

**ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ**  
( στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία )

Μεταπτυχιακή εργασία της  
Δήμητρας Ε. Παπουτσάκη

Υπεύθυνη διδάσκουσα:  
Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου

Πανεπιστήμιο Κρήτης – Τμήμα Φιλοσοφικών & Κοινων.  
Σπουδών – Τομέας Φιλοσοφίας

Φεβρουάριος 2001

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Πρόλογος
2. Εισαγωγή
3. Διασάφηση των Όρων
  - Μοίρα, Μοίρες, Αίσα, Ειμαρμένη
  - Ντετερμινισμός
  - Φαταλισμός
  - Ελεύθερη Βούληση
4. Η Μοίρα στην Προσωκρατική Φιλοσοφία
  - Η Μοίρα ως μερίδιο
  - Η αρμονία του Κόσμου: Δίκη και Χρεών
  - Η προσωποποίηση της Δίκης – Μοίρας – Ανάγκης
  - Η Ανάγκη στους Ατομικούς Λεύκιππο και Δημόκριτο
  - Το ανθρώπινο πεπρωμένο
    - α. Το ανθρώπινο πεπρωμένο στον Ηράκλειτο
    - β. Η διδασκαλία της Μετενσάρκωσης / Μετεμψύχωσης
    - γ. Ο Δημόκριτος και η Ελεύθερη Βούληση
5. Πλάτων: Οι νόμοι της ειμαρμένης και η ηθική ευθύνη
  - Γενικά
  - Η Θεωρία της Μετεμψύχωσης
  - Η φύση της ψυχής και η αιτία των σφαλμάτων της
6. Αριστοτέλης
  - Η περίπτωση της Ναυμαχίας
  - Η εκούσια πράξη στον Αριστοτέλη

7. Στωικοί

- Εισαγωγικά
- Το τρίπτυχο: Θεός, Φύση, Ειμαρμένη
- Στωική αιτιοκρατία και ανθρώπινη ελευθερία

8. Ο Επίκουρος και η παρέγκλιση των ατόμων

- Εισαγωγικά
- Η παρέγκλιση των ατόμων και η ελευθερία της βούλησης

9. Η αντίδραση του Καρνεάδη

10. Ο Αλέξανδρος Αφροδισιάας και το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης

11. Η Ειμαρμένη και η εκούσια πράξη στις Εννεάδες του Πλωτίνου

12. Συμπεράσματα

11. Βιβλιογραφία

## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η μελέτη που ακολουθεί εκπονήθηκε στα πλαίσια του προγράμματος μεταπτυχιακών σπουδών του τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης για την απόκτηση του Μεταπτυχιακού Διπλώματος Ειδίκευσης (Μ.Δ.Ε.) στον τομέα Φιλοσοφίας.

Η επιλογή του θέματος έγινε με αφορμή προσωπικά υπαρξιακά ερωτήματα που σχετίζονται με τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο και τα περιθώρια ελευθερίας που έχει προκειμένου να δράσει και να διαμορφώσει τη ζωή του σύμφωνα με τις προσωπικές του επιλογές. Αν ο κόσμος διέπεται από έναν άτεγκτο «ειρμό αιτίων», την ειμαρμένη, τότε εγείρονται πολλά προβλήματα που έχουν να κάνουν με το σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης και το κατά πόσο τα ανθρώπινα όντα βρίσκονται πράγματι σε θέση να πάρουν αποφάσεις που έχουν ηθική αξία. Αν ο άνθρωπος είναι απλώς ένα γρανάζι στον κοσμικό μηχανισμό, ποιο νόημα έχει άραγε να προβληματίζεται σύμφωνα με ποιες ηθικές αξίες οφείλει να ενεργεί; Έχει νόημα η απόδοση ηθικής ευθύνης χωρίς ελευθερία;

Η αναζήτηση απαντήσεων στα παραπάνω ερωτήματα με ώθησε στη μελέτη των αρχαίων κειμένων προκειμένου να ανακαλύψω πώς οι φιλόσοφοι της αρχαιότητας επιχείρησαν να αντιμετωπίσουν το θέμα της ειμαρμένης και της ανθρώπινης ελευθερίας. Η φιλοσοφική έρευνα συνίσταται κατά ένα μεγάλο μέρος στην ανίχνευση των μονοπατιών που έχουν χαράξει άλλοι πριν από εμάς, καθώς ο καθένας κάνει το δικό του ταξίδι προς την πνευματική του «Ιθάκη». Μέσα απ' τη διαδικασία αυτή, είναι πιθανό να αναγνωρίσουμε και ν' αποδεχθούμε έναν τρόπο σκέψης / φιλοσοφικό σύστημα ως περισσότερο συγγενικό με το δικό μας και να αποφασίσουμε ότι έχουμε φθάσει στο τέρμα της διαδρομής, έχουμε βρει την απάντηση που αναζητούσαμε. Ακόμη όμως κι αν αυτό δεν συμβεί, έχουμε κερδίσει «το ωραίο ταξίδι».

Αρωγός μου στο ωραίο αυτό φιλοσοφικό ταξίδι υπήρξε η καθηγήτρια Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης, κα Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, την οποία ευχαριστώ θερμά όχι μόνο για την πολύτιμη επιστημονική της καθοδήγηση, αλλά και για την ηθική της συμπαράσταση έως την ολοκλήρωση της προσπάθειάς μου.

Δήμητρα Ε. Παπουτσάκη

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το θέμα της παρούσας μελέτης αποτελεί η έννοια της ειμαρμένης ( και των διαφόρων όρων που χρησιμοποιήθηκαν για να περιγράψουν ένα αιτιοκρατικά δομημένο σύμπαν ) και της ανθρώπινης ελευθερίας , όπως αναδύονται μέσα από τα κείμενα των κυριότερων εκπροσώπων της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης. Καταρχήν, οι δύο έννοιες φαίνονται ασυμβίβαστες. Στην εργασία αυτή θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πώς προσπάθησαν να τις συμβιβάσουν οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι από τους Προσωκρατικούς μέχρι τον Πλωτίνο.

Η ισχυρή επιθυμία να κυριαρχήσει πάνω στη μοίρα του , έχει θεωρηθεί θεμελιώδες χαρακτηριστικό του αρχαίου Έλληνα<sup>1</sup> . Και η δύναμη της μοίρας ή ειμαρμένης όμως, φαίνεται να έχει ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα, όπως παρατηρεί ο B. Berofsky<sup>2</sup>, αφού τα είδη των γεγονότων που παραδοσιακά πιστευόταν ότι κυβερνά είναι : 1) η έκβαση των ανθρωπίνων εγχειρημάτων, 2) γεγονότα που έχουν σημαντική επίδραση στη ζωή των ανθρώπων και 3) πράξεις που κανονικά πιστεύουμε ότι εξαρτώνται από εμάς και βρίσκονται υπό τον έλεγχο μας.

Η πάλη του ανθρώπου με την αρχικά παράλογη αυτή δύναμη του πεπρωμένου παρουσιάστηκε γλαφυρά από την αρχαία ελληνική ποίηση και ιδιαίτερα από την τραγωδία. Μέσα από τους στίχους του αρχαίου ελληνικού δράματος αναδύθηκε εναργής η εικόνα του τραγικού προσώπου. Ο άνθρωπος καλείται να αντιμετωπίσει διλήμματα προερχόμενα από εξωτερικές πιέσεις, δυσνόητους χρησμούς και ηθικές επιταγές που τον καλούν να υπερβεί τις δυνάμεις του. Ο Οιδίπους Τύραννος, είναι ίσως το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα. Στιγματισμένος από ένα φοβερό χρησμό, προσπαθεί μάταια να αποφύγει τη μοίρα του και καταλήγει να την εκπληρώνει εν αγνοία του.

Ωστόσο, όπως παρατηρεί η J. de Romilly<sup>3</sup> , « υπάρχει μεγάλη απόσταση ανάμεσα στο ελληνικό τραγικό στοιχείο και τη μοιρολατρεία που συναντάται σε άλλους λαούς ». Ακόμη και στις περιπτώσεις όπου οι ήρωες έχουν να αντιμετωπίσουν ένα αναπόδραστο πεπρωμένο, οι τραγικοί χαρακτήρες δεν είναι εντελώς άμοιροι ευθυνών. Αντιθέτως,

<sup>1</sup> Βλ. M. Polhenz, *Freedom in Greek Life and Thought*, Heidelberg 1966, σελ. 1.

<sup>2</sup> Βλ. B. Berofsky, *Free Will and Determinism*, N.York – London, 1966, σελ. 1-2.

<sup>3</sup> Βλ. Jacqueline de Romilly, *Η Αρχαία Ελλάδα προς Αναζήτηση Ελευθερίας*, εκδ. Άστυ, Αθήνα 1992, σελ.273.

συμβάλλουν ενεργά στην εκπλήρωση του. Ο A. Lesky<sup>4</sup> ερμηνεύει το γεγονός αυτό με τη θεωρία της διπλής αιτιολογίας στον Όμηρο και την τραγωδία. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, όλα ερμηνεύονται με την ταυτόχρονη συνδρομή θεϊκής παρέμβασης και ανθρώπινης θέλησης. Οι θεοί καθορίζουν και γνωρίζουν μεν τα πάντα, αλλά η Μοίρα δεν επιβάλλεται ποτέ μόνη της. Η ανθρώπινη κρίση και απόφαση παίζουν καθοριστικό ρόλο στην έκβαση των γεγονότων και αποτελούν το μέτρο για την απόδοση ευθυνών.

Αυτή η συμμετοχή του ανθρώπου υπογραμμίζεται και από τον Αριστοτέλη στο έργο του *Περί Ποιητικής*, όταν περιγράφει τον τραγικό ήρωα. Σύμφωνα με το αριστοτελικό κείμενο, πρόκειται για έναν άνθρωπο που δεν υπερέχει ούτε ως προς την αρετή, ούτε ως προς τη δικαιοσύνη, ούτε όμως πέφτει σε συμφορές εξαιτίας της κακίας ή της μοχθηρίας του, αλλά από κάποιο σφάλμα ( *αμαρτία* ), ενώ είναι άνθρωπος που χαίρει μεγάλης δόξας κι ευτυχίας, όπως λ.χ. ο Οιδίπους και ο Θυέστης<sup>5</sup>. Πρόκειται για ένα σφάλμα που θα έχει βαθύτερες συνέπειες και το οποίο, κατά τον Ι.Συκουτρή<sup>6</sup> « είναι βέβαια νοησιακού μάλλον χαρακτήρος ( κακός υπολογισμός, πλάνη, παράβλεψις) , αλλά δεν στερείται τελείως ηθικής σημασίας .»

Οι παραπάνω επισημάνσεις που αφορούν το ρόλο της Μοίρας στην ποιητική παράδοση ίσως να οδηγούσαν κάποιον στη σκέψη ότι στην κλασική περίοδο είχαμε και κάποιον ανάλογο προβληματισμό πάνω στο συγγενές ζήτημα της ηθικής ή μεταφυσικής ελευθερίας του ανθρώπου. Κάτι τέτοιο όμως αργεί να συμβεί. Η ελευθερία στην αρχαϊκή και κλασική περίοδο έχει κυρίως πολιτική και κοινωνική έννοια, σε αντιδιαστολή ιδιαίτερα με την κατάσταση της δουλείας. Σύμφωνα με τον Richard Mulgan<sup>7</sup> « η ελευθερία ως προσωπικό ιδανικό αναπτύχθηκε αρχικά στους κύκλους φιλοσόφων που αμφισβήτησαν τους κοινά αποδεκτούς κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς και αξίες , συμπεριλαμβανομένης της διάκρισης μεταξύ δούλου και ελεύθερου...». Ανάμεσα τους ήταν οι Κυνικοί Αντισθένης και Διογένης , αλλά και οι Στωικοί.

<sup>4</sup> Ειδικά για τις απόψεις που έχουν διατυπωθεί όσον αφορά τη σχέση μοίρας και ανθρώπινης ευθύνης στο έργο του Αισχύλου, βλ. A. Lesky , *Η Τραγική Ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων*, τ. Α', εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1990, σελ. 269 –79.

<sup>5</sup> Αριστ. *Περί Ποιητικής*, 1453<sup>a</sup> 5 – 10 : « ..... έστι δε τοιουτος ο μήτε αρετη διαφέρων και δικαιοσύνη, μήτε διά κακίαν και μοχθηρίαν μεταβάλλων εις δυστυχίαν αλλά δι' αμαρτίαν τινά, των εν μεγάλη δόξη όντων και ευτυχία, οιον Οιδίπους και Θυέστης και οι εκ των τοιούτων γενων επιφανεις άνδρες.»

<sup>6</sup> Πρόκειται για σχόλιο του Ι.Συκουτρή στο *Αριστ., Περί Ποιητικής, 1453a* (μτφρ. υπό Σίμου Μενάρδου – εισαγωγή, κείμενον και ερμηνεία υπό Ι.Συκουτρή), εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1936, σελ. 104 παρατ. 4 στο κείμενο.

<sup>7</sup> Βλ. R. Mulgan, “ Liberty in Ancient Greece ”, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, ( J.Gray – Z. Pelcynski eds. ), London 1984, σελ. 20.

Εμείς δεν θα ασχοληθούμε με τις διάφορες μορφές της πολιτικής ελευθερίας, αλλά θα ανιχνεύσουμε την εμφάνιση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης σε σχέση και αντιδιαστολή με τις ντετερμινιστικές / αιτιοκρατικές θεωρίες που επινόησαν αρχαίοι Έλληνες στοχαστές στην προσπάθεια τους να ερμηνεύσουν τους νόμους που διέπουν το σύμπαν καθώς και τη θέση του ανθρώπου μέσα σ' αυτό. Θα δούμε πώς έννοια της Ειμαρμένης ( και οι συναφείς όροι *μοίρα, ανάγκη, χρεών* ) διαφοροποιείται στην σκέψη των φιλοσόφων και από την παράλογη και απρόβλεπτη δύναμη που φαντάστηκαν οι ποιητές μετατρέπεται σε έλλογη δύναμη , της οποίας οι νόμοι διέπουν το σύμπαν και αποτελούν εγγύηση για τη διατήρηση της κοσμικής τάξης. Αυτό ισχύει κυρίως για τη σκέψη των Προσωκρατικών, του Πλάτωνα και φυσικά των Στωικών, οι οποίοι με την επινόηση του νόμου της παγκόσμιας συμπάθειας φτάνουν να ταυτίσουν την ειμαρμένη με το Θεό και τη Φύση.

Όσον αφορά το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης, θα δούμε ότι απασχόλησε την ελληνική φιλοσοφική σκέψη κυρίως σε σχέση με το τι είναι στην εξουσία μας ( *εφ' ημιν* ) και τι όχι με απώτερο στόχο την ορθή απονομή επαίνων και ψόγων. Δεν αντιμετωπίστηκε ανοιχτά σε αντιδιαστολή με αιτιοκρατικές θεωρίες ή με το ρόλο της ειμαρμένης μέχρι το 200 μ.Χ. περίπου, όταν ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς θέτει για πρώτη φορά το ζήτημα με τρόπο που πλησιάζει τη σύγχρονη προβληματική<sup>8</sup> και συλλαμβάνει την έννοια της ηθικής ελευθερίας ως ελευθερία της απόφασης ή ελευθερία να πράξει κανείς διαφορετικά ερμηνεύοντας την αριστοτελική θεωρία για την προαίρεση και την εκούσια πράξη υπό το φως της στωικής αιτιοκρατικής θεωρίας.

---

<sup>8</sup> Βλ. S. Bobzien, “ The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem”, *Phronesis*, vol.XLIII No 2, Μάιος 1998, σελ. 133 – 175.

## ΔΙΑΣΑΦΗΣΗ ΤΩΝ ΟΡΩΝ

### Μοίρα, Μοίρες, Αΐσα, Ειμαρμένη

Πρόκειται για τα ονόματα με τα οποία συναντάμε την ιδέα του προκαθορισμού της ανθρώπινης ζωής τόσο στην αρχαία ελληνική μυθολογία και λογοτεχνία, όσο και στα φιλοσοφικά κείμενα. Η Αΐσα ορίζεται ως η θεότητα του πεπρωμένου, η απόφαση της Μοίρας, ο «υπό θεου τινος ταχθείς προορισμός»<sup>9</sup>. Έτσι, στον Όμηρο συναντάμε την «Διός Αΐσα», δηλ. τη μοίρα που έχει αποφασιστεί από το Δία. Ακόμη, είναι η τύχη που έχει οριστεί για τον καθένα (κακή αΐση = κατά κακή τύχη) ή το οφειλόμενο σε κάποιον, το πρέπον, το δίκαιό του (κατ' αΐσαν / κατά μοιραν = προσηκόντως, πρεπόντως, δικαίως).

Τόσο η μοίρα όσο και η ειμαρμένη προέρχονται από το αρχαίο ελληνικό ρήμα μείρομαι = λαμβάνω το μέρος που μου ανήκει. Από το μείρομαι προκύπτει ο παρακείμενος είμαρμαι και η μετοχή ειμαρμένη, δηλ. αυτή που έχει μοιραστεί. Στην ποίηση η Μοίρα παρουσιάζεται άλλοτε ως μία θεότητα, την οποία δεν μπορούν να αλλάξουν ούτε οι θεοί, και άλλοτε ως τρεις αδελφές. Στη Θεογονία του Ησιόδου ( 904 κε ), οι Μοίρες είναι κόρες του Δία και της Θέμιδας, ή κόρες της Νύχτας ( 217 κε)<sup>10</sup>. Από το Δία έχουν πάρει την «πλείστην τιμήν» να καθορίζουν τα ανθρώπινα. Πρόκειται για την Κλωθώ, που πλέκει το νήμα της ζωής κάθε ανθρώπου, για την Λάχεση, που μοιράζει τους κλήρους και καθορίζει τι θα «λάχει» στον καθένα ( το όνομά της προέρχεται από το ρ. λαγχάνω, εξ ου και το νεοελληνικό «λαχνός» ) και τέλος, για την αδυσώπητη Άτροπο, η οποία κόβει το νήμα της ζωής όταν έρθει η ώρα για κάθε άνθρωπο.

<sup>9</sup> Για τις ετυμολογίες και τον λεξικογραφικό ορισμό, βλ. Ι. Σταματάκου, *Λεξικόν Γλώσσης της Αρχαίας Ελληνικής*, εκδ. Φοίνιξ, Αθήνα 1972.

<sup>10</sup> Βλ. Hesiodi, *Theogonia – Opera et Dies*, SCVTVM, Fried. Solmsen ( edit. ) Oxford Univ. Press, 1970 901-906 : Δεύτερον ] ηγάγετο λιπαρήν Θέμιν, ή τέκεν ...

.....  
Μοίρας θ', ης πλείστην τιμήν πόρε μητίετα Ζεύς,  
Κλωθώ τε Λάχεσιν τε καί Άτροπον ,αι τε διδούσι  
θνητοισ ανθρώποισιν έχειν αγαθόν τε και κακόν τε.

212-222 : Νυξ δ' έτεκε ...

.....  
και Μοίρας και Κηρας εγεινατο νηλεοποιίνους,  
[ Κλωθώ τε Λάχεσιν τε και Άτροπον, αι τε βροτοιισι  
γεινομένοισι διδουσιν έχειν αγαθόν τε κακόν τε, ]  
αί τ' ανδρων τε θεων τε παραβασίας εφέπουσιν,  
ουδέ ποτε λήγουσι θεαί δεινοιο χόλοιο  
πρίν γ' από τω δώωσι κακήν όπιν όστις αμάρτη.



Σύμφωνα με τον Ι. Θ. Κακριδή<sup>11</sup> « η αντίφαση που υπάρχει στη Θεογονία, όπου οι Μοίρες είναι παιδιά της Νύχτας χωρίς πατέρα, αλλά και κόρες του Δία και της Θέμιδας δείχνει πολύ καθαρά ότι γύρω από τις Μοίρες υπήρχαν δύο διαφορετικές αντιλήψεις. Όταν οι Μοίρες είναι κόρες της Νύχτας, θεωρούνται δυνάμεις ακαταλόγιστες, αυθαίρετες και κακοποιές. Όταν είναι κόρες του Δία, είναι όργανα μιας θεϊκής τάξης και δουλεύουν για να πραγματοποιηθεί η θέληση των θεών. Είναι ακόμα στη δεύτερη αυτή περίπτωση ουράνιες, φωτεινές, καλοπροαίρετες θεότητες ». Με τις Μοίρες συνδέει ο Ι. Θ. Κακριδής και την έννοια δαίμων, που σημαίνει *μοιραστής*, από το ρ. δαίω = μοιράζω και συνδέεται με τη δοξασία σύμφωνα με την οποία κάποιος δαίμονας συντροφεύει τον άνθρωπο σε όλη του τη ζωή αλλά και στο θάνατο. Πρόκειται για παλαιά δοξασία, την οποία αποδέχεται ο Πλάτων<sup>12</sup> και ο Πλωτίνος, ενώ σε αυτήν είχε αντιδράσει ο Ηράκλειτος, υποστηρίζοντας ότι ο δαίμονας ενός ανθρώπου δεν είναι τίποτε άλλο από το χαρακτήρα του ( « ηθος ανθρωπω δαίμων », Ηράκλειτος απόσπ. 119 DK ).

---

<sup>11</sup> Βλ. *Αρχαία Ελληνική Μυθολογία*, τόμος 2 ( Οι Θεοί ), σελ. 272, επιμ. Ι. Θ. Κακριδής, εκδ. Εκδοτική Αθηνών, Αθήνα 1986.

<sup>12</sup> Βλ. Πλάτωνος, Φαίδων, 107 d : « Λέγεται δε ούτως, ως άρα τελευτήσαντα έκαστον ο εκάστου δαίμων, όσπερ ζώντα ειλήχει, ουτος άγειν επιχειρει εις δη τινα τόπον, οι δει τους συλλεγέντας διαδικασαμένους εις Αιδου πορεύεσθαι ... ».

## Ντετερμινισμός

Σύμφωνα με το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge <sup>1</sup>, ντετερμινισμός είναι η άποψη ότι η κατάσταση του κόσμου σε κάθε στιγμή καθορίζει ένα μοναδικό μέλλον και ότι η γνώση όλων των θέσεων των πραγμάτων και των κυρίαρχων φυσικών δυνάμεων θα επέτρεπε σε κάποια διάνοια να προβλέψει τη μελλοντική κατάσταση του κόσμου.

Οι σύγχρονοι ντετερμινιστές πιστεύουν <sup>2</sup> πως για κάθε γεγονός, με όση ακρίβεια και αν το περιγράψουμε, υπάρχει κάποια θεωρία ή σύστημα νόμων τέτοιο ώστε το ότι συνέβη το συγκεκριμένο γεγονός με αυτή την περιγραφή προκύπτει από αυτούς τους νόμους μαζί με πληροφορίες για την προηγούμενη κατάσταση του συστήματος.

Μια κάπως διαφορετική παρουσίαση του παραπάνω αξιώματος συνοψίζεται στα εξής : α ) κάθε γεγονός έχει ένα προηγούμενο αίτιο

β ) σε κάθε δεδομένη στιγμή με δεδομένο το παρελθόν, μόνο ένα μέλλον είναι δυνατόν και

γ ) έχοντας γνώση όλων των προηγούμενων συνθηκών και όλων των φυσικών νόμων, κάποιος θα μπορούσε να προβλέψει, σε οποιαδήποτε δεδομένη στιγμή, με απόλυτη ακρίβεια τη μελλοντική ιστορία του σύμπαντος.

Σύμφωνα με μια άλλη διατύπωση, « όλα τα γεγονότα είναι συνέπειες »<sup>3</sup> – γεγονότα που έχουν προκύψει κατ' ανάγκη από προηγούμενα γεγονότα, δημιουργώντας έτσι μια ισχυρή αλυσίδα αιτίων και αποτελεσμάτων.

Μπορούμε να διακρίνουμε πέντε είδη ντετερμινιστικών θεωριών <sup>4</sup>: ηθικός, λογικός, θεολογικός, φυσικός και ψυχολογικός ντετερμινισμός.

Ο ηθικός ντετερμινισμός ασχολείται με το πρόβλημα της απόδοσης ευθύνης στις ανθρώπινες πράξεις. Κύριοι εκπρόσωποι του στον αρχαίο κόσμο θεωρούνται ο Σωκράτης και ο Πλάτων. Το σωκρατικό «ουδείς εκών κακός» συνάδει με την πλατωνική άποψη ότι κανένας άνθρωπος ο οποίος γνωρίζει το αγαθό δεν είναι δυνατόν να επιλέξει οτιδήποτε άλλο. Επομένως, όλες οι εκούσιες πράξεις του ανθρώπου καθορίζονται από κάποιο διαφαινόμενο αγαθό. Κατ' επέκταση, η ελευθερία ταυτίζεται με τον καθορισμό της βούλησης από το Αγαθό. Ο καθορισμός της βούλησης ή της επιλογής από το Κακό ισοδυναμεί με δουλεία.

Στον ηθικό ντετερμινισμό του Πλάτωνα αντιτίθεται ο Αριστοτέλης, για τον οποίο ήταν προφανές ότι πολλές φορές οι επιθυμίες ή διαθέσεις ενός ανθρώπου συγκρούονται με τη λογική του υπό την έννοια ότι μπορεί να επιθυμεί κάτι κακό, ενώ γνωρίζει ότι αυτό είναι πράγματι κακό.

Ο λογικός ντετερμινισμός προκύπτει από την υπόθεση ότι κάθε πρόταση είναι είτε αληθής είτε ψευδής. Η εφαρμογή του παραπάνω συλλογισμού σε προτάσεις που αφορούν το μέλλον και οι οποίες παίρνουν τη μορφή πρόβλεψης ενός μελλοντικού γεγονότος οδήγησε τους Στωικούς και τους Μεγαρικούς και ιδιαίτερα το Διόδωρο Κρόνο να διατυπώσουν την άποψη ότι κανείς δεν μπορεί να πράξει κάτι άλλο από αυτό που πράττει, καθιστώντας έτσι την ελεύθερη βούληση δέσμη ενός συστήματος, όπου όλα είναι προαποφασισμένα ή εκ προοιμίου γνωστά. Αντίθετοι προς το λογικό ντετερμινισμό στον αρχαίο κόσμο ήταν ο Αριστοτέλης και οι Επικούρειοι.

<sup>1</sup> Βλ. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ( Robert Audi ed. ), Cambridge 1995, λήμμα determinism, σελ. 197.

<sup>2</sup> ο.π. σελ. 197.

<sup>3</sup> βλ. *The Oxford Companion to Philosophy*, ( Ted Honderich, ed. ) Oxford 1995, λήμμα determinism.

<sup>4</sup> Ακολουθώ τη διάκριση που γίνεται στο *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1 and 2, ( Paul Edwards ed. ), London 1967, λήμμα determinism.

Ο θεολογικός ντετερμινισμός προκύπτει από την πίστη στην ύπαρξη ενός παντοδύναμου και παντογνώστη Θεού, από τον οποίο εξαρτώνται τα πάντα στο σύμπαν. Συνεκδοχικά, αυτός είναι ο καλύτερος δυνατός κόσμος και τίποτε δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικό από αυτό που τώρα είναι. Τέτοιος είναι ο Ζεύς των Στωικών, που σε πολλά σωζόμενα αποσπάσματα ταυτίζεται με τη Μοίρα. Φυσικά υπήρχε και ο αντίλογος. Έτσι ο Καρνεάδης υποστήριζε ότι ούτε ο Απόλλων δεν θα μπορούσε να γνωρίζει εκ των προτέρων οποιαδήποτε μελλοντικά γεγονότα εκτός εάν η φύση έτσι έφτιαζε τις αιτίες των πραγμάτων ώστε αυτά να πρέπει να συμβούν κατ' ανάγκην<sup>5</sup>.

Ο φυσικός ντετερμινισμός προκύπτει από την ανακάλυψη αμετάβλητων και απαραβίαστων φυσικών νόμων, οι οποίοι επιδρούν στα έμβια και άψυχα όντα με σταθερό τρόπο, οδηγώντας με μαθηματικό τρόπο σε ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Η ιδέα αυτή έγινε κυρίαρχη στην επιστημονική σκέψη του 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αι. επηρεάζοντας αποφασιστικά την πρόοδο των φυσικών επιστημών. Η σημασία του φυσικού ντετερμινισμού για την φιλοσοφία έγκειται στην ανακάλυψη ανάλογων φυσικών νόμων, οι οποίοι διέπουν την ανθρώπινη συμπεριφορά καθιστώντας την έτσι ως επί το πλείστον προβλέψιμη. Κατ' ουσίαν η βασική ιδέα είναι η ύπαρξη ενός συνδετικού κρίκου μεταξύ φυσικών νόμων και ανθρωπίνων πράξεων και μιας αναλογίας μεταξύ των νόμων που διέπουν τον μακρόκοσμο ( σύμπαν ) και τον μικρόκοσμο (στην προκειμένη περίπτωση τον άνθρωπο). Η σύνδεση αυτή δεν ήταν άγνωστη στην αρχαία ελληνική φιλοσοφική σκέψη. Τόσο οι Στωικοί όσο και οι Επικούρειοι φιλόσοφοι συνέδεσαν τη φυσική θεωρία τους με την ηθική · οι μεν για να υποστηρίξουν τον ντετερμινισμό, οι δε για να τον αποκρούσουν.

Ψυχολογικός ντετερμινισμός : οι περισσότερες συζητήσεις που αφορούν τον ντετερμινισμό και την ελεύθερη βούληση στη σύγχρονη φιλοσοφία έχουν γίνει στο πλαίσιο του ψυχολογικού ντετερμινισμού, σύμφωνα με τον οποίο η ανθρώπινη συμπεριφορά καθορίζεται και πηγάζει από ψυχολογικές αιτίες διαφόρων ειδών<sup>6</sup>. Κύριο χαρακτηριστικό του ψυχολογικού ντετερμινισμού είναι η διάκριση νου ( ή / και ψυχής ) και σώματος. Σ' αυτό το είδος ντετερμινισμού, η βούληση και άλλες εσωτερικές αιτίες θεωρούνται ως ψυχολογικές ή πνευματικές διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στην ψυχή ή το νου του ατόμου χωρίς να συνδέονται ή να προκαλούνται από τροποποιήσεις της ύλης στον εγκέφαλό του. Στη σύγχρονη σκέψη ο ψυχολογικός ντετερμινισμός βρήκε ως κύριο υπέρμαχό του την επιστήμη της ψυχολογίας και της ψυχανάλυσης, η οποία εξηγεί το μεγαλύτερο ποσοστό, αν όχι το σύνολο, των ανθρωπίνων πράξεων ως αποτέλεσμα ασυνείδητων διεργασιών πάνω στις οποίες το άτομο δεν φαίνεται να ασκεί κανένα έλεγχο, αφού, ως επί το πλείστον, αγνοεί την ύπαρξη και το μηχανισμό δράσης τους.

«Αυστηρός» και «Ήπιος» ντετερμινισμός<sup>7</sup>: Πρόκειται για τη διάκριση που έκανε ο William James μεταξύ ντετερμινιστικών φιλοσοφικών θεωριών, οι οποίες δεν αφήνουν καθόλου χώρο για έννοιες όπως ελευθερία και ηθική ευθύνη, εφόσον θεωρούνται παντελώς ασυμβίβαστες με την ιδέα του ντετερμινισμού και απ' την άλλη ντετερμινιστικών θεωριών οι οποίες προσπαθούν να συμφιλιώσουν το ντετερμινισμό με ορισμένες ηθικές έννοιες. Ο William James θεωρεί ήπιους ντετερμινιστές τους Hobbes, Hume και Mill. Υπέρμαχοι του αυστηρού ντετερμινισμού ήταν ο Baron d' Holbach, ο John Hospers κ.α.

<sup>5</sup> Την άποψη αυτή του Καρνεάδη μας παραδίδει ο Κικέρωνας στο έργο του *De Fato* ( XIV 32, 10 – 12 ) : “ Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea quorum causas natura ita contineret ut ea fieri necesse esset ”.

<sup>6</sup> Βλ. *The Encyclopedia of Philosophy*, ο.π. σελ 365.

<sup>7</sup> Έτσι μεταφράζω τους όρους Hard and Soft Determinism, όπως αναλύονται στο *The Encyclopedia of Philosophy*, ο.π. σελ 368.

## Φαταλισμός / μοιροκρατία

Ένας μύθος από την Μέση Ανατολή μας λέει πως ο υπηρέτης ενός πλούσιου εμπόρου στη Βαγδάτη ήρθε μια μέρα στον αφέντη του νιώθοντας πολύ αναστατωμένος. «Αφέντη», είπε, «κάποιος μέσα στο πλήθος με σκούνησε στην αγορά σήμερα το πρωί. Όταν γύρισα είδα πως ήταν ο Θάνατος. Όταν με πήρε το μάτι του, μου έριξε ένα τόσο παράξενο και απειλητικό βλέμμα, που τώρα φοβάμαι πραγματικά για τη ζωή μου. Αφέντη, σε παρακαλώ, δάνεισέ μου απόψε το άλογό σου για να μπορέσω να του ξεφύγω – με τη βοήθειά σου, θα καταφέρω να φτάσω στη Σαμάρρα πριν νυχτώσει». Ο έμπορος ήταν γενναϊόδωρος άνθρωπος και επέτρεψε στον υπηρέτη να φύγει δανειζοντάς του το άλογό του. Αργότερα, την ίδια μέρα, ο έμπορος πήγε στην αγορά. Μέσα στο πλήθος διέκρινε το Θάνατο και τον πλησίασε λέγοντας : «Γιατί τρόμαξες τον υπηρέτη μου σήμερα και του έριξες ένα τόσο απειλητικό βλέμμα;». «Δεν τον απείλησα», είπε ο Θάνατος, «απλά ξαφνιάστηκα όταν σήμερα το πρωί στη Βαγδάτη είδα τον άνθρωπο που πρόκειται να συναντήσω απόψε το βράδυ στη Σαμάρρα»<sup>1</sup>.

Ο μύθος αυτός περιγράφει με γλαφυρό τρόπο τη μεταφυσική θεώρηση του κόσμου που είναι γνωστή ως φαταλισμός / μοιροκρατία. Πρόκειται για την ιδέα πως ό,τι συμβαίνει στον κόσμο είναι προδιαγεγραμμένο να συμβεί ανεξάρτητα από τα γεγονότα που προηγήθηκαν από αυτό ή ανεξάρτητα από ανθρώπινες προσπάθειες<sup>2</sup>.

Έτσι διαφοροποιείται από το ντετερμινισμό, ο οποίος αναγνωρίζει τα επιμέρους γεγονότα ως προηγούμενες, επαρκείς και αναγκαίες αιτίες για τον καθορισμό του μέλλοντος. Παραπέμπει στην ύπαρξη ενός κοσμικού σχεδίου, όπου τα πάντα έχουν από πριν καθοριστεί και τίποτε δεν μπορεί να αλλάξει το τελικό αποτέλεσμα. Σε ένα τέτοιο σύστημα δεν υπάρχει χώρος για τις ανθρώπινες προσπάθειες, τη σύμπτωση ή το τυχαίο, παρά μόνο αν τα θεωρήσουμε αρωγούς στην πραγματοποίηση του ήδη προκαθορισμένου μέλλοντος.

Ο φαταλισμός συνάδει με την πίστη στην αστρολογία ή στις διάφορες μορφές μαντείας, όπως η οιονοσκοπία κ.α. Μάλιστα, η πίστη στην αποτελεσματικότητα τέτοιων μεθόδων για την πρόβλεψη του μέλλοντος έχει χρησιμοποιηθεί και ως επιχείρημα υπέρ μιας φαταλιστικής αντίληψης του κόσμου<sup>3</sup>.

Σύμφωνα με έναν άλλο ορισμό<sup>4</sup>, φαταλισμός είναι η θεωρία σύμφωνα με την οποία « οι νόμοι της λογικής και μόνο αρκούν για να αποδείξουν ότι κανένας άνθρωπος δεν δρα ελεύθερα. Κατά την άποψη αυτή, το μέλλον δεν εξαρτάται από μας περισσότερο από το παρελθόν. Όπως δεν μπορούμε να ανατρέψουμε την πραγματοποίηση οποιουδήποτε γεγονότος έχει ήδη συντελεστεί ή να προκαλέσουμε την πραγματοποίηση οποιουδήποτε γεγονότος δεν έχει συμβεί, κατά τον ίδιο τρόπο δεν μπορούμε να εμποδίσουμε την πραγματοποίηση οποιουδήποτε γεγονότος που πρόκειται να συμβεί ή να προκαλέσουμε την πραγματοποίηση κάποιου γεγονότος που δεν θα συμβεί ».

Το πιο πολυσυζητημένο ίσως κείμενο της αρχαίας ελληνικής γραμματείας όσον αφορά τη μη λογική θεμελίωση του φαταλισμού είναι το 9<sup>ο</sup> κεφ. του *Περί Ερμηνείας* του Αριστοτέλη, όπου εξετάζεται η περίπτωση μιας ναυμαχίας, η οποία θα συμβεί ή δεν θα συμβεί την επόμενη μέρα. Αυτό που απασχολεί το φιλόσοφο είναι κατά πόσο μπορεί να ευσταθεί λογικά μια πρόταση του τύπου : « Η ναυμαχία θα συμβεί αύριο ». Το θέμα αυτό θα εξεταστεί διεξοδικά σε άλλο μέρος της παρούσας εργασίας.

Εκτός από τον Αριστοτέλη, ο Μεγαρικός φιλόσοφος Διόδωρος Κρόνος<sup>5</sup> από την Ίασο της Καρίας θεωρήθηκε ότι επιχείρησε να αποδείξει την αλήθεια του φαταλισμού<sup>13</sup> στο σόφισμά του,

<sup>1</sup> Βλ. Martin Freeman ( D. F. Astrol. S ), *Forecasting by Astrology*, Aquarian Press, Northhamptonshire 1982 , σελ.13.

<sup>2</sup> Βλ. *A Companion to Metaphysics* ( J. Kim and E. Sosa ed. ), Oxford 1995, λήμμα determinism.

<sup>3</sup> Την άποψη αυτή επιχειρεί να αντικρούσει ο Κικέρωνας στο *De Fato* ( VI ) και ο Πλωτίνος στη δεύτερη Εννεάδα με θέμα Περί του ει ποιεi τα άστρα ( *Ενν. II. 3* ).

<sup>4</sup> Βλ. *A Companion to Metaphysics* ο.π., λήμμα fatalism.

<sup>5</sup> Βλ. Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1995, σελ. 135.

<sup>13</sup> Βλ. *A Companion to Metaphysics*, ο.π. σελ. 169.

γνωστό με το όνομα «ο κυριεύων λόγος», όπου επιχειρηματολογεί για τη σχέση του δυνατού και του πραγματικού. Παρόλο που δεν έχουν σωθεί όλα τα βήματα του προαναφερθέντος επιχειρήματος<sup>6</sup>, σώζονται δύο από τις προτάσεις του και το συμπέρασμα. Η πρώτη του πρόταση είναι ότι αυτό που είναι παρελθόν είναι αναγκαίο. Η δεύτερη πρόταση είναι ότι το αδύνατο δεν ακολουθεί το δυνατό<sup>7</sup>. Τα χαμένα στάδια του συλλογισμού του Διόδωρου προσπάθησαν να ανακατασκευάσουν σύγχρονοι φιλόσοφοι, όπως οι A. N. Prior, Jaakko Hintikka και Nicholas Rescher<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> βλ. *A Companion to Metaphysics* ο.π., λήμμα fatalism

<sup>7</sup> Το επιχείρημα του Διόδωρου συζητά ο Επίκτητος (*Διατριβαί*, II. XIX), όπου έχουμε και τη διατύπωση του Κυριεύοντος ως εξής: «Ο κυριεύων λόγος από τοιούτων τινων αφορμών ηρωτησθαι φαίνεται· κοινής γαρ ουσης μάχης τοις τρισί τουτοις προς άλλα, τω παν παρεληλυθός αληθές αναγκαιον είναι και τω δυνατω αδύνατον μη ακολουθειν και τω δυνατόν είναι ο ούτ' έστιν αληθές ούτ' έσται, συνιδών την μάχην ταύτην ο Διόδωρος τη των πρώτων δυνει πιθανότητι συνεγράψατο προς παράστασιν του μηδέν είναι δυνατόν, ο ούτ' έστιν αληθές ούτ' έσται» ( ιθ' 1 ). Ο Επίκτητος στη συνέχεια αποφαινεται ότι δεν είναι δυνατόν να υποστηρίξει κανείς και τα τρία βήματα του παραπάνω συλλογισμού ταυτοχρόνως, διότι το ένα αντικρούει το άλλο: «τα τρία δ' εκείνα τηρησαι αμήχανον διά το κοινήν είναι αυτων μάχην» ( ιθ' 2 ). Πέρα από τον Επίκτητο και ο Κικέρωνας χρησιμοποίησε το επιχείρημα του Διόδωρου στο *De Fato* ( VI ) για να αποδείξει την αναξιοπιστία της αστρολογίας και στη συνέχεια ( *De Fato* IX ) επιχείρησε την επαναδιατύπωσή του ως εξής: “... quid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sint quam ea quae facta sint” ( *De Fato* IX. 8 – 10 ).

<sup>8</sup> βλ. Nicholas Rescher, “A Version of the “Master Argument” of Diodorus”, *Journal of Philosophy* 63 (1966) pp 438-45.

## Ελεύθερη Βούληση

Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης είναι ίσως το πιο πολυσυζητημένο στη Δυτική φιλοσοφία και φυσικά σχετίζεται άμεσα με τα ζητήματα που προκύπτουν από τις φιλοσοφικές θεωρίες του ντετερμινισμού και του φαταλισμού, που μόλις αναλύσαμε.

Ο φιλοσοφικός προβληματισμός έχει δύο κύριες κατευθύνσεις <sup>1</sup>: αυτή που σχετίζεται με την απόδοση ηθικής ευθύνης στο άτομο για τις πράξεις του και η δεύτερη αφορά την έννοια της αυτονομίας ή αυτοκαθορισμού του ατόμου, η οποία είναι πολύ σημαντική, γιατί για έναν μεγάλο αριθμό στοχαστών αλλά και για τους περισσότερους ανθρώπους ανεξάρτητα από τη “φιλοσοφική” τους κατάρτιση, το να απεμπολήσουν την αυτονομία τους προς χάριν μιας ντετερμινιστικής θεώρησης της ζωής αποτελεί απειλή για την προσωπική τους αξιοπρέπεια και την αίσθηση της ταυτότητας, που ο καθένας μας έχει για τον εαυτό του.

Το πότε τέθηκε το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης για πρώτη φορά δε βρίσκει σύμφωνους τους μελετητές της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας. Ο Πλάτων φαίνεται να μην είχε συνείδηση του προβλήματος. Ασχολήθηκε, βέβαια, με το ζήτημα της ηθικής ευθύνης, αλλά ο πλατωνικός προβληματισμός βρίσκεται μακριά από το σύγχρονο στοχασμό πάνω στην ελεύθερη βούληση <sup>2</sup>. Άλλοι <sup>3</sup> εντοπίζουν την αρχή του προβληματισμού στα ηθικά έργα του Αριστοτέλη, ενώ άλλοι, όπως η S. Bobzien <sup>4</sup> υποστηρίζει πως “ η ανακάλυψη του προβλήματος του αιτιώδους ντετερμινισμού και της ελευθερίας της απόφασης στην ελληνική φιλοσοφία είναι το αποτέλεσμα μιας ανάμιξης αριστοτελικής και στωικής σκέψης στην ύστερη αρχαιότητα και πιο συγκεκριμένα μια (παρ)ερμηνεία της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη σχετικά με την κατά εσκεμμένη/προμελετημένη ( deliberate ) επιλογή και πράξη υπό το φως της στωικής θεωρίας της αιτιοκρατίας και της ηθικής ευθύνης”. Μέσα από διάφορες άλλες επιρροές οδηγούμαστε τελικά γύρω στο 200 μ.Χ. σε “μια σύλληψη της ελευθερίας της απόφασης και μια έκθεση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης στα έργα του Αλέξανδρου του Αφροδισιεύς *Περί Ειμαρμένης και Μάντισσα*”. Θα πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι ο όρος ελευθερία στην αρχαιότητα δεν σχετίζεται με το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης, αλλά έχει μόνο κοινωνική και πολιτική σημασία. Σχετικοί όροι είναι το εφ’ ημιν και το παρ’ ημας (στον Επίκουρο κυρίως) και οι όροι βούλησις, προαίρεσις και εκούσιον.

Από τη στιγμή που το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης τίθεται πάντοτε σε συσχέτισμό με μία αιτιοκρατική θεωρία – είτε πρόκειται για την πίστη στην Μοίρα ή την Ειμαρμένη είτε για πίστη στην αναπόδραστη αναγκαιότητα των νόμων του φυσικού κόσμου – έχουν διαμορφωθεί δύο κυρίαρχες γραμμές σκέψης μεταξύ των φιλοσόφων του δυτικού κόσμου. Στη μία ανήκουν εκείνοι που πιστεύουν ότι ντετερμινισμός και ελεύθερη βούληση είναι δύο έννοιες συμβιβάσιμες μεταξύ τους ( compatibilists ) και στην άλλη ανήκουν εκείνοι που τις θεωρούν μη συμβιβάσιμες ( incompatibilists ). Οι τελευταίοι

<sup>1</sup> Βλ. *A Companion to Metaphysics*, ο.π. λήμμα Free will και *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ο.π. λήμμα Free will problem.

<sup>2</sup> Βλ. J. C. B. Gosling, *Plato*, London & Boston 1973, σελ. 82 – 99.

<sup>3</sup> Βλ. W. F. R. Hardie, “ Aristotle and the Freewill Problem ”, *Philosophy*, ( 43 ), 1968 σελ.275 - 78. Στο άρθρο αυτό ασκεί κριτική στην P. Huby, “ The First Discovery of the Freewill Problem ”, *Philosophy*, ( 43 ), 1968 σελ.353 - 362, η οποία υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης δεν είχε συνείδηση του προβλήματος και αποδίδει την αρχή του συγκεκριμένου προβληματισμού στον Επίκουρο.

<sup>4</sup> Βλ. Susanne Bobzien, ο.π . σελ 133. Στο άρθρο αυτό διακρίνει τρία είδη πραξιακής ελευθερίας : 1 ) ελευθερία να πράξουμε διαφορετικά, 2 ) ελευθερία απόφασης και 3 ) ελευθερία βούλησης. Επίσης διακρίνει ένα είδος ελευθερίας, η οποία εγγυάται την αυτονομία του ατόμου υπό την έννοια ότι τίποτε εκτός από το ίδιο το άτομο δεν είναι υπεύθυνο για οτιδήποτε κάνει ή αποφασίζει. Επίσης, στο ίδιο άρθρο αναγνωρίζονται τρία είδη ελευθερίας που είναι συμβατά με τις ιδέες του μη καθορισμού ( *indeterminism* ) και του μη προκαθορισμού ( *un-predeterminism* ). Πρόκειται για : 1 ) ελευθερία από βία ή ψυχαναγκασμό, 2 ) ελευθερία από καθορισμό από εξωτερικούς αιτιακούς παράγοντες, 3 ) ελευθερία από καθορισμό από ( εξωτερικούς και ) εσωτερικούς αιτιακούς παράγοντες.

πάλι διακρίνονται στους ελευθεριοκράτες (libertarians) και στους πεσσιμιστές (no - freedom theorists ή pessimists )<sup>5</sup>.

Οι συμβιβαστικοί ( compatibilists ) θεωρούν ότι η ελευθερία μπορεί να νοηθεί σε ένα ντετερμινιστικό σύστημα ως η δυνατότητα να επιλέγει και να δρα κανείς ελεύθερος από περιορισμούς ή εμπόδια, όπως απειλή κατά της ζωής του ή αν βρίσκεται υπό την επήρεια ναρκωτικών ουσιών ή ψυχαναγκασμών. Ανεξάρτητα από το γεγονός ότι η ψυχοσωματική μας κατάσταση έχει καθοριστεί πλήρως από εξωγενείς παράγοντες (κληρονομικότητα, ανατροφή, φυσικό και κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον) και επομένως δεν ευθυνόμαστε για το ποιοι είμαστε, μπορούμε να αποφασίσουμε και να δράσουμε σε ένα καθεστώς ελευθερίας.

