

*Η άσκηση ως τέχνη του βίου
στη στωική φιλοσοφία*

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

*Η άσκηση ως τέχνη του βίου
στη στωική φιλοσοφία*

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Χριστίνα Κούρφαλη

Πτυχιούχος του Τμήματος Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής
του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης

Θεσσαλονίκη 2010

© Χριστίνα Κούρφαλη

© Α. Π. Θ.

*Η άσκηση ως τέχνη του βίου
στη στωική φιλοσοφία*

ISBN

«Η έγκρισις τής παρούσης Διδακτορικής Διατριβής υπό τοῦ Τμήματος Φιλοσοφίας
καὶ Παιδαγωγικῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης δὲν ὑποδηλοῖ
ἀποδοχὴν τῶν γνώμων τῆς συγγραφέως».

(Νόμος 5343/32, ἀρθρο 202§2 καὶ ν. 1268/82, ἀρθρο 50§8)

*Η άσκηση ως τέχνη του βίου
στη στωική φιλοσοφία*

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Χριστίνα Κούρφαλη

Υποβλήθηκε στο Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής
Τομέας Φιλοσοφίας

Ημερομηνία Προφορικής εξέτασης: Δευτέρα, 12 Ιουλίου 2010

Εξεταστική Επιτροπή

Επιβλέπων Καθηγητής:

κ. Βασίλειος Κάλφας, Καθηγητής της Συστηματικής Φιλοσοφίας – Αριστοτέλειο
Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Μέλη της Συμβουλευτικής Επιτροπής:

κ. Γεώργιος Ζωγραφίδης, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας – Αριστοτέλειο
Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

κ. Στυλιανός Δημόπουλος, Λέκτορας Φιλοσοφίας – Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο
Θεσσαλονίκης

Εξεταστές:

κ. Γεράσιμος Βώκος, Καθηγητής Φιλοσοφίας – Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο
Θεσσαλονίκης

κα Κατερίνα Ιεροδιακόνου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Φιλοσοφίας –
Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

κ. Παναγιώτης Δόικος, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας – Αριστοτέλειο
Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

κ. Θεόδωρος Πενολίδης, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας – Αριστοτέλειο
Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Στον Γεράσιμο Βώκο
και στον Βασίλη Κάλφα

*«Ο πιο καλότυχος άνθρωπος στον κόσμο είναι
αυτός που δεν χρειάζεται την καλή τύχη,
και ο πιο δυνατός
αυτός που εξουσιάζει τον εαυτό του».*

Σενέκας Ε.Μ. 90.34

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	15
Συντομογραφίες	21
Εισαγωγή	
<i>Η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου</i>	25
<i>Μια ματιά στην ιστορία της τέχνης του βίου</i>	35

A' Μέρος

Η στωική ευδαιμονία και ο ρόλος της άσκησης

Η ανθρώπινη φύση – Ο εαυτός	57
Μάθηση και άσκηση	
<i>Η έννοια της άσκησης</i>	65
<i>Η ορολογία</i>	70
<i>Πνευματικές και σωματικές ασκήσεις</i>	72
<i>Θεωρία και πράξη</i>	78
Τόποι	
<i>Οι τρεις τόποι του φιλοσοφικού λόγου</i>	83
<i>Οι τρεις τόποι της ηθικής διδασκαλίας</i>	86
Αναζητώντας την ταυτότητα της στωικής άσκησης	
<i>Ασκήσεις-μέσον και ασκήσεις-αυτοσκοπός</i>	93
<i>Decreta και praeccepta</i>	96
Το στωικό ιδανικό της ευδαιμονίας	
<i>Απάθεια και ευπάθεια</i>	105
<i>Οι αρετές</i>	113

Β' Μέρος

Γίνε Στωικός

Ασκήσεις-μέσον

1. Αναχώρηση στον εαυτό	127
2. Ακρόαση, ανάγνωση, συγγραφή	133
3. Διαρκής ανάκληση στη μνήμη και επανάληψη των δογμάτων	136
4. Αυτοέλεγχος	139
5. Εσωτερικός διάλογος	141
6. Μίμηση των προτύπων	143
7. Σωματικές ασκήσεις	150

Ασκήσεις-αυτοσκοπός

I. Φυσική

1. Decretum: Πώς γνωρίζουμε	161
Praecepta: 1. <i>Ανάβαλλε τη συγκατάθεσή σου</i>	173
2. <i>Έχε τεταμένη την προσοχή σου</i>	176
2. Decreta: 1. «Τι»	181
2. Σώματα και ασώματα	182
3. Αρχές	182
4. Γένη	184
Praeceptum: <i>Διάλεξε ποιος και τι λογής θέλεις να είσαι, αλλά και τι λογής ζωή θέλεις να ζήσεις</i>	190
3. Decreta: 1. Ο Θεός και το αίτιο	193
2. Ειμαρμένη	200
Praeceptum: <i>Αποδέξον τα πράγματα όπως συμβαίνουν</i>	202
4. Decretum: Η ελευθερία της βούλησης	207
Praeceptum: <i>Λέγε «Θα ήθελα» και όχι «Θέλω»</i>	213

5. Decreta:	1. Τόνοι και πνεύματα	215
	2. Ψυχή	218
	3. Ηγεμονικό	221
	4. Η κοσμογονία και η αιώνια επαναφορά	224
	5. Το κενό, ο τόπος και η χώρα	229
	6. Η δομή του κόσμου	235
	7. Το στωικό παραμύθι της δημιουργίας	238
Praecepta:	1. Δες τα πράγματα γύρω σου μέσα από μια κοσμική ματιά («ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν»)	241
	2. Ζήσε με πληρότητα όπου κι αν βρίσκεσαι	246
6. Decretum:	Τα λεκτά	249
Praeceptum:	Να ανέχεσαι τις κρίσεις των άλλων και να τις εξετάζεις	251
7. Decretum:	Ο χρόνος	257
Praeceptum:	Προσδιόρισε το παρόν σου	260

II. Ηθική

1. Decretum:	Το καλό και το κακό	269
Praeceptum:	Ακολούθησε τη φύση	277
2. Decretum:	Τα αδιάφορα	281
Praecepta:	1. Εφάρμοσε τον «κανόνα»	285
	2. Κράτα ζωντανό το παιχνίδι	288
3. Decretum:	Τα πάθη	297
Praeceptum:	Απαλλάξον από τα πάθη σου και κατάκτησε την απάθεια	313
	α. Να απέχεις από κάθε επιθυμία	318
	β. Εξασκήσου νοερά στις συμφορές πριν αυτές σε βρουν ..	321
	γ. Πειθάρχησε τον νου σου	324
	δ. Πες τα πράγματα με το όνομά τους	327
	ε. Έχε στον νου σου τις αρετές και πράττε σύμφωνα με αυτές	329
	στ. Βάλε απέναντι στη συνήθεια την αντίθετη συνήθεια	331

4. Decretum:	Ορμή και καθήκοντα – οικείωση	337
Praeceptum:	Ολοκλήρωσε τον εαυτό σου – τήρησε τα καθήκοντά σου	345
III. Λογική		
Decretum:	Η στωική διαλεκτική	355
Praecepta:	1. Ενίσχυσε τη λογική σου ικανότητα	366
	2. Έλεγε την αλήθεια των εντυπώσεών σου και χρησιμοποίησέ τες σωστά	370
Επίλογος		379
Βιβλιογραφία		387
Περίληψη		403

Πρόλογος

*«Είναι ντροπή σε μια ζωή που το σώμα δεν απηύδησε ακόμη,
η ψυχή να έχει απηυδήσει πιο πριν»*

Μάρκος Αυρήλιος 6.29

Στόχος της παρούσας διατριβής είναι η διερεύνηση και η ανάδειξη της στωικής τέχνης του βίου καθώς και η αναζήτηση του υπάρχοντος συστήματος ασκήσεων που εξυπηρετούσαν την παγίωση του προτεινόμενου από τους Στωικούς τρόπου ζωής.

Για τις ανάγκες του θέματος χωρίσαμε την έρευνά μας σε δύο μέρη. Στο πρώτο αναζητήσαμε και εκθέσαμε τον χαρακτήρα της στωικής τέχνης του βίου, τη σχέση ανάμεσα στον φιλοσοφικό λόγο και την ηθική διδασκαλία καθώς και τον ρόλο της άσκησης στην εδραίωση του στωικού τρόπου ζωής. Στο δεύτερο παρουσιάσαμε με συστηματικό τρόπο τη στωική τέχνη του βίου μέσα από τη φιλοσοφική θεωρία και τα ηθικά παραγγέλματά της.

Για να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο είναι γραμμένη η παρούσα διατριβή πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι η στωική Φυσική και η στωική Λογική καθορίστηκαν στο μεγαλύτερο μέρος τους από τους θεωρητικούς της Αρχαίας Στοάς, κυρίως από τον Ζήνωνα και τον Χρύσιππο· με τον Παναίτιο η κυνική κληρονομιά του Ζήνωνα λησμονιέται, και κατά τη Μέση Στοά ο στωικισμός πλησιάζει τον πλατωνισμό· με τη Νέα Στοά όμως επιστρέφουμε στις απαρχές του στωικισμού, γιατί οι Στωικοί αυτής της περιόδου σχολιάζουν κυρίως τον Χρύσιππο και ξαναβρίσκουν μια κυνική ρίζα¹. Ιδιαίτερα με τον

¹ Βλ. σχετικά και Hadot [2005] σ. 144: «Από τον Ζήνωνα και τον Χρύσιππο ως τον Επίκτητο, η διατύπωση της στωικής θεωρίας εξελίχθηκε, κυρίως κάτω από την επίδραση της πολεμικής από τις άλλες φιλοσοφικές σχολές, και από την

Επίκτητο, η ηθική διδασκαλία αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα και μετά τον Μάρκο Αυρήλιο δεν εμφανίζεται πλέον κανένας νεωτεριστής στωικός φιλόσοφος, παρόλο που ο στωικισμός συνεχίζει να ασκεί μεγάλη επιρροή στα μετέπειτα χρόνια. Η επιρροή του, βεβαίως, είναι εμφανής στον πρώιμο χριστιανισμό, αλλά ανιχνεύεται και πολύ αργότερα, στον Μεσαίωνα καθώς και στον 16^ο και 17^ο αιώνα², ενώ δεν στερούνται ενδιαφέροντος σύγχρονες θεωρητικές απόπειρες αναβίωσής του³.

Από την παραπάνω σχηματική διαγραφή της πορείας της στωικής σκέψης μπορούμε να καταλάβουμε ότι η Στοά αποδεχόταν τον νεωτερισμό και, αφενός διατήρησε ένα ενιαίο θεωρητικό υπόβαθρο – το οποίο, άλλωστε, μας επιτρέπει να την αναγνωρίζουμε ως σχολή-αφετέρου φιλοξένησε στους κόλπους της αποκλίνουσες ή ακόμη και αντικρουόμενες θέσεις πάνω σε ορισμένα ζητήματα.

Η ιδιαιτερότητά της όμως αυτή καθώς και ο στόχος της διατριβής μας, να αναδείξουμε τη στωική τέχνη του βίου, μας οδήγησε στο να αναζητήσουμε τον ενιαίο χαρακτήρα της στωικής σκέψης, καθώς δεν μπορούσαμε να θεμελιώσουμε τους πρακτικούς κανόνες ζωής σε επιμέρους φιλοσοφικές αποκλίσεις τέτοιοι κανόνες επιβάλλεται να θεμελιωθούν στο κοινό εν πολλοίς υπόβαθρο μιας φιλοσοφικής θεωρίας. Για τον λόγο αυτό, το ενδιαφέρον στην παρούσα διατριβή δεν εστιάστηκε στις φιλοσοφικές διαφωνίες μεταξύ των Στωικών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν επισημάνθηκαν ορισμένες από αυτές όπου κρίθηκε αναγκαίο. Ομολογουμένως, αυτό το κοινό θεωρητικό υπόβαθρο φαίνεται να προσιδιάζει περισσότερο στις απόψεις της Αρχαίας και της Νέας Στοάς, οι οποίες, όπως σημειώσαμε, παρά τις διαφορές τους, διατήρησαν μια θεωρητική συνέχεια.

αυστηρότητα των θέσεων των θεμελιωτών της σχολής μερικές φορές έχασε για λίγο την έντασή της. Ωστόσο, τα θεμελιώδη δόγματα δεν άλλαξαν ποτέ [...] Μπορούμε να πούμε ότι ο Επίκτητος παραμένει πιστός στην πιο ορθόδοξη παράδοση αυτή που υφασμένη από τον Χρυσίππο, περνά, φαίνεται, από τον Αρχιμήδη και τον Αντίπατρο, χωρίς κανένα υπαινιγμό στον Παναίτιο και τον Ποσειδώνιο. Με ενδιαμέσο τον Επίκτητο, ο Μάρκος Αυρήλιος στηρίχθηκε στις πιο καθαρές πηγές του στωικισμού».

² Βλ. Edelstein [2002] σ. 73-75 και Taylor [2007] σ. 263. Για τις επιρροές που άσκησε ο στωικισμός στους νεότερους, αλλά κυρίως για την παρακμή και την αναβίωση της μελέτης του Στωικισμού βλ. το άρθρο της Ιεροδιακόνου [1997].

³ Βλ. Becker L. C., *A new Stoicism*, 1998.

Ακολουθώντας, η επιλογή του υλικού από τις πηγές, έγινε με τα εξής κριτήρια: α) τη συνάφεια προτιμήσαμε να επιμείνουμε σε εκείνες τις απόψεις που βρίσκονται σε αρμονία με το σύνολο της στωικής φιλοσοφίας (οι απόψεις π.χ. του Ποσειδώνιου για τη διαίρεση της ψυχής, επειδή έχουν πλατωνικές ρίζες και δεν συμφωνούν με τη γενικότερη στωική αντίληψη για την ενότητα, έμειναν στο περιθώριο) και β) την παλαιότητα των απόψεων προτιμήσαμε τις παλαιότερες απόψεις από τις νεότερες (κρίναμε π.χ. ότι έπρεπε να εμπιστευθούμε περισσότερο τις απόψεις του Χρυσίππου ως καθαρά στωικές απ' ό,τι τις απόψεις του Επίκτητου ή του Μάρκου Αυρήλιου και, όταν αυτές δεν συμβάδιζαν, προτιμήσαμε τις πρώτες). Με τα κριτήρια αυτά προσπαθήσαμε να δώσουμε μια ενότητα στη στωική σκέψη, η οποία έφθασε στα χέρια μας κυριολεκτικά κατασπαραγμένη, γεγονός βεβαίως που συνέβαλε κατεξοχήν στην παραμέληση της μελέτης της.

Αξίζει να υπενθυμίσουμε ότι τα έργα των Στωικών της Αρχαίας και της Μέσης Στοάς, τα οποία και έθεσαν τις θεωρητικές βάσεις της στωικής φιλοσοφίας, δεν σώθηκαν παρά μόνο ως σπαράγματα σε έργα είτε ανθολόγων και βιογράφων, όπως ο Ιωάννης Στοβαίος και ο Διογένης Λαέρτιος, είτε ιδεολογικών τους αντιπάλων, όπως ο Πλούταρχος, είτε εκλεκτικιστών, όπως ο Κικέρων, είτε δοξογράφων, όπως ο Νεμέσιος ή ο Αέτιος. Για τον λόγο αυτό, άλλωστε, μια περιγραφή της προσωπικής συμβολής καθενός φιλοσόφου στη στωική φιλοσοφία θα ήταν πολύ επισφαλής, όπως επισημαίνει και ο Long⁴. Και αποτελεί ατύχημα, υποστηρίζει ο ίδιος μελετητής⁵, το γεγονός ότι οι καλύτερες μαρτυρίες που διαθέτουμε προέρχονται από μια περίοδο όπου ο στωικισμός είχε γίνει περισσότερο δογματικό παρά εξελισσόμενο φιλοσοφικό σύστημα γιατί, αυτό που ενδιαφέρει πάνω απ' όλα τον Επίκτητο και τον Μάρκο Αυρήλιο τον 2ο αι. π.Χ. είναι η ηθική παραίνεση.

⁴ Long [2003] σ. 193-4.

⁵ Long [2003] σ. 189 κ.ε. Στις σελίδες αυτές μπορεί κανείς να ενημερωθεί για την κατάσταση των πηγών του στωικισμού. Σημαντικές πληροφορίες παρέχει επίσης και ο Brennan [2005] σ. 17-20.

Με αυτά τα δεδομένα, πολύτιμος αρωγός στο έργο μας στάθηκε η κλασική πλέον συλλογή στωικών αποσπασμάτων που επιμελήθηκαν οι A. A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic philosophers*⁶, και γιατί περιλαμβάνει αποσπάσματα της στωικής σκέψης και των τριών περιόδων, αλλά κυρίως γιατί έχει συγκροτηθεί με τη λογική της ανάδειξης του ενιαίου χαρακτήρα της, γεγονός που συνάδει με τους στόχους της παρούσας διατριβής. Οι ίδιοι οι συγγραφείς της συλλογής δηλώνουν στην εισαγωγή του έργου τους ότι επέλεξαν τα αποσπάσματα επιμένοντας στην ενότητα των θέσεων της Στοάς.

Βεβαίως, για την επιστημονική τεκμηρίωση της διατριβής αυτής ανατρέξαμε και στην παλαιότερη αλλά πληρέστερη συλλογή αποσπασμάτων των Στωικών της Αρχαίας Στοάς του H. Fr. Aug. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

Τέλος, ιδιαίτερα χρήσιμη για την καθοδήγησή μας στη μελέτη ολοκληρωμένων έργων των Στωικών φιλοσόφων στάθηκε η επιλογή του Émile Bréhier, *Les Stoïciens*, ο οποίος, όπως διευκρινίζεται στον πρόλογο του έργου του (σ. XII), επέλεξε τα πιο αντιπροσωπευτικά κείμενα καθώς και τα πιο πλούσια σε αναφορές στα χαμένα έργα των Στωικών⁷.

⁶ Το έργο των A. A. Long & D. N. Sedley κυκλοφορεί στην αγγλική του έκδοση σε δύο τόμους. Ο δεύτερος τόμος περιλαμβάνει τα πρωτότυπα Λατινικά και Ελληνικά κείμενα με υποσημειώσεις και βιβλιογραφία και ο πρώτος τις μεταφράσεις τους στα Αγγλικά με σχόλια επί των στωικών απόψεων. Στη γαλλική έκδοση κυκλοφορεί το έργο σε ένα τόμο με τη μετάφραση των πρωτοτύπων, των υποσημειώσεων και των σχολίων στα Γαλλικά από τους Jacques Brunschwig και Pierre Pellegrin, βλ. Βιβλιογραφία.

⁷ Ο Bréhier ως πλέον κατάλληλα κείμενα για τη γνωριμία με τη στωική φιλοσοφία ανθολογεί τα εξής:

- Κλεάνθης, Ὕμνος στὸν Δία.
- Διογένης Λαέρτιος, 7^ο Βιβλίο.
- Πλούταρχος, *Περὶ Στωικῶν Ἐναντιωμάτων* και *Περὶ τῶν Κοινῶν Ἐννοιῶν*.
- Cicero, *Academica priora* II (Ἀκαδημικά Πρότερα), *De Finibus Bonorum et Malorum* III (*Περὶ τῶν Ὁρίων τῶν Ἀγαθῶν καὶ τῶν Κακῶν*), *Tusculanae Disputationes* II-V (*Τουσκουλανές Συζητήσεις*), *De Natura Deorum* II (*Περὶ Θεῶν*), *De Fato* (*Για το Πεπρωμένο*) και *De Officiis* (*Περὶ Καθηκόντων*). (Οι λατινικοί και ελληνικοί τίτλοι των βιβλίων του Κικέρωνα είναι δανεισμένοι από την *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας* του H. J. Rose, μτφ. Κ. Χ. Γρόλλιου, Αθήνα 1980, Μ.Ι.Ε.Τ. Ας σημειώσουμε μόνο πως συνεπέστερη προς τις στωικές αντιλήψεις θα ήταν η μετάφραση *Περὶ Εἰμαρμένης* για το *De Fato*).

Για την τεκμηρίωση της διατριβής προτιμήσαμε να παραπέμψουμε, κατά προτεραιότητα, ως εξής: α) στην πρωτότυπη πηγή, αν αυτή είναι σωζόμενο ακέραιο κείμενο Στωικού φιλοσόφου, όπως οι *Διατριβές* του Επίκτητου, ή ακέραιο κείμενο άλλου συγγραφέα που με πρόθεση και με σύστημα εκθέτει ή αντιμάχεται τη στωική φιλοσοφία, όπως είναι αντίστοιχα το 7^ο βιβλίο της *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων* συναγωγής του Διογένη Λαέρτιου ή τα *Περί Στωικῶν Ἐναντιωμάτων* και *Περί τῶν Κοινῶν Ἐννοιῶν* του Πλούταρχου, β) στα *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, στα οποία παραπέμπουν οι περισσότεροι μελετητές της στωικής φιλοσοφίας, και γ) στη συλλογή των Long και Sedley (LS), επειδή είναι πιο σύγχρονη και πιο εύχρηστη, χωρίς όμως ποτέ να παραλείπουμε να συνοδεύουμε την παραπομπή με την αντίστοιχη των *Stoicorum Veterum Fragmenta*, σε περίπτωση που το απόσπασμα στο οποίο αναφερόμαστε υπάρχει και στα δύο έργα.

Για να περιοριστεί η έκταση των υποσημειώσεων, κρίθηκε προτιμότερο η παραπομπή σε έργο του οποίου ο συγγραφέας αναφέρεται στο κύριο σώμα του κειμένου να μην υποσημειώνεται, αλλά να σημειώνεται εντός παρενθέσεως, και να υποσημειώνεται μόνο όταν αυτή συνοδεύεται από σχόλια ή άλλου είδους παρατηρήσεις.

Σημειώνουμε, τέλος, ότι όπου δεν αναφέρεται μεταφραστής η μετάφραση είναι δική μας.

Κλείνοντας τον πρόλογο, θα θέλαμε να ευχαριστήσουμε όλους όσους συντέλεσαν στην ολοκλήρωση της διατριβής αυτής και συμπαραστάθηκαν στο έργο μας. Ιδιαίτερος, όμως, ευχαριστούμε τους τρεις επιβλέποντες καθηγητές: τον Βασίλη Κάλφα, κυρίως για τη θετική στάση του σε κάθε βήμα μας, η οποία ενέπνευσε όλη την καλή και δημιουργική διάθεση που είχαμε κατά την εκπόνηση αυτής της

-
- Seneca, *De Constantia Sapientis* (Για τη σταθερότητα του σοφού), *De Tranquillitate Animi* (Για την πνευματική γαλήνη), *De Brevitate Vitae* (Για τη συντομία της ζωής), *De Vita Beata* (Για μια ευτυχισμένη ζωή), *De Providentia* (Για την πρόνοια), *Epistulae Morales* (Επιστολές στον Λουκίλιο) 71, 72, 73, 74.
 - Επίκτητος, *Ἐγχειρίδιον* και *Διατριβές*.
 - Μάρκος Αυρήλιος, *Τὰ εἰς ἑαυτόν*.

διατριβής, καθώς και για την επιστημονική καθοδήγηση και τις εύστοχες υποδείξεις του, χάρη στις οποίες η ερευνητική προσπάθειά μας βρήκε γρήγορα τον προσανατολισμό της τον Γεώργιο Ζωγραφίδη, κυρίως για τη διαρκή και άοκνη κριτική συμπαράστασή του κατά τη συγγραφή και κατά τη διόρθωση αυτής της διατριβής –χάρη στις ενδελεχείς παρατηρήσεις του κατά τη διόρθωση του τελικού κειμένου αποφύγαμε πάμπολλα ατοπήματα– καθώς και για την καθοριστική συμβολή του στον εμπλουτισμό και την καταγραφή της βιβλιογραφίας· τέλος, τον Στυλιανό Δημόπουλο για τις υποδείξεις του, την εμπιστοσύνη αλλά και το ενδιαφέρον που επέδειξε για τη διατριβή αυτή.

ΣΟΦ

Συντομογραφίες

<i>Acad. Post.</i>	Cicero, <i>Academica Posteriora</i>
<i>Acad. Pr.</i>	Cicero, <i>Academica Priora</i>
<i>Beat.</i>	Seneca, <i>De Vita Beata</i>
<i>Brev.</i>	Seneca, <i>De Brevitate Vitae</i>
<i>Const.</i>	Seneca, <i>De Constantia Sapientis</i>
<i>Δ.</i>	Επίκτητος, <i>Διατριβές</i>
<i>ND</i>	Cicero, <i>De Natura Deorum</i>
<i>DK</i>	H. Diels – W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
<i>Έγχ.</i>	Επίκτητος, <i>Έγχειρίδιον</i>
<i>Έναντ.</i>	Πλούταρχος, <i>Περί Στωικῶν Έναντιωμάτων</i>
<i>E.M.</i>	Seneca, <i>Epistulae Morales</i>
<i>Ένν.</i>	Πλούταρχος, <i>Περί τῶν Κοινῶν Έννοιῶν</i>
<i>Fat.</i>	Cicero, <i>De Fato</i>
<i>Fin.</i>	Cicero, <i>De Finibus Bonorum et Malorum</i>
<i>LS</i>	A. A. Long & D. N. Sedley, <i>The Hellenistic Philosophers</i>
<i>M.</i>	Σέξτος Εμπειρικός, <i>Πρὸς Μαθηματικούς</i>
<i>Off.</i>	Cicero, <i>De Officiis</i>
<i>ΠΙΠ</i>	Γαληνός, <i>Περί τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων</i>
<i>ΠΥ</i>	Σέξτος Εμπειρικός, <i>Πυρρώνειες Ὑποτυπώσεις</i>
<i>SVF</i>	Hans Friedrich August von Arnim, <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
<i>Tranq.</i>	Seneca, <i>De Tranquillitate Animi</i>
<i>Tusc.</i>	Cicero, <i>Tusculanae Disputationes</i> .

Εισαγωγή

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ “ΤΕΧΝΗ ΤΟΥ ΒΙΟΥ”

Αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια ένας προβληματισμός γύρω από τον πραγματικό χαρακτήρα της αρχαίας φιλοσοφίας. Σημαντικοί σύγχρονοι ερευνητές και φιλόσοφοι⁸ αναρωτιούνται αν η φιλοσοφία στην Αρχαιότητα είχε ακαδημαϊκό χαρακτήρα, όπως σήμερα, ή προσidiaζε περισσότερο σε μια πνευματική αναζήτηση με καθαρά πρακτικούς στόχους.

Φαίνεται, τελικά, ότι η δεύτερη άποψη κερδίζει όλο και περισσότερο έδαφος στις μέρες μας, γιατί αποδεικνύεται ότι η φιλοσοφία στην Αρχαιότητα αντλούσε μεγάλο μέρος του κύρους της από το γεγονός ότι παρείχε πρακτικές λύσεις για τη ζωή των σπουδαστών της. Η γνώση που κέρδιζε το ενδιαφέρον στις φιλοσοφικές σχολές ήταν η γνώση που πράττειν, και η εγκυρότητα της γνώσης αυτής ελεγχόταν από τον τελικό σκοπό της, τον ευδαίμονα βίο. Όλες οι γνώσεις, ακόμη και αυτές που θα αποκαλούσαμε σήμερα επιστημονικές, συνέτειναν στην υιοθέτηση μιας «τέχνης του βίου», ενός τρόπου ζωής που στόχευε στην ευδαιμονία.

Η τέχνη του βίου είχε στόχο την επιμέλεια εαυτού. Αυτή ήταν για τους Έλληνες, ισχυρίζεται ο Foucault⁹, μία από τις κύριες επιδιώξεις της κοινωνικής και προσωπικής αγωγής τους, και όχι απλώς «γνυσαντόν», όπως σήμερα πιστεύουμε. Οι λόγοι που επισκιάστηκε στις μέρες μας το πρώτο προς όφελος του δεύτερου, κατά τον Foucault, είναι οι εξής: α) Υπήρξε μια μεγάλη αλλαγή στις ηθικές αρχές της Δυτικής κοινωνίας: θεωρούμε σχεδόν ανήθικο να πράττουμε

⁸ Δύο σημαντικά βιβλία, που κυκλοφόρησαν μεταφρασμένα και στα Ελληνικά, αποτέλεσαν αφορμή να ξανασκεφθούμε ποιος υπήρξε ο πραγματικός χαρακτήρας της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας. Πρόκειται για το βιβλίο του Αλέξανδρου Νεχαμά *Η τέχνη του βίου, Σωκρατικοί στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Foucault* [2001], και το βιβλίο του Pierre Hadot *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία* [2002β]. Πολύ σημαντικό προς την κατεύθυνση αυτή υπήρξε και το άρθρο του Frede στο περιοδικό *Νεύσις*, τ. 7, το 1998, με τίτλο *Η εικόνα του φιλοσόφου στην Αρχαιότητα* (αναδημοσιεύθηκε το 2008, βλ. Βιβλιογραφία).

⁹ Τις απόψεις που ακολουθούν τις αναπτύσσει ο Foucault σε μια ομιλία του στο πανεπιστήμιο του Vermont το 1982, βλ. Foucault [1988] σ. 19-22.

φροντίζοντας τον εαυτό μας περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, επειδή είμαστε επηρεασμένοι από τη χριστιανική ηθική, που θεωρεί την αποκήρυξη του εαυτού προϋπόθεση για τη σωτηρία μας. Αυτή η ηθική πήρε κοσμικό χαρακτήρα και αναζήτησε τους κανόνες της στις σχέσεις μας με τους άλλους, γιατί η σύγχρονη ηθική του ασκητισμού επιμένει ότι αυτό που ο καθένας πρέπει να αποβάλει είναι ο εαυτός του. β) Στη θεωρητική φιλοσοφία, από τον Descartes έως τον Husserl, η γνώση του εαυτού (ως νοούντος υποκειμένου) θεωρήθηκε πολύ σημαντική για τη θεωρία της γνώσης. Έτσι, κατά τον Foucault, υπερεκτιμήσαμε την αυτογνωσία εις βάρος της *επιμέλειας εαυτού*.

Ωστόσο, η *επιμέλεια εαυτού*, κατά την άποψη ορισμένων μελετητών¹⁰, δεν χαρακτήρισε εξ αρχής τη φιλοσοφική αναζήτηση, αλλά εμφανίστηκε περισσότερο σε κοινωνίες που τα μέλη τους δεν διέθεταν ισχυρούς κοινωνικούς και πολιτικούς δεσμούς, όπως ακριβώς υπήρξε η κοινωνία της ελληνιστικής ή της ρωμαϊκής περιόδου, κατά την οποία ο θεσμός της πόλης-κράτους εξασθένησε και παραχώρησε τη θέση του σε μια κοσμοπολιτική κοινωνία.

Η τελευταία άποψη θα μπορούσαμε να πούμε ότι εξηγεί τη διεύρυνση του ενδιαφέροντος για την *επιμέλεια εαυτού*, αλλά όχι την εμφάνισή της. Ακόμη και ο Πλάτων, αν και είναι ο πρώτος, κατά τον Foucault¹¹, που έδωσε προτεραιότητα στα *ἑπιμελῆσθαι ἑαυτοῦ*», στον *Ἀλκιβιάδη Α'* χρησιμοποιεί την έκφραση «ἐπιμελεῖσθαι σεαυτοῦ» (120d)¹², γύρω από την οποία στρέφεται όλος ο διάλογος, επιβεβαιώνοντας έτσι την άποψη πως η αρχαία Ελλάδα ήταν στραμμένη στην *επιμέλεια εαυτού*. Βεβαίως, στους δύο πρώτους αιώνες της αυτοκρατορικής εποχής μπορούμε να μιλάμε για διεύρυνση του φαινομένου. Ο Foucault αποκαλεί μάλιστα την εποχή αυτή «χρυσό

¹⁰ Βλ. Δαράκη [2001] σ. 18.

¹¹ Ο Foucault ([1988] σ. 26) παρατηρεί πως ήδη στην Αρχαιότητα δόθηκε προτεραιότητα στο «γνώθι σαυτόν» από τον Πλάτωνα, όπως και από όλους τους Πλατωνικούς, ενώ στην ελληνιστική και ελληνορωμαϊκή περίοδο δόθηκε προτεραιότητα στην *επιμέλεια εαυτού*.

¹² Την *επιμέλεια εαυτού* βρίσκουμε στον Πλάτωνα και στην *Απολογία* 29d-e, 30a-b, 36c. Την συναντάμε επίσης στον Ξενοφώντα, *Ἀπομνημονεύματα* 1.2.4.

αιώνα» για την επιμέλεια εαυτού επισημαίνοντας πως «μια ολόκληρη τέχνη της αυτογνωσίας αναπτύχθηκε (την εποχή εκείνη), με συγκεκριμένες οδηγίες, με εξειδικευμένες μορφές εξέτασης και κωδικοποιημένες ασκήσεις»¹³.

Όμως, το «γῶθι σαυτὸν», στο οποίο αποσκοπούσε κυρίως κάθε πνευματική αναζήτηση στην Αρχαιότητα, δεν υπήρξε ποτέ αποκομμένο από την επιμέλεια εαυτού. «Γνωρίζω τον εαυτό μου» σήμαινε «Φροντίζω τον εαυτό μου» ή και το αντίστροφο. Τα ερωτήματα που απασχολούσαν περισσότερο τις φιλοσοφικές σχολές ήταν «Ποιος είναι ο εαυτός;» και «Με ποιο τρόπο μπορώ να τον ολοκληρώσω;». Και ήταν οι απαντήσεις στα παραπάνω ερωτήματα που διαφοροποιούσαν τα φιλοσοφικά συστήματα των σχολών, και ως προς το περιεχόμενο της γνώσης που παρείχαν και ως προς τον τρόπο ζωής που πρότειναν.

Τις φιλοσοφίες της Αρχαιότητας χαρακτήριζε η σύνδεση του φιλοσοφικού λόγου με τον φιλοσοφικό τρόπο ζωής, της θεωρίας με την πράξη. Η θεωρητική αναζήτηση στους διάφορους τομείς του επιστητού (Μαθηματικά, Φυσική, Λογική, Μουσική κτλ.) δεν αποτελούσε αυτοσκοπό· στόχευε στο ίδιο το γνωστικό υποκείμενο, στην αυτογνωσία του. Τότε μόνο η γνώση αυτή γινόταν «παιδεία», επέτρεπε δηλαδή στον άνθρωπο να αλλάξει τη συμπεριφορά του και να κατακτήσει την ευδαιμονία. Αυτό το έργο επιτελούσαν οι φιλοσοφικές σχολές, οι οποίες συνδύαζαν τη θεωρία με την πράξη και ανέπτυσσαν μεθόδους και πρακτικές τις οποίες τελειοποιούσαν συνεχώς και τις δίδασκαν αποβλέποντας να περάσουν οι ασκούμενοι στη φιλοσοφία από τη θεωρία στην πράξη.

Στην Αρχαιότητα οι άνθρωποι επέλεγαν τη φιλοσοφική σχολή στην οποία επρόκειτο να φοιτήσουν με βάση το ολοκληρωμένο πρότυπο ζωής που πρότεινε και το οποίο έβλεπαν ενσαρκωμένο στο προβαλλόμενο πρότυπο του σοφού, που λειτουργούσε και ως ζωντανή διαφήμιση της σχολής. Αυτή η επιλογή τοποθετούνταν, όπως υποστηρίζει ο Hadot, όχι στο τέλος της διαδικασίας της φιλοσοφικής δραστηριότητας, αλλά στην αρχή της: «Ήταν προϊόν της κριτικής

¹³ Foucault [2003] σ. 55 και 69.

αντίδρασης απέναντι στις άλλες υπαρξιακές στάσεις, της σφαιρικής αντίληψης ενός ορισμένου τρόπου ζωής και θέασης του κόσμου και της ίδιας της αυτόβουλης απόφασης»¹⁴. Μπορούμε, λοιπόν, βάσιμα να υποθέσουμε ότι στην Ακαδημία, στις κοινότητες των Κυνικών και των Πυθαγορείων, καθώς και στη Στοά και στον Κήπο, οι σπουδαστές διδάσκονταν φιλοσοφία ασκούμενοι παράλληλα σε έναν τρόπο ζωής¹⁵.

Μέσα στη σχολή ο σπουδαστής προσπαθούσε να ξεριζώσει από τη σκέψη του τις θεωρητικές προκαταλήψεις του και να αγκαλιάσει με ένα ανανεωμένο και καθαρό πλέον βλέμμα το σύνολο της πραγματικότητας μέσα από ένα νέο καθολικό όραμα να δει τη ζωή σαν ένα σύνολο, αλλά και να τη ζήσει σωστά. Η εκπαίδευση στις σχολές της Αρχαιότητας αποσκοπούσε στο να χαλυβδώσει τον χαρακτήρα με εκείνες τις αρετές που θα επέτρεπαν στον μαθητή να αντιμετωπίσει θαρραλέα τις προκλήσεις της ζωής· να διαμορφώσει ένα «εσωτερικό φρούριο»¹⁶, για να αντέχει στις επιθέσεις των εχθρών που βρίσκονταν έξω από αυτό.

Η φιλοσοφία, πριν απ' όλα, ήταν μια φιλοσοφία βιωμένη, μια άσκηση μεταστροφής του χαρακτήρα (*conversio*). «Βρες μια θεωρητική μέθοδο» σημείωνε ο Μάρκος Αυρήλιος (10.11), «και πρόσεχε διαρκώς και ασκήσου στο να αλλάξεις». Αυτή τη φιλοσοφική μεταστροφή πρέπει να την καταλάβουμε σαν μια ρήξη με το οικείο, με τη συνήθεια, μια επιστροφή στο αυθεντικό, ένα νέο ξεκίνημα. Άλλωστε, στην Αρχαιότητα με το καθήκον της αλλαγής συμπεριφοράς ήταν περισσότερο επιφορτισμένη η φιλοσοφία και η πολιτική παρά η θρησκεία, όπως συμβαίνει σήμερα.

¹⁴ Hadot [2002β] σ. 15.

¹⁵ Βλ. και την άποψη του Ζωγραφίδη (Κάλφας-Ζωγραφίδης [2006] σ. 180), ο οποίος υποστηρίζει ότι στην Αρχαιότητα το ερώτημα για το ποια είναι η ιδανική μορφή ζωής δεν ήταν θεωρητικό: «Την εποχή εκείνη οι φιλόσοφοι πίστευαν ότι μπορεί να απαντηθεί όχι μόνο στα λόγια αλλά και από την ίδια τη ζωή. Και το πρώτο βήμα ήταν η επιλογή της κατάλληλης φιλοσοφικής σχολής: όταν την επέλεγες, δεν επέλεγες απλώς μια μέθοδο να γνωρίζεις, έναν τρόπο να σκέφτεσαι ή κάποιες συγκεκριμένες γνώσεις· επέλεγες έναν τρόπο να ζήσεις».

¹⁶ Μάρκος Αυρήλιος 8.48.

Ακόμη, πρέπει να αναλογιστούμε και την άλλη σημαντική διάσταση της αρχαίας φιλοσοφίας: φιλόσοφοι στην Αρχαιότητα δεν θεωρήθηκαν μόνο ο Πλάτων ή ο Χρύσιππος, επειδή είχαν αναπτύξει φιλοσοφικό λόγο. Η προσωνυμία του φιλοσόφου δεν αποδιδόταν μόνο σε όσους διατύπωναν καινοτόμες θεωρίες, αλλά και σε όσους ζούσαν μια ζωή σύμφωνη με τις φιλοσοφικές αντιλήψεις τις οποίες πρόσβευαν. Ο Hadot σημειώνει: «Πριν απ' όλα, πρέπει να θυμηθούμε πως ένας φιλόσοφος, στην Αρχαιότητα, δεν είναι κατ' ανάγκην, όπως έχουμε την τάση να το σκεφτόμαστε, ένας θεωρητικός της φιλοσοφίας. Ένας φιλόσοφος, στην Αρχαιότητα, είναι κάποιος που ζει ως φιλόσοφος, που διάγει βίο φιλοσοφικό. Ο Κάτων ο Νεότερος, κυβερνητικός του 1^{ου} αι. π.Χ., είναι ένας στωικός φιλόσοφος, και ωστόσο δεν εκπόνησε κανένα φιλοσοφικό σύγγραμμα. Ο Ρογκατιανός, κυβερνητικός του 3^{ου} αι. μ.Χ., είναι ένας πλατωνικός φιλόσοφος, μαθητής του Πλωτίνου, και ωστόσο δεν εκπόνησε κανένα φιλοσοφικό σύγγραμμα. Αλλά και οι δύο θεωρούνταν φιλόσοφοι, γιατί είχαν υιοθετήσει τη φιλοσοφική ζωή»¹⁷.

Και ο Επίκτητος αναφέρεται δύο φορές στις *Διατριβές*¹⁸ του στον Ευφράτη της Τύρου, έναν φιλόσοφο του 1^{ου} αιώνα μ.Χ., ο οποίος δεν διατύπωσε σημαντικές φιλοσοφικές καινοτομίες και δεν προχώρησε, όπως επισημαίνει, στη θέσπιση κανόνων για τη ζωή των άλλων, αλλά είχε κατορθώσει να ζει σύμφωνα με τις θεωρητικές αρχές που είχε υιοθετήσει: προσπαθούσε σεμνά και κρυφά από τους άλλους, χωρίς να φέρει τα γνωστά σύμβολα των φιλοσόφων, τον τρίβωνα και τη γενειάδα, και χωρίς να αποκαλεί τον εαυτό του φιλόσοφο, να εναρμονίσει τις απόψεις του με την υπόλοιπη ζωή του.

Στους αυτοκρατορικούς χρόνους, υπογραμμίζει ο Frede¹⁹, σχολιάζοντας την περίπτωση του Ευφράτη της Τύρου, οι Στωικοί τόνισαν ιδιαίτερα έντονα ότι η φιλοσοφική θεωρία δεν πρέπει να αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά να εξυπηρετεί μόνο τη γνώση του τι είναι απαραίτητο για να έχει κανείς μια καλή ζωή. Ο ίδιος, κλείνοντας το

¹⁷ Hadot [2005] σ. 19-20. Ανάλογες απόψεις υποστηρίζει ο P. Hadot και στο βιβλίο του *Exercices spirituelles et philosophie antique*.

¹⁸ Δ. 3.15.8, 4.8.15-20.

¹⁹ Frede [1997β] σ. 2. Στην περίπτωση του Ευφράτη αναφέρεται και ο Νεχαμάς [2001] σ. 147.

άρθρο του με τίτλο *Η εικόνα του φιλοσόφου στην Αρχαιότητα* δεν παραλείπει να επισημάνει, με ιδιαίτερη ευαισθησία θα λέγαμε, τα εξής: «Στις μέρες μας, στη συνηθισμένη ηθική σκέψη μας και στη φιλοσοφική μας ηθική, φαίνεται πως δεν υπάρχει παρά μικρή ή και καθόλου θέση για την άσκηση της θεωρητικής σοφίας ως συστατικού του ευ ζην και η αρετή μοιάζει να ταυτίζεται με καταπληκτική ευκολία με την ηθική αρετή, σαν να ήταν ηθικά αδιάφορη η θεωρητική σοφία [...] Ασφαλώς θα ήταν λάθος να προβάλλουμε στους αρχαίους την αντίληψή μας για τη φιλοσοφία ως του ακαδημαϊκού εγχειρήματος ανάπτυξης φιλοσοφικών θεωριών. [...] Ένα μεγάλο μέρος της αρχαίας φιλοσοφίας απλώς χάνεται από τη ματιά μας αν μελετήσουμε την αρχαία φιλοσοφία μονάχα από τη σκοπιά του σύγχρονου φιλοσόφου με τη σύγχρονή του αντίληψη της φιλοσοφίας»²⁰.

Σήμερα η φιλοσοφία επιμένει στο επίπεδο της θεωρίας, και αυτός που αποκαλείται «φιλόσοφος» δεν θεωρείται ασυνεπής, όταν δεν εφαρμόζει τις φιλοσοφικές απόψεις του και στη ζωή του²¹. Αυτή η στάση ανοχής απέναντι στην «ασυνέπεια» των σημερινών φιλοσόφων συμβαίνει, επειδή, όπως εξηγεί ο Williams, ο κόσμος μας είναι διαφορετικός, και «δεν μπορούμε να συμεριστούμε την άποψη ότι η φιλοσοφία μπορεί να ασκήσει επιρροή στα συναισθήματα μπορούμε να δεχτούμε μόνο ότι έχει μια εννοιολογική σχέση με αυτά. Ο λόγος μας για τα συναισθήματα, αν μπορούμε να μιλάμε γι' αυτά, είναι σαν αφήγηση της ανάπτυξής τους ή της αυτο-ανακάλυψης»²².

Όσον αφορά, μάλιστα, το μέρος της φιλοσοφίας που αποκαλούμε Ηθική και τη σχέση της όχι τόσο με τους θεωρητικούς της φιλοσοφίας όσο με το ευρύτερο σύνολο των ανθρώπων, τείνουμε σήμερα να πιστεύουμε ότι το κύριο έργο της είναι να μας παρέχει κριτήρια, για να κρίνουμε αν οι ενέργειές μας είναι καλές ή κακές, ή, για να αποφασίσουμε, όταν αντιμετωπίζουμε δύσκολα ηθικά διλήμματα, ποιο είναι ηθικά σωστό να πράξουμε²³. Δεν αντιμετωπίζουμε, δηλαδή,

²⁰ Frede [2008] σ. 63-64.

²¹ Ο Williams ([1985] σ. 21) θέτει, μάλιστα, το ερώτημα αν μια φιλοσοφική αναζήτηση γύρω από την ηθική στάση του ανθρώπου και την ενάρετη ζωή αντανάκλα κατ' ανάγκην και σε μια αντίστοιχη διανοητική στάση.

²² Williams [1997] σ. 212-13.

²³ Brennan [2005] σ. 32.

τη ζωή ως σύνολο, αλλά κατά περίπτωση και αποσπασματικά, χωρίς να στηρίζουμε τη συνολική συμπεριφορά μας σε μια ενιαία θεωρία.

Η αρχαία φιλοσοφία, λοιπόν, πρότεινε στον άνθρωπο μια τέχνη του βίου, σε αντίθεση με τη σύγχρονη φιλοσοφία²⁴, που παρουσιάζεται, πριν απ' όλα, σαν μια επιστήμη που αφορά κυρίως τους ειδικούς, γεγονός που την καθιστά συχνά αδιάφορη για το ευρύτερο κοινό.

Για την ανάδειξη του χαρακτήρα της αρχαίας φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου που μετέρχεται μια σειρά πρακτικών ασκήσεων, για να εφαρμόσει τη θεωρία στην πράξη, επιλέξαμε να μελετήσουμε τη στωική φιλοσοφία, γιατί οι Στωικοί συστηματικά υποστήριξαν την αντίληψη ότι η φιλοσοφία αποσκοπεί στη διδασκαλία μιας τέχνης του βίου. Η φιλοσοφία είναι, κατά τη γνώμη τους, « σκησις ἐπιτηδείου τέχνης»²⁵· άσκηση μιας τέχνης χρήσιμης για τη ζωή. Είναι, λοιπόν, εξ ορισμού προορισμένη να εφαρμοστεί στην πράξη²⁶.

Η ακριβής έκφραση που απαντάται στην Αρχαία Ελληνική Γραμματεία είναι «τέχνη περὶ τὸν βίον», και σύμφωνα με τον Sellars²⁷ με παραπλήσιες μορφές μαρτυρείται 41 φορές, από τις οποίες τις 34 τις βρίσκουμε στον Σέξτο Εμπειρικό. Μάλιστα, όλες οι σχετικές αναφορές

²⁴ Αυτό δε σημαίνει πως η σύγχρονη φιλοσοφία, επισημαίνει ο Sellars ([2003] σ. 173), είναι χειρότερη ή καλύτερη από την αρχαία· είναι απλώς διαφορετική. Την ίδια άποψη υποστηρίζει και ο Νεχαμάς ([2001] σ. 18-19) τονίζοντας πως «η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου δεν μπορεί, βέβαια, να αντικαταστήσει τη φιλοσοφία ως θεωρητική εξέταση ερωτημάτων οι απαντήσεις των οποίων δε χρειάζεται υποχρεωτικά να αντανakλούν την εικόνα της ζωής εκείνων που θέτουν αυτά τα ερωτήματα· συχνά μια τέτοια εξέταση είναι μείζονος σημασίας». Περισσότερα για τη στάση των νεότερων φιλοσόφων απέναντι στη φιλοσοφία βλ. Sellars [2004] σ. 1-7.

²⁵ SVF 2.35 / LS 26A.

²⁶ Βλ. Μουσώνιος (fr. 8.96): «μόνη δὲ φιλοσοφία τοῦτο σκοπεῖται καὶ τοῦτο μηχανᾶται, πῶς ἂν ὁ ἄνθρωπος κακίαν μὲν ἐκφύγοι, κτήσαιτο δὲ ἀρετήν». Βλ. και Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 9.13: «τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτηδεῦσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων».

²⁷ Βλ. Sellars [2004] σ. 55 σημ. 1. Ας αναφέρουμε ένα παράδειγμα από τον Σέξτο Εμπειρικό (Μ. 11.169): «οἱ δὲ Στωικοὶ καὶ ἄντικρύς φασὶ τὴν φρόνησιν, ἐπιστήμην οὖσαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, τέχνην ὑπάρχειν περὶ τὸν βίον, ἣν οἱ προσλαβόντες μόνοι γίνονται καλοὶ, μόνοι πλούσιοι, σοφοὶ μόνοι». Βλ. και Sellars [2007] σ. 117 και σημ. 15, όπου αναφέρονται τα εκτός του Σέξτου Εμπειρικού χωρία στα οποία εντοπίζεται η σχετική διατύπωση: Επίκτητος, Δ. 1.15.3, SVF 2.909, 911, SVF 3.560, Στράβων 1.1.1, SVF 3.202, Πλούταρχος, Συμποσιακῶν 613B, Κλήμης Αλεξανδρεὺς, Παιδαγ. 2.2.25.3.

συνδέονται με τη στωική φιλοσοφία. Ο Επίκτητος μιλά επίσης και για την «επιστήμην τοῦ βιοῦν» (Δ. 4.1.64). Η ισοδύναμη έκφραση στα Λατινικά είναι «ars vitae» και «ars vivendi» και εμφανίζεται λιγότερο συχνά, κυρίως σε κείμενα του Κικέρωνα και του Σενέκα²⁸.

«Η φιλοσοφία μάς διδάσκει», λέει ο Σενέκας, «να πράττουμε· όχι να λέμε»²⁹, και θεωρεί πως το ύψιστο καθήκον μας και η ύψιστη απόδειξη της σοφίας μας είναι να συμφωνούν τα λόγια μας με τις πράξεις μας. Την ίδια άποψη υποστηρίζει και ο Μάρκος Αυρήλιος, ο οποίος σημειώνει: «Μη συζητάς καθόλου για το πώς είναι ο καλός άνθρωπος γίνε τέτοιος»³⁰.

Οι Στωικοί θεώρησαν μάταιη τη θεωρητική ενασχόληση, αν δεν γίνεται μέρος της συμπεριφοράς. Ο Επίκτητος μιλά πολύ ειρωνικά για αυτούς που μετατρέπανε τη φιλοσοφία σε “φιλολογία”:

Δεν έρχεται ο κτίστης και λέει “ακούστε με να μιλώ για την οικοδομική τέχνη”, αλλά χτίζει το σπίτι και πληρώνεται γι’ αυτό και έτσι αποδεικνύει ότι κατέχει την τέχνη. Κάνε και εσύ κάτι ανάλογο [...] δείξε μας τα έργα σου, για να δούμε ότι στ’ αλήθεια έχεις μάθει κάτι από τους φιλοσόφους (Δ. 3.21.3-6).

Και άλλοτε γίνεται ακόμη πιο δηκτικός:

Έπειτα, γι’ αυτό, άραγε, οι νέοι εγκαταλείπουν τις πατρίδες και τους γονείς τους, για να έρθουν να σ’ ακούσουν να εξηγείς φρασούλες; Δεν πρέπει να επιστρέψουν ανεκτικοί, συνεργατικοί, ήρεμοι, ατάραχοι, έχοντας ένα τέτοιο εφόδιο για τη ζωή, από το οποίο ξεκινώντας θα μπορούν να ανέχονται καλά οτιδήποτε συμβαίνει και να αντλούν τιμή από αυτά;³¹.

Άλλοτε πάλι (Δ. 4.4.11-18), εκρήγνυται ενάντια στην ανοησία των φιλοσόφων που διαβάζουν μόνο, αλλά δεν σκέφτονται ποτέ να εφαρμόσουν στην πράξη τις γνώσεις που απέκτησαν. Είναι, λέει, σαν τους αθλητές που μπαίνουν κλαίγοντας στο γήπεδο, επειδή προτιμούν να παραμένουν στο στάδιο της προπόνησης. «Καταλήγουμε»,

²⁸ Βλ. Cicero, *Fin.* 1.42, 1.72, 3.4, 4.19, 5.16, 5.18, *Acad. Pr.* 2.23/ *SVF* 2.117, *Tusc. Disp.* 2.12 και Seneca, *E.M.* 95.7, 95.8, 95.9.

²⁹ *E.M.* 20.2: «Facere docet philosophia, non dicere».

³⁰ Μάρκος Αυρήλιος 10.16.

³¹ Δ. 3.21.8-9, μτφ. Ι. Χριστοδούλου.

υποστηρίζει εύστοχα, «να μαθαίνουμε ό,τι λέγεται, για να μπορούμε να το εξηγήσουμε στους άλλους», και αυτό, πράγματι θα λέγαμε, κρύβει μια ματαιότητα.

Οι Στωικοί επέκριναν, λοιπόν, έντονα τη διάσταση ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη και εξήραν την πλήρη αρμονία που βιώνει ο άνθρωπος που συνταιριάζει τα πιστεύω του με τη συμπεριφορά του. Μίλησαν, δηλαδή, για τον υπέρτατο σκοπό της φιλοσοφίας που δεν είναι άλλος από τον ευδαίμονα βίο. Γι' αυτό και αντιλαμβάνονταν τη φιλοσοφία ως *επιμέλεια εαυτού*. Στον Σενέκα βρισκουμε πολλές εκφράσεις που δηλώνουν αυτήν την αντίληψη³²: *se formare, ad se recurrere*³³, *sibi vindicare, suum fieri, secum morari*³⁴, *se facere*³⁵, *se ad studia revocare, sibi applicare, in se recedere*³⁶. Ο Μουσώνιος πρότεινε την *επιμέλεια εαυτού* ως διαρκή ενασχόληση για όσους ήθελαν να «σωθούν»³⁷ και ο Επίκτητος την όρισε ως την κύρια διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα (Δ. 1.16.1-3).

Αυτή η αντίληψη των Στωικών για τη φιλοσοφία τούς οδήγησε σε μια συστηματική προσπάθεια αναζήτησης μεθόδων για την επίτευξη της συνέπειας μεταξύ θεωρίας και πράξης. Έτσι, παρόλο που γενικότερα στην Αρχαιότητα υπήρξε η ίδια αντίληψη για τη φιλοσοφία, δεν μπορούμε να πούμε ότι οι Στωικοί υπήρξαν απλοί συνεχιστές της αντίληψης αυτής, γιατί καμία άλλη σχολή της Αρχαιότητας δεν στήριξε τη θεωρητική πλευρά της σε πρακτικές μεθόδους τόσο συστηματικά. Γι' αυτό, η στωική φιλοσοφία αποτελεί υπόδειγμα φιλοσοφικού συστήματος με ανάλογο χαρακτήρα.

Πάντως, η δυνατότητά της να παρέχει ένα αποτελεσματικό μοντέλο ζωής ήταν αναγνωρισμένη στην Αρχαιότητα, πράγμα που αποδεικνύεται από το ότι επί πέντε τουλάχιστον αιώνες κέρδισε το ενδιαφέρον πολλών ανθρώπων, που τη διδάχθηκαν και τη

³² Βλ. Foucault [2003] σ. 56.

³³ *Brev.* 24.1, 18.1.

³⁴ *E.M.* 1.1, 75.118, 2.1.

³⁵ *Beat.* 24.4.

³⁶ *Tranq.* 3.6, 24.2, 17.3.

³⁷ «Καὶ μὴν ὧν γε μεμνήμεθα Μουσωνίου (fr. 36) καλῶν ἔν ἐστιν, ὧ Σύλλα, τὸ δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σῶζεσθαι μέλλοντας», Πλούταρχος, *Περὶ ἀοργησίας* 453D.

χρησιμοποίησαν ως μέσον για την προσωπική τους ευδαιμονία. Ενδιαφέρον είναι ότι και σήμερα η στωική φιλοσοφία μπορεί να διατηρεί έναν επίκαιρο χαρακτήρα. Πολλοί μελετητές της στωικής φιλοσοφίας αναφέρονται στην περίπτωση του ναύαρχου James B. Stockdale, ο οποίος έμεινε σε αιχμαλωσία στο Βιετνάμ και υπέμεινε τις κακουχίες επί επτάμισι χρόνια μελετώντας το Έγχειρίδιον του Επίκτητου και στοχαζόμενος πάνω σ' αυτό, εμψυχώνοντας παράλληλα και μια ομάδα συστρατιωτών του. Η Nancy Sherman³⁸, που μελέτησε την περίπτωση αυτή, θεωρεί πως ο Stockdale τα κατάφερε, επειδή μπόρεσε να περιφρονήσει τα δεινά του, καθώς ο στωικισμός απαξιώνει καθετί που δεν βρίσκεται στον έλεγχό μας (*οὐκ ἐφ' ἡμῖν*).

Οι Στωικοί, βέβαια, όπως είπαμε, υπήρξαν συνεχιστές μιας μακραίωνης φιλοσοφικής παράδοσης που αντιλαμβανόταν τη φιλοσοφία ως *επιμέλεια εαυτού*. Γι' αυτό, μια σύντομη αναφορά σε φιλοσόφους και σχολές που προηγήθηκαν των Στωικών και της Στοάς κρίνεται πολύ χρήσιμη, όχι μόνο για να φανεί η φιλοσοφική συνέχεια μέσα στην οποία εντάσσονται οι Στωικοί, αλλά και για να αναδειχθεί η διαφοροποίησή τους, που δίνει στο φιλοσοφικό τους σύστημα την αξία που απέκτησε μέσα στην ιστορία της φιλοσοφίας.

³⁸ Sherman [2005] σ. 1. Για την περίπτωση αυτού του αιχμαλώτου βλ. τη δική του μαρτυρία Stockdale [1993] και τις αναφορές στο θέμα από Sharples [2002] σ. 21 και Sorabji [2000] σ. 226.

ΜΙΑ ΜΑΤΙΑ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ “ΤΕΧΝΗΣ ΤΟΥ ΒΙΟΥ”

Στο 352d της *Πολιτείας* ο Σωκράτης εφιστά την προσοχή του συνομιλητή του στη σπουδαιότητα του θέματος που τους απασχολεί λέγοντας πως πρέπει να το εξετάσουν προσεκτικότερα, γιατί δεν μιλάνε για κάτι ασήμαντο, αλλά για το πώς πρέπει να ζει κανείς: «περί τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν». Το ερώτημα του Σωκράτη, υποστηρίζει ο B. Williams³⁹, τίθεται την κατάλληλη στιγμή για να ξεκινήσει η ηθική φιλοσοφία.

Από το ερώτημα αυτό, όμως, ξεκινά και ο προβληματισμός για τον φιλοσοφικό βίο⁴⁰, τον βίο που δεν βιώνεται ως συνήθεια και ως έθιμο, αλλά ως προσωπική επιλογή. Αυτός που διάγει φιλοσοφικό βίο χαρακτηρίζεται, σε αντίθεση με τα υπόλοιπα μέλη μιας κοινωνίας, από μια ιδιαιτερότητα, εντέλει μια ατομικότητα, που τον καθιστά άλλοτε διαπρεπή και άλλοτε περίγελο –το τελευταίο προδίδει, βέβαια, περισσότερο την άγνοια του κοινωνικού περιγύρου παρά την πραγματική κατάσταση του φιλοσόφου.

Η επιλογή, όμως, ενός φιλοσοφικού βίου και η μεταστροφή του χαρακτήρα απαιτεί το ξερίζωμα κάθε εδραιωμένης συνήθειας, και γι’ αυτό είναι ένα ιδιαίτερα επίπονο έργο. Θα αρκούσε, άραγε, για τον σκοπό αυτό μόνο η γνώση ή θα ήταν απαραίτητη και η εξάσκηση για την υιοθέτηση αυτής της γνώσης και στο επίπεδο της συμπεριφοράς; Πώς μπορεί, λοιπόν, να επιτευχθεί το ξερίζωμα μιας παλιάς συνήθειας και η υιοθέτηση μιας νέας;

Στην Αρχαιότητα οι γνώμες δίστανται: κάποιοι φιλόσοφοι προβάλλουν τη γνώση ως μοναδικό εργαλείο για τη μεταστροφή του εαυτού, κάποιοι άλλοι συνδυάζουν τη γνώση με ασκήσεις εμπέδωσης

³⁹ Βλ. Williams [1985] σ. 4. Το ερώτημα είναι σημαντικό και θέτει το ζήτημα των *ethics*, για να χρησιμοποιήσουμε τον αγγλικό όρο. Στην περίπτωση αυτή δεν μιλάμε για *morality*, όπως υποστηρίζει ο B. Williams (ό.π., σ. 6). Ο όρος *ethics* σχετίζεται περισσότερο με την ατομική προσπάθεια για την επίτευξη μιας στάσης ζωής που οδηγεί στην ευδαιμονία, ό,τι ακριβώς εννοούσε και ο Σωκράτης με το ερώτημά του, ενώ ο όρος *morality* σχετίζεται με μια κοινωνική προσδοκία (αφορά τις σχέσεις με τους άλλους) καθώς και με την έννοια του καθήκοντος ή του «καθώς πρέπει».

⁴⁰ Σχετικά με το θέμα αυτό βλ. Hijmans [1959] σ. 55-63 και Goulet-Cazé [1986] σ. 93-100.

της. Η άσκηση έρχεται να γεφυρώσει το χάσμα που υπάρχει ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, γιατί, αν η θεωρία δεν γίνει πράξη, παραμένει κενό γράμμα, απλή θεωρητική γνώση.

Ως άσκηση θεωρούμε τη σκόπιμη εξάσκηση για την κατάκτηση μιας συνήθειας, τη σωματική και πνευματική προσπάθεια που καταβάλλουμε για την εγκαθίδρυση μιας νέας συνήθειας που να εναρμονίζεται με τη νέα θεωρητική αντίληψη που υιοθετούμε. «Ο στόχος των ασκήσεων», επισημαίνει ο Sellars⁴¹, «είναι να μπορεί κανείς να εκφράσει τις φιλοσοφικές του αρχές (λόγοι) στις πράξεις του (έργα), και έτσι να διαμορφώσει έναν τρόπο ζωής (βίος)».

Η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου έχει τις απαρχές της πιθανότατα στον **Πυθαγόρα** και τους **Πυθαγόρειους**. Αν και φαίνεται αδύνατο να διακρίνει κανείς ανάμεσα στην πραγματική θεωρία του Πυθαγόρα και στις προσθήκες και τις διορθώσεις των οπαδών του, εντούτοις είναι σίγουρο πως η κοινότητα των Πυθαγορείων από την αρχή διέθετε έναν τρόπο ζωής, που θα τον χαρακτηρίζαμε δογματικό, σχεδόν θρησκευτικό, σύμφωνα με συγκεκριμένους κανόνες συμπεριφοράς. Ο όρκος μυστικότητας που υπήρχε μεταξύ των μελών καθιστά τις λίγες πληροφορίες που μας παραδίδονται αμφισβητήσιμες. Είναι όμως σίγουρο ότι στην κοινότητα εφαρμοζόταν μια πρακτική ασκήσεων και ότι κάποια γνωρίσματα του ασκητισμού, που τα συναντάμε στους νεότερους Πυθαγόρειους, προέρχονται από τις απαρχές της θεωρητικής αναζήτησής τους⁴².

Ο Πυθαγόρας (586;-500; π.Χ.), εφοδιασμένος με όλη την πείρα που απέκτησε από τη σοφία της Ανατολής και τους νόμους της Κρήτης και της Σπάρτης, πήγε στον Κρότωνα και ίδρυσε τη σχολή του στην οποία δίδασκε φιλοσοφία, αλλά συνάμα ασκούσε τους μαθητές του με μεγάλη αυστηρότητα σε έναν τρόπο ζωής. Αυτό είναι φανερό στα *Χρυσά Έπη*, όπου βρίσκουμε τις προσταγές: «ἔθιζε» (στ. 9), «ἔθιζε» (στ. 14), «εἰθίζου» (στ. 35), «ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα» (στ. 45).

Μπορούμε να μνημονεύσουμε εδώ ορισμένες από τις ασκήσεις που εφαρμόζε ο Πυθαγόρας στη σχολή του: α) τη σιωπή, που

⁴¹ Sellars [2004] σ. 119.

⁴² Hijmans [1959] σ. 58.

αποσκοπούσε στη γαλήνη του πνεύματος, έτσι ώστε η διάνοια να απαλλάσσεται από τις περιττές σκέψεις και φλυαρίες και να μπορεί να διαλογίζεται με περισσότερη καθαρότητα⁴³, β) τον αυτοέλεγχο, που οδηγούσε στη βαθμιαία πρόοδο στην αρετή· εδώ μπορούμε να αναφέρουμε τη γνωστή άσκηση που βρίσκουμε στα *Χρυσά Έπη* (στ. 40-44), κατά την οποία ο ασκούμενος οφείλει να αναρωτιέται κάθε βράδυ: «Τι σφάλμα έκανα σήμερα; Τι καλό έκανα; Τι έπρεπε να πράξω και δεν το έπραξα;», έτσι ώστε να ελαττώνει σιγά-σιγά τις κακές πράξεις του⁴⁴, γ) την εγκράτεια, που στοχεύει στον έλεγχο των παθών και την απόκτηση του μέτρου σε κάθε πράγμα⁴⁵, δ) τη μνημονική άσκηση, που αφορά την ενδυνάμωση της μνήμης ως οργάνου της μαθήσεως⁴⁶, ε) την από κοινού ανάγνωση σημαντικών κειμένων, για την καλλιέργεια της γνώσης⁴⁷, στ) τη νηστεία και την αποχή από ορισμένα φαγητά, για τη σωματική και πνευματική κάθαρση⁴⁸.

Πυθαγόρειες ασκήσεις μπορεί κανείς να βρει διάσπαρτες στην αρχαία γραμματεία, γεγονός που αποδεικνύει την ευρύτερη επιρροή που άσκησε η τέχνη του βίου των Πυθαγορείων. Στο *Περί του Σωκράτους δαιμονίου* (585a 4-10), για παράδειγμα, ο Πλούταρχος αναφέρει μια παρόμοια δοκιμασία: πρώτα αθλούμαστε εντατικά για να ανοίξουμε την όρεξή μας για φαγητό· στεκόμαστε ύστερα μπροστά σε τραπέζια γεμάτα νοστιμότητα εδέσματα και, κατόπιν, αφού τα

⁴³ «Πενταετίαν θ' ήσύχαζον, μόνον τῶν λόγων κατακούοντες καὶ οὐδέπω Πυθαγόραν ὀρῶντες εἰς ὃ δοκιμασθεῖεν» Διογένης Λαέρτιος 8.10.

⁴⁴ Το σχετικό απόσπασμα από τον Πορφύριο έχει ως εξής: «δύο δὲ μάλιστα καιροὺς παρηγγύα ἐν φροντίδι θέσθαι, τὸν μὲν ὅτε εἰς ὕπνον τρέποιτο, τὸν δ' ὅτε ἐξ ὕπνου διανίστατο. ἐπισκοπεῖν γὰρ προσήκειν ἐν ἑκατέρῳ τούτοις τὰ τε ἤδη πεπραγμένα καὶ τὰ μέλλοντα, τῶν μὲν γενομένων εὐθύνας παρ' ἑαυτοῦ ἕκαστον λαμβάνοντα, τῶν δὲ μελλόντων πρόνοιαν ποιούμενον. πρὸ μὲν οὖν τοῦ ὕπνου ταῦτα ἑαυτῷ τὰ ἔπη ἐπάδειν ἕκαστον· μὴδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρεῖς ἕκαστον ἐπελθεῖν, πῆ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη; πρὸ δὲ τῆς ἐξαναστάσεως ἐκεῖνα· πρῶτα μὲν ἐξ ὕπνοιο μελίφρονος ἐξυπαναστὰς εὖ μάλ' ὀπιπεύειν ὅσ' ἐν ἡματι ἔργα τελέσεις» (*Πυθαγόρειος βίος* 40.1-15).

⁴⁵ Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορικού βίου* 21.96-100.

⁴⁶ Cicero, *Cato Maior* 38: «Multum etiam Graecis litteris utor, Pythagoreumque mores exercendae memoriae gratia, quid quoque die dixerim, auderim, egerim, commemoro vesperi».

⁴⁷ Ιάμβλιχος, *Περί του Πυθαγορικού βίου* 21.99. Η πρακτική αυτή αντανακλάται στην 6^η επιστολή του Πλάτωνα (323c).

⁴⁸ Διογένης Λαέρτιος 8.40.

θαυμάσουμε, τα αφήνουμε στους υπηρέτες, ενώ εμείς ακουόμαστε στο φαγητό των υπηρετών⁴⁹.

Ο Δημόκριτος (460/457-380 π.Χ.) πριν επισκεφθεί την Αθήνα ταξίδεψε στην Ανατολή και μαθήτευσε στους Μάγους, στους Χαλδαίους των Περσών και στους σοφούς των Ινδών⁵⁰. Ο τρόπος ζωής του ήταν απόλυτα εναρμονισμένος με τη φιλοσοφία του, και γι' αυτό ιδιαίτερα πρωτότυπος και σκανδαλώδης. Απόδειξη αποτελεί η φιλολογία που αναπτύχθηκε γύρω από την προσωπική ζωή του. Πολλά λέγονται για το πώς διαχειρίσθηκε την πατρική του περιουσία⁵¹, την οποία θεώρησε χρήσιμη μόνο για να ικανοποιήσει τη διάθεσή του για γνώση, ή για την αμφισβητούμενη αυτοτύφλωσή του, στην οποία λέγεται ότι προέβη, για να μπορεί να πετυχαίνει πιο εύκολα την ενδοσκόπησή του⁵². Λέγεται, ακόμη, πως υπήρξε πάντα γελαστός, γεγονός που αποδεικνύει μια πάγια στάση ζωής απέναντι στα πράγματα του έξω κόσμου. Τόση υπήρξε, μάλιστα, η κυριαρχία του πνεύματός του πάνω στο σώμα του ώστε μπόρεσε να κανονίσει και τη στιγμή του θανάτου του⁵³.

Σύμφωνα με τον Δημόκριτο, στόχος της άσκησης είναι η αποδοχή όσων συμβαίνουν και υπάρχουν καθώς και η αποφυγή των επιθυμιών⁵⁴. Πιστεύει στην ανάγκη της άσκησης, γιατί, κατά τη γνώμη του, οι περισσότεροι είναι ενάρετοι εξαιτίας της άσκησης και όχι από τη φύση τους⁵⁵. Γι' αυτό, μας λέει, πολλές φορές συναντάμε συνετούς νέους και ξεμωραμένους γέρους, γιατί ο χρόνος από μόνος του δεν αρκεί, για να γίνει κανείς φρόνιμος χρειάζεται, βέβαια, να συμβάλει η φύση του ανθρώπου, αλλά πρέπει να συμβάλει και η «τροφή», δηλαδή η εξάσκηση (απόσπ. 183). Θεμέλιο αυτής της θεωρίας του είναι η άποψη πως η αρετή μπορεί και πρέπει να διδάσκεται: «Άμαρτίης αίτιη

⁴⁹ Την άσκηση μνημονεύει και ο Foucault [2003] σ. 69.

⁵⁰ DK 68A1, A2, A4, A16.

⁵¹ DK 68A169, 15.

⁵² DK 68A27: «ένδον οίκουρεϊν καὶ διατρίβειν». Βλ. και A23, A163. Σχετικά με τη διάθεσή του για ενδοσκόπηση βλ. και Ιπποκράτης, *Ἐπιστ.* 12.8: «πρὸς ἑωυτῶ καθεστεῶτος».

⁵³ DK 68A21 και A28, 29.

⁵⁴ DK απόσπ. 191: «Τῶν δὲ τάλαιπωρεόντων τοὺς βίους θεωρεῖν, ἐννοούμενον ἂ πάσχουσι κάρτα, ὅπως ἂν τὰ παρεόντα σοὶ καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνηται, καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμέοντι συμβαίνη κακοπαθεῖν τῇ ψυχῇ». Πρόκειται για κάτι ανάλογο της αποδοχῆς της στωικῆς εἰμαρμένης.

⁵⁵ DK απόσπ. 242: «Πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος».

ή ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος» (ἀπόσπ. 83). Διαβάζουμε, επίσης, στο ἀπόσπ. 33: «Ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. Καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ».

Ο Δημόκριτος θεωρεῖται προάγγελος ορισμένων ηθικῶν αντιλήψεων που διατύπωσαν οἱ Στωικοί⁵⁶. Βρίσκει κανείς στον Δημόκριτο: α) τὴν “εὐθυμίη” καὶ τὴν “εὐεστῶ”⁵⁷, ομολογες, θὰ μπορούσαμε νὰ πούμε, με τὴ στωικὴ ἀπάθεια, β) τὴ σκοπιμότητα τοῦ περιορισμοῦ τῶν ἐπιθυμιῶν⁵⁸, γ) τὴν προτίμηση τῶν πνευματικῶν ἢ διανοητικῶν πτυχῶν τῆς ζωῆς ἐναντὶ τῶν υλικῶν⁵⁹, καὶ, τέλος, δ) τὴν πίστη πὼς οἱ ἐνάρετες πράξεις δὲν αποτελοῦν δείγμα ἀρετῆς, ἀν ὁ ἄνθρωπος που τις πράττει δὲν διαθέτει τὴν ἀρμόζουσα διανοητικὴ κατάσταση⁶⁰.

Οἱ Σοφιστὲς ἐθέσαν τὸν 5^ο αἰ. πρῶτοι τὸ ἐρώτημα: μπορεῖ νὰ διδαχθεῖ ἡ ἀρετὴ; Θεώρησαν τὴν ἀρετὴ τέχνη, καὶ ὁ Πρωταγόρας ἀποφάνθηκε πὼς δὲν ὑπάρχει τέχνη χωρὶς ἀσκήση (“μελέτη”) οὔτε ἀσκήση χωρὶς τέχνη⁶¹.

Οἱ ἐννοίες “φύσις”, “μάθησις” καὶ “ἀσκησις”, που χρησιμοποιήθηκαν ἀπὸ τοὺς Σοφιστὲς, προδίδουν τὴ δομὴ τοῦ ἐκπαιδευτικοῦ τοὺς προγράμματος⁶². Ἡ μάθηση ἐπέβαλλε τὴ γραμματικὴ, τὴ ρητορικὴ, τὴ διαλεκτικὴ, τὴν κριτικὴ ἀνάγνωση ποιημάτων, τὰ μαθηματικά, τὴν ἀστρονομία καὶ τὴ μουσικὴ. Ἡ ἀσκήση ἀφορούσε κυρίως ρητορικὲς ἀσκήσεις, οἱ ὁποῖες ἐπαιρναν καὶ τὴ μορφή τῶν ἀγώνων (“δισσοὶ λόγοι”) ἢ τῶν ἀσκήσεων μνήμης (μάθαιναν ἀπ’ ἔξω, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης⁶³, ολόκληρους ρητορικοὺς διαλόγους ἢ ευρέως γνωστὰ ἐπιχειρήματα). Πίστευαν, καὶ αὐτοί, πὼς μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί⁶⁴, καὶ ἡ συμβολὴ τοὺς ἐγκεῖται ἀκριβῶς στὴ

⁵⁶ Βλ. Hijmans [1959] σ. 59.

⁵⁷ Δημόκριτος, DK Test. 1.106-109: «τέλος δ’ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ’ ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους».

⁵⁸ Βλ. π.χ. DK ἀπόσπ. 284.

⁵⁹ DK ἀπόσπ. 37, 105, 187.

⁶⁰ DK ἀπόσπ. 62: «ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴδὲ ἐθέλειν».

⁶¹ DK ἀπόσπ. 10.

⁶² Goulet-Cazé [1986] σ. 94.

⁶³ Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων 183b36.

⁶⁴ Στοβαῖος 3.29.11.

διαμόρφωση της έννοιας «ανθρώπινη φύση», μιας και απέδειξαν τη δυνατότητα που έχει αυτή να δεχθεί παιδεία⁶⁵.

Πάντως, όποια κι αν ήταν η ακριβής μορφή αυτών των σοφιστικών ασκήσεων, ο χαρακτήρας τους υπήρξε διανοητικός⁶⁶. Η εκπαίδευση των περισσότερων Σοφιστών δεν στόχευε να προαγάγει την ηθική αρετή, γιατί ασκούμενοι οι μαθητές τους κατεξοχήν στη ρητορική μόνο πολιτική επιδεξιότητα μπορούσαν να κερδίσουν.

Διακρίνεται, ακόμη, πίσω από αυτή την εντατική προσπάθεια για εξάσκηση της διάνοιας, της μνήμης και της ρητορικής, μια παθητικότητα του νου. Ο νους περισσότερο δέχεται παρά ανακαλύπτει· μιμείται παρά δημιουργεί και το αποτέλεσμα γεννιέται περισσότερο από την πειθώ παρά από την αναζήτηση της αλήθειας. Από εδώ προκύπτει και η καυστική κριτική που ασκεί ο Σωκράτης σε μια τέτοια εκπαίδευση που δεν μπορεί να γεννήσει στην ψυχή του μαθητή την αληθινή αρετή, αλλά καθιστά τους μαθητές «δοξοσόφους» και όχι σοφούς.

Αντιθέτως, ο **Σωκράτης** (469-399 π.Χ.) στους πλατωνικούς διαλόγους φαίνεται να προτείνει να εξασκούμαστε μόνο στους συλλογισμούς και ειδικότερα στη διαλεκτική που έχει στόχο την κατάκτηση της αλήθειας. Έτσι, παρακαλεί συχνά τους συνομιλητές του να τον συνδράμουν στη συλλογιστική προσπάθεια, για να γνωρίσουν μαζί του το αληθινό, που όλοι οι άνθρωποι μέσα μας κατέχουμε και που οφείλουμε με την τέχνη της διαλεκτικής να το φέρνουμε στην επιφάνεια, καταπολεμώντας με τον τρόπο αυτό το κακό, την άγνοια. Επομένως, στη φιλοσοφία του Σωκράτη δεν έχει νόημα καμία άλλη μορφή εξάσκησης, όπως θα προτείνουν αργότερα οι Κυνικοί, ή εθισμού, όπως θα προτείνει ο Αριστοτέλης (*Ηθ. Νικ.* 1103a14-18), που θα στόχευαν στην κατάκτηση της αρετής, γιατί, για τον Σωκράτη, όταν γνωρίζω, αυτομάτως γίνομαι και καλός. Την παραπάνω άποψη σχετικά με τη γνώμη του Σωκράτη για την άσκηση μας μεταφέρουν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης⁶⁷.

⁶⁵ Hijmans [1959] σ. 61.

⁶⁶ Goulet-Cazé [1986] σ. 99.

⁶⁷ Βλ. *Ηθικά Εὐδήμια* 1216b2-25.

Ωστόσο, ο Ξενοφών μάς μεταφέρει μια διαφορετική άποψη⁶⁸, κατά την οποία φαίνεται ο Σωκράτης να συμφωνεί με τους Σοφιστές του 5^{ου} αι. ως προς το θέμα της άσκησης. Διαβάζουμε στα *Απομνημονεύματά* του (3.9.1-3) το παρακάτω χωρίο:

Κι όταν τον ρώτησαν πάλι, “μπορεί η ανδρεία να διδαχθεί ή είναι κάτι εκ φύσεως;”, “Νομίζω”, είπε, “ότι, όπως ένα σώμα γεννιέται από τη φύση του πιο ισχυρό από ένα άλλο σώμα στο να υπομένει τους κόπους, έτσι και από τη φύση γεννιέται μια ψυχή πιο δυνατή από μιαν άλλη στο να υπομένει τους κινδύνους· γιατί παρατηρώ ανθρώπους, οι οποίοι ανατρέφονται με τους ίδιους νόμους και τα ίδια ήθη, να διαφέρουν πολύ στην τόλμη. Φρονώ όμως, ότι κάθε ανθρώπινη φύση με τη μάθηση (μαθήσει) και την άσκηση (μελέτη) προκόφτει στην ανδρεία [...]. Παρατηρώ μάλιστα, ότι και σε όλα τα άλλα οι άνθρωποι και ως προς τη φύση διαφέρουν μεταξύ τους και με την άσκηση (επιμελεία) προκόφτουν πολύ. Από αυτά γίνεται φανερό ότι πρέπει όλοι, και οι ευφύτεστοι και οι λιγότερο ευφυείς, σε όσα θέλουν να διακριθούν, αυτά να μαθαίνουν (μανθάνειν) και σ’ αυτά να εξασκούνται (μελετᾶν)”.

Ο Σωκράτης, λοιπόν, κατά τον Ξενοφώντα, φαίνεται να υποστήριξε ότι η κατάκτηση της αρετής περνά μέσα από το τρίδυμο: φύση-μάθηση-άσκηση, όπως υποστήριξαν και οι Σοφιστές. Οι άνθρωποι, με άλλα λόγια, από τη φύση τους διαθέτουν κάποια εφόδια, για τα οποία διαφέρουν μεταξύ τους, και έχουν τη δυνατότητα με τη μάθηση και την άσκηση να βελτιωθούν.

Μάλιστα, ο Σωκράτης του Ξενοφώντα προτείνει και ως μοντέλο άσκησης τη σωματική, που μας διδάσκει την εγκράτεια, με την οποία μπορούμε να χαλυβδώσουμε τη θέλησή μας και να κατανικήσουμε τα πάθη. Για τον λόγο αυτό παρουσιάζεται να τρέφει μεγάλο ενδιαφέρον για τη σωματική του υγεία⁶⁹. Γυμναζόταν και χόρευε κρατώντας πάντα ένα μέτρο στις σωματικές του ασκήσεις χωρίς να καταπονεί το

⁶⁸ Goulet-Cazé [1986] σ. 134-140. Για τη σωκρατική θέση απέναντι στην άσκηση βλ. Goulet-Cazé [1986] σ. 101-140, όπου εξετάζονται οι απόψεις του Σωκράτη, όπως μας τις μεταφέρουν ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης και ο Ξενοφών.

⁶⁹ Βλ. Ξενοφών, *Συμπόσιον* 2.17-19 και *Απομνημονεύματα* 3.12.6, Πλούταρχος, *Υγιεινά Παραγγέλματα* 124E, Διογένης Λαέρτιος 2.22.9 και 2.32.

σώμα, γιατί στόχευε στην υγεία και όχι στην αθλητική εμφάνιση. Έτσι, προτιμούσε να γυμνάζεται τον χειμώνα κάτω από στέγη και το καλοκαίρι στη σκιά. Είναι βέβαιο ότι η σωματική εξάσκηση του αποσκοπούσε στην κυριαρχία πάνω στα πάθη, γιατί θεωρούσε πως η σωματική καχεξία έχει επιπτώσεις και στη διάνοια.

Σχετικά με την καρτερία του Σωκράτη έχουμε αναφορά στο Συμπόσιο του Πλάτωνα (220e-221b), όπου φαίνεται η εξαιρετική ικανότητά του να αντέχει την κούραση και την πείνα, όταν οι περιστάσεις ήταν δύσκολες να πίνει χωρίς να μεθά, ενώ υπήρχε αφθονία οίνου, και κυρίως να επιδεικνύει αντοχή στις δύσκολες καιρικές συνθήκες του χειμώνα. Ο Σωκράτης δεν δίσταζε να περπατά με γυμνά πόδια στο χιόνι, σκανδαλίζοντας τους συστρατιώτες του. Ο Ξενοφών αναφέρει (Απομν. 1.2.1) ότι ήταν ιδιαίτερα σκληραγωγημένος στο κρύο, στη ζέστη και σε κάθε είδους κόπους. Τέλος, ο Αριστοφάνης στις Νεφέλες (στ. 362) δεν παραλείπει κι αυτός να αναφερθεί σ' αυτή τη σωματική αντοχή του.

Πάντως, στον Ξενοφώντα ο Σωκράτης παρουσιάζεται διαφορετικός απ' ό,τι στον Πλάτωνα. Θεωρεί την εγκράτεια θεμέλιο⁷⁰ της αρετής, όρο *sine qua non*, και συμβουλεύει τους μαθητές του να ασκούνται⁷¹ σ' αυτήν, δείχνοντας αυτοσυγκράτηση στο φαγητό, στο ποτό, στον έρωτα, στον ύπνο, στο κρύο, στη ζέστη και στον πόνο⁷².

«Από τον Σωκράτη και μετά», σημειώνει ο Frede, «όλοι οι φιλόσοφοι της αρχαιότητας θεωρούσαν τη φιλοσοφία πρακτική, υπό την έννοια ότι κίνητρο για να ασχοληθούμε με αυτήν ήταν η φροντίδα για το ευ ζην και ότι συνεπαγόταν πρακτικό ενδιαφέρον για το πώς ζει κανείς πραγματικά και για το πώς αισθάνεται για διάφορα πράγματα»⁷³.

Ο Πλάτων (430-347 π.Χ.), όπως είναι γνωστό, αντιπάθησε έντονα τη σοφιστική τεχνική, και ιδιαίτερα την τεχνική της πειθούς· την

⁷⁰ *Απομνημονεύματα* 1.5.4: «ἄρά γε οὐ χρή πάντα ἄνδρα, ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα;».

⁷¹ *Απομνημονεύματα* 2.1.1: «Ἐδόκει δέ μοι καὶ τοιαῦτα λέγων προτρέπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου».

⁷² Για την εγκράτεια του Σωκράτη βλ. Goulet-Cazé [1986] σ. 116 και 138-139.

⁷³ Frede [2008] σ. 38.

αποκαλούσε «κολακείας μόριον»⁷⁴. Απομακρύνθηκε, βέβαια, και από την άποψη του Σωκράτη ότι αρκεί η γνώση της αλήθειας για να πράττουμε σωστά⁷⁵. Ο προβληματισμός για τη σχέση φύσης-γνώσης-άσκησης τίθεται ήδη στον *Μένωνα* (70a), στον *Πρωταγόρα* (323d-e), αλλά και στον *Γοργία* (507c-d), στον οποίο διαβάζουμε: ἡδὲ ἔστιν ἀληθῆ, τὸν βουλόμενον, ὡς ἔοικεν, εὐδαίμονα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον».

Η άσκηση, όμως, αποκτά πραγματικό λόγο ύπαρξης στον Πλάτωνα με την *Πολιτεία* και την τριχοτόμηση της ψυχής, όπου κατατίθεται για πρώτη φορά η άποψη ότι το μη λογικό μέρος της ψυχής μπορεί να επηρεάσει το λογικό. Συνεπώς, κάνουν την εμφάνισή τους στην πλατωνική εκπαίδευση μέθοδοι που εφαρμόζονται απευθείας στο επιθυμητικό, όπως η άσκηση και η συνήθεια. Ο άνθρωπος πράττει το κακό όχι μόνο από άγνοια, αλλά και επειδή ο λόγος είναι αδύναμος μπροστά στην ηδονή και στον πόνο. Διαβάζουμε στην *Πολιτεία* (518c-519a) πως οι άνθρωποι μπορεί να διαθέτουν φρόνηση και γνώση, αλλά ενδέχεται να τις χρησιμοποιούν για το κακό. Με τη συνήθεια όμως και την άσκησιν («καὶ ἀσκήσεσιν»)⁷⁶, δηλαδή την παιδεία («περιαγωγή»), μπορούμε να εμφυτεύσουμε στην ψυχή αρετές που δεν διαθέταμε πρωτύτερα. «*Η παιδεία*», διαβάζουμε στο ίδιο απόσπασμα, «*θα είναι η τέχνη γι' αυτό το πράγμα, για τη μεταστροφή της ψυχής, με ποιον τρόπο, δηλαδή, η μεταστροφή θα συντελεστεί όσο το δυνατόν ευκολότερα και αποτελεσματικότερα*». Διαθέτουμε, λοιπόν, εκ φύσεως τη δυνατότητα της φρόνησης και της γνώσης, αλλά πρέπει να τη στρέψουμε προς τη σωστή κατεύθυνση με την άσκηση.

Στον *Φαίδωνα* (67c5-d3), όπως επισημαίνει και ο Hijmans⁷⁷, η άσκηση αποκτά τον χαρακτήρα του μέσου για να διαλογιστεί κανείς μια υπέρ-πραγματικότητα. Διαβάζουμε:

⁷⁴ *Γοργίας* 463c.

⁷⁵ Ο Πλάτων, όπως επισημαίνει ο Frede ([2008] σ. 38), θεωρεί ότι η σοφία περιλαμβάνει και μια θεωρητική κατανόηση της πραγματικότητας και μια πρακτική γνώση του τι είναι σημαντικό στη ζωή.

⁷⁶ Βλ. και *Νόμοι* 792e: «κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος».

⁷⁷ Hijmans [1959] σ. 62.

Κάθαρση λοιπόν δεν είναι αυτό που λέει παλιά παράδοση, δηλαδή ο αποχωρισμός, όσο γίνεται, της ψυχής από το σώμα και ο εθισμός της («ἐθίσαι») να περισυλλέγεται από παντού από το σώμα, να συγκεντρώνεται και να μένει μόνη της, όσο γίνεται, και τώρα και αργότερα σαν λυτρωμένη από τα δεσμά του σώματος; – Βέβαια, είπε ο Σιμμίας.

Και παρακάτω (80e2-81a2):

Εάν η ψυχή φεύγει καθαρή από το σώμα, χωρίς να παρασύρει μαζί της τίποτε το σωματικό, επειδή κατά τη διάρκεια της ζωής, όσο εξαρτιόταν αυτό από τη θέλησή της, δεν είχε καμιά επικοινωνία με το σώμα, αλλά το απέφευγε και ήταν συγκεντρωμένη στον εαυτό της, και επειδή πάντοτε ασκούσαν σ' αυτό («μελετώσα αεί»), και αυτό δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά ότι φιλοσοφούσε σωστά και πραγματικά ασκούσαν στο να πεθάνει χωρίς δυσκολία ή δεν θα μπορούσε να είναι αυτό “μελέτη θανάτου”; – Εντελώς βέβαια, είπε ο Κέβης⁷⁸.

Από τα παραπάνω συνάγουμε ότι, για να αποκτήσει κανείς το καθαρό βλέμμα που χρειάζεται έτσι ώστε να θεάται τις καθαρές Μορφές, τις Ιδέες, κατά τον Πλάτωνα, οφείλει να ασκείται. Και η άσκηση συνίσταται στην απαλλαγή της ψυχής από τα σωματικά στοιχεία, έτσι ώστε τίποτε υλικό να μην την απασχολεί, ούτε η εξωτερική αίσθηση ούτε η σκέψη η συναφής με το σώμα, παρά να μένει ελεύθερη και καθαρή, αγνή, συγκεντρωμένη στον εαυτό της, σαν να απαλλάχθηκε για πάντα από το σώμα, σαν πεθαμένη. Πράγματι, διαφέρει καθόλου μια τέτοιου είδους άσκηση από το να ασκείται κανείς στον θάνατο;

Να προσέξουμε, ακόμη, πως ο Πλάτων δεν περιγράφει μια προσπάθεια που άμεσα και εύκολα οδηγεί στη θέαση των Ιδεών. Μιλά για επαναλαμβανόμενη προσπάθεια, όπως φαίνεται από το ρήμα «ἐθίσαι» και τη φράση «μελετώσα αεί», καθώς και από τη χρήση ρημάτων σε χρόνο ενεστώτα, για να περιγραφεί η διαδικασία της άσκησης αυτής ως διαρκής.

⁷⁸ Η μετάφραση των αποσπασμάτων από τον *Φαίδωνα* είναι του Θ. Γ. Μαυρόπουλου, εκδ. Ζήτηρος.

Στον *Φαίδωνα* πρέπει να αντιληφθούμε τη θεωρία (ενν. των *Ιδεών*) ως καθαρό στοχασμό και την άσκηση ως κάθαρση. Η αγνότητα της ψυχής, που επιτυγχάνεται με την παραπάνω άσκηση, είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη θεωρία. Ωστόσο, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι και η ίδια η άσκηση ως κάθαρση, ως χωρισμός του σώματος από την ψυχή, περιλαμβάνει και ένα στοιχείο στοχασμού⁷⁹.

Αξιοσημείωτες είναι και οι θέσεις που διατυπώνει ο Πλάτων και σε άλλους δύο διαλόγους του: στον *Τίμαιο* (86e), όπου υποστηρίζει πως η κακία οφείλεται σε ελαττώματα του σώματος ή στην κακή ανατροφή, και στους *Νόμους* (734d), όπου αποδίδει την κακία όχι μόνο στην άγνοια αλλά και στην ακολασία. Ωστόσο, οι απόψεις αυτές φαίνεται να μας απομακρύνουν από τη θεωρία των *Ιδεών*.

Ο **Αριστοτέλης** (384-322 π.Χ.), στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* (993b9), εντοπίζει μέσα μας το αίτιο της δυσκολίας μας να προσεγγίσουμε την αλήθεια και παραλληλίζει την κατάστασή μας με αυτή των νυχτερίδων:

Σε όποια κατάσταση βρίσκονται τα μάτια των νυχτερίδων σχετικά με το φέγγος της ημέρας, στην ίδια βρίσκεται και ο νους της ψυχής μας σχετικά με όσα κατά φύση είναι πιο φανερά από όλα.

Πρέπει λοιπόν, για να μπορέσουμε να βρούμε την αλήθεια, να συνηθίσουμε στο φως σιγά-σιγά, και γι' αυτό, όπως λέει στη συνέχεια, κάθε προσπάθεια που συντείνει έστω και λίγο σ' αυτήν είναι χρήσιμη, ακόμη κι αν είναι ανεπιτυχής.

Η αναλογία αυτή είναι καίρια, για να καταλάβουμε το νόημα της άσκησης στον Αριστοτέλη: πρόκειται για βαθμιαία προσαρμογή, για καλλιέργεια μιας συνήθειας που εδραιώνει τόσο τη γνώση όσο και τη σωστή πράξη. Διακρίνει, μάλιστα, ο Αριστοτέλης δύο αρετές, τη *διανοητική* και την *ηθική*:

⁷⁹ Ο Frede ([2008] σ. 41-42) υποστηρίζει ότι η αντίληψη του Πλάτωνα, πως η ψυχή προϋπάρχει του σώματος, τον οδήγησε στο να προτάξει τη θεωρητική πλευρά της φιλοσοφίας έναντι της πρακτικής, καθώς η ψυχή μέσα από τη θεωρητική ενατένιση μπορεί να θεαθεί τις *Ιδέες*.

Η διανοητική αρετή χρωστάει και τη γένεση και την αύξησή της κατά κύριο λόγο στη διδασκαλία (γι' αυτό και εκείνο που χρειάζεται γι' αυτήν είναι η πείρα και ο χρόνος), ενώ η ηθική αρετή είναι αποτέλεσμα του έθους (και το ίδιο το όνομα, άλλωστε, μικρή μόνο διαφορά παρουσιάζει από τη λέξη έθος). Αυτό ακριβώς κάνει φανερό ότι καμιά ηθική αρετή δεν υπάρχει μέσα μας εκ φύσεως [...] η φύση μάς κάνει επιδεκτικούς στις αρετές, τέλειοι όμως σ' αυτές γινόμαστε με τη διαδικασία του έθους⁸⁰.

Δεν είμαστε ενάρετοι, λοιπόν, από τη φύση μας, αλλά τα πράγματα δεν είναι τόσο απαισιόδοξα για μας, είμαστε επιδεκτικοί στις αρετές και με την άσκηση μπορούμε να διαπλάσουμε ένα ενάρετο ήθος. Ο Δ. Λυπουρλής⁸¹, σχολιάζοντας το παραπάνω απόσπασμα του Αριστοτέλη, υποστηρίζει: «Ότι το ήθος (= ο χαρακτήρας) δεν είναι απλώς συναρτημένο προς το έθος (= τον εθισμό, τη συνήθεια, την άσκηση σε έναν συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς), αλλ' ότι εξαρτάται σε απόλυτο βαθμό από αυτό, ήταν μια βαθύτατη πίστη του Αριστοτέλη».

Πράγματι, ο Αριστοτέλης στο τέλος των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (1179b-1180b) επισημαίνει πως το πραγματικό τέλος δεν είναι η λεπτομερής θεωρητική ανάλυση και η γνώση, αλλά πολύ περισσότερο η πραγματοποίησή τους, το ήθος δηλαδή που θα διαμορφώσει ο κάθε άνθρωπος, και επισημαίνει πως οι διδασκαλίες, οι λόγοι, δεν έχουν τη δύναμη να προτρέψουν στην ομορφιά και την αρετή τα μεγάλα πλήθη των ανθρώπων. Γι' αυτό, τονίζει, δεν αρκούν οι διδασκαλίες, για να διώξουν τα χαρακτηριστικά που έχουν ριζώσει στον χαρακτήρα ενός ανθρώπου. Χρειάζεται αγωγή, που δεν είναι κάτι διαφορετικό από την εξάσκηση, έστω και με τιμωρίες, στις αντίθετες ηδονές από αυτές που ο καθένας εκπαιδευόμενος ορέγεται. Έτσι μόνο θα ανατραφεί ο εκπαιδευόμενος σωστά και θα αποκτήσει καλές συνήθειες («τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι»). Και στη συνέχεια, και στα ώριμα χρόνια ακόμη, πρέπει να μην κάνει τίποτε μικροπρεπές και τιποτένιο, είτε το θέλει είτε δεν το θέλει, τονίζει ο Αριστοτέλης. Η ευδαιμονία δεν είναι,

⁸⁰ *Ηθ. Νικ.* 1103a, μτφ. Δ. Λυπουρλή.

⁸¹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, βιβλίο Β', εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Δ. Λυπουρλής, εκδ. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2006, σ. 185.

για τον Αριστοτέλη, μια παθητική κατάσταση είναι μια ενέργεια της ψυχής, σύμφωνα με τους κανόνες της τέλει αρετής («ή εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν»⁸²).

Ωστόσο, ο Αριστοτέλης θεωρεί πως για κάποιους ανθρώπους ο λόγος δεν αρκεί χρειάζονται τον νόμο για να πράττουν το σωστό. Γι' αυτό και επαινεί την αγωγή των Λακεδαιμονίων που στηριζόταν στον νόμο⁸³.

Οι **Κυνικοί**, οι πνευματικοί πρόγονοι των Στωικών, μας εισάγουν στη μεθοδική άσκηση. Πολλά από τα χαρακτηριστικά της, όπως τα συναντάμε στον Επίκτητο, έχουν διαμορφωθεί αυτήν την περίοδο.

Για τον **Αντισθένη** (450-360 π.Χ.), όπως και για τον Σωκράτη, η κατάκτηση της αρετής περνά από την κατάκτηση της γνώσης, πιο συγκεκριμένα από τη γνώση αυτού που είναι καλό και αυτού που είναι κακό. Ο δρόμος που καταλήγει σ' αυτή τη γνώση επιβάλλει στον άνθρωπο να απαλλαγεί από λανθασμένες αξίες που υιοθέτησε από την κοινωνία μόνο τότε θα μπορέσει να προχωρήσει στην ανώτερη γνώση⁸⁴. Τονίζει όμως συνάμα, όπως και πολλοί άλλοι τον 5^ο αι., και την ανάγκη για παράλληλη άσκηση του σώματος και της ψυχής⁸⁵. «Ο Αντισθένης», αναφέρει ο Διογένης Λαέρτιος (6.15), «υπήρξε το πρότυπο της απάθειας του Διογένη, της εγκράτειας του Κράτη και της καρτερικότητας του Ζήνωνα».

⁸² *Ηθ. Νικ.* 1102a5-6.

⁸³ Η πρόταξη της σημασίας των νόμων στο εκπαιδευτικό του σύστημα, προδίδει μια απαισιοδοξία για την αυτοδύναμη ηθική πρόοδο του ανθρώπου. Αντίθετα, οι Στωικοί εμπιστεύονται περισσότερο τον ανθρώπινο λόγο. Επίσης, θα διαφωνούσαν με τον Αριστοτέλη και στο ότι οι αρετές δεν υπάρχουν εκ φύσεως (*Ηθ. Νικ.* 1103a23-6: «οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειομένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους». Βλ. για το θέμα και Hijmans [1959] σ. 63) στους ανθρώπους, γιατί για τους Στωικούς η συνήθεια βελτιώνει ή διορθώνει, δεν γεννά όμως την αρετή, η οποία είναι λόγος και ως λόγος είναι ριζωμένος μέσα μας. Την ίδια άποψη διατύπωσε, όπως είδαμε, και ο Δημόκριτος (Βλ. και DK απόσπ. 146) και ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, οι οποίοι θεωρούσαν τη διδαχή ως αναπροσανατολισμό της αρετής που ξέφυγε από τον δρόμο της και όχι ως εμφύτευση μιας αρετής.

⁸⁴ Βλ. και Goulet-Cazé [1986] σ.144.

⁸⁵ Βλ. Στοβαίος 2.31.68 . Η άποψη θεωρείται κλασική καθώς τη διατυπώνουν και άλλοι στον 5^ο αι.: Βλ. Ξενοφών, *Απομνημονεύματα* 1.2.19, Πλάτων *Θεαίτητος* 153b, Ισοκράτης *Πρὸς Δημόνικον* 12.

