A. A. LONG

Η ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΣΤΩΙΚΟΙ, ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΟΙ, ΣΚΕΠΤΙΚΟΙ



ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ
ΙΔΡΥΜΑ
ΕΘΝΙΚΗΣ
ΤΡΑΠΕΖΗΣ

Η ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ

ΜΟΡΦΩΤΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ

Πρόεδρος ΘΕΟΔΩΡΟΣ Β. ΚΑΡΑΤΖΑΣ, *Αντιπρόεδρος* ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ ΚΟΚΚΙΝΙΔΗΣ, *Γενικὸς Γραμματέας* ΒΙΚΤΩΡ Θ. ΜΕΛΑΣ, *Ταμίας* ΜΙΧ. Α. ΤΙΒΕΡΙΟΣ, *Μέλη* ΑΝΝΑ ΑΒΡΑΜΕΑ, ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ ΔΙΑΜΑΝΤΟΥΡΟΣ, ΙΑΚΩΒΟΣ ΚΑΜΠΑΝΕΛΛΗΣ, Κ. Β. ΚΡΙΜΠΑΣ

Διευθυντὴς τοῦ Ἱδρύματος ΔΙΟΝΥΣΗΣ ΚΑΨΑΛΗΣ

A. A. LONG

Η ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΣΤΩΙΚΟΙ, ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΟΙ, ΣΚΕΠΤΙΚΟΙ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΣΤΥΛΙΑΝΟΣ ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΣ
ΜΥΡΤΩ ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ

γ΄ ἀνατύπωση

ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ

ΑΘΗΝΑ 2003

Σύμφωνα μὲ τὸν Κανονισμὸ τῶν Ἐκδόσεων τοῦ Μορφωτικοῦ Ἱδρύματος Ἐθνικῆς Τραπέζης, τὴ μετάφραση, προτοῦ παραδοθεῖ στὸ τυπογραφεῖο, τὴ διάβασε ὁ συνεργάτης μας Δ. Τσεκουράκης.

Ὁ τίτλος τοῦ πρωτοτύπου:

Hellenistic Philosophy

Duckworth

Ἡ μετάφραση τοῦ κεφαλαίου «Ὁ Στωικισμός», σσ. 177-328, ἔγινε ἀπὸ τὴ Μυρτὼ Δραγώνα-Μονάχου. Τὰ ὑπόλοιπα κεφάλαια τοῦ τόμου μεταφράστηκαν ἀπὸ τὸν Στυλιανὸ Δημόπουλο.

ISBN 960-250-004-2

© *Copyright γιὰ τὴν ἑλληνικὴ ἔκδοση:*

Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 1987

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σκοπὸς αὐτοῦ τοῦ βιβλίου εἶναι νὰ παρακολουθήσει τὶς κυριότερες ἐξελίξεις στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία κατὰ τὴν περίοδο ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου τὸ 323 π.Χ. ὡς τὸ τέλος τῆς Ρωμαϊκῆς Δημοκρατίας (31 π.Χ.). Σ' αὐτοὺς τοὺς τρεῖς αἰῶνες, γνωστοὺς σ' ἐμᾶς ὡς ἑλληνιστικὴ ἐποχή, ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμὸς γνώρισε τεράστια ἐξάπλωση πρὸς τὴν Ἀνατολή, ὕστερα ἀπὸ τὶς κατακτήσεις τοῦ Ἀλεξάνδρου· ἀργότερα, ὁ ἑλληνικὸς πολιτισμὸς διείσδυσε βαθιὰ στὸν δυτικὸ μεσογειακὸ κόσμο μὲ τὴ βοήθεια τῶν πολιτικῶν κατακτητῶν τῆς Ἑλλάδας, τῶν Ρωμαίων. Ὡστόσο, σὲ ὅλο αὐτὸ τὸ διάστημα, ἡ φιλοσοφία παρέμεινε κυρίως ἑλληνικὴ δραστηριότητα. Οἱ στοχαστὲς ποὺ ἄσκησαν τὴ μεγαλύτερη ἐπίδραση στὸν ἑλληνιστικὸ κόσμο ἦταν οἱ Στωικοί, οἱ Ἐπικούρειοι καὶ οἱ Σκεπτικοί. Σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο προσπάθησα νὰ παρουσιάσω μιὰ σύντομη κριτικὴ ἀνάλυση τῶν ἰδεῶν τους καὶ τῶν μεθόδων σκέψης τους.

Ἀπὸ ὅσο γνωρίζω, τὸ τελευταῖο βιβλίο στὴν ἀγγλικὴ γλώσσα ποὺ καλύπτει αὐτὸ τὸν τομέα γράφτηκε πρὶν ἀπὸ ἑξήντα χρόνια. Στὸ μεταξύ, ἡ ἔρευνα προχώρησε μὲ γοργὰ βήματα μετὰ τὸν τελευταῖο πόλεμο, ἀλλὰ οἱ καλύτερες ἐργασίες εἶναι ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐξαιρετικὰ ἐξειδικευμένες. Ὑπάρχει σαφὴς ἀνάγκη γιὰ συνολικὴ ἀποτίμηση τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας, ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ προσφέρει σ' αὐτοὺς ποὺ δὲν εἶναι εἰδικοὶ μιὰ σύγχρονη ἀνάπτυξη τοῦ θέματος. Ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία θεωρεῖται συχνὰ ἀνιαρὸ προοίμιο στοχαστῶν δεύτερης κατηγορίας, ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συγκριθοῦν μὲ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἐλπίζω ὅτι αὐτὸ τὸ βιβλίο θὰ βοηθήσει νὰ διαλυθοῦν τέτοιες παρανοήσεις καὶ θὰ δημιουργήσει εὐρύτερο ἐνδιαφέρον γιὰ ἕνα χῶρο

πού ἀσκεῖ γοητεία καὶ ἀπὸ ἄποψη ἱστορικὴ καὶ ἀπὸ ἄποψη περιεχομένου.

Ἕνας λόγος γιὰ τὴν παρερμηνεία πού ἔχει ὑποστεῖ ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία εἶναι ἡ ἔλλειψη βασικῶν πηγῶν. Ὅλα σχεδὸν τὰ συγγράμματα τῶν πρώτων Στωικῶν ἔχουν χαθεῖ, καὶ οἱ θεωρίες τους πρέπει νὰ ἀνασυντεθοῦν ἀπὸ παραθέματα καὶ περιλήψεις μεταγενέστερων συγγραφέων. Οἱ περιορισμένες μαρτυρίες ἀποτελοῦν ἐπίσης πρόβλημα στὴν πραγμάτευση τῶν Ἐπικουρείων καὶ τῶν Σκεπτικῶν. Στὸ βιβλίο αὐτὸ ἀφιέρωσα λίγο χῶρο γιὰ τὴν ἀξιολόγηση τῶν πηγῶν πού ἀπαιτεῖ ἡ τεχνικὴ ἐργασία πάνω στὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία. Ἀλλὰ οἱ μαρτυρίες εἶναι τόσο διάχυτες καὶ τόσο διαφορετικὲς ὡς πρὸς τὴν ποιότητα, ὥστε δὲν δίστασα νὰ δώσω παραπομπὲς μέσα στὸ κείμενο γιὰ τὶς περισσότερες θεωρίες πού ἀποδίδω σὲ συγκεκριμένους φιλοσόφους. Πολλὰ ἀπὸ τὰ θέματα πού συζητοῦνται εἶναι δυνατὸ νὰ ἑρμηνευτοῦν μὲ διαφορετικοὺς τρόπους. Δὲν ἐπιχείρησα νὰ ἀναφερθῶ παρὰ σὲ λίγες ἀπὸ τὶς διιστάμενες ἀπόψεις, καὶ μερικὰ ἀπὸ τὰ δικά μου συμπεράσματα θὰ συναντήσουν ἀντιρρήσεις. Ὁ σκοπός μου ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς τὸ τέλος ἦταν νὰ δώσω τὴν καλύτερη φιλοσοφικὴ ἐξήγηση στὶς μαρτυρίες καὶ ταυτόχρονα νὰ ἐπισημάνω ποιὲς θεωρίες εἶναι πιὸ εὐάλωτες στὴν κριτική. Ἔδωσα ἄφθονα παραθέματα, καὶ ἡ συζήτηση τῶν λεπτομερειῶν βασίστηκε, ὅπου ἦταν δυνατό, στὰ ἀποσπάσματα πού μετέφρασα.

Τὸ θέμα πού πραγματεύτηκα πιὸ διεξοδικὰ εἶναι ὁ Στωικισμός. Δύο παράγοντες μὲ ἐπηρέασαν, ὥστε νὰ δώσω στὸ κεφάλαιο τῶν Στωικῶν μεγάλη ἔκταση: πρῶτα, γιατὶ οἱ Στωικοὶ ὑπῆρξαν, κατὰ τὴ γνώμη μου, οἱ πιὸ σημαντικοὶ φιλόσοφοι τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου, καὶ δεύτερον ἐπειδὴ στὴ σημερινὴ ἐποχὴ ἡ σκέψη τους εἶναι λιγότερο προσιτὴ σὲ ἕναν ἀναγνώστη μὲ γενικὰ ἐνδιαφέροντα ἀπὸ ὅ,τι ὁ Ἐπικουρισμὸς ἢ ὁ Σκεπτικισμός. Σὲ μεγάλο μέρος τοῦ βιβλίου προσπάθησα νὰ παρουσιάσω στὸν ἀναγνώστη τὰ θέματα μὲ μέθοδο μᾶλλον ἐννοιολογικὴ παρὰ ἱστο-

ρική. Ὡστόσο, τὸ ἱστορικὸ πλαίσιο ἀποτελεῖ τὸ κύριο θέμα τοῦ πρώτου κεφαλαίου, καὶ στὸ τέλος τοῦ βιβλίου κάνω μιὰ σύντομη ἐπισκόπηση τῆς πλατιᾶς ἐπίδρασης ποὺ ἄσκησε ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία ἀργότερα. Πραγματεύτηκα ἐπίσης μερικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς προγενέστερης ἑλληνικῆς σκέψης, ποὺ βοηθοῦν νὰ ἐξηγήσουμε ἔννοιες τὶς ὁποῖες ἀποδέχτηκαν ἢ ἀπέρριψαν οἱ φιλόσοφοι τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων.

Οἱ ἐργασίες τῶν Usener, von Arnim, Brochard, Bailey καὶ Pohlenz εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ ὅποιον μελετᾶ τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ ἔχω μάθει πολλὰ καὶ ἀπὸ σύγχρονους μελετητές. Εὐχαριστίες ὀφείλω ἀκόμη στοὺς μαθητές μου, στοὺς συναδέλφους μου καὶ σ' ἐκείνους ποὺ μοῦ ἔδωσαν πολλὲς εὐκαιρίες νὰ διαβάσω ἐργασίες πάνω σ' αὐτὸ τὸ θέμα σὲ συναντήσεις στὴ Βρετανία καὶ σὲ ἄλλες χῶρες. Εἰδικότερα, ὠφελήθηκα πολὺ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὑπῆρξα μέλος τοῦ University College τοῦ Λονδίνου, ὅπου δίδασκα σὲ ὅλο τὸ διάστημα ποὺ ἑτοιμαζόταν αὐτὸ τὸ βιβλίο. Εἶμαι ἰδιαίτερα εὐγνώμων στὸν George Kerferd, ποὺ μοῦ ἔκανε παρατηρήσεις στὰ κεφάλαια Β' καὶ Γ', καί στὸν Alan Griffiths, ποὺ διάβασε προσεχτικὰ ὅλο τὸ δακτυλογραφημένο κείμενο. Τέλος, εὐχαριστῶ τὴ γυναίκα μου Kay, ποὺ μὲ βοήθησε περισσότερο ἀπὸ ὅσο μπορῶ νὰ ἐκφράσω μὲ ὁποιαδήποτε εὐχαριστία.

A. A. LONG

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ

Τὸ βιβλίο αὐτὸ ἐκδόθηκε γιὰ πρώτη φορὰ στὰ ἀγγλικὰ τὸ 1974. Ὅπως παρατηροῦσα στὸν πρόλογο ἐκείνης τῆς ἔκδοσης, ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία εἶχε μείνει γιὰ πολλὰ χρόνια παρεξηγημένη καὶ παραμελημένη, γεγονὸς ἀκόμη πιὸ ἀξιοσημείωτο σὲ σύγκριση μάλιστα μὲ τὴν τεράστια σημασία ποὺ εἶχε δοθεῖ στὴν πολὺ προσεκτικὴ μελέτη τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν προκατόχων τους. Στὴ δεκαετία ποὺ πέρασε, ἡ ἀναβίωση τῆς μελέτης τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας ὑπῆρξε πραγματικὰ ἐντυπωσιακή. Μὲ δημοσιεύματα, σεμινάρια καὶ διεθνὴ συνέδρια, οἱ Στωικοί, οἱ Ἐπικούρειοι καὶ οἱ Σκεπτικοὶ ἔγιναν προσιτοὶ σὲ ἕνα κοινὸ εὐρύτερο καὶ μὲ μεγαλύτερη κριτικὴ ἱκανότητα ἀπὸ ὅ,τι σὲ ὁποιαδήποτε ἄλλη ἐποχή, ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα καὶ ὕστερα. Μεγάλο μέρος ἀπὸ τὴν καλύτερη ἐργασία ποὺ ἔγινε αὐτὰ τὰ χρόνια πάνω στὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία ἀφιερώθηκε στὶς ἔννοιες, στὰ ἐπιχειρήματα καὶ στὶς διαλεκτικὲς μεθόδους τῶν ἑλληνιστικῶν σχολῶν· σύμφωνα μὲ ὅλες τὶς ἐνδείξεις, αὐτὴ ἡ πορεία τῆς ἀποκατάστασης καὶ τῆς ἀναβίωσης θὰ συνεχιστεῖ μὲ γεωμετρικὴ σχεδὸν πρόοδο. Οἱ παλιὲς προκαταλήψεις φαίνεται πὼς ἔχουν ἐξαλειφθεῖ μιὰ γιὰ πάντα. Νέοι ὁρίζοντες ἐμφανίστηκαν, καὶ εἶναι ἤδη φανερὸ ὅτι οἱ προοπτικὲς ποὺ ἄνοιξαν ἔχουν εὐεργετικὴ ἐπίδραση στὴ μελέτη τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας γενικά, καθὼς καὶ στὶς ἀναζητήσεις τῶν σύγχρονων φιλοσόφων.

Θὰ ἦταν ἐντελῶς ἀδύνατο νὰ παρουσιάσει κάποιος σωστὰ ὅλες αὐτὲς τὶς ἐξελίξεις σὲ ἕνα ἔργο μὲ τὸ μέγεθος καὶ τὸ σκοπὸ αὐτοῦ τοῦ βιβλίου. Ἀρχικὰ τὸ συνέλαβα ὡς εἰσαγωγή, καὶ παραμένει εἰσαγωγή. Ἂν καὶ ὅταν χρειαστεῖ νὰ γίνει δεύτερη ἔκδοση, θὰ ἔρθει ἡ στιγμὴ νὰ ἐξετάσω ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὸ θέμα. Ἀντὶ

νὰ ἐπιχειρήσω τὸ ἀκατόρθωτο ἔργο τῆς ἀναθεώρησης καὶ συμπλήρωσης διάφορων σελίδων ἐδῶ καὶ ἐκεῖ, μοῦ φαίνεται μᾶλλον προτιμότερο νὰ ἀφήσω πρὸς τὸ παρὸν τὸ ἀρχικὸ κείμενο ὅπως ἔχει. Ἡ καλύτερη διόρθωση ποὺ μπορῶ νὰ προσφέρω στοὺς Ἕλληνες ἀναγνῶστες μου εἶναι μέσα ἀπὸ τὸ βιβλιογραφικὸ συμπλήρωμα.

A. A. LONG

Berkeley, California

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σελ.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ 7

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ 10

ΚΥΡΙΟΤΕΡΕΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ 16

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: ΕΙΣΑΓΩΓΗ 17

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ 37

1. Ἡ ζωὴ καὶ τὰ ἔργα του 38
2. Τὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐπικούρου 45
3. Ἡ θεωρία τῆς γνώσης 48
4. Ἡ δομὴ τῶν πραγμάτων 63
5. Ἡ κίνηση τῶν ἀτόμων καὶ ὁ σχηματισμὸς σύνθετων σωμάτων 70
6. Οἱ θεοὶ τοῦ Ἐπικούρου 79
7. Ἡ ψυχὴ καὶ οἱ νοητικὲς λειτουργίες 90
8. Ἐλευθερία τῆς πράξης 101
9. Ἡδονὴ καὶ εὐδαιμονία 108
10. Δικαιοσύνη καὶ φιλία 120

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Ο ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ 129

1. Πύρρων καὶ Τίμων —Ὁ πρώιμος Πυρρωνισμὸς .. 129
2. Ἀκαδημεικὸς Σκεπτικισμὸς —Ἀρκεσίλαος 148
3. Ἀκαδημεικὸς Σκεπτικισμὸς — Καρνεάδης 157

Σελ.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Ο ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ 177

I. Η ΣΤΟΑ, ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΠΗΓΕΣ 180

II. Η ΣΤΩΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΠΛΑΙΣΙΟ ΚΑΙ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ 194

III. Η ΣΤΩΙΚΗ ΛΟΓΙΚΗ 198

1. Γνωσιολογία 201
2. Γραμματικὴ καὶ γλωσσικὴ θεωρία 213
3. Προτάσεις, μέθοδοι συλλογισμοῦ καὶ ἐπιχειρήματα 225
4. Οἱ Στωικοὶ καὶ ὁ Ἡράκλειτος 234

IV. Η ΣΤΩΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ 237

1. Ἱστορικὸ πλαίσιο 241
2. Ἡ δομὴ τῶν πραγμάτων: σῶμα, πνεῦμα, στοιχεῖα 245
3. Μείξη 255
4. Κατηγορίες 257
5. Αἰτιότητα: ντετερμινισμός, ἀνθρώπινη πράξη, κοσμικὸ κακὸ 262
6. Ἡ ψυχὴ καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση 271
7. Ἡ ἀνθρώπινη λογικότητα καὶ τὰ πάθη 278

V. Η ΣΤΩΙΚΗ ΗΘΙΚΗ 284

1. Τὸ μέρος καὶ τὸ ὅλο 285
2. Ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ παρόρμηση στὴν ἀρετὴ.... 292
3. Τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ προηγμένον (τὰ κατὰ φύσιν).. 299
4. Τὸ περιεχόμενο τῆς ἀρετῆς: τέλειες καὶ ἐνδιάμεσες πράξεις 314
5. Ὁ στωικὸς σοφός: Κριτήρια τῆς ἀρετῆς..... 322

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: ΜΕΤΑΓΕΝΕΣΤΕΡΕΣ ΕΞΕΛΙΞΕΙΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 329

Σελ.

1. Ὁ Παναίτιος 330
2. Ὁ Ποσειδώνιος 339
3. Ὁ Ἀντίοχος 348
4. Ὁ Κικέρων 358

ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΚΛΑΣΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ 362

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ 387

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 409

ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ 431

ΚΥΡΙΟΤΕΡΕΣ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Acad.	Κικέρων, *Academica*
Περ. κοιν. ἐνν.	Πλούταρχος, *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς*
DK	*Die Fragmente der Vorsokratiker*, ἔκδ. H. Diels καὶ W. Kranz
De div.	Κικέρων, *De divinatione*
De off.	Κικέρων, *De officiis*
Διογ. Λαέρτ.	Διογένης Λαέρτιος
Ep.	Σενέκας, *Epistulae morales*
Ἐπ. Ἡρόδ.	Ἐπίκουρος, *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἡρόδοτον*
Ἐπ. Μεν.	Ἐπίκουρος, *Ἐπιστολὴ πρὸς Μενοικέα*
Ἐπ. Πυθ.	Ἐπίκουρος, *Ἐπιστολὴ πρὸς Πυθοκλέα*
Fin.	Κικέρων, *De finibus bonorum et malorum*
Ἠθ. Νικ.	Ἀριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*
Κύρ. Δόξ.	Ἐπίκουρος, *Κύριαι δόξαι*
Μ.τ.Φ.	Ἀριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*
Μαθ.	Σέξτος Ἐμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς* (*Πρὸς δογματικούς*)
N.D.	Κικέρων, *De natura deorum*
Π. ψυχ.	Ἀριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*
Περ. Φύσ.	Ἐπίκουρος, *Περὶ Φύσεως*
Plac.	Γαληνός, *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*
Πυρρ.	Σέξτος Ἐμπειρικός, *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις*
R.E.	Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*
Rep.	Κικέρων, *De republica*
Sent. Vat.	Ἐπίκουρος, *Sententiae Vaticanae* (Ἐπικούρειοι ἀφορισμοὶ ἀπὸ βατικανὸ χειρόγραφο)
Περ. στωικ. ἐναντ.	Πλούταρχος, *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων*
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta* (Ἀποσπάσματα τῶν ἀρχαίων Στωικῶν, ἔκδ. H. von Arnim)
Tusc.	Κικέρων, *Tusculanae Disputationes*
Us.	*Epicurea*, ἔκδ. H. Usener

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σπάνια μποροῦμε νὰ προσδιορίσουμε σημαντικὲς φάσεις στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν ἴδια ἀκρίβεια ποὺ προσδιορίζουμε πολιτικὰ γεγονότα. Ὡστόσο, ὑπάρχουν σοβαροὶ λόγοι γιὰ τὴν ὑπαγωγὴ τῶν νέων πνευματικῶν κινημάτων ποὺ ἀναπτύχθηκαν στὸν ἑλληνικὸ κόσμο στὸ τέλος τοῦ 4ου αἰώνα π.Χ. σὲ ἐνιαῖο τίτλο. Ὁ ὅρος «ἑλληνιστικὸς» ἀναφέρεται στὸν ἑλληνικὸ καί, ἀργότερα, ἑλληνορωμαϊκὸ πολιτισμὸ στὴν περίοδο ποὺ ἀρχίζει μὲ τὸ θάνατο τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου (323 π.Χ.) καὶ τελειώνει, συμβατικά, μὲ τὴν ἥττα τοῦ Μάρκου Ἀντωνίου ἀπὸ τὸν Ὀκταβιανὸ στὴ ναυμαχία στὸ Ἄκτιο, τὸ 31 π.Χ. Στὴ διάρκεια τῶν τριῶν αὐτῶν αἰώνων τὴν κεντρικὴ θέση στὴν ἀρχαία φιλοσοφία δὲν τὴν κατεῖχε οὔτε ὁ Πλατωνισμός, οὔτε ἡ περιπατητικὴ παράδοση ποὺ θεμελίωσε ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ ὁ Στωικισμός, ὁ Σκεπτικισμὸς καὶ ὁ Ἐπικουρισμός, φιλοσοφικὰ συστήματα ποὺ ἀναπτύχθηκαν ὅλα μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Αὐτὰ εἶναι τὰ πνευματικὰ κινήματα ποὺ καθορίζουν τὶς κύριες κατευθύνσεις τῆς φιλοσοφίας στὸν ἑλληνιστικὸ κόσμο, καὶ «ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία» εἶναι ἡ ἔκφραση ποὺ χρησιμοποιῶ στὸ βιβλίο αὐτό, ὅταν ἀναφέρομαι σ' αὐτὰ ὡς σύνολο. Ἡ ἐπιρροή τους συνεχίστηκε κατὰ τὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία καὶ στοὺς κατοπινοὺς χρόνους, ἀλλὰ τὸν 1ο αἰώνα π.Χ. ἄρχισε μιὰ μακρόχρονη ἀναβίωση τοῦ Πλατωνισμοῦ, καὶ ἀφυπνίστηκε νέο ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ τεχνικὰ ἀριστοτελικὰ συγγράμματα. Ἡ λεπτομερὴς ἀνάπτυξη τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο τελειώνει μὲ τὶς ἐξελίξεις αὐτές, ποὺ ἀποτελοῦν αἰτία καὶ σύμπτωμα μιᾶς ἐκλεκτικῆς φάσης στὴν ἑλληνικὴ καὶ ρωμαϊκὴ σκέψη, στὴ διάρκεια τῆς ὁποίας τὰ ἑλληνιστικὰ συστήματα ἀποκτοῦν δευτερεύουσα μόνο σημασία γιὰ τὸν

ἱστορικὸ τῆς φιλοσοφίας, ὅπως καὶ γιὰ τὸν ἀναγνώστη.

Στὸ εἰσαγωγικὸ αὐτὸ κεφάλαιο μᾶς ἐνδιαφέρει κυρίως τὸ ξεκίνημα τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας, καὶ εἶναι χρήσιμο στὴν ἀρχὴ νὰ ρίξουμε μιὰ ματιὰ στὶς κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς συνθῆκες ποὺ ἀποτέλεσαν τὸ πλαίσιο γιὰ τὴν πνευματικὴ ζωὴ σ' αὐτὴ τὴν περίοδο. Τὸ ἀνατολικὸ τμῆμα τῆς αὐτοκρατορίας τοῦ Ἀλεξάνδρου ἀποσυντέθηκε μὲ τοὺς πολέμους καὶ τὶς διαμάχες τῶν δυναστειῶν, ποὺ ἀκολούθησαν τὸν πρόωρο θάνατό του, προετοίμασε ὅμως τὸ ἔδαφος γιὰ μιὰ πρωτάκουστη ἐξάπλωση τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ Ἀλεξάνδρεια στὴν Αἴγυπτο καὶ ἡ Ἀντιόχεια στὴ Συρία ἦταν πόλεις ποὺ ἱδρύθηκαν ἀπὸ Ἕλληνες, ὡς πρωτεύουσες ἀντίστοιχα τῶν βασιλείων τῶν Πτολεμαίων καὶ τῶν Σελευκιδῶν, τὰ ὁποῖα ἐδραίωσαν δύο ἀπὸ τοὺς στρατηγοὺς τοῦ Ἀλεξάνδρου. Οἱ στρατιῶτες, οἱ κρατικοὶ ὑπάλληλοι καὶ οἱ ἔμποροι ποὺ ἐγκαταστάθηκαν στὴν Ἀσία καὶ στὴν Αἴγυπτο μεταφύτευσαν τοὺς κοινωνικοὺς θεσμοὺς τῆς ἠπειρωτικῆς Ἑλλάδας. Ἕνας κοινὸς πνευματικὸς πολιτισμός, ποὺ δέχτηκε διαφορετικὲς ἐπιδράσεις σὲ διαφορετικοὺς τόπους, καί, πάνω ἀπὸ ὅλα, μιὰ κοινὴ γλώσσα (ἡ *κοινὴ*) τοὺς ἔδωσε ἕνα αἴσθημα ἑνότητας. Ἡ Ἀλεξάνδρεια, ὑπὸ τὴν ἐξουσία τῶν Πτολεμαίων, ἔγινε νέο κέντρο τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν, ποὺ εἶχε τέτοια δύναμη νὰ προσελκύει ἐπιφανεῖς ἀνθρώπους τῶν γραμμάτων καὶ λογίους, ὥστε ἐπισκίασε τὴν Ἀθήνα στὴν ποικιλία τῶν πολιτιστικῶν της ἐκδηλώσεων. Ἡ Ἀθήνα ἐξακολουθοῦσε νὰ ὑπερέχει στὴ φιλοσοφία. Ἡ Ἀντιόχεια, ἡ Πέργαμος καὶ ἡ Σμύρνη ἄκμαζαν καὶ αὐτές, καὶ οἱ ἄρχοντές τους συναγωνίζονταν μεταξύ τους ὡς προστάτες τῶν ποιητῶν, τῶν φιλοσόφων, τῶν ἱστορικῶν καὶ τῶν ἐπιστημόνων.

Γιὰ ἑκατὸ περίπου χρόνια ἔχουμε μιὰ ἐποχὴ σημαντικῶν πνευματικῶν ἐπιτευγμάτων. Ἡ διεύρυνση τοῦ κοινωνικοῦ καὶ πολιτικοῦ ὁρίζοντα τῆς κλασικῆς Ἑλλάδας συνδυάστηκε μὲ μιὰ αὔξηση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ θέματα ὅπως ἡ ἱστορία καὶ ἡ γεωγραφία. Μεγάλη πρόοδος ἔγινε στὴ φιλολογία, στὴν ἀστρονο-

μία καὶ στὴ φυσιολογία. Ἡ μάθηση ἐπηρέασε τὴ λογοτεχνία, καὶ οἱ σημαντικὲς προσωπικότητες τῆς λογοτεχνίας ἦταν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον λόγιοι. Μιὰ ἀπὸ τὶς συνέπειες αὐτῆς τῆς λόγιας δραστηριότητας ἦταν ὁ αὐστηρότερος καθορισμὸς τῶν ὁρίων κάθε θέματος. Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ ἄμεσοι διάδοχοί του συμπεριέλαβαν στὸν ὅρο «φιλοσοφία» ἕνα πολὺ εὐρὺ φάσμα θεμάτων, τὸ ὁποῖο περιλάμβανε καὶ μελέτες ποὺ ἐμεῖς θὰ τὶς χαρακτηρίζαμε ἐπιστημονικές, φιλολογικὲς ἢ ἱστορικές. Ἡ προοπτικὴ τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας ἦταν πολὺ πιὸ περιορισμένη στὸ σύνολό της. Ὁ Στράτων ἀπὸ τὴ Λάμψακο (πέθανε τὸ 270/68 π.Χ.), ἕνας ἀπὸ τοὺς διαδόχους τοῦ Ἀριστοτέλη, ἦταν φιλόσοφος ποὺ τὰ κύρια ἐνδιαφέροντά του θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ χαρακτηριστοῦν ἐπιστημονικά. Πολὺ ἀργότερα, ὁ Στωικὸς Ποσειδώνιος (πέθανε τὸ 51/50 π.Χ.) ἔκανε φιλότιμες προσπάθειες νὰ συνδυάσει τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ἱστορία, τὴ γεωγραφία, τὴν ἀστρονομία καὶ τὰ μαθηματικά. Αὐτὲς ὡστόσο, εἶναι ἐξαιρέσεις. Οἱ εἰδικὲς ἐπιστῆμες μελετήθηκαν ἐντατικὰ στὴν περίοδο ποὺ ἐξετάζουμε, ἀλλά, κατὰ κύριο λόγο, ὄχι ἀπὸ ἡγετικὰ μέλη τῶν ἑλληνιστικῶν φιλοσοφικῶν σχολῶν. Στὰ χέρια τους ἡ φιλοσοφία μπόρεσε νὰ ἀποκτήσει κάτι ἀπὸ τὸ νόημα ποὺ ἔχει σήμερα, μὲ τὸ διαχωρισμὸ ποὺ ἔγινε ἀνάμεσα στὴ λογική, τὴν ἠθικὴ καὶ τὴ γενικὴ ἔρευνα τῆς «φύσης». Αὐτὴ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφία καὶ στὴν ἐπιστήμη τονίστηκε καὶ ἀπὸ τὸ χρόνο ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ χῶρο. Οἱ μεγαλύτερες μορφὲς τῆς πρώιμης ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας —ὁ Ἐπίκουρος, ὁ Ζήνων, ὁ Ἀρκεσίλαος καὶ ὁ Χρύσιππος— μετανάστευσαν ὅλοι στὴν Ἀθήνα ἀπὸ ἄλλα μέρη. Ἐκεῖνοι ποὺ εἶναι πιὸ σημαντικοὶ γιὰ τὰ ἐπιστημονικά τους ἐπιτεύγματα —ὁ Ἀρχιμήδης, ὁ Ἀρίσταρχος ὁ ἀστρονόμος καὶ οἱ ἐπιστήμονες γιατροὶ Ἡρόφιλος καὶ Ἐρασίστρατος— δὲν εἶχαν, ὅσο ξέρουμε, στενὴ σχέση μὲ τὴν Ἀθήνα.

Χωρὶς τὸν Ἀλέξανδρο δὲν θὰ εἶχε ὑπάρξει Ἀλεξάνδρεια, καὶ πολλὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου εἶναι δυνατὸ χω-

ρὶς ἀμφιβολία νὰ ἀναζητηθοῦν στὶς ἐπεκτατικές του φιλοδοξίες καὶ στὶς κατοπινές τους συνέπειες. Ἡ φιλοσοφία, ὅπως ἔχουν ἐπισημάνει πολλοί, ἀνταποκρίθηκε στὴν ταραγμένη ἐποχὴ τῶν μοναρχῶν τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων μὲ τὴ στροφὴ ἀπὸ τὸν ἀνιδιοτελὴ στοχασμὸ στὴ μέριμνα γιὰ τὴν ἀσφάλεια τοῦ ἀτόμου. Ὁ Στωικισμὸς ἔχει χαρακτηριστεῖ ὡς «σύστημα ποὺ συγκροτήθηκε βιαστικά, βίαια, γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει ἕναν ταραγμένο κόσμο».[1] Θὰ ἦταν βέβαια σφάλμα νὰ ἀπομονώσουμε τὸ Στωικισμὸ καὶ τὸν Ἐπικουρισμὸ ἀπὸ τὸ περιβάλλον τους. Ἡ ἀποκήρυξη τῆς πολιτικῆς ζωῆς ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο καὶ ἡ στωικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν ἴδιο τὸν κόσμο ὡς εἶδος πολιτείας εἶναι δυνατὸ νὰ θεωρηθοῦν δύο ἐντελῶς διαφορετικὲς προσπάθειες προσαρμογῆς στὶς μεταβαλλόμενες κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς συνθῆκες. Ὡστόσο, πολλὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας κληρονομήθηκαν ἀπὸ στοχαστὲς ποὺ ἔδρασαν πρὶν ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Ἀλεξάνδρου. Οἱ ἀνάγκες τῶν ἀνθρώπων τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς γιὰ ἕνα αἴσθημα ταυτότητας καὶ ἠθικῆς καθοδήγησης μπορεῖ νὰ βοηθήσουν γιὰ νὰ ἐξηγήσουμε γιατί ὁ Στωικισμὸς καὶ ὁ Ἐπικουρισμὸς κέρδισαν γρήγορα ὀπαδοὺς στὴν Ἀθήνα καὶ ἀλλοῦ. Ὡστόσο, ὁ Πελοποννησιακὸς Πόλεμος, ἑκατὸ χρόνια νωρίτερα, πιθανὸν προκάλεσε στὴν Ἑλλάδα μεγαλύτερες ταλαιπωρίες ἀπὸ ὅσες ὁ Ἀλέξανδρος καὶ οἱ διάδοχοί του. Ἡ Ἀθήνα, στὸ τέλος τοῦ 4ου αἰώνα, ἦταν πόλη ποὺ εὐημεροῦσε οἰκονομικά, καὶ τὰ νέα δημόσια ἔργα ἀπορροφοῦσαν κεφάλαιο καὶ δραστηριότητα. Εἶναι δύσκολο νὰ βροῦμε στὴν πρώιμη ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία κάτι ποὺ νὰ ἀνταποκρίνεται καθαρὰ σὲ ἕνα *νέο* αἴσθημα σύγχυσης.

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος συντέλεσε στὸ νὰ ὑπονομευτοῦν οἱ ἀξίες ποὺ μὲ τόση ὑπερηφάνεια εἶχαν διακηρύξει κάποτε οἱ παρακμάζουσες πόλεις-κράτη, καὶ ὅτι ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη προϋποθέτει ὡς κοινωνικό της πλαίσιο μιὰ πόλη-κράτος σὰν τὴν Ἀθήνα. Ἀλλὰ ἤδη ὁ Διογένης ὁ Κυνικὸς ἀμφισβητοῦσε τοὺς βασικοὺς κανόνες συμπεριφορᾶς τῆς κλασικῆς ἑλληνικῆς δημόσιας

ζωῆς πολλὰ χρόνια πρὶν ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Ἀλεξάνδρου. Οἱ τρεῖς αὐτοὶ ἄνδρες, ὁ Ἀλέξανδρος, ὁ Διογένης καὶ ὁ Ἀριστοτέλης πέθαναν μὲ ἕνα ἢ δύο χρόνια διαφορά (325-322 π.Χ.), καὶ αὐτὸ ἀξίζει νὰ τὸ ἀναφέρουμε, γιατὶ τονίζει τὴν ἀνάγκη νὰ λάβουμε ὑπόψη μας ὄχι μόνο τὴ μεταβολὴ ἀλλὰ καὶ τὴ συνέχεια στὴν ἑρμηνεία τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας. Ὁ νεαρὸς Ἀλέξανδρος ἦταν στὴ Μακεδονία μαθητὴς τοῦ Ἀριστοτέλη. Στὰ κατοπινὰ χρόνια ὁ Ἀλέξανδρος, ποὺ γνώρισε τὸν ἐλευθερόστομο Διογένη, λένε ὅτι εἶπε: «ἂν δὲν ἤμουν Ἀλέξανδρος, θὰ ἤθελα νὰ ἤμουν Διογένης» (Διογ. Λαέρτ. 6, 32). Ὁ Ἀλέξανδρος ἔβαλε σκοπό του νὰ κατακτήσει τὸν ἔξω κόσμο· ὁ Διογένης ἤθελε νὰ δείξει στοὺς ἀνθρώπους πῶς νὰ νικοῦν τοὺς φόβους καὶ τὶς ἐπιθυμίες τους. Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Διογένης ἦταν σύγχρονοι ἀλλά, κατὰ τὰ ἄλλα, λίγα κοινὰ εἶχαν μεταξύ τους. Ἠθικολόγος, ἐχθρὸς τῆς παράδοσης, κήρυκας νέων ἰδεῶν εἶναι χαρακτηρισμοὶ ποὺ προσδιορίζουν κάπως τὴ στάση τοῦ Διογένη. Δὲν εἶχε κανένα κοινὸ ἐνδιαφέρον μὲ τὸν Ἀριστοτέλη γιὰ τὴ λογικὴ ἢ τὴ μεταφυσικὴ καὶ ἀντιτάχθηκε στὴν πόλη-κράτος ὡς θεσμό, μὲ τὸ νὰ διακηρύσσει μιὰ ἀσκητικὴ ζωὴ ποὺ βασίζεται στὴν «ἀνθρώπινη φύση», μιὰ ζωὴ ποὺ ἡ λογική της, ὅπως ὑποστήριζε, βρίσκεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν πρακτικὴ τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας. Αὐτὴ τὴν ἀποκήρυξη τῶν καθιερωμένων συνηθειῶν τὴ στήριζε στὶς ὑποθετικὲς συνήθειες τῶν πρωτόγονων ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων.

Πίσω ἀπὸ τὴν ἐπιδεικτικὴ διάθεση τοῦ Διογένη καὶ τὴν ἐσκεμμένη κατὰ μέτωπο ἐπίθεση ἐναντίον τῆς συμβατικότητας βρίσκεται ἕνα ἔντονο ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς ἠθικὲς ἀξίες, ποὺ μᾶς πηγαίνει πίσω στὸν Σωκράτη. Οἱ Στωικοὶ ἐξευγένισαν τὶς ἰδέες τοῦ Διογένη, καὶ ὑπῆρχαν ἄνδρες στὸν ἑλληνιστικὸ κόσμο καὶ τὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία ποὺ αὐτοχαρακτηρίζονταν Κυνικοὶ καὶ διαμόρφωναν τὴ διδασκαλία καὶ τὴ ζωή τους μὲ πρότυπο τὸν ἀσυμβίβαστο τύπο τοῦ Διογένη. Ἀντίθετα ὅμως μὲ τὸν Σωκράτη, ὁ Διογένης δὲν παραδεχόταν δεσμὸ μὲ καμία πόλη, εἴτε ἦταν ἡ Σι-

νώπη στὴ Μαύρη Θάλασσα, ἡ γενέτειρά του, εἴτε ἡ Ἀθήνα, ὅπου πέρασε μεγάλο μέρος τῆς μετέπειτα ζωῆς του. Οἱ ἠθικὲς ἀξίες του δὲν λάμβαναν ὑπόψη τὴν κοινωνικὴ θέση καὶ τὴν ἐθνικότητα, καὶ αὐτὸ τονίζει τὸν ριζοσπαστικὸ χαρακτήρα τῆς κριτικῆς τοῦ Διογένη γιὰ τὶς παραδοσιακὲς μορφὲς συμπεριφορᾶς. Μιὰ μελέτη τῆς ἐπίπονης προσπάθειας ποὺ κάνει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ νὰ ὑπερασπιστεῖ τὴ δουλεία (*Πολιτικά*, βιβλ. 1) θὰ ἔπειθε γι' αὐτό, πέρα ἀπὸ κάθε ἀμφιβολία. Αὐτὸ ποὺ μετροῦσε γιὰ τὸν Διογένη ἦταν ἡ ἀτομικὴ ἀνθρώπινη ὕπαρξη καὶ ἡ εὐημερία ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ πετύχει τὸ ἄτομο μὲ τὰ φυσικά του μόνο χαρίσματα. Ἡ ἰσχυρὴ αὐτὴ ἔμφαση στὸ ἄτομο καὶ σὲ μιὰ «φύση» ποὺ τὸ ἄτομο τὴ μοιράζεται σὲ μεγάλο βαθμὸ μὲ τὴν ἀνθρωπότητα εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας, καὶ γίνεται πιὸ ἐμφανὲς στοὺς Στωικοὺς κατὰ τὴν ἐποχὴ τῆς ἐπέκτασης τῆς Ρώμης ἀπὸ τὸν 2ο αἰώνα π.Χ. καὶ ὕστερα· οἱ πρῶτοι ὅμως Στωικοί, Σκεπτικοὶ καὶ Ἐπικούρειοι ἦταν ἀπόλυτα πεπεισμένοι ὅτι οἱ ἐσωτερικὲς δυνάμεις ἑνὸς ἀνθρώπου, ἡ λογική του, μποροῦν νὰ δώσουν τὴ μόνη σταθερὴ βάση γιὰ μιὰ εὐτυχισμένη καὶ ἥσυχη ζωή. Ἡ πόλη ἔρχεται σὲ δεύτερη μοίρα, καὶ αὐτὸ εἶναι σημεῖο τῶν καιρῶν. Ἀλλὰ ὁ Διογένης εἶχε δείξει τὸ δρόμο πρὶν ἀπὸ τὴν αὐγὴ τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς.

Ὅταν ὁ Ζήνων, ὁ θεμελιωτὴς τοῦ Στωικισμοῦ, καὶ ὁ Ἐπίκουρος ἄρχισαν νὰ διδάσκουν στὴν Ἀθήνα τὰ τελευταῖα χρόνια τοῦ 4ου αἰώνα, ἡ πόλη εἶχε ἤδη δύο περίφημες φιλοσοφικὲς σχολές. Μερικὰ χρόνια πρὶν ἀπὸ τὸ 369 π.Χ., ὁ Πλάτων εἶχε ἱδρύσει τὴν Ἀκαδημία, μιὰ κοινότητα ποὺ φαίνεται πὼς εἶχε πολὺ λιγότερα κοινὰ μὲ ἕνα κέντρο γενικῆς παιδείας ἀπὸ ὅσα μπορεῖ νὰ ὑπονοοῦσαν οἱ μετέπειτα χρήσεις τοῦ ὀνόματός της.[2] Τὰ μεγαλύτερα στὴν ἡλικία μέλη της ἀσχολοῦνταν μὲ εὐρὺ κύκλο θεμάτων, ἀλλὰ ἡ τυπικὴ διδασκαλία ἴσως περιοριζόταν στὰ μαθηματικὰ καί, βέβαια, δὲν εἶναι πιθανὸ νὰ προχωροῦσε πέρα ἀπὸ τὸν κύκλο μαθημάτων ποὺ περιγράφεται στὸ 7ο βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, συμ-

περιλαμβανομένης τῆς διαλεκτικῆς γιὰ ὅσους ἦταν πάνω ἀπὸ τριάντα χρόνων. Δὲν εἶναι γνωστὸ ποιὸς ἦταν ὁ ἀριθμὸς τῶν μελῶν τῆς Ἀκαδημίας σὲ κάθε ἐποχή. Τὰ πρῶτα χρόνια τῆς σχολῆς, οἱ μικρότεροι στὴν ἡλικία πρέπει νὰ ἦταν μιὰ ὀλιγάριθμη ὁμάδα ἀπὸ νέους τῆς ἀνώτερης τάξης, ὄχι ἀποκλειστικὰ Ἀθηναίους, γιατὶ λ.χ. ὁ Ἀριστοτέλης, ποὺ εἶχε διατελέσει μαθητὴς καὶ δάσκαλος στὴν Ἀκαδημία στὸ διάστημα ἀπὸ τὸ 367 ὡς τὸ 347 π.Χ., ἦρθε ἀπὸ τὴ Μακεδονία. Μὲ τὴν ἵδρυση τῆς Ἀκαδημίας, ὁ Πλάτων ἴσως ἔλπιζε, ἀνάμεσα σὲ ἄλλα, νὰ μορφώσει ἄνδρες ποὺ θὰ εἶχαν πιθανότητες νὰ διακριθοῦν στὸν δημόσιο βίο. Οἱ δημοσιευμένοι διάλογοι ἦταν ἡ κυριότερη μέθοδός του γιὰ νὰ προσεγγίσει εὐρύτερο ἀκροατήριο.

Μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Πλάτωνα (347 π.Χ.), τὴ διεύθυνση τῆς Ἀκαδημίας τὴν ἀνέλαβε πρῶτα ὁ ἀνιψιός του Σπεύσιππος, κατόπιν ὁ Ξενοκράτης καὶ ὕστερα ὁ Πολέμων, σύγχρονος τοῦ Ἐπικούρου καὶ τοῦ Ζήνωνα. Ὁ Ἀριστοτέλης παρέμεινε τυπικὰ μέλος γιὰ τὴν ὑπόλοιπη ζωή του, ἀλλὰ ἐγκατέλειψε τὴν Ἀθήνα γιὰ λόγους ποὺ συνδέονται ἴσως μὲ τὸ διορισμὸ τοῦ Σπευσίππου. Πέρασε τὰ ἑπόμενα δώδεκα χρόνια σὲ διάφορες πόλεις τῆς Μικρᾶς Ἀσίας καὶ τῆς Μακεδονίας καὶ ἐπέστρεψε στὴν Ἀθήνα τὸ 335 π.Χ. Στὴ διάρκεια τῆς ἀπουσίας του ἀπὸ τὴν Ἀθήνα, ὁ Ἀριστοτέλης ἀφιέρωσε πιθανὸν τὸν περισσότερο χρόνο του στὴ βιολογικὴ ἔρευνα, οἱ καρποὶ τῆς ὁποίας καταλαμβάνουν τόσο μεγάλο ὄγκο στὰ συγγράμματά του. Μετὰ τὴν ἄνοδο τοῦ Ἀλεξάνδρου στὸν μακεδονικὸ θρόνο, ὁ Ἀριστοτέλης ἐγκαθίσταται γιὰ δεύτερη φορὰ στὴν Ἀθήνα· τώρα διδάσκει ὄχι στὴν Ἀκαδημία ἀλλὰ στὸ Λύκειο, ἕνα ἄλσος λίγο ἔξω ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς πόλης. Ἐκεῖ τὸν συνάντησαν ὁ Θεόφραστος καὶ ἄλλοι Ἀκαδημεικοί, ποὺ τὸν εἶχαν συνοδεύσει στὰ ταξίδια του· καί, μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Ἀριστοτέλη τὸ 322 π.Χ., ὁ Θεόφραστος ἵδρυσε τὸ Λύκειο (ποὺ συχνὰ ὀνομαζόταν Περίπατος) ὡς ἀνεξάρτητη σχολή, τὴν ὁποία συνέχισε νὰ διευθύνει ὡς τὸ θάνατό του τὸ 288/4 π.Χ.

Γιὰ τὶς δραστηριότητες τῆς μεταγενέστερης Ἀκαδημίας δὲν ὑπάρχουν ἀρκετὲς μαρτυρίες. Ὁ Ἀριστοτέλης συσχετίζει συχνὰ τὸν Σπεύσιππο μὲ «τοὺς Πυθαγορείους» (π.χ. *Μ.τ.φ.* 1072b 30· *Ἠθ. Νικ.* 1096b 5). Ἡ διάδοση τοῦ λεγόμενου Πυθαγορισμοῦ εἶναι πολύπλοκο καὶ ἀμφιλεγόμενο θέμα. Αὐτὸ ποὺ κατὰ τὰ φαινόμενα συνέβη εἶναι, μὲ λίγα λόγια, ὅτι ὁ Σπεύσιππος καὶ ὁ Ξενοκράτης ἀνέπτυξαν ὁρισμένες μεταφυσικὲς καὶ μαθηματικὲς ἀρχὲς ποὺ δὲν χαρακτηρίζονταν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς πυθαγόρειες. Στὰ χέρια τους ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν ὑπέστη σημαντικὴ μεταμόρφωση.[3] Ἔγραψαν ἐπίσης πλῆθος συγγράμματα γιὰ ἠθικὰ θέματα. Ἐδῶ, πάλι μᾶς διαφεύγουν σὲ μεγάλο βαθμὸ οἱ λεπτομέρειες, εἶναι ὅμως βέβαιο ὅτι δέχτηκαν βασικὲς πλατωνικὲς ἰδέες, ὅπως τὴν ἀναγκαία σχέση μεταξὺ ἀρετῆς καὶ ἀνθρώπινης εὐδαιμονίας. Ὁ Σπεύσιππος ὑποστήριζε τὴν ἀκραία θέση ὅτι ἡ ἡδονή, μὲ ὁποιαδήποτε σημασία ἢ μορφή, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κάτι καλό (Ἀριστ., *Ἠθ. Νικ.* 7, 14), καὶ σὲ δύο βιβλία του ἐπιτέθηκε ἐναντίον τοῦ ἡδονιστῆ φιλόσοφου Ἀριστίππου. Ὁρισμένες θεωρίες ποὺ ἀποδίδονται στὸν Ξενοκράτη ἐπανέρχονται στὸ Στωικισμό. Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ἔχει τὸ ἑξῆς ἀπόσπασμα: «Ὁ λόγος ποὺ ἀνακαλύφθηκε ἡ φιλοσοφία εἶναι νὰ ἀπομακρύνει ὅ,τι προκαλεῖ ἐνόχληση στὴ ζωή» (ἀπ. 4, Heinze). Τὸ ὄνομα τοῦ Ξενοκράτη σ' αὐτὸ τὸ χωρίο, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν Γαληνό, προκύπτει ἀπὸ διόρθωση τοῦ ὀνόματος «Ἰσοκράτης». Ἀλλὰ ἡ φράση ἐναρμονίζεται ἄνετα μὲ τοὺς γενικοὺς στόχους τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας, ἰδιαίτερα τοῦ Ἐπικουρισμοῦ καὶ τοῦ Πυρρωνισμοῦ.

Ὁ Ξενοκράτης πιθανὸν θεωροῦσε τὸν ἑαυτό του κατεξοχὴν σχολαστικὸ ἐκφραστὴ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνα. Ὑπὸ τὴ διεύθυνσή του ἡ Ἀκαδημία διακήρυξε τὸν Πλατωνισμό, μιὰ συστηματικὴ ἔκθεση τῶν ἰδεῶν ποὺ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων, ὅσο καὶ ἂν τὶς ὑποστήριζε ἀπόλυτα, ἴσως ποτὲ δὲν σκόπευε νὰ τὶς παρουσιάσει ὡς σύνολο ἀμετακίνητων δογμάτων.

Στὴν ἀρχαία βιογραφική παράδοση ὁ Ξενοκράτης ἐμφανίζεται ὡς ἐπιβλητικὴ φυσιογνωμία, ποὺ ἄσκησε τέτοια ἐπίδραση στὸν Πολέμωνα, ὁ ὁποῖος τελικὰ τὸν διαδέχτηκε, ὥστε νὰ τὸν μεταστρέψει ἀπὸ μιὰ ἔκλυτη ζωὴ στὴ φιλοσοφία. Ὁ Πολέμων ἔγινε διευθυντὴς τῆς Ἀκαδημίας τὸ 314 π.Χ., τρία ἢ τέσσερα χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν ἄφιξη τοῦ Ζήνωνα στὴν Ἀθήνα. Μὲ τὸν τέταρτο ἀρχηγό της, ἡ Ἀκαδημία φαίνεται ὅτι ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὰ μαθηματικά, τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴ διαλεκτική, γιὰ νὰ συγκεντρώσει τὸ ἐνδιαφέρον της στὴν ἠθική. Ἀναφέρεται πὼς ὁ Πολέμων εἶχε πεῖ ὅτι «ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ ἀσκεῖται σὲ πρακτικὰ θέματα καὶ ὄχι μόνο σὲ ἁπλὰ διαλεκτικὰ γυμνάσματα» (Διογ. Λαέρτ. 4, 18). Ὁ Πλάτων θεωροῦσε τὴ διαλεκτικὴ τὴν καλύτερη ἠθικὴ ἄσκηση, γιὰ τὸ λόγο ὅτι προετοίμαζε ὅσους ἀσκοῦνταν σ' αὐτὴ γιὰ μιὰ ἐνόραση τῆς φύσης τοῦ ἀγαθοῦ. Ἀλλὰ ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία ἐπιδίωκε νὰ κινήσει τὸ ἐνδιαφέρον μιᾶς κοινωνικῆς ὁμάδας εὐρύτερης ἀπὸ ἐκείνη ποὺ εἶχε ἐπηρεάσει ὁ Πλάτων ἢ ὁ Ἀριστοτέλης. Αὐτὸ ἀποδεικνύεται, πολὺ πειστικὰ κατὰ τὴν ἄποψή μου, ἀπὸ τὸν ἀριθμὸ τῶν φιλοσόφων ποὺ ἀνταγωνίζονταν στὸ τέλος τοῦ 4ου αἰώνα καὶ πρότειναν ὁ καθένας τὴ δική του λύση στὸ ἐρώτημα τὸ ὁποῖο εἶχαν ἤδη θέσει καὶ στὸ ὁποῖο εἶχαν ἤδη ἀπαντήσει ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης: «Τί εἶναι εὐδαιμονία ἢ εὐτυχία καὶ πῶς τὴν κατακτᾶ ὁ ἄνθρωπος». Μιὰ ἀπάντηση ποὺ πρότεινε ὁ πρῶτος Σκεπτικός, ὁ Πύρρων, εἶναι ἡ ἀταραξία ποὺ γεννιέται ἀπὸ τὴν ἄρνηση νὰ ἐκφέρουμε ὁποιαδήποτε ὁριστικὴ κρίση· ὡστόσο, οἱ νέοι φιλόσοφοι ποὺ ἀντιμετώπισαν μὲ μεγαλύτερη ἐπιτυχία τὸ πρόβλημα εἶναι οἱ Ἐπικούρειοι καὶ οἱ Στωικοί. Ἡ ἐπιτυχία τους ὀφείλεται ὄχι στὸ ὅτι ἐγκατέλειψαν τὴ θεωρία γιὰ χάρη τῆς πράξης, ἀλλὰ στὸ ὅτι παρουσίασαν μιὰ ἔννοια τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἀνθρώπινης φύσης ποὺ βασιζόταν σὲ ἐμπειρικὲς παρατηρήσεις, στὸ λογικὸ καὶ στὴν ἀναγνώριση ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἔχουν κοινὲς ἀνάγκες. Λέγοντας αὐτὸ δὲν ἐννοῶ ὅτι περιόρισαν τὴ φιλοσοφία στὴν ἠθική, ἀντίληψη

πού ἀποτελεῖ συχνὴ παρανόηση ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία. Ὁ Ἐπίκουρος ἔγραψε τριάντα ἑπτὰ βιβλία *Περὶ φύσεως*, καὶ ἡ συμβολὴ τῶν Στωικῶν στὴν ἀνάπτυξη τῆς λογικῆς, τῆς θεωρίας τῆς γλώσσας καὶ τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας παρουσιάζει μεγάλο ἐνδιαφέρον. Καὶ τὰ δύο συστήματα υἱοθέτησαν τὴ σημαντικὴ παραδοχὴ ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν κατανόηση τοῦ σύμπαντος καὶ τοῦ τί σημαίνει νὰ εἶναι κανεὶς ἄνθρωπος.

Στὴν πρώιμη ἑλληνιστικὴ περίοδο ὑπῆρξε ἕνας ἀριθμὸς ἀπὸ δευτερεύοντα φιλοσοφικὰ κινήματα πού ὅλα διεκδικοῦσαν τὴν καταγωγή τους ἀπὸ τὸν Σωκράτη. Γνωρίζουμε —ἢ νομίζουμε ὅτι γνωρίζουμε— τὸν Σωκράτη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα τόσο καλά, ὥστε εὔκολα ἀγνοοῦμε τοὺς ἄλλους Σωκρατικοὺς πού ἀκολούθησαν δικό τους δρόμο τὰ πρῶτα χρόνια τοῦ 4ου αἰώνα. Εἶναι θαμπὲς μορφές, πού οἱ ἀπόψεις τους διασώθηκαν μόνο σὲ περιστασιακὲς ἀναφορὲς συγγραφέων τῆς ἐποχῆς ἐκείνης καὶ σὲ ξηρὲς περιλήψεις πού συντάχτηκαν στὴν ὕψιμη ἀρχαιότητα. Ὡστόσο, δημιούργησαν παραδόσεις πού προδιαγράφουν ὁρισμένες ἀπόψεις τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας καί, μὲ λίγα λόγια, ἐπηρέασαν ἢ καὶ συναγωνίστηκαν τὶς καινούριες σχολές.[4]

Ἔχω ἀναφερθεῖ μὲ συντομία στὸν Διογένη τὸν Κυνικὸ καὶ θὰ ἐπανέλθω σ' αὐτὸν στὸ τέταρτο κεφάλαιο. Οἱ ἀρχαῖοι ἱστορικοὶ τῆς φιλοσοφίας ἀρέσκονταν νὰ ἐπινοοῦν στενὲς σχέσεις δασκάλου-μαθητῆ καὶ ἔκαναν τὸν Διογένη μαθητὴ τοῦ Ἀντισθένη. Ὁ φιλόσοφος αὐτὸς ἦταν Ἀθηναῖος, φίλος τοῦ Σωκράτη. Εἶναι δύσκολο νὰ ποῦμε ὡς ποιὸ σημεῖο ὁ Διογένης ἐπηρεάστηκε θετικὰ ἀπὸ τὸν Ἀντισθένη. Εἴκοσι χρόνια ἴσως μεγαλύτερος ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὁ Ἀντισθένης δέχτηκε ὁ ἴδιος ἐπίθεση ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἁπλοϊκότητά του (*Μ.τ.Φ.* 1024b 33), καὶ οἱ ὀπαδοί του (οἱ «Ἀντισθενικοὶ») δέχτηκαν ἐπικρίσεις γιὰ ἔλλειψη μόρφωσης (*στὸ ἴδιο*, 1043b 23). Οἱ ἐπιθέσεις ἐναντίον τῆς παραδοσιακῆς ἐκπαίδευσης ἦταν μέρος τοῦ προγράμματος τοῦ Διογένη· καὶ ἂν πιστέψουμε τὸν Διογένη Λαέρτιο, ὁ ἴδιος ὁ Ἀντισθένης

ὑποστήριζε ὅτι ἡ *ἀρετὴ* εἶναι κάτι πρακτικό, ποὺ δὲν χρειάζεται οὔτε πολλὰ λόγια οὔτε μάθηση (Διογ. Λαέρτ. 6, 2). Στὴν πραγματικότητα, ὁ Ἀντισθένης ἦταν πολυγραφότατος συγγραφέας ποὺ τὸ ὕφος του ἐκτιμήθηκε πάρα πολὺ ἀπὸ ὁρισμένους ἀρχαίους κριτικούς. Οἱ τίτλοι τῶν βιβλίων του δείχνουν ὅτι ἐνδιαφεράταν γιὰ τὴ λογοτεχνία, γιὰ προβλήματα γνώσης καὶ πίστης, καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὴ διαλεκτική (Διογ. Λαέρτ. 6, 15 κ.ἑ.). Ἡ μεταγενέστερη κυνικὴ παράδοση ἐπηρέασε τὴ βιογραφία τοῦ Διογένη Λαέρτιου. Εἶναι, ὡστόσο, λογικὸ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Ἀντισθένης ὑποστήριζε τὴ σωκρατικὴ δύναμη τοῦ νοῦ τόσο μὲ τὸ προσωπικό του παράδειγμα ὅσο καὶ μὲ τὴ διδασκαλία καὶ τὰ συγγράμματά του. Τὰ λίγα ποὺ γνωρίζουμε γιὰ τὴ λογικὴ καὶ τὶς θεωρίες του γιὰ τὴ γλώσσα ἀφήνουν νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι βρισκόταν σὲ ἔντονη ἀντίθεση μὲ τὸν Πλάτωνα. Ὡστόσο, ὁ Ἀντισθένης δὲν ἔγινε διάσημος γιὰ τὴ συμβολή του στὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία. Ἡ σπουδαιότητά του σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο ἔγκειται σὲ ὁρισμένες ἠθικὲς προτάσεις μὲ τὶς ὁποῖες προετοίμασε τὸ ἔδαφος γιὰ τοὺς Στωικοὺς καὶ ἴσως νὰ τοὺς ἐπηρέασε ἄμεσα. Ἰδιαίτερα ἐντυπωσιακὰ εἶναι τὰ παρακάτω ἀποσπάσματα: ἡ ἀρετὴ μπορεῖ νὰ διδαχτεῖ καὶ ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ θὰ κατακτηθεῖ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ χαθεῖ (Caizzi, ἀπ. 69· 71)· ἡ ἀρετὴ εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ζωῆς (22)· ὁ σοφὸς εἶναι αὐτάρκης, ἀφοῦ ἔχει (μὲ τὸ νὰ εἶναι σοφὸς) τὸν πλοῦτο ὅλων τῶν ἀνθρώπων (80). Πιθανὸν ὁ Ἀντισθένης, ὅπως καὶ ὁ Διογένης, θεώρησε περιττὴ κάθε λεπτομερειακὴ θεωρία ποὺ θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ στηρίξει τέτοιες προτάσεις. Ἀπέμεινε στοὺς Στωικοὺς νὰ τὶς συγκροτήσουν σὲ συστηματικὴ ἠθικὴ θεωρία.

Ἕνας δεύτερος Σωκρατικός, ποὺ οἱ ὀπαδοί του ἔδρασαν στὴν πρώιμη ἑλληνιστικὴ ἐποχή, εἶναι ὁ Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος (περίπου 435-355 π.Χ.). Ὁ Ξενοφῶν κατέγραψε συνομιλίες ἀνάμεσα στὸν Σωκράτη καὶ στὸν Ἀρίστιππο (π.χ. *Ἀπομνημονεύματα* 3.8, 1-7· 2.1), καὶ τὸν μνημονεύει ἐπίσης ὁ Ἀριστοτέλης (*Μ.τ.φ.* 996a 29). Ἡ σημασία τοῦ Ἀριστίππου βρίσκεται στὸν ἰσχυρισμό

του ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ζωῆς. Ἀνέπτυξε αὐτὴ τὴ θέση πολὺ πρὶν τὴν υἱοθετήσει ὁ Ἐπίκουρος, καὶ ὁ ἐπικούρειος ἡδονισμός, μολονότι πιθανὸν δέχτηκε τὴν ἐπίδραση κυρηναϊκῶν ἀπόψεων, διαφέρει ἀπὸ αὐτὲς σὲ σημαντικὰ σημεῖα. Μὲ τὸν ὅρο ἡδονὴ ὁ Ἀρίστιππος ἐννοοῦσε τὴ σωματικὴ ἱκανοποίηση, τὴν ὁποία συλλάμβανε ὡς *λείαν κίνησιν*, ἐνῶ οἱ *τραχεῖαι κινήσεις* δημιουργοῦν πόνο (Διογ. Λαέρτ. 2, 86). Ἀντίθετα μὲ τοὺς Ἐπικουρείους, οἱ Κυρηναϊκοὶ δὲν δέχονταν ὅτι ἡ ἀπουσία πόνου εἶναι ἡδονὴ —γι' αὐτοὺς ἦταν ἐνδιάμεση κατάσταση— καὶ τοποθετοῦσαν τὰ εὐχάριστα σωματικὰ αἰσθήματα πάνω ἀπὸ τὶς ἡδονὲς τοῦ νοῦ (*στὸ ἴδιο*, 89-90). Οἱ πηγές μας δὲν κάνουν σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὶς θεωρίες τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀριστίππου καὶ στὶς θεωρίες τῶν ὀπαδῶν του, δύο ἀπὸ τοὺς ὁποίους, ὁ Θεόδωρος καὶ ὁ Ἡγησίας, ἄκμασαν στὸ τέλος τοῦ 4ου αἰώνα. Ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη (*Μ.τ.φ.* 996a 29) μαθαίνουμε ὅτι ὁ Ἀρίστιππος περιφρονοῦσε τὰ μαθηματικά, γιατὶ δὲν ἔδιναν καμία ἐξήγηση γιὰ τὸ καλὸ ἢ τὸ κακό· ἀπὸ αὐτὸ μποροῦμε νὰ συμπεράνουμε ὅτι ὁ κύριος στόχος τῆς διδασκαλίας του ἦταν ἡ ἠθική. Ἐδῶ εἶναι δυνατὸ νὰ διακρίνουμε τὴν ἐπίδραση τοῦ Σωκράτη, ποὺ ἴσως εἶναι ἐμφανὴς καὶ στὴν ἄρνηση τοῦ Ἀριστίππου νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὸν φυσικὸ κόσμο (Διογ. Λαέρτ. 92) —ἄρνηση ποὺ πιθανὸν ἐξελίχτηκε σὲ σκεπτικὴ στάση ἀπέναντι στὴ γνώση τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας.

Ἕνας τρίτος μαθητὴς τοῦ Σωκράτη ἦταν ὁ Εὐκλείδης ὁ Μεγαρικός, τοῦ ὁποίου οἱ ὀπαδοὶ ἐξακολουθοῦσαν νὰ διαπρέπουν στὴν πρώιμη ἑλληνιστικὴ περίοδο. Εἶναι ἀτυχία ποὺ ἡ γνώση μας γιὰ τὸν Εὐκλείδη εἶναι τόσο περιορισμένη, γιατὶ φαίνεται πὼς ἦταν πολὺ πιὸ σημαντικὸς φιλόσοφος ἀπὸ τὸν Ἀντισθένη ἢ τὸν Ἀρίστιππο. Ἡ μεγαρικὴ σχολὴ ἔδειχνε ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ εἶδος τῶν ἐπιχειρημάτων ποὺ ἀνέπτυξαν ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης τὸν 5ο αἰώνα. Τὸ μονισμὸ τοῦ Παρμενίδη τὸν υἱοθέτησε καὶ ὁ Εὐκλείδης, ποὺ ὑποστήριζε ὅτι τὸ «ἀγαθὸ εἶναι

ἕνα πράγμα, ποὺ τοῦ δίνουμε πολλὰ ὀνόματα» (Διογ. Λαέρτ. 2, 106). Στὸ ἴδιο κείμενο ὁ Διογένης Λαέρτιος παρατηρεῖ ὅτι ὁ Εὐκλείδης ἀρνιόταν τὴν ὕπαρξη αὐτοῦ ποὺ εἶναι ἀντίθετο πρὸς τὸ ἀγαθό. Ὁ Εὐκλείδης ἐπιδίωκε νὰ ἀνάγει τὸ καθετὶ σὲ *ἕνα* πράγμα, ποὺ εἶναι τὸ ἀγαθό, καὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἴσως εἶχε δεχτεῖ ἐπιδράσεις τόσο ἀπὸ τὸν Σωκράτη ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Παρμενίδη. (Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Σωκράτη γιὰ τελεολογικὲς ἑρμηνεῖες τῶν φαινομένων μαρτυρεῖται πειστικὰ στὸν *Φαίδωνα* 97c τοῦ Πλάτωνα.) Ὡστόσο, δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε πῶς ἐπεξεργάστηκε ὁ Εὐκλείδης τὶς συνέπειες αὐτῆς τῆς πρότασης. Οἱ μεταγενέστεροι Μεγαρικοὶ ἀπέκτησαν μεγάλη φήμη γιὰ τὴν ἱκανότητά τους στὴ διαλεκτικὴ καὶ ἄσκησαν σημαντικὴ ἐπίδραση στὴ λογικὴ τῶν Στωικῶν. Ὁ Ζήνων ὁ Στωικὸς μαθήτευσε κοντὰ σὲ δύο ἐπιφανεῖς μεγαρικοὺς φιλοσόφους, τὸν Στίλπωνα καὶ τὸν Διόδωρο τὸν Κρόνο.

Στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα αὐτὲς οἱ μικρότερες σωκρατικὲς σχολὲς εἶχαν περιθωριακὸ μόνο ἐνδιαφέρον. Ἀλλὰ θὰ ἦταν λάθος νὰ ποῦμε ὅτι ἦταν ἀσήμαντες στὶς μέρες τους. Ἔχουμε τὴν τάση νὰ πιστεύουμε ὅτι ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισκίασαν ἐντελῶς τοὺς ἀντίπαλους φιλοσόφους τῆς ἐποχῆς τους, ἐπειδὴ τὸ ἔργο ἐκείνων τῶν φιλοσόφων δὲν ἔχει διασωθεῖ ἢ δὲν ἔχει ἀποδειχτεῖ ὅτι ἄσκησε ἐπίδραση. Δὲν εἶναι πιθανὸ νὰ διατύπωνε τὴν ἴδια γνώμη ἕνας μορφωμένος Ἕλληνας τοῦ τέλους τοῦ 4ου αἰώνα. Ὁ Στίλπων φημιζόταν ὅτι εἶχε ἀποσπάσει μαθητὲς ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν Θεόφραστο καὶ πολλοὺς ἄλλους (Διογ. Λαέρτ. 2, 113 κ.ἑ.). Οἱ Πλατωνιστὲς καὶ οἱ Περιπατητικοὶ δὲν μονοπώλησαν ποτὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, καὶ οἱ νέες σχολὲς τῶν Στωικῶν καὶ τῶν Ἐπικουρείων τοὺς ξεπέρασαν γρήγορα σὲ ἐπιρροή.

Ὅταν ἱδρύθηκαν αὐτὲς οἱ σχολές, ἡ Ἀκαδημία δὲν εἶχε πιὰ τὸ προβάδισμα στὰ μαθηματικὰ καὶ στὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία. Τὴν πνευματική της ζωτικότητα τὴν ἀποκατέστησε γύρω στὸ 265 π.Χ., μὲ πολὺ διαφορετικὴ μορφή, ὁ Ἀρκεσίλαος, ὁ ὁποῖος

ἔστρεψε τὴν Ἀκαδημία ἀπὸ τὸ δογματισμὸ στὸ σκεπτικισμό. Ἀλλὰ τὸ Λύκειο παρέμεινε ἀκμαία κοινότητα ὡς τὸ θάνατο τοῦ Στράτωνα τὸ 270/68 π.Χ. Ὁ Θεόφραστος ἦταν λόγιος μὲ μεγάλη πολυμέρεια καὶ διατήρησε τὴν παράδοση τῆς ἔρευνας ποὺ καθιέρωσε ὁ Ἀριστοτέλης. Τελειοποίησε καὶ ἐπέκτεινε τὰ ἀριστοτελικὰ δόγματα, ταυτόχρονα ὅμως ἦταν πολὺ πρόθυμος νὰ ἀμφισβητεῖ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως μποροῦμε νὰ διαπιστώσουμε στὸ ἔργο ποὺ ἔφτασε ὡς ἐμᾶς μὲ τὸν τίτλο *Μετὰ τὰ φυσικά*. Ἐκεῖ ὁ Θεόφραστος συζητᾶ μιὰ σειρὰ προβλήματα ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἔκανε σημαντικὲς προόδους στὴ λογικὴ καὶ ἐνδιαφερόταν ἰδιαίτερα γιὰ τὴ συλλογὴ καὶ ἀνάλυση στοιχείων στὴ φυσικὴ ἱστορία καὶ στὴ γεωλογία. Ἡ σπουδαιότητα τοῦ ἐμπειρικοῦ ἐλέγχου τονίζεται συχνὰ σὲ δύο ἔργα του ποὺ διασώθηκαν: *Περὶ φυτῶν ἱστορίας* καὶ *Περὶ φυτῶν αἰτιῶν*. Ἡ ἠθικὴ θεωρία του φαίνεται πὼς ἦταν αὐστηρὰ βασισμένη στὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ Θεόφραστος δὲν ἦταν ριζοσπαστικὸς καὶ εἶναι ἀπίθανο νὰ θεωροῦσε συγγενικὲς τὶς ἀπόψεις τῶν Ἐπικουρείων καὶ τῶν Στωικῶν γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία. Ὁ Ἐπίκουρος ἔγραψε ἕνα βιβλίο *Πρὸς Θεόφραστον*, τὸ περιεχόμενο τοῦ ὁποίου δὲν εἶναι γνωστό, καὶ μέσα ἀπὸ τὰ συγγράμματα τοῦ Θεοφράστου καὶ ἄλλων Περιπατητικῶν πρέπει νὰ ἔγιναν εὐρύτερα γνωστὰ τὰ τεχνικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ ὁ ἴδιος δὲν τὰ προόριζε γιὰ πλατιὰ κυκλοφορία.

Αὐτὸ τὸ τελευταῖο σημεῖο εἶναι σημαντικό. Μερικοὶ μελετητὲς ἔχουν ὑποστηρίξει ὅτι ὁ Ἐπίκουρος καὶ ὁ Ζήνων εἶχαν διαβάσει μόνο τὰ «δημοσιευμένα» φιλολογικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ ὄχι τὶς τεχνικὲς πραγματεῖες ποὺ ἀποτελοῦν τὸν κύριο ὄγκο τοῦ ἔργου ποὺ σώζεται σήμερα. Ὁ Στράβων, ποὺ γράφει στὴν πρώτη περίοδο τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, διηγεῖται ὅτι μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Θεοφράστου τὰ χειρόγραφα τοῦ Ἀριστοτέλη στάλθηκαν σὲ κάποιον ὀνόματι Νηλέα, ὁ ὁποῖος ζοῦσε στὴ Σκήψη, μιὰ πόλη κοντὰ στὴν Πέργαμο τῆς Μικρᾶς Ἀσίας (13,

1, 54). Ὅταν πέθανε καὶ ὁ Νηλέας, τὰ βιβλία τὰ ἔκρυψαν σὲ ἕνα κελάρι γιὰ λόγους ἀσφαλείας, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἀνακαλυφθοῦν καὶ νὰ ἐκδοθοῦν μόνο στὶς ἀρχὲς τοῦ 1ου αἰώνα π.Χ. Πάρα πολλὰ στηρίχτηκαν σ' αὐτὴ τὴν περίεργη ἱστορία: Τὴ χρησιμοποίησαν γιὰ νὰ ἀποδείξουν ὅτι οἱ τεχνικὲς πραγματεῖες τοῦ Ἀριστοτέλη παρέμειναν ἐντελῶς ἄγνωστες γιὰ δύο περίπου αἰῶνες. Ὡστόσο, αὐτὸ τὸ συμπέρασμα δὲν εἶναι ἀναγκαῖο. Εἶναι δύσκολο νὰ πιστέψουμε ὅτι μόνο ἕνα χειρόγραφο αὐτῶν τῶν ἔργων ἦταν σὲ χρήση στὴν Ἀθήνα, στὰ χρόνια τοῦ Θεοφράστου. Τὸ ὅτι ὁ Ἐπίκουρος καὶ οἱ πρῶτοι Στωικοὶ εἶχαν κάποια γνώση τῶν κυριότερων δογμάτων τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι λογικὴ καί, νομίζω, ἀναγκαία ὑπόθεση. Καὶ δὲν εἶναι μόνο ὑπόθεση: Ἔχουμε μιὰ μικρὴ μαρτυρία ποὺ συνδέει ἐπώνυμα τὸν Ἐπίκουρο μὲ τὰ *Ἀναλυτικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ μὲ ἕνα ἔργο γιὰ τὴ φύση (βλ. παρακάτω, σ. 61). Ἀλλά, ἐξαιτίας τῆς παρακμῆς τοῦ Λυκείου ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 3ου αἰώνα π.Χ., θεωρεῖται ἀπίθανο ὅτι ἦταν γνωστὸ μεγάλο μέρος ἀπὸ τὴν τεχνικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ διάρκεια τῶν ἑπόμενων ἑκατὸν πενήντα χρόνων.[5]

Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ποὺ ὁ Eduard Zeller ἔγραψε τὸ μνημειῶδες ἔργο του *Philosophie der Griechen*, περισσότερα ἀπὸ ἑκατὸ χρόνια πρίν, πολλοὶ μελετητὲς ἔκαναν δυσμενὴ σύγκριση τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας μὲ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Ὡστόσο, μὲ ὁποιαδήποτε μέτρα, τὸ ἐπίτευγμα τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη οὐσιαστικὰ δὲν ἔχει ἀνάλογο στὴν ἱστορία τῆς δυτικῆς σκέψης. Γιὰ νὰ ἀποτιμήσουμε τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία, χρειάζεται νὰ θυμόμαστε ὅτι λίγα ἔχουν διασωθεῖ ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο, καὶ κανένα ὁλοκληρωμένο ἔργο ἀπὸ κάποιον ἕλληνα Στωικὸ τῆς πρώτης περιόδου. Ἐξάλλου, ἡ γνώση μας γιὰ τὴ σκεπτικὴ μεθοδολογία τοῦ Καρνεάδη προέρχεται ἐπίσης ἀπὸ δευτερεύουσες πηγές. Γνωρίζουμε τὸ γενικὸ περίγραμμα τοῦ πρώιμου Στωικισμοῦ καὶ τοῦ Ἐπικουρισμοῦ. Συχνὰ λείπουν οἱ λεπτομέρειες καὶ τὰ ἐπιχειρήματα. Ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης

βρίσκονται σὲ πλεονεκτικὴ θέση ἀπέναντι στοὺς φιλοσόφους τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων ὅσον ἀφορᾶ τὸ ἔργο τους ποὺ μποροῦμε σήμερα νὰ ἀποτιμήσουμε.

Μεγάλο μέρος ἀπὸ τὶς μαρτυρίες μας προέρχεται ἀπὸ ἐγχειρίδια ποὺ γράφτηκαν αἰῶνες μετὰ τὴν ἐποχὴ τῶν πρώτων Στωικῶν, Ἐπικουρείων καὶ Σκεπτικῶν. Ἡ τόσο μεγάλη ἀπουσία μαρτυριῶν ἀπὸ πρῶτο χέρι καθιστᾶ τὴ μελέτη αὐτῶν τῶν φιλοσόφων ἐγχείρημα πολὺ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν ἐργασία πάνω στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ἀριστοτέλη. Μεγάλη προσοχὴ πρέπει νὰ δοθεῖ στὴ σύγκριση καὶ στὴν ἀξιολόγηση διαφορετικῶν πηγῶν, καὶ αὐτὴ ἡ προκαταρκτικὴ ἐργασία, ἂν καλύπτει πολὺ χῶρο στὴν παρουσίαση καὶ ἀνάλυση τοῦ θέματος, μπορεῖ εὔκολα νὰ κάνει τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία νὰ φαίνεται ἀνιαρή, δυσπρόσιτη καὶ χωρὶς νοηματικὸ ἐνδιαφέρον, ἐντύπωση ποὺ εἶναι λαθεμένη. Μποροῦμε τώρα νὰ καταλάβουμε ὅτι ὁ Ἐπίκουρος καὶ ὁ Ζήνων ἦταν φιλόσοφοι, ποὺ οἱ ἰδέες τους ἐξελίχτηκαν βαθμιαῖα ὡς μελετημένη ἀντίδραση σὲ θεωρίες ποὺ ἦταν τοῦ συρμοῦ στὸ τέλος τοῦ 4ου αἰώνα καὶ νωρίτερα. Ἀποτελεῖ ἐπίσης γεγονὸς ὅτι πίστευαν μὲ πάθος στὴν ἀλήθεια τῶν δικῶν τους θεωριῶν καὶ στὴ σπουδαιότητά τους γιὰ τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία. Τὸ ἴδιο θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα. Ἀλλὰ ἡ φιλοσοφία προάγεται μὲ τὴν κριτική, καὶ ὁ Ἐπίκουρος καὶ ὁ Ζήνων ἀσκοῦσαν κριτικὴ σὲ δόγματα ἐκείνης τῆς ἐποχῆς ποὺ ἀφοροῦσαν τὴ δομὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου, τὶς πηγὲς τῆς γνώσης, τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὰ θεμέλια τῆς εὐδαιμονίας του. Οἱ Σκεπτικοὶ ἀμφισβήτησαν τὴ βάση ὅλων τῶν ἀντικειμενικῶν προτάσεων, καὶ ἡ κριτικὴ ποὺ ἄσκησε ὁ Καρνεάδης στοὺς Στωικοὺς παρέχει ἐπαρκὴ μαρτυρία γιὰ τὴν ὀξύνοιά του. Μποροῦμε νὰ συζητοῦμε ὑπὲρ τῶν στωικῶν ἢ ὑπὲρ τῶν ἐπικούρειων θεωριῶν, δὲν δικαιολογούμαστε ὅμως νὰ τὶς θεωροῦμε αἰφνίδια παρακμὴ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

Ἐντούτοις, οἱ Στωικοὶ καὶ οἱ Ἐπικούρειοι ἑρμήνευαν τὸ ρόλο τῆς φιλοσοφίας πιὸ στενὰ καὶ δογματικὰ ἀπὸ ὅ,τι ὁ Ἀριστοτέ-

λης, καὶ ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 1ου αἰώνα π.Χ. καὶ ἑξῆς, δηλαδὴ στὴν περίοδο ὅπου ἀνήκουν οἱ παλαιότερες δευτερεύουσες πηγές μας, καὶ οἱ δύο σχολὲς εἶχαν ἑδραιώσει τὶς θέσεις τους. Ὡστόσο, διακόσια πενήντα χρόνια εἶναι μεγάλο διάστημα, καὶ ἡ ἀπώλεια φιλοσοφικῶν συγγραμμάτων ἐκείνης τῆς περιόδου εἶναι σχεδὸν ὁλοκληρωτική. Πιθανόν, ὅπως συχνὰ ἔχει εἰπωθεῖ, οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Ἐπικούρου ἦταν πολὺ πρόθυμοι νὰ δεχτοῦν τὶς διδασκαλίες τοῦ ἱδρυτῆ τῆς σχολῆς τους. Ὁπωσδήποτε τὸν τιμοῦσαν ὡς σωτήρα τῆς ἀνθρωπότητας, ἀλλὰ γνωρίζουμε ἐξελίξεις στὴν ἐπικούρεια λογική, γιὰ νὰ πάρουμε ἕνα μόνο παράδειγμα, οἱ ὁποῖες πιθανὸν χρονολογοῦνται πολὺ μετὰ τὸ θάνατό του. Οἱ Στωικοί, ποὺ ἔχουν πιὸ πολλὰ κοινὰ μὲ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, ἔκαναν περισσότερη αὐτοκριτικὴ ἀπὸ τοὺς Ἐπικουρείους, καὶ ἡγετικὲς φυσιογνωμίες ὅπως ὁ Χρύσιππος καὶ ὁ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος ἐπεξεργάστηκαν διεξοδικὰ τὴ λογικὴ καὶ ἄλλα θέματα, μετατρέποντας τὸ Στωικισμὸ σὲ κατεξοχὴν τεχνικὴ φιλοσοφία. Οἱ Στωικοὶ καὶ οἱ Ἐπικούρειοι ἀσκοῦσαν κριτικὴ ὁ ἕνας στὸν ἄλλο, καὶ μὲ τὴ σειρά τους δέχτηκαν κριτικὴ ἀπὸ τοὺς ἀκαδημεικοὺς Σκεπτικούς. Ἀλλά, κατὰ τὰ φαινόμενα, λίγες σημαντικὲς τροποποιήσεις ἔγιναν σὲ θεμελιώδη στωικὰ δόγματα ὡς τὴν ἐποχὴ τοῦ Παναιτίου καὶ τοῦ Ποσειδωνίου, καὶ ἡ ἔκταση τῶν τροποποιήσεων ποὺ ἔκαναν οἱ τελευταῖοι ἦταν λιγότερο οὐσιαστικὴ ἀπὸ ὅσο ἔχουν ὑποθέσει μερικὲς φορές. Ἴσως τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ νέα ἑλληνιστικὰ συστήματα κέρδιζαν μὲ πολὺ μεγάλη ἄνεση τὴν ὑποστήριξη τοῦ κοινοῦ στάθηκε ἐμπόδιο στὸ νὰ διοχετευθεῖ ἡ ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας σὲ νέες κατευθύνσεις. Οἱ ἀκαδημεικοὶ Σκεπτικοί, ποὺ δὲν εἶχαν νὰ ὑπερασπίσουν ἕνα «σύστημα», ἦταν πολὺ ἐπιδέξιοι κριτικοὶ φιλόσοφοι, ἀλλὰ φυσικὰ ἡ ἐπιρροή τους ἦταν περιορισμένη καὶ συχνὰ ἀρνητική. Ὁ Στωικισμὸς καὶ ὁ Ἐπικουρισμὸς μποροῦσαν νὰ κατανοηθοῦν στοιχειωδῶς σχεδὸν ἀπὸ τὸν καθένα καὶ μποροῦσαν ἐπίσης νὰ προσφέρουν πνευματικὴ ἱκανοποίηση σὲ ὅσους ζητοῦσαν κάτι περισσότερο ἀπὸ ἕνα μήνυμα. Ἡ

πρώιμη Ἀκαδημία καὶ τὸ Λύκειο εἶχαν μικρότερη ἐπιτυχία ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀπήχησή τους στὸ κοινό: Δὲν ἔδιναν μιὰ ἑρμηνεία τοῦ κόσμου ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ ἱκανοποιητικὴ σὲ πολλὰ διαφορετικὰ ἐπίπεδα.

Καὶ οἱ Ἐπικούρειοι καὶ οἱ Στωικοὶ ἦταν πρόθυμοι νὰ ἐκλαϊκεύσουν τὴ διδασκαλία τους. Στὴν *Ἐπιστολὴν πρὸς Ἡρόδοτον* —τὸ ὄνομα ἀναφέρεται σὲ ἕναν φίλο, ὄχι στὸν ἱστορικὸ τοῦ 5ου αἰώνα— ὁ Ἐπίκουρος ἀρχίζει μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι ἔχει ἑτοιμάσει μιὰ ἐπιτομὴ τῆς φιλοσοφίας του γι' αὐτοὺς ποὺ δὲν εἶναι ἱκανοὶ νὰ μελετήσουν τὰ τεχνικά του συγγράμματα (Διογ. Λαέρτ. 10, 35). Συνέταξε ἐπίσης μιὰ σειρὰ ἠθικῶν ἀξιωμάτων, ἡ ὁποία παρουσίαζε τὰ βασικὰ δόγματα καὶ προσφερόταν γιὰ ἀποστήθιση. Ὡστόσο, μέσα στὴν ἴδια τὴ σχολὴ ὑπῆρχαν ἐκεῖνοι πού, ὅπως ὁ Ἐπίκουρος, ἀφιέρωναν τὴν κυριότερη δραστηριότητά τους στὴ φιλοσοφία. Οἱ Στωικοὶ παραχώρησαν ἰδιαίτερη θέση σ' αὐτὰ ποὺ χαρακτήριζαν μὲ τοὺς ὅρους *προτροπαὶ* καὶ *ἀποτροπαί*, σκοπὸς τῶν ὁποίων ἦταν ἡ ἠθικὴ καθοδήγηση. Ἀπὸ τὸν σοβαρὸ μελετητὴ ἀσφαλῶς θὰ εἶχαν τὴν ἀπαίτηση νὰ προχωρήσει πολὺ πιὸ πέρα ἀπὸ τέτοια πράγματα, ὅπως ἀκριβῶς ὁ Λουκίλιος, στὶς *Ἠθικὲς Ἐπιστολὲς* τοῦ Σενέκα, ὁδηγεῖται ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τῆς ἠθικῆς σὲ προβλήματα σχετικὰ μὲ τὸ νόημα τοῦ «ἀγαθοῦ». Ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ Χρυσίππου οἱ σπουδὲς στὴ Στοὰ πρέπει νὰ περιλάμβαναν ἀρκετὴ ὕλη λογικῆς καὶ φυσικῆς φιλοσοφίας.

Δὲν θὰ πρέπει νὰ φανταστοῦμε τοὺς ἐπαγγελματίες Στωικοὺς καὶ Ἐπικουρείους ὡς ἀνθρώπους στοὺς ὁποίους ἡ ἐλευθερία τῆς σκέψης εἶχε ἀπολιθωθεῖ. Ὡστόσο, διέδωσαν δόγματα ποὺ πρόσφεραν σὲ πολλοὺς ἀνθρώπους σὲ ὅλο τὸν ἑλληνιστικὸ κόσμο ἕνα σύνολο κανόνων συμπεριφορᾶς, ποὺ ἴσως τὸ εἶχαν ἐπίσης ὑποστηρίξει ἡ θρησκεία καὶ οἱ πολιτικὲς ἰδεολογίες. Ἡ παρακμὴ τῶν ἑλληνικῶν πόλεων ἐπιτάχυνε τὴν πτώση τῶν θεῶν τοῦ Ὀλύμπου. Οἱ Στωικοὶ προσπάθησαν νὰ βροῦν μιὰ θέση γιὰ τοὺς ὀλύμπιους θεούς, ἑρμηνεύοντάς τους ὡς ἀλληγορικὲς ἀναφορὲς σὲ φυσικὰ φαι-

νόμενα. Οἱ Ἐπικούρειοι ἀρνήθηκαν στοὺς θεοὺς ὁποιαδήποτε ἐπίδραση στὸν κόσμο. Θρησκευτικὲς ἰδέες τῆς Ἀνατολῆς διείσδυσαν στὸν μεσογειακὸ κόσμο. Μερικοὶ τὶς ἀποδέχτηκαν· ἄλλοι πάλι προτίμησαν ἀντὶ γι' αὐτὲς τὸ Στωικισμὸ ἢ τὸν Ἐπικουρισμό. Οἱ στωικοὶ καὶ οἱ ἐπικούρειοι φιλόσοφοι, ἰδιαίτερα οἱ δεύτεροι, ἔθεσαν σκοπό τους νὰ κερδίσουν ὑποστηρικτές, ἀλλὰ ὁ συναγωνισμὸς ἦταν μεγάλος. Τὸ τίμημα τῆς ἐπιτυχίας τους σ' αὐτὴ τὴ διαμάχη ἦταν, φαινομενικά, τουλάχιστον, ὁ δογματισμὸς καὶ ὁ χωρισμὸς τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα. Ἡ στάση τοῦ Ἐπικούρου ἀπέναντι στὴν ἐπιστήμη ἦταν ἁπλοϊκὴ καὶ ἀντιδραστική. Οἱ Στωικοὶ ὑπεράσπισαν ἀπαρχαιωμένες θεωρίες στὴν ἀστρονομία καὶ στὴ φυσιολογία καὶ ἀντιτάχθηκαν στὶς νέες ἀνακαλύψεις τοῦ Ἀριστάρχου καὶ τοῦ Ἐρασιστράτου. Οἱ Σκεπτικοὶ δὲν συμπαθοῦσαν τὴν ἐπιστήμη, καὶ μόνο ὁ Ποσειδώνιος στὴν ὕστερη ἑλληνιστικὴ περίοδο ἔκανε μιὰ σοβαρὴ προσπάθεια νὰ ἐπανασυνδέσει τὴ φιλοσοφία μὲ τὰ μαθηματικὰ καὶ ἄλλους ἐπιστημονικοὺς κλάδους.

Ἀλλὰ ὁ Ἐπίκουρος καὶ ἰδιαίτερα οἱ Στωικοὶ ἐνδιαφέρονταν σαφῶς γιὰ πολλὰ προβλήματα σὲ θεωρητικὸ ἐπίπεδο. Τὸ ἀνθρωπιστικὸ ἐπίκεντρο τῆς φιλοσοφίας τους εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἐνδιαφέροντα χαρακτηριστικά της καὶ ὁδηγεῖ σὲ πολὺ διαφορετικὰ ἀποτελέσματα στὰ δύο συστήματα. Σὲ καμία ἀπὸ τὶς δύο περιπτώσεις δὲν εἶναι στενὰ μοραλιστικό, ἐπειδὴ οἱ ἠθικὲς ἀξίες καὶ τῶν δύο συστημάτων σχετίζονται μὲ δύο πλήρως ἀναπτυγμένες, ἂν καὶ ἀποκλίνουσες, θεωρήσεις τοῦ σύμπαντος.

Στὴν περίοδο ποὺ καλύπτει αὐτὸ τὸ βιβλίο, ἡ φιλοσοφία καθιερώθηκε ὁλοκληρωτικὰ ὡς θεσμὸς καὶ ἔγινε πρακτικὰ συνώνυμη μὲ τὴν ἀνώτερη μόρφωση. Ὁ Ἐπικουρισμὸς ἦταν ἡ ἐξαίρεση. Γιὰ μιὰ σύντομη περίοδο στὴν ἐποχὴ τοῦ Λουκρητίου καὶ τοῦ Ἰουλίου Καίσαρα ἦταν τοῦ συρμοῦ καὶ ἀσκοῦσε ἐπιρροὴ στὴ Ρώμη. Ὡστόσο, δὲν κέρδισε ποτὲ τὴ δημόσια ἀναγνώριση ὅπως ὁ Στωικισμός. Οἱ φιλόσοφοι συγκαταλέγονταν στὰ πιὸ ἐπιφανὴ μὲ-

λη τῆς κοινωνίας, καὶ μερικοὶ ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ σκιαγραφοῦνται σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο ἐπιλέχτηκαν νὰ ἐκπροσωπήσουν τὶς πόλεις τους ὡς πρεσβευτές. Ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 2ου αἰώνα π.Χ. συναντοῦμε φιλοσόφους στὴ Ρώμη, καμία ὅμως σχολὴ δὲν ἐγκαταστάθηκε μόνιμα ἐκεῖ. Στὴν περίοδο αὐτή, μερικοὶ Ρωμαῖοι ἐπίσης δέχτηκαν τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ ἡ πρωτότυπη συμβολή τους σ' αὐτὴ ἦταν μικρή. Ἡ μεγαλύτερη ὥθηση καὶ οἱ περισσότερες ἰδέες ἔρχονταν ἀπὸ τὴν Ἀθήνα καὶ τὶς ἀνατολικὲς μεσογειακὲς πόλεις, ὅπου γεννήθηκαν πολλοὶ ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ

Δὲν πρέπει νὰ προσποιούμαστε ὅτι φιλοσοφοῦμε, ἀλλὰ νὰ φιλοσοφοῦμε πραγματικά· γιατὶ αὐτὸ ποὺ χρειαζόμαστε δὲν εἶναι ὄψη ὑγείας, ἀλλὰ πραγματικὴ ὑγεία (Us. 220).

Ἔχει ὑποστηριχτεῖ πολλὲς φορὲς ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἦταν κυρίως ἠθικολόγος, καί, ἂν μὲ αὐτὸ ἐννοοῦμε κάποιον ποὺ μὲ θεωρία καὶ πράξη ἀγωνίζεται νὰ προβάλει ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο ζωῆς, ὁ χαρακτηρισμὸς εἶναι σωστός. Ὁ Ἐπίκουρος πίστευε ὅτι εἶναι δυνατὸ νὰ ἀναζητήσει τὶς αἰτίες τῆς ἀνθρώπινης δυστυχίας στὶς ἐσφαλμένες δοξασίες ποὺ ἐπικρατοῦσαν στὴν κοινωνία τῆς ἐποχῆς του σχετικὰ μὲ τοὺς θεούς, τὸ πεπρωμένο τῆς ψυχῆς καὶ τὰ πράγματα ποὺ ἔχουν ἀληθινὴ ἀξία στὴ ζωή. Σὲ τελικὴ ἀνάλυση, ὅλη ἡ διδασκαλία του ἀποσκοποῦσε στὸ νὰ κλονίσει τέτοιες δοξασίες καὶ νὰ τὶς ἀντικαταστήσει μὲ ἐκεῖνες ποὺ ὁ ἴδιος θεωροῦσε σωστές. Οἱ ὀπαδοί του τὸν θεωροῦσαν «σωτήρα» καὶ «φωτοδότη», λέξεις ποὺ φυσικὰ τὶς ἔχουμε συνδέσει μὲ τὸν Ἰουδαϊσμὸ καὶ τὸ χριστιανισμό. Ἀλλὰ ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἦταν ἱεροκήρυκας, μολονότι μερικὲς φορὲς ἔκανε κήρυγμα. Σφοδρὴ ἐπιθυμία του ἦταν νὰ πείσει καὶ νὰ προσηλυτίσει· θὰ ἦταν μεγάλο λάθος νὰ προσπαθήσουμε νὰ τὸν παρουσιάσουμε ὡς καθαρὰ θεωρητικὸ φιλόσοφο. Ὡστόσο, ἦταν φιλόσοφος. Τὰ ἐπιχειρήματα καὶ ἡ ἀπόδειξη εἶναι τὰ μέσα μὲ τὰ ὁποῖα ἤλπιζε νὰ πείσει ἐκείνους ποὺ θὰ τὸν ἄκουγαν, καὶ ἐδῶ θὰ ἀσχοληθῶ μᾶλλον μὲ τὴ θεωρία παρὰ μὲ τὶς πρακτικὲς πλευρὲς τοῦ Ἐπικουρισμοῦ. Ἀρχίζοντας, ὕστερα ἀπὸ κάποιες εἰσαγωγικὲς παρατηρήσεις, μὲ τὴ θεωρία τῆς γνώσης τοῦ Ἐπικούρου, σκοπεύω νὰ ἐξετάσω τὶς λεπτομέρειες τοῦ συστήματός του μὲ μιὰ σειρὰ ποὺ φαίνεται καὶ συνεπὴς καὶ ἀντιπροσωπευτικὴ τῆς μεθοδολογίας του. Μὲ τὴν ἠθικὴ καθεαυτὴν

θὰ ἀσχοληθοῦμε στὸ τέλος, γιατὶ ἄλλα θέματα περιέχουν ἠθικοὺς ὑπαινιγμοὺς ποὺ μποροῦμε νὰ τοὺς ἐπισημάνουμε παρεμπιπτόντως, καὶ γιατὶ τὰ ἠθικὰ συμπεράσματα εἶναι ὁ τελικὸς σκοπὸς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐπικούρου.

1. Ἡ ζωὴ καὶ τὰ ἔργα του

Ὁ Ἐπίκουρος γεννήθηκε στὴ Σάμο τὸ 341 π.Χ. (Διογ. Λαέρτ. 10, 14). Ὁ πατέρας του, ποὺ ἦταν ἀθηναῖος πολίτης, εἶχε ἐγκατασταθεῖ ἐκεῖ περίπου δέκα χρόνια νωρίτερα. Στὴ Σάμο ἴσως δέχτηκε ὁ Ἐπίκουρος καὶ τὶς πρῶτες φιλοσοφικὲς ἐπιδράσεις ἀπὸ ἕναν Πλατωνιστή, τὸν Πάμφιλο (Κικ., *N.D.* 1, 72· Διογ. Λαέρτ. 10, 14). Ὡστόσο, ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικούρου βρίσκεται σὲ ἔντονη ἀντίθεση μὲ τὸν Πλατωνισμό. Σὲ ἐφηβικὴ ἴσως ἡλικία ἄρχισε νὰ συναναστρέφεται τὸν Ναυσιφάνη στὸ γειτονικὸ νησὶ Τέως (**Herculaneum papyrus 1005**), γεγονὸς ποὺ κατέπνιξε στὴ γένεσή της κάθε δογματικὴ προσκόλληση στὸν Πλάτωνα. Ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Ναυσιφάνη, ποὺ ἦταν ὀπαδὸς τοῦ Δημοκρίτου (Διογ. Λαέρτ. 1, 15· Κικ., *N.D.* 1, 73), εἶναι πιθανὸ νὰ γνώρισε ὁ Ἐπίκουρος γιὰ πρώτη φορὰ τὶς βασικὲς ἀρχὲς τοῦ ἀτομισμοῦ. Σὲ μεταγενέστερη περίοδο τῆς ζωῆς του ὁ Ἐπίκουρος κατηγόρησε τὸν Ναυσιφάνη μὲ πολὺ καυστικὴ γλώσσα (Διογ. Λαέρτ. 10, 7-8). Δὲν εἶναι φανερὸ τί προκάλεσε τὶς ἐπιθέσεις αὐτές, ποὺ εἶναι ὡστόσο χαρακτηριστικὲς γιὰ τὴ μαρτυρημένη στάση τοῦ Ἐπικούρου πρὸς ἄλλους φιλοσόφους.

Σὲ ἡλικία δεκαοχτὼ χρόνων ὁ Ἐπίκουρος πῆγε στὴν Ἀθήνα, γιὰ τὰ δύο χρόνια τῆς στρατιωτικῆς καὶ πολιτικῆς του θητείας, μαζὶ μὲ τὸν κωμικὸ ποιητὴ Μένανδρο (Στράβων 14, 638). Γιὰ τὶς δραστηριότητές του τὰ ἑπόμενα δεκαπέντε χρόνια δὲν γνωρίζουμε πολλὲς λεπτομέρειες. Ἴσως ἦταν γιὰ ἕνα διάστημα δάσκαλος τῆς βασικῆς ἐκπαίδευσης στὴν Κολοφώνα, μιὰ μικρὴ πόλη βορειοδυτικὰ τῆς Σάμου, στὴν περσικὴ ἐπικράτεια, ὅπου

εἶχε τώρα ἐγκατασταθεῖ ἡ οἰκογένειά του (Διογ. Λαέρτ. 10, 1 καὶ 4). Ἀργότερα δημιούργησε τὸν δικό του φιλοσοφικὸ κύκλο, πρῶτα στὴ Μυτιλήνη καὶ ἔπειτα στὴ Λάμψακο (Διογ. Λαέρτ. 10, 15), ἕνα λιμάνι κοντὰ στὴ θέση τῆς ἀρχαίας Τροίας, γιὰ νὰ ἐπιστρέψει τὸ 307/6 π.Χ., σὲ ἡλικία τριάντα τεσσάρων χρόνων, στὴν Ἀθήνα, ὅπου παρέμεινε τὴν ὑπόλοιπη ζωή του. Ἡ ἐπιστροφὴ τοῦ Ἐπικούρου στὴν Ἀθήνα δείχνει ὅτι τώρα ἦταν σίγουρος πὼς θὰ προσελκύσει ὀπαδοὺς στὸ κυριότερο κέντρο τῆς φιλοσοφίας. Ἀνάμεσα στὴν Ἀθήνα καὶ στὸν Πειραιὰ ἀγόρασε ἕνα σπίτι, ποὺ ὁ κῆπος του ἔδωσε τὸ ὄνομα στὴν ἐπικούρεια σχολή.

Ἡ κοινότητα ποὺ ἵδρυσε ὁ Ἐπίκουρος διέφερε σὲ σημαντικὰ σημεῖα ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία καὶ τὸ Λύκειο. Τὸ σύγχρονο ἀνάλογό της δὲν εἶναι ἕνα κολέγιο ἢ ἕνα ἵδρυμα ἐρευνῶν, ἀλλὰ μιὰ κοινωνία φίλων ποὺ ζοῦν μὲ κοινὲς ἀρχές, ἀποτραβηγμένοι ἀπὸ τὸν δημόσιο βίο. Ἡ φιλία ἔχει ἰδιαίτερη ἠθικὴ σημασία στὸν Ἐπικουρισμό, καὶ ὁ Κῆπος ἐξασφάλιζε τὸ πλαίσιο γιὰ τὴν πραγματοποίησή της. Γυναῖκες καὶ δοῦλοι δὲν ἀποκλείονταν. Σώθηκαν μερικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ προσωπικὲς ἐπιστολές, στὶς ὁποῖες ὁ Ἐπίκουρος ἐκφράζει βαθιὰ στοργὴ γιὰ τοὺς φίλους καὶ ὀπαδούς του. Εἶναι ἀμφίβολο ἂν ὁ Κῆπος, στὰ χρόνια ποὺ ζοῦσε ὁ Ἐπίκουρος, πρόσφερε πολλὰ ποὺ θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ χαρακτηριστοῦν τυπικὴ ἐκπαίδευση γιὰ ὑποψήφιους Ἐπικουρείους. Αὐτοὶ ποὺ ἀφοσιώνονταν στὸν Ἐπίκουρο δὲν ἦταν τόσο μαθητὲς ποὺ «παρακολουθοῦσαν μιὰ σειρὰ μαθημάτων», ὅσο ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀφιερωμένοι σὲ ἕναν ὁρισμένο τρόπο ζωῆς. Ὁ Σενέκας παραθέτει τὸ ἑξῆς ἀποκαλυπτικὸ γνωμικό: «Νὰ ἐνεργεῖς πάντοτε σὰν νὰ σὲ βλέπει ὁ Ἐπίκουρος» (*Ep.* 25, 5). Ἡ ὁμοιότητα μὲ τὸ «ὁ μεγάλος ἀδελφὸς σὲ βλέπει» τοῦ George Orwell δὲν θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι περισσότερο παραπλανητική. Εἶναι φανερὸ ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἐνέπνεε τὸν μεγαλύτερο σεβασμὸ στοὺς συνεργάτες του καὶ ἐνσάρκωνε τὶς ἀξίες τῆς ἴδιας τῆς φιλοσοφίας του. Ἀλλά, μολονότι ὁ Κῆπος δὲν εἶχε τὸν τυπικὸ κύκλο μαθημάτων τῆς Ἀκα-

δημίας, μποροῦμε νὰ εἴμαστε βέβαιοι ὅτι τὰ μέλη του ἀφιέρωναν πολὺ χρόνο στὸ διάβασμα καὶ στὴ συζήτηση βιβλίων τοῦ Ἐπικούρου· ἴσως νὰ ἀποστήθιζαν τὸ ἔργο του *Κύριαι Δόξαι* (βλ. παρακάτω), καὶ μερικὰ μέλη πρέπει νὰ εἶχαν ἀναλάβει τὴν προετοιμασία καὶ ἀντιγραφὴ ἔργων τόσο γιὰ νὰ χρησιμοποιηθοῦν μέσα στὴ σχολὴ ὅσο καὶ γιὰ νὰ διατεθοῦν στοὺς Ἐπικουρείους ἔξω ἀπὸ τὴν Ἀθήνα. Οἱ κυριότεροι μάλιστα ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς τοῦ Ἐπικούρου, ὅπως ὁ Μητρόδωρος, μπορεῖ νὰ ἐπιδίδονταν σὲ ἀνώτερες σπουδὲς κοντὰ στὸν ἴδιο τὸ δάσκαλο.[1] Τὸ 28ο βιβλίο τοῦ *Περὶ φύσεως* τοῦ Ἐπικούρου ἀναφέρεται στὸν Μητρόδωρο σὲ δεύτερο πρόσωπο καὶ τὰ ἀποσπάσματα ποὺ σώζονται καταγράφουν τμήματα μιᾶς συζήτησης μεταξὺ τῶν δύο φιλοσόφων γιὰ προβλήματα γλώσσας καὶ θεωρίας τῆς γνώσης. Ὁ Ἐπίκουρος διατηροῦσε ἀλληλογραφία μὲ τοὺς ὀπαδούς του ἔξω ἀπὸ τὴν Ἀθήνα, καὶ ἀξίζει νὰ παραθέσουμε τὴν ἀρχὴ τῆς *Ἐπιστολῆς πρὸς Πυθοκλέα*, γιατὶ εἶναι ἀποκαλυπτικὴ γιὰ τὴ στάση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπικούρου καὶ ἑνὸς ἀπὸ τοὺς μαθητές του:

> Ὁ Κλέων μοῦ ἔφερε μιὰ ἐπιστολή σου, στὴν ὁποία ἐξακολουθεῖς νὰ μοῦ δείχνεις τὴ φιλία σου, μιὰ φιλία ἀντάξια τῆς ἀφοσίωσής μου σὲ σένα. Προσπαθεῖς —καὶ τὰ καταφέρνεις— νὰ ἀπομνημονεύσεις τὶς σκέψεις ποὺ ἀποβλέπουν στὴν κατάκτηση μιᾶς εὐτυχισμένης ζωῆς. Μοῦ ζητᾶς ἐπίσης νὰ σοῦ στείλω μιὰ σύντομη καὶ σαφὴ ἔκθεση τῶν ἀπόψεών μου γιὰ τὰ οὐράνια φαινόμενα, γιὰ νὰ μπορέσεις εὔκολα νὰ τὴν ἀπομνημονεύσεις. Γιατὶ ἐκεῖνα ποὺ ἔχω γράψει ἀλλοῦ γιὰ τὰ θέματα αὐτὰ ἀπομνημονεύονται δύσκολα, ἂν καί, ὅπως μοῦ λές, τὰ ἔχεις πάντα μαζί σου. Τὸ αἴτημά σου μοῦ ἔδωσε μεγάλη χαρὰ καὶ μὲ γέμισε εὐχάριστες προσδοκίες.[2]

Συνεπὴς στὶς ἀρχὲς αὐτές, ὁ Ἐπίκουρος προτιμοῦσε τὴ συντροφιὰ μερικῶν στενῶν φίλων ἀπὸ τὴν ἐπιδοκιμασία τῶν πολλῶν (Σεν., *Ep.* 7, 11). Ὡστόσο, δὲν ἀποτραβήχτηκε τελείως ἀπὸ τὸν δημόσιο βίο. Σὲ μιὰ ἐπιστολὴ ποὺ παραδίδει ὁ Φιλόδημος, ὁ Ἐπίκουρος λέει ὅτι εἶχε λάβει μέρος σὲ ὅλες τὶς γιορτὲς τῆς πόλης (Us. 169). Τὸ σύνθημά του *λάθε βιώσας* δὲν ἦταν ἐπαναστατικὴ

καταγγελία τῆς σύγχρονης κοινωνίας ἀλλὰ συνταγὴ γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς γαλήνης. Οἱ ἀντίπαλοι τοῦ Ἐπικουρισμοῦ κατηγόρησαν τὸ θεμελιωτή του ὡς ἀνήθικο καὶ ἡδονιστή, αὐτὸ ὅμως δὲν συμβιβάζεται, ὅπως θὰ δοῦμε, οὔτε μὲ τὴ διδασκαλία του γιὰ τὴν ἡδονὴ οὔτε μὲ τὴ γνωστὴ συμπεριφορά του. Ἰσχυριζόταν ὅτι βρίσκει τὴ μεγαλύτερη ἡδονὴ σὲ μιὰ λιτὴ δίαιτα, ὅπου τὸ τυρὶ ἀποτελοῦσε τὴ μεγαλύτερη εὐωχία (Us. 181 κ.ἑ.). Ὅταν πέθανε, τὸ 271 π.Χ., ὁ Ἐπίκουρος κληροδότησε τὸ σπίτι καὶ τὸν κῆπο του στὸν ὀπαδό του Ἑρμαρχο, γιὰ λογαριασμὸ τῆς ἐπικούρειας κοινότητας, καὶ εἶναι πιθανὸ ὅτι οἱ κατοπινοὶ ἀρχηγοὶ τῆς σχολῆς διόριζαν ὁ καθένας τὸ διάδοχό του. Στὶς εἴκοσι κάθε μήνα γιορταζόταν μὲ εἰδικὴ τελετὴ μέσα στὸν Κῆπο ἡ μνήμη τοῦ Ἐπικούρου καὶ τοῦ Μητροδώρου. Αὐτὴ καὶ ἄλλες ρυθμίσεις ποὺ περιλαμβάνονταν στὴ διαθήκη τοῦ Ἐπικούρου (Διογ. Λαέρτ. 10, 16-21) διαφωτίζουν ἐνδιαφέρουσες πλευρὲς τοῦ χαρακτήρα τοῦ ἴδιου τοῦ φιλοσόφου.

Δίκαια ὁ Ἐπικουρισμὸς ὀνομάστηκε «ἡ μόνη ἱεραποστολικὴ φιλοσοφία ποὺ δημιούργησαν οἱ Ἕλληνες».[3] Πρὶν ἐγκατασταθεῖ στὴν Ἀθήνα, ὁ Ἐπίκουρος εἶχε δημιουργήσει κύκλο ὀπαδῶν στὴ Λάμψακο καὶ στὴ Μυτιλήνη, καὶ οἱ μαθητές του βοήθησαν στὴ διάδοση τοῦ κηρύγματός του σὲ ὅλο τὸν μεσογειακὸ κόσμο. Ἡ Ἀντιόχεια καὶ ἡ Ἀλεξάνδρεια εἶναι οἱ δύο μεγάλες πόλεις ὅπου ρίζωσε νωρὶς ὁ Ἐπικουρισμός. Ἀργότερα διαδόθηκε πλατιὰ στὴν Ἰταλία καὶ στὴ Γαλατία, τόσο ποὺ ὁ Κικέρων ἔγραφε στὰ μέσα τοῦ 1ου αἰώνα π.Χ., χωρὶς καθόλου νὰ τὸν εὐχαριστεῖ αὐτό, ὅτι «οἱ [ρωμαῖοι] Ἐπικούρειοι ἔχουν καταλάβει μὲ τὰ συγγράμματά τους ὅλη τὴν Ἰταλία» (*Tusc.* 4, 6-7). Αὐτὴ ἦταν ἡ ἐποχὴ ὅπου, μὲ λίγα λόγια, ὁ Ἐπικουρισμὸς διεκδικοῦσε ὡς πιστοὺς ὀπαδούς του μερικοὺς ἐπιφανεῖς Ρωμαίους, ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους ἦταν ὁ Καλπούρνιος Πίσων καὶ ὁ Κάσιος. Ὁ Ἰούλιος Καίσαρ ἴσως τὸν εἶδε μὲ συμπάθεια, καὶ ὁ Ἀττικὸς τοῦ Κικέρωνα ἦταν Ἐπικούρειος. Ἡ τύχη τῆς κίνησης παρουσίασε διακυμάνσεις. Δὲν ἦ-

ταν ἄγνωστη ἡ πολιτικὴ ἀντίδραση, ἀλλὰ οἱ κύριοι ἀνταγωνιστὲς τοῦ Ἐπικουρισμοῦ ἦταν στὴν ἀρχὴ ἀντίπαλοι φιλόσοφοι, ἰδιαίτερα οἱ Στωικοί, καὶ ἀργότερα ὁ χριστιανισμός.

Στὸν ρωμαϊκὸ κόσμο, ὁ Ἐπικουρισμὸς φαίνεται πὼς ἔφτασε στὴν πιὸ μεγάλη ἀκμή του μόλις πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση τῆς Δημοκρατίας. Ἡ παρακμή του, ὡστόσο, δὲν ἦρθε ξαφνικά. Ὁ Σενέκας παραθέτει πολλὰ ἐπικούρεια ἠθικὰ γνωμικά, ἐκφράζοντας τὴν ἐπιδοκιμασία του· ὁ *Ἀλέξανδρος* τοῦ Λουκιανοῦ, γραμμένος τὸν 2ο αἰώνα μ.Χ., παρουσιάζει μιὰ συναρπαστικὴ ἀφήγηση τῶν ἀντιδράσεων τοῦ Ἐπικουρισμοῦ καὶ τοῦ χριστιανισμοῦ κατὰ τοὺς διωγμούς, στὴν περιοχὴ νότια τῆς Μαύρης Θάλασσας. Καί, τὸ πιὸ σημαντικὸ ἀπὸ ὅλα, γύρω στὸ 200 μ.Χ., στὸ ἐσωτερικὸ τῆς σημερινῆς Τουρκίας, σὲ μιὰ περιοχὴ ποὺ ὀνομαζόταν στὴν ἀρχαιότητα Οἰνόανδα, ἕνας γέρος ὀνόματι Διογένης χάραξε μιὰ πελώρια φιλοσοφικὴ ἐπιγραφὴ σὲ ἕναν πέτρινο τοῖχο. Ἀπὸ τὸ 1884 ὡς τὶς μέρες μας ἀποκαταστάθηκαν πολλὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ ἔργο του, ποὺ ἀποτελεῖ περίληψη τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἐπικούρου, τὴν ὁποία ὁ Διογένης τὴν κληροδότησε στοὺς συμπατριῶτες του καὶ σὲ ὅλη γενικὰ τὴν ἀνθρωπότητα, θέλοντας νὰ συμβάλει στὴν εὐτυχία τους.[4] Ἡ ἐπιγραφὴ τοῦ Διογένη, ἐκτὸς τοῦ ὅτι προσθέτει πολύτιμες πληροφορίες στὶς γνώσεις μας γιὰ τὸν Ἐπικουρισμό, ἀποδεικνύει τὴ ζωτικότητα τοῦ κηρύγματος τοῦ Ἐπικούρου πέντε αἰῶνες μετὰ τὴν ἵδρυση τοῦ Κήπου.

Ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίκουρος ἦταν γόνιμος συγγραφέας. Ὁ Διογένης Λαέρτιος, ποὺ ἀναφέρει σαράντα ἕναν τίτλους τῶν «καλύτερων βιβλίων» τοῦ Ἐπικούρου, λέει ὅτι τὰ συγγράμματά του κάλυπταν τριακόσιους κυλίνδρους (10, 26) καὶ ὅτι ξεπέρασε ὅλους τοὺς προηγούμενους συγγραφεῖς «στὸν ἀριθμὸ τῶν βιβλίων του». Πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ ἦταν μικρὰ ἐκλαϊκευμένα φυλλάδια καὶ ἐπιστολές. Τὰ πιὸ σημαντικὰ ἔργα τοῦ Ἐπικούρου ἦταν ἡ σειρὰ τῶν τριάντα ἑπτὰ βιβλίων *Περὶ φύσεως*, μιὰ πραγματεία *Περὶ κριτηρίου ἢ Κανὼν* καὶ μιὰ συλλογὴ ἠθικῶν βιβλίων, στὰ ὁποῖα πε-

ριλαμβάνονται τὰ *Περὶ βίων*, *Περὶ τέλους*, *Περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν*. Ἔγραψε ἐπίσης ἔργα μὲ τὰ ὁποῖα ἀσκεῖ πολεμικὴ *Πρὸς τοὺς ἰατρούς*, *Πρὸς τοὺς Μεγαρικοὺς* καὶ *Πρὸς Θεόφραστον*. Πολλὲς ἐπιστολές, ὅπως γνωρίζουμε ἀπὸ τὶς μαρτυρίες ποὺ ἔχουμε, συνόψιζαν σημεῖα τῆς θεωρίας του ἢ τὰ συζητοῦσαν μὲ κάποιες λεπτομέρειες. Ἀπὸ ὅλη αὐτὴ τὴ συγγραφικὴ παραγωγὴ μόνο ἕνα μικρὸ τμῆμα ἔχει διασωθεῖ. Ἔφτασαν ὡς τὶς μέρες μας τρεῖς ἐπιστολές, τὶς ὁποῖες ὁ Διογένης Λαέρτιος περιέλαβε στὸ Βίο τοῦ Ἐπικούρου. Ἡ ἐκτενέστερη καὶ πιὸ σημαντικὴ ἀπὸ αὐτές, *Πρὸς Ἡρόδοτον*, δίνει μιὰ συμπυκνωμένη καὶ δύσκολη περίληψη τῶν βασικῶν ἀρχῶν τοῦ ἀτομισμοῦ. Θέμα τῆς *Ἐπιστολῆς πρὸς Πυθοκλέα* εἶναι τὰ ἀστρονομικὰ φαινόμενα· ἐνῶ ἡ τρίτη ἐπιστολή, *Πρὸς Μενοικέα*, παρουσιάζει μιὰ σαφή, ἂν καὶ κάπως ὑπεραπλουστευμένη, ἔκθεση τῆς ἐπικούρειας ἠθικῆς θεωρίας. Μαζὶ μὲ τὶς ἐπιστολὲς αὐτὲς ὁ Διογένης Λαέρτιος μᾶς δίνει μιὰ συλλογὴ σαράντα «βασικῶν δογμάτων» (*Κύριαι Δόξαι*), καὶ μία ἀκόμη σειρὰ γνωμικῶν (*Vaticanae sententiae*) διασώζεται σὲ χειρόγραφο τοῦ Βατικανοῦ. Ἡ ἀνασκαφὴ στὸ Herculanum τὸν 18ο αἰώνα ἔφερε στὸ φῶς πολλοὺς ἀπανθρακωμένους κυλίνδρους παπύρων, ποὺ ἀρχικὰ ἀποτελοῦσαν τὴ βιβλιοθήκη κάποιου πλούσιου Ρωμαίου. Ἴσως ἦταν ὀπαδὸς τοῦ Ἐπικουρισμοῦ, ἀφοῦ οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς παπύρους ποὺ ξετυλίχτηκαν καὶ διαβάστηκαν εἶναι ἀποσπάσματα ἔργων τοῦ Φιλοδήμου ἀπὸ τὰ Γάδαρα, ἐπικούρειου φιλοσόφου καὶ ποιητῆ τῆς ἐποχῆς τοῦ Κικέρωνα. Οἱ κύλινδροι περιέχουν ἐπίσης ἀποσπάσματα μερικῶν βιβλίων ἀπὸ τὸ *Περὶ φύσεως* τοῦ Ἐπικούρου. Ἡ ἀνάγνωση καὶ ἀποκατάστασή τους εἶναι ἐξαιρετικὰ δύσκολη, ἀποτελοῦν ὅμως ἀνεκτίμητο συμπλήρωμα τῶν προηγούμενων γνώσεών μας. Μένει πάντως νὰ γίνει πολλὴ δουλειὰ πάνω σ' αὐτά.[5]

Τὶς πληροφορίες ποὺ ἀφοροῦν λεπτομέρειες τῆς θεωρίας τοῦ Ἐπικούρου τὶς ἀντλοῦμε σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ δευτερεύουσες πηγές. Ἡ πιὸ σημαντικὴ ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ὁ ρωμαῖος ποιητὴς Λου-

κρήτιος, ποὺ ἔγραψε πάνω ἀπὸ δύο αἰῶνες μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Ἐπικούρου. Εἶναι ἴσως παραπλανητικὸ νὰ χαρακτηρίζουμε τὸν Λουκρήτιο δευτερεύουσα πηγή. Τὸ ποίημά του *De rerum natura* εἶναι μεγαλόπνοο ἔργο, ποὺ γράφτηκε πρὶν ἀπὸ τὴν *Αἰνειάδα* καὶ τὴ συναγωνίζεται ὡς λογοτεχνικὸ ἀριστούργημα. Ὁ Λουκρήτιος, τοῦ ὁποίου ἡ ζωὴ καὶ ὁ χαρακτήρας μᾶς εἶναι οὐσιαστικὰ ἄγνωστα, ἦταν θερμὸς ὑποστηρικτὴς τοῦ Ἐπικουρισμοῦ καὶ παρουσιάζει τὴ διδασκαλία τοῦ Ἐπικούρου ὡς τὴ μοναδικὴ πηγὴ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη σωτηρία. Ὡστόσο, ὁ Λουκρήτιος δὲν εἶναι ἁπλῶς ὑμνητής. Τὰ ἕξι βιβλία του ἐκθέτουν μὲ πολλὲς λεπτομέρειες τὰ ἐπικούρεια ἐπιχειρήματα ποὺ ἀφοροῦν τὰ βασικὰ συστατικὰ τῶν πραγμάτων, τὴν κίνηση τῶν ἀτόμων, τὴ δομὴ τοῦ σώματος καὶ τοῦ νοῦ, τὶς αἰτίες καὶ τὴ φύση τῆς αἴσθησης καὶ τῆς σκέψης, τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ καὶ τὰ φυσικὰ φαινόμενα. Ταυτόχρονα δὲν ἔχουμε λόγους νὰ θεωροῦμε τὸν Λουκρήτιο πρωτότυπο στοχαστή. Τὸ ἔργο του ἀναπτύσσει καὶ ἐξηγεῖ σημεῖα ποὺ μποροῦμε νὰ τὰ βροῦμε στὰ συγγράμματα τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπικούρου. Ἀκόμη καὶ ὅταν ὁ Λουκρήτιος ἀναφέρει θεωρίες, ὅπως λ χ. γιὰ τὴν ἐκτροπὴ τῆς τροχιᾶς τῶν ἀτόμων (2, 216-93), ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐλεγχθοῦν σὲ ἀντιπαραβολὴ μὲ τὰ ἴδια τὰ λόγια τοῦ Ἐπικούρου, εἶναι πιθανὸ ὅτι ἀντλοῦσε στοιχεῖα ἀπὸ πρωτότυπες πηγές, ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ τὶς ἀνακαλύψουμε. Δὲν ἔχουμε καμία ἀναφορὰ ὅτι οἱ ἄμεσοι διάδοχοι τοῦ Ἐπικούρου προχώρησαν σὲ σημαντικὲς καινοτομίες. Χωρὶς ἀμφιβολία ἔκαναν ὁρισμένες βελτιώσεις· στὴν πραγματεία μάλιστα *Περὶ σημείων* τοῦ Φιλοδήμου (ποὺ ἕνα μέρος της διασώθηκε σὲ πάπυρο) βρίσκεται ἐνσωματωμένο ἕνα ἔργο γιὰ τὴ λογικὴ τοῦ Ζήνωνα τοῦ Σιδωνίου (περίπου 150-70 π.Χ.), ποὺ πιθανότατα προχωρεῖ πέρα ἀπὸ ὅσα ἀνέπτυξε ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίκουρος. Στὸ μεγαλύτερο πάντως μέρος τους τὰ συγγράμματα τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπικούρου ἐξακολουθοῦσαν νὰ ἀποτελοῦν τὸν κανόνα σὲ ὅλη τὴν ἱστορία τῆς σχολῆς.

Οἱ καλύτερες δευτερεύουσες πηγὲς μετὰ τὸν Λουκρήτιο εἶναι ὁ Διογένης Λαέρτιος, ὁ Κικέρων, ὁ Σενέκας καὶ ὁ Πλούταρχος. Ὁ Κικέρων καὶ ὁ Πλούταρχος ἔνιωθαν μεγάλη ἀντιπάθεια γιὰ τὸν Ἐπικουρισμό, καὶ ἡ κριτική τους εἶναι ἐνδιαφέρουσα γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἐχθρικῆς ὑποδοχῆς ποὺ συναντοῦσε συχνὰ ἡ σχολή. Ὁ Σενέκας, μολονότι ἐπίσημα ἦταν Στωικός, τελειώνει τὶς περισσότερες ἀπὸ τὶς πρῶτες του *Ἠθικὲς ἐπιστολὲς* μὲ ἕνα ἐπικούρειο γνωμικό, ποὺ τὸ συστήνει στὸν παραλήπτη τῶν ἐπιστολῶν του, τὸν Λουκίλιο. Ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός, ποὺ ἔνιωθε ὅτι βρισκόταν πιὸ κοντὰ στὸν Ἐπικουρισμὸ ἀπὸ ὅ,τι στὶς ἄλλες δογματικὲς φιλοσοφικὲς σχολές, προσφέρει ἕνα χρήσιμο συμπλήρωμα στὴν ἄμεση γνώση μας γιὰ τὸν ἐπικούρειο ἐμπειρισμό. Τέλος, ὅπως ἀνέφερα ἤδη, ἔχουμε σημαντικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴν ἐπιγραφὴ τοῦ Διογένη ἀπὸ τὰ Οἰνόανδα.

2. *Τὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐπικούρου*

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικούρου ἀποτελεῖ περίεργο κράμα ἄτεγκτου ἐμπειρισμοῦ, θεωρητικῆς μεταφυσικῆς σκέψης καὶ κανόνων γιὰ τὴν κατάκτηση μιᾶς ἤρεμης ζωῆς. Οἱ περιοχὲς αὐτὲς τῆς σκέψης του συνδέονται μεταξύ τους, καὶ σὲ μερικὲς περιπτώσεις ἡ σύνδεση αὐτὴ εἶναι πιὸ φανερὴ ἀπὸ ὅ,τι σὲ ἄλλες. Ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ ἀναμφισβήτητα τοὺς προσδίδει ἑνότητα εἶναι ἡ φροντίδα τοῦ Ἐπικούρου νὰ ἀντιπαραθέσει τὴ μαρτυρία τοῦ ἄμεσου ἀντιληπτικοῦ αἰσθήματος καὶ τοῦ ἐσωτερικοῦ αἰσθήματος στὸ εἶδος τῆς λογικῆς ἀνάλυσης ποὺ χαρακτηρίζει τὴν πλατωνικὴ καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ μεθοδολογία. Ὁ Ἐπίκουρος ἀπέρριπτε πολλὲς ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀρχὲς μὲ βάση τὶς ὁποῖες περιέγραφαν τὸν κόσμο ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Σημαντικότερο ὅμως ἀπὸ τὴ διαφωνία του αὐτὴ σχετικὰ μὲ τὴν ἑρμηνεία τοῦ κόσμου εἶναι τὸ ὅτι ἀπέρριπτε ὁρισμένες λογικὲς καὶ μεταφυσικὲς ἔννοιες ποὺ εἶναι βασικὲς στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ Ἐπίκουρος δε-

χόταν τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ γενικὸ καὶ στὸ συγκεκριμένο· δὲν δεχόταν ὅμως, ὅπως ὁ Πλάτων, ὅτι οἱ καθολικὲς ἔννοιες ἔχουν αὐτόνομη ὕπαρξη καὶ προφανῶς δὲν ἐνδιαφερόταν, ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης, γιὰ τὴν ταξινόμηση τῶν πραγμάτων σὲ γένη καὶ εἴδη. Δὲν ἔθεσε ἀρχές, ὅπως ἦταν οἱ πλατωνικὲς *ταὐτὸν* καὶ *θάτερον* ἢ οἱ ἀριστοτελικὲς *οὐσία* καὶ *μορφή*, γιὰ τὴν ἀνάλυση τῶν ἀντικειμένων καὶ τῶν ἰδιοτήτων τους. Ὑποστήριζε ὅτι οἱ φιλόσοφοι ποὺ ἀκολουθοῦν αὐτὴ τὴ μέθοδο παίζουν ἁπλῶς μὲ τὶς λέξεις, διατυπώνοντας κενὲς ὑποθέσεις καὶ αὐθαίρετους κανόνες. Δὲν ἀρνιόταν ὅτι ἡ φιλοσοφία χρησιμοποιεῖ τὴ γλώσσα καὶ τὴ λογικὴ ὡς ἐργαλεῖα της (Us. 219). Ἀπέρριπτε ὅμως ἀσυζητητὶ τὴν ἄποψη ὅτι ἡ γλωσσικὴ ἀνάλυση μπορεῖ ἀπὸ μόνη της νὰ μᾶς πεῖ ὁτιδήποτε γιὰ τὸν κόσμο ποὺ νὰ εἶναι ἀληθινὸ ἢ νὰ ἔχει σχέση μὲ μιὰ εὐτυχισμένη ζωή. Ἡ ἀξία τῶν λέξεων βρίσκεται στὸ ὅτι ἐκφράζουν τὶς ἔννοιες ἐκεῖνες ποὺ προέρχονται καθαρὰ ἀπὸ ἀντιληπτικὰ καὶ ἀπὸ ἐσωτερικὰ αἰσθήματα. Αὐτὰ τὰ τελευταῖα μᾶς ἐξασφαλίζουν τὴ μόνη ἐπαφή μας μὲ τὰ γεγονότα καὶ τὸ μοναδικὸ ἀσφαλὲς θεμέλιο γιὰ τὴ γλώσσα.

Θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ὑποθέσει ἀπὸ αὐτὰ ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἀπέρριπτε ἐντελῶς τὴ μεταφυσική. Στὴν πραγματικότητα, ἡ θεωρία του γιὰ τὸ τί ὑπάρχει δὲν περιορίζεται στὰ ἀντικείμενα ποὺ γνωρίζουμε ἄμεσα μὲ τὰ ἀντιληπτικὰ καὶ τὰ ἐσωτερικὰ αἰσθήματα. Οἱ αἰσθήσεις μας μᾶς παρουσιάζουν πράγματα ποὺ τὰ ὀνομάζουμε πρόβατα, γρασίδι, γάτες κτλ., ἀλλὰ γιὰ τὸν Ἐπίκουρο ὅλα αὐτὰ τὰ πράγματα συντίθενται ἀπὸ ἄτομα καὶ κενό, ποὺ οὔτε τὸ ἕνα οὔτε τὸ ἄλλο εἶναι κάτι ποὺ μποροῦμε νὰ τὸ ἀντιληφθοῦμε ἢ νὰ τὸ νιώσουμε. Ὁ Ἐπίκουρος, μὲ τὸ νὰ δέχεται ὅτι τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενὸ εἶναι οἱ ἔσχατες ὀντότητες ἀπὸ τὶς ὁποῖες συνίσταται ὁ κόσμος, διατυπώνει μιὰ μεταφυσικὴ ἀρχή. Τὴν ἀρχὴ αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ τὴν τεκμηριώσει ἢ νὰ τὴν ἐπαληθεύσει ἄμεσα μὲ τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα, μὲ ἢ χωρὶς τὴ βοήθεια πειραμάτων. Εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ τὴ στηρίξει, ἀφοῦ διατυπώσει

ὁρισμένα ἀξιώματα καὶ ἀφοῦ δεχτεῖ ὡς ἔγκυρες ὁρισμένες μεθόδους συμπερασμοῦ.

Ἡ πρώτη ἀτομικὴ ἑρμηνεία τῶν πραγμάτων ἀναπτύχθηκε πάνω ἀπὸ ἕναν αἰώνα προτοῦ ἀρχίσει ὁ Ἐπίκουρος τὴ φιλοσοφική του σταδιοδρομία. Ὁ Ἐπίκουρος πίστευε σαφῶς ὅτι ἦταν μιὰ θεωρία γιὰ τὴν ὁποία μποροῦσε νὰ προσφέρει νέα καὶ καλύτερη ἀπόδειξη. Στὴν προσπάθειά του ὅμως νὰ δώσει μιὰ προσεγμένη καὶ περιεκτικὴ ἀπάντηση σὲ ἐρωτήματα ὅπως «ποιὰ εἶναι ἡ δομὴ τῶν φυσικῶν ἀντικειμένων» ἢ «πῶς μποροῦν νὰ κινοῦνται τὰ σώματα», ὁ Ἐπίκουρος ὁδηγήθηκε ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ θεωρία σὲ ἄλλη περιοχή, ὄχι καθαρὰ θεωρητική. Ἂν ὅλα τὰ γεγονότα καὶ ὅλες οἱ οὐσίες μποροῦν, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, νὰ ἑρμηνευτοῦν μὲ ἀναφορὰ στὴν ἀναγκαία κίνηση τῶν ἀτόμων σὲ κενὸ χῶρο, τόσο ἡ θεϊκὴ αἰτιότητα ὅπως τὴν ἀντιλαμβανόταν ὁ λαὸς ὅσο καὶ τὰ περίπλοκα ἀντίστοιχά της —οἱ Ἰδέες καὶ ὁ Δημιουργὸς ἢ Κοσμικὴ Ψυχὴ τοῦ Πλάτωνα, τὸ Πρῶτο Κινοῦν καὶ οἱ Θεϊκὲς Νοήσεις τοῦ Ἀριστοτέλη— καταντοῦν περιττά. Ὁ Ἐπίκουρος ὑποστήριζε ὅτι οἱ δοξασίες γιὰ τὴ θεϊκὴ διακυβέρνηση τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπινου πεπρωμένου εἶναι ἡ μεγαλύτερη αἰτία τῆς ἀποτυχίας τοῦ ἀνθρώπου νὰ ζήσει ἤρεμη ζωή. Μιὰ ἀνάλυση τοῦ κόσμου μὲ τὴν ἀτομική θεωρία, ἂν ὑποθέσουμε ὅτι κάτι τέτοιο μπορεῖ νὰ γίνει, θὰ εἶχε συνέπειες ποὺ ἀναπόφευκτα θὰ ἐπηρέαζαν καὶ τὶς δοξασίες γιὰ τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο.

Ὁ Ἐπίκουρος ὑποστηρίζει συχνὰ ὅτι ἡ φιλοσοφία δὲν ἔχει ἀξία παρὰ μόνο ὅταν βοηθᾶ τὸν ἄνθρωπο νὰ κατακτήσει τὴν εὐδαιμονία. Αὐτὸ ἰσχύει ἰδιαίτερα γιὰ τὴν ἠθική του θεωρία, ἂν καὶ δὲν ὑπάρχει ἀναγκαία σχέση ἀνάμεσα στὸν ἀτομισμὸ καὶ στὸν ἡδονισμό. Ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ μόνο *τελικὸν ἀγαθὸν* βρίσκεται σὲ συμφωνία μὲ ὅλα τὰ εἴδη τῶν μεταφυσικῶν ὑποθέσεων. Ὁ Ἐπίκουρος θεμελιώνει τὸν ἡδονισμό του μὲ πολλοὺς τρόπους, ἀπὸ τοὺς ὁποίους κανένας δὲν στηρίζεται ἄμεσα στὰ ἄτομα καὶ στὸ κενό. Σ' αὐτὸ διαφέρει σημαντικὰ ἀπὸ τοὺς Στωι-

κούς, τῶν ὁποίων ἡ ἠθικὴ θεωρία ἔχει ἐσωτερικὴ σχέση μὲ τὴ μεταφυσική τους. Ἀλλὰ ὁ Ἐπίκουρος σκέφτηκε ὅτι μπορεῖ νὰ δείξει τὴν ἐγκυρότητα τοῦ ἡδονισμοῦ, ἂν ἐπικαλεστεῖ τὴν ἄμεση ἐμπειρία, στὴν ὁποία θεωροῦσε ὅτι στηρίζεται, λιγότερο ἄμεσα, ὁ ἀτομισμός. Ἂν ὠφελεῖ σὲ κάτι νὰ βάζουμε ἐτικέτες στοὺς φιλοσόφους, ὁ Ἐπίκουρος θὰ ἔπρεπε νὰ ὀνομαστεῖ ἐμπειρικός. Ἔτσι τουλάχιστο θὰ ἤθελε νὰ τὸν φέρνουμε στὴ μνήμη μας, καὶ ὁ ἐμπειρισμὸς ἀποτελεῖ τὸν πιὸ σαφὴ ἐσωτερικὸ δεσμὸ ἀνάμεσα στὶς διαφορετικὲς ἰδέες του.

3. Ἡ θεωρία τῆς γνώσης

Ἂν ἀντιμάχεστε ὅλα τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα, δὲν θὰ ἔχετε σὲ τί νὰ ἀναφερθεῖτε γιὰ νὰ κρίνετε ἀκόμη καὶ αὐτὰ ποὺ ἰσχυρίζεστε ὅτι εἶναι ἀπατηλά (*Κύρ. Δόξ.* XXIII).

Ἡ βάση τῆς θεωρίας τῆς γνώσης τοῦ Ἐπικούρου εἶναι ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Ὁ Ἐπίκουρος ξεκινᾶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἔχουν ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα καὶ ὑποστηρίζει, χωρὶς νὰ τὸ ἀποδεικνύει, ὅτι τὰ αἰσθήματα αὐτὰ πρέπει νὰ προκαλοῦνται ἀπὸ κάτι ἄλλο καὶ ὄχι ἀπὸ μόνα τους (Διογ. Λαέρτ. 10, 31). Ἀπὸ αὐτὸ τὸν ἰσχυρισμὸ δὲν συνάγεται βέβαια ὅτι τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα προκαλοῦνται ἀπὸ πράγματα ἐξωτερικὰ πρὸς τὸ ὑποκείμενο τῆς ἀντίληψης, καὶ ὁ Ἐπίκουρος θὰ παραδεχόταν ὅτι ἕνα ἐσωτερικὸ αἴσθημα ὅπως ἡ πείνα (ἕνα *πάθος* σύμφωνα μὲ τὴν ὁρολογία του) ἔχει ἐσωτερικὴ αἰτία. Θεωρεῖ ὅμως αὐταπόδεικτο ὅτι τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα τοῦ χρώματος, τοῦ ἤχου, τῆς ὀσμῆς, κτλ. πρέπει νὰ προκαλοῦνται ἀπὸ πραγματικὰ ἀντικείμενα ποὺ ἔχουν αὐτὲς τὶς ἰδιότητες. «Πρέπει νὰ δεχτοῦμε ὅτι, ὅταν κάτι εἰσέρχεται μέσα μας ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα, τότε ἀκριβῶς ἀντιλαμβανόμαστε... τὸ σχῆμα τους» (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 49). Ἡ πρόταση αὐτὴ δημιουργεῖ ἀμέσως ἐρωτήματα, ποὺ οἱ Σκεπτικοὶ δὲν δίστασαν νὰ τὰ θέσουν, σχετικὰ μὲ τὶς ὀπτικὲς ἀ-

πάτες, τὶς ψευδαισθήσεις καὶ τὰ παρόμοια. Ὁ Ἐπίκουρος πάντως ἔχει νὰ προτείνει μιὰ ἀπάντηση, ὅπως θὰ δοῦμε ἀργότερα.

Ἂς δεχτοῦμε ὑποθετικὰ ὅτι τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ψεύδονται ὅσον ἀφορᾶ τὶς αἰτίες τους· μὲ ἄλλα λόγια ὅτι, ὅταν ἔχω τὸ αἴσθημα τῆς ἀκοῆς, πρέπει νὰ ὑπάρχει κάτι ποὺ ἠχεῖ καὶ προκαλεῖ τὸ αἴσθημά μου. Μπορεῖ νὰ στηριχτεῖ σ' αὐτὸ ἡ πρόταση ποὺ συνάγεται ὡς συμπέρασμα, ὅτι ὑπάρχει κάποιο ἀντικείμενο, ὅπως μιὰ κόρνα αὐτοκινήτου ἢ ἕνα σφύριγμα τρένου, ποὺ ἀνταποκρίνεται ἀκριβῶς στὸ περιεχόμενο τοῦ αἰσθήματός μου; Γιὰ τὸν Ἐπίκουρο, ὁ συμπερασμὸς μπορεῖ νὰ εἶναι βάσιμος, μπορεῖ καὶ ὄχι. Αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματά μας δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ μᾶς ἀπατοῦν εἶναι ὄχι μιὰ κόρνα αὐτοκινήτου ἀλλὰ μιὰ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση (*φαντασία*). Αὐτὸ ποὺ μπαίνει μέσα μου ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα δὲν εἶναι μιὰ κόρνα αὐτοκινήτου, ἂν αὐτὴν ἀκούω πραγματικά, ἀλλὰ μιὰ ὁμάδα ἀτόμων (*εἴδωλα*), ποὺ ἐκτινάσσονται ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ ἐπιφάνεια τέτοιων ἀντικειμένων. Ἐφόσον αὐτὲς οἱ «ἀπορροές», ὅπως μποροῦμε νὰ τὶς ὀνομάσουμε, εἰσχωρήσουν στὸ αἰσθητήριο ὄργανο χωρὶς νὰ ὑποστοῦν κάποια ἀλλαγὴ στὴ δομή τους, ἡ ἐντύπωση ποὺ θὰ μᾶς προκαλέσουν θὰ εἶναι μιὰ ἀκριβὴς εἰκόνα τοῦ ἀντικειμένου.[6] Ἂν, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ δομή τους διαταραχθεῖ κατὰ τὴν εἴσοδο, οἱ ἀπορροὲς θὰ μᾶς κάνουν νὰ αἰσθανθοῦμε κάτι ποὺ δὲν ἀνταποκρίνεται σὲ κάποιο πραγματικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀντικειμένου, ἀλλὰ στὴ δική τους ἀλλαγμένη δομή.

Κατὰ συνέπεια, τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα ἀποτελοῦν καλὴ μαρτυρία μόνο γιὰ τὶς ἀπορροές. Ἀπὸ ἐδῶ δημιουργεῖται τὸ πρόβλημα πῶς μποροῦμε νὰ κάνουμε διάκριση ἀνάμεσα στὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα (*αἰσθήσεις*) ποὺ μᾶς παρουσιάζουν μὲ ἀκρίβεια τὰ ἀντικείμενα καὶ σ' ἐκεῖνα ποὺ δὲν τὸ κάνουν. Γιατὶ δὲν μποροῦμε νὰ φτάσουμε στὰ ἀντικείμενα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς ἀπορροές. Ὁ Ἐπίκουρος ἀντιμετωπίζει μὲ ἐνδιαφέροντα τρόπο τὸ

πρόβλημα αὐτό. Κάνει αὐστηρὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση καθεαυτὴ καὶ στὶς κρίσεις, ἢ τὴν ταύτιση τῶν αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων μὲ τὰ ἀντικείμενα (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 50-1). Οἱ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις μας δὲν εἶναι κρίσεις οὔτε ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ λογικό. Δὲν πρέπει νὰ λέμε ὅτι αὐτὴ ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη εἶναι ἀξιόπιστη, ἡ ἄλλη ἀναξιόπιστη, γιατὶ αὐτὸ προϋποθέτει ἕνα ἀντικείμενο ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ ἐλέγξει τὴν ἐγκυρότητα τοῦ ἀντιληπτικοῦ αἰσθήματος, καὶ ἡ μοναδικὴ γνώση μας γιὰ τὰ ἀντικείμενα προέρχεται ἀπὸ τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα. Κάθε ἐντύπωση, ὅταν κρίνεται ὡς στοιχεῖο πληροφόρησης σχετικὰ μὲ ὅ,τι ἐπιδρᾶ στὶς αἰσθήσεις μας, ἔχει τὴν ἴδια ἐγκυρότητα (Διογ. Λαέρτ. 10, 31-2).

Παρ' ὅλα αὐτά, οἱ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις εἶναι δυνατὸ νὰ διακρίνονται ἡ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη μὲ βάση τὴ διαύγεια ἢ τὴ ζωηρότητα. Οἱ ἦχοι μπορεῖ νὰ εἶναι ὀξεῖς ἢ ἀδύνατοι, οἱ ὀπτικὲς εἰκόνες καθαρὲς ἢ θαμπές. Ὁ Ἐπίκουρος εἶχε ἐπίσης ἐπίγνωση τοῦ γεγονότος ὅτι, καθὼς ἀπομακρυνόμαστε ἀπὸ τὴ φανερὴ πηγὴ πολλῶν ἀντιληπτικῶν αἰσθημάτων, οἱ ἐντυπώσεις μας ἀλλάζουν, καὶ ἡ διαύγειά τους μπορεῖ νὰ ἐλαττώνεται. Συνδυάζοντας αὐτὰ τὰ γεγονότα κατέληγε στὸ συμπέρασμα ὅτι τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα παρέχουν ἀξιόπιστη μαρτυρία γιὰ τὰ ἀντικείμενα, μόνο ἐφόσον χαρακτηρίζονται ἀπὸ καθαρὲς καὶ εὐδιάκριτες ἐντυπώσεις (*ἐνάργεια*, *Ἐπ. Ἡρόδ.* 52, πρβ. *Κύρ. Δόξ.* XXIV). Ἄλλες ἐντυπώσεις «περιμένουν ἐπαλήθευση» ἀπὸ ἐκεῖνες ποὺ εἶναι καθαρές. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ θὰ μποροῦσε ἐπίσης νὰ φανεῖ ὅτι ἐνισχύεται κάπως ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία ποὺ δίνει ὁ Ἐπίκουρος στὶς φυσικὲς λειτουργίες μὲ τὶς ὁποῖες λαμβάνει χώρα τὸ ἀντιληπτικὸ αἴσθημα. Ἂν εἴμαστε κοντὰ στὴν πρωταρχικὴ πηγὴ τῶν ἀντιληπτικῶν αἰσθημάτων μας, οἱ ἀπορροὲς ποὺ ἐπιδροῦν πάνω μας εἶναι λιγότερο πιθανὸ νὰ ὑποστοῦν διατάραξη. Μόνο ἀπὸ κάποια ἀπόσταση πρέπει νὰ περιμένει κανεὶς ὅτι ὁ τετράγωνος πύργος φαίνεται στρόγγυλος (Us. 247).

Ὁ Ἐπίκουρος δὲν καθόρισε μὲ λεπτομέρειες τὶς συνθῆκες ποὺ ἐξασφαλίζουν τὴ διαύγεια μιᾶς αἰσθητηριακῆς ἐντύπωσης. Εἶναι πιθανὸ νὰ θεωροῦσε ὅτι κάτι τέτοιο θὰ κατέληγε σὲ «ἀναδρομὴ ἐπ' ἄπειρον». Θὰ μποροῦσε νὰ θεωρήσει δεδομένο τῆς ἐμπειρίας τὸ ὅτι πραγματικὰ κάνουμε τὴ διάκριση, μέσα σὲ κάποια ὅρια, ἀνάμεσα σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι καθαρὸ καὶ σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι θαμπὸ ἢ σκοτεινό. Ἐντούτοις, ἡ διαύγεια δὲν ἀποτελεῖ ἐπαρκὴ ἐγγύηση ὅτι βλέπουμε τὰ πράγματα ὅπως πραγματικὰ εἶναι. Ὁ Ἐπίκουρος ἔκανε χονδροειδὲς σφάλμα μὲ τὶς «καθαρὲς εἰκόνες» (*ἐναργήματα*), ὅταν ὑποστήριζε ὅτι ὁ ἥλιος ἔχει τὸ ἴδιο περίπου μέγεθος μὲ αὐτὸ ποὺ δείχνει (*Ἐπ. Πυθ.* 91).

Ἡ συγκέντρωση τῆς προσοχῆς στὶς καθαρὲς ἐντυπώσεις εἶναι τὸ πρῶτο στάδιο στὴν ἀπόκτηση τῆς γνώσης. Ὁ Ἐπίκουρος ὅμως δὲν θεωροῦσε ὅτι εἶναι ἐπαρκὴς ἀπὸ μόνη της. Ὁσοδήποτε καθαρὲς καὶ ἂν εἶναι οἱ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις μας, δὲν ἀποτελοῦν γνώση· δὲν μᾶς λένε τί εἶναι ἕνα πράγμα. Πρὶν γίνει δυνατὸ νὰ σχηματιστοῦν οἱ κρίσεις γιὰ τὰ ἀντικείμενα, οἱ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις μας πρέπει νὰ ταξινομηθοῦν, νὰ χαρακτηριστοῦν καὶ ἔτσι νὰ διακριθοῦν ἡ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ὁ Ἐπίκουρος θέλησε νὰ ἱκανοποιήσει αὐτοὺς τοὺς ὅρους μὲ αὐτὸ ποὺ ὀνομάζει *προλήψεις*.[7] Οἱ προλήψεις εἶναι γενικὲς ἔννοιες ἢ νοητικὲς εἰκόνες, οἱ ὁποῖες παράγονται μὲ τὴν ἐπανάληψη τῶν αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων ποὺ εἶναι καθαρὲς καὶ ὁμοιογενεῖς. Ἐξακολουθοῦν νὰ παραμένουν, ἀφοῦ παύσουν τὰ ἐπιμέρους ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα, καὶ ἀποτελοῦν καταγραφὴ τῆς ἐμπειρίας μας τοῦ κόσμου. Ἀποκτοῦμε μιὰ ἔννοια ἢ *πρόληψιν* τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ἐπαναλαμβανόμενη ἐμπειρία συγκεκριμένων ἀνθρώπων ποὺ ἐγγράφεται στὴ μνήμη μας. Ἔτσι, εἴμαστε σὲ θέση νὰ ἑρμηνεύουμε νέα ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα συγκρίνοντάς τα μὲ προλήψεις, καὶ ὅλες οἱ κρίσεις μας γιὰ τὰ ἀντικείμενα γίνονται μὲ βάση τὶς καταγραμμένες ἐμπειρίες, τὶς ὁποῖες ταξινομοῦμε χρησιμοποιώντας τὴ γλώσσα (Διογ. Λαέρτ. 10, 33). Ὁ Ἐπίκουρος συμφωνοῦ-

σε γενικά μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος ὑποστήριζε ὅτι «ἐπιστήμη ἀρχίζει νὰ ὑπάρχει, ὅταν ἀπὸ τὶς πολλὲς ἔννοιες τῆς ἐμπειρίας δημιουργεῖται μία γενικὴ ἔννοια, ποὺ εἶναι καθολικὴ καὶ ἀφορᾶ τὰ ὅμοια πράγματα» (*Μ.τ.φ.* Α981a 5 κ.ἑ.). Γιὰ τὸν Ἐπίκουρο, οἱ προλήψεις ἀποτελοῦν τὴ βάση γιὰ τὶς κρίσεις καὶ τὴ γλώσσα. «Δὲν θὰ ὀνομάζαμε τίποτα, χωρὶς νὰ ἔχουμε μάθει προηγουμένως τὸν τύπο του μὲ μιὰ πρόληψη» (Διογ. Λαέρτ., ὅ. π.). Ἡ γλώσσα εἶναι μέθοδος μὲ τὴν ὁποία δηλώνουμε ἐκεῖνες τὶς προλήψεις ποὺ μᾶς φαίνεται ὅτι ταιριάζουν στὸ συγκεκριμένο ἀντικείμενο τῆς ἐμπειρίας. Ἐπειδὴ θεωρεῖται ὅτι οἱ προλήψεις ἔχουν «διαύγεια» ἀπὸ μόνες τους, δημιουργοῦν, σὲ συσχετισμὸ μὲ τὶς κατάλληλες νέες αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις, αὐτὸ ποὺ βλέπουμε, ἀκοῦμε κ.ο.κ.[8] Ἡ πλάνη δημιουργεῖται ὅταν χρησιμοποιοῦμε λέξεις ποὺ σημαίνουν μιὰ πρόληψη, ἡ ὁποία δὲν ἀνταποκρίνεται στὸ φαινόμενο (*Περ. Φύσ.* 28, ἀπ. 4, στήλ. ΙΙΙ). Αὐτὸ μπορεῖ νὰ συμβεῖ ὅταν συγχέονται ἀσαφεῖς μὲ καθαρὲς ἐντυπώσεις. Ὁ Ἐπίκουρος μάλιστα παραδεχόταν ὅτι ἡ ἀμφισημία πολλῶν λέξεων μπορεῖ νὰ γίνει αἰτία ἐσφαλμένου συσχετισμοῦ αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων καὶ προλήψεων.[9]

Πιθανὸν θεωροῦσε ὅτι ὅλες οἱ ἄλλες ἔννοιες, μαζὶ καὶ ἐκεῖνες ποὺ δὲν ἀναφέρονται στὴν ἐμπειρία, προέρχονται ἀπὸ προλήψεις. Οἱ προλήψεις εἶναι δυνατὸ νὰ συνδυαστοῦν ἡ μιὰ μὲ τὴν ἄλλη ἢ νὰ χρησιμοποιηθοῦν ὡς βάση γιὰ συμπερασμό (βλ. Διογ. Λαέρτ. 10, 32). Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ μερικὲς ἐξαιρέσεις, οἱ προλήψεις φαίνεται ὅτι ἀποτελοῦν ἄμεσα παράγωγα τοῦ ἀντιληπτικοῦ αἰσθήματος, καὶ ὁ Ἐπίκουρος πρότεινε νὰ θεμελιώνεται πάντοτε τὸ νόημα τῶν λέξεων μὲ ἀναφορὰ στὴν «πρώτη νοητικὴ εἰκόνα» (*πρῶτον ἐννόημα*, *Ἐπ. Ἡρόδ.* 37). Ἔτσι, ἔλπιζε νὰ σφυρηλατήσει ἕναν σταθερὸ δεσμὸ ἀνάμεσα στὶς λεκτικὲς διατυπώσεις καὶ στὴν ἄμεση ἐμπειρία, μολονότι δὲν ἔδινε ἐπαρκεῖς ἐξηγήσεις γιατί θὰ ἔπρεπε νὰ θεωροῦμε ὅτι οἱ προλήψεις τῶν ἀνθρώπων εἶναι ὅμοιες καὶ συνεπῶς νὰ προσδιορίζονται μὲ τὶς ἴδιες λέξεις.

Ὡς ἐδῶ ὁ Ἐπίκουρος μπορεῖ νὰ ἰσχυρίζεται ὅτι εἶναι αὐστηρὸς ἐμπειριστής. Ὡστόσο, πρέπει τώρα νὰ ἐπισημάνουμε ἕναν ἀριθμὸ ἀπὸ περίεργες ἐξαιρέσεις στὴν ἀρχὴ ὅτι ὅλες οἱ ἰδέες μας γιὰ τὸν κόσμο προκύπτουν, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, ἀπὸ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις. Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἀπορροὲς ποὺ προκαλοῦν τὶς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις μας, ὁ Ἐπίκουρος ὑπέθετε ὅτι ὑπάρχουν καὶ «εἴδωλα», ποὺ κατὰ κάποιον τρόπο παρακάμπτουν τὰ αἰσθητήρια ὄργανα καὶ εἰσδύουν κατευθείαν στὸ νοῦ. Στὴ φύση, τὰ «εἴδωλα» αὐτὰ εἶναι ὁμάδες ἀτόμων, οἱ ὁποῖες ὅμως ἔχουν πολὺ μικρότερη πυκνότητα ἀπὸ τὶς ἀπορροὲς ποὺ ἐπιδροῦν στὶς αἰσθήσεις μας. Εἶναι «λεπτὰ ὁμοιώματα» (tenuia simulacra), ὅπως τὰ ὀνομάζει ὁ Λουκρήτιος (4, 722 κ.ἑ.), καὶ ἐξηγοῦν τόσο τὶς εἰκόνες τῶν ὀνείρων, τὰ φαντάσματα, τὰ ὁράματα μὲ νεκρούς, ὅσο καὶ τὰ συνηθισμένα ἀντικείμενα τῆς σκέψης, ὅπως λ.χ. τὰ λιοντάρια. Τέτοια «εἴδωλα» μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπορροὲς κατευθείαν ἀπὸ τὴν ἐπιφάνεια ἑνὸς ἀντικειμένου. Πολλὰ ὅμως ἀπὸ αὐτὰ εἶναι τυχαῖοι συνδυασμοὶ μεμονωμένων ἀτόμων· ἄλλα μπορεῖ νὰ ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἀληθινὲς ἀπορροές, ἡ σύνθεση τῶν ὁποίων παράγει εἰκόνες κενταύρων καὶ τεράτων (Ἐπ. Ἡρόδ. 48· Λουκρήτ. 4, 130-42). Ὁ Ἐπίκουρος ἀντὶ νὰ ἑρμηνεύει τὰ ὄνειρα καὶ τὶς ψευδαισθήσεις μὲ ἀναφορὰ σὲ εἰκόνες ποὺ δημιουργοῦνται ἀποκλειστικὰ στὴ συνείδηση ἢ φτάνουν σ' αὐτὴ μὲ κάποια ψυχολογικὴ λειτουργία, πίστευε ὅτι τὰ ὄνειρα καὶ οἱ ψευδαισθήσεις μπορεῖ ἐπίσης νὰ ἐξηγηθοῦν ἀπὸ τὴν ἐπαφὴ τοῦ νοῦ μὲ τὰ ἄτομα ποὺ εἰσδύουν σ' αὐτὸν ἀπὸ τὸν ἔξω κόσμο.

Στὸ ἐρώτημα πῶς θὰ διακρίνει κανεὶς τὰ ὄνειρα καὶ τὰ ὁράματα ἀπὸ τὶς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις ἡ ἀπάντηση δὲν εἶναι ὁλότελα σαφής. Ὁ Λουκρήτιος ἀναζητεῖ μιὰ διάκριση μὲ βάση τὸ «συνεχές». Οἱ «ἀληθεῖς» αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις παράγονται ἀπὸ μιὰ σταθερὴ ροὴ ἀπορροῶν· ὁ νοῦς ὅμως μπορεῖ νὰ ἐνεργοποιηθεῖ ἀπὸ ἕνα καὶ μόνο «εἴδωλο» (4, 746), καὶ ἔτσι εἶναι πιθανὸ νὰ συλλάβει ἕνα στιγμιαῖο ὅραμα. Λέει ἐπίσης ὅτι οἱ εἰκό-

νες τῶν ὀνείρων κινοῦνται ἀπὸ μιὰ σειρὰ ἀπορροῶν ποὺ χάνονται ἡ μιὰ μετὰ τὴν ἄλλη. Ἡ περιγραφὴ τοῦ Λουκρητίου μᾶς φέρνει στὸ νοῦ τὴ σπασμωδικὴ κίνηση τῶν εἰκόνων τοῦ παλιοῦ κινηματογράφου. Ἀσφαλῶς τέτοια κριτήρια δὲν ἀρκοῦν γιὰ τὸ σκοπὸ τοῦ Ἐπικούρου. Στὴν πραγματικότητα, ὁ Ἐπίκουρος λέει ὅτι ἕνα πρόσωπο ποὺ ἔχει ψευδαισθήσεις βλέπει στ' ἀλήθεια κάτι ποὺ εἶναι ἐκεῖ, πιστεύει ὅμως ἐσφαλμένα ὅτι αὐτὸ ἀνταποκρίνεται σὲ ἕνα πραγματικὰ στερεὸ ἀντικείμενο (πρβ. Us. 253).

Οἱ θεοὶ ἀποτελοῦν ἕνα ἀκόμη ἀντικείμενο τῆς ἄμεσης νοητικῆς ἀντίληψης. Ἀναβάλλοντας πρὸς τὸ παρὸν τὴν ἐξέταση τῆς φυσικῆς τους δομῆς, μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε ἐδῶ ὅτι ὁ Ἐπίκουρος θεωρεῖ δεδομένη μιὰ σειρὰ λεπτῶν ἀπορροῶν ἀπὸ τοὺς θεούς, οἱ ὁποῖες εἰσδύουν κατευθείαν στὸ νοῦ. Τὰ κείμενα ποὺ περιγράφουν τὰ θεϊκὰ αὐτὰ «εἴδωλα» εἶναι δύσκολα. Ὁ Ἐπίκουρος προβάλλει θεωρητικοὺς λόγους, καθὼς καὶ τὶς μαρτυρίες γιὰ τέτοια ὁράματα, γιὰ νὰ δικαιολογήσει τοὺς ἰσχυρισμούς του γιὰ τὴ θεϊκὴ φύση (Κικ., *N.D.* 1, 43-55). Ὡστόσο, δὲν φαίνεται νὰ ἔχει δώσει ἐπαρκὴ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν θεϊκῶν «εἰδώλων». Τὸ νὰ ἐπικαλεῖται τὴν ὑποτιθέμενη καθολικότητα τῆς πίστης τῶν ἀνθρώπων στοὺς θεοὺς δὲν βοηθᾶ καθόλου τὴν περίεργη αὐτὴ θέση. Ὁπωσδήποτε, ἡ πραγματικὴ δυσκολία εἶναι ἡ ἐξεύρεση σταθερῆς βάσης γιὰ ἐπαλήθευση. Ἡ ἔννοια τῆς «καθαρῆς» εἰκόνας (*ἐνάργημα*) προσφέρει στὸν Ἐπίκουρο ἕνα μέτρο γιὰ τὴν ἐπαλήθευση τῶν ἀντιληπτικῶν κρίσεων, τὸ ὁποῖο ἔχει κάποιες ἀξιώσεις ἀντικειμενικότητας. Μόνο ἀπὸ μιὰ εἰδικὴ φιλοσοφικὴ ἄποψη θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀντίληψη τῶν ἀνθρώπων γιὰ τοὺς θεοὺς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς πεποιθήσεις τους. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ τρόπος ποὺ συλλαμβάνουμε νοητικὰ τοὺς θεοὺς δὲν μπορεῖ νὰ ἐξομοιωθεῖ μὲ τὸν τρόπο ποὺ ἀντιλαμβανόμαστε ἐμπειρικὰ ἀντικείμενα. Ἡ θεωρία τῶν θεϊκῶν «εἰδώλων» τοῦ Ἐπικούρου τοποθετεῖ τὴ θρησκευτικὴ πίστη στὴν ἴδια κατηγορία μὲ τὴν ἐμπειρικὴ παρατήρηση.

Μερικοὶ μελετητὲς ὑποστήριξαν ὅτι ὁ 'Επίκουρος θεώρησε δεδομένη μιὰ ἰδιαίτερη νοητικὴ ἱκανότητα, τὴν «ἀντίληψη τῆς διάνοιας» (*ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*), ποὺ κατὰ κάποιον τρόπο ἐγγυᾶται τόσο τὴν ἀλήθεια τῶν ἐντυπώσεων ποὺ ἔχουμε ἀπὸ τοὺς θεοὺς ὅσο καὶ τὴν ἐγκυρότητα τῶν ἐπιστημονικῶν ἐννοιῶν. Ἂν ὁ 'Επίκουρος εἶχε ὑποστηρίξει κάτι τέτοιο, θὰ εἶχε ἀποδεχτεῖ τὴν ἑνορασιακὴ θεωρία σὲ μεγάλο μέρος τῆς φιλοσοφίας του. Τὴν ἑρμηνεία αὐτὴ τὴν ὑποστήριξε διεξοδικὰ ὁ Cyril Bailey, τοῦ ὁποίου τὸ ἔργο γιὰ τὸν 'Επίκουρο καὶ τὸν Λουκρήτιο ἔχει πολὺ μεγάλο κύρος στὸν ἀγγλόφωνο κόσμο. Σύμφωνα μὲ τὸν Bailey, ὁ 'Επίκουρος πίστευε ὅτι ἡ «καθαρὴ» αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση, γιὰ τὴν ὁποία ἔχω ἤδη μιλήσει, ἐξασφαλίζεται μὲ τὴν «προσοχὴ τῶν αἰσθήσεων», καὶ ἀντίστοιχα τὰ καθαρὰ ὁράματα (*ἐναργήματα*) τῶν θεῶν καὶ οἱ «ἐναργεῖς» ἔννοιες, ποὺ ἀναφέρονται λόγου χάρη στὰ ἄτομα καὶ τὸ κενό, ἐξασφαλίζονται μὲ τὴν «προσοχὴ» τοῦ νοῦ. Ἂν ὁ Bailey ὑποστήριζε ἁπλῶς ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε κανένα ἀντικείμενο ἢ σκέψη, ἐκτὸς ἂν «συγκεντρώσουμε τὴν προσοχή μας» σὲ κάτι, δὲν θὰ ἀπέδιδε τίποτα τὸ περίεργο στὸν 'Επίκουρο. 'Αλλὰ ὁ Bailey ἐννοοῦσε πολὺ περισσότερα ἀπὸ αὐτό. Σύμφωνα μὲ τὴν ἑρμηνεία του, ὁ 'Επίκουρος πιστεύει ὅτι «οἱ ἔννοιες τῆς ἐπιστήμης σχηματίζονται λίγο λίγο μὲ τὴν ἀντιπαράθεση προγενέστερων ἐννοιῶν, ποὺ καθεμιὰ μὲ τὴ σειρά της τὴ συλλάβαμε ὡς "ἐναργὴ"... μὲ τὴν ἄμεση ἀντίληψη τοῦ νοῦ».[10]

Τὸ ὅτι ὁ 'Επίκουρος χρησιμοποιεῖ τὴν ἔκφραση «ἀντίληψη τῆς διάνοιας» (*ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*) δὲν δικαιολογεῖ τὴν ἄποψη τοῦ Bailey. Κάθε ἑρμηνεία τοῦ 'Επικούρου ὡς ὑποστηρικτῆ τῆς ἑνόρασης βρίσκεται σὲ τελείως ἐσφαλμένο δρόμο. Προφανῶς αὐτὸ ποὺ ἐννοεῖ μὲ τὸν ὅρο «ἀντίληψη» (*ἐπιβολή*), εἴτε μὲ τὸ νοῦ εἴτε μὲ τὶς αἰσθήσεις, εἶναι ἡ συγκέντρωση ἢ προσήλωση: εἶναι ἀνάγκη νὰ συγκεντρώσουμε τὴν προσοχή μας, ἂν θέλουμε νὰ συλλάβουμε τὶς εἰκόνες ποὺ μποροῦν νὰ δεχτοῦν τὰ αἰσθητήρια ὄργανα ἢ ὁ νοῦς. Στὸ θέμα αὐτὸ θὰ ἐπανέλθω σὲ ἑπόμενο κεφάλαιο,

κατὰ τὴν πραγμάτευση τῆς ψυχολογίας τοῦ Ἐπικούρου (σ. 100).

Ὁ Ἐπίκουρος, προκειμένου νὰ χρησιμοποιήσει τὶς μαρτυρίες τῶν αἰσθήσεων ὡς ὑλικὸ γιὰ νὰ θεμελιώσει ἀληθεῖς προτάσεις γιὰ τὸν κόσμο, δεχόταν τὴν ἐγκυρότητα ὁρισμένων ἀξιωμάτων. Ἕνα ἀπὸ αὐτὰ τὸ ἔχουμε ἤδη ἀναφέρει: «Οἱ "καθαρὲς" αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις μᾶς πληροφοροῦν μὲ ἀκρίβεια γιὰ τὴν ἐξωτερικὴ μορφὴ καὶ τὶς ἰδιότητες τῶν ἀντικειμένων».[11] Οἱ αἰσθητηριακὲς αὐτὲς ἐντυπώσεις *ἐπιβεβαιώνουν* ἢ *διαψεύδουν* τὴν ἀλήθεια τῶν κρίσεών μας γιὰ τὰ ἀντικείμενα, ποὺ ἴσως τὶς διατυπώνουμε προσωρινά, ἐπειδὴ στηριζόμαστε σὲ μαρτυρίες ἀπὸ τὶς ὁποῖες λείπει ἡ ἀπαιτούμενη διαύγεια. Ὁ Ἐπίκουρος ὅμως δεχόταν καὶ μιὰ πιὸ ἀδύνατη μορφὴ ἐπαλήθευσης: τὴν «ἔλλειψη ἀντίθετης μαρτυρίας». Καὶ αὐτὸ μποροῦμε νὰ τὸ ἀναφέρουμε ὡς ἕνα ἀκόμη ἀξίωμα: «Οἱ κρίσεις γιὰ τὰ μὴ προφανὴ ἀντικείμενα εἶναι ἀληθεῖς, ἂν εἶναι σύμφωνες μὲ τὶς καθαρὲς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις». Αὐτὸ τὸ δεύτερο ἀξίωμα ἔχει ἐξαιρετικὰ μεγάλη σημασία στὸν Ἐπίκουρο. Ἂν ἡ θετικὴ ἐπαλήθευση μὲ καθαρὲς ἐντυπώσεις ἦταν ἡ μόνη βάση γιὰ ἀληθεῖς ἀντικειμενικὲς προτάσεις, ὁ Ἐπίκουρος δὲν θὰ ἦταν σὲ θέση νὰ προχωρήσει πέρα ἀπὸ τὴν περιγραφὴ τῶν αἰσθητῶν ἀντικειμένων. Στὴν πραγματικότητα δέχεται ὅτι ἡ ἐγκυρότητα τῶν καθαρῶν ἐντυπώσεων εἶναι τέτοια, ὥστε παρέχουν ἔμμεση μαρτυρία γιὰ πράγματα ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ τὰ ἀντιληφθοῦμε ἢ γιὰ τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποκτήσουμε καθαρὴ εἰκόνα (*ἐνάργημα*), ἐξαιτίας μιᾶς ἰδιάζουσας κατάστασης. Παραθέτουμε ἐδῶ ἕνα παράδειγμα ποὺ διασώζει ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός (βλ. σημ. 11): «Ἂν δὲν ὑπῆρχε τὸ κενό (κάτι ποὺ δὲν εἶναι προφανὲς), δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ὑπάρχει κίνηση, ἀφοῦ *ἐξ ὑποθέσεως* ὅλα τὰ πράγματα εἶναι πλήρη καὶ συμπαγή. Ἔτσι λοιπόν, ἀφοῦ ὑπάρχει πράγματι κίνηση, τὸ προφανὲς δὲν παρέχει μαρτυρία ποὺ νὰ ἀντιφάσκει πρὸς τὴν κρίση ποὺ σχηματίσαμε γιὰ τὸ μὴ προφανές». (Ὅπως τίθεται, βέβαια, τὸ ἐπιχείρημα δὲν εἶναι ἔγκυρο, ἀφοῦ προϋποθέτει ὅτι τὸ κενὸ εἶναι ἀ-

ναγκαῖος ὅρος τῆς κίνησης καὶ ἔχει ὡς ἀντίθετο τὴν πληρότητα.)

Ὁ Ἐπίκουρος συσχετίζει τὸ ἀξίωμα σχετικὰ μὲ τὴ μὴ ἀντίφαση μὲ μιὰ ἀκόμη πρόταση (X), ποὺ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ συνέπεια τοῦ δεύτερου ἀξιώματος: Ἂν συμφωνοῦν μὲ τὴν παρατήρηση περισσότερες ἀπὸ μία ἐξηγήσεις μή προφανῶν φαινομένων, τότε ὅλες οἱ παρόμοιες ἐξηγήσεις πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ἐξίσου ἔγκυρες (*Ἐπ. Πυθ.* 87). Ἂς τὸ διατυπώσουμε πιὸ παραστατικά. Ἂς ὑποθέσουμε ὅτι τὸ p εἶναι ἕνα προφανὲς γεγονός, τὸ q ἕνα πρόβλημα ποὺ θέλει ἐξήγηση καὶ δὲν μπορεῖ νὰ λυθεῖ ἄμεσα μὲ ἀναφορὰ στὸ p, καὶ τὰ s, t, u τρεῖς διαφορετικὲς προτάσεις γιὰ τὸ q, ποὺ ὅλες συμφωνοῦν μὲ τὸ p. Τότε, ἀνεξάρτητα ἀπὸ κάθε ἄλλο κριτήριο ἢ ἀξίωμα, ἀπὸ τὴν πρόταση X συνάγεται ὅτι τὰ s, t καὶ u εἶναι ὅλα ἐξίσου ἀποδεκτὲς ἐξηγήσεις. Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ εἶναι τυπικὰ ἔγκυρο, καὶ ὁ Ἐπίκουρος τὸ ἐφάρμοζε μὲ συνέπεια σὲ ὅλες τὶς προτάσεις ποὺ ἀφοροῦν ἀστρονομικὰ φαινόμενα. Γιὰ νὰ ἀπορρίψουμε ὁποιαδήποτε ἀπὸ τὶς ὑποθέσεις s, t καὶ u θὰ ἦταν ἀναγκαῖο νὰ εἰσαγάγουμε ἀκόμη μία ἀρχὴ ἐπαλήθευσης, ποὺ νὰ ξεπερνᾶ καὶ νὰ ὑπερβαίνει τὸ δεύτερο ἀξίωμα. Ὁ Ἐπίκουρος ἀρνήθηκε νὰ τὸ κάνει, μὲ τὴ δικαιολογία ὅτι κάτι τέτοιο θὰ μᾶς ἀπομάκρυνε ἀπὸ αὐτὸ ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ γνωρίσουμε μὲ βεβαιότητα, δηλαδὴ τὴν κατάσταση τῶν ἀντικειμένων ὅπως μᾶς τὴ δίνουν οἱ καθαρὲς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις.

Ὁ Ἐπίκουρος ἐφαρμόζει αὐτὴ τὴν ἀρχὴ πολὺ συχνὰ στὴν *Ἐπιστολὴν πρὸς Πυθοκλέα*, ὅπως δείχνει τὸ παρακάτω ἀπόσπασμα (94):

Ἡ ἐπαναλαμβανόμενη ἐμφάνιση καὶ ἐξαφάνιση τῆς σελήνης μπορεῖ νὰ ὀφείλεται στὴν περιστροφὴ τοῦ οὐράνιου αὐτοῦ σώματος ἢ μπορεῖ ἐξίσου νὰ εἶναι ἀποτέλεσμα τῶν σχηματισμῶν τοῦ ἀέρα· μπορεῖ ἀκόμη νὰ ὀφείλεται στὴν παρεμβολὴ ἄλλων σωμάτων· μπορεῖ νὰ γίνεται μὲ ὁποιονδήποτε ἀπὸ τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους προκαλοῦνται τὰ φαινόμενα σὲ τέτοιου εἴδους ἐξηγήσεις, ἀρκεῖ νὰ μὴν προσκολληθεῖ κανεὶς σὲ μία καὶ μόνη ἐξήγηση, ἔτσι ὥστε νὰ ἀπορρίπτει χωρὶς ἐπαρκεῖς λόγους τὶς ἄλλες, ἀγνοώντας τί εἶναι δυνατὸ νὰ παρατηρήσει ὁ ἄνθρωπος καὶ τί δὲν εἶναι καὶ θέλον-

τας, κατὰ συνέπεια, νὰ παρατηρήσει αὐτὰ ποὺ εἶναι ἀδύνατο νὰ παρατηρηθοῦν.

Ὡς ἕνα σημεῖο, ἡ ἄποψη αὐτὴ εἶναι ἀξιοθαύμαστη ὡς ἐπιστημονικὴ ἀρχή. Φέρνει στὸ νοῦ τὶς σύγχρονες συζητήσεις σχετικὰ μὲ τὶς διαφορετικὲς ἐξηγήσεις γιὰ τὴν ἀρχὴ τοῦ σύμπαντος («θεωρία τῆς μεγάλης ἔκρηξης», «θεωρία τῆς σταθερῆς κατάστασης» κτλ.), ἕνα θέμα ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη βρεῖ τὴ λύση του μὲ ἐμπειρικὰ δεδομένα. Ὁ Ἐπίκουρος μπόρεσε νὰ ὑποστηρίξει, καὶ ἀρκετὰ δικαιολογημένα, πὼς ἡ ἀστρονομία στὶς μέρες του ἰσχυριζόταν ὅτι γνωρίζει περισσότερα ἀπὸ ὅσα δικαιολογοῦσε ἡ πηγὴ τῶν στοιχείων της, δηλαδὴ τὸ γυμνὸ μάτι. Αὐτὸ ποὺ κατὰ τὰ φαινόμενα ἀπέτυχε ἐντελῶς νὰ ἐκτιμήσει ὁ Ἐπίκουρος εἶναι ὁ ἔγκυρος ἔλεγχος τῶν ἄμεσων παρατηρήσεων, ἔλεγχο ποὺ προσπαθοῦσαν ἤδη νὰ κάνουν μερικοὶ ἀστρονόμοι μὲ ἀναφορὰ σὲ συστηματικὲς καταγραφὲς καὶ μὲ μαθηματικοὺς ὑπολογισμούς.

Σχετικὰ μὲ τὰ οὐράνια φαινόμενα, ἡ χρήση τοῦ ἀξιώματος τῆς μὴ ἀντίφασης ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο λειτουργεῖ σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀρνητικά, γιατὶ ἀφήνει ἀνοιχτὴ μιὰ πολλαπλότητα δυνατῶν ἐξηγήσεων. Ἀλλὰ οἱ Ἐπικούρειοι χρησιμοποίησαν τὴν ἀρχὴ θετικά, ὡς βάση, γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν γενικὲς προτάσεις στὶς ὁποῖες ἔφταναν μὲ ἐπαγωγή. Ὁ Φιλόδημος καταγράφει τὸ ἑξῆς παράδειγμα: ἀπὸ τὴν πρόταση «οἱ ἄνθρωποι σύμφωνα μὲ τὴν ἐμπειρία μας εἶναι θνητοὶ» συμπεραίνουμε ὅτι «οἱ ἄνθρωποι εἶναι παντοῦ θνητοί». Ἡ γενικὴ πρόταση βασίζεται στὸ ἐμπειρικὸ γεγονὸς ὅτι δὲν γνωρίζουμε καμία ἐξαίρεση σ' αὐτή, *καὶ συνεπῶς* εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν ἐμπειρία μας (*Σημ.*, στήλ. XVI). Οἱ Στωικοὶ δὲν ἀποδέχονταν αὐτὸ τὸ εἶδος συλλογισμοῦ, μὲ τὴ δικαιολογία ὅτι προϋποθέτει πὼς τὸ μὴ προφανὲς (ἄνθρωποι ποὺ δὲν τοὺς ἔχουμε δεῖ) εἶναι τῆς ἴδιας κατηγορίας μὲ τὸ προφανές. Οἱ Ἐπικούρειοι ἀπαντοῦσαν ὅτι ὁ συλλογισμός τους δὲν προϋποθέτει ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι θνητοί: Τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν γνωρίζουμε κανέναν ἄνθρωπο ἀθάνατο εἶναι αὐτὸ ποὺ δικαιολογεῖ ἀ-

μεσότερα τὸ γενικὸ συμπέρασμα γιὰ τὴν ἀνθρώπινη θνητότητα.

Ὁ Ἐπίκουρος θεωρεῖ δεδομένο, ὅπως πρέπει νὰ κάνει κάθε ἐπιστήμονας, ὅτι στὴ φύση ὑπάρχουν ὁρισμένες ἀρχὲς ποὺ ἰσχύουν ἐξίσου καὶ γι' αὐτὸ ποὺ εἶναι προφανὲς καὶ γι' αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι. Φυσικά, ἀπὸ τὸ δεύτερο ἀξίωμα δὲν συνάγεται ὅτι μιὰ πρόταση ποὺ βρίσκεται σὲ συμφωνία μὲ κάποιο προφανὲς φαινόμενο *πρέπει* νὰ εἶναι ἀληθὴς καὶ ὅσον ἀφορᾶ κάτι μὴ προφανές. Ἀλλὰ ἡ ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσει μόνο μὲ προτάσεις ποὺ εἶναι κατανάγκην ἀληθεῖς. Πρέπει νὰ προχωρεῖ μὲ ἐμπειρικὲς γενικεύσεις ποὺ ἀπορρίπτονται, ἂν καὶ ἐφόσον καινούριες μαρτυρίες ἀναιρέσουν τὶς προηγούμενες ὑποθέσεις. Οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι ὅλοι οἱ συμπερασμοὶ πρέπει νὰ θεμελιώνονται μὲ ἐπιχειρήματα ποὺ εἶναι παραγωγικῶς ἔγκυρα. Ὡστόσο, ὁ παραγωγικὸς συλλογισμὸς ἀπὸ μόνος του δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ εἶναι ἐπαρκὴς γιὰ τὴ θεμελίωση μιᾶς ἐπιστημονικῆς πρότασης. Γιατὶ οἱ «προκείμενες» ἀπὸ τὶς ὁποῖες προκύπτει ἕνα παραγωγικὸ συμπέρασμα σχετικὸ μὲ τὰ δεδομένα τῆς παρατήρησης πρέπει εἴτε νὰ εἶναι ἐμπειρικὲς γενικεύσεις εἴτε νὰ στηρίζονται, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, σὲ προτάσεις αὐτοῦ τοῦ τύπου. Σὲ κάποιο στάδιο ὁ ἐπιστήμονας πρέπει νὰ κάνει ἕναν ἐπαγωγικὸ συμπερασμὸ μὲ βάση τὶς μαρτυρίες, καὶ γιὰ τὸν Ἐπίκουρο φτάνει κανεὶς σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο, ὅταν ἡ παρατήρηση φαίνεται νὰ ἐνισχύει τὴν πεποίθηση ὅτι δὲν εἶναι πιθανὸ νὰ βρεθεῖ καμία ἐπιμέρους περίπτωση ποὺ νὰ ἀντιφάσκει στὴ γενικὴ πρόταση.

Ὁ Ἐπίκουρος καὶ ὁ Λουκρήτιος ἐπικαλοῦνται συχνὰ τὴν «ἀναλογία» ἢ τὴν «ὁμοιότητα», γιὰ νὰ στηρίξουν τὴ συμπερασματικὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ ὁρατὸ στὸ ἀόρατο. Ἔτσι, ὁ Ἐπίκουρος δέχεται τὸ (δῆθεν) δεδομένο τῆς παρατήρησης ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ διακρίνουμε τμήματα στὸ ἐλάχιστο ὁρατὸ μέγεθος, ὥστε νὰ στηρίξει τὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ ἴδιο ἀληθεύει καὶ γιὰ τὸ πιὸ μικρὸ ἀόρατο μέγεθος, τὸ ἐλάχιστο μέρος ἑνὸς ἀτόμου (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 58 κ.ἑ.). Τὸ κύριο θέμα τοῦ *Περὶ σημείων* τοῦ Φιλοδήμου εἶναι ὁ

«ἀναλογικὸς συμπερασμός», καὶ θὰ μπορούσαμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ συμπερασμὸς αὐτὸς ἀπαιτεῖ ἕνα ἀκόμη ἀξίωμα γιὰ τὴ δικαιολόγησή του. Καμία ἀπὸ τὶς δευτερεύουσες πηγές μας, οὔτε ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίκουρος, δὲν δίνει —καὶ δὲν χρειάζεται νὰ δώσει— αὐτοτελὴ ἐπιχειρηματολογία γιὰ τὴν «ἀναλογία». Τὴ δικαιολόγηση τοῦ συμπερασμοῦ μὲ ἀναλογία τὴν παρέχουν τὰ δύο ἀξιώματα ποὺ ἔχουμε ἤδη συζητήσει.[12] Μὲ τὸ πρῶτο ἀξίωμα δικαιολογοῦμε τὸν ἰσχυρισμό μας ὅτι οἱ «καθαρὲς ἐντυπώσεις» παρέχουν ἀπόδειξη ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶναι θνητοί. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι τοὺς ὁποίους γνωρίζουμε ἐκ πείρας εἶναι ὅμοιοι ὅσον ἀφορᾶ τὴ θνητότητα. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θετικὴ μαρτυρία ὁ Ἐπίκουρος συμπεραίνει ὅτι οἱ ἄνθρωποι τοὺς ὁποίους δὲν γνωρίζουμε εἶναι ἐπίσης ὅμοιοι ὅσον ἀφορᾶ τὴ θνητότητα. Ὁ συμπερασμὸς δικαιολογεῖται ἀπὸ τὸ δεύτερο ἀξίωμα, ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὑποστηρίξουμε ὅτι τὸ p ἰσχύει, ἂν δὲν ὑπάρχει καμία μαρτυρία ποὺ νὰ ἀντιτίθεται σ' αὐτό. Ὁ Φιλόδημος μάλιστα λέει πὼς εἶναι «ἀδιανόητο» ὅτι θὰ μποροῦσε νὰ ὑπάρξει κάτι ποὺ νὰ μὴν ἔχει τίποτα κοινὸ μὲ τὶς ἐμπειρικὲς μαρτυρίες (*Σημ.*, στήλ. XXI 27 κ.ἑ.). Ὁ ἐπικούρειος ἔλεγχος «αὐτοῦ ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ συλλάβουμε» εἶναι ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καὶ τὰ προβληματικὰ νοητικὰ «εἴδωλα» ποὺ τὰ συζητήσαμε ἤδη (σ. 49-53).

Ἡ μέθοδος τῆς ἔμμεσης ἀπόδειξης τοῦ Ἐπικούρου γίνεται φανερὴ σὲ πλῆθος ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸν Λουκρήτιο. Εἶναι πάγια συνήθεια τοῦ ποιητῆ νὰ ἀπορρίπτει μιὰ πρόταση μὲ βάση αὐτὸ ποὺ εἶναι καθαρό, αὐτὸ ποὺ βλέπουμε πραγματικά, καὶ ἔτσι νὰ φτάνει μὲ συμπερασμὸ στὴν πρόταση ποὺ εἶναι ἀντιφατικὴ ὡς πρὸς ἐκείνη ποὺ ἀπορρίφθηκε. Δίνω ἕνα μόνο παράδειγμα: Στὸ 1ο βιβλίο, ὁ Λουκρήτιος ἀναπτύσσει σταδιακὰ μιὰ ἐπιχειρηματολογία κατὰ τῆς ἄποψης τῶν ἀτομικῶν. Ἀρχίζει ἀπορρίπτοντας τὴν πρόταση «ἀπὸ τὸ μηδὲν μπορεῖ νὰ δημιουργηθεῖ κάτι». Γιατί, ἂν συνέβαινε αὐτό, κάθε εἶδος πράγματος θὰ μποροῦσε νὰ παραχθεῖ ἀπὸ ὁτιδήποτε· τίποτα δὲν θὰ ἀπαιτοῦσε κάποιο σπέρ-

μα. Βλέπουμε ὅμως (videmus) ὅτι ἡ καλλιεργημένη γῆ παράγει καλύτερη σοδειὰ ἀπὸ τὴν ἀκαλλιέργητη, πράγμα ποὺ ἀποδεικνύει ὅτι ὑπάρχουν στὸ ἔδαφος πρωταρχικὰ σώματα, ποὺ τοὺς δίνει ζωὴ τὸ ἄροτρο. «Ἂν δὲν ὑπῆρχαν πρωταρχικὰ σώματα, θὰ βλέπατε (videres) κάθε πράγμα νὰ γεννιέται ἀπὸ μόνο του πολὺ πιὸ εὔκολα, χωρὶς δικό μας κόπο» (159-214).

Ὅπως τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ τοῦ Λουκρητίου, ἔτσι καὶ ἡ μεθοδολογία τοῦ Ἐπικούρου φαίνεται ἀνακριβὴς καὶ πρόχειρη, ἂν τὴν κρίνουμε μὲ κριτήρια αὐστηρότερης λογικῆς. Δὲν ἀμφιβάλλω ὅτι εἶναι σωστὸ νὰ χαρακτηρίσουμε «ἀξιώματα» τὶς δύο ἀρχὲς ποὺ ἀναφέρονται στὴν ἐπαλήθευση καὶ στὴ μὴ ἀντίφαση. Ὁ Ἐπίκουρος ὅμως δὲν τὰ *ὀνομάζει* ἀξιώματα. Εἶναι σχεδὸν βέβαιο ὅτι γνώριζε τὰ *Ἀναλυτικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλη, ἂν ἔχει διαβαστεῖ σωστὰ ἕνα ἀπόσπασμα τοῦ Φιλοδήμου.[13] Μολονότι, ὅμως, ἡ ἐπαγωγικὴ μεθοδολογία τοῦ Ἀριστοτέλη εἶχε ἴσως κάποια ἐπίδραση στὸν Ἐπίκουρο, ὁ φιλόσοφος αὐτὸς δὲν ἔδειξε τὸ ἴδιο ἐνδιαφέρον μὲ τὸν Ἀριστοτέλη γιὰ τὴ λογικὴ καθεαυτή. Καὶ φαίνεται νὰ εἶχε τὴ γνώμη ὅτι κάθε εἶδος ἀποδεικτικῆς ἐπιστήμης, ποὺ βασίζεται στὸν παραγωγικὸ συλλογισμό, εἶναι ἁπλὸ παιχνίδι μὲ λέξεις. Ἀφοῦ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν *Ἀναλυτικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλη ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἀνάλυση τοῦ παραγωγικοῦ ἐπιχειρήματος μὲ τὴ μορφὴ συλλογισμῶν καὶ μὲ τὸν λεπτομερὴ καθορισμὸ τῶν ἐπαρκῶν ὅρων γιὰ τὶς ἀναγκαῖες ἀλήθειες, ὁ Ἐπίκουρος δὲν μπορεῖ νὰ συμφωνοῦσε μὲ ὅσα διάβασε σὲ αὐτὸ τὸ ἔργο. Πάνω ἀπὸ ὅλα, ὁ Ἐπίκουρος ἀπέρριπτε κάθε εἶδος λογικῆς ἔρευνας ποὺ δὲν ἀποβλέπει στὴν κατανόηση τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων. Προφανῶς δὲν κατάλαβε ὅτι ἡ ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη, ἂν θέλει νὰ ἀποκτήσει γερὲς βάσεις, δὲν μπορεῖ νὰ προχωρήσει πολὺ μακριὰ μὲ τὴν καθοδήγηση τῶν «καθαρῶν» αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων καὶ μόνο.

Ὁ ἀναγνώστης θὰ μπορέσει νὰ προχωρήσει καὶ μόνος του τὴν κριτικὴ τῆς μεθοδολογίας τοῦ Ἐπικούρου. Αὐτὸ ποὺ πρέπει ἐμεῖς

νὰ προσθέσουμε εἶναι μιὰ προειδοποίηση, νὰ μὴν παίρνουμε κατὰ γράμμα τὶς πρόχειρες παρατηρήσεις ποὺ βρίσκουμε σὲ ἀρχαίους συγγραφεῖς, οἱ ὁποῖες θὰ μᾶς ὁδηγοῦσαν στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἔδειχνε κανένα ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ λογικὴ καὶ γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ μέθοδο. Αὐτὲς οἱ ἀπόψεις ἀπαντοῦν σὲ πολλὰ σύγχρονα ἐγχειρίδια ἀλλὰ εἶναι ἐσφαλμένες. Ὁ Ἐπίκουρος, γιὰ νὰ ἐντυπωσιάσει, γράφει μερικὲς φορὲς σὰν νὰ περιφρονεῖ ὅλη τὴ μάθηση· ἀλλὰ αὐτὴ ἡ στάση του εἶναι ρητορική, μιὰ ἔκφραση περιφρόνησης γι' αὐτὸ ποὺ θεωροῦσε σχολαστικὸ καὶ ἀπόλυτα ἐπιβλαβὲς στὴν πνευματικὴ ζωὴ τῆς ἐποχῆς του. Γιὰ καλή μας τύχη, ἔχει διασωθεῖ ἀρκετὰ μεγάλο μέρος ἀπὸ τὸ 28ο βιβλίο τοῦ *Περὶ φύσεως*, τὸ ὁποῖο μᾶς δίνει μιὰ ἀμυδρὴ εἰκόνα τοῦ Ἐπικούρου, σὲ στιγμὲς ποὺ δὲν συνοψίζει ἁπλῶς τὴ διδασκαλία του ἢ δὲν διατυπώνει παραινέσεις. Στὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Ἐπίκουρος πραγματεύεται τὴν *ἐπαγωγή* (τὸν τεχνικὸ αὐτὸν ὅρο τὸν δανείζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη), προβλήματα νοήματος καὶ ἀμφισημίας, τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ καθολικὸ καὶ στὸ ἐπιμέρους, προβλήματα ποὺ σχετίζονται μὲ τὸν καθορισμὸ τῶν ἀτομικῶν περιπτώσεων καὶ γλωσσικὰ παράδοξα σὰν αὐτὰ ποὺ συνήθιζαν οἱ Μεγαρικοί. Δυστυχῶς τὸ κείμενο εἶναι πάρα πολὺ φθαρμένο γιὰ νὰ μᾶς ἐπιτρέψει νὰ δοῦμε πῶς πραγματευόταν ὁ Ἐπίκουρος ὅλα αὐτὰ τὰ θέματα στὶς λεπτομέρειές τους.[14] Ὡστόσο, μᾶς δίνει ἐπαρκεῖς μαρτυρίες, γιὰ νὰ κρίνουμε ὅτι ὁρισμένα μέρη ἀπὸ τὴν παρακάτω ἀνάλυση τοῦ Κικέρωνα εἶναι σὲ μεγάλο βαθμὸ παραπλανητικά: «Ὁ Ἐπίκουρος ἀπορρίπτει τοὺς ὁρισμούς [δὲν τοὺς ἀπέρριπτε]· δὲν μᾶς κατατοπίζει ὅσον ἀφορᾶ τὴ διαίρεση [ταξινόμηση σὲ γένη καὶ εἴδη]· δὲν κατορθώνει νὰ δείξει ποιὰ πρέπει νὰ εἶναι ἡ δομὴ ἑνὸς ἐπιχειρήματος· δὲν μᾶς δείχνει μὲ ποιὸν τρόπο λύνονται τὰ σοφίσματα καὶ πῶς πρέπει νὰ διακρίνονται οἱ ἀμφισημίες» (*Fin.* 1,22). Πάντως, ὁ Ἐπίκουρος ἔγραψε τριάντα ἑπτὰ βιβλία *Περὶ φύσεως* καὶ διαπιστώνουμε τὴν προκατάληψη τοῦ Κικέρωνα μελετώντας ἀποσπάσματα ἑνὸς μόνο ἀπὸ αὐτά.

4. Ἡ δομὴ τῶν πραγμάτων

Ἡ φύση τῶν ὄντων εἶναι σώματα καὶ κενό (*Περ. Φυσ.* 1).

Ὁ Ἐπίκουρος ἰσχυριζόταν ὅτι εἶναι αὐτοδίδακτος, ἀλλὰ ἡ ἀτομικὴ θεωρία εἶχε πάνω ἀπὸ ἕναν αἰώνα ζωῆς στὴν Ἑλλάδα, ὅταν αὐτὸς ἐπανέφερε στὸ προσκήνιο τὶς βασικές της ἀρχές. Πρῶτα ὁ Λεύκιππος καὶ ὕστερα ὁ Δημόκριτος, στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 5ου αἰώνα, ὑποστήριξαν πὼς ὅ,τι ὑπάρχει πραγματικὰ ἀνάγεται, τελικά, σὲ δύο καὶ μόνο εἴδη πραγμάτων: τὸ πλῆρες (ἀδιαίρετα σώματα) καὶ τὸ κενό (κενὸς χῶρος). Τὸ πῶς ἔφτασαν νὰ διατυπώσουν μιὰ τέτοια θέση εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα ἀφήγηση, ἀνήκει ὅμως στὴν ἱστορία τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας. Θὰ καταπιαστῶ ἐδῶ μὲ αὐτό, μόνο ὅσο εἶναι ἀπαραίτητο γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὸν ἀτομισμὸ τοῦ Ἐπικούρου.

Ἀφετηρία μας εἶναι γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ ἡ *Ἐπιστολὴ πρὸς Ἡρόδοτον*. Ἐκεῖ, σὲ μερικὲς παραγράφους μὲ ἐξαιρετικὰ περιεκτικὴ ἐπιχειρηματολογία, ὁ Ἐπίκουρος ἀποκαλύπτει τὰ οὐσιώδη χαρακτηριστικὰ τῆς ἀτομικῆς θεωρίας (38-44). Τὸ πρόβλημα ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ λύσει αὐτὴ ἡ θεωρία μπορεῖ νὰ τεθεῖ ὡς ἑξῆς: Ποιὲς ἀρχὲς ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τῆς ἐμπειρίας εἶναι ἀναγκαῖες καὶ ἐπαρκεῖς γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ φυσικοῦ κόσμου ὅπως παρουσιάζεται στὶς αἰσθήσεις μας; Ἡ ἀπάντηση εἶναι ἐξαιρετικὰ ἁπλή: ἕνας ἄπειρος ἀριθμὸς ἀδιαίρετων σωμάτων, ποὺ κινοῦνται σὲ ἄπειρο κενὸ χῶρο.

Ὁ Ἐπίκουρος φτάνει σ' αὐτὴ τὴν ἀπάντηση μὲ μιὰ σειρὰ μεταφυσικὲς προτάσεις, τὶς ὁποῖες κατόπιν χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ στηρίξει συμπεράσματα ποὺ ἀφοροῦν τὴν ὑποδομὴ τῶν μεταβαλλόμενων ἀντικειμένων τῆς ἐμπειρίας: α) Κανένα πράγμα δὲν μπορεῖ νὰ προκύψει ἀπὸ τὸ μηδέν· β) Κανένα πράγμα δὲν μπορεῖ μὲ τὴν καταστροφή του νὰ καταλήξει στὸ μηδέν· γ) Τὸ σύμπαν ποτὲ δὲν βρισκόταν, οὔτε θὰ βρεθεῖ, σὲ κατάσταση διαφο-

ρετικὴ ἀπὸ τὴν τωρινή.[15] Οἱ δύο πρῶτες προτάσεις θεμελιώνονται ἔμμεσα μὲ αὐτὸ ποὺ ὀνόμασα δεύτερο ἀξίωμα. Θὰ ἐρχόταν σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐμπειρία τὸ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι τίποτα δὲν προϋπάρχει ἢ δὲν ἐπιζεῖ ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα ποὺ παρατηροῦμε νὰ ἀναπτύσσονται καὶ νὰ φθίνουν. Τὰ πράγματα τὰ βλέπουμε νὰ *γεννιοῦνται* ἀπὸ κάτι· δὲν ἐμφανίζονται τυχαῖα. Ἔπειτα, *ὑπάρχει* κάτι στὸ ὁποῖο καταλήγουν τὰ πράγματα μὲ τὴν καταστροφή τους. Διαφορετικὰ δὲν θὰ ὑπῆρχε ὅριο στὴν καταστροφή, καὶ καθετὶ θὰ χανόταν στὸ *μὴ ὄν*. Τὴν τρίτη πρόταση (γ) τὴ μεταχειρίζεται ὁ Ἐπίκουρος ὡς ἀναλυτική. Ἀφοῦ τὸ σύμπαν περιλαμβάνει στοὺς κόλπους του ὅλα ὅσα ὑπάρχουν, δὲν ὑπάρχει τίποτα ἔξω ἀπὸ τό σύμπαν ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ τοῦ προκαλέσει ἀλλαγή. (Δὲν ἐξετάζει τὸ ἐνδεχόμενο ὅτι κάποια ἐσωτερικὴ αἰτία ἀλλαγῆς θὰ μποροῦσε σὲ διαφορετικὲς ἐποχὲς νὰ δημιουργεῖ διαφορετικὲς συνθῆκες στὸ σύμπαν ὡς σύνολο.)

Ἀπὸ τὸ (γ) συνάγεται ὅτι κάθε ἑρμηνεία ποὺ ἰσχύει τώρα γιὰ τὰ πράγματα στὸ σύνολό τους εἶναι γιὰ πάντα ἔγκυρη.

Εἶναι προφανὲς ὅτι τὰ σώματα ὑπάρχουν· πρέπει συνεπῶς νὰ ὑπάρχει καὶ ὁ κενὸς χῶρος, ἀφοῦ τὰ σώματα πρέπει νὰ βρίσκονται *μέσα σὲ* κάτι καὶ νὰ ἔχουν κάτι μέσα στὸ ὁποῖο νὰ κινοῦνται.[16] Ὁ Ἐπίκουρος ὑποστηρίζει κατόπιν ὅτι, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ σώματα καὶ τὸ κενό, τίποτα δὲν μποροῦμε νὰ τὸ συλλάβουμε ὡς ἀνεξάρτητη ὀντότητα: ὅλα τὰ πράγματα πρέπει νὰ μποροῦν νὰ ἀναχθοῦν σὲ σῶμα καὶ κενό. Τὰ σώματα εἶναι δύο εἰδῶν: τὰ σύνθετα καὶ οἱ μονάδες ἀπὸ τὶς ὁποῖες σχηματίζονται τὰ σύνθετα. Ἀπὸ τὸ (β) συνάγεται ὅτι ἡ μία κατηγορία σωμάτων, τὰ μὴ σύνθετα, πρέπει νὰ ἔχει ὅριο ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀλλαγὴ καὶ τὴν καταστροφή. Ὁ Ἐπίκουρος ἐκφράζει αὐτὴ τὴν ἄποψη ὡς ἑξῆς: «Αὐτὰ λοιπὸν τὰ σώματα [δηλαδὴ τὰ μὴ σύνθετα] εἶναι ἀδιαίρετα καὶ ἀναλλοίωτα, ἂν δὲν πρόκειται ὅλα τὰ πράγματα νὰ καταστραφοῦν καὶ νὰ καταλήξουν στὸ *μὴ* ὄν, ἀλλὰ νὰ παραμείνουν σταθερὰ κατὰ τὴ διάλυση τῶν συνθέτων· ἔχουν στερεὴ φύση καὶ δὲν εἶναι δυνατὸ

νὰ διαιρεθοῦν πουθενὰ καὶ μὲ κανέναν τρόπο. Κατὰ συνέπεια, οἱ πρῶτες ἀρχὲς πρέπει νὰ εἶναι σώματα ἀδιαίρετα (*ἄτομα*)» (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 41).

Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ ἐπιχείρημα αὐτό, μὲ τὴ σύντομη διατύπωση ποὺ τοῦ ἔδωσε ὁ Ἐπίκουρος, θεωρεῖ δεδομένο αὐτὸ ποὺ ἔπρεπε νὰ ἀποδειχτεῖ, τὰ κύρια σημεῖα του εἶναι τελείως σαφή. Δὲν βλέπουμε ἄτομα, αὐτὰ ὅμως ποὺ βλέπουμε, ἡ γέννηση καὶ ὁ θάνατος, ἡ ἀνάπτυξη καὶ ἡ φθορά, ὑποτίθεται ὅτι ἀπαιτοῦν τὴν ὕπαρξη σωμάτων ποὺ εἶναι καθεαυτὰ ἀναλλοίωτα καὶ ἐντελῶς ἀδιαπέραστα.