Για τους ασυμβίβαστους ( incompatibilists ), ντετερμινισμός και ελευθερία της βούλησης είναι δύο έννοιες που δεν συναντιούνται πουθενά. Αυτοί υποστηρίζουν ότι εάν ισχύει ο ντετερμινισμός, τότε κάθε πράξη μας ήταν προδιαγεγραμμένη ακόμη και πριν γεννηθούμε. Όταν ενεργούμε, ενεργούμε σύμφωνα με το τί είμαστε. Έτσι, η ελεύθερη βούληση που συνεπάγεται και την ηθική ευθύνη για τις επιλογές και τις πράξεις μας προϋποθέτει ότι ευθυνόμαστε και για το ποιοι είμαστε. Μόνο αν ένας άνθρωπος είναι causa sui, δηλ. αίτιος του εαυτού του, μπορεί να θεωρηθεί και υπεύθυνος για τις επιλογές του.

Όπως προαναφέραμε, οι φιλόσοφοι που δεν συμβιβάζουν την ελευθερία με το ντετερμινισμό διακρίνονται σε φιλελεύθερους και πεσσιμιστές. Οι πρώτοι πιστεύουν ότι : 1 ) έχουμε ελεύθερη βούληση, 2 ) η ελεύθερη βούληση είναι ασυμβίβαστη με το ντετερμινισμό και 3 ) άρα ο ντετερμινισμός δεν ισχύει. Βέβαια, καλούνται να απαντήσουν στο ερώτημα του πώς θεμελιώνεται η ελεύθερη βούληση και κατά συνέπεια η ηθική ευθύνη σε ένα μη αιτιοκρατικό ( indeterministic ) σύστημα.

Οι πεσσιμιστές, από την άλλη, καταθέτουν τα όπλα και αποφαίνονται ότι η αποδοχή ενός μη ντετερμινιστικού συστήματος δεν μπορεί να μας κάνει ελεύθερους και πιστεύουν ότι η ελεύθερη βούληση του είδους, που μπορεί να μας καταστήσει πραγματικά ηθικά υπεύθυνα άτομα είναι αδύνατον να θεμελιωθεί. Κι αυτό, γιατί για να είμαστε πραγματικά ελεύθεροι και υπεύθυνοι πρέπει να έχουμε τη δυνατότητα του έσχατου αυτοκαθορισμού. Αυτό, όμως, είναι αδύνατον<sup>6</sup>. Η πεσσιμιστική άποψη φαίνεται αδιαμφισβήτητη όταν φιλοσοφεί κανείς. Είναι όμως ανεφάρμοστη και γίνεται δύσκολα αποδεκτή στην καθημερινή ζωή. Την αντιμάχεται η σχεδόν καθολική ψυχολογική τάση και ενόραση των ανθρώπων να θεωρούν ότι έχουν τη δυνατότητα να αυτοκαθορίζονται και να κάνουν, αν όχι πάντοτε, τουλάχιστον κάποιες φορές υπό συγκεκριμένες προϋποθέσεις, ελεύθερες επιλογές και να παίρνουν αποφάσεις τις οποίες υπερασπίζονται ως δικές τους.

Αυτή η αντίφαση είναι που καθορίζει τη δυναμική του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης, το οποίο διαφαίνεται ότι θα εξακολουθεί να ταλανίζει τον ανθρώπινο στοχασμό.

---

<sup>5</sup> Ακολουθώ τη διάκριση και τον προβληματισμό, που αναπτύσσεται στο *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* ( Edw. Craig ed. ), London – N. York, 1998, λήμμα Free will σελ. 746.

<sup>6</sup> Για την ανάπτυξη του συλλογισμού βλ. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ο.π., σελ. 747.

## Η ΜΟΙΡΑ ΣΤΗΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Η έννοια της Μοίρας με τα διάφορα ονόματα ή μορφές της δεν θα μπορούσε να είναι απύσασα από τις απαρχές της ελληνικής φιλοσοφικής σκέψης, όπως αυτή εκφράστηκε και παραδόθηκε σε εμάς μέσα από τα διασωθέντα αποσπάσματα και τις μαρτυρίες των μετέπειτα φιλοσόφων και αρχαίων σχολιαστών.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει στην Εισαγωγή, η ιδέα της Μοίρας - Ειμαρμένης, όπως αυτή αναδύεται από τη μυθολογική και ποιητική παράδοση των αρχαίων Ελλήνων, αφορά μια δύναμη λίγο ως πολύ τυφλή και άλογη, που καθορίζει τις τύχες των ανθρώπων, χωρίς εκείνοι να μπορούν να κάνουν και πολλά πράγματα για να αποφύγουν το ήδη προδιαγεγραμμένο πεπρωμένο τους.

Οι όροι που χρησιμοποιήθηκαν από τους Έλληνες φιλοσόφους για να περιγράψουν την αναγκαιότητα είναι : μοίρα, αίσα, ειμαρμένη, ανάγκη και το ουδέτερο το χρεών. Οι λέξεις αυτές δεν χρησιμοποιούνται πάντοτε με το ίδιο νόημα.

### Η Μοίρα ως μερίδιο

Ας ξεκινήσουμε με τη Μοίρα, η οποία όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ετυμολογικά προέρχεται από το ρ. μείρομαι = λαμβάνω το μέρος / το μερίδιο που μου αντιστοιχεί, που δικαιούμαι. Με την έννοια του μεριδίου, λοιπόν, συναντάμε τη μοίρα σε πάρα πολλά προσωκρατικά αποσπάσματα. Τα πιο χαρακτηριστικά προέρχονται από τον Αναξαγόρα : «λέγει δε σαφώς, ότι « εν παντί παντός μοίρα ένεστι πλήν νου, έστιν οισι δε και νους ένι » (Αναξαγ. Β 11)<sup>14</sup> και « τα μεν άλλα παντός μοιραν μετέχει, νους δε εστίν άπειρον και αυτοκρατές και μέμεικται ουδενί χρήματι, ... εν παντί γαρ παντός μοιρα ένεστιν, ωσπερ εν τοις πρόσθεν [ Β 11 ] μοι λέλεκται ...» (Αναξαγ. Β 12).

<sup>14</sup> Όσα αποσπάσματα και μαρτυρίες παρατίθενται, ακολουθούν την έκδοση των H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann ed., Zurich-Hildesheim, 1993 ( first edition 1903 ).



Τα αποσπάσματα αναφέρονται στη σύλληψη του Αναξαγόρα ότι όλα τα πράγματα στον κόσμο συμμετέχουν στα έσχατα δομικά υλικά του σύμπαντος. Κάθε τι έχει μερίδιο ή αναλογία όλων των ουσιών που υπάρχουν στο σύμπαν<sup>15</sup>.

Με την ίδια σημασία ( του μεριδίου ) συναντάμε τη μοίρα και στον Δημόκριτο, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Θεόφραστου. « έτι δε ποιει σαφέστερον εν οισ φησί γίνεσθαι μεν έκαστον και είναι κατ' αλήθειαν, ιδίως δε επί πικρου μοιραν έχειν συνέσεως » (Δημόκ.Α 135) και : « το δε πορφυρουν εκ λευκου και μελανος και ερυθρου, πλειστην μεν μοιραν έχοντος του ερυθρου, μικραν δε του μέλανος ... » (Δημόκ.Α 135).

Ως μερίδιο ή αναλογία, χωρίς ηθικές ή μεταφυσικές συνδηλώσεις παρουσιάζεται και η αισα σε χωρία από τον Εμπεδοκλή και τον Παρμενίδη. Ο τελευταίος, όταν περιγράφει έναν κύκλο φωτός που περιβάλλει τον ουρανό, γράφει τα εξής :« αι γαρ στεινότεραι πληντο πυρός ακρήτιο, αι δ' επί ταις νυκτός, μετά δε φλογός ίεται αισα ...» (Παρμ. Β 12, 2).[ ... γιατί οι στενότερες [ στεφάνες ] πληρούνται με άκρατη φωτιά, οι επόμενες με νύχτα, ανάμεσα όμως χύνεται μεράδι φλόγας ] ( μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας )

Με τον ίδιο τρόπο χρησιμοποιεί τον όρο και ο Εμπεδοκλής.« εν δε μερει κραταίουσι περιπλομένοιο κύκλιο, και φθίνει εις άλληλα και αύξεται εν μέρει αίσης » [ σύμφωνα με ορισμένη αναλογία ] (Εμπεδ. Β 26, 2). « ... ουλοφυεις μέν πρωτα τύποι χθονός εξανέτελλον, αμφοτέρων ύδατός τε και είδεος αισαν έχοντες ... » (Εμπεδ. Β 62), « πάντα γαρ ίσθι φρόνησιν έχειν και νόματος αισαν » (Εμπεδ. 110, 10).

Εκτός από χωρία που έχουν να κάνουν με το φυσικό κόσμο και τη δημιουργία του, η μοίρα ως μερίδιο απαντάται και σε συμφραζόμενα που έχουν ηθική / μεταφυσική σημασία, γιατί αφορούν τον άνθρωπο. Ενδεικτικά αναφέρουμε από τον Ηράκλειτο : «μόροι γαρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγγάνουσι» (Ηράκλ. Β 2) και από τον Δημόκριτο : «κτείνειν ... περί παντός · και ταυτα ο ποιων ευθυμής ( ? ) και δίκης και θάρσεος και κτήσεως ( ? ) εν παντί κόσμωι μέζω μοιραν μεθέξει » (Δημόκ. Β 258) και «δίκης και αρετης μεγίστην μετέχει μοιραν ο [ τιμάς] αξίας τας μεγίστας τάμων < τοις αξιωτάτοις > ( ? ) » (Δημόκ. Β 263).

<sup>15</sup> Για περαιτέρω ανάλυση και συσχετισμό της μοίρας με τα «σπέρματα πάντων χρημάτων» βλ. Θ. Βέικος, *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα 1988, σελ. 245-249 καθώς και G. S. Kirk – J. Raven – M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μτφρ. Δημ. Κούρτοβικ, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1988, σελ. 373 - 374.

## Η αρμονία του Κόσμου : Δίκη και Χρεών

Αν υπάρχει κάποια χαρακτηριστική αντίληψη, η οποία είναι κοινή στους Προσωκρατικούς φιλοσόφους και τους διαφοροποιεί από τους κοσμολόγους της ποιητικής παράδοσης είναι το ότι προσπάθησαν να «βάλουν τάξη στο Χάος» και να κάνουν το σύμπαν Κόσμο, δηλ. ένα σύνολο πραγμάτων που διέπεται από αρμονία, τάξη και τήρηση αναλογιών. Οι μεταβολές στο σύμπαν δεν είναι το αποτέλεσμα του καπρίτσιου ή του ανταγωνισμού ανάμεσα σε διάφορες θεότητες, αλλά η έκφραση ενός συμπαντικού Νόμου ή Λόγου, ο οποίος είναι καθολικός και η παρουσία του γίνεται αισθητή παντού. Αυτό φαίνεται και από τα παρακάτω αποσπάσματα από τον Ηράκλειτο: « διό δεῖ ἐπεσθαι τῶι < ξυνῶι, τούτέστι τῶι > κοινῶι · ξυνός γαρ ὁ κοινός. Του λόγου δ' εόντος ξυνου ζώουσιν οἱ πολλοί ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν » (Ηράκλ. Β 2) και « Ἥλιος γαρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα · εἰ δε μὴ, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν » (Ηράκλ. Β 94) .

Επομένως ούτε ο ήλιος δεν μπορεί να κάνει ό,τι θέλει. Ακολουθεί κάποιο «μέτρο», εφόσον σε αυτόν τον κόσμο τα πάντα λειτουργούν καθ' εἰμαρμένην. Η μετοχή του ρ. μείρομαι, *εἰμαρμένος –η –ον*, έχει την έννοια του μοιρασμένου και επομένως του καθορισμένου μεριδίου ή αναλογίας. Έτσι τη συναντάμε σε μαρτυρίες για προσωκρατικούς, συνοδευόμενη ως επί το πλείστον από την ανάγκη<sup>16</sup> .

Στον Ηρακλείτειο κόσμο του αέναου γίνεσθαι και της μεταβολής, ό,τι συμβαίνει γίνεται σύμφωνα με το Λόγο. Υπάρχει κάποιο μέτρο καθορισμένο, εἰμαρμένο. Ενδεικτικά αναφέρουμε τις παρακάτω μαρτυρίες, οι οποίες ωστόσο δεν αποδίδουν σωστά την ορολογία: « πάντα δε γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην και δια της ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τα ὄντα ... » (Α 1, Διογ. ΙΧ, 10 – 11) . « ... πεπεράνθαι τε το παν και ένα είναι κόσμον · γεννασθαι τε αυτόν εκ πυρός και πάλιν εκπυρουσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλάξ τον σύμπαντα αἰωνα · τουτο δε γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην » ( Α 1, Διογ. ΙΧ, 20 – 22) . Από τον Στοβαίο ( *Εκλογαί* )<sup>17</sup> έχουμε και το εξής : « ... γράφει γουν “ ἐστι γαρ εἰμαρμένα πάντως ” ... »( Ηράκλ. Β 137).

<sup>16</sup> Ο όρος *ανάγκη* θα μας απασχολήσει εδώ με την έννοια της φυσικής αναγκαιότητας και ως προσωποποιημένη έννοια μαζί με τη Δίκη και τη Μοίρα. Για περαιτέρω χρήσεις του όρου ως λογική αναγκαιότητα κτλ. βλ. Λεξικό της Προσωκρατικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 1988, λήμμα : *Ανάγκη, αναγκαιός*.

<sup>17</sup> Στοβαίου, *Εκλογαί* I 5, 15 p. 78, 11 ( στον Αέτιο, I 27 1s. 22 A 8 ). Ωστόσο, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, δεν είναι βέβαιο αν αποδίδεται ορθά στον Ηράκλειτο ο όρος *εἰμαρμένα*.

Από τα παραπάνω αποσπάσματα γίνεται φανερό ότι η Μοίρα αποτελεί εγγύηση για την αρμονία του σύμπαντος. Είναι το μέτρο που καθορίζει την περιοδική εναλλαγή της γέννησης και της εκπύρωσης του κόσμου. Οι αέναες αυτές μεταβολές είναι και μεταβολές αντιθέτων στη φιλοσοφία του Ηράκλειτου. « Η γενική ισορροπία του κόσμου μπορεί να διατηρηθεί μόνο αν η αλλαγή προς τη μία κατεύθυνση προκαλεί τελικά μιαν αλλαγή προς την άλλη, δηλ. αν υπάρχει αέναος ανταγωνισμός των αντιθέτων »<sup>18</sup>. Και αυτός ο ανταγωνισμός, ο πόλεμος, όπως τον ονομάζει ο Ηράκλειτος γίνεται σύμφωνα με μια ορισμένη τάξη: « ειδέναι δε χρῆ τον πόλεμον εόντα ξυνόν, και δίκην έριν, και γινόμενα πάντα κατ' έριν και χρεών » (Ηράκλ. Β 80) . Η αναγκαιότητα εδώ δηλώνεται με το χρεών. Η αναλογία της σύνταξης με το Α1 δικαιολογεί την ταύτιση του χρεών με την ανάγκη ως ειμαρμένη<sup>19</sup>.

Με παρόμοιο τρόπο είχε χρησιμοποιηθεί πριν από τον Ηράκλειτο ο όρος χρεών και από τον Αναξίμανδρο, ο οποίος όρισε ως αρχή των όντων το άπειρον. Ο κόσμος που ξεπήδησε από το άπειρο χαρακτηρίζεται από τη γένεση και τη φθορά καθώς και τη μεταβολή των τεσσάρων στοιχείων από το ένα στο άλλο. Οι μεταβολές αυτές γίνονται σύμφωνα με την αναγκαιότητα που εκφράζει το χρεών: «Αναξίμανδρος ... αρχήν ... είρηκε των όντων το άπειρον ... εξ'ων δε η γένεσις εστι τοις ουσι, και την φθοράν εις ταύτα γίνεσθαι κατά το χρεών · διδόναι γάρ αυτά δίκην και τίσιν αλλήλοις της αδικίας κατά την του χρόνου τάξιν » (Αναξίμ. Β1).

Αξίζει να σημειωθεί ότι το χρεών εδώ είναι μια δίκαιη αναγκαιότητα<sup>20</sup>, εφ' όσον επανορθώνει την αδικία που έχει συντελεστεί από το ένα αντίθετο στο άλλο, καθώς όταν το ένα αυξάνεται, το άλλο μειώνεται και πάλι αντίστροφα. Ο όρος αδικία μας μεταφέρει ανθρώπινες αξίες στο επίπεδο της φύσης. Κατ' αυτόν τον τρόπο απαλείφεται ο διαχωρισμός θείου και ανθρώπινου νόμου. Η έλλογη, φυσική αναγκαιότητα που εκφράζεται με το χρεών ή την ειμαρμένη γίνεται συνώνυμη με τη Δίκη<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Βλ. G. S. Kirk – J. Raven – M. Schofield, ο.π., σελ. 201.

<sup>19</sup> Την ταύτιση του χρεών με τη μοίρα / ειμαρμένη αναγνωρίζει και ο W. C. Greene στο άρθρο του "Fate, Good and Evil in Presocratic Philosophy" H. S. C. P. Vol.47 ( 1936 ) σελ.92 "In το χρεών we find a regulative principle or force which is roughly equivalent to Fate".

<sup>20</sup> Βλ. "just necessity" στο Greg. Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology*, XL II, July 1947, σελ.168. Στο ίδιο άρθρο υποστηρίζεται ότι στον Ηράκλειτο (Β80) το χρεών είναι ισοδύναμο της δίκης, ενώ στον Παρμενίδη (Β 8,9,11,45) σημαίνει λογικοφυσική αναγκαιότητα.

<sup>21</sup> Βλ. Greg. Vlastos, ο.π., σελ. 174-175.

## Η Δίκη – Μοίρα – Ανάγκη Προσωποποιημένη

Ιδιαίτερη γοητεία ασκεί στο μελετητή των αποσπασμάτων των Προσωκρατικών η εικόνα της προσωποποιημένης Μοίρας, Ανάγκης ή Δίκης στα ποιήματα του Παρμενίδη του Ελεάτη και του Εμπεδοκλή του Ακραγαντίνου<sup>22</sup>.

Ας αρχίσουμε με τον Παρμενίδη από την Ελέα της Κάτω Ιταλίας, ο οποίος φέρεται και ως μαθητής του Ξενοφάνη του Κολοφώνιου, φιλοσόφου με θεολογικά κυρίως ενδιαφέροντα<sup>23</sup>. Κατά τον Διογένη Λαέρτιο ( IX, 21 ), ωστόσο, φαίνεται να επηρεάστηκε περισσότερο από τους Πυθαγορείους και συγκεκριμένα από τον Αμεινία. Η κοσμοθεωρία του Παρμενίδη διαφοροποιείται σημαντικά από αυτή των Ιώνων φιλοσόφων (Αναξίμανδρο, Αναξιμένη, Ξενοφάνη, Ηράκλειτο). Ενώ οι τελευταίοι θεώρησαν την αέναη μεταβολή ως δεδομένη, εκείνος συνέλαβε το σύμπαν ως ένα Ον αιώνιο και ακίνητο, το οποίο έχει όρια τηρούμενα από τα δεσμά της Ανάγκης ή Μοίρας.

Ο Παρμενίδης δεν έγραψε σε πεζό λόγο. Έγραψε ένα ποίημα σε δακτυλικό εξάμετρο, όπως ο Όμηρος και ο Ησίοδος. Ο ποιητής κάνει ένα ταξίδι, το οποίο έχει παραλληλιστεί με εκείνο του Οδυσσέα<sup>24</sup>. Η «Ιθάκη» του Παρμενίδη είναι η Αλήθεια που του αποκαλύπτεται σχετικά με τη φύση του Όντος, το οποίο είναι αιώνιο, άφθαρτο, αμετάβλητο, ακίνητο:

« ... ως αγέννητον εόν και ανώλεθρόν εστίν  
έστι γαρ ουλομελές τε και ατρεμές ηδ' ατέλεστον » (Παρμ. Β 8)  
[ ... ότι αγένωτο όντας και ανώλεθρο είναι,  
ολάκερο, μοναδικό και άτρεμο και τελειωμένο ]( μτφρ. Γ.  
Τζαβάρας )

Η αμετάβλητη κατάσταση του Όντος διατηρείται από τα δεσμά της Δίκης, όπως προκύπτει από τα παρακάτω αποσπάσματα:

<sup>22</sup> Εκτός από αυτούς τους δύο, προσωποποιημένη βλέπουμε και στον Ηράκλειτο τη Δίκη σε δύο αποσπάσματα : Β 28 ( I 157, 4 ) : « δοκόντα γαρ ο δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει · και μέντοι και Δίκη καταλήγεται ψευδών τέκτονας και μάρτυρας ». Β 94 ( I 172, 9 ) : « Ήλιος γαρ ουχ υπερβήσεται μέτρα · ει δε μη, Ερινύες μιν Δίκης επίκουροι εξευρήσουσιν ». Και στα δύο χωρία η Δίκη έχει το ρόλο τιμωρού με σκοπό την επανόρθωση της αδικίας και την επαναφορά της τάξης. Ιδιαίτερα εμφανής είναι η ομοιότητά της με τις τρεις προσωποποιημένες έννοιες στο ποίημα του Παρμενίδη, οι οποίες ως ρόλο έχουν να κρατούν το Ον μέσα στα όριά του.

<sup>23</sup> Και ο Ξενοφάνης έγραψε έμμετρα. Έχει υποστηριχθεί ότι ο θεός, τον οποίο φαντάζεται πεπερασμένο και αμετάβλητο έχει τη θέση της Μοίρας και του Αγαθού στη φιλοσοφία του (βλ. W. C. Greene, ο.π. σελ. 95 ).

<sup>24</sup> Βλ. Γ. Τζαβάρας, *Το Ποίημα του Παρμενίδη*, εκδ. Δόμος, Αθήνα 1980, σελ. 97-102.

« ... του είνεκεν ούτε γενέσθαι  
ούτ' όλλυσθαι ανήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
αλλ' έχει · ... » .....

« ταυτόν τ' εν ταυτωι τε μένον καθ' εαυτό τε κειται  
χούτως έμπεδον αυθι μένει · κρατερή γαρ Ανάγκη  
πέιρατος εν δεσμοισιν έχει, το μιν αμφίς εέργει,  
ούνεκεν ουκ ατελεύτητον το εόν θέμις είναι »

.....  
« ... ουδέν γάρ <ή> εστιν ή εσται  
άλλο πάρεξ του εόντος, επει το γε Μοιρ' επέδησεν  
ουλον ακίνητόν τ' έμεναι ... » (Παρμ. Β8)<sup>25</sup>

Η Δίκη, η Ανάγκη και η Μοίρα κρατούν το Ον φυλακισμένο με δεσμά. Σκοπός αυτού του αυστηρού περιορισμού είναι να διατηρηθεί η φύση του Όντος. Για να μη μπει στη διαδικασία της γένεσης και της φθοράς, για να είναι τέλειο, ολόκληρο κι ακίνητο.

Σύμφωνα με τον L. Taran<sup>26</sup>, τα δεσμά της Ανάγκης δεν μπορεί να είναι ούτε χωρικά ούτε χρονικά γιατί στην πρώτη περίπτωση, η οποία προέκυψε από μια παρανόηση του Αριστοτέλη και την επανέλαβε ο Σιμπλίκιος, θα έπρεπε να υπάρχει και κάτι άλλο πέρα από τα όρια του Όντος, αλλά αυτό είναι αδύνατον. Στη δεύτερη περίπτωση, δε θα μπορούσε να αποκλειστεί η γένεση και η φθορά του Όντος. Εδώ, η προσωποποίηση της Μοίρας ή Ανάγκης χρησιμεύει ως μεταφορά της λογικής αναγκαιότητας που είναι η αιτία της ταυτότητας του Όντος. Ο L. Taran δε δέχεται την άποψη ότι υπάρχει Ορφική επίδραση, ούτε και το ότι η Ανάγκη ή Μοίρα ενυπάρχουν στο Ον<sup>27</sup> γιατί αυτό θα συνεπαγόταν την ετερότητα, κάτι που δε θα αποδεχόταν καθόλου ο Παρμενίδης.

Ότι το Ον είναι δεσμευμένο και έχει πέρατα εγγυάται την εντελέχεια του: « Όντας δεσμευμένο και περατωμένο το εόν έχει φτάσει στο σκοπό του και δε βρίσκεται ούτε προς αναζήτηση ούτε προς επίτευξη κάποιου σκοπού. Το ότι έχει “πετύχει” το σκοπό του δε σημαίνει ότι τον έχει πια εγκαταλείψει, παρά ότι τον έχει στην κατοχή του, καλύτερα : το

<sup>25</sup> [ ... τούτου ένεκα ούτε να γίνει  
ούτε να χαθεί επιτρέπει η Δίκη χαλαρώνοντας τις αλυσίδες,  
παρά το κρατά ... ]

[ αυτό τούτο μένοντας μες στο αυτό κείτεται  
καθ' εαυτό κι έτσι στεριωμένο επί τόπου θα μένει. Γιατί η κραταιή Ανάγκη  
μες στα δεσμά του πέρατος το έχει, που το εγκλείει αμφίπλευρα · τούτου ένεκα δεν επιτρέπεται στο εόν  
ατέλειωτο να είναι ]

[ ... δεν είναι τίποτα κι ούτε θα είναι  
άλλο από το εόν, μια και η Μοίρα το έδεσε  
όλο κι ακίνητο να είναι... ] ( μτφρ. Γ. Τζαβάρας )

<sup>26</sup> Βλ. L. Taran, *Parmenides*, Princeton Univ. Press, Princeton - N. Jersey 1965, p.p.114-119, 136-143.

<sup>27</sup> Άποψη που υποστηρίχθηκε από τον Greg. Vlastos, ο.π. σελ.161.

είναι μες στην ουσία του »<sup>28</sup> .Σύμφωνα με μια άλλη εκδοχή<sup>29</sup>, « η μοίρα εκφράζει την ολοκληρωμένη μορφή του Όντος : δεν πρόκειται να ξεπεράσει ποτέ τα όρια της αυτοταυτότητάς του. Έτσι το Όν δεν έχει ανάγκη από τίποτε, είναι ολοκληρωμένο και πλήρες, σε σταθερή συμφωνία και συνεχή επαλήθευση του εαυτού του ».

Μετά τον Παρμενίδη, προσωποποίηση της Ανάγκης συναντάμε και σε δύο στίχους από τους *Καθαρούς* του Εμπεδοκλή του Ακραγαντίνου, ο οποίος, σύμφωνα με το Θεόφραστο ( *Φυσικών Δόξαι*, απ.. 30. 477,18 ), υπήρξε ζηλωτής του πρώτου. Επηρεάστηκε από τον Παρμενίδη αλλά δεν ακολούθησε πιστά τις ιδέες του. Έγραψε κι αυτός έμμετρα. Τα δυο του ποιήματα είναι γνωστά με τα ονόματα *Περί Φύσεως* ( κοινός τίτλος για τα περισσότερα φυσικά έργα των Προσωκρατικών ) και *Καθαροί*, ένα ποίημα με μεταφυσικό και ηθικό περιεχόμενο, όπου παρουσιάζεται η ιδέα της μετεμψύχωσης και δίνονται οδηγίες στους ανθρώπους για να μπορέσουν να ξεφύγουν από τον Τροχό της Ανάγκης.

Στο *Περί Φύσεως* ο Εμπεδοκλής αναπτύσσει τις κοσμολογικές του ιδέες. Υπάρχει μια τετράδα πρωταρχικών στοιχείων, τα οποία ονομάζει “*ριζώματα*”, από όπου σχηματίζονται όλα τα πράγματα<sup>30</sup>. Υπάρχει ένας αέναος κύκλος αλλαγής εξαιτίας της παράλληλης αύξησης και μείωσης δύο αντίθετων δυνάμεων, της Φιλότητας και του Νείκουσ. Η Αγάπη / Φιλότητα ενώνει, ενώ το Νείκος / Φιλονικία χωρίζει τα πράγματα. Διαφυλάσσοντας, όμως, κάτι από τη μεταφυσική του Παρμενίδη, ο Εμπεδοκλής δηλώνει ότι αυτή η αδιάκοπη εναλλαγή των δύο αντιθέτων εγγυάται το ότι μένουν αμετάβλητα μέσα στην κυκλική τους πορεία:

« ηι δε διαλλάσσοντα διαμπερές ουδαμά λήγει, ταύτη δ' αιέν έασιν ακίνητοι κατά κύκλον » (Παρμ. Β 17)

Η προσωποποιημένη Ανάγκη και η έννοια του φυσικού νόμου εντοπίζεται σε δύο στίχους των *Καθαρών* :

«...έστιν Ανάγκης χρημα, θεων ψήφισμα παλαιόν,  
αιϊδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ορκοις ·  
ευτε τις αμπλακιησι φόνωι φίλα γνια μηνηι,  
<νεϊκεϊ θ'>ος κ(ε) επίορκον αμαρτήσας επομόσσηι,  
δαίμονες οιτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,  
τρίς μιν μυρίας ωρας από μακάρων αλάλησθαι,

<sup>28</sup> Γ.Τζαβάρας,ο.π.,σελ.215 και πρβλ.217-8 όπου αναλύεται η εικόνα της δέσμευσης από τη Μοίρα – Ανάγκη ως απόρροια της τελειότητας του Όντος.

<sup>29</sup> Βλ. Θ. Βείκος, ο.π. ,σελ.171.

<sup>30</sup> Πρόκειται για την τετράδα: Ζευς( φωτιά ) , Ηρη ( αέρας ), Αιδωνεύς ( γη ) και Νηστις ( νερό). Η αντιστοιχία των θεϊκών ονομάτων με τα τέσσερα στοιχεία παραδίδεται από το Θεόφραστο (Aet. I, 3, 20).

φυομένους παντοια διά χρόνου είδεα θνητων  
αργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους » (Παρμ. Β 115)<sup>31</sup>.  
και «...στυγέει δύσκλητον Ανάγκην » (Παρμ. Β 116)<sup>32</sup>

Δε θα ασχοληθούμε προς το παρόν με το θέμα του κύκλου των μετεμψυχώσεων, αλλά με τη διαφοροποίηση του ρόλου της Ανάγκης σε σχέση με το ρόλο της τριάδας Δίκη – Μοίρα - Ανάγκη του Παρμενίδη και τη Δίκη του Ηράκλειτου. Στον Εμπεδοκλή η Ανάγκη δεν είναι πλέον εγγυήτρια του μέτρου ( Ηράκλειτος ) ή των ορίων του Όντος (Παρμενίδης), αλλά αδήριτος φυσικός νόμος, αίτιο για την αρχή της μεταβολής. Μάλιστα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι έχει γίνει μεταστροφή του ρόλου της : από αίτιο της ακινησίας και λογική αναγκαιότητα στον Παρμενίδη, σε αίτιο της μεταβολής στον Εμπεδοκλή.

---

<sup>31</sup> Για την επιλογή της σειράς των στίχων στο απόσπασμα, βλ. M. R. Wright, *Empedocles :The Extant Fragments*, Yale Univ. Press, New Haven & London 1981, p.p.270-271.

<sup>32</sup> [ Υπάρχει της Ανάγκης ένας χρησμός <sup>32</sup>, των θεων αρχαιο ψήφισμα,

αιώνιο, με όρκους πλατιούς σφραγισμένο :  
όποιος αμαρτήσσει και τα μέλη του με φονικό μιάνει,  
όποιος από δικό του φταίξιμο πατήσσει τον όρκο πού 'δωσε  
πνεύματα που μακραίωνη τους έλαχε ζωή -  
για τριάντα χιλιάδες χρόνια μακριά απ' τους μακάριους πλανιέται,  
περνώντας όλα αυτά τα χρόνια απ' όλες τις θνητές μορφές  
κι απ' το 'να κακοτράχαλο στρατί στο άλλο.]

[ απεχθάνεται την ανυπόφορη Ανάγκη ]  
( μτφρ. Δημοσθένης Κούρτοβικ )

## Η Ανάγκη στους Ατομικούς Λεύκιππο και Δημόκριτο

Οι Ατομικοί φιλόσοφοι, Λεύκιππος και Δημόκριτος, επιστρέφουν στην έννοια της ανάγκης, χωρίς ωστόσο να την θεοποιούν ή έστω να την προσωποποιούν. Το σύμπαν γι' αυτούς είναι άπειρο και αποτελείται από περιδινούμενα άτομα και κενό. Σύμφωνα όμως με τις παρακάτω μαρτυρίες, στο σύμπαν αυτό τίποτα δεν γίνεται μάταια, αλλά εξαιτίας του λόγου και της ανάγκης : « Λεύκιππος πάντα κατ' ανάγκην, την δ' αυτήν υπάρχειν ειμαρμένην<sup>33</sup>. λέγει γάρ εν τω Περί Νου · ουδέν χρημα μάτην γίνεται, αλλά πάντα εκ λόγου τε και υπ' ανάγκης » (Λεύκ. Β 2) .

Για το Δημόκριτο, μας παραδίδει τα εξής ο Διογένης Λαέρτιος ( ΙΧ 34 ) : «...πάντα τε κατ' ανάγκην γίνεσθαι, της δίνης αιτίας ουσης της γενέσεως πάντων, ην ανάγκην λέγει...» (Δημόκ. Α 1).Ο Αριστοτέλης, εξάλλου, ψέγει το Δημόκριτο γιατί δεν αναγνώρισε τελικό αίτιο, αλλά ανήγαγε τα πάντα στην ανάγκη: « Δ. δε το ου ένεκα αφείς λέγειν, πάντα ανάγει εις ανάγκην οις χρηται η φύσις » (Δημόκ. Α 66, Αριστ., *Περί Ζώων Γενέσεως*, Ε 8. 789 b 2 ).

Η ανάγκη λοιπόν , είναι εδώ απλά η έκφραση μιας φυσικής αναγκαιότητας. Λειτουργεί ως ποιητικό αίτιο των φυσικών φαινομένων και μπορεί να ταυτιστεί και με την ίδια την κοσμική δίνη, η οποία είναι αίτιο της δημιουργίας άπειρων κόσμων.

---

<sup>33</sup> Το απόσπασμα Β 2 που ακολουθεί φαίνεται να είναι μεταγενέστερη απόδοση των απόψεων των Λεύκιππου και Δημόκριτου και πιθανότατα δεν αποδίδει ορθά την ορολογία των δύο Ατομικών φιλοσόφων.



## Το ανθρώπινο πεπρωμένο

Μέσα σ' όλη αυτή τη συζήτηση για την ανάγκη και τη μοίρα στα αποσπάσματα των Προσωκρατικών, έχει θέση η συζήτηση για το ανθρώπινο, ατομικό πεπρωμένο ; Απασχόλησε τους πρώτους αυτούς στοχαστές η ιδέα της ηθικής ή μεταφυσικής ελευθερίας ;

Κατ' αρχάς, ο όρος ελευθερία ή ελεύθερος, όταν απαντάται στα αποσπάσματα ή τις μαρτυρίες, έχει πάντοτε τη σημασία της συγκεκριμένης πολιτικοκοινωνικής ελευθερίας σε αντιδιαστολή με την κατάσταση της δουλείας. Είναι ενδεικτικά τα παρακάτω αποσπάσματα: «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἐδείξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους » (Ηράκλ. Β 53) και «ἡ ἐν δημοκρατίῃ πενήτη παρὰ τοὺς δυνάστησι καλεομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτον ἐστι αἰρετωτέρη, ὀκόσον ἐλευθερίῃ δουλείης » (Δημόκ. Β 251).

Κύριο μέλημα των προσωκρατικών φιλοσόφων υπήρξε η εξήγηση της δημιουργίας και η κατανόηση των νόμων του σύμπαντος. Ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζεται ως κάτι ξεχωριστό από την υπόλοιπη δημιουργία. Είναι μέρος του κόσμου και ό,τι ισχύει σε κοσμικό επίπεδο περιλαμβάνει και αφορά και τον άνθρωπο.

### A. Το ανθρώπινο πεπρωμένο στον Ηράκλειτο

Είναι χαρακτηριστικό το παρακάτω απόσπασμα : «...ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων...» (Ηράκλ. Β 119) [ Ο χαρακτήρας του ανθρώπου είναι το πεπρωμένο του ]<sup>34</sup> . Το απόσπασμα αυτό έχει μεταφραστεί και σχολιαστεί πολλαπλώς. Σύμφωνα με τους G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield<sup>35</sup> η λέξη δαίμων εδώ σημαίνει την προσωπική μοίρα του ανθρώπου, η οποία σε τελική ανάλυση καθορίζεται από τον ίδιο του το χαρακτήρα. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι έτσι λύνεται και το πρόβλημα

<sup>34</sup> Ο W. C. Greene ,ο.π., σελ. 103, μεταφράζει :” Man’s character is his fate” χαρακτηρίζοντας τον Ηράκλειτο περισσότερο ανθρωπιστή παρά ντετερμινιστή όταν πρόκειται για το ανθρώπινο πεπρωμένο.

<sup>35</sup> Ο.π. σελ. 216-7.

της ελεύθερης βούλησης, εφ' όσον δεν έχουμε πηγές που να μαρτυρούν ότι ο Ηράκλειτος ασχολήθηκε και με το πώς διαμορφώνεται ο χαρακτήρας (ηθος) του ανθρώπου. Ίσως σ' αυτή την αρχαϊκή φάση της φιλοσοφικής σκέψης να πρέπει να θεωρήσουμε ότι η λέξη ηθος = χαρακτήρας θα χρησιμοποιήθηκε από τον Ηράκλειτο με την τρέχουσα σημασία του όρου στην πρακτική φιλοσοφία που αντικατόπτριζε την τρέχουσα λαϊκή κοινωνική αντίληψη ότι ο χαρακτήρας είναι κάτι που εξαρτάται από μας και βρίσκεται υπό τον έλεγχο μας · αντίληψη που λίγο ως πολύ είναι διαχρονική και έχει κάποια πρακτική κοινωνική αξία, ιδίως όσον αφορά την απόδοση ευθυνών και τιμών.

Εν τούτοις, το ίδιο απόσπασμα έχει δεχθεί και μια διαφορετική, ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα ερμηνεία από τον Κ. Αξελό <sup>36</sup>, ο οποίος υποστηρίζει ότι ως ηθος θα πρέπει να θεωρήσουμε “τη βαθιά φύση του ανθρώπου”, “το εν γίνεσθαι είναι του”. Ο δαίμων είναι μια θεία δύναμη, αλλά εδώ δεν αντιμετωπίζεται ως μια δύναμη εξωτερική, ξένη προς τον άνθρωπο. Το Β 119 σύμφωνα μ' αυτή την ερμηνεία μπορεί να μεταφραστεί ως εξής: “Το είναι του ανθρώπου ( το ήθος του ) είναι ένα θείο είναι ( ο δαίμονας του )”. Κατ' αυτόν τον τρόπο, “αναγκαιότητα κι ελευθερία ενώνονται χάρη στην αρμονία των αντιθέτων κι η ελευθερία του ανθρώπου συνίσταται στην πλήρη αποδοχή της δαιμονιακής του φύσης” <sup>37</sup>. Πρόκειται για μια τολμηρή άποψη , η οποία όμως εναρμονίζεται με τη σύλληψη του Ηράκλειτου για την αρμονία των αντιθέτων.

Ενδιαφέρον είναι και το παρακάτω απόσπασμα : «...μόροι γάρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι...» (Ηράκλ. Β 25) [...γιατί οι καλύτεροι θάνατοι παίρνουν τα καλύτερα μερίδια..] ( μτφρ. Δημοσθ. Κούρτοβικ ). Τι είναι αυτά τα καλύτερα μερίδια ; Προφανώς ανήκουν στην ψυχή<sup>38</sup>, αφού το σώμα δεν έχει καμιά αξία μετά το θάνατο, σύμφωνα με το Β 96 « νέκυες γάρ κοπρίων εκβλητότεροι ». Κατά τον Ηράκλειτο , οι καλύτερες ψυχές είναι πύρινες ( Β 118 ) ενώ οι εξασθενημένες είναι υγρές ( Β 36 ). Όπως φαίνεται, το μεγαλύτερο / καλύτερο μερίδιο που παίρνουν οι πύρινες ψυχές είναι να ενωθούν με την αιώνια φωτιά του σύμπαντος, ενώ οι άλλες μετατρέπονται σε νερό και ξαναπαίρνουν γρήγορα στον κύκλο της γέννησης και του θανάτου.

<sup>36</sup> Βλ. Κώστας Αξελός, *Ο Ηράκλειτος και η Φιλοσοφία*, ( μτφρ. Δ. Δημητριάδης ) εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1974-76, σελ. 246 - 7.

<sup>37</sup> Βλ. Κ. Αξελός, ο.π., σελ. 247. Στο ίδιο πνεύμα είναι και η ερμηνεία που ασπάζεται ο Θ. Βέικος, ο.π. ,σελ.122 όταν λέει ότι με το απόσπ. Β 119 εκφράζεται μεταξύ άλλων η σκέψη πως «ο άνθρωπος κατοικεί στη γειτονιά του θεού». Υπάρχει ακόμη και η ερμηνεία του ηθους ως ενδιαιτήματος.

<sup>38</sup> Βλ. G. S. Kirk - J. E. Raven - M. Schofield, ο.π., σελ. 213-4.

Για το Β 25 έχει ακόμη προταθεί από τον Κ. Αξελό <sup>39</sup> ότι ίσως η μοίρα και ο μόρος είναι ταυτόσημα, δηλ. η μοίρα του ανθρώπου είναι ο θάνατός του. Όμως, «εφ’ όσον η ζωντανή ψυχή δεν είναι καθόλου υποκειμενική, πώς θα μπορούσε, μετά το θάνατο του ανθρώπου τον οποίο εμπύχωνε, να επιβιώσει σαν ατομική ψυχή; Η ψυχή είναι ένα απόσπασμα του Σύμπαντος· μετά τη συνάντησή της με τον άνθρωπο, επιστρέφει στο Σύμπαν» <sup>40</sup>. Όπως μαρτυρεί ο Αέτιος: « <Ηράκλειτος άφθαρτον είναι την ψυχήν>·εξιουσαν γάρ εις την του παντός ψυχήν αναχωρουν προς το ομογενές» ( Ηράκλ. Α17).

### Β.Η Διδασκαλία της Μετενσάρκωσης/ Μετεμψύχωσης

Όπως μαρτυρεί ο Πορφύριος ( *Βίος Πυθαγ.*, 18 ) πρώτος έφερε τη διδασκαλία της μετενσάρκωσης στην Ελλάδα ο Πυθαγόρας, αφού, κατά τον Ηρόδοτο ( Ηρόδ. ΙΙ 23 ), γνώρισε το δόγμα αυτό στην Αίγυπτο. Σύμφωνα με τους G. S. Kirk - J. E. Raven- M. Schofield<sup>41</sup>, η ιδέα της μετενσωμάτωσης σε διάφορες ζωικές μορφές, δηλ. η μετεμψύχωση όπως την δίδαξε ο Πυθαγόρας, δεν πιστοποιείται σε γραπτά αιγυπτιακά κείμενα.

Από τη σκέψη των Πυθαγορείων επηρεάστηκε προφανώς και ο Εμπεδοκλής στο δεύτερο ποίημα που έγραψε με τίτλο Καθαρμοί, όπου παρουσιάζεται ως ένας έκπτωτος θεός αναγκασμένος να υποστεί τον κύκλο των διαδοχικών ενσαρκώσεων που διαρκεί 30.000 χρόνια, έως ότου κατορθώσει ν’ απελευθερωθεί από τον κύκλο της Ανάγκης. Όπως φαίνεται από το Β 115, ο κύκλος της περιπλάνησης του “εγώ” ξεκινά λόγω κάποιου αμαρτήματος· ενός φόνου ή αιματοχυσίας. Αν μιλούσαμε με όρους του *Περί Φύσεως*, θα λέγαμε ότι αυτή η αιματοχυσία προκαλεί την επικράτηση του Νείκουσ εναντι της Φιλότητας. Το “εγώ” έχει, επομένως, κάποια ευθύνη γι’ αυτό που συνέβη. Η τιμωρία του είναι εξορισμός <sup>42</sup> από τη συντροφιά των άλλων μακαρίων συντρόφων του και είσοδος στον κύκλο των ενσαρκώσεων. Δεν είναι όμως ξεκάθαρο στο παραπάνω απόσπασμα, αν όλη η ευθύνη έγκειται στο “εγώ”, αν θα

<sup>39</sup> Κ. Αξελός, ο.π., σελ. 240.

<sup>40</sup> Κ. Αξελός, ο.π., σελ.257.

<sup>41</sup> ο.π. σελ. 227

<sup>42</sup> βλ. Μ. R. Wright, ο.π., σελ.64, όπου πιθανολογείται ότι ο Εμπεδοκλής απέδωσε έγκλημα φόνου ή αιματοχυσίας στο δαίμονα διότι στην εποχή του αυτό το έγκλημα τιμωρούνταν με εξορία, τόσο στην Αθήνα όσο και στη Σπάρτη.

μπορούσε να πράξει διαφορετικά, ή , αντιθέτως, οδηγήθηκε στην ανόσια πράξη επειδή εμπιστεύθηκε το Νείκος: «...των και εγώ νυν ειμι, φυγὰς θεόθεν και ἀλήτης / νείκει μαινομένωι πίσυνος...» (Εμπεδ. Β 11) [ ...ένας απ' αυτούς είμαι τώρα κι εγώ, απ' τους θεούς εξόριστος και πλάνης, / εμπιστοσύνη έχοντας στη μανιασμένη Φιλονικία]( μτφρ. Δημοσθ. Κούρτοβικ ).

Ο Μ. R. Wright <sup>43</sup> παραβάλλει την ευθύνη του «εγώ» στον Εμπεδοκλή μ' εκείνη των τραγικών προσώπων ,όπως ο Οιδίπους και ο Θυέστης. Πράγματι, πιστεύω ότι εδώ θα μπορούσε κάλλιστα να εφαρμοστεί η θεωρία της « διπλής αιτιολογίας » του Lesky, για την οποία μιλήσαμε στην εισαγωγή. Παρ' όλο που στους *Καθαρμούς* γίνεται λόγος για την ευθύνη του « εγώ », δεν είναι βέβαιο ότι αυτό συνεπάγεται και κάποια ιδέα ελευθερίας, εφ' όσον δεν είναι σαφές κατά πόσον το εγώ θα μπορούσε να είχε ενεργήσει διαφορετικά. Φυσικά, το ότι δίδονται κάποιες πρακτικές συμβουλές <sup>44</sup> από τον Εμπεδοκλή , ώστε οι πράξεις μας να μη συντείνουν στην αύξηση του Νείκουσ στον κόσμο, προϋποθέτουν κάποιο βαθμό ελευθερίας. Διαφορετικά δεν θα είχε νόημα να ακολουθήσει κανείς αυτές τις συμβουλές , αν τίποτε δεν μπορεί να αλλάξει με τις πράξεις μας, αν τίποτε δεν εξαρτάται από εμάς. Παρ' όλα αυτά, το ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης δε φαίνεται να απασχόλησε τον Εμπεδοκλή.

### Γ. Ο Δημόκριτος και η Ελεύθερη Βούληση

Εκτός από την ατομική θεωρία , ο Δημόκριτος φέρεται να επεξεργάστηκε και κάποια ηθικά θέματα, διαμορφώνοντας μια πρακτική ηθική φιλοσοφία που είχε ως στόχο την επίτευξη της ψυχικής γαλήνης (ευθυμιά). Ο W. C. Greene <sup>45</sup> σημειώνει πως ο Δημόκριτος θεωρεί την ελευθερία της βούλησης δεδομένη και ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος

---

<sup>43</sup> Ο.π. σελ.68 - 69.