Ο Διογένης (400-325 π.Χ.), ο «μαινόμενος Σωκράτης», έκανε σαφή διαχωρισμό ανάμεσα στη θεωρία και στην εφαρμογή της. Αναφέρεται μια απάντηση που έδωσε σε κάποιον Ηγησία, ο οποίος του ζητούσε επίμονα κάποια συγγράμματά του να τα διαβάσει. Τον ειρωνεύτηκε λέγοντάς του πως, ενώ τον βλέπει στη ζωή του να προτιμά τα αληθινά ξερά σύκα και όχι τα ζωγραφιστά, αντιθέτως, στη φιλοσοφία τον βλέπει να προτιμά τη γραμμένη άσκηση και όχι την αληθινή⁸⁶. Η άσκηση, λοιπόν, είναι, για τον Διογένη, η πεμπτουσία της φιλοσοφίας, αλλιώς η θεωρία καταντά κενό γράμμα, φρούτο ζωγραφιστό, που δεν έχει καμιά αξία για τον πεινασμένο.

Διέκρινε ακόμη την άσκηση σε σωματική και ψυχική⁸⁷. Οι εντυπώσεις που γεννιούνται κατά τη σωματική άσκηση, έλεγε, επιτρέπουν να στραφούμε με ευκολία στα έργα της αρετής. Έτσι η σωματική άσκηση είναι ταυτόχρονα και ψυχική. Γι' αυτό θεωρούσε τη μία συμπλήρωμα της άλλης και πρότεινε να μεταφέρει κανείς απλώς την καταπόνηση που καταβάλλει για το σώμα στην ψυχή, για να πετύχει εύκολα την αρετή. Παρέθετε και τεκμήρια για το πόσο εύκολα φθάνουμε από τη γυμναστική στην αρετή, επισημαίνοντας πως και οι αθλητές, αν μετέφεραν την εξάσκηση και στην ψυχή τους, δεν θα μοχθούσαν άσκοπα και ανώφελα.

Χωρίς εξάσκηση τίποτε δεν μπορούμε να καταφέρουμε, έλεγε, ενώ με την εξάσκηση μπορεί να ξεπεραστεί κάθε εμπόδιο. Αρκεί να επιλέγουμε όχι τους άχρηστους κόπους, αλλά αυτούς που επιβάλλει η φύση, για να ζούμε ευτυχισμένα. Ακόμη και όταν περιφρονούμε τις ηδονές, όταν το κάνουμε συνειδητά, νιώθουμε μεγάλη ευχαρίστηση. Αλλά είναι θέμα εξάσκησης αν οι ηδονές θα συνεχίσουν να μας ευχαριστούν, γιατί, αν μάθαμε να ζούμε με αυτές, η έλλειψή τους μας προκαλεί πόνο αν όμως όχι, τότε είμαστε αδιάφοροι για την ύπαρξή τους.

Είναι ολοφάνερο ότι στο ηθικό σύστημα του Διογένη η θεωρία έρχεται σε δεύτερη μοίρα σε σχέση με την εφαρμογή της στην πράξη. Ο ίδιος το απέδειξε με τον τρόπο που έζησε.

⁸⁶ Διογένης Λαέρτιος 6.48.

⁸⁷ Διογένης Λαέρτιος 6.70-71.

Και ο Κράτης (365-285 π.Χ) προτείνει στους συντρόφους του να ασκούνται στο να έχουν ανάγκη από ~~ἀλλήλους~~ («ολίγων δεηθῆναι»)⁸⁸. Καλεί τους οπαδούς του να συνηθίζουν στις στέρησεις και στον λιτό τρόπο ζωής, να επιδιώκουν την εγκράτεια και την καρτερία και να μην αποφεύγουν τους πόνους⁸⁹. Η σωματική άσκηση μας οδηγεί στην αρετή.

Τελικά, μπορούμε να πούμε πως η κυνική *ἄσκησις* αφορούσε κυρίως την εξάσκηση της σωματικής φύσης του ανθρώπου, ~~πρόχειυε~~ όμως στην ηθική του φύση και ως προς αυτό εν μέρει συμφωνούσαν και οι Στωικοί. Για τους τελευταίους όμως δεν αποτελούσε αυτή η μορφή άσκησης την κύρια οδό πάνω στην οποία βάδισαν για την κατάκτηση της αρετής. «Ο μακρὺς δρόμος των Στωικῶν θεμελιωμένος πάνω στη μάθηση και την άσκηση ακολούθησε τον σύντομο δρόμο των Κυνικῶν που αφορούσε τη σωματική άσκηση με στόχο την ηθική ολοκλήρωση», επισημαίνει η Goulet-Cazé⁹⁰.

Διαβάζοντας το *Περὶ ἀσκήσεως*⁹¹ και το *Ὅτι πόνου καταφρονητέον*⁹² του Μουσώνιου, μπορούμε να αντιληφθούμε την άμεση επιρροή που άσκησαν οι Κυνικοί στους Στωικούς όσον αφορά την ανάγκη της σωματικής άσκησης για την κατάκτηση της αρετής. «Κυνῆτε τὸν σοφὸν λέγουσιν»⁹³, υποστήριζαν οι Στωικοί, αναδεικνύοντας, σε τελική ανάλυση, το ίδιο πρότυπο σοφού και για τις δύο σχολές.

Οι Στωικοί φαίνεται να προσπάθησαν να συνθέσουν τη μεγάλη κληρονομιά του Σωκράτη και των Κυνικῶν. Από τον πρώτο πήραν την πίστη στη δυνατότητα του λόγου να κατακτά την αλήθεια και από τους δεύτερους τον «σύντομο»⁹⁴ δρόμο για τη χαλύβδωση της θέλησης, που είναι η σωματική άσκηση.

⁸⁸ Κράτης, *Ἐπιστολή* 11. Βλ. *Epistolographi Graeci*, επιμ. έκδ. R. Hercher, A. Hakkert, Amsterdam, 1965 (*Ἐπιστολαὶ Κράτητος* σ. 208-217).

⁸⁹ Κράτης, *Ἐπιστολή* 14, 18 και 15.

⁹⁰ Goulet-Cazé [1986] σ. 171-2.

⁹¹ Στοβαίος 3.29.78.

⁹² Στοβαίος 3.29.75.

⁹³ (ο σοφός θα ζήσει κυνικά): Στοβαίος 2.7.11s.9. Βλ. και Διογένης Λαέρτιος 7.121.

⁹⁴ Ο όρος αναφέρεται από τον Απολλόδωρο τον Στωικό: «εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ ἠθικῇ», Διογένης Λαέρτιος 7.121.

Μπορεί ο δρόμος των Κυνικών να χαρακτηριστεί πράγματι σύντομος; Ασφαλώς, δεν είναι εύκολο να εγκαταλείπει κανείς όλα τα υλικά αγαθά και όλες τις κοινωνικές συναναστροφές και σχέσεις, για να ζήσει σύμφωνα με τη φύση. Ωστόσο, με τον τρόπο αυτό άμεσα και γρήγορα, αν και όχι εύκολα, προσαρμόζεται σε αυτά που μόνο η φύση υπαγορεύει, τα οποία δεν αποτελούν πολιτισμικά και κοινωνικά αγαθά. Από την άποψη αυτή, για να γίνει κανείς Κυνικός, δεν έχει να κάνει και πολλά πρέπει απλώς να εγκαταλείψει τα πάντα, όπως το έκανε σε μια μόνο μέρα ο Κράτης. Μ' αυτή την έννοια μπορούμε να δεχτούμε την άποψη του Απολλόδωρου ότι ο δρόμος των Κυνικών προς την αρετή είναι σύντομος. Και, συγκρίνοντάς τον με τον δρόμο των Στωικών, μπορούμε να πούμε πως ο δρόμος, που προτείνουν οι τελευταίοι, είναι πράγματι «μακρύτερος». Και αυτό γιατί, για να κατακτήσει κανείς τον τίτλο του στωικού ανθρώπου, οφείλει, βέβαια, και πάλι, να ζήσει σύμφωνα με τις φυσικές επιταγές, όμως υποχρεούται να ζει, παράλληλα, μέσα στους κοινωνικούς κανόνες και τις δεσμεύσεις, αντιμετωπίζοντας με το μεγαλείο της ψυχής του όλους αυτούς τους πειρασμούς που παραμονεύουν να του διασπάσουν την ενότητα της ψυχής του. Κι αυτό οφείλει κανείς να το πράξει, γιατί ό,τι οι Στωικοί αποκαλούν «εαυτό» δεν ταυτίζεται με το εγώ του καθενός, αλλά ολοκληρώνεται στο πλαίσιο της κοινωνίας και εντέλει της οικουμένης στην οποία το εγώ ανήκει. Το να ζεις συμφιλιωμένος με τους άλλους ανθρώπους και να διατηρείς ταυτόχρονα μια ατάραχη στάση απέχει πολύ από τον ατομικισμό και τη μισανθρωπία ενός Διογένη ή τον αναχωρητισμό ενός χριστιανού μοναχού. Και τα πράγματα δυσκολεύουν για τον Στωικό, όταν συνυπολογίσουμε και το γεγονός ότι μέρος της ολοκλήρωσής του αποτελεί και η πολιτική δράση του, η οποία πάντα θεωρήθηκε ο πιο πολυτάραχος δρόμος.

Είναι φανερό, λοιπόν, ότι ένας τέτοιος δρόμος προς την ευδαιμονία, την εσωτερική γαλήνη, δεν είναι εύκολο να περπατηθεί χωρίς πιασμοί. Είναι ένας δύσκολος δρόμος, τον οποίο θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να σκιαγραφήσουμε λεπτομερώς.

Ολοκληρώνοντας αυτή τη σύντομη επισκόπηση της ιστορίας της «άσκησης» πριν από τους Στωικούς, οφείλουμε να αναφερθούμε και

στους Επικούρειους, οι οποίοι έδρασαν παράλληλα με αυτούς και διατήρησαν τη φιλοσοφία τους ζωντανή επί επτά αιώνες.

Η φιλοσοφία για τον **Επίκουρο** (341-270 π.Χ.) δεν είχε αξία τόσο ως θεωρητική αναζήτηση⁹⁵ όσο ως πράξη. «Κορεσμένος από φιλοσοφικές συζητήσεις», επισημαίνει ο Ζωγραφίδης, «που δεν οδηγούσαν σε κάτι ωφέλιμο για την ανθρώπινη ζωή, δεν δίστασε ο Επίκουρος να διεκδικήσει για τη φιλοσοφία τον ανώτερο δυνατό στόχο: να καθοδηγήσει τον χαμένο άνθρωπο μέσα από τις αντιξοότητες της προσωπικής και της δημόσιας ζωής του, για να κατακτήσει την ευτυχία εδώ και τώρα. Η φιλοσοφία δεν είναι απλώς μια μέθοδος που τη χρησιμοποιείς για να πετύχεις τον σκοπό σου και μετά σου είναι άχρηστη· είναι ο δρόμος και το τέρμα μαζί»⁹⁶.

Ο Επίκουρος προέβαλε το ιδανικό μιας ήρεμης ζωής αποτραβηγμένης από τα δημόσια πράγματα, μιας ζωής ασκητικής που θεμελιωνόταν πάνω στη φιλία. Η φιλία προβλήθηκε ως το μέγιστο αγαθό που διασφαλίζει από κάθε άποψη τη μακαριότητα⁹⁷.

Ανήκε, λοιπόν, και ο Επίκουρος στους φιλοσόφους που θεώρησαν ότι η φιλοσοφία δεν έχει αξία παρά μόνο όταν βοηθά τον άνθρωπο να κατακτήσει την ευδαιμονία⁹⁸. Αυτός είναι ο λόγος που η επικούρεια διδασκαλία διασώθηκε συχνά με τη μορφή αφορισμών που λειτουργούσαν ως μπούσουλας για την καθοδήγηση των μαθητών στον ιδανικό τρόπο ζωής, όπως ή γνωστή ρήση: «Λάθε βιώσας» (ζήσε απαρατήρητος)⁹⁹ ή η τετραφάρμακος:

<i>Ἄφοβον ὁ θεός,</i>	<i>(Ὁ θεός δεν εμπνέει φόβο,</i>
<i>ἀνύποπτον ὁ θάνατος,</i>	<i>ὁ θάνατος δεν φέρνει ταραχή,</i>
<i>καὶ τὰγαθὸν μὲν εὐκτητον,</i>	<i>τὸ αγαθὸ αποκτιέται εὐκόλα,</i>

⁹⁵ Όπως επισημαίνει ο Long ([2003] σ. 47-8): «Ο Επίκουρος θεμελιώνει τον ηδονισμό του με πολλούς τρόπους, από τους οποίους κανένας δεν στηρίζεται άμεσα στα άτομα και στο κενό. Σ' αυτό διαφέρει σημαντικά από τους Στωικούς, των οποίων η ηθική θεωρία έχει εσωτερική σχέση με τη μεταφυσική τους». Ωστόσο, κατά τον Ζωγραφίδη (*Επικούρου Ηθική, Η θεραπεία της ψυχής, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2009, σ. 29*), «ο Επίκουρος τονίζει τη στενή σχέση των δύο (ηθικής και φυσικής) και την ανάγκη της ορθής γνώσης για την ορθοπραξία».

⁹⁶ Κάλφας-Ζωγραφίδης [2006] σ. 180.

⁹⁷ Επίκουρος, *Κύρια Δόξα 27*.

⁹⁸ Long [2003] σ. 47.

⁹⁹ Πλούταρχος, *De latenter vivendo* 1128.C.9.

τὸ δὲ δεινὸν εὐεκαρτέρητον. και το κακό υποφέρεται εύκολα)¹⁰⁰.

Στο ίδιο πνεύμα διασώζονται και άλλες ρήσεις όπως:

Όποιος γνώρισε τα όρια της ζωής καταλαβαίνει πως εκείνο που διώχνει τον πόνο της έλλειψης και κάνει ολόκληρη τη ζωή τέλεια είναι ευπόριστο. Επομένως, δεν έχει ανάγκη από πράγματα που απαιτούν μεγάλο αγώνα¹⁰¹.

Μάλιστα, οι Επικούρειοι είχαν επινοήσει προς διευκόλυνση των μαθητευόμενων πολύ πρακτικούς τρόπους υπόμνησης της ηθικής διδασκαλίας για την αφομοίωσή της. «Υπήρχαν, για παράδειγμα», αναφέρει ο Hutchinson, «δαχτυλίδια με μικρούς σφραγιδόλιθους, αλλά και καθρεφτάκια, με χαραγμένη τη φράση “ένα τίποτα είναι ο θάνατος” – μικρά ενθυμήματα για να τα ‘χουν μαζί τους οι οπαδοί, ενώ θα καταγίνονταν με τις καθημερινές τους ασχολίες»¹⁰².

Ο πρακτικός χαρακτήρας της επικούρειας φιλοσοφίας αποδεικνύεται και από τη συγκρότηση κοινοτήτων στις οποίες τα μέλη ακολουθούσαν τον τρόπο ζωής που είχε υποδείξει ο δάσκαλός τους, τον οποίο λάτρευαν σαν θεό¹⁰³, και ανέπτυσσαν παράλληλα στενούς δεσμούς φιλίας μεταξύ τους καθώς και με τις άλλες επικούρειες κοινότητες, που υπήρχαν ανά τον κόσμο, μέσω επιστολών.

Τέλος, πρέπει να σημειώσουμε πως η αντίληψη της φιλοσοφίας ως τέχνης του βίου συνεχίστηκε μέχρι τον **Πλωτίνο** (205-270 μ.Χ.) και τους μεταγενέστερους φιλοσόφους της όψιμης Αρχαιότητας. Ένα απόσπασμα από τον **Πλούταρχο** (50-120 μ.Χ.)¹⁰⁴, τον γνωστό πολέμιο των Στωικών, μπορεί να παίξει το ρόλο του επιλόγου στην εισαγωγή μας στην αρχαία αντίληψη περί φιλοσοφίας, καθώς βρίσκουμε εκεί να

¹⁰⁰ Φιλόδημος, *Πρός τους [...]*, 4.10-14, μτφ. Ζωγραφίδη στο Κάλφας-Ζωγραφίδης [2006] σ. 182.

¹⁰¹ Επίκουρος, *Κύρια Δόξα* 21.

¹⁰² Βλ. Αβραμίδης Γ. (επιμ.), *Επίκουρος*, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2000, σ. 22.

¹⁰³ Ο.π., σ. 11.

¹⁰⁴ Ο Πλούταρχος αναφέρεται στα έργα του συχνά σε πρακτικές ασκήσεις, όπως στον έλεγχο του θυμού, της περιέργειας, της φιλοχρηματίας και προτείνει να ξεκινάμε την άσκηση από πράγματα πιο εύκολα και να φτάνουμε σιγά-σιγά σε μια σταθερή και ισχυρή συνήθεια.

σκιαγραφούνται εύστοχα οι σχέσεις ανάμεσα στο τρίδυμο «φύσις καὶ λόγος καὶ ἔθος» που σε γενικές γραμμές γίνονταν κατά κοινό τρόπο αντιληπτές στην Αρχαιότητα:

Για να μιλήσουμε γενικά, αυτό που συνηθίσαμε να λέμε για τις τέχνες και τις επιστήμες, το ίδιο πρέπει να ειπωθεί και για την αρετή, ότι δηλαδή για το απόλυτο ολοκλήρωμά της πρέπει να συντρέξουν τρεις προϋποθέσεις: η φύση, ο λόγος και η συνήθεια. Και ονομάζω λόγο τη μάθηση και συνήθεια την άσκηση. Οι απαρχές της αρετής βρίσκονται στη φύση του ανθρώπου, η πρόοδος στη μάθηση, η εφαρμογή στην άσκηση και η τελειοποίηση και στις τρεις. Σ' όποια από αυτές υστερήσει η αρετή, ως προς αυτή είναι φυσικό να χωλαίνει. Γιατί, η φύση χωρίς τη μάθηση είναι τυφλή, η μάθηση πάλι χωρίς τη φύση είναι ελλιπής και η άσκηση χωρίς αυτές τις δυο είναι ατελής¹⁰⁵.



¹⁰⁵ Περὶ Παίδων Αγωγῆς 2Α6-Β5.

Α' Μέρος

Η στωική ευδαιμονία και ο ρόλος της άσκησης

*«Διὰ τοῦτο παραγγέλλουσιν οἱ φιλόσοφοι
μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν,
ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν, εἴτα ἄσκησιν»*

Επίκτητος, Διατριβές 2.9.13

Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΦΥΣΗ – Ο ΕΑΥΤΟΣ

Είδαμε στην Εισαγωγή ότι η τέχνη του βίου πριν από τους Στωικούς στηρίχθηκε σε γενικές γραμμές στο τρίπτυχο: φύσις – μάθησις (λόγος / διδαχή / *ῥῆσις*) – ἄσκησις (ἔθος / μελέτη). Κάποιοι φιλόσοφοι θεώρησαν φύσει ενάρτετο τον άνθρωπο και υποστήριξαν πως με τη μάθηση και την άσκηση οι αρετές του βελτιώνονται και ενισχύονται άλλοι πως δεν ανήκει στη φύση του η αρετή, αλλά μπορεί να την κατακτήσει με την παιδεία και άλλοι πως αρκεί η γνώση της αλήθειας για να γίνει ο άνθρωπος ενάρτετος, απορρίπτοντας ως περιττή οποιαδήποτε μορφή άσκησης. Το θέμα, λοιπόν, συζητήθηκε πολύ από τον 6ο έως και τον 4ο αι. π.Χ., έτσι ώστε οι Στωικοί βρήκαν γόνιμο έδαφος, για να αναπτύξουν τη δική τους άποψη πάνω σ' αυτό.

Οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν τον άνθρωπο ως αναπόσπαστο μέρος του κόσμου με δομή και ουσία ομοιογενή με αυτόν. Η ανθρώπινη προσωπικότητα οικοδομείται στη βάση μιας υποκείμενης ουσίας που είναι κοινή για όλα τα όντα. Είναι δύσκολο, λοιπόν, να προσδιορίσουμε επακριβώς την ανθρώπινη φύση, πριν μιλήσουμε για τη φύση του Μεγάλου Συνόλου, θέμα που αποτελεί αντικείμενο του δεύτερου μέρους της μελέτης αυτής.

Ωστόσο, μπορούμε προς το παρόν να προσδιορίσουμε ποιος έχει την ευθύνη αυτής της οικοδόμησης. Οι Στωικοί υποστήριξαν ότι ο ίδιος ο άνθρωπος, ο εαυτός του, είναι επιφορτισμένος με αυτό το καθήκον. Πώς εννοούσαν, όμως, την ουσία του εαυτού;

Η γνώση αυτή είναι πρωταρχικής σημασίας για τον ασκούμενο στη στωική φιλοσοφία, καθώς όλη η προσπάθεια ξεκινά από τον εαυτό και απευθύνεται σ' αυτόν, γιατί ο ίδιος αναλαμβάνει τη διαμόρφωση του προσώπου με τα χαρακτηριστικά του ευδαίμονα βίου, αλλά και ο ίδιος γίνεται εντέλει ευδαίμων.

Στη *scala naturae* ο άνθρωπος ανήκει στα ζώα, όχι όμως στα άλογα ζώα. Οι Στωικοί προσέδιδαν στην ανθρώπινη φύση μια ιδιότητα που συνιστά την ουσιώδη διαφορά της από εκείνα: ο άνθρωπος, πριν

πράξει, αποφασίζει τι θα πράξει ενεργεί σύμφωνα με τον λόγο, εύλογα¹⁰⁶. Αντιθέτως, εκείνα ενεργούν απαρέγκλιτα σύμφωνα με τη φύση τους.

Ο Επίκτητος ονομάζει αυτό το ανθρώπινο χαρακτηριστικό προαίρεση¹⁰⁷ και το ταυτίζει με τον εαυτό. Το λέει ξεκάθαρα: «Σκέψου ποιος είσαι. Πρώτα είσαι άνθρωπος, δηλαδή, κάποιος που τίποτε δεν έχει πιο σημαντικό από την προαίρεση» (Δ. 2.10.1)· και αλλού: «Προαίρεση είσαι» (Δ. 4.5.12)· άλλοτε πάλι, απευθυνόμενος σ' έναν νεαρό και επιπλήττοντάς τον για την εξεζητημένη εμφάνισή του, του λέει αυστηρά: «Δεν είσαι κρέας ούτε τρίχες, αλλά προαίρεση» (Δ. 3.1.40).

Δεν πρέπει να ταυτίζουμε την προαίρεση με τη βούληση, παρά τις ομοιότητες στο περιεχόμενό τους¹⁰⁸. Η βούληση στους Στωικούς είναι η «εύλογος ὄρεξις»¹⁰⁹ και αποτελεί ένα είδος ευπάθειας, είναι, δηλαδή, μια ανθρώπινη ορμή που βρίσκεται κάτω από τον έλεγχο της λογικής. Προαίρεση είναι η βούληση που βαρύνεται σημασιολογικά από την έννοια της επιλογής· είναι το «ναι» ή το «όχι» που λέμε στις προκλήσεις της ζωής, η «εύλογος αἴρεσις»¹¹⁰.

Η προαίρεση ορίζεται από την Αρχαία Στοά ὡς ἄρεσις πρὸ αἰρέσεως¹¹¹, δηλαδή, ως επιλογή ενός πράγματος αντί ενός άλλου, ή

¹⁰⁶ SVF 1.230.

¹⁰⁷ Επίκτητος, Δ. 1.8.16: «Αν με ρωτήσεις τι καλό έχει ο άνθρωπος, δεν έχω να σου πω τίποτε άλλο, εκτός από το ότι έχει ένα είδος προαίρεσης (ποια προαίρεσις [φαντασιῶν]). Ο όρος «προαίρεσις» εμφανίζεται, πριν από τον Επίκτητο, στον Αριστοτέλη (Ηθ. Νικ. 1139b.4-5: «διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος»). Για την αριστοτελική άποψη περί προαιρέσεως βλ. Δραγώνα-Μονάχου [1978-79] και Sorabji [2006] σ. 188-191 και [2007γ] σ. 91-94.

¹⁰⁸ Οι Στωικοί της Νέας Στοάς χρησιμοποιούσαν τον όρο «voluntas» άλλες φορές ως προαίρεση και άλλες ως βούληση, βλ. SVF 3.437 και 1.579.

¹⁰⁹ SVF 3.173, Διογένης Λαέρτιος 7.115 / SVF 431, SVF 432.

¹¹⁰ SVF 3.88.

¹¹¹ SVF 3.173. Ο Gourinat ([1999] σ. 125-129 και 158-9) επισημαίνει ότι ο όρος στην Αρχαία Στοά σημαίνει μια από τις μορφές πρακτικής παρόρμησης, αλλά δεν φαίνεται να έχει αποκτήσει ακόμη ιδιαίτερη σπουδαιότητα, αντίθετα από ό,τι συμβαίνει στον Επίκτητο, όπου γίνεται προεξάρχουσα μορφή έλλογης ορμής και περικλείει όλα όσα έχουμε οι ίδιοι στην εξουσία μας (4.12.9). Πράγματι, ο Επίκτητος υποστηρίζει ότι αυτά που εξαρτώνται από μας είναι η γνώμη, η ορμή, η επιθυμία, άρα εξομοιώνει την προαίρεση με την τριάδα των έλλογων δυνάμεων που αποτελούν αντίστοιχα αντικείμενα των τριών μερών της φιλοσοφίας (1.17.21-24).

μιας πράξης αντί μιας άλλης¹¹², και αναφέρεται στην απόφαση που παίρνουμε σχετικά με αυτό που θεωρούμε καλό ή κακό. Ωστόσο, στην Αρχαία Στοά ο όρος *προαίρεσις* δεν χρησιμοποιήθηκε υπήρξε όμως σαφώς η ιδέα της προαίρεσης ως ελεύθερης βούλησης, ως αυτό που εξαρτάται από μας, και εκφράστηκε με τις έννοιες «*προαίρεσις*» και «*ἐκκλισις*» ή «*φυγή*»¹¹³ ή με την έννοια «*ἐπιλέγεσθαι*» και «*ἀπεκλέγεσθαι*»¹¹⁴. Γνωστή είναι η παρότρυνση του Αντίπατρου να επιλέγουμε (*ἐκλεγομένους*) πάντα τα κατὰ φύσιν και να απορρίπτουμε (*ἀπεκλεγομένους*) τα παρὰ φύσιν¹¹⁵. Τις ίδιες έννοιες, «*ἐκλεγόμενον*» και «*ἀπεκλεγόμενον*», χρησιμοποιεί και ο Επίκτητος (Δ. 4.7.40) μιλώντας για τις ιδιότητες του ηγεμονικού, του κυρίαρχου μέρους της ψυχής¹¹⁶.

Διαπιστώνουμε, επίσης, ότι ο όρος *προαίρεση* συγγενεύει στη σημασία με την έννοια της *συγκατάθεσης*¹¹⁷, η οποία στη στωική

¹¹² Κατά τον Sorabji [2007γ] σ. 93-94 ο παραπάνω ορισμός «δεν είναι πολύ μακριά από την αριστοτελική έννοια της προαίρεσης, η οποία είναι μια επιλογή (τακτική) που έγινε πριν από την ώρα για δράση. Αλλά η ιδέα των δύο επιλογών με χρονολογική προτεραιότητα που κάνει κάποιος όσον αφορά την προαίρεσή του δεν έχει σχέση με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται ο Επίκτητος την έννοια της προαίρεσης». Την ίδια άποψη εκφράζει ο Sorabji και στο [2007α] σ. 153. Ωστόσο, κατά τη δική μας άποψη, η πρόθεση «*πρό*» έχει μάλλον τη σημασία της σύγκρισης: συγκρίνω δύο πράγματα και προτιμώ το ένα από αυτά και όχι της χρονικής προτεραιότητας.

¹¹³ Βλ. Πλούταρχος, *Ένν.* 1066A / *SVF* 1.536, *SVF* 3.88, 3.109, Διογένης Λαέρτιος 7.115 / *SVF* 3.119.

¹¹⁴ Για τη διαφορά του Επίκτητου από τους άλλους Στωικούς στο θέμα της *προαίρεσης* βλ. Sorabji [2006] σ. 191-5 και [2007α] σ. 153.

¹¹⁵ «*Αντίπατρος δέ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηλεκῶς*»: Στοβαίος 2.7.6a.14. Βλ. και Διογένης Λαέρτιος 7.104.

¹¹⁶ Για τη σημασία που αποκτά η *προαίρεση* στον Επίκτητο η Μ. Δραγώνα-Μονάχου ([1978-79] σ. 269, 277, 306 και 299) επισημαίνει πως, ενώ προϋποτίθεται ως δυνατότητα επιλογής, σπάνια σημαίνει συγκεκριμένη επιλογή, αλλά κυρίως εκφράζει το πνευματικό Εγώ και την ηθική προσωπικότητα του ανθρώπου και πως η έννοια, παρά τον εμφανή νοσηριακό της χαρακτήρα –κατάλοιπο της σωματικής της καταβολής– αποκαλύπτει την ηθικο-πνευματική οντότητα του ανθρώπου ως προσώπου. Η επικτήτεια *προαίρεση* εξατομικεύει τον άνθρωπο και τον κάνει πρόσωπο: είναι, υποστηρίζει η Δραγώνα-Μονάχου, ο πραγματικός, ο αυθεντικός άνθρωπος.

¹¹⁷ Την έννοια της *προαίρεσης* θεωρεί επίσης ταυτόσημη με την έννοια της *συγκατάθεσης* ο Taylor ([2007] σ. 303) και η Μ. Δραγώνα-Μονάχου ([1978-79] σ. 284), η οποία σημειώνει (σ. 288) ότι «η συγκατάθεση ως ροπή του ηγεμονικού στη λειτουργικότητά της ως κύρια έκφραση δυνατότητας ελευθερίας και θεληματικής ενέργειας του ανθρώπου ταυτίσθηκε κάποτε με την προαίρεση από τους σχολιαστές του Αριστοτέλους (Αλέξανδρος Αφροδισιεύς *Απορίαι και λύσεις* III 12: 107, 17-18

φιλοσοφία δηλώνει επίσης τη συναίνεση αλλά κυρίως στις προκλήσεις των αισθήσεων είτε είναι εξωτερικές είτε εσωτερικές περισσότερο στις εντυπώσεις μας, που οι Στωικοί αποκαλούσαν *φαντασίες*, και όχι στις κρίσεις μας για το καλό και το κακό. Έτσι, και η *συγκατάθεση* αποτελεί εκδήλωση του εαυτού, γιατί εξαρτάται αποκλειστικά από αυτόν¹¹⁸ αν συγκατατεθεί ή όχι στην εντύπωση και αν αποδεχθεί την αλήθεια της¹¹⁹. Ο εαυτός έχει τη δυνατότητα να αποφαινεται αν μια εντύπωση που προκάλεσε τις αισθήσεις μας είναι αληθινή ή όχι και να προχωρά σε πράξεις που η εντύπωση αυτή υπαγορεύει. «Κανένα λογικό ζώο», λέει ο Σενέκας¹²⁰, «δεν πράττει, εάν δεν δεχτεί ερέθισμα από ένα πράγμα, δεν αποκτήσει ορμή και δεν ενισχύσει την ορμή η συγκατάθεσή του».

Άρα, στη στωική φιλοσοφία, ο ανθρώπινος εαυτός αφορά κυρίως ό,τι ο ίδιος ο άνθρωπος θέτει κάτω από τον αποκλειστικό έλεγχο του. Κι αυτό ασφαλώς και δεν είναι ούτε η σάρκα του ούτε τα πράγματα, που είναι έρμαια των εξωτερικών αιτιών. Γι' αυτό ο Μάρκος Αυρήλιος, όταν ορίζει τον άνθρωπο ως «*σῶμα, πνευμάτιον καὶ νοῦν*», διευκρινίζει ότι «τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν»¹²¹. Το σώμα και το πνεύμα υπακούουν στους νόμους της φύσης, και ο άνθρωπος είναι αδύναμος να τα κυβερνήσει ο *νοῦς*, όμως, είναι υπό τον έλεγχο του, άρα αυτός είναι ο εαυτός του ανθρώπου.

Λέγοντας «*νοῦς*» ο Μάρκος Αυρήλιος εννοεί τη δυνατότητα του ανθρώπου να σκέφτεται και να αποφασίζει, το μόνο πράγμα που βρίσκεται υπό τον έλεγχο του. Έτσι, η *προαίρεση*, όσον αφορά το καλό και το κακό, και η *συγκατάθεση* ή ο *νοῦς*, όσον αφορά το ορθό ή το λανθασμένο, είναι τα κύρια χαρακτηριστικά του στωικού εαυτού, ο οποίος, όπως είπαμε, βαρύνεται με το καθήκον να διαπλάσει με τις

Bruns), παράλληλα με την ταύτιση της με την ορμή (*Περὶ Εἰμαρμένης* 12: 180, 8-9 Bruns)».

¹¹⁸ Cicero, *Acad. Pr.* 2.37 / SVF 2.115 και SVF 2.992.

¹¹⁹ Και ο ίδιος ο Επίκτητος (*Δ.* 1.17.21-22) υποστηρίζει ότι η *προαίρεση* έχει την έδρα της στη *συγκατάθεση*. Επίσης, θεωρεί τη *συγκατάθεση* ακώλυτη και ανεμπόδιση, όπως και την *προαίρεση* (*Δ.* 4.1.69).

¹²⁰ SVF 3.169.

¹²¹ Μάρκος Αυρήλιος 12.3. Βλ. και 2.2.1-3, 3.16.1, 5.33.6, 7.16.3, 8.56.1, 9.20, 12.26.2. Και ο Αριστοτέλης εκφράζει ανάλογη άποψη, ταυτίζοντας την *προαίρεση* με τον *νοῦ*: «διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος» *Ηθ. Νικ.* 1139b.4-5.

επιλογές του το πρόσωπο με τα στωικά χαρακτηριστικά της ευδαιμονίας.

Τοποθετώντας οι Στωικοί τον εαυτό στην προαίρεση μάς υπέδειξαν τη μοναδική ελευθερία που μπορούμε ως άνθρωποι να διαθέτουμε:

Αλλά ο τύραννος θα με δέσει. –Τι θα σου δέσει; –Το πόδι. –Αλλά θα μου κόψει. –Τι θα σου κόψει; –Τον λαιμό. –Τι δεν θα δέσει, λοιπόν, και δεν θα κόψει; Την προαίρεση. Γι' αυτό προέτρεπαν οι παλιοί "Γνώθι σαυτόν" (Δ. 1.18.17).

Η προαίρεση, μάλιστα, μπορεί να γίνει αήττητη, καθώς μόνο η ίδια μπορεί να νικήσει τον εαυτό της: «προαίρεσιν δὲ οὐδὲν ἄλλο νικῆσαι δύναται, πλὴν αὐτὴ ἑαυτήν» (Δ. 1.29.12-3). Η μόνη περίπτωση να χάσουμε την ελευθερία μας είναι αν αποδώσουμε αξία σε κάτι που δεν υπόκειται πραγματικά στον έλεγχο μας. Αν, για παράδειγμα, στηρίξουμε τη δύναμή μας στα χρήματα, τότε μπορεί εύκολα να τη χάσουμε, γιατί αυτά δεν είναι πάντα υπό τον έλεγχο μας. Αντιθέτως, οι επιλογές μας είναι πάντα υπό τον έλεγχο μας, καθώς κανείς δεν μπορεί να τις αλλάξει, αν εμείς δεν το επιτρέψουμε. Μόνο η ίδια η προαίρεση μπορεί να σταθεί εμπόδιο στον εαυτό της. Και αυτό συμβαίνει όταν μεταστρέφεται. Η ίδια από μόνη της γίνεται κακία ή από μόνη της γίνεται αρετή¹²².

Ο τρόπος που θα πετύχουμε την ηθική ανεξαρτησία είναι, για τον Επίκτητο, απλός: πρώτα πρέπει να μάθουμε ποια πράγματα αφορούν την προαίρεσή μας, εξαρτώνται δηλαδή από μας («ἐφ' ἡμῖν») και άρα, μπορούμε να είμαστε αδιαμφισβήτητα κυρίαρχοι σ' αυτά. συνέχεια πρέπει να αξιολογούμε ως καλό ή κακό μόνο ό,τι αφορά την προαίρεσή μας¹²³, αν θέλουμε να διατηρήσουμε μια σταθερότητα («εὐστάθεια») στη συμπεριφορά μας. Έτσι, θα είμαστε πραγματικά ελεύθεροι, αφού κανείς δεν θα μπορεί να εμποδίσει την προαίρεσή μας, γιατί αυτή από τη φύση της είναι ελεύθερη και ανεμπόδιστη (Δ. 2.15.1), αξιόπιστη και αναφαίρετη (Δ. 3.26.23). «Όλα τα άλλα είναι

¹²² Βλ. Επίκτητος, Δ. 2.23.19.

¹²³ Δ. 2.5.5, 2.10.25, 2.16.1-2, 2.23.17-9, 3.10.18, 4.12.7.

δυνατόν να υποταχθούν σ' αυτήν, ενώ αυτή να παραμένει αδούλωτη και ανυπόταχτη», υποστηρίζει ο Επίκτητος (Δ. 2.10.1).

Αφού, λοιπόν, ο εαυτός είναι η προαίρεση, κάθε προσπάθεια θεραπείας του εαυτού ξεκινά από την προαίρεση και απευθύνεται σ' αυτήν. Αυτή αποτελεί το υποκείμενο και το αντικείμενο της επιμέλειας στη στωική διαπαιδαγώγηση. Για να προοδεύει κανείς ηθικά, υποστηρίζει ο Επίκτητος, οφείλει να επιμελείται την προαίρεσή του («ἐπιμελουμένω» Δ. 3.5.7), να τη διορθώνει («ἀνορθωθῆ» Δ. 3.5.2), να την καλλιεργεί και να την εκγυμνάζει («ἐργάζεσθαι καὶ ἐκπονεῖν» Δ. 1.4.18), έτσι ώστε να την καταστήσει αρμονική με τη φύση.

Η τέχνη με την οποία θα γίνει η επιμέλεια της προαίρεσης είναι η φρόνηση έτσι ώστε η φρόνιμη προαίρεση να αποτελέσει εντέλει και τον τελικό στόχο της επιμέλειας, το ιδανικό πρόσωπο. Και αυτό είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον στη στωική φιλοσοφία, το ότι δηλαδή η ίδια η φρόνιμη προαίρεση που είναι εξαρχής η τέχνη της κατασκευής του προσώπου, βρίσκεται και στο τέλος της διαδικασίας αυτής ως ευδαίμων εαυτός καθώς η προαίρεση αποκτά σταθερότητα και συνέπεια.

Πρόκειται, λοιπόν, για ένα είδος τέχνης που διαφέρει από τις άλλες. Κάθε τέχνη έχει αντικείμενό της κάτι που είναι εξωτερικό ως προς την ίδια και σαφώς διακριτό από αυτήν, όπως συμβαίνει με την ιατρική, που είναι η τέχνη της υγείας, ή τη ναυτική, που είναι η τέχνη της ναυσιπλοΐας.

Ο Κάτων ο Στωικός διευκρινίζει¹²⁴:

Δεν θεωρούμε τη φρόνηση (sapientia)¹²⁵ ως ανάλογη με τη ναυτική ή την ιατρική, αλλά περισσότερο με την τέχνη του ηθοποιού και του χορευτή, με την έννοια ότι το τέλος της βρίσκεται στην ίδια, χωρίς να χρειάζεται να το αναζητήσεις έξω από αυτήν. Η φρόνηση είναι ολοκληρωμένη τέχνη και σ' αυτό διαφέρει από τις άλλες που το συμπλήρωμά τους βρίσκεται έξω από

¹²⁴ Cicero, *Fin.* 3.24-5 / *SVF* 3.11 / *LS* 64H.

¹²⁵ Ο όρος *sapientia* μεταφράζεται στην Ελληνική στα *SVF* ως φρόνησις.

αυτές [...]. Γιατί, μόνο η φρόνηση είναι στραμμένη πλήρως στον εαυτό της, πράγμα που δεν συμβαίνει με τις άλλες τέχνες.

Η φρόνηση, λοιπόν, είναι η τέχνη του βίου (*vivendi ars est prudentia*)¹²⁶, κατά τους Στωικούς είναι η τέχνη της επιλογής. Ο βίος είναι το αντικείμενο και η φρόνηση είναι η τέχνη για να τον ζήσουμε σωστά. Όσο τελειοποιείται η φρόνηση, τόσο τελειοποιείται και ο βίος.

¹²⁶ Cicero, *Fin.* 5.16 / LS 64E.

ΜΑΘΗΣΗ ΚΑΙ ΑΣΚΗΣΗ

Η έννοια της άσκησης

Αναζητώντας την ταυτότητα της ανθρώπινης φύσης οι Στωικοί εντόπισαν δύο σημαντικές πλευρές της, τις οποίες, αν δεν αντιληφθούμε, υποστηρίζει η Annas¹²⁷, δεν μπορούμε να καταλάβουμε ποια είναι πραγματικά. Η ανθρώπινη φύση, λοιπόν, είναι αφενός αναπτυσσόμενη και αφετέρου λογική. Γεννιόμαστε με την ανάγκη να φάμε και να πιούμε και, καθώς μεγαλώνουμε υπό την πίεση των φυσικών μας ορμών, γινόμαστε έλλογα όντα και απομακρυνόμαστε από τη ζωή που μας επιβάλλουν οι ορμές. Τέλος, γινόμαστε ικανοί να επιλέγουμε συνειδητά. Αναπτύσσουμε με τον τρόπο αυτό σιγά-σιγά την αρετή.

Αυτή η ανάπτυξη της αρετής γίνεται μέσω της μάθησης, γιατί η αρετή για τους Στωικούς είναι επιστήμη και, επομένως, διδάσκεται. Ακολουθούν στο σημείο αυτό την άποψη του Σωκράτη, ο οποίος πρέσβευε ότι η αρετή είναι διδακτή¹²⁸ και ότι όλοι οι άνθρωποι έχουμε μια φυσική τάση προς αυτήν¹²⁹, άρα μπορούμε να γίνουμε καλοί. Άλλωστε, υποστηρίζουν, αν δεν μπορούσαμε να γίνουμε καλοί, θα ήταν άτοπο να επαινούμε ή να ψέγουμε κάποιον για την ηθική του κατάσταση ή ακόμη να τον τιμούμε ή να τον τιμωρούμε¹³⁰.

Κατά τους Στωικούς, όταν ο άνθρωπος συνειδητοποιήσει ότι αναπτύσσει λανθασμένα τον εαυτό του, τότε επιδιώκει να επανορθώσει και να γίνει ενάρετος και, για να το πετύχει, αναζητά να μάθει πρώτα-πρώτα τι είναι σύμφωνο με την αρετή. Ο Επίκτητος (Δ. 1.26.4) μάλιστα αποκαλεί «γελοίο» αυτόν που θέλει να πράττει

¹²⁷ Annas [1995] σ. 172.

¹²⁸ Διογένης Λαέρτιος 7.91 / SVF 3.223 /LS 61K. Βλ. και Επίκτητος, Δ. 1.28.4 και Μάρκος Αυρήλιος 7.63. Βλ. επίσης Goulet-Cazé ([1986] σ. 159), η οποία επισημαίνει, ακόμη μια φορά, την προσπάθεια των Στωικών να κρατήσουν τη γραμμή που ξεκίνησε από τον Σωκράτη, ο οποίος υποστήριζε ότι η αρετή είναι γνώση και πως «οὐδείς ἐκὼν κακός».

¹²⁹ LS 61L.

¹³⁰ LS 61M.

σύμφωνα με την αρετή πριν καλά καλά τη γνωρίσει, γιατί θεωρεί πως η αιτία που οι άνθρωποι διαπράττουν σφάλματα είναι η άγνοια.

Γι' αυτό ο Σενέκας δεν θεωρεί σοφούς τους πρωτόγονους ανθρώπους, παρόλο που έζησαν μέσα στην αθωότητα, γιατί πιστεύει πως «την αρετή δεν τη δίνει η φύση να γίνει κανείς ενάρετος χρειάζεται τέχνη (*ars est bonum fieri*)»¹³¹. Συγκεκριμένα υποστηρίζει:

Οι άνθρωποι εκείνοι (οι πρωτόγονοι) ήταν αθώοι από άγνοια. Αλλο πράγμα όμως να μην κάνεις το κακό επειδή δεν θέλεις και άλλο επειδή δεν ξέρεις η διαφορά είναι πολύ μεγάλη. Οι άνθρωποι εκείνοι δεν ήξεραν τι είναι δικαιοσύνη (*iustitia*), τι είναι φρόνηση (*prudencia*), τι είναι εγκράτεια (*temperantia*), τι είναι ανδρεία (*fortitudo*). Η τραχιά ζωή τους είχε βέβαια κάποια στοιχεία που έμοιαζαν με όλες αυτές τις αρετές αλλά η αρετή δεν φτάνει στην ψυχή, παρά μόνο μέσω της διδαχής, της παιδείας και της συνεχούς και επίμονης άσκησης (*exercitatione*) που οδηγεί στην ηθική τελειότητα. Η αρετή είναι ο σκοπός της ζωής μας, αλλά γεννιόμαστε χωρίς αυτήν. Έτσι ακόμη και στους καλύτερους ανθρώπους, προτού τους εκπαιδέσεις, δεν υπάρχει παρά μόνο η πρώτη ύλη της αρετής: η ίδια η αρετή δεν υπάρχει¹³².

Ως πρώτη ύλη της αρετής εννοεί ο Σενέκας την ανθρώπινη διάνοια¹³³. Ο άνθρωπος, λοιπόν, κατά τη στωική φιλοσοφία, δεν διαθέτει εξαρχής την αρετή, αλλά μπορεί να την αναπτύξει με τη βοήθεια της μάθησης, της κατάκτησης των «λόγων». Η μάθηση, όμως, προϋποθέτει μια σειρά ασκήσεων που θα εδραιώσουν¹³⁴ την αρετή στη συμπεριφορά μας. Πρόκειται για μια προετοιμασία που στοχεύει στην αφομοίωση και την εμπέδωση της αλήθειας, έτσι ώστε να καταστεί αυτή τρόπος ζωής (*ethics*)¹³⁵, με στόχο, όταν εμφανιστεί η περίσταση για την οποία έγινε η προετοιμασία, να εκδηλωθεί η κατάλληλη

¹³¹ E.M. 90.44, μτφ. Τ. Νικολαΐδη.

¹³² E.M. 90.45, μτφ. Τ. Νικολαΐδη.

¹³³ Την ίδια άποψη βρίσκουμε και στον Κικέρωνα (*Fin.* 5.59): «Αν και η φύση μάς έδωσε μια διάνοια (*mens*) τέτοια που να μπορεί να δεχτεί κάθε είδους αρετή, της ίδιας της αρετής μας έδωσε μόνο την πρώτη αρχή και τίποτε περισσότερο».

¹³⁴ Και ο Μάρκος Αυρήλιος (5.5) υποστηρίζει πως η εδραίωση της αρετής στη συμπεριφορά μας είναι θέμα άσκησης («*ασκητέον*»).

¹³⁵ Για τη χρήση του όρου βλ. Foucault [1988] σ. 35-36.

συμπεριφορά. «Στη στωική τέχνη του βίου», επισημαίνει –πολύ σωστά– ο Sellars, «η άσκηση είναι το κλειδί της μεταμόρφωσης του φιλόσοφου σε σοφό»¹³⁶. Έτσι η έννοια της άσκησης και η έννοια της μάθησης δεν οριοθετούν στη στωική φιλοσοφία κατ' ανάγκην δύο διαφορετικά πεδία.

Οι στωικές απόψεις για τη σχέση της άσκησης με τη μάθηση και την αρετή αποτυπώνονται στο έργο του Μουσώνιου *Περί Ασκήσεως*. Ο Μουσώνιος Ρούφος, δάσκαλος του Επίκτητου, συνιστούσε επίμονα στους μαθητές του να ασκηθούν και τόνιζε τα εξής:

Η αρετή [...] δεν είναι μόνο θεωρητική, αλλά και πρακτική γνώση, όπως η ιατρική και η μουσική. Όπως ο γιατρός και ο μουσικός δεν οφείλουν μόνο να κατέχουν τις αρχές της τέχνης τους, αλλά επίσης να έχουν ασκηθεί να πράττουν σύμφωνα με τις αρχές, έτσι και όποιος θέλει να είναι άνθρωπος ενάρετος δεν πρέπει απλώς και μόνο να έχει κατακτήσει σε βάθος όλες τις γνώσεις που οδηγούν στην αρετή, αλλά επίσης να έχει ασκηθεί πάνω σ' αυτές τις γνώσεις με ζήλο και μόχθο.

Γιατί πώς κάποιος θα γινόταν εγκρατής, εάν μόνο ήξερε ότι δεν πρέπει να ηττηθεί από τις ηδονές και δεν είχε ασκηθεί να αντιστέκεται στις ηδονές; Πώς θα γινόταν δίκαιος, αν είχε μόνο μάθει ότι πρέπει να αγαπά τη δικαιοσύνη και δεν είχε αγωνιστεί να αποφεύγει την πλεονεξία; Πώς θα κατακτούσαμε το θάρρος, εάν είχαμε μόνο δεχτεί ότι τα πράγματα που φαίνονται τρομερά στους πολλούς δεν πρέπει να τα φοβόμαστε, και δεν είχαμε ασκηθεί να παραμένουμε άφοβοι στην παρουσία τους; Πώς θα ήμασταν συνετοί, αν είχαμε μόνο αναγνωρίσει ποια είναι τα όντως καλά και ποια τα όντως κακά, και δεν είχαμε ασκηθεί να περιφρονούμε αυτά που θεωρούνται καλά;

Γι' αυτό πρέπει η άσκηση να ακολουθεί με κάθε τρόπο την εκμάθηση των γνώσεων που αφορούν κάθε αρετή, εάν τουλάχιστον θέλει κανείς αυτή η εκμάθηση από μόνη της να έχει κάποια χρησιμότητα γι' αυτόν. Και αυτός που θεωρεί καλό να φιλοσο-

¹³⁶ Sellars [2004] σ. 108.

φεί πρέπει να **ασκείται** περισσότερο από αυτόν που έχει στόχο την ιατρική ή κάποια παρόμοια τέχνη, εφόσον μάλιστα η φιλοσοφία είναι κάτι μεγαλύτερο και πιο δύσκολο στην πρακτική από κάθε άλλη ενασχόληση. Και πράγματι, αυτοί που έχουν στόχο άλλες τέχνες κατευθύνονται εκεί, χωρίς να έχουν την ψυχή διεφθαρμένη και χωρίς να έχουν μάθει αντίθετα πράγματα από ό,τι θέλουν να μάθουν. Αλλά αυτοί που επιχειρούν να φιλοσοφήσουν είναι ήδη πολύ διεφθαρμένοι και γεμάτοι από ελαττώματα, γι' αυτό επιδιώκουν την αρετή, και έτσι, από αυτή την άποψη, έχουν μεγαλύτερη ανάγκη για **άσκηση**¹³⁷.

Η επιμονή του Μουσώνιου στην ανάγκη για άσκηση ως εμπέδωση στην πράξη της αλήθειας που κατέχουμε για την αρετή είναι στο παραπάνω απόσπασμα ολοφάνερη. Υπογραμμίζει ο Μουσώνιος τον πρακτικό χαρακτήρα της αρετής, ένα χαρακτήρα ανάλογο με αυτόν των πρακτικών επιστημών, όπως της ιατρικής και της μουσικής. Όπως σε αυτές τις επιστήμες δεν αρκεί μόνο να γνωρίζεις τις θεωρητικές αρχές τους, αλλά πρέπει και να πράττεις σύμφωνα με αυτές, έτσι και αυτοί που επιθυμούν να φιλοσοφήσουν πρέπει να ασκηθούν για να πράττουν σύμφωνα με τις θεωρητικές αρχές της φιλοσοφίας. Μάλιστα, η άσκηση των φιλοσόφων είναι πιο επίπονη, γιατί πρέπει πρώτα να απαλλαγούν από τα στερεότυπα που είχαν υιοθετήσει στο παρελθόν¹³⁸.

Η άσκηση θεωρήθηκε το μέσον για να κατακτήσει ο άνθρωπος την ελευθερία από τις καθιερωμένες συνήθειες που τον καταδυναστεύουν. Ο Επίκτητος γράφει σχετικά:

Να γυμνάζεσαι λοιπόν, σε παρακαλώ, σ' αυτό που αποβλέπουν όλοι οι συλλογισμοί σου, οι ασκήσεις σου, τα αναγνώσματά σου και θα διαπιστώσεις ότι έτσι μόνο γίνονται οι άνθρωποι ελεύθεροι (Δ. 3.26.39).

Επομένως, μπορούμε να πούμε, πως η άσκηση αναφέρεται στη διαρκή και επαναλαμβανόμενη προσπάθεια που αποσκοπεί στην

¹³⁷ Στοβαίος 3.29.78.

¹³⁸ Βλ. και Επίκτητος, Δ. 2.17: «Τί πρώτον ἔστιν ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος; ἀποβαλεῖν οἴησιν».

καθιέρωση μιας νέας συνήθειας, την οποία αναγνωρίσαμε ως ορθή μέσα από τη φιλοσοφική αναζήτηση.

Ήδη ο Αρίστων ο Χίος¹³⁹ είχε επισημάνει την ανάγκη για άσκηση ως ένα είδος «μάχης» ενάντια στα ανθρώπινα πάθη, και αργότερα ο Επίκτητος (Δ. 2.18.1-4) έλεγε στους μαθητές του:

Κάθε συνήθεια και ικανότητα στηρίζεται και ενισχύεται από τις αντίστοιχες πράξεις, δηλαδή η ικανότητα του βαδίσματος ενισχύεται από το περπάτημα, η ικανότητα του τρεξίματος από το τρέξιμο. Αν θέλεις να είσαι καλός αναγνώστης, διάβαζε [...] Σε γενικές γραμμές, λοιπόν, αν θέλεις να κάνεις κάτι, κάνε το συνήθεια.

Είναι αξιοσημείωτο ότι έργα με τον τίτλο *Περὶ Ἀσκήσεως*, εκτός από αυτό του Μουσώνιου, έγραψαν και άλλοι Στωικοί στην Αρχαιότητα, γεγονός που αποδεικνύει πως συνέδεαν τη φιλοσοφία με την άσκηση. Ο Διογένης Λαέρτιος (7.166 και 167) αναφέρει πως *Περὶ Ἀσκήσεως* έγραψαν οι Στωικοί Ἡρίλλος και Διονύσιος, και ο Αρριανός μνημονεύει ένα μάθημα του Επίκτητου με τον ίδιο τίτλο (Δ. 3.12).

Οι εκπαιδευόμενοι στη σχολή του Επίκτητου ασκούσαν από νωρίς το πρωί (ἔωθεν ἀνιστάμενος ταῦτα τηρεῖ», Δ. 1.4.20) μέχρι το βράδυ («καθ' ἡμέραν ἐξ ὄρθρου μέχρι νυκτός», Δ. 3.3.16) και μερικές φορές και τη νύκτα ἢ («μὰρ διὰ τοῦτο ποτε λύχνον ἦψας ἢ ἠγρύπνησας;», Δ. 2.21.19), γιατί ο Επίκτητος θεωρούσε πως για να κατακτήσουν την αρετή έπρεπε να ασκούνται πολύ και συνεχώς («ἀκ ἔστιν ἀναπότευκτον σχεῖν τὴν ὄρεξιν καὶ τὴν ἔκκλισιν ἀπερίπτωτον ἄνευ μεγάλης καὶ συνεχοῦς ἀσκήσεως», Δ. 3.12.5). Προσέρχονταν στη σχολή για δύο λόγους, να μάθουν και να ασκηθούν: «Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν παιδευτὴς εἰμι ὑμέτερος, ὑμεῖς δὲ παρ' ἐμοὶ παιδεύεσθε [...] ὑμεῖς δὲ ταῦτα μαθησόμενοι καὶ μελετήσοντες πάρεστε» (Δ. 2.19.29-30).

Ο Επίκτητος, μάλιστα, αποκαλούσε «ασκητή» αυτόν που έστρεφε τον αγώνα του κυρίως ενάντια στις επιθυμίες και τις αποστροφές του και αντιμαχόταν τον βολεμένο εαυτό του (Δ. 3.12.7-8).

¹³⁹ SVF 1.370: «ὄθεν ὡς ἔλεγεν Αρίστων πρὸς ὄλον τὸ τετράχορδον, ἡδονήν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης».

Η ορολογία

Ποικίλοι ήταν οι όροι που χρησιμοποίησαν οι Στωικοί, για να εκφράσουν τη διαδικασία εμπέδωσης της θεωρίας.

Πέραν των όρων “*ἄσκησις*”¹⁴⁰ και “*ἀσκοῦμαι*” χρησιμοποίησαν συχνά και τους όρους “*ἔθισμός*”¹⁴¹ ή “*ἔθος*”¹⁴² και “*ἐθίζομαι*”¹⁴³ ή “*ἐθίζω ἐμαντόν*”¹⁴⁴. Ο Κλήμης Αλεξανδρεὺς¹⁴⁵ προσδιορίζει τη στωική πρόταση για τη θεραπεία του εαυτού ως τριπλή: α. «μάθησις το αἰτίου» β. «μάθησις τοῦ πῶς ἂν ἐξαιρεθεῖη τοῦτο» και γ. «ἄσκησις τῆς ψυχῆς καὶ ἔθισμός πρὸς τὸ τοῖς κριθεῖσιν ὀρθῶς ἔχειν ἀκολουθεῖν δύνασθαι».

Ο Επίκτητος χρησιμοποιεί συχνά τους όρους “*μελέτη*” και “*μελετᾶν*”¹⁴⁶ ως συνώνυμους των όρων “*ἄσκησις*” και “*ἀσκεῖσθαι*”. Οι έννοιες αυτές διαθέτουν κάποτε περισσότερο θεωρητικό παρά πρακτικό χαρακτήρα, όπως φαίνεται στο παρακάτω απόσπασμα από τις *Διατριβές* (2.9.13): «*Γι’ αυτό, οι φιλόσοφοι συμβουλεύουν να μην αρκούμαστε μόνο στη μάθηση, αλλά να προχωρούμε και στον στοχασμό (μελέτην) και έπειτα στην εξάσκηση(ἄσκησιν)* ». Αλλού (Δ. 1.27.7) ονομάζει την άσκηση “*γυμνασίαν*”¹⁴⁷ και την ενασχόληση με αυτήν “*τριβήν*”.

¹⁴⁰ Βλ. ενδεικτικά Επίκτητος, Δ. 2.9.13, 3.12.7, 3.12.6, Διογένης Λαέρτιος 7.123 και SVF 1.370 (πρὸς ἡδονὴν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως), 3.278 (ἄλλας ἀρετάς... ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένας) και 3.490.

¹⁴¹ SVF 3.490.

¹⁴² SVF 3.214, Πλούταρχος, Ἐναντ. 1043D / SVF 3.691, Επίκτητος, Δ. 3.12.6.

¹⁴³ Επίκτητος, Δ. 2.9.10, 3.8.4, 3.25.10, Μάρκος Αυρήλιος 4.36.1.

¹⁴⁴ Μάρκος Αυρήλιος 10.37.1.

¹⁴⁵ SVF 3.490.

¹⁴⁶ Βλ. ενδεικτικά Δ. 2.16. Η συγκεκριμένη *Διατριβή* του Επίκτητου έχει θέμα της τη *μελέτη*.

¹⁴⁷ Ο Foucault ([1988] σ. 36-37) κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στη *μελέτη* και τη *γυμνασία* βάσει του περιεχομένου που δινόταν στους όρους στην Αρχαιότητα. Η *μελέτη*, υποστηρίζει, αντιστοιχεί στον λατινικό όρο *meditatio* και αναφέρεται σε μια νοητική εξάσκηση σε υποθετικές καταστάσεις που μας προετοιμάζει, για να τις αντιμετωπίσουμε, εάν μας συμβούν, ενώ η *γυμνασία* είναι εκπαίδευση σε πραγματικές καταστάσεις, όπως η σεξουαλική αποχή, οι σωματικές στερήσεις και

Ο Hijmans¹⁴⁸ θεωρεί ως terminal technicus στον Επίκτητο τους όρους “ἀσκεῖν”, “μελετᾶν”, “ἐκπονεῖν” και “γυμνάζειν” –να προσθέσουμε και το “τρίβειν”– και εντοπίζει ένα απόσπασμα από τις Διατριβές το οποίο εντέχνως περιλαμβάνει όλους τους παραπάνω όρους:

Ἐτεροκλινῶς ἔχω πρὸς ἡδονήν· ἀνατοιχήσω ἐπὶ τὸ ἐναντίον ὑπὲρ τὸ μέτρον τῆς ἀσκήσεως ἕνεκα. ἐκκλιτικῶς ἔχω πόνου· τρίψω μου καὶ γυμνάσω πρὸς τοῦτο τὰς φαντασίας ὑπὲρ τοῦ ἀποστῆναι τὴν ἐκκλισιν ἀπὸ παντός τοῦ τοιούτου. τίς γάρ ἐστιν ἀσκητής; ὁ μελετῶν ὀρέξει μὲν μὴ χρῆσθαι, ἐκκλίσει δὲ πρὸς μόνα τὰ προαιρετικὰ χρῆσθαι καὶ μελετῶν μᾶλλον ἐν τοῖς δυσκαταπονήτοις (Δ. 3.12.7-8).

Από τις παραπάνω έννοιες, επισημαίνει ο Hijmans¹⁴⁹, το ἐκπονεῖν είναι ίσως ο πιο κατάλληλος όρος, για να εκφράσει την έννοια του ασκοῦμαι. Είναι λίγα τα αποσπάσματα στα οποία ο Επίκτητος δεν προσδίδει στην έννοια αυτή ηθικό περιεχόμενusunήθως σημαίνει: εργάζομαι σκληρά πάνω στην προαίρεσή μου (Δ. 1.4.18), στην αρετή (Δ.3.1.7) ή στην απάθεια (Δ.4.10.13), και είναι ο μοναδικός από τους παραπάνω όρους που δεν χρησιμοποιείται από τον Επίκτητο για τη σωματική άσκηση. Οι τρεις άλλοι, οι οποίοι και εμφανίζονται πολύ συχνά, διαρκώς εναλλάσσονται στη χρήση τους και δηλώνουν άλλοτε τη σωματική και άλλοτε την πνευματική άσκηση, τόσο που έχει κανείς την εντύπωση ότι για τον Επίκτητο η δεύτερη χρήση ήταν μια μεταφορά από την πρώτη, ακόμα κι αν τα ρήματα ἀσκῶ και μελετῶ δεν χρησιμοποιήθηκαν εξαρχής για να δηλώσουν τη σωματική άσκηση. Αντιθέτως μάλιστα, το γυμνάζεσθαι¹⁵⁰ είχε ήδη χρησιμοποιη-

άλλες τεχνικές εξαγνισμού. Επισημαίνει, επίσης, ότι η μελέτη είναι τεχνικός όρος της ρητορικής.

¹⁴⁸ Hijmans [1959] σ. 70.

¹⁴⁹ Hijmans [1959] σ. 70-1.

¹⁵⁰ Χαρακτηριστικό παράδειγμα της χρήσης από τον Επίκτητο του όρου και για τη σωματική και για την πνευματική άσκηση είναι το χωρίο: «Ἔστιν οὖν ἀπὸ τούτων ὠφελήθηνα; Ἀπὸ πάντων. Καὶ ἀπὸ τοῦ λουδοροῦντος; Τί δ' ὠφελεί τὸν ἀθλητὴν ὁ προσγυμναζόμενος; τὰ μέγιστα. καὶ οὗτος ἐμοῦ προγυμναστής γίνεται τὸ ἀνεκτικόν μου γυμνάζει, τὸ ἀόργητον, τὸ πρᾶον», Δ. 3.20.9. Βλ. και Δ. 2.18.28.

θεί από τον Ισοκράτη και τον Πλάτωνα¹⁵¹ για να δηλώσει την πνευματική άσκηση.

Στον Επίκτητο βρίσκουμε, επίσης, και την έκφραση «έκπονήση και καταθλήση»¹⁵², που αποδεικνύει πως ο φιλόσοφος αντλεί την ορολογία του από τον αθλητισμό, αλλά όχι μόνο από εκεί. Οι μεταφορές του λαμβάνονται επίσης κατά προτίμηση και από την πολεμική εκγύμναση¹⁵³, τα επαγγέλματα¹⁵⁴ κ.ά.τ.

Πνευματικές και σωματικές ασκήσεις

Ο Foucault¹⁵⁵ διακρίνει τις ασκήσεις που ακολουθούσαν οι σχολές στην Αρχαιότητα σε τρία είδη: α) σε διαδικασίες δοκιμασίας, που είχαν ως σκοπό να καταστήσουν το άτομο ικανό να βολεύεται χωρίς το περιττό και να είναι έτοιμο να αντέξει πιθανές στερήσεις, β) σε ασκήσεις υποβολής στον έλεγχο της συνείδησης, ασκήσεις μνήμης που στόχο δεν είχαν όμως τον καταλογισμό μιας ενοχής, αλλά την ενίσχυση του ορθολογικού εξοπλισμού που εξασφαλίζει μια συνετή διαγωγή και, τέλος, γ) σε νοητικές ασκήσεις που στόχευαν στο φιλτράρισμα των παραστάσεων, στη διαρκή επιτήρησή τους, η οποία διασφαλίζει ότι δεν θα συνδεθούμε με κάτι που δεν υπόκειται στην εξουσία μας. Όλες αυτές οι πρακτικές ασκήσεις στόχευαν στην «*conversio ad se*», τη στροφή στον εαυτό με σκοπό να τον αλλάξουμε.

Η παραπάνω διάκριση καταδεικνύει την πρακτική πλευρά της αρχαίας φιλοσοφίας και μπορεί να μας διαφωτίσει για το είδος και το

¹⁵¹ Ισοκράτης, *Πρὸς Νικοκλέα* 11.2-4 «ὥστ' οὐδενὶ τῶν ἀσκητῶν οὕτω προσήκει τὸ σῶμα γυμνάζειν ὡς τοῖς βασιλεῦσι τὴν ψυχὴν τὴν αὐτῶν». Βλ. και Πλάτων, *Αλκιβιάδης Α'* 132b: «Γύμνασαι πρῶτον, ὦ μακάριε, καὶ μάθε ἅ δεῖ μαθόντα ἰέναι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως».

¹⁵² Δ. 2.17.31. Το ρήμα *καταθλέω* σημαίνει «νικῶ στον αγώνα».

¹⁵³ Βλ. στο Δ.1.2.32 το ρήμα *χειμασκῆσαι*, που χρησιμοποιείται για να δηλώσει τη στρατιωτική κατάρτιση κατά τη διάρκεια του χειμῶνα.

¹⁵⁴ Βλ. Δ. 2.14.2-6, όπου παραλληλίζει το έργο του φιλοσόφου με αυτό του υποδηματοποιού, του ξυλουργού και του μουσικού, αν και σε άλλο σημείο (Δ. 3.9.10) διαπιστώνει κανείς μια απαξίωση για τα επαγγέλματα αυτά σε αντίθεση προς το έργο του φιλοσόφου.

¹⁵⁵ Foucault [2003] σ. 69-77.

πλήθος των ασκήσεων που χρησιμοποιούσαν οι σχολές. Ωστόσο, δεν μπορεί να αναδείξει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα και τη συστηματικότητα που διέθεταν οι ασκήσεις που χρησιμοποιήθηκαν στη Στοά.

Αντιθέτως, η διαίρεση που προτείνει ο στωικός δάσκαλος Μουσώνιος στο *Περὶ Ἀσκήσεως* μπορεί να υπηρετήσει περισσότερο αυτή την επιδίωξη:

Πώς λοιπόν και με ποιο τρόπο πρέπει να ασκείται κανείς; Εφόσον ο άνθρωπος δεν είναι μόνο ψυχή ούτε μόνο σώμα, αλλά μια σύνθεση και των δύο, αυτός που ασκείται πρέπει απαραίτητα να φροντίζει και τα δύο, περισσότερο βέβαια, όπως είναι σωστό, το υπέρτερο μέρος, δηλαδή την ψυχή. Οφείλει ωστόσο να φροντίζει και το άλλο μέρος, γιατί κανένα μέρος του ανθρώπου δεν πρέπει να υποτιμάται. Πρέπει, ομολογουμένως, το σώμα εκείνου που αφοσιώνεται στη φιλοσοφία να είναι πραγματικά διαθέσιμο για σωματικές εργασίες, γιατί συχνά οι αρετές χρησιμοποιούν το σώμα ως απαραίτητο εργαλείο για δραστηριότητες της ζωής. Ένα μέρος, λοιπόν, της άσκησης θα έπρεπε να αφορά μόνο την ψυχή, ένα άλλο μέρος θα έπρεπε να είναι κοινό για την ψυχή και για το σώμα¹⁵⁶.

Διακρίνει, λοιπόν, ο Μουσώνιος τις ασκήσεις α) σ' αυτές που αφορούν καθαρά την ψυχή και στις οποίες πρέπει να αποδοθεί το μεγαλύτερο μέρος της προσπάθειας –τις ασκήσεις αυτές μπορούμε να τις ονομάσουμε «πνευματικές»¹⁵⁷, γιατί το κυρίαρχο αντικείμενο της άσκησης είναι το πνεύμα μας, η βελτίωση της ποιότητάς του–, και β) σ' αυτές που αφορούν το σώμα –και ως προς αυτό μόνο μπορούμε να τις ονομάσουμε «σωματικές»–, αλλά στοχεύουν και πάλι στην ψυχή, γιατί ο μαθητευόμενος φιλόσοφος πρέπει να είναι πάντα σωματικά ικανός για να υπηρετήσει την αρετή.

Τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των σωματικών ασκήσεων προσδιορίζει ο Μουσώνιος στη συνέχεια:

¹⁵⁶ Στοβαίος 3.29.78.34 κε.

¹⁵⁷ Ο όρος αποδίδεται στον Hadot ([2002α] σ. 17-74). Να σημειώσουμε ότι για τους Στωικούς το πνεύμα παίρνει στον άνθρωπο τη μορφή της ψυχής.

Έτσι λοιπόν θα ασκούσαμε και τα δύο (σώμα και ψυχή) παράλληλα, αν συνηθίζαμε στο κρύο, στη ζέστη, στη δίψα, στην πείνα, στη λιτότητα της τροφής, στη σκληρότητα του στρώματος, στην αποχή από ευχάριστα πράγματα, στην ανοχή επίπονων καταστάσεων. Μ' αυτές τις μεθόδους και άλλες παρόμοιες, το σώμα από τη μια μεριά δυναμώνει και γίνεται και εύρωστο και σταθερό και ικανό για κάθε έργο, και η ψυχή από την άλλη δυναμώνει, ασκούμενη αφενός στην ανδρεία με το να υπομένει τις επίπονες καταστάσεις, αφετέρου στην εγκράτεια («σωφροσύνη») με το να απέχει από τα ευχάριστα πράγματα.

Οι ασκήσεις, λοιπόν, της δεύτερης κατηγορίας που γυμνάζουν σώμα και ψυχή είναι αυτές που ο Foucault αποκαλεί «διαδικασίες δοκιμασίας». Πρόκειται για ενίσχυση της αντοχής του σώματος, για εξάσκηση στην αυτάρκεια και για απαξίωση του περιττού. Οι ασκήσεις αυτές, βεβαίως, δεν έχουν στόχο να δυναμώσουν το ίδιο το σώμα, αλλά να χαλυβδώσουν την ψυχή σε ανδρεία και σωφροσύνη, στις δύο βασικές στωικές αρετές, που ουσιαστικά θα καταστήσουν τον άνθρωπο ικανό να αντισταθεί στις προκλήσεις της ηδονής και της επιθυμίας. Καταχρηστικά, λοιπόν, τις αποκαλούμε σωματικές, εφόσον, σε τελική ανάλυση, δεν υπηρετούν το σώμα.

Για τις πνευματικές ασκήσεις, ειδικότερα, ο Μουσώνιος επισημαίνει τον στόχο τους:

Η άσκηση που ταιριάζει ειδικά στην ψυχή συνίσταται καταρχάς στο να πετύχουμε να είναι στη διάθεσή μας όλα τα στοιχεία που αποδεικνύουν (τὰς ἀποδείξεις προχείρους ποιείσθαι) ότι τα θεωρούμενα καλά δεν είναι καλά, και τα θεωρούμενα κακά δεν είναι κακά, και να εξασκούμαστε (ἐθίζεσθαι) να αναγνωρίζουμε και να διακρίνουμε (γνωρίζειν τε καὶ διακρίνειν) τα όντως καλά απ' αυτά που δεν είναι όντως καλά. Συνίσταται στη συνέχεια στο να ασκούμαστε (μελετᾶν) και να μην αποφεύγουμε κανένα από τα θεωρούμενα κακά και να μην επιδιώκουμε κανένα από τα θεωρούμενα καλά, και να απορρίπτουμε με κάθε μέσο τα όντως κακά και να ακολουθούμε με κάθε τρόπο τα όντως καλά¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Στοβαίος 3.29.78.45 κε.

Τρία στάδια, λοιπόν, ακολουθεί η πνευματική εξάσκησή μας, κατά τον Μουσώνιο. Στο πρώτο πρέπει να κατακτήσουμε τις αποδείξεις, τις αρχές («λόγους»), για το τι ισχύει πραγματικά, έτσι ώστε να τις έχουμε όποια στιγμή τις χρειαζόμαστε στη διάθεσή μας.

Οι Στωικοί τόνιζαν ιδιαίτερα την ανάγκη να έχουμε τις αρχές πρόχειρες στον νου μας¹⁵⁹. Διαβάζουμε ένα σχετικό απόσπασμα στον Μάρκο Αυρήλιο:

Όπως οι γιατροί έχουν πάντοτε πρόχειρα τα όργανα και τα νυστέρια για τις επείγουσες εγχειρίσεις, έτσι κι εσύ να έχεις έτοιμες τις ιδέες (δόγματα) για τη γνώση των θείων και ανθρωπινων πραγμάτων¹⁶⁰.

Άλλωστε, το Έγχειρίδιον του Επίκτητου έχει γραφεί για να ικανοποιήσει αυτήν ακριβώς την ανάγκη. Είναι μια επιτομή των διδασκαλιών του Επίκτητου που, όπως εξηγεί ο Sellars¹⁶¹, έγινε από τον Αρριανό όχι τόσο για τους μεταγενέστερους που πιθανόν να ήθελαν να ξεκινήσουν ένα φιλοσοφικό τρόπο ζωής, γιατί μια επιτομή τέτοια δεν θα τους αρκούσε, όσο για να διαθέτει ο ίδιος ο Αρριανός και οι προχωρημένοι στη στωική φιλοσοφία μαθητές τις κύριες ιδέες του δασκάλου τους πρόχειρες για κάθε περίπτωση. Τη λειτουργία αυτή προδίδει και ο τίτλος του βιβλίου· πρόκειται για ένα βιβλίο εργαλείο, το οποίο πρέπει να βρίσκεται στο χέρι του ασκούμενου ανά πάσα στιγμή.

Μάλιστα, και ο ίδιος ο Επίκτητος τόνιζε συχνά αυτή την ανάγκη, να κρατούν οι μαθητές του πρόχειρες τις αρχές της στωικής φιλοσοφίας:

¹⁵⁹ Για την έννοια του πρόχειρου βλ. και Foucault [2001] σ. 157.

¹⁶⁰ Μάρκος Αυρήλιος 3.13. Βλ. και 4.3, 5.1, 6.48, 7.1, 7.64, 9.42, 11.4, 11.18, 12.24.

¹⁶¹ Sellars [2004] σ. 130 και 132. Ο Sellars επισημαίνει επίσης (σ. 133 και 146) ότι, εφόσον προηγείται η θεωρία της άσκησης, πρέπει να αντιληφθούμε το Έγχειρίδιον του Επίκτητου ως κείμενο για τους προχωρημένους μαθητές, γι' αυτούς που διδάχθηκαν τις φιλοσοφικές θεωρίες στην τάξη, και είναι τώρα έτοιμοι να δοκιμάσουν να θέσουν τη θεωρία σε πράξη με τη βοήθεια των πνευματικών ασκήσεων. Αλλιώς, αν το Έγχειρίδιον απευθυνόταν σε αυτούς που ξεκινούσαν τη φιλοσοφία, δεν θα μπορούσε να καλύψει τη γνώση των λόγων.

Απέναντι στην απατηλότητα των πραγμάτων πρέπει να έχουμε τις ιδέες μας εναργείς, ολοκάθαρες και πρόχειρες¹⁶².

Αυτό το πρώτο στάδιο, λοιπόν, είναι το στάδιο της γνώσης των θεωρητικών αρχών και της αφομοίωσής τους και, όπως διαπιστώνουμε, δεν διαθέτει μόνο θεωρητικό χαρακτήρα και ένα είδος εξάσκησης στην αφομοίωση και απομνημόνευση της θεωρίας αυτής, άρα διαθέτει και πρακτικό χαρακτήρα.

Στο δεύτερο στάδιο ο πρακτικός χαρακτήρας υπερτερεί του θεωρητικού, καθώς η γνώση που κατακτήσαμε θα χρησιμεύσει σε μας στην αναγνώριση του όντως καλού και στη διάκρισή του από το όντως κακό. Και αυτό θα το πετύχουμε με εξάσκηση (ἐθίζεσθαι). Αυτή η αφομοιωμένη γνώση θα καταστεί η λυδία λίθος για να ελέγξουμε την αλήθεια των υπολοίπων γνώσεων και εμπειριών μας. Θα μας βοηθήσει να απαλλαγούμε από τα λανθασμένα δόγματά μας τα σχετικά με το καλό και το κακό από τις προκαταλήψεις που, όπως αναφέρεται στη συνέχεια του *Περὶ Ἀσκήσεως*, αποδεχτήκαμε στην παιδική μας ηλικία εξαιτίας των επιδράσεων του κοινωνικού περιβάλλοντος και των κακών συνηθειών που με τον καιρό υιοθετήσαμε, οι οποίες μας οδήγησαν σε τέτοιο σημείο ώστε, όταν μας κυριεύει ένας πόνος, να θεωρούμε ότι μας κυριεύει ένα κακό, ενώ, όταν βιώνουμε μια ηδονή, να εκτιμούμε ότι βιώνουμε κάτι καλό¹⁶³.

¹⁶² Δ. 1.27.6. Βλ. και 1.1.21, 2.1.29, 2.9.18, 3.10.1, 3.10.18, 3.11.5, 3.17.6, 3.18.1, 3.24.115, 4.3.1. «Πράγματι», επισημαίνει ο Hadot ([2001] σ. 148), «αυτή η προσπάθεια συστηματοποίησης ήταν προορισμένη να επιτρέψει στον μαθητή να έχει πρόχειρα τα θεμελιώδη δόγματα που κατευθύνουν την πράξη και να πετύχει τη βεβαιότητα που δίνει την εντύπωση της αυστηρής λογικής και της συνάφειας».

¹⁶³ Ο Voelke ([1961] σ. 131-3) περιγράφει τις απόψεις των Στωικών σχετικά με το πώς αναπτύσσεται ο εαυτός ως εξής: Ο άνθρωπος έχει εκ φύσεως την τάση προς την αρετή, αλλά αυτή δεν αναπτύσσεται με τη γέννηση. Υπάρχει ως σπέρμα και πρέπει να την αναπτύξουμε. Συμβαίνει όμως να ασκούνται στην ανθρώπινη ψυχή από την πρώτη μέρα επιβλαβείς δυνάμεις, έτσι ώστε τις περισσότερες φορές όλα τα σπέρματα της αρετής να είναι καταδικασμένα να αποβληθούν. Στη διαστροφή αυτή συντελούν εκτός από τα εξωτερικά πράγματα, οι ολέθριες επιρροές του περιβάλλοντος: οι μητέρες και οι τροφοί είναι οι πρώτες που θα γεμίσουν την ψυχή του παιδιού με προκαταλήψεις· μετά επεμβαίνουν τα αναληθή γητέματα της ποίησης και των τεχνών, καθώς επίσης και η επαφή με όλους εκείνους που δεν ζουν σύμφωνα με τον ορθό λόγο! Έτσι, η κατήχηση των πολλών πνίγει τα σπέρματα της αρετής.

Γιατί, πρέπει να μάθουμε να χρησιμοποιούμε τη θεωρητική μας γνώση σε πράγματα και καταστάσεις που καθημερινά αντιμετωπίζουμε· να εφαρμόσουμε τη γνώση αυτή σε επιμέρους περιπτώσεις. Να μπορούμε, για παράδειγμα, να αποφανθούμε ότι η τάδε συμπεριφορά, είτε η δική μας είτε κάποιου άλλου, είναι πράγματι καλή και να τη διακρίνουμε από μίαν άλλη κακή. Για να αναπτυχθεί αυτή η ικανότητα διάκρισης δεν αρκεί η γνώση των αποδείξεωχρειάζεται και εξάσκηση.

Κατακτώντας, όμως, αυτήν την ικανότητα να διακρίνουμε το καλό από το κακό είμαστε έτοιμοι να πράξουμε το καλό; Είναι ανάγκη, κατά τον Μουσώνιο, και να θέλουμε να το πράξουμε. Το τρίτο στάδιο της εξάσκησής μας, λοιπόν, αποβλέπει στην κατάκτηση αυτής της ισχυρής βούλησης, έτσι ώστε να ακολουθούμε πάντα το καλό, ακόμη κι αν φαίνεται σε μια πρώτη ματιά κακό για μας. Ασκούμε, δηλαδή, στο να επιδιώκουμε να πράττουμε πάντα και σε κάθε περίπτωση το καλό, ακόμη κι αν εσωτερικοί παράγοντες μας αποθαρρύνουν. Έτσι, για παράδειγμα, λέει ο Μουσώνιος, κατορθώνουμε να μην επιδιώκουμε τις απολαύσεις, να προτιμούμε να δίνουμε χρήματα και όχι να παίρνουμε, να μη φοβόμαστε τον θάνατο.

Σε αυτό το τελευταίο στάδιο η ορθή γνώση θα γίνει ορθή πράξη έτσι ώστε, όταν πράττουμε ενάντια στις επιθυμίες μας, να μη νιώθουμε ταραχή αλλά χαρά. Ο Μουσώνιος επισημαίνει, μάλιστα, ότι στο στάδιο αυτό πρέπει να κατακτήσουμε και τη συνήθεια να αναζητούμε με κάθε τρόπο το καλό, και όχι μόνο να μην το αποφεύγουμε όταν έρχεται. Αντιθέτως, να επιδιώκουμε να το ανακαλύψουμε για να το πράξουμε. Κι εδώ κρύβεται μια σημαντική πλευρά της στωικής φιλοσοφίας, η οποία δεν διδάσκει την αδράνεια – όπως μερικοί πολύ λανθασμένα αντιλαμβάνονται την έννοια της *απάθειας*, παρασυρμένοι από τη σημερινή σημασία του όρου–, αλλά τη δράση, που έχει ως σκοπό τη δικαίωση και επικράτηση του καλού στη ζωή μας.

Συμπερασματικά, η άσκηση κατά τη στωική αντίληψη αφορά: α) τη γνώση, β) τη διάκριση και γ) την πράξη. Ασκούμαι, με άλλα λόγια, στο να συγκρατώ στη μνήμη μου τι είναι καλό, στο να διακρίνω το καλό από το κακό και στο να ενισχύω τη διάθεσή μου να το πράττω.

Παράλληλα, μέσω των σωματικών ασκήσεων προετοιμάζομαι σωματικά και ψυχικά να υλοποιήσω το δύσκολο έργο αυτής της αγαστής συνέπειας.

Ο Sellars επισημαίνει εύστοχα ότι στους Στωικούς «η φιλοσοφία ως τέχνη του βίου συμπεριλαμβάνει και θεωρητικές αρχές (λόγοι) και πρακτική εφαρμογή (ἄσκησις), και στόχος της (τέλος) είναι να παράγει τα ανάλογα αποτελέσματα (ἔργα). Υπ' αυτή την έννοια, η φιλοσοφική γνώση (ἐπιστήμη) άμεσα εγχαράσσεται στη ζωή (βίος), γιατί τέτοια γνώση αναγκαστικά οδηγεί σε φιλοσοφικές πράξεις (ἔργα)»¹⁶⁴.

Θεωρία και πράξη

Όπως φάνηκε στην προηγούμενη ενότητα, δεν επαρκεί η γνώση των λόγων, για να γίνουμε ενάρετοχρειάζεται και η άσκηση. Η Goulet-Cazé αναρωτιέται: «Εάν ο λόγος έχει ανάγκη εξάσκησης για να απελευθερωθεί από το πάθος, δεν πρέπει να μιλάμε για ένα είδος ρήξης με την πίστη στη δύναμη του ορθού λόγου (intellectualisme);». «Ίσως», απαντά, «εάν κανείς θεωρήσει ότι ο λόγος χάνει ένα κομμάτι της αυτάρκειάς του [...], αλλά μπορεί κανείς να διαπιστώσει την απόσταση που χωρίζει αυτή την εξάσκηση, που αφορά αποκλειστικά και μόνο την ψυχή, από την εξάσκηση των Κυνικών, που αφορά το σώμα. Οι Στωικοί κατάφεραν να συνδυάσουν τον ορθολογισμό του Σωκράτη με την ιδέα της άσκησης»¹⁶⁵.

Πράγματι, λόγος και πράξη στη στωική φιλοσοφία αλληλοϋποστηρίζονται και αλληλοσυμπληρώνονται, γιατί θεωρείται ότι, αν η άσκηση δεν συμπληρώνει τον λόγο, αυτός μένει κενό γράμμα και, αν ο λόγος δεν υποστηρίζει την άσκηση, τότε το φιλοσοφικό σύστημα μετατρέπεται σε δόγμα. Αυτή η συνύφανση του λόγου με την άσκηση, επισημαίνει η Nussbaum¹⁶⁶, διακρίνει στην Αρχαιότητα τον φιλοσοφικό

¹⁶⁴ Sellars [2004] σ. 107.

¹⁶⁵ Goulet-Cazé [1986] σ. 169.

¹⁶⁶ Nussbaum [1994] σ. 353. Στις σ. 338-9, επίσης, η Nussbaum επισημαίνει ότι οι Στωικοί εστίαζαν την άσκηση στη συγκεκριμένη περίπτωση. Βλ. σχετικά: Επίκτητος, Δ. 2.16.3 και Seneca, E.M. 95.12.

τρόπο ζωής από τον θρησκευτικό τρόπο ζωής. Ό,τι διαχωρίζει την αρχαία φιλοσοφία από τη λαϊκή θρησκεία, την ερμηνεία των ονείρων και την αστρολογία είναι η προσήλωσή της στο λογικό επιχείρημα. Ιδιαίτερα όμως για τους Στωικούς η Nussbaum τονίζει πως ό,τι τους διαχωρίζει από άλλες φιλοσοφικές θεραπείες είναι η ιδιαίτερη επιμονή τους στην εξάσκηση του κάθε μαθητή στο επιχείρημα¹⁶⁷.

Όταν ο Μάρκος Αυρήλιος αναλογίζεται ξανά και ξανά τους νόμους της φύσης¹⁶⁸, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να ασκείται για να αντέξει όσα πιθανόν του συμβούν, τα οποία, αν τον έβρισκαν απροετοίμαστο, θα του προκαλούσαν ανησυχία ή και απελπισία. Ο

¹⁶⁷ Η Martha Nussbaum ([1994] βλ. σ. 5 και 353-354) θεώρησε πως και ο Hadot (αναφέρεται στην άποψη που ο Hadot διατυπώνει στο έργο του *Exercices spirituels et philosophie antique*) και ο Foucault (στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*) δεν ανέδειξαν, όπως θα έπρεπε, τον ρόλο του λόγου και του λογικού επιχειρήματος στην αρχαία φιλοσοφία. Ο Sellars ([2004] σ. 116-118) συμφωνεί με τη Nussbaum υποστηρίζοντας πως η φιλοσοφία δεν είναι μόνο άσκηση, ισχυρίζεται, όμως, πως οι τεχνικές του εαυτού (*techniques de soi*) στις οποίες αναφέρεται ο Foucault δεν ταυτίζονται με τις πνευματικές ασκήσεις (*exercices spirituels*) του Hadot: για τον Foucault η αρχαία φιλοσοφία είναι τέχνη που περιλαμβάνει την άσκηση, και όταν ο Foucault μιλά για τέχνη ή τεχνικές δεν απαξιώνει τον ρόλο του λογικού επιχειρήματος, όπως υποστηρίζει η Nussbaum. Για τον Hadot θεωρεί πως στην προσπάθειά του να τονίσει τη σημασία της άσκησης στην αρχαία φιλοσοφία ίσως δεν πήρε υπόψη του τον ρόλο του λόγου.

Σε συνέντευξη, όμως, που παραχώρησε ο Hadot και εκδόθηκε με τον τίτλο *La Philosophie comme manière de vivre*, σ. 144-5, απαντά στο ερώτημα «Τι είναι μια πνευματική άσκηση» και, αφού κάνει πρώτα μια επισκόπηση της χρήσεως της έκφρασης «πνευματική άσκηση» από τους ερευνητές της αρχαίας σκέψης και την ορίζει ως μια εκούσια πρακτική, προσωπική, προορισμένη να προκαλέσει τη μεταστροφή του ατόμου, τη μεταστροφή του εαυτού, υποστηρίζει πως ό,τι είπε στο παρελθόν για τις πνευματικές ασκήσεις θα μπορούσε να δώσει μια λανθασμένη εντύπωση, αν και προσπάθησε να αποφύγει να πει πως οι πνευματικές ασκήσεις ήταν απλώς κάτι που συμπλήρωνε τη φιλοσοφική θεωρία και τον αφηρημένο λόγο. Στην πράξη, λέει, είναι όλη η φιλοσοφία άσκηση, όπως και ο λόγος της εκπαίδευσης και ο εσωτερικός λόγος που κατευθύνει τις πράξεις μας. Άρα, και για τον Hadot είναι σαφές ότι οι πνευματικές ασκήσεις δεν είναι αποκομμένες από το λογικό επιχείρημα. Ωστόσο, ως προς το ότι «όλη η αρχαία φιλοσοφία είναι άσκηση» ο Sellars διαφωνεί σαφώς (βλ. Sellars [2007] σ. 115, σημ. 2) υποστηρίζοντας πως οι ασκήσεις είναι ένα μέρος της αρχαίας φιλοσοφίας.

Κατά τη γνώμη μας, η άποψη του Hadot ισχύει απολύτως για τη στωική φιλοσοφία. Όλη η θεωρητική αναζήτηση για τους Στωικούς έχει νόημα μόνο εφόσον υπηρετεί την τέχνη του βίου.

¹⁶⁸ Βλ. για παράδειγμα 4.44.1: «Πᾶν τὸ συμβαῖνον οὕτως σύνηθες καὶ γνώριμον ὡς τὸ ῥόδον ἐν τῷ ἔαρι καὶ ὀπώρα ἐν τῷ θέρει· τοιοῦτον γὰρ καὶ νόσος καὶ θάνατος καὶ βλασφημία καὶ ἐπιβουλή καὶ ὅσα τοὺς μωροὺς εὐφραίνει ἢ λυπεῖ».

ίδιος έχει συνείδηση ότι αυτό το είδος άσκησης, δηλαδή η διαρκής ανάκληση στη μνήμη της θεωρίας, είναι *ιδιωτικὸν μὲν* (= ευτελές), ὅμως δὲ *ἀνυστικὸν* (= αποτελεσματικό) βοήθημα»¹⁶⁹.

Η σχέση λόγου και άσκησης στη στωική φιλοσοφία αποκτά τέτοιες διαστάσεις ώστε όλη η φιλοσοφία να παίρνει τον χαρακτήρα της άσκησης. Στη στωική τέχνη του βίου οι ασκήσεις δεν συμπλήρωναν τη θεωρία δεν ήταν δύο διαφορετικές στιγμές στην εκπαιδευτική διαδικασία. Ακόμη και η εκφορά του φιλοσοφικού λόγου αποσκοπούσε πιο πολύ στη διαμόρφωση ενός ενάρετου χαρακτήρα παρά στη θεωρητική ενημέρωση περί αρετής, αποδεικνύοντας με τον τρόπο αυτό τον πρακτικό χαρακτήρα της στωικής φιλοσοφίας.

Ο λόγος των Στωικών εμφανίστηκε με δύο μορφές: με τη μορφή του λόγου που χρησιμοποίησε κυρίως ο Χρύσιππος ή ο Ζήνων και με αυτή που χρησιμοποίησε ο Επίκτητος ή ο Μάρκος Αυρήλιος¹⁷⁰. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε λόγο θεωρητικό και αποδεικτικό και στη δεύτερη παραινετικό.

Ο αποδεικτικός λόγος από την ίδια του τη φύση αποτελεί άσκηση άσκηση στην τέχνη του επιχειρήματος. Ο μαθητής ασκείται στην κατασκευή λογικών επιχειρημάτων και μέσω αυτών απαλλάσσεται από προκαταλήψεις και εξοικειώνεται με τη νέα κοσμοθεωρία. Ο αποδεικτικός λόγος αποτελεί προϋπόθεση της ηθικής εξάσκησης, χωρίς αυτό να υποδηλώνει κάποια σχέση υπεροχής. Πρέπει, απλώς, να θεωρήσουμε ότι οι μαθητές του Επίκτητου που άκουγαν τον δάσκαλό τους να τους μιλά είχαν «πρόχειρες» στον νου τους τις αποδείξεις του Χρύσιππου¹⁷¹.

¹⁶⁹ Δ. 4.50.1. Βλ. Goldshmith [1953] σ. 72.

¹⁷⁰ Η Annas ([2007] σ. 85) επισημαίνει επίσης ότι οι Στωικοί εξέθεταν την ηθική τους θεωρία είτε με τον τρόπο που την εξέθεσε και ο Διογένης ο Λαέρτιος (7.85-89), στηριγμένος πάνω στη φυσική τους θεωρία, είτε με τον τρόπο του Κικέρωνα (*Fin.* 3), ο οποίος δεν χρησιμοποίησε τη φυσική ως θεμέλιο της ηθικής. Ο Sellars ([2004] σ. 126-128) παρατηρεί ότι και γραπτή η στωική φιλοσοφία εμφανίζεται με δύο μορφές κειμένων: από τη μια έχουμε κείμενα, όπως του Χρύσιππου ή του Ιεροκλή, και από την άλλη κείμενα, όπως το *Ἐγχειρίδιον* του Επίκτητου.

¹⁷¹ Ο Hadot ([2005] σ. 115-6) υποστηρίζει πως δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι ο Επίκτητος δεν δίδασκε στη σχολή του Φυσική από το γεγονός ότι δεν αναφέρεται σε αυτή στις *Διατριβές*. Κι αυτό, γιατί μαθαίνουμε από τον Φώτιο (*Βιβλιοθήκη*, κώδικας 250, III, τ. VII, σ. 189) πως ο Αρριανός, που υπήρξε μαθητής του Επίκτητου και

Η δεύτερη μορφή λόγου, η παραίνεση, διέθετε έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα που διαμορφωνόταν από τρία κυρίως χαρακτηριστικά: α) το κύρος και τη γοητεία του δασκάλου που τον εκφωνούσε, β) το β' ενικό πρόσωπο, το εσύ, στο οποίο απευθυνόταν ο δάσκαλος με οικειότητα και ενδιαφέρον, και γ) τους διαρκείς ελιγμούς και τις επαναλήψεις, που στόχευαν στην εξοικείωση με κάποιες απόψεις και εντέλει στην εσωτερίκευσή τους¹⁷².

Και τα τρία χαρακτηριστικά του παραινετικού λόγου δημιουργούν μια αμεσότητα ανάμεσα στον δάσκαλο και τον μαθητή και προκαλούν στον τελευταίο αμφιβολίες για την ορθότητα της συμπεριφοράς του καθώς και την απαιτούμενη συγκίνηση, για να προβεί στην αναθεώρησή της. Ο Αρριανός στον πρόλογο των *Διατριβών* εκφράζει τις αμφιβολίες του σχετικά με το αν η εκ μέρους του μεταφορά των λόγων του δασκάλου του μπορεί να έχει το ίδιο αποτέλεσμα στους αναγνώστες με αυτό που είχε στο πραγματικό ακροατήριο. Κάθε φορά που ο Επίκτητος μιλούσε, υποστηρίζει ο Αρριανός, το ακροατήριό του ένιωθε αυτό ακριβώς που ο δάσκαλος ήθελε να νιώσει. Τέτοια ήταν η δεινότητά του.

Ωστόσο, πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο αποδεικτικός και ο παραινετικός λόγος, ως μορφές του φιλοσοφικού λόγου των Στωικών, συνυπήρξαν σε όλη τη διάρκεια της στωικής φιλοσοφίας και είναι εντελώς λανθασμένη η άποψη πως η Αρχαία και η Μέση Στοά ασχολήθηκαν μόνο με τον αποδεικτικό, ενώ η Νέα μόνο με τον παραινετικό¹⁷³. «Σήμερα πιστεύεται ότι στις σημειώσεις του ο Αρριανός δεν καταγράφει τα μαθήματα του Επίκτητου (που ήταν, κατά κανόνα, ανάγνωση και σχολιασμός ενός κειμένου του Ζήνωνα ή του Χρυσίππου), αλλά την ελεύθερη συζήτηση που ακολουθούσε κάθε

διέσωσε όσες διδασκαλίες του παρακολούθησε, έγραψε ένα βιβλίο για τους κομήτες που χάθηκε και στο οποίο συμπεραίνει πως η εμφάνιση των κομητών δεν προμηνύει ούτε καλό ούτε κακό. Ελέγχει, δηλαδή, στο βιβλίο αυτό ο Αρριανός τις πιθανές σχέσεις μεταξύ φυσικών και ηθικών φαινομένων. Πάντως, συνεχίζει ο Hadot, οι *Διατριβές*, έτσι όπως έφθασαν στα χέρια μας, δε μας επιτρέπουν καθόλου να σχηματίσουμε μια ιδέα για όλα αυτά που είπε ο Επίκτητος, πολύ περισσότερο για όσα δεν είπε.

¹⁷² Το τελευταίο χαρακτηριστικό το επισημαίνει ο Hadot ([2001] σ. 147) και το θεωρεί κυρίως χαρακτηριστικό των πλατωνικών διαλόγων που διατηρήθηκε στα αρχαία κείμενα, ακόμη κι όταν αυτά έχασαν τη διαλογική τους μορφή.

¹⁷³ Gourinat [1999] σ. 24.

μάθημα», σημειώνει ο Gourinat, γεγονός που αποδεικνύει ότι η Νέα Στοά δίδασκε τον αποδεικτικό λόγο. Επίσης, όπως μαρτυρεί ο Λαέρτιος, Προτρεπτικούς έγραψε και ο Ζήνων (7.36) και ο Αρίστων (7.163) και ο Κλεάνθης (7.175). Η κυριαρχία του αποδεικτικού λόγου στα έργα της Αρχαίας και της Μέσης Στοάς αποδεικνύει την προσπάθεια για θεμελίωση της στωικής κοσμοθεωρίας, την οποία, όπως φαίνεται, αποδέχθηκε πλήρως η Νέα Στοά. Άλλωστε, ο Επίκτητος δεν έγραψε καθόλου, και ο Μάρκος Αυρήλιος απευθυνόταν, όταν έγραφε, στον εαυτό του κάνοντας μια άσκηση εμπέδωσης του θεωρητικού λόγου, χωρίς να αποσκοπεί στο να προωθήσει τη φιλοσοφική γνώση πέρα από την ήδη υπάρχουσα.

Πάντως, και οι δύο τρόποι έκθεσης της στωικής φιλοσοφίας υπήρξαν αποδεκτοί από τη Στοά και χρησιμοποιήθηκαν εναλλακτικά από όλους τους δασκάλους, όπως προκύπτει από τις μαρτυρίες για το συγγραφικό τους έργο και τα λεγόμενά τους. Το ποιον θα προτιμούσε κανείς να χρησιμοποιήσει, βεβαίως, όπως σωστά υποστηρίζει η Annas¹⁷⁴, εξαρτιόταν από το ακροατήριό του. Γι' αυτό, ένα σύγχρονο ακροατήριο, συνηθισμένο στις επιστημονικές εκλογικεύσεις των πράξεών του, θα προτιμούσε πιθανότατα την πρώτη εκδοχή – όπως μάλλον την προτιμούσε και η Αρχαία Στοά.

Εκείνο που είναι βέβαιο είναι ότι ο λόγος των Στωικών, όποια μορφή και να πήρε, συνδέθηκε απόλυτα με την άσκηση και ποτέ δεν διαχωρίστηκε από αυτήν. Για του λόγου το αληθές θα εμβαθύνουμε στη συγκρότηση του συνόλου της στωικής θεωρητικής αναζήτησης ως συστήματος και θα αναζητήσουμε τη σχέση της με την πράξη. Το επόμενο κεφάλαιο επιδιώκει να καταδείξει τον πρακτικό χαρακτήρα της στωικής φιλοσοφίας και να δικαιώσει την άποψη ότι στο πλαίσιο της ο λόγος και η άσκηση συμβάδισαν, και, συνακόλουθα, ότι η στωική φιλοσοφία αποτέλεσε στο σύνολό της όχι απλώς μια θεωρητική αναζήτηση αλλά μια τέχνη του βίου.

¹⁷⁴ Annas [2007] σ. 85.

ΤΟΠΟΙ

Οι τρεις τόποι του φιλοσοφικού λόγου

Οι Στωικοί επιμέριζαν τον φιλοσοφικό λόγο¹⁷⁵ σε τρεις «τόπους»¹⁷⁶: τη Φυσική, την Ηθική και τη Λογική¹⁷⁷. Τη συνάφεια όμως αυτών των τόπων και την αλληλεξάρτησή τους τη θεωρούσαν δεδομένη, και γι' αυτό παρομοίαζαν τον φιλοσοφικό λόγο με ζώο, στου οποίου τα κόκκαλα και τα νεύρα αντιστοιχεί η Λογική, στα σαρκώδη μέρη του η Φυσική και στην ψυχή του η Ηθική. Ή τον παρέβαλλαν με αυγό το τσόφλι του οποίου είναι η Λογική, το ασπράδι η Ηθική και ο κρόκος η Φυσική. Ή ακόμα με χωράφι του οποίου ο φράχτης είναι η Λογική, η γη ή τα δέντρα η Φυσική και ο καρπός η Ηθική¹⁷⁸.