Τί ἄλλο μποροῦμε νὰ ποῦμε γιὰ τὰ ἄτομα καὶ τὸν κενὸ χῶρο; Ὁ Ἐπίκουρος προχωρεῖ παραπέρα καὶ ὑποστηρίζει ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι «ἀπεριόριστο» καὶ καθεαυτὸ ἀλλὰ καὶ ὡς πρὸς τὸν ἀριθμὸ τῶν ἀτόμων ποὺ περιέχει καὶ ὡς πρὸς τὴν ἔκταση τοῦ κενοῦ χώρου. Ἂν τὸ σύμπαν ἦταν περιορισμένο, θὰ εἶχε πέρατα· δὲν ὑπάρχει ὅμως τίποτα ποὺ νὰ περιορίζει τὸ σύμπαν. Ἂν πάλι τὸ σύμπαν καθεαυτὸ εἶναι ἀπεριόριστο, πρέπει καὶ τὰ στοιχεῖα ποὺ τὸ ἀποτελοῦν νὰ εἶναι ἀπεριόριστα. Γιατὶ ἕνας περιορισμένος ἀριθμὸς ἀτόμων σὲ ἄπειρο κενὸ χῶρο δὲν θὰ ἦταν ἀρκετὸς γιὰ νὰ συγκρατοῦνται μεταξύ τους· δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ σχηματίσουν τὴν πολλαπλότητα τῶν συνθέτων ποὺ μᾶς δίνει ἡ ἐμπειρία· καὶ ἕνας ἀπεριόριστος ἀριθμὸς ἀτόμων δὲν θὰ μποροῦσε νὰ χωρέσει σὲ περιορισμένο χῶρο (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 41-2).

Ἀφοῦ ὅλα τὰ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας συντίθενται ἀπὸ ἄτομα καὶ κενό, ὁ Ἐπίκουρος, γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴν ποικιλία τῶν πραγμάτων, ὑποστήριξε ὅτι τὰ ἴδια τὰ ἄτομα πρέπει νὰ ἔχουν ἀναρίθμητα, ἂν καὶ ὄχι ἄπειρα, διαφορετικὰ σχήματα. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ὅτι ἔχουν σχῆμα, ὅλα τὰ ἄτομα ὑπόκεινται κατανάγκην σὲ συνεχὴ κίνηση, κάτι γιὰ τὸ ὁποῖο θὰ χρειαστεῖ νὰ ἐπανέλθουμε σὲ λίγο. Ἔχουν ἐπίσης βάρος καί, φυσικά, ὄγκο ἢ μάζα. Ὅλες οἱ ἄλλες ἰδιότητες, τῶν ὁποίων ἔχουμε ἐμπειρία, ἐξηγοῦνται ἀπὸ τοὺς συνδυασμοὺς ποὺ δημιουργοῦνται, ὅταν συνενώνονται πλῆ-

θος ἀτόμων καὶ κενό. Τὰ ἄτομα καθεαυτὰ δὲν εἶναι οὔτε ζεστὰ οὔτε κρύα, δὲν ἔχουν οὔτε χρῶμα οὔτε ἦχο κ.ο.κ. (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 42-4· 68-9).

Καιρὸς εἶναι τώρα νὰ ἐξετάσουμε μὲ περισσότερες λεπτομέρειες τί ἐννοοῦσε ὁ Ἐπίκουρος μὲ τὴ «μὴ διαιρετότητα» τοῦ ἀτόμου. Ὅπως ἔχουμε ἤδη δείξει, στὴν ἔννοια τοῦ ἀτόμου φτάνουμε ἂν ἀποκλείσουμε τὴν ἀντιφατικὴ ὑπόθεση ὅτι τὰ σώματα εἶναι δυνατὸ νὰ καταλήγουν μὲ διαίρεση στὸ *μὴ* ὄν. Ἂν ὁ Ἐπίκουρος πίστευε ὅτι ἡ ἄπειρη διαιρετότητα ἑνὸς σώματος ὁδηγεῖ κατανάγκην στὴν ἀναγωγή του στὸ ἀπόλυτο μηδέν, θὰ τοῦ καταλογίζαμε στοιχειῶδες συλλογιστικὸ σφάλμα. Ἡ ἄπειρη διαιρετότητα δὲν ἔχει καμία σχέση μὲ τὴν ἀναγωγὴ στὴν πλήρη ἀνυπαρξία. Ἐντούτοις, ὁ Λουκρήτιος διατυπώνει γιὰ τὰ μὴ διαιρετὰ σώματα ἕνα ἐπιχείρημα μὲ τὸ ὁποῖο ἀποφεύγει αὐτὸ τὸ σφάλμα, καὶ τὸ ὁποῖο μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἀνάγεται στὸν ἴδιο τὸν Ἐπίκουρο.

Τὸ ἐπιχείρημα ἔχει ὡς ἑξῆς: σώματα καὶ κενὸς χῶρος ἀποκλείονται ἀμοιβαῖα, γιατὶ ἀλλιῶς δὲν θὰ ὑπῆρχαν *δύο* εἴδη ὑπαρκτῶν πραγμάτων (δηλαδὴ ὅλα τὰ πράγματα θὰ μποροῦσαν νὰ ἀναχθοῦν ἢ σὲ σώματα ἢ σὲ κενὸ χῶρο). Ἄρα τὸ σῶμα δὲν μπορεῖ νὰ περιλαμβάνει ὡς μέρος τοῦ ἑαυτοῦ του κενὸ χῶρο. Καθετὶ ποὺ περιλαμβάνει ὡς μέρος τοῦ ἑαυτοῦ του κενὸ χῶρο πρέπει νὰ ὁρίζεται στὰ ἄκρα του ἀπὸ αὐτὸ ποὺ εἶναι στερεὸ —δηλαδὴ σῶμα. Τὰ ὑπάρχοντα πράγματα ἀνήκουν σ' αὐτὸ τὸ εἶδος, εἶναι δηλαδὴ σύνθετα ἀπὸ σῶμα καὶ κενὸ χῶρο. Ἀλλὰ τὰ ἐπιμέρους σώματα ποὺ βοηθοῦν στὸ σχηματισμὸ τέτοιων συνθέτων πρέπει νὰ ἀποτελοῦνται ἀπὸ αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐντελῶς συμπαγὲς καὶ ἀδιαίτερο. Γιατὶ τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ διαιρεθεῖ, ἐκτὸς ἂν περιέχει μέσα του κενὸ χῶρο. Καὶ τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ περιέχει μέσα του κενὸ χῶρο, ἐκτὸς ἂν τὰ ἴδια τὰ στοιχεῖα ποὺ τὸ ἀποτελοῦν εἶναι τελείως ἀδιαίρετα (Λουκρήτ. 1, 503-35).

Ἡ δύναμη αὐτοῦ τοῦ ἐπιχειρήματος βασίζεται στὴν παραδοχὴ

ὅτι ὁ κενὸς χῶρος εἶναι ἀναγκαῖος ὅρος διαιρετότητας. Οἱ πρῶτοι ἀτομικοὶ εἶχαν μιλήσει γιὰ τὸν κενὸ χῶρο ὡς «μὴ ὂν» καὶ γιὰ τὸ σῶμα ὡς «ὄν»: ὁ κενὸς χῶρος εἶναι μὴ σῶμα. Ἂν θεωρήσουμε τὴν ἀναφορὰ τοῦ Ἐπικούρου στὸ *μὴ* ὂν κληρονομιὰ αὐτῆς τῆς προγενέστερης χρήσης τοῦ ὅρου, τὸ ἐπιχείρημά του ἐναρμονίζεται μὲ τὸ χωρίο τοῦ Λουκρητίου ποὺ παραθέσαμε συνοπτικά. Ὅπως ἀκριβῶς αὐτὸ ποὺ εἶναι δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ τελικὰ σ' αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι, ἔτσι τὸ σῶμα δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ στὸ μὴ σῶμα, δηλαδὴ στὸν κενὸ χῶρο.

Τὰ ἐπικούρεια ἄτομα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ διασπαστοῦν σὲ μικρότερα σώματα. Εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους ἀδιαίρετα. Δὲν εἶναι ὅμως οἱ μικρότερες μονάδες ἔκτασης. Τὸ ἴδιο τὸ ἄτομο ἀποτελεῖται ἀπὸ ἐλάχιστα μέρη, ποὺ δὲν εἶναι μόνο φυσικῶς ἀδιάσπαστα ἀλλὰ καὶ θεωρητικῶς ἀδιαίρετα: δὲν μποροῦμε νὰ συλλάβουμε τίποτα πέρα ἀπὸ αὐτὰ τὰ minima. Ὁ Ἐπίκουρος πίστευε ὅτι ὑπάρχει ἕνας πεπερασμένος ἀριθμὸς τέτοιων ἐλάχιστων μερῶν γιὰ κάθε ἄτομο. Τὰ ἄτομα ποικίλλουν ὡς πρὸς τὸ μέγεθος, καὶ τὸ μέγεθός τους καθορίζεται ἀπὸ τὸν ἀριθμὸ τῶν ἐλάχιστων μερῶν τους. Ἐπιπλέον τὰ ἄτομα ποικίλλουν ὡς πρὸς τὸ σχῆμα, καὶ τὸ σχῆμα τους καθορίζεται ἀπὸ τὴ διάταξη τῶν ἐλάχιστων μερῶν.

Ἡ θεωρία αὐτὴ τῶν ἐλάχιστων μερῶν δημιουργεῖ πολλὲς δυσκολίες, καὶ μόνο μὲ συντομία θὰ τὴ συζητήσουμε ἐδῶ. Προφανῶς ὁ Ἐπίκουρος θεωροῦσε ὅτι κάθε ἄτομο εἶναι κάτι ποὺ συντίθεται ἀπὸ μονάδες ἐλάχιστου μεγέθους, οἱ ὁποῖες εἶναι ἀδιαχώριστες ἢ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ συνεπῶς ἀδιαχώριστες ἀπὸ τὸ ὅλο ἄτομο ποὺ συνθέτουν (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 56-9).[17] Ἡ ἔννοια εἶναι ἀσαφὴς καὶ μπορεῖ ἴσως νὰ διευκρινιστεῖ μὲ μιὰ χειροπιαστὴ ἀναλογία. Ἂς ὑποθέσουμε ὅτι παίρνουμε ἕνα κυβικὸ ἑκατοστόμετρο ἀπὸ συμπαγὲς μέταλλο καὶ χαράζουμε πάνω στὶς τρεῖς διαστάσεις του χιλιοστά. Τὰ ἐλάχιστα μέρη ἔχουν μὲ τὸ ἄτομο τὴν ἴδια σχέση ποὺ ἔχει κάθε κυβικὸ χιλιοστόμετρο μὲ ὁλόκληρο τὸν μεταλλικὸ κύβο, μὲ τὸν ἑξῆς ὅρο: κάθε τετραγωνικὸ χιλιοστὸ πρέ-

πει νὰ θεωρηθεῖ ἡ μικρότερη μονάδα ποὺ μποροῦμε νὰ διακρίνουμε σὲ κάθε πλευρὰ τῆς ἐπιφάνειας τοῦ κύβου. Τὸ ἐπικούρειο ἄτομο εἶναι τὸ μικρότερο μέγεθος ποὺ μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ὡς ξεχωριστὸ αὐθύπαρκτο σῶμα. Φαίνεται πὼς ὁ Ἐπίκουρος εἶχε σκεφτεῖ ὅτι ἡ ὑπόθεση αὐτὴ ἀφήνει κάτι ποὺ πρέπει νὰ ἐξηγηθεῖ —τὰ ὁριακὰ δηλαδὴ σημεῖα τῶν ἀτόμων, ἤ, γιὰ νὰ τὸ θέσουμε διαφορετικά, τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ ἄτομο εἶναι τρισδιάστατο ἀντικείμενο καὶ συνεπῶς ἔχει σχῆμα. Ἀναζήτησε μιὰ ἐξήγηση μὲ βάση τὰ ἐλάχιστα μέρη τοῦ ἀτόμου.

Ὁ Ἐπίκουρος, ἀποδίδοντας στὰ ἄτομα ἐλάχιστα μέρη, εἶναι σχεδὸν βέβαιο ὅτι τροποποίησε τὸν προηγούμενο ἀτομισμό. Τὰ ἄτομα τοῦ Λευκίππου καὶ τοῦ Δημοκρίτου ἦταν φυσικῶς ἀδιαίρετα ἀλλὰ καί, κατὰ πάσα πιθανότητα, χωρὶς μέρη, ἄρα καὶ θεωρητικῶς ἀδιαίρετα. Ὁ Σιμπλίκιος, ὁ σχολιαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη, διακρίνει τὸν Ἐπίκουρο ἀπὸ τοὺς προγενέστερους ἀτομικοὺς ὡς ἑξῆς: Ὁ Ἐπίκουρος, λέει, ἐπικαλεῖται ἁπλῶς τὸ ἀμετάβλητο τῶν πρωταρχικῶν σωμάτων του, ἐνῶ ὁ Λεύκιππος καὶ ὁ Δημόκριτος ἀναφέρονταν ἐπίσης στὸ ἐλάχιστο τοῦ μεγέθους τους καὶ στὴν ἔλλειψη μερῶν (Us. 268).

Ἡ γνώση μας γιὰ τὸν πρώιμο ἀτομισμὸ προέρχεται σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ σύγχρονη ἔρευνα ἔδειξε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε δίκιο νὰ συνδέει τοὺς ἀτομικοὺς τοῦ 5ου αἰώνα μὲ τοὺς λίγο παλαιότερους ἐλεάτες φιλοσόφους Παρμενίδη καὶ Ζήνωνα.[18] Δὲν εἶναι ἐδῶ τὸ κατάλληλο σημεῖο γιὰ νὰ κάνουμε λεπτομερὴ παρουσίαση τῶν Ἐλεατῶν. Πολὺ συνοπτικά, ὁ Παρμενίδης, στὸ ποίημά του *Τὰ πρὸς ἀλήθειαν*, παρουσίασε μὲ ἐντελῶς ἀσυνήθιστη ὀξύνοια ἐπιχειρήματα σχετικὰ μὲ ὅ,τι μπορεῖ νὰ λεχθεῖ γι' αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει. Ἔφτασε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁρισμένα κατηγορήματα τοῦ ὄντος —ὅτι δηλαδὴ ὑπόκειται σὲ δημιουργία καὶ καταστροφή, ὅτι ὑπόκειται σὲ διαίρεση, ὅτι ὑπόκειται σὲ ἀλλαγὴ τόπου καὶ ἀλλαγὴ ποιότητας— δὲν μποροῦν νὰ γίνουν δεκτά· ὅ,τι ὑπάρχει εἶναι «ὅλο, ἀκίνητο, αἰώνιο, συμπα-

γές, ἕνα καὶ συνεχές». Ὁ Ζήνων ἐνίσχυσε τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Παρμενίδη, θέλοντας νὰ δείξει ὅτι ἡ πρόταση «τὰ πράγματα εἶναι πολλὰ καὶ ὑπόκεινται σὲ κίνηση» ὁδηγεῖ σὲ ἄλυτα διλήμματα. Τὰ παράδοξα τοῦ Ζήνωνα βασίζονταν κυρίως στὴν ἔννοια τῆς διχοτόμησης καὶ τῆς διαιρετότητας. Ἡ ἑρμηνεία τους εἶναι ἐξαιρετικὰ δύσκολη καὶ προκαλεῖ διχογνωμίες. Μία μόνο λεπτομέρεια μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ. Ὁ Ζήνων ὑποστήριξε ὅτι, ἂν μιὰ μονάδα μεγέθους μπορεῖ ἔστω καὶ μία φορὰ νὰ διαιρεθεῖ, πρέπει νὰ μπορεῖ νὰ διαιρεῖται ἐπ' ἄπειρον. Αὐτὸ τὸ συμπέρασμα δὲν τὸ δέχονταν οἱ πρῶτοι ἀτομικοί, οἱ ὁποῖοι ἤθελαν νὰ δώσουν μιὰ ἐξήγηση τοῦ κόσμου ποὺ νὰ συμβιβάζεται ὅσο ἦταν δυνατὸ μὲ τὴ λογικὴ τοῦ Παρμενίδη. Ἔτσι, υἱοθέτησαν ἀπὸ τὴ μεριά τους ὡς πρωταρχικὰ σώματα μονάδες μεγέθους χωρὶς μέρη καὶ συνεπῶς ἀδιαίρετες, ποὺ ἀνταποκρίνονταν στὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ κατηγορήματα γιὰ τὰ ὁποῖα ὁ Παρμενίδης ὑποστήριζε ὅτι ἀνήκουν σὲ ὅ,τι πραγματικὰ ὑπάρχει. Ἀφοῦ τὰ ἄτομα τοῦ Δημοκρίτου δὲν εἶχαν μέρη, δὲν θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι οὔτε καὶ θεωρητικῶς διαιρετά.

Ὁ Ἐπίκουρος τροποποίησε αὐτὴ τὴ θεωρία ἀποδίδοντας στὸ ἄτομο μέρη, ἀλλὰ θεωρώντας τὰ μέρη αὐτὰ minima, δηλαδὴ φυσικῶς καὶ θεωρητικῶς ἀδιαίρετα. Φαίνεται πὼς εἶχε δεχτεῖ ὅτι εἶναι ἀναγκαῖος ὅρος γιὰ τὸ ἄτομο, δηλαδὴ τὸ ἐλάχιστο ξεχωριστὸ σῶμα, τὸ νὰ ἔχει μέρη —ἀλλὰ μέρη ποὺ ἀποκλείουν, γιὰ τὸ ἴδιο τὸ ἄτομο, τὴ θεωρητικὴ ἐπ' ἄπειρον διαιρετότητα. Τὰ ἐλάχιστα μέρη πληροῦσαν αὐτὸ τὸν ὅρο καὶ ἐπίσης παρεῖχαν μιὰ βάση γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῶν διαφορῶν στὸ σχῆμα, στὸ μέγεθος καὶ στὸ βάρος τῶν ἐπιμέρους ἀτόμων. Ὁ Λουκρήτιος ὑποστηρίζει ὅτι «τὰ πράγματα ποὺ δὲν αὐξάνονται μὲ τὴν προσθήκη μερῶν δὲν ἔχουν τὶς ποικιλίες τῶν ἰδιοτήτων ποὺ πρέπει νὰ ἔχει ἡ δημιουργὸς ὕλη» (1, 631-3). Τέλος, ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ἐπισημάνει ὁρισμένες δυσκολίες στὴν ἔννοια τοῦ ἀτόμου χωρὶς μέρη, στὴ λύση τῶν ὁποίων ἀπέβλεπε ἴσως ἡ νέα θέση τοῦ Ἐπικούρου

(*Φυσ.* 6, 231b 25-232a 17· 240b 8-241a 6). Θὰ ἐπανέλθουμε στὰ ἐλάχιστα μέρη στὴν ἑπόμενη παράγραφο.

5. *Ἡ κίνηση τῶν ἀτόμων καὶ ὁ σχηματισμὸς σύνθετων σωμάτων*

Συζητήσαμε πρὶν ἀπὸ λίγο μιὰ τροποποίηση ποὺ ἐπέφερε ὁ Ἐπίκουρος στὸν προγενέστερο ἀτομισμό. Ὁ Ἐπίκουρος εἶχε ἐπίσης διαφορετικὲς ἀπόψεις ἀπὸ τὸν Δημόκριτο σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν κίνηση τῶν ἀτόμων. Καὶ οἱ δύο συμφωνοῦσαν στὸ ὅτι τὰ ἄτομα βρίσκονται σὲ διαρκὴ κίνηση, ἀλλὰ εἶναι σχεδὸν βέβαιο πὼς ὁ Δημόκριτος δεχόταν ὅτι ἡ πορεία ποὺ διαγράφει κάθε ἄτομο σὲ σχέση μὲ ὁποιοδήποτε ἄλλο εἶναι ἐντελῶς τυχαία.[19] Στὴν πραγματικότητα, οἱ περισσότερες ἀπὸ τὶς μαρτυρίες ποὺ ἔχουμε γιὰ τὴν κίνηση τῶν ἀτόμων τοῦ Δημοκρίτου ἀναφέρονται σαφῶς στὴν κίνηση ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὶς συγκρούσεις μὲ ἄλλα ἄτομα, καὶ μόνο ὑποθέσεις μποροῦμε νὰ κάνουμε σχετικὰ μὲ τὸ τί μπορεῖ νὰ εἶχε πεῖ γιὰ τὴν ἀρχικὴ κίνηση ἑνὸς ἀτόμου. Πιθανὸν δὲν ἀπέδιδε στὸ ἄτομο βάρος καί, ἂν αὐτὸ ἀληθεύει, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ εἶχε χρησιμοποιήσει τὸ βάρος ὡς αἰτία τῆς κίνησης. Ἄλλωστε εἶναι ἀπίθανο νὰ θεώρησε σωστὸ νὰ ἀποδώσει κάποια κατεύθυνση στὴν κίνηση τῶν ἀτόμων, ἀφοῦ εἶχε πεῖ πὼς τὸ ἄπειρο κενὸ δὲν ἔχει οὔτε πάνω οὔτε κάτω οὔτε κέντρο οὔτε πέρας (Κικ., *Fin.* 1, 17). Τὸ κενὸ πρόσφερε στὸν Δημόκριτο μιὰ προϋπόθεση ποὺ ἀσφαλῶς τὴ θεωροῦσε ἀναγκαία γιὰ τὴν κίνηση καὶ ἴσως, ὅσον ἀφορᾶ τὸ ἄτομο, ἁπλῶς θεώρησε γεγονὸς ὅτι κινεῖται κατανάγκην στὸ κενό.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Δημόκριτο, ὁ Ἐπίκουρος ὑποστήριζε ὅτι τὸ βάρος εἶναι ἀναγκαία ἰδιότητα τοῦ ἀτόμου. Οἱ λόγοι ποὺ τὸν ὁδήγησαν σ' αὐτὸ τὸν ἰσχυρισμὸ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ θεμελιωθοῦν μὲ κάποια ἄμεση μαρτυρία, σχεδὸν σίγουρα ὅμως ἔχουν τὴ βάση τους στὴν παραδοχὴ ὅτι ἕνα ἀβαρὲς σῶμα δὲν μπορεῖ νὰ κι-

νεῖται. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔδωσε μεγάλη προσοχὴ στὴν ἀνάλυση τοῦ βάρους ὡς καθοριστικοῦ παράγοντα τῆς κίνησης. Πραγματικά, στὸ *Περὶ Οὐρανοῦ* ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει τὸ βαρὺ καὶ τὸ ἐλαφρὸ ὡς τὴ «δυνατότητα γιὰ ὁρισμένη φυσικὴ κίνηση» (307b 32), καὶ λίγο παρακάτω λέει: «Ὑπάρχουν ὁρισμένα πράγματα ποὺ ἀπὸ τὴ φύση τους κινοῦνται πάντοτε ἀπὸ τὸ κέντρο, καὶ ἄλλα πάντοτε πρὸς τὸ κέντρο. Γιὰ τὰ πρῶτα λέω ὅτι κινοῦνται πρὸς τὰ πάνω, γιὰ τὰ δεύτερα πρὸς τὰ κάτω» (308a 14). Ὁ Ἐπίκουρος πάλι παραδεχόταν ὅτι σὲ ἕνα ἄπειρο σύμπαν δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλᾶ μὲ ἀκρίβεια γιὰ κέντρο, οὔτε γιὰ πάνω καὶ κάτω (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 60). Εἶχε, ὡστόσο, τὴ γνώμη ὅτι θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ μιλᾶ γιὰ πάνω καὶ κάτω σὲ σχέση μὲ κάποιο σταθερὸ σημεῖο καὶ ὅτι, μὲ αὐτὴ τὴ σχετική ἔννοια, ἡ φυσικὴ κίνηση τῶν ἀτόμων ἔχει κατεύθυνση πρὸς τὰ κάτω ὡς συνέπεια τοῦ βάρους τους. Γιὰ τὴν ἐξήγηση κάθε ἄλλης κίνησης ἐκτὸς ἀπὸ τὴν κατακόρυφη πτώση δὲν ἀρκεῖ μόνο τὸ βάρος ἀλλὰ χρειάζονται καὶ ἄλλοι παράγοντες. Κατὰ πάσα πιθανότητα, τὸ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύτηκε τὸ βάρος ὡς καθοριστικὸ παράγοντα τῆς κίνησης ἐπηρέασε τὸν Ἐπίκουρο στὴν τροποποίηση τῆς θεωρίας τοῦ Δημοκρίτου.

Ἂν ἕνα ἄτομο δὲν ἐμποδιστεῖ ἀπὸ σύγκρουση μὲ ἄλλα ἄτομα, ἡ ταχύτητά του καὶ ἡ κατεύθυνση τῆς κίνησης παραμένουν ἀμετάβλητες. Ὁ Ἐπίκουρος ἀντιλήφθηκε τὸ σημαντικὸ γεγονὸς ὅτι οἱ διαφορὲς βάρους δὲν συνεπάγονται διαφορὰ στὴν ταχύτητα πτώσης τῶν σωμάτων στὸ κενό. «Τὰ ἄτομα, ὅταν κινοῦνται μέσα στὸ κενὸ χωρὶς νὰ συναντοῦν ἀντίσταση, πρέπει νὰ ἔχουν ἴση ταχύτητα. Ἔτσι τὰ βαριὰ δὲν θὰ τρέχουν γρηγορότερα ἀπὸ τὰ ἐλαφρά...» (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 61). Μὲ ποιὰ ταχύτητα λοιπὸν κινοῦνται τὰ ἄτομα κατὰ τὴν ἐλεύθερη πτώση; Ὁ Ἐπίκουρος μερικὲς φορὲς τὴν ἐκφράζει μὲ τὴν παραστατικὴ φράση «γρήγορα σὰν τὴ σκέψη». Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν μᾶς βοηθᾶ καὶ πολύ. Στὴν πραγματικότητα φαίνεται πὼς δεχόταν ὅτι ὁ χρόνος, ὅπως καὶ ἡ ἔκταση, δὲν

εἶναι ἐπ' ἄπειρον διαιρετός. Ὅπως ἀκριβῶς τὸ ἄτομο εἶναι τὸ ἐλάχιστο ξεχωριστὸ σῶμα καὶ ἀποτελεῖται ἀπὸ ἐλάχιστα μέρη, ἔτσι καὶ ὁ χρόνος εἶναι διαιρετὸς σὲ «ἐλάχιστες συνεχεῖς περιόδους», ποὺ ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἀδιαίρετες χρονικὲς μονάδες, «χρόνους ποὺ μόνο θεωρητικὰ μποροῦμε νὰ τοὺς διακρίνουμε» (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 62). Πιθανὸν ὁ Ἐπίκουρος πίστευε ὅτι ὁ χρόνος ποὺ χρειάζεται ἕνα ἄτομο γιὰ νὰ διατρέξει τὴν ἐλάχιστη ἀπόσταση, δηλαδὴ τὸ ἐλάχιστο τῆς ἔκτασης, εἶναι ἡ ἐλάχιστη χρονικὴ μονάδα. Ἡ χρονικὴ αὐτὴ μονάδα, ὄντας ἀδιαίρετη, δὲν εἶναι τόση ὥστε *στὴ διάρκειά της* νὰ μπορεῖ νὰ συντελεστεῖ μιὰ κίνηση. «Κινήθηκε» καὶ ὄχι «κινεῖται» εἶναι ἡ σχέση ποὺ ἔχει ἕνα κινούμενο σῶμα πρὸς τὶς ἀδιαίρετες μονάδες, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν τὸ χρόνο καὶ τὸ χῶρο (Us. 278). Ὅπως ἀντιλήφθηκε ὁ Ἀριστοτέλης, μιὰ τέτοια θεωρία μετατρέπει τὴν κίνηση σὲ μιὰ σειρὰ ἀναπηδήσεις (*Φυσ.* 6, 231b 25-232a 17). Τὸ ἄτομο πρέπει νὰ κάνει ἕνα μικρὸ πήδημα ἀπὸ ἕνα σύνολο μονάδων τοῦ χώρου στὸ ἑπόμενο. Γιατὶ δὲν ὑπάρχει χρόνος ἢ χῶρος ὅπου νὰ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι σημειώνεται συνεχὴς κίνηση τοῦ ἀτόμου ἀπὸ τὴ μιὰ μονάδα στὴν ἄλλη. Ἡ ἐλάχιστη ἀπόσταση κατὰ τὴν ὁποία ἕνα ἄτομο μπορεῖ νὰ μετατοπίζεται σὲ κάθε στιγμὴ εἶναι τὸ μέτρο κάθε ἐλάχιστου μέρους.

Ὁ Ἐπίκουρος θὰ μποροῦσε νὰ ἀποφύγει αὐτὲς τὶς συνέπειες, ἂν εἶχε ἀντιληφθεῖ ὅτι ἦταν δυνατὸ νὰ δεχτεῖ τὴν ἄπειρη διαιρετότητα γιὰ κάθε quantum τοῦ χώρου ἢ τοῦ χρόνου, χωρὶς νὰ ὁδηγηθεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι αὐτὰ τὰ quanta εἶναι στὴν πραγματικότητα διαιρετὰ σὲ ἄπειρα μέρη. Ἀντὶ γι' αὐτὸ προτίμησε νὰ ἀποδώσει στὸ ἄτομο τὴν ἰδιότητα τοῦ φυσικῶς ἀδιαιρέτου καὶ νὰ θέσει ἕνα ὅριο στὴ θεωρητικὴ διαίρεση τῶν μερῶν του. Ἔχοντας καταλήξει ἐσφαλμένα στὸ συμπέρασμα ὅτι γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὰ ἄκρα τοῦ ἀτόμου πρέπει νὰ θεωρήσει δεδομένες ἐλάχιστες μονάδες χώρου, δέχτηκε ὡς ἀναγκαία συνέπεια τὴ μὴ διαιρετότητα καὶ τοῦ χρόνου καὶ τῆς κίνησης. Ἀντέκρουσε τὴν ἀντίρρηση τοῦ

Ἀριστοτέλη ὅτι αὐτὸ καθιστᾶ ἀδύνατες τὶς διαφορὲς ταχύτητας, ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ φαινομενικὲς διαφορὲς ποὺ διακρίνουμε στὴν ταχύτητα τῶν σύνθετων σωμάτων εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξηγηθοῦν ὡς ἐνέργεια τῶν ὁμαδικῶν κινήσεων τὶς ὁποῖες ἐκτελοῦν μὲ σταθερὴ ταχύτητα ἐπιμέρους ἄτομα μέσα σὲ κάθε σύνθετο σῶμα· ἡ ταχύτητα ἑνὸς κινούμενου σύνθετου σώματος καθορίζεται ἀπὸ τὶς συγκρούσεις τῶν ἀτόμων ποὺ συντελοῦνται στὸ ἐσωτερικό του. Ὅσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ τάση τῶν ἀτόμων του νὰ κινοῦνται πρὸς τὴν ἴδια κατεύθυνση σὲ σύντομο χρονικὸ διάστημα, τόσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ ταχύτητα τοῦ σύνθετου σώματος. Ἂν ἡ κίνηση μερικῶν ἀτόμων πρὸς μιὰ κατεύθυνση ἐξισορροπηθεῖ ἀπὸ μιὰ κίνηση ἄλλων πρὸς διαφορετικὴ κατεύθυνση, τὸ σύνθετο σῶμα θὰ παραμείνει ἀκίνητο (Ἐπ. Ἡρόδ. 47 καὶ 62).[20]

Ἂς ἐπανέλθουμε τώρα γιὰ νὰ ἐξετάσουμε μὲ περισσότερες λεπτομέρειες τὴν πτώση τοῦ ἀτόμου. Ἀφοῦ ἡ πτώση αὐτὴ γίνεται μὲ σταθερὴ γιὰ κάθε ἄτομο ταχύτητα καὶ πρὸς τὴν ἴδια κατεύθυνση, πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ ὁδηγήσει στὸ σχηματισμὸ ἑνὸς κόσμου ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ συνενωμένα ἄτομα, ἀπὸ ἄτομα ποὺ ἔχουν συγκρουστεῖ καὶ σχηματίσει σύνθετα σώματα; Εἶναι ἀρκετὰ περίεργο ὅτι ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἐπίκουρο δὲν σώζεται οὔτε λέξη ἀπὸ τὴν ἀπάντησή του σ' αὐτὸ τὸ πρόβλημα. Μποροῦμε ὅμως νὰ ἀνασυνθέσουμε τὴ θεωρία του ἀπὸ τὸν Λουκρήτιο καὶ ἄλλους μεταγενέστερους συγγραφεῖς. Ὁ Λουκρήτιος γράφει τὰ ἑξῆς: «Σ' αὐτὸ τὸ θέμα θὰ ἤθελα νὰ μάθεις καὶ τοῦτο: ὅταν τὰ σώματα ἀκολουθοῦν κάθετη πρὸς τὰ κάτω κίνηση μέσα στὸ κενὸ μὲ τὸ ἴδιο τους τὸ βάρος, σὲ ἀπροσδιόριστο χρόνο καὶ ἀπροσδιόριστες θέσεις, ξεφεύγουν λίγο ἀπὸ τὴν πορεία τους —τόσο μόνο ὅσο νὰ μπορεῖς νὰ τὸ χαρακτηρίσεις ἀλλαγὴ κατεύθυνσης. Ἂν δὲν συνήθιζαν νὰ ἐκτρέπονται, ὅλα τὰ πράγματα θὰ ἔπεφταν κατακόρυφα στὸ βαθὺ κενὸ ὅπως οἱ σταγόνες τῆς βροχῆς, καὶ δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ οὔτε σύγκρουση νὰ συμβεῖ οὔτε χτυπήματα νὰ δημιουργηθοῦν ἀνάμεσα στὰ πρωταρχικὰ σώματα· ἔτσι, ὅμως,

ἡ φύση δὲν θὰ εἶχε δημιουργήσει ποτὲ τίποτα» (2, 216-24).

Αὐτὴ ἡ ἐκτροπὴ ποὺ κάνουν τὰ ἄτομα σὲ μὴ προσδιορισμένο χρόνο καὶ χῶρο προβλημάτιζε πάντα τοὺς ἀναγνῶστες τοῦ Λουκρητίου. Ὁλοφάνερα δημιουργεῖ μέσα στὸ σύμπαν, ὅπως τὸ συλλαμβάνει ὁ Ἐπίκουρος, μιὰ ἀρχὴ σχετικῆς ἀπροσδιοριστίας. Οἱ κινήσεις ἑνὸς ἀτόμου καὶ συνεπῶς ὁποιεσδήποτε συνέπειες τῆς κίνησής του δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προβλεφθοῦν πλήρως. Οἱ ἐπιπλέον πληροφορίες γιὰ τὴν ἐκτροπὴ στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα ἐπιβεβαιώνουν ἁπλῶς τὰ λόγια τοῦ Λουκρητίου, καὶ πρέπει νὰ τὶς πάρουμε στὴν κυριολεξία τους.[21] Ἔπεται λοιπὸν ὅτι ἕνα ἄτομο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ ὁποιαδήποτε δευτερεύουσα κίνηση ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ἀποτέλεσμα συγκρούσεων, ἔχει τόσο μιὰ κίνηση μὲ ἐνιαία κατεύθυνση ὅσο καὶ μιὰ ἀπρόβλεπτη τάση νὰ ἀποκλίνει ἀπὸ αὐτή.

Ἡ ἐκτροπὴ τῶν ἀτόμων εἶναι ἐπίσης σημαντικὴ γιὰ τὴ θεωρία τοῦ Ἐπικούρου σχετικὰ μὲ τὴν ἀνθρώπινη πράξη. Αὐτὸ ὅμως θὰ χρειαστεῖ νὰ τὸ συζητήσουμε ἀργότερα (σ. 101). Τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐκτροπῆς ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ ἐδῶ εἶναι ἡ σύγκρουση ποὺ μπορεῖ νὰ προκαλέσει ἀνάμεσα σὲ δύο ἢ περισσότερα ἄτομα. Ἀφοῦ κάθε ἄτομο εἶναι πέρα γιὰ πέρα συμπαγές, τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς σύγκρουσης μεταξὺ ἀτόμων εἶναι μιὰ στιγμιαία ἀνακοπὴ τῆς κίνησής τους, ποὺ ἀκολουθεῖται ἀπὸ μιὰ ἀναπήδηση (μὲ τὴν ἴδια ταχύτητα) καί, κατὰ συνέπεια, μιὰ ἀκόμη ἀλλαγὴ κατεύθυνσης. Ὡστόσο, μερικὲς φορὲς μπορεῖ τὰ συγκρουόμενα ἄτομα, ἀντίθετα μὲ τὴν τάση τους νὰ ἀναπηδοῦν, νὰ συμβεῖ νὰ συμπλεχτοῦν καὶ νὰ σχηματίσουν ἕνα προσωρινὸ καὶ φαινομενικὰ σταθερὸ σύνθετο. Τὸ σύνθετο ποὺ σχηματίζεται μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο εἶναι στὴν πραγματικότητα μιὰ δυναμικὴ ὀντότητα, ἕνα σύνολο ἀτόμων ποὺ κινοῦνται ἀφενὸς κανονικὰ πρὸς τὰ κάτω καὶ ἀφετέρου μὲ τὴν ἐπίδραση χτυπημάτων ἢ ἐκτροπῶν. Συχνὰ ὅμως θὰ ἐμφανίζεται ὡς κάτι σταθερό. Ὁ Λουκρήτιος ἀναφέρει ὅτι οἱ διαφορετικὲς πυκνότητες τῶν ἀντικειμένων καθορίζονται ἀπὸ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὰ ἄτομα καὶ τὸ κενὸ ποὺ περιέχουν. Ὁ σίδηρος ἀποτελεῖται ἀπὸ

ἄτομα σὲ πυκνὴ συσσώρευση, ποὺ δὲν μποροῦν νὰ κινηθοῦν καὶ νὰ ἀναπηδήσουν σὲ μεγάλη ἀπόσταση. Ὁ ἀέρας, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, συντίθεται ἀπὸ ἄτομα ἀνάμεσα στὰ ὁποῖα παρεμβάλλονται μεγάλα διαστήματα κενοῦ (2, 100-8).

Εἴδαμε ὅτι γιὰ τὸν Ἐπίκουρο ὅλες οἱ ἰδιότητες τῶν πραγμάτων πέρα ἀπὸ τὸ μέγεθος, τὸ σχῆμα, τὸ βάρος καὶ τὴν κίνηση εἶναι δευτερεύουσες. Εἶναι δηλαδὴ ἰδιότητες ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδοθοῦν στὰ ἄτομα, ἀλλὰ μόνο στὰ σύνθετα σώματα ποὺ ἐνδέχεται τὰ ἄτομα νὰ σχηματίζουν. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι τὸ χρῶμα, ὁ ἦχος κτλ. εἶναι ἁπλῶς τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους ὁ ἄνθρωπος ταξινομεῖ καὶ ἑρμηνεύει τὶς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις. Ὁ Δημόκριτος εἶχε ὑποστηρίξει μιὰ τέτοια ἄποψη, ἀλλὰ ὁ Ἐπίκουρος δὲν συμφωνοῦσε (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 68-71). Ἡ δική του πραγμάτευση τῶν δευτερευουσῶν ποιοτήτων εἶναι συνοπτικὴ καὶ ἀσαφής, φαίνεται ὅμως ὅτι τὰ κύρια σημεῖα της εἶναι τὰ ἑξῆς: τὸ χρῶμα, ὁ ἦχος κτλ. δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρξουν ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ σώματα, οὔτε εἶναι «μέρη» ἀπὸ τὰ ὁποῖα δημιουργοῦνται σύνθετα σώματα. Ἀντίθετα, κάθε δευτερεύουσα ἰδιότητα ποὺ εἶναι μόνιμο χαρακτηριστικὸ κάποιου ἀντικειμένου (σύνθετου σώματος) εἶναι *συστατικὸ στοιχεῖο* τοῦ ἀντικειμένου, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι τὸ ἀντικείμενο δὲν θὰ ἦταν αὐτὸ ποὺ εἶναι χωρὶς αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικό. Θὰ μπορούσαμε νὰ διευκρινίσουμε τὸ σημεῖο αὐτὸ λέγοντας ὅτι ἕνας ἄνθρωπος δὲν προκύπτει ἀπὸ συνένωση χεριῶν, ποδιῶν, χρώματος κ.ο.κ. Προκύπτει ἀπὸ συνένωση ἀτόμων καὶ κενοῦ. Ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς συνένωσης εἶναι ἡ δημιουργία χεριῶν, ποδιῶν, ἄσπρου ἢ μαύρου χρώματος κτλ., καὶ αὐτά, ἢ μερικὰ ἀπὸ αὐτά, εἶναι ἀναγκαῖα χαρακτηριστικὰ κάθε ἀνθρώπου.

Μολονότι ἡ βασικὴ διάκριση τῶν σωμάτων ποὺ δέχεται ὁ Ἐπίκουρος εἶναι ὁ ἁπλὸς διαχωρισμὸς σὲ ἄτομο ἢ σύνθετο σῶμα, ἴσως εἶχε δεχτεῖ ὅτι ὁρισμένα σύνθετα λειτουργοῦν ὡς μόρια ἢ βασικὰ συμπλέγματα ποὺ χρησιμεύουν ὡς «σπέρματα» γιὰ τὴν

παραγωγὴ πιὸ πολύπλοκων πραγμάτων.[22] Ὁ Λουκρήτιος μιλᾶ γιὰ «σπέρματα νεροῦ» ἢ «σπέρματα φωτιᾶς», καὶ μολονότι μπορεῖ νὰ ἐννοεῖ ἁπλῶς «αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο συντίθεται τὸ νερὸ ἢ ἡ φωτιά», ἡ χαρακτηριστικὴ ἰδιότητα τοῦ νεροῦ ἢ τῆς φωτιᾶς εἶναι κάτι ποὺ προκύπτει μόνο ἀπὸ τὴ συνένωση ἀτόμων. Εἶναι πιθανό, μολονότι ὄχι βέβαιο, ὅτι ὁ Ἐπίκουρος θὰ θεωροῦσε μιὰ δεξαμενὴ νεροῦ κάτι σύνθετο ἀπὸ μικρότερα σύνθετα —δηλαδὴ ἀπὸ μόρια νεροῦ. Ἂν τὸ μόριο καταλυόταν, θὰ μέναμε ἀσφαλῶς μόνο μὲ ἄτομα καὶ κενό. Ὁ Ἐπίκουρος ἀπέρριπτε σταθερὰ τὴ θεωρία τῶν τεσσάρων στοιχείων, ποὺ ἐξακολουθοῦσε νὰ ἐπιβιώνει μὲ διάφορες μορφὲς μέσα στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν Ἐμπεδοκλῆ ὡς τὸ Νεοπλατωνισμό.

Ὀνόμασα τὸ σύνθετο σῶμα δυναμικὴ ὀντότητα. Ἡ περιγραφὴ αὐτὴ ταιριάζει ὄχι μόνο στὰ ἄτομα τοῦ ἐσωτερικοῦ του, ἀλλὰ καὶ στὰ ἄτομα ποὺ ἀποτελοῦν τὴν ἐπιφάνειά του. Ἕνα ἀντικείμενο ποὺ ἐξακολουθεῖ νὰ ὑπάρχει γιὰ ὁσοδήποτε χρονικὸ διάστημα δὲν κρατάει τὰ ἴδια ἄτομα σὲ ὅλο αὐτὸ τὸ διάστημα. Ὁ Ἐπίκουρος πίστευε ὅτι τὰ ἄτομα ἐγκαταλείπουν συνεχῶς τὴν ἐπιφάνεια τῶν ἀντικειμένων καὶ ὅτι τὴ θέση τους τὴν καταλαμβάνουν ἄλλα ἄτομα, ποὺ βομβαρδίζουν τὸ ἀντικείμενο, καὶ μπορεῖ στὴ συνέχεια νὰ ἐνσωματωθοῦν στὴ δομή του.[23] Ἡ ἀντίληψη ὅτι τὰ ἄτομα ἐγκαταλείπουν συνεχῶς τὴν ἐπιφάνεια τῶν ἀντικειμένων εἶναι θεμελιώδης γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῆς αἴσθησης. Ὅπως ἤδη παρατηρήσαμε, ἀντιλαμβανόμαστε κάτι μὲ τὶς αἰσθήσεις μας, ὅταν οἱ ἀπορροὲς εἰσέρχονται στὰ αἰσθητήρια ὄργανά μας. Ἂν αὐτὲς εἶναι «ἀληθινὲς» εἰκόνες, ἀποτελοῦν ἁπλῶς τὴν ἐξωτερικὴ ἐπιφάνεια ἢ τὴ φλούδα τῶν ἀντικειμένων πού, γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω μιὰ μεταφορικὴ ἔκφραση τοῦ Λουκρητίου, «πέφτει ὅπως τὸ δέρμα τοῦ φιδιοῦ» σὲ ἀλλεπάλληλες «λεπτὲς μεμβράνες».

Ὁ Ἐπίκουρος δανείστηκε τὶς θεμελιώδεις ἀρχές του γιὰ τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενὸ ἀπὸ τοὺς προγενέστερους ἀτομικούς, ἀλλὰ εἴδαμε ὅτι δὲν ἦταν δουλικὸς μιμητής τους. Τὸ σύστημα τῆς ἀτο-

μικῆς θεωρίας τοῦ φαινόταν ὅτι ἔδινε μιὰ ἑρμηνεία τῆς δομῆς τῶν πραγμάτων, ποὺ ἀφενὸς ἐναρμονιζόταν μὲ τὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα καὶ ἀφετέρου ἦταν ἱκανοποιητικὴ ἀπὸ ψυχολογικὴ ἄποψη, γιατὶ δὲν εἶχε πιὰ ἀνάγκη τὴ θεϊκὴ αἰτιότητα καὶ ὁποιοδήποτε εἶδος τελεολογίας. Ἂν οἱ ἄνθρωποι βρίσκουν λίγο ἢ πολὺ ἀνακουφιστικὸ νὰ πιστεύουν ὅτι ὁ κόσμος καθορίζεται ἀπὸ ἕνα ἢ περισσότερα ὑπερφυσικὰ ὄντα, φαίνεται νὰ εἶναι σὲ πολὺ μεγάλο βαθμὸ ζήτημα προσωπικῆς ἰδιοσυγκρασίας. Ὁ Λουκρήτιος ὑμνεῖ τὸν Ἐπίκουρο ποὺ ἀπάλλαξε τὴν ἀνθρωπότητα ἀπὸ τὸ «βάρος τῆς θρησκείας» (1, 62 κ.ἑ.). Ἐννοεῖ τὴ λαϊκὴ θρησκεία, τὶς δεισιδαιμονίες ποὺ θεωροῦσαν τοὺς θεοὺς ἄμεσους ρυθμιστὲς τοῦ ἀνθρώπινου πεπρωμένου, καὶ τοὺς φόβους τῆς θεϊκῆς ὀργῆς, ὅπως ἐκδηλωνόταν στὸν κεραυνὸ καὶ στὴν ἀστραπή. Ὡστόσο, ὁ Ἐπίκουρος δὲν μπορεῖ νὰ θεωροῦσε μοναδικὸ στόχο του τὶς λαϊκὲς προλήψεις. Ἐνδιαφερόταν ἐπίσης νὰ ἀντικρούσει τὴν περίπλοκη θεολογία τοῦ Πλάτωνα καὶ πιθανὸν καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη.

Τὸ πῶς τὶς ἀντέκρουσε καὶ μὲ τί ἀντικατέστησε τὴ λαϊκὴ θρησκεία θὰ εἶναι τὸ θέμα στὶς λίγες σελίδες ποὺ ἀκολουθοῦν. Ὡστόσο, πρὶν τὸ συζητήσουμε, θὰ πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἀπορρίπτει χωρὶς δισταγμὸ τὴ μέθοδο τῆς τελεολογικῆς ἑρμηνείας, ποὺ κατέχει τόσο σημαντικὴ θέση στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ Πλάτων παρουσιάζει τὸν Σωκράτη νὰ διατυπώνει τὸ παράπονο ὅτι οἱ προσωκρατικοὶ στοχαστὲς ἀπέτυχαν νὰ δείξουν γιατί ἡ ὑπάρχουσα κατάσταση τῶν πραγμάτων εἶναι ἡ καλύτερη (*Φαίδ.* 99a-d).[24] Αὐτὸ ποὺ ὁ Σωκράτης ὑποτίθεται ὅτι θεωροῦσε ἀτέλεια —τὴν προσήλωση σὲ μηχανιστικὲς ἑρμηνεῖες— ὁ Ἐπίκουρος τὸ θεωροῦσε θετικὸ στοιχεῖο. Ὑποστήριζε ὅτι τὰ πράγματα δὲν εἶναι «καλὰ γιὰ τὸ καθετὶ» —ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἀποτελεῖ ἁπλῶς δεισιδαιμονία ποὺ τὴν ἔχουμε συνηθίσει. Δὲν ὑπάρχει κανένας σκοπὸς στὸν ὁποῖο εἶναι ταγμένος ὁ κόσμος ὡς σύνολο ἢ τὰ συγκεκριμένα πράγματα. Γιατὶ ὁ προορισμὸς δὲν ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ τοῦ κόσμου, ποὺ ὁλοφάνερα εἶναι ἀτε-

λής.[25] Δεδομένου ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀτόμων εἶναι ἄπειρος καὶ τὸ σχῆμα τους ποικίλλει σὲ μεγάλο βαθμό, δὲν εἶναι περίεργο ὅτι δημιουργοῦνται ὅμοιοι συνδυασμοὶ πραγμάτων. Πραγματικά, ὁ Ἐπίκουρος ὑποστήριζε ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν κόσμων εἶναι ἄπειρος καὶ ὅτι μερικοὶ ἀπὸ αὐτοὺς εἶναι ὅμοιοι μὲ τὸν δικό μας, ἐνῶ ἄλλοι διαφέρουν (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 45). Ὡστόσο, ὅλοι εἶναι δυνατὸ σὲ τελικὴ ἀνάλυση νὰ ἐξηγηθοῦν μὲ ἀναφορὰ στὸ ὅτι οἱ μεμονωμένες καὶ ἄψυχες φυσικὲς ὀντότητες ποὺ κινοῦνται στὸν κενὸ χῶρο συνενώνονται καὶ διαχωρίζονται χωρὶς προκαθορισμό.

Ἡ κοσμολογία τοῦ Ἐπικούρου ἀπορρίπτει τὸ οἰκοδόμημα τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς εἰκόνας τοῦ κόσμου. Ὁ ἀπολιθωμένος Ἀριστοτελισμὸς τῶν σχολαστικῶν δέχτηκε ἐπίθεση στὴν Ἀναγέννηση, καὶ ἡ ἐπικούρεια ἀτομικὴ θεωρία ξαναῆρθε στὴν ἐπικαιρότητα ἀπὸ τὸν Pierre Gassendi, γάλλο μαθηματικὸ καὶ ἀντίπαλο τοῦ Descartes. Ἡ ἱστορία τῆς μεταγενέστερης ἐπιστήμης δικαίωσε πλήρως τὴν ἀπόρριψη τῶν τελικῶν αἰτίων ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο. Ὡστόσο, εἶναι συζητήσιμο ἂν ἡ ἀποκήρυξη τῆς τελεολογίας ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο, μέσα στὸ ἱστορικό της πλαίσιο, προχώρησε πολὺ μακριά. Ἡ ἑρμηνευτική του ἀρχή, ποὺ βασίζεται στὴν τυχαία διάταξη τῶν ἀτόμων, δύσκολα θὰ καταφέρει νὰ δώσει ἐπαρκὴ ἐξήγηση γιὰ φαινόμενα ὅπως ἡ βιολογικὴ ἀναπαραγωγή. Γιατί, γιὰ νὰ δώσουμε ἀριστοτελικὴ χροιὰ στὸ ἐρώτημα, οἱ ἄνθρωποι γεννοῦν ἀνθρώπους; Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Λουκρήτιος δίνει μιὰ ἀπάντηση σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα: τὰ χαρακτηριστικὰ ἑνὸς εἴδους μεταβιβάζονται στοὺς ἀπογόνους μὲ τὸ σπέρμα του (3, 741 κ.ἑ.), καὶ ἐπανειλημμένα τονίζει μὲ ἔμφαση ὅτι κάθε πράγμα ἔχει τὴ δική του σταθερὴ θέση καὶ ὅτι ὑπάρχουν φυσικοὶ νόμοι ποὺ καθορίζουν τὰ βιολογικὰ καὶ ἄλλα γεγονότα (1, 75-7· 2, 700 κ.ἑ.· 3, 615 κ.ἑ. κτλ.). Ὡστόσο, οἱ νόμοι αὐτοὶ δὲν φαίνεται νὰ θεμελιώνονται σὲ κάτι ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τῆς ἀτομικῆς θεωρίας τοῦ Ἐπικούρου. Ἡ φυσική του θεωρία ἔπρεπε νὰ ἐξηγήσει πάρα πολλὰ πράγματα μὲ πολὺ λίγα μέσα. Αὐτὰ τὰ

παράπονα εἶναι δικαιολογημένα, ἂν κρίνουμε τὸν Ἐπίκουρο μὲ ἀριστοτελικὰ πρότυπα. Ὅταν ὅμως τὰ διατυπώνουμε, δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε ὅτι ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἤθελε νὰ εἶναι καθαρὰ ἀνιδιοτελὴς ἐρευνητὴς τῶν πραγμάτων. Σύμφωνα μὲ τὰ ἴδια του τὰ λόγια, «ὁ σκοπὸς τῆς μελέτης τῆς φύσης εἶναι νὰ ἀποκτήσουμε σαφὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν αἰτία τῶν πιὸ σημαντικῶν πραγμάτων» (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 78). Ὅταν λέει «τὰ πιὸ σημαντικά», ἐννοεῖ θεμελιώδη γιὰ τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία.

Ἡ θεολογία καὶ ἡ ψυχολογία ἦταν δύο θέματα γιὰ τὰ ὁποῖα θεωροῦσε πολὺ σημαντικὸ νὰ ἔχει ὀρθὲς πεποιθήσεις. Τώρα ποὺ ἔχουμε συζητήσει τὶς βασικὲς ἀρχὲς τῆς φυσικῆς τοῦ Ἐπικούρου, θὰ ἐξετάσουμε πῶς ἐφαρμόζει αὐτὲς τὶς ἀρχὲς ὅταν πραγματεύεται τοὺς θεοὺς καὶ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ.

6. Οἱ θεοὶ τοῦ Ἐπικούρου

Αὐτὸ ποὺ εἶναι στὸν ὕψιστο βαθμὸ μακάριο καὶ ἀθάνατο οὔτε τὸ ἴδιο ἐνοχλεῖται ἀπὸ τίποτα οὔτε καὶ ἐνοχλεῖ ὁτιδήποτε ἄλλο, καὶ ἔτσι δὲν διακατέχεται ἀπὸ πάθος ἢ μεροληπτικότητα· ὅλα αὐτὰ βρίσκονται μόνο σὲ ὅ,τι εἶναι ἀδύναμο (*Κύρ. Δόξ.* Ι).

Τίποτα δὲν ἀνησυχοῦσε τόσο ἔντονα τὸν Ἐπίκουρο ὅσο ἡ ἀντίληψη ὅτι ὑπερφυσικὰ ὄντα ἐλέγχουν τὰ φαινόμενα ἢ μποροῦν νὰ ἐπηρεάζουν τὰ ἀνθρώπινα ζητήματα. Δὲν ἀρνιόταν ὅτι ὑπάρχουν θεοί. Κατ' ἐπανάληψη ὅμως καὶ μὲ κραυγαλέο τρόπο ἀπέρριπτε τὴν πίστη ὅτι οἱ θεοὶ εἶναι ὑπεύθυνοι γιὰ ὁποιοδήποτε φυσικὸ γεγονός. Ἡ ἀπόρριψη αὐτῆς τῆς πεποίθησης ἐκφράζεται πιὸ εὔστοχα σὲ χωρία του ποὺ ἀναφέρονται σὲ ἀστρονομικὰ φαινόμενα.

Δὲν πρέπει ἐξάλλου νὰ πιστεύουμε ὅτι ἡ κίνηση, ἡ ἀλλαγὴ στὴν κατεύθυνση, ἡ ἔκλειψη, ἡ ἀνατολὴ καὶ ἡ δύση καὶ τὰ παρόμοια φαινόμενα τῶν οὐράνιων σωμάτων προκαλοῦνται ἀπὸ κάποιο ὄν ποὺ εἶναι ὑπεύθυνο γι' αὐτὰ καὶ τὰ ἐλέγχει ἢ θὰ ἐξακολουθεῖ νὰ τὰ ἐλέγχει, ἐνῶ ταυτόχρονα ἀπολαμβάνει ἀπόλυτη εὐδαιμονία καὶ ἀθανασία (γιατὶ οἱ ἀσχολίες καὶ οἱ φροντίδες, ἡ ὀργὴ καὶ ἡ συμπάθεια δὲν συμβιβάζονται μὲ τὴν ὑπέρτατη εὐδαιμο-

νία...). Οὔτε πάλι πρέπει νὰ πιστεύουμε ὅτι τὰ πράγματα ποὺ εἶναι ἁπλῶς μιὰ μάζα συστρεφόμενης φωτιᾶς ἀπολαμβάνουν τὴν ὑπέρτατη εὐδαιμονία νὰ κατευθύνουν τὶς οὐράνιες αὐτὲς κινήσεις σύμφωνα μὲ τὴ θέλησή τους (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 76-7).

Στόχος τῆς πολεμικῆς τοῦ Ἐπικούρου στὶς γραμμὲς αὐτὲς εἶναι κάθε θεολογία ποὺ δέχεται ὅτι τὰ οὐράνια σώματα ὑφίστανται θεϊκὸ ἔλεγχο. Ὁ Ἐπίκουρος, μὲ τὸ νὰ ἀρνιέται τὴν ἐπιβίωση τῆς προσωπικότητας μὲ ὁποιαδήποτε μορφὴ μετὰ θάνατον, πίστευε ὅτι μποροῦσε νὰ ἐξαλείψει τὴν πηγὴ μιᾶς βασικῆς ἀνθρώπινης ἀγωνίας —τὸ φόβο τῆς θεϊκῆς κρίσης καὶ τῆς αἰώνιας τιμωρίας. Τὸ χαρακτηριστικὸ αὐτὸ τῆς φιλοσοφίας του θὰ τὸ συζητήσω παρακάτω. Θεωροῦσε, ὡστόσο, ἐξίσου ἐσφαλμένη καὶ ἐπικίνδυνη τὴν πίστη ὅτι οἱ θεοὶ ἀσκοῦν κάποια ἐπιρροὴ στὰ ἀνθρώπινα ζητήματα τῆς παρούσας ζωῆς. Μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ἀρνιόταν τὰ θεμέλια τῆς ἑλληνικῆς λαϊκῆς θρησκείας. Ἡ ἀντίληψη ὅτι τὴν εὐδαιμονία καὶ τὴν κακοδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου τὴν προσφέρουν οἱ θεοὶ ἦταν θεμελιώδης στὴν ἑλληνικὴ λαϊκὴ θρησκεία. Ἡ γλώσσα ἀντανακλοῦσε τὴν πίστη: ὁ εὐτυχὴς ἄνθρωπος εἶναι *εὐδαίμων*, δηλαδὴ «ἔχει τὴν εὔνοια κάποιας θεότητας». *Κακοδαίμων*, «δυστυχής», εἶναι στὴν κυριολεξία «αὐτὸς ποὺ ἔχει τὴ δυσμένεια κάποιας θεότητας». Γιὰ τὴν πλειονότητα ἴσως τῶν ἀνθρώπων, ἡ πίστη στοὺς θεοὺς τῆς μυθολογίας ἦταν γενικὰ ζήτημα πιὸ πολὺ κοινοτικῆς ἢ ἰδιωτικῆς τελετουργικῆς πράξης παρὰ κάποιας ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας. Ἀλλὰ πολλοὶ Ἕλληνες, μορφωμένοι καὶ ἀμόρφωτοι χωρὶς διάκριση, συμμετεῖχαν σὲ μυστηριακὲς λατρεῖες ποὺ ὑπόσχονταν σωτηρία στοὺς μυημένους, ἐνῶ ἡ μίανση καὶ ἡ θεϊκὴ παρέμβαση ἐνέπνεαν φόβο. Ἡ ἀπεικόνιση τοῦ δεισιδαίμονα ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεόφραστο, μολονότι εἶναι ὑπερβολική, δὲν θὰ εἶχε νόημα, ἂν δὲν εἶχε βάση στὴν καθημερινὴ ἐμπειρία.[26]

Ὡστόσο, μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ ἀρνητικὴ στάση τοῦ Ἐπικούρου ἀπέναντι στὴ θεϊκὴ διακυβέρνηση τοῦ κόσμου κατευ-

θυνόταν πιὸ συγκεκριμένα ἐναντίον τῆς κοσμολογίας τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Πλάτων στὰ τελευταῖα ἔργα του ἀναφέρεται συνεχῶς στὴν κανονικότητα τῶν οὐράνιων κινήσεων, γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴν ἔλλογη καθοδήγησή τους ἀπὸ θεϊκὰ ὄντα. Στὸν *Τίμαιο* διαβάζουμε ὅτι ἡ ὅραση ἔχει δοθεῖ στοὺς ἀνθρώπους γιὰ νὰ παρατηροῦν τὶς «περιφορὲς τοῦ νοῦ στὸν οὐρανό, ἔτσι ὥστε νὰ μποροῦμε νὰ τὶς χρησιμοποιοῦμε γιὰ νὰ κατευθύνουμε τὶς ταραγμένες κινήσεις τῆς δικῆς μας σκέψης»· ὀφείλουμε νὰ «μιμούμαστε τὶς ἀλάνθαστες (*ἀπλανεῖς*) κινήσεις τοῦ Θεοῦ» (47b-c). Τὴν ἀντίληψη αὐτὴ γιὰ τὴ θεϊκὴ διευθέτηση τοῦ οὐράνιου χώρου ἀνέπτυξε ὁ Πλάτων μὲ πολὺ περισσότερες λεπτομέρειες στοὺς *Νόμους*, τὸ τελευταῖο μεγάλο ἔργο του.[27] Ἐκεῖ ὑπερασπίζεται τὴν ἄποψη ὅτι τὰ οὐράνια σώματα ἔχουν ὡς αἰτίες τους ἐνάρετες ψυχὲς ἢ θεούς (10, 899b). Ἡ ἀρετή τους ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴν κανονικότητα τῶν κινήσεων ποὺ προκαλοῦν. Ἄτακτες κινήσεις, στὸν οὐρανὸ ἢ στὴ γῆ, πρέπει νὰ ἀποδοθοῦν στὴν ὕπαρξη μιᾶς κακῆς ψυχῆς (897d).

Σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα δὲν κατευθύνονται μόνο τὰ ἄστρα ἀπὸ θεούς. Ἡ ἀνθρωπότητα καὶ τὸ σύμπαν στὸ σύνολό του εἶναι «κτήματα» τῶν θεῶν (902b-c). Ὁ Πλάτων τονίζει μὲ ἔμφαση στοὺς *Νόμους* ὅτι ὁ ἔλεγχος ποὺ ἀσκοῦν οἱ θεοὶ στοὺς ἀνθρώπους εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς θείας πρόνοιας. Ὡστόσο, μὲ τὴν ἴδια ἔμφαση δηλώνει ὅτι ὁ ἔλεγχος αὐτὸς εἶναι ἀπόλυτος. Ὁ Πλάτων πίστευε ὅτι μποροῦσε νὰ θεσπίσει ἀρχὲς γιὰ τὴν ἀναμόρφωση τῆς θρησκείας, ἐκτοπίζοντας τοὺς ἀνίσχυρους θεοὺς τῆς παράδοσης καὶ ἀντικαθιστώντας τους μὲ νέους θεούς, τῶν ὁποίων ἡ ὑπεροχὴ γινόταν φανερὴ στὴ μαθηματικὴ τελειότητα τῆς οὐράνιας φυσικῆς. Ἀλλὰ γιὰ τὸν Ἐπίκουρο, οἱ ἀστρικοὶ θεοὶ τοῦ Πλάτωνα ἦταν ἐξίσου ἀποκρουστικοὶ μὲ τὸ παραδοσιακὸ πάνθεο τοῦ Ὀλύμπου. Ἡ ἄρνησή του νὰ θεωρήσει τὶς κινήσεις τῶν ἄστρων συνέπεια τῶν θεϊκῶν βουλήσεων ἀποτελεῖ ρητὴ ἀπόρριψη τῆς ἴδιας τῆς γλώσσας τοῦ Πλάτωνα. Στὴν *Ἐπινομίδα*, ποὺ ὁ τίτλος της

σημαίνει «μετὰ τοὺς Νόμους», ἡ ἀστρονομία ἔγινε τὸ κλειδὶ γιὰ αὐτὴ τὴ νέα θεολογία.[28] Ἐκεῖ τὰ οὐράνια σώματα θεωροῦνται ἡ πηγὴ τῆς γνώσης τοῦ ἀριθμοῦ, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο τῆς νομοσύνης καὶ τῆς ἠθικότητας. Αὐτὸς ὁ περίεργος ἰσχυρισμὸς προβάλλεται μὲ κάθε σοβαρότητα καὶ ὁδηγεῖ στὴ συνεχὴ ἐπιβεβαίωση τῆς θεϊκῆς φύσης τῶν ἄστρων. Τὰ ὄντα αὐτὰ ἔχουν ἐκπληκτικὲς νοητικὲς δυνάμεις, γνωρίζουν τὶς προθέσεις μας, δείχνουν εὔνοια στὸν καλὸ καὶ ἀπεχθάνονται τὸν κακό (984d-985b).

Ὁ Ἐπίκουρος θεωροῦσε ὅτι τέτοιες δοξασίες ἀποτελοῦν κύρια πηγὴ τῆς ἀνθρώπινης ἀγωνίας. Τοῦ φαινόταν ὅτι ἐμπεριέχουν παλιὲς προκαταλήψεις καὶ ὅτι μὲ τὸ νὰ θεωροῦν πὼς τὰ οὐράνια σώματα παρακολουθοῦν στενὰ τὶς ἀνθρώπινες ὑποθέσεις τὰ κάνουν ἀντικείμενα ἀπόλυτου τρόμου. Κάπως λιγότερο θὰ τὸν εἶχε ἐνοχλήσει ἡ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Γιατὶ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης πίστευε ὅτι τὰ οὐράνια σώματα ἔχουν νοημοσύνη, ὅτι εἶναι θεϊκὰ ὄντα τῶν ὁποίων οἱ κινήσεις εἶναι ἑκούσιες. Γνωρίζουμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐξέφραζε τέτοιες ἀπόψεις σὲ ἕνα πρώιμο ἔργο ποὺ προοριζόταν γιὰ εὐρὺ ἀναγνωστικὸ κοινό.[29] Εἶναι ἐπίσης ἀλήθεια ὅτι οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὶς οὐράνιες κινήσεις παρουσίασαν ἐξέλιξη κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του, καὶ ὅτι σὲ καμία ἀπὸ τὶς πραγματεῖες ποὺ σώζονται δὲν θεώρησε ὅτι τὰ οὐράνια σώματα εἶναι πρόσωπα ποὺ ρυθμίζουν τὸ ἀνθρώπινο πεπρωμένο. Ὡστόσο, ἀποτελεῖ βασικὸ δόγμα στὰ *Μετὰ τὰ φυσικά* του ὅτι ὅλη ἡ κίνηση καὶ ἡ ζωὴ ἐξαρτῶνται τελικὰ ἀπὸ τὸ *Κινοῦν Ἀκίνητον*, τὸν καθαρὸ Νοῦ ἢ Θεό, τοῦ ὁποίου ἡ δραστηριότητα τῆς αἰώνιας θέασης τοῦ ἑαυτοῦ του δίνει βούληση καὶ κίνηση στὰ οὐράνια σώματα, ποὺ τὸ καθένα διέπεται ἀπὸ τὴ δική του νόηση. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιδοκίμαζε τὶς λαϊκὲς δοξασίες γιὰ τὴ θεϊκὴ φύση τῶν οὐράνιων σωμάτων, μολονότι ἀρνιόταν τὰ παραδοσιακὰ μυθολογικά τους ποικίλματα (*Μ.τ.φ.* 1074a 38 κ.ἑ.). Τὸ *Κινοῦν Ἀκίνητον*, ὅπως οἱ θεοὶ τοῦ Ἐπικούρου, δὲν ἐνδιαφέρεται προσωπικὰ γιὰ τὸ σύμπαν. Ἀντίθετα ὅμως μὲ τοὺς θεοὺς τοῦ Ἐ-

πικούρου, τὸ *Κινοῦν Ἀκίνητον* εἶναι ἡ πρώτη αἰτία ὅλων τῶν πραγμάτων. Δὲν ρυθμίζει μὲ ἐντολή του τὶς ἀνθρώπινες ὑποθέσεις. Ἐντούτοις, οἱ ὑποθέσεις αὐτὲς ἐξαρτῶνται ἀπὸ γεγονότα ὅπως ἡ ἡμερήσια περιστροφὴ τοῦ ἡλίου καὶ οἱ ἐποχιακὲς μεταβολές, γιὰ τὰ ὁποῖα τὸ *Κινοῦν Ἀκίνητον* ἀποτελεῖ τὴν τελικὴ αἰτία.[30]

Ὁ Ἐπίκουρος ἀπορρίπτει τὴ θεϊκὴ διακυβέρνηση τοῦ κόσμου μὲ ἕνα ἐπιχείρημα ποὺ βασίζεται στὴν κύρια καὶ στὶς δευτερεύουσες σημασίες τῶν λέξεων «ὑπέρτατα εὐδαίμων» (*μακάριος*) καὶ «ἀθάνατος». Δέχεται ὅτι τὰ κατηγορήματα αὐτά, ποὺ σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση ἀποδίδονται στοὺς θεούς, ἐκφράζουν πραγματικὰ γνωρίσματα τῶν θεϊκῶν ὄντων (Ἐπ. *Μεν.* 123). Ἀρνιέται ὅμως ὅτι ἡ ὑπέρτατη εὐδαιμονία καὶ ἡ ἀθανασία συμβιβάζονται μὲ ὁποιαδήποτε ἀνάμειξη «στὶς ὑποθέσεις μας» (Κικ., *N.D.* 1, 51-2). Κατὰ τὴ γνώμη του ἡ εὐδαιμονία, θεϊκὴ ἢ ἀνθρώπινη, ἀπαιτεῖ γιὰ τὴν πλήρη πραγμάτωσή της μιὰ ζωὴ ἀδιατάραχτης ἠρεμίας ἢ ἀπαλλαγῆς ἀπὸ τὸν πόνο. Γιὰ τὴν ὥρα πρέπει νὰ δεχτοῦμε αὐτὴ τὴν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας ὡς δογματικὸ ἰσχυρισμό, γιατὶ ἡ πλήρης ἀνάλυσή της ἐμπίπτει στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς. Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἐπικούρου σχετικὰ μὲ τὴν ἀδιαφορία τῶν θεῶν γιὰ τὸν κόσμο δανείζεται αὐτὴ τὴν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας ἀπὸ τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν προσαρμόζει στοὺς θεούς, ἀφαιρώντας τους ἔτσι κάθε ἐνέργεια ἢ συναίσθημα ποὺ λαμβάνει ὑπόψη τὰ ἀνθρώπινα ζητήματα. Ὁ Σενέκας συνοψίζει αὐτὴ τὴ θέση ὡς ἑξῆς: «Ἔτσι λοιπὸν ὁ Θεὸς δὲν μοιράζει ἀγαθά· εἶναι ἀπλησίαστος καὶ ἀδιάφορος γιὰ μᾶς· ἀπαθὴς ἀπέναντι στὸν κόσμο... ἀνεπηρέαστος ἀπὸ καλὰ καὶ κακά» (Us. 364).

Τὸ ἐπιχείρημα διατυπώνει τρεῖς ὑποθέσεις. Πρῶτα, ὅτι ὑπάρχουν θεοί. Κατὰ δεύτερο λόγο, ὅτι οἱ θεοὶ εἶναι εὐδαίμονες σὲ ὑπέρτατο βαθμὸ καὶ ἀθάνατοι. Καὶ τέλος, ὅτι ἡ εὐδαιμονία τους συνίσταται σὲ μιὰ ἀδιατάραχτη ἠρεμία. Πρέπει τώρα νὰ ἐξετάσουμε πῶς δικαιολογοῦσε ὁ Ἐπίκουρος αὐτὲς τὶς ὑποθέσεις.

Ἀφοῦ ἦταν διατεθειμένος νὰ πολεμήσει ὅλες τὶς δοξασίες γιὰ τὸν θεϊκὸ ἔλεγχο τοῦ κόσμου φαίνεται ἴσως περίεργο ὅτι δεχόταν κὰν τὴν ὕπαρξη ὑπερφυσικῶν ὄντων. Γιατί, ἂν ἦταν δυνατὸ νὰ ἀποδειχτεῖ ὅτι οἱ θεοὶ εἶναι πλάσματα τῆς φαντασίας, θὰ ἀποκλείονταν ἀναγκαστικὰ καὶ ὅλες οἱ δραστηριότητες ποὺ σχετίζονται μὲ αὐτούς. Ὁ Ἐπίκουρος ὡστόσο ὑποστήριξε ὅτι οἱ καθολικὲς δοξασίες τῆς ἀνθρωπότητας θεμελιώνουν τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ θεοὶ ὑπάρχουν. «Ὑπάρχει κανένας λαὸς ἢ φυλὴ ποὺ νὰ μὴν ἔχει κάποια "πρόληψη" τῶν θεῶν χωρὶς νὰ τὴν ἔχει διδαχτεῖ;» (Κικ., *N.D.* 1, 43). Τὸ ἐπιχείρημα προβάλλει τὴν ἄποψη ὅτι ὑπάρχει *μιὰ πίστη* στοὺς θεούς, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν καθιερωμένη θρησκεία ἢ τὸ ἔθιμο. Εἶναι συνεπῶς κάτι *φυσικό*. Μπορεῖ βέβαια ἡ δοξασία νὰ εἶναι φυσικὴ καὶ *ἐσφαλμένη*. Ἀλλὰ ὁ Ἐπίκουρος, γιὰ νὰ ἀπορρίψει αὐτὴ τὴν ἀντίρρηση, χρησιμοποιεῖ μιὰ ἀριστοτελικὴ βασικὰ πρόταση (*Ἠθ. Νικ.* 1172b 35): «Αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο συμφωνοῦν ὅλοι πρέπει νὰ ἰσχύει».

Ἡ ἴδια ἀρχή, τὸ consensus omnium, χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ ἀποδειχτοῦν οἱ ἰδιότητες τῶν θεῶν. Λέγεται πὼς ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἔχουν μιὰ φυσικὴ πίστη ὅτι οἱ θεοὶ εἶναι ἀθάνατοι, εὐδαίμονες σὲ ὑπέρτατο βαθμὸ καὶ ἔχουν ἀνθρώπινη μορφή.[31] Ὁ Ἐπίκουρος ἰσχυριζόταν ὅτι αὐτὲς οἱ κοινὲς δοξασίες εἶναι «προλήψεις» ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία —δηλαδὴ ὁράματα ποὺ βλέπουν οἱ ἄνθρωποι ὅταν εἶναι ξυπνητοὶ καί, ἀκόμη περισσότερο, ὅταν κοιμοῦνται. Ὑποστήριζε ὅτι τὰ ὁράματα αὐτά, ὅπως ὅλες οἱ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις, πρέπει νὰ προκαλοῦνται ἀπὸ κάτι πραγματικό, δηλαδὴ ἀπὸ σχηματισμοὺς ἀτόμων ἢ εἰκόνες (ἀπορροές), ποὺ προέρχονται ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς θεοὺς καὶ εἰσδύουν στὸ νοῦ μας. Ἡ θεωρία εἶναι ἁπλοϊκὴ καὶ δὲν λαμβάνει ὑπόψη της ἄλλους παράγοντες ποὺ πρέπει νὰ ἔκαναν τοὺς ἀνθρώπους νὰ πιστεύουν στοὺς θεούς. Ἂν στὴν πραγματικότητα οἱ δοξασίες τῶν ἀνθρώπων σχετικὰ μὲ τοὺς θεοὺς ἦταν τόσο σύμφωνες μεταξύ τους καὶ τόσο ὅμοιες ὅσο ὑποστηρίζει ὁ Ἐπίκουρος, ἡ ὑ-

πόθεση τῆς νοητικῆς ἀντίληψης τῶν θεϊκῶν εἰκόνων θὰ αἰτιολογοῦσε τὸ consensus omnium: ὅλοι δεχόμαστε ἐπίδραση ἀπὸ τὸ ἴδιο εἶδος ἐξωτερικῶν εἰκόνων. Ὁ Ἐπίκουρος ὅμως δέχεται τὸ consensus omnium καὶ ἔπειτα ζητᾶ νὰ τὸ ἐξηγήσει μὲ ψυχοφυσικοὺς ὅρους.

Σύμφωνα μὲ τὸν Λουκρήτιο, οἱ ἄνθρωποι συμπέραναν τὶς ἰδιότητες τῆς ὑπέρτατης εὐδαιμονίας καὶ τῆς ἀθανασίας ἀπὸ τὶς δικές τους νοητικὲς εἰκόνες τῶν θεῶν:

> Ἀπέδωσαν στοὺς θεοὺς αἰώνια ζωή, ἐπειδὴ οἱ εἰκόνες τῶν θεῶν τοὺς παρουσίαζαν πάντοτε μὲ ἀναλλοίωτη μορφή, κυρίως ὅμως ἐπειδὴ πίστευαν ὅτι ὄντα τόσο ἰσχυρὰ δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ νικηθοῦν ἀπὸ κάποια τυχαία δύναμη. Ὑπέθεσαν λοιπὸν ὅτι οἱ θεοὶ ἀπολαμβάνουν ὑπέρτατη εὐδαιμονία, ἐπειδὴ κανένας φόβος θανάτου δὲν ταράζει κανέναν ἀπὸ αὐτοὺς καὶ ἐπειδὴ στά ὄνειρα οἱ θεοὶ ἐμφανίζονται νὰ κατορθώνουν πολλὰ θαυμαστὰ ἔργα, χωρὶς νὰ καταβάλλουν ἰδιαίτερο κόπο (5, 1175-82).

Στὴ συνέχεια ὁ Λουκρήτιος ὑποστηρίζει ὅτι, ἀφοῦ οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι ἀπέκτησαν πίστη στοὺς θεούς, ὑπέθεσαν ὅτι οἱ θεοὶ προκαλοῦν τὰ ἀστρονομικὰ καὶ μετεωρολογικὰ φαινόμενα, ἀπὸ ἄγνοια τῶν πραγματικῶν αἰτίων αὐτῶν τῶν φαινομένων. Ἀλλοῦ ὑποστηρίζει μὲ διεξοδικὸ τρόπο ὅτι οἱ θεοὶ δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ ἔχουν καμία ἐπιθυμία ἢ ἱκανότητα νὰ δημιουργήσουν τὸ σύμπαν, τοῦ ὁποίου οἱ ἀτέλειες ἀποτελοῦν φανερὴ ἀπόδειξη ὅτι δὲν κατευθύνεται ἀπὸ θεούς (5, 156-94). Οἱ θεοί, σὰν ἀληθινοὶ Ἐπικούρειοι, κάθονται σὲ «γαλήνιους θρόνους» (sedes quietae), ἀπολαμβάνοντας μιὰ ζωὴ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε στενοχώρια (3, 18-24).

Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς φυσικὲς ἀντιλήψεις τῶν ἀνθρώπων, ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίκουρος πρόβαλε καὶ ἄλλους λόγους γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὴ θεωρία του γιὰ τὴ φύση τῶν θεῶν. Ὑπερασπιζόταν τὴν ἀνθρωπομορφικὴ τους ἐμφάνιση, μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ ὄμορφη ἀπὸ ὅλες τὶς μορφές, καὶ συνεπῶς ἡ μορφὴ ποὺ ἁρμόζει σὲ ὄντα μὲ ἄριστη φύση (Κικ., *N. D.* 1, 46-9). Ὅλες του οἱ ἀναλύσεις γιὰ τοὺς θεοὺς δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀναχθοῦν στὴν ὑποτι-

θέμενη ἐνάργεια τῶν φυσικῶν ἀντιλήψεων.[32] Ὡστόσο, ἐνῶ ἀναγνώριζε ὅτι οἱ εἰκόνες ποὺ δέχονται οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ τοὺς θεοὺς εἶναι «ἄυλες», καὶ εἶναι δύσκολο νὰ τὶς ἀντιληφθοῦμε, σίγουρα ἔλπιζε νὰ δείξει ὅτι ἡ πρωταρχικὴ γνώση τῶν θεῶν εἶναι κάτι ποὺ μοιάζει μὲ τὴν ἄμεση γνώση τῶν φυσικῶν ἀντικειμένων ποὺ ἀποκτοῦμε μὲ τὰ αἰσθητήρια ὄργανά μας.

Πῶς μποροῦμε νὰ συλλάβουμε τὴ φυσικὴ δομὴ τῶν θεῶν καὶ τὸ πῶς ζοῦν; Ἡ ἀπόδειξη ποὺ προτείνει γι' αὐτὰ τὰ θέματα εἶναι δύσκολη, καὶ πρέπει νὰ τὴν πραγματευτοῦμε ἐδῶ συνοπτικά. Τὸ βασικὸ πρόβλημα εἶναι ἡ αἰώνια ὕπαρξη τῶν θεῶν. Τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενὸ εἶναι ἄφθαρτα, γιατὶ τὰ ἄτομα ἔχουν στερεότητα ἀνεπηρέαστη ἀπὸ ὅλα τὰ «χτυπήματα», καὶ τὸ κενὸ εἶναι ἀπρόσβλητο ἀπὸ «χτυπήματα» (Λουκρήτ. 3, 806-13). Τὰ συνηθισμένα ὅμως ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας, ἂν καὶ συντίθενται ἀπὸ ἄτομα καὶ κενό, δὲν ἀνήκουν στὸ εἶδος ποὺ ἀντιστέκεται αἰώνια στὴν καταστροφή. Γράφει λοιπὸν ὁ Λουκρήτιος:

> Χάνονται συνεπῶς σύμφωνα μὲ (φυσικὸ) νόμο, ὅταν ἀραιώσουν ὅλα ἐξαιτίας τῆς ἐκροῆς (τῶν ἀτόμων) καὶ ὑποκύψουν στὰ ἐξωτερικὰ χτυπήματα (2, 1139-40).

Ὁ Ἐπίκουρος προσπάθησε νὰ ἀποφύγει αὐτὴ τὴ δυσκολία εἰσάγοντας ἕνα εἶδος ὄντος ποὺ δὲν εἶναι σύνθετο σῶμα μὲ τὴ συνηθισμένη σημασία. Ἡ κυριότερη μαρτυρία μας εἶναι ἕνα δύσκολο κείμενο τοῦ Κικέρωνα. Μετὰ τὴν παρατήρηση ὅτι τοὺς θεοὺς τοὺς συλλαμβάνει ὁ νοῦς καὶ ὄχι οἱ αἰσθήσεις, ὁ Κικέρων γράφει ὅτι οἱ θεοὶ δὲν ἔχουν «στερεότητα» οὔτε «ἀριθμητικὴ ταυτότητα», ὅπως τὰ συνηθισμένα ἀντικείμενα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης, ἀλλὰ ὅτι «ἕνας ἀπεριόριστος σχηματισμὸς πανομοιότυπων εἰκόνων προκύπτει ἀπὸ τὰ ἀναρίθμητα ἄτομα καὶ ρέει πρὸς τοὺς θεούς» (*N.D.* 1, 49· πρβ. 105). Ἀλλοῦ οἱ θεοὶ ἀναφέρονται ἴσως ὡς «ὁμοιώματα», καὶ μερικοὶ θεοὶ (ἢ ὅλοι τους ἀπὸ μιὰ ἄποψη) εἶναι «πράγματα ποὺ ὑπάρχουν χάρη στὴν ὁμοιότητα τῆς μορ-

φῆς ποὺ ἐξασφαλίζει ἡ συνεχὴς ροὴ ὅμοιων εἰκόνων, ποὺ ὁλοκληρώνονται στὸ ἴδιο σημεῖο» (Us. 355).[33] Οἱ μελετητὲς ἀμφισβήτησαν τὴν ἀκρίβεια αὐτῶν τῶν ἀναλύσεων, ἐπειδὴ παρουσιάζουν τὰ ἄτομα ποὺ ρέουν *πρὸς* τοὺς θεοὺς ὡς «εἴδωλα». Ὡστόσο, αὐτὲς οἱ ἀμφιβολίες εἶναι ἴσως ἄστοχες. Τὸ *εἴδωλον* (σύμφωνα μὲ τὴν ὁρολογία τοῦ Ἐπικούρου) διακρίνεται ἀπὸ τὸ «στερεὸ σῶμα». Μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ μποροῦν νὰ ὑπάρχουν «εἴδωλα», τὰ ὁποῖα εἶναι ἁπλῶς σχηματισμοὶ λεπτῶν ἀτόμων ποὺ δὲν ἔχουν τὴν πυκνότητα ποὺ χρειάζεται γιὰ νὰ ἀποτελέσουν στερεὸ σῶμα. Χάρη σὲ τέτοια «εἴδωλα» μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε κενταύρους, ἀλλὰ δὲν εἶναι εἰκόνες ποὺ συγκρίνονται μὲ ἀληθινὸ κένταυρο· γιατὶ δὲν ὑπάρχει στερεὸ σῶμα ποὺ νὰ ἀντιστοιχεῖ σὲ κένταυρο. Παρόμοια, δὲν ὑπάρχει στερεὸ σῶμα ποὺ νὰ ἐκπέμπει εἰκόνες τῶν θεῶν. Γιατὶ οἱ θεοὶ δὲν ἔχουν στερεὸ σῶμα. Χαρακτηρίζονται «ὁμοιώματα», κατὰ πάσα πιθανότητα, ἐπειδὴ ἡ φύση τους ἀνασυντίθεται διαρκῶς ἀπὸ ἕνα κινούμενο ρεῦμα «εἰδώλων», ξεχωριστοὺς σχηματισμοὺς λεπτῶν ἀτόμων ποὺ ἔχουν *ὅμοια* μορφή.

Οἱ θεοὶ λοιπὸν δὲν ἔχουν ἀριθμητικὴ ταυτότητα. Ἂν ἡ οὐσία τους ἦταν οὐσία ἑνὸς κοινοῦ σύνθετου σώματος, θὰ ἔπρεπε νὰ ὑφίστανται μιὰ ἀναντικατάστατη ἀπώλεια ἀτόμων καὶ ἔτσι θὰ φθείρονταν ἀπὸ ἐξωτερικὰ «χτυπήματα». Ἡ ταυτότητά τους εἶναι «μορφική», συνέπεια τῆς συνεχοῦς ἄφιξης καὶ ἀπομάκρυνσης ὅμοιων μορφῶν στὸ σημεῖο τοῦ χώρου ποὺ καταλαμβάνουν οἱ θεοί. Πολὺ πετυχημένα μερικὲς φορὲς τὴν παρομοίασαν μὲ τὴ φύση ἑνὸς καταρράκτη, τοῦ ὁποίου τὸ σχῆμα καθορίζεται ἀπὸ συνεχὴ ροή. Ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἐξηγεῖ γιατὶ θὰ πρέπει νὰ ὑπάρχει συνεχὴς παροχὴ ἀτόμων σχεδιασμένη κατάλληλα ὥστε νὰ δημιουργεῖ τὴ μορφὴ τῶν θεῶν. Ἂν τὸν ἀναγκάζαμε νὰ ἀπαντήσει, πιθανὸν θὰ ὑποστήριζε ὅτι σὲ ἕνα σύμπαν ποὺ περιέχει ἄπειρο ἀριθμὸ ἀτόμων αὐτὸ δὲν εἶναι, κατὰ κανόνα, ἀδύνατο (βλ. σ. 392, σημ. 32), καὶ ὅτι ἡ δική μας ἐμπειρία τῶν θεῶν —τὸ γεγονὸς ὅτι μποροῦμε νὰ ἔχουμε γι' αὐτοὺς κάτι περισσότερο ἀπὸ στιγ-

μιαῖα ὁράματα— ἀποδεικνύει τὴ συνέχεια τῆς μορφῆς τους καὶ συνεπῶς τὴν παροχὴ κατάλληλων ἀτόμων. Ἐξάλλου τοὺς φανταζόμαστε ἀθάνατους.

Μήπως αὐτὴ ἡ περίεργη ἔννοια τῆς φυσικῆς δομῆς τῶν θεῶν συνεπάγεται ὅτι οἱ θεοὶ ἀπὸ μόνοι τους δὲν συμβάλλουν καθόλου στὴν ἀδιάκοπη ὕπαρξή τους; Τὰ στοιχεῖα ποὺ συζητήσαμε ὡς ἐδῶ θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ὁδηγήσουν στὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ θεοὶ εἶναι ἁπλῶς οἱ εὐτυχεῖς ἀποδέκτες μιᾶς συνεχοῦς παροχῆς ἀτόμων, ποὺ ἀντικαθιστᾶ ἐκεῖνα ποὺ ἔχουν χάσει. Μερικοὶ μελετητὲς υἱοθέτησαν μιὰ τέτοια ἄποψη. Ὡστόσο ὁ Φιλόδημος, ποὺ ἔγραψε ἕνα ἔργο *Περὶ θεῶν* (ὅπως καὶ ὁ Ἐπίκουρος), ἀπὸ τὸ ὁποῖο σώθηκαν ἀποσπάσματα στὸν πάπυρο τοῦ Herculanum, φαίνεται πὼς εἶχε ὑποστηρίξει ὅτι ἡ τελειότητα καὶ οἱ νοητικὲς δυνάμεις τῶν θεῶν τοὺς προστατεύουν ἀπὸ τὶς καταλυτικὲς δυνάμεις τοῦ περιβάλλοντος.[34] Δὲν θὰ πρέπει νὰ φανταστοῦμε ὅτι αὐτὸ εἶναι κοπιαστικὴ δουλειὰ γιὰ τοὺς θεούς. Ἀπεναντίας, ὅλες οἱ πηγές μας τονίζουν τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ θεοὶ ἀπολαμβάνουν μιὰ ζωὴ τελείως ἀπαλλαγμένη ἀπὸ μόχθο. Εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους ἱκανοὶ νὰ κρατοῦν γιὰ τὸν ἑαυτό τους τὰ ἄτομα ποὺ συντηροῦν τὴν ὕπαρξή τους καὶ νὰ ἀποκρούουν τὰ ἄτομα ποὺ εἶναι ἀκατάλληλα. Αὐτὴ φαίνεται νὰ ἦταν ἡ ἄποψη τοῦ Φιλοδήμου, καὶ μποροῦμε λογικὰ νὰ τὴν ἀποδώσουμε καὶ στὸν ἴδιο τὸν Ἐπίκουρο.

Ἡ λεπτότητα τῆς δομῆς τῶν θεῶν ἐξηγεῖται ἀπὸ τὰ «εἴδωλα» ποὺ σχηματίζουν τὰ σώματά τους —θεωρία ποὺ τὴ χλεύασαν οἱ ἀρχαῖοι κριτικοί (*N.D.* 1, 105). Μποροῦμε τώρα νὰ καταλάβουμε γιατί ὑποστηρίχτηκε ὅτι οἱ θεοὶ δὲν ἔχουν ἀκριβῶς σῶμα ἀλλὰ κάτι σὰν σῶμα, οὔτε ἀκριβῶς αἷμα ἀλλὰ κάτι σὰν αἷμα (Κικ., *N.D.* 1, 49). Πιὸ πολὺ τοὺς βλέπουμε στὰ ὄνειρα, καὶ στὴν οὐσία τους εἶναι ὀνειρικοί, ἄυλοι ὅπως τὰ «εἴδωλα» ποὺ συνθέτουν τὴν ὕπαρξή τους. Ἴσως ξενίζει τὸ ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἀπέδωσε σὲ τέτοια πλάσματα τέλεια εὐδαιμονία, ἀλλὰ γίνεται λιγότερο παράξενο ὅταν ἐξετάσουμε προσεχτικὰ σὲ τί συνίσταται ἡ εὐδαιμο-

νία τους. Εἶναι μᾶλλον κάτι ἀρνητικὸ παρὰ θετικό. Οἱ θεοὶ δὲν ἔχουν καμία ἀσχολία, δὲν τοὺς βρίσκει κανένας πόνος, δὲν ὑφίστανται καμία ἀλλαγή. Δὲν κατοικοῦν σὲ κάποιον κόσμο, ἀλλὰ στὰ διαστήματα ποὺ χωρίζουν τὸν ἕναν κόσμο ἀπὸ τὸν ἄλλο (intermundia, Κικ., *N.D.* 1, 18). Καὶ ἀφοῦ, σύμφωνα μὲ τὸν ἰσχυρισμὸ τοῦ Ἐπικούρου, ἡ ἀπουσία πόνου εἶναι ἡ ὑπέρτατη ἡδονή, καὶ ἡ ἡδονὴ εἶναι ἡ οὐσία τῆς εὐδαιμονίας, οἱ θεοὶ εἶναι ἀπόλυτα εὐδαίμονες. Στὸν μεταγενέστερο Ἐπικουρισμὸ τοῦ Φιλοδήμου ἀναφέρονται πιὸ θετικὰ πράγματα γιὰ τοὺς θεούς, ἀνάμεσα στὰ ἄλλα καὶ ὅτι μιλοῦν ἑλληνικά! Ὁ Ἐπίκουρος, ἀπὸ ὅσο γνωρίζουμε, δὲν προχώρησε σὲ τόσο χοντροκομμένο ἀνθρωπομορφισμό.

> ...Οἱ θεοὶ ποὺ κατοικοῦν
> τ' ὁλόλαμπρο μεσοδιάστημα ἀνάμεσα στοὺς κόσμους,
> ὅπου ποτέ του σύννεφο δὲν ξεγλιστρᾶ καὶ ἄνεμος δὲν πνέει,
> ὅπου ποτὲ κι ἡ πιὸ μικρὴ ἀσπρονιφάδα τοῦ χιονιοῦ δὲν πέφτει,
> οὔτε ποτὲ βροντᾶ κι ἡ πιὸ ἀπόμακρη βροντὴ τοῦ κεραυνοῦ,
> οὔτε κραυγὴ ἀνθρώπου ποὺ πονᾶ φτάνει ποτὲ
> τὴν ἱερὴ αἰώνια τους γαλήνη νὰ ταράξει![35]

Οἱ θεοὶ δὲν ἐνδιαφέρονται γιὰ τὶς ἀνθρώπινες ὑποθέσεις. Μήπως ὅμως ἐνδιαφέρονται, ἢ θὰ ἔπρεπε νὰ ἐνδιαφέρονται, οἱ ἄνθρωποι γιὰ τοὺς θεούς; Ὁ Ἐπίκουρος φαίνεται ὅτι εἶχε ὑποστηρίξει πὼς ὁρισμένες μορφὲς τελετουργικῶν καὶ ἀτομικῶν λατρευτικῶν ἐκδηλώσεων εἶναι καλές, γιατί, ἂν καὶ οἱ θεοὶ δὲν ἐπηρεάζονται ἀπὸ προσευχὲς καὶ θυσίες, ἀποτελοῦν γιὰ τοὺς ἀνθρώπους πρότυπο εὐδαιμονίας. Τὸ ἂν ἕνας ἄνθρωπος ὠφελεῖται ἀπὸ τοὺς θεοὺς ἢ ὄχι ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν κατάσταση τοῦ νοῦ του, ὅταν συλλαμβάνει τὰ θεϊκὰ «εἴδωλα». Ἂν εἶναι ἤρεμος, θὰ φτάσει στὴ σωστὴ θέαση τῶν θεῶν (Λουκρήτ. 6, 71-8), καὶ ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν *Ἐπιστολὴν πρὸς Μενοικέα* (124) πρέπει ἴσως νὰ ἑρμηνευτεῖ μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα: αὐτοὶ ποὺ ἤδη ἔχουν διάθεση ὅμοια μὲ τῶν θεῶν μποροῦν νὰ κάνουν κτῆμα τους τὰ θεϊκὰ «εἴδωλα» καὶ νὰ ὠφεληθοῦν ἀπὸ αὐτά. Μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα ὁ Φιλόδημος γρά-

φει: «('Ο 'Επίκουρος) ἐπικαλεῖται αὐτοὺς ποὺ εἶναι ἀπόλυτα εὐδαίμονες γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὴ δική του εὐδαιμονία» (Diels, *Sitz. Berl.* 1916, σ. 895).

7. *Ἡ ψυχὴ καὶ οἱ νοητικὲς λειτουργίες*

'Ο θάνατος δὲν εἶναι τίποτα γιὰ μᾶς· γιατὶ αὐτὸ ποὺ ἔχει καταλυθεῖ δὲν ἔχει ἀντιληπτικὸ αἴσθημα· καὶ αὐτὸ ποὺ δὲν ἔχει ἀντιληπτικὸ αἴσθημα δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει (*Κύρ. Δόξ.* ΙΙ).

Τὸ πρῶτο πράγμα ποὺ προσπάθησε νὰ ἀποδείξει ὁ 'Επίκουρος στὴν ψυχολογική του θεωρία ἦταν ἡ πλήρης καὶ διαρκὴς ἀπώλεια συνείδησης στὸ θάνατο. "Ολη ἡ φιλοσοφία του ἔχει ἀπώτατο σκοπὸ νὰ ἐξαλείψει τὴν ἀνθρώπινη ἀγωνία, καὶ ἡ θεραπευτικὴ πλευρὰ τῆς ψυχολογίας του ἀποτελεῖ τὸ πιὸ χτυπητὸ παράδειγμα. 'Ο 'Επίκουρος, μὲ τὸ νὰ ἀρνιέται κάθε εἶδος ἐπιβίωσης γιὰ τὴν προσωπικότητα μετὰ θάνατον, φιλοδοξοῦσε νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ πίστη σὲ ἕνα σύστημα ἀμοιβῶν καὶ τιμωριῶν ὡς ἀνταπόδοση γιὰ τὴ ζωὴ στὴ γῆ εἶναι ἁπλῶς μυθολογία. Εἶναι δύσκολο νὰ προσδιορίσουμε ἀκριβῶς τὴ δύναμη καὶ τὴ διάδοση τέτοιων δοξασιῶν στὰ χρόνια τοῦ 'Επικούρου. 'Εκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴ σφοδρὴ ἐπιθυμία του νὰ τὶς κλονίσει, πράγμα ποὺ πρέπει νὰ ἀποτελεῖ ἀπόδειξη ὅτι ἦταν πλατιὰ διαδεδομένες, ἡ διάδοσή τους ἐπιβεβαιώνεται ἐπιπλέον ἀπὸ τὴ σχετικὴ φιλολογία καὶ ἀπὸ τὴ δημοτικότητα τῶν «μυστηριακῶν λατρειῶν».

"Ιχνη τέτοιων δοξασιῶν μποροῦμε ἤδη νὰ βροῦμε στοὺς συγγραφεῖς τοῦ 5ου αἰώνα. Δὲν εἶναι πιθανὸ νὰ περιορίστηκε τὸ φαινόμενο αὐτὸ κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 4ου αἰώνα. 'Ο Πλάτων μιλᾶ στὴν *Πολιτεία* μὲ δηκτικὴ διάθεση γι' αὐτοὺς ποὺ προμηθεύουν βιβλία τοῦ Μουσαίου καὶ τοῦ 'Ορφέα καὶ προσπαθοῦν νὰ πείσουν «ὄχι μόνο ἄτομα ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρες πόλεις» νὰ ἀπαλλαγοῦν ἀπὸ τὰ ἐγκλήματά τους ἐκτελώντας ὁρισμένες τελετουργικὲς πράξεις. Τέτοιοι ἄνθρωποι ἐξαπατοῦν τοὺς συνανθρώπους τους καὶ τοὺς

κάνουν νὰ πιστέψουν ὅτι θὰ ἀποκομίσουν ἀγαθὰ σ' αὐτὸν καὶ στὸν ἄλλον κόσμο, ἐνῶ ἐκεῖνοι ποὺ δὲν καταφέρνουν νὰ μυηθοῦν στὶς μυστηριακὲς λατρεῖες θὰ ἀντιμετωπίσουν «φοβερὰ πράγματα» (*Πολιτ.* Β, 364e). Ὁ Κέφαλος, ὁ γέροντας ποὺ ἐμφανίζεται στὴν ἀρχὴ τῆς *Πολιτείας*, περιγράφεται ὡς ἄνθρωπος ποὺ ἔχει βασανιστεῖ ἀπὸ φόβους ὅτι πρέπει νὰ πληρώσει γιὰ τὰ ἁμαρτήματά του στὸν Ἅδη. Ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ἐπικρίνει τοὺς ἀγύρτες ποὺ προσπαθοῦν νὰ ἐκμεταλλευτοῦν τέτοιους φόβους προσφέροντας ἄφεση ἁμαρτιῶν ἔναντι ἀμοιβῆς. Ἐντούτοις, τελειώνει τὴν *Πολιτεία* μὲ ἕνα μύθο ποὺ ἔχει ὡς κύριο στοιχεῖο του τὴν κρίση τῶν νεκρῶν καὶ ἀμοιβὲς καὶ τιμωρίες γιὰ τὴν ἐπίγεια ζωή. Παρόμοιους μύθους χρησιμοποιεῖ στὸν *Φαίδωνα* καὶ στὸν *Γοργία*. Καὶ ἡ προϋπαρξη τῆς ψυχῆς καὶ ἡ μετὰ θάνατον ἐπιβίωσή της εἶναι θεμελιώδη πλατωνικὰ δόγματα, ποὺ ὁ φιλόσοφος τὰ συνδυάζει μὲ τὴ θεωρία τῆς μετεμψύχωσης.

Ὁ φόβος τοῦ θανάτου εἶναι κοινὸς σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ὅλες τὶς ἐποχές. Ὁ Ἐπίκουρος τόνιζε ἴσως ὑπερβολικὰ τὴν ψυχικὴ ταραχὴ ποὺ προκαλοῦν συγκεκριμένες δοξασίες γιὰ τὴν τύχη τῆς ψυχῆς μετὰ θάνατον. Δὲν περιόριζε ὅμως τὴ διάγνωσή του γιὰ τὸ φόβο τοῦ θανάτου σὲ ἐσχατολογικὰ δόγματα. Ὅπως γράφει ὁ ἴδιος (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 81), καὶ ὅπως γράφει ἐκτενέστερα ὁ Λουκρήτιος, τὸ θάνατο τὸν φοβοῦνται καὶ οἱ ἄνθρωποι ποὺ πιστεύουν ὅτι ἀποτελεῖ τὸ τέλος ὅλων τῶν ἀντιληπτικῶν αἰσθημάτων. Ὁ Λουκρήτιος, γιὰ νὰ ἐξαλείψει τέτοιους φόβους, χρησιμοποιεῖ ἕνα ἐπιχείρημα ποὺ ἁπλῶς ἐπιβεβαιώνει ὅτι αὐτὴ ἡ δοξασία εἶναι σωστὴ καὶ *συνεπῶς* δὲν ὑπάρχει λόγος ἀνησυχίας: γεγονότα ποὺ συνέβησαν πρὶν γεννηθοῦμε δὲν μᾶς ἐνόχλησαν, γιατὶ δὲν τὰ *αἰσθανθήκαμε*. Μὲ ἀνάλογο συλλογισμό, τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς ταράξει, ὅταν πάψουμε νὰ ἔχουμε συνείδηση γιὰ ὁτιδήποτε (3, 830-51). Λίγο πιὸ κάτω συνεχίζει:

Ἂν πρόκειται νὰ ὑπάρξει συμφορὰ καὶ πόνος γιὰ ἕναν ἄνθρωπο, πρέπει αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος νὰ ὑπάρχει σὲ δεδομένο χρόνο, γιὰ νὰ μπορεῖ τὸ κα-

κὸ νὰ τὸν βρεῖ. Ἀφοῦ ὁ θάνατος ἐξαλείφει αὐτὸ τὸ ἐνδεχόμενο καὶ ἐμποδίζει τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἦταν πιθανὸ νὰ τὸν βροῦν οἱ κακοτυχίες, πρέπει νὰ εἴμαστε βέβαιοι ὅτι δὲν ἔχουμε νὰ φοβηθοῦμε τίποτα στὸ θάνατο, καὶ ὅτι αὐτὸς ποὺ δὲν ὑπάρχει πιὰ δὲν μπορεῖ νὰ βασανίζεται (3, 861-8).

Γιὰ τὸν Ἐπίκουρο, ἡ γέννηση καὶ ὁ θάνατος εἶναι ὅρια ποὺ περικλείουν τὴν ὕπαρξη ἑνὸς προσώπου. *Ἐγὼ* δὲν ὑπῆρξα σὲ ἄλλο σῶμα πρὶν ἀπὸ αὐτὴ τὴ ζωή, οὔτε πρόκειται νὰ ὑποστῶ κάποια μετενσάρκωση ὕστερα ἀπὸ αὐτὴ τὴ ζωή. Ὑπάρχει αὐτὸ ποὺ λέμε *ψυχή*, τῆς ὁποίας ἡ παρουσία σὲ ἕνα σῶμα κάνει τὸ σῶμα αὐτὸ νὰ ἔχει ζωή. Ἐδῶ ὁ Ἐπίκουρος συμφωνοῦσε μὲ τὶς φιλοσοφικὲς καὶ λαϊκὲς ἀντιλήψεις, ἀλλὰ καὶ διαφωνοῦσε μὲ τὸν Πλάτωνα καὶ ἄλλους δυϊστές, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ σῶμα, καὶ ὅτι ἕνα ζωντανὸ ὂν πρέπει νὰ ἀποτελεῖ συνένωση τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς. Ἂν διασπάσει κανεὶς αὐτὴ τὴ συνένωση, παύει καὶ ἡ ζωή. Ἡ ἄποψή του μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ ὅρισε τὴν ψυχὴ ὡς «τὴν ἐντελέχεια ἑνὸς φυσικοῦ ὀργανικοῦ σώματος» (*Π. ψυχ.* B 412b 5). Ἐπίσης, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη οἱ περισσότερες λειτουργίες τῆς ψυχῆς συνδέονται ἀναγκαστικὰ μὲ τὸ σῶμα —μολονότι ὁ Ἀριστοτέλης ἐξαιροῦσε τὴ διάνοια. Δὲν θὰ ἔπρεπε, ἐντούτοις, νὰ ἐπιμείνουμε πολὺ σ' αὐτὸν τὸν παραλληλισμό. Ὁ Ἀριστοτέλης προχωρεῖ στὴν πραγμάτευση τῆς ψυχῆς μὲ πολὺ διαφορετικὴ μέθοδο ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο. Ἀναζητεῖ διαφορὲς ἀνάμεσα στὴ μορφὴ καὶ στὴν ὕλη καὶ ἀνάμεσα στὸ *δυνάμει* καὶ στὸ *ἐνεργείᾳ*, ποὺ εἶναι ἐντελῶς ξένα πρὸς τὸν τρόπο σκέψης τοῦ Ἐπικούρου· στὸν Ἀριστοτέλη ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι εἶδος φυσικῆς οὐσίας, ὅπως στὸν Ἐπίκουρο. Ἐκεῖ ὅπου σὲ γενικὲς γραμμὲς συμφωνοῦν εἶναι ἡ ἀμοιβαία ἐξάρτηση σώματος καὶ ψυχῆς.

Τί ὑποστήριζε λοιπὸν ὁ Ἐπίκουρος γιὰ τὴν ψυχή; Ἢ, γιὰ νὰ θέσουμε τὸ ἐρώτημα μὲ ἄλλον τρόπο, πῶς ἐξηγοῦσε τὴ ζωή; Τὸ πρῶτο σημεῖο εἶναι ὅτι ἡ ζωὴ πρέπει νὰ ἐξηγηθεῖ μὲ ἀναφορὰ

σὲ κάτι σωματικό. Γιατὶ αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι σῶμα εἶναι κενό, καὶ τὸ κενὸ δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ *προκαλέσει* οὔτε νὰ *ὑποστεῖ* τίποτα (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 67). Οἱ λόγοι γιὰ τοὺς ὁποίους ἀρνεῖται ὁ Ἐπίκουρος ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀσώματη δείχνουν ὅτι θεωρεῖ ἀναγκαία προϋπόθεση γι' αὐτὸ ποὺ δίνει ζωὴ σὲ ἕναν ὀργανισμὸ τὴν ἱκανότητα νὰ δρᾶ καὶ νὰ ὑφίσταται τὴ δράση. Πιὸ συγκεκριμένα, ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄτομα τὰ ὁποῖα ἐπιδροῦν στὰ ἄτομα ποὺ ἀποτελοῦν τὸ σῶμα καὶ δέχονται τὴν ἐπίδρασή τους.

«Ἡ ψυχὴ εἶναι σῶμα, ποὺ τὰ μέρη του εἶναι λεπτότατα, διεσπαρμένα στὸ σύνολο τῶν μερῶν τοῦ σώματος. Μοιάζει πάρα πολὺ μὲ ἀναπνοὴ ἀναμεμιγμένη μὲ θερμότητα» (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 63). Ὁ Λουκρήτιος μᾶς δίνει τὴ δυνατότητα νὰ συμπληρώσουμε αὐτὴ τὴν περιγραφή. Τὰ ἄτομα ποὺ σχηματίζουν τὴν ψυχή, μᾶς λέει, εἶναι πολὺ μικρὰ καὶ σφαιρικά. Τὴ σφαιρικότητα τὴ συμπεραίνουμε ἀπὸ τὴν ταχύτητα τῆς σκέψης: τὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς μποροῦν νὰ κινηθοῦν μὲ τὴν πιὸ ἀπαλὴ ὤθηση (3, 176 κ.ἑ.). Ἐπιπλέον, ἡ ἀναπνοὴ καὶ ἡ θερμότητα (ὁ Λουκρήτιος προσθέτει καὶ τὸν ἀέρα) δὲν ἀρκοῦν γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῆς ψυχῆς. Τὸ ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ζεστὴ καὶ ἀέρινη γίνεται φανερὸ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ θερμότητα καὶ ἡ ἀναπνοὴ ἀπουσιάζουν ἀπὸ ἕνα νεκρὸ σῶμα. Ἀλλὰ ἡ ἀναπνοή, ἡ θερμότητα καὶ ὁ ἀέρας δὲν μποροῦν νὰ δημιουργήσουν τὶς κινήσεις ποὺ παράγουν τὸ ἀντιληπτικὸ αἴσθημα (3, 238-40). Χρειάζεται κάτι ἄλλο —μιὰ «τέταρτη φύση», ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄτομα μικρότερα καὶ πιὸ εὐκίνητα ἀπὸ ὁτιδήποτε ἄλλο ὑπάρχει. Τὰ ἄτομα αὐτὰ δὲν τὰ ὀνόμασε.

Πῶς πρέπει νὰ φανταστοῦμε τὴ σχέση ἀνάμεσα στὰ διαφορετικὰ εἴδη ἀτόμων ποὺ ἀποτελοῦν τὴν ψυχή; Ὅπως παρατήρησα προηγουμένως, ὅταν πραγματευόμουν τὰ σύνθετα σώματα, ἡ φωτιά, ἡ ἀναπνοὴ κ.ο.κ. εἶναι πράγματα ποὺ μπορεῖ νὰ προκύψουν μόνο ὅταν συνδυαστοῦν ὁρισμένα εἴδη ἀτόμων. Πιθανόν, λοιπόν, πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι τὰ ἄτομα τὰ ὁποῖα μποροῦν μὲ κατάλληλους συνδυασμοὺς νὰ δημιουργήσουν τὶς οὐσίες ποὺ ἀνα-

φέρει διεξοδικὰ ὁ Λουκρήτιος βρίσκονται στὴν ψυχὴ συνδυασμένα μὲ τέτοιον τρόπο, ὥστε νὰ σχηματίζουν ἕνα σῶμα ποὺ μπορεῖ νὰ ἀναλυθεῖ ὡς *μεῖγμα* ἀπὸ φωτιά, ἀναπνοή, ἀέρα καὶ τὸ ἀνώνυμο στοιχεῖο. Ὡστόσο, ἡ ψυχὴ δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ διαιρεθεῖ σ' αὐτὰ τὰ στοιχεῖα. Ὁ Λουκρήτιος ἐξηγεῖ μὲ σαφήνεια ὅτι «κανένα στοιχεῖο [τῆς ψυχῆς] δὲν μπορεῖ νὰ διαχωριστεῖ, οὔτε ἡ δύναμή του νὰ ἐνεργήσει ἀπὸ μόνη της στὸ χῶρο· μοιάζουν σὰν τὶς πολλαπλὲς δυνάμεις ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σώματος» (3, 262-6).[36]

Τὸ σῶμα αὐτό, χάρη στὸ ἀνώνυμο στοιχεῖο, μπορεῖ νὰ παράγει τὶς κινήσεις ποὺ εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ τὸ ἀντιληπτικὸ αἴσθημα. Τὸ ἀνώνυμο στοιχεῖο δίνει στὴν ψυχὴ τὸν ἰδιαίτερο χαρακτήρα της. Ἔτσι, ἡ ζωὴ καὶ γενικὰ οἱ ζωικὲς λειτουργίες ἐξηγοῦνται μὲ ἀναφορὰ σὲ κάτι ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναλυθεῖ πλήρως σὲ ὁποιεσδήποτε γνωστὲς οὐσίες. Ὁ Ἐπίκουρος θέλει νὰ ἀποφύγει τὴν ἔνσταση ὅτι ἡ ζωὴ ἔχει ἀναχθεῖ ἁπλῶς σὲ κατάλληλο μεῖγμα ἀπὸ γνωστὲς οὐσίες. Ἡ ζωὴ χρειάζεται τὶς οὐσίες αὐτές, ἀλλὰ καὶ κάτι ἄλλο. Ἂν λάβουμε ὑπόψη τὶς πρωτόγονες ἀντιλήψεις ποὺ εἶχαν οἱ Ἕλληνες γιὰ τὴ χημεία, ὁ Ἐπίκουρος πολὺ σοφὰ ἀπέφυγε τὴν προσπάθεια νὰ ἐξηγήσει τὴ ζωὴ καθαρὰ μὲ τὰ παραδοσιακὰ τέσσερα στοιχεῖα.

Ἡ ψυχή, λοιπόν, μὲ αὐτὴ τὴ σύστασή της, ἀποτελεῖ τὴν «πρωταρχικὴ αἰτία τοῦ ἀντιληπτικοῦ αἰσθήματος». Ὡστόσο, ἡ ψυχὴ ἀπὸ μόνη της δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ἢ νὰ προκαλέσει ζωή. Πρέπει νὰ περιέχεται μέσα σὲ ἕνα σῶμα. Ἕνα ζωντανὸ ὄν, δηλαδή, δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖται οὔτε μόνο ἀπὸ ψυχὴ οὔτε μόνο ἀπὸ σῶμα. Ὅταν ἡ ψυχὴ μπεῖ μέσα σὲ κατάλληλο σῶμα, οἱ ζωτικές της λειτουργίες εἶναι δυνατὸ νὰ ἐνεργοποιηθοῦν. Ἀπὸ τὴν ψυχὴ τὸ σῶμα ἀποκτᾶ μιὰ δευτερογενὴ συμμετοχὴ στὸ ἀντιληπτικὸ αἴσθημα· ὑπάρχει βέβαια φυσικὴ ἐπαφὴ ἀνάμεσα στὸ σῶμα καὶ στὴν ψυχή, καὶ οἱ κινήσεις τῶν ἀτόμων μέσα στὸ σῶμα ἐπιδροῦν στὴν ψυχὴ καὶ δέχονται τὴν ἐπίδραση τῶν ἀτόμων της. Ὁ Ἐπίκουρος ἀποσαφήνισε τὴ σχέση σώματος καὶ ψυχῆς ἐξετάζοντας τὴν πε-

ρίπτωση τοῦ ἀκρωτηριασμοῦ (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 65). Ἡ ἀπώλεια ἑνὸς μέλους τοῦ σώματος δὲν ἐξαλείφει τὴ δύναμη τοῦ ἀντιληπτικοῦ αἰσθήματος· ἡ ἀπώλεια ὅμως τῆς ψυχῆς ἐξαλείφει ἀπὸ τὸ σῶμα ὅλη τὴ ζωτικότητα, ἀκόμη καὶ ἂν τὸ ἴδιο τὸ σῶμα παραμείνει ἄθικτο. Μὲ τὸ νὰ τονίζει ὅτι ἡ ψυχὴ πρέπει νὰ περιέχεται στὸ σῶμα, ὁ Ἐπίκουρος δὲν δεχόταν καμία πιθανότητα νὰ ἐπιζεῖ τὸ ἀντιληπτικὸ αἴσθημα καὶ ἡ συνείδηση μετὰ θάνατον.

Στὸν Λουκρήτιο (3, 136 κ.ἑ.) καὶ σὲ μερικὲς ἄλλες πηγὲς γίνεται διάκριση ὡς πρὸς τὴ θέση ποὺ κατέχει τὸ animus (λογικὸ μέρος) καὶ τὸ anima (ἄλογο μέρος). Τὸ animus τοποθετεῖται στὸ στῆθος· τὸ ὑπόλοιπο τῆς ψυχῆς, μολονότι ἑνωμένο μὲ τὸ animus, κατανέμεται σὲ ὅλες τὶς ἄλλες περιοχὲς τοῦ σώματος. Τὰ δύο αὐτὰ μέρη τῆς ψυχῆς δὲν ἀναιροῦν τὴν ἑνότητα τῆς οὐσίας της· εἰσάγονται γιὰ νὰ ἐξηγήσουν διαφορετικὲς λειτουργίες. Αὐτὸ χάρη στὸ ὁποῖο σκεφτόμαστε καὶ νιώθουμε συναισθήματα εἶναι τὸ animus, ὁ νοῦς. Αὐτὸ κυβερνᾶ τὸ ὑπόλοιπο τῆς ψυχῆς. Ὁ Ἐπίκουρος δὲν εἶχε γνώση τοῦ νευρικοῦ συστήματος, καὶ μποροῦμε πολὺ ἄνετα νὰ θεωρήσουμε ὅτι τὸ anima ἐκτελεῖ τὴ λειτουργία τῶν νεύρων —μεταδίδει τὰ ἐσωτερικὰ καὶ τὰ ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα στὸ animus καὶ μεταβιβάζει τὴν κίνηση στὰ μέλη τοῦ σώματος. Ἂν ὁ Ἐπίκουρος γνώριζε τὰ νεῦρα καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὸν ἐγκέφαλο, πιθανὸν νὰ δεχόταν πολὺ πρόθυμα τὴν ἰδέα ὅτι ὁ ἐγκέφαλος ταυτίζεται μὲ τὸ animus.[37]

Ἡ ἑρμηνεία τῆς ψυχῆς ἔδωσε στὸν Λουκρήτιο τὴν ἔμπνευση γιὰ μερικὰ ἀπὸ τὰ πιὸ ὡραῖα κομμάτια τῆς ποίησής του, ποὺ φανερώνουν ἐπίσης πολὺ ὀξυδερκὴ παρατήρηση τῆς συμπεριφορᾶς. Πρὶν ἐξετάσουμε καὶ ἄλλες ἀκόμη ἀπόψεις τῆς ἐπικούρειας ψυχολογίας μποροῦμε νὰ σταματήσουμε γιὰ λίγο σὲ ἕνα ἢ δύο χωρία, ὅπου ὁ Λουκρήτιος ἐφιστᾶ τὴν προσοχὴ στὶς σχέσεις ἀνάμεσα στὸ σῶμα καὶ στὴν ψυχή:

> Ἂν τὸ τρομερὸ χτύπημα ἑνὸς ὅπλου, ποὺ τρύπησε βαθιὰ τὸ σῶμα ὥστε νὰ τσακίσει κόκαλα καὶ μῦς, δὲν καταφέρει νὰ καταστρέψει τὴν ἴδια τὴ ζωή,

ἀκολουθεῖ ἀτονία καὶ ἀργὸ πέσιμο στὸ ἔδαφος, καὶ ἐκεῖ στὸ ἔδαφος παραφορὰ τοῦ νοῦ καὶ μερικὲς φορὲς κάτι σὰν ἀβέβαιη ἐπιθυμία νὰ σηκωθεῖ. Πρέπει λοιπὸν ἡ φύση τοῦ νοῦ νὰ εἶναι σωματική, ἀφοῦ ὑποφέρει ἀπὸ τὸ χτύπημα ὅπλων ποὺ χτυποῦν τὸ σῶμα (3, 170-6).

Ἐξάλλου, παρατηροῦμε ὅτι ὁ νοῦς δημιουργεῖται μαζὶ μὲ τὸ σῶμα, ἀναπτύσσεται μὲ τὸ σῶμα καὶ γερνάει μαζί του. Ἔτσι τὰ μικρὰ παιδιά, ποὺ παραπατοῦν μὲ τὸ ἀδύναμο καὶ χαλαρὸ σῶμα τους, ἔχουν καὶ ἀδύνατη κρίση. Κατόπιν, ὅταν ἔλθει ἡ ὡριμότητα μὲ τὴ ρωμαλέα της δύναμη, καὶ ἡ κρίση τους βελτιώνεται καὶ ἡ δύναμη τοῦ νοῦ τους αὐξάνει. Ἀργότερα, ὅταν τὸ σῶμα τους προσβληθεῖ ἀπὸ τὴν ἀκατανίκητη δύναμη τῆς ἡλικίας, ὅταν τὰ μέλη τους ἐξασθενίσουν καὶ ἡ δύναμή τους ὑποχωρήσει, ἡ διάνοια χωλαίνει, ἡ γλώσσα παραληρεῖ, ὁ νοῦς παραπαίει, ὅλα συγχρόνως φθείρονται καὶ τοὺς ἐγκαταλείπουν. Γι' αὐτὸ λένε ὅτι ὅλη ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς διαλύεται σὰν τὸν καπνὸ μέσα στὶς αἰθέριες αὖρες τοῦ ἀέρα (3, 445-56).

Ἐξάλλου, ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη καὶ μπορεῖ νὰ αἰσθανθεῖ μετὰ τὸ χωρισμό της ἀπὸ τὸ σῶμα μας, πιστεύω πὼς πρέπει νὰ δεχτοῦμε ὅτι εἶναι ἐφοδιασμένη μὲ τὶς πέντε αἰσθήσεις. Δὲν ὑπάρχει ἄλλος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο νὰ μποροῦμε νὰ φανταστοῦμε τὶς ψυχὲς νὰ περιφέρονται κάτω στὸ βασίλειο τοῦ Ἀχέροντα. Γι' αὐτὸ οἱ ζωγράφοι καὶ οἱ παλαιότεροι συγγραφεῖς παρουσίασαν τὶς ψυχὲς προικισμένες μὲ τὶς αἰσθήσεις. Ἀλλὰ οὔτε μάτια οὔτε μύτη οὔτε χέρι οὔτε γλώσσα οὔτε αὐτιὰ μποροῦν νὰ ὑπάρξουν γιὰ τὴν ψυχὴ χωριστὰ ἀπὸ τὸ σῶμα. Συνεπῶς, οἱ ψυχὲς δὲν μποροῦν ἀπὸ μόνες τους οὔτε νὰ αἰσθανθοῦν οὔτε νὰ ὑπάρξουν (3, 624-33).

Ἡ ψυχολογικὴ λειτουργία γιὰ τὴν ὁποία ἔχουμε τὶς περισσότερες πληροφορίες εἶναι ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Αὐτὸ ὀφείλεται χωρὶς ἀμφιβολία στὴ σπουδαιότητά της γιὰ τὸν Ἐπικουρισμὸ στὸ σύνολό του. Στὴν πραγμάτευση τῆς θεωρίας τῆς γνώσης ἔχω ἤδη περιγράψει πῶς ἐννοοῦσε ὁ Ἐπίκουρος τὶς ἀπορροὲς ἢ εἰκόνες ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα ποὺ εἰσέρχονται στὰ αἰσθητήρια ὄργανα ἢ εἰσδύουν κατευθείαν στὸ νοῦ καὶ προκαλοῦν μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν ἀντίληψη κάποιου πράγματος. Ἔτσι, ἡ ἀντίληψη καταλήγει νὰ εἶναι μιὰ μορφὴ ἀφῆς, φυσικῆς ἐπαφῆς ἀνάμεσα στὰ ἄτομα τοῦ ὑποκειμένου τῆς ἀντίληψης καὶ στὰ ἄτομα ποὺ ἔχουν προέλθει ἀπὸ ἀντικείμενα τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου (πρβ. Λουκρήτ. 2, 434 κ.ἑ.). Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συζητήσουμε μέσα σὲ

αὐτὸ τὸ γενικὸ πλαίσιο τὴν ἀντιμετώπιση εἰδικῶν προβλημάτων ὀπτικῆς καὶ ἄλλα θέματα ποὺ πραγματεύεται ἐκτενῶς ὁ Λουκρήτιος στὸ 4ο βιβλίο. Ὡστόσο, μερικὲς γενικότερες ἀπόψεις τῆς θεωρίας χρειάζονται ἐξέταση.[38] Συγκεκριμένα, θὰ θέλαμε νὰ ξέρουμε πῶς πρέπει νὰ ἐννοήσουμε τὶς «αἰσθητήριες κινήσεις» ποὺ δίνει ἡ ψυχὴ στὸ σῶμα. Ὁ Λουκρήτιος βεβαιώνει ὅτι δὲν βλέπει ὁ νοῦς μέσα ἀπὸ τὰ μάτια, ἀλλὰ τὰ ἴδια τὰ μάτια (3, 359-69), καὶ τὸ ἴδιο ἀκριβῶς ἰσχύει καὶ γιὰ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ὄργανα. Τὸ μάτι εἶναι ὄργανο τοῦ σώματος. Ὅταν τὸ χτυπήσει ἕνα ρεῦμα ἀπορροῶν ποὺ ἔχουν τὸ κατάλληλο μέγεθος, πρέπει μᾶλλον νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἀρχίζει μιὰ κίνηση στὰ γειτονικὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς, ποὺ κατόπιν προκαλοῦν ἀντιληπτικὸ αἴσθημα στὸ ἴδιο τὸ μάτι. Οἱ ἴδιες ἐσωτερικὲς διαδικασίες ἐξηγοῦν τὰ ἐσωτερικὰ αἰσθήματα —κάψιμο, φαγούρα κ.ο.κ. Ὁ Λουκρήτιος περιγράφει μιὰ σειρὰ κινήσεις ποὺ ἀρχίζουν μὲ «τὴ διέγερση τοῦ ἀνώνυμου στοιχείου», τὸ ὁποῖο περνᾶ μέσα ἀπὸ ἄλλα στοιχεῖα τῆς ψυχῆς στὸ αἷμα, στὰ ἐσωτερικὰ ὄργανα καὶ τελικὰ στὰ ὀστὰ καὶ στὸ μυελὸ τῶν ὀστῶν (3, 245-9). Οἱ φάσεις αὐτὲς ἀντιπροσωπεύουν μιὰ αὐξανόμενη διαταραχὴ σὲ «ὅλα», καὶ ἡ ζωὴ δὲν μπορεῖ νὰ διατηρηθεῖ, ἂν οἱ κινήσεις ἢ οἱ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις προχωρήσουν πέρα ἀπὸ ἕνα ὁρισμένο σημεῖο. Ἀλλὰ «γενικὰ οἱ κινήσεις σταματοῦν στὴν ἐπιφάνεια τοῦ σώματος» (252-7).

Ὅλα αὐτὰ ἀφήνουν ἀκόμη πολὺ ἀσαφὴ τὴν ἔννοια τοῦ ἀντιληπτικοῦ αἰσθήματος ἢ τῆς συνείδησης. Εἶναι ἁπλῶς ἕνα εἶδος κίνησης ἢ μήπως εἶναι κάτι πού, ὡς ἐπιφαινόμενο, συμβαίνει ἔπειτα ἀπὸ ἕνα εἶδος κίνησης; Ὁ Ἐπίκουρος καὶ ὁ Λουκρήτιος δὲν μᾶς διαφωτίζουν σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο, καὶ δὲν εἶναι περίεργο. Γιατὶ κανεὶς ὡς τώρα δὲν ἔχει ἐπιτύχει νὰ δώσει μιὰ καθαρὰ μηχανιστικὴ ἑρμηνεία τῆς συνείδησης.

Ἡ πραγμάτευση τῆς σκέψης δημιουργεῖ πρόσθετα προβλήματα. Στὴν *Ἐπιστολὴν πρὸς Ἡρόδοτον* (49-50) τοῦ Ἐπικούρου καὶ στὸν Λουκρήτιο ἡ σκέψη ταυτίζεται μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀν-

τίληψη ὅσον ἀφορᾶ τὰ ἀντικείμενά της καὶ τὶς αἰτίες της:

Ὁρίστε λοιπόν, ἄκου τώρα ποιὰ πράγματα κινοῦν τὸ νοῦ καὶ μάθε μὲ λίγα λόγια ἀπὸ ποῦ προέρχονται αὐτὰ ποὺ εἰσχωροῦν στὸ νοῦ. Πρῶτα ἀπὸ ὅλα σοῦ λέω ὅτι πολλὰ ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων περιφέρονται μὲ ποικίλους τρόπους σὲ ὅλα τὰ μέρη καὶ πρὸς ὅλες τὶς κατευθύνσεις· εἶναι πολὺ λεπτὰ καὶ εὔκολα ἑνώνονται στὸν ἀέρα ὅταν συναντιοῦνται... Γιατὶ ἔχουν πολὺ λεπτότερη ὑφὴ ἀπὸ ὁτιδήποτε ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τὰ μάτια καὶ προκαλεῖ τὴν ὅραση, ἀφοῦ περνοῦν κατευθείαν μέσα ἀπὸ τὰ κενὰ διαστήματα τοῦ σώματος καὶ διεγείρουν στὸ ἐσωτερικὸ τὴ λεπτὴ φύση τοῦ νοῦ καὶ προκαλοῦν τὴν αἴσθηση (Λουκρήτ. 4, 722-31).

Ὁ Λουκρήτιος προχωρεῖ στὴν ἀποσαφήνιση αὐτῶν τῶν φράσεων μὲ ἀναφορὰ στὴν ἀντίληψη τεράτων καὶ νεκρῶν. Ἀπὸ αὐτὸ πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι περιγράφει ὁρισμένα μόνο εἴδη νοητικῆς ἀντίληψης. Στὴ συνέχεια ὅμως ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἰδέα ἑνὸς λιονταριοῦ δημιουργεῖται καὶ αὐτή, ὅπως καὶ ἡ ὀπτικὴ εἰκόνα του, ἀπὸ «εἴδωλα λιονταριῶν» (simulacra leonum). Θέτει ἐπίσης τὸ ἐρώτημα «πῶς μποροῦμε νὰ σκεφτόμαστε πράγματα κατὰ βούληση». Ἡ ἀπάντηση ποὺ προτείνει εἶναι περίεργη:

Σὲ μιὰ στιγμιαία χρονικὴ περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ἀντιλαμβανόμαστε, δηλαδὴ στὸ χρόνο ποὺ προφέρουμε μιὰ λέξη, διαφεύγουν τὴν προσοχή μας πολλὲς χρονικὲς στιγμὲς ποὺ τὸ λογικὸ καταλαβαίνει ὅτι ὑπάρχουν· γι' αὐτὸ συμβαίνει ὅλες οἱ εἰκόνες νὰ εἶναι διαθέσιμες σὲ κάθε στιγμή, ἕτοιμες σὲ ὁποιοδήποτε χῶρο. Τόσο μεγάλη εἶναι ἡ δύναμη τῆς κίνησής τους, τόσο μεγάλο τὸ πλῆθος τῶν πραγμάτων... Ἐπειδὴ εἶναι λεπτές, ὁ νοῦς μπορεῖ νὰ διακρίνει καθαρὰ μόνο ἐκεῖνες στὶς ὁποῖες συγκεντρώνεται. Συνεπῶς ὅλες οἱ ἄλλες χάνονται ἐκτὸς ἀπὸ ἐκεῖνες γιὰ τὶς ὁποῖες ὁ νοῦς ἔχει προετοιμαστεῖ. Ὁ νοῦς προετοιμάζεται καὶ περιμένει ὅτι θὰ δεῖ αὐτὸ ποὺ ἀκολουθεῖ κάθε πράγμα· κατὰ συνέπεια, αὐτὸ πραγματικὰ συμβαίνει (4, 794-806).

Θὰ περιμέναμε ἡ σκέψη νὰ ἐξηγεῖται μὲ ἀναφορὰ σὲ δεδομένα, σὲ εἰκόνες ἢ σὲ παρόμοια πράγματα ποὺ κατὰ κάποιον τρόπο εἶναι ἤδη παρόντα στὸ νοῦ ἢ ἔχουν δημιουργηθεῖ ἀπὸ αὐτόν. Ἀλλὰ ὁ Λουκρήτιος δὲν λέει αὐτό. Ἐννοεῖ σαφῶς ὅτι ἡ «παροχὴ» εἰκόνων εἶναι ἐξωτερική, καὶ ὅτι ὁ νοῦς ἀντιλαμβάνεται ἐκεῖνες

ἀκριβῶς τὶς εἰκόνες στὶς ὁποῖες στρέφει τὴν προσοχή του. Ἡ σκέψη, σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἑρμηνεία, εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν παρατήρηση ὅταν κάτι ἐμπίπτει μέσα στὸ ὀπτικὸ πεδίο.

Πολλοὶ μελετητὲς δίστασαν νὰ πάρουν αὐτὸ τὸ χωρίο κατὰ γράμμα. Ὑπέθεσαν ὅτι ὁ Ἐπίκουρος πρέπει νὰ εἶχε στὸ νοῦ του ἕνα ἀπόθεμα εἰκόνων, μὲ βάση τὶς ὁποῖες ἦταν δυνατὸ νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ σκέψη, τουλάχιστον ὡς ἕνα βαθμό, καθὼς καὶ ἡ μνήμη. Προτάθηκε ἡ ἑρμηνεία ὅτι οἱ ἀπορροὲς ποὺ δεχόμαστε μὲ τὰ αἰσθητήρια ὄργανα ἢ τὸ νοῦ προκαλοῦν ἀλλαγὴ στὶς κινήσεις τῶν ἀτόμων τῆς ψυχῆς, καὶ αὐτὸς ὁ νέος τύπος κίνησης παραμένει ὡς μνήμη ἢ εἰκόνα τῆς σκέψης. Ὡστόσο, ἀκόμη καὶ ἂν ὁ Ἐπίκουρος ὑποστήριζε μιὰ τέτοια ἄποψη, καμία σχετικὴ μαρτυρία δὲν ἔχει διασωθεῖ, καὶ δὲν ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴ θεωρία ποὺ μᾶς παραδίδει ὁ Λουκρήτιος. Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ θεωρία, ἡ σκέψη εἶναι ἕνα εἶδος ἐσωτερικῆς κινηματογραφικῆς προβολῆς, κατὰ τὴν ὁποία ὁ νοῦς ἐλέγχει τὶς εἰκόνες ποὺ ἐπιτρέπει νὰ εἰσχωρήσουν στὸ σῶμα. Ὄχι μόνο ἡ σκέψη ἀλλὰ καὶ ἡ βούληση χρειάζεται τὴ συνείδηση κατάλληλων εἰκόνων. Ὁ Λουκρήτιος παρατηρεῖ ὅτι βαδίζουμε, ὅταν «εἰκόνες τοῦ βαδίσματος χτυπήσουν τὸ νοῦ μας» (4, 881). Τότε ἀφυπνίζεται ἡ θέληση καὶ μεταδίδει τὴν κίνηση στὸ ὑπόλοιπο τῆς ψυχῆς, ἔτσι ποὺ τελικὰ κινητοποιοῦνται τὰ μέλη. Στὸ ὄνειρο, ἐπίσης, ἀνοίγονται στὸ νοῦ περάσματα, μέσα ἀπὸ τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ εἰσέλθουν οἱ εἰκόνες τῶν πραγμάτων (4, 976-7).

Πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ θεωρία τοῦ Ἐπικούρου, καὶ συμβιβάζεται ἀπόλυτα μὲ τὴν περίεργη ἀντίληψη ὅτι οἱ εἰκόνες τῶν θεῶν ἔχουν ἀντικειμενικὴ ὕπαρξη. Ἀλλὰ ἂν ἡ μνήμη δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ὡς ἀποθήκη εἰκόνων, πῶς πρέπει νὰ ἐξηγηθεῖ; Τὰ λίγα κείμενα ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὸ πρόβλημα αὐτὸ ἀφήνουν νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι ἡ μνήμη εἶναι μιὰ τάση, ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν ἐπαναλαμβανόμενη ἀντίληψη ὁρισμένου εἴδους εἰκόνων, νὰ συγκεντρώνουμε τὴν προσοχή μας σὲ τέτοιες εἰκόνες

σὰν νὰ συνεχίζουν νὰ ὑπάρχουν, ἀφοῦ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐμπειρίας τοῦ παρελθόντος ποὺ τὶς δημιούργησε ἔχει ἴσως χαθεῖ ἢ ἔχει μεταβληθεῖ μὲ ἄλλον τρόπο. Γι' αὐτὸ μποροῦμε νὰ θυμόμαστε τοὺς νεκρούς.

Μολονότι στὴν ἑρμηνεία τῆς σκέψης ἀπὸ τὸν Λουκρήτιο πρέπει νὰ δοθεῖ πολὺ μεγάλη βαρύτητα, ὡς ὀρθόδοξο ἐπικούρειο δόγμα, ὁρισμένες μορφὲς σκέψης θὰ πρέπει νὰ εἶχαν ἐξηγηθεῖ μὲ ἄλλους τρόπους. Δὲν ὑπάρχουν εἰκόνες ἀτόμων καὶ κενοῦ οὔτε εἰκόνες τῶν ἀρχῶν τῆς ἐπαλήθευσης καὶ τῆς μὴ ἀντίφασης. Καὶ ὅμως αὐτὰ εἶναι πράγματα ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ τὰ συλλάβουμε παρὰ μόνο μὲ τὴ σκέψη. Ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίκουρος ἔκανε διάκριση ἀνάμεσα σ' αὐτὸ ποὺ ὀνόμαζε «θεωρητικὸ μέρος» καὶ στὴν «ἀντίληψη» (*ἐπιβολή*) εἴτε μὲ τὶς αἰσθήσεις εἴτε μὲ τὸ νοῦ.[39] Πραγματεύτηκα ἤδη τὴν «ἀντίληψη» καὶ ἀπέρριψα τὸν ἰσχυρισμὸ τοῦ Bailey ὅτι ἡ «ἀντίληψη» ἐγγυᾶται τὴ διαύγεια μιᾶς εἰκόνας. Κατὰ τὴ γνώμη μου ὁδηγεῖ στὴν *ἄμεση* ἀντίληψη κάποιας εἰκόνας. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ «ἀντίληψη» καλύπτει τὴ γνώση ὅλων τῶν δεδομένων, εἴτε τῶν αἰσθήσεων εἴτε τοῦ νοῦ, ποὺ ἔχουν ἀντικειμενικὴ ὕπαρξη, γιατὶ ἀρχικὰ εἶναι εἰκόνες ποὺ εἰσχωροῦν μέσα μας ἀπὸ τὸν ἔξω κόσμο. Τὸ «θεωρητικὸ μέρος» ἀναφέρεται στὴ σκέψη, ποὺ μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι λειτουργεῖ μὲ καθαρὰ ἐσωτερικὲς διαδικασίες. Περιλαμβάνει δηλαδὴ τὴν ἐξαγωγὴ συμπερασμάτων γιὰ πράγματα ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ τὰ ἀντιληφθοῦμε ἄμεσα, ὅπως τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενό. Πῶς συντελεῖται μιὰ τέτοια σκέψη στὶς λεπτομέρειές της, καὶ ἂν περιλαμβάνει εἰκόνες ἢ ὄχι, εἶναι ἐρωτήματα στὰ ὁποῖα δὲν μποροῦμε νὰ ἀπαντήσουμε κατηγορηματικά. Εἶναι σχεδὸν βέβαιο ὅτι πρέπει νὰ χρησιμοποιεῖ «προλήψεις», δηλαδὴ γενικὲς ἔννοιες στὶς ὁποῖες φτάνουμε μὲ τὴν ἐπαναλαμβανόμενη παρατήρηση συγκεκριμένων ἀντικειμένων. Ἐντούτοις, οἱ προλήψεις δὲν μποροῦν νὰ ἀναχθοῦν σὲ ἐξωτερικὲς εἰκόνες, γιατὶ δὲν ὑφίστανται εἰκόνες «γένους» ποὺ νὰ ὑπάρχουν ἀντικειμενικά. Αὐτὲς πρέπει νὰ εἶναι νοητικὲς κατασκευές, ποὺ

μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθοῦν στὸ σχηματισμὸ νέων, μὴ ἐμπειρικῶν ἐννοιῶν. Ὁ Ἐπίκουρος τὶς εἶχε ἴσως ἐξηγήσει ὡς τύπους κίνησης στὴν ψυχή, ἀλλὰ τὸ τί εἶπε γι' αὐτὸ τὸ θέμα, ἂν τὸ περιέγραψε μὲ λεπτομέρειες, δὲν διασώθηκε.

8. Ἐλευθερία τῆς πράξης

Τὸ ἑπόμενο θέμα μας εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἐνδιαφέροντα καὶ ἀμφιλεγόμενα προβλήματα στὸν Ἐπικουρισμό. Σύμφωνα μὲ τὸν Λουκρήτιο καὶ ἄλλους μεταγενέστερους συγγραφεῖς, ἡ «ἐκτροπὴ» τῶν ἀτόμων ἔχει νὰ παίξει κάποιο ρόλο στὴν ἑρμηνεία τῆς «ἐλεύθερης βούλησης» (libera voluntas). Ποιὸ ρόλο ὅμως; Ἡ ἀπάντηση, ἂν ὑπάρχει, πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ σὲ ἕνα δύσκολο ἀπόσπασμα τοῦ Λουκρητίου. Εἶναι τὸ δεύτερο ἐπιχείρημα ποὺ χρησιμοποιεῖ, γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι τὰ ἄτομα μερικὲς φορὲς παρεκκλίνουν ἀπὸ τὴν εὐθύγραμμη κατεύθυνση τῆς καθοδικῆς κίνησής τους μέσα στὸ κενό:

"Αν κάθε κίνηση συνδέεται πάντοτε μὲ τὶς ἄλλες, καὶ ἡ νέα κίνηση προκύπτει ἀπὸ τὴν παλιὰ μὲ μιὰ σταθερὴ ἀκολουθία, καὶ ἂν τὰ πρωταρχικὰ σώματα δὲν δημιουργοῦν μὲ ἐκτροπὴ μιὰ ὁρισμένη ἀρχὴ κίνησης, ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ σπάσει τὰ δεσμὰ τῆς μοίρας καὶ νὰ ἐμποδίσει τὴ μιὰ αἰτία νὰ ἀκολουθεῖ τὴν ἄλλη ἐπ' ἄπειρον, ἀπὸ ποῦ ἔχουν τὰ ζωντανὰ πλάσματα σὲ ὅλη τὴ γῆ αὐτὴ τὴν ἐλεύθερη βούληση, αὐτὴ τὴ βούληση, λέω, τὴν ἀποκομμένη ἀπὸ τὴ μοίρα, μὲ τὴν ὁποία προχωροῦμε ὅπου ὁδηγεῖ τὸν καθένα μας ἡ ἡδονή, καὶ ἐκτρεπόμαστε στὶς κινήσεις μας ὄχι σὲ ὁρισμένο χρόνο καὶ ὁρισμένο τόπο, ἀλλὰ ὅταν καὶ ὅπου μᾶς πηγαίνει ὁ νοῦς μας; Γιατί, χωρὶς ἀμφιβολία, ἡ βούληση κάθε ἀνθρώπου ἀρχίζει αὐτὲς τὶς κινήσεις, καὶ ἀπὸ τὴ βούληση ἐπεκτείνονται οἱ κινήσεις ὡς τὰ μέλη.

Δὲν βλέπεις ὅτι ὅταν οἱ θυρίδες στὴν ἀφετηρία τοῦ ἱπποδρόμου ἀνοίγουν σὲ κάποια χρονικὴ στιγμή, τὰ ἄλογα, παρὰ τὴ δύναμη καὶ τὸν ἐνθουσιασμό τους, δὲν μποροῦν νὰ τιναχτοῦν μπροστὰ μὲ ὅση ταχύτητα θέλει ὁ νοῦς τους; Αὐτὸ συμβαίνει ἐπειδὴ ὅλη ἡ ποσότητα τῆς ὕλης σὲ ὅλο τους τὸ σῶμα πρέπει νὰ τεθεῖ σὲ κίνηση, ἔτσι πού, ἔχοντας διεγερθεῖ σὲ ὅλη τὴν ἔκταση τοῦ σώματος, νὰ μπορεῖ νὰ κάνει μιὰ προσπάθεια καὶ νὰ

ἀκολουθήσει τὴν ἐπιθυμία τοῦ νοῦ. Ὅπως βλέπεις, μιὰ ἀρχὴ κίνησης δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν καρδιὰ καὶ περνάει πρῶτα ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ νοῦ, γιὰ νὰ διανεμηθεῖ κατόπιν σὲ ὅλο τὸ σῶμα καὶ στὰ ἄκρα.

Δὲν εἶναι τὸ ἴδιο ὅταν πέφτουμε μπροστὰ ἀπὸ τὴν πίεση ἑνὸς χτυπήματος ποὺ προκαλεῖ ἡ δύναμη καὶ ἡ ἔντονη ὥθηση κάποιου ἄλλου. Γιατὶ τότε εἶναι φανερὸ ὅτι τὸ σύνολο τῆς ὕλης σὲ ὅλο τὸ σῶμα κινεῖται καὶ κατευθύνεται ἐνάντια στὴ βούλησή μας, ὥσπου ἡ βούληση νὰ σταματήσει τὴν κίνηση στὰ μέλη. Ἀντιλαμβάνεσαι λοιπὸν τώρα πώς, μολονότι μιὰ ἐξωτερικὴ δύναμη ὠθεῖ πολλοὺς ἀνθρώπους καὶ συχνὰ τοὺς ἀναγκάζει νὰ κινηθοῦν πρὸς τὰ ἐμπρὸς ἀντίθετα μὲ τὴ βούλησή τους καὶ νὰ πέσουν μὲ τὸ κεφάλι, ἐντούτοις ὑπάρχει κάτι μέσα στὸ στῆθος μας ποὺ μπορεῖ νὰ ἐναντιωθεῖ καὶ νὰ ἀντισταθεῖ. Μὲ τὴν παρέμβασή του λοιπὸν ἡ μάζα τῆς ὕλης ὑποχρεώνεται νὰ ἀλλάζει μερικὲς φορὲς κατεύθυνση μέσα σὲ ὅλα τὰ μέλη καί, μολονότι ὠθεῖται πρὸς τὰ ἐμπρός, ἀναχαιτίζεται καὶ ἐπιστρέφει στὴν ἠρεμία.

Πρέπει συνεπῶς νὰ δεχτεῖς ὅτι τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ στὰ ἄτομα· ὅτι δηλαδὴ ἐκτὸς ἀπὸ τὰ χτυπήματα καὶ τὸ βάρος ὑπάρχει μιὰ ἄλλη αἰτία κίνησης, ποὺ εἶναι ἡ πηγὴ αὐτῆς τῆς ἔμφυτης δύναμης, ἀφοῦ βλέπουμε ὅτι τίποτα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ προκύψει ἀπὸ τὸ μηδέν. Γιατὶ τὸ βάρος ἐμποδίζει νὰ προκαλοῦνται ὅλα τὰ πράγματα ἀπὸ χτυπήματα, σὰν ἀπὸ κάποια ἐξωτερικὴ δύναμη. Ὡστόσο, μιὰ πολὺ μικρὴ ἐκτροπὴ τῶν ἀτόμων, σὲ ἀπροσδιόριστο χρόνο καὶ χῶρο, γίνεται αἰτία ὥστε ὁ ἴδιος ὁ νοῦς νὰ μὴν κάνει ὅλα τὰ πράγματα ἀπὸ ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα καὶ νὰ μὴν ὑποχρεώνεται σὰν αἰχμάλωτος νὰ ὑπομένει καὶ νὰ ὑποφέρει (2, 251-93).

Αὐτὲς εἶναι οἱ μόνες λεπτομερεῖς μαρτυρίες ποὺ βρίσκουμε στὴν ἐπικούρεια γραμματεία[40] γιὰ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἐκτροπὴ καὶ στὴν «ἐλεύθερη» βούληση. Ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίκουρος δὲν λέει τίποτα ξεκάθαρα γιὰ τὴν ἐκτροπὴ σ' αὐτὰ ποὺ ἔχουν βρεθεῖ ὡς τώρα. Ὡστόσο, γνωρίζουμε ὅτι ἀντιτάχθηκε «στὸ πεπρωμένο τῶν φυσικῶν φιλοσόφων» γιὰ τὴν «ἀμείλικτη ἀναγκαιότητά» του (*Ἐπ. Μεν.* 134), καὶ πραγματεύτηκε τὶς αἰτίες τῆς ἀνθρώπινης πράξης σὲ ἕνα βιβλίο ποὺ κατὰ ἕνα μέρος διασώθηκε στὸν πάπυρο τοῦ Herculanum.[41] Στὸ κείμενο ὑπάρχουν τόσο πολλὰ κενὰ καὶ ἐλλιπεῖς σειρὲς ποὺ εἶναι δύσκολο νὰ συλλάβουμε μιὰ σαφὴ ἀλληλουχία σκέψης· περισσότερη ἐργασία ἴσως συμβάλει θετικὰ στὴν κατανόησή του. Σίγουρα ὅμως ὁ Ἐπίκουρος ἔκανε στὸ βι-

βλίο αὐτὸ σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν «αἰτία ποὺ βρίσκεται μέσα μας» καὶ σὲ δύο ἀκόμη παράγοντες, τὴν «ἀρχικὴ σύσταση» καὶ τὴν «αὐτόματη ἀναγκαιότητα τοῦ περιβάλλοντος καὶ αὐτοῦ ποὺ εἰσέρχεται ἀπέξω» (δηλαδή, τῶν ἐξωτερικῶν «εἰδώλων»). Αὐτὲς τὶς διακρίσεις θὰ πρέπει νὰ τὶς ἔχει κανεὶς στὸ νοῦ, ὅταν πρόκειται νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὸ κείμενο τοῦ Λουκρητίου.

Τὸ πρῶτο πράγμα ποὺ πρέπει νὰ προσέξουμε εἶναι τὰ συμφραζόμενα τοῦ Λουκρητίου. Βασικὸ θέμα του σ' αὐτὴ τὴ φάση τοῦ ἔργου του δὲν εἶναι ἡ ψυχολογία ἀλλὰ ἡ κίνηση τῶν ἀτόμων. Δὲν διατυπώνει κανένα τυπικὸ ἐπιχείρημα γιὰ νὰ ὑποστηρίξει τὴν «ἐλευθερία» τῆς βούλησης. Μᾶλλον τὴ δέχεται ὡς δεδομένη, τὴν ἀποσαφηνίζει μὲ παραδείγματα καὶ χρησιμοποιεῖ τὴν παραδοχὴ αὐτὴ καὶ τὰ παραδείγματα, γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι τὰ ἄτομα μερικὲς φορὲς ἐκτρέπονται ἀπὸ τὴν πορεία τους.

Θὰ μπορούσαμε νὰ διατυπώσουμε τὴ λογικὴ δομὴ τῆς πρώτης παραγράφου ὡς ἑξῆς: α) Ἂν ὅλες οἱ κινήσεις εἶχαν αἰτιακὴ σχέση μεταξύ τους, μὲ τρόπο ὥστε καμία νέα κίνηση νὰ μὴ δημιουργεῖται ἀπὸ ἐκτροπὴ τῆς πορείας τῶν ἀτόμων, τότε δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ὑπάρχει κάτι σὰν τὴν «ἐλεύθερη βούληση»· β) γιατὶ ἡ «ἐλεύθερη βούληση» ἔχει ὡς συνέπεια τὴ δημιουργία μιᾶς νέας κίνησης σὲ ἀκαθόριστο χρόνο καὶ χῶρο· γ) ὑπάρχει, ὡστόσο, αὐτὸ ποὺ λέμε «ἐλεύθερη βούληση»· δ) κατὰ συνέπεια, τὰ ἄτομα μερικὲς φορὲς δημιουργοῦν μὲ ἐκτροπὴ νέες ἀπαρχὲς κίνησης.

Στὶς ἑπόμενες δύο παραγράφους (ὅπως παρέθεσα τὸ κείμενο) ὁ Λουκρήτιος δίνει τὰ παραδείγματά του γιὰ νὰ δείξει ὅτι ἡ βούληση μπορεῖ νὰ δημιουργήσει νέες ἀπαρχὲς κίνησης. Πρῶτα ἐξετάζει τὴν περίπτωση τῶν ἀλόγων κούρσας. Ὅταν ἀνοίγουν οἱ θυρίδες, εἶναι ἐλεύθερα ἀπὸ κάθε ἐξωτερικὸ καταναγκασμὸ νὰ κινηθοῦν πρὸς τὰ ἐμπρός· καὶ πραγματικά, κινοῦνται πρὸς τὰ ἐμπρός (ἐκπληρώνουν τὴν ἐπιθυμία τους νὰ κινηθοῦν), μόλις ἡ βούλησή τους βρεῖ τὸ χρόνο νὰ θέσει σὲ κίνηση τὰ ἄκρα. Τὸ πα-

ράδειγμα αὐτὸ χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ γίνει φανερὸ ὅτι ὑπάρχει μέσα στὰ ἄλογα κάποια ἱκανότητα ποὺ τοὺς ἐπιτρέπει νὰ ἀρχίζουν τὴν κίνηση ἐλεύθερα.

Στὸ δεύτερο παράδειγμά του ὁ Λουκρήτιος ἐξετάζει μιὰ διαφορετικὴ περίπτωση. Ἀντίθετα μὲ τὰ ἄλογα, ποὺ χρειάζονται ἕνα σύντομο χρονικὸ διάστημα γιὰ νὰ ἔχει ἡ ἐνέργεια τῆς βούλησής τους κάποιο ἐξωτερικὸ ἀποτέλεσμα, οἱ ἄνθρωποι μποροῦν νὰ δεχτοῦν ἄμεση ὤθηση ἀπὸ ἐξωτερικὲς πιέσεις· καὶ τέτοιες ἀκούσιες κινήσεις δὲν ἀπαιτοῦν καμία ἐσωτερικὴ κίνηση στοὺς ἀνθρώπους πρὶν συμβοῦν. Ὡστόσο, οἱ ἄνθρωποι ἔχουν μέσα τους κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ ἀντισταθεῖ στὶς ἐξωτερικὲς πιέσεις. Εἶναι μιὰ δύναμη ποὺ κάνει τὰ ἄτομα μέσα στὸ σῶμα νὰ ἀλλάζουν τὴν κατεύθυνση τῆς κίνησης ποὺ τοὺς ἔχει ἐπιβληθεῖ. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ἡ βούληση ἀρχίζει τὴν κίνηση, ὅταν τὸ σῶμα ὑφίσταται ἤδη τὴν ἀναγκαστικὴ κίνηση. Ὡστόσο, ἡ δύναμη ποὺ ἀσκεῖται εἶναι ἡ ἴδια μὲ ἐκείνη τὴν ἱκανότητα γιὰ ἀρχὴ τῆς κίνησης ποὺ εἴδαμε στὸ παράδειγμα μὲ τὰ ἄλογα.

Νομίζω πὼς εἶναι φανερὸ ὅτι καὶ τὰ δύο παραδείγματα ἔχουν σκοπὸ νὰ διευκρινίσουν τὴν «ἐλεύθερη βούληση», ἀπὸ διαφορετικὲς ἀφετηρίες. Πῶς ὅμως πρέπει νὰ ἐννοήσουμε τὰ χτυπήματα καὶ τὰ βάρη ποὺ ἀναφέρονται στὴν τελευταία παράγραφο; Ὁ Λουκρήτιος δὲν τὰ ἀποκλείει ὡς ἀναγκαίους ὅρους τῆς «ἐλεύθερης» πράξης. Ἀρνιέται μόνο ὅτι εἶναι ἀρκετὰ γιὰ νὰ τὴν προκαλέσουν. Ἔχουμε κιόλας δεῖ ὅτι ἡ «βούληση» νὰ περπατήσουμε ἀπαιτεῖ «εἴδωλα», δηλαδὴ «χτυπήματα ἀπὸ τὸν ἔξω κόσμο» (σ. 99), καὶ τίποτα χωρὶς βάρος δὲν μπορεῖ νὰ ἐνεργήσει ἢ νὰ δεχτεῖ ἐνέργεια στὸ σύστημα τοῦ Ἐπικούρου. Τὸ βάρος τῶν ἀτόμων τοῦ νοῦ ἐπηρεάζει τὴν ἀντίδρασή του στὰ ἐξωτερικὰ χτυπήματα. Ὡστόσο, μιὰ πράξη ποὺ προκαλεῖται μόνο ἀπὸ χτυπήματα καὶ βάρη δὲν θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι «ἐλεύθερη». Ἡ κίνηση τῶν ἀλόγων καὶ ἡ ἀντίσταση τῶν ἀνθρώπων εἶναι «ἐλεύθερες» χάρη σὲ ἕναν πρόσθετο τρίτο παράγοντα, ποὺ ὁ Λουκρήτιος ὀνομάζει «βούληση»

(voluntas). Πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι τὴ βούληση δὲν τὴ θεωρεῖ ταυτόσημη μὲ τὴν ἐπιθυμία. Ἡ ἐπιθυμία διεγείρεται ἀπὸ τὴ συνειδητοποίηση κάποιου εὐχάριστου ἀντικειμένου. Νομίζω ὅτι ὁ Λουκρήτιος θεωρεῖ βούληση αὐτὸ μὲ βάση τὸ ὁποῖο ἐπιδιώκουμε νὰ ἱκανοποιήσουμε τὶς ἐπιθυμίες μας (πρβ. 2, 258, 265).

Ἂν θέσουμε τὸ ἐρώτημα ποῦ ἐμφανίζεται σὲ ὅλα αὐτὰ ἡ ἐκτροπή, ἡ ἀπάντηση ἴσως εἶναι ὅτι ἡ ἐκτροπὴ ἀποτελεῖ φυσικὸ γεγονός, ποὺ παρουσιάζεται στὴ συνείδηση ὡς «ἐλεύθερη» βούληση γιὰ νὰ ἀρχίσει μιὰ νέα κίνηση. Ἡ συνείδηση σὲ κατάσταση ἐγρήγορσης εἶναι κανονικὰ συνεχής. Ἀλλὰ οὔτε οἱ ἐξωτερικὲς σωματικὲς κινήσεις μας εἶναι ὁλότελα συνεχεῖς, οὔτε οἱ προθέσεις μας. Ἡ γνώμη μου εἶναι ὅτι ὁ Λουκρήτιος θεωρεῖ πὼς μερικὲς κινήσεις τῶν ζώων εἶναι σχετικὰ ἀσυνεχὴ γεγονότα ποὺ ἔχουν ἀρχίσει μὲ τὴ «βούληση». Δὲν εἶναι ὅμως τελείως ἀσυνεχή. Ὁ Λουκρήτιος μὲ αὐτὰ ποὺ λέει δὲν ἀποκλείει τὴ μνήμη, τὴ σκέψη, τὴ συνήθεια καὶ ἄλλες «διαθέσεις» ὡς αἰτιακοὺς παράγοντες. Δὲν χρειάζεται νὰ ὑποθέσουμε ὅτι μιὰ ἐκτροπὴ στὰ ἄτομα τῆς ψυχῆς φέρνει ἀναστάτωση σὲ ὅλα ἢ ἴσως σὲ ὁρισμένα γνωρίσματα τοῦ χαρακτήρα. Τὰ συμφραζόμενα τῆς συζήτησης γιὰ τὴν ἐκτροπὴ δὲν μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ προσδιορίσουμε μὲ ἀκρίβεια τὴ λειτουργία της στὴν ὅλη ἱστορία τῶν ζωντανῶν ὄντων. Ὡστόσο, αὐτὸ ποὺ μοιάζει σαφὲς εἶναι ὁ ρόλος της ὡς παράγοντα ποὺ δημιουργεῖ νέες πράξεις.

Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἀναγνωρίσαμε ὅτι καὶ ἄλλες αἰτίες, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐκτροπή, εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ νὰ ἐκτελεστεῖ μιὰ ἑκούσια πράξη, ὁρισμένες δυσκολίες ποὺ παρατήρησε κάποιος σύγχρονος συγγραφέας γίνονται λιγότερο ἔντονες. Ἂν ἡ ἐκτροπή, ἡ ὁποία ἐξ ὁρισμοῦ εἶναι κάτι τυχαῖο καὶ ἀπρόβλεπτο, ἦταν ἐπαρκὴς γιὰ νὰ ἐξηγήσει ἀπὸ μόνη της τὶς ἑκούσιες πράξεις, τότε τὰ δεσμὰ τοῦ πεπρωμένου θὰ φαίνονταν ὅτι ἔχουν καταλυθεῖ σὲ σημεῖο ποὺ οἱ πράξεις νὰ γίνονται ἄσκοπες καὶ ὁλότελα ἀπροσδιόριστες. Ὁ David Furley, ποὺ ἀντιλήφθηκε αὐτὴ τὴ δυσκολία, διατύπωσε

τὴν ἄποψη ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀνάγκη νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ ἐκτροπὴ εἶναι παρούσα στὴν ἑρμηνεία *κάθε* ἑκούσιας πράξης.[42] Ὑποστηρίζει ὅτι ἡ λειτουργία της εἶναι μᾶλλον νὰ ἀποδεσμεύει τὴ διάθεση ἀπὸ τὸν ἀπόλυτο προσδιορισμό της ἀπὸ τὴν κληρονομικότητα καὶ τὸ περιβάλλον. Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτόν, ὑποστηρίζει ὅτι μία καὶ μόνη ἐκτροπὴ ἑνὸς μόνο ἀτόμου στὴν *ψυχὴ* ἑνὸς ἀνθρώπου θὰ ἦταν ἀρκετή.

Δὲν μποροῦμε νὰ ἐξετάσουμε ἐδῶ μὲ λεπτομέρειες τὰ ἐνδιαφέροντα ἐπιχειρήματα τοῦ Furley. Πιστεύω ὅμως ὅτι τὸ κείμενο τοῦ Λουκρητίου εἶναι εὐκολότερο νὰ ἑρμηνευτεῖ μὲ βάση τὴν ὑπόθεση ὅτι ἡ ἐκτροπὴ συμβαίνει στὸ πλαίσιο τῆς ἐλευθερίας τῶν ἐπιμέρους πράξεων. Ἡ μία καὶ μόνη θεωρητικὴ ἐκτροπὴ ποὺ δέχεται ὁ Furley δύσκολα μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει ἱκανοποιητικὰ τὶς «ἀπαρχὲς τῆς κίνησης», ποὺ χαρακτηρίζουν κάθε πράξη τῆς «ἐλεύθερης» βούλησης. Ἀλλὰ ὁ Furley ἔχει δίκιο νὰ ἀποδοκιμάζει τὶς ἑρμηνεῖες ποὺ θεωροῦν τὴν ἐκτροπὴ ἐπαρκὴ ὅρο. Γνωρίζουμε ἀπὸ τὸν Διογένη ἀπὸ τὰ Οἰνόανδα ὅτι οἱ Ἐπικούρειοι θεωροῦσαν τὴν ἐκτροπὴ ἀναγκαία γιὰ νὰ εἶναι ἀποτελεσματικὲς οἱ ἠθικὲς συμβουλές (ἀπ. 32, στήλ. III). Ὡστόσο, ἡ ἠθικὴ συμβουλὴ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀποτελεσματική, ἂν πρόκειται νὰ ἐξαρτᾶται ὁλοκληρωτικὰ ἀπὸ τὴν πιθανὴ ὕπαρξη μιᾶς ἐκτροπῆς στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸν ὁποῖο ἀπευθύνεται ἡ συμβουλή. Νομίζω ὅτι πρέπει νὰ ὑποθέσουμε πὼς ἡ ἐκτροπὴ ἑνὸς καὶ μόνο ἀτόμου εἶναι σχετικὰ συχνὸ γεγονός. Μπορεῖ νὰ συμβεῖ ὅταν κάποιος κοιμᾶται ἢ ὅταν εἶναι ξυπνητός, χωρὶς νὰ ἔχει κάποιο εὐδιάκριτο ἢ συνειδητὸ ἐπακόλουθο. Ὡστόσο, ἂν ἡ φυσικὴ διάθεση ἑνὸς ἀνθρώπου νὰ ἐπιδιώκει τὴν ἡδονὴ ἢ νὰ ἀποφεύγει τὸν πόνο προκαλεῖται ἀπὸ ἐσωτερικὲς ἢ ἐξωτερικὲς αἰτίες, καὶ ἂν σὲ τέτοιες στιγμὲς ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται σὲ φυσικὴ κατάσταση ποὺ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ πράξει, τότε, ἀνάλογα μὲ τὸ τί εἴδους ἄνθρωπος εἶναι, κάθε ἐκτροπὴ (ἢ ἐκτροπὲς) στὰ ἄτομα τοῦ νοῦ του ἀποτελεῖ ἐλεύθερη ἀπόφαση γιὰ πράξη. Ἂν δὲν ἔχει διδαχτεῖ τὴν ἐπικού

ρεια φιλοσοφία, ἴσως ἀποφασίσει νὰ ἀναζητήσει ἀντικείμενα ποὺ εἶναι ἐνδεχόμενο νὰ τοῦ προκαλέσουν πιὸ πολὺ πόνο παρὰ ἡδονή. Τὰ ἄτομα τοῦ πραγματικοῦ Ἐπικουρείου μπορεῖ ἐπίσης νὰ ἐκτραποῦν, καθὼς αὐτὸς κατηφορίζει σὲ ἕνα δρόμο τοῦ Σόχο, ἐπειδὴ ὅμως ἔχει μάθει ὅτι ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο εἶναι πιὸ εὐχάριστη ἀπὸ τὰ στιγμιαῖα αἰσθήματα ἡδονῆς, δὲν ἀκολουθεῖ τοὺς φίλους του στὸ νυχτερινὸ κέντρο διασκέδασης. Οἱ ἐκτροπὲς τὸν βοηθοῦν νὰ ἀρχίσει νέες δραστηριότητες σὲ ἀναζήτηση τῆς γαλήνης.

Πρὶν κλείσουμε αὐτὸ τὸ θέμα, μποροῦμε νὰ κάνουμε δύο γενικὲς παρατηρήσεις. Κατὰ πρῶτο λόγο μποροῦμε νὰ θέσουμε τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ χρήση τῆς ἐκτροπῆς, ποὺ ἀποδίδεται στὸν Ἐπίκουρο, μπορεῖ νὰ γίνει δεκτὴ ἀπὸ ἱστορικὴ ἄποψη. Ὁ Furley δὲν τὸ πιστεύει, παραβλέπει ὅμως ἕνα σημεῖο ποὺ μοῦ φαίνεται σημαντικό. Τὸ λεγόμενο πρόβλημα τῆς «ἐλεύθερης βούλησης» προκύπτει κατὰ κύριο λόγο ἀπὸ δύο ἀντιλήψεις: ἀπὸ τὴν πίστη στὴν παντογνωσία τοῦ Θεοῦ καὶ στὸν θεϊκὸ προκαθορισμό, καὶ τὴν πίστη στὴν ἀπόλυτη συνέχεια τῆς φυσικῆς αἰτιότητας. Ἔχουμε κάθε λόγο νὰ ἀποδώσουμε τὴ δεύτερη ἀπὸ αὐτὲς καὶ ἴσως καὶ τὴν πρώτη στὸν Ζήνωνα, τὸ θεμελιωτὴ τοῦ Στωικισμοῦ. Ὁ Ζήνων καὶ ὁ Ἐπίκουρος ἀνέπτυξαν κοινὴ δραστηριότητα γιὰ τριάντα χρόνια στὴν Ἀθήνα, καὶ μοῦ φαίνεται ἀπίθανο νὰ ἀντιτάχθηκε ὁ Ἐπίκουρος στὴν αἰτιοκρατία ἐντελῶς ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς στωικὲς θεωρίες. Οἱ θεωρίες αὐτὲς δημιουργοῦν εὐνοϊκὸ ἔδαφος γιὰ νὰ ἐμφανιστεῖ μιὰ ἔννοια τῆς βούλησης, ποὺ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπόλυτα ἀπὸ τὴν κατάσταση ποὺ ὑπῆρχε πρὶν ἀπὸ τὴν πράξη. Ὑποθέτω ὅτι ὁ Ἐπίκουρος χρησιμοποίησε τὴν ἐκτροπὴ γιὰ νὰ ὑποστηρίξει μιὰ τέτοια ἔννοια.

Κατὰ δεύτερο λόγο, ἡ τυχαία φύση τῆς ἐκτροπῆς εἶναι μιὰ δυσκολία γιὰ τὸν Ἐπίκουρο, ὁποιοσδήποτε καὶ ἂν εἶναι ὁ ρόλος της στὴν ἀνθρώπινη ψυχολογία. Μοῦ φαίνεται ὅμως λογικὰ δυνατὸ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἡ ἐκτροπὴ ἑνὸς ἀτόμου τῆς ψυχῆς δὲν

εἶναι τυχαία ὅσον ἀφορᾶ τὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου στὸν ὁποῖο ἀνήκει ἡ ψυχή. Καὶ ὁ Ἐπίκουρος προσπάθησε, ὅπως νομίζω, νὰ λύσει αὐτὸ τὸ πρόβλημα μὲ τὸ νὰ θεωρήσει τὴν ἐκτροπὴ συστατικὸ στοιχεῖο τῆς «βούλησης». Ἂν δὲν ἀποτελεῖ μέρος τῆς βούλησης ἢ τῆς γνωστικῆς ἱκανότητας, ἀλλὰ ἕνα τυχαῖο γεγονὸς ποὺ διασπᾶ ἀπὸ καιρὸ σὲ καιρὸ τὴ διάταξη τῶν ἀτόμων τῆς ψυχῆς, οἱ συνέπειες γιὰ τὴν ἠθικὴ ποὺ προβληματίζουν τὸν Furley δὲν εἶναι ἀκόμη πιὸ σοβαρές; Ὁ Furley θέλει τὴν ἐκτροπὴ γιὰ νὰ ἀποδεσμεύσει τὶς κληρονομημένες κινήσεις τῶν ἀτόμων καὶ νὰ κάνει τὸ χαρακτήρα εὐπροσάρμοστο. Ἀλλὰ αὐτὸ δημιουργεῖ νέα προβλήματα. Ἕνας ἄνθρωπος μὲ καλὸ ἐπικούρειο χαρακτήρα θὰ ζεῖ μὲ τὸ φόβο ἑνὸς ἀπρόβλεπτου γεγονότος, ποὺ ἴσως τὸν μεταβάλει σὲ Στωικὸ ἢ κάτι χειρότερο. Τὸ βρίσκω εὐκολότερο νὰ δεχτῶ ὅτι ὑπάρχει κάποιο χάσμα ἀνάμεσα στὶς συνθῆκες ποὺ προηγήθηκαν ἀπὸ μιὰ πράξη καὶ στὴν ἀπόφαση νὰ τὴν κάνουμε, παρὰ χάσμα ἀνάμεσα στὶς κινήσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἐξαρτᾶται ὁ χαρακτήρας.

Τέλος, ὁ Ἐπίκουρος χρησιμοποίησε τὴν ἐκτροπὴ τῶν ἀτόμων στὴν ψυχή, γιὰ νὰ ἐξηγήσει καταστάσεις ὅπου οἱ ἄνθρωποι συνειδητοποιοῦν ὅτι κάνουν αὐτὸ ποὺ θέλουν νὰ κάνουν. Ἀσαφὴ σημεῖα ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπάρχουν, καὶ δὲν μποροῦμε νὰ τὰ ἀποκλείσουμε γιὰ νὰ κάνουμε τὴ θεωρία πιὸ ἑλκυστικὴ ἢ πιὸ πειστική. Περνῶ τώρα σὲ ἕνα λιγότερο ἀμφιλεγόμενο θέμα. Ἀναφέρθηκε ἤδη ἡ θεωρία τῆς ἡδονῆς τοῦ Ἐπικούρου, καὶ πρέπει τώρα νὰ ἐξετάσουμε ὅλη τὴν ἠθική της σημασία.

9. *Ἡδονὴ καὶ εὐδαιμονία*

Ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἦταν ὁ πρῶτος Ἕλληνας φιλόσοφος τοῦ ὁποίου ἡ ἠθικὴ μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ ἡδονιστική. Στὸ πρῶτο κεφάλαιο ἀναφέρθηκα μὲ συντομία στὸν προγενέστερο ἡδονισμὸ τοῦ Ἀριστίππου, τοῦ ὁποίου ἡ ἔννοια τῆς εὐχάριστης ζωῆς διαφέρει

ἔντονα ἀπὸ τοῦ Ἐπικούρου. Ἀντίθετα μὲ τὸν Ἀρίστιππο, ποὺ θεωροῦσε τὴν ἀπουσία πόνου μέση κατάσταση, ὁ Ἐπίκουρος ἰσχυριζόταν ὅτι ἡ ἐξάλειψη κάθε πόνου προσδιορίζει τὸ μέγεθος τῆς ἡδονῆς (*Κύρ. Δόξ.* III), καὶ τὸ ἐνδιαφέρον του νὰ καθορίσει μὲ λεπτομέρειες τὶς συνθῆκες ποὺ ἐξασφαλίζουν μιὰ ζωὴ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ προβλήματα ἴσως νὰ τό εἶχε δημιουργήσει ὁ Δημόκριτος. Εἶναι πιθανὸ ὁ ἀτομικὸς φιλόσοφος, ποὺ ἔζησε πρὶν ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο, νὰ μὴν εἶχε συστηματικὴ θεωρία, τοῦ ἀποδίδουν ὅμως μιὰ ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας ποὺ εἶναι πάνω ἀπὸ ὅλα γαλήνη τοῦ νοῦ (Διογ. Λαέρτ. 9, 45). Πρωταρχικὸ μέλημα τοῦ Ἐπικούρου λοιπὸν ἦταν νὰ δείξει πῶς μποροῦμε νὰ φτάσουμε σ' αὐτὴ τὴν κατάσταση.

Ἡ ἡδονὴ ἦταν ἐπίσης ἕνα θέμα ποὺ τράβηξε ἔντονα τὴν προσοχὴ τοῦ Πλάτωνα, τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῆς Ἀκαδημίας γενικά. Εἶναι πάρα πολὺ πιθανὸ ὅτι ὁ Ἐπίκουρος εἶχε ἐξοικειωθεῖ μὲ ἰδέες ποὺ συζητᾶ ὁ Πλάτων στὸν *Φίληβο*, καὶ ἴσως ἐπίσης νὰ εἶχε ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ κάποιες ἀριστοτελικὲς ἔννοιες, καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν *ἐν κινήσει* καὶ στὴν *ἐν ἠρεμίᾳ* ἡδονή (*Ἠθ. Νικ.* 1154b 28). Ἡ μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὴ μιά, καὶ στὸν Ἐπίκουρο ἀπὸ τὴν ἄλλη, βρίσκεται στὴ σχέση ποὺ δέχονται ἀνάμεσα στὴν εὐδαιμονία καὶ στὴν ἡδονή. Καὶ οἱ τρεῖς φιλόσοφοι ἐνδιαφέρονται στὴν ἠθική τους νὰ καθορίσουν μὲ λεπτομέρειες τοὺς ἀναγκαίους ὅρους τῆς εὐδαιμονίας, ἀλλὰ μόνο ὁ Ἐπίκουρος ταυτίζει τὴν εὐδαιμονία μὲ μιὰ ζωὴ γεμάτη ἡδονή. Γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη μερικὲς ἡδονὲς εἶναι καλὲς καὶ συμβάλλουν στὴν εὐδαιμονία, ἄλλες εἶναι κακές. Γιὰ τὸν Ἐπίκουρο, καμία ἡδονὴ δὲν μπορεῖ καθεαυτὴ νὰ εἶναι τίποτα ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ ἀγαθό, ἀφοῦ ἀγαθὸ σημαίνει αὐτὸ ποὺ εἶναι ἢ προκαλεῖ ἡδονή. Τὸ βασικὸ συστατικὸ τῆς εὐδαιμονίας γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἡ ἀρετή, ἡ ἀνωτερότητα τῆς «ψυχῆς», ποὺ ἐκδηλώνεται στὴν ἄσκηση τῶν δραστηριοτήτων ποὺ ἁρμόζουν σὲ

κάθε λειτουργία τῆς προσωπικότητας καὶ στὴν ἠθικὴ πράξη. (Οἱ διαφορὲς ἀνάμεσα στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ἀριστοτέλη ἔχουν λιγότερη σημασία γι' αὐτὸ ποὺ θέλω νὰ δείξω ἐδῶ ἀπὸ ὅσο οἱ ὁμοιότητες.) Ὡστόσο, γιὰ τὸν Ἐπίκουρο ἡ ἀρετὴ εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν εὐδαιμονία ὄχι ὡς οὐσιῶδες συστατικὸ στοιχεῖο ἀλλὰ ὡς μέσο γιὰ τὴν κατάκτησή της. Αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ σημαντικὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν Ἐπίκουρο καὶ στοὺς σπουδαιότερους προκατόχους του.

Λέμε ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι ἡ ἀφετηρία καὶ ὁ σκοπὸς τοῦ *μακαρίως ζῆν*. Γιατὶ τὴν ἡδονὴ τὴ θεωροῦμε πρωταρχικὸ καὶ ἔμφυτο ἀγαθό. Ἀπὸ τὴν ἡδονὴ ξεκινοῦμε, ὅταν ἐπιλέγουμε ἢ ἀποφεύγουμε κάτι, καὶ στὴν ἡδονὴ ἐπιστρέφουμε χρησιμοποιώντας ὡς κριτήριο γιὰ κάθε ἀγαθὸ τὴ δική μας ἐμπειρία τῆς ἡδονῆς (*Ἐπ. Μεν.* 128-9).

Ἡ ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ἐπίκουρο «ἔλεγχο τῆς πραγματικότητας», καὶ σ' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ στοιχεῖο θεμελίωσε τὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἡδονή.

Ὅλα τὰ ζωντανὰ πλάσματα ἀπὸ τὴ στιγμὴ τῆς γέννησής τους χαίρονται μὲ τὴν ἡδονὴ καὶ ἀποφεύγουν τὸν πόνο ἀπὸ φυσικὴ παρόρμηση καὶ χωρὶς νὰ σκεφτοῦν (Διογ. Λαέρτ. 10, 137).

Τὸ ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι κάτι καλὸ δὲν χρειάζεται ἀπόδειξη. Ὁ Ἐπίκουρος θεωρεῖ ὁλοφάνερο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὅπως ὅλα τὰ ἔμβια ὄντα, ἐπιδιώκει τὴν ἡδονὴ καὶ ἀποφεύγει τὸν πόνο. Ἡ γοητεία τῆς ἡδονῆς θεωρεῖται ἄμεσο δεδομένο τῆς ἐμπειρίας, ποὺ μπορεῖ νὰ παραβληθεῖ μὲ τὸ αἴσθημα ὅτι ἡ φωτιὰ καίει (Κικ., *Fin.* 1, 30). Ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη μαθαίνουμε ὅτι ὁ σύγχρονός του Εὔδοξος κατέληγε καὶ αὐτὸς στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι «τὸ ἀγαθό», μὲ βάση τὸ ἐμπειρικό, κατὰ τὴ γνώμη του, γεγονὸς ὅτι ὅλα τὰ πλάσματα τὴν ἐπιζητοῦν (*Ἠθ. Νικ.* 10, 1172b 9). Ἀπὸ τὸ γεγονὸς τώρα, ἂν πρόκειται γιὰ γεγονός, ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐπιζητοῦν τὴν ἡδονὴ δὲν προκύπτει ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι αὐτὸ ποὺ ὀφείλουν νὰ ἐπιζητοῦν. Ὅπως ὑποστήριξε διεξοδι-

κὰ ὁ G. E. Moore στὸ ἔργο του *Principia Ethica*, αὐτὸ ποὺ ἐπιθυμοῦμε δὲν εἶναι ταυτόσημο μὲ αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ ἐπιθυμοῦμε. Πραγματικά, μερικοὶ μελετητὲς ὑποστήριξαν ὅτι ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἐνδιαφερόταν γι' αὐτὸ ποὺ «πρέπει» νὰ γίνεται ἢ γι' αὐτὸ ποὺ «ἁρμόζει», ἀλλὰ μόνο γι' αὐτὸ ποὺ γίνεται.[43] Ὡστόσο, ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτὸς εἶναι, στὴν καλύτερη περίπτωση, ἡ μισὴ ἀλήθεια. Σωστὴ ἀπόδοση τῆς ἄποψης τοῦ Ἐπικούρου θὰ ἦταν νὰ ποῦμε ὅτι εἴμαστε γενετικὰ προγραμματισμένοι νὰ ἀναζητοῦμε αὐτὸ ποὺ θὰ μᾶς προκαλέσει ἡδονὴ καὶ νὰ ἀποφεύγουμε αὐτὸ ποὺ θὰ προκαλέσει πόνο. Καὶ πιθανὸν ὁ Ἐπίκουρος ὑποστήριζε ὅτι κανένα ζωντανὸ πλάσμα τοῦ ὁποίου ἡ φυσικὴ κατάσταση εἶναι ἀκμαία δὲν *μπορεῖ* νὰ ἔχει ἄλλους σκοπούς. Ὑπάρχει ὅμως χῶρος γιὰ «πρέπει» στὸ σύστημά του, γιατὶ οἱ πηγὲς ἡδονῆς καὶ ἡ ἴδια ἡ ἡδονὴ δὲν εἶναι ἕνα καὶ τὸ αὐτό. Αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ κάνουμε εἶναι νὰ ἐπιδιώκουμε ὅ,τι θὰ μᾶς προκαλέσει τὴ μεγαλύτερη ἡδονή. Βέβαια «πρέπει» δὲν σημαίνει ἐδῶ αὐτὸ ποὺ εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ κάνουμε ἀπὸ κάποιον καθαρὰ ἠθικὸ νόμο. Σημαίνει αὐτὸ ποὺ χρειάζεται νὰ γίνει, ἂν θέλουμε νὰ φτάσουμε μὲ ἐπιτυχία στὸ σκοπό μας, τὴν εὐδαιμονία ἢ τὴν ὑπέρτατη ἡδονή. Τὸ «πρέπει» ἰσχύει γιὰ τὰ μέσα καὶ ὄχι γιὰ τοὺς σκοπούς:

> Ἐπειδὴ ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ πρωταρχικὸ καὶ ἔμφυτο ἀγαθό, δὲν ἐπιζητοῦμε κάθε ἡδονή, ἀλλὰ συμβαίνει κάποτε πολλὲς ἡδονὲς νὰ τὶς ἀποφεύγουμε, ὅταν συνεπάγονται γιὰ μᾶς μεγαλύτερες δυσχέρειες. Πολλοὺς πάλι πόνους τοὺς θεωροῦμε ἀνώτερους ἀπὸ τὶς ἡδονές, ἐπειδὴ τοὺς ἀκολουθεῖ μεγαλύτερη ἡδονή, ἀφοῦ ὑπομείναμε γιὰ πολὺν καιρὸ τοὺς πόνους. Μολονότι λοιπὸν κάθε ἡδονὴ εἶναι ἀγαθὸ χάρη στὴ φυσική της συγγένεια πρὸς ἐμᾶς, δὲν εἶναι κάθε ἡδονὴ τέτοια ποὺ νὰ τὴν ἐπιδιώκουμε· μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, μολονότι κάθε πόνος εἶναι κακό, δὲν εἶναι κάθε πόνος ἀπὸ τὴ φύση του τέτοιος ποὺ πάντα νὰ τὸν ἀποφεύγουμε. Ὅλα αὐτὰ εἶναι σωστὸ νὰ τὰ κρίνουμε μὲ συσχετισμὸ καὶ προσεχτικὴ ἐκτίμηση τῶν πλεονεκτημάτων καὶ τῶν μειονεκτημάτων. Γιατὶ μερικὲς φορὲς ἀντιμετωπίζουμε τὸ καλὸ σὰν νὰ εἶναι κακὸ καί, ἀντίστροφα, τὸ κακὸ σὰν νὰ εἶναι καλό (*Ἐπ. Μεν.* 129-30).

Γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε τὶς συνέπειες αὐτοῦ τοῦ σημαντικοῦ χω-

ρίου, χρειάζεται νὰ ἐξετάσουμε πιὸ ἀναλυτικὰ τί ἐννοοῦσε ὁ Ἐπίκουρος μὲ τὸν ὅρο ἡδονὴ καὶ πῶς σκόπευε νὰ χρησιμοποιήσει τὴν ἡδονὴ ὡς ὁδηγὸ γιὰ τὴν πράξη. Τὸ πιὸ ἐντυπωσιακὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἡδονισμοῦ του εἶναι ἡ ἄρνηση κάθε ἐνδιάμεσης κατάστασης ἢ ἐσωτερικοῦ αἰσθήματος μεταξὺ ἡδονῆς καὶ πόνου. Ἡ ἡδονὴ καὶ ὁ πόνος συσχετίζονται ὄχι ὡς ἀντίθετα ἀλλὰ ὡς ἀντιφατικά.[44] Ἡ ἀπουσία τοῦ ἑνὸς συνεπάγεται τὴν παρουσία τοῦ ἄλλου. Ἂν ὅλη ἡ ἡδονὴ θεωρηθεῖ εἶδος ἀντιληπτικοῦ αἰσθήματος, ἡ σχέση αὐτὴ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ πόνου δὲν ἔχει νόημα. Γιατὶ σαφῶς οἱ περισσότεροι ἀπὸ ἐμᾶς περνοῦμε μεγάλο μέρος ἀπὸ τὴ ζωὴ ποὺ ζοῦμε σὲ ἐγρήγορση χωρὶς νὰ ἔχουμε οὔτε ὀδυνηρὰ οὔτε εὐχάριστα ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα. Ἀλλὰ οἱ περίοδοι τῆς ζωῆς ποὺ ζοῦμε σὲ ἐγρήγορση κατὰ τὶς ὁποῖες δὲν μποροῦμε νὰ περιγράψουμε τὸν ἑαυτό μας ὡς εὐτυχὴ ἢ ὡς δυστυχή, οὔτε νὰ ποῦμε ὅτι ἀπολαμβάνουμε ἢ δὲν ἀπολαμβάνουμε κάτι, εἶναι πολὺ μικρότερες. Ἡ ἄποψη τοῦ Ἐπικούρου γιὰ τὴ σχέση μεταξὺ ἡδονῆς καὶ πόνου θὰ πρέπει νὰ ἑρμηνευτεῖ ἀπὸ αὐτὴ τὴν ὀπτικὴ γωνία. Ὁ Ἐπίκουρος ἔχει, ὅπως θὰ δοῦμε, ἕναν τρόπο νὰ διακρίνει τὶς ἡδονὲς τῶν σωματικῶν ἀντιληπτικῶν αἰσθημάτων καὶ τῶν εὐχάριστων ἐσωτερικῶν αἰσθημάτων ἀπὸ τὶς ἡδονὲς ποὺ δὲν ἐντάσσονται σ' αὐτὲς τὶς κατηγορίες· θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀπουσία πόνου δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ περιγράψουμε τὴν πρώτη κατηγορία. Τὸ σφάλμα τοῦ Ἐπικούρου εἶναι ἡ ἀδυναμία του νὰ καταλάβει ὅτι ὁρισμένες ἀπὸ τὶς διαθέσεις καὶ τὶς στάσεις μας ἀπέναντι στὰ πράγματα τὶς χαρακτηρίζει ἀδιαφορία.

Ἡ ἀνάλυση τῆς ἡδονῆς ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο στηρίζεται στὴν παραδοχὴ ὅτι ἡ φυσικὴ ἢ κανονικὴ κατάσταση τῶν ἔμβιων ὄντων εἶναι κατάσταση σωματικῆς καὶ νοητικῆς εὐεξίας, καὶ ὅτι ἡ κατάσταση αὐτὴ εἶναι ἐκ τῶν πραγμάτων εὐχάριστη. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς φράσης ποὺ παραθέσαμε πιὸ πάνω: «Ἡδονὴ εἶναι τὸ πρωταρχικὸ καὶ ἔμφυτο ἀγαθό». Σήμερα εἶναι δυνατὸ νὰ λέμε «χαίρει ἄκρας ὑγείας» καὶ ἴσως ἐπίσης χαρακτηρίζουμε

τὴν κατάσταση αὐτὴ ὡς κάτι εὐχάριστο ἢ κάτι ποὺ ὁ ἄνθρωπος τὸ ἀπολαμβάνει. Συνεπῶς, ἡ χρήση τῆς λέξης «ἡδονὴ» ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο γιὰ νὰ περιγράψει τὴν κατάσταση ἐκείνων ποὺ ἀπολαμβάνουν καλὴ φυσικὴ καὶ πνευματικὴ ὑγεία δὲν εἶναι ἐντελῶς αὐθαίρετη. Μὲ ὅρους τῆς φυσικῆς, ἡ ἡδονὴ αὐτὴ εἶναι συνακόλουθο τῆς *κατάλληλης* κίνησης καὶ θέσης τῶν ἀτόμων μέσα στὸ σῶμα. Ἂν αὐτὰ διαταραχθοῦν, ἀκολουθεῖ πόνος. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ πόνος εἶναι ἀποδιοργάνωση τῆς φυσικῆς δομῆς. Ἡδονὴ αἰσθανόμαστε, ὅταν τὰ ἄτομα ἐπανέλθουν στὴν κατάλληλη θέση τους μέσα στὸ σῶμα (Λουκρήτ. 2, 963-8).

Τὴν ἰδέα ὅτι ὁ πόνος εἶναι διατάραξη τῆς φυσικῆς κατάστασης δὲν τὴ συνέλαβε πρῶτος ὁ Ἐπίκουρος. Τὴ βρίσκουμε στὸν *Φίληβο* τοῦ Πλάτωνα μαζὶ μὲ τὴν ἀντίληψη ὅτι ἡδονὴ νιώθουμε ὅταν ἡ φυσικὴ κατάσταση «φτάνει στὴν πληρότητά της» (31e-32b). Ἐντούτοις, ὁ Πλάτων ὑποστήριζε ὅτι ἡδονὴ αἰσθανόμαστε μόνο ὅσο διαρκεῖ ἡ διαδικασία μὲ τὴν ὁποία ἀποκαθίσταται ἡ φυσικὴ κατάσταση. Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία του, ἡ ἡδονὴ καὶ ὁ πόνος εἶναι κινήσεις ἢ διεργασίες. Ὑπάρχει ὅμως καὶ ἕνας «τρίτος» τρόπος ζωῆς, στὸν ὁποῖο καμία σωματικὴ διεργασία δὲν προκαλεῖ συνείδηση ἡδονῆς ἢ πόνου. Ἡ «ἐνδιάμεση» αὐτὴ κατάσταση δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ εὐχάριστη ἢ ὀδυνηρή (42c-44a).

Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ βλέπουμε τὸν Πλάτωνα νὰ ἀντικρούει τὴ θεωρία ὅτι ἡ ἀπουσία πόνου μπορεῖ νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὴν ἡδονή. Ὁ Ἐπίκουρος βέβαια δὲν θὰ δεχόταν τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς «ἐνδιάμεσης» ζωῆς ποὺ δίνει ὁ Πλάτων. Ἐντούτοις ὁ Ἐπίκουρος ὑποστηρίζει, ὅπως καὶ ὁ Πλάτων, ὅτι οἱ ἐνέργειες ποὺ κάνουμε γιὰ νὰ ἀπαλλαγοῦμε ἀπὸ τὸν πόνο καταλήγουν σὲ εὐχάριστα ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα. Αὐτὴ τὴν ἡδονὴ τὴν ὀνομάζει «κινητική». Ἂς ὑποθέσουμε ὅτι ἕνας ἄνθρωπος εἶναι πεινασμένος: θέλει νὰ φάει, καὶ ἡ πράξη μὲ τὴν ὁποία ἱκανοποιεῖ αὐτὴ τὴν ἐπιθυμία προκαλεῖ τὴν «κινητικὴ» ἡδονή. Ἂν ἐπιτύχει νὰ ἱκανοποιήσει πλήρως τὴν ἐπιθυμία γιὰ τροφή, θὰ πρέπει νὰ ἔχει ἀνακουφίσει

ὁλότελα τὶς δυσάρεστες ἐνοχλήσεις τῆς πείνας. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν πλήρη ἱκανοποίηση τῆς ἐπιθυμίας, ὑποστηρίζει ὁ Ἐπίκουρος, προκύπτει ἕνα δεύτερο εἶδος ἡδονῆς. Ἡ ἡδονὴ αὐτὴ δὲν εἶναι ἐμπειρία ποὺ συνοδεύει μιὰ ἐνέργεια, ἀλλὰ «στατικὴ» ἡδονή. Τὴ χαρακτηρίζει ἡ πλήρης ἀπουσία πόνου καὶ ἡ ἀπόλαυση αὐτῆς τῆς κατάστασης. Ὁ Τουρκουάτος, ὁ ἐκπρόσωπος τοῦ Ἐπικουρισμοῦ στὸ *De Finibus* τοῦ Κικέρωνα, παρουσιάζει τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὶς ἡδονὲς ὡς ἑξῆς:

Ἡ ἡδονὴ ποὺ ἐπιζητοῦμε δὲν εἶναι μόνο αὐτὴ ποὺ διεγείρει τὴ φύση μας μὲ κάποια ἱκανοποίηση καὶ τὴν ἀπολαμβάνουμε μὲ τὶς αἰσθήσεις μας. Μεγαλύτερη ἀπὸ ὅλες τὶς ἡδονὲς θεωροῦμε ἐκείνη ποὺ νιώθουμε ὅταν ὅλος ὁ πόνος ἔχει ἐξαλειφθεῖ (*Fin.* 1, 37).

Ἡ «στατικὴ» ἡδονὴ διαδέχεται τὴν πλήρη ἱκανοποίηση τῆς ἐπιθυμίας. Ἡ ἐπιθυμία προκύπτει ἀπὸ μιὰ αἴσθηση ἀνάγκης, ὁ πόνος ἀπὸ τὴν αἴσθηση τῆς ἔλλειψης κάποιου πράγματος. Γιὰ νὰ ἐξαλειφθεῖ αὐτὸς ὁ πόνος, πρέπει νὰ ἱκανοποιηθεῖ ἡ ἐπιθυμία, καὶ ἡ ἱκανοποίηση τῆς ἐπιθυμίας εἶναι εὐχάριστη. Ἡ «κινητικὴ» λοιπὸν ἡδονὴ εἶναι (ἢ ἐγὼ νομίζω ὅτι εἶναι) ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ κάποια τουλάχιστο «στατικὴ» ἡδονή, ἀλλὰ δὲν θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο ἰσάξια μὲ τὴ «στατικὴ» ἡδονή.[45] Γιατί, ἂν ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο εἶναι ἡ μεγαλύτερη ἡδονή, θὰ πρέπει νὰ ἱκανοποιοῦμε τὶς ἐπιθυμίες μας ὄχι χάρη στὰ εὐχάριστα ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα ποὺ συνοδεύουν λ.χ. τὸ φαγητό, τὸ πιοτὸ κ.ο.κ., ἀλλὰ χάρη στὴν κατάσταση εὐεξίας ποὺ ἀκολουθεῖ, ὅταν ὅλος ὁ πόνος ποὺ ὀφείλεται στὴ στέρηση ἔχει ἐξαλειφθεῖ:

Ὅταν λέμε ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ζωῆς, δὲν ἐννοοῦμε τὶς ἡδονὲς τῶν ἀσώτων καὶ ἐκεῖνες ποὺ βρίσκονται στὴν ἀπόλαυση... ἀλλὰ τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο τοῦ σώματος καὶ ἀπὸ τὴν ταραχὴ τοῦ νοῦ. Γιατὶ τὴν εὐχάριστη ζωὴ δὲν τὴν ἐξασφαλίζουν τὸ πιοτὸ καὶ τὰ ἀδιάκοπα ξεφαντώματα, οὔτε οἱ σεξουαλικὲς ἡδονές, οὔτε ἡ ἀπόλαυση τῶν ψαριῶν καὶ οἱ ἄλλες λιχουδιὲς τοῦ πλούσιου τραπεζιοῦ, ἀλλὰ ὁ νηφάλιος στοχασμὸς ποὺ ἀναζητεῖ τὶς αἰτίες γιὰ κάθε ἐκλογὴ καὶ ἀπόρριψη καὶ ἀπομακρύνει τὶς δοξασίες ποὺ δημιουργοῦν τὴν πιὸ μεγάλη σύγχυση στὸ νοῦ (*Ἐπ. Μεν.* 131-2).

Στὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἀρνιέται ὅτι τὸ πιοτό, τὸ ἐκλεκτὸ φαγητό, ἡ σεξουαλικὴ ἀπόλαυση καὶ τὰ λοιπὰ εἶναι πηγὴ ἡδονῆς. Ὑποστηρίζει ὅτι οἱ ἡδονὲς ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ τέτοιες δραστηριότητες πρέπει νὰ ἀπορριφθοῦν ὡς στόχοι στὴ ζωή, γιατὶ δὲν ἀποτελοῦν ἤρεμη καὶ σταθερὴ διάθεση τοῦ σώματος καὶ τοῦ νοῦ. Μὲ τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο μετροῦμε τὴ σχετικὴ ἀξία διαφορετικῶν δραστηριοτήτων. Μὲ αὐτὴ τὴ βάση μετρᾶ ὁ Ἐπίκουρος τὴν ἡδονή. Ἡ κριτική του γιὰ τὴν πολυτέλεια καὶ τὴ σεξουαλικὴ ἀπόλαυση δὲν στηρίζεται σὲ κάποια πουριτανικὴ ἀποδοκιμασία:

Ἂν τὰ πράγματα ποὺ γεννοῦν τὶς ἡδονὲς τῶν ἀσώτων διέλυαν τοὺς φόβους τοῦ νοῦ γιὰ τὰ ἀστρονομικὰ φαινόμενα καὶ τὸ θάνατο καὶ τὸν πόνο... δὲν θὰ εἴχαμε ποτὲ λόγο νὰ καταφερόμαστε ἐναντίον τους (*Κύρ. Δόξ.* Χ).

Ὑποστηρίζει ὅτι ὁ μεγαλύτερος πόνος εἶναι ἡ πνευματικὴ ταραχὴ ποὺ δημιουργοῦν οἱ ἐσφαλμένες δοξασίες γιὰ τὴ φύση τῶν πραγμάτων, γιὰ τοὺς θεούς, γιὰ τὸ πεπρωμένο τῆς ψυχῆς. Κατὰ συνέπεια, κάθε ἡδονὴ ποὺ δὲν κατορθώνει νὰ ἐξαλείψει τὸν μεγαλύτερο πόνο ἀποκλείεται ὡς τελικὸ ἀντικείμενο ἐκλογῆς μὲ τὴν ἐφαρμογὴ τοῦ κανόνα: ἡ ἀπουσία πόνου ἐνισχύει τὸ μέγεθος τῆς ἡδονῆς. Ἐξάλλου, ἡ ἡδονὴ ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἱκανοποίηση τῶν αἰσθήσεων μπορεῖ νὰ ἔχει ὡς ἐπακόλουθο μεγαλύτερο πόνο. Μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀπολαμβάνει ἕνα βραδινὸ ποτὸ ἢ τὴ συγκίνηση τῶν στοιχημάτων, ἀλλὰ ἡ εὐχαρίστηση ποὺ ἀποκομίζει ἀπὸ τὴν ἱκανοποίηση τῶν ἐπιθυμιῶν του γιὰ πιοτὸ καὶ τυχερὰ παιχνίδια πρέπει νὰ συγκριθεῖ μὲ αὐτὸ ποὺ νιώθει τὴν ἄλλη μέρα τὸ πρωὶ καὶ μὲ τὴν ἀγωνία τῆς ἀπώλειας χρημάτων.

Ἡ ἔννοια τῆς ἡδονῆς τοῦ Ἐπικούρου ἔχει στενὴ σχέση μὲ μιὰ ἀνάλυση τῆς ἐπιθυμίας:

Πρέπει νὰ ἀναλογιστοῦμε ὅτι μερικὲς ἐπιθυμίες εἶναι φυσικὲς καὶ ἄλλες μάταιες· ἀπὸ τὶς φυσικές, μερικὲς εἶναι ἀναγκαῖες, ἄλλες ἁπλῶς φυσικές. Ἀπὸ τὶς ἀναγκαῖες ἐπιθυμίες, μερικὲς εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ τὴν εὐδαιμονία, ἄλλες γιὰ τὴν ἁρμονικὴ λειτουργία τοῦ σώματος καὶ ἄλλες γιὰ τὴν ἴδια τὴ

ζωή. Ἡ σωστὴ κατανόηση αὐτῶν τῶν πραγμάτων συνίσταται στὸ νὰ γνωρίζουμε πῶς νὰ συσχετίζουμε κάθε ἐκλογὴ καὶ ἀπόρριψη μὲ τὴν ὑγεία τοῦ σώματος καὶ μὲ τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴν ταραχὴ τοῦ νοῦ, ἀφοῦ αὐτὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ *μακαρίως ζῆν*. Γιατὶ ὅλες οἱ πράξεις μας ἀποβλέπουν στὴν ἀποφυγὴ τοῦ πόνου καὶ τοῦ φόβου. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ θὰ κατορθώσουμε κάτι τέτοιο ἐξαλείφεται ὅλη ἡ ταραχὴ τοῦ νοῦ, ἀφοῦ ἕνας ζωντανὸς ὀργανισμὸς δὲν χρειάζεται νὰ περιπλανιέται σὰν νὰ ἀναζητεῖ κάτι ποὺ τοῦ λείπει, οὔτε νὰ ψάχνει γιὰ κάτι ἄλλο μὲ τὸ ὁποῖο νὰ μπορεῖ νὰ ἀναπληρώσει αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀγαθὸ γιὰ τὸ νοῦ καὶ γιὰ τὸ σῶμα. Γιατὶ τότε ἔχουμε τὴν ἀνάγκη τῆς ἡδονῆς, ὅταν δηλαδὴ ὑποφέρουμε ἀπὸ τὴ στέρησή της (*Ἐπ. Μεν.* 127-8).