<sup>44</sup> Όπως επί παραδείγματι η αποφυγή της κρεοφαγίας ( Β 136 & 137 ), των δαφνόφυλλων ( Β 140 ) και των κουκιών ( Β 141 ), που απηχούν Πυθαγόρεια κελεύσματα.

<sup>45</sup> Ο.π. σελ.127. βλ. επίσης Jose Maria Rosales, "Vida practica y responsabilidad sobre la etica de Democrito", *Apuntes Filosoficos*, ( 9 -10 ) 1996, p.p. 77-92, όπου υποστηρίζεται ότι ο Δημόκριτος, ξεφεύγοντας από το ντετερμινισμό της ατομικής θεωρίας, όσον αφορά την ηθική οραματίστηκε την ελευθερία ως εναλλακτική λύση απέναντι στις φυσικές συνθήκες. Επίσης, ότι η ιδέα του για την ανθρώπινη ευθύνη είναι μια καινοτομία στην Ελληνική φιλοσοφία, στην ίδια γραμμή με την «ηθική επανάσταση» που παραδοσιακά αποδίδεται στη μεμονωμένη προσπάθεια του Σωκράτη. Ακόμη, η άποψη αυτή διατυπώνεται και από τον Θ. Βέικο, ο.π. σελ. 292 - 3.

για την ευδαιμονία ή την κακοδαιμονία του. Η μοίρα, οι θεοί και η τύχη παίζουν δευτερεύοντα ρόλο. Τα χαρακτηριστικότερα αποσπάσματα όπου εκφράζονται οι παραπάνω ιδέες είναι τα εξής: « Ευδαιμονίη ψυχης και κακοδαιμονίη» (Δημόκ. Β 170)[ Η ευτυχία και η δυστυχία εδρεύουν στην ψυχή ], «ευδαιμονίη ουκ εν βοσκήμασιν οικει ουδέ εν χρυσει · ψυχή οικητήριον δαίμονος» ( Δημόκ. Β 171) [ η ευτυχία δε βρίσκεται ούτε στα κοπάδια ούτε στο χρυσάφι · η ψυχή είναι η κατοικία του δαίμονα ]<sup>46</sup> και «οι δε θεοί τοισι ανθρώποισι διδουσι τ' αγαθά\_πάντα και πάλαι και νυν. πλην οκόσα κακά και βλαβερά και ανωφελέα, τάδε δ' ου <τε>\_πάλαι ουτε νυν θεοί ανθρώποισι δωρουνται , αλλ' αυτοί τοισδεσιν εμπελάζουσιν δια νου τυφλότητα και αγνωμοσύνην» ( Δημόκ. Β 175)[ Οι θεοί δίνουν στους ανθρώπους όλα τα καλά και παλιότερα και τώρα. Όμως, όσα είναι κακά και βλαβερά κι ανώφελα, αυτά δεν τα δωρίζουν οι θεοί στους ανθρώπους ούτε παλιότερα ούτε τώρα, αλλά αυτοί ( οι άνθρωποι ) τα φέρνουν κοντά τους εξαιτίας της τυφλότητας του νου τους και της αμάθειας ] και τέλος, « άνθρωποι τύχης είδωλον επλάσαντο πρόφασιν ιδίης αβουλίας. βαιά γάρ φρονήσει τύχη μάχεται, τα δε πλειστα εν βιωι ευζύνετος οξυδερκήη κατιθύνει» (Δημόκ. Β 119) [ Οι άνθρωποι έπλασαν το είδωλο της τύχης σαν πρόφαση για την ίδια τους την αναποφασιστικότητα. Σπάνια η τύχη αντιμάχεται τη φρόνηση, αλλά τα πιο πολλά στη ζωή τα κατευθύνει η καλά ζυγισμένη οξυδέρκεια. ] .

Από τα παραπάνω αποσπάσματα γίνεται, πιστεύω, ξεκάθαρο ότι ο Δημόκριτος είχε μια σαφώς μη ντετερμινιστική θεωρία όσον αφορά τον έλεγχο που μπορούμε ν' ασκήσουμε στη ζωή μας, μη αναγνωρίζοντας κάποια απρόσωπη Μοίρα ή τύχη ως καθοριστικούς παράγοντες για τη διαμόρφωση του προσωπικού μας πεπρωμένου.

---

<sup>46</sup> Όπου δεν αναφέρεται ο μεταφραστής, η μετάφραση είναι δική μου.

# ΠΛΑΤΩΝ : ΟΙ ΝΟΜΟΙ ΤΗΣ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΕΥΘΥΝΗ

## Γενικά

Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης δεν απασχόλησε τον Πλάτωνα <sup>47</sup>. τουλάχιστον, όχι με τη μορφή που πήρε στις διάφορες φιλοσοφικές σχολές της ελληνιστικής και ρωμαϊκής περιόδου. Το ζήτημα της ελευθερίας ήταν περισσότερο θέμα πολιτικού προβληματισμού. Η μεταφυσική και ηθική διάσταση της ελευθερίας δεν είχε ανιχνευθεί σε όλο το βάθος και το εύρος της. Ο όρος *ελευθερία* και *ελεύθερος* στον Πλάτωνα, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, συναντάται σχεδόν πάντοτε σε αντιδιαστολή με την κατάσταση της δουλείας <sup>48</sup>. Το κύριο ενδιαφέρον του Πλάτωνα ήταν η αναζήτηση της αλήθειας και της φιλοσοφικής αρετής. Η ελευθερία υποτάσσεται στην αρετή και δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά μέσο για την επίτευξη της σοφίας <sup>49</sup>. Όπως λέει στον *Ευθύδημο* ( 292 b – c ), ο πλούτος, η ελευθερία και η γαλήνη δεν είναι από μόνα τους ούτε καλά ούτε κακά. Αυτό που μας κάνει σοφούς είναι ο ορθός πολιτικός βίος <sup>50</sup>.

Παρόλο που δεν αφιέρωσε κάποιο διάλογο στο συγκεκριμένο θέμα, ο Πλάτων πίστευε στην ελευθερία της βούλησης <sup>51</sup> γιατί η αυτονομία της ψυχής συνεπάγεται την ελευθερία της θέλησης . Διάχυτη μέσα στους διαλόγους του είναι η πεποίθηση πως ο άνθρωπος ευθύνεται για το πού κατευθύνεται η ζωή του και μια τέτοια ευθύνη δεν είναι λογική χωρίς τη δυνατότητα ελευθερίας επιλογής.

Όσον αφορά τους όρους *μοίρα* και *ειμαρμένη*, τους συναντάμε πολύ συχνά στους πλατωνικούς διαλόγους. Σύμφωνα με το Πλατωνικό Λεξικό του Astius, η μοίρα έχει δύο κυρίως έννοιες <sup>52</sup>. Σημαίνει α ) μέρος και β) *fatum* ή *pars divinitus tributa*, δηλ. πεπωμένο ή μερίδιο δοσμένο από το θεό. Πρόκειται για τις έννοιες που παραδοσιακά αποδίδονταν στη μοίρα, όπως είδαμε και στο

<sup>47</sup> Βλ. I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, London 1962, σελ. 275 – 280. Σύμφωνα με τον Crombie, το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης δεν εμφανίζεται ευθέως στην αρχαία ελληνική σκέψη, γιατί είναι θέμα θεολογικό και έχει σχέση με την ύπαρξη του κακού στον κόσμο. Εφόσον, όμως, ο θεός στον Πλάτωνα δεν δημιούργησε τον κόσμο εκ του μηδενός, αλλά έκανε απλά το καλύτερο δυνατόν, τότε το πρόβλημα δεν προκύπτει με τη γνωστή του μορφή. Το ότι ο πλατωνικός προβληματισμός βρίσκεται μακριά από το σύγχρονο στοχασμό πάνω στην ελεύθερη βούληση υποστηρίζει και ο J. C. B. Gosling , ο.π. σελ. 83. Γι' αυτόν, ελεύθερος στον Πλάτωνα είναι αυτός που του επιτρέπεται να αποφασίζει για τον εαυτό του και σε καμία περίπτωση ο όρος δεν σχετίζεται με την ελευθερία της βούλησης ή τη δυνατότητα να επιλέξει ανάμεσα σε κάποιες εναλλακτικές λύσεις. Κατά τον Gosling, ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται κατά πόσο κάποιος θα μπορούσε να είχε δράσει διαφορετικά ή όχι σε κάποια δεδομένη περίπτωση, αλλά μόνο αν μπορεί να κάνει κάτι για την τάση του να σφάλει (βλ. J. C. B. Gosling, ο.π. σελ. 95 ).

<sup>48</sup> Βλ. D. F. Astius, *Lexicon Platonicum*, ( Vol. 1 – 3 ), Berlin 1908, λήμμα *ελευθερία* και *ελεύθερος*. Ενδεικτικά αναφέρουμε : *Επινομίς* VIII. 354 E : « δουλεία ... και ελευθερία υπερβάλλουσα ... εκατέρα πάγκακον », *Νόμοι* III. 694 A : « ότε ... το μέτριον μαλλον δουλείας τε και ελευθερίας ηγον », *Μενέξ.* 239 B : « υπέρ της ελευθερίας ... μάχεσθαι ». ακόμη, *ελεύθερος* σήμαινε και γενναίος ή έντιμος : *Νόμοι* V. 741 E : « ήθος ... ελεύθερον », *Πολιτεία* 567 A : « τινάς ... ελεύθερα φρονήματα έχοντας ».

<sup>49</sup> Βλ. Morris Stockhammer, *Plato Dictionary*, N. York 1963 ( Εισαγωγή σελ. 11 ).

<sup>50</sup> Βλ. Πλάτωνος, *Ευθύδημος* 292 b – c : « ουκουν τα μέν άλλα έργα, α φαίη αν τις πολιτικης είναι – πολλα δε που ταυτ' αν ειη, οιον πλουσιους τους πολιτας παρεχειν και ελευθέρους και αστασιάστους – παντα ταυτα ουτε κακα ουτε αγαθα εφανη, εδει δε σοφους ποιειν και επιστημης μεταδιδοναι ειπερ εμελλεν αυτη είναι η ωφελουσα τε και ευδαιμονας ποιουσα ».

<sup>51</sup> Βλ. W. C. Greene, *Moirai*, Glouster 1968, σελ. 298 και 306 – 307 όπου αναφέρεται στο 727bc των *Νόμων*.

<sup>52</sup> Ενδεικτικά αναφέρουμε τα εξής χωρία : α ) μοίρα = μέρος. *Φίληβος* 53 A : « εν ω χρωματος μηδεμια μοιρα άλλη ουδενος αν ειη », *Χαρμίδης* 155 D : « μοιραν αιρεισθαι κρεων », *Κριτίας* 121 A : « επει δ' η του θεου μοιρα εξιτηλος εγιγεντο εν αυτοις » κτλ.

β ) μοιρα = μερίδιο δοσμένο απ' το θεό. *Φαίδρος* 248 E : « αμεινονος μοιρας μεταλαμβάνει », *Φαίδων* 58 E : « μηδ' εις Αϊδου ιόντα ανευ θειας μοιρας ιεναι », *Νόμοι* X. 903 D : « ινα της προσηκουσης μοιρας λαγγανη » κτλ.

κεφάλαιο για τους Προσωκρατικούς. Συχνά η λέξη απαντάται μαζί με το επίθετο *θεία* και στα ίδια συμφραζόμενα με τη *θεία τύχη*, ως απρόσμενος μεσολαβητικός παράγοντας στην πορεία των ανθρωπίνων υποθέσεων, χωρίς ωστόσο να παίζει καθοριστικό ρόλο για την ανθρώπινη ευτυχία. Όπως και η *ορθή δόξα* μπορεί κατά τύχη να είναι σωστή και να μας οδηγήσει σε καλά αποτελέσματα, έτσι και η θεία μοίρα ή τύχη είναι κατώτερες από τη φιλοσοφική αρετή που προκύπτει από τη γνώση του Αγαθού και είναι ο μόνος τρόπος να επιτύχουμε με βεβαιότητα την ευδαιμονία<sup>53</sup>. Ενδιαφέρουσα είναι επίσης και η έννοια της μοίρας ως μερίδιο θανάτου, όπως την είδαμε και στο ηρακλείτιο Β 25 : « μορσι γαρ μεζονες μεζονας μοιρας λαγγανουσι » και να το παραβάλλουμε με το χωρίο από τον *Κρατύλο* 398 Β : « ως, επειδάν τις αγαθός ών τελευτήση, μεγάλην μοιραν και τιμήν έχει ».

Τέλος, η μετοχή *ειμαρμένος* –η –ον στα πλατωνικά κείμενα σημαίνει (προ)καθορισμένος. Ενδεικτικά αναφέρουμε το χωρίο από το μύθο της δημιουργίας στον *Πρωταγόρα* 320 D : « επειδή δε και τουτοις χρόνος ηλθεν ειμαρμενος γενέσεως » και 321 C : « ήδη ... και η ειμαρμένη ημέρα παρην » ή από *Μενέξενο* 236 D : « πορευονται την ειμαρμένην πορείαν ... ». το θηλυκό *ειμαρμένη* θα το δούμε και με την έννοια του πεπρωμένου ή της αναπόδραστης αναγκαιότητας, ιδιαίτερα συχνά συσχετισμένης με τον καθορισμένο χρόνο θανάτου. Έτσι, στον *Φαίδωνα* ( 115 Α ) ο Σωκράτης συχνά έτοιμος να πεθάνει όταν τον καλέσει η ειμαρμένη, όπως πρέπει να κάνει κάθε πραγματικός φιλόσοφος, χωρίς να φοβάται ή να ανησυχεί, αφού η ψυχή του έχει προετοιμαστεί αποκτώντας τα μόνα πράγματα που αξίζουν σ' αυτή τη ζωή, δηλ. αρετές όπως η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη. Να περιμένει βέβαια κανείς να τον καλέσει η « ειμαρμένη » ίσως ακούγεται κάπως μοιρολατρικό με αποτέλεσμα να κινδυνεύει κανείς να αποδώσει στον Πλάτωνα κάποιες αιτιοκρατικές παραδοσιακές απόψεις όσον αφορά κάποια προσωποποιημένη δύναμη του πεπρωμένου<sup>54</sup>. Η ειμαρμένη, όμως, όπως και η Ανάγκη, προσωποποιούνται στο πλατωνικό έργο κυρίως ενταγμένες στους μύθους που σχετίζονται με τη μετεμψύχωση και θα ασχοληθούμε με το θέμα αυτό λίγο παρακάτω. Οι υπόλοιπες αναφορές όμως θα λέγαμε ότι γίνονται λίγο έως πολύ χωρίς τεχνική έννοια ώστε να μην πρέπει να τους προσδώσουμε κάποια ιδιαίτερη βαρύτητα. Αρκεί να θυμηθούμε ότι και στο χωρίο από τον *Φαίδωνα*, που μόλις παραθέσαμε, ο Σωκράτης λέει ότι βλέπει να τον καλεί η ειμαρμένη « όπως θα έλεγε και κάποιος ποιητής ». Είναι προφανές, επομένως, ότι δεν κυριολεκτεί. Τέλος, στον *Γοργία* ( 512 c ) η δοξασία ότι κανείς δεν μπορεί να ξεφύγει από την ειμαρμένη αποδίδεται στις γυναίκες και, προφανώς, ο Πλάτων δεν την συμεριζόταν.

## Η Θεωρία της Μετεμψύχωσης

« αιτία ελομένον · θεός αναίτιος »  
Πλάτωνος, Πολιτεία 617 e

Το πώς σχετίζεται η ευθύνη του ανθρώπου για τον εαυτό του με τους νόμους της ειμαρμένης γίνεται φανερό κυρίως μέσα από την πλατωνική διδασκαλία της αλληπάλληλης επιστροφής της ανθρώπινης ψυχής στον φυσικό κόσμο μέσα σε διαφορετικά σώματα. Οι διαδοχικές αυτές ενσαρκώσεις δίνουν τη δυνατότητα στην ψυχή να διδαχθεί από τα λάθη της ώσπου να καταστεί άξια να βγει από τον κύκλο της Ανάγκης.

Η ιδέα δεν είναι φυσικά πρωτότυπη στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Την είδαμε στην προσωκρατική σκέψη, ιδιαίτερα στο έργο του Εμπεδοκλή και στους κύκλους των Πυθαγορείων. Από τους τελευταίους θεωρείται ότι επηρεάστηκε ο Πλάτων. Η νέα φάση του Πλατωνικού έργου όπου πρωτοεμφανίζονται πυθαγόρεια θέματα (αθανασία της ψυχής, μετεμψύχωση, η μάθηση ως ανάμνηση) αρχίζει με τον διάλογο *Μένων*, ο οποίος πρέπει να γράφτηκε λίγο μετά την πρώτη επίσκεψη του Πλάτωνα στην Ιταλία και στη Συκελία γύρω στο 387 π.Χ.<sup>55</sup>. Την ίδια ιδέα συναντάμε στη συνέχεια

<sup>53</sup> Βλ. W. C. Greene ο.π σελ. 299. Αξίζει να σημειωθεί ότι και στον μύθο του Ηρός του Αρμενίου, που θα δούμε παρακάτω κατά την επιλογή των βίων ακόμη και οι ψυχές που είχαν ζήσει ενάρετο βίο από συνήθεια ή τύχη δεν είναι ώριμες για να επιλέξουν σωστά την επόμενη ζωή τους.

<sup>54</sup> Βλ. *Φαίδων*, 115 Α : « ως πορευόμενος όταν η ειμαρμένη καλη » και « εμέ δε νυν ήδη καλει, φαίην αν · ανήρ τραγικός, ειμαρμένη ... ». Άλλα χωρία όπου η ειμαρμένη σημαίνει αναγκαιότητα / πεπρωμένο : *Νόμοι* IX 873 C : « την της ειμαρμένης βία αποστερων μοιραν », X 904 C : « κατά την της ειμαρμένης τάξιν και νόμον », *Γοργίας* 512 E : « ότι την ειμαρμένην ουδ' αν εις εκφύγει » κτλ.

<sup>55</sup> Βλ. W. C. Gurthie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, Cambridge Univ. Press, 1975, σελ.236.

στους διαλόγους της ώριμης συγγραφικής περιόδου του φιλοσόφου, δηλ. στον *Φαίδρο* και την *Πολιτεία*, αλλά και στον *Τίμαιο* που ανήκει στους υστερότερους διαλόγους.

Η πιο εντυπωσιακή παρουσίαση της θεωρίας της μετεμψύχωσης βρίσκεται στο 10<sup>ο</sup> βιβλίο της *Πολιτείας* με τη μορφή μύθου, όπως συνηθίζει ο Πλάτων όταν πραγματεύεται εσχατολογικά ζητήματα <sup>56</sup>. Πρόκειται για την αφήγηση του Ηρός του Αρμενίου ( 614 b – 621 b ), ο οποίος σκοτώθηκε στον πόλεμο αλλά με θαυματουργικό τρόπο επανήλθε στη ζωή τη δωδέκατη ημέρα μετά το θάνατό του και ενώ βρισκόταν πάνω στη νεκρική πυρά. Άρχισε, λοιπόν, να διηγείται τί είδε στον άλλο κόσμο. Πρώτα περιέγραψε ένα είδος δικαστηρίου των ψυχών, το οποίο λάμβανε χώρα σ' ένα λιβάδι ανάμεσα σε δύο χάσματα στη γη και δύο άλλα στον ουρανό, από όπου μαινόβγαιναν οι ψυχές των πεθαμένων. Ανάλογα με τις πράξεις τους, οι ανθρώπινες ψυχές έπαιρναν, αν ήταν άδικες, το δρόμο που οδηγούσε κάτω από τη γη είτε, αν ήταν δίκαιες, το δρόμο προς τον ουρανό. Ακολουθούν περιγραφές των τιμωριών που περιμένουν τους άδικους ανθρώπους. Από τις πιο αυστηρές φαίνεται να είναι οι τιμωρίες που περιμένουν αδίστακτους τυράννους, όπως ο Αρδιαίος.

Αφού έμεινε σ' αυτό το λιβάδι για 7 ημέρες και μετά από πορεία 4 ημερών έφτασε μαζί με άλλες ψυχές σ' έναν τόπο φωτεινό, όπου έχουμε την περίφημη περιγραφή του αδραχτιού της Ανάγκης ( 616 b – 617 c ), το οποίο βρισκόταν μέσα σε μια στήλη καθαρού φωτός. Το φως χρησίμευε ως σύνδεσμος του ουρανού και συγκρατούσε όλον τον περιστρεφόμενο ουρανό. Στις άκρες ήταν στερεωμένο το αδράχτι της Ανάγκης, που έδινε την κίνηση σ' όλες τις ουράνιες περιστροφές. Το σφοντύλι περιγράφεται ως να αποτελούνταν από 8 κοίλα σφοντύλια βαλμένα το ένα μέσα στο άλλο. Οι κύκλοι που σχηματίζονταν από το χείλος κάθε σφοντυλιού είχαν διαφορετικά χρώματα ο καθένας. Η περιγραφή τους θυμίζει πολύ την αντίστοιχη εικόνα με τις στεφάνες στο ποίημα του Παρμενίδη ( Β 12, 2 ). Ολόκληρο το αδράχτι στρεφόταν γύρω από τον άξονά του κατά την ίδια φορά, ενώ οι 7 ομόκεντροι κύκλοι περιστρέφονταν ήρεμα προς την αντίθετη κατεύθυνση.

Η Ανάγκη, προσωποποιημένη, έχει στα γόνατά της το αδράχτι. Γύρω απ' αυτό σε ίσες αποστάσεις κάθονται οι κόρες της, οι τρεις Μοίρες και ψάλλουν : η Λάχεση αυτά που έχουν ήδη συμβεί ( τα γεγονότα ), η Κλωθώ τα τωρινά ( τα όντα ) και η Άτροπος τα μελλοντικά ( τα μέλλοντα ). Ακολουθεί η συγκλονιστική περιγραφή της επιλογής των κληρών από τις ψυχές που πρόκειται να ξαναμπούν στον κύκλο των ενσαρκώσεων ( 617 d – e ).

Μόλις, λοιπόν, οι ψυχές φτάσουν μπροστά στην Ανάγκη και τις θυγατέρες της, οφείλουν να παρουσιαστούν πρώτα μπροστά στη Λάχεση. Ένας προφήτης δείχνει στον καθένα τη θέση του και τη σειρά του. Στη συνέχεια παίρνει από τα γόνατα της Λάχεσης κλήρους και παραδείγματα βίων και ανεβαίνοντας σ' ένα ψηλό βήμα λέει τα παρακάτω λόγια <sup>57</sup> :

« Αυτά εδώ τα λέγει η Λάχεση η παρθένος, της Ανάγκης η θυγατέρα. Ψυχές εφήμερες, τώρ' αρχίζει άλλη περίοδος ζωής για το θνητό γένος με απόληξη το θάνατο. Δε θα σας διαλέξει ο δαίμονας, αλλά σεις θα διαλέξετε το δαίμονά σας. Ο πρώτος που θα τον υποδείξει ο κλήρος, θα εκλέξει πρώτος το βίο του που θα τον ζήσει κατ' ανάγκη. Η αρετή είναι κτήμα αδέσποτο και καθένας θα πάρει απ' αυτή το μερδικό του ανάλογα με την τιμή ή την περιφρόνηση που θα της έχει. Ο καθένας είναι υπεύθυνος για την εκλογή του · ο θεός ανεύθυνος ».

( μτφρ. Ι. Γρυπάρη )

Ακολουθεί η επιλογή των βίων, που διευκρινίζεται ότι ήταν αρκετοί, ώστε ακόμα κι ο τελευταίος να έχει διάφορες επιλογές. Υπήρχε μεγάλη ποικιλία από βίους όλων των ειδών : βίοι ανδρών, γυναικών, ζώων · βίοι με διάφορες καταστάσεις όσον αφορά τα πλούτη, την καταγωγή κτλ. Αυτό που αξίζει να σημειωθεί, όμως, είναι ότι δεν υπήρξε καμιά ορισμένη τάξη για τις επιδόσεις της

<sup>56</sup> Σύμφωνα με τον W. C. Greene, ο.π. σελ. 314, «οι μύθοι του Πλάτωνα συμπληρώνουν το έργο του λόγου, υποδηλώνοντας με τη δύναμη της φαντασίας το τί λογικά πρέπει να αληθεύει σχετικά με εσχατολογικά θέματα που η ανθρώπινη εμπειρία δεν μπορεί να πιστοποιήσει : θεός, προέλευση και πεπρωμένο της ψυχής, θεία δικαιοσύνη».

<sup>57</sup> Βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία* 617 e : « Ανάγκη θυγατρός κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαί εφήμεροι, αρχή άλλης περιόδου θνητου γένους θανατηφόρου. συχ ημας δαίμων λήξεται, αλλ' ημεις δαίμονα αιρήσεσθε. πρωτος δ' ο λαχών πρωτος αιρείσθω βίον ω συνέσται εξ ανάγκης. αρετή δέ αδέσποτον, ήν τιμων και ατιμάζων πλέον και έλαττον αυτης εκάστης έξει. αιτία ελομένου · θεός αναίτιος ».



κάθε ψυχής, γιατί κάθε μια έπρεπε να γίνει διαφορετική ανάλογα με τις επιλογές της<sup>58</sup>. Κι εκεί, όπως παρατηρεί ο Σωκράτης, βρίσκεται ο μεγάλος κίνδυνος · να έχει προετοιμαστεί έτσι κανείς, ώστε να κάνει την επιλογή του όχι με βάση τα εξωτερικά αγαθά, αλλά με κριτήριο το ποιος βίος θα βοηθήσει την ψυχή να γίνει δικαιότερη.

Αφού, τέλος, είχαν διαλέξει το βίο τους όλες οι ψυχές, προσέρχονταν ξανά μπροστά στη Λάχεση, η οποία έδινε στον καθένα ως συνοδό το δαίμονα που διάλεξε για να του χρησιμεύει ως φύλακας στη νέα του ζωή και βοηθός στην εκπλήρωση όσων επέλεξε. Ακολουθεί η εικόνα της επικύρωσης του ανθρώπινου πεπρωμένου από την Κλωθώ και την Άτροπο<sup>59</sup> και στη συνέχεια η οδυνηρή πορεία μέσα από την πεδιάδα της Λήθης μέσα από φοβερή και πνιγηρή ζέστη. Εκεί, στο τέλος της μέρας, κάθε ψυχή έπινε νερό από τον Αμέλητα ποταμό, χάνοντας για πάντα κάθε ανάμνηση των όσων έζησε πριν ξαναγεννηθεί. Κι εδώ ο αφηγητής διακρίνει τις ψυχές που απερίσκεπτα πίνουν πιο πολύ απ' το νερό που πρέπει, με αποτέλεσμα να δυσχεραίνουν τη δυνατότητα ανάμνησης στη ζωή που τους περιμένει. Στο μύθο, μόνο τον Ήρα τον Αρμένιο εμπόδισαν να πει, για να μπορέσει να διηγηθεί στους ανθρώπους όσα είδε στον άλλο κόσμο. Τέλος, δίπλα στον Αμέλητα ποταμό οι ψυχές κατασκηνώνουν και κοιμούνται. Κατά τα μεσάνυχτα, όμως, έγινε βροντή και σεισμός, γιατί είχε έρθει η ώρα της γέννησής τους στον φυσικό κόσμο<sup>60</sup>.

Κάπως έτσι τελειώνει η αφήγηση του Ηρός του Αρμενίου για τα όσα είδε στον άλλο κόσμο. Όπως έχουμε ήδη προαναφέρει, η θεωρία της μετεμψύχωσης και της επιλογής του τωρινού βίου μας σ' ένα προεμπειρικό στάδιο συναντάται και σε άλλα Πλατωνικά έργα από τον *Μένωνα* και έπειτα. Στο *Φαίδωνα* ( 70 c – 72 e ) έχουμε σαφή υπαινιγμό στις διαδοχικές ενσαρκώσεις όταν, κατά τη συζήτηση για την αθανασία της ψυχής, ο Σωκράτης αναφέρεται στην αρχαία διδασκαλία της αναγέννησης και στη θεωρία της αέναης εναλλαγής των αντιθέτων μέσα στα οποία περιλαμβάνονται η γέννηση και ο θάνατος, πράγμα που δείχνει ότι είχε υπόψη του την ορφική διδασκαλία καθώς και εκείνη του Ηράκλειτου<sup>61</sup>.

Πιο ξεκάθαρα, ωστόσο, επανέρχεται στο θέμα στο διάλογο *Φαίδρος*, ο οποίος χρονικά συγγενεύει με την *Πολιτεία*, αν και δεν υπάρχει συμφωνία μεταξύ των μελετητών σχετικά με το ποιος από τους δύο διαλόγους προηγείται χρονικά<sup>62</sup>. Με αφορμή τον ενθουσιασμό του νεαρού Φαίδρου για την τέχνη της ρητορικής και μετά από την ανάγνωση ενός λόγου του ρήτορα Λυσία σχετικά με τα οφέλη μιας ερωτικής σχέσης με κάποιον ερωτευμένο ή μη, ο Σωκράτης αποφασίζει να μιλήσει στο Φαίδρο για την πραγματική ψυχολογία του έρωτα, τον οποίο χαρακτηρίζει μεν ένα είδος παραφροσύνης, που ωστόσο είναι ένα από τα τέσσερα είδη θεϊκής « μανίας », η οποία « αντιπροσωπεύει σοφία πολύ μεγαλύτερη από τις πρακτικές γνώσεις »<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία* 618 b : « ψυχής δε τάξιν ουκ ενειναι διά το αναγκαίως έχειν άλλον ελομένην βίον αλλοίαν γίνεσθαι ».

<sup>59</sup> Η Κλωθώ επικυρώνει τη μοίρα που έλαχε σε κάθε ψυχή με μια περιστροφή του αδραχτιού και η Άτροπος με το δικό της γνέσιμο καθιστά την επιλεγμένη μοίρα μη αναστρέψιμη, όπως άλλωστε υποδηλώνει το όνομά της ( Άτροπος > α στερητικό + τρέπω / τροπή ). Στο εν λόγω χωρίο ( 620 e ) αξίζει κανείς να σταθεί στην σύμπτωση των δύο νοημάτων της λέξης μοίρα. Εδώ, η μοίρα = μερίδιο μετατρέπεται σε μοίρα = πεπρωμένο ( « κυρουντα ήν λαχών είλετο μοιραν » ), ένα πεπρωμένο όμως που αποτελεί προσωπική μας επιλογή και για το οποίο, σε τελική ανάλυση, την ευθύνη φέρει αποκλειστικά η ψυχή μας.

<sup>60</sup> βλ. Πλάτωνος, *Πολιτεία* 621 b : « βροντήν τε και σεισμόν γενέσθαι, και εντευθεν εξαπίνης άλλον άλλη φέρεσθαι άνω εις την γένεσιν, άττοντας ώσπερ αστέρας ».

<sup>61</sup> βλ. Α. Ε. Taylor, *Πλάτων ( Ο Άνθρωπος και το Έργο του )*, εκδ. Μ. Ι. Ε. Τ., Αθήνα 1992, σελ. 224. Ακόμη, βλ. Πλάτωνος, *Φαίδων*, 70 e : « ... τουτο ουν σκεψομεθα, άρα αναγκαιον, όσοις έστι τι εναντίον, μηδαμόθεν άλλοθεν αυτό γίνεσθαι ή εκ του αυτω εναντίου » και λίγο παρακάτω μετά από μια εκτενή συλλογιστική πορεία, που αφορά την θεώρηση της ζωής και του θανάτου ως αντίθετα που διαδέχονται αλλήλους καταλήγει στα εξής ( 72 α ) : « Ομολογείται άρα ημιν και ταυτη τους ζωντας εκ των τεθνεώτων γεγονέναι ουδέν ηττον ή τους τεθνεωτας εκ των ζωντων · τουτου δε όντος ικανόν που εδόκει τεκμήριον ειναι ότι αναγκαιον τάς των τεθνεωτων ψυχάς ειναι που, όθεν δή páλιν γίνεσθαι ».

<sup>62</sup> βλ. Α. Ε. Taylor, ο.π. σελ. 349 – 350. Ασυμφωνία υπάρχει επίσης και όσον αφορά το κύριο θέμα του διαλόγου, αν δηλ. πρόκειται για μια συζήτηση πάνω στη σωστή χρήση της ρητορικής ή για το ερωτικό πάθος. Ο Α. Ε. Taylor συντάσσεται με την πρώτη άποψη.

<sup>63</sup> βλ. Α. Ε. Taylor, ο.π. σελ. 35. Τα άλλα τρία είδη θεϊκής μανίας είναι 1 ) η προφητεία ( από ιερείς που βρίσκονται σε κατάσταση έκστασης ), 2 ) η έμπνευση του ποιητή και 3 ) η μορφή « έξαρσης » των δημιουργών *καθαρών* και *τελετών* ( δηλ. κάτι ανάλογο με τους « ιδρυτές θρησκειών » ).

Η θεϊκή μαγία του έρωτα προκαλείται από την ανάγκη της ψυχής να έλθει ξανά σε επαφή με την Ιδέα του Ωραίου, την οποία αντιπροσωπεύει επί της γης το αγαπημένο πρόσωπο. Ο γήινος έρωτας δεν είναι παρά ένας αναβαθμός στην κλίμακα του θείου έρωτα που προκαλεί η ανάγκη της ψυχής να θεάται τον υπερβατικό κόσμο των Ιδεών. Για να φτάσει σ' αυτό το συμπέρασμα ( 249 d ) ο Σωκράτης μιλά στο νεαρό Φαίδρο για τη φύση της ψυχής με το μύθο του φερωτού της άρματος στο οποίο θα αναφερθούμε αναλυτικότερα λίγο παρακάτω. Εδώ αρκεί να σημειώσουμε ότι η ψυχή παρουσιάζεται να προσπαθεί να θεαθεί τον κόσμο των όντως Όντων, δηλαδή των Ιδεών, ακολουθώντας δρόμο ίδιο με των θεών, χωρίς πάντοτε να το κατορθώνει ( 248 α – c ). Οι προσπάθειές της ακολουθούν το νόμο του πεπρωμένου, που καλείται *θεσμός Αδραστείας*<sup>64</sup>. Αν η ψυχή καταφέρει να θεάται τις Ιδέες συνεχώς τότε είναι αβλαβής, δηλαδή δεν μπαίνει στον κύκλο της ενσάρκωσης. Αν, όμως, δεν καταφέρει να ακολουθήσει την ίδια πορεία εξαιτίας λήθης ή κακίας, τότε χάνει τα φτερά της και μπαίνει στον κύκλο της γέννησης και του θανάτου. Στην πρώτη της ενσάρκωση ζει το βίο ενός φιλοσόφου ή εραστή της ομορφιάς ή μουσικού ή ανθρώπου που εμπνέεται από τον έρωτα<sup>65</sup>. Ακολουθεί μια φθίνουσα διαδοχή άλλων οκτώ βίων<sup>66</sup>. Ανάλογα με τη διαγωγή της η ψυχή έχει καλύτερη ή χειρότερη μοίρα στην επόμενη της ενσάρκωση. Όπως και να 'χει το πράγμα όμως, δεν μπορεί να επιστρέψει στην αρχική της κατάσταση αν δεν περάσουν 10.000 χρόνια<sup>67</sup>. Μόνη εξαίρεση γίνεται για την ψυχή εκείνη, η οποία έχει επιλέξει για τρεις διαδοχικές περιόδους χιλίων χρόνων το βίο του αγνού φιλοσόφου ή εκείνου που ερωτεύεται με φιλοσοφική διάθεση<sup>68</sup>. Για τις υπόλοιπες ψυχές προβλέπονται ενσαρκώσεις σε σώματα γυναικών ή ακόμη και ζώων, ανάλογα με τις πράξεις τους.

Την ίδια φθίνουσα πορεία ακολουθούν οι αδύναμες ψυχές και στον *Τίμαιο* ( 42 α – c ) σύμφωνα με τους νόμους της ειμαρμένης. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ιδέα της « ισότιμης εκκίνησης » και το γεγονός ότι ο θεός δημιουργός αποκαλύπτει στις ανθρώπινες ψυχές τη φύση του Σύμπαντος και τους νόμους της ειμαρμένης<sup>69</sup> πριν αρχίσουν το μακρύ τους ταξίδι στον κόσμο των φαινομένων :

« Συστήσας δε το παν διείλεν ψυχάς ισαρίθμους τοις άστροις, ένειμεν θ' εκάστην προς έκαστον, και εμβιβάσας ως ες όχημα την του παντός φύσιν έδειξεν, νόμους τε τους ειμαρμένους ειπεν αυταις, ότι γένεσις πρώτη μεν έσοιτο τεταγμένη μία πασιν, ίνα μήτις ελαττοίτο υπ' αυτου ... » ( Τίμαιος, 41 e )

[ Αφού συνέθεσε ολόκληρο το μείγμα, το διαίρεσε σε τόσες ψυχές όσα και τα άστρα και κατένειμε μία ψυχή σε κάθε άστρο. Ήταν σαν να ανέβασε τις ψυχές σε ουράνιο όχημα για να τους δείξει τη

<sup>64</sup> *Φαίδρος*, 248 c : « θεσμός τε Αδραστείας όδε, ήτις αν ψυχή θεω ξυνοπαδός γενομένη κατίδη τι των αληθων, μέχρι τε της ετέρας περιόδου είναι απήμονα, .... ».

<sup>65</sup> *Φαίδρος*, 248 d : « τότε νόμος ταύτην μη φυτευσαι εις μηδεμίαν θήρειον φύσιν εν τη πρώτη γενέσει, αλλά την μεν πλειστα ιδουσαν εις γονήν ανδρός γενησομένου φιλοσόφου ή φιλοκάλου ή μουσικου τινός και ερωτικου ... ».

<sup>66</sup> Η σειρά των βίων έχει ως εξής ( βλ. *Φαίδρος* 248 d – e ) :

1<sup>ος</sup> : Φιλόσοφος, Εραστής του Ωραίου ( σημερινός φιλότεχνος ίσως ), Μουσικός ή Ερωτικός

2<sup>ος</sup> : Έννομος Βασιλεύς ή Στρατιωτικός

3<sup>ος</sup> : Πολιτικός, Οικονόμος ( διαχειριστής των υποθέσεων του οικου ) ή Έμπορος

4<sup>ος</sup> : Φιλόπονος Αθλητής ή Θεραπευτής σωματικών παθήσεων

5<sup>ος</sup> : Μάντης ή Ιερέας

6<sup>ος</sup> : Ποιητής ή Καλλιτέχνης άλλης μιμητικής τέχνης ( π.χ. Ζωγράφος ή Γλύπτης )

7<sup>ος</sup> : Χειροτέχνης ή Γεωργός

8<sup>ος</sup> : Σοφιστής ή Δημαγωγός

9<sup>ος</sup> : Τύραννος

<sup>67</sup> *Φαίδρος*, 249 α : « εις μεν γάρ το αυτό όθεν ήκει η ψυχή εκάστη ουκ αφικνειται ετων μυρίων · ». Κάτι ανάλογο με τον κύκλο των 30.000 ετών στους *Καθαρούς* του Εμπεδοκλή ( Β 115, 6 ) : « ... τρίς μιν μυρίας ωρας από μακάρων αλάλησθαι ... ».

<sup>68</sup> *Φαίδρος*, 249 α : « πλην η του φιλοσοφήσαντος αδόλως ή παιδεραστήσαντος μετά φιλοσοφίας ».

<sup>69</sup> Οι νόμοι της ειμαρμένης, απ' ότι φαίνεται εδώ ( *Τίμαιος*, 42 α – d ) αφορούν το πλαίσιο μέσα στο οποίο καλούνται να λειτουργήσουν οι ψυχές μόλις μπουν σε σώματα. Στους νόμους αυτούς περιλαμβάνονται τα πάθη και η φθορά που είναι σύμφυτα με τη σωματική κατάσταση και ο κύκλος των διαδοχικών γεννήσεων και θανάτων.

φύση του σύμπαντος και να τους αποκαλύψει τους νόμους της  
ειμαρμένης : ότι έχει προγραμματιστεί μία και μοναδική πρώτη  
γέννηση για να διασφαλιστεί η ίση μεταχείριση όλων των ψυχών ]  
( Μτφρ. Β. Κάλφας )

Το γεγονός ότι όλες οι ψυχές ξεκινούν με τις ίδιες προϋποθέσεις είναι πολύ σημαντικό για να κατανοήσουμε ότι η μετέπειτα πορεία τους εξαρτάται αποκλειστικά από τις ίδιες και τον τρόπο που θα διάγουν το βίο τους. Αν κατορθώσουν να επιβληθούν στα πάθη που συνεπάγεται η ενσάρκωση, « θα ζήσουν ακολουθώντας το σωστό δρόμο · αν όμως νικηθούν από αυτά, θα ξεστρατίσουν »<sup>70</sup>.

Από τη μελέτη όλων των χωρίων που αφορούν τη θεωρία της μετεμψύχωσης έγινε νομίζω φανερό ότι ο Πλάτων συλλαμβάνει τη μεταφυσική και ηθική ελευθερία του ανθρώπου σε δύο επίπεδα. Το πρώτο αφορά την προεμπειρική επιλογή του βίου και του δαίμονα – βοηθού<sup>71</sup> και το δεύτερο τον τρόπο με τον οποίο η ψυχή χειρίζεται την αδέσποτον αρετή της κατά τη διάρκεια της ζωής της στο φυσικό κόσμο.

Ίσως βέβαια, το γεγονός ότι το είδος του βίου και συγκεκριμένα γεγονότα μέσα σ' αυτόν είναι προκαθορισμένα, θα μπορούσε να προσδώσει στην πλατωνική θεωρία της μετεμψύχωσης έναν φатаλιστικό χαρακτήρα, ανάλογο με τις αντίστοιχες θεωρίες του Ινδουισμού ή του Βουδδισμού. Η ειδιοποιός διαφορά, ωστόσο, συνίσταται από τη μια στη δυνατότητα επιλογής που έχουν οι ψυχές πριν ενσαρκωθούν σύμφωνα με το μύθο του Ηρόδ, και από την άλλη στο ότι τα συγκεκριμένα γεγονότα (ότι π.χ. κάποιος θα έχει πλούσιους γονείς ή θα γίνει πολιτικός ή τύραννος) δεν έχουν μεγάλη σημασία για τον Πλάτωνα. Αποτελούν απλά τις υλικές προκείμενες της ζωής, όπως και οι νόμοι της ειμαρμένης στον *Τίμαιο*. Αυτό που έχει σημασία είναι η στάση του ανθρώπου απέναντι στα γεγονότα και τί μπορεί να διδαχθεί από αυτά.

## Η φύση της ψυχής και η αιτία των σφαλμάτων της

Από τη συζήτηση για την μετεμψύχωση είδαμε ότι ακόμη και αν πολλά γεγονότα της ανθρώπινης ζωής είναι προκαθορισμένα από την επιλογή της ψυχής σ' εκείνο το προεμπειρικό στάδιο, ο άνθρωπος μπορεί να επηρεάσει αποφασιστικά την πορεία του και σ' αυτή τη ζωή, αν καταφέρει να χειριστεί σωστά την *αδέσποτον αρετή* που κατέχει, ώστε να μειώσει όσο το δυνατόν τα σφάλματά του και να κατακτήσει την ευδαιμονία. Ποια είναι όμως η φύση της ανθρώπινης ψυχής και τί την κάνει να σφάλει ;

Ήδη, η ίδια η θεωρία της μετεμψύχωσης προϋποθέτει την πίστη στην αθανασία της ψυχής. Ολόκληρος ο *Φαίδων* είναι αφιερωμένος στην απόδειξη αυτής της ιδέας. Η αθανασία για τον αρχαίο Έλληνα είναι άμεσα συσχετισμένη με την θεϊκή φύση. Επομένως και η ψυχή έχει θεϊκή φύση, όπως άλλωστε μαρτυρούν ποικίλα πλατωνικά χωρία<sup>72</sup> για το θεϊκό κομμάτι του ανθρώπου. Πώς όμως υποπίπτει σε σφάλματα αφού έχει τέτοια ανώτερη φύση ; Την απάντηση μας δίνει ο Πλάτων στον *Τίμαιο* (41 d – 42 e), όπου περιγράφεται η δημιουργία των ανθρώπινων ψυχών. Αφού ο θεός –

<sup>70</sup> Μτφρ. Β. Κάλφα ( ο.π. ) στο 42 b : «ων ει μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δε αδικία », όπου εκλαμβάνεται ως κυρίαρχη η πρωταρχική σημασία του *δίκη* και *αδικία* – « ορθή οδός » ( βλ. σχόλιο 188 σελ. 402 ).

<sup>71</sup> Η επιλογή του δαίμονα μας παραπέμπει στο Β 119 του Ηράκλειτου : « ηθος ανθρώπων δαίμων ». Η ιδέα αυτή απασχόλησε και τον Πλωτίνιο, ο οποίος την ανέπτυξε περαιτέρω στο 4<sup>ο</sup> βιβλίο της τρίτης Ενεάδας ( βλ. *Ενν. III. 4 : ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙΜΗΧΟΤΟΣ ΗΜΑΣ ΔΑΙΜΟΝΟΣ* ).

<sup>72</sup> Βλ. *Πρωταγόρας* 322. Α : « επειδή ... ο άνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας », *Φαίδρος* 230. Α : « θείας τινός ... μοίρας φύσει μετέχον ». Το χαρακτηριστικότερο όμως χωρίο πρέπει να είναι αυτό από τον *Τίμαιο* 41 c : « καί καθ' όσον μὲν αυτων αθανάτοις ομώνυμον είναι προσήκει, θειον λεγόμενον ηγεμονουν τε εν αυτοις των αεί δίκη καί υμιν εθελόντων έπεσθαι ... ».

δημιουργός κατασκεύασε τον κόσμο με βάση υπόδειγμα από τον κόσμο των Ιδεών, αναθέτει την κατασκευή των θνητών όντων στους κατώτερους θεούς. Ο ίδιος αναλαμβάνει να φτιάξει τις ανθρώπινες ψυχές για να τις κάνει αθάνατες. Αυτή τη φορά όμως, το μίγμα δεν είναι ακριβώς το ίδιο. Είναι ό,τι έχει περισσέψει από την κατασκευή της Ψυχής του κόσμου, αλλά τώρα τα συστατικά δεν είναι ανόθευτα, αλλά δεύτερης και τρίτης διαλογής<sup>73</sup>.