Οι παραπάνω αναλογίες χρησιμοποιούνταν από τους Στωικούς, για να αποδώσουν και με εικόνες την αδιάσπαστη ενότητα του φιλοσοφικού λόγου η αλληλεξάρτηση και η ενότητα των μερών του

¹⁷⁵ Ο Διογένης Λαέρτιος (7.39) μιλά για διαίρεση του «κατά φιλοσοφίαν λόγου» και όχι της Φιλοσοφίας εν γένει. Ο Πλούταρχος (Έναντ. 1035A) κάνει λόγο για «τὰ τοῦ φιλοσόφου θεωρήματα». Η Ierodiakonu ([1993] σ. 58-61) επισημαίνει πως οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν τη φιλοσοφία, την οποία ταύτιζαν με την αλήθεια, ως διάθεση του ηγεμονικού της ψυχής, και γι' αυτό τη θεωρούσαν σώμα, ενώ τον φιλοσοφικό λόγο ως σύνολο αληθών φιλοσοφικών προτάσεων, λεκτών, και επομένως τον θεωρούσαν ασώματο. Βλ. σχετικά και Sellars [2007] σ. 125.

¹⁷⁶ Ο όρος χρησιμοποιήθηκε από τον Απολλόδωρο, ενώ άλλοι μίλησαν για “είδη” ή “γένη” (βλ. Διογένης Λαέρτιος 7.39-40). Για τα προβλήματα της ορολογίας βλ. τη μελέτη της Ierodiakonu [1993] σ. 61-68. Αναφέρουμε εδώ ένα ενδιαφέρον συμπέρασμά της: όσοι Στωικοί χρησιμοποίησαν τον όρο “είδη” τόνισαν τον συστηματικό και πλήρη χαρακτήρα της διαίρεσης των φιλοσοφικών θεωριών, ενώ όσοι χρησιμοποίησαν τον όρο “τόποι” θεώρησαν όχι ακριβώς καθορισμένο τον αριθμό των θεμάτων που συζητούνται στον φιλοσοφικό λόγο και γι' αυτό προτίμησαν τον όρο “μερισμό” και όχι τον όρο “διαίρεση”.

¹⁷⁷ Οι Στωικοί, επισημαίνει ο Hadot ([1979] σ. 207-8), χρησιμοποίησαν πρώτοι τον όρο “Λογική”, για να δηλώσουν ένα μέρος της φιλοσοφίας. Πριν από αυτούς δεν υπήρξε κανένα κείμενο ή τίτλος βιβλίου, πλατωνικού ή αριστοτελικού, που να χρησιμοποίησε με αυτή την έννοια τον όρο. Η χρήση του όρου από τον Αριστοτέλη στα *Τοπικά* (105b.19) δεν γίνεται με τη σύγχρονη σημασία του. Ο Αριστοτέλης για την επιστήμη της Λογικής χρησιμοποίησε τους όρους “Διαλεκτική” και “Αναλυτική”.

¹⁷⁸ Διογένης Λαέρτιος 7.39-41 / LS 26B. Βλ. και Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 7.16-9 και *SVF* 2.38-40.

στηρίζεται πάνω στη δυναμική ενότητα της ίδιας της πραγματικότητας, όπως οι Στωικοί την αντιλαμβάνονταν, την οποία βεβαίως συνέχει ο λόγος· ο ίδιος και ενιαίος λόγος που διαπερνά, παράγει και ενοποιεί τα πάντα: τον κόσμο, τον άνθρωπο, τα ζώα και τα πράγματα.

Ο φιλοσοφικός λόγος έχει αυτόν τον λόγο ως αντικείμενό του. Η Φυσική έχει αντικείμενό της τον λόγο της φύσης, η Ηθική τον λόγο της ανθρώπινης έλλογης πράξης και η Λογική τον λόγο όπως εκφράζεται στον ανθρώπινο λόγο. Ακόμη, η Λογική διέπει με τις αρχές της τη Φυσική, καθώς η φύση ταυτίζεται με τον λόγο· η Φυσική μελετά και αναδεικνύει τον λόγο της φύσης και η Ηθική αναγνωρίζοντας τον λόγο μέσα στη φύση αποσκοπεί να εναρμονίσει την ανθρώπινη πράξη με αυτόν. «Μεταξύ της Φυσικής, της Ηθικής και της Λογικής», επισημαίνει ο Hadot¹⁷⁹, «δεν υπάρχει καμία υπεροχή, γιατί και οι τρεις αναφέρονται στον ίδιο λόγο, στον ίδιο θεϊκό λόγο, που είναι παρών στον φυσικό κόσμο, στον κόσμο της κοινωνικής ζωής –εφόσον η κοινωνία στηρίζεται στον κοινό λόγο των ανθρώπων– και στον ανθρώπινο λόγο και τη σκέψη, δηλαδή στη λογική δραστηριότητα της κρίσης».

Ο επιμερισμός, λοιπόν, του φιλοσοφικού λόγου σε τρία μέρη δικαιολογείται μόνο στο πλαίσιο της θεωρητικής αναζήτησης και της εκπαιδευτικής διαδικασίας. Αντανακλά την προσπάθεια για τη συστηματική προσέγγιση της αλήθειας και τη συστηματική διδασκαλία της. Μπορούμε να πούμε πως η στωική φιλοσοφία αξιώνει τον τίτλο της πλέον συστηματικής φιλοσοφίας της Αρχαιότητας, γιατί τα μέρη της διαμορφώνουν ένα σύστημα οργανωμένων απόψεων που αποκαλύπτουν τις τρεις πλευρές του λόγου και αντανακλούν την ενότητά του¹⁸⁰.

Αυτή η ενότητα και η αλληλεπίδραση μεταξύ των μερών του φιλοσοφικού λόγου προκάλεσε διαφωνίες ανάμεσα στους Στωικούς σχετικά με ποιο από τα τρία μέρη έπρεπε να διδαχθεί πρώτο. Ο

¹⁷⁹ Hadot [2005] σ. 137. Περισσότερα για την ενότητα που κρύβει αυτός ο καταμερισμός της στωικής φιλοσοφίας σε τόπους και για τις προεκτάσεις του στις άλλες φιλοσοφίες και τον χριστιανισμό βλ. Hadot [1979] σ. 208-12.

¹⁸⁰ Βλ. Hadot [1979] σ. 222, Goldsmith [1953] σ. 64 και Tsekourakis [1974] σ. 4.

Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος άρχιζαν από τη Φυσική¹⁸¹, ενώ ο Χρύσιππος πρότεινε να διδάσκεται πρώτη η Λογική, δεύτερη η Ηθική και τελευταία η Φυσική, και μάλιστα τελευταίο το μέρος της που αφορά τον Θεό¹⁸². Ωστόσο, ο ίδιος Χρύσιππος πάλι στο έργο του *Φυσικαὶ Θέσεις* πρότεινε εντελώς διαφορετική σειρά στη διδασκαλία να διδάσκεται πρώτα η Φυσική και ο λόγος για το θείκό στοιχείο. Έλεγε χαρακτηριστικά:

*Δεν υπάρχει πιο σωστός τρόπος να προσεγγίσει κανείς τον λόγο για τα αγαθά και τα κακά ούτε για την αρετή και την ευδαιμονία, παρά ξεκινώντας από την κοινή φύση όλων και τη διοίκηση του κόσμου*¹⁸³.

Αυτές οι διαφορές στην οργάνωση του εκπαιδευτικού προγράμματος διδασκαλίας οφείλονται και στο γεγονός ότι η διδασκαλία των Στωικών προσαρμοζόταν στις ικανότητες και τις ανάγκες των μαθητών, τακτική που χαρακτήριζε όλες τις σχολές της Αρχαιότητας¹⁸⁴. Γι' αυτό, κατά τη διδασκαλία ενάλλασαν τα μέρη της φιλοσοφίας¹⁸⁵ και δεν δίσταζαν, μάλιστα, να χρησιμοποιήσουν για τη θεραπεία των παθών ακόμη και τεχνικές από άλλες σχολές¹⁸⁶.

Από τα παραπάνω προκύπτει πως μια αυστηρή περιχαράκωση του φιλοσοφικού λόγου στα διακριτά όρια της Ηθικής, της Λογικής και της Φυσικής είναι ανέφικτη στη στωική διδασκαλία, γιατί η αλληλεξάρτηση των μερών είναι δεδομένη και οι ανάγκες των εκάστοτε μαθητών ποικίλλουν κατά περίπτωση. Θα ήταν, με άλλα λόγια, λάθος να διδάξει κανείς Ηθική χωρίς Λογική και Φυσική. Οι σπουδαστές της στωικής φιλοσοφίας, για να μπορέσουν να ασκηθούν στην Ηθική, ασκούσαν αναγκαστικά και στα άλλα δύο φιλοσοφικά πεδία.

¹⁸¹ Διογένης Λαέρτιος 7.39-41 / LS 26B4.

¹⁸² Πλούταρχος, *Έναντ.* 1035A / SVF 2.42 / LS 26C.

¹⁸³ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1035C-D / SVF 3.68 / LS 60A.

¹⁸⁴ Βλ. Hadot [1979] σ. 218 και Nussbaum [1994] σ. 338.

¹⁸⁵ Διογένης Λαέρτιος 7.40.

¹⁸⁶ SVF 3.474.

Οι τρεις τόποι της ηθικής διδασκαλίας

Σε ανάλογο επιμερισμό με αυτόν του φιλοσοφικού λόγου προέβαιναν οι Στωικοί και στην ηθική διδασκαλία τους (ethics)¹⁸⁷, σε ό,τι δηλαδή θα ονομάζαμε άσκηση. Όλες οι προσπάθειες συστηματοποίησης της ηθικής διδασκαλίας που βρίσκουμε στις πηγές συγκλίνουν στη δομή και το περιεχόμενό τους και ο επιμερισμός της ηθικής διδασκαλίας που προτείνουν συστοιχεί με τον επιμερισμό του φιλοσοφικού λόγου.

Ο Σενέκας, έχοντας μάλλον ως πηγή του τον Παναίτιο¹⁸⁸, προτείνει την τριχοτόμηση της ηθικής διδασκαλίας: το πρώτο μέρος της μας διδάσκει την αξία που πρέπει να προσδίδουμε σε κάθε πράγμα, το δεύτερο να στρέφουμε προς τα πράγματα την ορμή μας σαφώς προσανατολισμένη και χαλιναγωγημένη και το τρίτο να πετυχαίνουμε πάντα την αρμονία ανάμεσα στην ορμή και στις πράξεις μας σε όλες τις περιστάσεις που αντιμετωπίζουμε.

Τρεις είναι οι τόποι στους οποίους πρέπει να ασκηθεί κανείς για να γίνει κανείς «καλός και αγαθός», υποστηρίζει και ο Επίκτητος¹⁸⁹. Ο πρώτος αφορά όσα επιθυμεί και όσα αποστρέφεται («περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις»), έτσι ώστε οι επιλογές του να μην τον οδηγούν σε αποτυχία, αν επιθυμεί πράγματα που εκ των πραγμάτων δεν μπορεί να πετύχει ή αν αποστρέφεται αυτά στα οποία εντέλει είναι πιθανόν να περιπέσει. Ο δεύτερος αφορά την τάση ή την άρνησή του να πράξει όσα οφείλει να πράξει («περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ τὰς ἀφορμὰς») ¹⁹⁰ και

¹⁸⁷ Βλ. Gill [2003] σ. 43.

¹⁸⁸ Seneca, E.M. 89.14 / LS 56B.

¹⁸⁹ Δ. 3.2.1-5 / LS 56C1-4. Την ίδια διαίρεση συναντάμε και στα χωρία Δ. 1.4.11-12, 2.17.15, 3.12.13, 4.10.13. Βλ. την άποψη του Cooper ([2007] σ. 15) για τους τόπους στον Επίκτητο.

¹⁹⁰ Hijmans [1959] σ. 64: «Το πρώτο πράγμα που είναι αξιοπρόσεχτο εδώ είναι η απόκλιση από την κανονική χρήση των ὀρων ὀρεξεις και ὀρμή στη Στοά. Περιμένει κανείς να είναι η ορμή ο γενικότερος ὀρος, ενώ η ὀρεξεις να υπάγεται κανονικά στην ὀρμή. Πράγματι, στον Επίκτητο η ἔξις μπορεί να ονομασθεί ὀρεκτική και ὀχι ὀρμητική. Ενώ συνήθως στη Στοά ἔξις είναι η κατάσταση της λογικής ικανότητας στον ἄνθρωπο, ο Επίκτητος την αντιλαμβάνεται ως δυνατότητα, ως κλίση σε ὀρισμένες ἐνέργειες, που ἐπέρχεται ἀπὸ τη συνήθεια».

γενικά αναφέρεται στο καθήκον, έτσι ώστε να ενεργεί με μέθοδο και λογική και όχι με αδιαφορία. Ο τρίτος αφορά την αποφυγή του λάθους και της βιασύνης («περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα»), όταν διατυπώνει κρίσεις, και γενικά σχετίζεται με τις *συγκαταθέσεις*¹⁹¹.

Και οι δύο επιμερισμοί, όπως επισημαίνουν οι Long και Sedley¹⁹², διαγράφουν μια πορεία λογικής και ηθικής βελτίωσης και στην ουσία περιγράφουν την ίδια διαδικασία. Στην αρχή είναι ανάγκη κανείς να μάθει τι μπορεί να επιθυμεί και τι να αποστρέφεται, έτσι ώστε να γνωρίζει σε ποια πράγματα πρέπει να αποδίδει αξία. Στη συνέχεια, οφείλει να στρέψει την *ορμή* του προς αυτά με ενδιαφέρον και να μην στέκεται απέναντί τους, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Επίκτητος¹⁹³, σαν *άγαλμα* με αδιαφορία.

Όπως καταλαβαίνουμε, αν το πρώτο μέρος αναφέρεται στη γνώση, το δεύτερο αναφέρεται στη διάθεσή μας να πράξουμε, η οποία πρέπει να τεθεί υπό έλεγχο, έτσι ώστε συνειδητά να προβαίνουμε σε πράξεις ή να απομακρυνόμαστε από αυτές. Σημασία έχει σ' αυτό το στάδιο να προσδιορίσουμε σωστά τι αρμόζει να πράττουμε σε κάθε περίπτωση, ποιο είναι το καλό, έτσι ώστε να στρέψουμε την *ορμή* μας προς αυτό.

Τέλος, ο άνθρωπος που γνώρισε το καλό και κατάλαβε ποιο είναι το καθήκον του πρέπει να εξασκηθεί στο να κατευθύνει πάντα και με ασφάλεια την *ορμή* του σ' αυτό κάτι που θα το πετύχει, αν δεν βιάζεται και δεν σφάλλει στις κρίσεις του. Οφείλει να περιορίσει ή

¹⁹¹ Ο Αρριανός φαίνεται ότι χρησιμοποίησε το ίδιο θέμα των τριών *τόπων* άσκησης, για να οργανώσει τους λόγους του Επίκτητου μέσα στο *Έγχειρίδιον*: πρόλογος (§1), θεωρία της επιθυμίας (§§2-29), θεωρία της πράξης (§§30-51), θεωρία της *συγκατάθεσης* (§52), επίλογος – αξιομνημόνευτες φράσεις (§53). Ακόμη, η σειρά την οποία επιλέγει ο Επίκτητος, για να παρουσιάσει τους *τόπους* της άσκησης, προφανώς μας υποδεικνύει και τη σειρά που είναι καλό να ακολουθήσει και η διδασκαλία της στωικής φιλοσοφίας. Τη διδασκαλία αυτή, φαίνεται, είχε εμπεδώσει και ο Αρριανός ως μαθητής στη σχολή του Επίκτητου, και γι' αυτό οργάνωσε με την ίδια δομή το *Έγχειρίδιον*.

Εξάλλου, αν παρατηρήσει κανείς και τη σταδιακή εξέλιξη των πνευματικών ασκήσεων, όπως την περιέγραψε ο Μουσώνιος στο *Περί Άσκήσεως* (βλ. σ. 74-75), θα διαπιστώσει ότι και αυτός, χρησιμοποιώντας διαφορετική διατύπωση, μιλά κατ' ουσίαν για τους τρεις αυτούς *τόπους* της ηθικής διδασκαλίας. Άρα, μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτή η τριχοτόμηση ήταν ευρέως διαδεδομένη και αποδεκτή.

¹⁹² Long και Sedley [2001] σ. 402.

¹⁹³ Δ. 3.2.4 / LS 56C6.

ακόμη και να εξαλείψει τις πιθανότητες να υποπίπτει σε εσφαλμένες συγκαταθέσεις. Αυτή η ευστοχία στις συγκαταθέσεις σίγουρα θα του προσφέρει την εσωτερική γαλήνη, καθώς θα του εξασφαλίσει την αρμονία ανάμεσα στις γνώσεις του και στις πράξεις του.

Ο επιμερισμός της ηθικής διδασκαλίας σε *τόπους*, όπως την περιγράψαμε προηγουμένως, φαίνεται να λαμβάνει υπόψη τον επιμερισμό του φιλοσοφικού λόγου στο σύνολό του και να αντιστοιχεί σε αυτόν, αποδεικνύοντας την απόλυτη συνάφεια ανάμεσα στον (φιλοσοφικό) λόγο και στην (ηθική) πράξη.

Ο πρώτος τομέας ασκήσεων, που αφορούσε τις «και έγκλίσεις», δηλαδή την επιθυμία, αντιστοιχεί στη Φυσική¹⁹⁴, γιατί οι επιθυμίες μας και οι αποστροφές μας διαμορφώνονται από τη γνώση των φυσικών πραγμάτων είναι παράλογο να επιθυμούμε αυτά που η φύση δεν μπορεί να μας χαρίσει ή να αποστρεφόμενα αυτά που είναι πολύ φυσικό να μας συμβούν. Μελετώντας Φυσική μαθαίνουμε ποια πράγματα έχουν αξία, και μπορούμε να διοχετεύσουμε ορθά την ορμή μας προς αυτά¹⁹⁵.

Πρέπει να γνωρίζουμε ότι βασική ηθική επιταγή της στωικής φιλοσοφίας υπήρξε το όμολογουμένως τῆ φύση ζῆν». Η γνώση της Φυσικής αποβλέπει στο να αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα όπως είναι και όχι υπό το στενό πρίσμα της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά με την προοπτική του κόσμου και της φύσης. «Αυτός που θέλει να ζήσει σύμφωνα με τη φύση» ισχυρίζεται ο Κάτων ο Νεότερος¹⁹⁶, «οφείλει να ξεκινά από το όραμα του κόσμου συνολικά και από την πρόνοια». Επομένως, η γνώση των κανόνων που καθορίζουν τη λειτουργία της φύσης αποτελεί προϋπόθεση της εναρμόνισης του ανθρώπου τόσο με τη φύση εν γένει όσο και με τον ίδιο τον εαυτό, ο οποίος αποτελεί

¹⁹⁴ Βλ. Hadot ([2005] σ. 158-60). Την άποψη του αυτή τη στηρίζει και σε συγκεκριμένα χωρία από τις *Διατριβές* (1.12.25, 2.14.7, 2.17.25), επισημαίνοντας ότι η θεωρία της επιθυμίας είναι η βιωμένη Φυσική. Ο Long ([2002] σ. 117-8) επισημαίνει πως η Φυσική των Στωικών περιλάμβανε και τη Θεολογία και τα περί ανθρώπινης φύσης, με ιδιαίτερη έμφαση στην ψυχή και τις πνευματικές ικανότητες επομένως, πράγματι, ο πρώτος *τόπος* του Επίκτητου αντιστοιχεί στη διδασκαλία της Φυσικής.

¹⁹⁵ Βλ. Hadot [2001] σ. 154-155 και [2002α] σ. 379.

¹⁹⁶ Cicero, *Fin.* 3.73.

μέρος της. Η στωική φιλοσοφία μάς προτρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι υπάρχει ένας βαθύς δεσμός ανάμεσα στον άνθρωπο και τον κόσμο.

Ο Goldsmith¹⁹⁷ υποστηρίζει σχετικά: «Ανάμεσα στη ζωή του μεγάλου Συνόλου και στην ανθρώπινη ζωή, υπάρχει μια σχέση, όχι μόνο ομοιογένειας, αλλά μια σχέση συμπερίληψης, με την έννοια ότι ο φυσικός που καταλαβαίνει και δέχεται την κοσμική νομιμότητα, θα διακρίνει, από θέση ισχύος, τους κανόνες της ζωής και θα τους εφαρμόσει. Έτσι το όραμα του σύμπαντος αποτελεί το σημείο εκκίνησης για την Ηθική, συνιστά ένα στήριγμα και μια αναφορά για κάθε απόφαση που πρέπει να πάρει κανείς και γίνεται το σημείο άφιξης όπου καταλαβαίνουμε όλη την απόσταση που χωρίζει τον άνθρωπο από το θεϊκό».

Ο δεύτερος τομέας της άσκησης, που αφορά τις ορμές, δηλαδή την πράξη, αντιστοιχεί στην Ηθική, η οποία μας διδάσκει την ουσία του καλού και του κακού. Με τη γνώση αυτή μπορούμε να χαλιναγωγήσουμε τις ορμές, γιατί μόνο αν γνωρίσουμε τι είναι καλό, μπορούμε να διοχετεύσουμε την ορμή μας σε αυτό, πράττοντας πάντα αυτό που αρμόζει και αποφεύγοντας τα πάθη.

Τέλος, ο τρίτος τομέας, που αφορά τη γνώση (φιν»), δηλαδή τη συγκατάθεση, αντιστοιχεί στη Λογική¹⁹⁸, μια και η αποφυγή λάθους στις κρίσεις μας απαιτεί εξάσκηση στους κανόνες και τις συλλογιστικές τεχνικές της Λογικής. Η καλλιέργεια της διανοητικής ικανότητας του ασκούμενου στη στωική φιλοσοφία, αποτελεί για τους Στωικούς τη βάση της ηθικής διαπαιδαγώγησής του, γιατί του εξασφαλίζει τη δυνατότητα να προσλαμβάνει και να επεξεργάζεται ορθά τα δεδομένα των αισθήσεων και να σχηματίζει μια σαφή και αληθινή εικόνα για τον εξωτερικό κόσμο. Ο Κάτων ο Νεότερος επισημαίνει:

Η Λογική περιέχει τους κανόνες που μας εμποδίζουν να δώσουμε τη συγκατάθεσή μας σε μια λανθασμένη πρόταση ή να πέσουμε θύματα εντυπώσεων που μας φαίνονται να αντιστοι-

¹⁹⁷ Goldsmith [1953] σ. 68.

¹⁹⁸ Την άποψη αυτή υποστηρίζει ο Sellars ([2004] σ. 135, βλ. σημ. 30 και 31) επικαλούμενος και τον Hadot.

χούν στην πραγματικότητα. Επιπλέον, χάρη σ' αυτήν, μπορούμε να συγκρατήσουμε και να διατηρήσουμε τη γνώση που κατακτήσαμε για το καλό και το κακό [...] Είναι η τέχνη που μας διορθώνει¹⁹⁹.

Η ηθική διδασκαλία των Στωικών είναι χτισμένη πάνω στη διδασκαλία της Λογικής. Δεν αποτελεί ένα σύστημα παγιωμένων αντιλήψεων με τη μορφή αδιαμφισβήτητων δογμάτων, μυθικών ερμηνειών ή «αποκαλύψεων», όπως συνέβαινε και συμβαίνει σε άλλες φιλοσοφικές ή θρησκευτικές θεωρίες²⁰⁰. Οι Στωικοί θεώρησαν ότι ο «ἐν ἡμῖν λόγος» ταυτίζεται με τον λόγο που διέπει το Σύνολο και ότι το μόνο μέσο για να γνωρίσουμε τον λόγο του Συνόλου είναι να χρησιμοποιήσουμε τον «ἐν ἡμῖν λόγον».

Η ίδια αντιστοιχία ανάμεσα στον φιλοσοφικό λόγο και την ηθική διδασκαλία επαναβεβαιώνεται και σε ένα ακόμη απόσπασμα από τις *Τουσκουλανές* (5.68) του Κικέρωνα. Εδώ ο Κικέρων μιλά για τις «τρεις θυγατέρες της ψυχής», που σχετίζονται σαφώς με την ανθρώπινη πράξη, τονίζοντας τα εξής:

Η πρώτη προσπαθεί να γνωρίσει το σύμπαν και να αποκαλύψει τα μυστικά της φύσης η δεύτερη διακρίνει τα πράγματα που πρέπει να επιδιώκουμε από εκείνα που πρέπει να αποφεύγουμε, διατυπώνοντας κάποιους θεωρητικούς κανόνες για τη ζωή τρίτη κρίνει τι απορρέει λογικά από κάτι και τι έρχεται σε αντίφαση με αυτό από αυτή εξαρτώνται η ακρίβεια και οι σωστές κρίσεις.

Από τα παραπάνω διαπιστώνουμε ότι ο φιλοσοφικός λόγος και η ηθική διδασκαλία δεν διαχωρίζονταν στη στωική φιλοσοφία. Ο ασκούμενος στη στωική φιλοσοφία επιδιώκει μέσω της Φυσικής να πειθαρχήσει την επιθυμία, μέσω της Ηθικής την πράξη και μέσω της Λογικής τη συγκατάθεση²⁰¹. Μάλιστα, ο Hadot²⁰², θέλοντας να

¹⁹⁹ Cicero, *Fin.* 3.72.

²⁰⁰ «Η διαφορά μεταξύ της στωικής και της χριστιανικής θεωρίας», επισημαίνει ο Edelstein ([2002] σ. 110), «είναι ότι ο χριστιανισμός μιλά για Αποκάλυψη και Θεϊκή Εντολή, ενώ οι Στωικοί μιλούν για ανθρώπινη ανακάλυψη και προσεταιρισμό του ηθικού-θείου-νόμου».

²⁰¹ Βλ. Gourinat [1999] σ. 26.

²⁰² Hadot [2005] σ. 155 κε.

ενισχύσει την παραπάνω άποψη, επισημαίνει την από κοινού χρήση του όρου *τόπος* και για τον επιμερισμό του φιλοσοφικού λόγου και για τον επιμερισμό της άσκησης.

Στη στωική φιλοσοφία υπήρξε εντέλει άρρηκτη σχέση ανάμεσα στον λόγο και την πράξη. Οι Στωικοί οργάνωσαν τον λόγο συστηματικά, έτσι ώστε να υπηρετεί το βίωμα. Αν και ο λόγος, κατά τον Μουσώνιο²⁰³, προηγείται της πράξης, εντούτοις η πράξη αποτελεί τον απώτερο σκοπό του λόγου. Η πράξη είναι πιο σημαντική από τον λόγο, γιατί αυτός υπάρχει για χάρη της στοχεύει να βελτιώσει την ανθρώπινη πράξη.

Έτσι, η φιλοσοφία υπήρξε για τους Στωικούς η αποτελεσματική άσκηση, η βιωμένη φιλοσοφία η Λογική, η Φυσική και η Ηθική στην πράξη. Πρόκειται για μια πρόταση ζωής, για μια τέχνη του βίου που συνδέει άρρηκτα τις γνώσεις μας με τη ζωή μας.

²⁰³ Στοβαίος 2.15.46.

ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΣΤΩΙΚΗΣ ΑΣΚΗΣΗΣ

Ασκήσεις-μέσον και ασκήσεις-αυτοσκοπός

Έγινε φανερό στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι οι Στωικοί δεν διαχώρισαν τον λόγο από την πράξη²⁰⁴. Επομένως, αν επιθυμούμε να καταδείξουμε τον πρακτικό χαρακτήρα της στωικής φιλοσοφίας, είναι ανάγκη να μην αρκεστούμε μόνο στην αναφορά κάποιων ασκήσεων που μαρτυρούνται στα στωικά κείμενα, γιατί τότε θα δημιουργήσουμε την εντύπωση ότι η άσκηση στη στωική φιλοσοφία υπήρξε ανεξάρτητη από τη θεωρία²⁰⁵.

Αλλά και η διαίρεση των ασκήσεων σε πνευματικές και σωματικές δεν αποδίδει τη βαθιά σχέση θεωρίας και πράξης αντιθέτως, τονίζει τις διαφορές τους. Εξάλλου, η διαίρεση αυτή δεν κρίνεται ικανή για να περιγράψει τη στωική τέχνη του βίου, εφόσον τα δύο είδη ασκήσεως δεν έχουν την ίδια αξία: οι πνευματικές ασκήσεις είναι η κύρια ενασχόληση του Στωικού, ενώ οι σωματικές ελάχιστα ρόλο παίζουν στη διαπαιδαγώγησή του.

Για να γνωρίσουμε καλύτερα τη φύση των στωικών ασκήσεων, θα καταφύγουμε σε μια νέα διαίρεση, για την οποία πολύτιμη αρωγή μάς προσέφερε ο Πλούταρχος²⁰⁶ στο έργο του *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, όπου πραγματεύεται και αποσαφηνίζει το περιεχόμενο της έννοιας *άσκηση*. Στο έργο αυτό ο Επαμεινώνδας αρνείται εξ ονόματος της οικογένειάς του να δεχθεί μια δωρεά χρηματικής φύσεως, που του

²⁰⁴ Βλ. και την άποψη του Inwood [1997] σ. 143: «Είναι λανθασμένο να ισχυριστούμε πως καθετί στη στωική ηθική θα πρέπει να διαχωριστεί από το θεωρητικό του περιβάλλον που παρέχεται από το υπόλοιπο σύστημα».

²⁰⁵ Για την άσκηση στη στωική φιλοσοφία έχει μιλήσει εκτενώς ο Hijmans στο έργο του *Άσκησις* [1959]. Ο Hijmans επισημαίνει μια σειρά από ασκήσεις περιορίζοντας την έρευνά του στο εκπαιδευτικό σύστημα του Επίκτητου. Ωστόσο, παρόλο που και ο ίδιος τονίζει πως «στην πραγματικότητα η άσκηση στον Επίκτητο είναι πλήρως θέμα της λογικής και περιλαμβάνει μόνο λόγους, ενώ η πράξη διευθύνεται εξ ολοκλήρου από τις λέξεις» (σ. 91), δεν συνδυάζει εντέλει αυτούς τους λόγους με τις ασκήσεις έτσι ώστε να φανεί ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της στωικής άσκησης.

²⁰⁶ Να υπενθυμίσουμε ότι ο Πλούταρχος δήλωνε πολέμιος της στωικής φιλοσοφίας, αν και δεν έμεινε ανεπηρέαστος από αυτήν.

προσφέρεται από τον Πυθαγόρειο Θεάνορα. Οι Πυθαγόρειοι, νιώθοντας βαθιά ευγνωμοσύνη προς την οικογένεια του Επαμεινώνδα για τη φιλοξενία αλλά και την ταφή που στο παρελθόν παρείχε στον εξόριστο Πυθαγόρειο Λύση, θέλησαν να της παράσχουν ως αντίδωρο ένα χρηματικό ποσό. Ο Επαμεινώνδας αρνείται να δεχθεί αυτά τα – καθ’ όλα νόμιμα– κέρδη και ερμηνεύει αυτή την απροσδόκητη άρνησή του καθώς και την εμμονή του στην πατροπαράδοτη πενία ως άσκηση στην αρετή της δικαιοσύνης. Στη συνέχεια θέτει στον Θεάνορα την εξής ερώτηση:

Αραγε, βλέπεις διαφορά ανάμεσα στην άσκηση και στο έργο στο οποίο αποβλέπει η άσκηση; Και, όπως θα μπορούσες να ονομάσεις “έργο του αθλητισμού” την άμιλλα προς τον αντίπαλο με σκοπό την κατάκτηση του στεφάνου, ενώ “άσκηση” την προετοιμασία του σώματος γι’ αυτό τον σκοπό μέσω της εκγύμνασης, έτσι δεν οφείλεις να παραδεχθείς ότι άλλο είναι το έργο της αρετής και άλλο η εξάσκηση σ’ αυτήν;²⁰⁷

Διαχωρίζει, δηλαδή, ο Επαμεινώνδας την άσκηση που αποτελεί μέσον για την κατάκτηση κάποιας αρετής ή αξίας από το αποτέλεσμα της άσκησης, που αποτελεί τον στόχο της. Έτσι, η οικογένεια του Επαμεινώνδα φαίνεται ότι επέλεξε την πενία ως μέσον εξάσκησής της στον έλεγχο των επιθυμιών και στην εδραίωση της αρετής της δικαιοσύνης, γιατί, όπως εξηγεί ο Επαμεινώνδας:

Ο άνθρωπος που δεν παραδίδει τον εαυτό του στις ευεργεσίες των φίλων και τις δωρεές των βασιλιάδων, αλλά αρνείται ακόμη και την εύνοια της τύχης και παραμερίζει την αγάπη του για τα πλούτη, η οποία γίνεται ασυγκράτητη, όταν φανεί κανένας θησαυρός, δεν στρέφεται προς την αδικία, ούτε και αναστατώνει τη διάνοιά του, αλλά με ευκολία πράττει το καλό, έχοντας υψηλό φρόνημα και συνείδηση όλων αυτών που ωφελούν την ψυχή του²⁰⁸.

²⁰⁷ Πλούταρχος, *Περί του Σωκράτους δαιμονίου* 584F.

²⁰⁸ Ο.π. 585B-C.

Έτσι λοιπόν, η πενία δεν αποτελούσε αυτοσκοπό για την οικογένεια του Επαμεινώνδα, αλλά μέσον για την κατάκτηση της δικαιοσύνης.

Το ίδιο σκεπτικό είχαν και οι Στωικοί όταν ενθάρρυναν τους μαθητές τους να καταπιάνονται με ασκήσεις, όπως την άσκηση της συγγραφής ή της απομνημόνευσης. Δεν θεωρούσαν ότι πρέπει να εξασκείται κανείς στη συγγραφή για να μάθει να συγγράφει, ούτε κατέφευγαν σε ασκήσεις απομνημόνευσης μόνο και μόνο για να βελτιώσουν τη μνήμη τους. Όλες αυτές οι πρακτικές ήταν χρήσιμες μόνο ως εργαλεία για την κατάκτηση κάποιας αρετής. Το ίδιο ίσχυε και για την άσκηση στην εγκράτεια αποσκοπούσε στο να θέτουν υπό έλεγχο την ορμή τους προς τα εξωτερικά πράγματα, έτσι ώστε να τη διοχετεύουν εκεί που αρμόζει.

Έγινε φανερό, λοιπόν, ότι όλες οι ασκήσεις δεν είχαν τον ίδιο χαρακτήρα και την ίδια λειτουργία. Για τον λόγο αυτό προβήκαμε σε μια διαίρεση των ασκήσεων έτσι ώστε να τις πραγματευθούμε σωστά. Τις διαίρεσαμε σε *ασκήσεις-αυτοσκοπός* και σε *ασκήσεις-μέσον*. Γιατί, άλλο είναι το «ασκούμεαι σε κάτι, για να γίνω καλύτερος σε αυτό, το οποίο και αποτελεί τον τελικό στόχο μου», και άλλο το «ασκούμεαι σε κάτι χρησιμοποιώντας το ως μέσον, για να γίνω καλύτερος σε κάτι άλλο, το οποίο αποτελεί τον τελικό στόχο μου». Και στις δύο περιπτώσεις μιλάμε βέβαια για *άσκηση*, αλλά η αμφισημία της έννοιας μπορεί να μας παρασύρει σε μια σύγχυση σχετικά με τη *στωική τέχνη του βίου*.

Οι *ασκήσεις-μέσον* είχαν ως στόχο τους να βοηθήσουν στην εμπέδωση της θεωρίας και των ηθικών παραγγελμάτων που απορρέουν από αυτήν. Ήταν απλές πρακτικές και δεν διέθεταν όλες καθαρά στωική ταυτότητα. Πολλές από αυτές υπήρξαν δάνεια από άλλες σχολές ή χρησιμοποιούνταν από διάφορες σχολές χωρίς να διαθέτουν ευδιάκριτη ταυτότητα προέλευσης. Τέτοιες ήταν η αναχώρηση στον εαυτό, η ακρόαση, η ανάγνωση, η συγγραφή, η διαρκής ανάκληση στη μνήμη και η επανάληψη των δογμάτων, ο αυτοέλεγχος, ο εσωτερικός διάλογος, η μίμηση των προτύπων. *Ασκήσεις-μέσον*, αποτελούν επίσης και οι σωματικές ασκήσεις, αυτές που ο Foucault αποκαλεί «διαδικασίες δοκιμασίας», γιατί στοχεύουν

όχι αποκλειστικά στη σωματική ευεξία, αλλά κυρίως στην πνευματική ανάπτυξη.

Η τακτική πολλών μελετητών²⁰⁹ να συμψηφίζουν τις ασκήσεις-αυτοσκοπός με τις ασκήσεις-μέσον δημιουργεί μια ψευδή εντύπωση για τη στωική φιλοσοφία συκοφαντώντας την ως ένα βαθμό, καθώς οι ασκήσεις παρουσιάζονται ως «έξυπνες» τεχνικές, σαν ένα είδος παρηγοριάς στις κακοτυχίες της ζωής. Ας πάρουμε για παράδειγμα ένα ηθικό παράγγελμα που μας δίνει ο Επίκτητος: «Μη γυρεύεις τα πράγματα να γίνονται όπως τα θέλεις, αλλά θέλε τα πράγματα όπως γίνονται, και θα ευτυχήσεις» (Εγχ. 8). Το παράγγελμα αυτό δεν αποτελεί άσκηση-μέσον, αλλά άσκηση-αυτοσκοπός, μια αρχή την οποία είναι λογικό να υιοθετήσει όποιος συνειδητοποιήσει ότι δεν είναι ο ίδιος και οι προθέσεις του που καθορίζουν το γίνεσθαι, αλλά ένα πλήθος αιτιακών σχέσεων, τις οποίες δεν μπορεί ούτε να τις θέσει υπό έλεγχο ούτε καν να τις γνωρίζει. Επομένως, οδηγείται στην αποδοχή όσων συμβαίνουν, όχι εξυπηρετώντας κάποια σκοπιμότητα, αλλά μετά από τη βαθιά κατανόηση της λειτουργίας του κόσμου. Δημιουργούμε, λοιπόν, μια λανθασμένη εικόνα για τις στωικές ασκήσεις, όταν δεν τις συνδέουμε με το θεωρητικό τους υπόβαθρο.

Ποιες όμως υπήρξαν για τους Στωικούς οι ασκήσεις-αυτοσκοπός; Για να απαντήσουμε στην ερώτηση, θα πρέπει να προβούμε σε μια ακόμη σημαντική διαίρεση.

Decreta και Praecepta

Στην 94^η Επιστολή ο Σενέκας επισημαίνει πως πολλοί φιλόσοφοι στην εποχή του θεωρούσαν καλό να δίνουν συμβουλές με τη μορφή ηθικών παραγγελημάτων (*praecepta*) στον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά, ανάλογα με τις ανάγκες του: στον πατέρα πώς να αναθρέψει σωστά τα παιδιά του, στον σύζυγο πώς να φερθεί στη σύζυγό του κ.ο.κ., και δεν νοιάζονταν για τον άνθρωπο γενικώς να μπορούσαν να διαμορφώσουν με αυτές τις επιμέρους συμβουλές το σύνολο της

²⁰⁹ Βλ. Sorabji [2000] σ. 222.

ανθρώπινης ζωής (E.M. 94.1). Παρ' όλα αυτά, ο Σενέκας αποδέχεται την αξία αυτού του μέρους της φιλοσοφίας, που, όπως επισημαίνει, αποδέχονταν και οι αρχαίοι Στωικοί, όπως ο Κλεάνθης.

Ο Κλεάνθης, όμως, παρόλο που θεωρούσε χρήσιμη αυτή την πλευρά της φιλοσοφίας, τη θεωρούσε ταυτόχρονα και αδύναμη, γιατί δεν προέκυπτε από γενικές αρχές, όπως θεωρούσε αδύναμο και ασταθή και αυτόν που δεν γνώριζε τη φιλοσοφική θεωρία (*decreta*) και τα κεφαλαιώδη σημεία της (*capita*) (E.M. 94.4)²¹⁰.

Ποια, όμως, είναι η διαφορά, αλλά και η ομοιότητα, ανάμεσα στα φιλοσοφικά αξιώματα (*decreta*) και στα φιλοσοφικά παραγγέλματα (*praecepta*) όσον αφορά το περιεχόμενο και τη λειτουργία τους;

Ο Σενέκας επισημαίνει πως κάθε θεωρητική τέχνη (*ars contemplativa*) έχει τα δικά της αξιώματα, που οι Έλληνες τα αποκαλούν *δόγματα* και οι Λατίνοι *decreta* ή *scita* ή *placita*, και τα συναντάμε ακόμη και στη γεωμετρία και την αστρονομία (E.M. 95.10).

Στη στωική φιλοσοφία μπορούμε να θεωρήσουμε ως *decreta* τα *δόγματα*, όπως: «Τίποτε δεν μπορεί να πράξει ή να πάθει, αν δεν είναι σώμα»²¹¹, «Ο σοφός δεν θα δώσει τη συγκατάθεσή του στο ψεύδος»²¹² ή «Ο ενάρτεος πάντα πράττει σε συμφωνία με τη φύση»²¹³, αλλά και όλους τους αποδεικτικούς συλλογισμούς που θεμελιώνονται πάνω στα αξιώματα (E.M. 95.61). Πρόκειται, με άλλα λόγια, για ό,τι ονομάσαμε φιλοσοφικό λόγο στη στωική φιλοσοφία.

Πολύ σωστά, ο Αρίστων ο Χίος εκτιμούσε πως η τακτική των φιλοσόφων να δίνουν παραγγέλματα καθόλου δεν εξασφαλίζει σταθερότητα στην ανθρώπινη συμπεριφορά «τίποτε δεν είναι πιο ευεργετικό από την καθαρή φιλοσοφική θεωρία (*decreta*) και τον ορισμό του ύψιστου αγαθού», έλεγε (E.M. 94.2). Για να πράττουμε ορθά είναι απαραίτητη η γνώση της αλήθειας και δεν μπορούμε να φθάσουμε στην αλήθεια χωρίς θεωρία (E.M. 95.58).

²¹⁰ Ανάλογες συμβουλές βρίσκουμε και στον Επίκτητο (βλ. Έγχ. 33), οι οποίες δεν στηρίζονται σε θεωρητικό υπόβαθρο, και γι' αυτό και ακούγονται πολύ αποσπασματικές και καθόλου πειστικές.

²¹¹ Cicero, *Acad. Post.* 1.39 / *SVF* 1.90 / *LS* 45A.

²¹² Διογένης Λαέρτιος 7.121.

²¹³ Βλ. Mitsis [1993] σ. 301.

Όποιος έχει καταλάβει τον λόγο για τον οποίο πρέπει να πράττει με έναν συγκεκριμένο τρόπο γίνεται ο ίδιος δάσκαλος του εαυτού του, και όποιος έχει πάρει μαθήματα για το σύνολο της ζωής δεν έχει ανάγκη από επιμέρους μαθήματα για να αντιμετωπίσει συγκεκριμένες καταστάσεις. Έτσι σκοπός της φιλοσοφίας γίνεται να καταστήσει τον άνθρωπο κύριο του εαυτού του.

Επιπλέον, όποιος γνωρίζει τα *decreta* διασφαλίζει σταθερότητα στη συμπεριφορά του, γιατί ακόμη και αυτοί οι συμβουλάτορες, όπως λέει ο Σενέκας, που με τόση επιμέλεια δίνουν συμβουλές, δεν μπορούν οι ίδιοι να τις τηρήσουν, εφόσον δεν γνωρίζουν τη θεωρία, με αποτέλεσμα ένας παιδαγωγός, για παράδειγμα, να περιπίπτει στην αντιφατική συμπεριφορά να διδάσκει με οργή στο παιδί να μην οργίζεται (E.M. 94.9).

Η πλήρης αφομοίωση της θεωρίας είναι προϋπόθεση για μια σταθερή ηθική (E.M. 95.12), γιατί η σταθερότητα της ηθικής πράξης μπορεί να προκύψει, αν υπάρχει μια σαφής σύνδεση του στόχου της επιμέρους πράξης με τον συνολικό σκοπό της ζωής στον οποίο όλες οι πράξεις αναφέρονται (E.M. 95.45). Αυτή η σύνδεση συνίσταται σε ένα σύνολο βέβαιων πεποιθήσεων, το οποίο αντιμετωπίζει τη ζωή στο σύνολό της (E.M. 95.44)²¹⁴.

Από τα *decreta* απορρέουν τα *praecepta* ή *formulae* ή *regulae*²¹⁵. Τα πρώτα θα μπορούσαμε να πούμε ότι λειτουργούν σαν γενικά παραγγέλματα, ενώ τα δεύτερα είναι ειδικά (E.M. 94.31). Όπως τα φύλλα, εξηγεί με μια ωραία αναλογία ο Σενέκας, δεν μπορούν να πρασινίσουν από μόνα τους, αλλά τους χρειάζεται ένα κλαδί για να κρατιούνται, από το οποίο απομυζούν τους χυμούς, έτσι και τα *praecepta*, εάν αποκοπούν από τα *decreta*, δεν ανθίζουν πρέπει να τα «πακτώσουμε» μέσα στη θεωρία (*infigi sectae*) (E.M. 95.59). Στα *praecepta* ανήκουν οι παραινήσεις, οι παραμυθίες, τα παραγγέλματα (E.M. 94.21 και 25).

²¹⁴ Inwood [1997] σ. 132.

²¹⁵ Ο Επίκτητος τα αποκαλεί και παραγγελέματα (Eγχ. 49). Τη διάκριση ανάμεσα σε δόγματα και κανόνες υποστηρίζει και ο Foucault [2001] σ. 156.

Ο Inwood²¹⁶ ορίζει τα *praecepta*, που συναντάμε στον Σενέκα και τον Κικέρωνα, ως ένα σύνολο από εργαλεία για την ηθική συλλογιστική, τα οποία συνδέουν τις γενικές αρχές με τις συγκεκριμένες πράξεις και τα συγκεκριμένα πλαίσια απόφασης. Είναι χρήσιμα, γιατί μεταφέρουν τη συγκεκριμένη πληροφορία που προέκυψε από τα *decreta* τη στιγμή που οι ηθικές περιστάσεις το απαιτούν²¹⁷. Ακολουθώντας τα *praecepta* γινόμαστε ικανοί να πράξουμε το σωστό, προτού να ολοκληρωθεί η διαμόρφωση του χαρακτήρα μας (E.M. 94.33-4, 42-51). Μπορούν να βοηθήσουν ακόμη και αυτόν που έχει διαταραγμένα τα φρένα έτσι ώστε να τον κατευθύνουν σωστά. Δεν μπορούν όμως, όπως είναι φυσικό, να βοηθήσουν αυτόν που έχασε εντελώς τα μυαλά του (E.M. 94.36).

Όσον αφορά τη μορφή τους, τα *praecepta* πρέπει να διατυπώνονται με σαφείς και ακριβείς εκφράσεις. Εάν δεν είναι σαφή, δεν είναι σοφά, όπως δεν είναι σοφά και εκείνα που δεν περιλαμβάνουν κάθε περίπτωση. Η σοφία δεν εξαιρεί κανέναν (E.M. 94.16). Τα ηθικά παραγγέλματα αποκτούν ιδιαίτερη βαρύτητα όταν διατυπώνονται με τη μορφή στίχων ή πεζού λόγου που έχει ισχυρή συνοχή, όπως τα παραγγέλματα του Κάτωνα: «Αγόραζε όχι το χρήσιμο, αλλά το απαραίτητο» ή οι ρήσεις των μαντείων: «Tempori parce» («χρόνου φείδου»), «Te nosce» («γῶθι σαυτόν») (E.M. 94.27). Ανάλογης μορφής παραγγέλματα δίνει και ο Μάρκος Αυρήλιος στον εαυτό του, όπως «Τοῖς πράγμασιν γὰρ οὐχὶ θυμοῦσθαι χρεῶν» (7.38) ή «Μὴ συνεπιθρηνεῖν, μὴ σφύζειν» (7.43) ή ακόμη «Μήτε τινὰ ῥέξει ἐξαίσιον, μήτε τι εἰπεῖν» (5.31).

Ο Σενέκας υπερασπίζεται την αξία του μέρους της φιλοσοφίας που αφορά τις διδαχές (E.M. 94), αν και δεν θεωρεί (E.M. 95) τα *praecepta* επαρκή για να κατακτήσει κανείς τη σοφία ή την ευδαιμονία, εάν δεν έχει κατανοήσει επαρκώς τα *decreta*, τη βασική θεωρία του συστήματος, γιατί μόνο τα *decreta* μπορούν να στηρίξουν ορθολογικά τα *praecepta*²¹⁸.

²¹⁶ Inwood [1997] σ. 123.

²¹⁷ Βλ. και Mitsis [1993] σ. 302.

²¹⁸ Griffin [2007] σ. 98-9.

Ωστόσο, θεωρεί την αξία των ηθικών παραγγελμάτων αδιαμφισβήτητη²¹⁹. Καταρχάς, φρεσκάρουν τη μνήμη και τη διευκολύνουν να συγκρατεί τη θεωρία. Έπειτα, τα θέματα που, στη γενικότητά τους, δεν ξυπνούν παρά μια ιδέα συγκεχυμένη, προτείνονται, με τη μέθοδο της υποδιαίρεσης, για μια πιο επιμελή εξέταση (E.M. 94.21). Ακόμη, εξάπτουν την προσοχή και κρατούν τον νου σε εγρήγορση (E.M. 94.25). Αυτές οι αλήθειες έχουν άμεση επίδραση στο συναίσθημα και εντελώς φυσικά παράγουν το αποτέλεσμά τους (E.M. 94.28). Η ψυχή μας, λέει ο Σενέκας, φέρει σπέρματα από όλα τα ευγενή ένστικτα, και τα παραγγέλματα λειτουργούν σαν ένα ελαφρύ αεράκι που ανάβει τη σπίθα (E.M. 94.29). Η δύναμη της διάνοιας τρέφεται και μεγαλώνει με τα παραγγέλματα (E.M. 94.30). Τέλος, τα *praeecepta* μπορούν να δείξουν στον καθένα τον δρόμο προς το καθήκον, γιατί τα καθήκοντα μπορούν να οργανωθούν με βάση αυτά. Ιδιαίτερα, μάλιστα, όταν η ψυχή κάποιου δεν έχει τον απαραίτητο τόνο (E.M. 94.32 και 33).

Μια πολύ σημαντική λειτουργία των ηθικών παραγγελμάτων υπογραμμίζει και ο Frede²²⁰ επισημαίνοντας πως, όταν βρισκόμαστε σε κατάσταση πάθους, είναι πολύ δύσκολο να βοηθηθούμε επιδιδόμενοι σε αποδεικτικούς συλλογισμούς. Τότε τα ηθικά παραγγέλματα μπορούν να μας προσφέρουν μια καθοδήγηση και να μειώσουν το πάθος, καθώς αποτελούν μια πρακτική μορφή θεραπείας.

Ο Inwood²²¹ διευκρινίζει πως οι κανόνες ή οι φυσικοί νόμοι της στωικής φιλοσοφίας δεν είχαν καθολικό και απόλυτο χαρακτήρα²²², αλλά έπαιρναν την τελική τους μορφή ανάλογα με τον ορθό λόγο και

²¹⁹ Στο θέμα αναφέρεται και ο Frede ([1997] σ. 8) επισημαίνοντας πως η διδασκαλία της αρετής και της σοφίας στους Στωικούς πήρε δύο μορφές: εκπαίδευση στην αληθινή θεωρία αλλά ταυτόχρονα και παραίνεση στη σωστή πράξη.

²²⁰ Frede [1997] σ. 8.

²²¹ Inwood [1997] σ. 117 κ.ε. Ο Inwood (σ. 142) υποστηρίζει, εντέλει, πως η ελαστικότητα των στωικών ηθικών κανόνων έχει να κάνει α) με τα αδιάφορα, που βρίσκονται ανάμεσα στο απόλυτο αγαθό και σε έναν καιροσκοπισμό των περιστάσεων, β) με τη σχέση ανάμεσα στα καθήκοντα και τα κατορθώματα, που παρέχει ένα πλαίσιο στο οποίο η εύλογος απολογία γίνεται ο στόχος κάθε πράττοντα, γ) με τη σημασία που αποδίδει η στωική θεωρία στον προσωπικό χαρακτήρα αυτού που πράττει και στον ρόλο του στη ζωή και δ) με τη χρήση γενικών κανόνων ως σημείου αναφοράς για τη λογική υποστήριξη μιας πράξης, η οποία καθιστά ικανό αυτόν που συλλογίζεται να βρει την ισορροπία ανάμεσα στην αφηρημένη θεωρία και στις απαιτήσεις μιας συγκεκριμένης περίπτωσης.

²²² Βλ. Δ. 3.3.5-10, 1.26.5-7, Έγχ. 30 και Διογένης Λαέρτιος 7.108.

τις περιστάσεις, γεγονός που τους καθιστούσε ελαστικούς. Μια άλλη παράμετρος που εξηγεί την ελαστικότητα των στωικών κανόνων είναι οι ιδιαιτερότητες του χαρακτήρα κάθε πράττοντα. Εύγλωττο επί του θέματος είναι το απόσπασμα από τις *Διατριβές* (4.12.16):

Πρέπει να έχουμε πάντα στον νου αυτά: ποιοι είμαστε και ποιο το όνομά μας, και, ανάλογα με τις δυνατότητες που προσφέρουν οι περιστάσεις («πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν σχέσεων»), να προσπαθούμε να διευθετούμε τα καθήκοντά μας.

Τέλος, σημειώνει ο Mitsis²²³, τα στωικά *praecepta*, πέρα από την ελαστική στρατηγική που προσφέρουν για την κατάκτηση των αρχικών στόχων, είναι απαραίτητα για την περαιτέρω ηθική ανάπτυξη. Το πετυχαίνουν αυτό όμως χωρίς να διαθέτουν ένα κωδικοποιημένο σύστημα από ηθικές προτεραιότητες, αν και είναι σαφές ότι διαμορφώνουν μια δεοντολογία. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Cooper²²⁴, ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της δεοντολογίας των Στωικών έγκειται στο ότι δεν μας παρακινεί να πραγματώσουμε το ηθικά καλό, για να πετύχουμε την προσωπική ευδαιμονία, αλλά να ακολουθούμε τη λογική και να μην παρασυρόμαστε από επιθυμίες ή εσφαλμένες εντυπώσεις για το τι πρέπει να κάνουμε. Σχετικά με τη δεοντολογία των Στωικών ο Becker σημειώνει πως οι Στωικοί περνούν από το *είναι* στο *πρέπει* με έναν φυσικό τρόπο και ως φυσικούς αντιλαμβάνονται και τους ηθικούς κανόνες ως προστάγματα ηθικολογικής φύσεως²²⁵.

Ακόμη, να τονίσουμε ότι οι Στωικοί δεν ήταν προσηλωμένοι σε μια θεωρία ηθικών συστάσεων ή κανόνων που διέθεταν καθολική ισχύ και

²²³ Mitsis [1993] σ. 298-9.

²²⁴ Cooper [1996] σ. 278-9.

²²⁵ Becker ([2003] σ. 223): «Οι Στωικοί υποστηρίζουν ότι, ακριβώς όπως δεν υπάρχει κανένα λογικό ταχυδακτυλουργικό κόλπο στην παραγωγή των ειδικής χρήσης κανόνων, έτσι δεν υπάρχει τίποτα μυστήριο για την παραγωγή των ηθικών κανόνων. Και στις δύο περιπτώσεις αρχίζουμε με έναν στόχο ή έναν σκοπό που είναι “δεδομένος” –ήδη σε λειτουργία σε ένα παιχνίδι που παίζουμε, σε μια εργασία που κάνουμε ή στην ψυχολογία μας. Τέτοιοι θεμελιώδεις στόχοι μπορούν να είναι είτε μέρος των γενετικών κληροδοτημάτων μας είτε μέρος της ευρύτερης υποσυνείδητης ψυχολογικής ανάπτυξής μας είτε σκόπιμες επιλογές μας, αλλά ήδη περιέχουν τις λανθάνουσες προστακτικές – τους κανόνες για τη συμπεριφορά μας (“να είσαι προσεκτικός!”, “να είσαι καλός!”, “να κερδίζεις ικανοποίηση!”)».

δεν είχαν εξαιρέσεις. Αυτό επιβεβαιώνεται από τον διάλογο που αναπτύχθηκε επί του θέματος: ο Αρίστων ο Χίος²²⁶ θεώρησε περιττή την παροχή κάθε μορφής γενικών προτροπών και εναντιώθηκε ως προς αυτό στον Ζήνωννα, υποστηρίζοντας πως οι κανόνες δεν μπορεί να έχουν ισχύ σε κάθε περίπτωση. Και ο Σενέκας (E.M. 22.2), επίσης, υποστήριξε ότι οι καθολικές οδηγίες δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν ικανοποιητικά τις ιδιαιτερότητες.

Ο Inwood περιγράφει εύστοχα την τακτική των Στωικών όσον αφορά τα ηθικά παραγγέλματα: «Η ελαστικότητα των κανόνων επιτρέπει στον συνηθισμένο άνθρωπο να λειτουργεί περιοριστικά ή με σταθερές κατευθυντήριες γραμμές, ενώ στον σοφό (αυτόν που κάνει τον ιδανικό ηθικό συλλογισμό) να παραμερίζει τον κανόνα, να τον καταπατά και να τον μεταχειρίζεται ως επουσιώδη, ως μια βοήθεια και οδηγία στην ηθική συλλογιστική του και τίποτε περισσότερο»²²⁷.

Η εφαρμογή, πάντως, αυτών των κανόνων δικαιώνει την άποψη ότι για τους Στωικούς η ίδια η θεωρία υπήρξε άσκηση, γιατί τα *praecepta* είναι τα λογικά συμπεράσματα συλλογισμών που ελέγχονται από τους κανόνες της Λογικής επιστήμης και έχουν ως προκείμενες τα αξιώματα της Φυσικής και της Ηθικής. Για τον λόγο αυτό τα ηθικά παραγγέλματα διαθέτουν θεωρητικά χαρακτηριστικά.

Από τα παραπάνω μπορούμε να καταλάβουμε γιατί τα στωικά *praecepta* δεν διέθεταν σταθερή και πάγια διατύπωση. Ωστόσο, εντοπίζουμε στις πηγές μερικά διατυπωμένα ως ρητά, ενώ είναι δυνατόν να συμπεράνουμε περισσότερα από τη θεωρητική υποστήριξή τους.

Από μόνα τους τα *praecepta* σκιαγραφούν σε σημαντικό βαθμό το πορτραίτο του στωικού προσώπου, καθώς αποκαλύπτουν τον τρόπο σκέψης και πράξης του. Μερικά από αυτά υπήρξαν τα παρακάτω:

- *Ανάβαλλε τη συγκατάθεσή σου*

²²⁶ Βλ. Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 11.65: «μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα, τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν καιρῶν περιστάσεις», και Cicero, *Off.* 1.6, Seneca, *E.M.* 94.5-18. Βλ. επίσης και Sedley [1997] σ. 148-9.

²²⁷ Inwood [1997] σ. 122.

- Έχε τεταμένη την προσοχή σου
- Διάλεξε ποιος και τι λογής θέλεις να είσαι, αλλά και τι λογής ζωή θέλεις να ζήσεις
- Αποδέξου τα πράγματα όπως συμβαίνουν
- Δες τα πράγματα γύρω σου μέσα από μια κοσμική ματιά («ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν»)
- Ζήσε με πληρότητα όπου κι αν βρίσκεσαι
- Να ανέχεσαι τις κρίσεις των άλλων και να τις εξετάζεις
- Προσδιόρισε το παρόν σου
- Ακολούθησε τη φύση
- «Εφάρμοσε τον κανόνα»
- Κράτα ζωντανό το παιχνίδι
- Απαλλάξου από τα πάθη σου – κατάκτησε την απάθεια
- Ολοκλήρωσε τον εαυτό σου – τήρησε τα καθήκοντά σου
- Ενίσχυσε τη λογική σου ικανότητα
- Έλεγξε την αλήθεια των εντυπώσεών σου και χρησιμοποίησέ τις σωστά.

Όλες αυτές οι παραινέσεις, όταν έπαιρναν σάρκα και οστά στη συμπεριφορά ενός ανθρώπου, σηματοδοτούσαν τη στωικότητά του. Ήταν, με άλλα λόγια, σημάδια αναγνωρισιμότητας του στωικού ανθρώπου.

Πόσα όμως υπήρξαν στον αριθμό αυτά τα ηθικά παραγγέλματα; Ο Σενέκας, παρόλο που δεν τα θεωρεί αμέτρητα, δέχεται ότι παρουσιάζουν διαφορές ανάλογα με τις απαιτήσεις των καιρών, των τόπων ή των προσώπων (E.M. 94.35). Σίγουρα, όμως, αν ήταν συγκεκριμένα, θα ήταν εύκολο να καταγραφούν και να καταμετρηθούν ήδη από την Αρχαιότητα. Αυτό όμως δεν συνέβη εξαιτίας ακριβώς του μη δογματικού χαρακτήρα τους και της συνεχούς και αδιάλειπτης ανάγκης των Στωικών φιλοσόφων για αναζήτηση της αλήθειας. Πρέπει, ωστόσο, να δεχτούμε πως ορισμένα μεταξύ αυτών με την πάροδο του χρόνου απέκτησαν μεγαλύτερο κύρος και περισσότερη αποδοχή.

Επιχειρώντας, λοιπόν, να προσδιορίσουμε τον χαρακτήρα της στωικής άσκησης, προβήκαμε σε τρεις διαιρέσεις. Καταρχάς,

διαιρέσαμε τις ασκήσεις σε σωματικές και πνευματικές και τονίσαμε ότι οι πνευματικές διέθεταν για τη στωική φιλοσοφία προηγμένη αξία, ενώ οι σωματικές λειτούργησαν ως θεραπεινίδα των πνευματικών. Διαπιστώσαμε, όμως, ότι η διαίρεση αυτή, παρόλο που υπήρξε χρήσιμη για την κατανόηση της φύσης των στωικών ασκήσεων, δεν αποκαλύπτει την άρρηκτη σχέση ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, που, όπως είπαμε, αποτελεί το κύριο χαρακτηριστικό της στωικής φιλοσοφίας, και γι' αυτό δεν την κρίναμε επαρκή. Προβήκαμε, λοιπόν, σε μια νέα διαίρεση διακρίνοντας τις ασκήσεις σε ασκήσεις-αυτοσκοπός, αυτές που ολοκληρώνοντάς τες κανείς αποκτούσε δίκαια και τον τίτλο του Στωικού, και στις ασκήσεις-μέσον, αυτές που υπηρετούσαν τις πρώτες στο έργο τους. Τέλος, ενώ με τις ασκήσεις-αυτοσκοπός βρεθήκαμε πολύ κοντά στο κέντρο της στωικής τέχνης του βίου, για να καλύψουμε και την ελάχιστη απόσταση που μας έμεινε, διακρίναμε τις ασκήσεις-αυτοσκοπός σε *decreta* και *praecepta*, για να καταστήσουμε σαφές ότι κάθε πρακτική της στωικής άσκησης πήγαζε άμεσα και αυθόρμητα από τη θεωρία, τον φιλοσοφικό λόγο²²⁸. Με τις διαιρέσεις αυτές θεωρούμε ότι αγγίξαμε την καρδιά της στωικής τέχνης του βίου.

Η διαίρεση των ασκήσεων

ΑΣΚΗΣΕΙΣ	
ασκήσεις - αυτοσκοπός	ασκήσεις - μέσον
<i>decreta</i>	<i>praecepta</i>

²²⁸ Δικαίως, λοιπόν, ο Foucault ([2001] σ. 160) αποκαλεί τις στωικές ασκήσεις «ασκήσεις της σκέψης».

ΤΟ ΣΤΩΙΚΟ ΙΔΑΝΙΚΟ ΤΗΣ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ

Απάθεια και ευπάθεια

Έγινε σαφές ότι η στωική τέχνη του βίου απαιτεί επισταμένη γνώση του φιλοσοφικού λόγου και μια σειρά πρακτικών ασκήσεων που απευθύνονται στην αφομοίωση της γνώσης και στην εδραίωση μιας συμπεριφοράς που σχετίζεται άμεσα με τη γνώση αυτή. Το πέρασμα όμως από τη θεωρία στην πράξη ενέχει δύο προαπαιτούμενα: πρώτον, μια ισχυρή βούληση, που θα μας παρακινήσει στην πράξη, και, δεύτερον, ένα επιθυμητό πρότυπο ζωής, που θα λειτουργήσει ως δέλεαρ για να πράξουμε.

Όσον αφορά τη βούληση, ο Σενέκας υπογραμμίζει τη σχέση της με την πράξη και τη γνώση ως εξής:

Η πράξη δεν θα είναι ορθή, εάν δεν είναι ορθή η βούληση (voluntas): γιατί από αυτήν προέρχεται η πράξη. Από την άλλη, η βούληση δεν θα είναι ορθή, εάν δεν είναι ορθός ο τόνος (habitus) της ψυχής: γιατί από αυτήν προέρχεται η βούληση. Η δύναμη αυτή, επίσης, δεν θα είναι στο ζενίθ, εάν η ψυχή δεν έχει αφομοιώσει τους νόμους της παγκόσμιας ύπαρξης και δεν έχει εξαγάγει ως συμπεράσματα τα δόγματα που πρέπει να έχει ως προς τα επιμέρους πράγματα, εάν δεν σχηματίσει αληθινή εικόνα για τα πράγματα (E.M. 95.57).

Και ο Χρύσιππος είχε υποστηρίξει ανάλογη άποψη επισημαίνοντας πως η απελευθερωτική ορμή του μυαλού μας και οι τελικές πράξεις μας ελέγχονται από τη βούληση (voluntas) και το έμφυτο πνεύμα μας (ingenium)²²⁹.

Όσον αφορά το πρότυπο ζωής, όπως ήδη είπαμε, στην Αρχαιότητα οι σπουδαστές της φιλοσοφίας επέλεγαν τη σχολή στην οποία θα σπούδαζαν με βάση το πρότυπο που αυτή πρότεινε, και αυτό λειτουργούσε ως δέλεαρ στις εξαντλητικές προσπάθειες που

²²⁹ SVF 2.1000 / LS 62D4.

κατέβαλλε ο ασκούμενος ως υπέρτατο *praecceptum*. Το στωικό πρότυπο ζωής συγκεφαλαιώνει ο Επίκτητος στο απόσπασμα που ακολουθεί:

Επιθυμία που δεν αποτυγχάνει (ὄρεξιν ἀναπότευκτον), αποστροφή που δεν περιπίπτει σ' αυτά που αποστρέφεται (ἔκκλισην ἀπερίπτωτον), ορμή προς αυτά που ταιριάζει να γίνουν (ὄρμην καθήκουσαν), πρόθεση που προέκυψε μετά από επιμελή έλεγχο (πρόθεσιν ἐπιμελή), συγκατάθεση με περίσκεψη (συγκατάθεσιν ἀπρόπτωτον). ταῦτα ὄψεσθε²³⁰.

Μια τέτοια προσωπικότητα επαγγέλλεται ο Επίκτητος ότι μπορούν να διαπλάσουν στη σχολή του οι σπουδαστές. Είναι ο τύπος του ανθρώπου που βιώνει το στωικό πρότυπο του ευδαίμονα βίου.

Τα χαρακτηριστικά αυτού του βίου υπήρξαν η απάθεια και η ευπάθεια και ήταν απόλυτα συνυφασμένος με την κατάκτηση των τεσσάρων αρετών.

Οι Στωικοί αποδέχονταν, όπως και πολλοί άλλοι φιλόσοφοι στην Αρχαιότητα, πως όλες οι προσπάθειες του ανθρώπου αποβλέπουν στον ευδαίμονα βίο. Αυτός αποτελεί τον τελικό σκοπό της ίδιας της ύπαρξής μας, χάριν του οποίου πράττουμε όλα όσα πράττουμε, και δεν αποτελεί ποτέ μέσον για την επίτευξη ενός άλλου σκοπού, γιατί υψηλότερος σκοπός πέραν αυτού δεν υπάρχει («τέλος ᾧ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα») ²³¹.

Η ευδαιμονία για τους Στωικούς δεν είναι μια σχετική έννοια· καθορίζεται το περιεχόμενό της από την ιδιαιτερότητα του κάθε ανθρώπου ή τις εκάστοτε συνθήκες. Ο Ζήνων την ὀρίσε ως ἕρως βίου» ²³², καλή ροή. *Εύροια* όμως ως προς τι; Πότε μπορούμε να πούμε ότι κάποιος κατέκτησε την ευδαιμονία; Όταν καταφέρει να ζει «ὀμολογουμένως», απαντά ο Ζήνων ²³³, σύμφωνα δηλαδή με τον λόγο,

²³⁰ Επίκτητος, Δ. 2.8.29. Βλ. και 2.19.29-30.

²³¹ SVF 3.16 / LS 63A1. Οι Στωικοί διακρίνουν τον σκοπό από το τέλος. Η ευδαιμονία εκλαμβάνεται ως σκοπός, αλλά ο ευδαίμων βίος θεωρείται τέλος.

²³² SVF 3.16 / LS 63A2. Βλ. για την *εύροια*: SVF 2.84, 554, Διογένης Λαέρτιος 7.88, Επίκτητος, Δ. 1.4.1-6, 27-29, Μάρκος Αυρήλιος 2.5, 5.9, 10.6, Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 11.110 και 11.30 / SVF 3.73, Seneca, E.M. 120.11)

²³³ LS 63B1.

αρμονικά προς αυτόν, γιατί αυτοί που ζουν ενάντια στον λόγο είναι δυστυχημένοι. Οι διάδοχοί του, πρώτος ο Κλεάνθης και αργότερα ο Ποσειδώνιος, πρόσθεσαν στο όμολογουμένως» το «τῆ φύσει ζῆν»²³⁴, γιατί θεώρησαν τη φράση ελλιπή. Και ο Χρύσιππος, για να την καταστήσει σαφέστερη, τη διατύπωσε ως ἡ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων»²³⁵.

Στην ουσία όμως οι τρεις αυτές φράσεις δεν διαφέρουν ως προς το περιεχόμενό τους. Η τελευταία φράση του Χρύσιππου, που μας προτρέπει να ζούμε σύμφωνα με τη γνώση που αποκομίσαμε σχετικά με αυτό που συμβαίνει σύμφωνα με τη φύση, έρχεται απλώς να προσθέσει στη φράση του Κλεάνθη το «πώς». Πώς, δηλαδή, θα ανακαλύψουμε το φυσικό: μέσα από την εμπειρία²³⁶. Και, επειδή στη φύση ενυπάρχει ο λόγος έτσι ώστε φύση και λόγος να μη διαφέρουν, μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος που ζει σύμφωνα με τη φύση, εντέλει ζει σύμφωνα με τον λόγο²³⁷. Γίνεται, λοιπόν, φανερό πως το «όμολογουμένως»²³⁸ του Ζήνωνα, που ετυμολογείται ως ομόρριζο της λέξεως λόγος, αποδίδει με πολύ περιεκτικό νόημα τον ορισμό του ευδαίμονα τρόπου ζωής.

Πάντως, η φράση του Κλεάνθη «όμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν» μπορούμε να πούμε ότι διαθέτει ιδιαίτερη αξία, καθώς συνοψίζει αποφθεγματικά τη στωική φιλοσοφία και τα τρία μέρη της διδασκαλίας της: τη Λογική (όμολογουμένως), τη Φυσική (τῆ φύσει) και την Ηθική (ζῆν).

Ζω λοιπόν ευτυχισμένα, όταν ζω σε πλήρη αρμονία με ό,τι ο λόγος επιτάσσει. Οι επιταγές του λόγου, όμως, αποτελούν το αντικείμενο της

²³⁴ LS 63B2-3.

²³⁵ LS 63B4.

²³⁶ Βλ. σ. 272-3.

²³⁷ Η Striker ([1986] σ. 188) επισημαίνει επίσης πως και η άποψη του Διογένη του Βαβυλώνιου και του Αντίπατρου πως ο σκοπός της ζωής είναι να επιλέγουμε τα κατὰ φύσιν συμφωνεί με το «ζῆν όμολογουμένως», γιατί αυτός ο τρόπος ζωής συνίσταται ακριβώς στη λογική επιλογή του φυσικού και την απόρριψη του παρὰ φύσιν.

²³⁸ Οι Long και Sedley, ([1987] τόμ. 2 σ. 390, σημ. 63B) ετυμολογούν τη λέξη ως εξής: όμό(=σύμφωνον), -λογουμ(=λόγον), -εν(=ένα), -ως(=καθ'), θεωρώντας ότι η ίδια η ετυμολογία της λέξης προδίδει το νόημά της. Βέβαια, η ετυμολογία αυτή παρουσιάζει κάποιο πρόβλημα, καθώς το «-εν-» δεν συγγενεύει ετυμολογικά με τον αριθμό «έν», αλλά είναι μέρος της παραγωγικής κατάληξης «-μενος».

φιλοσοφικής αναζήτησης και της διδασκαλίας και δεν εξαρτώνται από τον τρόπο που ο καθένας μας αντιλαμβάνεται τα πράγματα. Γι' αυτό η ευδαιμονία, κατά τους Στωικούς, δεν είναι υποκειμενικό ζήτημα ως προς το πώς θα την ορίσουμε υποκειμενικό ζήτημα είναι μόνο ως προς το αν θα την επιδιώξουμε.

Αλλά, ποια είναι τα χαρακτηριστικά μιας ευτυχισμένης ζωής; Γαλήνη και διαρκής ηρεμία, απαντά ο Σενέκας²³⁹. Αυτή η γαλήνη, που αλλιώς οι Στωικοί αποκαλούν *απάθεια*, θα επιτρέψει στον εαυτό να σκέφτεται και να πράττει ορθά.

Εκείνος που σταθερά και μόνιμα βιώνει την *απάθεια* ονομάζεται σοφός ή «σπουδαῖος», και ο Κικέρων²⁴⁰ περιγράφει τον τρόπο ζωής του ως εξής: ο σοφός δεν κάνει τίποτε που να μπορεί να τον στεναχωρήσει, αντίθετο στη θέλησή του δεν θεωρεί πως κάτι σίγουρα θα συμβεί ή δεν ταράζεται από ό,τι συμβαίνει, επειδή τάχα ήταν απρόσμενο και παράξενο. Όλα συμβαίνουν, όπως αυτός κρίνει, ενώ ο ίδιος παραμένει σταθερός στις κρίσεις του.

Τα παραπάνω ισχύουν γιατί ο στωικός σοφός δεν έχει καμιά εμπειρία αντίθετη στην *όρεξη* του μήτε στην *ορμή* του, καθώς ενεργεί με επιφύλαξη («μεθ' ὑπεξαιρέσεως») και δεν συναντά κανένα εμπόδιο που να μην το έχει προβλέψει²⁴¹.

Αυτή η αρμονία ανάμεσα στην κρίση, τη βούληση και την πράξη του σοφού θα μπορούσαμε να πούμε πως αποτελεί την πλήρη έκφραση της στωικής ευδαιμονίας. Πρόκειται για μια αρραγή ενότητα, για μια κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος δεν βασανίζεται από διλήμματα και διχασμούς· δεν βιώνει ενοχές και απογοητεύσεις· βιώνει μόνο σταθερά την εσωτερική γαλήνη.

Η ενότητα αυτή προκύπτει ως κέρδος από την ενασχόληση με τη φιλοσοφία, γιατί, όπως υποστηρίζει ο Σενέκας:

Το μεγαλύτερο καθήκον της φιλοσοφίας και το σπουδαιότερο γνώρισμά της είναι να συμφωνούν τα έργα με τα λόγια και ο

²³⁹ Seneca, *E.M.* 92.3 / LS 63F1.

²⁴⁰ Cicero, *Tusc.* 5.81-2 / LS 63M.

²⁴¹ SVF 3.564 & 3.632 / LS 65W.

άνθρωπος να είναι παντού ίδιος και ταυτόσημος με τον εαυτό του (E.M. 20).

Εντέλει, ο ευδαίμων άνθρωπος για τους Στωικούς δεν πρέπει να υποφέρει από πάθη, να είναι «απαθής», όπως ακριβώς περιγράφει ο Κικέρων:

Ασφαλής, απόρθητος, προστατευμένος και οχυρωμένος έτσι ώστε ποτέ να μην κυριεύεται από φόβο²⁴².

Ωστόσο, η έννοια της απάθειας που έχει πρωτεύοντα ρόλο στη στωική φιλοσοφία είναι ιδιαίτερα παρεξηγημένη. Σύγχρονοι μελετητές, όπως ο Sorabji²⁴³ ή ο Williams²⁴⁴, κρίνουν πολύ αυστηρά τη στωική απάθεια, υποστηρίζοντας πως σήμερα, μετά την επιρροή που δέχτηκε ο ανθρωπισμός μας από τον Χριστιανισμό και τον Ρομαντισμό, δεν θα μπορούσαμε να επιδιώκουμε μια τέτοια αξία για τη ζωή μας. Είναι προτιμότερο να υποφέρουμε από αγάπη για τους δικούς μας παρά να τους αγκαλιάζουμε και να τους φιλούμε υπενθυμίζοντας κάθε φορά στον εαυτό μας ότι είναι θνητοί και πρόκειται να πεθάνουν, υποστηρίζουν, παραπέμποντας σε όσα έλεγε ο Επίκτητος²⁴⁵, όταν ενθάρρυνε τους μαθητές του να ασκούνται σε μια τέτοια περίσταση.

Στην ίδια δυσμένεια φαίνεται ότι περιέπεσε η έννοια της απάθειας και στην Αρχαιότητα, και αυτό ανάγκασε τον Σενέκα στην ένατη *Επιστολή* του να διευκρινίσει ποιος είναι αυτός που, κατά τους Στωικούς, διαθέτει απάθεια στην ψυχή του:

²⁴² Cicero, *Tusc.* 5.40-1 / LS 63L.

²⁴³ Sorabji [2000] σ. 173.

²⁴⁴ Ο Williams ([1997] σ. 213) υποστηρίζει ότι «η ανικανότητα της στωικής φιλοσοφίας να θέσει υπό έλεγχο τα συναισθήματά μας και να μας απαλλάξει από τα βάσανά μας οφείλεται κυρίως στο ότι είναι απλώς μια φιλοσοφία, αλλά εμποδίζεται, πέραν αυτού, στο έργο της από το γεγονός ότι δεν μπορούμε να πιστέψουμε σ' αυτήν». Πράγματι, η στωική φιλοσοφία επειδή είναι φιλοσοφία και άρα στοχασμός, μετέρχεται μόνο λογικά μέσα για να πείσει. Γι' αυτό, όμως, εάν πεισθεί κανείς, τότε τα πιστεύω του είναι πιο σταθερά από τα θρησκευτικά πιστεύω. Έτσι, σ' αντίθεση με ό,τι υποστηρίζει ο Williams, πιστεύουμε πως η φιλοσοφία μπορεί να γεννήσει πιο δυνατούς και πιο σταθερούς συναισθηματικά ανθρώπους.

²⁴⁵ Δ. 3.24.88· βλ. και Μάρκος Αυρήλιος 11.34.

Ενώ εμείς εννοούμε αυτόν που αποβάλλει κάθε έννοια κακού, μπορεί κάποιος να νομίσουν ότι εννοούμε αυτόν που δεν μπορεί να υποφέρει κανένα κακό. Δες, λοιπόν, μήπως είναι καλύτερα να μιλάμε για “άτρωτη ψυχή” ή για “ψυχή εξαιρετικά υπομονετική”²⁴⁶.

Ο Σενέκας, στην ίδια *Επιστολή*, υποστηρίζει ακόμη ότι οι Στωικοί διαφέρουν σε αυτό το σημείο σαφώς από τους Επικούρειους, γιατί ο Στωικός υπερνικά καθετί που του δημιουργεί πάθη (*incommodum*), όμως αισθάνεται (με την έννοια ότι, όταν τα βιώνει, τα πολεμά) Επικούρειος δεν αισθάνεται (με την έννοια ότι αποφεύγει να βιώσει πάθη).

Οφείλουμε, λοιπόν, να διευκρινίσουμε πως η έννοια της *απάθειας*, για τους Στωικούς, δεν είναι συνώνυμη της αδιαφορίας ή της αταραξίας. Η στωική *απάθεια* είναι συνώνυμη της εσωτερικής ειρήνης, της πνευματικής γαλήνης²⁴⁷ και μακαριότητας που βιώνεται από τον νου που απέβαλε την εμπάθεια.

Όσο για την άσκηση που πρότεινε ο Επίκτητος και στην οποία επιμένουν οι επικριτές της στωικής *απάθειας*, πρέπει να πούμε ότι δεν στοχεύει στο να πάψουμε να τρέφουμε τρυφερά αισθήματα για τους δικούς μας ανθρώπους –άλλωστε οι Στωικοί υποστήριζαν με θέρμη την ανάγκη να εκδηλώνουμε έμπρακτα το ενδιαφέρον μας για τους συνανθρώπους μας. Η άσκηση του Επίκτητου αποβλέπει στο να καλλιεργήσει την επίγνωσή μας για τη θνητότητα των δικών μας, ώστε να προσεγγίζουμε ορθά και χωρίς αυταπάτες την πραγματικότητα.

Για τους Στωικούς η άγνοια είναι που δημιουργεί την ταραχή:

Ποια η αιτία της ταραχής; Τίποτε άλλο πέρα από το ότι είμαι αγύμναστος σ’ αυτό το θέμα. Γιατί, βεβαίως, κάθε επιστήμη περιφρονεί την άγνοια και αυτούς που δεν γνωρίζουν, κι όχι μόνο οι επιστήμες, αλλά και οι τέχνες. Πάρε για παράδειγμα

²⁴⁶ Seneca, *E.M.* 9.2: «Nos eum volumus dicere qui respuat omnis mali sensum: accipietur is qui nullum ferre possit malum. Vide ergo num satius sit aut invulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum».

²⁴⁷ Για τον λόγο αυτό θεωρούμε πως πολύ σωστά ο Sorabji [2000] μεταφράζει τον όρο ως *peace of mind*.

όποιον υποδηματοποιό θέλεις και θα διαπιστώσεις ότι κοροϊδεύει τους πολλούς, όταν πρόκειται για τη δουλειά του τσάρε όποιον ξυλουργό θέλεις (Δ. 4.12.13-4).

Η απάθεια, λοιπόν, του σοφού είναι προϊόν της γνώσης και της άσκησης. Ο στωικός σοφός όμως, όπως επισημαίνει και ο Frede²⁴⁸, δεν είναι απαλλαγμένος από συναισθήματα. Στην πραγματικότητα, η εναντίωση των Στωικών στα πάθη δεν αφορά τόσο το πώς πρέπει να αισθάνεται κανείς όσο την προσπάθεια να αποκτηθεί ένα «καθαρό βλέμμα»²⁴⁹, ικανό να αναγνωρίζει αυτό που είναι πραγματικά πολύτιμο στη ζωή, καθώς και την επιθυμία να αποφευχθεί η λανθασμένη κρίση γι' αυτά που είναι πραγματικά καλά ή κακά.

Επειδή, λοιπόν, οι Στωικοί δεν μάχονταν τα συναισθήματα, υποστήριξαν ότι ο σοφός βιώνει *ευπάθειες*, δηλαδή, θετικά συναισθήματα ή αλλιώς μακάριες καταστάσεις. Οι *ευπάθειες* είναι τρεις στον αριθμό («εὐπαθείας τρεῖς»)²⁵⁰: η χαρά («χαρά»), η επαγρύπνηση («εὐλάβεια») και η βούληση («βούλησις»). Πρόκειται για συναισθηματικές καταστάσεις που υποστηρίζονται από τη λογική²⁵¹ και είναι αυτές που δίνουν ουσία και νόημα στη ζωή αυτού που κατέκτησε την *απάθεια*: ένα είδος ψυχικής ευφορίας («χαρᾶς») που δεν συνοδεύεται από συγκεκριμένο επιθυμητό αντικείμενο μια διάθεση για δημιουργικότητα («βούλησις») που συνοδεύεται από μια μετρημένη επαγρύπνηση («εὐλάβεια»). Χωρίς τις *ευπάθειες* η *απάθεια* του σοφού θα έμοιαζε με έλλειψη ζωντάνιας και κατάφασης προς τη ζωή. Αυτά τα συναισθήματα είναι σταθερά και διαρκή, γιατί δεν έχουν τις αφορμές τους σε γεγονότα και πράγματα εξωτερικά από τον άνθρωπο που τα βιώνει είναι συναισθήματα που ταυτίζονται με την ίδια την έλλογη διάθεση του ανθρώπου. Για τον λόγο αυτό ο σοφός δεν χαίρεται, επειδή κάτι καλό του συμβαίνει, αλλά επειδή σταθερά βιώνει το συναίσθημα της χαράς. Τα εξωτερικά γεγονότα δεν επηρεάζουν τη

²⁴⁸ Frede [1986] σ. 93.

²⁴⁹ Brennan [2005] σ. 310.

²⁵⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.116 / SVF 3.431 / LS 65F.

²⁵¹ Annas [2005] σ. 63.

σταθερότητα της ευφρόσυνας διάθεσής του. Τα παρατηρεί χωρίς να τους επιτρέπει να τον αγγίξουν²⁵².

Οι ευπάθειες και τα είδη τους

Χαρά	Επαγρύπνηση	Βούληση
τέρψη, ευφροσύνη, ευθυμία	αιδώς, αγνότητα	καλοσύνη, ευμένεια, τρυφερότητα, αγάπη

Το στωικό ιδανικό, λοιπόν, της ευδαιμονίας αναφέρεται και στις δύο καταστάσεις: την απάθεια και την ευπάθεια. Από τη μια πρέπει να επιδιώξουμε να ζούμε με γαλήνη και από την άλλη με ενθουσιασμό και δημιουργικότητα:

Εκείνο που επιδιώκουμε είναι με ποιον τρόπο το πνεύμα θα ακολουθεί πάντοτε μια σταθερή και ούρια διαδρομή, πώς θα είναι ικανοποιημένο με τον εαυτό του, πώς θα βλέπει με χαρά την υπόστασή του και η χαρά του αυτή δεν θα διακόπτεται, αλλά το ίδιο θα εξακολουθεί να παραμένει πάντοτε ήρεμο, χωρίς ούτε εξάρσεις ούτε καταποντισμούς. Αυτή ακριβώς η κατάσταση ονομάζεται γαλήνη²⁵³.

Μόνο που, για να κατακτήσει κανείς αυτό το ιδανικό, πρέπει να γίνει σοφός, να κατέχει αφενός την αλήθεια και αφετέρου να

²⁵² Ορισμένοι κατηγορούν τους Στωικούς ότι δεν υποστηρίζουν την ολοσχερή εκρίζωση των παθών αποδεχόμενοι τις ευπάθειες, οι οποίες μπορούν να γίνουν αντιληπτές και ως πάθη (ο Αριστοτέλης είχε ήδη κατατάξει τη χαρά στα πάθη (βλ. Ηθ. Νικ. 1105b21-23). Οι Στωικοί επιδίωξαν να εκριζώσουν τα πάθη, αλλά όχι τα εύλογα συναισθήματα. Οι ευπάθειες είναι σταθερά συναισθήματα και χαρακτηρίζουν την κατάσταση ευδαιμονίας του στωικού σοφού. Ο Κικέρων τις αποδίδει για τον λόγο αυτό με τον όρο *constantiae* (*Tusc.* 4.14). Για περισσότερα βλ. Meyer [2007] σ. 164-5, στο βιβλίο της οποίας μπορούμε να βρούμε μια ενδιαφέρουσα σύγκριση ανάμεσα στις απόψεις του Αριστοτέλη και των Στωικών αναφορικά με την Ηθική.

²⁵³ Seneca, *Tranq.* 2.4, μτφ. Ν. Πετρόχειλος.

πειθαρχεί σ' αυτήν. Οι υπόλοιποι, που ονομάζονται από τους Στωικούς «φαῦλοι», βιώνουν την εμπάθεια. Ωστόσο, οι Στωικοί θεωρούν ότι αξίζει οι άνθρωποι να προσπαθούν, γιατί το βίωμα της απόλυτης ευδαιμονίας μπορεί να βιωθεί και μία μόνο στιγμή εκείνη ακριβώς τη σπάνια και υπέροχη στιγμή που ο φαύλος άνθρωπος θα πετύχει την εναρμόνιση του λόγου και της πράξης του. Το ενδιαφέρον είναι ότι η ποιότητα αυτής της στιγμιαίας ευδαιμονίας δεν υστερεί καθόλου σε ποιότητα και ένταση από εκείνη που βιώνει ο σοφότερος μόνο σε διάρκεια, γιατί ο σοφός βιώνει την ευδαιμονία διαρκώς. Άρα, όσο κανείς πολλαπλασιάζει τις στιγμές αυτές της ευδαιμονίας, τόσο δίνει νόημα στη ζωή του και δικαιώνει την ύπαρξή του.

Μπορεί, λοιπόν, ο καθένας να αισθανθεί έστω και για λίγο το μεγαλείο της ευδαιμονίας, καθώς η διάρκειά της δεν έχει επίπτωση στην ποιότητά της²⁵⁴. Από την άποψη αυτή η στωική φιλοσοφία μετέδωσε στους ανθρώπους ένα αισιόδοξο μήνυμα.

Ο ευδαίμων άνθρωπος, όμως, για τους Στωικούς, δεν είναι μόνο απαθής· είναι κατ' ανάγκην και ενάρητος. Η άποψη αυτή φαίνεται καταρχάς λογικά αυθαίρετη, αποδεικνύεται όμως πλήρως δικαιολογημένη μέσα στο θεωρητικό σύστημα της Στοάς.

Οι αρετές

Για να είναι κανείς ευδαίμων πρέπει να είναι ενάρητος; Το ερώτημα είχε τεθεί ήδη στην *Πολιτεία* (352d): «Ἄμεινον ζῶσι οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν;». Οι Στωικοί απαντούν θετικά.

Η άποψή τους θεμελιώνεται στο πώς αντιλαμβάνονται τη φύση της αρετής, η οποία, για τους Στωικούς, δεν είναι άλλο παρά «λόγος όμολογούμενος»²⁵⁵. αποτελεί έκφανση του ίδιου του λόγου· γεννιέται από τον λόγο ή, μάλλον, είναι λόγος σε αρμονία με τον εαυτό του («όμολογούμενος»), σταθερός και αμετακίνητος. Και γι' αυτό αξίζει να

²⁵⁴ Πλούταρχος, *Ενν.* 161F / SVF 3.54 / LS 63I.

²⁵⁵ Πλούταρχος, *Περί ηθικής αρετής* 440E-441D / LS 61B8.

την προτιμάμε από όλα τα αγαθά, γιατί μας οδηγεί άμεσα στην πλήρη εναρμόνισή μας με αυτόν.

Επομένως, αν η αρετή είναι λόγος, και ευδαιμονία είναι να ζεις σύμφωνα με τον λόγο, τότε ευδαιμονία είναι να ζεις σύμφωνα με την αρετή («κατ' ἀρετήν ζῆν»), όπως κακοδαιμονία είναι «τὸ κατὰ κακίαν ζῆν»²⁵⁶.

Το να ζεις «κατ' ἀρετήν» όμως, για τους Στωικούς, δεν είναι άλλο από το οικείο καθήκον κάθε ανθρώπου. Ο ενάρετος άνθρωπος, δηλαδή, ζει έτσι όπως η φύση τον έπλασε βιώνει την ανθρώπινη φύση στην τελειότητά της. Άρα, το να πράττουμε κατ' ἀρετήν ή κατὰ λόγον ή κατὰ φύσιν συνιστά το ίδιο είδος πράξης πρόκειται για το κατεξοχήν ανθρώπινο καθήκον, και καθώς το επιτελούμε την ίδια στιγμή ζούμε σε κατάσταση ευδαιμονίας.

Η αρετή νοείται, επίσης, και ως διάθεση της ψυχής σύμφωνη με τον λόγο και δεν υπάρχει έξω από την ψυχή. Επομένως, δεν είναι λογικό να επιλέγουμε να γίνουμε ενάρετοι επειδή ελπίζουμε ότι μέσω αυτής θα πετύχουμε κάτι έξω από εμάς ή από φόβο ότι χωρίς αυτήν θα υποστούμε κάτι εξωτερικό. Η αρετή είναι η ολοκλήρωση («τελείωσις») του υπάρχοντος ἐν ἡμῖν λόγου και δεν έχει σχέση με τα πράγματα έξω από μας. Είναι η ίδια η ψυχή που αναπτύχθηκε και ολοκληρώθηκε, πήρε την τέλεια μορφή της, αυτή που φύσει και δυνάμει υπήρχε. Όταν μιλάμε για ολοκλήρωση της αρετής, διευκρινίζει ο Διογένης Λαέρτιος²⁵⁷, εννοούμε κάτι σαν την ολοκλήρωση ενός ανδριάντα.

Είναι σημαντικό για τη βαθύτερη κατανόηση της στωικής φιλοσοφίας να καταλάβουμε ότι η αρετή δεν αποτελεί έναν εξωτερικό στόχο, τον οποίο πρέπει να κατακτήσουμε. Είναι ο ίδιος ο έλλογος εαυτός μας που πρέπει να ολοκληρωθεί, να τελειοποιηθεί τον λόγο του. Γι' αυτό και η αρετή κατακτάται μέσα από τη γνώση. Η ενάρετη ζωή είναι το τέλος των προσπαθειών μας²⁵⁸.

²⁵⁶ Πλούταρχος, Έναντ. 1042A / SVF 3.55 / LS 63H.

²⁵⁷ Για τις παραπάνω απόψεις βλ. Διογένης Λαέρτιος 7. 89-90.

²⁵⁸ Διογένης Λαέρτιος 7.89 / SVF 3.39 / LS 61A. Στο σημείο αυτό διέφεραν οι Στωικοί από τους Επικούρειους, καθώς οι τελευταίοι θεωρούσαν τελικό σκοπό της ζωής την

Ο Ζήνων²⁵⁹ διακρίνει τέσσερις βασικές αρετές: την *ανδρεία*, τη *σωφροσύνη*, τη *φρόνηση* και τη *δικαιοσύνη*. **Ανδρεία** είναι η φρόνηση για όσα πρέπει να υπομένουμε (ἐν ὑπομενετέοις): **σωφροσύνη** είναι η φρόνηση για όσα πρέπει να επιλέγουμε (ἐν αἰρετέοις)²⁶⁰· η ιδιαίτερος ονομαζόμενη **φρόνηση** είναι η φρόνηση για όσα πρέπει να πράττουμε («ἐν ἐνεργητέοις») και **δικαιοσύνη** είναι η φρόνηση για όσα πρέπει να απονέμουμε (ἐν ἀπονεμητέοις). Με άλλα λόγια, η *ανδρεία* αφορά την υπομονή, η *σωφροσύνη* την ορμή, η *φρόνηση* τα καθήκοντα και η *δικαιοσύνη* την απόδοση αξίας στο καθετί όπως ταιριάζει²⁶¹.

Αλλά ο κατάλογος των αρετών δεν σταματά εδώ. Εκτός από τις τέσσερις πρωτεύουσες αρετές, υπάρχουν και οι δευτερεύουσες, όπως μαρτυρεί ο Στοβαίος²⁶² και βλέπουμε στον παρακάτω πίνακα:

Οι αρετές και τα είδη τους

Φρόνηση	Σωφροσύνη	Ανδρεία	Δικαιοσύνη
εὐβουλία	εὐταξία	καρτερία	εὐσέβεια
εὐλογιστία	κοσμιότης	θαρραλεότης	χρηστότης
ἀγχίνοια	αἰδημοσύνη	μεγαλοψυχία	εὐκοινωνησία
νουνέχεια	ἐγκράτεια	εὐψυχία	εὐσυναλλαξία
εὐμηχανία		φιλοπονία	

Ο Ζήνων θεωρεί όλες τις αρετές ως ένα είδος φρόνησης, ότι δηλαδή, ο άνθρωπος κατακτά τις αρετές μέσω της διανοίας του. Ο

ηδονή και όχι την αρετή, την οποία θεωρούσαν μέσον για την επίτευξη της ηδονής (βλ. LS 21P).

²⁵⁹ Πλούταρχος, *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς* 440E-441D / LS 61B5 και Πλούταρχος, *Ἐναντ.* 1034c-e / LS 61C1-2.

²⁶⁰ Πλούταρχος, *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς* 440F / SVF 1.375: «ἐπιθυμίαν δὲ κοσμοῦσα καὶ τὸ μέτριον καὶ τὸ εὐκαιρον ἐν ἡδοναῖς ὀρίζουσα (ἐστὶ) σωφροσύνη». Βλ. και Cicero, *Tusc.* 3.16.

²⁶¹ SVF 3.264.

²⁶² Στοβαίος 2.7.5b / SVF 3.264.

Χρύσιππος τις θεωρεί *επιστήμες*²⁶³, με την έννοια της αλάνθαστης και ολοκληρωμένης γνώσης, που αποτελεί *διάθεση* της ίδιας της ψυχής. Η νόηση και η αλήθεια στη στωική φιλοσοφία δεν υπάρχουν έξω από το νοούν υποκείμενο, καθώς αυτό είναι που νοεί και γνωρίζει την αλήθεια. Οι αρετές, λοιπόν, είναι *διαθέσεις* του ανθρώπινου λόγου στην ολοκληρωμένη μορφή του. Έτσι, η *φρόνηση*, η *σωφροσύνη*, η *ανδρεία* και η *δικαιοσύνη* αποκτούν νόημα μόνο σε σχέση με το υποκείμενο που τις διαθέτει. Για τον λόγο αυτό ο σοφός είναι φρόνιμος, εγκρατής, γενναίος και δίκαιος²⁶⁴. Ο Αρίστων ο Χίος υποστήριξε:

*Όταν η ψυχή γνωρίσει το καλό και το κακό χωρίς να το πράττει, είναι σοφία και επιστήμη, όταν όμως κάνει πράξη στη ζωή τη σοφία, τότε η ψυχή ονομάζεται φρόνηση, σωφροσύνη, δικαιοσύνη και ανδρεία*²⁶⁵.

Αποκαλώντας ο Ζήνων και τις τέσσερις αρετές φρόνηση είναι σαν να την αναγνωρίζει ως ένα είδος υπεραρετής. Το προβάδισμά της σε σχέση με τις άλλες αρετές αποκαλύπτει τη σημασία που έδιναν οι Στωικοί στην προαίρεση και στη συγκατάθεση. Θεωρούσαν απαραίτητο να γνωρίσει κανείς πώς να επιλέγει αλάνθαστα αυτό που αρμόζει να πράττει, για να μπορεί να είναι ενάρετος και επομένως ευδαίμων²⁶⁶.

Και ο Χρύσιππος δεν θεωρεί τη φρόνηση διαφορετική από την ευδαιμονία. Η φρόνηση είναι η ευδαιμονία²⁶⁷. Οι Στωικοί αναγνωρίζουν τη φρόνηση ως «τέχνη περὶ τὸν βίον», την οποία, αν ακολουθήσει κανείς, μπορεί να γίνει «ωραίος, πλούσιος και σοφός». Πλούσιος, γιατί

²⁶³ SVF 3.262. Η *επιστήμη*, κατά τους Στωικούς, ενσωματώνεται στην ψυχή. Για τον λόγο αυτό η ιατρική, π.χ., δεν θεωρείται *επιστήμη*. Επομένως, για παράδειγμα, δεν είναι ανάγκη να είναι κανείς γεωμέτρης για να είναι ενάρετος. Βλ. σχετικά Σέξτο Εμπειρικό Μ. 2.4-5 και Dumont [1978] σ.131.

²⁶⁴ SVF 3.560 / LS 61G. Αν δούμε τις αρετές και ως κριτήρια του καλού, τότε με βάση αυτές μπορούμε να διακρίνουμε τον σοφό άνθρωπο από τον φαύλο. Ο σοφός, επειδή επιτελεί τα πάντα σύμφωνα με την αρετή, πράττει πάντα το καλό, ενώ ο φαύλος ενεργεί πάντα με κακία και σε συμφωνία με όλα τα κακά.

²⁶⁵ SVF 2.374.

²⁶⁶ SVF 3.262, 266, 268, 1.374, Πλούταρχος, *Περί ήθικης ἀρετῆς* 440F / SVF 1.375, Πλούταρχος, *Έναντ.* 1050F / SVF 2.1181.

²⁶⁷ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1046D / SVF 3.53.

θα κατέχει την αρετή, άρα και σοφός, και τέλος, ωραίος, γιατί, για τους Στωικούς, αξιέραστος μπορεί να είναι μόνο ο σοφός²⁶⁸.

Επιπλέον, η υπαγωγή των αρετών στην αρετή της φρόνησης δείχνει την άρρηκτη σχέση μεταξύ τους:

Οι αρετές, εφόσον είναι επιστήμες και τέχνες, διαθέτουν κοινές αρχές (θεωρήματα)²⁶⁹ και κοινό σκοπό (τέλος). Γι' αυτό και είναι αδιαχώριστες και, αν διαθέτει κανείς τη μία, τις έχει όλες ή, αν πράττει σύμφωνα με τη μία, πράττει σύμφωνα με όλες. Διαφέρουν, ωστόσο, μεταξύ τους ως προς τους πρωταρχικούς στόχους τους (τᾶς κεφαλαίοις). Η φρόνηση, δηλαδή, πρωτίστως αφορά τη θεωρία και την πράξη αυτού που πρέπει να γίνει (ποιητέον) και δευτερευόντως τη θεωρία αυτού που πρέπει να απονεμηθεί, να επιλεγεί και να γίνει ανεκτό, έτσι ώστε να πράττεται ανεμπόδιστα αυτό που πρέπει (ποιητέον). Η σωφροσύνη έχει ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της τη διατήρηση των ορμών σε σταθερό επίπεδο και την προηγούμενη θεωρητική τους σύλληψη και δευτερευόντως τη θεωρητική σύλληψη όσων εμπίπτουν στις άλλες αρετές, έτσι ώστε να επιτυγχάνεται η απρόσκοπτη ικανοποίηση των ορμών. Και, παρομοίως, η ανδρεία αφορά καταρχάς την ανοχή για ό,τι πρέπει, και κατά δεύτερο λόγο όσα σχετίζονται με τις άλλες αρετές. Τέλος, η δικαιοσύνη πρωτίστως αποσκοπεί στην απόδοση αξίας στο καθετί και δευτερευόντως στα υπόλοιπα²⁷⁰.