Στὴν ἀνάλυση τῶν ἐπιθυμιῶν ὁ Ἐπίκουρος εἶναι συνεπὴς μὲ τὴν ἀρχὴ ὅτι ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο εἶναι ἡ μεγαλύτερη ἡδονή. Ἡ ἐπιθυμία γιὰ τροφὴ καὶ ἐνδυμασία εἶναι φυσικὴ καὶ ἀναγκαία. Ἡ ἀποτυχία νὰ ἱκανοποιήσουμε τὴν ἐπιθυμία αὐτὴ εἶναι πηγὴ πόνου. Ὡστόσο, ὑποστηρίζει ὁ Ἐπίκουρος, δὲν εἶναι οὔτε ἀναγκαῖο οὔτε φυσικὸ νὰ ἐπιθυμοῦμε αὐτὴ τὴν τροφὴ ἢ τὴν ἐνδυμασία περισσότερο ἀπὸ ἐκείνη, ἂν ἡ δεύτερη ἀρκεῖ γιὰ νὰ ἐξαλείψει τὸν πόνο ποὺ νιώθουμε ἀπὸ τὴ στέρηση τροφῆς ἢ ἐνδυμασίας (Us. 456). Ἔτσι, ὁ Ἐπίκουρος γίνεται ὑπέρμαχος τῆς ἁπλῆς ζωῆς, μὲ βάση τὴν ἀρχὴ ὅτι, ἂν ἐπιδιώκουμε νὰ ἱκανοποιοῦμε ἐπιθυμίες μὲ πολυτελὴ μέσα, προκαλοῦμε στὸν ἑαυτό μας περιττοὺς πόνους. Οἱ ἀναγκαῖες ἐπιθυμίες, ὑποστηρίζει, μποροῦν νὰ ἱκανοποιηθοῦν μὲ ἁπλὰ μέσα, καὶ ἡ ἡδονὴ ποὺ νιώθουμε μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο δὲν εἶναι λιγότερη ποσοτικά, ἀκόμη καὶ ἂν εἶναι διαφορετικοῦ εἴδους. Ἐπιπλέον, αὐτοὶ ποὺ ἀναζητοῦν τὴν ἡδονὴ στὶς πολυτέλειες εἶναι πιθανὸ νὰ ὑποφέρουν χωρὶς λόγο εἴτε ὡς ἄμεση συνέπεια τοῦ ὅτι ζοῦν στὴν πολυτέλεια εἴτε ἀπὸ ἀδυναμία νὰ ἱκανοποιήσουν κάποια ἐπιθυμία:

> Θεωροῦμε τὴν αὐτάρκεια μεγάλο ἀγαθό, ὄχι γιὰ νὰ μένουμε εὐχαριστημένοι πάντοτε μὲ τὰ λίγα, ἀλλὰ γιὰ νὰ μποροῦμε, ὅταν δὲν ἔχουμε πολλά, νὰ μένουμε εὐχαριστημένοι μὲ τὰ λίγα, μὲ τὴν πεποίθηση ὅτι τὴ μεγαλύτερη ἡδονὴ ἀπὸ τὴν πολυτέλεια τὴν ἀποκομίζουν ἐκεῖνοι ποὺ τὴν ἔχουν λιγότερο ἀνάγκη καὶ ὅτι καθετὶ φυσικὸ τὸ ἀποκτᾶ κανεὶς εὔκολα, ἐνῶ τὸ μά-

ταιο δύσκολα. Τὰ λιτὰ φαγητὰ μᾶς δίνουν τὴν ἴδια ἡδονὴ μὲ τὰ πλούσια γεύματα, ὅταν ἔχει ἐξαλειφθεῖ ὅλος ὁ πόνος τῆς ἔλλειψης. Ψωμὶ καὶ νερὸ δίνουν τὴ μεγαλύτερη ἡδονή, ὅταν προσφερθοῦν σὲ κάποιον ποὺ τὰ ἔχει ἀνάγκη. Τὸ νὰ συνηθίσει λοιπὸν κανεὶς σὲ ἁπλὴ καὶ ὄχι πολυδάπανη διατροφὴ βελτιώνει τὴν ὑγεία καὶ κάνει τὸν ἄνθρωπο ἀκούραστο στὶς ὑποχρεώσεις τῆς ζωῆς· καὶ ὅταν πότε πότε μᾶς δίνεται ἡ εὐκαιρία γιὰ πολυδάπανες ἀπολαύσεις, μᾶς κάνει νὰ τὶς ἀντιμετωπίζουμε μὲ καλύτερη διάθεση καὶ μᾶς προετοιμάζει νὰ ἀντιμετωπίσουμε χωρὶς φόβο τὶς μεταστροφὲς τῆς τύχης (*Ἐπ. Μέν.* 130-1).

Ὁ Ἐπίκουρος ἰσχυρίζεται ἐπανειλημμένα στὸ ἔργο του *Κύριαι Δόξαι* ὅτι ἡ ἡδονὴ δὲν μπορεῖ νὰ αὐξηθεῖ πέρα ἀπὸ ἕνα ὁρισμένο ὅριο.[46] Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἱκανοποίηση τῶν αἰσθήσεων, σὲ αὐτὸ τὸ ὅριο φτάνει κανείς, ὅταν παύσει ὁ πόνος ποὺ προκάλεσε τὴν ἐπιθυμία· ἔπειτα ἀπὸ αὐτὸ ἡ ἡδονὴ μπορεῖ νὰ ἀποκτήσει ποικιλία —μὲ τὴν «κινητικὴ» ἡδονὴ— ἀλλὰ δὲν αὐξάνεται. Αὐτὸ εἶναι κάτι ποὺ χρειάζεται νὰ τὸ συλλάβει ἡ διάνοια, ἀφοῦ τὸ ἴδιο τὸ σῶμα δὲν γνωρίζει ὅρια στὴν ἡδονή (*Κύρ. Δόξ.* XVIII καὶ XX). Ὁ νοῦς ἔχει τὶς δικές του ἡδονές, στὸ «ὅριο» τῶν ὁποίων φτάνει κανεὶς μὲ τὴν ἱκανότητα νὰ ἐκτιμᾶ σωστὰ τὶς ἡδονὲς ποὺ μᾶς δίνει ἡ ἱκανοποίηση τῶν αἰσθήσεων, καὶ νὰ ὑπολογίζει τὰ ἐσωτερικὰ αἰσθήματα ποὺ προκαλοῦν νοητικὴ ταραχή. Ἀρχαῖοι κριτικοὶ στοὺς ὁποίους ἦταν γνωστὴ ἡ διάκριση τοῦ Πλάτωνα ἀνάμεσα στὸ σῶμα καὶ στὴν ψυχὴ κατέκριναν τὸν Ἐπίκουρο ὅτι δὲν κατόρθωσε νὰ κάνει σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὶς σωματικὲς ἡδονὲς καὶ στὸ «ἀγαθὸν» τῆς ψυχῆς (Us. 430, 431). Ὡστόσο, ὅταν ὁ Ἐπίκουρος διακρίνει σῶμα καὶ ψυχὴ ἀναφερόμενος στὴν ἡδονὴ δὲν ἔχει στὸ νοῦ του κάτι σὰν τὸν πλατωνικὸ δυϊσμό. Σῶμα καὶ νοῦς βρίσκονται σὲ φυσικὴ ἐπαφὴ τὸ ἕνα μὲ τὸ ἄλλο· τὰ εὐχάριστα ἀντιληπτικὰ αἰσθήματα εἶναι «σωματικὰ» γεγονότα, ἀλλὰ προκαλοῦν ἡδονὴ ἢ χαρὰ καὶ στὸ νοῦ (Us. 433, 439). Ἐντούτοις, ἀντίθετα μὲ τὸ σῶμα, ὁ νοῦς δὲν περιορίζεται γιὰ τὰ ἀντικείμενα τῆς ἡδονῆς στὴν ἐμπειρία τῆς στιγμῆς:

Τὸ σῶμα εὐχαριστιέται μόνο ὅσο νιώθει μιὰ ἡδονὴ ποὺ εἶναι παρούσα.

'Ο νοῦς συλλαμβάνει μαζὶ μὲ τὸ σῶμα τὴν παρούσα ἡδονὴ ἀλλὰ καὶ προβλέπει τὴν ἡδονὴ ποὺ θὰ ἐπακολουθήσει· καὶ δὲν ἀφήνει τὶς ἡδονὲς τοῦ παρελθόντος νὰ ξεχαστοῦν. Ἔτσι, λοιπόν, ἡ μνήμη παρέχει συνεχῶς στὸν σοφὸ ἄνθρωπο ἡδονὲς ποὺ συνδέονται μεταξύ τους, ἀφοῦ ἡ πρόβλεψη τῶν ἡδονῶν ποὺ προσδοκοῦμε συνδέεται μὲ τὴν ἀνάμνηση αὐτῶν ποὺ ἔχουμε ἤδη νιώσει (Us. 439).

'Η ἀνάμνηση ἡδονῶν τοῦ παρελθόντος μπορεῖ νὰ «καταπραΰνει» τὰ βάσανα τοῦ παρόντος (Us. 437), καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὴν πρόβλεψη τῶν μελλοντικῶν ἡδονῶν. Ἀντίθετα μὲ τοὺς Κυρηναϊκοὺς ποὺ θεωροῦσαν μεγαλύτερες τὶς σωματικὲς ἡδονὲς τῆς στιγμῆς, ὁ Ἐπίκουρος ὑποστήριζε, σύμφωνα μὲ τὸν Διογένη Λαέρτιο, πὼς ἡ ἱκανότητα τοῦ νοῦ νὰ στρέφεται πρὸς τὸ μέλλον καὶ τὸ παρελθὸν συνεπάγεται ὅτι οἱ ἡδονὲς καὶ οἱ πόνοι ποὺ νιώθει εἶναι μεγαλύτεροι ἀπὸ τὶς ἡδονὲς καὶ τοὺς πόνους τοῦ σώματος (10, 137).

'Η διάκριση ἀνάμεσα σὲ «κινητικὲς» καὶ «στατικὲς» ἡδονὲς ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ σῶμα καὶ γιὰ τὸ νοῦ (Διογ. Λαέρτ. 10, 136). Ἀντίστοιχα πρὸς τὴν «κινητικὴ» ἡδονὴ ἀπὸ τὴν ἱκανοποίηση κάποιας ἐπιθυμίας γιὰ φαγητό, πιοτὸ καὶ τὰ παρόμοια, ὁ νοῦς μπορεῖ νὰ νιώσει «χαρὰ» ὅταν, ἂς ποῦμε, συναντοῦμε ἕναν φίλο ἢ λύνουμε ἕνα φιλοσοφικὸ πρόβλημα. 'Η ἡδονὴ αὐτή, ποὺ βρίσκεται στὴν κίνηση, πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴ «στατικὴ» ἡδονὴ τῆς «νοητικῆς ἠρεμίας», ἡ ὁποία ἀντιστοιχεῖ στὴ σωματικὴ ἡδονὴ ποὺ νιώθουμε μὲ τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο.

Ἀφοῦ ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ μόνο πράγμα ποὺ εἶναι ἀγαθὸ καθεαυτό, ἡ φρόνηση, ἡ δικαιοσύνη, ἡ ἐγκράτεια καὶ τὸ θάρρος, οἱ τέσσερις παραδοσιακὲς «ἠθικὲς ἀρετὲς» τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, εἶναι δυνατὸ νὰ ἔχουν ἀξία μόνο ἂν ἀποτελοῦν στοιχεῖα τῆς ἡδονῆς ἢ μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξή της. 'Ο Ἐπίκουρος δεχόταν τὴ δεύτερη ἀπὸ τὶς δύο δυνατότητες. 'Ο Τουρκουάτος μᾶς δίνει περιληπτικὰ τὴ θέση του ἀντιπαραθέτοντας τοὺς Ἐπικούρειους στοὺς Στωικούς:

"Οσο γιὰ τὶς θαυμάσιες καὶ ὑπέροχες ἐκεῖνες ἀρετές σου, ποιὸς θὰ τὶς θεωρήσει ἄξιες ἐπαίνου καὶ ἐπιθυμητὲς ἂν δὲν προκαλοῦν ἡδονή; "Οπως ἐπιδοκιμάζουμε τὴν ἰατρικὴ ἐπιστήμη ὄχι καθεαυτὴ ὡς τεχνικὴ δεξιότητα ἀλλὰ γιὰ χάρη τῆς καλῆς ὑγείας... ἔτσι καὶ τὴ φρόνηση, ποὺ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἡ «τέχνη τοῦ ζῆν», δὲν πρέπει νὰ τὴν ἐπιζητοῦμε, ἂν δὲν κατορθώνει τίποτα. Στὴν πραγματικότητα τὴν ἐπιζητοῦμε γιατὶ εἶναι ἐπιδέξια, θὰ λέγαμε, στὴν ἀναζήτηση καὶ ἐξασφάλιση τῆς ἡδονῆς... Ὁ κυριότερος παράγοντας ταραχῆς στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἄγνοια τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, καὶ ἡ ἴδια ἄγνοια μᾶς κάνει συχνὰ νὰ στερούμαστε τὶς μεγαλύτερες ἡδονὲς καὶ νὰ βασανιζόμαστε ἀπὸ τὴν πιὸ σκληρὴ ψυχικὴ ἀγωνία. Πρέπει λοιπὸν νὰ στραφοῦμε στὴ φρόνηση, ποὺ θὰ ἀποτελέσει τὸν ἀσφαλέστερο ὁδηγό μας πρὸς τὴν ἡδονή, ἐξαλείφοντας φόβους καὶ ἐπιθυμίες καὶ ἀπομακρύνοντας ὅλες τὶς μάταιες καὶ ἐσφαλμένες ἀντιλήψεις (Κικ., *Fin.* 1, 42-3).

Μὲ βάση τὴν ἴδια ἀρχή, ἡ ἐγκράτεια εἶναι ἐπιθυμητὴ μόνο καὶ μόνο γιατὶ «μᾶς φέρνει γαλήνη στὸ νοῦ». Εἶναι ἕνας τρόπος νὰ ἐπιτύχουμε τὴ μεγαλύτερη ἡδονή, ἀφοῦ μᾶς δίνει τὴ δυνατότητα νὰ ἀποφύγουμε τὶς ἡδονὲς ποὺ συνεπάγονται μεγαλύτερο πόνο. Παρόμοια ὁ Τουρκουάτος ἐντοπίζει τὴν ἀξία τοῦ θάρρους στὸ γεγονὸς ὅτι μᾶς δίνει τὴ δυνατότητα νὰ ζήσουμε ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ ἀνησυχία καὶ νὰ ξεπεράσουμε, ὅσο εἶναι δυνατό, τὸν σωματικὸ πόνο. Ἡ δικαιοσύνη καὶ οἱ κοινωνικὲς σχέσεις ἀναλύονται μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, θὰ πῶ ὅμως λίγα περισσότερα γιὰ τὸ πῶς τὶς πραγματεύεται ὁ Ἐπίκουρος στὸ τέλος αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου.

Μολονότι ὁ Ἐπίκουρος θεωροῦσε τὶς ἀρετὲς μέσα καὶ ὄχι σκοπούς, ὑποστήριζε ὅτι εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ τὴν εὐδαιμονία καὶ ἀναπόσπαστα συνδεδεμένες μὲ τὸ *ζῆν ἡδέως*:

Ἡ ἀφετηρία γιὰ τὶς πηγὲς τῆς ἡδονῆς καὶ τὸ μεγαλύτερο ἀγαθὸ εἶναι ἡ φρόνηση. Γι' αὐτὸ ἡ φρόνηση εἶναι πολυτιμότερη ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία. Ἀπὸ αὐτὴν πηγάζουν ὅλες οἱ ἄλλες ἀρετές, ἀφοῦ διδάσκει ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ζεῖ κανεὶς εὐχάριστα χωρὶς νὰ ζεῖ συνετά, ἠθικὰ καὶ δίκαια, οὔτε νὰ ζεῖ συνετά, ἠθικὰ καὶ δίκαια χωρὶς νὰ ζεῖ εὐχάριστα. Γιατὶ οἱ ἀρετὲς συνδέονται ἀπὸ τὴ φύση μὲ τὴν εὐχάριστη ζωή, καὶ ἡ εὐχάριστη ζωὴ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ χωριστεῖ ἀπὸ αὐτές (*Ἐπ. Μεν.* 132).

Ἡ συσχέτιση αὐτὴ ἀνάμεσα στὶς ἀρετὲς καὶ στὴν ἡδονὴ εἶναι ἐν-

τυπωσιακή, δὲν πρέπει ὅμως νὰ ἑρμηνευτεῖ ὡς προσπάθεια τοῦ Ἐπικούρου νὰ δώσει αὐτοτελὴ ἀξία στὴ φρόνηση καὶ στὶς ἄλλες ἀρετές. Ἡ ἀναγκαία σχέση μεταξὺ τῆς ἡδονῆς καὶ τῶν ἀρετῶν ὀφείλεται στὴν ἰδέα ὅτι γιὰ νὰ ἐπιτύχουμε τὴν ἡδονὴ χρειάζεται λογικὴ ἐκτίμηση τῶν σχετικῶν πλεονεκτημάτων καὶ μειονεκτημάτων μιᾶς συγκεκριμένης πράξης ἢ κατάστασης πραγμάτων, ἱκανότητα νὰ ἐλέγχουμε τὶς ἐπιθυμίες τῶν ὁποίων ἡ ἱκανοποίηση θὰ συνεπάγεται πόνο γι' αὐτὸν ποὺ πράττει, ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸ φόβο τῆς τιμωρίας καὶ τὰ παρόμοια. Ἡ ἡδονὴ ποὺ πρέπει νὰ ἐπιζητοῦν οἱ ἄνθρωποι δὲν εἶναι «ἡ μεγαλύτερη εὐδαιμονία γιὰ τὸν μεγαλύτερο ἀριθμὸ» τοῦ Bentham. Ὁ Ἐπίκουρος ποτὲ δὲν ὑποστηρίζει ὅτι τὰ συμφέροντα τῶν ἄλλων θὰ ἔπρεπε νὰ προτιμοῦνται ἢ νὰ ἀξιολογοῦνται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ συμφέροντα τοῦ ὑποκειμένου τῆς πράξης. Ὁ προσανατολισμὸς τοῦ ἡδονισμοῦ του εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου ἐγωκεντρικός.

10. Δικαιοσύνη καὶ φιλία

Τὸ φυσικὸ δίκαιο ἀποτελεῖ ἐγγύηση ὅτι τὸ συμφέρον μας εἶναι νὰ μὴ βλάπτει ὁ ἕνας τὸν ἄλλον οὔτε νὰ βλάπτεται (*Κύρ. Δόξ.* XXXI).

Ἀπὸ ὅλα ὅσα ἐξασφαλίζει ἡ σοφία γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς εὐδαιμονίας σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς, τὸ σπουδαιότερο εἶναι ἡ ἀπόκτηση τῆς φιλίας (*Κύρ. Δόξ.* XXVII).

Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστήριζε ὅτι «ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του ζῶο πολιτικό», καὶ ὁ Πλάτων πίστευε ὅτι τὸ ἀληθινὸ καλὸ τοῦ ἀτόμου εἶναι καὶ καλὸ τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου στὸ ὁποῖο ἀνήκει τὸ ἄτομο. Ὁ Ἐπίκουρος εἶχε πολὺ διαφορετικὴ ἄποψη, ποὺ ἔθετε ὑπὸ ἀμφισβήτηση, μολονότι λιγότερο ἔντονα ἀπὸ τοὺς Κυνικούς, τὶς θεμελιώδεις ἀξίες τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας. Κατὰ τὴ γνώμη του, οἱ ἄνθρωποι δὲν ἔχουν «φυσικὲς» τάσεις γιὰ κοινωνικὴ ζωή (Us. 523). Ὁ πολιτισμὸς ἀναπτύχθηκε μὲ μιὰ ἐξελικτικὴ διαδικασία, τῆς ὁποίας οἱ καθοριστικοὶ παράγοντες ἦταν

ἐξωτερικὲς συνθῆκες, ἡ ἐπιθυμία νὰ ἐξασφαλιστεῖ ἡ ἡδονὴ καὶ νὰ ἀποφευχθεῖ ὁ πόνος, καθὼς καὶ ἡ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ σκέφτεται λογικὰ καὶ νὰ προγραμματίζει. Ὁ ἄνθρωπος, μαθαίνοντας μὲ τὴ δοκιμὴ καὶ τὸ σφάλμα κάτω ἀπὸ τὴν πίεση τῶν γεγονότων, ἀνέπτυξε ἱκανότητες καὶ σχημάτισε κοινωνικοὺς ὀργανισμούς, ποὺ φάνηκε πὼς εἶχαν πλεονεκτήματα καὶ γιὰ τὸ ἄτομο καὶ γιὰ τὸ σύνολο. Οἱ μόνες λεπτομέρειες αὐτῆς τῆς διαδικασίας, ποὺ σώζονται μὲ λόγια τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπικούρου, ἀναφέρονται στὴ γένεση καὶ στὴν ἀνάπτυξη τῆς γλώσσας (*Ἐπ. Ἡρόδ.* 75-6). Ὡστόσο, ὁ Λουκρήτιος πραγματεύεται τὸ ὅλο θέμα κάπως διεξοδικὰ στὸ 5ο βιβλίο. Λέει ὅτι μετὰ τὴν ἐπινόηση τῆς στέγης καὶ τῆς ἐνδυμασίας, τὴν ἀνακάλυψη τῆς φωτιᾶς καὶ τὴν εἰσαγωγὴ τῆς οἰκογενειακῆς ζωῆς «οἱ γείτονες ἄρχισαν νὰ δημιουργοῦν φιλίες, μὲ τὴν ἐπιθυμία νὰ μὴ βλάπτουν οὔτε νὰ βλάπτονται» (1019-1020). Σ' αὐτὴ τὴν ὑποθετικὴ ἱστορικὴ φάση τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ ὁ Ἐπίκουρος ἀναζητεῖ τὴν ἀρχὴ τῆς δικαιοσύνης.

Περιγράφει τὴ δικαιοσύνη ὡς «ἕνα εἶδος συμβολαίου νὰ μὴ βλάπτουμε καὶ νὰ μὴ μᾶς βλάπτουν» (*Κύρ. Δόξ.* XXXIII) καὶ ἀρχίζει τὴν ἀνάλυση αὐτὴ μὲ τὴ φράση: «δὲν εἶναι κάτι ποὺ ὑπάρχει ἀπὸ μόνο του», ποὺ εἶναι συγκαλυμμένη ἐπίθεση κατὰ τῆς θεωρίας τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴν αὐτόνομη ὕπαρξη τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν. Μερικὰ ἐκτενέστερα χωρία σχετικὰ μὲ τὴ δικαιοσύνη διασώθηκαν στὸ ἔργο *Κύριαι Δόξαι*, καὶ μιὰ ἐπιλογὴ ἀπὸ αὐτὰ θὰ ἦταν χρήσιμη γιὰ νὰ διαφωτίσουμε τὴ θέση τοῦ Ἐπικούρου:

Ἡ ἀδικία εἶναι κακὸ ὄχι καθεαυτή, ἀλλὰ σὲ σχέση μὲ τὸ φόβο ὅτι δὲν θὰ ξεφύγουμε τὴν προσοχὴ ἐκείνων ποὺ ἔχουν ἐξουσία νὰ ἐπιβάλλουν τιμωρίες ἀναφορικὰ μὲ αὐτὰ τὰ πράγματα (*Κύρ. Δόξ.* XXXIV).

Αὐτὸς ποὺ παραβαίνει κρυφὰ τοὺς ὅρους τοῦ συμβολαίου «νὰ μὴ βλάπτει κανεὶς καὶ νὰ μὴν τὸν βλάπτουν» δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι βέβαιος ὅτι δὲν θὰ γίνει ἀντιληπτός... (*Κύρ. Δόξ.* XXXV).

Αὐτὸ ποὺ ἐπιβεβαιώνεται μὲ μαρτυρίες ὅτι εἶναι συμφέρον γιὰ τὶς ἀνάγκες τῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων ἔχει τὸ χαρακτήρα τοῦ δικαίου,

εἴτε εἶναι τὸ ἴδιο γιὰ ὅλους εἴτε ὄχι. Ἂν ὅμως κάποιος θεσπίσει ἕναν νόμο καὶ ἀποδειχτεῖ ὅτι δὲν εἶναι πρὸς τὸ συμφέρον τῶν ἀνθρώπινων σχέσεων, αὐτὸς ὁ νόμος δὲν εἶναι πλέον ἀληθινὰ δίκαιος... (*Κύρ. Δόξ.* XXXVII).

Ὁ δίκαιος ἄνθρωπος εἶναι ἐντελῶς ἀτάραχος, ἐνῶ ὁ ἄδικος γεμάτος ταραχή (*Κύρ. Δόξ.* XVII).

Αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης, ποὺ θυμίζει τὴν ἀνάλυση τοῦ Γλαύκωνα στὸν Πλάτωνα (*Πολιτ.* Β), δὲν εἶναι τὸ «κοινωνικὸ συμβόλαιο» τοῦ Rousseau. Ὁ Ἐπίκουρος δὲν λέει ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἔχουν ὑποχρέωση νὰ πράττουν δίκαια ἐξαιτίας μιᾶς συμφωνίας τὴν ὁποία ἔκαναν οἱ μακρινοὶ ἢ μυθικοὶ πρόγονοί τους. Τὸ στοιχεῖο τοῦ συμβολαίου στὴ δική του ἔννοια τῆς δικαιοσύνης δὲν προβάλλεται ὡς βάση ἠθικῆς ἢ κοινωνικῆς ὑποχρέωσης. Ἡ δικαιοσύνη τοῦ Ἐπικούρου ἀπαιτεῖ ἀπὸ ἐμᾶς νὰ σεβόμαστε τὰ «δίκαια» τῶν ἄλλων, ὅταν καὶ μόνο ὅταν αὐτὸ εἶναι ἐπωφελὲς γιὰ ὅλα τὰ ἐνδιαφερόμενα μέρη. Ἡ δικαιοσύνη, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ Ἐπίκουρος, συνεπάγεται ἀναγνώριση τῶν συμφερόντων τῶν ἄλλων παράλληλα μὲ τὸ δικό μας. Ἡ βάση ὅμως αὐτῆς τῆς ἀναγνώρισης εἶναι τὸ προσωπικὸ συμφέρον. Τὸ «συμβόλαιο» γιὰ τὸ ὁποῖο μιλάει ἔχει ὡς βάση τὴν αὐτοπροστασία. Εἶναι μιὰ συμφωνία νὰ ἀποφεύγουμε νὰ βλάπτουμε τοὺς ἄλλους, ἂν αὐτοὶ ἀποφεύγουν νὰ βλάπτουν ἐμᾶς.

Οἱ παρατηρήσεις τοῦ Ἐπικούρου γιὰ τοὺς φόβους ποὺ βασανίζουν τὸν ἄδικο ἄνθρωπο μήπως γίνει ἀντιληπτὸς δείχνουν καθαρὰ ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἐπιθυμητή, γιατὶ μᾶς ἀπαλλάσσει ἀπὸ τὴν ψυχικὴ ἀγωνία καὶ ἀπὸ τὴ σωματικὴ τιμωρία. Ἡ ἄποψη αὐτὴ εἶναι ἀπόλυτα συνεπὴς μὲ τὸν τρόπο ποὺ ἀντιμετωπίζει τὶς ἡδονὲς καὶ τοὺς πόνους. Ἡ ἀδικία εἶναι κακὴ ὄχι καθεαυτὴ ἀλλὰ γιὰ τὰ ὀδυνηρὰ ἐπακόλουθα ποὺ συνεπάγεται γιὰ τὸν ἄδικο ἄνθρωπο. Στὸ βιβλίο *Διαπορίαι*, ὁ Ἐπίκουρος ἔθετε τὸ ἐρώτημα: «Θὰ κάνει ὁ σοφὸς κάτι ποὺ ἀπαγορεύεται ἀπὸ τὸ νόμο, ἂν ξέρει ὅτι θὰ διαφύγει τὴν προσοχή;» καὶ ἀπαντοῦσε ὅτι «δὲν εἶναι εὔκολο νὰ δώσει κανεὶς μιὰ ἁπλὴ ἀπάντηση» (Us. 18). Τὰ σχό-

λια τοῦ Ἐπικούρου στὸ *Κύριαι Δόξαι* XXXV ἀφήνουν νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι πρόκειται γιὰ καθαρὰ θεωρητικὸ πρόβλημα. Κανεὶς στὴν πράξη δὲν *μπορεῖ* νὰ εἶναι βέβαιος ὅτι ἡ ἀδικία του δὲν θὰ γίνει ἀντιληπτή· ὅπως τὸ θέτει ὁ Λουκρήτιος, ἡ ἀληθινὴ κόλαση εἶναι «ὁ φόβος τῆς τιμωρίας γιὰ ἐγκλήματα ποὺ ἔκανε κανεὶς ὅσο ζοῦσε», καὶ ὄχι ὁ Ἀχέρων τοῦ μύθου (3, 1013-23). Συνειδητοποιώντας αὐτὴ τὴν ἀλήθεια, ὁ σοφὸς πράττει δίκαια γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει ψυχικὴ ἠρεμία.

Γιὰ τὸν Ἐπίκουρο, ἡ πολιτικὴ ζωὴ εἶναι ἀθέμιτος συναγωνισμὸς ἢ «φυλακή», ἀπὸ τὴν ὁποία ὁ σοφὸς θὰ μείνει ἐντελῶς μακριά (*Sent. Vat.* LVII).[47] Ἡ διάγνωσή του γιὰ τὴν πολιτικὴ φιλοδοξία εἶναι ὅτι ἀποτελεῖ «ἐπιθυμία προστασίας ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους», καὶ ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὸ στὴν πραγματικότητα μπορεῖ νὰ ἐξασφαλιστεῖ μόνο μὲ μιὰ ἤρεμη ζωὴ ἀποτραβηγμένη ἀπὸ τὰ δημόσια πράγματα (*Κύρ. Δόξ.* VII, XIV). Ὡστόσο, ἡ ἀπόρριψη ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο τῆς πολιτικῆς ζωῆς ὡς πλαισίου γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς εὐδαιμονίας δὲν βασιζόταν στὴ μισανθρωπία. Ἀντίθετα, ὑποστήριζε ὅτι ἡ φιλία εἶναι «ἀθάνατο ἀγαθό» (*Sent. Vat.* LXXVIII). Ἔτσι σήμερα στὸν «ἀσκητισμὸ» καὶ στὴν κοινοβιακὴ ζωὴ καταφεύγουν πολλοὶ ποὺ βρίσκουν τὴν κοινωνία σὲ μεγάλο βαθμὸ «ἀλλοτριωμένη». Ὁ Τουρκουάτος στὸ *De Finibus* τοῦ Κικέρωνα ὑποστηρίζει ὅτι «ὁ Ἐπίκουρος λέει πὼς ἀπὸ ὅλα τὰ πράγματα ποὺ ἔχει προσφέρει ἡ φρόνηση γιὰ εὐτυχισμένη ζωή, τίποτα δὲν εἶναι σημαντικότερο, πιὸ δημιουργικὸ ἢ πιὸ εὐχάριστο ἀπὸ τὴ φιλία» (1, 65). Ἀκόμη μιὰ φορὰ ἐπισημαίνουμε ὅτι ἡ ἀξία κάποιου πράγματος, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἡδονὴ ἢ τὴν εὐδαιμονία, ἀναφέρεται σ' αὐτὸν τὸ σκοπό. Ὡστόσο ὁ Ἐπίκουρος, ὅταν γράφει γιὰ τὴ φιλία, χρησιμοποιεῖ σὲ μερικὰ σημεῖα σχεδὸν λυρικὲς ἐκφράσεις, ὅπως ὅταν λέει: «Ἡ φιλία ἀγκαλιάζει τὴν οἰκουμένη καὶ μᾶς καλεῖ ὅλους νὰ σηκωθοῦμε καὶ νὰ χαροῦμε τὴ ζωή μας» (*Sent. Vat.* LII).

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἐφάρμοζε στὴν πρά-

ξη ό,τι δίδασκε στὰ κηρύγματά του. Ὁ Κῆπος ἦταν μιὰ κοινωνία φίλων, καὶ εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ φιλία πρόσφερε μεγάλη εὐτυχία στὸν Ἐπίκουρο. Μαθαίνουμε ὅτι ἦταν πασίγνωστος γιὰ τὴ «φιλανθρωπία» του πρὸς ὅλους (Διογ. Λαέρτ. 10, 10), καὶ ὅτι τὴν ἡμέρα τοῦ θανάτου του, ἐνῶ βασανιζόταν ἀπὸ τοὺς πόνους, ἔγραψε στὸν Ἰδομενέα ὅτι ἦταν εὐτυχισμένος μὲ τὶς εὐχάριστες ἀναμνήσεις τῶν συζητήσεών τους (Us. 138). Μερικὲς ἀπὸ τὶς παρατηρήσεις τοῦ Ἐπικούρου γιὰ τὴ φιλία ἄφηναν ἴσως νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὸν ἀλτρουισμὸ καὶ τὴν αὐτοθυσία. Ἀλλὰ ἡ βάση τῆς φιλίας, ὅπως καὶ τῆς δικαιοσύνης, εἶναι τὸ προσωπικὸ συμφέρον, μολονότι ὁ Ἐπίκουρος λέει ταυτόχρονα ὅτι εἶναι «ἐπιθυμητὴ αὐτὴ καθεαυτή» (*Sent. Vat.* XXIII). Πιθανὸν νὰ μὴν ὑπάρχει ἀσυνέπεια ἐδῶ. «Δὲν εἶναι φίλος ὅποιος ζητάει πάντα βοήθεια, οὔτε αὐτὸς ποὺ δὲν συσχετίζει ποτὲ τὴ φιλία μὲ τὴ βοήθεια» (*Sent. Vat.* XXXIX). Μπορεῖ κανεὶς νὰ χαίρεται ἢ νὰ νιώθει ἡδονὴ βοηθώντας ἕναν φίλο, ἀνεξάρτητα ἀπὸ ὁποιοδήποτε χειροπιαστὸ ὄφελος φέρνει αὐτὴ ἡ πράξη. Ὅταν ὁ Ἐπίκουρος γράφει γιὰ τὰ «ἀγαθὰ» τῆς φιλίας, δὲν ἐννοεῖ τὴν ἡδονὴ ποὺ μπορεῖ νὰ προέλθει ἀπὸ τὴ βοήθεια πρὸς τοὺς ἄλλους, ἀλλὰ τὴν πραγματικὴ πρακτικὴ βοήθεια ποὺ οἱ φίλοι προσφέρουν ὁ ἕνας στὸν ἄλλον. Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτό, ὅμως, ἡ φιλία εἶναι ἐπιθυμητή, γιατὶ «εἶναι πιὸ εὐχάριστο νὰ κάνουμε μιὰ εὐεργεσία παρὰ νὰ μᾶς κάνουν» (Us. 544). Ἀκόμη μιὰ φορὰ ἐπιστρέφουμε στὴν ἡδονὴ ὡς τὸ μοναδικὸ ἀξιολογικὸ κριτήριο.

Ὑπάρχει μιὰ χαριτωμένη ἁπλότητα στὴν ἠθικὴ τοῦ Ἐπικούρου, μιὰ ἀνανεωτικὴ ἀπουσία ὑποκρισίας, καὶ μαζὶ πολὺς ἀνθρωπισμός. Ὁ Ἐπίκουρος γεννήθηκε σὲ μιὰ κοινωνία ποὺ, ὅπως οἱ περισσότερες, θεωροῦσε ὅτι ὁ πλοῦτος, ἡ κοινωνικὴ θέση, τὰ φυσικὰ χαρίσματα καὶ ἡ πολιτικὴ δύναμη εἶναι τὰ μεγαλύτερα ἀγαθὰ γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἦταν ἐπίσης κοινωνία ποὺ βασιζόταν στὴ δουλεία, καὶ θεωροῦσε τὸν ἄνδρα ἀνώτερο ἀπὸ τὴ γυναίκα καὶ τοὺς Ἕλληνες ἀνώτερους ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Τὸ

ἀγαθὸ ποὺ προτείνει γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὁ Ἐπίκουρος ἀγνοεῖ ἢ ἀπορρίπτει αὐτὲς τὶς ἀξίες καὶ τὶς διακρίσεις. Ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο καὶ ἡ γαλήνη τῆς ψυχῆς εἶναι πράγματα ποὺ ἐκτιμᾶ κάθε λογικὸς ἄνθρωπος, καὶ ὁ Ἐπίκουρος ἀφιέρωσε τὴ ζωή του γιὰ νὰ δείξει ὅτι αὐτὰ εἶναι μέσα στὶς δυνατότητές μας καὶ γιὰ νὰ ὑποδείξει πῶς μποροῦμε νὰ τὰ κατακτήσουμε. Ἡ ἠθική του, ἀναντίρρητα, ἔχει ὡς ἐπίκεντρο τὰ συμφέροντα τοῦ ἀτόμου, καὶ μερικοὶ ἔχουν ἐκθειάσει, ὄχι ἀδικαιολόγητα, τὴν εὐγένεια τοῦ Ἐπικούρου πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὸ ἠθικό του σύστημα. Πρέπει, ἐντούτοις, νὰ δοῦμε τὴν ἠθικὴ αὐτὴ μέσα στὸ κοινωνικὸ καὶ ἱστορικό της πλαίσιο. Κανένας Ἕλληνας στοχαστὴς δὲν ἦταν πιὸ εὐαίσθητος στὶς ἀνησυχίες ποὺ δημιουργεῖ ἡ ἀφροσύνη, ἡ δεισιδαιμονία, ἡ προκατάληψη καὶ ὁ ἀπατηλὸς ἰδεαλισμός. Σὲ μιὰ ἐποχὴ πολιτικῆς ἀστάθειας καὶ προσωπικῶν ἀπογοητεύσεων, ὁ Ἐπίκουρος κατάλαβε ὅτι οἱ ἄνθρωποι, σὰν τὰ ἄτομα τῆς ὕλης, εἶναι μονάδες, καὶ πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς περιφέρονται στὸ κενό. Νόμισε ὅτι μποροῦσε νὰ τοὺς προσφέρει τὶς κατευθύνσεις, ποὺ βασίζονταν στὴν ἐμπειρία καὶ στὴ λογική, γιὰ ἕναν τρόπο ὕπαρξης, ἕναν τρόπο ζωῆς, ἕναν τρόπο ἐπαφῆς μὲ τοὺς ἄλλους —τὰ ἄλλα ἄτομα. Μπορεῖ νὰ θεωρήσουμε αὐτὴ τὴ στάση ἀρνητική, ἐγωκεντρικὴ καὶ καθόλου ἐρεθιστική, δὲν μποροῦμε ὅμως νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι σχολαστικὴ ἢ ὅτι ὁδηγεῖ στὴν τρυφή, καὶ στὴν ἀρχαιότητα πολλοὶ βρῆκαν στὸν Ἐπικουρισμὸ τὴ λύτρωση καὶ τὴ φώτιση. Ἐπιπλέον, γιὰ ἕναν σύγχρονο ἀναγνώστη ὑπάρχει μεγάλο φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον στὴ συνέπεια μὲ τὴν ὁποία ἐφαρμόζει ὁ Ἐπίκουρος τὶς βασικές του ἀρχές. Ὅ,τι ἔχει πεῖ γιὰ τὴν οἰκογενειακὴ ζωὴ καὶ τὶς σεξουαλικὲς σχέσεις στηρίζεται ἐξ ὁλοκλήρου στὴν πρόταση ὅτι τὸ μεγαλύτερο ἀγαθὸ εἶναι ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὸν πόνο στὸ σῶμα καὶ στὸ νοῦ. Ἀλλὰ ἡ συνέπεια μπορεῖ νὰ πληρωθεῖ πολὺ ἀκριβά· μερικὲς κριτικὲς τοῦ ἐπικούρειου ἡδονισμοῦ θὰ μᾶς τὸ δείξουν.

Κατὰ πρῶτο λόγο, μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ ἡ ἀντίρρηση ὅτι ὁ

'Επίκουρος κάνει ἐσφαλμένη ἐφαρμογὴ τῶν πραγματικῶν παρατηρήσεων μὲ τὶς ὁποῖες ἀρχίζει. Εἶναι δύσκολο νὰ συμφωνήσουμε ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ ἀντικείμενο κάθε ἐπιθυμίας, ἐκτὸς ἂν χρησιμοποιοῦμε τὸν ὅρο ἀναλυτικά, γιὰ νὰ δηλώσουμε ἁπλῶς αὐτὸ ποὺ ἐπιθυμοῦμε. Μιὰ τέτοια ὅμως χρήση τοῦ ὅρου «ἡδονὴ» δὲν μᾶς λέει τίποτα γιὰ τὸ τί ἐπιθυμοῦμε ἢ τί πρέπει νὰ ἐπιθυμοῦμε, καὶ ὁ 'Επίκουρος δὲν χρησιμοποιεῖ τὴν ἡδονὴ μὲ αὐτὸν τὸν ἀφηρημένο τρόπο. 'Ισχυρίζεται ὅτι ἡ ἐπιθυμία νὰ κατακτήσουμε μιὰ συνειδησιακὴ κατάσταση ποὺ νὰ τὴ βρίσκουμε εὐχάριστη εἶναι ἐπαρκὴς γιὰ νὰ ἐξηγήσει ὅλη τὴν ἀνθρώπινη πράξη. Καὶ αὐτὸ εἶναι ὁλοφάνερα ἐσφαλμένο. Κατὰ δεύτερο λόγο, ὁ 'Επίκουρος μπορεῖ δίκαια νὰ κατηγορηθεῖ ὅτι ἀπέτυχε νὰ συλλάβει τὸν σύνθετο χαρακτήρα τῆς ἔννοιας τῆς ἡδονῆς. Ὅπως λέει μιὰ παροιμιακὴ φράση, αὐτὸ ποὺ γιὰ τὸν ἕνα εἶναι ἡ καλύτερη τροφὴ γιὰ τὸν ἄλλο εἶναι δηλητήριο· ἀλλὰ ὁ 'Επίκουρος φαίνεται νὰ πιστεύει ὅτι μπορεῖ νὰ κατατάξει τὸ μέγεθος τῆς ἡδονῆς κάθε ἀνθρώπου σὲ σχέση μὲ τὴν ἀπουσία πόνου. Αὐτὸ μπορεῖ συχνὰ νὰ ἀποτελεῖ καλὴ συμβουλή, πολλοὶ ὅμως θὰ ὑποστηρίξουν ἀπὸ προσωπικὴ ἐμπειρία ὅτι οἱ ἰσχυρισμοὶ τοῦ 'Επικούρου δὲν ἔχουν πραγματικὴ βάση. Θὰ ἀπορρίψουν ἐπίσης τὸν ἰσχυρισμό του ὅτι οἱ ὀξεῖς πόνοι εἶναι σύντομοι καὶ οἱ μακροχρόνιοι ἤπιοι.

Οἱ ἀρχαῖοι κριτικοὶ παραπονοῦνταν ὅτι ὁ 'Επίκουρος εἶχε συνενώσει στὸν ὅρο ἡδονὴ δύο πολὺ διαφορετικὰ desiderata, τὴν πραγματικὴ ἀπόλαυση καὶ τὴν ἀπουσία πόνου (Κικ., *Fin.* 2, 20), καὶ ὑπάρχουν κάποιοι λόγοι γι' αὐτὸ τὸ παράπονο. Παρατηρήσεις ὅπως «ἀρχὴ καὶ ρίζα κάθε κακοῦ εἶναι ἡ ἡδονὴ τοῦ στομάχου» (Us. 409) ἑρμηνεύονται πολὺ πιὸ φυσικὰ μὲ βάση τὴν πρώτη ἔννοια, ἀκόμη καὶ ἂν ὁ 'Επίκουρος δὲν ἤθελε νὰ πεῖ αὐτό. Συγκεκριμένα, εἶναι δύσκολο νὰ βγάλουμε νόημα ἀπὸ τὴν ἀντίληψη πὼς ἡ ἀπουσία πόνου συνεπάγεται ὅτι ἡ ἡδονὴ μπορεῖ μόνο νὰ διαφοροποιηθεῖ καὶ ὄχι νὰ αὐξηθεῖ. Ἂν νιώσω ἡδονὴ μυρίζοντας ἕνα τριαντάφυλλο, ἐνόσω δὲν νιώθω καθόλου πόνο, φαίνεται

ὅτι διαστρέφω τὰ πράγματα ἂν πῶ ὅτι ἡ ἡδονή μου ἁπλῶς διαφοροποιήθηκε. Γιατὶ αὐτὸ ποὺ αἰσθάνομαι εἶναι κάτι sui generis, μιὰ νέα αἴσθηση εὐχαρίστησης ποὺ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ διαφοροποίηση τῆς προηγούμενης κατάστασης τῆς συνείδησής μου. Ἀκόμη καὶ ἂν εἶναι λογικὸ νὰ χαρακτηρίσουμε τὴ γαλήνη τοῦ νοῦ ὡς εἶδος ἡδονῆς, ἀποτελεῖ διαστρέβλωση τῆς γλώσσας καὶ τοῦ κοινοῦ νοῦ νὰ τὴ χαρακτηρίσουμε ὡς τὴ μεγαλύτερη ἡδονή. Αὐτὸς ὁ τρόπος προσέγγισης δὲν μᾶς ἀφήνει περιθώρια νὰ ἑρμηνεύσουμε ἐμπειρίες ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξομοιωθοῦν μὲ τὴν ἠρεμία καὶ μᾶς προκαλοῦν ἔντονη εὐχαρίστηση χωρὶς πόνο.

Κατὰ τρίτο λόγο, κάτω ἀπὸ τὸν ὅρο «στατικὴ» ἡδονὴ ὁ Ἐπίκουρος φαίνεται ὅτι εἶχε κατατάξει δύο τελείως διαφορετικὰ πράγματα. Ἡ ἡδονὴ ποὺ ἀκολουθεῖ τὴν ἱκανοποίηση τῆς ἐπιθυμίας βρίσκεται κανονικὰ σὲ στενὴ χρονικὴ σχέση μὲ τὴν ἐπιθυμία. Ὅταν φεύγω ἀπὸ τὸ νοσοκομεῖο ἔχοντας ξαναβρεῖ τὴν ὑγεία μου, δικαιολογεῖται νὰ μοῦ πεῖ κανεὶς «πρέπει νὰ εἶσαι εὐχαριστημένος ποὺ εἶσαι καλύτερα». Ἀλλὰ δὲν εἶναι τόσο δικαιολογημένο νὰ τὸ πεῖ κανεὶς αὐτὸ πολὺ ἀργότερα. Ἡ πνευματικὴ ἰσορροπία ποὺ ἀπολάμβανε κάποιος ποὺ ἦταν δέκα χρόνια Ἐπικούρειος φαίνεται νὰ εἶναι κάτι πολὺ διαφορετικό.

Θὰ μποροῦσα νὰ δώσω μεγαλύτερη ἔκταση σ' αὐτὲς καὶ σὲ ἄλλες παρατηρήσεις. Περιόρισα τὰ σχόλιά μου στὶς θεωρίες τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπικούρου, καὶ δὲν εἶναι καθόλου ἀπαραίτητο νὰ ἐπιμείνουμε σὲ κάποιες εὐνόητες ἀντιρρήσεις γιὰ τὸν ἐγωιστικὸ ἡδονισμὸ ὡς «ἠθικὴ» θεωρία. Ἀλλὰ στὸ κεφάλαιο αὐτὸ ὁ Ἐπίκουρος θὰ ἔπρεπε νὰ πεῖ τὸν τελευταῖο λόγο, καὶ ὁ λόγος αὐτὸς ἐκφράζεται μὲ γλαφυρότητα ἀπὸ τὸν μεγάλο μαθητὴ καὶ θαυμαστή του, τὸν Λουκρήτιο:

Ὅταν οἱ ἄνεμοι ταράζουν τὰ νερὰ στὴν ἀπέραντη θάλασσα, εἶναι εὐχάριστο νὰ βλέπεις ἀπὸ τὴν ξηρὰ τὸν σκληρὸ ἀγώνα κάποιου ἄλλου· ὄχι γιατὶ εἶναι εὐχάριστο ἢ ἀπολαυστικὸ νὰ δεινοπαθεῖ κάποιος, ἀλλὰ γιατὶ εἶναι ἀπόλαυση νὰ βλέπεις τὶς συμφορὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες ὁ ἴδιος εἶσαι ἀπαλλαγ-

μένος. Εἶναι εὐχάριστο ἐπίσης νὰ παρακολουθεῖς τὶς μεγάλες συγκρούσεις στὰ πεδία τῶν μαχῶν, ἂν ὁ ἴδιος δὲν κινδυνεύεις. Τίποτα ὅμως δὲν εἶναι πιὸ εὐχάριστο, ἀπὸ τὸ νὰ ἔχεις κατακτήσει τοὺς γαλήνιους ἐκείνους θρόνους ποὺ ἔστησε ἐκεῖ ψηλά, ἰσχυροὺς καὶ ἀπόρθητους, ἡ διδασκαλία σοφῶν ἀνθρώπων. Ἀπὸ ἐκεῖ μπορεῖς νὰ ρίξεις τὸ βλέμμα σου σὲ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ νὰ τοὺς δεῖς νὰ περιπλανιοῦνται ἄσκοπα καὶ νὰ χάνουν τὸ δρόμο τους, καθὼς ἀναζητοῦν ἕναν τρόπο ζωῆς —νὰ συναγωνίζονται στὴν ἐξυπνάδα, νὰ προσπαθοῦν νὰ ξεπεράσουν ὁ ἕνας τὸν ἄλλο σὲ κοινωνικὴ θέση, νὰ μοχθοῦν μέρα καὶ νύχτα καταβάλλοντας τεράστιες προσπάθειες γιὰ νὰ φτάσουν στὴν κορυφὴ τοῦ πλούτου καὶ νὰ ἀποκτήσουν τὰ πάντα. Δύστυχα πνεύματα, τυφλὲς ψυχές! Σὲ τί βαθὺ σκοτάδι καὶ σὲ πόσο μεγάλους κινδύνους σπαταλιέται αὐτὴ ἡ μικρὴ ζωή. Δὲν βλέπετε ὅτι ἡ φύση δὲν διακηρύσσει τίποτα ἄλλο παρὰ τὴν ἐξάλειψη τοῦ σωματικοῦ πόνου καὶ τὴν ψυχικὴ ἀπόλαυση εὐχάριστων αἰσθημάτων, ὅταν ἡ ἀνησυχία καὶ ὁ φόβος ἔχουν ἀπομακρυνθεῖ; Βλέπουμε ἐπομένως ὅτι λίγα μόνο πράγματα χρειάζονται στὸ σῶμα, ποὺ ἀρκοῦν γιὰ νὰ ἐξαλείψουν τὸν πόνο καὶ μποροῦν νὰ μᾶς δώσουν πολλὲς χαρές. Μερικὲς φορὲς ἡ ἴδια ἡ φύση μας δὲν ζητᾶ τίποτα πιὸ εὐχάριστο, ἂν δὲν ὑπάρχουν στοὺς προθαλάμους χρυσὰ ἀγάλματα νέων μὲ ἀναμμένους πυρσοὺς στὸ δεξὶ χέρι γιὰ νὰ φωτίζουν τὰ νυχτερινὰ συμπόσια, ἢ ἂν τὸ σπίτι δὲν λάμπει ἀπὸ ἀσήμι καὶ δὲν ἀστράφτει ἀπὸ χρυσὸ καὶ ἂν ἡ ἀνάγλυφη καὶ ἐπίχρυση ὀροφὴ δὲν ἀντηχεῖ στὸν ἦχο τοῦ λαούτου, παρὰ οἱ ἄνθρωποι ξαπλωμένοι μαζὶ στὸ ἁπαλὸ γρασίδι, κοντὰ σὲ ἕνα ρυάκι, κάτω ἀπὸ τὰ κλαδιὰ ἑνὸς πανύψηλου δένδρου νὰ δροσίζουν τὸ σῶμα τους χαρούμενα καὶ ἀνέξοδα, ἰδιαίτερα ὅταν ὁ καιρὸς χαμογελᾶ καὶ ἡ ἐποχὴ τοῦ χρόνου γεμίζει λουλούδια τὸ καταπράσινο λιβάδι (2, 1-35).

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ

1. Πύρρων καὶ Τίμων —Ὁ πρώιμος Πυρρωνισμὸς

Σκεπτικισμὸς εἶναι ἡ ἱκανότητα νὰ βρίσκει κανεὶς μὲ ὁποιοδήποτε τρόπο ἀντιθέσεις ἀνάμεσα στὰ φαινόμενα καὶ στὶς κρίσεις: μὲ τὸ Σκεπτικισμό, ἐξαιτίας τῆς «ἰσοδυναμίας» (*ἰσοσθένεια*) ποὺ χαρακτηρίζει ἀντίθετα μεταξύ τους πράγματα καὶ ἐπιχειρήματα, φτάνουμε πρῶτα στὴν *ἐποχὴ* καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὴν «ψυχικὴ ἠρεμία» (στὴν *ἀταραξία*, Σέξτ., *Πυρρ.* 1, 8).

Αὐτὸ τὸν ὁρισμὸ τοῦ «σκεπτικισμοῦ» (ὁ ὅρος *σκέψις*, ὅταν δὲν εἶναι τεχνικός, σημαίνει διαλογισμὸ ἢ ἔρευνα) τὸν δίνει ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς στὸ 1ο βιβλίο τοῦ ἔργου του *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις*. Ἀφετηρία τοῦ Σκεπτικισμοῦ, συνεχίζει, εἶναι «ἡ ἐλπίδα νὰ κατακτήσουμε τὴν ψυχικὴ ἠρεμία» (*στὸ ἴδιο* 12). Πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι αὐτὸ τὸ κίνητρο ὁδήγησε ὁρισμένους στοχαστὲς νὰ ἀναζητήσουν ἕνα *κριτήριο*, ἀναφορικὰ μὲ τὸ ὁποῖο θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἀποδειχτεῖ ἡ «ἀλήθεια» καὶ ἡ «πλάνη». Ἀπέτυχαν στὴν ἀναζήτηση αὐτὴ ἀλλὰ πέτυχαν τὸν ἀπώτερο σκοπό τους, «νὰ ἀνακαλύψουν, σχεδὸν κατὰ τύχη, τὴν ψυχικὴ ἠρεμία (*ἀταραξία*), ὡς συνέπεια τῆς *ἐποχῆς* στὴν ὁποία κατέληγαν ἐξαιτίας τοῦ ἀσυμβίβαστου ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὰ φαινόμενα καὶ στὶς κρίσεις» (*στὸ ἴδιο* 29).

Ὁ Σέξτος ἦταν Ἕλληνας γιατρὸς ποὺ ἄκμασε στὸ τέλος τοῦ 2ου αἰώνα μ.Χ. Τὰ ἰατρικά του συγγράμματα ἔχουν χαθεῖ, συνέγραψε ὅμως καὶ μιὰ ἐκτενὴ ἔκθεση τοῦ ἑλληνικοῦ Σκεπτικισμοῦ, καθὼς καὶ μιὰ σειρὰ βιβλίων ὅπου ἐπιτίθεται, ἀπὸ σκεπτικὴ σκοπιά, στὶς θεωρίες τῶν «δογματικῶν». Τὰ ἔργα αὐτά, μὲ τὴ μορφὴ ποὺ ἔχουν φτάσει ὡς ἐμᾶς, καταλαμβάνουν τέσσερις τόμους στὴν Κλασικὴ Βιβλιοθήκη Loeb. Κύρια πηγὴ τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ εἶναι ὁ Αἰνησίδημος, Ἕλληνας φιλόσοφος ποὺ δὲν εἶναι

βέβαιο πότε ἔζησε καὶ τοῦ ὁποίου τὰ ἔργα δὲν ἔχουν σωθεῖ σὲ αὐτοτελὴ μορφή. Ὁ Αἰνησίδημος εἶναι σημαντικὴ φυσιογνωμία. Ἦταν πιθανὸν ὁ πρῶτος ποὺ καθιέρωσε μὲ τυπικὴ διατύπωση τοὺς «τρόπους» κρίσης, ὅπως τοὺς βρίσκουμε στὸν Σέξτο καὶ ἀλλοῦ.[1] Εἶναι σχεδὸν βέβαιο ὅτι ὁ Αἰνησίδημος δέχτηκε μεγάλη ἐπίδραση ἀπὸ τοὺς ἀκαδημεικοὺς Σκεπτικούς, ποὺ θὰ τοὺς πραγματευτῶ ἀργότερα σ' αὐτὸ τὸ κεφάλαιο, ἀλλά, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὸ ὄνομα, ὁ Σκεπτικισμός του εἶναι κάτι ποὺ ἔχει τὶς ρίζες του στὸν 4ο αἰώνα π.Χ. Ὁ Πύρρων ἀπὸ τὴν Ἤλιδα, σύγχρονος τοῦ Ἐπικούρου ἀλλὰ λίγο μεγαλύτερος, ἦταν ὁ ἱδρυτὴς τοῦ ἑλληνικοῦ Σκεπτικισμοῦ μὲ τὴν τεχνικὴ σημασία τοῦ ὅρου. Ἡ ἀναβίωση καὶ ἡ λεπτομερὴς ἐπεξεργασία τῶν ἀρχῶν τοῦ Πυρρωνισμοῦ ἀπὸ τὸν Αἰνησίδημο καὶ τοὺς μαθητές του εἶναι κάτι ποὺ ξεφεύγει ἀπὸ τὸ πλαίσιο αὐτοῦ τοῦ βιβλίου. Ἐδῶ θὰ ἀσχοληθῶ διεξοδικὰ μὲ ἐκεῖνα τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ Πυρρωνισμοῦ ποὺ μποροῦμε λογικὰ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἀναπτύχθηκαν στὴν ἑλληνιστικὴ περίοδο.

Λέω «λογικά», γιατὶ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀρνηθεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀξιόπιστες μαρτυρίες γιὰ τὸν πρώιμο Πυρρωνισμὸ εἶναι λιγοστὲς καὶ προβληματικές. Τὸ πρόβλημα ποὺ συζητήθηκε πολὺ εἶναι τὸ νὰ κρίνουμε ὡς ποιὸ βαθμὸ τὸ εἶδος Σκεπτικισμοῦ ποὺ τεκμηριώνουν οἱ μεταγενέστερες πηγές μας μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ στὸν ἴδιο τὸν Πύρρωνα. Μερικοὶ εἶπαν σχεδὸν καθόλου, ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι σίγουρα ὑπερβολικό.[2] Πρέπει νὰ εἴμαστε προσεχτικοὶ ὅταν ἀποδίδουμε στὸν Πύρρωνα πολλὲς ἀπὸ τὶς θεωρητικὲς λεπτομέρειες ποὺ βρίσκουμε στὸν Σέξτο καὶ στὸν Διογένη Λαέρτιο, καὶ δὲν ἰσχυρίζομαι ὅτι τὸ γενικὸ διάγραμμα τοῦ Πυρρωνισμοῦ ποὺ δίνω σ' αὐτὸ τὸ κεφάλαιο περιγράφει μὲ ἀπόλυτη ἀκρίβεια τὴ φυσιογνωμία τοῦ Πύρρωνα. Ἐνσωμάτωσα ἐπίτηδες μερικὲς μαρτυρίες ἀπὸ ὅ,τι πιθανὸν ἀποτελεῖ μεταγενέστερο Πυρρωνισμό, γιὰ νὰ συμπληρώσω τὴν παρουσίαση τῶν θέσεων ποὺ υἱοθετοῦσε ὁ Πύρρων. Ὅπως θὰ δοῦμε, ὅμως, ὁ Τίμων ὁ Φλιά-

σιος, σύγχρονος τοῦ Πύρρωνα ἀλλὰ λίγο νεότερος, ποὺ ἔκανε γνωστὴ τὴ διδασκαλία τοῦ Πύρρωνα, παρουσιάζει μερικοὺς τρόπους ἐλέγχου τῶν μεταγενέστερων μαρτυριῶν καί, ὅταν οἱ πηγὲς ποὺ ἐπικαλούμαστε ἔχουν μᾶλλον φιλοσοφικὴ παρὰ ἱστορικὴ σημασία, προσπαθῶ νὰ τὸ δείξω. Σ' αὐτὰ ἐπίσης τὰ μεταγενέστερα κείμενα χρησιμοποιεῖται περισσότερο ὁ ὅρος «Πυρρωνιστὴς» παρὰ τὰ ὀνόματα «Πύρρων» ἢ «Τίμων».

Ἐκεῖνοι ποὺ ἀμφιβάλλουν γιὰ τὴν ἔκταση τοῦ σκεπτικισμοῦ τοῦ Πύρρωνα ἔχουν συχνὰ ἐπισημάνει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Κικέρων τὸν μνημονεύει ὡς ἀδιάλλακτο, δογματικὸ ἠθικολόγο (π.χ. *Fin.* 4, 43), δὲν τὸν μνημονεύει ὅμως περισσότερο ἀπὸ μία φορὰ στὸ *Academica*, ἔργο ἀφιερωμένο στὰ ἐπιχειρήματα ὑπὲρ καὶ κατὰ τοῦ Σκεπτικισμοῦ. Μόνο σὲ μία παράγραφο ὁ Κικέρων ἀναφέρει πὼς ὁ Πύρρων ἀπέρριπτε τὴν ἄποψη ὅτι ὁ σοφὸς ἀντιλαμβάνεται κὰν τὰ **ἀδιάφορα** πράγματα (*Acad.* 2, 130). Ἀφήνοντας πρὸς στιγμὴ κατὰ μέρος τὸ ἀπόσπασμα αὐτό, μποροῦμε στὴ συνέχεια νὰ παρατηρήσουμε πὼς στὸν Διογένη Λαέρτιο ὁ Πύρρων φέρεται νὰ πιστεύει πὼς τίποτα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἠθικὰ καλὸ ἢ κακό, καὶ πὼς ἡ ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ ρυθμίζεται ἀπὸ τὴ συμβατικότητα (9, 61). Αὐτὸ ἠχεῖ προφανῶς πολὺ περίεργα σὲ σχέση μὲ τὸν Πύρρωνα τοῦ Κικέρωνα, ποὺ ἰσχυριζόταν ὅτι «ἡ ἀρετὴ εἶναι τὸ μόνο ἀγαθό» (*Fin.* 3, 12). Μήπως λοιπὸν πρέπει νὰ συμπεράνουμε ὅτι ὁ Πύρρων ὑποστήριζε τελείως ἀντιφατικὲς θέσεις, ἢ, τὴν ἄλλη ἐκδοχή, ὅτι ἐσφαλμένα τοῦ ἀπέδιδαν τὴν πατρότητα τοῦ Σκεπτικισμοῦ οἱ μεταγενέστεροι Πυρρωνιστές; Εἶναι ἐντελῶς λαθεμένη ἡ γνώμη τοῦ Κικέρωνα γιὰ τὸν Πύρρωνα;

Δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἀπορρίψουμε ἀβασάνιστα τὴ μαρτυρία τοῦ Κικέρωνα· χρονολογικὰ ὁ Κικέρων ἦταν πολὺ πιὸ κοντὰ στὸν Πύρρωνα ἀπὸ ὅ,τι ὁ Σέξτος ἢ ὁ Διογένης, ποὺ καὶ οἱ δύο ἔγραψαν ὕστερα ἀπὸ τὴν ἀναβίωση τοῦ Πυρρωνισμοῦ ἀπὸ τὸν Αἰνησίδημο. Ἀλλὰ ἂν ὁ Πύρρων δὲν ἦταν Σκεπτικὸς μὲ ὁποιαδήποτε φιλοσοφικὰ ἀποδεκτὴ σημασία, γιατί ὁ Αἰνησίδημος καὶ οἱ

ὀπαδοί του αὐτοαποκαλοῦνταν Πυρρωνιστές;[3] Ὁρισμένα ζητήματα δημιουργοῦν ἀμφιβολίες σχετικὰ μὲ τὸν Πύρρωνα τοῦ Κικέρωνα. Πρῶτα ἀπὸ ὅλα ὁ Κικέρων φαίνεται νὰ μὴ γνωρίζει τίποτα γιὰ τὰ συγγράμματα τοῦ Τίμωνα. Οἱ πηγὲς τοῦ Κικέρωνα γιὰ τὸ Σκεπτικισμὸ ἦταν οἱ ἀκαδημεικοὶ συγγραφεῖς, κυρίως ὁ Κλειτόμαχος, ὁ Φίλων ὁ Λαρισαῖος καὶ ὁ μαθητής του Ἀντίοχος, ποὺ προσχώρησε στὸ δογματισμό (βλ. σ. 348 κ.ἑ.). Οἱ ἀκαδημεικοὶ Σκεπτικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι δὲν ὀφείλουν τίποτα στὸν Πύρρωνα. Ἰσχυρίζονταν ὅτι θεμελιωτὲς τῆς μεθοδολογίας τους ἦταν ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Πλάτων. Ἐντούτοις, ὁ Τίμων καὶ ὁ Στωικὸς Ἀρίστων διακωμώδησαν ἀκόμη καὶ τὸν Ἀρκεσίλαο, τὸ θεμελιωτὴ τοῦ ἀκαδημεικοῦ Σκεπτικισμοῦ, μὲ στίχους ποὺ δείχνουν καθαρὰ ὅτι ὑπάρχει μεγάλη ὁμοιότητα ἀνάμεσα στὴ θέση τὴ δική του καὶ τοῦ Πύρρωνα (Διογ. Λαέρτ. 4, 33).

Ἀναφέρθηκα μόλις στὸν Ἀρίστωνα, καὶ ἡ μνεία τοῦ ὀνόματός του ἀπὸ τὸν Κικέρωνα δημιουργεῖ ἐπίσης ἀμφιβολίες σχετικὰ μὲ τὴ γνώση ποὺ εἶχε ὁ Κικέρων γιὰ τὸν Πύρρωνα. Ὁ Κικέρων ἀναφέρει συνήθως τὸ ὄνομα τοῦ Πύρρωνα δίπλα στοῦ Ἀρίστωνα. Γνωρίζουμε ὅτι ἡ πιὸ ἀξιόλογη θεωρία τοῦ Ἀρίστωνα ἦταν αὐτὴ ποὺ ἔλεγε ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ κάνουμε ὁποιαδήποτε ἀξιολογικὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ *ἀδιάφορα* πράγματα, δηλαδὴ πράγματα ποὺ ἀπὸ ἠθικὴ ἄποψη δὲν εἶναι οὔτε καλὰ οὔτε κακά. Ἡ ὀρθόδοξη στωικὴ ἄποψη ἦταν ὅτι μερικὰ *ἀδιάφορα* πράγματα πρέπει νὰ «προτιμοῦνται» ἀπὸ ἄλλα (βλ. σ. 304). Εἶναι πιθανὸ ὅτι ὁ Κικέρων γνώριζε πολὺ περισσότερα γιὰ τὸν Ἀρίστωνα ἀπὸ ὅσα γνώριζε γιὰ τὸν Πύρρωνα, ποὺ δὲν ἔγραψε τίποτα, καὶ ὅτι ταύτιζε, ἐσφαλμένα, τὴν *ἀδιαφορία* τοῦ Πύρρωνα γιὰ τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα, ποὺ εἶχε τὴ βάση της σὲ προβλήματα σχετικὰ μὲ τὰ κριτήρια τῆς ἀντίληψης, μὲ τὴν ὑπεράσπιση ἀπὸ τὸν Ἀρίστωνα τῆς ἀπόλυτης ἀδιαφορίας γιὰ ὁτιδήποτε ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν κακία.

Ἡ μαρτυρία τοῦ Κικέρωνα δημιουργεῖ ἀσφαλῶς προβλήματα.

Ἴσως ὅμως μπορεῖ νὰ ἐναρμονιστεῖ μὲ ἄλλες πληροφορίες πιὸ ἱκανοποιητικὰ ἀπὸ ὅσο φαίνεται μὲ τὴν πρώτη ματιά. Ὁ Κικέρων δὲν λέει τί ἐννοοῦσε ὁ Πύρρων μὲ τὸν ὅρο «ἀρετὴ» ἢ honestum. Δὲν γνωρίζουμε ἂν ὁ Πύρρων σκέφτηκε ὅτι ἡ λέξη *ἀρετὴ* εἶχε καθιερωμένη χρήση· ἂς ὑποθέσουμε ὅμως ὅτι τὸ σκέφτηκε καὶ ὅτι τὴ χρησιμοποίησε γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὴ γαλήνη τοῦ νοῦ, ποὺ οἱ Πυρρωνιστὲς τὴ θεωροῦσαν συνέπεια μιᾶς διάθεσης νὰ «ἐπέχουν». Τότε ἡ μαρτυρία τοῦ Κικέρωνα θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ περίεργα ἐλλιπὴς μᾶλλον παρὰ ἐντελῶς ἀσυμβίβαστη μὲ τὴν ἀλήθεια. Ὁ Πύρρων θὰ μποροῦσε νὰ ὑποστηρίζει μὲ συνέπεια ὅτι εἶναι Σκεπτικὸς ὅσον ἀφορᾶ τὴ γνώση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου ἢ τὰ ἀντικειμενικὰ ἠθικὰ κριτήρια, καὶ ταυτόχρονα νὰ ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ *ἀδιαφορία* δὲν ἐπεκτείνεται στὴ γαλήνη καὶ στὴν ταραχὴ τοῦ νοῦ. Ὅσον ἀφορᾶ τὸ *ἀγαθὸν* ἢ τὸ *κακὸν* ἀντίστοιχα αὐτῶν τῶν καταστάσεων τοῦ νοῦ θὰ μποροῦσε νὰ ἰσχυρίζεται ὅτι εἶναι ὑποκειμενικὰ βέβαιος (ὅπως ἴσως καὶ ὁ Τίμων στὸ ἀπόσπασμα Σέξτ., *Μαθ.* 11, 20). Τὸ κίνητρο τοῦ Πύρρωνα, ὅταν ὑποστήριζε τὴν *ἐποχή*, θὰ μποροῦσε πολὺ καλὰ νὰ εἶναι τὸ πρακτικὸ κίνητρο τῆς ἀπαλλαγῆς τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὴν ταραχὴ ποὺ προκαλοῦν ὁρισμένες δοξασίες, ἰδιαίτερα δοξασίες ποὺ ἀλληλοσυγκρούονται. Ἀλλὰ αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ σκοπὸς ποὺ διακηρύσσει ὁ μεταγενέστερος Πυρρωνισμός, καὶ ὁ πρακτικὸς προσανατολισμὸς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πύρρωνα δὲν εἶναι ἀσυμβίβαστος μὲ τὴν ἱκανότητά του στὰ ἐπιχειρήματα (πρβ. Διογ. Λαέρτ. 9, 64). Τὰ λίγα ποὺ εἶναι γνωστὰ γιὰ τὴ ζωή του συνηγοροῦν σὲ μεγάλο βαθμὸ ὑπὲρ τῆς ἄποψης ὅτι εἶχε αὐτὸ ποὺ μποροῦμε νὰ ὀνομάσουμε ἐπαγγελματικὴ φιλοσοφικὴ κατάρτιση.

Ὡς ὅρος ποὺ χαρακτηρίζει φιλοσοφικὴ μέθοδο ἢ συγκεκριμένη σχολή, ὁ Σκεπτικισμὸς ἔχει τὴν ἀρχή του στὸν Πύρρωνα. Ἀλλὰ φυσικὰ μποροῦμε νὰ βροῦμε φιλοσόφους ποὺ ἐκφράζουν σκεπτικὲς ἀπόψεις πολὺ πρὶν ἀπὸ τὸν Πύρρωνα. Τὴν ἀναξιοπιστία τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ὡς πηγῆς γνώσης τὴν τόνισαν μὲ

ἔμφαση καὶ μὲ διαφορετικοὺς τρόπους στὴν προσωκρατικὴ περίοδο ὁ Ἡράκλειτος, ὁ Παρμενίδης, ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ ὁ Δημόκριτος. Πρὶν ἀπὸ ὅλους αὐτοὺς ὁ Ξενοφάνης εἶχε γράψει:

Τὸ ἀπόλυτα σαφὲς κανένας ἄνθρωπος δὲν τὸ ἔχει γνωρίσει, οὔτε ποτὲ θὰ ὑπάρξει ἄνθρωπος ποὺ νὰ ἔχει πλήρη γνώση γιὰ τοὺς θεοὺς καὶ γιὰ ὅλα ἐκεῖνα γιὰ τὰ ὁποῖα μιλῶ. Γιατί, καὶ ἂν ἀκόμη τύχαινε νὰ πεῖ ὅλη τὴν ἀλήθεια, ἐντούτοις αὐτὸς ὁ ἴδιος δὲν τὴ γνωρίζει· αὐτὸ ποὺ συμβαίνει σὲ σχέση μὲ ὅλα τὰ πράγματα εἶναι φαινομενικό (DK 21B 34).

Ὁ Πλάτων ἀπάντησε τὸν 4ο αἰώνα ὅτι τὸ «φαινομενικὸ» εἶναι ἁπλῶς ἡ ὀντολογικὴ κατάσταση τῶν φαινομένων. Μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὸ ἀπόλυτα πραγματικὸ —τὶς Ἰδέες— ἀλλὰ οἱ ἀναλλοίωτες καὶ αἰώνιες αὐτὲς ὀντότητες δὲν ἀποτελοῦν ἀντικείμενα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Τὶς διακρίσεις ποὺ ἔκανε ὁ Πλάτων ἀνάμεσα στὸ φαινόμενο καὶ στὸ ὂν καὶ ἀνάμεσα στὴ δοξασία καὶ στὴ γνώση μποροῦμε νὰ τὶς ἀναγάγουμε στὴν ἐπιθυμία του νὰ ἀποδείξει τὴν ὕπαρξη μιᾶς σειρᾶς ἀντικειμένων (τῶν Ἰδεῶν), ποὺ δὲν ὑπόκεινται στὶς ἐπισφαλεῖς καὶ ἀβέβαιες κρίσεις ποὺ διατυπώνουμε γιὰ τὰ φαινόμενα. Μερικοὶ προγενέστεροι φιλόσοφοι εἶχαν ἤδη ἀντιμετωπίσει τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης μὲ διαφορετικὸ τρόπο. Ὁ Πρωταγόρας, ἀντὶ νὰ ἀναζητεῖ ὅπως ὁ Παρμενίδης κάποιο ἀναλλοίωτο νοητὸ ὑποκείμενο τοῦ ρήματος *ἐστί*, ὑποστήριζε ὅτι πρέπει νὰ δεχτοῦμε τὶς αἰσθήσεις γι' αὐτὸ ποὺ εἶναι —δηλ. ὡς πηγὲς ὑποκειμενικῆς γνώσης. Ἡ ἀλήθεια μόνο σχετικὴ μπορεῖ νὰ εἶναι· ὅ,τι εἶναι γιὰ μένα ἀληθὲς —λ.χ. ὅτι ὁ ἀέρας μοῦ φαίνεται κρύος— εἶναι ἀληθές· αὐτὸ ὅμως δὲν λέει τίποτα γιὰ τὴ θερμοκρασία τοῦ ἴδιου τοῦ ἀέρα ἢ γιὰ τὸ πῶς φαίνεται ὁ ἀέρας σ' ἐσένα. Ὁ Πρωταγόρας δὲν ἀρνιόταν, κατὰ τὴ γνώμη μου, τὴν ὕπαρξη ἑνὸς κόσμου ἐξωτερικοῦ πρὸς τὸ ὑποκείμενο τῆς αἴσθησης. Ἀρνιόταν τὴν ἐγκυρότητα τῶν προτάσεων ποὺ ζητοῦν νὰ προχωρήσουν πέρα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῶν συγκεκριμένων ἀτόμων.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Πλάτωνα στὸ σχετικισμὸ τοῦ Πρωταγόρα

εἶναι μεγάλο καὶ πολύπλοκο θέμα. Τὸ σημαντικὸ στοιχεῖο γι' αὐτὸ τὸ κεφάλαιο εἶναι ὅτι ὁρισμένα προβλήματα γνώσης τὰ ὁποῖα ἐπέσυραν τὴν προσοχὴ τοῦ Πύρρωνα εἶχαν ἤδη ἐντοπιστεῖ ἀπὸ προγενέστερους φιλοσόφους, ποὺ πρότειναν διαφορετικὲς ἀπαντήσεις γιὰ τὴ λύση τους. Ἀπὸ τοὺς προγενέστερους φιλοσόφους ἐκεῖνος ποὺ ἔχει τὴν πιὸ στενὴ ἐννοιολογικὴ σχέση μὲ τὸ σκεπτικισμὸ τοῦ Πύρρωνα εἶναι ὁ Πρωταγόρας. Ὡστόσο, ὁ σκεπτικισμὸς τοῦ Πύρρωνα βλέπει μᾶλλον μπροστὰ παρὰ πίσω. Καὶ οἱ Ἐπικούρειοι καὶ οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι ἡ ἀντικειμενικὴ γνώση τοῦ κόσμου εἶναι δυνατή. Στὸν Ἐπικουρισμὸ ἡ καθαρὴ εἰκόνα (*ἐνάργημα*) καὶ τὸ παράγωγό του, ἡ *πρόληψις*, στὸ Στωικισμὸ ἡ γνωστικὴ ἐντύπωση (*καταληπτικὴ φαντασία*) ἀναγνωρίζονται ὡς ἔγκυρα κριτήρια γιὰ ἀληθεῖς ἀντιληπτικὲς προτάσεις. Ὁ σκεπτικισμὸς τοῦ Πύρρωνα παρέχει τὴ βάση γιὰ μιὰ εἰς βάθος κριτικὴ τέτοιων θεωριῶν γνώσης, μολονότι δὲν ὑπάρχουν ἐνδείξεις ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Πύρρων ἐπέκρινε τὸν Ἐπίκουρο καὶ ἰδιαίτερα τὸν Ζήνωνα· λέγεται μάλιστα ὅτι ὁ Ἐπίκουρος θαύμαζε τὸν Πύρρωνα (Διογ. Λαέρτ. 9, 64). Τὸ δεύτερο χαρακτηριστικὸ ποὺ δείχνει ὅτι ὁ Πυρρωνισμὸς ἔχει τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἐποχῆς του εἶναι ὁ ἠθικὸς σκοπός του, ἡ *ἀταραξία*. Κανεὶς προηγουμένως δὲν εἶχε ὑποβάλει τὴν ἰδέα ὅτι ὁ σκεπτικισμὸς θὰ μποροῦσε νὰ γίνει ἡ βάση μιᾶς ἠθικῆς θεωρίας. Αὐτὴ ἦταν ἡ καινοτομία τοῦ Πύρρωνα, ἀλλὰ στὴν ἀναζήτηση μέσων γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς γαλήνης τοῦ νοῦ ὁ Πύρρων συμφωνεῖ μὲ τὸν Ἐπίκουρο καὶ τοὺς Στωικούς.

Ὁ Πύρρων γεννήθηκε στὴν Ἦλιδα, στὰ βορειοδυτικὰ τῆς Πελοποννήσου, γύρω στὸ 365 π.Χ. Λίγα γνωρίζουμε γιὰ τὴ ζωή του καὶ τὴ φιλοσοφική του κατάρτιση. Λέγεται ὅτι ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Βρύσωνα, γιοῦ τοῦ Στίλπωνα (Διογ. Λαέρτ. 9, 61). Πιθανὸν πρόκειται γιὰ παρανάγνωση τοῦ «Βρύσωνα ἢ Στίλπωνα», ποὺ καὶ οἱ δύο ἦταν ὀπαδοὶ τῆς μεγαρικῆς σχολῆς. Δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ ἀμφισβητήσουμε τὴν πιθανότητα κάποιας παλαιό-

τερης σχέσης ἀνάμεσα στὸν Πύρρωνα καὶ στοὺς Μεγαρικούς. Ἀπὸ αὐτοὺς ὁ Πύρρων θὰ εἶχε ἀσκηθεῖ στὴ διαλεκτικὴ καὶ θὰ εἶχε διδαχτεῖ τοὺς λόγους γιὰ νὰ δυσπιστεῖ στὶς μαρτυρίες τῶν αἰσθήσεων. Μολαταῦτα, δὲν ἀσπαζόταν τὶς θετικὲς πλευρὲς τῆς μεγαρικῆς διδασκαλίας, ποὺ ἀνάγονταν στὸν ἐλεατικὸ μονισμὸ καὶ στὸ αἴτημα τοῦ Παρμενίδη «κρίνε μὲ τὸ λόγο». Ὁ Στίλπων ἐνσωμάτωσε ἐπίσης στὴ φιλοσοφία του χαρακτηριστικὰ τῆς κυνικῆς θεωρίας. Ἀνέκδοτα γιὰ τὸν Πύρρωνα ἀφήνουν νὰ ἐννοηθεῖ ὅτι ἔβλεπε μὲ συμπάθεια τὴν ἁπλὴ ζωὴ ποὺ διακήρυσσαν οἱ Κυνικοί, χωρὶς ἀνάμειξη στὶς δημόσιες ὑποθέσεις (Διογ. Λαέρτ. 9, 62-9).

Μιὰ δεύτερη πηγὴ τοῦ σκεπτικισμοῦ τοῦ Πύρρωνα μποροῦμε νὰ βροῦμε στὴ σχέση του μὲ τὸν Ἀνάξαρχο. Αὐτὴ ἡ σκοτεινὴ φυσιογνωμία «εἶχε καταργήσει τὸ κριτήριο», λέει ὁ Σέξτος (*Μαθ.* 7, 48· 87 κ.ἑ.), καί, ἂν ὑπῆρξε ὀπαδὸς τοῦ Δημοκρίτου (Διογ. Λαέρτ. 9, 58), ἴσως νὰ εἶχε υἱοθετήσει καὶ τὸν ὑποκειμενισμὸ τῶν πρώτων ἀτομικῶν σχετικὰ μὲ τὶς ἀντιληπτικὲς κρίσεις. Ὁ Ἀνάξαρχος ἦταν πολίτης τῶν Ἀβδήρων, τῆς γενέτειρας τοῦ Δημοκρίτου. Οἱ πιὸ πολλὲς ἀπὸ τὶς πληροφορίες μας γι' αὐτὸν προέρχονται ἀπὸ τὸν Πλούταρχο καὶ τὶς ἀφηγήσεις τοῦ Ἀρριανοῦ γιὰ τὸν Μέγα Ἀλέξανδρο.[4] Ὁ Ἀνάξαρχος ἔγινε αὐλικὸς φιλόσοφος καὶ συνόδευσε τὸν Ἀλέξανδρο στὴν ἐκστρατεία του στὴν Ἀνατολή. Ὁ Πύρρων ἦταν καὶ αὐτὸς μέλος τῆς συντροφιᾶς, καὶ ὁ Διογένης Λαέρτιος λέει ὅτι καὶ οἱ δύο φιλόσοφοι συναναστράφηκαν τοὺς ἰνδοὺς «γυμνοσοφιστὲς» (γυμνοὺς φιλοσόφους) καὶ τοὺς μάγους (9, 61). Ὡστόσο, εἶναι ἀδύνατο νὰ γνωρίζουμε ἂν οἱ ἀνατολικὲς ἐπιδράσεις ἔπαιξαν σημαντικὸ ρόλο στὴ φιλοσοφικὴ ἐξέλιξη τοῦ Πύρρωνα. Οἱ μαρτυρίες ποὺ ἔχουμε δὲν μᾶς ὁδηγοῦν σὲ μιὰ τέτοια ὑπόθεση.

Ὁ ἴδιος ὁ Πύρρων δὲν ἔγραψε τίποτα, ἴσως γιὰ νὰ ἀποφύγει νὰ δώσει τὴν ἐντύπωση ὅτι εἶναι δογματικός. Εὐτυχῶς εἶχε ἕνα μαθητή, τὸν Τίμωνα τὸν Φλιάσιο, ποὺ ἦταν λιγότερο σχολαστι-

κός, καὶ μερικὰ ἀποσπάσματα τῶν συγγραμμάτων τοῦ Τίμωνα διασώθηκαν ὡς παραθέματα σὲ μεταγενέστερους συγγραφεῖς.[5] Αὐτὰ παρέχουν τὴν πιὸ ἀξιόπιστη μαρτυρία γιὰ τὶς ἀπόψεις τοῦ ἴδιου τοῦ Πύρρωνα. Ὁ Τίμων εἶναι μιὰ γραφικὴ φυσιογνωμία, ποὺ ὑπεράσπισε τὴ θέση τοῦ Πύρρωνα μὲ στίχους καθὼς καὶ μὲ πεζὰ κείμενα. Τὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν ἀποσπασμάτων του ἀνήκει στοὺς *σίλλους* (λιβελογραφήματα), ὅπου ἐπιτίθεται ἐναντίον τῶν δογματικῶν φιλοσόφων. Ὁ *Βίος τοῦ Πύρρωνα* τοῦ Διογένη Λαέρτιου στηρίζεται ἐπίσης στὰ συγγράμματα τοῦ Τίμωνα· ἡ καλύτερη ὅμως ἀφετηρία γιὰ μιὰ ἐξέταση τοῦ σκεπτικισμοῦ τοῦ Πύρρωνα εἶναι ἕνα κείμενο ἀπὸ τὸ *Περὶ Φιλοσοφίας* τοῦ Ἀριστοκλῆ, μιὰ περιπατητικὴ πραγματεία γραμμένη τὸν 2ο αἰώνα μ.Χ., ποὺ τὴν παραθέτει ὁ Εὐσέβιος, ἐπίσκοπος Καισαρείας (*Εὐ. Προπ.* 14, 18, 758c-d). Εἶναι ἀπίθανο ἡ μεταγενέστερη αὐτὴ περίληψη νὰ διασώζει ἀκριβῶς τὰ λόγια τοῦ Τίμωνα, ἀλλὰ ἡ θέση ποὺ ἀποδίδει στὸν Πύρρωνα φαίνεται ὁλότελα ἀξιόπιστη.

Μετὰ τὴν παρατήρηση ὅτι ὁ Πύρρων δὲν ἄφησε κανένα σύγγραμμα, ὁ Ἀριστοκλῆς συνεχίζει:

> Ὁ μαθητής του Τίμων λέει ὅτι ὁ ἄνθρωπος ποὺ θέλει νὰ εἶναι εὐδαίμων πρέπει νὰ λάβει ὑπόψη του τὰ ἑξῆς τρία προβλήματα: πρῶτο, τί εἶναι στὴν πραγματικότητα τὰ πράγματα· δεύτερο, ποιὰ στάση θὰ πρέπει νὰ υἱοθετήσουμε ἀπέναντί τους· καί, τέλος, τί θὰ προκύψει ἀπὸ μιὰ τέτοια στάση. Σύμφωνα μὲ τὸν Τίμωνα, ὁ Πύρρων διακήρυξε ὅτι εἶναι ἐξίσου ἀδύνατο νὰ διακρίνουμε, νὰ μετρήσουμε καὶ νὰ κρίνουμε τὰ πράγματα (*ἀδιάφορα, ἀστάθμητα, ἀνεπίκριτα*).[6] Γι' αὐτὸν τὸ λόγο, οὔτε τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεών μας οὔτε οἱ κρίσεις μας εἶναι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς. Δὲν πρέπει συνεπῶς νὰ στηριζόμαστε σ' αὐτές, ἀλλὰ πρέπει νὰ ἀποφεύγουμε νὰ διατυπώνουμε κρίσεις, νὰ μὴν κλίνουμε πρὸς τὴ μιὰ ἢ τὴν ἄλλη ἄποψη, καὶ νὰ εἴμαστε κατηγορηματικοί, λέγοντας γιὰ κάθε ἐπιμέρους πράγμα ὅτι εἶναι ὄχι περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι δὲν εἶναι ἢ ὅτι καὶ εἶναι καὶ δὲν εἶναι ἢ ὅτι οὔτε εἶναι οὔτε δὲν εἶναι. Γιὰ ὅσους υἱοθετήσουν αὐτὴ τὴ στάση ἡ συνέπεια θὰ εἶναι νὰ φτάσουν πρῶτα στὴν ἄρνηση νὰ διατυπώνουν ἰσχυρισμοὺς (*ἀφασία*) καὶ κατόπιν στὴν ψυχικὴ ἠρεμία (*ἀταραξία*).

Τὸ πρῶτο ἐρώτημα τοῦ Πύρρωνα εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐπανειλημμέ-

να εἶχε τεθεῖ καὶ ἀπαντηθεῖ τὰ τελευταῖα διακόσια καὶ πλέον χρόνια. Στὴν πραγματικότητα θὰ μπορούσαμε κάλλιστα νὰ τὸ χαρακτηρίσουμε ὡς τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.[7] Ἡ παραδοχὴ ὅτι ἡ «φύση» τῶν πραγμάτων —ἢ τὸ τί εἶναι «στὴν πραγματικότητα» ὁ κόσμος— εἶναι δυνατὸ νὰ διερευνηθεῖ καὶ νὰ ἀποκαλυφθεῖ εἶναι βασικὴ στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία, ὅπως καὶ στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ Πύρρων μὲ τὴν ἀπάντησή του σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ἀπορρίπτει τὴν παραδοχὴ καὶ συνεπῶς ἀρνιέται τὴ νομιμότητα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Ὅλη ἡ φιλοσοφία πρέπει νὰ ξεκινᾶ ἀπὸ ὁρισμένες παραδοχές, ἂν θέλει τουλάχιστο νὰ προσφέρει κάποια ἑρμηνεία τῆς πραγματικότητας. Καὶ μία ἀπὸ τὶς πρῶτες παραδοχὲς ποὺ πρέπει νὰ διατυπώνει ἕνας φιλόσοφος εἶναι ὅτι μποροῦμε νὰ ποῦμε κάτι ἀληθὲς γιὰ τὸν κόσμο· ἀλλιῶς δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρξει γνώση τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας. Ὡστόσο, ὁ Πύρρων ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ πλάνη δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ χαρακτηρίζουν οὔτε τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη τῶν πραγμάτων οὔτε τὶς (ἄλλες) κρίσεις ποὺ διατυπώνουμε· ἀπὸ αὐτὸ συνεπάγεται πὼς ὅ,τι ἀντιλαμβανόμαστε ἢ κρίνουμε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀντικείμενο γνώσης. Ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Πύρρωνα θεμελιώνεται στὴν ἀπάντησή του στὸ ἐρώτημα «τί εἶναι στὴν πραγματικότητα τὰ πράγματα». Μὲ τὴν ἀπάντηση «ἀδύνατο νὰ τὸ γνωρίσουμε», ὁ Πύρρων ἀποκλείει τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο ὡς θέμα φιλοσοφικῆς πραγμάτευσης. Ἂν τὴν ἀληθινὴ φύση τῶν πραγμάτων δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ τὴ γνωρίσουμε οὔτε μὲ τὶς αἰσθήσεις οὔτε μὲ τὸ νοῦ, τότε δὲν ὑπάρχει τίποτα ἀναφορικὰ μὲ τὸ ὁποῖο νὰ μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ ἡ ἀλήθεια ἢ ἡ πλάνη τῶν προτάσεων ποὺ διατυπώνουμε γι' αὐτή.

Ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι «τὰ πράγματα εἶναι ἐξίσου ἀδύνατο νὰ διακριθοῦν, νὰ μετρηθοῦν καὶ νὰ κριθοῦν» δὲν στηρίζεται σὲ κάποιο ἐπιχείρημα στὸ κείμενο ποὺ παραθέτουμε ἀπὸ τὸν Ἀριστοκλῆ. Ὁ συλλογισμὸς ὅμως τοῦ ἴδιου τοῦ Πύρρωνα μπορεῖ νὰ ἀνασυ-

σταθεῖ σὲ μεγάλο βαθμὸ βεβαιότητας ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Τίμωνα καὶ ἀπὸ ἄλλες πηγὲς τῆς σκεπτικῆς φιλοσοφίας. Ὁ Πύρρων καταφέρεται ἐναντίον ὅλων τῶν θεωριῶν τῆς γνώσης ποὺ ζητοῦν, ὅπως ζητοῦσαν οἱ Στωικοὶ καὶ οἱ Ἐπικούρειοι, νὰ δείξουν ὅτι ὁρισμένες ἀντιληπτικὲς ἐμπειρίες μᾶς δίνουν ἀπόλυτα ἀκριβὴ πληροφόρηση γιὰ τὴν ἀληθινὴ φύση τῶν (ἐξωτερικῶν) ἀντικειμένων. Ἡ βάση τῆς κριτικῆς του εἶναι ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ φτάσουμε στὰ ἀντικείμενα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, καὶ ὅτι ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη δὲν μᾶς παρέχει ἐγγύηση ὅτι συλλαμβάνουμε τὰ πράγματα ὅπως πραγματικὰ εἶναι. Συνεπῶς, τὰ ἀντικείμενα καθεαυτὰ δὲν προσφέρονται γιὰ ἔλεγχο τῆς αἰσθητηριακῆς μας ἀντίληψης. Ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ἀποκαλύπτει στὸ ὑποκείμενο τῆς ἀντίληψης «αὐτὸ ποὺ φαίνεται» (τὸ *φαινόμενον*)· ὡστόσο, «αὐτὸ ποὺ φαίνεται» δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς ἔγκυρη μαρτυρία ἀπὸ τὴν ὁποία νὰ συναγάγουμε «αὐτὸ ποὺ εἶναι» (τὸ *ὄν*).

Ἂς ἐξετάσοῦμε τώρα τὴν τελευταία φράση ἀπὸ πιὸ κοντά. Ὁ Πύρρων ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἀντιληπτικὴ ἐμπειρία μας δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ εἶναι ἐπαρκής, ὥστε νὰ ἐγγυηθεῖ βέβαιες προτάσεις ἢ πεποιθήσεις γιὰ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο. Δὲν ἀρνιέται ὅτι μοῦ *παρουσιάζεται*, ἂς ποῦμε, κάτι κίτρινο, γλυκὸ καὶ κολλῶδες, καὶ παραδέχεται ὅτι ἴσως εἶμαι δικαιολογημένος ἂν πῶ ὅτι «αὐτὸ μοιάζει μὲ μέλι». Ὑποστηρίζει ὅμως ὅτι ἡ αἰσθητηριακή μου ἀντίληψη συμβιβάζεται ἀπόλυτα μὲ τὴν πρόταση «αὐτὸ δὲν εἶναι μέλι», καθὼς καὶ μὲ τὴν πρόταση «στὸν Πύρρωνα αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ εἶναι μέλι». Στοὺς «τρόπους» ποὺ διατύπωσαν οἱ μεταγενέστεροι Πυρρωνιστὲς βρίσκουμε δέκα τύπους ἐξέτασης γιὰ νὰ ἀμφισβητήσει κανεὶς τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης. Ὡς πυρήνα ἔχουν τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ πῶς ἀντιλαμβανόμαστε κάτι εἶναι σχετικὸ μὲ τὴ φύση τοῦ ὑποκειμένου τῆς ἀντίληψης καὶ μὲ τὶς ἐξωτερικὲς συνθῆκες. Ἔτσι, ὁ Πυρρωνιστὴς υἱοθετεῖ γιὰ χάρη τοῦ ἐπιχειρήματος ὁρισμένες παραδοχὲς τῆς καθημερινῆς ζωῆς, λό-

γου χάρη ὅτι ὁ ἥλιος εἶναι πηγὴ θερμότητας καὶ ἡ σκιὰ ψύχους, καὶ κατόπιν ἀναφέρεται σὲ κάποιον ποὺ ζεστάθηκε στὴ σκιὰ καὶ κρύωσε στὸν ἥλιο (Διογ. Λαέρτ. 9, 80· Σέξτ., *Πυρρ.* 1, 82). Δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἔσφαλε αὐτὸς ποὺ *αἰσθάνθηκε* ζέστη καὶ κρύο, ἀφοῦ ἔτσι πραγματικὰ αἰσθάνθηκε. Ἀλλὰ τὰ αἰσθήματά του ἔρχονται σὲ ἀντίθεση μὲ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Ὁ Πυρρωνιστὴς συμπεραίνει ὅτι τὸ ἴδιο πράγμα μπορεῖ νὰ «φαίνεται» μὲ ἀντιφατικοὺς τρόπους σὲ διαφορετικοὺς ἀνθρώπους, καὶ συνεπῶς τίποτα ἀπὸ ὅ,τι «φαίνεται» σὲ κάποιον ἄνθρωπο δὲν εἶναι ἀρκετὸ γιὰ νὰ θεμελιώσει μιὰ πεποίθηση γιὰ τὸ τί εἶναι στὴν πραγματικότητα κάτι.[8]

Ὅσον ἀφορᾶ τὶς σκεπτικιστικές τους ἀντιφάσεις, ἀφοῦ πρῶτα ἀποδείκνυαν μὲ ποιοὺς τρόπους τὰ πράγματα μᾶς δημιουργοῦν βεβαιότητα, κατόπιν μὲ τοὺς ἴδιους τρόπους ἀνέτρεπαν τὴ βεβαιότητα αὐτή. Ὑποστήριζαν ὅτι βεβαιότητα μᾶς δίνουν τὰ πράγματα γιὰ τὰ ὁποῖα συμφωνοῦν οἱ αἰσθήσεις καὶ τὰ πράγματα ποὺ ποτὲ ἢ σπάνια μόνο ἀλλάζουν —οἱ συνήθειες, τὰ πράγματα ποὺ καθορίζονται ἀπὸ νόμους, καὶ τὰ ἀντικείμενα ἡδονῆς καὶ θαυμασμοῦ. Κατόπιν ἔδειχναν ὅτι οἱ πιθανότητες εἶναι ἴσες καὶ γιὰ τὰ ἀντίθετα πρὸς ἐκεῖνα ποὺ θεωροῦμε βέβαια (Διογ. Λαέρτ. 9, 78-9).

Ὁ Τίμων, καὶ πιθανὸν ὁ ἴδιος ὁ Πύρρων, ἔκαναν σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὶς προτάσεις τῆς μορφῆς: 1) «τὸ χ μοῦ φαίνεται ὅτι εἶναι ψ» καὶ 2) «τὸ χ εἶναι ψ», ὅπου τὰ χ καὶ ψ ἀναφέρονται στὸ ἴδιο ἀντικείμενο. Μόνο ἡ δεύτερη πρόταση ἀποκλείεται. Ἡ πρώτη πρόταση γίνεται πλήρως ἀποδεκτὴ ἀπὸ τοὺς Πυρρωνιστές, ἀφοῦ δὲν δεσμεύει τὸν ὁμιλητὴ μὲ κάποιον ἰσχυρισμὸ ποὺ ἀφορᾶ τὴ σχέση ἀνάμεσα σὲ ὅ,τι ἀντιλαμβάνεται καὶ σὲ ὅ,τι ὑπάρχει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀντίληψή του. Στοὺς Πυρρωνιστὲς δὲν ὑπάρχει πρόθεση ἢ προσπάθεια νὰ ἀρνηθοῦν ὅτι ἔχουμε γνήσιες ἀντιληπτικὲς ἐμπειρίες:

Παραδεχόμαστε τὸ γεγονὸς ὅτι βλέπουμε, ἀναγνωρίζουμε τὸ γεγονὸς ὅτι κάνουμε αὐτὴν ἐδῶ τὴ συγκεκριμένη σκέψη· ἀγνοοῦμε ὅμως τὸ πῶς βλέπουμε ἢ πῶς σκεφτόμαστε. Καθὼς περιγράφουμε κάτι, λέμε «αὐτὸ φαίνεται λευκό», χωρὶς νὰ εἴμαστε βέβαιοι ὅτι εἶναι πραγματικὰ λευκό.

Τὸ ὅτι τὸ μέλι εἶναι γλυκὸ δὲν τὸ θεωρῶ δεδομένο, παραδέχομαι ὅμως ὅτι φαίνεται γλυκό (Τίμ. Φλ., *Περ. αἰσθήσ.*, Διογ. Λαέρτ. 9, 103, 105).

Εἶναι σημαντικὸ νὰ παρατηρήσουμε ὅτι στὸ εἶδος τῆς πρότασης ποὺ ἀποδέχονταν οἱ Πυρρωνιστὲς τὸ ὑποκείμενο δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ οἱ μεταγενέστεροι φιλόσοφοι τὸ ὀνόμασαν μερικὲς φορὲς αἰσθητηριακὸ δεδομένο (sense datum). Τὸ ὑποκείμενο τῆς πρότασης τοῦ Τίμωνα «φαίνεται γλυκὸ» εἶναι τὸ μέλι, δηλαδὴ ἕνα πράγμα ἢ ὑλικὸ ἀντικείμενο. Δὲν θὰ ὑπῆρχε λόγος νὰ γίνει ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὶς προτάσεις «τὸ χ μοῦ φαίνεται ψ» καὶ «τὸ χ εἶναι ψ», ἂν τὸ χ ἦταν ἁπλῶς ἕνα αἰσθητηριακὸ δεδομένο. Ἂς ὑποθέσουμε ὅτι τρώγοντας κάτι κίτρινο καὶ κολλῶδες αἰσθάνομαι μιὰ γλυκιὰ γεύση. Ἂν *αὐτὸ* ποὺ γεύομαι εἶναι μόνο ἕνα αἰσθητηριακὸ δεδομένο, τότε δὲν θὰ ὑπῆρχε λόγος νὰ ἀρνηθῶ ὅτι *εἶναι* γλυκό. Αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ ἐξεταστεῖ εἶναι ἂν ἡ γλυκύτητα ποὺ πραγματικὰ νιώθω εἶναι πραγματικὴ ἰδιότητα τοῦ κίτρινου κολλώδους ἀντικειμένου. Ἀλλὰ ὁ Τίμων δὲν προσεγγίζει μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὸ θέμα. Δὲν θέλει νὰ πεῖ ὅτι βλέπουμε, ἀκοῦμε, γευόμαστε, ἀγγίζουμε ἢ ὀσφραινόμαστε μόνο αἰσθητηριακὰ δεδομένα, ἀλλὰ μᾶλλον ὅτι ἀντιλαμβανόμαστε ἀντικείμενα —μέλι, καφέ, σκυλιά, καρέκλες— ὅπως ὑποδηλώνει ἡ καθημερινὴ γλώσσα. Τὸ πρόβλημα, μὲ τὴ μορφὴ ποὺ τὸ θέτει, δὲν εἶναι ἡ σχέση μεταξὺ αἰσθητηριακῶν δεδομένων καὶ ἀντικειμένων, ἀλλὰ ἡ σχέση ἀνάμεσα στὸ ἀντικείμενο ὅπως τὸ συλλαμβάνουμε καὶ στὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενο ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι γίνεται ἀντιληπτό. Μὲ λίγα λόγια, ὁ Τίμων λέει ὅτι οἱ συνθῆκες τῆς ἀντίληψης εἶναι τέτοιες, ὥστε εἰσάγουν μιὰ σχέση ἀνάμεσα στὸ ἀντικείμενο καὶ σ' αὐτὸν ποὺ ἀντιλαμβάνεται, ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἰσχύει ἀνάμεσα στὸ ἀντικείμενο καὶ στὶς ἰδιότητές του.

Τὸ ὅτι ὁ Τίμων προσεγγίζει τὸ θέμα μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο φαίνεται καθαρὰ ἀπὸ τὴ χρήση τῶν λέξεων *τὸ φαινόμενον*, ἤ, ὅπως θὰ προτιμοῦσα νὰ τὸ ἀποδώσω ἐλεύθερα, «τὸ ἀντικείμενο ὅπως

τὸ ἀντιλαμβανόμαστε».[9] Γράφει λοιπόν: «Ἀλλὰ τὸ ἀντικείμενο ὅπως τὸ ἀντιλαμβανόμαστε ὑπερισχύει ἀπὸ κάθε ἄποψη, ὁπουδήποτε καὶ ἂν παρουσιαστεῖ» (Διογ. Λαέρτ. 9, 105). Τί ἐννοεῖ ὁ Τίμων μὲ αὐτὲς τὶς μᾶλλον ἀκατανόητες λέξεις μποροῦμε νὰ τὸ συναγάγουμε ἀπὸ ἕνα ἀπόσπασμα τοῦ Σέξτου:

> Λέμε ὅτι κριτήριο τῆς Σκεπτικῆς σχολῆς εἶναι τὸ «ἀντικείμενο ὅπως τὸ ἀντιλαμβανόμαστε» (*τὸ φαινόμενον*), χρησιμοποιώντας αὐτὸ τὸν ὅρο γι' αὐτὸ ποὺ ἀποτελεῖ στὴν πραγματικότητα ἀποτύπωση στὶς αἰσθήσεις. Γιατί, ἀφοῦ ἡ ἀποτύπωση εἶναι ἀποτέλεσμα παθητικῆς ἐπίδρασης καὶ ἀκούσιου αἰσθήματος, δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἀντικείμενο ἔρευνας. Ἔτσι, λοιπόν, κανεὶς ἴσως δὲν ἀμφισβητεῖ ὅτι τὸ ἀντικείμενο ποὺ βρίσκεται πίσω ἀπὸ τὸ φαινόμενο φαίνεται νὰ εἶναι αὐτοῦ ἢ τοῦ ἄλλου εἴδους· τὸ πρόβλημα εἶναι ἂν εἶναι πραγματικὰ τέτοιο ποὺ φαίνεται (*Πυρρ.* 1, 22).

(Γιὰ τὴν ἀκρίβεια, ὁ Σέξτος θὰ πρέπει νὰ εἶχε ἐπισημάνει τὸ γεγονὸς πὼς ὅ,τι ἀντιλαμβανόμαστε μπορεῖ νὰ μὴν ἔχει «ἀντικείμενο στὸ ὁποῖο νὰ ἀναφέρεται».)

Οἱ Πυρρωνιστὲς δὲν δέχονται ὅτι ἡ ἀντίληψη εἶναι κάτι τὸ ἠθελημένο. Δὲν μπορῶ νὰ μὴ δῶ αὐτὸ ἐδῶ σὰν τυπωμένο φύλλο χαρτιοῦ· γιατὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸ περιεχόμενο τοῦ τωρινοῦ ὀπτικοῦ μου αἰσθήματος. Μὲ βάση αὐτὴ τὴν ἐμπειρικὴ ἔνδειξη ἔχω τὸ δικαίωμα νὰ διατυπώσω μιὰ πρόταση τοῦ τύπου (1). Ἂν προχωρήσω περισσότερο καὶ πῶ «αὐτὸ εἶναι ἕνα τυπωμένο φύλλο χαρτιοῦ», διατυπώνω μιὰ πρόταση τοῦ τύπου (2). Ὁ Πυρρωνιστὴς θὰ ἀντιτάξει τώρα τὴν ἄποψη ὅτι ἔχω δεχτεῖ ὡς δεδομένη μιὰ σχέση μεταξὺ ὑποκειμένου καὶ κατηγορουμένου γιὰ τὴν ὁποία δὲν ἔχω ἔγκυρες μαρτυρίες. Χρησιμοποίησα τὴν ἐμπειρία τοῦ «ἀντικειμένου ὅπως τὸ ἀντιλαμβάνομαι», γιὰ νὰ συναγάγω ἕνα ὁρισμένο χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀντικειμένου καθεαυτοῦ. Ἡ ἐγκυρότητα αὐτοῦ τοῦ συμπερασμοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδειχτεῖ, καὶ συνεπῶς ἡ πρόταση τοῦ τύπου (2) ποὺ διατυπώνω δὲν εἶναι οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής.

Ἀφοῦ ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη τῶν

Πυρρωνιστῶν, δὲν παρέχει καμία βάση γιὰ κρίσεις σχετικὲς μὲ τὰ πράγματα καθεαυτά, δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ διατυπώνουμε τέτοιες κρίσεις. Αὐτὸ μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ἀπάντηση τοῦ Πύρρωνα στὸ δεύτερο ἐρώτημα στὸ κείμενο τοῦ Ἀριστοκλῆ. Ἡ στάση μας πρὸς τὸν κόσμο θὰ πρέπει νὰ χαρακτηρίζεται ἀπὸ *ἐποχή*, κάτι ποὺ οἱ Πυρρωνιστὲς τὸ συνόψιζαν στὴν ἔκφραση *οὐδὲν μᾶλλον*, δηλαδὴ «ὄχι περισσότερο» (αὐτὸ ἀπὸ ἐκεῖνο).[10] Ἡ συνέπεια αὐτῆς τῆς φράσης εἶναι ὅτι ἀφήνει ἐντελῶς ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα ἂν τὸ ὑποκείμενο μιᾶς ἀντικειμενικῆς κρίσης εἶναι αὐτὸ ποὺ λέμε ὅτι εἶναι ἢ ἂν ἔχει τὴν ἰδιότητα ποὺ τοῦ ἀποδίδεται. Ἔτσι, ἂν πῶ «δὲν μπορεῖ νὰ ὑποστηριχτεῖ περισσότερο ὅτι τὸ χιόνι εἶναι ἄσπρο ἀπὸ ὅσο ὅτι δὲν εἶναι ἄσπρο», θὰ θεωρηθεῖ ὅτι δὲν δίνω καμία θετικὴ περιγραφὴ ἢ προσδιορισμὸ κάποιου ὑλικοῦ ἀντικειμένου. Ὁ Σκεπτικὸς «δὲν ὁρίζει τίποτα», μὲ τὴ δικαιολογία ὅτι ὁ ὁρισμὸς κάποιου πράγματος συνεπάγεται «συγκατάθεση σὲ κάτι μὴ προφανές», δηλαδὴ στὸ πῶς εἶναι τὰ πράγματα καθεαυτά.

Οἱ κρίσεις τὶς ὁποῖες ἐξοβελίζει ὁ Πυρρωνιστὴς εἶναι ἀποκλειστικὰ προτάσεις ποὺ προβάλλουν ἀξίωση γνώσης γιὰ τὰ πράγματα καθεαυτά. Θὰ μπορούσαμε, πολὺ δικαιολογημένα, νὰ ὀνομάσουμε κρίση τὴν πρόταση «αὐτὸ φαίνεται νὰ εἶναι μέλι». Μιὰ τέτοια διατύπωση παίρνει τυπικὰ ἡ ἀντιληπτικὴ ἐμπειρία μας. Βλέπουμε, ἢ μᾶς φαίνεται ὅτι βλέπουμε, μιὰ γάτα ἢ ἕνα τριαντάφυλλο, ὄχι μιὰ μαύρη ἢ κόκκινη μορφή, μολονότι ὑπάρχουν φορὲς ποὺ οἱ τελευταῖες ἐκφράσεις περιγράφουν σωστὰ ὅ,τι βλέπουμε. Ἀλλὰ ἂν ἡ πρόταση «μοῦ φαίνεται ὅτι βλέπω μιὰ γάτα» εἶναι κρίση, πρόκειται γιὰ κρίση πού, κανονικὰ τουλάχιστο, δὲν περιλαμβάνει κάποιον ἐνσυνείδητο συμπερασμό. Καὶ μολονότι τέτοιες προτάσεις μπορεῖ νὰ εἶναι ἐσφαλμένες, εἴτε ἐσκεμμένα εἴτε ἀπὸ λάθος, συνήθως θεωροῦμε ἔγκυρους τοὺς ἰσχυρισμοὺς ἑνὸς προσώπου ὅτι βλέπει, ἀκούει κ.ο.κ. Οἱ Πυρρωνιστὲς φαίνεται πὼς εἶχαν θεωρήσει τὶς ἐκφράσεις αὐτὲς ἁπλὲς πληροφοριακὲς προτάσεις γιὰ τὴν ἀντιληπτικὴ ἐμπειρία, ποὺ πρέπει νὰ

διακρίνονται ἀπὸ τὶς «κρίσεις». «Ἡ πυρρωνιστικὴ μέθοδος εἶναι τρόπος περιγραφῆς τῶν ἀντικειμένων ὅπως τὰ ἀντιλαμβανόμαστε» (Διογ. Λαέρτ. 9, 78). Δὲν ὑπάρχει καμία ἔνδειξη πὼς οἱ Πυρρωνιστὲς θεωροῦσαν ὅτι τέτοιες προτάσεις ὑπόκεινται σὲ ἀλήθεια ἢ πλάνη, καὶ ἔχουμε κάθε λόγο νὰ πιστεύουμε ὅτι τὶς ἐξαιροῦσαν ἀπὸ τὴν ἀπόρριψη τοῦ «ἰσχυρισμοῦ». Ἰσχυρίζομαι, γιὰ τὸν Πύρρωνα, σημαίνει διατυπώνω μιὰ πρόταση τοῦ τύπου (2), λ.χ. «τὸ χ εἶναι ψ» —αὐτὸ εἶναι ἄσπρο· ὅταν ὁ Πυρρωνιστὴς ἀρνιέται νὰ πεῖ «τὸ χ ὅσο μπορεῖ νὰ εἶναι ψ ἄλλο τόσο μπορεῖ καὶ νὰ μὴν εἶναι» κτλ., ἀρνιέται νὰ παραδεχτεῖ τὴ δυνατότητα ὀρθότητας ἢ σφάλματος σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ εἶδος ἰσχυρισμοῦ.

Ὁ Πύρρων ἐφαρμόζει ἐξίσου στὶς ἠθικὲς ἔννοιες τὴν *ἐποχὴ* ποὺ ἀναφέρεται στὴ φύση τῶν ὑλικῶν ἀντικειμένων. Ὁ Διογένης Λαέρτιος μᾶς λέει ὅτι ὁ Πύρρων «ἀρνιόταν πὼς καθετὶ εἶναι ἠθικὰ καλὸ ἢ κακό», καὶ ὑποστήριζε πὼς ἡ συνήθεια καὶ ἡ συμβατικότητα διέπουν τὶς ἀνθρώπινες πράξεις (9, 61). Ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ *Βίο* ἀποσαφηνίζει τὸν πυρρωνιστικὸ τύπο ἐπιχειρήματος γιὰ τὴ σχετικότητα τῶν ἠθικῶν κρίσεων.

> Ἢ ὅλα ὅσα κάποιος τὰ νομίζει καλὰ πρέπει νὰ τὰ ποῦμε καλά, ἢ ὄχι ὅλα. Δὲν μποροῦμε ὅμως ὅλα νὰ τὰ ποῦμε καλά, ἀφοῦ τὸ ἴδιο πράγμα ἀπὸ τὸν ἕναν θεωρεῖται καλό, ὅπως λόγου χάρη ἡ ἡδονὴ ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο, καὶ ἀπὸ τὸν ἄλλον, ὅπως λόγου χάρη ἀπὸ τὸν Ἀντισθένη, κακό. Γιατὶ θὰ ἔπρεπε τὸ ἴδιο πράγμα νὰ εἶναι καὶ καλὸ καὶ κακό. Ἂν ὅμως δὲν χαρακτηρίσουμε καλὸ καθετὶ ποὺ κάποιος τὸ θεωρεῖ καλό, θὰ πρέπει νὰ διακρίνουμε ἀνάμεσα σὲ διαφορετικὲς ἀπόψεις. Αὐτὸ εἶναι ἀδύνατο λόγω τῆς ἰσοδυναμίας τῶν ἐπιχειρημάτων καὶ τῶν δύο πλευρῶν. Ἑπομένως αὐτὸ ποὺ εἶναι πραγματικὰ καλὸ εἶναι ἀδύνατο νὰ τὸ γνωρίσουμε (9, 101).

Στὸ χωρίο τοῦ Ἀριστοκλῆ μὲ τὸ ὁποῖο ἀρχίσαμε αὐτὴ τὴ συζήτηση, τὸ λογικὸ καθὼς καὶ ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ἀποκλείονται ὡς πιθανὸ κριτήριο ἀλήθειας. Γιὰ μία ἀκόμη φορά, δὲν ὑπάρχει ἄμεση μαρτυρία γιὰ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ ἴδιου τοῦ Πύρρωνα σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτό, ἀλλὰ καὶ ὁ Διογένης Λαέρτιος

καὶ ὁ Σέξτος ἀναφέρουν ἐπιχειρήματα ποὺ χρησιμοποίησαν οἱ μεταγενέστεροι Πυρρωνιστές. Ἔχουμε κιόλας δεῖ ὅτι ὁ Ἐπίκουρος, ὅπως καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, θεμελίωσε τὴ γνωσιοθεωρία του στὴν ἐμπειρικὴ μαρτυρία, καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς Στωικούς. Οἱ Πυρρωνιστὲς υἱοθέτησαν αὐτὴ τὴ θέση γιὰ τοὺς δικούς τους κριτικοὺς σκοποὺς καὶ χρησιμοποίησαν τὴν ἀναξιοπιστία τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης ὡς δικαιολογία, γιὰ νὰ ἀρνηθοῦν στὸ λογικὸ τὴ διεκδίκηση κάθε γνώσης τῆς ἀληθινῆς φύσης τῶν πραγμάτων:

> Ἂν καθετὶ νοητὸ ἔχει τὴν πηγή του καὶ τὴ βάση τῆς ἐπαλήθευσης στὴν αἴσθηση, καὶ τὰ πράγματα ποὺ συλλαμβάνουμε μὲ τὶς αἰσθήσεις εἶναι (μεταξύ τους) ἀσυμβίβαστα, ὅπως ἔχουμε ὑποστηρίξει, τὸ ἴδιο πρέπει νὰ ἀληθεύει καὶ γιὰ καθετὶ νοητό· ἔτσι οἱ προκείμενες τῆς ἀπόδειξης, σὲ ὁποιαδήποτε ἀπὸ τὶς δύο κατηγορίες καὶ ἂν ἀνήκουν, πρέπει νὰ εἶναι ἀναξιόπιστες καὶ ἀβέβαιες. Ἑπομένως ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς εἶναι ἀναξιόπιστος (Σέξτ., *Μαθ.* 8, 356).

Ἡ πρακτικὴ συνέπεια αὐτῆς τῆς στάσης ἀπέναντι στὴν πραγματικότητα λέγεται ὅτι εἶναι ἡ «ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴ σύγχυση» (*ἀταραξία*). Λέγονται διάφορα ἀνέκδοτα γιὰ τὴν *ἐποχὴ* τοῦ Πύρρωνα: θὰ εἶχε πέσει σὲ λάκκους ἢ θὰ τοῦ εἶχαν ἐπιτεθεῖ σκυλιά, ἂν δὲν τὸν εἶχαν βοηθήσει οἱ φίλοι του (Διογ. Λαέρτ. 9, 62). Πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι τέτοιες ἱστορίες ἔχουν μεγάλη δόση ὑπερβολῆς. Ὁ σκεπτικισμὸς τοῦ Πύρρωνα δὲν συνεπάγεται τίποτα τὸ ἀνεφάρμοστο ὅσον ἀφορᾶ τὴν καθημερινὴ ζωή. Ἂν συνέβαινε κάτι τέτοιο, ἡ ζωὴ θὰ ἦταν γεμάτη σύγχυση. Οἱ Πυρρωνιστὲς ἔχουν πραγματικὰ ἕνα κριτήριο γιὰ πρακτικοὺς σκοπούς, «τὸ ἀντικείμενο ὅπως τὸ ἀντιλαμβανόμαστε» (τὸ *φαινόμενον*).[11] Ὡστόσο, δὲν εἶναι κριτήριο ἀλήθειας μὲ τὴ σημασία ποὺ θέλουν οἱ ἴδιοι νὰ εἶναι. Δὲν δέχονται ὅτι ἡ ὅραση εἶναι πεποίθηση, δηλαδὴ πεποίθηση ὅτι μποροῦμε νὰ δοῦμε ἢ νὰ συλλάβουμε τὰ πράγματα ὅπως εἶναι καθεαυτά. Οἱ Πυρρωνιστὲς δὲν ἀν-

τικρούουν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο βλέπει ὁ κοινὸς νοῦς τὸν κόσμο, ἀλλὰ τοὺς φιλοσόφους ποὺ ἰσχυρίζονται ὅτι μποροῦμε νὰ φτάσουμε στὴ γνώση. Ἡ γνώση διεκδικεῖ βεβαιότητα εἴτε πρόκειται γιὰ τὴ φύση τῶν ὑλικῶν ἀντικειμένων, τὴ δομὴ τοῦ σύμπαντος, τὶς ἠθικὲς ἀξίες, εἴτε γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ. Στὸ σκέπτικισμὸ τοῦ Πύρρωνα δὲν μᾶς ἀπαγορεύεται νὰ ποῦμε ὅτι βλέπουμε γάτες καὶ σκύλους, ἢ, ὅπως θὰ τὸ διατύπωνε μὲ τὴ δική του γλώσσα, ὅτι γάτες καὶ σκύλοι «φαίνονται» σ' ἐμᾶς. Ὑποστηρίζει ὅμως ὅτι οἱ ἀντιληπτικὲς ἐμπειρίες ποὺ ἔχουμε δὲν μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ ποῦμε τίποτα γιὰ τὶς ὀντότητες ποὺ δεχόμαστε ὅτι ὑπάρχουν ἀνεξάρτητα ἀπὸ τέτοιες ἐμπειρίες. Μὲ τὴν *ἐποχὴ* ἀπαλλασσόμαστε ἀπὸ τὴ σύγχυση ποὺ μπορεῖ νὰ δημιουργηθεῖ ἂν ἀκοῦμε ἀντιφατικὲς διηγήσεις γιὰ τοὺς θεούς, τὴ φύση τοῦ ἀγαθοῦ κ.ο.κ. Ὁ Πυρρωνιστὴς δέχεται τὶς συμβατικότητες τῆς καθημερινῆς ζωῆς ὡς πρακτικὸ κριτήριο, χωρὶς νὰ σκοτίζεται μὲ προβλήματα σχετικὰ μὲ τὴ λογική τους δικαιολόγηση. Σὲ μιὰ ἐποχὴ ὅπου οἱ φιλόσοφοι συναγωνίζονταν ὁ ἕνας τὸν ἄλλο στὴ λογικὴ ἢ στὴ φυσικὴ καὶ στὴν ἠθικὴ φιλοσοφία, ὁ Πύρρων προχώρησε σὲ κριτικὴ ὅλων τῶν φιλοσόφων μὲ τὸ νὰ ἀμφισβητεῖ τὴ βάση τῶν ἀξιώσεών τους γιὰ γνώση. Ταυτόχρονα μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ στὴν κριτική του εὐρύτερο πεδίο, ποὺ συμπεριλαμβάνει τὴ θρησκεία καὶ ὅλους τοὺς δογματικοὺς κανόνες γιὰ τὴν κοινωνία καὶ τὸ ἄτομο. Ὁ ἀντιθετικὸς σκεπτικισμὸς τοῦ Πύρρωνα, ὅπως καὶ ἡ ἐπιμονὴ τῶν Στωικῶν καὶ τῶν Ἐπικουρείων στὴν ἐγκυρότητα τῶν λογικῶν ἐξηγήσεων ποὺ ἔδιναν στὰ φαινόμενα, ἀποτελεῖ ἐναλλακτικὴ ἀπάντηση γιὰ ἀνθρώπους ποὺ δὲν ἱκανοποιοῦνταν μὲ τὶς παραδοσιακὲς ἀξίες καὶ δοξασίες μιᾶς κοινωνίας ποὺ βρισκόταν σὲ μεταβατικὸ στάδιο.

Πῶς καὶ ἀπὸ ποῦ βρῆκες, γέρο Πύρρωνα, τὸν τρόπο νὰ ξεφύγεις ἀπὸ τὴν ὑποδούλωση στὶς δοξασίες καὶ στὶς κενολογίες τῶν σοφιστῶν; Πῶς γλίτωσες ἀπὸ τὰ δεσμὰ κάθε πλάνης καὶ κάθε πειστικῆς εὐγλωττίας; Ἐσὺ δὲν σκοτιζόσουν νὰ ἐρευνήσεις ποιοὶ ἄνεμοι κυκλώνουν τὴν Ἑλλάδα, ἀπὸ

ποῦ ἔρχονται καὶ πρὸς τὰ ποῦ φυσᾶ ὁ καθένας τους (Τίμ. Φλ. στὸν Διογ. Λαέρτ. 9, 65).

Εἶναι βέβαια ἀπάντηση μὲ ὑπεκφυγή, ἰδιαίτερα σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ οἱ συμβατικότητες καὶ οἱ κοινωνικὲς ἀξίες ἄλλαζαν. Τί σήμαινε στὸ τέλος τοῦ 4ου αἰώνα π.Χ. «ἀκολουθῶ τὴν κοινωνικὴ συμβατικότητα»; Ὁ σκεπτικισμὸς τοῦ Πύρρωνα ἔχει ὁπωσδήποτε τὸ μεγάλο πλεονέκτημα νὰ δίνει ἰδιαίτερη σημασία στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀντίληψη ποὺ ἔχουμε τῶν ἀντικειμένων εἶναι σχετικὴ μὲ τὶς κάθε εἴδους συνθῆκες. Ἡ γνώση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου δὲν εἶναι κάτι ποὺ δὲν ἐπιδέχεται βελτίωση. Δὲν ὑπάρχουν ἀναγκαῖες ἀλήθειες σχετικὰ μὲ τὰ ἐμπειρικὰ ἀντικείμενα, καὶ ὁ David Hume πιθανὸν εἶχε δίκιο νὰ ὑποστηρίζει ὅτι κανένας ἐπαρκὴς λόγος δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ γιὰ νὰ συμπεράνουμε λογικὰ τὴ φύση τῶν φυσικῶν ἀντικειμένων ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Οἱ περισσότεροι φιλόσοφοι, σήμερα, ἴσως ἀρκοῦνται νὰ παραδεχτοῦν ὅτι ὁ κόσμος ὅπως μᾶς τὸν δίνει ἡ ἀντίληψη μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι ὁ κόσμος ὅπως ὑπάρχει μὲ κάποια ἄλλη σχέση. Ἂν αὐτὸ μᾶς ἐμπλέκει σὲ δυϊσμό, ἴσως δὲν εἶναι δουλειὰ τοῦ φιλοσόφου νὰ λύσει τὸ πρόβλημα. Ἔχουμε τοὺς φυσικοὺς ποὺ μᾶς μιλοῦν γιὰ τὴ δομὴ τῆς ὕλης. Ὁλοφάνερα ὅμως ἡ ὕλη δὲν ἔχει σχέση μὲ τὸν κόσμο ὅπως μᾶς τὸν δίνει ἡ ἀντίληψη. Μολαταῦτα, ὑπάρχει ἕνας πιὸ σπουδαῖος ρόλος γιὰ τὴν ἀλήθεια καὶ τὴν πλάνη στὶς κρίσεις τὶς σχετικὲς μὲ τὰ ἀντικείμενα τῆς ἀντίληψης. Σημειώνουμε πραγματικὰ ἀξιόλογη ἐπιτυχία ὅταν κρίνουμε ἀπόσταση, σχῆμα, χρῶμα καὶ μέγεθος· τὰ λάθη ποὺ μερικὲς φορὲς κάνουμε ἢ ἴσως παρασυρόμαστε καὶ κάνουμε κάτω ἀπὸ ὁρισμένες ἀντιληπτικὲς συνθῆκες δὲν ἀρκοῦν γιὰ νὰ ἀνατρέψουν αὐτὸ τὸ γεγονός. Ἂν ἀφήσουμε κατὰ μέρος τὰ πράγματα καθεαυτά, ἔχουμε κριτήρια γιὰ ταύτιση καὶ διάκριση μεταξὺ ἀντικειμένων τῆς ἀντίληψης μὲ μιὰ συνέπεια καὶ ἀκρίβεια ποὺ οἱ Πυρρωνιστὲς τὴν παραβλέπουν. Ἂν ἀποδεχτοῦμε τὸ αὐστηρὰ πυρρωνιστικὸ αἴτημα τῆς ἀντιπαράθεσης τῶν ἀντικειμένων ὅπως μᾶς τὰ

δίνει ἡ ἀντίληψη πρὸς τὰ πράγματα καθεαυτά, ἴσως νὰ μὴν μπορέσουμε νὰ δώσουμε μὲ ἐπιτυχία καμία λογικὴ ἐξήγηση γιὰ τὶς ἀντικειμενικὲς προτάσεις. Ὁ Πύρρων εἶχε ἀπόλυτο δίκιο νὰ βλέπει ἐδῶ μιὰ δυσκολία. Ὡστόσο, οἱ Πυρρωνιστὲς εἶχαν ἕτοιμη τὴν ἀπάντηση «αὐτὸ φαίνεται νὰ εἶναι ἄσπρο», χωρὶς νὰ ἀναγνωρίζουν τὴ σημασία τοῦ γεγονότος ὅτι μιὰ τέτοια πρόταση προϋποθέτει, ὅπως παραδέχτηκε ὁ Ἐπίκουρος, κάποια παρόμοια προηγούμενη ἐμπειρία ποὺ τὴν ἔχουν καὶ ἄλλοι. Οἱ ἀκαδημεικοὶ Σκεπτικοὶ μὲ ἀρχηγὸ τὸν Καρνεάδη συνειδητοποίησαν ὅτι μποροῦμε νὰ καθορίσουμε προϋποθέσεις ἀλήθειας, ποὺ δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ὑποχρεώνουν ἕνα φιλόσοφο νὰ διατυπώνει ἀξιώσεις γιὰ γνώση τῶν πραγμάτων καθεαυτῶν.

2. *Ἀκαδημεικὸς Σκεπτικισμὸς —Ἀρκεσίλαος*

Ὁ Πύρρων πέθανε γύρω στὸ 270 π.Χ. Δὲν ἵδρυσε σχολὴ μὲ κάποια συνηθισμένη σημασία, καὶ ἡ τόσο μεγάλη ἐξάπλωση τῶν ἀπόψεών του ὀφειλόταν κυρίως στὴν προφορικὴ παράδοση καὶ στὰ συγγράμματα τοῦ Τίμωνα. Τὴν ἑπόμενη φάση στὴν ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ Σκεπτικισμοῦ τὴ σημάδεψαν ὄχι οἱ Πυρρωνιστὲς ἀλλὰ ἡ Ἀκαδημία. Τὸ δεύτερο μισὸ τῆς ζωῆς τοῦ Πύρρωνα συμπίπτει μὲ τὴ νεότητα καὶ τὴ μέση ἡλικία τοῦ Ἀρκεσιλάου, ποὺ ἔγινε διευθυντὴς τῆς Ἀκαδημίας γύρω στὸ 265 π.Χ. Λέγεται ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅπως καὶ ὁ Πύρρων, εἶχε ἀρνηθεῖ τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης (Κικ., *Acad.* 1, 45), καὶ γιὰ ἕναν μεταγενέστερο Σκεπτικό, ὅπως ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός, ἡ φιλοσοφικὴ θέση τοῦ Ἀρκεσιλάου φαινόταν σχεδὸν ταυτόσημη μὲ τὸν Πυρρωνισμό (*Πυρρ.* 1, 232).[12] Εἶναι πολὺ πιθανὸ ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος δέχτηκε ἐπίδραση ἀπὸ τὸν Πύρρωνα, ἀλλὰ τὸ πνευματικὸ ὑπόβαθρο τῶν δύο Σκεπτικῶν ἦταν πολὺ διαφορετικό. Ἀντίθετα μὲ τὸν Πύρρωνα, ὁ Ἀρκεσίλαος ἀποτελεῖ μορφὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ κατεστημένου τῆς Ἀθήνας, μολονότι ἐπρόκειτο νὰ ἐγκαινιάσει ριζικὲς

ἀλλαγὲς στὸ χαρακτήρα τοῦ Πλατωνισμοῦ τῆς ἐποχῆς του.

Ὁ Ἀρκεσίλαος δὲν ἦταν ἀπὸ καταγωγὴ Ἀθηναῖος. Προερχόταν ἀπὸ τὴν Πιτάνη τῆς Αἰτωλίας καὶ σπούδασε πρῶτα ἐκεῖ κοντὰ σὲ ἕνα μαθηματικό, τὸν Αὐτόλυκο (Διογ. Λαέρτ. 4, 29). Στὴν Ἀθήνα ἦταν μαθητὴς ἑνὸς θεωρητικοῦ τῆς μουσικῆς, τοῦ Ξάνθου, καὶ τοῦ Θεοφράστου.[13] Ἄφησε ὅμως τὸ Λύκειο γιὰ χάρη τῆς Ἀκαδημίας σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ διευθυντής της ἦταν ὁ Πολέμων καὶ ἐπιφανὴ μέλη της ὁ Κράντωρ καὶ ὁ Κράτης. Ὅπως ἀνέφερα στὸ πρῶτο κεφάλαιο, στὴν τελευταία περίοδο τοῦ 4ου αἰώνα καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ 3ου, ἡ Ἀκαδημία φαίνεται ὅτι εἶχε ἀρχίσει νὰ δίνει ὅλο καὶ μεγαλύτερη ἔμφαση στὴν πρακτικὴ ἠθικὴ διδασκαλία. Ὁ Κράντωρ, λόγου χάρη, ἔγραψε ἕνα «μικρὸ» βιβλίο *Περὶ πένθους*, ποὺ τὸ ἐκθειάζει πολὺ ὁ Κικέρων στὸ *Academica* (2, 135). Δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ πιστεύουμε ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἀποδοκίμαζε τὴν πρακτικὴ ἠθικὴ διδασκαλία. Πρῶτα πρῶτα, σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση, δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ τὸν προσελκύσει ἡ Ἀκαδημία στὰ χρόνια ποὺ τὴ διεύθυνε ὁ Πολέμων. Ὡστόσο, γιὰ τὸν Ἀρκεσίλαο δὲν ἦταν ἀρκετὸ νὰ διατηρήσει αὐτὴ τὴν παράδοση. Ἀντίθετα, φαίνεται νὰ ἀντιλήφθηκε ὅτι ἡ Ἀκαδημία εἶχε χάσει τὸ ἀρχικὸ κίνητρο πού, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν Σωκράτη, ὁδηγοῦσε μέσα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα σὲ ἀμερόληπτη καὶ ἀδογμάτιστη ἔρευνα. Ὁ Ἀρκεσίλαος ἀπέκτησε ὄνομα ὄχι ὡς δάσκαλος τῆς ἠθικῆς ἀλλὰ ὡς διαλεκτικός. Σύμφωνα μὲ τὸν Κικέρωνα, «αὐτὸ ποὺ κυρίως ἀποκόμισε ἀπὸ τὰ διάφορα βιβλία τοῦ Πλάτωνα καὶ ἀπὸ τοὺς σωκρατικοὺς διαλόγους ἦταν ἡ ἄποψη ὅτι οὔτε οἱ αἰσθήσεις οὔτε ὁ νοῦς μποροῦν νὰ συλλάβουν κάτι τὸ βέβαιο» (*De orat.* 3, 67). Αὐτὸ εἶναι συμπέρασμα στὸ ὁποῖο μὲ κανέναν τρόπο δὲν θὰ μποροῦσε νὰ καταλήξει κάποιος ποὺ εἶχε μελετήσει τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα στὸ σύνολό τους, καὶ δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἐπικαλοῦνταν πραγματικὰ τὸ κύρος τοῦ Πλάτωνα γιὰ νὰ στηρίξει τὸν δικό του σκεπτικισμό. Ἀναμφίβολα θαύμαζε τὴ διαλεκτικὴ μεθοδολογία τοῦ Πλάτωνα, γνωρίζου-

με ὅμως, ἐπίσης, ὅτι ἦταν ὁ πρῶτος Ἀκαδημεικὸς ποὺ κλόνισε τὸ σύστημα ποὺ κληροδότησε ὁ Πλάτων, καὶ ὅτι μὲ τὴ μέθοδο τῶν ἐρωταποκρίσεων τὸ ἔκανε πιὸ ἐριστικό (Διογ. Λαέρτ. 4, 28). Μᾶλλον ἡ σωκρατικὴ μέθοδος παρὰ ἡ θετικὴ πλατωνικὴ φιλοσοφία ἦταν αὐτὴ ποὺ ἐπηρέασε τὸν Ἀρκεσίλαο.

Σὲ πρώιμους πλατωνικοὺς διαλόγους ὅπως ὁ *Εὐθύφρων*, ὁ *Ἴων*, ὁ *Λάχης* καὶ ὁ *Λύσις*, ἡ συζήτηση στρέφεται γύρω ἀπὸ προσπάθειες νὰ ἀπαντηθεῖ ἕνα ἐρώτημα τοῦ τύπου «τί εἶναι τὸ χ», λ.χ. ἡ εὐσέβεια ἢ ἡ ἀνδρεία. Ὁ συνομιλητὴς τοῦ Σωκράτη ἰσχυρίζεται στὴν ἀρχὴ τοῦ διαλόγου ὅτι μπορεῖ νὰ ἀπαντήσει σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐξέταση ἡ πρότασή του ἀποδεικνύεται ἀνεπαρκὴς καὶ προβάλλονται ἐναλλακτικὲς ἀπαντήσεις. Ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης συμβάλλει μὲ θετικὲς προτάσεις, ἀλλὰ τὶς ὑποβάλλει σὲ κριτικὴ μαζὶ μὲ ἐκεῖνες ποὺ προτείνουν οἱ ἄλλοι. Ὡς τὸ τέλος τοῦ διαλόγου ἐξετάζονται ὡς πιθανὲς λύσεις διάφορες προτάσεις, καμία ὅμως δὲν γίνεται δεκτὴ μὲ ἱκανοποιητικὸ τρόπο. Ἔτσι, λοιπόν, ὁ Σωκράτης τελειώνει τὸν *Εὐθύφρονα* λέγοντας: «Βλέπεις τί ἔκανες, φίλε μου! Φεύγεις ἔχοντας καταστρέψει ὅλες τὶς ἐλπίδες ποὺ εἶχα νὰ μάθω ἀπὸ σένα γιὰ τὴν εὐσέβεια καὶ τὴν ἀσέβεια»· ἢ τὸν *Λύση*: «Ἔχουμε γίνει καταγέλαστοι, ἐσεῖς οἱ δύο καὶ ἐγώ, γέρος ἄνθρωπος. Ὅλοι αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι, καθὼς φεύγουν, θὰ λένε ὅτι θεωροῦμε τοὺς ἑαυτούς μας —γιατὶ θεωρῶ καὶ τὸν ἑαυτό μου ἕναν ἀπὸ ἐσᾶς— φίλους, ἀλλὰ δὲν ἔχουμε καταφέρει ὣς τώρα νὰ βροῦμε τί εἶναι φίλος». Ἡ μέθοδος τοῦ Σωκράτη σ' αὐτοὺς τοὺς διαλόγους εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν προσωπογραφία του ποὺ σκιαγράφησε ὁ Πλάτων στὴν *Ἀπολογία*. Ἐκεῖ ὁ Σωκράτης ἀρνιέται τὴν ἀπόκτηση γνώσης ἀλλὰ ὑποστηρίζει, ἐπίσης, ὅτι τὸ νὰ παραδέχεται κανεὶς τὴν ἄγνοιά του εἶναι προτιμότερο ἀπὸ τὸ νὰ νομίζει ὅτι γνωρίζει κάτι ποὺ δὲν τὸ γνωρίζει. Ἡ φιλοσοφικὴ μέθοδος τοῦ Ἀρκεσιλάου εἶναι ἡ σωκρατικὴ τεχνικὴ ἐκσυγχρονισμένη, ὥστε νὰ λαμβάνει ὑπόψη της τὴν κατάσταση τῆς φιλοσοφίας τὸν 3ο αἰώνα π.Χ.

Ἡ οὐσία αὐτῆς τῆς μεθοδολογίας συνίσταται στὸ νὰ παίρνει κανεὶς τὴ θέση τῶν ἀντιπάλων του καὶ νὰ ἀποδεικνύει ὅτι εἶναι ἀντιφατική. Τὸ πιὸ λεπτομερειακὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἀρκεσιλάου ποὺ διασώθηκε ἐξηγεῖ πολὺ καθαρὰ αὐτὴ τὴν τεχνική.[14]

Οἱ Στωικοὶ διέκριναν τρεῖς γνωστικὲς καταστάσεις: γνώση, ἀντίληψη καὶ δοξασία. Ὑποστήριζαν ὅτι ἡ γνώση εἶναι γνώρισμα τοῦ σοφοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ δοξασία γνώρισμα τοῦ ἄφρονα (ὅλων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων). Μὲ τὴν «ἀντίληψη» ἢ «σύλληψη» (*κατάληψις*) οἱ Στωικοὶ ἐννοοῦσαν ὅ,τι ἐμεῖς θὰ ὀνομάζαμε ἀκριβὴ ἢ ἀληθὴ ἀντίληψη. Ὑποστήριζαν ὅτι μέσα ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις δεχόμαστε γιὰ τὸν ἔξω κόσμο πληροφορίες, μερικὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες εἶναι ἀπόλυτα ἀκριβεῖς, καὶ αὐτὴ ἡ ἀπόλυτα ἀκριβὴς πληροφόρηση εἶναι ἐκείνη ποὺ μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε. Ἀντιλαμβάνομαι λοιπὸν κάτι σημαίνει τὸ συλλαμβάνω ὅπως πραγματικὰ εἶναι. Οἱ λεπτομέρειες αὐτῆς τῆς θεωρίας θὰ χρειαστοῦν ἐπιπλέον συζήτηση στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο. Πρὸς τὸ παρόν, ὅμως, εἶναι ἀρκετὸ νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἡ στωικὴ θεωρία τῆς γνώσης βασιζόταν στὸ ὅτι ὁρισμένες αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις —ἐκεῖνες ποὺ μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε— εἶναι «γνωστικὲς» ἢ αὐταπόδεικτα «ἀληθεῖς».

Οἱ Στωικοὶ δὲν ξεχώριζαν τὸν σοφὸ ἀπὸ τὸν ἄφρονα μὲ βάση τὴν «ἀντίληψη». Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, ὑποστήριζαν, εἶναι σὲ θέση νὰ ἀντιληφθοῦν πράγματα, ἀλλὰ μόνο ἡ ἀντίληψη τοῦ σοφοῦ ἀνθρώπου εἶναι «ἀσφαλὴς καὶ δὲν κλονίζεται ἀπὸ λογικὰ ἐπιχειρήματα» (*ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου*). Αὐτὸ εἶναι τὸ χαρακτηριστικὸ τῆς γνώσης —ὄχι ἁπλὴ ἀντίληψη, ἀλλὰ ἀντίληψη ποὺ ἀντιστέκεται σὲ κάθε προσπάθεια ποὺ μπορεῖ νὰ γίνει γιὰ νὰ τὴν ἀνατρέψει.

Στὴ θεωρία αὐτὴ ὁ Ἀρκεσίλαος πρόβαλε τὶς ἀκόλουθες ἀντιρρήσεις. Πρῶτα, ἡ ἀντίληψη δὲν ἀποτελεῖ στὴν πραγματικότητα ἀνεξάρτητο ἔλεγχο τῆς ἀλήθειας, ἀφοῦ στὴν πράξη εἶναι ἢ γνώση (στὸν σοφὸ ἄνθρωπο) ἢ δοξασία (στὸν ἄφρονα). Μποροῦ-

με νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ βασίζεται στὴν ἴδια τὴ θέση τῶν Στωικῶν: ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἢ σοφοὶ ἢ ἄφρονες. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Ἀρκεσίλαος ὑποστηρίζει ὅτι οἱ Στωικοί, μὲ τὴν ἀπόλυτη διάκρισή τους μεταξὺ σοφοῦ καὶ ἄφρονα, καθιστοῦν περιττὴ κάθε ἐνδιάμεση γνωστικὴ κατάσταση. Ἡ «ἀντίληψη» εἶναι ἢ γνώση ἢ δοξασία· δὲν εἶναι κάτι πέρα καὶ πάνω ἀπὸ αὐτά, καὶ συνεπῶς δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμεύει ὡς κριτήριο τῆς ἀλήθειας.

Στὴ συνέχεια ὁ Ἀρκεσίλαος πῆρε τὸν ὁρισμὸ τῆς ἀντίληψης ὡς «συγκατάθεσης σὲ μιὰ γνωστικὴ ἐντύπωση» καὶ ὑποστήριξε ὅτι ὁ ὁρισμὸς αὐτὸς δὲν στέκει γιὰ δύο λόγους: πρῶτα, αὐτὸ στὸ ὁποῖο δίνουμε τὴ συγκατάθεσή μας εἶναι μιὰ πρόταση καὶ ὄχι μιὰ (αἰσθητηριακὴ) ἐντύπωση (οἱ Στωικοὶ καὶ ἄλλοι φιλόσοφοι χρησιμοποιοῦσαν τὸν ὅρο «ἀληθὴς» μὲ πολὺ πιὸ χαλαρὴ σημασία ἀπὸ ὅ,τι θὰ δεχόμασταν σήμερα)· δεύτερο, καὶ πιὸ σημαντικό, «δὲν ὑπάρχει ἀληθὴς ἐντύπωση τέτοια, ὥστε νὰ μὴν εἶναι δυνατὸ νὰ εἶναι ἐσφαλμένη». Οἱ μεταγενέστεροι Ἀκαδημεικοὶ παρουσίασαν λεπτομερὴ ἐπιχειρήματα γιὰ νὰ στηρίξουν τὴν ἄποψη αὐτή (βλ. σ. 160), ποὺ βρίσκεται σὲ πλήρη ἀντίφαση μὲ τὴ στωικὴ θέση, ἐπειδὴ οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι τὸ χαρακτηριστικὸ μιᾶς γνωστικῆς ἐντύπωσης εἶναι ἀκριβῶς τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι ἀληθὴς καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ψευδής.

Οἱ Στωικοὶ ἰσχυρίζονταν ὅτι ὁ σοφὸς ἄνθρωπος θὰ «ἐπέχει» μόνο σὲ περιπτώσεις κατὰ τὶς ὁποῖες ἡ ἀντίληψη δὲν εἶναι δυνατή. Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἀρκεσιλάου ὁδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ σοφὸς ἄνθρωπος πρέπει πάντοτε νὰ «ἐπέχει». Γιατὶ ἂν ἡ ἀντίληψη ἀποκλειστεῖ, τότε ὅλα τὰ πράγματα πρέπει νὰ εἶναι μὴ ἀντιληπτά. Μόνο ἕνας ἄφρων θὰ ἔδινε τὴ συγκατάθεσή του σὲ κάτι μὴ ἀντιληπτό, καὶ αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ διατυπώνει γνῶμες. Ἀλλὰ ὁ σοφὸς ἄνθρωπος, σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικούς, δὲν διατυπώνει γνῶμες (*οὐ δοξάζει*), γιατὶ αὐτὸ θὰ τὸν ἐξίσωνε μὲ τοὺς ἄφρονες. Συνεπῶς, ὑποστηρίζει ὁ Ἀρκεσίλαος, ὁ στωι-

κὸς σοφὸς δὲν θὰ δίνει τὴ συγκατάθεσή του σὲ τίποτα ἀλλὰ θὰ «ἐπέχει».

Στὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ ὁ Ἀρκεσίλαος δέχεται τὴ στωικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν σοφὸ καὶ στὸν ἄφρονα· δέχεται ἐπίσης τὴ διάκριση ποὺ κάνουν οἱ Στωικοὶ ἀνάμεσα στὸ «δίνω» καὶ στὸ «ἀρνοῦμαι» τὴ συγκατάθεσή μου. Προβάλλοντας ἀντιρρήσεις στὴν ἔννοια τῆς ἀντίληψης ἀντιτίθεται στὸν στωικὸ ἰσχυρισμὸ ὅτι ἡ συγκατάθεση μπορεῖ πάντοτε νὰ ἐξασφαλίζει βάσιμη θεμελίωση. Καὶ μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο μετατρέπει τὸ ἴδιο τὸ ἐπιχείρημα τῶν Στωικῶν σὲ ὑπεράσπιση τῆς θέσης τῶν Σκεπτικῶν.

Ἀναμφίβολα, ὁ Ἀρκεσίλαος ἤθελε νὰ ἀντιταχθεῖ στὶς δογματικὲς ἀξιώσεις γιὰ γνώση. Ὁ Στωικισμός, μὲ τὴ βασική του ἀρχὴ ὅτι ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη μπορεῖ νὰ ἐξασφαλίσει τὶς βάσεις γιὰ προτάσεις ποὺ εἶναι ἀναμφισβήτητα ἀληθεῖς, τοῦ πρόσφερε ἕναν εὔκολο στόχο. Δὲν εἶναι ὅμως ἐντελῶς βέβαιο ἂν θὰ πρέπει νὰ θεωρήσουμε πὼς ὁ Ἀρκεσίλαος ὑπερασπίζεται *ἀπόλυτα* τὸ Σκεπτικισμό.[15] Ὁ Κικέρων ἀναφέρει γι' αὐτὸν ὅτι «ἀρνιόταν πὼς ὑπάρχει ὁτιδήποτε ποὺ μποροῦμε νὰ τὸ γνωρίσουμε, οὔτε κὰν αὐτὸ ποὺ ὁ Σωκράτης κρατοῦσε γιὰ τὸν ἑαυτό του» (*Acad.* 1, 45). Μὲ τὴν ἀναφορὰ αὐτὴ στὸν Σωκράτη, ὁ Ἀρκεσίλαος ἐννοεῖ «τὴ γνώση ὅτι δὲν γνωρίζουμε τίποτα». Ἡ φράση τοῦ Ἀρκεσιλάου, ἂν τῆς δώσουμε βαρύτητα, συνεπάγεται ὅτι οὔτε ἡ ἐγκυρότητα τῆς γνώσης οὔτε ἡ ἐγκυρότητα τοῦ σκεπτικισμοῦ μποροῦν νὰ θεμελιωθοῦν ἀπόλυτα. Ὁ Ἀρκεσίλαος, δηλαδή, ἀφήνει ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα ἂν εἶναι θεμιτὸ νὰ ἀποδίδουμε τοὺς ὅρους «ἀληθὲς» ἢ «ψευδὲς» ὡς κατηγορούμενα σὲ ὁρισμένες προτάσεις. Ἰσχυρίζεται ὅτι δὲν γνωρίζουμε κανένα κριτήριο ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ δικαιολογήσει ἐπαρκῶς τὴ χρήση αὐτῶν τῶν δύο λέξεων. Ἀπὸ αὐτὸ ὅμως δὲν προκύπτει ὅτι μερικὲς προτάσεις δὲν εἶναι ἀληθεῖς καὶ ἄλλες δὲν εἶναι ψευδεῖς. Ἡ εὐρύτητα πνεύματος τοῦ Ἀρκεσιλάου στὸ πρόβλημα αὐτὸ γίνεται φανερὴ στὰ παρακάτω σχόλια τοῦ Κικέρωνα (*στὸ ἴδιο*):

('Ο 'Αρκεσίλαος) πίστευε ὅτι ὅλα εἶναι κρυμμένα στὸ σκοτάδι καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτα πού νὰ μποροῦμε νὰ τὸ ἀντιληφθοῦμε ἢ νὰ τὸ κατανοήσουμε· γι' αὐτὸν τὸ λόγο δὲν πρέπει κανεὶς οὔτε νὰ ἰσχυρίζεται, οὔτε νὰ διακηρύσσει, οὔτε νὰ ἐπιδοκιμάζει κάτι ἐπιμένοντας σ' αὐτό· πρέπει νὰ περιορίζει πάντοτε τὸν ἑαυτό του καὶ νὰ συγκρατεῖ τὴν ἀπερισκεψία του ἀπὸ κάθε παραπάτημα, γιατὶ ἡ ἀπερισκεψία του θὰ ἦταν ὁλοφάνερη, ἂν ἐπιδοκίμαζε κάτι ἐσφαλμένο ἢ ἄγνωστο, καὶ δὲν ὑπάρχει τίποτα χειρότερο ἀπὸ τὴ συγκατάθεση καὶ τὴν ἐπιδοκιμασία πού τρέχουν μπροστὰ ἀπὸ τὴ γνώση καὶ τὴν ἀντίληψη.

Ἂν δὲν μποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε ἢ νὰ κατανοήσουμε τίποτα, δὲν ὑπάρχει τίποτα στὸ ὁποῖο νὰ μποροῦμε νὰ στηριχτοῦμε γιὰ νὰ ποῦμε μὲ βεβαιότητα ὅτι ἔτσι εἶναι τὰ πράγματα· μπορεῖ, ὡστόσο, νὰ εἶναι ἔτσι. Ἡ συμβουλὴ τοῦ 'Αρκεσιλάου νὰ μὴ δίνουμε συγκατάθεση στηρίζεται ἐδῶ στὴν ἀνάγκη νὰ ἀποφύγουμε τὴν πλάνη. Γιὰ νὰ συγκατατεθοῦμε ἢ νὰ ἐπιδοκιμάσουμε κάτι, χρειαζόμαστε γνώση· ἀλλιῶς ἐνδέχεται νὰ συναινέσουμε σὲ κάτι ἐσφαλμένο. Τίποτα ὅμως δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε. Συνεπῶς γιὰ τίποτα δὲν πρέπει νὰ δίνουμε τὴ συγκατάθεσή μας, ὥστε νὰ ἀποφεύγουμε τὸ ἐνδεχόμενο πλάνης. Ὅπως λέει ὁ von Arnim, γιὰ τὸν 'Αρκεσίλαο «τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τῆς σοφίας δὲν εἶναι ἡ ἀπόκτηση τῆς γνώσης ἀλλὰ ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴν πλάνη».[16]

Τὸ θετικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου τοῦ 'Αρκεσιλάου εἶναι ἡ ἐπιθυμία νὰ ἀνακαλύψουμε ὅ,τι εἶναι ἀληθές. Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸν «εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀναπτύσσονται σὲ καθετὶ τὰ *ὑπὲρ* καὶ τὰ *κατά*» (Κικ., *Acad.* 2, 60).[17] Θὰ συζητήσουμε ἕνα ἀξιόλογο παράδειγμα αὐτοῦ τοῦ χαρακτηριστικοῦ ὅταν φτάσουμε στὸν Καρνεάδη, ἀλλὰ ἡ μεθοδολογία ἀνάγεται στὸν 'Αρκεσίλαο. 'Ο Κικέρων, μιλώντας γενικὰ γιὰ τὴ Νέα 'Ακαδημία (δηλαδὴ τὴν 'Ακαδημία ἀπὸ τὸν 'Αρκεσίλαο ὡς τὸν Φίλωνα τὸν Λαρισαῖο), γράφει τὰ ἑξῆς:

'Ο μόνος ἀντικειμενικὸς σκοπὸς τῶν συζητήσεων τῶν 'Ακαδημεικῶν εἶναι, ἀναπτύσσοντας μὲ ἐπιχειρήματα καὶ τὶς δύο πλευρὲς ἑνὸς προβλήματος, νὰ καταλήξουν σὲ κάτι πού ἢ εἶναι ἀληθὲς ἢ προσεγγίζει κατὰ τὸ

δυνατὸ στὴν ἀλήθεια. Οὔτε ὑπάρχει καμία διαφορὰ ἀνάμεσα σ' ἐμᾶς καὶ σ' αὐτοὺς ποὺ νομίζουν ὅτι γνωρίζουν, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ὅτι αὐτοὶ δὲν ἀμφιβάλλουν ὅτι οἱ θεωρίες τους εἶναι ἀληθεῖς, ἐνῶ ἐμεῖς θεωροῦμε ὡς πιθανὰ πολλὰ πράγματα, ποὺ εὔκολα μποροῦμε νὰ τὰ ἐφαρμόσουμε στὴν πράξη ἀλλὰ δύσκολα νὰ τὰ ἐπιβεβαιώσουμε ὡς ἀναμφισβήτητα (*Acad.* 2, 7-8).

Ὅπως εἴδαμε, ὁ Ἀρκεσίλαος ἀπέρριπτε τὴ στωικὴ ὑπεράσπιση μιᾶς ἐμπειρικῆς θεωρίας τῆς γνώσης ποὺ βασιζόταν στὶς «γνωστικὲς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις» (*καταληπτικαὶ φαντασίαι*). Δὲν ὑπάρχει μαρτυρία ὅτι τὴ θεωροῦσε δόγμα σὲ σχέση μὲ τὸ ὁποῖο θὰ μποροῦσαν νὰ προβληθοῦν καὶ ἀπὸ τὶς δύο πλευρὲς λόγοι μὲ ἐπιχειρήματα ἰσοδύναμης πειστικότητας. Οἱ διάδοχοι τοῦ Ἀρκεσιλάου στὴν Ἀκαδημία ἀκολούθησαν τὴν κριτική του γιὰ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ὡς πηγὴ γνώσης, διαμορφώνοντας κανόνες γιὰ συγκατάθεση μὲ βάση τὴν «πιθανότητα». Χωρὶς ἀμφιβολία ἡ ἰδέα προέρχεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἀρκεσίλαο, ἀλλὰ τὴ λεπτομερὴ ἐπεξεργασία τῆς θεωρίας τὴν ἀποδίδουν οἱ πηγές μας στὸν Καρνεάδη. Ὁ Σέξτος μᾶς πληροφορεῖ πὼς ὁ Ἀρκεσίλαος «λέει ὅτι ὁ ἄνθρωπος ποὺ "ἐπέχει" γιὰ τὰ πάντα (*ὁ περὶ πάντων ἐπέχων*) θὰ ρυθμίζει τὶς πράξεις του σύμφωνα μὲ τὸ *εὔλογον*» (*Μαθ.* 7, 158). Μὲ αὐτὸ τὸ κριτήριο, ὁ Ἀρκεσίλαος ἴσως ἐννοοῦσε αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ αἰτιολογηθεῖ ἱκανοποιητικά, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ ἀπόλυτα βέβαιο. Μολαταῦτα, δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος πρόβαλε αὐτὴ τὴν ἄποψη ὡς δική του.[18] Ὁ Σέξτος ἀναφέρεται στὸ *εὔλογον* στὸ τέλος τῆς κριτικῆς τοῦ Ἀρκεσιλάου γιὰ τοὺς Στωικούς, καὶ ἡ φρασεολογία του ἐδῶ εἶναι στὸ μεγαλύτερο μέρος της στωική. Ἴσως ὁ Ἀρκεσίλαος ἐφαρμόζει ἁπλῶς στοὺς Στωικοὺς τὶς συνέπειες τῆς δικῆς του κριτικῆς. Ἂν τὸ κύρος τῆς γνώσης ἔχει κλονιστεῖ, οἱ Στωικοὶ δὲν θὰ εἶναι δυνατὸ νὰ ὁρίζουν τὴν ὀρθὴ πράξη, ὅπως τὴν ὅριζαν, σὲ συνάρτηση μὲ τὴ γνώση. Θὰ πρέπει ἁπλῶς νὰ λένε ὅτι εἶναι κάτι ποὺ μποροῦμε νὰ τὸ δικαιολογήσουμε ἱκανοποιητικὰ ἀλλὰ ὄχι ἀπόλυτα.

Οἱ πληροφορίες μας γιὰ τὸν Ἀρκεσίλαο εἶναι ἐλάχιστες, καὶ γι' αὐτὸ δὲν ὠφελεῖ νὰ συνεχίσουμε νὰ διατυπώνουμε ὑποθέσεις γιὰ τὶς ἀπόψεις του. Ὡστόσο, ἀποτελεῖ σημαντικὴ φυσιογνωμία στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Προκαλώντας τοὺς Στωικοὺς καὶ τοὺς ἄλλους δογματικούς, ἐπανέφερε στὴ φιλοσοφία μιὰ κριτικὴ λειτουργία ποὺ ὑπῆρχε σοβαρὸς κίνδυνος νὰ ἐκλείψει. Οὔτε οἱ διάδοχοι τοῦ Πλάτωνα οὔτε ὁ Περίπατος ἐκείνης τῆς ἐποχῆς μποροῦσαν νὰ ἀμφισβητήσουν μὲ συνέπεια τὰ θεμέλια τῆς γνώσης, ὑπερασπίζοντας παράλληλα τὶς δικές τους θετικιστικὲς ἀπόψεις. Ὁ Ἀρκεσίλαος ἔθεσε μὲ ὀξύτητα προβλήματα ποὺ συνοδεύουν τὶς ἐμπειρικὲς θεωρίες τῆς γνώσης, καὶ δὲν ὑπάρχουν σοβαροὶ λόγοι γιὰ νὰ πιστέψουμε ὅτι ἔτρεφε μεγαλύτερη συμπάθεια γιὰ μιὰ μεταφυσικὴ θεωρία σὰν αὐτὴ ποὺ πρόσφεραν οἱ Ἰδέες τοῦ Πλάτωνα. Μὲ βάση τὰ κείμενα τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου, τοῦ Σέξτου καὶ τοῦ Κικέρωνα ἔχει διατυπωθεῖ μερικὲς φορὲς ἡ ἄποψη ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος περιόριζε τὸ σκεπτικισμό του σὲ κριτικὴ τῶν Στωικῶν καὶ ἄλλων σχολῶν, ἐνῶ, μέσα στὴν ἴδια τὴν Ἀκαδημία, παρέμενε πιστὸς στὸν ὀρθόδοξο Πλατωνισμό.[19] Οἱ περισσότεροι μελετητὲς ὅμως σωστὰ ἀπέρριψαν αὐτὴ τὴν ἄποψη.[20] Ὁ Κικέρων, ποὺ μᾶς δίνει τὶς καλύτερες μαρτυρίες γιὰ τὸν Ἀρκεσίλαο, τὸν παρουσιάζει ὡς ἀπόλυτα ἔντιμο καὶ συνεπὴ φιλόσοφο, ποὺ θεωροῦσε τὴν *ἐποχὴ* στάση τίμια καὶ ἀντάξια ἑνὸς σοφοῦ ἀνθρώπου (*Acad.* 2, 77). Ἀφοῦ ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅπως ὁ Σωκράτης, δὲν ἔγραψε τίποτα, ἦταν εὔκολο νὰ δημιουργηθοῦν γι' αὐτὸν ἐσφαλμένες ἀντιλήψεις. Εἶναι ἀτυχία ποὺ ἔχουμε τόσο λίγα δείγματα ἀπὸ τὶς ξακουστὲς ἱκανότητές του ὡς διαλεκτικοῦ. Ὑπὸ τὴ διεύθυνσή του ἡ Ἀκαδημία φαίνεται πὼς ξαναβρῆκε σὲ κάποιο βαθμὸ τὸ προηγούμενο κύρος της, καὶ μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος ἔδινε διαλέξεις γιὰ ποικίλα θέματα. Πίστευε ὅτι ὁ ρόλος του ὡς φιλοσόφου συνίσταται στὴν κριτικὴ καὶ στὴν πρόκληση φιλοσοφικῶν συζητήσεων. Οἱ γνωσιοθεωρητικές του ἀμφιβολίες ἀποτελοῦν μέρος μόνο, ἂν καὶ πολὺ

σημαντικό, ἀπὸ τὴ συμβολή του στὴ φιλοσοφία. Εὐτυχῶς γνωρίζουμε κάπως περισσότερα γιὰ τὸν σημαντικότερο ἀπὸ τοὺς διαδόχους του, τὸν Καρνεάδη.

3. *Ἀκαδημεικὸς Σκεπτικισμὸς — Καρνεάδης*

Οἱ ἄμεσοι διάδοχοι τοῦ Ἀρκεσιλάου στὴν Ἀκαδημία μόλις ποὺ εἶναι γιὰ μᾶς κάτι περισσότερο ἀπὸ ἁπλὰ ὀνόματα. Ἡ ἑπόμενη σημαντικὴ φάση στὴν ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ Σκεπτικισμοῦ ἀρχίζει μὲ τὸν Καρνεάδη, ποὺ ἄκμασε περίπου ἑκατὸ χρόνια ἀργότερα. Ἡ ἡμερομηνία-κλειδὶ γιὰ τὴ σταδιοδρομία τοῦ Καρνεάδη εἶναι τὸ 155 π.Χ., ὅταν ἐκλέχτηκε στοὺς τρεῖς φιλοσόφους ποὺ θὰ ἀντιπροσώπευαν τὴν Ἀθήνα ὡς πρεσβευτὲς στὴ Ρώμη· οἱ ἄλλοι ἦταν ὁ Στωικὸς Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ ὁ Περιπατητικὸς Κριτόλαος.[21] Μὲ τὴν ἀφορμὴ αὐτὴ ὁ Καρνεάδης ἔδωσε σὲ δύο συνεχεῖς μέρες τὶς περίφημες διαλέξεις του ὑπὲρ καὶ κατὰ τῆς δικαιοσύνης, ποὺ ὁ Κικέρων τὶς παρέθεσε συνοπτικὰ στὸ *De republica* (βλ. σ. 172). Αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ὁ Καρνεάδης ἦταν περίπου πενήντα ὀχτὼ χρόνων, καὶ πέθανε τὸ 129 π.Χ.

Ὅπως ἀκριβῶς ὁ Ἀρκεσίλαος συγκέντρωσε τὴν προσοχή του στὴν ἔντονη κριτικὴ τοῦ προγενέστερου Στωικισμοῦ, ἔτσι καὶ ὁ Καρνεάδης ἐπιδόθηκε ἰδιαίτερα στὴ σφοδρὴ πολεμικὴ ἐναντίον τῶν θεωριῶν τοῦ Χρυσίππου. Ἡ τεράστια συμβολὴ τοῦ Χρυσίππου στὸ Στωικισμὸ ἐκφράστηκε εὔστοχα στὴ φράση: «Χωρὶς τὸν Χρύσιππο δὲν θὰ ὑπῆρχε Στοά». Ὁ Καρνεάδης τὴν παρώδησε μὲ τὸ ἑξῆς εὐφυολόγημα: «Χωρὶς τὸν Χρύσιππο δὲν θὰ ὑπῆρχε Καρνεάδης» (Διογ. Λαέρτ. 4, 62). Ὁ Καρνεάδης ἔκανε λεπτομερὴ κριτικὴ τῶν στωικῶν θέσεων γιὰ τὴ θεωρία τῆς γνώσης, τὴν ἠθική, τὴ θεολογία καὶ τὴν αἰτιότητα, καὶ θὰ δοῦμε στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο ὅτι ἡ κριτική του ἔγινε αἰτία γιὰ κάποιες βελτιώσεις στὴ στωικὴ θεωρία. Ἀφοῦ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Καρνεάδη σχετίζονται τόσο στενὰ μὲ τὸ Στωικισμό, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ

ἐξετάσουμε προκαταβολικὰ στὶς λίγες ἑπόμενες σελίδες ὁρισμένα θέματα ποὺ τὰ πραγματευόμαστε παρακάτω πιὸ διεξοδικά. Αὐτὸ ὅμως ποὺ κυρίως μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ εἶναι ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφικὴ θέση τοῦ Καρνεάδη καὶ συγκεκριμένα ἡ γνωσιοθεωρία του.

Ὁ Καρνεάδης ἀκολούθησε τὴ συνήθεια ποὺ καθιέρωσαν ὁ Πύρρων καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος νὰ μὴ γράφουν φιλοσοφία (Διογ. Λαέρτ. 4, 65). Ὡστόσο, κυρίως χάρη στὸν Κικέρωνα, ὑπάρχουν σχετικὰ πολλὲς γραπτὲς μαρτυρίες γιὰ τὸν Καρνεάδη. Τὰ ἐπιχειρήματά του τὰ κατέγραψαν καὶ τὰ ἀνέπτυξαν μαθητές, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ὁ πιὸ σημαντικός, ὁ Κλειτόμαχος, εἶχε τὴ φήμη πὼς ἔγραψε περισσότερες ἀπὸ τετρακόσιες πραγματεῖες (Διογ. Λαέρτ. 4, 67). Τὸ *Academica* τοῦ Κικέρωνα ἀναφέρεται σαφῶς στὸν Κλειτόμαχο γιὰ τὴν ἔκθεση μερικῶν ἀπόψεων τοῦ Καρνεάδη (πρβ. *Acad.* 2, 98 κ.ἑ.), καὶ πιθανὸν ὁ Κλειτόμαχος εἶναι ἡ βασικὴ πηγὴ τῶν πιὸ λεπτομερειακῶν μαρτυριῶν γιὰ τὸν Καρνεάδη. Στενὸς καὶ ἀφοσιωμένος συνεργάτης τοῦ Καρνεάδη, ὁ Κλειτόμαχος μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὁ πιὸ εὐσυνείδητος μάρτυρας γιὰ τὶς ἀπόψεις τοῦ δασκάλου του, τὸν ὁποῖο διαδέχτηκε στὴ διεύθυνση τῆς Ἀκαδημίας μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Καρνεάδη.

Πολλοὶ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς σχολιάζουν τὶς ἰδιαίτερες ἀρετὲς τοῦ Καρνεάδη. Στὰ κείμενά τους ἐμφανίζεται ὡς πολὺ ἰσχυρὸς χαρακτήρας, φημισμένος γιὰ τὴν ἀφοσίωσή του στὴ φιλοσοφία καὶ γιὰ τὴν ἱκανότητά του στὴν ἐπιχειρηματολογία. Ἦταν τόσο ἀπορροφημένος μὲ τὴν ἐργασία του, λέει ὁ Διογένης Λαέρτιος, ποὺ ἄφησε καὶ μάκρυναν πολὺ τὰ μαλλιὰ καὶ τὰ νύχια του (4, 62)!

Ἡ μοναδικὴ ἐναλλακτικὴ δυνατότητα γιὰ γνώση ποὺ πρότεινε ὁ Ἀρκεσίλαος ἦταν ἡ *ἐποχή*. Δὲν ἐπεξεργάστηκε μὲ κάθε λεπτομέρεια τοὺς λόγους μὲ βάση τοὺς ὁποίους θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ δώσει τὴ συγκατάθεσή του δικαιολογημένα σὲ κάποια πρόταση, ἀκόμη καὶ ἂν ἡ ἀλήθεια της δὲν θὰ ἦταν ποτὲ δυνατὸ

νὰ θεμελιωθεῖ στέρεα. Ὁ Καρνεάδης συμφωνοῦσε μὲ τὸν Ἀρκεσίλαο ὅτι καμία πρόταση δὲν μπορεῖ νὰ θεμελιωθεῖ μὲ βεβαιότητα ὡς ἀληθὴς ἢ ψευδής. Ἀνέπτυξε ὅμως μὲ ἀξιοπρόσεκτη ἐπιμέλεια καὶ μιὰ θεωρία «πιθανότητας», ποὺ μποροῦμε νὰ τὴ χαρακτηρίσουμε γνωσιολογικὴ θεωρία, ἀρκεῖ νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι δὲν διεκδικεῖ τὴ βεβαιότητα —στὴν πραγματικότητα τὴν ἀρνιέται ρητά.

Ὁ Καρνεάδης ἀνέπτυξε αὐτὴ τὴ θεωρία ἀφοῦ μελέτησε καὶ ἀπέρριψε τὴ στωικὴ γνωσιοθεωρία. Ὑποστήριζε ὅτι ἕνα ἀντικειμενικὸ κριτήριο ἀλήθειας πρέπει νὰ ἱκανοποιεῖ τοὺς ὅρους ποὺ ἔθεσαν οἱ Στωικοί. Καμία κρίση γιὰ τὸν κόσμο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀναμφισβήτητα ἀληθής, ἐκτὸς ἂν: α) στηρίζεται σὲ ἐντυπώσεις ποὺ περιγράφουν σωστὰ τὰ γεγονότα, καὶ β) ἂν ἡ ἴδια ἡ ἐγκυρότητα τέτοιων ἐντυπώσεων ἀναγνωρίζεται σωστὰ ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο τῆς ἀντίληψης (Σέξτ., *Μαθ.* 7, 161, 402 κ.ἑ.). Οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι καὶ τοὺς δύο αὐτοὺς ὅρους τοὺς ἱκανοποιεῖ ἡ «γνωστικὴ ἐντύπωση» (*καταληπτικὴ φαντασία*). Τὸ χαρακτηριστικὸ μιᾶς τέτοιας ἐντύπωσης εἶναι ἡ «πλήρης συμφωνία μὲ τὸ ἀντικείμενο» (ἢ γεγονός), καὶ μὲ τὴ συγκατάθεσή μας στὴν ἐντύπωση αὐτὴ (ὑποτίθεται ὅτι) ἀναγνωρίζουμε αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικό. Ὁ Καρνεάδης παραδεχόταν τὴν ὕπαρξη αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων καὶ ἐπίσης δεχόταν ὅτι μερικὲς ἀπὸ αὐτὲς θὰ ἱκανοποιοῦν τὸν πρῶτο ὅρο τοῦ κριτηρίου.[22] Τόνιζε ὅμως ὅτι αὐτὸ εἶναι ἐντελῶς ἀνώφελο, ἐκτός ἂν ἐκπληρώνεται καὶ ὁ δεύτερος ὅρος, ποὺ ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ ἐκπληρωθεῖ. Καμία αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση, ὑποστήριζε, δὲν μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ἀντιστοιχία της μὲ τὰ γεγονότα. Οἱ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις δὲν ἔχουν χαρακτηριστικὰ μὲ βάση τὰ ὁποῖα νὰ ξεχωρίζει κάποια ποὺ εἶναι σίγουρα ἔγκυρη ἀπὸ κάποια ἄλλη ποὺ δὲν εἶναι. Σὲ καμία ἐπιμέρους περίπτωση δὲν ὑπάρχει κάποια αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση *αὐταπόδεικτα* ἀληθὴς σὲ σχέση μὲ τὸ ἀντικείμενο ποὺ ὑποτίθεται ὅτι ἀναπαριστᾶ. Μπορεῖ νὰ εἶναι, καὶ συχνὰ θὰ εἶναι,

ἀληθής, δὲν εἶναι δυνατὸ ὅμως νὰ γνωρίζουμε ὅτι εἶναι ἀληθής.

Δὲν χρειάζεται νὰ ἐπαναλάβουμε ἐδῶ ἐκτενέστερα τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Καρνεάδη ἐναντίον τοῦ στωικοῦ κριτηρίου. Σὲ μεγάλο βαθμὸ ἐπισημαίνουν ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ προσδιορίσουμε ἐκείνη τὴ nota («διακριτικὸ γνώρισμα») ποὺ ὑποτίθεται ὅτι χαρακτηρίζει τὴ «γνωστικὴ ἐντύπωση». Ὁ Καρνεάδης ἐνίσχυε τὴ γενικὴ θέση του ἐναντίον τῆς λεγόμενης γνωστικῆς ἐντύπωσης,[23] μὲ ἀναφορὰ σὲ ἐπιμέρους περιπτώσεις ὅπου ἐντυπώσεις ποὺ μὲ τὴν πρώτη ματιὰ φαίνονταν ἀληθεῖς ἀποδείχτηκαν στὴ συνέχεια ἐσφαλμένες, μὲ τὴν ἐπισήμανση τῶν δυσκολιῶν νὰ διακρίνει κανεὶς ἀνάμεσα σὲ ἀπαράλλαχτα δίδυμα ἢ αὐγά, καθὼς καὶ μὲ τὴν προσφυγὴ σὲ ὄνειρα καὶ ψευδαισθήσεις. Εἶναι ἀρκετὸ γιὰ τὸ σκοπό του νὰ καταφέρει νὰ δείξει ὅτι μία ἔστω ἐντύπωση ποὺ φαίνεται ἐντελῶς ἀξιόπιστη μπορεῖ στὴν πραγματικότητα νὰ εἶναι ἐσφαλμένη (Κικ., *Acad.* 2, 84). Γιατὶ ἡ γνωστικὴ ἐντύπωση εἶναι κάτι ποὺ «ἐξ ὁρισμοῦ» φαίνεται ἐντελῶς ἀξιόπιστο, καὶ ὡστόσο πρέπει πάντα νὰ ὑπάρχει ἡ δυνατότητα νὰ μὴν ἀντιστοιχεῖ ὁ χαρακτήρας μιᾶς ἐντύπωσης μὲ τὸ ἀντικείμενο ποὺ θέλει νὰ ἀναπαριστᾶ.

Συνεπῶς ὁ Καρνεάδης, ὅπως καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος, θεωροῦσε τὴ γνώση ὅπως τὴν ἐννοοῦσαν οἱ Στωικοὶ ἀδύνατη. Δὲν ἔμενε ὅμως ἱκανοποιημένος μὲ τὸ νὰ συνιστᾶ τὴν *ἐποχὴ* ὡς στάση ποὺ πρέπει νὰ τὴν υἱοθετήσουμε ἀπέναντι σὲ καθετί. Ἐξετάζοντας τὶς συνθῆκες τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης, ὁ Καρνεάδης ἔφτασε σὲ μιὰ θεωρία τῆς γνώσης ποὺ ἀπὸ πολλὲς ἀπόψεις ἀποτελεῖ πρόδρομο σύγχρονων μορφῶν ἐμπειρισμοῦ.

Διαιροῦσε τὶς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις σὲ δύο κατηγορίες: α) ἐκεῖνες ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ γίνουν ἀντιληπτὲς ὡς «ἀληθεῖς» (ποὺ ἀντιστοιχοῦν δηλαδὴ σὲ κάποιο γεγονὸς ἢ ἀντικείμενο)· καὶ β) ἐκεῖνες ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γίνουν ἀντιληπτὲς ὡς «ἀληθεῖς» (Κικ., *Acad.* 2, 99-104). Ἀπὸ τὴν προηγούμενη συνοπτικὴ παρουσίασή μας προκύπτει ὅτι γιὰ τὸν Καρνεάδη ὅλες οἱ αἰ-

σθητηριακὲς ἐντυπώσεις πρέπει νὰ ἐμπίπτουν στὴν κατηγορία (β). Σ' αὐτὲς τὶς κατηγορίες ἀντιστοιχοῦν ἐπίσης δύο ἀκόμη διακρίσεις ποὺ υἱοθετοῦσε: 1) ἀληθὲς καὶ ψευδές· 2) πιθανὸ καὶ μὴ πιθανό, ἢ φαινομενικὰ ἀληθὲς καὶ φαινομενικὰ ψευδές. Τὸ (α) καὶ τὸ (1) πηγαίνουν μαζί, καὶ ἀντίστοιχα τὸ (β) καὶ τὸ (2). Ὁ Καρνεάδης ὑποστήριζε ὅτι ἡ ἄρνηση τοῦ (α) καὶ συνεπῶς τοῦ (1) ὡς πιθανοτήτων ποὺ παρατηροῦνται στὴν πράξη δὲν συνεπάγεται τίποτα γιὰ τὸ (β) καὶ τὸ (2). Ἀκόμη καὶ ἂν τίποτα δὲν μποροῦμε νὰ συλλάβουμε ὡς ἀληθὲς ἢ ψευδές, μερικὲς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις εἶναι δυνατὸ νὰ διακριθοῦν ὡς πιθανὲς ἢ φαινομενικὰ ἀληθεῖς ἀπὸ ἄλλες ποὺ εἶναι μὴ πιθανὲς ἢ φαινομενικὰ ψευδεῖς. Ἡ δικαιολόγηση αὐτῆς τῆς παραδοχῆς θεμελιώνεται στὴ σημαντικὴ παρατήρηση ὅτι οἱ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξετάζονται εἴτε σὲ σχέση μὲ τὸ (ἐξωτερικὸ) ἀντικείμενό τους εἴτε σὲ σχέση μὲ τὸ πρόσωπο στὸ ὁποῖο ἐμφανίζονται. Ἂς τὶς ὀνομάσουμε ἀντικειμενικὴ καὶ ὑποκειμενικὴ σχέση ἀντίστοιχα. Ὁ Καρνεάδης λοιπὸν ὑποστηρίζει ὅτι ἀνάμεσα στὶς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις εἶναι δυνατὸ νὰ γίνουν ὁρισμένες διακρίσεις στὴν ὑποκειμενική τους σχέση ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γίνουν στὴν ἀντίστοιχη ἀντικειμενική.

Ἡ βασικὴ διάκριση εἶναι αὐτὴ ποὺ γίνεται ἀνάμεσα στὸ πιθανὸ καὶ στὸ μὴ πιθανό. Τί ἐννοοῦσε μὲ αὐτὸ ὁ Καρνεάδης; Ὁ ἀρχαῖος ἑλληνικὸς ὅρος ποὺ χρησιμοποιοῦσε (*πιθανόν*, ποὺ ὁ Κικέρων τὸ μεταφράζει στὰ λατινικὰ probabile) σημαίνει στὴν κυριολεξία «πειστικὸ» ἢ «ἀξιόπιστο». Ὁ Κικέρων τὸ περιγράφει ὡς «τὴν αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση ποὺ θὰ χρησιμοποιήσει ὁ σοφός, ἐφόσον δὲν παρουσιάζεται τίποτα ποὺ νὰ εἶναι ἀντίθετο σὲ αὐτὴ τὴν πιθανότητα» (*Acad.* 2, 99). Αὐτὸ ὅμως δὲν εἶναι πολὺ κατατοπιστικό, καὶ ἔτσι πρέπει νὰ προστρέξουμε γιὰ πιὸ ἀκριβὴ πληροφόρηση στὸν Σέξτο Ἐμπειρικό (*Μαθ.* 7, 166-89).

Τὸ πρόβλημα τοῦ Καρνεάδη εἶναι νὰ καθιερώσει ἕνα κριτήριο ποὺ θὰ κρίνει ἀνάμεσα σὲ μιὰ πρόταση καὶ στὴν ἀντιφατική

της, ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει κάτι ποὺ νὰ ἐπιτρέπει βεβαιότητα. Ἀφετηρία του ἐδῶ εἶναι οἱ παραδοχὲς τῆς καθημερινῆς ζωῆς. Στὴν πραγματικότητα διακρίνουμε ἀνάμεσα σὲ πράγματα ποὺ ἐμφανίζονται σ' ἐμᾶς καθαρὰ καὶ σὲ πράγματα μὲ τὰ ὁποῖα δὲν συμβαίνει κάτι τέτοιο. Μὲ ἄλλα λόγια, στὴν πράξη ἐνεργοῦμε μὲ ἕνα κριτήριο βαθμοῦ ἀξιοπιστίας. Ἂν τὸ φῶς εἶναι λιγοστό, ἢ ἂν εἴμαστε κουρασμένοι, ἢ ἂν ἡ ὅρασή μας εἶναι ἐλαττωματική, ἔχουμε τὴν τάση νὰ ἐμπιστευόμαστε τὰ μάτια μας λιγότερο ἀπὸ ὅσο ὅταν ἐξασφαλίζονται διαφορετικὲς συνθῆκες. Ἔτσι, οἱ συνθῆκες κάτω ἀπὸ τὶς ὁποῖες δεχόμαστε τὶς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις παρέχουν κάποιους τρόπους διάκρισης τῶν αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων στὸ σύνολό τους. Ἡ πρώτη προϋπόθεση ποὺ ἀπαιτεῖται ἀπὸ μιὰ πιθανὴ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση εἶναι ἡ διαύγεια ἢ σαφήνεια (perspicuitas).

Ὡστόσο, ἂν ὁ Καρνεάδης εἶχε σταματήσει ἐδῶ, θὰ ἔμενε ἐκτεθειμένος στὴν κριτικὴ ποὺ εἶχε κατευθύνει κατὰ τῶν Στωικῶν καὶ τῶν Ἐπικουρείων· γιατί, μὲ τοὺς ὅρους ποὺ αὐτὸς θέτει, μιὰ μεμονωμένη αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ προσφέρει ἐπαρκεῖς λόγους γιὰ νὰ τὴν ἀποδεχτοῦμε ὡς «ἀληθῆ» ἢ ἀκόμη καὶ πιθανή. Ὁ Καρνεάδης λοιπὸν πρόσθεσε στὸν ὅρο «ἀξιοπιστία καὶ διαύγεια» ἀφενὸς τὴ συμφωνία ἄλλων αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων καὶ ἀφετέρου τὸν «ἔλεγχο» καθεμιᾶς ἀπὸ αὐτὲς διαδοχικὰ μὲ προσεκτικὴ λεπτομερὴ ἐξέταση (*Μαθ.* 7, 176-83). Γιὰ νὰ ποῦμε δικαιολογημένα «αὐτὸς εἶναι ὁ Σωκράτης», χρειάζεται νὰ ἐξετάσουμε ὅλες τὶς συνθῆκες ποὺ χαρακτηρίζουν τὶς αἰσθητηριακές μας ἐντυπώσεις ἢ σειρὲς ἐντυπώσεων —τὴ φυσικὴ ἐμφάνιση τοῦ ἀνθρώπου αὐτοῦ, τὸ βάδισμά του, τὴν ὁμιλία του, τὰ ροῦχα του, τὸ ποῦ βρίσκεται, μὲ ποιὸν εἶναι μαζί, κτλ. Ἂν κανένα ἀπὸ αὐτὰ τὰ πράγματα δὲν δημιουργεῖ μέσα μας ἀμφιβολία γιὰ τὸ ὅτι πιθανὸν βλέπουμε τὸν Σωκράτη, εἴμαστε ἀπόλυτα δικαιολογημένοι νὰ διατυπώσουμε αὐτὴ τὴν κρίση.

Ὅπως δείχνει τὸ παράδειγμα αὐτό, τὰ προβλήματα ποὺ εἶναι

ὑποχρεωμένος νὰ θέσει στὸν ἑαυτό του ὁ ἀκαδημεικὸς Σκεπτικὸς θὰ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὶς συνθῆκες. Καμία συγκεκριμένη ἀρχὴ δὲν μπορεῖ νὰ τεθεῖ ἐκ τῶν προτέρων, μπορεῖ ὅμως νὰ διατυπωθεῖ ὁ γενικὸς κανόνας ὅτι τόσο πιὸ ὀρθὴ θὰ εἶναι μιὰ κρίση ὅσο πιὸ αὐστηρὰ ἐξετάζονται ὅλες οἱ συνθῆκες ποὺ τὴ συνοδεύουν. Ὁ Καρνεάδης σύγκρινε αὐτὴ τὴ διαδικασία μὲ τὴ συνήθεια τῶν Ἀθηναίων νὰ ἐξετάζουν δημόσια τὰ προσόντα τῶν ὑποψήφιων ἀρχόντων καὶ δικαστῶν:

> Ὅπως ἀκριβῶς στὸ χῶρο τοῦ δικαστηρίου ὑπάρχουν καὶ οἱ δύο, καὶ ἐκεῖνος ποὺ κρίνει καὶ ἐκεῖνος ποὺ κρίνεται, καὶ τὸ περιβάλλον μέσα στὸ ὁποῖο λαμβάνει χώρα ἡ κρίση καὶ οἱ διαστάσεις τοῦ χώρου, ἡ θέση, ὁ χρόνος... κρίνουμε τὸν ἰδιαίτερο χαρακτήρα καθενὸς ἀπὸ τὰ πράγματα αὐτὰ μὲ τὴ σειρά: λ.χ. ἐξετάζουμε μήπως ἐκεῖνος ποὺ κρίνει ἔχει μειωμένη ὅραση, μήπως ἐκεῖνος ποὺ κρίνεται εἶναι πολὺ μικρὸς στὴν ἡλικία, μήπως τὸ περιβάλλον μέσα στὸ ὁποῖο γίνεται ἡ δίκη εἶναι σκοτεινό... (Σέξτ., *Μαθ.* 7, 183).

Δὲν εἶναι πάντοτε ἀπαραίτητο ἢ πραγματικὰ δυνατὸ νὰ ἐκτιμήσουμε ὅλες τὶς ἀντιληπτικὲς συνθῆκες μὲ τόσο συστηματικὸ τρόπο. Ὁ Καρνεάδης πρόβαλε τὴν ἄποψη ὅτι σὲ σχετικὰ ἀσήμαντα θέματα ἡ πιθανότητα μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ θεμελιώνεται ἁπλὰ καὶ γρήγορα. Ὅπου ὅμως πρόκειται γιὰ τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία, ὁ ἔλεγχος τῆς πιθανότητας θὰ πρέπει νὰ εἶναι ὅσο τὸ δυνατὸ αὐστηρότερος (*στὸ ἴδιο* 184).

Τὸ σημαντικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς θεωρίας τοῦ Καρνεάδη εἶναι ὅτι ἀναγνωρίζει πὼς ἡ ἐμπιστοσύνη ποὺ δείχνουμε στὶς αἰσθήσεις μας δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ στοὺς ἁπλοὺς ὅρους ποὺ δέχονταν ὁ Ἐπίκουρος καὶ οἱ Στωικοί. Στὴν πράξη συχνὰ δὲν χρειάζεται νὰ πραγματοποιήσουμε συνειδητὰ ὅλους τοὺς ἐλέγχους τῆς πιθανότητας ποὺ ὅρισε ὁ Καρνεάδης. Αὐτὸ ὅμως δὲν ὑπονομεύει τὸ κύρος τῶν ὅσων προτείνει. Δεχόταν ἐπίσης τὸ γεγονὸς ὅτι ὅταν ἐμπιστευόμαστε τὶς αἰσθήσεις μας, ἡ ἀποδοχὴ ἀπὸ μέρους μας τῆς μαρτυρίας τους εἶναι γενικὰ ἄμεση καὶ δὲν ἀπαι-

τεῖ λεπτομερὴ ἐξέταση. Ἂν ὅμως τὸν προκαλοῦσε κάποιος νὰ δικαιολογήσει τὸν ἰσχυρισμὸ «αὐτὸς εἶναι ὁ Σωκράτης», ὁ Καρνεάδης δὲν θὰ κατέφευγε ἁπλῶς στὴ ζωηρότητα τῶν ὀπτικῶν του αἰσθημάτων. Θὰ τόνιζε ὅτι αὐτὴ ἡ φαινομενικὰ ἁπλὴ κρίση εἶναι κάτι ἐξαιρετικὰ πολύπλοκο: συνεπάγεται ἀναγνώριση τοῦ γεγονότος ὅτι ὅλοι οἱ ὅροι ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ ἐξασφαλιστοῦν γιὰ νὰ εἶναι ἡ κρίση ἀληθὴς ἐξασφαλίζονται *ὅσο μποροῦμε νὰ παρατηροῦμε*. Δὲν μποροῦμε, ὑποστήριζε, νὰ ἀντιπαραβάλλουμε τὶς αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις μας πρὸς τὰ φυσικὰ ἀντικείμενα καθεαυτά· καὶ γι' αὐτὸν τὸ λόγο, καμία ἐμπειρικὴ κρίση δὲν εἶναι δυνατὸ ποτὲ νὰ ἀποδειχτεῖ ἀληθὴς ἢ ψευδής. Μποροῦμε ὅμως νὰ συγκρίνουμε μιὰ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση μὲ μιὰ ἄλλη· μποροῦμε νὰ λάβουμε ὑπόψη μας τὴν προηγούμενη ἐμπειρία μας καὶ τὴν ἐμπειρία τῶν ἄλλων· μποροῦμε νὰ ἐρευνήσουμε πολλοὺς ἀπὸ τοὺς παράγοντες ποὺ ἐμπλέκονται σὲ κάθε ἀντιληπτικὴ ἐμπειρία. Καὶ μὲ βάση αὐτοὺς τοὺς παράγοντες μποροῦμε νὰ διατυπώσουμε κάποιες κρίσεις γιὰ τὸν κόσμο, ποὺ μολονότι μπορεῖ νὰ εἶναι στὴν πραγματικότητα ἐσφαλμένες, ἔχουμε κάθε λόγο νὰ τὶς δεχόμαστε ὡς ἀξιόπιστες ἢ φαινομενικὰ ἀληθεῖς.

Ἕνα χωρίο ἀπὸ τὸν Κικέρωνα ἀποσαφηνίζει μὲ παραδείγματα τὴν πρακτικὴ ἐφαρμογὴ τῆς θεωρίας τοῦ Καρνεάδη:

> Ὅταν ἕνας σοφὸς ἐπιβιβάζεται σὲ πλοῖο, ἔχει ἄραγε συλλάβει μὲ τὸ νοῦ του καὶ ἔχει ἀντιληφθεῖ ὅτι θὰ ταξιδεύσει ὅπως τὸ ἐπιθυμεῖ; Πῶς θὰ ἦταν δυνατό; Ἂν ὅμως αὐτὴ τὴ στιγμὴ σήκωνε πανιὰ ἀπὸ ἐδῶ [ἀπὸ τοὺς Βαύλους] γιὰ τοὺς Ποτιόλους, τέσσερα μίλια μακριά, μὲ ἄξιο πλήρωμα καὶ ἔμπειρο καπετάνιο, καὶ μὲ αὐτὴν ἐδῶ τὴ γαλήνια θάλασσα, θὰ τοῦ φαινόταν πιθανὸ ὅτι θὰ μποροῦσε νὰ φτάσει ἐκεῖ ἀσφαλής (Κικ., *Acad.* 2, 100).

Καθὼς ἀνατρέχουμε σὲ τέτοιες φράσεις ὕστερα ἀπὸ δύο χιλιάδες χρόνια φιλοσοφίας, ἴσως μᾶς δημιουργοῦν τὴν ἐντύπωση ὅτι εἶναι κάπως σχολαστικές, ἂν ὄχι κοινότοπες. Αὐτὸ θὰ ἦταν πολὺ ἐπιπόλαιη κρίση. Δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ πιστεύουμε ὅτι ὁ

Καρνεάδης ἤθελε νὰ ἐμφανίζει τὸ σκεπτικισμό του ὡς σύσταση νὰ ἀντιμετωπίζουμε μὲ πολὺ μεγάλη ἐπιφυλακτικότητα τὶς καθημερινὲς κρίσεις. Ὁ σκεπτικισμὸς τῶν Ἀκαδημεικῶν δὲν ἐντοπιζόταν στὶς καθημερινὲς κρίσεις ἀλλὰ στὶς φιλοσοφικὲς θεωρίες ποὺ ἀναζητοῦσαν ἕνα κριτήριο βεβαιότητας στὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Μὲ πιὸ σύγχρονη ὁρολογία, ὁ Καρνεάδης λέει ὅτι ἡ ἀλήθεια τῶν ἐμπειρικῶν κρίσεων εἶναι πάντοτε πιθανὴ καὶ ποτὲ ἀναγκαία. Ὁ κόσμος θὰ μποροῦσε, στὴν πραγματικότητα, νὰ εἶναι πολὺ διαφορετικὸς ἀπὸ αὐτὸν ποὺ μᾶς δίνει ἡ ἀντίληψή μας· ὡστόσο, οἱ ἐμπειρικὲς κρίσεις μας μπορεῖ νὰ εἶναι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς, μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ ἀλήθεια ἢ τὸ ψεῦδος ἀναφέρονται στὸν κόσμο ὅπως τὸν παρατηροῦμε, καὶ ὅτι δὲν ἰσχυριζόμαστε πὼς οἱ προτάσεις μας εἶναι ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς σὲ σχέση μὲ τὸν κόσμο καθεαυτόν.[24]

Τὸ ὄνομα τοῦ Καρνεάδη, ὅπως καὶ τοῦ Ἀρκεσιλάου, συνδέεται προπάντων μὲ τὴν κριτικὴ ποὺ ἔκανε στὶς ἀξιώσεις τῶν δογματικῶν γιὰ βεβαιότητα. Ὡστόσο, ἐνῶ δὲν γνωρίζουμε οὐσιαστικὰ τίποτα γιὰ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Ἀρκεσιλάου σὲ κανένα θέμα ἐκτὸς ἀπὸ τὴ θεωρία τῆς γνώσης, ὑπάρχει ἕνας ἀρκετὰ μεγάλος ἀριθμὸς ἀπὸ μαρτυρίες γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο πραγματευόταν ὁ Καρνεάδης τὶς ἠθικὲς θεωρίες, τὴ θεολογία καὶ τὴν αἰτιότητα. Στὰ δύο πρῶτα τουλάχιστο θέματα ἡ συμβολὴ τοῦ Καρνεάδη ἦταν μᾶλλον καταλυτικὴ παρὰ ἐποικοδομητική. Τὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ τονιστεῖ, γιατὶ μερικὲς φορὲς ἔχει ὑποστηριχτεῖ ὅτι ὁ Καρνεάδης εἶχε ὁρισμένες δικές του θετικὲς ἀπόψεις σχετικὰ μὲ τὴν ἠθικὴ καὶ τὴ θεολογία. Ἂν αὐτὸ ἦταν ἀλήθεια, θὰ ἦταν ἐντελῶς ἀσυμβίβαστο μὲ τὴν κατὰ κοινὴ ὁμολογία σκεπτικὴ προσέγγισή του στὰ προβλήματα, καὶ ὑπάρχουν ἄφθονες μαρτυρίες γιὰ νὰ ἀπορρίψουμε μιὰ τέτοια ἑρμηνεία. Ἂς πάρουμε ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὴν ἠθική.[25] Στὸ *Academica* τοῦ Κικέρωνα (2, 131) ἀναφέρεται ὅτι ὁ Καρνεάδης εἶχε προτείνει τὸν ἀκόλουθο ὁρισμὸ τοῦ *ὑπερτάτου ἀγαθοῦ* (summum bonum): «νὰ

ἀπολαμβάνουμε τὰ πράγματα ποὺ ἡ φύση μᾶς παραχώρησε ὡς πρωταρχικά». Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Κικέρων, ὁ Καρνεάδης ἀνέπτυξε αὐτὴ τὴν ἄποψη «ὄχι γιατὶ τὴν ἀποδεχόταν ὁ ἴδιος ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐναντιωθεῖ στοὺς Στωικούς». Ὁ ἴδιος ὁρισμὸς ἀποδίδεται στὸν Καρνεάδη ἀπὸ τὸν Κικέρωνα καὶ ἀλλοῦ (*Fin.* 5, 20), «γιὰ χάρη τῆς ἐριστικῆς» (disserendi causa). Εἶναι μιὰ φράση ποὺ ταιριάζει χαρακτηριστικὰ σὲ ἐπίθεση κατὰ τῶν Στωικῶν, ἀφοῦ οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι ἡ πρώτη ἀνθρώπινη παρόρμηση εἶναι νὰ ἐπιθυμοῦμε «τὰ πρωταρχικὰ φυσικὰ ἀγαθά» (λ.χ. τὸ ὑγιὲς σῶμα κτλ.), ἀλλὰ ἀπέκλειαν αὐτὰ τὰ ἀγαθὰ ἀπὸ τὶς ἐπιδιώξεις τῶν ὥριμων ἀνθρώπων (βλ. σ. 295-6). Ὁ Καρνεάδης συνεπῶς χρησιμοποίησε ἐναντίον τῶν Στωικῶν μιὰ ἀπὸ τὶς δικές τους ἰδέες, ὑποστηρίζοντας ὅτι εἶναι ἀσυνέπεια ἀπὸ τὴ μιὰ νὰ ἀναγνωρίζουν κάποια ἀξία στὰ φυσικὰ ἀγαθὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη νὰ τὰ ἀποκλείουν ἀπὸ τὰ συστατικὰ τοῦ *ὑπερτάτου ἀγαθοῦ*. Σὲ ἄλλο κείμενο, ὁ Κικέρων γράφει ὅτι ὁ Καρνεάδης ὑπερασπιζόταν μὲ τόση θέρμη τὴν πρόταση ὅτι τὸ *ὑπέρτατο ἀγαθὸ* εἶναι ἕνας συνδυασμὸς ἀρετῆς καὶ ἡδονῆς ὥστε «φαινόταν ὅτι ἔφτανε στὸ σημεῖο νὰ τὴ δέχεται» (*Acad.* 2, 139). Ἀλλὰ ὁ Κικέρων προσθέτει τὸ ἀποκαλυπτικὸ σχόλιο: «Ὁ Κλειτόμαχος [διάδοχος τοῦ Καρνεάδη] ὁμολογοῦσε ὅτι δὲν μπόρεσε ποτὲ νὰ καταλάβει τὶς ἀπόψεις τοῦ ἴδιου τοῦ Καρνεάδη» σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ θέμα. Ἡ τεχνικὴ τοῦ Καρνεάδη ἐδῶ, καὶ γενικά, εἶναι ἡ καθιερωμένη ἀκαδημεικὴ τεχνικὴ νὰ ἀποκαλύπτει κανεὶς ἀντιφάσεις στὴ θέση τῶν ἀντιπάλων του ἢ νὰ υἱοθετεῖ ἀντίθετη ἄποψη γιὰ καθαρὰ κριτικοὺς σκοπούς.[26]

Μιὰ ἀκόμη παρόμοια περίπτωση εἶναι ἡ κριτικὴ ἀπὸ τὸν Καρνεάδη τῶν στωικῶν θεολογικῶν δογμάτων. Ἡ τεχνικὴ ποὺ χρησιμοποίησε ἐδῶ εἶναι ὁ *σωρίτης*. Πῆρε τὸ ὄνομά του ἀπὸ τὸν ὅρο «σωρός», ποὺ χρησιμοποιήθηκε γιὰ νὰ ἀποδώσει παραστατικὰ τὶς δυσκολίες ποὺ συναντᾶ κανείς, ὅταν ἐπιχειρεῖ νὰ ἐπισημάνει μὲ ἀκρίβεια χαρακτηριστικὰ ποὺ διαφοροποιοῦν τὶς ἔννοιες

μεταξύ τους. Ὑποθέστε ὅτι κάποιος εἶναι ἕτοιμος νὰ ὀνομάσει μιὰ συλλογὴ τριάντα πραγμάτων σωρό· ἀφαιρέστε ἕνα πράγμα καὶ κατόπιν ἄλλο ἕνα· πότε ὁ σωρὸς παύει νὰ εἶναι σωρός; Εἶναι σαφῶς ἀδύνατο νὰ ὁρίσουμε ἀκριβὴ ποσοτικὰ κριτήρια γιὰ τὸ σχηματισμὸ ἑνὸς σωροῦ, καὶ ὅμως ὁ «σωρὸς» εἶναι ποσοτικὸς ὅρος. Ὁ Καρνεάδης χρησιμοποίησε αὐτὸ τὸ εἶδος ἐπιχειρήματος, γιὰ νὰ δείξει ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ κάνουμε ὁποιαδήποτε σταθερὴ διάκριση ἀνάμεσα σ' αὐτὸ ποὺ ὑποτίθεται ὅτι εἶναι θεϊκὸ καὶ σὲ αὐτὸ ποὺ δὲν εἶναι. «Ἂν οἱ θεοὶ ὑπάρχουν, εἶναι καὶ οἱ Νύμφες θεότητες; Ἂν οἱ Νύμφες εἶναι θεότητες, τότε οἱ Πάνες καὶ οἱ Σάτυροι εἶναι καὶ αὐτοὶ θεοί· ἀλλὰ οἱ τελευταῖοι δὲν εἶναι θεοί· συνεπῶς οὔτε οἱ Νύμφες εἶναι. Ἀλλὰ οἱ Νύμφες ἔχουν ναοὺς ἀφιερωμένους σ' αὐτὲς ἀπὸ τὴν πολιτεία. Μήπως λοιπὸν δὲν εἶναι θεοὶ καὶ οἱ ἄλλοι ποὺ ἔχουν ναοὺς ἀφιερωμένους στὸ ὄνομά τους;» (Κικ., *N.D.* 3, 43). Ἂν ὁ ἀντίπαλος ἀρνηθεῖ νὰ δεχτεῖ ἕναν κρίκο αὐτῆς τῆς ἁλυσίδας, τότε ὁ Σκεπτικὸς μπορεῖ νὰ ρωτήσει τί εἶναι αὐτὸ ποὺ κάνει λ.χ. τὶς Νύμφες νὰ ξεχωρίζουν ὡς θεϊκὰ ὄντα ἀπὸ τοὺς Πάνες καὶ τοὺς Σατύρους· ἢ τί εἶναι αὐτὸ ποὺ ξεχωρίζει τὶς Νύμφες ἀπὸ τοὺς ἄλλους θεούς, ἀφοῦ ἔχουμε τὸ δεδομένο ὅτι καὶ οἱ Νύμφες καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ ἔχουν ναοὺς πρὸς τιμήν τους. Ὁ Κικέρων σημειώνει στὴν πορεία τῆς συζήτησης αὐτῆς ὅτι ὁ Καρνεάδης χρησιμοποίησε τέτοια ἐπιχειρήματα ὄχι γιὰ νὰ ἀνατρέψει τὴ θρησκεία, ἀλλὰ γιὰ νὰ δείξει ὅτι ὁ στωικὸς πολυθεϊσμὸς δὲν εἶναι πειστικός (*στὸ ἴδιο* 44).