Μια άλλη αιτία που η ψυχή σφάλει είναι φυσικά η σύνδεσή της με το θνητό σώμα και τις ανάγκες του. Στο *Φαίδρο* ( 245 c – 246 d ) έχουμε τη μυθική περιγραφή της ψυχής. Παρομοιάζεται με ηνίοχο πάνω σε ένα άρμα, το οποίο σέρνουν δύο φτερωτά άλογα<sup>74</sup>. Τη βλέπουμε ( 247 a – e ) να συμμετέχει μαζί με τους αθάνατους θεούς, οι οποίοι επίσης παρουσιάζονται ως ηνίοχοι πάνω σε φτερωτά άρματα, σε μια γιορτινή συγκέντρωση σ' έναν υπερουράνιο τόπο, όπου οι συνδαιτυμόνες έχουν τη δυνατότητα να δουν τί βρίσκεται έξω απ' τον ουρανό, δηλ. έχουν θέαση του κόσμου των Ιδεών. Τα άρματα των θεών κάνουν άνετα την περιφορά τους γύρω από την εξωτερική στεφάνη του ουρανού. Οι ψυχές των θνητών, όμως, δυσκολεύονται να κρατήσουν το άρμα τους ψηλά για αρκετή ώρα, διότι η κακή φύση του ενός αλόγου του κάνει βαρύ και τραβάει το άρμα προς τα κάτω : Το ζητούμενο, επομένως, είναι να καταφέρει ο άνθρωπος να τιθασεύσει εκείνα τα στοιχεία μέσα του που τον καθιστούν δέσμιο της σωματικής του φύσης και δυσχεραίνουν την πνευματική του « ανάβαση ». Όπως είδαμε και στον *Τίμαιο* (42b), οι ψυχές γνωρίζουν τους νόμους της εμπαρμένης που σχετίζονται με τα πάθη τα σύμφυτα με την ενσάρκωση και εξαρτάται από αυτές αν θα πάρουν τον ίδιο δρόμο ή όχι. Γιατί, λοιπόν, οι περισσότερες ψυχές δεν ακολουθούν τον δρόμο αυτό; Γιατί σφάλουν και ξεστρατίζουν;

Στη συζήτηση μας αναπόφευκτα εισέρχεται και η εξέταση του σωκρατικού αποφθέγματος «ουδείς εκών κακός», το οποίο συναντάμε σε πολλά πλατωνικά χωρία<sup>75</sup>. Πώς συμβιβάζεται το ακούσιο κακό με την απόδοση ευθύνης στον άνθρωπο για τα σφάλματά του; Πριν απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, οφείλουμε να θυμηθούμε ότι στο μύθο του *Φαίδρου* η ψυχή αρχίζει να βαραινεί και να χάνει τα φτερά της εξαιτίας της λήθης. Ξεχνά αυτά που είδε στον υπερουράνιο κόσμο και προσκολλάται στα δεδομένα των αισθήσεων, κατά κάποιον τρόπο «αγνοώντας» τις Ιδέες που είναι οι αιτίες της πραγματικότητας του φυσικού κόσμου. Όπως είναι γενικά γνωστό, ο Σωκράτης και, ακολουθώντας τον δάσκαλο του, ο Πλάτων, ταύτιζαν την αρετή με την γνώση και η γνώση, όπως αποδεικνύεται στον *Μένωνα* ( 87b ) είναι κατ' ουσίαν ανάμνηση. Συνδυάζοντας τα παραπάνω, συμπεραίνουμε ότι από το «ουδείς εκών κακός», προκύπτουν τα εξής<sup>76</sup>: α) η ταύτιση του κακού με άγνοια<sup>77</sup> και β) το κακό είναι ακούσιο. Στο *Σοφιστή* (228c) δηλώνεται ότι κανείς δεν αγνοεί κάτι με την θέληση του<sup>78</sup>.

Στη συνέχεια (*Σοφιστής* 229b-d), διακρίνονται δύο είδη άγνοιας<sup>79</sup>: η απλή άγνοια και η αμάθεια. Η πρώτη μπορεί να διορθωθεί με την εκπαίδευση στις πρακτικές τέχνες. Η αμάθεια όμως, είναι πολύ πιο σοβαρή μορφή άγνοιας γιατί ο αμαθής νομίζει ότι γνωρίζει αυτό που δεν γνωρίζει. Η

<sup>73</sup> Βλ. *Τίμαιος* 41 d : « Ταυτ' ειπε, καί πάλιν επι τόν πρότερον κρατηρα, εν ω τήν του παντός ψυχήν κεραυνός έμισγεν, τά των πρόσθεν υπόλοιπα κατεχειτο μίσγων τρόπον μέν τινά τόν αυτόν, ακήρατα δέ ουκέτι κατά ταυτά ωσαύτως, αλλά δεύτερα καί τρίτα ».

<sup>74</sup> *Φαίδρος* 246 a : « εοικέτω δή ξυμφύτω δυνάμει υποπτερου ζεύγους τε και ηνίοχου ». Η παρομοίωση είναι αναγκαία, γιατί η πραγματική περιγραφή της ψυχής δεν είναι εύκολη για την ανθρώπινη φύση. Αυτό που μπορεί ο άνθρωπος είναι να την περιγράψει με μια εικόνα. Βλ. *Φαίδρος* 246 a : « περί δέ της ιδέας αυτης ωδε λεκτέον · οιον μέν εστι, πάντη πάντως θείας είναι καί μακρας διηγήσεως, ω δέ έοικεν, ανθρωπίνης τε και ελάττονος ». Η αδυναμία αυτή είναι που ωθεί τον Πλάτωνα να περιγράψει με εικότας μύθους τα περισσότερα μεταφυσικά και κοσμολογικά δόγματα. Βλ. την ανάλυση του Β. Κάλφα για το ρόλο των εικότων μύθων στο έργο του Πλάτωνα στο Πλάτων, *Τίμαιος* ( Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια Β. Κάλφας ), εκδ. ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 1995, σελ. 41 - 54.

<sup>75</sup> Βλ. *Νόμοι* V.731c: «πας ο άδικος ουχ εκών άδικος» και IX. 860d: «οι κακοί πάντες εις παντα εισίν άκοντες κακοί», *Πρωταγόρας* 345d: «ος αν εκών μηδέν κακόν ποιη» και 358c: «άλλο τι ουν....επι γε τα κακα ουδεις εκών έρχεται», *Τίμαιος* 85d: «κακος .....εκών ουδεις».

<sup>76</sup> Ακολουθώ την ανάλυση του P.E.More στο *The Religion of Plato*, Princeton Univ.Press, 1921(reprint 1970), σελ. 243-262.

<sup>77</sup> Στους Νόμους (863b-d) και στο Σοφιστή (226c-228e) παρουσιάζονται τα αίτια /κίνητρα των άδικων πράξεων. Θα μπορούσαμε συνοπτικά να κάνουμε την εξής τριπλή διάκριση: α) θυμός ή φόβος (σφάλμα του θυμοειδούς), β) επιθυμία ηδονής (σφάλμα του επιθυμητικού) και γ) άγνοια (σφάλμα του λογικού). Βλ. και P.E.More, ο.π. σελ. 244-5.

<sup>78</sup> Βλ. Σοφιστής 228c: «Αλλά μην ψυχην γε ισμεν ακουσαν πασαν παν αγνοουσαν».

<sup>79</sup> Βλ. Σοφιστής 229b: «Την άγνοιαν ιδοντες ει πι κατά μεσον αυτης τομην εχει τινα».

θεραπεία της απαιτεί τον έλεγχο της διαλεκτικής που μπορεί να αποκαλύψει στον αμαθή ότι αυτά που νομίζει ότι κατέχει δεν είναι αληθινά, αλλά απλές γνώμες (δόξαι) χωρίς καμιά αξία. Στη διατήρηση της κατάστασης της αμάθειας συντελεί η *ραθυμία*, η οποία είναι εσωτερικός εχθρός της ψυχής και καταπολεμάται με την παιδεία<sup>80</sup>. Χρειάζεται λοιπόν, συνειδητή προσπάθεια της ψυχής για να ξεφύγει από την αρπάγη της αμάθειας και να μπορέσει να οδηγηθεί στην αλήθεια και την αρετή.

Αν κάποιος γνωρίσει το Αγαθό, δεν θα μπορεί παρά να πράττει πάντοτε ενάρετα, σύμφωνα με τον Πλάτωνα. Αυτός είναι ο λόγος που πολλοί μελετητές θεωρούν τον Πλάτωνα ως έναν από τους θιασώτες του ηθικού ντετερμινισμού<sup>81</sup>. Ο I.M.Crombie<sup>82</sup>, μάλιστα, τον κατατάσσει μαζί με τον Αριστοτέλη σε μια υποκατηγορία ντετερμινιστών, τους *impulsionists* (παρορμητιστές), οι οποίοι θεωρούν ότι κάθε πράξη είναι αποτέλεσμα των δυνάμεων και παρορμήσεων που δρουν πάνω στο άτομο και τείνουν να πιστεύουν ότι είναι σημαντικό να προκαλέσουν στους ανθρώπους μια τάση για τις παρορμήσεις του σωστού είδους, διότι διαφορετικά δεν θα μπορούσαν να δρουν ορθά. Έτσι, κατά τον ίδιο μελετητή, εξηγείται και το ότι ο Πλάτων θεωρεί την παιδεία αλλά και την τιμωρία (μόνο ως μέσο σωφρονισμού) θεραπείες της ψυχικής κακίας που προκαλείται από την άγνοια και την αμάθεια.

Αν, βέβαια, το «ουδείς εκών κακός» ισοδυναμεί με ηθικό ντετερμινισμό, αυτός ισχύει μόνο μετά την έξοδο του ανθρώπου από την αμάθεια<sup>83</sup>. Ερμηνεύοντας ντετερμινιστικά τη σωκρατική ρήση, κάθε ψυχή η οποία γνωρίζει το Αγαθό, δεν μπορεί παρά να ακολουθήσει την ίδια πορεία με όσες ψυχές κατόρθωσαν το ίδιο. Ο δρόμος της αρετής είναι μονόδρομος, επομένως είναι ντετερμινιστικά καθορισμένος. Και αν δεχθούμε ότι κάθε πρόβλημα έχει μόνο μία ηθικά «ορθή» λύση, τότε κάθε ενάρετος άνθρωπος, αντιμέτωπος με το ίδιο πρόβλημα και σε ίδιες συνθήκες, δεν θα μπορούσε παρά να έχει μία επιλογή, τη «σωστή».

Δεν ξέρω, βέβαια, κατά πόσο μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι η ζωή είναι απλά μαθηματικά, όπου κάθε ερώτημα έχει μόνο μία απάντηση. Έχω την εντύπωση ότι βρισκόμαστε καθημερινά αντιμέτωποι με σύνθετα προβλήματα, τα οποία πολλές φορές επιδέχονται περισσότερες από μία λύσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η μία υστερεί ηθικά έναντι της άλλης. Έτσι, δύο άνθρωποι που έχουν γνωρίσει το Αγαθό θα ήταν δυνατόν να ακολουθήσουν διαφορετικό τρόπο δράσης. Ακόμη και σ' αυτήν την περίπτωση όμως, θα επέλεγαν μία από τις ηθικά ορθές λύσεις, οπότε πάλι έχουμε να κάνουμε με έναν ηθικό ντετερμινισμό, ο οποίος ωστόσο είναι ήπιος.

---

<sup>80</sup> Βλ. P.E.More, ο.π. σελ. 257 και Πλάτωνος, Πολιτεία 413c κ.ε.

<sup>81</sup> Βλ. παραπάνω κεφ. Ντετερμινισμός.

<sup>82</sup> ο.π. σελ. 276-277.

<sup>83</sup> Εφόσον πριν απ' αυτό, κανείς δεν μπορεί να προκαθορίσει ότι κάποιος θα βγει απ' αυτήν την κατάσταση αν δεν προσπαθήσει συνειδητά ο ίδιος με την ορθή χρήση της *αδεσπότου αρετής* του.

## ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

### Η περίπτωση της Ναυμαχίας

Παρόλο που ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που ερεύνησε την αιτιότητα σε μεγάλη έκταση, δεν οδηγήθηκε σε αποδοχή μιας ντετερμινιστικής αντίληψης για τον κόσμο. Και αυτό το συνάγουμε από την ανάλυση της αιτιότητας στα φυσικά φαινόμενα στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο των *Φυσικών*, όπου μελετά και τα κατά συμβεβηκός γεγονότα, καθώς και από την ανάλυσή του όσον αφορά την αλήθεια των μελλοντικών προτάσεων στο 9<sup>ο</sup> κεφ. του *Περί Ερμηνείας*.

Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι δεν μπορούμε να πούμε ότι γνωρίζουμε ένα πράγμα πριν κατανοήσουμε το «διά τί» του ( 194b 18 – 19 )<sup>84</sup>. Στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο του *Περί Φύσεως* ( 194b 16 – 195a 3 ) αναγνωρίζει τέσσερα αίτια ως αναγκαία για να συμβεί ένα γεγονός ή να παραχθεί ένα αποτέλεσμα :

α ) το υλικό αίτιο ( 194b 24 ), που δηλώνει αυτό από το οποίο γίνεται ένα πράγμα και αποτελεί συστατικό στοιχείο του, π.χ. υλικό αίτιο μιας ξύλινης καρέκλας είναι το ξύλο. Το υλικό αίτιο, βέβαια, δεν θα πρέπει να ταυτιστεί μόνο με την ύλη, γιατί στην ανάλυση της αιτιότητας ο Αριστοτέλης δεν περιορίζεται στην εξέταση προϊόντων της φύσης ή της τέχνης ( ή τεχνικής ), αλλά και φυσικών φαινομένων ή θεωρητικών διεργασιών. Έτσι, ως υλικό αίτιο θα πρέπει περισσότερο να σκεφτούμε τα απαραίτητα συστατικά στοιχεία ή προκείμενες κάποιου πράγματος<sup>85</sup>.

β ) το ειδικό αίτιο, που δηλώνει τον τύπο του *τι ην είναι* ( 194 b 26 – 27 ). Στα υλικά πράγματα ή στα προϊόντα της τέχνης ειδικό αίτιο θα πρέπει να θεωρήσουμε τη μορφή ή το πρότυπο. Όπως παρατηρεί ο Β. Κάλφας<sup>86</sup>, είναι καλό να κατανοήσουμε το ειδικό αίτιο ως τη βαθύτερη δομή του όλου ή ως τον ορισμό του.

γ ) το ποιητικό αίτιο ή *όθεν η κίνησις* ( 194 b 29 – 30 ). Πρόκειται για το αίτιο μεταβολής είτε προς την κίνηση είτε προς την ακινητοποίηση. Είναι το παραδοσιακό αίτιο των μηχανιστικών θεωριών.

---

<sup>84</sup> Βλ. *Περί Φύσεως* 194b 18 – 19: « .....ειδέναι δε ου πρότερον οϊόμεθα έκαστον πριν αν λάβωμεν το δια τι περί έκαστον.....».

<sup>85</sup> Βλ. Β. Κάλφας, *Αριστοτέλης : Περί Φύσεως*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1979, σελ. 170, όπου το υλικό αίτιο ορίζεται ως « το ενυπάρχον από το οποίο γίνεται κάτι » ή το « υπο – κείμενο » και τονίζεται ότι « θα πρέπει να αντιληφθούμε την ύλη ως την αναγκαία συνθήκη ύπαρξης ενός πράγματος ή ενός συμβάντος, ..., μια συνθήκη που εμπεριέχει και τη δυνατότητα ύπαρξης αυτού του πράγματος ».

<sup>86</sup> ο.π. σελ.171.

δ ) το τελικό αίτιο ή το ου ένεκα ( 194 a 24 – 26 ). Είναι ο σκοπός για τον οποίο γίνεται κάτι, τόσο όσον αφορά ανθρώπινες πράξεις και έργα, όσο και όταν πρόκειται για το έργο της φύσης. Σε όλα τα σχετικά με τη φύση έργα του Αριστοτέλη παρουσιάζεται η φύση να ενεργεί προς την τέλεση κάποιου προκαθορισμένου στόχου. Τίποτα στη φύση δεν γίνεται μάταια<sup>87</sup>. Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τη θέση του από το μηχανιστικό μοντέλο εξήγησης του κόσμου των Προσωκρατικών φιλοσόφων και συντάσσεται με τον Πλάτωνα αναγνωρίζοντας την εντελέχεια του φυσικού κόσμου. Αυτή η τελεολογική εξήγηση των φαινομένων είναι ίσως προάγγελος της πίστης στην Πρόνοια των Στωικών, οι οποίοι πίστευαν ότι τα πάντα γίνονταν για την εξυπηρέτηση κάποιου θεϊκού σκοπού. Τα ντετερμινιστικά συμπεράσματά τους, όμως, είναι μακριά από την αριστοτελική σκέψη κι αυτό γιατί ο Αριστοτέλης αναγνώριζε την πιθανότητα η φύση να αστοχήσει στην πραγματοποίηση του σκοπού της μέσω τυχαίων και αυτόματων συμβάντων. Άλλωστε, δεν συμβαίνουν τα πάντα εξ ανάγκης. Κάποια γεγονότα συμβαίνουν *ως επί το πολύ* και άλλα τυχαία ( *κατά συμβεβηκός* )<sup>88</sup>. Για τα τυχαία πράγματα δεν μπορούν να υπάρχουν αιτίες και αρχές όπως εκείνες του καθ' αυτό όντος, γιατί τότε όλα θα συνέβαιναν εξ ανάγκης ( *Μετά τα Φυσικά*, 1065a 7- 9 ) και δεν θα υπήρχε χώρος για το ενδεχόμενο.

Η παραδοχή ότι υπάρχουν πράγματα που ενδέχεται να συμβούν ή όχι δείχνει ότι ο Αριστοτέλης δεν πίστευε σ' ένα σύμπαν όπου τα πάντα είναι αυστηρά προκαθορισμένα είτε από κάποιο θεϊκό σχέδιο ( το οποίο προϋπάρχει και άρα θα οδηγούμαστε σε μια φαταλιστική αντίληψη του κόσμου ) είτε από τις προϋπάρχουσες αιτίες που, καθορίζοντας το παρόν, είναι ικανές να προσδιορίσουν και το μέλλον με απόλυτη ακρίβεια ( αυστηρός ντετερμινισμός ). Η θέση αυτή επιβεβαιώνεται και από το 9<sup>ο</sup> κεφ. του *Περί Ερμηνείας*, όπου, όπως προαναφέραμε, μελετάται η αλήθεια των μελλοντικών προτάσεων.

Οι καταφατικές ή αρνητικές προτάσεις που αναφέρονται στο παρόν ή το παρελθόν είναι κατ' ανάγκην ή αληθείς ή ψευδείς ( 18<sup>α</sup> 28 – 30 ). Αυτό όμως, δεν μπορεί να ισχύει για τις μελλοντικές προτάσεις, διότι έτσι τα πάντα θα συνέβαιναν εξ ανάγκης και δεν θα υπήρχε χώρος στο σύμπαν για το τυχαίο ( 18b 21 – 24 ). Δίνεται το παράδειγμα μιας ναυμαχίας. Γι' αυτήν μπορούν να διατυπωθούν δύο μελλοντικές προτάσεις: « Η ναυμαχία θα γίνει αύριο » ή « η ναυμαχία δεν θα γίνει αύριο ». Αν μπορούσαμε να πούμε ότι μία από τις δύο προβλέψεις είναι

<sup>87</sup> Βλ. *Περί Ουρανού*, 271a 33, *Περί Ζώων Γενέσεως* 744a 37 – 39, 744b 16 – 18.

<sup>88</sup> *Μετά τα Φυσικά*, 1064b 33 – 1065a 3 : « Παν δη φαμέν είναι το μέν αεί και εξ ανάγκης..... το δ' ως :επί το πολύ, το δ' ουθ' ως επί το πολύ ούτ' αεί και εξ ανάγκης, αλλ' όπως έτυχεν· οιον επί κυνί γένοιτ' αν ψυχος, αλλά τουτ' ουθ' ως αεί και εξ ανάγκης ουθ' ως επί το πολύ γίνεται, συμβαίη δε ποτ' αν.»

αληθής, αυτό θα σήμαινε ότι θα ήταν ανέκαθεν αληθής, ανεξάρτητα από το πόσον καιρό πριν από τη ναυμαχία είχαμε προβλέψει ότι θα συμβεί. Αν είναι δυνατόν να μιλήσουμε εκ των προτέρων ( πριν από την πραγματοποίηση του μελλοντικού γεγονότος ) για την αλήθεια μιας σχετικής καταφατικής ή αποφατικής πρότασης, τότε τα πάντα θα ήταν ντετερμινιστικά καθορισμένα<sup>89</sup>. Επομένως, δεν θα υπήρχε λόγος οι άνθρωποι να προβληματίζονται και να επιλέγουν το τι θα πράξουν , αναλογιζόμενοι τις συνέπειες ( 18b 31 – 34 ).

Επικαλούμενος την εμπειρική παρατήρηση, ο Αριστοτέλης καταλήγει ότι όλα αυτά είναι αδύνατα ( 19a 7 ) διότι βλέπουμε καθημερινά ότι πολλά μελλοντικά γεγονότα εξαρτώνται από τις αποφάσεις και τις πράξεις των ανθρώπων και η έκβαση τους ενδέχεται να είναι έτσι ή αλλιώς ( 19a 9 – 12 ). Δεν μπορεί να προσδιοριστεί εκ των προτέρων. Επομένως, αν επανέλθουμε στο παράδειγμα της ναυμαχίας , αυτή ενδέχεται να γίνει ή να μη γίνει.

Στο παράδειγμα αυτό επανέρχεται ο Περιπατητικός Αλέξανδρος Αφροδισιεύς στο έργο του *Περί Ειμαρμένης* ( 10. 177, 7 – 178 , 15 ). Στην πραγματεία αυτή, που απευθύνεται στους αυτοκράτορες Σεβήρο και Αντωνίνο, ο συγγραφέας διατείνεται ότι παρουσιάζει τις απόψεις του Αριστοτέλη σχετικά με την ειμαρμένη και το *εφ' ημιν*, δηλ. το τι εξαρτάται από εμάς. Στο έργο του Αλεξάνδρου το «καθ' ειμαρμένην» χρησιμοποιείται αντί του «εξ ανάγκης» στο *Περί Ερμηνείας*.

Υπάρχει, επίσης, άλλο ένα ενδιαφέρον στοιχείο στην ανάλυση του Αλεξάνδρου. Είναι ο τρόπος που συνδυάζει τις εμπειρικές παρατηρήσεις του Αριστοτέλη όσον αφορά το *βουλεύεσθαι* ( 19 a 9 – 12 ) με την αριστοτελική τελεολογία για να αντικρούσει το φαταλισμό. Αν η φράση « *αύριον έσται ναυμαχία* » είναι αληθής , τότε η ναυμαχία, όπως και όλα τα φαινόμενα, θα γίνει καθ' ειμαρμένην (10. 5 – 10 ). Άρα, οι άνθρωποι μάταια προβληματίζονται για το τι θα αποφασίσουν να πράξουν. Αν η σκέψη ( *βουλεύεσθαι* ) πριν παρθεί μια απόφαση είναι μάταιη, τότε ο άνθρωπος είναι μάταια ένα σκεπτόμενο ον. Όμως, στον άνθρωπο έχει δοθεί η νοητική λειτουργία εκ φύσεως και η φύση δεν κάνει τίποτε μάταια. Επομένως , υπάρχουν πράγματα που δεν

---

<sup>89</sup> Αξίζει εδώ να αναφέρουμε την άποψη του B. Berofsky, ο οποίος υποστηρίζει ότι για να μπορεί να έχει κάποια υπόσταση η πεποίθησή μας ότι έχουμε τη δυνατότητα να επηρεάζουμε το μέλλον , «θα πρέπει οι φιλόσοφοι να εγκαταλείψουν την κοινή πρακτική του να θεωρούν την αλήθεια ως διαχρονικό χαρακτηριστικό των προτάσεων. Οι προτάσεις που περιγράφουν γεγονότα *γίνονται* αληθείς όταν τα γεγονότα λαμβάνουν χώρα – ούτε πριν και ούτε διαχρονικά» ( βλ. B. Berofsky, ο.π.σελ. 19 ).



συμβαίνουν καθ' εμαρμένην ή εξ ανάγκης. Αυτά εξαρτώνται από τις δικές μας αποφάσεις<sup>90</sup>.

Ένα δεύτερο επιχείρημα αφορά τα πράγματα για τα οποία σκεφτόμαστε κι αποφασίζουμε. Αυτά δεν είναι πράγματα αιώνια ( *αἰδία* ) που συμβαίνουν εξ ανάγκης , αλλά οι πράξεις που εξαρτώνται από εμάς<sup>91</sup>.

Από όλα τα παραπάνω με βάση τα αριστοτελικά κείμενα αλλά και από τον τρόπο που σχολίασε τις αριστοτελικές απόψεις ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς , έχει νομίζω καταστεί σαφές ότι ο Αριστοτέλης δεν αποδεχόταν τον ντετερμινισμό και θεωρούσε ότι υπάρχουν πράγματα που εξαρτώνται από τη δική μας θέληση και απόφαση.

## Η εκούσια πράξη στον Αριστοτέλη

Ο Αριστοτέλης ασχολήθηκε με τη διερεύνηση της εκούσιας πράξης και στα τρία ηθικά του έργα: *Ηθικά Νικομάχεια* , *Ηθικά Ευδήμεια* και *Ηθικά Μεγάλα*. Τα δύο πρώτα είναι εκτενείς φιλοσοφικές πραγματείες για την ανθρώπινη συμπεριφορά και αναπτύσσονται σε 8 και 10 βιβλία αντίστοιχα. Το τρίτο έργο, του οποίου η γνησιότητα γενικά αμφισβητείται<sup>92</sup>, είναι πιο συνοπτικό.

Θα ξεκινήσουμε με τα *Ηθικά Νικομάχεια* και συγκεκριμένα με τα τέσσερα πρώτα κεφάλαια του τρίτου βιβλίου. Ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι οφείλουμε να ορίσουμε τι είναι το ακούσιο και το εκούσιο προκειμένου να μπορούμε να αποδώσουμε δίκαια επαίνους και ψόγους (1109b 30 - 35). Ακούσιες πράξεις, λοιπόν, έχουμε δύο ειδών : α) αυτές που γίνονται καταναγκαστικά ( *βία* ) και έχουν την αρχή τους έξω από τον πράττοντα

<sup>90</sup> Ο συλλογισμός του Α. Αφροδισιεύς έχει ως εξής : « Ει δε το βουλευέσθαι μάτην, μάτην άνθρωπος εἴη βουλευτικός. Καίτοι εἰ μηδὲν μάτην ἡ φύσις ποιεῖ τῶν προηγουμένων, τὸ δε βουλευτικόν εἶναι ζῶν τὸν ἄνθρωπον προηγουμένως ὑπὸ τῆς φύσεως ... » ( *Περὶ Εἰμαρμένης*, 11. 4 – 7 ).

<sup>91</sup> *Περὶ Εἰμαρμένης* 178, 15 – 179 , 2 : « Δια τοῦτο γουν οὔτε περὶ τῶν αἰδίων βουλευόμεθα οὔτε περὶ τῶν ομολογουμένως γινομένων ἐξ ἀνάγκης, ὅτι μηδὲν ἡμῖν ἐκ τοῦ περὶ αὐτῶν βουλευέσθαι περιγίνεται πλέον. .... Βουλευόμεθα δε περὶ μόνων τῶν ὑφ' ἡμῶν τε πραττομένων καὶ μελλόντων, δηλον ὡς ἐξοντές τι διὰ τοῦτου πλέον εἰς τὴν αἴρεσιν τε καὶ πράξιν αὐτῶν . »

<sup>92</sup> Έχει βέβαια αμφισβητηθεί η γνησιότητα και των τριών έργων αλλά σήμερα οι δύο πραγματείες θεωρούνται γνήσιες. Ήδη από την αρχαιότητα, ο Κικέρων και ο Διογένης Λαέρτιος θεωρούσαν ότι τα *Ηθικά Νικομάχεια* ήταν έργο του γιου του Αριστοτέλη, Νικόμαχου. Για τις διάφορες απόψεις που έχουν διατυπωθεί ως προς τη γνησιότητα αλλά και τη χρονολόγηση των έργων βλ. Η. Rackham [ LOEB : 1935 ] .

ή πάσχοντα ( 1110a 1 - 3 ) και β) αυτές που γίνονται λόγω άγνοιας (δι' άγνοιαν ) και μετά την τέλεση τους, ο πράττων αισθάνεται λύπη ή μεταμέλεια ( 1110b 18 - 22 ).

Στο χωρίο 1110a 11 - 13 , αναγνωρίζει ότι για κάποιες πράξεις υπάρχει αμφισβήτηση αν είναι ακούσιες ή εκούσιες . Πρόκειται για πράξεις όπου ο πράττων καλείται να επιλέξει υπό καταπιεστικές συνθήκες κάτι που διαφορετικά δεν θα επέλεγε. Αυτές οι πράξεις ονομάζονται *μικταί* , αλλά πλησιάζουν περισσότερο στις εκούσιες γιατί η αρχή τους βρίσκεται στον πράττοντα. Αξιέπαινες ή τουλάχιστον όχι άξιες ψόγου είναι εκείνες οι πράξεις / επιλογές που γίνονται με δυσαρέσκεια , αλλά προς χάριν ενός μεγαλύτερου καλού. Αντίθετα, αν υποθέσουμε άσχημα πράγματα προς χάριν μετρίων ή αισχρών πραγμάτων, τότε αξίζουμε ψόγο.

Πολύ σημαντική είναι η διευκρίνιση που γίνεται στο χωρίο 1110b 9 – 11, σχετικά με τις πράξεις που γίνονται ευχάριστα ή με σκοπό την ηδονή. Επειδή θα μπορούσε κάποιος να θεωρήσει ότι η επιθυμία μας για την ηδονή προέρχεται από κάτι εξωτερικό και άρα η πράξη μας γίνεται «καταναγκαστικά» , ο Αριστοτέλης ξεκαθαρίζει ότι αυτό δεν ισχύει, γιατί τότε τα πάντα θα ήταν προϊόν καταναγκασμού , ευχάριστου ή δυσάρεστου.

Όσον αφορά στις πράξεις που είναι ακούσιες λόγω άγνοιας, επίσης γίνεται ένας διαχωρισμός στο χωρίο 1110b 25 – 1111a 1. Άγνοια η οποία συγχωρείται είναι εκείνη που δεν οφείλεται στον ίδιο τον πράττοντα και τέτοια είναι η άγνοια συγκεκριμένων πραγμάτων ή καταστάσεων. Ένα από τα παραδείγματα που δίνονται είναι η περίπτωση του Αισχύλου, ο οποίος είχε κατηγορηθεί ότι αποκάλυψε πράγματα απόρρητα από τα Μυστήρια. Εφ' όσον όμως δεν είχε μνηθεί ο ίδιος, η πράξη του ήταν ακούσια , αφού δεν γνώριζε τι δεν έπρεπε να αποκαλύψει. Δεν θα πρέπει να θεωρηθούν ακούσιες οι πράξεις που γίνονται υπό την επήρεια μέθης ή θυμού. Η προσωρινή άγνοια που προκαλούν ( όταν δηλ. ο μεθυσμένος μετά την πράξη ισχυρίζεται ότι δεν ήξερε τι έκανε ) έχει την αρχή της στον ίδιο τον πράττοντα, πράγμα που τον καθιστά υπεύθυνο και για τις πράξεις του και για την άγνοια του<sup>93</sup>.

Μετά τον ορισμό του εκούσιου και του ακούσιου, περνάμε στην εξέταση της *προαιρέσεως* στο 1111b 4 – 1112a 17. Η προαίρεση είναι πάντοτε εκούσια , αλλά όλες οι εκούσιες πράξεις δεν γίνονται κατά την προαίρεση. Τα παιδιά και τα ζώα ενεργούν εκούσια , αλλά όχι κατά

<sup>93</sup> Βλ. σχετικό σχόλιο του A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, Arno Press, New York 1973.

*προαίρεσιν* διότι δεν έχουν αναπτύξει τη διάνοια. Η προαίρεση δεν ταυτίζεται με την *επιθυμία*, το *θυμό* ή τη *βούλησιν*. Τα δύο πρώτα τα έχουμε από κοινού με τα ζώα (*άλογα*). Παρ' όλο που είναι συγγενική έννοια με τη βούληση, η προαίρεση διαφέρει γιατί προαιρούμαστε μόνο πράγματα τα οποία μπορούμε να πραγματοποιήσουμε, ενώ η βούληση αφορά και πράγματα που υπερβαίνουν τις δυνατότητες μας, ωστόσο τα επιθυμούμε. Η αθανασία, για παράδειγμα, είναι κάτι που θέλουμε, θα ήταν όμως χωρίς νόημα η προαίρεση με αντικείμενο την αθανασία<sup>94</sup>. Η βούληση αφορά τον απώτατο στόχο ή σκοπό των πράξεων μας (*τέλος*), ενώ η προαίρεση αφορά τα μέσα που επιλέγουμε για να επιτύχουμε αυτόν το στόχο<sup>95</sup>.

Η προαίρεση, όντας μια ψυχική λειτουργία που έχει άμεση σχέση με την ηθική πράξη, διαφοροποιείται και από τη θεωρητική ενασχόληση με πράγματα που είναι αιώνια (*αἰδία*), το τι σκεφτόμαστε δηλ. γι' αυτά και ποια είναι η γνώμη (*δόξα*) μας γι' αυτά<sup>96</sup>. Η προαίρεση με την έννοια που της δίνεται εδώ, αποτελεί καινοτομία του Αριστοτέλη, ο οποίος, σύμφωνα με τον A. Grant<sup>97</sup>, θεμελιώνει μια νέα ψυχολογία. Ο όρος *προαίρεσις* συναντάται στον Πλάτωνα μόνο μια φορά (*Παρμενίδης* 143b) με την έννοια της επιλογής.

Τέλος, στο 1112b 29 – 33, δηλώνεται ότι ο άνθρωπος είναι *αρχή των πράξεων*<sup>98</sup>. Με την ίδια επισήμανση αρχίζει η επεξεργασία του ίδιου θέματος στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ηθικών Ευδημείων*<sup>99</sup>, όπου επίσης δίδεται ως επιχείρημα ότι ο άνθρωπος είναι *αρχή κινήσεώς τινος* και, εφ' όσον και η πράξη είναι κίνηση, είναι αρχή πράξεων (*H.E.* 1222b 29 – 30). Πολλά απ' αυτά που λέγονται στα *HN* επαναλαμβάνονται στα *Ηθικά Ευδήμεια*. Εδώ θα περιοριστούμε στην παρουσίαση των νέων επιχειρημάτων ή επισημάνσεων που γίνονται στο δεύτερο έργο. Λέει λοιπόν ο Αριστοτέλης :

1) Από τα πράγματα που ενδέχεται να υπάρχει το αντίθετο τους, υπάρχουν κάποια που εξαρτώνται από τους ανθρώπους. Για όσες πράξεις ευθύνεται ο άνθρωπος (*ο άνθρωπος εστιν αρχή και κύριος*), αυτές ενδέχεται να γίνουν ή όχι και ακόμη γι' αυτές τις πράξεις είναι που

<sup>94</sup> *HN* 1111b 21 - 24 : « προαίρεσις μεν γαρ ουκ έστι των αδυνάτων, και ει τις φαίη προαιρείσθαι, δοκοίη αν ηλίθιος είναι· βούλησις δ' εστί των αδυνάτων, οιον αθανασίας ».

<sup>95</sup> *HN* 1111b 27 - 29 : « έτι δ' η μεν βούλησις του τέλους εστί μαλλον, η δε προαίρεσις των προς το τέλος ».

<sup>96</sup> *HN* 1111b 30 – 33 και 1112a 18 - 30.

<sup>97</sup> Βλ. σχετικό σχόλιο του A. Grant, ο.π. για το χωρίο *HN* 1111b 30 – 33.

<sup>98</sup> *HN* 1112b 29 - 33 : « ...η γαρ αρχή εν ημιν. .... έοικε δη, καθάπερ είρηται, άνθρωπος είναι αρχή των πράξεων... ».

<sup>99</sup> *Hθ. Ευδ.* 1222b 19 – 20 : « προς δε τούτοις ο γ' άνθρωπος και πράξεων τινων εστιν αρχή μόνον των ζων ».

δέχεται επαίνους ή ψόγους. Ανάμεσα επομένως στα πράγματα των οποίων κύριος και αίτιος είναι ο άνθρωπος, είναι και η *αρετή και η κακία* ( 1222b 41 – 1223a 20 ).

2) Αυτό που εξαρτάται από μας είναι αυτό που η φύση μας μας επιτρέπει ν' αντέξουμε<sup>100</sup> ( 1225a 25 – 28 ).

3) Νέος ορισμός της προαίρεσης : « η προαίρεσις μεν εστιν ὀρεξις των εφ' αυτω βουλευτική » ( 1226b 15 – 18 ).

4) Προκειμένου να εκφέρουμε ηθική κρίση για κάποιον ( έπαινο ή ψόγο ) , το σωστό είναι να ελέγξουμε την προαίρεση του, γιατί αυτή εξαρτάται από τον ηθικό του χαρακτήρα. Επειδή όμως δεν είναι εύκολο να μάθουμε την προαίρεση κάποιου, γι' αυτό αναγκαστικά τον κρίνουμε από τις πράξεις του ( 1228a 13 – 20 ).

Μετά τα *Ηθικά Ευδήμεια* , περνάμε στην εξέταση νέων ιδεών ή διατυπώσεων στα *Ηθικά Μεγάλα*, των οποίων , όπως είπαμε , η γνησιότητα αμφισβητείται :

1) Εκτός από τον άνθρωπο, ως αρχή πράξεων καλείται η ίδια η προαίρεση<sup>101</sup>. Εκουσίως , επομένως, μεταβάλλεται και η αρχή (άνθρωπος) και η προαίρεση και εξαρτάται από μας αν θα γίνουμε *σπουδαίοι* ή *φαύλοι*. Εισάγεται επίσης και ο παράγοντας *φύσις* , ως περιοριστικός του βαθμού σπουδαιότητας στον οποίο μπορεί να φτάσει κανείς. Δεν ψέγεται όμως κανείς αν δεν καταφέρει να γίνει *σπουδαιότατος*, αλλά μόνο αν δεν καταφέρει να βελτιωθεί όσο του επιτρέπει η φύση του<sup>102</sup> ( 1187b 10 – 30).

2) Κανονικά η προαίρεση στοχεύει στην αρετή και επιλέγει τα μέσα για να την κατακτήσει. Η επιλογή μας όμως χάνει την ευστοχία της εξ αιτίας της ηδονής ή του πόνου. Γι' αυτό σφάλουμε<sup>103</sup> ( 1189b20 – 30).

---

<sup>100</sup> *Ηθ. Ευδ.* 1225 α 27 – 29 : « ο δε μη οια τε μηδ' εστί της εκείνου φύσει ορέξεως ή λογισμού, ουκ εφ' αυτω ».

<sup>101</sup> *Ηθ. Μεγ.* 1187b 15 – 17 : « αρχή δ' εστί πράξεως και σπουδαίας και φαύλης προαίρεσις και βούλησις και το κατά λόγον παν ».

<sup>102</sup> *Ηθ. Μεγ.* 1187b 28 – 30 : «ομοίως δε δει υπολαμβάνειν και επί ψυχής· ου γαρ εσται ο προαιρούμενος είναι σπουδαιότατος, αν μη και η φύσις υπάρξη, βελτίων μέντοι εσται ». Την ιδέα αυτή φαίνεται να επεξεργάστηκε ο Πλωτίνος (*Ενν.* III.3.3.4 ) όταν υποστήριζε ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να κατηγορείται ότι δεν μπορεί να δράσει όπως ο θεός, αλλά μόνο αν μπορεί να βελτιωθεί και δεν το κάνει.

<sup>103</sup> *Ηθ. Μεγ.* 1189b29-30 : « διά μεν γαρ την ηδονήν τα φαυλα πράττομεν, διά δε την λύπην τα καλά φεύγομεν ».

Αποτιμώντας γενικά την επεξεργασία του θέματος από τον Αριστοτέλη, ο Ross<sup>104</sup> καταλήγει ότι ο Α. δεν εξέτασε το πρόβλημα πολύ διεξοδικά ούτε εκφράστηκε με απόλυτη συνέπεια και απλά συμμεριζόταν την πίστη του απλού ανθρώπου στην ελεύθερη βούληση. Θα συμφωνήσω με την τελευταία επισήμανση και νομίζω ότι κάτι τέτοιο θα έπρεπε να περιμένει κανείς από τον Αριστοτέλη λαμβάνοντας υπόψη τον εμπειρικό προσανατολισμό της σκέψης του. Θεωρώ ωστόσο ότι η ανάλυση της βουλευτικής λειτουργίας είναι αρκετά διεξοδική. Όπως όμως παρατηρεί η P.Huby<sup>105</sup>, δεν είχε συνείδηση του προβλήματος και αυτός ίσως είναι ο λόγος που δεν αισθάνεται την ανάγκη να επιχειρηματολογήσει περαιτέρω για να θεμελιώσει θεωρητικά ότι ο άνθρωπος είναι όντως *αρχή των πράξεων*, ενώ είχε όλο το «φιλοσοφικό οπλοστάσιο» για να το κάνει, όπως μας δείχνει η αντίστοιχη αντιμετώπιση του θέματος από τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα, ο οποίος όμως είχε να αντιμετωπίσει μια διαφορετική, πολύ πιο πλούσια φιλοσοφική παράδοση αντιπαράθεσης μεταξύ ελεύθερης βούλησης και ντετερμινισμού.

Είναι, επίσης, αξιοσημείωτη η επίδραση της αριστοτελικής μεθόδου στη σύγχρονη προβληματική σχετικά με την ελεύθερη εκλογή στην αναλυτική φιλοσοφία της πράξης, όπως καταδεικνύει η Μ. Δραγώνα – Μονάχου σε σχετικό άρθρο της<sup>106</sup>. Συγκεκριμένα, αναφέρεται στον R. Bambrough, ο οποίος θεωρεί ότι η σύγχρονη προβληματική της θεληματικής πράξης στην αναλυτική ηθική έχει την αφετηρία της στον Αριστοτέλη<sup>107</sup>. Επίσης, στον Ayer, ο οποίος «έδειξε ότι στη φιλοσοφία της πράξης αντίθετη προς την ελευθερία δεν είναι η αιτιοκρατία αλλά ο καταναγκασμός, δηλ. η αριστοτελική βία.»<sup>108</sup> Τέλος, στο ίδιο άρθρο παρατίθεται και η άποψη του Austin που λέει ότι η αριστοτελική αρνητική προσέγγιση του θέματος της ελευθερίας «είναι η μόνη σωστή μέθοδος για την απομάκρυνση παραδοσιακών προβλημάτων ή λαθών με πρώτο ανάμεσα τους το πρόβλημα της ελευθερίας.»<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Βλ. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, [1977], Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1991, σελ. 287.

<sup>105</sup> Βλ. P. Huby, ο.π. σελ. 353 – 62.

<sup>106</sup> Βλ. Μ. Δραγώνα – Μονάχου, «Η προβληματική του Αριστοτέλη για το εκούσιο και το ακούσιο και το πρόβλημα της ελεύθερης εκλογής στην αναλυτική θεωρία της πράξης», Παγκόσμιο Συνέδριο *Αριστοτέλης* 1978, Αθήνα 1982, Γ' 275 – 198, σελ. 286 – 298. Στο άρθρο επισημαίνεται η κοινή μεθοδολογία με τον Αριστοτέλη, η οποία ακολουθήθηκε από τους φιλοσόφους της αναλυτικής ηθικής (φιλοσοφίας της κοινής γλώσσας και φιλοσοφίας της πράξης), ιδιαίτερα όπως αυτή αναπτύχθηκε στον αγγλοσαξωνικό χώρο. Ακόμη, υποστηρίζεται πως ο Αριστοτέλης έθεσε το πρόβλημα της ελευθερίας ως αναγκαίο όρο για την ηθική ευθύνη στα πλαίσια της προβληματικής του καθώς και το ότι ο Α. έδωσε μια αρνητική έννοια της ελευθερίας με τον καθορισμό εκούσιου – ακούσιου και μια θετική έννοια της ελευθερίας με τη θεωρία της προαίρεσης.

<sup>107</sup> Βλ. Μ. Δραγώνα – Μονάχου, ο.π. σελ. 294.

<sup>108</sup> Βλ. Μ. Δραγώνα – Μονάχου, ο.π. σελ. 294.

<sup>109</sup> Βλ. Μ. Δραγώνα – Μονάχου, ο.π. σελ. 295.

# ΣΤΩΙΚΟΙ

## Εισαγωγικά

Ο Στωικισμός, που χαρακτηρίστηκε ως “ η σημαντικότερη κίνηση στην ελληνιστική φιλοσοφία και εκείνη που άσκησε τη μεγαλύτερη επίδραση ”<sup>110</sup>, είναι ίσως η φιλοσοφική γραμμή σκέψης, που ιδιαίτερα για το θέμα που συζητάμε στην παρούσα εργασία, έθεσε τους αντιπάλους της σε εγρήγορση για να αντιμετωπίσουν τις αιτιοκρατικές απόψεις που διατύπωσαν οι εκπρόσωποί της.

Η σκέψη των Στωικών επηρέασε πολύ όχι μόνο τους σύγχρονούς τους, αλλά και τους στοχαστές όλων των εποχών και ιδιαίτερα τη χριστιανική θεολογική σκέψη, η οποία παρουσιάζει βαθύτατες στωικές επιδράσεις. Δεν είναι τυχαίο ότι λέξεις όπως στωικός ή στωικότητα χρησιμοποιούνται ευρύτατα στο καθημερινό μας λεξιλόγιο μέχρι σήμερα.

Ιδρυτής του στωικισμού ήταν ο Ζήνων ο Κιτιεύς, ο οποίος σύμφωνα με το Διογένη Λαέρτιο ( 7, 5 ) γύρω στο 301 / 300 π.Χ. πρέπει να άρχισε τη διδασκαλία του στην Ποικίλη Στοά της Αθήνας<sup>111</sup>, από όπου πήρε το όνομά του και το συγκεκριμένο φιλοσοφικό σύστημα. Τίτλοι έργων του : *Περί του κατά φύσιν βίου, Περί παθών, Περί του καθήκοντος, Περί της ελληνικής παιδείας* κ.α. Διασώζονται ακόμη κάποια αποσπάσματα από την *Πολιτεία* του. Οι τίτλοι των έργων δείχνουν ότι τα ενδιαφέροντά του ήταν κυρίως ηθικά. Πέθανε γύρω στο 261 π.Χ. και οι σημαντικότεροι από τους άμεσους διαδόχους του ήταν ο Κλεάνθης και ο Χρύσιππος. Ο πρώτος είχε πιθανότατα επικεντρώσει το ενδιαφέρον του στη φυσική φιλοσοφία και τη θεολογία. Ο Χρύσιππος, από την άλλη μεριά, ο οποίος έχει χαρακτηριστεί και ως δεύτερος ιδρυτής του Στωικισμού επεξεργάστηκε και αποσαφήνισε τη διδασκαλία του Ζήωνα, αλλά εκτός αυτού υπήρξε καινοτόμος ο ίδιος ιδιαίτερα όσον αφορά τη στωική λογική. Έγραψε 311 πραγματείες λογικής ( Διογ. Λαέρτ. 7, 198). “ Για τους μεταγενέστερους Στωικούς ο Χρύσιππος έγινε

---

<sup>110</sup> Για το εισαγωγικό μέρος του κεφαλαίου των Στωικών στηρίχθηκα στο έργο του Α. Α. Long, *Η Ελληνιστική φιλοσοφία*, (μτφρ. Σ. Δημόπουλος – Μ. Δραγώνα – Μονάχου) Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1987.

<sup>111</sup> Πριν από αυτό, ο Ζήνων είχε περάσει περίπου μια δεκαετία στην Αθήνα μαθητεύοντας στη φιλοσοφία. Γοητεύθηκε αρχικά από την προσωπικότητα του Σωκράτη, όπως αυτή “αναδυόταν” μέσα από τα κείμενα του Ξενοφώντα. Σημαντική επίδραση στη φιλοσοφία του είχε η γνωριμία του με τον Κράτη τον Κυνικό. Σπούδασε επίσης με τους φιλοσόφους Στίλωνα και Ξενοκράτη καθώς και με τον Ακαδημεικό Πολέμωνα (Διόγ. Λαέρτ. 7,2.25).

ο γενικός κανόνας της ορθοδοξίας ”<sup>112</sup>. Δυστυχώς, από τα έργα του δεν έχουν μείνει παρά λίγα αποσπάσματα. Περισσότερες πληροφορίες για την επιχειρηματολογία του παίρνουμε από τους αντιπάλους τους Στωικισμού, οι οποίοι, ασκώντας κριτική στις στωικές ιδέες, αναφέρονται σχεδόν πάντοτε κατά κύριο λόγο στον Χρύσιππο<sup>113</sup>.

Η δεύτερη περίοδος της Στοάς – γνωστή και ως Μέση Στοά – ξεκινά περίπου από το β' μισό του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ.. Χωρίς η Στοά στην Αθήνα να χάσει τη δυναμική της, ο Στωικισμός αποκτά αρκετά κέντρα σ' όλο το μεσογειακό κόσμο συμπεριλαμβανομένης και της Ρώμης. Κυριότεροι εκπρόσωποι αυτής της περιόδου είναι ο Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος. Και οι δύο υπήρξαν σημαντικές προσωπικότητες του Στωικισμού. Στον Παναίτιο αναφέρεται συχνότερα ο Κικέρων, ιδιαίτερα στο *De Officiis*<sup>114</sup>. Κατά τον Long “Οι μαρτυρίες δεν δείχνουν άνθρωπο, που ανέπτυξε εντυπωσιακά νέες θεωρίες. Η σημασία του Παναίτιου έγκειται σε μεγάλο βαθμό στον τρόπο με τον οποίο προσέγγισε και ανέπτυξε την πρακτική πλευρά της στωικής ηθικής ”<sup>115</sup>. Ο Ποσειδώνιος από την άλλη πλευρά, ήταν άνθρωπος πολυμαθής με ιδιαίτερα επιστημονικά ενδιαφέροντα και πρωτότυπη σκέψη. Παρεξέκλινε από τον ορθόδοξο στωικισμό του Χρύσιππου και εισήγαγε κάποια πλατωνικά στοιχεία ιδιαίτερα στην ψυχολογία<sup>116</sup>.