Γι' αυτό, έλεγαν οι Στωικοί, η μια αρετή ακολουθεί την άλλη («άντακολουθείν»²⁷¹), όχι μόνο υπό την έννοια ότι όποιος διαθέτει μία

²⁶⁸ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 11.170 / *SVF* 3.598.

²⁶⁹ Ο Hadot ([2005] σ. 74) επισημαίνει πως και ο Μάρκος Αυρήλιος χρησιμοποιεί τη λέξη *θεώρημα*, για να δηλώσει τα *δόγματα*, τις αρχές, στον βαθμό που κάθε τέχνη, άρα και η φιλοσοφία ως *τέχνη του βίου*, διαθέτει τέτοιες: «Τίς σου ή τέχνη; αγαθόν είναι. τοῦτο δὲ πῶς ἄλλως γίνεται ἢ ἐκ θεωρημάτων, τῶν μὲν περὶ τῆς τοῦ ὄλου φύσεως, τῶν δὲ περὶ τῆς ἰδίας τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς» (Μάρκος Αυρήλιος 11.5.1.1-3).

²⁷⁰ *SVF* 3.280 / *LS* 61D.

²⁷¹ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1046E-F / *SVF* 3.299 & 243 / *LS* 61F.

τις έχει όλες, αλλά και υπό την έννοια ότι όποιος ενεργεί σύμφωνα με οποιαδήποτε από αυτές ενεργεί σύμφωνα με όλες²⁷².

Στο σημείο αυτό μπορούμε να αναρωτηθούμε γιατί οι Στωικοί δεν αρκέστηκαν να ορίσουν μόνο τη φρόνηση ως πρωτεύουσα αρετή και αποδέχτηκαν ως πρωτεύουσες και τις άλλες τρεις. Αξίζει να επισημάνουμε πως ήδη ο Πλάτων²⁷³ είχε αμφισβητήσει την πολλαπλότητα των αρετών και ο Αριστοτέλης²⁷⁴ είχε υποστηρίξει ότι η αρετή καθορίζεται από τη λογική και μάλιστα του φρόνιμου άνδρα. Η φρόνηση προτάθηκε από τον Αριστοτέλη, ισχυρίζεται η Annas²⁷⁵, ως διανοητική αρετή, με τη σημασία ότι είναι η κατάσταση του ενάρητου άνδρα, ο οποίος, όχι μόνο κάνει ορθές κρίσεις και παίρνει σωστές αποφάσεις στις διάφορες περιπτώσεις, αλλά πράττει έτσι εξαιτίας μιας αναπτυγμένης φρόνιμης διάθεσης που είναι η βάση ώστε να πράττει με αξιοπιστία και ορθότητα. Η ίδια υποστηρίζει, ακόμη, πως όλες οι αρχαίες ηθικές θεωρίες συμφωνούσαν στο ότι, για να διαθέτει κανείς όλες τις αρετές ή ακόμη και μία, πρέπει καταρχάς να διαθέτει φρόνηση.

Επομένως, γιατί οι Στωικοί αποδέχθηκαν την παλαιότερη από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη αντίληψη και μίλησαν για τέσσερις αρετές; Οι Στωικοί δεν περιόρισαν τις αρετές στη φρόνηση. Όταν η φρόνηση, που αφορά τη συγκατάθεση και την επιλογή, συνδυάζεται με τη δικαιοσύνη, που αφορά τους συνανθρώπους, με τη σωφροσύνη, που αφορά τον έλεγχο των ορμών, και την ανδρεία, που αφορά κατ' ουσίαν την αποδοχή όλων όσων συμβαίνουν έτσι όπως συμβαίνουν, τότε η αρετή και το καλό αποκτούν συγκεκριμένο και ολοκληρωμένο περιεχόμενο και συναρτώνται ολοφάνερα με τους τρεις τρόπους της γνώσης: τη Φυσική (ανδρεία), τη Λογική (σωφροσύνη) και την Ηθική (δικαιοσύνη), δίνοντας στη φρόνηση τον κυρίαρχο ρόλο να επιλέγει, με βάση τις γνώσεις που αποκτήθηκαν στους γνωστικούς αυτούς τρόπους,

²⁷² Την ίδια ακριβώς άποψη βρίσκουμε και στον Seneca, E.M. 95.55: «qui unam habet (ενν. virtutem) et ceteras habeat».

²⁷³ Βλ. Πρωταγόρας 349b: «τὸ ἐρώτημα τότε· σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν, ἢ ἐκάστω τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, οὐκ ὄν οἷον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον;».

²⁷⁴ Ηθ. Νικ. 1107a.

²⁷⁵ Annas [1995] σ. 77.

τι πρέπει να πράττεται στην εκάστοτε περίπτωση. Έτσι οι Στωικοί θεώρησαν ολοκληρωμένο όχι μόνο τον άνθρωπο που κρίνει ορθά, αλλά αυτόν που διαθέτοντας ευθυκρισία αποδίδει δικαιοσύνη με γενναιότητα και σύνεση, γιατί υποστήριξαν ότι ο άνθρωπος ωφελείται από τη διανοητική ανάπτυξή του και τις γνώσεις μόνο αν τις μετατρέπει σε τέχνη του βίου.

Αντίθετα με την αρετή, η κακία είναι δυσαρμονία, ισχυρίζεται ο Κικέρων²⁷⁶, πηγή κάθε ταραχής, γιατί προκύπτει από κινήσεις του μυαλού άτακτες και άγριες, αντίθετες στη φύση και στη γαλήνη της ψυχής και της ζωής, οι οποίες προκαλούν άγχος, πιέζουν το μυαλό και το αποδυναμώνουν εξαιτίας του φόβου. Ή το φουντώνουν με μια υπερβολική όρεξη, με μια νοητική αδυναμία εντελώς αντίθετη προς την εγκράτεια και τη μετριοπάθεια. Έτσι, ο μόνος τρόπος που υπάρχει, για να θεραπεύσουμε («sanatio»)²⁷⁷ το κακό, είναι μέσα από την αρετή.

Πώς όμως περνά κανείς από την κακία²⁷⁸ στην αρετή; Οι Στωικοί θεώρησαν πως η ψυχή δεν αποκαθαίρεται από την αβελτηρία, αλλά βρίσκεται μέσα σε μια πλήρη («ἄκρατον») κακία μέχρι να κατακτήσει το τέλειο («ἄκρον») αγαθό²⁷⁹. Ο άνθρωπος γίνεται σοφός σε μία στιγμή («ἀκαρεῖ χρόνου καὶ ὥρας»), κατά την οποία μεταπηδά από την απόλυτη φανυλότητα στην αξεπέραστη αρετή και απαλλάσσεται

²⁷⁶ Cicero, *Tusc.* 4.29 & 34-5 / LS 61O.

²⁷⁷ Ο Williams ([1997] σ. 211), απαντώντας στις απόψεις του Sorabji αλλά και της Nussbaum, αμφισβητεί τη θεραπευτική αξία της στωικής φιλοσοφίας, ακόμη κι αν κανείς τη γνωρίζει και την εφαρμόζει. Σχολιάζει, μάλιστα, σχετικά με τη δυνατότητα της θεωρίας να εφαρμόζεται στην πράξη πως κανένας ψυχαναλυτής ποτέ δεν υποστήριξε πως ακούγοντας ο ασθενής διαλέξεις πάνω στην ψυχανάλυση ή αναζητώντας επιχειρήματα σχετικά με το τι είναι τα συναισθήματα μπορεί να γιατρευτεί. Ο Williams όμως μιλά για τη θεραπεία του ψυχικά ή διανοητικά ασθενούς ανθρώπου, ενώ οι Στωικοί για τη θεραπεία του υγιούς ανθρώπου, εννοώντας ως θεραπεία του ανθρώπινου λόγου την ορθή λειτουργία του. Γιατί, πράγματι, για να προβεί κανείς σε μια τέτοια εξυγίανση, πρέπει να διαθέτει διανοητική υγεία που θα του επιτρέψει να προχωρήσει. Επίσης, θα πρέπει να διαθέτει και τη βούληση για να το πράξει, γιατί πολλοί ακούν «διαλέξεις» και κατακτούν γνώσεις, αλλά ελάχιστοι διαθέτουν τη βούληση να αξιοποιήσουν τις γνώσεις τους στην πράξη και να αλλάξουν τη ζωή τους.

²⁷⁸ Ο Κικέρων διευκρινίζει πως η κακία, το αντώνυμο της αρετής, πρέπει να αποδίδεται στη λατινική γλώσσα με τον όρο *vitium* και όχι *malitia*: *Fin.* 3.39.

²⁷⁹ Πλούταρχος, *Πώς ἂν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῆ* 75C / *SVF* 3.539 / LS 61S.

ξαφνικά²⁸⁰ από κάθε κακία, από την οποία δεν μπορούσε ούτε εν μέρει να απαλλαγεί, αν και προσπαθούσε για αρκετό διάστημα. Το γεγονός αυτό λαμβάνει χώρα τόσο ξαφνικά που πολλές φορές ο άνθρωπος δεν αντιλαμβάνεται την αλλαγή²⁸¹. Αυτό δεν σημαίνει όμως πως η μεταστροφή είναι πάντα απόλυτη και μόνιμη. Μπορεί ο καθένας να βιώσει τέτοιες μεταστροφές²⁸², αλλά μόνο ο σοφός πετυχαίνει η μεταστροφή αυτή να διαθέτει σταθερότητα.

Η άποψη αυτή για τη μεταστροφή εξηγείται από το γεγονός ότι οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν, όπως είπαμε, τις αρετές ως διαθέσεις²⁸³ της ψυχής. Και ως διαθέσεις οι αρετές δεν επιδέχονται διαβαθμίσεις, γιατί αποτελούν επιστήμη²⁸⁴, δηλαδή αλήθεια. Δεν είναι επιτηδεύματα²⁸⁵, όπως η μαντική και τα παρόμοια, τα οποία είναι μόνο έξεις και όχι διαθέσεις και στα οποία μπορεί κανείς να βελτιωθεί. Για παράδειγμα, ο δίκαιος δεν μπορεί να γίνει πιο δίκαιος, ο μουσικός όμως μπορεί να βελτιώσει τις γνώσεις του στη μουσική. Άρα, οι αρετές ως επιστήμες αποτελούν την ακρότητα του καλού.

Η ορθόδοξη αντίληψη της Στοάς δεν συνάδει με τη σταδιακή ηθική βελτίωση του φαύλου ανθρώπου, γιατί για τη στωική αντίληψη η αρετή και η κακία είναι δύο ακραίες και αντίθετες καταστάσεις. Ισχυρίζονταν πως, όπως ένα ξύλο είναι ή ίσιο ή στραβό, έτσι κάποιος είναι ή δίκαιος ή άδικος, και δεν μπορεί να είναι «πιο δίκαιος» και «πιο άδικος»²⁸⁶.

²⁸⁰ Και ο Πλάτων υποστήριξε μια ανάλογη άποψη, όταν έγραψε πως φθάνει κανείς στην αλήθεια ξαφνικά: ασχολείται επί μακρόν με ένα θέμα και, ενώ ασχολείται, ξαφνικά σαν να τον φωτίζει κάποιο φως, γνωρίζει την αλήθεια. Βλ. 7^η Επιστολή 341c.5-d.2 «ὄρητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἑξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἑξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει».

²⁸¹ Πλούταρχος, *Ἐνν.* 1062B / LS 61U.

²⁸² Πλούταρχος, *Ἐνν.* 1061F / SVF 3.54 / LS 63I.

²⁸³ SVF 3.104 / LS 60L.

²⁸⁴ SVF 3.262 / LS 61H1-6.

²⁸⁵ Από τα αγαθά άλλα θεωρούνται διαθέσεις και άλλα έξεις. Έξεις θεωρούνται ορισμένα επιτηδεύματα, όπως η αγάπη για τη μουσική ή τη λογοτεχνία ή τη γεωμετρία («φιλομουσία, φιλογραμματία, φιλογεωμετρία»). Επιτηδεύματα ονόμαζονταν οι «κατ' ἐγκυκλίους» (SVF 3.294 / LS 27H) τέχνες και θεωρούνται μέθοδος, η οποία μέσω μιας τέχνης ή ενός μέρους της οδηγεί στην αρετή. Αυτά ενδιαφέρουν τον σοφό, γιατί είναι φιλόμουσος και φιλογράμματος και τα παρόμοια.

²⁸⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.127 / LS 61I1.

Ωστόσο, υπάρχουν μαρτυρίες πως ήδη από την Αρχαία Στοά ο Ζήνων²⁸⁷ δεν απέκλειε την προκοπή. Ο Χρύσιππος, βεβαίως, θεωρούσε την αρετή ως οικεία ποιότητα (*ιδίως ποιός*) και πως αυτή ανήκει στην οικεία φύση των όντων και, επομένως, μπορεί να μεταβάλλεται βαθμηδόν²⁸⁸. Γι' αυτό και κατονόμαζε πολλές αρετές. Μπορούσε, δηλαδή, κάποιος να κατακτήσει την πραότητα, αν κατάφερε να γίνει πράος, ή τη γενναιοδωρία, αν γινόταν γενναιόδωρος, κ.ο.κ. Στη Νέα Στοά, ωστόσο, η ιδέα της προκοπής φαίνεται να έχει πλέον γίνει απολύτως αποδεκτή, και γι' αυτό ο Επίκτητος μιλά συχνά γι' αυτήν²⁸⁹.

Πάντως, οι Στωικοί είτε αντιλαμβάνονται τις αρετές ως διαθέσεις είτε ως ποιότητες, δεν απέκλειαν εντέλει σε κανέναν τη δυνατότητα να γίνει ενάρετος. Γιατί, είτε κάποιος γίνει ενάρετος σταδιακά είτε με μεταστροφή, η αρετή είναι δυνατόν να κατακτηθεί. Το ζήτημα που παραμένει ανοικτό είναι αν η κατάκτηση της αρετής μπορεί να διαθέτει διάρκεια και σταθερότητα²⁹⁰.

Ανακεφαλαιώνοντας: ευδαίμων, για τους Στωικούς, μπορεί να είναι μόνο αυτός που έχει κατανοήσει και αφομοιώσει τον λόγο που κυβερνά τη φύση, την αλήθεια που κρύβεται μέσα στα πράγματα και στον ίδιο τον εαυτό του, και έχει εναρμονιστεί απόλυτα με αυτήν. Αυτός ο άνθρωπος είναι ταυτοχρόνως και ενάρετος, γιατί τι άλλο μπορεί να είναι ένας ενάρετος άνθρωπος παρά αυτός που γνωρίζει, αποδέχεται και δικαιώνει στην πράξη το αληθινό; Άρα, κατακτώντας κανείς την αλήθεια, κατά τη στωική αντίληψη, και με την προϋπόθεση ότι διαθέτει και τη βούληση ώστε να πράττει σύμφωνα μ' αυτήν, κατακτά ταυτοχρόνως την αρετή και την ευδαιμονία. Ο δρόμος που οδηγεί στην ευδαιμονία περνά μέσα από την κατάκτηση της αρετής.

²⁸⁷ Ο Ζήνων ο Κιτιεύς στην επιστολή του στον βασιλιά της Μακεδονίας Αντίγονο υποστηρίζει: «Μια φύση ευγενική με μέτρια εξάσκηση (*μετρίαν άσκησιν προσλαβοῦσα*) και με τη συμβολή ενός δασκάλου μπορεί πολύ εύκολα να πετύχει την αρετή» (Διογένης Λαέρτιος 7.8). Βλ. και Seneca, *E.M.* 94.50.

²⁸⁸ SVF 3.259 / LS 29E.

²⁸⁹ Δ. 1.4, 2.21.13, 3.2.5, 3.6.4, Έγχ. 51.

²⁹⁰ Ο Χρύσιππος επισήμανε πως ακόμη και ο σοφός μπορεί να γίνει κακός εξαιτίας της μέθης ή της μελαγχολίας (Διογένης Λαέρτιος 7.127 / LS 61I2). Για τη *μανία* του σοφού βλ. Pigeaud [1981] σ. 308-15.

Είναι εύλογο, λοιπόν, η θεωρία και η άσκηση να υπηρετούν τον σκοπό αυτό: πώς θα γίνουμε ενάρετοι και, άρα, ευδαίμονες.

Κάθε επιμέρους αρετή, ως επιστήμη, κρύβει πίσω της μια θεωρία (*decretum*), από την οποία αντλούνται τα ηθικά παραγγέλματα (*praecepta*) που καθοδηγούν την εξάσκησή μας σ' αυτήν πρόκειται για τις ασκήσεις που ονομάσαμε ασκήσεις-αυτοσκοπός. Για να ασκηθούμε στη στωική τέχνη του βίου, δεν έχουμε παρά να γνωρίσουμε τον φιλοσοφικό λόγο που θεμελιώνει θεωρητικά την ανάγκη για την κατάκτηση των αρετών και να ακολουθήσουμε τις ηθικές επιταγές που αβίαστα προκύπτουν από αυτόν, χρησιμοποιώντας ως εργαλεία τις ασκήσεις-μέσον.

Ο Επίκτητος θεωρεί πως, όταν κανείς παραμένει στη θεωρία, γίνεται γραμματικός και όχι φιλόσοφος και τονίζει πως, όσο ψηλά και να φτάσει η θεωρητική μας αναζήτηση και όσο κι αν είναι σημαντική για την κατανόηση της πράξης, το πρωτεύον για μας είναι να πράττουμε κατά λόγον και όχι να θεωρητικολογούμε:

Το πρώτο και πιο απαραίτητο πράγμα στη φιλοσοφία είναι η εφαρμογή των θεωρητικών παραγγελμάτων («θεωρημάτων»), λ.χ. «να μην ψεύδεσαι» το δεύτερο, είναι αυτό που σχετίζεται με τις αποδείξεις, λ.χ. από πού συνεπάγεται ότι δεν πρέπει κανείς να ψεύδεται το τρίτο, η θεμελίωση και η αποσαφήνιση των παραπάνω, δηλαδή: Από πού συνεπάγεται ότι αυτό αποτελεί απόδειξη; Τι είναι απόδειξη; Τι είναι λογική ακολουθία; Τι είναι αντίφαση; Τι αλήθεια; Τι ψεύδος; Επομένως, το τρίτο πράγμα αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για το δεύτερο, και το δεύτερο για το πρώτο. Και το πιο απαραίτητο απ' όλα, αυτό στο οποίο πρέπει να σταματάμε, είναι το πρώτο. Εμείς ωστόσο πάμε ανάποδα: Στεκόμαστε στο τρίτο, κι όλος ο ζήλος μας εξαντλείται σε αυτό –ενώ αδιαφορούμε εντελώς για το πρώτο. Έτσι, από τη μια λέμε ψέματα, κι από την άλλη με μεγάλη ευχέρεια εξηγούμε πώς αποδεικνύεται ότι δεν πρέπει να λέει κανείς ψέματα²⁹¹.

²⁹¹ Έγχ. 52, μτφ. Σκουτερόπουλος. Βλ. και Έγχ. 49.

Κλείνοντας το πρώτο μέρος αυτής της μελέτης, ευελπιστούμε πως έγινε σαφές ότι ο στωικός τρόπος ζωής στηρίχθηκε πάνω στη γνώση και στην άσκηση. Στο δεύτερο μέρος θα προσπαθήσουμε να δείξουμε τον τρόπο που αυτό συνέβαινε: πώς, δηλαδή, μπορούσε κανείς να μνηθεί στο στωικό τρόπο ζωής.



Β' Μέρος

Γίνε Στωικός

*«Λίγο σου μένει ακόμα απ' τη ζωή·
ζήσε το σαν να βρίσκεσαι στα βουνά·
δεν υπάρχει διαφορά, εκεί ή εδώ,
αν έχεις παντού τον κόσμο για πολιτεία σου.
Ας δουν, ας γνωρίσουν οι άνθρωποι
έναν άνθρωπο αληθινό που ζει κατά τη φύση.
Αν δεν μπορούν να σε υποφέρουν,
ας σε σκοτώσουν·
πάλι καλύτερα παρά να ζεις έτσι».*

Μάρκος Αυρήλιος 10.15

ΑΣΚΗΣΕΙΣ-ΜΕΣΟΝ

Όπως αυτός που επιδιώκει να ασκηθεί στη ζωγραφική και να γίνει καλός ζωγράφος πρέπει οπωσδήποτε να έχει στη διάθεσή του πινέλο και χρώματα, έτσι και αυτός που επιδιώκει να κατακτήσει την ταυτότητα του στωικού πρέπει να διαθέτει τα εργαλεία εκείνα με τα οποία θα εργαστεί για τον σκοπό αυτό. Η κατοχή και η χρήση αυτών των εργαλείων δεν συνιστά, βεβαίως, την ουσία της προσπάθειάς του, αλλά το μέσον για την εκπλήρωσή της. Αναφερόμαστε σε εκείνες τις πρακτικές στις οποίες δεν ασκούμαστε, αλλά τις χρησιμοποιούμε για να ασκηθούμε. Αυτές τις πρακτικές, που αποκαλέσαμε ασκήσεις-μέσον, είναι καλό να τις γνωρίσουμε εξαρχής, όπως ακριβώς τις γνώριζε εξαρχής και στην Αρχαιότητα ο ασκούμενος στη στωική τέχνη του βίου, γιατί τις χρησιμοποιούσε στην άσκησή του. Οι πιο γνωστές και πιο διαδεδομένες υπήρξαν, όπως ήδη είπαμε²⁹², η αναχώρηση στον εαυτό, η ακρόαση, η ανάγνωση, η συγγραφή, η διαρκής ανάκληση στη μνήμη και η επανάληψη των δογμάτων, ο αυτοέλεγχος, ο εσωτερικός διάλογος, η μίμηση των προτύπων και οι σωματικές ασκήσεις.

1. Αναχώρηση στον εαυτό

Η αναχώρηση στον εαυτό είναι η πρακτική που εφαρμόζουμε πιο συχνά προκειμένου να πετύχουμε την αλλαγή του τρόπου ζωής μας, γιατί χρειαζόμαστε αυτήν την ηρεμία που προσφέρει στην άσκησή μας.

Αν και η έκφραση «ἀναχωρεῖν εἰς ἑαυτόν» εμφανίζεται για πρώτη φορά στους συγγραφείς της αυτοκρατορικής περιόδου, οφείλει την καταγωγή της στον Πλάτωνα και πιθανότατα ανάγεται στον δάσκαλό

²⁹² Βλ. σ. 95.

του, τον Σωκράτη²⁹³. Και είναι σημαντικό στο σημείο αυτό να αναφερθούμε στη συνήθεια του Σωκράτη να αποκόπτεται από τα επίγεια και να συγκεντρώνεται στον εαυτόεαυτῶ (πως προσέχοντα τὸν νοῦν», Συμπόσιο 174d), για να κατανοήσουμε την προτίμηση του Μάρκου Αυρήλιου να συγκεντρώνεται στον εαυτό του και να αποφεύγει τις εκδρομές στην ύπαιθρο, όπως συνήθιζαν οι σύγχρονοί του:

Οι άνθρωποι επιδιώκουν να καταφεύγουν στην εξοχή, στις παραλίες και στα βουνά συνήθισες και συ να επιθυμείς πολύ όλα αυτά. Εντούτοις, αυτά στο σύνολό τους είναι πολύ αφελή, αφού έχεις τη δυνατότητα όποια στιγμή θελήσεις να αποσυρθείς στον εαυτό σου (εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν). Πράγματι, πουθενά δεν μπορεί ο άνθρωπος, αν αποσυρθεί, να βρει περισσότερη ησυχία και ανεμελιά απ' ό,τι στην ψυχή του, ιδίως όποιος έχει μέσα του στοιχεία τέτοια, που, αν εισδύσει σ' αυτά, βρίσκεται ευθύς σε πλήρη γαλήνη· και λέγοντας γαλήνη δεν εννοώ τίποτε άλλο από την αρμονία. Να προσφέρεις λοιπόν συνεχώς στον εαυτό σου την καταφυγή αυτή και να τον ανανεώνεις (4.3).

Η άσκηση αυτή αναφέρεται σε μια προσωπική απομόνωση η οποία επιτρέπει στον άνθρωπο να αναλογιστεί τις αρχές του και να απαλλαγεί από τα πάθη του, που του προκαλούν ταραχή. Οι ανυποψίαστοι, για τους ίδιους λόγους, καταφεύγουν σε αλλαγή περιβάλλοντος. Ο σοφός όμως καταφεύγοντας στον «μικρό αγρό του εαυτού»²⁹⁴ μπορεί εντελώς ελεύθερα να αναλογισθεί τις αρχές του²⁹⁵

²⁹³ Βλ. Festugière [1960] σ. 58. Ο Festugière (ό.π., σ. 59) θεωρεί αναμφίβολο ότι η συνήθεια του Σωκράτη να συγκεντρώνεται στον εαυτό του επηρέασε τον Πλάτωνα, ο οποίος διατυπώνει παρόμοιες απόψεις για την ανάγκη αυτοσυγκέντρωσης: «Κάθαρις δὲ εἶναι [...] τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη». *Φαίδων*, 67c - 67d. (Μτφ: «Κάθαρη λοιπόν δεν είναι αυτό που λέει παλιά παράδοση, δηλαδή ο αποχωρισμός, όσο γίνεται, της ψυχής από το σώμα και ο εθισμός της να περισυλλέγεται από παντού από το σώμα, να συγκεντρώνεται και να μένει μόνη της, όσο γίνεται, και τώρα και αργότερα σαν λυτρωμένη από τα δεσμά του σώματος; -Βέβαια, είπε ο Σιμμίας», μτφ. Θ. Μαυρόπουλος). Βλ. και *Φαίδωνα* 70a6 - 70a7.

²⁹⁴ Μάρκος Αυρήλιος 4.3: «ἀγρίδιον ἑαυτοῦ».

και με βάση αυτές να διώξει κάθε ταραχή. Γι' αυτό ο Μάρκος Αυρήλιος θεωρεί πολύ σημαντικό να απομονώνεται:

Να αποσύρεσαι στον εαυτό σου (ἐς αὐτὸν συνειλοῦ)· ἀπὸ τῆ φύση τῆς ἡ διάνοια (λογικὸν ἡγεμονικὸν), εἴαν σκέπτεται καθαρὰ με τῆ λογική, ἀρκεῖται στὸν εαυτό τῆς και ὡς ἐκ τούτου ἔχει γαλήνη²⁹⁶.

Βεβαίως, στον εαυτό του μπορεί να αποτραβηχτεί κυρίως αυτός που διαθέτει υψηλό πνεύμα, ενώ αντιθέτως, όπως υποστηρίζει ο Σενέκας, όσοι διαθέτουν ταπεινότερα πνεύματα και ρέπουν προς τις μεταβολές, νιώθουν ανικανοποίητοι με τα παρόντα και αναζητούν νέους προορισμούς μόνο και μόνο για να ξεφύγουν από τον εαυτό τους:

Το ένα ταξίδι αρχίζουν, το άλλο τελειώνουν, ἀπὸ τὸ ἓνα θέαμα βιάζονται νὰ πάνε στὸ ἄλλο. Ὅπως λέει και ὁ Λουκρήτιος: Τρέχει ὁ καθένας πάντοτε νὰ φύγει τοῦ εαυτοῦ τοῦ [...] Γι' αὐτὸ θα πρέπει νὰ καταλάβουμε ὅτι τὸ λάθος που ἀγωνιζόμαστε νὰ ξεπεράσουμε δεν ἔχει σχέση με τοὺς τόπους, ἀλλὰ με ἐμᾶς τοὺς ἰδίους²⁹⁷.

Ἡ ἀναχώρηση στὸν εαυτό σε ἄλλα φιλοσοφικά συστήματα προσέλαβε μυστικιστικὸ χαρακτήρα. Ὅλοι οἱ θεωρητικοί τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ἐπισημαίνει ὁ Festugière²⁹⁸, υποστηρίζουν πὼς εἶναι ἀδύνατη ἡ ἐπικοινωνία με τὸ θεϊκὸ στοιχεῖο ἢ, θα λέγαμε, με τὸ σύνολο, ἀν τὸ άτομο δεν ἀποτραβηχτεί ἀπὸ τὸ πλῆθος και δεν συγκεντρωθεῖ στὴ μοναξιά και τὴν εἰρήνη τοῦ μυαλοῦ τοῦ.

Ὡστόσο, ἡ ἐνδοσκόπηση δεν ἔχει γιὰ τὸν Μάρκο Αυρήλιο τὶς ἴδιες μυστικιστικὲς ἀποχρώσεις που εἶχε γιὰ τὸν Σωκράτη ἢ που ἀπέκτησε

²⁹⁵ Ἀν μας ταλαιπωρεῖ, γιὰ παράδειγμα, ἡ κακία τῶν ἀνθρώπων, ὁ Μάρκος Αυρήλιος προτείνει (4.3) νὰ φέρουμε στὸν νοῦ μας τὶς ἐξῆς ἀρχές: α) τὰ λογικά ὄντα ἐγίναν τὸ ἓνα γιὰ τὸ ἄλλο, β) ἡ ἀνοχή ἀποτελεῖ μέρος τῆς δικαιοσύνης, γ) ὅλοι σφάλλουν χωρὶς τὴ θέλησή τους και δ) πόσοι, ἀφοῦ μίσησαν, υποπτεύθησαν, σκότωσαν ὁ ἓνας τὸν ἄλλον, τοὺς πήρε ὁ χάρος και ἐγίναν στάχτη και, ἀφοῦ τὶς ἀναλογισθούμε, τότε θα ἀπαλλαγούμε ἀπὸ τὴν ἀγανάκτηση που νιώθουμε.

²⁹⁶ Μάρκος Αυρήλιος 7.28. Ἡ ἴδια ἰδέα, ὅτι ἡ διάνοια ἀποκτᾶ γαλήνη καθὼς ἀποσπάται (κατὰ ἀπόληψιν) ἀπὸ τὶς ἐντυπώσεις –και μάλιστα αὐτές που δημιουργεῖ ὁ πόνος–, ἐπαναλαμβάνεται στὸ 7.33 και στὸ 9.13.

²⁹⁷ Seneca, *Tranq.* 11.15, μτφ. Ν. Πετρόχειλος.

²⁹⁸ Festugière [1960] σ. 53.

αργότερα στον Πλωτίνο²⁹⁹. Μπορεί ο Μάρκος Αυρήλιος να λέει: «*Η πηγή του καλού βρίσκεται μέσα μας*», όμως δεν φθάνει σε αφορισμούς όπως εκείνος του Πλωτίνου: «*Όλα τα πράγματα βρίσκονται μέσα μας*». Ο εξωτερικός κόσμος, όσο απωθητικός κι αν είναι, παραμένει για τον Μάρκο Αυρήλιο στέρεος και μοναδικός. Η αναχώρησή του στον εαυτό αφορά περισσότερο έναν εσωτερικό αυτοέλεγχο και δεν υπονοεί προσωπικές μυστικιστικές εμπειρίες³⁰⁰.

Η έμφαση την οποία δίνει στην ανάγκη για αναχώρηση στην εσωτερική ζωή, στο καταφύγιο που είναι ο εαυτός, οφείλεται στην πεποίθησή του ότι η ενδοσκόπηση μπορεί να γιατρέψει το κακό που βρίσκεται μέσα μας. «*Σκάψε μέσα (ένδον σκάπτε)*», προτείνει «*εκεί μέσα βρίσκεται η πηγή του καλού που είναι πάντα έτοιμη να αναβλύσει όσο συνεχίζεις να σκάβεις*» (7.59). Και άλλοτε αναφωνεί θριαμβευτικά: «*Σήμερα απέφυγα όλους τους περισπασμούς, ή μάλλον, απέβαλα όλους τους περισπασμούδιότι δεν βρίσκονταν έξω, αλλά μέσα μου, στις σκέψεις μου*» (9.13)³⁰¹.

Την ίδια τακτική της αναχώρησης στον εαυτό προτείνει και ο Επίκτητος:

Σε καθετί που συμβαίνει, θυμήσου να γυρνάς στον εαυτό σου (ἐπιστρέφω ἐπὶ σεαυτὸν) και να γυρεύεις ποια δύναμη έχεις

²⁹⁹ Βλ. Dodds [1995] σ. 130-132. Υπάρχει ένα χωρίο (8.61) στον Μάρκο Αυρήλιο που μπορεί να θεωρηθεί ότι προσδίδει μυστικιστικό χαρακτήρα στην αναχώρηση στον εαυτό: «*Εἰσιέναι εἰς τὸ ἡγεμονικὸν ἐκάστου, παρέχειν δὲ καὶ ἐτέρῳ παντὶ εἰσιέναι εἰς τὸ ἑαυτοῦ ἡγεμονικόν*». Ωστόσο ο Dodds ([1995] σ. 158-9) σχολιάζει: «*Και αν παραδεχθούμε ως «μυστική» υπό την ευρεία έννοια κάθε προσπάθεια να κατασκευαστεί μια ψυχολογική γέφυρα ανάμεσα στον άνθρωπο και στη Θεότητα, τότε μπορούμε να πούμε ότι ο μυστικισμός είναι ενδημικός σε όλη σχεδόν την θρησκευτική σκέψη της περιόδου, με ισχύ που αυξάνεται καθώς προχωρούμε από τον Μάρκο Αυρήλιο προς τον Πλωτίνο και από τον Ιουστίνο προς τον Ωριγένη [...]* Από ένα κόσμο που έχει τόσο φτωχύνει στο ιδεολογικό επίπεδο, που είναι τόσο ανασφαλής στο υλικό επίπεδο, τόσο γεμάτος με φόβο και μίσος, όπως είναι ο κόσμος του τρίτου αιώνα, οποιοδήποτε μονοπάτι που υπόσχεται διαφυγή πρέπει να προσήλκυσε κάθε αξιόλογο πνεύμα».

³⁰⁰ Ο Aubin ([1963] σ. 194) υποστηρίζει πως ο Επίκτητος χρησιμοποιεί πολύ τη λέξη *ἐπιστρέφω* και μιλά επίσης και για την προσευχή, αλλά την αντιλαμβάνεται όχι ως τρόπο να εισακουσθεί ή να επικοινωνήσει με τον Θεό μοιάζει πιο πολύ ως τρόπος να θέσει σε αρμονία τα λόγια ή τις σκέψεις του με τον άκαμπτο νόμο ενός παγκόσμιου ντετερμινισμού.

³⁰¹ Βλ. και 6.11: «*ἐπάνιθι εἰς ἑαυτόν*».

μέσα σου για να το αντιμετωπίσεις όπως πρέπει. Αν δεις έναν ωραίο ή μιαν ωραία, θα βρεις κατάλληλη δύναμη για την περίπτωση αυτή, την εγκράτεια· αν υποφέρεις, την καρτερία· αν σε κακολογούν, την ανεκτικότητα. Κι όταν συνηθίσεις μ' αυτό, δεν θα σε παρασύρουν οι εντυπώσεις σου³⁰².

Έτσι η αναχώρηση στον εαυτό καθιστά τον εαυτό φρούριο, μια ακρόπολη με ισχυρά και απόρθητα τείχη, ισχυρίζεται ο Μάρκος Αυρήλιος:

Να θυμάσαι ότι το ηγεμονικό [το κυρίαρχο μέρος της ψυχής] γίνεται ακαταμάχητο όταν συσπειρωθεί (συσπέρραφτον) εαυτό του και γίνει άυταρκες, χωρίς να κάνει αυτό που δεν θέλει, ακόμη κι αν αντιστέκεται παράλογα. Και τι είναι το ηγεμονικό, όταν σχηματίζει γνώμη για κάτι με λογική και περισκεψη; Τότε η διάνοια που είναι ελεύθερη από τα πάθη γίνεται φρούριο (ἀκρόπολις)· διότι ο άνθρωπος δεν έχει πιο ασφαλές οχυρό στο οποίο να καταφεύγει και να είναι αήττητος. Όποιος δεν το βλέπει αυτό το οχυρό είναι αμαθής· αυτός που το βλέπει και δεν καταφεύγει, είναι ατυχής³⁰³.

Ο Foucault σχετικά με την αναχώρηση στον εαυτό επισημαίνει: «Η ενδοσκόπηση μάς επιτρέπει να βρεθούμε ενώπιος ενώπιω με τον εαυτό μας, να περισυλλέξουμε το παρελθόν μας, να βάλουμε μπρος τα μάτια μας όλη την περασμένη μας ζωή, να εξοικειωθούμε, μέσω της ανάγνωσης, με τα διδάγματα και τα παραδείγματα από τα οποία θέλουμε να εμπνευστούμε, και να ξαναβρούμε, χάρη σε μιαν απέριπτη ζωή, τις βασικές αρχές μιας λογικοκρατούμενης διαγωγής»³⁰⁴. Στην ουσία πρόκειται για έναν αυτοέλεγχο κατά τον οποίο όμως δεν στοχεύουμε να εντοπίσουμε τα λάθη μας ή τα βαθύτερα συναισθή-

³⁰² Έγχ. 10, βλ. και Δ. 4.6.11. Το θέμα το βρίσκουμε και στον Σενέκα, E.M. 8.1, 10.1, 28.1, 55.8, 69.1, 25.6-7, 56.5 (εδώ βρίσκουμε την έκφραση *tibi intentum esse* που αντιστοιχεί με το προσέχειν τόν νοῦν).

³⁰³ Μάρκος Αυρήλιος 8.48. Για φρούριο μιλά και ο Σενέκας: «Κράτα μιαν απόρθητη θέση, την ψυχή που, αποδεσμευμένη από τα πράγματα του μέλλοντος, αμύνεται μέσα από το φρούριο που έφτιαξε όλα τα βέλη που τη στοχεύουν πέφτουν πάντοτε από κάτω της» (E.M. 82.5).

³⁰⁴ Foucault [2003] σ. 61.

ματά μας, αλλά να ξαναθυμηθούμε τους κανόνες της πράξης και της συμπεριφοράς μας. Είναι μια «μνημοτεχνική φόρμουλα»³⁰⁵.

Σ' αυτήν τη στροφή προς τον εαυτό ένας πλατωνικός θα εύρισκε την αλήθεια, ενώ ο Στωικός την ελευθερία³⁰⁶. Η διάκριση ανάμεσα στο έξω και το μέσα δεν κρύβει κάποια υποτίμηση για το πρώτο ο Στωικός δεν φοβάται να αντιμετωπίσει τις εξωτερικές δυσκολίες. Η απελευθέρωσή του συνίσταται στο να βρει την ισορροπία ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό. Η καταφυγή στον εαυτό δεν καταργεί την πράξη, αλλά τη συνεχίζει, υποστηρίζει ο Σενέκας:

*Συχνά όμως θα πρέπει να επιστρέφει κανείς (in se recedendum) και στον εαυτό του· γιατί η επαφή με ανόμοιες φύσεις ανατρέπει την ισορροπία που έχουμε αποκαταστήσει, αναθερμαίνει τα πάθη και κακοφορμίζει τα πνευματικά έλκη, αν αυτά δεν έχουν αποθεραπευθεί. Όπως κι αν έχει, τα δύο πράγματα θα πρέπει να συνδυάζονται και να καταφεύγει κανείς άλλοτε στην απομόνωση και άλλοτε στην επαφή με το πλήθος. Το πρώτο θα μας κάνει να επιθυμούμε τους ανθρώπους, το δεύτερο τους εαυτούς μας, και καθένα θα αποτελέσει φάρμακο για το άλλο απομόνωση θα θεραπεύσει την απέχθειά μας για το πλήθος, και το πλήθος την αποστροφή μας για τη μοναξιά*³⁰⁷.

Η κατάσταση της αναχώρησης του σοφού από τα εγκόσμια σε δύσκολες ώρες και της συγκέντρωσης στον εαυτό του παραβάλλεται από τον Σενέκα³⁰⁸ με την ώρα που ο Δίας, μετά την εκύρωση, όπου τα πάντα γίνονται ένα και ο χρόνος σταματά για λίγο, αναπαύεται μόνος, παραδομένος στις σκέψεις του («in se reconditur, secum est»).

Βεβαίως, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι αυτή η αναχώρηση στον εαυτό δεν συνάδει με την πολιτική δραστηριότητα που ανέπτυξαν και υποστήριξαν οι Στωικοί. Ο Foucault³⁰⁹ ωστόσο εξηγεί πως οι Στωικοί με την πρακτική αυτή δεν υποστηρίζουν τη διακοπή κάθε ενασχόλησης, για να αφιερωθούμε ολοκληρωτικά και αποκλειστικά

³⁰⁵ Foucault [1988] σ. 34.

³⁰⁶ Aubin [1963] σ. 62-3.

³⁰⁷ Seneca, *Tranq.* 17.3, μτφ. Ν. Πετρόχειλος.

³⁰⁸ Seneca, *E.M.* 9.16 / LS 46 O.

³⁰⁹ Foucault [2003] σ.75-77.

στον εαυτό μας, αλλά θεωρούν ότι, στο πλαίσιο των καθηκόντων μας, καλό είναι να μη ξεχνάμε πως τον κύριο σκοπό που οφείλουμε να θέτουμε στον εαυτό μας πρέπει να τον αναζητήσουμε μέσα μας, στη σχέση του εαυτού προς εαυτόν. Θεωρεί, μάλιστα, ο Foucault τη σχέση προς τον εαυτό μας ως το τέρμα της μεταστροφής και τον τελικό σκοπό όλων των ασκήσεων του εαυτού, καθώς, όταν αποκτάμε πρόσβαση στον πραγματικό εαυτό μας, όχι μόνο ικανοποιούμαστε με αυτό που είμαστε και δεχόμαστε να περιοριστούμε σ' αυτόν, αλλά και «μας αρέσει» ο εαυτός μας. Οι απόψεις του επιβεβαιώνονται στις *Επιστολές του Σενέκα στον Λουκίλιο*:

Θέλω να μη σου λείψει ποτέ η χαρά. Θέλω να γεμίζει το σπιτικό σου. Θα αφθονεί υπό τον όρο να βρίσκεται μέσα στον ίδιο τον εαυτό σου [...] Στρέψε το βλέμμα σου προς το αληθινό αγαθό να είσαι ευτυχισμένος από ό,τι είναι δικό σου (de tuo). Αυτό όμως το δικό σου, ποιο είναι; Εσύ ο ίδιος και το καλύτερο κομμάτι του εαυτού σου³¹⁰.

2. Ακρόαση, ανάγνωση, συγγραφή

Προϋπόθεση, βεβαίως, για να ξεκινήσουμε κάθε άσκηση είναι να κατακτήσουμε τη γνώση των αρχών πάνω στις οποίες θα θεμελιώσουμε την ευδαιμονία μας.

Η μετά προσοχής ακρόαση του λόγου του δασκάλου υπήρξε για όλες τις σχολές της Αρχαιότητας³¹¹ σημαντική τεχνική για την ηθική προκοπή του μαθητευόμενου και θεωρήθηκε τρόπος πνευματικής και ηθικής θεραπείας. «Για τον Πλάτωνα», όπως επισημαίνει ο Foucault, «ο καθένας πρέπει να ανακαλύψει την αλήθεια που βρίσκεται μέσα του. Για τους Στωικούς, η αλήθεια δεν βρίσκεται στον καθένα, αλλά στους λόγους, στη διδασκαλία των δασκάλων»³¹².

³¹⁰ Seneca, *E.M.* 23.3-6. Βλ. και 124.24.

³¹¹ Τη σημασία της προσεκτικής ακρόασης υπογραμμίζει ο Foucault ([2001] σ. 159) για όλες τις σχολές της αρχαιότητας.

³¹² Foucault [1988] σ. 35.

Ο Αρριανός, μαγεμένος από τον λόγο του Επίκτητου, τον καταγράφει και μας διαβεβαιώνει πως κατά έναν τρόπο, που ο ίδιος δεν μπορεί να τον προσδιορίσει ούτε και να τον μιμηθεί, ο δάσκαλός του κατάφευε οπωσδήποτε να κάνει κάθε μαθητή που τον άκουγε να αισθάνεται τα αισθήματα που ήθελε να του προκαλέσει³¹³.

Η θεραπευτική αξία της ακρόασης ήταν αναγνωρισμένη στην Αρχαιότητα και αποδεικνύεται από το γεγονός ότι τις ομιλίες των φημισμένων δασκάλων επιδίωκαν να ακούσουν όχι μόνο οι μαθητές της σχολής, αλλά και άλλοι που επισκέπτονταν τη σχολή περιστασιακά και επιζητούσαν μια συμβουλή για τον κατάλληλο τρόπο ζωής που έπρεπε να ακολουθήσουν ή για το πώς έπρεπε να επιλύσουν ένα συγκεκριμένο πρόβλημα. Έτσι, διαβάζουμε³¹⁴ πως τον εξόριστο δάσκαλο Μουσώνιο επισκέφθηκε ο βασιλιάς της Συρίας, προκειμένου να τον συμβουλευθεί για το πώς έπρεπε να κυβερνήσει, και πως μια άλλη φορά τον επισκέφτηκε κάποιος εξόριστος που ζητούσε ένα λόγο παρηγοριάς.

Επιμένοντας στη θεραπευτική αξία της ακρόασης κάποιοι Στωικοί δάσκαλοι, όπως ο Μουσώνιος και ο Επίκτητος δεν έγγραφαν ποτέ. Θεωρούσαν ότι η αμεσότητα και η αποτελεσματικότητα της διδασκαλίας διασφαλιζόταν μονάχα με την προσωπική επαφή. Πρότυπό τους υπήρξε ο Σωκράτης, ο οποίος, όπως είναι γνωστό, προτίμησε τον διάλογο με τους μαθητές του από τη συγγραφή φιλοσοφικών έργων.

Ωστόσο, αυτή η αποχή από τη συγγραφή δεν υπήρξε ένας απaráβατος στωικός κανόνας, καθώς, όπως είναι γνωστό, οι δάσκαλοι της Αρχαίας και της Μέσης Στοάς υπήρξαν σε γενικές γραμμές πολυγραφότατοι. Τα βιβλία, μάλιστα, που είχαν γράψει αποτελούσαν βασικό αντικείμενο διδασκαλίας και εκμάθησης στις σχολές. Ο Επίκτητος αναφέρει (Δ. 4.4.16 κ.ε.) τέτοιες πραγματείες, όπως: *Περὶ ὀρμῆς*, *Περὶ ὀρέξεως*, *Περὶ καθήκοντος*. Με τις ακροάσεις και τις αναγνώσεις οι μαθητευόμενοι διαμόρφωναν σιγά-σιγά το φιλοσοφικό θεωρητικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο όφειλαν να στηρίξουν την πράξη τους.

³¹³ Αρριανός, *Αρριανού πρὸς Λούκιον Γέλλιον Επιστολή*.

³¹⁴ Στοβαίος 4.7.67 κ.ε.

Για την εμπέδωση³¹⁵ αυτής της θεωρίας χρησιμοποιούσαν ως άσκηση τη συγγραφή δοκιμίων. Στις Διατριβές ο Επίκτητος ζητά μια τέτοια άσκηση από κάποιον μαθητή του:

Σε παρακαλώ, να εξετάσεις στο έργο του Χρύσιππου ποια είναι η διοίκηση του κόσμου και ποια θέση κατέχει σ' αυτόν το έλλογο ζώο· εξέτασε, επίσης, και ποιος είσαι εσύ και ποια είναι η καλή και η κακή πλευρά σου³¹⁶.

Τη συγγραφή ως θεραπευτική μέθοδο ακολούθησε και ο Κικέρων, ο οποίος το 45 π.Χ., μετά τον θάνατο της πολυαγαπημένης κόρης του Τυλλίας, αποσύρθηκε από τις κοινωνικές συναναστροφές και επιδόθηκε σ' αυτήν, για να αντιμετωπίσει το πλήγμα του θανάτου με τη βοήθεια των στωικών δογμάτων. Από τη συγγραφή αυτή μέσα σε λίγους μήνες προέκυψαν τα *Academica*, το *De Finibus Bonorum et Malorum* και οι *Tusculanae Disputationes*. Κλείνοντας τις *Τουσκουλανές* γράφει:

Επειδή όμως άυριο το πρωί πρέπει να φύγουμε, ας φυλάξουμε στη μνήμη μας τις συζητήσεις των τελευταίων πέντε ημερών. Εγώ, μάλιστα, σκέφτομαι να τις γράψω κιόλας, αν θα μπορούσα να βρω καλύτερο τρόπο για να γεμίσω ετούτες τις ώρες απραξίας που μου προέκυψαν, όπου και αν τις οφείλω [...] Για μένα, τώρα που με έχουν κυκλώσει αβάσταχτες θλίψεις και δυστυχίες κάθε λογής, αυτό υπήρξε η μόνη παραμυθία³¹⁷.

Είναι φανερός εδώ ο παραμυθητικός χαρακτήρας της συγγραφής ως εφαρμογής των φιλοσοφικών αρχών με αφορμή ένα συγκεκριμένο πρόβλημα. Η συγγραφική ενασχόληση των ασκουμένων υπήρξε σημαντική άσκηση για την επιμέλεια εαυτού, σημειώνει ο Foucault³¹⁸.

Ως άσκηση μέσω του γραπτού λόγου μπορούμε να θεωρήσουμε και τις επιστολές. Εκεί διακρίνουμε μια φιλοσοφική διάδραση είναι η συζήτηση ανάμεσα σε φίλους που γνωρίζουν καλά ο ένας τον

³¹⁵ Είναι σημαντικό για τους Στωικούς να «χωνέψει» κανείς τη θεωρία. Μιλούν συχνά για «πέψη» ή για «εμετό». Βλ.: Επίκτητος, *Έγχειρίδιον* 46, Δ. 3.21.1-4, 2.9.18, Seneca, *E.M.* 2.2-4. Ανάλογο θέμα είναι και αυτό με τη συγκομιδή του καρπού: Δ. 1.15.6-8, 4.8.36.

³¹⁶ Επίκτητος, Δ. 1.10.10, μτφ. Χριστοδούλου-Ιωαννίδου.

³¹⁷ Cicero, *Tusc.* 5.121, μτφ. Παπακώστα.

³¹⁸ Foucault [1988] σ. 27.

χαρακτήρα και την κατάσταση του άλλου. Έτσι εξηγεί ο Σενέκας το γεγονός ότι γράφει τις *Επιστολές* του (E.M. 38.1). Με τις επιστολές δημιουργείται ένας σιωπηρός διάλογος ανάμεσα στον αποστολέα και τον παραλήπτη, οι οποίοι συχνά υιοθετούσαν τις ταυτότητες του δασκάλου και του μαθητή.

Και οι τρεις πρακτικές: η ακρόαση, η ανάγνωση και η συγγραφή, στοχεύουν στο να εναρμονίσουμε τη θεωρία με την πράξη και μας οδηγούν στην ορθή πράξη και δεν αποτελούν αυτοσκοπό. Ο Επίκτητος μάχεται ενάντια σε όλους αυτούς που χρησιμοποιούν τις πρακτικές αυτές λανθασμένα:

Ποια είναι, λοιπόν, η αιτία (ενν. της αποτυχίας μας να κατακτήσουμε την ευδαιμονία); Ότι ποτέ δεν διαβάσαμε για τον σκοπό αυτό, ποτέ δεν γράψαμε για τον σκοπό αυτό, για να χρησιμοποιούμε, δηλαδή, τις εντυπώσεις μας σύμφωνα με τη φύση, αλλά καταντάμε να μαθαίνουμε ό,τι λέγεται για να μπορούμε να το εξηγήσουμε σε άλλον, να αναλύσουμε συλλογισμούς και να εξετάσουμε τον υποθετικό συλλογισμό (Δ.4.4.14-15).

Ο Επίκτητος περιγελά λοιπόν όλους αυτούς που διαβάζουν για να διαβάζουν ή γράφουν για να γράφουν, γιατί πιστεύει ακράδαντα πως ο στόχος της ανάγνωσης και της συγγραφής είναι η ορθή πράξη:

Όχι “σήμερα διάβασα τόσους στίχους, έγραψα τόσους”, αλλά “σήμερα κατηύθυνα την ορμή μου, όπως παραγγέλλουν οι φιλόσοφοι, δεν επιθύμησα τίποτε, έστρεψα την αποστροφή μου μόνο σε όσα αφορούν την προαίρεση, δεν φοβήθηκα τον δείνα, δεν τaráχτηκα από τον δείνα, ασκήθηκα στην ανοχή, στην αποχή, στη συνεργασία” (Δ. 4.4.17-18).

3. Διαρκής ανάκληση στη μνήμη και επανάληψη των δογμάτων

Τα γραπτά δοκίμια των μαθητευομένων στη στωική φιλοσοφία δεν περιείχαν μόνο αναλύσεις των προσωπικών σκέψεων και πράξεων με στόχο τον έλεγχο του εαυτού και τον επαναπροσδιορισμό του, αλλά και βασικά στωικά δόγματα τα οποία συγκέντρωναν οι μαθητές έτσι

ώστε να τα έχουν στη διάθεσή τους, όποτε παρίστατο ανάγκη για τα χρησιμοποιήσουν ως προκειμένες στους συλλογισμούς τους³¹⁹. Συναντάμε συχνά στον Επίκτητο και στον Μάρκο Αυρήλιο την προστακτική «μέμνησο» ή ισοδύναμες περιφράσεις όπως ἀναγκαῖόν ἐστι μεμνήσθαι³²⁰. Αυτή η προσταγή, που απευθύνει ο Επίκτητος στους μαθητές του ή ο Μάρκος Αυρήλιος στον εαυτό του, αρκετές φορές χρησιμοποιείται για να δηλώσει την ανάγκη για σοβαρή διανοητική προσπάθεια προκειμένου να καταστεί ξεκάθαρη η αλήθεια της διδαχής, αλλά τις περισσότερες φορές λειτουργεί ως παρότρυνση για να ανακληθούν στη μνήμη τα δόγματα της στωικής φιλοσοφίας.

Ως δόγματα μπορούμε να θεωρήσουμε τις γενικές αρχές που θεμελιώνουν και δικαιολογούν μια συμπεριφορά, οι οποίες είτε συνοψίζονται σε μία αποφθεγματική πρόταση είτε αναπτύσσονται σε περισσότερες από μία προτάσεις³²¹. Οι αρχές αυτές αποτελούν τις προκειμένες πάνω στις οποίες πρέπει στη συγκεκριμένη περίπτωση να στήσουμε τον συλλογισμό μας, για να θέσουμε υπό έλεγχο το πάθος που μας απειλεί.

Η διαρκής υπόμνηση των βασικών δογμάτων είναι, σύμφωνα με τον Μάρκο Αυρήλιο (7.75), μια μέθοδος που μπορεί να μας οδηγήσει άμεσα στη γαλήνη, καθώς μας βοηθά να βλέπουμε τα πράγματα στην ορθή τους διάσταση. Την ίδια άποψη έχει και ο Επίκτητος:

Πρέπει να έχουμε πρόχειρα στον νου μας τα δόγματα που μας χρειάζονται σε κάθε στιγμή στο γεύμα τα του γεύματος, στο λουτρό τα του λουτρού, στο κρεβάτι τα του κρεβατιού (Δ. 3.10.1).

Τα δόγματα αυτά καλό είναι να τα επαναλαμβάνουμε, γιατί η επανάληψη επιτυγχάνει, πρώτον, την αφομοίωσή τους, και δεύτερον, την αποτελεσματική και γρήγορη μεταστροφή του εαυτού, καθώς

³¹⁹ Βλ. και Foucault [2001] σ. 159.

³²⁰ Βλ. *μέμνησο*: Δ.1.24.1, 2.6.23, 4.2.2, 4.4.1, 4.4.22, και Μάρκος Αυρήλιος 2.14, 5.9, 5.24, 6.26, 7.67, 8.48, 9.11, 10.3, 10.6, 10.33 και *μεμνήσθαι*: Δ.2.16, 3.19.3, 4.12.16, 4.13.23 και Μάρκος Αυρήλιος 2.9, 2.14, 4.32, 4.46, 5.33, 7.31, 7.64, 8.25, 9.3, 10.6, 10.8.

³²¹ Βλ. Hadot [2005] σ. 72.

αποβάλλουμε ευκολότερα τα πάθη και εξασφαλίζουμε σταθερότητα³²² στη συμπεριφορά μας.

Ο Μάρκος Αυρήλιος πολλές φορές τονίζει την ανάγκη για συχνή επανάληψη («συνεῖς», «διηνεκῶς»). Ενδιαφέρουσες είναι οι προτροπές του «έννοεῖν συνεχῶς» και «κατιδεῖν ἀεὶ» (4.48). Ο ίδιος ακολουθεί με συνέπεια αυτή την τακτική έτσι ώστε να διατηρεί την αταραξία του:

Να εξαλείφεις τις εντυπώσεις λέγοντας συνεχῶς στον εαυτό σου: "Τώρα από εμένα εξαρτάται να μην υπάρχει στην ψυχή καμία πονηρία, καμία επιθυμία και γενικά καμία ταραχή. Βλέποντας τα πάντα, τι λογής είναι, θα χρησιμοποιώ το καθένα ανάλογα με την αξία του". Να θυμάσαι αυτή την εξουσία που σου έδωσε η φύση³²³.

Ως εκ τούτου, στα *Εἰς ἑαυτόν* ο Μάρκος Αυρήλιος επανέρχεται ξανά και ξανά σε κάποια θέματα, υποδεικνύοντας εμμέσως την επαναληπτική φύση των πνευματικών ασκήσεων³²⁴ –άλλωστε, η ίδια η έννοια άσκηση εμπεριέχει τον χαρακτήρα της επανάληψης. Συχνά επαναλαμβάνονται από τον Μάρκο Αυρήλιο το θέμα του θανάτου των επιφανών ανθρώπων που, ενώ κέρδισαν τόσες νίκες ή έγιναν τόσο διάσημοι, τελικά δεν κέρδισαν και την αιωνιότητα, καθώς και το θέμα της επιείκειας που πρέπει να δείχνουμε στους συνανθρώπους μας, το θέμα της αιώνιας μεταβολής και της φθοράς, και πολλά άλλα³²⁵.

³²² Βλ. Sellars [2004] σ. 154. Την ίδια άποψη υποστηρίζει και ο Hadot [2001] σ. 149: «Εφόσον ο φιλόσοφος θέλει να είναι συστηματικός, όπως στους στωικούς, εκτελεί συχνά μια πνευματική άσκηση, θα λέγαμε μνημοτεχνική, με στόχο να αφομοιώσει καλύτερα τα δόγματα που καθορίζουν ένα τρόπο ζωής και να τα κατέχει με βεβαιότητα».

³²³ Μάρκος Αυρήλιος 8.29. Βλ. και 10.17, 10.27.

³²⁴ Βλ. Sellars [2004] σ. 120.

³²⁵ Ο Hadot ([2005] σ. 84) συνοψίζει σε τρία τα βασικά θέματα στα οποία ο Μάρκος Αυρήλιος επανέρχεται συχνά είναι οι τρεις κανόνες της ζωής που αντιστοιχούν στις τρεις δραστηριότητες της ψυχής: την κρίση, την όρεξη και την ορμή, και στους τρεις τομείς της πραγματικότητας: την ατομική ικανότητα να κρίνουμε, την παγκόσμια Φύση και την ανθρώπινη φύση. Βλ. Μάρκο Αυρήλιο 8.7 και 9.6-7: «Ἀρκεῖ ἡ παροῦσα ὑπόληψις καταληπτικὴ καὶ ἡ παροῦσα πρᾶξις κοινωνικὴ καὶ ἡ παροῦσα διάθεσις εὐαρεστικὴ πρὸς πᾶν τὸ παρὰ τὴν ἐκτὸς αἰτίαν συμβαῖνον. Ἐξαλείψαι φαντασίαν· στήσαι ὁρμὴν· σβέσαι ὄρεξιν· ἐφ' ἑαυτῷ ἔχειν τὸ ἡγεμονικόν». Μερικές φορές στο κείμενό του εμφανίζονται δύο αρχές ή και μία μόνο: 4.22, 10.11,3, 8.23, 7.57, 4.7, 12.20.

4. Αυτοέλεγχος

Στο *De Tranquillitate animi* του Σενέκα ο Ανναίος Σερένος δηλώνει πως ήταν απασχολημένος με τον αυτοέλεγχό του («inquirenti mihi»), κατά τον οποίο διαπίστωσε πως δεν κατόρθωσε τελικά να εφαρμόσει με σταθερότητα τα στωικά διδάγματα, αλλά ακόμη αμφιταλαντευόταν και παλινδρομούσε, χωρίς να έχει εντέλει απαλλαγεί από τα πράγματα που μισούσε και φοβόταν.

Η υποβολή της συνείδησης σε έλεγχο αποτελούσε μια συνήθη διαδικασία που οφείλει την καταγωγή της στην πυθαγόρεια διδασκαλία. Στη στωική φιλοσοφία, όμως, πήρε ευρύτερες διαστάσεις.

Οι Πυθαγόρειοι πρότειναν μια άσκηση³²⁶ που συνήθως γινόταν πριν από τη βραδινή κατάκλιση και αφορούσε τον έλεγχο των πεπραγμένων κατά τη διάρκεια της ημέρας. Ο ασκούμενος, δηλαδή, όφειλε, πριν κοιμηθεί, να θυμηθεί όσα έπραξε κατά τη διάρκεια της ημέρας και να ελέγξει την ορθότητά τους.

Οι Στωικοί χρησιμοποιούσαν συχνά την άσκηση αυτή. Έλεγε ο Επίκτητος στους μαθητές του:

Μήτε να δέχεστε στα απαλά σας μάτια τον ύπνο πριν λογαριάσετε κάθε έργο της ημέρας χωριστά. Πού έκανα λάθος; Τι έκανα; Τι έπρεπε να κάνω και δεν το έκανα;” Αρχισε από αυτό και εξέτασε και ύστερα μάλωσε τον εαυτό σου για όσα έκανες χωρίς θάρρος και να χαίρεσαι για τα καλά³²⁷.

Τις ευεργετικές συνέπειες αυτής της άσκησης μάς περιγράφει ο Σενέκας:

Τι ωραιότερο από τη συνήθεια να υποβάλλεις σε εξέταση όλη σου την ημέρα; Τι ύπνος έρχεται ύστερα από τούτη την ανασκόπηση των πράξεών σου; Πόσο είσαι ήρεμος, βαθύς και ελεύθε-

³²⁶ Βλ. Χρυσά Επη, στ. 40-44.

³²⁷ Επίκτητος, Δ. 3.10.2-3. Βλ. και 4.6.32-35.

ρος, όταν η ψυχή έχει δεχτεί το μερίδιό της στον έπαινο και τον ψόγο;³²⁸.

Ο Επίκτητος όμως πρότεινε τον διαρκή έλεγχο του εαυτού, ο οποίος μάλιστα καλό είναι να ξεκινάει από το πρωί έτσι ώστε ο άνθρωπος να προετοιμάζεται να αντιμετωπίσει όσα θα του συμβούν:

Μόλις σηκωθείς το πρωί σκέψου: Τι μου λείπει, για να είμαι απαθής; Τι για να είμαι ατάραχος; Ποιος είμαι; Σώμα, παρουσία, φήμη; Τίποτε από αυτά. Τι λοιπόν; Είμαι λογικό ζώο³²⁹.

Έτσι, ο έλεγχος της συνείδησης, *examen conscientiae*, καθίσταται στη στωική φιλοσοφία μια διαρκής ενασχόληση³³⁰, είναι μέρος της γενικής προετοιμασίας για τη ζωή (παρασκευή είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Επίκτητος) και για τον ασκούμενο αλλά και για τον προχωρημένο φιλόσοφο³³¹. Στόχος της άσκησης είναι ο εξαγνισμός της συνείδησης³³² έτσι ώστε να συμφωνήσει ο λόγος με την πράξη και, όπως επισημαίνει η Nussbaum, «στην προσπάθεια γι' αυτόν τον εσωτερικό έλεγχο, η ψυχή δεν είναι αδρανής, γίνεται αντικείμενο αντί για υποκείμενο»³³³.

Σε καμία περίπτωση όμως οι Στωικοί δεν αντιλαμβάνονταν τον έλεγχο αυτό ως την ενεργοποίηση ενός μηχανισμού ενοχοποίησης του εαυτού. «Το σφάλμα δεν ξανασκαλίζεται με τον έλεγχο που γίνεται», διευκρινίζει ο Foucault, «για να προσδιοριστεί μια ενοχή ή να διεγερθεί ένα αίσθημα τύψης της συνείδησης, αλλά για να ενισχύσει –με βάση τη διαπίστωση μιας αποτυχίας, που ανασύρεται στη μνήμη και αναλύεται με τον λογικό, τον ορθολογικό εξοπλισμό που εξασφαλίζει μια συνετή διαγωγή»³³⁴.

³²⁸ Seneca, *De Ira* 3.36.

³²⁹ Επίκτητος, Δ. 4.6.34. Βλ. και 1.4.20 .

³³⁰ Βλ. Επίκτητος, Δ. 3.5.7-11, 3.9.6-7, 3.23.1, 3.25.1, 4.6.18.

³³¹ Βλ. Hijmans [1959] σ. 84.

³³² Foucault [1988] σ. 33.

³³³ Nussbaum [1994] σ. 329.

³³⁴ Foucault [2003] σ. 73.

5. Εσωτερικός διάλογος

Ο εσωτερικός διάλογος είναι μια τεχνική με την οποία γίνεται ο αυτοέλεγχος. Τον βρίσκουμε και στους Κυνικούς. Όταν ρώτησαν τον Αντισθένη τι κέρδισε από τη φιλοσοφία, αυτός απάντησε: «τό δύνασθαι ἑαυτῶ ὀμιλεῖν»³³⁵.

Ο εσωτερικός διάλογος είναι μια μορφή που λαμβάνει η αναχώρηση στον εαυτό. Ο Επίκτητος σημειώνει σχετικά:

Ὅπως ο Δίας μένει μόνος με τον εαυτό του και ησυχάζει μόνος του και σκέφτεται τη διοίκηση που ασκεί, τι λογής είναι, και συλλογιέται ὅπως του ταιριάζει, ἔτσι και εμείς πρέπει να μπορούμε να μιλάμε στον εαυτό μας, χωρίς να χρειαζόμαστε τους άλλους, να μην περνάμε ἀμήχανα τον καιρό μας (Δ. 3.13.7).

Η επικοινωνία με τον εαυτό είναι πολύ κοινό μοτίβο στις Διατριβές του Επίκτητου· στην πραγματικότητα είναι τόσο συχνό ώστε είναι εξαιρετικά δύσκολο να διακρίνει κανείς μεταξύ του πραγματικού και του φανταστικού διαλόγου³³⁶. Ἄλλωστε, «ο στόχος των ομιλιών του Επικτήτου είναι να διαμορφώσει τον εσωτερικό διάλογο των ακροατών του», υποστηρίζει ο Hadot³³⁷, και προσθέτει πως ὅλη η στωική φιλοσοφική ζωή συνίσταται ουσιαστικά στη μαεστρία του εσωτερικού διαλόγου.

Ὅλα στη ζωή του υποκειμένου εξαρτώνται από τον τρόπο που παρουσιάζει τα πράγματα στον εαυτό του. Γιατί, αν κανείς δεν μπορεί να μιλά ειλικρινά ούτε στον εαυτό του και δεν έχει αποκτήσει και την ικανότητα να διορθώνει τον τρόπο που σκέφτεται, τότε δεν έχει καμία ελπίδα να αλλάξει τρόπο ζωής.

Ο εσωτερικός διάλογος συνίσταται, σε ένα πρώτο στάδιο, στην ανάκληση των δογμάτων στη μνήμη. Ο Επίκτητος αποκαλεί την πράξη αυτή της ανάκλησης ἀναλογισμὸν» (Δ. 4.7.7). Σε ένα δεύτερο στάδιο, στοχεύει στον έλεγχο της ορθότητας των κρίσεων και των

³³⁵ Διογένης Λαέρτιος 7.26.

³³⁶ Hijmans [1959] σ. 79.

³³⁷ Hadot [2005] σ. 94.

πράξεων του υποκειμένου βάσει των δογμάτων. Έτσι, η ηθική ζωή γίνεται μια άσκηση στη διαλεκτική, κατά την οποία διαλέγεται ο εαυτός με τις φαντασίες (εντυπώσεις) του ως εξής: στην αρχή η φαντασία, που λειτουργεί ως παθητικό στοιχείο, εντυπώνεται στο ηγεμονικό, έπειτα η διάνοιά μας ως ενεργητικό στοιχείο αναπτύσσει με τη φαντασία έναν διάλογο, ο οποίος χρησιμοποιεί ως αξιώματα τα βασικά στωικά δόγματα³³⁸.

Ο Μάρκος Αυρήλιος και ο Επίκτητος αντιδιαστέλλουν τον «αντικειμενικό» εσωτερικό διάλογο, που είναι μια καθαρή περιγραφή της πραγματικότητας με τον «υποκειμενικό» εσωτερικό διάλογο, που αφήνει να παρέμβουν στερεότυπες ή προσωπικές εκτιμήσεις ξένες προς την πραγματικότητα³³⁹. Λέει ο Επίκτητος (Δ. 3.8.5): «–Μπήκε στη φυλακή. –Τι έγινε; –Μπήκε στη φυλακή. Όμως το: “Είναι δυστυχισμένος” καθέννας το προσθέτει από μόνος του». Ο αντικειμενικός διάλογος αποκαθιστά την αλήθεια των πραγμάτων, ο υποκειμενικός προσθέτει κρίσεις στα πράγματα που συσκοτίζουν την αλήθεια τους.

Σ’ αυτή τη θεραπευτική της κουβέντας με τον εαυτό θα προστεθεί και η θεραπευτική της συγγραφής κατά την οποία ο γράφων απευθύνεται στον εαυτό του και κουβεντιάζει μαζί του σε γραπτό πλέον λόγο.

Τα *Εις έαυτόν* του Μάρκου Αυρήλιου είναι ένα παρόμοιο είδος κειμένου, γραμμένο από έναν μαθητευόμενο στη φιλοσοφία ως μια άσκηση εσωτερικού διαλόγου με στόχο τον αυτοέλεγχο και τον επαναπροσδιορισμό του εαυτού³⁴⁰. είναι και αυτός ένας τρόπος θεραπείας του εαυτού. Ο Μάρκος Αυρήλιος γράφει, για να έχει πάντα

³³⁸ Βλ. ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα διαλόγου του εαυτού με τις εντυπώσεις του στον Επίκτητο Δ.3.8.1-6.

³³⁹ Hadot [2005] σ. 178.

³⁴⁰ Βλ. Sellars [2004] σ. 147 και Hadot [2005] σ. 95: «Γράφοντας τα “Εις έαυτόν”, ο Μάρκος Αυρήλιος κάνει εξάσκηση στις πνευματικές ασκήσεις του στωικισμού, δηλαδή χρησιμοποιεί μια τεχνική, μια αγωγή, μια γραφή, για να επηρεάσει τον εαυτό του, για να διαμορφώσει τον εσωτερικό του διάλογο με τον διαλογισμό πάνω στα δόγματα και τους κανόνες ζωής του στωικισμού. Άσκηση γραφής μέρα με τη μέρα, πάντα ανανεωμένη, πάντα από την αρχή, πάντα για να ξαναρχίσει, εφόσον ο αληθινός φιλόσοφος είναι εκείνο που έχει συνείδηση ότι ακόμη δεν κατέκτησε τη σοφία».

πρόχειρα στο μυαλό του τα δόγματα και τους κανόνες της ζωής³⁴¹ και γράφοντας ακολουθεί τη συμβουλή του Επίκτητου, ο οποίος λέει σχετικά με τα στωικά δόγματα: «Ταῦτα ἔδει μελετᾶν τοὺς φιλοσοφοῦντας, ταῦτα καθ' ἡμέραν γράφειν, ἐν τούτοις γυμνάζεσθαι» (Δ. 1.1.25). Και σε άλλο σημείο «Ταῦτα νυκτός, ταῦτα ἡμέρας πρόχειρα ἔστω· ταῦτα γράφειν, ταῦτα ἀναγιγνώσκειν» (Δ. 3.24.103).

Ἐν κατακλείδι, μπορούμε να πούμε πως ο διάλογος με τον εαυτό είναι βασική τεχνική με την οποία επιτελούμε όλες τις πνευματικές ασκήσεις. Είναι ο τρόπος να διορθώνουμε τη σκέψη μας και να φιλοσοφούμε. Η ευδαιμονία εξαρτάται απόλυτα από αυτόν τον φιλοσοφικό διάλογο που εγκαθιστά κανείς μέσα του. Γι' αυτό ο Κικέρων έγραφε:

Ο αγαπητός μου Δημοσθένης είχε πει –κι αυτό σαφώς ήταν δείγμα μικροπρέπειας εκ μέρους του– ότι χάρηκε όταν άκουσε μια ταπεινή γυναίκα που κουβαλούσε νερό, όπως είναι το συνηθείο στην Ελλάδα, να ψιθυρίζει στη διπλανή της “Να ο περίφημος Δημοσθένης!”. Ιδού το άκρον άωτον της μικροπρέπειας. “Μα ήταν μεγάλος ρήτορας!” Ναι, αλλά ήξερε να απευθύνεται στους άλλους χωρίς να έχει μάθει πρώτα να κουβεντιάζει με τον εαυτό του³⁴².

6. Μίμηση των προτύπων

Στην έκτη *Επιστολή* (4-5) ο Σενέκας γράφει στον Λουκίλιο ότι αποφάσισε να του στείλει μερικά βιβλία που του στάθηκαν χρήσιμα στη ζωή του, έχοντας από πριν υπογραμμίσει τα πιο σημαντικά χωρία, και του καθιστά σαφές ότι θα μάθει να πράττει ορθά όχι μόνο μέσα από *praecepta* αλλά και μέσα από *exempla*, γιατί «ο δρόμος είναι μακρός μέσω των δογμάτων, σύντομος και αποτελεσματικός μέσω παραδειγμάτων»³⁴³. Για τον Σενέκα, ο στωικός δάσκαλος μπορεί να

³⁴¹ Βλ. Hadot [2005] σ. 93.

³⁴² Cicero, *Tusc.* 5.103.

³⁴³ Βλ. Griffin [2007] σ. 92, όπου σχολιάζει το παραπάνω απόσπασμα.

διδάξει με δύο τρόπους, δίνοντας ηθικά παραγγέλματα και προβάλλοντας ηθικά πρότυπα:

Αυτός που συμβουλεύει λέει: Να πώς θα συμπεριφερθείς, αν θέλεις να είσαι σώφρων. Αυτός που περιγράφει λέει: Σώφρων είναι αυτός που κάνει αυτά και απέχει από εκείνα. Θέλεις να μάθεις πού βρίσκεται η διαφορά; Ο ένας δίνει ηθικά παραγγέλματα (praeccepta) και ο άλλος ηθικό πρότυπο (exemplar) [...] Θεωρείς χρήσιμο να σου δώσουν εξωτερικά σημάδια ενός αλόγου ράτσας, για να το αναγνωρίσεις εύκολα και να μην κάνεις λάθος στην αγορά σου; Πόσο είναι πιο χρήσιμο να γνωρίζεις τα χαρακτηριστικά μιας ανώτερης ψυχής, εφόσον έχεις τη δυνατότητα να τα οικειοποιηθείς; (E.M. 95.66-7)

Την εκπαιδευτική τακτική της υιοθέτησης προτύπων προτείνει και ο Επίκτητος συνδυάζοντάς την με τη διδασκαλία των λόγων: «Ταῦτα μελέτα, ταῦτα τὰ δόγματα, τούτους τούς λόγους, εἰς ταῦτα ἀφόρα τὰ παραδείγματα, εἰ θέλεις ἐλεύθερος εἶναι, εἰ ἐπιθυμεῖς κατ' ἀξίαν τοῦ πράγματος» (Δ. 4.1.170). Υπενθυμίζει μάλιστα στις Διατριβές του (2.18.21), ότι η τακτική αυτή είχε ήδη προταθεί από τον Πλάτωνα³⁴⁴. Αλλά και ο Μάρκος Αυρήλιος (6.30) αναλογίζεται τα διδακτικά οφέλη που αποκόμισε από το πρότυπο ζωής του δασκάλου του, Αντωνίνου.

Η σημασία των προτύπων υπήρξε μεγάλη για τη στωική διδασκαλία, όπως σημειώνει η Nussbaum³⁴⁵, γιατί το πρότυπο συνενώνει άριστα τη θεωρία με την πράξη, τον φιλοσοφικό λόγο με την ενάρκτη πράξη, αποδεικνύοντας την αδιάρρηκτη σχέση μεταξύ τους.

Τα πρότυπα, καταρχάς, παρέχουν ψυχολογική υποστήριξη στους ασκούμενους: «Όταν πρόκειται να συναντήσεις κάποιον από τους “μεγάλους”», λέει ο Επίκτητος, «να φέρνεις στον νου σου τι θα έκανε στην περίπτωση αυτή ο Σωκράτης ή ο Ζήνων και θα χειριστείς, όπως πρέπει, τα πράγματα» (Eγχ. 33.12). Γι' αυτό θεωρήθηκε καλό οι

³⁴⁴ Βλ. Νόμοι 854b-c. Ο Πλάτων προτρέπει να υιοθετήσουμε ως πρότυπο έναν ενάρκτο άνδρα είτε ζωντανό είτε νεκρό και να συγκρίνουμε τη ζωή μας με τη δική του έτσι ώστε να έχουμε έναν ασφαλή γνώμονα για τις πράξεις μας.

³⁴⁵ Nussbaum [1994] σ. 339-40. Συνδέει επίσης τα πρότυπα με τη διδακτική μέθοδο των Στωικών να επικεντρώνουν τη διδασκαλία τους στο συγκεκριμένο, αυτό που αφορά τον κάθε μαθητή.

μαθητές να συγκρατούν στη μνήμη τους στιγμές της ζωής ή αποφθέγματα των προτύπων και, έχοντάς τα πρόχειρα, να τα ανακαλούν όποτε υπήρχε ανάγκη, έτσι ώστε να ενθαρρύνονται στις πράξεις τους³⁴⁶.

Ένα πρότυπο επιτρέπει στους μαθητές να απεικονίσουν το ιδανικό που τους προτείνεται και να τείνουν σ' αυτό πιο εύκολα³⁴⁷. Μπορούν, επίσης, βάσει αυτού να αξιολογήσουν τη δική τους συμπεριφορά: «Γιατί ονόμασες τον εαυτό σου φιλόσοφο;» λέει ο Επίκτητος στους μαθητές του και τους προτρέπει να παραδεχτούν το εξής: «Κάποιες εισαγωγές έμαθα και διάβασα πραγματείες του Χρυσίππου, αλλά δεν πέρασα ούτε την πόρτα της φιλοσοφίας. Από πού, λοιπόν, αποκτώ εγώ δικαίωμα να μετέχω σε ό, τι και ο Σωκράτης, ο οποίος πέθανε όπως πέθανε και έζησε όπως έζησε, ό,τι μετείχε ο Διογένης;» (Δ. 2.16.34-35).

Το πρότυπο, καθώς αποτελεί την ενσάρκωση της θεωρίας, καθίσταται συνάμα χειροπιαστή απόδειξη της αλήθειας της. Γίνεται αξία μετρήσιμη και μπορεί να αξιολογηθεί σε σύγκριση με άλλα κοινωνικά και φιλοσοφικά πρότυπα, έτσι ώστε να αποδείξει τη θεωρητική ανωτερότητα της Σχολής που το πρεσβεύει. Για τον λόγο αυτό ο Μάρκος Αυρήλιος αναλογίζεται:

Τι είναι ο Αλέξανδρος και ο Καίσαρας και ο Πομπήιος απέναντι στον Διογένη και τον Ηράκλειτο και τον Σωκράτη; Οι τελευταίοι είδαν την αλήθεια των πραγμάτων, τις αιτίες τους και την υλική τους σύσταση, και το πνεύμα τους έγινε ανεξάρτητο. Οι πρώτοι όμως επέδειξαν τόση άγνοια των πραγμάτων και τόση υποταγή σ' αυτά! (8.3)³⁴⁸.

Ωστόσο, οι Στωικοί θεωρούσαν την ύπαρξη ιδανικών και άρτιων προσωπικοτήτων εξαιρετικά σπάνιο φαινόμενο, γιατί, όπως λέει και ο Σενέκας: «Πού θα τον βρεις τον σοφό, τη στιγμή που εμείς τόσους

³⁴⁶ Μάρκος Αυρήλιος 11.28, 11.39.

³⁴⁷ Βλ. Επίκτητος, Δ. 4.1.152: «Μπορώ να σου δείξω έναν ελεύθερο για να σταματήσεις πλέον να αναζητάς το παράδειγμα. Ο Διογένης ήταν ελεύθερος».

³⁴⁸ Βλ. και Επίκτητος, Δ. 4.9.6: «Και τί φησίν, άπολλύω; άνθρωπε, υπήρχες αιδήμων και νύν ουκέτι εἶ οὐδέν άπολώλεκας; άντι Χρυσίππου και Ζήνωνος Άριστείδην άναγιγνώσκεις και Εϋηνόν· οὐδέν άπολώλεκας; άντι Σωκράτους και Διογένους τεθαύμακας τόν πλείστας διαφθειραι και άναπεισαι δυνάμενον».

αιώνες ψάχνουμε γι' αυτόν;»³⁴⁹. Έτσι, επέλεγαν συνήθως κάποια χαρακτηριστικά μιας σημαντικής προσωπικότητας, είτε πραγματικής είτε μυθικής, και αυτά προέβαλλαν εντέλει ως πρότυπα:

Θα ήταν χρήσιμο όχι μόνο να σημειώσουμε τα συνήθη χαρακτηριστικά των ενάρετων ανδρών, να περιγράψουμε τη μορφή και τις λεπτομέρειες, αλλά να αφηγηθούμε και ποιοι υπήρξαν μέσα στην ιστορία, για παράδειγμα εκείνη η έσχατη και δυνατή πληγή του Κάτωνα με την οποία άφησε ελεύθερη την ψυχή η σοφία του Λαίλιου και η ομόνοιά του με τον φίλο του Σκιπίωνα: η συνετή διοίκηση των οικείων και δημοσίων θεμάτων από τον άλλο Κάτωνα (E.M. 95.72).

Περισσότερες πληροφορίες για τα πρότυπα βρίσκουμε στον Επίκτητο, αλλά όπως παρατηρεί ο Hijmans: «Προφανώς, ο Επίκτητος συνεχίζει την τακτική των δασκάλων της Ηθικής της εποχής του Μεγάλου Αλεξάνδρου, χωρίς ακόμα να διαφέρει από τους δασκάλους της Αρχαίας Στοάς, των οποίων τα βιβλία δεν σώζονται, αλλά είναι σίγουρο ότι χρησιμοποιούσαν πρότυπα στη διδασκαλία τους. Ο Χρυσίππος ήταν διάσημος στην Αρχαιότητα για τον τρόπο που χρησιμοποιούσε την ελληνική λογοτεχνία, ο Κλεάνθης αναφέρεται στον Σωκράτη (SVF 1.558), ενώ η εκτενής χρήση των παραδειγμάτων που έκανε ο Κικέρωνας δείχνει ότι είχε βρει τον ίδιο τύπο διδασκαλίας στον Παναίτιο και τον Ποσειδώνιο»³⁵⁰.

Τα πρόσωπα που κυρίως επέλεξαν οι Στωικοί, για να προβάλουν ορισμένα από τα χαρακτηριστικά τους ως πρότυπα συμπεριφοράς, ήταν ο Ηρακλής, ο Διογένης ο Κυνικός και ο Σωκράτης³⁵¹.

Ο Ηρακλής υπήρξε θεϊκό και ανθρώπινο μοντέλο ταυτόχρονα και για τους Κυνικούς και για τους Στωικούς. Ως πρότυπο «σημαίνει τη νίκη του ανθρώπου πάνω στον ίδιο του τον εαυτό και τα πάθη του σύμβολο τραγικό και μεγαλόπρεπο της ανθρώπινης μοίρας, μάρτυρας

³⁴⁹ Seneca, *Tranq.* 7.4, μτφ. Ν. Πετρόχειλος.

³⁵⁰ Hijmans [1959] σ. 77 σημ. 2.

³⁵¹ Μνημονεύονται και ονόματα άλλων προτύπων, όπως του Κάτωνα του Πρεσβύτερου ή του Γάιου Λαίλιου (Seneca, *E.M.* 7), αλλά όχι συστηματικά.

της αρετής, εικόνα της τελειότητας και κάθε σοφίας», υποστηρίζει ο Hijmans³⁵².

Στον Επίκτητο ο Ηρακλής είναι το πρότυπο του ανθρώπου που δεν λύγισε μπροστά στα μεγάλα εμπόδια. Αντιθέτως, αυτά λειτούργησαν ως εφιαλτήριο για να αναδειχθεί το μεγαλείο της ψυχής του (Δ. 1.6.32, 4.10.10). Γι' αυτό και αποτελεί πρότυπο για τους ανθρώπους που αντιμετωπίζουν σοβαρά προβλήματα. Ο Ηρακλής όμως, είναι και ο εξαγνιστής της Οικουμένης. Απάλλαξε τον κόσμο από «*πύλτρα κακά*» (Δ. 2.16.44-45, 3.26.13-32) και με το μεγαλείο της πράξης του κατέδειξε πόσο μικρός είναι ο αγώνας και η υποχρέωση των απλών ανθρώπων να απαλλαγούν από τα *κακά*. Υπήρξε επίσης αυτός που πρόσφερε τις δυνάμεις του για το καλό όλων των ανθρώπων και όχι μόνο της οικογένειάς του, γιατί πίστευε και ήταν, όπως όλοι οι άνθρωποι, γιος του θεού και για τον λόγο αυτό δεν ρίζωσε ποτέ σε έναν τόπο, αλλά ταξίδευε όπου υπήρχε ανάγκη και όπου υπήρχε κάτι να δει (Δ. 3.24.13-16).

Ως προς το τελευταίο έμοιαζε με τον Οδυσσέα, ο οποίος προβλήθηκε επίσης ως πρότυπο για τον ίδιο λόγο αλλά και για έναν ακόμη: γιατί, για να επιλύσει τα προβλήματά του, εμπιστεύθηκε μόνο τις κρίσεις του, και όχι τη φήμη ή τα αξιώματα και τα χρήματά του (Δ. 3.26.33-36).

Ο Διογένης εμφανίζεται ως το πρότυπο της ηθικής ανδρείας είναι αυτός που κατανίκησε τη δειλία και είδε ότι ο θάνατος και η αφάνεια δεν είναι κακά. Χάρη στην ανδρεία περιφρόνησε την ηδονή, τη φτώχεια, τον πόνο, τα ακριβά ενδύματα, τη ζωή μέσα στα πλούτη (Δ. 1.24.6-10). Υπήρξε, ακόμη, πρότυπο ετοιμόλογου ανθρώπου (Δ. 2.13.24, 4.1.116 και 156, 4.7.28-29) που χρησιμοποιούσε όμως τον λόγο όχι για να εντυπωσιάσει, αλλά για να εκφράσει την ανεμπόδιτη φύση του, όπως και ο Σωκράτης, και έτσι αποστόμωσε τον Αλέξανδρο και τον Φίλιππο, τον Αρχίδαμο, τον βασιλιά των Περσών, αλλά και τους πειρατές που τον είχαν αγοράσει. Αποτέλεσε για τους Στωικούς το πρότυπο του ελεύθερου ανθρώπου (Δ. 4.1.32 και 152), που ποτέ δεν υποδουλώθηκε

³⁵² Hijmans [1959] σ. 72-73.

ούτε κι όταν πουλήθηκε για δούλος, γιατί κατείχε την «πὲρσὸν βίον ἐπιστήμην» (Δ. 4.1.118).

Γενικότερα, ο Κυνικός φιλόσοφος –του επιπέδου, βεβαίως, ενός Διογένη– θεωρείται από τον Επίκτητο ἄγγελος και κατάσκοπος» (Δ. 3.22.38 και 23-25), απεσταλμένος του Δία, για να υποδείξει στους ανθρώπους ότι, όσον αφορά τα καλά και τα κακά, βρίσκονται σε λάθος δρόμο αλλού τα αναζητούν και αλλού είναι. Ο Κυνικός είναι «φιλόανθρωπος» (Δ. 3.24.65) και έχει επιλεγεί για τον ρόλο αυτό, γιατί πράγματι είναι ανδρείος και μπορεί να τον επιτελέσει. Για τον ίδιο λόγο ο Κυνικός αποκαλείται και «βασιλεύς» (Δ. 3.22.72, 63 και 3.21.19), γιατί διαθέτει τον καιρό του για τις δημόσιες υποθέσεις, για να προστατεύσει τον λαό του και να νοιαστεί γι' αυτόν. Οι άλλοι μπορεί να παντρεύτηκαν και να απέκτησαν παιδιά και να μην έχουν χρόνο για τους συνανθρώπους του. Αυτός όμως σαν τον γιατρό περιφέρεται ανάμεσά τους και τους εφιστά την προσοχή στις αρρώστιες τους.

Και ο Σωκράτης όμως, όπως επισημαίνει ο Επίκτητος, παρόλο που απέκτησε γυναίκα και παιδιά, παρόλο που έτρεφε ιδιαίτερη αγάπη για την πατρίδα, τους φίλους και τους συγγενείς (Δ. 4.1.159-169), εντούτοις τους αγάπησε όλους σαν ελεύθερος άνθρωπος (Δ. 3.24.60) ανεχόμενος τις ιδιοτροπίες τους (Δ. 4.5.3 και 33) και κατάφερε να μείνει απερίσπαστος στο κοινωνικό του έργο. Ενδιαφέρθηκε για τους ανθρώπους και προσπάθησε να τους δείξει τον δρόμο που οδηγεί στην πραγματική ευδαιμονία (Δ. 3.22.26). Σε καμία περίπτωση, ακόμη και την ύστατη στιγμή της δίκης του, δεν έχασε την αξιοπιστία και την κοσμιότητά του³⁵³, για να προσκολληθεί σε όσα αγαπούσε και βρίσκονταν έξω από αυτόν.

Ο Επίκτητος επικαλείται πολύ συχνά τον Σωκράτη ως πρότυπο. Άλλωστε, σε αυτόν ανάγονται οι απαρχές της στωικής φιλοσοφίας, γιατί, όπως μαρτυρεί ο Διογένης Λαέρτιος (7.2), ο Ζήνωνας στράφηκε σε αυτήν μετά την ανάγνωση του δεύτερου βιβλίου των *Απομνημονευμάτων* του Ξενοφώντα σχετικά με τον Σωκράτη.

³⁵³ Ο Επίκτητος αναφέρεται συχνά στην κόσμια και γενναία στάση που κράτησε ο Σωκράτης στη δίκη, κατά την οποία του δόθηκε η ευκαιρία να επιδείξει τις αρετές του: Δ. 2.2.8-9, 15-20, 2.5.18, 2.13.24, 3.1.20, 3.18.4

Ο Σωκράτης, κατά τον Επίκτητο, είναι αυτός που δεν επηρεάζεται από τις κοροϊδίες των άλλων (Δ. 1.25.31), αυτός που δεν ζει βίο «ἀνεξέταστον»³⁵⁴, αλλά ελέγχει πάντα τις κρίσεις του (Δ. 3.12.15) και γι' αυτό διαθέτει «ὀρθὰ δόγματα» (Δ. 1.29.15-19) που του εξασφαλίζουν «εὐστάθεια»³⁵⁵ –αν ο Διογένης ασκούσε τη «βασιλικήν» αποστολή, ο Σωκράτης ασκούσε την ἐλεγκτικήν» αποστολή ³⁵⁶ γνωρίζει και γι' αυτό δεν φοβάται τον θάνατο (Δ. 2.1.15 και Ἐγχ. 5.1) ούτε κατηγορεί τον θεό ή τους ανθρώπους για όσα του συμβαίνουν (Δ. 3.5.16), αλλά δείχνει εμπιστοσύνη στην *ειμαρμένη* και στον θεό (Δ. 3.24.99 και 4.4.21): είναι πρόθυμος να εκπληρώσει το καθήκον του, ακόμη κι αν πεθάνει χίλιες φορές (Δ. 3.24.99): έχει υπό τον έλεγχό του «τὸ ὀρέγεσθαι καὶ ἐκκλίνειν» (Δ. 2.2.6-9): είναι ετοιμόλογος και αποστομώνει τους αντιπάλους του (Δ. 2.5.18), καθώς χειρίζεται πολύ καλά την τέχνη του λόγου (Δ. 2.26.6) και της πειθούς (Δ. 2.12.5): δεν εξοργίζεται στις συζητήσεις του ούτε προσβάλλει τους συνομιλητές του, αντιθέτως τους παίρνει πάντα με το μέρος του (Δ. 3.16.5) και ξέρει πώς να διαλύει ειρηνικά τις διαμάχες (Δ. 2.12.14-16 και 4.5.1-3): είναι ευγενικός και προσηνής με τους ανθρώπους και δείχνει κατανόηση για τα πάθη τους (Δ. 1.29.65-66): νιώθει μεγάλη φιλανθρωπία και αισθάνεται τη συγγένειά του με όλους τους ανθρώπους, γι' αυτό και αποκαλεί τον εαυτό του «πολίτη του κόσμου» (Δ. 1.9.1): είναι το πρότυπο του «καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ» ανδρός (Δ. 1.18.21-22).

Ακόμη, σημειώνει ο Μάρκος Αυρήλιος (1.16.10), ο Σωκράτης εκφράζει πλήρως την έννοια της εγκράτειας, γιατί μπορούσε και να απέχει από τις ηδονές και να τις απολαμβάνει, τη στιγμή που οι άλλοι ή δεν μπορούσαν να απέχουν καθόλου ή ενέδιδαν σ' αυτές.

³⁵⁴ Βλ. Δ. 1.26.18 και 3.12.15. Ο Επίκτητος κάνει άμεση αναφορά στη γνωστή φράση του Σωκράτη: «ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων», Πλάτωνος *Απολογία* 38a5 - 38a6.

³⁵⁵ Ο Σωκράτης διατήρησε τόσο σταθερή την προαίρεσή του ώστε έγραφε παιάνες και μέσα στη φυλακή: Δ. 2.6.26-27.

³⁵⁶ Δ. 3.21.18-20: «δεῖ δὲ καὶ προχειρότητά τινα εἶναι καὶ ἐπιτηδειότητα πρὸς τοῦτο, νῆ τὸν Δία, καὶ σῶμα ποιὸν καὶ πρὸ πάντων τὸν θεὸν συμβουλεύειν ταύτην τὴν χώραν κατασχεῖν, ὡς Σωκράτει συνεβούλευεν τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν ἔχειν, ὡς Διογένηι τὴν βασιλικὴν καὶ ἐπιπληκτικὴν, ὡς Ζήνωνι τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικὴν». Βλ. και Δ. 2.1.32-33.

Ο Σωκράτης δεν υπήρξε δάσκαλος της φιλοσοφίας: «Ποτέ δεν διακήρυσσε ότι γνωρίζει κάτι ή ότι διδάσκει κάτι», επισημαίνει ο Επίκτητος, «αλλά, εάν κανείς ζητούσε “λέξεις” ή “θεωρίες”, τον οδηγούσε στον Πρωταγόρα ή τον Ιππία»³⁵⁷. Ο τελικός στόχος των αναζητήσεών του δεν ήταν η γνώση, αλλά η επιμέλεια εαυτού, η ηθική βελτίωση και η ευδαιμονία. Οι Στωικοί επανέρχονται σ' αυτή τη στάση του Σωκράτη πολύ συχνά, γιατί και γι' αυτούς η φιλοσοφία δεν είναι διδασκαλία, αλλά τρόπος ζωής³⁵⁸.

«Γενικά», παρατηρεί ο Hijmans, «μπορεί να πει κανείς ότι ο Σωκράτης που παρουσιάζεται σε μας από τον Επίκτητο, εκτός από τα προσωπικά χαρακτηριστικά του, διαθέτει όλες τις ιδιότητες του σοφού ατόμου της Στοάς είναι το ιδανικό άτομο, στην πλήρη λαμπρότητα του οποίου οι περισσότεροι από μας δεν μπορούν να φθάσουν»³⁵⁹, οφείλουν όμως να ζουν όπως αυτός³⁶⁰.

7. Σωματικές ασκήσεις

Οι Στωικοί δάσκαλοι παραινούσαν τους μαθητές τους να περιορίσουν το ενδιαφέρον τους για το σώμα και στήριζαν την άποψή τους στο γεγονός ότι το σώμα υπόκειται στη συνολική αναγκαιότητα και είναι ανελεύθερο³⁶¹. Ωστόσο, δεν το παραμελούσαν και δεν το

³⁵⁷ Δ. 3.5.17. Την ίδια άποψη επαναλαμβάνει στο 3.23.22 και στο 4.8.22 καθώς και στο Έγχ. 46.

³⁵⁸ Ο Σωκράτης φαίνεται εντέλει πως κληροδότησε στις επόμενες γενιές ένα πρότυπο ζωής που συγκεφαλαιώνεται στη φράση «ζω υποβάλλοντας σε διαρκή έλεγχο τις κρίσεις μου και τις κρίσεις των άλλων». Τι σημαίνει, λοιπόν, έχω ως πρότυπο τον Σωκράτη; Ο Νεχαμάς ([2001] σ. 36) απαντάει: «Το να μιμείται κανείς τον Σωκράτη σημαίνει να δημιουργεί τον εαυτό του, όπως έκανε ο Σωκράτης. Όμως σημαίνει επίσης να κάνει τον εαυτό του διαφορετικό από οποιονδήποτε άλλον».

³⁵⁹ Hijmans [1959] σ. 76.

³⁶⁰ Επίκτητος, Έγχ. 51.3.1: «Σωκράτης ούτως άπετελέσθη, επί πάντων τῶν προσαγομένων αὐτῷ μηδενί ἄλλῳ προσέχων ἢ τῷ λόγῳ. σὺ δὲ εἰ καὶ μήπω εἶ Σωκράτης, ὡς Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος ὀφείλεις βιοῦν».

³⁶¹ Επίκτητος, Δ. 3.22.41: «πῶς οὖν ἔτι ἀνεμπόδιστον εἶναι τι δύναται τῶν τοῦ σώματος; πῶς δὲ μέγα ἢ ἀξιόλογον τὸ φύσει νεκρὸν, ἢ γῆ, ὁ πηλός; τί οὖν; οὐδὲν ἔχετε ἐλεύθερον; μήποτε οὐδέν», Δ. 1.1.9: «ἐπὶ γῆς γὰρ ὄντας καὶ σώματι συνδεδεμένους τοιοῦτῳ καὶ κοινωνοῖς τοιούτοις πῶς οἶόν τ' ἦν εἰς ταῦτα ὑπὸ τῶν ἐκτὸς μὴ

τιμωρούσαν³⁶². Έδειξαν μάλιστα ενδιαφέρον για την καλαισθησία και την υγεία, τηρώντας πάντα το μέτρο.

Καταρχάς, το ότι δεν παραμέλησαν το σώμα φάνηκε από το ενδιαφέρον τους για την επιμελημένη εμφάνισή τους, η οποία θεωρήθηκε μάλιστα επιβεβλημένη. Στις Διατριβές του (4.11) ο Επίκτητος μιλά για την ανάγκη της καθαριότητας του σώματος ανάγκη που θεωρεί έμφυτη και την εξαρτά από την καθαρότητα του πνεύματος. Όσο πιο καθαρό έχει κανείς το πνεύμα του, απαλλαγμένο, δηλαδή, από φαύλες κρίσεις, τόσο και πιο καθαρό επιθυμεί να έχει και το σώμα του. Ο Επίκτητος θεωρεί ότι η καθαριότητα είναι υποχρέωση του ανθρώπου προς τους κοινωνικούς εταίρους του που μοιράζονται τον ίδιο χώρο μαζί του, αλλά και προς τη φύση που του εμπιστεύθηκε το σώμα, για να το προσέχει. Ως παράδειγμα αναφέρει την περίπτωση του Σωκράτη ο οποίος, αν και λουζόταν «ὀλιγάκις»³⁶³, ωστόσο το σώμα του έλαμπε και ήταν τόσο χαριτωμένο και ευχάριστο, ώστε να είναι και ερωτικό.

Και ο Διογένης, αναφέρει ο Επίκτητος, έδινε βαρύτητα στην επιμέλεια του σώματος και πρόσεχε την καθαριότητά του, σε αντίθεση με άλλους Κυνικούς:

Ένας τέτοιος άνθρωπος (ενν. σαν τον Κυνικό, που φροντίζει για το καλό των συνανθρώπων του και ασκεί πολιτικό έργο) χρειάζεται και το ανάλογο σώμα. Γιατί, αν παρουσιαστεί ένας φυματικός, λεπτός και χλωμός, η μαρτυρία του δεν θα έχει πια

ἐμποδίζεσθαι;» και Δ. 4.1.66-67: «Τὸ σῶμα ὅταν θέλης ὀλόκληρον εἶναι, ἐπὶ σοὶ ἐστιν ἢ οὐ; Οὐκ ἐπ' ἐμοί. Ὅταν δ' ὑγιαίνειν; Οὐδὲ τοῦτο. Ὅταν δὲ καλὸν εἶναι; Οὐδὲ τοῦτο. Ζῆν δὲ καὶ ἀποθανεῖν; Οὐδὲ τοῦτο. Οὐκοῦν τὸ μὲν σῶμα ἀλλότριον, ὑπεύθυνον παντὸς τοῦ ἰσχυροτέρου. Ἔστω». Βλ. και Δ. 1.1.11-13.