Ὅπως καὶ οἱ ἄλλοι Σκεπτικοί, ὁ Καρνεάδης ἐκμεταλλεύτηκε τὶς διαφορὲς γνώμης ἀνάμεσα στὶς δογματικὲς σχολές. Ὁ Ἐπίκουρος, ὅπως ἔχουμε δεῖ, ὑποστήριζε ὅτι οἱ ὁλοφάνερες ἀτέλειες τοῦ κόσμου μαρτυροῦν σαφῶς ὅτι ὁ κόσμος δὲν βρίσκεται κάτω ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῶν θεῶν. Οἱ Στωικοὶ ἀκολουθοῦσαν ἐντελῶς ἀντίθετη ἐπιχειρηματολογία: ὁ κόσμος εἶναι προφανῶς ἔργο τῆς θείας πρόνοιας, τῆς ὁποίας τὸ ὕψιστο παράδειγμα εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος, ἕνα λογικὸ ὂν προορισμένο ἀπὸ τοὺς θεοὺς νὰ ζεῖ

ἐνάρετη ζωή. Ὁ Καρνεάδης ὑποστήριζε ὅτι τὰ βάσανα τῶν ἐναρέτων καὶ ἡ καλοπέραση τῶν κακῶν ἀποδεικνύουν ὅτι οἱ θεοὶ ἀδιαφοροῦν τελείως γιὰ τὶς ἀνθρώπινες ὑποθέσεις (Κικ., *N.D.* 3, 79-85). Ἐδῶ, ὅπως καὶ προηγουμένως, ὁ Καρνεάδης ἐπιλέγει ἕνα στωικὸ δόγμα, τὴν πρόνοια τῶν θεῶν γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ παραθέτει μαρτυρίες ποὺ φαίνονται ἐντελῶς ἀσυμβίβαστες μὲ αὐτό. Τὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι λογικὸ ὄν, ὑποστηρίζει, δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς ἀπόδειξη γιὰ τὸ ὅτι οἱ θεοὶ ἐνδιαφέρονται καὶ προνοοῦν γιὰ τοὺς ἀνθρώπους (*στὸ ἴδιο* 66-79). Γιατὶ τὸ λογικὸ τότε μόνο εἶναι κάτι ἀγαθό, δηλαδὴ κάτι ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἀποδείξει ὅτι αὐτὸς ποὺ τὸ ἔδωσε τὸ ἔκανε ἀπὸ πρόνοια, ἂν χρησιμοποιεῖται καλά· ἀλλὰ τὸ ἂν ὁ ἄνθρωπος κάνει καλὴ ἢ κακὴ χρήση τοῦ λογικοῦ ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς, ἀπὸ τὸ πῶς ἐπιλέγουμε νὰ τὸ χρησιμοποιήσουμε. Τὸ γεγονὸς καὶ μόνο ὅτι μᾶς δώρισαν τὸ λογικό, ἂν πραγματικὰ εἶναι δῶρο τῶν θεῶν, συνηγορεῖ μᾶλλον κατὰ παρὰ ὑπὲρ τῆς ὕπαρξης πρόνοιας ἀπὸ μέρους τους.[27]

Ἡ φιλοσοφικὴ ὀξύνοια τοῦ Καρνεάδη γίνεται ἰδιαίτερα αἰσθητὴ στὴν πραγμάτευση τῆς ἐλεύθερης βούλησης. Ἐδῶ τὶς βασικὲς μαρτυρίες μᾶς τὶς δίνει τὸ *De fato* τοῦ Κικέρωνα. Στὸ προηγούμενο κεφάλαιο πραγματεύτηκα τὴ θεωρία τοῦ Ἐπικούρου ὅτι ἡ ἱκανότητα τῶν ζωντανῶν ὄντων νὰ ἀρχίζουν νέες κινήσεις ἢ πράξεις εἶναι ἀπόδειξη τοῦ γεγονότος ὅτι μεμονωμένα ἄτομα ἐκτρέπονται ἀπὸ τὴν πορεία τους σὲ μὴ καθορισμένο χρόνο ἢ χῶρο. Ἡ θεωρία αὐτὴ ἐρμηνεύτηκε, ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς τουλάχιστον, ὡς παραδοχὴ ὅτι τέτοιες κινήσεις δὲν προκαλοῦνται ἀπὸ κάποιο αἴτιο· καὶ ἀντιτάχθηκαν σ' αὐτὴ τὴ θεωρία μὲ βάση τὸ ἐπιχείρημα ὅτι κάθε κίνηση ἢ ἀποτέλεσμα πρέπει νὰ ἔχει προηγούμενο αἴτιο. Οἱ λόγοι ποὺ ὁδήγησαν τοὺς Στωικοὺς σ' αὐτὴ τὴν ἔννοια μιᾶς ἀναγκαίας σύνδεσης μεταξὺ αἰτίου καὶ ἀποτελέσματος εἶναι ποικίλοι. Ὡστόσο, γιὰ τὴν ὥρα εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἐξετάσουμε μόνο ἕναν ἀπὸ αὐτούς. Ὁ Χρύσιππος ὑποστηρίζει τὰ ἑξῆς:

"Αν ὑπάρχει κίνηση χωρὶς αἴτιο, δὲν θὰ εἶναι κάθε πρόταση... ἀληθὴς ἢ ψευδής· γιατὶ αὐτὸ ποὺ δὲν θὰ ἔχει γενεσιουργὰ αἴτια δὲν θὰ εἶναι οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψευδές· ἀλλὰ κάθε πρόταση εἶναι ἢ ἀληθὴς ἢ ψευδής· συνεπῶς δὲν ὑπάρχει κίνηση χωρὶς αἴτιο. "Αν ὅμως συμβαίνει αὐτό, ὅ,τι γίνεται γίνεται ὡς ἀποτέλεσμα προηγούμενων αἰτίων· καὶ ἂν εἶναι ἔτσι, τότε ὅλα συμβαίνουν ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ πεπρωμένου· ἀπὸ αὐτό, κατὰ συνέπεια, προκύπτει πὼς ὅ,τι συμβαίνει συμβαίνει ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ πεπρωμένου (*Fat.* 10, 20-1).

Δύο σημεῖα πρέπει νὰ τονιστοῦν σχετικὰ μὲ αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα. Πρῶτο, ὁ Χρύσιππος μεταχειρίζεται τὴν πρόταση «ὅλα συμβαίνουν ὡς συνέπεια προηγούμενων αἰτίων» ὡς λογικὰ ἰσοδύναμη μὲ τὴν πρόταση «ὅλα συμβαίνουν ὡς συνέπεια τοῦ πεπρωμένου». Δεύτερο, ζητᾶ νὰ ἀποδείξει τὴ θέση του μὲ τὴ βοήθεια τῆς προκειμένης: «Κάθε πρόταση εἶναι ἢ ἀληθὴς ἢ ψευδής».

Ὁ Καρνεάδης ἀντέκρουσε αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα ἀπὸ δύο πλευρές (στὸ *ἴδιο* 11, 23-8). Πρῶτα ἐξέτασε τὴν πρόταση «καμία κίνηση δὲν συμβαίνει χωρὶς αἴτιο». «Χωρὶς προηγούμενο αἴτιο», ὑποστήριξε, δὲν σημαίνει ἀναγκαστικὰ «χωρὶς κανένα ἀπολύτως αἴτιο». Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἕνα δοχεῖο εἶναι ἄδειο, χωρὶς νὰ ἐννοοῦμε, ὅπως θὰ μποροῦσε νὰ χρησιμοποιήσει τὴ λέξη «ἄδειο» ἕνας φυσικός, ὅτι δὲν περιέχει ἀπολύτως τίποτα —ὅτι εἶναι δηλαδὴ κενό. Ἐννοοῦμε ὅτι τὸ δοχεῖο δὲν περιέχει νερὸ ἢ κρασί, κτλ. Παρόμοια, ἂν ποῦμε ὅτι ὁ νοῦς δὲν κινεῖται ἀπὸ κάποιο προηγούμενο αἴτιο, δὲν θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἐννοοῦμε πὼς ἡ κίνηση τοῦ νοῦ εἶναι ὁλότελα χωρὶς αἴτιο. Ἡ ἔννοια τῆς ἑκούσιας κίνησης *σημαίνει* κίνηση ποὺ ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς. Αὐτὸ δὲν συνεπάγεται ὅτι μιὰ τέτοια κίνηση δὲν ἔχει αἴτιο. Αἰτιό της εἶναι ἀκριβῶς τὸ γεγονὸς ὅτι ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς.

Δεύτερο, ὁ Καρνεάδης ὑποστήριζε ὅτι τὸ λογικὸ συμπέρασμα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Χρύσιππος ὁδηγοῦνταν στὴν αἰτιοκρατία ἀπὸ τὴν προκειμένη «κάθε πρόταση εἶναι ἀληθὴς ἢ ψευδὴς» δὲν εἶναι ἔγκυρο. Τοὺς λόγους στοὺς ὁποίους στηρίχτηκε ὁ Χρύσιππος γιὰ αὐτὸ τὸ συμπέρασμα τοὺς καταγράφει ὁ Κικέρων ὡς ἑξῆς:

'Αληθὴ μελλοντικὰ γεγονότα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἐκεῖνα ποὺ δὲν ἔχουν αἴτια χάρη στὰ ὁποῖα θὰ συμβοῦν στὸ μέλλον· αὐτὰ λοιπὸν ποὺ εἶναι ἀληθὴ εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἔχουν αἴτια· καὶ ἔτσι, ὅταν αὐτὰ (δηλαδὴ τὰ ἀληθὴ μελλοντικὰ γεγονότα) συμβοῦν, θὰ ἔχουν συμβεῖ ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ πεπρωμένου (*στὸ ἴδιο* 26).

'Ο Χρύσιππος ἐξακολουθεῖ νὰ χρησιμοποιεῖ ἐδῶ τὸν ὅρο «αἴτιο» μὲ τὴ σημασία «προηγούμενο αἴτιο». 'Ο Καρνεάδης ἀπαντᾶ στὸν Χρύσιππο μὲ ἕναν πολὺ ἐνδιαφέροντα τρόπο. 'Υποστηρίζει ὅτι τὸ ἂν μιὰ πρόβλεψη ἀποδεικνύεται ὅτι εἶναι ἀληθής, λόγου χάρη «ὁ Σκιπίων θὰ καταλάβει τὴ Νουμαντία», αὐτὸ δὲν μᾶς λέει τίποτα γιὰ τὴν αἰτιοκρατία. Τὸ ὅτι «ἂν λάβει χώρα κάποιο συμβὰν Ε, τότε ἦταν ἀληθὲς πρὶν ἀπὸ τὸ συμβὰν ὅτι τὸ Ε θὰ λάμβανε χώρα» εἶναι ἁπλῶς ἕνα λογικὸ γεγονὸς ποὺ ἀφορᾶ προτάσεις.

'Ονομάζουμε ἀληθὴ ἐκεῖνα τὰ παρελθόντα γεγονότα γιὰ τὰ ὁποῖα σὲ προγενέστερο χρόνο ἦταν ἀληθὴς ἡ πρόταση: «Εἶναι παρόντα (ἢ πραγματικὰ) τώρα»· παρόμοια, θὰ ὀνομάσουμε ἀληθὴ τὰ μελλοντικὰ ἐκεῖνα γεγονότα γιὰ τὰ ὁποῖα σὲ κάποιον μελλοντικὸ χρόνο θὰ εἶναι ἀληθὴς ἡ πρόταση: «Εἶναι παρόντα (ἢ πραγματικὰ) τώρα» (*στὸ ἴδιο* 27).

Σ' αὐτὲς τὶς ὀξυδερκεῖς παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἀλήθεια καὶ γιὰ τοὺς χρόνους τῶν ρημάτων ὁ Καρνεάδης κάνει μιὰ εὔστοχη παρατήρηση, ποὺ διατυπώθηκε θαυμάσια ἀπὸ τὸν Gilbert Ryle:

Γιατί ἄραγε τὸ γεγονὸς ὅτι μιὰ μεταγενέστερη ἀλήθεια σχετικὰ μὲ ἕνα συμβὰν χρειάζεται ἐκεῖνο τὸ συμβὰν δὲν μᾶς ἀνησυχεῖ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ μᾶς ἀνησυχεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι μιὰ προγενέστερη ἀλήθεια σχετικὰ μὲ ἕνα συμβὰν χρειάζεται ἐκεῖνο τὸ συμβάν;... Σὲ μεγάλο βαθμὸ ὁ λόγος εἶναι ὅτι, ὅταν σκεφτόμαστε κάτι προηγούμενο ποὺ καθιστᾶ ἀναγκαῖο αὐτὸ ποὺ ἀκολουθεῖ, ἀσυναίσθητα ἐξομοιώνουμε τὴν ἀναγκαιότητα μὲ τὴν αἰτιακὴ ἀναγκαιότητα... Αὐτὸ σημαίνει, δηλαδή, ὅτι χωρὶς νὰ τὸ ἀντιληφθοῦμε θεωροῦμε τὶς προγενέστερες ἀλήθειες *αἴτια* τῶν συμβάντων σὲ σχέση μὲ τὰ ὁποῖα ἦταν ἀληθεῖς, ἐκεῖ ὅπου καὶ μόνο τὸ ζήτημα τῶν σχετικῶν χρονικῶν τους θέσεων μᾶς ἀπαλλάσσει ἀπὸ τὸ νὰ θεωρήσουμε τὰ συμβάντα ἀποτελέσματα τῶν ἀληθειῶν ποὺ εἶναι σχετικὲς μὲ αὐτὰ καὶ μεταγενέστερες. Τὰ συμβάντα δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ εἶναι ἀποτελέσματα τῶν ὅσων

τὰ ἀκολουθοῦν, ὅπως ἀκριβῶς καὶ ἐμεῖς δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ εἴμαστε παιδιὰ τῶν ἀπογόνων μας.[28]

Τὸ πέρασμα ἀπὸ γεγονότα σχετικὰ μὲ τὴν ἀλήθεια σὲ δοξασίες σχετικὲς μὲ τὴν αἰτιότητα ἔγινε ἀπὸ τὸν Χρύσιππο καὶ ἄλλους Στωικούς. Τὸ σφάλμα τοῦ Χρυσίππου προβάλλει μὲ πλήρη καθαρότητα μέσα ἀπὸ τὴν προσπάθειά του νὰ θεμελιώσει τὴν αἰτιοκρατία μὲ μιὰ προκειμένη σχετικὰ μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν προτάσεων. Ἀπὸ τὴν πρόταση «τὸ ὅτι τὸ Ε θὰ συμβεῖ εἶναι ἀληθὲς» συνεπάγεται ὅτι τὸ Ε πρέπει νὰ συμβεῖ. Ἀλλὰ τὸ «πρέπει» ἀναφέρεται ἐδῶ σὲ λογικὴ καὶ ὄχι σὲ αἰτιακὴ ἀναγκαιότητα. Ἦταν σημαντικὸ ἐπίτευγμα τοῦ Καρνεάδη τὸ ὅτι διέκρινε αὐτὲς τὶς δύο ἔννοιες τῆς ἀναγκαιότητας —κάτι ποὺ οὔτε ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε οἱ Στωικοὶ κατάφεραν νὰ τὸ κάνουν.[29] Ἀπὸ τὴ διάκριση ποὺ κάνει ὁ Καρνεάδης φτάνει στὸ συμπέρασμα ὅτι ὑπάρχουν ἀναμφίβολα αἴτια συμβάντων ὅπως τῆς εἰσόδου τοῦ Κάτωνα στὴ σύγκλητο σὲ κάποια μελλοντικὴ χρονολογία. Δὲν εἶναι ὅμως αἴτια «ποὺ ἐμπεριέχονται στὴ φύση τοῦ σύμπαντος». «Τυχαῖα» (fortuitae) εἶναι ὁ ὅρος μὲ τὸν ὁποῖο περιγράφει αὐτὰ τὰ αἴτια, ὅπως καὶ τὰ γεγονότα ποὺ περιγράφονται ἀπὸ προτάσεις σχετικὲς μὲ τέτοια πράγματα. Ὑποστηρίζει, λοιπόν, ὅτι ἡ πρόβλεψη μπορεῖ νὰ εἶναι ἀξιόπιστη μόνο ὅσον ἀφορᾶ συμβάντα τῶν ὁποίων ἡ ἐπέλευση εἶναι ἀναγκαία (*Fat.* 14, 32-33). Δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ Καρνεάδης πίστευε πὼς ὑπάρχουν τέτοια συμβάντα.

Ἄραγε ὁ ἴδιος ὁ Καρνεάδης στὴν πράξη πίστευε στὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης; Ὑπάρχουν βάσιμοι λόγοι γιὰ νὰ πιστέψουμε ὅτι οἱ προσωπικές του ἀπόψεις πάνω σ' αὐτὸ τὸ θέμα ἦταν θετικὲς καί, ἐπιπλέον, συνεπεῖς μὲ τὸ σκεπτικισμό του ἀναφορικὰ μὲ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο. Ὁ Κικέρων τοῦ ἀποδίδει τὸ ἑξῆς ἐπιχείρημα:

Ἂν ὅλα τὰ συμβάντα εἶναι ἀποτέλεσμα προηγούμενων αἰτίων, ὅλα εἶναι συνδεδεμένα καὶ συνυφασμένα σὲ μιὰ φυσικὴ ἁλυσίδα. Ἀλλά, ἂν εἶναι ἔτσι, ὅλα γίνονται ἀπὸ ἀναγκαιότητα· ἂν αὐτὸ εἶναι ἀλήθεια, τίποτα δὲν

ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς. Ὡστόσο, κάτι ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς· ἂν ὅμως ὅλα συμβαίνουν ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ πεπρωμένου, ὅλα συμβαίνουν ὡς ἀποτέλεσμα προηγούμενων αἰτίων· συνεπῶς ὅ,τι συμβαίνει δὲν συμβαίνει ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ πεπρωμένου (*Fat.* 14, 31).

Αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα βασίζεται στὴν προκειμένη «κάτι ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς». Ὁ Καρνεάδης δέχεται τὴν ἀλήθεια αὐτῆς τῆς προκειμένης, καὶ ἴσως τὴν εἶχε ἁπλῶς προβάλει μὲ σκοπὸ νὰ ἀντικρούσει τοὺς Στωικούς. Ἂν ὅμως ἡ προκειμένη σημαίνει «ἔχουμε συνείδηση τοῦ γεγονότος ὅτι κάτι ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἐμᾶς», ὁ Καρνεάδης ἔχει ὁπωσδήποτε τὸ δικαίωμα νὰ τὴν ὑποστηρίζει ὡς ἔγκυρο δεδομένο τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας. Δὲν εἶναι ἰσχυρισμὸς ποὺ ἀναφέρεται στὴ φύση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου.

Ὁ Καρνεάδης, ὅπως ἔχω ἀναφέρει, ἐκπροσώπησε τὴν Ἀθήνα ὡς πρεσβευτὴς στὴ Ρώμη μαζὶ μὲ ἄλλους φιλοσόφους τὸ 156-155 π.Χ. Στὸ *De republica* ὁ Κικέρων χρησιμοποίησε τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Καρνεάδη ὑπὲρ καὶ κατὰ τῆς δικαιοσύνης ὡς ὑλικὸ στὸ τρίτο βιβλίο του. Τὸ ἔργο αὐτὸ ἔφτασε σ' ἐμᾶς σὲ ἐξαιρετικὰ ἀποσπασματικὴ κατάσταση, εὐτυχῶς ὅμως ὁ Λακτάντιος στὸ ἔργο του *Institutiones divinae* διέσωσε μιὰ περίληψη τοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Καρνεάδη κατὰ τῆς δικαιοσύνης:

> Ὅταν ὁ Καρνεάδης στάλθηκε ἀπὸ τοὺς Ἀθηναίους ὡς πρεσβευτὴς στὴ Ρώμη, πραγματεύτηκε τὴ δικαιοσύνη σὲ μακρὰ ὁμιλία του μπροστὰ στὸν Γάλβα καὶ στὸν Κάτωνα τὸν Τιμητή, τοὺς μεγαλύτερους ρήτορες τῆς ἐποχῆς. Τὴν ἐπόμενη μέρα ἀνέτρεψε τὴν ἴδια του τὴν ὁμιλία μὲ ἕνα λόγο ποὺ παρουσίαζε τὴν ἀντίθετη θέση, καὶ κλόνισε τὴ δικαιοσύνη ποὺ εἶχε ἐκθειάσει τὴν προηγουμένη, ὄχι μὲ τὴ σοβαρότητα φιλοσόφου, ποὺ ἡ κρίση του θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι στέρεα καὶ συνεπής, ἀλλὰ μὲ ὕφος ρητορικῆς ἄσκησης ποὺ ἀναπτύσσει ἐπιχειρήματα καὶ γιὰ τὶς δύο πλευρές. Αὐτὴ τὴν τακτικὴ τὴ συνήθιζε, γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ ἀντικρούει τοὺς ἄλλους σὲ ὁτιδήποτε διατύπωναν (Κικ., *Rep.* 3, 9 [Lact., *Inst.* 5, 14, 3-5]).

Ὁ Λακτάντιος λοιπὸν ἀναφέρει ὁρισμένα ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ὑπεροχὴ τῆς δικαιοσύνης, ποὺ τὰ πρόβαλε ὁ Καρνεάδης μὲ σκοπὸ νὰ τὰ ἀνασκευάσει. Ἡ οὐσία τοῦ θέματος αὐτοῦ ὑπὲρ τῆς δι-

καιοσύνης ἦταν ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι κάτι ποὺ ὠφελεῖ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους· ἀποδίδει στὸν καθένα τὰ ὀφειλόμενα καὶ ἐξασφαλίζει ἴση μεταχείριση σὲ ὅλους. Ὁ Καρνεάδης τώρα, ὅπως μαθαίνουμε, ἐπιχείρησε νὰ ἀνασκευάσει αὐτὴ τὴ θέση «ὄχι γιατὶ πίστευε ὅτι ἡ δικαιοσύνη ἀξίζει νὰ ἐπικριθεῖ, ἀλλὰ γιὰ νὰ δείξει ὅτι οἱ ὑπερασπιστές της πρόβαλαν γιὰ τὴ δικαιοσύνη μιὰ ἐπιχειρηματολογία ποὺ ἦταν ἐντελῶς ἀβάσιμη καὶ ἐπισφαλὴς (*στὸ ἴδιο* 11):

> Ἡ περίληψη [λέει ὁ Λακτάντιος] τοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Καρνεάδη ἦταν ἡ ἑξῆς: οἱ ἄνθρωποι θέσπισαν τοὺς νόμους γιὰ τὸν ἑαυτό τους χάρη στὴν ὠφέλεια... καὶ ἀνάμεσα στοὺς ἴδιους ἀνθρώπους οἱ νόμοι συχνὰ ἀλλάζουν σύμφωνα μὲ τὶς περιστάσεις· δὲν ὑπάρχει *φυσικὸ* δίκαιο. Ὅλα, καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ ἄλλα ἔμψυχα, ὁδηγοῦνται ἀπὸ τὴ φύση τους πρὸς ὅ,τι εἶναι ὠφέλιμο γι' αὐτά. Συνεπῶς ἡ δὲν ὑπάρχει καθόλου δικαιοσύνη ἤ, ἂν ὑπάρχει, ἀποτελεῖ τὴ μεγαλύτερη ἀνοησία, ἀφοῦ αὐτὸς ποὺ σκέφτεται τὸ συμφέρον τῶν ἄλλων ἀδικεῖ τὸν ἑαυτό του (*Rep.* 3, 21 [Lact., *Inst.* 5, 16, 2-4]).

Στὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ ὁ Καρνεάδης ἀντικρούει τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι ἡ δικαιοσύνη ὠφελεῖ αὐτοὺς ποὺ πράττουν δίκαια. Αὐτὴ βέβαια ἦταν ἡ θέση ποὺ προσπάθησε νὰ ἀποδείξει ὁ Πλάτων στὴν *Πολιτεία*, καὶ τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Καρνεάδη ξαναφέρνει στὸ νοῦ τὶς σοφιστικὲς θεωρίες γιὰ τὴ δικαιοσύνη, ποὺ ὁ Πλάτων ὁλοφάνερα ἤθελε νὰ τὶς πολεμήσει. Ὡστόσο, στὴ θέση αὐτὴ προστίθεται ἕνα ἐνδιαφέρον χαρακτηριστικὸ τῆς ἐποχῆς. Μὲ τὸ «συμφέρον τῶν ἄλλων» ὁ Καρνεάδης δὲν ἐννοεῖ «συγκεκριμένα ἄτομα μέσα σὲ ἕνα κράτος» ἀλλὰ ἄλλα κράτη ἢ λαούς. Ὑποστηρίζει ὅτι οἱ Ρωμαῖοι ἔχουν πράγματι δικαιοσύνη μὲ τὴ μορφὴ τῶν νόμων καὶ τῶν συνταγματικῶν πράξεων, ἀλλὰ ὅτι αὐτοὶ οἱ νόμοι καὶ οἱ πράξεις ὑπηρετοῦν ἐξ ὁλοκλήρου τὰ συμφέροντα τῆς Ρώμης καὶ λειτουργοῦν σὲ βάρος ἐκείνων ποὺ δὲν εἶναι Ρωμαῖοι: «Ποιὰ εἶναι τὰ ὀφέλη τῆς πατρίδας κάποιου ἂν ὄχι οἱ ζημίες κάποιου ἄλλου κράτους ἢ ἔθνους; Νὰ ἐπεκτείνει, ἀκριβῶς, τὴν ἐπικράτειά

του μὲ κτήσεις ποὺ ἅρπαξε μὲ τὴ βία ἀπὸ ἄλλους». Ὁ Καρνεάδης τόνιζε ὅτι, σύμφωνα μὲ τὶς ἱμπεριαλιστικὲς ἰδεολογίες, ἐκεῖνοι ποὺ ἐπεκτείνουν τὸ κράτος τιμοῦνται σὰν θεοί. Ὅσον ἀφορᾶ τὸ κράτος ἡ συμπεριφορά τους εἶναι ἀπόλυτα δίκαιη, δὲν ἀποτελεῖ ὅμως «δικαιοσύνη» ὅπως τὴν ἐννοοῦν οἱ ὑπέρμαχοι τῆς οἰκουμενικῆς ἀξίας τῆς δικαιοσύνης: εἶναι πέρα γιὰ πέρα ἀτομικὸ συμφέρον.

Ὁ Καρνεάδης προχώρησε στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἄποψής του ἐξετάζοντας τὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀτόμου:

> Ἂς ὑποθέσουμε ὅτι ἕνας καλὸς ἄνθρωπος ἔχει ἕνα δοῦλο δραπέτη ἢ ἕνα σπίτι ἀνθυγιεινὸ καὶ μολυσμένο· ὅτι μόνο αὐτὸς γνωρίζει αὐτὰ τὰ ἐλαττώματα καί, ὅπως εἶναι φυσικό, ἑτοιμάζει τὸ σπίτι καὶ τὸ δοῦλο γιὰ πούλημα. Θὰ παραδεχτεῖ τὰ μειονεκτήματα ἢ θὰ τὰ ἀποκρύψει ἀπὸ τὸν ἀγοραστή; Ἂν τὰ παραδεχτεῖ, εἶναι σίγουρα καλὸς ἄνθρωπος, ἀφοῦ δὲν διαπράττει ἀπάτη· θὰ θεωρηθεῖ ὅμως ἀνόητος, ἀφοῦ θὰ τὰ πουλήσει γιὰ ἕνα κομμάτι ψωμὶ ἢ δὲν θὰ τὰ πουλήσει καθόλου. Ἂν ἀποκρύψει τὰ γεγονότα θὰ εἶναι σοφὸς γιατὶ θὰ λάβει ὑπόψη του τὰ δικά του συμφέροντα, ἀλλὰ καὶ κακὸς γιατὶ διαπράττει ἀπάτη (*στὸ ἴδιο* 29).

Ἑρμηνεύοντας αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα πρέπει νὰ θυμηθοῦμε ὅτι ὁ Πλάτων, ὁ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ Στωικοὶ συμφωνοῦσαν μὲ τὴν ἄποψη ὅτι καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ πρακτικὴ σοφία ἢ φρόνηση εἶναι χαρακτηριστικὰ τοῦ «ἀγαθοῦ» ἀνθρώπου. Ὁ Καρνεάδης ἀναγκάζει τοὺς ἀντιπάλους του νὰ κάνουν διάκριση ἀνάμεσα στὴ δικαιοσύνη καὶ στὴ φρόνηση. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ συνειδητὰ ἐπιτρέπει στὸν ἑαυτό του νὰ κάνει μιὰ κακὴ συναλλαγὴ δὲν μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ συνετός: αὐτὴ εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Καρνεάδη. Σαφῶς τὸ ἐπιχείρημα ἔχει βαρύτητα μόνο ἂν καὶ τὰ δύο μέρη συμμερίζονται τὰ ἴδια κριτήρια γιὰ τὸ τί εἶναι φρόνηση. Εἴδαμε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἐπιδοκίμαζε τὴ δικαιοσύνη μὲ τὸ αἰτιολογικὸ ὅτι ποτὲ δὲν εἶναι πρὸς τὸ συμφέρον κάποιου νὰ διακινδυνεύει νὰ ἐκτεθεῖ ὡς ἐγκληματίας. Ὁ Πλάτων, ὁ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη

μεριὰ θὰ ἀπαντοῦσαν ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐξαρτᾶται ἀπὸ μιὰ ὁρισμένη κατάσταση τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ ἠθικοῦ χαρακτήρα· ἡ δικαιοσύνη ὠφελεῖ αὐτὸν ποὺ εἶναι δίκαιος, γιατὶ ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἀναπόσπαστο στοιχεῖο τῆς εὐδαιμονίας του.

Ὁ Καρνεάδης πρέπει νὰ γνώριζε πάρα πολὺ καλὰ ὅτι οἱ ἀντίπαλοί του δὲν θὰ δέχονταν τὸν ὅρο «φρόνηση», ὅπως τὸν χρησιμοποιεῖ ὁ ἴδιος σ' αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα. Θὰ μποροῦσε ὅμως νὰ ἀπαντήσει ὅτι ἡ καθημερινὴ χρήση δικαιολογεῖ ἀπόλυτα τὴ σημασία ποὺ δίνει στὸν ὅρο «φρόνηση». Ἔτσι, τὸ ἐπιχείρημά του ἀποτελεῖ πρόκληση γιὰ κάθε ἠθικὸ φιλόσοφο ποὺ ἐπιδιώκει νὰ δείξει ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ ἀτομικὸ συμφέρον μποροῦν νὰ συνδυαστοῦν σὲ ἕνα ἐνιαῖο σύστημα ἠθικῆς. Ὁ Καρνεάδης, βασίζοντας τὰ ἐπιχειρήματά του στὴν κοινὴ γλώσσα καὶ σὲ ἐμπειρικὲς παρατηρήσεις ποὺ θὰ ἀποδεχόταν ἡ πλειονότητα τῶν ἀνθρώπων, βρίσκεται ἴσως πιὸ κοντὰ στὸ πνεῦμα τῆς σύγχρονης ἀγγλικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ κάθε ἄλλον στοχαστὴ τῆς ἀρχαιότητας. Μὲ τὴν ἄρνησή του νὰ υἱοθετήσει ὁ ἴδιος δογματικὴ στάση ἐπέκρινε μὲ μεγάλη δριμύτητα ἐκείνους ποὺ ἦταν πρόθυμοι νὰ στηρίξουν θεωρίες πάνω σὲ ὅσα ὁ ἴδιος θεωροῦσε, μερικὲς φορὲς δικαιολογημένα, ἐπισφαλὴ καὶ συχνὰ ἐπιπόλαια ἐπιχειρήματα. Οἱ ἴδιοι οἱ Στωικοί, ὅπως θὰ δοῦμε, τροποποίησαν σὲ κάποιο βαθμὸ μερικὲς ἀπὸ τὶς θεωρίες τους μὲ βάση τὴν κριτική του, καὶ ὁ Καρνεάδης ὑμνήθηκε ἀπὸ τὸ μαθητή του Κλειτόμαχο γιὰ τὸ «ἡράκλειο ἔργο του νὰ μᾶς ἐλευθερώσει τὸ νοῦ ἀπὸ τὴν ἐπιπόλαιη καὶ πρόχειρη σκέψη» (Κικ., *Acad.* 2, 108). Οἱ διακρίσεις ποὺ ἔκανε ὁ Καρνεάδης ἀνάμεσα στὴ βεβαιότητα καὶ τὴν πιθανότητα, στὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὸ τυχαῖο, καὶ στὶς αἰτιακὲς καὶ λογικὲς σχέσεις ἀρκοῦν ἀπὸ μόνες τους γιὰ νὰ δικαιολογήσουν τὴν καθιέρωσή του ὡς διακεκριμένου φιλοσόφου. Ἂν τὸν εἶχαν διαδεχτεῖ ἄνθρωποι ἀνάλογου ἀναστήματος, ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἴσως νὰ ἦταν πολὺ διαφορετικὴ στὰ ἑπόμενα ἑκατὸ χρόνια.

Ὡστόσο, αὐτὸ δὲν ἔμελλε νὰ γίνει. Ὁ Κλειτόμαχος θεώρησε

κύριο ἔργο του νὰ συστηματοποιήσει καὶ νὰ κάνει γνωστὴ στὸ εὐρὺ κοινὸ τὴ φιλοσοφικὴ μέθοδο τοῦ Καρνεάδη. Ἡ παράδοση στὴν Ἀκαδημία συνεχίστηκε μὲ κάποιες τροποποιήσεις (βλ. σ. 349) ἀπὸ τὸν Φίλωνα τὸν Λαρισαῖο (148-77 π.Χ. περίπου), ἀλλὰ ὁ πιὸ γνωστὸς μαθητής του, ὁ Ἀντίοχος ἀπὸ τὴν Ἀσκαλώνα, ἀπέρριψε τὴ σκεπτικὴ μεθοδολογία τῆς Ἀκαδημίας γιὰ χάρη μιᾶς ἐκλεκτικῆς ἀφομοίωσης τοῦ Στωικισμοῦ μὲ ὁρισμένα χαρακτηριστικὰ τῆς πλατωνικῆς καὶ τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας. Ὁ Ἀντίοχος, γιὰ τὸν ὁποῖο πρέπει νὰ ποῦμε περισσότερα πιὸ κάτω σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο, ὑπῆρξε φυσιογνωμία μὲ ἀκτινοβολία, καὶ οἱ ἀπόψεις του συζητήθηκαν διεξοδικὰ ἀπὸ τὸν Κικέρωνα, ὁ ὁποῖος διακήρυξε τὴν πίστη του στὴ Νέα Ἀκαδημία τοῦ Ἀρκεσιλάου, τοῦ Καρνεάδη καὶ τοῦ Φίλωνα. Ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ Ἀντιόχου, ἡ Ἀκαδημία ἐγκατέλειψε τὴν παράδοση ποὺ εἶχε ἐγκαινιάσει ἐπίσημα ὁ Ἀρκεσίλαος διακόσια χρόνια νωρίτερα. Ἀλλὰ ἂν ὁ Σκεπτικισμὸς ἐξασθένισε προσωρινά, ἐπρόκειτο νὰ ἀναβιώσει στὴν Ἀλεξάνδρεια μὲ τὸ ὄνομα Πυρρωνισμὸς χάρη στὸν Αἰνησίδημο καὶ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν ἀθανασία στὰ συγγράμματα τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ

'Η θαυμαστὴ συνοχὴ τοῦ συστήματος καὶ ἡ ἐξαιρετικὴ διάταξη τῶν θεμάτων του μὲ παρέσυραν σὲ μακρηγορία. Δὲν τὸ βρίσκεις ἐκπληκτικό, μὰ τὴν ἀλήθεια;... 'Υπάρχει τίποτε ποὺ νὰ μὴν εἶναι τόσο στενὰ δεμένο μὲ κάτι ἄλλο, ὥστε νὰ κινδυνεύει νὰ καταρρεύσει τὸ πᾶν, ἂν μετακινήσεις ἔστω καὶ ἕνα γράμμα; 'Αλλὰ τίποτε ἀπολύτως δὲν θὰ μποροῦσε νὰ μετακινηθεῖ (Λόγια τοῦ «Κάτωνα» στὸν Κικέρωνα, *Fin.* 3, 74).

'Ο Στωικισμὸς ὑπῆρξε ἡ σημαντικότερη κίνηση στὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία, καὶ ἐκείνη ποὺ ἄσκησε τὴ μεγαλύτερη ἐπίδραση. Γιὰ περισσότερο ἀπὸ τέσσερις αἰῶνες ἰσχυριζόταν ὅτι ἔχει ὀπαδούς του μεγάλο ἀριθμὸ μορφωμένων ἀνθρώπων στὸν ἑλληνορωμαϊκὸ κόσμο, καὶ ἡ ἐπίδρασή του δὲν περιορίστηκε μόνο στὴν κλασικὴ ἀρχαιότητα. Πολλοὶ χριστιανοὶ Πατέρες ἦταν ἐπηρεασμένοι ἀπὸ τὸ Στωικισμὸ πολὺ βαθύτερα ἀπὸ ὅσο ὁμολογοῦσαν οἱ ἴδιοι· καὶ ἀπὸ τὴν 'Αναγέννηση ὡς τὰ νεότερα χρόνια ἡ ἐπίδραση τῆς στωικῆς ἠθικῆς διδασκαλίας στὸν δυτικὸ πολιτισμὸ ὑπῆρξε κυριαρχική. Ἄλλοτε, πάλι, ἐπανεμφανίστηκαν στωικὰ δόγματα στὸ ἔργο κορυφαίων φιλοσόφων. 'Ο Spinoza, ὁ ἐπίσκοπος Butler καὶ ὁ Kant χρωστοῦσαν ὅλοι τους πολλὰ στοὺς Στωικούς. 'Ωστόσο, ἡ ἐπίδραση τοῦ Στωικισμοῦ δὲν περιορίστηκε στοὺς κατ' ἐπάγγελμα φιλοσόφους. 'Ο Κικέρων, ὁ Σενέκας καὶ ὁ Μάρκος Αὐρήλιος διαβάζονταν καὶ ξαναδιαβάζονταν ἀπὸ ὅσους εἶχαν χρόνο γιὰ διάβασμα στὸν 16ο, 17ο καὶ 18ο αἰώνα. Αὐτοὶ οἱ ρωμαῖοι συγγραφεῖς συνέβαλαν στὸ νὰ διαδοθοῦν οἱ βασικὲς ἀρχὲς τοῦ Στωικισμοῦ σὲ ἱερεῖς, λογίους, πολιτικοὺς καὶ ἄλλους. 'Ο Στωικισμός, φυσικά, ἦταν εἰδωλολατρικός, καὶ ὁ χριστιανισμὸς ἀποστρεφόταν τὸ εἰδωλολατρικὸ στοιχεῖο. Ἦταν ὅμως ἀρκετὰ εὔκολο νὰ ἀπομονώσει κανεὶς ἀπὸ τὸ Στωικισμὸ κάποια διδάγματα γιὰ τὸ καθῆκον καὶ τὴν ἀνδροπρέπεια, τὰ ὁποῖα ὁ χρι-

στιανισμὸς κάθε ἄλλο παρὰ ἐπιθυμοῦσε νὰ τὰ ἀρνηθεῖ. Στὸν ντεϊσμὸ καὶ τὴ φυσιοκρατία, ποὺ ἦταν τόσο διαδομένα φιλοσοφικὰ συστήματα τὸν 18ο αἰώνα, βρῆκε ὁ Στωικισμὸς εὐνοϊκὸ πνευματικὸ κλίμα. Ἀκόμη καὶ σήμερα ἡ ἐπιρροὴ συνεχίζεται στὴν καθημερινὴ ζωή. Δὲν εἶναι μόνο ἡ λέξη στωικὸς (μὲ μικρὸ σίγμα) ποὺ μᾶς θυμίζει τὸ Στωικισμό. «Φιλοσοφῶ» στὴ λαϊκὴ γλώσσα σημαίνει ἀντιμετωπίζω τὶς ἀντιξοότητες μὲ τὸ ψυχικὸ σθένος ποὺ συνιστοῦσαν οἱ στωικοὶ συγγραφεῖς. Αὐτὸ εἶναι ἕνα μικρὸ ἀλλὰ πάρα πολὺ σημαντικὸ παράδειγμα τῆς ἐπίδρασης τοῦ Στωικισμοῦ.

Στοὺς ἀκαδημαϊκοὺς κύκλους τῶν νεότερων χρόνων ἡ μελέτη τοῦ ἀρχαίου Στωικισμοῦ ὑπῆρξε περίεργα ἄνιση. Στὴν Εὐρώπη, ἰδιαίτερα στὴ Γαλλία καὶ στὴ Γερμανία, γράφτηκαν σημαντικὲς μελέτες ἀπὸ τὸν καιρὸ τῆς ἀναβίωσης τῶν κλασικῶν ἀνθρωπιστικῶν σπουδῶν τὸν 19ο αἰώνα. Στὴν Ἀγγλία καὶ στὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες ὁ Στωικισμὸς παραμελήθηκε περισσότερο. Ὡς πρὶν ἀπὸ εἴκοσι περίπου χρόνια πρέπει μᾶλλον νὰ παραδεχτοῦμε ὅτι ὁ Στωικισμὸς προσέλκυε τὴν προσοχὴ τῶν μελετητῶν στὶς χῶρες αὐτὲς λιγότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη σημαντικὴ πλευρὰ τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας. Τώρα ὅμως ἄρχισαν νὰ ἀλλάζουν τὰ πράγματα. Οἱ Στωικοὶ προσφέρουν ἕνα συναρπαστικὸ φάσμα φιλοσοφικῶν προβλημάτων, σὲ ὅσους θέλουν νὰ τοὺς πάρουν στὰ σοβαρά. Αὐτὸ ὅμως δὲν ἀναγνωρίζεται ἀκόμη εὐρύτερα. Δύσκολα ἐγκαταλείπουμε τὴ συνήθεια νὰ σκεπτόμαστε μὲ βάση μιὰ κλασικὴ περίοδο τῆς ἑλληνικῆς παιδείας ποὺ ἔσβησε μὲ τὶς κατακτήσεις τοῦ Ἀλεξάνδρου. Ὁ ἀρχαῖος Στωικισμός, ὅπως καὶ ὁ ἑλληνιστικὸς πολιτισμὸς γενικά, ἀδικήθηκε στὴ σύγχρονη ἐκτίμηση, γιατὶ ἡ λεπτομερειακὴ γνώση μας γιὰ τὰ ἐπιτεύγματά του εἶναι τόσο ἐλλιπής.

Ἕνας γενικὸς χαρακτηρισμὸς τοῦ συστήματος ἴσως βοηθήσει νὰ στήσουμε τὸ σκηνικό. Ὅπως δείχνει τὸ παράθεμα στὴν ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου, οἱ Στωικοὶ ἦταν ὑπερήφανοι γιὰ τὴ συνοχὴ τῆς

φιλοσοφίας τους. Εἶχαν τὴν πεποίθηση ὅτι τὸ σύμπαν ἐπιδέχεται λογικὴ ἐξήγηση καὶ εἶναι καθεαυτὸ ἕνα λογικὰ ὀργανωμένο οἰκοδόμημα. Ἡ ἱκανότητα ποὺ ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο νὰ σκέπτεται, νὰ κάνει σχέδια καὶ νὰ μιλᾶ —αὐτὸ ποὺ οἱ Στωικοὶ ὀνόμαζαν *λόγον*— εἶναι κυριολεκτικὰ ἐνσωματωμένη στὸ σύμπαν σὲ ὅλη του τὴν ἔκταση. Κάθε ἄνθρωπος, σύμφωνα μὲ τὴν ἰδιαίτερη φύση του, «μετέχει» σὲ μιὰ ἰδιότητα ποὺ ἀνήκει στὴ Φύση μὲ τὴν κοσμικὴ σημασία τοῦ ὅρου. Καὶ ἐπειδὴ ἡ κοσμικὴ Φύση ἀγκαλιάζει ὁτιδήποτε ὑπάρχει, ὁ ἄνθρωπος ὡς ἄτομο εἶναι μέρος τοῦ κόσμου μὲ μιὰ αὐστηρὴ καὶ πλήρη σημασία. Τὰ γεγονότα τοῦ κόσμου καὶ οἱ ἀνθρώπινες πράξεις δὲν εἶναι λοιπὸν συμβάντα δύο ἐντελῶς διαφορετικῶν τάξεων: σὲ τελικὴ ἀνάλυση εἶναι καὶ τὰ δύο κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ἀποτελέσματα ἑνὸς πράγματος —τοῦ *λόγου*. Γιὰ νὰ θέσω τὸ ζήτημα διαφορετικά, ἡ κοσμικὴ Φύση ἢ ὁ Θεὸς (οἱ δύο αὐτοὶ ὅροι στὸ Στωικισμὸ ἀναφέρονται στὸ ἴδιο πράγμα) καὶ ὁ ἄνθρωπος συνδέονται μεταξύ τους στὴν οὐσία τοῦ εἶναι τους ὡς λογικοὶ ἐνεργητικοὶ παράγοντες. Ἂν ἕνας ἄνθρωπος ἀναγνωρίσει πλήρως τὶς ἐπιπτώσεις αὐτῆς τῆς σχέσης, θὰ ἐνεργεῖ κατὰ τρόπο ποὺ θὰ συμφωνεῖ ἀπόλυτα μὲ τὴν ἀνθρώπινη λογικότητα στὴν καλύτερή της ἔκφραση, λογικότητα τῆς ὁποίας τὴν ὑπεροχὴ ἐγγυᾶται ἡ ἑκούσια συμφωνία της μὲ τὴ Φύση. Αὐτὸ σημαίνει τὸ νὰ εἶναι κανεὶς σοφός: ἕνα βῆμα πιὸ πέρα ἀπὸ τὴν ἁπλὴ λογικότητα· καὶ ὁ σκοπὸς τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης εἶναι πλήρης ἁρμονία ἀνάμεσα στὴ συμπεριφορὰ καὶ τὶς πράξεις τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν πραγματικὴ πορεία τῶν γεγονότων. Ἡ φυσικὴ φιλοσοφία καὶ ἡ λογικὴ εἶναι θεμελιώδεις καὶ ἔχουν στενὴ σχέση μὲ αὐτὸν τὸ σκοπό. Γιὰ νὰ ζήσει ὁ ἄνθρωπος σύμφωνα μὲ τὴ Φύση πρέπει νὰ γνωρίζει ποιὰ γεγονότα εἶναι ἀληθινά, σὲ τί συνίσταται ἡ ἀλήθεια τους καὶ πῶς σχετίζεται μιὰ *ἀληθὴς* πρόταση μὲ μιὰν ἄλλη. Ἡ συνοχὴ τοῦ Στωικισμοῦ βασίζεται στὴν πεποίθηση ὅτι τὰ φυσικὰ γεγονότα ἔχουν τέτοια αἰτιακὴ ἐξάρτηση μεταξύ τους, ὥστε νὰ μποροῦν νὰ στηρίξουν

ένα σύνολο προτάσεων πού θά έπιτρέπει στόν άνθρωπο νά σχεδιάσει μιά ζωή άπόλυτα σύμφωνη μέ τή Φύση ή τόν Θεό.

Αύτή είναι πολύ συνοπτικά ή βάση τού Στωικισμού. Τώρα όμως πρέπει άπό αύτές τίς γενικότητες νά περάσουμε σέ λεπτομέρειες, άρχίζοντας μέ μιά έξέταση τής ίστορίας τής σχολής καί τών πηγών μας.

Ι. Η ΣΤΟΑ, ΠΡΟΣΩΠΙΚΟΤΗΤΕΣ ΚΑΙ ΠΗΓΕΣ

Γύρω στό 301/300 π.Χ., ό Ζήνων άπό τό Κίτιο, σύμφωνα μέ τόν Διογένη Λαέρτιο (7, 5), άρχισε νά περιφέρεται στήν Ποικίλη Στοά στήν Άθήνα καί νά άσχολεΐται μέ τή φιλοσοφική συζήτηση. Ή Στοά άποτελοΰσε μιά πλευρά τής μεγάλης άγοράς τής άρχαίας Άθήνας, καί άπό έκεΐ, όπως μπορεΐ νά δεΐ κανείς καί σήμερα, όσοι έκαναν τόν περίπατό τους είχαν θέα κατευθείαν πρός τά κύρια δημόσια κτίρια, μέ τήν Άκρόπολη καί τούς ναούς της νά δεσπόζουν στό βάθος. Σέ άντίθεση μέ τόν Έπίκουρο, ό Ζήνων άρχισε τή διδασκαλία του στήν Άθήνα σ' έναν κεντρικό δημόσιο χώρο, πού έδωσε τό όνομα στούς όπαδούς του καί στό φιλοσοφικό τους σύστημα. Άπό ένα ψήφισμα χαραγμένο στήν πέτρα πρός τιμήν του φαίνεται ότι ό Ζήνων, όπως καί ό Σωκράτης, είχε κυρίως νεαρούς όπαδούς, στούς όποίους έδινε μέ τή ζωή του παράδειγμα άρετής (Διογ. Λαέρτ. 7, 10). Τόν καιρό πού ίδρυσε τή σχολή, ό Ζήνων μόλις είχε περάσει τά τριάντα. Γεννήθηκε στό Κίτιο τής Κύπρου γύρω στό 333/2 π.Χ. Τόσο ή ήλικία του όταν έφτασε στήν Άθήνα όσο καί ή χρονολογία τής γέννησής του είναι σημεΐα άμφιλεγόμενα στίς άρχαΐες πηγές· ώστόσο ή μαρτυρία τού νεότερου όπαδοΰ του Περσαίου (Διογ. Λαέρτ. 7, 28) μάς δίνει ίσως τήν πιό άξιόπιστη άπόδειξη: έφτασε στήν Άθήνα σέ ήλικία είκοσι δύο χρόνων (δηλαδή περίπου τό 311 π.Χ.) καί πέθανε τό 262/1 π.Χ., σέ ήλικία έβδομήντα δύο χρόνων.

Μιά τέτοια χρονολόγηση άφήνει στόν Ζήνωνα περιθώριο μιάς

δεκαετίας περίπου στὴν Ἀθήνα πρὶν ἐμφανιστεῖ ὡς ἀνεξάρτητος φιλόσοφος. Μὲ ἄλλα λόγια, ἦρθε στὴν Ἀθήνα περίπου δέκα χρόνια μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Ἀριστοτέλη, τοῦ Διογένη ἀπὸ τὴ Σινώπη καὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου, λίγο πρὶν ἱδρύσει ὁ Ἐπίκουρος τὸν Κῆπο ὡς κέντρο τῆς δραστηριότητάς του. Τί ἔφερε ἀρχικὰ τὸν Ζήνωνα στὴν Ἀθήνα δὲν εἶναι ἐντελῶς ξεκαθαρισμένο. Σύμφωνα μὲ μιὰ διήγηση ἄρχισε τὴ ζωή του ὡς ἔμπορος· ναυάγησε σ' ἕνα ταξίδι ἀπὸ τὴ Φοινίκη στὸν Πειραιά, ἔφτασε ἐπιτέλους στὴν Ἀθήνα καὶ ἔκανε τὴ γνωριμία του μὲ τὴ φιλοσοφία διαβάζοντας γιὰ τὸν Σωκράτη στὸν Ξενοφώντα (Διογ. Λαέρτ. 7, 2). Στὴ συνέχεια τῆς ἱστορίας λέγεται πὼς γοητεύτηκε τόσο ἀπὸ αὐτὰ τὰ διαβάσματα, ὥστε ρώτησε ποῦ θὰ μποροῦσε νὰ βρεῖ ἀνθρώπους σὰν τὸν Σωκράτη. Τὴ στιγμὴ ἐκείνη περνοῦσε ὁ Κράτης ὁ Κυνικός, καὶ ὁ βιβλιοπώλης, στοῦ ὁποίου τὸ κατάστημα εἶχε βρεῖ ὁ Ζήνων τὸν Ξενοφώντα του, τοῦ εἶπε: «Ἀκολούθησε αὐτὸ τὸν ἄνθρωπο». Αὐτὸ τὸ ρομαντικὸ ἀφήγημα εἶναι ἴσως περισσότερο μύθος παρὰ γεγονός. Ὡστόσο ἡ μνεία τοῦ Κράτη φαίνεται ἀληθινή. Ἡ πρώτη σημαντικὴ ἐπίδραση στὴ φιλοσοφικὴ ἀνάπτυξη τοῦ Ζήνωνα πιθανὸν νὰ ἦταν κυνική, μολονότι ἡ γνωριμία του μὲ τὰ σωκρατικὰ δόγματα, ποὺ θὰ τὴν εἶχαν ἐνθαρρύνει οἱ Κυνικοί, εἶχε ἴσως ἀρχίσει πρὶν φύγει ἀπὸ τὴν Κύπρο (Διογ. Λαέρτ. 7, 31). Διασώζονται ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴν *Πολιτεία* τοῦ Ζήνωνα ὅπου ὑπάρχουν ἔντονα κυνικὰ στοιχεῖα, ὅπως ἡ κατάργηση τοῦ νομίσματος, τῶν ναῶν, τῶν γάμων, καθὼς καὶ ἡ ἄποψη ὅτι ἡ ἀληθινὴ κοινότητα πρέπει νὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ καλοὺς καὶ ἐνάρετους ἀνθρώπους.[1] Λέγεται ὅτι ὁ Ζήνων ἔγραψε τὴν *Πολιτεία* του ὅταν ἦταν ἀκόμη νεαρὸς ἑταῖρος τοῦ Κράτη (Διογ. Λαέρτ. 7, 4) καὶ ἴσως τὴν εἶχε συλλάβει ὡς ἄμεση ἐπίθεση στὸν Πλάτωνα.

Τὸ κύριο ἐνδιαφέρον τῶν Κυνικῶν βρισκόταν στὴν ἠθική (βλ. σ. 19-23). Ἀπὸ αὐτοὺς κληρονόμησε ὁ Ζήνων τὴ θεμελιακὴ ἄποψη γιὰ ὅλον τὸ Στωικισμό, ὅτι ἡ πραγματικὴ *φύσις* τοῦ ἀνθρώπου συνίσταται στὴ λογικότητά του (*SVF* 1, 179, 202).

Μὲ μιὰ τόσο γενικὴ διατύπωση ἡ ἰδέα αὐτὴ ἦταν ἐλάχιστα ἐπαναστατική. Ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης θὰ συμφωνοῦσαν· πραγματικά, ἡ ἔμπνευσή της ἀνάγεται σὲ τελευταία ἀνάλυση στὸν Σωκράτη. Ὁ Διογένης ὅμως καὶ ἴσως ὁ Ἀντισθένης πρὶν ἀπὸ αὐτὸν (βλ. σ. 26-28) τῆς ἔδωσαν μιὰ ἰδιαίτερα ἀδιάλλακτη καὶ ἄτεγκτη ἑρμηνεία, μιὰ ἀσκητικὴ κατεύθυνση ποὺ δὲν ἦταν ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Γιὰ τὸν Διογένη, ὁ ἄνθρωπος δὲν χρειάζεται παρὰ μόνο φυσικὴ καὶ διανοητικὴ αὐτοπειθαρχία γιὰ νὰ ὁλοκληρώσει τὸν ἑαυτό του, νὰ ζήσει σύμφωνα μὲ τὴ φύση (Διογ. Λαέρτ. 6, 24-70). Τὰ πράγματα ποὺ συμβατικὰ θεωροῦνται ἀγαθὰ —περιουσία, ὡραία ἐμφάνιση, κοινωνικὴ θέση— ὅλα αὐτὰ εἶναι ἄσχετα, ἂν ὄχι καὶ ἐχθρικά, μὲ τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία (Διογ. Λαέρτ. 6, 72). Ἡ ἀληθινὴ εὐδαιμονία δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει σχέση μὲ ὁτιδήποτε δὲν ἱκανοποιεῖ τὸ κριτήριο: «Συμφωνεῖ μὲ τὴ φύση μου ὡς λογικοῦ ὄντος;» Εἶναι δύσκολο νὰ ξέρουμε τί ἀκριβῶς ἐννοοῦσε ὁ Διογένης μὲ τὸν *λόγον*· ἀλλὰ συμπεραίνουμε ὅτι εἶχε στὸ νοῦ του τὴν *φρόνησιν*, τὴν «πρακτικὴ σοφία». Συνιστοῦσε ἕναν τρόπο ζωῆς μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ ἔτσι, ὥστε ὅ,τι εἶναι ἀληθινὰ πολύτιμο γι' αὐτόν, ἡ ἐσωτερική του εὐδαιμονία, νὰ μὴν μπορεῖ νὰ ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ συμβατικὲς κοινωνικὲς καὶ ἠθικὲς κρίσεις ἢ μεταστροφὲς τῆς τύχης· μόνο ἔτσι εἶναι ἐφικτὴ ἡ ἀληθινὴ ἐλευθερία (Διογ. Λαέρτ. 7, 71). Μιὰ τέτοια ζωὴ εἶναι *φυσικὴ* μὲ τὴν ἔννοια ὅτι δὲν ζητᾶ ἀπὸ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο τίποτε ἐκτὸς ἀπὸ τὴν κάλυψη ἐλάχιστων φυσικῶν ἀναγκῶν. Μὲ ἄλλα λόγια, οἱ Κυνικοὶ ἐπικαλοῦνται τὶς συνήθειες τῶν πρωτόγονων ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων. Ἡ ζωὴ αὐτὴ θὰ μποροῦσε ἐπίσης νὰ εἶναι *φυσικὴ* μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ὁ λόγος εἶναι ἔμφυτο ἀνθρώπινο χάρισμα, ποὺ ὑπερβαίνει τὰ πολιτισμικὰ καὶ γεωγραφικὰ ὅρια. Ὁ Διογένης ἀπέρριπτε ὅλες τὶς θεωρίες γιὰ τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν ἐφαρμογὴ σὲ ὅλους τοὺς σοφοὺς ἀνθρώπους, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐθνικότητα καὶ τὴν κοινωνικὴ θέση τους.

Ἡ συνάφεια ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς ἀρχὲς καὶ μερικὲς στωικὲς ἰδέες θὰ φανεῖ σὲ εὔθετο χρόνο. Οἱ νεότεροι Στωικοὶ βρίσκονταν κάποτε σὲ ἀμηχανία μὲ μερικὲς ἀπὸ τὶς πιὸ ἀκραῖες κυνικὲς θέσεις ποὺ εἶχαν υἱοθετήσει οἱ προκάτοχοί τους —ἀναφέρομαι, λόγου χάρη, στὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι ἡ αἱμομιξία καὶ ὁ κανιβαλισμὸς εἶναι δυνατὸ νὰ δικαιολογηθοῦν σὲ ὁρισμένες περιστάσεις (*SVF* 2, 743-756). Ὡστόσο, σὲ ὅλη τὴν ἱστορία τῆς Στοᾶς διαφαίνεται μιὰ ἔμφαση στὴν *ἀδιαφορία* γιὰ καθετὶ ἐξωτερικό (μὲ μιὰ σημαντικὴ ἐπιφύλαξη ποὺ θὰ τὴν πραγματευτοῦμε ἀργότερα), στὴ λογικότητα ὡς μοναδικὴ πηγὴ τῆς ἀνθρώπινης εὐδαιμονίας, στὸν «κοσμοπολιτισμὸ» καὶ τὸν ἠθικὸ ἰδεαλισμό, ποὺ ἀντανακλοῦν ὅλα τὴν πίστη τοῦ Ζήνωνα στὰ κυνικὰ δόγματα.

Μερικὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς θέσεις εἶναι φυσικὰ σωκρατικές, καὶ ἡ ἐπίδραση τοῦ Σωκράτη στὸν Ζήνωνα, εἴτε διαμέσου τῶν Κυνικῶν εἴτε διαμέσου βιβλίων καὶ τῆς προφορικῆς παράδοσης, εἶναι πολὺ σημαντική. Τὶς βασικὲς σωκρατικὲς προτάσεις ποὺ ἀκολουθοῦν τὶς εἶχε ἐνστερνιστεῖ ὅλες ὁ Ζήνων: ἡ γνώση καὶ ἡ ἀγαθότητα συμβαδίζουν, ἢ ὁ καλὸς ἄνθρωπος εἶναι σοφὸς καὶ ὁ κακὸς ἄνθρωπος ἀδαής· τὴ γνώση τὴν ἀκολουθεῖ κατανάγκην ἡ σωστὴ πράξη· καὶ τὸ μεγαλύτερο κακὸ εἶναι ἡ κακὴ κατάσταση τῆς ψυχῆς.

Ἀναμφίβολα, ὁ βασικὸς σκοπὸς τοῦ Ζήνωνα ἦταν πρακτικὸς —νὰ δείξει τὸ ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὅπως ἐκεῖνος τὸ ἀντιλαμβανόταν. Ἀλλὰ τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ δὲν ἦταν πρωτότυπο. Αὐτὰ ποὺ ἴσως εἶχε ἀρχίσει νὰ ὑποστηρίζει ὁ Ζήνων μὲ τὸν προσηλυτιστικὸ τρόπο τοῦ Διογένη καὶ τοῦ Κράτη τὰ ἀνέπτυξε στὴ συνέχεια σὲ συνεπὲς φιλοσοφικὸ σύστημα. Ὁ Διογένης δὲν συμπαθοῦσε τὴν Ἀκαδημία, ὅσο καὶ ἂν ἐπικαλοῦνταν τὸν Σωκράτη ὡς πρότυπο.[2] Ἀλλὰ ὁ Ζήνων, ἀφοῦ μαθήτευσε κοντὰ στὸν Κράτη, ἄρχισε νὰ σπουδάζει καὶ μὲ τοὺς μεγαρικοὺς φιλοσόφους Στίλπωνα καὶ Διόδωρο Κρόνο, καθὼς καὶ μὲ τὸν Ἀκαδημεικὸ Πολέμωνα (Διογ. Λαέρτ. 7, 2· 25).

Ἀπὸ τοὺς Μεγαρικοὺς εἶναι πιθανὸ νὰ ἀπέκτησε ὁ Ζήνων μιὰ εὐχέρεια στὴ λογικὴ καὶ ἕνα γενικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ γλωσσικὴ θεωρία. Εἶναι ἀπίθανο νὰ ἀνέπτυξε ὁ ἴδιος τὴ στωικὴ λογικὴ λεπτομερειακά· αὐτὸ ἦταν μᾶλλον ἐπίτευγμα τοῦ Χρυσίππου. Ὡστόσο οἱ τίτλοι τῶν ἔργων τοῦ Ζήνωνα περιλαμβάνουν λογικὰ θέματα —*Λύσεις*, *Ἔλεγχοι*, *Περὶ σημείων* καὶ *Περὶ λέξεων* (Διογ. Λαέρτ. 7, 4)— καὶ ὁπωσδήποτε χρησιμοποιοῦσε τυπικὰ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν παρουσίαση μερικῶν δογμάτων του. Ὁ Ἐπίκτητος ἐπικαλούμενος τὴν αὐθεντία τοῦ Ζήνωνα ἀναφέρει ὅτι ἡ θεωρητικὴ δραστηριότητα τοῦ φιλοσόφου συνίσταται στὴ γνώση τῶν στοιχείων τοῦ *λόγου*, τί λογῆς εἶναι τὸ καθένα, πῶς συναρμόζονται μεταξύ τους καὶ τί συνεπάγονται (4, 8, 12 = *SVF* 1, 51). Δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κανεὶς βέβαιος ὅτι αὐτὰ εἶναι τὰ ἴδια τὰ λόγια τοῦ Ζήνωνα· τὸ νόημά τους ὅμως ταιριάζει ἀπόλυτα. Ἕνα ἀκόμη δεῖγμα μεγαρικῆς ἐπίδρασης μπορεῖ νὰ διακρίνει κανεὶς στὸν στωικὸ μονισμό (βλ. παραπάνω, σ. 27-28). Ὁ Ζήνων ἰσχυριζόταν ὅτι ὁ κόσμος εἶναι «ἕνας» (Διογ. Λαέρτ. 7, 143 = *SVF* 1, 97), καὶ ἡ «ἑνότητα τοῦ ὄντος», τὴν ὁποία ὑποστήριζαν οἱ Στωικοί, ἀνάγεται διαμέσου τῶν Μεγαρικῶν στὸν Παρμενίδη.

Οἱ πλατωνικὲς ἐπιδράσεις, ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὲς ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὸν Σωκράτη, μπορεῖ νὰ ἀναγνωριστοῦν εὐκολότερα, ἀλλὰ δὲν θὰ τὶς ἀπαριθμήσω ἐδῶ λεπτομερειακά. Ἀρκεῖ νὰ ἐπισημάνω τοὺς φανεροὺς δεσμοὺς ἀνάμεσα στὸν «δημιουργικὸ λόγο», τὴν κοσμικὴ ἀρχὴ τοῦ Ζήνωνα, καὶ τὸν θεϊκὸ δημιουργὸ ἢ ψυχὴ τοῦ κόσμου στὸν Πλάτωνα. Ἡ θεολογία τῶν *Νόμων* τοῦ Πλάτωνα, μὲ τὴν εὔγλωττη ὑπεράσπιση τῆς πρόνοιας, παρουσιάζει συγγένειες μὲ τὸ Στωικισμὸ ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι συμπτωματικές. Αὐτὰ τὰ κοινὰ σημεῖα καὶ ἄλλα ποὺ θὰ μνημονευτοῦν ἀργότερα συνυπάρχουν μὲ μερικὲς ριζικὲς διαφορὲς ἀνάμεσα στὸ πλατωνικὸ καὶ τὸ στωικὸ κοσμοείδωλο. Ἀναμφίβολα, ἡ ἐξοικείωση τοῦ Ζήνωνα μὲ τὰ πλατωνικὰ δόγματα ἀποκτήθηκε σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ τὴ συναναστροφή του μὲ τὸν Πολέμωνα. Ὡ-

στόσο ἐλάχιστα στοιχεῖα ἀπὸ τὴν προσωπικὴ διδασκαλία τοῦ Πολέμωνα μᾶς εἶναι γνωστά, ὥστε νὰ εἶναι δυνατὴ μιὰ σαφὴς ἐκτίμηση τῆς προσωπικῆς του ἐπίδρασης (βλ. παρακάτω, σ. 352). Ἡ ἐπίδραση τῶν Περιπατητικῶν γεννᾶ πρόσθετα προβλήματα, ἂν καὶ γιὰ ἐντελῶς διαφορετικοὺς λόγους. Τὸ ὄνομα τοῦ Πολέμωνα συνδέεται μὲ τοῦ Ζήνωνα, ἀλλὰ δὲν ὑπάρχουν ἀρχαῖες μαρτυρίες γιὰ τὴ σχέση τοῦ Ζήνωνα μὲ τὸν Θεόφραστο ἢ μὲ ἄλλους Περιπατητικούς. Εἶναι ὡστόσο πιθανὸ ὅτι ὁ Ζήνων γνώριζε ὁρισμένα μέλη τοῦ Λυκείου καὶ σχεδὸν βέβαιο ὅτι εἶχε διαβάσει μερικὰ ἀπὸ τὰ ἔργα τους. Ἔχω ἤδη συζητήσει τὸ πρόβλημα τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη κατὰ τὴν πρώιμη ἑλληνιστικὴ περίοδο (σ. 29-31), καὶ εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ πιστέψει κανεὶς ὅτι ὁ Ζήνων δὲν γνώριζε μερικὰ ἀπὸ αὐτά. Στὸν πρώιμο Στωικισμὸ συναντοῦμε ἀριστοτελικὴ ὁρολογία καὶ ἀκόμη ἕνα πλῆθος δόγματα, ποὺ φαίνεται νὰ προδίδουν σαφεῖς ἐνδείξεις ἀριστοτελικῆς σκέψης.[3]

Ἂν προσθέσουμε σ' αὐτὰ τὸ ἀναγνωρισμένο χρέος στὸν Ἡράκλειτο (βλ. σ. 234), μποροῦμε νὰ ποῦμε μὲ βεβαιότητα ὅτι ἐξαρχῆς ὁ Στωικισμὸς ἀντλοῦσε πρόθυμα ἀπὸ τὴ σύγχρονή του καὶ τὴν παλαιότερη φιλοσοφία. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἀμφισβητοῦμε τὴν πρωτοτυπία τοῦ Ζήνωνα. Τόσο αὐτὸς ὅσο καὶ οἱ διάδοχοί του πρότειναν νέες θεωρίες σὲ μιὰ ποικιλία θεμάτων, καὶ ἡ στωικὴ σύνθεση, στὴν ὁποία συνέβαλαν δάνεια ἀπὸ ὑπάρχοντα συστήματα, ἔχει χαρακτήρα ἐντελῶς δικό της. Ἡ στάση ὅμως τῶν Στωικῶν ἀπέναντι στοὺς ἄλλους φιλοσόφους καὶ γενικὰ στὸν ἑλληνικὸ πολιτισμὸ τοὺς διαφοροποιεῖ σαφῶς ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο. Τὸν καιρὸ τοῦ Χρυσίππου, τουλάχιστον, ὁ Στωικισμὸς εἶχε γίνει λόγια καὶ ἐξαιρετικὰ τεχνικὴ φιλοσοφία. Ἡ ἄποψη ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἐνδιαφερόταν μόνο γιὰ μιὰ πρόχειρη καὶ περιστασιακὴ φιλοσοφικὴ μεθοδολογία εἶναι λαθεμένη, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀρνηθεῖ τὴν ἀντιπνευματικὴ στάση του. Οἱ Στωικοὶ ἐνδιαφέρονταν ζωηρὰ γιὰ τὴ λογοτεχνία, θεμελίωσαν τὴ γραμμα-

τική γιὰ πρώτη φορὰ σὲ αὐστηρὴ βάση καὶ ἄσκησαν γενικὴ ἐπίδραση στὴν πνευματικὴ καὶ τὴν ἠθικὴ σφαίρα. Ἦταν στωικὸ ἀξίωμα ὅτι ὁ σοφὸς κατὰ κανόνα θὰ λάβει μέρος στὴν πολιτική, καὶ ὁ Σφαῖρος, ποὺ ὑπῆρξε μαθητὴς τοῦ Ζήνωνα καὶ τοῦ Κλεάνθη, ἔγινε προσωπικὸς δάσκαλος καὶ σύμβουλος τοῦ Κλεομένη, τοῦ βασιλιᾶ ποὺ θέλησε νὰ ἀναμορφώσει τὴ σπαρτιατικὴ κοινωνία (*SVF* 1, 622-623). Ὁ Κάτων ὁ Νεότερος, ὁ Σενέκας καὶ ὁ Μάρκος Αὐρήλιος εἶναι τρία παραδείγματα Στωικῶν ποὺ διέπρεψαν στὸν δημόσιο βίο. Στὸ σημεῖο αὐτό, ὁ Στωικισμὸς εἶναι πολὺ ἐγγύτερα στὸ πνεῦμα τῆς κλασικῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Ἐπικουρισμὸ καὶ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ συνέχεια μᾶλλον παρὰ ἐκτροπὴ ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ καὶ ἀριστοτελικὴ παράδοση (βλ. σ. 354).

Ὁ Ζήνων πέθανε γύρω στὸ 261 π.Χ. ἀφήνοντας μιὰ σειρὰ ἔργα μὲ τίτλους ὅπως: *Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, Περὶ παθῶν, Περὶ τοῦ καθήκοντος, Περὶ τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, Καθολικά, Προβλημάτων ὁμηρικῶν πέντε, Ἔλεγχοι δύο* (Διογ. Λαέρτ. 7, 4). Ἄφησε ἐπίσης καλὸ ὄνομα, ὅπως δείχνουν ἡ ἀπονομὴ χρυσοῦ στεφάνου ἀπὸ τὸν ἀθηναϊκὸ δῆμο, ὁ τάφος ποὺ χτίστηκε μὲ δημόσια δαπάνη στὸν Κεραμεικό, τὰ ἐπιτύμβια ἀνάγλυφα στὴν Ἀκαδημία καὶ στὸ Λύκειο καὶ ἡ ὑψηλὴ ἐκτίμηση τοῦ Ἀντιγόνου, τοῦ μακεδόνα ἀντιβασιλέα.[4] Ἀπὸ τοὺς ἄμεσους διαδόχους του οἱ σημαντικότεροι εἶναι ὁ Κλεάνθης καὶ ὁ Χρύσιππος. Πῶς ἦρθαν στὴν Ἀθήνα οἱ ἄνθρωποι αὐτοί, ποὺ ἡ καταγωγή τους ἦταν ἀπὸ τὴ Μικρὰ Ἀσία, δὲν τὸ γνωρίζουμε. Δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ ὑποστηριχτεῖ ἡ παλαιὰ θεωρία ὅτι ὁ Στωικισμὸς ἐνσωματώνει σημιτικὲς ἰδέες, ὅπως ὑποστηρίχτηκε, ἁπλῶς καὶ μόνο μὲ βάση τὸν τόπο καταγωγῆς τῶν τριῶν μεγάλων πρωτεργατῶν του. Καὶ φαίνεται πὼς δὲν ὑπάρχει τίποτε στὸ Στωικισμὸ ποὺ νὰ ἐπιβάλλει τὴν ὑπόθεση γιὰ σημιτικὲς ἐπιδράσεις.[5] Λόγω τῆς κατάστασης τῶν μαρτυριῶν μας εἶναι δύσκολο νὰ σχηματίσουμε μιὰ ἐντελῶς σαφὴ ἀντίληψη τῶν καινοτομιῶν τοῦ Κλεάνθη καὶ

τοῦ Χρυσίππου. Ὡστόσο, εἶναι πιθανὸ ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Κλεάνθη εἶχε ἐπίκεντρο τὴ φυσικὴ φιλοσοφία καὶ τὴ θεολογία. Ὁ Χρύσιππος, ποὺ διηύθυνε τὴ Στοὰ ἀπὸ τὸ 232 π.Χ. περίπου ὡς τὸ θάνατό του τὸ 208/4 π.Χ., ἀπέκτησε τεράστια φήμη στὴν ἀρχαιότητα ὡς διαλεκτικός, καὶ στὸ προηγούμενο κεφάλαιο ἀναφερθήκαμε ἤδη στὴ ρήση: «Χωρὶς τὸν Χρύσιππο δὲν θὰ ὑπῆρχε Στοά». Ἡ φράση αὐτὴ ἀδικεῖ πιθανὸν τὸν Ζήνωνα καὶ τὸν Κλεάνθη. Ἄλλωστε ὁ Χρύσιππος ποτὲ δὲν ἰσχυρίστηκε ὅτι εἶναι ὁ πραγματικὸς θεμελιωτὴς τοῦ Στωικισμοῦ. Πρέπει μᾶλλον νὰ τὸν δοῦμε ὡς τὸν μεγάλο λόγιο τοῦ Στωικισμοῦ, ἕναν ἄνθρωπο ποὺ ἐπεξεργάστηκε καὶ ἀποσαφήνισε τὴ διδασκαλία τοῦ Ζήνωνα.[6] Πρέπει νὰ εἰσήγαγε πολλὲς καινοτομίες ὁ ἴδιος, ἰδιαίτερα στὴ στωικὴ λογική (Κικ., *Fin.* 4, 9). Στὴν περιοχὴ αὐτὴ ἀνέπτυξε ἐκπληκτικὴ δραστηριότητα καὶ ἔγραψε τριακόσιες ἕντεκα πραγματεῖες (Διογ. Λαέρτ. 7, 198). Γιὰ τοὺς μεταγενέστερους Στωικοὺς ὁ Χρύσιππος ἔγινε ὁ γενικὸς κανόνας τῆς ὀρθοδοξίας. Καὶ εἶναι εὔλογο νὰ ὑποθέσουμε ὅτι οἱ περισσότερες ἀρχαῖες περιλήψεις ποὺ ἀρχίζουν μὲ τὰ λόγια «Οἱ Στωικοὶ λένε ὅτι» μεταφέρουν τὶς ἀπόψεις του ἢ ἀπόψεις τὶς ὁποῖες θὰ ἐπιδοκίμαζε. Δυστυχῶς τὰ περισσότερα ἀποσπάσματα ποὺ μᾶς σώζονται μόλις καλύπτουν λίγες γραμμές· καὶ καθὼς πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ παρατίθενται ἀπὸ τοὺς ἀντιπάλους τοῦ Στωικισμοῦ μὲ πρόθεση πολεμικῆς, ἔχουμε πιθανὸν ἐλάχιστες μαρτυρίες γιὰ νὰ μπορέσουμε νὰ σχηματίσουμε γνώμη γιὰ τὸ ὕφος τοῦ Χρυσίππου καὶ τὴν ποιότητα τῆς ἐπιχειρηματολογίας του στὴν καλύτερη ἔκφρασή της. Ἀναμφίβολα, ὅμως, ὑπῆρξε φιλόσοφος μὲ τεράστια πολυμέρεια.

Σ' ὅλο τὸ δεύτερο μέρος τοῦ 3ου αἰώνα π.Χ. οἱ Στωικοὶ εἶχαν ἐμπλακεῖ σὲ διενέξεις μὲ τοὺς Σκεπτικοὺς τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοὺς Ἐπικουρείους, ἀλλά, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Ἀρκεσιλάου κατὰ τῆς γνωσιοθεωρίας τοῦ Ζήνωνα (βλ. σ. 151 κ.ἑ.), λίγα εἶναι γνωστὰ γιὰ τὶς λεπτομέρειες αὐτῶν τῶν συζη-

τήσεων. Γιὰ τὸν 2ο αἰώνα οἱ μαρτυρίες μας εἶναι πολὺ πλουσιότερες. Ἦταν ἡ περίοδος τοῦ Καρνεάδη, ποὺ συγκρούστηκε τόσο ἔντονα μὲ τοὺς Στωικοὺς σὲ πολλὰ μέτωπα. Ὁ ἴδιος ὁ Χρύσιππος δὲν ζοῦσε γιὰ νὰ ἀπαντήσει στὴν κριτικὴ τοῦ Καρνεάδη, ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα ἦταν νὰ τροποποιήσει τὴν ἠθικὴ θεωρία (βλ. σ. 309) ὁ Ἀντίπατρος ἀπὸ τὴν Ταρσό, ποὺ ἀνέλαβε τὴ διεύθυνση τῆς Στοᾶς μετὰ τὸν Διογένη τὸν Βαβυλώνιο, τὸ διάδοχο τοῦ Χρυσίππου. Ἔγιναν ἀκόμη καὶ ἄλλες ἀνώνυμες ἀλλαγές, μὲ σκοπὸ νὰ προστατευτεῖ ὁ Στωικισμὸς ἀπὸ τὶς ἀντιρρήσεις τοῦ Καρνεάδη. Στὴν πραγματικότητα, ὁ Ἀντίπατρος πέτυχε ἕναν σπασμωδικὸ συμβιβασμὸ ποὺ ἰσοδυναμοῦσε τόσο μὲ ἐμφανὴ ἐξασθένηση τοῦ προγενέστερου ἰδεαλισμοῦ τῆς στωικῆς ἠθικῆς ὅσο καὶ μὲ ἀποτυχία νὰ ἱκανοποιήσει τὸν κοινὸ νοῦ. Ὁ ἀρχαῖος Στωικισμὸς πρόσφερε εὔκολο στόχο σὲ κατηγορίες ὅτι θέτει ἕνα σκοπὸ ἀνέφικτο γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Καὶ δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι βρίσκουμε τὸν ἑπόμενο σημαντικὸ Στωικό, τὸν Παναίτιο ἀπὸ τὴ Ρόδο (περ. 185-109 π.Χ.), νὰ ἀναπτύσσει τὴν πρακτικὴ πλευρὰ τοῦ Στωικισμοῦ μὲ πρωτότυπο ἴσως τρόπο. Τὸ *De officiis* τοῦ Κικέρωνα βασίζεται στὸ ἔργο τοῦ Παναιτίου καὶ παρέχει ἕνα σύνολο κανόνων συμπεριφορᾶς γιὰ τοὺς ὁποίους δηλώνεται κατηγορηματικὰ ὅτι ἀποτελοῦν ἕνα «δεύτερης τάξης» σύστημα ἠθικῆς, προορισμένο νὰ καθοδηγεῖ ἀνθρώπους ποὺ δὲν εἶναι ἀκόμη σοφοὶ καὶ ἱκανοὶ νὰ εἶναι *ἀγαθοὶ* μὲ τὴν ἰδανικὴ στωικὴ σημασία. Ὁ Παναίτιος πέρασε στὴ Ρώμη ἀρκετὰ ἀπὸ τὰ χρόνια τῆς ἀκμῆς του. Ἦταν στενὸς φίλος μὲ τὸν Σκιπίωνα τὸν Ἀφρικανό, καὶ ἡ ἐξάπλωση τοῦ Στωικισμοῦ στοὺς Ρωμαίους κατὰ τὴν ὕστερη Δημοκρατία ὀφείλει πιθανὸν πολλὰ στὴν ἐπίδρασή του.

Ἀπὸ τὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 2ου αἰώνα καὶ ἑξῆς ὁ Στωικισμὸς ἀπέκτησε στερεὰ θεμέλια στὴ Ρώμη. Στὴν Ἀθήνα, ἡ Στοὰ συνέχισε νὰ ἀκμάζει ὡς σχολή, καὶ τὸ 129 π.Χ. ὁ Παναίτιος διαδέχτηκε τὸν Ἀντίπατρο στὴ διεύθυνσή της. Ὡστόσο τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ὁ Στωικισμὸς εἶχε ἀρκετὰ ἄλλα κέντρα σὲ ὅλο τὸν μεσο-

γειακὸ κόσμο. Ὁ Ποσειδώνιος (περίπου 135-50 π.Χ.), ποὺ καταγόταν ἀπὸ τὴν Ἀπάμεια, μιὰ ἀρχαία πόλη στὸν Ὀρόντη ποταμὸ τῆς Συρίας, ἀφοῦ σπούδασε μὲ τὸν Παναίτιο στὴν Ἀθήνα, ἵδρυσε σχολὴ στὴ Ρόδο· καὶ ὁ Κικέρων, ποὺ ἐπισκέφτηκε τὴ Ρόδο μεταξὺ 79 καὶ 77 π.Χ., ἔγινε πιστὸς θαυμαστής του. Ὁ Ποσειδώνιος εἶναι ὁ τελευταῖος στωικὸς φιλόσοφος γιὰ τὸν ὁποῖο γνωρίζουμε ὅτι ἔδειξε μεγάλη κλίση γιὰ πρωτότυπη σκέψη. Πολυμαθής, μὲ σημαντικὸ ἔργο στὴν ἱστορία καὶ τὴ γεωγραφία, ὁ Ποσειδώνιος παραμένει γιὰ μᾶς κάπως σκιώδης μορφή. Εἶναι βέβαιο πὼς ἀπέρριπτε τὴν ψυχολογία τοῦ Χρυσίππου, ὑποστηρίζοντας μιὰ πλατωνικὴ τριμερὴ διαίρεση τῆς ψυχῆς, καὶ γι' αὐτὸν τὸ λόγο κέρδισε τὴν ἐπιδοκιμασία τοῦ Γαληνοῦ (*Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Ἱπποκράτει καὶ Πλάτωνι*, 4 καὶ 5). Συνακόλουθα ὁ Ποσειδώνιος τροποποίησε τὴ στωικὴ ἠθικὴ κατὰ ἕναν ἐνδιαφέροντα τρόπο. Δὲν ἔχουμε ἐπαρκεῖς πληροφορίες γιὰ ἄλλες σημαντικὲς παρεκκλίσεις του ἀπὸ τὴν ὀρθοδοξία. Ὅπως θὰ ἐξηγήσω ἀργότερα, ἡ γενικὴ ἀντίληψη τοῦ Ποσειδωνίου γιὰ τὴ φιλοσοφία καὶ ἡ προσήλωσή του στὴν ἐπιστήμη συνδέονται στενότερα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπὸ ὅ,τι πρέσβευαν οἱ προγενέστεροι Στωικοί. Ἀλλὰ ἡ αὐθεντία τοῦ Χρυσίππου ἐξακολούθησε νὰ ἀσκεῖ τὴν ἰσχυρότερη ἐπίδραση στὸν νεότερο Στωικισμό.

Μιὰ ἀπὸ τὶς μεγάλες δυσκολίες ποὺ συνέβαλαν στὴν παραμέληση τοῦ Στωικισμοῦ στὰ νεότερα χρόνια εἶναι ἡ κατάσταση τῶν πηγῶν μας. Ἡ ἱστορία τῆς Στοᾶς συχνὰ διαιρεῖται σὲ τρεῖς φάσεις —ἀρχαία, μέση καὶ νέα— ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ τελευταία, ποὺ ἀντιπροσωπεύεται κυρίως ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Σενέκα, τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου, εἶναι ἡ καλύτερα τεκμηριωμένη. Γιὰ τὴν ἀρχαία Στοὰ (ἀπὸ τὸν Ζήνωνα ὡς τὸν Ἀντίπατρο) καὶ τὴ μέση Στοὰ (τὸν Παναίτιο καὶ τὸν Ποσειδώνιο) πρέπει νὰ ἀρκεστοῦμε σὲ παραθέματα καὶ περιλήψεις ποὺ βρίσκουμε σὲ μεταγενέστερους συγγραφεῖς. Στὶς δύο αὐτὲς φάσεις δὲν διασώζεται κανένα ἀκέραιο ἔργο στωικοῦ φιλοσόφου. Ἀποτελεῖ ἀτύχη-

μα τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ καλύτερες μαρτυρίες μας προέρχονται ἀπὸ μιὰ περίοδο, ὅπου ὁ Στωικισμὸς εἶχε γίνει περισσότερο δογματικὸ παρὰ ἐξελισσόμενο φιλοσοφικὸ σύστημα. Αὐτὸ ποὺ ἐνδιαφέρει πάνω ἀπ' ὅλα τὸν Ἐπίκτητο καὶ τὸν Μάρκο Αὐρήλιο τὸν 2ο αἰώνα π.Χ. εἶναι ἡ ἠθικὴ παραίνεση στὸ πλαίσιο τοῦ στωικοῦ σύμπαντος. Γιὰ λεπτομέρειες στὴ φυσική, τὴ λογικὴ ἢ τὴ γνωσιοθεωρία ἔχουν λίγα νὰ ποῦν. Μολονότι, ὅμως, ὁ Ἐπίκτητος καὶ ὁ Μάρκος Αὐρήλιος ἐπιβεβαιώνουν περισσότερο παρὰ προσθέτουν κάτι νέο στὶς γενικὲς γνώσεις μας γιὰ τὶς στωικὲς θεωρίες, κάνουν κάτι ἄλλο ποὺ εἶναι ἐξαιρετικὰ πολύτιμο. Ἀπὸ αὐτοὺς μαθαίνουμε τί σήμαινε στὴν πράξη νὰ εἶναι κανεὶς προσηλωμένος στὸ Στωικισμό. Ἔτσι ζωντανεύει ἡ θεωρία, καὶ οἱ ξηρὲς περιλήψεις τοῦ ἀρχαίου στωικοῦ δόγματος παίρνουν σάρκα καὶ ὀστά. Ὡστόσο κανένας ἀπὸ τοὺς συγγραφεῖς αὐτοὺς δὲν καταπιάνεται μὲ μιὰ ἱστορικὰ ἀκριβὴ ἔκθεση τοῦ ἀρχαίου Στωικισμοῦ, καὶ σὲ μερικὲς περιπτώσεις, ὅπως π.χ. στὴν πραγμάτευσή τους γιὰ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, καὶ οἱ τρεῖς παρεκκλίνουν ἀπὸ τὴ μεθοδολογία τοῦ Χρυσίππου.[7] Ἂν ὅμως οἱ μαρτυρίες τους χρησιμοποιηθοῦν μὲ προσοχὴ καὶ συγκριθοῦν μὲ κείμενα ποὺ ἀναμφίβολα περιέχουν ἀρχαῖες στωικὲς ἀπόψεις, μποροῦν νὰ μᾶς δώσουν ἕνα πολὺ χρήσιμο συμπλήρωμα στὶς σαφεῖς ἀναφορὲς ποὺ ἔχουμε γιὰ τὸν Ζήνωνα καὶ τὸν Χρύσιππο.

Οἱ μαρτυρίες μας γιὰ τὶς δύο πρῶτες φάσεις τοῦ Στωικισμοῦ μποροῦν νὰ καταταχθοῦν σὲ τέσσερις κατηγορίες. Στὴν πρώτη ἐντάσσονται οἱ πάπυροι τοῦ Herculanum: ἀποκαταστάθηκαν μερικὰ ἀποσπάσματα τοῦ Χρυσίππου ποὺ ἦταν σὲ πολὺ κακὴ κατάσταση, καὶ ἡ παραπέρα ἐργασία σὲ τέτοιου εἴδους ὑλικὸ εἶναι δυνατὸ νὰ μᾶς δώσει νέα στοιχεῖα, μολονότι δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ περιμένει πάρα πολλὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴν πηγή (βλ. εἰδικὰ τὰ ἀποσπάσματα *SVF* 2, 131: 298a). Ὑπάρχει ἀκόμη ἕνα γοητευτικὸ παπυρικὸ κείμενο ποὺ διασώζει σημαντικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴν *Ἠθικὴν στοιχείωσιν* κάποιου ἀλεξανδρινοῦ Στωικοῦ, ποὺ ὁ-

νομαζόταν Ἱεροκλῆς καὶ ἦταν σύγχρονος τοῦ Ἐπικτήτου.[8] Τὸ κείμενο αὐτὸ φωτίζει τὴ σχέση ἠθικῆς καὶ ψυχολογίας καὶ συμφωνεῖ ἀπόλυτα μὲ τὰ στοιχεῖα μας γιὰ τὸν ἀρχαῖο Στωικισμό.

Στὴ δεύτερη κατηγορία ἀνήκουν τὰ παραθέματα. Πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ ἀποδίδονται σὲ συγκεκριμένα ἄτομα, καὶ ἕνα πολὺ σημαντικὸ παράδειγμα εἶναι ὁ *Ὕμνος στὸν Δία* τοῦ Κλεάνθη (*SVF* 1, 557), γραμμένος σὲ ἑξάμετρο στίχο. Ὁ Στωικὸς ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἔχουμε τὰ περισσότερα ἀποσπάσματα εἶναι ὁ Χρύσιππος, καὶ ἡ μεγαλύτερη συλλογὴ παραθεμάτων προέρχεται ἀπὸ τὸν Πλούταρχο, ὁ ὁποῖος στὰ ἔργα του *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων* καὶ *Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν* ἐπανειλημμένα ἀντιπαραθέτει δύο διαφορετικὰ χωρία ἀπὸ τὸν Χρύσιππο, γιὰ νὰ ἐκθέσει προφανεῖς ἀσυνέπειες τοῦ Στωικισμοῦ. Τὰ πραγματικὰ λόγια τοῦ Χρυσίππου καὶ τοῦ Ποσειδωνίου παρατίθενται συχνὰ καὶ ἀπὸ τὸν Γαληνὸ στὶς συζητήσεις του γιὰ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς (*SVF* 3, 456-482). Ὁ Κικέρων, ὁ Διογένης Λαέρτιος, ὁ Ἰωάννης ἀπὸ τοὺς Στόβους (Στοβαῖος) καὶ ἀρκετοὶ ἄλλοι συγγραφεῖς διασώζουν ἐπίσης μερικὰ παραθέματα, ἀλλὰ οἱ περισσότερες μαρτυρίες τους ἔχουν τὴ μορφὴ δοξογραφίας. Βρίσκουμε ἀκόμη παραθέματα ποὺ δὲν ἀποδίδονται σὲ συγκεκριμένο ἄτομο. Ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς, ὁ σχολιαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ ἄκμασε στὸ τέλος τοῦ 2ου αἰώνα μ.Χ., παραθέτει στὴν πραγματεία του *Περὶ εἱμαρμένης* ὁρισμένα χωρία, συχνὰ ἀρκετὰ ἐκτενή, ποὺ εἶναι ἐντελῶς στωικὰ στὸ ὕφος καὶ στὸ περιεχόμενο. Ἀλλὰ ὁ Ἀλέξανδρος δὲν δίνει τὴν ταυτότητα τῶν συγγραφέων καὶ ποτὲ δὲν ἀναφέρεται ρητὰ «στοὺς Στωικούς» σ' ὅλη τὴν πραγματεία του.[9]

Στὴν τρίτη κατηγορία ἔχουμε ἄφθονο ἀπόθεμα ἀναφορῶν ἀπὸ δεύτερο χέρι, καὶ μιὰ εἰκόνα γιὰ τὴ μορφή τους μπορεῖ νὰ μᾶς δώσει τὸ ἀκόλουθο χωρίο ἀπὸ τὸν Aulus Gellius: «Ὁ Ζήνων ὑποστήριζε ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι πράγμα ἀδιάφορο, δηλαδὴ κάτι ποὺ δὲν εἶναι οὔτε ἀγαθὸ οὔτε κακὸ καὶ τὸ ὁποῖο ἐξέφραζε μὲ τὴν ἑλληνικὴ λέξη *ἀδιάφορον*» (9, 5, 5 = *SVF* 1, 195). Τέτοιες δη-

λώσεις ὑπάρχουν σὲ ὅλες τὶς πηγὲς ποὺ ἤδη ἀναφέραμε· ἄλλες σημαντικὲς πηγὲς τοῦ εἴδους αὐτοῦ εἶναι ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός, ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς καὶ ὁ Σιμπλίκιος. Ἡ τέταρτη κατηγορία περιλαμβάνει μιὰ ὁμάδα ἀναφορῶν ποὺ συνδυάζονται συχνὰ μὲ τὴ μιὰ ἢ καὶ μὲ τὶς δύο προηγούμενες κατηγορίες· οἱ ἀναφορὲς αὐτὲς εἴτε ἀποδίδονται «στοὺς Στωικούς», εἴτε συμπεραίνουμε ὅτι εἶναι στωικὲς ἀπὸ τὸ περιεχόμενό τους ἢ ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν συγγραφέων τους. Τὸ *De finibus* τοῦ Κικέρωνα παρέχει μιὰ πάρα πολὺ σημαντικὴ γενικὴ ἔκθεση τῶν κύριων ἀρχῶν τῆς στωικῆς ἠθικῆς, χωρὶς νὰ ἀναφέρεται, σὲ πολλὲς περιπτώσεις, σὲ συγκεκριμένους στωικοὺς φιλοσόφους. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸν Διογένη Λαέρτιο καὶ τὸν Στοβαῖο. Οἱ συγγραφεῖς ὅμως αὐτῆς τῆς κατηγορίας, οἱ ὁποῖοι σαφῶς καταγράφουν στωικὰ δόγματα, μᾶς δημιουργοῦν λιγότερες δυσκολίες ἀπὸ τοὺς συγγραφεῖς ποὺ ἐνσωματώνουν ὑλικὸ γιὰ δικούς τους σκοποὺς χωρὶς νὰ τὸ ὁμολογοῦν. Τὸ πρόβλημα στὴν περίπτωση τοῦ Κικέρωνα ἢ τοῦ Στοβαίου, λόγου χάρη, εἶναι νὰ ἀποφασίσουμε ἂν ἡ πατρότητα μιᾶς γενικῆς πρότασης πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ στὸν Χρύσιππο ἢ σὲ κάποιον ἄλλο στωικὸ φιλόσοφο. Σὲ τέτοιες περιπτώσεις ξέρουμε ὅτι κάποιος Στωικὸς ὑποστήριξε αὐτὴ τὴν ἄποψη, καὶ θὰ εἶναι φυσιολογικὰ σωστὴ ἡ ὑπόθεση ὅτι ἀνήκει στὸν Χρύσιππο. Ἀλλὰ σὲ συγγραφεῖς ὅπως ὁ Πλωτίνος καὶ ὁ Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς εἶναι πολὺ πιὸ δύσκολο νὰ ξεχωρίσουμε τί εἶναι ἢ τί μπορεῖ νὰ εἶναι στωικὸ ὑλικό. Ἰδιαίτερα ὁ Φίλων ἀποτελεῖ σημαντικὴ στωικὴ πηγή, ἀλλά, στὴν προσπάθειά του νὰ συμφιλιώσει δόγματα τοῦ ἰουδαϊσμοῦ μὲ τὴν ἑλληνικὴ σκέψη, ἀντλοῦσε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως καὶ ἀπὸ τοὺς Στωικούς· καὶ ὁ Στωικὸς ποὺ ἴσως τὸν ἐπηρέασε βαθύτερα ἦταν μᾶλλον ὁ Ποσειδώνιος.

Ἀρκετὰ νωρίς, τουλάχιστον ἀπὸ τὸν 1ο αἰώνα π.Χ., μποροῦσε κανεὶς νὰ βρεῖ ἐγχειρίδια μὲ περιλήψεις φιλοσοφικῶν δογμάτων. Ὁ Ἄρειος Δίδυμος, ποὺ δίδαξε τὸν αὐτοκράτορα Αὔγου-

στο, εἶχε γράψει μιὰ ἐπιτομὴ στωικῆς καὶ περιπατητικῆς ἠθικῆς, ποὺ χρησιμοποιήθηκε ἀπὸ τὸν Στοβαῖο περίπου τὸν 5ο αἰώνα μ.Χ. Ἡ περίληψη τοῦ Στωικισμοῦ ἀπὸ τὸν Διογένη Λαέρτιο ἀντλοῦσε προφανῶς ἀπὸ τὸν Ἄρειο Δίδυμο καὶ ἀπὸ ἄλλες παρόμοιες συλλογές. Ἴσως καὶ ὁ Κικέρων ἔκανε τὸ ἴδιο, μολονότι εἶναι ἐπίσης βέβαιο ὅτι προσέφυγε ἄμεσα σὲ κάποιους στωικοὺς συγγραφεῖς (π.χ. στὸν Παναίτιο γιὰ τὸ *De officiis*). Ὁ Κικέρων εἶναι πραγματικὰ ἡ ἀρχαιότερη ἔμμεση πηγή μας γιὰ τὸ Στωικισμό. Τὸ πρόβλημα τῆς διάκρισης ἀνάμεσα στὶς πηγὲς εἶναι πολὺ μεγάλο· ἀλλὰ ἴσως εἶναι προτιμότερο νὰ τελειώσω αὐτὴ τὴν εἰσαγωγὴ ἐξηγώντας τὴ μεθοδολογία ποὺ θὰ υἱοθετήσω, παρὰ νὰ πραγματευτῶ τὸ θέμα καθεαυτὸ σὲ μεγαλύτερη ἔκταση.

Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ἡ πιὸ κεντρικὴ φάση τοῦ Στωικισμοῦ ἀρχίζει μὲ τὸν Ζήνωνα καὶ τελειώνει μὲ τὸν Ἀντίπατρο. Θὰ ἦταν ἐπιθυμητὸ νὰ χαρτογραφήσω τὶς ἀτομικὲς συμβολές, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ γίνει σὲ πολλὲς περιπτώσεις. Εἶναι καλύτερα νὰ λέμε «αὐτὴ ἦταν ἡ γενικὴ στωικὴ ἄποψη γιὰ τὴν ἀρετή», παρὰ «ὁ Ζήνων ἔθεσε τὸ θέμα ὡς ἑξῆς» καὶ «αὐτὴ ἦταν ἡ ἄποψη τοῦ Χρυσίππου». Σὲ μερικὲς περιπτώσεις ὅπου μιὰ καινοτομία ἢ μιὰ παρέκκλιση εἶναι καλὰ μαρτυρημένες, θὰ ἐπισημάνω τὸ γεγονός. Ὡστόσο, πρωταρχικὸς στόχος μου εἶναι νὰ δώσω μιὰ ἀνάλυση τῶν βασικῶν στωικῶν δογμάτων. Σὲ κάθε ἐπιμέρους κεφάλαιο τὸ ὑλικὸ θὰ ἐκτίθεται ἱστορικά, ἂν αὐτὸ φαίνεται πρόσφορο. Ἔτσι θὰ προκύψει μιὰ εἰκόνα τῆς ἐσωτερικῆς ἐξέλιξης τοῦ Στωικισμοῦ κατὰ τὴν πρώτη φάση του. Κύρια ὀνόματα θὰ χρησιμοποιοῦνται ὅταν αὐτὸ δικαιολογεῖται ἀπὸ τὰ στοιχεῖα μας· ἀλλιῶς θὰ ἀναφέρομαι «στοὺς Στωικούς», ἐννοώντας εἴτε μιὰ ἄποψη ποὺ ἔχουμε κάθε λόγο νὰ τὴ θεωροῦμε κοινὸ τόπο στὸν ἀρχαῖο Στωικισμὸ εἴτε, κάτι ποὺ συνήθως ἀνάγεται στὸ ἴδιο πράγμα, στοιχεῖα ποὺ ἀποδίδονται στοὺς Στωικοὺς γενικά. Στὸ πέμπτο κεφάλαιο θὰ συζητηθοῦν οἱ φιλόσοφοι τῆς Μέσης Στοᾶς Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος· καὶ ἐκεῖ θὰ εἶναι

ἡ κατάλληλη στιγμὴ νὰ πῶ κάτι γιὰ τὴν ἐκλεκτικὴ σύνθεση μεταξὺ Στωικισμοῦ καὶ μερικῶν δογμάτων τοῦ Πλατωνισμοῦ καὶ τῶν Περιπατητικῶν, ἡ ὁποία ἐπιχειρήθηκε ἀπὸ τὸν Ἀντίοχο τὸν Ἀσκαλωνίτη.

ΙΙ. Η ΣΤΩΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΠΛΑΙΣΙΟ ΚΑΙ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Καὶ κανένα μέρος τῆς φιλοσοφίας δὲν χωρίζεται ἀπὸ ὁποιοδήποτε ἄλλο· ἀλλὰ ὅλα ἀποτελοῦν ἕνα κράμα (Διογ. Λαέρτ. 7, 40).

Οἱ Στωικοὶ ἀκολούθησαν τὸν Πλατωνικὸ Ξενοκράτη καὶ διαίρεσαν τὴ φιλοσοφία σὲ τρία μεγάλα κεφάλαια: τὴ λογική, τὴ φυσικὴ καὶ τὴν ἠθική (Διογ. Λαέρτ. 7, 39). Αὐτοὶ οἱ ὅροι, μολονότι εἶναι οἱ ἴδιοι ποὺ χρησιμοποιοῦσαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι, εἶναι ὅλοι σχετικὰ παραπλανητικοί. Μὲ τὸν ὅρο «λογικὴ» οἱ Στωικοὶ ἐννοοῦσαν κάτι ποὺ περιλάμβανε τὴ γνωσιοθεωρία, τὴ σημασιολογία, τὴ γραμματικὴ καὶ τὴν ὑφολογία, ὅπως καὶ τὴν τυπικὴ λογική. Στὸ Στωικισμὸ τὰ στοιχεῖα αὐτὰ τῆς «λογικῆς» εἶναι ὅλα συνδεδεμένα μεταξύ τους, γιατὶ ἔχουν ὡς θέμα τὸν *λόγον*. Ὁ *λόγος* σημαίνει καὶ ὁμιλία καὶ λογικό· καὶ ἡ ὁμιλία μπορεῖ νὰ ἐξεταστεῖ καὶ ἀπὸ τὴ φωνητικὴ καὶ ἀπὸ τὴ σημασιολογικὴ ἄποψη. Ἡ, ἀκόμη, ὁ Στωικὸς θὰ ἐντάξει στὴ «λογικὴ» καὶ τοὺς κανόνες τῆς σκέψης καὶ τὸ ἔγκυρο ἐπιχείρημα —τὴ λογικὴ μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία— ὅπως καὶ τὰ μέρη τοῦ λόγου μὲ τὰ ὁποῖα ἐκφράζονται οἱ σκέψεις καὶ τὰ ἐπιχειρήματα. Στὸ Στωικισμό, γνωρίζω κάτι σημαίνει εἶμαι ἱκανὸς νὰ ὑποστηρίξω μιὰ πρόταση ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποδειχτεῖ ὅτι εἶναι *ἀληθής*, καὶ ἔτσι ἡ ἐπιστημολογία γίνεται κλάδος τῆς «λογικῆς» μὲ τὴν εὐρεία σημασία ποὺ δίνεται στὸν ὅρο αὐτὸν ἀπὸ τοὺς Στωικούς.

Τὸ περιεχόμενο τῆς «φυσικῆς» εἶναι ἡ *φύσις*, καὶ ὁ ὅρος αὐτὸς πρέπει ἐπίσης νὰ ἑρμηνευτεῖ μὲ ἀρκετὴ εὐρύτητα, γιὰ νὰ συμ-

περιλάβει τόσο τὸν φυσικὸ κόσμο ὅσο καὶ τὰ ζωντανὰ πράγματα, δηλαδὴ τὰ θεϊκὰ ὄντα, τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα. Ἔτσι, ἡ «φυσικὴ» ἀγκαλιάζει καὶ τὴ θεολογία μαζὶ μὲ τὰ θέματα ποὺ θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ὑπαχθοῦν χωρὶς μεγάλη αὐστηρότητα στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη, καὶ ἡ προσέγγιση αὐτῶν τῶν θεμάτων δὲν εἶναι σὲ καμία περίπτωση ἐπιστημονικὴ μὲ τὴν ἀκριβὴ σημασία. Οἱ ἀρχαῖοι Στωικοὶ ἄφησαν ἀνθρώπους, ὅπως ὁ Στράτων ὁ Περιπατητικὸς καὶ ὁ Ἀρχιμήδης, νὰ κάνουν προόδους ποὺ εἶναι πιὸ ἀναγνωρισμένα ἐπιστημονικές. Ἡ στωικὴ «ἐπιστήμη» εἶναι θεωρησιακὴ —φιλοσοφία τῆς φύσης—, ἂν καὶ μεγάλο μέρος της ἔχει ἐπίσης τὶς ρίζες του στὴν παρατήρηση συγκεκριμένων φαινομένων.

Τέλος, ἡ ἠθική. Ὅπως ὁ Ἐπίκουρος καὶ ἄλλοι Ἕλληνες φιλόσοφοι, οἱ Στωικοὶ ἦταν πρακτικοὶ καὶ ὄχι μόνο θεωρητικοὶ ἠθικολόγοι. Πρόσφεραν βέβαια μιὰ ἀνάλυση τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν, ἀλλὰ ἡ ἀνάλυση αὐτὴ ἦταν προπαρασκευαστικὴ στὸ νὰ δειχτεῖ γιατί τέτοιες ἔννοιες εἶναι ἔγκυρες καὶ ποιὰ εἶναι στὴν πραγματικότητα ἡ βάση τῆς ἀνθρώπινης εὐδαιμονίας, ἡ καλύτερη ζωὴ ποὺ μπορεῖ νὰ ζήσει ὁ ἄνθρωπος.

Τὴ διάκριση σὲ αὐτὰ τὰ τρία κεφαλαιώδη θέματα, στὴ λογική, τὴ φυσικὴ καὶ τὴν ἠθική, τὴν υἱοθέτησαν οἱ Στωικοὶ γιὰ νὰ ἐκθέσουν τὸ σύστημά τους, καὶ στὶς ἑπόμενες σελίδες θὰ μείνω πιστὸς στὴ μεθοδολογία τους. Ὡστόσο αὐτὴ ἡ διαίρεση τῆς φιλοσοφίας πρέπει νὰ ἑρμηνευτεῖ καθαρὰ ὡς μεθοδολογικὴ ἀρχή. Δὲν δηλώνει τὴν ὕπαρξη τριῶν χωριστῶν θεμάτων σπουδῆς. Ἀντίθετα, τὸ ἀντικείμενο τῆς λογικῆς, τῆς φυσικῆς καὶ τῆς ἠθικῆς εἶναι *ἕνα* πράγμα, τὸ λογικὸ σύμπαν, θεωρημένο ἀπὸ τρεῖς διαφορετικὲς ἀλλὰ συνεπεῖς μεταξύ τους ἀπόψεις. Φιλοσοφία γιὰ τοὺς Στωικοὺς εἶναι «ἄσκηση σοφίας» ἢ «ἄσκηση τῆς σωστῆς ἐπιστήμης» (*SVF* 2, 35, 36), καὶ ἐξηγοῦσαν τὴ σχέση τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὰ μέρη της μὲ μερικὲς παρομοιώσεις: «Ἡ φιλοσοφία μοιάζει μὲ ζῶο, ὅπου τὸ ἀνάλογο τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύ-

ρων εἶναι ἡ λογική, τῶν σαρκωδῶν μερῶν ἡ ἠθικὴ καὶ τῆς ψυχῆς ἡ φυσική». Σὲ μιὰ δεύτερη παρομοίωση ἡ φιλοσοφία παραβάλλεται μὲ αὐγό, στὸ ὁποῖο ἡ λογικὴ εἶναι τὸ κέλυφος, ἡ ἠθικὴ τὸ ἀσπράδι καὶ ἡ φυσικὴ ὁ κρόκος. Καὶ σύμφωνα μὲ μιὰ τρίτη παρομοίωση ἡ φιλοσοφία μοιάζει μὲ εὔφορο χωράφι, ὅπου ἡ λογικὴ ἀντιστοιχεῖ στὸ φράχτη ποὺ τὸ περιβάλλει, ἡ ἠθικὴ στὸν καρπὸ καὶ ἡ φυσικὴ στὴ γῆ ἢ στὰ δέντρα (Διογ. Λαέρτ. 7, 40).

Σαφῶς ὁ κύριος σκοπὸς αὐτῶν τῶν περίεργων ἀναλογιῶν εἶναι νὰ δείξουν ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι κάτι τὸ ὀργανικό, ὅπου καθένα ἀπὸ τὰ ἀποκαλούμενα μέρη ἔχει ἀναπόσπαστη καὶ ἀναγκαία συμβολή. Δὲν χρειάζεται, καὶ θὰ ὑποστηρίξω πὼς δὲν πρέπει, νὰ θεωρηθεῖ ὅτι οἱ ἀναλογίες αὐτὲς δηλώνουν μιὰ ἱεραρχία θεμάτων. Ἡ λογικὴ καὶ ἡ φυσικὴ ἔχουν θεμελιακὲς ἠθικὲς ἐπιπτώσεις, καὶ ἡ ἴδια ἡ ἠθικὴ ἀποτελεῖ ἀδιάσπαστο σύνολο μὲ τὴ φυσικὴ καὶ τὴ λογική. Κατὰ μία ἔννοια, μπορεῖ κανεὶς βέβαια νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι στὸ Στωικισμὸ ὁ πρακτικὸς σκοπὸς τοῦ «εὖ ζῆν» καθιστᾶ τὴ φυσικὴ καὶ τὴ λογικὴ ὑποδεέστερες σὲ σχέση μὲ τὴν ἠθική. Ὡστόσο, ἡ στωικὴ ἄποψη εἶναι ὅτι δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀσκήσει σὲ ἱκανοποιητικὸ βαθμὸ αὐτοὺς τοὺς δύο τελευταίους κλάδους ἐφόσον δὲν εἶναι καλὸς ἢ σοφὸς ἄνθρωπος, καί, ἀντίστροφα, γιὰ νὰ εἶναι κανεὶς καλὸς ἢ σοφὸς ἄνθρωπος ἀπαιτεῖται ἐξαιρετικὴ ἱκανότητα στὴ φυσικὴ καὶ στὴ λογική. Μὲ τὴν εὐρύτατη σημασία της, ἡ ἠθικὴ διαποτίζει ὅλα τὰ μέρη τῆς στωικῆς φιλοσοφίας. Ἀλλὰ ὡς ὑποδιαίρεση τῆς φιλοσοφίας, ἡ ἠθικὴ στὸ Στωικισμὸ ἀναφέρεται σὲ μιὰ σειρὰ θέματα ὅπως ἡ ἀρετή, ἡ παρόρμηση καὶ τὰ καθήκοντα, τὰ ὁποῖα ἀπαιτοῦν μιὰ κατανόηση τῆς φυσικῆς καὶ τῆς λογικῆς ποὺ εἶναι ἡ βάση τους (Διογ. Λαέρτ. 7, 84 κ.ἑ.).

Αὐτὴ ἡ ἀναγκαία σχέση ἀνάμεσα στὴ φυσική, τὴ λογικὴ καὶ τὴν ἠθικὴ ἔχει διατυπωθεῖ θαυμάσια ἀπὸ τὸν Émile Bréhier:

> Οἱ κλάδοι αὐτοὶ εἶναι ἄρρηκτα δεμένοι, ἐφόσον ἕνας καὶ ὁ αὐτὸς λόγος συνδέει, στὴ διαλεκτική, τὶς ἑπόμενες προτάσεις μὲ τὶς ἡγούμενες, θε-

μελιώνει, στὴ φύση, μιὰ αἰτιακὴ σχέση, καί, στὴν περιοχὴ τῆς διαγωγῆς, παρέχει τὴ βάση γιὰ μιὰ τέλεια ἁρμονία μεταξὺ τῶν πράξεων... εἶναι ἀδύνατο νὰ συλλάβει κανεὶς τὴ λογικότητα χωριστὰ στὶς τρεῖς αὐτὲς σφαῖρες.[10]

Οἱ δυὸ θεμελιώδεις ἔννοιες στὸ Στωικισμὸ εἶναι ὁ *λόγος* καὶ ἡ *φύσις*. Καὶ ἐπειδὴ ἡ φύση ὡς σύνολο διαποτίζεται ἀπὸ τὸ λόγο, ὁ Στωικισμὸς ζητᾶ νὰ ἑνοποιήσει ὅλες τὶς πλευρὲς τῆς φιλοσοφίας. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ στωικὴ φιλοσοφία ἔχει στόχο νὰ συμβάλει στὴν τέλεια ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στὴ γλώσσα καὶ στὴ συμπεριφορὰ ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ καὶ τὴν ὕπαρξη τῶν φυσικῶν γεγονότων ἀπὸ τὴν ἄλλη.[11]

Ὁ Διογένης Λαέρτιος δηλώνει ὅτι οἱ Στωικοὶ συνδύαζαν συνήθως τὴ διδασκαλία τῆς λογικῆς, τῆς φυσικῆς καὶ τῆς ἠθικῆς (7, 40), καὶ πρέπει νὰ ἦταν ἀναγκαῖο νὰ τονιστοῦν οἱ ἀλληλεξαρτήσεις τῶν θεμάτων ποὺ μόλις περιέγραψα. Ἀλλὰ λέει, ἐπίσης, ὅτι ὁ Ζήνων καὶ ὁ Χρύσιππος συνήθιζαν νὰ ἀρχίζουν μὲ τὴ λογική, νὰ περνοῦν κατόπιν στὴ φυσικὴ καὶ νὰ τελειώνουν μὲ τὴν ἠθική. Αὐτὴ ἡ διαίρεση ἴσως εἶναι πολὺ αὐστηρὴ γιὰ νὰ ἀνταποκρίνεται ἀκριβῶς στὴν ἀρχαία στωικὴ πρακτική. Σύμφωνα μὲ τὸν Πλούταρχο, ὁ Χρύσιππος ὑποστήριζε τὴν ἄποψη ὅτι τὸ θέμα ποὺ ἔπρεπε νὰ μελετήσουν πρῶτα οἱ νέοι ἦταν ἡ λογική, κατόπιν ἡ ἠθικὴ καὶ τέλος ἡ φυσική (*Στωικ. ἐναντ.* 1035 a = *SVF* 2, 42). Ἡ ἀντίφαση μπορεῖ νὰ εἶναι μόνο φαινομενική. Ὁ Χρύσιππος δὲν ἄφηνε καμιὰ ἀμφιβολία ὅτι ἡ ἠθικὴ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν κατανόηση τῆς φύσης μὲ τὴν εὐρύτατη σημασία της. Ἴσως λοιπόν, στὶς διαλέξεις καὶ στὶς γραπτὲς σειρὲς μαθημάτων του εἶχε προλογίσει τὴν πραγμάτευση τῆς ἠθικῆς μὲ κάποια γενικὴ θεώρηση τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας, ἀφήνοντας γιὰ τὸ τέλος λεπτομερειακὰ προβλήματα, ποὺ μόνο προχωρημένοι μαθητὲς ἐνθαρρύνονταν ἴσως νὰ παρακολουθήσουν.

Τὸ ἀντικείμενο τῆς στωικῆς φιλοσοφίας πρέπει νὰ ἄλλαζε σημαντικὰ ἀνάλογα μὲ τὰ ἐνδιαφέροντα καὶ τὶς ἱκανότητες τῶν ἐκ-

φραστῶν της. Ὁ ἠθικὸς σκοπὸς τοῦ συστήματος καὶ ἡ ἔμφαση στὴν προτροπὴ καὶ τὴν περιπτωσιολογία στοὺς νεότερους Στωικοὺς δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ὁδηγήσει στὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ ἀρχαῖοι στωικοὶ φιλόσοφοι ἀφιέρωναν ὅλη τὴ δραστηριότητά τους στὴν ἐμπέδωση τῆς πρακτικῆς ἠθικῆς. Ὁ Χρύσιππος καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἐνδιαφέρονταν ἔντονα γιὰ τὰ θεωρητικὰ προβλήματα, ὅπως καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Καὶ δὲν ὑπάρχει πραγματικὴ ἀσυμφωνία ἀνάμεσα στὴ θεωρία καὶ στὴν πράξη. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωροῦσε τὸν θεωρητικὸ βίο ἐνέργεια τοῦ καλύτερου καὶ θεϊκότερου στοιχείου στὸν ἄνθρωπο (*Ἠθ. Νικ.* 10 1177b 24-1178a 8). Γιὰ ἕναν συνειδητὸ Στωικό, ἡ μελέτη τῆς φύσης σὲ ὁποιαδήποτε ἔκφανσή της δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ συμβάλει στὴν ἁρμονικὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ δική του διάθεση καὶ στὸν κοσμικὸ λόγο (Διογ. Λαέρτ. 7, 88).

ΙΙΙ. ΣΤΩΙΚΗ ΛΟΓΙΚΗ

Ἡ οὐσιαστικὴ ἑνότητα τῆς στωικῆς φιλοσοφίας δημιουργεῖ σημαντικὲς δυσκολίες σὲ ὁποιονδήποτε ἐπιχειρήσει νὰ γράψει γιὰ αὐτήν. Ἂν ὑπογραμμίζει κανεὶς συνεχῶς τὴ γενικὴ σημασία τῶν λεπτομερειῶν, ὑπάρχει κίνδυνος νὰ προκαλέσει σύγχυση στὸν ἀναγνώστη καὶ νὰ τὸν κουράσει μὲ ἐπαναλήψεις. Ἂν ὅμως πραγματευτεῖ τὶς λεπτομέρειες σὰν νὰ ἦταν ἐντελῶς αὐτοτελεῖς, θὰ προκύψει μιὰ μονοδιάστατη παρουσίαση τοῦ Στωικισμοῦ, ποὺ δὲν θὰ εἶναι ἀπόλυτα ἱκανοποιητική. Τὸ δίλημμα αὐτὸ ἀντιμετωπίστηκε μὲ διάφορους τρόπους ἀπὸ τοὺς νεότερους μελετητές. Ὁ Benson Mates καὶ ἡ Martha Kneale συζήτησαν τὶς τυπικὲς ἀπόψεις τῆς στωικῆς λογικῆς μὲ πολὺ διαφωτιστικὸ τρόπο.[12] Κανένας ὅμως ἀπὸ τοὺς δύο συγγραφεῖς δὲν παρέχει πλήρη ἔκθεση τῶν θεμάτων ποὺ ἀποτελοῦσαν γιὰ τοὺς Στωικοὺς τὴ «λογικὴ» οὔτε διευκρινίζει τὴ θέση ποὺ εἶχε ἡ «λογικὴ» στὸ σύστημα συνολικά. Σκοπεύω ἐδῶ νὰ προχωρήσω σὲ εὐρύτερη ἐπισκό-

πηση τοῦ θέματος καὶ νὰ συγκεντρώσω τὴν προσοχή μου στὰ θέματα ἐκεῖνα ποὺ φαίνεται νὰ διαφωτίζουν περισσότερο τὸν γενικὸ χαρακτήρα τοῦ Στωικισμοῦ. Ἀναπόφευκτα μερικὰ πράγματα θὰ συζητηθοῦν συνοπτικὰ καὶ ἄλλα καθόλου. Οἱ σημειώσεις, ὅμως, σὲ αὐτὸ τὸ κεφάλαιο μὲ τὶς παραπομπές τους σὲ περαιτέρω βιβλιογραφία ἔχουν σκοπὸ νὰ ἀντισταθμίσουν μερικὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς παραλείψεις.

Οἱ Στωικοί, ἴσως ἀπὸ τὸν Χρύσιππο καὶ ἔπειτα, διαιροῦσαν τὸ περιεχόμενο τῆς «λογικῆς» σὲ δύο τμήματα: στὴ ρητορικὴ καὶ στὴ διαλεκτική (Διογ. Λαέρτ. 7, 41). Μερικὰ σχόλια γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ θέματος εἶναι ἀπαραίτητα γιὰ νὰ καταλάβουμε τὴ σημασία αὐτῆς τῆς ὑποδιαίρεσης. Γιὰ τοὺς φιλοσόφους τῆς ὕστερης ἀρχαιότητας αὐτὸ ποὺ κατέληξε νὰ ὀνομάζεται λογικὴ καθορίστηκε ἀπὸ μιὰ ὁμάδα ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ τὰ ὀνόμασαν *Ὄργανον*. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔδωσε σὲ αὐτὰ τὰ ἔργα ἑνιαῖο τίτλο, ἀλλὰ οἱ σχολιαστές του ἐνέργησαν ἀρκετὰ συνετά, ὅταν ἔκαναν αὐτὴ τὴν ταξινόμηση. Τὸ *Ὄργανον* περιλαμβάνει τὰ ἔργα: *Κατηγορίαι, Τοπικά, Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, Περὶ ἑρμηνείας* καὶ κυρίως τὰ *Ἀναλυτικὰ Πρότερα* καὶ *Ὕστερα*. Συνδετικὸς κρίκος αὐτῶν τῶν ἔργων εἶναι τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴ γλώσσα· αὐτὸ εἶναι ὅμως σημαντικὸ θέμα καὶ στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, καὶ ἰδιαίτερα στὰ ἔργα *Ρητορικὴ* καὶ *Περὶ ποιητικῆς*. Παρόμοια εἰσχωρεῖ ἡ μεταφυσικὴ στὰ λογικὰ ἔργα, ἰδιαίτερα στὸ ἔργο *Κατηγορίαι*. Ἡ λογική, μὲ τὴν τυπικὴ σύγχρονη σημασία, συζητεῖται πληρέστερα στὰ *Ἀναλυτικά*, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἐκθέτει τὶς ἀρχὲς τοῦ συλλογιστικοῦ συλλογισμοῦ. Τὰ *Τοπικὰ* καὶ οἱ *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* ἔχουν ὡς θέμα τους τὸν «διαλεκτικὸ συλλογισμό». Αὐτὸς διακρίνεται ἀπὸ τὸν «ἀποδεικτικὸ συλλογισμὸ» (ποὺ ἀποτελεῖ θέμα τῶν *Ἀναλυτικῶν*) ὡς πρὸς τὶς προκείμενες ποὺ ἀποτελοῦν τὴν ἀφετηρία του: ἡ διαλεκτικὴ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη σημαίνει συλλογιστικὴ ποὺ ἔχει ὡς προκείμενες τὶς πεποιθήσεις τῶν ἀνθρώπων, ἐνῶ οἱ προκείμενες τοῦ ἀποδεικτικοῦ συλ-

λογισμοῦ εἶναι «ἀληθεῖς καὶ πρωταρχικές». Ἡ σημασιολογία καθὼς καὶ ὁρισμένα προβλήματα σχετικὰ μὲ θετικὲς καὶ ἀρνητικὲς προτάσεις εἶναι δύο θέματα ποὺ συζητοῦνται στὸ *Περὶ ἑρμηνείας*, ἐνῶ ἡ *Ρητορικὴ* πραγματεύεται τὰ πραγματικὰ ἢ φαινομενικὰ μέσα πειθοῦς. Ὁ Ἀριστοτέλης προϋποθέρει ἕναν πολὺ στενὸ καὶ καθόλου πλατωνικὸ σύνδεσμο ἀνάμεσα στὴ διαλεκτικὴ καὶ τὴ ρητορική. Ἰσχυρίζεται ὅτι καὶ οἱ δύο ἀναφέρονται σὲ θέματα ποὺ ἀνήκουν στὴν ἀνθρώπινη γνώση γενικὰ καὶ συνεπῶς οὔτε ἡ διαλεκτικὴ οὔτε ἡ ρητορικὴ εἶναι *ἐπιστῆμες* μὲ ἰδιαίτερο ἀντικείμενο. Καθεμιὰ στὸν τομέα της ἀντιπροσωπεύει μιὰ δυνατότητα νὰ προβάλλονται ἐπιχειρήματα (*Ρητ.* 1,1, 1-14).

Ἂν τὰ θεωροῦμε ὅλα αὐτὰ συμβολὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ λογική, τότε ἡ «λογικὴ» χρησιμοποιεῖται μὲ ἀόριστη καὶ ὑπερβολικὰ εὐρεία σημασία. Ἀλλὰ τὸ πρόβλημα εἶναι κατὰ βάση θέμα ὁρολογίας. Ἡ γλώσσα καὶ ἡ συλλογιστικὴ εἶναι δύο θεμελιώδεις ἰδιότητες τῆς ρητορικῆς, μολονότι ἡ ρητορική, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη, ἔχει πρακτικὸ σκοπό. Δὲν παρέκλιναν λοιπὸν οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τὰ καθιερωμένα, ὅταν κατέτασσαν τὴ ρητορικὴ στὴ «λογική». Ἀντίθετα, μὲ τὸν ἰσχυρισμό τους ὅτι ἡ «λογικὴ» εἶναι *μέρος* τῆς φιλοσοφίας ἐνεργοῦσαν πιὸ συστηματικὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ «λογικὴ» στὸ Στωικισμὸ μπορεῖ ἴσως νὰ περιγραφεῖ καλύτερα ὡς ἡ «ἐπιστήμη τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι».

Ὑπάρχουν ἀρκετὲς ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσες διαφορὲς ἀνάμεσα στὴν ἀντίληψη ποὺ ἔχουν γιὰ τὴ διαλεκτικὴ οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὴν ἄλλη. Χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι στὸ Στωικισμό, ὅπως καὶ στὸν Πλάτωνα, ἡ διαλεκτικὴ εἶναι ἐπιστήμη ποὺ ἔχει πεδίο μελέτης της τὴν πραγματικὴ φύση τῶν πραγμάτων. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ὡς διαλεκτικὴ ἐννοοῦμε τὴν ἴδια διαδικασία καὶ στὰ δύο συστήματα. Ὁ διαλεκτικὸς γιὰ τὸν Πλάτωνα εἶναι κάποιος ποὺ φθάνει σὲ *ἀληθεῖς* ὁρισμοὺς μὲ τὴ μέθοδο τῆς ἐρώτησης καὶ τῆς ἀπάντησης καὶ μὲ αὐτὸ τὸν

τρόπο ἀνακαλύπτει τί εἶναι τὰ πράγματα. Οἱ Στωικοὶ ἀναγνώριζαν τὴν ἐρώτηση καὶ τὴν ἀπάντηση ὡς μία ἀπὸ τὶς μεθόδους ποὺ χρησιμοποιεῖ ἡ διαλεκτική, ἀλλὰ ἡ διαδικασία αὐτὴ φαίνεται πὼς ἦταν γι' αὐτοὺς περισσότερο ἕνα παιδαγωγικὸ σχῆμα παρὰ ὁ μόνος σωστὸς τρόπος γιὰ νὰ κάνουν φιλοσοφία. Ἡ διαλεκτικὴ στὸ Στωικισμὸ ὁρίζεται ὡς *ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων* (Διογ. Λαέρτ. 7, 42). Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, εἶναι ἡ ἱκανότητα ποὺ πρέπει νὰ κατέχει ἕνας φιλόσοφος, καὶ οἱ Στωικοὶ ἰσχυρίζονταν ὅτι ὁ διαλεκτικὸς πρέπει νὰ εἶναι σοφός. Ὁ Διογένης Λαέρτιος δίνει μιὰ σύντομη αἰτιολόγηση αὐτῆς τῆς ἄποψης, καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸν ἐπίλογό του στὴν ἐπιτομὴ τῶν λογικῶν δογμάτων.

Μετὰ τὴν ἀναφορά του στὸ ὅτι μόνο ὁ σοφὸς εἶναι διαλεκτικός, ὁ Διογένης γράφει:

> Γιατὶ ἔχουμε ἐποπτεία ὅλων τῶν πραγμάτων, καὶ αὐτῶν ποὺ ἀνήκουν στὴ φυσικὴ καὶ αὐτῶν ποὺ ἐντάσσονται στὴν ἠθική, διαμέσου τῆς «θεωρίας» τῆς γλώσσας... Ἀπὸ τὰ δύο εἴδη γλωσσικῆς μελέτης ποὺ ὑπάγονται στὴν ἀρετὴ τὸ ἕνα ἐξετάζει τί εἶναι κάθε πράγμα καὶ τὸ ἄλλο πῶς ὀνομάζεται (7, 83).

Οἱ λέξεις, τὰ πράγματα καὶ οἱ σχέσεις μεταξύ τους — αὐτὸ εἶναι μὲ λίγα λόγια τὸ ἀντικείμενο τῆς στωικῆς διαλεκτικῆς. Δὲν πρέπει νὰ ξεχνᾶμε ὅτι τὴ ρητορική, τὴν *ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν* (*SVF* 1, 491), τὴ θεωροῦσαν ἐπίσης θέμα τῆς «λογικῆς» μὲ τὴν εὐρύτερη σημασία της. Ἀλλὰ δὲν θὰ συζητηθοῦν ἐδῶ[13] οἱ στωικὲς θεωρίες γιὰ τὰ σχήματα λόγου καὶ τὴ διάταξη τοῦ ρητορικοῦ λόγου. Ἀπὸ τὴ δική μας σκοπιά, παρουσιάζουν περιθωριακὸ μόνο φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον, μολονότι ἕνας ἀναγνώστης τῆς ἀρχαιότητας θὰ σχημάτιζε διαφορετικὴ κρίση.

1. Γνωσιολογία

Ἡ στωικὴ «διαλεκτικὴ» περιλαμβάνει δύο μεγάλα θέματα: τὰ

σημαινόμενα καὶ τὰ *σημαίνοντα* (Διογ. Λαέρτ. 7, 62). Μιὰ ἐξαιρετικὰ σπουδαία κατηγορία *σημαινομένων* εἶναι τὸ νόημα ἑνὸς ὅρου, μιᾶς φράσης ἢ μιᾶς πρότασης, ὁτιδήποτε «λέγεται» μὲ τὴ γλώσσα (*λεκτόν*), καὶ αὐτὸ τὸ ζήτημα θὰ τὸ ἐξετάσουμε σὲ λίγο κάπως λεπτομερειακά. Οἱ Στωικοὶ ὅμως δὲν περιόριζαν τὴ σφαίρα τῶν *σημαινομένων* σὲ δηλωτικὲς προτάσεις καὶ στὸ νόημα μεμονωμένων λέξεων. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ πραγματεύονταν ἐπίσης αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις καὶ ἔννοιες, οἱ ὁποῖες μπορεῖ ἀρχικὰ νὰ μὴν παριστάνονται ἢ νὰ μὴ δηλώνονται μὲ λέξεις. Πραγματικά, ἔχουμε τὴν πληροφορία ὅτι κατὰ τὴν πραγμάτευση τῆς διαλεκτικῆς οἱ Στωικοὶ ἔδιναν προτεραιότητα στὶς «ἐντυπώσεις» (Διογ. Λαέρτ. 7, 49).

Τί σχέση ὅμως ἔχουν οἱ «ἐντυπώσεις» μὲ τὴ διαλεκτική; Ἡ στωικὴ ἀπάντηση εἶναι ὅτι ἡ γλώσσα καὶ ἡ σκέψη δὲν ἔχουν περιεχόμενο *a priori*. Ἡ ἱκανότητα κάθε ἀνθρώπου νὰ μιλᾶ καὶ νὰ σκέφτεται προϋποθέτει μεγάλο χρονικὸ διάστημα γιὰ νὰ ἀναπτυχθεῖ. Κατὰ τὴ γέννηση ὁ νοῦς μοιάζει μὲ ἄγραφο χαρτί (*SVF* 2, 83), καλὰ κατεργασμένο γιὰ νὰ ἀποτυπώνει ἐντυπώσεις. Ἡ πρώτη διαδικασία ἀποτύπωσης εἶναι συνέπεια αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα ἐπενεργοῦν στὰ αἰσθητήρια ὄργανα (βλ. σ. 205), μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἐμφανίζεται στὸ νοῦ μιὰ ἐντύπωση. Ἂν ἡ ἐντύπωση αὐτὴ εἶναι γνωστικὴ (*καταληπτική*), μιὰ κατάσταση ποὺ θὰ τὴν ἐξηγήσω ἀργότερα, ἡ ἐμφάνισή της ἀποτελεῖ τὴν ἀντίληψη, τὴ συνείδηση κάποιου πράγματος ποὺ εἶναι πραγματικό. Οἱ ἐντυπώσεις ἀφήνουν κάποια «μνήμη» τῆς ἐμφάνισής τους στὸ νοῦ, καὶ ἐπαναλαμβανόμενες ἐγγραφὲς τοῦ ἴδιου πράγματος ἢ τοῦ ἴδιου τύπου πραγμάτων δημιουργοῦν τὶς γενικὲς ἔννοιες.[14] Ἡ στωικὴ θεωρία στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι οὐσιαστικὰ ταυτόσημη μὲ τὴν ἐπικούρεια *πρόληψιν*. Μερικὲς γενικὲς ἔννοιες, ὡστόσο, δὲν εἶναι ἄμεσα παράγωγα αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων. Μὲ ποικίλες νοητικὲς διεργασίες, ὅπως ἡ «ὁμοιότητα», ἡ «ἀναλογία», ἡ «μετάθεση», ἡ «σύνθεση» καὶ ἡ «ἐναν-

τίωση», μποροῦν νὰ σχηματιστοῦν ἄλλες ἔννοιες (π.χ. οἱ ἔννοιες τοῦ Κενταύρου, τοῦ θανάτου, τοῦ χώρου)· καὶ οἱ Στωικοί, ὅπως εἶναι φανερό, δὲν περιόριζαν τὸν ὅρο «ἐντύπωση» στὴ συνειδητοποίηση αἰσθητῶν ἀντικειμένων. Ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ νὰ ἔχει συνείδηση κάποιου πράγματος, πρέπει νὰ ἔχει κάτι μπροστά του. Ἡ ἱκανότητά του νὰ σχηματίζει γενικὲς ἔννοιες εἶναι ἔμφυτη, ἀλλὰ ἡ πραγμάτωση αὐτῆς τῆς ἱκανότητας χρειάζεται τὴν ἐμπειρία, τὴν ἐμπειρία τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου καὶ τὴν αὐτοσυνειδησία, τὴ συνείδηση τῶν δικῶν του νοητικῶν καταστάσεων.[15] Ἡ νοημοσύνη σχηματίζεται καὶ ἀναπτύσσεται ἀπὸ τὶς γενικὲς ἔννοιες, τὶς ὁποῖες διαμορφώνει ὁ ἄνθρωπος «μὲ φυσικὸ τρόπο» ἀπὸ τὶς ἀρχικὲς αἰσθητηριακὲς ἐμπειρίες του.

Αὐτὴ ἡ ἄποψη φαίνεται νὰ εἶναι μιὰ συνεπὴς καὶ γενικὰ ἀποδεκτὴ ἐξήγηση τῆς νοητικῆς ἀνάπτυξης, καὶ σ' αὐτὴν πρέπει τώρα νὰ προστεθεῖ μιὰ γλωσσικὴ διάσταση ποὺ κάνει τὸ Στωικισμὸ νὰ φαίνεται πολὺ σύγχρονος ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς μετασχηματιστικῆς γραμματικῆς.[16] Κάθε ζωντανὸ πλάσμα, ὑποστήριζαν οἱ Στωικοί, ἔχει τὸ δικό του *ἡγεμονικόν*, καὶ στὸν ἄνθρωπο, ὅταν εἶναι ὥριμος, τὸ *ἡγεμονικὸν* εἶναι «λογικό». Δὲν χρειάζεται νὰ ἐξεταστοῦν πρὸς τὸ παρὸν ὅλες οἱ ψυχολογικὲς συνέπειες τῆς ἀνθρώπινης «λογικότητας» (βλ. σ. 278-9). Αὐτὸ ποὺ ἐπιθυμῶ νὰ τονίσω εἶναι ὅτι στὸ Στωικισμὸ τὸ νὰ εἶναι κανεὶς «λογικὸς» συνδηλώνει ὅτι ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ ἐκφράζεται μὲ λέξεις, νὰ χρησιμοποιεῖ τὴ γλώσσα. Αὐτὴ δὲν εἶναι ἡ μόνη συνδήλωση τοῦ ὅρου «λογικός»· ἡ λογικότητα στὸ Στωικισμὸ εἶναι εὐρύτατη ἔννοια. Ὡστόσο, στὰ δικά μας συμφραζόμενα σημασία ἔχει ἡ ἰδέα ὅτι σκέψη καὶ ὁμιλία εἶναι δύο περιγραφὲς ἢ δυὸ ὄψεις μιᾶς ἐνιαίας διαδικασίας (παρόμοια Πλάτων, *Σοφ.* 263e). Αὐτὴ ἡ διαδικασία μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ ἔναρθρη σκέψη (*διάνοια ἐκλαλητική*).

Ἡ σχέση τοῦ δόγματος τῶν ἐντυπώσεων μὲ τὴν ἔναρθρη σκέψη ἐκφράζεται ὁλοκάθαρα μὲ τὰ ἑξῆς:

Προηγεῖται ἡ ἐντύπωση· στὴ συνέχεια, ἡ σκέψη ποὺ ἔχει τὴν ἱκανότητα

τῆς ὁμιλίας ἐκφράζει μὲ λόγια τὴν ἐμπειρία της ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐντύπωσης (Διογ. Λαέρτ. 7, 49).

Στὴ δήλωση αὐτὴ φαίνεται νὰ γίνεται αὐστηρὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ μιὰ παθητικὴ κατάσταση, τὴν ἐντύπωση κάποιου πράγματος, καὶ μιὰ ἐνεργητικὴ κατάσταση, τὴν ἑρμηνεία αὐτῆς τῆς ἐντύπωσης ἀπὸ τὴν ἔναρθρη σκέψη. Ἡ ἐντύπωση συλλαμβάνεται βέβαια ὡς κάτι ποὺ προηγεῖται ἀπὸ τὴν ἔναρθρη σκέψη. Δὲν πρέπει ὅμως νὰ ὑποθέσουμε ὅτι αὐτὸ συνεπάγεται κατανάγκην χρονικὴ προτεραιότητα. Οἱ Στωικοὶ θὰ συμφωνοῦσαν μὲ ἄλλους ἐμπειριστὲς φιλοσόφους, ὅτι κατὰ μία ἔννοια δὲν ὑπάρχει τίποτα στὸ νοῦ ποὺ νὰ μὴν προϋπῆρξε στὶς αἰσθήσεις. Ἀπὸ αὐτὴ τὴ θέση ὅμως δὲν συνάγεται ὅτι πρὶν ἀπὸ κάθε ἐνέργεια τῆς ἔναρθρης σκέψης ἐμφανίζεται μιὰ ἐντύπωση. Ἡ προτεραιότητα στὴν ὁποία ἀναφέρεται τὸ χωρίο μας σημαίνει μόνο ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε καὶ νὰ ἐκφράσουμε κάτι, ἂν δὲν εἶναι παρὸν εἴτε ὡς αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση εἴτε ὡς μνημονικὴ εἰκόνα, ἢ ἂν δὲν βασίζεται σὲ προηγούμενη ἐμπειρία. Ἐντυπώσεις καὶ ἔναρθρη σκέψη εἶναι συνήθως δύο ὄψεις μιᾶς μοναδικῆς νοητικῆς διαδικασίας.

Καλὸ θὰ εἶναι νὰ ἐπιμείνουμε λίγο περισσότερο σ' αὐτὴ τὴν ἔννοια τῆς ἔναρθρης σκέψης. Οἱ Στωικοὶ ὑποστηρίζουν ὅτι ἡ λογικὴ ἑρμηνεία τῆς ἐμπειρίας χρειάζεται τὴ γλώσσα. Ἕνα χωρίο ἀπὸ τὸν Σέξτο Ἐμπειρικὸ ἐπικεντρώνεται στὸ θέμα αὐτὸ μὲ πολὺ διαφωτιστικὸ τρόπο:

> Οἱ Στωικοὶ λένε ὅτι ὁ ἄνθρωπος διαφέρει ἀπὸ τὰ ἄλογα ζῶα ὡς πρὸς τὸν ἐνδιάθετο καὶ ὄχι ὡς πρὸς τὸν προφορικὸ λόγο, γιατὶ καὶ τὰ κοράκια καὶ οἱ παπαγάλοι καὶ οἱ κίσσες προφέρουν ἔναρθρους ἤχους· οὔτε διαφέρει ὡς πρὸς τὶς ἁπλὲς ἐντυπώσεις —γιατὶ τέτοιες ἐντυπώσεις δέχονται καὶ ἐκεῖνα— ἀλλὰ ὡς πρὸς τὶς μεταβατικὲς καὶ συνθετικὲς ἐντυπώσεις. Γι' αὐτό, ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος κατέχει μιὰ ἔννοια λογικῆς ἀκολουθίας, συλλαμβάνει ἀμέσως τὴν ἔννοια τοῦ σημείου λόγω ἀκριβῶς αὐτῆς τῆς ἀκολουθίας. Γιατὶ τὸ ἴδιο τὸ σημεῖο ἔχει τὴ μορφή: «Ἂν τοῦτο, τότε ἐκεῖνο». Ἡ ὕπαρξη συνεπῶς τοῦ σημείου προκύπτει ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὴν κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου (*Μαθ.* 8, 275 κ.ἑ.).

Ἐδῶ ἡ σχέση μεταξὺ ἐντυπώσεων καὶ ἔναρθρης σκέψης τοποθετεῖται σὲ λογικὸ πλαίσιο. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα ὂν ποὺ ἔχει τὸ φυσικὸ χάρισμα νὰ ἀντιλαμβάνεται συνάφειες (καὶ νὰ χρησιμοποιεῖ τὴ γλώσσα). Ἡ ἱκανότητα αὐτὴ σημαίνει ὅτι ἐκφράζει τὴ σκέψη του μὲ λόγια, μιλᾶ μέσα του, ταξιθετεῖ τὶς ἐντυπώσεις τῆς ἐμπειρίας καὶ ἀπὸ αὐτὲς δημιουργεῖ νέες ἰδέες. Γιὰ τοὺς Στωικοὺς ὁ κόσμος ὅλος εἶναι τὸ ἔργο τοῦ ἐνδοκοσμικοῦ *λόγου*, καὶ ὁ ἄνθρωπος, μὲ τὴν ἱκανότητα τῆς ἔναρθρης σκέψης, ὑποτίθεται ὅτι ἔχει τὰ μέσα νὰ διατυπώνει προτάσεις ποὺ ἀντανακλοῦν τὰ κοσμικὰ γεγονότα. Ἡ γλώσσα εἶναι μέρος τῆς φύσης καὶ δίνει στὸν ἄνθρωπο τὸ μέσο γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴ σχέση του μὲ τὸν κόσμο.

Μποροῦμε τώρα νὰ ἐξετάσουμε τὸ κύριο ἐρώτημα αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου: Τί σημαίνει γιὰ τὸ Στωικισμὸ «γνωρίζω κάτι»; Σύμφωνα μὲ τὸν Ζήνωνα (*SVF* 1, 68) γνωρίζω κάτι σημαίνει ὅτι τὸ ἔχω συλλάβει ἢ ἀντιληφθεῖ μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε ἡ κατάληψή μου νὰ μὴν μπορεῖ νὰ κλονιστεῖ μὲ ἐπιχειρήματα. Ὁ ἑλληνικὸς ὅρος ποὺ χρησιμοποίησαν οἱ Στωικοὶ γιὰ νὰ δηλώσουν τὴν ἀντίληψη εἶναι *κατάληψις*, καὶ μερικὲς πλευρὲς αὐτῆς τῆς ἔννοιας συζητήθηκαν στὸ τελευταῖο κεφάλαιο, σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴν κριτικὴ τῶν ἀκαδημεικῶν Σκεπτικῶν. Τώρα αὐτὴ ἡ ἔννοια μπορεῖ νὰ ἐνταχθεῖ στὸ οἰκεῖο πλαίσιο τοῦ Στωικισμοῦ.

Οἱ Στωικοὶ ἀνέλυσαν τὴν ἀντίληψη ὡς μιὰ νοητικὴ ἐνέργεια κατὰ τὴν ὁποία «δίνουμε τὴ συγκατάθεσή» μας σὲ κάποια ἐντύπωση. Τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα διαταράσσουν τὸ ὑλικὸ (ἀέρα ἢ νερὸ) ποὺ τὰ περιβάλλει, καὶ μὲ τὶς κατάλληλες συνθῆκες αὐτὲς οἱ κινήσεις στὸ ἐνδιάμεσο ὑλικὸ μεταδίδονται στὰ αἰσθητήρια ὄργανα. Ἔπειτα μεταβιβάζονται μέσα στὸ σῶμα, στὸ *ἡγεμονικόν*, ποὺ ἔχει τὸ κέντρο του στὴν καρδιά. Τὸ ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς διαδικασίας εἶναι μιὰ ἐντύπωση, τὴν ὁποία ὁ Χρύσιππος περιέγραψε ὡς *ἑτεροίωσιν* τοῦ *ἡγεμονικοῦ* (*SVF* 2, 56). Ὡς ἐδῶ, ἡ ἀντίληψη θεωρεῖται ἡ κατάσταση στὴν ὁποία ὁ ἴδιος ὁ

δέκτης «πάσχει» ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα. Ὁ Ζήνων διευκρίνιζε αὐτὸ τὸ στάδιο μὲ τὴν παρομοίωση τοῦ ἀνοιχτοῦ χεριοῦ. Ἔπειτα ἔκλεινε σιγὰ σιγὰ τὴν παλάμη του, γιὰ νὰ ἀναπαραστήσει τὴν ἀντίδραση τοῦ *ἡγεμονικοῦ* στὴν ἐντύπωση: ὁ νοῦς δίνει σ' αὐτὴν τὴ συγκατάθεσή του. Σφίγγοντας ἔπειτα τὸ χέρι του σὲ γροθιὰ τὴν παρομοίαζε μὲ τὴν «κατάληψη». Καὶ τέλος, ἀδράχνοντας τὴ γροθιά του μὲ τὸ ἄλλο χέρι, ἔλεγε: «Κάπως ἔτσι εἶναι ἡ *ἐπιστήμη* (Κικ., *Acad.* 2, 145).

Τὰ πρῶτα δύο στάδια εἶναι ἐκεῖνα ποὺ μᾶς ἀφοροῦν ἄμεσα. Διαχωρίζοντας τὴν παθητικὴ ὑποδοχὴ τῶν ἐντυπώσεων ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἐνέργεια τῆς συγκατάθεσης, οἱ Στωικοὶ ἔκαναν ἀντιδιαστολὴ ἀνάμεσα στὴν ἁπλὴ συνειδητοποίηση καὶ τὴν παρατήρηση ἢ ἀντίληψη ἢ ἐπισήμανση κάποιου πράγματος. Χάρη στὸ ἀπόθεμα τῶν ἐννοιῶν ποὺ ἔχει ἀποκτήσει διαμέσου τῆς ἐμπειρίας, τὸ *ἡγεμονικὸν* δὲν περιορίζεται συνήθως στὴν ἀντίδρασή του νὰ καταγράφει τὴ συνειδητοποίηση τῆς ἐντύπωσης. Ἀντιδρᾶ στὴν ἐντύπωση ἑρμηνεύοντας καὶ ταξινομώντας την, τὴν ἀντιλαμβάνεται, π.χ., σὰν ἕναν μαῦρο σκύλο καὶ ὄχι ἁπλῶς σὰν ἕνα σχῆμα κάποιου χρώματος καὶ μεγέθους.[17] Σωστὰ θεωροῦν οἱ Στωικοὶ τὴν ἀντίληψη ὡς μιὰ μορφὴ κρίσης. Δίνοντας τὴ συγκατάθεσή μας στὴν ἐντύπωση, παραδεχόμαστε ὅτι ἡ αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία μας ἀνταποκρίνεται σὲ ἕνα πραγματικὸ γεγονὸς ποὺ μποροῦμε νὰ τὸ ἐκφράσουμε, π.χ. ὅτι αὐτὸ ποὺ βλέπω εἶναι ἕνας μαῦρος σκύλος.

Δὲν εἶναι ὅμως ἐνδεχόμενο νὰ κάνω λάθος; Οἱ Στωικοὶ θὰ ἦταν πρόθυμοι νὰ τὸ παραδεχτοῦν. Τὸ ἁπλὸ γεγονὸς ὅτι δέχομαι κάποια ἐντύπωση ὅπως «βλέπω ἕναν μαῦρο σκύλο» δὲν ἀποτελεῖ ἐγγύηση ὅτι ἕνα τέτοιο ἀντικείμενο ὑπάρχει πραγματικὰ ἔξω ἀπὸ τὴ συνείδησή μου. Ἡ κακὴ ὑγεία, ἡ ψευδαίσθηση, ὁ ἀνεπαρκὴς φωτισμὸς καὶ ἄλλες αυνθῆκες μποροῦν νὰ ἀλλοιώνουν τὴν ὅρασή μου καὶ νὰ κάνουν *ψευδεῖς* πολλὲς ἀντιληπτικὲς κρίσεις ποὺ ἐπιλέγω νὰ σχηματίσω. Οἱ ἀρχαῖοι Στωικοὶ ὅμως ἰσχυ-

ρίζονταν πὼς ὑπάρχει μία κατηγορία ἐντυπώσεων μὲ βάση τὶς ὁποῖες δὲν μπορῶ νὰ σχηματίσω *ψευδὴ* κρίση (οἱ νεότεροι Στωικοὶ τροποποίησαν αὐτὸ τὸν ἰσχυρισμό, ὅπως θὰ φανεῖ παρακάτω). Ἡ "γνωστικὴ ἐντύπωση" «διαμορφώνεται καὶ σφραγίζεται ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχεται μὲ ἕναν τύπο ποὺ δὲν θὰ τὸν εἶχε, ἂν προερχόταν ἀπὸ διαφορετικὸ ἀντικείμενο» (Κικ., *Acad.* 2, 18· πρβ. Σέξτος, *Μαθ.* 7, 402). Τέτοιου εἴδους ἐντυπώσεις, ὅπως βεβαιώνει ὁ προσεκτικὸς ὁρισμός, εἶναι ἀναμφίβολα ἀξιόπιστες, καί, δίνοντας σ' αὐτὲς τὴ συγκατάθεσή μας, φτάνουμε στὸ τρίτο στάδιο τῆς παρομοίωσης τοῦ Ζήνωνα: συλλαμβάνουμε κάτι.

Τί εἶναι λοιπὸν αὐτὸ ποὺ συλλαμβάνουμε; Ὄχι μόνο ἡ ἐντύπωση. Ἡ ἐντύπωση εἶναι κάτι «ποὺ ἀποκαλύπτει τὸν ἑαυτό της καὶ τὴν αἰτία της» (*SVF* 2, 54). Καὶ στὴν περίπτωση τῆς γνωστικῆς ἐντύπωσης, ἡ αἰτία της εἶναι τὸ «πραγματικὸ ἀντικείμενο». Μὲ τὴ συγκατάθεσή μας λοιπὸν σὲ αὐτὲς τὶς ἐντυπώσεις συλλαμβάνουμε ἐπίσης τὸ ἀντικείμενο ποὺ τὶς προκαλεῖ.[18] Αὐτὸς εἶναι ἕνας τρόπος νὰ ἐκφράσουμε τὴ στωικὴ θεωρία ἀλλά, ὅταν τὴ θέτουμε ἔτσι, δημιουργεῖται μιὰ δυσκολία ποὺ πρέπει τώρα νὰ τὴν ἀντιμετωπίσουμε. Οἱ λέξεις «πραγματικὸ ἀντικείμενο» ἀποτελοῦν μόνο μιὰ κατὰ προσέγγιση μετάφραση τοῦ πρωτότυπου ἀρχαίου ἑλληνικοῦ ὅρου. Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ ἔκφραση ἀποδίδεται κατὰ λέξη «αὐτὸ τὸ ὁποῖο εἶναι», καὶ ἡ λέξη γιὰ τὸ «εἶναι» (*ὑπάρχει*) μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ μὲ τὴ σημασία «ὑπάρχει» ἢ «εἶναι πραγματικὸ» ἢ «συμβαίνει».[19] Στὴ σημερινὴ χρήση τῆς γλώσσας μιλᾶμε γιὰ ἀντικείμενα ποὺ ὑπάρχουν ἢ εἶναι πραγματικά, καὶ συνεπῶς, ἀφοῦ ἡ αἰτία μιᾶς γνωστικῆς ἐντύπωσης εἶναι ἕνα φυσικὸ ἀντικείμενο, εἶναι λογικὸ νὰ ποῦμε ὅτι οἱ γνωστικὲς ἐντυπώσεις μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ συλλάβουμε ὅ,τι ὑπάρχει ἢ ὅ,τι εἶναι πραγματικό (πρβ. Σέξτος, *Μαθ.* 8, 85). Ὡστόσο αὐτὸ ποὺ συλλαμβάνουμε εἶναι ἐπίσης «ὅτι κάτι συμβαίνει», π.χ. «ὅτι βλέπω ἕναν μαῦρο σκύλο». Πράγματι, μόνο με-

ταφορικὰ μπορεῖ νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι «συλλαμβάνουμε τὸ ἀντικείμενο», γιατὶ δὲν τὸ «πιάνουμε» μὲ τὴν ὑλικὴ σημασία. Θὰ μπορούσαμε νὰ διατυπώσουμε ὡς ἑξῆς τὴ στωικὴ θέση: «Συγκατανεύουμε στὴν ἐντύπωση *ὅτι* πραγματικὰ ὑπάρχει ἕνας μαῦρος σκύλος» τὸν ὁποῖο βλέπουμε.

Τὸ ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τῆς γνωστικῆς ἐντύπωσης εἶναι ὅτι «μποροῦμε νὰ τὴ συλλάβουμε». Ὑποτίθεται ὅτι τὴν ἀναγνωρίζουμε ἐνορατικά. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἡ γνωστικὴ ἐντύπωση μπορεῖ ἀπὸ μόνη της νὰ μᾶς δώσει ὅλες τὶς πληροφορίες ποὺ χρειαζόμαστε γιὰ νὰ ποῦμε: «Αὐτὸ εἶναι ἕνας μαῦρος σκύλος». Κάθε δήλωση αὐτῆς τῆς μορφῆς προϋποθέτει τὴν ἀπόκτηση ὁρισμένων ἐννοιῶν. Ἡ γνωστικὴ ἐντύπωση ἐγγυᾶται ὅτι ὑπάρχει κάποιο πραγματικὸ ἀντικείμενο ποὺ ἀντιστοιχεῖ ἀκριβῶς σ' αὐτήν. Χάρη στὶς γενικές μας ἔννοιες, ἡ συγκατάθεση σὲ μιὰ γνωστικὴ ἐντύπωση ἰσοδυναμεῖ μὲ ἀναγνώριση τοῦ *τί* εἶναι τὸ ἀντικείμενο ποὺ τῆς ἀντιστοιχεῖ.[20]

Ὅπως εἴδαμε, οἱ ἀκαδημεικοὶ Σκεπτικοὶ ἀντιτάχθηκαν σθεναρὰ σ' αὐτὴ τὴν ἀναπαραστατικὴ θεωρία τῆς γνώσης. Καμιὰ ἐντύπωση, ὑποστήριζαν, δὲν μπορεῖ νὰ ἐγγυηθεῖ τὴν ἴδια τὴν ἀξιοπιστία της. Οἱ Στωικοὶ ἀπάντησαν πὼς δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει σταθερὴ βάση γιὰ τὴ γνώση, ἂν κάποιες ἐντυπώσεις δὲν εἶναι ἄμεσα ἀξιόπιστες. Καὶ ὁρισμένες ἐντυπώσεις, συνέχισαν, ἀνήκουν ἀκριβῶς σ' αὐτὸ τὸ εἶδος. Ἀλλὰ πῶς μποροῦμε νὰ εἴμαστε ἀπόλυτα βέβαιοι ὅτι κάθε συγκεκριμένη ἐντύπωση ἀντιστοιχεῖ ἀναγκαῖα σὲ ἕνα συγκεκριμένο γεγονὸς ἢ ἀντικείμενο; Ἂν οἱ Στωικοὶ εἶχαν περιορίσει ἐγκαίρως τὴν ἀξίωσή τους γιὰ τὴν «ἀναγκαία ἀντιστοιχία», θὰ εἶχαν κατορθώσει νὰ ἀποκρούσουν τὴ βασικὴ ἐπίθεση τῶν Σκεπτικῶν. Στὴν πραγματικότητα, ὑπερασπίστηκαν μιὰ θέση ποὺ ἦταν πάντα ἀνοιχτὴ στὴν ἀνασκευή. «Πῶς γνωρίζετε ὅτι αὐτὴ ἡ γνωστικὴ ἐντύπωση εἶναι γνωστική;» Οἱ νεότεροι Στωικοί, ἀντιμετωπίζοντας ἀνάλογες ἀντιρρήσεις, παραδέχτηκαν ὅτι ἀκόμη καὶ μιὰ γνωστικὴ ἐντύ-

πωση μπορεῖ νὰ παρερμηνευτεῖ λόγω ἐξωτερικῶν περιστάσεων καὶ πρόσθεσαν στὸν προσδιορισμὸ αὐτοῦ τοῦ κριτηρίου τὴ φράση «ἀρκεῖ νὰ μὴν ὑπάρχει πρόσκομμα» (Σέξτος, *Μαθ.* 7, 253). Ἂν ἱκανοποιεῖται αὐτὸς ὁ πρόσθετος ὅρος, «ἡ γνωστικὴ ἐντύπωση, καθὼς εἶναι σαφὴς καὶ ζωηρή, μᾶς τραβᾶ σχεδὸν ἀπὸ τὰ μαλλιὰ καὶ μᾶς παρασύρει νὰ συγκατατεθοῦμε» (*στὸ ἴδιο*, 257).

Αὐτὸ τὸ τροποποιημένο δόγμα ὑποδηλώνει ὅτι ἡ συγκατάθεση σὲ μιὰ γνωστικὴ ἐντύπωση εἶναι συνήθως στιγμιαία καὶ δὲν ἀπαιτεῖ ἐσκεμμένη ἐπιλογὴ ἀπὸ μέρους μας. Τὰ «προσκόμματα» ποὺ εἶχαν κατὰ νοῦ οἱ νεότεροι Στωικοὶ ἀναφέρονται ἀπὸ τὸν Σέξτο Ἐμπειρικὸ ὡς «ἐξωτερικὲς περιστάσεις» (*στὸ ἴδιο*, 254 κ.ἑ.). Ὁ Μενέλαος κατὰ τὴν ἐπιστροφή του ἀπὸ τὴν Τροία δέχτηκε μιὰ γνωστικὴ ἐντύπωση τῆς Ἑλένης, ἀλλὰ δὲν ἔδωσε τὴ συγκατάθεσή του σ' αὐτή, ἐπειδὴ πίστευε ὅτι ἡ Ἑλένη βρισκόταν ἀκόμη στὸ πλοῖο του· στὴν πραγματικότητα ἡ Ἑλένη στὸ πλοῖο του ἦταν ἕνα φάντασμα ποὺ τὸ εἶχαν πλάσει ἔτσι οἱ θεοὶ ὥστε νὰ μοιάζει μὲ τὴν πραγματικὴ Ἑλένη. Τὸ παράδειγμα αὐτὸ δημιουργεῖ ὅμως ἕνα σημαντικὸ ζήτημα. Ἂν οἱ πεποιθήσεις μας γιὰ μιὰ κατάσταση εἶναι ἐσφαλμένες, μπορεῖ νὰ βλέπουμε αὐτὸ ποὺ δὲν ὑπάρχει ἢ νὰ μὴν βλέπουμε αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει. Ἀλλὰ ἂς ὑποθέσουμε ὅτι λέμε, ὅπως φαίνεται ὅτι ἔλεγαν οἱ νεότεροι Στωικοί (πρβ. Σέξτος, *στὸ ἴδιο*, 258), ὅτι, ἂν ἕνας ἄνθρωπος θέλει νὰ συλλάβει κάτι ὅπως πραγματικὰ εἶναι, τότε πρέπει νὰ κάνει ὅ,τι εἶναι ἀπαραίτητο γιὰ νὰ ἀποκτήσει μιὰ «σαφὴ καὶ ζωηρὴ ἐντύπωση». Ἂν βρεθεῖ στὴ θέση τοῦ Μενελάου, ἡ κρίση του θὰ εἶναι καὶ πάλι σφαλερή. Ἡ ἀπαίτηση ἀπὸ ἕνα κριτήριο ἀλήθειας εἶναι νὰ μπορεῖ νὰ θεμελιώσει τὴ βεβαιότητα. Ἀλλά, ἂν δὲν ξέρουμε προκαταβολικά, ὅπως ὁ Μενέλαος, πότε ὑπάρχουν προσκόμματα στὴν ἀναγνώριση μιᾶς γνωστικῆς ἐντύπωσης, τὸ δόγμα χάνει ὅλη τὴν ἀρχικὴ δύναμή του. Θὰ χρειαστοῦμε ἕνα ἐπιπλέον κριτήριο γιὰ νὰ θεμελιώσουμε τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐντύπωσή μας εἶναι γνωστική, ὅσο ἀπίθανο καὶ ἂν φαίνεται αὐτὸ ἐ-

κείνη τὴν ὥρα. Ἡ παραχώρηση λοιπὸν αὐτὴ δίνει πλεονεκτήματα στοὺς Σκεπτικούς, γιατὶ ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὴ γνωστικὴ ἐντύπωση τὴν ἀπόλυτη ἀξιοπιστία. Οἱ νεότεροι Στωικοὶ ἔκαναν οὐσιαστικὰ τὴν ἐξῆς ἐντελῶς ἀνώφελη δήλωση: «Μιὰ γνωστικὴ ἐντύπωση εἶναι κριτήριο τοῦ πραγματικοῦ μόνο ἐφόσον ἀναγνωρίζεται ὡς γνωστική».

Στὸ προηγούμενο κεφάλαιο σημειώθηκε ἡ διάκριση τῶν Στωικῶν ἀνάμεσα στὴ γνώση καὶ τὴ δοξασία. Στὴ φιλοσοφία, ἡ δοξασία θεωρεῖται τυπικὰ κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι εἴτε ἀληθὲς εἴτε ψευδές. Οἱ Στωικοὶ παραδέχονταν αὐτὴ τὴ θέση, ἀλλὰ τὴ διατύπωναν μὲ παράδοξο τρόπο. Γιὰ νὰ δηλώσουν τὸ «ἀληθὲς» σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴ δοξασία χρησιμοποιοῦσαν τὸν ὅρο *ἀσθενής*, κατατάσσοντας τὶς δοξασίες, οἱ ὁποῖες εἶναι εἴτε *ἀσθενεῖς* ἢ *ψευδεῖς*,[21] στὶς πράξεις συγκατάθεσης σὲ κάτι. Τὸ νόημα αὐτῆς τῆς ὁρολογίας φαίνεται νὰ εἶναι πρωταρχικὰ λογικό. Ἡ γνώση στὸ Στωικισμὸ πρέπει νὰ εἶναι «ἀσφαλής», καὶ κάθε γνωστικὴ κατάσταση ἀπὸ τὴν ὁποία λείπει αὐτὴ ἡ ἰδιότητα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι γνώση. Ἡ ἀπουσία γνώσης εἶναι δοξασία ἢ ἄγνοια, ἀλλὰ οἱ δοξασίες δὲν εἶναι μονολιθικές. Μερικὲς εἶναι ἐμφανῶς *ψευδεῖς*· ἄλλες εἶναι πράξεις συγκατάθεσης σὲ κάτι ἀληθινό. Ἀλλὰ καὶ σὲ αὐτὲς τὶς τελευταῖες λείπει τὸ «ἄδραγμα» —ὅπου τὸ ἕνα χέρι σφίγγει τὸ ἄλλο— μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Ζήνων χαρακτήριζε τὴ γνώση. Ἡ «ἀσθενὴς συγκατάθεση» περιγράφει τὴ γνωστικὴ κατάσταση κάποιου ποὺ ἔχει συλλάβει τὸ ἀντικείμενο ἢ αὐτὸ ποὺ συμβαίνει πραγματικά. Ὡστόσο, κατὰ τὸν Ζήνωνα ἡ «ἀσθενὴς συγκατάθεση» ἀπέχει τόσο ἀπὸ τὴ γνώση, ὥστε νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν ἄγνοια (Κικ., *Acad.* 1, 41-42). Ὅπως ἐπισήμανε ὁ Ἀρκεσίλαος, στὸ Στωικισμὸ δὲν ὑπάρχει ἐνδιάμεσο στάδιο ἀνάμεσα στὴ γνώση καὶ τὴν ἀπουσία γνώσης. Ὅσπου νὰ μάθεις κάτι, δὲν τὸ *γνωρίζεις*: αὐτὸ εἶναι τὸ αὐστηρὸ στωικὸ δόγμα. Ἀλλά, προφανῶς, ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἔχει συλλάβει κάτι, ἔστω καὶ «ἀσθενῶς», βρίσκεται σὲ καλύτερη θέση ὡς πρὸς τὴν ἐπιδίωξη τῆς γνώσης ἀπὸ

τὸν ἐντελῶς ἀδαή. Θὰ δοῦμε ἀργότερα ὅτι οἱ Στωικοὶ ἔθεσαν μιὰ ἐξίσου ἀποκλειστικὴ διάζευξη ἀνάμεσα στὴν ἀρετὴ καὶ τὴν κακία· ἀλλὰ παραδέχονταν ἐπίσης ὅτι ἕνας ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ προκόψει στὴν ἀρετὴ περισσότερο ἀπὸ ἕναν ἄλλο.

Τί χρειάζεται γιὰ νὰ μετατραπεῖ ἡ ἀσθενὴς συγκατάθεση σὲ γνώση; Ἀναφέρθηκε ἤδη ὁ ὁρισμὸς τῆς γνώσης ἀπὸ τὸν Ζήνωνα (σ. 205), καὶ ἡ γνώση περιγράφεται ἐπίσης ὡς «διάθεση νὰ δέχεται κανεὶς ἐντυπώσεις, ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ κλονιστεῖ μὲ ἐπιχειρήματα» (Διογ. Λαέρτ. 7, 47). Τὰ χωρία αὐτὰ ὑποδηλώνουν ὅτι ὑπάρχει ἕνα συστηματικὸ στοιχεῖο στὴ γνώση ποὺ δὲν ἐπιτρέπει τὴν ἀνασκευή της. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἕνας ἄνθρωπος ἔχει συγκατατεθεῖ σὲ μιὰ γνωστικὴ ἐντύπωση ἑνὸς πράγματος ἢ γεγονότος δὲν συνεπάγεται ὅτι θὰ μποροῦσε νὰ τὸ ὑπερασπιστεῖ ἀπέναντι σὲ κάθε ἐπιχείρημα. Ὅπως ὁ νεαρὸς δοῦλος στὸν *Μένωνα* τοῦ Πλάτωνα, θὰ μποροῦσε νὰ συγκατατεθεῖ σωστὰ σὲ ὅλα τὰ στάδια μιᾶς γεωμετρικῆς ἀπόδειξης· ἀλλὰ ἡ ἀληθὴς δοξασία στὴν ὁποία τελικὰ ὁδηγεῖται πρέπει νὰ «προσδεθεῖ στὸ λόγο», γιὰ νὰ θεωρηθεῖ γνώση. Πρέπει νὰ εἶναι ἱκανὸς νὰ δείξει γιατί τὸ ἐπιχείρημα εἶναι ἔγκυρο. Μὲ τὸν ἰσχυρισμό τους ὅτι ἡ γνώση δὲν πρέπει νὰ ἐπιδέχεται ἀνασκευή, οἱ Στωικοὶ βεβαίωναν ὅτι ὁ κάτοχός της μπορεῖ νὰ ἀποδείξει ὅ,τι γνωρίζει διαμέσου προτάσεων ποὺ εἶναι ἀναγκαῖα *ἀληθεῖς*.

Οἱ Στωικοὶ ἔκαναν μιὰ διάκριση, ποὺ φαίνεται παράδοξη μὲ τὴν πρώτη ματιά, ἀνάμεσα στὴν «ἀλήθεια» καὶ «τὸ ἀληθές» (*Μαθ.* 7, 38 κ.ἑ.).[22] Ὡστόσο, συνδέεται πολὺ καθαρὰ μὲ τὴ διάκρισή τους ἀνάμεσα στὴ γνώση καὶ τὴ δοξασία (=«ἀσθενὴ συγκατάθεση»). «Τὸ ἀληθὲς» λέγεται ὅτι εἶναι «ἁπλὸ καὶ ὁμοιόμορφο», καὶ ἰσχύει γιὰ κάθε πρόταση ποὺ δηλώνει αὐτὸ ποὺ συμβαίνει. Ἡ «ἀλήθεια» ὅμως εἶναι κάτι σύνθετο καὶ συλλογὴ ἀπὸ πολλὰ πράγματα. Σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ «τὸ ἀληθές», ἡ ἀλήθεια εἶναι χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τοῦ σοφοῦ καὶ εἶναι σωματική, ἐνῶ τὸ «ἀληθὲς» εἶναι ἀσώματο. Ἡ σημασία τῆς διάκρισης σωματικοῦ

καὶ ἀσώματου θὰ χρειαστεῖ περαιτέρω θεώρηση. Εἶναι ὅμως ἀξιοσημείωτο ὅτι ἡ «ἀλήθεια» συγκαταλέγεται μαζὶ μὲ τὴν αἰτία, τὴ φύση, τὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὸν *λόγον* στὰ πράγματα ποὺ ἀναφέρονται στὴν ἴδια «οὐσία» (*SVF* 2, 913). Καθένα τους τονίζει μιὰν ἄποψη τοῦ σύμπαντος. Αὐτὴ ἡ κοσμικὴ «ἀλήθεια» μνημονεύεται ἐπίσης ἀπὸ τὸν Μάρκο Αὐρήλιο, ποὺ τὴν ἀποκαλεῖ «πρώτη αἰτία καθετὶ ἀληθινοῦ» (9, 2). Φαίνεται ὅτι ἀναφέρεται στὴν ἀλυσίδα τῶν ἀναγκαίων αἰτιῶν καὶ ἀποτελεσμάτων. Τὸ νὰ τὰ γνωρίζεις σημαίνει νὰ γνωρίζεις τί πρέπει νὰ συμβεῖ, καὶ ἑπομένως ἕνα σύνολο ἀναγκαίων ἀληθειῶν. Αὐτὴ εἶναι ἡ κατάσταση τοῦ στωικοῦ σοφοῦ. Δὲν πλανᾶται ποτέ, κατορθώνει πάντα νὰ συλλάβει τὰ πράγματα μὲ ἀπόλυτη βεβαιότητα. Ἡ γνώση του εἶναι λογικὰ ἰσοδύναμη μὲ τὴν «ἀλήθεια», γιατὶ βασίζεται στὸ αἰτιακὸ πλέγμα ποὺ ἐλέγχει τὰ κοσμικὰ γεγονότα. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν κοινὸ ἄνθρωπο ποὺ ἐκφέρει μερικὲς *ἀληθεῖς* προτάσεις, τὶς ὁποῖες δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδείξει ἀπέναντι σὲ κάθε προσπάθεια ἀνασκευῆς τους, οἱ κρίσεις τοῦ σοφοῦ εἶναι ἀλάθητες, γιατὶ γνωρίζει γιὰ ποιὸ λόγο καθεμιά τους πρέπει νὰ εἶναι *ἀληθής*.

Αὐτὴ τὴν ἔννοια τῆς γνώσης καὶ τοῦ σοφοῦ πρέπει νὰ τὴ διατηρήσουμε κατὰ νοῦ σὲ ὅλο αὐτὸ τὸ κεφάλαιο, ὅσο ἐξετάζονται περαιτέρω λεπτομέρειες τοῦ Στωικισμοῦ. Οἱ Στωικοὶ φαίνεται ὅτι ἀνάγουν κάθε ἀληθὴ πρόταση στὴ «γνωστικὴ ἐντύπωση» ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία της (Κικ., *Acad.* 1, 42). Οἱ περισσότερες ἀπὸ τὶς μαρτυρίες μας ἐντάσσουν τὴ γνωστικὴ ἐντύπωση σὲ μιὰ πραγμάτευση τῶν ἀντιληπτικῶν κρίσεων, καί, ὅπως εἴδαμε, ἡ ἀντίληψη εἶναι ἐκείνη ποὺ θεμελιώνει ὅλες τὶς ἔννοιες. Ὡστόσο οἱ Στωικοὶ ἀναγνώριζαν ἐπίσης μιὰ κατηγορία μὴ αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων, στὶς ὁποῖες δὲν ἀντιστοιχοῦσε κανένα φυσικὸ ἢ μεμονωμένο φυσικὸ ἀντικείμενο. Ἡ ἐντύπωση ὅτι «ὁ ἄνθρωπος εἶναι λογικὸ ζῶο» ἢ «πενήντα ἴσον πέντε φορὲς δέκα» ἐντάσσεται στὴν κατηγορία τῶν λογικῶν ἢ μὴ αἰσθητηριακῶν ἐντυπώσεων. Ἀπὸ τὴν κριτικὴ τῆς γνωστικῆς ἐντύπωσης ποὺ

ἀσκεῖ ὁ Σέξτος (*Μαθ.* 7, 416-21· 8, 85-87) προκύπτει μὲ βεβαιότητα ὅτι οἱ Στωικοὶ ἐπικαλέστηκαν τελικὰ αὐτὸ τὸ δόγμα γιὰ νὰ στηρίξουν τέτοιου εἴδους προτάσεις, καὶ πιθανὸν ἰσχύει τὸ ἴδιο γιὰ τὴ γνώση τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν. Αὐτὸ ὅμως εἶναι ἕνα πρόβλημα ποὺ πρέπει νὰ ἐξεταστεῖ μέσα στὸ γενικὸ πλαίσιο τῆς στωικῆς ἠθικῆς. Πρὸς τὸ παρὸν πρέπει νὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ περαιτέρω ἀπόψεις τῆς «λογικῆς».

2. Γραμματικὴ καὶ γλωσσικὴ θεωρία

Ἂν καὶ οἱ Στωικοὶ θεωροῦσαν τὶς ἐντυπώσεις εἶδος «σημαινομένων», ἡ ἔκφραση αὐτὴ δήλωνε ἐπίσης εἰδικότερα τὴ γλωσσικὴ σημασία. Τί εἶναι ἡ γλώσσα, καὶ τί εἶναι αὐτὸ ποὺ ἡ χρήση τῆς γλώσσας μπορεῖ νὰ ἐκφράσει; Οἱ Στωικοὶ ἔδωσαν μεγάλη προσοχὴ σ' αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα. Ἀτυχῶς, τὰ στοιχεῖα ποὺ ἔχουν διασωθεῖ σχετικὰ μὲ τὶς ἀπαντήσεις τους εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐλλιπῆ καὶ πολλὲς ἀσάφειες θὰ μποροῦσαν νὰ ἔχουν διαλευκανθεῖ, ἂν εἶχαν διασωθεῖ ὁρισμένα βιβλία τοῦ Χρυσίππου καὶ ἄλλων Στωικῶν γιὰ τὴ γλώσσα. Ὡστόσο γνωρίζουμε ἀρκετά, γιὰ νὰ μποροῦμε νὰ διαπιστώσουμε ὅτι τὸ ἔργο τους στὸν τομέα αὐτὸν εἶχε μεγάλο ἐνδιαφέρον καὶ σπουδαιότητα. Ὁ πρῶτος ἀρχαῖος γραμματικὸς τοῦ ὁποίου σώζεται ἕνα βιβλίο, ὁ Διονύσιος ἀπὸ τὴ Θράκη (2ος αἰώνας π.Χ.), εἶχε ἐπηρεαστεῖ σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ τοὺς Στωικούς, καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸν Οὐάρρωνα, τὸν Πρισκιανὸ καὶ πολλοὺς ἄλλους. Μὲ λιγότερο αὐστηρὴ σημασία, ἡ γλώσσα ἦταν ἀντικείμενο φιλοσοφικῆς συζήτησης ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν Προσωκρατικῶν. Ἡ ὑπόθεση τοῦ Ἡρακλείτου ὅτι ἕνας καὶ ὁ αὐτὸς *λόγος* καθορίζει τὰ πρότυπα τῆς σκέψης καὶ τὴ δομὴ τῆς πραγματικότητας εἶναι ἴσως ἡ σημαντικότερη ἐπιμέρους ἐπίδραση ποὺ ἀσκήθηκε στὴ στωικὴ φιλοσοφία. Σ' αὐτὸ τὸ θέμα ὅμως θὰ ἐπανέλθουμε στὸ τέλος τοῦ κεφαλαίου. Οἱ σοφιστές, ἰδιαίτερα ὁ Πρωταγόρας καὶ ὁ Πρόδικος, εἶχαν ἐνδιαφερθεῖ γιὰ

τὴν «ὀρθότητα τοῦ λόγου», καί, ὅπως ἦταν φυσικό, ἡ ἑρμηνεία τῆς ποίησης καὶ ἡ διδασκαλία τῆς ρητορικῆς ποὺ ἐπιχείρησαν οἱ σοφιστὲς ὑποκίνησαν κάποιες συζητήσεις σχετικὰ μὲ τὴ σημασιολογία καὶ τοὺς γραμματικοὺς τύπους.[23] Ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης συνέβαλαν μὲ ἀρκετὲς διορατικὲς παρατηρήσεις, ἀλλὰ τὰ ἐπιτεύγματά τους στὴ λογικὴ καὶ τὴ φιλοσοφικὴ χρήση τῆς γλώσσας ἔχουν ἀσύγκριτα μεγαλύτερη ἀξία ἀπὸ τὶς ἐμβαθύνσεις τους στὴ δομὴ καὶ τὴ μορφή της. Στὸ θέμα αὐτὸ οἱ Στωικοὶ ὑπῆρξαν πρωτοπόροι. Βοήθησαν νὰ συστηματοποιηθοῦν πολλὰ πράγματα ποὺ ἦταν προηγουμένως ἀσυστηματοποίητα καὶ ἀκόμη εἰσήγαγαν τρόπους ἀνάλυσης τῆς γλώσσας, μερικοὶ ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἐφαρμόζονται καὶ σήμερα.

«Ἡ θεωρία τῆς διαλεκτικῆς ἀρχίζει μὲ τὸ θέμα τῆς φωνῆς» (Διογ. Λαέρτ. 7, 55). Κάνοντας διάκριση ἀνάμεσα στὶς φωνὲς τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων, ὁ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος (ἕνας Στωικὸς τοῦ ὁποίου τὸ γλωσσικὸ ἔργο ἄσκησε ἰδιαίτερη ἐπίδραση) ὅριζε τὴν ἀνθρώπινη φωνὴ ὡς «ἔναρθρη ἔκφραση τῆς διάνοιας» (στὸν ἴδιο). Ἀπὸ φυσικὴ ἄποψη ἡ «φωνὴ» εἶναι «παλμικὴ κίνηση τοῦ ἀέρα», καὶ ἀπὸ φωνητικὴ ἄποψη οἱ Στωικοὶ θεωροῦσαν τὶς λέξεις ὑλικὰ ἀντικείμενα. Τὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι σημαντικό, γιατὶ δηλώνει μιὰν ἀντίθεση πρὸς κάποιες σημασιολογικὲς ἀπόψεις τῆς γλώσσας: «αὐτὸ ποὺ λέγεται» (τὸ *λεκτὸν*) ἀπὸ ἕνα κατηγόρημα ἢ μιὰ πρόταση εἶναι «ἀσώματο».

Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ σωματικὸ καὶ τὸ ἀσώματο εἶναι θεμελιῶδες στωικὸ δόγμα. Ἐντάσσεται στὴ μεταφυσικὴ θέση ὅτι τὰ μόνα πράγματα γιὰ τὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ λεχθεῖ μὲ ἀκρίβεια ὅτι ὑπάρχουν εἶναι τὰ σώματα. Τὸ κριτήριο γιὰ τὸ ἂν ὑπάρχει κάτι στὸ ὁποῖο μόνο τὰ σώματα ἀνταποκρίνονται εἶναι ἡ δυνατότητά τους νὰ ἐνεργοῦν καὶ νὰ πάσχουν (βλ. σ. 246). Ὁ ἀέρας καὶ ἡ φωνὴ πληροῦν αὐτὸ τὸν ὅρο, ἐνῶ τὸ νόημα μιᾶς πρότασης δὲν τὸν πληρεῖ. Γιὰ νὰ λεχθεῖ κάτι ποὺ ἔχει νόημα πρέπει νὰ πληροῦνται ὁρισμένες ὑλικὲς προϋποθέσεις: λέξεις ἑνὸς συγκε-

κριμένου εἴδους πρέπει νὰ ἐκφωνοῦνται σὲ συγκεκριμένη σειρά, κάτι ποὺ προϋποθέτει τὴν ὕπαρξη ἑνὸς λογικοῦ ὄντος. Ἐφόσον τὸ ὂν αὐτὸ σκέπτεται, καὶ σπέπτεται ἢ μιλᾶ ἔναρθρα, κάτι ποὺ ἔχει νόημα «συνυπάρχει» μὲ τὴ σκέψη του (Σέξτος, *Μαθ.* 8, 70). Ὡστόσο αὐτὸ τὸ νόημα δὲν ἔχει αὐτόνομη ὕπαρξη· οὔτε ἐνεργεῖ οὔτε πάσχει καθεαυτό.

Αὐτὴ ἡ ἔννοια τοῦ νοήματος ὡς ἀσωμάτου θὰ ἀπαιτήσει περαιτέρω ἀνάλυση, δεδομένου ὅτι σκιαγράφησα ὑποτυπωδῶς τὶς μεταφυσικὲς ἐπιπτώσεις της. Ὡστόσο, ἕνα προκαταρκτικὸ διάγραμμα θὰ μᾶς εἶναι ἀρκετό, ὡσότου ἐξετάσουμε μιὰ ἐντελῶς διαφορετικὴ φαινομενικὰ διάσταση τῆς στωικῆς φωνητικῆς καὶ σημασιολογικῆς θεωρίας. Ὅταν οἱ φιλόσοφοι πρωτάρχισαν νὰ στοχάζονται σοβαρὰ πάνω στὴ γλώσσα, ἐνδιαφέρθηκαν πάνω ἀπὸ ὅλα γιὰ τὴν ἑξῆς ἐρώτηση: «Ποιὰ σχέση ὑπάρχει ἀνάμεσα στὶς λέξεις καὶ τὰ πράγματα —τὰ φυσικὰ ἀντικείμενα;» Ἢ γιὰ νὰ ἀκριβολογήσουμε —γιατὶ δὲν διέθεταν μιὰ λέξη ποὺ νὰ ἀντιστοιχεῖ ἐπακριβῶς στὸν ὅρο *λέξις*— διατύπωναν τὴν ἐρώτηση χρησιμοποιώντας τὸν ὅρο *ὀνόματα*. Τί εἶναι αὐτὸ ποὺ ἀντιπροσωπεύουν τὰ ὀνόματα, καὶ γιατί εἶναι, ἂς ποῦμε, ἡ λέξη *ἄνθρωπος* τὸ ἑλληνικὸ ὄνομα γιὰ τὸν ἄνθρωπο; Πρὶν διατυπωθοῦν ἱκανοποιητικὰ τὰ προβλήματα γιὰ τὸ νόημα τῶν φράσεων καὶ τῶν προτάσεων, οἱ περισσότεροι στοχαστὲς εἶχαν πιθανὸν υἱοθετήσει τὴν ἀφελὴ ρεαλιστικὴ θέση ὅτι τὸ νόημα ἑνὸς ὀνόματος εἶναι τὸ κατονομαζόμενο πράγμα ἢ φυσικὸ ἀντικείμενο. Δὲν ὑπῆρχε ὅμως γενικὴ συμφωνία γιὰ τὸ πῶς ἀπέκτησαν τὰ πράγματα τὰ ὀνόματα ποὺ τοὺς ἀποδίδουν οἱ ἄνθρωποι. Τὸν 5ο αἰώνα π.Χ. οἱ σοφιστὲς ἔθεσαν σημαντικὰ ἐρωτήματα γιὰ τὴ φυσικὴ ἢ συμβατικὴ προέλευση τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν. Ἡ διαμάχη αὐτὴ ἐπικεντρώθηκε ἰδιαίτερα στὸ πρόβλημα τῆς θεμελίωσης τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν, ἀλλὰ ἐπεκτάθηκε γιὰ νὰ καλύψει καὶ ἄλλα θέματα, μαζὶ καὶ τὴ γλώσσα. Ὁ *Κρατύλος* τοῦ Πλάτωνα εἰσάγει ἐπιχειρήματα ὑπὲρ καὶ κατὰ τῆς ἄποψης ὅτι τὰ ὀνόματα εἶναι *φύσει*, μὲ τὴν

ἔννοια ὅτι ἀποδίδουν σὲ γλωσσικὴ μορφὴ τὶς πραγματικὲς ἰδιότητες τῶν πραγμάτων ποὺ κατονομάζουν. Ὁ Σωκράτης στὸ διάλογο αὐτὸ ἐκδηλώνει κάποια συμπάθεια πρὸς τὴν ἰδέα ὅτι τὰ συστατικὰ ὁρισμένων ὀνομάτων ἔχουν μιὰ φυσικὴ ὀρθότητα. Ἀλλὰ ὑποστηρίζει ἐπίσης ὅτι ἡ σύμβαση καθὼς καὶ ἡ φυσικὴ ὁμοιότητα ἀνάμεσα στὸ ὄνομα καὶ τὸ φορέα τοῦ ὀνόματος ἀποτελεῖ σημαντικὴ ἀρχὴ στὴ σύσταση τῶν ὀνομάτων. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Κρατύλο ποὺ ὑποστηρίζει ὅτι, ὅταν γνωρίζει κανεὶς τὸ ὄνομα, γνωρίζει καὶ τὸ κατονομαζόμενο πράγμα, καὶ ὅτι τὰ ὀνόματα παρέχουν τὴ μόνη ἔγκυρη μορφὴ διδασκαλίας γιὰ τὴ φύση τῶν πραγμάτων, ὁ Σωκράτης ὑποστηρίζει ὅτι ἡ μάθησή μας θὰ ἔπρεπε νὰ ξεκινᾶ ὄχι ἀπὸ τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ πράγματα (435d - 439b).

Στὸν *Κρατύλο* γίνονται ἀρκετὰ σημαντικὰ βήματα προόδου γιὰ τὴν κατανόηση τῆς γλώσσας. Ἕνα ἀπὸ αὐτά, ποὺ ἑρμηνεύτηκε μὲ διαφορετικὸ τρόπο ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς Στωικούς, εἶναι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὰ «ὀνόματα» καὶ «τὰ πράγματα ποὺ λέγονται γι' αὐτὰ» [τὰ *λεκτά*], μιὰ ἔννοια ποὺ στὸν Πλάτωνα προαναγγέλλει καὶ τὴ διάκριση τῆς γραμματικῆς ἀνάμεσα στὸ ὄνομα καὶ τὸ ρῆμα, καὶ τὴ λογικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ κατηγόρημα. Τὸ σπουδαιότερο ὅμως κληροδότημα τοῦ Πλάτωνα στοὺς Στωικοὺς ἦταν ἡ ὑπόθεση, γιὰ τὴν ὁποία οὔτε ὁ ἴδιος εἶναι ἀπόλυτα βέβαιος, ὅτι μερικὰ ὀνόματα καὶ τὰ συστατικὰ στοιχεῖα τους (γράμματα καὶ συλλαβὲς) ἔχουν κοινὲς ἰδιότητες μὲ τὰ πράγματα ποὺ κατονομάζουν. Τὸ μεγαλύτερο τμῆμα τοῦ διαλόγου τὸ ἀποτελεῖ μιὰ μισοσοβαρὴ ἀπόδειξη τῆς ὀνοματοποιΐας ἀπὸ τὸν Σωκράτη, ποὺ τὴ στηρίζει σὲ μιὰ σειρὰ ὑποτιθέμενες ἐτυμολογίες: λ.χ. τὸ ὄνομα «ἄνθρωπος» ἐξηγεῖται ὡς μετασχηματισμὸς μιᾶς ἀρχικῆς φράσης ποὺ σήμαινε «αὐτὸς ποὺ βλέπει πρὸς τὰ πάνω καὶ *λογίζεται* ὅ,τι βλέπει» (*ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε*, 399c). Ὁ Σωκράτης προτείνει τὴν ἄποψη ὅτι μερικὰ ὀνόματα εἶναι «πρωταρχικά», ἐνῶ ἄλλα ἔχουν συντεθεῖ

ἀπὸ αὐτά, καὶ ὅτι ἡ ἰδιαίτερη λειτουργία τῶν πρωταρχικῶν ὀνομάτων εἶναι ἡ «ἀπεικόνιση» τῶν πραγμάτων (433d). Στὴ συνέχεια φέρνει ἀντιρρήσεις σ' αὐτὴ τὴ θεωρία, ἀλλὰ οἱ Στωικοὶ τὴ χρησιμοποίησαν θετικά. Ἀντίθετα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ποὺ θεωροῦσε ὅλες τὶς λέξεις συμβατικὰ σημεῖα, οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι «οἱ πρωταρχικοὶ ἦχοι μιμοῦνται τὰ πράγματα» (*SVF* 2, 146).

Δὲν ἔχει διασωθεῖ κανένας στωικὸς πίνακας αὐτῶν τῶν «πρωταρχικῶν ἤχων», ἀλλὰ ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους γραμματικοὺς εἶναι σαφὲς ὅτι περιλάμβαναν λέξεις γιὰ τὶς ὁποῖες μιὰ ἐξήγηση μὲ βάση τὴν ὀνοματοποιΐα ἦταν τουλάχιστον πειστική. Ὁ συγγραφέας τῆς πραγματείας *Principia dialecticae*, ποὺ συνήθως ταυτίζεται μὲ τὸν Ἱερὸ Αὐγουστίνο, παρατηρεῖ ὅτι οἱ Στωικοὶ ἐπέλεξαν ἐκεῖνες τὶς λέξεις «στὶς ὁποῖες τὸ κατονομαζόμενο ἀντικείμενο ἐναρμονίζεται μὲ τὴν αἴσθηση τοῦ ἤχου». Καὶ ὡς παραδείγματα λατινικῶν λέξεων παραθέτει τά: *tinnitus*, «κουδούνισμα», *hinnitus*, «χλιμίντρισμα», κτλ. (κεφ. 6, *Patres latini* 32, 1412). Ἡ ἀνάλυση ἐπεκτεινόταν σὲ ἐπιμέρους γράμματα καὶ συλλαβές, καὶ ἴσως αὐτὰ θεωροῦσαν οἱ Στωικοὶ «πρωταρχικοὺς ἤχους» καὶ ὄχι τὶς λέξεις ποὺ σχηματίζονται ἀπὸ γράμματα καὶ συλλαβές (πρβ. *SVF* 2, 148). «Μερικὲς συλλαβὲς» γράφει ὁ Οὐάρρων (ἀπ. 113G) «εἶναι τραχιές, ἄλλες ἁπαλές,... στὶς τραχιὲς περιλαμβάνονται οἱ *trux*, *crux*, *trans*· στὶς ἁπαλὲς οἱ *lana*, *luna*» (*crux* σημαίνει «σταυρός», *lana* σημαίνει «μαλλί»). Οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι αὐτὴ ἡ ἑρμηνεία τῆς γλώσσας μὲ βάση τὴν ὀνοματοποιΐα ἰσχύει μόνο γιὰ τοὺς «πρωταρχικοὺς ἤχους» ἢ τὶς λέξεις. Σύμφωνα μὲ τὴν ὁρολογία τοῦ *Principia dialecticae*, πρόκειται γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς «ὁμοιότητας» (*similitudo*). Σὲ αὐτὸ τὸ φυλλάδιο ὑποστηρίζονται καὶ ἄλλες ἀρχὲς σχηματισμοῦ τῶν λέξεων: ἡ ἀρχὴ τῆς «ἀντίθεσης» (*contrarium*) ἐξηγεῖ τὴ λέξη *bellum*, «πόλεμος», ὡς ἀντίθετη στὸ *bellus*, «ὡραῖος»· ἡ λέξη *lucus*, «ἀλσύλλιο», παράγεται ἀπὸ τὸ *lux*, «φῶς», κατὰ

τὸν ἴδιο τρόπο! Οἱ ἐτυμολογίες αὐτὲς ἔχουν στωικὴ προέλευση, πιθανὸν ὁ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ εἰσήγαγε τὶς ἀρχὲς τὶς ὁποῖες υἱοθέτησαν οἱ γραμματικοί. Ὅσο παράδοξες ἢ ὑπερβολικὲς καὶ ἂν φαίνονται μερικὲς ἀπὸ αὐτὲς ἀξίζει νὰ τὶς προσέξουμε γιὰ ἀρκετοὺς λόγους. Ἰδιαίτερα γιατὶ μερικὲς ἀπὸ τὶς ἐτυμολογικὲς ἀρχὲς ποὺ καταγράφονται στὸ *Principia dialecticae* ἀνταποκρίνονται στοὺς στωικοὺς τρόπους σχηματισμοῦ τῶν ἐννοιῶν, ποὺ ἤδη περιέγραψα (σ. 203). Καὶ αὐτὸ δὲν εἶναι τυχαῖο. Ἂν οἱ λέξεις καὶ αὐτὸ ποὺ σημαίνουν ἔχουν φυσικὴ συγγένεια μεταξύ τους, εἶναι λογικὸ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὑπάρχει ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους σχηματίστηκαν οἱ λέξεις καὶ στὸ σχηματισμὸ τῶν ἐννοιῶν.

Ἡ σημασία ποὺ ἔδιναν οἱ Στωικοὶ στὴν ἐτυμολογία ἀποδείχνει ὅτι τὴ θεωροῦσαν κλειδὶ γιὰ τὴν κατανόηση ὄχι μόνο τῶν λέξεων ἀλλὰ καὶ *τῶν πραγμάτων*. Ἕνα παράδοξο παράδειγμα γι' αὐτὸ εἶναι ἡ ἐξήγηση τοῦ Χρυσίππου γιὰ τὸ πρῶτο πρόσωπο ἑνικοῦ τῆς προσωπικῆς ἀντωνυμίας *ἐγώ*. Ὅταν προφέρεται ἡ πρώτη συλλαβὴ αὐτῆς τῆς λέξης τὸ κάτω χεῖλος καὶ τὸ σαγόνι δείχνουν πρὸς τὸ στῆθος. Ὁ Χρύσιππος, ποὺ ὑποστήριζε ὅτι κέντρο τῆς συνείδησης εἶναι ἡ καρδιὰ καὶ ὄχι ὁ ἐγκέφαλος, χρησιμοποιοῦσε αὐτὴ τὴν «ἐτυμολογία» τοῦ *ἐγὼ* ὡς ἐπιχείρημα ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ ψυχολογικοῦ δόγματος (*SVF* 2, 884). Ἦταν λοιπὸν φυσικὸ ὅτι μερικοὶ ἀρχαῖοι κριτικοὶ δὲν πῆραν στὰ σοβαρὰ αὐτοῦ τοῦ εἴδους τὶς ἐτυμολογίες. Ἀλλὰ καὶ ἐμεῖς οἱ ἴδιοι, πρὶν τὶς εἰρωνευτοῦμε, θὰ ἔπρεπε νὰ θυμόμαστε ὅτι μόνο στὰ νεότερα χρόνια κατανοήθηκαν οἱ σωστὲς ἀρχὲς τῆς μορφολογίας, καὶ ὅτι παραμένει ἀκόμη σκοτεινὴ ἡ ἐτυμολογία πολλῶν λέξεων. Εἶχαν δίκιο οἱ ἀρχαῖοι ἐπικριτὲς τῆς στωικῆς ἐτυμολογίας νὰ καυτηριάζουν πολλὲς ἀπὸ τὶς ἐκδοχές της, ἀλλὰ δὲν εἶχαν τίποτα τὸ θετικὸ νὰ ἀντιπροτείνουν.

Ὁ Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης ἐπιχείρησαν ἴσως νὰ ὑπερασπιστοῦν τὴ φυσικὴ συγγένεια ἀνάμεσα στὴ γλώσσα καὶ τὰ πράγματα μὲ

περισσότερη ἀκαμψία καὶ λιγότερη αὐτοκριτικὴ διάθεση ἀπὸ ὅ,τι οἱ διάδοχοί τους. Τὸ γενικὸ ἀξίωμα τοῦ Ζήνωνα ἦταν ὅτι ἕνα φτυάρι πρέπει νὰ ὀνομάζεται φτυάρι, μιὰ ἄποψη ποὺ ἁρμόζει σὲ κάποιον ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὴ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση της ἡ κατάλληλη λέξη ποὺ πρέπει νὰ χρησιμοποιοῦμε (*SVF* 1, 77). Ὁ Χρύσιππος ὡστόσο, ὅπως καὶ ὁ Πλάτων, συνειδητοποίησε ὅτι ἡ γλώσσα ἔχει ὑποστεῖ ἀλλαγὲς μὲ τὸ πέρασμα τοῦ χρόνου καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀκριβὴς ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στὴ λέξη καὶ τὸ νόημά της. «Κάθε λέξη», ἰσχυριζόταν, «εἶναι ἀπὸ τὴ φύση ἀμφίσημη, ἀφοῦ ἡ ἴδια λέξη μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ μὲ δύο ἢ περισσότερες σημασίες» (*SVF* 2, 152). Ἐπισήμανε ἀκόμη τὴν «ἀνωμαλία», δηλαδὴ τὸ γεγονὸς ὅτι δύο διαφορετικὲς λέξεις μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν μὲ τὴν ἴδια σημασία, ἐνῶ παρόμοιες λέξεις μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθοῦν μὲ διαφορετικὲς σημασίες (*SVF* 2, 151). Ἀπὸ τὶς παρατηρήσεις αὐτὲς συνάγεται ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ βροῦμε τί λέει κάποιος ἀναλύοντας ἁπλῶς τὰ γλωσσικὰ συστατικὰ τῆς ὁμιλίας του. Καὶ σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία ἑνὸς παπυρικοῦ ἀποσπάσματος φαίνεται ὅτι ὁ Χρύσιππος ἔκανε διάκριση ἀνάμεσα στὶς σκέψεις κάποιου, ἢ σ' αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ πεῖ καὶ στὴ δήλωσή του, ὅπως τὴν ἀκούει ἕνας ἀκροατής (*SVF* 2, 298 a, σ. 107, στήλ. X).

Σὲ μιὰ πρόσφατη μελέτη μὲ τὸν τίτλο *«Grammar and Metaphysics in the Stoa»*, ὁ A. C. Lloyd ἰσχυρίζεται ὅτι «ὑπάρχει μιὰ λανθάνουσα καὶ μὴ ἀναγνωρισμένη σύγκρουση ἀνάμεσα στὴ στωικὴ θεωρία τοῦ νοήματος καὶ στὴ στωικὴ θεωρία τῆς ἐτυμολογίας.»[24] Ἡ σύγκρουση στὴν ὁποία ἀναφέρεται εἶναι ἡ ἔκδηλη ἀσυμφωνία ἀνάμεσα στὸ νόημα ὡς «ἀσώματο» καὶ στὴ θεωρία ὅτι τὰ στοιχεῖα τῆς γλώσσας εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τους ὅμοια μὲ τὰ πράγματα ποὺ ὑπάρχουν στὸν κόσμο. Καὶ ἐγὼ πιστεύω ὅτι ὑπάρχει μιὰ σύγκρουση καὶ μάλιστα κάποια σύγχυση, ἀλλὰ αὐτὸ πρέπει ἴσως νὰ ἀποδοθεῖ σὲ δύο λόγους: πρῶτον, στὶς καινοτομίες τοῦ Χρυσίππου σὲ σχέση μὲ παλαιότερες στωικὲς

θεωρίες· καί, δεύτερον, στὴ μεταφυσικὴ ἀνάλυση τῶν ἀντικειμένων καὶ τῶν ἰδιοτήτων τους μὲ τὴν ὁποία ἔπρεπε ἡ γλώσσα νὰ συμμορφωθεῖ.

Ἡ θεμελιώδης ἔννοια στὴ στωικὴ σημασιολογικὴ θεωρία εἶναι κάτι ποὺ οἱ ἴδιοι τὸ ὀνόμασαν *λεκτόν*. Ὁ ὅρος μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ ὡς «αὐτὸ ποὺ λέγεται», ἢ «αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ λεχθεῖ», καὶ οἱ ἑρμηνεῖες «νόημα», «γεγονός», «δήλωση» ἢ «κατάσταση πραγμάτων» ταιριάζουν σὲ πολλὲς χρήσεις τοῦ ὅρου στὰ ἀρχαῖα ἑλληνικά. Ὡστόσο προτιμῶ νὰ ἀφήσω ἐδῶ ἀμετάφραστο τὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ ὅρο. Οἱ Στωικοὶ διέκριναν δύο εἴδη *λεκτοῦ*: τὰ «ἐλλιπή», ὡς παράδειγμα τῶν ὁποίων ἀναφέρεται τὸ νόημα ρημάτων ποὺ δὲν ἔχουν ὑποκείμενο, π.χ. «γράφει», ἢ «ἀγαπᾶ»· καὶ τὶς «αὐτοτελεῖς» δηλώσεις ποὺ ἐκφράζονται μὲ μιὰ πρόταση ὅπως «Ὁ Κάτων βαδίζει» (Διογ. Λαέρτ. 7, 63). Τὰ *λεκτὰ* τῆς δεύτερης κατηγορίας, καὶ μόνον αὐτά, εἶναι *ἀληθῆ* ἢ *ψευδῆ*. Τὸ αὐτοτελὲς *λεκτὸν* ἀποτελεῖται ἀπὸ ἕνα κατηγόρημα, ἂς ποῦμε «βαδίζει», καὶ κάτι ποὺ τὸ ἀποκαλοῦν *πτῶσιν* (Διογ. Λαέρτ. 7, 64). Αὐτὸς ὁ τελευταῖος ὅρος συχνὰ ἀποδίδεται ὡς «ὑποκείμενο», ἀλλὰ τὸ νόημά του κατὰ λέξη εἶναι «πτώση τῆς γραμματικῆς»: ὀνομαστική, αἰτιατική, κτλ..

Ἀσφαλῶς ὁ γραμματικὸς τύπος καὶ ἡ σύνταξη εἶναι ἀναγκαῖα συστατικὰ μιᾶς ἐκφορᾶς ποὺ ἔχει νόημα, ἀλλὰ συνήθως δὲν θεωροῦνται μέρος τοῦ νοήματος. Οἱ Στωικοὶ θέτουν ὡς ἀξίωμα μιὰ πολὺ στενὴ σχέση, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ φανεῖ καὶ ὡς ταυτότητα, ἀνάμεσα στὸ νόημα καὶ τὸν γραμματικὸ τύπο. Πρέπει ὅμως νὰ ἔχουμε κατὰ νοῦ τὴ διάκρισή τους ἀνάμεσα στὸ σωματικὸ καὶ τὸ ἀσώματο. Ὡς διάταξη γραμμάτων καὶ συλλαβῶν ὁ γραμματικὸς τύπος εἶναι μιὰ ὑλικὴ ἰδιότητα, μιὰ ἰδιότητα τῆς ἐκφορᾶς. Ἀντίθετα, «αὐτὸ ποὺ λέγεται» ἀπὸ μιὰ φράση εἶναι ἕνα *λεκτόν*, κάτι τὸ ἀσώματο, τὸ ὁποῖο γιὰ νὰ διατυπωθεῖ χρειάζεται λέξεις μὲ καθορισμένη κλίση καὶ διάταξη.

Οἱ λέξεις ποὺ ἔχουν *πτῶσιν* εἶναι ὀνόματα (καὶ ἐπίθετα), τὰ

ὁποῖα ποτὲ δὲν δηλώνουν «ἐλλιπῆ *λεκτά*». Μπορεῖ νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι δηλώνουν μιὰ πτώση τῆς γραμματικῆς ἢ ἀκόμη «κοινὲς ἢ ἰδιαίτερες ποιότητες», ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν εἶναι κοινὰ ἢ κύρια ὀνόματα.[25] Οἱ ποιότητες στὴ στωικὴ θεωρία εἶναι σωματικές, διατάξεις ἢ διαθέσεις τῆς ὕλης. Τὰ *λεκτὰ* ὅμως, ὅπως εἴδαμε, εἶναι ἀσώματα. Ἡ περιγραφὴ αὐτὴ ποὺ δημιουργεῖ κάποια σύγχυση μπορεῖ νὰ ἀποσαφηνιστεῖ μὲ τὴ βοήθεια ἑνὸς χωρίου ἀπὸ τὸν Σενέκα:

> Ὑπάρχουν ὑλικὲς φύσεις, ὅπως αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸ τὸ ἄλογο, καὶ συνοδεύονται ἀπὸ κινήσεις τῆς σκέψης ποὺ δηλώνουν κάτι γι' αὐτές. Οἱ κινήσεις αὐτὲς περιέχουν κάτι τὸ χαρακτηριστικὸ ποὺ εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὰ ὑλικὰ ἀντικείμενα. Βλέπω λ.χ. τὸν Κάτωνα νὰ βαδίζει: μοῦ τὸ ἀποκαλύπτει ἡ αἴσθηση τῆς ὅρασης, καὶ ὁ νοῦς μου τὸ πιστεύει. Αὐτὸ ποὺ βλέπω εἶναι ἕνα ὑλικὸ ἀντικείμενο καὶ σ' αὐτὸ τὸ ὑλικὸ ἀντικείμενο κατευθύνω τὰ μάτια καὶ τὸ νοῦ μου. Ἔπειτα λέω: «Ὁ Κάτων βαδίζει». Αὐτὸ ποὺ λέω τώρα δὲν εἶναι ἕνα ὑλικὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ ἕνας ἰσχυρισμὸς γιὰ ἕνα ὑλικὸ ἀντικείμενο... Ἔτσι, ὅταν λέμε «σοφία», ἐννοοῦμε ὅτι αὐτὸ ἀναφέρεται σὲ κάτι τὸ ὑλικό. Ὅταν ὅμως λέμε «αὐτὸς εἶναι σοφός,» διατυπώνουμε ἕναν ἰσχυρισμὸ γιὰ ἕνα ὑλικὸ ἀντικείμενο. Ἔχει πολὺ μεγάλη διαφορὰ τὸ νὰ *ἀναφέρεσαι* ἄμεσα σ' ἕνα πρόσωπο καὶ τὸ *νὰ μιλᾶς γι' αὐτό* (*Ep.* 117, 13).