Τέλος, η τρίτη φάση της στωικής φιλοσοφίας, γνωστή και ως Νέα Στοά έχει ως κύριους εκπροσώπους της τον Επίκτητο, το Σενέκα και το Μάρκο Αυρήλιο. Τα ενδιαφέροντα των τριών αυτών φιλοσόφων επικεντρώνονται κυρίως στην ηθική. Έχουν λίγα να πουν στους τομείς της φυσικής, της λογικής και της γνωσιοθεωρίας. Η συμβολή τους, όμως, είναι αξιόλογη διότι “μολονότι ο Επίκτητος και ο Μάρκος Αυρήλιος επιβεβαιώνουν περισσότερο παρά προσθέτουν κάτι νέο στις γενικές γνώσεις μας για τις στωικές θεωρίες κάνουν κάτι άλλο, που είναι εξαιρετικά πολύτιμο. Από αυτούς μαθαίνουμε τι σήμαινε στην πράξη να είναι κανείς προσηλωμένος στο Στωικισμό. Έτσι ζωντανεύει η θεωρία και οι ξηρές περιλήψεις του αρχαίου στωικού δόγματος παίρνουν σάρκα και οστά ”<sup>117</sup>.

<sup>112</sup> Βλ. Α. Α. Long, ο.π., σελ. 187.

<sup>113</sup> Ενδεικτικά αναφέρουμε τον Κικέρωνα στο *De Fato*, αλλά και τον περιπατητικό Αλέξανδρο Αφροδισιέα στην πραγματεία του *Περί Ειμαρμένης*.

<sup>114</sup> Βλ. *De officiis* I 7,9,90, 152,161 II 16,35,51,60,76,86,88 III 7 – 18, 33 – 34, 63.

<sup>115</sup> Βλ. Α. Α. Long, ο.π., σελ. 331.

<sup>116</sup> Όπως παρατηρεί ο Long, ο.π., σελ. 189 : “ ... απέρριπτε την ψυχολογία του Χρύσιππου και εισήγαγε μια πλατωνική τριμερή διαίρεση της ψυχής ”.

<sup>117</sup> Βλ. Α. Α. Long, ο.π., σελ. 190.

Οι Στωικοί ανέπτυξαν ένα μονιστικό σύστημα εξήγησης του κόσμου, όπου τα πάντα είναι διαφορετικές εκδηλώσεις της ίδιας ουσίας. “ Ψυχή του κόσμου, νους του κόσμου, Φύση, Θεός, όλοι αυτοί οι όροι αναφέρονται σε ένα και το αυτό πράγμα, στο *τεχνικόν πυρ*, που προχωρεί το δρόμο προς τη δημιουργία ” <sup>118</sup>. Η συνωνυμία αυτή του Θεού με τη Φύση δεν είχε τόσο την έννοια της θεοποίησης της Φύσης, αλλά μάλλον της “ φυσικοποίησης του Θεού ” <sup>119</sup>. Σε στενή συνάφεια με τα παραπάνω, βρίσκεται η στωική θεωρία της παγκόσμιας συμπάθειας, σύμφωνα με την οποία το σύμπαν θεωρείται ένα και συνεχές. Κάθε τι που υπάρχει στον κόσμο σχετίζεται με και επηρεάζει όλα τα άλλα <sup>120</sup>. Μέσα στο στωικό σύστημα, ο άνθρωπος βρίσκει τη θέση του στον κόσμο, κατανοώντας ότι είναι ένα μικρό, αλλά αναπόσπαστο κομμάτι του. Αφού το συνειδητοποιήσει αυτό, το επόμενο βήμα του είναι να κατανοήσει ότι, για να βρει τη γαλήνη πρέπει να μάθει να ζει σε αρμονία με τη φύση και το κοσμικό σχέδιο, στο οποίο συμβάλλει με την παρουσία του, δεν μπορεί όμως να επιδράσει αποφασιστικά σε αυτό.

Η ανθρώπινη ψυχή στους Στωικούς είναι μέρος του θείου πνεύματος, που διαπερνά τα πάντα και που είναι παρόν στον καθένα μας <sup>121</sup>. Η ατομική ψυχή δεν επιβιώνει πέρα από την περιοδική εκπύρωση του σύμπαντος, όταν όλος ο κόσμος απορροφάται από τον Δία. Ο Χρύσιππος αναγνώριζε οκτώ λειτουργίες της ψυχής : τις πέντε αισθήσεις, την δύναμη της αναπαραγωγής, τη δύναμη του λόγου και το ηγεμονικόν. Οι Στωικοί δεν αναγνώριζαν κάποια λειτουργία της ψυχής που να αντιστοιχεί στους πλατωνικούς ή αριστοτελικούς όρους *όρεξις* ή *προαίρεσις*. Για τον Χρύσιππο, όλη η λειτουργία του ηγεμονικού είναι λογική υπό την έννοια ότι όλα ανάγονται σε ορθές ή εσφαλμένες κρίσεις. Τα συναισθήματα είναι κρίσεις. Οι λανθασμένες κρίσεις μετατρέπονται σε πάθη.

---

<sup>118</sup> Βλ. A. A. Long, ο.π., σελ. 239.

<sup>119</sup> Βλ. Jean Brun, *Ο Στωικισμός*, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1990, σελ. 40.

<sup>120</sup> Βλ. Μάρκος Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, VII. θ' : “ Πάντα αλληλοίς επιπέκεται και η σύνδεσις ιερά, και σχεδόν τι ουδέν αλλοτριον άλλο άλλο. Συγκατατέτακται γαρ και συγκοσμει τον αυτόν κόσμον ”. Ο νόμος της παγκόσμιας συμπάθειας αναπτύσσεται και στο SVF II, 912 : “ ... το φύσει διοικεσθαι τονδε τον κόσμον, συμπνουν και συμπαθη αυτόν αυτω οντα ... ”.

<sup>121</sup> Για τη συνοπτική παρουσίαση των αρχών της στωικής ψυχολογίας στηρίζομαι στον R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Routledge ed., London – New York 1996.



## Το τρίπτυχο : Θεός, Φύση, Ειμαρμένη

Θεός, φύση, ειμαρμένη είναι για τους Στωικούς το ίδιο πράγμα. Διαβάζουμε στις μαρτυρίες : “ Καθ’ ειμαρμένην δε φασι τα πάντα γινεσθαι Χρύσιππος ... και Ποσειδώνιος ... και Ζήνων – ( έστι δε ειμαρμένη αιτία των όντων ειρομένη ή λόγος καθ’ ον ο κόσμος διεξάγεται ) ” (Διογ. Λαέρτ. VII, 149, SVF I 175 & II 915 ). Ακόμη : “ Ζήνων ο Στωικός εν τω περί φύσεως ( την ειμαρμένην ) δύναμιν κινητικήν της ύλης κατά ταυτά και ωσαύτως, ηντινα μη διαφέρειν πρόνοιαν και φύσιν καλαιν ... - Theodoret. Graec. Aff. Cur. VI, 14, p. 153 Ra. Ζήνων δε ο Κιτιεύς δύναμιν κέκληκε την ειμαρμένην κινητικήν της ύλης · την δε αυτήν και πρόνοιαν και φύσιν ωνόμασεν ” (Αέτιος, I, 27, 5 , SVF I 176 ).

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω αποσπάσματα που ενδεικτικά επιλέξαμε<sup>122</sup>, οι Στωικοί πίστευαν ότι τα πάντα γίνονταν σύμφωνα με την ειμαρμένη που είναι συνώνυμη με τη φύση και την πρόνοια. Είναι αξιοσημείωτο ότι η ειμαρμένη καλείται κινητική δύναμη της ύλης, αποτελεί, επομένως, αίτιο των κινήσεων της ύλης, δηλ. των υλικών φαινομένων. Σε ένα μονιστικό σύστημα, όπως το στωικό, αυτό σημαίνει ότι η ειμαρμένη είναι αιτία όλων των φαινομένων<sup>123</sup>. Η κινητική αυτή

<sup>122</sup> Ενδεικτικά είναι ακόμα και τα παρακάτω : SVF I 160, SVF I 527, SVF II 912 – 933.

<sup>123</sup> Απόκλιση από αυτό το μονιστικό τρόπο σκέψης θεωρήθηκε η ιεραρχία που φαίνεται να πρότεινε ο Ποσειδώνιος. Τη συγκεκριμένη πληροφορία έχουμε από δύο πηγές : Aetius, Placita I 28. 5 = F 103 : “ Ποσειδώνιος τρίτην από Διός [ sc. την ειμαρμένην ] · πρωτον γαρ είναι τον Δία, δεύτερον δε την φύσιν, τρίτον δε την ειμαρμένην ” και από το De Divinatione του Κικέρωνα ( I 125 = F 107 ) : “ Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda ”. σύμφωνα με την Μ. Δραγώνα – Μονάχου ( βλ. Μ. Dragona – Monachou, “ Posidonius’ “ Hierarchy ” Between God, Fate and Nature and Cicero’s De Divinatione ”, *Φιλοσοφία* τ. 4 ( 1974, σελ. 286 – 305 ) η ιδέα αυτή δεν πρέπει να αποδοθεί στους πρώτους Στωικούς, όπως έκανε ο Χαλκίδιος ( SVF I 551 ) αποδίδοντάς την στον Κλεάνθη. Στο προαναφερθέν άρθρο γίνεται κριτική στον τρόπο που οι Edelstein, Rist, Verbeke, Greene, Brehier, M. Laffranque και Α. Graeser σχολίασαν τα δύο αυτά χωρία. Η συγγραφέας του άρθρου διαφωνεί με τους τέσσερις πρώτους, οι οποίοι ερμήνευσαν την ιεραρχία αυτή ανεξάρτητα από τη μαντική ορίζοντας τα μέλη της ως ανεξάρτητες οντότητες. Ο Edelstein για παράδειγμα ταυτίζει τα μέλη της ιεραρχίας αυτής με τα τρία συστατικά στοιχεία του κόσμου ( Θεός = Λόγος, Φύσις = Ψυχή, Ειμαρμένη = Ύλη ). Σύμφωνα με τη Δραγώνα – Μονάχου ένας τέτοιος συσχετισμός είναι μη στωικός και επομένως θα ήταν σαν να αποδίδαμε στον Ποσειδώνιο πλατωνικές ιδέες, αποκόπτοντάς τον από τον στωικό μονισμό. Οι Brehier, Laffranque και Graeser αντιμετωπίζουν την ιεράρχηση αυτή κυρίως σε σχέση με τη μαντική, ενώ η Δραγώνα – Μονάχου είναι ριζικότερη, απορρίπτοντας την παραλλαγή του Αέτιου και θεωρώντας ότι η ιεράρχηση αυτή δεν έχει νόημα ανεξάρτητα από τη μαντική. Δεν υπάρχει λόγος, λοιπόν, να αντιμετωπίζουμε το θεό, τη φύση και την ειμαρμένη ως ξεχωριστές οντότητες, αλλά ως διαφορετικές όψεις του πρωταρχικού *τεχνικού πυρός*. Επίσης βλ. Μ. Δραγώνα – Μονάχου, “ Πρόνοια

δύναμη της ύλης είναι μια δύναμη συνεκτική ( *ειρομένη* ). “ Είναι αυτή η δύναμη που ζωογονεί την παγκόσμια συμπάθεια, που κάνει όλα τα πράγματα να βρίσκονται σε αλληλοπάθεια, ενωμένα σφιχτά το ένα το άλλο με μιαν αμοιβαία φιλία ” <sup>124</sup>. Είναι ακόμη ο λόγος σύμφωνα με τον οποίο λειτουργεί ο κόσμος. Δεν πρόκειται, επομένως, για μια δύναμη απρόβλεπτη και παράλογη, όπως ήταν η Μοίρα στους τραγικούς ποιητές, αλλά η έκφραση ενός θείου, έλλογου νόμου <sup>125</sup>. Συνεχίζουν δηλ. οι Στωικοί την εκλογίκευση του μοιραίου, όπως έκαναν οι Προσωκρατικοί και ο Πλάτων <sup>126</sup>. Η ειμαρμένη εκφράζει την τάξη του κόσμου <sup>127</sup>, η οποία είναι αδύνατον να παραβιαστεί <sup>128</sup>. Την απαραβίαστη φύση του πεπρωμένου επιχείρησε να δείξει ο Χρύσιππος καταφεύγοντας και στην ετυμολογία των ονομάτων των τριών Μοιρών ( Λάχεσις, Κλωθώ, Άτροπος ) σύμφωνα με τη μυθολογική παράδοση ( SVF II 913 – 914 ). Η Λάχεσις ονομάζεται έτσι γιατί στον καθένα *λαχαίνει* το πεπρωμένο του, η Άτροπος ( α στερητ. + τροπή ) γιατί η μοιρασιά είναι αδύνατον να μετατραπεί ή να μετατεθεί και η Κλωθώ γιατί όλα συμπλέκονται μεταξύ τους, πράγμα που παραπέμπει στο νόμο της παγκόσμιας συμπάθειας <sup>129</sup>. Ως επιχείρημα υπέρ της ύπαρξης ενός τόσο άτεγκτου πεπρωμένου, οι Στωικοί προέβαλαν την αξιοπιστία της μαντικής. Αν τα πάντα δεν ήταν προκαθορισμένα από την ειμαρμένη, δεν θα ήταν αληθείς οι προβλέψεις των μάντεων. Ο συλλογισμός αποδιδόταν στο Χρύσιππο ( SVF II 939 ). Πρόκειται για μια αιτιοκρατική αντίληψη του κόσμου η οποία εκ πρώτης όψεως αφήνει ελάχιστα περιθώρια για την ανθρώπινη ελευθερία.

---

και Ειμαρμένη στη Στοά και τον Προ-Νεοπλατωνισμό: ο Χαλκίδιος ως πηγή για την θεοδικία του Κλεάνθη”, *Φιλοσοφία* 3, Αθήνα 1973, σελ. 262 – 306.

<sup>124</sup> Βλ. J. Brun, ο.π. σελ. 50. Πρόκειται για ένα πλέγμα αιτίων, ένα *nexus causarum*, όπως φαίνεται από τους χαρακτηρισμούς “ επισύνδεσις απαράβατος ” ( SVF II 917 & 918 ), “ *connexio rerum per aeternitatem* ” ( SVF II 919 ), “ ειρμός αιτιών ” ( SVF II 920 ).

<sup>125</sup> Οι Στωικοί απέδιδαν όντως στην ειμαρμένη θεϊκή φύση και σε πολλά αποσπάσματα ταυτίζεται με το Δία ή καλύτερα με το νου του. βλ. SVF II 929 : “ ου δυνατόν εστι τον του Διος νουν εκκλιναι, ο εστι την ειμαρμένην · ταυτην γαρ οι Στωικοί Διός νουν προσηγορεύεασι ”, βλ. επίσης SVF II 928 και 930 – 933.

<sup>126</sup> Αξίζει εδώ να σημειώσουμε την παρατήρηση του A.A. Long όσον αφορά τη διαφορά της πλατωνικής και αριστοτελικής αιτιοκρατίας από εκείνη των Στωικών. Σύμφωνα με τον Long, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης δέχονταν ότι δεν υπάρχει γεγονός χωρίς αιτία, ωστόσο δεν αναγνώριζαν την ύπαρξη ενός αιτιακού πλέγματος που συνέχει τα πάντα, όπως δηλ. το αντιλαμβάνονταν οι Στωικοί. Βλ. A. A. Long, “ Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action”, *Problems in Stoicism*, London 1971, σελ. 175.

<sup>127</sup> Βλ. “ ταξιν του παντος διοικητικήν ” ( SVF II 913 ), “ είναι δε την ειμαρμένη κίνησην αίδιον συνεχη και τεταγμένην ” ( SVF II 916 ), “ τα καθ’ ειμαρμένην γινόμενα κατά τάξιν και ακολουθίαν γίνεσθαι τινά ” ( SVF II 920 ) κτλ.

<sup>128</sup> Βλ. τους χαρακτηρισμούς *αμετάβλητος* ( SVF II 913 ), *απαράβατος* ( SVF II 917 ), *απαράλλακτος* ( SVF II 918 ).

<sup>129</sup> SVF II 914 : “ ... Κλωθώ δε παρά το συγκεκρικλωσθαι και συνειρεσθαι τα πάντα ... ”. Το τελευταίο απαρέμφοτο παραπέμπει ξεκάθαρα στην ειμαρμένη ως ειρμό αιτίων.

## Στωική αιτιοκρατία και ανθρώπινη ελευθερία

Μέσα σε ένα σύμπαν όπου τα πάντα είναι προκαθορισμένα από την απαραβίαστη δύναμη του πεπρωμένου, υπάρχει χώρος για την ανθρώπινη ελευθερία ; Μπορεί ο άνθρωπος να κατευθύνει τη ζωή του ;

Ο Κλεάνθης στην προσευχή προς την ειμαρμένη μας δίνει ποιητικά την απάντηση ( SVF I 527 ) :

άγου δε μ', ω Ζευ, και συ γ' η πεπρωμένη,  
όποι ποθ' υμιν ειμί διατεταγμένος,  
ως έψομαι γ' άοκνος · ήν δε γε μη θέλω  
κακός γενόμενος, ουδέν ηττον έψομαι.

[ Οδήγησέ με, ω Δία, και συ η πεπρωμένη,  
εκεί όπου από καιρό με έχετε προορίσει.  
Γιατί θα ακολουθήσω χωρίς να βαρυγκωμήσω ·  
κι αν ακόμη δεν θέλω, κι αποδειχθώ κακός,  
έτσι κι αλλιώς θα ακολουθήσω. ]

Ένα κάπως πιο σκληρό και άκομψο παράδειγμα που αποδίδεται στον Ζήνωνα και το Χρύσιππο ( SVF II 975 ) αναφέρει ότι οι άνθρωποι, ακόμη και αν δεν θέλουν, θα αναγκαστούν να μπουν στο δρόμο του πεπρωμένου, όπως ακριβώς ένας σκύλος που είναι δεμένος πίσω από ένα όχημα<sup>130</sup>. Αν θέλει να το ακολουθήσει, θα προχωρεί μαζί με αυτό συμμορφώνοντας τη θέλησή του με τη μοίρα του ( *ποιων και το αυτεξούσιον μετά της ανάγκης* ). Αν δεν θέλει να το ακολουθήσει, θα αναγκαστεί ούτως ή άλλως να το κάνει και απλά θα υποφέρει.

Με τέτοιες απόψεις είναι φυσικό που οι Στωικοί δέχθηκαν ανελέητα πυρά από άλλες φιλοσοφικές σχολές, όπως ήταν οι Επικούρειοι και οι Σκεπτικοί. Οι συνέπειες της στωικής διδασκαλίας για την ανθρώπινη ελευθερία ήταν πολύ σοβαρές και ίσως ήταν και το πιο

---

<sup>130</sup> Για την παράδοση της παρομοίωσης αυτής, η οποία παραδίδεται από τον Ιππόλυτο και παραδοσιακά θεωρήθηκε ότι ανήκει στην παράδοση της Στοάς της πρώτης περιόδου, βλ. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998, σελ. 345 – 6, όπου υποστηρίζεται ότι η παρομοίωση ανήκει στην παράδοση του Επίκτητου και της Ρωμαϊκής Στοάς.

αδύναμο σημείο του συστήματός τους. Κατά την ελληνιστική περίοδο και μέχρι και τον 3<sup>ο</sup> αι. μ.Χ., στις φιλοσοφικές πραγματείες, οι οποίες είχαν ως θέμα την ειμαρμένη και την ελεύθερη βούληση, οι υπέρμαχοι της τελευταίας καταφέρονται πρώτιστα εναντίον των στωικών δογμάτων. Δεν υπάρχει, λοιπόν, τίποτα που να εξαρτάται από εμάς ; Σε αυτό το ερώτημα κλήθηκε να δώσει απάντηση ο Χρύσιππος <sup>131</sup>. Ο Κικέρων λέει ότι προσπάθησε κατά κάποιον τρόπο να μπει “διαιτητής” στη διαμάχη ανάμεσα στο φαταλισμό και την ανθρώπινη ελευθερία, χωρίς όμως να καταφέρει και πολλά πράγματα <sup>132</sup>. Τα επιχειρήματα του Χρύσιππου ήταν τα εξής :

1. Στην προσπάθειά του να αποκρούσει το επιχείρημα του *αργού λόγου* <sup>133</sup>, εισάγει την έννοια των *συνειμαρμένων* (confatalia) <sup>134</sup>. Διακρίνει δύο ειδών γεγονότα : τα απλά ( simplicia ) και τα σύνθετα ( copulata ). Απλό είναι, για παράδειγμα το γεγονός ότι “ ο Σωκράτης θα πεθάνει μια συγκεκριμένη μέρα ”<sup>135</sup>. Ένα τέτοιο γεγονός δεν επιδέχεται μεταβολή και δεν εξαρτάται από καμία πράξη του Σωκράτη. Αν όμως είναι μοιραίο “ ο Λάιος να αποκτήσει ένα γιο, τον Οιδίποδα ”, αυτό είναι ένα σύνθετο γεγονός που απαιτεί και κάποιες πράξεις που θα συντελεστούν από τον Λάιο. Αν ο Λάιος δεν συνενιρσκόταν ερωτικά με γυναίκα θα ήταν αδύνατον να γίνει πατέρας. Αυτά τα σύνθετα

<sup>131</sup> Βλ. S. Bobzien, “ Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics ”, *Aristotle and After* ( Richard Sorabji ed. ), BICS, Suppl. 68, London 1997. Στο εν λόγω άρθρο υποστηρίζεται ότι οι εκπρόσωποι της αρχαίας Στοάς δεν είχαν υπόψη τους το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και προβάλλεται το επιχείρημα ότι σχετικοί όροι, όπως το *εφ’ ημιν* χρησιμοποιούνται και στον Αριστοτέλη χωρίς να έχουν ουσιαστικοποιηθεί. Η Bobzien εδώ διακρίνει τρία στάδια της στωικής φιλοσοφίας όσον αφορά τον προβληματισμό για την ανθρώπινη ελευθερία :

1<sup>ο</sup> στάδιο : οι εκπρόσωποι της αρχαίας Στοάς ( Ζήνων, Κλεάνθης, Χρύσιππος ) απαντούν στην κατηγορία ότι η θεωρία τους για την ειμαρμένη συγκρούεται με το γεγονός ότι υπάρχουν πράγματα *εφ’ ημιν*.

2<sup>ο</sup> στάδιο : ο Επίκτητος προσπαθεί να καθορίσει ποια πράγματα είναι *εφ’ ημιν*

3<sup>ο</sup> στάδιο : οι Στωικοί της ύστερης αρχαιότητας, όπως φαίνονται από το έργο του Αλέξανδρου Αφροδισιέα, *Περί Ειμαρμένης*, (γύρω στο 200 μ.Χ.) προσπαθούν να συμβιβάσουν τον ντετερμινισμό με την ανθρώπινη ευθύνη.

<sup>132</sup> Βλ. Cicero, *De Fato*, XVII, 39 : “ ... Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, ... dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates ut necessitatem fati confirmet invitus ”.

<sup>133</sup> Πρόκειται για ένα γνωστό σόφισμα που διασώζει ο Κικέρωνας ( *De Fato* 30 ) και είναι απόρροια μιας φαταλιστικής άποψης για τη ζωή. Σύμφωνα με τον *αργό λόγο* , λοιπόν, αφού τα πάντα είναι προκαθορισμένα από την ειμαρμένη, ό,τι κι αν κάνουμε εμείς είναι άσκοπο και μάταιο, άρα δεν υπάρχει λόγος να κάνουμε τιδήποτε. Αναφέρεται το παράδειγμα ενός αρρώστου. Αν είναι μοιραίο να αναρρώσει, αυτό θα γίνει είτε εμείς καλέσουμε το γιατρό είτε όχι. Άρα, γιατί να μπουύμε στον κόπο ; Κατ’ αυτόν τον τρόπο καταδεικνύεται ότι η πίστη στην παντοδυναμία και την καθολικότητα της ειμαρμένης οδηγεί στην απραξία.

<sup>134</sup> Βλ. Cicero, *De Fato*, 30.

<sup>135</sup> Βλ. Cicero, *De Fato*, 30 : “ Quedam enim sunt , inquit, in rebus simplicia, quedam copulata ; simplex est, ‘ Morietur illo die Socrates ’ ; huic, sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum est, ‘ Nascetur Oedipus Laios ’, non poterit dici, ‘ sive fuerit Laios cum muliere sive non fuerit ’ ; copulata enim res est et confatalis: sic enim appellat quia ita fatum sit, et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum... ”.

γεγονότα λέγονται *συνειμαρμένα* και η ευθύνη μας έγκειται στον τρόπο που συμμετέχουμε για την εκπλήρωση του πεπρωμένου.

2. Ο τρόπος αυτός εξαρτάται όχι μόνο από εξωτερικούς παράγοντες, αλλά και από την ιδιαίτερη φύση μας ( *οικεία φύσις* )<sup>136</sup>. Αυτό συνδέεται και με την έννοια της *συγκατάθεσης* προς τις *φαντασίες* ( *φαντασία ορμητική* : εντύπωση ενός αντικειμένου ως επιθυμητού ), που προέρχονται από τον εξωτερικό κόσμο. Παρόλο που η συγκατάθεση δεν μπορεί να συμβεί χωρίς το εξωτερικό αίτιο, δηλ. τη φαντασία, το αν θα συγκατατεθούμε ή όχι εξαρτάται από την οικεία μας φύση, όπως ένας κύλινδρος δεν μπορεί να αρχίσει να κυλά αν κάποιος δεν τον σπρώξει, το ότι συνεχίζει να κυλά όμως, οφείλεται στην οικεία φύση του<sup>137</sup>.

Οι απαντήσεις του Χρύσιππου, τις οποίες βέβαια μαθαίνουμε κυρίως από πολέμιους του Στωικισμού, δεν είναι ιδιαίτερα πειστικές. Αφήνουν στον άνθρωπο την αίσθηση μιας ελευθερίας ανάπηρης<sup>138</sup> και ενός άδικου, θα λέγαμε, νόμου της ειμαρμένης που απ' τη μια καθορίζει τα πάντα και απ' την άλλη τον καθιστά υπεύθυνο .

Για τον A.A. Long<sup>139</sup>, κάποια πρόοδος στη λύση του προβλήματος της ανθρώπινης ελευθερίας ως δυνατότητας, όχι βέβαια απόλυτου καθορισμού, αλλά συμμετοχής στον καθορισμό των γεγονότων, μπορεί να επιτευχθεί αν λάβουμε υπόψη μας όλες τις υποδηλώσεις του Στωικού πανθεισμού. Αυτό σημαίνει ότι εφ' όσον σε κάθε ανθρώπινο ον υπάρχει ένα μέρος του Θεού, το οποίο δεν είναι εξωτερικό , αλλά σύμφυτο με την ανθρώπινη υπόσταση , τότε ο άνθρωπος συμμετέχει στη διαμόρφωση του αιτιακού πλέγματος που συνέχει τα πάντα και λόγω της οικείας του φύσης ( δηλ. το ότι είναι έλλογο ον ) συμμετέχει και στον καθορισμό κάποιων γεγονότων.

Με την παραπάνω άποψη συνάδει και η διάκριση που φέρεται πως έκανε ο Χρύσιππος σε δύο είδη αιτίων: αίτια *συνεργά και προκαταρκτικά και προηγούμενα και αυτοτελή*<sup>140</sup>. Από τις μαρτυρίες φαίνεται ότι στα

<sup>136</sup> Βλ. Αλέξανδρου Αφροδισιέως, *Περί Ειμαρμένης*, 13 : “ γίνεται δε τα υφ' εκάστου γινόμενα κατά την οικειαν φύσιν ... ”.

<sup>137</sup> Για το παράδειγμα του κυλίνδρου βλ. Cicero, *De Fato*, 42 και την παραλλαγή του με το παράδειγμα της πέτρας που πέφτει λόγω της βαρύτητας που είναι εσωτερική του ιδιότητα βλ. στα SVF II 979 – 983, 989, 992 – 994.

<sup>138</sup> Βλ. τη μαρτυρία του Οινόμαου στο SVF II 978 : “ ..... Χρύσιππος ..... ημίδουλον επινοει το κάλλιστον των ανθρωπίνων επιδειξαι ... ” και στο ίδιο “ μηδέ Χρύσιππος αρα ο την ημιδουλείαν εισάγων.. ”.

<sup>139</sup> Βλ. A.A. Long, *Problems in Stoicism*, ο.π.,σελ. 179.

<sup>140</sup> Βλ. Cicero , *De fato* 41: “ Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. ‘Causarum enim,’ inquit, ‘aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae; quam ob rem cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus, causis perfectis et

προκαταρκτικά αίτια συμπεριλαμβάνονταν τα εξωτερικά αίτια μιας πράξης ή κίνησης και όσα αποδίδονταν στην ειμαρμένη, ενώ στα αυτοτελή ανήκουν οι εσωτερικές ιδιότητες ενός προσώπου ή πράγματος, η οικεία φύση του όπως είδαμε προηγουμένως στο παράδειγμα του κυλίνδρου.

Παρατηρώντας τους όρους που επέλεξε να χρησιμοποιήσει ο Χρυσίππος συμπεραίνουμε ότι τα αυτοτελή αίτια θεωρούνται σημαντικότερα από τα προκαταρκτικά, επομένως η ιδιαίτερη φύση των όντων καθορίζει αποφασιστικότερα την έκβαση των γεγονότων παρά τα εξωτερικά αίτια τους<sup>141</sup>. Ο Πλούταρχος<sup>142</sup> παρατηρεί εδώ μια αντίφαση στις απόψεις του Χρυσίππου, ο οποίος αφ' ενός θεωρεί την ειμαρμένη απλά ως ένα προκαταρκτικό αίτιο και άρα λιγότερο σημαντικό (*ασθενέστερον*) από το αυτοτελές και αφ' ετέρου υποστηρίζει ότι η ειμαρμένη είναι αιτία ανίκητη και ανεμπόδιστη, ονομάζοντας την Αδράστεια, Ανάγκη ή Πεπρωμένη.

Πιο θαρραλέα και ξεκάθαρη πάντως είναι η θέση του Επίκτητου: δεν μπορούμε να ελέγξουμε τίποτα το εξωτερικό. Μόνο η εσωτερική μας διάθεση μπορεί να παραμείνει σταθερή, δηλ. ο τρόπος που βλέπουμε τα πράγματα. Ο Επίκτητος αντιμετωπίζει το πρόβλημα στρεφόμενος προς τα έσω και καταφέρνει με μεγαλύτερη επιτυχία να εκφράσει με σαφή τρόπο την έννοια της εσωτερικής ελευθερίας, ενώ ταυτόχρονα παραμένει χωρίς παρέκκλιση πιστός στη στωική αντίληψη για τη φύση, αν και κύριο μέλημά του υπήρξε η ηθική.

Ο Χρυσίππος, όπως φάνηκε παραπάνω, προσπάθησε να συμβιβάσει την ντετερμινιστική φυσική των Στωικών με κάποια σχετική ανθρώπινη αυτονομία όσον αφορά τη δυνατότητα του ανθρώπου να επηρεάζει το

---

principalibus, sed causis adiuvantibus et proximis.' ”. Ακόμη, βλ. SVF II 945 ( 18 – 21 ) : “...σμηνος [γάρ] αιτίων καταλέγουσιν, τα μεν προκαταρκτικά, τα δε συναίτια, τα δε εκτικά, τα δε συνεκτικά, τα δε άλλο τι ...”, SVF II 988 ( 25 – 30 ) : “...ου γαρ, φερ' ειπειν, η γυνή τω κρίναντι εγκρατεύεσθαι και ανέχειν εαυτόν από μίξεων επιφανεισα και προκαλεσαμένη επί το ποιησαι τι παρά πρόθεσιν αυτοτελής αιτία γίνεται του την πρόθεσιν αθετησαι.”

<sup>141</sup> Με την άποψη του Χρυσίππου τείνουν να συμφωνήσουν τα πλέον πρόσφατα συμπεράσματα της επιστήμης της βιολογίας όσον αφορά το ρόλο του DNA στον καθορισμό της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Φαίνεται ότι η γενετική μας ταυτότητα, δηλ. ο παράγοντας που σε πρώτη ματιά καταργεί την ιδέα της ελευθερίας, είναι στην ουσία αυτός που τη διασφαλίζει. Όλοι οι άλλοι παράγοντες ( τύχη, εμπειρίες, κοινωνικό περιβάλλον κτλ. ) είναι στην ουσία εξωτερικοί και ξένοι προς το άτομο. Η ιδιαίτερη φύση ( ιδιοσυστασία ) του ατόμου είναι εκείνη που καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο το άτομο αντιλαμβάνεται και αντιδρά ή αλληλεπιδρά με το περιβάλλον του και αυτή είναι που το καθιστά μοναδικό και ανεπανάληπτο.

<sup>142</sup> Βλ. SVF II 997: “ Ο δε λέγων ότι Χρυσίππος ουκ αυτοτελη τούτων αιτιαν ( sc. Του κατορθουν και φρονειν ) αλλά προκαταρκτικην μόνον εποιοειτο την ειμαρμένην, εκει πάλιν αυτόν αποδειξει μαχόμενον προς αυτόν,.....την δ' ειμαρμένην αιτίαν ανίκητον και ακώλυτον και άτρεπτον αποφαίνων, αυτός Ατροπον καλει και Αδράστειαν και Ανάγκην και Πεπρωμένην, ως πέραν απασιν επιτιθεισαν.”

μέλλον και τη ζωή του, ίσως επειδή στην εποχή του ήταν ακόμη έντονη η προβληματική σχετικά με την απόδοση ηθικής ευθύνης. Ο Επίκτητος, αντίθετα, δεν ενδιαφέρεται να δικαιολογήσει την αυστηρή στωική αιτιοκρατία. Την αποδέχεται ασυζητητί γιατί ενδιαφέρεται πρώτιστα, όχι τόσο για την απόδοση ευθυνών, όσο για την επίτευξη της εσωτερικής γαλήνης που χαρακτηρίζει τον στωικό σοφό και η οποία δεν μπορεί να επιτευχθεί χωρίς εσωτερική ελευθερία.

Έχοντας υπάρξει δούλος για πολλά χρόνια ο ίδιος, έτεινε να θεωρεί την ελευθερία “ σχεδόν ως το ανώτατο αγαθό ” <sup>143</sup>. Έχει χαρακτηριστεί ως “... ο πρώτος και ο τελευταίος φιλόσοφος της ελευθερίας της αρχαιότητας..”<sup>144</sup> Όπως και ο Σωκράτης, τον οποίο θαύμαζε, ο ίδιος ο Επίκτητος δεν έγραψε τίποτα. Κράτησε γι’ αυτόν το ρόλο του διδασκάλου και απ’ ό,τι φαίνεται ήταν πολύ προικισμένος. Οι ιδέες του διασώθηκαν εξαιτίας της προσπάθειας ενός αφοσιωμένου μαθητή του, του Φλάβιου Αρριανού, ο οποίος κατέγραψε πολλές διαλέξεις του αγαπημένου του δασκάλου. Το υλικό αυτό σώζεται μέχρι τις μέρες μας με τη μορφή τεσσάρων βιβλίων με τον τίτλο *Διατριβαι* ( αρχικά ήταν οκτώ ) και ενός συνοπτικού έργου με τίτλο *Εγχειρίδιον* <sup>145</sup>.

Ο Επίκτητος πίστευε θερμά στην ύπαρξη της Πρόνοιας στον κόσμο και θεωρούσε ότι αυτό που πρώτιστα πρέπει να κάνει ο άνθρωπος είναι να αποδεχθεί το γεγονός ότι όλα σε αυτόν τον κόσμο γίνονται για κάποιον λόγο που εξυπηρετεί το θείο κοσμικό σχέδιο. Ο άνθρωπος οφείλει να εναρμονίσει τη θέλησή του με το θέλημα του θεού.

“ Όταν τη προνοια εγκαλης, επιστράφηθι και γνωση, ότι κατά λόγον γέγονεν ”

*Διατριβαί* III, ιζ’ *Περί Προνοίας* 1 - 2

[ Όταν κατηγορείς την πρόνοια, σκέψου και συνειδητοποίησε ότι αυτό που συνέβη είναι σύμφωνα με το λόγο ]

Με ποικίλα παραδείγματα από την καθημερινή ζωή, ο Επίκτητος προσπαθεί να πείσει το ακροατήριό του ότι δεν πρέπει κανένας να αγανακτεί με ό,τι του συμβαίνει. Τα πράγματα δεν είναι από μόνα τους καλά ή κακά. Αυτό που τα κάνει το ένα ή το άλλο, είναι η ιδέα ( *δόγμα* ) που έχουμε γι’ αυτά. Αν αλλάξουμε τον τρόπο που σκεφτόμαστε, τότε

<sup>143</sup> Βλ. Εισαγωγή W. A. Oldfather στο Επίκτητος I, *Διατριβαι*, ( I και II LOEB ), σελ. 8. Επίσης παρατηρεί ότι στο έργο του Επίκτητου συναντάμε 130 φορές τη λέξη ελευθερία και τα παράγωγά της.

<sup>144</sup> Βλ. Μ. Δραγώνα – Μονάχου, “ Ελευθερία και Δουλεία στον Επίκτητο ”, *Επίκτητος*, Παν/μιο Ιωαννίνων, Πρακτικά Συν. 1994, Πρέβεζα 1997, σελ. 102.

<sup>145</sup> Βλ. W. A. Oldfather, ο.π., σελ. 12.

μόνο θα γαληνεύσουμε <sup>146</sup>. Ο προορισμός του ανθρώπου είναι να γνωρίσει και να ερμηνεύσει το έργο του θεού και να ζήσει σε αρμονία με αυτό <sup>147</sup>.

Για να γίνει ο άνθρωπος πραγματικά ελεύθερος και γαλήνιος πρέπει πρώτα να συνειδητοποιήσει ποια πράγματα εξαρτώνται από αυτόν και ποια όχι. Με αυτόν τον προβληματισμό ξεκινά το *Εγχειρίδιον* ( c. 1 – 5 ), αλλά και η διατριβή με τίτλο “ *Περί των εφ’ ημιν και ουκ εφ’ ημιν* ” ( *Διατριβαί* I, α’ ). Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Επίκτητο υπάρχουν κάποια πράγματα που εξαρτώνται από εμάς και τα ελέγχουμε και άλλα όχι. *Εφ’ ημιν* είναι οι ψυχικές και γνωστικές μας λειτουργίες και οι προτιμήσεις μας ( αντίληψη, επιλογή, επιθυμία, αποστροφή ). Από μας δεν εξαρτάται τίποτα εξωτερικό ή σωματικό ( το σώμα, τα αποκτήματα, η φήμη, τα αξιώματα ). Όσα είναι *εφ’ ημιν* είναι από τη φύση τους ελεύθερα και δεν τα εμποδίζει τίποτα. Όσα δεν είναι, συναντούν διαρκώς εμπόδια, είναι δουλοπρεπή, ασθενικά και σε τελική ανάλυση δεν είναι δικά μας <sup>148</sup>.

Στη Διατριβή I, α’ “ *Περί των εφ’ ημιν και ουκ εφ’ ημιν* ”<sup>149</sup>, εξάλλου, ορίζεται η λογική ως η μόνη λειτουργία που είναι ουσιαστικά *εφ’ ημιν*. Μας έχει δοθεί από τη φύση / θεό για να κάνουμε ορθή χρήση των εξωτερικών εντυπώσεων (*φαντασιών*) <sup>150</sup>. Έργο δικό μας είναι να χρησιμοποιήσουμε όσο γίνεται πιο σωστά το δώρο αυτό των θεών και σωστά σημαίνει όπως θέλουν οι θεοί. Ακόμη κι αν τα εξωτερικά γεγονότα είναι δυσάρεστα ή ακόμη και απειλητικά δεν πρέπει να ταραζόμαστε και να δυσανασχετούμε γιατί αφορούν πράγματα ξένα προς εμάς.

“ Τι ουν δη πρόχειρον έχειν εν τοις τοιουτοις ; ” τι γαρ άλλο ή τι εμόν και τι ουκ εμόν και τι μοι έξεστιν και τι μοι ουκ έξεστιν ; αποθανειν με δει · μη τι ουν και στένοντα ; .....

<sup>146</sup> Βλ. Επίκτητου, *Διατριβαί* III, ιζ’. 9 – 11 : “ Δια τουτο ου δει την πενιαν εκβαλλειν, αλλά το δόγμα το περί αυτης, και ούτως ευροήσομεν ”.

<sup>147</sup> Βλ. *Διατριβαί* I, στ’. 19 – 22 : “ τον δ’ άνθρωπον θεατήν εισήγαγεν αυτου τε και των έργων των αυτου, και ου μόνον θεατήν, αλλά και εξηγητήν αυτων. δια τουτο αισχρόν εστι τω ανθρωπω άρχεσθαι και καταλήγειν όπου και τα άλογα, αλλά μαλλον ένθεν μεν αρχεσθαι, καταλήγειν δε εφ’ ο κατέληξεν εφ’ ημων και η φύσις. κατέληξεν δ’ επί θεωρίαν και παρακολουθησιν και σύμφωνον διεξαγωγήν τη φυσει. ορατε ουν, μη αθέατοι τουτων αποθανητε ”.

<sup>148</sup> *Εγχειρίδιον* c. 1, 1 – 3 : “ Των οντων τα μεν εστιν εφ’ ημιν, τα δε ουκ εφ’ ημιν. εφ’ ημιν μεν υποληψις, ορμη, ορεξις, εκκλισις και ενι λογω οσα ημετερα εργα · ουκ εφ’ ημιν δε το σωμα, η κτησις, δοξαι, αρχαι και ενι λογω όσα ουχ ημετερα εργα. και τα μεν εφ’ ημιν εστι φυσει ελευθερα, ακώλυτα, απαραπόδιστα, τα δε ουκ εφ’ ημιν ασθενη, δουλα, κωλυτα, αλλότρια ”.

<sup>149</sup> Βλ. *Διατριβαί* I, α’ 4 - 7.

<sup>150</sup> Βλ. *Διατριβαί* I, α’. 7 – 8 : “ Ωσπερ ουν ην άξιον, το κράτιστον απάντων και κυριευον οι θεοι μόνον εφ’ ημιν εποίησαν, την χρήσιν την ορθην ταις φαντασίαις, τα δ’ άλλα ουκ εφ’ ημιν ”.



“ ειπέ τά απόρρητα ”. ου λέγω · τουτο γαρ επ’ εμοί εστιν. “ αλλά δήσω σε ”. άνθρωπε, τι λέγεις ; εμέ ; το σκέλος μου δήσεις, την προαίρεσιν<sup>151</sup> δε ουδ’ ο Ζευς νικησαι δύναται

.....  
.....  
ταυτα έδει μελεταν τους φιλοσοφουντας, ταυτα καθ’ ημέραν γράφειν, εν τουτοις γυμνάζεσθαι ”.<sup>152</sup>

Διατριβαί I, α’. 21 – 25.

Με την τελευταία λέξη του χωρίου, ο Επίκτητος μας θυμίζει ότι η εσωτερική ελευθερία είναι κάτι που κερδίζεται μέρα με τη μέρα με τη δική μας προσπάθεια. Εκτός από την αλλαγή των εσφαλμένων δογμάτων χρειάζεται και η καθημερινή άσκηση, θυμίζοντάς μας έτσι τον Αριστοτέλη που έλεγε ότι η αρετή είναι μία έξη.

Περισσότερο διεξοδικά αναπτύσσει ο Επίκτητος το πρόβλημα της ελευθερίας στην πρώτη πραγματεία της IV Διατριβής με τίτλο *Περί Ελευθερίας* ( *Διατριβαί IV, α’* ). Ως ελεύθερος άνθρωπος ορίζεται εκείνος που ζει όπως θέλει. Κανείς όμως δεν επιθυμεί να ζει κάνοντας σφάλματα ή γεμάτος από αρνητικά συναισθήματα όπως λύπη, φθόνο ή φόβο. Επομένως, οι φαύλοι δεν είναι ελεύθεροι ( 1- 5 )<sup>153</sup>.

Στη συνέχεια ( 6 – 10 ) διευκρινίζει ότι δεν αναφέρεται στην πολιτική / εξωτερική ελευθερία, διότι ακόμη κι αν κάποιος έχει

---

42 Για τον τρόπο που πρέπει να μεταφραστεί, αλλά και γενικότερα να ερμηνευτεί ο όρος *προαίρεσις* βλ. Μυρτώ Δραγώνα – Μονάχου, “ Η Προαίρεσις στον Αριστοτέλη και στον Επίκτητο ”, *Φιλοσοφία*, τ. 8 – 9 ( 1978 – 79 ), σελ. 265 – 310. Στο εν λόγω άρθρο γίνεται μία αντιπαραβολή του όρου όπως χρησιμοποιήθηκε από τους δύο φιλοσόφους. Είναι ενδιαφέρον να δει κανείς πώς ο όρος, από την έννοια της ηθικής πρόθεσης και της επιλογής των μέσων στον Αριστοτέλη, αλλάζει στον Επίκτητο και ανάγεται “ καθολικότερα στον ψυχικό παράγοντα ” σε αντιδιαστολή από τα σωματικά και τα “εκτός”. “ Με το στένεμα των περιθωρίων της πράξης ως εκδήλωσης δημιουργικής ελευθερίας με αρχή την προαίρεση, γίνεται η προαίρεση στον Επίκτητο εσωτερικευμένη πράξη, ελεύθερη εκλογή στάσης ζωής, έκφραση της ψυχής και της ηθικής της θέλησης, μιας θέλησης που δεν είναι ξένη στην “ αγαθή βούληση ” του Καντ ” ( ο.π. σελ. 308 ).

<sup>152</sup> [ “ Τί βοήθεια, λοιπόν, μπορώ να έχω πρόχειρη σε τέτοιες περιστάσεις ; ” Μα, τί άλλο από τη γνώση του τί είναι δικό μου και τί όχι, το τί μου επιτρέπεται και τί όχι ; Πρέπει να πεθάνω : και πρέπει να ..... κλάιγοντας ;.....

“ Πες τα μυστικά σου ”. Δεν τα λέω. Γιατί αυτό εξαρτάται από εμένα. “ Μα θα σε αλυσοδέσω ”. Άνθρωπέ μου, τί λες ; Εμένα ; Το πόδι μου θα δέσεις, την ηθική μου θέληση, όμως, ούτε ο Δίας μπορεί να την νικήσει .....

Σ’ αυτά θα έπρεπε να δίνουν προσοχή όσοι ασχολούνται με τη φιλοσοφία, αυτά κάθε μέρα να γράφουν, σε αυτά να εξασκούνται ]

<sup>153</sup> *Διατριβαί IV, α’* 1 – 5 : “ Ελεύθερος εστιν ο ζων ως βούλεται,.....- Εχομεν ουν τινά των φαύλων άλυπον, αφοβον, απεριπτώτων, αναπότευκτον ; - Ουδένα. – Ουκ άρα ουδέ ελεύθερον.”

χρηματίσει δις ύπατος μπορεί να είναι ηθικά και ψυχικά υποδουλωμένος σε κάποιον άλλον , δηλ. να είναι δούλος.

Από τη στιγμή που κάποιος αποδέχεται κάποιον άλλον ως κύριό του, είτε αυτός είναι ο Καίσαρας είτε η ερωμένη του, και εξαιτίας τους αναγκάζεται να κάνει πράγματα που απεχθάνεται, τότε είναι δούλος ( απλά δούλος σε μεγάλο σπίτι )<sup>154</sup>.