³⁶² Δεν υπάρχει στη στωική φιλοσοφία η αντίληψη του διχασμού της ψυχοσωματικής ενότητας, να χωρίζεται δηλαδή το σώμα από την ψυχή και το ένα μισό να βρίσκει την ικανοποίηση καθώς βασανίζει το άλλο μισό εφαρμόζοντας ένα είδος ασκητισμού με την έννοια που απέκτησε σε θρησκευτικά περιβάλλοντα. Βλ. Dodds [1995] σ. 59-60. Σχετικά με τον ακραίο ασκητισμό (στυλίτες, ευνουχισμός κτλ.) ο Dodds (σ. 66) σημειώνει πως: «Οι εθνικοί μοραλιστές, όπως ο Πλούταρχος και ο Επίκτητος, τις καταδίκασαν. Το ίδιο και οι χριστιανοί με ελληνική παιδεία, όπως ο Κλήμης ο Αλεξανδρεὺς, αντιστέκονταν με σθένος απέναντί τους». Βλ. Επίκτητος, Δ. 3.12.1 «Τὰς ἀσκήσεις οὐ δεῖ διὰ τῶν παρὰ φύσιν καὶ παραδόξων ποιεῖσθαι».

³⁶³ Επίκτητος, Δ. 4.11.19. Βλ. και Πλάτων, Συμπόσιο 174a: «ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμην, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω».

το ίδιο κύρος. Γιατί, αυτός δεν πρέπει μόνο επιδεικνύοντας τις ιδιότητες της ψυχής να αποδείξει στους πολίτες ότι είναι δυνατό, χωρίς τα πράγματα που θαυμάζουν αυτοί, να είναι καλός και άξιος, αλλά να δείχνει και με το σώμα του ότι ο απέριπτος και λιτός και υπαίθριος τρόπος ζωής δεν βλάπτει ούτε το σώμα “κοιτάξτε, εγώ και το σώμα μου είμαστε μάρτυρες αυτού του ισχυρισμού”. Όπως έκανε ο Διογένησιατί περιφερόταν λά - μποντας και προσήλκυε τους πολλούς με το ίδιο του το σώμα. Όμως ο Κυνικός, που διεγείρει τον οίκτο, θεωρείται ζητιάνος όλοι τον αποστρέφονται, όλοι προσβάλλονται. Δεν πρέπει λοιπόν να φαίνεται βρώμικος, για να μην απομακρύνει, μ’ αυτόν τον τρόπο, τους ανθρώπους, αλλά ακόμη και η βρωμιά του πρέπει να είναι καθαρή και ελκυστική³⁶⁴.

Ο φιλόσοφος λοιπόν, κατά τον Επίκτητο, δεν πρέπει από τη μια πλευρά να διακηρύσσει στους ανθρώπους την ανεξαρτησία από τα υλικά αγαθά και τα επίγεια και από την άλλη πλευρά με την εξωτερική του εμφάνιση να προδίδει την αθλιότητα του βίου που επέλεξε να ζήσει, γιατί η βρώμικη εμφάνιση του φιλοσόφου θα έχει ως αποτέλεσμα να αντιπαθήσουν οι άνθρωποι τη φιλοσοφία. Επομένως, η καθαριότητα του σώματος δεν είναι μόνο φυσική και κοινωνική ανάγκη, αλλά και τεκμήριο της προκοπής που διασφαλίζει στον φιλόσοφο η ενασχόλησή του με τη φιλοσοφία.

Ακόμη, οι Στωικοί πίστευαν ότι η ιδέα του ωραίου φύεται όπου και ο λόγος, και γι’ αυτό θεωρούσαν την καλαισθησία ως το γρήγορο όχημα που οδηγεί στην καλλιέργεια του ηγεμονικού. Ο Επίκτητος, λοιπόν, επιθυμούσε οι νέοι που έρχονταν στη σχολή του, για να ασκηθούν στη φιλοσοφία, να είναι φροντισμένοι και καθαροί, γιατί, όπως ισχυρίζεται (Δ. 4.11.25-30), με τον τρόπο αυτό έδειχναν την έφεσή τους για το ωραίο και την επιθυμία τους να το κατακτήσουν. Το μόνο που έπρεπε να κάνει ως δάσκαλος αυτών των μαθητών ήταν να τους υποδείξει ότι το πραγματικά ωραίο δεν κρύβεται στην εμφάνιση αλλά στο ηγεμονικό τους, εκεί όπου βρίσκονται οι ορέξεις και οι αποστροφές τους. Εκεί πρέπει να αναζητήσουν το ωραίο. Αν όμως οι νέοι του

³⁶⁴ Επίκτητος, Δ. 3.22.86-89, μτφ. Χριστοδούλου. Για την προτίμηση του Διογένη στη καθαριότητα και την επιμέλεια του σώματος μιλά ο Επίκτητος στο Δ. 4.11.21-23.

μαθητές δεν είχαν έφεση για το ωραίο και προσέρχονταν βρώμικοι και ατημέλητοι, τότε και ο δάσκαλος δυσκολευόταν να τους ανοίξει τον δρόμο για τη φιλοσοφία. Πώς να τους δείξει το ωραίο, όταν δεν έχουν ιδέα γι' αυτό; «Πήγαινε και μίλησε σε ένα γουρούνι, να μην κυλιέται στη λάσπη» (Δ. 4.11.30), λέει χαρακτηριστικά ο Επίκτητος.

Διευκρινίζει όμως στη συνέχεια, για να αποφευχθεί κάθε παρεξήγηση, πως η φροντίδα για το σώμα δεν αφορά στον καλλωπισμό του, αλλά μόνο στην καθαριότητα, κι αυτή επιδιώκεται σε τέτοιο βαθμό όσο να μη δημιουργεί προβλήματα η βρομιά του, γιατί δεν θεωρεί τη φροντίδα του σώματος αυτοσκοπό.

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι η επιμέλεια του σώματος θεωρήθηκε από τους Στωικούς φυσική, κοινωνική και φιλοσοφική ανάγκη, ως τεκμήριο είτε της προκοπής του φιλοσόφου είτε της επιθυμίας για σταδιοδρομία στη φιλοσοφία. Για τους λόγους αυτούς θεωρήθηκε σημαντική και, σε μερικές περιπτώσεις, εμφανίστηκε και ένας συγκεκριμένος τύπος εμφάνισης των μελών της Στοάς, όπως συνέβαινε και στις άλλες φιλοσοφικές σχολές της Αρχαιότητας.

Πληροφορούμαστε, λοιπόν, ότι υπήρχε μια ριζική διαφορά ανάμεσα στην αυλή του Μάρκου Αυρήλιου και σε αυτήν του υιοθετημένου αδελφού του, Λούκιου Βέρου. Η αυλή του Μάρκου είχε το κεφάλι ξυρισμένο, ενώ η αυλή του Λούκιου Βέρου είχε τα μαλλιά μακριά. Μάλιστα, ο Λούκιος αποκαλούσε την αυλή του Μάρκου «μιμολόγους», προφανώς γιατί, κατά τη γνώμη του, προσποιούνταν τους φιλοσόφους και μιμούνταν τον αυτοκράτορα Μάρκο Αυρήλιο. Ο ποιητής Πέρσης είχε χαρακτηρίσει τους οπαδούς αυτής της σχολής ως «κεκαρμένη νεολαία», που κοιμόταν λίγο και έτρωγε λίγο³⁶⁵.

Η επιμέλεια του σώματος, όμως, αφορούσε και την υγεία. Η υγεία ως αγαθό θεωρήθηκε βεβαίως *αδιάφορο*, γιατί δεν συντελεί από μόνη της στην ευτυχία, αλλά *συνάμα* και προηγμένο αγαθό, γιατί, όταν διαθέτουμε υγεία, μπορούμε ευκολότερα να ολοκληρώσουμε τις αρετές μας. Έτσι, ενώ οι Στωικοί υποστήριξαν ότι η ευδαιμονία δεν έχει σχέση με την υγεία ή την αρρώστια, ωστόσο δεν παραγνώρισαν τη σημασία της.

³⁶⁵ Για το θέμα βλ. Hadot [2005] σ. 45.

Όλα τα παραπάνω προδίδουν τη μεγάλη φροντίδα των Στωικών για το σώμα, αλλά δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι Στωικοί έδειξαν ενδιαφέρον και για το γυμνασμένο σώμα. Ενδιαφέρθηκαν μόνο για την καλλιέργεια της εγκράτειας, που αρχικά φαίνεται να αφορά την αποχή από τα υλικά αγαθά, αλλά εντέλει αποβλέπει στην καλλιέργεια της ψυχικής αντοχής. Με τις σωματικές ασκήσεις οι Στωικοί σκόπευαν να αποκτήσουν το ψυχικό σθένος να αντισταθούν στις προκλήσεις της ηδονής και της επιθυμίας³⁶⁶.

Ο Επίκτητος δεν διστάζει να δηλώσει απερίφραστα την αποστροφή του για τους πυγμάχους, τους παλαιστές και τους μονομάχους αποκαλώντας τους «σαπρούς», ενώ αντιθέτως εκθειάζει τους εγκρατείς που κερδίζουν νίκη ενάντια στις ηδονές (Δ. 2.18.22). Και στο *Έγχειρίδιον* υποστηρίζει:

Είναι σημάδι μετριότητας να ασχολείται κανείς πολύ με ό,τι σχετίζεται με το σώμα, όπως λ.χ. να γυμνάζεται πολύ, να τρώγει πολύ, να πηγαίνει κάθε τόσο στον απόπατο, να γαμεί. Το σωστό είναι αυτά να γίνονται ως πάρεργο: Όλη η φροντίδα πρέπει να είναι στραμμένη στο πνεύμα μας³⁶⁷.

Στις *Επιστολές* του ο Σενέκας³⁶⁸ συμβουλεύει τον Λουκίλιο πως πρέπει να ενδιαφέρεται κατά κύριο λόγο για την υγεία της ψυχής και κατά δεύτερο λόγο για την υγεία του σώματος. Δεν ταιριάζει, κατά τη γνώμη του, σε ένα καλλιεργημένο άτομο να καταναλώνει τον χρόνο του στο να δυναμώνει τα μπράτσα του και το στήθος του, γιατί ακόμη κι αν παχύνει και μεγαλώσει τον όγκο των μυών του, ποτέ δεν θα αποκτήσει τη δύναμη ενός μεγάλου βοδιού, όπως λέει χαρακτηριστικά. Άλλωστε, κατά τη γνώμη του, ένα χονδρό σώμα παραλύει την ευκινησία της ψυχής. Γι' αυτό πρέπει να μειώνει κανείς το μέρος του σώματος και να αυξάνει το μέρος της ψυχής. Δεν απορρίπτει, βεβαίως, την ευρωστία, αλλά υποστηρίζει πως οι σωματικές ασκήσεις πρέπει να

³⁶⁶ «Είναι φανερό πως το σύνδρομο του Άδωνη (ως προς τη σωματική άσκηση) δεν αφορά τους Στωικούς», υποστηρίζει η Serman ([2005] σ. 27-32). Βλ. και Επίκτητος, Δ. 3.12.16: «Αν, όμως, έχουν να κάνουν (οι σωματικές ασκήσεις) με την επίδειξη, χαρακτηρίζουν άνθρωπο στραμμένο προς τα έξω, που κυνηγάει κάτι άλλο και ζητάει θεατές που θα πουν "ω, τι σπουδαίος άνθρωπος"».

³⁶⁷ Επίκτητος, *Έγχ.* 41, μτφ. Σκουτερόπουλος.

³⁶⁸ Βλ. *Ε.Μ.* 15.2 και 4.83.3: «Minimum exercitationi corporis datum».

αποβλέπουν μόνο στην ενδυνάμωση της ψυχής. Πρέπει κανείς από την εξάσκηση του σώματος να περνά αμέσως στην εξάσκηση της ψυχής και να εξασκεί την ψυχή του νύχτα και μέρα (15.5). Η υπερβολική ενασχόληση με το σώμα μπορεί να αποβεί επικίνδυνη για την ψυχή, καθώς καθιστά το σώμα ανυπάκουο σ' αυτήν (8.5). Για τους παραπάνω λόγους ο Σενέκας προτείνει σωματικές ασκήσεις εύκολες και σύντομες, που δημιουργούν υγιεινή κόπωση στο σώμα, μια στοιχειώδη γυμναστική.

Επομένως, το ενδιαφέρον των Στωικών για το σώμα δεν στοχεύει στη θετική εκτίμηση της σωματικής ρώμης, γι' αυτό και δεν πρότειναν ένα συγκεκριμένο σύστημα σωματικών ασκήσεων.

Βεβαίως, ας μην ξεχνάμε ότι αναφερόμαστε και σε μια εποχή κατά την οποία η αθλητική και στρατιωτική εκγύμναση αποτελούσαν συστατικό μέρος της διάπλασης ενός ελεύθερου ανθρώπου. Επομένως, οι Στωικοί και οι άλλοι φιλόσοφοι της Αρχαιότητας δεν ήταν απαραίτητο να προτείνουν ένα δικό τους σύστημα εκγύμνασης του σώματος. Μάλλον αναγκάζονταν να τονίζουν τη σημασία που είχε και η πνευματική άσκηση ως κάτι ανάλογο με τη σωματική, η οποία έτσι κι αλλιώς δεν αμφισβητούνταν.

Ο Foucault επισημαίνει σχετικά με τις σωματικές ασκήσεις των Στωικών τα εξής: «Το σημείο στο οποίο δίνεται προσοχή σ' αυτές τις πρακτικές φροντίδες του εαυτού είναι εκείνο όπου τα δεινά του σώματος και της ψυχής μπορούν να επικοινωνήσουν μεταξύ τους και να ανταλλάξουν τις στενοχώριες τους: εκεί όπου οι κακές συνήθειες της ψυχής μπορούν να επιφέρουν σωματικές συμφορές, ενώ οι καταχρήσεις του σώματος φανερώνουν και συντηρούν τα ελαττώματα της ψυχής. Η δυσφορία αφορά κυρίως το σημείο περάσματος των συγκλονισμών και των ταραχών, όπου παίρνεται υπόψη το γεγονός ότι χρειάζεται να διορθώσουμε την ψυχή αν θέλουμε να μην την καταβάλει το σώμα, και να διορθώσουμε το σώμα, αν θέλουμε αυτή να διατηρήσει τον πλήρη έλεγχο πάνω στον εαυτό της»³⁶⁹.

Αυτήν την ισορροπία μεταξύ σώματος και πνεύματος επεδίωκαν οι Στωικοί με τις σωματικές ασκήσεις καλλιεργώντας την εγκράτεια,

³⁶⁹ Foucault [2003] σ. 67.

με άλλα λόγια, την αρετή της σωφροσύνης³⁷⁰. Η σωφροσύνη καθιστά τον άνθρωπο που την κατέχει ισχυρό³⁷¹ να στρέφει την ορμή του³⁷² σταθερά³⁷³ προς αυτά που ικανοποιούν τις πραγματικές ανάγκες του και τον οδηγούν στην ευδαιμονία. Πρόκειται ουσιαστικά για εξάσκηση και ενδυνάμωση της θέλησης. Ο Σενέκας (E.M. 17.5) ορίζει την εγκράτεια ως εθελοντική φτώχεια και υποστηρίζει το εξής:

Η μελέτη της σωφροσύνης δεν καταλήγει σε σωτήρια αποτελέσματα χωρίς την άσκηση της εγκράτειας.

Ο ορισμός της εγκράτειας ως εθελοντικής φτώχειας εξηγεί τον προσανατολισμό και τον χαρακτήρα των σωματικών ασκήσεων που προτείνονταν από τους Στωικούς. Την ίδια άποψη βρίσκουμε και σε μια άλλη επιστολή του Σενέκα:

Κρίνω λοιπόν απαραίτητο (να κάνεις) ό,τι σου έγραψα και που ακόμη και οι μεγάλοι άνδρες συχνά κάνουν: σε τακτά χρονικά διαστήματα να εξασκείσαι για λίγες ημέρες μέσα σε μια υποθετική φτώχεια, σαν προετοιμασία για την πραγματική πράγμα πολύ αναγκαίο, αφού έχουμε γίνει τόσο εκλεπτυσμένοι, ώστε θεωρούμε τα πάντα δύσκολα και σκληρά. Είναι προτιμότερο να ξυπνούμε την ψυχή από τον ύπνο της, να την κεντάμε και να την προειδοποιούμε ότι η φύση μάς έχει προικίσει με πολύ λίγα πράγματα. Κανείς δεν γεννιέται πλούσιος. Όποιος γεννιέται στο φως δέχτηκε την προσταγή να αρκείται σε σκέτο γάλα και σε πάνες. Μετά από μια τέτοια αρχή, ούτε τα βασίλεια δεν πρέπει να μπορούν να μας σαηνέψουν³⁷⁴.

³⁷⁰ Στοβαίος, 3.17.42: «ῥετο (ενν. ο Μουσώνιος) γὰρ ἀρχὴν καὶ ὑποβολὴν τοῦ σωφρονεῖν εἶναι τὴν ἐν σίτοις καὶ ποτοῖς ἐγκράτειαν». Μια λειτουργία των σωματικών ασκήσεων είναι να καλλιεργούν τη σωματική πειθαρχία, και η σωματική πειθαρχία με τη σειρά της προετοιμάζει κάποιον για την πειθαρχία γενικά, η οποία αποτελεί αρετή που υπάγεται στη σωφροσύνη: «Όσα εφαρμόζονται στο σώμα απ' αυτούς που το γυμνάζουν, αν βέβαια, με κάποιο τρόπο, έχουν σχέση με την όρεξη ή την αποστροφή, θα βοηθούσαν κι αυτά στην εξάσκηση» υποστηρίζει και ο Επίκτητος (Δ. 3.12.16).

³⁷¹ Πλούταρχος, Έναντ. 1034D / SVF 1.563: «Ἡ ἰσχύς περὶ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις».

³⁷² SVF 3.264: «Γίνεται περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου».

³⁷³ SVF 3.280: «Τῆς σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιον τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς».

³⁷⁴ E.M. 20.11, μτφ. Αραμπατζής.

Στην ίδια άσκηση αναφέρεται ο Σενέκας και σε άλλη επιστολή (E.M. 18.5-7) δίνοντας πιο συγκεκριμένες οδηγίες: Καλό είναι, υποστηρίζει, να ασκείται κανείς για τρεις ή τέσσερις μέρες στη φτώχεια ή να κοιμάται στην ψάθα ή να τρώει ξερό ψωμί και όλα αυτά για μερικές μέρες μόνο έτσι ώστε να πάψει να τη φοβάται και να αποδείξει στον εαυτό του τη δύναμη της ψυχής του (*firmitas animi*) μέσα σε δύσκολες περιστάσεις. Και όλα αυτά να τα κάνει όχι για παιχνίδι, αλλά για δοκιμασία («*non lusus sit, sed experimentum*» E.M. 18.7).

Ανάλογες ασκήσεις προτείνει και ο Επίκτητος στους αρχάριους μαθητές του:

Δοκίμασε κάποτε να ζήσεις σαν άρρωστος, ώστε κάποια άλλη φορά να ζήσεις ως υγιής. Μην τρως φαγητό, πιες μόνο νερό απομακρύνσου μια φορά τελείως από την επιθυμία, για να επιθυμήσεις μια άλλη φορά για κάποιο καλό λόγο. Κι αν το κάνεις για κάποιο καλό λόγο, όποτε έχεις μέσα σου κάτι καλό, θα επιθυμήσεις σωστά³⁷⁵.

Η εξάσκηση στην εγκράτεια μέσω της λιτής διαβίωσης μπορούμε να υποθέσουμε ότι απαιτούσε την απομάκρυνση του ασκούμενου από το κοινωνικό σύνολο. Ο Σερένος εξομολογείται στον Σενέκα³⁷⁶ ότι, παρά την επί μακρόν απομάκρυνσή του για τον σκοπό αυτό, μετά την επιστροφή του δεν κατόρθωνε να μένει ανεπηρέαστος από την τρυφή που ξεχείλιζε γύρω του και αυτό τον λυπούσε ιδιαίτερα.

Ο Επίκτητος (Eγχ. 15) θεωρεί ότι η εγκράτεια πρέπει να χαρακτηρίζει όλο τον ανθρώπινο βίο. Γι' αυτό μας προτείνει να συμπεριφερόμαστε στη ζωή, όπως στο συμπόσιο, όπου είναι κόσμιο να είμαστε εγκρατείς και να περιμένουμε να περάσει ο δίσκος με τα εδέσματα από κοντά μας για να πάρουμε κάτι για μας. Αναλόγως και στη ζωή πρέπει να παραμένουμε εγκρατείς σε όσα αυτή μας προσφέρει (παιδιά, γυναίκα, αξιώματα, πλούτη κτλ.).

Η άσκηση στην εγκράτεια υπήρξε παράδοση στη στωική φιλοσοφία και έχει την καταγωγή της στη Αρχαία Στοά. Αναφέρεται πως ο

³⁷⁵ Επίκτητος, Δ. 3.13.21-22, μτφ. Ι. Χριστοδούλου.

³⁷⁶ Seneca, *Tranqui.* 1.9. Το 9^ο βιβλίο του έργου αυτού είναι αφιερωμένο στην εγκράτεια.

Ζήνωνας ήταν πολύ ανθεκτικός και λιτόστρωγε τροφές που δεν χρειάζονταν ψήσιμο, φορούσε λεπτά ρούχα και είχε τη φήμη του πλέον εγκρατούς ανθρώπου³⁷⁷. Για τον Κλεάνθη αναφέρεται πως, ενώ τη νύχτα αντλούσε νερό δουλεύοντας στους κήπους κάποιου Αθηναίου, τη μέρα φρόντιζε για την εξάσκησή του στα επιχειρήματα και πως κάποτε οδηγήθηκε στο δικαστήριο, για να λογοδοτήσει πώς τα κατάφερε και επιβίωσε, ενώ ήταν τόσο φτωχός. Πίσω, βέβαια, από αυτή τη φτώχεια, βρισκόταν ο δάσκαλός του ο Ζήνωνας, ο οποίος εφάρμοζε για την άσκησή του στη στωική φιλοσοφία τη μέθοδο της κοπιαστικής εργασίας και της φτώχειας. Γι' αυτό και όχι μόνο δεν του επέτρεψε να πάρει το επίδομα των δέκα μνων που του πρότεινε το δικαστήριο, αλλά και του έπαιρνε και ένα μέρος από τον μισθό του, για να τον εξασκεί στην ολιγάρκεια³⁷⁸.

Την εγκράτεια ενίσχυαν και ο κοντός χιτώνας και το σκληρό κρεβάτι, που ήταν το σύμβολο της ζωής του στωικού βίου. Τα ξαναβρίσκουμε στον Σενέκα (*E.M.* 18.5-7), τη μια φορά όταν συμβουλεύει τον φίλο του Λουκίλιο, επικαλούμενος τον Κυνικό Δημήτριο που κοιμόταν στην ψάθα, να εξασκείται πότε-πότε σε αυτήν την αυστηρή λιτότητα, και την άλλη φορά όταν μιλά για τον νομοδιδάσκαλο Αρίσωνα (*E.M.* 1.22.4) του οποίου το κρεβάτι θύμιζε την απλότητα των Αρχαίων. Τέλος, τα ξαναβρίσκουμε στον Μουσώνιο³⁷⁹, που δηλώνει πως μια ψάθα και ένα δέρμα αρκούν για να κοιμηθεί κανείς. Ο Μουσώνιος, μάλιστα, προτείνει να παραμένουμε κατά διαστήματα στην εξοχή και να ζούμε όπως οι χωρικοί³⁸⁰.

Όλες αυτές οι ασκήσεις στην εγκράτεια αποβλέπουν στο να συνειδητοποιήσει ο ασκούμενος τι πράγματι είναι αναγκαίο για την επιβίωσή του και να απαλλαγεί από ψευδείς ανάγκες που τον επιβαρύνουν με το άγχος της επιβίωσης.

Ο Foucault μάς πληροφορεί ότι σε ανάλογες ασκήσεις προέβαιναν και οι Επικούρειοι, αλλά ο στόχος τους ήταν διαφορετικός: «Οι ασκήσεις αποχής ήταν συνηθισμένες στους Επικούρειους και στους

³⁷⁷ Διογένης Λαέρτιος 7.26-7.

³⁷⁸ Διογένης Λαέρτιος 7.167-9.

³⁷⁹ Festugière [1978] σ. 123-124.

³⁸⁰ Για τις ασκήσεις αυτές βλ. Hadot [2005] σ. 25 και Foucault [2001] σ. 162.

Στωικούς· όμως η άσκηση αυτή δεν είχε το ίδιο νόημα και για τους δύο. Σύμφωνα με την παράδοση του Επίκουρου το ζητούμενο ήταν να δείχτεί πως, σε τούτη την ικανοποίηση των στοιχειωδέστερων αναγκών, μπορούμε να βρούμε μια απόλαυση πληρέστερη, αγνότερη, σταθερότερη απ' ό,τι στις ηδονές που γευόμαστε απ' όλα τα περιττά· και η δοκιμασία χρησίμευε για να σημειώσει το κατώφλι πέρα από το οποίο η στέρηση μπορεί να σε κάνει να υποφέρεις. Ο Επίκουρος, η δίαιτα του οποίου ήταν, ωστόσο, εξαιρετικά λιτή, ορισμένες μέρες έτρωγε μειωμένη μερίδα, για να δει κατά πόσον η απόλαυση που ένιωθε είχε λιγοστέψει. Για τους Στωικούς, ο σκοπός ήταν, προπάντων, να προετοιμαστούν για τις ενδεχόμενες στέρσεις, ανακαλύπτοντας πόσο ήταν στο κάτω-κάτω εύκολο να αποφεύγουν όλα εκείνα στα οποία μας έχουν δέσει η συνήθεια, η κοινή γνώμη, η αγωγή, η φροντίδα για υπόληψη, η επιθυμία για επίδειξις περιοριστικές αυτές δοκιμασίες ήθελαν να δείξουν ότι το απαραίτητο μπορούμε πάντα να το έχουμε στη διάθεσή μας, και ότι δεν πρέπει να μας πιάνει φόβος στη σκέψη ενδεχόμενων στέρσεων. “Σε καιρό ειρήνης –παρατηρεί ο Σενέκας– ο στρατιώτης εκτελεί γυμνάσια· χωρίς εχθρό μπροστά του, φτιάχνει χαρακώματα· ξεθεώνεται σε περιττά έργα με σκοπό να είναι επαρκής όταν παραστεί ανάγκη. Δεν θέλεις, βέβαια, ο άνθρωπος αυτός να τα χάσει στη φωτιά της μάχης. Εκγύμνασέ τον λοιπόν πριν από την ώρα της δράσης” (E.M. 18.6). [...] Δεν στερούμαστε μια στιγμή για να γευτούμε καλύτερα τις μελλοντικές εκλεπτυσμένες απολαύσεις, αλλά για να πειστούμε ότι και η χειρότερη αποτυχία δεν πρόκειται να μας στερήσει το απαραίτητο, και πως θα μπορούμε πάντα να υπομένουμε αυτό που είμαστε ικανοί να ανεχόμαστε πότε-πότε. Εξοικειωνόμαστε με το ελάχιστο»³⁸¹.

Όταν ρώτησαν τον Κλεάνθη πώς μπορεί κανείς να γίνει πλούσιος, εκείνος απάντησε: περιορίζοντας τις επιθυμίες³⁸². Ο περιορισμός των επιθυμιών είναι το αντικείμενο της εγκράτειας και είναι *ἐφ' ἡμῖν*. «*Σήμερα*», όμως, όπως μας υπενθυμίζει ο Σενέκας σαν να μιλά και για την εποχή μας, «*το να επιθυμεί κανείς μόνο όσα του είναι αρκετά*

³⁸¹ Foucault [2003] σ. 70.

³⁸² SVF 1.617. Την ίδια άποψη βρίσκουμε και στον Επίκουρο, βλ. Στοβαίος 3.17.23.

αποτελεί ένδειξη επαρχιωτισμού και κακομοιριάς» (E.M. 90.19). Η απαξίωση της εγκράτειας καθιστά την άσκησή μας σ' αυτήν πιο δύσκολη, καθώς δεν είναι κοινωνικά αποδεκτή.

Οι ασκήσεις-μέσον που μελετήσαμε ως εδώ δεν μπορούμε να πούμε ότι αποτελούν το σύνολο των ασκήσεων αυτού του είδους. Πολλές άλλες, όπως την *praemeditatio malorum*, την υιοθέτηση μιας αντίθετης συμπεριφοράς από αυτήν που ήδη έχουμε κλπ, θα μας δοθεί η ευκαιρία να τις συναντήσουμε στη συνέχεια με αφορμή τις ασκήσεις-αυτοσκοπός.



Φυσική

DECRETUM

Πώς γνωρίζουμε³⁸³

Τί αυτόν που μελετά τη στωική φιλοσοφία είναι προφανές ότι η ορθή αντίληψη των πραγμάτων είναι θεμελιώδης για τη στωική τέχνη του βίου, γιατί από αυτήν εξαρτάται η εύροιά μας προς το σύμπαν. Γι' αυτόν τον λόγο οι Στωικοί, όπως επισημαίνει ο Διογένης Λαέρτιος³⁸⁴, προέτασαν στις διδασκαλίες τους τον λόγο *περί φαντασίας* (εντύπωσης) και *αίσθήσεως*, γιατί θεωρούσαν πως κριτήριο της αλήθειας των πραγμάτων είναι η φαντασία και γιατί, για να μιλήσουν για *συγκατάθεση*, *κατάληψη* και *νόηση*, έπρεπε να έχουν μιλήσει πρώτα για τη φαντασία.

Η φαντασία προηγείται στη γνωστική διαδικασία, και κατόπιν η διάνοια, που έχει την ικανότητα και να μιλά («εκλαλητική διάνοια»)³⁸⁵, εκφράζει με τη γλώσσα αυτό που δέχεται από τη φαντασία. Αλλά, ας προχωρήσουμε στην κατανόηση των παραπάνω όρων.

Φαντασία είναι η εντύπωση («τύπωμας ψυχῆ, τουτέστιν αλλοιώσις»³⁸⁶, «πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον»³⁸⁷). Σαν το κερί ο νους δέχεται διά μέσου των αισθήσεων τις εντυπώσεις με τις οποίες

³⁸³ Εφόσον ο σχηματισμός των εντυπώσεων στην ψυχή είναι, κατά τους Στωικούς, φυσικό γεγονός, με την έννοια ότι ο άνθρωπος είναι έτσι από τη φύση του φτιαγμένος ώστε να σχηματίζει εντυπώσεις, η γνωσιολογία θεωρείται ότι αποτελεί μέρος της Φυσικής. Βλ. Kerferd [1978] σ. 251.

³⁸⁴ Διογένης Λαέρτιος 7.49 / SVF 2.52 / LS 39A1.

³⁸⁵ Ό.π. / LS 39A2.

³⁸⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.50 / SVF 2.55 / LS 39A3. Η αντίληψη της φαντασίας ως τύπωσης αποδίδεται στον Ζήνωνα. Ο Κλεάνθης την αντιλαμβάνονταν ως εσοχή και εξοχή και ο Χρυσίππος ως αλλοίωση: βλ. Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 8.400.

³⁸⁷ SVF 2.54 / LS 39B2.

αντιλαμβάνεται τα πράγματα³⁸⁸. Η λέξη *φαντασία* συνδέεται ετυμολογικά με τη λέξη *φῶς*³⁸⁹, γιατί, όπως το φως φανερώνει τον εαυτό του και ταυτόχρονα όσα περιέχονται σ' αυτό, έτσι και η *φαντασία* φανερώνει τον εαυτό της και ταυτόχρονα το πράγμα που την παρήγαγε.

Δεν πρέπει όμως να συγχέουμε τη στωική *φαντασία* με ό,τι οι Στωικοί θα ονόμαζαν «φανταστικόν», το οποίο θεωρούσαν καθαρά προϊόν της ανθρώπινης διάνοιας και το οποίο προκύπτει χωρίς ερέθισμα, δηλαδή χωρίς *φανταστόν*³⁹⁰. Αντιθέτως, η στωική *φαντασία* έχει πάντα ως αφορμή ένα *φανταστόν*, κάτι που μπορεί να επιδράσει στην ψυχή και αποτελεί το αίτιο της *φαντασίας*. Αυτό μπορεί να είναι είτε σώμα, οπότε επιδρά στο ηγεμονικό σαν να το ακουμπά, είτε ασώματο, οπότε το ηγεμονικό το αναπαριστά εντός του ως ερέθισμα³⁹¹.

Η *φαντασία* θεωρείται *καταληπτική* όταν προέρχεται από κάποιο υπάρχον εσωτερικό ή εξωτερικό ερέθισμα («ἀπὸ ὑπάρχοντος») και είναι κάτι σαν αποτύπωμα ή σφραγίδα αυτού του ερεθίσματος στην ψυχή μας, είναι δηλαδή μια πλήρως διαμορφωμένη εντύπωση («ἐναπομεμαγμένη και ἐναπεσφραγισμένη»)³⁹². Είναι η εντύπωση η οποία δεν θα μπορούσε να είναι ψευδής³⁹³.

Χαρακτηρίζεται ξεκάθαρα (ἐναργής) και έντονη («πληκτική»): μας τραβά από τα μαλλιά να δώσουμε τη συγκατάθεσή μας, όπως έλεγαν χαρακτηριστικά οι Στωικοί, και να μην έχουμε ανάγκη από τίποτε άλλο για να τη συγκρίνουμε ή να τη διαφοροποιήσουμε από άλλες εντυπώσεις. Οι Στωικοί θεωρούσαν πως η φύση μάς έδωσε την ικανότητα της αίσθησης και η *φαντασία* που προκύπτει από αυτήν είναι ο δικός μας πυρσός για να βλέπουμε την αλήθεια³⁹⁴.

³⁸⁸ SVF 2.57.

³⁸⁹ SVF 2.54 / LS 39B3.

³⁹⁰ SVF 2.54 / LS 39B4.

³⁹¹ SVF 2.85.

³⁹² Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 7.248 / SVF 2.65 / LS 40E και Διογένης Λαέρτιος 7.46 / SVF 2.53 / LS 40C και Cicero, *Acad. Pr.* 2.18 / SVF 1.59.

³⁹³ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 7.152.

³⁹⁴ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 7.255-259 / LS 40K 3-6. Βλ. σχετικά με το θέμα Kerferd [1978] σ. 257.

Η καταληπτική φαντασία θεωρείται είδος της φαντασίας και γένος της κατάληψης³⁹⁵. Η κατάληψη προκύπτει όταν δίνουμε τη συγκατάθεσή μας στην καταληπτική φαντασία³⁹⁶. Όπως επισημαίνει ο Κικέρων:

Αφού η παράσταση λοιπόν έγινε αποδεκτή και πήρε τη συγκατάθεση, συνήθιζε να τη χαρακτηρίζει (ο Ζήνων) ως κατάληψη («comprehensio»), όμοια με τα πράγματα, που λαμβάνονται με το χέρι – απ' όπου έχει πάρει και αυτή τη λέξη, επειδή κανείς προηγουμένως δεν είχε χρησιμοποιήσει αυτή τη λέξη για κάτι παρόμοιο³⁹⁷.

Η συγκατάθεση, που αφορά την αποδοχή εκ μέρους μας της αντιστοιχίας ανάμεσα στο περιεχόμενο της φαντασίας και στο ερέθισμα που την προκάλεσε, θεωρείται ότι δίνεται πάντα σε κάποια φαντασία³⁹⁸. Η φαντασία από μόνη της δεν επαρκεί, βεβαίως, για να προκαλέσει τη συγκατάθεσή μας³⁹⁹: είναι ανάγκη ο νους μας να δώσει τη συγκατάθεσή του σ' αυτήν. Άλλωστε, ένα λογικό ον δεν προβαίνει σε συνακόλουθες με τις εντυπώσεις του πράξεις, εάν δεν συγκατατεθεί πρώτα σ' εκείνες.

Ο Κικέρων καθιστά σαφή τη λειτουργία της συγκατάθεσης χρησιμοποιώντας τη γνωστή αναλογία του Χρύσιππου, τη σχετική με τον κύλινδρο:

³⁹⁵ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 8.398.

³⁹⁶ *SVF* 2.67 και 70.

³⁹⁷ Cicero, *Acad. Post.* 1.11.41, μτφ. Μιχαηλίδης (απ. 101).

³⁹⁸ *SVF* 2.115. Η συγκατάθεση (*adsensio*), κατά τους Στωικούς, δίνεται μόνο σε κάποια φαντασία (βλ. Kerferd [1978] σ. 255). Ο Gourinat ([1999] σ. 91 κ.ε.) επισημαίνει πως σ' αυτό συνηγορούν όλες οι πηγές και μόνο ο Στοβαίος λέει πως οι συγκαταθέσεις αφορούν σε προτάσεις (*SVF* 3.171). Ωστόσο, και ο Κλήμης Αλεξανδρεύς (*Στρωματ.* 2.12.55) πριν από τον Στοβαίο εξέφρασε την ίδια άποψη: «πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις, οἷς ζῶμεν καὶ σύνεσμεν αἰεὶ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, συγκατάθεσις ἐστίν». Διευκρινίζει όμως ο Gourinat πολύ εύστοχα ότι «καθετί που εκφέρουμε λεκτικά, το οποίο και είναι λεκτόν, είναι ο τρόπος που παριστάνουμε μέσα μας τα πράγματα, η σχέση που έχουμε με αυτά, και που κατά κάποιο τρόπο αποτελεί και αυτή μέρος της παράστασής μας για τα πράγματα. Από αυτή την άποψη είναι αδιάφορο αν πούμε ότι η συγκατάθεση αφορά την πρόταση ή την παράσταση» (σ. 97-98).

³⁹⁹ *SVF* 2.994. Οπότε στη συγκατάθεση εμπλέκεται και η ορμή.

Ο Χρύσιππος λέει ότι σπρώχνοντας τον κύλινδρο τον θέτουμε σε κίνηση, αλλά δεν του δίνουμε και την ικανότητα να κυλά. Το ίδιο συμβαίνει και με τη φαντασία, η οποία θα εντυπώσει, βέβαια, και θα χαράξει τη μορφή της στην ψυχή, αλλά η συγκατάθεσή μας θα είναι στην εξουσία μας: σπρωγμένη από έξω, όπως είπαμε για τον κύλινδρο, θα κινηθεί από τη δύναμή της και τη φύση της⁴⁰⁰.

Επειδή, λοιπόν, η συγκατάθεση στην καταληπτική φαντασία, την ξεκάθαρη εντύπωση που δημιουργείται από τις αισθήσεις, είναι απαραίτητη για τον σχηματισμό της κατάληψης, οι Στωικοί θεωρούν ότι κάθε αίσθηση είναι συγκατάθεση και κατάληψη⁴⁰¹.

Αίσθηση θεωρείται η αντίληψη μέσω των αισθήσεων⁴⁰². Η διαδικασία, όμως, της αίσθησης αποβαίνει τελεσφόρα μόνο όταν ο εαυτός συγκατατίθεται και κατανοεί μέσω των αισθήσεων το ερέθισμα. Με άλλα λόγια, δεν θεωρείται ότι υπάρχει αίσθηση, όταν κανείς βλέπει, αγγίζει, ακούει χωρίς να έχει συνείδηση του γεγονότος («μὴ καταληπτῶς»)⁴⁰³.

Ο Κικέρων⁴⁰⁴ διασώζει την περίφημη αναλογία που χρησιμοποιούσε ο Ζήνων για να περιγράψει τη γνωστική διαδικασία. Άπλωνε τα δάκτυλα του αριστερού χεριού και έδειχνε την ανοιχτή παλάμη του λέγοντας «μια φαντασία μοιάζει μ' αυτό». Μετά έκλεινε λίγο τα δάκτυλα και έλεγε: «Η συγκατάθεση μοιάζει μ' αυτό». Έπειτα, έσφιγγε πολύ τα δάκτυλα και τη γροθιά του και έλεγε: «Αυτό είναι η γνώση, η κατάληψις». Τέλος, πλησίαζε το δεξί χέρι και αγκάλιαζε μ' αυτό το αριστερό λέγοντας «Αυτό είναι επιστήμη»⁴⁰⁵. Αλλά αυτή τη θεωρούσε προνόμιο μόνο των σοφών.

⁴⁰⁰ *Fat.* 43.

⁴⁰¹ *SVF* 2.72: «Οἱ Στωικοὶ πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν», *SVF* 2.73: «Dicunt enim Stoici sensus ipsos adsensus esse».

⁴⁰² *SVF* 1.62, 2.850.

⁴⁰³ *SVF* 2.75.

⁴⁰⁴ Cicero, *Acad. Pr.* 2.145 / *SVF* 1.66 / LS 41A.

⁴⁰⁵ Οι Στωικοί διακρίνουν την «επιστήμη» από την «τέχνη». Η επιστήμη είναι διάθεση και εξ ορισμού δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις, ενώ οι τέχνες είναι έξεις και επιδέχονται διαβαθμίσεις. Ένας γιατρός μπορεί να βελτιώσει τις γνώσεις του στην ιατρική και να γίνει καλύτερος, ενώ ο ενάρετος δεν μπορεί να βελτιωθεί στην αρετή, που είναι επιστήμη ή θα είναι καλός ή δεν θα είναι. Βλ. σχετικά *SVF* 2. 393.

Ας διευκρινίσουμε ότι το να δέχεται κανείς ένα ερέθισμα από τις αισθήσεις δεν συνεπάγεται και ότι αποδέχεται πως αυτό υπάρχει πραγματικά. Η αποδοχή αφορά την ενεργητική αντίδραση του νου, τη *συγκατάθεση* στο αντικείμενο της εντύπωσης αποδέχεται ο νους ότι αυτό που εκλαμβάνει ως εντύπωση αντιστοιχεί στο εξωτερικό αντικείμενο. Αυτό συμβολίζει το κλείσιμο της παλάμης. Το ότι η παλάμη κλείνει περισσότερο και γίνεται γροθιά συμβολίζει ότι ο νους αντιλαμβάνεται τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του αντικειμένου, που το καθιστούν ένα και μοναδικό μέσα στο σύνολο των υπαρκτών πραγμάτων· έτσι προχωράει στην κατάληψη⁴⁰⁶, τη γνώση του πράγματος. Ωστόσο, πάλι η γνώση δεν είναι πλήρης χρειάζεται και η πλήρης εποπτεία του πράγματος. Μόνον τότε θεωρείται ότι κατακτήσαμε την *επιστήμη*, τη σοφία.

Διαπιστώνουμε από τα παραπάνω πως η γνωστική διαδικασία ξεκινά βεβαίως από τις αισθήσεις, δεν σταματά όμως σ' αυτές σημαντικός είναι ο ρόλος της διάνοιας. Η *κατάληψη* αποτελεί συνάρτηση της αισθητηριακής αντίληψης και της διανοητικής λειτουργίας.

Από την παραπάνω διεργασία προκύπτουν οι έννοιες. Έχουν όμως όλες οι έννοιες την αφορμή του σχηματισμού τους στις αισθήσεις ή κάποιες από αυτές είναι καθαρά δημιουργήματα τη λογικής μας; Οι Στωικοί εξηγούσαν τη διαδικασία σχηματισμού των εννοιών ως εξής:

Κατά περίπτωση νοούνται τα αισθητά σύμφωνα με την **ομοιότητα** τα συγκρινόμενα με κάτι, όπως νοούμε τον Σωκράτη από ένα άγαλμά του. Η αντίληψη κατ' **αναλογία** γίνεται είτε αυξητικά, όπως η έννοια Τιτύος και Κύκλωπας, είτε μειωτικά, όπως η έννοια Πυγμαίος το κέντρο της γης γίνεται αντιληπτό κατ' αναλογία από μικρότερες σφαίρες. Με **μετάθεση**, όταν μιλάμε π.χ. για μάτια στο στήθος με **σύνθεση** έγινε αντιληπτός ο Ιππο-

⁴⁰⁶ Οι Στωικοί εισάγοντας ένα χαρακτήρα πιο ενεργητικό στο ηγεμονικό, την κατάληψη και τη *συγκατάθεση*, οι οποίες είναι προϊόντα της ορμής, απομακρύνονται από τον Αριστοτέλη, υποστηρίζει ο Κουλουμπαρίτης ([1986] σ. 131-2).

κένταυρος⁴⁰⁷ και με *αντίθεση* ο θάνατος. Υπάρχει επίσης αντίληψη κατά *μετάβαση* (συμπερασμό)⁴⁰⁸, όπως αντιλαμβανόμαστε τα λεκτά και τον τόπο με *φυσικό τρόπο*⁴⁰⁹ νοείται κάτι δίκαιο και αγαθό· και με *στέρηση*, όπως νοείται η έννοια “κουλός”⁴¹⁰.

Γίνεται λοιπόν σαφές ότι όλες οι έννοιες έχουν αφορμή την εμπειρία⁴¹¹, αλλά σχηματίζονται διά μέσου της διάνοιας. Μόνο που άλλες είναι πιο κοντά στα εμπειρικά δεδομένα, όπως συμβαίνει με την αντίληψη των σωμάτων, και άλλες πιο κοντά στη νόηση, όπως συμβαίνει με την αντίληψη των ασωμάτων. Και ας πάρουμε από τα ασώματα την περίπτωση του τόπου που νοείται κατά *μετάβαση*, πράγμα που σημαίνει πως έχουμε τη δυνατότητα να συμπεράνουμε την ύπαρξή του μόνο με αφορμή τα σώματα και τις μετακινήσεις τους. Επισημαίνεται, μάλιστα, πως στην περίπτωση της αντίληψης των

⁴⁰⁷ Κατά τον Laurand ([2007] σ. 50), στα όντα αυτά μάλιστα οι Στωικοί απένεμαν ένα είδος ύπαρξης, εφόσον τους απένεμαν και συγκεκριμένα χαρακτηριστικά.

⁴⁰⁸ Οι Στωικοί ισχυρίζονται ότι τα λεκτά και ο τόπος γίνονται αντιληπτά «κατά μετάβασιν». Για την ερμηνεία αυτής της φράσης βλ. Μιχαηλίδης [1985] σ. 173-4. Κατά τη γνώμη μας η φράση σημαίνει ότι για τα ασώματα, επειδή δεν υπάρχουν, σχηματίζουμε αντίληψη συμπεραίνοντας από αισθητικά δεδομένα. Μιλάμε για τον τόπο, επειδή βλέπουμε πράγματα να αλλάζουν θέση. Επίσης, το λεκτόν είναι μια κρίση που προκύπτει μετά από λογική διεργασία πάνω στα δεδομένα των εντυπώσεων.

Βλ. και Gourinat [1999] σ. 80-81: «Τα ασώματα δεν μπορούν να κάνουν ή να πάθουν κάτι, δεν είναι επομένως σε θέση να προκαλέσουν το παραμικρό ερέθισμα στις αισθήσεις. [...] ο όρος “μετάβασις” που χρησιμοποιεί ο Διογένης, είναι γενικά ο όρος που δηλώνει όλες τις διανοητικές συλλήψεις, όσες δεν προέρχονται από άμεση επαφή αλλά σχηματίζονται κατά ομοιότητα, κατά σύνθεση ή κατ’ αναλογία».

⁴⁰⁹ Βλ. Jackson-McCabe [2004], ο οποίος στη σ. 331 επισημαίνει: «Ο Sandbach αρχικά ερμήνευσε τη φράση (ενν. το «φυσικῶς») ως: “Αναγνωρίζουμε το καλό μέσω της δύναμης της ίδιας του της φύσης”. Αργότερα αναθεώρησε αυτή την ερμηνεία ως εξής: “Η φύση που αναφέρεται [...] πρέπει να σημαίνει ότι είναι ο άνθρωπος που σχηματίζει την έννοια, όχι ότι η έννοια σχηματίζεται από μόνη της”. Σε κάθε περίπτωση, συμπεραίνει, δεν έχει να κάνει καθόλου με τις έμφυτες έννοιες». Στη σ. 341 εκθέτει τη δική του άποψη: «Το ανθρώπινο ον δεν γεννήθηκε με ηθικές έννοιες per se, μόνο με μια έμφυτη προδιάθεση να σχηματίσει αυτές τις έννοιες που αφορούν την οικειώση (την ολοκλήρωσή του ως ανθρώπινου όντος)». Με αυτόν τον τρόπο αντιλαμβάνεται ο Jackson-McCabe το «φυσικῶς» στο παραπάνω απόσπασμα του Διογένη Λαέρτιου.

⁴¹⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.53 / SVF 2.87 / LS 39D.

⁴¹¹ Η Annas ([1994] σ. 86) χαρακτηρίζει τους Στωικούς εμπειριστές όσον αφορά την άποψή τους για τον σχηματισμό των εννοιών, γιατί η σκέψη γι’ αυτούς είναι η «άρθρωση του περιεχομένου της αντίληψης και κάθε σκέψη αναπτύσσεται μέσω της εμπειρίας και από τον στοχασμό πάνω στην εμπειρία».

ασωμάτων, κατά την οποία δεν υπάρχει εξωτερικό ερέθισμα, η εντύπωση σχηματίζεται σε σχέση με τα ασώματα και όχι εξαιτίας τους («ἐπ' αὐτοῖς [...] οὐχ ὑπ' αὐτῶν»)⁴¹². Δεν αποτελούν, δηλαδή, τα ασώματα από μόνα τους την αιτία της αντίληψης που έχουμε γι' αυτά.

Οι έννοιες, κατά τους Στωικούς, εγγράφονται σιγά-σιγά στην ψυχή του παιδιού. Ο Αέτιος περιγράφει τη διαδικασία όπως την εξηγούσαν οι Στωικοί:

Όταν γεννηθεί ο άνθρωπος έχει το ηγεμονικό μέρος της ψυχής του σαν ένα χαρτί πρόσφορο για καταγραφή («χάρτην ἕργον εἰς ἀπογραφὴν»). Σ' αυτό καταγράφει μία-μία τις έννοιες. Ο πρώτος τρόπος καταγραφής είναι διά των αισθήσεων. Μόλις αντιληφθεί κάτι, π.χ. κάτι λευκό, παρόλο που αυτό μπορεί να χαθεί από μπροστά του, δημιουργεί μία μνήμη. Όταν μαζευτούν πολλές ομοειδείς μνήμες, τότε λέμε πως έχει εμπειρία του πράγματος, γιατί εμπειρία είναι το πλήθος των ομοειδῶν εντυπώσεων. Από τις έννοιες, άλλες προκύπτουν φυσικά, όπως περιγράφηκε, και χωρίς λογική επεξεργασία ἀνάπιτεχνή - τως») και άλλες μέσα από τη διδασκαλία και την εξάσκηση δεύτερες ονομάζονται απλώς έννοιες, οι πρώτες προλήψεις⁴¹³.

⁴¹² SVF 2.85 / LS 27E2.

⁴¹³ Οι προλήψεις είναι λοιπόν φυσικές έννοιες που τις σχηματίζουμε, επειδή ως άνθρωποι διαθέτουμε μια έμφυτη ροπή να σχηματίζουμε έννοιες. Ως «φυσικές» περιγράφει τις προλήψεις και ο Διογένης Λαέρτιος 7.54: «ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσική των καθόλου». Ο Gourinat ([1999] σ. 84) υποστηρίζει: «Η έμφυτη μέσα μας ροπή διαμορφώνει κατά τρόπο φυσικό τις παραστάσεις μας για το δίκαιο και το αγαθό. Ο φυσικός αυτός τρόπος σχηματισμού της προένοιας (πρόληψης) δεν μας εμποδίζει προφανώς τον σχηματισμό παραπέρα επεξεργασμένης έννοιας, με διδασκαλία και μελέτη». Πάντως οι προλήψεις προηγούνται της επιστημονικής και φιλοσοφικής γνώσης, γι' αυτό προκαταλαμβάνουν τις αντιλήψεις μας και πρέπει να τις διορθώσουμε χρησιμοποιώντας τον λόγο.

Στάδιο της εμπειρίας ονομάζει την πρόληψη και ο Goldschmidt ([1978] σ. 168) και επισημαίνει πως ο Επίκτητος της προσδίδει διαφορετικό περιεχόμενο απ' ό,τι η Αρχαία Στοά ή τέτοιο που θυμίζει και την Επικούρεια φιλοσοφία. Την άποψη αυτή επιβεβαιώνει και ο Gourinat ([1999] σ. 87): «Ο Επίκτητος επανεισήγαγε στον στωικισμό κάποια παραλλαγμένη μορφή της θεωρίας των έμφυτων ιδεών μεταλλάσσοντας την προβληματική της πρόληψης. Είναι μάλλον δύσκολο να δοθεί οριστική απάντηση, γιατί το κείμενο του Επίκτητου (Δ. 2.11.2-5), που ερμηνεύεται συχνά ότι παρουσιάζει τον άνθρωπο εφοδιασμένο από την γέννησή του με ένα αριθμό προεννοιών, είναι κάπως αόριστο».

Και ονομαζόμαστε λογικά όντα τα πρώτα επτά χρόνια της ζωής μας, επειδή ο λόγος μας συμπληρώνεται από τις προλήψεις»⁴¹⁴.

Ο άνθρωπος, κατά τους Στωικούς, μπορεί να σχηματίζει «λογικές φαντασίες» από τα δεκατέσσερά του χρόνια και μετά, γιατί στην ηλικία αυτή συμπληρώνει την ανάπτυξη του λόγου του και μπορεί να κάνει τέλειους συλλογισμούς⁴¹⁵. Οι εντυπώσεις του από την ηλικία αυτή ταιριάζουν πράγματι στα λογικά ζώα και όχι στα άλογα⁴¹⁶, γιατί δεν προκύπτουν κυρίως μέσω των αισθήσεων, αλλά κυρίως μέσω του νου, όπως μας εξηγεί ο Κικέρων:

Τα χαρακτηριστικά που ανήκουν στα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις ανήκουν επίσης στα πράγματα που δεν τα αντιλαμβανόμαστε με τις ίδιες τις αισθήσεις αλλά κατά κάποιο τρόπο με αυτές, όπως “αυτό είναι λευκό, αυτό γλυκό, αυτό αρμονικό, αυτό ευδιαστό, αυτό τραχύ”. Αυτά τα αντιλαμβανόμαστε με τον νου και όχι με τις αισθήσεις. Μετά λέμε: “Αυτό είναι άλογο, αυτό σκύλος”. Μετά προχωρούμε σε ευρύτερες συνδέσεις, όπως αυτές που προδίδουν μια βαθύτερη γνώση των πραγμάτων: “Εάν είναι άνθρωπος, είναι ζώο θνητό που μετέχει στον λόγο”. Με τον τρόπο αυτό εντυπώνονται σε μας

Για την έννοια της πρόληψης βλ. στη Dragona-Monachou [1976] σ. 211-213 (εξετάζει τη χρήση της έννοιας από τον Επίκτητο) και σ. 284 (θεωρεί την πρόληψη «κατασταλαγμένη καταληπτική φαντασία σε κοινή “φυσική έννοια”»). Βλ. επίσης Bréhier [1951] σ. 65-67, Καρακατσάνης [2002] σ. 68-69, Κουλουμπαρίτσης ([1986] σ. 133-4 και Jackson-McCabe [2004]).

⁴¹⁴ SVF 2.83 / LS 39 E.

⁴¹⁵ Διογένης Λαέρτιος 7.55 και SVF 1.149.

⁴¹⁶ Ο Gill ([2006] σ. 144-145) υποστηρίζει πως οι Στωικοί συλλαμβάνουν ολιστικά την ανθρώπινη προσωπικότητα και γι' αυτό διακρίνουν ξεκάθαρα τα ζώα, ως λογικά (όπως είναι οι Θεοί και οι ενήλικοι άνθρωποι) ή ως μη λογικά (όπως είναι οι μη-άνθρωποι και τα παιδιά). Θεωρούν βασική τη διάκριση μεταξύ ορθολογιστικής και μη-ορθολογιστικής ικανότητας. Με τον ίδιο τρόπο υπάρχει μια σαφής διάκριση μεταξύ των σοφών και των φαύλων. Παρόλο που και ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης προέβλεπαν στάδια στην ανάπτυξη των ανθρώπων, η μετάβαση από το ένα στάδιο στο άλλο δεν συμβαίνει με τον ίδιο τρόπο στη στωική αντίληψη. Για τους Στωικούς ο λόγος κάνει την εμφάνισή του στην ηλικία των δεκατεσσάρων ετών και αποτελεί ένα σύνολο δομημένων ικανοτήτων που διαμορφώνουν το σύνολο της ψυχολογικής ζωής του ενηλίκου, που είναι οι εντυπώσεις, οι συγκαταθέσεις και οι ορμές.

έννοιες των πραγμάτων, χωρίς τις οποίες δεν θα υπήρχε ούτε κατανόηση ούτε αναζήτηση ούτε θεωρητική συζήτηση»⁴¹⁷.

Όσον αφορά τις γενικές έννοιες, όπως λέμε «ο άνθρωπος» ή «το ζώο», οι Στωικοί πίστευαν ότι δεν διαθέτουν αντικειμενική ύπαρξη («άνυπάρκτους είναι»⁴¹⁸) –τις θεωρούσαν «έννοήματα ήμέτερα»⁴¹⁹– και ότι και αυτές, παρόλο που δεν αντιστοιχούν σε κάτι πραγματικό, σχηματίζονται με αφορμή την εμπειρία.

Πώς όμως μπορούμε να κρίνουμε την αλήθεια της γνώσης που σχηματίσαμε για κάτι; Ως κριτήριο της αλήθειας οι Στωικοί όριζαν, σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο, την ίδια την καταληπτική φαντασία⁴²⁰ ή, σύμφωνα με τον Σέξτο Εμπειρικό, την κατάληψη⁴²¹. Αλλά, όπως προαναφέρθηκε, οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν την κατάληψη ως συγκατάθεση στην καταληπτική φαντασία, αλλά και τη φαντασία εν γένει ως συγκατάθεση στα δεδομένα των αισθήσεων. Επομένως, κριτήριο της αλήθειας θεώρησαν εντέλει την κρίση μας, τον έλεγχο που ασκούμε στις εντυπώσεις μας, αν το περιεχόμενό της έννοιας που σχηματίζουμε, αντιστοιχεί στο εξωτερικό αντικείμενο

⁴¹⁷ Cicero, *Acad. Pr.* 2.21 / LS 39C.

⁴¹⁸ SVF 1.65 / LS 30A.

⁴¹⁹ SVF 1.65 / LS 30B. Στο σημείο αυτό να επισημάνουμε πως οι Στωικοί διακρίνουν την «έννοια» από το «έννόημα». Το εννόημα είναι ό,τι συλλαμβάνω με τον νου μου ως περιεχόμενο μιας έννοιας· αυτό που σκέφτομαι όταν αναφέρομαι στην έννοια. Άρα, σε κάθε έννοια αντιστοιχεί ένα εννόημα. Μόνο, όμως, όταν η έννοια είναι «ὄνομα», π.χ. «ο Σωκράτης», μπορεί να αντιστοιχεί σε κάτι πραγματικό. Αλλά το εννόημα και αυτής της επιμέρους έννοιας είναι από άποψη ποιότητας φάντασμα διανοίας, ό,τι δηλαδή αποδεχθήκαμε ως αληθινό με την καταληπτική μας φαντασία.

Η έννοια «φάντασμα» για τους Στωικούς σημαίνει μια κούφια σκέψη, σαν αυτές που κάνουμε στον ύπνο μας (Διογένης Λαέρτιος 7.50 / SVF 2.55 / LS 39A) ή σαν αυτές που κάνουν οι τρελοί (SVF 2.54 / LS 39B). Ο Διογένης Λαέρτιος (7.61) ορίζει τις γενικές έννοιες ως εξής: «Ἐννόημα δέ ἐστὶ φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα (ὄχι με τὴν σημασία τῆς ἐντύπωσης ἀλλὰ τοῦ προϊόντος τῆς) ἵππου καὶ μὴ παρόντος». Ο Αριστοτέλης είχε ήδη χρησιμοποιήσει πριν από τους Στωικούς τον όρο εννόημα: «γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις», *Μετὰ τὰ Φυσικά* 981a5-7.

⁴²⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.46 / SVF 2.53.

⁴²¹ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 7.152.

από το οποίο ο σχηματισμός της έννοιας αφορμάται. Η λογικότητά μας είναι εντέλει αυτή που ελέγχει την αλήθεια των εντυπώσεων⁴²².

Εντούτοις, οι Στωικοί δεν θεώρησαν ότι αντιλαμβανόμαστε τον εξωτερικό κόσμο με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι εξασφαλισμένη σε κάθε περίπτωση η αντικειμενικότητα της αντίληψής μας. Απαντώντας σε όσους αντιμετώπιζαν με δυσπιστία τη δυνατότητα της καταληπτικής φαντασίας να αποτελεί κριτήριο της αλήθειας, παραδέχτηκαν ότι λειτουργεί ως ασφαλές κριτήριο μόνο όταν δεν αντιμετωπίζει κανένα εμπόδιο («ψοθημα») στο σχηματισμό της. Αποδέχονταν την ύπαρξη παραγόντων που δυσκολεύουν την κατάληψη, είτε εσωτερικών, όπως τα προβλήματα στην όραση ή την ακοή, είτε εξωτερικών, όπως ο ακατάλληλος φωτισμός. Αναφέρεται⁴²³ η περίπτωση του Άδητου, ο οποίος, όταν είδε τον Ηρακλή να οδηγεί μπροστά του την Αλκηστη, δεν πίστεψε ότι είναι ζωντανή, γιατί γνώριζε ότι ήταν νεκρή και είχε την πεποίθηση ότι οι νεκροί δεν ανασταίνονται. Δεν πίστευε, με άλλα λόγια, στα μάτια του.

Ωστόσο οι Στωικοί, αν και αναγνώριζαν τον ρόλο των εμποδίων, επέμεναν στην άποψη ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να αντιληφθεί την πραγματικότητα όπως είναι, γιατί πίστευαν πως έτσι είναι πλασμένος. Αποδεχόμενοι ότι η φύση έχει προικίσει τον άνθρωπο με τη γνωστική ικανότητα και τη λογικότητα, δεν απέκλεισαν το ενδεχόμενο να μπορεί ο άνθρωπος να γνωρίσει ακόμη και την αλήθεια να μπορεί, με άλλα λόγια, να αποκτήσει επιστημονική γνώση, ασφαλή, σταθερή και αδιάσειστη στον έλεγχο του λόγου. Και θεωρούσαν ότι, όταν συμβαίνει αυτό, ο άνθρωπος γίνεται σοφός. Πίστευαν όμως ότι οι κοινοί άνθρωποι, οι φαύλοι, συναντούν διαρκώς εμπόδια στη προσπάθειά τους να γνωρίσουν,

⁴²² Ο Ποσειδώνιος δεχόταν ως κριτήριο της αλήθειας τον ορθό λόγο: βλ. Διογένης Λαέρτιος 7.54 / LS 40A. Επίσης, για το κριτήριο της αλήθειας βλ. και Διογένης Λαέρτιος 7.54. Ο Cooper ([2003] σ. 11) επισημαίνει ότι οι Στωικοί θεωρούσαν ως κριτήριο της αλήθειας την ίδια τη λογικότητα: «Στην πραγματικότητα, στην ίδια τη λογική φύση, σύμφωνα με τους Στωικούς, υπάρχουν ορισμένα εγγενή κριτήρια για να κρίνουμε τι είναι αληθές ή ψευδές, ή απλώς ασαφές. Οι κανόνες της λογικής είναι μεταξύ αυτών. Έτσι, εάν δέχεστε μερικές προτάσεις ως αληθείς, και υπονοούν επίσης και κάποια άλλη πρόταση, κατόπιν οφείλετε να δεχτείτε και την τελευταία ως αληθή [...] Αυτός ο κανόνας είναι ένα πρότυπο της λογικής συμπεριφοράς, που είναι εγγενές στην ίδια την λογικότητα».

⁴²³ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 7.253-4 / LS 40K 1-2.

καθώς τους εμποδίζουν οι προλήψεις τους, οπότε σχηματίζουν μόνο γνώμη για τα πράγματα (δόξαν). Τη γνώση των φαύλων την αποκαλούσαν ασθενή και ψευδή συγκατάθεση⁴²⁴. Η ασθενής συγκατάθεση δείχνει την ασυναρτησία της νοητικής κατάστασης του φαύλου, ο οποίος δίνει τη συγκατάθεσή του σε μη καταληπτικές φαντασίες, βιάζεται να συγκατατεθεί ή συγκατατίθεται σε κάτι που είναι πρόδηλα ψευδές⁴²⁵.

Για τους Στωικούς όμως ανάμεσα στην επιστήμη και τη δόξα (γνώμη) υπάρχει η κατάληψις. Και αν επιστημονική γνώση σχηματίζουν μόνο οι σοφοί και γνώμη μόνο οι φαύλοι, κατάληψη σχηματίζουν και οι δύο⁴²⁶.

Κατά τη στωική αντίληψη, τα πράγματα διαθέτουν φυσική ύπαρξη ξέχωρη από τις δικές μας αντιληπτικές ικανότητες. Αν, δηλαδή, παραμένουν άδηλα σε μας, αυτό δεν σημαίνει πως δεν διαθέτουν εναργή φύση είναι «πρός καιρόν ἄδηλα»⁴²⁷. Βέβαια,

⁴²⁴ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 7.151 / *SVF* 2.90 / *LS* 41C 1-5. Ο Σέξτος Εμπειρικός (*Μ.* 7.424 / *LS* 40L) ανακεφαλαιώνει τους πέντε παράγοντες που πρέπει να συνδράμουν για να προκύψει μια καταληπτική φαντασία: το αισθητήριο όργανο, το αισθητό αντικείμενο, ο τόπος, ο τρόπος και η διάνοια. Αν ένα από αυτά απουσιάζει (αν για παράδειγμα η διάνοια είναι σε μια χαώδη κατάσταση), η αντίληψη δεν σώζεται. Δεν πρέπει, λοιπόν, να υπάρχει κανένα εμπόδιο στην καταληπτική φαντασία, για να μπορεί να καταστεί αυτή κριτήριο της αλήθειας. Διαφορετικά, οι Στωικοί μιλούν για άγνοια ή για ασθενή συγκατάθεση. Ο Kerferd ([1978] σ. 271) σημειώνει πως μια εντύπωση είναι παραπλανητική ή σε ακραία περίπτωση ουτοπική, όταν καταλαβαίνουμε μετά από μια νοητική διεργασία ότι είναι ελλιπής, επειδή είτε δεν διαθέτει κάποια από τα απαιτούμενα χαρακτηριστικά είτε έχει κάποια που δεν απαιτούνται. Εάν όλα τα χαρακτηριστικά της είναι παρόντα, τότε την αποδεχόμαστε ως αξιόπιστη και γνήσια.

⁴²⁵ *SVF* 3.663 / *LS* 41I. Οι Στωικοί θεωρούσαν ότι οι φαύλοι είναι τρελοί, γιατί αγνοούν τις δυνατότητές τους και ό,τι τους αφορά, πράγμα που είναι τρέλα.

⁴²⁶ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 7.152-3.

⁴²⁷ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 8.145 κ.ε. Βλ. και Parazian ([2007] σ. 194), ο οποίος κατανοεί την έννοια της φυσικής ύπαρξης των όντων ως εξής: «Τα πράγματα υπάρχουν από τη φύση ή οι σοφοί υπάρχουν από τη φύση εάν είτε πρόκειται να υπάρξουν είτε να γίνουν σοφοί εκτός από την περίπτωση που τους αποτρέπουν οι εξωτερικές περιστάσεις από την ύπαρξη ή την ιδιότητα της σοφίας». Και συμπληρώνει (σ. 196): «Επομένως, εάν ο στωικός Θεός υπάρχει από τη φύση, θα υπάρχει, επειδή δεν υπάρχει καμία εξωτερική περίσταση που μπορεί να τον αποτρέψει από την ύπαρξη. Αντίθετα, οι σοφοί επίσης υπάρχουν από τη φύση, αλλά, επειδή υπάρχουν εξωτερικές περιστάσεις που μπορούν να αποτρέψουν τους ανθρώπους από να γίνουν σοφοί, η φυσική ύπαρξη των σοφών δεν συνεπάγεται την πραγματική ύπαρξή τους».

υπάρχουν και τα «φει ἄδηλα», τα οποία δεν είναι δυνατόν να γνωρίσουμε, όπως το κενό που περιβάλλει τον κόσμο. Οι Στωικοί μιλούν και για τα «καθάπαξ ἄδηλα», τα οποία από τη φύση τους είναι έτσι ώστε δεν μπορούμε να τα γνωρίσουμε, καθώς ξεπερνούν τις νοητικές μας δυνατότητες, όπως αν τα άστρα είναι ζυγά ή περιττά σε αριθμό ή πόσοι είναι οι κόκκοι της άμμου στη Λιβύη.

Ανάμεσα σ' αυτά που είναι προφανή και σ' αυτά που δεν πρόκειται να μας φανερωθούν ποτέ, εμείς ως άνθρωποι έχουμε τη δυνατότητα, κατά τους Στωικούς, να σχηματίσουμε γνώσεις με τη βοήθεια του νου. Έτσι, αν στη φύση άλλα μας φανερώνονται άμεσα (π.χ. βλέπουμε ότι είναι μέρα) και άλλα καθόλου (π.χ. δεν μπορούμε να μάθουμε πόσα είναι τα άστρα του σύμπαντος), οι Στωικοί υποστηρίζουν⁴²⁸ ότι ως έλλογα όντα μπορούμε να υποθέσουμε από κάποια σημάδια (φανερώματα ή αναμνήσεις από εμπειρίες) τι πραγματικά συμβαίνει, να εικάσουμε την αλήθεια των πραγμάτων, να ανακαλύψουμε την κρυφή τους σχέση, να φέρνουμε στο φως όλο και περισσότερο τις σχέσεις που συνέχουν τα πράγματα στον κόσμο, την οργανική σχέση του κόσμου. Με άλλα λόγια, η ικανότητα να αναγνωρίζουμε σχέσεις είναι μια θεμελιώδης ανθρώπινη ιδιότητα⁴²⁹.

Στο σημείο αυτό οι Στωικοί εντοπίζουν τη διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα:

Ο άνθρωπος δεν διαφέρει από τα άλογα ζώα ως προς τον προφορικό λόγο (διότι και οι κόρακες και οι παπαγάλοι και οι κίσες βγάζουν έναρθρους ήχους), αλλά ως προς τον ενδιάθετο, ούτε ως προς την απλή μόνο εντύπωση (διότι και εκείνα σχηματίζουν εντυπώσεις), αλλά ως προς τη συλλογιστική και συνθετική ικανότητά του (ἢ μεταβατικῆ καὶ συνθετικῆ). Για τον λόγο αυτό, εφόσον διαθέτει (ο άνθρωπος) αντίληψη της λογικής ακολουθίας, εννοεί αυτόματα εξαιτίας αυτής και το σημείο (σημείον). Εξάλλου, το σημείο είναι της μορφής: “αν το τάδε, το τάδε”⁴³⁰.

⁴²⁸ Βλ. Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 8.149 κ.ε.

⁴²⁹ Το θέμα αναπτύσσουν εξαντλητικά οι Rist [1978] και Verbeke [1978].

⁴³⁰ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 8.275-6.

Καταλήγουμε, λοιπόν, ότι, κατά τη στωική αντίληψη, υπάρχει αλήθεια και εμείς μπορούμε να την γνωρίσουμε, γιατί από τη φύση μας έχουμε τη δυνατότητα αυτή. Στην προαίρεσή μας έγκειται να απαλείψουμε τα εμπόδια που μας δυσκολεύουν να το πετύχουμε. Και θα απαλείψουμε τα εμπόδια εκμεταλλευόμενοι τη φυσική μας δυνατότητα να κάνουμε συλλογισμούς και να αποκαλύπτουμε τις σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα. Εξάλλου έχουμε ένα ισχυρό κίνητρο: ο δρόμος προς την ευδαιμονία είναι μονόδρομοξίνοι ο δρόμος της αλήθειας. Και όσο πιο πολύ πλησιάζουμε σ' αυτήν, τόσο πιο εναρμονισμένα με τη φύση μπορούμε να ζήσουμε.

PRAECEPTA

1. *Ανάβαλλε τη συγκατάθεσή σου*

Σύμφωνα με τους παραπάνω «λόγους», είναι σημαντικό, για να εξασφαλίσουμε την αλήθεια των εντυπώσεών μας, να μην δίνουμε τη συγκατάθεσή μας βιαστικά και επιπόλαια σε οποιοδήποτε ερέθισμα των αισθήσεων.

«Τι μας κάνει», αναρωτιέται ο Επίκτητος (Δ. 1.28.1), «να δίνουμε τη συγκατάθεσή μας σε κάτι; Το γεγονός ότι μας φαίνεται πως υπάρχει». Είμαστε έτσι φτιαγμένοι από τη φύση, ισχυρίζεται, ώστε να δίνουμε τη συγκατάθεσή μας μόνο σε ό,τι είμαστε πεπεισμένοι ότι υπάρχει. Επομένως, αυτοί που συγκατατίθενται σε κάτι ανύπαρκτο, το κάνουν επειδή πέρασαν το ψέμα για αλήθεια, έπεσαν σε πλάνη.

Είναι φανερό ότι όλοι είμαστε υποψήφια θύματα της παραπλάνησης που μας επιφυλάσσουν όλα τα εσωτερικά ή εξωτερικά εμπόδια, και είναι πολύ πιθανόν, για τον λόγο αυτό, να σχηματίζουμε ψευδείς ή ασθενείς εντυπώσεις για την πραγματικότητα.

Ως λύση για την αντιμετώπιση αυτού του προβλήματος οι Στωικοί πρότειναν την εξάσκηση στην αναβολή της συγκατάθεσης⁴³¹ στην

⁴³¹ Την ίδια άσκηση πρότειναν και οι Ακαδημαϊκοί, αλλά τη θεωρούσαν τέλος, ενώ οι Στωικοί θεωρούσαν τέλος τον ευδαίμονα βίο. Βλ. Cicero, *Fin.* 3.31.

αρχική εντύπωση. Η έλλειψη βιασύνης στο να δίνουμε τη συγκατάθεσή μας («ἀπροπτωσία») και η έλλειψη επιπολαιότητας στο να επιλέγουμε σε τι θα συγκατατεθούμε («ἀνεικαιότητα») αποτελούν προϋποθέσεις για να αποκτήσουμε ορθή γνώση για τα πράγματα⁴³². Οφείλουμε, λοιπόν, κάθε φορά που σχηματίζουμε μια εντύπωση, να αναβάλλουμε τη συγκατάθεσή μας σ' αυτήν. Ο χρόνος θα επιτρέψει στη διάνοιά μας να κρίνει την εντύπωση και να σχηματίσει ασφαλή γνώση γι' αυτήν.

Η άσκηση στην αναβολή της συγκατάθεσης υπήρξε θεμελιώδης για τους ασκούμενους στη στωική φιλοσοφία, γιατί τους ενίσχυε στην αντιμετώπιση των παθών⁴³³.

Οι Στωικοί πίστευαν ότι τα ίδια τα πράγματα δεν ευθύνονται για την παραπλάνησή μας. Εμείς είμαστε υπεύθυνοι για τις εντυπώσεις που σχηματίζουμε γι' αυτά. Εκείνα δεν μπορούν ούτε να αποφανθούν για τον εαυτό τους· ο άνθρωπος αποφαίνεται γι' αυτά⁴³⁴.

Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Επίκτητος, ακόμη και ο σοφός μπορεί να εξαπατηθεί από την απατηλότητα των φαινομένων και προς στιγμήν να σχηματίσει ασθενή συγκατάθεση:

Τα πράγματα που βλέπει ο ανθρώπινος νους (αυτά που οι φιλόσοφοι ονομάζουν "φαντασίας") και δέχεται την άμεση επενέργειά τους δεν υπόκεινται στη θέληση του ανθρώπου ή την κρίση του, αλλά γίνονται γνωστά με μια δική τους δύναμη. Όμως η αποδοχή τους (που οι φιλόσοφοι αποκαλούν «συγκαταθέσεις») με την οποία αναγνωρίζονται όσα βλέπει ο νους, είναι ηθελημένη και γίνεται με την ανθρώπινη κρίση. Γι' αυτόν τον λόγο, όταν ακούγεται κάποιος τρομαχτικός θόρυβος ή από τον ουρανό ή όταν καταρρέει ένα κτίριο ή ξαφνικά ακούγεται μια είδηση, ας πούμε, για κάποιον κίνδυνο ή συμβαίνει κάτι παρόμοιο, ακόμη και ο νους του σοφού αναγκαστικά ταραάζεται προς στιγμήν, μαζεύεται, φοβάται, όχι γιατί σχημάτισε γνώμη ότι κάτι κακό συμβαίνει, αλλά γιατί κάποιες βίαιες και ασυνείδητες κινήσεις ματαίωσαν τις λειτουργίες του νου και της λογικής του. Ωστόσο

⁴³² SVF 2.131 / LS 41D και Διογένης Λαέρτιος 7.46-8 / SVF 2.130 / 31B 2-3.

⁴³³ Βλ. και Hijmans [1959] σ. 80.

⁴³⁴ Μάρκος Αυρήλιος 4.3.4.5-7, 5.19.1.1-3, 9.15.1.1-3.

γρήγορα ο σοφός αυτές τις “φαντασίες” (εκείνες δηλαδή τις τρομερές εικόνες που είδε ο νους) δεν τις αποδέχεται (κωσ - γκατατίθεται οὐδὲ προσεπιδοξάζει»), αλλά τις διώχνει και τις απορρίπτει και δεν βλέπει σ’ αυτές τίποτε που να φοβάται⁴³⁵.

Ποια είναι λοιπόν η τακτική που ακολουθεί ο σοφός έτσι ώστε να μην σχηματίζει ψευδείς και ασθενείς εντυπώσεις για τα πράγματα; Δεν συγκατατίθεται αμέσως στην εντύπωση. Όπως λέει ο Επίκτητος:

Εργο του σοφού είναι η χρήση των εντυπώσεων σύμφωνα με τη φύση. Κάθε ψυχή κλίνει φυσικά προς το αληθινό, αντιμάχεται το ψεύτικο και αναβάλλει τη συγκατάθεση (ἐπέχειν) ως προς το αμφίβολο. Έτσι, κινείται προς το καλό με όρεξη, αποστρέφεται το κακό, και προς αυτό που δεν είναι ούτε κακό ούτε καλό είναι ουδέτερη (Δ. 3.3.1-2).

Άρα, ο σοφός επέχει, δίνει χρόνο στον εαυτό του να σκεφτεί αναβάλλοντας τη συγκατάθεσή του στα αμφίβολα δεδομένα των αισθήσεων. Γι’ αυτό ο Επίκτητος πρότεινε να δίνουμε λίγο χρόνο στον νου μας να ελέγξει την εντύπωση. Μια ζωντανή συνομιλία μαζί της είναι μάλιστα ένας καλός τρόπος να κερδίσουμε τον χρόνο που απαιτείται για να σκεφτούμε:

Περίμενέ με λίγο (ἐκδεξαι), εντύπωση. Αφησέ με να δω ποια είσαι και με τι σχετίζεσαι, αφήσέ με να σε εξετάσω (Δ. 2.18.24-25)⁴³⁶.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, μπορούμε να περιγράψουμε τα στάδια⁴³⁷ της άσκησης αυτής ως εξής:

1. Μετά το αρχικό ερέθισμα που δέχομαι από κάποιο εξωτερικό ή εσωτερικό φανταστόν, αναβάλλω τη συγκατάθεσή μου στην εντύπωση,
2. «δοκιμάζω» την πρόσκαιρη εντύπωση που διαμορφώθηκε,
3. σχηματίζω γνώμη για την εντύπωση αυτή και, τέλος,

⁴³⁵ Επίκτητος, απ. 9 (Gellius 19.1.17 κ.ε.). Για την τέχνη του σοφού στη συγκατάθεση βλ. και Cicero, *Acad. Pr.* 2.57 / LS 40I.

⁴³⁶ Ο Επίκτητος, για να δηλώσει αυτό το πάγωμα της συγκατάθεσης, χρησιμοποιεί άλλη μια φορά τον ρηματικό τύπο «ἐκδεξαι» (=περίμενε) στις *Διατριβές* 3.12.15, και τον τύπο «ἐκδεξάσθω» στο *Έγχειρίδιον* 34.

⁴³⁷ Για τα στάδια που ακολουθούσαν οι Στωικοί στην ανάλυση των εντυπώσεων βλ. και Sellars [2004] σ. 157.

4. υποχωρώ και συγκατατίθεμαι σ' αυτήν ή την απορρίπτω.

Με την άσκηση αυτή οι Στωικοί απέβλεπαν στο να σχηματίζουν καταληπτικές εντυπώσεις, οι οποίες αποτελούν όχι μόνο το θεμέλιο για την οικοδόμηση του συστήματος της γνώσης, αλλά και το θεμέλιο για έναν υγιή ψυχισμό, ο οποίος δεν παρασύρεται από βιαστικές κρίσεις και δεν υφίσταται τις συναισθηματικές συνέπειες μιας άστοχης παρόρμησης.

2. Έχε τεταμένη την προσοχή σου

Η επαγρύπνηση («προσοχή») είναι μία από τις τρεις ευπάθειες. Πρόκειται για μια διανοητική κατάσταση εγρήγορσης⁴³⁸, στην οποία οι Στωικοί μάς καλούν να βρισκόμαστε διαρκώς, για να προστατεύουμε την εσωτερική μας γαλήνη.

Η σημασία της εγρήγορσης είναι μεγάλη, γιατί αποτελεί όχι μόνο την προϋπόθεση της άσκησής μας, αλλά και το ζητούμενό της, διότι με την εγρήγορση επιτυγχάνεται η ασφαλής γνώση, η οποία μας απομακρύνει από τη φαυλότητα, μας οδηγεί στην αρετή και μας διατηρεί σταθερά σ' αυτήν. Αυτή η επαγρύπνηση επιτρέπει στον Στωικό να έχει πάντα πρόχειρο τον θεμελιώδη κανόνα της ζωής: τη διάκριση ανάμεσα σ' αυτό που εξαρτάται από μας και σ' αυτό που δεν εξαρτάται. Όλα τα συμβάντα της ζωής τίθενται κάτω από το φως αυτής της προσοχής που δίνουμε στην παρούσα στιγμή.

Η σημασία αυτής της άσκησης θεωρήθηκε τόσο μεγάλη για την ηθική προκοπή, που η κατάσταση του μυαλού των ασκουμένων στη σχολή του Επίκτητου έχει περιγραφεί ως σταθερή επαγρύπνηση⁴³⁹.

Αυτός που ασκείται οφείλει διαρκώς να έχει τεταμένη την προσοχή του, πρώτον, γιατί δεν μπορεί να την ανακτήσει όποτε θέλει και, επομένως, ενδέχεται να περιπέσει σε σφάλμα, και, δεύτερον, γιατί συνηθίζει να μην προσέχει, και αυτό έμμεσα μπορεί να τον οδηγήσει

⁴³⁸ Hijmans [1959] σ. 68.

⁴³⁹ Hijmans [1959] σ. 87.

σε μια γενικότερη συνήθεια παραίτησης από κάθε προσπάθεια, ακόμα και από αυτή που στοχεύει στην κατάκτηση της αρετής.

“Σήμερα θέλω να παίξω”. Τι σε εμποδίζει να παίξεις με προσοχή; “Να τραγουδήσω”. Τι σε εμποδίζει να τραγουδήσεις με προσοχή; Μήπως υπάρχει κάτι στη ζωή σου που μπορεί να γίνει χωρίς προσοχή; Κάτι που θα το κάνεις χειρότερα αν προσέχεις και καλύτερα αν δεν προσέχεις; (Δ. 4.12.4),

ρωτά ο Επίκτητος τονίζοντας την ανάγκη να βρισκόμαστε διαρκώς σε διανοητική επαγρύπνηση⁴⁴⁰.

Τι πρέπει όμως να προσέχουμε; Σε τι να έχουμε στραμμένο τον νου μας;

Πρώτα-πρώτα, πρέπει να προσέχουμε το σχηματισμό των εντυπώσεων, γιατί οι λανθασμένες εντυπώσεις μπορεί να μας δημιουργήσουν προβλήματα:

Πρόσεχε, λοιπόν, τις φαντασίες, επαγρύπνησε. Γιατί δεν είναι μικρό αυτό που προσέχεις προσέχεις την αιδώ και την αξιοπιστία και τη σταθερότητα, την απάθεια, την αλυπία, την αφοβία, την αταραξία, με μια κουβέντα την ελευθερία⁴⁴¹.

Κατόπιν, πρέπει να προσέχουμε τις καθολικές αρχές⁴⁴², έτσι ώστε να τις διατηρούμε πάντα σε ισχύ και να αποφεύγουμε τα πάθη αρχές, όπως «το καλό και το κακό υπάρχουν μόνο στην προαίρεση» και «μόνο εγώ μπορώ να βλάψω τον εαυτό μου». Εδώ το προσέχω έχει τη σημασία του «επαγρυπνώ για την εφαρμογή των αρχών».

Τέλος, η διανοητική επαγρύπνηση παίρνει και τη μορφή της συστηματικής παρατήρησης. Οφείλει κανείς να παρατηρεί καταρχάς τη λειτουργία του Μεγάλου Συνόλου:

⁴⁴⁰ Ο Hijmans ([1959] σ. 69) θεωρεί πως ο Αρριανός σκόπιμα έχει τοποθετήσει ένα κεφάλαιο (4.12, *Περί προσοχής*) προς το τέλος της συλλογής των *Διατριβών* του Επίκτητου, προκειμένου να ανακεφαλαιωθεί ένα από τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της διδασκαλίας του. Είναι το πιο emphatic χωρίο για τη διανοητική επαγρύπνηση, η οποία δεν πρέπει ποτέ να χαλαρώνει.

⁴⁴¹ Επίκτητος, Δ. 4.3.6-7· βλ. και 3.16.15.

⁴⁴² Επίκτητος, Δ. 4.12.7· βλ. και 3.13.11.

Βλέπε ακατάπαυστα (θεώρει διηλεκτῶς) πως όλα γίνονται από μεταβολές και συνήθισε να σκέπτεσαι ότι κυριότερη ιδιότητα της φύσεως του Συνόλου είναι να μεταβάλλει εκείνα που υπάρχουν και να ξαναφτιάχνει άλλα όμοια. Γιατί το κάθε πράγμα είναι, κατά κάποιο τρόπο, το σπέρμα του πράγματος το οποίο θα γεννηθεί από αυτό. Εσύ πάλι φαντάζεσαι ότι σπέρματα είναι μόνο εκείνα που ρίχνονται στη γη ή στη μήτρα. Πολύ μεγάλη αφέλεια!⁴⁴³.

Επίσης, η παρατήρηση ως άσκηση εστιάζει την προσοχή του ασκουμένου στη βαθύτερη επίγνωση⁴⁴⁴. Κατά τον Μάρκο Αυρήλιο πρέπει να παρατηρεί κανείς τον εαυτό του α) ως μέλος του συνόλου, β) ως ένα από τα ζώα και γ) ως λογικό ζώο. Αυτή η άσκηση απαλλάσσει τον άνθρωπο από περιττές και μάταιες ενασχολήσεις:

Να παρατηρείς τι ζητά η φύση από σένα ως ον που το κυβερνά μόνο η φύση. Έπειτα να το πράττεις με προθυμία, εάν δεν σκοπεύεις να γίνεις χειρότερος απ' ό,τι προβλέπει η φύση για σένα ως ζώο. Στη συνέχεια πρέπει να παρατηρείς τι ζητά η φύση από σένα ως ζώο και να το αποδέχεσαι, εάν δεν σκοπεύεις να γίνεις χειρότερος από ό,τι η φύση προβλέπει για σένα ως λογικό ον και είναι το λογικό ον συνάμα και πολιτικό. Αυτούς τους κανόνες να εφαρμόζεις και να μην ασχολείσαι με άλλα πράγματα (10.2).

Τέλος, οφείλει κανείς να παρατηρεί τη συμπεριφορά των ανθρώπων με στόχο να βελτιώσει τη δική του συμπεριφορά:

Στο εξής θα προσέχω τους ανθρώπους, τι λένε, πώς κινούνται, όχι με μοχθηρία ούτε για να μπορώ να τους κατηγορώ και να τους κοροϊδεύω, αλλά για να επιστρέφω στον εαυτό μου, εάν κάνω και εγώ τα ίδια λάθη (Δ. 4.4.7).

«Παραφύλαξον σαυτόν» (Δ. 4.1.141), μας παροτρύνει να πράξουμε ο Επίκτητος: πώς νιώθουμε, όταν ακούμε ότι μας συνέβησαν ή θα μας συμβούν δυσάρεστα πράγματα; Έχουμε τη νηφαλιότητα να

⁴⁴³ Μάρκος Αυρήλιος 4.36· βλ. και 4.38.

⁴⁴⁴ Βλ. και Επίκτητος, Δ. 2.19.20, 3.13.8 και 4.4.10.

αντιμετωπίσουμε τέτοιες καταστάσεις ή άλλα λέμε και άλλα πράττουμε;

Ο Επίκτητος, όμως, θεωρεί αδύνατο να μην υποπέσουμε κάποτε σε σφάλμα, όσο κι αν εξασκήσουμε την προσοχή μας. Θεωρεί, ωστόσο, δυνατό να έχουμε διαρκώς τεταμένη⁴⁴⁵ την προσοχή μας: «Τοῦν; δυνατὸν ἀναμάρτητον ἤδη εἶναι; ἀμήχανον, ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν πρὸς τὸ μὴ ἀμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς» (Δ. 4.12.19).

Ο Σενέκας⁴⁴⁶ θεωρεί πως για τον λόγο αυτό, ο σοφός, χάρη στην επιφυλακτική στάση που κρατά μονίμως απέναντι στα πράγματα, δεν μετανιώνει ποτέ. Τίποτε δεν θα μπορούσε να πράξει καλύτερα τη δεδομένη στιγμή ούτε να πάρει σωστότερη απόφαση από αυτήν που πήρε. Γι' αυτό και δεν αλλάζει τα σχέδια που προγραμματίσει. Έτσι, ο σοφός πετυχαίνει σε κάθε περίπτωση, και τίποτα δεν συμβαίνει

⁴⁴⁵ Από το ρήμα «τείνω» προέρχεται και η λέξη «τόνος». Οι Στωικοί μιλούν για «εὐτόνια» της ψυχής, βλ. Δ. 2.15.8, 1.4.22 και Έγχ. 33.6. Βλ. και Στοβαίος Άνθ. 2.7.5b4. Βλ. επίσης τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του Hijmans ([1959] σ. 69-70), οι οποίες αφορούν τους τεχνικούς όρους που χρησιμοποιήθηκαν από τον Επίκτητο για την άσκηση στην προσοχή: «Η λέξη τετάσθαι (τετάσθαι την ψυχήν, Δ. 4.12.15) υπαινίσσεται τη φυσική στάση της επαγρύπνησης: είναι ένας τόνος της ψυχής. Στο Δ. 3.22.105 ο Επίκτητος χρησιμοποιεί την έκφραση «προσοχή και σύντασις», για να περιγράψει την επαγρύπνηση του πραγματικού Κυνικού επάνω σε αυτό που είναι η εργασία του [...] Μερικές εκφράσεις μπορούν να θεωρηθούν ως terminus technicus, που δείχνουν την κατάσταση του μυαλού όπως περιγράφηκε [...] Φυσικά, η λέξη προσοχή μπορεί απλώς να σημαίνει “να δίνει κανείς προσοχή γενικώς”, όπως στο Δ. 1.2.4, αλλά αυτό δεν αναιρεί τη χρήση της ως terminus technicus. Περιπτώσεις όπως “Σήμερον οὐκ ἔλυπῆθην οὐδ' αὔριον οὐδ' ἔφεξις διμήνῳ καὶ τριμήνῳ ἀλλὰ προσέσχον γενομένων τινῶν ἐρεθιστικῶν” (Δ. 2.18.14). “Ὁρᾶτε οὖν καὶ προσέχετε, μὴ τι τούτων ἀποβῆτε τῶν ἀτυχημάτων” (Δ. 1.3.9.) “Ὅταν κλαίοντα ἴδῃς τινὰ ἐν πένθει ἢ ἀποδημούντος τέκνου ἢ ἀπολωλεκότα τὰ ἑαυτοῦ, πρόσεχε” (Έγχ. 16) κτλ. μπορεί να δικαιολογήσουν την έκφραση “τεχνικός όρος”. Είναι, φυσικά, εύλογο ότι ο Επίκτητος χρησιμοποίησε αυτούς τους όρους τις περισσότερες φορές στην προστακτική, όπως το “Μέμνησο”, που είναι ένα πολύ καλό παράδειγμα, και σημαίνει: “ἔχε επίγνωση του πράγματος – και ἐνέργησε ἀναλόγως”, όπως στην περίπτωση: “Μέμνησο ὅτι καὶ ἄλλος ἄνωθεν βλέπει τὰ γινόμενα” (1.30.1). Επίσης, η λέξη πρόχειρος [...] προδίδει την κατάσταση στην οποία πρέπει να βρίσκεται κανείς ώστε να διαθέτει μια διανοητική επαγρύπνηση. Όσο μπορούμε να κρίνουμε, χρησιμοποιείται πάντα μ' αυτήν την τεχνική σημασία στον Επίκτητο (η μόνη φορά, εντούτοις, που εμφανίζεται η προχειρότης (3.21.18) έχει τη γενικότερη έννοια της διανοητικής εγρήγορης, της ετοιμότητας ενός δασκάλου). Φυσικά, αυτές οι εκφράσεις αντικαθίστανται κάποιες φορές από άλλες, όπως “Πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχειν” (2.16.27) κτλ.».

⁴⁴⁶ Seneca, *Ben.* 4.34-5. Βλ. και Μάρκος Αυρήλιος (8.41): «Ὁρμήσαντι ἔνστημα ἐγένετο; εἰ μὲν ἀνυπεξαιρέτως ὥρας, ἤδη ὡς λογικοῦ κακόν».

ενάντια στις προσδοκίες του, γιατί γνωρίζει επίσης καλά ότι κάτι θα μπορούσε να μεσολαβήσει και να παρεμποδίσει τις επιλογές του. Ο σοφός, λοιπόν, πάντα βρίσκεται σε επαγρύπνηση.

Για τους παραπάνω λόγους και ο Μάρκος Αυρήλιος (6.50) αποφασίζει στα *Εἰς ἑαυτὸν* να πράττει πάντα με επιφύλαξη («μεθ' ὑπεξαιρέσεως») και, αν συναντά εμπόδια από τους άλλους στις ενέργειές του, να φέρνει στον νου του τις αρετές και σύμφωνα μ' αυτές να βαδίζει στη ζωή.

DECRETA

1. «Τι»

Για τους Στωικούς, υπάρχει ένα ανώτατο γένος, το «τι». Ο Σενέκας⁴⁴⁷ εξηγεί γιατί οι Στωικοί μιλούν γι' αυτό διευκρινίζοντας ότι στη φύση μερικά πράγματα υπάρχουν και μερικά δεν υπάρχουν. Αλλά η φύση περιλαμβάνει ακόμη και αυτά που δεν υπάρχουν, πράγματα που είναι στο μυαλό μας, όπως ο Κένταυρος, οι γίγαντες, και ό,τι άλλο επινοήσαμε με τον νου. Γι' αυτά τα τελευταία μπορούμε να πούμε πως δεν υπάρχουν, αλλά «υφίστανται»⁴⁴⁸. Όσα υπάρχουν είναι σώματα, και όσα υφίστανται ασώματα. Για τον λόγο αυτό, για όσα δεν υπάρχουν στην πραγματικότητα, οι Στωικοί χρησιμοποιούν την έννοια «ύφεστός», και όχι την έννοια «ὄν». Τα ασώματα, λοιπόν, υφίστανται, αλλά δεν υπάρχουν⁴⁴⁹. Όλα όμως συμπεριλαμβάνονται σε ένα ανώτατο γένος, το «τι». Αυτό δεν μπορεί να είναι ούτε σώμα ούτε ασώματο. Γιατί, αν είναι σώμα, θα πρέπει όλα τα επιμέρους είδη του να είναι σώματα και κανένα ασώματο, και το αντίστροφο⁴⁵⁰. Εφόσον οι Στωικοί θεωρούν ότι τα υπαγόμενα στο «τι» μπορεί να υπάρχουν ή να υφίστανται, το ίδιο το «τι» δεν υπάρχει κατ' ανάγκη⁴⁵¹. Ο Goldsmith χαρακτηρίζει το «τι» ως τη σκέψη την πιο άδεια⁴⁵².

Ο παρακάτω πίνακας παρουσιάζει τις οντολογικές διακρίσεις των Στωικών, τις οποίες θα εξηγήσουμε στη συνέχεια:

⁴⁴⁷ Seneca, *E.M.* 58.13-15 / *SVF* 2.332 / *LS* 27A.

⁴⁴⁸ Ο όρος *υφίστασθαι* χρησιμοποιείται από τους Στωικούς μάλλον με μειωτική σημασία ως προς τη σημασία του *υπάρχω* δηλώνει έναν κατώτερο βαθμό ύπαρξης.

⁴⁴⁹ Οι Long & Sedley ([2001] σ. 20) επισημαίνουν πως οι Στωικοί καθιστούν τη σωματικότητα απόδειξη της ύπαρξης και με τον τρόπο αυτό επιστρέφουν, κατά μία έννοια, στην οντολογία του κοινού νου, καθώς ο Πλάτων και οι διάδοχοί του θεωρούσαν υπαρκτά κατά κύριο λόγο τα προϊόντα της νόησης.

⁴⁵⁰ Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 10.234 κ.ε.

⁴⁵¹ Η άποψη αυτή αποτελεί καινοτομία σε σχέση με την πλατωνική παράδοση.

⁴⁵² Goldsmith [1953] σ. 18.

Τι							
σώματα		ασώματα				ούτε σώματα ούτε ασώματα	
ποιούν	πάσχον	λεκτά	τόπος	κενό	χρόνος	προσηγορίες	όρια

2. Σώματα και ασώματα

«Σῶμα» είναι αυτό που έχει τρεις διαστάσεις: μήκος, πλάτος, βάθος. Ονομάζεται και στερεό⁴⁵³. Το σώμα υπάρχει, και διαφέρει από το ασώματο, το οποίο απλώς υφίσταται. Οι Στωικοί μετρούν τέσσερα είδη ασωμάτων: τα λεκτά, το κενό, τον τόπο και τον χρόνο.

Μόνο το σώμα, όμως, είναι ικανό να πάσχει ή να ενεργεί, και αυτό αποτελεί την κύρια ιδιότητά του. Αλλά, εάν μόνο το σώμα έχει αυτή την ιδιότητα, είναι σαφές ότι μόνο ένα σώμα μπορεί να αποτελεί το αίτιο ενός άλλου σώματος⁴⁵⁴: μόνο ένα σώμα μπορεί να ευθύνεται για τη δημιουργία ενός άλλου. Το «*ασώματον*» ούτε ενεργεί ούτε πάσχει⁴⁵⁵. Κανένα ασώματο δεν συμπάσχει με το σώμα. Μπορούμε να πούμε πως το ασώματο δεν αγγίζει το σώμα. Και η άποψη αυτή βρίσκεται στη βάση του θεωρητικού συστήματος της στωικής φιλοσοφίας.

3. Αρχές

Οι αρχές εκλαμβάνονται από τους Στωικούς ως σώματα· πρόκειται για σώματα χωρίς ποιοτικό καθορισμό, αγέννητα και άφθαρτα. Και

⁴⁵³ Διογένης Λαέρτιος 7.135 / SVF 3 Apollodorus 6 / LS 45E.

⁴⁵⁴ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 9.366.

⁴⁵⁵ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 8.263. Ο Bréhier ([1970] σ. 13) υποστηρίζει πως τα ασώματα συνιστούν την ύλη της στωικής λογικής, στην οποία αντικαθιστούν τα γένη και τα είδη της αριστοτελικής λογικής.

για όλα τα επιμέρους σώματα υπάρχουν δύο αρχές: το «ποιοῦν» και το «πάσχον»⁴⁵⁶.

Το πάσχον είναι η ύλη χωρίς ποιότητες, που ονομάζεται και ουσία. Πρόκειται για την πρώτη ύλη όλων των όντων. Από τη χωρίς ποιότητα ύλη, την «ἄποιον οὐσίαν», υπέθεσαν οι Στωικοί ότι γίνονται τα πάντα. Το ποιοῦν είναι ο λόγος ο ενυπάρχων στο πάσχον. Ονομάζεται αλλιώς και πνεύμα και, εφόσον επηρεάζει το πάσχον, είναι και αυτός σώμα⁴⁵⁷ και, ως σώμα, υπάρχει εκ φύσεως⁴⁵⁸.

Οι δύο αρχές ωστόσο δεν υπάρχουν ποτέ χωριστά· μαζί συγκροτούν όλα τα επιμέρους σώματα και μπορούν να διαχωριστούν μόνο χάριν της εννοιολογικής ανάλυσης. Η φυσική σχέση ανάμεσα στις δύο αρχές είναι η μίξη. Δεν πρόκειται για μια δυϊστική μεταφυσική, αλλά για ένα «δυναμικό μονισμό»⁴⁵⁹.

Η δυναμική αυτής της δισπύστατης και συνάμα ενιαίας ύπαρξης φαίνεται στα επιμέρους σώματα. Αποτελούνται από ύλη (δηλαδή από σώμα που μπορεί να πάσχει) και από πνεύμα (δηλαδή από σώμα που μπορεί να ενεργεί), και με τον τρόπο αυτό προκύπτει ένα νέο σώμα με ποιότητες, οι οποίες, βέβαια, έχουν επίσης σωματικό χαρακτήρα, που επιβάλλεται από τον σωματικό χαρακτήρα των αρχών⁴⁶⁰.

Και οι δύο αρχές συναποτελούν το *corpus univsum*, που υπόκειται, βεβαίως, στη μεταβολή, αλλά ούτε γεννιέται ούτε φθείρεται. Έτσι οι Στωικοί συμφωνούν με όλους τους προγενέστερους φιλοσόφους πως τίποτε δεν γεννιέται από το τίποτε ούτε χάνεται ό,τι υπάρχει⁴⁶¹.