Ἂν ἀντιλαμβάνομαι σωστὰ αὐτὸ τὸ χωρίο, ὁ Σενέκας ἰσχυρίζεται ὅτι τὸ νόημα τοῦ μεμονωμένου ὅρου «σοφία» *εἶναι* ἕνα ὑλικὸ ἀντικείμενο (ἡ σωματικὴ φύση τῶν νοητικῶν καὶ ἠθικῶν ἰδιοτήτων εἶναι ἀντίληψη τοῦ ὀρθόδοξου Στωικισμοῦ). Καὶ αὐτὸ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἰδέα ὅτι τὰ ὀνόματα δηλώνουν ποιότητες. Τὰ *λεκτὰ* χρησιμοποιοῦνται μόνο στὴν πραγματικὴ ὁμιλία, ὅταν λέμε κάτι μὲ τὴν πρόθεση νὰ ἀποδώσουμε κάποιο κατηγόρημα στὸ ὑποκείμενο μιᾶς πρότασης. Στὸ αὐτοτελὲς *λεκτὸν* ἢ στὴν πρόταση «ὁ Κάτων βαδίζει» δὲν καταδηλώνουμε ἁπλῶς κάποιο ἀντικείμενο, ἀλλὰ λέμε κάτι γι' αὐτό. Στὸν πραγματικὸ κόσμο δὲν ὑπάρχουν δύο πράγματα, ὁ Κάτων καὶ τὸ βάδισμα τοῦ Κάτωνα. Τὸ νόημα τῆς λέξης «Κάτων» εἶναι ἕνας συγκεκριμένος ἄνθρω-

πος. Ἀλλὰ στὴν πρόταση «ὁ Κάτων βαδίζει» ἀφαιροῦμε ἀπὸ τὸν πραγματικὸ ἄνθρωπο κάτι ποὺ δὲν ἔχει ἀνεξάρτητη ὕπαρξη (τὸ βάδισμά του) καὶ ἀναφερόμαστε σ' αὐτό, χρησιμοποιώντας ἕναν ὅρο ποὺ καταδηλώνει κάτι («ὁ Κάτων») καὶ ἕναν ὅρο ποὺ «λέει κάτι» («βαδίζει»). Δὲν εἶναι ἀπόλυτα σαφὲς γιατί τὸ αὐτοτελὲς *λεκτὸν* ὡς σύνολο εἶναι ἀσώματο, ἀφοῦ περιέχει καὶ πρέπει νὰ περιέχει ἕναν ὅρο ποὺ ὁρίζει κάτι. Ὑποθέτω ὅμως ὅτι οἱ Στωικοὶ πίστευαν πὼς τὰ οὐσιαστικὰ ἐπιτελοῦν διαφορετικὲς λειτουργίες, ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν χρησιμοποιοῦνται ὡς ἁπλὰ ὀνόματα ἢ ὡς μέσα, γιὰ νὰ δηλωθεῖ τὸ ὑποκείμενο μιᾶς πρότασης. Στὴ δεύτερη περίπτωση, οὐσιαστικὸ καὶ ρῆμα συνδυάζονται γιὰ νὰ σχηματίσουν μιὰ πρόταση, ποὺ τὸ νόημά της δὲν εἶναι ἕνα πράγμα ἀλλὰ μιὰ ἀφαίρεση —ὄχι ὁ ἄνθρωπος Κάτων σὺν κάτι ἄλλο, ἀλλὰ ἡ δήλωση «ὁ Κάτων βαδίζει».

Πιθανὸν ἡ ἀκράδαντη πεποίθηση τῶν Στωικῶν ὅτι μόνο σώματα μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν ἦταν αὐτὴ ποὺ τοὺς ὁδήγησε στὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἁπλὴ καταδήλωση ἑνὸς πράγματος καὶ στὴ διατύπωση προτάσεων. Δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι οἱ προτάσεις ἔχουν σωματικὴ ὕπαρξη, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα πολλοὶ φορεῖς ὀνομάτων εἶναι σώματα. Ἡ μεταφυσικὴ ἰδέα ὅτι ὅλες οἱ ἰδιότητες πρέπει νὰ εἶναι διαθέσεις τῆς ὕλης καὶ ἑπομένως συνδέονται μὲ κάποιο σῶμα ἔχει τὸ γλωσσικό της παράλληλο στὸ δόγμα ὅτι οἱ περιγραφὲς δὲν ἔχουν ὑπόσταση καθεαυτές: γιὰ νὰ δηλώνουν κάτι γιὰ τὸν κόσμο, εἴτε *ἀληθὲς* εἴτε *ψευδές*, πρέπει νὰ ἀποδοθοῦν ὡς κατηγορούμενα σὲ κάποιο ὑποκείμενο ποὺ ὑπάρχει πραγματικά. Οἱ περισσότερες ἀπὸ τὶς στωικὲς ἐτυμολογίες ποὺ διασώζονται εἶναι ἐτυμολογίες οὐσιαστικῶν, καὶ εἶναι πιθανὸ ὅτι γιὰ τοὺς Στωικοὺς οἱ «πρωταρχικοὶ ἦχοι» ἦταν ἀποκλειστικὰ οὐσιαστικὰ ἢ συστατικὰ οὐσιαστικῶν. Γιατὶ τὰ οὐσιαστικά, ἐπειδὴ δηλώνουν πραγματικὲς ὀντότητες, μποροῦσαν νὰ θεωρηθοῦν «ἐκ φύσεως» ἀντιπροσωπευτικά, πράγμα τὸ ὁποῖο δὲν μποροῦσαν ἐξίσου εὔκολα νὰ ἰσχυριστοῦν οἱ Στωικοὶ γιὰ τὰ ρή-

ματα καὶ ἄλλα μέρη τοῦ λόγου. Αὐτὸ ὅμως εἶναι ἁπλὴ εἰκασία. Τὸ βασικὸ στοιχεῖο εἶναι ἡ ἀναγνώρισή τους ὅτι τὸ νόημα μιᾶς πρότασης εἶναι αὐτὸ τὸ ὁποῖο ἡ πρόταση καλεῖται νὰ πεῖ· ὅτι εἶναι κάτι ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ καμιὰ φυσικὴ ἢ ψυχολογικὴ κατάσταση πραγμάτων, μολονότι ἐξαρτᾶται καὶ ἀπὸ τὶς δύο. Ὅπως θὰ δοῦμε καὶ στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο, ἡ τυπικὴ λογικὴ τῶν Στωικῶν, ποὺ εἶναι ἕνα σύστημα σχέσεων ἀνάμεσα σὲ προτάσεις, διεκδικεῖ ὡς θέμα της τὰ *λεκτά*.

Ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ ἐνδιαφέροντα χαρακτηριστικὰ τῆς στωικῆς σημασιολογικῆς θεωρίας εἶναι ὅτι ἐπιτρέπει τὴ διάκριση νοήματος καὶ ἀναφορᾶς.[26] Ἡ διάκριση αὐτή, ποὺ διατυπώθηκε γιὰ πρώτη φορὰ μὲ τεχνικὴ σημασία ἀπὸ τὸν γερμανὸ λογικὸ Gottlob Frege, ὑπῆρξε ἐξαιρετικὰ γόνιμη καὶ ἐπεξηγεῖται καλύτερα μὲ ἕνα παράδειγμα ποὺ χρησιμοποίησε ὁ ἴδιος. Στὴν πρόταση «Ὁ αὐγερινὸς εἶναι ταυτόσημος μὲ τὸν ἀποσπερίτη», μὲ τὶς λέξεις «ἀποσπερίτης» καὶ «αὐγερινὸς» περιγράφουμε τὸ ἴδιο πράγμα —ἕνα συγκεκριμένο οὐράνιο σῶμα. Ὡστόσο ἡ πρόταση αὐτὴ εἶναι σαφῶς διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν πρόταση «Ὁ αὐγερινὸς εἶναι ταυτόσημος μὲ τὸν αὐγερινό». Ὁ Frege ἐξήγησε αὐτὴ τὴ διαφορά, διευκρινίζοντας ὅτι «αὐγερινὸς» καὶ «ἀποσπερίτης» εἶναι κύρια ὀνόματα ποὺ ἔχουν τὴν ἴδια ἀναφορὰ ἀλλὰ διαφορετικὸ νόημα. Ὁρισμένα στωικὰ δόγματα μᾶς ὑποχρεώνουν νὰ κάνουμε μιὰ παρόμοια διάκριση. Ἕνα ἀπὸ τὰ ἀξιώματά τους εἶναι ὅτι τὸ «ἀγαθὸ» καὶ τὸ «ὠφέλιμο» μπορεῖ νὰ ἀποδοθοῦν ὡς κατηγορούμενα μόνο στὴν ἀρετὴ καὶ στὴν ἐνάρετη πράξη (Διογ. Λαέρτ. 7, 94, 102). «Τὸ ἀγαθὸ» καὶ «τὸ ὠφέλιμο» ἔχουν τὴν ἴδια ἀναφορά. Ἀλλὰ ἡ πρόταση «τὸ ἀγαθὸ εἶναι τὸ ὠφέλιμο» ἐκφράζει ἕνα διαφορετικὸ νόημα (*λεκτόν*) ἀπὸ τὴν πρόταση «τὸ ἀγαθὸ εἶναι τὸ ἀγαθό». Οἱ Στωικοὶ χρησιμοποιοῦσαν τὴν πρώτη φράση ὄχι γιὰ νὰ ἐκφράσουν μιὰ ταυτολογία, ἀλλὰ γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν ὅτι ὁτιδήποτε καταδηλώνεται μὲ τὸν ὅρο «ἀγαθὸ» καταδηλώνεται ἐπίσης μὲ τὸν ὅρο «ὠφέλιμο», καὶ τὸ ἀντίστροφο.

Ἡ πρόταση αὐτὴ ἀποδείχτηκε ἀμφισβητήσιμη ὄχι λόγω τοῦ νοήματός της ἀλλὰ λόγω τῆς καταδήλωσης ἢ τῆς ἀναφορᾶς της στὴν ἀρετή. Γιατὶ χωρὶς ἄλλο ἐπιδέχεται ἀμφισβήτηση τὸ νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι μόνο ἡ ἀρετὴ εἶναι ὠφέλιμη. Ὡστόσο, γιὰ νὰ ἐπανέλθουμε στὸν Frege, πρέπει νὰ προσέξουμε νὰ μὴν ἐξομοιώσουμε τὴ δική του θεωρία τοῦ νοήματος μὲ τὴ θεωρία τῶν Στωικῶν. Δὲν ἔχουν οἱ Στωικοὶ κάποιον ὅρο ποὺ νὰ ἀντιστοιχεῖ σαφῶς μὲ τὴ χρήση τῆς Bedeutung, τῆς «ἀναφορᾶς», ἀπὸ τὸν Frege. Στὸ Στωικισμό, τὴ θέση τῆς ἀναφορᾶς τὴν παίρνουν τὰ «σώματα» (τὰ πράγματα στὰ ὁποῖα γίνεται ἀναφορὰ) ἢ τὸ «γραμματικὸ ὑποκείμενο» (*πτῶσις*).

Οἱ Στωικοὶ ἔκαναν ὁρισμένες ὀξυδερκεῖς παρατηρήσεις στὴ γραμματική, ποὺ ἄσκησαν μεγάλη ἐπίδραση. Ὡς τὴν ἐποχὴ τοῦ Χρυσίππου διέκριναν τέσσερα «μέρη τοῦ λόγου»: τὰ οὐσιαστικὰ —τὰ προσηγορικὰ καὶ τὰ κύρια ὀνόματα ἀποδίδονται μὲ διαφορετικοὺς ὅρους— τὰ ρήματα, τοὺς «συνδέσμους» ποὺ περιλαμβάνουν καὶ τὶς προθέσεις, καὶ «τὸ ἄρθρο» ποὺ περιλαμβάνει τὶς ἀντωνυμίες καὶ τὰ δεικτικὰ ἐπίθετα.[27] Τὰ ἐπίθετα κατατάσσονταν στὰ ὀνόματα, καὶ τὰ ἐπιρρήματα ἀναγνωρίστηκαν ἀργότερα ὡς «πέμπτο» μέρος τοῦ λόγου. Δύο ἀπὸ τὰ σπουδαιότερα ἐπιτεύγματα τῶν Στωικῶν στὴ γραμματικὴ ἀφοροῦν τὸ τυπικὸ μέρος της. Ἀναγνώρισαν καὶ κατονόμασαν τὶς πέντε πτώσεις τῶν ἑλληνικῶν οὐσιαστικῶν καὶ ἐπιθέτων, καὶ οἱ ὅροι ποὺ χρησιμοποίησαν (ὀνομαστική, αἰτιατική, κτλ.) καθιερώθηκαν ἀπὸ τότε. Ἐξίσου σημαντικὴ ὑπῆρξε ἡ ἀνάλυση τῶν χρόνων τοῦ ρήματος. Καὶ πάλι καθόρισαν τοὺς ὅρους ποὺ χρησιμοποιοῦμε μέχρι σήμερα (ἐνεστώς, παρακείμενος, κτλ.), ἀναλύοντας τὰ ρήματα ὡς μέσα μὲ τὰ ὁποῖα δηλώνονται διαφορετικὲς χρονικὲς σχέσεις. Στωικὸ δόγμα ἦταν ὅτι «μόνο τὸ παρὸν εἶναι πραγματικό», ἀλλὰ ἔλεγαν ὅτι τὸ παρὸν συνίσταται σὲ παρελθὸν καὶ μέλλον (*SVF* 2, 509, 517), ὑπονοώντας ὅτι ὁ χρόνος εἶναι συνεχὴς καὶ μπορεῖ μόνο νὰ καταμεριστεῖ σὲ διάφορες σχέσεις διαμέσου τῆς γλώσ-

σας. Ὁ χρόνος, ὅπως καὶ τὰ *λεκτά*, δὲν ἔχει αὐτόνομη ὕπαρξη, ἀλλὰ εἶναι μᾶλλον κάτι ποὺ χρησιμοποιοῦν τὰ λογικὰ ὄντα γιὰ νὰ ἐξηγήσουν τὴν κίνηση τῶν σωμάτων.

Πρὶν προχωρήσουμε στὴν τυπικὴ λογική, ἴσως θὰ ἦταν χρήσιμη μιὰ γενικὴ ἐκτίμηση τῆς γλωσσικῆς θεωρίας τῶν Στωικῶν. Ὅπως καὶ οἱ προηγούμενοι φιλόσοφοι, οἱ Στωικοὶ δὲν κατόρθωσαν νὰ κάνουν σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ γραμματικὴ καὶ τὴ σημασιολογικὴ ἢ λογικὴ θεωρία (ὁ ὅρος *λόγος* ἀποδίδει καὶ τὴ γραμματικὴ πρόταση καὶ τὴ λογική). Ἔθεσαν ὅμως ἐξαιρετικὲς βάσεις γιὰ τὴ μελλοντικὴ διερεύνηση. Μὲ δεδομένη τὴν προκείμενη πρόταση ὅτι ἡ γλώσσα ἔχει φυσικὴ σχέση μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα, ἦταν λογικὰ συνεπὲς ἀπὸ μέρους τους νὰ ἀναζητήσουν σχέσεις ἀνάμεσα στὰ γλωσσικὰ φαινόμενα καὶ στὰ χαρακτηριστικὰ τῆς φύσης. Μολονότι αὐτὴ ἡ ἄποψη τοὺς παραπλάνησε στὴν ἐτυμολογία καὶ τοὺς ἐμπόδισε νὰ πραγματευτοῦν τὴ σύνταξη ὡς κάτι ποὺ ἔπρεπε νὰ μελετηθεῖ καθεαυτό, πρέπει νὰ τοὺς ἀναγνωρίσουμε μιὰ εὐφυέστατη θεωρία νοήματος καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι κατέγραψαν σωστὰ καὶ συστηματικὰ ἀρκετὰ οὐσιαστικὰ σημεῖα τῆς γραμματικῆς. Οἱ Στωικοί, βέβαια, ἦταν πάνω ἀπ' ὅλα συστηματικοί. Αὐτὴ εἶναι ἡ δύναμη καὶ ἡ ἀδυναμία τους. Στὴ σύντομη αὐτὴ θεώρηση ἀναφέρθηκα ἤδη ὑπαινικτικὰ σὲ λεπτομέρειες ποὺ ἀνήκουν περισσότερο στὴ «φυσικὴ φιλοσοφία» παρὰ στὴ «λογική», καὶ θὰ χρειαστεῖ νὰ ἐξετάσω τὴ μέθοδο ὁρισμοῦ καὶ τὶς ἐπονομαζόμενες στωικὲς κατηγορίες σὲ ἑπόμενα κεφάλαια. Εἶναι εὐκολότερο ἀπὸ τὴ σκοπιά μας νὰ τὰ πραγματευτοῦμε ὡς μεταφυσικὰ θέματα, ἀλλὰ οἱ ἐπιπτώσεις τους γιὰ τὴ θεωρία τῆς γλώσσας θὰ γίνουν εὔκολα ἀντιληπτές (βλ. σ. 259-60).

3. Προτάσεις, μέθοδοι συλλογισμοῦ καὶ ἐπιχειρήματα

Ἐρχόμαστε τώρα στὸ πιὸ περίπλοκο καὶ ἀμφιλεγόμενο θέμα ποὺ

πραγματεύτηκαν οἱ Στωικοὶ στὸ πλαίσιο τῆς ἐπιστήμης τοῦ «ὀρθῶς διαλέγεσθαι». Στὸ Στωικισμό, ὁ ὅρος «λογικὴ» ἔχει πολὺ εὐρύτερο πεδίο ἀναφορᾶς ἀπ' ὅ,τι στὴ νεότερη χρήση του, ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι οἱ Στωικοὶ πραγματεύτηκαν ὁρισμένους τομεῖς τῆς λογικῆς μὲ σύγχρονη, ὁμολογουμένως, ὀπτική. Στὶς παραγράφους 65-82 τῆς περίληψης ποὺ δίνει ὁ Διογένης Λαέρτιος, ἐξετάζονται τέσσερα κύρια θέματα: διάφορα εἴδη προτάσεων· οἱ κανόνες συναγωγῆς μιᾶς πρότασης ἀπὸ μιὰ ἄλλη· ἡ ἀλήθεια, ἡ δυνατότητα καὶ ἡ ἀναγκαιότητα ὅσον ἀφορᾶ τὶς προτάσεις· καὶ τέλος, μέθοδοι ἐπιχειρηματολογίας. Ἡ παρουσίαση τῶν θεμάτων αὐτῶν εἶναι ἐξαιρετικὰ συστηματική, καὶ οἱ Στωικοὶ εἶχαν σαφὴ ἐπίγνωση —σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ἑρμηνευτές τους τὸν 19ο αἰώνα— ὅτι ἡ λεκτικὴ ἀκρίβεια καὶ ἡ τυπικὴ συνέπεια ἀποτελοῦν οὐσιαστικὲς ἰδιότητες τῆς λογικῆς. Ὁ Benson Mates ἔδειξε τὰ σφάλματα ποὺ μπορεῖ νὰ προκύψουν ὅταν ὁ στωικὸς φορμαλισμὸς δὲν ἀποδίδεται στὴ μετάφραση, καὶ τὸ βιβλίο του *Stoic Logic* ποὺ λαμβάνει ὑπόψη τὴ νεότερη λογικὴ θεωρία ἀποτελεῖ πολύτιμη συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας. Ὡστόσο, μολονότι τὸ ἔργο τοῦ Mates κατὰ ἕνα μεγάλο μέρος του θεωρεῖται ἔγκυρο, μερικοὶ μελετητὲς ὑποστήριξαν πρόσφατα ὅτι ἡ νεότερη λογικὴ δὲν εἶναι ἴσως τὸ καλύτερο μέσο γιὰ τὴν κατανόηση τῆς στωικῆς, ἢ ὁποιασδήποτε ἄλλης ἀρχαίας λογικῆς θεωρίας.[28] Ἡ διαμάχη συνεχίζεται, καὶ τὸ βασικὸ σημεῖο ποὺ πρέπει νὰ ἔχουμε κατὰ νοῦ εἶναι ἡ ὑποδιαίρεση τῆς στωικῆς λογικῆς σὲ γνωσιοθεωρία, θεωρία τῆς γλώσσας, μεταφυσική, ἀκόμη καὶ ἠθική. Αὐτὴ ἡ διάκριση δὲν ἀναιρεῖ τὶς τυπικὲς ὁμοιότητές της μὲ νεότερες θεωρίες, τὶς ὁποῖες ἐπισήμαναν ὁ Mates καὶ ἄλλοι· ἀλλὰ εἶναι βέβαιο ὅτι ἐπηρεάζει τὴν ἑρμηνεία ὁρισμένων λεπτομερειῶν, καθὼς καὶ τὴ γενικὴ ἀποτίμηση τῶν λογικῶν ἐπιχειρημάτων τῶν Στωικῶν.

Ἡ τυπικὴ λογικὴ στὸ Στωικισμὸ ἔχει ἀφετηρία της τὸ *λεκτόν*, τὴν «περιγραφὴ ποὺ ἔχει νόημα». Στὴν πλήρη μορφή του τὸ *λε-*

κτὸν ἀπαρτίζεται ἀπὸ ἕνα ὑποκείμενο καὶ ἕνα κατηγόρημα, καὶ οἱ Στωικοὶ δέχονταν ἐννέα τύπους ἀποφάνσεων ποὺ πληροῦν αὐτὸ τὸν ὅρο. Στὶς ἀποφάνσεις αὐτὲς περιλαμβάνονται ἐρωτήσεις, προσταγές, προσευχὲς καὶ ὅρκοι, ἀλλὰ ἡ σημαντικότερη ἀπ' ὅλες εἶναι τὸ *ἀξίωμα*, ἡ «πρόταση». Ἕνα *ἀξίωμα* (ποὺ συχνὰ ἀποδίδεται ὡς «λογικὴ πρόταση») εἶναι τὸ *λεκτὸν* στὸ ὁποῖο μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ ἀποδίδονται τὰ κατηγορήματα *ἀληθὲς* ἢ *ψευδές* (Διογ. Λαέρτ. 7, 65). Τὸ οὐσιαστικὸ *ἀξίωμα* σχηματίζεται ἀπὸ ἕνα ρῆμα (*ἀξιοῦν*) ποὺ σημαίνει κατὰ λέξη «προβάλλω ὡς ἀξίωση». Καὶ ἡ ἰσχὺς τῆς ἐτυμολογίας διατηρεῖται στὴν ἑξῆς στωικὴ φράση: «Αὐτὸς ποὺ λέει ὅτι "εἶναι μέρα" φαίνεται νὰ προβάλλει ὡς ἀξίωση ὅτι εἶναι μέρα» (Διογ. Λαέρτ. ὅ.π.). Οἱ ἀξιώσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἐπικυρώνονται ἐφόσον ἀνταποκρίνονται σὲ πραγματικὲς καταστάσεις.

Τὴν πρόταση «εἶναι μέρα» οἱ Στωικοὶ τὴ χαρακτήριζαν «ἁπλή». Οἱ «ἁπλὲς» προτάσεις περιλαμβάνουν τρία εἴδη θετικῶν προτάσεων: πρῶτον, τὶς «ὁρισμένες»: «αὐτὸς βαδίζει»· δεύτερον, τὶς «κατηγορικὲς» (ἢ «ἐνδιάμεσες»): «ὁ Σωκράτης» (ἢ [ἕνας] «ἄνθρωπος») «βαδίζει»· τρίτον, τὶς «ἀόριστες»: «κάποιος βαδίζει» (Διογ. Λαέρτ. 7, 70). Ἡ σημασία τῆς διάκρισης αὐτῆς εἶναι περισσότερο μεταφυσικὴ καὶ γνωσιολογικὴ παρὰ λογική. Σὲ προτάσεις τοῦ πρώτου τύπου τὸ ὑποκείμενο καταδηλώνεται μὲ μιὰ δεικτικὴ ἀντωνυμία, ἕναν ὅρο ποὺ ἡ λειτουργία του εἶναι νὰ «δείχνει», ἢ μᾶλλον, ἐφόσον οἱ ὅροι δὲν μπορεῖ νὰ δείχνουν μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία, «αὐτὸς» ἰσοδυναμεῖ στὴ γλώσσα μὲ μιὰ χειρονομία δείξης. Γιὰ νὰ κατανοήσουμε σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο τοὺς Στωικοὺς πρέπει νὰ θυμηθοῦμε ὅτι οἱ «ἐντυπώσεις» ποὺ καταγράφονται ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις εἶναι προγενέστερες ἀπὸ τὶς προτάσεις ποὺ ἀναφέρονται σ' αὐτές. Ἡ ὕπαρξη ἢ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων δὲν θεμελιώνεται μὲ τὴ λογική, ἀλλὰ μὲ τὸ ἐμπειρικὸ κριτήριο τῆς «γνωστικῆς ἐντύπωσης». «Ἡ ἁπλὴ ὁρισμένη πρόταση εἶναι *ἀληθής*, ὅταν τὸ κατηγόρημα, λ.χ. βαδίζει, ἀνή-

κει στὸ πράγμα ποὺ δείχνουμε» (Σέξτος, *Μαθ.* 8, 100). Τὸ «πράγμα ποὺ δείχνουμε» εἶναι ἕνα φυσικὸ ἀντικείμενο μὲ ὁρισμένη διάθεση, δηλαδὴ ποὺ κινεῖ τὸ ἕνα πόδι μετὰ τὸ ἄλλο καὶ ἔτσι βαδίζει. Αὐτὸ ἀκριβῶς ἀποκαλύπτει ἡ «γνωστικὴ ἐντύπωση» —σώματα μὲ διαφορετικὲς διαθέσεις. Τὸ ἰδιαίτερο καθεστὼς τῆς ὁρισμένης πρότασης φαίνεται νὰ ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ πρόταση αὐτὴ ἀναφέρεται δεικτικὰ σ' ἕνα πραγματικὸ ὄν. Στὰ νέα ἑλληνικὰ θὰ λέγαμε «αὐτὸ ἐδῶ». Ἄλλοι τρόποι καταδήλωσης τοῦ ὑποκειμένου ἐμπεριέχουν ὅλο καὶ μεγαλύτερους βαθμοὺς ἀοριστίας (*SVF* 2, 204-5). Συνεπῶς, ἡ ἀλήθεια τῶν κατηγορικῶν καὶ τῶν ἀόριστων προτάσεων ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῶν ἀντίστοιχων ὁρισμένων προτάσεων.

Στὸ Στωικισμὸ μιὰ *ἀληθὴς* καταφατικὴ πρόταση ἀπαιτεῖ τὴν ὕπαρξη αὐτοῦ ποὺ περιγράφει: «"Εἶναι μέρα" εἶναι *ἀληθές*», ἂν εἶναι μέρα (Διογ. Λαέρτ. 7, 65). Διαπιστώνουμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἄποψη ἔχει μιὰ παράδοξη ἐπίπτωση στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο οἱ Στωικοὶ πραγματεύονται τὶς προτάσεις ποὺ εἰσάγονται μὲ ἕναν καθολικὸ ὅρο, ὅπως «ὁ ἄνθρωπος». Καθὼς θεωροῦσαν ὅτι ὅλα τὰ πράγματα ποὺ ὑπάρχουν εἶναι ἐπιμέρους, ἀνήγαγαν τὰ καθόλου σὲ σκέψεις ἢ ἔννοιες καὶ ἀρνοῦνταν ὅτι ὑπάρχει ὁτιδήποτε στὸν κόσμο ποὺ νὰ ἀντιστοιχεῖ στὸν γενικὸ ὅρο ἄνθρωπος. Τί θὰ ἔλεγαν λοιπὸν γιὰ τὴν ἀλήθεια ἢ τὸ ψεῦδος μιᾶς πρότασης ὅπως «ὁ ἄνθρωπος εἶναι δίποδο λογικὸ ζῶο»; Προφανῶς γιὰ τοὺς Στωικοὺς αὐτὸ δὲν εἶναι «πρόταση» μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία· εἶναι μιὰ ἐκφορὰ ποὺ ἔχει νόημα, ἀλλὰ οἱ μαρτυρίες δείχνουν ὅτι δὲν εἶναι οὔτε *ἀληθὴς* οὔτε *ψευδής*. Ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτὸς ἀναφέρεται στὸ περιεχόμενο τῆς σκέψης κάποιου καὶ ὄχι σ' ἕνα πράγμα ποὺ ὑπάρχει στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο. Προκειμένου νὰ διατυπώσουν γενικὲς προτάσεις ποὺ νὰ μὴν ἔρχονται σὲ σύγκρουση μὲ τὴ μεταφυσική τους, οἱ Στωικοὶ μετασχημάτιζαν φράσεις τῆς μορφῆς «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι...» σὲ ὑποθετικές: «Ἂν κάτι εἶναι ἄνθρωπος, τότε εἶναι...» (Σέξτος Ἐμπειρικός, *Μαθ.* 11, 8). Ἕνα «ἀό-

ριστο» ἡγούμενο αὐτῆς τῆς μορφῆς ἔχει ὡς ὑποθετικὸ ὑποκείμενο κάποιο ἐπιμέρους ὑπαρκτὸ πράγμα, καὶ οἱ Στωικοὶ λένε: «Ἂν στὸ κατηγόρημα "εἶναι ἄνθρωπος" ἀντιστοιχεῖ πράγματι κάτι, τότε μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι αὐτὸ τὸ "κάτι" εἶναι ἕνα "δίποδο λογικὸ ζῶο"».

Τὸ θέμα τῶν ὑποθετικῶν προτάσεων μᾶς ὁδηγεῖ σὲ μιὰ περαιτέρω λογικὴ ταξινόμηση: στὰ σύνθετα *ἀξιώματα* στὰ ὁποῖα οἱ Στωικοὶ ἀναγνώριζαν ἑπτὰ τύπους. Ἕνα παράθεμα ἀπὸ τὴν περίληψη τοῦ Διογένη (7, 71 κ.ἑ.) θὰ μᾶς δώσει μιὰν ἰδέα γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο γινόταν ἡ ἔκθεση τῆς λογικῆς στὰ στωικὰ ἐγχειρίδια:

> Ἀπὸ τὰ *μὴ ἁπλὰ ἀξιώματα* τὸ «ὑποθετικὸ» (*συνημμένον*)... σχηματίζεται ἀπὸ τὸν ὑποθετικὸ σύνδεσμο «ἄν». Ὁ σύνδεσμος αὐτὸς βεβαιώνει ὅτι τὸ δεύτερο μέρος συνάγεται ἀπὸ τὸ πρῶτο, π.χ. «ἂν εἶναι μέρα, ἔχει φῶς». Τὸ «συμπερασματικὸ» (*παρασυνημμένον*) εἶναι *ἀξίωμα*... ποὺ σχηματίζεται ἀπὸ τὸ σύνδεσμο «ἐπειδή»... π.χ. «ἐπειδὴ εἶναι μέρα, ἔχει φῶς». Ὁ σύνδεσμος βεβαιώνει ὅτι τὸ δεύτερο μέρος εἶναι ἐπακόλουθο τοῦ πρώτου καὶ ὅτι τὸ πρῶτο εἶναι *ἀληθές*... Τὸ *διαζευγμένον* εἶναι ἀξίωμα ποὺ δηλώνει διάζευξη διαμέσου τοῦ διαζευτικοῦ συνδέσμου «ἢ»· π.χ. «ἢ εἶναι μέρα ἢ εἶναι νύχτα». Ὁ σύνδεσμος αὐτὸς δείχνει ὅτι μία ἀπὸ τὶς προτάσεις εἶναι ψευδής.

Αὐτὸ τὸ συντετμημένο παράθεμα δείχνει μὲ ἀρκετὴ σαφήνεια ὅτι οἱ Στωικοὶ ἐνδιαφέρονταν γιὰ τὴ *λογικὴ μορφὴ* ὁρισμένων προτάσεων. Ἡ νεότερη λογικὴ ἔχει ἀναπτύξει ἕνα σύστημα γνωστὸ ὡς «συναρτήσεις ἀλήθειας» τοῦ ὁποίου οἱ Στωικοὶ συχνὰ θεωροῦνται πρόδρομοι. Πολὺ συνοπτικά, τὸ σύστημα τῶν συναρτήσεων ἀλήθειας εἶναι ἕνας τρόπος νὰ παραστήσουμε τοὺς ὅρους ἀλήθειας ποὺ διέπουν τὶς προτάσεις μιᾶς συγκεκριμένης λογικῆς μορφῆς. Ἡ λογικὴ μορφὴ αὐτῶν τῶν προτάσεων ἐκφράζεται μὲ ἕνα συνδυασμὸ «μεταβλητῶν» καὶ «σταθερῶν». Οἱ μεταβλητές, ποὺ συμβολίζονται γενικὰ μὲ γράμματα, ἀντικαθιστοῦν μιὰ πρόταση, καὶ ἄλλα σύμβολα χρησιμοποιοῦνται γιὰ νὰ δηλώσουν τὶς

σταθερὲς *ὄχι*, *καί*, *ἤ* κτλ. Ἡ ἀξία τοῦ συστήματος ἔγκειται στὴ γενικότητά του. Ὁ P. F. Strawson γράφει: «Κάθε πρόταση τῆς μορφῆς "p v q" ("p ἢ q") εἶναι *ἀληθής*, μόνο ἐφόσον μία τουλάχιστον ἀπὸ τὶς προτάσεις ποὺ τὴν ἀπαρτίζουν εἶναι *ἀληθής*· καὶ εἶναι *ψευδής*, μόνο ἐφόσον καὶ οἱ δύο προτάσεις ποὺ τὴν ἀπαρτίζουν εἶναι ψευδεῖς».[29] Αὐτὴ ἡ διατύπωση ἑνὸς λογικοῦ κανόνα στὸ σύστημα τῶν συναρτήσεων ἀλήθειας παρουσιάζει κάποιες ὁμοιότητες μὲ τὸν ὁρισμὸ τῆς διαζευτικῆς πρότασης ἀπὸ τοὺς Στωικούς. Μερικοὶ ὅμως ἀπὸ τοὺς ὁρισμούς τους δὲν ἐμπίπτουν στὴν κατηγορία τῶν συναρτήσεων ἀλήθειας καὶ εἰσάγουν αὐτὸ ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ τὸ χαρακτηρίσουμε ἐξωλογικὲς ἔννοιες.[30]

Ὑπάρχουν ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὴν περιγραφὴ τῆς τυπικῆς λογικῆς ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς καὶ στὴ συλλογιστικὴ λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ οἱ διαφορὲς ἀνάμεσα στὰ δύο συστήματα εἶναι πολὺ πιὸ σημαντικές.[31] Ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης ἔτσι καὶ οἱ Στωικοὶ συγκέντρωσαν τὴν προσοχή τους σὲ τύπους ἐπιχειρημάτων στὰ ὁποῖα ἀπὸ τὴ σύνδεση δύο προτάσεων ποὺ διατυπώνονται ὡς προκείμενες μπορεῖ νὰ συναχθεῖ ὡς συμπέρασμα μιὰ τρίτη. Ἀλλὰ ἡ λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ἕνα σύστημα θεμελίωσης σχέσεων ἀνάμεσα στοὺς ὅρους ποὺ ἀποτελοῦν τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ κατηγορούμενο τῶν προκειμένων καὶ τοῦ συμπεράσματος: π.χ. «Ἂν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι θνητοὶ (μείζων προκείμενη) καὶ ὁ Σωκράτης εἶναι ἄνθρωπος (ἐλάσσων προκείμενη), τότε ὁ Σωκράτης εἶναι θνητός (συμπέρασμα). Στὸ συλλογισμὸ αὐτὸν τὸ «εἶναι θνητὸς» συνάγεται ὡς κατηγορούμενο ποὺ ἀποδίδεται στὸν Σωκράτη διαμέσου τοῦ «μέσου ὅρου» ἄνθρωπος. Ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ γράμματα ὡς σύμβολα τῶν μεταβλητῶν σὲ κάθε τρόπο συλλογισμοῦ, ἀλλὰ τὰ γράμματα παριστάνουν ὅρους. Ἡ στωικὴ λογικὴ εἶναι ἕνα σύστημα θεμελίωσης σχέσεων ἀνάμεσα στὶς λογικὲς προτάσεις ποὺ διατυπώνονται μὲ τὶς γραμματικὲς προτάσεις ποὺ σχηματίζουν τὶς προκείμενες καὶ τὸ συμπέρασμα. Οἱ μεταβλητὲς στὴ στωικὴ λογική, ποὺ τὶς πα-

ρίσταναν μὲ ἀριθμοὺς καὶ ὄχι μὲ γράμματα, ἀντιστοιχοῦν σὲ πλήρεις προτάσεις, ὄχι σὲ ὅρους. Παραθέτουμε ἕνα παράδειγμα: «Ἂν εἶναι μέρα, ἔχει φῶς· εἶναι μέρα· ἄρα ἔχει φῶς». Αὐτὸς ὁ τύπος ἐπιχειρήματος ἐκφραζόταν μὲ τὴν ἑξῆς μορφή: «Ἂν τὸ πρῶτο, τότε τὸ δεύτερο· ἀλλὰ τὸ πρῶτο· ἄρα τὸ δεύτερο» (λ.χ. Σέξτος, *Μαθ.* 8, 227). Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπέδιδε τὶς ἀρχὲς τοῦ συλλογισμοῦ μὲ ὑποθετικὲς προτάσεις. «Ἂν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι θνητοί...», ἀλλὰ ἡ μορφὴ ἐπιχειρηματολογίας στὸν ἀριστοτελικὸ συλλογισμὸ δὲν εἶναι ὑποθετική. Μποροῦμε νὰ παραλείψουμε τὸ «ἂν» χωρὶς νὰ ἀλλοιωθεῖ ἡ τυπικὴ ἐγκυρότητα τοῦ συλλογισμοῦ· ἐξάλλου ὁ Ἀριστοτέλης διέκρινε σαφῶς τὴ συλλογιστικὴ ἐπιχειρηματολογία ἀπὸ τὸν «συλλογισμὸ ἐξ ὑποθέσεως», στὸν ὁποῖο μιὰ πρόταση q θεμελιώνεται μὲ βάση τὴν ὑπόθεση ὅτι τὸ q ἰσχύει ἂν ἰσχύει τὸ p (*Ἀναλ. Πρότ.* 1, 44). Ὁ διάδοχος τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ Θεόφραστος, μπορεῖ ἴσως νὰ θεωρηθεῖ πρόδρομος τῶν Στωικῶν στὴν καθιέρωση τῶν συλλογιστικῶν τύπων γιὰ τὰ ὑποθετικά, ἀλλὰ ὁτιδήποτε καὶ ἂν ἔκανε ἦταν βασισμένο στὴν ἀριστοτελικὴ λογικὴ τῶν ὅρων. Μόνο μερικοὶ στωικοὶ τύποι συλλογισμοῦ χρησιμοποιοῦν ὑποθετικὲς προκείμενες· κάθε στωικὸ ἐπιχείρημα ὅμως εἶναι ἔγκυρο, ἂν ἡ ὑποθετικὴ πρόταση ποὺ ἔχει τὶς προκείμενες τοῦ συλλογισμοῦ ὡς ἡγούμενο καὶ τὸ συμπέρασμα τοῦ συλλογισμοῦ ὡς ἐπακόλουθο εἶναι *ἀληθής*, ὅπου τὸ ἀληθὲς ἐξηγεῖται ὡς αὐτὸ ποὺ «οὐδέποτε ἀρχίζει ἀπὸ τὸ *ἀληθὲς* καὶ καταλήγει στὸ *ψεῦδος*» (Σέξτος, *Μαθ.* 8, 415 κ.ἑ.).

Τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον χαρακτηριστικὸ τῆς στωικῆς θεωρίας τοῦ συμπερασμοῦ εἶναι ἡ ἀξίωση ὅτι ὅλοι οἱ συλλογισμοὶ μποροῦν νὰ ἀναχθοῦν σὲ πέντε βασικοὺς τύπους. Οἱ τύποι αὐτοὶ δὲν ἔχουν ἀποδειχτεῖ ἢ δὲν χρειάζονται ἀπόδειξη, πράγμα στὸ ὁποῖο δόθηκε ἡ ἑρμηνεία ὅτι ἡ ἐγκυρότητά τους εἶναι αὐτονόητη (Σέξτος, *Μαθ.* 8, 223). Εἶναι οἱ ἑξῆς (χρησιμοποιώντας περισσότερο γράμματα παρὰ ἀριθμητικὰ σημεῖα γιὰ τὸ συμβολισμὸ τῶν προτάσεων):

1. Ἂν p, τότε q· p· ∴ q.
2. Ἂν p, τότε q· ὄχι - q· ∴ ὄχι - p.
3. Ὄχι (καὶ p καὶ q)· p· ∴ ὄχι - q.
4. Εἴτε p ἢ q· p· ∴ ὄχι - q.
5. Εἴτε p ἢ q· ὄχι - q· ∴ p.

Ἀπὸ τοὺς τίτλους τῶν λογικῶν ἔργων τοῦ Χρυσίππου φαίνεται ὅτι πολλὰ θεωρήματα γιὰ τὴν ἀνάλυση τῶν σύνθετων συλλογισμῶν τὰ ἀπέδειχνε μὲ βάση αὐτοὺς τοὺς πέντε συλλογιστικοὺς τύπους.[32] Ἀτυχῶς σώζονται ἐλάχιστες μαρτυρίες γι' αὐτὰ τὰ θεωρήματα. Οἱ ἀρχαῖοι κριτικοὶ τῶν Στωικῶν τοὺς ἐπέκριναν γιὰ τὴ σχολαστική τους προσήλωση στὴ λογικὴ μορφὴ καὶ τὴν αὐστηρὴ ἀνάλυση. Ἀλλὰ γι' αὐτὲς ἀκριβῶς τὶς ἰδιότητες κέρδισαν οἱ Στωικοὶ τὸ θαυμασμό τῶν νεότερων λογικῶν.

Ὡστόσο οἱ Στωικοὶ δὲν εἶναι σύγχρονοι λογικοὶ φιλόσοφοι, καὶ τὸ γεγονὸς αὐτό, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἀναγνώριση τοῦ ἀποσπασματικοῦ χαρακτήρα τῶν μαρτυριῶν μας, εἶναι σημαντικό. Ἀρκετὲς πρόσφατες μελέτες ἐπισήμαναν τὶς δυσκολίες τῆς στωικῆς λογικῆς, ἂν αὐτὴ θεωρηθεῖ καθαρὰ λογική. Ἕνα ἐπιμέρους πρόβλημα ἀφορᾶ τὰ κριτήρια γιὰ τὴν *ἀληθὴ* ὑποθετικὴ πρόταση. Ὑποστηρίχτηκε, σωστὰ ἴσως, ὅτι ὁ Χρύσιππος δὲν ἔκανε καμιά, αὐστηρὴ τουλάχιστον, διάκριση ἀνάμεσα στὴ λογικὴ καὶ τὴν ἐμπειρικὴ συμφωνία τοῦ ἡγουμένου μὲ τὸ συμπέρασμα.[33] Καὶ ὁ Καρνεάδης, ὅπως εἴδαμε (σ. 171), εἶχε ἀσκήσει κριτικὴ στὸν Χρύσιππο, γιατὶ ἐξομοίωνε λογικὲς καὶ αἰτιακὲς σχέσεις. Ἀναμφίβολα ὅμως ὁ Χρύσιππος θὰ εἶχε ἀπαντήσει στὸν Καρνεάδη μὲ τὸν ἑξῆς τρόπο: σ' ἕνα σύμπαν ποὺ διέπεται ἀπὸ τὸν *λόγον*, οἱ αἰτιακὲς σχέσεις εἶναι μὲ μία ἔννοια λογικὲς σχέσεις, καὶ τὸ ἀντίστροφο. Γιατὶ καὶ στὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν αἰτία καὶ τὸ ἀποτέλεσμα καὶ ἀνάμεσα στὶς προκείμενες καὶ τὰ συμπεράσματα ἐνεργεῖ ὁ καθολικὸς *λόγος*. Οἱ Στωικοὶ ἐνδιαφέρονταν ἀσφαλῶς γιὰ λογικὰ προβλήματα καὶ δίκαια προκαλοῦν τὸ θαυμασμὸ γιὰ τὰ ἐπιτεύγματά τους. Ἀλλὰ ἕνας Στωικὸς δὲν θὰ ἔδειχνε ἐνδια-

φέρον γιὰ τὴν καθαρὴ λογικὴ ὡς αἰτία γιὰ τὶς λογικὲς μελέτες του. Ἡ λογικὴ ἀποτελεῖ μέρος τῆς φύσης, καὶ γι' αὐτὸ ὁ στωικὸς σοφὸς πρέπει νὰ ἀσκεῖ τὴ λογική. Οἱ ἴδιοι οἱ Στωικοὶ θεωροῦσαν ἴσως τὸ αὐτονόητο τῶν ἀναπόδεικτων συλλογιστικῶν τους τύπων κάτι «φυσικὸ» περισσότερο παρὰ λογικὸ μὲ τὴ σύγχρονη σημασία. Ἡ σχέση ἀνάμεσα στὴν αἰτία καὶ τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι *ἀναγκαία* στὸ Στωικισμό (τὴν ἐπικυρώνει ὁ καθολικὸς *λόγος*), καὶ δὲν ὑπάρχει μαρτυρία ὅτι στὴ στωικὴ λογικὴ ἐμπεριέχεται ἕνα διαφορετικὸ εἶδος ἀναγκαιότητας.[34] Μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι οἱ συλλογιστικοὶ τύποι εἶναι φυσικοὶ νόμοι, ποὺ ἐφαρμόζονται στὴν ἐξήγηση τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὶς προτάσεις.

Ἂν οἱ σκέψεις αὐτὲς εἶναι σωστές, ἐπηρεάζεται σημαντικὰ ἡ ἑρμηνεία τῆς στωικῆς λογικῆς. Τὸ στωικὸ σύμπαν εἶναι ἕνας κόσμος καθορισμένος ἀπὸ τὸ νόμο, ἀπὸ τὸν ἐνυπάρχοντα *λόγον*. Ἡ ἔννοια αὐτὴ εἶναι θεμελιακὴ στὸ Στωικισμὸ καὶ διατρέχει καὶ τοὺς τρεῖς τομεῖς τῆς στωικῆς φιλοσοφίας. Τελικά, οἱ τρεῖς αὐτοὶ τομεῖς δὲν εἶναι παρὰ ὄψεις, τρόποι παρουσίασης κάποιου πράγματος ποὺ σὲ τελευταία ἀνάλυση ἀποτελεῖ ἑνότητα —τῆς Φύσης, τοῦ σύμπαντος ἢ τοῦ Θεοῦ. Οἱ τρεῖς αὐτὲς ὄψεις μποροῦν νὰ ἀπομονωθοῦν στὴ γλώσσα, ἀφοῦ γίνει ἀφαίρεση τῆς συνύπαρξής τους στὴν πραγματικότητα, καὶ ἡ ἀνάγκη ἀκριβῶς νὰ διαχωριστεῖ τὸ πράγμα (δηλ. ὁ κόσμος) ἀπὸ ὅ,τι λέγεται γι' αὐτὸ ὁδήγησε τοὺς Στωικοὺς νὰ προδιαγράψουν τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ νόημα καὶ τὴν ἀναφορά. Ὅπως ἐννοῶ ὅμως τὶς μαρτυρίες, καμιὰ πρόταση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι *ἀληθής*, ἂν δὲν ἀναπαριστάνει μὲ ἀκρίβεια κάποια πραγματικὴ κατάσταση πραγμάτων. Τὸ «ἀληθὲς» εἶναι τὸ προτασιακὸ ἀντίστοιχο τοῦ «πραγματικοῦ». Γιὰ τοὺς Στωικοὺς τὰ θεμέλια τῆς λογικῆς ἐνυπάρχουν γενικὰ στὸ σύμπαν. Δὲν εἶναι ἁπλῶς ἕνα σύστημα, κάτι ποὺ ἔχει ἐπινοηθεῖ ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ. Ὁ παραγωγικὸς συλλογισμὸς εἶναι δυνατὸς λόγω τοῦ τρόπου ὕπαρξης τῶν πραγμάτων.

Η φυσικὴ σχέση αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος ἐκπροσωπεῖται στὸ ἐπίπεδο τῆς σκέψης καὶ τῆς γλώσσας ἀπὸ τὴν «ἔννοια τῆς συνάφειας». Τὸ σύμπαν εἶναι μιὰ ἔλλογη κατασκευὴ ἀπὸ ὑλικὰ συστατικὰ στοιχεῖα. Τόσο στὰ φυσικὰ γεγονότα, ὅσο καὶ στὴ λογικὴ τὸ ἑπόμενο συνάγεται ἀπὸ τὸ ἡγούμενο μόνο ἐφόσον ἡ μεταξύ τους σχέση εἶναι *ἀληθής*. Η «ἀλήθεια» ὅλων τῶν σχέσεων εἶναι ἔργο τῆς Φύσης, τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ κοσμικοῦ *λόγου*.

4. *Οἱ Στωικοὶ καὶ ὁ Ἡράκλειτος*

Οἱ Στωικοί, ὅπως ὁμολογοῦσαν καὶ οἱ ἴδιοι, ἄντλησαν πολλὲς ἰδέες ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο. Ἐξετάζοντας μερικὰ ἀπὸ αὐτὰ τὰ δάνεια, θὰ μπορέσουμε νὰ συνδέσουμε μεταξύ τους ὁρισμένα νήματα σκέψης ποὺ ἐξετάσαμε στὸ προηγούμενο κεφάλαιο καὶ νὰ εἰσαγάγουμε τὸ θέμα τοῦ ἑπόμενου.

Παραθέτουμε ἐδῶ τρία ἀποσπάσματα τοῦ Ἡρακλείτου, ποὺ περιέχουν τὴ λέξη *λόγος*:

Ἀφοῦ ἀκούσετε ὄχι ἐμένα, ἀλλὰ τὸν *λόγον*, εἶναι σοφὸ νὰ συμφωνήσετε (*ὁμο-λογεῖν*) ὅτι ὅλα εἶναι ἕνα (ἀπόσπ. 50 Diels-Kranz).

Ἂν καὶ ὅλα συμβαίνουν σύμφωνα μὲ αὐτὸν τὸ *λόγον*, οἱ ἄνθρωποι μοιάζουν νὰ μὴ τὸ γνωρίζουν (*ἀπείροισιν*), ὅσο καὶ ἂν ἔχουν τὴν ἐμπειρία (*πειρώμενοι*) τῶν λέξεων καὶ τῶν πράξεων ποὺ ἐκθέτω, διακρίνοντας κάθε πράγμα σύμφωνα μὲ τὴ φύση του καὶ ἐξηγώντας πῶς εἶναι (ἀπόσπ. 1).

Ἂν καὶ ὁ *λόγος* εἶναι κοινός, οἱ πολλοὶ ζοῦν σὰν νὰ ἔχει ὁ καθένας τὴ δική του *φρόνησιν* (ἀπόσπ. 2).

Ἀπὸ τὰ χωρία αὐτὰ γίνεται φανερὸ ὅτι ὁ *λόγος* εἶναι κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ ἀκουστεῖ, ποὺ χρησιμεύει στὴν ἐξήγηση τῶν πραγμάτων, ποὺ εἶναι κοινὸ σὲ ὅλους, κτλ.

Μιὰ ἄλλη θεμελιακὴ ἔννοια τοῦ Ἡρακλείτου εἶναι ἡ Ἁρμονία. Φαίνεται ὅτι ἀντιλαμβανόταν τὸν κόσμο ὡς συλλογὴ πραγμάτων ἑνοποιημένων καὶ ρυθμισμένων ἀπὸ τὸν *λόγον* ποὺ εἶναι κοινὸς σ' αὐτά. Καὶ ἡ ἔννοια αὐτὴ ἔχει πολὺ μεγάλη σημασία στὸ

Στωικισμό. Γιὰ τὸν Ἡράκλειτο, ὁ *λόγος* εἶναι αὐτὸς ποὺ κάνει τὸν κόσμο εὔτακτο οἰκοδόμημα, *κόσμον*. Ἀλλὰ κάτι παρόμοιο εἶχαν ὑποθέσει καὶ οἱ μιλήσιοι φιλόσοφοι, ὅταν προσπαθοῦσαν νὰ ἐξηγήσουν ὅλα τὰ πράγματα μὲ βάση τὶς μεταλλαγὲς μιᾶς μοναδικῆς ὑλικῆς ἀρχῆς. Οἱ Ἕλληνες δὲν εἶχαν ἀνάγκη νὰ προσφύγουν σὲ ἕνα *λόγον* ρυθμιστή, γιὰ νὰ ἐκφράσουν τὴν ἔννοια τῆς τάξης στὴ φύση. Ὁ Ἡράκλειτος, ἂν καὶ ὑποστήριζε βέβαια ὅτι ὁ κόσμος εἶναι εὔτακτο οἰκοδόμημα, ἐννοοῦσε κάτι περισσότερο ὅταν ἔλεγε ὅτι ὅλα τὰ πράγματα συμβαίνουν σύμφωνα μὲ τὸν *λόγον*. Κατὰ τὴ γνώμη μου ὑπονοοῦσε ὅτι ὑπάρχει θεμελιακὴ σχέση ἀνάμεσα στὰ κοσμικὰ γεγονότα καὶ τὴν ἀνθρώπινη σκέψη ἢ ὁμιλία· ὅτι οἱ ἄνθρωποι δὲν μποροῦν δυστυχῶς νὰ τὸ ἀντιληφθοῦν, ἀλλὰ ἡ ἰδιαίτερη ἱκανότητά τους νὰ σκέφτονται καὶ νὰ μιλοῦν εἶναι κάτι ποὺ τοὺς συνδέει μὲ τὸν κόσμο καὶ μπορεῖ νὰ τοὺς δώσει τὸ κλειδί, γιὰ νὰ προσεγγίσουν τὴν ἀληθινὴ φύση τῶν πραγμάτων.

Τὸ ὕφος τοῦ ἴδιου τοῦ Ἡρακλείτου ἐκφράζει τὶς ἀντιθέσεις καὶ τὶς σχέσεις ποὺ πίστευε ὅτι χαρακτηρίζουν τὸν κόσμο. Τὸ καλύτερο ἴσως παράδειγμα εἶναι τὸ ἀπόσπασμα 48: «Τὸ ὄνομα τοῦ τόξου (*βίος*) εἶναι ζωή (*βίος*), ἀλλὰ τὸ ἔργο του εἶναι ὁ θάνατος». Γιὰ τὸν Ἡράκλειτο ἡ ἀμφισημία τῆς λέξης *βίος* συμβολίζει μιὰν ἀμφισημία στὴν ἴδια τὴ φύση: τὸ τεντωμένο τόξο ἢ ἡ λύρα ἀποτελεῖ μιὰν ἑνότητα ἢ ἁρμονία, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἑνότητα παράγεται ἀπὸ τὴν ἔνταση ἢ τὴν πάλη ἀνάμεσα στὴ χορδὴ καὶ τὸ πλαίσιο. Ὅπως ἡ γλώσσα μπορεῖ νὰ εἶναι αἰνιγματική, ἀμφίσημη, ἀντινομική, ἔτσι καὶ στὸν κόσμο τὰ ἀντίθετα συνυπάρχουν, ἡ ἑνότητα εἶναι προϊὸν διαφορᾶς, ἡ ἁρμονία συνέπεια τῆς ἔριδας. Δὲν ὑπονοῶ βέβαια ὅτι ὁ Ἡράκλειτος ὁδηγήθηκε στὶς θεωρίες του γιὰ τὸν κόσμο ἀπὸ τὸ στοχασμό του πάνω στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα. Ἀλλὰ οἱ λέξεις *λόγος-λέγειν* μὲ τὴ σημασία τῆς «ὁμιλίας ποὺ ἔχει νόημα» πρέπει νὰ συνδέονται μὲ τὸν ἰσχυρισμό του ὅτι ὁ *λόγος* ρυθμίζει τὰ πάντα. Εἶχε τὴ γνώμη ὅτι ὁ κό-

σμος εἶναι ἑνότητα ἀντιθέσεων, ἁρμονία ἀντίθετων δυνάμεων ποὺ μπορεῖ νὰ ἐκφραστεῖ μὲ προτάσεις ὅπως: «Ὁ Θεὸς εἶναι μέρα νύχτα, χειμώνας καλοκαίρι, πόλεμος εἰρήνη» (ἀπόσπ. 67)· «Ὁ δρόμος πρὸς τὰ ἐπάνω καὶ πρὸς τὰ κάτω εἶναι ὁ ἴδιος» (ἀπόσπ. 60). Ὁ Ἡράκλειτος ἐπινόησε τὴ σύζευξη ἀντίθετων κατηγορημάτων, γιὰ νὰ ἀποδώσει μὲ παραδείγματα συνάφειες στὴ φύση ποὺ τὶς ἔχει συσκοτίσει ἡ κοινὴ γλώσσα.

Οἱ Στωικοὶ δὲν χρησιμοποίησαν ἰδιαίτερα τὴν ἔννοια τῆς ἡρακλείτειας ἑνότητας μέσα ἀπὸ τὴν ἀντίθεση, ἂν καὶ βρίσκουμε κάποια ἴχνη της. Δανείστηκαν ὅμως ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο τὴν ἔννοια τοῦ *λόγου* ποὺ κατευθύνει τὰ πάντα καὶ στὸν ὁποῖο μετέχουν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι. Ἡ φωτιά, τὸ σύμβολο ἢ ὁ φορέας τοῦ *λόγου* στὸν Ἡράκλειτο, υἱοθετήθηκε ἐπίσης ἀπὸ τὸν Ζήνωνα ὡς βάση τῆς στωικῆς φυσικῆς. Οἱ Στωικοὶ πάνω ἀπὸ ὅλα ἐπεξεργάστηκαν συστηματικὰ τὶς γλωσσικὲς καὶ λογικὲς ἐπιπτώσεις τῆς ἄποψης ὅτι τὸ σύμπαν κατευθύνεται ἀπὸ τὸν *λόγον*. Θὰ ἦταν φαντασιοκοπία νὰ προσπαθήσουμε νὰ βροῦμε σὲ ὅλα αὐτὰ συγκεκριμένη ἐπίδραση τοῦ Ἡρακλείτου. Ὡστόσο, ἡ στωικὴ ἔννοια τοῦ νὰ ζεῖ κανεὶς *ὁμολογουμένως*, σὲ συνέπεια μὲ τὸν *λόγον*, ἡ ὁποία τονίζει τὴ σχέση ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν κόσμο, εἶναι στὴ σύλληψή της ἡρακλείτεια.

Ἡ ὑπόθεση ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι εὔτακτο οἰκοδόμημα προσιδιάζει στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ὅπως στὸ Στωικισμό, ἔτσι καὶ στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἔννοια τῆς τάξης συνδυάζεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ σκοποῦ ἢ τῆς πρόθεσης. Ἀλλὰ οὔτε ὁ Πλάτων οὔτε ὁ Ἀριστοτέλης συμφωνοῦσαν μὲ τοὺς Στωικοὺς ὅτι ἡ τάξη αὐτὴ εἶναι τάξη αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος, ποὺ ἐκφράζεται τέλεια στὰ γήινα φαινόμενα καὶ στὴν κίνηση τῶν οὐράνιων σωμάτων. Δὲν ὑπάρχει τίποτε στὸ Στωικισμὸ ποὺ νὰ ἀντιστοιχεῖ στὶς Ἰδέες τοῦ Πλάτωνα οὔτε πάλι στὴ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀνάμεσα στὶς οὐράνιες περιοχὲς καὶ στὶς περιοχὲς ποὺ βρίσκονται κάτω ἀπὸ τὴ σελήνη. Ὁ Στωικισμὸς δὲν υἱοθε-

τεῖ τοὺς βαθμοὺς τῆς πραγματικότητας τοῦ Πλάτωνα οὔτε τὴ διάκριση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀνάμεσα στὴν ἀναγκαιότητα καὶ τὸ ἐνδεχόμενο. Τὰ ἀντικείμενα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης στὸ Στωικισμὸ ἀποτελοῦν ὅλα τέλεια παραδείγματα «αὐτοῦ ποὺ ὑπάρχει», δηλαδὴ τῶν σωμάτων· καὶ ὑπάρχουν ἀναγκαῖα, ἐφόσον ὑπάρχει αἰτιακὴ σύνδεση ποὺ καθορίζει ὅλα τὰ πράγματα.

Ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν πλατωνικὴ ἢ τὴν ἀριστοτελικὴ μεθοδολογία καὶ στὸ Στωικισμὸ ὀφείλεται ἐνμέρει στὴ στωικὴ ἔννοια τοῦ *λόγου*. Ἡ ἑνοποίηση σὲ μιὰ μοναδικὴ ἔννοια τῆς αἰτίας ὅλων τῶν συμβάντων καὶ τοῦ ὀργάνου τῆς σκέψης καὶ τῆς ὁμιλίας ὁδήγησε τοὺς Στωικοὺς νὰ ἐγκαταλείψουν ὁρισμένους τρόπους φιλοσοφικῆς ἀνάλυσης, ποὺ κατὰ τὴ γνώμη τους δὲν ἀντιστοιχοῦσαν σὲ τίποτε πραγματικό. Ἡ γλώσσα καὶ ἡ σκέψη, ἐφόσον εἶναι φυσικές, πρέπει νὰ ταιριάζουν μὲ τὰ φυσικὰ φαινόμενα. Οἱ καθολικὲς ἔννοιες, ἐφόσον δὲν ἔχουν ἀντικειμενικὴ ὕπαρξη, δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελοῦν ἀντικείμενο φιλοσοφικῆς μελέτης. Ὡς ἔννοιες μᾶς δίνουν ἕναν πρόσφορο τρόπο κατάταξης τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ δὲν ὁρίζουν τὴ δομὴ τῆς πραγματικότητας. Ἡ φύση μᾶς ἀποκαλύπτει ἐπιμέρους ἀντικείμενα καὶ ὄχι καθολικὲς ἔννοιες. Ἡ ἀξία τῆς γλώσσας γιὰ τὸ φιλόσοφο εἶναι ἡ δυνατότητά της νὰ περιγράφει τὸν κόσμο. Σ' ἕναν κόσμο ποὺ τὸν κυβερνάει ὁ *λόγος* αὐτὸ ποὺ χρειάζεται εἶναι νὰ συνδέεις, νὰ βρίσκεις τὴ σωστὴ περιγραφή, τὴν περιγραφὴ ποὺ ἀνταποκρίνεται στὸ ἀνάλογο μέρος τῆς φύσης.

IV. Η ΣΤΩΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

Ἡ Φύση εἶναι τεχνικὴ φωτιὰ ποὺ προχωρεῖ στὸ δρόμο πρὸς τὴ δημιουργία (Διογ. Λαέρτ. 7, 156).

Κανένα ἀπὸ τὰ ἐπιμέρους πράγματα, οὔτε τὸ ἐλάχιστο, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει παρὰ μόνο σύμφωνα μὲ τὴν καθολικὴ φύση καὶ τὴ λογικότητά της (*λόγος*) (Πλούταρχος, *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων* 1050b, παράθεμα τοῦ Χρυσίππου).

'Η φύση τοῦ σύμπαντος ἔχει ἐκούσιες κινήσεις, βουλητικὲς ὁρμὲς καὶ ὀρέξεις... καὶ μὲ αὐτὲς συμφωνοῦν οἱ πράξεις της, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει καὶ σ' ἐμᾶς, ποὺ κινούμαστε ἀπὸ τὸ νοῦ καὶ τὶς αἰσθήσεις μας (Κικ., *N.D.* 2, 58).

'Η φυσικὴ φιλοσοφία τῶν Στωικῶν εἶναι ἕνα θέμα πολὺ ἐκτενές, ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ προσπελάσει ἀπὸ πολλὲς διαφορετικὲς ὀπτικὲς γωνίες. 'Η ἄποψη ἀπὸ τὴν ὁποία θὰ τὸ ἐξετάσω σὲ αὐτὸ τὸ βιβλίο εἶναι κυρίως ἐννοιολογική. Τὸ ἱστορικὸ ὑπόβαθρο τῆς στωικῆς φυσικῆς καὶ ἡ θέση τῶν Στωικῶν στὴν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης εἶναι θέματα ποὺ δίκαια ἔχουν προκαλέσει ἐνδιαφέρον τὰ τελευταῖα χρόνια.[35] Γιὰ τὸ σκοπὸ ὅμως αὐτοῦ τοῦ βιβλίου εἶναι λιγότερο σημαντικὰ ἀπὸ τὸ ἐρώτημα: «Ποιὰ εἶναι ἡ ἐννοιολογικὴ δομὴ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία προσπάθησαν οἱ Στωικοὶ νὰ κατανοήσουν τὸν κόσμο;» Προσπαθώντας νὰ δώσω μιὰ ἀπάντηση σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα θὰ ἀναφερθῶ σὲ ὁρισμένους ἱστορικοὺς παράγοντες. Ἕνα ἰδιαίτερο φαινόμενο —ὁ ἄνθρωπος— θὰ μελετηθεῖ στὸ τέλος. 'Ωστόσο, γιὰ νὰ δοθεῖ μιὰ περιεκτικὴ εἰκόνα, θὰ χρειαστεῖ νὰ παραλειφθοῦν πολλὲς λεπτομέρειες τῆς στωικῆς κοσμολογίας, μετεωρολογίας, θεολογίας, καὶ ἄλλα θέματα.

Ὡς ἐδῶ τὸ κύριο βάρος τῆς προσοχῆς μας συγκεντρώθηκε στὴν ἔννοια τοῦ *λόγου*· τώρα ὅμως ἡ ζυγαριὰ θὰ βαρύνει πρὸς τὸ μέρος τῆς *φύσεως*. Θὰ δώσω πρῶτα μερικὰ παραδείγματα γιὰ τὴ χρήση τοῦ ὅρου στὸ Στωικισμό. Φύση εἶναι: 1) ἡ δύναμη ἢ ἡ ἀρχὴ ποὺ διαμορφώνει καὶ δημιουργεῖ ὅλα τὰ πράγματα (*SVF* 2, 937)· 2) ἡ δύναμη ἢ ἡ ἀρχὴ ποὺ δίνει στὸν κόσμο ἑνότητα καὶ συνοχή (*SVF* 2, 549, 1211)· 3) πύρινο πνεῦμα (ἢ *τεχνικὸν πῦρ*) ποὺ κινεῖται μόνο του καὶ δημιουργεῖ (*SVF* 2, 1132 κ.ἑ.)· 4) ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη (*SVF* 2, 913)· 5) Θεός, πρόνοια, δημιουργός, ὀρθὸς λόγος (*SVF* 1, 158, 176· 3, 323). Οἱ ἴδιοι οἱ Στωικοὶ ἀπέδωσαν στὴ Φύση δύο πρωταρχικὲς λειτουργίες, στὶς ὁποῖες ἐντάσσονται μερικὲς ἀπὸ αὐτὲς τὶς χρήσεις: 'Η Φύση, ἔλεγαν,

εἶναι καὶ αὐτὸ ποὺ συνέχει τὸν κόσμο καὶ αὐτὸ ποὺ κάνει τὰ πράγματα στὴ γῆ νὰ ἀναπτύσσονται (Διογ. Λαέρτ. 7, 148). Ὡστόσο, αὐτὴ ἡ πρόταση δὲν περιλαμβάνει τὶς λειτουργίες τῆς Φύσης ποὺ ὑποδηλώνονται στὴν πέμπτη κατηγορία. Ἡ Φύση δὲν εἶναι μόνο μιὰ φυσικὴ δύναμη ποὺ γίνεται αἰτία σταθερότητας καὶ μεταβολῆς· εἶναι ἀκόμη κάτι προικισμένο πάνω ἀπ' ὅλα μὲ λογικότητα. Αὐτὸ ποὺ συνέχει τὸν κόσμο εἶναι ἕνα ὑπέρτατο λογικὸ ὄν, ὁ Θεός, ποὺ διευθύνει ὅλα τὰ συμβάντα γιὰ τὴν ἐκπλήρωση σκοπῶν ποὺ εἶναι ἀναγκαῖα καλοί. Ψυχὴ τοῦ κόσμου, νοῦς τοῦ κόσμου, Φύση, Θεός, ὅλοι αὐτοὶ οἱ ὅροι ἀναφέρονται σὲ ἕνα καὶ τὸ ἴδιο πράγμα, στὸ *τεχνικὸν πῦρ* ποὺ προχωρεῖ στὸ δρόμο πρὸς τὴ δημιουργία.

Στὸ *τεχνικὸν πῦρ* θὰ ἐπανέλθουμε. Ἂς ποῦμε ὅμως πρῶτα δυὸ λόγια γιὰ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ Φύση καὶ τὴν ἄλλη ἔννοια-κλειδὶ τοῦ Στωικισμοῦ, τὸν *λόγον*. Λέγεται συχνὰ ὅτι στὸ Στωικισμὸ Φύση καὶ *λόγος* εἶναι τὸ ἴδιο πράγμα, καὶ εἶναι βέβαια ἀλήθεια ὅτι ἔχουν συχνὰ τὴν ἴδια ἀναφορὰ —τὸ Θεό, τὸ *τεχνικὸν πῦρ*, κτλ. Ὡστόσο δὲν εἶναι ὅροι ποὺ ἔχουν ἀκριβῶς τὸ ἴδιο νόημα. (Ἐδῶ πρέπει πάλι νὰ ἀκολουθήσουμε τὴ διάκριση τῶν Στωικῶν ἀνάμεσα στὸ νόημα μιᾶς λέξης καὶ τὸ *πράγμα* στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται.) Ὅταν λέμε «ἡ Φύση εἶναι *λόγος*» δὲν πρόκειται γιὰ πρόταση ταυτότητας, κενὴ ταυτολογία, καὶ οἱ Στωικοί, ὅπως δείχνει ἕνα ἀπὸ τὰ χωρία ποὺ παραθέσαμε στὴν ἀρχή, μποροῦσαν νὰ γράψουν γιὰ τὴ Φύση *καὶ τὴ λογικότητά* της (*λόγον*). Κάθε ὅρος ἔχει τὶς δικές του συνδηλώσεις καὶ δὲν τὶς χάνει ὅταν ἀναφέρεται στὸ ἴδιο πράγμα. Ἡ σημασία αὐτοῦ τοῦ ζητήματος μπορεῖ νὰ ἀποσαφηνιστεῖ μὲ ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὴ βιολογία. Οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι τὰ φυτὰ ἔχουν ὡς ρυθμιστικὴ ἀρχή τους τὴν *φύσιν*· ὅτι ἡ ἀρχὴ αὐτὴ στὰ ἄλογα ζῶα εἶναι «ψυχὴ» καὶ στὸν ἄνθρωπο *λόγος* (*SVF* 2, 714). Ἐδῶ ἐξετάζονται τρεῖς κατηγορίες ζωντανῶν ὄντων ὡς χωριστὰ ἀντικείμενα. Στὴν πραγματικότητα καὶ οἱ τρεῖς αὐτὲς κατηγορίες ρυθμίζονται ἀπὸ

τὴ Φύση· ὡστόσο, ἡ σχέση τῆς Φύσης μὲ κάθε κατηγορία ὄντων ἐκδηλώνεται μὲ διαφορετικὸ τρόπο. Ἡ ἴδια ἡ Φύση εἶναι ἀπόλυτα λογική, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ ρυθμίζει ἕνα φυτὸ ἢ ἕνα ἄλογο ζῶο δὲν εἶναι λογικὸ ὅσον ἀφορᾶ αὐτὰ τὰ ἐπιμέρους ζωντανὰ ὄντα. Μόνο σὲ ἀνθρώπους ὥριμους ἐνυπάρχει ἡ λογικότητα τῆς Φύσης ὡς κάτι ποὺ ἀνήκει *στὴ φύση τους*. Δὲν ἀνήκει στὴ φύση τῶν φυτῶν νὰ ἐνεργοῦν λογικά, ἀλλὰ μόνο στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Σ' αὐτὸ τὸ παράδειγμα διαφαίνονται μερικὲς κοινὲς συνδηλώσεις τῆς λέξης «φύση», καθὼς καὶ ἡ ἰσχὺς τῆς ἐννοιολογικῆς σχέσης ποὺ διέκριναν οἱ Στωικοὶ ἀνάμεσα στὴ Φύση καὶ τὸν *λόγον*. Ὡς σύνολο, ὡς ρυθμιστικὴ ἀρχὴ ὅλων τῶν πραγμάτων, ἡ Φύση εἶναι *ἰσοδύναμη* μὲ τὸν *λόγον*. Ὅταν πρόκειται ὅμως γιὰ ἐπιμέρους ζωντανὰ ὄντα διαπιστώνουμε ὅτι, μολονότι ὅλα ἔχουν μιὰ «φύση», μόνο μερικὰ ἔχουν τὸ λογικὸ ὡς φυσικὴ ἰδιότητα.

Ἡ ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, ἢ τὸ ἰσοδύναμό του στὸ Στωικισμό, ἡ θεϊκότητα τῆς Φύσης, εἶναι μιὰ θέση πού, γιὰ νὰ τὴν ἀποδείξουν, διέθεσαν οἱ Στωικοὶ πολλὴ ἐνέργεια. Συμφωνοῦσαν μὲ τὸν Ἐπίκουρο ὅτι ἡ δύναμη καὶ ἡ ἐπικράτηση τῶν ἰδεῶν ποὺ ἔχουν οἱ ἄνθρωποι γιὰ τὴ θεότητα ἀποδεικνύουν τὴν ἀναγκαία ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ ἢ τῶν θεῶν (Κικ., *N.D.* 2, 5), ἀλλὰ χρησιμοποίησαν καὶ πολλὰ ἄλλα ἐπιχειρήματα μὲ μεγάλη θεολογικὴ ἱστορία. Ὁ Κλεάνθης, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ θεολογία ἀποτελοῦσε κύριο ἐνδιαφέρον, ἐξηγοῦσε τὴ θρησκευτικὴ πίστη μὲ ἀναφορὲς σὲ πολλοὺς παράγοντες, ἀπὸ τοὺς ὁποίους τέσσερις καταγράφονται ἀπὸ τὸν Κικέρωνα: τὸ κύρος τῆς προφητείας καὶ τῆς μαντικῆς, τὰ ὀφέλη ποὺ ἀποκομίζουν οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ τὴ γῆ, τὸ δέος ποὺ ἐμπνέουν φαινόμενα ὅπως ἡ ἀστραπὴ καὶ οἱ σεισμοί, ἡ ὁμορφιὰ καὶ ἡ ἁρμονικὴ κίνηση τῶν οὐράνιων σωμάτων (*N.D.* 2, 13-15). Ἀνάμεσα σὲ πολλὰ ἐπιχειρήματα ποὺ πρόβαλε ὁ Χρύσιππος μποροῦμε νὰ σημειώσουμε τὸ ἑξῆς:

> Ἂν ὑπάρχει κάτι στὸν κόσμο ποὺ ὁ νοῦς, τὸ λογικό, ἡ δύναμη καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ ἀνθρώπου δὲν μποροῦν νὰ τὸ δημιουργήσουν, αὐτὸ ποὺ τὸ δη-

μιουργεῖ πρέπει νὰ εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ἀλλὰ τὰ οὐράνια σώματα καὶ καθετὶ ποὺ παρουσιάζει αἰώνια κανονικότητα δὲν μπορεῖ νὰ δημιουργοῦνται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Ἄρα ἐκεῖνο ποὺ τὰ δημιουργεῖ εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Καὶ πῶς ἀλλιῶς θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ τὸ ὀνομάσει ἂν ὄχι Θεό; (*N.D.* 2, 16).

Ἔχουν ἐπίσης καταγραφεῖ πολλὲς στωικὲς παραλλαγὲς τοῦ τελεολογικοῦ ἐπιχειρήματος, καὶ σ' ὅλες οἱ Στωικοὶ προσπαθοῦν νὰ δείξουν ὅτι ὁ κόσμος μας, στὸν ὁποῖο ἐνυπάρχει ὁ θεϊκὸς σκοπὸς καὶ ἐνεργεῖ γιὰ τὸ συμφέρον τῶν λογικῶν ὄντων, εἶναι ὁ καλύτερος ἀπὸ ὅλους τοὺς δυνατοὺς κόσμους.

Θὰ συζητήσουμε ἀργότερα μερικὲς δυσκολίες ποὺ δημιουργεῖ στὸ Στωικισμὸ αὐτὴ ἡ αἰσιόδοξη θεολογία. Ἡ σθεναρὴ στωικὴ ὑπεράσπιση τῆς θείας πρόνοιας ἀποτελεῖ πλήρη ἀντιστροφὴ τῆς ἐπικούρειας στάσης. Οἱ Στωικοὶ διαφέρουν ἐπίσης πολὺ ἀπὸ τοὺς Ἐπικουρείους στὸν τρόπο ἀντιμετώπισης τῆς παραδοσιακῆς ἑλληνικῆς θρησκείας. Δὲν ἐνέκριναν τὶς τελετουργικὲς πλευρές της καὶ ἀπέρριπταν τὶς θυσίες, τοὺς ναοὺς καὶ τὰ ἀγάλματα. Διασφάλισαν ὅμως μιὰ θέση στὸ πάνθεο τοῦ Ὀλύμπου, ἑρμηνεύοντας τοὺς θεοὺς ὡς ὀνομασίες φυσικῶν φαινομένων (ἡ Ἥρα εἶναι «ἀέρας»), ποὺ ἀποτελοῦν θεϊκὲς ἐκδηλώσεις τῆς μιᾶς ὑπέρτατης θεότητας, τῆς Φύσης, ἡ ὁποία ὀνομάζεται καὶ Ζεύς. Βασικά, ἡ στωικὴ θεολογία εἶναι πανθεϊστική. Ἡ θεϊκὴ φύση τῶν ἄστρων καὶ τῶν μεγάλων ἡρώων τοῦ παρελθόντος ἀντιπροσωπεύει τὸ ἔργο τοῦ κοσμικοῦ *λόγου* στὴν τελειότερη μορφή του.

1. Ἱστορικὸ πλαίσιο

Προϋποθέτοντας μιὰ κοσμικὴ ἀρχὴ ὄχι μόνο νοητὴ ἀλλὰ καὶ προικισμένη μὲ νόηση, οἱ Στωικοὶ βρέθηκαν σὲ μεγάλη διάσταση μὲ τοὺς Ἐπικουρείους. Ὡστόσο, στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση αὐτοὶ ποὺ ἀποτελοῦν ἐξαίρεση εἶναι οἱ Ἐπικούρειοι. Οἱ περισσότεροι Προσωκρατικοί, ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς Ἀτομικούς, ἔβρι-

σκαν ἐνδείξεις τοῦ *λόγου* στὰ φυσικὰ φαινόμενα. Ὁ Ἀναξαγόρας ἔθεσε ὡς πρώτη αἰτία ὅλων τῶν πραγμάτων τὸ Νοῦ, καὶ ἕνας λίγο νεότερος στοχαστής, ὁ Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης, προσπάθησε νὰ ἐξηγήσει τὸν κόσμο σὲ συνάρτηση μὲ τὸν ἀέρα, ἀποδίδοντας στὸν ἀέρα νόηση καὶ ταυτίζοντάς τον μὲ τὸ Θεό. Ὑποστήριζε ὅτι ὁ ἀέρας *διαπερνᾶ* καὶ *ρυθμίζει* τὰ πάντα, ἐνῶ ὑπόκειται ὁ ἴδιος σὲ μεταβολὲς θερμοκρασίας, ὑγρασίας καὶ ταχύτητας (DK 64B 5). Ὁ Διογένης, ὅπως καὶ ὁ Ἀναξιμένης ἑκατὸ χρόνια πρίν, θεωροῦσε ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ εἶναι ἀέρας καὶ ἑπομένως, σύμφωνα μὲ τὶς ἀρχές του, εἶναι «μέρος» τοῦ Θεοῦ. Σ' ἕνα ἀπόσπασμα, ποὺ διασώζει ὁ Σιμπλίκιος, γράφει:

> Γιατὶ χωρὶς τὴ νόηση δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ὑπάρχει τέτοια κατανομὴ ὥστε νὰ διατηροῦνται τὰ μέτρα ὅλων τῶν πραγμάτων —χειμώνα καὶ θέρους, νύχτας καὶ μέρας, βροχῶν καὶ ἀνέμων καὶ καλοκαιρίας· καὶ τὰ ἄλλα, ἂν θελήσει κανεὶς νὰ τὰ ἐξετάσει, θὰ βρεῖ ὅτι ἔχουν διευθετηθεῖ κατὰ τὸν καλύτερο δυνατὸ τρόπο (DK 64B 3).

Μολονότι ἡ εἰκόνα τῶν Στωικῶν γιὰ τὸν φυσικὸ κόσμο ἦταν ἐξαιρετικὰ πιὸ περίπλοκη ἀπὸ τοῦ Διογένη, οἱ Στωικοὶ ἔχουν πολλὰ κοινὰ μαζί του. Καὶ αὐτοὶ προϋπέθεταν ὡς ἐνεργητικὴ ἀρχὴ ἕνα ὑλικὸ ποὺ διαθέτει νόηση καὶ διαπερνᾶ τὰ πάντα· τὸ ταύτιζαν μὲ τὸ Θεὸ καὶ ἀπέδιδαν τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα στὰ πράγματα σὲ δικές του διαφοροποιήσεις. Ὁ ἀέρας τοῦ Διογένη παίζει τὸν ἴδιο βιολογικὸ καὶ ψυχολογικὸ ρόλο μὲ τὸ στωικὸ πῦρ ἢ *πνεῦμα* (πύρινη πνοή)· ἐξάλλου καὶ οἱ Στωικοὶ θεωροῦσαν τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ «ἀπόσπασμα» τοῦ Θεοῦ. Πάνω ἀπὸ ὅλα ὅμως δέχονταν, ὅπως καὶ ἐκεῖνος, ὅτι ἡ τάξη τῶν φυσικῶν φαινομένων ἀποδεικνύει περίτρανα τὴν τελειότητα τοῦ κόσμου.[36]

Ἕνα ἐντυπωσιακὸ γνώρισμα τῆς στωικῆς φυσικῆς φιλοσοφίας εἶναι ὁ βιολογικός της προσανατολισμός. Εἶναι σχεδὸν βέβαιο ὅτι σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα οἱ Στωικοὶ ἐπηρεάστηκαν ἀπὸ προσωκρατικοὺς τρόπους σκέψης. Ὡστόσο οἱ Προσωκρατικοὶ ἀποτελοῦν

μία μόνο ἀπὸ τὶς ἐπιδράσεις τῆς στωικῆς φυσικῆς φιλοσοφίας. Ἡ φιλοσοφία αὐτὴ δὲν εἶναι τὸ ὀπισθοδρομικὸ σύστημα ποὺ ὑπονοοῦν πολλοὶ προηγούμενοι μελετητές. Ἀντίθετα οἱ Στωικοὶ ἄντλησαν ἀπὸ εὐρὺ φάσμα πηγῶν, ποὺ περιλάμβανε καὶ τὴν ἰατρικὴ τῆς ἐποχῆς τους, καὶ ὑπάρχουν ἀξιοσημείωτες ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὴ φυσική τους φιλοσοφία καὶ τὶς πλατωνικὲς καὶ ἀριστοτελικὲς ἔννοιες.

Στὰ ὄψιμα ἔργα τοῦ Πλάτωνα βρίσκουμε πολλὰ στοιχεῖα ποὺ προοιωνίζουν τὸ Στωικισμό. Ὁ Πλάτων ἐπικαλεῖται τακτικὰ τὶς ἁρμονικὲς κινήσεις τῶν οὐράνιων σωμάτων, γιὰ νὰ στηρίξει τὸν ἰσχυρισμό του ὅτι ὁ κόσμος εἶναι τὸ προϊὸν ἔλλογης διοίκησης. Εἴτε ἀναφέρεται ἀλληγορικὰ σ' ἕνα Δημιουργό, ὅπως στὸν *Τίμαιο* εἴτε πιὸ κυριολεκτικὰ σὲ μιὰ «κοσμικὴ ψυχή», ὅπως στὸ 10ο βιβλίο τῶν *Νόμων*, ὁ Πλάτων εἶναι πεπεισμένος ὅτι ὁ κόσμος διοικεῖται ἀπὸ τὴ νόηση γιὰ σκοποὺς ποὺ εἶναι καλοί. Ἕνα χωρίο ἀπὸ τοὺς *Νόμους* ἔχει χαρακτηριστικὰ «στωικὸ» περιεχόμενο:

> Ἂς πείσουμε τὸν νέο μὲ ἐπιχειρήματα ὅτι τὰ πάντα ἔχουν ρυθμιστεῖ ἀπὸ αὐτὸν ποὺ ἐποπτεύει τὸ σύμπαν γιὰ τὴ σωτηρία καὶ τὴν ἀρετὴ τοῦ συνόλου· καὶ καθένα ἀπὸ τὰ μέρη τοῦ σύμπαντος ἐνεργεῖ καὶ πάσχει ὅπως ἁρμόζει ἀνάλογα μὲ τὴν ἱκανότητά του. Κάθε μέρος ἐλέγχεται ὡς τὸ μικρότερο χαρακτηριστικὸ τῆς κατάστασης ἢ τῆς δράσης του ἀπὸ ρυθμιστικὲς δυνάμεις, ποὺ ἔχουν ἐπεξεργαστεῖ καὶ τὴν τελευταία λεπτομέρεια. Καὶ ἐσύ, καημένε ἄνθρωπε, εἶσαι ἕνα ἀπὸ αὐτὰ τὰ μέρη ποὺ, ἂν καὶ τόσο μικρό, συμβάλλει πάντα στὸ καλὸ τοῦ συνόλου. Καὶ σοῦ διέφυγε ὅτι κάθε πράξη δημιουργίας γίνεται γιὰ τὸ καλὸ τοῦ σύμπαντος, ὥστε νὰ ζήσει μιὰ εὐτυχισμένη ζωή. Ἡ δημιουργία δὲν ἐπιτελεῖται γιὰ χάρη σου, ἐσὺ ὑπάρχεις γιὰ χάρη τοῦ σύμπαντος... Καὶ ἐσὺ ἀγανακτεῖς, ἐπειδὴ ἀγνοεῖς ὅτι τὸ καλύτερο γιὰ σένα εἶναι τὸ καλύτερο καὶ γιὰ τὸ σύμπαν καὶ γιὰ σένα τὸν ἴδιο (903b-d).

Τὸ χωρίο αὐτὸ θὰ μποροῦσε κάλλιστα νὰ ἔχει γραφτεῖ ἀπὸ τὸν Ἐπίκτητο ἢ τὸν Μάρκο Αὐρήλιο. Ἡ διάκριση τοῦ Πλάτωνα ἀνάμεσα στὸ μέρος καὶ τὸ σύνολο ἔχει πρωταρχικὴ σημασία γιὰ τὴ στωικὴ ἠθικὴ καὶ ἔχει τὴν ἴδια κοσμικὴ θεμελίωση. Ὅταν

ἔγραφε ὁ Χρύσιππος ὅτι ἡ ἠθικὴ χρειάζεται ὡς ἀφετηρία τὴν «καθολικὴ Φύση» (Πλούτ. *Περ. στωικ. ἐναντ.* 1035 c), μιλοῦσε τὴ γλώσσα τοῦ 10ου βιβλίου τῶν *Νόμων*. Ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ὑπάρχουν βέβαια μεγάλες διαφορὲς ἀνάμεσα στὸ σύμπαν τοῦ Πλάτωνα καὶ τὸ σύμπαν τῶν Στωικῶν. Γιὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ ψυχὴ ὅπως καὶ οἱ Ἰδέες εἶναι κάτι ἀσώματο. Οἱ Στωικοὶ ἀπορρίπτουν τὶς Ἰδέες καὶ θεωροῦν τὴν ψυχὴ μαζὶ μὲ τὸ *τεχνικὸν πῦρ* σωματικὴ ὀντότητα. Ὡστόσο αὐτοῦ τοῦ εἴδους οἱ διαφορὲς δὲν ὑπονομεύουν τὸ θεμελιακὸ κοινὸ ἔδαφος καὶ στὴ στάση τους ἀπέναντι στὸ σύμπαν καὶ ὡς πρὸς τὶς ἐπιπτώσεις αὐτῆς τῆς στάσης στὴν ἠθική.

Οἱ δεσμοὶ ἀνάμεσα στὸ Στωικισμὸ καὶ τὴν κοσμολογία τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι μᾶλλον διαφορετικοί. Ὅπως οἱ Στωικοί, ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἕνας ἀδιάλλακτος τελεολόγος, καὶ ἡ ἀντίληψή του γιὰ τὴ «φύση» ὡς αἰτία γιὰ κάτι, (*οὗ ἕνεκα*), ὅπως τὴν ἐκθέτει στὸ 2ο βιβλίο τῶν *Φυσικῶν*, παρουσιάζει μιὰ ἐπιφανειακὴ ὁμοιότητα μὲ τὴ στωικὴ *φύσιν*. Ὁ Ἀριστοτέλης ὅμως δὲν ἀντιλαμβάνεται τὴ φύση ὡς ἐνεργητικὸ λογικὸ παράγοντα. Ἡ φύση γι' αὐτὸν εἶναι ὁ παράγοντας σὲ κάθε ἐπιμέρους ὀργανισμὸ ποὺ ἐξηγεῖ τὶς προσπάθειές του νὰ τελειοποιηθεῖ. Μολονότι ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει μερικὲς φορὲς τὴ φύση «θεϊκή», στὸ ὥριμο σύστημά του δὲν μπορεῖ νὰ ταυτίζει Θεὸ καὶ φύση, ἐφόσον ὁ Θεὸς δὲν εἶναι «μέσα στὸν κόσμο». Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ Θεὸς —τὸ πρῶτο ἀκίνητο *κινοῦν*— εἶναι καθαρὴ Νόηση, ποὺ δὲν ἐνεργεῖ στὸν κόσμο ἄμεσα ἀλλὰ μὲ τὴ μεσολάβηση τῶν οὐράνιων σωμάτων, τῶν ὁποίων οἱ κινήσεις εὐθύνονται γιὰ κάθε μεταβολὴ στὴ γήινη σφαίρα. Ἡ ἀκριβὴς σχέση ἀνάμεσα στὸ ἐγωκεντρικὸ *Πρῶτον Κινοῦν* καὶ τὶς διαδικασίες πάνω στὴ γῆ ποὺ κατευθύνονται πρὸς ἕνα σκοπὸ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ σκοτεινὰ στοιχεῖα τοῦ ἀριστοτελικοῦ συστήματος. Οἱ Στωικοί, τοποθετώντας τὴ Φύση/Θεὸ μέσα στὸν κόσμο, ἕνωσαν σὲ μιὰ μοναδικὴ ἀρχὴ λειτουργίες ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης τὶς διέκρινε. Ἡ στωικὴ φύση μοιάζει μὲ τὸ

ἀριστοτελικὸ *Πρῶτον Κινοῦν* ὡς ἔλλογος παράγοντας ποὺ εἶναι ἡ ἔσχατη αἰτία ὅλων τῶν πραγμάτων. Ἀλλὰ οἱ Στωικοὶ θεωροῦν ὅτι ἡ Φύση εἶναι καὶ ὑλικὴ οὐσία —*τεχνικὸν πῦρ*— ποὺ διαπερνᾶ τὰ πάντα καὶ ἐξηγεῖ τὴ διατήρηση καὶ τὴ μεταβολή τους.

Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ σημειώσουμε ὅτι ὁ ἀριστοτελικὸς Στράτων, ποὺ πέθανε περίπου τὴν ἴδια ἐποχὴ μὲ τὸν Ζήνωνα, ἀντέδρασε στὴν κοσμολογία τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ ἐντελῶς διαφορετικὸ τρόπο. Ὁ Στράτων, ἀντὶ νὰ ταυτίσει τὸ Θεὸ μὲ τὴ Φύση, ἔκανε τὸ ἀντίθετο βῆμα καὶ ἀρνήθηκε στὸ Θεὸ κάθε ἀνάμειξη στὴν ἐξήγηση τοῦ σύμπαντος. Στὸν Στράτωνα, ἡ Φύση γίνεται ἔσχατη αἰτία ὅλων τῶν φαινομένων καὶ ἑρμηνεύεται ἐντελῶς μηχανιστικά (Κικ. *N.D.* 1, 35): φύση εἶναι ἡ ἀλληλεπίδραση ἀντίθετων δυνάμεων, βασικὰ τοῦ «θερμοῦ» καὶ τοῦ «ψυχροῦ». Οἱ Στωικοὶ βρίσκονται στὸν ἀντίποδα αὐτοῦ τοῦ φάσματος, ἀλλὰ μόνο ἀπὸ μία σκοπιά. Συμφωνοῦσαν μὲ τὸν Στράτωνα ὅτι ἡ ἔσχατη αἰτία τῆς μεταβολῆς πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ μέσα στὸν κόσμο, καὶ εἶναι πολὺ πιθανὸ νὰ ἐπηρεάστηκε ἡ στωικὴ ἔννοια τοῦ *πνεύματος* ἀπὸ τὸ θερμὸ καὶ τὸ ψυχρὸ τοῦ Στράτωνα.

Ἡ στωικὴ φυσικὴ φιλοσοφία φαίνεται ἀπὸ ὁρισμένες ἀπόψεις ριζικὰ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν κοσμολογία τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὡστόσο σὲ πολλὲς λεπτομέρειες ἡ ἐπίδρασή του εἶναι φανερή. Ἡ ἀριστοτελικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν «ὕλη» καὶ τὸ «εἶδος», καὶ ἡ ἄποψή του ὅτι τὰ «στοιχεῖα» μετασχηματίζονται σὲ ἄλλα εἶναι δύο ἰδέες ποὺ οἱ Στωικοὶ τὶς ἐνσωμάτωσαν μὲ μερικὲς τροποποιήσεις στὸ σύστημά τους. Καμιὰ ἀπὸ τὶς δύο θεωρίες δὲν ἀποδέχεται τὸ κενό. Ὡς ὑποστηρικτὲς ἑνὸς συνεχοῦς σύμπαντος ποὺ ἐπιδιώκει ἕναν σκοπό, οἱ Στωικοὶ συντάσσονται μὲ τὸν Ἀριστοτέλη κατὰ τῶν Ἐπικουρείων.

2. *Ἡ δομὴ τῶν πραγμάτων: σῶμα, πνεῦμα, στοιχεῖα*

Αὐτὰ μόνο ὡς γενικὸ ἱστορικὸ πλαίσιο. Ἡ Φύση, ἡ ἔννοια μὲ τὴν

ὁποία ἀσχοληθήκαμε κυρίως ὡς τώρα, ἀναφέρεται στὸ Στωικισμὸ σὲ ἕνα εἶδος σώματος, τὸ *τεχνικὸν πῦρ* (ἢ *πνεῦμα*). Σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Πλατωνικοὺς καὶ τοὺς Περιπατητικούς, οἱ Στωικοὶ ἀπέδιδαν «ὕπαρξη» μόνο στὰ σώματα (*SVF* 2, 525). Αἰτιολογοῦσαν τὴ θέση τους μὲ τὴν ὑπόθεση ὅτι γιὰ νὰ ὑπάρχει κάτι πρέπει νὰ μπορεῖ νὰ προξενεῖ ἢ νὰ ὑφίσταται κάποια μεταβολὴ καὶ ὅτι αὐτὸ τὸν ὅρο τὸν πληροῦν μόνο τὰ σώματα —τὰ τρισδιάστατα ἀντικείμενα ποὺ προβάλλουν ἀντίσταση σὲ ἐξωτερικὴ πίεση (*SVF* 2, 359, 381). Ὁ Ζήνων χρησιμοποίησε αὐτὸ τὸ κριτήριο ὕπαρξης γιὰ νὰ ἀνασκευάσει ἰσχυρισμοὺς παλαιότερων στοχαστῶν ἀναφορικὰ μὲ τὶς ἀσώματες ὀντότητες (Κικ., *Acad.* 1, 39). Ἂν ὁ νοῦς ἦταν ἀσώματη ὀντότητα, ὑποστήριζε ὁ Ζήνων, δὲν θὰ ἦταν σὲ θέση νὰ ἐνεργεῖ. Πρόκειται γιὰ μιὰν ἐνδιαφέρουσα ἀντιστροφὴ ἑνὸς πλατωνικοῦ ἐπιχειρήματος στὸ *Σοφιστὴ* (246d-247e). Ἐκεῖ ὁ Ἐλεάτης Ξένος, στρέφοντας τὴ συζήτηση στὶς ἠθικὲς ποιότητες, ἀνασκευάζει τὴ γνώμη ἐκείνων ποὺ «περιορίζουν τὴν ὕπαρξη σὲ ὅ,τι εἶναι ἁπτό», ποὺ ταυτίζουν σῶμα καὶ οὐσία. Οἱ ὑλιστὲς παραδέχονται ὅτι ὑπάρχει κάτι σὰν τὴν ψυχὴ καὶ ὅτι οἱ ψυχὲς μπορεῖ νὰ εἶναι δίκαιες ἢ ἄδικες. Ὁ Ξένος ἐκμαιεύει τότε τὴν παραδοχὴ πὼς δίκαιη εἶναι ἡ ψυχὴ στὴν ὁποία εἶναι παρούσα ἡ δικαιοσύνη καὶ πὼς ὁποιοδήποτε πράγμα μπορεῖ νὰ εἶναι παρὸν σὲ κάτι (ἢ ἀπὸν ἀπὸ κάτι) πρέπει νὰ εἶναι πραγματικό. Οἱ ὑλιστὲς κατηγοροῦνται τώρα ἀπὸ τὸν Θεαίτητο ὅτι, διστάζοντας νὰ ἐγκαταλείψουν τὴ θέση τους, στρεψοδικοῦν, ἀφοῦ δὲν ἀποδέχονται οὔτε τὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ ἠθικὲς ποιότητες (ποὺ εἶναι ἄυλες) εἶναι μὴ πραγματικὲς οὔτε ὅτι εἶναι σώματα. Στὴ συνέχεια ὁ Ἐλεάτης Ξένος ἐκφράζει τὴ γνώμη ὅτι οἱ ὑλιστὲς πρέπει νὰ ἀντικαταστήσουν τὸ προηγούμενο κριτήριο ὕπαρξης μὲ ἕνα νέο «τεκμήριο πραγματικότητας» —«ὅτι ὁτιδήποτε ὑπάρχει πραγματικὰ (τὸ *ὄντως ὄν*) κατέχει κάποια ἱκανότητα εἴτε νὰ προκαλεῖ μεταβολὴ σὲ κάτι ἄλλο εἴτε νὰ ὑφίσταται κάποια μεταβολή» (247e).

Οἱ Στωικοὶ ἀποδέχτηκαν χωρὶς καμιὰ δυσκολία τὸ τεκμήριο πραγματικότητας τοῦ Πλάτωνα καὶ τὶς συνέπειές του. Ἐνῶ οἱ ὑλιστὲς τοῦ Πλάτωνα φοβήθηκαν νὰ ἀγγίξουν τὸ πρόβλημα, ἐκεῖνοι «ἄρπαξαν τὸν τράγο ἀπὸ τὰ γένια» καὶ ὑποστήριξαν θαρραλέα ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ὅλες οἱ ἠθικὲς ποιότητες *εἶναι* σώματα ὅπως καὶ ὁτιδήποτε ἄλλο ὑπάρχει. Ὁ Πλούταρχος (*Περ. στωικ. ἐναντ.* 1042e) παραθέτει ἕνα ἐπιχείρημα τοῦ Χρυσίππου, ὁ ὁποῖος προϋποθέτει τὸ κριτήριο ὕπαρξης, τὴν «ἱκανότητα ἑνὸς πράγματος νὰ ἐνεργεῖ ἢ νὰ πάσχει», ὅταν ἐξετάζει κατὰ πόσον ἡ ἀρετὴ εἶναι αἰσθητή: ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία εἶναι ἀντικείμενα αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης· μποροῦμε νὰ δοῦμε τὴν κλοπή, τὴ μοιχεία, τὴ δειλία, τὶς εὐεργεσίες, κ.ο.κ. Συνεπῶς, μποροῦμε νὰ προσθέσουμε, ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία ἔχουν τὴν ἱκανότητα νὰ ἐπενεργοῦν στὶς αἰσθήσεις μας, καὶ ἡ αἴσθηση ἀπαιτεῖ φυσικὴ ἐπαφὴ ἀνάμεσα σ' αὐτὸν ποὺ ἀντιλαμβάνεται καὶ στὸ ἀντικείμενο τῆς ἀντίληψης. Προφανῶς ὅμως ἡ ἀρετὴ ἢ μιὰ πράξη καλοσύνης δὲν εἶναι τὸ ἴδιο πράγμα μὲ ἕναν ἄνθρωπο ἢ μὲ ἕνα τραπέζι. Γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε πῶς ἔφθασαν οἱ Στωικοὶ νὰ θεωρήσουν τὴν ἀρετὴ σωματικὴ ὀντότητα, πρέπει νὰ ἐξετάσουμε τὶς δύο «ἀρχὲς» ἢ «ἀφετηρίες» τους, ὅπως τὶς ὀνόμαζαν, καὶ τὴ σχέση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσά τους.

Τὴ μία ἀπ' αὐτὲς τὶς «ἀρχὲς» τὴν ἔχουμε ἤδη συναντήσει: ἡ «ἐνεργητικὴ ἀρχὴ» εἶναι ἡ Φύση ἢ ὁ Θεός. Ὡστόσο αὐτὴ ἡ ἀρχὴ βρίσκεται διαρκῶς συνδεδεμένη μὲ μιὰ «παθητικὴ ἀρχὴ» ποὺ ὀνομάζεται «ὕλη» ἢ «οὐσία χωρὶς ποιοτικὸ καθορισμό» (Διογ. Λαέρτ. 7, 134). Ὁ Σενέκας δίνει μιὰ περιεκτικὴ περιγραφὴ αὐτῶν τῶν δύο ἀρχῶν: «Ἡ ὕλη εἶναι ἀδρανής, κάτι διαθέσιμο γιὰ ὁτιδήποτε, καὶ βρίσκεται σὲ ἀδράνεια, ἂν κάτι δὲν τὴν κινήσει· ἡ ἐνεργητικὴ ἀρχὴ ἢ «αἰτία» εἶναι «*ὁ λόγος* ποὺ μορφοποιεῖ τὴν ὕλη καὶ τὴν κινεῖ ὁπουδήποτε θέλει καὶ πλάθει ἀπὸ αὐτὴ προϊόντα διαφόρων εἰδῶν» (*Ep.* 65, 2). Τὴν ἔννοια τῆς «ὕλης» τὴ δανείστηκαν οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Στὴ μεταφυσικὴ τοῦ

Ἀριστοτέλη, ἡ «ὕλη» εἶναι τὸ ἀόριστο ἐκεῖνο ὑπόστρωμα ποὺ «ὑπόκειται» στὴ μορφὴ ἢ τὶς ἰδιότητες ποὺ ἔχουν τὰ ἐπιμέρους πράγματα: εἶναι «αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο δημιουργοῦνται». Ἡ ὕλη στὸν Ἀριστοτέλη, ἂν ἐξεταστεῖ καθεαυτή, δὲν ἔχει μορφή, ἀλλὰ δὲν ἀπαντᾶ ποτὲ στὸν κόσμο χωρὶς κάποιο προσδιορισμό. Γνωρίζουμε τὴν ὕλη κατ' ἀναλογία μὲ τὴν ὕλη ἐπιμέρους πραγμάτων —τὸ χαλκὸ τοῦ ἀγάλματος, τὸ ξύλο τοῦ κρεβατιοῦ. Παρόμοια καὶ στὸ Στωικισμό, ἡ ὕλη καὶ ἡ ἐνεργητική, μορφοπλαστικὴ ἀρχὴ δὲν ὑπάρχουν ποτὲ χωριστά. Μαζὶ συγκροτοῦν ὅλα ὅσα ὑπάρχουν καὶ μποροῦν νὰ διαχωριστοῦν μόνο γιὰ τὸ σκοπὸ τῆς ἐννοιολογικῆς ἀνάλυσης.

Ἡ φυσικὴ σχέση ἀνάμεσα στὶς δύο ἀρχὲς ἢ στὰ συστατικὰ στοιχεῖα τοῦ «ὄντος» εἶναι ἡ μείξη: «Ὁ Θεὸς εἶναι ἀναμεμειγμένος μὲ τὴν ὕλη, διαπερνᾶ ὅλη τὴν ὕλη καὶ τὴ μορφοποιεῖ» (*SVF* 2, 310). Ἡ ἔννοια ἑνὸς πράγματος ποὺ διαπερνᾶ ὁλοκληρωτικὰ ἕνα ἄλλο εἶναι δύσκολη, ἀλλὰ πρὸς τὸ παρὸν δὲν θὰ τὴν ἀναλύσουμε. Πιὸ ἐπεῖγον εἶναι τὸ ἐρώτημα γιατί οἱ Στωικοὶ ὅρισαν ὡς προϋπόθεση δύο ἀρχὲς καὶ ὄχι μία. Κανένα στωικὸ κείμενο δὲν δίνει σαφὴ ἀπάντηση· ὡστόσο ἡ καλύτερη ἔνδειξη πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση εἶναι τὸ κριτήριο ποὺ ἔθεσαν οἱ Στωικοὶ γιὰ τὴν ὕπαρξη, «τὴν ἱκανότητα ἑνὸς πράγματος νὰ ἐνεργεῖ καὶ νὰ πάσχει». Ἂν τὸ σῶμα πληρεῖ αὐτὸ τὸν ὅρο, τότε πρέπει νὰ ἐπιδέχεται ἀνάλυση σὲ ἐνεργητικὰ καὶ παθητικὰ συστατικὰ στοιχεῖα. Γιατὶ δὲν θὰ μποροῦσε ὡς σύνολο νὰ ἐπενεργεῖ στὸν ἑαυτό του καὶ ταυτόχρονα νὰ πάσχει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του. Συνεπῶς ἡ «ὕλη» στὸ Στωικισμὸ δὲν εἶναι ἰσοδύναμη μὲ τὴ σωματικότητα: εἶναι μᾶλλον μιὰ πλευρὰ τῆς σωματικότητας, ποὺ σὲ κάθε ἐπιμέρους σῶμα συνδυάζεται μὲ τὸ ἐνεργητικὸ συστατικὸ στοιχεῖο.

Ἐφόσον ἡ ὕλη εἶναι ἐντελῶς ἀκαθόριστη, μπορεῖ νὰ προσδιοριστεῖ ἀπὸ ὁποιαδήποτε μορφὴ ἢ διάθεση τῆς ἐπιβάλλει ἡ ἐνεργητικὴ ἀρχή. Εἶναι παραπλανητικὸ νὰ χαοακτηρίζουμε τοὺς

Στωικούς «ὑλιστές». Τὰ σώματα στὸ στωικὸ σύστημα εἶναι σύνθετα ἀπὸ «ὕλη» καὶ «νοῦ» (Θεὸ ἢ *λόγον*). Ὁ νοῦς δὲν εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ σῶμα ἀλλὰ ἀναγκαῖο συστατικό του, ὁ *λόγος* μέσα στὴν ὕλη. Οἱ Στωικοὶ περιγράφονται καλύτερα ὡς βιταλιστές. Ἡ Φύση στὸ Στωικισμό, ὅπως ὁ Θεὸς ἢ ἡ Φύση τοῦ Spinoza, εἶναι ἕνα πράγμα στὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ἀποδοθοῦν καὶ σκέψη καὶ ἔκταση.

Ὁ Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης ταύτισαν τὸν *λόγον* μὲ τὴ φωτιά. Τὸ σκεπτικό τους βασιζόταν στὴν ὑπόθεση ὅτι ἡ θερμότητα εἶναι κάτι ζωτικὸ καὶ ἐνεργητικό. Ὁ Κικέρων ἀντλεῖ ἀπὸ τὸν Κλεάνθη, ὅταν ἐκθέτει τὸ ἀκόλουθο στωικὸ ἐπιχείρημα:[37]

> Εἶναι γεγονὸς ὅτι ὅλα τὰ πράγματα ποὺ ἔχουν τὴν ἱκανότητα νὰ τρέφονται καὶ νὰ ἀναπτύσσονται περιέχουν μέσα τους ζωτικὴ θερμότητα, χωρὶς τὴν ὁποία δὲν θὰ μποροῦσαν οὔτε νὰ τραφοῦν οὔτε νὰ ἀναπτυχθοῦν. Γιατὶ κάθετι θερμὸ καὶ πυρῶδες κινεῖται καὶ δρᾶ μὲ τὰ δικά του μέσα. (*N.D.* 2, 23).

Ἡ θερμότητα ἢ ἡ φωτιὰ ἦταν ἔννοια θεμελιακὴ στὴν προσωκρατικὴ σκέψη, καὶ ἡ ἐπίδρασή της συνεχίστηκε καὶ σὲ μεταγενέστερες ἐποχές. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωροῦσε τὴ θερμότητα τὸ αἴτιο τῆς ἀνάπτυξης ποὺ βρίσκεται σὲ κάθε σπέρμα, καὶ οἱ πρῶτοι Στωικοὶ ἐπεξέτειναν αὐτὴ τὴ βιολογικὴ ἀντίληψη γιὰ νὰ ἐξηγήσουν τὴν κίνηση καὶ τὴ μεταβολὴ σὲ ὅλο τὸ σύμπαν. Ἡ φύση εἶναι τεχνικὴ ἢ δημιουργικὴ φωτιά· καὶ ἡ οὐσία αὐτῆς τῆς ἰδέας ἐκφράζεται στὴν ἑξῆς φράση: «Ὁ Θεὸς εἶναι ὁ *σπερματικὸς λόγος* τοῦ σύμπαντος (Διογ. Λαέρτ. 7, 136). Ἡ θερμότητα ἢ ἡ φωτιὰ δὲν χάνει ποτὲ στὸ Στωικισμὸ τὴν ὑπεροχή της. «Πύρινη» εἶναι ὁ ποιοτικὸς προσδιορισμὸς ποὺ ἀποδίδεται πάντοτε στὴν ὕλη, ἐφόσον συνδέεται μὲ τὸν *λόγον*.[38] Ὡστόσο, ἀπὸ τὸν Χρύσιππο καὶ ὕστερα οἱ Στωικοὶ ταύτιζαν τὸν *λόγον* στὴ διάρκεια κάθε κοσμικοῦ κύκλου ὄχι μὲ καθαρὴ φωτιὰ ἀλλὰ μὲ κάτι σύνθετο ἀπὸ φωτιὰ καὶ ἀέρα, τὸ *πνεῦμα*.

Αὐτὴ ἡ τροποποίηση τῶν παλαιότερων δογμάτων εἶναι σχε-

δὸν βέβαιο ὅτι ὑπαγορεύτηκε ἀπὸ τὴ φυσιολογία τῆς ἐποχῆς.[39] *Πνεῦμα*, ποὺ σημαίνει κατὰ λέξη «πνοή», θεωρήθηκε ἀπὸ συγγραφεῖς ἰατρικῶν ἔργων τὸ «ζωτικὸ» πνεῦμα ποὺ μεταδίδεται διαμέσου τῶν ἀρτηριῶν. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔκανε χρήση αὐτῆς τῆς ἰδέας, καὶ ὁ Ζήνων συνέδεσε τὴ φωτιὰ μὲ τὸ πνεῦμα στὸν ὁρισμό του γιὰ τὴν ψυχή (*ἔνθερμον πνεῦμα*). Ἡ ἴδια συλλογιστικὴ ποὺ ὁδήγησε στὴν ταύτιση τοῦ *λόγου* μὲ τὴ φωτιὰ μποροῦσε εὔλογα νὰ ἰσχύσει καὶ γιὰ τὴν πνοή, ἐφόσον καὶ τὰ δύο πράγματα εἶναι ἀναγκαῖα σὲ μιὰ ζωτικὴ ἀρχή. Ὁ Χρύσιππος ἔκανε αὐτὸ τὸ βῆμα καὶ θεώρησε τὸ *πνεῦμα* φορέα τοῦ *λόγου*.

Διάλεξα τὴν ἔκφραση «φορέα τοῦ λόγου», γιατὶ ἡ ἐνεργητικὴ ἀρχὴ δὲν εἶναι ἁπλὴ χημικὴ ἕνωση ἀέρα καὶ φωτιᾶς. Εἶναι *πνεῦμα* μὲ νόηση (ἢ *τεχνικὸν πῦρ* κατὰ τὴν παλαιότερη διατύπωση), κάτι ποὺ εἶναι καὶ φυσικὸ συστατικὸ τοῦ κόσμου καὶ παράγοντας ἱκανὸς γιὰ λογικὴ δράση. Αὐτὴ ἡ ἀμφισημία στὴ λειτουργία χαρακτήριζε τὸ «πῦρ» τοῦ Ἡρακλείτου, ἀλλὰ στὸ Στωικισμὸ δὲν ὑπάρχει ἐννοιολογικὴ σύγχυση. Τὸ *πνεῦμα* εἶναι δυναμικὴ ὀντότητα. Χάρη στὴ συνεχὴ κίνησή του, ποὺ θὰ τὴν ἐξετάσουμε σὲ λίγο, τὸ *πνεῦμα* εἶναι περισσότερο κάτι σὰν «δύναμη» ἢ «ἐνέργεια» παρὰ ὑλικὸ ἀντικείμενο, καὶ οἱ Στωικοὶ τόνισαν τὴν ἀραιότητα καὶ τὴ λεπτότητα τῆς δομῆς του (*SVF* 2, σ. 155, 33 κ.ἑ.). Στὴ σημερινὴ γλώσσα ἡ λέξη «ἀέριο» εἶναι ἴσως τὸ λιγότερο παραπλανητικὸ ἀνάλογό του.

Στὴν κοσμολογία τοῦ Ἡρακλείτου τὰ ὑλικὰ συστατικὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου εἶναι *τροπαὶ* ἢ τροποποιήσεις τῆς φωτιᾶς (ἀπόσπ. 31). Οἱ Στωικοὶ ἐπηρεάστηκαν ἔντονα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἰδέα, ἀλλὰ τὸ σύστημά τους περιλαμβάνει μιὰ πρόσθετη ἔννοια ποὺ δὲν εἶχε ἀναγνωριστεῖ ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο, τὴν «ὕλη», καὶ μιὰ ποιοτικὴ θεωρία «στοιχείων» ποὺ προδίδει ἰδέες ἀριστοτελικές. Στὴν περιγραφὴ τοῦ Χρυσίππου, τὸ μόνο «στοιχεῖο» ποὺ διαρκεῖ αἰώνια εἶναι ἡ φωτιά (*SVF* 2, 413). Ἀλλὰ ἡ φωτιά, ἐπειδὴ εἶναι μιὰ δυναμικὴ διάθεση τῆς «ὕλης», γίνεται αἰτία νὰ ὑποστεῖ

ἡ ὕλη καὶ ἄλλες ποιοτικὲς διαφοροποιήσεις ἐκτὸς ἀπὸ τὸ θερμό, δηλαδὴ τὸ ψυχρό, τὸ ξηρό, καὶ τὸ ὑγρό. Μὲ αὐτοὺς τοὺς ποιοτικοὺς προσδιορισμοὺς ἡ ὕλη γίνεται ἀντίστοιχα ἀέρας, γῆ καὶ νερό. Αὐτὰ τὰ τέσσερα «στοιχεῖα» (ἡ παραδοσιακὴ τετράδα τῶν ἑλλήνων φιλοσόφων) θεωρήθηκε ὅτι ἀποτελοῦν δύο ζεύγη, ἕνα ἐνεργητικὸ (φωτιὰ καὶ ἀέρας = *πνεῦμα*) καὶ ἕνα παθητικὸ (γῆ καὶ νερό). Μόλις ἡ κοσμικὴ φωτιὰ προσδιορίσει θετικὰ τὸν ἀέρα, τὸ παράγωγο αὐτὸ στοιχεῖο ἑνώνεται μὲ τὴ φωτιά, γιὰ νὰ σχηματίσει τὸ ἐνεργητικὸ συστατικὸ τοῦ σώματος, ἐνῶ ἡ γῆ καὶ τὸ νερὸ συνιστοῦν τὸ παθητικό του ἀντίστοιχο (*SVF* 2, 418). Ἔτσι ἡ ἐννοιολογικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ἐνεργητικὸ καὶ τὸ παθητικό, ἢ τὸν *λόγον* καὶ τὴν ὕλη, ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ πνεῦμα καὶ τὰ στοιχεῖα τῆς γῆς καὶ τοῦ νεροῦ. Βέβαια τὸ τελευταῖο αὐτὸ ζεῦγος δὲν εἶναι ἁπλὴ ὕλη, μιὰ λογικὴ ἀφαίρεση, ἀλλὰ διάθεση τῆς ὕλης γεννημένη ἀπὸ τὴ φωτιά.

Τὰ δύο ζεύγη στοιχείων διαφοροποιοῦνται καὶ μὲ ἄλλους τρόπους. Μιὰ ἰδιότητα τοῦ *πνεύματος* εἶναι νὰ «δίνει συνεκτικότητα», νὰ «συνέχει» τὸ ἄλλο ζεῦγος στοιχείων, τὴ γῆ καὶ τὸ νερό (*SVF* 2, 439 κ.ἑ.). Τὸ ἴδιο τὸ σύμπαν εἶναι μιὰ σφαίρα, καὶ ὅλα τὰ συστατικά του ἔχουν τὴν τάση νὰ κινοῦνται πρὸς τὸ κέντρο· ὡστόσο μόνο ἡ γῆ καὶ τὸ νερὸ ἔχουν στὴν πραγματικότητα βάρος (*SVF* 1, 99). Τὸ *πνεῦμα*, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ παθητικὰ στοιχεῖα, διαπερνᾶ ὅλη τὴν κοσμικὴ σφαίρα καὶ ἑνώνει τὸ κέντρο μὲ τὴν περιφέρεια. Ἐμποδίζει τὸ σύμπαν νὰ καταρρεύσει κάτω ἀπὸ τὴν ἕλξη ποὺ ἀσκεῖ ἡ βαρύτητα τῶν συστατικῶν του ποὺ ἔχουν βάρος, προσδίδοντας στὸ σύνολο συνοχή. Αὐτὴ ἡ λειτουργία τοῦ *πνεύματος* στὸ μακρόκοσμο ἰσχύει ἐξίσου γιὰ κάθε ἐπιμέρους σῶμα. Ὀργανικὰ καὶ ἀνόργανα πράγματα στὸν ἴδιο βαθμὸ ὀφείλουν τὴν ταυτότητα καὶ τὶς ἰδιότητές τους στὸ *πνεῦμα*. Τὰ δύο συστατικά του, ἡ φωτιὰ καὶ ὁ ἀέρας, εἶναι ἀναμεμειγμένα μὲ διαφορετικὲς ἀναλογίες σὲ κάθε πράγμα. Μιὰ διάταξη τοῦ *πνεύμα-*

τος εἶναι ἡ ψυχὴ ἑνὸς ζώου· ἡ δομὴ ἑνὸς φυτοῦ εἶναι μιὰ ἄλλη διάταξη, καὶ ἡ συνοχὴ μιᾶς πέτρας μιὰ τρίτη (*SVF* 2, 716). Ὁτιδήποτε ρυθμίζει τὸ πνεῦμα ταυτόχρονα τὸ συγκρατεῖ μὲ τὸν «τόνο» ποὺ ἐπιβάλλει ἀνάμεσα στὰ συγκεκριμένα μέρη του (*SVF* 2, 441, 448).

Κάποια ἀσάφεια περιβάλλει τὴν ἔννοια τοῦ «τόνου». Εἶναι μιὰ ἔννοια ποὺ τὴν κληρονόμησαν οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο, μολονότι ἡ ἑρμηνεία τους γιὰ τὴν «παλίντροπη» ἢ «παλίντονη» ἁρμονία του (Diels-Kranz ἀπόσπ. 51) ἀναμφίβολα ὑπερβαίνει ὁτιδήποτε εἶχε ὁ Ἡράκλειτος στὸ νοῦ του. Ὁ «τόνος» στὸ Στωικισμὸ περιγράφει ἕνα εἶδος «κίνησης», ποὺ πρέπει νὰ διαφοροποιηθεῖ αὐστηρὰ ἀπὸ τὴ μεταβολὴ θέσης. Ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς, ποὺ ἄσκησε κριτικὴ στοὺς Στωικοὺς ἀπὸ ἀριστοτελικὴ θέση, μιλᾶ γιὰ τὸ στωικὸ *πνεῦμα* ὡς «κάτι ποὺ κινεῖται συγχρόνως ἀπὸ τὸν ἑαυτό του καὶ πρὸς τὸν ἑαυτό του» (*SVF* 2, 442). Παρόμοια ὁ Νεμέσιος γράφει: «Σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικοὺς ὑπάρχει στὰ σώματα μιὰ "τονικὴ" κίνηση ποὺ κατευθύνεται συγχρόνως πρὸς τὰ μέσα καὶ πρὸς τὰ ἔξω· ἡ κίνηση πρὸς τὰ ἔξω παράγει ποσότητες καὶ ποιότητες, ἐνῶ ἡ κίνηση πρὸς τὰ μέσα ἑνότητα καὶ οὐσία» (*SVF* 2, 451). Κάποτε ἡ τονικὴ κίνηση περιγράφεται ὡς ἐναλλαγὴ δύο ἀντίθετων κινήσεων (*SVF* 2, 450, 458), ἀλλὰ ἴσως πρόκειται γιὰ τροποποίηση τῶν λόγων τῶν ἴδιων τῶν Στωικῶν, ἐξαιτίας τῆς δυσκολίας νὰ ἀποδοθοῦν ταυτόχρονες ἀντίθετες κινήσεις στὸ ἴδιο πράγμα.[40] Στὴν πραγματικότητα, τὸ πρόβλημα τῶν ταυτόχρονων ἀντίθετων κινήσεων λύνεται σὲ μεγάλο βαθμό, ἂν ἡ κίνηση τοῦ *πνεύματος* ἀναλυθεῖ ὡς συνάρτηση τῆς κίνησης τῶν δύο συστατικῶν στοιχείων του.

Τὸ *πνεῦμα* εἶναι ἕνωση φωτιᾶς καὶ ἀέρα, καὶ οἱ δύο κατευθύνσεις τῆς κίνησής του ἐξηγοῦνται ὡς «συστολὴ» ποὺ ὀφείλεται στὸ ψυχρὸ στοιχεῖο (ἀέρας) καὶ «διαστολὴ» ποὺ ὀφείλεται στὸ θερμὸ στοιχεῖο (φωτιὰ) (*SVF* 2, 446). Λόγω τῶν συστατικῶν του τὸ *πνεῦμα*, ποὺ εἶναι συνεχὲς στὸ χῶρο, ἐνεργεῖ συνε-

χῶς. Κάνει τὸ σύμπαν ἕνα δυναμικὸ συνεχὲς ποὺ ὅλα τὰ μέρη του συνδέονται μεταξύ τους, μολονότι ἔχουν ἀτομικὲς διαφορές, ἀνάλογα μὲ τὸ μεῖγμα καὶ τὸν τόνο τοῦ *πνεύματος* ποὺ τὰ διαπερνᾶ. Ἡ ὕλη ἀποκτᾶ συνοχὴ καὶ σταθερότητα ἀπὸ τὴν ἰσορροπία τῶν δυνάμεων ποὺ ἐπενεργοῦν σ' αὐτὴ διαμέσου τοῦ συνδέσμου της μὲ τὸ *πνεῦμα*. Τὸ κοσμοείδωλο ποὺ προκύπτει ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια τοῦ *πνεύματος* διαφέρει ριζικὰ ἀπὸ τὴν ἐπικούρεια καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ φυσική. Τὰ ἔσχατα συστατικὰ στοιχεῖα τοῦ ἐπικούρειου σύμπαντος εἶναι τὸ κενὸ καὶ τὰ ἄτομα. Κάθε μεταβολὴ εἶναι συνέπεια τῆς κίνησης καὶ ἄλλων ἀναγκαίων ἰδιοτήτων ποὺ χαρακτηρίζουν μιὰ ἄπειρη σειρὰ ἀσυνεχῶν ἀδιαίρετων σωμάτων. Τὸ στωικὸ σύμπαν ἀποτελεῖ τὸν ἀντίποδα αὐτοῦ τοῦ συστήματος. Ἡ κίνηση καὶ οἱ ἰδιότητες τῶν ἀτομικῶν σωμάτων εἶναι συνέπεια τῶν διαθέσεων μιᾶς καὶ μοναδικῆς δυναμικῆς οὐσίας ποὺ διαπερνᾶ τὰ πάντα. Τίποτα παρόμοιο δὲν ὑπάρχει στὴν κοσμολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ προβλέπει μιὰ ἀλυσίδα κινητήριων δυνάμεων, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ πρώτη, ὁ Θεός, δὲν βρίσκεται σὲ κανενὸς εἴδους χωρικὴ σχέση μὲ τὸ σύμπαν. Ἡ κίνηση γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπαιτεῖ τὴν ὕπαρξη ἑνὸς συνεχοῦς χωρικοῦ διαμέσου. Ὡστόσο στὸ ἴδιο τὸ διάμεσο ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀποδίδει ἐνεργητικὸ ρόλο.

Μιὰ πρόσφατη μελέτη γιὰ τὴ στωικὴ φυσικὴ ἐπισήμανε μερικὲς ἐνδιαφέρουσες ἀναλογίες ἀνάμεσα στὴ θεωρία τοῦ *πνεύματος* καὶ νεότερες ἐπιστημονικὲς ἔννοιες.[41] Ὁρισμένες λειτουργίες τοῦ στωικοῦ πνεύματος ἀποδόθηκαν στὸν «πανταχοῦ παρόντα» αἰθέρα, τὸν ὁποῖο θεωροῦσαν δεδομένο οἱ ἐπιστήμονες ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα ὡς ἀρκετὰ πρόσφατα. Ἀκόμη τὸ *πνεῦμα* μπορεῖ ἴσως νὰ συγκριθεῖ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «δυναμικοῦ πεδίου» ποὺ ἐνεργοποιεῖ τὴν ὕλη. Γενικότερα, εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρον νὰ ἐπισημάνουμε δύο σύγχρονους συγγραφεῖς, ποὺ μὲ τὴν περιγραφή τους γιὰ τὴ φύση τῶν πραγμάτων θὰ ἐξασφάλιζαν ἀναμφίβολα τὴν ἐπιδοκιμασία τῶν Στωικῶν:

'Η ὕλη καὶ ἡ ἐνέργεια εἶναι ἁπλῶς διαφορετικὲς ὄψεις τῆς ἴδιας θεμελιακῆς πραγματικότητας καὶ σὲ ὅλες τὶς ἐκδηλώσεις τους ὑπακούουν σὲ ἀπαράβατους κοσμικοὺς νόμους... 'Υπάρχει ἕνα μοναδικὸ καὶ ἐνιαῖο σύστημα ἀπὸ τὴ μιὰ ἄκρη τοῦ κόσμου στὴν ἄλλη· σὲ τελευταία ἀνάλυση τὸ καθετὶ εἶναι ἐνέργεια [οἱ Στωικοὶ θὰ ἔγραφαν «πνευματικὴ δύναμη»]. Οἱ μεγαλύτερες σπεῖρες της εἶναι οἱ γαλαξίες, οἱ μικρότερες δίνες εἶναι οἱ ἥλιοι καὶ οἱ πλανῆτες, ἡ ἁπαλότερη κίνησή της τὸ ἄτομο καὶ τὸ γονίδιο. Πίσω ἀπὸ ὅλες τὶς μορφὲς τῆς ὕλης καὶ ὅλες τὶς ἐκδηλώσεις τῆς ζωῆς ὑπάρχει ἡ ἑνότητα τῆς ἐνέργειας, σύμφωνα μὲ τὸ νόμο τοῦ Einstein. 'Ωστόσο αὐτὸ τὸ ἐνιαῖο ὑλικὸ τῆς ὕπαρξης δὲν συνελίσσεται μόνο γιὰ νὰ σχηματίσει τὴν ἀπίστευτη ποικιλία τῶν ὑλικῶν πραγμάτων· μπορεῖ ἐπίσης νὰ παραγάγει ζωντανὰ πρότυπα ὅλο καὶ πιὸ σύνθετα —ἀπὸ τὶς φυσαλίδες ἀερίου στὸ ἀρχικὸ πλάσμα ὡς... τὴν κορυφαία σύνθεση τοῦ ἀνθρώπινου ἐγκεφάλου.[42]

'Από ἐννοιολογικὴ ἄποψη, τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον χαρακτηριστικὸ τοῦ στωικοῦ φυσικοῦ συστήματος εἶναι ἡ ἀναγωγὴ ὅλων τῶν ποιοτικῶν διαφορῶν ἀνάμεσα στὰ ἀντικείμενα καὶ μέσα στὰ ἴδια τὰ ἀντικείμενα σὲ καταστάσεις ἢ διαθέσεις τοῦ *πνεύματος* κατὰ τὴν ἀλληλεπίδρασή του μὲ τὴν ὕλη. Οἱ Στωικοὶ δὲν ἦταν αὐστηροὶ ἐπιστήμονες, ἀλλὰ ἡ θεωρία τους προσφέρεται καταρχὴν γιὰ νὰ ἐκφραστοῦν φυσικὲς καταστάσεις μὲ μιὰ μέτρηση τῆς κίνησης τοῦ πνεύματος καὶ μιὰ ἀνάλυση τῶν ἑνώσεών του. 'Ωστόσο σ' ἕνα σημεῖο, ποὺ εἶναι σημαντικό, ἀρχαῖοι καὶ νεότεροι συγγραφεῖς ἐπισήμαναν μιὰ θεμελιακὴ δυσκολία. Σύμφωνα μὲ τὸν Χρύσιππο, τὸ *πνεῦμα* βρίσκεται σὲ ἀλληλεπίδραση μὲ τὴν ὕλη, διαπερνώντας την ὁλοκληρωτικά (*SVF* 2, 473). 'Αλλὰ καὶ τὸ *πνεῦμα* καὶ ἡ ὕλη εἶναι σωματικὲς ὀντότητες, καὶ στοιχειώδης ἀρχὴ τῆς φυσικῆς εἶναι ὅτι δύο σώματα δὲν μπορεῖ νὰ κατέχουν συγχρόνως τὸν ἴδιο χῶρο. Πῶς νοεῖται λοιπὸν ὅτι τὸ *πνεῦμα* μπορεῖ νὰ διαπερνᾶ ὁλοκληρωτικὰ τὴν ὕλη; Οἱ Στωικοὶ εἶχαν συνειδητοποιήσει αὐτὴ τὴ δυσκολία καὶ προσπάθησαν νὰ τὴν ξεπεράσουν διακρίνοντας διαφορετικοὺς τρόπους μείξης.

3. *Μείξη*

Ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ἤδη ἐξετάσει τὴ μείξη στὴν πραγματεία *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (1, 10). Ἐκεῖ διακρίνει δύο βασικὰ εἴδη μείξης. Πρῶτον, *σύνθεσις* εἶναι ἡ κατάσταση ποὺ προκύπτει ὅταν ἀναμειχθοῦν, λ.χ., σπυριὰ ἀπὸ κριθάρι καὶ σιτάρι. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἐδῶ δὲν πρόκειται ἀκριβῶς γιὰ ἀνάμειξη, ἐφόσον τὰ συστατικὰ διατηροῦν τὸ καθένα τὶς ἰδιότητές του. Οἱ Στωικοὶ ἀκολούθησαν σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση τὸν Ἀριστοτέλη, χρησιμοποιώντας τὸν ὅρο *παράθεσιν* γιὰ τέτοιου εἴδους μηχανικοὺς συνδυασμούς. Δεύτερον, ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὴν «ἀνάμειξη» (*μῖξιν ἢ κρᾶσιν*): χαρακτηριστικό της εἶναι ὅτι τὰ συστατικὰ ποὺ ἀναμειγνύονται συνδυάζονται γιὰ νὰ σχηματίσουν κάτι τὸ ὁμογενές, ποὺ οἱ ἰδιότητές του καθορίζονται ἀπὸ τὴν ἀλληλεπίδραση τῶν συστατικῶν ποὺ ἀναμειγνύονται. Ἔτσι ὁ ὀρείχαλκος προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀνάμειξη χαλκοῦ καὶ κασσίτερου. Ὅταν ὅμως ἕνα συστατικὸ εἶναι πολὺ ἐπικρατέστερο σὲ ποσότητα ἀπὸ ἕνα ἄλλο, δὲν προκύπτει νέα ἕνωση: τὸ «ἀσθενέστερο» συστατικό, λ.χ. μιὰ σταγόνα κρασί, δὲν ἀναμειγνύεται μὲ δέκα χιλιάδες μονάδες νεροῦ· τὸ κρασὶ χάνει τὴν ἰδιότητα τοῦ κρασιοῦ καὶ γίνεται μέρος τοῦ συνολικοῦ ὄγκου τοῦ νεροῦ. Οἱ Στωικοὶ διέφεραν ἐδῶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, γιατὶ διέκριναν δύο ἀκόμη τρόπους μείξης.

Ἕνας ἀπὸ αὐτούς, ἡ «τέλεια συγχώνευση», περιγράφεται ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο τὸν Ἀφροδισιέα ὡς ἑξῆς:

> Ὅταν κάποια σώματα καταστρέφονται ταυτόχρονα σὲ ὅλη τὴν οὐσία καὶ τὶς συστατικὲς ποιότητές τους, ὅπως στὴν περίπτωση τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων, ἡ ταυτόχρονη καταστροφὴ τῶν πραγμάτων ποὺ ἀναμειγνύονται παράγει ἕνα νέο σῶμα (*SVF* 2, 473).

Μερικὰ παραδείγματα ἀριστοτελικῆς «ἀνάμειξης» μποροῦν νὰ καταταχθοῦν στὴν τέλεια συγχώνευση, ἂν καὶ τὸ δόγμα τοῦ Ἀριστοτέλη βασίζεται σὲ διακρίσεις δύναμης καὶ ἐνέργειας ποὺ δὲν

τὶς παραδέχονταν οἱ Στωικοί. Σημαντικότερος ὅμως καὶ πιὸ αἰνιγματικὸς ἀπὸ τοὺς δύο πρώτους τρόπους ἀνάμειξης εἶναι ὁ τρίτος. Ὁ Ἀλέξανδρος τὸν περιγράφει ὡς ἑξῆς:

> Μερικὲς μείξεις γίνονται ὅταν τὰ σώματα διαπερνοῦν τελείως τὸ ἕνα τὸ ἄλλο σὲ ὅλη τὴν οὐσία καὶ τὶς ποιότητές τους, διατηρώντας ταυτόχρονα σὲ αὐτὴν τὴ μείξη τὴν ἀρχική τους οὐσία καὶ τὶς ποιότητες. Τὴ μείξη αὐτὴ ὁ Χρύσιππος τὴν ἀποκαλεῖ *κρᾶσιν* (*SVF* 2, 473).

Ὅπως καὶ στὴν «παράθεση», τὰ συστατικὰ αὐτοῦ τοῦ μείγματος μποροῦν νὰ χωριστοῦν, ἐπειδὴ διατηροῦν τὶς ἰδιότητές τους σ' ὅλη τους τὴν ἔκταση. Ἀλλὰ στὴν *κρᾶσιν* τὰ συστατικὰ διαπερνοῦν τόσο ὁλοκληρωτικὰ τὸ ἕνα τὸ ἄλλο ὥστε κάθε μόριό τους μετέχει σὲ ὅλα τὰ συστατικὰ τοῦ μείγματος.

Οἱ Στωικοὶ ὑπερασπίστηκαν αὐτὴ τὴ θεωρία τῆς ὁλοκληρωτικῆς ἀλληλοδιείσδυσης δύο σωμάτων μὲ ἐμπειρικὰ παραδείγματα. Τὸ μεῖγμα κρασιοῦ καὶ νεροῦ, ἰσχυρίζονταν, εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ παράθεση σταγονιδίων κρασιοῦ καὶ νεροῦ. Ἀλλὰ δὲν εἶναι καὶ ἀπόλυτη ἡ συγχώνευσή τους, γιατί, ἂν κάποιος τοποθετήσει ἕναν λαδωμένο σπόγγο μέσα σ' αὐτὸ τὸ μεῖγμα, τὰ δύο συστατικὰ μποροῦν νὰ διαχωριστοῦν (*SVF* 2, 472). Τὸ νόημα εἶναι σαφῶς ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει κανένας ὄγκος αὐτοῦ τοῦ μείγματος, ὁσοδήποτε μικρός, στὸν ὁποῖο νὰ μὴν παρουσιάζουν τὰ συστατικά του τὶς ἴδιες ποιότητες καὶ τὴν ἴδια σχέση μεταξύ τους. Ἔτσι ὁ Χρύσιππος ἀπέρριπτε τὸν ἰσχυρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι μιὰ σταγόνα κρασιοῦ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναμειχθεῖ μὲ ἕναν πολὺ μεγαλύτερο ὄγκο νεροῦ. Κατὰ τὴ στωικὴ ἄποψη, τὸ σχετικὸ μέγεθος ἢ ἡ μάζα τῶν δύο συστατικῶν δὲν ἐπηρεάζει τὴ δυνατότητά τους γιὰ μείξη. Καὶ ἐδῶ βλέπουμε πῶς προσπάθησαν νὰ ὑπερασπιστοῦν οἱ Στωικοὶ τὴ θεωρία τῆς ὁλοκληρωτικῆς διείσδυσης ἑνὸς σώματος σὲ ἕνα ἄλλο. Ἡ περίπτωση ποὺ τοὺς ἐνδιέφερε ἰδιαίτερα ἦταν ἡ σχέση τοῦ *πνεύματος* μὲ τὴν ὕλη. Καὶ τὰ δύο εἶναι σωματικὲς ὀντότητες, ἀλλὰ τὸ *πνεῦμα* εἶναι ἕνα σῶ-

μα μὲ ὑπερβολικὰ ἀραιὴ ὑφή. Ὑποτίθεται ὅτι τὸ *πνεῦμα* διαπερνᾶ ὁλοκληρωτικὰ τὴν ὕλη. Γιὰ νὰ ἐξηγηθεῖ αὐτὸ τὸ φαινόμενο, ἦταν ἀναγκαῖο νὰ ἐξεταστοῦν οἱ διάφοροι τρόποι ἀνάμειξης. Οἱ Στωικοὶ φαίνεται νὰ σκέφτηκαν ὅτι εἶναι τόση ἡ λεπτότητα τοῦ *πνεύματος* ὥστε ἕνας ὄγκος πνεύματος νὰ μπορεῖ νὰ κατέχει ταυτόχρονα τὸν ἴδιο χῶρο μὲ ἕναν ὄγκο ὕλης. Ἡ θεωρία τους γίνεται πιὸ πειστική, μὲ τὴν ὑπόθεση ὅτι ἡ ποσότητα τοῦ *πνεύματος* σὲ κάθε σύνθετο σῶμα θὰ εἶναι πάντοτε ἐξαιρετικὰ μικρὴ σὲ σύγκριση μὲ τὴν ποσότητα τῆς ὕλης: «Ἂν κάποια σύνολα διαπερνοῦν ὁλοκληρωτικὰ ἄλλα σύνολα, καὶ τὰ πιὸ μικρὰ διαπερνοῦν ὁλοκληρωτικὰ τὰ πιὸ μεγάλα σὲ ὅλη τους τὴν ἔκταση, ὁποιον χῶρο κατέχει τὸ ἕνα τὸν ἴδιο χῶρο θὰ τὸν κατέχουν καὶ τὰ δύο μαζί» (*SVF* 2, 477).

Οἱ Στωικοὶ θὰ εἶχαν ἀποφύγει τὶς συνέπειες αὐτῆς τῆς ἔξυπνης ἀλλὰ ἀβάσιμης θεωρίας τῆς μείξης, ἂν εἶχαν ἀπαλλάξει τὴν ἔννοια τῆς φυσικῆς δύναμης ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ σώματος. Αὐτὸ ὅμως θὰ τοὺς ὑποχρέωνε νὰ ἀναθεωρήσουν ἐντελῶς τὶς βασικὲς ἀρχές τους, ἐφόσον ἡ ἱκανότητα τοῦ *πνεύματος* νὰ ἐνεργεῖ καὶ νὰ διαμορφώνει τὴν ὕλη ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι σωματικὴ ὀντότητα. Οἱ Στωικοὶ δὲν παραδέχονταν τὴ δυνατότητα νὰ ἐνεργεῖ κάτι ἐξ ἀποστάσεως. Πίσω ἀπὸ τὴ θεωρία τους γιὰ τὴν αἰτιότητα ὑπάρχει τὸ πρότυπο ἑνὸς πράγματος ποὺ ἀγγίζει ἕνα ἄλλο καὶ ἔτσι ἐπενεργεῖ πάνω του. Πρέπει ὅμως νὰ ἀφήσουμε τὸ πρόβλημα τῆς μείξης σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο καὶ νὰ ἐξετάσουμε λεπτομερέστερα τὴν ἔννοια τῆς ποιοτικῆς διαφοροποίησης, τὴν ὁποία οἱ Στωικοὶ βάσιζαν στὸ *πνεῦμα*.

4. *Κατηγορίες*

Ὁ Σιμπλίκιος καὶ ὁ Πλωτίνος εἶναι οἱ κύριες πηγὲς γιὰ τὴ στωικὴ θεωρία τῶν «κατηγοριῶν».[43] Ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ἕνα σύνολο ἀπὸ δέκα «κατηγορίες» καὶ μὲ τὴ χρήση τους γεφυρώνει τὴ

λογικὴ καὶ γλωσσικὴ ἀνάλυση ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ καὶ τὴ μεταφυσικὴ ἀνάλυση ἀπὸ τὴν ἄλλη. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ Στωικισμό, ἀλλὰ ὑπάρχουν σημαντικὲς διαφορὲς ἀνάμεσα στὰ δύο συστήματα κατηγοριῶν. Οἱ κατηγορίες τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι μιὰ θεωρητικὰ ἐξαντλητικὴ ταξινόμηση τῶν τρόπων μὲ τοὺς ὁποίους μιλοῦμε γιὰ τὰ πράγματα: γιὰ παράδειγμα, «τὸ ὅτι ἔχει κάτι ὁρισμένο μέγεθος», «ὅτι εἶναι σὲ ὁρισμένο τόπο», «ὅτι ὑπάρχει σὲ ὁρισμένο χρόνο», «ὅτι ἐνεργεῖ», «ὅτι πάσχει». Οἱ στωικὲς κατηγορίες —τέσσερις ἀντὶ γιὰ τὶς δέκα τοῦ Ἀριστοτέλη— εἶναι πιὸ ἀφηρημένες. Μὲ λίγα λόγια, εἶναι μιὰ σειρὰ ἐπικεφαλίδες γιὰ τὴν ἀνάλυση καὶ τὴν περιγραφὴ τῶν δύο συστατικῶν τῆς πραγματικότητας, τοῦ *πνεύματος* καὶ τῆς ὕλης, καὶ τῶν μεταξύ τους σχέσεων.

Ἡ πρώτη κατηγορία εἶναι τὸ «ὑπόστρωμα» ἢ ἡ «οὐσία» καὶ ἀντιστοιχεῖ στὴν «ὕλη». Ἀλλὰ ἡ «ὕλη» δὲν ὑπάρχει ποτὲ στὸ Στωικισμὸ χωρὶς κάποια ποιότητα, ἐφόσον πάντα τὴν διαπερνᾶ τὸ *πνεῦμα*. Αὐτὸ τὸ γεγονὸς ἐξηγεῖ τὴ δεύτερη στωικὴ κατηγορία, τὸ «ποιόν». Καθετὶ στὸν κόσμο πρέπει νὰ εἶναι οὐσία, δηλαδὴ ὑλικὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ὡς ὑλικὸ ἀντικείμενο χωρὶς νὰ ἔχει προσδιοριστεῖ ποιοτικὰ ἀπὸ τὸ *πνεῦμα*. «Οὐσία» καὶ «ποιὸν» εἶναι γενικὰ κατηγορήματα ποὺ πρέπει νὰ χαρακτηρίζουν καθετὶ ποὺ ὑπάρχει.[44] Αὐτὸ ἐφαρμόζεται μακροσκοπικὰ —ὁ κόσμος εἶναι μία καὶ μοναδικὴ ποιοτικὰ προσδιορισμένη οὐσία. Ἰσχύει ὅμως καὶ γιὰ ὅλα τὰ ἐπιμέρους πράγματα. Ἐφόσον ἡ ὕλη εἶναι συνεχής, τὸ ἐπιμέρους στὸ Στωικισμὸ δὲν ἀναφέρεται σὲ μεμονωμένα ἀτομικὰ ἀντικείμενα. Ἀναφέρεται στὸ σχῆμα ἢ τὴ μορφὴ ποὺ διαχωρίζει μιὰ ἔκταση τῆς ὕλης ἀπὸ μιὰν ἄλλη. Ὁ ποιοτικὸς προσδιορισμὸς ποὺ παρέχει τὸ *πνεῦμα* στὴν ὕλη ὡς σύνολο εἶναι ἐπίσης τὸ μέσο διαφοροποίησης τῶν διαφόρων μερῶν τῆς ὕλης. Αὐτὲς τὶς ποικίλες διαφοροποιήσεις τῆς ὕλης τὶς ὀνομάζουμε ἄτομα: αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸ τὸ ἄλογο. Κάθε ἄτομο χρωστᾶ τὴν ἀτομικότητά του στὸ *πνεῦ-*

μα, τὸ ὁποῖο προσδιορίζει ποιοτικὰ τὴν ὕλη κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε κάθε ἐπονομαζόμενο ἄτομο νὰ ἔχει κάποιο χαρακτηριστικὸ ποὺ δὲν τὸ ἔχει κανένα ἄλλο πράγμα στὸ σύμπαν καὶ ποὺ διατηρεῖται ὅσο καὶ τὸ ἴδιο τὸ πράγμα.[45]

Κάθε ποιοτικὰ προσδιορισμένη οὐσία ἔχει λοιπὸν μιὰν «ἐξατομικευτικὴ ποιότητα» (*SVF* 2, 395). Αὐτὸ τὸ ζήτημα ἐντάσσεται στὴν ἀνάλυση τοῦ τί σημαίνει νὰ εἶναι κάτι «προσδιορισμένο ποιοτικά». Ἀλλὰ οἱ Στωικοὶ παραδέχονταν ἐπίσης ὅτι κάποιες ἰδιότητες ποὺ κατέχει ἕνα ἄτομο μποροῦν νὰ ταξινομηθοῦν στὴν ἴδια κατηγορία μὲ τὶς ἰδιότητες ποὺ κατέχει ἄλλο ἄτομο. Ὁ Σωκράτης μοιράζεται μὲ τὸν Πλάτωνα τὴν ἰδιότητα νὰ εἶναι δίποδο, λογικὸ καὶ ζῶο. Αὐτὲς οἱ «κοινὲς ποιότητες» εἶναι τόσο φτωχὰ τεκμηριωμένες στὶς πηγές μας, ὥστε εἶναι δύσκολο νὰ σχηματίσουμε σαφὴ ἰδέα γιὰ τὸ τί ἔλεγαν γι' αὐτὲς οἱ Στωικοί. Ὡστόσο δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει στὸν κόσμο τίποτε ποὺ νὰ τοὺς ἀντιστοιχεῖ ἄμεσα, γιατὶ στὴ φύση ὑπάρχουν μόνο ἐπιμέρους διαφοροποιήσεις τῆς οὐσίας. Οἱ «κοινὲς ποιότητες» εἶναι πιθανὸν ἔννοιες στὶς ὁποῖες φθάνουμε μὲ γενίκευση καὶ μᾶς παρέχουν ἕναν τρόπο νὰ ταξινομοῦμε τὸν ποιοτικὸ προσδιορισμὸ ἐπιμέρους πραγμάτων. Αὐτὸ ἔχει στενὴ σχέση μὲ τὴ συζήτηση τῶν ὀνομάτων ἀπὸ τοὺς Στωικούς. Τὰ κύρια ὀνόματα δηλώνουν τὴν ἐξατομικευτικὴ ποιότητα, ἐνῶ τὰ κοινὰ ὀνόματα ἀναφέρονται στὶς κοινὲς ποιότητες (βλ. σ. 221). Στὰ κοινὰ ὀνόματα δὲν ἀντιστοιχεῖ ἕνα ἄτομο, ἀλλὰ κάτι ποὺ ἀνήκει σὲ πολλὰ ἄτομα.

Ἡ τρίτη στωικὴ κατηγορία, «τὸ ὅτι βρίσκεται κάτι σὲ ὁρισμένη κατάσταση» [*πῶς ἔχον*], ἀποδίδεται γενικὰ ὡς «διάθεση» (*SVF* 2, 399-401). Ἀπὸ μιὰν ἄποψη φαίνεται ὅτι οἱ Στωικοὶ περιέγραψαν κάθε διαφοροποίηση ὡς *πνεῦμα* ἢ ὕλη «σὲ ὁρισμένη κατάσταση». Ἀλλὰ χρησιμοποίησαν ἐπίσης αὐτὴ τὴν ἔκφραση γιὰ νὰ διακρίνουν σχετικὰ παροδικὲς ἢ συμπτωματικὲς διαθέσεις ἀτομικῶν πραγμάτων. Ἡ ψυχὴ εἶναι «πνεῦμα σὲ ὁρισμένη κατάσταση», ἀλλὰ γιὰ κάθε ζῶο εἶναι οὐσιαστικὸ νὰ ἔχει ψυχή. Ἡ

ἀρετὴ καὶ ἡ κακία εἶναι ἐπίσης *πνεῦμα* σὲ ὁρισμένη κατάσταση, ἀλλὰ καθετὶ ποὺ ἔχει ψυχὴ δὲν εἶναι κατανάγκην ἐνάρετο ἢ κακό. Τὰ κατηγορήματα αὐτὰ ἀποδίδονται μόνο στοὺς ὥριμους ἀνθρώπους. Στὴν πραγματικότητα ἀναφέρονται σὲ μιὰ «διάθεση» τοῦ *πνεύματος*, τὸ ὁποῖο βρίσκεται ἤδη σὲ μιὰ κατάσταση ἀναγκαία γιὰ νὰ ἀποτελέσει ψυχή. Ὅταν χρησιμοποιεῖται ὡς κατηγορία, ἡ «διάθεση» εἶναι τρόπος ἀνάλυσης ὄχι τῶν ἰδιαίτερων καὶ σταθερῶν χαρακτηριστικῶν ἑνὸς ἀτόμου, ἀλλὰ ἐκείνου τοῦ στοιχείου σὲ κάθε ἄτομο ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι κάπου, σὲ κάποιο χρόνο, ἐνεργεῖ, ἔχει ὁρισμένο μέγεθος, χρῶμα, κ.ο.κ. Ἀσφαλῶς, κάθε ἄτομο πρέπει νὰ βρίσκεται κάθε στιγμὴ σὲ μιὰ κατάσταση, ὅπου νὰ μπορεῖ νὰ λεχθοῦν γι' αὐτὸ τέτοια πράγματα. Ὡστόσο οἱ ἄνθρωποι ἀρχίζουν καὶ παύουν νὰ περπατοῦν, μαθαίνουν καινούρια πράγματα καὶ ξεχνοῦν ἄλλα, παρουσιάζουν ἢ ὄχι ἠθικὴ βελτίωση κατὰ περίπτωση. Τέτοιου εἴδους περιγραφὲς εἶναι δυνατὲς στὸ στωικὸ σύστημα, γιατὶ τὸ *πνεῦμα* ποὺ διαπερνᾶ καθετὶ εἶναι καὶ αἰτία τῆς διατήρησής του στὸ χρόνο καὶ αἰτία τῶν διαφόρων καταστάσεών του σὲ διάφορα χρονικὰ σημεῖα. Στὴν πρόταση «Ὁ Κάτων βαδίζει» περιγράφεται ἡ διάθεση ἑνὸς συγκεκριμένου ὑλικοῦ ἀντικειμένου. Τὸ βάδισμα τοῦ Κάτωνα εἶναι μιὰ ὁρισμένη κατάσταση τοῦ *πνεύματος*, ποὺ κάνει τὸν Κάτωνα νὰ εἶναι ὁ Κάτων. Ἡ διάθεση εἶναι ἀδιαχώριστη ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο. Στὴ γλώσσα ὅμως μποροῦμε νὰ κάνουμε διάκριση ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενο μιᾶς πρότασης καὶ στὸ τί λέγεται γι' αὐτό. Τὸ βάδισμα τοῦ Κάτωνα ἀναφέρεται σὲ μιὰ φυσικὴ πραγματικότητα· ἀλλὰ τὸ «βάδισμά» του δὲν εἶναι κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ ὑπάρξει χωρὶς τὸν Κάτωνα. Περιγράφει τὴ διάθεση ἑνὸς ὑλικοῦ ἀντικειμένου σὲ ὁρισμένο χρόνο καὶ τόπο.

Ἡ τέταρτη καὶ τελευταία κατηγορία εἶναι ἡ «σχετικὴ διάθεση» [*πρός τί πως ἔχον*] (*SVF* 2, 402-4). Ἡ λειτουργία αὐτῆς τῆς κατηγορίας εἶναι νὰ ταξινομεῖ ἰδιότητες ποὺ κατέχει ἕνα

πράγμα σὲ *σχέση* μὲ κάτι ἄλλο. Ἔτσι ἕνας ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἔχει τὴν ἰδιότητα νὰ εἶναι πατέρας, ἀλλὰ αὐτὸ διαφέρει ἀπὸ τὴν ἰδιότητά του λ.χ. νὰ εἶναι λευκός, γιατὶ τὸ νὰ εἶναι πατέρας συνεπάγεται μιὰ σχέση μὲ κάτι ἄλλο, τὸ παιδὶ ἢ τὰ παιδιά του. Δεξὶ καὶ ἀριστερό, πατέρας καὶ γιὸς —καθένα ἀπ' αὐτὰ τὰ ζεύγη «χρειάζεται κάτι ἐξωτερικὸ ὡς πρὸς αὐτὸ γιὰ νὰ ὑπάρξει» (*SVF* 2, 403). Ἡ σχετικὴ διάθεση μᾶς παρέχει μιὰ κατηγορία γιὰ νὰ ἀναλύσουμε σὲ ποιὸ βαθμὸ αὐτὸ ποὺ μποροῦμε ἀληθινὰ νὰ ποῦμε γιὰ ἕνα πράγμα ἐξαρτᾶται ἀπὸ κάτι ἄλλο. Οἱ λόγοι ὅμως ποὺ ὁδήγησαν τοὺς Στωικοὺς νὰ προϋποθέσουν αὐτὴ τὴν κατηγορία εἶναι ἴσως περισσότερο μεταφυσικοὶ παρὰ λογικοί. Ὅλα τὰ μέρη τοῦ σύμπαντος συνδέονται μεταξύ τους μὲ τὸ *πνεῦμα* ποὺ τὰ διαπερνᾶ. Ἡ σχετικὴ διάθεση προσφέρει μιὰ κατηγορία γιὰ τὴν περιγραφὴ τοῦ τρόπου λειτουργίας τῆς κοσμικῆς «συμπάθειας», ὅπως τὴν ὀνόμαζαν.

Γι' αὐτὸν τὸ λόγο ἡ τέταρτη στωικὴ κατηγορία ἔχει τὶς εὐρύτερες καὶ πιὸ ἐνδιαφέρουσες ἐπιπτώσεις. Σ' ἕνα σύστημα ὅπου ὅλα τὰ πράγματα βρίσκονται σὲ σχέση ἀλληλεξάρτησης, μιὰ ἰδέα ποὺ ἔχει ἀποκτήσει σήμερα μιὰ ἰδιαίτερη οἰκολογικὴ σημασία, ἡ ἔννοια τῶν σχέσεων εἶναι θεμελιακή. Στὸ Στωικισμὸ τὸ νὰ εἶσαι καλὸς καὶ εὐτυχισμένος ἄνθρωπος σημαίνει ὅτι συνδέεσαι κατὰ ὁρισμένο τρόπο μὲ τὴ Φύση ἢ τὸ Θεό. Ἡ ψυχολογικὴ ἀνάγκη τῆς σύνδεσης —μὲ τὸν ἑαυτό σου, μὲ τὴν κοινωνία σου, μὲ τὸν κόσμο— ἦταν ἔντονα αἰσθητὴ στοὺς Στωικούς. Ὅπως ὁ William James, ὁ Jung ἢ ὁ Fromm, οἱ Στωικοὶ διέκριναν μιὰ καθολικὴ ἐπιθυμία «νὰ νιώθει κανεὶς ἄνετα στὸ σύμπαν». Ἡ στωικὴ φιλοσοφία τῆς Φύσης δίνει ἕναν κοσμικὸ προσανατολισμὸ στὴν προσωπικὴ ταυτότητα, ὁ ὁποῖος, χωρὶς καθόλου νὰ παραμελεῖ τὶς ἀνθρώπινες σχέσεις, τὶς καθιστᾶ ἐνδιάθετες σὲ μιὰ ζωὴ σύμφωνη μὲ τὸ λόγο. «Γεννηθήκαμε γιὰ νὰ συνεργαζόμαστε» (Μάρκος Αὐρήλιος 2, 1). «Τὸ ἀγαθὸ ἑνὸς λογικοῦ ὄντος συνίσταται στὴν κοινωνικὴ ἐπικοινωνία» (5, 16). Ὁ ἀτομικισμός, ὅπως τὸν

ἀντιλαμβάνεται ὁ Whig, ἦταν ἀντίθετος μὲ τὸ Στωικισμὸ ὅσο καὶ μὲ πολλοὺς σύγχρονους ψυχολόγους καὶ φιλοσόφους.

5. *Αἰτιότητα: ντετερμινισμός, ἀνθρώπινη πράξη, κοσμικὸ κακὸ*

Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ σὲ κοινωνικὲς καὶ ἠθικὲς θεωρίες δὲν ἀποτελεῖ παρέκβαση, γιατὶ οἱ θεωρίες αὐτὲς εἶναι στενὰ δεμένες μὲ τὴ στωικὴ ἔννοια τῆς Φύσης. Μένει ὅμως νὰ ἐξεταστεῖ μιὰ αὐστηρότερα φυσικὴ διάσταση τῆς συσχέτισης. Ἡ Φύση συνδέει καὶ καθορίζει ὅλα τὰ πράγματα, καὶ χάρη σὲ αὐτὴ τὴν ἀντίληψη τῆς Φύσης οἱ Στωικοὶ εἶναι οἱ πρῶτοι φιλόσοφοι ποὺ ὑποστήριξαν συστηματικὰ τὸ νόμο τῆς καθολικῆς αἰτιοκρατίας. Τί καθορίζει αὐτὸς ὁ νόμος τὸ διατύπωσε ὁ Russell ὡς ἑξῆς:

> Ὑπάρχουν τόσο σταθερὲς σχέσεις ἀνάμεσα σὲ διάφορα γεγονότα τὴν ἴδια στιγμὴ ἢ σὲ διαφορετικοὺς χρόνους, ὥστε ἂν εἶναι δεδομένη ἡ κατάσταση ὅλου τοῦ σύμπαντος στὴ διάρκεια ἑνὸς πεπερασμένου χρόνου ὁσοδήποτε σύντομου, κάθε προηγούμενο καὶ ἑπόμενο γεγονὸς μπορεῖ θεωρητικὰ νὰ καθοριστεῖ ὡς συνάρτηση τῶν δεδομένων γεγονότων στὴ διάρκεια αὐτοῦ τοῦ χρόνου.[46]

Ἂς ἐξετάσουμε τώρα τὰ ἀκόλουθα παραθέματα:

> Τὰ προηγούμενα γεγονότα εἶναι αἰτίες αὐτῶν ποὺ τὰ ἀκολουθοῦν, καὶ μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο ὅλα τὰ πράγματα συνδέονται μεταξύ τους. Ἔτσι δὲν συμβαίνει στὸν κόσμο τίποτε ποὺ νὰ μὴν ἔχει κάτι ἄλλο ὡς ἀπόλυτη συνέπειά του καὶ νὰ μὴ συνάπτεται μὲ αὐτὸ ὡς αἰτία του... Ὁτιδήποτε συμβαίνει, ἀκολουθεῖται ἀπὸ κάτι ἄλλο ποὺ ἐξαρτᾶται ἀναγκαῖα ἀπὸ αὐτὸ ὡς αἴτιό του (*SVF* 2, 945).
>
> Ἂν μποροῦσε νὰ ὑπάρξει ἕνας ἄνθρωπος ποὺ νὰ διακρίνει τὸ σύνδεσμο ὅλων τῶν αἰτίων, τίποτε δὲν θὰ μποροῦσε ποτὲ νὰ τὸν ἐξαπατήσει. Γιατὶ ὅποιος συλλαμβάνει τὶς αἰτίες τῶν μελλοντικῶν γεγονότων συλλαμβάνει κατανάγκην ὅ,τι πρόκειται νὰ συμβεῖ... Τὸ πέρασμα τοῦ χρόνου εἶναι σὰν τὸ ξετύλιγμα ἑνὸς σχοινιοῦ ποὺ δὲν ἐπιφέρει τίποτε καινούριο (*SVF* 2, 944).

Ὅπως δείχνουν αὐτὰ τὰ χωρία, οἱ Στωικοὶ παρέμεναν αὐστηρὰ

προσηλωμένοι στὴν ἄποψη ὅτι οἱ προϋποθέσεις γιὰ καθετὶ ποὺ συμβαίνει εἶναι τέτοιες ὥστε, ἂν θεωρηθοῦν δεδομένες, τίποτε ἄλλο δὲν θὰ μποροῦσε νὰ συμβεῖ. Ἡ τύχη εἶναι ἁπλῶς ἕνα ὄνομα γιὰ τὶς ἀνεξιχνίαστες αἰτίες (*SVF* 2, 967). Ὅλα τὰ μελλοντικὰ συμβάντα μποροῦν θεωρητικὰ νὰ προβλεφθοῦν, καὶ οἱ Στωικοὶ προσέφευγαν στὴν ἀστρολογία καὶ τὴ μαντικὴ γιὰ νὰ ἀποδείξουν τὸ κύρος τῆς αἰτιακῆς σχέσης. Τὸ δυνατὸ ὑπάρχει μόνο στὸ βαθμὸ ποὺ οἱ ἄνθρωποι ἀγνοοῦν τὴν αἰτιακὴ σχέση ἀνάμεσα στὰ συμβάντα (*SVF* 2, 959). Δυνατὸ εἶναι ἕνα συμβὰν «ποὺ τίποτε δὲν τὸ ἐμποδίζει νὰ συμβεῖ, ἔστω καὶ ἂν τελικὰ δὲν συμβεῖ» (*στὸ ἴδιο*). Ὡστόσο ὑπάρχει κάτι ποὺ ἐμποδίζει ὅλα τὰ μὴ συμβάντα νὰ συμβοῦν —οἱ αἰτίες ἐκείνων τῶν συμβάντων ποὺ συμβαίνουν πραγματικά. Μόνο ἡ ἄγνοια τῶν αἰτίων ἐπιτρέπει στοὺς ἀνθρώπους νὰ ἰσχυρίζονται ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτε ποὺ νὰ ἐμποδίζει μὴ συμβάντα νὰ συμβοῦν.

Οἱ Στωικοὶ βάσισαν τὴν αἰτιοκρατία τους στὴν πρόταση ὅτι κάθε συμβὰν πρέπει νὰ ἔχει μιὰν αἰτία. Ἔχοντας τὴν πεποίθηση ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι ἕνα ἑνοποιημένο σύστημα ὑποστήριζαν ὅτι ὁποιοδήποτε ἀναίτιο συμβὰν θὰ ὑπονόμευε τὴ συνοχή του (*SVF* 2, 945). Ὑποστήριζαν ἐπίσης ἐσφαλμένα, ὅπως εἴδαμε στὸ τελευταῖο κεφάλαιο, ὅτι κάθε πρόταση δὲν θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι *ἀληθὴς ἢ ψευδής*, παρὰ μόνο ἂν ὅλα τὰ πράγματα εἶναι συνέπεια μιᾶς καθορισμένης σειρᾶς προηγούμενων αἰτίων. Ἀλλά, πέρα ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς εἰδικοὺς λόγους, οἱ ἰδιότητες ποὺ ἀπέδιδαν οἱ Στωικοὶ στὴν ἴδια τὴ Φύση τοὺς ὑποχρέωναν νὰ εἶναι ντετερμινιστές. Ὡς *πνεῦμα* ἢ *λόγος* ποὺ διαπερνᾶ τὰ πάντα, ἡ Φύση εἶναι ὁ νοήμων ρυθμιστὴς τοῦ παντός. Ἂν κάποια συμβάντα ἦταν τυχαῖα ἢ βρίσκονταν ἔξω ἀπὸ τὸ πεδίο δράσης τῆς Φύσης, ὁ κόσμος δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἀναλυθεῖ ἐξ ὁλοκλήρου σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν Φυσικὸ Νόμο. Ἀλλὰ γιὰ τὸ Στωικισμὸ αὐτὴ ἡ δυνατότητα ἀνάλυσης ἦταν βασική. Ἐπιπλέον, ἡ θεία πρόνοια, τὴν ὁποία οἱ Στωικοὶ ὑποστήριζαν σθεναρά, προϋποθέτει μιὰ ἱκα-

νότητα τοῦ Θεοῦ ἢ τῆς Φύσης νὰ δημιουργεῖ καλὰ ἔργα. Οἱ Στωικοὶ πίστευαν πὼς ὁ κόσμος μας εἶναι ὁ καλύτερος ἀπὸ ὅλους τοὺς δυνατοὺς κόσμους. Παρὰ τὶς φαινομενικὲς ἀτέλειες ἐδῶ καὶ ἐκεῖ, ἡ Φύση ὀργανώνει κάθε μέρος κατὰ τέτοιο τρόπο ὥστε νὰ ὑπάρχει ἁρμονία στὸ σύνολο. Τὶς ψυχολογικὲς καὶ ἠθικὲς ἐπιπτώσεις αὐτῆς τῆς ἔννοιας τὶς ἐπικαλεῖται συνεχῶς ὁ Μάρκος Αὐρήλιος· καὶ φαίνεται νὰ εἶναι γεγονὸς ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι βρῆκαν σημαντικὴ ἀνακούφιση στὴν πεποίθηση ὅτι, ὁτιδήποτε καὶ ἂν τοὺς μέλλεται, ἡ ζωή τους συμβάλλει σὲ ἕνα μεγαλειῶδες καθολικὸ σχῆμα:

Ὁτιδήποτε συμφέρει τὸ σύνολο δὲν μπορεῖ νὰ βλάπτει τὸ μέρος. Γιατὶ τὸ σύνολο δὲν περιέχει τίποτε ποὺ νὰ μὴν τὸ συμφέρει... Ὅσο ἀναλογίζομαι ὅτι ἀποτελῶ μέρος ἑνὸς τέτοιου συνόλου θὰ εἶμαι ἀπόλυτα εὐχαριστημένος μὲ ὁτιδήποτε συμβαίνει (10, 6).

Ὁτιδήποτε ἁρμόζει σὲ σένα, Σύμπαν, ἁρμόζει καὶ σὲ μένα. Τίποτε ποὺ εἶναι στὴν ὥρα του γιὰ σένα δὲν εἶναι γιὰ μένα πρόωρο ἢ ὄψιμο (4, 23).

Ὁ William James δίσταζε νὰ κατατάξει δηλώσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους στὶς περιγραφὲς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας. Ἀλλὰ αὐτὸ ἀποτελεῖ ἴσως διαμάχη γιὰ μιὰ φράση. Τὸ λιγότερο ποὺ μπορεῖ νὰ λεχθεῖ εἶναι ὅτι τὰ αἰσθήματα τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου φανερώνουν ἕνα στοιχεῖο ἔξαρσης γιὰ τὸ ὅτι βρίσκεται σὲ ἁρμονία μὲ τὴ Φύση. Ἡ στωικὴ στάση ὑποστηρίχτηκε ἀπὸ συγγραφεῖς ὅπως ὁ Shaftesbury τὸν 18ο αἰώνα καὶ δὲν εἶναι στάση τυφλῆς παραίτησης. Οἱ Στωικοὶ πίστευαν πὼς τὸ οὐσιαστικὸ γνώρισμα τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἡ λογικότητα, εἶναι ἀπόρροια καὶ ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ἐνεργητικῆς ἀρχῆς ποὺ ἐνυπάρχει στὸ σύμπαν. Αὐτὴ τὴν ἄποψη πρέπει νὰ τὴν ἔχουμε κατὰ νοῦ, ὅταν ἐξετάσουμε τί εἶχαν νὰ ποῦν γιὰ τὸ κακὸ καὶ τὰ αἴτια τῆς ἀνθρώπινης πράξης.

Οἱ Στωικοὶ δὲν ἀκολούθησαν τὸν Ἀριστοτέλη στὴ διάκριση διαφόρων τύπων αἰτιακῆς ἐξήγησης (ὑλικῆς, εἰδικῆς, ποιητικῆς καὶ τελικῆς), ἀλλὰ ἡ μοναδικὴ αἰτία ποὺ δέχονταν μπορεῖ νὰ θεω-

ρηθεῖ ὅτι συγκεντρώνει σὲ μιὰ οὐσία τὰ τέσσερα αἴτια τοῦ Ἀριστοτέλη. Γράφει ὁ Σενέκας:

Ἐμεῖς οἱ Στωικοὶ ἀναζητοῦμε ἕνα πρωταρχικὸ καὶ καθολικὸ αἴτιο. Αὐτὸ τὸ αἴτιο πρέπει νὰ εἶναι ἕνα καὶ μοναδικό, γιατὶ καὶ ἡ ὕλη εἶναι μοναδική. Ρωτᾶμε ποιὸ εἶναι αὐτὸ τὸ αἴτιο; Ἡ ἀπάντηση εἶναι «ὁ δημιουργικὸς *λόγος*», δηλαδὴ ὁ Θεός (*Ep.* 65, 12).

Ὁ «δημιουργικὸς *λόγος*» εἶναι αὐτὸς ποὺ σὲ τελευταία ἀνάλυση ἐξηγεῖ ὅλες τὶς ἐπιμέρους οὐσίες καὶ ὅλα τὰ συμβάντα. Ὅπως ὁ Θεὸς στὴν *Ἠθικὴ* τοῦ Spinoza, ὁ *λόγος* εἶναι ἡ «ἐνυπάρχουσα αἰτία ὅλων τῶν πραγμάτων». Ἕνα μέρος τοῦ κοσμικοῦ *πνεύματος* ἐνυπάρχει σὲ κάθε οὐσία καὶ μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο καθιστᾶ τὴν οὐσία κάτι συγκεκριμένο, μιὰ πέτρα, ἕναν ἄνθρωπο κτλ. Ἀλλὰ καὶ τὸ περιβάλλον στὸ ὁποῖο βρίσκεται κάθε ἀτομικὸ πράγμα ἐξηγεῖται μὲ βάση τὸ *πνεῦμα*. Ἀνάλογα μὲ τὶς διάφορες διαθέσεις του, τὸ *πνεῦμα* εἶναι καὶ ἐσωτερικὴ καὶ ἐξωτερικὴ αἰτία. Ἡ διάκριση αὐτὴ ἀνάμεσα σὲ ἐσωτερικὰ καὶ ἐξωτερικὰ αἴτια εἶναι ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς πράξης ἀπὸ τὸν Χρύσιππο. Οἱ λεπτομερεῖς μαρτυρίες ποὺ σώζονται γιὰ τὴ θεωρία του δείχνουν ὅτι ἦταν ὁ πρῶτος Στωικὸς ποὺ διερεύνησε τὸ πρόβλημα τῆς αἰτιότητας σὲ βάθος. Ἴσως πείστηκε νὰ τὸ κάνει, γιὰ νὰ ἀπαντήσει στὴν κριτικὴ ὅτι ἡ στωικὴ αἰτιοκρατία κατάργησε κάθε ἀνθρώπινη ἐλευθερία τῆς πράξης. Ὡστόσο ἡ θέση ποὺ ὑποστήριζε μπορεῖ ἐπίσης νὰ ἐφαρμοστεῖ στὶς κινήσεις τῶν ἄψυχων ἀντικειμένων.

Γιὰ νὰ ἐπεξηγήσει τὶς διακρίσεις τῶν αἰτίων, ὁ Χρύσιππος πῆρε ὡς παράδειγμα ἕναν κυλιόμενο κύλινδρο (Κικ., *De fato* 39-44). Πρέπει προφανῶς νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ κύλινδρος εἶναι τοποθετημένος πάνω σὲ μιὰ ἐπίπεδη ἐπιφάνεια. Τὸ κύλισμά του σύμφωνα μὲ τὸν Χρύσιππο πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ σὲ δύο αἴτια. Πρῶτον, σ' ἕναν ἐξωτερικὸ παράγοντα: κύλινδροι πάνω σὲ ἐπίπεδες ἐπιφάνειες ἀρχίζουν νὰ κυλοῦν μόνο ἂν κάτι ἄλλο τοὺς δώσει ὥ-

θηση. Αλλά, κατὰ δεύτερο λόγο, ὁ κύλινδρος δὲν θὰ κυλοῦσε, ἂν δὲν εἶχε ὁρισμένο σχῆμα. Τετράγωνα κουτιὰ δὲν κυλᾶνε ὅσο δυνατὰ καὶ ἂν τὰ σπρώξουμε. Ἔτσι τὸ κύλισμα τοῦ κυλίνδρου εἶναι συνέπεια καὶ ἐξωτερικῆς ὤθησης καὶ τῆς ἐσωτερικῆς φύσης του. Ὁ Χρύσιππος ὀνόμασε τὸ πρῶτο εἶδος αἰτίου «*συνεργὸν* καὶ *προκαταρκτικόν*». Τὸ δεύτερο, ἡ ἱκανότητα τοῦ κυλίνδρου νὰ κυλᾶ, εἶναι ἕνα «*προηγούμενον* καὶ *αὐτοτελὲς*» αἴτιο. Κανένα ἀπὸ τὰ δύο αἴτια δὲν εἶναι ἀρκετὸ γιὰ νὰ προκαλέσει τὸ ἀποτέλεσμα, ἂν δὲν ἐνεργεῖ καὶ τὸ ἄλλο. Ὡστόσο ἡ ὁρολογία τοῦ Χρυσίππου δείχνει ὅτι θεωροῦσε τὶς ἐσωτερικὲς ἰδιότητες ἑνὸς πράγματος γιὰ τὸ σκοπὸ τῆς αἰτιακῆς ἐξήγησης σημαντικότερες ἀπ' ὅ,τι τὰ ἐξωτερικὰ ἐρεθίσματα.

Ἡ διάκριση τοῦ Χρυσίππου εἶναι προφανῶς χρήσιμη καὶ σημαντική. Ὅταν ἐξετάζουμε τὴν κίνηση ἑνὸς φυσικοῦ ἀντικειμένου, λ.χ. ἑνὸς αὐτοκινήτου, δὲν ἀποτελεῖ ἱκανοποιητικὴ ἐξήγηση γιὰ τὸ ὅτι δουλεύει ἡ μηχανὴ τὸ νὰ ποῦμε: «κάποιος γύρισε τὴ μίζα». Ἡ μηχανὴ δὲν θὰ δούλευε χωρὶς καύσιμα, καὶ δὲν θὰ δούλευε, ἂν δὲν ἦταν ἕνας κατάλληλα κατασκευασμένος μηχανισμός, ποὺ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ μετατρέπει τὴν ἐνέργεια τῶν καυσίμων σὲ περιστροφικὴ κίνηση. Ὅταν τροφοδοτηθεῖ μὲ καύσιμα καὶ τεθεῖ σὲ κίνηση, λειτουργεῖ ἀναγκαῖα κατὰ ἕναν τρόπο ποὺ καθορίζεται ἀπὸ τὴ διάταξη τῶν μερῶν του. Ὁ Χρύσιππος ὑποστήριζε ὅτι κάθε φυσικὴ οὐσία ἔχει μιὰ δομὴ ποὺ εἶναι αἰτιακὸ συστατικὸ ὁποιουδήποτε κατηγορουμένου μπορεῖ νὰ τῆς ἀποδοθεῖ. Γιὰ νὰ ἐνεργήσει κάτι, ἀπαιτεῖται ἕνα ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα. Ἀλλὰ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιδρᾶ μιὰ φυσικὴ οὐσία σ' ἕνα τέτοιο ἐρέθισμα καθορίζεται ἀναγκαῖα ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ δομή του (*SVF* 2, 979).

Ὁ Κικέρων (*De fato*) δείχνει πῶς ἐφάρμοσε ὁ Χρύσιππος αὐτὴ τὴν αἰτιακὴ θεωρία στὴν ἐξήγηση τῶν ἀνθρώπινων πράξεων.[47] Τὸ πρόβλημα εἶναι νὰ διαφυλαχτεῖ κάποια ἀνθρώπινη αὐτονομία στὴν αἰτιακὴ σχέση, καὶ ὁ Χρύσιππος προσπάθησε νὰ τὸ ἐπιτύ-

χει, ὑποστηρίζοντας ὅτι σὲ κάθε πράξη πρέπει νὰ γίνεται διάκριση ἀνάμεσα στὸ ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα καὶ τὴν ἀντίδραση τοῦ νοῦ. Φαίνεται νὰ ἰσχυρίστηκε ὅτι ἐξωτερικὲς αἰτίες εἶναι ὑπεύθυνες γιὰ τὶς «ἐντυπώσεις» (*φαντασίαν*), ποὺ προσφέρουν στὸ νοῦ ἕναν δυνατὸ τρόπο ἐνέργειας. Ἐξαρτᾶται ὅμως ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο πῶς θὰ ἀντιδράσει στὴν ἐντύπωση. Οἱ ἐξωτερικὲς αἰτίες εἶναι ἔκφραση τῆς ἐνέργειας τῆς εἱμαρμένης, ἀλλὰ δὲν ἐπαρκοῦν γιὰ νὰ κάνουν ἀναγκαῖες τὶς πράξεις μας:

> Μολονότι μιὰ πράξη συγκατάθεσης δὲν μπορεῖ νὰ συντελεστεῖ ἂν δὲν τὴν ὑπαγορεύσει μιὰ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση, ...γιὰ τὴ συγκατάθεση ἡ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση εἶναι ἡ προκαταρκτικὴ καὶ ὄχι ἡ πρωταρχικὴ αἰτία... Ὅπως ἀκριβῶς κάποιος ποὺ σπρώχνει ἕναν κύλινδρο πρὸς τὰ ἐμπρὸς τοῦ δίνει μιὰν ἀρχὴ κίνησης, ἀλλὰ ὄχι τὴν ἱκανότητα νὰ κυλᾶ, ἔτσι τὸ ὀπτικὸ ἀντικείμενο ποὺ ἐμφανίζεται... θὰ χαράξει τὴν εἰκόνα του στὸ νοῦ· ἀλλὰ ἡ συγκατάθεση θὰ εἶναι στὴν ἐξουσία μας καί... μόλις δοθεῖ ἕνα ἐξωτερικὸ ἐρέθισμα θὰ συνεχίσει τὴν κίνηση μὲ τὴ δική της δύναμη καὶ φύση (*De fato* 42-3).

Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ ἀφήνει ἀσαφὴ ἀρκετὰ σημεῖα. Δὲν ἐπεξηγεῖ λ.χ. τί σημαίνει ἡ φράση «στὴν ἐξουσία μας», καὶ ἀσφαλῶς δὲν ἔχουν ὅλες οἱ ἐντυπώσεις ποὺ ὑπαγορεύουν δράση ἐξωτερικὲς αἰτίες. Ἄλλες μαρτυρίες, ὅμως, δείχνουν μὲ σαφήνεια ὅτι «στὴν ἐξουσία μας» σημαίνει ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ σὲ κάτι ἔξω ἀπὸ ἐμᾶς (*SVF* 2, 1000). Ἔτσι ὅμως μένει ἀνοιχτὸ τὸ ἐρώτημα, ἂν ἕνας ἄνθρωπος τὴ στιγμὴ ποὺ δίνει τὴ συγκατάθεσή του σὲ κάτι εἶναι πραγματικὰ ἐλεύθερος νὰ ἐνεργήσει διαφορετικά. Ἡ στωικὴ ἀπάντηση εἶναι ὄχι. Ἡ ἱκανότητα τοῦ κυλίνδρου νὰ κυλᾶ ἀνήκει μόνο στὸν κύλινδρο καὶ σὲ τίποτε ἄλλο, ἀλλὰ εἶναι *ἀναγκαῖο* συστατικὸ τῆς δομῆς τοῦ κυλίνδρου. Στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἴδια ἡ φύση του καθορίζει τὴν ἀντίδραση σὲ ἐξωτερικὰ ἐρεθίσματα. Ἡ φύση ἐδῶ εἶναι περίπλοκη ἔννοια. Ἀναφέρεται καὶ σὲ παράγοντες ποὺ εἶναι κοινοὶ σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, π.χ. στὴν ἱκανότητα τῆς συγκατάθεσης,

καὶ στὸ χαρακτήρα τοῦ ἀτόμου. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἀνταποκρίνονται στὰ ἐρεθίσματα, δίνοντας ἢ ἀρνούμενοι νὰ δώσουν τὴ συγκατάθεσή τους· ἀλλὰ ἡ συγκατάθεση ποὺ δίνει ἢ ἀρνεῖται νὰ δώσει κάθε συγκεκριμένος ἄνθρωπος καθορίζεται ἀπὸ τὸ τί εἴδους ἄνθρωπος εἶναι. Ὅταν ὁ Χρύσιππος ἐξηγεῖ μιὰ ἐσκεμμένη πράξη ὡς συνδυασμὸ μιᾶς ἐντύπωσης καὶ μιᾶς ἐσωτερικῆς ἀνταπόκρισης εἶναι σύμφωνος μὲ τὴ γενικὴ θέση τοῦ Ἀριστοτέλη (*Περὶ Ψυχῆς* 3, 10-11). Ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης, οἱ Στωικοὶ δὲν ἀναζήτησαν τὸ κριτήριο τῆς ἐκούσιας πράξης στὸ «νὰ εἶναι κανεὶς ἐλεύθερος νὰ ἐνεργήσει διαφορετικὰ *τώρα*» (*SVF* 2, 984). Κριτήριό τους γιὰ τὸ ἀνθρώπινο αὐτεξούσιο δὲν εἶναι ἡ ἐλευθερία νὰ ἐνεργεῖ κανεὶς διαφορετικά, ἀλλὰ νὰ ἐνεργεῖ ἐσκεμμένα. Παρὰ τὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ἐσωτερικὲς καὶ ἐξωτερικὲς αἰτίες, ὁ χαρακτήρας τοῦ ἀτόμου ὑπάγεται στὸν γενικὸ αἰτιακὸ νόμο. Γιατὶ ὁ χαρακτήρας εἶναι συνέπεια κληρονομικότητας καὶ περιβάλλοντος. Οἱ ἱκανότητες μὲ τὶς ὁποῖες γεννιέται ἕνας ἄνθρωπος εἶναι «τὸ δῶρο τῆς εἱμαρμένης» (δηλαδὴ τῆς κοσμικῆς Φύσης), ποὺ διαμορφώνει κάθε ἀτομικὸ πράγμα (*SVF* 2, 991). Μόλις γεννηθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἔρχεται σὲ ἐπαφὴ μὲ τὸ περιβάλλον, καὶ ὁ χαρακτήρας ποὺ ἀποκτᾶ διαμορφώνεται ἀπὸ τὴν ἀλληλεπίδραση ποὺ ἀσκεῖται ἀνάμεσα στὶς ἔμφυτες ἱκανότητές του καὶ στὰ ἐξωτερικὰ συμβάντα.[48] Σὲ τελικὴ ἀνάλυση, αὐτὰ τὰ δύο καθορίζονται ἀπὸ ἕνα καὶ τὸ ἴδιο πράγμα, ἐφόσον ὁ *λόγος* διαπερνᾶ τὰ πάντα. Ἀλλὰ αὐτὴ εἶναι μόνο ἡ μία προοπτική. Ἀπὸ ὑποκειμενικὴ ἄποψη ὁ *λόγος* ποὺ καθορίζει τὴ δομὴ κάθε συγκεκριμένου ἀνθρώπου εἶναι ὁ δικός του *λόγος*. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ καθολικὴ αἰτιακὴ ἀρχὴ ἀποκτᾶ συγκεκριμένη ταυτότητα σὲ κάθε συγκεκριμένο ἄνθρωπο. Καὶ ἐφόσον ὁ *λόγος* τοῦ ἀτόμου εἶναι ὁ πραγματικὸς ἑαυτός του, ἔχει νόημα ἡ διάκριση ἀνάμεσα σὲ ἐξωτερικὲς καὶ ἐσωτερικὲς αἰτίες. Τὸ νὰ ποῦμε ὅτι ὁ χαρακτήρας ἑνὸς ἀνθρώπου καθορίζεται ἀπὸ τὸν *λόγον* ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ ποῦμε ὅτι ὁ χαρακτήρας του αὐτοκαθορίζεται. Ἡ ἔννοια

τῆς ἐλευθερίας τοῦ Spinoza μπορεῖ νὰ παραβληθεῖ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας τῶν Στωικῶν: «Ἐλεύθερο λέγεται τὸ πράγμα ἐκεῖνο ποὺ ὑπάρχει ἀπὸ ἁπλὴ ἀναγκαιότητα τῆς φύσης του καὶ καθορίζεται στὶς πράξεις του μόνο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του» (*Ethica*, μέρος 1, ἀρ. 7).

Ἡ στωικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης ἀποτελεῖ μιὰ προσπάθεια νὰ δοθεῖ λογικὴ ἐξήγηση σὲ ὅλα τὰ πράγματα, μὲ βάση τὴ νοήμονα ἐνέργεια μιᾶς μοναδικῆς ὀντότητας, ποὺ ἔχει τὴν ἴδια ἔκταση μὲ τὸ σύμπαν. Ἡ ἱστορία τοῦ σύμπαντος εἶναι ἡ ἱστορία ἑνὸς πράγματος, ποὺ μπορεῖ νὰ δηλωθεῖ μὲ πολλὰ διαφορετικὰ ὀνόματα. Ὡς ἀδημιούργητη καὶ ἄφθαρτη Φύση, Θεός, *πνεῦμα* ἢ καθολικὸς *λόγος* ἀσκεῖ τὴν ἐνέργειά του σὲ μιὰ σειρὰ αἰώνια ἐπαναλαμβανόμενους κοσμικοὺς κύκλους. Ἀρχίζοντας καὶ τελειώνοντας ὡς καθαρὴ φωτιά, κάθε κοσμικὸς κύκλος ἐκπληρώνει τοὺς σκοποὺς τῆς ἐνεργητικῆς ἀρχῆς του. Σὲ κάθε κύκλο, ἡ Φύση διαθέτει τὸν ἑαυτό της σὲ διάφορες μορφές, ζῶα, φυτὰ καὶ ὀρυκτά. Σὲ μιὰ κατηγορία ζώων, στοὺς ἀνθρώπους, ἡ Φύση δίνει ἕνα μέρος τῆς οὐσίας της, τοῦ λογικοῦ, σὲ ἀτελὴ ἀλλὰ τελειοποιήσιμη μορφή. Ἐπειδὴ ἡ Φύση ὡς σύνολο εἶναι τέλειο, λογικὸ ὄν, ὅλες οἱ ἐνέργειές της θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποτελοῦν ὑπόδειγμα γιὰ τὰ ἄλλα λογικὰ ὄντα.

Ὡστόσο, ἂν «ὁ κόσμος σχεδιάστηκε γιὰ τὸ καλὸ τῶν λογικῶν ὄντων», δὲν ὑπάρχει τίποτε κακὸ μέσα σ' αὐτόν; Μὲ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ δοκιμάστηκε στὸ ἔπακρο ἡ στωικὴ εὐστροφία.[49] Ἰδιαίτερα ὁ Χρύσιππος ἔδωσε ἀρκετὲς διαφορετικὲς ἐξηγήσεις ποὺ καταγράφονται ἀπὸ τὸν Πλούταρχο καὶ ἀποτελοῦν στόχο τῆς κριτικῆς του.[50] Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ὑποστήριζε ὅτι τίποτε δὲν εἶναι κακὸ μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ἀδυναμία· καὶ ἡ ἐξήγηση τῆς ἠθικῆς ἀδυναμίας ἐγείρει τὰ δικά της προβλήματα, ὅπως θὰ δοῦμε πιὸ κάτω (σ. 287). Ὁ περιορισμὸς ὅμως τοῦ κακοῦ στὴν ἠθικὴ ἀδυναμία δὲν ἔδινε καμιὰ ἀπάντηση σὲ ἐρωτήματα γιὰ τὶς ἀρρώστιες, τὴν ἀνομβρία, τοὺς σεισμοὺς

καὶ ἄλλα παρόμοια φαινόμενα, ποὺ κανένα τους δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ σὲ ἀνθρώπινη διαφθορά. Ὁ Χρύσιππος δὲν ἀρνιόταν ὅτι αὐτὰ τὰ πράγματα εἶναι ἴσως θεμιτὸ νὰ χαρακτηριστοῦν κακὰ μὲ κάποια ἔννοια, οὔτε ὑποστήριζε πὼς προκαλοῦνται ἀπὸ κάτι ἄλλο πέρα ἀπὸ τὴ φύση. Ἰσχυριζόταν ὅμως ὅτι δὲν ὑπονομεύουν τὴν πρόνοια τῆς Φύσης:

> Τὸ κακὸ ποὺ ἐμφανίζεται σὲ φοβερὲς καταστροφὲς ἔχει μιὰ ἰδιαίτερη λογικὴ ἐξήγηση (*λόγον*)· γιατὶ κατὰ μία ἔννοια συμβαίνει καὶ αὐτὸ σύμφωνα μὲ τὸν καθολικὸ *λόγον*, καὶ μπορῶ νὰ πῶ ὅτι δὲν εἶναι ἄχρηστο γιὰ τὸ σύνολο. Γιατὶ χωρὶς τὸ κακὸ δὲν θὰ ὑπῆρχε οὔτε τὸ καλό (Παράθεμα τοῦ Χρυσίππου στὸν Πλούταρχο, *Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν* 1065b).

Θὰ ἦταν δίκαιο νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Χρύσιππος εἶχε ἀπόλυτη συνείδηση τῆς δυσκολίας ποὺ παρουσιάζει ἡ ἐξήγηση τοῦ κοσμικοῦ κακοῦ. Τὸ ἐπιχείρημα ποὺ παραθέσαμε πιὸ πάνω φαίνεται νὰ εἶναι τὸ καλύτερο ποὺ μπόρεσε νὰ προβάλει. Ἀπὸ αὐτὸ προκύπτει ὅτι οἱ ἀρρώστιες καὶ οἱ φυσικὲς καταστροφὲς δὲν ἀποτελοῦν *καθεαυτὲς* ἀντικείμενο τοῦ σχεδίου τῆς Φύσης, ἀλλὰ ἀναπόφευκτη συνέπεια τῶν καλῶν πραγμάτων ποὺ ὑπάρχουν. Ἕνα παράδειγμα ποὺ χρησιμοποίησε ὁ Χρύσιππος εἶναι τὸ εὔθραυστο τοῦ ἀνθρώπινου κεφαλιοῦ (*SVF* 2, 1170). Ἰσχυρίζεται ὅτι τὸ κεφάλι ἀποτελεῖται ἀπὸ πολὺ λεπτὰ καὶ μικρὰ κόκαλα γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ ἐπιτελέσει τὴ λειτουργία του. Δὲν εἶναι καλὸ γιὰ τὸ κεφάλι ὅτι εἶναι εὔθραυστο, ἀλλὰ καλύτερο εἶναι ἕνα εὔθραυστο καὶ καλὸ κεφάλι ἀπὸ ἕνα κακὸ καὶ στερεό. Τὸ παράδειγμα εἶναι καλὰ διαλεγμένο, γιατὶ δείχνει παραστατικὰ ὅτι ἡ Φύση παίζει διπλὸ ρόλο σὲ κάθε αἰτιακὴ ἐξήγηση. Ὅταν λέμε στὸ Στωικισμὸ ὅτι κάτι εἶναι φυσικό, συνδυάζουμε περιγραφὴ μὲ ἀξιολόγηση. Ἡ Φύση περιλαμβάνει καὶ τὸ πῶς εἶναι τὰ πράγματα καὶ τὸ πῶς πρέπει νὰ εἶναι. Εἶναι σημαντικὸ νὰ θυμόμαστε ὅτι ἡ Φύση νοεῖται ὡς «τεχνίτης» (*τεχνικὸν πῦρ*). Γιὰ νὰ καταλάβουμε τὸ ἔργο ἑνὸς τεχνίτη πρέπει νὰ γνωρίζουμε καὶ τὸ τί κάνει (π.χ. σχεδιάζει μιὰν ἐπίπεδη ἐπιφάνεια) καὶ γιατί τὸ κάνει (π.χ. γιὰ νὰ κα-

τασκευάσει ένα τραπέζι). Ο τεχνίτης δουλεύει γιὰ κάποιο σκοπό. Παρόμοια τὰ ἔργα τῆς Φύσης —ποὺ εἶναι πραγματικὰ γεγονότα— ἔχουν σχεδιαστεῖ γιὰ ἕναν σκοπό· καὶ ἐπειδὴ ἡ Φύση ἔχει ὀρθὸν *λόγον*, οἱ σκοποί της εἶναι ἀναγκαῖα καλοί. Οἱ Στωικοὶ θεωροῦσαν τὴν πρόνοια τῆς Φύσης κάτι ποὺ θὰ ἦταν ἀντιφατικὸ νὰ τὸ ἀρνηθοῦν: εἶναι τόσο φυσικὸ ὅσο ἡ θερμότητα στὴ φωτιὰ καὶ ἡ γλυκύτητα στὸ μέλι (*SVF* 2, 1118).

Ἂν ἡ πρόνοια τῆς Φύσης ἀγκαλιάζει τὰ πάντα, τότε κάθε συμβὰν ποὺ προξενεῖ βλάβη ἢ πόνο πρέπει νὰ ἑρμηνευτεῖ ὡς κάτι πού, ἂν ἦταν ὅλα τὰ γεγονότα γνωστά, θὰ ἀναγνωριζόταν ὡς εὐεργετικὸ ἀπὸ τοὺς λογικοὺς ἀνθρώπους. Ὅπως ἔγραψε ὁ Pope, ἀκολουθώντας τὸν Shaftesbury: «Κάθε παραφωνία εἶναι ἁρμονία ποὺ δὲν τὴν καταλαβαίνουμε, κάθε ἐπιμέρους κακὸ εἶναι καθολικὸ ἀγαθό».[51] Ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίζουμε ὅλα τὰ γεγονότα καὶ γι' αὐτὸ πρέπει νὰ δεχόμαστε μὲ ἐμπιστοσύνη τὴν ὑποτιθέμενη ἀξία πολλῶν ἀπὸ ὅσα συμβαίνουν. Ἡ αἰσιόδοξη αὐτὴ στάση ἀπέναντι στὰ φυσικὰ γεγονότα, ὅσο τρομερὰ καὶ ἂν φαίνονται, εἶναι ἀπὸ τὰ λιγότερο εὐπρόσδεκτα χαρακτηριστικὰ τοῦ Στωικισμοῦ. Εἶναι βέβαια θεμιτὸ νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀνθρώπινη θέαση εἶναι περιορισμένη, ἀνίκανη νὰ συλλάβει ὅλη τὴν κοσμικὴ προοπτική. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴν πιὸ ἐξευγενισμένη μορφή της, στὰ ἔργα τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου, ὑπάρχει κάτι παγερὸ καὶ μιὰ ἔλλειψη εὐαισθησίας στὴν πίστη τοῦ Στωικοῦ ὅτι ὅλα στὸ τέλος θὰ πᾶνε καλά. Οἱ Στωικοὶ ἦταν οἱ μόνοι ἕλληνες φιλόσοφοι ποὺ προσπάθησαν νὰ βροῦν μιὰ λογικὴ ἐξήγηση γιὰ καθετὶ στὰ πλαίσια τῆς ἰδέας τους γιὰ μιὰ τέλεια Φύση, ποὺ ἀγκαλιάζει τὰ πάντα.

6. *Ἡ ψυχὴ καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση*

Τί εἶναι αὐτὸ ποὺ κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ ξεχωρίζει ἀπὸ τὰ ἄλλα φυσικὰ ἀντικείμενα; Ἡ παραδοσιακὴ ἀπάντηση ποὺ ἔχει δώσει

ἡ φιλοσοφία εἶναι ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει νοῦ. Ἀλλὰ τί εἶναι ὁ νοῦς; Στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἔχει δοθεῖ μιὰ ἐντυπωσιακὴ ποικιλία ἀπαντήσεων ποὺ κυμαίνονται ἀπὸ τὴν ἀδιάλλακτη νοησιοκρατία (mentalism), ποὺ ἀνάγει τὸ σῶμα στὸ νοῦ, ὡς τὸν ἀπόλυτο ὑλισμό, ποὺ ἀνάγει τὸ νοῦ στὸ σῶμα. Ἀνάμεσα στὰ δύο αὐτὰ ἄκρα μπορεῖ νὰ βρεθοῦν πολυάριθμες ἐνδιάμεσες θέσεις. Ὁ Πλάτων καὶ ὁ Descartes θεωροῦσαν ὅτι σῶμα καὶ πνεῦμα εἶναι δύο ἐντελῶς διαφορετικὰ πράγματα, μιὰ θεωρία ποὺ δημιουργεῖ ἀμέσως τὸ πρόβλημα πῶς μπορεῖ τὸ καθένα τους νὰ ἐπενεργεῖ στὸ ἄλλο ἢ νὰ πάσχει ἀπὸ αὐτό. Στὸ βιβλίο του *The Concept of Mind*, ποὺ ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση, ὁ Gilbert Ryle ἔθεσε σκοπό του νὰ καταρρίψει τὸν «καρτεσιανὸ μύθο», ὑποστηρίζοντας ὅτι δὲν ὑπάρχει κάποια ἐσωτερικὴ οὐσία τὴν ὁποία κατονομάζουμε ὅταν μιλᾶμε γιὰ τὸ νοῦ. Τὸ νὰ μιλᾶμε γιὰ τὸ νοῦ σημαίνει γιὰ τὸν Ryle ὅτι περιγράφουμε τὶς τάσεις ἑνὸς ἀτόμου νὰ συμπεριφέρεται μὲ ποικίλους τρόπους, ὅπως αὐτὲς ἐκδηλώνονται δημόσια. Πιὸ πρόσφατα ἔγιναν προσπάθειες νὰ δειχτεῖ πὼς δὲν ὑπάρχουν σοβαροὶ λόγοι νὰ ἀρνηθοῦμε ὅτι οἱ νοητικὲς διαδικασίες εἶναι καθαρὰ φυσικὲς διαδικασίες ποὺ συντελοῦνται στὸ κεντρικὸ νευρικὸ σύστημα.[52] Αὐτὰ εἶναι μόνο δυὸ ἀξιόλογα παραδείγματα μιᾶς διαμάχης ποὺ συνεχίζεται καὶ πού, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν τελική της ἔκβαση, εἶναι ἀπίθανο νὰ μὴ φέρει σὲ δύσκολη θέση τοὺς Πλατωνιστὲς καὶ τοὺς Καρτεσιανούς. Ἡ στωικὴ θεωρία γιὰ τὸ νοῦ ἀποκτᾶ καινούριο ἐνδιαφέρον στὸ σύγχρονο φιλοσοφικὸ πλαίσιο.

Ἡ ἐξήγηση τοῦ νοῦ τόσο ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς τῆς θεωρίας τῆς συμπεριφορᾶς ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς ὑλιστὲς παρουσιάζει ὁμοιότητες μὲ τὶς στωικὲς ἰδέες, ἀλλὰ κανένας ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς ὅρους δὲν ἀποτελεῖ κατάλληλη περιγραφὴ τῆς θεωρίας τους. Ὁ νοῦς καὶ ἡ ὕλη στὴ στωικὴ φυσικὴ φιλοσοφία εἶναι, ὅπως εἴδαμε, δύο συστατικὰ ἢ ἰδιότητες ἑνὸς πράγματος, τοῦ σώματος, καὶ ἡ ἀνάλυση αὐτὴ ἰσχύει γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ὅσο καὶ γιὰ καθετὶ ἄλλο.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἑνιαία οὐσία, ἀλλὰ αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖται δὲν εἶναι ὁμοιόμορφο. Μιὰ γενικὴ διάκριση μπορεῖ νὰ γίνει ἀνάμεσα στὴ φυσική του συγκρότηση —τὴ σάρκα, τὸ αἷμα, τοὺς μῦς— καὶ τὶς ἱκανότητές του νὰ αἰσθάνεται, νὰ μιλᾶ, κτλ. Σὲ τελευταία ἀνάλυση, ὅλες οἱ ἰδιότητες τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλονται στὴν πλήρη διείσδυση τοῦ *πνεύματος* στὴν ὕλη. Οἱ Στωικοὶ ὅμως προσάρμοσαν τὴ διάκρισή τους ἀνάμεσα στὴν ὕλη καὶ τὸ *πνεῦμα* στὴν παραδοσιακὴ διάκριση σώματος καὶ ψυχῆς. Ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἕνα μέρος τῆς ζωτικῆς, νοήμονος, θερμῆς πνοῆς ποὺ διαπερνᾶ ὁλόκληρο τὸν κόσμο (Διογ. Λαέρτ. 7, 156). Στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου αὐτὸ ποὺ διαπερνᾶ ἡ πνοὴ εἶναι τὸ σῶμα του, ὅπου τὸ σῶμα ἀντιστοιχεῖ στὴν ὕλη.[53]

Πρέπει νὰ ἔχουμε στὸ νοῦ μας ὅτι τὸ *πνεῦμα* μολονότι εἶναι ἡ αἰτία ὅλων τῶν ποιοτικῶν διαφοροποιήσεων δὲν προικίζει ὅλα τὰ πράγματα μὲ ζωή. Ἡ ζωὴ ἐμφανίζεται στὰ ἀτομικὰ ὄντα μόνο ἂν τὸ *πνεῦμα* τους ἔχει ὁρισμένο «τόνο», καὶ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ βαθμὸ τοῦ τόνου. Στὰ ζωντανὰ ὄντα τὸ *πνεῦμα* διατίθεται μὲ διαφορετικὸ τρόπο, ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν εἶναι φυτά, ζῶα ἢ ἄνθρωποι· καὶ μόνο οἱ δυὸ τελευταῖες ὁμάδες ζωντανῶν ὄντων ἔχουν ψυχή (*SVF* 2, 714-16).

Οἱ Στωικοὶ μίλησαν γιὰ μέρη, ποιότητες ἢ δυνάμεις τῆς ψυχῆς. Ὑπάρχουν ὀκτὼ τέτοια μέρη: οἱ πέντε αἰσθήσεις, οἱ λειτουργίες τῆς ἀναπαραγωγῆς καὶ τῆς ὁμιλίας καὶ κάτι ποὺ οἱ Στωικοὶ τὸ ὀνόμαζαν «ἡγεμονικὴ ἀρχὴ» (*ἡγεμονικόν*) (*SVF* 2, 827). Ἡ λέξη αὐτὴ στὴ γραμματικὴ μορφή της εἶναι ἐπίθετο ποὺ τὸ χρησιμοποιοῦσαν ἐλεύθερα πρὶν ἀπὸ τοὺς Στωικούς, γιὰ νὰ δηλώσουν «αὐτὸ ποὺ εἶναι ἱκανὸ νὰ ἄρχει». Οἱ Στωικοὶ ἦταν οἱ πρῶτοι φιλόσοφοι ποὺ σχημάτισαν ἀπὸ αὐτὸ ἕνα οὐσιαστικό, ποὺ σημαίνει κάποιο συστατικὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς. Ὅπως ὑποδηλώνει τὸ ὄνομά του, τὸ *ἡγεμονικὸν* εἶναι τὸ «μέρος τῆς ψυχῆς μὲ τὴ μεγαλύτερη ἐξουσία, *κυριώτατον*» (Διογ. Λαέρτ. 7, 159) καί, ὅπως καὶ ἡ κεντρικὴ αἰσθητηριακὴ δύναμη στὰ *Μικρὰ Φυ-*

σικὰ τοῦ Ἀριστοτέλη, τοποθετεῖται στὴν καρδιά. Ἀπὸ τὴν καρδιὰ διοχετεύει στὰ ἄλλα μέρη τῆς ψυχῆς «ρεύματα θερμῆς πνοῆς», *πνεύματα*, σὲ ὁλόκληρο τὸ σῶμα, τὰ ἐλέγχει καὶ διαμέσου τῶν ρευμάτων ἐλέγχει τὸ ἴδιο τὸ σῶμα. Σὲ μιὰ παρομοίωση, ὁ Χρύσιππος περιγράφει τὴν ἡγεμονικὴ ἀρχὴ σὰν μιὰ ἀράχνη, ποὺ τὰ νήματα τοῦ ἱστοῦ της ἀντιστοιχοῦν στὰ ἄλλα μέρη τῆς ψυχῆς (*SVF* 2, 879). Ὅπως ἀκριβῶς ἡ ἀράχνη εἶναι εὐαίσθητη σὲ κάθε διαραταχὴ τοῦ ἱστοῦ τὸν ὁποῖο ἐλέγχει μὲ τὰ πόδια της, ἔτσι καὶ ἡ ἡγεμονικὴ ἀρχὴ δέχεται μηνύματα γιὰ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο καὶ τὶς ἐσωτερικὲς σωματικὲς καταστάσεις διαμέσου τῶν ρευμάτων ἀέρα ποὺ διευθύνει.