Πώς, λοιπόν, μπορεί κανείς να είναι πραγματικά και όχι απλά φαινομενικά ελεύθερος; Γιατί ακόμη κι ένας δούλος που γίνεται απελεύθερος , αλλά είναι ανόητος, μπορεί να πέσει σε χειρότερη σκλαβιά λόγω των παθών του ( 33 – 40 ). Το πρόβλημα έγκειται στην προσκόλληση σε λάθος έμφυτες ιδέες ( *προλήψεις*<sup>155</sup> ) και προτείνεται η Σωκρατική μέθοδος εύρεσης της αλήθειας ως φιλοσοφική πρακτική που μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στην ελευθερία ( 41 ), διότι τον βοηθά να ορίσει σωστά τα πράγματα .

Η ελευθερία χαρακτηρίζεται ως μέγιστο αγαθό<sup>156</sup>. Όσοι λοιπόν το έχουν, είναι ευτυχείς και γαλήνιοι. Αν είναι δυστυχείς και ανήσυχοι, σημαίνει ότι δεν είναι ελεύθεροι, όσο υψηλά αξιώματα κι αν έχουν ( 51 – 53). Η δυστυχία, επομένως, δεν ταιριάζει στους ελεύθερους όπως δεν ταιριάζει και η δουλοπρέπεια ( 55 ) . Η ελευθερία δεν νοείται χωρίς αυτονομία και αυτεξούσιο ( 56 ). Η υποταγή σε κάποιον με σκοπό ένα μεγαλύτερο ή μικρότερο καλό συνεπάγεται σκλαβιά. Κι αυτή η σκλαβιά προκύπτει από τις λανθασμένες κρίσεις μας για τα πράγματα. Αυτό που βγάζει τον άνθρωπο απ' αυτήν τη σκλαβιά και τον καθιστά ανεμπόδιο κι αυτεξούσιο είναι να ξέρει να ζει ( η επιστήμη του βιουν<sup>157</sup> ). Ξέρουμε να ζούμε όταν έχουμε συνείδηση του τι εξαρτάται από μας (*εφ' ημιν*) και τι όχι. *Εφ' ημιν* δεν είναι τίποτε εξωτερικό ( 65 – 67 ).

Το μόνο που πραγματικά εξαρτάται από εμάς κι είναι αποκλειστικά δικό μας, είναι η εσωτερική μας στάση απέναντι στα πράγματα με τις δύο συνιστώσες της : την συγκατάθεση και την επιθυμία. Κανείς δεν μπορεί να μας αναγκάσει να συγκατατεθούμε σε κάτι, ούτε να επιθυμήσουμε ή να φοβηθούμε κάτι ( 69 – 70 ). Σε μας ανήκει η επιλογή της επιθυμίας ( 71 ). Το ζήτημα είναι να μάθουμε τι είναι πραγματικά δικό μας και τι όχι και να μάθουμε να μην επιθυμούμε τα ξένα πράγματα ( 75 ). Μόλις επιθυμήσεις κάτι ξένο, γίνεσαι δούλος του ( 77 ). Όλα αυτά τα ξένα πράγματα παρομοιάζονται με τυράννους

<sup>154</sup> *Διατριβαί IV, α' 11 – 14* .

<sup>155</sup> Πρόκειται για ιδέες κοινές σ' όλους τους ανθρώπους, οι οποίες διαμορφώνονται χωρίς τεχνική επεξεργασία ( βλ. SVF II 83 , Διογ. Λαέρτ. VII, 55 και Επίκτ. *Διατριβαί II, ιζ'* ) .

<sup>156</sup> *Διατριβαί IV, α' 52*: “ .....αγαθόν σοι δοκει η ελευθερία ; - Το μέγιστον....”

<sup>157</sup> *Διατριβαί IV, α' 64* .

που βρίσκονται μέσα μας, στον βαθύτερο πυρήνα του εαυτού μας στην εν ημιν ακρόπολιν ( 86 ), η οποία καταστρέφεται με τις εσφαλμένες κρίσεις ( δόγμασιν ).

Η υποταγή των επιλογών μας στο θεό είναι αυτή που σε τελική ανάλυση μας καθιστά ελεύθερους ( 89 ) γιατί τότε δεχόμαστε με χαρά ό,τι μας συμβαίνει και δεν δυσανασχετούμε με τα εξωτερικά δυσάρεστα συμβάντα. Δεν αγωνιούμε ούτε ανησυχούμε. Η προσπάθεια να αναζητήσουμε την ασφάλεια σε άλλους ( ισχυρούς φίλους, αξιώματα , κτλ ) είναι μάταιη. Μόνο αν προσκολληθούμε στο θεό μπορούμε να περάσουμε απ' αυτόν τον κόσμο με ασφάλεια ( 98 ).

Πώς εννοείται αυτή η προσκόλληση στο θεό; Ως ταύτιση του ανθρώπου με το θέλημα του θεού ( 99 – 100 ) και με αναγνώριση του γεγονότος πως ό,τι του έχει δοθεί δεν είναι για πάντα. Πρέπει να δεχόμαστε ότι αυτός που μας δίνει τα εξωτερικά πράγματα ( υλικά αγαθά, αγαπημένα πρόσωπα, αξιώματα κτλ. ) μπορεί οποιαδήποτε στιγμή να τα πάρει πίσω (100 – 103). Παρομοιάζεται η ζωή μ' ένα πανηγύρι στο οποίο είμαστε προσκεκλημένοι. Όταν τελειώσει το πανηγύρι, πρέπει να φεύγει κανείς ευχαριστημένος κι ευγνώμων γι' αυτά που είδε κι άκουσε, και ν' αφήσει χώρο για άλλους ( 105 – 106 )<sup>158</sup>.

Πολλοί αγανακτούν με το είδος της ζωής που ζουν. Ο Επίκτητος τους καλεί να αποχωρήσουν από το πανηγύρι αντί να μεμψιμοιρούν (108)<sup>159</sup>. Οι μεμψίμοιροι δεν είναι ικανοί να χρησιμοποιήσουν σωστά τα δώρα που τους δίνονται από το θεό. Στην ερώτηση : “ κι αν μου γίνουν απαραίτητα;” ο Επίκτητος απαντά “Μην αποκτήσεις πάθος γι' αυτά και δεν θα γίνουν. Μην πεις στον εαυτό σου ότι είναι απαραίτητα και δεν θα είναι” ( 110 ) [ μτφρ. Ι.Σ. Χριστοδούλου ].

Βέβαια, η αποκόλληση από τα εξωτερικά αγαθά απαιτεί καθημερινή εξάσκηση που ξεκινά από τα πιο ασήμαντα πράγματα και προχωρεί σταδιακά σ' αυτά που θεωρούμε πιο σημαντικά(111 – 119). Απαιτεί ξεκαθάρισμα των κρίσεων<sup>160</sup>. Όταν το κάνουμε αυτό πρέπει να λέμε όχι ότι φιλοσοφούμε, αλλά ότι είμαστε δούλοι που πρόκειται να ελευθερωθούν. Αυτή είναι η πραγματική ελευθερία ( δηλ. η αποκόλληση από τα ξένα πράγματα ) και ο Επίκτητος αναφέρει το παράδειγμα του Διογένη , ο οποίος λόγω του ελεύθερου φρονήματος του ακόμα και υπό

<sup>158</sup> Διατριβαί IV , α' 106: “ .....αλλά η πανήγυρις πέρας έχει· ἐξελθε, απαλλάγηθι ὡς ευχάριστος, ὡς αιδήμων· δός ἄλλοις τόπον.....”.

<sup>159</sup> Σαφής υπαινιγμός στην αυτοκτονία ως τρόπο διαφυγής. Για περαιτέρω σχολιασμό της άποψης αυτής βλ. Τζ. Ξενάκης, *Επίκτητος*, εκδ. Απόπειρα, Αθήνα 1989, σελ. 33 – 38.

<sup>160</sup> Διατριβαί IV , α' 112: “ .... κάθηρον τα δόγματα...”

καθεστώς δουλείας , τελικά κέρδισε και τυπικά την ελευθερία του , αφού κύριος ( άρα ελεύθερος ) είναι μόνο εκείνος που κατέχει την επιστήμη της ζωής ( 118 ).

Δυστυχεί όποιος πάει αντίθετα με τη φύση του ( 120 – 127 ). Ίδιον της ανθρώπινης φύσης είναι να κάνει το καλό, να συνεργάζεται, να επιθυμεί το καλό των άλλων ( 122 ). Όταν κάποιος ενεργεί χωρίς σύνεση, ενεργεί αντίθετα από τη φύση του, άρα δυστυχεί. Δίνεται το παράδειγμα του Σωκράτη και επαινείται η γενναία αποχώρηση του φιλοσόφου από τη ζωή αφού προτίμησε να δράσει ακολουθώντας τη φύση του ( 127 ). Η εσωτερική ελευθερία του ατόμου σηματοδοτείται και από το θάρρος της γνώμης ( 132 – 143 ). Κατακρίνονται οι πλούσιοι που έχουν την ψευδαίσθηση της ελευθερίας και εκθειάζονται ο Διογένης και ο Σωκράτης, οι οποίοι ήταν πραγματικά ελεύθεροι γιατί τίποτε δεν τους εμπόδισε να πράξουν σύμφωνα μ’ αυτό που θεωρούσαν σωστό (144 – 169 ).

Τελειώνοντας το κεφάλαιο *Περί ελευθερίας* ο Επίκτητος ( 170 – 177 ) μας προτρέπει να προσπαθήσουμε να κατακτήσουμε την ελευθερία μας , αφιερώνοντας τον εαυτό μας σ’ ένα φιλόσοφο και κατανοώντας ότι 1) “...ου γάρ εκπληρώσει των επιθυμουμένων ελευθερία παρασκευάζεται, αλλά ανασκευη της επιθυμίας.” (175 ) [ Η ελευθερία δεν εξασφαλίζεται με την εκπλήρωση των επιθυμιών, αλλά με την καταστολή της επιθυμίας ] ( μτφρ. Ι.Σ.Χριστοδούλου ) και με την παραίνεση 2) “ ...αγρύπνησον ένεκα του δόγμα περιποιήσασθαι ελευθεροποιόν...” ( 176 – 177 ) [ Ξαγρύπνησε για να αποκτήσεις μια κρίση που θα σε κάνει ελεύθερο ] ( μτφρ. Ι.Σ. Χριστοδούλου ).

Η στάση του Επίκτητου απέναντι στη ζωή, με τη διδασκαλία του για τα πράγματα που είναι εφ’ ημιν και την ελευθερία , μοιάζει επιφανειακά παθητική και είναι αυτό που οι περισσότεροι σήμερα καταλαβαίνουν με τον όρο στωικότητα, δηλ. εγκρατέριση, υπομονή κτλ. Αυτό που συχνά παραβλέπεται είναι η προθυμία με την οποία ο σοφός για τον Επίκτητο αποδέχεται και εμπιστεύεται το θείο σχέδιο. Πρόκειται για μια ουσιαστικά ενεργητική στάση. Είναι κατάφαση στη ζωή γιατί δεν οδηγεί στην απραξία<sup>161</sup>. Υπάρχει εσωτερική εγρήγορση. Η παρηρησία και το ελεύθερο φρόνημα, άλλωστε, που οφείλει να επιδεικνύει ο πραγματικά ελεύθερος άνθρωπος μάλλον δεν θα κάνουν τη ζωή του ιδιαίτερα εύκολη, αφού κάθε άλλο παρά υποχωρητικότητα μας διδάσκει ο Επίκτητος. Αυτό που μας διδάσκει είναι ότι πρέπει να μάθουμε να παίρνουμε τη ζωή όπως έρχεται χωρίς να βαρυγκομούμε καθώς και το ότι πρέπει να ενεργούμε

<sup>161</sup> Για το ότι η ελευθερία του Επίκτητου δεν οδηγεί στην απραξία, βλ. και M. Pohlenz, ο.π., σελ. 151.

όπως θεωρούμε ότι είναι το σωστό, αποδεσμευόμενοι από το αποτέλεσμα της πράξης μας. Η ελευθερία που μας προτείνει ο Επίκτητος είναι και εσωτερική και εξωτερική. Εσωτερική, γιατί κανείς δεν μπορεί να μας αναγκάσει να θελήσουμε ή να αισθανθούμε πράγματα που δεν μας αφορούν. Εξωτερική, γιατί αν έχουμε κατακτήσει την εσωτερική μας ελευθερία, κανείς δεν μπορεί να μας αναγκάσει να κάνουμε πράγματα με τα οποία δεν συμφωνούμε, ακόμη κι αν μας απειλεί με θάνατο.

Αξίζει να σημειωθεί επίσης, ότι στον Επίκτητο μπορούμε να διακρίνουμε θετική και αρνητική ελευθερία, ενώ η δεύτερη φαίνεται να θεωρείται ως προβαθμίδα της πρώτης<sup>162</sup>. Αρνητική είναι “ η φυσική ελευθερία που φαίνεται να υπονοεί ο Επίκτητος σχετικά με τους δούλους και τα ζώα .... Η θετική, από την άλλη μεριά, είναι η φιλοσοφική, η ελευθερία του σοφού ως αποδέσμευση από τα εξωτερικά, σύμπτωση της προσωπικής θέλησης με τη θέληση του θεού και την πορεία των γεγονότων, αυτονομία, υποταγή στο νόμο της φύσης που πηγάζει από τον ορθό λόγο.....μια ελευθερία ανώτερου επιπέδου...”<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Βλ. Μ. Δραγώνα – Μονάχου, “ Ελευθερία και Δουλεία στον Επίκτητο ”, ο.π. σελ. 101.

<sup>163</sup> Ο.π. σελ. 101.

# Ο ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΙ Η ΠΑΡΕΓΚΛΙΣΗ ΤΩΝ ΑΤΟΜΩΝ

## *Εισαγωγικά*

Μια από τις φιλοσοφικές σχολές της ελληνιστικής εποχής με τη μεγαλύτερη επιρροή υπήρξε ο Επικουρισμός. Εμπνευστής του ο Επίκουρος ο Σάμιος<sup>164</sup>, που γεννήθηκε το 341 π.Χ. σύμφωνα με τη μαρτυρία του Διογένη Λαέρτιου ( 10, 14 ). Αν και οι πρώτες φιλοσοφικές επιδράσεις που δέχτηκε προέρχονται από έναν Πλατωνιστή, τον Πάμφιλο<sup>165</sup>, η φιλοσοφία του στράφηκε ενάντια στον πλατωνισμό, ενώ ουσιαστικότερη φαίνεται να ήταν η επιρροή του ατομικού Ναυσιφάνη. Όπως θα δούμε παρακάτω, η ατομική θεωρία του Δημόκριτου υπήρξε θεμελιώδους σημασίας για την ανάπτυξη της μεταφυσικής αλλά και ηθικής διδασκαλίας του Επικουρισμού.

Σε ηλικία 34 ετών, ο Επίκουρος εγκαθίσταται στην Αθήνα και ιδρύει τη φιλοσοφική του σχολή, που έμεινε γνωστή με το όνομα Κήπος, από τον κήπο του οικήματος που αγόρασε ο φιλόσοφος ανάμεσα στον Πειραιά και την Αθήνα. Ο Κήπος δεν ήταν βέβαια μια φιλοσοφική σχολή του τύπου της Πλατωνικής Ακαδημίας ή του Λυκείου του Αριστοτέλη. Ήταν περισσότερο « μια κοινωμία φίλων που ζουν με κοινές αρχές, αποτραβηγμένοι από το δημόσιο βίο »<sup>166</sup>. Αξίζει να σημειωθεί ότι από τη φιλοσοφική αυτή συντροφιά δεν αποκλείονταν γυναίκες και δούλοι. Οι Επικούρειοι αφιέρωναν αρκετό χρόνο στη μελέτη και τη συζήτηση των βιβλίων του Επικούρου, αλλά πολύ περισσότερο προσπαθούσαν να ακολουθήσουν το παράδειγμά του όσον αφορά τη συμπεριφορά και τον τρόπο ζωής του.

Ως συγγραφέας, ο Επίκουρος υπήρξε πολυγραφότατος, αλλά δυστυχώς πολύ μικρό τμήμα του έργου του έχει διασωθεί. Πολλά από τα γραπτά του ήταν σε μορφή επιστολών, τρεις από τις οποίες περιέλαβε ο Διογένης Λαέρτιος στο *Βίο του Επικούρου* και έτσι σώθηκαν ως τις μέρες μας. Πρόκειται για τις επιστολές *Προς Ηρόδοτον*, όπου δίνεται μια περίληψη των βασικών αρχών του ατομισμού, *Προς Πυθοκλέα*, με θέμα τα αστρονομικά φαινόμενα και *Προς Μενοικέα*, όπου παρουσιάζεται η επικούρεια ηθική θεωρία. Πολύ σημαντικό έργο του ήταν το *Περί Φύσεως*, από το οποίο δυστυχώς σώζονται πολύ λίγα αποσπάσματα. Ιδιαίτερα χρήσιμη πηγή για το έργο του Επικούρου είναι το ποίημα *De Rerum Natura* του Λουκρήτιου, ο οποίος έζησε δύο αιώνες περίπου μετά το θάνατο του Επικούρου, αλλά υποστήριζε θερμά τον Επικουρισμό. Στο έργο παρουσιάζονται ιδέες όπως η παρέγκλιση των ατόμων (2, 216 – 93), που είναι πολύ σημαντική για την παρούσα μελέτη. Για τη διδασκαλία του Επικούρου μαθαίνουμε και από τους επικριτές του. Κύριοι αντίπαλοί του υπήρξαν κατ' αρχάς οι Στωικοί. Αργότερα του επιτέθηκε και ο Πλωτίνος. Ο Κικέρων επίσης του άσκησε κριτική σε ποικίλα έργα του. Η κριτική άγγιζε κυρίως ηθικά θέματα. Όσον αφορά το θέμα μας ο Επίκουρος δέχτηκε ιδιαίτερη επίθεση για την ιδέα της παρέγκλισης / εκτροπής των ατόμων, η οποία από νωρίς συνδέθηκε με το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης. Κατηγορήθηκε επίσης άδικα για ηδονισμό, « αυτό όμως δεν συμβιβάζεται ... ούτε με τη διδασκαλία του για την ηδονή, ούτε με τη γνωστή συμπεριφορά του »<sup>167</sup>. Η συγκεκριμένη διδασκαλία είχε περισσότερο ως στόχο την *απαλλαγή από τον πόνο και μεγαλύτερο πόνο θεωρούσε « την πνευματική ταραχή που δημιουργούν οι εσφαλμένες δοξασίες για τη φύση των πραγμάτων, για τους θεούς, για το πεπρωμένο της ψυχής »*<sup>168</sup>.

Μέσα σε αυτές τις εσφαλμένες δοξασίες συμπεριελάμβανε τις καθιερωμένες απόψεις για την επέμβαση των θεών, τόσο στα φυσικά φαινόμενα, όσο και στην ανθρώπινη ζωή. Θεωρούσε ότι τέτοιες ιδέες επέτειναν την ανθρώπινη αγωνία και αφαιρούσαν από τους ανθρώπους τον έλεγχο της ζωής τους. Αν και δεν αρνιόταν την ύπαρξη θεών, ωστόσο δεν πίστευε ότι ενδιαφέρονταν για τις ανθρώπινες

<sup>164</sup> Οι πληροφορίες για τη ζωή και τις βασικές αρχές της φιλοσοφίας του Επικούρου έχουν αντληθεί από το έργο του A. A. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, ο.π.

<sup>165</sup> Βλ. Cicero, *De Natura Deorum*, 1, 72 : “ et sunt qui putent audisse ipse non vult – credo plus nemini. Pamphilum quendam Platonis auditorem ait a se Sami auditum ... ”. Όπως φαίνεται από την αρχή του αποσπάσματος, ο Επίκουρος ο ίδιος αρνιόταν ότι δέχτηκε τη διδασκαλία του Πάμφιλου, ίσως λόγω της απόρριψης της Πλατωνικής διδασκαλίας από μέρος του.

<sup>166</sup> Βλ. A. A. Long, ο.π., σελ. 39.

<sup>167</sup> Βλ. A. A. Long, ο.π., σελ. 41.

<sup>168</sup> Βλ. A. A. Long, ο.π., σελ. 115.

υποθέσεις. Για τον Επίκουρο οι θεοί ζούσαν σε μία κατάσταση απόλυτης ευδαιμονίας, πρότυπο για την ανθρώπινη.

Όσον αφορά την ψυχή στο σύστημα του Επίκουρου, είναι μια οντότητα η οποία, όπως όλα όσα υπάρχουν είναι δομημένη από άτομα συνυφασμένη έτσι με το σώμα ώστε το ένα δεν μπορεί να επιβιώσει χωρίς το άλλο <sup>169</sup>. Ο Επίκουρος δεν πιστεύει στην αθανασία της ψυχής ως οντότητας ή συγκεκριμένης συνειδητής ενότητας. Μόνο τα άτομα είναι άφθαρτα και μετά το θάνατο σχηματίζουν ίσως κάποια άλλη ψυχή, όχι όμως την ίδια. Ο Λουκρήτιος ( 3. 417 – 829 ) παραθέτει περίπου 29 επιχειρήματα για να υποστηρίξει ότι δεν είναι δυνατή η επιβίωση της ψυχής μετά το θάνατο. Η ψυχή εκτείνεται σε όλο το σώμα, αλλά το κεντρικό της μέρος ( animus ) εντοπίζεται στο στήθος αφού εκεί εδρεύουν τα συναισθήματα <sup>170</sup>. Και τα δύο μέρη της ψυχής αποτελούνται από άτομα τεσσάρων ειδών : άτομα όμοια με τα άτομα θερμότητας ( calor ), τον άνεμο ή την ανάσα ( vapor ), άτομα όπως εκείνα του αέρα ( aer ) και άτομα ενός τέταρτου ανώνυμου είδους τα οποία είναι μικρότερα και ελαφρύτερα και είναι υπεύθυνα για τη δημιουργία αισθήσεων και σκέψεων <sup>171</sup>. Τα ψυχολογικά μας χαρακτηριστικά οφείλονται στην αναλογία των ατόμων της ψυχής. Παρόλο που αυτό είναι κάτι που δεν μπορούμε να αλλάξουμε τελείως, μπορούμε όμως, ακολουθώντας τον Επικούρειο τρόπο ζωής, να ζούμε βίο αντάξιο των θεών <sup>172</sup>.

## **Η παρέγκλιση των ατόμων και η ελευθερία της βούλησης**

Όπως είδαμε στην εισαγωγή για τον Επίκουρο, ο φιλόσοφος υιοθέτησε μια αντίληψη για τους θεούς που στην ουσία αδιαφορούν για τα ανθρώπινα διότι αποστρεφόταν την ιδέα ότι ο ανθρώπινος βίος μπορούσε να επηρεάζεται από αυθαίρετες εξωκοσμικές ή υπερβατικές δυνάμεις. Έτσι, η άποψη του για την ειμαρμένη στην επιστολή *Προς Μενοικέα* δεν μας εκπλήσσει καθόλου.

«Έπει κρειπτον ην τω περί θεων μυθω κατακολουθειν ή τη των φυσικων ειμαρμένη δουλευειν · ο μεν γαρ ελπίδα παραιτήσεως υπογράφει θεων διά τιμης, η δε απαραίτητον έχει την ανάγκην » ( Διογ. Λαέρτ., *Προς Μενοικέα*, X, 133 – 4 (2) ).

[ Επειδή θα ήταν καλύτερο να ακολουθήσουμε τη μυθολογία για τους θεούς παρά να γίνουμε δούλοι της ειμαρμένης των φυσικών φιλοσόφων · γιατί στην πρώτη περίπτωση τουλάχιστον υπονοείται ότι υπάρχει ελπίδα να γλιτώσεις από τους θεούς τιμώντας τους, ενώ στη δεύτερη αντιμετωπίζουμε μια αδήριτη αναγκαιότητα ]

Από το παραπάνω χωρίο γίνεται φανερό ότι ο Επίκουρος, αν και ερμηνεύει τη φύση σύμφωνα με τη θεωρία του Δημόκριτου για τα άτομα και το κενό, εντούτοις δεν συμμερίζεται την άποψη του τελευταίου ότι τα πάντα γίνονται «καθ' ειμαρμένην» ( Δημόκ. A 1 και A 66 ).

Εφόσον, όπως είδαμε, ακόμη και η ψυχή έχει την ίδια σύσταση με όλα τα άλλα φυσικά σώματα, θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι τα ψυχικά μας χαρίσματα, αλλά και οι αντιδράσεις μας εξαρτώνται από τις κινήσεις των ατόμων της ψυχής ή από κινήσεις ατόμων που δεχόμαστε από το

<sup>169</sup> Βλ. R. W. Sharples, ο.π, σελ. 59 – 62.

<sup>170</sup> Βλ. Lucretius, *De Rerum Natura*, 3. 136 – 142 :

“ Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri inter se atque unam naturam conficere ex se, sed caput esse quasi et dominari in corpore toto consilium quod nos animum mentemque vocamus. idque situm media regione in pectoris haeret. hic exsultat enim pavor ac metus, haec loca circum laetitiae mulcent ; ... ”.

<sup>171</sup> Βλ. Lucretius, *De Rerum Natura*, 3. 231 – 245.

<sup>172</sup> Βλ. R. W. Sharples, ο.π. σελ. 61.

εξωτερικό περιβάλλον. Ο Επίκουρος δεν το δέχεται αυτό. Χρησιμοποιεί τον όρο *παρ' ημας*, αντί του *εφ' ημιν* του Αριστοτέλη και των Στωικών. Θεωρεί ότι οι σκέψεις και ο χαρακτήρας μας εξαρτώνται απόλυτα από εμάς ( *Περί Φύσεως*, 34. 26 – 30 ). Ενάντια στο επιχείρημα που θέλει την τελική επιλογή μας να καθορίζεται είτε από την αρχική μας σύσταση είτε από τις επιδράσεις του περιβάλλοντος, ο Επίκουρος προβάλλει την άποψη, η οποία στηρίζεται καθαρά στην εμπειρική παρατήρηση ότι νουθετούμε ή επικρίνουμε ο ένας τον άλλο ή τροποποιούμε την συμπεριφορά μας θεωρώντας δεδομένο ότι η ευθύνη ανήκει και σε εμάς. Εξάλλου, για τον Επίκουρο η ίδια η ντετερμινιστική θεωρία αυτοαναίρεται.

« ο λέγων παντα κατ' ανάγκην γίνεσθαι ουδεν εγκαλειν εχει τω λέγοντι μη παντα κατ' ανάγκην γίνεσθαι · αυτό γαρ τουτο φησι κατ' ανάγκην γίνεσθαι » Επίκουρος, SV<sup>173</sup> 40 ( LS 20 D )

[ Αυτός που λέει ότι τα πάντα γίνονται σύμφωνα με την αναγκαιότητα δεν μπορεί να κατηγορήσει εκείνον που λέει ότι δεν γίνονται όλα κατ' ανάγκην. Γιατί, σύμφωνα με αυτό που ο ίδιος υποστηρίζει, και αυτό είναι από μόνο του κάτι που γίνεται αναγκαστικά <sup>174</sup> ]

Δεν ήταν όμως αυτές οι εμπειρικές παρατηρήσεις του Επίκουρου που προκάλεσαν την αντίδραση άλλων φιλοσόφων, όπως οι Στωικοί, ο Καρνεάδης και ο Πλωτίνος. Η ιδέα που συσχετίστηκε άμεσα με το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης και έκανε μάλιστα κάποιους μελετητές να αποφανθούν ότι το όλο θέμα ανακινήθηκε ουσιαστικά από τον Επίκουρο <sup>175</sup> ήταν η παρεγκλιτική κίνηση την οποία ο φιλόσοφος προέβλεπε για τα άτομα. Μία κίνηση, η οποία ανέτρεπε την αδήριτη αναγκαιότητα της ατομικής θεωρίας του Λεύκιππου και του Δημόκριτου. Οι πηγές μας <sup>176</sup> για την επικούρεια θεωρία της εκτροπής ή παρέγκλισης των ατόμων είναι έμμεσες αναφορές στον Λουκρήτιο και τον Κικέρωνα. Στην ιδέα αυτή αναφέρεται και ο Πλωτίνος όπως θα δούμε στο σχετικό κεφάλαιο.

Ο Λουκρήτιος λοιπόν μας μεταφέρει τα εξής ( *De Rerum Natura* 2. 251 – 93 ) :

[ Έπειτα, αν κάθε κίνηση είναι πάντα αλληλένδετη,  
και η νέα κίνηση προκύπτει απ' την παλιά με ορισμένη τάξη,  
και τα άτομα δεν κάνουν παρεκκλίνοντας κάποια αρχή  
της κίνησης που να σπάει τα δεσμά της ειαρμένης  
έτσι ώστε μια αιτία να μην ακολουθεί άλλη αιτία απ' το άπειρο,  
από πού υπάρχει αυτή η ελεύθερη βούληση για τα ζώα σε όλον τον κόσμο ; Από πού, ρωτώ, έρχεται  
αυτή η βούληση που την αφαιρούν οι μοίρες, μέσω της οποίας πηγαίνουμε όπου μας οδηγεί η επιθυμία  
μας,  
και παρομοίως παρεκκλίνουμε <sup>177</sup> στις κινήσεις μας σε ακαθόριστο  
χρόνο και τόπο, αλλά όπου μας πηγαίνει ο ίδιος ο νους μας ;  
Γιατί χωρίς αμφιβολία από τη βούληση είναι που οι κινήσεις αυτές  
μεταδίδονται ως τα μέλη ( του σώματος ) ..... { στ. 262 }

.....  
{ στ. 289 } Αλλά ότι το μυαλό δεν πρέπει να έχει μια εσωτερική αναγκαιότητα στη συμπεριφορά του,  
και δεν υποχρεώνεται να υπομένει και να πάσχει απ' αυτήν, αυτό οφείλεται σε μια μικρή παρέγκλιση  
των ατόμων σε ακαθόριστο τόπο και χρόνο. ]

Στο κείμενο του Λουκρήτιου βλέπουμε να συνδέεται η παρεγκλιτική κίνηση των ατόμων με την ελευθερία της βούλησης στα έμψυχα όντα. Η άποψη αυτή δέχεται δριμύτατη κριτική στο έργο του Κικέρωνα, *De fato*. Σε μια συζήτηση όπου παρουσιάζονται οι απόψεις των τριών σημαντικότερων φιλοσοφικών σχολών της ελληνιστικής περιόδου, η παρέγκλιση των ατόμων παρουσιάζεται ως το μοναδικό επιχείρημα του Επίκουρου κατά του στωικού φαταλισμού, το οποίο όμως απορρίπτεται ως

<sup>173</sup> P. von der Muhl, *Sententiae Vaticanae*, Teubner ed. of Epicurus, 1922.

<sup>174</sup> ΣτΜ. Δηλ. ότι υπάρχει κάποιος που υποστηρίζει την αντίθετη άποψη.

<sup>175</sup> Σύμφωνα με την P. Huby, ο.π. σελ. 353, ο Επίκουρος ήταν ο πρώτος που συνειδητοποίησε ότι υπάρχει το συγκεκριμένο πρόβλημα καθώς και πώς προέκυψε.

<sup>176</sup> Η P. Huby ο.π. αναφέρει ως πιθανές άμεσες πηγές τις εξής : 1 ) Στην επιστολή *Προς Ηρόδοτο* υπάρχει *lacuna* στο 44, που πιθανόν αναφερόταν στο συγκεκριμένο θέμα, 2 ) Στα *αποσπάσματα* του *Περί Φύσεως*, που ανακαλύφθηκαν στο Herculaneum και 3 ) Υπάρχει ένα κείμενο στον Arrighetti ( 31, 22, 12 ), όπου ο Επίκουρος πρέπει να αναφέρεται στη θεωρία της παρέγκλισης λέγοντας ότι η αρχή της ελευθερίας μας μπορεί να αναζητηθεί στις *πρώτες φύσεις*.

<sup>177</sup> Ας σημειωθεί ότι στο λατινικό κείμενο χρησιμοποιείται η ίδια λέξη για να περιγράψει την κίνηση των ατόμων ( *declinando* 2. 253 ) και τη συμπεριφορά των ανθρώπων ( *declinamus* 2. 259 ).



αναποτελεσματικό ( *De fato*, IX 18 – 22 ) διότι η εισαγωγή της αναίτιας κίνησης δεν μας σώζει από το φαταλισμό. Μάλιστα ο φιλόσοφος επικρίνεται γιατί δεν μπορεί να προσδιορίσει πώς προκύπτει αυτή η απρόβλεπτη κίνηση των ατόμων (*De fato*, XIX 46–48), ενώ σε τελική ανάλυση ο Κικέρων αμφισβητεί ολωσδιόλου την ορθότητα της ατομικής θεωρίας. Διαμεύστηκε βέβαια από την πρόοδο της σύγχρονης επιστήμης και, όπως παρατηρεί η E. Asmis<sup>178</sup>, μετά την ανακάλυψη της απροσδιοριστίας ως αρχής της κβαντικής φυσικής, έχει υπάρξει μεγαλύτερος σεβασμός στη θεωρία της παρέγκλισης του Επίκουρου. Με την καινοτομία αυτή ο Επίκουρος συμπληρώνει δημιουργικά την ατομική θεωρία.

Το πρόβλημα που προκύπτει σύμφωνα με τον R. W. Sharples<sup>179</sup>, είναι ότι η παρέγκλιση μπορεί να θεωρηθεί ότι συνεπάγεται μη υπεύθυνη επιλογή, αλλά αυθαίρετη και ανεξήγητη συμπεριφορά. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο ίδιος, ο ισχυρισμός ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν είναι εξ ολοκλήρου προβλέψιμη δεν συνεπάγεται ότι είναι και εντελώς απρόβλεπτη. Το πρόβλημα βέβαια παραμένει είτε θεωρήσουμε α ) ότι η παρέγκλιση συμβαίνει κατά την άσκηση της ελεύθερης επιλογής και μάλιστα στην αρχή της εκούσιας πράξης, είτε β ) σε κάποιο απροσδιόριστο χρονικό σημείο, όπως υποστηρίζει ο Furley<sup>180</sup>, παράγοντας μία ασυνέχεια στις ατομικές κινήσεις που είναι υπεύθυνες για τη διαμόρφωση του χαρακτήρα του ανθρώπου<sup>181</sup>. Μόλις συμβεί αυτό όλες οι επόμενες κινήσεις του είναι ελεύθερες με την έννοια ότι η πηγή τους δεν μπορεί πια να αναζητηθεί έξω από το υποκείμενο.

Τέλος, αξίζει να αναφερθεί και η άποψη των R. W. Sharples και J. Annas<sup>182</sup> ότι μόνο όταν η παρέγκλιση συμβαίνει στα άτομα του τέταρτου είδους μέσα στην ανθρώπινη ψυχή, παίρνει την ειδική φύση της ελεύθερης και συνειδητής επιλογής. Η J. Annas μάλιστα, πρότεινε ότι η επινόηση της παρέγκλισης και των ατόμων του τέταρτου είδους ήταν εναλλακτικές λύσεις του Επίκουρου στο πρόβλημα της αυθορμησίας. Δεν θα συμφωνήσουμε με αυτήν την άποψη, γιατί δεν στηρίζεται στις αρχαίες πηγές. Αν ο Επίκουρος είχε ένα δεύτερο επιχείρημα υπέρ της ελεύθερης βούλησης, θα είχε παρουσιαστεί από τους επικριτές του.

---

<sup>178</sup> Βλ. Elisabeth Asmis, “ Free Action and the Swerve ”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VIII, (Julia Annas ed. ), Oxford 1990, σελ. 275 – 91. Στο άρθρο αυτό παρατίθενται και σχολιάζονται οι απόψεις των : Furley, Englert, Bailey και Giussani.

<sup>179</sup> Ο.π. σελ. 65 – 66.

<sup>180</sup> Αναφέρομαι στις απόψεις του Furley, όπως παρατίθενται από τον R. W. Sharples, ο.π. και στο άρθρο της E. Asmis, ο.π.

<sup>181</sup> Ίσως μια τέτοια παρέγκλιση συμβαίνει σε στιγμές όπου η αυτογνωσία και αυτοσυνειδησία αυξάνονται κατακόρυφα, όπως π.χ. κατά τη διάρκεια της εφηβείας, μετά από μία κρίσιμη εμπειρία, ή κατά την ψυχανάλυση. Αν θεωρήσουμε αυτό που ο Adler ονομάζει σχέδιο ζωής ως τις κανονικές ατομικές κινήσεις και την ψυχανάλυση ως υποκινητή της παρέγκλισης, μετά την κατάκτηση της αυτογνωσίας και της συνειδητοποίησης των ασυνείδητων δυνάμεων που επιδρούσαν στον ψυχισμό του ατόμου πριν την ψυχανάλυση, το άτομο παύει να λειτουργεί σύμφωνα με το προηγούμενο σχέδιο ζωής του, το οποίο είχε καθοριστεί από την κληρονομικότητα και το περιβάλλον ως τα 5 πρώτα χρόνια της ζωής του και δρα πλέον ελεύθερα από τους προηγούμενους ασυνείδητους και πιθανόν νευρωτικές φύσεως ψυχαναγκασμούς του όντας υπ’ αυτήν την έννοια πλέον, απρόβλεπτο.

<sup>182</sup> Βλ. R. W. Sharples ο.π., σελ. 66, όπου παρατίθεται και η άποψη της J. Annas.

## Η ΑΝΤΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΚΑΡΝΕΑΔΗ

Στην αντιπαράθεση ανάμεσα στους Επικούρειους και τους Στωικούς σχετικά με τα ζητήματα της ειμαρμένης και της ελεύθερης βούλησης δεν έμειναν αδιάφοροι οι εκπρόσωποι του Σκεπτικισμού<sup>183</sup>. Την εποχή που επικεφαλής της Στοάς ήταν ο Χρύσιππος, τη διεύθυνση της Ακαδημίας είχε αναλάβει ο Καρνεάδης ( 219 – 129 π.Χ. ), πολύ σημαντική μορφή στην ιστορία της φιλοσοφίας. Ήταν τόσο ικανός στη διαλεκτική και στην λεκτική αντιπαράθεση, ώστε σύμφωνα με το Διογένη Λαέρτιο ( Διογ. Λαέρ. 4, 62 ), ακόμη και οι ρήτορες άφηναν τα μαθήματά τους για να πάνε να τον ακούσουν. Δεν έγραψε τίποτε και π'οι πληροφορίες μας γι' αυτόν προέρχονται από έμμεσες πηγές. Ο μαθητής και διάδοχός του Κλειτόμαχος τις μετέδωσε προφανώς στον Φίλωνα τον Λαρισαίο και ο τελευταίος στον Κικέρωνα<sup>184</sup>.

Στο *De fato* του Κικέρωνα παρακολουθούμε τη φιλοσοφική αντιπαράθεση του Χρύσιππου, του Επίκουρου και του Καρνεάδη όσον αφορά την ειμαρμένη και την ελεύθερη βούληση. Ο τελευταίος απέρριπτε το φатаλισμό λέγοντας χαρακτηριστικά ότι ούτε ο Απόλλων δε θα μπορούσε να γνωρίζει το μέλλον, εκτός αν πρόκειται για γεγονότα των οποίων οι αιτίες ενυπάρχουν στη φύση κατά τέτοιο τρόπο ώστε να καθιστούν την πραγματοποίησή τους αναγκαία<sup>185</sup>. Η γνώση του μέλλοντος προϋποθέτει τη γνώση όλων των προηγούμενων αιτίων, πράγμα που ο Καρνεάδης δεν θεωρούσε δυνατόν ούτε για τον ίδιο τον Απόλλωνα.

Ο Καρνεάδης, θεωρώντας δεδομένο ότι υπάρχουν κάποια πράγματα που εξαρτώνται από εμάς, κάνει τον εξής συλλογισμό<sup>186</sup>:

<sup>183</sup> Ο Σκεπτικισμός ξεκίνησε λίγο πριν την ίδρυση της Στοάς με τον Πύρωνα από την Ήλιδα και το μαθητή του Τιμόνα Φλιάσιο, ο οποίος και έκανε γνωστή τη διδασκαλία του πρώτου. Οι Σκεπτικοί ή Πυρρωνιστές θεωρούσαν ότι για να είναι κανείς ευτυχής πρέπει να ξεκαθαρίσει τρία πράγματα : α ) ποια είναι η φύση των πραγμάτων ή πώς είναι φτιαγμένα τα όντα, β ) πώς πρέπει να τ' αντιμετωπίζουμε και γ ) τί όφελος έχουμε απ' αυτό ( βλ. Τσέλλερ-Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1990 ). Αμφισβητώντας τα δεδομένα των αισθήσεων, οι Σκεπτικοί αρνούνται τη δυνατότητα γνώσης της πραγματικής φύσης των πραγμάτων και, επομένως, η μόνη σωστή στάση απέναντι στα όντα είναι η αποχή από την κρίση ( εποχή, αφασία, ακαταληψία ). Οι μεταγενέστεροι Πυρρωνιστές παραδέχονταν 10 τύπους εξέτασης για ν' αμφισβητήσει κανείς τη δυνατότητα της γνώσης. Αυτοί οι τύποι ( « τρόποι » ) εξέτασης αναπτύσσονται στο έργο του Σέξτου Εμπειρικού ( 2<sup>ος</sup> αι. μ.Χ. ) με τίτλο Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις. Από τη σκέψη του Πύρωνα φαίνεται να επηρεάστηκε ο Αρκεσίλαος, ο οποίος έγινε διευθυντής της Ακαδημίας το 265 π.Χ. και από εκείνον κι έπειτα μπορούμε να μιλάμε για Ακαδημεικό Σκεπτικισμό ( βλ. Α. Α. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, σελ. 148, Αθήνα 1987 ).

<sup>184</sup> Βλ. R. J. Hankinson, *The Sceptics*, Routledge ed., London 1995, σελ. 94.

<sup>185</sup> Cicero, *De Fato*, 32 – 33 : “ Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea quorum causas natura ita contineret ut ea fieri necesse esset ”.

<sup>186</sup> Cicero, *De Fato*, 31 : “ Si omnia antecentibus causas fiunt, omnia naturali colligatione conserte contextequae fiunt ; quod si ita est, nihil est in nostra potestate. Est autem aliquid in nostra potestate. At, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt. Non igitur fato fiunt quaecumque fiunt ”.

[ « Αν τα πάντα συμβαίνουν λόγω προηγούμενων αιτίων, τότε όλα τα γεγονότα είναι φυσικά αλληλένδετα μεταξύ τους. Αν είναι έτσι, τότε τα πάντα συμβαίνουν από ανάγκη · αν αυτό αληθεύει, τότε τίποτε δεν εξαρτάται από εμάς. Όμως, κάτι εξαρτάται από εμάς. Αν , όμως, τα πάντα συμβαίνουν καθ' ειμαρμένην, τότε υπάρχουν προηγούμενες αιτίες για τα πάντα. Επομένως <sup>187</sup>, δεν αληθεύει πως ό,τι συμβαίνει γίνεται καθ' ειμαρμένην ] Cicero, *De fato*, 31

Εκτός από τη Στωική θέση, ο Καρνεάδης επέκρινε και το Επικούρειο επιχείρημα για την παρέγκλιση των ατόμων. Υποστήριξε ότι μπορεί να διασωθεί η ανθρώπινη ελευθερία χωρίς να χρειάζεται την ατομική παρέγκλιση και ότι ο Επίκουρος θα ήταν καλύτερα και χωρίς αυτήν <sup>188</sup>. Οι ελεύθερες ανθρώπινες επιλογές δεν είναι προκαθορισμένες, αλλά δεν είναι και αναίτιες, γιατί η αιτία βρίσκεται στην ίδια τη φύση της εκούσιας πράξης <sup>189</sup>.

Θα συμφωνήσουμε με τον R. W. Sharples <sup>190</sup> ότι δεν είναι βέβαιο κατά πόσο ο Καρνεάδης ήθελε πραγματικά να αναπτύξει μια θεωρία για την ελεύθερη βούληση. Είναι πιθανότερο πως ως σκεπτικός φιλόσοφος ήθελε απλά να τονίσει τις ανεπάρκειες τόσο της Επικούρειας όσο και της Στωικής θέσης και όχι τόσο να προτείνει κάποια τρίτη θεωρητική πιθανότητα.

---

<sup>187</sup> Εφόσον αυτό αποδείχτηκε μη αληθές παραπάνω.

<sup>188</sup> Cicero, *De Fato*, 23 : “ Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere ”.

<sup>189</sup> Cicero, *De Fato*, 25 : “ motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa, eius enim rei causa ipsa natura est”.

<sup>190</sup> Βλ. R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Routledge ed., London – New York 1996, σελ. 80 – 81. Ο ίδιος μελετητής δεν συμφωνεί με τον Καρνεάδη όσον αφορά την παρέγκλιση, διότι θεωρεί ότι ο Επίκουρος είχε δίκιο και η επινόησή του ήταν απαραίτητη.

## Ο ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΥΣ ΚΑΙ ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΗΣ ΒΟΥΛΗΣΗΣ

Ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, από την Αφροδισιάδα της Καρίας, γνωστός και ως *εξηγητής*, υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της Περιπατητικής Σχολής των αυτοκρατορικών χρόνων. Σπουδαίος μελετητής του αριστοτελικού έργου, δίδαξε στην Αθήνα γύρω στο 200 μ.Χ.<sup>191</sup> Σύμφωνα με την S. Bobzien<sup>192</sup>, το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης παρουσιάζεται για πρώτη φορά ανοιχτά στα έργα του « *Περί Ειμαρμένης* » και « *Μάντισσα* ».

Όπως παρατηρεί η Bobzien<sup>193</sup>, ο τρόπος που αντιμετωπίστηκε το πρόβλημα από τον Αλέξανδρο συγγενεύει με την προσέγγιση του προβλήματος από σύγχρονους φιλοσόφους, εφ' όσον ασχολείται με μια θεωρία παγκόσμιας αιτιοκρατίας ( universal causal determinism ), η οποία περιέχει μια αρχή του τύπου «όμοιες αιτίες, όμοια αποτελέσματα» και επειδή συνεπάγεται μια μη- ντετερμινιστική ελευθερία χωρίς να χρειάζεται να επινοήσει κάποια έννοια βούλησης.

Εδώ θα ασχοληθούμε με την παρουσίαση του «*Περί Ειμαρμένης*», το οποίο είναι μια πραγματεία αφιερωμένη στους αυτοκράτορες Σεβήρο και Αντωνίνο με σκοπό να τους παρουσιάσει τη διδασκαλία του Αριστοτέλη σχετικά με την *ειμαρμένη*<sup>194</sup> και το *εφ' ημιν* ( *Περί Ειμαρμένης* 1.16-18), θέμα το οποίο ο Αλέξανδρος θεωρεί εξαιρετικά σημαντικό γιατί αφορά όλους τους τομείς της ανθρώπινης ζωής<sup>195</sup>. Αυτό αποτελεί ένδειξη ότι το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης σε αντιδιαστολή με την αποδοχή μιας ντετερμινιστικής ερμηνείας του κόσμου ήταν ιδιαίτερα επίκαιρο στην εποχή του Αλεξάνδρου.

---

<sup>191</sup> Βλ. Τσέλλερ – Νέστλε, ο.π. σελ. 354.

<sup>192</sup> Βλ. S. Bobzien, « The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem », ο.π. σελ. 133- 175.

<sup>193</sup> Ο.π. σελ. 136.

<sup>194</sup> Αξίζει να σημειωθεί ότι συναντάμε τον όρο *ειμαρμένη* και *παράγωγα* του ελάχιστες φορές στο αριστοτελικό έργο και συγκεκριμένα: « *ειμαρμένη πόθεν ονόμασται* » κ7.401b9. « *γενέσεις βίαιοι και ουχ *ειμαρμένοι* » Φε 6. 230a32. « *συνελογίσαντο την *ειμαρμένην*, ότι εν τούτω *είμαρτο* αποθανειν αυτοις » πο 16. 1455a 11. ( Βλ. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1955 ). Άρα είναι μάλλον απίθανο να είχε διαμορφώσει ο Αριστοτέλης κάποια ολοκληρωμένη θεωρία για την *ειμαρμένη*.**

<sup>195</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 1, 20 - 22 : « *Εστι δε ουδενός δεύτερον των κατά φιλοσοφίαν δογμάτων τουτί το δόγμα· η τε γαρ απ' αυτου χρεία πανταχου τε και επί πάντα διατείνει...* ».