Σε τι αποσκοπεί, όμως, αυτή η διάκριση των αρχών και η ταυτόχρονη συνύπαρξή τους σε κάθε ον; Δεν θα μπορούσε να απουσιάζει η ενεργητική αρχή από τα άψυχα, όπως για παράδειγμα από μια πέτρα;

Η συνύπαρξη των δύο αρχών επιτρέπει τη μεταβολή μέσα στον κόσμο και μπορεί να εξηγήσει τη γέννηση και τον θάνατο των

⁴⁵⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.134 / SVF 1.85. Την έννοια της αρχής στους Στωικούς μπορούμε να την εκλάβουμε όπως την εκλάμβανε και ο Θαλής (βλ. SVF 1.123).

⁴⁵⁷ SVF 2.1052 / LS 46H.

⁴⁵⁸ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 9.133-6 / LS 54D3.

⁴⁵⁹ Dragona-Monachou [1976] σ. 284.

⁴⁶⁰ Long & Sedley [2001] σ. 253.

⁴⁶¹ LS 44E.

σωμάτων. Παρέχει μια δυναμικότητα στη φύση. Χωρίς αυτήν θα υπήρχε στασιμότητα. Επίσης, αν αυτή δεν ίσχυε για όλα τα σώματα, τότε η φύση δεν θα είχε ομοιογένεια. Η απλότητα στους φυσικούς νόμους καθιστά απλή και την ερμηνεία των φαινομένων. Άρα, εφόσον κάποια όντα διέπονται από δύο αρχές, μάλλον διέπονται όλα. Μόνο που, κατά τους Στωικούς, η παρουσία της καθεμιάς αρχής δεν είναι ίδια σε ποιότητα και ποσότητα μέσα σε κάθε σώμα.

4. Γένη

Κάθε σώμα μπορεί να περιγραφεί από τέσσερις απόψεις, τις οποίες οι Στωικοί αποκαλούν «γένη»⁴⁶². Τα γένη όμως δεν είναι μόνο ένας τρόπος να αποδίδουμε ταυτότητα σε μια οντότητα ούτε μόνο ο τρόπος που τη νοούμεπρόκειται ουσιαστικά για τα οντολογικά χαρακτηριστικά της οντότητας αυτής. Είναι οι ποιότητες της οντότητας και έχουν σωματική φύση χωρίς, βεβαίως, να διακρίνονται από την ίδια την οντότητα της οποίας αποτελούν τις ποιότητες⁴⁶³.

Τα γένη των Στωικών είναι τέσσερα και ανάμεσά τους υπάρχει μια τέτοια σχέση, ώστε κάθε επόμενο γένος αποτελεί ακριβέστερο προσδιορισμό για το σώμα και έτσι περιέχει μέσα του το προηγούμενο είναι οι τέσσερις οντολογικές πλευρές με τις οποίες ένα συγκεκριμένο

⁴⁶² Πολλοί θεωρούν τα γένη των Στωικών κάτι ανάλογο με τις δέκα κατηγορίες του Αριστοτέλη. Υπάρχει ωστόσο μια σημαντική διαφορά ανάμεσα σ' αυτό που σημαίνει η έννοια «γένος» και σ' αυτό που σημαίνει η έννοια «κατηγορία». Σύμφωνα με τον W. D. Ross (*Αριστοτέλης*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1993, σ. 41): «οι κατηγορίες (στον Αριστοτέλη) αποτελούν έναν κατάλογο των ευρύτερων κατηγορουμένων που είναι δυνατόν να κατηγορηθούν ουσιαστικά στις διάφορες κατονομάσιμες οντότητες, που μας λένε, δηλαδή, τι είδους οντότητες είναι αυτές, σε τελική ανάλυση». Αντιθέτως, τα γένη των Στωικών αποτελούν οντολογικά χαρακτηριστικά του εκάστοτε όντος και δεν είναι μόνο ένας τρόπος να συλλάβεις τα όντα, αλλά η ίδια η ταυτότητά τους. Εξάλλου, οι κατηγορίες του Αριστοτέλη είναι μέρος της Λογικής, ενώ τα γένη των Στωικών μέρος της Φυσικής.

⁴⁶³ Βλ. Sharples [2002] σ. 90: «Όταν οι Στωικοί επέμεναν ότι οι ποιότητες είναι σώματα δεν εννοούσαν ότι η αρετή αποτελεί ένα σώμα μέσα στο σώμα μας, αλλά ότι η αρετή αποτελεί μια κατάσταση της ενσώματης ψυχής κάποιου και όχι μια αφηρημένη έννοια ή ασώματη οντότητα».

ον μπορεί να περιγραφεί⁴⁶⁴. Τα γένη είναι: το *υποκείμενο* (η *ουσία/ύλη*, το *πάσχον*), το *ποιόν* ή ο *ποιός* (ενν. *λόγος*, η *ενεργητική αρχή*), το *πῶς ἔχον* (η *διάθεση*) και το *πρός τί πως ἔχον* (η *αναφορά*)⁴⁶⁵.

Όσον αφορά το πρώτο γένος, ένα σώμα θεωρούμενο ως *υποκείμενο*, εκλαμβάνεται νοερά μόνο ως *ουσία/ύλη*, χωρίς να γίνεται μεία στις *ποιότητες* του (*ἄποιος ὕλη*). Το δεύτερο γένος, ο *ποιός*, δεν αφορά την *ποιότητα* γενικά (όπως θα λέγαμε «η ομορφιά» ή «η ευφυΐα») αλλά την *ουσία* που διαθέτει *ποιότητες*, τη διαφοροποιημένη *ουσία* (όπως θα λέγαμε «ο όμορφος και ευφυής Αλκιβιάδης»). *Ποιότητες* και *ουσία* καταλαμβάνουν τον ίδιο τόπο, και το διαφοροποιημένο σώμα δεν ταυτίζεται ούτε με την *ουσία* ούτε με τις *ποιότητες* χωριστά.

Μια σύλληψη που αντιλαμβάνεται χωριστά τα δύο πρώτα γένη, μπορεί να έχει μόνο νοητικό χαρακτήρα, γιατί *ύλη* και *πνεύμα* (*ποιούν* και *πάσχον*), όπως είπαμε, συνυπάρχουν αδιαχώριστα. Και τα δύο μέρη είναι συμφυή σε σημείο ώστε η αίσθηση να μην μπορεί να αντιληφθεί τη διαφορά τους⁴⁶⁶.

Καθετί που υπάρχει διαθέτει *ουσία*. Δεν μπορεί, ωστόσο, να υπάρξει ως υλικό αντικείμενο, αν δεν προσδιοριστεί από το πνεύμα και δεν αποκτήσει *ποιότητες*. Οι Στωικοί λένε, αναφέρει ο Σιμπλίκιος⁴⁶⁷, πως η *ποιότητα* που διαθέτουν τα σώματα διαφοροποιεί την *ουσία*, μια διαφορά που δεν μπορεί να διαχωριστεί καθεαυτήν, αλλά μόνο να οριοθετηθεί ως έννοια και ιδιότητα τέτοια που, χάρη σ' αυτήν, να γεννιέται ένα διαφοροποιημένο σώμα. Κάθε ποιοτικά προσδιορισμένη *ουσία* διαθέτει μια εξατομικευμένη *ποιότητα* και ονομάζεται «ιδίως ποιός». Έτσι, η *ουσία* διαρκώς ρέει και μετακινείται, χωρίς να αυξάνεται ή να μειώνεται ή να παραμένει όπως είναι, ενώ ο *ιδίως ποιός* και παραμένει και αυξάνεται και μειώνεται.

Η *ουσία* διατηρείται, παρόλο που χάνονται οι ιδιότητές της. Για να το καταλάβουμε αυτό, ας υποθέσουμε ότι ένα κομμάτι χαλκός αρχικά αποκτά τη μορφή ενός χάλκινου αλόγου και κατόπιν ενός χάλκινου σκύλου. Στην περίπτωση αυτή η *ουσία* άλλαξε *ποιότητα*. Από το

⁴⁶⁴ Brunschwig [2003] σ. 228. Για τις σχέσεις των γενών βλ. και Rist [1971] σ. 55.

⁴⁶⁵ SVF 2.369 / LS 27F.

⁴⁶⁶ Πλούταρχος, *Ενν.* 1083A-1084A / LS 28A.

⁴⁶⁷ SVF 2.378 / LS 28H.

παράδειγμα μπορούμε να καταλάβουμε επίσης πώς η ουσία μπορεί να υπάρχει πριν από τη γέννηση του σώματος αλλά και μετά τον θάνατό του⁴⁶⁸.

Επειδή οι «ιδίως ποιοί» δηλώνουν εξατομικευμένη ποιότητα, αναφέρονται στα κύρια ονόματα («ονόματα»). Οι Στωικοί μιλούν και για τους «κοινῶς ποιούς», που αντιστοιχούν στα κοινά ονόματα («προσηγορίες») ή στα επίθετα, τα οποία αναφέρονται στις κοινές ποιότητες και ανήκουν σε πολλά άτομα. Πρόκειται για τις γενικές έννοιες⁴⁶⁹, οι οποίες μοιάζουν με «ποιά» ή με «τινά», αλλά δεν είναι τίποτε από αυτά είναι «ο ὅτινα»⁴⁷⁰. Ωστόσο δεν τις κατατάσσουν στα ασώματα⁴⁷¹. Έτσι, φαίνεται να εισαγάγουν ένα τρίτο είδος στη διαίρεση του «τι», αυτά που δεν είναι ούτε σώματα ούτε ασώματα. Γιατί όμως οι γενικές έννοιες δεν ανήκουν ούτε στα σώματα ούτε στα ασώματα;

Οι γενικές έννοιες διαθέτουν, βεβαίως, εμπειρική καταγωγή, καθώς οφείλουν τον σχηματισμό τους σε ένα εξωτερικό ερέθισμα, φανταστόν, όπως όλες οι έννοιες, αλλά το περιεχόμενό τους δεν αντιστοιχεί στο εξωτερικό ερέθισμα, γιατί στην πραγματικότητα «ο άνθρωπος» ή «το άλογο» δεν υπάρχουν. Άρα, η εμπειρική τους αφορμή τις συσχετίζει με τα σώματα και η αναντιστοιχία τους με τα επιμέρους αντικείμενα τις συσχετίζει με τα ασώματα.

Όσον αφορά το τρίτο γένος, το πῶς ἔχον, οι Στωικοί διατύπωσαν την άποψη πως πρόκειται για μια δύναμη της ψυχής, μια διάθεση, που εκφράζεται, για παράδειγμα, είτε ως σκέψη είτε ως οργή είτε ως επιθυμία⁴⁷² είτε ως αρετή⁴⁷³. Έτσι, ο χειμώνας είναι μια διάθεση, ένα

⁴⁶⁸ LS 28D.

⁴⁶⁹ Βλ. Long [2003] σ. 259. Ο Sharples ([2002] σ. 90-91) επισημαίνει ότι οι Στωικοί θεωρούν τους κοινῶς ποιούς πρωτεύοντες, παρόλο που είναι νοητικές κατασκευές, γιατί ασπάζονται την άποψη του Αριστοτέλη ότι κάθε επιμέρους ανθρώπινο ον είναι πρωτίστως ένα ανθρώπινο ον –με χαρακτηριστικά γνωρίσματα που είναι κοινά σε όλα τα ανθρώπινα όντα– και μόνο δευτερευόντως είναι άτομο με την έννοια ότι διαθέτει ιδιαιτερότητες. Βλ. LS 28G: «καὶ οἱ Στωικοὶ δὲ τοὺς κοινῶς ποιούς πρὸ τῶν ιδίως ποιῶν ἀποτίθενται».

⁴⁷⁰ SVF 2.278 / LS 30E.

⁴⁷¹ SVF 2.329 / LS 30D.

⁴⁷² SVF 2.823 / LS 29A.

⁴⁷³ Seneca, E.M. 113.2 / SVF 3.307 / LS 29B. Βλ. Graeser [1978] σ. 206: «Το ρήμα αναμφίβολα εκφράζει τη διάθεση. Οι Στωικοί χρησιμοποιούσαν εκφράσεις όπως “Σωκράτης τρέχει” με όρους αναφοράς στο ηγεμονικό του υποκειμένου που βρίσκεται σε μια

πῶς ἔχον, του αέρα που βρίσκεται πάνω στη γη και παγώνει από την απομάκρυνση του ήλιου⁴⁷⁴. «Ακόμη και η επιστημονική γνώση και η ηθική αρετή, κατ' αυτούς, δεν είναι αφηρημένες οντότητες, αλλά τρόποι ύπαρξης της ψυχής», επισημαίνει ο Gourinat⁴⁷⁵. Πρόκειται, δηλαδή, για διαθέσεις.

Οι διαθέσεις ενός σώματος, σε αντίθεση με τις σταθερές ποιότητες του, είναι παροδικές ποιότητες, τις οποίες το σώμα αποκτά εξαιτίας της παρουσίας του πνεύματος στην ούσία του. Ούσία και ποιόν νοούνται, όπως είπαμε, μαζί σ' ένα διαφοροποιημένο σώμα. Η διάθεση έρχεται να προστεθεί στο ήδη διαφοροποιημένο σώμα.

Οι διαθέσεις όμως δεν επιδέχονται διαβαθμίσεις είναι σταθερές μέχρι να αλλάξουν. Η ευθύτητα μιας ράβδου είναι διάθεση, γιατί η ίδια ως ευθύτητα δεν θα μπορούσε ούτε να χαλαρώσει ούτε να ενταθεί, ακόμη κι αν η ράβδος σε κάποια στιγμή πάψει να είναι ευθεία.

Παρόλο που οι διαθέσεις είναι επίκτητες καταστάσεις, ενώ τα ποιὰ προσιδιάζουν στη φύση κάθε πράγματος και του δίνουν τον ιδιαίτερό του χαρακτήρα, οι διαθέσεις έχουν πιο σταθερό χαρακτήρα από τα ποιὰ, από την άποψη ότι τα ποιὰ επιδέχονται διαβαθμίσεις. Μερικά όντα, δηλαδή, μπορεί να αποτελούν ατελή δείγματα του είδους τους ή να έχουν χαρακτηριστικά αυτού του είδους, αλλά σε διάφορους βαθμούς, όπως είναι ένα ξεριζωμένο φυτό, που ως φυτό μετέχει στο είδος του, αλλά έχει ξεριζωθεί. Οι Στωικοί αναφέρουν ως παράδειγμα το πικραμύγδαλο ή τον σκύλο Μολοσσό⁴⁷⁶.

Στο τέταρτο γένος, το «πρός τι», οι Στωικοί διακρίνουν δύο υποδιαίρεσεις. Η πρώτη αφορά μια καθαυτό ποιότητα του πράγματος, που βρίσκεται ωστόσο σε αναφορά με κάτι άλλο⁴⁷⁷, για παράδειγμα, οι ποιότητες «γλυκό» και «πικρό». Κάτι που είναι πικρό για μένα μπορεί να είναι γλυκό για κάποιον άλλον ή να μου φαίνεται πικρό, επειδή δεν είμαι καλά στην υγεία μου. Άρα, το «πικρό» και το «γλυκό» είναι

συγκεκριμένη διάθεση. Είναι λογικό να υποθέσουμε ότι η απόδοση μιας χ διάθεσης, σε κάτι ψ, σχετίζεται με την άποψή τους ότι ο εξωτερικός κόσμος βρίσκεται σε ένα διαρκές γίγνεσθαι».

⁴⁷⁴ SVF 2.693.

⁴⁷⁵ Gourinat [1999] σ. 157.

⁴⁷⁶ SVF 2.393 / LS 47S.

⁴⁷⁷ SVF 2.403 / LS 29C.

ποιότητες που αποδίδονται στο σώμα από κάποιον εξωτερικό ως προς το σώμα παράγοντα, ενώ το ίδιο διαθέτει πράγματι κάποια ποιότητα, η οποία δεν αναγνωρίζεται όπως έχει στην πραγματικότητα.

Η δεύτερη υποδιαίρεση είναι το *πρός τί πως ἔχον*, το οποίο ορίζουν ως την ιδιότητα εκείνη που έχει ένα σώμα, όχι καθαυτό, αλλά μόνο σε σχέση με κάποιο άλλο, η οποία όμως ιδιότητα δεν συνιστά εσωτερική αλλαγή ή ποιοτική αλλοίωση της φύσης του σώματος. Έτσι, αν πάψει αυτή η σχέση με το άλλο σώμα, παύει να υπάρχει στο σώμα και η ιδιότητα αυτή⁴⁷⁸. Αν δηλαδή κάποιος είναι γιος ως προς το ότι έχει πατέρα, παύει να είναι γιος, όταν χάνει τον πατέρα του⁴⁷⁹.

Ένα συγκεκριμένο παράδειγμα ίσως να έδινε μια σαφέστερη εικόνα για το πώς τα τέσσερα γένη μπορούν να χρησιμοποιηθούν στον προσδιορισμό ενός σώματος⁴⁸⁰. Ας πάρουμε ως παράδειγμα τον Σωκράτη. Ο Σωκράτης ως υποκείμενο συνίσταται από κάποια ύλη, τα τέσσερα στοιχεία, σε αναλογία που έχει ορίσει η φύση («*πρόνοια*»/«*είμαρμένη*»). Το πνεύμα που διαπερνά αυτή την ύλη και συνυπάρχει μ' αυτήν αδιαχώριστα, από τη στιγμή της γέννησης του Σωκράτη έχει πάρει τη μορφή της ψυχής, επειδή ο Σωκράτης είναι άνθρωπος, και του προσδίδει κάποια μοναδικά χαρακτηριστικά, έτσι ώστε, όταν λέμε «ο Σωκράτης», να εννοούμε αυτόν και μόνο τον

⁴⁷⁸ Ο.π.

⁴⁷⁹ Η Virieux-Reymond ([1976] σ. 27) επισημαίνει πως τα απλά *πρός τί* εκφράζουν μια αντίθεση μεταξύ τους και το καθένα από αυτά μπορεί να μετασχηματιστεί στο αντίθετό του κάτω από κάποιες προϋποθέσεις: π.χ., για το γλυκό και το στυφό υπάρχουν βαθμοί και αυτό που είναι γλυκό μπορεί να μετασχηματιστεί σε στυφό. Ενώ τα *πρός τί πως ἔχοντα* δεν περιλαμβάνουν βαθμούς και δεν μπορούν να μετασχηματιστούν το ένα στο άλλο: Ένας πατέρας είναι ο πατέρας του γιου του ή δεν είναι, δεν υπάρχει τίποτε λιγότερο ή περισσότερο στη σχέση της πατρότητας. Αυτή η σχέση υπάρχει ή δεν υπάρχει. Επιπλέον, ένας πατέρας δεν θα μπορούσε να μετασχηματιστεί στον γιο του, ενώ αυτό που είναι καυτό μπορεί να γίνει κρύο.

⁴⁸⁰ Η γραμματική απόδοση των γενών περιγράφεται από τον Graeser ([1978] σ. 207) ως εξής:

Άρθρον	Πτώσις δεικτική	Υποκείμενον
Όνομα	Πτώσις	Ιδίως ποιόν
Προσηγορία	Πτώσις	Κοινώς ποιόν
Ρήμα	Κατηγορημα πλήρες	Πώς ἔχον
	Κατηγορημα ελλιπές	Προς τι πως ἔχον

άνθρωπο. Ο Σωκράτης όμως αναπτύσσει κάποιες σκέψεις ή συναισθήματα (πῶς ἔχον) που είναι αποτέλεσμα των ερεθισμάτων που του δημιουργεί η παιδεία του αλλά και η συνύπαρξή του με τους άλλους μέσα στην κοινωνία που ζει. Αυτές οι ποιότητες (διαθέσεις) φαίνεται να έχουν κάποιο σταθερό αλλά όχι παντοτινό χαρακτήρα, εφόσον με τη διαλεκτική μέθοδο ο φιλόσοφός μας προσπαθεί να τις αλλάξει και να γίνει ενάρετος. Επίσης, διαπιστώνουμε ότι, αν και ο Σωκράτης θεωρείται ιδιαίτερα αγαπητός από κάποιους συμπολίτες του οι οποίοι τον προσφωνούν μάλιστα δάσκαλό τους, θεωρείται μισητός από κάποιους άλλους, γιατί πιστεύουν ότι τους προσβάλλει καθώς αποκαλύπτει την άγνοιά τους ακόμη και σε θέματα στα οποία θεωρούνται ειδικοί. Είναι λοιπόν αξιαγάπητος άνθρωπος ο Σωκράτης ή μισητός; Πρόκειται για μια ποιότητα που είναι σχετική (πρός τι). Ο Σωκράτης διαθέτει όντως μια συμπεριφορά, αλλά οι σύγχρονοί του δεν την ερμηνεύουν με τον ίδιο τρόπο. Τέλος, ο Σωκράτης διαθέτει και κάποιες άλλες ποιότητες, οι οποίες δεν σχετίζονται με την οικεία φύση του, αλλά με το περιβάλλον στο οποίο ζει και τις οποίες χάνει όταν αυτό αλλάζει (πρός τί πως ἔχον). Μπορεί, δηλαδή, να είναι στρατιώτης, όταν η Αθήνα είναι σε εμπόλεμη κατάσταση και υπηρετεί στον στρατό, αλλά χάνει αυτή την ιδιότητα, όταν η Αθήνα βρίσκεται σε περίοδο ειρήνης. Μπορεί, όταν κληρωθεί, να είναι για κάποιο διάστημα δικαστής, όταν συμμετέχει στην Ηλιαία, κ.ο.κ. Μ' αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, ένας Στωικός θα μπορούσε να περιγράψει τον Σωκράτη.

Επομένως, τα τέσσερα γένη των Στωικών δεν είναι τίποτε άλλο παρά τέσσερις πτυχές του ίδιου σώματος, του ίδιου «εαυτού». Αξιοπρόσεκτα είναι και τα εξής: α) τα τρία τελευταία γένη αφορούν τις ποιότητές του σώματος και β) το τρίτο και το τέταρτο γένος αφορούν τη χωροχρονική κατάσταση ενός όντος, όπως υποστηρίζει ο Rist⁴⁸¹, και αποδεικνύουν τη στενή σχέση που υπάρχει στο στωικό όλον, μια σχέση που δεν αφήνει ανεπηρέαστα τα σώματα/μέρη που το απαρτίζουν. Γι' αυτό ο κόσμος ως όλον, ως corpus universum, παραμένει αναλλοίωτος, ενώ τα μέρη του υπόκεινται σε αλλαγές, καθώς βρίσκονται σε μια διαρκή αναφορά το ένα προς το άλλο. Έτσι,

⁴⁸¹ Rist [1980] σ. 171.

ενώ ο κόσμος είναι τέλειος, τα μέρη του δεν είναι, γιατί βρίσκονται σε μια σχέση με το σύνολο και δεν είναι καθαυτά⁴⁸².

PRAECEPTUM

Διάλεξε ποιος και τι λογής θέλεις να είσαι, αλλά και τι λογής ζωή θέλεις να ζήσεις

Με τη θεωρία των γενών αποκαλύπτεται ο τρόπος που δομείται το πρόσωπο, κατά τους Στωικούς. Πρόσωπο μπορούμε να ονομάσουμε⁴⁸³ τη διακριτή ατομικότητα, η οποία διαθέτει ένα σύνολο χαρακτηριστικών και έναν τρόπο ζωής που την καθιστά ιδιαίτερη και μετρήσιμη. Η ατομικότητα αυτή δεν είναι έμφυτη, κατά τους Στωικούς, αν και οικοδομείται πάνω σε φυσικά χαρακτηριστικά.

Σύμφωνα με τον Παναίτιο:

(107) Ο άνθρωπος εκ φύσεως διαθέτει δύο πρόσωπα («personas»): το ένα είναι το **κοινό**, αυτό που είναι ίδιο για όλους τους ανθρώπους και τον κάνει να διαφέρει από τα ζώα, ο **λόγος**. Είναι η πηγή κάθε ηθικής ομορφιάς και αρμονίας και η βάση της λογικής αποκάλυψης των καθηκόντων μας. Και το άλλο το **ατομικό**, αυτό που τον διαφοροποιεί από τους άλλους ανθρώπους, γιατί, μεταξύ των ανθρώπων υπάρχουν και σωματικές [...], αλλά κυρίως πνευματικές διαφορές.

(110) Για να εξασφαλίσει ο καθένας την αρμονία που ψάχνει, θα πρέπει να στηριχθεί κυρίως στα ιδιαίτερα του χαρακτηριστικά. Όχι όμως στα κακά, αλλά σ' εκείνα που είναι σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση γενικά, αλλά και με τη δική του, την ιδιαίτερη φύση του [...] Γιατί είναι μάταιο να αναζητούμε κάτι που δεν

⁴⁸² Πλούταρχος, Έναντ. 1054E-1055A / SVF 2.550 / LS 29D.

⁴⁸³ Για τον ορισμό του «προσώπου» βλ. Νεχαμάς [2001] σ. 29. Ο Frede ([2007] σ. 159) εύστοχα επισημαίνει πως δεν πρέπει να μεταφράζουμε το πρόσωπον ως χαρακτήρα, γιατί οι Στωικοί, και πιο συγκεκριμένα ο Επίκτητος με τον οποίο ασχολείται στο συγκεκριμένο άρθρο, απέδιδαν στο πρόσωπο και κοινωνικά χαρακτηριστικά, που δεν περιλαμβάνονται στη σημερινή σημασία της λέξης *χαρακτήρας*.

μπορούμε να πετύχουμε. Καλύτερα να ξεκινάμε λοιπόν από αυτό που ταιριάζει σ' εμάς και όχι στους άλλους [...].

(114) Επομένως, ο καθένας θα όφειλε να ανακαλύψει την ιδιαίτερη ποιότητά του (*suum ingenium*) και να μετατραπεί ο ίδιος σ' έναν αυστηρό κριτή των δυνατοτήτων του και των αδυναμιών του [...]. Γιατί μπορούμε να δουλέψουμε πιο αποτελεσματικά με αυτά που είμαστε κατάλληλα φτιαγμένοι⁴⁸⁴.

Το κοινό και το ατομικό, λοιπόν, πρόσωπο προσφέρονται, κατά τον Παναίτιο, ως βάση για την οικοδόμηση ενός απολύτως διακριτού προσώπου. Επισημαίνει όμως στη συνέχεια πως:

(114) [...] η αναγκαιότητα μας οδηγεί να υιοθετήσουμε ρόλους που δεν έχουν σχέση με την ιδιαίτερη ποιότητά μας και γι' αυτό οφείλουμε να προσαρμόσουμε όλη μας τη φροντίδα, όλη μας τη σκέψη και την ευφυΐα για να τους εκπληρώσουμε, αν όχι όπως πρέπει, τουλάχιστον όσο γίνεται καλύτερα [...]

(115) Έτσι προστίθεται στα δύο μας πρόσωπα (ένα τρίτο), **εκείνο** που οι περιστάσεις και η εποχή μάς επιβάλλουν, αλλά και ένα **τέταρτο** που εμείς φτιάχνουμε ανάλογα με τις αποφάσεις (*iudicio nostro*) που παίρνουμε. Η διακυβέρνηση του κράτους, η αρχηγία του στρατού, η ευγενική καταγωγή, τα αξιώματα, ο πλούτος, καθώς και τα αντίθετά τους, εξαρτώνται από τις περιστάσεις και τα κυβερνάει η εποχή. Αλλά το πρόσωπο που θέλουμε να έχουμε εξαρτάται από τη δική μας βούληση (*a nostra voluntate*). Από εδώ προκύπτει ότι ορισμένοι αποφασίζουν να ασχοληθούν με τη φιλοσοφία, άλλοι με το δίκαιο, άλλοι με τη ρητορεία· οι άνθρωποι διαφέρουν ανάλογα με τις αρετές στις οποίες προτιμούν να ξεχωρίσουν.

(117) [...] Επομένως, οφείλουμε να αποφασίσουμε **ποιοι και τι** λογής θέλουμε να είμαστε, αλλά και **τι λογής ζωή** θέλουμε να ζήσουμε· και αυτό είναι η πιο δύσκολη αναζήτηση από όλες»⁴⁸⁵.

Στο παραπάνω κείμενο φαίνεται ότι ο Παναίτιος προσέδωσε ιδιαίτερη έμφαση στην ευθύνη του ανθρώπου να ζει με ευδαιμονία,

⁴⁸⁴ Cicero, *Off.* 1.107-14.

⁴⁸⁵ Ο.π., 114-17.

καθώς εντόπισε ποιο από τα πρόσωπα είναι στη δική του ευχέρεια να αναπτύξει.

Τα δύο πρώτα πρόσωπα ανήκουν στη φύση μας: ο κοινός σε όλους λόγος και η ιδιαίτερη ποιότητά μας. Το τρίτο πρόσωπο είναι οι ρόλοι που υιοθετούμε ως κοινωνικά όντα. Αυτά τα τρία πρόσωπα, έτσι ή αλλιώς, μας επιβάλλονται είτε από τη φύση είτε από την κοινωνία και την εποχή. Το τέταρτο όμως πρόσωπο, το οποίο οικοδομούμε πάνω στα τρία προηγούμενα, είναι αυτό που διαπλάθουμε εμείς οι ίδιοι με τις αποφάσεις μας, επειδή το επιλέξαμε συνειδητά και το επιθυμούμε.

Σ' αυτό το τέταρτο πρόσωπο του Παναίτιου μπορεί κανείς κατεξοχήν να αναγνωρίσει το τρίτο γένος των Στωικών, τις διαθέσεις. Αυτές αποτελούν στην ουσία τον «εαυτό», αυτόν που δεν είναι άλλος από την προαίρεση. Μια προαίρεση που διαμορφώνει και ταυτόχρονα διαμορφώνεται μέσα από τις επιλογές της αποκτώντας ένα πρόσωπο το οποίο μας καθιστά διαφορετικούς από τους συνανθρώπους μας και δηλώνει την ατομικότητά μας. Στόχος είναι αυτό το τέταρτο πρόσωπο να συνταιριάζει αρμονικά τα προηγούμενα πρόσωπα προσδίδοντας σ' αυτά μια τέλεια συνοχή. Η θεωρία αυτή του Παναίτιου μειώνει κατά κάποιο τρόπο τον καθοριστικό ρόλο της φύσης στην ανθρώπινη προσωπικότητα, καθώς αναθέτει τον κύριο ρόλο για τη συγκρότησή της στην ανθρώπινη προαίρεση⁴⁸⁶.

Κατά τους Στωικούς⁴⁸⁷, οφείλουμε να ζούμε τη ζωή όπως ο ηθοποιός παίζει θέατρο. Και όπως δεν κρίνει τον καλό ηθοποιό ο ρόλος που ενσαρκώνει, αλλά το πώς τον ενσαρκώνει, έτσι και εμείς κρίνόμεστε όχι από το αν ζούμε, αλλά από το αν ζούμε ορθά από το αν ανταποκρινόμεστε στις απαιτήσεις των ρόλων που αναλάβαμε να ενσαρκώσουμε⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ Long [2001] σ. 166. Την ίδια άποψη μ' αυτήν του Παναίτιου βρίσκουμε και στον Επίκτητο Δ.1.2.

⁴⁸⁷ Επίκτητος, Έγχ. 17 και Διογένης Λαέρτιος 7.160.

⁴⁸⁸ Βλ. Frede [2007] σ. 160.

DECRETUM

1. Ο Θεός – το «αίτιον»

Οι Στωικοί αποδέχονταν την ύπαρξη του Θεού⁴⁸⁹ και υποστήριζαν ένα είδος ντεϊσμού με πολλές ιδιαιτερότητες⁴⁹⁰. Με δεδομένη, λοιπόν, την ύπαρξη του Θεού, δεν μπορούσαν παρά να ισχυριστούν πως ο Θεός είναι σώμα, εφόσον μόνο τα σώματα υπάρχουν· ένα σώμα στη φύση του οποίου υπερισχύει η ενεργητική αρχή, το ποιούν. Μελετώντας τις πηγές βρίσκουμε ότι ο Θεός θεωρείται:

- «Νοερός»⁴⁹¹, «νοῦς»⁴⁹², ἄρα λόγος.
- «Πῦρ τεχνικόν», που προχωράει μεθοδικά στη γένεση του κόσμου⁴⁹³.
- «Είμαρμένη»⁴⁹⁴, γιατί το πῦρ αυτό περιέχει τους σπερματικούς λόγους, σύμφωνα με τους οποίους γίνονται τα πάντα⁴⁹⁵, αλλά και «Πρόνοια», γιατί «προνοητικόν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ»⁴⁹⁶.

⁴⁸⁹ Στο *De natura deorum* 16 ο Κικέρων υποστηρίζει πως ο Χρυσίππος δικαιολογούσε την ύπαρξη του Θεού ως εξής: «Ἐάν πράγματι υπάρχει στη φύση ένα πράγμα που ο νους του ανθρώπου, ο λόγος του, η δύναμή του, η εξουσία του θα ήταν αδύνατο να το παράγει, το ον που παράγει αυτό το πράγμα είναι ανώτερο από τον άνθρωπο. Ἡ, τα ουράνια πράγματα και αυτά που διαθέτουν πάντα σταθερή τάξη δεν μπορεί να έγιναν από τον άνθρωπο. Αυτός που τα ἐφτιαξε είναι ανώτερος από τον άνθρωπο. Πώς αλλιώς να τον ονομάσουμε παρά Θεό; Πράγματι, εκτός από τους θεούς τι άλλο μπορεί να είναι στη φύση ανώτερο από τον άνθρωπο; Γιατί μόνο αυτός διαθέτει λόγο, και τίποτε δεν έχει μεγαλύτερη αξία από τον λόγο. Ἡ, είναι πολύ αλαζονικό για τον άνθρωπο να σκέφτεται ότι δεν υπάρχει στον κόσμο ανώτερο ον από αυτόν. Υπάρχει λοιπόν ένα ανώτερο ον: ἄρα ο Θεός υπάρχει». Για τη στωική αντίληψη περί Θεού βλ. Dragona-Monachou [1976] σ. 30-4.

⁴⁹⁰ Algra [2007] σ. 42.

⁴⁹¹ SVF 2.1027 / LS 46A1 και Διογένης Λαέρτιος 7.147 / SVF 2.1021 / LS 54A: «Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερόν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικόν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις».

⁴⁹² Διογένης Λαέρτιος 7.135-6 / SVF 1.102 / LS 46B1.

⁴⁹³ SVF 2.1027 / LS 46A1.

⁴⁹⁴ Διογένης Λαέρτιος 7.135-6 / SVF 1.102 / LS 46B1.

⁴⁹⁵ SVF 2.1027 / LS 46A1.

⁴⁹⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.147 / SVF 2.1021 / LS 54A

- «Πνεῦμα», που διατρέχει όλο τον κόσμο και παίρνει διαφορετικές ονομασίες, ανάλογα με τις διαφορετικές μορφές της ύλης⁴⁹⁷ που διαπερνά⁴⁹⁸.
- «Φύση καὶ ψυχή», καθώς είναι «πῦρ ἀύλητικὸν καὶ τηρητικόν», όπως αυτό που βρίσκεται στα φυτά και στα ζώα⁴⁹⁹.
- Ο ίδιος ο «κόσμος»⁵⁰⁰ ταυτίζεται με το *corpus universonum*.

«Η ουσία του Θεού είναι όλος ο κόσμος και ο ουρανός», αναφέρει ο Διογένης Λαέρτιος⁵⁰¹ όλα όσα υπάρχουν, το σύνολο της ύπαρξης. Ο Θεός κατοικεί στον λόγο και στον νοῦ της παγκόσμιας φύσης είναι ο ίδιος ο κόσμος και η παγκόσμια διάχυση του νοῦ του⁵⁰². Άρα, ο Θεός ταυτίζεται με τον κόσμο και γι' αυτό διαθέτει σφαιρικό σχήμα⁵⁰³ και δεν είναι, βεβαίως, ανθρωπόμορφος⁵⁰⁴. Αυτή η ταύτιση του Θεού με τον κόσμο καθιστά δύσκολο το εγχείρημα να εγείρει κανείς αντιρρήσεις για την ύπαρξή του αν δεν υπάρχει ο Θεός, δεν υπάρχει και ο κόσμος. Γι' αυτό μιλάμε για στωικό μονοθεϊσμό με πανθεϊστικό χαρακτήρα, ο οποίος είναι συγχρόνως υλισμός, πανπνευματισμός και πανλογισμός⁵⁰⁵.

Αυτός ο ενιαίος κόσμος διαθέτει συνείδηση και λόγο, κυριαρχικό μάλιστα ως προς τα μέρη του. Όπως υποστηρίζει ο Κικέρων:

Γι' αυτό ο κόσμος είναι κατ' ανάγκη σοφός και η φύση, που αγκαλιάζει όλα τα πράγματα, υπερέχει λόγω της αρτιότητας του λόγου έτσι ο κόσμος είναι Θεός και το σύνολο του κόσμου ενώνεται από μια θεϊκή φύση. Και αυτή η φωτιά του κόσμου είναι πιο καθαρή, πιο διαπεραστική, πιο κινητική από τη δική μας θερμότητα η οποία διατηρεί τα όντα που γνωρίζουμε και τους επιτρέπει να ζουν. Εφόσον οι άνθρωποι και τα ζώα διατηρούνται από αυτή τη θερμότητα, εφόσον χάρη σ' αυτήν κινού-

⁴⁹⁷ SVF 2.441 / LS 47L και SVF 2.716 / LS 47N.

⁴⁹⁸ SVF 2.1027 / LS 46A2.

⁴⁹⁹ SVF 1.120 / LS 46D2.

⁵⁰⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.137-8 / SVF 2.526 / LS 44F.

⁵⁰¹ Διογένης Λαέρτιος 7.148-9 / SVF 2.1022 & 2.1132 / LS 43A.

⁵⁰² Cicero, ND 1.39-41 / SVF 2.1077 / LS 54B.

⁵⁰³ SVF 2.1009, 1059, 1060.

⁵⁰⁴ Διογένης Λαέρτιος 7.147 / SVF 2.1021 / LS 54A.

⁵⁰⁵ Βλ. Dragona-Monachou [1976] σ. 283.

νται και αισθάνονται, είναι παράλογο να πούμε ότι ο κόσμος δεν αισθάνεται⁵⁰⁶.

Αυτός ο ζωντανός κόσμος είναι ο Θεός και είναι ένας και μοναδικός. Όπως αναφέρει ο Διογένης Λαέρτιος⁵⁰⁷, οι Στωικοί, αν και μιλούν για πολλούς θεούς, υποστηρίζουν την ύπαρξη ενός και μόνου Θεού. Απλώς, θεωρούν πως οι άνθρωποι έχουν δώσει στον ίδιο Θεό πολλά ονόματα ανάλογα με τις δυνάμεις του («κατὰ τὰς δυνάμεις»). Μάλιστα ο Κλεάνθης στον Ὑμνον του, για τον ίδιο λόγο, ονομάζει τον Δία «πολυώνυμο». Ο Θεός, λοιπόν, ονομάζεται «Δίας», επειδή είναι το αίτιο όλων (δί' ὃ)· «Ζεύς», επειδή είναι το αίτιο της ζωής ή επειδή τη διαπερνά· «Αθηνά», επειδή το ηγεμονικό της απλώνεται στον αιθέρα «Ἡρα», γιατί απλώνεται στον αέρα κ.ο.κ.

Οι Στωικοί δεν θεοποίησαν ποτέ ανθρώπους. Δεν χαρακτήριζαν τους σοφούς θεούς ή ημίθεους και δεν υπήρξαν ειδωλολάτρες. Ο στωικισμός είναι μια φιλοσοφία της Φύσης, καθώς η Φύση φαίνεται να παίρνει τη θέση του ίδιου του Θεού⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Cicero, *ND* 30-31.

⁵⁰⁷ Διογένης Λαέρτιος 7.147 / *SVF* 2.1021 / *LS* 54A. Βλ. και Cicero, *ND* 66-69.

⁵⁰⁸ Μπορούμε να συμφωνήσουμε με τη Μαρία Δαράκη ([2001] σελ. 12): «Δεν υπήρχε καμιά κοινή γλώσσα ανάμεσα στη χριστιανική σκέψη και σ' αυτή την τελευταία πνευματική κληρονομιά μιας Ελλάδας που έφτασε στο στάδιο μιας θρησκευτικότητας χωρίς Θεό». Και η Virieux-Reymond ([1976] σ. 19) σχολιάζει τη διαφορετική σύλληψη του θεϊκού στοιχείου μεταξύ Στωικών και Χριστιανών επισημαίνοντας πως ο Στωικός ήξερε ότι ο άνθρωπος είναι αδύναμος, αλλά πίστευε ότι μπορεί τουλάχιστον, εάν προσπαθήσει, να βρει μόνος τον δρόμο της σοφίας, εφόσον με το ηγεμονικό του συμμετέχει στη θεϊκότητα του Όλου. Αντίθετα, για τον Χριστιανό, ο άνθρωπος δεν μπορεί να σωθεί χωρίς τη βοήθεια του Θεού. Έγινε κατ' εικόνα του Θεού, δεν συμμετέχει στη θεϊκότητα, όπως πίστευε ο Στωικός. Ο Dodds ([1978] σ. 200), επίσης, μιλά για «λογικοποιημένη θρησκεία» και σημειώνει: «Συγχρόνως όλες οι ελληνιστικές σχολές –πιθανόν ακόμη και οι Σκεπτικοί– αισθάνονταν επιταχτική την ανάγκη, όπως ακριβώς κι ο Πλάτων, να αποφύγουν μια οριστική διάσπαση με τις παραδοσιακές μορφές λατρείας. Ο Ζήνων, βέβαια, διακήρυχνε ότι οι ναοί είναι περιττοί – ο αληθινός ναός του θεού είναι το ανθρώπινο πνεύμα. Ούτε ο Χρύσιππος δίστασε να διατυπώσει τη γνώμη, πως η παράσταση των θεών με ανθρώπινη μορφή είναι πράγμα παιδαριώδες. Παρόλα αυτά ο Στωικισμός βρήκε χώρο για τους ανθρωπολογικούς θεούς με το να τους θεωρήσει αλληγορικές μορφές ή σύμβολα. Και όταν βρίσκουμε στον Ὑμνον του Κλεάνθη τον θεό των Στωικών φορτωμένο με τα επίθετα και τις προσωνυμίες του ομηρικού Δία, νομίζω ότι έχουμε να κάνουμε όχι με μια απλή μορφή τεχνοτροπίας αλλά με μια σοβαρή προσπάθεια να γεμίσουν οι παλιές φόρμες με καινούριο νόημα».

Είναι όμως ο Θεός δημιουργός; Για να κατανοήσουμε την απάντηση που έδιναν οι Στωικοί στο ερώτημα, πρέπει να καταρχάς να καταλάβουμε πώς αντιλαμβάνονταν το αίτιο.

Το *αἴτιον* εκλαμβάνεται στη στωική φιλοσοφία ως «δι' ὃ», εξαιτίας του οποίου γίνεται κάτι⁵⁰⁹. Κάθε αίτιο με τη δράση του προκαλεί ένα αποτέλεσμα. Πρόκειται για μια αντίληψη περί του αιτίου που επικράτησε στην αρχαία επιστήμη μετά τους Στωικούς και χάρη σ' αυτούς⁵¹⁰.

Οι Στωικοί υποστήριζαν την ύπαρξη ενός και μόνου αιτίου, το οποίο συνοψίζει σε μια *ουσία* και τα τέσσερα αίτια του Αριστοτέλη⁵¹¹, και δεν μίλησαν ποτέ για τελικό αίτιο, αντίθετα με τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα⁵¹².

Το αίτιο για τους Στωικούς είναι *σώμα*. Και είναι κατ' ανάγκη *σώμα*, γιατί αλλιώς δεν θα μπορούσε να ενεργήσει πάνω σε ένα άλλο *σώμα*. Το αποτέλεσμα όμως που προκαλούν τα αίτια σε ένα άλλο *σώμα* είναι *ασώματο*. Για παράδειγμα, όπως αναφέρει ο Σέξτος Εμπειρικός, η φωτιά, που είναι ένα *σώμα*, γίνεται για το ξύλο, που είναι επίσης *σώμα*, αίτιο για να αποκτήσει το κατηγορημα «είναι καμένο» («πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σῶματι ἄσωμάτου τινὸς αἴτιον

⁵⁰⁹ SVF 1.89 / LS 55A: «Αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ οὐ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὐ δὲ αἴτιον κατηγορημα· ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὐ δὲ ἐστὶν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν. Τὸ δὲ λεγόμενον τοιαύτην ἔχει δύναμιν· αἴτιόν ἐστι δι' ὃ γίνεται τι, οἷον διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην γίνεται τὸ σωφρονεῖν. ἀδύνατον γὰρ εἶναι σωφροσύνης περὶ τινα οὐσης μὴ σωφρονεῖν, ἢ ψυχῆς μὴ ζῆν, ἢ φρονήσεως μὴ φρονεῖν».

SVF 2.336 / LS 55A: «Χρῦσιππος αἴτιον εἶναι λέγει δι' ὃ. Καὶ τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα, οὐ δὲ αἴτιον μήτε ὄν μήτε σῶμα· καὶ αἴτιον μὲν ὅτι, οὐ δὲ αἴτιον διὰ τι».

Η άποψη της Bobzien ([1999] σ. 203) για τη σημασία του δι' ὃ είναι: «Η φράση μπορεί να γίνει αντιληπτή με μια ευρύτερη έννοια (καθετί που βοηθά στο να εξηγήσουμε γιατί κάτι συνέβη ή συμβαίνει) και με πιο στενή έννοια (το να ψάχνουμε αυτό που προκαλεί κατά κύριο λόγο το αποτέλεσμα ή συμβάλλει σ' αυτό)».

⁵¹⁰ Long & Sedley [2001] σ. 391.

⁵¹¹ Βλ. Long [2003] σ. 264-265.

⁵¹² «Στόχος του Πλάτωνα (στον *Τίμαιο*) είναι να “υποτάξει” τις μηχανιστικές εξηγήσεις, οι οποίες ωστόσο διατηρούν την εγκυρότητα και την εμβέλειά τους, στις τελεολογικές εξηγήσεις. Κάθε φυσικό φαινόμενο έχει λοιπόν ένα μηχανικό αίτιο που εξηγεί τη λειτουργία του, και ένα ανώτερο τελικό αίτιο που εξηγεί το σκοπό του και αιτιολογεί τη γέννησή του»: Κάλφας [1997] σ. 129.

γίγνεσθαι») ⁵¹³. Το αποτέλεσμα, λοιπόν, της επενέργειας του αιτίου είναι ένα κατηγορημα και όχι ένα σώμα.

Όταν λέμε, δηλαδή, πως ένα σώμα επενεργεί σε ένα άλλο σαν αίτιο, εννοούμε πως προκαλεί στο άλλο σώμα μια μεταβολή δεν το γεννά. Γι' αυτό οι Στωικοί υποστήριζαν: «ἀλλήλων οὐκ ἔστι τὰ αἴτια, ἀλλήλοις δὲ αἴτια» (τα σώματα δεν δημιουργούν το ένα το άλλο, αλλά το ένα προκαλεί μια μεταβολή στο άλλο) ⁵¹⁴. Και αυτή η μεταβολή δεν είναι παρά μια άλλη κατάσταση του ίδιου σώματος. Επομένως, κατά τη διάρκεια της μεταβολής το σώμα δεν παύει να υπάρχειαλλάζει μόνο ποιότητα. Με βάση αυτό το σκεπτικό η κακή κατάσταση της σπλήνας, για παράδειγμα, δεν είναι το αίτιο του πυρετού, αλλά δημιουργεί: αλλά είναι το αίτιο να εμφανιστεί ο πυρετός. Έτσι και το μαχαίρι είναι για τη σάρκα το αίτιο του να «είναι κομμένη», και η σάρκα για το μαχαίρι το αίτιο του να «κόβει» ⁵¹⁵.

Οι Στωικοί αποδέχονται το αποτέλεσμα της επίδρασης ενός σώματος σε ένα σώμα ως μη σώμα κατά λογική αναγκαιότητα: Αν το «καμένο» ήταν σώμα, τότε θα είχε διαφορετική ύπαρξη από το ξύλο. Θα είχαμε δηλαδή δύο διαφορετικά σώματα ⁵¹⁶. Πράγμα που θα ήταν άτοπο. Αυτός είναι ο λόγος που θεωρούν το αποτέλεσμα του αιτίου κατηγορημα ⁵¹⁷.

Αίτιο, λοιπόν, μπορεί να είναι κάθε σώμα και, όπως όλα τα σώματα, συνδυάζει ύλη και πνεύμα. Κύριο όμως συστατικό του αιτίου θεώρησαν τα πνεύματα, τα λεπτοφυή εκείνα σώματα, αποτελούμενα

⁵¹³ Βλ. και Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 9.211 / *SVF* 2.341 / *LS* 55B.

⁵¹⁴ *SVF* 2.349 / *LS* 55D.

⁵¹⁵ Ο.π. Στα παραδείγματα αυτά αναφέρεται ο Κλήμης Αλεξανδρεύς προκειμένου να εξηγήσει τη σημασία του «δί' ὅ», δηλαδή του αιτίου, όπως το εκλαμβάνουν οι Στωικοί.

⁵¹⁶ Οι Long και Sedley ([2001] σ. 392) χρησιμοποιώντας το παράδειγμα που φέρνει ο Σέξτος Εμπειρικός για τη σάρκα που την κόβουμε με ένα μαχαίρι, υποστηρίζουν ότι, αν λέγαμε πως χάρη στο μαχαίρι ένα σώμα σταματά να υπάρχει και πως αντικαθίσταται από ένα νέο σώμα, την «κομμένη σάρκα», τότε θα δεχόμασταν πως η σάρκα δεν συνεχίζει να υπάρχει κατά τη διάρκεια της κοπής δεν υπάρχει κανένα σώμα που μπορούμε να πούμε πως δέχτηκε μια αλλαγή, εφόσον το αλλαγμένο αντικείμενο οφείλει να παραμένει κατά τη διάρκεια της αλλαγής. Έτσι φάνηκε πιο λογικό στους Στωικούς να πουν πως το αποτέλεσμα δεν είναι ένα νέο σώμα, αλλά το ασώματο κατηγορημα «είναι κομμένο» και να δεχτούν ότι το αποτέλεσμα είναι ένα λεκτόν.

⁵¹⁷ *LS* 55C.

από αέρα και φωτιά, που μπορούν να δίνουν συνοχή στα υπόλοιπα σώματα («οί Στωικοί πάντα τὰ αἷτια σωματικά· πνεύματα γάρ») ⁵¹⁸.

Ο όρος *αἷτια* χρησιμοποιείται από τους Στωικούς ειδικά για τον λόγο του αιτίου ⁵¹⁹, για το μέρος του έλλογου πνεύματος που διαπερνά το αίτιο. Η Bobjen ⁵²⁰, για να γίνουν κατανοητά τα παραπάνω, αναφέρει πως το πνεύμα που αναλογεί στο αίτιο μαχαίρι, το οποίο προκαλεί το αποτέλεσμα «κομμένο ψωμί», είναι η *αἷτια* του μαχαιριού. Αν θέλουμε να εκφραστούμε σαφέστερα, πρέπει να πούμε πως το πνεύμα που ενυπάρχει στο μαχαίρι είναι αυτό που στην πραγματικότητα το καθιστά ενεργό αίτιο. Γι' αυτό η *αἷτια* θεωρήθηκε συνώνυμη με τον λόγο και το πνεύμα· πρόκειται για την ενεργητική αρχή ⁵²¹.

Μπορούμε πλέον να απαντήσουμε στο ερώτημα που θέσαμε αρχικά: ο Θεός είναι δημιουργός; Ο Θεός ως αίτιον μεταμορφώνει την ύλη: «Ο Θεός είναι αναμειγμένος με την ύλη, διαπερνά όλη την ύλη και την μορφοποιεί» ⁵²². Η ύλη είναι αδρανής, κάτι διαθέσιμο για οτιδήποτε, και παραμένει σε αδράνεια, αν κάποιο αίτιο δεν την κινήσει ή δεν της δώσει μορφή ⁵²³. ο Θεός είναι η ενεργητική αρχή ή *αἷτια*, που τη μορφοποιεί, την κινεί οπουδήποτε «επιθυμεί» και πλάθει από αυτή προϊόντα διαφόρων ειδών ⁵²⁴.

Είναι, λοιπόν, ο Θεός κινητήριος αλλά και «αὐτοκίνητος» δύναμη. Γιατί, αν τον κινούσε κάποια άλλη δύναμη, και εκείνη θα έπρεπε να κινείται από άλλη, πράγμα που θα οδηγούσε σε αδιέξοδο. Είναι επίσης και αιώνιος, γιατί, αν είχε χρόνο έναρξης, τότε θα έπρεπε να κινηθεί από μίαν άλλη αιώνια δύναμη. Με τον τρόπο αυτό γίνεται αντιληπτή η θεϊκή φύση της κινητήριας αυτής δύναμης.

Οι Στωικοί εκλαμβάνουν τον Θεό ως συνεκτικό και αυτοτελές αίτιο του κόσμου. Τα αίτια θεωρούνται συνεκτικά, όταν το αποτέλεσμά

⁵¹⁸ SVF 2.340 / LS 55G.

⁵¹⁹ SVF 2.336 / LS 55A: «Αἷτιαν δ' εἶναι λόγον αιτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αιτίου ὡς αιτίου». Βλ. και SVF 2.913: «Μεταλαμβάνει (ο Χρύσιππος) δ' ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἷτιαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην».

⁵²⁰ Bobjen [1999] σ. 201-2.

⁵²¹ Με τον τρόπο αυτό μπορούμε να κατανοήσουμε και τη φράση του Μάρκου Αυρήλιου: «Ἐξ αἰτιώδους καὶ ὑλικῶς συνέστηκα» (5.13).

⁵²² SVF 2.310.

⁵²³ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 9.75-6 / SVF 2.311 / LS 44C.

⁵²⁴ Seneca, E.M. 65.2.

τους υπάρχει όσο είναι παρόντα και αίρεται όταν αίρονται και τα ίδια⁵²⁵. Λέγονται *συνεκτικά* με την έννοια ότι συνέχουν τα μέρη σε ένα ενιαίο σύνολο. Τα ονομάζουν και *αυτοτελή*, όταν επαρκούν από μόνα τους για να προκαλέσουν ένα αποτέλεσμα⁵²⁶. Κατ' αυτή την έννοια, οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν τον Θεό ως *συνεκτικό* και *αυτοτελές* αίτιο.

Ο Θεός, λοιπόν, είναι η *αιτία* του κόσμου⁵²⁷. Καθώς διαπερνά την ήδη υπάρχουσα ύλη, προκαλεί την εμφάνιση νέων μορφών. Με αυτή μόνον την έννοια οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν τον Θεό ως δημιουργό, με την έννοια ότι δημιουργεί τον κόσμο εκ του μηδενός και ότι αποτελεί τη μοναδική αρχή του. Ο Θεός γονιμοποιεί ως σπερματική αρχή την ουσία και στη συνέχεια δεν την αφήνει μόνη της να αναπτύσσεται συνυπάρχει με την ύλη και αναπτύσσεται μαζί της καταλαμβάνοντας την ίδια έκταση με αυτήν, με αποτέλεσμα όλος ο κόσμος και ο άνθρωπος, που αποτελεί μέρος του κόσμου, να διαπνέονται από το ίδιο θείο πνεύμα και να μην είναι δυνατόν να διακριθούν από αυτό⁵²⁸. Έτσι, οι Στωικοί ονομάζουν τον Θεό και κόσμο, και τον αντιλαμβάνονται ως το σύνολο της ουσίας⁵²⁹, αλλά τον ονομάζουν και *πρόνοια*, γιατί προκαλεί τη μεταβολή και κυβερνά τον κόσμο⁵³⁰.

Ως *πρόνοια* ο Θεός είναι «καλός» και φροντίζει για τον κόσμο και τους ανθρώπους⁵³¹. Εξάλλου, κακό στη φύση, με την έννοια του

⁵²⁵ SVF 2.351 / LS 55I2.

⁵²⁶ Οι Στωικοί απαριθμούσαν και άλλα είδη αιτίων: προκαταρκτικά, συναίτια, συνεργά, κτλ. (SVF 2.945 / LS 55F1 & 55N3). Η κατάταξη των αιτίων φαίνεται να γινόταν με βάση την ευθύνη που έχει ένα αίτιο στη γένεση ενός σώματος. Ο κύλινδρος, για παράδειγμα, από τη φύση του μπορεί να κυλήσει και έτσι η φύση του αποτελεί το προκαταρκτικό αίτιο της κίνησής του. Μια ώθηση όμως από άλλο σώμα αποτελεί *συνεργό* αίτιο της κίνησης αυτής.

⁵²⁷ Βλ. Virieux-Reymond [1976] σ. 23: «Τελικά, η αιτία είναι ένα πνεύμα, αλλά, στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει παρά μια μοναδική αιτία, το λεπτό πνεύμα, η φωτιά, ο Θεός που διαφοροποιείται μέσα σε όλες τις επιμέρους αιτίες».

⁵²⁸ Επίκτητος, Δ. 2.8.11-4.

⁵²⁹ SVF 2.381 / LS 45F.

⁵³⁰ Cicero, ND 2.75-6 / LS 54J.

⁵³¹ Στις αντιρρήσεις των αντιπάλων τους για την ύπαρξη του κακού στον κόσμο απαντούν πως, εφόσον το κακό είναι αντίθετο του καλού, αυτή η αντίθεση δημιουργεί την ισορροπία, μια ισορροπία τέτοια που, αν καταργήσεις το ένα από τα δύο, καταργείς και τα δύο. Το κακό γεννιέται «κατά παρακολούθησιν» του καλού. Βλ. SVF 2.1169-70 / LS 54Q.

βλαβερού, για τους Στωικούς, δεν υπάρχουν αλλά συντελούν στην αρμονία της φυσικής εξέλιξης και ό,τι οι άνθρωποι βλέπουν ως κακό γι' αυτούς, είναι σίγουρα καλό για τη φύση, αλλά και για τους ίδιους⁵³². Κάτω όμως από αυτή την προσωποποιημένη «καλοσύνη» του Θεού μπορούμε να δούμε τη λειτουργία φυσικών νόμων που λειτουργούν πάντα θετικά για την εξέλιξη του κόσμου και υπηρετούν τις πατροπαράδοτες αρχές του καλού και του ωραίου.

Η πρόνοια ταυτίζεται, κατά τον Χρύσιππο, με το σύνολο των νόμων που διέπουν τον κόσμο· αφορά τους νόμους που ίσχυσαν και δημιούργησαν την υπάρχουσα κατάσταση των πραγμάτων αλλά και αυτούς που συνεχίζουν να ισχύουν και να διέπουν την εξέλιξη των πραγμάτων. Έτσι, η πρόνοια δεν διαφέρει από την *ειμαρμένη*. Οι Στωικοί πίστευαν πως, ό,τι συμφωνεί με την *ειμαρμένη*, είναι επίσης και έργο της *πρόνοιας*, και ό,τι συμφωνεί με την *πρόνοια* είναι έργο της *ειμαρμένης*⁵³³, και πως ο Θεός ως σειρά *αιτιών* δεν ταυτίζεται μόνο με την *πρόνοια* αλλά και με την *ειμαρμένη*.

2. Ειμαρμένη

Η *είμαρμένη* ορίζεται ως «είρμός αιτιών», μια αδιάσπαστη αλυσίδα από αίτια, μια φυσική και αιώνια σειρά του συνόλου των πραγμάτων⁵³⁴, πράγμα που σημαίνει ότι τίποτε στον κόσμο δεν έχει συμβεί που δεν ήταν ανάγκη να συμβεί, και τίποτε δεν θα συμβεί για το οποίο η φύση δεν εμπεριέχει τα αίτια που θα οδηγήσουν στην πραγμάτωσή του. Γίνεται ολοφάνερο, λοιπόν, ότι η *ειμαρμένη* δεν έχει σχέση με τη «μοίρα», αλλά είναι μια επιστημονική έννοια, μια έννοια της Φυσικής⁵³⁵.

⁵³² SVF 2.1172 / LS 54R.

⁵³³ SVF 2.933 / LS 54U.

⁵³⁴ SVF 2.917 / LS 55J και SVF 2.1000 / LS 55K. Οι Στωικοί δεν συνδέουν ετυμολογικά, όπως θα ήταν αναμενόμενο, την *είμαρμένη* με το ρ. *μείρομαι*, αλλά με το ουσ. *είρμός* προσδίδοντας εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο στην έννοιά της.

⁵³⁵ Cicero, *Div.* 1.125-6 / SVF 2.921 / LS 55L: «*ea est ex omni aeternitate veritas sempiterna [...] fatum sit non id quod superstitiose, sed id quod phusice dicitur*».

Ο Χρύσιππος περιγράφει την *ειμαρμένη* ως *λόγον του κόσμου*⁵³⁶. Άρα, πρόκειται για μια φυσική αναγκαιότητα, εξαιτίας της οποίας συνέβησαν τα πράγματα του παρελθόντος, συμβαίνουν τα παρόντα και θα συμβούν τα μελλοντικά⁵³⁷.

Για τους Στωικούς, τίποτε δεν είναι ούτε γίνεται αναίτια στον κόσμο, γιατί τίποτε απ' αυτά που υπάρχουν αυτή τη στιγμή στον κόσμο δεν είναι χωριστό ή ανεξάρτητο από όλα όσα υπήρχαν παλαιότερα. Τα πράγματα που συμβαίνουν πρώτα γίνονται αίτια γι' αυτά που θα συμβούν μετά. Με τον τρόπο αυτό όλα τα πράγματα συμπλέκονται σε μια αναγκαία αιτιώδη σχέση. Αλλιώς, εάν μπορούσε να συμβεί κάποια αναίτια μεταβολή, ο κόσμος θα ήταν κομματιασμένος και δεν θα διέθετε ενότητα και κανονικότητα⁵³⁸. Ο Χρύσιππος υποστηρίζει πως:

*Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει τίποτε το αναίτιο και τίποτε που να συμβαίνει από μόνο του· όσο για τις τυχαίες παρορμήσεις που εφευρίσκουν μερικοί και μιλούν γι' αυτές, απλώς οφείλονται σε άδηλα αίτια που δεν τα αντιλαμβανόμαστε καθώς μας σπρώχνουν προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση*⁵³⁹.

Επομένως, το γίνεσθαι υπόκειται σε μια αλυσίδα αιτίων και στα πράγματα που θα συμβούν δεν επιδρά ένα μόνον αίτιο αλλά πολλά. Μάλιστα, εάν κανείς μπορούσε να συλλάβει την αλυσίδα των αιτίων στο σύνολό τους, θα καταλάβαινε και τι θα συμβεί στο μέλλον. Γι' αυτόν τον λόγο οι Στωικοί πίστευαν ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να προβλέψει τι θα συμβεί στο μέλλον από κάποια σημεία που προαναγγέλλουν το συμβάν⁵⁴⁰, όχι μόνο ως προηγούμενα αίτια,

⁵³⁶ «Είμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων» (SVF 2.913).

⁵³⁷ Cicero, *ό.π.* / SVF 2.921 / LS 55L.

⁵³⁸ SVF 2.945 / LS 55N.

⁵³⁹ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1045C-D.

⁵⁴⁰ Βλ. Cicero, *Div.* 1.127 / SVF 2.944 / LS 55O. Πολλοί οπαδοί της στωικής φιλοσοφίας εξαιτίας της παραπάνω αντίληψης πίστεψαν στη δύναμη της μαντικής τέχνης. Διαβάζουμε στον Sharples (2002, σ. 96-97) μια ερμηνεία για το γεγονός αυτό: «η κατάσταση των εντόσθιων του ιερού σφάγιου βεβαίως δεν προκαλεί τη νίκη στην επικείμενη μάχη, συνδέεται όμως με αυτήν, αφού όλα τα πράγματα συνδέονται μεταξύ τους σε ένα ενιαίο σύστημα (θεωρία της συμπαθείας)». Ο Παναίτιος αμφισβήτησε τη μαντεία (Cicero, *Div.* 1.6) και απέρριψε την αστρολογία (*ό.π.*, 2.88).

αλλά και επειδή δέχτηκαν επιδράσεις από τα ίδια αίτια και εκδηλώνουν πιο πριν ορατά αποτελέσματα (θεωρία συμπαθείας).

PRAECEPTUM

Αποδέξου τα πράγματα όπως συμβαίνουν

«Μην έχεις την απαίτηση να γίνονται όσα γίνονται όπως θέλεις εσύ, αλλά να δέχεσαι τα πράγματα όπως έρχονται –και η ζωή θα κυλήσει ήρεμα»⁵⁴¹. Το praeceptum αυτό βρίσκεται στη βάση της στωικής ηθικής.

Εφόσον τίποτε στον κόσμο δεν συμβαίνει αναίτια, αλλά όλα προκύπτουν από ένα ειρμό αιτιών, την ειμαρμένη, δεν απομένει στον άνθρωπο που αντιλαμβάνεται αυτήν την πραγματικότητα παρά να την αποδεχτεί. Και η παιδεία έχει αυτόν τον στόχο: να του διδάξει να θέλει όλα τα πράγματα όπως συμβαίνουν⁵⁴². Μόνο όταν ο άνθρωπος γνωρίζει πώς και γιατί συμβαίνουν τα πράγματα, μπορεί να υπομείνει χωρίς δυσαρέσκεια τις επιπτώσεις που έχουν στη ζωή του.

Όσο πιο σαφώς κατανοεί κανείς ότι, ως μέρος της φύσης, είναι ανάγκη να γίνει αποδέκτης των αποτελεσμάτων που προκαλούν τα πολλαπλά αίτια που δρουν σ' αυτήν, τόσο πιο εύκολα θα επιδείξει την αρετή της ανδρείας, έτσι ώστε να υπομείνει ατάραχος ό,τι δυσάρεστο κι αν του συμβεί. Ο Μάρκος Αυρήλιος σημειώνει:

Συχνά να φέρνεις στον νου σου τη στενή διασύνδεση όλων όσα βρίσκονται στο σύμπαν και τις αμοιβαίες σχέσεις τους. Κατά κάποιο τρόπο όλα διαπλέκονται μεταξύ τους και γι' αυτό όλα έχουν σχέσεις φιλίας. Γιατί το ένα είναι συνέχεια του άλλου χάρη στην κίνηση του τόνου, την ενότητα του πνεύματος και της ουσίας (6.38).

⁵⁴¹ «Μή ζητεί τα γινόμενα γίνεσθαι ως θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ως γίνεται καὶ εὐροήσεις»: Επίκτητος, Έγχ. 8, μτφ. Σκουτερόπουλος.

⁵⁴² Επίκτητος, Δ. 1.12.15. Ο Μάρκος Αυρήλιος (3.16 και 7.57) θεωρεί πως χαρακτηριστικό γνώρισμα του καλού ανθρώπου είναι να αγαπά και να αποδέχεται εκείνα που του συμβαίνουν.

Πράγματι, για τη Στοά, ο άνθρωπος ακολουθεί την *ειμαρμένη*, ακόμη κι αν δεν το επιθυμεί, όπως συμβαίνει με τον σκύλο που είναι δεμένος σε μια άμαξα και σέρνεται από αυτήν είτε το θέλει είτε όχι⁵⁴³. Η αντίληψη αυτή, που φαίνεται ίσως δυσάρεστη στον σύγχρονο άνθρωπο, ήταν πλήρως αποδεκτή από τους Στωικούς, οι οποίοι κινούμενοι από πλήρη εμπιστοσύνη προς τη Φύση και τον Θεό, έννοιες που δεν τις διαχώριζαν ως προς το περιεχόμενό τους, επιζητούσαν την εναρμόνισή τους με τη Φύση και τους νόμους της, καθώς τη θεωρούσαν ως προαπαιτούμενο για την ευδαιμονία τους. Η προσευχή του Κλεάνθη αποδεικνύει περίτρανα την αντίληψη αυτή:

*Οδήγησέ με, Δία, και συ, Μοίρα,
εκεί όπου με ορίσατε·
θα ακολουθήσω χωρίς δισταγμό· ακόμη κι αν δεν θέλω,
κι αν πρόκειται να γίνω φαύλος, δεν θα ακολουθήσω με λιγότερη προθυμία⁵⁴⁴.*

Και πίστευαν σ' αυτή την ανάγκη για εναρμόνιση με τη φύση, γιατί θεωρούσαν πως το κακό γεννιέται από την προσπάθεια του ανθρώπου να απομακρυνθεί από ό,τι επιβάλλει η διοίκηση του κόσμου.

Γι' αυτό ο Μάρκος Αυρήλιος έγραφε:

Να αποδέχεσαι ό,τι σου συμβαίνει με ευχαρίστηση, όσο σκληρό κι αν σου φαίνεται, γιατί σε οδηγεί εκεί, στην υγεία του κόσμου, στην ευόδωση και επιτυχία του έργου του Δία. Γιατί δεν θα συνέβαινε κάτι στον άνθρωπο, αν δεν συνέφερε στο σύνολο [...] Το σύνολο ακρωτηριάζεται, όταν διακόπτεις και το παραμικρό από αυτά που συντελούν στη συνάφεια και τη συνοχή του, όπως συμβαίνει στα μέρη ενός συνόλου, το ίδιο συμβαίνει και στα αίτια⁵⁴⁵.

⁵⁴³ SVF 2.975 / LS 62A.

⁵⁴⁴ Επίκτητος, Έγχ. 53 / SVF 1.527 / LS 62B. Για το πώς αντιλαμβάνονταν οι Στωικοί και ιδιαίτερα ο Επίκτητος την προσευχή γενικά βλ. Algra [2007] σ. 47κ.ε.: Η προσευχή έχει θεραπευτικά αποτελέσματα είναι ένα είδος παραίνεσης προς τον εαυτό (σ. 50). Ο Επίκτητος, και όταν προσεύχεται, δεν ζητά ούτε την επιφώτιση ούτε την επιείκεια του Θεού (σ. 52).

⁵⁴⁵ Μάρκος Αυρήλιος 5.8. Βλ. και 4.23: «Ω κόσμε, ό,τι ταιριάζει σε σένα ταιριάζει και σε μένα! Ό,τι γίνεται στην κατάλληλη ώρα για σένα, εμένα δεν μου είναι ούτε πρόωρο ούτε όψιμο».

Αυτή η αγάπη για ό,τι συμβαίνει και η εμπιστοσύνη σε όσα μας επιφυλάσσει η ειμαρμένη οδήγησε τον Χρύσιππο να λέει:

Αν γνώριζα ότι είχε οριστεί από την ειμαρμένη τώρα να αρρωστήσω, θα επιδίωκα την αρρώστια. Γιατί και το πόδι, αν είχε μυαλό, θα επεδίωκε να λασπωθεί⁵⁴⁶.

Γιατί, όπως εξηγεί ο Μάρκος Αυρήλιος:

Συμφέρει στον καθένα εκείνο που του φέρνει η φύση του συνόλου, και τον συμφέρει τότε, όταν εκείνη το φέρνει⁵⁴⁷.

Η παραπάνω άποψη φανερώνει άραγε μια μοιρολατρική αντίληψη για τη ζωή; Ο άνθρωπος, με άλλα λόγια, οφείλει, κατά τη στωική αντίληψη, να περιμένει απαθής να συμβούν όσα η φύση προορίζει γι' αυτόν; Για τους επικριτές της Στοάς η αποδοχή της *ειμαρμένης* δηλώνει ένα είδος ανάσχεσης των προσπαθειών που μπορεί να καταβάλλει ένας άνθρωπος, προκειμένου να αλλάξει αυτό που επίκειται να συμβεί. «Η θεωρία της αιτιοκρατίας (ντετερμινισμός)», προβληματίζεται ο Brennan, «αποτελεί προϋπόθεση για να αλλάξει την αντίδρασή μου στην επικρατούσα κατάσταση μου. Το να δω την τρέχουσα υγεία μου ως προσταγή της πρόνοιας προορίζεται να συγκρατήσει την αντίδρασή μου, για να με καταστήσει ικανοποιημένο. Εάν δεχτώ τα γεγονότα ανάλογα με τις ανάγκες, θα ζήσω συγκρατημένα και αρμονικά. Αυτή η γραμμή σκέψης, επίσης, καθιστά ασαφές πόσο πρέπει να κοπιάσω, παραδείγματος χάριν, για να σώσω το άρρωστο παιδί μου από τον θάνατο»⁵⁴⁸.

Μια τέτοια όμως ερμηνεία της στωικής αντίληψης για την αποδοχή της *ειμαρμένης* έρχεται σε αντίφαση με την υπόλοιπη στωική σκέψη. Γιατί, αν πρέσβευαν οι Στωικοί την παθητική αποδοχή της

⁵⁴⁶ Επίκτητος, Δ. 2.6.10 / SVF 3.91. Βλ. και Δ. 2.10.5, 2.16.42.

⁵⁴⁷ Μάρκος Αυρήλιος 10.20. Βλ. και 2.17.

⁵⁴⁸ Brennan [2005] σ. 311-12. Και η Annas ([2007] σ. 72) αναγνωρίζει ότι οι σκέψεις για την πρόνοια είχαν μεγάλη δύναμη στην στωική φιλοσοφία και ενέπνευαν τους μαθητές να δεχτούν και λογικά να υποστηρίξουν το υπόλοιπο σύστημα. Θεωρεί ότι στην αρχαία ψυχολογία διαθέτει μεγαλύτερη μεταμορφωτική δύναμη η επίκληση στην πρόνοια από ό,τι η επίκληση στην αρετή και την ευδαιμονία και αυτό κάνει τους νεότερους να θεωρούν την αρχαία ηθική διαφορετική από τη σημερινή.

ειμαρμένης, τότε ποιο νόημα θα είχαν οι προτροπές τους για την ανάπτυξη της γνώσης και την απόκτηση παιδείας ή οι παραινέσεις για την ενεργητική εμπλοκή του πολίτη στην κοινωνική και την πολιτική πραγματικότητα; Και το κυριότερο: πώς θα συμφιλιώναμε αυτήν την παθητικότητα με την ελευθερία της βούλησης που η στωική φιλοσοφία υπερασπίζεται;

DECRETUM

Η ελευθερία της βούλησης

Η Αρχαία Στοά, και ιδιαίτερα ο Χρύσιππος, κατέβαλλαν προσπάθειες να εξηγήσουν τι συμβαίνει ακριβώς με την ελευθερία της βούλησης, καθόσον αντιλαμβάνονταν ότι η αντίληψη που πρέσβευε ότι η ανθρώπινη βούληση ήταν προϊόν μόνο αναγκαιότητας και καθόλου προσωπικής προαίρεσης, δεν ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα. Και πίστευαν πως μια τέτοια ακραία ντετερμινιστική αντίληψη ήταν λανθασμένη, γιατί οδηγούσε σε αδιέξοδο τις ανθρώπινες σχέσεις, καθώς καθαγίαζε κάθε συμπεριφορά ως αποτέλεσμα της φυσικής νομοτέλειας. Πώς είναι δυνατόν να θεωρούμε τον άνθρωπο υπεύθυνο για τις πράξεις του και να τον τιμωρούμε γι' αυτές, εάν οι πράξεις του είναι μόνο το αποτέλεσμα της *ειμαρμένης*;

Παρό' όλα αυτά οι Στωικοί δεν έφτασαν στο άλλο άκρο να υιοθετήσουν την αντίληψη ότι η ανθρώπινη βούληση είναι πλήρως ελεύθερη από κάθε νομοτέλεια, γιατί και η άποψη αυτή αντίβαινε στη θεωρία τους για την αιτιότητα: τίποτε δεν υπάρχει ούτε συμβαίνει στον κόσμο αναίτια. Τίποτε δεν είναι αφημένο στην τύχη. Κι αν το αίτιο δεν έχει βρεθεί ακόμη, πίστευαν ότι θα βρεθεί αργότερα, στο μέλλον⁵⁴⁹.

Πώς συμβαίνει, λοιπόν, και πολλές φορές καταφεύγουμε σε κατηγορίες ή επαίνους ή προτροπές προς τους ανθρώπους, αποδεχόμενοι ουσιαστικά την ύπαρξη ευθύνης εκ μέρους τους, αν υιοθετούμε την άποψη ότι δεν αποφασίζουν αυτοί για τις πράξεις τους, αλλά η *ειμαρμένη*;

Για να απαντήσει στο ερώτημα αυτό, ο Χρύσιππος ανέλυσε τη φύση των αιτίων και τα διέκρινε σε είδη, διερευνώντας την πιθανότητα να μπορεί ο άνθρωπος να αποφασίζει ελεύθερα, παρόλο που ως μέλος

⁵⁴⁹ Ο Edelstein ([2002] σ. 53) υποστηρίζει πως αυτό ξεπερνά τις υποθέσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Ακόμη και ο Δημόκριτος ή ο Επίκουρος δεν τόλμησαν να το ισχυριστούν.

του συνόλου λειτουργεί κάτω από την αδήριτη αναγκαιότητα που εγκαθιδρύει η παγκόσμια αιτιότητα. Κατέληξε, λοιπόν, πως άλλα αίτια είναι πλήρη και πρώτα (“perfectae et principales”) και άλλα βοηθητικά και πρόσφατα (“adiuvantes et proximae”)⁵⁵⁰. Ως πλήρη και πρώτα θεώρησε την ίδια τη φύση των πραγμάτων, την οικεία τους ποιότητα, ενώ ως βοηθητικά και πρόσφατα την *ειμαρμένη*, δηλαδή την αδιάσπαστη αλυσίδα των αιτίων.

Συμβαίνει, είπε, όπως στην περίπτωση του κυλίνδρου⁵⁵¹. Όταν ο κύλινδρος κυλά, τότε δύο αίτια συντρέχουν. Από τη μια είναι η οικεία

⁵⁵⁰ Cicero, *Fat.* 41 / *SVF* 2.974 / *LS* 62C5.

⁵⁵¹ Βλ. *SVF* 2.1000 και Cicero, *Fat.* 43 / *SVF* 2.974. Πρβλ. και το αντίστοιχο παράδειγμα με τον λίθο από τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα: «μήτε γὰρ τὸν λίθον, εἰ ἀπὸ ὕψους ἀφεθείη τινός, δύνασθαι μὴ φέρεσθαι κάτω μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῷ βαρύτητά μὲν ἔχειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ, ταύτην δ' εἶναι τὴν τῆς τοιαύτης κινήσεως κατὰ φύσιν αἰτίαν, ὅταν καὶ τὰ ἐξωθεν αἰτία τὰ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν τῷ λίθῳ συντελοῦντα παρῇ, ἐξ ἀνάγκης τὸν λίθον ὡς πέφυκεν φέρεσθαι» (*Περὶ Εἰμαρμένης* 181.26-30). Με το παράδειγμα του κυλίνδρου αλλά και του λίθου οι Στωικοί προσπάθησαν να καταδείξουν τη σχέση μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας (ντετερμινισμού).

Ο Sedley στο άρθρο του «*Chrysippus on psychophysical causality*» ([1993] σ. 322-25) τονίζει ότι πρέπει να παρατηρήσουμε πως τα μέρη κάθε ομάδας αιτίων δεν είναι συνώνυμα. Τα πρόσφατα αίτια μοιάζουν να είναι «προκαταρκτικά» (αυτά δηλαδή που θέτουν σε ενέργεια), ενώ τα βοηθητικά «συνεργά» (αυτά δηλαδή που διευκολύνουν το αποτέλεσμα). Ο Χρύσιππος τα ομαδοποιεί όχι μόνο γιατί αποτελούν τα δευτερεύοντα αίτια, αλλά και επειδή συμβάλλουν στο ίδιο αποτέλεσμα: το ένα θέτει σε κίνηση τον κύλινδρο και το άλλο τον κάνει να κυλά γρηγορότερα.

Ως πλήρη αίτια πρέπει να καταλάβουμε τα «αυτοτελή» και αυτά θεωρούνται και *επαρκή*: το αποτέλεσμα διαρκεί όσο το πλήρες αίτιο είναι παρόν. Ένα πλήρες αίτιο μπορεί να θεωρηθεί εσωτερικό, όπως είναι η οικεία ποιότητα του κυλίνδρου να είναι στρογγυλός. Όσο για τις πρώτες αιτίες ο Sedley θεωρεί ότι δεν πρέπει να τις εκλάβουμε αποκλειστικά ως εσωτερικές, γιατί δεν θα εξηγούσαν επαρκώς το γεγονός. Και τα εξωτερικά ως προς εμάς αίτια αποτελούν αναγκαία αίτια, για να προκληθεί ένα αποτέλεσμα. Γι' αυτό οι Στωικοί θεωρούσαν ως πρώτα το σύνολο των αιτίων. Δεν απομόνωναν τα εσωτερικά αίτια ως αυτόνομο σύνολο και δεν παρέβλεπαν ότι ένα αποτέλεσμα μπορεί να προκληθεί από παράγοντες εξωτερικούς ως προς αυτό.

Προς επίρρωση αυτής της άποψης μπορούμε να παραθέσουμε ένα απόσπασμα από έργο του Χρυσίππου που διασώζει ο Gellius (*SVF* 2.1000 / *LS* 62D1): «Αν και συμβαίνει έτσι ώστε να είναι όλα ενωμένα και συνδεδεμένα από την *ειμαρμένη* κατά τρόπο αναγκαίο και πρώτο, ωστόσο ο βαθμός της εξάρτησης του μυαλού μας σε σχέση με την *ειμαρμένη* έχει να κάνει με την ιδιαίτερη ποιότητά μας». Βλέπουμε εδώ ότι ο Χρύσιππος κατονομάζει την *ειμαρμένη* ως πρώτο αίτιο.

Μια πλήρη ανάλυση της κατηγοριοποίησης των αιτίων από τον Χρύσιππο βρίσκουμε στην Bobzien [1999]. Στον επίλογο του άρθρου της προτείνεται ως πιο αποτελεσματική η διαίρεση σε αίτια που εξηγούν την ύπαρξη των πραγμάτων και σε αίτια που εξηγούν τη μεταβολή.

φύση του κυλίνδρου που τον καθιστά ικανό να κυλά ως πλήρες και πρώτο αίτιο και από την άλλη μια εξωτερική αιτία, η ώθηση που εφαρμόζεται επάνω του, ως βοηθητικό και πρόσφατο αίτιο. Έτσι, ότι συμβαίνει είναι φανερό ότι καθορίζεται από κοινού από την ίδια τη φύση του πράγματος και από την *ειμαρμένη*, η οποία συνέχει και τη διοίκηση του κόσμου⁵⁵².

Το ίδιο συμβαίνει και στους ανθρώπους όσον αφορά τη *συγκατάθεση* τους στις εντυπώσεις. Αν και η *συγκατάθεση* προκαλείται από προηγούμενο χρονικά εξωγενή παράγοντα, δεν αποτελεί ο παράγοντας αυτός πλήρες και πρώτο αίτιό της, αλλά το *βοηθητικό* και *πρόσφατο*. Όπως εκείνος που έδωσε ώθηση αρχικά στον κύλινδρο του έδωσε την αρχή της κίνησής του και όχι την ικανότητά του να κυλά, έτσι και η εντύπωση (*φαντασία*), παρόλο που τυπώνει και χαράσσει την παρουσία της στον νου, δεν προδικάζει τη *συγκατάθεση*, η οποία σε τελική ανάλυση εξαρτάται από την προαίρεσή μας⁵⁵³.

«Η παγκόσμια αιτιώδης αρχή είναι παρούσα στον άνθρωπο, όσο κι αν είναι μικρός, στον οικείο του λόγο: “φτιάχνει ιστορία όπως ακριβώς είναι δημιουργήμα της ιστορίας”. Ο λόγος του είναι ισοδύναμος σε ποιότητα με τον συνολικό θείο λόγο που βρίσκεται έξω από αυτόν και συνιστά τη μοναδική υπόσταση της οποίας η ταυτότητα είναι ανεπηρέαστη από εξωτερικά συμβάντα», υποστηρίζει ο Long⁵⁵⁴. Και ο Cooper προσθέτει: «Σύμφωνα με τη στωική θεωρία, ο νους κάθε ανθρώπου θεωρείται μέρος του νου του Δία. Έτσι όταν οι Στωικοί μιλούν για την καθολική αιτιότητα (την *ειμαρμένη*), αυτό δεν μπορεί να αφαιρέσει τη δική μας εμπλοκή στην αιτιότητα ή την ευθύνη μας. [...] Είναι προνόμιό μας, ως λογικών ζώων των οποίων ο νους είναι μέρος του νου του Δία, να μοιραστούμε μαζί του την κυβέρνηση του κόσμου. Το μεγαλύτερο μέρος από ό,τι συμβαίνει το προκαλεί αυτός (ή η φύση) άμεσα μέσω της λογικής ουσίας του, ή μάλλον, μέσω του

⁵⁵² SVF 2.998 / LS 62F2.

⁵⁵³ Βλ. Virieux-Reymond [1976] σ. 23: «Αυτή η διάκριση των αιτίων επιτρέπει να προστατεύσουμε, στην Ηθική, το ελάχιστο της ελευθερίας που είναι απαραίτητο να μας καταστήσει υπεύθυνους για τις πράξεις και τις σκέψεις μας, εφόσον η κύρια αιτία (να δώσουμε τη *συγκατάθεσή* μας ή όχι στο γεγονός) εξαρτάται από μας».

⁵⁵⁴ Long [1971] σ. 194.

μέρους του που είναι ο ανθρώπινος νους. Τα υπόλοιπα από όσα συμβαίνουν προκαλούνται από τις σκέψεις και τις αποφάσεις μας»⁵⁵⁵.

Έτσι ορισμένα συμβάντα φέρουν και τη δική μας σφραγίδα, γι' αυτό, π.χ., ένα ρούχο καταστρέφεται εξαιτίας βεβαίως μιας σειράς αιτιών μεταξύ των οποίων όμως είναι και το ότι εμείς δεν το φροντίσαμε, ή κάποιος γλιτώνει από τον εχθρό, για κάποιους εξωγενείς λόγους, αλλά και βάζοντάς το στα πόδια, ή αποκτά παιδιά όχι πάλι μόνο επειδή η ειμαρμένη συνέτρεξε, αλλά και από την επιθυμία του να τεκνοποιήσει κ.ο.κ. Γιατί πολλά πράγματα δεν θα συνέβαιναν, εάν δεν τα επιδιώκαμε.

Και σε άλλες πηγές, που αναφέρονται στη στωική φιλοσοφία και ειδικότερα στο ίδιο θέμα που μας απασχολεί, βρίσκει κανείς ανάλογες ερμηνείες που αποδεικνύουν ότι η ελευθερία της βούλησης και, επομένως, η ηθική ευθύνη του ανθρώπου είναι αποτέλεσμα συνδυασμού αιτιών.

Ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς διασώζει⁵⁵⁶ μια άλλη σημαντική διάκριση των Στωικών σχετική με τα αίτια: Η κίνηση όλων των όντων, άψυχων και έμψυχων, σχετίζεται με την ιδιαίτερη ποιότητά τους. Για παράδειγμα, η πέτρα λόγω του βάρους της κινείται προς τα κάτω, ενώ αντίθετα η φωτιά προς τα πάνω. Είναι μια *ὑπόθεσις* «είμαρμένης διὰ τοῦ λίθου», προέρχεται δηλαδή από ένα εξωγενές αίτιο (ειμαρμένη) –κάποιος άφησε την πέτρα να πέσει–, αλλά

⁵⁵⁵ Cooper [2003] σ. 27. Στο σημείο αυτό αξίζει να παρατηρήσουμε ότι σήμερα δυσκολευόμαστε να κατανοήσουμε τη στωική φιλοσοφία εξαιτίας του διαφορετικού τρόπου με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την έννοια της ευθύνης. Οι Στωικοί δεν αντιλαμβάνονταν την ευθύνη με τη σημασία ότι επισύρει μια λογοδοσία για τις πράξεις μας η ευθύνη γι' αυτούς αφορά το με πόση επιτυχία επιτελούμε τα καθήκοντά μας, καθώς με τις αποφάσεις και τις πράξεις μας επηρεάζουμε την αλυσίδα των αιτιών, έτσι ώστε να δίνουμε μια τέτοια ώθηση στις εξελίξεις που μέσα από τη συμπαντική *συμπάθεια* να διαμορφώνουμε όχι μόνο τη δική μας ζωή αλλά και τις ζωές των άλλων. Άρα, εκείνο που τους ενδιέφερε ήταν αν επιτυγχάνουμε τον τελικό στόχο, να ζήσουμε με ευδαιμονία, και όχι αν κάποιος πρέπει να τιμωρηθεί. Άλλωστε, εάν πρέπει σε κάποιον να λογοδοτήσουμε είναι κυρίως στον εαυτό μας, επειδή δεν καταφέραμε να ζήσουμε ευτυχισμένα. Οι άλλοι άλλοτε δεν αντιλαμβάνονται αν οι πράξεις μας είναι ορθές και άλλοτε τις επαινούν, ακόμη κι αν δεν είναι.

⁵⁵⁶ SVF 2.979 / LS 62G.

συμβαίνει εξαιτίας της οικείας ποιότητας του λίθου να πέφτει προς τα κάτω. Έτσι και στα ζώα η κίνησή τους προκαλείται ὑπὸ τῆς εἰμαρμένης διὰ τοῦ ζώου», καθώς σ' αυτήν συμβάλλουν και εξωγενείς παράγοντες και η ίδια τους η φύση, η ορμή τους.

Ωστόσο, οι Στωικοί επισημαίνουν ότι μόνο για τα ζώα η κίνησή τους, επειδή προκαλείται από την ορμή αλλά και τη συγκατάθεση, είναι και «ἐπὶ τοῖς ζώοις», δηλαδή ὑπὸ τον ἔλεγχό τους. Άρα, σε μας τους ανθρώπους, που ανήκουμε στα ζώα, λένε οι Στωικοί, ὅτι μας συμβαίνει, δεν είναι μόνο «δήμῶν», αλλά μπορεί να είναι και ἡ «ἐφ' ἡμῖν». Ο άνθρωπος διαθέτει ἀπὸ καταβολῆς την ικανότητα αλλά και την υποχρέωση της πολύπλευρης εξέτασης των παραστάσεων, ὥστε να μην επιτρέπεται στην παράσταση να συνδεθῆ με μια ορμή, που θα ενεργοποιήσει τον οργανισμό, πριν αυτός δώσει τη συγκατάθεσή του για την ενεργοποίηση αυτή. Η καθοριστική αιτία των ενεργειῶν των ἔλλογων ὄντων είναι λοιπὸν η συγκατάθεση, που αποτελεί πράξη αυτοπροσδιορισμοῦ τους και ὑπάρχει a priori στην ίδια τους τη φύση⁵⁵⁷.

Έτσι, μπορούμε να εξηγήσουμε πῶς κατοχυρώνεται στους Στωικούς η ελευθερία της βούλησης χωρίς να τίθεται, βεβαίως, εκτὸς της εἰμαρμένης. Γιατί το «ναί» ἢ το «όχι» μας θα αποτελέσουν τον νέο κρῖκο στην αλυσίδα των αιτίων και θα οδηγήσουν σε νεότερα αίτια. Πρόκειται για ὅτι συμβαίνει και στην περίπτωση της ὠθησης: ὅταν δίνω μια ὠθηση για να απλώσω τον βραχίονά μου, ο βραχίονάς μου απλώνεται, ο αέρας στο δωμάτιο μετακινείται, τα μπροστινά πόδια της καρέκλας, στην οποία κάθομαι, φέρουν μεγαλύτερο βάρος κτλ. Έτσι και η αρχική ὠθηση, που προκύπτει ἀπὸ τη συγκατάθεσή μου στην εντύπωση, γίνεται μέρος της αλυσίδας των αιτίων. Γι' αυτόν τον λόγο ορισμένα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στο πνεῦμα είναι τα πραγματικά αίτια των φυσικῶν γεγονότων⁵⁵⁸. Γιατί, τίποτε στον στωικό κόσμο δεν είναι ξέχωρο ἀπὸ το σύνολόλα συνδέονται κατ' ἀνάγκη και κατὰ φύση και συνέχουν τον κόσμο ὅλο, εξηγώντας ταυτόχρονα και την ηθική δομή του.

⁵⁵⁷ Βλ. SVF 2.974, 979-81, 988-991. Βλ. επίσης Καρακατσάνης [2002] σ. 79.

⁵⁵⁸ Βλ. Brennan [2005] σ. 316-7. Ο Brennan υποστηρίζει επίσης ὅτι ὅσοι θεώρησαν πῶς διαθέτουμε ἕνα εσωτερικό φρούριο στήριξαν την ἀποψή τους στην ἀνάγκη να συμβιβάσουν την εξωτερική ἀναγκαιότητα με την εσωτερική ελευθερία. Θεώρησαν δηλαδή πῶς ἄλλη αιτιότητα συνέχει τον εξωτερικό κόσμο και ἄλλη τον εσωτερικό.

Η Τύχη δεν έχει τα μακριά χέρια που της αποδίδει η κοινή γνώμη· κανέναν δεν μπορεί να υποτάξει, εκτός από εκείνους που προσκολλώνται σ' αυτήν. Ας κάνουμε, λοιπόν, το άλμα που θα μας μεταφέρει όσο γίνεται μακριά της,

υποστηρίζει ο Σενέκας⁵⁵⁹ υπερασπιζόμενος την ελευθερία της βούλησης.

Τελικά, όλη η προσπάθεια στη στωική φιλοσοφία φαίνεται να τείνει στη συμφιλίωση της ελεύθερης βούλησης με την ανάγκη. Οι Στωικοί απέρριψαν τον ακραίο ντετερμινισμό και θεώρησαν τον άνθρωπο υπεύθυνο για τις πράξεις του. Με την ίδια λογική απέρριψαν και την τελεολογία, γιατί καθετί δικαιολογείται από προηγούμενα αλλά και πρώτα αίτια· όχι από μεταγενέστερα. Η πρόνοια γίνεται αντιληπτή μόνο ως θετική εκτίμηση της *ειμαρμένης*, γιατί καμιά φυσική αιτία δεν μπορεί να θεωρηθεί κακό. Επομένως, κάθε αιτία λειτουργεί για το καλό της φύσης.

Οι εντυπώσεις που σχηματίζουμε με αφορμή ένα γεγονός πρέπει, κατά τους Στωικούς, να ελεγχθούν από τη λογική μας. Γιατί ως άνθρωποι έχουμε τη δυνατότητα να απαντήσουμε «ναι» ή «όχι», όταν οι εντυπώσεις –ως εξωτερικά προς εμάς αίτια– μας ωθούν σε κάποια *συγκατάθεση*. Η απάντησή μας εξαρτάται από την οικεία μας ποιότητα και τις διαθέσεις μας, οι οποίες σχετίζονται όχι μόνο με τα γενετικά μας χαρακτηριστικά, αλλά και με την καλλιέργεια του πνεύματός μας που προέκυψε από τη γνώση και την άσκηση. Γιατί ένα μυαλό, που είναι χοντροκομμένο, αδαές και κακά εκπαιδευμένο, παρασύρεται από οποιαδήποτε εντύπωση στην κακία και την ανοησία οικειοθελώς⁵⁶⁰. Εφόσον, λοιπόν, έχουμε τη δύναμη να αρνηθούμε, οφείλουμε να θεωρήσουμε τα εξωτερικά αίτια, που εντάσσονται στην αλυσίδα της *ειμαρμένης*, αναγκαία μεν, αλλά όχι επαρκή για να προκαταλάβουν τη *συγκατάθεσή* μας.

⁵⁵⁹ Seneca, E.M. 82.5.

⁵⁶⁰ Την ίδια άποψη υποστήριζαν και οι Πυθαγόρειοι, ότι δηλαδή οι άνθρωποι σφάλλουν και βλάπτουν τους εαυτούς τους «κατά τὴν αὐτῶν διάνοιαν καὶ διάθεσιν» (SVF 2.1000 / LS 62D5).

PRAECEPTUM

Λέγε «Θα ήθελα» και όχι «Θέλω»

Ποια στάση ζωής πρέπει, λοιπόν, να υιοθετήσει κανείς όταν γνωρίζει ότι η προσωπική του ελευθερία περιορίζεται από την *ειμαρμένη*;

Οφείλει να αποδέχεται με θάρρος όσα ο ίδιος δεν μπορεί να αποτρέψει. Πρέπει να ασκούμε στο «Να επιδιώκουμε μεν, αλλά να περιμένουμε το αποτέλεσμα με επιφυλακτικότητα». Πρόκειται για το «θα ήθελα» και όχι για το «θέλω»⁵⁶¹, γιατί έχουμε επίγνωση ότι δεν μπορούμε να καθορίσουμε ούτε να γνωρίσουμε την αλυσίδα των αιτιών, την *ειμαρμένη*. Γι' αυτό ο Χρυσίππος υποστήριξε:

Όσο καιρό μου είναι άγνωστη η αλληλουχία των γεγονότων μένω πάντοτε σταθερά προσηλωμένος στα πράγματα, που είναι τα πιο κατάλληλα για να επιτύχω τα κατά φύσιν. Γιατί ο Θεός ο ίδιος με έπλασε τέτοιοι που να κάνω επιλογές έκλεκτικόν». Αλλά, αν ήξερα ότι ήταν προκαθορισμένο για μένα να αρρωστήσω τώρα, θα το επιζητούσα κιόλας⁵⁶².

Η αποδοχή όσων συμβαίνουν, όπως συμβαίνουν, και συνάμα η συνετή επιδίωξη για την υλοποίηση των επιμέρους στόχων που θέτουμε στη ζωή μπορούμε να πούμε ότι χαρακτηρίζει τον τρόπο ζωής του ανθρώπου που γνωρίζει τι συμβαίνει στη φύση.

⁵⁶¹ Τον 12^ο αι. ονόμαζαν τη στάση αυτή *voluntas conditionalis, cum condicione*. Βλ. και Επίκτητο Δ. 4.1.89-90, Έγχ. 4.

⁵⁶² Δ. 2.6.9 / SVF 3. 91 / LS 58J. Η άποψη αυτή του Χρυσίππου μάς παραπέμπει στο θέμα της *οικείωσης*. Δηλαδή, στην αναζήτηση και την ανάπτυξη αυτού που ταιριάζει στη φύση μας. Τη διδασκαλία αυτή του Χρυσίππου διαπιστώνουμε ότι επικαλούνταν ο Επίκτητος. Ανάλογη θέση εκφράζει και ο ίδιος σε άλλο σημείο των *Διατριβών*: «εἰ προήδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ τῷ πηροῦσθαι, αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὄλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται... νῦν δ' ὅτι οὐ προγιγνώσκομεν, καθήκει τῶν πρὸς ἐκλογὴν εὐφυεστέρων ἔχεσθαι, ὅτι καὶ πρὸς τοῦτο γεγόναμεν» (Δ. 2.10.5).

DECRETA

1. Τόνοι και πνεύματα

Η ύλη και το πνεύμα είναι, όπως είπαμε, σώματα τα οποία υπάρχουν πάντα αναμειγμένα. Ως πνεύμα οι Στωικοί εννοούν την ουσία του ηγεμονικού που συναποτελείται από αέρα και φωτιά, από το κρύο και το θερμό, ίσως και από κάποια υγρασία που παίρνει από τα σώματα μέσα στα οποία βρίσκεται⁵⁶³.

Η ύλη οφείλει τη συνοχή της στα πνεύματα. Αυτά τη συγκρατούν και τη συνέχουν. Τι είναι όμως εκείνο που συνέχει τα πνεύματα; Οι Στωικοί απαντούν ότι υπάρχει μια δύναμη που ονομάζουν τόνο. Ως τόνο θεωρούν ένα είδος κίνησης («τονικήν τινα εἶναι κίνησιν»)⁵⁶⁴ που υπάρχει στα πνεύματα και κατευθύνεται ταυτόχρονα προς τα μέσα και προς τα έξω η κίνηση προς τα έξω παράγει μεγέθη και ποιότητες, η κίνηση προς τα μέσα ενότητα και ουσία. Αυτή η συνεχής κίνηση παρέχει τη δύναμη στο πνεύμα να δίνει συνοχή και στην ύλη.

Όπως ένα πουλί, παρόλο που το βάρος του το τραβά προς τη γη, στέκεται σχεδόν ακίνητο ψηλά στον ουρανό κτυπώντας τα φτερά του και παράγοντας ίση με το βάρος του δύναμη που το τραβά προς τα πάνω, έτσι και τα σώματα ισορροπούν καθώς δρουν μέσα τους δυνάμεις αντίρροπες⁵⁶⁵.

Η κίνηση του τόνου δεν έχει καμία σχέση με την κίνηση στον χώρο· ο τόνος βρίσκεται μέσα στο πνεύμα και αποτελεί μια δυναμική αρχή για τη συνοχή της ύλης⁵⁶⁶. Η σύνθεση των πνευμάτων (σύμφωνα με την αναλογία της φωτιάς, του αέρα και, στην περίπτωση των φυτών, της υγρασίας) εξηγεί γιατί δεν έχουν όλα τα πνεύματα τον ίδιο τόνο. Οι ποιότητες της ελαστικότητας του αέρα που ενώνονται με τις ποιότητες

⁵⁶³ SVF 2.841 / LS 47H.

⁵⁶⁴ LS 47J.

⁵⁶⁵ SVF 2.450 / LS 47K.

⁵⁶⁶ Τόνο διαθέτει και ο ανθρώπινος λόγος, αλλά μερικές φορές αποδυναμώνεται έτσι ώστε να χάνει ο άνθρωπος την τέλεια λογικότητά του («Καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἰσχύς τοῦ σώματος τόπος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νευροῖς, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόπος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μή» SVF 1.563).

της ζέστης της φωτιάς κάνουν το πνεύμα περισσότερο ή λιγότερο ενεργό.

Πρόκειται για μια δύναμη που εξασφαλίζει στα σώματα την ελαστικότητά τους και καθιστά δυνατή την αλληλοδιείσδυση των σωμάτων και τη συνύπαρξή τους σε όλη την έκταση του μεγαλύτερου σώματος. Ο Χρύσιππος συνήθιζε να λέει ότι μια σταγόνα του κρασιού που χύνεται μέσα στη θάλασσα επεκτείνεται, χάρη στη μίξη, σ' όλο τον ωκεανό⁵⁶⁷.