Ἡ ἡγεμονικὴ ἀρχὴ εἶναι ἡ ἕδρα τῆς συνείδησης, καὶ σ' αὐτὴν ἀνήκουν ὅλες οἱ λειτουργίες ποὺ θὰ συνδέαμε μὲ τὸν ἐγκέφαλο. Μία ἀπὸ αὐτὲς τὶς λειτουργίες εἶναι αὐτὸ ποὺ οἱ Στωικοὶ τὸ ὀνόμαζαν «παρόρμηση» (*ὁρμή*), «κίνηση τῆς ψυχῆς πρὸς κάτι ἢ κίνηση ἀπομάκρυνσης ἀπὸ κάτι» (*SVF* 3, 377). Παρόρμηση εἶναι μιὰ κίνηση ποὺ μπορεῖ νὰ τὴν ἀρχίσει ἡ ψυχὴ μόλις δεχτεῖ μιὰ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση (*φαντασία*). Ἐντύπωση καὶ παρόρμηση παρέχουν μαζὶ μιὰ αἰτιακὴ ἐξήγηση γιὰ τὶς κινήσεις τῶν ζώων ποὺ κατευθύνονται πρὸς ἕνα σκοπό.

Ὡστόσο, ἐδῶ ὑπάρχει κάποια ὑπεραπλούστευση. Ἂν δεχτοῦμε ὅτι ὅλα τὰ ζῶα ἐμφανίζουν μιὰ συμπεριφορὰ ποὺ κατευθύνεται πρὸς ἕνα σκοπό, πῶς γίνεται νὰ ἐπιδιώκουν μερικὰ πράγματα καὶ νὰ ἀποφεύγουν ἄλλα; Ἡ ἀπάντηση τῶν Στωικῶν σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρουσα. Ὑποστήριζαν ὅτι κάθε ζῶο εἶναι γενετικὰ προκαθορισμένο, ὥστε νὰ δείχνει ἐκεῖνες ἀκριβῶς τὶς προτιμήσεις καὶ τὶς ἀποστροφὲς ποὺ ταιριάζουν στὴ φυσική του συγκρότηση (*SVF* 3, 178-88). Ὅλα τὰ πλάσματα ἔχουν ἔτσι συγκροτηθεῖ ἀπὸ τὴ Φύση ὥστε νὰ εἶναι «εὐνοϊκὰ διατεθειμένα ἀπέναντι στοὺς ἑαυτούς τους». Ἡ λέξη ποὺ μεταφράσαμε «εὐνοϊκὰ διατεθειμένος» (*οἰκεῖος*) χρησιμοποιεῖται συνήθως στὰ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ γιὰ νὰ δηλώσει «αὐτὸν ποὺ ἔχει σχέση μὲ/

εἶναι συγγενὴς / ἀνήκει σὲ κάποιον». Οἱ Στωικοὶ ὅμως ἐκφράζουν μιὰ τεχνικὴ ἔννοια ποὺ μπορεῖ δικαιολογημένα νὰ θεωρηθεῖ πρωτότυπη, μολονότι ὁ Ζήνων, ἂν πιστέψουμε τὸν Ἀντίοχο, ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τὸν ἀκαδημεικὸ Πολέμωνα (Κικ., *Fin.* 4, 45).[54] Ἡ *οἰκείωσις* καθορίζει τὴ σχέση ἑνὸς ζώου μὲ τὸ περιβάλλον του, ἀλλὰ ἐκεῖνο πρὸς τὸ ὁποῖο εἶναι πρωταρχικὰ *οἰκεῖο* εἶναι ὁ ἑαυτός του (Διογ. Λαέρτ. 7, 85). Ἡ αὐτοσυνείδησή του εἶναι μιὰ συναισθηματικὴ σχέση, καὶ κάθε συμπεριφορὰ μπορεῖ νὰ ἑρμηνευτεῖ ὡς ἐπέκταση ἢ ἐκδήλωση τῆς ἴδιας ἀρχῆς. Ἔτσι ἡ κατεύθυνση τῶν παρορμήσεων ἑνὸς ζώου καθορίζεται καὶ ἀπὸ αὐτὸ ποὺ αἰσθάνεται καὶ ἀπὸ τὴν ἔμφυτη ἱκανότητά του νὰ ἀναγνωρίζει πράγματα ποὺ τοῦ ἀνήκουν. Ἂν παρατηρήσουμε ἕνα σκύλο νὰ κατευθύνεται πρὸς ἕνα κόκαλο, εἶναι λογικὸ νὰ συμπεράνουμε ὅτι ὁ σκύλος εἶδε τὸ κόκαλο καὶ ἔνιωσε τὴν παρόρμηση νὰ τὸ ροκανίσει. Ὁ λόγος ὅμως γιὰ τὸν ὁποῖο ἔχει παρορμήσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ στὴν προδιάθεσή του νὰ ἀναγνωρίζει τί ἀνήκει σ' αὐτὸν ὡς σκύλο.

Ἕνας ἐπιπλέον παράγοντας ἐμπλέκεται στὴ συμπεριφορὰ τοῦ σκύλου. Ὁ σκύλος ἔχει τὴν αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση ἑνὸς κόκαλου, ἀλλὰ πηγὴ αὐτῆς τῆς ἐντύπωσης μπορεῖ νὰ εἶναι μιὰ πέτρα ποὺ μοιάζει μὲ κόκαλο. Ἂς ὑποθέσουμε πὼς ὁ σκύλος πηγαίνει ὡς τὴν πέτρα καὶ ὕστερα γυρίζει πίσω. Αὐτὴ ἡ ἔκδηλη ἀλλαγὴ στὴν πρόθεσή του πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ σὲ μιὰ ἄλλη λειτουργία τῆς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς, τὴ «συγκατάθεση». Οἱ αἰσθήσεις μᾶς μεταδίδουν ἀναρίθμητα μηνύματα κάθε στιγμή· μόνο μὲ ἕνα μέρος τους ἀσχολούμαστε, συγκεκριμένα μὲ αὐτὰ στὰ ὁποῖα «δίνουμε τὴ συγκατάθεσή μας». Συγκατάθεση σὲ μιὰ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση σημαίνει ὅτι παίρνουμε ὑπόψη μας ἕνα μήνυμα καὶ ἐξακριβώνουμε τὴν πηγή του. Γι' αὐτὸ ἡ συγκατάθεση εἶναι ἀναγκαῖος ὅρος τῆς παρόρμησης (*SVF* 3, 171). Δὲν μᾶς παρακινοῦν καὶ δὲν μᾶς ἀπωθοῦν πράγματα ποὺ δὲν τὰ ἀναγνωρίζουμε ὡς πηγὲς ὠφέλειας ἢ βλάβης. Πηγαίνοντας ὡς τὴν πέτρα ποὺ

ἔμοιαζε μὲ κόκαλο, ὁ σκύλος ἅρπαξε αὐτὸ ποὺ εἶδε σὰν κόκαλο· συγκατατέθηκε στὴν ἐντύπωση καὶ ἔνιωσε τὴν παρόρμηση λόγω τῆς προδιάθεσής του νὰ ροκανίζει κόκαλα. Ἕνα προσεκτικότερο κοίταγμα ὅμως προκάλεσε διαφορετικὴ ἀντίδραση. Ὁ σκύλος ἔπαψε νὰ δίνει τὴ συγκατάθεσή του στὴν ἐντύπωση ὅτι ἡ πέτρα εἶναι κόκαλο, καὶ ἀνάλογα ἄλλαξε ὁ τρόπος συμπεριφορᾶς του.

Οἱ λειτουργίες ποὺ περιγράψαμε ὡς τώρα εἶναι κοινὲς στὰ ζῶα καὶ στοὺς ἀνθρώπους (*SVF* 2, 979, 991). Ἡ ὕπαρξη τῆς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς συνεπάγεται τὴν ἱκανότητα ἐπιλογῆς ἀπὸ τὸ περιβάλλον τῶν πραγμάτων ἐκείνων ποὺ εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ τὴν αὐτοσυντήρηση ἑνὸς πλάσματος. Δὲν συνεπάγεται ἀναγκαῖα τὴν ὕπαρξη λογικοῦ.[55] Ἡ λογικότητα ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ τῆς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς μόνο στὸν ὥριμο ἄνθρωπο. Τὸ νήπιο «δὲν εἶναι ἀκόμη λογικό» (Σεν., *Ep* 124, 9), γιατὶ ὁ *λόγος* χρειάζεται ἑπτὰ (ἢ δεκατέσσερα) χρόνια γιὰ νὰ ἀναπτυχθεῖ. Ἡ παρόρμηση, ὁ πρωταρχικὸς καθοριστικὸς παράγοντας τῆς συμπεριφορᾶς τῶν ζώων, εἶναι ἐπίσης ἡ δύναμη ποὺ κατευθύνει τοὺς ἀνθρώπους στὰ πρῶτα χρόνια τους, ἔτσι ὥστε ἡ πρώτη σκέψη τους εἶναι ἡ αὐτοσυντήρηση. Βαθμιαῖα ὅμως, καθὼς μεγαλώνει ἕνα παιδί, ἡ ἡγεμονική του ἀρχὴ τροποποιεῖται οὐσιαστικὰ μὲ τὴν προσθήκη τοῦ *λόγου*. Ὅπως λέει ὁ Χρύσιππος, «τὸ λογικὸ ἐπεμβαίνει ὡς τεχνίτης τῆς παρόρμησης» (Διογ. Λαέρτ. 7, 86). Οἱ ἐκφράσεις εἶναι σκόπιμα ἐπιλεγμένες, γιὰ νὰ μᾶς θυμίζουν ὅτι ἐδῶ ἐπενεργεῖ ἡ καθολικὴ αἰτιακὴ ἀρχή.

Τὸ λογικό, ποὺ ἀναπτύσσεται ἀργότερα, εἶναι μιὰ λειτουργία ποὺ διαμορφώνει, ἀλλὰ δὲν καταστρέφει τὶς λειτουργίες ποὺ προηγοῦνται ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή του. Σύμφωνα μὲ τὴ στωικὴ ἄποψη γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἀνάπτυξη, οἱ ἔμφυτες παρορμήσεις μεταμορφώνονται τόσο ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ λογικοῦ ὥστε παύουν νὰ ὑπάρχουν ὡς ἀνεξάρτητη λειτουργία. Τὶς ἀναλαμβάνει τὸ λογικό. Ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι ἔτσι συγκροτημένη ὥστε νὰ ἀναπτύσσεται ἀπὸ κάτι τὸ μὴ λογικὸ καὶ τὸ ζωῶδες σὲ μιὰ δομὴ

πού διέπεται ἐξ ὁλοκλήρου ἀπὸ τὸ λογικό. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἔχει τεράστια σημασία γιὰ τὴ στωικὴ ἠθική. Ἡ ἀνάπτυξη τῆς λογικότητας συνεπιφέρει μιὰ μεταβολὴ στὴν κατεύθυνση τῆς παρόρμησης. Νέα ἀντικείμενα ἐπιθυμίας προτάσσονται σὲ σχέση μὲ τὴν ἱκανοποίηση βασικῶν σωματικῶν ἀναγκῶν. Διαπιστώνεται ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι κάτι πού «ἀνήκει στὸν ἄνθρωπο» πιὸ οὐσιαστικὰ ἀπὸ ὅ,τι ἡ τροφή, τὸ ποτό, ἡ στέγη κτλ. (Κικ., *Fin.* 3, 20). Ἀλλὰ οἱ διαδικασίες πού λειτουργοῦν παραμένουν οἱ ἴδιες, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶο ἐνεργοῦν *κατὰ φύσιν*, ὅταν ἀναζητοῦν τὰ πράγματα πού τοὺς «ἀνήκουν».

Ἀναβάλλω γιὰ τὸ ἐπόμενο κεφάλαιο τὴν ὁλοκληρωμένη συζήτηση αὐτῆς τῆς «φυσικῆς» ἐξέλιξης πρὸς μιὰ ἠθικὴ ζωή. Γιατὶ μᾶς εἰσάγει σὲ μιὰ κανονιστικὴ διάσταση πού δὲν μποροῦμε νὰ τὴ συλλάβουμε σωστὰ πρὶν συμπληρώσουμε τὴν περιγραφὴ τῶν νοητικῶν δυνάμεων. Ὡστόσο, γεγονότα καὶ ἀξίες δὲν μποροῦν σὲ τελικὴ ἀνάλυση νὰ διαχωριστοῦν στὸ Στωικισμό. Τὸ ζήτημα αὐτὸ προκύπτει ξεκάθαρα ἀπὸ ἕνα χωρίο τοῦ Ἐπικτήτου, τὸ ὁποῖο σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν τωρινή μας συζήτηση:

> Θὰ βρεῖτε πολλὰ μόνο στὸν ἄνθρωπο, πού τὰ χρειαζόταν ἰδιαίτερα τὸ λογικὸ ζῶο, ἀλλὰ καὶ πολλὰ πού τὰ ἔχουμε ἀπὸ κοινοῦ μὲ τὰ ἄλογα ζῶα. Καταλαβαίνουν ἐκεῖνα τὴ σχέση ἀνάμεσα στὰ γεγονότα; Βεβαίως ὄχι. Γιατὶ ἄλλο εἶναι ἡ χρήση καὶ ἄλλο ἡ κατανόηση. Ὁ Θεὸς θεώρησε ἀναγκαῖο τὰ ζῶα νὰ κάνουν χρήση τῶν ἐντυπώσεων καὶ ἐμεῖς νὰ κατανοοῦμε τὴ χρήση τους. Ἔτσι σὲ αὐτὰ ἀρκεῖ τὸ νὰ τρῶνε, νὰ πίνουν, νὰ ἀναπαύονται καὶ νὰ ἀναπαράγονται... ἐνῶ γιὰ μᾶς, στοὺς ὁποίους ἔδωσε ὁ Θεὸς τὴν ἱκανότητα τῆς κατανόησης, αὐτὰ δὲν εἶναι πιὰ ἀρκετά. Ἂν δὲν ἐνεργοῦμε σωστὰ καὶ μεθοδικά, καὶ καθένας σύμφωνα μὲ τὴ φύση καὶ τὴν κατασκευή του, δὲν θὰ ἐπιτύχουμε πιὰ τοὺς σκοπούς μας. Γιατὶ σὲ ὄντα μὲ διαφορετικὴ κατασκευὴ θὰ εἶναι διαφορετικὰ καὶ τὰ ἔργα καὶ οἱ σκοποί... Ὁ Θεὸς εἰσήγαγε τὸν ἄνθρωπο ὡς θεατὴ τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τῶν ἔργων του, καὶ ὄχι ἁπλῶς ὡς θεατὴ ἀλλὰ καὶ ἐξηγητή τους. Εἶναι λοιπὸν ντροπὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο νὰ ἀρχίζει καὶ νὰ καταλήγει ὅπου καὶ τὰ ἄλογα ζῶα. Θὰ ἔπρεπε μᾶλλον νὰ ἀρχίζει ἀπ' ὅπου ἀρχίζουν αὐτά, νὰ καταλήγει ὅμως ἐκεῖ ὅπου κατέληξε ἡ Φύση ὡς πρὸς ἐμᾶς (1, 6, 12-20).

Σὲ αὐτὸ τὸ χωρίο οἱ παρατηρήσεις γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση εἶναι σὲ μεγάλο βαθμὸ μὴ ἐμπειρικές. Τὸ τί σημαίνει νὰ ἔχει κανεὶς ἠθικὴ συνείδηση, νὰ ἐλπίζει, νὰ νιώθει χαρά, νὰ φοβᾶται, νὰ μετανοεῖ, νὰ ἀναγνωρίζει ὅτι ὁ κόσμος εἶναι πολυδιάστατος δὲν ἀποτελοῦν ὄψεις τῆς ἀνθρώπινης φύσης ποὺ μπορεῖ νὰ θεμελιωθοῦν μὲ ὁποιαδήποτε κοινὴ ἐπιστημονικὴ σημασία.[56] Ἀποτελοῦν ὅμως σὲ τόσο μεγάλο βαθμὸ μέρος τοῦ τί σημαίνει νὰ εἶσαι ἄνθρωπος, ὥστε κάθε γενικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση ποὺ δὲν κατορθώνει νὰ τὰ περιλάβει δὲν ἔχει καμιὰ ἀξία. Οἱ Στωικοὶ ἦταν εὐαίσθητοι στὸ θέμα αὐτό. Ἡ στωικὴ ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης φύσης εἶναι καὶ περιγραφικὴ καὶ ἐπιτακτική. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ περιλαμβάνει ἀρκετὲς νοητικὲς λειτουργίες, ποὺ ἐξηγοῦν τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ πραγματολογικά· παράλληλα, ὅμως, ὁρίζει ἕναν τρόπο συμπεριφορᾶς ποὺ ἀποτελεῖ τὴ χρήση τῶν λειτουργιῶν αὐτῶν γιὰ τὸ σκοπὸ ποὺ ἔχει σχεδιάσει ἡ κοινὴ Φύση.

7. *Ἡ ἀνθρώπινη λογικότητα καὶ τὰ πάθη*

Ἡ ἀπόκτηση λογικότητας νοεῖται ὡς κάτι ποὺ τροποποιεῖ τὴν ὅλη δομὴ τῆς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς τοῦ ἀνθρώπου. Στὸν ὀρθόδοξο Στωικισμὸ ἡ ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ δὲν μπορεῖ νὰ ἀναλυθεῖ μὲ βάση τρία ἀνεξάρτητα συστατικὰ τῆς ψυχῆς, ὅπως ὑπαγορεύει τὸ πλατωνικὸ πρότυπο. Σύμφωνα μὲ τὸν Χρύσιππο «δὲν ὑπάρχει ἐπιθυμητικὸ καὶ θυμικὸ στοιχεῖο, γιατὶ ὅλο τὸ *ἡγεμονικὸν* εἶναι λογικό» (*SVF* 3, 115). Ἐκ πρώτης ὄψεως, ἡ δήλωση αὐτὴ φαίνεται παράξενη καὶ ἐξαιρετικὰ ἀβάσιμη, καὶ ἔτσι τὴν ἐξέλαβαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι καὶ οἱ νεότεροι μελετητές.[57] Ὁ Ποσειδώνιος ἀπέρριψε τὴ θεωρία τοῦ Χρυσίππου μὲ κύριο ἐπιχείρημα ὅτι δὲν ἔλαβε ὑπόψη του τὰ «ἄλογα» στοιχεῖα στὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία.[58] Ὁ Πλάτων εἶχε προνοήσει γι' αὐτό, τουλάχιστον αὐτὴ τὴν ἐντύπωση

ἔδινε θεωρώντας τὴν ὄρεξη συστατικὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ λογικό, ἂν καὶ ἱκανὸ νὰ ὑποτάσσεται σ' αὐτὸ ἢ νὰ ἐπαναστατεῖ ἐναντίον του. Πολλοὶ μελετητὲς κατηγόρησαν τὸν Χρύσιππο γιὰ τὴν ὑπερβολικὴ νοησιαρχία του.[59] Ὑπάρχει κάποια βάση σ' αὐτὲς τὶς ἐπικρίσεις, ἀλλὰ ἔχουν γίνει πολὺ ἐπιπόλαια. Ὁ Χρύσιππος ἦταν φιλόσοφος πρώτης κατηγορίας καί, πρὶν ἀπορρίψει κανεὶς ὁποιαδήποτε θεωρία του ὡς παράλογη, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ τὴν ἀντιμετωπίσει μὲ σοβαρότητα.

Πολλὲς ἀπὸ τὶς δυσχέρειες πρόκυψαν, ἐπειδὴ ἡ λέξη *λογικὸς* εἶναι ὅρος ἀσαφὴς καὶ συχνὰ συγκινησιακός. Ἡ κύρια κατηγορία ποὺ ἀποδίδεται στὸν Χρύσιππο εἶναι ὅτι περιφρονεῖ τὸν κοινὸ νοῦ ὅταν ἀρνεῖται, ἂς ποῦμε, τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἐπιθυμία ἢ στὸ φόβο καὶ τὸν ὑπολογισμὸ ἢ τὴν περίσκεψη. Ἰσχύει ὅμως αὐτὸ πραγματικά; Ἡ ἀπάντηση ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ τί ἐννοοῦμε μὲ τὸν ὅρο «λογικός», καὶ εἶναι ἀρκετὰ σαφὲς τί ἐννοοῦσε ὁ Χρύσιππος. Ἡ λογικότητα τῆς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς μπορεῖ νὰ ἀναλυθεῖ ὡς ἑξῆς: Ὅλες οἱ ἀνθρώπινες ἐνέργειες —ἀντίληψη, τεκνοποιία, ὁμιλία, ἐπιθυμία— ἐπηρεάζονται αἰτιακὰ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα ὂν ποὺ διακρίνει σχέσεις ἀνάμεσα στὰ πράγματα καὶ ἔχει τὰ μέσα νὰ τὶς ἐκφράζει μὲ ἔναρθρη σκέψη.[60] Ἂς ἐξετάσουμε τώρα πῶς αὐτὴ ἡ ἀντίληψη ἐπηρεάζει τὴν πραγμάτευση τῆς ἐπιθυμίας ἢ τῆς παρόρμησης ἀπὸ τὸν Χρύσιππο.

Ἡ παρόρμηση δὲν εἶναι μόνο «κίνηση τῆς ψυχῆς πρὸς κάτι ἢ κίνηση ἀπομάκρυνσης ἀπὸ κάτι», ἀλλὰ μπορεῖ ἀκόμη νὰ περιγραφεῖ ὡς «πρᾶξη συγκατάθεσης» καὶ ὡς «τὸ λογικὸ τοῦ ἀνθρώπου ποὺ τὸν προστάζει νὰ ἐνεργήσει» (*SVF* 3,171, 175). Ἡ πρώτη περιγραφὴ εἶναι μιὰ φυσικὴ ἐξήγηση κάποιου πράγματος ποὺ ἐμφανίζεται στὴ συνείδηση ὡς προσταγή. Γιὰ τὴ διευκρίνιση τῶν ἄλλων δύο περιγραφῶν θὰ μᾶς βοηθήσει ἕνα παράδειγμα. Κάθε ἀντιληπτικὴ ἐνέργεια συνεπάγεται συγκατάθεση, λ.χ. ὅτι δέχομαι πὼς αὐτὸ ποὺ βλέπω εἶναι ἕνα πορτοκάλι. Ἂς ὑποθέσουμε

ὅμως ὅτι ὄχι μόνο βλέπω ἕνα πορτοκάλι, ἀλλὰ καὶ τὸ παίρνω καὶ ἀρχίζω νὰ τὸ τρώω. Ἡ ἐξήγηση τοῦ Χρυσίππου γιὰ τὸ δεύτερο γεγονὸς εἶναι ὅτι, δίνοντας τὴ συγκατάθεσή μου στὸ ὅτι βλέπω ἕνα πορτοκάλι, δίνω ἐπίσης στὸν ἑαυτό μου τὴν προσταγὴ νὰ τὸ φάει. Γιατί τὸ κάνω αὐτό; Γιατὶ εἶμαι ἕνας ἄνθρωπος ποὺ τοῦ ἀρέσει νὰ τρώει πορτοκάλια. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ἡ συγκατάθεσή μου σ' αὐτὸ ποὺ βλέπω δὲν εἶναι ἁπλὴ ἀντιληπτικὴ ἐνέργεια (ἂν καὶ θὰ μποροῦσε θαυμάσια νὰ εἶναι)· περιέχει ἐπίσης ἕνα στοιχεῖο ἐπιθυμητικό. Τὸ προτοκάλι μοῦ δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση ὅτι εἶναι «κάτι καλὸ γιὰ μένα», καὶ αὐτὴ «ἡ ἐντύπωση ὅτι εἶναι κάτι καλὸ γιὰ μένα» σημαίνει ὅτι τὸ ἐπιθυμῶ. Ἡ παρόρμησή μου εἶναι μιὰ ἐνέργεια τῆς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς, καὶ εἶναι λογικὴ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι εἶναι μιὰ προσταγὴ ἐνδιάθετη σὲ μιὰ κρίση *τοῦ εἴδους ἐκείνου ποὺ παρακινεῖ σὲ πράξη*. Αὐτὸ δὲν καθιστᾶ ἁπλῶς τὴν παρόρμησή μου ψευδὴ ἐπιθυμία. Νὰ τὴν περιγράψει κανεὶς ὅπως κάνει ὁ Χρύσιππος σημαίνει νὰ ἀναλύσει τὴν ἔννοια τῆς ἐπιθυμίας. Τὸ στοιχεῖο ποὺ θὰ διακρίνει τὴν ἁπλὴ νοητικὴ συγκατάθεση στὴν πρόταση «τὸ Χ εἶναι καλὸ γιὰ μένα» ἀπὸ τὴν πρόταση «ἐπιθυμῶ τὸ Χ» εἶναι μιὰ κίνηση τῆς ψυχῆς ποὺ ἀκολουθεῖ μόνο στὴ δεύτερη περίπτωση.[61]

Τὸ δόγμα τοῦ Χρυσίππου γιὰ τὰ πάθη ἀκολουθεῖ παρόμοια πορεία.[62] Τὸ πάθος ὁρίζεται ὡς «παρόρμηση» σὺν κάτι ἄλλο. Οἱ παρορμήσεις γίνονται πάθη ἂν εἶναι «ὑπερβολικὲς» [*πλεονάζουσαι*] (*SVF* 3, 479), καὶ ἡ ὑπερβολή τους ἐκδηλώνεται στὴν κίνηση τῆς καρδιᾶς (*SVF* 2, 899). Ἡ «ὑπερβολὴ» ἑνὸς πάθους μπορεῖ νὰ παραβληθεῖ μὲ τὴν ἔννοια κατὰ τὴν ὁποία ἕνας ἄνθρωπος ποὺ τρέχει «ὑπερβάλλει» ἕναν ἄνθρωπο ποὺ βαδίζει. Ὁ Χρύσιππος ἔλεγε ἀκόμη ὅτι τὰ πάθη εἶναι *ψευδεῖς* «κρίσεις» ποὺ ἔχουν ὡς κατηγόρημα τὸ «πολὺ καλὸ» ἢ «πολὺ κακό» (*SVF* 3, 466, 480). Ὁ φόβος εἶναι «κρίση γιὰ ἐπικείμενο κακὸ ποὺ φαίνεται ἀνυπόφορο». Ἐφόσον τὰ πάθη συνεπάγονται ἀξιολογικὲς κρίσεις, δὲν διαφέρουν ἀπὸ τὶς παρορμήσεις. Ἡ διαφορὰ μεταξύ τους ἀνα-

λύεται σὲ συνάρτηση μὲ τὸ λογικό. Τὰ πάθη, ὡς κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὶς ἁπλὲς παρορμήσεις, εἶναι «μὴ-λογικά».

Ὡστόσο, σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο φαίνεται νὰ ὑπάρχει μιὰ ἀντίφαση. Ἂν ἡ ἀνθρώπινη ἡγεμονικὴ ἀρχὴ ἐπιτρέπει μόνο λογικὲς διαθέσεις, πῶς μπορεῖ νὰ ὑπάρχουν πάθη μὲ τὴ μορφὴ ποὺ τὰ περιγράψαμε; Ἡ δυσκολία αὐτὴ λύνεται φαινομενικὰ μὲ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν «ὀρθὸ» καὶ τὸν «ἐσφαλμένο» *λόγον* (*SVF* 1, 202). Ὁτιδήποτε κάνει ὁ ἄνθρωπος εἶναι μὲ μιὰ ἔννοια λογικό· αὐτὸ εἶναι μιὰ ἀναλυτικὴ ἀλήθεια, ἐφόσον ὁ ἄνθρωπος εἶναι «λογικὸ ζῶο». Μὲ μιὰν ἄλλη ἔννοια ὅμως ὁ σοφὸς ἢ ὁ καλὸς ἄνθρωπος εἶναι τὸ κριτήριο τῆς λογικότητας, ἐφόσον αὐτὸς μόνο ἔχει *ὀρθὸν λόγον* (*SVF* 3, 560). Ἡ ψυχὴ ἐπιδέχεται διάφορες διαβαθμίσεις τόνου, καὶ κάθε ἄνθρωπος ποὺ ὁ *λόγος* του δὲν βρίσκεται σταθερὰ στὸν σωστὸ βαθμὸ τόνου ὑπολείπεται ἀπὸ τὴν τέλεια λογικότητα (*SVF* 3, 473). Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη ἡ διάθεσή του εἶναι μὴ λογική. Ἔχει ἕναν μὴ ὑγιὴ *λόγον*. «Τὸ πάθος δὲν εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν *λόγον*, οὔτε ὑπάρχει διάσταση ἀνάμεσα στὰ δύο πράγματα, ἀλλὰ τροπὴ τοῦ ἑνὸς *λόγου* σὲ δύο ἀπόψεις. Αὐτὸ διαφεύγει ἀπὸ τὴν προσοχή, ἐπειδὴ ἡ μεταβολὴ συντελεῖται αἰφνιδιαστικὰ καὶ γρήγορα» (*SVF* 3, 459). Ἐδῶ ἔχουμε τὴ στωικὴ ἐξήγηση τῆς σύγκρουσης ἀνάμεσα στὸ λογικὸ καὶ τὸ πάθος. Ἡ διαφορὰ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα εἶναι κατὰ βάση χρονική. Ὅπως θὰ ἔλεγαν οἱ Στωικοί, ἕνας ἄνθρωπος δὲν ὑφίσταται συγχρόνως τὴν ἐπίδραση δύο διαφορετικῶν δυνάμεων. Ὡστόσο, ἂν δὲν εἶναι σοφὸς ὥστε νὰ βρίσκεται ἡ ζωή του σὲ σταθερὴ ἰσορροπία, ὑπόκειται σὲ ξαφνικὲς μεταβολὲς καὶ ταλαντεύσεις τῆς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς του. Κάποια στιγμὴ μπορεῖ νὰ δώσει τὴ συγκατάθεσή του στὴν *ἀληθῆ* στωικὴ πρόταση ὅτι ὁ πόνος δὲν εἶναι κακό. Ἀλλὰ ἂν αὐτὴ ἡ κρίση ἔχει σαθρὰ θεμέλια, δὲν θὰ σταθεῖ ἀρκετὰ ἰσχυρὴ ὥστε νὰ ἀπορρίψει τὴν ἀντίθετη κρίση ὅτι ὁ πόνος εἶναι κάτι πολὺ κακό, μιὰ κρίση ποὺ τοῦ ἔρχεται στὸ νοῦ καὶ συνοδεύεται ἀπὸ σωματικὴ ἀντίδραση, κα-

θὼς ὁ ὀδοντογιατρὸς ἀρχίζει νὰ τροχίζει τὸ δόντι του. Οἱ Στωικοὶ διέκριναν τοὺς καλοὺς μὲ κριτήριο τὴ συνέπεια τοῦ *λόγου* τους. Στὴ χειρότερη περίπτωση μπορεῖ ἕνας ἄνθρωπος νὰ ἔχει μιὰ ἡγεμονικὴ ἀρχὴ ποὺ νὰ μὴν εἶναι ποτὲ λογικὴ μὲ τὴ σωστὴ σημασία. Ἀλλὰ αὐτὴ εἶναι ἴσως πολὺ ἀσυνήθιστη περίπτωση. Οἱ περισσότεροι ἀπὸ μᾶς, θὰ ἔλεγε ὁ Χρύσιππος, ἄλλοτε κατευθυνόμαστε ἀπὸ τὸ λογικὸ μὲ μιὰ φαινομενικὰ σωστὴ σημασία, ἄλλοτε ὅμως κατευθυνόμαστε ἀπὸ τὸ λογικὸ μὲ τὴν κακὴ σημασία του, καὶ αὐτὴ ἡ ἀπουσία συνέπειας μὲ τὸν ὀρθὸ λόγο μᾶς χαρακτηρίζει «ἀνόητους» ἢ κακούς. Ταλαντευόμαστε ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς καταστάσεις, καὶ οἱ ἐπιθυμίες μας μπορεῖ νὰ συγκρούονται, καθὼς ἡ μιὰ κατάσταση ἀκολουθεῖ τὴν ἄλλη. Ἡ ἠθικὴ πρόοδός μας μορφοποιεῖται ὄχι μὲ τὴν ἐξουδετέρωση κάθε συγκίνησης καὶ ἐπιθυμίας, ἀλλὰ μὲ τὴν ἐμφάνιση ἐπιθυμιῶν καὶ συναισθημάτων ποὺ ἀποτελοῦν διαθέσεις μιᾶς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς ὅλο καὶ πιὸ σύμφωνης μὲ τὸν ὀρθὸ λόγο. Οἱ Στωικοὶ τόνιζαν μὲ μεγάλη ἔμφαση τὴν ἀνάγκη ἀντίστασης στὰ νοσηρὰ πάθη (βλ. σ. 324).

Ἂν ἡ ἔννοια τοῦ «ὀρθοῦ λόγου» φαίνεται στὸν ἀναγνώστη δυσνόητη, ἂν ὄχι αὐθαίρετη, ἴσως βοηθήσει —καὶ θὰ ἦταν ὁπωσδήποτε ἐξίσου στωικὸ— νὰ σκεφτοῦμε μὲ ὅρους ψυχικῆς ὑγείας (*SVF* 3, 278). Αὐτὴ εἶναι μιὰ ἰδέα ποὺ χρησιμοποιεῖται πολὺ συχνὰ σήμερα, καὶ οἱ περισσότεροι ἔχουμε ἴσως κάποιο ἐνδιάθετο κριτήριο γιὰ τὴ φυσιολογικὴ κατάσταση, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο κρίνουμε τὴ συμπεριφορὰ τῶν ἄλλων. Ὑπάρχει στὴν κοινωνία μας μιὰ ἔκδηλη καὶ ἴσως ὅλο καὶ πιὸ ἔντονη τάση νὰ θεωροῦμε ἀτέλειες προσωπικότητας αὐτὸ ποὺ οἱ παπποῦδες μας θὰ τὸ χαρακτήριζαν ἠθικὰ ἀξιόμεμπτο. Μιὰ γενιὰ ποὺ γαλουχήθηκε μὲ τὸν Freud καὶ ἔχει συνείδηση τῆς ζημιᾶς ποὺ μπορεῖ νὰ προκαλέσει ἡ παραμέληση στὴν ἀνάπτυξη ἑνὸς παιδιοῦ ἐμπιστεύεται λιγότερο τὴν ἱκανότητά της νὰ ἐνεργεῖ ὡς ἠθικὸς τιμητής. Ὑγεία καὶ ἀρρώστια εἶναι ὅροι ποὺ δὲν ἔχουν ἀναγκαῖα ἠθικὲς

συνδηλώσεις. Οἱ Στωικοί, ἂν καὶ διαιροῦσαν τὴν ἀνθρωπότητα σὲ δυὸ κατηγορίες, τοὺς σοφοὺς καὶ τοὺς ἄφρονες, προτιμοῦσαν αὐτὴ τὴν ὁρολογία ἀπὸ τοὺς ὅρους «καλὸς» καὶ «κακός». Παρανόηση ἢ ἄγνοια, καὶ ὄχι ἔμφυτη μοχθηρία ἢ ἁμαρτία, εἶναι τὸ χαρακτηριστικὸ τῶν ἀφρόνων, καὶ οἱ Στωικοί, ὅπως ἤδη ἀνέφερα, ἐπικαλοῦνταν παράγοντες τοῦ περιβάλλοντος γιὰ νὰ ἐξηγήσουν τὴ «διαστροφὴ» τοῦ λογικοῦ. Ἡ παιδεία καὶ ἡ φροντίδα ἐξίσου μποροῦν νὰ φέρουν τὸν ἄνθρωπο στὸ δρόμο τῆς ἀρετῆς. Κανεὶς δὲν γεννιέται σοφός, καὶ δὲν ὑπάρχουν ἐκ γενετῆς ἐκλεκτοί. Ὡστόσο ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι τέτοια ὥστε ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἐπιτύχει τὴν ἀληθινὴ εὐδαιμονία, ἂν ἀποδεχτεῖ ὅλες τὶς ἐπιπτώσεις τῆς λογικότητάς του. Ὑπαινιγμοὶ γι' αὐτὲς τὶς ἐπιπτώσεις ἔχουν ἤδη γίνει σὲ προηγούμενες σελίδας τοῦ βιβλίου καὶ θὰ ἀναπτυχθοῦν στὸ ἑπόμενο κεφάλαιο.

Ἀναμφίβολα ἡ ἀνάλυση τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς μπορεῖ νὰ ἐλεγθεῖ γιὰ ἀρκετοὺς λόγους. Ἡ στωικὴ ἐξήγηση τῆς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ πάθους, καὶ ἂν ἀκόμη ἑρμηνευτεῖ μὲ τὸ πνεῦμα ποὺ εἰσηγήθηκα, δὲν ἀνταποκρίνεται σὲ πλευρὲς τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς ποὺ μὲ καμιὰ κοινὴ σημασία δὲν μποροῦν νὰ ἀναχθοῦν στὴ λογικότητα. Μπορεῖ ἀκόμη κανεὶς νὰ τοὺς ἐπικρίνει, γιατὶ δὲν κατόρθωσαν νὰ περιγράψουν τὶς νοητικὲς λειτουργίες σὲ γλώσσα μὴ ἀξιολογική. Ἡ δεύτερη κατηγορία θὰ μποροῦσε ἐπίσης νὰ ἀποδοθεῖ στὸν Πλάτωνα καί, σὲ μικρότερο βαθμό, στὸν Ἀριστοτέλη. Ἂν τὸ κάναμε, θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναγνωρίσουμε ὅτι μᾶς λείπει σήμερα κάτι ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηριστεῖ συνολικὴ θεωρία τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Αὐτὸ εἶναι ἴσως καλό, γιατὶ πολὺ συχνὰ θεωρίες γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση χρησιμοποιήθηκαν γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση σκοπῶν ποὺ ἦταν ἀντίθετοι πρὸς τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία. Ἀλλὰ εἶναι σημαντικὸ νὰ ἔχουμε συνείδηση τοῦ γεγονότος ὅτι οἱ εἰδικὲς ἐπιστῆμες τῆς ψυχολογίας, τῆς ἀνθρωπολογίας, τῆς κοινωνιολογίας, τῆς βιοχημείας, μαζὶ μὲ τὴ φιλοσοφία καὶ τὴ θρησκεία, προσπαθοῦν ὅλες

νὰ ποῦν κάτι γιὰ διάφορες πλευρὲς τοῦ ἴδιου πράγματος, γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Οἱ Στωικοί, ὅπως καὶ ἄλλοι ἕλληνες φιλόσοφοι, εἶχαν τὴν εὐχέρεια νὰ εἶναι πιὸ θαρραλέοι ἀπ' ὅσο τολμοῦμε ἐμεῖς νὰ εἴμαστε. Δὲν ὑπέφεραν ἀπὸ τὰ μειονεκτήματα μιᾶς ὁλοένα μεγαλύτερης κατάτμησης τῆς γνώσης. Μὲ τὴν αὐστηρὴ ἐπιστημονικὴ σημασία γνώριζαν ἐξαιρετικὰ λίγα πράγματα. Ἀλλὰ εἶναι βέβαιο πὼς ὁτιδήποτε γνώριζαν τὸ ἔθεταν στὴν ὑπηρεσία σκοπῶν ποὺ εἶναι ἀκόμη διδακτικοί.

V. Η ΣΤΩΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

Ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ὁμαλὴ ζωὴ τοῦ εὐτυχισμένου ἀνθρώπου συνίσταται στὸ ἑξῆς: ὅτι ὅλες οἱ πράξεις του βασίζονται στὴ συμφωνία τοῦ δαίμονα ποὺ ἔχει μέσα του μὲ τὴ βούληση τοῦ διοικητῆ τοῦ σύμπαντος (Διογ. Λαέρτ. 7, 88).

Σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς ἀναλογίες ποὺ χρησιμοποιοῦσαν οἱ Στωικοὶ γιὰ νὰ παραστήσουν τὴ σχέση ἀνάμεσα στὶς ὑποδιαιρέσεις τῆς φιλοσοφίας τους, ἡ ἠθικὴ συγκρίνεται μὲ τὸν «καρπὸ ἑνὸς κήπου» (*SVF* 2, 38). Ἡ εἰκόνα εἶναι ταιριαστή. Ἡ λογικὴ καὶ ἡ φυσικὴ φιλοσοφία προετοιμάζουν τὸ ἔδαφος γιὰ τὴν ἠθική· καὶ θὰ ἔχει προσέξει ὁ ἀναγνώστης ὅτι ἔγινε συχνὴ ἀναφορὰ σὲ ἠθικὰ δόγματα κατὰ τὴν πραγμάτευση τῶν δύο πρώτων κλάδων. Ἡ Φύση, τὴν ὁποία ὁ «φυσικὸς» καὶ ὁ διαλεκτικὸς διερευνοῦν ἀπὸ συγκεκριμένες ἀπόψεις, εἶναι καὶ στὸ Στωικισμὸ ἡ ἔσχατη πηγὴ γιὰ ὅ,τι ἔχει ἀξία. Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα, ὁ Χρύσιππος ἔγραφε: «Γιατὶ δὲν ὑπάρχει ἄλλος ἢ πιὸ κατάλληλος τρόπος νὰ προσεγγίσει κανεὶς τὸ θέμα τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐτυχίας ἀπὸ τὴν κοινὴ Φύση καὶ τὴ διοίκηση τοῦ κόσμου» (Πλούτ., *Περ. στωικ. ἐναντ.* 1035c). Ἡ Φύση (Θεός, *πνεῦμα*, *αἰτία*, *λόγος*, ἢ εἱμαρμένη) εἶναι τὸ τέλειο ὄν, καὶ ἡ ἀξία κάθε ἄλλου πράγματος ποὺ ὑπάρχει στὸν κόσμο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ σχέ-

ση του μὲ τὴ Φύση. Συμφωνία μὲ τὴ Φύση δηλώνει θετικὴ ἀξία, καὶ ἐναντίωση μὲ τὴ Φύση τὸ ἀντίθετο.

1. Τὸ μέρος καὶ τὸ ὅλο

Τί σημαίνει ὅμως ὅτι κάτι συμφωνεῖ ἢ δὲν συμφωνεῖ μὲ τὴ Φύση; Πρόκειται σαφῶς γιὰ θεμελιακὸ ἐρώτημα καὶ γιὰ τὴν ἀνάλυσή του εἶναι ἀπαραίτητο νὰ κάνουμε ὁρισμένες διακρίσεις. Πρέπει πρῶτα ἀπὸ ὅλα νὰ ἀποσαφηνίσουμε γιὰ τί πράγμα μιλᾶμε. Ἂν τὸ προκείμενο εἶναι φυτό, ξέρουμε τί ἐννοοῦμε ὅταν λέμε ὅτι ἕνα φυτὸ ἀναπτύσσεται. Παρόμοια, εἶναι σχετικὰ εὔκολο νὰ διακρίνουμε, λ.χ., σὲ μιὰ ὁμάδα γάτες, αὐτὲς ποὺ βρίσκονται σὲ πολὺ καλὴ φυσικὴ κατάσταση καὶ αὐτὲς ποὺ δὲν εἶναι τόσο καλά. Ἕνα φυτὸ ἢ μιὰ γάτα συμφωνεῖ μὲ τὴ φύση τοῦ ἀντίστοιχου εἴδους ὅταν ἀναπτύσσεται καὶ συμπεριφέρεται κατὰ ἕναν ὁρισμένο τρόπο. Ὁ τρόπος αὐτὸς καθορίζει τί σημαίνει νὰ εἶναι κάτι καλὸ στὸ εἶδος του, καὶ σὲ ἀναφορὰ μὲ αὐτὸ τὸν «φυσικὸ» κανόνα (norm) κάποια πράγματα μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν κατάλληλα ἢ ἀκατάλληλα γιὰ τὰ φυτά, τὰ ζῶα καὶ τοὺς ἀνθρώπους. Μὲ βάση αὐτὴ τὴ μέθοδο ἀνάλυσης, ἡ συμφωνία μὲ τὴν καθολικὴ Φύση ἀνάγεται στὴ φύση ποὺ ἁρμόζει στὸν τύπο τοῦ προκείμενου πράγματος.[63] Ἡ ἔννοια τῆς καθολικῆς Φύσης εἶναι κατανάγκην σύνθετη καὶ ἔχει ποικιλία ἀναφορῶν. Εἶναι φυσικὸ γιὰ τὰ ἄλογα νὰ τρῶνε σανό, ἀλλὰ ὄχι καὶ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Εἶναι σύμφωνο μὲ τὴν καθολικὴ Φύση ὅτι τὰ ἄλογα πρέπει νὰ τρῶνε σανὸ καὶ οἱ ἄνθρωποι νὰ μιλοῦν μιὰ γλώσσα. Ἀλλὰ τὸ πρῶτο δὲν ἁρμόζει στοὺς ἀνθρώπους καὶ τὸ δεύτερο δὲν ἁρμόζει στὰ ἄλογα. Ἡ καθολικὴ Φύση θεσπίζει ἕναν κανόνα γιὰ συγκεκριμένα πράγματα —τὴ φύση τῶν φυτῶν, τῶν ζώων καὶ τῶν ἀνθρώπων— σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν ὁποῖο μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἐκπληρώνουν ἢ ὄχι τοὺς ἀτομικοὺς σκοπούς τους.

Μποροῦμε νὰ ὀνομάσουμε αὐτὴ τὴ μέθοδο ἀνάλυσης προοπτι-

κὴ τοῦ μέρους. Ὡστόσο ἡ καθολικὴ Φύση περιέχει ὅλες τὶς ἐπιμέρους φύσεις, καὶ αὐτὲς μποροῦν νὰ περιγραφοῦν καὶ νὰ ἀξιολογηθοῦν κατὰ δεύτερο λόγο ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ ὅλου.[64] Εἶναι βέβαια αὐτονόητο ὅτι σὲ πολλὰ πλάσματα δὲν συμβαίνουν πράγματα ποὺ ταιριάζουν στὴ συγκεκριμένη φύση τους. Ἡ ἀρρώστια, ἡ δίψα καὶ ἡ πείνα δημιουργοῦν συνθῆκες ποὺ δὲν ἐπιτρέπουν σὲ πολλὰ ζωντανὰ ὄντα νὰ λειτουργήσουν ἐπιτυχῶς. Εἶναι αὐτὰ τὰ συμβάντα ἀντίθετα μὲ τὴ Φύση; Ἤδη σημειώσαμε τὴν ἀπάντηση τῶν Στωικῶν σ' αὐτὸ τὸ ἐρώτημα. Ἀπὸ μακροπρόθεσμη σκοπιὰ τίποτε ἀπ' αὐτὰ δὲν εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν τάξη τῆς Φύσης. Ἂν ἕνα συμβὰν θεωρηθεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ τὸν κόσμο ὡς σύνολο, μπορεῖ νὰ ἀξιολογηθεῖ εἴτε ὡς φυσικὸ εἴτε ὡς ἀντίθετο πρὸς τὴ φύση (ἢ οὔτε ὡς φυσικὸ οὔτε ὡς ἀντίθετο πρὸς τὴ φύση) γιὰ τὸ πλάσμα ποὺ ἐπηρεάζεται ἀπὸ αὐτό. Ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ μέρους, ἡ φτώχεια καὶ ἡ ἀρρώστια εἶναι ἀφύσικα γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Ἀλλὰ μιὰ τέτοια ἀνάλυση εἶναι δυνατὴ μόνο ἂν γίνει ἀφαίρεση τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀπὸ τὴν καθολικὴ Φύση. Ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ ὅλου ἀκόμη καὶ καταστάσεις τοῦ εἴδους αὐτοῦ δὲν εἶναι ἀντίθετες πρὸς τὴ φύση, γιατὶ ὅλα τὰ συμβάντα τῆς Φύσης συμβάλλουν στὴν καθολικὴ εὐδαιμονία.

Τὶς δύο αὐτὲς προοπτικὲς τὶς συναντᾶμε μαζὶ σὲ πολλὰ στωικὰ κείμενα. «Πολλὰ ἐξωτερικὰ πράγματα μπορεῖ νὰ ἐμποδίσουν τὶς ἀτομικὲς φύσεις νὰ τελειοποιηθοῦν· τίποτε ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ ἐμποδίσει τὴν καθολικὴ Φύση, γιατὶ αὐτὴ συνέχει καὶ περικλείει ὅλες τὶς φύσεις» (Κικ., *N.D.* 2, 35). Τὸ σύμπαν ὡς σύνολο εἶναι τέλειο, ἀλλὰ ἡ τελειότητά του ὄχι μόνο συμβιβάζεται ἀλλὰ ἀκόμη ἀπαιτεῖ ὁρισμένο ἀριθμὸ πραγμάτων ποὺ εἶναι ἀντίθετα πρὸς τὴ φύση, ἂν ληφθεῖ ὑπόψη μόνο ἡ προοπτικὴ τοῦ μέρους. Γράφει ὁ Μάρκος Αὐρήλιος: «Νὰ καλοδέχεσαι καθετὶ ποὺ συμβαίνει, καὶ ἂν ἀκόμη φαίνεται σκληρό, γιατὶ συμβάλλει στὴν ὑγεία τοῦ κόσμου καὶ στὴν εὐημερία καὶ τὴν εὐπραγία τοῦ Δία.

Γιατὶ δὲν θὰ τὸ ἐπέβαλλε στὸν ἄνθρωπο, ἂν δὲν ἦταν συμφέρον γιὰ τὸ σύνολο» (5, 8). Ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ ὅλου ὁτιδήποτε συμβαίνει στὸν ἄνθρωπο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀσύμφορο γιὰ τὸν ἴδιο ἢ γιὰ τὸ σύνολο. Μερικὰ πράγματα, ποὺ εἶναι ἀντίθετα πρὸς τὴ Φύση ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ μέρους, μπορεῖ νὰ ὀνομαστοῦν ἀσύμφορα. Ἂν μποροῦσε ἡ Φύση νὰ ἔχει φτιάξει ἕναν τέλειο κόσμο χωρὶς τέτοια πράγματα, θὰ τὸ εἶχε κάνει. Ἡ Φύση δὲν ἐπιβάλλει τὸν πόνο γιὰ τὸν πόνο, ἀλλὰ ὁ πόνος εἶναι ἀναγκαῖος γιὰ τὴν οἰκονομία τοῦ συνόλου.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω συνάγεται ὅτι τὸ «ἀντίθετο πρὸς τὴ φύση» εἶναι μιὰ ἀξιολόγηση καὶ περιγραφὴ γεγονότων ποὺ ἰσχύει μόνο ὅταν ἡ Φύση ἀναφέρεται ἁπλῶς στὸ πῶς ἔχουν τὰ συγκεκριμένα πράγματα. Φαίνεται πὼς γιὰ τοὺς Στωικοὺς ἦταν δεσμευτικὸ τὸ ἀξίωμα ὅτι ἀπὸ τὴν κοσμικὴ προοπτικὴ ὁτιδήποτε συμβαίνει συμφωνεῖ μὲ τὴ Φύση καὶ ἑπομένως εἶναι σωστό. Ἀλλὰ τότε τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κακό (Μάρκος Αὐρήλιος 2, 17). Ὡστόσο οἱ Στωικοὶ ἐπέμεναν πολὺ σθεναρὰ στὴ θέση ὅτι ὁ ὅρος «κακὸ» ἔχει ἔγκυρη χρήση· ὅτι ὑπάρχει κάτι ποὺ πρέπει μὲ κάθε ἀνάλυση νὰ θεωρηθεῖ ἀντίθετο πρὸς τὴ Φύση. Ἡ προσπάθειά τους νὰ λύσουν αὐτὴ τὴν ἐμφανὴ ἀντίφαση συνεπάγεται μιὰ παραπέρα ἐννοιολογικὴ διάκριση, ἀλλά, πρὶν ἐπιχειρήσουμε τὴ μελέτη της, μερικοὶ στίχοι ἀπὸ τὸν *Ὕμνο στὸν Δία* τοῦ Κλεάνθη θὰ βοηθήσουν νὰ συγκεντρώσουμε τὴν προσοχή μας σ' αὐτὸ τὸ δίλημμα.

> Κι οὔτε ποὺ γίνεται στὴ γῆ πράγμα χωρὶς ἐσένα,
> κι οὔτε στὸ θόλο τὸ θεϊκὸ κι οὔτε στὸν πόντο, θεέ μου,
> παρ' ὅσα κάνουν οἱ κακοὶ ἀπ' τὴν ἀνεμυαλιά τους.
> Ξέρεις ὅμως ἐσὺ σωστὰ τὰ ὑπέρμετρα νὰ ἰσώνεις,
> καὶ τ' ἄτακτα νὰ διακοσμεῖς, καὶ τὰ ἐχθρικὰ νὰ φιλιώνεις.
> Κι ἔτσι ὅλα ἐσὺ τ' ἁρμόνισες καλά, κακὰ σὲ ἕνα,
> ὥστε ἕνας *λόγος* γίνεται ἀπ' ὅλα πού 'ναι αἰώνιος·
> ποὺ ἀπ' τοὺς θνητοὺς μόνο οἱ κακοὶ μακριὰ τὸν προσπερνᾶνε,
> οἱ δύστυχοι, ποὺ τ' ἀγαθὰ πάντα μοχθοῦν ν' ἁδράξουν

μὰ οὔτε βλέπουν οὔτε ἀκοῦν τὸν θεῖο κοινὸ νόμο
ποὺ ἂν μὲ νοῦ ὑπάκουαν, ζωὴ καλὴ θὰ εἶχαν (στιχ. 11-21, *SVF* 1, 537).*

Ἡ ἄποψη αὐτὴ παραμένει σταθερὴ ἀπὸ τὸν ἀρχαιότερο ὡς τὸν νεότερο Στωικισμό. Ὁ Ἐπίκτητος, ποὺ γράφει σχεδὸν τετρακόσια χρόνια μετὰ τὸν Κλεάνθη, παραφράζει τὸν ὕμνο ὡς ἑξῆς:

Ὁ Ζεὺς διέταξε νὰ ὑπάρχει καλοκαίρι καὶ χειμώνας, ἀφθονία καὶ φτώχεια, ἀρετὴ καὶ κακία καὶ ὅλα τὰ ἀντίθετα τοῦ εἴδους αὐτοῦ γιὰ τὴν ἁρμονία τοῦ συνόλου (1, 12, 16).

Πολλὰ μποροῦν νὰ γραφοῦν γιὰ τὸ προστωικὸ ὑπόστρωμα αὐτῶν τῶν σκέψεων, ἀλλὰ δὲν μπορῶ νὰ ἀσχοληθῶ ἐδῶ μὲ αὐτὸ τὸ ἐνδιαφέρον θέμα.[65] Σύμφωνα μὲ τὸν Κλεάνθη, καθετὶ εἶναι σύμφωνο μὲ τὸν Δία (ἢ τὴ Φύση) μὲ μία μόνο ἐξαίρεση: «Ὅσα κάνουν οἱ κακοὶ ἀπὸ τὴν ἀνεμυαλιά τους» εἶναι ἀντίθετα πρὸς τὴ θέληση τοῦ Δία. Ὡστόσο στὴν ἀμέσως ἑπόμενη φράση ὁ Κλεάνθης ἀπαλύνει αὐτὸ τὸν ἰσχυρισμό. Ἀπὸ τὴ δυσαρμονία δημιουργεῖ ὁ Δίας ἁρμονία. Φαίνεται λοιπὸν ὅτι τελικὰ ὅλα, ἀκόμη καὶ οἱ πράξεις τῶν κακῶν ἀνθρώπων, συμφωνοῦν σὲ τελευταία ἀνάλυση μὲ τὸν Δία (ἢ μὲ τὴ Φύση).

Εἶναι δύσκολο νὰ ἀποφύγει κανεὶς τὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἐπιθυμία τῶν Στωικῶν νὰ ἀποδώσουν τὸ καθετὶ σὲ μία καὶ μοναδικὴ ἀρχὴ προκάλεσε μιὰ βασικὴ ἀνακολουθία σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο. Οἱ Στωικοὶ θὰ ἀπαντοῦσαν ὅμως ὅτι ἡ ἁρμονία τοῦ σύμπαντος ὡς συνόλου εἶναι κάτι ποὺ ὑπερβαίνει κάθε προσπάθεια νὰ δεῖ κανεὶς τὸν κόσμο ἀπὸ τὴν προοπτικὴ ἑνὸς συγκεκριμένου μέρους. Τὸ ὅτι βλέπουμε τὶς δραστηριότητες τῆς Φύσης ἀντιφατικὲς ὀφείλεται στοὺς περιορισμοὺς τῆς ἀνθρώπινης θέασης. Ἡ Φύση ἐξάλλου δὲν θέλει τὶς πράξεις τῶν κακῶν. Ἔργο της εἶναι ἡ ἐναρμόνιση τῆς παραφωνίας καὶ ὄχι ἡ δημιουργία της.

Τί σημαίνει αὐτὸς ὁ τελευταῖος ἰσχυρισμός; Ὁ Χρύσιππος ὑποστήριζε ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀρετὴ χωρὶς τὴν κακία

* Προσπάθεια ποιητικῆς ἀπόδοσης ἀπὸ τὴ μεταφράστρια. (Σ.τ.μ.)

(*SVF* 2, 1169 κ.ἑ.), καὶ θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι εἶναι δύσκολο νὰ δοῦμε τί χρήση θὰ εἶχε ὁ ἕνας ὅρος, ἂν δὲν ἴσχυε καὶ ὁ ἄλλος γιὰ κάτι ἄλλο. Ἰσχυριζόταν ἀκόμη ὅτι εἶναι προτιμότερο νὰ ζεῖ κανεὶς μὲ ἀφροσύνη παρὰ νὰ μὴ ζεῖ καθόλου (*SVF* 3, 760). Οἱ δηλώσεις αὐτὲς εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ τὴν κατανόηση τῆς στωικῆς ἠθικῆς. Σὲ ἀντίθεση μὲ ὅλα τὰ ἄλλα φυσικὰ ὄντα, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ μόνος ποὺ ἔχει προικιστεῖ ἀπὸ τὴ φύση μὲ τὴν ἱκανότητα νὰ κατανοεῖ τὰ κοσμικὰ γεγονότα καὶ νὰ προάγει μὲ τὶς προσπάθειές του τὴ λογικότητα τῆς Φύσης. Ταυτόχρονα ὅμως εἶναι τὸ μόνο φυσικὸ ὂν ποὺ ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ ἐνεργεῖ κατὰ τρόπο ποὺ νὰ μὴ συμφωνεῖ μὲ τὴ βούληση τῆς Φύσης. Αὐτὲς ἀκριβῶς οἱ ἀντιθετικὲς ἱκανότητες κάνουν τὸν ἄνθρωπο *ἠθικὸ* ἐνεργητικὸ παράγοντα, δηλαδὴ κάποιον γιὰ τοῦ ὁποίου τὴ συμπεριφορὰ καὶ τὸ χαρακτήρα μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν οἱ ὅροι «καλὸς» ἢ «κακός».[66] Προικίζοντας τὸν ἄνθρωπο μὲ τὸ λογικό (*λόγον*), ἡ Φύση ἐξασφάλισε ὅτι κάθε ἄνθρωπος θὰ εἶναι καλὸς ἢ κακὸς καὶ θὰ πράττει τὸ καλὸ ἢ τὸ κακό. Ἡ δωρεὰ ὅμως τῆς Φύσης δὲν εἶναι ἠθικὰ οὐδέτερη. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐφοδιασμένος ἀπὸ τὴ Φύση μὲ «παρορμήσεις πρὸς τὴν ἀρετὴ» ἢ μὲ «σπέρματα γνώσης», καὶ τὰ ἐφόδια αὐτὰ ἐπαρκοῦν γιὰ νὰ ὁδηγήσουν τὸ ἀνθρώπινο λογικὸ στὴ σωστὴ κατεύθυνση (*SVF* 1, 566· Σεν., *Ep.* 120, 4). Ὡστόσο, ἡ ἴδια ἡ Φύση δὲν προχωρεῖ πέρα ἀπὸ αὐτὸ τὸ σημεῖο.[67] Ἡ ἀπόκτηση ἑνὸς καλοῦ χαρακτήρα ἀπαιτεῖ ἀπὸ κάθε ἄνθρωπο τὶς πιὸ σύντονες προσπάθειες καί, ὅπως εἴδαμε, οἱ ἐξωτερικὲς ἐπιδράσεις μπορεῖ νὰ τὸν ἐμποδίσουν (καὶ συνήθως τὸν ἐμποδίζουν) νὰ ἀναπτύξει μιὰ λογικὴ διάθεση τέλεια ἐναρμονισμένη μὲ τὴν ἴδια τὴ Φύση.

Γιὰ νὰ εἶναι ἐφικτὴ ἡ ἀρετή, πρέπει νὰ εἶναι δεδομένη καὶ ἡ δυνατότητα γιὰ τὸ κακό. Ἡ Φύση θέσπισε αὐτοὺς τοὺς ὅρους καὶ ἔδωσε στὸν ἄνθρωπο τὸ ἀνάστημα τοῦ ἠθικοῦ ἐνεργητικοῦ παράγοντα, κάνοντάς τον ἐνσυνείδητο κοινωνὸ στὶς λογικὲς διαδικασίες τοῦ σύμπαντος. Ἀνέθεσε ἔτσι στὴν πλειονότητα τῶν ἀν-

θρώπων ένα καθῆκον, τὸ ὁποῖο ἐκεῖνοι εἶναι πολὺ «ἀνόητοι» γιὰ νὰ μποροῦν νὰ τὸ ἐκπληρώσουν μὲ τὸν τρόπο ἀκριβῶς ποὺ τοὺς ὑπαγορεύει ἡ Φύση. Ὡστόσο ἡ «κακία» τους δὲν ἀντιστρατεύεται τοὺς ἔσχατους σκοποὺς τοῦ κόσμου, ἐφόσον αὐτοὶ οἱ σκοποὶ ἐμπεριέχουν τὴν προσφορὰ μιᾶς ζωῆς ποὺ ἐπιλέγεται ἐσκεμμένα ὥστε νὰ ἐναρμονίζεται μὲ τὴ Φύση. Σύμφωνα μὲ τὴ στωικὴ κοσμοθεωρία, εἶναι καλύτερο νὰ εἶναι κανεὶς κακὸς καὶ νὰ ἔχει τὴν εὐκαιρία νὰ γίνει ἐνάρετος παρὰ νὰ τοῦ ἔχει ἀφαιρεθεῖ αὐτὴ ἡ δυνατότητα.

Δίνοντας στὸν ἄνθρωπο τὸ λογικό, ἡ Φύση τὸν καθιστᾶ, ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ μέρους, αὐτόνομο ἐνεργητικὸ παράγοντα (βλ. σ. 269). Ὁ χαρακτήρας ποὺ διαμορφώνει ὁ ἄνθρωπος, ἂν καὶ ὑπόκειται στὸ νόμο τῆς αἰτίας καὶ τοῦ ἀποτελέσματος, εἶναι ὁ δικός του, ὄχι ὁ χαρακτήρας τῆς Φύσης. Ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὸ περιβάλλον στὸ ὁποῖο ἔχει βρεθεῖ. Ἀλλὰ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἐνεργεῖ ὁ ἄνθρωπος σὲ σχέση μὲ τὸ περιβάλλον του ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν ἴδιο. Οἱ Στωικοὶ τόνιζαν ὅτι ἔχει μεγαλύτερη σημασία νὰ στοχεύεις παρὰ νὰ πετυχαίνεις ἕνα ἐπιθυμητὸ ἀποτέλεσμα.[68] Οἱ ἠθικὲς κρίσεις καὶ ἡ ἀνθρώπινη εὐδαιμονία σχετίζονται μὲ τὴν ἐσωτερικὴ στάση τοῦ ἐνεργητικοῦ παράγοντα, μὲ τὴν ψυχική του κατάσταση. Αὐτὴ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὰ ἐξωτερικὰ ἀποτελέσματα καὶ τὶς προθέσεις τὴν ἐπεξηγοῦσαν μὲ τὴν παρομοίωση ἑνὸς σκύλου ποὺ εἶναι δεμένος σ' ἕνα κάρο. Τὸ κάρο ἀπεικονίζει τὴν ἐξωτερικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἐνεργήσει ἀνεξάρτητα ἀπὸ αὐτή, ἀλλὰ —ὅπως ὑποστηρίζεται— ὁ ἴδιος καὶ ὄχι τὸ περιβάλλον του μπορεῖ νὰ καθορίσει ἂν θὰ τρέχει πρόθυμα ἢ ἂν θὰ σέρνεται: «Ὁδήγησέ με, Δία καὶ σὺ πεπρωμένο, ὁπουδήποτε ἀπὸ σᾶς ἔχω ταχθεῖ. Γιατὶ θὰ ἀκολουθήσω ἀβίαστα. Κι ἂν γίνω κακὸς καὶ φανῶ ἀπρόθυμος, πάλι θὰ ἀκολουθήσω» (Κλεάνθης, *SVF* 1, 527).[69]

Ἐδῶ βέβαια προσκρούουμε σὲ μιὰν ἄλλη σημαντικὴ δυσκολία.

Πολλὰ πράγματα ποὺ συμβαίνουν σὲ ἕναν ἄνθρωπο στὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του δὲν μποροῦν νὰ διαχωριστοῦν ἀπὸ τὶς προθέσεις του. Οἱ Στωικοὶ γράφουν συχνὰ σὰν νὰ ἦταν πέρα ἀπὸ τὶς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀλλάξει τὶς ἐξωτερικὲς περιστάσεις. Ἀλλὰ ἂν ἡ ἔννοια μιᾶς προκαθορισμένης ζωῆς μπορεῖ νὰ συμβιβαστεῖ μὲ τὴν ἠθικὴ κρίση, τότε ἔχει νόημα νὰ θεωρεῖται θέλημα τοῦ Θεοῦ ἢ τῆς Φύσης μόνο ἕνα πολὺ περιορισμένο φάσμα περιστάσεων. Θὰ ἦταν βέβαια μὴ στωικὴ θέση νὰ θεωρεῖ κανεὶς καλὸ ἄνθρωπο ἕναν πωρωμένο ἐγκληματία. Οἱ πράξεις ἑνὸς ἐγκληματία δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθοῦν ὡς καθήκοντα ποὺ τοῦ ἔχουν ἀνατεθεῖ καὶ μὲ τὰ ὁποῖα ὀφείλει νὰ συμμορφωθεῖ θεληματικά, ἐφόσον ἀναπόφευκτα θὰ συντελεστοῦν. Ὑποστηρίζοντας τὴν ἀποδοχὴ τῆς ἐξωτερικῆς κατάστασης, οἱ Στωικοὶ δὲν εἶχαν τὴν πρόθεση νὰ ἐπιβάλουν τὴν παθητικότητα, οὔτε θεωροῦσαν ἰσάξια τὰ ἀποτελέσματα τῶν πράξεων ἑνὸς καλοῦ ἀνθρώπου καὶ ἑνὸς κακοῦ. Ὡστόσο, ἡ δυνατότητα ἐσωτερικῆς ἐλευθερίας καὶ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ καλὸ καὶ στὸ κακὸ τὰ ὁποῖα διασφαλίζει ἡ Φύση ὡς πρόνοια δὲν εἶναι εὔκολο νὰ συμβιβαστοῦν μὲ τὴν ἀναγκαιότητα τῶν γεγονότων, τὰ ὁποῖα θεσπίζει ἡ Φύση ὡς εἱμαρμένη. Οἱ Στωικοὶ προσπάθησαν νὰ ξεπεράσουν αὐτὸ τὸ πρόβλημα, τονίζοντας τὴ σημασία τῆς παιδείας. Σύμφωνα μὲ τὴν ὑπόθεσή τους ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἐξαρχῆς τέτοιο δυναμικὸ ὥστε, μὲ ἐπίπονη ἄσκηση, μπορεῖ νὰ ἐπιτύχει τὴ διάθεση νὰ ἐνεργεῖ σὲ πλήρη συμφωνία μὲ τὴν πραγματικὴ καὶ τὴν ἠθικὴ τάξη τῶν πραγμάτων. Ἀλλὰ ἡ ἐπιτυχία ἢ ἡ ἀποτυχία του φαίνεται ὅτι ἐξαρτᾶται περισσότερο ἀπὸ τὴ Φύση καὶ τὶς ἐξωτερικὲς περιστάσεις παρὰ ἀπὸ κάτι γιὰ τὸ ὁποῖο τὸ ἄτομο μπορεῖ εὔλογα νὰ ἐπαινεθεῖ ἢ νὰ ἐπιτιμηθεῖ.

Ἔχοντας ὡς ἐδῶ σκιαγραφήσει μερικὰ χαρακτηριστικὰ σημεῖα καὶ προβλήματα τῆς στωικῆς ἠθικῆς, περνῶ στὶς λεπτομέρειες, ἀκολουθώντας ὅσο εἶναι δυνατὸ τὴ στωικὴ μεθοδολογία. Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συζητήσω ἐδῶ τὴν ἱστορικὴ ὑποδομή τους

(βλ. σ. 183), ἀλλὰ οἱ ἀναγνῶστες ποὺ εἶναι ἐξοικειωμένοι μὲ τὴ σωκρατική, τὴν πλατωνικὴ καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ θὰ ἐπισημάνουν πολλὰ σημεῖα ἐπαφῆς μὲ τὸ Στωικισμό.

2. *Ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ παρόρμηση στὴν ἀρετὴ*

Ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος μᾶς λέει ὅτι ἀπὸ τὸν Χρύσιππο καὶ ὕστερα οἱ Στωικοὶ διαιροῦσαν «τὸ ἠθικὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας» σὲ ὁρισμένα ὑποκεφάλαια (7, 84). Ἀπὸ τὴ διάταξη ποὺ παραθέτει ὁ Διογένης ἐξαιρεῖ τὰ ὀνόματα τοῦ Ζήνωνα καὶ τοῦ Κλεάνθη, μολονότι παρατηρεῖ ὅτι «διαιροῦσαν (δηλ. διέκριναν) τὴν ἠθική, τὴ λογικὴ καὶ τὴ φυσική». Οἱ παλαιότεροι Στωικοὶ διέφεραν ἀπὸ τοὺς νεότερους, γιατὶ πραγματεύονταν τὴν ἠθικὴ «λιγότερο μεθοδικά». Γνωρίζουμε πολὺ λίγα γιὰ τὸν Ζήνωνα καὶ τὸν Κλεάνθη γιὰ νὰ μποροῦμε νὰ ἐκτιμήσουμε ἐπακριβῶς τὶς καινοτομίες τοῦ Χρυσίππου στὴν ἠθική. Δὲν φαίνεται πιθανὸ νὰ διέφερε σημαντικὰ ἀπὸ αὐτοὺς σὲ θέματα οὐσίας. Πρωταρχικὸς σκοπός του σὲ αὐτὸ τὸν τομέα ἦταν προφανῶς ἡ λεπτομερὴς ἐπεξεργασία καὶ ἡ συστηματοποίηση τῆς στωικῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Τὸ μεγαλύτερο μέρος τῶν μαρτυριῶν ἀπὸ τὶς ὁποῖες θὰ ἀντλήσω στὶς λίγες ἑπόμενες σελίδες εἶναι βέβαιο ἢ τουλάχιστον πιθανὸ ὅτι προέρχεται ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Χρυσίππου. Καὶ μποροῦμε εὔλογα νὰ ὑποθέσουμε ὅτι τὰ περισσότερα δόγματα ποὺ συζητοῦνται ἐδῶ θὰ τὰ εἶχε υἱοθετήσει ἕνας Στωικὸς στὰ μέσα τῆς ἑλληνιστικῆς περιόδου.

Ἡ διαίρεση τῆς ἠθικῆς ποὺ ἀποδίδεται στὸν Χρύσιππο ὁρίζει τρεῖς γενικὲς κατηγορίες: πρῶτον «γιὰ τὴν παρόρμηση», δεύτερον «γιὰ τὰ καλὰ καὶ τὰ κακά», καὶ τρίτον «γιὰ τὰ πάθη».[70] Ἡ πρώτη κατηγορία ὑποδιαιρεῖται στὴν «ἀρετὴ» καὶ «τὸ σκοπὸ τῆς πράξης»· ἡ δεύτερη περιλαμβάνει τὰ μέρη: «πρωταρχικὴ ἀξία», «ἠθικὴ πράξη» καὶ «ἁρμόζουσα πράξη» (*καθήκοντα*). Τέλος, μετὰ τὴν κατηγορία «γιὰ τὰ πάθη» ὁ Διογένης ἀναφέρει τὸ θέμα

«προτροπὲς καὶ ἀποτροπές», ποὺ πρέπει πιθανὸν νὰ θεωρηθεῖ παράρτημα μὲ ἐντολὲς καὶ ἀπαγορεύσεις βασισμένες στὴ θεωρία ποὺ ἔχει ἤδη παρουσιαστεῖ. Ἡ περίληψη τοῦ Διογένη καί, σὲ μικρότερο βαθμό, τὸ 3ο βιβλίο ἀπὸ τὸ *De finibus* τοῦ Κικέρωνα, καθὼς καὶ ἡ ἐπιτομὴ τοῦ Ἀρείου Διδύμου ποὺ βρίσκουμε στὸν Στοβαῖο ἀνταποκρίνονται μὲ ἀρκετὴ ἀκρίβεια σ' αὐτὴ τὴ διάταξη τοῦ ὑλικοῦ. Καὶ εἶναι λογικὸ νὰ δεχτοῦμε ὅτι τὰ σωζόμενα ἐγχειρίδια στωικῆς ἠθικῆς ἀκολουθοῦν τὴ σειρὰ μὲ τὴν ὁποία οἱ ἴδιοι οἱ Στωικοὶ παρουσίαζαν τὸ θέμα.

Ἀπὸ τὶς περιλήψεις μας ἡ πιὸ διαφωτιστικὴ ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη εἶναι ἀναμφίβολα ἡ περίληψη τοῦ Κικέρωνα. Δὲν γνωρίζουμε ποιὰ ἦταν ἡ πηγὴ ἢ οἱ πηγές του, ἀλλὰ ὁ Κικέρων ἀναφέρεται ὀνομαστικὰ σὲ ὅλες τὶς ἡγετικὲς μορφὲς τοῦ ἀρχαίου Στωικισμοῦ καὶ ἰδιαίτερα στὸν Χρύσιππο. Τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον μορφολογικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ βιβλίου τοῦ Κικέρωνα εἶναι ἡ λογική, ἢ μᾶλλον ἡ ὑποτιθέμενη λογική, συνοχή του. Ἡ ποιότητα τῶν ἐπιχειρημάτων εἶναι ἄνιση, ἀλλὰ αὐτὸ τὸ στοιχεῖο καὶ ὁρισμένες ἀσάφειες ἴσως ὀφείλονται περισσότερο στὸν Κικέρωνα παρὰ σὲ κάποιον στωικὸ συγγραφέα. Αὐτὸ ποὺ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀρνηθεῖ εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ συγγραφέα νὰ παρουσιάσει μιὰ σειρὰ ἠθικὲς ἀλήθειες, ποὺ συνδέονται ἔτσι μεταξύ τους ὥστε ἡ τελευταία εἶναι ἀπόλυτα συνεπὴς μὲ τὴν πρώτη. Σὲ ὅλη τὴν ἔκταση τοῦ βιβλίου ἀφθονοῦν τὰ λογικὰ συνεκτικὰ —«ἀπὸ τὸ ὁποῖο συνάγεται ὅτι», «ἐφόσον... εἶναι ἀναγκαῖο νά», «ἂν... δὲν συνάγεται ὅτι», κτλ., καὶ τὸ ἔργο ὡς σύνολο φαίνεται ὅτι προορίζεται νὰ παρουσιάσει διαμέσου τῆς γλώσσας τὴ συνοχὴ ποὺ οἱ Στωικοὶ τὴ θεωροῦσαν χαρακτηριστικὸ τῆς Φύσης. Ἡ μέθοδος, ὅπως ἐνμέρει καὶ ἡ ἴδια ἡ σκέψη, θυμίζει περισσότερο ἀπὸ καθετὶ ἄλλο τὸ mos geometricus τοῦ Spinoza. Ὁ Spinoza εἶναι φυσικὰ ἀκόμη πιὸ τυπικός, ἀλλὰ ἡ μέθοδός του νὰ παραθέτει μιὰ συνεχὴ ἁλυσίδα συλλογισμῶν ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ προτάσεις, ἀποδείξεις καὶ συμπεράσματα θὰ εἶχε κερδίσει ἀσφαλῶς

τὴν ἐπιδοκιμασία τοῦ Χρυσίππου. Οἱ ὁμοιότητες δὲν εἶναι τυχαῖες. Ὅπως ὁ Spinoza, οἱ Στωικοὶ ζητοῦσαν νὰ συναγάγουν ἠθικὰ συμπεράσματα ἀπὸ προκείμενες ποὺ περιέγραφαν τὰ συνολικὰ κατηγορήματα μιᾶς τέλειας Φύσης.

Ἀφετηρία τῆς στωικῆς ἠθικῆς εἶναι ἡ «πρωταρχικὴ παρόρμηση» ἑνὸς νεογέννητου πλάσματος. Ἀξίζει νὰ παρατεθεῖ ὅλη ἡ σχετικὴ μαρτυρία τοῦ Διογένη Λαέρτιου:

> Οἱ Στωικοὶ λένε ὅτι σκοπὸ τῆς πρωταρχικῆς του παρόρμησης τὸ ζῶο ἔχει τὴν αὐτοσυντήρησή του, ἐφόσον ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ἡ φύση τὸ κάνει προσφιλὲς στὸν ἑαυτό του, ὅπως λέει ὁ Χρύσιππος στὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ ἔργου του *Περὶ τελῶν*. «Τὸ πρῶτο προσφιλὲς πράγμα σὲ κάθε ζῶο εἶναι ἡ συγκρότησή του καὶ ἡ συνείδηση ποὺ ἔχει γι' αὐτή. Γιατὶ δὲν ἦταν φυσικὸ νὰ τὸ ἀλλοτριώσει ἡ Φύση ἀπὸ τὸν ἑαυτό του οὔτε, ἀφοῦ τὸ δημιούργησε, νὰ μὴν τοῦ ἐμπνεύσει ἀλλοτρίωση ἢ στοργή. Μένει λοιπὸν νὰ ποῦμε ὅτι ἀφοῦ τὸ συγκρότησε, τοῦ ἐνέπνευσε στοργὴ γιὰ τὸν ἑαυτό του. Ἔτσι ἐξηγεῖται τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ ζῶο ἀπορρίπτει ὅσα τὸ βλάπτουν καὶ ἐπιδιώκει ὅσα τοῦ εἶναι οἰκεῖα.»
>
> Ἀκόμη οἱ Στωικοὶ θεωροῦν ψευδὴ τὸν ἰσχυρισμὸ μερικῶν ὅτι σκοπὸς τῆς πρωταρχικῆς παρόρμησης τῶν ζώων εἶναι ἡ ἡδονή. Γιατὶ ἰσχυρίζονται πὼς ἡ ἡδονή, ἂν πράγματι ὑπάρχει, εἶναι ἐπιφαινόμενο, ὅταν πιὰ ἡ Φύση ἡ ἴδια ἀναζητήσει καὶ ἐνστερνιστεῖ αὐτὰ ποὺ ἁρμόζουν στὴν κατασκευὴ τῶν ζώων. Ἡ ἡδονὴ μοιάζει μὲ τὸν τρόπο ποὺ ἀκμάζουν τὰ ζῶα καὶ ἀνθοῦν τὰ φυτά. Ἡ Φύση δὲν ἔκανε σαφὴ διάκριση ἀνάμεσα στὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα, γιατὶ καὶ αὐτὰ τὰ κατευθύνει χωρὶς παρόρμηση καὶ αἴσθηση, καὶ σ' ἐμᾶς συμβαίνουν ὁρισμένες «φυτοειδεῖς» διαδικασίες. Ἐφόσον ὅμως τὰ ζῶα ἔχουν ἐπιπλέον τὴ λειτουργία τῆς παρόρμησης, διαμέσου τῆς ὁποίας ἀναζητοῦν ὅ,τι τοὺς εἶναι οἰκεῖο, τὸ νὰ κατευθύνονται ἀπὸ τὴν παρόρμηση εἶναι σ' αὐτὰ σύμφωνο μὲ τὴ φύση. Καὶ ἐφόσον τὸ λογικὸ ἔχει δοθεῖ στὰ λογικὰ ὄντα σύμφωνα μὲ μιὰ τελειότερη ἐπιταγή, ἡ σύμφωνη μὲ τὸ λογικὸ ζωὴ γίνεται σωστὰ ζωὴ σύμφωνη μὲ τὴ φύση. Γιατὶ τὸ λογικὸ ἐπακολουθεῖ ὡς τεχνίτης τῆς παρόρμησης (7, 85-86).[71]

Ἔχει ἤδη γίνει λόγος σὲ αὐτὸ τὸ βιβλίο γιὰ τὶς ἔννοιες τῆς παρόρμησης καὶ τῆς οἰκείωσης ποὺ χρησιμοποιοῦνται σὲ αὐτὸ τὸ χωρίο (σ. 274). Ἐπιχειρήματα σχετικὰ μὲ αὐτὲς τὶς ἔννοιες ἀνα-

πτύσσονταν μὲ σχολαστικότητα σὲ πιὸ τεχνικὲς στωικὲς πραγματεῖες, ὅπως μποροῦμε νὰ συμπεράνουμε ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα ποὺ διασώθηκαν ἀπὸ τὴν *Ἠθικὴν Στοιχείωσιν* τοῦ Ἱεροκλῆ (βλ. σ. 190-1). Ὁ συγγραφέας αὐτοῦ τοῦ ἔργου προσπαθεῖ νὰ ἀποδείξει ὅτι τὸ πρῶτο πράγμα ποὺ συνειδητοποιεῖ ἕνα ὂν δὲν εἶναι κάτι ποὺ βρίσκεται στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο ἀλλὰ ὁ ἴδιος ὁ ἑαυτός του. Ὑποστηρίζει ὅτι ἡ αὐτοσυνειδησία ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἀντίληψη τῶν ἐξωτερικῶν πραγμάτων. Τὸ νὰ ἔχεις ὅμως συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ σου σημαίνει συγχρόνως νὰ σκέφτεσαι τὸν ἑαυτό σου σὲ σχέση μὲ κάτι ἄλλο.[72] Ἡ αὐτοσυνειδησία τοῦ βρέφους ἐκδηλώνεται διαμέσου τῆς σχέσης του μὲ τὸ στῆθος τῆς μητέρας του. Ἡ αἴσθηση τοῦ στήθους εἶναι λοιπὸν ἀναπόσπαστο μέρος τῆς αἴσθησης τοῦ ἑαυτοῦ του. Καὶ στὸ ἐρώτημα «ποιὰ εἶναι ἡ στάση ἑνὸς ὄντος ἀπέναντι στὴν εἰκόνα του;», ἡ ἀπάντηση πρέπει νὰ εἶναι: ἡ στοργή. Γιατὶ ὅλα τὰ ὄντα, στὰ ὅρια τῶν δυνατοτήτων τους, ἀγωνίζονται γιὰ τὴν αὐτοσυντήρησή τους καὶ προσπαθοῦν νὰ ἀποφύγουν ὅσα πράγματα τοὺς εἶναι βλαβερά.

Ἡ τελευταία δήλωση μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἐμπειρικὴ παρατήρηση, ἀλλὰ στὸ χωρίο τοῦ Χρυσίππου ποὺ διασώζει ὁ Διογένης περιγράφεται ἐπίσης ὡς ἔργο τῆς Φύσης. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ πρωταρχικὴ παρόρμηση τοῦ ζώου γιὰ τὴν αὐτοσυντήρησή του δὲν εἶναι μόνο ἀντικειμενικὸ γεγονός, ἀλλὰ καὶ ἐπιταγὴ τοῦ ὄντος ποὺ εἶναι τέλειο ἀπὸ ὅλες τὶς ἀπόψεις. Ἡ πρωταρχικὴ παρόρμηση, ἐπειδὴ ἔχει τὴν ἐπικύρωση τῆς Φύσης, παρέχει στὴ στωικὴ ἠθικὴ μιὰ λογικὴ ἀφετηρία. Ἡ μέθοδος τῶν Στωικῶν εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα καὶ ἔχει κάθε δικαίωμα νὰ θεωρηθεῖ πρωτότυπη.

Ἂν οἱ ἄνθρωποι δὲν εἶχαν συλλογιστικὴ ἱκανότητα, ἡ αὐτοσυντήρηση, ὅπως ἀρχικὰ περιγράφεται ἀπὸ τὸν Χρύσιππο, θὰ ἦταν γι' αὐτοὺς τὸ μόνο φυσικὸ καὶ συνεπῶς σωστὸ καὶ πρέπον ἀντικείμενο ἐπιδίωξης. Ἡ συλλογὴ τροφῆς, ἡ ἀπόκρουση τῶν ἐχθρῶν, ἡ τεκνογονία: αὐτὲς εἶναι οἱ ἐνέργειες ποὺ ἕνα ἄλογο ὂν

νιώθει πὼς τοῦ ταιριάζουν· καὶ ὅταν καταπιάνεται μὲ αὐτὲς ἐνεργεῖ σύμφωνα μὲ τὴ φύση, δηλαδὴ μὲ τὸν τρόπο ποὺ ὁρίζει ἡ Φύση. Κάνοντας αὐτὲς τὶς πράξεις, συντηρεῖ τὸν ἑαυτό του —ὅ,τι δηλαδὴ ἀναγνωρίζει ὡς συστατικὸ τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἀλλὰ αὐτὲς οἱ δραστηριότητες δὲν εἶναι φυσικὲς καὶ στοὺς ἀνθρώπους; Ἡ στωικὴ ἀπάντηση σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα εἶναι περίπλοκη, καὶ ὁ καλύτερος τρόπος νὰ τὴν προσπελάσουμε εἶναι νὰ παραθέσουμε ἕνα ἐκτενὲς χωρίο ἀπὸ τὸ *De finibus* τοῦ Κικέρωνα:

Ἂς προχωρήσουμε λοιπόν, γιατὶ ἔχουμε ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τῆς Φύσης, μὲ τὶς ὁποῖες πρέπει νὰ συμφωνοῦν τὰ ἑπόμενα στάδια. Ἀκολουθεῖ ἡ ἐξῆς πρωταρχικὴ ταξινόμηση: Οἱ Στωικοὶ λένε ὅτι ἀξία ἔχει αὐτὸ ποὺ εἴτε εἶναι τὸ ἴδιο σύμφωνο μὲ τὴ Φύση εἴτε μπορεῖ νὰ ἐπιφέρει μιὰ τέτοια κατάσταση· γι' αὐτὸ εἶναι ἄξιο ἐκλογῆς, γιατὶ κατέχει κάτι ἀρκετὰ σημαντικὸ ὥστε νὰ ἐκτιμηθεῖ ὡς *ἀξία*, ἐνῶ τὸ ἀντίθετό του δὲν ἔχει καμιὰ ἀξία. Θεσπίστηκε λοιπὸν ἡ βασικὴ ἀρχὴ ὅτι τὰ πράγματα ποὺ εἶναι σύμφωνα μὲ τὴ Φύση πρέπει νὰ τὰ ἀποκτοῦμε καθεαυτὰ καὶ νὰ ἀπορρίπτουμε τὰ ἀντίθετά τους. Τὸ πρῶτο λοιπὸν *καθῆκον* ἑνὸς ὄντος εἶναι νὰ διατηρεῖται στὴ φυσική του κατάσταση. Τὸ δεύτερο νὰ ἀποκτᾶ ὅσα πράγματα εἶναι σύμφωνα μὲ τὴ Φύση καὶ νὰ ἀποδιώχνει ὅσα εἶναι ἀντίθετα. Μετὰ τὴν ἐπινόηση αὐτῆς τῆς ἀρχῆς ἐπιλογῆς καὶ ἀπόρριψης ἀκολουθεῖ μιὰ ἐπιλογὴ ποὺ καθορίζεται ἀπὸ αὐτὸ ποὺ ἀρμόζει· τὸ ἑπόμενο στάδιο εἶναι αὐτὴ ἡ ἐπιλογὴ ὡς σταθερὴ συνήθεια καί, τέλος, μιὰ ἐπιλογὴ ἀπόλυτα συνεπὴς καὶ σὲ τέλεια συμφωνία μὲ τὴ Φύση. Σὲ αὐτὸ τὸ στάδιο ἀρχίζει γιὰ πρώτη φορὰ νὰ ἐμφανίζεται καὶ νὰ γίνεται κατανοητὸ αὐτὸ ποὺ μπορεῖ ἀληθινὰ νὰ ὀνομαστεῖ ἀγαθό. Γιατὶ ἡ πρώτη «οἰκείωση» τοῦ ἀνθρώπου ἀφορᾶ τὰ πράγματα ποὺ εἶναι σύμφωνα μὲ τὴ Φύση. Μόλις ὅμως ἀποκτήσει νοητικὴ ἱκανότητα ἢ μᾶλλον *ἔννοιαν* καὶ δεῖ τὴν τάξη καὶ τὴν ἁρμονία ποὺ διέπουν τὴ συμπεριφορά, ἀποδίδει σ' αὐτὴ τὴν ἁρμονία πολὺ μεγαλύτερη ἀξία ἀπὸ ὅ,τι σὲ ὅλα ἐκεῖνα τὰ πράγματα ποὺ εἶχε ἀγαπήσει προηγουμένως· ἔτσι, μὲ τὴν ἀντίληψη καὶ τὴ λογικὴ φθάνει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἐκεῖ πρέπει νὰ τοποθετηθεῖ τὸ ἀνώτατο ἀνθρώπινο ἀγαθὸ ποὺ εἶναι ἐπαινετὸ καὶ ἐπιθυμητὸ καθεαυτό. Σὲ αὐτὴ τὴν *ὁμολογίαν*, κατὰ τὴν ἔκφραση τῶν Στωικῶν, ποὺ ἐμεῖς τὴν ὀνομάζουμε συμφωνία μὲ τὴ Φύση (convenientiam) συνίσταται τὸ ἀγαθό· καὶ ἔτσι ἡ ἐνάρετη πράξη καὶ ἡ ἴδια ἡ ἀρετή, ποὺ αὐτὴ μόνο θεωρεῖται ἀγαθό, ἂν καὶ ὑστερογενής, εἶναι τὸ μόνο πράγμα ποὺ εἶναι ἐπιθυμητὸ γιὰ τὴν ἴδια τὴ φύση καὶ τὴν

ἀξία του, ἐνῶ κανένα ἀπὸ τὰ *πρῶτα κατὰ φύσιν* δὲν εἶναι ἐπιθυμητὸ καθεαυτό (*Fin.* 3, 20-21).

Τὸ χωρίο αὐτὸ συνοψίζει τὰ θεμελιακὰ δόγματα τῆς στωικῆς ἠθικῆς. Γνώση «αὐτοῦ ποὺ μπορεῖ ἀληθινὰ νὰ ὀνομαστεῖ ἀγαθὸ» καὶ ἐνάρετη πράξη θεωροῦνται κορυφαῖο στάδιο στὴν ἀνάπτυξη ἑνὸς λογικοῦ ὄντος. Ἀπὸ τὴ νηπιακὴ ἡλικία καὶ ἔπειτα ἡ Φύση ἐπικυρώνει ἕνα πρότυπο συμπεριφορᾶς ὡς αὐτὸ ποὺ ἁρμόζει στὸν ἄνθρωπο (καὶ ἄλλα ζωντανὰ ὄντα), ἀλλὰ τὸ πρότυπο ἀλλάζει καθὼς ὁ ἄνθρωπος ὡριμάζει καὶ ἀπὸ ὂν μὲ ἀντιδράσεις καθαρὰ ζωώδεις καὶ ἐνστικτώδεις γίνεται ἐνήλικος, τέλεια ἐξοπλισμένος μὲ λογικό. Σὲ καθένα ἀπὸ τὰ πέντε στάδια ποὺ διαπιστώνει ὁ Κικέρων ἀνατίθεται στοὺς ἀνθρώπους ἕνα *καθῆκον* ποὺ ἁρμόζει στὴ συγκεκριμένη περίοδο ἀνάπτυξής τους. Ἡ ἀνθρώπινη φύση καθορισμένη μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο εἶναι ἕνα ἐξελισσόμενο φαινόμενο, μιὰ ἔννοια ποὺ δίνει ξεχωριστὸ χαρακτήρα στὴ στωικὴ ἠθική. Αὐτὰ ποὺ ἁρμόζουν σ' ἕνα πρώιμο στάδιο δὲν παύουν νὰ ἁρμόζουν καὶ ἀργότερα. Ὡστόσο, ἡ σχέση τους μὲ τὸ *καθῆκον* ἑνὸς ἀνθρώπου ἀλλάζει καθὼς ἀλλάζει ὁ ἴδιος. Κάθε καινούριο στάδιο προσθέτει κάτι ποὺ τροποποιεῖ τὸ ἀμέσως προηγούμενο *καθῆκον*. Σκοπὸς τῆς ἐξέλιξης εἶναι μιὰ ζωὴ σύμφωνη μὲ τὴν ὥριμη ἀνθρώπινη φύση, δηλαδὴ μιὰ ζωὴ ποὺ ρυθμίζεται ἀπὸ λογικὲς ἀρχὲς σὲ πλήρη ἁρμονία μὲ τὴ λογικότητα, τοὺς σκοποὺς καὶ τὶς διαδικασίες τῆς καθολικῆς Φύσης.

Τὰ στάδια ποὺ σκιαγραφήθηκαν ἐδῶ δίνουν μιὰ κανονιστικὴ περιγραφὴ τῆς ἐξέλιξης τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι δὲν φτάνουν ποτὲ οὐσιαστικὰ στὸ τελικὸ στάδιο καὶ πολλοὶ οὔτε κὰν στὸ τέταρτο. Ἂν αὐτὸ ἦταν μιὰ καθαρὰ περιγραφικὴ ἀναφορὰ τῆς ἐξέλιξης ἀπὸ τὴ νηπιακὴ ἡλικία ὡς τὴν ὡριμότητα, δὲν θὰ ὑπῆρχαν ἄφρονες ἢ κακοί. Ὡστόσο ὑπάρχουν, γιατί, ὅπως εἴδαμε, ἡ τελειότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης δὲν καθορίζεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς προσπάθειες τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως οἱ πρωταρχικὲς ἐνστικτώδεις παρορμήσεις του. Τὸ ἔ-

σχατο *καθῆκον* τοῦ ἀνθρώπου *εἶναι* ἡ τελείωση τῆς φύσης του.

*Καθῆκον** εἶναι μιὰ λέξη ποὺ τὴ συναντήσαμε πολλὲς φορὲς στὶς δύο τελευταῖες σελίδες, καὶ ἴσως φαίνεται παράξενο νὰ χαρακτηρίζουμε τὴν ἠθικὴ συμπεριφορὰ ἀνθρώπινο καθῆκον. Τὸ πρόβλημα ξεκινᾶ ἀπὸ τὸν ὅρο officium τοῦ Κικέρωνα, τὴ λατινικὴ ἀπόδοση τοῦ ἑλληνικοῦ στωικοῦ ὅρου *καθῆκον*. Γι' αὐτὴ τὴν ἔννοια θὰ χρειαστεῖ παρακάτω νὰ ποῦμε περισσότερα. Ἐδῶ θὰ παρατηρήσω μόνο ὅτι function (λειτουργία) μοῦ φαίνεται πὼς εἶναι ἡ λιγότερο παραπλανητικὴ ἀπόδοση τοῦ ὅρου στὰ συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Ἡ λέξη officium εἶναι ἀσαφής. Ὅπως καὶ τὸ ἀγγλικό της παράγωγο office, τὸ officium χρησιμοποιεῖται συνήθως στὰ λατινικὰ γιὰ νὰ δηλώσει τὸ ἔργο, τὸ λειτούργημα ἢ τὸ καθῆκον (duty) ἑνὸς ἀξιωματούχου —ἑνὸς ὑπάτου, διοικητῆ λεγεώνας, κ.ο.κ. Ἕνας ὕπατος εἶναι δεσμευμένος ἢ ὑποχρεωμένος ἀπὸ τὸ ἀξίωμά του νὰ ἐκπληρώνει ὁρισμένα καθήκοντα, ἀλλὰ δὲν μποροῦμε νὰ μιλήσουμε, ὅπως οἱ Στωικοί, γιὰ «καθήκοντα» ἑνὸς νηπίου, πολὺ περισσότερο γιὰ «καθήκοντα» τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν. Σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικούς, ἕνας ὥριμος ἄνθρωπος ἔχει ὁπωσδήποτε *καθήκοντα*· καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ σημασία τοῦ ὅρου officium ἀπὸ τὸ τρίτο ὡς τὸ πέμπτο στάδιο. Ὡστόσο αὐτὸ ποὺ τὰ κάνει *καθήκοντα* εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ἀποτελοῦν «λειτουργίες» ἑνὸς λογικοῦ ὄντος. Τίποτε δὲν ὑποχρεώνει ἠθικὰ ἕνα μὴ λογικὸ ὂν νὰ συμπεριφέρεται μὲ ὁρισμένο τρόπο. Εἶναι λοιπὸν καλύτερο νὰ ἀποδώσουμε τὸν ὅρο officium ὡς function (λειτουργία). Ἀρκεῖ νὰ θυμόμαστε ὅτι εἶναι φορτισμένος μὲ συνδηλώσεις, ποὺ καθορίζονται ἀπὸ τὴ φύση τοῦ ὄντος τοῦ ὁποίου τὶς «λειτουργίες» ἐξετάζουμε.

* Ὁ συγγραφέας ἀποδίδει τὸν ὅρο officium ὡς function (λειτουργία ἀλλὰ καὶ λειτούργημα), καὶ σ' αὐτὴ τὴν ἀπόδοση ἀναφέρεται κατὰ βάση ἡ παράγραφος ποὺ ἀκολουθεῖ. Ὡστόσο στὴν ἑλληνικὴ μετάφραση προτιμήσαμε νὰ κρατήσουμε τὸν στωικὸ ὅρο *καθῆκον*, χρησιμοποιώντας τὴ λέξη «λειτουργία» μόνο ὅπου τὸ ἀπαιτεῖ τὸ ἀγγλικὸ κείμενο. (Σ.τ.Μ.)

3. *Τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ προηγμένον (τὰ κατὰ φύσιν)*

Τὰ παραπάνω ἀφοροῦν τὴ γενικὴ συζήτηση. Τὸ κείμενο τοῦ Κικέρωνα δίνει ἐπίσης μιὰ ἐξαιρετικὴ βάση γιὰ νὰ πραγματευτοῦμε οὐσιαστικὲς λεπτομέρειες, καὶ μποροῦμε νὰ τὶς ἐξετάσουμε μὲ τὴ σειρὰ ποὺ ἐμφανίζονται στὸ κείμενό του. Ἀρχίζει μὲ μιὰ σύντομη δήλωση γιὰ τὸ τί σημαίνει νὰ ἔχει κάτι «ἀξία», μιὰ ἔννοια ποὺ ἔχει ἀποδειχτεῖ προβληματικὴ γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ Στωικισμοῦ, ἂν καὶ μερικὲς ἀπὸ τὶς σύμφυτες δυσκολίες της εἶναι περισσότερο φαινομενικὲς παρὰ πραγματικές.[73] Ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Κικέρων, στὸ Στωικισμὸ ἡ ἀξία κάθε πράγματος ὁρίζεται σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴ Φύση. Σημειώνω αὐτὸ τὸν ὅρο μὲ κεφαλαῖο, γιατὶ θέλω νὰ δηλώσω τὴ Φύση μὲ τὴν καθολικὴ σημασία της, ἀλλά, ὅπως ἤδη ἐξήγησα, ἡ Φύση μπορεῖ καὶ συχνὰ πρέπει νὰ ἀναλυθεῖ ὡς ἡ δομὴ καὶ ἡ συμπεριφορὰ ποὺ ἁρμόζουν σὲ συγκεκριμένα πράγματα —ἡ φύση ἑνὸς φυτοῦ, ἡ φύση ἑνὸς ζώου, κ.ο.κ. Καθετὶ ποὺ εἶναι σύμφωνο μὲ τὴ φύση ἑνὸς ὄντος ἔχει ἀναγκαστικὰ θετικὴ ἀξία καὶ καθετὶ ποὺ εἶναι ἀντίθετο μὲ τὴ φύση του ἔχει ἀναγκαῖα ἀρνητικὴ ἀξία. (Ἀποφεύγω νὰ χρησιμοποιήσω ἐδῶ τὶς φανερὰ ἁπλούστερες λέξεις «καλὸ» καὶ «κακὸ» γιὰ λόγους ποὺ θὰ τοὺς ἐξηγήσω ἀργότερα.) Ἡ *φύση* κάθε πράγματος εἶναι ἁπλῶς ἡ δομὴ καὶ τὸ πρότυπο συμπεριφορᾶς ποὺ ὅρισε ἡ καθολικὴ Φύση ὡς ἁρμόζον ἢ συμφέρον γι' αὐτό.

Μολονότι καθετί, καὶ πάνω ἀπὸ ὅλα ἡ ἀρετή, ἔχει ἀξία γιατὶ εἶναι σύμφωνο μὲ τὴ Φύση, οἱ ὀρθόδοξοι Στωικοὶ ἀπὸ τὸν Ζήνωνα καὶ μετὰ χρησιμοποιοῦσαν τὴν ἔκφραση *τὰ κατὰ φύσιν* γιὰ νὰ δηλώσουν μιὰ συγκεκριμένη τάξη πραγμάτων ποὺ ἔχουν ἀξία, ἐνῶ τὰ ἀντίθετά τους ὀνομάστηκαν *τὰ παρὰ φύσιν* (*SVF* 3, 140-6). Ἡ τάξη πραγμάτων αὐτοῦ τοῦ εἴδους διαιρέθηκε ἐπίσης κατὰ τέτοιον τρόπο ὥστε μερικὰ διαχωρίζονται ὡς *τὰ πρῶτα κατὰ* (ἢ *παρὰ*) *φύσιν*. Ἂς ἐξετάσουμε πρῶτα τὴ δεύτερη κατηγορία. Ἡ λέξη *πρῶτος* ἀναφέρεται σὲ χρονικὴ προτεραιότητα,

καὶ εἴδαμε ὅτι σὲ κάθε ζωντανὸ ὂν ἔχει δοθεῖ μιὰ πρωταρχικὴ παρόρμηση (*πρώτη ὁρμὴ*) γιὰ τὴν αὐτοσυντήρησή του. Αὐτὰ ποὺ κάθε ὂν ἔχει τὴν ἐνστικτώδη παρόρμηση νὰ ἐπιζητήσει καὶ νὰ ἀποφύγει εἶναι σύμφωνα ἢ ἀντίθετα πρὸς τὴ φύση του μὲ αὐτὴ τὴν πρωταρχικὴ σημασία, καὶ σὲ αὐτὰ περιλαμβάνονται ὁρισμένου εἴδους τροφή, ἡ προστασία καὶ ἡ γονικὴ στοργή. Οἱ ἄνθρωποι ὅμως, καθὼς ἀναπτύσσονται, νιώθουν φυσικὴ οἰκείωση γιὰ ἕνα εὐρύτερο φάσμα πραγμάτων ἀπὸ ὅ,τι τὰ ἄλογα ζῶα. Σὲ ἕναν πίνακα «πραγμάτων ποὺ εἶναι σύμφωνα ἢ ἀντίθετα μὲ τὴ φύση» ἀναφέρονται ἡ τέχνη, ἡ ὑγεία, τὸ κάλλος, ὁ πλοῦτος, ἡ δόξα, ἡ εὐγενικὴ καταγωγὴ καὶ τὰ ἀντίθετά τους (*SVF* 3, 127). Ὁ κατάλογος αὐτὸς μπορεῖ νὰ διευρυνθεῖ σημαντικά, ἀλλὰ τὰ παραδείγματα δείχνουν ὅτι περιλαμβάνει ψυχικὲς καὶ φυσικὲς ἰδιότητες, καθὼς καὶ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ ποὺ στὴν ἀρχαιότητα, ὅπως καὶ σήμερα, ὁ πολὺς κόσμος τὰ θεωροῦσε ὅλα «καλά». Εἶναι σύμφωνο μὲ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου νὰ τὰ ἀντιμετωπίζει εὐνοϊκὰ καὶ νὰ ἀπορρίπτει τὰ ἀντίθετά τους. Τὸ δεύτερο στάδιο τοῦ Κικέρωνα, ἡ ἀπόκτηση *τῶν κατὰ φύσιν* καὶ ἡ ἀπόρριψη τῶν ἀντιθέτων τους, περιγράφει αὐτὸ τὸ *καθῆκον*, ὅπως θὰ τὸ ἀσκοῦσε σωστὰ ἕνα μικρὸ παιδί. Δὲν ἔχουμε τὴν ἀπαίτηση ἀπὸ μικρὰ παιδιὰ νὰ ξεχωρίζουν προσεκτικὰ τὰ εἴδη τῶν πραγμάτων πρὸς τὰ ὁποῖα εἶναι εὐνοϊκὰ διατεθειμένα. Δοκιμάζοντας καὶ ἀπορρίπτοντας, μαθαίνει ἕνα παιδὶ τί σημαίνει νὰ διαλέγεις μὲ σωστὴ κρίση.

Πρὶν ἐξετάσουμε τὸ τρίτο στάδιο τοῦ Κικέρωνα, θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ μέθοδος κατάταξης τῶν πραγμάτων σύμφωνα μὲ τὴ Φύση δὲν περιλαμβάνει καθετὶ ποὺ ὑπάρχει στὸν κόσμο. Εἶναι ἐντελῶς ἀδιάφορο, ἂν κάποιος χειρονομεῖ μὲ τὸν ἕνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο (*SVF* 3, 118). Ἡ συγκρότηση τῆς ἀνθρώπινης φύσης δὲν εἶναι τέτοια ὥστε νὰ ἔχει ὁ ἄνθρωπος ἐγγενὴ προτίμηση καὶ ἀποστροφὴ γιὰ πράγματα αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἢ ἄλλα ἀνάλογα.

Ένα μικρὸ παιδὶ «δὲν εἶναι ἀκόμη λογικό», ἀλλὰ ἡ ἀνάπτυξη τῆς λογικότητας εἶναι μιὰ συνεχὴς διαδικασία, ποὺ πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι στὸ τρίτο στάδιο τοῦ Κικέρωνα ἔχει ἤδη ἀρχίσει νὰ ἐξελίσσεται, μολονότι δὲν ἔχει ἀκόμη ὁλοκληρωθεῖ. Αὐτὰ ποὺ ἡ φύση ὑπαγόρευε σὲ ἕνα μικρὸ παιδὶ νὰ τὰ ἐπιδιώξει ἢ νὰ τὰ ἀποφύγει ἐνστικτωδῶς, καὶ ἄλλα ἀντικείμενα ποὺ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση ἑλκυστικὰ γιὰ πιὸ ὥριμους ἀνθρώπους, ἐμφανίζονται τώρα ὡς ὑλικὸ ποὺ ἀπαιτεῖ λογικὴ ἐκλογὴ καὶ ἀπόρριψη. Στὸ κείμενο τοῦ Κικέρωνα δὲν ἀναφέρεται σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἡ λέξη «λογικός», ἄλλες ὅμως ἐνδείξεις μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ τὴν προσθέσουμε. Καθὼς ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος λογικότητα, αὐτὴ ἡ τροποποίηση τῆς φύσης του ἐπιβάλλει ἕναν νέο τρόπο ἁρμόζουσας συμπεριφορᾶς. Ἔργο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τώρα νὰ ἐκτελεῖ «ἁρμόζουσες πράξεις» (*καθήκοντα*), ποὺ ἀφετηρία τους δὲν εἶναι ἁπλῶς ἡ παρόρμηση ἢ τὸ ἔνστικτο ἀλλὰ τὸ λογικό (*λόγος*). Τὸ *καθῆκον* ὁρίζεται ὡς «αὐτὸ ποὺ ὁ λόγος μᾶς πείθει νὰ κάνουμε» (Διογ. Λαέρτ. 7, 108), ἢ «αὐτὸ ποὺ ὅταν τὸ κάνουμε ἐπιδέχεται λογικὴ ἐξήγηση» (ὅ.π., 107). Ἀντίθετος εἶναι ὁ ὁρισμὸς *τῶν παρὰ τὸ καθῆκον*.

Ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος (στὸ ἴδιο) δίνει μερικὰ παραδείγματα *καθηκόντων*: νὰ τιμᾶς τοὺς γονεῖς, τὰ ἀδέρφια, καὶ τὴν πατρίδα σου, νὰ φροντίζεις τὴν ὑγεία σου, νὰ ἀσκεῖσαι μὲ περιπάτους, νὰ θυσιάζεις τὴν περιουσία σου. Τὸ τελευταῖο εἶναι *καθῆκον κατὰ περίστασιν*, ἐνῶ ἡ ἐπιμέλεια τῆς ὑγείας λέγεται ὅτι εἶναι *καθῆκον ἄνευ περιστάσεως*. Ὅλα, ὅμως, αὐτὰ εἶναι ἁρμόζοντα γιατὶ συμφωνοῦν μὲ τὴ φύση τοῦ λογικοῦ ὄντος. Μὲ ἄλλα λόγια, ἕνας ἄνθρωπος, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἀρχίζει νὰ γίνεται λογικός, ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ ἐκτέλεση αὐτῶν τῶν πράξεων εἶναι γι' αὐτὸν ἡ «ἁρμόζουσα». Καὶ ὅσο ἀναπτύσσεται ἡ λογικότητα στὸν ἄνθρωπο, διευρύνεται σημαντικὰ τὸ φάσμα τῶν πράξεων ποὺ τοῦ «ἁρμόζει» νὰ ἐκτελέσει. Ὁ Κικέρων μᾶς μεταφέρει τὴ στωικὴ ἄποψη ὅτι «ἀπὸ τὴ Φύση εἴμαστε συνδεδεμένοι καὶ ἑ-

νωμένοι σὲ μιὰ κοινωνία πολιτῶν» (*Fin.* 3, 66). Οἱ κοινωνικὲς ἀρχὲς τῆς στωικῆς ἠθικῆς ἀπορρέουν ἀπὸ αὐτὴ τὴν παρόρμηση ποὺ ἐμφύτευσε ἡ Φύση στὸν ἄνθρωπο νὰ δημιουργεῖ οἰκογενειακὲς καὶ ἐξω-οἰκογενειακὲς σχέσεις (*De off.* 1, 12). Ὡστόσο, ἡ ἀρχὴ ποὺ καθορίζει τὴν κοινωνικὴ συμπεριφορὰ δὲν θεωρεῖται διαφορετικοῦ εἴδους ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ποὺ ὑπαγορεύει πράξεις ἐμφανέστερα ἀτομικιστικές. Ἡ *οἰκείωσις*, τὸ αἴσθημα τῆς ἔλξης γιὰ πράγματα ποὺ ἀνήκουν στὸν ἑαυτό μας, εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς δικαιοσύνης (*SVF* 1, 197· [βλ. σ. 274]). Γιὰ τοὺς Στωικοὺς ἡ ἠθικὴ ἀνάπτυξη, στὴν ἁπλούστερη καὶ βασικότερη ἀνάλυσή της, σημαίνει τὴν ἀναγνώριση ὅτι ἡ κοινοτικὴ ζωὴ καὶ ἡ ἀρετὴ ἀνήκουν κατεξοχὴν στὴν ἀνθρώπινη φύση.

Μποροῦμε λοιπὸν νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ὅποιος ἐκτελεῖ ἕνα *καθῆκον* πράττει σωστά; Ἡ ἀπάντηση σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα εἶναι ἀρνητική. *Καθῆκον* τοῦ ὥριμου ἀνθρώπου εἶναι νὰ ἀκολουθεῖ τὶς ἐπιταγὲς τοῦ λογικοῦ· ἀλλὰ τὸ λογικό, ὅπως εἴπαμε, ἐπιδέχεται τὰ κατηγορήματα «σωστὸ» ἢ «ἐσφαλμένο», «ὑγιὲς» ἢ «νοσηρό». Καθένας ποὺ φροντίζει νὰ διατηρήσει τὴ σωματική του εὐεξία κάνει κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ δικαιολογηθεῖ μὲ βάση λογικὲς ἀρχές. Ὡστόσο, τὸ ἁπλὸ γεγονὸς ὅτι τὸ κάνει δὲν μᾶς λέει τίποτε γιὰ τὴν ἠθική του ποιότητα. Μπορεῖ νὰ διατηρεῖται σὲ καλὴ φυσικὴ κατάσταση μὲ σκοπὸ νὰ ληστέψει μιὰ τράπεζα. Ἡ ἀκόμη μπορεῖ ἕνας ἄνθρωπος νὰ ἀναπτύσσει πατριωτικὴ δράση μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ θέλει νὰ γίνει ἱππότης. Αὐτὲς βέβαια εἶναι ἀκραῖες περιπτώσεις, καὶ εἶναι ἀμφίβολο ἂν θὰ θεωροῦσαν οἱ Στωικοὶ ἀνάλογες πράξεις *καθήκοντα* μὲ ὁποιαδήποτε σημασία. Μᾶς βοηθοῦν ὅμως νὰ δείξουμε, γιατὶ ὅταν ἕνα λογικὸ ὂν ἐπιλέγει κάποιο πράγμα σύμφωνα μὲ τὴ φύση διανύει μόνο τὴ μισὴ διαδρομὴ γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἠθικῆς γνώσης. Εἶναι βέβαια ἀναγκαῖος ὅρος κάθε ἐνάρετης πράξης. Ὁ καλὸς ἄνθρωπος κάνει ὅ,τι μπορεῖ γιὰ νὰ συμβάλει στὴν εὐημερία τῆς πατρίδας του καὶ εἶναι εὐνοϊκὰ διατεθειμένος γιὰ *τὰ κατὰ φύσιν*. Ὡστόσο, γι' αὐτὸ τὸν ἄνθρω-

πο μποροῦμε νὰ ποῦμε πολὺ περισσότερα ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι ἕνα λογικὸ ὂν ποὺ ἐπιλέγει τέτοιου εἴδους πράγματα καὶ ἀπορρίπτει τὰ ἀντίθετά τους.

Ἡ ἐπιλογὴ τοῦ καλοῦ ἀνθρώπου εἶναι «συνεχής». Δὲν ἐπιδιώκει νὰ φροντίζει τὴν ὑγεία του καὶ νὰ τιμᾶ τοὺς γονεῖς του, ἀγνοώντας τὰ συμφέροντα τῆς πατρίδας του. Ὅλη ἡ συμπεριφορά του εἶναι μιὰ συνεχὴς σειρὰ ἁρμόζουσες ἐπιλογὲς καὶ ἀπορρίψεις. Αὐτὸ ποὺ ἦταν ἀρχικὰ μιὰ πορεία διακεκομμένη καὶ ἀκανόνιστη γίνεται διάθεση γιὰ συνεχὴ δράση σύμφωνα μὲ τὶς λογικὲς ἐπιταγὲς τῆς Φύσης. Ἀλλὰ ἡ συνέχεια δὲν ἐγγυᾶται τὴν ἀπόλυτη συνέπεια γιὰ τὸ μέλλον. Ὁ καλὸς ἄνθρωπος βρίσκεται σὲ «τέλεια συμφωνία μὲ τὴ Φύση», καὶ αὐτὸ εἶναι ἕνα στάδιο πέρα ἀπὸ τὴ «συνέχεια». Τοῦτο σημαίνει, σύμφωνα μὲ τὴ διατύπωση τοῦ Κικέρωνα, ὅτι ἡ κλίμακα τῶν ἀξιῶν του μεταβάλλεται ἢ ἀποκτᾶ νέα διάσταση. Ἡ ὁλοένα μεγαλύτερη συνέπεια στὴν ἐπιλογὴ *τῶν κατὰ φύσιν* (στὴν ἐκτέλεση *καθηκόντων*) συνεπάγεται τὴν ἀποδοχὴ ὅτι ὑπάρχει κάτι ποὺ ἀξίζει πολὺ περισσότερο ἀπὸ καθένα ἀπ' αὐτὰ τὰ πράγματα χωριστὰ ἢ ὅλα μαζί. Ἡ ἀρετὴ δὲν ὁρίζεται ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα ποὺ κατορθώνει νὰ ἐπιφέρει στὸν κόσμο, ἀλλὰ ἀπὸ ἕνα πρότυπο συμπεριφορᾶς ποὺ συνάγεται ἀναγκαῖα ἀπὸ μιὰ διάθεση τέλεια ἐναρμονισμένη μὲ τὴ λογικότητα τῆς Φύσης. Ἡ διάθεση νὰ συμπεριφέρεται κανεὶς μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο δὲν εἶναι ἀσυμβίβαστη μὲ προηγούμενα ἀνθρώπινα *καθήκοντα*. Σὰν ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ὁ στωικὸς σοφὸς ἔχει τὴν προδιάθεση νὰ φροντίζει τὴν ὑγεία καὶ τὴν περιουσία του. Δὲν θεωρεῖ ὅμως πὼς αὐτὰ *τὰ κατὰ φύσιν* εἶναι πράγματα ἐπιθυμητὰ καθεαυτά. Τὰ ἐπιλέγει μόνον ἐφόσον ἡ λογικὴ τοῦ ὑπαγορεύει ὅτι αὐτὸ εἶναι τὸ σωστό. Τὸ σωστὸ εἶναι αὐτὸ ποὺ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀρετή, καὶ αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ ὅτι εἶναι σύμφωνο μὲ τὴ φύση τοῦ τέλεια λογικοῦ ὄντος. Μόνο ἡ ἀρετὴ ἔχει ἀπόλυτη ἢ ἐγγενὴ ἀξία. *Τὰ κατὰ φύσιν* μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν θετικὰ ἢ ἀρνητικὰ καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὰ «ἀντίθετά» τους

(*SVF* 3, 123). Ὁ σοφὸς θὰ κάνει καλὴ χρήση τῆς φτώχειας, ἂν βρεθεῖ στὸ δρόμο του· καὶ ὁ ἄφρων μπορεῖ νὰ κάνει κακὴ χρήση τοῦ πλούτου. Αὐτὸ δὲν ὑπονομεύει τὸ ἀντικειμενικὸ γεγονὸς ὅτι ὁ πλοῦτος εἶναι προτιμότερος ἀπὸ τὴ φτώχεια. Ἀλλὰ ὁ πλοῦτος δὲν εἶναι συστατικὸ τῆς ἀρετῆς. Ἡ ἠθικὴ ἀξία τῆς ἐπιλογῆς τοῦ πλούτου ἐξαρτᾶται ἀπόλυτα ἀπὸ τὶς ἀρχὲς καὶ τὸν τρόπο ἐνέργειας τοῦ ἀτόμου ποὺ ἐνεργεῖ.

Οἱ Στωικοὶ ἐξέφραζαν αὐτὴ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἀξία τῆς ἀρετῆς καὶ τὴν ἀξία ἄλλων πραγμάτων μὲ ὁρισμένες γλωσσικὲς καὶ ἐννοιολογικὲς διακρίσεις. Καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ πλοῦτος εἶναι σύμφωνα μὲ τὴ Φύση, ἀλλὰ τὸ καθένα μὲ διαφορετικὸ τρόπο. Ἡ ἀρετὴ εἶναι σύμφωνη μὲ τὴ Φύση, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἰδιαίτερο *καθῆκον* ἢ σκοπὸς τοῦ λογικοῦ ὄντος εἶναι νὰ εἶναι ἐνάρετο (Διογ. Λαέρτ. 7, 94). Ἡ δήλωση αὐτὴ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς περιστάσεις, ἀλλὰ ἰσχύει ἀπόλυτα καὶ ἀνεπιφύλακτα γιὰ κάθε ὥριμο ἄνθρωπο. Ὁ πλοῦτος εἶναι σύμφωνος μὲ τὴ Φύση, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἕνα λογικὸ ὂν ἔχει τὴ φυσικὴ προδιάθεση νὰ προτιμᾶ τὸν πλοῦτο ἀπὸ τὴ φτώχεια, ἂν ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ διαλέξει τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ δύο. Ὁ πλοῦτος εἶναι μιὰ κατάσταση προτιμότερη ἀντικειμενικὰ ἀπὸ τὴ φτώχεια, ἀλλὰ δὲν εἶναι κάτι ποὺ ἕνα λογικὸ ὂν ὀφείλει νὰ τὸ κατέχει. Ὁ πλοῦτος ἔχει ἀξία σὲ σχέση μὲ τὴ φτώχεια, ἀλλὰ δὲν ἔχει ἀξία σὲ σχέση μὲ τὴν ἀρετή. Ἀπὸ ἠθικὴ σκοπιὰ ὁ πλοῦτος καὶ ἡ φτώχεια εἶναι *ἀδιάφορα*· γιατὶ δὲν ἔχει καμιὰ σημασία γιὰ τὴν ἠθικὴ ἀξία ἑνὸς ἀνθρώπου (ἢ τὴν εὐδαιμονία του) ἂν εἶναι πλούσιος ἢ φτωχός (*SVF* 3, 145-146). Γιὰ νὰ γίνει σαφὴς διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἀξία τῆς ἀρετῆς καὶ τὴν ἀξία *τῶν κατὰ φύσιν*, ὅπως ὁ πλοῦτος, οἱ Στωικοὶ περιόρισαν τὴν ἀναφορὰ τῶν κοινῶν ἑλληνικῶν λέξεων ποὺ δηλώνουν τὸ «ἀγαθὸ» καὶ τὸ «κακό», τὸ «ὠφέλιμο» καὶ τὸ «ἀνώφελο», τὸ «χρήσιμο» καὶ τὸ «ἄχρηστο» στὴν ἀρετὴ καὶ τὴν κακία ἀντίστοιχα. Τὸ «ἀγαθὸ» καὶ τὸ «ὠφέλιμο» εἶναι λογικὰ ἰσοδύναμα (βλ. σ. 223). Ὅλα τὰ ἄλλα εἶναι *ἀδιάφορα* ὡς πρὸς τὶς ἠθικὲς κρίσεις.

Ὡστόσο στὴν κατηγορία τῶν «ἀδιάφορων» πραγμάτων τὰ *κατὰ φύσιν* διακρίνονται ὡς «προτιμώμενα» ἢ «προτιμητέα» (*προηγμένα*) καί, παρόμοια, τὰ ἀντίθετά τους κατατάσσονται στὰ «πράγματα ποὺ πρέπει νὰ ἀπορρίπτονται» (*ἀποπροηγμένα*). Ἡ διάκριση αὐτὴ παρατηρεῖται καὶ μὲ ἄλλους τρόπους: μόνο ἡ ἀρετὴ εἶναι «ἄξια ἐπιλογῆς» ἢ «ἐπιθυμητή». *Τὰ κατὰ φύσιν* ἀξίζει νὰ ἐπιλέγονται ἢ νὰ ἀποκτῶνται.

Ἀρχαῖοι ἐπικριτὲς τῆς Στοᾶς θεωροῦσαν αὐτὲς τὶς διακρίσεις δικολαβικὲς καὶ ἀσυνάρτητες. Πρὶν ἐξετάσουμε ὅμως τὰ ὑπὲρ καὶ τὰ κατά, χρήσιμο εἶναι νὰ παραθέσουμε μερικὰ χωρία ποὺ βοηθοῦν νὰ φωτιστεῖ ἡ στωικὴ ἄποψη. Ὁ πιὸ κυνικὸς ἀπὸ τοὺς Στωικούς, ὁ Ἀρίστων, δὲν δεχόταν νὰ κάνει ἀξιολογικὲς κρίσεις παρὰ μόνο γιὰ τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν κακία (*SVF* 1, 351-69). Ὁ Κικέρων, στὸ *De finibus*, ἀσκεῖ κριτικὴ σὲ αὐτὴ τὴν ἀνορθόδοξη θέση:

> Τὸ ἑπόμενο θέμα εἶναι ἡ ἐξήγηση τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὰ πράγματα πού, ἂν τὴν ἀρνηθοῦμε, ὅλη ἡ ζωὴ θὰ καταντήσει στὴν ἔσχατη σύγχυση, ὅπως στὸν Ἀρίστωνα, καὶ δὲν θὰ βρισκόταν καμιὰ λειτουργία ἢ ἔργο γιὰ τὴ σοφία. Γιατὶ (μὲ τὴ μέθοδο τοῦ Ἀρίστωνα) δὲν θὰ ὑπῆρχε καμιὰ ἀπολύτως διαφορὰ ἀνάμεσα στὰ πράγματα ποὺ ἀφοροῦν τὸν τρόπο διαβίωσης, καὶ δὲν θὰ χρειαζόταν νὰ κάνουμε καμιὰ ἐπιλογή. Ἔτσι, ἂν καὶ καθορίστηκε ἱκανοποιητικὰ ὅτι ἀγαθὸ εἶναι μόνο ἡ ἀρετὴ καὶ κακὸ μόνο ἡ κακία, οἱ Στωικοὶ θέλησαν νὰ ὑπάρχει ἕνα στοιχεῖο ποὺ νὰ διαφοροποιεῖ τὰ πράγματα ποὺ δὲν ἔχουν σημασία γιὰ τὴν εὐτυχία ἢ τὴ δυστυχία τῆς ζωῆς, ὥστε ἄλλα νὰ ἀξιολογοῦνται θετικά, ἄλλα ἀρνητικὰ καὶ ἄλλα νὰ θεωροῦνται οὐδέτερα... Ἂς φανταστοῦμε, ἔλεγαν, ὅτι ὁ ἔσχατος σκοπὸς εἶναι νὰ ρίξουμε ἔτσι τὸ ζάρι ὥστε νὰ σταθεῖ ὄρθιο. Ἕνα ζάρι ποὺ ρίχτηκε μὲ τέτοιο τρόπο θὰ ἔχει κάτι «προτιμώμενο» ἀναφορικὰ μὲ αὐτὸν τὸ σκοπό [...] ἀλλὰ τὸ «προτιμώμενο» τοῦ ζαριοῦ δὲν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὸν συγκεκριμένο σκοπό. Ἔτσι, τὰ «προτιμώμενα» ἔχουν κάποια σχέση μὲ τὸ σκοπὸ τῆς ζωῆς, ἀλλὰ δὲν ἐπηρεάζουν τὴν οὐσία καὶ τὴ φύση του (3, 50-4).

Μιὰ ἄλλη ἀναλογία μπορεῖ νὰ ἀποσαφηνίσει περισσότερο αὐ-

τὸ τὸ σημεῖο. Ὡς τώρα κανεὶς δὲν ἔχει πάει στὸν πλανήτη Ἄρη, ἀλλὰ οἱ ἐπιστήμονες ἐργάζονται γιὰ νὰ γίνει κάτι τέτοιο πρακτικὰ δυνατό. Σκοπός τους εἶναι νὰ «στείλουν» ἕναν ἄνθρωπο στὸν Ἄρη, καὶ κάποτε αὐτὸς ὁ σκοπὸς μπορεῖ νὰ πραγματωθεῖ. Ὁ σκοπὸς ὅμως εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἂν πραγματωθεῖ. Μπορεῖ κανεὶς νὰ θέσει τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσο οἱ προσπάθειες γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ ἀξίζουν τὸν κόπο ἢ ὄχι, ἄσχετα ἀπ' ὁτιδήποτε ἐνδέχεται νὰ προκύψει ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐπιτυχία. Σκοπὸς τῆς ζωῆς γιὰ τοὺς Στωικοὺς εἶναι ἡ ἀρετὴ καὶ οἱ ἐνάρετες πράξεις, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐπιδιώκει ἐπιμέρους σκοποὺς ποὺ μποροῦν νὰ καθοριστοῦν ἐπακριβῶς. Ὁ ἐνάρετος ἄνθρωπος, ἂν τοῦ δοθεῖ εὐκαιρία, θὰ πολιτευτεῖ, θὰ παντρευτεῖ, θὰ ἀναθρέψει παιδιά, θὰ γυμναστεῖ, θὰ φιλοσοφήσει κ.ο.κ. (Διογ. Λαέρτ. 7, 121 κ.ἑ.). Ὅλα αὐτὰ εἶναι ἀντικειμενικὰ προτιμότερα ἀπὸ τὰ ἀντίθετά τους καὶ ἀξίζει νὰ τὰ ἐπιδιώξει κανείς. Στοχεύοντας σ' αὐτὰ ὁ ἐνάρετος ἄνθρωπος ἔχει πάντα ἕνα σκοπὸ πιὸ περιεκτικὸ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο ποὺ ὁρίζει τὴ συγκεκριμένη πράξη του.[74] Ὁ περιεκτικὸς ἢ ἔσχατος σκοπός του εἶναι ἡ σταθερὰ ἐνάρετη συμπεριφορά· αὐτὸ μπορεῖ πάντα νὰ τὸ πετυχαίνει, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἂν πραγματώνει ἢ ὄχι κάθε ἐπιμέρους σκοπό. Ὁ περιεκτικὸς σκοπὸς πραγματώνεται μὲ τὴ λογικὴ διάκριση καὶ τὸν κόπο ποὺ καταβάλλεται στὴν προσπάθεια νὰ διασφαλιστοῦν ἐπιμέρους σκοποί. *Τὰ κατὰ φύσιν* καὶ *τὰ παρὰ φύσιν* δὲν ἀποτελοῦν συστατικὰ στοιχεῖα τῆς ἀρετῆς. Εἶναι ὅμως ἀναγκαία προϋπόθεση τῆς ἀρετῆς γιὰ δύο τουλάχιστον λόγους.

Πρῶτον, ἡ πλήρης γνώση τοῦ ἀγαθοῦ (τὸ πέμπτο στάδιο τοῦ Κικέρωνα) προϋποθέτει καὶ προκύπτει ἀπὸ μιὰ διάθεση ἐπιλογῆς *τῶν κατὰ φύσιν* καὶ ἀπόρριψης τῶν ἀντιθέτων τους κατὰ τὶς ἐπιταγὲς τοῦ λογικοῦ (*Fin.* 3, 23, 31). Δεύτερον, *τὰ κατὰ φύσιν* καὶ τὰ ἀντίθετά τους δίνουν τὸ «ὑλικὸ» γιὰ τὴν ἄσκηση τῆς ἀρετῆς ἢ τῆς κακίας (*στὸ ἴδιο* 61). Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο στηρίζεται

ἡ ἀντίρρηση στὴ θέση τοῦ Ἀρίστωνα. Κάθε ἐνάρετη πράξη πρέπει νὰ ἀποσκοπεῖ σὲ κάποια ἀλλαγὴ στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο· τὸ νὰ ποῦμε ἁπλῶς ὅτι κάποιος ἐνέργησε ἐνάρετα ἢ μὲ τὶς καλύτερες προθέσεις δὲν μᾶς δίνει κανένα στοιχεῖο γιὰ τὸ τί ἔκανε ἢ προσπάθησε νὰ κάνει. Ἡ διάκριση *τῶν κατὰ φύσιν* ἀπὸ *τὰ παρὰ φύσιν* ἰσχύει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς προθέσεις τοῦ ἀτόμου ποὺ ἐνεργεῖ· καὶ ἐπιτρέπει τὸν καθορισμὸ μιᾶς σειρᾶς «ἐνδιάμεσων» σκοπῶν, ποὺ κανονικὰ περιλαμβάνουν ὁτιδήποτε ἐπιδιώκει ἕνας καλὸς ἄνθρωπος (καὶ πολλὰ πράγματα ποὺ ἐπιδιώκουν ἄνθρωποι ποὺ δὲν εἶναι καλοί). Λέω «κανονικά», γιατὶ ἐξαιρετικὲς περιστάσεις μπορεῖ νὰ δικαιολογοῦν τὴν ἐπιδίωξη ἑνὸς σκοποῦ ποὺ δὲν εἶναι ὁ «προτιμώμενος». Αὐτὸ εἶχε στὸ νοῦ του ὁ Χρύσιππος, ὅταν ἔγραφε:

> Ὅσον καιρὸ μοῦ εἶναι ἄγνωστη ἡ ἀλληλουχία τῶν γεγονότων μένω πάντοτε σταθερὰ προσηλωμένος στὰ πράγματα, ποὺ εἶναι τὰ πιὸ κατάλληλα γιὰ νὰ ἐπιτύχω *τὰ κατὰ φύσιν*. Γιατὶ ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς μοῦ ἔδωσε τὴν ἱκανότητα νὰ ἐπιλέγω. Ἂν ὅμως γνώριζα ὅτι εἶχε ὁριστεῖ ἀπὸ τὴ μοίρα τώρα νὰ ἀρρωστήσω, θὰ ἐπιδίωκα τὴν ἀρρώστια (*SVF* 3, 191).

Οἱ ἐπιταγὲς τῆς καθολικῆς Φύσης γιὰ ἕναν ἄνθρωπο μπορεῖ νὰ περιλαμβάνουν καὶ πολλὰ *παρὰ φύσιν*. Ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος, ἂν γνωρίζει ἢ ἔχει σοβαροὺς λόγους νὰ πιστεύει ἐκ τῶν προτέρων ὅτι αὐτὰ τοῦ ἐπιφυλάσσονται, θὰ τὰ δεχτεῖ πρόθυμα. Ἀλλὰ χωρὶς αὐτὴ τὴ γνώση θὰ μείνει πιστὸς στὴν ἀρχὴ τοῦ Χρυσίππου. Ἂν ἡ φροντίδα γιὰ τὴν ὑγεία του δὲν ἔχει ἀποτέλεσμα, δὲν ἔχει σημασία. Ἡ ἠθικὴ ἀξία τῆς πράξης δὲν ἐπηρεάζεται, καὶ ἡ ἀποτυχία του δὲν ἀποτελεῖ ἀπόδειξη ὅτι ἦταν λάθος του νὰ δοκιμάσει. Ἡ ἐπιτυχία εἶναι προτιμότερη, ἀλλὰ δὲν εἶναι καὶ σημαντικότερη ἀπὸ ἠθικὴ ἄποψη.

Ὁ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος, διάδοχος τοῦ Χρυσίππου στὴ διεύθυνση τῆς Στοᾶς, ὅρισε τὸ σκοπὸ τῆς ζωῆς μὲ τὴν ἑξῆς διατύπωση: «Νὰ ἐνεργεῖς λογικὰ [δηλ. μὲ σωστὴ συλλογιστικὴ] στὴν

ἐπιλογὴ *τῶν κατὰ φύσιν*» (Διογ. Λαέρτ. 7, 88). Ἡ ἐντολὴ αὐτὴ σαφῶς συνοψίζει τὸ γενικὸ δόγμα ποὺ μόλις σκιαγραφήθηκε· καὶ εἶναι δυνατό, μέρος τοῦ στωικοῦ ὑλικοῦ στὸ *De finibus* τοῦ Κικέρωνα νὰ διατυπώνεται μὲ τὶς ἐκφράσεις τοῦ Διογένη, ποὺ δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ εἶναι πάντα οἱ ἴδιες ποὺ χρησιμοποιοῦσε ὁ Χρύσιππος. Δὲν ὑπάρχει ὅμως ἐπιτακτικὸς λόγος νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὑπῆρχε διάσταση ἀπόψεων ἀνάμεσα σὲ αὐτοὺς τοὺς δύο Στωικοὺς γιὰ τὴ σχέση τῆς ἀρετῆς μὲ *τὰ κατὰ φύσιν*.[75] Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ ρήση τοῦ Χρυσίππου, ποὺ μόλις παρατέθηκε, ὁ Πλούταρχος ἀσκεῖ κριτικὴ στοὺς Στωικοὺς γενικὰ γιὰ τὴν προσπάθειά τους νὰ συμβιβάσουν τὰ ἀσυμβίβαστα:

> Μὲ τὶς πράξεις τους προσκολλῶνται *στὰ κατὰ φύσιν* προτιμώμενα καὶ ἀγαθά, ἀλλὰ μὲ τὰ λόγια τους τὰ ἀπορρίπτουν καὶ τὰ ἀποστρέφονται ὡς ἀδιάφορα, ἄχρηστα καὶ ἄσχετα πρὸς τὴν εὐδαιμονία (*Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν* 1070a).

Ὁ Πλούταρχος σὲ ἀρκετὰ σημεῖα ἐπιτίθεται καὶ κατὰ τοῦ Χρυσίππου προσωπικὰ μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα (λ.χ. *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων* 1042c-d). Ὁ ὁρισμὸς τοῦ Διογένη γιὰ τὸ σκοπὸ τῆς ζωῆς ἀποτελεῖ σαφὴ δήλωση τῆς ὀρθόδοξης στωικῆς θέσης. *Τὰ κατὰ φύσιν* δὲν ἔχουν ἠθικὴ ἀξία καθεαυτά· παρέχουν ὅμως τὸ ὑλικὸ ἢ τὰ μέσα γιὰ νὰ γίνει λογικὴ ἐπιλογή, πράγμα ποὺ εἶναι ἠθικὰ καλό.

Ὑπῆρχαν πολλοὶ στὴν ἀρχαιότητα ποὺ συμμερίζονταν τὴν περιφρονητικὴ στάση τοῦ Πλουτάρχου. Ἡ οὐσιαστικὴ κριτικὴ ἄρχισε μὲ τὸν Καρνεάδη, ποὺ ὑποστήριζε ὅτι σκοπὸς κάθε λογικῆς ἐνέργειας πρέπει νὰ εἶναι νὰ ἐπιτευχθεῖ πραγματικὰ κάτι ποὺ δὲν περιέχεται στὴν ἴδια τὴν ἐνέργεια (Κικ., *Fin.* 5, 16): οἱ Στωικοὶ ἔχουν γι' αὐτὸ ἕναν καλὸ ὑποψήφιο, *τὰ κατὰ φύσιν*, ἀλλὰ ἐπιμένουν ὅτι ἡ ἐπίτευξή τους δὲν εἶναι ὁ ἔσχατος σκοπὸς τῶν ἐνεργειῶν ποὺ ὁρίζονται σὲ ἀναφορὰ μ' αὐτά. Πραγματικά, ἕνας ὁρισμὸς γιὰ τὸ σκοπὸ τῆς ζωῆς ποὺ διατύπωσε ὁ Ἀντίπατρος, ὁ διάδοχος τοῦ Διογένη, περιλαμβάνει τὴν ἔκφραση «ἐπίτευξη *τῶν*

κατὰ φύσιν». Στὸν Ἀντίπατρο ἀποδίδεται ὁ ἀκόλουθος ὁρισμὸς τοῦ σκοποῦ: «νὰ καταβάλλεις κάθε δυνατὴ προσπάθεια γιὰ τὴν ἐπίτευξη *τῶν πρώτων κατὰ φύσιν*» (*SVF* 3, Ἀντ. 57). Ὑποστήριξα ἄλλοῦ ὅτι ἡ διατύπωση αὐτὴ τοῦ Ἀντιπάτρου ὑπαγορεύτηκε ἀπὸ τὴν κριτικὴ ποὺ ἄσκησε ὁ Καρνεάδης στὸν ὁρισμὸ τοῦ Διογένη.[76] Ὑποκαθιστώντας τὴν ἔκφραση «λογικὴ ἐπιλογὴ» τοῦ Διογένη μὲ τὴν ἔκφραση «προσπάθειες ἐπίτευξης», ὁ Ἀντίπατρος, σύμφωνα μὲ τὴ δική μου ἑρμηνεία, δέχτηκε τὴν ἀξίωση τοῦ Καρνεάδη ὅτι οἱ Στωικοὶ ὑποδηλώνουν ὡς σκοπὸ τὴν «ἐπίτευξη *τῶν κατὰ φύσιν*». Ὅρισε ὅμως ρητὰ ὅτι ἡ ἀξία αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ εἶναι ὑποδεέστερη ἀπὸ τὴν ἀξία τοῦ νὰ καταβάλλει κανεὶς κάθε δυνατὴ προσπάθεια γιὰ τὴν ἐπίτευξή του. Εἶναι πιθανὸ ὅτι ὁ Ἀντίπατρος μὲ αὐτὴ τὴ διατύπωση δὲν εἶχε τὴν πρόθεση νὰ παρεκκλίνει ἀπὸ τὰ δόγματα τῶν προκατόχων του. Ὡς ἀπάντηση ὅμως στὸν Καρνεάδη ἡ διατύπωση αὐτὴ εὐνόησε τοὺς Σκεπτικοὺς καὶ ἄφησε τὴ Στοὰ σὲ ἀκόμη πιὸ διφορούμενη κατάσταση. Σύμφωνα μὲ τὴ διατύπωση τοῦ Διογένη, τὴν ὁποία χρησιμοποίησε καὶ ὁ Ἀντίπατρος (σὲ προγενέστερο ἴσως στάδιο τῆς σταδιοδρομίας του), ἡ ἠθικὴ ἀξία τῆς ἐπιλογῆς *τῶν κατὰ φύσιν* ἔγκειται στὴν εὐκαιρία ποὺ προσφέρει αὐτὴ ἡ ἐκλογὴ γιὰ ἄσκηση τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ὡστόσο ὁ νέος ὁρισμὸς τοῦ Ἀντιπάτρου δὲν ἀναφέρεται ρητὰ στὸν ὀρθὸ λόγο. Τὸ εὔλογο συμπέρασμα ποὺ μπορεῖ νὰ βγάλει ἕνας ἀντίπαλος ἀπὸ τὴ φράση «νὰ καταβάλλεις συνεχεῖς καὶ ἀλάνθαστες προσπάθειες γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῶν *πρώτων κατὰ φύσιν*» εἶναι ἡ ἀνεπιφύλακτη ἐπιθυμία κατοχῆς αὐτῶν τῶν πραγμάτων. Ὁ Ἀντίπατρος δὲν ἐννοοῦσε βέβαια κάτι τέτοιο, ἀφοῦ ἀφιέρωσε τρία βιβλία γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι ἀρκετὴ ἀπὸ μόνη της γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν εὐδαιμονία (*SVF* 3, Ἀντ. 56). Δικαιολογημένα ὅμως μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ ὅτι τὸ ὑπονοεῖ, καὶ ἕνας ἄλλος Στωικός, ὁ Ποσειδώνιος, ἀντέτεινε ἀργότερα ὅτι ἡ ἔννοια μιᾶς «ζωῆς σύμφωνης μὲ τὸν *λόγον*» δὲν πρέπει νὰ συρρικνώνεται στὴν ἐπιταγὴ

«νὰ καταβάλλεις κάθε δυνατὴ προσπάθεια γιὰ νὰ ἐπιτύχεις τὰ *πρῶτα κατὰ φύσιν*» (*SVF* 3, 12).

Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ *ἀγαθὸν* καὶ τὸ *προηγμένον* ἐπικρίθηκε ἐπίσης γιὰ πολλοὺς λόγους ἀπὸ ἕναν ἐκλεκτικὸ ἀκαδημεικὸ φιλόσοφο, τὸν Ἀντίοχο τὸν Ἀσκαλωνίτη. Τὸ ἀγαθό, ὑποστήριζε ὁ Ἀντίοχος, ἔπρεπε νὰ ἐμπεριέχει τὴν ἱκανοποίηση τῶν φυσικῶν παρορμήσεων ἀπὸ τὶς ὁποῖες ὑποτίθεται ὅτι προέρχεται (Κικ., *Fin.* 4, 25-8). Κατηγόρησε τοὺς Στωικοὺς ὅτι ἀντιμετώπιζαν τὸν ἄνθρωπο σὰν νὰ ἦταν ἐξαϋλωμένο πνεῦμα ποὺ δὲν χρειαζόταν τίποτε ἀπὸ τὸ φυσικὸ περιβάλλον του. Γιατί, ρωτοῦσε ὁ Ἀντίοχος, πρέπει νὰ ἐκλέγονται *τὰ κατὰ φύσιν*, ἂν ἡ κατοχή τους δὲν εἶναι κάτι «ἀγαθό»; (στὸ *ἴδιο* 71 κ.ἑ.). Ἦταν ἀπόλυτα προετοιμασμένος νὰ παραχωρήσει ὑπέρτερη ἀξία στὴν ἀρετή (*Fin.* 5, 38). Ἀλλὰ ἡ ἀρετὴ δὲν εἶναι τὸ μόνο ἀγαθό, ὅσο καὶ ἂν ὑπερέχει σὲ ἀξία ἀπὸ καθετὶ ἄλλο. Ὑπάρχουν μερικὰ σωματικὰ ἀγαθὰ ποὺ ἐπηρεάζουν, ἔστω καὶ ἐλάχιστα, τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία στὸ σύνολό της (στὸ *ἴδιο* 71 κ.ἑ.).

Εἶχε δίκιο ὁ Ἀντίοχος; Πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι οἱ Στωικοί, ὅπως ὑποστήριζε, εἰσάγουν πράγματι λαθραῖα μιὰ ποικιλία ἀγαθῶν μὲ νέα ὁρολογία; Εἶναι ἡ διάκριση *ἀγαθοῦ* καὶ *προηγμένου* συνεπὴς καὶ ἔγκυρη; Ἡ ἀπάντηση στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ πρέπει νὰ ἐξαρτᾶται ὡς ἕνα βαθμὸ ἀπὸ τὴν ἠθικὴ θεωρία τοῦ ἴδιου τοῦ ἀτόμου ποὺ ἀσκεῖ τὴν κριτική. Ἕνας καντιανός, λ.χ., θὰ βρεῖ στὸ Στωικισμὸ διαφορετικὰ πράγματα νὰ ἀποδοκιμάσει ἀπὸ ἕναν ὠφελιμιστή. Ὡστόσο κάθε φιλόσοφος θὰ δυσκολευτεῖ πιθανὸν μὲ μιὰ στωικὴ ἔννοια γιὰ τὴν ὁποία ὡς τώρα ἐλάχιστα ἔχουν λεχθεῖ. Οἱ Στωικοὶ ἰσχυρίζονταν ὅτι ἡ ἀρετή, ὁ περιεκτικὸς σκοπὸς τῆς ἀνθρώπινης φύσης, συγκροτεῖ ἀπολύτως τὴν *εὐδαιμονίαν*. Γιὰ νὰ εὐημερεῖ ὁ ἄνθρωπος δὲν χρειάζεται παρὰ μόνο ἀρετή· καί, καθὼς ἡ ἀρετὴ εἶναι κάτι ἀπόλυτο, ἡ εὐδαιμονία δὲν ἐπιδέχεται διαβαθμίσεις (Κικ., *Fin.* 3, 43 κ.ἑ.· Διογ. Λαέρτ. 7, 96). Ἂς συγκρίνουμε τὴ θέση αὐτὴ μὲ τὴν πιὸ ρεαλιστικὴ ἄποψη τοῦ

'Αριστοτέλη. 'Ο 'Αριστοτέλης ὅρισε τὴν *εὐδαιμονία* ὡς «ἐνέργεια τῆς ψυχῆς σύμφωνη μὲ τὴν ἀρετή»· ἀναγνώρισε ὅμως ὅτι εἶναι ἀπαραίτητο νὰ κατέχει κανεὶς σὲ ἱκανοποιητικὸ βαθμὸ περιουσία, ὑγεία καὶ ἄλλα ἀγαθά. 'Η ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας φαίνεται ὅτι συνδέεται λογικὰ μὲ τὶς ἔννοιες τοῦ χρήσιμου, τοῦ εὐεργετικοῦ καὶ τοῦ ὠφέλιμου, καὶ αὐτὸ τὸ ἀναγνώριζαν καὶ οἱ ἴδιοι οἱ Στωικοί.[77] 'Η ἀρετή, ποὺ γιὰ τοὺς Στωικοὺς ἀποτελεῖ τὴν εὐδαιμονία, ὠφελεῖ αὐτὸν ποὺ τὴ διαθέτει. 'Απὸ τὴ στιγμὴ ὅμως ποὺ ἡ εὐδαιμονία θεωρήθηκε τὸ «ἀνθρώπινο ἀγαθό», μοιάζει αὐθαίρετος καὶ ἐσφαλμένος ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι τίποτε ἄλλο ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀρετὴ δὲν προσδιορίζει τὸ περιεχόμενο τῆς εὐδαιμονίας.

Μιὰ ἀκόμη σοβαρότερη δυσκολία προκύπτει, ἂν στραφοῦμε στὴ θεώρηση τῆς εὐδαιμονίας τῶν ἄλλων. Ἂς πάρουμε τὴν περίπτωση ἑνὸς παιδιοῦ ποὺ κινδυνεύει νὰ πεθάνει ἀπὸ πυρκαϊὰ στὸ κρεβάτι του. Οἱ Στωικοὶ θὰ ἀναγνώριζαν ὅτι ἕνας ἐνάρετος ἄνθρωπος θὰ κάνει ὅ,τι μπορεῖ γιὰ νὰ ἀποσοβήσει αὐτὸ τὸ ἐνδεχόμενο. Στὴν περίπτωση αὐτὴ θὰ εἴμαστε πρόθυμοι νὰ συμφωνήσουμε μαζί τους ὅτι ἕνας ἄνθρωπος ποὺ ἐνήργησε ἔτσι θὰ εἶναι μὲ κάποια ἔννοια εὐτυχισμένος, ἂν οἱ ἐνάρετες πράξεις ὠφελοῦν αὐτοὺς ποὺ τὶς πράττουν. 'Η ἀξία ὅμως τῆς πράξης ἔγκειται ἐνμέρει στὸ ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο ποὺ εἶναι ὁ σκοπός τους, στὴν εὐτυχία τοῦ παιδιοῦ. Οἱ Στωικοὶ συμφωνοῦν ὅτι τὸ ἀντικείμενο ἔχει ἀξία, ἀλλὰ ὡς κάτι «προτιμώμενο» καὶ ὄχι ὡς «ἀγαθό». Πολλοὶ θὰ σκεφτοῦν ὅτι εἶναι πολὺ πιὸ σωστὸ ἀπὸ ἠθικὴ ἄποψη νὰ ποῦμε ὅτι καὶ ἡ πράξη καὶ τὸ ἐξωτερικὸ ἀντικείμενο εἶναι ἀγαθά. 'Απὸ τὶς προσπάθειες τοῦ ἐνάρετου ἀνθρώπου νὰ βοηθήσει στὴν εὐτυχία ἑνὸς ἄλλου πρόκυψε κάτι καλό· ἡ ἐπιτυχὴς ἔκβαση τῶν προσπαθειῶν του θὰ ἐπιφέρει ἀκόμη μεγαλύτερο καλό. Οἱ Στωικοὶ ἀναγνώριζαν σωστὰ ὅτι ἡ ἀγαθὴ πρόθεση ἢ ἀρχὴ μιᾶς πράξης πρέπει νὰ ἀξιολογεῖται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ἂν πέτυχε ὁ ἄνθρωπος τὸ ἐπιθυμητὸ ἀποτέλεσμα· καὶ ἡ ἔμφαση ποὺ ἔδιναν σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο εἶναι ἀπὸ τὶς σημαντικότερες ἀπό-

ψεις τῆς ἠθικῆς τους. Ὡστόσο μπορεῖ κανεὶς νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι οἱ διακρίσεις στὴν ὁρολογία τους μᾶλλον προκαλοῦν σύγχυση παρὰ ἀποσαφηνίζουν τὸ ζήτημα. Αὐτὸ ποὺ καθιστᾶ ἀξιέπαινα τὰ κίνητρα καὶ τὶς προθέσεις εἶναι τὸ καλὸ ποὺ ἐπιδιώκει ὁ ἐνεργητικὸς παράγοντας. Ἂν, ἀκολουθώντας τοὺς Στωικούς, ὀνομάσουμε αὐτὸ τὸ «ἀγαθὸ» «προτιμώμενο», συσκοτίζουμε τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴν ἀξία ποὺ ἔχει μιὰ ἠθικὰ καλὴ πράξη καὶ στὴν ἀξία τῆς ἀλλαγῆς ποὺ ἐπιδιώκει νὰ φέρει στὸν κόσμο.

Θὰ μποροῦσε ἀκόμη νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι ἡ ἠθικὴ ἀξία ἑνὸς ἀνθρώπου ἀποδείχνεται ὡς ἕνα σημεῖο ἀπὸ τὴ στάση του ἀπέναντι στὴν ἱκανότητα ἢ τὴν ἀνικανότητά του νὰ ἐπιτύχει ἠθικῶς ἐπιθυμητὰ ἀποτελέσματα. Φυσιολογικὰ θὰ ἐκτιμήσουμε λιγότερο ἕναν ἄνθρωπο ποὺ δὲν νιώθει θλίψη ἢ τύψεις γιατί, παρὰ τὶς προσπάθειές του, δὲν μπόρεσε νὰ σώσει τὴ ζωὴ ἑνὸς παιδιοῦ. Ὡστόσο ἡ στωικὴ ἐπιχειρηματολογία εἶναι ἀρκετὰ διαφορετική. Ὁ ἐνάρετος ἄνθρωπος ποὺ ἔκανε ὅ,τι μποροῦσε δὲν νιώθει οἶκτο ἢ τύψεις (*SVF* 3, 450-2). Ἀποδέχεται ὅ,τι συμβαίνει, χωρὶς νὰ ἀντιδρᾶ συναισθηματικά. Αὐτὴ ἡ ἰδέα φαίνεται τόσο παράδοξη ὥστε ἀπαιτεῖ διαφορετικὴ προσέγγιση στὸ πρόβλημά μας. Θὰ ἔχουμε παρανοήσει τὶς ἀξιολογικὲς διακρίσεις ποὺ συζητήσαμε ὡς τώρα, ἂν δὲν τὶς ἐντάξουμε στὰ συμφραζόμενα τῶν στωικῶν ἰδεῶν, ποὺ συναντήσαμε ἤδη σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο.

Ἕνας ἄνθρωπος, ὅπως τόνισα ἐπανειλημμένα, ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο μέρος τοῦ στωικοῦ σύμπαντος. Οἱ ἐξωτερικὲς περιστάσεις ὁλόκληρης τῆς ζωῆς του ἀποτελοῦν ἕνα ἐπεισόδιο στὴ ζωὴ τῆς καθολικῆς φύσης καὶ εἶναι «στὴν ἐξουσία του» μόνο στὸ βαθμὸ ποὺ μπορεῖ νὰ ἐπιλέξει νὰ τὶς ἀποδεχτεῖ ἢ ὄχι, ὅταν συμβαίνουν. Ἂν εἶναι πιστὸς Στωικός, θὰ τὶς δεχτεῖ πρόθυμα, κατανοώντας ὅτι συμβάλλουν στὴν εὐημερία τοῦ σύμπαντος ὡς συνόλου. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ὁ πιστὸς Στωικὸς δὲν εἶναι παντογνώστης. Μπορεῖ νὰ πεῖ «ἂς εἶναι», ἀφοῦ συμβεῖ κάτι, ἀλλὰ ὄχι πρὶν συμβεῖ. Δὲν εἶναι ἁπλὸς θεατὴς τῶν γεγονότων, ἀλλὰ εἶναι ὁ ἴδιος

ἕνας ἐνεργητικὸς παράγοντας. Πρὶν πέσει νὰ κοιμηθεῖ ὁ Στωικός, θὰ ἀναλογιστεῖ ποιὰ μπορεῖ νὰ εἶναι τὰ γεγονότα τῆς ἐπομένης καί, προτοῦ ἀκόμη συμβοῦν, εἶναι πιὸ εὐνοϊκὰ διατεθειμένος γιὰ ὁρισμένα ἀπ' ὅ,τι γιὰ ἄλλα. Θὰ προτιμοῦσε γιὰ τὸν ἑαυτό του καὶ τοὺς ἄλλους διάφορα πράγματα ἀπὸ τὰ ἀντίθετά τους καί, ὅσο τοῦ ἐπιτρέπουν οἱ δυνάμεις του, προσπαθεῖ νὰ ἐπιφέρει αὐτὲς τὶς προτιμότερες καταστάσεις. Οἱ προτιμήσεις του εἶναι ἀπόλυτα λογικές, δηλαδή, συμφωνοῦν ἀπόλυτα μὲ μιὰν ἀντικειμενικὴ ἐκτίμηση γιὰ τὴ σχετικὴ ἀξία τῶν ἐξωτερικῶν πραγμάτων, ὅπως τὰ καθόρισε ἡ ἴδια ἡ Φύση. Δὲν θεωρεῖ ὅμως ἀγαθὰ τὰ πράγματα ποὺ προτιμᾶ οὔτε καὶ τὰ ἐπιθυμεῖ. Γιὰ ποιὸ λόγο; Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἐνμέρει ἔχει ἤδη δοθεῖ. Ὡς γεγονὸς ποὺ ἐντάσσεται στὴν καθολικὴ ἁρμονία τῆς Φύσης, καθετὶ ποὺ συμβαίνει εἶναι ἀγαθό. Ὡστόσο, ὁ Στωικός, μὲ τὴν ἀτελὴ γνώση του εἶναι ἴσως ἀπόλυτα δικαιολογημένος ποὺ προτιμᾶ κάτι ποὺ δὲν συμβαίνει. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ θὰ εἶχε συμβεῖ, ἂν ἡ Φύση εἶχε ὁρίσει ὅτι ἔπρεπε νὰ συμβεῖ. Ἑπομένως δὲν ἦταν καλὸ νὰ συμβεῖ. Ἀπέναντι στὰ μελλοντικὰ γεγονότα ὁ Στωικὸς διατηρεῖ μιὰ στάση προτίμησης ἢ ἀπόρριψης. Δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ κρίνει ἂν εἶναι καλὰ ἢ ὄχι καὶ γι' αὐτὸ ἀντιμετωπίζει τὸ μέλλον μὲ σχετικὴ ἀδιαφορία. Τὸ μέλλον εἶναι ἀποκλειστικὴ ὑπόθεση τῆς Φύσης ποὺ ἀγκαλιάζει τὰ πάντα.[78]

Γιὰ παρόμοιους λόγους, ἂν ἡ προσωπικὴ εὐδαιμονία τοῦ Στωικοῦ εἶναι «στὴν ἐξουσία του», δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἀποτελέσματα ποὺ ἴσως δὲν ἐπιτευχθοῦν. Ὑπάρχει ὅμως κάτι ποὺ εἶναι στὴν ἐξουσία τοῦ Στωικοῦ: ἡ διάθεσή του ὡς λογικοῦ ἀνθρώπου. Ἡ φύση ὁρίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ κατακτᾶ τὴν εὐδαιμονία του μόνο μὲ ὅ,τι εἶναι στὴν ἐξουσία του, δηλαδὴ μὲ τὴν ἀρετή, τὸ μόνο ἀγαθό. Ἡ ἀρετὴ εἶναι «σταθερὰ λογικὴ διάθεση» (*SVF* 1, 202), καὶ ἡ ἀξία της εἶναι διαφορετικοῦ εἴδους ἀπὸ τὴν ἀξία *τῶν κατὰ φύσιν*. *Τὰ κατὰ φύσιν* εἶναι πράγματα ποὺ μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ τὰ ἀποκτᾶ ὅταν τὰ συναν-

τᾶ, ἀλλὰ τὴν ἀρετὴ μπορεῖ νὰ τὴν ἐπιλέξει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς περιστάσεις. *Τὰ κατὰ φύσιν* προσφέρουν στὸν ἄνθρωπο ἀντικειμενικοὺς σκοπούς, ποὺ μπορεῖ νὰ διαλέξει νὰ τοὺς ἐπιδιώξει, καὶ τὸ ὑλικὸ γιὰ νὰ σχηματίσει τὶς ἠθικὲς ἀρχές του· εἶναι ἀναγκαῖα στὴν ἀρετὴ μόνο ὡς μέσα γιὰ τὴν ἄσκησή της, ἀλλὰ ὄχι καὶ ὡς πράγματα ποὺ τὰ χρειάζεται καθεαυτά.[79]

4. *Τὸ περιεχόμενο τῆς ἀρετῆς: τέλειες καὶ ἐνδιάμεσες πράξεις*

Ἂς ξαναθυμηθοῦμε ὅσα εἴπαμε ὡς τώρα γιὰ τὴν ἀρετή. Πρῶτα ἀπ' ὅλα, εἶναι τὸ μόνο πράγμα στὸ ὁποῖο ἁρμόζει τὸ κατηγόρημα «ἀγαθὸς» μὲ αὐστηρὴ καὶ ἀναγκαία σημασία. Ὁτιδήποτε, λ.χ. μιὰ πράξη, μπορεῖ νὰ εἶναι ἀγαθὸ μόνο ἐφόσον «μετέχει» στὴν ἀρετή (*SVF* 1, 190· 3, 76). Σὲ ἕναν ὁρισμὸ τῆς ἀρετῆς ποὺ συνδέεται μὲ τὰ ὀνόματα τοῦ Ζήνωνα, τοῦ Ἀρίστωνα, τοῦ Χρυσίππου καὶ τοῦ Μενεδήμου, ἑνὸς Κυνικοῦ, δηλώνεται ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι διάθεση καὶ ἱκανότητα τῆς ἡγεμονικῆς ἀρχῆς τῆς ψυχῆς, «ἢ μᾶλλον: τὸ ἴδιο τὸ λογικό, συνεπές, σταθερὸ καὶ ἀμετάπτωτο» (*SVF* 1, 202). Δεύτερον, ἡ ἀρετὴ εἶναι ὁ σκοπὸς ποὺ ὅρισε ἡ Φύση στὸν ἄνθρωπο. Τρίτον, τὰ προηγούμενα στάδια ἀνάπτυξης τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ τὴν ἀρετή, γιατὶ παρέχουν πρότυπα σωστῆς συμπεριφορᾶς ἀπὸ τὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ προέλθει ἡ ἀρετή. Ὅλα αὐτὰ ὅμως εἶναι πολὺ ἀφηρημένα. Μποροῦμε νὰ προσδιορίσουμε τὸ περιεχόμενο τῆς ἀρετῆς καὶ νὰ ἐκθέσουμε πληρέστερα τί σημαίνει νὰ εἶναι κανεὶς ἐνάρετος;

Ἡ ἀρετὴ εἶναι εἶδος «γνώσης» ἢ «τέχνης» (*SVF* 3, 256, 202). Εἶναι μιὰ ἐνιαία διάθεση τῆς ψυχῆς ποὺ μπορεῖ νὰ ἀναλυθεῖ στὶς τέσσερις πρωταρχικὲς ἀρετές: φρόνηση, δικαιοσύνη, ἐγκράτεια καὶ θάρρος.[80] Καθεμιὰ ὁρίζεται μὲ βάση τὴ γνώση: τὸ θάρρος, λ.χ., εἶναι «γνώση αὐτῶν ποὺ πρέπει κανεὶς νὰ ὑπομείνει» (*SVF* 3, 285). Γιὰ νὰ κατέχει κανεὶς αὐτὴν τὴ γνώση ἢ τὴ γνώση ποὺ

ἀντιστοιχεῖ σὲ κάθε ἐπιμέρους ἀρετὴ εἶναι ἀναγκαῖο νὰ κατέχει τὴ γνώση ποὺ συγκροτεῖ τὴν ἀρετὴ ὡς σύνολο. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πλάτωνα σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο εἶναι προφανής.

Ὁ ἐνάρετος ἄνθρωπος ἀποκτᾶ τὴ γνώση μὲ τὴ νόησή του, ἀλλὰ ὡς βήματα προκαταρκτικὰ γιὰ τὴν ἀπόκτησή της χρησιμοποιεῖ τὰ δεδομένα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης. Ἔχοντας σκιαγραφήσει τὰ στάδια τῆς ἠθικῆς ἀνάπτυξης τοῦ ἀνθρώπου, ὁ Κικέρων συμπληρώνει τὴν ἔκθεσή του γιὰ τὴ «γνώση τοῦ ἀγαθοῦ» στὸ ἀκόλουθο χωρίο:

> Ἀνεβαίνοντας συλλογιστικὰ ἀπὸ τὰ πράγματα ποὺ εἶναι σύμφωνα μὲ τὴ φύση, ὁ νοῦς φθάνει στὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Ὡστόσο, τὸ ἀγαθὸ τὸ ἀντιλαμβανόμαστε καὶ τοῦ δίνουμε αὐτὴ τὴν ὀνομασία ἀπὸ τὴ δική του ἰδιαίτερη φύση καὶ ὄχι μὲ κάποια διαδικασία πρόσθεσης ἢ αὔξησης ἢ σύγκρισης μὲ ἄλλα πράγματα. Ὅπως τὸ μέλι, ἂν καὶ πολὺ γλυκό, τὸ ἀντιλαμβανόμαστε ὡς γλυκὸ ἀπὸ τὴ δική του ἀποκλειστικὰ γεύση καὶ ὄχι συγκρίνοντάς το μὲ ἄλλα (γλυκά) πράγματα, ἔτσι καὶ τὸ ἀγαθό, τὸ ὁποῖο πραγματευόμαστε, ἔχει τή μεγαλύτερη ἀξία, ἀλλὰ ἡ κρίση μας αὐτὴ βασίζεται στὸ εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ ὄχι στὸ μέγεθός του (*Fin.* 3, 33-4).

Ἡ γλώσσα τοῦ Κικέρωνα ἀνακαλεῖ στὴ μνήμη τὸ περίφημο χωρίο στὸ ἕκτο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* τοῦ Πλάτωνα (509c-511e), σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ φιλόσοφος ἀνέρχεται πρὸς τὴ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ μὲ τὴ βοήθεια «ὑποθέσεων» γιὰ τὰ ἀντικείμενα τῆς ὅρασης καὶ τῆς νόησης. Ὁ Κικέρων φαίνεται ὅτι περιγράφει μιὰ ἀνάλογη μεθοδολογία. *Τὰ κατὰ φύσιν* χρησιμεύουν ὡς ἀναβαθμοὶ γιὰ νὰ φτάσουμε σὲ μιὰ ἀρχὴ ποὺ εἶναι sui generis καὶ δὲν μπορεῖ νὰ συναχθεῖ ἄμεσα ἀπ' αὐτά. Εἶναι τὰ «προτιμώμενα» ἀντικείμενα τῆς ἐνστικτώδους καί, ἀργότερα, τῆς λογικῆς ἐπιλογῆς. Τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν συλλαμβάνουμε ἐνορατικὰ τὸ ἀγαθὸ μὲ ἁπλὴ σύγκριση *μὲ τὰ κατὰ φύσιν* δὲν σημαίνει ὅτι τὸ ἀγαθὸ δὲν περιλαμβάνεται *στὰ κατὰ φύσιν*. Τὸ παράδειγμα τοῦ Κικέρωνα ἀποσαφηνίζει αὐτὸ τὸ σημεῖο. Μποροῦμε νὰ ἔχουμε μιὰν ἰδέα τῆς γλυκύτητας δοκιμάζοντας ὁρισμένα γλυκὰ πράγματα·

ή γεύση ὅμως ἑνὸς μήλου δὲν θὰ μᾶς δώσει κανένα στοιχεῖο γιὰ τὴ γλυκύτητα τοῦ λουκουμιοῦ. Στὸ παράδειγμά μας ἡ συμφωνία μὲ τὴ Φύση ἀντικαθιστᾶ τὴ γλυκύτητα. Διάφορα πράγματα μποροῦν νὰ δώσουν μιὰν ἰδέα γιὰ τὸ τί σημαίνει νὰ εἶναι κάτι σύμφωνο μὲ τὴ Φύση, ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸ εἶναι σύμφωνο μὲ τὴ Φύση μὲ μιὰ σημασία ποὺ ὑπερβαίνει ὁτιδήποτε ἄλλο. Ἄλλα πράγματα δίνουν στὸ νοῦ μιὰ κλίμακα, ποὺ μπορεῖ νὰ τὸν βοηθήσει νὰ ἀνέβει σὲ μιὰ θέση ἀπὸ τὴν ὁποία τὸ ἀγαθὸ κατανοεῖται ἄμεσα ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση του. Πῶς μποροῦμε νὰ ἑρμηνεύσουμε πρακτικὰ αὐτὴ τὴν ἀντίληψη; Ἀσφαλῶς καμιὰ ἐξήγηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπόλυτα ἐπαρκής. Γιατὶ μόνο αὐτὸς ποὺ ἔχει δεῖ τὸ ἀγαθὸ γνωρίζει ἐπακριβῶς τί εἶναι. Μποροῦμε ὅμως νὰ εἰκάσουμε τί συνεπάγεται. Νὰ γνωρίζεις τὸ ἀγαθὸ σημαίνει νὰ ἀνακαλύπτεις μιὰ ἀρχὴ συμπεριφορᾶς ποὺ ἀνταποκρίνεται στὴ γενικὴ ἰδέα τῆς «συμφωνίας μὲ τὴ Φύση» —ὅπως διαμορφώνεται μὲ τὴν ἐπαγωγὴ καὶ τὴν ἐνδοσκόπηση—, καὶ στὰ ἰδιαίτερα γνωρίσματα τῆς ἀνθρώπινης φύσης —ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα λογικὸ ὂν ποὺ ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ ἐννοεῖ τὶς καθολικὲς ἐνέργειες τῆς Φύσης καὶ νὰ συμμετέχει σ' αὐτές.

Μία ἀπὸ τὶς ἐπιστολὲς τοῦ Σενέκα μᾶς ἐπιτρέπει νὰ εἴμαστε ἀκόμη πιὸ συγκεκριμένοι. Ὁ Σενέκας θέτει τὸ ἑξῆς ἐρώτημα: «Πῶς ἀποκτοῦμε τὴν πρώτη μας ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς;» (*Ep.* 120). Δὲν εἶναι ἕνα ἔμφυτο ἀνθρώπινο χάρισμα, καὶ θὰ ἦταν παράλογο νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸ συναντᾶ τυχαῖα. Στὴ συνέχεια ὁ Σενέκας δηλώνει ὅτι τὰ προηγούμενα στάδια τῆς ἠθικῆς γνώσης εἶναι ἡ «παρατήρηση» καὶ ἡ «σύγκριση» ἐπαναλαμβανόμενων ἐνεργειῶν. Χωρὶς νὰ ἐξηγεῖ αὐτὴ τὴ δήλωση παρατηρεῖ: «Οἱ φιλόσοφοι τῆς σχολῆς μας ἰσχυρίζονται πὼς ὅ,τι εἶναι ἀγαθὸ καὶ ἔχει ἠθικὴ ἀξία μαθαίνεται διαμέσου τῆς "ἀναλογίας"», ἀλλὰ δὲν ἐξηγεῖ τὸν ὅρο «ἀναλογία». Κατ' ἀναλογίαν μὲ τὴ φυσικὴ ὑγεία, μιὰ (φυσικὴ) κατάσταση ποὺ μᾶς εἶναι γνωστή, συμπεράναμε ὅτι ὑπάρχει ψυχικὴ ὑγεία.[81]

'Υπάρχουν ὁρισμένες πράξεις γενναιοδωρίας, ἀνθρωπισμοῦ καὶ θάρρους ποὺ μᾶς ἔχουν καταπλήξει. 'Αρχίζουμε νὰ τὶς θαυμάζουμε σὰν νὰ ἦταν τέλειες. 'Ωστόσο συγκαλύπτουν πολλὲς ἀτέλειες ποὺ τὶς κρίβει ἡ ἐμφάνιση ἑνὸς πράγματος λαμπροῦ. Καὶ αὐτὲς τὶς ἀτέλειες τὶς ἔχουμε παραβλέψει. 'Η Φύση μᾶς καλεῖ νὰ ἐπαυξήσουμε τὶς ἀξιέπαινες πράξεις... 'Απὸ αὐτὲς λοιπὸν ἀποκτήσαμε μιὰ ἰδέα γιὰ τὴν ξεχωριστὴ ἀγαθότητα.

'Ο Σενέκας προχωρεῖ στὴν ἐπεξήγηση τῆς θεωρίας του μὲ παραδείγματα. Κατ' ἀναλογίαν μὲ τὴ σωματικὴ ὑγεία μαθαίνουμε πὼς ὑπάρχει ψυχικὴ ὑγεία. Αὐτὸ ὅμως δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ δείξει τί εἶναι ψυχικὴ ὑγεία. Γιὰ νὰ δώσουμε περιεχόμενο στὴ γενικὴ ἔννοια εἶναι ἀναγκαία ἡ παρατήρηση: σχηματίζουμε μιὰν ἰδέα γιὰ τὸ θάρρος παρατηρώντας καὶ συγκρίνοντας τὴ συμπεριφορὰ συγκεκριμένων ἀνθρώπων. 'Ο Σενέκας ἐπιχειρεῖ κατόπιν τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴν «ἀσωτία» καὶ τὴ «μεγαλοψυχία», τὸ «θάρρος» καὶ «τὸ ριψοκίνδυνο». «'Η ὁμοιότητα μεταξύ τους μᾶς ἀναγκάζει νὰ σκεφτοῦμε καὶ νὰ διακρίνουμε πράγματα ποὺ φαινομενικὰ σχετίζονται, ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα εἶναι πάρα πολὺ διαφορετικά. Παρατηρώντας ἀνθρώπους ποὺ ἔγιναν διάσημοι χάρη σὲ μιὰ ἐξαίρετη πράξη τους, ἀρχίζουμε νὰ σχηματίζουμε μιὰν ἰδέα γιὰ τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἔπραξε κάτι μὲ μεγαλοψυχία καὶ μεγάλο ζῆλο, ἀλλὰ μόνο μία φορά.» Βλέπουμε ἀνθρώπους ποὺ δείχνουν θάρρος στὸν πόλεμο ἀλλὰ ὄχι καὶ στὶς ἄλλες σφαῖρες τῆς ζωῆς. «'Ένας ἄλλος ἄνθρωπος ποὺ βλέπουμε εἶναι καλὸς μὲ τοὺς φίλους του, συγκρατημένος μὲ τοὺς ἐχθρούς του, πιστὸς στὸ καθῆκον του τόσο στὴ δημόσια ὅσο καὶ στὴν ἰδιωτικὴ ζωή του.» Αὐτοῦ τοῦ εἴδους ὁ ἄνθρωπος εἶναι «πάντοτε συνεπὴς μὲ τὸν ἑαυτό του σὲ κάθε πράξη του, καλὸς ὄχι ἀπὸ σκοπιμότητα, ἀλλὰ μὲ τὴν καθοδήγηση μιᾶς διάθεσης ποὺ τοῦ ἐπιτρέπει ὄχι μόνο νὰ μπορεῖ νὰ ἐνεργεῖ σωστὰ ἀλλὰ νὰ μὴν μπορεῖ παρὰ νὰ ἐνεργήσει σωστά. Σ' αὐτὸν ἀναγνωρίζουμε ὅτι ἡ ἀρετὴ ἔχει τελειοποιηθεῖ».

Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ θεωρία ἡ γενικὴ ἔννοια ποὺ ἔχουμε γιὰ

τὴν ἀρετὴ τελειοποιεῖται μὲ τὴν παρατήρηση. Μαθαίνουμε νὰ ξεχωρίζουμε μεμονωμένες, φαινομενικὰ θαρραλέες πράξεις ἀπὸ τὴ συμπεριφορὰ ἑνὸς ἀνθρώπου ποὺ ἀντιμετωπίζει τὰ πάντα μὲ εὐψυχία. Μήπως αὐτὸ σημαίνει ὅτι οἱ ἠθικὲς ἔννοιες ποὺ σχηματίζουν οἱ ἄνθρωποι εἶναι σχετικὲς μὲ τὴν ἐμπειρία τους; Οἱ Στωικοὶ προσπάθησαν νὰ ἀποφύγουν τὰ προβλήματα τοῦ σχετικισμοῦ, προβάλλοντας ὡς πρότυπο τὸν σοφὸ καὶ περιγράφοντας λεπτομερειακὰ τὴ διάθεσή του καὶ τὰ εἴδη τῶν πραγμάτων ποὺ κάνει. Ἡ μίμηση τοῦ σοφοῦ ἢ τοῦ πραγματικὰ καλοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ διασφαλίσει σὲ κάποιον τὴν ἀρετή, ἀλλὰ ἀσφαλῶς μπορεῖ νὰ τὸν καθοδηγήσει στὸν σωστὸ δρόμο ποὺ θὰ τοῦ τὴν ἐξασφαλίσει. Μποροῦμε ἴσως νὰ συνοψίσουμε, λέγοντας ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι σχηματίζουν μὲ φυσικὸ τρόπο γενικὲς ἀξιολογικὲς κρίσεις. Ὁ ρόλος τῆς Φύσης εἶναι νὰ παρέχει στὸν ἄνθρωπο τὰ ἐφόδια, γιὰ νὰ διαμορφώσει αὐτὲς τὶς ἔννοιες καὶ τὴν ἱκανότητα νὰ σκέπτεται ἀναλογικά. Ὡστόσο ἡ ἀρετὴ ἢ ἡ γνώση τοῦ τί εἶναι ἀληθινὰ ἀγαθὸ δὲν προκύπτει ἀναγκαῖα ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἱκανότητες. Γιὰ νὰ γνωρίσει τί εἶναι ἀληθινὰ ἀγαθὸ πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐξετάσει τί συνεπάγεται ἡ ἐκτέλεση, λ.χ., μιᾶς θαρραλέας πράξης καὶ νὰ ἀναρωτηθεῖ γιατί κάποιος ποὺ ἐνεργεῖ φαινομενικὰ καλὰ σ' ἕναν τομέα μπορεῖ νὰ μὴν ἐνεργεῖ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο σ' ἕναν ἄλλο. Μὲ ἄλλα λόγια, χρειάζεται νὰ καταλάβει τί ἀκριβῶς ἀπαιτεῖται, γιὰ νὰ μπορεῖ ἕνας ἄνθρωπος νὰ ἐνεργεῖ καλὰ πάντοτε σ' ὅλους τοὺς τομεῖς. Οἱ ὅροι ποὺ προτείνουν τόσο ὁ Κικέρων ὅσο καὶ ὁ Σενέκας εἶναι ἡ εὐταξία, ἡ κοσμιότητα, ἡ συνέπεια καὶ ἡ ἁρμονία. Ὅταν γνωρίζει κανεὶς τί εἶναι ὅλοι αὐτοὶ οἱ ὅροι, γνωρίζει τί εἶναι ἀγαθό.

«Τὸ ἀγαθὸ» προηγεῖται ἀξιολογικὰ ἀπὸ ὁτιδήποτε ἄλλο, ἀλλὰ ὅσον ἀφορᾶ τὸ ἄτομο ἀκολουθεῖ ἄλλα πολύτιμα πράγματα. Τότε μόνο φτάνει ἕνας ἄνθρωπος νὰ ἀναγνωρίσει «τὸ ἀγαθό», ὅταν ἔχει μάθει νὰ ἐπιλέγει *τὰ κατὰ φύσιν* καὶ νὰ ἀπορρίπτει τὰ ἀντίθετά τους σύμφωνα μὲ ἕνα ὁμαλὸ καὶ συστηματικὸ πρότυπο

δράσης. Μποροῦμε νὰ θυμηθοῦμε ὅτι *τὰ κατὰ φύσιν* περιλαμβάνουν ὅλες ἐκεῖνες τὶς καταστάσεις οἱ ὁποῖες, ἂν καὶ δὲν ἀποτελοῦν τὴν ἀρετή, εἶναι ἀντικειμενικὰ (ἢ φυσικὰ) προτιμότερες ἀπὸ τὰ ἀντίθετά τους. Στὶς περισσότερες περιπτώσεις *τὰ κατὰ φύσιν* εἶναι οἱ ἐνδιάμεσοι σκοποὶ τοὺς ὁποίους ἐπιδιώκει ὁ καλὸς ἄνθρωπος, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀναγκαῖο νὰ εἶναι κανεὶς καλὸς γιὰ νὰ τὰ ἐπιδιώκει. Ἀντίθετα, ὁ καλὸς ἄνθρωπος τὰ ἐπιδίωκε πρὶν γίνει καλός, καὶ ὅλοι κάνουν τὸ ἴδιο σὲ μικρότερο ἢ μεγαλύτερο βαθμό. Ἰδιαίτερο γνώρισμα τοῦ καλοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι νὰ ἐπιλέγει *τὰ κατὰ φύσιν*, ἀλλὰ νὰ τὰ ἐπιλέγει μὲ ὁρισμένο τρόπο καὶ μὲ βάση κάποιες ἀρχές (*SVF* 3, 516). Ὅλες οἱ ἀλλαγὲς στὸν κόσμο ποὺ προσπαθεῖ νὰ ἐπιφέρει ὁ καλὸς ἄνθρωπος ὑπαγορεύονται ἀπὸ ἀγαθὰ κίνητρα. Ὡστόσο ἀπὸ ἀντικειμενικὴ ἢ ἐξωτερικὴ σκοπιὰ δὲν διαφέρουν ἀναγκαῖα ἀπὸ τοὺς σκοποὺς τῶν ἀφρόνων, ποὺ ἀποτελοῦν τὴν ἄλλη κατηγορία τῆς ἀνθρωπότητας.

Ἂς ὑποθέσουμε ὅτι παρατηροῦμε ἕναν ἄνθρωπο ποὺ γυμνάζεται. Σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικοὺς ἡ ἄσκηση εἶναι καθῆκον, γιατὶ ἡ καλὴ σωματικὴ ὑγεία εἶναι *κατὰ φύσιν*. Μὲ βάση ὅμως τὴ συγκεκριμένη παρατήρησή μας δὲν μποροῦμε νὰ ἐκφέρουμε καμιὰ κρίση γιὰ τὸν ἠθικὸ χαρακτήρα αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Κικέρων διατυπώνει μιὰ παρόμοια ἄποψη, χρησιμοποιώντας ὡς παράδειγμα τὴν «ἐπιστροφὴ παρακατατεθέντος» (*depositum reddere*) (*Fin.* 3, 58 κ.ἑ.). Εἶναι καὶ αὐτὸ *καθῆκον*· μπορεῖ νὰ αἰτιολογηθεῖ μὲ λογικὰ ἐπιχειρήματα, καὶ ἡ διεκπεραίωση αὐτῆς τῆς ὑπόθεσης εἶναι μιὰ «προτιμώμενη» κατάσταση πραγμάτων. Ὑπάρχει ὅμως μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ νὰ ἐπιστρέψεις τὸ παρακατατεθὲν πράγμα καὶ νὰ κάνεις τὸ ἴδιο «σωστά». Τὸ πρῶτο ἀποτελεῖ ἁπλῶς *καθῆκον*, ἐνῶ τὸ δεύτερο εἶναι *τέλειον καθῆκον*. Καὶ οἱ δύο πράξεις ὅμως ἔχουν τὸν ἴδιο «ἐνδιάμεσο» σκοπό. Ἡ ἔκφραση «ἐνδιάμεσος σκοπὸς» χρησιμοποιήθηκε προηγουμένως στὴν ἀνάλυσή μας, γιὰ νὰ γίνει διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἐπιδίωξη τοῦ σοφοῦ νὰ ἐπιλέγει *τὰ κατὰ φύσιν* καὶ στὸν περιεκτι-

κὸ σκοπὸ ποὺ εἶναι ἡ ἐνάρετη πράξη. *Τὰ κατὰ φύσιν* θεωροῦνται «ἐνδιάμεσος σκοπὸς» μὲ τὸ πρόσθετο νόημα ὅτι δὲν εἶναι «οὔτε καλὰ οὔτε κακά».

Ἂν ἕνα *καθῆκον* ἐξεταστεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ χαρακτήρα τοῦ ἀτόμου ποὺ τὸ ἐκτελεῖ, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ «ἐνδιάμεσο».[82] Μὲ βάση ὅμως τὸ χαρακτήρα τοῦ προσώπου ποὺ ἐνεργεῖ, κάθε πράξη, ἁρμόζουσα ἢ ὄχι, εἶναι εἴτε «τέλεια» εἴτε «ἀτελής». Ἡ ἀτέλεια ἑνὸς *καθήκοντος* μπορεῖ νὰ μὴν ἔχει καμιὰ σχέση μὲ τὸ ἐξωτερικό του ἀντικείμενο.[83] Μόνο οἱ μὴ ἁρμόζουσες πράξεις εἶναι ἀτελεῖς ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη. Ὡστόσο μιὰ ἁρμόζουσα πράξη, ποὺ ἐκτελεῖται ἀπὸ κάποιον ποὺ δὲν εἶναι σοφός, δὲν ἔχει τὸ θεμελιῶδες χαρακτηριστικὸ νὰ συμφωνεῖ μὲ ἕνα πρότυπο πράξεων ποὺ βρίσκονται ὅλες σὲ τέλεια ἁρμονία μεταξύ τους. Ὁ Χρύσιππος ἔγραφε γιὰ τὸν ἄνθρωπο ποὺ ἔχει προχωρήσει στὸ σημεῖο ἐκεῖνο ποὺ ἀπέχει ἐλάχιστα ἀπὸ τὴ σοφία ἢ τὴν τελειότητα:

> Ἐκτελεῖ ὅλα τὰ καθήκοντα ἀπὸ κάθε ἄποψη καὶ δὲν παραλείπει κανένα. Ἡ ζωή του ὅμως *δὲν* εἶναι *ἀκόμη* εὐτυχισμένη. Ἡ εὐδαιμονία ἐπακολουθεῖ, ὅταν αὐτὲς οἱ «ἐνδιάμεσες» πράξεις ἀποκτήσουν ἐπίσης τὶς ἰδιότητες τῆς σταθερότητας, τῆς συνέπειας καὶ τοῦ σωστοῦ συντονισμοῦ τους (*SVF* 3, 510).

Ἐδῶ ἔχουμε βέβαια μιὰ ἀκραία περίπτωση. Οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι ποὺ ἐκτελοῦν *καθήκοντα* μὲ κανένα τρόπο δὲν τὰ ἐκπληρώνουν ὅλα καὶ ἑπομένως ἀπέχουν ἀκόμη περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἁρμονία ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἀρετή. Ὡς πρὸς τὶς πράξεις του, ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χρυσίππου πρέπει νὰ καταταχθεῖ μαζὶ μὲ τὸ σοφό, ἀλλὰ ὡς πρὸς τὸ χαρακτήρα του πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἀκόμη *φαῦλος*.[84] Στὴ στωικὴ ἠθικὴ τὸ νὰ ἀστοχήσεις ἐλάχιστα ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ νὰ ἀπέχεις ἕνα μίλι ἀπὸ τὸ στόχο. Δὲν ὑπάρχουν διαβαθμίσεις τοῦ καλοῦ, ἂν καὶ ὑπάρχουν διαβαθμίσεις στὴν προσέγγισή του. Ὥσπου νὰ γίνει ἕνας ἄνθρωπος καλός, εἶναι κακός (*SVF* 3, 657-70). Καὶ τὸ ἐλάχιστο στοιχεῖο δυσαρμονίας σὲ ἕναν ἄνθρωπο ποὺ ἔχει φθάσει σχεδὸν στὴν κορυφὴ εἶναι ἀρκε-

τό, γιὰ νὰ ἀποκλείσει καθετὶ ποὺ πράττει ἀπὸ τὸν ἔπαινο.

Πρόκειται γιὰ σκληρὸ δόγμα, καὶ γίνεται ἀκόμη σκληρότερο ἀπὸ τὶς ἐπιφυλάξεις ποὺ διατυπώνουν οἱ ἴδιοι οἱ Στωικοὶ γιὰ τὸ ἂν ὑπάρχει πραγματικὰ κάποιος ἄνθρωπος ποὺ νὰ τὰ ἔχει καταφέρει. Ὁ ἴδιος ὁ Χρύσιππος παραδεχόταν τὸ πελώριο χάσμα ποὺ ἀναγνωρίζει ὁ Στωικισμὸς ἀνάμεσα στὴ θεωρία καὶ στὸ πρακτικὸ ἀποτέλεσμα:

> Γι' αὐτὸ δίνουμε τὴν ἐντύπωση ὅτι μιλᾶμε γιὰ πράγματα πού, λόγω τῆς ἐξαιρετικῆς σπουδαιότητας καὶ ὁμορφιᾶς τους, μοιάζουν μὲ πλάσματα τῆς φαντασίας καὶ δὲν εἶναι σύμφωνα μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἀνθρώπινη φύση (*SVF* 3, 545).

Ἂν ὅμως ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι τελειοποιήσιμη, τίποτε λιγότερο ἀπὸ τὴν τελειότητά της δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἀποδεκτὸ ὡς ἔσχατος σκοπός. Ἡ στωικὴ ἠθικὴ εἶναι μιὰ ἐπιτομὴ ἰδεαλισμοῦ. Ὁ σοφός, στὸν ὁποῖον ἀποδίδεται κάθε ἐπαινετικὸ ἐπίθετο, δὲν ὑπάρχει στὴν καθημερινὴ ζωή. Εἶναι ἕνας τέλειος ἄνθρωπος, ποὺ ὁ χαρακτήρας του ἀνταναικλᾶ τὴν τελειότητα τῆς Φύσης. Ἂν κριθοῦμε μὲ τὰ μέτρα τοῦ σοφοῦ, εἴμαστε ὅλοι ἀνόητοι ἢ φαῦλοι. Ὡστόσο πιστεύουν ὅτι μὲ συνεχὴ προσπάθεια καὶ ἐκπαίδευση μποροῦμε νὰ σημειώσουμε κάποια πρόοδο καὶ νὰ φθάσουμε σὲ μιὰ κατάσταση ποὺ πλησιάζει τὴν τελειότητα. Ἂν ἡ ἀρετὴ εἶναι κάτι ἐξαιρετικὰ πολύτιμο, ἀξίζει κάθε προσπάθεια ἀπὸ μέρους τοῦ ἀνθρώπου· καὶ ὁ ἰδανικὸς σοφὸς παραμένει τὸ πρότυπο μὲ τὸ ὁποῖο πασχίζουμε νὰ συμμορφωθοῦμε.

Οἱ Στωικοὶ ἀνέπτυξαν μιὰ ριζοσπαστικὴ πολιτικὴ θεωρία σχετικὰ μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια τοῦ σοφοῦ. Ἀναφέρθηκα ἤδη στὴν *Πολιτεία* τοῦ Ζήνωνα ὅπου καταργοῦνται οἱ θεμελιώδεις κοινωνικοὶ καὶ οἰκονομικοὶ θεσμοὶ τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου (βλ. σ. 181). Στὸν ἰδανικὸ κόσμο τὸ κράτος χάνει τὴ δύναμή του, γιατὶ κάθε στωικὸς σοφὸς εἶναι αὐτάρκης καὶ κύριος τοῦ ἑαυτοῦ του (*SVF* 3, 617). Εἶναι ὅμως συνδεδεμένος μὲ τοὺς συντρόφους του μὲ τὰ δεσμὰ τῆς φιλίας, γιατὶ ὅλοι οἱ σοφοὶ εἶναι φίλοι, καὶ μόνο με-

ταξύ τους μπορεῖ νὰ ὑπάρξει φιλία μὲ τὴν ἀληθινή της σημασία (*SVF* 3, 625). Πρότυπο κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς εἶναι ἕνας κοινοβιακὸς τρόπος ζωῆς ποὺ καταργεῖ ὅλες τὶς διακρίσεις ὡς πρὸς τὸ φύλο, τὴν καταγωγή, τὴν ἐθνικότητα καὶ τὴν περιουσία. Ἡ θεωρία εἶναι οὐτοπικὴ καὶ ἀναγνωρίστηκε ὡς οὐτοπική. Τὸ ἐνδιαφέρον της ὅμως ἔγκειται στὴν κριτικὴ ποὺ ἐμπεριέχει γιὰ τὴν κοινωνία ἐκείνης τῆς ἐποχῆς. Ἡ στωικὴ πολιτικὴ θεωρία δὲν εἶναι ἕνα πρόγραμμα μεταρρύθμισης ἀλλὰ ἕνα πρότυπο τοῦ κόσμου, ὅπως θὰ ἦταν ἂν μποροῦσαν νὰ ἑνωθοῦν οἱ ἄνθρωποι ὄχι μὲ τεχνητοὺς δεσμοὺς ἀλλὰ ἀναγνωρίζοντας ὁ ἕνας στὸν ἄλλο κοινὲς ἀξίες καὶ κοινοὺς σκοπούς. Χρῆμα, οἰκογένεια καὶ κληρονομικὴ κατάσταση θεωροῦνται ὅλα παράγοντες δυσαρμονίας. Δὲν ἔχουν καμιὰ σχέση μὲ τὸ νὰ εἶναι κανεὶς ἐνάρετος, καὶ ἡ ἀρετὴ ἔχει ἀπόλυτη σχέση μὲ τὸ ἰδανικὸ κράτος.

Ὁ Στωικισμὸς ποτὲ δὲν ἔχασε τὸν ἰδεαλιστικὸ χαρακτήρα του. Μὲ τὴν πάροδο ὅμως τοῦ χρόνου οἱ ἑκάστοτε ἀρχηγοὶ τῆς Στοᾶς ἔδειχναν ὅλο καὶ μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ λεπτομερειακὴ ἀνάλυση τῶν πρακτικῶν ἠθικῶν ἀρχῶν, ποὺ κατευθύνουν τὴν καθημερινὴ συμπεριφορά. Τὸ ἔργο ποὺ ἀποδείχτηκε ὅτι ἄσκησε τὴ μεγαλύτερη ἐπίδραση ἀνήκει στὸν Παναίτιο. Ἀλλὰ πρὶν θίξουμε αὐτὸ τὸ θέμα, ἀξίζει τὸν κόπο νὰ σταθοῦμε λίγο περισσότερο στὴν ἔννοια τοῦ στωικοῦ σοφοῦ καὶ στὶς τέλειες πράξεις του.

5. *Ὁ στωικὸς σοφός: κριτήρια τῆς ἀρετῆς*

Ὁ σοφὸς ὁρίζεται ὡς ἠθικὴ αὐθεντία. Γνωρίζει μὲ ἀκρίβεια τί πρέπει νὰ γίνει σὲ κάθε περίσταση καὶ φροντίζει ὥστε αὐτὸ νὰ γίνεται τὸν σωστὸ καιρὸ καὶ μὲ τὸν σωστὸ τρόπο. Ἂς ὑποθέσουμε ὅμως πὼς θέλουμε νὰ σχηματίσουμε μιὰ κρίση γιὰ τὴν ἠθικὴ ὑπόσταση κάποιου ποὺ παρατηροῦμε. Ὑπάρχουν κριτήρια ποὺ νὰ ἰσχύουν ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς προσωπικές του διαβεβαιώσεις καὶ μὲ βάση τὰ ὁποῖα νὰ μποροῦμε νὰ σχηματίσουμε μιὰ

εὔλογη γνώμη; Δὲν ἀρκεῖ νὰ τὸν δοῦμε νὰ ἐκτελεῖ «*καθήκοντα*», ἀφοῦ, σύμφωνα μὲ τὴ στωικὴ ἔννοια τοῦ χαρακτήρα ἢ τῆς διάθεσης, τὰ *καθήκοντα* δὲν παρέχουν καμιὰ ἀναγκαία ἔνδειξη γιὰ τὴν ψυχικὴ κατάσταση τοῦ ἀτόμου ποὺ ἐνεργεῖ. Ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς ὑποστηρίζει ὅτι οἱ Στωικοὶ δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ μᾶς δώσουν στοιχεῖα μὲ τὰ ὁποῖα νὰ μπορεῖ νὰ ἀποδειχτεῖ ἡ «φρόνιμη διάθεση» τοῦ σοφοῦ (*Μαθ.* 11, 200-6). Ἐξετάζει ἕνα ἀκόμη κριτήριο, «τὴ σταθερότητα καὶ τὴν τάξη», καὶ ἰσχυρίζεται ὅτι καὶ αὐτὸ εἶναι πλασματικὸ ἐφόσον ὁ σοφὸς πρέπει πάντοτε νὰ προσαρμόζει τὸν ἑαυτό του σὲ μεταβαλλόμενες περιστάσεις (*ὅ.π.* 207-9). Ὡστόσο ἡ κριτικὴ αὐτὴ εἶναι ἄστοχη. Εἶναι ἀπόλυτα δυνατὸ νὰ ἐνεργεῖ κανεὶς διαφορετικὰ ἀνάλογα μὲ τὰ ἑκάστοτε γεγονότα καὶ ταυτόχρονα νὰ ὑποστηρίζει σταθερὲς καὶ συνεπεῖς ἠθικὲς ἀρχές. Ἕνα ἀπὸ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ σοφοῦ ποὺ ὁ Σέξτος παραλείπει νὰ τὸ ἀναφέρει εἶναι ὅτι «κάνει καθετὶ στὴν ὥρα του».[85] Οἱ Στωικοὶ δικαιολογοῦσαν τὴν αὐτοκτονία μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι μιὰ τέτοια πράξη μπορεῖ νὰ εἶναι σὲ ἀκραῖες περιστάσεις τὸ πιὸ λογικὸ πράγμα ποὺ μπορεῖ νὰ κάνει κανείς.[86] Τὸ ζήτημα τῆς αὐτοκτονίας δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σ' ἕναν γενικὸ κανόνα, λ.χ. ὅτι ἁρμόζει νὰ διατηρεῖ κανεὶς τὴν ὑγεία του. Ἡ διαφύλαξη τῆς ζωῆς εἶναι κάτι ποὺ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση στὶς περισσότερες περιπτώσεις. Ὡστόσο πολλὰ πράγματα ποὺ εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση δὲν εἶναι ὁπωσδήποτε ἁρμόζοντα. Ὁ *καιρός*, ὅπως τὸν ἀντιλαμβάνονται οἱ Στωικοί, ἔχει περιγραφεῖ μὲ ἐπιτυχία ὡς «τὸ σημεῖο στὸ ὁποῖο ἡ πορεία τῶν πράξεων ἑνὸς ἀνθρώπου συναντᾶ καὶ συμπίπτει μὲ τὰ γεγονότα ποὺ ἀπορρέουν ἀπὸ μιὰ σειρὰ αἰτίες ποὺ ὀνομάζεται Μοίρα».[87] Ἡ αὐτοκτονία εἶναι ἕνα ἀκραῖο παράδειγμα διαγωγῆς ποὺ εἶναι ἀντίθετη πρὸς τὰ ἴδια τὰ συμφέροντα τοῦ ἀνθρώπου στὶς περισσότερες περιστάσεις, ἀλλὰ ποὺ μπορεῖ νὰ θεμελιωθεῖ λογικὰ σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις. Ἂν τύχαινε νὰ παρατηρήσουμε ἕναν ἄνθρωπο ποὺ ἡ συμπεριφορά του εἶχε πάντοτε ἱκανοποιήσει ὅλες

τὶς γενικὲς ἀρχὲς τοῦ σωστοῦ —εἶχε φροντίσει τὴν ὑγεία του, τὴν οἰκογένειά του, τὴν περιουσία του καὶ τὰ συμφέροντα τῶν ἄλλων—, ἂν λοιπὸν τὸν βλέπαμε νὰ ὑποβάλλεται θεληματικὰ σὲ ἄδικη φυλάκιση, σὲ βασανιστήρια ἢ δημόσιο ἐξευτελισμὸ ἢ ἀκόμη νὰ ἀφαιρεῖ τὴν ἴδια του τὴ ζωὴ ἢ τὴ ζωὴ κάποιου συγγενοῦς του ποὺ ἔπασχε ἀπὸ ἐξαιρετικὰ ὀδυνηρὴ καὶ μοιραία ἀρρώστια, δικαιολογημένα, θὰ θεωρούσαμε αὐτὸ τὸν ἄνθρωπο πιθανὸ ὑποψήφιο γιὰ τὸν τίτλο τοῦ σοφοῦ. Ἡ ὑπεράσπιση ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς τοῦ κανιβαλισμοῦ, τῆς αἱμομιξίας καὶ τῆς στέρησης ταφῆς, σὲ ἐξαιρετικὲς περιπτώσεις (*SVF* 3, 743-756), πρέπει νὰ ἐνταχθεῖ σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο τῆς πράξης ποὺ γίνεται στὸν καιρό της.

Ὑπάρχει ὅμως ἕνα σημαντικότερο κριτήριο ποὺ μποροῦμε νὰ χρησιμοποιήσουμε. Ὁ στωικὸς σοφὸς εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ κάθε πάθος. Ὁ θυμός, ἡ ἀγωνία, ἡ ἀπληστία, ὁ τρόμος, ἡ ἀγαλλίαση καὶ ἄλλες παρόμοιες ἀκραῖες συγκινήσεις ἀπουσιάζουν ὅλες ἀπὸ τὴ διάθεσή του. Δὲν θεωρεῖ τὴν ἡδονὴ κάτι καλὸ οὔτε τὸν πόνο κάτι κακό. Πολλὲς ἡδονὲς καὶ πολλοὶ πόνοι εἶναι πράγματα ποὺ ἕνα ἄτομο μπορεῖ νὰ τὰ κρατήσει γιὰ τὸν ἑαυτό του· ἀλλὰ εἶναι δύσκολο νὰ φανταστοῦμε κάποιον ποὺ αἰσθάνεται θυμό, τρόμο ἢ ἀγαλλίαση καὶ δὲν ἀποκαλύπτει ποτὲ τὴν ψυχική του κατάσταση σὲ ἕναν ἐξωτερικὸ παρατηρητή. Ὁ στωικὸς σοφὸς δὲν εἶναι ἀναίσθητος σὲ ὀδυνηρὰ καὶ εὐχάριστα αἰσθήματα, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ αἰσθήματα δὲν «κινοῦν τὴν ψυχή του ὑπερβολικά». Εἶναι ἀπαθὴς ὡς πρὸς αὐτά. Σὲ ἀντίθεση ὅμως μὲ τὴ λαϊκὴ ἀντίληψη ὁ Στωικὸς δὲν εἶναι ἐντελῶς ἀπαθής. Ὅπως ἀναφέρω παραπάνω, ἡ διάθεσή του χαρακτηρίζεται ἀπὸ «καλὲς συγκινησιακὲς καταστάσεις»: εὐμένεια, ἐπιθυμία νὰ συμβοῦν στὸν ἄλλον καλὰ πράγματα γιὰ χάρη του· χαρά, ἀγαλλίαση ἀπὸ τὶς ἐνάρετες πράξεις, τὴν ἤρεμη ζωή, τὴν καθαρὴ συνείδηση (Σεν., *Ep.* 23, 2)· καὶ «περίσκεψη», λογικὴ ἐπιφυλακτικότητα. Ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης, οἱ Στωικοὶ θεωροῦσαν τὴ συγκινησιακὴ στάση ποὺ συνοδεύει τὶς πράξεις ἔνδειξη ἠθικοῦ χαρακτήρα.[88]

Ἡ ἀπουσία πάθους καὶ ἡ παρουσία τῶν ἰδιοτήτων ποὺ μόλις ἀπαρίθμησα μᾶς δίνουν ἕνα ἀντικειμενικὸ μέτρο γιὰ νὰ ξεχωρίσουμε τοὺς πιθανοὺς σοφοὺς ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Ὅταν προστεθοῦν στὰ κριτήρια ποὺ ἤδη ἀναφέραμε, μᾶς δίνουν ἕνα μέτρο ὑπεροχῆς ποὺ θὰ μποροῦσε μέσα σὲ κάποια ὅρια νὰ ἀποτελέσει ἐγγύηση γιὰ κάποιον παρατηρητή, ἂν παρουσιαζόταν κάποιος ὑποψήφιος. Δὲν εἶναι περίεργο τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἴδιοι οἱ στωικοὶ φιλόσοφοι δὲν πέτυχαν σὲ αὐτὴ τὴν ἐξέταση οὔτε γνώριζαν κανέναν ἄλλο ποὺ νὰ πέτυχε.