Στο 2<sup>ο</sup> κεφ. η ειμαρμένη αναγνωρίζεται ως αιτία κάποιων γεγονότων . Ο Αλέξανδρος αισθάνεται ότι οφείλει να αποδεχθεί κάτι το οποίο αποτελεί κοινή δόξα τόσων ανθρώπων<sup>196</sup> και αναφέρεται στις απόψεις άλλων για την ειμαρμένη. Με εξαίρεση τον Αναξαγόρα, ο οποίος θεωρούσε ότι τίποτε δεν γίνεται σύμφωνα με την ειμαρμένη , όσοι ασχολήθηκαν με το ζήτημα αυτό χωρίζονται σε δύο κατηγορίες: σ' εκείνους που βλέπουν την ειμαρμένη ως κάτι το αναπόδραστο και σε όσους πιστεύουν ότι υπάρχουν κάποια πράγματα που γίνονται *παρά την ειμαρμένη*. Η διαφωνία αυτή καθιστά αναγκαία τη φιλοσοφική διερεύνηση του θέματος: όχι αν υπάρχει ή όχι η ειμαρμένη (η ύπαρξή της θεωρείται δεδομένη ), αλλά ποια είναι η φύση της και ποια φαινόμενα αφορά<sup>197</sup>.

Στο 3<sup>ο</sup> κεφ. παρουσιάζεται η αριστοτελική διδασκαλία των τεσσάρων αιτίων με σκοπό να διερευνηθεί σε ποια κατηγορία αιτίων ανήκει η ειμαρμένη. Στο τέλος του κεφαλαίου η ειμαρμένη κατατάσσεται στην κατηγορία των ποιητικών αιτίων<sup>198</sup>. Στη συνέχεια ( 4<sup>ο</sup> κεφ. ) τα γεγονότα (*γινόμενα*) διακρίνονται σ' εκείνα που έχουν κάποιο τελικό αίτιο και σ' εκείνα που δεν έχουν. Η ειμαρμένη για τον Αλέξανδρο ανήκει οπωσδήποτε στην πρώτη κατηγορία, εφ' όσον, όπως παρατηρεί στο 5<sup>ο</sup> κεφ. , χρησιμοποιούμε το όνομα της ειμαρμένης όταν αναφερόμαστε σε κάτι που συμβαίνει για κάποιο σκοπό<sup>199</sup>. Μένει να εξετάσουμε αν η ειμαρμένη θα πρέπει να θεωρηθεί αναγκαίο αίτιο για όλα όσα συμβαίνουν *ένεκά τινος* ή όχι.

Από τα πράγματα που γίνονται για κάποιο σκοπό, ορισμένα γίνονται σύμφωνα με το λόγο ( *κατά λόγον* ) και άλλα σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους ( *κατά φύσιν* ). Σε όσα γίνονται σύμφωνα με το λόγο ανήκουν τα προϊόντα της τέχνης και οι ανθρώπινες πράξεις στις οποίες κύριο λόγο έχει η *προαίρεσις*, δηλ. σε όσες μπορούν να χαρακτηριστούν *ενάρτετες* ή *όχι*<sup>200</sup>. Όσον αφορά και στις δύο κατηγορίες των *κατά λόγον* γινομένων , είναι στην εξουσία μας ( *εφ' ημιν* ) να τις

<sup>196</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 2, 1 - 5 : « Το μεν ουν είναι τι την ειμαρμένην και αιτίαν είναι του γινεσθαι τινα κατ' αυτήν ικανώς η των ανθρώπων συνίστησιν πρόληψις ( ου γάρ κενόν ουδ' άστοχον τ' αληθους η κοινή των ανθρώπων φύσις καθ' ην περί τινων ομοδοξουσιν αλλήλοις ....)».

<sup>197</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 2, 37 - 39 : « Δι' ην διαφωνίαν αναγκαία τοις φιλοσοφουσιν η ζήτησις η περί της ειμαρμένης, ουκ ει εστιν, αλλά τι ποτ' εστιν και εν τίσιν των γινομένων τε και οντων εστίν η τοιαύτη φύσις ».

<sup>198</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 3 , 29 - 32: « ...την ειμαρμένην εν τοις τοιουτοις αιτίοις δικαίως αν καταριθμοιμεν αναλογίαν σώζουσιν προς τα γινόμενα κατ' αυτήν τω του ανδριάντος δημιουργω τεχνίτη. »

<sup>199</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 5, 5 - 8 : « ...αιεί γάρ επί τέλους τινός τω της ειμαρμένης ονόματι χρώμεθα καθ' ειμαρμένην αυτό λέγοντες γεγονέναι· διό εν τοις ένεκα του γινομένοις αναγκαίον τιθέναι την ειμαρμένην....»

<sup>200</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 5, 19 – 20 : «...αλλά μην και ων προαίρεσις κυρία ( ταυτα δ' εστιν όσα κατ' αρετήν τε και κακίαν πράττεται ) και ταυτα εφ' ημιν είναι δοκει.»

πραγματοποιήσουμε ή όχι, επομένως, σύμφωνα με τον Αλέξανδρο, δεν πρέπει να θεωρήσουμε ως αιτία τους την ειμαρμένη.

Η επίδραση της ειμαρμένης περιορίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο στα φυσικά φαινόμενα ( *εν τοις φύσει γινομένοις* ). Στο 6<sup>ο</sup> κεφ. μάλιστα, ο Αλέξανδρος ταυτίζει την ειμαρμένη με τη φύση, όπως είχαν κάνει πριν απ' αυτόν οι Στωικοί. Στόχος του όμως δεν είναι να ισχυροποιήσει την έννοια της ειμαρμένης, αλλά αντίθετα να αποδείξει ότι η ειμαρμένη δεν είναι μια αδήριτη αναγκαιότητα και ότι πολλά πράγματα είναι δυνατόν να γίνονται *παρά την ειμαρμένην*. Ό,τι ισχύει για τα *κατά φύσιν* ισχύει και για τα *καθ' ειμαρμένην*. Κάποια εμποδίζονται να πραγματοποιηθούν και γίνονται ως επί το πλείστον.

Στο 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο, ο Αλέξανδρος κάνει μια ανάλυση όσον αφορά την έννοια του τυχαίου, προφανώς σε μια προσπάθεια να αντικρούσει τη γενικότερη αντίληψη που θέλει τυχαία γεγονότα να έχουν υπαγορευτεί από την ειμαρμένη. Χρησιμοποιεί τα παραδείγματα του Αριστοτέλη από το *Περί Φύσεως*<sup>201</sup> για ν' αποδείξει ότι τυχαία ή κατά συμβεβηκός γεγονότα έχουν απλώς άλλες αιτίες από τον αρχικό σκοπό μιας πράξης. Η τύχη αφορά γεγονότα που έχουν αφανείς αιτίες.

Στο 9<sup>ο</sup> κεφ. έχουμε έναν ορισμό του *αναγκαίου* ως εκείνο το φυσικό φαινόμενο του οποίου το αντίθετο δεν μπορεί να υπάρξει<sup>202</sup> και στο 10<sup>ο</sup> κεφ. αναφέρεται στη σκηνή της Ναυμαχίας<sup>203</sup>, όπου το αριστοτελικό χωρίο ερμηνεύεται με σκοπό να αντικρουστεί ο φатаλισμός. Ο Αλέξανδρος υποστηρίζει ( 11<sup>ο</sup> κεφ. ) ότι αν τα πάντα ήταν καθορισμένα από πριν, τότε οι ανθρώπινες πράξεις και αποφάσεις είναι μάταιες. Αυτό όμως συνεπάγεται ότι η φύση λειτουργεί μάταια και έδωσε στους ανθρώπους τη δυνατότητα να σκέφτονται και να αποφασίζουν με ποιο τρόπο θα ενεργούν πάλι μάταια, πράγμα που είναι άτοπο εάν αποδεχθούμε την ύπαρξη εντελέχειας στη φύση, κάτι που αποδεχόταν όχι μόνο ο Αριστοτέλης αλλά και οι Στωικοί εναντίον των οποίων κυρίως απευθύνεται η πολεμική του Αλέξανδρου. Ο άνθρωπος από τη φύση του χρησιμοποιεί το λόγο για να κάνει τις επιλογές του μέσω των δεδομένων των αισθήσεων. Δεν αποφασίζουμε για πράγματα αιώνια ή αναγκαία, αλλά για τις μελλοντικές μας πράξεις διότι δεν κάνουμε τα πάντα εξαναγκαζόμενοι<sup>204</sup>. Αναφερόμενος στο παράδειγμα του κυλίνδρου που αποδιδόταν στον Χρύσιππο, ο Αλέξανδρος

<sup>201</sup> Βλ. *Περί Φύσεως*, 197a 15 – 18.

<sup>202</sup> Βλ. *Περί Ειμ* 9, 9 – 12 : « Λέγω δε το αναγκαιον ουκ επί του βια γινομένου μηδέ κατά τούτου τις ευθυνέτω τουνομα, αλλ' επί των φύσει γινομένων υπό τινων ων τα αντικείμενα αδύνατον < αν > εΐη γίνεσθαι.»

<sup>203</sup> Βλ. την ανάλυση που έγινε στο σχετικό με τον Αριστοτέλη κεφ. της παρούσας εργασίας.

<sup>204</sup> Βλ. *Περί Ειμ* 11, 14 : « ...ο γίνοιτ' αν ει μη πάντα πράττομεν κατηναγκασμένως. »

παρατηρεί ότι η αιτιοκρατία των Στωικών δεν αφήνει περιθώρια ελευθερίας της απόφασης στον άνθρωπο, εξισώνοντάς τον έτσι με άψυχα αντικείμενα όπως είναι ένας κύλινδρος ή μια πέτρα, όπως θα υποστηρίξει αργότερα στο 13<sup>ο</sup> κεφάλαιο<sup>205</sup>.

Αν, όμως, ακυρωθεί η δυνατότητα του *βουλεύεσθαι*, ακυρώνεται και το *εφ' ημιν*<sup>206</sup>. Στο 12<sup>ο</sup> κεφ. γίνεται διάκριση των πράξεων που γίνονται *δι' ημών* απ' αυτές που γίνονται με δική μας προαίρεση και των οποίων είμαστε κύριοι. Ακολουθούν τρεις ψυχολογικές αποδείξεις του *εφ' ημιν*: 1) Όταν ο άνθρωπος σκέφτεται πώς να δράσει, πρώτα αποφασίζει αν η συγκεκριμένη πράξη είναι στην εξουσία του, αφού είναι πιθανόν να ανήκει σε όσα δεν εξαρτώνται απ' αυτόν. 2) Ακόμη όμως κι αν κάποιος ισχυρίζεται ότι τα πάντα γίνονται σύμφωνα με την ειμαρμένη, πάλι σκέφτεται πώς θα έπρεπε να δράσει σε κάθε περίπτωση, ενώ δηλ. πιστεύει κάποιος στον προκαθορισμό των γεγονότων, σκέφτεται και ενεργεί σαν να πίστευε το αντίθετο. 3) Αντίθετο προς την πίστη στην ειμαρμένη είναι και το γεγονός ότι ο άνθρωπος πολύ συχνά μετανοεί για τις επιλογές του και μέμφεται τον εαυτό του για την αμέλεια του, ενώ ανάλογα κρίνει και τις πράξεις των άλλων αποδίδοντας επαίνους και ψόγους.

Στο 13<sup>ο</sup> κεφ. ο Αλέξανδρος επανέρχεται στο στωικό παράδειγμα του λίθου που πέφτει από κάποιο ύψος, το οποίο χρησιμοποιήθηκε σύμφωνα με τις μαρτυρίες από τον Χρύσιππο για να εξηγήσει την έννοια της οικείας φύσεως. Να μην μπορεί, ωστόσο κάποιος να δράσει ενάντια στη φύση του σημαίνει για τον Αλέξανδρο ότι δρα κατ' ανάγκην και το *εφ' ημιν* και το *αυτεξούσιον* χάνουν την υπόστασή τους και γίνονται κενά ονόματα<sup>207</sup>. Στα επόμενα κεφάλαια, με εξαίρεση το 37<sup>ο</sup> όπου γίνεται μια σύντομη αναφορά στις απόψεις του Επίκουρου, ο Αλέξανδρος συνεχίζει την κριτική στη στωική αιτιοκρατία. Επειδή έχουμε αναφερθεί εκτενώς στις στωικές θέσεις στο σχετικό κεφάλαιο, εδώ θα περιοριστούμε στην παρουσίαση των συμπερασμάτων του Αλεξάνδρου:

1) Αυτό που χαρακτηρίζει το άνθρωπο είναι η λογική του ικανότητα που συνεπάγεται ότι μέσα του υπάρχει η αρχή της επιλογής ή όχι κάποιας πράξης<sup>208</sup>. Μόνο ο άνθρωπος ανάμεσα στα άλλα όντα έχει

<sup>205</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 13, 14 – 15 : « Ως δε επί των ανύχων έχει, ούτως δε και επί των ζώων έχειν φασίν. »

<sup>206</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 12, 1 – 2 : « Αναιρουμένου δε ως εδείχθη του βουλεύεσθαι κατ' αυτούς αναίρειται και το εφ' ημιν προδήλως. »

<sup>207</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 14, 3- 6: « Οι γαρ απαιτούντες αυτούς, πως οίον τε πάντων όντων καθ' ειμαρμένην το εφ' ημιν σώζεσθαι, ουκ όνομα μόνον του εφ' ημιν τιθέντες τουτ' απαιτουσιν, αλλά και σημαινόμενον εκεινο το αυτεξούσιον. »

<sup>208</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 14, 20 – 22: « ... ούτως δε τω ανθρώπω εν τω λογικό ο ισον εστί τω εν αυτω αρχήν έχειν και του ελέσθαι τι και μη· και το αυτό άμφω, ώστε ο τουτο αναίρων αναίρει τον άνθρωπον. »

την αρχή και την αιτία των πράξεων του μέσα του και αυτή του η ιδιότητα είναι χαρακτηριστική του είδους άνθρωπος, όπως τη σφαίρα χαρακτηρίζει η ιδιότητα της να κυλά σε επικλινές έδαφος. Με τη βοήθεια του λογικού ο άνθρωπος επεξεργάζεται και την φαντασία, δηλ. τα εξωτερικά ερεθίσματα που δέχεται μέσω των αισθήσεων, και στη συνέχεια πράττει.

Η λογική ορίζεται ως « *ορμή εν τοις βουλευτικοις τε και προαιρετικοις γινομένη, τουτέστιν η των ανθρώπων όταν επί τούτοις γίνηται* »<sup>209</sup>. Πρόκειται επομένως για μια έμφυτη τάση ( *ορμή* ) που προσιδιάζει στον άνθρωπο, εφ' όσον από τα άλλα ζώα είναι το μόνο που σκέφτεται και έχει την ικανότητα να επιλέγει. Και ενώ τα υπόλοιπα ζώα δεν μπορούν να κάνουν κάτι διαφορετικό απ' αυτό που τους υπαγορεύουν οι ορμές τους, ο άνθρωπος διαφέρει γιατί δύναται να μην πράξει το καθ' ορμήν ενεργούμενον<sup>210</sup>. Ορίζεται επομένως εδώ το εφ' ημιν ως η ελευθερία να πράξει κανείς διαφορετικά. Εδώ έγκειται και η ουσία της διαφωνίας ως προς την ελευθερία ανάμεσα στους Στωικούς και τον Αλέξανδρο.

Πιο συγκεκριμένα, όπως επισημαίνει η S.Bobzien<sup>211</sup>, οι Στωικοί αντιλαμβάνονται το εφ' ημιν με μονοσήμαντο τρόπο ( *one – sided* ) δηλ. αυτό που κάνω εξαρτάται από μένα γιατί εγώ είμαι το ποιητικό αίτιο αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι θα μπορούσα να ενεργήσω και διαφορετικά. Επομένως, η απόδοση ηθικής ευθύνης βασίζεται στην ιδέα της αυτονομίας και προϋποθέτει μόνο ένα ορισμένο είδος ελευθερίας: να δρα κανείς χωρίς να εξαναγκάζεται από εξωτερικούς παράγοντες. Στον Αλέξανδρο, αντιθέτως, το εφ' ημιν είναι αμφίπλευρο ( *two – sided* ). Όταν κάτι εξαρτάται από μένα, αυτό σημαίνει ότι θα μπορούσα να κάνω και το αντίθετο. Αυτή η έννοια του εφ' ημιν έχει την πηγή της στον Αριστοτέλη<sup>212</sup>, αλλά ο Αλέξανδρος είδε ότι συνεπάγεται ένα άλλο είδος ελευθερίας: την ελευθερία να επιλέγει ή να πράττει κανείς διαφορετικά.

2) Αν δικάζουμε τους ανθρώπους ενώ πιστεύουμε ότι πράττουν απλώς σύμφωνα με τη φύση τους<sup>213</sup>, τότε θα πρέπει να δικάσουμε και το άλογο επειδή είναι άλογο, κ.ο.κ. Αντιθέτως, ιδιώτες και νομοθέτες παραδέχονται το αυτεξούσιο του ανθρώπου. Ακόμη και στην περίπτωση

<sup>209</sup> Βλ. *Περί Εμ* 33, 22 - 24.

<sup>210</sup> Βλ. *Περί Εμ* 33, 25 - 29: « Των γαρ άλλων ζώων αι καθ' ορμήν ενέργειαι ου τοιαυται, ότι μηκέτ' εν εκείνοις εξουσία του και μη ποιησαι το καθ' ορμήν ενεργούμενον. »

<sup>211</sup> Βλ. S.Bobzien, ο.π. σελ. 141- 144.

<sup>212</sup> Βλ. *ΗΝ III.2 & 3* και *III.5* και *Ηθ. Ευδ. II 6 & 10*.

<sup>213</sup> Βλ. το στωικό επιχείρημα περί της οικείας φύσεως που αποδίδεται στον Χρύσιππο.



που κάποια πράξη γίνεται ακουσίως, εξετάζουμε τα μέσα που επέλεξε να χρησιμοποιήσει το άτομο και τον τρόπο δράσης του.

Οι έπαινοι και οι ψόγοι αποδίδονται στους ανθρώπους γιατί ακριβώς μπορούν να πράξουν διαφορετικά και ενδέχεται να σφάλουν. Ούτε τα ζώα ούτε οι θεοί επαινούνται ή ψέγονται, τα μιν πρώτα γιατί δεν μπορούν να δράσουν διαφορετικά απ' αυτό που τους υπαγορεύουν τα ένστικτα τους, ενώ οι δεύτεροι δεν σφάλουν διότι θα ήταν αντίθετο προς τη θεία τους φύση<sup>214</sup>.

3) Αναφερόμενος στην προσπάθεια των Στωικών να στηρίξουν την αρχή της αιτιότητας στον κόσμο με την θεωρία της παγκόσμιας συμπάθειας, ο Αλέξανδρος υποστηρίζει ότι δεν είναι ανάγκη να καταφύγουμε στην ειμαρμένη για να σώσουμε την αιτιότητα. Η παραδοχή ότι ο άνθρωπος έχει αυτεξούσιο, τον καθιστά αίτιο των πράξεων που εξαρτώνται απ' αυτόν<sup>215</sup>.

Η ύπαρξη γεγονότων που συμβαίνουν κατά συμβεβηκός, από τύχης και αυτομάτως σημαίνει ότι τα πράγματα ενδέχεται να έχουν διαφορετική έκβαση από την αναμενόμενη<sup>216</sup>. Αυτό ισχύει και για τις ανθρώπινες πράξεις, οι οποίες δεν μπορούν να προκαθοριστούν. Ο άνθρωπος ενδέχεται να κάνει ή όχι μια συγκεκριμένη επιλογή ή πράξη, εφ' όσον αυτή εξαρτάται απ' αυτόν.

Αλλά ακόμη κι αν κάποια πράγματα συμβαίνουν κατά παράβαση της αιτιότητας, αυτό δεν είναι ικανό να καταλύσει την τάξη όλου του κόσμου, όπως δεν καταστρέφεται το σπίτι κάποιου επειδή οι δούλοι του είναι οκνηροί<sup>217</sup>.

4) Η χρονική αλληλουχία δύο γεγονότων δεν είναι απόδειξη της αιτιακής τους σύνδεσης. Αυτή είναι μια πολύ σημαντική και πρωτότυπη επισήμανση του Αλεξάνδρου όσον αφορά την προσπάθεια των Στωικών να υποστηρίξουν την πίστη τους στην ειμαρμένη ως *ειρμό αιτίων* με το επιχείρημα πως ό,τι συμβαίνει στον κόσμο επηρεάζει όλα τα άλλα σύμφωνα με τη θεωρία της παγκόσμιας συμπάθειας. Η αιτιολόγηση γεγονότων με βάση το ποιο προηγείται και ποιο έπεται χρονικά μπορεί να μας οδηγήσει σε λανθασμένα συμπεράσματα: η νύχτα δεν είναι αίτιο της

<sup>214</sup> Βλ. *Περί Ειμ* 34: «...ει γε εν οϊς μιν το κατορθούν, εν τούτοις και το αμαρτάνειν, ανεπίδεκτον δε αμαρτημάτων το θειον.»

<sup>215</sup> Βλ. *Περί Ειμ*. 24.

<sup>216</sup> Βλ. *Περί Ειμ*. 24, 18 – 22.

<sup>217</sup> Βλ. *Περί Ειμ*. 25, 29 – 31: «... ουδέ ει τι τοιουτον εν τω κόσμω γίνοιτο, πάντως ήδη τουτο λύει την ευδαιμονίαν του κόσμου, καθάπερ ουδέ την του οικου και την του δεσπότου η τυχουσα των οικετων ραδιουργία.»

ημέρας επειδή προηγείται χρονικά , ούτε το περπάτημα έχει ως αιτία το ότι κάποιος στέκεται. Η αιτία και της στάσης και του βαδίσματος είναι ο άνθρωπος που στέκεται και στη συνέχεια βαδίζει και φυσικά η προαίρεση του<sup>218</sup>.

5) Ακολουθώντας την αριστοτελική ηθική, ο Αλέξανδρος γράφει ότι η αρετή είναι έξις. Πριν την αποκτήσουμε ενδέχεται ή όχι να γίνουμε ενάρετοι<sup>219</sup>. Είναι δηλ. *εφ' ημιν*. Στο εξής ίσως δρούμε προβλέψιμα σύμφωνα με την ενάρετη ή μη φύση μας, για την οποία όμως είμαστε σε τελική ανάλυση υπεύθυνοι. Γι' αυτό το λόγο επαινούμε τους ενάρετους.

Δεν τυγχάνουμε επαίνων για όσα αγαθά έχουμε εκ γενετής, παρά μόνο γι' αυτά για τα οποία πασχίζουμε και άρα είναι *εφ' ημιν*. Ο τρόπος απόκτησης της αρετής διαφέρει από τον τρόπο που αποκτούμε όλα τα άλλα κληρονομικά ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Όσον αφορά τις φυσικές έξεις ( φυσικά χαρακτηριστικά όπως η όραση ), πρώτα τις αποκτούμε και μετά ενεργούμε με το συγκεκριμένο τρόπο, δηλ. πρώτα έχουμε τη δυνατότητα να βλέπουμε και γι' αυτό βλέπουμε. Αντίθετα, η αρετή αποκτάται όπως μια τέχνη. Δεν θεωρείται κάποιος χτίστης , αν δεν χτίσει πρώτα πολλές φορές. Ομοίως, δεν θεωρείται κανείς ενάρετος αν δεν συνηθίσει να ενεργεί ενάρετα. Γινόμαστε σώφρονες όταν ενεργούμε με σωφροσύνη.

Αν η σωφροσύνη και όλες οι άλλες ηθικές αρετές είναι ιδιότητες που αποκτούμε *εξ ανάγκης* το ίδιο θα πρέπει να ισχύει και για αρνητικά στοιχεία του χαρακτήρα. Επομένως ούτε οι φαύλοι θα μπορούσαν να είναι κάτι άλλο απ' αυτό που είναι. Εφ' όσον όμως οι περισσότεροι άνθρωποι είναι φαύλοι και οι ενάρετοι σπανίζουν , τότε ο άνθρωπος είναι το χειρότερο απ' όλα τα ζώα γιατί το μεγαλύτερο ποσοστό των ανθρώπων γεννιέται χωρίς την αρετή που τους προσιδιάζει. Ένα τέτοιο συμπέρασμα, ωστόσο, θα αποτελούσε παραδοξολογία για τον Αλέξανδρο<sup>220</sup>.

6) Ένα επιχείρημα που προβάλλεται από όσους πιστεύουν στην ειμαρμένη είναι η δυνατότητα πρόβλεψης του μέλλοντος μέσω της μαντικής. Σύμφωνα με τον Αλέξανδρο<sup>221</sup>, οι θεοί μπορούν να προλέγουν το ενδεχόμενο. Οι χρησμοί δεν επαληθεύονται κατ' ανάγκην. Η θεϊκή πρόγνωση έχει συμβουλευτικό χαρακτήρα, διαφορετικά δεν θα υπήρχε

---

<sup>218</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 25, 10 – 13.

<sup>219</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 27.

<sup>220</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 28.

<sup>221</sup> Βλ. *Περί Ειμ.* 30.

λόγος να μαθαίνουμε κάτι που ούτως ή άλλως θα πραγματοποιηθεί ανεξάρτητα από τον τρόπο που θα δράσουμε.

7) Τέλος, αν δεχθούμε ότι ο κόσμος κυβερνάται από την ειμαρμένη, τότε δεν θα έπρεπε να υπάρχουν νόμοι. Νόμος και ειμαρμένη είναι ασύμβατες έννοιες<sup>222</sup>. Η λειτουργία του νόμου είναι να υποδεικνύει στους ανθρώπους τι οφείλουν να πράξουν και τι όχι. Αν δεχθούμε την ύπαρξη ενός αναπόδραστου πεπρωμένου, τότε καταργείται η ανάγκη ύπαρξης νόμων που είτε θεσμοθετούν τιμωρίες είτε αποδίδουν τιμές όπου αρμόζει.

---

<sup>222</sup> Βλ. *Περί Ειμ* 36: «Εναντία γαρ ειμαρμένη τε και νόμος...»

# Η ΕΙΜΑΡΜΕΝΗ ΚΑΙ Η ΕΚΟΥΣΙΑ ΠΡΑΞΗ ΣΤΙΣ ΕΝΝΕΑΔΕΣ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ

## Εισαγωγικά

Ο τελευταίος ίσως μεγάλος φιλόσοφος της αρχαιότητας, ο Πλωτίνος ( 204-269 μ.Χ. ), ουσιαστικός ιδρυτής του Νεοπλατωνισμού<sup>223</sup> και φύση έντονα μυστικιστική, αντιλαμβάνεται τον κόσμο δυϊστικά και το σώμα ως φυλακή της ψυχής, που την καθιστά δέσμια εμποδίζοντάς την να ενωθεί με το θείο, από όπου κατάγεται και το οποίο είναι η αληθινή της ουσία. Τα τελευταία λόγια που είπε στο μαθητή του Ευστόχιο λίγες στιγμές πριν ξεψυχήσει, φανερώνουν ότι αυτή η ένωση υπήρξε η βαθύτερη αγωνία του : « πειρασθε τον εν υμιν θεόν ανάγειν προς το εν τω παντί θειον » [ Προσπαθήστε να αναγάγετε το θεό μέσα σας στο θείο που ενυπάρχει στο όλο ]<sup>224</sup>.

Το φιλοσοφικό του σύστημα έχει στοιχεία από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους Στωικούς, ιδιαίτερα από τον Ποσειδώνιο<sup>225</sup>. Σ' αυτό κυριαρχεί η διδασκαλία του περί του Ενός, το οποίο είναι τέλειο, άφθαρτο και άπειρο, δεν έχει ανάγκη κανενός προσδιορισμού ή ιδιότητας. Είναι η θεότητα στην οποία ανάγονται όλα τα όντα, αλλά η οποία είναι απόλυτα διαφορετική από κάθε πεπερασμένο ον · είναι το *Απόλυτο Εν*. Από τη λάμψη που διαχέεται από αυτό το Εν ( περίλαμψη ) γεννιέται το πρώτο ον, ο Νους. Στο Νου αποδίδονται οι πέντε κατηγορίες του νοητού : ουσία, κίνηση, στάση, ταυτότητα, ετερότητα ( όπως τις βρίσκουμε στο *Σοφιστή* του Πλάτωνα ). Ο Νους περιέχει την πολλαπλότητα και μέσω αυτής αναλύεται στους πάνω από την αίσθηση αριθμούς, τις Ιδέες. Γέννημα του Νου είναι η Ψυχή, η οποία είναι αθάνατη εφόσον ανήκει στον πάνω από την αίσθηση κόσμο και είναι και η ίδια αριθμός και Ιδέα. Η πρώτη αυτή Ψυχή ή Ψυχή του Κόσμου ακτινοβολεί από μέσα της και γεννά μια δεύτερη που ο Πλωτίνος ονομάζει Φύση. Αυτή δένεται με το Σώμα του Κόσμου, όπως ακριβώς η ανθρώπινη ψυχή δένεται με το ανθρώπινο σώμα.

Τον Πλωτίνο απασχόλησε το ζήτημα της Ειμαρμένης και της Πρόνοιας και επέκρινε το φатаλισμό των Στωικών γιατί κατ' αυτόν δεν άφηναν καθόλου χώρο για την ανθρώπινη βούληση και ευθύνη. Αυτός προσπαθεί να σώσει τα δύο τελευταία καταφεύγοντας στη δυϊστική του αντίληψη για την ψυχή και το σώμα.

Το έργο του συγκεντρώθηκε με επιμέλεια του μαθητή του Πορφύριου, σε έξι *Εννεάδες*. Κάθε Εννεάδα αποτελείται από εννέα πραγματείες που έχουν μεταξύ τους θεματική συγγένεια. Τα τρία πρώτα βιβλία της τρίτης Εννεάδας ασχολούνται με την Ειμαρμένη ( III. 1 ) και την Πρόνοια ( III. 2 – 3 ). Σχετικό είναι επίσης το τρίτο βιβλίο της δεύτερης Εννεάδας ( II. 3 ), όπου ο Πλωτίνος επικρίνει την πίστη στην αστρολογία και τον φатаλισμό που αυτή συνεπάγεται. Τέλος, στο όγδοο βιβλίο της έκτης Εννεάδας αναλύεται το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης, πρώτα του ανθρώπου και στη συνέχεια αναπτύσσονται τα επιχειρήματα για τη θεμελίωση της ελευθερίας του Ενός. Φυσικά αναφορές στο ίδιο θέμα υπάρχουν διάσπαρτες σε όλο το έργο του Πλωτίνου, ιδιαίτερα στις πραγματείες που αφορούν την ψυχή ( Ενν. IV ). Εμείς, ωστόσο, θα περιοριστούμε κυρίως στο πώς αναπτύσσονται τα ζητήματα της Ειμαρμένης και της ανθρώπινης ελευθερίας στην Τρίτη και έκτη Εννεάδα, γιατί πιστεύω ότι συνοψίζουν ικανοποιητικά τις απόψεις του φιλοσόφου.

<sup>223</sup> Ως ιδρυτής του Νεοπλατωνισμού αναφέρεται ο Αμμώνιος Σακκάς, δάσκαλος του Πλωτίνου και μορφή που επηρέασε βαθιά το μαθητή του. Ο Αμμώνιος, ωστόσο, δεν έγραψε τίποτε, όπως και ο Σωκράτης. Μπορούμε μόνο να συμπεράνουμε για τη διδασκαλία του από την κριτική που δέχτηκε η πλωτινική κοσμοθεωρία από τους άλλους δύο μαθητές του Αμμώνιου, τον Ωριγένη και τον Κάσσιο Λογγίνο. Βλ. Τσέλλερ – Νέστλε, ο.π. σελ. 374.

<sup>224</sup> Βλ. Πορφύριου, *Περί του Πλωτίνου Βίου*, ( εισαγ., μτφρ., σχόλια Π. Καλλιγιάς ) Αθήνα 1991, σελ. 24.

<sup>225</sup> Βλ. Τσέλλερ – Νέστλε, ο.π., σελ. 372 κ.ε.

**« Περί Ειμαρμένης » και « Περί του ει ποιεi τα άστρα »**

Ας ξεκινήσουμε με την πραγματεία *Περί Ειμαρμένης* ( III. 1 ). Στην αρχή έχουμε μια σύντομη αναφορά στην αιτιότητα, όπου υπάρχει μια πρώτη διάκριση μεταξύ των πραγμάτων που είναι αιώνια ( *αΐδια* ) και εκείνων που χαρακτηρίζονται από το γίνεσθαι ( *τά γινόμενα ή όντα μέν αιεί, ου τήν αυτήν δε ενέργειαν ποιούμενα* ). Τα μεν πρώτα δεν έχουν κάποια άλλη αιτία έξω από αυτά επειδή εξ ορισμού είναι πρώτα <sup>226</sup>. Όσα προέρχονται από τα πρώτα όντα ανάγουν τις αιτίες τους σε αυτά. Όσα γεννιούνται ή όσα υπάρχουν πάντοτε, αλλά δεν ενεργούν πάντα με τον ίδιο τρόπο έχουν οπωσδήποτε κάποια αιτία <sup>227</sup>. Μη αποδεχόμενος το αναίτιον στον κόσμο του γίνεσθαι, ο Πλωτίνος ασκεί κριτική στον Επίκουρο σχετικά με την απρόκλητη εκτροπή των ατόμων (*παρέγκλισις*). Λέει ότι, αν κάτι τέτοιο συνέβαινε στα άτομα της ψυχής, μια μεγαλύτερη ανάγκη θα κρατούσε δέσμια την ψυχή, δηλ. να μην ανήκει στον εαυτό της <sup>228</sup>, αλλά να κινείται ανεξέλεγκτα από αβούλητες και αναίτιες κινήσεις.

Μετά από μια σύντομη αναφορά στα τέσσερα αίτια που αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης στο *Περί Φύσεως* και αφού ο Πλωτίνος τα ονομάσει άμεσα αίτια κάθε συγκεκριμένου γεγονότος ή πράξης ( *αιτίαι προσεχεις* ) συνεχίζει με την αναζήτηση των υπερβατικών αιτιών (*επέκεινα αίτια*), για να εξηγήσει το πώς δύναται κανείς να ξεφύγει από τις ντετερμινιστικές επιδράσεις του περιβάλλοντος, των άστρων κλπ. Στο χωρίο III. 1. 3 συζητά τις επιπτώσεις της Επικούρειας άποψης για την παρέγκλιση και προβάλλει τις εξής ενστάσεις :

- 1 ) Αν ο Επίκουρος έχει δίκιο, τότε δεν μπορεί να υπάρχει κοσμική τάξη και άρα δεν θα ίσχυε κανένα είδος μαντικής, την οποία ο Πλωτίνος κατά ένα μεγάλο μέρος αποδέχεται.
- 2 ) Δεν μπορεί να καθοριστεί ποιες συγκεκριμένες κινήσεις ατόμων προκαλούν ψυχικές αντιδράσεις.
- 3 ) Η Επικούρεια θεωρία ακυρώνει όλη την ανθρώπινη υπόσταση υποβιβάζοντάς την στο επίπεδο του άψυχου σώματος, πράγμα που για τον Πλωτίνο δεν ισχύει και τελικά καταλήγει ότι οι δραστηριότητες της ψυχής πρέπει να προκύπτουν από κάποια άλλη αρχή, μη σωματική.

Στη συνέχεια ( III. 1. 4 ) επικρίνει τη Στωική ιδέα της Ψυχής του Κόσμου, που διαπερνά και ποιεί (*περαίνει*) τα πάντα επειδή τότε :

- 1 ) Όλα είναι Ένα και αυτό συνεπάγεται ότι ποιουν και πασχον θα ήταν ένα και το αυτό.
- 2 ) Συνέπεια της παραπάνω πρότασης είναι ότι δεν υπάρχει διαφοροποίηση στον κόσμο του γίνεσθαι και επομένως δεν μπορεί να υπάρξει ούτε απόδοση ευθυνών, αφού εμείς δεν είμαστε ο εαυτός μας και δεν υπάρχει πράξη που να μπορεί να αποδοθεί απόλυτα σε εμάς <sup>229</sup>.
- 3 ) Τέλος, αν ακολουθήσουμε τους Στωικούς, θα αποδίδαμε κακές πράξεις στο σύμπαν, κάτι που για τον Πλωτίνο αποκλείεται <sup>230</sup>.

Τρίτη κατά σειρά δέχεται την πολεμική του Πλωτίνου η αστρολογία. Στη συζήτησή μας θα συμπεριλάβουμε εκτός από τα χωρία της τρίτης Εννεάδας ( III. 1. 5 – 6 ) και το τρίτο βιβλίο της δεύτερης Εννεάδας ( III. 3. *Περί του ου ποιεi τα άστρα* ). Ο Πλωτίνος διαφωνεί με τους αστρολόγους ως προς τα παρακάτω :

- 1 ) Επειδή οι αστρολόγοι θεωρούν ότι τα άστρα δεν «σημαίνουν» απλώς, δηλ. σηματοδοτούν ή υποδεικνύουν κάποιες κοσμικές προκειμένες, αλλά «ποιούν», ο Πλωτίνος διαφωνεί με την αναγωγή των άστρων σε αιτίες συγκεκριμένων γεγονότων.

<sup>226</sup> *Ενν.* III. 1. 1. 8 – 10 : « Επί μέν ουν των αΐδιων τά μέν πρωτα εις άλλα αίτια ανάγειν ουχ οιον τε πρωτα όντα ».

<sup>227</sup> *Ενν.* III. 1. 1. 14 –17 : « Περί δε των γινομένων ή όντων μεν αιει, ου την αυτήν δε ενέργειαν ποιουμένων αιεί κατ' αιτίας άπαντα λεκτέον γίνεσθαι, το δ' αναίτιον ου παραδεκτέον ... ».

<sup>228</sup> *Ενν.* III. 1. 1. 20 – 21 : « ... μείζων αν τις έχοι αυτήν ανάγκη το μη αυτής είναι ... ».

<sup>229</sup> *Ενν.* III. 1. 4. 21 – 22 : « Ωστε ούτε ημεις ημεις ούτε τι ημέτερον έργον ».

<sup>230</sup> *Ενν.* III. 1. 4. 28 – 29 : «... αλλά μη τω παντί την γουν των αισχρων ποιήσιν ανατιθέναι.»

2 ) Παρατηρεί ασυνέπεια των αστρολόγων, ιδιαίτερα όσον αφορά τους συνδυασμούς προσωπικών ωροσκοπίων ( για παράδειγμα ωροσκοπίων γονέων και παιδιών ).

3 ) Αναρωτιέται τι συμβαίνει με τα όντα που γεννιούνται την ίδια στιγμή. Πώς είναι δυνατόν να διαφέρουν και το ένα να γεννιέται άνθρωπος, ενώ κάποιο άλλο ζώο ; Αν ίσχυε η αστρολογία θα έπρεπε την ίδια στιγμή να γεννιούνται όμοια όντα <sup>231</sup>.

Στο III. 1. 6. συνεχίζει την κριτική στην αστρολογία χωρίς να την απορρίπτει συλλήβδην, αλλά κάνοντας τις εξής επισημάνσεις :

1) Όλα τα όντα γεννιούνται σύμφωνα με τη φύση τους.

2) Τα άστρα συμβάλλουν στη διαμόρφωση των σωματικών χαρακτη-ριστικών<sup>232</sup>, αλλά όχι σε ό,τι έχει να κάνει με το χαρακτήρα, την ψυχική διάθεση και τις συγκεκριμένες επιλογές του βίου μας, οι οποίες ενδέχεται να είναι λανθασμένες. Άλλωστε, αφού τα άστρα είναι θεοί, όπως θα έλεγε και ο Πλάτων, πώς θα μπορούσαν να προκαλέσουν κάτι κακό απλά επειδή άλλαξαν θέσεις μεταξύ τους <sup>233</sup> ;

3 ) Για την αστρολογία, ο Πλωτίνος κάνει μια παραχώρηση στο χώρο της μαντείας αποδεχόμενος την ισχύ του νόμου της αναλογίας. Τα άστρα «σημαίνουν» τις υλικές προϋποθέσεις και τις καταστάσεις μέσα στις οποίες θα κληθούμε να δράσουμε <sup>234</sup>.

Στη συνέχεια της πραγματείας *Περί Ειμαρμένης* ( III. 1. 7. ) ασχολείται με το ζήτημα της αρχής που συνέχει όλο το σύμπαν, τη στωική δηλ. άποψη για την Ψυχή του Κόσμου και την Παγκόσμια Συμπάθεια και καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα με το 1. 4., ότι δηλ. αν αποδώσουμε σε αυτήν την αρχή όλες τις αιτίες ακόμη και για τα πιο συγκεκριμένα συμβάντα, τότε καταργούμε ουσιαστικά την ανθρώπινη ελευθερία και συμμετοχή στην εξέλιξη των γεγονότων της ζωής μας, ώστε « όνομα τε μόνον το εφ' ημιν έσται » ( III. 1. 7. 15 –16 ).

Για να διαφυλάξει την ανθρώπινη ελευθερία εισάγει στο III. 1. 8. την έννοια της ατομικής ψυχής ως αρχήν και επομένως πρωτουργό αιτία ( III. 1. 8. 8 ). Κατ' αυτόν τον τρόπο, διατηρείται η ακολουθία και η τάξη στον κόσμο λόγω της αποκατάστασης της αιτιότητας ενώ παράλληλα μας επιτρέπεται να διατηρούμε την ταυτότητά μας <sup>235</sup>. Η ατομική ψυχή είναι ελεύθερη όσο είναι έξω από το σώμα. Όταν μπαίνει στο σώμα δεν είναι πια κυρία του εαυτού της, γιατί συμμετέχει στην αιτιότητα του φυσικού κόσμου. Μια πράξη είναι εκούσια και ελεύθερη όταν η ψυχή είναι αγνή χωρίς να άγεται και να φέρεται από τις ορμές του σώματος, αλλά έχει τα πράγματα υπό τον έλεγχό της.

Ο Πλωτίνος προσπαθεί να συμβιβάσει τον ντετερμινισμό με την ελεύθερη βούληση αναπλάθοντας κατ' ουσίαν το Σωκρατικό «ουδείς εκών κακός» και καθορίζοντας την κατάσταση του εκόντος ως εκείνη κατά την οποία η ψυχή δεν κωλύεται από το σώμα. Στην αντίθετη περίπτωση πράττουμε καθ' ειμαρμένην, δηλ. ανελεύθερα. Είναι αξιοσημείωτο ότι σε όλο το βιβλίο *Περί Ειμαρμένης* ο όρος εμφανίζεται ουσιαστικά στο τέλος και με μια κάπως ασαφή διατύπωση όσον αφορά τη φύση της Ειμαρμένης αυτής καθ' αυτής. Όταν δρούμε εκούσια, θα έπρεπε να λέμε ότι πάσχουμε μάλλον παρά ότι πράττουμε ( III. 1. 10. 4 – 8 ). Τότε, αιτία των πράξεών μας είναι η Ειμαρμένη, για όσους τουλάχιστον θεωρούν την Ειμαρμένη ως εξωτερικό αίτιο ( III. 1. 10. 9 –10 ). Το κατά πόσο όμως ο ίδιος ο Πλωτίνος θεωρεί την Ειμαρμένη εξωτερικό αίτιο ή όχι, αυτό δεν διασαφηνίζεται.

<sup>231</sup> *Ενν.* III. 1. 5. 56 – 60 : «Εύλογόν τε κατά τους αυτούς χρόνους [ και άμα ] ζωα τε παντοδαπά και ανθρώπους < και > άμα γίνεσθαι · οίς άπασιν εχρην τά αυτά είναι, οίς η αυτή σχέσις. Πως ουν άμα μέν ανθρώπους, άμα δε τά άλλα δια των σχημάτων ; ».

<sup>232</sup> *Ενν.* III. 1. 6. 4 – 8: « Εστω δε συνεργός και η του παντός φορά συγχωρουσα το πολύ τοίς γειναμένοις, έστωσαν δε προς τα του σώματος πολλά σωματικώς διδόντες, θερμότητας και ψύξεις και σωμάτων κράσεις επακολουθούσας, ... ».

<sup>233</sup> *Ενν.* III. 1. 6. 16 – 20 : « Ουδέ λεκτέον, ως άλλος άλλον ιδών των θεων κατ' άλλην και άλλην στάσιν χείρων ή κρείττων γίνεται · ώστε ευπαθουντας μέν ημας ευ ποιειν, κακουν δε, ει τανατία ... ».

<sup>234</sup> *Ενν.* III. 1. 6. 20 – 24 : « ... παρέχεται δε και άλλην χρείαν την του εις αυτά ώσπερ γράμματα βλέποντας τους την τοιαύτην γραμματικήν ειδότας αναγιγνώσκειν τα μέλλοντα εκ των σχημάτων κατά το ανάλογον μεθοδεύοντας το σημαινόμενον · ».

<sup>235</sup> *Ενν.* III. 1. 8. 3 : «... ημας τέ τι είναι συγχωρήσει ... ».

Το πράττειν καθ' ειμαρμένην είναι ανάλογο με το ζην εν ειμαρμένη που συναντάμε στο τρίτο βιβλίο της δεύτερης Εννεάδας με θέμα την αστρολογία. Στην πραγματεία αυτή, αφού κάνει μια επίθεση στους αστρολόγους με ανάλογο τρόπο με όσα είδαμε προηγουμένως για το III. 1. 5 – 6 και αφού καταλήξει στο ότι τα άστρα δεν μπορούν να ποιουν, δηλ. να είναι ποιητικά αίτια για συγκεκριμένα γεγονότα ή ανθρώπινες επιλογές, αναρωτιέται πώς μπορούμε να ξεφύγουμε από τις σχεδόν φαταλιστικές αστρολογικές απόψεις της εποχής του με το χαρακτηριστικό : « ώστε τί λοιπόν ημεις ; » ( II. 3. 9. 14 –15 )

Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα είναι η ερμηνεία που δίνει για την Πλατωνική εικόνα του αδραχτιού της Ανάγκης στο 10<sup>ο</sup> βιβλίο της *Πολιτείας*, όπου παρουσιάζεται η στιγμή της δημιουργίας του ανθρώπινου πεπρωμένου. Σύμφωνα με τον Πλωτίνου, το αδράχτι εκφράζει τα περιπλανώμενα και σταθερά μέρη της ουράνιας περιφοράς, ενώ οι Μοίρες και η μητέρα τους, η Ανάγκη, εκφράζουν την αναγκαιότητα μέσω της οποίας τα όντα ενσαρκώνονται. Στον *Τίμαιο*, όμως, ο θεός δημιουργός δίνει την αρχή της ψυχής ενώ οι άλλοι θεοί, που προφανώς εδώ αντιστοιχούν στους διάφορους πλανήτες, δίνουν στους ανθρώπους τα ποικίλα ελαττώματα και πάθη με τα οποία καλείται να παλέψει ο άνθρωπος στη διάρκεια της ζωής του. Από τα άστρα παίρνουμε το χαρακτήρα ( ήθος ) και την ψυχική μας προδιάθεση απέναντι στα συναισθήματα / πάθη. Τα στοιχεία αυτά είναι παθητικά. Το ενεργητικό μέρος του εαυτού μας είναι η αδέσποτος αρετή ( δηλ. αυτή που είναι ελεύθερη, ανεξάρτητη ), η οποία σχετίζεται με την ανώτερη αρχή της ψυχής που είναι χωριστή από το σώμα. Αποστολή της άλλης ψυχής σε αυτή της ζωής είναι να τιθασεύσει το κατώτερο μέρος του εαυτού μας. Το να ζει κανείς αγόμενος και φερόμενος από αυτόν τον κατώτερο εαυτό σημαίνει να ζει υποταγμένος στην Ειμαρμένη ( *ζην εν ειμαρμένη* )<sup>236</sup>.