Ο αέρας και η φωτιά συνέχουν λόγω της ευτονίας, που διαθέτουν, τους εαυτούς τους, αλλά επίσης, ανακατεμένα με τη γη και το νερό, παρέχουν τόνο και σταθερότητα και ουσία σ' αυτά⁵⁶⁸. Η συνύπαρξη αυτών των αντίθετων ποιοτήτων μέσα στο ίδιο πνεύμα αρκεί για να εξηγήσει τις κινήσεις του τόνου: είναι αυτές που διασφαλίζουν με δυνάμεις φυγόκεντρες και κεντρομόλους την εσωτερική συνοχή κάθε πράγματος. Αυτή η συνεκτική δύναμη εντός των σωμάτων προχωράει, όπως είπαμε, από το κέντρο προς τα έξω και μετά αναδιπλώνεται εκ νέου μέχρι να επιστρέψει στο κέντρο και αυτό το πήγαινε -έλα είναι άφθαρτο⁵⁶⁹. Ίσως πρόκειται για ένα είδος συστολής που προκαλείται από το ψυχρό και ένα είδος διαστολής που προκαλείται από το θερμό⁵⁷⁰. Η Φύση δεν είναι στατική.

Η ζωή εμφανίζεται στα ατομικά όντα μόνο αν το πνεύμα τους διαθέτει ορισμένο τόνο, και το είδος της ζωής εξαρτάται από τον βαθμό του τόνου. Στα ζωντανά όντα το πνεύμα έχει διαφορετικές ποιότητες, ανάλογα με το αν είναι φυτά, ζώα ή άνθρωποι και μόνο οι δύο τελευταίες ομάδες ζωντανών όντων έχουν ψυχή⁵⁷¹.

⁵⁶⁷ Βλ. Πλούταρχος, *Ένν.* 1078D-E: «εἷς δέ τις κύαθος ἢ μία σταγὼν αὐτόθεν εἰς τὸ Αἰγαῖον ἐμπεσοῦσα πέλαγος ἢ τὸ Κρητικὸν ἐφίξεται τοῦ Ὠκεανοῦ καὶ τῆς Ἀτλαντικῆς θαλάσσης, οὐκ ἐπιπολῆς ψαύουσα τῆς ἐπιφανείας ἀλλὰ πάντη διὰ βάθους εἰς πλάτος ὁμοῦ καὶ μῆκος ἀναχεομένη. καὶ ταῦτα προσδέχεται Χρῦσιππος εὐθὺς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν Ζητημάτων οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν».

⁵⁶⁸ Πλούταρχος, *Ένν.* 1085C-D / *SVF* 2.444 / LS 47G, καὶ LS 55F1.

⁵⁶⁹ *SVF* 2.458 / LS 47Q.

⁵⁷⁰ *SVF* 2.451.

⁵⁷¹ *SVF* 2.714-16. Η Virieux-Reymond ([1976] σ. 29) σχολιάζει σχετικά με την τονική κίνηση της ανθρώπινης ψυχής: «Στους ανθρώπους, η τονική κίνηση κατευθυνόμενη προς το εσωτερικό και συντάσσοντας τα διάφορα πνεύματα προκαλεί τα αισθήματα,

Το πνεύμα, που ονομάζεται και *νοϋς*, είναι το όχημα του Θεού, πρώτη αρχή ή λόγος⁵⁷². Ως συνεκτική δύναμη παίρνει διάφορες μορφές και ονομάζεται δύναμη εκτική, φυσική, ψυχική⁵⁷³. Ως «ἔξις»⁵⁷⁴ συνέχει τις πέτρες, τα ξύλα και άλλα παρόμοια, αλλά και τα οστά των ζώων. Ως «φύσις» υπάρχει στα φυτά και σε εκείνα τα μέρη των ζώων που μοιάζουν με φυτά, γιατί μεγαλώνουν αυτόματα, όπως τα νύχια, οι τρίχες· η φύσις, δηλαδή, είναι ἔξις που κινείται. «Ψυχή» είναι η φύση που απέκτησε φαντασία και ορμή και ενυπάρχει στα έλλογα και τα άλογα ζώα⁵⁷⁵. Έτσι, προφανώς, ένα έμβρυο, ακόμη κι αν είναι ανθρώπινο, για τους Στωικούς, δεν διαθέτει ψυχή αλλά φύση, γιατί δεν κάνει καμία προσπάθεια από μόνο του να τραφεί, αλλά μεγαλώνει αυτόματα.

Το πνεύμα, λοιπόν, βρίσκεται σε όλα τα σημεία του κόσμου άλλοτε ως ἔξις, άλλοτε ως φύσις και άλλοτε ως ψυχή⁵⁷⁶. Το πνεύμα, δηλαδή, δεν έχει πάντα την ίδια τονικότητα και σύσταση, η οποία εξαρτάται από τα μέρη φωτιάς και αέρα που το συναποτελούν. Όσο περισσότερος είναι ο αέρας τόσο χαμηλότερα στην κλίμακα της φύσης («scala naturae») βρίσκεται το ον στο οποίο ενυπάρχει το πνεύμα. Αυτή η κλίμακα, επισημαίνει ο Κικέρων⁵⁷⁷, ξεκινά από τα πιο ταπεινά όντα και ανεβαίνει μέχρι τα πιο τέλεια, τους θεούς και τον κόσμο⁵⁷⁸.

Τέλος, πρέπει να επισημάνουμε πως ό,τι παραπάνω ονομάσαμε ποιότητες είναι πνεύματα και τόνοι υπό μορφή αέρα, και σε όποια μέρη

παράγει την ενότητα, ενώ κινούμενη προς το εξωτερικό διατηρεί την επαφή με τον εξωτερικό κόσμο και παράγει τις ποιότητες. Αυτή η κίνηση δεν είναι μια εκούσια κίνηση, είναι κοντά στην έννοια της δύναμης».

⁵⁷² Long & Sedley [2001] σ. 292.

⁵⁷³ SVF 2.716 / LS 47N.

⁵⁷⁴ Περισσότερα για την έννοια βλ. LS 43A, 47M-S, 48C, 49H-J, 53A, 60J. Ο Rist ([1980] σ. 3-4) υποστηρίζει πως η ἔξις στους Στωικούς σημαίνει δύναμις, δυνατότητα να κάνουμε κάτι και όχι μια παγωμένη συμπεριφορά, όπως τη συναντάμε στον Αριστοτέλη, και την οποία οι Στωικοί εξέφραζαν με τον όρο *διάθεσις*.

⁵⁷⁵ SVF 2.458 / LS 47P. Βλ. και Dodds [1978] σ. 199: «Για τον Ζήνωνα το πνεύμα του ανθρώπου δεν συγγενεύει απλώς με τον θεό, είναι ο θεός, μια μερίδα της θείας ουσίας στην καθαρή ή την ενεργό της κατάσταση».

⁵⁷⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.138-9 / SVF 2.634 / LS 47O.

⁵⁷⁷ Cicero, ND 2.33-34.

⁵⁷⁸ Laurand [2007] σ. 59.

της ύλης συμβεί να εμφανιστούν δίνουν στο καθένα τη μορφή και το σχήμα του⁵⁷⁹.

2. Ψυχή

Η ψυχή χαρακτηρίζει τα όντα που κινούνται από μόνα τους («ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ἔχόντων»)⁵⁸⁰. Όχι όμως αυτά που κινούνται «ἐξ ἑαυτῶν», όπως συμβαίνει με τα άψυχα, τα οποία κινούνται από μόνα τους εξαιτίας της κατασκευής τους, από τη φύση τους, όπως τα μέταλλα ή το νερό των πηγών, αλλά αυτά που κινούνται «ἀφ' ἑαυτῶν», όπως συμβαίνει με τα έμψυχα, τα οποία κινεί η φαντασία, η οποία προκαλεί την ορμή. Η ψυχή, που έχει τη δική της ύπαρξη, όπως και το σώμα που τη δέχεται, κατά τη μίξη –και πιο συγκεκριμένα την κράση– με αυτό, απλώνεται σε όλα τα μέρη του διατηρώντας τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της, γιατί κανένα μέρος της ψυχής δεν απομένει χωρίς να κατέχει μια θέση στο σώμα που διαθέτει την ψυχή⁵⁸¹. Οι Στωικοί υποστήριζαν ότι η ψυχή συμπάσχει⁵⁸² με το σώμα, και αυτό φαίνεται σε περιπτώσεις όπως όταν ντρέπεται και το σώμα κοκκινίζει ή όταν φοβάται και το σώμα γίνεται ωχρό⁵⁸³.

Τα μέρη της ψυχής –αναφέρει ο Διογένης Λαέρτιος– είναι οκτώ: οι πέντε αισθήσεις, η δύναμη της αναπαραγωγής (οἱ ἐν ἡμῖν σπερματικοὶ λόγοι), της φωνής (φωνητικόν) και το ηγεμονικό (λογιστικόν)⁵⁸⁴.

⁵⁷⁹ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1053F-1054B / SVF 2.449 / LS 47M2.

⁵⁸⁰ SVF 2.626 / LS 53A4.

⁵⁸¹ SVF 2.473 / LS 48C10.

⁵⁸² Η συμπάθεια αυτή υπάρχει σε όλο τον κόσμο, καθώς προκύπτει από τη συνένωση ύλης και πνεύματος.

⁵⁸³ SVF 1.518 / LS 45C. «Πρέπει να τη φανταστεί κανείς», ισχυρίζεται ο Gourinat ([1999] σ. 29), «μια ουσία εξαιρετικά πτητική, όχι πιο χειροπιαστή από τον καπνό, από ένα αέριο ή μια πνοή. Αυτόν τον τελευταίο όρο θα κρατήσουμε ως το πλησιέστερο συνώνυμο με τη στωική σημασία του όρου πνεύμα».

⁵⁸⁴ Διογένης Λαέρτιος 7.110 & 157.6-7 / SVF 2.828. Για να δώσουν παραστατικά την ενότητα των λειτουργιών της ψυχής οι Στωικοί συνέκριναν τα μέρη της με τα πλοκάμια του χταποδιού το οποίο τα απλώνει ανάλογα με την περίσταση (SVF 2.827). Για το θέμα βλ. Imbert [1978] σ. 234. Ο Gourinat ([1999] σ. 33 σημ. 5) επισημαίνει ότι το ηγεμονικό είναι συνώνυμο της διάνοιας στους Στωικούς (SVF,

Η ψυχή χωρίζεται από το ανθρώπινο σώμα με τον θάνατο. Και αυτό αποδεικνύει τη σωματική της φύση⁵⁸⁵, γιατί, όπως είπαμε, κανένα ασώματο δεν χωρίζεται από σώμα ούτε και αγγίζει ένα ασώματο ένα σώμα. Η ψυχή όμως και χωρίζεται από το σώμα και το αγγίζει. Άρα η ψυχή είναι σώμα⁵⁸⁶.

Επίσης, η ψυχή, εφόσον γεννιέται, είναι φθαρτή. Δεν φθείρεται όμως αμέσως μόλις χωριστεί από το σώμα, αλλά επιβιώνει για κάποιο χρονικό διάστημα. Η ψυχή των σοφών ανθρώπων επιβιώνει μέχρι την εκπύρωση όλων των πραγμάτων, ενώ των κοινών ανθρώπων, των φαύλων, επιβιώνει μόνο για μικρό χρονικό διάστημα⁵⁸⁷ ως λεπτή ύπαρξη χωρισμένη από το σώμα. Αντιθέτως, οι ψυχές των άλογων ζώων χάνονται μαζί με το σώμα τους⁵⁸⁸. Η επιβίωση της ανθρώπινης ψυχής⁵⁸⁹ –σ' αντίθεση με αυτήν των ζώων– καθώς και η διάρκεια της επιβίωσής της εξαρτάται από την ευτονία της ψυχής. Γι' αυτό και οι ψυχές των σοφών παραμένουν στη ζωή μέχρι την εκπύρωση του σύμπαντος⁵⁹⁰.

Οι Στωικοί, ενώ δέχονταν ότι η θεία ουσία της ψυχής ενωνόταν μετά θάνατον με την κοσμική ψυχή, δεν επέμεναν εντέλει στην επιβίωσή της και απέρριπταν τις παραδοσιακές ιδέες περί ανταμοιβής και τιμωρίας, τηρώντας την αυστηρή θέση ότι η αρετή είναι η ανταμοιβή της ψυχής, και η κακία η τιμωρία της⁵⁹¹. Άλλωστε, εφόσον,

1.202, 2.894, 3.306, 3.459) και δεν είναι μία από τις λειτουργίες της ψυχής με τον τρόπο που υποστήριζε ο Πλάτων (*Πολιτεία* 511b).

⁵⁸⁵ Η Annas ([1994] σ. 79) αποκαλεί τους Στωικούς «φυσικαλιστές», εφόσον αποδίδουν και στην ψυχή την ιδιότητα του σώματος. Ο Gill ([2006] σ. 30-31) διευκρινίζει ότι αυτό δεν σημαίνει πως οι Στωικοί υποτιμούν τις ψυχολογικές αναλύσεις ή ότι δεν χρησιμοποιούν ψυχολογικούς όρους και θεωρεί πως η φιλοσοφία τους διακρίνεται από «ψυχοφυσικό ολισμό», που σημαίνει πως όλο το σύμπαν ως σύνολο και όλες οι οντότητες μέσα σ' αυτό, και όχι μόνο οι ζωντανοί οργανισμοί, θεωρούνται ως συνδυασμός μιας ενεργούσας και ζωογόνας αρχής και ενός σώματος.

⁵⁸⁶ SVF 2.790 / LS 45D.

⁵⁸⁷ Κατά τον Κλεάνθη παραμένουν όλες οι ψυχές μέχρι την εκπύρωση (SVF 2.811). Ο Ζήνων αποκαλούσε την ψυχή «πολυχρόνιον πνεῦμα» και θεωρούσε ότι με τον καιρό φθειρόταν ώστε να γίνει αφανής (SVF 1.146).

⁵⁸⁸ SVF 2.809 / LS 53W.

⁵⁸⁹ Κατά τον Χρύσιππο η ψυχή χωρισμένη από το σώμα έχει μορφή σφαιρική (SVF 2.815), όπως είναι η αρχική της μορφή.

⁵⁹⁰ Εκφράστηκαν και απόψεις, όπως αυτή του Παναίτιου, ο οποίος αρνιόταν παντελώς την επιβίωση της ψυχής· βλ. Cicero, *Tusc.* 1.79.

⁵⁹¹ Clarke [2004] σ. 115.

σύμφωνα με τις αντιλήψεις τους, η ατομική ψυχή επιστρέφει στην κοσμική ψυχή και απαλλάσσεται από την συγκεκριμένη ατομική ταυτότητα που διέθετε λόγω της συνύπαρξής της με το υλικό σώμα, δεν θα ήταν εύλογο να υποστηριχθεί η μετά θάνατον ευδαιμονία του συγκεκριμένου ατόμου. Η ευδαιμονία είναι ό,τι κανείς μπορεί να κερδίσει όσο ζει. Ο θάνατος παραδίδει τον άνθρωπο στα αρχικά στοιχεία, για να συνεχίσει η ζωή του συνόλου.

Ο Ιεροκλής⁵⁹² περιγράφει παραστατικά πώς γεννιέται η ψυχή στα ζώα. Όταν το σπέρμα πέσει σε μια υγιή μήτρα και γίνει η σύλληψη, τότε ξυπνά η ενεργητικότητά του και τρέφεται και αναπτύσσεται σύμφωνα με τους απαράβατους νόμους, διαπλάθοντας το έμβρυο, μέχρι να φτάσει στον τοκετό. Όσο καιρό αναπτύσσεται το σπέρμα εντός της μήτρας δεν διαθέτει ψυχή, αλλά φύση. Και η φύση είναι ένα πνεύμα παχύ που, όσο πλησιάζει η ώρα του τοκετού, εκλεπτύνεται και, όταν εξέρχεται το έμβρυο από τη μήτρα, τότε επηρεάζεται η φύση από το περιβάλλον, ψύχεται («τῆ περιψύξει»)⁵⁹³, μετατρέπεται σε ψυχή και το έμβρυο γίνεται ζώο με κύρια χαρακτηριστικά του την αίσθηση και την ορμή⁵⁹⁴.

Η ψυχή, κατά τους Στωικούς, δεν εισάγεται από έξω στο σώματο εκτικό πνεύμα, που ενυπάρχει στο σπέρμα, θα αποκτήσει ενεργητικότητα κατά τη γονιμοποίηση του ωαρίου και θα γίνει φυσικό πνεύμα, και την ώρα της γέννησης θα γίνει ψυχικό πνεύμα. Οι Στωικοί δεν υποστήριξαν θεωρίες περί μετενσάρκωσης, ανάλογες μ' αυτές που υπαινίσσεται ο μύθος του Ηρόδου στο δέκατο βιβλίο της Πολιτείας του Πλάτωνα⁵⁹⁵.

Επειδή, όμως, τα ζώα αποτελούνται από σώμα και ψυχή, κατά την κράση των οποίων η ψυχή απλώθηκε σε κάθε σημείο του σώματος, τα ζώα αποκτούν αίσθηση όλων των μερών του σώματος και της ψυχής· αποκτούν αίσθηση του εαυτού τους. Έτσι, πολλές φορές οι Στωικοί,

⁵⁹² LS 53B.

⁵⁹³ Πλούταρχος, Έναντ. 1053C-D / SVF 2.806 / LS 53C.

⁵⁹⁴ Σ' αυτό το στάδιο το παιδί δεν διαφέρει από το ζώο και πρέπει να περάσουν επτά χρόνια, για να σχηματισθεί ο λόγος του· όλες, δηλαδή, οι λειτουργίες του ηγεμονικού.

⁵⁹⁵ Βλ. και Gourinat [1999] σ. 47-9.

όταν λένε «ψυχή», δεν εννοούν το συνεκτικό αυτό πνεύμα, αλλά το ίδιο το ηγεμονικό⁵⁹⁶.

3. Ηγεμονικό

Το «ήγεμονικόν» είναι το ανώτατο μέρος της ψυχής, αυτό που παράγει τις φαντασίες/εντυπώσεις, τις συγκαταθέσεις, τις αισθήσεις και τις ορμές⁵⁹⁷. Το ονομάζουν και *διάνοια*⁵⁹⁸ και το θεωρούν πηγή του λόγου⁵⁹⁹. Οι άνθρωποι διαθέτουν ηγεμονικό, γιατί με αυτό εξυπηρετείται, κατά τον Κικέρωνα, ο ίδιος ο σκοπός της ύπαρξής τους: να διαλογίζονται τον κόσμο και να τον μιμούνται⁶⁰⁰.

Από το ηγεμονικό φύονται και εκτείνονται σε όλο το σώμα τα άλλα επτά μέρη της ψυχής: οι πέντε αισθήσεις, η δύναμη της αναπαραγωγής και η ικανότητα της ομιλίας, που είναι κι αυτά πνεύματα που ξεκινούν από το ηγεμονικό και φθάνουν ως τα αντίστοιχα ανθρώπινα όργανα. Το ηγεμονικό και τα υπόλοιπα επτά μέρη που υποτάσσονται σ' αυτό μπορεί να παραβληθούν με το μυαλό και το σύστημα των νεύρων⁶⁰¹.

Ας περιγράψουμε πώς συνεργάζονται τα μέρη του ηγεμονικού: Η εντύπωση (*φαντασία*) σχηματίζεται κατά την προσέγγιση ενός

⁵⁹⁶ Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 7.234 / LS 53F.

⁵⁹⁷ SVF 2.836 / LS 53H.

⁵⁹⁸ SVF 1.202, 3.306. Διακρίνουμε στους Στωικούς έναν «ψυχολογικό μονισμό». Ο Teilman ([2002] σ. 188) διευκρινίζει τον όρο λέγοντας ότι αναφέρεται στο ότι το ηγεμονικό της ψυχής (η *διάνοια*) είναι εξ ολοκλήρου και ομοιογενώς λογικό. Με άλλα λόγια, δεν επιδέχεται καμία μη λογική δεξιότητα.

⁵⁹⁹ SVF 2.894, 2.840. Ο Χρυσίππος υποστήριζε ότι στο ηγεμονικό ανήκει και ο λόγος. Βλ. SVF 2.826 / LS 53K.

⁶⁰⁰ Cicero, *ND* 2.37-9 / LS 54H.

⁶⁰¹ SVF 2.836. Βλ. και Long & Sedley [2001] σ. 353. Ο Παναίτιος (LS 53I) διαφοροποιείται από την παραπάνω θέση, και υποστηρίζει πως η φωνή είναι μέρος της ορμής και το σπέρμα μέρος της φύσης (της αναπαραγωγής).

Να διευκρινίσουμε πως οι Στωικοί τοποθετούσαν την έδρα τη ηγεμονικού στην καρδιά. Ο Ζήνων φαίνεται ότι υποστήριζε την άποψη αυτή ως εξής: «Η φωνή έρχεται από τον φάρυγγα. Αν ερχόταν από τον εγκέφαλο, δεν θα ερχόταν από τον φάρυγγα. Από όπου όμως ο λόγος από εκεί έρχεται και η φωνή. Ο λόγος όμως έρχεται από τη διάνοια, άρα η διάνοια δεν βρίσκεται στον εγκέφαλο» (SVF 1.148).

αντικείμενου που εντυπώνεται στον νου μέσω των αισθήσεων. Η ορμή, αδελφή της φαντασίας, σχηματίζεται σύμφωνα με την τονική δύναμη του νου. Ο νους, τείνοντας αυτή τη δύναμη μέσω της αίσθησης, συλλαμβάνει το αντικείμενο και κατευθύνεται προς αυτό διακαής για να το φθάσει και να το συλλάβει⁶⁰². Η ορμή κινείται ουσιαστικά από τη φαντασία και παράγεται και στα έλλογα και στα άλογα ζώα⁶⁰³. Στον άνθρωπο η ορμή⁶⁰⁴, όπως ορίζεται από τον Χρύσιππο, είναι ο λόγος που τον προστάζει να πράξει⁶⁰⁵.

Για τους Στωικούς στη σχέση φαντασίας και ορμής βασικό ρόλο παίζει η συγκατάθεση, γιατί χωρίς να υποχωρήσει ο άνθρωπος και να συγκατατεθεί στη φαντασία δεν παράγει ορμή, για να προβεί σε πράξεις⁶⁰⁶. Το ηγεμονικό, λοιπόν, παρέχει το προνόμιο της συγκατάθεσης⁶⁰⁷ και ενοποιεί τα μέρη του έτσι ώστε νους, αίσθηση, ορμή να μη διαχωρίζονται στην ανθρώπινη πράξη. Για τον λόγο αυτό, όταν βλέπουμε έναν άνθρωπο να βαδίζει, δεν βλέπουμε να υλοποιείται μια απόφαση που πάρθηκε πριν από λίγο από το ηγεμονικό του ανθρώπου, την απόφαση να βαδίσει, αλλά το ίδιο το ηγεμονικό του σε κατάσταση εργασίας⁶⁰⁸.

⁶⁰² SVF 2.844 / LS 53P.

⁶⁰³ SVF 3.169 / LS 53Q. Τα ζώα, όμως, κατά τον Επίκτητο (Δ. 2.8.7-8), χρησιμοποιούν τις εντυπώσεις τους, αλλά δεν έχουν συνείδηση της χρήσης αυτής

⁶⁰⁴ Η σύμφωνη με το μέτρο ορμή ονομάζεται ὄρεξις (SVF 3.463, 464), ενώ η πλεονάζουσα ορμή ονομάζεται πάθος.

⁶⁰⁵ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1037F / SVF 3.175 / LS 53R.

⁶⁰⁶ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1057A / SVF 3.177 / LS 53S.

⁶⁰⁷ SVF 2.991 / LS 53O. Ο Taylor ([2007] σ. 244-5) εντοπίζει τη διαφορά ανάμεσα στην ηγεμονία της νόησης του Descartes και στο ηγεμονικό των Στωικών ως εξής: «Για τους Στωικούς, η ηγεμονία του ορθού λόγου ήταν εκείνη μιας ορισμένης θέασης του κόσμου, όπου όλα όσα συμβαίνουν έχουν την προέλευσή τους στην πρόνοια του Θεού. Ο σοφός άνθρωπος, βλέποντας αυτό, είναι ικανός να αποδέχεται και να αγαλλιά με ό,τι κι αν συμβαίνει θεωρώντας το ένα συμβάν μέσα στην προνοιακή αυτή τάξη, και θεραπεύεται από τη σφαιερή γνώμη ότι τα συμβάντα αυτά βαρύνουν ως προαγωγές ή ματαιώσεις των ατομικών αναγκών ή επιθυμιών του. Για τον Descartes, η ηγεμονία σημαίνει αυτό που φυσιολογικά τείνει να σημαίνει για μας σήμερα, ότι το λογικό ελέγχει, υπό την έννοια ότι εργαλειοποιεί τις επιθυμίες».

⁶⁰⁸ Seneca, *E.M.* 113.23 / SVF 2.836 / LS 53L.

Ηγεμονικό διαθέτει και ο κόσμος. Γιατί, όπως υποστηρίζει ο Χρυσίππος⁶⁰⁹, η θεϊκή δύναμη κατοικεί μέσα στον λόγο, στο πνεύμα και στον νου όλης της φύσης και, εφόσον ο Θεός είναι ο ίδιος ο κόσμος και η παγκόσμια διάχυση του νου του, ο Θεός είναι επίσης το ηγεμονικό του κόσμου. Άλλωστε, εφόσον ο άνθρωπος ως μέρος του κόσμου διαθέτει ηγεμονικό, πώς μπορεί να το στερείται ο κόσμος που αποτελεί το σύνολο στο οποίο ανήκει⁶¹⁰; Επίσης, αν ο Θεός στερούνταν ψυχής και νου, δεν θα μπορούσε να είναι η αιτία των έμψυχων και νοημόνων όντων⁶¹¹. Άρα, οι Στωικοί αποδέχονται τον κόσμο ως ζωντανό και διαθέτοντα ηγεμονικό. Ο κόσμος είναι Θεός, λέει ο Κικέρων⁶¹², γιατί ο κόσμος είναι ζωντανός και διαθέτει αισθήσεις και ηγεμονικό, όπως διαθέτουν τα μέρη του, όλα τα ζωντανά.

Ο Κικέρων⁶¹³ επισημαίνει επίσης ότι καθετί ζωντανό ζει εξαιτίας της θερμότητας που βρίσκεται μέσα του. Η φύση της θερμότητας περιέχει μια ζωτική δύναμη που απλώνεται σε όλο τον κόσμο. Άρα, εφόσον όλα τα μέρη του κόσμου τρέφονται και διατηρούνται από τη θερμότητα, ο ίδιος ο κόσμος διατηρείται, επίσης, χάρη σε ένα στοιχείο παρόμοιο που διαχέεται σε όλη τη φύση με τέτοιο τρόπο που παρέχει τη δύναμη της αναπαραγωγής και την αιτία της γέννησης, εφόσον από αυτή πρέπει αναγκαστικά να γεννηθούν και να μεγαλώσουν όλα τα ζωντανά όντα, ακόμη και αυτά που οι ρίζες τους βρίσκονται στη γη.

Άρα, υπάρχει μια φυσική πραγματικότητα που διατηρεί όλο τον κόσμο και δεν στερείται ούτε από αίσθηση ούτε από λόγο. Γιατί κάθε φυσική πραγματικότητα, που δεν είναι μόνη της και απλή, αλλά αντιθέτως, είναι ενωμένη με κάτι άλλο και σύνθετη, πρέπει να έχει

⁶⁰⁹ Cicero, *ND* 1.39-41 / *SVF* 2.1077 / *LS* 54B.

⁶¹⁰ Βλ. Διογένης Λαέρτιος 7.143: «Ο κόσμος είναι ζωντανός, λογικός, έμψυχος και νοήμων. Είναι ζωντανός με την έννοια ότι είναι έμψυχη ουσία με αισθητική ικανότητα. Το ζωντανό είναι ανώτερο από το μη ζωντανό και αφού δεν υπάρχει τίποτε ανώτερο από τον κόσμο, συμπεραίνουμε ότι ο κόσμος είναι ζωντανός. Το ότι είναι έμψυχος φαίνεται από τη δική μας ψυχή η οποία είναι αποσπασμένη από εκεί». Γί αυτό η Annas ([1994] σ. 43) αποκαλεί την κοσμολογία των Στωικών «κοσμοβιολογία». Την ίδια άποψη βρίσκουμε στον Sellars ([2003] σ. 153) ο οποίος υποστηρίζει πως η αντίληψη αυτή για τον κόσμο είναι περισσότερο βιολογική παρά θεολογική και η στωική κοσμολογία είναι μια «κοσμοβιολογία».

⁶¹¹ Cicero, *ND* 2.22 / *LS* 54G2.

⁶¹² Cicero, *ND* 2.23-5, 28-30 / *LS* 47C.

⁶¹³ Ο.π.

ένα ηγεμονικό, από το οποίο να γεννιούνται οι επιθυμίες για τα πράγματα, τέτοιο, όπως η νοημοσύνη στον άνθρωπο ή κάτι που μοιάζει με νοημοσύνη στο ζώο.

4. Η κοσμογονία (στοιχεία-μίξη) και η αιώνια επαναφορά

Σε καθορισμένο από την ειμαρμένη χρόνο, ο κόσμος ολόκληρος παραδίδεται στην εκπύρωση⁶¹⁴. Από τη στιγμή που ο κόσμος θα γίνει όλος φωτιά, είναι όλος η δική του ψυχή και το ηγεμονικό του⁶¹⁵. Είναι ο ίδιος ο Θεός, μόνος του, μέσα στον εαυτό του⁶¹⁶. Αυτό το πρώτο πυρ είναι ένα είδος σπέρματος, που περιέχει τις αρχές και τις αιτίες όλων των πραγμάτων, όσων έγιναν, γίνονται και θα γίνονται⁶¹⁷. Η πρώτη μορφή που παίρνει αυτή η φωτιά είναι ο ζεστός αέρας και μετά το νερό, μέσα στο οποίο διατηρούνται οι σπερματικές αρχές όλων των πραγμάτων, και με τον τρόπο αυτό η ύλη καθίσταται ικανή για τη γένεση των τεσσάρων στοιχείων⁶¹⁸. Έτσι, καθώς αυτή μεταβάλλεται, σχηματίζονται αρχικά τα τέσσερα στοιχεία: η φωτιά, ο αέρας, το νερό και η γη⁶¹⁹. Από αυτά τα τέσσερα στοιχεία σχηματίζονται τα πάντα και σ' αυτά εντέλει αναλύονται⁶²⁰.

Η μεταβολή των στοιχείων από φωτιά σε αέρα, από αέρα σε νερό και από νερό σε γη γίνεται με ένα είδος πύκνωσης («συνισταμένου»)⁶²¹. Η συμπλοκή των στοιχείων και η ακολουθία τους είναι καθορισμένη από τους σπερματικούς λόγους και οι Στωικοί θεωρούν ότι αυτό αποτελεί «επιστήμη και αλήθεια και νόμο αδιάσπαστο και αναπόφευκτο»⁶²². Πρόκειται για την ειμαρμένη.

⁶¹⁴ SVF 1.98 / LS 46G1.

⁶¹⁵ Πλούταρχος, Έναντ. 1053B / SVF 2.605 / LS 46F2.

⁶¹⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.135-6 / SVF 1.102 / LS 46B1.

⁶¹⁷ SVF 1.98 / LS 46G2.

⁶¹⁸ Διογένης Λαέρτιος ό.π. / SVF 1.102 / LS 46B.

⁶¹⁹ Σέξτος Εμπειρικός, Μ. 10.312 κ.ε. Οι Στωικοί διακρίνουν αυτά τα στοιχεία σε δραστικά (αέρας και φωτιά) και παθητικά (γη και νερό) (SVF 2.418 / LS 47D), και θεωρούν ότι τα δραστικά συνέχουν τα παθητικά (SVF 2.439 & 2.440 / LS 47F).

⁶²⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.137.

⁶²¹ SVF 2.413 / LS 47A4.

⁶²² SVF 1.98 / LS 46G2.

Μετά τη γένεση των στοιχείων αρχίζει η «διακόσμηση». Το πνεύμα με τη μορφή της *ἕξεως* ή της *φύσεως* ή της *ψυχῆς* διαπερνά την *ύλη*, και έτσι το *ποιούν* και το *πάσχον* ενώνονται. Το πνεύμα –ή αλλιώς ο Θεός– αναμειγνύεται με την *ύλη* διαπερνώντας την ολόκληρη και δίνοντάς της σχήμα και μορφή⁶²³, γιατί μόνο με τον τρόπο αυτό η *ύλη* αποκτά *ποιότητα*. Ο Χρύσιππος⁶²⁴ υποστήριζε με έμφαση ότι όλη η πραγματικότητα είναι ενωμένη υπό την επίδραση ενός και μόνο πνεύματος, το οποίο τη διαπερνά και τη συγκρατεί.

Το ερώτημα που τίθεται σ' αυτό το σημείο είναι: πώς γίνεται αυτή η *μίξη* έτσι ώστε από δύο σώματα, το *ποιούν* και το *πάσχον*, να προκύπτει ένα;

Οι Στωικοί απαντούν ότι το *ποιούν* και το *πάσχον* ενώνονται με *κράση*. Τα σώματα εν γένει, κατ' αυτούς, μπορούν να αναμιχθούν με τους εξής τρόπους:

1^{ον} με «παράθεση», όταν αναμειγνύονται δύο ή περισσότερα σώματα που διατηρούν μετά τη *μίξη* το καθένα τις ιδιότητές του, όπως συμβαίνει όταν αναμείξουμε σιτάρι με κριθάρι·

2^{ον} με «σύγχυση», όταν τα αναμειγνυόμενα σώματα χάνουν το καθένα την ιδιαίτερη ποιότητά του και ένα νέο σώμα προκύπτει, όπως συμβαίνει με τα φάρμακα⁶²⁵.

3^{ον} με «κράση», όταν, παρά τη *μίξη* που δημιουργεί ένα νέο και ομοιογενές σώμα, τα αρχικά σώματα διατηρούν τις ποιότητές τους και έχουν τη δυνατότητα να διαχωριστούν. Τέτοιο παράδειγμα είναι το κρασί, γιατί, αν κάποιος τοποθετήσει λαδωμένο σπόγγο μέσα σ' αυτό, τα δύο συστατικά, ο οίνος και το νερό, μπορούν να διαχωριστούν⁶²⁶.

⁶²³ SVF 2.310.

⁶²⁴ SVF 2.473 / LS 48C.

⁶²⁵ Όπως συνέβαινε στην ιατρική με την «τετραφάρμακον» (SVF 472). Επιμένοντας ιδιαίτερα στην περίπτωση της *σύγχυσης* και στην πραγμάτευσή της από τον Ποσειδώνιο ο Ernesto Paparazzo στο άρθρο του *Why take chemistry stoically? The case of Posidonius* [2008] αποδεικνύει πως η άποψη του Ποσειδωνίου για τη γένεση και τη φθορά εμφανίζει αξιοπρόσεκτες ομοιότητες με τις έννοιες των χημικών στοιχείων, των χημικών ειδών, των πυρηνικών αντιδράσεων και του νόμου της διατήρησης της μάζας. Για τους παραπάνω λόγους θεωρεί σημαντική τη συνεισφορά των Στωικών στην επιστήμη της Χημείας.

⁶²⁶ SVF 2.471 / LS 48D.

Κράση λοιπόν συμβαίνει και στην περίπτωση της μίξης ύλης και πνεύματος. Το πνεύμα, δηλαδή, ως αέρινο και λεπτό ενώνεται με την ύλη, και τα δύο σώματα καταλαμβάνουν τον ίδιο χώρο (τόπο)⁶²⁷. Το πνεύμα απλώνεται με τη μίξη σε όλο το είναι της ύλης και ενώνεται ολοκληρωτικά μαζί της («κράση δι' ὄλων»), όπως μια σταγόνα κρασί απλώνεται σε όλα τα μήκη του πελάγους και γίνεται ένα μ' αυτό⁶²⁸. Έτσι δημιουργείται ένα νέο και ομοιογενές σώμα, χωρίς όμως να στερείται το κάθε συστατικό του τις αρχικές ποιότητές του⁶²⁹. Για τον λόγο αυτό, με τον θάνατο του σώματος είναι δυνατός ο διαχωρισμός των δύο επιμέρους σωμάτων.

Αυτή η διαρκής κράση μεταξύ ύλης και πνεύματος εξηγεί το διαρκές γίνεσθαι του κόσμου και ισοδυναμεί με τον ίδιο τον κόσμο και τον Θεό. Άλλωστε, όπως είπαμε, η έννοια «κόσμος» ταυτίζεται, κατά τους Στωικούς, με την έννοια «Θεός»⁶³⁰.

Ο κόσμος είναι αθάνητος, γιατί διαθέτει μέσα του όλα όσα χρειάζεται για το διαρκές γίνεσθαι, και έτσι τρέφεται και αυξάνεται από τον εαυτό του, καθώς τα μέρη μεταλλάσσονται το ένα στο άλλο⁶³¹. Εφόσον όμως γεννιέται, είναι φθαρτός, όπως συμβαίνει και με τα αισθητά πράγματα. Και εφόσον τα μέρη του είναι φθαρτά, είναι και το σύνολο φθαρτό⁶³². Η αύξηση του κόσμου σταματά, όταν καταναλώσει μέσα του τα πάντα⁶³³. Τότε, είναι έτοιμος για μια νέα εκπύρωση. Έτσι ο κόσμος βρίσκεται σε ένα αιώνιο κυκλικό γίνεσθαι, μια αιώνια επαναφορά, που εναλλάσσει ένα οργανωμένο κοσμικό σύστημα με την καθαρή φωτιά ή, όπως έλεγε ο Χρυσίππος, με το καθαρό φως («αυγή»)⁶³⁴. Για τους Στωικούς δεν υπάρχει ένας κόσμος, μοναδικός και αιώνιος, αλλά μια αιώνια διαδοχή κόσμων που εκδηλώνουν ακριβώς την ίδια τάξη.

⁶²⁷ SVF 2.468 / LS 48F.

⁶²⁸ Διογένης Λαέρτιος 7.151 / SVF 2.479 / LS 48A, και Πλούταρχος, Ένν. 1078E / SVF 2.480 / LS 48B.

⁶²⁹ SVF 2.471 / LS 48D & SVF 2.473 / LS 48C.

⁶³⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.137-8.

⁶³¹ Πλούταρχος, Έναντ. 1052C-D / SVF 2.604 / LS 46E2.

⁶³² Διογένης Λαέρτιος 7.141 / SVF 2.589 / LS 46J.

⁶³³ Πλούταρχος, ό.π. / SVF 2.604 / LS 46E.

⁶³⁴ SVF 1.511 / LS 46M.

Η κίνηση, λένε οι Στωικοί, αντίθετα με ό,τι υποστήριζε ο Αριστοτέλης, δεν είναι το πέρασμα από τη δυνατότητα στην πραγμάτωση, αλλά μια πράξη που επαναλαμβάνεται διαρκώς εκ νέου. Σ' αυτό το διαρκές και κυκλικό γίγνεσθαι που επιβάλλεται από τον σπερματικό λόγο έβρισκαν οι Στωικοί μια σταθερή και πλήρη από μόνη της κίνηση. Ο κόσμος βρίσκεται σε μια κατάσταση διαρκούς αλλαγής που πηγαινεί από την εκπύρωση στην αποκατάσταση και κατόπιν σε μια νέα εκπύρωση.

Η καθεμιά από αυτές τις περιόδους ανανεώνει ολοσχερώς την προηγούμενη, απαλλάσσοντάς την από κάθε κακό («όταν εκπυρώσωσι τὸν κόσμον οὗτοι, κακὸν μὲν οὐδ' ὀτιοῦν ἀπολείπεται, τὸ δ' ὅλον φρόνιμόν ἐστι τῆνικαῦτα καὶ σοφόν»⁶³⁵). Η εκπύρωση, δηλαδή, καθίσταται ένα είδος εξαγνισμού, καθώς κατά τη διάρκειά της παραμένει μόνο η φωτιά ως φως, ως Θεός⁶³⁶.

Οι Στωικοί, λοιπόν, υποστήριζαν ότι ο κόσμος στο σύνολό του παραδίδεται κατά περιόδους σε εκπυρώσεις⁶³⁷, οι οποίες συντελούν στην ανανέωσή του. Μετά από κάθε εκπύρωση αρχίζει η επανίδρυση του κόσμου, έτσι ώστε όλα να ξαναγίνονται από την αρχή και μάλιστα να επανέρχονται στην ίδια και απαράλλακτη κατάσταση με την προηγούμενη. Αυτή η επαναφορά θεωρήθηκε αέναη.

Ακόμη και οι άνθρωποι, κατά τους Στωικούς⁶³⁸, επανέρχονται με την ίδια μορφή ζώντας και πάλι μαζί με τους ίδιους φίλους και συμπολίτες. Οι Στωικοί έλεγαν χαρακτηριστικά ότι θα υπάρξουν και πάλι στη ζωή ο Σωκράτης και ο Πλάτων, καθώς και ο κάθε άνθρωπος που έζησε μαζί τους θα τους συμβούν τα ίδια πράγματα και θα επιδοθούν στις ίδιες ασχολίες όλες οι πόλεις και τα χωριά και οι αγροί

⁶³⁵ Πλούταρχος, Ένν. 1067A / SVF 2.606 / LS 46N.

⁶³⁶ SVF 2.1052 / LS 46H: Ὄντας σώμα ο Θεός, συγκεντρώνει το σύνολο της ουσίας την ώρα της εκπύρωσης, ενώ την ώρα της διαμόρφωσης του κόσμου, εξομοιώνεται με ένα μέρος της ουσίας, το πνεύμα.

⁶³⁷ Lactantius: SVF 2.623 / LS 52B, Νεμέσιος: SVF 2.625 / LS 52C, Ευσέβιος: SVF 2.599 / LS 52D, Αλέξανδρος Αφροδισιεύς: SVF 2.624 / LS 52F. Η άποψη πρέπει να έχει την καταγωγή της στους Πυθαγόρειους (βλ. Σιμπλίκιος, *Εἰς τὸ Α τῆς Ἀριστοτέλους Φυσικῆς Ἀκροάσεως ὑπόμνημα* 9.732.26-733.1).

⁶³⁸ SVF 2.625 και 626.

θα αποκατασταθούν με τον ίδιο τρόπο και αυτή η επαναφορά δεν θα γίνει μία φορά, αλλά άπειρες και χωρίς καμία διακοπή.

Αν λάβει κανείς υπόψη του τα θεμελιώδη δόγματα της στωικής φιλοσοφίας, μπορεί να κατανοήσει γιατί υποστήριξαν την αιώνια επαναφορά. Αναλογιζόμενοι, λοιπόν, ότι, κατά τη στωική αντίληψη,

α) ο παρών κόσμος είναι ένα σύνολο φθαρτών, κοσμικών και ολοκληρωμένων γεγονότων· όμως,

β) οι αρχές (πνεύμα και ύλη) είναι αιώνιες, όπως και οι φυσικοί νόμοι, και

γ) από ίδιες αιτίες ακολουθούν κατ' ανάγκη ίδια αποτελέσματα, μπορούμε να συναγάγουμε κατά λογική αναγκαιότητα την αιώνια επαναφορά: Από ένα σταθερό και αναλλοίωτο στοιχείο, όπως είναι οι αρχές, δημιουργείται βάσει των αιώνιων φυσικών νόμων ένας κόσμος φθαρτός· ο παρών κόσμος φθείρεται, αλλά οι αρχές από τις οποίες προέκυψε παραμένουν αναλλοίωτες. Από τη μια, λοιπόν, έχουμε φθορά και από την άλλη αιωνιότητα. Για να συνυπάρξουν, είναι ανάγκη να στεγαστούν κάτω από την κυκλικότητα. Η κίνηση που υπακούει σε άφθαρτους νόμους και μεταβάλλει στοιχεία που στα επιμέρους όντα φθείρονται, αλλά στην ολότητά τους διατηρούνται αναλλοίωτα, είναι λογικά κυκλική⁶³⁹.

Η αιώνια επαναφορά υπαγορεύθηκε στη στωική φιλοσοφία κυρίως από τους σπερματικούς λόγους, οι οποίοι, εφόσον δεν καταστρέφονται ποτέ, είναι λογικά αναγκαίο να επανιδρύνουν τον ίδιο κόσμο.

⁶³⁹ Η κυκλική και αέναη εκπόρωση, που φαίνεται ως καταστροφή του υπάρχοντος κόσμου, είναι πιο αισιόδοξη από την ευθύγραμμη εξέλιξη του, γιατί δεν οδηγεί σε ένα τέλος αλλά σε μια ανανέωση και έναν εξαγνισμό του υπάρχοντος κόσμου. Ο κόσμος ως ζωντανός και διαρκώς αναπτυσσόμενος και έχοντας δική του ψυχή και δικό του ηγεμονικό θα οδηγηθεί κάποτε στην ωρίμανση και την αγνότητα, όπως όλα τα επιμέρους όντα από τα οποία απαρτίζεται. Ο μακρόκοσμος έχει την ίδια μοίρα με τον μικρόκοσμο. Άλλωστε, ο λόγος που ενυπάρχει και διαφεντεύει όλη τη φύση είναι κοινός για τα επιμέρους όντα και για το σύνολο.

Οι σύγχρονες θεωρίες των Turok, Khoury, Ovrut, Steinhard για το «εκπυρωτικό σύμπαν» οφείλουν την έμπνευσή τους στο στωικό κοσμολογικό μοντέλο της εκπόρωσης και της αέναης επαναφοράς (<http://www.physics4u.gr/articles/2002/ekpyrotic.html>).

Πράγματι, ο κόσμος ολοφάνερα –όσον αφορά τουλάχιστον τα μέρη του– αλλάζει. Είδη ζώων εξαφανίζονται, η θάλασσα εξαπλώνεται, το γήινο τοπίο μεταβάλλεται και οι ανθρώπινες υπάρξεις έρχονται και παρέρχονται. Ο κόσμος που διαθέτει συγκεκριμένη χωροχρονική ύπαρξη δεν παραμένει αναλλοίωτος. Το γίνεσθαι δεν παύει ποτέ να συμβαίνει σ' αυτόν. Οι αρχές, όμως, είναι αιώνιες και άφθαρτες. Τίποτε από την αρχική ύλη και τους σπερματικούς λόγους που δίνουν την ώθηση στο διαρκές γίνεσθαι δεν αλλάζει. Το ίδιο και οι νόμοι, η εμπαρμένη, που διέπουν τη λειτουργία του σύμπαντος, με επακόλουθο ο νέος κόσμος που θα ιδρυθεί να είναι πανομοιότυπος με τον προηγούμενο. Η αιώνια επαναφορά ενός και του αυτού κόσμου προκύπτει, λοιπόν, κατά λογική αναγκαιότητα στη στωική φιλοσοφία⁶⁴⁰. Πρόκειται για μια ντετερμινιστική ερμηνεία της εξέλιξης του κόσμου χωρίς καθόλου τελεολογικά στοιχεία.

Από τη μέχρι στιγμής διερεύνηση έγινε σαφές ότι ο κόσμος δημιουργείται από την κράση των δύο αιώνιων αρχών, έτσι ώστε κάθε επιμέρους σώμα να διαθέτει και τις δύο σε μία ενότητα. Παραμένει όμως αναπάντητο το ερώτημα πώς αυτή η ενότητα συντελείται έτσι ώστε να είναι πλήρης και σταθερή. Για να απαντήσουμε στο ερώτημα πρέπει να ανατρέξουμε στην έννοια της χώρας, η οποία προϋποθέτει να έχουμε κατανοήσει την έννοια του κενού και του τόπου.

5. Το κενό, ο τόπος και η χώρα

Το κενό ανήκει στα ασώματα και ορίζεται ως «έρημία σώματος». Θεωρείται άπειρο και συνεχές⁶⁴¹, ως το διάστημα που είναι δυνατόν να καταληφθεί από ένα ον, αλλά δεν είναι κατειλημμένο⁶⁴².

⁶⁴⁰ Ο Barnes [1978] δεν βρίσκει καθόλου πειστική την προσπάθεια των Στωικών να ερμηνεύσουν την αιώνια επαναφορά· πρόκειται, ισχυρίζεται, για *reductio ad absurdum*.

⁶⁴¹ SVF 1.95-96.

⁶⁴² Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 10.3-4 / SVF 2.505 / LS 49B.

Ο κόσμος είναι ένας και πεπερασμένος με σχήμα σφαιρικό, γιατί αυτό το σχήμα είναι πιο κατάλληλο για κίνηση⁶⁴³. Έξω απ' αυτόν και γύρω του υφίσταται το κενό. Μέσα όμως στον κόσμο δεν υπάρχει κενό. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την ενότητα, τη σύμπνοια και τον συντονισμό των ουράνιων και επίγειων σωμάτων. Όλη η ύλη είναι ενωμένη⁶⁴⁴. Ο πεπερασμένος κόσμος αποκλείει εντελώς εντός του το κενό, επιτρέποντάς το μόνο να τον περιβάλλει.

Ωστόσο, δεν θα μπορούσαμε να πούμε πως το κενό είναι «τίποτε» είναι μέρος τού «τι». Αποτελεί τη δυνατότητα ύπαρξης των σωμάτων· η ύπαρξή του καθιστά δυνατή την επέκταση της ύλης, όταν θα συμβεί η εκπύρωση και θα προκύψουν από την ανάπτυξη αυτής της αρχικής ύλης νέα σώματα, τα οποία θα χρειασθεί να καταλάβουν περισσότερο χώρο.

Οι Στωικοί είναι ουσιαστικά αναγκασμένοι να αποδεχθούν το κενό, εφόσον αποδέχονται την κατάσταση της εκπύρωσης. Αν δεν υφίστατο το κενό, θα ήταν αδύνατη η εκπύρωση⁶⁴⁵. Θεωρείται μάλιστα άπειρο και ότι περιβάλλει τον κόσμο παρέχοντας το απαραίτητο διάστημα για τις αλλαγές του όγκου των σωμάτων⁶⁴⁶.

Το ότι το κενό βρίσκεται εκτός του κόσμου αποδεικνύεται από τους Στωικούς με ορθολογικό τρόπο ως εξής: έστω ότι στέκεται κάποιος στο έσχατο σημείο της απλανούς σφαίρας και απλώνει το χέρι του προς τα πάνω. Εάν μπορεί να το απλώσει, σημαίνει ότι υπάρχει κάτι εκτός του ουρανού, στο οποίο άπλωσε το χέρι του. Εάν δεν μπορεί να το απλώσει, αυτό σημαίνει πως υπάρχει κάτι που τον εμποδίζει. Και αν σταθεί και πάλι στο όριο αυτού του πράγματος, το ίδιο πρόβλημα θα τεθεί. Άρα, υπάρχει κάτι εκτός⁶⁴⁷.

⁶⁴³ Διογένης Λαέρτιος 7.140.

⁶⁴⁴ Διογένης Λαέρτιος 7.140, και SVF 2.424.

⁶⁴⁵ SVF 2.537 / LS 49G : «Εἰ δὲ καὶ εἰς πῦρ ἀναλύεται ἢ πᾶσα οὐσία, ὡς τοῖς χαριεστάτοις τῶν φυσικῶν δοκεῖ, ἀνάγκη πλέον ἢ μυριοπλασίονα τόπον αὐτὴν καταλαμβάνειν, ὥσπερ καὶ τὰ εἰς ἀτμὸν ἐκθυμιάμενα τῶν στερεῶν σωμάτων. Ὁ τοίνυν ἐν τῇ ἐκπύρωσει ὑπὸ τῆς οὐσίας χεομένης καταλαμβανόμενος τόπος νῦν κενός ἐστιν, οὐδενός γε σώματος αὐτὸν πεπληρωκότος. Εἰ δὲ φήσει τις μὴ γίνεσθαι ἐκπύρωσιν, οὐδὲν πρὸς τὸ μὴ εἶναι κενὸν ἐναντιοῦται τὸ τοιοῦτον».

⁶⁴⁶ Long & Sedley [2001] σ. 301.

⁶⁴⁷ SVF 2.535 / LS 49F.

Το άπειρο κενό καθίσταται πεπερασμένο, όταν καταλαμβάνεται από ένα σώμα. Τότε το κενό γίνεται τόπος. Τόπος είναι το διάστημα που κατέχεται από ένα σώμα και εξισώνεται με το σώμα που τον κατέχει⁶⁴⁸.

Ο τόπος, δηλαδή, καθορίζεται μόνο σε σχέση με το σώμα που τον κατέχει. Εάν υπάρχει σώμα, υπάρχει και τόπος. Και παρόλο που ο τόπος είναι ασώματος, μοιάζει να αποκτά όρια καθώς αντιλαμβανόμαστε τον τόπο και το κενό από την ύπαρξη ή την ανυπαρξία των σωμάτων: ο τόπος είναι ένα σώμα, το οποίο ένα σώμα μπορεί να καταλάβει και όντως καταλαμβάνει, ενώ το κενό είναι το ασώματο το οποίο ένα σώμα μπορεί να καταλάβει, αλλά δεν καταλαμβάνει.

Ο τόπος και το κενό διαθέτουν, όπως και τα σώματα, τρεις διαστάσεις, επειδή θεωρούνται πραγματικά, παρόλο που δεν είναι υπαρκτά⁶⁴⁹. Οι Στωικοί υποστηρίζουν την τρισδιάστατη φύση τους, διότι αποτελούν προϋποθέσεις των σωμάτων· διαφορετικά, δεν θα μπορούσαν να εκπληρώσουν τους ρόλους τους⁶⁵⁰.

Δεν μπορούμε όμως να πούμε πως ο κόσμος βρίσκεται μέσα στο κενό. Το κενό δεν συγκρατεί κανένα σώμα. Βρίσκεται έξω από τον κόσμο και ποτέ μέσα σ' αυτόν. Ο κόσμος είναι πλήρης και τίποτε δεν μπορεί να προστεθεί σ' αυτόν.

Η άποψη αυτή οδήγησε τους Στωικούς να κάνουν μια διάκριση ανάμεσα στο «ὄλον» και το «πᾶν». «ὄλον» είναι ο κόσμος και «πᾶν» είναι ο κόσμος μαζί με το εξωτερικό κενό. Το πρώτο είναι πεπερασμένο, γιατί ο κόσμος έχει πέρατα, ενώ το δεύτερο άπειρο, εφόσον το κενό είναι άπειρο⁶⁵¹.

Ο τόπος νοείται κατά μετάβαση⁶⁵² συμπεραίνουμε την ύπαρξή του υποθέτοντάς την λόγω της αλλαγής θέσης των σωμάτων. Καθώς ένα διάστημα καταλαμβάνεται διαδοχικά από σώματα, μας δημιουργείται η εντύπωση ότι υπάρχει κάποιος τόπος. Ο τόπος, δηλαδή, για τους Στωικούς, δεν είναι αισθητή, αλλά νοητική παράσταση που ακολουθεί

⁶⁴⁸ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 10.3-4 / *SVF* 2.505 / *LS* 49B.

⁶⁴⁹ *SVF* 2.502.

⁶⁵⁰ Long & Sedley [2001] σ. 300.

⁶⁵¹ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 9.332-333 / *SVF* 2.524 / *LS* 44A.

⁶⁵² Διογένης Λαέρτιος 7.53.

την παράσταση που σχηματίζουμε για τα σώματα· δεν αποτελεί μέρος της ουσίας τους.

Και η περατότητα όμως των σωμάτων δεν είναι τόσο υπαρκτή όσο υφίσταται στη νόησή μας. Οι Στωικοί θεωρούσαν ότι τα όρια ανήκουν σε εκείνη την κατηγορία του «τι» που δεν είναι ούτε σώματα ούτε ασώματα. Στην πραγματικότητα, δηλαδή, τα σώματα δεν διαθέτουν πέρατα έτσι ώστε να οριοθετούνται απολύτως τα ίδια και να οριοθετούν επακριβώς και τον τόπο που καταλαμβάνουν. Μάλιστα εξαιτίας του πλήθους των μερών τους, εφόσον τέμνονται επ' άπειρον, μπορούμε να πούμε ότι τα σώματα εκτείνονται στο άπειρο⁶⁵³. Ο Χρύσιππος έλεγε ότι τα σώματα και αυτά που μοιάζουν με σώματα, όπως η επιφάνεια, η γραμμή, ο τόπος, το κενό, ο χρόνος, τέμνονται επ' άπειρον. Ενώ όμως τέμνονται επ' άπειρον, δεν μπορούμε να πούμε ότι συνίστανται από άπειρα επιμέρους σώματα⁶⁵⁴, γιατί οι Στωικοί δεν αναγνώριζαν την ύπαρξη ορίων στα σώματα· αρνούσαν ότι τα όρια αποτελούν μέρη των σωμάτων. Θεωρούσαν ότι είναι νοητικές κατασκευές. Ενώ, δηλαδή, στην πραγματικότητα τα σώματα δεν αποτελούνται από μέρη σαφώς διακριτά –ούτε άπειρα ούτε πεπερασμένα–, οι άνθρωποι με τον νου τους διαιρούν τα σώματα και υποστηρίζουν, για παράδειγμα, ότι είμαστε συντεθειμένοι από κεφάλι, θώρακα και μέλη⁶⁵⁵.

Πράγματι, αν τα σώματα διέθεταν όρια, δεν θα μπορούσε να υπάρξει κράση μεταξύ τους, γιατί τα όρια θα περιόριζαν και θα σταθεροποιούσαν τη φύση του σώματος⁶⁵⁶. Η άποψη αυτή μπορεί να εξηγήσει το γεγονός ότι τα σώματα βρίσκονται σε ένα διαρκές γίγνεσθαι κατά το οποίο εισχωρούν το ένα στο άλλο. Μόνο η ανυπαρξία σαφών και διακριτών ορίων μπορεί να επιτρέψει αυτήν την κράση.

Για τους παραπάνω λόγους είναι καλύτερο στη στωική φιλοσοφία να μιλάμε για τη χώρα και όχι για τον τόπο. Ως χώρα θεωρήθηκε «το

⁶⁵³ Πλούταρχος, *Ένν.* 1078F-1079A / *SVF* 2.485.

⁶⁵⁴ *SVF* 2.482.

⁶⁵⁵ Πλούταρχος, *Ένν.* 1079B-C / *SVF* 2.483.

⁶⁵⁶ Πλούταρχος, *Ένν.* 1081A.

διάστημα που εν μέρει κατέχεται από ένα σώμα και εν μέρει όχι, ή ο τόπος του μεγαλύτερου σώματος»⁶⁵⁷. Ο Émile Bréhier⁶⁵⁸ αποσαφηνίζει το περιεχόμενο της έννοιας υποστηρίζοντας ότι, εφόσον ο τόπος ενός σώματος ορίζεται ως προς το ίδιο το σώμα (καθώς είναι το διάστημα που υπάρχει ανάμεσα στα όριά του), τότε το πιο μικρό σώμα, του οποίου τη θέση αναζητούμε, περιέχεται στο εσωτερικό ενός μεγαλύτερου. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι περιέχεται στο μεγαλύτερο με την έννοια που περιέχεται το νερό σε ένα βάζο, κάτι που θα το δηλώναμε με το ρήμα «περιέχειν», αλλά τα δύο σώμα εισχωρούν το ένα στο άλλο και το μικρότερο υπάρχει πλέον μέσα στο μεγαλύτερο, πρόκειται για την έννοια του «χωρεῖν». Έτσι, το μεγαλύτερο σώμα αποτελεί τη χώρα τού μικρότερου.

Οι Στωικοί υποστήριξαν την αμοιβαία και ολοσχερή αλληλοεισχώρηση των σωμάτων και η άποψή τους θεωρήθηκε άτοπη στην αρχαιότητα. Ο Σιμπλίκιος θεωρεί πως οι Στωικοί υιοθέτησαν την παραπάνω αντίληψη ακολουθώντας την πάγια τακτική τους να επιβεβαιώνουν τις αρχικές υποθέσεις τους⁶⁵⁹.

Με αφορμή τα παραπάνω μπορούμε να συναγάγουμε ότι το πνεύμα, που εκδηλώνεται άλλοτε ως ποιότητα, άλλοτε ως ψυχή –και με την πλήρη του μορφή ως θεός⁶⁶⁰–, εισχωρεί στα άλλα σώματα και τα διαπερνά έτσι ώστε να γίνεται η χώρα των υπόλοιπων σωμάτων. Αυτό συμβαίνει μόνο με κράση και όχι με άλλες μορφές μίξης. Έτσι το πνεύμα καθίσταται το μεγαλύτερο σώμα που προσφέρει χώρα στην ύλη και γι' αυτόν τον λόγο την ενοποιεί.

Κατά πόσο όμως αυξάνει η έκταση που καταλαμβάνει ένα σώμα, όταν γεννιέται από την κράση δύο άλλων; Ο Long απαντά: «Οι Στωικοί

⁶⁵⁷ Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 10.3-4 / *SVF* 2.505 / *LS* 49B.

⁶⁵⁸ Bréhier [1970] σ. 53.

⁶⁵⁹ «Τὸ δὲ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν οἱ μὲν ἀρχαῖοι ὡς ἐναργὲς ἄτοπον ἐλάμβανον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὕστερον προσήκαντο ὡς ἀκολουθοῦν ταῖς σφῶν αὐτῶν ὑποθέσεσιν, ἅς ἐνόμιζον παντὶ τρόπῳ δεῖν κυροῦν· σώματα γὰρ πάντα λέγειν δοκοῦντες καὶ τὰς ποιότητας καὶ τὴν ψυχὴν καὶ διὰ παντὸς ὀρῶντες τοῦ σώματος καὶ τὴν ψυχὴν χωροῦσαν καὶ τὰς ποιότητας ἐν ταῖς κράσεσι συνεχῶρουν σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν», *SVF* 2.467. Βλ. καὶ *SVF* 2.465, 468, 469.

⁶⁶⁰ *SVF* 2.1033.

φαίνεται να σκέφτηκαν ότι είναι τόση η λεπτότητα του πνεύματος ώστε ένας όγκος πνεύματος να μπορεί να κατέχει ταυτόχρονα τον ίδιο τόπο με αυτόν που κατέχει ένας όγκος ύλης. Η θεωρία τους γίνεται πιο πειστική, με την υπόθεση ότι η ποσότητα του πνεύματος σε κάθε σύνθετο σώμα θα είναι πάντοτε εξαιρετικά μικρή σε σύγκριση με την ποσότητα της ύλης»⁶⁶¹. Πράγματι, η σύνθεση του πνεύματος από φωτιά και αέρα μπορεί να του επιτρέψει να εισχωρεί στο υλικό σώμα, χωρίς να αυξάνει αισθητά το βάρος και τον όγκο του.

Όταν οι Στωικοί υποστήριζαν «σῶμα γὰρ διὰ σώματος χωρήσει δι' ὅλου καὶ δύο σώματα τὸν αὐτὸν ἐφέξει τόπον»⁶⁶², δεν εννοούσαν ότι η έκταση του τόπου που τα δύο σώματα καταλαμβάνουν μετά τη μίξη τους θα είναι η ίδια μ' αυτήν που καταλάμβανε το μεγαλύτερο από αυτά πριν από τη μίξη, αλλά ότι το ένα σώμα εισέρχεται στο άλλο και απλώνεται σε όλη την έκτασή του έτσι ώστε να καταλαμβάνουν μαζί έναν καινούργιο τόπο, αλλά κοινό τόπο. Επειδή τα σώματα διαθέτουν ελαστικότητα λόγω του τόνου τους, η κράση μεταξύ τους προφανώς θα επιτρέψει σ' αυτά να καταλάβουν ένα μεγαλύτερο διάστημα. Παρ' όλα αυτά, πρέπει να υποθέσουμε ότι αυτό το διάστημα δεν θα διαφέρει και πολύ από αυτό του μεγαλύτερου σώματος, λόγω της αραιότητας και ελαστικότητας του πνεύματος⁶⁶³.

Αυτή κράση των σωμάτων προσδίδει ενότητα στα ίδια τα σώματα αλλά και το σύμπαν. «Εκείνο που δημιουργεί την ενότητα σε κάθε σώμα», εξηγεί ο Émile Bréhier, «είναι το πνεύμα του σπερματικού λόγου που συγκρατεί τα μέρη. Ο σπερματικός λόγος παράγει επιμέρους λόγους μέσω μιας κίνησης του τόνου του. Το σύμπαν είναι ένα και μοναδικό σώμα, που από τον εσωτερικό του τόνο καθορίζει τον τόπο του και που διαφοροποιείται από πολλαπλούς βαθμούς τόνων και όχι από τις διαφορετικές θέσεις που καταλαμβάνουν τα μέρη του»⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ Long [2003] σ. 257.

⁶⁶² SVF 2.468 / LS 48F.

⁶⁶³ «Αυτή η σύλληψη γίνεται κατανοητή πιο εύκολα, εάν δεχτούμε ότι γι' αυτούς το πιο αρύ σώμα διέθετε μια ελαστικότητα που του επέτρεπε να γίνει ίσο με το πιο ευρύ σώμα και ότι, επιπλέον, αυτό το πιο αρύ σώμα γίνεται αντιληπτό περισσότερο ως δύναμη παρά ως ύλη», υποστηρίζει η Virieux-Reymond [1976] σ. 30.

⁶⁶⁴ Bréhier [1970] σ. 42.

Σ' αυτήν την τονική κίνηση του πνεύματος αποδίδει και ο Μάρκος Αυρήλιος (6.38.1.1-5) την ενότητα που υπάρχει μεταξύ των σωμάτων:

Πολλές φορές να συλλογίζεσαι τη σύνδεση όλων όσων υπάρχουν στον κόσμο και τη σχέση μεταξύ τους. Κατά κάποιο τρόπο όλα περιπλέκονται μεταξύ τους και όλα έχουν φιλικές σχέσεις μεταξύ τους. Γιατί είναι συνεχόμενα το ένα με το άλλο χάρη στην τονική τους κίνηση, το όμοιο πνεύμα που τα διαπερνά («σύμπνοια») και την ίδια ουσία από την οποία αποτελούνται.

Τα μέρη αυτού του κόσμου συνεχόνται «κατ' ιδίαν ἕξιν» και έχουν φορά προς το μέσον του κόσμου, ομοίως και ο ίδιος ο κόσμος. Έτσι, ο κόσμος συγκρατείται στο άπειρο κενό⁶⁶⁵ και έχει σχήμα σφαιροειδές.

Αυτή όμως η αντίληψη της ενιαίας χώρας στην οποία στεγάζονται όλα τα επιμέρους σώματα τείνει να καταργήσει την ίδια την ύπαρξη του επιμέρους τόπου, εφόσον τελικά αυτός καθίσταται ενιαίος και πλήρης, καθώς δεν υπάρχει στον κόσμο κενό, και καθώς η σύμπνοια και η συντονία των ουρανίων προς τα επίγεια επιβάλλει αναγκαστικά την ενότητα του συνόλου⁶⁶⁶. Τα μέρη του κόσμου είναι ενωμένα όχι από ένα περιέχον που τα σπρώχνει να παραμείνουν ενωμένα, αλλά από έναν εσωτερικό δεσμό, μία «ἕξιν» που απλώνεται από τη μία άκρη του κόσμου στην άλλη.

6. Η δομή του κόσμου

Το αποτέλεσμα αυτής της διαπλοκής και της συνέχειας είναι η ενότητα του συνόλου:

Λένε (οι Στωικοί) πως, επειδή αυτός ο κόσμος είναι ένας και περικλείει μέσα του όλα όσα υπάρχουν και διοικείται από μια φύση ζωντανή, λογική και νοήμονα, η διοίκηση όσων υπάρχουν είναι αιώνια και βαδίζει σύμφωνα με έναν ειρμό και μια τάξη

⁶⁶⁵ SVF 1.99 / LS 49J.

⁶⁶⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.140: «ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἠγῶσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοια καὶ συντονίαν».

ώστε ό,τι παράγεται πρώτα να γίνεται αίτιο εκείνου που ακολουθεί και όλα να είναι ενωμένα μεταξύ τους⁶⁶⁷.

Ακόμη πιο εμφατικά ο Μάρκος Αυρήλιος (7.9.1.3-6) υποστηρίζει στο απόσπασμα που ακολουθεί την ίδια ιδέα τονίζοντας πως αυτή η διαπλοκή όλων των σωμάτων δημιουργεί το απόλυτο Ένα:

Κόσμος τε γάρ εις έξ άπάντων και θεός εις δι' άπάντων και ούσία μία και νόμος εις, λόγος κοινός πάντων τών νοερών ζώων, και αλήθεια μία, ειγε και τελειότης μία τών όμογενών και του αυτού λόγου μετεχόντων ζώων.

Μπορούμε, λοιπόν, πλέον να συλλάβουμε την κύρια αρχή που διέπει τη Φυσική των Στωικών: το σύμπαν χαρακτηρίζεται από *συμπάθεια* και ενότητα⁶⁶⁸. Στη Φυσική των Στωικών δεν βρίσκουμε το δυϊσμό της πλατωνικής μεταφυσικής. Η στωική θεώρηση του κόσμου είναι μονιστική: δεν υπάρχει άλλος κόσμος έξω από αυτόν εδώ στον οποίο ζούμε. Όλα είναι ένα, μία σφαίρα που πάλλεται εσωτερικά και βρίσκεται σε κατάσταση διαρκούς γίγνεσθαι.

Οι Στωικοί απέρριψαν τον δυϊσμό. Αν η ύπαρξη του κόσμου μας εξηγείται από την ύπαρξη ενός ανώτερου όντος, τότε πώς εξηγείται η ύπαρξη αυτού του ανώτερου όντος; Αν την αλήθεια του κόσμου αυτού εγγυάται η αλήθεια ενός άλλου κόσμου, τότε ποιος εγγυάται την αλήθεια αυτού του τελευταίου; Ο μονισμός των Στωικών αίρει αυτά τα προβλήματα και κερδίζει σε ερμηνευτική δύναμη. Κάθε διαίρεση για τους Στωικούς είναι μόνο νοητική κατασκευή που χρησιμεύει στον

⁶⁶⁷ SVF 2.945 / LS 55N1.

⁶⁶⁸ SVF 2.1013. Βλ. την άποψη του Dodds [1995] σ. 130: «Το ρεύμα της “κοσμικής αισιοδοξίας”, το αίσθημα του δέους απέναντι στην παρουσία του ορατού κόσμου, το οποίο πηγάζει από τον *Τίμαιο* και ρέει σε βάθος ή στην επιφάνεια σε όλους τους στωικούς, άρχισε να περνάει από αμμόδη εδάφη, αν και ποτέ δεν εξαφανίστηκε εντελώς, ενώ το αντίθετο ρεύμα της “κοσμικής απαισιοδοξίας” γινόταν όλο και πιο ισχυρό. Η παλαιά αίσθηση ότι τα πράγματα βρίσκονται ενωμένα από θεία εντολή είναι ακόμη ζωντανή και ισχυρή στον Μάρκο Αυρήλιο, αφού μιλάει για “ένα κόσμο που περιέχει τα πάντα, ένα Θεό που διαπερνάει τα πάντα, μια ουσία και ένα νόμο”. Και υπενθυμίζει στον εαυτό του τη δική του ενότητα μ’ εκείνον: “ο νους κάθε ανθρώπου είναι θεός και εκπόρευση από τη θεότητα” ο άνθρωπος που ξεκόβει από την Πολιτεία του Θεού μοιάζει με στασιαστικό καρκίνωμα στο σώμα της Φύσεως (7.9, 12.26, 4.29)».

ανθρώπινο νου να κατανοήσει τον κόσμο. Η πραγματικότητα όμως είναι μία και αδιαίρετη.

Παρά την ενότητά του όμως ο κόσμος, συνέχεται από ισχυρές αντιθέσεις, που όχι μόνο συνυπάρχουν στην ίδια αυτή ενότητα, αλλά και τη δημιουργούν. Πρόκειται για ένα διαλεκτικό μοντέλο: το σταθερό, το όλον, και το μεταβαλλόμενο, το επιμέρους το ποιούν και το πάσχον· η εκπύρωση και η αιώνια επαναφορά· το σώμα και το ασώματο· η κίνηση του τόνου προς τα μέσα και προς τα έξω πεπερασμένο όλον και το άπειρο παν. Πρόκειται για αντιθέσεις που εξηγούν το γίγνεσθαι και προσδίδουν κίνηση στη σταθερότητά του. Αν δεν υπήρχαν οι αντιθέσεις αυτές, ο ένας και μοναδικός κόσμος που πρότειναν οι Στωικοί θα ήταν ακίνητος· σχεδόν νεκρός.

Οι Στωικοί αντιλήφθηκαν τον κόσμο ως μια δυναμική ενότητα και πάνω σ' αυτήν στήριξαν τον ιδανικό τρόπο ζωής έτσι ώστε ο στωικός άνθρωπος να μη νιώθει διχασμένος να μη διαχωρίζει το σώμα του από την ψυχή του, τον εαυτό του από τον Θεό, τους ανθρώπους από το φυσικό περιβάλλον να υπάρχει και να λειτουργεί ως αδιαίρετο μέρος ενός και μόνου συνόλου που εργάζεται κάτω από τους ίδιους κανόνες αενάως.

Αν συνυπολογίσουμε στις παραπάνω αντιλήψεις τη στωική πεποίθηση ότι ο θεός ταυτίζεται με τον κόσμο («ουσία του θεού είναι ο κόσμος όλος και ο ουρανός»⁶⁶⁹), τότε σε τελική ανάλυση η Φυσική στους Στωικούς γίνεται Θεολογία. Όμως δεν πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τη Θεολογία με τη σημερινή της σημασία, γιατί οι Στωικοί μιλούσαν για τη φύση και τον θεό χωρίς να διαχωρίζουν τις έννοιες. Ο Επίκτητος (Δ. 2.8.11-4) περιγράφει εύστοχα στο παρακάτω απόσπασμα την ενότητα μεταξύ ανθρώπου και θεού:

Εσύ είσαι κομμάτι του Θεού. Μέσα σου έχεις κάποιο μέρος εκείνου. Γιατί, λοιπόν, δεν αντιλαμβάνεσαι τη συγγενείά σου με τον Θεό; Γιατί δεν γνωρίζεις την προέλευσή σου; Δεν θέλεις, όταν τρως, να θυμάσαι ποιος είσαι εσύ που τρως και ποιον τρέφεις; Όταν έρχεσαι σε επαφή ερωτική, ποιος είσαι που το κάνεις αυτό; Στις παρέες, όταν γυμνάζεσαι, όταν συνδιαλέγεσαι, δεν

⁶⁶⁹ Διογένης Λαέρτιος 7.148.

Ξέρεις ότι τρέφεις τον Θεό, ότι γυμνάζεις τον Θεό; Φέρεις παντού μαζί σου τον Θεό, δύστυχε, και δεν το γνωρίζεις. Νομίζεις ότι μιλά για κάποιο εξωτερικό Θεό, που είναι φτιαγμένος από ασήμι και χρυσό; Μέσα σου τον έχεις τον Θεό...

7. Το στωικό παραμύθι της δημιουργίας

Ανακεφαλαιώνοντας τα βασικά σημεία της στωικής Φυσικής, ας αποπειραθούμε να σκιαγραφήσουμε σε γενικές γραμμές τον κόσμο έτσι όπως ένας Στωικός τον είχε αποτυπωμένο στο μυαλό του:

Ο κόσμος στο σύνολό του είναι ένας και μοναδικός, ενιαίος και συμπαγής. Ένα σύνολο που το διέπουν δύο σωματικές, και γι' αυτό υπαρκτές, αρχές: αυτή που ενεργεί και αυτή που πάσχει. Οι δύο αυτές αρχές δεν υπάρχουν ποτέ χωριστά είναι πάντα ενωμένες σε ένα αδιάσπαστο σύνολο, διαφοροποιημένο στα επιμέρους όντα ανάλογα με το ποσοστό που μετέχει το κάθε ον στις δύο αρχές.

Ο κόσμος ως σύνολο και τα μέρη του διέπονται από τους ίδιους νόμους. Τίποτε δεν ξεφεύγει από την καθολική και επιτακτική νομοτέλεια, την *ειμαρμένη*, με αποτέλεσμα κάθε κομμάτι αυτού του κόσμου να αποτελεί μια μικρογραφία του συνόλου. Ο μακρόκοσμος και ο μικρόκοσμος είναι όμοια πλασμένοι, διαθέτουν την ίδια δομή και λειτουργούν με τους ίδιους νόμους, έτσι που, αν ανατάμει κανείς το μέρος, θα δει το όλο και, αν εξιχνιάσει το μυστήριο που κρύβεται στο μέρος, θα φωτίσει και το μυστήριο που κρύβεται στο όλο. Η ερμηνευτική αρχή του σύμπαντος είναι μία.

Γι' αυτό, όπως γεννιέται ο άνθρωπος, που αποτελεί μέρος αυτού του συνόλου, έτσι γεννιέται καθετί στον κόσμο. Ένα αρχικό σπέρμα που διαπνέεται από ένα αρχικό πνεύμα μεγαλώνει και αυξάνεται κρύβοντας μέσα του όλη τη νομοτέλεια που κυβερνά το σύμπαν. Όταν η αύξησή του ολοκληρώνεται, επέρχεται η φθορά και ο θάνατος, όχι όμως με την έννοια της πλήρους καταστροφής, αλλά με την έννοια της απελευθέρωσης των αρχικών υλικών από τα οποία ο κόσμος εξαρχής συνετέθη. Έτσι ο κόσμος, αφού γνωρίσει τη φάση της

ανάπτυξης και της οργάνωσης, τη φάση της διακόσμησης, περνά στη φάση της φθοράς και της συρρίκνωσης. Φθάνει η ώρα της εκπύρωσης.

Η φωτιά κατατρώνει τα πάντα και κυριαρχεί στο σύμπαν, ώσπου γίνεται καθαρό φως και ταυτίζεται με τον Θεό. Μέσα όμως στο φως αυτό επιβιώνουν τα σπέρματα που υπόσχονται ένα νέο ξεκίνημα της ζωής. Αυτή είναι η στιγμή της πλήρους ενότητας, κατά την οποία οι δύο αρχές είναι ενωμένες: ο Θεός, ως καθαρή ενέργεια, καθαρή νόηση που κατέχει όλους τους νόμους της ειμαρμένης, και η ύλη, ως μήτρα που θα δώσει τροφή στα σπέρματα, για να αναπτυχθούν. Όλα συνυπάρχουν σε πλήρη ενότητα. Τότε η ύλη πάλι αδιαμόρφωτη, αιώνια και άφθαρτη, είναι έτοιμη να υποστεί ξανά το παιχνίδι της διαμόρφωσής της, να γίνει κόσμος.

Τα στοιχεία ξεπηδούν ως μορφές μέσα από την αρχική αδιαμόρφωτη ύλη: ο αέρας, η φωτιά, η γη, το νερό. Η φάση της διακόσμησης ξεκινά. Μέσα από μια σύνθετη κίνηση πύκνωσης και αραιώσης τα στοιχεία παράγουν όλα τα όντα. Η καθαρή φωτιά μεταμορφώνεται σε ζεστό αέρα, αυτός σε κρύο, ο κρύος αέρας σε νερό, και το νερό σε γη. Ο αέρας και η φωτιά ενώνονται και ως πνεύμα εισδύουν στα άλλα δύο και δημιουργούν νέα σώματα.

Το πνεύμα, το «ποιῶν», και η αδιαμόρφωτη ύλη, το «πάσχον», σε ένα διαρκές γίγνεσθαι παράγουν διαρκώς νέα σώματα και συνυπάρχουν μέσα σε νέους συνδυασμούς, χωρίς ποτέ να βρίσκονται χωριστά ή να διαθέτουν αυτοτέλεια. Τα σώματα που παράγονται φθείρονται, αλλά οι αρχές όχι. Τα σώματα πεθαίνουν και η δυσπόστατη φύση τους αναλύεται στα αρχικά της μέρη που επιστρέφουν στην αρχική τους μορφή, έτοιμα να χρησιμοποιηθούν ξανά ως υλικά, για να φτιαχτούν νέα σώματα.

Η αρχική ποσότητα ύλης και ενέργειας παραμένει σταθερή⁶⁷⁰. Γι' αυτό τίποτε δεν μπορεί να χαθεί από αυτόν τον κόσμο· τίποτε δεν

⁶⁷⁰ Βλ. Μάρκος Αυρήλιος 5.13: «Είμαι φτιαγμένος από το αιτιώδες και το υλικό στοιχείο και απ' αυτά ούτε το ένα ούτε το άλλο δεν θα φθαρεί τόσο που να μην υπάρχει, όπως δεν γεννήθηκε από την ανυπαρξία. Άρα, κάθε μέρος μου θα βρει τη θέση του, όταν μεταβληθεί, σε κάποιο άλλο μέρος του κόσμου –και έτσι στο άπειρο». Βλ. επίσης 8.18 και 8.50: «ἀρκεῖται οὖν (ἢ φύσις) καὶ χώρα τῇ ἑαυτῆς καὶ ὕλη τῇ ἑαυτῆς καὶ τέχνη τῇ ἰδίᾳ».

μπορεί να φύγει έξω από αυτόν. Όλα παραμένουν μέχρι την επόμενη εκπύρωση. Μέχρι εκείνη τη στιγμή ο κόσμος τρέφεται από τις σάρκες του, αξιοποιώντας ξανά και ξανά την υπάρχουσα υλοενέργεια. Ένας κύκλος⁶⁷¹ του κόσμου κλείνει, και ένας νέος ξεκινά. Αλλά, εφόσον οι νόμοι της φύσης, είναι ίδιοι και αιώνιοι, ο νέος κόσμος θα είναι ίδιος με τον προηγούμενο και τον επόμενο. Ισχύει ο νόμος της αιώνιας επαναφοράς.

Ο εκτοπισμός του κενού έξω από τον κόσμο είτε ως διάστημα τόπου είτε ως διάστημα χρόνου καθιστά τα όντα ενωμένα. Όλος ο κόσμος είναι ένα και μοναδικό σώμα, άχρονο και άφθαρτο, το οποίο λόγω της ιδιαίτερης φύσης του, που καθορίζεται από τους νόμους της *ειμαρμένης*, έχει την ιδιότητα να πάλλεται από έναν εσωτερικό τόνο. Ο τόνος δημιουργεί την κίνηση και αυτή με τη σειρά της παράγει τις μορφές.

Αν μπορούσαμε να δούμε τον κόσμο στο σύνολό του, έτσι όπως οι Στωικοί τον κατανόησαν, θα βλέπαμε μια τεράστια κοσμική σφαίρα που συνέχεται εσωτερικά από μια λεπτοφυή υλική δύναμη, την ενεργητική αρχή (ή πνεύμα ή Θεό), η οποία διαποτίζει και διαπερνά κάθε υλικό στοιχείο, δίνοντας σε όλα μορφή χωρίς όμως τα σώματα που προκύπτουν να αποκτούν αυστηρώς περιορισμένα όρια, έτσι ώστε όλα βρίσκονται σε διαρκή μεταβολή και αποτελούν σπόρο για κάποιο άλλο σώμα. Αυτή η δύναμη προσδίδει, ακόμη, μια παλμική κίνηση στο σύμπαν και μας δίνει έτσι την εντύπωση ενός ζωντανού όντος, ενός ζωντανού σύμπαντος.

«Η αρχή της διατήρησης της ύλης ήταν καθολικά αποδεκτή αντίληψη στην αρχαία ελληνική σκέψη, τουλάχιστον από την εποχή του Παρμενίδη και μετά», βλ. Sharples [2002] σ. 72.

⁶⁷¹ Διαβάζουμε στον Edelstein ([2002] σ. 55-56): «Δεν θα ήταν παρατραβηγμένο να συγκρίνουμε το στωικό δυναμισμό με τη “δημιουργική εξέλιξη” και *τέ Ιαν vital* του Μπερζόν. Ο Κλεάνθης μιλάει για *vis vitalis* (SVF 1.504). Αυτή η έννοια δεν είναι επινόηση του Ποσειδώνιου. Αντίθετα με τον Αριστοτέλη, για τον οποίο η αστρονομία είναι η κατεξοχήν επιστήμη που παρέχει το πρότυπο για την κατανόηση του σύμπαντος (*Μετά τὰ Φυσικά* 1073b 4), για τη στωική κοσμολογία, η βιολογική αναλογία είναι η πιο τέλεια αναλογία. Εν τούτοις, καλό είναι να θυμόμαστε πως στο στωικό δυναμισμό “δεν υπάρχει εκπλήρωση νέων στόχων που γεννιούνται στην πορεία του χρόνου καθ’ αυτού” και πως η ζωή δεν αποτελεί την “έκφραση της δημιουργικής πίεσης”: ο κόσμος των Στωικών είναι κλειστός. Ότι υπάρχει στο τέλος, υπήρχε και στην αρχή τίποτε περισσότερο».

PRAECEPTA

1. Δες τα πράγματα γύρω σου μέσα από μια κοσμική ματιά («ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν»⁶⁷²)

Η γνώση των βασικών αρχών της στωικής φυσικής που αφορούν την ιδέα της ενότητας, της ομοιογένειας, της κοσμικής συμπάθειας, της εκπύρωσης και της αιώνιας επαναφοράς, καθώς και ο διαρκής αναστοχασμός αυτών των αρχών μάς οδηγούν στον επαναπροσδιορισμό του «εαυτού» μας και στην αναθεώρηση της στάσης μας απέναντι στα πράγματα. Ο Κικέρων γράφει σχετικά στη πέμπτη Τουσκουλανή (§70):

Η ψυχή που ασχολείται μ' αυτά τα θέματα (ενν. της Φυσικής) και τα σκέφτεται μέρα νύχτα κατακτά εκείνη τη γνώση που συστήνει ο θεός στους Δελφούς, όταν λέει ότι η ψυχή θα 'πρεπε να γνωρίσει τον εαυτό της και να συνειδητοποιήσει ότι συνδέεται με το θεϊκό πνεύμα, το οποίο είναι ανεξάντλητη πηγή ευφροσύνης. Ο στοχασμός για τη φύση και την ουσία των θεών της γεννάει το πάθος να μιμηθεί την αθανασία του θεϊκού πνεύματος, και δεν αισθάνεται πια περιορισμένη σε μια σύντομη ζωή, γιατί βλέπει ότι οι αιτίες των πραγμάτων συνδέονται μεταξύ τους σε μια αναπόδραστη αλυσίδα, και, ενώ ρέουν στον χρόνο της αιωνιότητας, υπάρχει ένας Λόγος και μια ανώτερη νοημοσύνη που τις κυβερνά.

Για τους Στωικούς, λοιπόν, το «ἄνωθεν σαυτὸν» αποκτά πλατιά διάσταση. Ο άνθρωπος που γνωρίζει Φυσική δίνει στην αυτογνωσία ένα άλλο περιεχόμενο και φροντίζει να προσαρμόσει τη ματιά του στις πραγματικές διαστάσεις των πραγμάτων, να διευρύνει την οπτική γωνία με την οποία βλέπει τον κόσμο και τα πράγματα. Ο Στωικός γνωρίζει ότι αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου συνόλου. Προκειμένου να διορθώσει την οπτική του γωνία οφείλει να ακολουθήσει έναν τρόπο σκέψης που η Annas αποκαλεί «στρατηγική αλλοτρίωσης»⁶⁷³, καθώς η

⁶⁷² Μάρκος Αυρήλιος 9.30.1: Να βλέπεις τα πράγματα από ψηλά.

⁶⁷³ Annas [1995] σ. 176. Η Annas θεωρεί ότι η ιδέα πως είμαστε συγγενείς με όλους τους ανθρώπους μέσω της αρετής του λόγου ανήκει στον ορθόδοξο στωικισμό, αλλά

σκέψη ότι ο εαυτός μας αποτελεί μέρος του συνόλου μάς απομακρύνει σταθερά από μια καθαρά προσωπική ματιά και μας βοηθά να ανασηματοδοτήσουμε τα πράγματα.

Την οπτική αυτή περιγράφει ο Επίκτητος:

Τι είσαι; Άνθρωπος. Αν βλέπεις τον εαυτό σου ως κάτι ανεξάρτητο, πρέπει, σύμφωνα με τη φύση, να ζήσεις μέχρι τα γηρατειά, να πλουτίσεις και να είσαι υγιής. Αν, όμως, τον βλέπεις ως άνθρωπο και ως μέρος κάποιου όλου, εκείνο το όλο επιτάσσει τη μια ν' αρρωστήσεις, την άλλη να ταξιδέψεις στη θάλασσα και να κινδυνέψεις, την άλλη να βρεθείς σε ανάγκη και να πεθάνεις πριν την ώρα σου. Γιατί λοιπόν δυσανασχετείς; Δεν ξέρεις ότι, όπως το πόδι, αν αποσπαστεί, δεν θα είναι πλέον πόδι, έτσι και εσύ δεν θα είσαι άνθρωπος; (Δ. 2.5.25-6).

Η παραπάνω οπτική προδίδει κάποιον που μελέτησε τη Φυσική και μέσα από αυτήν τη μελέτη εμπέδωσε την έννοια της ενότητας του όλου και της κοινής καταγωγής των πραγμάτων. Πρόκειται για μια «βιωμένη Φυσική», όπως την αποκαλεί ο Hadot⁶⁷⁴, που συνίσταται πρώτα-πρώτα στη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι είμαστε κομμάτι του σύμπαντος και πρέπει να αποδεχθούμε πως η προσωπική μας ζωή συμβαδίζει με τη ζωή του συνόλου, όπως ακριβώς σημειώνει ο Μάρκος Αυρήλιος (2.9):

Αυτά πρέπει πάντα να φέρνεις στον νου σου: ποια είναι η φύση του συνόλου και ποια η δική μου και ποια σχέση έχει η μία με την άλλη και τι λογής μέρος τίνος συνόλου είναι και πως κανείς δεν μπορεί να σ' εμποδίζει να πράττεις πάντα και να λες ό,τι είναι σύμφωνο με τη φύση, της οποίας είσαι μέρος.

Συνίσταται επίσης, επισημαίνει ο Hadot⁶⁷⁵, στο να διαλογιζόμαστε το σύμπαν μέσα στη δόξα του αναγνωρίζοντας την ομορφιά των πιο ταπεινών πραγμάτων, όπως ακριβώς επισημαίνει και πάλι ο Μάρκος Αυρήλιος στο παρακάτω απόσπασμα (3.2):

σημειώνει ότι δεν βρίσκουμε στην Αρχαία Στοά την αμείλικτη πίεση για την αποστασιοποίηση από την προσωπική ματιά.

⁶⁷⁴ Hadot [2001] σ. 155.

⁶⁷⁵ Ο.π.

...Και αυτά που είναι αποτελέσματα των φυσικών φαινομένων διαθέτουν χάρη και ομορφιά. Παράδειγμα: όταν ψήνεται το ψωμί, σκάζουν μερικά μέρη του, κι αυτά όμως, που ξεχωρίζουν και κατά κάποιο τρόπο αψηφούν την τέχνη της αρτοποιίας, προξενούν το ενδιαφέρον μας και μας ανοίγουν κατά ένα ιδιαίτερο τρόπο την όρεξη. Και τα σύκα, μόλις ωριμάσουν πολύ, ανοίγουν [...] Συνεπώς, αν κάποιος αντιμετωπίζει με συμπάθεια και βαθύτερη αντίληψη εκείνα που συμβαίνουν στο σύνολο, σχεδόν τίποτα από τα επακόλουθά τους δεν θα του φανεί δυσάρεστο [...] Και θα μπορέσει να δει με το δικό του σοφό βλέμμα και στον γέρο και στη γριά κάποια τελειότητα και ωριμότητα, και στο παιδί μια χάρη. Και άλλα πολλά τέτοια που δεν είναι φανερά σε όλους, αλλά τα αντιλαμβάνεται μόνο εκείνος που είναι εξοικειωμένος με τη φύση και τα έργα της.

Έτσι, αποκτώντας δηλαδή κανείς κοσμική ματιά⁶⁷⁶, αρχίζει να ανακαλύπτει την ομορφιά που κρύβεται μέσα στον κόσμο και απελευθερώνοντας τον εαυτό του από την προσωπική και περιορισμένη αντίληψη των πραγμάτων, απελευθερώνεται συνάμα και από τη συναισθηματική ταραχή που τη συνοδεύει⁶⁷⁷, καθώς αναπτύσσοντας τη σκέψη μας στην προοπτική του Συνόλου, την απελευθερώνουμε από τις αυταπάτες της ατομικότητας. Μόνο που ο στοχασμός μας πάνω στην προοπτική αυτή πρέπει να είναι συνεχής, όπως προτείνει ο Μάρκος Αυρήλιος:

Να παρατηρείς τους δρόμους των αστεριών σαν να περιστρέφονται μαζί τους και να στοχάζεσαι συνεχώς τις αμοιβαίες μεταβολές των στοιχείων. Γιατί τέτοιες εντυπώσεις σε αποκαθαίρουν από το ακάθαρτο της ζωής πάνω στη γη (7.47).

⁶⁷⁶ Βλ. Sellars [2004] σ. 163: «Για τον Μάρκο Αυρήλιο η “κοσμική ματιά” είναι μια προοπτική ελεύθερη από την προοπτική του πρώτου προσώπου και την αξιακή κρίση της (υπόληψις)». Βλ. επίσης Sellars [2004] σ. 164: «Η στωική κοσμική προοπτική δεν είναι μια “θέαση εκ των άνω”, όπως βρίσκουμε στον Φαίδρο (246b-c). Δεν είναι μια υπερβατική προοπτική αλλά περισσότερο μια σταθερή προοπτική ή καλύτερα μια σταθερή όχι ατομική προοπτική».

⁶⁷⁷ Sellars [2004] σ. 154.

Σχετικά με τα προηγούμενα η Annas⁶⁷⁸ επισημαίνει ότι η επίγνωση της κοσμικής μας φύσης μας βοηθά να θέσουμε τα ανθρώπινα πράγματα σε μια ευρύτερη εικόνα, και έτσι αποκτούμε μια καλύτερη άποψη για τη σημασία τους. Μας καθιστά, επίσης, ικανούς να ενώσουμε τα κομματιασμένα και εξατομικευμένα ηθικά παραγγέλματα και μας επιτρέπει μια πιο βαθιά κατανόηση των φαινομένων της ηθικής ζωής μας, όπως η δικαιοσύνη, η φιλία και η σχέση μας με τους θεούς.

Επομένως, το ερώτημα αν μπορούμε να πιστέψουμε πράγματι στη στωική Ηθική ισοδυναμεί με το ερώτημα αν μπορούμε να πιστέψουμε στη στωική κοσμοθεωρία⁶⁷⁹.

Την παραπάνω ηθική στάση θα μπορούσαμε να τη συνοψίσουμε στη σκέψη: είμαι μέρος ενός κοσμικού συνόλου⁸⁰ αυτό μπορώ να σκεφτώ τον εαυτό μου μόνο ως μέρος του συνόλου αυτούφειλω να απαλλαγώ από τη στενή προσωπική μου οπτική γωνία και να δω την κατάστασή μου ως μία από αυτές που αφορούν το σύνολο.

Ωστόσο, σ' αυτήν την κοσμική ματιά που αφορά στο άπλωμα της οπτικής γωνίας μπορεί κανείς να βρει και το στένεμά της. Να βρει, δηλαδή, μια σκέψη του τύπου: εφόσον είμαι ένα μικρό μέρος του συνόλου, είμαι και κάτι ασήμαντο. Η δεύτερη αυτή σκέψη αφορά το συναίσθημα του εφήμερου και παροδικού, καθώς και το συναίσθημα της προσωπικής ασημαντότητας⁶⁸⁰. Διαβάζουμε στα *Εἰς ἑαυτόν*:

Πρέπει, εν γένει, να αντιμετωπίζουμε τα ανθρώπινα ως εφήμερα και ευτελή – χτες ένα μυξιάρικο, αύριο μούμια ή στάχτη. Την ακαριαία τούτη στιγμή του χρόνου να την περάσεις σύμφωνα με τη φύση, όπως η ελιά που ωριμάζει και πέφτει δοξολογώντας τη γη που την κράτησε και ευγνωμονώντας το δέντρο που τη γέννησε (4.48).

Η Ασία, η Ευρώπη γωνιές του κόσμου, όλα τα πελάγη σταγόνα στον κόσμο, ο Άθως σβωλαράκι μέσα στον κόσμο, η εποχή μας όλη μια στιγμή στην αιωνιότητα. Τα πάντα ασήμαντα, ευμετά-

⁶⁷⁸ Annas [1995] σ. 165.

⁶⁷⁹ Brennan [2005] σ. 315.

⁶⁸⁰ Η Annas ([1995] σ. 175) αποκαλεί αυτή τη δεύτερη οπτική «δεύτερη στρατηγική».

βλητα, έτοιμα να αφανιστούν. Όλα έρχονται από εκεί, έχουν ξεκινήσει από εκείνο το κοινό ηγεμονικό ή είναι επακόλουθά του. Αρα και το ανοιχτό στόμα του λιονταριού και το δηλητήριο και καθετί κακό όπως το αγκάθι, όπως ο βόρβορος είναι απόρροιες των σοβαρών και ωραίων. Μη, λοιπόν, τα φαντάζεσαι αλλιώςτικά από εκείνο που σέβεσαι και αναλογίσου ποια είναι η πηγή των πάντων. Όποιος είδε τα τωρινά έχει δει τα πάντα, όσα έγιναν προαιώνια και όσα θα υπάρξουν επ' άπειρον, γιατί όλα είναι από την ίδια γενιά και είναι του ίδιου είδους (6.36-37).

Και αν σκεφθεί κανείς τις αλληπάλληλες μεταβολές και αλλοιώσεις και την ταχύτητα με την οποία συμβαίνουν, θα περιφρονήσει καθετί θνητό (9.28)⁶⁸¹.

Στην παραπάνω ηθική στάση, όπως διαγράφεται από τους στοχασμούς του Μάρκου Αυρήλιου, το υποκείμενο νιώθει ασήμαντο ως ελάχιστο μέρος του συνόλου και μειώνει από μόνο του την αξία και τη δύναμη των προβλημάτων που αντιμετωπίζει και αυτό έχει θετικές συνέπειες στον τρόπο που βιώνει τα παθήματά του.

Όμως, η στάση αυτή διαφέρει από την ηθική στάση που περιγράψαμε στην αρχή. Στην περίπτωση εκείνη το υποκείμενο αποδέχεται συνειδητά την ανάγκη, ως μέρος του συνόλου, να γίνεται κοινωνός των «προβλημάτων» που θεωρεί ότι προκύπτουν από τη φυσική αναγκαιότητα. Έτσι, ο θάνατος, η αρρώστια και η φτώχεια και εν γένει όλα αυτά που οι άνθρωποι θεωρούν «δυστυχίες» αντιμετωπίζονται ως φυσικά επακόλουθα και αφορούν όλους. Μια τέτοια αντίληψη των πραγμάτων συνάδει περισσότερο με τη στωική κοσμοθεωρία απ' ό,τι η τελευταία, γιατί κατά τη στωική αντίληψη ο τρόπος ζωής που οδηγεί στην ευδαιμονία είναι ανάγκη να στηρίζεται στην επιστημονική πραγμάτευση της Φυσικής, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος αποτελεί μέρος του συνόλου, αλλά όχι ένα ασήμαντο μέρος του.

Επομένως, το να βλέπει κανείς τα πράγματα με μια κοσμική ματιά έχει ως αποτέλεσμα βεβαίως να ενισχύεται συναισθηματικά στην αντιμετώπιση των δυσκολιών της ζωής, όχι όμως επειδή νιώθει

⁶⁸¹ Τη στάση αυτή τη βρίσκουμε και αλλού στον Μάρκο Αυρήλιο (2.17, 5.23, 9.32, 12.24, 12.32), όπως και στις Διατριβές του Επίκτητου (1.12.24-26, 4.7.7).

ασήμαντος, αλλά επειδή νιώθει αλληλέγγυος με ό,τι συμβαίνει στο σύνολο.

2. Ζήσε με πληρότητα όπου κι αν βρίσκεσαι

Βάσει του δόγματος ότι κανένα ασώματο δεν μπορεί να επηρεάσει ένα σώμα συμπεραίνουμε ότι και ο τόπος, που ανήκει στα ασώματα και αποτελεί νοητική κατασκευή, δεν μπορεί να επηρεάσει την ψυχή μας ή τις διαθέσεις μας οι οποίες διαθέτουν σωματικό χαρακτήρα. Επομένως, δεν είναι λογικό να εγκαλούμε τον τόπο στον οποίο ζούμε για τα προβλήματα που βιώνουμε. Αλλά πρέπει να αναζητήσουμε τις αιτίες των προβλημάτων και σίγουρα δεν μπορούμε να τα επιλύσουμε αλλάζοντας τόπο.

Για τον Ηρακλή, υποστηρίζει ο Επίκτητος (Δ. 3.24.13-17), που περιφερόταν από τόπο σε τόπο, έχοντας αφήσει πίσω στην πατρίδα του τα παιδιά του, για να προσφέρει τη βοήθεια στους συνανθρώπους του, ο τόπος δεν είχε καμία σημασία για να νιώθει ευτυχισμένος, γιατί ήξερε καλά ότι ήταν γιος του Δία και, επομένως, συγγενείς του ήταν όλοι οι άνθρωποι. Παντού, λοιπόν, μπορούσε να ζει ευτυχισμένα, γιατί, όπου κι αν βρισκόταν τα είχε όλα και ένιωθε συναισθηματική πληρότητα.

Επομένως, ο τόπος δεν μπορεί να είναι ο λόγος της ευτυχίας ή της δυστυχίας μας. Για να νιώθουμε ευτυχισμένοι, πρέπει να νιώθουμε πλήρεις, χωρίς επιθυμίες, και σ' αυτό μας βοηθούν οι κρίσεις μας. Αν αυτές είναι ορθές, τότε είμαστε ευτυχισμένοι. Οι εσφαλμένες κρίσεις μας, και μόνο αυτές, γίνονται ο λόγος του προσωπικού μας μαρτυρίου, γιατί τις κουβαλάμε μαζί μας παντού και είναι αυτές που μας παρουσιάζουν τον κόσμο δυσάρεστο. Εύλογα, λοιπόν, ο Επίκτητος ομολογεί:

Όπου και να πάω, θα είναι καλά για μένφιατί και εδώ δεν ήμουν καλά εξαιτίας του τόπου, αλλά εξαιτίας των κρίσεών μου, τις οποίες σκοπεύω να τις πάρω μαζί μου. Και δεν μπορεί

κανείς να μου τις αφαιρέσει, αλλά αυτές είναι οι μόνες που μου ανήκουν και είναι αναφαίρετες (Δ. 4.7.14).