Ἀφετηρία αὐτοῦ τοῦ μεγάλου κεφαλαίου ἦταν ἕνα παράθεμα ποὺ ἀναφέρεται στὴν «ἀξιοσημείωτη συνοχὴ» τοῦ Στωικισμοῦ. Ἀντίθετα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, οἱ Στωικοὶ δὲν θεωροῦσαν τὴν ἠθικὴ ὡς ἐπιστήμη ποὺ τὸ ἀντικείμενό της, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ ἀντικείμενο τῆς μεταφυσικῆς, εἶναι μὴ ἀκριβολογικό. Ὡς ἠθικοὶ φιλόσοφοι προσπάθησαν νὰ ἐδραιώσουν μιὰ σειρὰ ἀξίες καὶ ἀρχὲς συμπεριφορᾶς, θεμελιωμένες τόσο σταθερὰ ὅσο καὶ οἱ νόμοι τῆς Φύσης ἀπὸ τοὺς ὁποίους προῆλθαν. Ἡ ἔννοια τῆς «συνέπειας» ἢ τοῦ «τί συνάγεται ἀπὸ τί» εἶναι τὸ στήριγμα ὅλου τοῦ συστήματός τους. Οἱ νόμοι τοῦ σύμπαντος ἐκδηλώνονται μὲ ἕναν αὐστηρὸ αἰτιακὸ δεσμό. Ὡς φυσικὸς φιλόσοφος ὁ Στωικὸς περιγράφει τὰ ἀποτελέσματα αὐτοῦ τοῦ συστήματος· ὡς λογικὸς ἀναλύει τί μπορεῖ νὰ λεχθεῖ γι' αὐτὸ καὶ τὶς ἀλήθειες ποὺ ἐπικυρώνει· καὶ ὡς ἠθικὸς φιλόσοφος παρατηρεῖ τὶς ἐπιπτώσεις του στὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία καὶ συμπεριφορά. Εἴδαμε ὅτι τὸ σύστημα εἶναι ἀνακόλουθο ἢ ἔστω ὅτι ἀγγίζει τὰ ὅρια τῆς ἀνακολουθίας σὲ ὁρισμένα καίρια σημεῖα. Ὑπάρχουν δυὸ θεμελιακὲς καὶ ἀλληλένδετες δυσκολίες: πρῶτον, ἡ χρήση τοῦ ὅρου *Φύσις* καὶ γιὰ τὴν περιγραφὴ ἀντικειμενικῶν γεγονότων καὶ γιὰ τὴ θέσπιση ἀξιῶν καί, δεύτερον, ἡ ἔννοια τῆς «λογικῆς συγκατάθεσης» πού, ἐνῶ «εἶναι στὴν ἐξουσία μας» στὸ ἐπίπεδο τῆς ὑποκειμενικῆς συνείδησης, φαίνεται ὅτι καθορίζεται ἀντικειμενικὰ ἀπὸ τὴν ἀναγκαία ἀκολουθία αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος. Οἱ Στωικοὶ ἐπέ-

δειξαν ἀξιοσημείωτη εὐστροφία στὴν προσπάθεια νὰ λύσουν αὐτὰ τὰ διλήμματα, ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα δὲν εἶναι τελικὰ ἱκανοποιητικό.

Ὡστόσο, παρ' ὅλα ὅσα γνωρίζουμε σήμερα, ἡ ἐλεύθερη βούληση δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἕνα φαινόμενο τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης. Ἴσως οἱ ἀνθρώπινες πράξεις συνδέονται αἰτιακὰ μὲ προηγούμενα γεγονότα κατὰ ἕναν τρόπο ποὺ μπορεῖ καταρχὴν νὰ ἐξηγηθεῖ πλήρως μὲ τοὺς νόμους τῆς φυσικῆς καὶ τῆς χημείας. Ἂν αὐτὸ ἰσχύει, θὰ μποροῦσε νὰ ἔχει σημαντικὲς ἐπιπτώσεις στὴν ἔννοια τῆς ἠθικῆς εὐθύνης. Ἡ ἀνάγκη ὅμως νὰ ἀξιολογήσουμε τὶς πράξεις καὶ νὰ ὑποδείξουμε ὁρισμένες καταστάσεις ὡς καλύτερες ἀπὸ ἄλλες θὰ ὑπῆρχε ἀκόμη. Τὸ σημερινὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ Στωικισμὸ ὀφείλεται ἐνμέρει στὴν προσπάθεια τῶν Στωικῶν νὰ συμβιβάσουν μιὰ ἐξαιρετικὰ περίπλοκη ἠθικὴ θεωρία μὲ τὰ ἀντικειμενικὰ γεγονότα, γεγονότα ποὺ λαμβάνουν ὑπόψη τους τὶς ἔμφυτες ἀνθρώπινες παρορμήσεις, τὶς ἐπιδράσεις τοῦ περιβάλλοντος καὶ τοὺς νόμους ποὺ κυβερνοῦν ὅλα τὰ φυσικὰ φαινόμενα.

Ὑπάρχουν καὶ πολλὲς ἄλλες λεπτομέρειες, μερικὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες τὶς σημείωσα ἤδη, ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὰ νεότερα ἐνδιαφέροντα. Ὡστόσο, σὲ τελευταία ἀνάλυση, ὁ Στωικισμὸς δὲν ἐπιδέχεται καμιὰ ἁπλὴ σύγκριση μὲ προηγούμενες ἢ μεταγενέστερες ἐξελίξεις τῆς φιλοσοφίας. Οἱ Στωικοὶ προσφέρουν ἕνα τέλειο κοσμοείδωλο ποὺ κατὰ μία ἔννοια, ὅπως παρατηροῦσαν καὶ οἱ ἴδιοι, εἴτε τὸ ἀποδέχεται κανεὶς ὁλόκληρο εἴτε καθόλου. Σημεῖα στὰ ὁποῖα φαίνεται νὰ συμφωνοῦν μὲ ἄλλους φιλοσόφους πρέπει νὰ ἐξετάζονται πάντοτε στὸ πλαίσιο τοῦ συνολικοῦ συστήματος. Ἂν ἀναρωτηθοῦμε ποιὸς μεταγενέστερος ἠθικὸς φιλόσοφος βρίσκεται πιὸ κοντά τους, δυὸ ὑποψήφιοι εἶναι ἰδιαίτερα ἀξιομνημόνευτοι. Ὁ Kant, ποὺ ὁπωσδήποτε ἐπηρεάστηκε ἀπὸ τοὺς Στωικούς, εἶναι ἕνας ἰσχυρὸς ἀντίζηλος.[89] Ἡ «κατηγορικὴ προστακτική» του, κάτι ποὺ «νοεῖται ὡς ἀγαθὸ *καθεαυτὸ* καὶ συνεπῶς αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀπαραίτητα ἡ ἀρχὴ μιᾶς βούλησης ποὺ συμφω-

νεῖ ἀπὸ μόνη της μὲ τὸ λόγο» (*Ethica* 38*), μοιάζει πολὺ μὲ τὸν στωικὸ «ὀρθὸ λόγο». Ἡ ἀξία ποὺ ἀπέδωσαν οἱ Στωικοὶ στὸ ὑποκειμενικὸ περιεχόμενο τῆς ἠθικῆς πράξης καὶ ἡ σχέση της μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ ἀναγκαιότητα ἢ τὸν καθολικὸ νόμο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τυχαῖα σημεῖα ὁμοιότητας μὲ τὴν καντιανὴ ἠθική. Γιὰ τὸν Kant, ὅμως, ἡ εὐδαιμονία ἢ ἡ εὐτυχία δὲν εἶναι συστατικὸ τῆς ἠθικῆς ἀγαθότητας, ἐνῶ ἡ στωικὴ ἀρετὴ ἀποτελεῖ τὸ «κατεξοχὴν» συμφέρον τοῦ ἀνθρώπου. *Pflicht* (καθῆκον) καὶ *Wille* (βούληση) δὲν ἔχουν ἀκριβὲς ἰσοδύναμο στὸ Στωικισμό, ἀποτελοῦν ὅμως θεμελιακὲς ἔννοιες τοῦ Kant.

Ἕνας ἄλλος ἰσχυρὸς ἀντίζηλος εἶναι ὁ Spinoza. Ἂς ἐξετάσουμε τὴν πρότασή του: «Στὴ φύση τῶν πραγμάτων δὲν ἐπιτρέπεται τίποτε τὸ ἐνδεχόμενο, ἀλλὰ ὅλα τὰ πράγματα καθορίζονται ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς θεϊκῆς φύσης, ὥστε νὰ ὑπάρχουν καὶ νὰ λειτουργοῦν μὲ ὁρισμένο τρόπο» (*Ethica*, μέρος 1, πρότ. 29). Ἤ, «Ὅλες οἱ ἰδέες ἐφόσον ἀναφέρονται στὸ Θεὸ εἶναι ἀληθινές» (μέρος 2, πρότ. 32). Ὁ Spinoza ὅμως δὲν δεχόταν τὸ συμβατικὸ νόημα τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας. Αὐστηρότερος ντετερμινιστὴς ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς ἀπέρριπτε τελείως τὴν ἰδέα κάθε σκοποῦ ποὺ ἕνα ἄτομο ὁρίζεται νὰ ἐκπληρώσει. Ὅπως οἱ Στωικοί, θεωροῦσε ὅτι ἡ εὐτυχία ἐξαρτᾶται ὁλοκληρωτικὰ ἀπὸ τὴν κατανόηση τῆς Φύσης καὶ τῆς θέσης τοῦ ἀνθρώπου σ' αὐτήν. Τόνιζε ἐπίσης, ὅπως καὶ ἐκεῖνοι, τὴν ἀνάγκη νὰ κατανοεῖ κανεὶς τὶς αἰτίες τῆς παράφορης ἀγάπης καὶ τοῦ μίσους γιὰ πράγματα ποὺ δὲν ἔχουν καμιὰ σχέση μὲ τὴν εὐτυχία. Ἡ ψυχικὴ ὅμως «ἐλευθερία» ποὺ μπορεῖ νὰ προσφέρει μιὰ τέτοια κατανόηση, ἂν καὶ παρουσιάζει ἐντυπωσιακὴ ὁμοιότητα μὲ τὴν κατάσταση τοῦ στωικοῦ σοφοῦ, δὲν ἀποτελεῖ ἕναν σκοπὸ ποὺ ἡ Φύση τοῦ Spi-

* Πρόκειται γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ποὺ μεταφράστηκε στὰ ἀγγλικὰ ἀπὸ τὸν Th. Kingsmill Abbot, μὲ τὸν τίτλο *Fundamental Principles of the Metaphysics of Moral*, Λονδίνο [10]1965.

noza ἀναθέτει στὸν ἄνθρωπο νὰ πραγματώσει. Ὁ Spinoza δὲν ἀσχολεῖται καθόλου μὲ τελικὲς αἰτίες. Ἡ ἡδονὴ καὶ ἡ φρόνηση, καὶ ὄχι ἡ διάθεση τῆς Φύσης γιὰ ἐνεργὸ προώθηση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τῆς εὐδαιμονίας τοῦ κόσμου, εἶναι τὰ κίνητρα ποὺ προτρέπουν τὸ φιλόσοφο τοῦ Spinoza στὴν εὐψυχία καὶ τὴν εὐγένεια.

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΜΕΤΑΓΕΝΕΣΤΕΡΕΣ ΕΞΕΛΙΞΕΙΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ἡ ἐγκαθίδρυση τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας ἀπὸ τὸν Αὔγουστο τὸ 30 π.Χ. σημειώνει τὸ τέλος τοῦ τρίτου καὶ τελευταίου ἑλληνιστικοῦ αἰώνα. Γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἡ χρονολογία αὐτὴ ἔχει μᾶλλον γενικὴ παρὰ εἰδικὴ σημασία. Μέσα στὰ ἑπόμενα διακόσια καὶ πλέον χρόνια ὁ Στωικισμός, ὁ Ἐπικουρισμὸς καί, σὲ πολὺ πιὸ περιορισμένη ἔκταση, ὁ Σκεπτικισμὸς συνέχιζαν νὰ βρίσκουν ὀπαδούς. Ὁ Μάρκος Αὐρήλιος, ὁ Διογένης ἀπὸ τὰ Οἰνόανδα καὶ ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς εἶναι τρεῖς συγγραφεῖς ποὺ μαρτυροῦν γιὰ τὸ γεγονὸς αὐτό. Ὡστόσο, ἂν ἐξαιρέσουμε τὸν σκεπτικὸ Αἰνησίδημο, ποὺ ἴσως ἔζησε μετὰ τὴν περίοδο τῆς ἡγεμονίας τοῦ Αὐγούστου (βλ. σ. 129), τὰ πνευματικὰ κινήματα ποὺ περιγράφονται σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο δὲν εἶχαν στὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία ἐκπροσώπους ποὺ νὰ διακρίνονται γιὰ πρωτότυπη συμβολὴ στὴ φιλοσοφία. Αὐτὸ δέν σημαίνει ὅτι ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία ἔφτασε σὲ ἀδιέξοδο. Ὁ Στωικισμὸς ἰδιαίτερα ἦταν ὑπολογίσιμη δύναμη γιὰ πολλὰ ἀκόμη χρόνια. Ὡς ἠθικὴ θεωρία ἄσκησε βαθιὰ ἐπίδραση γιὰ μεγάλο διάστημα μετὰ τὸ 30 π.Χ. Πραγματικά, τὰ ὀνόματα ἐπιφανῶν Ρωμαίων ποὺ ἦταν Στωικοὶ εἶναι περισσότερα σὲ ἀριθμὸ τὸν 1ο αἰώνα μ.Χ. ἀπὸ ὅ,τι σὲ ὁποιαδήποτε ἄλλη περίοδο. Ἀνάμεσά τους ὑπῆρχαν ἄνθρωποι πολὺ διαφορετικοί, ὅπως ὁ Σενέκας, ὁ ἐπικὸς ποιητὴς Λουκανός, ὁ σατιρικὸς Πέρσιος, καὶ ἀντίπαλοι τῶν τυραννικῶν καθεστώτων τοῦ Νέρωνα καὶ τοῦ Δομιτιανοῦ —ὁ Θρασέας Παῖτος, ὁ Ἑλβίδιος Πρίσκος, ὁ Μουσώνιος Ροῦφος καὶ ἄλλοι. Ἡ φιλοσοφία στὴν ἀρχαιότητα δὲν ἦταν ποτὲ καθαρὰ ἀκαδημαϊκὸς κλάδος γνώσης, καὶ ἡ ἐπίδραση τοῦ Στωικισμοῦ στὴ ρωμαϊκὴ λογοτεχνία καὶ

στὴν κοινωνικὴ ζωὴ ἔχει πολὺ μεγάλο ἐνδιαφέρον καὶ σημασία.

Ὡστόσο, ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία ἔφτασε στὸ ἀποκορύφωμα τῆς πνευματικῆς της ζωτικότητας πρὶν ἀπὸ τὴν πτώση τῆς ρωμαϊκῆς Δημοκρατίας, καὶ στὴ διάρκεια τῶν τελευταίων χρόνων της (150-50 π.Χ.) ἄκμασαν τρεῖς ἄνδρες, ποὺ τὸ ἔργο τους ἀξίζει μιὰ σύντομη ἐξέταση. Ὁ Παναίτιος, ὁ Ποσειδώνιος καὶ ὁ Ἀντίοχος εἶναι ὀνόματα ποὺ ὡς ἐδῶ μόνο περιστασιακὰ τὰ ἀναφέραμε. Ὁ Κικέρων γνώριζε προσωπικὰ τὸν Ποσειδώνιο καὶ τὸν Ἀντίοχο καὶ χρησιμοποιεῖ ὡς πηγὴ στὰ δικά του συγγράμματα τὰ ἔργα καὶ τῶν τριῶν φιλοσόφων.

1. *Ὁ Παναίτιος*

Ἔχουμε ἤδη περιγράψει μὲ συντομία τὴν πνευματικὴ ἐξέλιξη τοῦ Παναιτίου (σ. 188). Σὲ ἕνα σύγχρονο ἔργο ἀναφέρεται ὅτι «εἶχε ἀσκήσει μεγάλη ἐπίδραση στὴν ἐποχή του... ἡ περίοδος ὅμως τῆς μεγάλης του ἐπίδρασης ὑπῆρξε σύντομη».[1] Ἡ κρίση αὐτὴ εἶναι σχετική. Ὁ Παναίτιος δὲν ἀναφέρεται συχνὰ ἀπὸ ἄλλους συγγραφεῖς ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Κικέρωνα, καὶ αὐτὸ ἴσως δείχνει ὅτι δὲν τὸν διάβαζαν πολὺ στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα. Ὡστόσο, λίγα κλασικὰ κείμενα ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση ὡς τὸν 19ο αἰώνα γνώρισαν τὴ φήμη καὶ τὴν ἀκτινοβολία τοῦ *Περὶ καθηκόντων*, δηλαδὴ τοῦ *De officiis* τοῦ Κικέρωνα. Εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ Κικέρων ἄντλησε γιὰ τὰ δύο πρῶτα βιβλία αὐτοῦ τοῦ ἔργου ἀπὸ τὸν Παναίτιο, καὶ ὅτι ὁ Παναίτιος ποὺ γνωρίζουμε μέσα ἀπὸ τὸν Κικέρωνα θὰ ἔπρεπε ἴσως νὰ θεωρηθεῖ ὁ φιλόσοφος μὲ τὴ μεγαλύτερη ἐπίδραση ἀπὸ ὅλους τοὺς Στωικούς.

Ἐπειδὴ οἱ πληροφορίες μας γιὰ τὸν Παναίτιο εἶναι σχετικὰ λιγοστές, εἶναι δύσκολο νὰ ἀποκτήσουμε σαφὴ ἀντίληψη τῶν φιλοσοφικῶν δραστηριοτήτων του στὸ σύνολό τους.[2] Ὡστόσο, οἱ μαρτυρίες δὲν δείχνουν ἄνθρωπο ποὺ ἀνέπτυξε ἐντυπωσιακὰ νέες θεωρίες. Ἡ σημασία τοῦ Παναιτίου ἔγκειται σὲ μεγάλο βαθμὸ

στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο προσέγγισε καὶ ἀνέπτυξε τὴν πρακτικὴ πλευρὰ τῆς στωικῆς ἠθικῆς. Στὸν προγενέστερο Στωικισμό, ὅπως ἔχουμε δεῖ, ἡ λογική, ἡ φυσικὴ καὶ ἡ ἠθικὴ συνενώνονται, γιὰ νὰ ἀποτελέσουν ἕνα ἐνιαῖο, συνεκτικὸ σύστημα. Ὁ Παναίτιος ἀποδοκίμαζε τὴ «λογικὴ ἀστάθεια» (ἀπ. 55) καί, μολονότι δὲν ἐγκατέλειψε τὴν κεντρικὴ στωικὴ ἰδέα ἑνὸς λογικὰ κατευθυνόμενου σύμπαντος, οἱ ἀμφιβολίες ποὺ ἐξέφρασε γιὰ ἕναν ἀριθμὸ ὀρθόδοξων δογμάτων ποὺ εἶχαν σχέση μὲ τὴ φυσικὴ ὑποδηλώνουν ὅτι στὸ ἔργο του ἔδινε λιγότερη ἔμφαση σ' αὐτὸ τὸ θέμα. Τὸ πρωταρχικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Παναιτίου τὸ ἀποτελοῦσε μᾶλλον ἡ ἀνθρώπινη φύση παρὰ ἡ φύση τοῦ σύμπαντος.

Πρὶν ἐξετάσουμε αὐτὸ τὸ θέμα μὲ περισσότερες λεπτομέρειες, μποροῦμε νὰ ἀναφέρουμε μὲ συντομία μερικὲς ἀπὸ τὶς ὀρθόδοξες θεωρίες ἀπέναντι στὶς ὁποῖες ὁ Παναίτιος κράτησε σκεπτικὴ στάση ἢ τὶς ἀπέρριψε ἐντελῶς. Ὅπως ὅλοι οἱ Στωικοὶ πίστευε ὅτι τὸ σύμπαν εἶναι ἄφθαρτο, ἀλλὰ ἀμφισβητοῦσε ἢ ἀρνιόταν ὅτι κατὰ περιόδους φτάνει σὲ μιὰ κατάσταση ὅπου ὅλα τὰ πράγματα ξαναγίνονται φωτιά (*ἐκπύρωσις*, ἀπ. 64-9).[3] Αὐτὸ ἴσως ὑπονοεῖ, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς (ἀπ. 65), ὅτι ἀπέρριπτε τὴ σχετικὴ ἰδέα τῆς διαρκοῦς ἐπανάληψης τῶν ἴδιων συμβάντων σὲ διαδοχικὲς κοσμικὲς ἀνακυκλύσεις. Ὁ Κικέρων ἐπίσης μᾶς λέει ὅτι ὁ Παναίτιος ἦταν ὁ μόνος Στωικὸς ποὺ «ἀπέρριπτε τὶς προβλέψεις τῶν ἀστρολόγων» (ἀπ. 74).[4] Προγενέστεροι Στωικοὶ ὑποστήριζαν ὅτι οἱ θεοὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἐνδιαφέρονται, ὅπως ἐνδιαφέρονται, γιὰ τὴν ἀνθρώπινη εὐτυχία, ἐκτὸς ἂν δίνουν σημεῖα τῶν μελλοντικῶν γεγονότων ποὺ νὰ μποροῦν νὰ τὰ ἑρμηνεύσουν οἱ ἄνθρωποι (*SVF* 2, 1191-5). Ἂν οἱ προβλέψεις τῶν μάντεων καὶ τῶν ἀστρολόγων ἀποδεικνύονται ἐσφαλμένες, τὸ σφάλμα βρίσκεται σ' αὐτοὺς ποὺ κάνουν τὶς προβλέψεις καὶ ὄχι στὰ ὄνειρα, στὰ μετεωρολογικὰ φαινόμενα, στὸ πέταγμα τῶν πουλιῶν, στὰ ἐντόσθια καὶ στὰ ἄλλα σημάδια ἀπὸ τὰ ὁποῖα μπορεῖ θεωρητικὰ νὰ προβλεφθεῖ τὸ μέλλον (*SVF* 2, 1210). Ἡ ὑ-

περάσπιση ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς μιᾶς τέτοιας πρόβλεψης μπορεῖ εὔκολα νὰ φανεῖ γελοία, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ἀρχὴ ἀποτελοῦσε θεμελιῶδες χαρακτηριστικὸ τοῦ συστήματος. Ἂν δὲν ὑπάρχουν στὰ φυσικὰ φαινόμενα σημεῖα τῶν μελλοντικῶν γεγονότων, ἡ ἐπιδίωξη τῶν Στωικῶν νὰ ζοῦν σύμφωνα μὲ τὰ φυσικὰ γεγονότα δὲν ἔχει ἀσφαλεῖς βάσεις. Ἐξάλλου, ὅλα τὰ γεγονότα συνδέονται αἰτιακὰ τὸ ἕνα μὲ τὸ ἄλλο, καὶ κατὰ συνέπεια καθετὶ ποὺ συμβαίνει πρέπει θεωρητικὰ νὰ ἀποτελεῖ σημεῖο γιὰ κάτι ποὺ θὰ ἀκολουθήσει.

Μήπως ἡ ἀπόρριψη τῆς ἀστρολογίας ἀπὸ τὸν Παναίτιο συνεπάγεται ἐγκατάλειψη τῶν βασικῶν αὐτῶν θεωριῶν; Ὁ ἴδιος ὁ Κικέρων ἀναφέρει ὅτι ὁ Παναίτιος εἶχε ἀμφιβολίες ὅσον ἀφορᾶ τὴ μαντική (ἀπ. 70-71), καὶ ἄλλες πηγὲς λένε ὅτι τὴν ἀπέρριπτε στὸ σύνολό της (ἀπ. 68, 73). Ὡστόσο, μιὰ τέτοια στάση συμβιβάζεται ἀπόλυτα μὲ τὴν πίστη στὴ θεϊκὴ πρόνοια, θέμα γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ Παναίτιος ἔγραψε βιβλίο (ἀπ. 33). Ὁ Παναίτιος μπόρεσε νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ὁ κόσμος εἶναι φτιαγμένος γιὰ τὸ καλὸ τῆς ἀνθρωπότητας, ἐνῶ ἀρνιόταν ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶναι πραγματικὰ ἱκανοὶ νὰ βροῦν ἐνδείξεις γιὰ τὸ μέλλον στὰ ἄστρα καὶ σὲ ἄλλα φαινόμενα. Φαίνεται ὅμως ὅτι εἶχε ἀπορρίψει τὴν ἀστρολογία γιὰ λόγους πιὸ σοβαροὺς ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ἀνθρώπινης γνώσης. Ὁ Κικέρων, ποὺ ἰσχυρίζεται ὅτι χρησιμοποιεῖ ὡς πηγὴ τὸν Παναίτιο, ὑποστηρίζει ὅτι τὰ ἄστρα βρίσκονται σὲ πολὺ μακρινὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὴ γῆ γιὰ νὰ ἐπιτρέπουν τὴν αἰτιακὴ σχέση ἀνάμεσα στὶς οὐράνιες κινήσεις καὶ στὰ ἀνθρώπινα ζητήματα ποὺ ἡ ἀστρολογία πρέπει νὰ θεωρεῖ δεδομένη (ἀπ. 74). Αὐτὸ ἀσφαλῶς σημαίνει ὅτι ὁ Παναίτιος ἦταν λιγότερο κατηγορηματικὸς ἀπὸ τοὺς προκατόχους του ὡς πρὸς τὴν ἀναγκαία σχέση μεταξὺ ὅλων τῶν γεγονότων στὸ σύμπαν.

Ἡ γενικὴ στάση τοῦ Παναιτίου ἀπέναντι στὴ φυσικὴ φιλοσοφία φαίνεται ὅτι ἦταν περισσότερο ἀριστοτελικὴ ἀπὸ τὴ στάση τῶν προγενέστερων Στωικῶν. Στὴν ἀρχὴ τοῦ *De officiis* (1, 11-

20) ὁ Κικέρων, ποὺ ἔχει ὡς πηγὴ τὸν Παναίτιο, ἐξηγεῖ τὴν προέλευση τῶν τεσσάρων βασικῶν ἀρετῶν ἀπὸ τὶς φυσικὲς ἀνθρώπινες παρορμήσεις. Αὐτὸ ἀποτελεῖ μᾶλλον παράκαμψη τῆς ὀρθόδοξης στωικῆς τεχνικῆς παρὰ πραγματικὴ τροποποίησή της, ἀλλὰ ὁ Κικέρων συνεχίζει νὰ μιλᾶ γιὰ τὴ «σοφία», θεωρώντας ὡς πρωταρχικὴ ἁρμοδιότητά της τὴν ἀνιδιοτελὴ ἐπιδίωξη τῆς γνώσης. Οἱ ἄλλες τρεῖς ἀρετὲς —ἡ δικαιοσύνη, ἡ ἐγκράτεια καὶ τὸ θάρρος— ἀποτελοῦν μιὰ ὁμάδα μαζὶ μὲ τὸ καθῆκον νὰ «ἐξασφαλίζονται οἱ βάσεις γιὰ ἠθικὴ συμπεριφορὰ στὶς πρακτικὲς δραστηριότητες τῆς ζωῆς». Οἱ προγενέστεροι Στωικοὶ ἔδιναν καθαρὰ ἠθικοὺς ὁρισμοὺς τῆς σοφίας. Ἀσφαλῶς δὲν ἀποτελεῖ ἄποψη τοῦ Παναιτίου ὅτι ὑπάρχει σαφὴς διάκριση μεταξὺ τῆς σοφίας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν (*De off.* 1, 15=ἀπ. 103)· ὡστόσο, ὁ Παναίτιος ἔκανε πραγματικὰ διάκριση ἀνάμεσα σὲ «θεωρητικὴ» καὶ «πρακτικὴ» ἀρετή (ἀπ. 108), καὶ αὐτὸ εἶναι ἀνορθόδοξο. Τὸ πιὸ φανερὸ προηγούμενο γιὰ τὸν Παναίτιο εἶναι τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἄλλες ἠθικὲς πραγματεῖες.

Ὁ Ἀριστοτέλης θεωροῦσε ὅτι οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς εἶναι διαθέσεις τοῦ *ὀρεκτικοῦ* καὶ *ἐπιθυμητικοῦ* στοιχείου στὴν ἀνθρώπινη φύση (*Ἠθ. Νικ.* 1, 1102a 23 κ.ἑ.). Ὁ Παναίτιος, ἂν ὁ Κικέρων ἐκθέτει τὶς ἀπόψεις του (*De off.* 1, 101=ἀπ. 87), εἶπε:

> Ἡ δύναμη καὶ ἡ φύση τῆς ψυχῆς εἶναι διττή· τὸ ἕνα μέρος εἶναι ἡ παρόρμηση (*ὁρμή*), ποὺ ὠθεῖ τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὴ μιὰ ἢ τὴν ἄλλη κατεύθυνση· τὸ ἄλλο εἶναι τὸ λογικό, ποὺ διδάσκει καὶ ἐξηγεῖ τί πρέπει νὰ κάνουμε καὶ τί νὰ ἀποφεύγουμε.

Ἡ ἀνάλυση τῶν ἀρετῶν ἀπὸ τὸν Παναίτιο ἴσως νὰ ἔγινε ἔτσι ποὺ νὰ ταιριάζει σὲ μιὰ ἑρμηνεία τῆς ψυχῆς ποὺ ἦταν περισσότερο ἀριστοτελικὴ ἢ πλατωνικὴ παρὰ συγγενικὴ μὲ τὴν ἑρμηνεία τῶν προγενέστερων Στωικῶν. Ὡστόσο, δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ στηρίξουμε τόσο πολλὰ στὴ «διττὴ» φύση τῆς ψυχῆς, ὅπως τὴν περιγράφει ὁ Κικέρων. Ὁ ψυχολογικὸς δυϊσμὸς εἶναι ἐπιφανειακὰ ἀσυμβίβαστος μὲ τὴ θεωρία τοῦ Χρυσίππου ὅτι ἡ «παρόρμηση»

εἶναι λειτουργία τοῦ λογικοῦ. Παραταῦτα, γνωρίζουμε ἀπὸ τὸν Γαληνὸ ὅτι ὁ Χρύσιππος μποροῦσε πολὺ καλὰ νὰ χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο «παρόρμηση» σὰν νὰ ἀναφερόταν σὲ κάτι ποὺ εἶναι, ἀπὸ μιὰ ἄποψη, διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ λογικό.[5] Ἀσφαλῶς ὁ Ποσειδώνιος ἐγκατέλειψε τὴν ἀντίληψη τοῦ Χρυσίππου γιὰ τὴν ψυχή. Εἶναι πολὺ πιθανὸ ὅτι καὶ ὁ Παναίτιος ἔκανε τὸ ἴδιο, ἀλλὰ οἱ τροποποιήσεις ποὺ *ρητὰ* ἀποδίδονται σ' αὐτὸν εἶναι πολὺ μικρότερης σημασίας.[6]

Ὅταν περάσουμε στὴν ἠθική, ἡ θέση τοῦ Παναιτίου προβάλλει μὲ μεγαλύτερη σαφήνεια, οἱ ἐκτιμήσεις ὅμως γιὰ τὸν ὀρθόδοξο χαρακτήρα τῶν ἀπόψεών του ποικίλλουν σὲ μεγάλο βαθμό.[7] Εἶναι σχεδὸν σίγουρο ὅτι ὁ Παναίτιος ἔδινε λιγότερη ἔμφαση ἀπὸ τοὺς προκατόχους του στὸν τέλειο ἀλλὰ ἀνεδαφικὸ τύπο τοῦ στωικοῦ σοφοῦ. Τὸ *De officiis* ἔχει θέμα του ὄχι τὴν «τέλεια ἀρετὴ» ἀλλὰ τὰ «ὁμοιώματα τῆς ἀρετῆς». Τὰ «ὁμοιώματα τῆς ἀρετῆς» εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρξουν σὲ ἀνθρώπους τῶν ὁποίων ἡ σοφία εἶναι ἀτελής, καὶ τὸ ἔργο τοῦ Παναιτίου *Περὶ τοῦ καθήκοντος* (πηγὴ τοῦ Κικέρωνα) πραγματευόταν τὰ *καθήκοντα* ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποτελοῦν τοὺς «ἐνδιάμεσους» σκοποὺς ὅλων τῶν ἀνθρώπων, τέλειων καὶ μή.

Ἐπειδὴ οἱ ἄνθρωποι μὲ τοὺς ὁποίους ζοῦμε δὲν εἶναι τέλειοι καὶ ἀληθινὰ σοφοί, ἀλλὰ ἄνθρωποι ποὺ πράττουν σωστὰ ἂν διαθέτουν ὁμοιώματα ἀρετῆς, νομίζω πὼς ἐξυπακούεται ὅτι δὲν θὰ πρέπει νὰ μένουμε ἐντελῶς ἀδιάφοροι ἀπέναντι σὲ ἐκεῖνον ποὺ ἐμφανίζει κάποια ἔνδειξη ἀρετῆς (*De off.* 1, 46).

Οἱ πρῶτοι Στωικοὶ ἔλαβαν ὑπόψη τους καὶ ἐκείνους ποὺ «προοδεύουν στὴν ἀρετή», καὶ τὸ θέμα αὐτὸ ἴσως νὰ τοὺς εἶχε κινήσει τὸ ἐνδιαφέρον καὶ νὰ τὸ εἶχαν πραγματευτεῖ μὲ περισσότερες λεπτομέρειες ἀπὸ ὅσο μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ καταλάβουμε οἱ ἀποσπασματικὲς μαρτυρίες μας. Ἀλλὰ τὸ πιὸ πιθανὸ εἶναι ὅτι ἡ προθυμία τοῦ Παναιτίου νὰ δεχτεῖ τὰ «ὁμοιώματα τῆς ἀρετῆς» ἀντιπροσωπεύει μιὰ μεθοδολογικὴ παραχώρηση, ποὺ ἔκανε τὸ

Στωικισμὸ λιγότερο αὐστηρὸ καὶ περισσότερο ἀνθρώπινο. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῆς αὐστηρότητας τῆς ἠθικῆς τῆς ἀρχαίας Στοᾶς εἶναι τὰ λεγόμενα «παράδοξα»: δὲν ὑπάρχουν βαθμίδες ἀρετῆς ἢ κακίας· ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἐκτὸς ἀπὸ τὸν σοφὸ εἶναι παράφρονες· ὅλες οἱ κακὲς πράξεις εἶναι ἐξίσου κακές. Ὁ Παναίτιος θὰ συμφωνοῦσε μὲ τοὺς προκατόχους του ὅτι τέτοιες προτάσεις εἶναι ὀρθὲς ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς τέλειας ἀρετῆς. Πρέπει ὅμως νὰ ὑποθέσουμε πὼς ὑποστήριζε ὅτι εἶναι ἐντελῶς ἄχρηστες γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς καθημερινῆς ζωῆς καὶ τῆς ἠθικῆς παιδείας.

Ἕνα τέτοιο συμπέρασμα δικαιολογεῖται ὄχι μόνο ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τοῦ *De officiis* ἀλλὰ καὶ ἀπὸ ὁρισμένους ἰσχυρισμοὺς ποὺ διατυπώνει ὁ Κικέρων γιὰ τὸν Παναίτιο. «Ἀπέφευγε» λέει ὁ Κικέρων «τὴν τραχύτητα καὶ τὴ σκληρότητα τῶν ἄλλων Στωικῶν καὶ δὲν ἐνέκρινε τὴν αὐστηρότητα στὶς συζητήσεις τους» (*Fin.* 4, 79=ἀπ. 55). Στὸ λόγο του *Pro Murena* ὁ Κικέρων ἀντιπαραθέτει στὴν ἄκαμπτη σκληρότητα τοῦ Κάτωνα τὴν «κατευναστικὴ» ἐπίδραση ποὺ εἶχε ἡ συντροφιὰ τοῦ Παναιτίου στὸν Σκιπίωνα. Προσθέτει ὅμως: «Ὁ λόγος καὶ ἡ διδασκαλία τοῦ Παναιτίου ἦταν ἀκριβῶς τὰ πράγματα ποὺ σ' εὐχαριστοῦν» [ἀπευθύνεται στὸν Κάτωνα] (66=ἀπ. 60). Ἡ τελευταία αὐτὴ φράση δὲν θὰ εἶχε διατυπωθεῖ, ἂν ἡ ἠθικὴ τοῦ Παναιτίου ἦταν σαφῶς ἔξω ἀπὸ τὴ γραμμὴ τοῦ ὀρθόδοξου Στωικισμοῦ ποὺ ἀσπαζόταν ὁ Κάτων. Ὁ Παναίτιος δὲν ἀπέρριπτε τὸ ἰδεῶδες τῆς τελειότητας, ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ Χρύσιππος μὲ τὸν Ζήνωνα ἀναγνώριζαν τὴν ἐκτέλεση τῶν *καθηκόντων* ὡς ἔνδειξη προόδου.[8] Τὰ *καθήκοντα* ποὺ καλύπτει ἡ πραγματεία τοῦ Κικέρωνα πηγάζουν ἀπὸ φυσικὲς παρορμήσεις ποὺ ἀποτελοῦν ἐπίσης τὴ βάση τῆς τέλειας ἀρετῆς.[9] Πρόκειται, ὅπως ἔχουμε δεῖ, γιὰ τὸ ὀρθόδοξο δόγμα ὅτι ἡ γνώση τοῦ ἀγαθοῦ προϋποθέτει τὴν ἱκανότητα νὰ ἀναγνωρίζουμε καὶ νὰ κάνουμε αὐτὸ ποὺ πρέπει, στὸ σωστὸ χρόνο καὶ μὲ τὸ σωστὸ τρόπο. Τὸ *De officiis* ἐξετάζει τὴ σωστὴ συμ-

περιφορὰ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ κάποιου ποὺ δὲν ἔχει τὴ γνώση αὐτὴ στὴν τέλεια μορφή της, ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ τὴν ἀποκτήσει. Ἀκόμη καὶ σ' αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο, ποὺ ἔρχεται ἀμέσως μετὰ τὸ τέλειο, ὁ Παναίτιος δὲν ἐννοεῖ ὅτι ἡ ἀρετὴ στηρίζεται στὸ ἀποτέλεσμα τῆς πράξης ἢ στὸν ἐξωτερικὸ στόχο ποὺ ἐπιδιώκουμε. «Ἡ ἀρετὴ ποὺ ἀναζητοῦμε ἐξαρτᾶται ὁλοκληρωτικὰ ἀπὸ τὴν προσπάθεια τοῦ νοῦ καὶ τὴ σκέψη» (1, 79).[10] Εἶναι, ὡστόσο, δυνατὸ νὰ ὁρίσουμε γενικὰ τὶς κατευθυντήριες γραμμὲς γιὰ τὴν κατάκτηση τῆς ἀρετῆς. Ἡ δικαιοσύνη ἐπιβάλλει δύο βασικὲς ἀρχές: πρῶτον, νὰ μὴν ἀδικεῖς ἄλλον ἄνθρωπο· καὶ δεύτερον, νὰ φροντίζεις νὰ ἐξυπηρετεῖται τὸ γενικὸ συμφέρον (1, 31). Ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἐνεργεῖ σύμφωνα μὲ αὐτὲς τὶς ἀρχὲς θὰ κάνει αὐτὸ ποὺ πρέπει ἢ θὰ ἐκπληρώνει τὸ *καθῆκον* του. Αὐτὸ ποὺ ὀφείλει νὰ κάνει μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ προκύπτει ἀπὸ τὶς ἀρχὲς αὐτές. Ἡ τέλεια ἀρετὴ ὅμως εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ τὴν προσήλωση σὲ τέτοιες ἀρχὲς καὶ ἀπὸ τὴν προσπάθεια κάποιου νὰ κάνει τὸ *καθῆκον* του. Ὁ ἀληθινὰ καλὸς ἄνθρωπος πράττει μὲ βάση τὴ γνώση, ἡ ὁποία δὲν ἀνάγεται σὲ μιὰ σειρὰ ἠθικῶν κανόνων ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ καθοριστοῦν μὲ λεπτομέρειες.[11] Ὡστόσο, οἱ ἠθικοὶ κανόνες εἶναι δυνατὸ νὰ βάλουν ἕναν ἄνθρωπο στὸν σωστὸ δρόμο, καὶ ὁ Παναίτιος ἀφιέρωσε σημαντικὲς προσπάθειες στὴν ἀνάλυση τῶν μορφῶν συμπεριφορᾶς καὶ τῶν ἐνεργειῶν οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζουν τὸν ἄνθρωπο ποὺ βρίσκεται σ' αὐτὸν τὸ δρόμο.

Αὐτὴ ἡ ἔμφαση σὲ ὅ,τι μπορεῖ νὰ ἐπιτύχει ὁ ἄνθρωπος ἐδῶ καὶ τώρα χαρακτηρίζει τὴν ἰδιαίτερη συμβολὴ τοῦ Παναιτίου στὴ στωικὴ ἠθική. Ἕνα ἐπιδοκιμαστικὸ σχόλιο τοῦ Σενέκα ἀποσαφηνίζει αὐτὸ τὸ θέμα:

> Νομίζω ὅτι ὁ Παναίτιος ἔδωσε ἔξυπνη ἀπάντηση σὲ ἕναν νέο ποὺ τὸν ρώτησε ἂν ὁ σοφὸς θὰ μποροῦσε νὰ ἐρωτευτεῖ: «Ὅσον ἀφορᾶ τὸν σοφό, θὰ δοῦμε. Τὸ *καθῆκον* τὸ δικό σου καὶ τὸ δικό μου, οἱ ὁποῖοι ἀπέχουμε ἀκόμη πολὺ ἀπὸ τὸν σοφό, εἶναι νὰ μὴν πέσουμε σὲ κατάσταση ταραχῆς, ἀδυναμίας καὶ ὑποδούλωσης σὲ κάποιον ἄλλο» (*Ep.* 116, 5=ἀπ. 114).

Τὸ αἴτημα νὰ ζοῦμε ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ πάθη εἶναι χαρακτηριστικὰ στωικό, ἀλλὰ διακρίνει μὲ βάση τὸ ὀρθόδοξο δόγμα τὸν σοφὸ ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους ἀνθρώπους. Ὁ Παναίτιος, ἀναγνωρίζοντας τὸ γεγονὸς τῆς ἀνθρώπινης ἀτέλειας, πραγματεύεται προβλήματα σχετικὰ μὲ τὸν σοφὸ ὡς προβλήματα ἄσχετα μὲ τὴν πραγματικὴ ζωή. Φαίνεται ὅτι εἶχε αἰσθανθεῖ τὴν ἀνάγκη γιὰ ἕνα κριτήριο ἠθικῆς ἐκτίμησης, ποὺ δὲν τὸ ἱκανοποιοῦσε ὁ ὀρθόδοξος διαχωρισμὸς ἀνάμεσα σὲ σοφοὺς καὶ ἄφρονες. Ὁ Παναίτιος συμφωνοῦσε μὲ τὸν Ζήνωνα καὶ τοὺς ἄλλους Στωικοὺς ὅτι ἡ βάση τῆς ἠθικῆς συμπεριφορᾶς εἶναι ἡ λογικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου (*De off.* 1, 107)· ἀλλὰ τόνιζε ἐπίσης μὲ ἔμφαση τὸ γεγονὸς ὅτι κάθε ἄνθρωπος ἔχει δικά του ἰδιαίτερα χαρακτηριστικά. Εἰσήγαγε ὡς κριτήριο τοῦ *δέοντος* τὴν αὐτογνωσία, μιὰ ἔννοια ποὺ εἶχε ἠθικὴ σημασία γιὰ τοὺς Ἕλληνες ἤδη ἀπὸ τὸν 6ο αἰώνα. Πρέπει νὰ ἐνεργοῦμε ἔτσι, ὥστε ἡ συμπεριφορά μας νὰ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση γενικὰ καὶ μὲ τὴ δική μας φύση εἰδικότερα (1, 110=ἀπ. 97). Τὸ *De officiis* θέτει γενικὲς ἀρχὲς καὶ ἐπιχειρεῖ ἐπίσης νὰ δείξει πῶς οἱ ἀρχὲς αὐτὲς ἔχουν ἐφαρμοστεῖ σωστὰ ἀπὸ διαφορετικοὺς τύπους ἀνθρώπων σὲ διαφορετικὲς συνθῆκες. Τίποτα ἀπὸ αὐτὰ δὲν εἶναι ἀσύμφωνο μὲ τὸν προγενέστερο Στωικισμό, ἀλλὰ ἡ κοσμικὴ διάσταση ἔχει οὐσιαστικὰ ἐκλείψει. Ἐπανεμφανίζεται στὸν Μάρκο Αὐρήλιο καὶ στὸν Ἐπίκτητο, μολονότι ὁ Ἐπίκτητος πετυχαίνει νὰ τὴ συνδυάσει μὲ τὴν πιὸ ἀνθρωπιστικὴ προσέγγιση τοῦ Παναιτίου.

Ὁ Παναίτιος ἦταν ἀναμφίβολα Στωικός, εἶχε ὅμως ἀνεξάρτητο πνεῦμα καὶ δὲν δίστασε νὰ τροποποιήσει ἢ νὰ δώσει διαφορετικὴ ἔμφαση στὶς θεωρίες τῶν προκατόχων του. Εἶχε πιθανὸν μεγαλύτερο φάσμα ἐνδιαφερόντων ἀπὸ τὸν Χρύσιππο, καὶ ἀσχολήθηκε μὲ τὴν αὐθεντικότητα τῶν σωκρατικῶν διαλόγων, μὲ τὴν ἑλληνικὴ ἱστορία καὶ ἴσως μὲ ἄλλα μὴ φιλοσοφικὰ θέματα (ἀπ. 123-36). Ὁρισμένες πηγὲς μιλοῦν γιὰ ἐπιδράσεις ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη (ἀπ. 55-9), καὶ ἱστορικοὶ τῆς

φιλοσοφίας θεώρησαν συχνὰ τὸν «ἐκλεκτικισμὸ» καθοριστικὸ χαρακτηριστικὸ αὐτῆς τῆς περιόδου. Τόσο ὁ Παναίτιος ὅσο καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἦταν ἐκλεκτικοὶ μὲ τὸ νόημα ὅτι ἦτάν πρόθυμοι νὰ δεχτοῦν ἰδέες ποὺ ἀνέπτυξαν ἄλλοι φιλόσοφοι, ἂν αὐτὸ τοὺς ταίριαζε. Ἡ ἴδια ἐπίσης τάση ἐμφανίζεται ἀκόμη πιὸ ἔντονα στὸν Ἀντίοχο τὸν Ἀσκαλωνίτη. Αὐτὴ ἡ σύγχυση τῶν ὁρίων ἀνάμεσα στὶς φιλοσοφικὲς σχολὲς ἔχει ἐξηγηθεῖ μὲ ποικίλους τρόπους. Μερικὲς φορὲς θεωρήθηκε ὅτι ἡ εἰσαγωγὴ τῆς φιλοσοφίας στὴ Ρώμη εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα νὰ γίνει τὸ ἀντικείμενό της πιὸ ρεαλιστικό, καὶ κατὰ συνέπεια λιγότερο προσανατολισμένο σὲ θεωρητικὲς λεπτολογίες. Ὡστόσο, εἶναι δύσκολο νὰ ἐντοπίσουμε κάτι εἰδικὰ ρωμαϊκὸ στὴ φιλοσοφία τοῦ Παναιτίου ἢ τοῦ Ποσειδωνίου. Ἄνδρες σὰν τὸν Κάτωνα ἦταν αὐτοὶ ποὺ ἔκαναν τὸ Στωικισμὸ ρωμαϊκὸ ἰδεῶδες. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁρισμένες ἀπόψεις τοῦ Στωικισμοῦ δὲν τοὺς ἱκανοποιοῦσαν φιλοσοφικὰ εἶναι ἡ πιὸ πιθανὴ ἐξήγηση γιὰ τὶς ἀλλαγὲς ποὺ εἰσήγαγαν ὁ Παναίτιος, ὁ Ποσειδώνιος καὶ ἄλλοι στωικοὶ φιλόσοφοι αὐτῆς τῆς περιόδου. Ἡ κριτικὴ τοῦ Καρνεάδη πρέπει νὰ ἔκανε πολλοὺς Στωικοὺς νὰ ἀντιληφθοῦν πολὺ καλὰ τὶς ἀδυναμίες ποὺ ὑπῆρχαν στὸ σύστημα, καὶ δὲν ἦταν ἀπαραίτητο νὰ εἶναι κανεὶς ἐπίσημα Σκεπτικὸς γιὰ νὰ ἔχει ἀμφιβολίες γιὰ τὴ χρησιμότητα ἢ τὴν ἐγκυρότητα ὁρισμένων δογμάτων. Ὁ ὀρθόδοξος Στωικισμὸς μποροῦσε νὰ κατηγορηθεῖ, καὶ ὄχι ἄδικα, ὅτι πρόσφερε ἕναν τρόπο ζωῆς ποὺ δὲν ἱκανοποιοῦσε πλήρως οὔτε τὶς καθημερινὲς ἀνάγκες οὔτε τοὺς πόθους ἐκείνων ποὺ ἀπὸ ἰδιοσυγκρασία ἔκλιναν πρὸς μυστικιστικὲς καὶ θρησκευτικὲς ἐμπειρίες. Ἡ ἀναβίωση τοῦ Πυθαγορισμοῦ τὸν 1ο αἰώνα π.Χ. εἶναι κάτι ποὺ μαρτυρεῖ ἐνδιαφέρον γιὰ μιὰ ὑπερκόσμια φιλοσοφία, ἐντελῶς διαφορετικὴ ἀπὸ τὰ ἑλληνιστικὰ συστήματα, ποὺ τελικὰ ὁδήγησε στὴν ἐμφάνιση τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ.

2. Ὁ Ποσειδώνιος

Ὁ Ποσειδώνιος (βλ. σ. 189) θεωρήθηκε μερικὲς φορές, χωρὶς ὅμως ἐπαρκὴ αἰτιολόγηση, πρόδρομος τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ. Μολονότι γιὰ περισσότερα ἀπὸ ἑκατὸ χρόνια διατυπώθηκαν γι' αὐτὸν ἀναρίθμητες θεωρίες, ὁ Ποσειδώνιος πέτυχε νὰ ἀποκρύψει τὴ σπουδαιότητά του περισσότερο ἀπὸ ὁποιονδήποτε ἀρχαῖο στοχαστὴ μεγάλου ἀναστήματος.[12] Γνωρίζουμε ὅτι ἦταν πολυμαθής, παραγωγικός, ἐξαιρετικὰ πολυμερής, ἄνθρωπος μὲ φήμη καὶ ἐπιρροή. Γιὰ ἕνα μέρος ἀπὸ τὸ ἔργο του στὴν ἱστορία, τὴ γεωγραφία καὶ τὴ φιλοσοφία εἴμαστε ἀρκετὰ καλὰ πληροφορημένοι. Ἀλλὰ ὡς τὸ 1972 δὲν ὑπῆρχε ἔγκυρη καὶ πλήρης συλλογὴ ὅλων τῶν χωρίων ὅπου ἀρχαῖοι συγγραφεῖς ἀναφέρουν ὀνομαστικὰ τὸν Ποσειδώνιο. Τὸ κενὸ αὐτὸ ἔχει τώρα συμπληρωθεῖ χάρη στὴν πολύτιμη ἐργασία τοῦ ἀείμνηστου Ludwig Edelstein καὶ τοῦ I.G. Kidd, ποὺ συμπλήρωσε ὅ,τι ἄρχισε ὁ Edelstein.[13] Ἐντούτοις, τὸ ἰδεῶδες θὰ ἦταν ἡ τελευταία αὐτὴ προσθήκη στὴ βιβλιογραφία γιὰ τὸν Ποσειδώνιο νὰ εἶχε ἀποτελέσει τὴ βάση κάθε προγενέστερης διεξοδικῆς μελέτης. Ἂν ὑπῆρχε τὸν 19ο αἰώνα, θὰ εἴχαμε ἀποφύγει τὶς ἀτέλειωτες θεωρίες γιὰ τὴν αἰνιγματικὴ αὐτὴ φυσιογνωμία. Ἀντὶ γι' αὐτό, πίστευαν ὅτι ὁ Ποσειδώνιος κρύβεται πίσω ἀπὸ ἀναρίθμητες φράσεις στὸν Κικέρωνα, στὸν Σενέκα καὶ σὲ πολλοὺς ἄλλους συγγραφεῖς ποὺ ποτὲ δὲν ἀναφέρουν τὸ ὄνομά του. Θεώρησαν ὅτι ὁ Ποσειδώνιος, ὅπως καὶ ὁ Πυθαγόρας, ἐξηγοῦσε ὁτιδήποτε καὶ τὰ πάντα. Στωικὸς καὶ Πλατωνιστής, ὀρθολογιστὴς καὶ μυστικιστής, ἐπιπόλαιος καὶ διεισδυτικός, ἀντιδραστικὸς καὶ πρωτότυπος —εἶναι λίγες μόνο ἀπὸ τὶς ὑποτιθέμενες ἀντιφάσεις ποὺ ἀποδίδονται στὸν Ποσειδώνιο.

Τὸ ἂν ὁ Ποσειδώνιος ὡς φιλόσοφος εἶχε ἐντελῶς πρωτότυπες ἰδέες εἶναι ἐρώτημα στὸ ὁποῖο θὰ ἔδινα πρὸς τὸ παρὸν ἀρνητικὴ ἀπάντηση. Ὡστόσο, εἶναι καλύτερο νὰ ἀποφεύγονται πιὸ κατηγορηματικὲς ἀπαντήσεις, ὥσπου νὰ δημοσιευτοῦν τὰ σχόλια

στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ποσειδωνίου ποὺ ἑτοιμάζει τώρα ὁ Kidd. Ἀκόμη καὶ ἂν ἡ προσωρινή μου ἀπάντηση μποροῦσε νὰ ἀποδειχτεῖ σωστή, δὲν θὰ κλόνιζε τὴν ἐπίδραση καὶ τὴ σημασία τοῦ Ποσειδωνίου. Οὔτε ὁ Francis Bacon οὔτε ὁ Rousseau ἦταν ἄνθρωποι ποὺ ἀνέπτυξαν οὐσιαστικὰ νέες θεωρίες μεγάλης σπουδαιότητας, λίγοι ὅμως στοχαστὲς ἄσκησαν μεγαλύτερη ἐπίδραση στοὺς συγχρόνους τους. Ὁπωσδήποτε ἡ πρωτοτυπία εἶναι ἰδιότητα ποὺ μπορεῖ νὰ ἐκτιμηθεῖ μὲ πάρα πολλοὺς διαφορετικοὺς τρόπους. Μιὰ κριτικὴ σύνθεση τῆς ὑπάρχουσας γνώσης μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἐξαιρετικὰ πρωτότυπη καὶ πάρα πολὺ γόνιμη πηγὴ νέων ἀνακαλύψεων.

Ὁ Ποσειδώνιος ἦταν Στωικός, ἀλλὰ ἀπὸ τοὺς πιὸ ἰδιόρρυθμους. Τὸ ἀξιοσημείωτο γι' αὐτὸν δὲν εἶναι τί στάση κράτησε ἀπέναντι στὸ Στωικισμό, ἀλλὰ τὸ φάσμα τῶν ἐνδιαφερόντων του. Ὅπως ἔχω ἤδη ἀναφέρει, ἐγκαταστάθηκε στὴ Ρόδο (σ. 189), ταξίδεψε ὅμως πολὺ σὲ ὅλο τὸν μεσογειακὸ κόσμο καὶ κατέγραψε μὲ προσοχὴ ὅ,τι εἶδε. Ὁ Ποσειδώνιος κατέγραφε τὶς παρατηρήσεις του, ἄσχετα ἂν ἀφοροῦσαν τὰ κοινωνικὰ ἔθιμα τῶν Κελτῶν στὴ Γαλατία, τὶς παλίρροιες τοῦ Ἀτλαντικοῦ στὸ Κάδιξ, πιθήκους τῆς βορειοαφρικανικῆς ἀκτῆς ἢ λαγοὺς σὲ ἕνα νησὶ κοντὰ στὴ Νεάπολη. Γεωγραφία μὲ τὴν πλατιὰ σημασία, ἡφαιστειολογία, ἀστρονομία, μετεωρολογία, μεταλλειολογία, ὠκεανογραφία, ἐθνογραφία —ὅλα αὐτὰ ἦταν ἀντικείμενα τῆς μελέτης καὶ τῶν συγγραφῶν του. Συνέταξε μιὰ ἐξαιρετικὰ μεγάλη σειρὰ «ἱστορικῶν» πραγματειῶν, ὅπου θὰ εἶχε συμπεριλάβει τὶς περισσότερες γεωγραφικὲς πληροφορίες του, καὶ τὰ ἀποσπάσματα καλύπτουν γεγονότα ποὺ μποροῦμε νὰ τὰ χρονολογήσουμε ἀνάμεσα στὸ 142 καὶ τὸ 93 π.Χ. Λέγεται ὅτι ὁ Ποσειδώνιος ἄρχισε ἀπὸ ἐκεῖ ὅπου σταμάτησε ὁ Πολύβιος (146 π.Χ.), εἶναι ἀδύνατο ὅμως νὰ ποῦμε σὲ ποιὸ βαθμὸ ὁ νεότερος συγγραφέας συμμεριζόταν τὴν εὐνοϊκὴ στάση τοῦ προκατόχου του ἀπέναντι στὸν ρωμαϊκὸ ἰμπεριαλισμό. Ἂν προσθέσουμε σὲ ὅλα αὐτὰ τὸ ἔργο

τοῦ Ποσειδωνίου πάνω στὰ συμβατικὰ θέματα τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας —φυσική, λογικὴ καὶ ἠθικὴ— καὶ ἐπιπλέον τὸ γεγονὸς ὅτι ἦταν ἀρκετὰ ἱκανὸς μαθηματικὸς ὥστε νὰ ἀσκήσει κριτικὴ καὶ νὰ διορθώσει πολλὰ σημεῖα τῆς εὐκλείδειας γεωμετρίας, μένουμε μὲ τὴν ἐντύπωση ἑνὸς ἀληθινὰ πολυμαθοῦς.

Ὡς πρὸς τὴν εὐρύτητα τῶν μελετῶν του ὁ Ποσειδώνιος μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν Θεόφραστο καὶ τὸν μεγάλο ἀλεξανδρινὸ βιβλιοθηκάριο, τὸν Ἐρατοσθένη. Ὡστόσο, οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἄκμασαν σὲ διαφορετικὴ ἐποχὴ καὶ κάτω ἀπὸ διαφορετικὲς κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς συνθῆκες. Ὁ Ποσειδώνιος ἀποτελεῖ μοναδικὴ περίπτωση τὸν 1ο αἰώνα π.Χ. Γιατί εἶχε τόσο πολλὰ ἐνδιαφέροντα; Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ μπορεῖ νὰ φαίνεται ἀνόητο, ἀλλὰ τὰ γεγονότα μᾶς ὑποχρεώνουν νὰ τὸ θέσουμε. Πρέπει νὰ θεωρηθεῖ αὐτονόητο ὅτι ἦταν ἄνθρωπος μὲ τεράστιες ἱκανότητες καὶ ἐνεργητικότητα. Ὡστόσο, αὐτὲς οἱ ἰδιότητες δὲν ἐξηγοῦν τὴν καθολικότητα τῶν ἐνδιαφερόντων τοῦ Ποσειδωνίου. Οὔτε καὶ ἡ ἐξίσου λογικὴ ὑπόθεση ὅτι διέθετε ἀνεξάντλητη περιέργεια. Ὁ Ποσειδώνιος κατόρθωσε νὰ ἐπανασυνδέσει τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ἐπιστήμη —κάτι ποὺ δὲν εἶχε ἐπαναληφθεῖ ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Θεοφράστου. Μήπως ὁ Ποσειδώνιος μὲ τὴν ὀξύνοιά του συνειδητοποίησε τὴν ἔλλειψη στενῆς σχέσης ἀνάμεσα στὸ Στωικισμὸ καὶ στὶς ἐμπειρικὲς ἐπιστῆμες, ποὺ εἶχαν ἀναπτυχθεῖ μὲ τόση ἐπιτυχία στὴν πρώιμη ἑλληνιστικὴ περίοδο; Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ καθολικότητα τῶν ἐνδιαφερόντων του ὀφειλόταν στὸ ὅτι δὲν τὸν ἱκανοποιοῦσε ἡ περιορισμένη προοπτικὴ καὶ ὁ σχολαστικισμὸς τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐποχῆς του καὶ κυρίως τοῦ Στωικισμοῦ;

Νομίζω ὅτι τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ βρίσκονται στὴ σωστὴ κατεύθυνση. Ὁ Στράβων, ποὺ ἦταν καὶ αὐτὸς Στωικός, ἀντιπαραβάλλει τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Ποσειδωνίου γιὰ τὴν «ἀναζήτηση τῶν αἰτίων» μὲ τὴ συνηθισμένη στωικὴ πρακτική (T85). Μὲ μία καὶ μόνη φράση ὁ Στράβων χαρακτηρίζει τὴ δραστηριότητα τοῦ Πο-

σειδωνίου ἀριστοτελίζουσα καὶ προσθέτει ὅτι «ἡ σχολή μας τὸ ἀποφεύγει αὐτό, ἐξαιτίας τοῦ γεγονότος ὅτι τὰ αἴτια εἶναι συγκεκαλυμμένα». Ὁ Ἀριστοτέλης θεωροῦσε ὅτι βάση τῆς ἐπιστήμης εἶναι «ἡ γνώση τῶν αἰτίων», καὶ ὁ Ποσειδώνιος φαίνεται ὅτι συμφωνοῦσε μαζί του. Καὶ οἱ δύο ἔδειξαν μεγάλη ἐνεργητικότητα στὴ συλλογὴ καὶ ταξινόμηση πραγματικῶν δεδομένων. Αὐτὸ ὅμως δὲν ἦταν χαρακτηριστικὸ τῶν Στωικῶν. Ὁ Χρύσιππος, ἐνῶ ἐπέμενε ὅτι τίποτα δὲν συμβαίνει χωρὶς αἰτία, ὑποστήριζε ὅτι οἱ ἄνθρωποι δὲν μποροῦν νὰ ἀνακαλύψουν κάθε αἰτία (*SVF* 2, 351· 973).[14] Ὁ Ποσειδώνιος μποροῦσε, δικαιολογημένα, νὰ διατυπώσει τὴν ἀντίρρηση ὅτι οἱ Στωικοὶ προκάτοχοί του χρησιμοποίησαν αὐτὴ τὴν ἰδέα ὡς πρόσχημα γιὰ νὰ μὴν προσπαθοῦν. Δὲν εἶχε καμία διαφωνία, ἀπὸ ὅσο μπορῶ νὰ καταλάβω, ὡς πρὸς βασικὰ ἀξιώματα τῆς στωικῆς κοσμολογίας, μολονότι τροποποίησε ἕναν ἀριθμὸ λεπτομερειῶν.[15] Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Παναίτιο ὑπερασπίζει τὴν ἀστρολογία καὶ τὴ μαντεία. Ἀλλὰ ὄχι χωρὶς στοιχεῖα. Δεχόταν τὴν ἀρχὴ ὅτι οἱ θεωρίες πρέπει νὰ ταιριάζουν ἐμφανῶς στὰ γεγονότα, καὶ ἀπέρριπτε τὰ ὀρθόδοξα στωικὰ δόγματα ποὺ τοῦ φαινόταν ὅτι ἔρχονται σὲ σύγκρουση μὲ αὐτὴ τὴν ἀρχή.

Τὸ γεγονὸς γιὰ τὸ ὁποῖο ἔχουμε τὶς καλύτερες μαρτυρίες εἶναι ἡ διαμάχη του μὲ τὸν Χρύσιππο γιὰ τὴ δομὴ τῆς ψυχῆς καὶ γιὰ τὶς αἰτίες τοῦ σφοδροῦ συναισθήματος.[16] Ὅπως εἴδαμε (σ. 280), ὁ Χρύσιππος ὑποστήριζε ὅτι τὰ πάθη εἶναι «ἔντονες παρορμήσεις» καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄλογη ἱκανότητα τῆς ψυχῆς. Ὁ Ποσειδώνιος ἀντίθετα ἰσχυριζόταν ὅτι, ἂν κάποιες παρορμήσεις εἶναι «ἔντονες», πρέπει νὰ ὑπάρχει μιὰ τέτοια ἱκανότητα, γιατὶ τὸ λογικὸ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ξεπεράσει τὴν ἴδια του τὴ δραστηριότητα καὶ τὰ ἴδια του τὰ ὅρια (F34). Αὐτὸ δὲν ἀποτελεῖ ἁπλῶς λογικὴ ἀντίρρηση. Ὁ Ποσειδώνιος πίστευε σαφῶς ὅτι ἡ πραγματικότητα τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἐπαρκῶς μόνο μὲ βάση τὴν παραδοχὴ ὅτι ἡ ψυχὴ ἔχει πραγ-

ματικὰ μιὰ καθαρὰ ἄλογη ἱκανότητα. Ἂν ὁ Γαληνὸς ἀποτελεῖ ἀξιόπιστη πηγή, ὁ Ποσειδώνιος προτιμοῦσε τὴν τριμερὴ ψυχολογία τοῦ Πλάτωνα μὲ τὴ σαφὴ διάκρισή της ἀνάμεσα στὶς ἔλλογες καὶ ἄλογες λειτουργίες ἀπὸ τὴ μονιστικὴ ἀντίληψη τοῦ Χρυσίππου· καὶ ἐπιδίωξε ἐπίσης νὰ δείξει ὅτι ὁ Κλεάνθης, ἀκόμη καὶ ὁ Ζήνων, δὲν στήριζαν μὲ τὶς ἀπόψεις τους τὴ θεωρία τοῦ Χρυσίππου (T91). Ὁ Χρύσιππος εἶχε ὑπερασπιστεῖ τὶς ἀπόψεις του μὲ παραθέματα ἀπὸ ποιητές, καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἀνέφερε ἀντίθετα παραδείγματα (F164). Ὑποστήριζε ἐπίσης ὅτι ἡ ψυχολογία τοῦ Χρυσίππου καθιστοῦσε ἀδύνατη τὴν ἑρμηνεία τῆς ἀνθρώπινης κακίας (F169). Ἂν αὐτὴ ἡ κακία δὲν ἔχει τὴν πηγή της μέσα στὴν ἴδια τὴ φύση μας, πράγμα ποὺ ὁ Χρύσιππος ἀρνιόταν, γιατί οἱ ἄνθρωποι νιώθουν ἔλξη πρὸς τὴν ἡδονή; Γιατί δοκιμάζουν ἔντονες παρορμήσεις; Ὁ Ποσειδώνιος ἀπέρριπτε ὡς ἑρμηνεία τὶς «ἐξωτερικὲς ἐπιδράσεις» τοῦ Χρυσίππου καὶ τοποθετοῦσε τὴ «ρίζα» τῆς κακίας μέσα στὴν ψυχή. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει «φυσικὴ» συγγένεια πρὸς τὴν ἡδονὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ἐπιτυχία, ποὺ ἀντιμάχεται τὴ φυσική του συγγένεια πρὸς τὴν ἀρετὴ καὶ τὴ γνώση (F160). Αὐτὴ ἡ «ἄλογη» πλευρὰ τῆς ἀνθρώπινης φύσης προκαλεῖ τὰ πάθη μας, καὶ πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ τὴν ὑποτάξει στὸ λογικό, ἂν θέλει νὰ πετύχει τὸ σκοπό του (F148· 186).

Ὁ Ποσειδώνιος συνιστοῦσε γιὰ τὴ θεραπεία ἀπὸ τὴ συναισθηματικὴ ταραχὴ ποικίλες «ἄλογες» μεθόδους, ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ τὶς ἀπαριθμήσουμε πλήρως ἐδῶ.[17] Περιλαμβάνουν τὴ μουσικὴ καὶ τὴν ποίηση, καὶ ἡ βασικὴ ὑπόθεση εἶναι ὅτι ἡ κάθαρση καὶ ἡ μεταστροφὴ τοῦ «ἄλογου» στοιχείου εἶναι δυνατὸ νὰ γίνουν μόνο μὲ μέσα ποὺ λαμβάνουν ὑπόψη τους τὸ «ἄλογο» στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο εἶναι στραμμένο στὶς ἀπολαύσεις καὶ στὴν αἰσθησιακὴ ἐμπειρία μας. Τὸ λογικὸ ἀπὸ μόνο του δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ μετριάσει τὰ πάθη μας. Στὸ νοῦ μας ἔρχεται ἔντονα ὁ ρόλος ποὺ δίνει ὁ Πλάτων στὴν ποίηση, στὴ μουσικὴ καὶ στὶς ἄλλες τέχνες στὸ ἐκπαιδευτικό του πρόγραμμα στὴν *Πολιτεία*· ἐξίσου

σχετικὸς μὲ τὴν ἄποψη αὐτὴ εἶναι ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ἡ τραγωδία μὲ τὸν ἔλεο καὶ τὸ φόβο ποὺ δημιουργεῖ ἐξαγνίζει αὐτὰ τὰ συναισθήματα. Οἱ τραγωδίες τοῦ Σενέκα, παρὰ τὸ ρητορικὸ ὕφος καὶ τὶς κοινοτοπίες τους, μπορεῖ νὰ θεωρηθοῦν πρακτικὸ στωικὸ παράδειγμα τῆς ποιητικῆς κάθαρσης ποὺ εἶχε στὸ νοῦ του ὁ Ποσειδώνιος.

Ἡ ψυχολογία καὶ ἡ συναισθηματικὴ θεραπεία τοῦ Ποσειδωνίου περιλαμβάνουν πολλὰ ἀκόμη, ποὺ δὲν μπορῶ νὰ τὰ πραγματευτῶ ἐδῶ. Ὡστόσο, ὅσα ἔχω πεῖ, ἴσως νὰ εἶναι ἀρκετὰ γιὰ νὰ δικαιολογήσουν μερικὲς γενικὲς παρατηρήσεις. Χωρὶς ἀμφιβολία, ἡ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ Ποσειδώνιος στὸν Χρύσιππο ἔχει στόχο ὁρισμένες βασικὲς δυσκολίες. Καὶ αὐτὸ μᾶς λέει κάτι σημαντικὸ γιὰ τὸν Ποσειδώνιο. Πιθανὸν νὰ παρανόησε τὸν Χρύσιππο, ὁ «ὀρθολογισμὸς» τοῦ ὁποίου μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπιστεῖ μὲ μεγαλύτερη συμπάθεια ἀπὸ ὅση ἔδειξε ὁ Ποσειδώνιος (σ. 278). Ὡστόσο, ὁ Ποσειδώνιος ἦταν ἀπόλυτα δικαιολογημένος νὰ θέτει ἐρωτήματα γιὰ τὸν «ὀρθολογισμὸ» αὐτὸν καὶ νὰ προτείνει μιὰ ἐναλλακτικὴ θεωρία, ποὺ φαινόταν νὰ ἐξηγεῖ πιὸ πειστικὰ τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορά. Ἡ ἐναλλακτικὴ αὐτὴ θεωρία στὰ βασικά της σημεῖα δὲν φαίνεται νὰ λέει κάτι ποὺ δὲν εἶχε εἰπωθεῖ προηγουμένως. Ὁ Ποσειδώνιος πίστευε ὅτι ἡ ψυχολογία τοῦ Πλάτωνα παρεῖχε καλύτερη βάση ἀπὸ ὅ,τι ἡ ψυχολογία τοῦ Χρυσίππου γιὰ τὴν κατανόηση τῆς συμπεριφορᾶς καὶ τὴν προσάρμοσε ἔτσι ὥστε νὰ ταιριάζει στὸ πλαίσιο τῶν στωικῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς στωικῆς ὁρολογίας. Αὐτὸ δὲν ἀποτελεῖ ἐκλεκτικισμὸ μὲ ὑποτιμητικὴ σημασία. Ὁ Ποσειδώνιος παραμένει μᾶλλον Στωικός, ἀλλὰ Στωικὸς ποὺ εἶναι πρόθυμος νὰ ἀσκήσει κριτική, ἂν εἶναι ἀναγκαῖο, στὴν ἴδια του τὴ σχολὴ καὶ νὰ χρησιμοποιήσει ξένες ἰδέες. Δὲν πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι οἱ προγενέστεροι Στωικοὶ δὲν ἀσκοῦσαν κριτικὴ ὁ ἕνας στὸν ἄλλο. Ὁ Χρύσιππος ἄσκησε κριτικὴ στὸν Κλεάνθη, καὶ χωρὶς ἀμφιβολία ὁ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος καὶ ὁ Ἀντίπατρος ἄσκησαν κριτικὴ στὸν

Χρύσιππο. Ὡστόσο, ὅσο τὸ ἐπιτρέπουν οἱ μαρτυρίες μας, ἔχουμε λόγους νὰ ὑποστηρίζουμε ὅτι ὁ Παναίτιος καὶ ὁ Ποσειδώνιος δείχνουν μιὰ εὐρύτητα πνεύματος, ποὺ δὲν χαρακτήριζε τὸν προγενέστερο Στωικισμὸ ὅσον ἀφορᾶ τὴ στάση τους ἀπέναντι στὰ ὀρθόδοξα δόγματα.

Ὁ Σενέκας ἀναφέρει ὅτι ὁ Ποσειδώνιος ὑποστήριζε πὼς τὴν ἀνθρώπινη κοινωνία στὴν ἀρχαιότατη φάση της τὴν κυβέρνησαν οἱ σοφοί, οἱ ὁποῖοι ἔκαναν καὶ τεχνολογικές, μὲ τὴν εὐρύτερη σημασία, ἀνακαλύψεις —οἰκοδομική, μεταλλουργία, ὑφαντική, ἀγροτικὴ οἰκονομία, ἁλιεία, κ.ο.κ. (*Ep.* 90=F284). Ὁ Σενέκας δέχεται τὸ πρῶτο σημεῖο ἀλλὰ ἀπορρίπτει τὸ δεύτερο: ὁ σοφὸς δὲν ἀσχολήθηκε ποτὲ μὲ τέτοια μάταια πράγματα. Ἡ κριτικὴ αὐτὴ παρατήρηση μᾶς γυρίζει πίσω στὴν καθολικότητα τῶν ἐνδιαφερόντων τοῦ Ποσειδωνίου. Ἂν ὁ Ποσειδώνιος, ὅπως ἄφησα νὰ ἐννοηθεῖ, δὲν ἐπέφερε βελτιώσεις στὰ θεμελιώδη δόγματα τῆς στωικῆς φυσικῆς, σίγουρα ἔδειξε ὅτι ἕνας Στωικὸς μποροῦσε νὰ προωθήσει τὴν κατανόηση τῶν ἐπιμέρους φαινομένων σὲ πολὺ εὐρὺ πεδίο. Οἱ προγενέστεροι Στωικοὶ δὲν εἶχαν τὸ ἴδιο πάθος μὲ τὸν Ποσειδώνιο γιὰ τὴν ἀστρονομία, τὰ μαθηματικὰ ἢ τὴ γεωγραφία. Ἀλλὰ ὁ Ποσειδώνιος δὲν ἀρκοῦνταν σὲ ἀόριστες γενικότητες. Ἡ μέτρηση τοῦ μεγέθους τῆς γῆς, ὁ ὑπολογισμὸς τοῦ μεγέθους τοῦ ἡλίου καὶ τῆς ἀπόστασής του ἀπὸ τὴ γῆ, ἡ ταξινόμηση τῶν τετραπλεύρων δὲν ἀποτελοῦν παρὰ ἕνα δεῖγμα ἀπὸ τὶς δραστηριότητές του. Τὰ μαθηματικὰ εἶχαν πάντα τὴν πρώτη θέση ἀνάμεσα στὶς ἐπιστῆμες στὸν ἑλληνικὸ κόσμο, καὶ ἡ φροντίδα τοῦ Ποσειδωνίου νὰ ἐπανασυνδέσει τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ἐπιστήμη γίνεται ἀσφαλῶς φανερὴ ἀπὸ τὴν ἀφοσίωσή του στὰ μαθηματικά. Ἕνας σύγχρονός του Ἐπικούρειος, ὁ Ζήνων ὁ Σιδώνιος, προσπάθησε νὰ ἀνατρέψει τὶς ἀρχὲς τῆς γεωμετρίας, καὶ ὁ Ποσειδώνιος τὸν ἀντέκρουσε μὲ «ὁλόκληρο βιβλίο» (F46). Ὁ Γαληνὸς μᾶς λέει γι' αὐτὸν ὅτι «εἶχε ἀσκηθεῖ στὴ γεωμετρία καὶ εἶχε μάθει νὰ ἀκολουθεῖ τοὺς ἀποδεικτικοὺς συλλογισμοὺς

περισσότερο ἀπὸ τοὺς ἄλλους Στωικούς» (T83). Φυσικὰ ὁ Χρύσιππος ἐνδιαφερόταν μὲ πάθος γιὰ τὴ λογική, ὄχι ὅμως, ἀπὸ ὅσο ξέρουμε, γιὰ τὴ μαθηματικὴ λογική. Ἴσως ἡ ἔντονη ἀντιπάθεια τοῦ Γαληνοῦ γιὰ τὸν Χρύσιππο τὸν ἔκανε νὰ ὑπερτονίσει τὸ ἐπίτευγμα τοῦ Ποσειδωνίου. Ὡστόσο, ὁ ἴδιος ὁ Γαληνὸς ἔδειχνε μεγάλο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ γεωμετρία, καὶ πρέπει νὰ δεχτοῦμε ὅτι στὸν Ποσειδώνιο βρῆκε μιὰ ἱκανότητα ποὺ δὲν τὴν εἶχαν ἐπιδείξει οἱ ἄλλοι Στωικοί.

Οἱ μαρτυρίες μας γιὰ τὸν Ποσειδώνιο εἶναι ἐξαιρετικὰ ἀποσπασματικές, καὶ μόνο ἕνα μέρος τους ἔχουμε παρουσιάσει ἐδῶ. Μήπως ὑποστήριζε τὴν ἑνότητα ὅλων τῶν κλάδων τῆς γνώσης; Μήπως ἤθελε νὰ δείξει ὅτι μέσα σὲ ἕνα σύμπαν ποὺ ρυθμίζεται λογικὰ ἀπὸ ἐνυπάρχουσα πρόνοια ὅλα τὰ γεγονότα ἀξίζουν τὴν προσπάθεια νὰ τὰ ἐξακριβώσουμε; Ἕνας Στωικὸς θὰ μποροῦσε νὰ ὑποστηρίξει καὶ νὰ δικαιολογήσει τέτοιες ἀπόψεις, καὶ ὁ Ποσειδώνιος ἦταν πρῶτα καὶ κύρια Στωικός. Κάποιος γερμανὸς μελετητὴς θεώρησε ὅτι ἡ κοσμικὴ «συμπάθεια» [δηλαδὴ ἡ ἀλληλεπίδραση καὶ ἡ σχέση μεταξὺ ὅλων τῶν πραγμάτων στὸ σύμπαν] εἶναι τὸ θέμα ποὺ ἑνοποιεῖ τὸ φιλοσοφικὸ καὶ ἐπιστημονικὸ ἐγχείρημα τοῦ Ποσειδωνίου.[18] Ἡ θεωρία αὐτὴ δὲν εἶναι, ὅπως ἐπιχείρησε νὰ δείξει, γνώρισμα τοῦ ἰδιόμορφου χαρακτήρα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ποσειδωνίου. Ἀλλὰ τὸ γεγονὸς ὅτι τὴν ἀσπάστηκαν καὶ ἄλλοι Στωικοὶ δὲν μειώνει τὴ σημασία της στὸν Ποσειδώνιο. Ὁ Κικέρων ἀναφέρεται πολλὲς φορὲς στὶς προσπάθειες τοῦ Ποσειδωνίου νὰ θεμελιώσει τὴ μαντική: «Δέχεται ὅτι ὑπάρχουν στὴ φύση κάποια σημεῖα τῶν μελλοντικῶν γεγονότων» (*De Div.* 1, 129=F110). «Τὸ ὅτι αὐτὸς ποὺ πεθαίνει προβλέπει τὸ μέλλον τὸ στηρίζει ὁ Ποσειδώνιος στὸ ἑξῆς παράδειγμα: ἕνας Ρόδιος, τὴν ὥρα ποὺ πέθαινε, ἀνέφερε ὀνομαστικὰ ἕξι συγχρόνους του καὶ εἶπε ποιὸς θὰ πεθάνει πρῶτος, ποιὸς δεύτερος κ.ο.κ.» (*στὸ ἴδιο* 64=F108). Ἡ, στὸ πιὸ ἀποκαλυπτικὸ ἴσως χωρίο: «ὁ Στωικὸς Βόηθος καὶ ὁ γνωστός μας Ποσειδώνιος με-

λέτησαν τὶς αἰτίες τῶν οἰωνῶν· καὶ ἂν δὲν ἀνακάλυψαν τὶς αἰτίες αὐτῶν τῶν πραγμάτων, μπόρεσαν, ὡστόσο, νὰ παρατηρήσουν καὶ νὰ μελετήσουν τὰ ἴδια τὰ γεγονότα» (*De Div.* 2, 47 = F109). Ἔχουμε ἤδη συζητήσει τὴν ἀφοσίωση τοῦ Ποσειδωνίου στὴ μελέτη τῶν αἰτίων, καὶ ἐδῶ τὴ συσχετίσαμε μὲ τὴν πρόβλεψη καὶ τὴ γνώση τῶν γεγονότων.

Ἡ δυνατότητα πρόβλεψης τῶν γεγονότων καὶ ἡ κοσμικὴ «συμπάθεια» δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ διαχωριστοῦν. Ὁ Ποσειδώνιος, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Παναίτιο, τὰ δεχόταν ἀνεπιφύλακτα καὶ τὰ δύο. Ἂν θέλουμε νὰ βροῦμε μιὰ ἔννοια ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἐξηγήσει τὶς πολύπλευρες δραστηριότητες τοῦ Ποσειδωνίου, ἡ κοσμικὴ «συμπάθεια» εἶναι ἴσως αὐτὴ ποὺ ταιριάζει καλύτερα. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὸ εἶναι σωστὸ —καὶ δὲν θὰ στήριζα ἕνα ποσειδώνειο *σύστημα* σ' αὐτὴ τὴν ἔννοια— δὲν μᾶς δίνει τὸ δικαίωμα νὰ θεωρήσουμε αὐτὸ τὸν γοητευτικὸ ἄνθρωπο μυστικιστὴ ἤ, πράγμα ποὺ θὰ ἦταν ἀκόμη λιγότερο ἀληθινό, μὴ ἐπιστήμονα. Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἀποδοθοῦν στὸν Ποσειδώνιο τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ μυστικισμοῦ, καὶ βασικὸ γνώρισμα τῆς ἐπιστήμης εἶναι ὅτι προσδιορίζει τὶς αἰτίες τῶν πραγμάτων. Χωρὶς ἀμφιβολία, ὁ Ποσειδώνιος ἦταν πολὺ εὔπιστος ὅταν ἀποδεχόταν τὴν ἀστρολογία καὶ τὴ μαντική. Δὲν εἶχε ὅμως καθόλου ἄδικο, ὅταν θεωροῦσε ἀπαραίτητη μιὰ αἰτιακὴ σχέση ἀνάμεσα στὰ φαινόμενα τῆς παρατήρησης καὶ στὰ μελλοντικὰ γεγονότα. Ἐντούτοις, ὅπως οἱ περισσότεροι ἀπὸ αὐτοὺς ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ τὶς προβλέψεις, μελέτησε ὑλικὸ ποὺ δὲν ἦταν ἀρκετὸ γιὰ νὰ στηρίξει τοὺς πραγματικοὺς δεσμούς.

Μὲ ὁποιαδήποτε κριτήρια ὁ Ποσειδώνιος ἦταν μιὰ ἀπὸ τὶς ἐξέχουσες προσωπικότητες τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου. Ἄσκησε ἐπίδραση σὲ πολλὲς περιοχὲς τῆς πνευματικῆς ζωῆς γιὰ περισσότερα ἀπὸ ἑκατὸ χρόνια, καὶ ὁ Κικέρων, ὁ Σενέκας καὶ ὁ Στράβων ὄφειλαν πάρα πολλὰ σ' αὐτόν. Ὁ Geminus, ἕνας ὀπαδός του ἀπὸ τὴ Ρόδο, ἔγραψε μιὰ περίληψη ἑνὸς ἀπὸ τὰ ἐπιστημονικὰ

ἔργα τοῦ Ποσειδωνίου (F18). Χωρὶς ἀμφιβολία ὑπῆρξαν καὶ ἄλλοι μαθητές. Ὅ,τι ἦταν ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὸν Πλάτωνα, τὸ ἴδιο ἦταν, ἀπὸ μιὰ ἄποψη, ὁ Ποσειδώνιος γιὰ τοὺς Στωικούς. Οἱ δύο αὐτοὶ ἄνδρες σημάδεψαν τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας. Εἶναι ἀτυχία ποὺ δὲν ἔχουμε μαρτυρίες γιὰ νὰ κάνουμε πραγματικὴ σύγκριση τῶν ἐπιτευγμάτων τους.

3. Ὁ Ἀντίοχος

Τὸ τρίτο πρόσωπο μὲ τὸ ὁποῖο θὰ ἀσχοληθοῦμε στὸ πλαίσιο αὐτοῦ τοῦ κεφαλαίου εἶναι ὁ Ἀντίοχος ὁ Ἀσκαλωνίτης.[19] Σύριος, ὅπως ὁ Ποσειδώνιος, ὁ Ἀντίοχος (γεννήθηκε περίπου τὸ 130 π.Χ.) εἶναι γνωστὸς σ' ἐμᾶς κυρίως ἀπὸ τὸν Κικέρωνα, ὁ ὁποῖος τὸν εἶχε δάσκαλο στὴν Ἀθήνα τὸ 79/8 π.Χ., τὸν θαύμαζε καὶ ἔκανε γνωστὲς τὶς ἀπόψεις του στὸ *Academica* καὶ στὸ *De Finibus*.[20] Ὁ Ἀντίοχος ἦρθε νέος στὴν Ἀθήνα, ὅπου παρακολούθησε διαλέξεις τοῦ σκεπτικοῦ Ἀκαδημεικοῦ Φίλωνα τοῦ Λαρισαίου καὶ δύο Στωικῶν, τοῦ Δαρδάνου καὶ τοῦ Μνησάρχου, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ὁ δεύτερος ἦταν μαθητὴς τοῦ Παναιτίου (Κικ., *Acad.* 2, 69 κ.ἑ.). Ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Φίλωνα, ὁ Ἀντίοχος ἔγινε Σκεπτικὸς καὶ θερμὸς ὑποστηρικτὴς τῆς Νέας Ἀκαδημίας (Κικ., *ὅ.π.*). Μὲ τὴν ἔναρξη τοῦ πολέμου ἐναντίον τοῦ Μιθριδάτη, τὸ 88, ὁ Φίλων ἐγκατέλειψε τὴν Ἀθήνα γιὰ νὰ πάει στὴ Ρώμη, καὶ ὁ Ἀντίοχος ἴσως πῆγε μαζί του. Ἂν αὐτὸ εἶναι ἀλήθεια, τότε ὁ Ἀντίοχος εἶχε τὴν εὐκαιρία νὰ γνωριστεῖ μὲ τὸν Λούκουλλο, ἕναν ἀνερχόμενο ρωμαῖο πολιτικό, ποὺ ὄφειλε τὴν ἄνοδό του στὴν ὑποστήριξη τοῦ Σύλλα. Τὸ 87/6, ὅταν ὁ Λούκουλλος βρισκόταν στὴν Ἀλεξάνδρεια ὡς ἀναπληρωτὴς ταμίας καὶ προσπαθοῦσε νὰ δημιουργήσει στόλο γιὰ τὸν Σύλλα, ὁ Ἀντίοχος, σύμφωνα μὲ τὸν Κικέρωνα (*Acad.* 2, 11), ἦταν ἐκεῖ μαζί του. Αὐτὸ τὸ ταξίδι στὴν Ἀλεξάνδρεια σημειώνει μιὰ στροφὴ στὴ σταδιοδρομία τοῦ Ἀντιόχου. Ἐκεῖ διάβασε γιὰ πρώτη φορὰ δύο

βιβλία τοῦ Φίλωνα ποὺ τὸν ἐξόργισαν πολύ (Κικ., *ὅ.π.*). Διέφεραν τόσο πολὺ ἀπὸ τὶς προηγούμενες ἀπόψεις τοῦ Φίλωνα, ὥστε ὁ Ἀντίοχος δυσκολεύτηκε νὰ πιστέψει στὴν αὐθεντικότητά τους. Ὁ Φίλων προσπαθοῦσε στὴν καινούρια ἐργασία του νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν Ἀρχαία καὶ στὴ Νέα Ἀκαδημία εἶναι ἐσφαλμένη (Κικ., *Acad.* 1, 13 κ.ἑ.). Οἱ λεπτομέρειες τοῦ ἐπιχειρήματός του μᾶς διαφεύγουν, ἀπὸ τὴν ἀπάντηση ὅμως τοῦ Ἀντιόχου (*Acad.* 2, 13-18) φαίνεται ὅτι ὁ Φίλων προσπάθησε νὰ ἑρμηνεύσει τοὺς «ἀρχαίους» —τὸν Ἐμπεδοκλῆ, τὸν Δημόκριτο, τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα— ὡς «Σκεπτικούς» μὲ μιὰ σημασία ποὺ συμφωνοῦσε μὲ τὴ Νέα Ἀκαδημία.

Γιατί αὐτὸ ἐνόχλησε τόσο πολὺ τὸν Ἀντίοχο; Ἡ ἀπάντηση ἐξαρτᾶται ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ εἶχε ὁ Φίλων νὰ συγχωνεύσει τὶς δύο Ἀκαδημίες. Ὁ Ἀρκεσίλαος καὶ ὁ Καρνεάδης εἶχαν ἰσχυριστεῖ ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὴν ἀληθινὴ φύση τῶν πραγμάτων. Χωρὶς ἀμφιβολία ὁ Φίλων, στὰ βιβλία ποὺ προκάλεσαν τὴν ὀργὴ τοῦ Ἀντιόχου, ὑποστήριζε ὅτι «μποροῦμε νὰ συλλάβουμε τὰ πράγματα ὅπως πραγματικὰ εἶναι», ὄχι ὅμως μὲ τὸ στωικὸ κριτήριο τῆς «γνωστικῆς ἐντύπωσης» (Σέξτ., *Πυρρ.* 1, 235). Πῶς συλλαμβάνουμε λοιπὸν τὰ πράγματα; Ὁ Φίλων, ὅπως φαίνεται, δὲν πρότεινε κανένα κριτήριο. Ὁλοφάνερα ὅμως ὑποστήριζε ὅτι ἡ ἀπουσία κριτηρίου δὲν συνεπάγεται ὅτι τὰ πράγματα ἀπὸ τὴ φύση τους δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γίνουν ἀντικείμενο γνώσης. Στὴν πράξη ὁ Φίλων ὑπερασπιζόταν τὴν πιθανολογικὴ θέση τοῦ Καρνεάδη, ἀλλὰ ἀπὸ πιὸ ἀδύνατη θεωρητικὴ βάση. Ἡ ὑποστήριξη ἀπὸ μέρους του τῆς Ἀρχαίας Ἀκαδημίας πρέπει νὰ ἑρμηνευτεῖ στὸ φῶς αὐτῶν τῶν δεδομένων. Μὲ βάση τὴ μαρτυρία γιὰ τὴν ὥριμη στάση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀντιόχου, ὁ Φίλων δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπερασπίστηκε τὰ θετικὰ δόγματα τοῦ Πλάτωνα. Πρέπει μᾶλλον νὰ ὑποθέσουμε ὅτι προσπάθησε νὰ ὑπερασπιστεῖ τὴν τροποποίηση ποὺ ἐπέφερε στὸ Σκεπτικισμὸ ἐπικαλούμενος τοὺς «ἀρχαίους». Ὁ Φίλων, ἀγνοώντας τὴ θεωρία

τῶν Ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνα —ποὺ βέβαια ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων τὴν ἔθεσε ὑπὸ ἀμφισβήτηση στὸν *Παρμενίδη*— ἐπικαλέστηκε χωρὶς ἀμφιβολία τὴν πλατωνικὴ ὑποστήριξη, γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὴν ἄποψη ὅτι ἡ γνώση μπορεῖ νὰ ἀποκτηθεῖ θεωρητικὰ ἀλλὰ ὄχι στὴν πράξη (πρβ. *Acad.* 1, 46).

Γιὰ ἱστορικοὺς λόγους ὁ Ἀντίοχος ἀντιτάχθηκε στὴν ἄποψη αὐτή, ποὺ ἀδικοῦσε καὶ τὴν Ἀρχαία καὶ τὴ Νέα Ἀκαδημία. Ὁ Πλάτων εἶχε μιὰ «τελειότατη θετικὴ θεωρία» (*Acad.* 2, 15). Ἡ Νέα Ἀκαδημία δὲν εἶχε νὰ ἐπιδείξει κάτι τέτοιο. Ὡστόσο, τὴν ἀποκήρυξη τῆς Νέας Ἀκαδημίας ἀπὸ τὸν Ἀντίοχο δὲν μπορεῖ νὰ τὴν εἶχε προκαλέσει μιὰ καθαρὰ ἀνιδιοτελὴς ἐπιθυμία γιὰ ἱστορικὴ ἀκρίβεια. Ἂν, ὅπως εἶναι πιθανό, ὁ Ἀντίοχος εἶχε ἀπογοητευτεῖ ἀπὸ τὸ Σκεπτικισμὸ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τῶν τελευταίων ἔργων τοῦ Φίλωνα, τὸ στοιχεῖο ποὺ πρέπει νὰ τὸν ἐνόχλησε πιὸ πολὺ θὰ ἦταν ἡ προσπάθεια τοῦ Φίλωνα νὰ ἐντάξει τὸν Πλάτωνα καὶ τοὺς προκατόχους του στὸ πλαίσιο τοῦ Σκεπτικισμοῦ. Ὁ Ἀντίοχος διέκρινε μιὰ πολὺ ἔντονη διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν Ἀρχαία καὶ στὴ Νέα Ἀκαδημία, καὶ στὸ τελευταῖο στάδιο τῆς ζωῆς του ἀφιερώθηκε στὴν ἀποκατάσταση αὐτοῦ ποὺ ὑποστήριζε ὅτι ἦταν ἡ γνήσια ἀκαδημεικὴ παράδοση.

Τὰ δύο θεμελιώδη θέματα τῆς φιλοσοφίας, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀντίοχο, εἶναι τὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας καὶ τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ ἢ ἀντικείμενο τῆς ἐπιθυμίας (Κικ., *Acad.* 2, 29). Ἡ θεωρία τῆς γνώσης καὶ ἡ ἠθικὴ παρέχουν τὸ βασικὸ ὑλικὸ γιὰ τὶς ἔρευνές του. Ὡστόσο, τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον σχετικὰ μὲ τὸν Ἀντίοχο δὲν εἶναι ἡ συμβολή του στὰ θέματα αὐτὰ ἀλλὰ οἱ πηγὲς τῶν ἰδεῶν του καὶ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἑρμήνευε τὴν ἀκαδημεικὴ παράδοση. Συμπεριέλαβε στοὺς Ἀκαδημεικοὺς ὄχι μόνο τὸν Σπεύσιππο, τὸν Ξενοκράτη, τὸν Πολέμωνα καὶ τὸν Κράντορα, ἀλλὰ καὶ τοὺς πρώτους Περιπατητικούς, πάνω ἀπὸ ὅλους τὸν ἴδιο τὸν Ἀριστοτέλη (Κικ., *Fin.* 5, 7). Ἀκόμη πιὸ ἐντυπωσιακὸ εἶναι πὼς ὑποστήριζε ὅτι οἱ Στωικοὶ διέφεραν ἀπὸ τοὺς Πε-

ριπατητικούς ὄχι στὴ θεωρία ἀλλὰ στὴν ὁρολογία (Κικ., *N.D.* 1, 16), καὶ ὅτι ὁ Στωικισμός, ὅπως τὸν θεμελίωσε ὁ Ζήνων, ἦταν μᾶλλον «διόρθωση» τῆς Ἀρχαίας Ἀκαδημίας παρὰ νέο σύστημα (*Acad.* 1, 43). «Ὁ Ζήνων καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος ἦταν ἐπιμελεῖς μαθητὲς τοῦ Πολέμωνα· ἀλλὰ ὁ Ζήνων, ποὺ ἦταν μεγαλύτερος στὴν ἡλικία ἀπὸ τὸν Ἀρκεσίλαο καὶ ἐξαιρετικὰ εὐφυὴς διαλεκτικός... ἔθεσε σκοπό του νὰ ἀναμορφώσει τὸ σύστημα» (*Acad.* 1, 35).

Μολονότι ὁ Ἀντίοχος ἰσχυριζόταν ὅτι εἶναι Ἀκαδημεικός, οἱ περισσότερες ἀπὸ τὶς θεωρίες του συμφωνοῦν μὲ τὸ «ἀναθεωρημένο σύστημα τοῦ Ζήνωνα». Δέχτηκε καὶ ὑπερασπίστηκε στὶς λεπτομέρειές της τὴ στωικὴ θεωρία τῆς γνώσης (Κικ., *Acad.* 2, 16-39). Ἡ ἠθική του θεωρία, μολονότι εἰσάγει ἕναν ἀριθμὸ τροποποιήσεων, εἶναι κατὰ βάση στωική, καὶ ἡ φιλοσοφία του τῆς φύσης εἶναι στωικὴ περισσότερο ἀπὸ ὁτιδήποτε ἄλλο (*Acad.* 1, 26-30). Πῶς νὰ ἐκτιμήσουμε τὴ γνώμη τοῦ Ἀντιόχου γιὰ τὴν ἀκαδημεικὴ παράδοση; Ὁ Κικέρων, ποὺ μιλᾶ ὡς ἐκπρόσωπος τῆς Νέας Ἀκαδημίας στὸ 2ο βιβλίο τοῦ *Academica*, κατηγορεῖ τὸν Ἀντίοχο ὅτι ἀπέτυχε νὰ ἀκολουθήσει τοὺς «προγόνους» του (Πλάτωνα, Ξενοκράτη, Ἀριστοτέλη) καὶ ὅτι ποτὲ δὲν ξέφυγε οὔτε σπιθαμὴ ἀπὸ τὸν Χρύσιππο (2, 142 κ.ἑ.). Τὰ συμφραζόμενα δείχνουν ἐπιθετικὴ διάθεση —σκεπτικὴ ἐπίθεση κατὰ τῶν δογματικῶν φιλοσόφων μὲ ἀναφορὰ στὶς διαφωνίες τους— ἀλλὰ ἡ ἱστορία φαίνεται ὅτι δικαίωσε σὲ μεγάλο βαθμὸ τὸν Κικέρωνα. Οὔτε οἱ Πλατωνιστὲς οὔτε οἱ Περιπατητικοὶ ὑποστήριξαν μιὰ θεωρία γνώσης βασισμένη σὲ κάτι ποὺ νὰ μοιάζει μὲ τὴ «γνωστικὴ ἐντύπωση». Πρόκειται γιὰ θεωρία ποὺ προσιδιάζει ἰδιαίτερα στὸ Στωικισμό. Ἐντούτοις, ἡ βασικὴ ἀπόκλιση τοῦ Ἀντιόχου ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς στὴν ἠθική, μολονότι λιγότερο σημαντικὴ ἀπὸ τὰ σημεῖα συμφωνίας του, ἐναρμονίζεται μὲ μιὰ ἄποψη τῆς περιπατητικῆς θεωρίας, καθὼς καὶ μὲ ἕνα δόγμα ποὺ ἀποδίδεται στὸν Πολέμωνα.

Οἱ Στωικοὶ πίστευαν ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι ἀπὸ μόνη της ἀρκετὴ γιὰ νὰ κάνει ἕναν ἄνθρωπο εὐδαίμονα, καὶ τίποτα ἄλλο δὲν προσφέρει θετικὴ συμβολὴ στὸ σκοπὸ αὐτό. Ὁ Ἀντίοχος, διακρίνοντας μὲ μὴ στωικὸ τρόπο βαθμοὺς εὐδαιμονίας, ὑποστήριζε ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι ὁ ἀναγκαῖος καὶ ἐπαρκὴς ὅρος μιᾶς εὐτυχισμένης ζωῆς, ὄχι ὅμως τῆς «εὐτυχέστερης ζωῆς» (Κικ., *Tusc.* 5, 21 κ.ἑ.). Ὅπως εἴδαμε κιόλας, ὁ Ἀντίοχος ἀπέρριπτε τὴ στωικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ *ἀγαθὸν* καὶ στὸ *προηγμένον* (σ. 310). Ἡ ἀξία τῆς καλῆς ὑγείας, τοῦ πλούτου, τῆς ὑπόληψης κ.ο.κ., μολονότι μικρὴ σὲ σύγκριση μὲ τὴν ἀξία τῆς ἀρετῆς, εἶναι ἀρκετή, κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Ἀντιόχου, γιὰ νὰ κάνει μιὰ ἐνάρετη ζωή, ποὺ τὴν ὁμορφαίνουν αὐτὰ τὰ πράγματα, εὐτυχέστερη ἀπὸ ἐκείνη ποὺ τῆς λείπουν τὰ πάντα ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀρετή (*Acad.* 1, 22). Παρόμοια, ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἀπουσία ὁρισμένων ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν παραμορφώνει τὴν εὐδαιμονία (*Ἠθ. Νικ.* 1, 1099a 31 κ.ἑ.). Μερικὰ πράγματα, γράφει, χρειάζονται ὡς ἐργαλεῖα γιὰ τὴν ἐπιτέλεση ἐνάρετων πράξεων· ἄλλα εἶναι «στολίδια» ποὺ μὲ τὴν παρουσία ἢ τὴν ἀπουσία τους μποροῦν νὰ κάνουν τὴν εὐδαιμονία νὰ αὐξηθεῖ ἢ νὰ ἐλαττωθεῖ. Στὴ συνέχεια ὁ Ἀριστοτέλης μετριάζει αὐτὸ τὸν ἰσχυρισμό, καὶ μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι υἱοθετεῖ ὡς πρὸς τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ μιὰ θέση ποὺ ἰσοδυναμεῖ, οὐσιαστικά, μὲ τὴ θέση τῶν Στωικῶν.[21] Ἀντίθετα ὅμως μὲ αὐτοὺς θεωροῦσε τὸ ἀγαθὸ ὅρο μὲ πολλαπλὲς χρήσεις. Ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Ἀντιόχου ὅτι οἱ Στωικοὶ καὶ οἱ Περιπατητικοὶ συμφωνοῦν στὴν οὐσία καὶ διαφέρουν στὴν ὁρολογία εἶναι ἐπιφανειακὰ σωστὴ παρατήρηση γιὰ τὴ στάση ποὺ κρατοῦσε καθεμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς σχολὲς ἀπέναντι στὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθά.

Ἡ θέση ποὺ ὑποστήριζε ὁ Ἀντίοχος ἀποδίδεται ἐπίσης στὸν Πολέμωνα ἀπὸ τὸν Κικέρωνα (*Fin.* 4, 51) καὶ ἀπὸ ἄλλους (Κλημ. Ἀλεξ., *Στρωμ.* 2, 22). Ὁ ἀκαδημεικὸς αὐτὸς φιλόσοφος, ὅπως ἔχω ἤδη ἀναφέρει, εἶναι πολὺ ἀκαθόριστη φυσιογνωμία (σ. 184-5), καὶ οἱ λιγοστὲς μαρτυρίες μας γι' αὐτὸν προέρχονται ὡς ἐπὶ τὸ

πλεῖστον ἀπὸ τὸν Ἀντίοχο (πρβ. Κικ., *Fin.* 5, 14). Ὡστόσο, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ὁ Ζήνων γνωριζόταν προσωπικὰ μὲ τὸν Πολέμωνα, καὶ στὸν Πολέμωνα ἀνήκει ἡ λεπτομερὴς περιγραφὴ γιὰ *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*, τὰ ὁποῖα, πάλι σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Ἀντιόχου, ὑποτίθεται ὅτι τὰ υἱοθέτησε ὁ Ζήνων (*Fin.* 4, 45). Ἡ πρόταση αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ ἴσως ἰδιαίτερη ὑπεράσπιση. Στὸ *Academica* (1, 19) ὁ Οὐάρρων, ποὺ παρουσιάζει τὴν ἑρμηνεία τῆς ἀκαδημεικῆς ἠθικῆς ἀπὸ τὸν Ἀντίοχο, λέει: «Ἀναζητοῦσαν τὴν ἀφετηρία τῆς ὀρθῆς συμπεριφορᾶς στὴ φύση καὶ ἔλεγαν ὅτι πρέπει νὰ ἀκολουθοῦμε τὶς ἐντολὲς τῆς φύσης καὶ ὅτι τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ μόνο στὴ φύση μπορεῖ νὰ τὸ βρεῖ κανείς. Καὶ διατύπωναν τὸ ἀξίωμα ὅτι ἡ ἐπίτευξη τέλειας συμφωνίας μὲ τὴ φύση στὸ νοῦ, στὸ σῶμα καὶ στὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ εἶναι τὸ ἔσχατο ἀντικείμενο τῆς ἐπιθυμίας καὶ τὸ τελικὸ ἀγαθό». Αὐτὴ εἶναι ἡ θέση τοῦ Ἀντιόχου, καὶ ὅ,τι τὴ διαφοροποιεῖ ἀπὸ τὸ Στωικισμὸ εἶναι ἡ χαρακτηριστικὴ ἀναγνώριση θετικῆς ἀξίας τόσο στὰ σωματικὰ καὶ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ ὅσο καὶ στὴν ἀρετή. Ὡς σύνοψη τῆς πλατωνικῆς ἢ τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, ὅπως τὶς ἀντιλαμβανόμαστε, ἠχεῖ πολὺ παράξενα. Δὲν μποροῦμε ὅμως νὰ ἀποκλείσουμε τὴν πιθανότητα νὰ εἶχε ἐκφράσει ὁ ἴδιος ὁ Πολέμων τέτοιες ἀπόψεις ὡς ἔγκυρο ἀκαδημεικὸ δόγμα. Κάτι τέτοιο θὰ ἔκανε τὴν ἱστορικὴ βάση τῆς ἑρμηνείας τοῦ Ἀντιόχου καὶ τὴν κριτικὴ τῆς στωικῆς ἠθικῆς πιὸ κατανοητή, ἂν καὶ καθόλου ἐπαρκὴ γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὴν ἄποψή του ὅτι ἡ Στοὰ ἀποτελεῖ ἁπλῶς παρακλάδι τῆς Ἀκαδημίας. Ὁ ἴδιος ὁ Κικέρων φαίνεται ὅτι εἶχε παραδεχτεῖ πὼς μιὰ τέτοια θέση εἶναι ἱστορικὰ ἀναξιόπιστη.

Ἡ ἱστορικὴ ἀξιοπιστία, ὡστόσο, δὲν εἶναι τὸ ἴδιο πράγμα μὲ μιὰ φιλοσοφικὴ κρίση. Γιὰ νὰ ἐκτιμήσουμε τὴν ἑρμηνεία τῆς ἀκαδημεικῆς παράδοσης ἀπὸ τὸν Ἀντίοχο, πρέπει νὰ θυμηθοῦμε ὅτι ὁ Στωικισμὸς ὑπῆρξε ἕνα σύστημα ποὺ ἄκμασε γιὰ περισσότερα ἀπὸ διακόσια χρόνια. Τὴν ἴδια περίοδο ἡ Ἀκαδημία εἶ-

χε προσχωρήσει στὸ Σκεπτικισμό. Ἡ περιπατητικὴ σχολὴ ἔπαψε νὰ ἀσκεῖ ἐπίδραση μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Στράτωνα, τοῦ ὁποίου τὴν ἀφοσίωση στὴν ἐπιστήμη δὲν τὴν ἐπιδοκίμαζε ὁ Ἀντίοχος (*Acad.* 1, 34). Στὸ πρῶτο μέρος τοῦ 1ου αἰώνα π.Χ., ὁ Στωικισμὸς εἶχε περισσότερες ἐννοιολογικὲς ὁμοιότητες μὲ τὸν Πλατωνισμὸ καὶ τὸν Ἀριστοτελισμὸ ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἄλλη φιλοσοφικὴ κίνηση. Ἂν ὁ Ἀντίοχος ἤθελε νὰ πολεμήσει τὸ Σκεπτικισμὸ μὲ τὴ βοήθεια ἑνὸς συστήματος ποὺ εἶχε ἀπήχηση ἐκείνη τὴν ἐποχὴ καὶ εἶχε πολλὰ κοινὰ μὲ τὴν ἀκαδημεικὴ παράδοση, ἔπρεπε νὰ στραφεῖ στοὺς Στωικούς. Ὑπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ Παναιτίου καὶ τοῦ Ποσειδωνίου οἱ κορυφαῖοι Στωικοὶ εἶχαν ἀρχίσει νὰ ἀφομοιώνουν ὁρισμένες πλατωνικὲς καὶ ἀριστοτελικὲς ἰδέες. Ὁ Πλατωνισμός, ὅπως ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τοὺς ἄμεσους διαδόχους τοῦ Πλάτωνα, εἶχε πεθάνει. Ἀλλὰ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὰ πλατωνικὰ συγγράμματα φαίνεται νὰ εἶχε αὐξηθεῖ τὸν 2ο αἰώνα π.Χ., καὶ ἡ ἔκδοση τῶν πραγματειῶν τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ ἔκανε ὁ Ἀνδρόνικος ὁ Ρόδιος λίγο μετὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀντιόχου ἐπρόκειτο νὰ δώσει νέο κίνητρο γιὰ τὴ μελέτη τῶν «ἀρχαίων».

Ὁ Ἀντίοχος πίστευε ὅτι οἱ Στωικοὶ εἶναι κληρονόμοι τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς παράδοσης. Αὐτὸ φαίνεται καὶ ἀπὸ τοὺς ἀσαφεῖς ὅρους μὲ τοὺς ὁποίους ἀναφέρεται σ' αὐτὸ τὸ θέμα. Ἀλλά, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Κικέρων, ἦταν πολὺ περισσότερο Στωικὸς ἀπὸ ὅσο Πλατωνιστὴς ἢ Περιπατητικός. Ὅ,τι καὶ ἂν γνώριζε ὁ Ἀντίοχος γιὰ τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ἄμεσους διαδόχους τους —καὶ πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι γνώριζε πάρα πολλὰ— διάλεξε νὰ χρησιμοποιήσει μόνο τὰ σημεῖα ἐκεῖνα ποὺ τοῦ φαίνονταν σαφῶς ἀνώτερα ἀπὸ τὶς στωικὲς ἀπόψεις. Τὸ αἴτημά του ὅτι τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ πρέπει νὰ λαμβάνει ὑπόψη του τὴ σωματικὴ εὐεξία καὶ τὰ πράγματα ποὺ ἔχουν ὑλικὴ ἀξία εἶναι ἡ πιὸ σημαντικὴ ἀπόκλιση ἀπὸ τὸ Στωικισμό, καὶ θεωροῦσε τὴν «ἀδιαφορία» τῶν Στωικῶν πρὸς αὐτὰ ἀντίφαση πρὸς τὶς ἴδιες τὶς ἀρχές τους (Κικ., *Fin.* 4, 37-41). Σωστὰ ἐπίσης εἶχε

ἀναγνωρίσει, καὶ φαίνεται πὼς εἶχε ἀποδοκιμάσει ἄλλες «καινοτομίες» τοῦ Ζήνωνα (*Acad.* 1, 35-9). Ἀπέρριπτε «μὲ τὸ μεγαλύτερο πάθος» τὴν ἐξίσωση ὅλων τῶν ἄδικων πράξεων (*Acad.* 2, 133) καὶ πιθανὸν ἀπέρριπτε τὴν ἐκλογίκευση τῶν παθῶν ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς καὶ τὴν ἄρνησή τους νὰ δεχτοῦν μιὰ ἄλογη ἱκανότητα τοῦ νοῦ.

Στὴν περιοχὴ τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας, ἂν κρίνουμε ἀπὸ τὴν περίληψη τοῦ Οὐάρρωνα στὸν Κικέρωνα (*Acad.* 1, 24-9), ὁ Ἀντίοχος ἑρμήνευε τὴν ἀκαδημεικὴ παράδοση σχεδὸν ἀποκλειστικὰ μὲ στωικοὺς ὅρους. Μιὰ σύντομη ἀναφορὰ στὸ πέμπτο στοιχεῖο τοῦ Ἀριστοτέλη —τὸν αἰθέρα, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ὑλικὸ τῶν οὐρανίων σωμάτων— εἶναι τὸ κύριο μὴ στωικὸ σημεῖο, καὶ δὲν ἀλλάζει τίποτε στὴ βασικὴ πορεία τῆς σκέψης. Σωστὰ λέγεται ὅτι, ἀργότερα, ὁ Ζήνων ἀπέκλεισε τὸ πέμπτο στοιχεῖο, καὶ ἀναφέρεται ἐπίσης ἡ ἀπόρριψη ἀπὸ μέρους του τῶν ἄυλων οὐσιῶν (39). Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν παίζει ἐμφανὴ ρόλο στὴ σύνοψη τῆς «ἀκαδημεικῆς» φυσικῆς.

Τὸ πιὸ σκοτεινὸ θέμα εἶναι ἡ θεωρία τῆς γνώσης τοῦ Ἀντιόχου. Σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ 2ου βιβλίου τοῦ *Academica*, ὁ Ἀντίοχος δέχτηκε ἀνεπιφύλακτα τὴ στωικὴ θεωρία τῆς «γνωστικῆς ἐντύπωσης» καὶ τὴν ὑπερασπίστηκε μὲ μερικὰ ἐνδιαφέροντα ἐπιχειρήματα —πολλὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα προέρχονται χωρὶς ἀμφιβολία ἀπὸ στωικοὺς συγγραφεῖς— ἐναντίον τῆς κριτικῆς τῶν ἀκαδημεικῶν Σκεπτικῶν. Πρὸς τὸ τέλος τοῦ βιβλίου, ὅπου ὁ Κικέρων μιλᾶ ἐναντίον τοῦ Ἀντιόχου ὡς Σκεπτικός, παρουσιάζει μὲ ἁδρὲς γραμμὲς ἕναν ἀριθμὸ ἐλέγχων τῆς ἀλήθειας ποὺ ἀνέπτυξαν διάφοροι φιλόσοφοι καὶ τελειώνει μὲ τὸν Πλάτωνα: «Ὁ Πλάτων ὑποστήριζε ὅτι στὸ σύνολό του τὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας καὶ ἡ ἴδια ἡ ἀλήθεια εἶναι ἀνεξάρτητα ἀπὸ γνῶμες καὶ ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις, καὶ ἀνήκουν στὴ σκέψη καὶ στὸ νοῦ. Σίγουρα δὲν δεχόταν καμία ἀπὸ αὐτὲς τὶς θεωρίες ὁ φίλος μας ὁ Ἀντίοχος;» (142). Καὶ ἂν ἀκόμη αὐτὸ ἀποτελεῖ ρητορικὴ ἀντίρρηση, δὲν κλο-

νίζει τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ὑπεράσπιση τῆς «γνωστικῆς ἐντύπωσης» ἀπὸ τὸν Ἀντίοχο τὸν δεσμεύει μὲ τὴ θέση ὅτι ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη μπορεῖ νὰ διακριθεῖ ὡς ἀληθὴς ἢ ἐσφαλμένη καὶ ὅτι οἱ «ἀληθεῖς ἐντυπώσεις» εἶναι ἡ βάση τῆς γνώσης.

Καὶ ὅμως, στὸ 1ο βιβλίο τοῦ *Academica* ἀναφέρεται ὅτι οἱ Ἀκαδημεικοὶ καὶ οἱ Περιπατητικοὶ εἶχαν θεωρήσει τὴ διάνοια «κριτὴ τῶν πραγμάτων, γιατὶ μόνο αὐτὴ συλλαμβάνει αὐτὸ ποὺ εἶναι πάντα ἁπλὸ καὶ ἀμετάβλητο» (30). Κατόπιν ὁ Οὐάρρων προσθέτει: «Τὸ ὀνομάζουν "ἰδέα", ἕνα ὄνομα ποὺ τὸ εἶχε ἤδη χρησιμοποιήσει ὁ Πλάτων»· καὶ συνεχίζει μὲ τὴν παρουσίαση τῆς διάκρισης ποὺ κάνει ὁ Πλάτων ἀνάμεσα στὴ διάνοια καὶ στὶς αἰσθήσεις, τῶν ὁποίων τὰ ἀντικείμενα δὲν εἶναι ποτὲ σταθερά. Ἐδῶ βρισκόμαστε σαφῶς πολὺ μακριὰ ἀπὸ τὸ Στωικισμό. Στὴ συνέχεια, ἐπικρίνεται ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ «ἀποδυνάμωση» τῆς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν (33), καὶ μὲ βάση αὐτὸ τὸ ἑρμηνευτικὸ πλαίσιο θὰ εἴχαμε κάθε λόγο νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Ἀντίοχος ὑποστήριζε κάποια παραλλαγὴ αὐτῆς τῆς πλατωνικῆς θεωρίας.

Ἐδῶ φαίνεται ὅτι ὑπάρχει μιὰ οὐσιώδης ἀσυνέπεια, ἴσως ὅμως νὰ μὴν ἦταν τόσο μεγάλη ὥστε νὰ μὴν τὴ δεχτεῖ ὁ Ἀντίοχος. Οἱ Στωικοί, ὅπως ἔχω ἤδη ἀναφέρει, ἀναγνώριζαν τὶς «νοητικὲς» καθὼς καὶ τὶς «αἰσθητηριακὲς» ἐντυπώσεις. Ἐπίσης, στὴ στωικὴ θεωρία συμπεριλαμβάνονται ὡς κριτήριο τῆς ἀλήθειας οἱ «γενικὲς ἔννοιες», ποὺ ἔχουν ὡς βάση τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Ἐπιπλέον, οἱ Στωικοὶ διέκριναν ἁπλὲς περιπτώσεις ἀκριβοῦς ἀντίληψης ἢ «σύλληψης» ἀπὸ τὴ «γνώση» ποὺ εἶναι «ἀσφαλὴς καὶ ἀκλόνητη». Καὶ ἀκόμη, χρησιμοποίησαν γιὰ λογαριασμό τους τὴ διάκριση τοῦ Πλάτωνα ἀνάμεσα στὴ γνώση καὶ στὴν πίστη (σ. 210). Ὁ ἴδιος ὁ Ἀντίοχος, ὅταν ὑπερασπίζεται τὴ «γνωστικὴ ἐντύπωση», μιλᾶ γιὰ τὴ «διάνοια καθεαυτὴ ὡς πηγὴ ἀντιληπτικῶν αἰσθημάτων» καὶ φαίνεται ὅτι θεωροῦσε τὴν ἀπόκτηση ἔγκυρων γενικῶν ἐννοιῶν ἀναγκαῖο ὅρο γιὰ ἀκριβὴ ἀντίληψη (*Acad.* 2, 30). Δὲν εἶμαι σίγουρος ἂν αὐτὸ μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ

ἐντελῶς ὀρθόδοξος Στωικισμός. Ἂν ὁ Ἀντίοχος περιγράφει αὐτὸ ποὺ οἱ Στωικοὶ ὀνομάζουν «γνώση», τότε ἡ ἔμφαση ποὺ δίνει στὶς γενικὲς ἔννοιες εἶναι ὀρθόδοξη. Ὡστόσο, ὅπως ἐγὼ τὴν καταλαβαίνω, ἡ «γνωστικὴ ἐντύπωση» στὸ Στωικισμὸ δὲν ἀπαιτεῖ γενικὲς ἔννοιες ὡς ἔλεγχο τῆς ἐγκυρότητάς της (σ. 208). Ἡ λειτουργία τους εἶναι νὰ ταξινομοῦν τὰ ἀντικείμενα τῆς ἀντίληψης καὶ νὰ παρέχουν ὑλικὸ γιὰ τὸ σχηματισμὸ τῶν μὴ ἐμπειρικῶν ἐννοιῶν. Ὅπως καὶ νὰ ἔχει τὸ πράγμα, ἡ ἔμφαση ποὺ δίνει ὁ Ἀντίοχος στὴ διάνοια, ὅταν ὑπερασπίζεται τὴ «γνωστικὴ ἐντύπωση», εἶναι ἀξιοπρόσεκτη καὶ ἀρκεῖ γιὰ νὰ μᾶς δείξει ὅτι ἐπιχείρησε νὰ συνδυάσει αὐτὴ τὴ στωικὴ ἔννοια μὲ αὐτὸ ποὺ καταλάβαινε ὡς πλατωνικὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν. Φυσικὰ οἱ Ἰδέες δὲν εἶναι ἔννοιες, πολὺ περισσότερο ἔννοιες ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη. Εἶναι οἱ ἔσχατες πραγματικότητες ποὺ ὑπάρχουν ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς σκέψεις μας. Ὡστόσο, ὁ Σενέκας γνώριζε μιὰ ἑρμηνεία τῆς θεωρίας τῶν Ἰδεῶν ποὺ μετέτρεπε τὶς Ἰδέες σὲ σκέψεις τοῦ Θεοῦ (*Ep.* 65, 7). Μερικοὶ μελετητὲς θεώρησαν τὸν Ἀντίοχο πηγὴ αὐτῆς τῆς ἰδέας, καὶ εἶναι μιὰ ὑπόθεση ποὺ ὑπόσχεται πολλά. Οἱ Στωικοὶ μιλοῦσαν γιὰ «σπερματικὲς ἀρχὲς» ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Θεὸς στὸν καθορισμὸ τοῦ σύμπαντος. Πολὺ πιθανὸ ὁ Ἀντίοχος νὰ εἶχε ἑρμηνεύσει τὶς ἀρχὲς αὐτὲς ὡς πλατωνικὲς Ἰδέες, ποὺ μποροῦν νὰ τὶς συλλαμβάνουν οἱ ἄνθρωποι ἐνορατικὰ μέσα ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῶν ἐπιμέρους ἀντικειμένων.

Σὲ σύγκριση μὲ τὸν Ποσειδώνιο, ὁ Ἀντίοχος ἦταν στοχαστὴς μικρότερου ἀναστήματος.[22] Τὸ μεῖγμα τῆς στωικῆς καὶ ἀκαδημεικῆς παράδοσης ποὺ παρουσίασε δὲν ἔχει δύναμη ἐπιβολῆς καὶ δὲν προβάλλει τὰ καλύτερα στοιχεῖα οὔτε τῆς μιᾶς οὔτε τῆς ἄλλης. Θὰ ἦταν ὅμως λάθος νὰ ἀπορρίψουμε τὸν Ἀντίοχο ὡς ἀνιαρὸ καὶ μὴ δημιουργικὸ φιλόσοφο. Ὡς ἀρνητὴς τοῦ Σκεπτικισμοῦ εἶχε ὅλα τὰ ἐφόδια γιὰ νὰ ἐπισημάνει τὶς θεωρητικὲς καὶ πρακτικὲς δυσκολίες του. Πέτυχε νὰ στρέψει πάλι τὴν Ἀκαδημία

πρὸς μιὰ θετικιστικὴ φιλοσοφία, καὶ ὅταν ὁ Σκεπτικισμὸς ἀναβίωσε καὶ συμπληρώθηκε ἀπὸ τὸν Αἰνησίδημο (σ. 130) πῆρε τὸ ὄνομα τοῦ Πυρρωνισμοῦ. Ἡ κριτικὴ ποὺ ἄσκησε ὁ Ἀντίοχος στὴ στωικὴ ἠθικὴ συνδέεται μὲ πραγματικὰ προβλήματα, καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀναγνώρισε πὼς ἡ ἀνθρώπινη φύση χρειάζεται κάτι περισσότερο ἀπὸ τὴν ἀρετὴ γιὰ τὴν πλήρη ἱκανοποίησή της εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικό. Πιὸ σημαντικὸς ἀπὸ τὸν ἀκαδημεικό του δάσκαλο, τὸν Φίλωνα, ὁ Ἀντίοχος βοήθησε, ἔστω καὶ σὲ μικρὸ βαθμό, νὰ προετοιμαστεῖ τὸ ἔδαφος γιὰ τὴν ἀναβίωση τοῦ Πλατωνισμοῦ. Ἡ κίνηση αὐτὴ θὰ ἀποκτοῦσε ὅλο καὶ μεγαλύτερη βαρύτητα στὰ ἑπόμενα τριακόσια χρόνια, ὥσπου κορυφώθηκε στὴ μυστικιστικὴ καὶ ἐξαιρετικὰ πολύπλοκη μεταφυσικὴ τοῦ Πλωτίνου.

4. *Ὁ Κικέρων*

Δὲν θὰ ἦταν σωστὸ νὰ κλείσουμε αὐτὴ τὴν ἔρευνα γιὰ τὶς μεταγενέστερες ἐξελίξεις στὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία χωρὶς νὰ κάνουμε λόγο καὶ γιὰ τὸν Κικέρωνα, τὰ συγγράμματα τοῦ ὁποίου μᾶς δίνουν τὶς περισσότερες μαρτυρίες μας.[23] Ὁ Κικέρων ποτὲ δὲν ἰσχυρίστηκε ὅτι εἶχε κάποια ἰδιαίτερη ἱκανότητα στὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ κανένας Ρωμαῖος τῆς ἐποχῆς του, μὲ ἐξαίρεση ἴσως τὸν Οὐάρρωνα, δὲν εἶχε καλύτερα ἐφόδια γιὰ νὰ γράψει γι' αὐτὸ τὸ θέμα. Στὰ νιάτα του ὁ Κικέρων ἦρθε σὲ ἐπαφὴ μὲ ἐξέχοντες στωικούς, ἐπικούρειους καὶ ἀκαδημεικοὺς φιλοσόφους, οἱ ὁποῖοι τοῦ καλλιέργησαν ἕναν ἐνθουσιασμὸ γιὰ τὴ φιλοσοφία ποὺ δὲν χαρακτήριζε καθόλου τοὺς φιλόδοξους Ρωμαίους τὸν 1ο αἰώνα π.Χ. Ἡ ρητορικὴ ἦταν ἡ βάση τῆς ἐκπαίδευσης γιὰ ἕναν νέο Ρωμαῖο ποὺ ἐπρόκειτο νὰ κάνει πολιτικὴ καριέρα, ἀλλὰ ὁ Κικέρων συνδύαζε κατὰ τὴν ἑλληνικὴ συνήθεια τὴ μελέτη τῆς ρητορικῆς μὲ τὴ φιλοσοφία. Μὲ τὴ βοήθεια τῶν φίλων του καὶ μὲ ἀδιάκοπη μελέτη, ὁ Κικέρων διατήρησε τὰ φιλοσοφικά του ἐν-

διαφέροντα σὲ ὅλη τὴ διάρκεια μιᾶς ζωῆς γεμάτης μὲ πολὺ διαφορετικὲς δραστηριότητες. Ὡστόσο, μόνο τὸ 45 π.Χ., ὅταν ἦταν πάνω ἀπὸ ἑξήντα χρόνων, ἀνέλαβε μεγάλης ἔκτασης φιλοσοφικὴ συγγραφή. Ἦταν τὰ χρόνια τῆς μεγαλύτερης πολιτικῆς του ἀπογοήτευσης καὶ προσωπικῆς δυστυχίας. Οἱ ἐμφύλιοι πόλεμοι εἶχαν τελικὰ ἀφανίσει τὴ Δημοκρατία, καὶ ἡ ἀγαπημένη του κόρη Tullia ἦταν νεκρή. Σὲ αὐτὲς τὶς περιστάσεις ὁ Κικέρων βρῆκε κάποια προσωπικὴ παρηγοριὰ σὲ μιὰ μεγάλη ἔκρηξη συγγραφικῆς δραστηριότητας. Τὸ *Academica*, τὸ *De finibus*, τὸ *Tusculanae Disputationes*, τὸ *De natura deorum*, τὸ *De divinatione*, τὸ *De fato*, τὸ *De officiis* καὶ σύντομα ἐκλαϊκευμένα ἔργα ὅπως τὸ *De amicitia* τὰ ἔγραψε ὅλα σὲ λιγότερο ἀπὸ δύο χρόνια.

Ὁ Κικέρων, ὅπως ἀφήνει νὰ φανεῖ καθαρὰ σὲ πολλὲς περιπτώσεις, εἶχε σοβαροὺς προσωπικοὺς λόγους γιὰ νὰ ἀφιερώσει αὐτὰ τὰ χρόνια στὴ φιλοσοφία. Ὡστόσο, οἱ λόγοι αὐτοὶ δὲν ἦταν τὸ μοναδικό του κίνητρο. Στοὺς προλόγους τῶν φιλοσοφικῶν συγγραμμάτων του, ὁ Κικέρων δικαιολογεῖ κάπως ἐκτενέστερα αὐτὴ τὴ δραστηριότητά του. Αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ *De natura deorum* μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀντιπροσωπευτικό:

> Ἂν κάποιος ἀναρωτιέται τί μὲ παρακίνησε νὰ γράψω τοὺς στοχασμοὺς αὐτοὺς τόσο ἀργὰ στὴ ζωή μου, μπορῶ νὰ ἀπαντήσω πολὺ εὔκολα. Τώρα ποὺ καμία δημόσια δραστηριότητα δὲν μὲ ἀπασχολεῖ, καὶ ἡ πολιτικὴ κατάσταση κάνει ἀναπόφευκτη μιὰ δικτατορία, σκέφτηκα ὅτι θὰ ἦταν πράξη πατριωτικὴ νὰ ἐκθέσω τὴ φιλοσοφία στοὺς συμπατριῶτες μου, γιατὶ πιστεύω ὅτι εἶναι μεγάλη τιμὴ καὶ δόξα τῆς πολιτείας νὰ συμπεριληφθεῖ ἕνα τόσο σπουδαῖο θέμα στὴ λατινικὴ γραμματεία (1, 7).

Ὁ Κικέρων δὲν ἦταν ἄνθρωπος ποὺ ὑποτιμοῦσε τὰ ἴδια του τὰ ἐπιτεύγματα, ἀλλὰ θὰ ἦταν λάθος νὰ ἀγνοήσουμε τέτοιες ἀναφορὲς στὸν πατριωτισμὸ ὡς αὐτάρεσκες ἢ ἀνειλικρινεῖς. Ὁ Κικέρων πίστευε στ' ἀλήθεια ὅτι προσφέρει ὑπηρεσία σ' αὐτοὺς ποὺ μιλοῦσαν τὴ λατινικὴ γλώσσα, κάνοντάς τους προσιτὴ τὴν ἑλλη-

νικὴ φιλοσοφία, καὶ εἶχε δίκιο. Πρὶν ἀπὸ τὴν ἐποχή του, ὅπως φαίνεται, ὁ Ἐπικουρισμὸς ἦταν οὐσιαστικὰ τὸ μόνο φιλοσοφικὸ θέμα ποὺ εἶχε τραβήξει τὴν προσοχὴ τῶν ρωμαίων συγγραφέων, καὶ τὰ ἔργα τῶν Ἐπικουρείων, ποὺ ὁ Κικέρων τὰ ἀπορρίπτει μὲ τόση περιφρόνηση (*Tusc.* 4, 6-7), ἐξαφανίστηκαν χωρὶς κανένα ἴχνος. (Τὸ ποίημα τοῦ Λουκρητίου, ποὺ ὁ Κικέρων δὲν τὸ ἀναφέρει ποτὲ στὰ φιλοσοφικά του συγγράμματα, ἴσως δὲν εἶχε εὐρεία κυκλοφορία ἐκείνη τὴν ἐποχή.) Ὁ Κικέρων θέλησε νὰ πετύχει περισσότερα. Διακηρύσσοντας ὅτι εἶναι ὀπαδὸς τοῦ μετριοπαθοῦς σκεπτικισμοῦ τοῦ Φίλωνα τοῦ Λαρισαίου, μελέτησε καὶ ἄσκησε κριτικὴ στὶς θεωρίες ἐκεῖνες τῶν Στωικῶν, τῶν Ἐπικουρείων καὶ τοῦ Ἀντιόχου τοῦ Ἀσκαλωνίτη ποὺ ἦταν πιθανὸν πιὸ γνωστὲς στοὺς ἕλληνες ἀναγνῶστες, καὶ τὶς ὁποῖες ὁ ἴδιος θεωροῦσε πιὸ σημαντικές. Εἶναι πολὺ λιγότερο περιεκτικὸς ἀπὸ ὅσο ἰσχυρίζεται ὅτι εἶναι. Πραγματεύεται τὴν ἠθικὴ καὶ τὴ θεωρία τῆς γνώσης μὲ σημαντικὲς λεπτομέρειες, ἀλλὰ οἱ φυσικὲς θεωρίες συνοψίζονται μόνο σὲ γενικὲς γραμμές, καὶ ἡ λογικὴ δὲν θίγεται σχεδὸν καθόλου. Σὲ κάποιο βαθμὸ αὐτὸ ἀντανακλᾶ τὶς δραστηριότητες τῶν φιλοσόφων στὶς ἀρχὲς τοῦ 1ου αἰώνα π.Χ., εἶναι ὅμως φανερὸ ὅτι ὁ Ποσειδώνιος, γιὰ νὰ πάρουμε ἕνα μόνο παράδειγμα, εἶχε πολλὰ θεωρητικὰ ἐνδιαφέροντα ποὺ δὲν τὰ ἀναφέρει καθόλου ὁ Κικέρων.

Ἀπὸ σύγχρονη σκοπιά, τὰ φιλοσοφικὰ συγγράμματα τοῦ Κικέρωνα ἔχουν ἄλλες ἀδυναμίες. Συχνὰ εἶναι φλύαρα, μερικὲς φορὲς δυσνόητα· καὶ ἡ λεπτότητα τῆς ἑλληνικῆς σκέψης τείνει νὰ ἐξαφανιστεῖ στὶς μακροπερίοδες προτάσεις του. Θὰ πρέπει ὅμως νὰ κρίνουμε τὸν Κικέρωνα ἀπὸ τὸ τί κατόρθωσε καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ τί θὰ θέλαμε νὰ εἶχε κατορθώσει. Δὲν προσδοκοῦσε βέβαια ὅτι ὁ εἰδήμων στὴ φιλοσοφία θὰ διάβαζε τὸ ἔργο του, προτιμώντας το ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ πρωτότυπα. Ἡ φιλοσοφία του εἶναι σὲ μεγάλο βαθμὸ δευτερογενὴς καὶ δὲν προσπαθεῖ νὰ τὸ κρύψει. Ὡστόσο, ὁ Κικέρων καταλάβαινε τὰ ἑλληνιστικὰ συστήματα πολὺ

καλύτερα ἀπὸ ὅσο τοῦ ἀναγνωρίζουν μερικὲς φορές, καὶ ἦταν ἐξαιρετικὰ ἱκανὸς νὰ παρακολουθεῖ μὲ σχολαστικότητα μιὰ δύσκολη σειρὰ σκέψεων. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἔγραφε στὰ λατινικὰ ἦταν καθεαυτὸ ἕνα πολὺ σημαντικὸ ἐπίτευγμα, γιατὶ ἔπρεπε νὰ βρεῖ νέους τρόπους ἔκφρασης ἰδεῶν, γιὰ τὶς ὁποῖες ἡ λατινικὴ ἦταν ἀπὸ τὴ φύση της ἐλλιπῶς ἐξοπλισμένη. Δὲν μπόρεσε νὰ ξεπεράσει αὐτὸ τὸ πρόβλημα μὲ ἀπόλυτη ἐπιτυχία, ἄνοιξε ὅμως πρῶτος τὸ δρόμο γιὰ τὴν κατοπινὴ ἀνάπτυξη τῆς λατινικῆς σὲ ἐξαιρετικὰ εὔστοχη φιλοσοφικὴ γλώσσα. Καὶ ἡ σκεπτικὴ κριτικὴ ποὺ ἔστρεψε ἐναντίον τῶν δογματικῶν θεωρητικῶν, ὅσο καὶ ἂν στερεῖται πρωτοτυπίας, βρίσκεται στὸν ἀντίποδα τῆς φιλοσοφικῆς προσπάθειας τοῦ Σενέκα καὶ τῶν μεταγενέστερων ρωμαίων συγγραφέων.

Θὰ ἦταν ὡστόσο λάθος νὰ δώσουμε τὴν ἐντύπωση ὅτι ὁ Κικέρων ἦταν ἄκαμπτος Σκεπτικός. Ὡς νομομαθὴς ἦταν καλὰ ἐξασκημένος νὰ παρουσιάζει τὰ ὑπὲρ καὶ τὰ κατὰ μιᾶς συγκεκριμένης θέσης, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀμφιβολία ὅτι ὁ ἀνθρωπιστικὸς Στωικισμὸς τοῦ *De officiis*, τοῦ ἔργου μὲ τὴ μεγαλύτερη ἐπίδραση, ἀντιπροσωπεύει ἀπόψεις ποὺ τὶς ἐπιδοκίμαζε ὁ ἴδιος. Αὐτὸ ποὺ ἐνδιαφέρει περισσότερο τὸν Κικέρωνα εἶναι ἡ σημασία τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορά. Οὔτε θὰ μποροῦσε νὰ παραβλέψει κανεὶς τὴ σπουδαιότητα τῶν προγενέστερων πολιτικῶν συγγραμμάτων του, τοῦ *De republica* καὶ τοῦ *De legibus*, ὅπου ἀναπτύσσονται οἱ στωικὲς ἔννοιες τοῦ φυσικοῦ νόμου καὶ τῆς δικαιοσύνης. Τὸ ὅτι τέτοιες ἰδέες κέρδισαν τὴν ὑποστήριξη τῶν ρωμαίων νομικῶν καὶ τῶν ρωμαίων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας, οἱ ὁποῖοι τὶς ἔθεσαν σὲ νέα βάση στὸ πλαίσιο τοῦ δυτικοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ, ὀφείλεται σὲ μεγάλο βαθμὸ στὸν Κικέρωνα.[24]

ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΚΛΑΣΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Ἡ ἐπίδραση τοῦ Κικέρωνα στὴ μεταγενέστερη ἀρχαιότητα καὶ στὴ νεότερη ἐποχὴ εἶναι μία μόνο πλευρὰ τῆς κλασικῆς παράδοσης στὴν ὁποία συνέβαλε ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία. Ἡ ἱστορία τοῦ Στωικισμοῦ, τοῦ Σκεπτικισμοῦ καὶ τοῦ Ἐπικουρισμοῦ ἀρχίζει στὴν Ἑλλάδα τοῦ 4ου αἰώνα, ἐκτείνεται ὅμως μέσα ἀπὸ τὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία στὸν μεσογειακὸ κόσμο, στὴν Εὐρώπη τῆς Ἀναγέννησης καὶ πέρα ἀπὸ αὐτή. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνα καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποδείχτηκε ὅτι ἦταν πιὸ βαθιὰ καὶ διαρκής, ἀλλά, μὲ τὴν εὐρύτερη σημασία, λιγότερο διαδεδομένη. Ὁ καθένας ἔχει μιὰ ἀντίληψη τοῦ τί σημαίνει νὰ εἶναι κανεὶς Στωικός, Σκεπτικὸς καὶ Ἐπικούρειος. Οἱ βασικὲς ἰδέες τῆς ἑλληνιστικῆς σκέψης ἀναβίωσαν στὴν Ἀναγέννηση πρῶτα μὲ τὸν Κικέρωνα καὶ τὸν Σενέκα καὶ ἀργότερα μὲ τὸν Πλούταρχο, τὸν Λουκρήτιο, τὸν Διογένη Λαέρτιο καὶ τὸν Σέξτο Ἐμπειρικό. Ἦταν τὰ χρόνια ποὺ οἱ ἄνθρωποι ἀναζητοῦσαν στὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία ἠθικὴ καθοδήγηση καὶ γνώση τῆς ἀλήθειας μέσα στὶς θρησκευτικὲς καὶ ἐπιστημονικὲς διενέξεις τῆς ἐποχῆς. Ὁ Μεσαίωνας καὶ οἱ δύο τελευταῖοι αἰῶνες εἶναι, γιὰ διαφορετικοὺς ὁπωσδήποτε λόγους, λιγότερο σημαντικοί. Ὡστόσο, πολλὲς ἀπὸ τὶς ἰδέες ποὺ συζητιοῦνται σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο, ἰδιαίτερα οἱ στωικὲς ἀντιλήψεις, ἄσκησαν μᾶλλον συνεχὴ παρὰ σποραδικὴ ἐπίδραση.

Τὸ θέμα εἶναι τόσο μεγάλο καὶ δύσκολο νὰ τὸ χειριστεῖ κανείς, ποὺ μόνο ἕνα περίγραμμα γιὰ μερικὰ ἀπὸ τὰ πιὸ σημαντικὰ χαρακτηριστικὰ στοιχεῖα του μποροῦμε νὰ δώσουμε ἐδῶ. Πρέπει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ νὰ τονίσουμε μὲ ἔμφαση ὅτι ἐπαρκὴς κρι-

τική καὶ ἱστορική προσέγγιση στὴν ἑρμηνεία τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας ἀναπτύχθηκε μόνο τὰ τελευταῖα ἑκατὸ χρόνια. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ ἀσχολοῦμαι κυρίως μὲ τοὺς συγγραφεῖς καὶ μελετητὲς ποὺ ἀνέδειξαν τὸ Στωικισμό, τὸ Σκεπτικισμὸ καὶ τὸν Ἐπικουρισμὸ σὲ σημαντικὸ κλάδο τῆς κλασικῆς παράδοσης. Θὰ δοῦμε πρῶτα τὴ συμβολὴ τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας στὴ σκέψη καὶ στὴ λογοτεχνία τῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας, καί, κατόπιν, τὴν ἐπίδρασή της στὸν 16ο καὶ 17ο αἰώνα.

Στὸν ρωμαϊκὸ κόσμο, κατὰ τὴ διάρκεια τῶν δύο πρώτων χριστιανικῶν αἰώνων, ὁ Στωικισμὸς ἀποτελοῦσε τὴν κυρίαρχη φιλοσοφία ἀνάμεσα στοὺς μορφωμένους εἰδωλολάτρες. Οἱ λόγοι γιὰ τὴν ἐπιτυχία του δὲν εἶναι δύσκολο νὰ ἐντοπιστοῦν. Ὁ Στωικισμὸς κατάφερε νὰ συνδυάσει πολλὲς παραδοσιακὲς ρωμαϊκὲς ἀντιλήψεις σχετικὲς μὲ τὴν ἀνθρώπινη τελειότητα καί, στὴ θέση τοῦ ἐθίμου καὶ τοῦ ἱστορικοῦ παραδείγματος, ἢ μᾶλλον κοντὰ σὲ αὐτά, τοὺς ἔδωσε καὶ θεωρητικὴ στήριξη. Ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κάτωνα τοῦ Νεοτέρου ἔδειξαν τί μποροῦσε νὰ σημαίνει τὸ νὰ εἶναι κανεὶς Ρωμαῖος *καὶ* Στωικός. Ὁ Κάτων, μὲ τὶς τιμὲς ποὺ τοῦ ἀπέδιδαν οἱ δημοκρατικοὶ γιὰ τὴν πατριωτικὴ αὐτοκτονία του στὴν Ὑτίκη, ἔγινε ἀντικείμενο μακρᾶς σειρᾶς ἐγκωμιαστικῶν λόγων. Ἐξυμνήθηκε ἀπὸ τὸν Λουκανὸ στὸ ἐπικὸ ποίημά του *Bellum civile*, καὶ χωρὶς ἀμφιβολία συνέβαλε στὸ νὰ γίνει δημοφιλὴς ὁ Στωικισμὸς ἀνάμεσα στοὺς ρωμαίους ἀριστοκράτες, κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ 1ου αἰώνα μ.Χ. Ἡ λεγόμενη στωικὴ ἀντίθεση ἐναντίον τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ἔχει τὶς πηγές της μᾶλλον στὸν πολιτικὸ συντηρητισμὸ καὶ στὴν ἀνεξαρτησία τῶν συγκλητικῶν παρὰ στὴν ἠθικὴ θεωρία. Δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ εἶναι σύμπτωση ὅτι μερικοὶ ἀπὸ τοὺς πιὸ τολμηροὺς ἐπικριτὲς τῶν αὐτοκρατόρων ἦταν Στωικοί. Ἐντούτοις, στὰ μέσα τοῦ ἑπόμενου αἰώνα ἕνας Στωικός, ὁ Μάρκος Λυρήλιος, ἀνέβηκε στὸν αὐτοκρατορικὸ θρόνο. Αὐτὸ ἀποτελεῖ σημαντικὴ ἐξέλιξη, μολονότι πρέπει νὰ παραδεχτεῖ κανεὶς ὅτι ὁ

Μάρκος Αὐρήλιος ἦταν Στωικὸς τόσο ἀπὸ πεποίθηση ὅσο καὶ ἀπὸ χαρακτήρα.

Ὁ Στωικισμὸς τοῦ Σενέκα, τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου ποὺ ἄσκησε τὴ μεγαλύτερη ἐπίδραση σὲ μεταγενέστερους συγγραφεῖς, ἀποτελεῖ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς τὸ τέλος πρακτικὴ ἠθικὴ θεωρία. «Ὁ ἀληθινὸς φιλόσοφος», γράφει ὁ Σενέκας, «εἶναι παιδαγωγὸς τῆς ἀνθρωπότητας» (*Ep.* 89, 13). Στὸ καλύτερο πεζὸ ἔργο του, τὶς ἠθικὲς ἐπιστολὲς πρὸς τὸν Λουκίλιο, ὁ Σενέκας ἐπιδίωξε νὰ ἀποδείξει τὴν ἀλήθεια αὐτοῦ τοῦ ἰσχυρισμοῦ, ἐφαρμόζοντας τὸ Στωικισμὸ στὴν ἠθικὴ ἐκπαίδευση τοῦ ἐπιστολογράφου του. Οἱ ἠθικὲς ἐπιστολὲς δὲν εἶναι στωικὸ ἐγκόλπιο· ὁ Σενέκας συχνὰ παραθέτει κάποιο ἐπικούρειο γνωμικὸ καὶ ἀναφέρεται σὲ ἄλλους φιλοσόφους, κατεξοχὴν στὸν Πλάτωνα. Ὡστόσο, οἱ Στωικοὶ εἶναι, ὅπως γράφει, «οἱ δικοί μας φιλόσοφοι» (nostri), καὶ ὁ Σενέκας πραγματεύεται μὲ κάποιες λεπτομέρειες ἕναν ἀριθμὸ θεμελιωδῶν στωικῶν δογμάτων. Ἡ κύρια φροντίδα του πάντως εἶναι ἡ συμβουλὴ καὶ ἡ παραίνεση. Ὁ Στωικισμὸς ἔχει ἀξία γιὰ τὰ ὀφέλη ποὺ μποροῦν νὰ προσφέρουν οἱ ἀρχές του στὴν πνευματικὴ κατάσταση ἑνὸς ἀνθρώπου καὶ στὴ συμπεριφορά του στὴ ζωή. Ὁ Σενέκας ἀφιερώνει λίγο χρόνο στὴ λογικὴ καὶ στὴν καθαρὰ θεωρητικὴ γνώση. «Τὸ νὰ θέλουμε νὰ γνωρίσουμε περισσότερα ἀπὸ ὅσα χρειάζονται εἶναι μιὰ μορφὴ ἔλλειψης μέτρου. Γιατὶ τὸ κυνήγι τῶν φιλελεύθερων σπουδῶν κάνει τοὺς ἀνθρώπους ἀνιαρούς, φλύαρους, ἀδιάκριτους καὶ αὐτάρεσκους· δὲν μαθαίνουν αὐτὰ ποὺ ἔχουν ἀνάγκη, γιατὶ ἔχουν ἤδη μάθει πράγματα ποὺ εἶναι περιττά» (*Ep.* 88, 37). Βέβαια, ὁ Στωικισμὸς τόνιζε πάντοτε ὅτι ἡ διδασκαλία του εἶναι σχετικὴ μὲ τὴν πρακτικὴ ἠθική. Ἀλλὰ ὁ Σενέκας καὶ οἱ ἄλλοι ρωμαῖοι Στωικοὶ ἔδιναν στὸν ὅρο «φιλοσοφία» πιὸ περιορισμένη καὶ λιγότερο αὐστηρὴ σημασία ἀπὸ ὅ,τι οἱ ἕλληνες προκάτοχοί τους.

Μὲ τὸν Παναίτιο εἶχε ἀρχίσει νὰ μετριάζεται σταδιακὰ ἡ αὐστηρὴ νοησιαρχία τῶν Στωικῶν. Ρωμαῖοι Στωικοὶ ὅπως ὁ Σε-

νέκας καὶ ὁ Ἐπίκτητος ἀκολούθησαν τὸ παράδειγμά του μὲ τὴν ἔμφαση ποὺ ἔδωσαν στὴν πρόοδο μᾶλλον παρὰ στὴν τελειότητα, καὶ μὲ παραχωρήσεις πρὸς τὴν ἀνθρώπινη σφαλερότητα. Ὁ Στωικισμὸς γίνεται θερμότερος καὶ ἀνταποκρίνεται καλύτερα στὴ συναισθηματικὴ πλευρὰ τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Παύει ὅμως νὰ ἀποτελεῖ περίτεχνο ἐννοιολογικὸ σύστημα. Τὸν 1ο αἰώνα μ.Χ. οἱ Στωικοὶ καὶ οἱ Κυνικοὶ πλησίασαν περισσότερο μεταξύ τους. Ὁ Κυνισμὸς φαίνεται ὅτι ἦταν σχετικὰ ἀσήμαντος στὴ διάρκεια τοῦ 2ου καὶ τοῦ 1ου αἰώνα π.Χ., ἀλλὰ ἡ γραμματεία τῆς πρώιμης ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας δείχνει μιὰ ἰσχυρὴ ἀναβίωση τῆς κίνησης. Ὁ Σενέκας θαύμαζε ἕναν Κυνικὸ ὀνόματι Δημήτριο, ὁ ὁποῖος καυτηρίαζε τὸν πλοῦτο καὶ τὴν πολυτέλεια, καὶ μερικοὶ ἀπὸ τοὺς λόγους ποὺ ἐξέδωσε ὁ Δίων ὁ Χρυσόστομος (40 μ.Χ.-μετὰ τὸ 112) μπορεῖ νὰ μᾶς δώσουν μιὰ ἰδέα τοῦ τί σήμαινε ἐκείνη τὴν ἐποχὴ νὰ εἶναι κανεὶς πραγματικὸς Κυνικὸς —ὑπῆρχαν καὶ πολλοὶ ἀπατεῶνες. Ὁ Δίων ἄρχισε τὴ ζωή του μὲ εὐνοϊκὲς συνθῆκες καὶ βρῆκε ἀναγνώριση στὴν Ἑλλάδα ὡς ρήτορας καὶ σοφιστής. Ἐξορισμένος ἀπὸ τὸν Δομιτιανὸ γιὰ δῆθεν συνενοχὴ σὲ πολιτικὴ συνωμοσία, πέρασε δεκατέσσερα χρόνια περιπλανώμενος στὰ Βαλκάνια καὶ στὴ Μικρὰ Ἀσία, πρὶν ἐπανέλθει στὴν εὔνοια τοῦ Νέρβα. Ζοῦσε κάνοντας ταπεινὲς ἐργασίες καὶ ἴσως καὶ ζητιανεύοντας. Τὰ θέματα τῶν ὁμιλιῶν του ἦταν τὸ παραδοσιακὸ πρόγραμμα τῶν Κυνικῶν, καὶ ὁ Διογένης ἐμφανίζεται ὡς πρότυπο σὲ ἀρκετὲς ἀπὸ αὐτές. Ὁ Δίων πίστεψε τὸ ρόλο του ὡς πνευματικοῦ γιατροῦ ποὺ θεραπεύει τὶς ψυχικὲς ἀσθένειες καὶ ἔδειξε ὅτι ἡ εὐδαιμονία προέρχεται ἀπὸ τὴν αὐτάρκεια καὶ τὴ δύναμη τοῦ χαρακτήρα καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν πλοῦτο, τὴν ὑπόληψη ἢ τὴ σωματικὴ ἡδονή.

Ἡ ζωὴ τοῦ ἐπαίτη καὶ ἡ ἀξία ποὺ ἀπέδιδαν οἱ Κυνικοὶ στὴν πενία καὶ στὴν ἐλευθερία τοῦ λόγου ἤ, σὲ μερικὲς περιπτώσεις, ἡ ρυπαρὴ ἐμφάνιση καὶ οἱ προσβλητικοὶ τρόποι ἀποδοκιμάζονταν ἀπὸ τοὺς Στωικούς. Ὡστόσο ὁ Ἐπίκτητος, μολονότι κατέ-

κρινε στὸν Κυνισμὸ τὴν προκλητικὴ «ἀναισχυντία», θεωροῦσε ὅτι ὁ «ἀληθινὸς Κυνικὸς» εἶναι «ἀγγελιοφόρος σταλμένος ἀπὸ τὸν Δία στοὺς ἀνθρώπους, γιὰ νὰ τοὺς δείξει ὅτι ἔχουν πάρει λάθος δρόμο ὅσον ἀφορᾶ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακό» (3, 22, 23). Ἕνας Στωικός, ὅπως ὁ Ἐπίκτητος, δὲν ἀποδεχόταν τὰ ἐξωτερικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ Κυνισμοῦ —κήρυγμα στὸ δρόμο καὶ ταξίδια ἀπὸ πόλη σὲ πόλη μὲ τὸ δισάκι στὸν ὦμο—, ἀλλὰ ἡ ἐσωτερικὴ ἐλευθερία ποὺ ἐπιδίωξε νὰ διδάξει ὁ Κυνισμὸς εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ ἀγαπημένα του θέματα. Τὸ ἴδιο κυνικὴ εἶναι ἡ ἔμφαση ποὺ δίνει στὴ σκληραγωγία καὶ στὸν ἀσκητισμό.

Τὸ ἠθικὸ κύρος τοῦ Σενέκα καὶ τοῦ Ἐπικτήτου δὲν εἶναι τὸ μόνο ποὺ ἐπηρέασε ἐκείνους ποὺ ἀποκαλοῦσαν τὸν ρωμαϊκὸ Στωικισμὸ θρησκεία. Αὐτὸς ὁ χαρακτηρισμὸς περιέχει μερικὲς παραπλανητικὲς σημασίες, ἀλλὰ δὲν θὰ ἦταν σωστὸ νὰ παραβλέψουμε τὴ θρησκευτικὴ γλώσσα καὶ τὸ συναίσθημα σὲ συμφραζόμενα τοῦ Σενέκα, τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου, ὅπου μιλοῦν γιὰ τὸ «σύμπαν» ἢ «φύση» ἢ «θεό». Τίποτα ἀπὸ αὐτὰ δὲν εἶναι ἀσυμβίβαστο μὲ τὸν προγενέστερο Στωικισμό, καὶ οἱ στίχοι τοῦ Κλεάνθη δείχνουν ὅτι τὸ σύστημα θὰ μποροῦσε νὰ δώσει τὴ βάση γιὰ γνήσια θρησκευτικὴ ἐμπειρία. Ὡστόσο, ἀνάμεσα στοὺς Στωικοὺς τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου ὁ Κλεάνθης ἀποτελεῖ ἐξαίρεση, ὅσο καὶ ἂν λάβουμε ὑπόψη μας τὶς ἐλλείψεις στὶς μαρτυρίες μας. Εἶναι σὲ ὅλους γνωστὸ πόσο δύσκολα μπορεῖ νὰ καθοριστοῦν οἱ θρησκευτικὲς τάσεις, ἀλλὰ ἡ εἰδωλολατρικὴ σκέψη ποὺ μᾶς σώζεται ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς πρώιμης ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας ἔχει μιὰ θρησκευτικὴ διάσταση ποὺ τὴν ξεχωρίζει ἀπὸ τὴ φιλοσοφία στὸν ἑλληνιστικὸ κόσμο. Ὁ Πλούταρχος εἶναι ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη τυπικὸ παράδειγμα τῆς μεταγενέστερης περιόδου. Οἱ Στωικοὶ εἶχαν προσπαθήσει σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση νὰ ἐναρμονίσουν τὴ διδασκαλία τους γιὰ τὴ φύση καὶ τὸ Θεὸ μὲ τὶς θεότητες τῆς ἑλληνικῆς καὶ ρωμαϊκῆς θρησκείας. Λίγα ὅμως ἴχνη ἀπὸ τὴν προσπάθεια αὐτὴ βρίσκουμε στὰ συγ-

γράμματα τῶν ρωμαίων Στωικῶν. Ἡ ἀντίληψή τους γιὰ ἕνα ὑπέρτατο ὂν εἶναι οὐσιαστικά, ἂν ὄχι καὶ τυπικά, μονοθεϊστική. Ὁ Ἐπίκτητος ὀνομάζει τὸ Θεὸ πατέρα τῶν ἀνθρώπων. Ὁ Σενέκας ἔχει κάπως ἐλαστικὴ ἔννοια τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ δὲν ἔχει ἀμφιβολίες γιὰ τὴ θεϊκὴ ἀγαθότητα καὶ τὸ προσωπικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα. «Ὁ Θεὸς πλησιάζει τοὺς ἀνθρώπους —ἤ, καλύτερα, μπαίνει μέσα στοὺς ἀνθρώπους. Χωρὶς Θεὸ κανένας νοῦς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι καλός. Στὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων βρίσκονται σκορπισμένα θεϊκὰ σπέρματα» (*Ep.* 73, 16). Τέτοιες φράσεις δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ μὴν προκαλέσουν ἐντύπωση σὲ χριστιανοὺς συγγραφεῖς, καὶ ὑπῆρξαν πολλὰ ἄλλα στὸ Στωικισμὸ τοῦ Σενέκα καὶ τοῦ Ἐπικτήτου ποὺ οἱ συγγραφεῖς αὐτοὶ τὰ θεώρησαν συγγενικὰ καὶ διδακτικά.

Ἡ Στοὰ συνέχισε νὰ ὑπάρχει τυπικὰ ὡς τὸ 529, ὅταν ὁ Ἰουστινιανὸς ἔκλεισε τὶς τέσσερις φιλοσοφικὲς σχολὲς στὴν Ἀθήνα. Οὐσιαστικὰ ἡ ζωή της εἶχε λήξει τρεῖς αἰῶνες νωρίτερα. Αὐτὴ τὴν ἐποχὴ ὁ χριστιανισμὸς διαδιδόταν ταχύτατα σὲ ὅλη τὴν αὐτοκρατορία, καὶ ἡ ἀναβίωση τοῦ Πλατωνισμοῦ ἀνάμεσα στοὺς εἰδωλολάτρες διανοουμένους ἀπειλοῦσε ἐπίσης τὴν ἐπιβίωση τοῦ Στωικισμοῦ ὡς ἀνεξάρτητης φιλοσοφικῆς κίνησης. Ὁ Πλωτίνος (205-70) ἐνσωμάτωσε στωικὲς καὶ ἀριστοτελικὲς ἰδέες στὴ νέα του ἑρμηνεία τῆς πλατωνικῆς παράδοσης, καὶ ὁ Νεοπλατωνισμὸς ἔγινε σημαντικὸς ἀντίπαλος τοῦ χριστιανισμοῦ τὸν 4ο αἰώνα. Ὡστόσο, ἡ Ἐκκλησία ἦταν αὐτὴ ποὺ βοήθησε πάνω ἀπὸ ὅλους νὰ συνεχίσουν νὰ κυκλοφοροῦν οἱ στωικὲς ἰδέες, καὶ ὁ Στωικισμὸς μὲ τὴ σειρά του ἄσκησε ἀξιόλογη ἐπίδραση στοὺς χριστιανοὺς Πατέρες, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἀκόμη πιὸ σημαντικὴ ἐπίδραση τοῦ Πλατωνισμοῦ.

Γιὰ ἕναν ἀπὸ τοὺς πρώτους Πατέρες ὅπως ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς (περίπου 150-216) ἦταν οὐσιαστικὸ νὰ φανεῖ ἡ ὑπεροχὴ τοῦ χριστιανισμοῦ ἀπέναντι στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ἀλλὰ οἱ ἐπίσημες ἀποκηρύξεις τῶν εἰδωλολατρῶν φιλοσόφων ἀπὸ

τὸν Κλήμη εἶναι πολὺ λιγότερο ἐντυπωσιακὲς ἀπὸ ὅ,τι ὁ θετικὸς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιμετωπίζει τὰ στωικὰ καὶ τὰ πλατωνικὰ δόγματα. Ταυτίζει τὸν στωικὸ *λόγον* μὲ τὸ «λόγο τοῦ Θεοῦ», ἐπιδοκιμάζει τὴν καταστολὴ τῶν συναισθηματικῶν παρορμήσεων καί, ἐνῶ διδάσκει τὴ σωτηρία ὡς βάση τῆς ἠθικῆς, θεωρεῖ τὴ ζωὴ τοῦ χριστιανοῦ «συλλογὴ λογικῶν πράξεων, δηλαδὴ σταθερὴ ἐφαρμογὴ στὴν πράξη τῶν διδαγμάτων τοῦ λόγου ποὺ ἐμεῖς ὀνομάζουμε πίστη» (*Παιδ.* 1, 102, 4 Stählin). Ὁ ἁμαρτωλός, ὅπως ὁ στωικὸς «ἄφρων», εἶναι ἀμαθής· καὶ βλέπουμε τὸν Κλήμη νὰ χρησιμοποιεῖ ἕνα ἐπιχείρημα στωικοῦ τύπου, γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ Θεὸς ἀγαπᾶ τὸν ἄνθρωπο (*SVF* 2, 1123). Ὁ Κλήμης ἦταν γνώστης τῆς ἑλληνικῆς γραμματείας, καὶ τὰ στωικὰ δόγματα τὰ ὁποῖα ἀναφέρει ἢ ἐνσωματώνει ἀποτελοῦν μέρος τῆς ὀρθόδοξης παράδοσης. Ἀπὸ ὅλους τοὺς χριστιανοὺς Πατέρες εἶναι ὁ πιὸ πολύτιμος ὡς πηγὴ γιὰ τὴ στωικὴ θεωρία.

Τὴν ἴδια διφορούμενη στάση πρὸς τὸ Στωικισμὸ τὴν ξαναβρίσκουμε σὲ ὁρισμένους ρωμαίους Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Τερτυλλιανὸς τονίζει τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα σὲ ἕνα φιλόσοφο καὶ ἕνα χριστιανὸ ἀλλὰ ὀνομάζει τὸν Σενέκα «συχνὰ δικό μας» (saepe noster). Ὁ θρύλος ὅτι ὁ Σενέκας προσηλυτίστηκε στὸ χριστιανισμὸ δημιουργήθηκε μόνο στὸν ὄψιμο Μεσαίωνα, ἀλλὰ τὰ κείμενά του διαβάστηκαν ἀρκετὰ ἀπὸ τοὺς χριστιανοὺς τοῦ 4ου αἰώνα, οἱ ὁποῖοι θεωροῦσαν εὔλογη τὴν ὑπόθεση ὅτι γνώριζε τὸν Ἀπόστολο Παῦλο καὶ ὅτι εἶχε ἀλληλογραφία μαζί του.[1] Οἱ ἐπιστολὲς ποὺ ὑποτίθεται ὅτι προέρχονται ἀπὸ τὸν Σενέκα μνημονεύονται γιὰ πρώτη φορὰ ἀπὸ τὸν Ἅγιο Ἱερώνυμο τὸ 392. Βοήθησαν πολὺ νὰ διαδοθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι ὁ Σενέκας προσηλυτίστηκε στὸ χριστιανισμό. Ὅταν τὰ ἑλληνικὰ κείμενα ἔπαψαν νὰ χρησιμοποιοῦνται πλατιὰ στὸ δυτικὸ τμῆμα τῆς αὐτοκρατορίας, τὸ *De officiis* τοῦ Κικέρωνα βοήθησε ἐπίσης νὰ διατηρηθεῖ ζωντανὴ ἡ γνώση τῆς στωικῆς ἠθικῆς θεωρίας. Τὸ *Ἐγχειρίδιον* τοῦ Ἐπικτήτου πῆρε τὴ θέση τοῦ Σενέκα στὴν Ἀνατολή, καὶ

ἴχνη τοῦ ἔργου του ἔχουν βρεθεῖ ἐπίσης σὲ ἀραβικὰ κείμενα.

Ἔχουμε ἤδη ἐξετάσει σὲ σύντομη ἐπισκόπηση τὴν τύχη τοῦ Ἐπικουρισμοῦ μέσα στὴν αὐτοκρατορία (σ. 41 κ.ἑ.). Ὡς τὸ 200 μ.Χ. παρέμεινε πιθανὸν ὁ κύριος ἀντίπαλος τοῦ Στωικισμοῦ, ἀλλὰ ἡ ἐπίδρασή του στὴ λογοτεχνία καὶ στὴν πνευματικὴ ζωὴ ἦταν πολὺ μικρότερη. Στὴν ἀρχαιότητα ὁ Ἐπικουρισμὸς ὑπῆρξε πάντα ἐσωστρεφὴς κίνηση, καὶ στὴν ὄψιμη αὐτοκρατορικὴ ἐποχὴ ἄκμασε πιθανὸν περισσότερο στὶς ἀνατολικὲς περιοχὲς ἀπὸ ὅ,τι στὴν ἐκρωμαϊσμένη Δύση. Ἀπὸ ὅσο μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ γνωρίζουμε οἱ μαρτυρίες μας, ἡ σχολὴ δὲν ἀνέδειξε αὐτὰ τὰ χρόνια κάποια προσωπικότητα ποὺ νὰ μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ τὸν Σενέκα ἢ τὸν Ἐπίκτητο. Σὲ ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ἱστορίας του ὁ Ἐπικουρισμὸς παρέμεινε κυρίως ἡ φιλοσοφία τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπικούρου, καὶ οἱ κατοπινοὶ συγγραφεῖς ἐπικαλοῦνταν τὸ ὄνομά του πολὺ πιὸ συχνὰ ἀπὸ τοῦ Ζήνωνα, τοῦ θεμελιωτῆ τοῦ Στωικισμοῦ. Ἡ γνώση τῶν ἐπικούρειων δογμάτων ἦταν πλατιὰ διαδεδομένη, καὶ ὁ χῶρος ποὺ ἀφιερώνει στὸν Ἐπίκουρο ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ ἔργο του *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*, μολονότι δὲν ἀποδεικνύει ὅτι ὁ Διογένης ἦταν Ἐπικούρειος, ὑποδηλώνει ὅτι τὸν 3ο αἰώνα ὑπῆρχε ἕνα ἀκροατήριο μὲ μεγάλο ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ σύστημα. Ἀξίζει ἰδιαίτερα νὰ σημειώσουμε ὅτι ὁ Διογένης ἐγκαταλείπει τὴ συνηθισμένη του τακτικὴ τῶν φλύαρων ἀνεκδότων ἢ τῆς πολὺ συνοπτικῆς περίληψης καὶ καταγράφει τρία ἔργα τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπικούρου μαζὶ μὲ τὸ *Κύριαι Δόξαι*.

Ὁ Πλούταρχος εἶναι ὁ πολυγραφότερος εἰδωλολάτρης ἐπικριτὴς τοῦ Ἐπικουρισμοῦ καὶ στὸν ἴδιο βαθμὸ τοῦ Στωικισμοῦ. Οἱ χριστιανοὶ Πατέρες ἦταν καὶ αὐτοὶ ἐχθρικοὶ πρὸς τὸν Ἐπίκουρο, ἀλλὰ λιγότερο ἀπὸ ὅσο θὰ περίμενε κανείς. Καὶ ὁ Λακτάντιος καὶ ὁ Αὐγουστίνος ἀναφέρονται συχνὰ στὸν Ἐπίκουρο καὶ μερικὲς φορὲς τὸν ἐπιδοκιμάζουν μὲ κάποιες ἐπιφυλάξεις. Ἀντίθετα μὲ τοὺς περισσότερους ἐπικριτὲς τοῦ Ἐπικουρισμοῦ στὴν

Ἀναγέννηση, καταλάβαιναν ἀρκετὰ καλὰ τὸ σύστημα, ὥστε νὰ ἀναγνωρίζουν ὅτι ὁ Ἐπίκουρος δὲν ἦταν συνήγορος ἑνὸς ἀχαλίνωτου αἰσθησιασμοῦ. Ἀλλὰ ἡ θεολογία τοῦ Ἐπικούρου καὶ ἡ ἐμμονή του στὴ θνητότητα τῆς ψυχῆς ἦταν ἀπὸ μόνα τους ἐπαρκεῖς λόγοι γιὰ νὰ προκαλέσουν τὴν ἀντίδραση τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ πνευματικὴ ζωὴ στὴν ὕστερη ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία ἀκολούθησε πολὺ διαφορετικὲς κατευθύνσεις. Εἶναι σημαντικὸ νὰ θυμόμαστε ὅτι τὸ ἐπιστημονικὸ πνεῦμα συνυπῆρχε μὲ τὴν προκατάληψη καὶ ὅτι ἡ θρησκεία δὲν ἐκτόπισε ἀπότομα τὴν ἐπιστήμη. Ὁ Γαληνός, ὁ Πτολεμαῖος, ὁ Πλωτίνος, ὁ Πρόκλος καὶ ἡ μακρὰ σειρὰ τῶν διακεκριμένων σχολιαστῶν τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο τὸν Ἀφροδισιέα ὡς τὸν Σιμπλίκιο ἦταν ἄνδρες τῶν ὁποίων τὰ συγγράμματα συνέβαλαν στὴ διατήρηση καὶ ἐπέκταση τῆς κλασικῆς κληρονομιᾶς τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ ἐπιστήμης. Ἦταν ὅμως παράδοση ποὺ ποτὲ δὲν ἀπέκτησε σταθερὴ βάση στὴ Ρώμη, καὶ ἀπὸ τὸν 4ο αἰώνα μ.Χ. ὁ βυζαντινὸς κόσμος ἔγινε ὁ κύριος θεματοφύλακας τῆς ἑλληνικῆς γνώσης καὶ γραμματείας γιὰ τὰ ἑπόμενα χίλια χρόνια.

Ἡ ἀναβίωση τοῦ Σκεπτικισμοῦ στὴν Ἀλεξάνδρεια, ποὺ ἄρχισε μὲ τὸν Αἰνησίδημο (βλ. σ. 130) καὶ κορυφώθηκε στὰ ἔργα τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ γύρω στὸ τέλος τοῦ 2ου αἰώνα, πρέπει καὶ αὐτὴ νὰ θεωρηθεῖ γεγονὸς ποὺ ἀνήκει στὴν πνευματικὴ ἱστορία τῆς ἀνατολικῆς αὐτοκρατορίας. Ἡ λεπτομερὴς παρουσίαση τῶν σκεπτικῶν ἐπιχειρημάτων ἀπὸ τὸν Σέξτο καὶ ἡ κριτικὴ ποὺ ἄσκησε στοὺς δογματικοὺς συνεπάγονται μιὰ ἀντίληψη τῆς φιλοσοφίας πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ τὶς ἠθικολογικὲς ἐνασχολήσεις τῶν ρωμαίων συγγραφέων. Ὁ Σκεπτικισμὸς δὲν ἦταν ποτὲ δημοφιλὴς κίνηση στὸν ἀρχαῖο κόσμο, καὶ ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς ἄσκησε πολὺ μεγαλύτερη ἐπίδραση στὴν ὄψιμη Ἀναγέννηση ἀπὸ ὅση φαίνεται νὰ εἶχε ἀσκήσει σὲ ὁποιαδήποτε ἄλλη ἐποχή. Ὡστόσο δύο λατίνοι Πατέρες, ὁ Λακτάντιος καὶ ὁ Αὐγουστίνος, γνώριζαν τὸ *Academica* τοῦ Κικέρωνα, καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ

ἄνθρωποι στὸ Μεσαίωνα ἀπέκτησαν κάποια γνώση τῶν σκεπτικῶν ἰδεῶν ὀφείλεται σὲ μεγάλο βαθμὸ στὶς πολὺ διαφορετικὲς ἐκτιμήσεις τῶν δύο Πατέρων γιὰ τὸν ἀκαδημεικὸ Σκεπτικισμό. Ὁ Λακτάντιος βρῆκε στὴν ἀκαδημεικὴ κριτικὴ ὅλης τῆς θετικιστικῆς φιλοσοφίας μιὰ πολύτιμη ἀφετηρία γιὰ τὴ χριστιανικὴ πίστη. Αὐτὴ ἡ θέση ἐκτίθεται στὸ 3ο βιβλίο τοῦ ἔργου του *Divinae institutiones* καὶ προδιαγράφει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο πολλοὶ στοχαστὲς τῆς Ἀναγέννησης χρησιμοποίησαν τὸ Σκεπτικισμὸ ὡς βάση γιὰ τὸ φιντεϊσμό. Ὁ Ἱερὸς Αὐγουστίνος ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἀντιτάχθηκε στὸ Σκεπτικισμὸ στὸ *Contra academicos*, ἕνα πρώιμο ἔργο γραμμένο τὸ 386. Γιὰ τὸν Αὐγουστίνο, ἡ ἀπάντηση στὸ Σκεπτικισμὸ ἦταν ἡ χριστιανικὴ ἀποκάλυψη, ἀλλὰ ἡ κριτικὴ πραγματεία του, μὲ τὴν ἐπιδοκιμασία της πρὸς τὸν Πλάτωνα, δὲν ἀποκρύπτει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σκεπτικισμὸς τοῦ ἔκανε μεγάλη ἐντύπωση ὅταν ἦταν νέος.

Ὁ Κικέρων, ὁ Σενέκας καὶ οἱ λατίνοι πατερικοὶ συγγραφεῖς ὑπῆρξαν οἱ κυριότερες πηγὲς μέσα ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ δυτικὴ Εὐρώπη ἀπέκτησε στὸ Μεσαίωνα κάποια γνώση τῆς στωικῆς ἠθικῆς σκέψης. Ὁ ἀριθμὸς τῶν χειρογράφων τοῦ Σενέκα ἀπὸ τὸν 9ο καὶ 10ο αἰώνα ἀποδεικνύει τὸ ἐνδιαφέρον ποὺ δημιούργησε τὸ ἔργο του, καὶ πολλὰ ἀπὸ τὰ φιλοσοφικὰ ἔργα τοῦ Κικέρωνα ἦταν γνωστὰ αὐτὴ τὴν ἐποχή, μολονότι ἡ μεγάλη περίοδος τῆς ἐπίδρασής τους ἀρχίζει μὲ τὸν Πετράρχη καὶ ἄλλους ἰταλοὺς ἀνθρωπιστές. Ὁ Γουλιέλμος ἀπὸ τὸ Conches ἔγραψε τὸν 12ο αἰώνα ἕνα ἔργο, τὸ *Moralium dogma philosophorum*, ποὺ σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀντλοῦσε ἀπὸ τὸ *De officiis* τοῦ Κικέρωνα καὶ ἀπὸ τὸν Σενέκα. Αὐτοὶ ἦταν οἱ ἀγαπημένοι ἀρχαῖοι συγγραφεῖς τοῦ Roger Bacon καὶ μερικῶν ἄλλων σημαντικῶν συγγραφέων τοῦ Μεσαίωνα. Ὡστόσο, μόνο στὴν Ἀναγέννηση ἐπανεμφανίζεται ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία ὡς σημαντικότατη ἐπίδραση ποὺ διαμόρφωσε τὴ δυτικὴ σκέψη. Μὲ τὸ ξεκίνημα τοῦ 16ου αἰώνα ἕνα πλῆθος περίπλοκες συνθῆκες —ποὺ περιλαμβάνουν τὴ Μεταρρύθμι-

ση, τὸ νέο ἀνθρωπιστικὸ ἐκπαιδευτικὸ πρόγραμμα ποὺ ἔδινε περισσότερη ἔμφαση στὴ ρητορικὴ καὶ στὴν ἠθικὴ φιλοσοφία παρὰ στὴ σχολαστικὴ λογικὴ καὶ στὴ θεολογία, τὴ δυνατότητα χρήσης τυπωμένων ἐκδόσεων, καὶ τὴ νέα ἀνακάλυψη τοῦ Πλάτωνα καὶ ἄλλων ἑλλήνων συγγραφέων— συνέβαλαν στὴν ἐντατικότερη μελέτη γνωστῶν συγγραφέων ὅπως ὁ Κικέρων καὶ ὁ Σενέκας, καὶ στὸ νὰ γίνουν ἀμέσως δημοφιλεῖς πολλοὶ ἄλλοι ποὺ εἶχαν ἀνακαλυφθεῖ πρόσφατα. Ἀπὸ αὐτούς, οἱ πιὸ σχετικοὶ μὲ τὸ θέμα μας εἶναι ὁ Ἐπίκτητος, ὁ Πλούταρχος καὶ ὁ Διογένης Λαέρτιος. Ἡ μόδα τοῦ Λουκρητίου καὶ τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ ἦρθε κάπως ἀργότερα.

Οἱ μελετητὲς τῆς Ἀναγέννησης ἦταν ἐξαιρετικὰ ἐκλεκτικοὶ στὴν προσέγγισή τους στὴν ἀρχαία φιλοσοφία. Στὴν Ἰταλία, στὴ διάρκεια τοῦ 15ου αἰώνα, ὁ Νεοπλατωνισμὸς ἀναβιώνει μὲ τὸν Nicolaus Cusanus, τὸν Marsilio Ficino καὶ τὸν Pico della Mirandola καὶ ἀργότερα, ὅπως θὰ δοῦμε, ὑπῆρχαν Νεοστωικοί, Νεοεπικούρειοι καὶ Νεοσκεπτικοί. Γενικὰ ὅμως εἶναι παραπλανητικὸ νὰ ἀποδίδουμε τέτοιους χαρακτηρισμοὺς σὲ πρόσωπα τοῦ 16ου αἰώνα. Διάβαζαν ἕλληνες καὶ λατίνους συγγραφεῖς κυρίως γιὰ ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση, καὶ οἱ στωικές, πλατωνικὲς καὶ ἀριστοτελικὲς ἰδέες συχνὰ συνδέονταν καὶ συνδυάζονταν μὲ χριστιανικὰ δόγματα. Στὴν *Ἐκπαίδευση ἑνὸς χριστιανοῦ πρίγκιπα*[2], ὁ Ἔρασμος ἔγραφε: «Τὸ νὰ εἶναι κανεὶς φιλόσοφος καὶ τὸ νὰ εἶναι χριστιανὸς εἶναι στὴν οὐσία, ἂν ὄχι καὶ στὸ ὄνομα, συνώνυμα»· καὶ λέγοντας φιλόσοφος ἴσως εἶχε στὸ νοῦ του τὸν Πλάτωνα ἢ τὸν Κικέρωνα ἢ τὸν Σενέκα ἢ τὸν Σωκράτη. Ὁ Στωικισμὸς δὲν μπορεῖ εὔκολα νὰ ἀπομονωθεῖ ἀπὸ τὰ ἄλλα στοιχεῖα ποὺ ἀποτελοῦν τὸν πνευματικὸ πολιτισμὸ τῆς Ἀναγέννησης. Ὡστόσο, ἡ σημασία του αὐτὴ τὴν ἐποχὴ εἶναι ὁλοφάνερη, καὶ ὁρισμένα γεγονότα μποροῦμε νὰ τὰ παρουσιάσουμε χωρὶς μεγάλο κίνδυνο ὑπεραπλούστευσης.

Μεγάλη ἐκτίμηση ὑπῆρχε πρὸς τὸν Σενέκα, καὶ οἱ ἄλλες κύ-

ριες πηγὲς στωικῶν ἰδεῶν ἦταν ὁ Κικέρων, ὁ Ἐπίκτητος καὶ ὁ Πλούταρχος. Ὁ Διογένης Λαέρτιος εἶχε γίνει γνωστὸς ἀπὸ τὴ λατινικὴ μετάφραση τοῦ Ambrogio Traversari στὴν ἀρχὴ τοῦ 15ου αἰώνα,[3] ἀλλὰ ἡ σημαντικὴ περίληψη τῶν δογμάτων τῶν ἑλλήνων Στωικῶν τοῦ Διογένη ἔχανε σὲ σύγκριση μὲ τὴ ρητορικὴ κομψότητα καὶ τὴν πρακτικὴ ἠθικολογία τῶν ρωμαίων Στωικῶν. Ὁ Ἔρασμος, μολονότι δὲν συμμεριζόταν τὸ θαυμασμὸ τοῦ Καλβίνου γιὰ τὸν Σενέκα, δημοσίευσε μιὰ ἔκδοση τὸ 1527, ποὺ τὴν ἀκολούθησε μιὰ δεύτερη δύο χρόνια ἀργότερα, ἡ ὁποία ἀνατυπώθηκε πολλὲς φορὲς ὡς τὸ 1580. Ὁ ἴδιος ὁ Καλβίνος, ποὺ ὀνόμαζε τὸν Σενέκα «δάσκαλο τῆς ἠθικῆς», ἔγραψε ἕνα ἑρμηνευτικὸ ὑπόμνημα γιὰ τὸ *De clementia*. Πλήρης ἔκδοση τοῦ Ἐπικτήτου ἔγινε γιὰ πρώτη φορὰ ἀπὸ τὸν Trincavelli, τὸ 1535. Τὸ *Ἐγχειρίδιον* ἦταν ἤδη εὐρύτερα γνωστὸ ἀπὸ τὴ μετάφραση τοῦ Politianus, ποὺ πρωτοεκδόθηκε τὸ 1495, καὶ ὡς τὸ 1540 εἶχε τυπωθεῖ στὰ ἑλληνικὰ μὲ λατινικὴ μετάφραση στὸ Στρασβοῦργο, τὴ Βενετία, τὴ Νυρεμβέργη, τὴ Βασιλεία καὶ τὸ Παρίσι. Ἡ πρώτη ἔκδοση τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου ἔγινε στὴ Χαϊδελβέργη τὸ 1558.

Ἡ ἔμφαση ποὺ ἔδιναν οἱ Στωικοὶ στὴ λογικότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀντικατοπτρίζεται συχνὰ στοὺς συγγραφεῖς τῆς Ἀναγέννησης. Οἱ κάτοικοι τῆς Οὐτοπίας τοῦ More ὁρίζουν τὴν ἀρετὴ ὡς ζωὴ σύμφωνη μὲ τὴ φύση, καὶ ἡ «φυσικὴ» ζωὴ ἑρμηνεύεται μὲ στωικὴ διατύπωση ὡς ζωὴ «κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ ἀπόρριψη πραγμάτων καθοδηγεῖται ἀπὸ τὸ λογικό» (σσ. 121 κ.ἑ., ἔκδ. Goitrim). Ὁ Guillaume Budé ἄντλησε στοιχεῖα ἀπὸ τὸ ἔργο *De tranquillitate animi* τοῦ Σενέκα, γιὰ τὴ συγγραφὴ τοῦ δικοῦ του ἔργου *De contemptu rerum fortuitarum*, ποὺ τυπώθηκε τὸ 1520. Ἕνα ἄλλο ἀγγλικὸ ἔργο τοῦ 16ου αἰώνα στὸ ὁποῖο συνέβαλε σημαντικὰ ὁ Στωικισμὸς εἶναι τὸ *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1594) τοῦ Richard Hooker. Ὡστόσο, ἔγιναν καὶ πιὸ ἀξιόλογες προσπάθειες νὰ ἐναρ-

μονιστεῖ ὁ Στωικισμὸς μὲ τὸ χριστιανισμό. Ὁ Βέλγος οὐμανιστὴς Justus Lipsius, ποὺ τὸ σημαντικότερο φιλολογικὸ ἔργο του ἦταν μιὰ ἔκδοση τοῦ Τάκιτου, σχεδίασε ἕνα ἐκτενὲς κριτικὸ ὑπόμνημα στὸν Σενέκα ἀλλὰ δὲν ἔζησε γιὰ νὰ τὸ ὁλοκληρώσει. Τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὸ Στωικισμὸ ἐκδηλώθηκε τὸ 1583, ὅταν ἐξέδωσε τὸ *De constantia*, ἔργο ποὺ ἀποδείχτηκε ἰδιαίτερα δημοφιλές, καὶ τὰ ὁλοκληρωμένα τμήματα ἀπὸ τὰ σχόλιά του στὸν Σενέκα γνώρισαν πέντε ἐκδόσεις ἀπὸ τὸ 1605 ὡς τὸ 1652. Περιλαμβάνουν δύο δοκίμια πάνω στὸ Στωικισμό, τὸ *Manuductio ad Stoicam philosophiam* καὶ τὸ *Physiologiae Stoicorum*. Στὸ δεύτερο ἔργο ὁ Lipsius δίνει μιὰ ἀνάλυση τῆς στωικῆς μεταφυσικῆς καί, ὅπου εἶναι δυνατό, ἐπιχειρεῖ νὰ δικαιώσει τοὺς Στωικοὺς παραθέτοντας ἀναφορὲς στὴ Βίβλο. Παρόμοια τὸ *Manuductio* δὲν ἀποτελεῖ ἀμερόληπτη ἔκθεση τῆς στωικῆς ἠθικῆς. Ὁ Lipsius ἐνδιαφερόταν νὰ δείξει ὅτι ὁ Στωικισμός, μὲ τὸν ὁποῖο ἐννοοῦσε κυρίως τὶς ἠθικὲς θεωρίες τοῦ Σενέκα καὶ τοῦ Ἐπικτήτου, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ πολύτιμο συμπλήρωμα τῆς χριστιανικῆς πίστης. Ἐπιδιώκοντας ὅμως αὐτὸν τὸ σκοπὸ ὁ Lipsius ἄνοιγε τὴν πόρτα στὴ φυσικὴ θρησκεία καὶ στὴ μὴ θρησκευτικὴ ἠθική. Καθὼς ὁ Lipsius πίστευε ὅτι ὁ ἄνθρωπος ποὺ ζεῖ σὲ συμφωνία μὲ τὸ λογικὸ μιμεῖται τὸ Θεό, ἔδινε στὸ χριστιανισμὸ τὸ εἶδος ἀκριβῶς τῆς ρασιοναλιστικῆς ἑρμηνείας ποὺ στοχαστὲς ὅπως ὁ Ἔρασμος καὶ ὁ Montaigne θεωροῦσαν ἀπαράδεκτο.

Ὁ Στωικισμὸς τοῦ Lipsius παρουσιάζει ἐνδιαφέρουσα ὁμοιότητα μὲ τὸ ἔργο ἑνὸς Γάλλου τῆς ἐποχῆς ἐκείνης, τοῦ Guillaume du Vair. Ὁ du Vair, ἐμπειρικὸς δικηγόρος, ἔγραψε τρία ἔργα προορισμένα νὰ δείξουν τὴν ἀξία τοῦ Στωικισμοῦ ὡς φιλοσοφίας τῆς ζωῆς: τὸ *La philosophie morale des Stoïques*, ποὺ μεταφράστηκε στὰ ἀγγλικὰ ἀπὸ τὸν Charles Cotton τὸ 1664· τὸ *De la constance et consolation ès calamités publiques*, ποὺ μεταφράστηκε ἀπὸ τὸν Andrew Comt τὸ 1602, μὲ τὸν τίτλο *A*

Buckler against Adversitie· καὶ τὸ ἔργο *La sainte philosophie*. Ὁ du Vair δεχόταν ὅτι ἡ στωικὴ λογικότητα πρέπει νὰ συμπληρώνεται μὲ τὴν πίστη καὶ ὅτι ἡ τελειότητα ἀπαιτεῖ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ. Ὡστόσο, ἀναζητοῦσε τὶς πηγὲς τοῦ ἠθικοῦ παραπτώματος στὶς ἐσφαλμένες κρίσεις, τόνιζε μὲ ἔμφαση τὴν ἀνάγκη νὰ ἀπαλλαγεῖ ἡ ψυχὴ ἀπὸ τὰ σφοδρὰ συναισθήματα καὶ ὅριζε τὸ ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς «ὑγιὲς λογικό, δηλαδὴ ἀρετή».

Ἂν κρίνουμε ἀπὸ τὶς τυπωμένες ἐκδόσεις τοῦ Σενέκα, τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου, ὁ Στωικισμὸς στὴν Ἀναγέννηση ἔφτασε στὸ ὑψηλότερο σημεῖο δημοτικότητας στὴ Γαλλία, Γερμανία καὶ Ἰταλία μεταξὺ 1590 καὶ 1640.[4] Ἀλλὰ ἡ ἐπίδρασή του συνέχισε νὰ εἶναι ἰσχυρὴ καὶ στὰ ἑπόμενα ἑκατὸ χρόνια. Ὁ Gilbert Burnet στὸ *Discourse of the Pastoral Care* (1692), συνιστοῦσε στοὺς κληρικοὺς νὰ διαβάσουν Ἐπίκτητο καὶ Μάρκο Αὐρήλιο, τῶν ὁποίων τὰ ἔργα «περιέχουν παραινέσεις ποὺ δὲν τὶς συναντᾶ κανεὶς πολὺ συχνά, οὔτε μπορεῖ νὰ τὶς σκεφτεῖ μόνος του».[5] Στὴν Ἀγγλία, τὴν ἐποχὴ ποὺ ἦταν στὸ θρόνο ἡ βασίλισσα Ἄννα, ἀναπτύχθηκε ἕνα ἀξιόλογο μὴ θρησκευτικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν Κάτωνα. Ὁ θαυμασμὸς γιὰ τὸν ρωμαῖο αὐτὸν στωικὸ ἅγιο δὲν ἦταν κάτι καινούριο. Ὁ *Βίος* τοῦ Πλουτάρχου καὶ ἄλλες ἀρχαῖες πηγὲς ἔκαναν τὸν Κάτωνα ἕναν ἀπὸ τοὺς πιὸ σημαντικοὺς ἥρωες τῆς Ἀναγέννησης, καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα στὴν Ἀγγλία τὸν πρόβαλαν ὄχι μόνο ὡς σύμβολο ἠθικῆς ἀρετῆς ἀλλὰ καὶ πολιτικῆς «ἐλευθερίας». Γιὰ τὴν τραγωδία *Cato* τοῦ Addison (1713), ἔγραψε ὁ Pope στὸν John Caryll: «Ἀναρωτιέμαι, ἂν κάποιο θεατρικὸ ἔργο συνέβαλε ποτὲ τόσο ἄμεσα στὴν ἠθικὴ ὅσο αὐτό».[6] Τόσο οἱ Whigs ὅσο καὶ οἱ Tories ἐπικαλοῦνταν τὸν Κάτωνα γιὰ νὰ ὑποστηρίξουν τὶς ἀρχές τους, καὶ ὁ Jonathan Swift φαίνεται ὅτι εἶχε συνειδητὰ ὡς πρότυπο στὴ ζωή του τὸν ρωμαῖο Στωικό.[7] Οἱ ἄγγλοι αὐγουστιανοὶ συγγραφεῖς θαύμαζαν ἰδιαίτερα τὴ ρωμαϊκὴ Δημοκρατία,

καὶ ὁ Κάτων συγκέντρωνε τὸ ἐνδιαφέρον τους ὡς πρότυπο γιὰ τὰ νεοκλασικὰ ἰδεώδη τους.

Ἡ φιλοσοφικὴ ἐπίδραση τῶν Στωικῶν, ὅπως ἔχω ἤδη ἀναφέρει (σ. 326), εἶναι φανερὴ στὸν Spinoza καὶ στὸν Kant. Δύο ἄγγλοι φιλόσοφοι, ποὺ τὸ ἔργο τους ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη, εἶναι ὁ κόμης τοῦ Shaftesbury καὶ ὁ ἐπίσκοπος Butler.

Ὁ Ἐπικουρισμὸς ἔπρεπε νὰ περιμένει περισσότερο ἀπὸ τὸ Στωικισμὸ γιὰ τὴν ἀναγέννησή του. Τὰ θρησκευτικά, ἠθικὰ καὶ πνευματικὰ ρεύματα τοῦ 16ου αἰώνα ἀντιστρατεύονταν σὲ μεγάλο βαθμὸ μιὰ φιλοσοφία ποὺ περιεῖχε ὡς κύρια χαρακτηριστικά της τὸν ἡδονισμὸ καὶ τὸν ἐμπειρισμό, καὶ ἡ χρήση τῆς ὀνομασίας «Ἐπίκουρος» γιὰ νὰ δηλωθεῖ ὁ φιλήδονος χρονολογεῖται ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐποχή. Ἀξίζει ἐπίσης νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ὁ Λουκρήτιος, ἀντίθετα μὲ τὸν Σενέκα, ἦταν οὐσιαστικὰ ἄγνωστος στὸ Μεσαίωνα. Τὸ ἀρχαιότερο χειρόγραφο (Oblongus) χρονολογεῖται ἀπὸ τὸν 9ο αἰώνα, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ ἔκανε προσιτὸ τὸν ποιητὴ στὴν Ἀναγέννηση ἦταν ἡ ἀνακάλυψη ἀπὸ τὸν Poggio ἑνὸς κειμένου τοῦ Λουκρητίου τὸ 1417. Ἡ πρώτη τυπωμένη ἔκδοση ἐμφανίστηκε στὴ Brescia τὸ 1473, καὶ τὸ σημαντικὸ σχολιασμένο κείμενο τοῦ Lambinus τυπώθηκε τὸ 1564. Ὡστόσο, μόνο τὸ 1675 κυκλοφόρησε λατινικὴ ἔκδοση τοῦ Λουκρητίου στὴν Ἀγγλία. Τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν Ἐπικουρισμὸ καὶ τὸν Λουκρήτιο ἀναπτύχθηκε πιὸ γρήγορα στὴν Ἰταλία, τὴ Γαλλία καὶ τὴ Γερμανία, ἐνῶ ἡ συμπαθητικὴ πραγματεία τοῦ Laurentius Valla (*De voluptate ac vero bono*, 1431) ἦταν ἡ μοναδικὴ πρὶν ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα, καὶ ὁ Valla δὲν εἶχε διαβάσει Λουκρήτιο.

Ὁ ἄνθρωπος ποὺ συνέβαλε περισσότερο γιὰ νὰ ἀνακτήσει τὸ κύρος του ὁ Ἐπικουρισμὸς καὶ ἄνοιξε πρῶτος τὸ δρόμο γιὰ μιὰ σημαντικὴ ἀναβίωση τοῦ ἐνδιαφέροντος γι' αὐτὸν ἦταν ὁ Pierre Gassendi. Ὁ Gassendi (1592-1655) ἦταν καθολικὸς ἱερέας ποὺ τελείωσε τὴ σταδιοδρομία του ὡς καθηγητὴς τῶν μαθηματικῶν

στὸ Collège de France στὸ Παρίσι. Ὅπως καὶ ὁ Descartes, ὑπῆρξε σφοδρὸς ἀντίπαλος τοῦ ἀριστοτελικοῦ σχολαστικισμοῦ, ἀλλὰ ἡ διαφωνία του εἶχε διαφορετικὸ στόχο ἀπὸ τοῦ Descartes. Μαζὶ μὲ πολλοὺς γάλλους συγχρόνους του, ὁ Gassendi δέχτηκε ἐπίδραση ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο Σκεπτικισμό, καὶ ἡ «πυρρωνιστικὴ» παιδεία του τὸν βοήθησε νὰ περιορίσει τὶς ἀναζητήσεις του γιὰ τὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας στὶς αἰσθήσεις καὶ ὄχι στὸ ρασιοναλιστικὸ cogito.

Τὸ 1647 ὁ Gassendi δημοσίευσε τὸ ἔργο του *De vita et moribus Epicuri*, ποὺ δύο χρόνια ἀργότερα τὸ ἀκολούθησε τὸ *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii et philosophiae Epicuri syntagma*. Τὸ *De vita* ἦταν τὸ πιὸ σημαντικὸ ἔργο τοῦ Νεοεπικουρισμοῦ. Ἐδῶ ὁ Gassendi ἐπιχείρησε νὰ ὑπερασπίσει τὴ ζωὴ καὶ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἐπικούρου ἀπέναντι στὴν ἀρχαία καὶ στὴ σύγχρονη κριτική. Ὁ Gassendi κατανόησε καλὰ τὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ κύρια ἐπικούρεια δόγματα, καὶ τὰ σχόλιά του στὸ δέκατο βιβλίο τοῦ Διογένη Λαέρτιου ἀποτελοῦν σημαντικὸ φιλολογικὸ ἔργο. Ὡστόσο, δὲν καταπιάστηκε μὲ τὸν Ἐπίκουρο ὡς ἀμερόληπτος μελετητής. Καθὼς ἦταν ἐπικριτὴς τόσο τοῦ Ἀριστοτέλη ὅσο καὶ τοῦ Descartes, ὁ Gassendi βρῆκε στὸν Ἐπικουρισμὸ ἕνα σύστημα, τὸ ὁποῖο μπόρεσε νὰ μετατρέψει σὲ σημαντικὸ ἐξηγητικὸ σχῆμα στὸν ἐπιστημονικὸ διαφωτισμὸ ποὺ μόλις ἄρχιζε. Ἐντούτοις, σὰν χριστιανὸς δὲν μποροῦσε νὰ δεχτεῖ τὸν ἀρχαῖο Ἐπικουρισμὸ χωρὶς τροποποίηση. Οἱ βασικὲς ἀλλαγὲς ποὺ εἰσήγαγε φωτίζουν μὲ ἐνδιαφέροντα τρόπο ἕναν ἄνθρωπο ποὺ ἦταν καὶ ἀφοσιωμένος Καθολικὸς καὶ ἐλεύθερος στοχαστής. Ὁ Gassendi ἀπέρριπτε τὴ θεολογία τοῦ Ἐπικούρου. Τὸ σύμπαν, σύμφωνα μὲ τὴν ἑρμηνεία τοῦ Gassendi, δὲν εἶναι τυχαῖος συνδυασμὸς ἀτόμων, ἀλλὰ ἔκφραση τῆς θεϊκῆς ἀγαθότητας, καὶ τὰ ἄτομα δημιουργήθηκαν ἀπὸ τὸ Θεό. Οὔτε ὑπάρχει ἄπειρος ἀριθμὸς ἀτόμων· μόνο ὁ Θεὸς εἶναι ἄπειρος, καὶ οἱ κινήσεις τῶν ἀτόμων ἀποκαλύπτουν τάξη καὶ πρόνοια.

Ἡ προώθηση τοῦ Ἐπικουρισμοῦ ἀπὸ τὸν Gassendi εἶχε πραγματικὲς συνέπειες στὴν ἐπιστήμη τοῦ 17ου αἰώνα, ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐκτιμηθοῦν σ' αὐτὴ τὴ σύντομη ἐπισκόπηση. Τὸ βέβαιο εἶναι ἡ γενικὴ ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε γιὰ μιὰ ἀναβίωση τοῦ Ἐπικουρισμοῦ ποὺ ἐπεκτάθηκε ἀπὸ τὴ Γαλλία στὴν Ἀγγλία. Δύο χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴ δημοσίευση τοῦ *De vita* ἕνας ἄλλος Γάλλος, ὁ Jean François Saresin, ἐξέδωσε ἕνα ἔργο μὲ τὸν τίτλο *Discours de morale sur Epicure*, καὶ τὰ δύο αὐτὰ βιβλία ἐπηρέασαν τὸν Walter Charleton, ποὺ τὸ ἔργο του *Epicurus's Morals* (1656) εἶναι ἡ παλιότερη σωζόμενη ἐπικούρεια ἔκδοση ἀπὸ ἄγγλο συγγραφέα. Ὁ Charleton ἦταν γιατρὸς ποὺ ἀνῆκε στὴ συντηρητικὴ μερίδα τῆς ἀγγλικανικῆς ἐκκλησίας, καὶ τὸ ἔργο του παρουσιάζει μιὰ ἐκλαϊκευμένη ὑπεράσπιση τῆς ἐπικούρειας ἠθικῆς. Δὲν ὑπῆρχε ὅμως ἀκόμη ἀγγλικὴ μετάφραση ἀπὸ ὁλόκληρο τὸ ποίημα τοῦ Λουκρητίου. Ὁ χρονικογράφος John Evelyn ἐξέδωσε μιὰ ἔμμετρη μετάφραση τοῦ 1ου βιβλίου τὴν ἴδια χρονιὰ ποὺ ἐμφανίστηκε τὸ ἔργο τοῦ Charleton. Ὡστόσο, ἀπὸ τοὺς Ἄγγλους, οὔτε ὁ Charleton οὔτε ὁ Evelyn ἔδωσαν τὴ βασικὴ ὤθηση στὸν Ἐπικουρισμό. Ἡ τιμὴ αὐτὴ ἀνήκει στοὺς Thomas Creech, John Dryden καὶ Sir William Temple.

Ἡ σημασία τοῦ Creech ἔγκειται στὴ μετάφραση τοῦ Λουκρητίου ποὺ ἐξέδωσε στὴν Ὀξφόρδη τὸ 1682. Ἡ πιὸ λεπτομερὴς ἔκθεση τοῦ Ἐπικουρισμοῦ ἦταν ἐπιτέλους προσιτὴ στὰ ἀγγλικά, καὶ ἡ μετάφραση τοῦ Creech, σὲ δυνατοὺς ἡρωϊκοὺς στίχους, γνώρισε ἀμέσως ἐπιτυχία. Ὁ Creech ἀπέκρυψε στὸν πρόλογό του κάθε ἔκδηλη συμπάθεια γιὰ τὸν Ἐπίκουρο. Ὅπως πολλοὶ ποὺ εἶχαν γράψει προηγουμένως γιὰ τὸν Λουκρήτιο, διακήρυξε ὅτι «ἡ καλύτερη μέθοδος γιὰ νὰ ἀνατρέψουμε τὴν ὑπόθεση τοῦ Ἐπικούρου... εἶναι νὰ παρουσιάσουμε στὸ κοινὸ μιὰ πλήρη καὶ συστηματικὴ ἔκθεσή της». Ἀλλὰ τὸ πνευματικὸ κλίμα τῆς Ἀγγλίας τὸν καιρὸ τῆς Παλινόρθωσης ἦταν μᾶλλον ὑπὲρ παρὰ κατὰ τοῦ Λουκρητίου καὶ τοῦ Ἐπικούρου. Τὸ 1685 ὁ Dryden συμ-

περιέλαβε μιὰ συλλογὴ ἔμμετρων μεταφράσεων τοῦ Λουκρητίου στὸ ἔργο του *Second Miscellany*, καὶ ἡ φήμη τοῦ Dryden βοήθησε ὥστε νὰ κινηθεῖ ἀκόμη περισσότερο τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν ἐπικούρειο ποιητὴ καὶ τὶς θεωρίες του. Ὅπως καὶ ὁ Creech, ὁ Dryden φρόντισε νὰ κάνει τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ μετάφραση τοῦ Λουκρητίου καὶ στὴν ἐπιδοκιμασία τῶν θεωριῶν του. Ὡστόσο, τὸν ἴδιο χρόνο, ὁ πολὺς καὶ διάσημος Temple ὑποστήριξε θετικὰ τὴν ἐπικούρεια ἠθική. Τὸ *Upon the Gardens of Epicurus; or, of Gardening, in the Year 1685* ἀποτελεῖ ἕνα περίεργο κράμα ὑπεράσπισης τοῦ Ἐπικούρου καὶ συζήτησης γιὰ τὴν κηπουρικὴ τοῦ 17ου αἰώνα. Ὁ σκοπὸς τῆς ὑπεράσπισης τοῦ Temple μπορεῖ νὰ φανεῖ ἀπὸ αὐτὸ τὸ ἐνθουσιῶδες παράθεμα:

> Συχνὰ ἀναρωτήθηκα πῶς συνέβη νὰ ἐμφανιστεῖ γενικὰ τέτοιο ἄγριο καὶ ἐπιθετικὸ ὑβρεολόγιο κατὰ τοῦ Ἐπικούρου, τοῦ ὁποίου ἡ θαυμαστὴ ὀξύνοια, ἡ κομψότητα τῆς ἔκφρασης, ἡ ἀνωτερότητα τῆς φύσης, ἡ γλυκύτητα τοῦ λόγου, ἡ ἐγκράτεια τῆς ζωῆς καὶ ἡ σταθερὴ στάση ἀπέναντι στὸ θάνατο ἔκαναν νὰ τὸν ἀγαποῦν οἱ φίλοι του, νὰ τὸν θαυμάζουν οἱ μαθητές του καὶ νὰ τὸν τιμοῦν οἱ Ἀθηναῖοι.[8]

Γιὰ σύντομο διάστημα, μὲ τὴν ὑποστήριξη τοῦ Καρόλου Β' καὶ τοῦ κύκλου του, ἔγινε τοῦ συρμοῦ στὴν Ἀγγλία μιὰ ἐκλαϊκευμένη μορφὴ Ἐπικουρισμοῦ. Τὸ ἔργο τοῦ Shadwell *The Virtuoso* περιέχει ἐγκώμιο τοῦ Λουκρητίου. Καὶ ἡ σημασία τῆς διάκρισης τοῦ γνήσιου Ἐπικουρισμοῦ ἀπὸ τὶς παρανοήσεις ποὺ ἐπικρατοῦσαν ἀντικατοπτρίζεται σ' αὐτοὺς τοὺς ἐνδιαφέροντες στίχους ἀπὸ τὸ ποίημα τοῦ Cowley, *The Garden*:

> Ὅταν ὁ Ἐπίκουρος στὸν κόσμο εἶχε διδάξει
> ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ ὑπέρτατο ἀγαθό,
> (κι ἴσως νὰ εἶχε δίκιο ἂν κανεὶς σωστὰ τὸν καταλάβαινε)...
> Ὅποιος ἀληθινὸς Ἐπίκουρος θὰ γίνει
> πλοῦτο ἀνέξοδο κι ἐνάρετο ἐκεῖ [δηλαδὴ στὸν Κῆπο] μπορεῖ νὰ βρεῖ.