Σε άλλο σημείο της ίδιας πραγματείας ( II. 3. 15 ) ο Πλωτίνος επανέρχεται στην Πλατωνική εικόνα του αδραχτιού και των τριών Μοιρών και προσδιορίζει το ρόλο των κλήρων που δίδονται στις ψυχές κατ' επιλογήν τους πριν την αρχή της περιφοράς του αδραχτιού (*ατράκτου*). Η Λάχεσις ορίζει τους κλήρους, που είναι τα εξωτερικά δεδομένα της ζωής του ανθρώπου ( γονείς, οικονομικο-κοινωνική κατάσταση, καταγωγή κλπ. ) και η Άτροπος καθορίζει αυτό που θα ονομάζαμε μοιραίες συμπτώσεις ( *τα συμπεσόντα* ). Στη συνέχεια του II. 3 αναπτύσσει το θέμα της ιδιαίτερης φύσης της ανθρώπινης ψυχής, αλλά και της Ψυχής του Κόσμου, ενώ αγγίζει και το πρόβλημα του κακού στον κόσμο. Δεν θα επεκταθούμε όμως άλλο σε αυτά, για να δούμε πώς αντιμετωπίζει και το ζήτημα της Πρόνοιας στα δύο επόμενα βιβλία της τρίτης Εννεάδας ( III. 2 και 3 ).

### **« Περί Προνοίας πρωτον και δεύτερον »**

Στις πραγματείες *Περί Προνοίας* ( III. 2 – 3 ) επαναλαμβάνονται αρκετές από τις ιδέες που παρουσιάστηκαν στο III. 1 και στο II. 3. Σε γενικές γραμμές ο Πλωτίνος αποδέχεται την ύπαρξη πρόνοιας μέχρι του σημείου που δεν ακυρώνει τον άνθρωπο. Το πρόβλημα του κακού ερμηνεύεται ( III. 2. 7 ) με διπλό επιχειρήμα : α ) δεν μπορούμε να περιμένουμε τελειότητα στον εκδηλωμένο φυσικό κόσμο, αφού αυτός είναι μικτός και β ) τα έργα των ψυχών, ιδιαίτερα αν είναι άσχημα, δεν πρέπει να αποδίδονται στην πρόνοια, αλλά στην επιλογή που έκαναν πριν γεννηθούν. Έχουν την ζωή που τους αντιστοιχεί<sup>14</sup>.

Εδώ υπεισέρχεται και το ζήτημα της θέσης του ανθρώπου στη δημιουργία. Βρίσκεται, λοιπόν, ανάμεσα στους θεούς και τα θηρία. Πότε ρέπει προς τη μία και πότε προς την άλλη κατεύθυνση ( III. 2. 8. 9 – 12 ), ωστόσο χαρακτηρίζεται καλό δημιουργήμα<sup>15</sup> και όντας συνυφασμένος με το Παν έχει καλύτερη θέση ( μοίρα ) στη δημιουργία από ό,τι τα άλλα έμβια όντα<sup>16</sup>.

Ένα επιχειρήμα κατά της ύπαρξης της Πρόνοιας στον κόσμο είναι το ότι υπάρχει ανισότητα και ως αποτέλεσμα αυτής υπάρχει ενδεχόμενη αδικία έναντι των πιο αδύναμων όντων. Ο Πλωτίνος

<sup>236</sup> *Ενν.* II. 3. 9. 27 – 28 : « ... ή ήρημος ταύτης της ψυχης γενόμενος ζην εν ειμαρμένη ... ».

<sup>14</sup> *Ενν.* III. 2. 7. 22 – 23 : «... ουδέν θαυμαστόν ούσας ο εισιν ακόλουθον βίον έχειν... ».

<sup>15</sup> *Ενν.* III. 2. 9. 28 – 29 : « Ούτω καλόν εστίν άνθρωπος ποιήμα ... ».

<sup>16</sup> Παρόμοια είναι και η ιδέα που διατυπώνεται στο III. 2. 12, ότι οι ψυχές είναι μέρος του Παντός και τοποθετούνται κατ' αξίαν εκεί που τους ταιριάζει.

αντικρούει το επιχείρημα αυτό δηλώνοντας ότι η ανισότητα είναι σημαντική για την αρμονία του συνόλου ( III. 2. 11 ). Όσον αφορά τον άνθρωπο, θα πρέπει να έχει υπόψη του ότι πράγματα που εκλαμβάνει ως ανισότητα ή αδικία της φύσης, μπορεί να είναι αποτελέσματα της συμπεριφοράς του σε μία προηγούμενη ζωή<sup>17</sup>.

Στο III. 2. 9 – 10 αναπτύσσονται θέματα που άπτονται της συζήτησης για την ελεύθερη βούληση και θα τα επεξεργαστούμε παρακάτω. Το ίδιο ισχύει και για τα κεφ. III. 3. 3 – 4, που ανήκουν στη δεύτερη πραγματεία *Περί Προνοίας*. Αυτό που έχει σημασία και αφορά το ζήτημα της Πρόνοιας είναι το γεγονός ότι ο Πλωτίνος εντάσσει την προσωπική επιλογή μέσα στην κοσμική τάξη ( III. 3. 3 ). Η Πρόνοια, γνωρίζοντας τί είδους άνθρωποι είμαστε διορθώνει τα ανθρώπινα λάθη για το καλό του συνόλου. Βέβαια, διευκρινίζεται ότι οι άνθρωποι που ενεργούν κακώς δεν το κάνουν εξαιτίας ή σύμφωνα με την Πρόνοια, ενώ το έργο του σώφρονος ανθρώπου δεν καθορίζεται μεν από την Πρόνοια, αλλά γίνεται σύμφωνα με αυτήν<sup>18</sup>. Υπάρχει δηλ. μια εναρμόνιση της συμπεριφοράς του σώφρονος ανθρώπου με το έργο της θείας Πρόνοιας.

Ακολουθώντας τον Ποσειδώνιο, ο Πλωτίνος ιεραρχεί τις εκδηλώσεις της Πρόνοιας σε δύο επίπεδα : στο κατώτερο επίπεδο βρίσκεται η Ειμαρμένη και στο ανώτερο βρίσκεται η καθαυτό Πρόνοια<sup>19</sup>, η οποία διορθώνει τα κακά που προκύπτουν από ανθρώπινες πράξεις ή δράσεις άλλων ζωντανών όντων.

Στο III. 3. 6 συζητά τη δυνατότητα της μαντείας και καταλήγει ότι μπορεί κάποιος προικισμένος να διακρίνει τα σημεία λόγω της συνάφειας του σύμπαντος ( στωική ιδέα ) και να βρει την αναλογία των καταστάσεων του μακρόκοσμου με εκείνες του μικρόκοσμου – μέσα στον τελευταίο εντάσσεται και ο χαρακτήρας του ανθρώπου. Στην ουσία, εδώ επαναλαμβάνει για τη μαντική την ίδια άποψη που εξέφρασε για την αστρολογία στο II. 3 .

Στο τέλος της δεύτερης πραγματείας για την Πρόνοια ( III. 3. 7 ) εξετάζεται η σημασία της ύπαρξης του κακού σε έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται από πολλαπλότητα / διαφορετικότητα και ανισότητα. Αν κάποιος εξαφάνιζε το κακό από τον κόσμο θα αναιρούσε την ύπαρξη της Πρόνοιας, η οποία είναι δεδομένη για τον Πλωτίνιο. Δεν νοιώθει την ανάγκη να αποδείξει την ύπαρξή της. Κάθε τι έχει τη θέση του στον κόσμο της δημιουργίας, ο οποίος παρουσιάζεται στο τελευταίο κεφάλαιο σαν ένα δέντρο με πολλά κλαδιά και ριζώματα, όλα διαφορετικά και άνισα, αλλά το καθένα εξυπηρετώντας με τον τρόπο του την αρμονία του συνόλου.

Ο τρόπος που πραγματεύτηκε ο Πλωτίνος τα ζητήματα της ειμαρμένης, της πρόνοιας, του καλού και του κακού στον κόσμο έχει χαρακτηριστεί ως μία προσπάθεια να επιτύχει κανείς το ανέφικτο<sup>20</sup>. Χρησιμοποίησε επιχειρήματα από ποικίλες πηγές χωρίς ιδιαίτερα ικανοποιητικό αποτέλεσμα, ωστόσο επηρέασε επόμενους φιλοσόφους, όπως ο Πρόκλος και ο Αυγουστίνος<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Στο III. 2. 13 μαθαίνουμε ότι ο Λόγος δεν αποβλέπει μόνο στο παρόν, αλλά και στις προηγούμενες ενσαρκώσεις. Στο ίδιο κεφάλαιο αναλύεται ο νόμος της Αδράστειας κατά το πρότυπο του Πλάτωνα ( *Νόμοι* IX. 872e, *Φαίδρος* 248c2 ).

<sup>18</sup> *Ενν.* III. 3. 5. 47 – 49 : « Και παρά μὲν του ακολάστου το πραχθέν ούτε υπό προνοίας ούτε κατά πρόνοιαν, το δ' υπό του σώφρονος έργον ουχ υπό προνοίας μὲν, ὅτι υπ' αυτού, κατά πρόνοιαν δε... »

<sup>19</sup> *Ενν.* III. 3. 5. 15 – 17 : « Ἐν δὲ εκ πάντων καί πρόνοια μία · ειμαρμένη δὲ από του χείρονος αρζαμένη, τό δὲ υπεράνω πρόνοια μόνον ».

<sup>20</sup> βλ. W. C. Greene, *Moirai*, ο.π. σελ. 382. Το βασικό πρόβλημα έγκειται στο ότι ο Πλωτίνος δεν κατάφερε να εξηγήσει με τη θεωρία της απορροής ( emanation ) πώς η τελειότητα μπορεί να δημιουργήσει την ατέλεια.

<sup>21</sup> βλ. Myrto Dragona – Monachou, “ Divine Providence in the Philosophy of the Empire ”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II Principat* 36.7, Walter de Gruyter – Berlin – N. York 1994, σελ. 4476 – 4486, όπου αναφέρονται οι επιδράσεις που δέχτηκε ο Πλωτίνος όσον αφορά τη διαμόρφωση της θεωρίας του για την Πρόνοια. Επί παραδείγματι, « η υπεράσπιση της ανομοιοτητας είναι στωική, αλλά και πλατωνική, όπως φαίνεται από τους *Νόμους* ( 903 b – c ). Επίσης, απηχεί την κριτική του Αριστοτέλη στην απαίτηση του Πλάτωνα για ομοιομορφία ( *Πολιτικά* 1261 a 10 - 1261 b 15 ) : η πραγματική πόλις, για να είναι πόλις πρέπει να αποτελείται από άνισα και ανόμοια μέρη ». στο ίδιο άρθρο αναφέρονται επίσης επιδράσεις από τον Χρύσιππο, τον Επίκτητο και τον Μάρκο Αυρήλιο, καθώς και το ότι η ιδέα του ιεραρχημένου σύμπαντος απηχεί τον *Τίμαιο* του Πλάτωνα ( 42 e ) και τον Μέσο Πλατωνισμό, ενώ παρατηρείται ότι παρά τις προσπάθειες του Πλωτίνου να διατηρήσει την



« Το πρόβλημα της Ελεύθερης Βούλησης »

Το πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας ή αλλιώς της ελεύθερης βούλησης είναι παρόν στο μεγαλύτερο μέρος του πλωτικού έργου. Ήδη από την εξέταση των πραγματειών *Περί Ειμαρμένης*, *Περί του ει Ποιεί τα Άστρα* και *Περί Προνοίας* διαπιστώνουμε ότι η εξέταση των παραπάνω θεμάτων γίνεται ως επί το πλείστον υπό το πρίσμα των επιπτώσεων του ντετερμινισμού ή φαταλισμού στην ανθρώπινη ελευθερία.

Ήδη στο III. 2. 9 τονίζεται ότι η Πρόνοια δεν πρέπει να είναι τόση ώστε να μας εκμηδενίζει. Στο ίδιο κεφάλαιο διαβάζουμε ότι οι άνθρωποι δεν πρέπει να περιμένουν από τους θεούς να είναι αφέντες της ζωής τους, αλλά να προσπαθούν να γίνουν καλύτεροι από μόνοι τους. Κατέχουν τη μεσαία θέση ανάμεσα στα ζωντανά όντα, την οποία έχουν επιλέξει<sup>22</sup>.

Σχετικά με το ότι οι άνθρωποι είναι κακοί παρά τη θέλησή τους, ο Πλωτίνος παρατηρεί ( III. 2. 10 ) ότι τότε δεν θα μπορούσαν να αποδοθούν ευθύνες. Αν ενεργούμε άκοντες σημαίνει ότι το σφάλμα είναι ακούσιο. Αλλά εφόσον οι άνθρωποι δρουν, αυτοί σφάλλουν ( πρβλ. το στωικό επιχείρημα ότι τα πράγματα γίνονται δι' ημών ). Η αναγκαιότητα δεν είναι κάτι εξωτερικό, αλλά πηγάζει από την ανθρώπινη φύση. Ανακεφαλαιώνοντας τις προηγούμενες θέσεις του, καταλήγει ότι η δύναμη της ελεύθερης δράσης ανήκει στους ανθρώπους. Αυτοί είναι αρχές αιτιότητας και κινούνται προς τα αγαθά έργα από την ίδια τους τη φύση, η οποία είναι μια ανεξάρτητη αρχή<sup>23</sup>.

Στη δεύτερη πραγματεία *Περί Προνοίας* ( III. 3 ) η προσωπική επιλογή εντάσσεται μέσα στην κοσμική τάξη, η οποία λαμβάνει υπόψη τις προσωπικές μας επιλογές έχοντας γνώση του τί άτομα είμαστε (άποψη, που ωστόσο τείνει να ακυρώσει την αξία της προσωπικής επιλογής εφόσον η συμπεριφορά μας είναι κατά το πλείστον προβλέψιμη). «Αλλά πόθεν ο τοιόσδε ; » ( III. 3. 3. 4 ). Πώς γίνεται κάποιος αυτός που είναι ; Εγείρονται δύο ερωτήματα : α ) αν το φταίξιμο

---

αυτονομία στη σφαίρα της Πρόνοιας και του Λόγου, παραμένει κάποια ένταση μεταξύ Πρόνοιας και Ελεύθερης Βούλησης.

<sup>22</sup> βλ. *Ενν.* III. 2. 9. 20 – 21 : « Γενόμενοι τοίνυν ζων ουκ άριστον, αλλά μέσσην τάξιν έχον και ελόμενον ... ».

<sup>23</sup> βλ. III. 2. 10. 19 – 21 : « ... αρχαί δέ καί άνθρωποι. Κινούνται γουν προς τα καλά οικεία φύσει και αρχή αυτή αυτεξούσιος »

πρέπει να αποδοθεί στο δημιουργό που έφτιαξε έτσι το συγκεκριμένο δημιούργημα, μ' αυτόν τον ηθικό χαρακτήρα ή β ) στο ίδιο το δημιούργημα, δηλ. τον άνθρωπο. Ο Πλωτίνος απαντά πως, όπως δεν πρέπει να παραπονιόμαστε για το γεγονός ότι τα ζώα και τα φυτά δεν είναι τέλεια, έτσι θα πρέπει να αποδεχθούμε την ατελή ανθρώπινη φύση. Ο άνθρωπος δεν κατηγορείται αν δεν μπορεί να δράσει όπως ο θεός, αλλά μόνο εάν μπορεί να βελτιωθεί και δεν το κάνει παρόλο που είναι μέσα στις δυνατότητές του εκ φύσεως. Η διττή φύση του ανθρώπου <sup>24</sup> είναι που καθιστά δυνατή την απόδοση ηθικής ευθύνης ( III. 3. 4 ). Κάθε ένας από εμάς δεν είναι μόνο ό,τι κληρονόμησε, αλλά έχει και μια ελεύθερη αρχή <sup>25</sup>, η οποία όμως δεν είναι έξω από την Πρόνοια ή το Λόγο του συνόλου.

Στο όγδοο βιβλίο της έκτης Εννεάδας με τίτλο « *Περί του Εκουσίου και Θελήματος του Ενός* », ο φιλόσοφος επανέρχεται πιο συστηματικά στο υπό συζήτηση θέμα. Προκειμένου να θεμελιώσει τη μεταφυσική, απόλυτη ελευθερία του Ενός, αναλύει πρώτα την ιδέα της ανθρώπινης ελευθερίας χρησιμοποιώντας την ως αφετηρία για την κατανόηση της ελευθερίας του Ενός, η οποία είναι και το κύριο θέμα της εν λόγω πραγματείας.

Αρχικά, επιχειρεί να ορίσει τί είναι εφ' ημιν, δηλ. στην εξουσία μας ( VI. 8. 1 ). Αυτό που συνήθως οδηγεί τους ανθρώπους να θέλουν να καθορίσουν τί είναι στο χέρι τους ή όχι είναι η εμπειρία της καθημερινότητας, που τους δείχνει ότι είναι έρμαια τυχαίων ή αναγκαίων καταστάσεων και γεγονότων ή ακόμη των ίδιων των παθών και των αδυναμιών τους, ώστε να φθάνουν πολλακίς στο συμπέρασμα ότι είναι τελείως ανελεύθεροι ή ότι τούτο μόνο εξαρτάται από μας, όταν δηλ. δεν τελούμε υπό το κράτος των προηγούμενων παραγόντων και κάνουμε τελικά κάτι που το θέλουμε, απλά επειδή το θέλουμε, χωρίς κάτι να εναντιώνεται στη θέλησή μας. Ο Πλωτίνος διαφωνεί γιατί αυτό θα σήμαινε ότι είμαστε υπόδουλοι της επιθυμίας μας για όσο επιθυμούμε κάτι.

Στο χωρίο VI. 8. 1. 33 – 34 έχουμε τον ορισμό της εκούσιας πράξης ως εκείνη την οποία κάνουμε χωρίς να μας εξαναγκάζει κάτι,

---

<sup>24</sup> Η δυαδικότητα αυτή δεν συνίσταται, όπως παρατηρεί ο A. H. Armstrong ( LOEB 1988 ), σε μια αντίθεση μεταξύ σώματος και ψυχής, αλλά μεταξύ ενός ανώτερου κι ενός κατώτερου εαυτού. Η ιδιαιτερότητα αυτή της πλωτινικής ψυχολογίας γίνεται κατανοητή και από άλλα σημεία των Εννεάδων ( I. 1 [ 53 ]. 10, II. 9 [ 33 ]. 2, IV. 4 [ 28 ]. 18, VI. 4 [ 22 ]. 14 – 15 ). Σύμφωνα με τον ίδιο σχολιαστή η ελεύθερη βούληση μπορεί να ασκηθεί μόνο από τον αληθινό, ανώτερο εαυτό, εφόσον υπερβαίνει και ανεξαρτητοποιείται από τον κατώτερο σύνθετο εαυτό, ο οποίος είναι μέρος του φυσικού κόσμου και κυριαρχείται από αυτόν.

<sup>25</sup> βλ. III. 3. 4. 6 – 7 : « Ου γαρ μόνον ό πεποιήται εστιν, αλλ' έχει αρχήν άλλην ελευθέραν ... ».

έχοντας γνώση του τι πράττουμε και η πράξη ανήκει σε αυτές που άπτονται των δυνατοτήτων μας <sup>26</sup>. Στη συνέχεια εξετάζεται πώς οι δύο τελευταίες προϋποθέσεις μπορεί να συμπίπτουν ή να έρχονται σε αντίθεση. Δίνεται ιδιαίτερη βαρύτητα στη γνώση και θεωρεί ακούσιο οτιδήποτε οδηγεί μακριά από τη γνώση <sup>27</sup>.

Σε ποια όμως από τις ψυχικές λειτουργίες πρέπει να αποδώσουμε την ελεύθερη βούληση <sup>28</sup>; Ο Πλωτίνος εξετάζει διάφορους παράγοντες, ψυχικές και πνευματικές λειτουργίες ( *θυμός, ορμή, επιθυμία, λογισμός, όρεξις* ). Στο χωρίο VI. 8. 2. 37 καταλήγει ότι το απόλυτο εφ' ημιν δεν μπορεί να υπάρξει στην καθημερινή μας ζωή και είναι κι αυτό μικτόν ακόμη κι αν επικρατεί ο λόγος έναντι των αναγκών, που προκύπτουν από την ενσαρκωμένη μας υπόσταση.

Στο χωρίο VI. 8. 3 υποστηρίζεται ότι δεν αρκεί να πράττει κανείς ορθά απλά επειδή συνέβη η γνώμη του να είναι σωστή από τύχη ή από κάποια *φαντασία* ( = αντίληψη ως προϊόν των αισθήσεων ). Γιατί ούτε τότε πράττει ελεύθερα, επειδή η φαντασία μπορεί να προκύπτει από σωματικά ερεθίσματα. Το αυτεξούσιο αποδίδεται σε εκείνον του οποίου οι πράξεις εξαρτώνται από τη δραστηριότητα του νου και είναι ελεύθερος από σωματικά ερεθίσματα ή ανάγκες <sup>29</sup>. Εκούσιες, δηλ. ελεύθερες, είναι μόνο οι επιθυμίες που προέρχονται από το νου. Οι θεοί ζουν κατ' αυτόν τον τρόπο, άρα έχουν το αυτεξούσιο.

Στο χωρίο VI. 8. 4 τίθεται το ερώτημα κατά πόσο κάποιος που επιθυμεί μπορεί να είναι ελεύθερος, ακόμη κι αν η επιθυμία τον οδηγεί προς το Αγαθό. Είναι ελεύθερος ο Νους να μην πράττει ; Αλλά πώς υπάρχει ελευθερία, αφού αυτά τα ανώτερα όντα είναι υπόδουλα στην ίδια τους τη φύση ; Η απάντηση είναι ότι ελεύθερος είναι αυτός που δεν ακολουθεί κάποιον άλλον, αλλά την ίδια του τη φύση και δεν εμποδίζεται να φτάσει στο Αγαθό, αφού αυτός είναι ο σκοπός του και εν γνώσει του επιθυμεί να είναι μέσα στο Αγαθό.

Το αυτεξούσιο αποδίδεται μόνο στον καθαρό Νου ή και στην ψυχή που ενεργεί σύμφωνα με το νου και την αρετή . Για τον Πλωτίνιο ( VI. 8. 5 ), αν η ψυχή που ενεργεί έχει αυτεξούσιο, τότε αυτό δεν πρέπει να αφορά το αποτέλεσμα της πράξης ( *τεύξις* ), γιατί εμείς δεν είμαστε

<sup>26</sup> *Ενν.* VI. 8. 1. 33 – 34 : « εκούσιον μὲν γὰρ παν, ὁ μὴ βία μετὰ του εἰδέναι, εφ' ημιν δε ὁ και κύριος πράξει ».

<sup>27</sup> *Ενν.* VI. 8. 1. 43 – 44 : « ουχ εκούσιον το μη εἰδέναι, ὅτι ἔδει μανθάνειν, ἢ το ἀπάγον ἀπό του μανθάνειν ».

<sup>28</sup> *Ενν.* VI. 8. 2. 1 – 2 : « τουτο δη το αναφερόμενον εις ημας ως εφ' ημιν υπάρχον τίνι δει διδόναι ; ».

<sup>29</sup> *Ενν.* VI. 8. 3. 20 – 22 : « τω δέ διά νου των ενεργειων ελευθέρω των παθημάτων του σώματος τω αυτεξούσιον δώσομεν ».

κύριοι του αποτελέσματος. Ουσιαστικά όμως, το εφ' ημιν δεν ανήκει στο χώρο της πράξης, αλλά στο νου όταν απέχει από την πράξη<sup>30</sup>. Το εφ' ημιν και το ελεύθερον πρέπει να ανάγονται στο νου και την αρετή (VI. 8. 6), τα οποία είναι κύρια του εαυτού τους ( *αδέσποτα* ). Η αρετή που ενυπάρχει στην ψυχή επιθυμεί να είναι ανεξάρτητη επιτηρώντας την τελευταία για να την κάνει ενάρετη. Μέχρις αυτό το σημείο η αρετή είναι ελεύθερη και καθιστά και την ψυχή ελεύθερη<sup>31</sup>. Όταν πρόκειται για γεγονότα, τα οποία αναγκάζουν την ψυχή να δράσει, η αρετή στρέφεται στον εαυτό της<sup>32</sup> και χωρίς να άγεται από τα γεγονότα, αποφασίζει ποιο είναι το καλό, θυσιάζοντας πολλές φορές και τον ίδιο τον φορέα της ψυχής, όπως σε περιπτώσεις αυτοθυσίας. Άρα, ακόμα και όσον αφορά τις πράξεις, το αυτεξούσιο και το εφ' ημιν δεν αναφέρονται στο πράττειν και την εξωτερική ενέργεια, αλλά στην εσωτερική ενέργεια, νόηση και θεωρία της ίδιας της αρετής<sup>33</sup>.

Κατά τον L. P. Gerson<sup>34</sup>, η θεωρία του Πλωτίνου για την ελεύθερη βούληση έχει δύο κύριες πηγές : α) τα όσα συμπεραίνει για την επιθυμία και β) την απάντησή του στο 3<sup>ο</sup> βιβλίο των ΗΝ του Αριστοτέλη. Ακούσια πράξη είναι εκείνη της οποίας η αρχή εμποδίστηκε να ολοκληρώσει αυτό που ξεκίνησε, ενώ εκούσια πράξη είναι εκείνη της οποίας η αρχή κατάφερε να εκτελέσει ό,τι άρχισε. Για τον Αριστοτέλη, η αρχή μιας πράξης μπορεί να μειονεκτεί τόσο στην σκοπιμότητα όσο και στην επιθυμία, αλλά αυτό δεν καθορίζει αν η πράξη είναι εκούσια ή όχι. Ο Πλωτίνος, απ' την άλλη, θεωρεί ότι προβλήματα στην αρχή μπορεί να είναι καθοριστικά για το αν η πράξη μπορεί να χαρακτηριστεί ακούσια ή εκούσια<sup>35</sup>. Για τον ίδιο μελετητή<sup>36</sup>, η θεωρία της ελεύθερης βούλησης του Πλωτίνου δεν απαντά σε δύο παραδοσιακά προβλήματα : α) πώς συμφιλιώνεται η ελευθερία με τη θεία Πρόνοια και β) πώς συμφιλιώνεται η ανθρώπινη ελευθερία με τη διδασκαλία της παγκόσμιας αιτιότητας. « Εφ' όσον η θεία Πρόνοια και η παγκόσμια αιτιότητα είναι βάσεις πάνω στις οποίες οι Στωικοί στηρίζουν την άρνηση της ελευθερίας, θα περιμέναμε ο Πλωτίνος να προσπαθήσει ν' αποδείξει το αντίθετο. Απλώς, είναι ενδοσκοπική η ματιά του, αποφεύγει τον πειρασμό να προσπαθήσει να δείξει ότι οι καθημερινές πράξεις είναι γενικά ελεύθερες. Το ζητούμενο είναι η πειθαρχία που οδηγεί στην

<sup>30</sup> *Ενν.* VI. 8. 5. 36 – 37 : « ουκ εν πράξει το εφ' ημιν, αλλ' εν νω ησύχω των πράξεων ».

<sup>31</sup> *Ενν.* VI. 8. 6. 7 – 10 : « τήν δε αρετήν βούλεσθαι μὲν εφ' αυτης ειναι εφεστωσαν τη ψυχη, ωστε ειναι αγαθην, και μέχρι τουτου αυτην τε ελευθεραν και την ψυχην ελευθεραν παρασχέσθαι ... ».

<sup>32</sup> *Ενν.* VI. 8. 6. 13 – 14 : « το εφ' αυτη εις αυτην και ενταυθα αναφέρουσιν ».

<sup>33</sup> *Ενν.* VI. 8. 6. 26 – 29 : « ωστε ειναι σαφέστερον, ως το άυλον εστι το ελεύθερον και εις τουτο η αναγωγή του εφ' ημιν και αυτη η βούλησις η κυρία και εφ' εαυτης ουσα, και ει τι επιτάξει προς τα έξω εξ ανάγκης ».

<sup>34</sup> βλ. L. P. Gerson, *Plotinus*, London 1994, σελ. 155 & 157.

<sup>35</sup> βλ. L. P. Gerson, ο.π. σελ. 158.

<sup>36</sup> ο.π. σελ. 162.

αποκόλληση από τις επιθυμίες που οδηγούν σε εγκόσμιες, θεωρητικά εκούσιες πράξεις ».

Εν τούτοις, για άλλους μελετητές, όπως ο Georges Leroux, η ανθρώπινη ελευθερία στη σκέψη του Πλωτίνου είναι μια αληθινή ελευθερία. « Αυτό που εντυπωσιάζει στην Πλωτινική σύλληψη της ανθρώπινης ελευθερίας είναι η δύναμη της μεταφυσικής θεμελίωσης ... Ο Πλωτίνος αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως την αληθινή ιδιότητα του ενάρετου βίου »<sup>37</sup>. Το παράδοξο είναι ότι η ελευθερία αυτή επιτυγχάνεται μέσω μιας αναπόφευκτης, μη επιδεχόμενης απλοποίησης αναγκαιότητας. Ο G. Leroux εστιάζει την ανάλυσή του στη διδασκαλία του Πλωτίνου για την κάθοδο της ψυχής στο σώμα, κατόπιν μιας « ένοχης επιθυμίας να είναι ο εαυτός της » και στη δυνατότητα της ψυχής να « ανέλθει » ξανά στο βασίλειο του Νου απ' όπου προέρχεται, με συνειδητή και επίπονη προσπάθεια αυτή τη φορά. Αναγνωρίζει δύο είδη ελευθερίας στον Πλωτίνο : την ελευθερία της καθόδου, που είναι μια παθητική ελευθερία και την ελευθερία της ανόδου, που είναι η πεμπουσία της ανθρώπινης φύσης. Λαμβάνοντας υπόψη τη διάκριση αυτή, η αρετή μπορεί να θεωρηθεί ως ελεύθερη αντίσταση στις πιέσεις του εξωτερικού κόσμου, ώστε η ψυχή να μπορέσει να ξεφύγει απ' την εξωτερικότητα και να επιστρέψει προς τα έσω σε μια εσώτερη αυτοταύτιση με τη νοησιακή ζωή.

Σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή<sup>38</sup>, η δυαδικότητα της ανθρώπινης οντότητας μας επιτρέπει να διακρίνουμε άλλα δύο είδη ελευθερίας : την ηγεμονική ελευθερία της τέλει ψυχής και την εμπειρική ελευθερία του ενσαρκωμένου δρώντος εαυτού. Η πρώτη αποτελεί τον υψηλότερο μεταφυσικό στόχο του ανθρώπου και η δεύτερη είναι απλά έκφραση και απόρροια της μεταφυσικής απελευθέρωσης.

---

<sup>37</sup> βλ. G. Leroux, “ Human Freedom in the Thought of Plotinus ”, *The Cambridge Companion to Plotinus*, ( L. P. Gerson ed. ) Cambridge University Press 1996, σελ. 292 – 314.

<sup>38</sup> ο.π.σελ. 302- 304.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Στην εργασία αυτή, κινηθήκαμε σε δύο κύριους άξονες: ανατρέξαμε στα κείμενα και τα αποσπάσματα των αρχαίων Ελλήνων φιλοσόφων αναζητώντας από τη μια την εξέλιξη της ιδέας της ειμαρμένης και του ντετερμινισμού που συνεπάγεται και από την άλλη ανιχνεύσαμε την εμφάνιση του προβλήματος της ελευθερίας της βούλησης και τις διάφορες εκφάνσεις του.

Είδαμε ότι η ειμαρμένη, με τους εναλλακτικούς όρους *μοίρα*, *ανάγκη*, *αίσα*, είδαμε από εξωκοσμική, παράλογη δύναμη που ήταν στην ποιητική παράδοση, ενσωματώνεται σταδιακά στο σύμπαν και γίνεται έλλογη. Στον Παρμενίδη και τον Εμπεδοκλή είναι η προσωποποιημένη Ανάγκη, η οποία ορίζει τα όρια του Όντος ή καθορίζει τις κοσμικές εναλλαγές .

Στον Πλάτωνα η ειμαρμένη είναι ακόμη περισσότερο ενταγμένη μέσα στον κόσμο. Οι νόμοι της ειμαρμένης στον *Τίμαιο* είναι σύμφυτοι με τη φύση του κόσμου της γένεσης και της φθοράς, για να φθάσουμε στους Στωικούς, οι οποίοι τη θεωρούν συνώνυμη, αν δεν την ταυτίζουν, με το θεό και τη φύση. Είναι η ειμαρμένη ένας *nexus causarum* ( δεσμός αιτίων ) που συνέχει και κινεί όλον τον κόσμο εκ των έσω.

Υπάρχουν, βέβαια, κι εκείνοι που δεν δέχονται καθόλου την ύπαρξη της. Από τους Προσωκρατικούς δεν την αποδέχεται ο Αναξαγόρας. Στον Αριστοτέλη δεν υπάρχει καθόλου ως όρος. Η *ανάγκη*, που στα κείμενα άλλων φιλοσόφων είναι έννοια συγγενική με την ειμαρμένη, στα αριστοτελικά κείμενα έχει μόνο την έννοια της φυσικής αναγκαιότητας. Ακόμη κι έτσι όμως, στο αριστοτελικό σύμπαν δεν υπάρχει απόλυτη κυριαρχία της ανάγκης γιατί μετριάζεται από τα *κατά συμβεβηκός* φαινόμενα. Ο Επίκουρος απορρίπτει εντελώς την επιρροή της ειμαρμένης στο σύμπαν και τη ζωή των ανθρώπων, ενώ ο Πλωτίνος την υποβιβάζει σε κατώτερο είδος Πρόνοιας.

Το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης εμφανίζεται αργά στην αρχαία ελληνική σκέψη. Οι φιλόσοφοι μέχρι και τον Αριστοτέλη θεωρούσαν την ηθική ελευθερία του ανθρώπου αυτονόητη. Ασχολήθηκαν μόνο με την απόδοση ηθικής ευθύνης. Ακόμη κι ο

Αριστοτέλης που κάνει τόσο μεγάλη ανάλυση για το εκούσιο / ακούσιο και την προαίρεση έχει ως σκοπό τη δίκαιη απονομή επαίνων και ψόγων. Δεν μπαίνει στον κόπο να επιχειρηματολογήσει για τη θεμελίωση της ανθρώπινης ελευθερίας. Χρησιμοποιώντας τη δική του ηθική και φυσική θεωρία, μερικούς αιώνες αργότερα αναπτύσσει τα επιχειρήματα του ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς για να αντιμετωπίσει το φαταλισμό των Στωικών και είναι ο πρώτος που πραγματεύεται το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης σε αντιδιαστολή με τον ντετερμινισμό με τρόπο που προσεγγίζει το σύγχρονο φιλοσοφικό στοχασμό και εισάγει την ιδέα της ελευθερίας να επιλέγει και να πράττει κανείς διαφορετικά.

Πιθανότερη αιτία για την καθυστέρηση αυτή είναι οι διαφορετικές πολιτικοκοινωνικές συνθήκες μέχρι και την εποχή του Αριστοτέλη. Η πόλη – κράτος δίνει στον πολίτη μια ταυτότητα και την αίσθηση ότι οι αποφάσεις του μπορούν να αλλάξουν την πορεία των γεγονότων. Ο άνθρωπος της ελληνιστικής και ρωμαϊκής περιόδου προσπαθεί να βρει τη θέση του μέσα σε αχανείς και απρόσωπες αυτοκρατορίες. Οι Στωικοί τον εντάσσουν μέσα σ' ένα σύμπαν που διέπεται από το νόμο της παγκόσμιας συμπάθειας και όπου κάθε τι, από τα ταπεινά σκουλήκια μέχρι τον άνθρωπο ή τα ουράνια σώματα, είναι αλληλένδετο. Η στωική φιλοσοφία καλύπτει την ψυχολογική ανάγκη επιστροφής στη μήτρα, στο αδιαφοροποίητο Εν. Η επιστροφή αυτή όμως, έχει και τις συνέπειες της, γιατί, όπως συμβαίνει με το παιδί που λόγω ανασφάλειας απεμπολεί την ανεξαρτησία του παλινδρομώντας στη χοάνη της γονεϊκής ασφάλειας, έτσι κι ο Στωικός θυσιάζει φαινομενικά την ατομική του ελευθερία, υποτάσσοντας τη θέληση του στη θέληση του Θεού (Φύσης)/ Ειμαρμένης.

Οι Στωικοί ανέπτυξαν μια ντετερμινιστική ηθική φιλοσοφία εναρμονισμένη με το μονιστικό κοσμοείδωλό τους. Ο Επίκουρος, το αντίπαλον δέος του Στωικισμού, στήριξε την αντι – ντετερμινιστική πίστη του στην ελεύθερη βούληση του ανθρώπου μέσα από τη φυσική του φιλοσοφία, επινοώντας την ατομική παρέγκλιση ως τη φυσική εξήγηση της μη προκαθορισμένης ανθρώπινης συμπεριφοράς. Ωστόσο, με το ακαθόριστο του τόπου και χρόνου της παρέγκλισης, απέτυχε να δώσει μια ολοκληρωμένη θεωρία της ελεύθερης βούλησης και του πώς αυτή λειτουργεί στον άνθρωπο, αφήνοντας τους αντιπάλους του να τον κατηγορήσουν ότι κατέστησε τον άνθρωπο έρμαιο των τυχαίων και αναίτιων ατομικών κινήσεων, που είναι ίσως χειρότερο κι από τον ασφυκτικό, αλλά τουλάχιστον εφησυχαστικό εναγκαλισμό της στωικής ειμαρμένης.

Ο Χρύσιππος, σύγχρονος του Επίκουρου εκπρόσωπος της Στοάς, προσπάθησε να αντικρούσει την κριτική των Επικουρείων και του Ακαδημεικού Σκεπτικισμού με τα επιχειρήματα για τα *συνειμαρμένα* και την *συγκατάθεσιν* στις φαντασίες που προέρχονται από τον κόσμο των αισθήσεων. Οι εξηγήσεις του όμως δεν υπήρξαν ιδιαίτερα πειστικές. Πολύ αργότερα, ο Επίκτητος θα πει ξεκάθαρα στους ανθρώπους τι εξαρτάται απ' αυτούς και τι όχι, δίνοντας με πρακτικά παραδείγματα μια ιδέα εσωτερικής ελευθερίας ανεπηρέαστης από τα εξωτερικά γεγονότα, τα οποία ούτως ή άλλως δεν είμαστε σε θέση να ελέγξουμε. Πρόκειται για ένα είδος εσωτερικής ελευθερίας που χαρακτηρίζεται από μια ιδιαίτερη δυναμική, απαιτώντας από τον άνθρωπο διαρκή πνευματική και ηθική εγρήγορση · μια ελευθερία την οποία καλούμαστε να κατακτήσουμε σταδιακά με καθημερινή εξάσκηση όσον αφορά την αποκόλληση μας από τα εξωτερικά πράγματα, έτσι ώστε να κρατήσουμε απόρθητη την *εν ημιν ακρόπολιν*.

Αυτή η ιδέα της εσωτερικής ελευθερίας, βέβαια, υπενθύμιζε στον άνθρωπο τον πλατωνικό διαχωρισμό της ανθρώπινης φύσης σε σώμα και ψυχή και με τον Πλωτίνο πλέον καθιερώνεται ο απόλυτος δυϊσμός : ο άνθρωπος είναι πραγματικά ελεύθερος μόνο όταν σπάσει τα δεσμά που τον δένουν με την ύλη. Η ενσάρκωση τον περιορίζει σε μια μικτή ελευθερία.



## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΛΕΞΙΚΑ – ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΑΚΑ

Astius, Fr. D., *Lexicon Platonicum*, Vol. 1 – 3, Berlin 1908.

Audi, R., (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1995.

Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Graz 1955.

Craig, Edw., (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York 1998.

Des Places, Ed. S. J., *Platon, Oeuvres Completes – Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*, Paris 1970.

Edwards, P., (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1 – 2, London 1967.

Honderich, T., (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995.

Κακριδής, Ι.Θ., (επιμ.), *Αρχαία Ελληνική Μυθολογία*, Αθήνα 1986.

Kim, J. – Sosa, E., (ed.), *A Companion to Metaphysics*, Oxford 1995.

*Λεξικόν της Προσωκρατικής Φιλοσοφίας*, Ακαδημία Αθηνών ( Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας ), Αθήνα 1988.

Σταματάκος, Ι., *Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*, Αθήνα 1972.

Stockhammer, M., *Plato Dictionary*, New York 1963.

## ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΚΑΙ ΛΑΤΙΝΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

( Όλα τα παρακάτω κείμενα ακολουθούν την έκδοση LOEB εκτός από το κείμενο του Αλέξανδρου Αφροδισιέως που ακολουθεί τη σειρά των Belles Lettres )

Αλέξανδρος Αφροδισιεύς, *Περί Ειμαρμένης*

Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια*  
\_\_\_\_\_ *Ηθικά Μεγάλα*  
\_\_\_\_\_ *Ηθικά Νικομάχεια*  
\_\_\_\_\_ *Μετά τα Φυσικά*  
\_\_\_\_\_ *Περί Ερμηνείας*  
\_\_\_\_\_ *Περί Ποιητικής*  
\_\_\_\_\_ *Φυσική Ακρόασις*

Επίκτητος, *Διατριβαί*  
\_\_\_\_\_ *Εγχειρίδιον*

Μάρκος Αυρήλιος, *Των εις εαυτόν*

Πλάτων, *Νόμοι*  
\_\_\_\_\_ *Πολιτεία*  
\_\_\_\_\_ *Σοφιστής*  
\_\_\_\_\_ *Τίμαιος*  
\_\_\_\_\_ *Φαίδρος*  
\_\_\_\_\_ *Φαίδων*

Πλωτίνος, *Εννεάδες*

Cicero, *De Divinatione*  
\_\_\_\_\_ *De Natura Deorum*  
\_\_\_\_\_ *De Fato*

Lucretius, *De Rerum Natura*

## ΜΕΛΕΤΕΣ – ΑΡΘΡΑ

- Αξελός, Κ., *Ο Ηράκλειτος και η Φιλοσοφία*, Αθήνα 1974 [1962].
- Arnim, Ab, I., *Stoicorum Veterum Fragmenta, Vol.I-IV*, Stuttgart 1964.
- Asmis, E., “ Free Action and the Swerve ”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy, vol. VIII*, ( J. Annas ed. ), Oxford 1990 : 275 – 91.
- Βέικος, Θ., *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα 1988.
- Berofsky, B., *Free Will and Determinism*, Harper & Row ed., New York – London 1966.
- Bobzien, S., “ The Inadvertent Conception and Late Birth of the Freewill Problem ”, *Phronesis, Vol. XLIII 2*, May 1998 : 133 – 75.
- \_\_\_\_\_, “ Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics ”, *Aristotle and After* ( R. Sorabji ed. ), BICS, Suppl. 68, London 1997.
- \_\_\_\_\_, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, London 1998.
- Brun, J., *Ο Στωικισμός*, Αθήνα 1990.
- Crombie, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, London 1962.
- De Romilly, J., *Η Αρχαία Ελλάδα προς Αναζήτηση Ελευθερίας*, Αθήνα 1992.
- Diels, H. – Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich – Hildesheim 1993 [ 1903 ].
- Dragona – Monachou, M., “ Posidonius' “Hierarchy” Between God, Fate and Nature and Cicero's De Divinatione ”, *Φιλοσοφία 4*,( 1974 ) : 286 – 305.

\_\_\_\_\_, “ Η Προαίρεσις στον Αριστοτέλη και στον Επίκτητο ”, *Φιλοσοφία* 8, ( 1978 – 9 ) : 265 – 310.

\_\_\_\_\_, “ Divine Providence in the Philosophy of the Empire ”, *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt II Principat* 36.7, Walter de Gruyter – Berlin – New York 1994 : 4476 – 86.

\_\_\_\_\_, “ Η προβληματική του Αριστοτέλη για το εκούσιο και το ακούσιο και το πρόβλημα της ελεύθερης εκλογής στην αναλυτική θεωρία της πράξης ”, Παγκόσμιο Συνέδριο *Αριστοτέλης* 1978, Αθήνα 1982, Γ’ 275 – 198.

\_\_\_\_\_, “ Ελευθερία και Δουλεία στον Επίκτητο ”, *Επίκτητος*, Παν/μιο Ιωαννίνων , Πρακτικά Συν. 1994, Πρέβεζα 1997 : 91 – 102.

\_\_\_\_\_, “ Providence and Fate in Stoicism and Praeneoplatonism ”, *Φιλοσοφία* 3 ( 1973 – 4 ) : 262 – 306.

Freeman, M., *Forecasting by Astrology*, Northhamptonshire 1982.

Gerson, L.P., *Plotinus*, London 1994.

Gosling, J.C.B., *Plato*, London & Boston 1973.

Grant, A., *The Ethics of Aristotle*, New York 1973.

Greene, W.C., “ Fate, Good and Evil in Presocratic Philosophy ”, *Harvard Studies in Classical Philology* 47, 1936 : 85 – 129.

\_\_\_\_\_, *Moirai ( Fate, Good and Evil in Greek Thought )*, Gloucester – Massachussetts 1968 [ 1944 ].

Guthrie, W.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1975.

Hankinson, R.J., *The Sceptics*, London 1995.

- Hardie, W.F.R., “ Aristotle and the Freewill Problem ”, *Philosophy* 43, 1968 : 274 – 8.
- Huby, P., “ The First Discovery of the Freewill Problem ”, *Philosophy* 42, 1967 : 353 – 62.
- Κάλφας, Β., *Πλάτων: Τίμαιος*, Αθήνα 1995.
- \_\_\_\_\_, *Αριστοτέλης: Περί Φύσεως*, Αθήνα 1999.
- Kirk, G.S., - Raven, J.E., - Schoffield M., *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα 1988 [1957].
- Leroux, G., “ Human Freedom in the Thought of Plotinus ”, *The Cambridge Companion to Plotinus*, ( L.P. Gerson ed. ), Cambridge 1996 :292 – 314.
- Lesky, A., *Η Τραγική Ποίηση των Αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα 1990.
- Long, A.A., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Αθήνα 1987 .
- \_\_\_\_\_, *Problems in Stoicism*, London 1971.
- Long, A.A. – Sedley, D.N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.
- More, P.E., *The Religion of Plato*, Princeton 1970 [ 1921 ].
- Mulgan, R., “ Liberty in Ancient Greece ”, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, (Gray, J. - Pelcynski, Z. , ed. ), London 1984.
- Ξενάκης, Τζ., *Επίκτητος ( Ζωή και Στωικισμός )*, Αθήνα 1989.
- Pohlenz, M., *Freedom in Greek Life and Thought*, Heidelberg 1966.

Πορφύριος, *Περί του Πλωτίνου Βίου*, (εισαγ. , μτφρ., σχόλια Π.Καλλιγάς) Αθήνα 1991.

Rescher, N., “ A Version of the Master Argument of Diodorus ”, *Journal of Philosophy* 63 ( 1966 ), : 438-45.

Rosales, J.M., “ Vida Practica y Responsabilidad sobre la Etica de Democrito ”, *Apuntes Filosoficos*, ( 9 – 10 ), 1996 : 77 – 92.

Ross, W.D., *Αριστοτέλης*, Αθήνα 1991 [ 1977 ].

Sharples, R.W., *Stoics, Epicureans and Sceptics*, London – New York 1996.

Taran, L., *Parmenides*, Princeton – New Jersey 1965.

Taylor, A.E., *Πλάτων ( Ο Άνθρωπος και το Έργο του )*, Αθήνα 1992 [1978].

Τζαβάρας, Ι., *Το Ποίημα του Παρμενίδη*, Αθήνα 1980.

Τσέλλερ – Νέστλε , *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1990 [ 1941 ].

Χριστοδούλου, Ι.Σ., *Επίκτητος: Διατριβή Δ' – Εγχειρίδιον*, Θεσσαλονίκη 1997.

Vlastos, G., “ Equality and Justice in Early Greek Cosmologies ”, *Classical Philology* XLII, July 1947 : 156 – 78.

Wright, M.R., *Empedocles : The Extant Fragments*, New Haven – London 1981.