Ἀλλὰ οἱ ἀντεπιθέσεις ἄρχισαν γρήγορα, καὶ ἀνάμεσα τους ἕνα πομπῶδες ποίημα τοῦ Sir Richard Blackmore τὸ 1712: *Crea-*

tion: a Philosophical Poem demonstrating the Existence and Providence of God.[9] Πιὸ δύσκολο εἶναι νὰ διαπιστώσει κανεὶς ἔμμεσες ἀναφορὲς καὶ ἐπιδράσεις. Ὑποστηρίχτηκε ὅτι τέτοιες μπορεῖ νὰ βρεῖ κανεὶς σὲ πολλοὺς ἄγγλους συγγραφεῖς ἀπὸ τὸν Hobbes ὡς τὸν Gibbon, καὶ ὁ John Stuart Mill θεωροῦσε ὅτι ὁ Ἐπικουρισμὸς ἀποτελεῖ πρώιμο, ἂν καὶ ἀνεπαρκές, παράδειγμα ὠφελιμισμοῦ.

Γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ καὶ λογοτεχνικὴ ἐπίδραση τοῦ Στωικισμοῦ καὶ τοῦ Ἐπικουρισμοῦ μένει ἀκόμη νὰ γίνει πολλὴ δουλειά. Ὁ ἀρχαῖος Σκεπτικισμὸς ἔγινε ἐπίσης ἐξαιρετικὰ δημοφιλὴς στὴν Ἀναγέννηση, καὶ τὴν ἄμεση ἐπίδρασή του στὴ φιλοσοφία καὶ στὴ θρησκευτικὴ σκέψη τὴν παρουσίασε ὁ Richard Popkin.[10] Στὸν ἑλληνιστικὸ κόσμο αὐτὸ ποὺ δημιούργησε τὶς συνθῆκες στὶς ὁποῖες μπόρεσε νὰ ἀνθήσει ἡ φιλοσοφικὴ ἀμφιβολία ἦταν ἡ ὕπαρξη ἀντιμαχόμενων θετικιστικῶν συστημάτων. Ὁ Σκεπτικὸς ἔλυσε τὸ πρόβλημα τῆς ἐπιλογῆς ἀνάμεσα σὲ Στωικούς, Ἐπικουρείους καὶ ἄλλους, ἀναπτύσσοντας ἐπιχειρήματα ποὺ εἶχαν σκοπὸ νὰ δείξουν ὅτι ἡ βεβαιότητα καὶ ἡ ἀλήθεια εἶναι ἀνέφικτες σὲ ὁποιοδήποτε σύστημα. Ἀργότερα, ὅπως εἴδαμε μὲ τὸν Λακτάντιο καὶ τὸν Αὐγουστίνο, οἱ χριστιανοὶ στοχαστὲς ὑποστήριξαν ὅτι ἡ μόνη ἱκανοποιητικὴ ἀπάντηση στὸ Σκεπτικισμὸ βρίσκεται στὴν πίστη καὶ στὴν ἀποκάλυψη. Ὡστόσο ὁ Λακτάντιος, ἀντίθετα μὲ τὸν Αὐγουστίνο, θεώρησε ὅτι ἦταν δυνατὸ νὰ ἐπιδοκιμάσει τὸ Σκεπτικισμό, γιατὶ φανέρωνε πὼς ἡ φιλοσοφικὴ «σοφία» εἶναι ἀπατηλή.

Στὴ Μεταρρύθμιση, ποὺ ἀνέπτυξε τὸν δικό της προβληματισμὸ γιὰ τὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας, ἔχουμε προσφυγὴ στὸ Σκεπτικισμό, ἰδιαίτερα ἀπὸ τοὺς Καθολικούς, σὰν μέσο ἐπίθεσης κατὰ τῆς ἄλλης πλευρᾶς. Ὁ Ἐρασμος, στὸ *De libero arbitrio* (1524), ἄσκησε σκεπτικὴ κριτικὴ στὴν ἑρμηνεία τῆς Βίβλου ἀπὸ τὸν Λούθηρο, καὶ στὴ θέση της πρότεινε μιὰ εὐσεβὴ ἀποδοχὴ τῶν παραδοσιακῶν δογμάτων τῆς ἐκκλησίας. Ὁ Λούθηρος ἀντι-

δρώντας ἔντονα μὲ τὸ *De servo arbitrio* (1525), ἐπέκρινε τὸν Ἔρασμο ὅτι ὑπομονεύει τὸ χριστιανισμό: ἕνας χριστιανὸς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι Σκεπτικός· «spiritus sanctus non est scepticus». Αὐτὸ ποὺ ὁ Popkin ὀνόμασε «πνευματικὴ κρίση τῆς Μεταρρύθμισης» ἔδωσε νέο ἐνδιαφέρον καὶ σημασία στὰ ἀρχαῖα σκεπτικὰ ἐπιχειρήματα. Στὸ *Μωρίας Ἐγκώμιον* ὁ Ἔρασμος ἀναφερόταν ἐπαινετικὰ στοὺς Ἀκαδημεικούς,[11] ἀλλὰ τὸ ρεῦμα ποὺ ἀποδεδειγμένα ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση ἦταν ὁ Πυρρωνισμὸς τοῦ Σέξτου Ἐμπειρικοῦ, τοῦ ὁποίου τὰ ἔργα ἔγιναν εὐρύτερα γνωστὰ μόνο πρὸς τὸ τέλος τοῦ 16ου αἰώνα.

Τὸ πρῶτο τυπωμένο κείμενο τοῦ Σέξτου ἦταν μιὰ λατινικὴ μετάφραση τῶν *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων*, ποὺ ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Henri Estienne (Stephanus) στὸ Παρίσι, τὸ 1562. Ἑπτὰ χρόνια ἀργότερα, ὁ γάλλος ἀντιμεταρρυθμιστὴς Gentian Hervet δημοσίευσε μιὰ λατινικὴ ἔκδοση ὅλου τοῦ Σέξτου, ποὺ τυπώθηκε στὸ Παρίσι καὶ στὴν Antwerp. Τὸ ἑλληνικὸ κείμενο τυπώθηκε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ 1621 ἀπὸ τοὺς P. καὶ J. Chouet στὴν Κολωνία, στὸ Παρίσι καὶ στὴ Γενεύη. Δὲν τὸ εἶχε ὁ Montaigne, ποὺ πέθανε τὸ 1592, ἀλλὰ ἡ ἐξοικείωση τοῦ γάλλου δοκιμιογράφου μὲ τὰ πυρρωνιστικὰ ἐπιχειρήματα εἶναι συνεχῶς φανερὴ στὸ ἔργο ποὺ ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση στὸ Σκεπτικισμὸ τοῦ 17ου αἰώνα, τὸ *Apologie de Raimond Sebond*. Ὁ Montaigne χρησιμοποιεῖ τὸν Πυρρωνισμὸ γιὰ τὸν ἀρχικό του σκοπό, νὰ δημιουργήσει ἀμφιβολία γιὰ κάθε ἀντικειμενικὸ κριτήριο ἐκτίμησης. «Ὑπερασπίζεται» τὸν Sebond μὲ πλάγιο τρόπο, προσπαθώντας νὰ δείξει ὅτι ἡ πίστη καὶ ὄχι ἡ λογικὴ ἀπόδειξη εἶναι ἡ βάση τῆς χριστιανικῆς θρησκείας. Ἡ βεβαιότητα δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκτηθεῖ μὲ θεολογικὴ συλλογιστική, καὶ συνεπῶς ἡ *Φυσικὴ Θεολογία* τοῦ Sebond, ποὺ ἐπικρίθηκε ὡς ἐσφαλμένη, δὲν θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ κατώτερη ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἄλλη λογικὴ δικαίωση τοῦ χριστιανισμοῦ. Δύο σύντομα ἀποσπάσματα πρέπει νὰ ἀρκοῦν στὸ σημεῖο αὐτό, γιὰ νὰ δείξουν καθαρὰ τὸν Πυρ-

ρωνισμὸ τοῦ Montaigne. Ἡ πυρρωνιστικὴ στάση τῆς ἀπόλυτης ἀμφιβολίας ἐπιδοκιμάζεται, γιατὶ...

...παρουσιάζει τὸν ἄνθρωπο γυμνὸ καὶ κενό, καθὼς παραδέχεται τὴ φυσική του ἀδυναμία, ἕτοιμο νὰ δεχτεῖ «ἄνωθεν» κάθε ἄγνωστη δύναμη, ἀπογυμνωμένο ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη γνώση καὶ ὅλο καὶ περισσότερο πρόθυμο νὰ δεχτεῖ μέσα του τὸ θεῖο, ἐκμηδενίζοντας τὴ δική του κρίση, γιὰ νὰ δημιουργήσει μεγαλύτερο χῶρο γιὰ τὴν πίστη.[12]

Ἐδῶ βλέπουμε πῶς ὁ Montaigne, ὅπως ὁ Ἔρασμος καὶ ἄλλοι Καθολικοί, συνέδεε στὸ ἐπίπεδο τῆς λογικῆς τὸ Σκεπτικισμὸ μὲ τὴ θρησκευτικὴ πίστη καὶ θεωροῦσε ὅτι τὸ πρῶτο εἶναι μέσο ποὺ ὁδηγεῖ στὸ δεύτερο. Ὁ Montaigne ἐπαναλαμβάνει πολλὰ παραδοσιακὰ πυρρωνιστικὰ ἐπιχειρήματα ἐναντίον τῆς ἐμπιστοσύνης πρὸς τὴν αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία ἢ τὴν ἐπιστημονικὴ γνώση καὶ συμπεραίνει:

Γιὰ νὰ κρίνουμε τὶς εἰκόνες ποὺ δεχόμαστε ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα, χρειαζόμαστε ἕνα ὄργανο κρίσης· γιὰ νὰ ἐπαληθεύσουμε τὸ ὄργανο αὐτό, χρειαζόμαστε ἀπόδειξη· γιὰ νὰ ἐπαληθεύσουμε τὴν ἀπόδειξη, χρειαζόμαστε ἕνα ὄργανο: νὰ λοιπὸν ποὺ ἐπιχειρηματολογοῦμε κυκλικά.[13]

Δὲν ἦταν μόνο ἡ θρησκευτικὴ διένεξη ποὺ προκάλεσε τὴν ἐμφάνιση τῶν «νέων Πυρρωνιστῶν» τῆς ἑπόμενης γενιᾶς στὴ Γαλλία. Ἡ ἀντίθεση πρὸς τὸν ἀριστοτελικὸ σχολαστικισμό, τὴν ἀλχημεία, τὴν ἀστρολογία καὶ τὰ μυστικιστικὰ συστήματα στοχαστῶν ὅπως ὁ Παράκελσος, ὁ Pomponazzi καὶ ὁ Giordano Bruno δημιούργησε ἐπίσης κατάλληλο ἔδαφος γιὰ τὸ Σκεπτικισμό. Στὶς ἀρχὲς τοῦ 17ου αἰώνα τίποτα δὲν μποροῦσε νὰ θεωρηθεῖ ἐπιστημονικὴ ὀρθοδοξία. Ἡ σύγχρονη ἐπιστήμη βρισκόταν ἐκείνη τὴν ἐποχὴ στὴ νηπιακή της ἡλικία, καὶ κανεὶς δὲν μποροῦσε τότε νὰ προβλέψει τὴν πιθανὴ ἐξέλιξή της. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ εἶναι ἀδύνατο νὰ κάνουμε ἐπισκόπηση τῆς ἐπίδρασης τοῦ ἀρχαίου Σκεπτικισμοῦ στοὺς γάλλους «libertins érudits». Πρέπει ἁπλῶς νὰ σημειώσουμε ὅτι ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς ἄσκησε πολὺ σημαν-

τική ἐπίδραση στὰ συγγράμματα τοῦ François de la Mothe Le Vayer, τοῦ Gabriel Naudé καὶ τοῦ Gassendi. Στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 17ου αἰώνα ἐμφανίστηκε μιὰ νέα σειρὰ Σκεπτικῶν γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει τοὺς νέους δογματικούς, ἰδιαίτερα τὸν Descartes. Ὁ Pierre Bayle ἀντιπροσωπεύει τὸ ἀποκορύφωμα αὐτῆς τῆς κριτικῆς, καὶ οἱ παρακάτω παρατηρήσεις ἀπὸ τὸ ἄρθρο του γιὰ τὸν Πύρρωνα στὸ *Dictionnaire historique et critique* (1697-1702), παρόλο ποὺ ἀφήνουν περιθώρια γιὰ εἰρωνεία, διαφωτίζουν μὲ συναρπαστικὸ τρόπο τὸν Πυρρωνισμὸ δύο χιλιάδες χρόνια μετὰ τὸ ξεκίνημά του:

Ὅταν εἶναι κανεὶς ἱκανὸς νὰ καταλάβει πραγματικὰ τοὺς *τρόπους* ποὺ παρουσιάζει ὁ Σέξτος Ἐμπειρικός, αἰσθάνεται ὅτι ἡ λογικὴ αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ σημαντικὴ προσπάθεια γιὰ λεπτολογία ποὺ μπορεῖ νὰ κάνει ὁ ἀνθρώπινος νοῦς· ταυτόχρονα ὅμως καταλαβαίνει κανεὶς ὅτι αὐτὴ ἡ λεπτολογία δὲν μπορεῖ νὰ δώσει καμία ἱκανοποίηση· ὁδηγεῖται σὲ σύγχυση: γιατὶ ἂν ἦταν στέρεη, θὰ ἀποδείκνυε πὼς εἶναι βέβαιο ὅτι πρέπει νὰ ἀμφιβάλλει κανείς. Τότε θὰ μποροῦσε νὰ ὑπάρξει κάποια βεβαιότητα, θὰ εἶχε κανεὶς κάποιον κανόνα ἀλήθειας... Οἱ λόγοι ποὺ ἔχουμε γιὰ νὰ ἀμφιβάλλουμε εἶναι οἱ ἴδιοι ἀμφίβολοι. Πρέπει κανεὶς νὰ ἀμφιβάλλει γιὰ τὸ ἂν πρέπει νὰ ἀμφιβάλλει. Τί χάος καὶ τί βάσανο γιὰ τὸ νοῦ! Φαίνεται λοιπὸν ὅτι αὐτὴ ἡ θλιβερὴ κατάσταση εἶναι ἡ πιὸ κατάλληλη ἀπὸ ὅλες γιὰ νὰ μᾶς πείσει ὅτι τὸ λογικό μας εἶναι δρόμος ποὺ ὁδηγεῖ στὴ σύγχυση, ἀφοῦ ὅταν ἀναπτύσσεται μὲ τὴ μεγαλύτερη λεπτολογία μᾶς ρίχνει σὲ τέτοια ἄβυσσο. Ἡ φυσικὴ συνέπεια αὐτῆς τῆς κατάστασης θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ ὁδηγοῦ καὶ ἡ ἀναζήτηση ἑνὸς καλύτερου. Ἡ στάση αὐτὴ ἀποτελεῖ τὸ μεγάλο βῆμα πρὸς τὴ χριστιανικὴ θρησκεία, γιατὶ θέλει νὰ ἀναζητήσουμε στὸ Θεὸ τὴ γνώση τοῦ τί πρέπει νὰ πιστεύουμε καὶ νὰ κάνουμε, θέλει νὰ κάνουμε τὴ νόησή μας ὑπάκουο δοῦλο τῆς πίστης.[14]

Ἐνῶ ὁ Bayle προσπαθοῦσε νὰ κλονίσει ὅλες τὶς λογικὲς ἐξηγήσεις τοῦ κόσμου, ὁ Νεύτων καὶ οἱ ὀπαδοί του διακήρυσσαν τοὺς νόμους τῆς φύσης. Οἱ νόμοι τῆς φύσης ἦταν οἱ νόμοι τοῦ λογικοῦ, καὶ σὲ πολλοὺς τὸν 18ο αἰώνα τὸ σύμπαν γενικὰ καὶ ἡ ἠθικὴ συνείδηση τοῦ ἀτόμου ἀποκάλυπταν τὸ ἔργο τῶν χεριῶν ἑνὸς θεϊκοῦ τεχνίτη. Ὁ ντεϊσμὸς ἢ φυσικὴ θεολογία ἦταν συνέ-

πεια τῆς κατάστασης στὴν ὁποία βρισκόταν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ θρησκεία τῆς ἐποχῆς, ἔχει ὅμως πολὺ στενοὺς ἐννοιολογικούς, ἂν ὄχι καὶ ἱστορικούς, δεσμοὺς μὲ τὸ Στωικισμό. Οἱ Στωικοί, θεωρώντας τὴ φύση κάτι λογικό, καθιέρωσαν γιὰ πρώτη φορὰ μιὰ σαφὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ αἰτιότητα καὶ στὴν παγκόσμια ἁρμονία ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ τὴν ἠθικὴ εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν ἄλλη. Μέσα στὸ πνευματικὸ κλίμα ποὺ ἄρχισε νὰ δημιουργεῖται ἀπὸ τὸν Νεύτωνα, αὐτὴ ἡ ἰδέα ἀπέκτησε νέα σημασία. Ὁ ἴδιος ὁ Νεύτων στὸ τέλος τῆς *Ὀπτικῆς* του ἔγραφε:

"Αν ἡ φυσικὴ φιλοσοφία σὲ ὅλα τὰ σημεῖα της... τελειοποιηθεῖ στὶς λεπτομέρειές της, θὰ διευρυνθοῦν μαζὶ καὶ τὰ ὅρια τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Γιατὶ στὸ βαθμὸ ποὺ μποροῦμε νὰ γνωρίζουμε ἀπὸ τὴ φυσικὴ φιλοσοφία ποιὰ εἶναι ἡ πρώτη αἰτία, ποιὰ δύναμη ἀσκεῖ πάνω μας, ποιὰ ὀφέλη ἀντλοῦμε ἀπὸ αὐτή, στὸν ἴδιο βαθμὸ τὸ καθῆκον μας ἀπέναντι στὸ Θεό, καθὼς καὶ τοῦ ἑνὸς ἀπέναντι στὸν ἄλλο θὰ μᾶς ἀποκαλυφθεῖ μέσα ἀπὸ τὸ φῶς τῆς φύσης.[15]

Ἀλλὰ καὶ οἱ Στωικοὶ θὰ ἐπιδοκίμαζαν ἐξίσου τὰ αἰσθήματα ποὺ ἐκφράζονται σ' αὐτὴ τὴν ἐκλαϊκευμένη παρουσίαση τοῦ Νευτωνισμοῦ:

Οἱ ἀπόψεις μας γιὰ τὴ φύση, ὁσοδήποτε ἀτελεῖς καὶ ἂν εἶναι, χρησιμεύουν γιὰ νὰ μᾶς παρουσιάζουν μὲ τὸν πιὸ ἀπτὸ τρόπο αὐτὴ τὴ μεγάλη δύναμη ποὺ κυριαρχεῖ παντοῦ, ἐνεργώντας μὲ μιὰ δύναμη καὶ ἀποτελεσματικότητα ποὺ δὲν φαίνεται νὰ ὑφίσταται κανέναν περιορισμὸ ἀπὸ τὶς τεράστιες ἀποστάσεις τοῦ χώρου ἢ τὰ τεράστια διαστήματα τοῦ χρόνου: καὶ αὐτὴ τὴ σοφία τὴ βλέπουμε νὰ ἐκδηλώνεται στὴν ἔξοχη δομὴ καὶ στὴν ἀκριβὴ κίνηση τῶν πιὸ μεγάλων καὶ τῶν πιὸ λεπτῶν μερῶν. Αὐτά, μαζὶ μὲ τὴν τέλεια ἀγαθότητα ποὺ ὁλοφάνερα τὰ κατευθύνει, συνιστοῦν τὸ ὑπέρτατο ἀντικείμενο τῶν στοχασμῶν ἑνὸς φιλοσόφου, ὁ ὁποῖος, καθὼς μελετᾶ καὶ θαυμάζει ἕνα τόσο ἐξαίσιο σύστημα, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ συγκινηθεῖ καὶ νὰ νιώσει τὴν ἀνάγκη νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴ γενικὴ ἁρμονία τῆς φύσης.[16]

Σήμερα μιὰ τέτοια αἰσιοδοξία φαίνεται ἀνεδαφική, ἀλλὰ τὸν 18ο αἰώνα τὴ θεωροῦσαν λογικὴ στάση, καὶ αὐτὸ μᾶς βοηθᾶ νὰ καταλάβουμε ὅτι ὁ Στωικισμὸς ἔχει κάτι περισσότερο ἀπὸ ἱστορι-

κὸ ἐνδιαφέρον. Παρόλο ποὺ οἱ Στωικοὶ ὑπερασπίστηκαν τὸ σύστημά τους πάνω σὲ λογικὲς βάσεις, ἕνα μέρος τῆς γοητείας του ἦταν αἰσθητικὸ καὶ συναισθηματικό. Ἡ ἰδέα ἢ τὸ ἰδεῶδες ἑνὸς σύμπαντος μὲ ἁρμονικὴ λειτουργία στὸ ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι συμμετέχουν ὡς λογικὰ ὄντα εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ σημαντικότερα κληροδοτήματα στὸν δυτικὸ πολιτισμό.

Ἡ ἐπίδραση τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας στὴν εὐρωπαϊκὴ λογοτεχνία καὶ σκέψη ἔφτασε στὸ ἀποκορύφωμά της μεταξὺ 1500 καὶ 1700. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα ἔγινε τόσο διάχυτη, ὥστε νὰ μὴν μποροῦμε νὰ διαγράψουμε συνοπτικὰ τὰ ὅριά της μὲ κάποια ἀκρίβεια. Οἱ ρωμαῖοι ἠθικολόγοι ἐξακολουθοῦσαν νὰ διαβάζονται ἀπὸ τὸ εὐρὺ κοινὸ ὡς τὰ μέσα τοῦ 19ου αἰώνα, ἀλλὰ κυρίως στὴν Ἀναγέννηση ἐκτιμήθηκαν ὡς ὁδηγοὶ γιὰ τὴ ζωή. Ὁ Ἐπίκουρος καὶ ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς συνέβαλαν στὴν πορεία γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ σύγχρονου ἐμπειρισμοῦ, ἀλλὰ ἡ κίνηση αὐτὴ ἀπέκτησε δική της βαρύτητα στὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα. Γιὰ λόγους ποὺ εἶναι πολὺ εὔκολο νὰ καταλάβουμε αὐξήθηκε τὸ ἀκαδημαϊκὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, καὶ οἱ φιλόσοφοι τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων ἔχασαν ἀπὸ τὴ σύγκριση μαζί τους. Στὴ Γερμανία, ὁ ἰδεαλισμὸς τοῦ Hegel ἐπηρέασε τὴ δυσμενὴ ἐκτίμηση τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Eduard Zeller στὸ ἔργο του *Die Philosophie der Griechen* (1η ἔκδ. 1844-52), καὶ ἡ αὐθεντία τοῦ Zeller ὑπῆρξε σὲ πολλὲς περιπτώσεις καθοριστικὴ γιὰ τὸν τρόπο ποὺ ἀντιμετώπισαν αὐτὴ τὴ φιλοσοφία οἱ μεταγενέστεροι. Κατὰ βάση ὅμως οἱ γερμανοὶ μελετητές, ὁ ἴδιος ὁ Zeller, ὁ Hermann Usener καὶ ἰδιαίτερα ὁ Hans von Arnim, ἦταν αὐτοὶ ποὺ ἔβαλαν τὶς βάσεις γιὰ κριτικὴ κατανόηση τοῦ Στωικισμοῦ καὶ τοῦ Ἐπικουρισμοῦ. Ἕνας διακεκριμένος βρετανὸς μελετητής, ὁ A. C. Pearson, ἐξέδωσε τὸ *The Fragments of Zeno and Cleanthes* τὸ 1891, δώδεκα χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ *Stoicorum Veterum Fragmenta* τοῦ Arnim. Ὑπῆρξαν καὶ ἄλλες σημαντικὲς βρετανικὲς ἐκδόσεις:

J. S. Reid, *Cicero's Academica* (1885)· Cyril Bailey, *Epicurus* (1926) καὶ *Lucretius* (1947)· A. S. L. Farquharson, *Marcus Aurelius* (1944). Γενικὰ ὅμως λίγοι βρετανοὶ ἢ ἀμερικανοὶ μελετητὲς ποὺ ἄκμασαν πρὶν ἀπὸ τὸν τελευταῖο πόλεμο ἔδειξαν μεγάλο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία. Μόνο δύο κριτικὲς μελέτες ποὺ ἄντεξαν στὸ χρόνο γράφτηκαν στὴ Βρετανία αὐτὴ τὴν ἐποχή: τοῦ R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (1910), καὶ τοῦ Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (1928). Ἡ ἀγγλοσαξωνικὴ φιλολογία σ' αὐτὸν τὸν τομέα ὑστέρησε μπροστὰ στὸ ἔργο ποὺ ἐπιτελοῦνταν στὴ Γερμανία, Ἰταλία, καὶ Γαλλία.

Ἡ βιβλιογραφία αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ποὺ περιλαμβάνει κυρίως ἐργασίες στὰ ἀγγλικά, δείχνει ὅτι ἡ κατάσταση ἔχει ἀλλάξει στὴ διάρκεια τῶν τελευταίων εἴκοσι χρόνων. Βρετανοὶ καὶ ἀμερικανοὶ μελετητὲς ἔχουν γράψει τώρα σημαντικὲς ἐργασίες πάνω σὲ πολλὲς ἀπόψεις τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας, μὲ ἀποτέλεσμα τὸ θέμα νὰ ἀνεβεῖ στὴν ἐκτίμηση τῶν ἀκαδημαϊκῶν κύκλων στὶς χῶρες αὐτές. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἱστορίας τοῦ πολιτισμοῦ ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία τραβοῦσε πάντα τὴν προσοχή. Ὡστόσο, ἐμβριθεῖς ἐκτιμήσεις τῆς ἐννοιολογικῆς της σπουδαιότητας εἶναι ἀκόμη σπάνιες. Χρειάζεται περισσότερη ἐργασία γιὰ νὰ ἀποσαφηνιστοῦν ἄγνωστα θέματα καὶ νὰ ἀποδειχτεῖ ὅτι ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη παρουσιάζει οὐσιαστικὸ ἐνδιαφέρον. Τὰ ὅρια τῶν δυνατοτήτων της καὶ τὰ ἐπιτεύγματά της ἔχουν νὰ μᾶς ποῦν πολλὰ γιὰ μᾶς τοὺς ἴδιους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

(σ. 17-36)

1. E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, Ὀξφόρδη 1913, σ. 32. Ἀντιπαράβαλε μὲ αὐτὸ τὸ εἶδος ἑρμηνείας τὴν ἀναφορὰ τοῦ L. Edelstein (*The Meaning of Stoicism*, Cambridge, Mass. 1966, σ. 13) σὲ μιὰ «νέα συνειδητοποίηση τῆς δύναμης τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἐμφανίστηκε τὸν 4ο αἰώνα, τὴν πίστη στὴ θέωση τοῦ ἀνθρώπου», ποὺ βρίσκει ὅτι ἄσκησε ἐπίδραση στὸ Στωικισμὸ καὶ στὸν Ἐπικουρισμό.

2. Πρβ. Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley καὶ Los Angeles 1945, σ. 61-72.

3. Cherniss, *ὅ.π.* σ. 33.

4. Γιὰ μιὰ λεπτομερὴ ἔκθεση τῶν λιγότερο σημαντικῶν Σωκρατικῶν, πρβ. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, τόμ. III, Cambridge 1969.

5. Λίγα εἶναι γνωστὰ γιὰ τοὺς περιπατητικοὺς φιλοσόφους αὐτῆς τῆς ἐποχῆς. Οἱ δραστηριότητές τους φαίνεται ὅτι στράφηκαν κυρίως στὴ ρητορική, στὴ βιογραφία καὶ σὲ ἔργα μὲ λαϊκοφιλοσοφικὰ θέματα. Ὁ ἴδιος ὁ Θεόφραστος ἔγραψε γιὰ θέματα ὅπως ὁ γάμος, ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ μέθη. Γιὰ τὶς ἀρχαῖες μαρτυρίες, βλ. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* (Βασιλεία 1944 κ.ἑ.), μιὰ σειρὰ τόμων γιὰ φιλοσόφους ποὺ ἐξετάζονται ὁ καθένας χωριστά.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ

(σ. 37-128)

1. Ὁ Ἐπίκουρος πιθανὸν νὰ συνάντησε γιὰ πρώτη φορὰ τὸν Μητρόδωρο, ποὺ ἦταν δέκα περίπου χρόνια νεότερός του, στὴ Λάμψακο, τὴ γενέτειρα τοῦ δευτέρου.

2. Ἡ αὐθεντικότητα αὐτῆς τῆς ἐπιστολῆς ἔχει ἀμφισβητηθεῖ, ἀλλὰ δὲν

ἔχουμε λόγο νὰ ἀμφιβάλουμε γιὰ τὴν ἀξιοπιστία της ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἔκθεση τῆς συμπεριφορᾶς καὶ τῆς θεωρίας τοῦ Ἐπικούρου.

3. N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Μιννεάπολη 1954, σ. 329. Γιὰ μιὰ γενικὴ θεώρηση τῆς τύχης ποὺ εἶχε ὁ ὄψιμος Ἐπικουρισμός, θὰ πρέπει νὰ ἀνατρέξει κανεὶς στὸ τελευταῖο κεφάλαιο αὐτοῦ τοῦ βιβλίου.

4. Γιὰ τὶς μαρτυρίες, βλ. βιβλιογραφία.

5. Ὅλοι σχεδὸν οἱ πάπυροι τοῦ Herculanum ἀνήκουν στὴ Biblioteca Nazionale τῆς Νεάπολης, ἀλλὰ τὸ Βρετανικὸ Μουσεῖο ἔχει στὴν κατοχή του σημαντικὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ 2ο βιβλίο τοῦ *Περὶ Φύσεως* τοῦ Ἐπικούρου.

6. Τὴ θεωρία τῶν «ἀπορροῶν» τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντίληψης δὲν τὴν ἐπινόησε ὁ Ἐπίκουρος. Ἀνάγεται στὸν Δημόκριτο καί, μὲ διαφορετικὴ μορφή, σὲ ἀκόμη προγενέστερη περίοδο, στὸν Ἐμπεδοκλῆ.

7. Ὁ Κικέρων (*N.D.* 1, 44) λέει ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ χρησιμοποίησε τὸν ὅρο *πρόληψις* μὲ αὐτὴ τὴ σημασία.

8. Ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς (Us. 255) ἀναφέρει ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἔλεγε πὼς «εἶναι ἀδύνατο γιὰ ὁποιονδήποτε νὰ ἐξετάσει συστηματικά... ἢ νὰ σχηματίσει μιὰ κρίση... ἀνεξάρτητα ἀπὸ πρόληψη».

9. Γιὰ περισσότερες μαρτυρίες καὶ συζήτηση, βλ. τὸ ἄρθρο μου στὸ *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18 (1971) 114-33.

10. *The Greek Atomists and Epicurus*, Ὀξφόρδη 928, σ. 570.

11. Τυπικὰ διατυπωμένα τὰ «ἀξιώματα» αὐτὰ μποροῦμε νὰ τὰ βροῦμε στὸν Σέξτο Ἐμπειρικό, *Μαθ.* 7, 212-13 (Us. 247). Ὁ Ἐπίκουρος τὰ διατυπώνει μὲ λιγότερο τυπικὸ τρόπο στὴν *Ἐπ. Ἡρόδ.* 51 καὶ στὸ *Κύρ. Δόξ.* XXIV.

12. Βλ. Φιλόδ., *Σημ.*, στήλ. XVI, ἔκδ. Ph. καὶ E. A. De Lacy, Pennsylvania 1941.

13. *Κατὰ σοφιστῶν* ἀπ. 1 καὶ 3. ἔκδ. Sbordone, Νεάπολη 1947.

14. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες, βλ. τὸ ἄρθρο ποὺ ἀναφέρω στὴ σημ. 9.

15. Ὁ Λουκρήτιος ἀναπτύσσει διεξοδικὰ τὶς προτάσεις (α) καὶ (β) στὸ 1ο βιβλίο (159-264), ἐνῶ μὲ τὴ (γ) ἀσχολεῖται στὸ 2ο βιβλίο (294-307).

16. Γιὰ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Λουκρητίου σχετικὰ μὲ τὸ κενό, βλ. 1ο βιβλίο (329-97). Ὁ Ἀριστοτέλης ἀρνιόταν τὴν ἀνάγκη ὕπαρξης τοῦ κενοῦ γιὰ νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ κίνηση, πράγμα ποὺ δέχονταν οἱ Στωικοί.

17. Βλ. ἐπίσης Λουκρήτ. 1, 599-634.

18. Ἡ πιὸ διεισδυτικὴ μελέτη τοῦ δημοκρίτειου καὶ τοῦ ἐπικούρειου ἀτομισμοῦ εἶναι τοῦ D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*,

Princeton 1967. Ἡ πρώτη του μελέτη ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἔννοια τῶν ἐλάχιστων μερῶν.

19. Αὐτὴ τὴν ἄποψη ἐνισχύουν τὰ λόγια τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ παραθέτει ὁ Σιμπλίκιος (DK 68 A37)· πρβ. W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, τόμ. II, Cambridge 1965, σ. 400-2.

20. Γιὰ λεπτομερὴ ἀνάλυση, στὴν ὁποία ὀφείλω πολλά, βλ. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, σ. 111-30.

21. Τὰ κύρια σημεῖα τῶν ὅσων λέει ὁ Λουκρήτιος τὰ ἐπαναλαμβάνει ὁ Κικέρων, *Fin.* 1, 18-20.

22. Πειστικὰ ἐπιχειρήματα ὑπὲρ αὐτῆς τῆς θέσης ἀνέπτυξε ὁ G. B. Kerferd, *Phronesis* 16 (1971) 88-9.

23. Βλ. εἰδικότερα Ἐπ. Ἡρόδ. 48. Ἡ τακτικὴ ἀναπλήρωση τῶν «χαμένων» ἀτόμων ἐξηγεῖ γιατί τὰ ἀντικείμενα δὲν φαίνονται (συνήθως) νὰ ἐλαττώνονται ὡς πρὸς τὸν ὄγκο.

24. Ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ἀντικρούει τὶς καθαρὰ μηχανιστικὲς ἑρμηνεῖες τῆς αἰτιότητας, ἔχοντας προφανῶς στὸ νοῦ του τὸν Δημόκριτο, στὸ 10ο βιβλίο τῶν *Νόμων* 889b.

25. Ὁ Λουκρήτιος ἀντιτάσσεται στὰ «τελικὰ» αἴτια ἐκτενέστερα, 5, 195-234.

26. Ἡ ἀναφορὰ εἶναι ἰδιαίτερα σημαντικὴ γιατὶ εἶναι τῆς ἴδιας ἐποχῆς. Οἱ *Χαρακτῆρες* τοῦ Θεοφράστου εἶναι μιὰ σειρὰ σύντομων σκιαγραφήσεων γιὰ τύπους χαρακτήρων: εὐγενής, ἄξεστος, φιλάργυρος, κτλ.

27. Ἡ ἐξέλιξη τῆς θεολογίας τοῦ Πλάτωνα εἶναι πολύπλοκο θέμα· γιὰ κριτικὴ ἔκθεση, βλ. F. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca, N. Y. 1942.

28. Ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἀκόμη ἐκφράστηκαν ἀμφιβολίες γιὰ τὴν αὐθεντικότητα αὐτοῦ τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου. Θὰ μποροῦσε νὰ ἀποδοθεῖ, ἂν ὄχι στὸν ἴδιο τὸν Πλάτωνα, ὅπως εἶναι πολὺ πιθανό, σὲ ἕναν νεότερο σύγχρονό του Ἀκαδημεικό, ἴσως τὸν Φίλιππο τὸν Ὁπούντιο (Διογ. Λαέρτ. 3, 37).

29. Κικ., *N.D.* 2, 42-4. Ἡ σύγκριση μὲ τὸ βιβλίο 1, 33 τῆς πραγματείας τοῦ Κικέρωνα δείχνει ὅτι ἡ ἀναφορὰ μπορεῖ νὰ γίνεται στὸ τρίτο βιβλίο τοῦ *Περὶ φιλοσοφίας* τοῦ Ἀριστοτέλη. Γιὰ τὴ θεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, βλ. W. K. C. Guthrie, *ClQ* 27 (1933) 162-71· 28 (1934) 90-8.

30. Ἀποτελοῦσε ἀσφαλῶς συνήθεια τῶν Ἐπικουρείων νὰ ἀντιτάσσονται σὲ ὅλες τὶς θεολογικὲς ἀπόψεις ποὺ διέφεραν ἀπὸ τὶς δικές τους· πρβ. Κικ., *N.D.* 1 passim. Ὁ Ἐπίκουρος πρέπει νὰ εἶχε βρεῖ πολλὰ σημεῖα γιὰ νὰ ἐκφράσει ἀντιρρήσεις στὰ συγγράμματα τοῦ διαδόχου τοῦ Πλάτωνα Ξενοκράτη, τοῦ ὁποίου ἡ θεολογία περιεῖχε «δαίμονες» καθὼς καὶ οὐράνιες θεότητες καὶ ὁ ὁποῖος προανάγγειλλε τοὺς Στωικοὺς μὲ τὸ νὰ ἀποδίδει

τὰ ὀνόματα συγκεκριμένων θεῶν σὲ φυσικὲς οὐσίες.

31. Κικ., *N.D.* 1, 45-6· βλ. ἐπίσης *Ἐπ. Μεν.* 123-4, ποὺ ἀναφέρεται στὶς ἐσφαλμένες ἀντιλήψεις τῶν «πολλῶν» γιὰ τοὺς θεούς.

32. Βλ. ἐπιπλέον K. Kleve, *Symbolae Osloenses*, συμπλ. 19. Ἐπίσης ὁ Ἐπίκουρος (Κικ., *N.D.* 1, 50) κατέληγε στὸ συμπέρασμα ὅτι πρέπει νὰ ὑπάρχουν θεϊκὰ ὄντα ἰσάριθμα μὲ τοὺς θνητοὺς σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς «ἐξισωτικῆς ἀναλογίας» ἢ τῆς «ἀμοιβαίας κατανομῆς» (*ἰσονομία*). «Ἀπὸ αὐτό», διαβάζουμε, «συνάγεται ὅτι ἂν ὁ ἀριθμὸς τῶν θνητῶν εἶναι τόσο μεγάλος, ὑπάρχει ἐξίσου μεγάλος ἀριθμὸς ἀθανάτων, καὶ ἂν οἱ αἰτίες καταστροφῆς εἶναι ἀναρίθμητες, οἱ αἰτίες διατήρησης πρέπει νὰ εἶναι ἐπίσης ἄπειρες».

33. Ἡ λέξη *ἀποτετελεσμένων* (ποὺ ἔχουν ὁλοκληρωθεῖ) δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ διορθωθεῖ ἀπὸ τοὺς Kühn καὶ Usener σὲ *ἀποτετελεσμένους*: στὴν ὁλοκλήρωση φτάνουν τὰ «εἴδωλα», ὄχι οἱ θεοί· πρβ. *Ἐπ. Πυθ.* 115, «μὲ τὴ συνάντηση ἀτόμων ποὺ δημιουργοῦν φωτιά».

34. *De dis* 3 ἀπ. 32a, σ. 52 Diels. Γιὰ παραπέρα συζήτηση τῆς μαρτυρίας τοῦ Φιλοδήμου καὶ τῶν θεωριῶν ποὺ βασίστηκαν σ' αὐτή, πρβ. W. Schmid, *RhM* 94 (1951) 97-156, καὶ K. Kleve, *Symbolae Osloenses* 35 (1959), ὁ ὁποῖος ἀποδίδει τὴν αὐτοσυντήρηση τῶν θεῶν στὴν ἄσκηση τῆς ἐλεύθερης βούλησης.

35. Tennyson, *Lucretius*, ποὺ βασίζεται στὸ χωρίο Λουκρήτ. 3, 18-23, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ μετάφραση ἀπὸ τὸν Ὅμηρο.

36. Βλ. ἀκόμη Kerferd, *Phronesis* 16 (1971) 89 κ.ἑ.

37. Τὸ νευρικὸ σύστημα τὸ ἀνακάλυψαν οἱ ἐπιστήμονες γιατροὶ Ἡρόφιλος καὶ Ἐρασίστρατος στὴ διάρκεια τοῦ πρώτου μισοῦ τοῦ 3ου αἰώνα π.Χ.

38. Ὁ ἴδιος ὁ Ἐπίκουρος γράφει γιὰ τὴν ὅραση, τὴν ἀκοὴ καὶ τὴν ὄσφρηση στὴν *Ἐπ. Ἡρόδ.* 49-53. Ὁ Λουκρήτιος ἐπίσης πραγματεύεται τὴ γεύση στὸ 4, 615-72.

39. *De nat.* 28 ἀπ. 5, στήλ. VI (ἐπάνω), στήλ. VII (κάτω), ἔκδ. A. Vogliano, *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata*, Βερολίνο 1928.

40. Τὰ χωρία Κικ., *De fato* 22 καὶ *N. D.* 1, 69 δείχνουν ἐπίσης ὅτι θεωροῦνταν πὼς ἡ ἐκτροπὴ σώζει τὴν «ἐλεύθερη βούληση». Βλ. ἐπίσης τὸν Διογένη ἀπὸ τὰ Οἰνόανδα ἀπ. 32, στήλ. III Chilton.

41. Βρίσκεται στὴν ἔκδοση τοῦ Arrighetti, *Epicuro Opere* 31 [27] 3-9. Εἶναι πιθανὸ ὅτι ἡ ἐκτροπὴ ὑποδηλώνεται στὸ 31 [22] 7-16.

42. «Aristotle and Epicurus on Voluntary Action», στὸ ἔργο του *Two Studies in the Greek Atomists*. Οἱ σύντομες παρατηρήσεις μου ἐδῶ

εἶναι εὐνόητο ὅτι μειώνουν τὴ σημασία τῆς ἐκτεταμένης πραγμάτευσης τοῦ θέματος ἀπὸ τὸν Furley. Τὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ ἐπιχειρήματός του βασίζεται στὶς ὁμοιότητες ποὺ ἀνακάλυψε ἀνάμεσα στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Ἐπίκουρο.

43. Αὐτὴ τὴν ἄποψη ὑποστηρίζει ὁ Bailey, *Greek Atomists*, σ. 483, τὸν ὁποῖο ἀκολουθεῖ ὁ Panichas, *Epicurus*, N.Y. 1967, σ. 100.

44. Πρβ. Κικ., *Fin.* 2, 17: «Ὑποστηρίζω ὅτι ἡδονὴ ἀπολαμβάνουν ὅλοι ὅσοι δὲν πονοῦν».

45. Αὐτὴ ἡ ἑρμηνεία τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὴν «κινητικὴ» καὶ στὴ «στατικὴ» ἡδονή μοῦ φαίνεται ὅτι ταιριάζει καλύτερα μὲ τὶς μαρτυρίες καὶ ἀποδίδει καλύτερα τὸ νόημα. Ἔχει ἐπίσης ὑποστηριχτεῖ ὅτι ἡ «κινητικὴ» ἡδονὴ ἐξυπηρετεῖ μόνο στὸ νὰ «ποικίλλει» μιὰ «στατικὴ» ἡδονὴ ποὺ προηγήθηκε· γιὰ τὶς πιὸ πρόσφατες ἀπόψεις, βλ. J. M. Rist, *Epicurus*, Cambridge 1972, κεφ. 6 καὶ σ. 170 κ.ἑ.

46. Π.χ. *Κύρ. Δόξ.* III, IX, XVIII, XIX, XX.

47. Βλ. Διογ. Λαέρτ. 10, 119, καὶ τὴ λαμπρὴ ἐπίκριση τῆς ambitio ἀπὸ τὸν Λουκρήτιο 3, 59-77, ποὺ συσχετίζεται μὲ τὸ φόβο τοῦ θανάτου.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ

(σ. 129-176)

1. Οἱ «τρόποι» εἶναι σειρὰ ἐπιχειρημάτων ποὺ καταρτίστηκαν γιὰ νὰ δείξουν ὅτι ἡ στάση μας πρὸς ὅλα τὰ πράγματα ποὺ ἰσχυριζόμαστε ὅτι εἶναι πραγματικὰ ἢ ἀληθὴ μὲ ὁποιαδήποτε ἀντικειμενικὴ σημασία πρέπει νὰ εἶναι ἡ *ἐποχή*. Δέκα ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἐπιχειρήματα καταγράφουν ὁ Σέξτος (*Πυρρ.* 1, 31-163) καὶ ὁ Διογένης Λαέρτιος (9, 79-88)· καὶ μία ἀκόμη σειρὰ ἀπὸ πέντε, ποὺ πιθανὸν προορίζονταν νὰ ἀντικαταστήσουν τὰ δέκα, εἰσήγαγε ὁ Ἀγρίππας, μεταγενέστερος τοῦ Αἰνησιδήμου Σκεπτικός (Σέξτ., *ὅ.π.* 164-86· Διογ. Λαέρτ. 9, 88-9). Γιὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ ἔδρασε ὁ Αἰνησίδημος, τείνω νὰ πιστεύω μαζὶ μὲ τὸν Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Παρίσι 1923, σ. 246, ὅτι ὁ 1ος αἰώνας π.Χ. ταιριάζει πολὺ καλύτερα μὲ τὶς μαρτυρίες. Τὸ θέμα αὐτὸ τὸ πραγματεύτηκε διεξοδικὰ ὁ J. M. Rist, ποὺ παρουσιάζει μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἑρμηνεία τοῦ λεγόμενου Ἡρακλειτισμοῦ τοῦ Αἰνησιδήμου, στὸ *Phoenix* 24 (1970) 309-19.

2. Αὐτὰ ποὺ γράφουν ὁ Zeller καὶ ὁ Brochard γιὰ τὸν Πύρρωνα πλησιάζουν πολὺ περισσότερο τὴν ἀλήθεια ἀπὸ ὅσο τὰ βιβλία τοῦ L. Robin,

Pyrrhon et le scepticisme grec, Παρίσι 1944, καὶ πιὸ πρόσφατα τοῦ A. Weische, *Cicero und die neue Academie*, Münster 1961.

3. Τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ὁ Αἰνησίδημος ἀντέδρασε ἔτσι γιατὶ ἦταν δυσαρεστημένος μὲ τὴν ἐπάνοδο τῆς 'Ακαδημίας στὸ δογματισμό, ὑπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ 'Αντιόχου τοῦ 'Ασκαλωνίτη, ἀκολουθεῖ τὴ μέθοδο τῆς «λήψεως τοῦ ζητουμένου».

4. Μαρτυρίες στὸ Diels-Kranz, *Vorsokratiker* 2, 59.

5. Τὶς μαρτυρίες συγκέντρωσε ὁ Diels στὸ *Poetarum philosophorum fragmenta 9*.

6. Αὐτὰ τὰ τρία ἐπίθετα ἑρμηνεύτηκαν μερικὲς φορὲς μὲ περιγραφικὴ μᾶλλον παρὰ μὲ τροπικὴ σημασία, λ.χ. «μὴ διακρινόμενα» καὶ ὄχι «μὴ διακριτά», κτλ. 'Αλλὰ τὸ δεύτερο καὶ τὸ τρίτο ἔχουν κατάληξη (-τος), ποὺ πιὸ συχνὰ δηλώνει δυνατότητα ἢ ἀναγκαιότητα, καὶ ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ ταιριάζει καλύτερα στὸ ἐπιχείρημα· πρβ. C. L. Stough, *Greek Skepticism*, Berkeley καὶ Los Angeles 1969, σ. 18 κ.ἑ.

7. «Τί εἶναι στὴν πραγματικότητα τὰ πράγματα», κατὰ λέξη «Περὶ φύσεως», εἶναι ὁ καθιερωμένος τίτλος τῶν βιβλίων τῶν πρώτων ἑλλήνων φιλοσόφων· ἐπίσης ὁ τίτλος τοῦ βασικοῦ ἔργου τοῦ 'Επικούρου (βλ. σ. 43).

8. 'Ο A. J. Ayer γράφει: «Θὰ ἦταν δύσκολο νὰ ἀκουστοῦν οἱ ἀπόψεις [τοῦ Σκεπτικοῦ], ἂν οἱ διαδικασίες ποὺ θέτει ὑπὸ ἀμφισβήτηση δὲν μᾶς ὁδηγοῦσαν ποτὲ σὲ πλάνη. Δὲν εἶναι ὅμως οὐσιῶδες γιὰ τὴν ἄποψή του ὅτι ἔτσι θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι. Αὐτὸ ποὺ θέτει ὡς αἴτημα εἶναι ὅτι τὰ σφάλματα θὰ ἔπρεπε νὰ μπορεῖ νὰ συμβοῦν, ὄχι ὅτι θὰ ἔπρεπε πραγματικὰ νὰ συμβοῦν», *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth 1965, σ. 40.

9. Οἱ Πυρρωνιστὲς προτιμοῦν τὸν ὅρο *τὸ φαινόμενον* ἀπὸ τὸν ὅρο *φαντασία* (παράσταση, ἐντύπωση, εἰκόνα)· στὸ ἔργο *Πύρρωνος βίος* τοῦ Διογένη Λαέρτιου ὁ δεύτερος ὅρος ἀπαντᾶ σὲ μιὰ παράγραφο (107) ποὺ ἀναφέρεται στὴν ἀσυμφωνία ἀνάμεσα στοὺς Σκεπτικοὺς καὶ στοὺς δογματικούς (*φαντασία* εἶναι ἡ λέξη ποὺ χρησιμοποιοῦν οἱ 'Επικούρειοι καὶ οἱ Στωικοί). 'Ο ὅρος *φαντασία* σημαίνει ὅ,τι περίπου ἔχουμε ὀνομάσει στὴ σύγχρονη φιλοσοφία αἰσθητηριακὸ δεδομένο (sense-datum). 'Ο Πύρρων, σύμφωνα μὲ τὶς μαρτυρίες τοῦ Τίμωνα καὶ τοῦ Διογένη, προτιμοῦσε νὰ χρησιμοποιεῖ τὴ γλώσσα τοῦ «φαινομένου», δηλαδὴ νὰ μιλᾶ γιὰ «τὸ ἴδιο πράγμα ποὺ ἐμφανίζεται διαφορετικὸ σὲ διαφορετικοὺς ἀνθρώπους», ἀλλὰ ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη δὲν ὑπάρχει ἐπαρκὴς λόγος γιὰ νὰ προτιμήσουμε τὸν ἕναν τύπο ἔκφρασης ἀπὸ τὸν ἄλλο· πρβ. τὸ ἄρθρο τοῦ R. M. Chisholm, «The theory of appearing», *Philosophical Analysis*, ἐκδ. Max Black, Ithaca, N.Y. 1950.

10. Βλ. Σέξτ., *Πυρρ.* 1, 188-91. Στὰ ἑπόμενα κεφάλαια αὐτοῦ τοῦ βι-

βλίου ὁ Σέξτος δίνει ἕνα ἀκόμη λεξιλόγιο τῶν σκεπτικῶν τεχνικῶν ὅρων. Οἱ ὅροι *οὐδὲν μᾶλλον*, *μηδὲν ὁρίζειν* κτλ. δὲν πρέπει καθεαυτοὶ νὰ ἑρμηνευτοῦν ὡς θετικοὶ ἰσχυρισμοί. Ἀποτελοῦν ἁπλῶς ἕναν γλωσσικὸ τρόπο γιὰ νὰ ἐκφραστεῖ ἡ ἄρνηση διατύπωσης ὁποιουδήποτε ἰσχυρισμοῦ (Διογ. Λαέρτ. 9, 76 ποὺ ἀντλεῖ ἀπὸ τὸν Τίμωνα) καὶ λέγεται ὅτι αὐτοαναιροῦνται καθὼς διατυπώνονται: δηλαδὴ τὸ «δὲν ὁρίζω τίποτα» (*μηδὲν ὁρίζειν*) θεωρεῖται ὅτι συνεπάγεται τὸ «δὲν ὁρίζω ὅτι δὲν ὁρίζω τίποτα»· πρβ. Σέξτ., *Πυρρ.* 1, 14 κ.ἑ. Αὐτὲς οἱ στερεότυπες φράσεις ἑρμηνεύτηκαν μερικὲς φορὲς περιγραφικὰ ὡς ἐνδεικτικὲς τῆς ἴδιας τῆς διανοητικῆς κατάστασης τοῦ Πυρρωνιστῆ (Σέξτ., *ὅ.π.* 201· Διογ. Λαέρτ. 9, 74).

11. Διογ. Λαέρτ. 9, 106· Σέξτ., *Πυρρ.* 1, 21-4.

12. Ὁ Ἀρίστων, ὁ σύγχρονος τοῦ Ἀρκεσιλάου αἱρετικὸς Στωικός, τὸν περιέγραψε σὲ μιὰ παρωδία ὁμηρικοῦ στίχου μὲ τὴ φράση «μπροστὰ ὁ Πλάτων, πίσω ὁ Πύρρων, στὴ μέση ὁ Διόδωρος» (Σέξτ., *Πυρρ.* 1, 234)· ἐδῶ ἐννοεῖ τὸν Διόδωρο τὸν Κρόνο, τὸν μεγαρικὸ φιλόσοφο. Πρβ. τὶς παρατηρήσεις τοῦ Τίμωνα στὸν Διογ. Λαέρτ. 4, 33.

13. Ὁ A. Weische, *Cicero und die neue Academie*, ἐπιχείρησε νὰ βρεῖ στὸν Περίπατο μιὰ πηγὴ τοῦ σκεπτικισμοῦ τοῦ Ἀρκεσιλάου· ἀλλὰ τὸ ἐπιχείρημά του δὲν εἶναι πειστικό.

14. Οἱ μαρτυρίες γιὰ τὶς ἑπόμενες τέσσερις παραγράφους προέρχονται ἀπὸ τὸν Σέξτο, *Μαθ.* 7, 150-7· πρβ. ἐπίσης Κικ., *Acad.* 2, 77. Γιὰ λεπτομέρειες τῆς στωικῆς θεωρίας, βλ. σ. 201-13.

15. Ὁ Σέξτος ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος πρόβαλε τὴν *ἐποχὴ* ὡς σκοπὸ τῆς ζωῆς, *Πυρρ.* 1, 232. Ὡστόσο, ὁ von Arnim, *RE*, λῆμμα Arkesilaos, ἀναφέρει λόγους ποὺ μᾶς κάνουν νὰ πιστεύουμε ὅτι «ἡ ἀνακάλυψη τῆς ἀλήθειας» θὰ ἦταν καλύτερη περιγραφὴ τοῦ σκοποῦ τοῦ Ἀρκεσιλάου· πρβ. Κικ., *Acad.* 2, 60, veri inveniendi causa [γιὰ τὴν ἀνακάλυψη τῆς ἀλήθειας]· *στὸ ἴδιο* 76, verum invenire voluisse sic intellegitur [ἀπὸ τὰ παρακάτω γίνεται φανερὸ ὅτι ἤθελε νὰ ἀνακαλύψει τὴν ἀλήθεια].

16. *Στὸ ἴδιο*, στήλ. 1166.

17. Πρβ. Διογ. Λαέρτ. 4, 28· Κικ., *Acad.* 2, 7 κ.ἑ.

18. Καὶ ἐδῶ ἡ ἄποψη τοῦ von Arnim μοῦ φαίνεται ὅτι εἶναι ἡ σωστή, *RE*, λῆμμα Arkesilaos, στήλ. 1167, ὅταν ἐπισημαίνει τὸ στωικὸ πλαίσιο σὲ σχέση μὲ τὸ ὁποῖο ἔγιναν οἱ παρατηρήσεις τοῦ Ἀρκεσιλάου γιὰ τὸ *εὔλογον*. Ὁ Brochard, *Les Sceptiques grecs*, σ. 112, διαπιστώνει, λαθεμένα κατὰ τὴ γνώμη μου, κάποια παραχώρηση στὸ Στωικισμό. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τῆς μεθόδου τοῦ Ἀρκεσιλάου νὰ συνάγει ἕνα συμπέρασμα ἀπὸ τὶς θέσεις τῶν ἀντιπάλων του.

19. Αὐγουστίνος, *Cont. Ac.* 1, 38· Σέξτ., *Πυρρ.* 1, 232· Κικ., *Acad.* 2, 60.

20. Π.χ. Zeller, Brochard, Weische. Ἐξαίρεση ἀποτελεῖ ὁ O. Gigon, «Zur Geschichte der sogennanten Neuen Academie», *MH* 1 (1944).

21. Κικ., *Tusc.* 4, 5· Πλούτ., *Μ. Κάτ.* 22.

22. Θὰ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ Καρνεάδης δὲν μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ τὴν πρόταση (α), ἂν πρόκειται νὰ προκύψει ὁ σκεπτικισμὸς μὲ τὴ βοήθεια τῆς προκειμένης «συμβαίνουν πραγματικὰ ἐσφαλμένες ἐντυπώσεις» (Κικ., *Acad.* 2, 83). Ἡ οὐσία τῆς θέσης του δὲν εἶναι ὅτι «δὲν ὑπάρχουν ἀληθεῖς ἐντυπώσεις» (*ἀντίθετα* ὁ Brochard, σ. 128). Ἂν ἦταν αὐτή, ὁ Καρνεάδης δὲν θὰ μποροῦσε νὰ θεμελιώσει τὸ συμπέρασμά του: «Καμία ἀληθὴς ἐντύπωση δὲν μπορεῖ νὰ διακριθεῖ *ὡς ἀληθὴς* ἀπὸ μιὰ δεύτερη ταυτόσημη ἐντύπωση ποὺ εἶναι ἐσφαλμένη». Τὰ ἴδια ἰσχύουν καὶ γιὰ τὸν Ἀρκεσίλαο, Κικ., *ὅ.π.* 77.

23. Βλ. Κικ., *Acad.* 2, 49-60, ὅπου ὁ Ἀντίοχος προσπαθεῖ νὰ ἀντικρούσει ἐπιχειρήματα αὐτοῦ τοῦ εἴδους· Σέξτ., *Μαθ.* 7, 403-11.

24. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ καὶ τὶς προσπάθειες νὰ δοθεῖ ἀπάντηση στὸν Καρνεάδη, βλ. Stough, *Greek Scepticism*, σ. 44-50.

25. Γιὰ πιὸ λεπτομερὴ πραγμάτευση, βλ. τὸ ἄρθρο μου «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis* 12 (1967) 59-90.

26. Φυσικὰ δὲν ἀποκλείεται ὁ Καρνεάδης νὰ ὑπερασπίστηκε μιὰ σειρὰ ἠθικῶν ἀρχῶν ὡς «πιὸ πιθανή»· πρβ. Brochard, σ. 160-2, ὁ ὁποῖος προτιμᾶ «τὴν προσπάθεια γιὰ τὴν ἐπίτευξη αὐτοῦ ποὺ πρωταρχικὰ βρίσκεται σὲ συμφωνία μὲ τὴ φύση». Δὲν βρίσκω ὅμως καμιὰ μαρτυρία ὅτι ὁ Καρνεάδης, ὁτιδήποτε καὶ ἂν εἶχε κάνει στὴν πράξη, εἶχε κάποια θετικιστικὴ ἠθικὴ θεωρία.

27. Ἴχνη ἐπίθεσης τοῦ Καρνεάδη ἐναντίον τῆς ἀποδοχῆς τῆς μαντείας ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς ἐνσωματώνει πιθανὸν ὁ Κικέρων στὸ 2ο βιβλίο τοῦ *De divinatione.*

28. *Dilemmas*, Cambridge 1960, σ. 21.

29. Γιὰ τὴν πραγμάτευση τῆς ἀναγκαιότητας ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸ πλαίσιο τῆς αἰτιοκρατίας, πρβ. J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Ὀξφόρδη 1963, σ. 132 κ.ἑ.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ

(σ. 177-328)

1. Ὁ H. C. Baldry δίνει μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἀνάλυση στὸ ἄρθρο του «Zeno's Ideal State», *Journal of Hellenic Studies* 79 (1959) 3-15.

2. Ὁ *Διογένους Βίος* τοῦ Διογένη Λαέρτιου περιέχει πολλὲς σοβαρὲς καὶ διασκεδαστικὲς ἀψιμαχίες ἀνάμεσα στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Κυνικό. Ἡ αὐθεντικότητά τους εἶναι ἀμφίβολη.

3. Βλ. ἐπίσης J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, σ. 1-21 καὶ τὸ ἄρθρο μου «Aristotle's Legacy to Stoic Ethics», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 15 (1868) 72-85.

4. Διογ. Λαέρτ. 7, 6· 10, βλ. W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, Λονδίνο 1911, σ. 185-187.

5. Θέματα ὅπως αὐτὰ ποὺ ὑπαινίσσεται ὁ Pohlenz —ἡ μοιρολατρεία, ἡ ἔννοια τῆς ἠθικῆς ὑποχρέωσης, ἡ ἀπόλυτη διάκριση ἀνάμεσα στὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ— (*Die Stoa*, 2η ἔκδ., Göttingen 1959, τ. 1, σ. 164 κ.ἑ.) δὲν θεμελιώνουν σημιτικὲς ἐπιδράσεις.

6. Γιὰ μιὰ ἐπισκόπηση σύγχρονων ἀπόψεων σχετικὰ μὲ τὴ συμβολὴ τοῦ Χρυσίππου, πρβ. Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1970, σ. 14-17.

7. Ὅλοι τείνουν νὰ ἀντιτάσσουν σῶμα καὶ ψυχὴ μὲ τρόπο περισσότερο πλατωνικὸ παρὰ χρυσίππειο, πρβ. Seneca, *Ep.* 24, 17· 65, 16· *Cons. Helv.* 2, 7· Ἐπίκτητος 2, 12, 21 κ.ἑ.· Μάρκος Αὐρήλιος 10, 11.

8. Τὸ κείμενο ἐκδόθηκε καὶ σχολιάστηκε ἀπὸ τὸν H. von Arnim, Hierocles, *Ethische Elementarlehre*, Βερολίνο 1906.

9. Ἔχω πραγματευτεῖ τὴ μεθοδολογία τοῦ Ἀλεξάνδρου στὸ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970) 247-268.

10. *Histoire de la philosophie*, Παρίσι 1931, I, σ. 299.

11. Ὁ Χρύσιππος διακήρυσσε ὅτι σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι «νὰ ζεῖ σύμφωνα μὲ τὴν ἐμπειρία τῶν φυσικῶν συμβάντων», Διογ. Λαέρτ. 7, 87.

12. Benson Mates, *Stoic Logic*, Berkeley καὶ Los Angeles 1953· Martha Kneale, στὸ βιβλίο τῶν W. καὶ M. Kneale, *The Development of Logic*, Ὀξφόρδη 1962, σ. 113-176.

13. Γιὰ μιὰ διορατικὴ μελέτη, πρβ. τὸ τελευταῖο κεφάλαιο τῆς ἐξαιρε-

τικῆς μονογραφίας τοῦ Karl Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Βερολίνο 1957.

14. Σχετικὰ μὲ τὸν ὀντολογικὸ χαρακτήρα τῶν καθολικῶν ἐννοιῶν, βλ. σ. 228-29.

15. Πρβ. F. H. Sandbach, «*Ennoia* and *Prolepsis* in the Stoic Theory of Knowledge», *Class. Quart.* 24 (1930) 45-51 = κεφ. 2 τοῦ βιβλίου *Problems in Stoicism*, ἐπιμ. A. A. Long, Λονδίνο 1971, γιὰ παραπέρα ἀνάλυση τοῦ σχηματισμοῦ τῶν ἐννοιῶν.

16. Οἱ Στωικοὶ θὰ συμφωνοῦσαν εὐχαρίστως μὲ τὸν Noam Chomsky ὅτι «τὸ ἄτομο ποὺ ἔχει ἀποκτήσει γνώση μιᾶς γλώσσας ἔχει ἐσωτερικεύσει ἕνα σύστημα κανόνων ποὺ συνδέουν ἦχο καὶ νόημα μὲ ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο», *Language and Mind*, Νέα Ὑόρκη 1968, σ. 23.

17. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ καὶ τὴ «γνωστικὴ ἐντύπωση» γενικά, πρβ. Sandbach, κεφ. 1 τοῦ βιβλίου *Problems in Stoicism*.

18. Πρβ. Sandbach, ὅ.π.

19. Γιὰ μιὰ πιὸ λεπτομερειακὴ πραγμάτευση αὐτοῦ τοῦ ζητήματος καὶ ὅσων συνεπάγεται, βλ. τὴν ἀνάλυσή μου στὸ κεφ. 5 τοῦ βιβλίου *Problems in Stoicism*.

20. Γι' αὐτὸν τὸ λόγο οἱ γενικὲς ἔννοιες θεωροῦνται ἐπίσης κριτήριο ἀλήθειας, *SVF* 2, 473. Πρβ. Gerard Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast 1966, κεφ. 1.

21. Ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς συνταιριάζει τὰ κατηγορήματα *ἀσθενὴς* καὶ *ψευδής* (π.χ. *Μαθ.* 7, 151), ἀλλὰ ὁ Στοβαῖος σωστὰ κάνει διάκριση ἀνάμεσα σὲ μιὰ δοξασία ποὺ εἶναι «συγκατάθεση σὲ μιὰ μὴ γνωστικὴ ἐντύπωση», δηλαδὴ μιὰ ὁλότελα «ψευδὴ» δοξασία, καὶ σὲ μιὰν «ἀσθενὴ ὑπόθεση» (*SVF* 3, 548).

22. Βλ. παραπέρα, *Problems in Stoicism*, κεφ. 5, σ. 98-101.

23. Πολλὲς μαρτυρίες γιὰ τὴ θεωρία τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας ἔχουν συγκεντρωθεῖ καὶ σχολιαστεῖ ἐπαρκῶς ἀπὸ τὸν R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Ὀξφόρδη 1968.

24. *Problems in Stoicism*, κεφ. 4.

25. Πρβ. Σέξτος, *Μαθ.* 11, 29, Διογ. Λαέρτ. 7, 58 καὶ τὴν ἀνάλυσή μου στὶς σ. 104 κ.ἑ. τοῦ βιβλίου *Problems in Stoicism*.

26. Ὁ Mates ἦταν ὁ πρῶτος μελετητὴς ποὺ τόνισε αὐτὸ τὸ σημεῖο στὸ βιβλίο του *Stoic Logic*. Ὁ G. Watson κάνει ἐπίσης ὀξυδερκεῖς παρατηρήσεις σχετικὰ μὲ τὴ στωικὴ θεωρία τοῦ νοήματος στὸ ἔργο του *The Stoic Theory of Knowledge*.

27. Οἱ μαρτυρίες βρίσκονται στὸ βιβλίο τοῦ R. Schmidt, *Stoicorum*

Grammatica, Halle 1939, ἐπανέκδ. Amsterdam 1967.

28. Βλ. W. H. Hay, «Stoic use of Logic», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969) καὶ Charles Kahn, «Stoic Logic and Stoic *Logos*», ὅ.π., 158-172. Τὸ ἄρθρο μου «Language and Thought in Stoicism», *Problems in Stoicism*, κεφ. 5, εἶναι μιὰ ἀκόμη προσπάθεια νὰ ἀναπτυχθοῦν ὁρισμένες γενικὲς ἐπιπτώσεις τῆς στωικῆς λογικῆς.

29. *Introduction to Logical Theory*, Λονδίνο 1952, σ. 67.

30. Βλ. W. and M. Kneale, *Development of Logic*, σ. 148.

31. Γιὰ τὶς διαμάχες ἀνάμεσα στοὺς Στωικοὺς καὶ τοὺς Περιπατητικοὺς σχετικὰ μὲ τὰ λογικά τους συστήματα, βλ. Ian Mueller, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969) 173-87.

32. Βλ. Mates, *Stoic Logic*, σ. 77-85· Kneale, *Development of Logic*, σ. 164-76.

33. Josiah B. Gould, «Chrysippus: on the Criteria for the Truth of a Conditional Proposition», *Phronesis* 12 (1967) 156-61.

34. Δύο κείμενα ἀνάμεσα σὲ πολλὰ ἄλλα μπορεῖ νὰ παρατεθοῦν γιὰ νὰ διευκρινίσουν αὐτὸ τὸ σημεῖο: ὁ Στοβαῖος (*SVF* 2, 913) παρατηρεῖ ὅτι «ἀλήθεια», «αἰτία», «φύση», «ἀνάγκη» καὶ *λόγος* ἀναφέρονται ὅλα σὲ διαφορετικὲς ἀπόψεις τῆς ἴδιας «οὐσίας» (δηλ. τοῦ σύμπαντος). Ὁ Μάρκος Αὐρήλιος μιλάει γιὰ «ἕναν θεό, μία οὐσία, ἕναν νόμο, ἕναν κοινὸ (ἢ καθολικὸ) *λόγον* καὶ μία ἀλήθεια» (7, 9) περιγράφοντας τὴν «ἀλήθεια» ὡς τὴν πρώτη αἰτία καθετὶ ἀληθινοῦ (9, 2).

35. Βλ. εἰδικότερα S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Λονδίνο 1959.

36. Στὸ *N.D.* 2, 16-39 ὁ Κικέρων καταγράφει ἀρκετὰ στωικὰ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν τελειότητα καὶ τὴ λογικότητα τοῦ κόσμου.

37. Ὄχι ἀπὸ τὸν Ποσειδώνιο, ὅπως ἔχει συχνὰ ὑποστηριχτεῖ· πρβ. F. Solmsen, «Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics», *Meded. der kon. Ned. Akad.* 24, 9 (1961).

38. Ἡ *ἐκπύρωσις*, ποὺ τερματίζει κάθε κοσμικὸ κύκλο, εἶναι ἀνάλυση ὅλων τῶν πραγμάτων σὲ φωτιά. Στὴ διάρκεια αὐτῆς τῆς φάσης ἡ ὕψιστη θεότητα, ποὺ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸν *λόγον* ἢ τὴ Φύση, εἶναι «ἀπόλυτα ἀπορροφημένη στὶς σκέψεις της», ὅπως τὸ *Πρῶτον Κινοῦν* τοῦ Ἀριστοτέλη (Σενέκας, *Ep.* 9, 16).

39. Βλ. Solmsen, «The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether», *Journal of Hellenic Studies* 77 (μέρος 1) 1957.

40. Ὁ Γαληνὸς ἔκανε πολὺ ἐνδιαφέρουσα χρήση τῆς «τονικῆς κίνησης» γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴ μυϊκὴ ἐνέργεια (*SVF* 2, 450).

41. Sambursky, *Physics of the Stoics*, σ. 29-44.

42. Barbara Ward and René Dubos, *Only One Earth*, Hamondsworth 1972, σ. 83.

43. Βλ. τὰ κείμενα στὸν von Arnim *SVF* 2, 376-404. Γενικά, καὶ πιθανὸν σωστά, θεωρεῖται ὅτι ὁ Χρύσιππος ἦταν ὁ πρῶτος Στωικὸς ποὺ διατύπωσε αὐτὸ τὸ δόγμα. Γιὰ μιὰ λεπτομερὴ ἀνάλυση, βλ. J. M. Rist, «Categories and their Uses», *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, σ. 152-72 = κεφ. 3 στὸ *Problems in Stoicism*.

44. Ὅπως εἴδαμε, τὰ ἀσώματα (*λεκτά*, χρόνος, κενὸ καὶ τόπος) δὲν ὑπάρχουν, ἀλλὰ οὔτε εἶναι μηδέν· μπορεῖ νὰ ἀποτελοῦν τὸ περιεχόμενο μιᾶς σκέψης, καὶ μπορεῖ ἴσως νὰ λεχθεῖ ὅτι «ὑφίστανται». Οἱ Στωικοὶ καθιέρωσαν μιὰ «τάξη» ποὺ τὴν ὀνόμαζαν *τὸ τί* καὶ περιλάμβανε τὶς οὐσίες (τὰ σώματα) καὶ τὰ ἀσώματα (*SVF* 2, 117).

45. Οἱ Στωικοὶ ἐπέμεναν ὅτι δὲν ὑπάρχουν δύο πράγματα ποὺ νὰ εἶναι ἐντελῶς ὅμοια καὶ παρέθεταν ὡς παραδείγματα τὶς τρίχες τῶν μαλλιῶν καὶ τοὺς κόκκους τῆς ἄμμου (Κικ., *Acad.* 2, 85). Γιὰ τὸ ὅτι προηγήθηκαν ἀπὸ τὸν Leibniz στὴ σύλληψη τῆς ταυτότητας τῶν ἀδιακρίτων, πρβ. Sambursky, *Physics of the Stoics*, σ. 47 κ.ἑ.

46. *Our Knowledge of the External World*, Λονδίνο 1914, σ. 221.

47. Γιὰ μιὰ πιὸ λεπτομερὴ πραγμάτευση αὐτοῦ τοῦ θέματος, βλ. τὴν ἀνάλυσή μου στὸ κεφάλαιο 8 τοῦ βιβλίου *Problems in Stoicism*, «Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action».

48. Αὐτὴ ἡ θέση ἐκφράζεται σαφέστατα στὸ *SVF* 2, 1000. Οἱ Στωικοὶ στὴν ἐξήγησή τους γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ χαρακτήρα ὑπογράμμιζαν ἰδιαίτερα τὴ σημασία τοῦ περιβάλλοντος καὶ ἀνίχνευαν τὶς αἰτίες τῆς ἠθικῆς διαφθορᾶς στὴν «πειστικότητα τῶν ἐξωτερικῶν πραγμάτων» καὶ τὶς «[κακὲς] συναναστροφές», Διογ. Λαέρτ. 7. 89· πρβ. *SVF* 3, 229-36.

49. Ἔχω ἐξετάσει τὴ στωικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ κακὸ στὸ *Philosophical Quarterly* 18 (1968) 329-43.

50. Βλ. ἰδιαίτερα *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων* 32-7.

51. Ὁ Basil Willey στὸ βιβλίο του *The English Moralists*, Λονδίνο 1964, πραγματεύτηκε τὴν ἰδέα τῆς Φύσης ὡς ἁρμονικῆς τάξης ποὺ μαρτυρεῖ θεϊκὸ χειροτέχνημα.

52. Ἕνα ἀξιοσημείωτο παράδειγμα εἶναι τὸ ἔργο τοῦ D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, Λονδίνο 1968.

53. Οἱ περισσότεροι Στωικοὶ ὑπέθεταν ὅτι ἡ ψυχή, ποὺ χωρίζεται ἀπὸ τὸ σῶμα στὸ θάνατο, ἐπιβιώνει γιὰ περιορισμένο χρονικὸ διάστημα. Πρβ. R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Παρίσι 1971.

54. Γιὰ μιὰ λεπτομερὴ ἀνάλυση, πρβ. S. G. Pembroke, *Problems in Stoicism*, κεφ. 6.

55. Γιὰ τὸ ἡγεμονικὸν τῶν ζώων γενικά, πρβ. Κικ., *N.D.* 2, 29· Σεν. *Ep.* 121, 10.

56. Ἕνα ἐνδιαφέρον βιβλίο ποὺ ἀναπτύσσει αὐτὸ τὸ σημεῖο εἶναι τοῦ Peter L. Berger *A Rumour of Angels*, Harmondsworth, 1969.

57. Ὁ Γαληνός, ἀντλώντας ἀπὸ τὸν Ποσειδώνιο, ἀσκεῖ διεξοδικὴ κριτικὴ στὸν Χρύσιππο, *Περὶ ἀρεσκόντων Ἱπποκράτει καὶ Πλάτωνι*, βιβλία 4-5.

58. *Posidonius*, τ. 1, ἔκδ. Edelstein καὶ Kidd, ἀποσπ. 31-5.

59. Γιὰ μιὰ πιὸ εὐμενὴ πραγμάτευση, πρβ. Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, σ. 181-96 καὶ J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, σ. 22-36.

60. Βλ. λ.χ. τὰ χωρία ποὺ παρατέθηκαν στὴ σ. 203-4.

61. Ἡ παρόρμηση, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὶς κρίσεις μὲ τὴν εὐρύτερη σημασία, μπορεῖ μόνο νὰ προκληθεῖ ἀπὸ κάτι ποὺ ἔχει ἀπόλυτη ἢ σχετικὴ ἀξία, *SVF* 3, 118-21. Μολονότι ὅλες οἱ παρορμήσεις εἶναι ἐνέργειες συγκατάθεσης, δὲν χρειάζεται νὰ ὑποθέσουμε ὅτι οἱ Στωικοὶ θεωροῦσαν ὅλες τὶς ἐνέργειες συγκατάθεσης ὡς παρορμήσεις.

62. Σὲ αὐτὴ τὴν παράγραφο δὲν λαμβάνονται ὑπόψη οἱ λεγόμενες «καλὲς συγκινησιακὲς καταστάσεις» [*εὐπάθειαι*] —χαρά, *εὐμένεια* καὶ *εὐλάβεια*— ποὺ εἶναι συνακόλουθα ἑνὸς τέλεια λογικοῦ ἡγεμονικοῦ, *SVF* 3, 431-42.

63. Πρβ. τὴ διαδικασία στὸν Κικ., *N.D.* 2, 120 κ.ἑ.· Σεν., *Ep.* 124, 7-24.

64. Εἶναι χαρακτηριστικὸ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου νὰ ἀναλύει συγκεκριμένα πράγματα ἀπὸ αὐτὴ τὴν προοπτική, 8, 46· 5, 8 κτλ.

65. Βλ. ἰδιαίτερα Ἡράκλειτο, ἀπόσπ. 67, «Ὁ Θεὸς εἶναι ἡμέρα νύχτα, χειμώνας καλοκαίρι, πόλεμος εἰρήνη...»· ἀπόσπ. 102, «Γιὰ τὸ Θεὸ ὅλα τὰ πράγματα εἶναι δίκαια καὶ καλά· οἱ ἄνθρωποι ὅμως ἔχουν θεωρήσει ἄλλα δίκαια καὶ ἄλλα ἄδικα». Γιὰ τὶς πρώιμες φιλολογικὲς μαρτυρίες θὰ πρέπει κανεὶς νὰ συμβουλευτεῖ τὸν Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Angeles, Λονδίνο 1971.

66. Γιὰ τὴ θέση ὅτι τὸ *ἀγαθὸν* μπορεῖ νὰ πραγματωθεῖ μόνο σὲ κάτι ποὺ εἶναι λογικό, πρβ. Σεν., *Ep.* 124, 13 κ.ἑ.

67. Κικ., *Leg.* 1, 27· Σεν., *Ep.* 49, 11.

68. Βλ. πιὸ κάτω, σ. 312.

69. Ἔχω ἀναλύσει αὐτὸ τὸ χωρίο καὶ τὶς ἐπιπτώσεις του στὴν ἠθικὴ στὸ βιβλίο μου *Problems in Stoicism*, κεφ. 8, σ. 192 κ.ἑ.

70. Αὐτὴ τὴν ἑρμηνεία τῶν ἠθικῶν κατηγοριῶν τὴν υἱοθετεῖ ἐπίσης ὁ Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, τόμ. 3, 2, σ. 206, σημ. 1.

71. Γιὰ μιὰ λεπτομερὴ λογικὴ ἀνάλυση τοῦ χωρίου αὐτοῦ, πρβ. τὴν ἀνακοίνωσή μου μὲ τὸν τίτλο «The Logical Basis of Stoic Ethics», *Proceedings of the Aristotelian Society* 1970/1, 85-104. Ἡ μετάφρασή μου ἀνατυπώνεται ἀπὸ τὴν ἀνακοίνωση αὐτή.

72. Βλ. παραπέρα S. G. Pembroke, *Problems in Stoicism*, κεφ. 6, σ. 118 κ.ἑ.

73. Ὁ I. G. Kidd πραγματεύεται τὸ πρόβλημα μὲ διαφωτιστικὸ τρόπο στὸ *Classical Quarterly*, νέα σειρὰ 5 (1955) 181-94 = *Problems in Stoicism*, κεφ. 7.

74. Οἱ νεότεροι Στωικοὶ χρησιμοποιοῦσαν δύο διαφορετικοὺς ὅρους γιὰ νὰ διακρίνουν τὸν «περιεκτικὸ» ἀπὸ τὸν «ἐνδιάμεσο» σκοπό. Τὸ ζήτημα αὐτὸ τὸ ἐξετάζω στὸ ἄρθρο μου «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis* 12 (1967) 78 κ.ἑ.

75. Μιὰ ἀνάλογη ἄποψη υἱοθετεῖ ὁ I. G. Kidd (παρατίθεται στὴ σ. 299) ὅταν ὑποστηρίζει, ἀρκετὰ πειστικὰ κατὰ τὴ γνώμη μου, ὅτι οἱ Στωικοὶ δὲν παρουσίασαν ποτὲ σημαντικὲς διαφορὲς μεταξύ τους σχετικὰ μὲ τὸ καθεστὼς τῶν *κατὰ φύσιν*. Γιὰ ἄλλες γνῶμες πρέπει κανεὶς νὰ συμβουλευτεῖ τὸ ἄρθρο τοῦ Kidd.

76. Στὸ περιοδικὸ *Phronesis* (βλ. σ. 306). Οἱ σχετικὲς χρονολογίες τοῦ Διογένη καὶ τοῦ Καρνεάδη μαζὶ μὲ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Πλουτάρχου ὅτι ὁ Ἀντίπατρος «ἀναγκάστηκε νὰ καταφύγει σὲ *εὑρησιλογίας* ὑπὸ τὶς πιέσεις τοῦ Καρνεάδη» (*Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν*, 1072 κ.ἑ.), σχεδὸν ἀποκλείουν τὴν περίπτωση νὰ ὑπαγορεύτηκε ἡ διατύπωση τοῦ Διογένη ἀπὸ τὸν Καρνεάδη. Γιὰ μιὰ ἑρμηνεία τοῦ ὁρισμοῦ τοῦ Ἀντιπάτρου κάπως διαφορετικὴ ἀπὸ τὴ δική μου, πρβ. M. Soreth, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968) 48-72.

77. Πρβ. G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Λονδίνο 1963, σ. 87.

78. Βλ. παραπέρα Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Παρίσι 1969, ὅπου ἡ ἔμφαση τῶν Στωικῶν στὴ σημασία κάθε στιγμῆς συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα τους ὅτι οἱ μελλοντικὲς συνέπειες δὲν ἔχουν ἐπίπτωση στὴν ἀρετὴ μιᾶς πράξης, σ. 145-51.

79. Γιὰ μιὰ σύγκριση τῆς θέσης τῶν Στωικῶν καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπέναντι στὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθά, βλ. τὴν ἀνάλυσή μου στὸ *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 15 (1968) 74-6.

80. Καθεμιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς πρωταρχικὲς ἀρετὲς ἐπιδέχεται ὑποδιαιρέ-

σεις. Ἡ δικαιοσύνη, π.χ., περιλαμβάνει τὴν εὐσέβεια, τὴ *χρηστότητα*, τὴν *εὐκοινωνησίαν* καὶ τὴν *εὐσυναλλαξίαν* (*SVF* 3, 264).

81. Ἡ ἐξήγηση τοῦ Σενέκα συμφωνεῖ μὲ τὴ σύντομη δήλωση: «κάτι δίκαιο καὶ ἀγαθὸ νοεῖται *φυσικῶς*» (Διογ. Λαέρτ. 7, 53). Εἶναι φυσικὸ στὸν ἄνθρωπο νὰ συλλογίζεται ἀναλογικά. Εἶναι ἐπίσης γνώριμη πρακτικὴ τοῦ Πλάτωνα νὰ περιγράφει καταστάσεις τῆς ψυχῆς μὲ ὅρους ὑγείας καὶ ἀρρώστιας, π.χ. *Πολιτεία* 444c-e.

82. Πρβ. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, σ. 98 κ.ἑ.

83. Αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι σημαίνει πὼς ἕνα καθῆκον εἶναι ἀτελὲς ἂν δὲν κατορθώνει νὰ ἐξασφαλίσει τὸ ἀντικείμενο ποὺ στοχεύει. Ὁ I. G. Kidd ὑποστηρίζει ὅτι «ὅλη ἡ ἔμφαση τῶν *καθηκόντων* βρίσκεται στὸ ἀντικείμενο τῆς πράξης ποὺ ἐπιτελεῖται» (*Problems in Stoicism*, σ. 155), ἀλλὰ καμιὰ μαρτυρία δὲν φαίνεται νὰ ὑπαγορεύει αὐτὸ τὸ συμπέρασμα. Σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις πρέπει νὰ εἶναι ἀρκετὸ ὅτι κάποιος προσπάθησε ἀλλὰ ἀπέτυχε, μολονότι οἱ προσπάθειες ἑνὸς ἀνόητου ἀνθρώπου ὑστεροῦν σὲ σύγκριση μὲ τὶς προσπάθειες ἑνὸς σοφοῦ. Ἡ ἄποψή μου σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ἔχει ἐπηρεαστεῖ ἀπὸ συζητήσεις μὲ τὸν καθηγητὴ P. A. Brunt.

84. Ὁ Σενέκας παρατηρεῖ ὅτι οἱ «ἠθικὲς ἀρχὲς» ὁδηγοῦν σὲ «σωστὲς πράξεις» μόνο ἂν ὁ χαρακτήρας τοῦ ἀνθρώπου συμμορφώνεται μὲ αὐτές· μπορεῖ νὰ ὑπαγορεύουν σὲ κάποιον τί νὰ κάνει, ἀλλὰ ὄχι *πῶς* νὰ ζεῖ ἐνάρετα (*Ep.* 95). Ἐνδιαφέρον εἶναι νὰ συγκρίνει κανεὶς τὴν ἄποψη τῶν Στωικῶν μὲ τὸν ἰσχυρισμὸ τοῦ W. D. Ross στὸ ἔργο του *The Right and the Good*, Ὀξφόρδη 1930, σ. 7, ὅτι οἱ ὅροι «σωστὸ» καὶ «ἐσφαλμένο» ἀναφέρονται ἀποκλειστικὰ στὸ ἀντικείμενο τῆς πράξης, ἐνῶ οἱ ὅροι «ἠθικὰ καλὸ» καὶ «ἠθικὰ κακὸ» στὸ κίνητρο τοῦ προσώπου ποὺ ἐνεργεῖ.

85. *SVF* 3, 630· ἡ λατινικὴ λέξη εἶναι *opportune*, πρβ. Κικ., *Fin.* 3, 61.

86. Ὁ J. M. Rist ἔχει μιὰ καλὴ ἀνάλυση γιὰ τὶς στωικὲς θέσεις ὡς πρὸς τὴν αὐτοκτονία, στὸ βιβλίο του *Stoic Philosophy*, κεφ. 13.

87. D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics* (Hermes Einzelschriften 32), Wiesbaden 1974, 57.

88. Γιὰ μιὰ σύγκριση ἀνάμεσα στοὺς δύο, πρβ. σ. 79-82 τοῦ ἄρθρου ποὺ ἀναφέρθηκε στὴ σημ. 79, σ. 402. Γενικότερα, J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, κεφ. 3.

89. Πρβ. W. Schinck, «Kant und die stoische Ethik», *Kant Studien* 18 (1913) 419-75.

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΜΕΤΑΓΕΝΕΣΤΕΡΕΣ ΕΞΕΛΙΞΕΙΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

(σ. 329-361)

1. J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, σ. 173.

2. Τὰ κείμενα στὰ ὁποῖα ἀναφέρεται ὀνομαστικὰ συγκεντρώθηκαν ἀπὸ τὸν M. van Straaten μὲ τὸν τίτλο *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden ^{3}1962.

3. Ὁ Βόηθος ὁ Σιδώνιος, Στωικὸς σύγχρονος τοῦ Παναιτίου, ἀπέρριπτε ἐπίσης τὴν ἀρχὴ αὐτὴ καὶ ἐπέφερε μερικὲς ἀκόμη τροποποιήσεις στὴν ὀρθόδοξη θεωρία, ποὺ δείχνουν τὴν ἐπίδραση τοῦ Ἀριστοτέλη. Μαρτυρίες στὸ *SVF* 3, 265-7.

4. Σ' αὐτὸ συμφωνοῦσε μὲ τὸν Καρνεάδη, Κικ., *De div.* 1, 12.

5. Πρβ. Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, σ. 183.

6. Ὁ Παναίτιος κατονόμασε ἕξι «μέρη» τῆς ψυχῆς, καὶ ἔτσι κατέστησε τὴν ὁμιλία μέρος τῆς «παρόρμησης» καὶ τὴν ἀναπαραγωγὴ μέρος τῆς «φύσης» (ἀπ. 86), βλ. σ. 273. Δὲν εἶναι σαφὲς τί ἐννοεῖ στὸ σημεῖο αὐτό. Συχνὰ λέγεται ὅτι ἀρνιόταν ἐξ ὁλοκλήρου ὁποιαδήποτε ἐπιβίωση τῆς ψυχῆς μετὰ θάνατον· ἀλλὰ κανεὶς Στωικὸς δὲν ὑποστήριζε τὴ χωρὶς ὅρια ἐπιβίωση ἢ ἀθανασία. Ἴσως ὁ Παναίτιος εἶχε δεχτεῖ τὴν ὀρθόδοξη ἄποψη τῆς μετὰ θάνατον ἐπιβίωσης γιὰ περιορισμένο χρονικὸ διάστημα· πρβ. R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, σ. 57.

7. Συμφωνῶ σὲ γενικὲς γραμμὲς μὲ τὴ θέση τοῦ I. G. Kidd, *Problems in Stoicism*, κεφ. 7. Κατὰ τὴ γνώμη μου οἱ ἠθικὲς καινοτομίες τοῦ Παναιτίου ἦταν λιγότερο σημαντικὲς ἀπὸ ὅσο νομίζει ὁ J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, σ. 186-200.

8. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ ἄποψη τοῦ Ζήνωνα ὅτι τὰ ὄνειρα ἐνὸς ἀνθρώπου τοῦ δίνουν ἐνδείξεις γιὰ τὴν πρόοδό του, *SVF* 1, 234.

9. Ὁ ὁρισμὸς τοῦ Παναιτίου γιὰ τὸ *ὑπέρτατον ἀγαθὸν* εἶναι: «Νὰ ζοῦμε σύμφωνα μὲ τὶς παρορμήσεις ποὺ μᾶς δόθηκαν ἀπὸ τὴ φύση» (ἀπ. 96).

10. Στὸ *De off.* 3, 13 κ.ἑ. ὁ Κικέρων διακρίνει πάλι τὴν τέλεια ἀρετὴ ἀπὸ τὴ γνώση τῶν «ἐνδιάμεσων καθηκόντων». Δὲν ἀφήνει ὅμως καμία ἀμφιβολία ὅτι ἀκόμη καὶ αὐτὰ τὰ καθήκοντα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν «ἐνάρετη διάθεση τοῦ πνεύματος» (ingenii bonitas) καὶ τὴν «πρόοδο τῆς μάθησης». Βλ. καὶ σ. 319.

11. Πρβ. Σεν., *Ep.* 94, 50 κ.ἑ., πού ἀναφέρει ὁ Kidd, σ. 164, στόν ὁποῖο παραπέμπω παραπάνω, στή σημ. 7.

12. Ἡ Marie Laffranque δίνει μιά χρήσιμη σύνοψη τῆς ἔρευνας πάνω στόν Ποσειδώνιο στό ἔργο της *Poseidonios d'Apamée*, Παρίσι 1964, σ. 1-44.

13. *Posidonius: vol. I The Fragments* (Cambridge University Press). Ἑτοιμάζεται ἕνας δεύτερος τόμος μέ τά σχόλια. Τό μόνο προγενέστερο ἔργο πού ἐπιχειρεῖ νά συγκεντρώσει ὅλες τίς μαρτυρίες δημοσιεύτηκε ἀπό τόν J. Bake τό 1810. Μέ σύγχρονα κριτήρια πρόκειται γιά συλλογή μέ πολλές ἀτέλειες, μολονότι ὑπῆρξε πολύτιμη στήν ἐποχή της. Τά ἀποσπάσματα τοῦ ἱστορικοῦ καί γεωγραφικοῦ ἔργου τοῦ Ποσειδωνίου ἔχουν ἤδη ἐκδοθεῖ ἀπό τόν Felix Jacoby στό *Die Fragmente der griechischen Historiker* 87, Βερολίνο 1926.

14. Γιά τό θέμα αὐτό καί γιά τή μεθοδολογία καί ἠθική τοῦ Ποσειδωνίου, πρβ. I. G. Kidd, «Posidonius on Emotions», στό *Problems in Stoicism*, κεφ. 9. Ὀφείλω πάρα πολλά στή μελέτη αὐτή.

15. Ὁ καθορισμός τῶν τροποποιήσεων πού ἐπέφερε ὁ Ποσειδώνιος στή φυσική τῶν Στωικῶν εἶναι πολύ ἀμφιλεγόμενο θέμα. Ἐδῶ μπορῶ μόνο νά πῶ ὅτι ἀποδίδω σ' αὐτές τίς τροποποιήσεις ἀκόμη λιγότερη σημασία ἀπό τόν J. M. Rist, τοῦ ὁποίου ἡ ἔκθεση τῆς διδασκαλίας τοῦ Ποσειδωνίου, *Stoic Philosophy*, κεφ. 11, εἶναι πιό κοντά στήν ἀλήθεια ἀπό τίς περισσότερες.

16. Πηγή μας εἶναι τό ἔργο τοῦ Γαληνοῦ, *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*· πρβ. Edelstein-Kidd, ἰδιαίτερα τά ἀπ. 156-69.

17. F168. Πρβ. Kidd (στόν ὁποῖο παραπέμπω παραπάνω στή σημ. 14), σ. 205 κ.ἑ.· Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, Mass. 1966, σ. 56-9.

18. Karl Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, Μόναχο 1926.

19. Τά ἀρχαῖα κείμενα στά ὁποῖα ὁ Ἀντίοχος ἀναφέρεται ὀνομαστικά ἔχουν συγκεντρωθεῖ ἀπό τόν Georg Luck, *Der Akademiker Antiochus*, Βέρνη καί Στουτγάρδη 1953.

20. Γιά τήν παρουσίαση τῶν ἀπόψεων τοῦ Ἀντιόχου ἀπό τόν Κικέρωνα, πρβ. H. A. K. Hunt, *The Humanism of Cicero*, Μελβούρνη 1954.

21. Τό θέμα αὐτό τό πραγματεύτηκα στό *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 15 (1968), 74-6.

22. Πολύ λεπτομερέστερη ἐκτίμηση τοῦ Ἀντιόχου θά βροῦμε στό ἔργο τοῦ J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, Λονδίνο 1977, στή σειρά Classical Life and Letters.

23. Ὁ A. E. Douglas δίνει μιὰ χρήσιμη περιγραφὴ τῶν φιλοσοφικῶν συγγραμμάτων τοῦ Κικέρωνα στὸ ἔργο *Cicero*, Greece and Rome New Surveys in the Classics, ἀρ. 2, Ὀξφόρδη 1968.

24. Πρβ. Gerard Watson, «The Natural Law and Stoicism» στὸ *Problems in Stoicism*.

ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΚΛΑΣΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

(σ. 362-386)

1. Πρβ. A. Momigliano, «Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca», *Rivista storica italiana* 62 (1950) 325-44.

2. *The Education of a Christian Prince*, ἀγγλικὴ μτφρ. ἀπὸ τὸν L. K. Born, Νέα Ὑόρκη 1936, σ. 150.

3. Ὁ R. Sabbadini ἀναφέρεται σὲ παλιότερη λατινικὴ μετάφραση, χαμένη τώρα, ποὺ ἦταν σὲ κυκλοφορία ἀπὸ τὸν 10ο ὡς τὸν 13ο αἰώνα, *Le scoperte dei codici Latini e Greci* II, Φλωρεντία 1914, σ. 262 κ.ἑ. Ἡ κ. A. C. Criffiths εἶχε τὴν καλοσύνη νὰ μοῦ ἐπιστήσει τὴν προσοχὴ σ' αὐτὸ καὶ σὲ ἀρκετὰ ἄλλα σημεῖα ποὺ συμπεριέλαβα σ' αὐτὸ τὸ κεφάλαιο.

4. Πρβ. J. Eymard d'Angers, «Le Renouveau du stoïcisme au XVI et au XVII siècle», *Actes du 7 Congrès Guillaume Budé*, Παρίσι 1964, σ. 122-55.

5. Τὸ παραθέτει ὁ M. L. Clarke, *Classical Education in Britain 1500-1900*, Cambridge 1959, σ. 169.

6. *Works*, ἔκδ. Elwin καὶ Courthope, τόμ. VI, Λονδίνο 1871, σ. 182.

7. Πρβ. J. W. Johnson, *The Formation of English Neo-classical Thought*, Princeton 1967, σ. 101 κ.ἑ.

8. *Works*, τόμ. III, Λονδίνο 1757, σ. 203.

9. Ὁ γάλλος καρδινάλιος Melchior de Polignac ἔγραψε μιὰ πιὸ γνωστὴ ἔμμετρη πολεμική, τὸ *Anti-Lucretius*, ποὺ ἐκδόθηκε τὸ 1745.

10. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960.

11. Στὴν ἀγγλικὴ μτφρ. ἀπὸ τὸν L. Dean, Σικάγο 1946, σ. 84.

12. *Les Essais de Michel de Montaigne*, ἔκδ. P. Villey, Παρίσι 1922, σ. 238.

13. *Les Essais*, σ. 366.

14. Ἄρθρο «Pyrrho», Rem. B, πού παραθέτει ὁ Popkin, *Philosophy and Phenomenological Research* 16 (1955-6) 65. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Πυρρωνισμοῦ στὴν ἱστοριογραφία, πρβ. A. Momigliano, *Studies in Historiography*, Λονδίνο 1966, σ. 10 κ.ἑ.

15. *Opticks*, βιβλ. 3, μέρ. 1, ἐρώτ. 31 (1η ἔκδ., 1704· ἀνατυπωμένη ἔκδ. E. T. Whittaker, 1931).

16. Colin Maclaurin, *An Account of Sir I. Newton's Philosophical Discoveries* (τὸ ἀπόσπασμα παραθέτει ὁ C. L. Backer στὸ ἔργο *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, Yale 1932, σ. 62-3).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Οἱ κυριότερες ἀρχαῖες πηγὲς ἔχουν περιγραφεῖ μὲ συντομία στὸ πρῶτο μέρος τῶν κεφαλαίων Β', Γ' καὶ Δ'. Σύγχρονες ἐκδόσεις αὐτῶν τῶν συγγραφέων καταχωροῦνται στὸ 2ο μέρος αὐτῆς τῆς βιβλιογραφίας, καὶ μερικὰ γενικὰ ἔργα καὶ βασικὰ ἀναγνώσματα ἀναφέρονται στὸ 1ο μέρος. Ἡ ὑπόλοιπη βιβλιογραφία κατατάσσεται σύμφωνα μὲ τὰ κεφάλαια τοῦ βιβλίου. Μερικὰ ἔργα ποὺ δὲν ἀναφέρονται στὶς σημειώσεις τῶν κεφαλαίων τὰ παραθέτουμε ἐδῶ, ἂν καὶ ἡ βιβλιογραφία δὲν προορίζεται νὰ δώσει λεπτομέρειες γιὰ κάθε βιβλίο ἢ ἄρθρο ποὺ ἀναφέρουμε στὶς σημειώσεις. Ὅσο ἦταν δυνατὸ τὰ σύγχρονα ἔργα ποὺ ἐπιλέξαμε εἶναι στὰ ἀγγλικά, ἔχουν ὅμως συμπεριληφθεῖ καὶ μερικὲς ἰδιαίτερα πολύτιμες μελέτες σὲ ἄλλες γλῶσσες.

1. ΓΕΝΙΚΗ

Φιλοσοφία καὶ ἐπιστήμη

A. H. Armstrong (ἐκδ.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967· ἀφιερωμένο κυρίως στὸ Νεοπλατωνισμὸ καὶ στὶς μεταγενέστερες ἐξελίξεις· σύντομη καλὴ μελέτη γιὰ τὴν Ἀκαδημία καὶ τὸ Λύκειο στὴν ἑλληνιστικὴ περίοδο.

H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965.

D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Λονδίνο 1937.

R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*, Νέα Ὑόρκη 1910· ἀσχολεῖται καὶ μὲ τὸ Σκεπτικισμό· μερικὲς φορὲς δίνει ἐρεθίσματα ἀλλὰ εἶναι ἀπηρχαιωμένο στὸ ὕφος καὶ στὴν ἀνάπτυξη τῶν λεπτομερειῶν.

W. καὶ M. Kneale, *The Development of Logic*, Ὀξφόρδη 1962· πολὺ καλὴ ἀνάπτυξη τῆς ἀριστοτελικῆς καὶ τῆς στωικῆς λογικῆς.

S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, Λονδίνο 1956· διαφωτιστικὴ ἐκτίμηση τῆς στωικῆς καὶ ἐπικούρειας φυσικῆς.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, τόμ. III, 5η έκδ. άπό τόν E. Wellmann, Λιψία 1923. Μιά προηγούμενη έκδοση μεταφράστηκε άπό τόν O. Reichel μέ τόν τίτλο *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Λονδίνο 1880. Μένει βασικά άδιάφορη άπέναντι στά έπιτεύγματα τών Στωικών, άποτελεί ώστόσο χρήσιμη συνοπτική έργασία γιά τήν ελληνιστική φιλοσοφία.

Ἱστορία καὶ πολιτιστικὸ πλαίσιο

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley καί Los Angeles 1951· περιλαμβάνει μιά συναρπαστική σύντομη έκθεση τής φιλοσοφίας καί τής θρησκείας στόν ελληνιστικό κόσμο πού, κατά τή γνώμη μου, άδικεί κάπως τούς φιλοσόφους. Ἑλληνική μτφρ. άπό τόν Γ. Γιατρομανωλάκη στίς έκδ. Καρδαμίτσα, Ἀθήνα 1977.

W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, Λονδίνο 1911.

N. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, τόμ. II, Μόναχο ²1961· τό καλύτερο βιβλίο γιά τήν ελληνιστική θρησκεία.

R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, τόμ. I, Ὀξφόρδη 1968· άριστουργηματικό συνθετικό έργο γιά τούς μελετητές τής ελληνιστικής περιόδου.

W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, 3η έκδ. άναθεωρημένη άπό τόν G. T. Griffith, Λονδίνο 1952.

T. B. L. Webster, *Hellenistic Poetry and Art*, Λονδίνο 1964.

2. ΚΥΡΙΟΤΕΡΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Οί έκδόσεις πού άναφέρονται περιλαμβάνουν πλήρη σχόλια —σέ διαφορετική περίπτωση τό σημειώνουμε. Μεταφράσεις τών περισσότερων συγγραφέων μέ ελληνικό ή λατινικό κείμενο σέ άντιπαραβολή μπορεί κανείς νά βρεί στήν Κλασική Βιβλιοθήκη Loeb πού έκδίδεται άπό τούς Heinemann καί Harvard University Press. Ἀναφέρουμε έπίσης καί μερικές πιό πρόσφατες μεταφράσεις πού κυκλοφόρησαν σέ χαρτόδετους τόμους.

Αὐρήλιος, Μάρκος (121-80 μ.Χ.). *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, έκδ. καί μτφρ. άπό τόν A. S. L. Farquharson, 2 τόμ., Ὀξφόρδη 1944. Μτφρ. σέ χαρτόδετο τόμο άπό τόν G. M. A. Grube, *The Library of Liberal Arts*, Bobbs-Merrill, Ἰνδιανάπολη καί Νέα Ὑόρκη 1963.

Κικέρων (106-43 π.Χ.). *Academica*, έκδ. άπό τόν J. S. Reid, Λονδίνο 1885.

— *De divinatione*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν A. S. Pease, Urbana 1920-3.
— *De fato*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν A. Yon, μὲ γαλλικὴ μετάφραση σὲ ἀντιπαραβολή, Παρίσι 1950.
— *De finibus bonorum et malorum*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν J. N. Madvig μὲ σημειώσεις στὰ λατινικά, Κοπεγχάγη ³1876 (ἀνατ. Hildesheim 1965). Βιβλία 1 καὶ 2 (σύνοψη καὶ κριτικὴ τῆς ἐπικούρειας ἠθικῆς), ἔκδ. ἀπὸ τὸν J. S. Reid, Λονδίνο 1925.
— *De natura deorum*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν A. S. Pease, 2 τόμ., Cambridge, Mass. 1955-8. Μτφρ. ἀπὸ τὸν C. P. McGregor, μὲ εἰσαγωγὴ τοῦ J. M. Ross, Penguin Classics, 1972.
— *De officiis*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν H. A. Holden, Cambridge ³1879.
— *De republica*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν K. Ziegler, Λιψία 1960· μόνο κριτικὴ ἔκδοση.
— *Tusculanae Disputationes*, ἔκδ. ἀπὸ τοὺς T. W. Dougan καὶ R. M. Henry, Ὀξφόρδη 1905-34. Τμήματα τοῦ ἔργου μεταφράστηκαν ἀπὸ τὸν M. Grant στὸ *Cicero on the Good Life* (μαζὶ μὲ τὸ *De amicitia* καὶ ἄλλα ἀποσπάσματα), Penguin Classics, 1971.

Διογένης Λαέρτιος (3ος αἰώνας μ.Χ.). *Βίοι φιλοσόφων*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν H. S. Long, 2 τόμ., Ὀξφόρδη 1964· μόνο σύντομος σχολιασμός. Ἡ καλύτερη μετάφραση στὰ ἰταλικὰ ἀπὸ τὸν M. Gigante, Bari 1962.

Ἐπίκτητος (περ. 55-135 μ.Χ.). *Ἀρριανοῦ τῶν Ἐπικτήτου διατριβῶν*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν H. Schenkl, Λιψία ²1916· μόνο κριτικὴ ἔκδοση. Καλὴ μτφρ. στὴ Loeb ἀπὸ τὸν W. A. Oldfather, 2 τόμ., 1925.

Ἐπίκουρος, βλ. στὸ 3ο μέρος τῆς βιβλιογραφίας.

Γαληνός (129-περ. 200 μ.Χ.). *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν I. Mueller, Λιψία 1874· μόνο κριτικὴ ἔκδοση. Δὲν ὑπάρχει στὴ Loeb. Λατινικὴ μτφρ. στὴν ἔκδ. τοῦ C. G. Kühn, Λιψία 1821-33. Νέα ἔκδοση ἑτοιμάζεται ἀπὸ τὸν Phillip De Lacy γιὰ τὴ σειρὰ *Corpus Medicorum Graecorum*.

Λουκρήτιος (περ. 94-55 π.Χ.). *De rerum natura*, ἔκδ. καὶ μτφρ. ἀπὸ τὸν C. Bailey, 3 τόμ., Ὀξφόρδη 1947. Μτφρ. σὲ χαρτόδετη ἔκδοση ἀπὸ τὸν R. E. Latham, Penguin Classics.

Πλούταρχος (περ. 46-121 μ.Χ.). Τὸ *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων* καὶ τὸ *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* ἐκδόθηκαν μαζὶ μὲ τὶς ἀντι-επικούρειες πραγματεῖες τοῦ Πλουτάρχου ἀπὸ τὸν M. Pohlenz στὰ *Moralia* τοῦ Πλουτάρχου τόμ. VI, 2 (ἀναθεωρημένο ἀπὸ τὸν R. Westman, Λιψία 1959· σύντομα μόνο σχόλια). Λεπτομερὴ ἀνάλυση τοῦ ἔργου *Πρὸς Κολώτην* (Ἐπικούρειος) ἀπὸ τὸν R. Westman στὸ *Acta Philosophica Fen-*

nica 7(1955), γραμμένο στὰ γερμανικά. Τὰ ἀντι-επικούρεια ἔργα μπορεῖ κανεὶς νὰ τὰ βρεῖ σὲ ἕναν τόμο τῆς ἔκδοσης Loeb ἀπὸ τοὺς B. Einarson καὶ Ph. De Lacy (*Moralia* XIV). Ἕναν ἀκόμη τόμο τῆς σειρᾶς Loeb μὲ τὶς ἀντι-στωικὲς πραγματεῖες ἑτοιμάζει ὁ Harold Cherniss.

Σενέκας (περ. 5 π.Χ.-65 μ.Χ.). *Epistulae morales*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν L. D. Reynolds, 2 τόμ., Ὀξφόρδη 1965· σύντομα μόνο σχόλια. Μιὰ ἐπιλογὴ ἔχει μεταφραστεῖ ἀπὸ τὸν R. Campbell, Penguin Classics, 1969.

Σέξτος Ἐμπειρικός (2ος αἰώνας μ.Χ.). *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* καὶ *Πρὸς μαθηματικούς*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν H. Mutschmann κ.ἄ., Λιψία 1914-54· μόνο κριτικὴ ἔκδοση. Ἡ μτφρ. στὴ Loeb ἀπὸ τὸν R. G. Bury ἔχει μερικὲς φορὲς σοβαρὲς ἀνακρίβειες. Μιὰ ἐπιλογὴ τῶν συγγραμμάτων τοῦ Σέξτου σὲ μετάφραση στὸ *Scepticism, Man and God*, ἔκδ. ἀπὸ τὸν Ph. Hallie, Middletown, Conn. 1964.

3. ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ

Ἡ καθιερωμένη συλλογὴ τῶν συγγραμμάτων τοῦ Ἐπικούρου καὶ ἄλλων ἀρχαίων μαρτυριῶν γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴ φιλοσοφία του εἶναι τοῦ H. Usener, *Epicurea*, Λιψία 1887 (ἀνατ. Στουτγάρδη 1966). Ὁ Usener κατατάσσει τὸ ὑλικό του θεματικά, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐπικούρου· ἡ συνεχὴς ἀρίθμηση τῶν ἐπιμέρους κειμένων καὶ ἡ παραπομπὴ σὲ αὐτὰ γίνεται σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο ὡς ἑξῆς: Us. 271. Ὁ Usener δὲν ἔδωσε μεταφράσεις καὶ δὲν συμπεριέλαβε ἀποσπάσματα ἔργων τοῦ Ἐπικούρου ποὺ σώθηκαν στοὺς παπύρους τοῦ Herculanum. Μεγάλο μέρος ἀπὸ τὸ τελευταῖο αὐτὸ ὑλικὸ συμπεριλήφθηκε σὲ μιὰ συλλογὴ τοῦ G. Arrighetti, *Epicuro Opere*, Torino 1960, ποὺ δίνει ἐπίσης ἰταλικὴ μετάφραση καὶ χρήσιμα σχόλια. Τὸ ἔργο αὐτό, ποὺ πρόκειται σύντομα νὰ ἐμφανιστεῖ σὲ δεύτερη ἔκδοση, ἀποτελεῖ πολύτιμο συμπλήρωμα στὸν Usener. Τὸ καλύτερο κείμενο τῶν τριῶν *Ἐπιστολῶν* τοῦ Ἐπικούρου ποὺ καταγράφει ὁ Διογένης Λαέρτιος εἶναι τοῦ P. von der Muehll, *Epicurus: Epistulae tres et ratae sententiae*, Στουτγάρδη 1923 (ἀνατ. 1966). Ἕνα ἀκόμη κείμενο μὲ μετάφραση καὶ πολύτιμα σχόλια εἶναι τοῦ C. Bailey, *Epicurus*, Ὀξφόρδη 1926.

Γενικὲς μελέτες: τὸ πιὸ ἔγκυρο ἔργο εἶναι τοῦ C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Ὀξφόρδη 1928. Τὰ ἔργα τῶν N. W. De Witt, *Epi-*

curus and his Philosophy, Minneapolis 1954, καὶ B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, Λονδίνο 1967, δίνουν περισσότερα ἐρεθίσματα, ἀλλὰ εἶναι λιγότερο ἀξιόπιστα. Τὸ ἔργο τοῦ J. M. Rist, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge 1972, ἐμφανίστηκε ἀφοῦ ὁλοκληρώθηκε ἡ πρώτη γραφὴ αὐτοῦ τοῦ βιβλίου. Εἶναι ἔργο πιὸ ρωμαλέο ἀπὸ ὅσο δείχνει ὁ τίτλος του. Γιὰ βιβλιογραφία πρόσφατων ἔργων καὶ συλλογὴ ἐργασιῶν πάνω σὲ διάφορες ἀπόψεις τοῦ Ἐπικουρισμοῦ, πρβ. *Actes du VIIIe Congrès Association Guillaume Budé*, Παρίσι 1969.

Μερικὲς πρόσφατες μελέτες εἰδικῶν θεμάτων: γιὰ τὴ θεωρία τῆς γνώσης τοῦ Ἐπικούρου, πρβ. D. J. Furley, «Knowledge of Atoms and Void», στὸ *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ἐκδ. J. P. Anton καὶ G. L. Kustas, Νέα Ὑόρκη 1971, 607-19, καὶ A. A. Long, «Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18 (1971) 114-33· γιὰ τὴν κοσμολογία, πρβ. F. Solmsen, «Epicurus and Cosmological Heresies», *American Journal of Philosophy* 72 (1951) 1-23, καὶ «Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos», *στὸ ἴδιο* 74 (1953) 24-51· γιὰ τὰ ἀδιαίρετα μεγέθη, ἕνα ἀμφιλεγόμενο θέμα, πρβ. G. Vlastos, «Minimal Parts in Epicurean Atomism», *Isis* 56 (1965) 121-47, καὶ D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967, ἡ πρώτη μελέτη· γιὰ τὴ θεολογία, πρβ. A. J. Festugière, *Epicurus and his Gods*, μτφρ. C. W. Chilton, Ὀξφόρδη 1955· καὶ K. Kleve, «Gnosis Theon», *Symbolae Osloenses*, συμπλ. 19 (1963)· γιὰ τὴν ψυχολογία, πρβ. D. J. Furley, *ὅ.π.*, ἡ δεύτερη μελέτη, καὶ G. B. Kerferd, «Epicurus' Doctrine of the Soul», *Phronesis* 16 (1971) 80-96· γιὰ τὴν ἡδονή, πρβ. P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, ἡ πρώτη μελέτη.

Μεμονωμένοι μεταγενέστεροι Ἐπικούρειοι. (*α*) Φιλόδημος: τὸ περισσότερο ἀπὸ τὸ σωζόμενο ὑλικὸ εἶναι ἐξαιρετικὰ ἀποσπασματικό. Τὸ πιὸ σημαντικὸ φιλοσοφικὸ κείμενο εἶναι τὸ *Περὶ σημείων*, ποὺ ἔχει ἐκδοθεῖ, μεταφραστεῖ καὶ συζητηθεῖ ἀπὸ τοὺς Ph. καὶ E. A. De Lacy στὸ *Philodemus: On Methods of Inference* (Philological Monograph oh tfe American Phil. Association, ἀρ. 10, Pennsylvania 1941). Πρβ. ἐπίσης M. Gigante, *Ricerce filodemee*, Νεάπολη 1969. (*β*) Λουκρήτιος: γιὰ τὴν πραγμάτευση ποὺ κάνει τοῦ Ἐπικουρισμοῦ ἡ καλύτερη μελέτη εἶναι τοῦ P. Boyancé, *Lucrète et l'Épicurisme*, Παρίσι 1963. (*γ*) Διογένης ἀπὸ τὰ Οἰνόανδα:

κριτική ἔκδοση ἀπὸ τὸν D. W. Chilton, Λιψία 1967· μτφρ. καὶ σχόλια ἀπὸ τὸν ἴδιο συγγραφέα, *Diogenes of Oenoanda*, Λονδίνο, O.U.P., 1971. Καινούρια ἀποσπάσματα ἀνακαλύφθηκαν καὶ ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὸν M. F. Smith, *American Journal of Archaeology* 74 (1971) 51-62, 75 (1971) 357-89, καὶ *Journal of Hellenic Studies* 92 (1972) 147-55.

4. Ο ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ

Ἡ καλύτερη διεξοδικὴ μελέτη εἶναι τοῦ V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Παρίσι ²1932 (ἀνατ. Παρίσι 1959). Λιγότερο λεπτομερὴς ἀλλὰ πιὸ ἐνδιαφέρουσα ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη εἶναι τοῦ C. L. Stough, *Greek Scepticism*, Berkeley καὶ Los Angeles 1969.

Μεμονωμένοι σκεπτικοὶ φιλόσοφοι: (*α*) Πύρρων καὶ Τίμων: βλ. ἰδιαίτερα Brochard· (*β*) Ἀρκεσίλαος: ἐξαιρετικὰ περιεκτικὴ μελέτη ἀπὸ τὸν H. von Arnim στὴ *Real-Enzyklopädie* τῶν Pauly-Wissowa, τόμ. II., 1, ἄρθρο γιὰ τὸν Ἀρκεσίλαο· βλ. ἐπίσης O. Gigon, «Zur Geschichte der sogennanten neuen Akademie», *Museum Helveticum* 1 (1944) 47-64· (*γ*) Καρνεάδης: σημειώσεις ἀπὸ τὸν A. Weische στὸν τόμ. XI τῶν Pauly-Wissowa, ἄρθρο γιὰ τὸν Καρνεάδη· βλ. ἐπίσης A. A. Long, «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis* 12 (1967) 59-90· (*δ*) Αἰνησίδημος: γιὰ μιὰ πειστικὴ ἔκθεση τῆς φιλοσοφικῆς του ἐξέλιξης, βλ. J. M. Rist, «The Heracliteanism of Aenesidemus», *Phoenix* 24 (1970) 309-19.

Ἄλλες χρήσιμες σύγχρονες μελέτες: R. Chisholm, «Sextus Empiricus and Modern Empiricism», *Philosophy of Science* 8 (1941) 471-84· Ph. De Lacy, «*Ou Mallon* and the Antecedents of Ancient Scepticism», *Phronesis* 3 (1958) 59-71· R. Popkin, «David Hume: his Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism», *Philosophical Quarterly* 5 (1951) 385-407.

5. Ο ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ

Ἡ καθιερωμένη συλλογὴ μαρτυριῶν γιὰ τὸν πρώιμο Στωικισμὸ (ἀπὸ τὸν Ζήνωνα ὡς τὸν Ἀντίπατρο ἀπὸ τὴν Ταρσὸ) εἶναι τοῦ H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, 4 τόμ., Λιψία 1903-24 (ἀνατ.

Στουτγάρδη 1964). Τὸ ἔργο αὐτὸ ἀπέδειξε τὴν ἀξία του μὲ τὸ πέρασμα τοῦ χρόνου, τώρα ὅμως ἔχει ἀνάγκη ἀναθεώρησης. Ἕνα μέρος ἀπὸ τὸ ὑλικὸ ποὺ συμπεριέλαβε ὁ Arnim ἀμφιβάλλω ἂν εἶναι σὲ θέση νὰ θεμελιώσει τὶς ἀπόψεις τοῦ Χρυσίππου, καὶ στὴν παρουσίαση ὁρισμένων συγγραφέων, ἰδιαίτερα τοῦ Κικέρωνα καὶ τοῦ Σενέκα, δὲν δίνει τὴν ἀπαιτούμενη βαρύτητα. Ὅταν χρησιμοποιεῖ κανεὶς αὐτὴ τὴ συλλογή, εἶναι πάντοτε ἀνάγκη νὰ ἐξετάζει τὰ συμφραζόμενα καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ κάθε συγγραφέα ἀπὸ τὸν ὁποῖο προέρχονται τὰ ἀποσπάσματα.

Σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο, κείμενα ποὺ εἶναι σχετικὰ εὔκολο νὰ τὰ βρεῖ κανείς, ὅπως ὁ Διογένης Λαέρτιος καὶ ὁ Κικέρων, τὰ παραθέτουμε κανονικὰ παραπέμποντας στοὺς συγγραφεῖς τους. Θέματα ποὺ εἶναι πάρα πολὺ εὔκολο νὰ τὰ βρεῖ κανεὶς χρησιμοποιώντας τὸν von Arnim τὰ παραθέτουμε μὲ τὸν ἀριθμὸ ἀποσπάσματος στὴ συλλογή του, λ.χ. *SVF* 3, 121, δηλαδὴ τόμος 3 καὶ τὸ χωρίο ἢ τὰ χωρία ποὺ συμπεριλαμβάνονται ὡς ἀπόσπασμα 121. Τὸ κείμενο ποὺ μεταφράζεται δὲν εἶναι πάντοτε τοῦ von Arnim.

Γενικὲς μελέτες: E. V. Arnold, *Roman Stoicism*, Cambridge 1911· σαφὴς καὶ ἐμπεριστατωμένη, μολονότι κάπως ὑπεραπλουστευμένη καὶ τώρα ἀπηρχαιωμένη· ἰδιαίτερα πολύτιμη γιὰ τὶς πολλὲς παραπομπές της στὸ πρωτότυπο. J. Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Κοπεγχάγη 1962· ἡ πιὸ περίπλοκη φιλοσοφικὰ σύντομη εἰσαγωγή. L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, Mass. 1966· ἐνδιαφέρον μικρὸ βιβλίο ποὺ μερικὲς φορὲς εἶναι παραπλανητικό. M. Pohlenz, *Die Stoa*, 2 τόμ., Γοττίγγη ^{3}1964: τὸ πιὸ περιεκτικὸ βιβλίο γιὰ τὸ Στωικισμό, μὲ πλήρη σχόλια στὸν δεύτερο τόμο.

Ζήνων: K. von Fritz, Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie*, τόμ. XA, ἄρθρο γιὰ τὸν Ζήνωνα τὸν Κιτιέα· σχετικὰ πρόσφατη μελέτη, ἐνδιαφέρουσα ἰδιαίτερα γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ κατάρτιση τοῦ Ζήνωνα.

Χρύσιππος: E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Παρίσι ^{2}1950· βαθυστόχαστο καὶ γενικὰ ἀξιόπιστο βιβλίο. J. B. Gould, *The philosophy of Chrysippus*, Leiden 1971· μερικὲς χρήσιμες ἀναλύσεις, ποὺ ὡστόσο, ὡς ἕνα βαθμό, καταστρέφονται ἀπὸ τὴν αὐστηρότητα στὴ συλλογὴ τῶν μαρτυριῶν.

Βιβλία ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ εἰδικὰ θέματα: Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Παρίσι ^{2}1969· *Problems in Stoicism*,

Λονδίνο 1971, ἐκδ. A. A. Long, μὲ συμβολὲς τῶν I. G. Kidd, A. C. Lloyd, A. A. Long, S. G. Pembroke, J. M. Rist, F. H. Sandbach καὶ G. Watson· B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley καὶ Los Angeles 1953· J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969· S. Sambursky, *The Physics of the Stoics*, Λονδίνο 1959· G. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge*, Belfast 1966.

Τὰ περισσότερα ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἔργα καὶ ἕνας ἀριθμὸς ἀπὸ πρόσφατα ἄρθρα ἀναφέρονται στὶς σημειώσεις στὸ κεφάλαιο Δ'. Πολύτιμα εἶναι καὶ τὰ ἀκόλουθα: Ph. De Lacy, «The Stoic Categories as Methodological Principles», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 76 (1945) 246-63· R. P. Haynes, «The Theory of Pleasure of the Old Stoa», *American Journal of Philology* 83 (1962) 412-19· M. E. Reesor, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, Νέα Ὑόρκη 1951, καὶ «Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy», *Phoenix* 19 (1965) 285-97.

6. ΠΑΝΑΙΤΙΟΣ, ΠΟΣΕΙΔΩΝΙΟΣ, ΑΝΤΙΟΧΟΣ, ΚΙΚΕΡΩΝ

Συλλογὲς πηγῶν καὶ μερικὰ ἄλλα ἔργα ἔχουμε ἀναφέρει στὶς σημειώσεις τοῦ κεφαλαίου Ε'.

Παναίτιος: ἡ πληρέστερη πραγμάτευση εἶναι τοῦ M. van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Amsterdam 1946. Ἔχει δίκιο νὰ εἶναι ἐπιφυλακτικὸς σχετικὰ μὲ τὸν καθορισμὸ τῶν ἀπόψεων τοῦ Παναιτίου ἀπὸ κείμενα στὰ ὁποῖα ὁ φιλόσοφος δὲν ἀναφέρεται ὀνομαστικά. Εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ Κικέρων δέχτηκε τὴν ἐπίδραση τοῦ Παναιτίου στὸ *De officiis*, καὶ ἐπιπλέον εἶναι πιθανὸ νὰ ἄντλησε ἀπὸ αὐτὸν γιὰ τὸ *De republica* (πρβ. 1, 34).

Ποσειδώνιος: Μιὰ προσεκτικὴ καὶ περιεκτικὴ μελέτη εἶναι τῆς M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Παρίσι 1964. Ἄλλη χρήσιμη μελέτη εἶναι τὸ «The Philosophical System of Posidonius» τοῦ L. Edelstein, *American Journal of Philology* 57 (1936) 286-325. Γιὰ λεπτομερὴ βιβλιογραφία, θὰ πρέπει νὰ συμβουλεύεται κανεὶς τὸ βιβλίο τῆς Laffranque. Τὰ ἔργα τοῦ Κικέρωνα στὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ ὑποστηριχτεῖ μὲ κάποια πιθανότητα ἡ ἐπίδραση τοῦ Ποσειδωνίου εἶναι τὰ *De divinatione* καὶ *Tusculanae Disputationes*.

Ἀντίοχος: βλ. τὰ ἔργα ποὺ ἀναφέρονται στὶς σημειώσεις 19-22 τοῦ κεφαλαίου Ε'.

Κικέρων: στούς Hunt καὶ Douglas πού ἀναφέρουμε στὶς σημ. 19, 23 τοῦ κεφαλαίου Ε' μποροῦμε νὰ προσθέσουμε: T. Petersson, *Cicero, A Biography*, Berkeley 1920, τὴν εἰσαγωγὴ στὴν ἔκδοση τοῦ *Academica* ἀπὸ τὸν J. S. Reid, Λονδίνο 1885, καὶ τὴ βιβλιογραφικὴ ἐπισκόπηση τοῦ S. E. Smethurst στὸ *Classical World* 51 (1957), 58 (1964), 61 (1967).

7. ΓΕΝΙΚΗ ΚΑΙ ΜΕΤΑΓΕΝΕΣΤΕΡΗ ΕΠΙΔΡΑΣΗ

Καλὲς εἰσαγωγὲς στὸ Στωικισμὸ τοῦ Σενέκα, τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Μάρκου Αὐρηλίου στὸ ἔργο τοῦ M. Pohlenz, *Die Stoa*, Γοττίγγη 1964, καὶ τοῦ E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, τόμ. III, μέρ. 1, μτφρ. τοῦ S. F. Alleyne μὲ τὸν τίτλο *A History of Eclecticism in Greek Philosophy*, Λονδίνο 1883. Γιὰ τοὺς ρωμαίους Κυνικούς, πρβ. D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Λονδίνο 1937.

Ὁ κατάλογος αὐτὸς δίνει μιὰ σύντομη ἐπιλογὴ βιβλίων πού πραγματεύονται ἢ θίγουν τὴν ἐπίδραση τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας στὴν ἀρχαιότητα καὶ ἀργότερα:

E. Barker, *From Alexander to Constantine*, Ὀξφόρδη 1956.
M. L. Clarke, *The Roman Mind*, Λονδίνο 1956.
S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Λονδίνο ²1905.
P. Gay, *The Enlightenment*, Λονδίνο 1967.
H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, Νέα Ὑόρκη 1950.
J. W. Johnson, *The Formation of English Neo-classical Thought*, Princeton 1967.
P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, Cambridge, Mass. 1955.
T. F. Mayo, *Epicurus in England*, Νέα Ὑόρκη 1934.
R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1960.
C. B. Schmitt, *Cicero Scepticus: a Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, Χάγη 1972.
M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Παρίσι ²1969.
J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, Λονδίνο 1960.
L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*, Παρίσι 1914.

ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ 1984

Ἡ βιβλιογραφία τῆς πρώτης ἔκδοσης τοῦ βιβλίου ἦταν ἀναπόφευκτα ἐκλεκτικὴ καὶ ἐσκεμμένα ἔδειχνε προτίμηση σὲ ἐκδόσεις γιὰ ἀγγλόφωνους ἀναγνῶστες. Τὴ βιβλιογραφία ἐκείνη τὴ διατηρῶ ἐδῶ ὡς τμῆμα τῶν ἀρχικῶν ἐπιδιώξεων καὶ στόχων τοῦ βιβλίου. Οἱ συμπληρώσεις ποὺ κάνω τώρα, τοποθετημένες χωριστά, θὰ βοηθήσουν νὰ γίνει φανερὸ πῶς ἀναπτύχθηκε ἡ ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία μετὰ τὸ 1974. Κατὰ τὴν ἐπιλογὴ τῶν ἔργων ποὺ θὰ περιλάμβανα, προσπάθησα νὰ ἐνσωματώσω ὅλες τὶς μελέτες ποὺ θεώρησα ὅτι εἶχαν οὐσιαστικὴ σημασία, προτιμώντας κυρίως τὰ συνοπτικότερα ἐκεῖνα δημοσιεύματα ποὺ συμβάλλουν μὲ τὸν πιὸ γόνιμο τρόπο στὰ φιλοσοφικὰ θέματα ποὺ πραγματεύονται.

Στὴ διάρκεια τῶν λίγων τελευταίων χρόνων ἐμφανίστηκαν ἀρκετὰ νέα περιοδικὰ ποὺ περιέχουν ἐργασίες εἰδικὰ γιὰ τὴν ἀρχαία φιλοσοφία: *Ancient Philosophy* (Duquesne University, Pittsburgh), *Cronache Ercolanesi* (Νεάπολη), *Cahiers de Philologie* (Πανεπιστήμιο τῆς Λίλλης), *Elenchos* (Νεάπολη), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, *Φιλοσοφία* (Ἀθήνα), *Prudentia* (Auckland, Νέα Ζηλανδία), *Revue de la Philosophie Ancienne* (Βρυξέλλες). Ὅλα αὐτὰ περιλαμβάνουν ἄρθρα γιὰ τὴν ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία.

1. ΓΕΝΙΚΗ

D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Παρίσι 1974.

J. Dillon, *The Middle Platonists*, Λονδίνο 1977.

J. C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Παρίσι 1974.

P. M. Frazer, *Ptolemaic Alexandria*, 3 τόμ., Ὀξφόρδη 1972.

J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Γοττίγγη 1978· θησαυρὸς πληροφοριῶν πάνω σὲ πολλὲς ἀπόψεις τῶν ἑλληνιστικῶν σχολῶν.

J. C. B. Gosling καὶ C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Ὀξφόρδη 1982.

H.- J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Βερολίνο 1971.

G. E. R. Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, Λονδίνο 1973.

J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978.

G. Reale, *Storia della filosofia antica*, III, Μιλάνο 1976.

D. N. Sedley, «Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy», *Proc. Cambr. Philological Soc.* NS 23 (1977) 74-120· πρωτοποριακὴ μελέτη γιὰ τὸ ὑπόβαθρο τῆς ἑλληνιστικῆς διαλεκτικῆς.

R. Sorabji, *Necessity Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Λονδίνο 1980· μελέτη μὲ εὐρὺ φάσμα γιὰ τὶς ἀριστοτελικὲς καὶ τὶς ἑλληνιστικὲς ἔννοιες τῆς αἰτιότητας καὶ τῆς ἠθικῆς εὐθύνης.

R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Λονδίνο 1983.

G. Striker, «Κριτήριον τῆς ἀληθείας», *Nachricht. der Acad. der Wiss. in Göttingen*, Phil.- hist. kl. 1974, 2, 47-110.

2. ΚΕΙΜΕΝΑ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ, ΣΧΟΛΙΑ

Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς (ἀκμ. 200 μ.Χ.). *Περὶ εἱμαρμένης, Alexander of Aphrodisias On Fate*, κείμ., μτφρ. καὶ σχόλια R. W. Sharples, Λονδίνο 1983. *Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως, Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics*, κείμ., μτφρ. καὶ σχόλια R. B. Todd, Leiden 1976.

Βίων ὁ Βορυσθενίτης (περ. 335-245 π.Χ.). *Bion of Borysthenes. A Collection of the fragments with Introduction and Commentary*, J. F. Kindstrand, Οὐψάλα 1976.

Διογένης Λαέρτιος, μτφρ. M. Gigante, 2 τόμ., Bari ³1983.

Ἐπίκτητος, *Epiktet von Kynismus*, M. Billerbeck, Leiden 1978.

Γαληνός, *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*, ἔκδ., μτφρ. καὶ σχόλια P. De Lacy, *Corpus Medicorum Graecorum* V 4, 1, 2, Βερολίνο 1978.

Λουκρήτιος, Κλασικὴ Βιβλιοθήκη Loeb, M. F. Smith, Λονδίνο καὶ Cambridge, Mass. 1975.

Πλούταρχος, *Moralia XIII*, Κλασικὴ Βιβλιοθήκη Loeb, H. Cherniss, 2 τόμ., Λονδίνο καὶ Cambridge, Mass. 1976.

Σέξτος Ἐμπειρικός, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, εἰσαγ. καὶ μτφρ. M. Hossenfelder, Φραγκφούρτη 1968.

3. ΣΥΛΛΟΓΕΣ ΑΡΘΡΩΝ ΠΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΕΥΟΝΤΑΙ ΠΕΡΙΣΣΟΤΕΡΕΣ ΑΠΟ ΜΙΑ ΣΧΟΛΕΣ

M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (ἐκδ.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Ὀξφόρδη 1980.

J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat, M. Schofield (ἐκδ.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge καὶ Παρίσι 1982.

W. Fortenbaugh (ἐκδ.), *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick καὶ Λονδίνο 1983.

4. ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΙΣΜΟΣ

Ἐκδόσεις, σχόλια, μεταφράσεις: G. Arrighetti, *Epicuro Opere*, Torino ²1973. M. Isnardi Parente, *Opere di Epicuro*, Torino 1974· περιλαμβάνει κύριες μαρτυρίες καὶ μερικὰ ἔργα μεταγενέστερων Ἐπικουρείων, καθὼς καὶ ὅλα τὰ σωζόμενα συγγράμματα τοῦ Ἐπικούρου σὲ μετάφραση. Ὁ M. Bollack καὶ οἱ συνάδελφοί του στὴ Λίλλη ἔχουν τυπώσει ἐκδόσεις μὲ γαλλικὴ μετάφραση καὶ σχόλια τῶν ἐπιστολῶν *Πρὸς Ἡρόδοτον*, *Πρὸς Μενοικέα*, καὶ *Πρὸς Πυθοκλῆ*, μαζὶ μὲ τὸ *Κύριαι Δόξαι* καὶ τὸ *Gnomologium Vaticanum: La lettre d'Épicure*, Παρίσι 1971, *La pensée du plaisir*, Παρίσι 1975, *Épicure à Pythocles*, Λίλλη 1978. Τὸ κείμενο αὐτῶν τῶν τόμων βασίζεται ἀποκλειστικὰ στὰ τρία κύρια χειρόγραφα, τῶν ὁποίων τὴν ἀπόλυτη οὐσιαστικὰ ἀξιοπιστία ἐπιχειροῦν οἱ συγγραφεῖς νὰ ὑποστηρίξουν χωρὶς διορθώσεις. Ὁ *Βίος τοῦ Ἐπικούρου* τοῦ Διογένη Λαέρτιου (10, 1-34) ἐκδόθηκε καὶ σχολιάστηκε ἀπὸ τὸν A. Laks, *Cahiers de Philologie* 1 (1976) 1-118. Γιὰ μελέτες τῶν παπυρικῶν ἀποσπασμάτων τοῦ *Περὶ φύσεως* τοῦ Ἐπικούρου, πρβ. G. Arrighetti, *Cronache Ercolanesi* 1 (1971) 90-111 καὶ 5 (1975) 39-51· D. N. Sedley, *στὸ ἴδιο* 4 (1974) 89-92· καὶ γιὰ ἐκδόσεις μεμονωμένων βιβλίων, πρβ. Arrighetti («Περὶ χρόνου»), *Cron. Erc.* 2 (1972) 5-46· Sedley («Βιβλίο 28»), *στὸ ἴδιο* 3 (1973) 5-83· C. Millot («Βιβλίο 15»), *στὸ ἴδιο* 9 (1979) 3-39. Γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ τὶς ἠθικὲς μαρτυρίες, ὑπάρχει μιὰ σχολιασμένη ἔκδοση ἀπὸ τὸν C. Diano, *Epicuri Ethica et Epistulae*, Φλωρεντία ²1974. Ὁ πίνακας ὅρων τοῦ H. Usener καὶ μιὰ συλλογὴ ἑρμηνευτικῶν κειμένων ἔχουν ἐκδοθεῖ ἀπὸ τοὺς M. Gigante καὶ W. Schmid στὸ *Glossarium Epicureum*, Ρώμη 1977.

Γενικὲς μελέτες καὶ μονογραφίες: γιὰ δύο θαυμάσιες εἰσαγωγές, πρβ. D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Bari 1974, καὶ *Introduzione a Epicuro*, Ρώμη-Bari 1980, μὲ πολὺ διεξοδικὴ βιβλιογραφία. Πιὸ ἐξειδικευμένα: E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Berkeley καὶ Los Angeles 1983·

B. Frischer, *The sculpted word: Epicureanism and philosophical recruitment in ancient Greece*, Berkeley καὶ Los Angeles 1982· M. Gigante *Scetticismo e Epicureismo*, Νεάπολη 1981· V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Παρίσι 1977· D. Konstan, *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Leiden 1973· D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, Μόναχο 1973· A. Manuwald, *Die prolepsislehre Epikurs*, Βόννη 1972· R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Βερολίνο 1974· J. H. Nichols, *Epicurean Political Philosophy*, Ithaca Cornell, 1976. Τὰ συγγράμματα δύο ἐπιφανῶν μελετητῶν εἶναι συγκεντρωμένα στὰ βιβλία: C. Diano, *Scritti epicurei*, Φλωρεντία 1974, καὶ R. Philippson, *Studien zu Epikur und den Epicureern*, ἔκδ. C. J. Classen, Hildesheim 1983.

Μερικὰ πρόσφατα ἄρθρα πάνω σὲ ἐπιμέρους θέματα: Γιὰ τὴν γνωσιοθεωρία, πρβ. W. Detel, «Aisthesis und Logismos, zwei Probleme der epikureischen Methodologie», *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 57 (1975) 21-35· G. Striker, «Epicurus on the truth of Sense Impressions», *στὸ ἴδιο* (1977) 125-42· V. Goldschmidt, «Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion», *Les Stoïciens et leur logique* (βλ. μέρ. 6ο) 155-70· C. C. W. Taylor, «All Perceptions are True», *Doubt and Dogmatism* (βλ. μέρ. 3ο) 105-12· E. N. Lee, «The sense of an object. Epicurus on seeing and hearing», *Studies in Perception*, ἔκδ. P. K. Machamer καὶ R. G. Turnbull, Columbus, Ohio 1978, 27-59· D. K. Glidden, «Epicurus on self-perception», *Amer. Philosoph. Quart.* 16 (1979) 297-306· «Epicurean Semantics», *Suzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Νεάπολη 1983, 185-226.

Γιὰ τὴ φυσικὴ τῆς μεταβολῆς, πρβ. A. A. Long, «Chance and Natural Law in Epicureanism», *Phronesis* 22 (1977) 63-87· F. Solmsen, «Epicurus on Void, Matter and Genesis», *στὸ ἴδιο* 263-81· B. Inwood, «The origin of Epicurus' concept of void», *Classical Philology* 76 (1981) 273-85· D. N. Sedley, «Two Conceptions of vacuum», *Phronesis* 27 (1982) 175-93. Γιὰ τὴν ἐκτροπὴ τῶν ἀτόμων εἰδικότερα, πρβ. I. Avotins, «Notes on Lucretius 2.251-293», *Harvard Studies in Classical Philology* 84 (1980), 75-9· K. Kleve, «Id facit exiguum clinamen», *Symbolae Osloenses* 15 (1980) 27-31· M. Isnardi Parente, «Stoici, Epicurei e il motus sine causa», *Riv. crit. st. d. filos.* 35 (1980) 23-31· D. N. Sedley «Epicurus' Refutation of Determinism», *Suzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Νεάπολη 1983, 11-

51· D. Fowlef, «Lucretius on the *clinamen* and "free will"», *στὸ ἴδιο* 329-52.

Γιὰ τὸ χρόνο, πρβ. M. Isnardi Parente, «Chronos epinooumenos e chronos nooumenos in Epicuro», *La Par. d. Pass.* 31 (1976) 168-75· F. Caujolle-Zaslawsky, «Le temps épicurien est-il atomique?», *Études philosophiques* (1980) 285-306. Γιὰ τὴ θεολογία, πρβ. K. Kleve, «Empiricism and Theology in Epicureanism», *Symbolae Osloenses* 52 (1977) 39-51, καὶ «On the Beauty of God, a discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics», *στὸ ἴδιο* 53 (1978) 69-83.

Γιὰ τὸ φιλοσοφικὸ ὑπόβαθρο τοῦ Ἐπικούρου ὑπάρχουν δύο σημαντικὰ ἄρθρα τοῦ D. N. Sedley, «Epicurus and his Professional Rivals», *Cahiers de Philologie* 1 (1976) 121-59 καὶ «Epicurus and the mathematicians of Cyzicus», *Cron. Erc.* 6 (1976) 23-54.

Μεταγενέστεροι Ἐπικούρειοι: Ἡ ἐργασία πάνω στὸν Φιλόδημο ἔχει προχωρήσει ἐντυπωσιακὰ μέσα στὶς σελίδες τοῦ *Cronache Ercolanesi*. Μελέτες ποὺ χρειάζεται νὰ τὶς ἀναφέρουμε ἰδιαίτερα ἐδῶ εἶναι ἡ νέα ἔκδοση τοῦ *Philodemus: On Methods of Inference* ἀπὸ τοὺς P. καὶ E. A. De Lacy, Νεάπολη 1978 καὶ τοῦ *Polistrato, Sul Disprezo irrazionale delle Opinioni popolari* ἀπὸ τὸν G. Indelli, Νεάπολη 1978. Τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ βιβλίου τοῦ Φιλοδήμου τὰ συζητᾶ ὁ D. N. Sedley στὸ «On Signs», *Science and Speculation* (βλ. μέρος 3ο) 239-72. Γιὰ τὸν Διογένη ἀπὸ τὰ Οἰνόανδα, ὁ M. F. Smith ἔχει τώρα ἀνακαλύψει ἀκόμη μεγαλύτερο ἀριθμὸ ἀποσπασμάτων, πρβ. *Class. Quart.* NS 22 (1972) 159-62, «Thirteen new fragments of Diogenes of Oenoanda», *Denkschrift Acad. Wien* phil.- hist. kl. 117 (1974), *Hermathena* 118 (1974) 110-29, *Cahiers de Philologie* 1 (1976) 281-318, *Anatolian Studies* 28 (1978) 39-92 καὶ 29 (1979) 69-89, *Prometheus* 8 (1982) 193-212. Πρβ. ἐπίσης A. Laks καὶ C. Millot, «Réexamen de quelques fragments de D. sur l'âme, la connaissance et la fortune», *Cahiers de Philologie* 1 (1976) 321-57.

5. Ο ΣΚΕΠΤΙΚΙΣΜΟΣ

Ἐκδόσεις, σχόλια, μεταφράσεις: F. Decleva Caizzi, *Pirrone Testimonianze*, Νεάπολη 1981. Νέο σχολιασμένο κείμενο τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Τίμωνα τοῦ Φλιάσιου περιλαμβάνεται στὸ *Supplementum Hellenisti-*

cum, ἐκδ. H. Lloyd-Jones καὶ P. Parsons, Βερολίνο 1983. Ιδρβ. ἐπίσης A. A. Long, «Timon of Phlius: Purrhonist and Satirist», *Proc. Cambr. Philological Soc.* NS 24 (1978) 68-91.

Γιὰ ἐκτενὴ βιβλιογραφία καὶ πλούσια ποικιλία ἄρθρων, πρβ. *Lo scetticismo antico*, ἐκδ. G. Giannantoni, Ρώμη 1981· ὁ M. R. Stopper μιλᾶ γι' αὐτὸ στὸ *Phronesis* 28 (1983) 265-97. Ἄλλες σημαντικὲς συλλογὲς ἄρθρων πάνω στὸν ἀρχαῖο Σκεπτικισμὸ εἶναι: *Doubt and Dogmatism* καὶ *Science and Speculation* (βλ. μέρ. 3ο) καὶ *The Sceptical Tradition*, ἐκδ. M. F. Burnyeat, Berkeley καὶ Los Angeles 1983.

Γενικὲς μελέτες: J.- P. Dumont, *Le Scepticisme et le phénomène*, Παρίσι 1972· M. Conche, *Pyrrhon, ou l'apparence*, Villers-sur-Mer 1973· M. dal Pra, *Lo scetticismo greco*, 2 τόμ., Ρώμη-Bari ²1975. Ιδρβ. ἐπίσης U. Burkhard, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des skeptikers Aenesidem*, Βόννη 1973, καὶ S. N. Pieri, *Carneade*, Πάδουα 1978.

Ἐπιλογὲς ἄρθρων: δύο βασικὲς μελέτες τοῦ P. Couissin παραλείφθηκαν ἐκ παραδρομῆς ἀπὸ τὴν πρώτη ἔκδοση τοῦ *Hellenistic Philosophy*: «Le stoïcisme de la Nouvelle Academie», *Revue d'histoire de la philosophie* 3 (1929) 241-76, καὶ «L'origine et l'évolution de l'*ἐποχή*», *Rev. Et. Gr.* 42 (1929) 373-97.

Ἕνα θέμα ποὺ ἔγινε ἀντικείμενο ἔντονης συζήτησης εἶναι οἱ πεποιθήσεις, ἂν ὑπάρχουν κάν, ποὺ μπορεῖ νὰ ὑποστηρίζει μὲ συνέπεια ἕνας Πυρρωνιστής: πρβ. M. F. Burnyeat, στὸ *Doubt and Dogmatism* 20-53 (ἀνατύπ. στὸ *The Sceptical Tradition* 117-48)· M. Frede, «Des Skeptikers Meinungen», *Neue Hefte für Philosophie* 15/16 (1979) 102-29· J. Barnes, «The beliefs of a Pyrrhonist», *Proc. Cambr. Philological Soc.* NS 28 (1982) 1-29 = *Elenchos* 4 (1983) 5-43.

Ἄλλα ἄρθρα: J. Barnes, «Proof Destroyed», *Doubt and Dogmatism* 161-81, «Ancient Scepticism and Causation», *The Sceptical Tradition* 149-204· M. F. Burnyeat, «Protagoras and Self Refutation in Later Greek Philosophy», *Phillsophical Review* 85 (1976) 44-69, «Tranquillity without a stop: Timon frag. 68», *Class. Quart.* NS 30 (1980) 86-93, «Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed», *Philosophical Review* 91 (1982) 3-40· E. Flintoff, «Pyrrho and India», *Phronesis* 25 (1980) 88-108· M. Frede, «Stoics

and Sceptics on Clear and Distinct Impressions», *The Sceptical Tradition* 65-95· K. Janáček, «Zur Interpretation des Photios-Abschnittes über Ainesidemos», *Eirene* 14 (1976) 93-100· A. A. Long, «Sextus Empiricus on the Criterion of Truth», *Bull.Inst. Class. Stud.* 25 (1978) 35-49, «Stoa and Sceptical Academy: origins and growth of a tradition», *Liverpool Classical Monthly* 5 (1980) 161-74, «Aristotle and the History of Greek Scepticism», *Studies in Aristotle*, ἐκδ. D. J. O'Meara, Washington D. C. 1981, 79-106· I. Mueller, «Geometry and Scepticism», *Science and Speculation* 69-95· D. N. Sedley, «The end of the Academy», *Phronesis* 26 (1981) 67-75, «The motivation of Greek Scepticism», *The Sceptical Tradition* 9-30· G. Striker, «Sceptical Strategies», *Doubt and Dogmatism* 54-83, «Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern», *Phronesis* 26 (1981) 153-71, «The ten tropes of Aenesidemus», *The Sceptical Tradition* 95-116.

6. Ο ΣΤΩΙΚΙΣΜΟΣ

Ἐκδόσεις, σχόλια, μεταφράσεις: U. Egli, *Das Dioklesfragment bei Diogenes Laertius, Sonderforschungsbereich 99 Linguistik*, Πανεπιστήμιο τῆς Κωνσταντίας 1981. Στὴν ἴδια ἔκδοση ὁ K. Hülser συγκέντρωσε καὶ μετέφρασε τὰ ἀποσπάσματα τῶν Στωικῶν μὲ τὸν τίτλο *Die Fragmente zur Dialektik der Stoicer* σὲ ἕναν εἰσαγωγικὸ καὶ ὀκτὼ ἀκόμη τόμους. Ἡ συλλογὴ αὐτή, ποὺ ἐπισκιάζει ἐντελῶς τὸ ὑλικὸ ποὺ συγκέντρωσε ὁ von Armin στὸ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ἀποτελεῖ πρωταρχικῆς σημασίας ἐργαλεῖο ἔρευνας. Ἡ ἀποσπασματικὴ πραγματεία τοῦ Φιλοδήμου γιὰ τοὺς Στωικοὺς ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν T. Dorandi, *Cronache Ercolanesi* 12 (1982) 91-133. Γιὰ ἄλλες πρόσφατες ἐργασίες πάνω σὲ μεμονωμένους συγγραφεῖς, βλ. μέρος 2ο.

Συλλογὲς ἄρθρων: *Les stoïciens et leur logique*, ἔκδ. J. Brunschwig, Παρίσι 1978· *The Stoics*, ἔκδ. J. Rist, Berkeley καὶ Los Angeles 1978. Βλ. ἐπίσης *Doubt and Dogmatism*, *Science and Speculation*, *On Stoic and Peripatetic Ethics* (γιὰ ὅλα βλ. μέρος 3ο) καὶ *The Sceptical Tradition* (μέρος 5ο).

Γενικὰ βιβλία καὶ μονογραφίες: τὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ βιβλία ποὺ δημοσιεύτηκαν ἀπὸ τὸ 1972 ἀποτελοῦν διεξοδικὲς μελέτες εἰδικῶν θεμάτων.

Σημαντική έξαίρεση είναι το βιβλίο του F. H. Sandbach, *The Stoics*, Λονδίνο 1975· πρβ. επίσης V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Παρίσι ²1979, και H. A. K. Hunt, *A Physical Interpretation of the Universe. The Doctrines of Zeno the Stoic*, Μελβούρνη 1976. Τρία βιβλία βασικά για τη μελέτη καθεμιάς από τις τρεις υποδιαιρέσεις της στωικής φιλοσοφίας είναι: M. Frede, *Die Stoische Logik*, Γοττίγγη 1974· D. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Ohio 1977· M. Forschner, *Die Stoische Ethik*, Στουτγάρδη 1981.

Πιο εξειδικευμένα: P. V. Cova, *Lo stoico imperfetto*, Νεάπολη 1978· M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and Providence of the Gods*, Αθήνα 1976· A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden 1972, *Zenon von Kition. Positionen und Probleme*, Βερολίνο 1975· A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Νεάπολη 1980· D. Pesce, *L'etica stoica nel terzo libro del de finibus*, Brescia 1977· R. T. Schmidt, *Die Grammatica der Stoiker*, γερμανική μτφρ. της λατινικής έκδ. του 1839 του K. Hülser με νέα εισαγωγή και βιβλιογραφία από τον U. Egli, Wiesbaden 1979· D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden 1974· A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Παρίσι 1973.

ΠΡΟΣΦΑΤΑ ΑΡΘΡΑ ΓΙΑ ΕΠΙΜΕΡΟΥΣ ΘΕΜΑΤΑ

Για τη γλώσσα και τη γραμματική, πρβ. M. Frede, «Principles of Stoic grammar», *The Stoics* 27-76· U. Egli, «Stoic Syntax and Semantics», *Les stoïciens* 135-54· A. Graeser, «The Stoic Theory of Meaning», *The Stoics* 101-24· J. Pinborg, «Historiography of Linguistics», *Current Trends in Linguistics* 13, Χάγη 1975, 69-126. Για την τυπική λογική, πρβ. J. Barnes, «Proof destroyed», *Doubt and Dogmatism* 161-81· J. Brunschwig, «Proof defined», *στο ίδιο* 125-60, «Le modele conjonctif», *Les stoïciens* 59-86· V. Celluprica, «La logica stoica in alcune recenti interpretazioni», *Elenchos* 1 (1980) 123-50· M. Frede, «Stoic vs. Aristotelian Syllogistic», *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 56 (1974) 1-32· M. Mignucci, «Sur la logique modale des stoïciens», *Les stoïciens* 317-46· I. Mueller, «An Introduction to Stoic logic», *The Stoics* 1-26· M. Schofield, «The Syllogisms of Zeno of Citium», *Phronesis* 28 (1983) 31-58.

Γιὰ τὰ «σημεῖα», πρβ. M. F. Burnyeat, «The origins of non-deductive inference», *Science and Speculation* 193-238, D.N. Sedley, «On signs», *στὸ ἴδιο* 239-72· G. Verbeke, «La philosophie du signe chez les stoïciens», *Les stoïciens* 401-24. Γιὰ τὸν *σωρίτη*, πρβ. J. Barnes, «Medicine, experience and logic», *Science and Speculation* 24-68· M. F. Burnyeat, «Gods and Heaps», *Language and Logos*, ἔκδ. M. Schofield καὶ M. Nussbaum, Cambridge 1982, 315-38.

Γιὰ τὴν γνωσιοθεωρία, πρβ. J. Annas, «Truth and Knowledge», *Doubt and Dogmatism* 84-104· E. P. Arthur, «The Stoic analysis of the mind's reactions to presentations», *Hermes* 111 (1983) 69-78· M. Frede, «Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions», *The Sceptical Tradition* 65-95· C. Imbert, «Stoic Logic and Alexandrian Poetics», *Doubt and Dogmatism* 182-216· G. B. Kerferd, «What does the Wise Man know?», *The Stoics* 125-36· A. A. Long, «Dialectic and the Stoic Sage», *στὸ ἴδιο* 101-24, «The Stoic distinction between Truth and the True», *Les stoïciens* 297-316, «Stoa and Sceptical Academy: origins and growth of a tradition», *Liverpool Classical Monthly* 5 (1980) 161-74· M. Schofield, «Preconception, Argument, and God», *Doubt and Dogmatism* 293-308· H. von Staden, «The Stoic Theory of Perception and its Platonic critics», *Studies in Perception*, ἔκδ. P. K. Machamer καὶ R. G. Turnbull, Columbus, Ohio 1978, 96-136· G. Striker (βλ. μέρος 1ο)· R. B. Todd, «The Stoic Common Notions», *Symbolae Osloenses* 48 (1973) 47-75.

Γιὰ τὴν ψυχολογία, πρβ. A. A. Long, «Soul and Body in Stoicism», *Phronesis* 27 (1982) 34-57.

Γιὰ τὴ φυσικὴ καὶ τὴ μεταφυσική, πρβ. J. Barnes, «La doctrine du retour éternel», *Les stoïciens* 3-20· A. Graeser, «The Stoic Categories», *στὸ ἴδιο* 199-221· M. Lapidge, «*Archai* and *Stoicheia*: a Problem in Stoic Cosmology», *Phronesis* 18 (1973) 240-78, «Stoic Cosmology», *The Stoics* 161-86· A. C. Lloyd, «Activity and Description in Aristotle and the Stoa», *Proc. Brit Acad.* 56 (1970) 227-40· A. A. Long, «Heraclitus and Stoicism», *Φιλοσοφία* 5/6 (1975-6) 133-56, «Astrology: arguments pro and contra», *Science and Speculation* 165-92· D. N. Sedley, «The Sroic Ctiterion of Identity», *Phronesis* 27 (1982) 255-75· R. B. Todd, «Monism and Immanence; the foundations of Stoic Physics», *The Stoics* 137-60.

Γιὰ τὴν αἰτία καὶ τὴν αἰτιοκρατία, πρβ. M. Frede, «The Original Notion of Cause», *Doubt and Dogmatism* 217-49· D. Frede, «The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias *De fato*», *Phronesis* 27 (1982) 276-98· J. Moreau, «Immutabilité du vrai, necessité logique et lien causal», *Les stoïciens* 347-60· M. Reesor, «Necessity and Fate in Stoic Philosophy», *The Stoics* 187-202· R. W. Sharples «Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the *De fato* of, Alexander of Aphrodisias», *Phronesis* 20 (1975) 247-74, «Alexander of Aphrodisias *De fato*: some parallels», *Class. Quart.* NS 28 (1978) 243-66, «Necessity in the Stoic Doctrine of Fate», *Symbolae Osloenses* 56 (1981) 81-97· C. Stough, «Stoic Determinism and Moral Responsibility», *The Stoics* 203-32· R. Sorabji, «Causation, Laws, and Necessity», *Doubt and Dogmatism* 250-82· P. L. Donini, «Crisippo e la nozione del possibile», *Riv. d. filol.* 101 (1973) 333-51, «Fato e Volunta umana in Crisippo», *Atti Acc. Torino* 109 (1974-5) 1-44.

Γιὰ τὴ θεολογία, πρβ. M. Dragona-Monachou, «Providence and Fate in Stoicism and prae-Neoplatonism», *Φιλοσοφία* 1 (1971) 339-78· J. Mansfeld, «Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought», *Studies in Hellenistic Religions*, ἔκδ. M. J. Vermaseren, Leiden 1979, 129-188.

Γιὰ τὴν ἠθική: γιὰ τὴ δοξογραφία, πρβ. A. A. Long, «Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics», μὲ σχόλια τοῦ N. P. White, *On Stoic and Peripatetic Ethics*, 41-74. Γιὰ τὶς θεμελιώδεις ἔννοιες, πρβ. H. Görgemanns, «*Oikeiosis* in Arius Didymus», μὲ σχόλια τοῦ B. Inwood, στὸ ἴδιο 165-202· A. Graeser, «Zirkel oder Deduktion», *Kant-Studien* 63 (1972) 213-24, «Zur Funktion des Begriffes gut in der stoischen Ethik», *Zeitschrift f. philos. Forschung* 26 (1972) 417-25· A. M. Ioppolo, «La dottrina stoica dei beni esterni e i suoi rapporti con l'etica aristotelica», *Riv. crit. st. d. filos.* 29 (1974) 363-85· G. B. Kerferd, «The Search for Personal Identity in Stoic Thought», *Bull. John Rylands Library* 55 (1972) 177-86· A. A. Long, «Greek Ethics after Mac Intyre and the Stoic Community of Reason», *Ancient Philosophy* 3 (1983)· H. Reiner, «Der Streit um die stoische Ethik», *Zeitschrift f. philos. Forschung* 21 (1967) 261-81· J. M. Rist, «Zeno and Stoic Consistency», *Phronesis* 22 (1977) 161-74· G. Striker, «The role of *oikeiosis* in Stoic Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*

1 (1983) 145-64· N. P. White, «The Basis of Stoic Ethics», *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979) 143-78.

Γιὰ τὴν «παρόρμηση», πρβ. G. B. Kerferd, «Two Problems concerning Impulses», μὲ σχόλια τοῦ A. Preus, *On Stoic and Peripatetic Ethics* 87-106· A. A. Long, «The Early Stoic Concept of Moral Choice», *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studies Presented to G. Verbeke*, Louvain 1976, 77-92. Γιὰ τὸ πάθος, πρβ. M. Daraki-Mallet, «Les fonctions psychologiques du Logos», *Les stoïciens* 87-120· A. M. Ioppolo, «La dottrina della passione in Crisippo», *Riv. crit. st. d. filos.* 27 (1972) 251-68· A. C. Lloyd, «Emotion and Decision in Stoic Psychology», *The Stoics* 233-46· J. M. Rist, «The Stoic Concept of Detachment», *στὸ ἴδιο* 259-72.

Ἄλλες ἀπόψεις τῆς στωικῆς ἠθικῆς, πρβ. P. De Lacy, «The four Stoic *personae*», *Illinois Classical Studies* 2 (1977) 163-72· I. G. Kidd, «Moral Actions and Rules in Stoic Ethics», *The Stoics* 247-58· H. Reiner, «Die ethische Weisheit der Stoiker heute», *Gymnasium* 76 (1969) 330-57· M. Vegetti, «La saggezze dell'attore, Problemi dell'etica stoica», *Aut Aut* 195/6 (1983) 19-41.

ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

ἀγαθόν, Εὐκλείδης 28-29· καὶ ἡδονὴ 47, 109-112, 118-119, 125· Πυρρωνισμὸς 131, 144· Καρνεάδης 165-166· Στωικισμὸς 183, 223, 261, 271, 280, 287-291, 296-297, 299-300, 310-319, 334· Ἀριστοτέλης 351
Ἀγρίππας (σκεπτικὸς φιλόσοφος) 393
ἀδιαφορία, Πύρρων 131-133· Στωικισμὸς 183, 191, 304-305
ἀέρας 93, 94, 242, 249-252
ἀθανασία, ἄρνησή της, Ἐπικουρισμὸς 60, 90-92· Στωικισμὸς 404
Αθήνα 18, 19, 20, 22, 23, 36, 38, 39, 148, 149, 157
Αἰνησίδημος 129-131, 176, 357
αἴσθησις, βάση τῆς γνώσης 48-52· καὶ θάνατος 90-91· καὶ ψυχὴ 93-95, 97· καὶ ἐπικούρεια ἠθικὴ 110, 112-113· βλ. καὶ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, συνείδηση, ἡδονή, πόνος
αἰσθητηριακὰ δεδομένα, βλ. *φαινόμενον*, *φαντασία*
αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, Ἐπικουρισμὸς 48-56, 60-61, 96-98· Σκεπτικισμὸς 133-134, 137-148, 151-153, 158-164· Στωικισμὸς 202-210, 227, 267-268, 274-275, 279-280, 295, 315-317, 355-356
αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση, βλ. *φαντασία*, αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη
αἰσιοδοξία, Στωικισμὸς 241, 264, 271, 287
αἰτιοκρατία, Ἐπίκουρος 102-108· Καρνεάδης 168-172· Στωικοὶ 262-271, 311-314, 346
αἰτιότητα 47, 78-79, 168-172, 232-234, 236-237, 239, 247, 257, 262-268, 331, 340-341· βλ. καὶ πράξη
Ἀκαδημία 34, 39, 183· πρώιμη 22-25· καὶ Σκεπτικισμὸς 29-30, 148-176· ἡδονὴ 109· καὶ Ἀντίοχος 347-357· βλ. καὶ Πλάτων, Πλατωνισμὸς
Ἀλεξάνδρεια 18-19, 41, 347, 369
Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεὺς 191, 252, 255-256, 369
Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας 17, 18, 19, 20, 21, 23, 136, 179
ἀλήθεια 56-59, 129, 134-135, 137-139, 144-147, 169-172, 225-234, 354-355· καὶ αἰσθητηριακὲς ἐντυπώσεις 49-52, 151-155, 158-164, 207-210· καὶ *ἀληθὲς* 211-212· βλ. καὶ δοξασία
ἄλογο, στοιχεῖο τῆς ψυχῆς, Ἐπικουρισμὸς 95· Στωικισμὸς 278-284, 341-342
ἀμφισημία 52, 62, 219, 235
ἀναγκαιότητα 72-74, 101-102· καὶ ἐμπειρισμὸς 165· καὶ αἰτιότητα 168-172, 212, 262· στὴ λογικὴ 226, 233· βλ. καὶ ἐλευθερία τῆς βούλησης
ἀναλογία 59-60, 202, 248, 316
Ἀναξαγόρας 242
Ἀνάξαρχος 136
ἀνδρεία, βλ. θάρρος
Ἀνδρόνικος ὁ Ρόδιος 353
ἄνθρωπος, κοινὲς ἀνάγκες 25-26, 34, 78, 81-82, 89, 119, 181-183, 261· φύση ἀνθρώπου, Ἐπικουρισμὸς 80-85, 91-92, 95, 106, 110-111· Στωικισμὸς 179-180, 181-182, 203-205, 236,

239-241, 271-284, 295-298, 300-303, 310-311, 316-321, 330, 332-333, 335-336, 341-343, 357· βλ. καὶ ἡδονή, *λόγος*, ψυχὴ
ἀντίθετα 235-236, 288
ἀντιληπτικὸ αἴσθημα, βλ. *αἴσθησις*
ἀντίληψη, Στωικισμός, βλ. *κατάληψις*
ἀντίληψη τῆς διάνοιας, Ἐπικουρισμός, βλ. *ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*
Ἀντιόχεια 18, 41
Ἀντίοχος ὁ Ἀσκαλωνίτης 132, 310 347· κριτικὴ τῆς στωικῆς ἠθικῆς 310· ἐκλεκτικισμὸς 337, 355-357· ἑρμηνεία τῆς Ἀκαδημίας 347-357· ἠθικὸς σκοπὸς 350-353· θεωρία τῆς γνώσης 354-357
Ἀντίπατρος ἀπὸ τὴν Ταρσὸ 188-189, 344· τροποποίηση τοῦ στωικοῦ ἠθικοῦ σκοποῦ 308-309
Ἀντισθένης, καὶ Στωικισμὸς 26-28
ἀξία, στωικὴ ἔννοια 277, 284-285, 299-300· κατὰ τὸν Ἀρίστωνα 305· βλ. καὶ *φύσις*, *λόγος*, *ἀγαθόν*, *προηγμένον*
ἀξίωμα, Στωικισμὸς 227
ἀξιώματα, γιὰ τὴν ἐπαλήθευση καὶ τὴ μὴ ἀντίφαση, Ἐπικουρισμὸς 56-61, 64
ἀπαγωγή, βλ. παραγωγὴ
ἀποπροηγμένον, βλ. *προηγμένον*
ἀπορροὲς 49-54, 76, 96-97, 99· βλ. καὶ εἰκόνες
ἀρετὴ 24, 27· Ἐπικούρειοι 110, 118-120· Πύρρων 131-133· Καρνεάδης 166· Στωικισμὸς 180, 247, 260, 277, 288-289 296, 303-306, 309-323· Παναίτιος 332-335· Ἀντίοχος 351-353
Ἀρίσταρχος ὁ Σάμιος 19, 35
Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος 27-28· καὶ ἐπικούρειος ἡδονισμὸς 24, 108-109
Ἀριστοτέλης 17-26, 31-33, 171, 174, 182, 214, 216, 217, 361, 384· σταδιοδρομία 23· ἔργα στὴν ἑλληνιστικὴ περίοδο 30-31· καὶ Ἐπίκουρος 45-47, 52, 61, 71, 72, 92, 109, 110, 120, 393· κριτικὴ τοῦ πρώιμου ἀτομισμοῦ 69, 73· τελεολογία 77-79, 244· θεολογία 82-83, 244-245· καὶ Στωικισμὸς 185, 230-231, 236-237, 244-245, 247-250, 253, 255-258, 264-265, 268, 274, 283, 311, 324, 325· λογικὴ 198-200, 230-231· μείξη 255-256· κατηγορίες 258· εὐδαιμονία 311, 351· καὶ Παναίτιος 332, 336· καὶ Ποσειδώνιος 340-341· καὶ Ἀντίοχος 349-351
Ἀρίστων ὁ Χίος 132, 305
Ἀρκεσίλαος 19, 29, 132, 148-160· σκεπτικὴ κριτικὴ στὸ Στωικισμὸ 151-154· καὶ Ἀντίοχος 348-350
ἁρμόζουσα πράξη, βλ. *καθῆκον*, officium
ἁρμονία τῆς Φύσης 264, 271, 285-289, 313· ἁρμονία μὲ τὴ Φύση 264, 289-291
Ἀρχιμήδης 19, 195
ἀστρολογία 263· καὶ Παναίτιος 330-331
ἀστρονομία 18, 19, 35, 85, 344· Ἐπίκουρος 58· καὶ θεολογία 80-83
ἀσώματο 93, 214, 219, 244, 246, 400
ἀταραξία, βλ. ἠρεμία
ἄτομα καὶ ἀπορροὲς 49, 53· σύνθετα σώματα 65-66, 72-76· τυχαῖοι συνδυασμοὶ 53, 78· ἐκτροπὴ 74, 101-108, 168· ἐλάχιστα μέρη 59, 67-69· ἰδιότητες 65-69, 70, 86· ἀπόδειξη γιὰ τὴν ὕπαρξή τους 63-67· κίνηση 64-65, 70-75, 103-104· καὶ ἡδονὴ 113· βλ. καὶ Ἀριστοτέλης
ἀτομικὴ θεωρία 46-48, 63, 76-77· καὶ Gassendi 375-377
ἀτομικότητα, βλ. ταυτότητα

ἀτομισμός, βλ. ἀτομικὴ θεωρία
Αὐγουστίνος Ἱερὸς 156, 217, 368-370
Αὐρήλιος Μάρκος 177, 186, 189-190, 243, 271, 362-363, 372, 374· θρησκευτικὴ ἐμπειρία 264, 365· καὶ σύμπαν 264, 286-287, 365
αὐτάρκεια 27, 116, 136, 182, 364
αὐτογνωσία 336
αὐτοκτονία 323
αὐτοσυντήρηση ὡς πρωταρχικὴ παρόρμηση 294-296

βάρος, τῶν ἀτόμων 69-71, 104· τῆς γῆς καὶ τοῦ νεροῦ 251
βεβαιότητα 208-213· ἀπόρριψή της, Σκεπτικισμὸς 135, 139-146, 149, 160, 165· Στωικισμὸς 208-213· βλ. καὶ ἀξιώματα, *ἐνάργημα*, γνώση
βιολογικὸς προσανατολισμός, τοῦ Στωικισμοῦ 242, 249
βιταλισμὸς 249
Βόηθος ὁ Σιδώνιος 346, 404
βούληση 99, 104-105, 107-108, 284, 288, 326· βλ. καὶ ἐλευθερία τῆς βούλησης
Βρύσων 135

γαλήνη, βλ. ἠρεμία
Γαληνὸς 189, 344-345, 369, 399
γεωγραφία 18, 19, 339, 344
γλώσσα, καὶ ἀντιληπτικὸ αἴσθημα 52· γένεση τῆς γλώσσας 121· Στωικισμὸς 197, 203-205, 213-225, 235-237· βλ. καὶ ὁρολογία
γλωσσικὴ ἀνάλυση 46, 175, 258· βλ. καὶ ὁρολογία
γνώση 183-184, 200, 210-212, 345· πρόβλημα γνώσης 135, 138, 146-147· στωικὴ θεωρία 151-152· καὶ *πιθανὸν* 160-165· τοῦ *ἀγαθοῦ* 314-318, 334-335· βλ. καὶ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, *ἐνάργημα*, *καταληπτικὴ φαντασία*, Ἀντίοχος
γνωστικὴ ἐντύπωση, Στωικισμός, βλ. *καταληπτικὴ φαντασία*
γραμματικὴ 220-225

Δημόκριτος 38, 63, 68, 69-71, 75, 109, 134, 136, 348, 390
διάθεση 105-107, 115, 133, 259-260, 313-314, 323-324
διαλεκτικὴ 23, 25, 29, 136, 149, 156, 199-201· βλ. καὶ λογικὴ
δικαιοσύνη, Ἐπικουρισμὸς 118-122· Καρνεάδης 172-175· Στωικισμὸς 302, 314, 332, 335
Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης 242
Διογένης ὁ Βαβυλώνιος 33, 157, 188, 214, 218, 344· ἠθικὸς σκοπὸς 307-309
Διογένης ὁ Κυνικὸς 20-22, 26, 182-183, 364
Διογένης Λαέρτιος, γιὰ τὸν Ἐπίκουρο 42-45, 368· καὶ Πυρρωνισμὸς 130-131, 394· καὶ Στωικισμὸς 191-193, 201, 226, 229, 292, 301· στὴν Ἀναγέννηση 371-372, 376
Διογένης ἀπὸ τὰ Οἰνόανδα 42, 45, 106
Διόδωρος ὁ Κρόνος 29, 183, 395
Διονύσιος ὁ Θρὰξ 213
Δίων ὁ Χρυσόστομος 364
δοξασία, καὶ γνώση, Στωικισμὸς 133-134, 151-152, 210-211
δύναμη, βλ. ἐνέργεια
δυνατότητα 263

ἐγκράτεια 118-119, 314, 332
εἴδωλον, βλ. εἰκόνα, Ἐπικουρισμός
εἰκόνα, Ἐπικουρισμὸς 49-56, 84-89, 98-100· βλ. καὶ ἀπορροὲς
εἰκόνα καθαρή, βλ. *ἐνάργημα*
ἐκπύρωσις 269, 330· βλ. καὶ φωτιὰ
ἐλευθερία τῆς βούλησης, Ἐπικουρισμὸς 101-108· Καρνεάδης 168-172· Στωικισμὸς 268-269, 326

Ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία, προοπτικὲς 18-19, 175-176· κοινωνικὸ πλαίσιο 20-22, 35-36· πρακτικὴ ἐφαρμογὴ 24-26, 146-147, 328-329· ἀπήχηση 35-36· παρανοήσεις 20, 25-26, 29, 32, 62, 178
Ἐμπεδοκλῆς 76, 134, 348, 390
ἐμπειρισμὸς 25, 30, 48, 51-52, 58-59, 63-64, 110, 145-146, 156, 165, 175, 232, 256, 278, 295, 340
ἐνάργημα, Ἐπικουρισμὸς 50-56, 135· βλ. καὶ πρόληψη
ἐνέργεια 250-251, 254, 257
ἔννοιες γενικές, Ἐπικουρισμὸς 52, 100· Στωικισμὸς 202-203, 206, 228, 355-356· βλ. καὶ πρόληψη, καθολικὲς ἔννοιες
ἐξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ 120-121· ἠθικὴ 297
ἐπαγωγὴ 52, 59-61, 316
ἐπιβολὴ τῆς διανοίας 55-56, 98-100
ἐπιθυμία, Ἐπικουρισμὸς 105, 111, 113-127· Στωικισμὸς 274-280, 305· βλ. καὶ *ὁρμὴ*
Ἐπικουρισμὸς 17, 22, 24, 31-36, 37-128, 135, 139, 241, 245, 253, 328, 359, 362, 384· Κῆπος 39-41· *λάθε βιώσας* 40, 123
διάδοση 41-42· πηγὲς 42-45· μεθοδολογία 45-46, 56-57, 109-111· καὶ Ρωμαϊκὸς κόσμος 368-369· καὶ Ἀναγέννηση 375-379· καὶ «Ἐπίκουρος» 375
Ἐπίκουρος 19-20, 22-23, 26, 30-35, 37-128, 135, 148, 163, 180-181, 185, 202, 240· ἁπλοϊκότητα 51, 54, 58, 62· γνώση τοῦ Ἀριστοτέλη 61· λογικὴ μεθοδολογία 56-62· ἠθική, γενικὲς ἐκτιμήσεις 123-128
Ἐπίκτητος 189-190, 243, 271, 288, 336, 363-366, 367-368· γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸ Θεὸ 277· στὴν Ἀναγέννηση 371-374
ἐπιστήμη 19, 59, 119, 340, 344, 369, 381
ἐπιχειρηματολογία, ὑπὲρ καὶ κατά, Σκεπτικισμὸς 140, 154, 172-175
ἐποχὴ 129, 133, 143-144, 146, 152-156, 158-160· βλ. καὶ κρίσεις
Ἐρασίστρατος 19, 35, 392
Ἔρασμος 371-373· καὶ Σκεπτικισμὸς 379-381
Ἐρατοσθένης 340
ἐτυμολογία 216-219
εὐδαιμονία 22-26, 32· Ἐπικουρισμὸς 46, 79-80, 83-85, 88-90, 108-124· Σκεπτικισμὸς 137, 163, 175· Στωικισμὸς 182, 195, 283, 286, 305, 310-311, 313· βλ. καὶ Ἀριστοτέλης
εὐημερία, βλ. εὐδαιμονία
Εὐκλείδης ὁ Μεγαρικὸς 28-29
εὔλογον, βλ. *λόγος*
εὐτυχία, βλ. εὐδαιμονία

Ζήνων ὁ Ἐλεάτης 28, 68
Ζήνων ὁ Κιτιεὺς 19, 22, 25, 29-30, 32, 107, 197, 218-219, 246, 292, 299, 314, 321, 334, 336, 342, 368· ζωὴ καὶ ἔργο 180-187· γνώση 205-211· κοσμικὴ φωτιὰ 249-250· *οἰκείωσις* 275· καὶ Ἀντίοχος 350, 354
Ζήνων ὁ Σιδώνιος 44, 344
ζῶα, καὶ ἄνθρωποι, Στωικισμὸς 273-277, 294-298

ἡγεμονικὴ ἀρχή, βλ. *ἡγεμονικόν*
ἡγεμονικόν 203, 205-206, 273-276, 278-282, 314
ἡδονὴ 24, 28, 47, 106-128, 166, 191, 324· καὶ εὐδαιμονία 108-112· καὶ ἀπουσία πόνου 110-113, 115-119· «κινητικὴ» καὶ «στατικὴ» 113, 114, 118· καὶ ἀρετὴ 118-123
ἡδονισμὸς 24, 28, 47-48, 108-112, 120, 125
ἠθικὴ 25, 27, 34-35· Ἐπικουρι-

σμὸς 37-38, 47-48, 82-83, 106, 108-128· Σκεπτικισμὸς 135, 144, 165, 175· Στωικισμὸς 181-183, 188, 194-198, 284-327, 332-336, 341-344, 350, 362-363
Ἡράκλειτος 134· καὶ Στωικισμὸς 213, 234-236, 250, 252, 401
ἠρεμία 22, 45, 83, 91, 109, 123, 127-129, 133, 135, 145, 324· βλ. καὶ αὐτάρκεια
Ἡρόφιλος 19, 392
ἡσυχία, βλ. ἠρεμία

θάρρος 118-119, 314, 317, 332
θέληση, βλ. βούληση
θεοί, πτώση τῶν Ὀλυμπίων 34· ὡς ἀντικείμενο τῆς νοητικῆς ἀντίληψης 54· λαϊκὲς δοξασίες 80-84· ἑρμηνεία τῆς πίστης 84-85· Καρνεάδης 166-168· Στωικὰ ἐπιχειρήματα 240-241· καὶ Φύση 179, 233-234, 238-241, 244-245, 247, 264-265, 284-292· βλ. καὶ θρησκεία, χριστιανισμὸς
Θεόφραστος 23, 29-31, 80, 149, 231
θρησκεία 34-35, 77, 167, 187, 240-241, 264, 365-367, 373

Ἰδέες, πλατωνικὴ θεωρία 134, 236, 244, 349, 356
Ἱεροκλῆς 191, 295
Ἱερώνυμος Ἅγιος 367
ἰουδαϊσμὸς 37, 192
Ἰούλιος Καίσαρ 35, 41
ἱστορία 18, 19, 336, 339

καθῆκον 296-298, 300-304, 319-320, 333-336· βλ. καὶ officium
καθολικὲς ἔννοιες (*καθόλου*) 46, 52, 228, 237· βλ. καὶ Ἰδέες, ἔννοιες γενικὲς
καιρὸς 206-207
κακία, Στωικισμὸς, ὡς ἀντικείμενο τῆς ἀντίληψης 247· ὡς διάθεση 260· αἴτια 288-289, 400· καὶ ἀσυνέπεια 282· μὴ ἔμφυτη 283, 289· ὡς πρόβλημα 288-292· βλ. καὶ ἄλογο
κακό, ἠθικὸ 183, 269-270, 287-289, 342, 400· κοσμικὸ 269-271, 286-287· βλ. καὶ κακία
Καλβῖνος Ἰωάννης 372
καλό, βλ. *ἀγαθόν*
καρδιά, κέντρο τῆς συνείδησης 218, 274
Καρνεάδης 31, 32, 148, 157-176, 188, 232, 308-309, 337, 348· γενικὲς ἀπόψεις 157-159· γνώση 159-166· θεολογία 166-168· ἐλεύθερη βούληση 168-172· δικαιοσύνη 172-175
Καρτέσιος, βλ. Descartes
καταληπτικὴ φαντασία 135, 155, 159, 202-213, 227-228, 348, 350, 355-356· κριτικὴ της ἀπὸ τοὺς ἀκαδημεικοὺς Σκεπτικοὺς 151-153, 159-161, 208-211
κατάληψις 151-153, 205-213· βλ. καὶ *καταληπτικὴ φαντασία*
κατὰ φύσιν, τὰ 297-314, 315, 318-320, 352
κατηγόρηση 221, 228-229, 258-260
κατηγορίες, Στωικισμὸς 257-262
Κάτων ὁ Νεότερος (Uticensis), καὶ Στωικισμὸς 186, 334, 337, 362· πρότυπο τῶν ἄγγλων αὐγουστιανῶν συγγραφέων 374-375
κενὸ 245, 400· ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ὕπαρξή του 55-56, 63-65· καὶ κίνηση 70-76· καὶ διαίρεση 66-67
Κικέρων 45, 154-156, 172, 177, 189, 191-193, 240, 293, 296-308, 315, 319, 329-334, 338, 345-346, 350-354, 367, 369-372· καὶ Ἐπίκουρος 62· καὶ ἐπικούρειοι θεοὶ 86· καὶ Πύρρων 131-133· καὶ στωικὴ ἠθικὴ 293· ὡς πηγὴ τοῦ ἀκαδημεικοῦ Σκεπτικισμοῦ 157-158· φιλοσοφικὰ

συγγράμματα 357-360
κίνηση, καὶ κενὸ 55-56, 63-65· καὶ Στωικισμὸς 252-254· βλ. καὶ ἄτομα
Κλεάνθης 186-187, 218, 240, 249, 290, 292, 342-343, 365· θεολογία 240, 287-288
Κλειτόμαχος 132, 158, 166, 175-176
Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς 192, 366, 367
κοινωνικὲς σχέσεις 119-125, 181-182, 261, 302, 321-322· βλ. καὶ δικαιοσύνη
κοσμικὴ συμπάθεια 261, 345-346
Κράντωρ 149, 349
Κράτης 149, 181-183
κρίσεις, καὶ αἰσθητηριακὴ ἐντύπωση 50, 137-138, 163-164· ἠθικὲς 144, 290-291, 304-310· καὶ πάθη 280-281· βλ. καὶ προτάσεις, *ἀγαθόν*, ἀρετή, *ἐποχή*
Κυνικοὶ 21-22, 26, 120, 138· καὶ Στωικισμὸς 181-183, 364-365
Κυρηναϊκοὶ 28, 118· βλ. καὶ Ἀρίστιππος

Λακτάντιος 172, 368-370, 379
λεκτόν, καὶ νόημα 202, 214, 216, 220-225, 226-227, 400
Λεύκιππος 63, 68
λογική, Ἐπικουρισμὸς 56-62· Στωικισμὸς 179, 184, 194-201, 225-234, 325· Ἀριστοτέλης 198-200, 230-231
λογικό, βλ. *λόγος*
λόγος 22, 25, 95, 120, 136, 155, 168, 179, 181-184, 194, 212, 234-237, 238-240, 268-271, 332-333, 336, 342· ὡς κοσμικὴ ἀρχὴ 179, 197, 205, 213, 232-237, 240-241, 247-251, 263-265, 268-269, 284, 287· καὶ λογικὴ 184, 194-197, 213-214, 225, 232-234· καὶ γλώσσα 203-205· ὡς οὐσιαστικὸ ἀνθρώπινο γνώρισμα 179, 264, 276-284, 289· καὶ ἠθικότητα 289, 301-303, 314· καὶ ψυχή, *φύσις*, νοῦς, ἀρετή, σοφὸς
λογοτεχνία 19, 185, 328
Λούθηρος Μαρτίνος 379
Λουκανὸς 328, 362
Λουκιανὸς 42
Λουκρήτιος 35, 43-45, 53-55, 59-61, 66-67, 69, 73-78, 85, 91-106, 121, 127-128, 359, 361, 371, 375, 390· λογικὸ ἐπιχείρημα 60-61· μὴ διαιρετότητα τῶν ἀτόμων 66-67· ἐκτροπὴ τῶν ἀτόμων 73-74· θεοὶ 85· ψυχὴ 93-100· ἐλεύθερη βούληση 100-105· κοινωνικὴ ἐξέλιξη 121· ἐπικούρεια ζωὴ 127-128· στὴν Ἀναγέννηση 375· στὴν Ἀγγλία 377-378
Λύκειο, βλ. Περίπατος

μαθηματικὰ 19, 22, 28, 35, 81, 340, 344
μαντικὴ 263, 331, 345-346
Μάρκος Αὐρήλιος, βλ. Αὐρήλιος Μάρκος
Μεγαρικοὶ 28-29, 62, 136, 184
μείγμα, βλ. μείξη
μείξη 94, 248, 255-257
Μένανδρος 38
μέρος καὶ ὅλο 285-292
μέσα καὶ σκοποὶ 110, 119, 306, 314
μεταφυσικὴ 46-48, 63, 245-248, 257-262
Μητρόδωρος 40-41
μνήμη 51, 99-100, 105, 118, 202
μονισμὸς 28, 69, 136, 184
Μουσώνιος Ροῦφος 328
μυστικισμὸς 337, 346

Ναυσιφάνης 38
Νεμέσιος Ἐμέσσης 252
Νεοπλατωνισμός, βλ. Πλατωνισμὸς
νευρικὸ σύστημα 95
Νεύτων Ἰσαάκ, φύση 382-383

νόημα, θεωρία, Στωικισμός 214-224, 235, 239
νόημα, καὶ ἀναφορὰ 223-224, 233, 239
νόμος, βλ. δικαιοσύνη, φυσικὸς νόμος
νοῦς 95, 98-102, 117-118, 149, 202-203, 242, 272-273· βλ. καὶ ψυχή, *λόγος*, ἄνθρωπος, φύση ἀνθρώπου
ντετερμινισμός, βλ. αἰτιοκρατία

Ξενοκράτης 23-25, 194, 349-350, 391
Ξενοφάνης 134

οἰκείωσις, καὶ συμπεριφορὰ 274-275, 294-298· καὶ ἠθικὴ ἐξέλιξη 294-298, 302
ὁμορφιά, τῆς ἀνθρώπινης μορφῆς 85· τῆς ἀρετῆς 321
ὄνειρα, καὶ ἄτομα 53-54, 88· ὡς ἔνδειξη ἠθικῆς προόδου 404
ὁρισμὸς 62, 228, 237
ὁρμή, Στωικισμὸς 274-276, 279-280, 292-294, 300-301, 332-334, 341-342
ὁρολογία, διακρίσεις, Στωικισμὸς 210-212, 239, 304-305, 310
Οὐάρρων 213, 217, 352, 357

πάθη 278-284, 324-325, 336, 341-342, 354
Πάμφιλος 38
Παναίτιος 33, 188-189, 193, 329-337, 353, 363· ἀπόρριψη τῆς ἀστρολογίας 330-332· ἠθικὴ πρόοδος 332-335· στωικὸς σοφὸς 333, 335-336
Πανθεϊσμὸς 241
παντογνωσία 107, 312
παραγωγή, συλλογισμὸς 59-61, 231-233
παράδοξα, στωικὰ 334
Παρμενίδης 28, 68, 134, 136, 184
παρόρμηση, βλ. *ὁρμή*
Πέργαμος 18
Περιπατητικοί, βλ. Περίπατος
Περίπατος 23, 29-30, 34, 39, 149, 185, 246, 349-351, 353, 355
πίστη, καὶ Σκεπτικισμὸς 379-380, 382
πλάνη, Ἐπικουρισμὸς 52· καὶ Ἀρκεσίλαος 154· Στωικισμὸς 209-213
Πλάτων 22-27, 29, 32-33, 38, 45-47, 117, 120-121, 132-134, 149-150, 156, 174, 182, 200, 214, 215-216, 236-237, 272, 278, 281, 283, 315, 336, 348-349, 353-355, 361, 363, 371, 384, 403· τελεολογία 77· θεολογία 81-82, 90-91, 184, 243· ἡδονὴ 109-110, 113· διαλεκτικὴ 149, 200· καὶ ὑλισμός, ψυχὴ 278-279, 342· βλ. καὶ Ἰδέες
Πλατωνισμὸς 17, 24, 38, 149-150 156, 184, 189, 366, 371
Πλούταρχος 45, 191, 269, 308, 361, 368, 371-372, 374
Πλωτῖνος 192, 257, 357, 366, 369
πνεῦμα 242, 245-246, 249-254, 256-257, 258-261, 265, 269, 273, 284
ποίηση καὶ ψυχολογία 342-343
ποιότητες, Ἐπικουρισμὸς 75· Στωικισμὸς 258-259
Πολέμων 23-25, 149, 184-185, 275, 349, 351-352· καὶ Ζήνων 184-185, 275, 351-352
πόλη-κράτος 20-22
πολιτικὴ 123, 186, 321-322
πολλαπλὴ ἐξήγηση, Ἐπικουρισμὸς 57-58
πόνος 106-107, 111-128· καὶ ἡδονὴ 111-113· Στωικισμὸς 191, 281, 324
Ποσειδώνιος 19, 33, 35, 189, 191-193, 329, 333, 337, 353· ψυχολογία 278, 341-343· ἐνδιαφέροντα 338-340, 344· κοσμικὴ συμπάθεια 344-346· μαντικὴ 344-346

πράξη, αἴτια, Ἐπικουρισμὸς 99, 101-108· Στωικισμὸς 264-269, 274-278, 279-280, 340-341
Πρόδικος 213
προηγμένον 299, 305-314, 315
προθέσεις, στὴν ἠθικὴ κρίση 307, 312-313
πρόληψη (*πρόληψις*), Ἐπικουρισμὸς 51-52, 84, 100, 135, 202
πρόνοια, θεία, Ἐπίκουρος 83-84· Στωικισμὸς 184, 238-239, 271 331, 345· Καρνεάδης 168· Gassendi 376· βλ. καὶ *φύσις*, *λόγος*, θεοί
πρόοδος, ἠθικὴ 282, 321, 334, 363
προτάσεις 152-153, 159, 169-171, 225-233
προτιμώμενο, βλ. *προηγμένον*
Πρωταγόρας 134-135, 213
Πυθαγορισμὸς 24, 337
πύρινο πνεῦμα, βλ. *τεχνικὸν πῦρ*
Πύρρων 25, 130-148, 158· Σκεπτικισμὸς καὶ ἀρετὴ 130-133· σταδιοδρομία 135-137· ἐποχὴ 137-138· γενικὴ ἐκτίμηση 146-148
Πυρρωνισμός, σκοπὸς 129· ἐξέλιξη 129-132· τρόποι 139, 393· κριτήριο 142-143· ἀλήθεια 142-144· ὄψιμη ἐπίδραση 376, 380-382

ρητορικὴ 199-201
Ρώμη 22, 36, 42, 157, 173, 188, 328, 361-366

Σενέκας 35, 39, 45, 177, 360, 363-366· καὶ Ἐπικουρισμὸς 42, 83, 361· καὶ Στωικισμὸς 34, 186, 189, 356, 363-366, 403· νόημα 221· γνώση τοῦ ἀγαθοῦ 316-318· καὶ Ποσειδώνιος 343-346· καὶ Ἀπόστολος Παῦλος 367· Ἀναγέννηση 370-374
Σέξτος Ἐμπειρικὸς 45, 129-130, 148, 156, 192, 204, 261, 369-371· καὶ τὸ κριτήριο τῶν Σκεπτικῶν 142· καὶ στωικὸς σοφὸς 323· στὴν Ἀναγέννηση 380, 381, 384
σημαινόμενα 202· βλ. καὶ *λεκτὸν*
σημαίνοντα 202· βλ. καὶ *λεκτὸν*
Σιμπλίκιος 68, 192, 257, 369
Σκεπτικισμὸς 17, 22, 32-33, 129-176, 347-349, 353-354, 359, 362, 369-370, 379, 378-382· πρώιμες μορφὲς 133-135· ἀβεβαιότητα 153· θετικὰ χαρακτηριστικὰ 154· ἀξία 146, 156· βλ. καὶ Πύρρων, Πυρρωνισμός, Ἀρκεσίλαος, Καρνεάδης, Ἀντίοχος
σκέψη, ὡς νοητικὴ διαδικασία 97-100, 203-205, 215· βλ. καὶ *κατάληψις*
Σκιπίων ὁ Ἀφρικανὸς 188, 334
σκοποὶ 27-28, 38, 111, 114-115, 166, 188, 288, 305-314, 323-334, 342, 351-352· ἐνδιάμεσοι 307, 319-320, 333
Σμύρνη 18
σοφὸς 27, 131, 151-152, 156, 161, 195-196, 201, 281-283, 303-304, 319-325, 333-334, 344
Σπεύσιππος 23-24, 349
Στίλπων 29, 135-136, 183
Στοβαῖος Ἰωάννης 191-192, 293
στοιχεῖα, θεωρία 76, 245, 250-251
στόχοι, βλ. σκοποί
Στράβων 30, 340-341, 346
Στράτων 19, 30, 195, 245
Στωικισμὸς 17, 20-24, 31-35, 42, 58-59, 135, 139, 177-327· κριτικὴ ἀπὸ τοὺς Σκεπτικοὺς 151-173, 208-211, 308-310· πηγὲς 189-194· διαφορὲς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη 236-237· ἰδεαλισμὸς 321· πολιτικὴ θεωρία 321-322· τροποποιήσεις τοῦ Παναιτίου 329-337· τοῦ Ποσειδωνίου 339-344· καὶ Ἀντίοχος 350-356· γενικὲς ἐκτιμήσεις 177-180, 224-225,

261-262, 282-284, 325-326, 383-384· λογική 231-234· φυσική 253-254, 269· ἠθική 289-292, 311-314· στὸν ρωμαϊκὸ κόσμο 362-366· στὴν Ἀναγέννηση 370-374
συγκατάθεση, Στωικισμὸς 205-211, 267-268, 275-276, 279-280, 325· καὶ Ἀρκεσίλαος 152-153
συγκινήσεις, βλ. πάθη
συλλογισμός, βλ. συμπερασμός, συλλογιστικὸς τύπος
συλλογισμός, ἐξ ὑποθέσεως 231· ἀριστοτελικὸς 230-232
συλλογιστικὸς τύπος 231-233· βλ. καὶ συμπερασμὸς
σύμπαν, ἀμετάβλητο 64· ἀπεριόριστο 65· ἀτελὲς 77-78, 85, 167· λογικὰ ὀργανωμένο 179· ἄπειροι κόσμοι 78· βλ. τελειότητα, *φύσις*
συμπερασμὸς 52, 58-60, 100, 142, 149, 231-232, 315-316
συνείδηση 91, 95, 108, 110, 126-127, 274, 293
συνέπεια, ὡς στωικὸ κριτήριο τῆς ἀρετῆς 282, 303, 317, 320
συνεχὲς 252-254
Σφαῖρος 186
σχετικισμὸς 134, 140, 318
Σωκράτης, ἐλάσσονες μαθητὲς 26-29· καὶ Σκεπτικοὶ 132, 149-150, 348· καὶ Στωικοὶ 180-183, 315
σῶμα, ὡς ἔννοια, Ἐπικουρισμὸς 63-67· Στωικισμὸς 245-249

ταυτότητα 87, 251, 258-261, 268
τελειότητα, τοῦ σύμπαντος 264, 271 286· τοῦ στωικοῦ σοφοῦ 320-322, 333-334
τελεολογία 29, 77, 244· βλ. καὶ σκοποὶ
Τερτυλλιανὸς 367
τεχνικὸν πῦρ 238-239, 244-245
Τίμων ὁ Φλιάσιος 130-133, 136-142, 146, 148· βλ. καὶ Πύρρων
τόνος, στωικὴ ἔννοια 252, 281
τύχη 74, 78, 263

ὑγεία, ψυχικὴ 37, 80, 89, 282, 316, 364
ὕλη, Στωικισμὸς 245, 246-254, 256-260, 272-273
ὑποχρέωση 111, 122, 298· βλ. καὶ *καθῆκον*

φαινόμενον, Πυρρωνισμὸς 139, 141-142, 145, 394· βλ. καὶ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη, *φαντασία*
φαντασία 49, 267, 394· βλ. καὶ *καταληπτικὴ φαντασία*, αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη
φιλία 39, 120, 123-124, 321-322
Φιλόδημος 40, 43-44, 58-60, 88
Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς 192, 331
Φίλων ὁ Λαρισαῖος 132, 176, 347-349, 359
φρόνηση 118-120, 123, 174-175, 182, 314
φύσις 194, 197, 238, 239, 240· *Περὶ φύσεως* 26, 42, 62· ἐνιαῖες ἀρχὲς 59· συστατικὰ 63· σκοπὸς τῆς μελέτης της 79· καὶ γνώση 138· ὡς κοσμικὴ ἀρχὴ 179-180, 238-239, 284-282· θεϊκότητα 179-180, 238-241· λογικότητα 179, 233-234, 238-239· στωικὴ φιλοσοφία 194-198, 237-284· ὡς ἀξιολογικὸ κριτήριο 284-251, 299· βλ. καὶ ἄνθρωπος, *λόγος*
φυσικὸς νόμος, Ἐπικουρισμὸς 78-79· Στωικισμὸς 233, 264, 360· βλ. καὶ *φύσις*
φωτιά 94, 236, 249-252, 269, 330· βλ. καὶ *τεχνικὸν πῦρ*

χριστιανισμὸς 37, 42, 177-178, 366-374, 379-380, 382
Χρύσιππος 19, 33-34, 157, 189-193, 197-199, 205, 213, 218-

219, 240, 244, 247, 249-250, 254, 265-270, 274, 284, 288, 292-295, 314, 320-321, 334, 336, 341-345· σταδιοδρομία 186-188· αἰτιότητα 168-171· λογικὴ 232-233· μείξη 256-257· πράξη 265-267· κακὸ 269-270· λογικότητα καὶ πάθος 278-281· παρόρμηση 292-295· *τὰ κατὰ φύσιν* 307-308
χρόνος, ἀδιαίρετος 72· καὶ ἡδονὴ 118· ἀσώματος 224-225, 400
ψευδαισθήσεις 53-54, 160, 206
ψυχή, Ἐπικουρισμός, καὶ σῶμα 91-97· σύσταση 92-95· καὶ κίνηση τῶν ἀτόμων 97, 104-108· ἡδονὲς 117· Στωικισμὸς 183, 189-190, 243-244· ὡς πνεῦμα 250, 273· ἰδιότητες 273-278· λόγος καὶ πάθος 278-284· ἀρετὴ 314· Παναίτιος 332· Ποσειδώνιος 342· βλ. καὶ *ἡγεμονικόν*, *λόγος*, ἄνθρωπος, ἀθανασία

Addison Joseph 374
anima, βλ. ἄλογο, στοιχεῖο τῆς ψυχῆς, Ἐπικουρισμὸς
Bacon Roger 370
Bayle Pierre, Πυρρωνισμὸς 382
Bailey Cyril 55
Bentham Jeremy 120
Blackmore Sir Richard 378
Budé Guillaume 372
Burnet Gilbert 374
Butler, Ἐπίσκοπος 177, 375
Charleton Walter 377
consensus omnium 84-85
Creech Thomas 377, 378
Cusanus Nicolas 371
Descartes René 272, 376, 382
Dryden John 377, 378
Evelyn John 377
Ficino Marsilio 371
Frege Gottlob 223-224
Gassendi Pierre 78, 375-377
Herculanum 43, 88, 102, 190
Hooker Richard 372
Hume David 147
James William 261· καὶ θρησκευτικὴ ἐμπειρία 264
Kant Immanuel, καὶ στωικὴ ἠθικὴ 326, 327, 375
Leibniz G. W. 400
Lipsius Justus 373
Mill J. S. 379
Mirandola Pico della 371
Montaigne Michel de, καὶ Σκεπτικισμὸς 380, 381
Moore G. E. 111
More Thomas 372
officium 298· βλ. καὶ καθῆκον
Polignac Melchior de 406
Pope Alexander 271, 374
Rousseau J. J. 122, 339
Russell B. 262
Ryle G. 170-171, 272
Saresin J. F. 377
Shaftesbuvy Earl of 264, 271, 375
Spinoza, καὶ Στωικισμὸς 249, 265, 269, 293-294, 327, 375
Strawson P. F. 230
Swift Jonathan 374
Temple Sir William 378
Tennyson Alfred Lord 89
Vair Guillaume du 373, 374
Valla Laurentius 375
Zeller Eduard 31, 384

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ Α. Α. LONG

Η ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΣΕ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΥ
ΜΥΡΤΩΣ ΜΟΝΑΧΟΥ-ΔΡΑΓΩΝΑ
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
ΤΗΣ ΕΛΕΝΗΣ ΖΟΜΠΟΛΑ
ΤΟΝ ΝΟΕΜΒΡΙΟ 1987
ΜΕ ΤΗ ΓΕΝΙΚΗ ΕΠΙΒΛΕΨΗ
ΤΟΥ Ε. Χ. ΚΑΣΔΑΓΛΗ
ΚΑΙ ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ
ΤΗΣ ΑΝΘΗΣ ΜΑΡΩΝΙΤΗ

γ' ἀνατύπωση
Τυπογραφεῖο/Λιθογραφεῖο
Δ. Ε. ΤΑΜΠΑΚΟΠΟΥΛΟΥ
(Δεκέμβριος 2003)

ΕΛΛΗΝΙΣΤΙΚΟΣ εἶναι ὁ ἑλληνικός καί, ἀργότερα, ἑλληνορωμαϊκός πολιτισμός στήν περίοδο πού ἀρχίζει μέ τό θάνατο τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου (323 π.Χ.) καί τελειώνει, συμβατικά, μέ τήν ἥττα τοῦ Μάρκου Ἀντωνίου ἀπό τόν Ὀκταβιανό στή ναυμαχία στό Ἄκτιο, τό 31 π.Χ. Στή διάρκεια τῶν τριῶν αὐτῶν αἰώνων τήν κεντρική θέση στήν ἀρχαία φιλοσοφία δέν τήν κατεῖχε οὔτε ὁ Πλατωνισμός, οὔτε ἡ περιπατητική παράδοση πού θεμελίωσε ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλά ὁ Στωικισμός, ὁ Σκεπτικισμός καί ὁ Ἐπικουρισμός, φιλοσοφικά συστήματα πού ἀναπτύχθηκαν ὅλα μετά τόν Ἀριστοτέλη. Αὐτά εἶναι τά πνευματικά κινήματα πού καθορίζουν τίς κύριες κατευθύνσεις τῆς φιλοσοφίας στόν ἑλληνιστικό κόσμο, καί «ἑλληνιστική φιλοσοφία» εἶναι ὁ ὅρος πού χρησιμοποιεῖται στό βιβλίο αὐτό, ὅταν γίνεται ἀναφορά στά κινήματα αὐτά ὡς σύνολο. Ἡ ἐπιρροή τους συνεχίστηκε κατά τή ρωμαϊκή αὐτοκρατορία καί στούς κατοπινούς χρόνους, ὡς τόν 1ο αἰώνα π.Χ., πού ἄρχισε μιά μακρόχρονη ἀναβίωση τοῦ Πλατωνισμοῦ, καί ἀφυπνίστηκε νέο ἐνδιαφέρον γιά τά τεχνικά ἀριστοτελικά συγγράμματα. Ἡ λεπτομερής ἀνάπτυξη τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας τελειώνει μέ τίς ἐξελίξεις αὐτές, πού ἀποτελοῦν αἰτία καί σύμπτωμα μιᾶς ἐκλεκτικῆς φάσης στήν ἑλληνική καί ρωμαϊκή σκέψη, στή διάρκεια τῆς ὁποίας τά ἑλληνιστικά συστήματα ἀποκτοῦν δευτερεύουσα σημασία γιά τόν ἱστορικό τῆς φιλοσοφίας.

Ὁ A. A. LONG εἶναι ἄγγλος ἱστορικός τῆς φιλοσοφίας, εἰδικευμένος στήν ἑλληνιστική φιλοσοφία. Ἔχει διδάξει στό University College τοῦ Λονδίνου καί στό Πανεπιστήμιο τοῦ Liverpool καί σήμερα εἶναι καθηγητής τῆς Ἀρχαίας Φιλοσοφίας στό Πανεπιστήμιο τοῦ Berkeley. Ἔχει δημοσιεύσει τά ἔργα *Language and Thought in Sophocles, Problems of Stoicism* καί τά τελευταῖα χρόνια ἑτοιμάζει μιά σημαντική ἔκδοση κειμένων τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας.

Στό ἐξώφυλλο: Ἐπίκουρος, Χρύσιππος, Καρνεάδης
Μακέτα: Δημήτρης Καλοκύρης