Για να γίνει σαφέστερη η στωική αυτή αντίληψη μπορούμε να ανατρέξουμε στο ποίημα του Κ.Π. Καβάφη «Η πόλις». Ο ποιητής, χωρίς να μπορούμε να ισχυριστούμε ότι διαπνέεται από στωικές αντιλήψεις, κατανοεί την αδυναμία του τόπου να επηρεάσει από μόνος του τα συναισθήματά μας και αποδίδει την αιτία της δυστυχίας μας σε μας τους ίδιους, στον τρόπο που σκεφτόμαστε:

Κ.Π. ΚΑΒΑΦΗ

Η Πόλις

*Είπες: «Θα πάγω σ' άλλη γη, θα πάγω σ' άλλη θάλασσα.
Μια πόλις άλλη θα βρεθεί καλλίτερη από αυτή.
Κάθε προσπάθειά μου μια καταδίκη είναι γραφτή
κ' είν' η καρδιά μου – σαν νεκρός – θαμένη.
Ο νους μου ως τότε μες στον μαρασμόν αυτόν θα μένει.
Όπου το μάτι μου γυρίσω, όπου κι αν δω
ερείπια μαύρα της ζωής μου βλέπω εδώ,
που τόσα χρόνια πέρασα και ρήμαξα και χάλασα».*

*Καινούριους τόπους δεν θα βρεις, δεν θάβρεις άλλες θάλασσες.
Η πόλις θα σε ακολουθεί. Στους δρόμους θα γυρνάς
τους ίδιους. Και στες γειτονιές τες ίδιες θα γερνάς
και μες στα ίδια σπίτια αυτά θ' ασπρίζεις.
Πάντα στην πόλι αυτή θα φθάνεις. Για τα αλλού – μη ελπίζεις –
δεν έχει πλοίο για σε, δεν έχει οδό.
Έτσι που τη ζωή σου ρήμαξες εδώ
στην κώχη τούτη την μικρή, σ' όλην τη γη την χάλασες.*

DECRETUM

Τα λεκτά

Τα λεκτά ανήκουν στα ασώματα. Το λεκτόν λέγεται για τα πράγματα, αλλά δεν είναι ένας ήχος χωρίς νόημα πρόκειται για λόγο «σημαντικό», που ξεκινάει από τη διάνοια, όπως π.χ. η πρόταση «είναι μέρα»⁶⁸². Το λεκτόν διαφέρει από τη λέξη, γιατί υπάρχουν λέξεις που δεν έχουν νόημα, όπως θα λέγαμε «βλίτυρι»⁶⁸³.

Ο Σενέκας⁶⁸⁴ επισημαίνει μια μεγάλη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στο να κατονομάζει κανείς ένα συγκεκριμένο σώμα (illud) και στο να μιλάει γι' αυτό. Για παράδειγμα, βλέπω τον Κάτων να περπατά. Αυτό που βλέπω είναι ένα σώμα, και προς το σώμα κατηύθυνα τα μάτια και το μυαλό μου. Λέω, λοιπόν: «Ο Κάτων περπατά». Αυτό που λέω τώρα δεν είναι ένα σώμα, αλλά ένας λόγος για το σώμα. Αυτός ο λόγος που βρίσκεται σε συμφωνία με κάποια φαντασία είναι το λεκτόν⁶⁸⁵.

Για να καταλάβουμε καλύτερα τη σημασία της έννοιας «λεκτόν», πρέπει να προσέξουμε τη διάκριση που κάνουν οι Στωικοί ανάμεσα στο «σημαῖνον», το «σημαινόμενον» και το «τυγχάνον». Σημαῖνον είναι ο ήχος που ακούμε, όταν προφέρεται μια λέξη ή μια φράση, όπως «Δίων», σημανόμενον ό,τι αντιλαμβανόμαστε με τη διάνοιά μας όταν ακούμε τον ήχο αυτό (όσοι μιλούν άλλη γλώσσα από τη δική μας δεν το αντιλαμβάνονται, παρόλο που ακούνε τον ίδιο ήχο) και τυγχάνον είναι το εξωτερικό αντικείμενο για το οποίο γίνεται λόγος, αυτό που φέρει το όνομα, π. χ ο ίδιος ο Δίων. Από αυτά το σημαῖνον και το τυγχάνον είναι σώματα, ενώ το σημανόμενον είναι ασώματο και είναι

⁶⁸² Διογένης Λαέρτιος 7.56.

⁶⁸³ Διογένης Λαέρτιος 7.57.

⁶⁸⁴ Seneca, E.M. 117.13 / LS 33E.

⁶⁸⁵ Διογένης Λαέρτιος 7.63 / LS 33F. Από τα λεκτά, συνεχίζει Λαέρτιος, άλλα είναι αυτοτελή (π.χ. «Ο Σωκράτης γράφει») και άλλα ελλιπή («γράφει»). Τα αυτοτελή ονομάζονται αναλόγως κρίσεις («αξιώματα») ή συλλογισμοί ή ερωτήσεις και αναζητήσεις και τα ελλιπή κατηγορήματα.

αυτό που ονομάζεται *λεκτόν*⁶⁸⁶. Άρα, μόνο για το *σημαινόμενο* μπορεί να τεθεί το ερώτημα αν είναι αληθές ή ψευδές⁶⁸⁷, καθώς το *σημαίνον* και το *τυγχάνον* είναι, ως σώματα, εξ ορισμού αληθή.

Και οι εντυπώσεις μας μόνο όταν εκφράζονται μέσα σε προτάσεις-λεκτά μπορούν να ελεγχθούν αν είναι αληθείς ή ψευδείς⁶⁸⁸. Η αλήθεια ενός λεκτού μπορεί να ελεγχθεί από τη συμφωνία του με την εντύπωση που σχηματίζουμε εδώ και τώρα για τα πράγματα του κόσμου. Κριτήριο, επομένως, της αλήθειας των λεκτών είναι η σύνδεσή τους με την παρούσα εντύπωση, γιατί μέσα στον χρόνο τα λεκτά μπορούν να μεταπέσουν από αληθή σε ψευδή. Έτσι, αν πούμε «είναι μέρα», αυτό μπορεί να ισχύει ή όχι ανάλογα με την εντύπωση που έχουμε για το τι ισχύει εδώ και τώρα⁶⁸⁹.

Οι Long και Sedley⁶⁹⁰ εξηγούν γιατί οι Στωικοί θεώρησαν τα *λεκτά ασώματα*. Υποστηρίζουν πως, αν μία πρόταση, όπως «Ο Κάτων περπατά», ήταν *σώμα*, τότε δεν θα ετίθετο γι' αυτήν το ερώτημα αν είναι αληθής ή ψευδής, εφόσον ως *σώμα* θα ήταν εξ ορισμού αληθής. Για τον ίδιο λόγο όλες οι προτάσεις που θα εκφέραμε θα ήταν σε κάθε περίπτωση αληθείς. Ακόμη, οι Long και Sedley διευκρινίζουν πως η διάκριση που υπάρχει σε κάθε αξίωμα ανάμεσα στο υποκείμενο και το κατηγορημα δεν αντιστοιχεί σε κάτι πραγματικό στον φυσικό κόσμο. Το περπάτημα του Κάτωνα, στο παράδειγμά μας, είναι μια *διάθεση* του ίδιου του Κάτωνα και όχι κάτι διαφορετικό από αυτόν. Στην περίπτωση αυτή ένα και μόνο *σώμα* υπάρχει· ο Κάτων. Άρα, το *λεκτόν* δεν μπορεί να είναι και αυτό *σώμα*.

⁶⁸⁶ Η ανάλυση των *λεκτών* σε *σημαίνοντα* και *σημαινόμενα* είναι που επέτρεψε την ένταξή τους στη Φυσική ως *ασώματα*. Μάλλον κατά τον Ζήνωνα και τον Κλεάνθη, υποθέτει ο Rist ([1978] σ. 396), τα *λεκτά* δεν ανήκαν στα *ασώματα* και εξετάζονταν από τη Λογική.

⁶⁸⁷ Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 8.11-12 / *SVF* 2.166 / *LS* 33B.

⁶⁸⁸ Βλ. Μιχαηλίδης [1985] σ. 181.

⁶⁸⁹ Ο Μιχαηλίδης ([1985] σ. 180) ανακεφαλαιώνει τα κριτήριά μας για την αλήθεια των *λεκτών* ως εξής: «Τα λεκτά γίνονται αληθή ή ψευδή, δυνατά ή αδύνατα, αναγκαία ή μη αναγκαία ανάλογα με τη σύνδεσή τους α) με το χρόνο, β) τις μεταβαλλόμενες περιστάσεις, γ) την ίδια την εσωτερική τους φύση. Η λογική των Στωικών δεν είναι λογική στατικών ουσιών αλλά λογική ατομικών συμβαινόντων».

⁶⁹⁰ Long & Sedley [2001] σ. 96-101.

«Αν τα λεκτά ήταν σώματα, θα ήταν σαν να δεχόμασταν την ύπαρξη ενός ακόμη κόσμου, του κόσμου των νοημάτων», υποστηρίζει και ο Drozdek⁶⁹¹. Αυτό θα σήμαινε, επίσης, πως η επικοινωνία μεταξύ μας θα ήταν απολύτως αντικειμενική, αλλά αυτό δεν ισχύει.

Τα λεκτά, επομένως, δεν είναι παρά το μέσον, για να μεταφέρουμε το σημαινόμενο σε κάποιον άλλον άνθρωπο είναι ο φυσικός τρόπος να επικοινωνούμε μεταξύ μας ανταλλάσσοντας τις σκέψεις μας, εφόσον ως άνθρωποι μετέχουμε στον λόγο⁶⁹².

PRAECEPTUM

Να ανέχεσαι τις κρίσεις των άλλων και να τις εξετάζεις

Είναι προκλητικός ίσως ο Επίκτητος, όταν διατείνεται «ανέξου να σε βρίζουν» («ανέχου λοιδορούμενος», Δ. 3.4.12), και αλλόκοτος, όταν μας συμβουλεύει «κι αν σε παينέσει κάποιος, να το ανέχεσαι» (Δ. 2.1.36). Τι εννοεί;

Οι κρίσεις, που διατυπώνονται από τους άλλους και απευθύνονται σε εμάς, δεν είναι παρά λεκτά και, όπως ήδη είπαμε, τα λεκτά δεν είναι σώματα και ως ασώματα δεν είναι δυνατόν από μόνα τους να επηρεάσουν αρνητικά ή θετικά τις διαθέσεις μας, οι οποίες διαθέτουν σωματικό χαρακτήρα. Άρα, επηρεαζόμαστε από τις κρίσεις των άλλων επειδή εμείς δίνουμε αρνητικό ή θετικό περιεχόμενο στους ήχους που φθάνουν στα αυτιά μας. Το σημαινόμενο που προσλαμβάνει το εκάστοτε σημαίνον είναι υπό τον έλεγχό μας.

Οι Στωικοί πίστευαν:

Οὔτε βλάπτει ἄλλος ἄλλον οὔτε ὠφελεῖ, ἀλλὰ τὸ περὶ ἐκάστου τούτων δόγμα, τοῦτό ἐστι τὸ βλάπτον (Επίκτητος, Δ. 4.5.28).

⁶⁹¹ Drozdek [2002] σ. 96.

⁶⁹² Ο Sedley ([1993] σ. 328) επισημαίνει πως, αν και η δομή και το περιεχόμενο των σκέψεων εντυπώνεται στα λεκτά, τα λεκτά τα ίδια δεν μπορούν να έχουν ενεργητικό ρόλο στην κατασκευή των σκέψεων και πολύ περισσότερο να είναι σκέψεις. Για τα λεκτά βλ. επίσης Μιχαηλίδης [1985] σ. 162 και Watson [1966] σ. 43.

Ο τρόπος που ερμηνεύουμε τις κρίσεις των άλλων μπορεί να μας οδηγήσει σε μια σειρά από πάθη, όπως οργή ή λύπη, κομπασμό ή αλαζονεία. Γι' αυτό, το πρώτο που έχουμε να κάνουμε κάθε φορά που κάποιος μας κρίνει είναι να μην ερμηνεύουμε βιαστικά και πρόχειρα την κρίση του. Να δείχνουμε, δηλαδή, ανοχή στα λόγια του.

Η ανοχή μάς παρέχει τον απαραίτητο χρόνο να αντιδράσουμε σωστά και είναι, για τους Στωικούς, το κύριο χαρακτηριστικό του φιλοσόφου. Δεν μπορεί κανείς να διαθέτει τον τίτλο αυτό, αν δεν είναι ανεκτικός⁶⁹³.

Η ανοχή υπήρξε ίδιον και των στωικών προτύπων. Ο Επίκτητος (Δ. 2.12.15) μνημονεύει τον Σωκράτη που ανεχόταν όσους τον κατηγορούσαν και είχε τον τρόπο να σταματά κάθε διαμάχη μαζί τους, και ο Μάρκος Αυρήλιος (6.30) τον Αντωνίνο, ο οποίος, παρότι αυτοκράτορας, ανεχόταν αυτούς που με παρηρησία τού αντέτασσαν τη γνώμη τους. Μάλιστα, χαιρόταν όταν κάποιος είχε καλύτερη γνώμη από αυτόν.

Οφείλουμε, λοιπόν, να εξασκούμαστε στο να επιδεικνύουμε ανοχή στις κρίσεις των άλλων και κυρίως βέβαια στις λοιδορίες τους που τόσο εύκολα μας πληγώνουν. Ο Επίκτητος μας συμβουλεύει:

Ἄνθρωπε, ἄσκησον, εἰ γοργὸς (=ικανός) εἶ, λοιδορούμενος ἀνέχεσθαι, ἀτιμασθεὶς μὴ ἀχθεσθῆναι (Δ. 3.12.10).

Μπορούμε να αντιληφθούμε τη στωική ανοχή ως μια παύση που μας επιτρέπει να ανακαλέσουμε τις αρχές μας και να ελέγξουμε από πολλές πλευρές το περιεχόμενο των κρίσεων των οποίων γινόμαστε αποδέκτες. Ο Μάρκος Αυρήλιος φαίνεται πως ενοχλούνταν ιδιαίτερα από τις κρίσεις των άλλων, γι' αυτό συχνά ασκούνταν στην ανοχή υπενθυμίζοντας στον εαυτό του τις αρχές που αφορούν την ενδεδειγμένη συμπεριφορά για τη συγκεκριμένη περίπτωση:

Όταν κάποιος σε κατηγορούν ή σε μισούν ή λένε πράγματα για σένα, εξέτασε τις ψυχούλες τους, μπες μέσα και δες ποιοι είναι. Θα δεις ότι δεν πρέπει να πασχίζεις, για να σχηματίσουν αυτοί

⁶⁹³ Επίκτητος, Δ. 3.13.23, 4.8.20 και Μάρκος Αυρήλιος 5.33.

μια καλή γνώμη για σένα. Ωστόσο πρέπει να τους φέρεσαι φιλικά· γιατί από τη φύση είναι φίλοι σου (9.27).

Συνήθιζε να βλέπεις τις ψυχούλες τους γυμνές. Πόση αλαζονεία, όταν νομίζουν ότι βλέπουν με τις κατηγορίες ή ωφελούν με τους επαίνους! (9.34)⁶⁹⁴.

Μήπως όμως ενδιαφερόμαστε για τις κρίσεις των άλλων, επειδή έχουμε την πεποίθηση ότι αυτοί είναι στις κρίσεις τους πιο εύστοχοι από μας; Γιατί, αν ήμασταν πεπεισμένοι ότι σκεφτόμαστε σωστά, τότε δεν θα ενδιαφερόμασταν για τις κρίσεις τους. Ο Επίκτητος αναρωτιέται:

Γιατί χαίρομαι αν μου μιλήσει καλοσυνάτα και με καλοδεχτεί και λέω και στους άλλους πώς μου μίλησε; Μήπως γιατί είναι ο Σωκράτης, μήπως ο Διογένης, για να είναι ο έπαινός του απόδειξη για το ποιος είμαι; Μήπως ζήλεψα τον χαρακτήρα του; (Δ. 4.7.28-29).

Ο Στωικός οφείλει, λοιπόν, να ελέγχει την αλήθεια και των δικών του κρίσεων άλλωστε, γνωρίζει καλά ότι η κατάκτηση της αλήθειας είναι γι' αυτόν μια διαρκής προσπάθεια.

Ο Μάρκος Αυρήλιος (9.42) καταλογίζει μάλιστα την ευθύνη του πάθους στον εαυτό του και όχι στους άλλους που τον πληγώνουν, γιατί θεωρεί ότι ως άνθρωπος που έχει αποκτήσει παιδεία όφειλε να γνωρίζει ότι στην κοινωνία υπάρχουν άνθρωποι αναίσχυντοι ή αχάριστοι ή οτιδήποτε άλλο και ότι ο ίδιος πρέπει να πράττει πάντα σύμφωνα με τη φύση και όχι σύμφωνα με τις αξιώσεις αυτών των ανθρώπων.

Πράγματι, η στωική ανοχή προκύπτει από ένα γεγονός που οφείλουμε να παραδεχτούμε: δεν μπορούμε έτσι ή αλλιώς να θέσουμε υπό έλεγχο τις απόψεις και τις πράξεις των άλλων και οι διαπροσωπικές συγκρούσεις είναι ενδημικές στην κοινωνική μας ζωή⁶⁹⁵. Αυτή η παραδοχή, σε συνδυασμό με τη διάθεσή μας να ευθυγραμμιστούμε με τον λόγο που διοικεί τη φύση, μας οδηγεί στο να αναζητούμε ποια είναι η σωστή αντίδραση στις κρίσεις των άλλων. Για να απαλλαγεί,

⁶⁹⁴ Ο Μάρκος Αυρήλιος αναφέρεται στο ίδιο θέμα και στα χωρία 9.22, 9.38, 12.12, 12.16.

⁶⁹⁵ Βλ. Fiala [2003] σ.168.

λοιπόν, ο Μάρκος Αυρήλιος από τα πάθη, υπενθυμίζει συχνά στον εαυτό του ότι έχει χρέος απέναντι στους ανθρώπους που τον ταράζουν με τις κρίσεις του, να τους ανεχτεί και να τους διδάξει το σωστό.

Αυτό το χρέος της διαφώτισης των άλλων πηγάζει από τη βαθιά πεποίθηση των Στωικών, η οποία έχει την καταγωγή της στον Σωκράτη, ότι η κακία είναι άγνοια, γιατί πρώτιστα βλάπτει αυτόν που την διαπράττει, εφόσον δεν μπορεί ως κακός να είναι ευδαίμων. Για τον Σενέκα «όλη η βία δεν είναι παρά προϊόν αδυναμίας»⁶⁹⁶. Αντίθετα, η γνώση δίνει δύναμη για τον άνθρωπο. Και η πρώτη αντίδραση του δυνατού ανθρώπου στην κακία είναι η ανοχή.

Γι' αυτό, ανοχή προτείνουν οι Στωικοί όχι μόνο στα λόγια των άλλων, αλλά και στις πράξεις τους. Η φιλανθρωπία των Στωικών φαίνεται κάποτε υπερβολική, αλλά διαθέτει λογικά ερείσματα: «Αλλά γιατί αγανακτείς; Με τις κακίες των ανθρώπων;», αναρωτιέται ο Μάρκος Αυρήλιος και συνεχίζει:

Αν αναλογισθείς την άποψη στην οποία έχεις καταλήξει μετά από λογική διεργασία, ότι τα λογικά όντα έγιναν το ένα για το άλλο και ότι η ανοχή (ἀνέχεσθαι) είναι μέρος της δικαιοσύνης και ότι σφάλλουν χωρίς να το θέλουν [...], θα πάψεις να αγανακτείς (3.4).

Η ανοχή, είναι φανερό από το προηγούμενο απόσπασμα, υπηρετεί, κατά τους Στωικούς, την αρετή της δικαιοσύνης, καθώς μέσω αυτής μπορούμε να επιδιώξουμε τη δικαιοσύνη με ένα λογικό τρόπο: ο άνθρωπος είναι το πιο συγγενικό ον προς εμάς, και γι' αυτό είναι εύλογο να του κάνουμε καλό και να τον ανεχόμαστε⁶⁹⁷. Η στωική ιδέα της δικαιοσύνης βασίζεται στη γενική ισχύ του φυσικού νόμου. Τα άτομα είναι αξιосέβαστα στον βαθμό που είναι μέλη της φυσικής κοινότητας που την διέπει ο λόγος. Ο Μάρκος Αυρήλιος τονίζει:

Ένα μόνο πράγμα έχει μεγάλη αξία, το να ζήσουμε μέχρι τέλους τη ζωή μας με αλήθεια και δικαιοσύνη και να είμαστε καλοί με τους ψεύτες και τους άδικους (6.47).

⁶⁹⁶ Seneca, *Beat.* 3.4, μτφ. Πετρόχειλος.

⁶⁹⁷ Μάρκος Αυρήλιος 5.20.

Επίσης παρατηρεί (6.20) ότι με τους άλλους ανθρώπους είμαστε σαν τους συναθλητές και, όπως αυτούς δεν τους παρεξηγούμε αν μας έσπρωξαν στην προσπάθειά τους να μας νικήσουν, έτσι και τους συνανθρώπους μας δεν πρέπει να τους μεμφόμαστε, αν μας αδίκησαν στην προσπάθειά τους να επιβιώσουν. Σημαντικές θεωρεί εντέλει για την προσωπική μας ευδαιμονία μόνο τις δικές μας κρίσεις:

Κάποιος με περιφρονεί; Ας όψεται. Εγώ όμως θα φροντίσω να μην κάνω ποτέ ή να λέω τίποτε που να αξίζει περιφρόνηση. Κάποιος με μισεί; Εγώ όμως θα είμαι επιεικής και φιλικός για τον καθένα και έτοιμος να του υποδείξω το σφάλμα του, όχι όμως προσβάλλοντάς τον και δείχνοντας στους άλλους ότι είμαι ανεκτικός, αλλά ειλικρινά και τίμια (11.13).

Θα μπορούσε όμως να αναρωτηθεί κανείς μήπως η ανοχή περιορίζει τη μαχητικότητά μας απέναντι στις κοινωνικές αδικίες. Οι Στωικοί δεν έδωσαν τέτοιο περιεχόμενο στην ανοχή, καθώς θεώρησαν τη δικαιοσύνη αρετή και επομένως προϋπόθεση της ευδαιμονίας. Η στωική ανοχή αφορά πρώτα-πρώτα, τον χρόνο που πρέπει να δώσουμε στην εκδήλωση της αντίδρασής μας έτσι ώστε να αντιδράσουμε ορθά και να μην περιπέσουμε σε πάθη, και ύστερα, την κατανόηση που οφείλουμε να δείχνουμε στην άγνοια.

Μια πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση για τη στωική ανοχή διατυπώνεται από τον Fiala: «Θα ήθελα να διακρίνω την υποχρέωση για ανοχή από την δουλική υποταγή και τον σχετικισμό. Η αρετή της ανοχής δεν προκύπτει ούτε από αδυναμία ή από εγκατάλειψη της ιδέας ότι όλοι μπορούμε να έχουμε άποψη για τα πράγματα. Η ανοχή μάς παρέχει τη δυνατότητα να χρησιμοποιήσουμε τον λόγο για να ελέγξουμε τα συναισθήματά μας και να αντισταθούμε στις αρνητικές κρίσεις. Είναι καλό να είμαστε ανεκτικοί, γιατί η ανοχή επιτρέπει σε μας τα εύθραυστα, επισφαλή και κοινωνικά αλληλοεξαρτώμενα λογικά όντα να αναπτύξουμε την αυτάρκειά μας»⁶⁹⁸.

Ο Σενέκας μάς προτείνει μια πολύ συγκεκριμένη στάση ζωής: όταν συναντάμε στους συνανθρώπους μας αυτή την άγνοια που τους

⁶⁹⁸ Fiala [2003] σ. 151.

οδηγεί να διατυπώνουν εσφαλμένες κρίσεις, να μην οργιζόμαστε, αλλά να γελάμε· το γέλιο είναι σαφώς μια μορφή ανοχής:

Γι' αυτό οφείλουμε τελικά να πιστέψουμε ότι όλα τα λάθη του πλήθους δεν θα έπρεπε να μας φαίνονται μισητά, αλλά γελοία, και θα έπρεπε να μιμηθούμε σ' αυτό τον Δημόκριτο μάλλον παρά τον Ηράκλειτο. Γιατί ο τελευταίος, όποτε βάδιζε ανάμεσα στο πλήθος, συνήθιζε να κλαίει, ενώ ο πρώτος γελούσε για τον Ηράκλειτο όλες οι ανθρώπινες καταστάσεις φαίνονταν δυστυχείς, για τον Δημόκριτο ασήμαντες. Γι' αυτό θα έπρεπε να δούμε τα πάντα με πιο άνετη ματιά και να τα αντιμετωπίσουμε με πνεύμα συγκατάβασης. Ταιριάζει καλύτερα στον άνθρωπο να γελάει για τη ζωή παρά να θρηνεί γι' αυτήν. Να προσθέσεις εδώ ότι όποιος γελάει τοποθετείται σωστότερα απέναντι στο ανθρώπινο γένος παρά όποιος ολοφύρεται γιατί ο πρώτος αφήνει κάποια περιθώρια στην ελπίδα, ενώ ο δεύτερος θρηνεί ανόητα για πράγματα που έχει απελπιστεί ότι θα τα δει να διορθώνονται. Αν μάλιστα δεις τα πάντα στο σύνολό τους, θα αντιληφθείς ότι εκείνος που δεν συγκρατεί το γέλιο του έχει πλατύτερο μυαλό από εκείνον που αδυνατεί να συγκρατήσει τα δάκρυά του, μια και το γέλιο απελευθερώνει τα ηπιότερα των συναισθημάτων και γι' αυτό ο συγκεκριμένος άνθρωπος θεωρεί ότι τίποτα δεν είναι σημαντικό. Τίποτα δεν είναι σοβαρό. Αλλά ούτε και αξιοθρήνητο μέσα στην όλη συγκρότηση της ζωής⁶⁹⁹.

⁶⁹⁹ Seneca, *Tranq.* 15.2-3, μτφ. Πετρόχειλος.

DECRETUM

Ο χρόνος

Κατά τον Ζήνωνα, ο χρόνος είναι το διάστημα κάθε κίνησης, ενώ κατά τον Χρύσιππο, το διάστημα της κίνησης του κόσμου⁷⁰⁰. Ως διάστημα κάθε κίνησης ο χρόνος καθίσταται μέτρο και κριτήριο της ταχύτητας και της βραδύτητας⁷⁰¹. Ως διάστημα όμως της κίνησης του κόσμου εκτός από την ιδιότητα του μέτρου αποκτά και συγκεκριμένη διάρκεια: διαρκεί όσο και ο κόσμος και διαθέτει νόημα μόνο στο πλαίσιο του υπάρχοντος κόσμου.

Και οι δύο ορισμοί επισημαίνουν ότι ο χρόνος εξαρτάται από την ύπαρξη της κίνησης. Και, επειδή ο κόσμος είναι διαρκώς σε κίνηση, δεν μπορούμε να πούμε για τον χρόνο, που συνδέεται με την κίνηση αυτή, ότι ξεκινά ή σταματά⁷⁰². Επομένως, δεν μπορούμε να του αναγνωρίσουμε όρια.

Ο Χρύσιππος υποστήριζε⁷⁰³ ότι, όπως ακριβώς το κενό στο σύνολό του είναι άπειρο από κάθε άποψη, έτσι και ο χρόνος στο σύνολό του είναι άπειρος όσον αφορά καθεμιά ακρότητά του ξεχωριστά και ότι πράγματι ο παρελθών και ο μέλλον χρόνος είναι άπειροι. Ο Μάρκος Αυρήλιος θα βαφτίσει αυτόν τον άπειρο χρόνο «αιωνιότητα»⁷⁰⁴.

Ο χρόνος όμως εκτός από άπειρος, είναι επίσης συνεχής και διαιρετός, και, κατά τον Ποσειδώνιο⁷⁰⁵, ο παρελθών και ο μέλλον

⁷⁰⁰ SVF 2.510 / LS 51A. Ο Στοβαίος αναφέρει ότι ο Χρύσιππος δεχόταν και τις δύο αυτές εκδοχές του χρόνου (SVF 2.509).

⁷⁰¹ SVF 1.93. Ο χρόνος ως «διάστημα» φαίνεται να σχετίζεται με τον χώρο, ο οποίος ορίζεται επίσης ως διάστημα. Ο Rist ([1980] σ. 273-4) υποστηρίζει πως η αντίληψη του χρόνου ως κριτηρίου της βραδύτητας και της ταχύτητας προδίδει την πεποίθηση του Ζήνωνα ότι τα σώματα κινούνται στον χώρο και ότι ο χρόνος μετρά ποιο από αυτά κινείται πιο γρήγορα ή πιο αργά.

⁷⁰² Long & Sedley [2001] σ. 321.

⁷⁰³ SVF 2.509 / LS 51B2.

⁷⁰⁴ Μάρκος Αυρήλιος 4.3.3.2: «τὸ χάος τοῦ ἔφ' ἑκάτερα ἀπείρου αἰῶνος». Ο όρος *αἰών* απηχεί, κατά τον Rist ([1980] σ. 284), πλατωνικές απόψεις, αλλά επειδή στην εποχή του Μάρκου Αυρήλιου χρησιμοποιούνταν ευρέως, δεν γνωρίζουμε αν ο Μάρκος Αυρήλιος τον χρησιμοποίησε συνειδητά ως πλατωνικό.

⁷⁰⁵ LS 51E.

χρόνος αποκτούν όρια μόνο αν τους συσχετίσει κάποιος με τον παρόντα. Αλλά αυτό συνεπάγεται ότι κανένας χρόνος δεν είναι εξολοκλήρου παρών. Γιατί, εφόσον καθετί συνεχές και διαιρετό μπορεί να διαιρείται επ' άπειρον, τότε και ο χρόνος ως συνεχής και διαιρετός διαιρείται επ' άπειρον, με αποτέλεσμα κανένας χρόνος να μην είναι παρών. Αυτή η αντίληψη του παρόντος χρόνου καθιστά αδύνατη την ύπαρξη αρχής ή τέλους, εφόσον όλα βρίσκονται σε διαρκή ροή.

Ο Πλούταρχος⁷⁰⁶ επισημαίνει πως οι Στωικοί, εφόσον δεν δέχονται την ύπαρξη ελάχιστου χρόνου και θεωρούν ότι αυτός τέμνεται διαρκώς, αντιλαμβάνονται το παρόν κατά ένα μέρος του ως μέλλον και κατά το υπόλοιπο ως παρελθόν, με αποτέλεσμα να μην απομένει κανένα μέρος παρόντος στο «τώρα». Θεωρεί, λοιπόν, πως δεν μπορούμε να μιλάμε για παρόν στο πλαίσιο της στωικής φιλοσοφίας. Και αυτό που θα ονομάζαμε «στιγμή» συντίθεται από το παρελθόν και το μέλλον⁷⁰⁷.

Πράγματι, οι Στωικοί ονομάζουν παρόν μόνο τον βιωμένο χρόνο. Το παρόν υπάρχει μόνο «όταν περνά από το πλάνο της εννοιολογικής ανάλυσης σ' αυτό των βιωμένων γεγονότων», διευκρινίζει η Virieux-Reymond⁷⁰⁸.

Παρόν, λοιπόν, κατά τους Στωικούς, δεν είναι παρά ένα όνομα που αποδίδει ο άνθρωπος σε μια περίοδο της ζωής του, ένας βιωμένος χρόνος. Μπορούμε, με άλλα λόγια, να ισχυριστούμε πως παρόν είναι ο χρόνος μέσα στον οποίο ένα λογικό ον συμπληρώνει μια πράξη που την εκφράζει ως παρόν, λέει π.χ.: «περπατώ». Προσδιορίζει το παρόν του από τη διάρκεια της πράξης που το καθορίζει. Έτσι, στα μάτια του Δία, ο χρόνος που διασκορπίζεται ανάμεσα σε δύο παγκόσμιες πυρκαγιές είναι ένα παρόν, και ανάμεσα σ' αυτές τοποθετείται μια κοσμική περίοδος.

⁷⁰⁶ Πλούταρχος, Ένν. 1081C-1082A / LS 51C.

⁷⁰⁷ Έτσι μπορούμε ίσως να καταλάβουμε τι εννοούν οι Στωικοί, όταν ισχυρίζονται ότι η ευτυχία του σοφού μπορεί να στεγαστεί μέσα σε μια μόνη στιγμή, εφόσον κάθε στιγμή είναι συνάρτηση και των τριών χρονικών βαθμίδων: η ευτυχία του σοφού είναι αιώνια.

⁷⁰⁸ Βλ. Virieux-Reymond [1976] σ. 25-6.

Αλλά και το παρελθόν, όπως και το μέλλον, μπορούν να θεωρηθούν παρόν, όταν αναπολούμε ή φανταζόμαστε κάποιες πράξεις μας καθιστώντας τες παρούσες. Από την άποψη αυτή μπορούμε να δεχτούμε ότι και ένα έτος είναι παρόν, όταν έχουμε μια συνολική θεώρησή του («κατὰ μείζονα περιγραφὴν»)⁷⁰⁹, καθώς και να πούμε πως ο συνολικός χρόνος υπάρχει, αν και κανένα από τα μέρη που τον απαρτίζουν δεν είναι υπαρκτό⁷¹⁰.

Παρόν, λοιπόν, κατά τους Στωικούς, είναι ό,τι συνειδητά εμείς ορίζουμε ως παρόν και μόνο αυτός ο χρόνος ως βιωμένος είναι σωματικός, άρα υπαρκτός. Το παρελθόν και το μέλλον υφίστανται, αλλά δεν υπάρχουν⁷¹¹. Για παράδειγμα, ο περίπατός μου υπάρχει όταν περπατώ. Όταν όμως ξαπλώσω ή καθήσω, ο περίπατος υφίσταται ως παρελθούσα κατάσταση. Γίνεται παρούσα πάλι μόνο όταν την φέρω στο νου μου και την αναλογιστώ.

Οι Στωικοί δεν αποδέχτηκαν ότι ο χρόνος είναι κάτι πραγματικό και ότι αποτελεί αιτία των όντων· θεώρησαν ότι δεν τα επηρεάζει. Τον αντιλαμβάνονταν ως ασώματο· μια νοητική μας ικανότητα με την οποία μπορούμε να συλλαμβάνουμε τα γεγονότα. Ο χρόνος, όμως, ως ασώματος δεν μπορεί να επηρεάσει τα σώματα. Άρα, ο χρόνος δεν φθείρει τα σώματα. Αυτά εξελίσσονται βάσει των αιώνιων νόμων που διέπουν τη φύση, οι οποίοι ταυτίζονται με τον λόγο που κατοικεί μέσα τους και τα ωθεί στο να ολοκληρώσουν την ύπαρξή τους. Ο χρόνος δεν έχει καμιά σχέση με την πραγματική ουσία των όντων. Έχει σχέση μόνο με τα λεκτά· είναι δηλαδή ένα κατηγορημα⁷¹².

⁷⁰⁹ LS 51D.

⁷¹⁰ Επίσης, υπαρκτά είναι, κατά τον Χρύσιππο, τα τμήματα του χρόνου, η νύχτα, η ημέρα, ο μήνας, που ως σώματα μάς επιτρέπουν να μετρήσουμε τον χρόνο στο εσωτερικό του έτους. Βλ. Πλούταρχος, Ένν. 1084C-D / SVF 2.665 / LS 51. Βλ. επίσης, Long & Sedley [2001] σ. 324: «Μάλλον αυτόν τον ισχυρισμό τον θεμελιώνει στην άποψή του ότι πρόκειται για φυσικές αλλαγές που παράγονται από τις κινήσεις του ήλιου».

⁷¹¹ SVF 2.509 / LS 51B4 και Πλούταρχος, Ένν. 1081F. Ο Goldsmith ([1953] σ. 44) υποστηρίζει πως το παρελθόν, που δεν γίνεται πια αισθητό αυτή τη στιγμή, δεν είναι παρά ον της λογικής, όπως και το μέλλον που ακόμη δεν έχει γίνει αισθητό. Είναι παρμένα από τη σκέψη και όχι από την αίσθηση, όπως το παρόν.

⁷¹² Bréhier [1970] σ. 59.

Εν κατακλείδι, το μόνο που υπάρχει είναι το γίνεσθαι που ο άνθρωπος το μετρά νοερά με τον χρόνο. Ο χρόνος όμως δεν υπάρχει στη φύση των πραγμάτων. Και ό,τι ορίζουμε ως παρόν είναι μια δική μας νοερή σύλληψη και υπάρχει μόνο ως δικό μας βίωμα.

PRAECEPTUM

Προσδιόρισε το παρόν σου

Εάν ο μόνος χρόνος που υπάρχει είναι αυτός που βιώνουμε συνειδητά ως παρόν, η ζωή μας αποκτά αξία όταν στρέφουμε με προσοχή τον νου μας σ' αυτόν. Ο άνθρωπος, για τους Στωικούς, ζει μόνο το παρόν του: «Μόνον ζῆ ἕκαστος τὸ παρὸν τοῦτο, τὸ ἀκαριαῖον· τὰ δὲ ἄλλα ἢ βεβίωται ἢ ἐν ἀδήλῳ», επισημαίνει ο Μάρκος Αυρήλιος (3.10). Αν το παρελθόν χάθηκε και το μέλλον δεν υπόκειται στον έλεγχό μας και είναι αμφίβολο ακόμη και αν θα υπάρξει, είναι φανερό ότι η πραγματική μας ζωή αφορά μόνο το παρόν μας. Και όταν έρθει η στιγμή του θανάτου, αυτό και μόνο θα χάσουμε: «Τὸ παρὸν μόνον ἕκαστος ζῆ καὶ τοῦτο ἀποβάλλει» υποστηρίζει και πάλι ο Μάρκος Αυρήλιος (12.6).

Γι' αυτό και, για τους Στωικούς, δεν έχει σημασία αν πεθάνει κανείς γέρος ή νέος· σημασία έχει αν ολοκλήρωσε τη φύση του, αν έζησε με ευδαιμονία:

Δεν υπάρχει κανείς λόγος να πιστεύεις ότι κάποιος έχει ζήσει πολύ επειδή έχει άσπρα μαλλιά και ρυτίδες· δεν έζησε πολύ, απλώς και μόνο υπήρξε στη ζωή επί πολύ. Θα πίστευες μήπως ότι το ταξίδι κάποιου είχε μεγάλη διάρκεια επειδή ο άνθρωπος αυτός, αμέσως μόλις βγήκε από το λιμάνι, έπεσε πάνω σε φοβερή θύελλα, η οποία τον πέταγε από το ένα μέρος στο άλλο, ενώ οι άνεμοι, που λυσομανούσαν από διάφορες κατευθύνσεις,

τον γυρόφερναν μέσα στον ίδιο κύκλο; Δεν ήταν μεγάλο το ταξίδι του· η ταλαιπωρία του ήταν μεγάλη⁷¹³.

Οι άνθρωποι, ισχυρίζεται ο Σενέκας, δεν έχουν συνείδηση πόσο σημαντικό είναι να ζουν συνειδητά στο παρόν και σπαταλούν μάταια και χωρίς φειδώ τον χρόνο τους:

*Αιτία είναι το ότι ζείτε σαν να επρόκειτο να ζήσετε για πάντα, χωρίς να σκέφτεστε ποτέ πόσο εύθραυστοι είστε και χωρίς ποτέ να παρατηρείτε πόσος χρόνος από τη ζωή σας έχει ήδη χαθεί. Σπαταλάτε το χρόνο σας σαν να τον αντλείτε από κάποια πλήρη και άφθονη παρακαταθήκη, και όλα αυτά όταν η μέρα που χαρίζετε σε κάποιον άνθρωπο ή σε κάποιο πράγμα θα μπορούσε να είναι η τελευταία μέρα της ζωής σας. Έχετε όλους τους φόβους των θνητών και όλες τις επιθυμίες των αθανάτων. Θα ακούσετε πολλούς να λένε: “Όταν φτάσω στα πενήντα μου θα αποσυρθώ για να ξεκουραστώ στα εξήντα μου θα εγκαταλείψω τα δημόσια καθήκοντά μου”. Και ποια εγγύηση έχεις άραγε ότι η ζωή σου θα βαστάξει περισσότερο; Ποιος θα επιτρέψει στη ζωή σου να είναι όπως ακριβώς τη σχεδιάζεις; Δεν αισθάνεσαι ντροπή να φυλάς για τον εαυτό σου τα υπολείμματα της ζωής, και να προορίζεις για μια σώφρονα διαβίωση μόνο το τμήμα εκείνο που σου είναι αδύνατον να αφιερώσεις οπουδήποτε αλλού; Πόσο αργά είναι να αρχίζουμε τότε μόνο να ζούμε, όταν η ζωή μας κατ’ ανάγκη τελειώνει! Πόσο ανόητα λησμονούμε τη θνητή μας φύση όταν αναβάλλουμε ολόκληρα σχέδια για το πεντηκοστό και εξηκοστό έτος της ηλικίας μας, και σχεδιάζουμε να αρχίσουμε τη ζωή μας από ένα σημείο στο οποίο ελάχιστοι καταφέρνουν να φτάσουν!*⁷¹⁴.

Υπάρχουν όμως και οι άλλοι, επισημαίνει ο Σενέκας, που είναι πολυάσχολοι και έχουν την ψευδαίσθηση ότι εξασφαλίζουν έτσι τις προϋποθέσεις που απαιτούνται για να ζήσουν τη ζωή τους καλύτερα στο μέλλον:

⁷¹³ Seneca, *Brev.* 7.10, μτφ. Πετρόχειλος.

⁷¹⁴ Seneca, *Brev.* 3.4-5, μτφ. Πετρόχειλος.

Θα μπορούσε τάχα να είναι κάτι περισσότερο ανόητο από τη στάση ορισμένων ανθρώπων [...] οι οποίοι βρίσκονται σε συνεχή απασχόληση, για να μπορέσουν έτσι να ζήσουν καλύτερα; Οικοδομούν τη ζωή τους με βάση την ανάλωση αυτής της ζωής! Διαμορφώνουν στόχους με στήριγμά τους το απώτατο μέλλον, δεν υπάρχει όμως μεγαλύτερη απώλεια ζωής από την αναβολή τους στερεί την κάθε καινούρια μέρα και τους αφαιρεί το παρόν με κάποια μελλοντική υπόσχεση⁷¹⁵.

Οι πολυάσχολοι, κατά τον Σενέκα, ζουν σε μια αυταπάτη, γιατί:

Ποτέ δεν θα λείψουν οι αιτίες για αγωνία, είτε έχει κανείς γεννηθεί στην ευτυχία είτε στη δυστυχία, ζωή μάς οδηγεί σε πέλαγος ασχολιών. Ποτέ δεν θα πετύχουμε τησχόλη – πάντα θα την οραματιζόμαστε⁷¹⁶.

Και αναρωτιέται:

Και τελικά ποιο θα είναι το αποτέλεσμα; Εσύ θα έχεις απορροφηθεί από τις ασχολίες σου και η ζωή θα προχωρεί ακάθεκτη και κάπου στο μεταξύ θα έρθει ο θάνατος, για τον οποίο, είτε το θέλεις είτε όχι, θα πρέπει να βρεις κάποιον ελεύθερο χρόνο⁷¹⁷.

Δεν μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι ζει κανείς το παρόν του είτε σπαταλώντας το άσκοπα είτε επιδιώκοντας την κάλυψη των υλικών αναγκών με στόχο να το απολαύσει στο αβέβαιο μέλλον. Απλώς, αφήνει τη ζωή να χάνεται και κινδυνεύει να φύγει από αυτήν χωρίς να βιώσει την ευτυχία.

Ο Σενέκας αναλογίζεται όλα τα παραπάνω και γι' αυτό αναφωνεί «**protinus vive!**» («Ζήσε το άμεσο!»)⁷¹⁸. Τι εννοεί όμως; Γιατί, και οι πολυάσχολοι μπορεί να θεωρούν ότι ζουν το παρόν, μόνο και μόνο επειδή βρίσκονται σε μια διαρκή δραστηριότητα.

Το βίωμα του παρόντος δεν είναι για τη στωική φιλοσοφία μια απλή διαδικασία. Για να το ζήσουμε πρέπει να ασκηθούμε σε τρεις

⁷¹⁵ Seneca, *Brev.* 9.1, μτφ. Πετρόχειλος.

⁷¹⁶ Seneca, *Brev.* 17.6, μτφ. Πετρόχειλος.

⁷¹⁷ Seneca, *Brev.* 8.5, μτφ. Πετρόχειλος.

⁷¹⁸ Seneca, *Brev.* 9.1, μτφ. Πετρόχειλος.

τομείς: 1) να απαλλάξουμε τη σκέψη μας από εσφαλμένες κρίσεις και να την καταστήσουμε νηφάλια, 2) να τη στρέψουμε σ' αυτά που πραγματικά την αφορούν και 3) να βρισκόμαστε σε διαρκή επαγρύπνηση.

Η απαλλαγή της σκέψης μας από εσφαλμένες κρίσεις θα την καταστήσει ενιαία και απλή, απογυμνωμένη από τις σκέψεις που αφορούν: α) τι κάνουν και τι λένε οι άλλοι, γιατί οι πράξεις και τα λόγια τους δεν μας αφορούν και η επιρροή τους στη δική μας ζωή εξαρτάται μόνο από τη δική μας κρίση, β) τι κάναμε ή τι είπαμε εμείς στο παρελθόν, γιατί οι παλιές συμφορές δεν μας αφορούν πια, και γ) τι θα συμβεί στο μέλλον, γιατί το μέλλον δεν μας αφορά ακόμη, και θα το αντιμετωπίσουμε όταν έρθει⁷¹⁹.

Έτσι, θα μείνει η διάνοιά μας καθαρή, με δική της ζωή, δίκαιη, να αποδέχεται τα συμβάντα και να λέει την αλήθεια. «Ζήσε το τώρα» κατά πρώτον, λοιπόν, σημαίνει να έχουμε καθαρό τον νου μας.

Ο Επίκτητος περιγράφει μια τεχνική που μας επιτρέπει να θέτουμε υπό έλεγχο την αυθόρμητη και αυθαίρετη λειτουργία του νου, ο οποίος επηρεάζεται εύκολα από δυσάρεστα γεγονότα και προκαλεί αλυσιδωτές σκέψεις που μας δημιουργούν ταραχή:

Όταν σ' αρπάξει μια εντύπωση (γιατί αυτό δεν εξαρτάται από σένα), πολέμησέ την με τη λογική σου, νίκησέ την, μην την αφήσεις να ενισχυθεί ούτε να προχωρήσει στα επακόλουθα, αναπλάθοντας όσα θέλει και όπως θέλει. Αν είσαι στη Γυάρο, μην σκέφτεσαι τη ζωή σου στη Ρώμη και πώς περνούσες εκεί και πώς θα περάσεις όταν επιστρέψεις. Ωστόσο, στη Γυάρο οφείλεις να ζεις με ανδρεία (Δ. 3.24.108-109).

Χρειάζεται πράγματι ανδρεία για να διατηρήσουμε τη σκέψη μας καθαρή. Είναι μια έντονη και διαρκής προσπάθεια που ελάχιστοι την

⁷¹⁹ Η παραπάνω ανάλυση είναι βασισμένη στα χωρία του Μάρκου Αυρηλίου 10.1, 12.3, 7.8 και του Σενέκα *E. M.* 78.14. Και ο παρακάτω στοχασμός του Μάρκου Αυρηλίου συνηγορεί προς αυτή την κατεύθυνση: «Αποτελούμαι από σώμα και ψυχή. Για το σώμα όλα είναι αδιάφορα γιατί δεν μπορεί να διακρίνει μεταξύ αυτών. Για την ψυχή που σκέφτεται, αδιάφορα είναι όσα δεν είναι δικά της έργα, είναι δικά της έργα εξαρτώνται από αυτήν. Και από αυτά όμως ασχολείται μόνο με όσα έχουν σχέση με το παρόν γιατί οι μελλοντικές και περασμένες πράξεις της είναι τώρα και αυτές αδιάφορες σ' αυτήν» (6.32).

ολοκληρώνουν⁷²⁰. Μας προτρέπει, λοιπόν, ο Επίκτητος να θέτουμε υπό έλεγχο τις εντυπώσεις έτσι ώστε να μην επιτρέπουμε στον νου μας να αποσπάται στις ενοχικές σκέψεις που δημιούργησε το παρελθόν ή στους φόβους που προκαλεί το άγνωστο μέλλον. Το παρόν, είπαμε, το ορίζει ο εαυτός, επομένως αυτός είναι και που ορίζει ως παρόν τους εφιάλτες του παρελθόντος ή του μέλλοντος, τη «νευροσπαστία», όπως την ονομάζει ο Μάρκος Αυρήλιος (7.29). Γι' αυτό και εκείνος απευθυνόμενος «εις εαυτόν» λέει επιτακτικά: «Περίγραψον τὸ ἐνεστῶς τοῦ χρόνου» (προσδιόρισε το παρόν σου, 7.29), γιατί γνωρίζει ότι ο εαυτός ορίζει το παρόν και ο ίδιος καθορίζει ως παρούσες στον νου του τις σκέψεις που τον βασανίζουν. Άρα, μόνον αυτός έχει τη δυνατότητα να αλλάξει το περιεχόμενο της σκέψης του, να προσδιορίσει διαφορετικά το παρόν του.

Αλλά το να ορίσουμε το παρόν μας δεν είναι αρκετό για τη στωική φιλοσοφία. Δεν αρκεί, δηλαδή, να εξασφαλίσουμε τη νηφαλιότητα του νου, γιατί κάτι τέτοιο δεν είναι καθόλου δημιουργικό και δεν εξυπηρετεί την ανθρώπινη φύση.

Ο δεύτερος, λοιπόν, τομέας της άσκησής μας έχει ως στόχο να δώσουμε στον νηφάλιο νου μας ένα περιεχόμενο τέτοιο που να ταιριάζει στη φύση του, έτσι ώστε να βιώνουμε ορθά το παρόν, διατηρώντας παράλληλα τη νηφαλιότητά μας: «Βραχὺς ὁ βίος· κερδαντέον τὸ παρὸν σὺν εὐλογιστίᾳ καὶ δίκῃ. Νῆφε ἀνειμένος», υποστηρίζει ο Μάρκος Αυρήλιος (4.26) . Καθώς σκεπτόμαστε ορθά, σύμφωνα με τις γνώσεις που κατακτήσαμε, και πράττουμε δίκαια, αποφεύγουμε τις εσωτερικές συγκρούσεις, οι οποίες αντιμάχονται τη νηφαλιότητα του νου. Ο ιδανικός βίος, κατά τους Στωικούς, δεν συνίσταται σε μια μοναχική, εσωστρεφή ζωή, αλλά μια ζωή κοινωνική, γεμάτη δράση, η οποία χάρη στη φρόνηση και τη δικαιοσύνη, κατορθώνει να διατηρεί τη νηφαλιότητά της.

⁷²⁰ Η σημασία τού να βρίσκεται κανείς στο παρόν τονίστηκε και από άλλους φιλόσοφους. Για τον Πλωτίνου σημειώνει ο Hadot ([2001] σ. 135): «Οι μυστικιστικές εμπειρίες του Πλωτίνου υπήρξαν εξαιρετικά σπάνιες. Τον υπόλοιπο χρόνο, δηλαδή σχεδόν διαρκώς, πιεζόταν, όπως λέει ο Πορφύριος, να είναι παρών στον εαυτό του και στους άλλους, πράγμα που είναι ένας εξαιρετικός ορισμός αυτού που όφειλε να είναι κάθε φιλοσοφική ζωή».

Τέλος, τρίτος τομέας στον οποίο πρέπει να ασκηθούμε για να πετύχουμε τη σταθερή παραμονή μας στο παρόν είναι η κατάσταση της πνευματικής επαγρύπνησης, της προσοχής, που για τους Στωικούς εξασφαλίζει πάντα τη σταθερότητα στις πράξεις μας. Ένας αποτελεσματικός τρόπος για να το πετύχουμε είναι να μην αφήνουμε τον χρόνο μας να χάνεται μάταια και να σχεδιάζουμε την κάθε μέρα μας έτσι ώστε να εργαζόμαστε για τις πραγματικές μας ανάγκες, όπως μας προτείνει ο Σενέκας:

Κάθε άνθρωπος βιάζεται να προωθήσει τη ζωή του, τον βασανίζει η προσδοκία για το μέλλον και η κόπωση για το παρόν. Αλλά όποιος αφιερώνει όλο του το χρόνο στις δικές του αποκλειστικά ανάγκες και κάθε μέρα του τη σχεδιάζει σαν να ήταν η τελευταία της ζωής του ούτε αδημονεί για το αύριο ούτε το φοβάται⁷²¹.

Βεβαίως, το να σχεδιάζουμε καθημερινά τη μέρα μας σαν να ήταν η τελευταία δεν σημαίνει καθόλου ότι αυξάνουμε τους φόβους μας για το μέλλον σημαίνει ότι συνειδητοποιούμε τις πραγματικές μας ανάγκες και αυξάνουμε την προσοχή μας γι' αυτό που μας οδηγεί στην ολοκλήρωσή μας. Όπως είναι φανερό, είναι σημαντικό να γνωρίζουμε πρώτα-πρώτα ποιες είναι οι πραγματικές μας ανάγκες. Γι' αυτόν τον λόγο οι Στωικοί προτάσσουν τη θεωρητική γνώση, αν και, όπως είπαμε, αποβλέπουν στην πράξη.

Ας ανακεφαλαιώσουμε: ζούμε το τώρα όταν είμαστε πνευματικά νηφάλιοι αλλά ταυτοχρόνως και σε επαγρύπνηση, έχοντας κατά νου πάντα να πράττουμε ενάρετα. Με τον τρόπο αυτό ολοκληρώνουμε την ανθρώπινή μας φύση.

Να επισημάνουμε όμως, καταλήγοντας, πως ο τρόπος που οι Στωικοί ορίζουν το παρόν ως το χρονικό διάστημα που εμείς οι ίδιοι συνειδητά ορίζουμε, μας επιτρέπει να δώσουμε στο παρόν μας μια διάσταση αιωνιότητας.

⁷²¹ Seneca, *Brev.* 7.9, μτφ. Πετρόχειλος. Βλ. την ίδια ιδέα και στον Μάρκο Αυρήλιο 7.69 και 7.29.

Μέσα στην αιωνιότητα ο άνθρωπος ζει ένα περιορισμένο διάστημα· η ζωή μας έρχεται και παρέρχεται, όπως η ώρα μιας μέρας. Ο Επίκτητος μας το υπενθυμίζει:

Οὐ γάρ εἰμι αἰών, ἀλλ' ἄνθρωπος, μέρος τῶν πάντων ὡς ὥρα ἡμέρας. ἐνστήναί με δεῖ ὡς τὴν ὥραν καὶ παρελθεῖν ὡς ὥραν (Δ. 2.5.13).

Τη συντομία της ζωής όμως έχει τη δυνατότητα να την κατανικίσει ο άνθρωπος με τη φιλοσοφία, υποστηρίζει ο Σενέκας:

Συνηθίζουμε να λέμε ότι δεν ευθυνόμαστε για τους γονείς που μας έτυχαν, ότι αυτοί δόθηκαν στους ανθρώπους τυχαία θα μπορούσαμε όμως να γίνουμε παιδιά εκείνων που θα επιλέξουμε. Υπάρχουν οικογένειες υπέροχων πνευμάτων διάλεξε εσύ εκείνη που θα ήθελες να σε υιοθετήσει. Δεν θα κληρονομήσεις μόνο το όνομά της, αλλά και την περιουσία της, που δεν θα απαιτηθεί να την περιφρουρήσεις με τρόπο βρόμικο και επαίσχυντο: όσο πιο πολλά είναι τα πρόσωπα με τα οποία θα τη μοιράζεσαι, τόσο πιο μεγάλη θα γίνει. Αυτοί θα σου ανοίξουν το δρόμο της αθανασίας· αυτοί θα σε σηκώσουν σε ένα ύψος, από το οποίο κανείς ποτέ δεν έχει πέσει. Αυτός είναι ο μόνος τρόπος για να επιμηκύνεις τη θνητή σου ιδιότητα και να τη μετατρέψεις σε αθανασία⁷²².

Μέσω της ενασχόλησής μας, λοιπόν, με τη φιλοσοφία μάς δίνεται, κατά τον Σενέκα, η δυνατότητα να γνωρίσουμε τη σκέψη σπουδαίων στοχαστών, οι οποίοι, μπορούν να μας διδάξουν όχι μόνο πώς να ζούμε, αλλά και πώς να πεθαίνουμε, γιατί καθημερινά μπορούν να μας παραστέκονται παρέχοντάς μας με ειλικρίνεια τις συμβουλές τους. Περνά στην αθανασία αυτός που ενστερνίστηκε τις απόψεις των μεγάλων στοχαστών, γιατί ζει στο παρελθόν, καθώς συντηρεί στον νου του τη σκέψη των μεγάλων δασκάλων, στο παρόν, καθώς χρησιμοποιεί αυτή την πείρα στην προσωπική ζωή του, και στο μέλλον, γιατί προλαβαίνει τις παγίδες του και το διαμορφώνει, όπως πρέπει. Στήνει γέφυρες ανάμεσα στο παρελθόν, το παρόν και το μέλλον και δημιουργεί έναν ενιαίο χρόνο, ο οποίος είναι πια το δικό

⁷²² Seneca, *Brev.* 15.3-4, μτφ. Πετρόχειλος.

του παρόν. Μέσω της φιλοσοφίας, λοιπόν, το παρόν διαστέλλεται και ταυτίζεται με την αιωνιότητα.



Ηθική

DECRETUM

Το καλό και το κακό

Η γνώση της Φυσικής αποτελούσε, κατά τους Στωικούς, βασική προϋπόθεση για τη διάκριση του καλού από το κακό⁷²³. Άλλωστε, όπως έλεγε ο Χρύσιππος, η Φυσική δεν έχει άλλο λόγο ύπαρξης από το να υπηρετεί τη διάκριση αυτή:

Δει γάρ τούτοις συνάψαι τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐκ οὔσης ἄλλης ἀρχῆς αὐτῶν ἀμείνωνος οὐδ' ἀναφορᾶς, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἔνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν⁷²⁴.

Η παραπάνω άποψη καταδεικνύει πως οι προσπάθειες που κατέβαλλαν οι Στωικοί, για να κατανοήσουν τη φύση, αποσκοπούσαν αποκλειστικά στο να αναγνωρίζουν το καλό και να το διακρίνουν από το κακό, έτσι ώστε να πράττουν ορθά. Διότι, για τους Στωικούς, το κατὰ φύσιν είναι το καλό και σ' αυτό θεωρούσαν ότι πρέπει μόνο να αποδίδουμε αξία: «Οὐδὲν δὲ κακὸν κατὰ φύσιν», σημείωνε ο Μάρκος Αυρήλιος (2.17).

Ποιες όμως συγκεκριμένες μορφές παίρνει η έννοια του καλού στη στωική φιλοσοφία;

Ο Κλεάνθης στον Ὕμνον του⁷²⁵ απαριθμεί ως αγαθά: το εύτακτο, το δίκαιο, το όσιο, το ευσεβές, το εγκρατές, το χρήσιμο, το ωραίο, το πρόπον, το αυστηρό, το άδολο, το διαρκώς συμφέρον, το άφοβο, το άλυπο, το ανώδυνο, το ωφέλιμο, το ευχάριστο, το ασφαλές, το φιλικό,

⁷²³ Βλ. σχετικά με το θέμα Gill ([2006] σ. 165).

⁷²⁴ Πλούταρχος, *Εναντ.* 1035C-D / SVF 3.68 / LS 60A2.

⁷²⁵ SVF 1.557 / LS 60Q.

το έντιμο, το περίφημο, το ταπεινό, το επιμελές, το πράο, το παράφορο, το υπομονετικό, το άμεμπτο, το σταθερό.

Οι Στωικοί προχώρησαν σε ποικίλες ταξινομήσεις αυτού του υλικού ορίζοντας κάθε φορά και διαφορετικά κριτήρια. Μια ταξινόμησή τους παραδίδεται από τον Στοβαίο⁷²⁶ και διακρίνει τα αγαθά σε «έν κινήσει» και σε «έν σχέσει». Στα πρώτα ανήκουν η χαρά, η ευφροσύνη και οι συνετές συναναστροφές. Στα δεύτερα η ηρεμία μέσα σε ένα άνετο και τακτοποιημένο περιβάλλον, η παραμονή σε αταραξία και η επαγρύπνηση⁷²⁷.

Μια άλλη θεμελιώδης ταξινόμηση διακρίνει τα αγαθά που είναι αρετές από εκείνα που δεν είναι⁷²⁸. Η φρόνηση, η σωφροσύνη, η δικαιοσύνη και η ανδρεία είναι αρετές. Η χαρά, η ευφροσύνη, το θάρρος, η βούληση και τα παραπλήσια δεν είναι αρετές.

Επίσης, θεώρησαν οι Στωικοί πως, από τα αγαθά, άλλα αποτελούν σκοπό («τελικά»), άλλα μέσον («ποιητικά») και άλλα και τα δύο⁷²⁹. Η χαρά, η ευφροσύνη, το θάρρος και ο ήρεμος περίπατος λειτουργούν ως σκοπός. Ο συνετός άνθρωπος και ο φίλος λειτουργούν ως μέσον. Όλες όμως οι αρετές είναι ταυτόχρονα και μέσα και σκοπί γεννούν την ευδαιμονία και τη συμπληρώνουν.

Εντέλει, οι Στωικοί υποστήριξαν πως τα αγαθά είναι ίσα μεταξύ τους και αξίζει να τα επιλέξουμε στον ανώτατο βαθμό τους. Κατά την άποψή τους μάλιστα δεν είναι δυνατόν ούτε να τα ελαττώσουμε ούτε να τα επιτείνουμε, γι' αυτό και είναι κοινά μεταξύ των «σπουδαίων», όπως όλα τα ελαττώματα είναι κοινά μεταξύ των «κακών»⁷³⁰.

Επιπλέον, θεώρησαν ότι το καλό, ως κατά φύσιν, είναι σύμφωνο με τον λόγο και, επομένως, αφορά μόνο τον άνθρωπο που ωρίμασε ο νους του, γιατί, όπως εξηγεί ο Σενέκας⁷³¹, όταν λέμε «αυτό είναι καλό για το δένδρο ή για το φυτό ή ακόμη και για ένα νήπιο», χρησιμοποι-

⁷²⁶ SVF 3.111 / LS 60J1.

⁷²⁷ «Προσοχή ἑπανδρος»: το να βρισκόμαστε σε επαγρύπνηση όχι από φόβο αλλά από γενναιότητα.

⁷²⁸ SVF 3.95 / LS 60K.

⁷²⁹ SVF 3.106 / LS 60M.

⁷³⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.101 / SVF 3.92 / LS 60O.

⁷³¹ Seneca, E.M. 124.13-14 / LS 60H.

ούμε την έννοια καλό καταχρηστικά, γιατί κανονικά δεν λέγεται για τα φυτά ή τα άλαλα όντα, γιατί αυτά δεν επιλέγουν τι θα πράξουν δεν είναι έλλογα. Το καλό ανήκει σε μια ανώτερη και ευτυχέστερη φύση. Δεν υπάρχει καλό, εκτός από κει όπου υπάρχει λόγος. Άρα, υπάρχει μόνο για τον άνθρωπο και τον Θεό. Μόνο που ο Θεός είναι ήδη καλός εξαιτίας της φύσης του, γιατί βρίσκεται σε απόλυτη αρμονία με τον λόγο ή, καλύτερα, είναι ο ίδιος ο λόγος, ενώ ο άνθρωπος γίνεται καλός μέσα από την πράξη, φροντίζοντας («*cuiā*») να είναι ορθή.

Για τα υπόλοιπα όντα, λοιπόν, πλην του ανθρώπου, δεν τίθεται θέμα «καλού» ή «κακού», εφόσον δεν διαθέτουν λόγο. Ο άνθρωπος, όμως, οφείλει να τείνει προς την οικειοποίηση του λόγου του, άρα προς την προσωπική ολοκλήρωσή του που δεν είναι άλλη από την τελειοποίηση της έλλογης πλευράς του⁷³². Αυτή η τάση προς την ανάπτυξη και την οικειοποίηση του λόγου του είναι η ίδια η φυσική ορμή του.

Οι Στωικοί θεώρησαν έμφυτη την επιθυμία μας να στραφούμε στο καλό («πέφυκεν δὲ πᾶσα ψυχὴ... πρὸς μὲν τὸ ἀγαθὸν ὀρεκτικῶς») ⁷³³, όπως έμφυτη είναι και η αποστροφή μας για το κακό καθώς και η ουδέτερη στάση μας για ό,τι δεν μας φαίνεται ούτε καλό ούτε κακό. Γιατί, από τη στιγμή που φανερώνεται το καλό μάς κινεί προς αυτό με τον ίδιο τρόπο που, όπως χαρακτηριστικά έλεγε ο Επίκτητος (Δ. 3.3.3-4), ένα νόμισμα του Καίσαρα κινεί τον τραπεζίτη. Αντιθέτως, το κακό μάς απωθεί. Κάθε κίνηση και του ανθρώπου, αλλά και του Θεού, έχει τελικά εκ φύσεως ως αφορμή το καλό. Επιθυμούμε εκ φύσεως, λοιπόν, το καλό, γιατί αυτό μας οδηγεί στην ευδαιμονία. Αλλά πώς σχηματίζουμε την έννοιά του;

Ο Κικέρων και ο Σενέκας⁷³⁴ υποστηρίζουν πως ο νους του ανθρώπου, με αφορμή τα πράγματα που είναι σύμφωνα με τη φύση,

⁷³² Διογένης Λαέρτιος 7.94: «τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ [ἦ] ὡς λογικοῦ».

⁷³³ Επίκτητος, Δ. 3.3.2-4 / LS 60F. Κατά τον Μάρκο Αυρήλιο (5.15) ο άνθρωπος από τη φύση του τείνει στο καλό και θα φτάσει αν, σύμφωνα με τον ορθό λόγο, απαλλαγεί από εκείνα που δεν εναρμονίζονται μ' αυτόν.

⁷³⁴ Cicero, *Fin.* 3.33-4 / *SVF* 3.72 / LS 60D2, και Seneca, *E.M.* 120.3-5 / LS 60E3.

σχηματίζει κατ' αναλογία και την έννοια του καλού. Ο Σενέκας, μάλιστα, περιγράφει τη διαδικασία με την οποία συμβαίνει κάτι τέτοιο καθώς και τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να αναγνωρίσουμε τον καλό άνθρωπο:

Γνωρίζαμε την υγεία του σώματος και με αφορμή αυτή τη γνώση και κατ' αναλογία έχουμε σχηματίσει την έννοια ότι υπάρχει επίσης και η υγεία του μυαλού. Η ακόμη, γνωρίζαμε μερικές πράξεις γενναιοδωρίας, ανθρωπιάς ή θάρρους, οι οποίες μας είχαν εντυπωσιάσει, και αρχίσαμε να τις θαυμάζουμε σαν να ήταν τέλειες. Παρόλο που υπέκρυπταν πολλά ελαττώματα πίσω από τη λαμπερή εμφάνιση μιας υψηλής πράξης, κάναμε πως δεν τα βλέπαμε, γιατί η φύση μάς καλεί να εξάρουμε τις αξιοθαύμαστες πράξεις. Από τέτοιες πράξεις έχουμε, λοιπόν, αποσπάσει την ιδέα ενός καλού, όπως είναι η γενναιοδωρία, η ανθρωπιά, το θάρρος. Ή επίσης, γνωρίζαμε πως η σπατάλη μοιάζει με τη γενναιοδωρία, αλλά ξέραμε πως υπάρχει μια μεγάλη διαφορά ανάμεσα σ' αυτόν που ξέρει να δίνει και σ' αυτόν που ξέρει να κρατά. Η ομοιότητα μεταξύ τους μας ανάγκασε να σκεφτούμε και να διακρίνουμε τα πράγματα που είναι φαινομενικά συγγενικά, αλλά στην πράξη πολύ διαφορετικά. Παρατηρώντας, τέλος, τους ανθρώπους που έγιναν επιφανείς κάνοντας μια πράξη εξαιρετική, αρχίσαμε να στρέφουμε την προσοχή σε κείνον που είχε κάνει κάτι με γενναιοψυχία και ζέση, αλλά για μια φορά. Είδαμε πως αυτός, ο θαρραλέος άνθρωπος στον πόλεμο, υπήρξε δειλός στην αγορά και, ενώ υποστήριξε τη φτώχεια με θάρρος, υπήρξε χαμερπής στον τρόπο που υπέμεινε την ατυχία. Επαινέσαμε την πράξη, περιφρονήσαμε τον άνθρωπο⁷³⁵.

Με άλλα λόγια, τότε χρησιμοποιώντας την αναλογία ανάμεσα στο φυσικό και στο καλό, τότε απομονώνοντας την καλή πράξη από το σύνολο των πράξεων ενός ανθρώπου ή εντοπίζοντας τις λεπτές διαφορές ανάμεσα σε φαινομενικά όμοιες καταστάσεις και τότε ελέγχοντας τη συνέπεια των πράξεων ενός ανθρώπου καταφέρνουμε εντέλει να αναγνωρίζουμε το καλό και τον καλό άνθρωπο αλλά

⁷³⁵ Seneca, E.M. 120.3-5 / LS 60E4 κ.ε.

λόγια, σχηματίζουμε την ιδέα του καλού με αφορμή την εμπειρία μας για το τι είναι πράγματι φυσικό.

Ο Σενέκας⁷³⁶ προσδιορίζει την έννοια του «καλού ανθρώπου» ως εξής: Είναι αυτός που μένει σταθερός και σύμφωνος με τον εαυτό του σε όλες του τις πράξεις καλός, όχι λόγω της πολιτικής («consilium») που ακολουθεί στη ζωή του, αλλά εξαιτίας ενός τέτοιου χαρακτήρα («more») που θα μπορούσε να πράξει μόνο ορθά. Είναι η τάξη, η κοσμιότητα, η σταθερότητα, η αρμονία των πράξεών του μεταξύ τους –αρετές, βεβαίως, που διαθέτει η ίδια η Φύση– και η εξαιρετική του ικανότητα να αίρεται πάνω απ’ όλα τα εμπόδια που χαρίζουν σ’ αυτόν τον άνθρωπο μια ευτυχισμένη ζωή, η οποία κυλά ήρεμα έχοντας τον πλήρη έλεγχο του εαυτού της.

Οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν, επίσης, το καλό ως ταυτόσημο με το ωραίο⁷³⁷. Όταν κάτι είναι ωραίο, είναι και καλό και το αντίστροφο⁷³⁸. Το όριζαν όμως και ως ωφέλεια ή ως αυτό που δεν είναι διαφορετικό από την ωφέλεια («ἀγαθόν ἐστὶν ὠφέλεια ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας»⁷³⁹). Και με το πρώτο εννοούσαν την αρετή, που είναι διάθεση (πῶς ἔχον) του ηγεμονικού, και τη σπουδαία πράξη (κατόρθωμα), που είναι ενέργεια σύμφωνα με την αρετή, ενώ με το δεύτερο τον σπουδαίο άνθρωπο και τον φίλο, γιατί βέβαια και οι δύο συμμετέχουν στο καλό.

Το καλό, λοιπόν, είναι ωραίο και ωφέλιμο⁷⁴⁰ και ως ωφέλιμο μπορούμε να πούμε ότι εμπεριέχει την έννοια της πράξης. Αλλά, ό,τι πράττει είναι σώμα. Άρα, και το καλό είναι σώμα. Άλλωστε, είτε πρόκειται για αρετή, και επομένως διάθεση, είτε πρόκειται για ενάρετο άνθρωπο, το καλό έχει σωματική φύση. Γι’ αυτό και πρέπει να μιλάμε για τη σοφία σαν να είναι σώμα⁷⁴¹. Το καλό, δηλαδή, δεν υπάρχει ξέχωρα από τον άνθρωπο που το πράττει επομένως, όταν μιλάμε για

⁷³⁶ Seneca, E.M. 120.8-11 / LS 60E7-8.

⁷³⁷ Μάρκος Αυρήλιος 2.1.

⁷³⁸ Διογένης Λαέρτιος 7.101 και Cicero, Fin. 3.27 / LS 60N.

⁷³⁹ Σέξτος Εμπειρικός, M. 11.22-26 / SVF 3.75 / LS 60G.

⁷⁴⁰ Και πριν από τους Στωικούς αντιλαμβάνονταν το καλό ως ωφέλιμο. Στον Μένωνα (88c) ο Σωκράτης υποστηρίζει πως η αρετή, για να είναι αναγκαστικά ωφέλιμος, πρέπει να αποτελεί ένα είδος φρονήσεως. Και ο Αριστοτέλης (Τοπικά VI.9, 147a34) ισχυρίζεται πως είναι κοινός τόπος να περιγράφει κανείς το ποιητικόν ἀγαθὸν ως ὠφέλιμον.

⁷⁴¹ Seneca, E.M. 117.2-3 / LS 60S.

καλό, εννοούμε την καλή πράξη στην οποία προβαίνει ένας άνθρωπος. Δεν πρόκειται, δηλαδή, για κάποιο εννόημα. Το καλό και το κακό δεν υπάρχουν έξω από τις πράξεις του ανθρώπου. Με την έννοια αυτή ένας άνθρωπος, όταν ωφελεί έναν άλλο, ωφελεί και τον εαυτό του, γιατί ο ίδιος είναι καλός, εφόσον πράττει το καλό, και άρα είναι και ευδαίμων, εφόσον το καλό συμβαδίζει με τον λόγο. Ενώ αυτός που βλάπτει έναν άλλο, βλάπτει και τον εαυτό του, γιατί ο ίδιος ως κακός είναι δυστυχημένος⁷⁴².

Για τους Στωικούς, επίσης, όπως προκύπτει από τα παραπάνω, το καλό και το κακό αφορούν τις πράξεις του ανθρώπου παθήματά του⁷⁴³, γιατί ό,τι πάσχει κανείς είναι προϊόν της εμιαρμένης και δεν μπορεί να θεωρηθεί κακό. Γι' αυτό ο πόνος δεν είναι κακό και δεν πρέπει να προκαλεί ντροπή, γιατί δεν προσβάλλει την αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Ντροπή είναι να θρηνεί κανείς χωρίς μέτρο και να χάνει την αξιοπρέπειά του επειδή φοβάται⁷⁴⁴.

«Η ουσία του καλού και του κακού ανήκει σε ό,τι εξαρτάται από την προαίρεση», λέει ο Επίκτητος (Δ. 4.10.8), και προαίρεση διαθέτει μόνο ο άνθρωπος. Επομένως, μόνο αυτός μπορεί να πράξει το κακό ή να αξιολογήσει κάτι ως κακό, όπως συχνά αξιολογεί ως κακό τον θάνατο ή, ακόμη, ένα σεισμό. Στη φύση όμως κακό δεν υπάρχει, αν και μερικές φορές θετικά και επιθυμητά αποτελέσματα συνοδεύονται από αρνητικά συμπαρομαρτούντα, όπως το λεπτό ανθρώπινο κρανίο που καθιστά το κεφάλι ελαφρύ και εύχρηστο για τον άνθρωπο, ταυτόχρονα όμως δεν προφυλάσσει πλήρως τον ανθρώπινο εγκέφαλο⁷⁴⁵. Αλλά παρόμοια πράγματα δεν είναι σωστό να τα χαρακτηρίζουμε «κακά», μόνο και μόνο επειδή αγνοούμε τη σημασία τους.

⁷⁴² SVF 3.626 / LS 60P. «Οὐδείς δίχα ἀπωλείας καὶ ζημίας κακός ἐστιν», διατείνεται ο Επίκτητος, γιατί και ο μοιχός χάνει την ευπρέπεια και την εγκράτειά του και ο οργισμένος την αξιοπρέπειά του (Δ. 2.10.19).

⁷⁴³ Μάρκος Αυρήλιος 9.16.

⁷⁴⁴ Μάρκος Αυρήλιος 7.64.

⁷⁴⁵ SVF 2.1169-70 / LS 54Q2. Το ίδιο επιχείρημα και το ίδιο παράδειγμα το βρίσκουμε στον *Τίμαιο* (75b).

Το ερώτημα αν κάτι είναι καλό ή κακό αφορά, λοιπόν, μόνο την ανθρώπινη προαίρεση⁷⁴⁶. Είναι η ίδια η προαίρεση που μπορεί να μεταστραφεί από μόνη της είτε σε κακία είτε σε αρετή⁷⁴⁷. Συνεπώς, μόνο ο άνθρωπος μπορεί να πράξει το καλό ή το κακό. Η φύση πράττει μόνο το καλό. Ο Επίκτητος (Δ. 2.1.4) τονίζει ότι η ουσία του καλού και του κακού βρίσκεται στη χρήση των εντυπώσεων, καθώς μόνο αυτή εξαρτάται από την προαίρεσή μας.

Ο άνθρωπος, κατά τον Επίκτητο (Δ. 2.22.18-21), όταν ζυγιάζει τα εξωτερικά πράγματα, πριν πράξει, πρέπει να καταλάβει ότι η ορθή προαίρεσή του αποτελεί το συμφέρον του, το οποίο μαζί μ' αυτήν βρίσκεται στην ίδια μεριά της ζυγαριάς. Γιατί, αν διαχωρίσει το συμφέρον του από την ορθή προαίρεση και το βάλει από την άλλη μεριά της ζυγαριάς μαζί με τα εξωτερικά πράγματα, τότε, επειδή ο άνθρωπος, όπως κάθε ζωική φύση, τείνει να υπηρετήσει ό,τι θεωρεί συμφέρον του, η ζυγαριά θα κλίνει προς τα εξωτερικά πράγματα. Αν ο άνθρωπος προκρίνει ως συμφέρον του την αξιοπιστία, τον αυτοσεβασμό, την ανοχή, την εγκράτεια, τη συνεργασία και τα παρόμοια, τότε θα πράττει σταθερά το καλό, όμως, θεωρήσει συμφέρον του τα εξωτερικά πράγματα, όπως τον πλούτο ή τη φήμη, τότε η συμπεριφορά του θα παρουσιάζει αστάθεια, γιατί θα χρησιμοποιεί τα εξωτερικά πράγματα κατά πώς όρισε το συμφέρον του. Έτσι, για παράδειγμα, μπορούμε να θεωρήσουμε χωρίς επιφύλαξη ως κακό τον αγενή και τον αναξιόπιστο λόγο, την προδοσία του φίλου, την κολακεία ενός τυράννου⁷⁴⁸, γιατί στοχεύουν στην απόκτηση εξωτερικών αγαθών⁷⁴⁹.

⁷⁴⁶ Επίκτητος, Δ. 2.16.1. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι οι Στωικοί απαξίωναν το κακό, έτσι όπως το αντιλαμβάνονταν οι άνθρωποι. Απλώς δεν πίστευαν στην αντικειμενική ύπαρξή του. Ο Χρυσίππος αποδεχόταν την αξία του κακού υποστηρίζοντας πως η κακία διαθέτει «ίδιον λόγον», γιατί είναι κάποιες φορές χρήσιμη (Πλούταρχος, Έναντ. 1050E-F, 1051A-B / SVF 2.1181-2 / LS 61R). Μάλιστα επισημαίνει ότι δεν είναι δυνατό, αλλά ούτε και καλό, να εξαλειφθεί εντελώς. Το κακό δεν μάχεται την παγκόσμια τάξη, γιατί χωρίς αυτό δεν θα μπορούσε να υπάρξει το αντίθετό του. Ο Κλεάνθης αναφέρει στον Ύμνον του ότι ο θεός συνάρμοσε το καλό και το κακό σε ένα, έτσι ώστε να υπάρχει ένας αιώνιος λόγος (SVF 1.537 / LS 54I3).

⁷⁴⁷ Επίκτητος, Δ. 2.23.19.

⁷⁴⁸ Επίκτητος, Δ. 4.1.133.

⁷⁴⁹ Γί' αυτό και η φιλία, κατά τον Επίκτητο (Δ. 2.22), μπορεί να αναπτυχθεί μόνο ανάμεσα σε ανθρώπους που τοποθετούν το συμφέρον τους στην προαίρεσή τους και

Από τα παραπάνω προκύπτει το στωικό δόγμα ότι **δεν υπάρχει καλό παρά μόνο το ηθικά καλό, ούτε και κακό παρά μόνο το ηθικά κακό**⁷⁵⁰. Με βάση το δόγμα αυτό μπορούμε να πούμε ότι υπεύθυνοι για το καλό και το κακό μπορούν να θεωρηθούν μόνο οι άνθρωποι, και μάλιστα οι ενήλικες άνθρωποι, γιατί μετά την εφηβεία ολοκληρώνεται από τη φύση η ανάπτυξη του λόγου. Τα υπόλοιπα όντα της φύσης θα μπορούσαμε να πούμε, χωρίς καμιά διάθεση περιφρόνησης, ότι έχουν το ακαταλόγιστο.

Πρέπει, επίσης, να διευκρινίσουμε ότι, κατά τη στωική αντίληψη, εφόσον το καλό και το κακό βρίσκονται μόνο στην κρίση αυτού που πράττει, υπεύθυνος θεωρείται κανείς μόνο για τις δικές του πράξεις και όχι για τις πράξεις των άλλων, έστω κι αν εκείνοι ισχυρίζονται ότι έπραξαν το κακό εξαιτίας του. Ο άνθρωπος σφάλει, όταν διαφθείρονται και καταρρίπτονται οι δικές του ορθές κρίσεις. Έτσι, ο Πάρις δεν ευθύνεται για το ότι οι Έλληνες κατέπλευσαν ενάντια στην πατρίδα του ως επιδρομείς, την κατέστρεψαν και έσφαξαν τα αδέρφια του. Για τις πράξεις αυτές ευθύνονται μόνο οι Έλληνες, ενώ αυτός ευθύνεται για το ότι έχασε την αυτοεκτίμηση, την αξιοπιστία, τον σεβασμό για τη φιλοξενία και την αξιοπρέπειά του. Δεν μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος για τις πράξεις των Ελλήνων, γιατί *ἀλλότριον γὰρ ἔργον πταίει οὐδείς*⁷⁵¹.

Ο καθένας, λοιπόν, είναι υπεύθυνος μόνο για τις πράξεις του και όχι για τις πράξεις των άλλων. Η «ηθική αυτοργία» ισχύει στη στωική φιλοσοφία μόνο όταν ασκείται σε παιδιά που δεν έχουν αναπτύξει ακόμη την ικανότητα του λόγου.

όχι στα εξωτερικά πράγματα. Γιατί, αν θεωρηθούν συμφέροντα τα εξωτερικά πράγματα, τότε, στην πρώτη ευκαιρία, θα προδοθούν οι φιλικές σχέσεις που αναπτύχθηκαν, επειδή δεν εξυπηρετούν το συμφέρον.

⁷⁵⁰ Βλ. σχετικά και Hadot [2005] σ. 77.

⁷⁵¹ Επίκτητος, Δ. 1.28. 23.

PRAECEPTUM

Ακολουθήσε τη φύση

Για να αποφύγει ο άνθρωπος να πράττει αυτό που ονομάζει «κακό» και θεωρεί ότι τον οδηγεί στη δυστυχία, οφείλει να επιλέγει πάντα τα κατὰ φύσιν. Ο Διογένης ο Βαβυλώνιος θεωρεί φρόνηση να επιλέγουμε το καλό με κριτήριο αν είναι κατὰ φύσιν⁷⁵² και ο Αντίπατρος μας προτρέπει:

Να ζείτε επιλέγοντας διαρκώς τα κατὰ φύσιν και απορρίπτοντας τα παρὰ φύσιν⁷⁵³.

Η προτροπή αυτή συνιστά από μόνη της μια τέχνη του βίου, που κατορθώνεται όταν επιλέγουμε με ορθολογικό τρόπο ό,τι είναι φυσικό ή πράττουμε οτιδήποτε είναι δυνατόν για την κατάκτηση φυσικών πραγμάτων⁷⁵⁴. Αν φθάνουμε, όμως, στην ευδαιμονία επιλέγοντας τα κατὰ φύσιν, τότε είναι πολύ σημαντικό να γνωρίζουμε ποια είναι αυτά και σ' αυτά να κατατείνουμε, γιατί το «φυσικό» έχει οριστεί εντελώς διαφορετικά κατά εποχές και ανθρώπους, με αποτέλεσμα να υπάρχει σύγχυση γύρω από το περιεχόμενό του.

Οι Στωικοί, ταυτίζοντας τη φύση με τον λόγο, το φυσικό με το λογικό, προσπάθησαν να γνωρίσουν το φυσικό αναζητώντας το με τη λογική στους φυσικούς νόμους. Είπαν ότι φυσικό για μας είναι αυτό που ταιριάζει στην ανθρώπινη και τη συμπαντική φύση μας. Εάν γνωρίσουμε, λοιπόν, τη φυσική επιστήμη, τις αρχές της, θα μπορέσουμε να εναρμονιστούμε με τη φύση, εφόσον πράττουμε σύμφωνα με τις αρχές αυτές.

Επειδή, όμως, ο ἐν ἡμῖν λόγος και ο λόγος της φύσης είναι ένα και το αυτό, η ίδια η λογική μας μπορεί να μας βοηθήσει στο να

⁷⁵² LS 58K1.

⁷⁵³ «Ἀντίπατρος δέ· “ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς”», LS 58K2. Βλ. και Διογένη Λαέρτιο 7.104.

⁷⁵⁴ Βλ. και Striker [1986] σ. 194. Οι Στωικοί θεώρησαν την ικανότητα να επιλέγουμε ως ύψιστο αγαθό που δικαιώνει και την αξία της αρετής, καθώς χωρίς την επιλογή θα αντιμετωπίζαμε τα πάντα ως ίσα μεταξύ τους (βλ. Cicero, *Fin.* 3.12).

ανακαλύπτουμε το *κατὰ φύσιν*: είναι αυτό που είναι εύλογο, σύμφωνα με τον λόγο και όχι εναντίον του. Η τέλεια έκφανση όμως του λόγου είναι η αρετή. Άρα, *κατὰ φύσιν* είναι και αυτό που συμφωνεί με την αρετή.

Διαμορφώσαμε, λοιπόν, ένα κριτήριο, όπως μας προτρέπει να κάνουμε και ο Επίκτητος⁷⁵⁵, σύμφωνα με το οποίο μπορούμε να αναγνωρίζουμε το *κατὰ φύσιν*. *Κατὰ φύσιν* είναι αυτό που δεν αντιβαίνει: α. στην αλήθεια των αρχών, β. στον ανθρώπινο λόγο και γ. στην αρετή. Έτσι μπορούμε να αναρωτιόμαστε κάθε φορά που θέλουμε να είναι οι επιλογές μας ασφαλείς: «Είναι αυτό που επιλέγω σύμφωνα με τις αρχές που έχω αποδεχθεί; Μήπως είναι παράλογο; Μήπως δεν εναρμονίζεται με τις αρετές: τη φρόνηση, τη σωφροσύνη, την ανδρεία, τη δικαιοσύνη;».

Ο Επίκτητος (Δ. 1.11.39) προτείνει μάλιστα τον σχολαστικό έλεγχο κάθε εντύπωσης. Ας ελέγξουμε τη συγκεκριμένη περίπτωση στην οποία ο ίδιος αναφέρεται: Ήταν, άραγε, *κατὰ φύσιν* ο θρήνος του Αχιλλέα για τον χαμό του Πατρόκλου; Αν ήταν, τότε θα ήταν έξω από την ανθρώπινη φύση το να μη θρηνούμε σε κηδείες φίλων. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν ισχύει, γιατί κάποιοι άνθρωποι δεν θρηνούν σε παρόμοιες κηδείες. Άρα, ο θρήνος δεν είναι *κατὰ φύσιν* και επομένως, ο θρήνος του Αχιλλέα είχε ως αιτία την κρίση του και όχι την ανθρώπινη φύση του. Αν ο Αχιλλέας, λοιπόν, έκρινε φρόνιμα βάσει των αρχών που πρεσβεύουν ότι ο θάνατος του πιο αγαπημένου μας φίλου δεν είναι γεγονός αφύσικο αλλά φυσικό, δεν θα θρηνούσε. Αν πάλι, είχε στον νου του τις αρετές, όπως τη σωφροσύνη που υπαγορεύει την εγκράτεια, δεν θα θρηνούσε τόσο γοερά, ή την ανδρεία, δεν θα θρηνούσε από φόβο για το γεγονός του θανάτου, ή τη δικαιοσύνη, θα καταλάβαινε πως ο θάνατος είναι κοινή μοίρα των ανθρώπων και δίκαια χτύπησε και την πόρτα του δικού του φίλου.

Με τον τρόπο αυτό, σιγά-σιγά, ελέγχοντας τις κρίσεις μας με βάση τις αρχές και με γνώμονα τις αρετές, καταλήγουμε στο να αναγνωρίζουμε το φυσικό και να το προτιμούμε. Μπορεί να εφαρμόσει κανείς

⁷⁵⁵ Επίκτητος, Δ. 1.11.15: «Σὺν οὖν, ἔφη, τούτων αἰσθόμενος οὐδὲν ἄλλο τοῦ λοιποῦ σπουδάσεις οὐδὲ πρὸς ἄλλῳ τινὶ τὴν γνώμην. ἔξεις ἢ ὅπως τὸ κριτήριον τῶν κατὰ φύσιν καταμαθῶν τούτῳ προσχρώμενος διακρινεῖς τῶν ἐπὶ μέρους ἕκαστον».

στις κρίσεις του την αυτοελεγκτική μέθοδο αναπτύσσοντας διάλογο με τον εαυτό του, εσωτερικό μονόλογο, ή την ετεροελεγκτική μέθοδο, αναπτύσσοντας διάλογο με τους άλλους, όπως συνήθιζε ο Σωκράτης, συγκρίνοντας τις κρίσεις του με τις κρίσεις των άλλων, ελέγχοντας τη δύναμή τους και την ορθότητά τους.

Πρέπει να έχουμε όμως υπόψη μας, όπως λέει ο Επίκτητος⁷⁵⁶, ότι ο έλεγχος των κρίσεών μας δεν είναι βέβαια προσπάθεια μίας ώρας ή μίας μέρας. Ούτε είναι γρήγορη και εύκολη η αποκάλυψη του φυσικού. Ο διαρκής έλεγχος θα μας εξασφαλίσει μια σειρά από ορθές, «φυσικές», αντιλήψεις που θα μας επιτρέψουν να ζήσουμε καλύτερα.

Ένας άλλος τρόπος για να αναγνωρίζουμε τα κατά φύσιν είναι να επαναπροσδιορίζουμε τις έννοιες και τις καταστάσεις να τους δίνουμε ορισμούς που να περιγράφουν την πραγματική φύση τους. Μια ανάλογη προσπάθεια κατέβαλλαν συστηματικά οι Στωικοί για τον προσδιορισμό της έννοιας του θανάτου.

Όπως σε κάθε «κακό», έτσι και στην περίπτωση του θανάτου οφείλουμε να ενεργοποιήσουμε, κατά τους Στωικούς, την ελεγκτική μέθοδο, για να δούμε, πρώτον, αν ο θάνατος αφορά την προαίρεσή μας ή αν είναι κάτι φυσικό. Πολύ εύκολα διαπιστώνουμε ότι κανείς μας δεν ελέγχει τον θάνατο και καταλήγουμε στο ότι είναι κατά φύσιν και δεν ταιριάζει να χαρακτηρίζεται «κακό». Άρα, εκείνο που οφείλουμε να διορθώσουμε είναι την κρίση μας γι' αυτόν, γιατί ο θάνατος όχι μόνο δεν είναι κακός για τη φύση, αλλά και την ευεργετεί, καθώς την ανανεώνει⁷⁵⁷. Ο Μάρκος Αυρήλιος σημείωνε:

Τι είναι να πεθαίνεις; Αυτό και μόνο αν το καταλάβεις και με την ανάλυση της ιδέας του θανάτου ξεχωρίσεις εκείνα που βάζει μέσα η φαντασία, θα εννοήσεις πως δεν είναι άλλο τίποτα παρά λειτουργία της φύσεως και όποιος φοβάται μια λειτουρ -

⁷⁵⁶ Επίκτητος, Δ. 1.11. 40 και 1.15.8.

⁷⁵⁷ Ο Hijmans ([1959] σ. 85) υπογραμμίζει ότι οι Στωικοί εξασκούνταν συστηματικά στη σωστή αντίληψη του θανάτου.

*για της φύσεως, είναι παιδί. Και αυτό, όχι μόνο λειτουργία της φύσεως είναι, αλλά και συμφέρον της*⁷⁵⁸.

Για τους Στωικούς, που πιστεύουν ότι η φύση βρίσκεται σε ένα διαρκές γίγνεσθαι κατά το οποίο δεν φθείρεται το σύνολο αλλά μόνο οι επιμέρους οντότητες, ο θάνατος δεν είναι τίποτε άλλο παρά επιστροφή των στοιχείων στην αρχική τους μορφή:

Ό,τι ήταν μέσα σου από φωτιά, επιστρέφει στη φωτιά, ό,τι από χωματάκι στο χωματάκι, ό,τι από αεράκι στο αεράκι, ό,τι από νεράκι στο νεράκι (Δ. 3.13.15).

Επομένως, πολύ λανθασμένα μιλούμε για τον θάνατο και οφείλουμε να διορθώσουμε τις κρίσεις μας γι' αυτόν. Ο Επίκτητος συμβουλεύει τους μαθητές του να μιλούν σωστά όταν τον περιγράφουν:

“Αλλά είναι πια καιρός να πεθάνεις”. Γιατί λες να πεθάνω; Μην τραγικοποιείς τα πράγματα. Πες τα με το όνομά τους: “Είναι πια καιρός η ύλη να επιστρέψει πάλι σ’ εκείνα τα στοιχεία, από τα οποία συστήθηκε” (Δ. 4.7.15).

Και ο Μάρκος Αυρήλιος (6.2) περιγράφει τον θάνατο ως συνέχεια της ζωής:

Και ο θάνατος μια από τις πράξεις της ζωής είναι, κατά την οποία πεθαίνουμε. Αρκεί λοιπόν και σ’ αυτή την περίπτωση να κάνεις σωστά αυτό που ταιριάζει στην περίπτωση.

Ο Στωικός λοιπόν οφείλει να δώσει στον θάνατο και σε κάθε «κακό» έναν φυσικό ορισμό, καθαρό από κρίσεις εσφαλμένες, και να βρει το θάρρος να το αντιμετωπίσει ως κάτι φυσικό και, άρα, καλό. Ο επαναπροσδιορισμός των εννοιών μπορεί να μας βοηθήσει να ανακαλύψουμε το φυσικό και να το ακολουθήσουμε.

⁷⁵⁸ Μάρκος Αυρήλιος 2.12, μτφ. Στ. Δέλτα.

DECRETUM

Τα αδιάφορα

Πέραν του καλού και του κακού, οι Στωικοί μιλούν και γι' αυτό που δεν είναι ούτε καλό ούτε κακό, αλλά είναι ουδέτερο ή αλλιώς *αδιάφορο*. Στα *αδιάφορα* ανήκουν η ζωή, η υγεία, η ομορφιά, η δύναμη, ο πλούτος, η καλή φήμη, η καταγωγή, αλλά και τα αντίθετά τους, όπως ο θάνατος, η αρρώστια, ο πόνος, η ασχήμια, η φτώχεια, η έλλειψη φήμης, η ταπεινή καταγωγή και τα παρόμοια⁷⁵⁹.

Τα παραπάνω ονομάζονται ουδέτερα, γιατί ούτε ωφελούν ούτε βλάπτουν κατ' ανάγκη. Το καλό ωφελεί πάντα και το κακό βλάπτει πάντα. Ο πλούτος όμως και η υγεία δεν ωφελούν περισσότερο από όσο βλάπτουν· δεν συμβάλλουν από μόνα τους ούτε στην ευδαιμονία ούτε στην κακοδαιμονία, καθώς μπορούμε χωρίς αυτά να ευτυχούμε ή έχοντάς τα να δυστυχούμε.

Η θεωρία των Στωικών για τα *αδιάφορα* βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τη θεωρία τους για τα «ἐφ' ἡμῖν» και τα «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Τα πρώτα είναι τα πράγματα που εξαρτώνται από εμάς, από τις επιλογές μας, ενώ τα δεύτερα απορρέουν από την *ειμαρμένη* και υπακούουν στην αναγκαιότητα. Στα πρώτα ανήκουν το καλό και το κακό, η αρετή και η κακία, ενώ στα δεύτερα τα *αδιάφορα*. Κι αυτό συμβαίνει γιατί είναι θέμα καθαρά προσωπικής επιλογής, κατά τους Στωικούς, εάν κανείς θα επιδιώξει την αρετή και θα θελήσει να γίνει ενάρετος, ενώ στα *αδιάφορα* οδηγείται κανείς από την αναγκαιότητα, καθώς δεν μπορεί να τα αποφύγει. Γιατί, πόσο εύκολο είναι, π.χ., να

⁷⁵⁹ Διογένης Λαέρτιος 7.101-3 / LS 58A. Στα *αδιάφορα* μπορεί να ενταχθεί και η συμπεριφορά ενός ανθρώπου που στέκεται εμπόδιο στην *ορμή* και την *προαίρεσή* μας. Ο Μάρκος Αυρήλιος (5.20 και 25) σημειώνει πως, παρόλο που ο άνθρωπος εν γένει είναι το πιο συγγενικό μας πλάσμα και οφείλουμε να τον ευεργετούμε και να τον ανεχόμαστε, δεν πρέπει να θεωρούμε ότι οι πράξεις κάποιων στέκονται εμπόδιο στη διάθεσή μας να συμβαδίζουμε με τη φύση· εφόσον οι πράξεις τους δεν είναι θέμα της δικής μας προαίρεσης αλλά δικής τους, πρέπει να μας είναι *αδιάφορη* η συμπεριφορά τους.

αποφευχθεί η αρρώστια σε μια επιδημία ή η φτώχεια σε έναν καταστροφικό πόλεμο;

Βεβαίως, και για τα αδιάφορα τίθεται θέμα επιλογής ή αποφυγής, γιατί από μόνα τους μπορούν να προκαλέσουν κίνηση ή παύση της ορμητικής μας διάθεσης να πράξουμε, όπως όταν είναι να επιλέξουμε ανάμεσα στον πλούτο και τη φτώχεια. Δεν νοούνται, δηλαδή, ως αδιάφορα με τη σημερινή σημασία, όπως θα μας ήταν πράγματι αδιάφορο αν οι τρίχες της κεφαλής μας ήταν άρτιες ή περιττές σε αριθμό⁷⁶⁰. Καθίστανται, επομένως, τα αδιάφορα αξία επιλογής, γιατί μερικά διαθέτουν μεγαλύτερη αξία για μας και αυτό αποδεικνύεται από το γεγονός ότι τα προτιμούμε σε σχέση με άλλα, όπως προτιμούμε την υγεία από την αρρώστια, τη ζωή από τον θάνατο, τον πλούτο από τη φτώχεια⁷⁶¹. Με τον τρόπο αυτό οι Στωικοί εισάγουν την έννοια της «αξίας» στις επιλογές μας⁷⁶².

Όσα έχουν μεγαλύτερη αξία ονομάστηκαν από τον Ζήωνα «προηγμένα», ενώ όσα διαθέτουν απαξία αποπροηγμένα»⁷⁶³. Τα προηγμένα αγγίζουν από τη φύση τους τα αγαθά, αν και βρίσκονται ως προς αυτά σε δεύτερη μοίρα και διαθέτουν υποδεέστερη αξία⁷⁶⁴.

Ο Χρυσίππος, παρόλο που θεώρησε τα αδιάφορα ίσα μεταξύ τους και δεν επέτρεπε στους μαθητές του να αντιλαμβάνονται κάποια ως προηγμένα, υποχώρησε εντέλει και αποδέχθηκε τη διάκριση αυτή στην περίπτωση που αναφέρεται στα ίδια τα πράγματα, σε μια συγκεκριμένη περίπτωση⁷⁶⁵. Μπορούμε, για παράδειγμα, να θεωρήσουμε ως προηγμένο αγαθό το να λάβουμε κάποτε ένα

⁷⁶⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.104-5 / SVF 3.104 / LS 58B.

⁷⁶¹ SVF 3.124 / LS 58D.

⁷⁶² Cicero, *Fin.*3.20. Βλ. Edelstein [2002] σ. 21.

⁷⁶³ SVF 3.128 / LS 58E.

⁷⁶⁴ Βλ. και το σχετικό σχόλιο του Edelstein [2002] σ. 21-22: «Αν και η αρετή είναι το μόνο αγαθόν, τα πράγματα είναι είτε προτιμητέα είτε απορριπτέα. Η διάκριση ανάμεσα στο αγαθόν και σ' αυτό που έχει αξία δεν είναι κανένας συμβιβασμός, δεν είναι μετριασμός, δεν είναι προσαρμογή, είναι μια διάκριση που δεν θα μπορούσε να παραλειφθεί, γιατί είναι η ουσία του στωικισμού».

⁷⁶⁵ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1048A / SVF 3.137 / LS 58H.

χρηματικό ποσό από το να μην το λάβουμε, αλλά πρέπει να εξακολουθούμε να θεωρούμε ως αδιάφορο τον πλούτο ή τη φτώχεια⁷⁶⁶.

Ο Αρίστων ο Χίος, επίσης, πρόβαλε ισχυρές αντιρρήσεις⁷⁶⁷ στην άποψη του Ζήνωνα υποστηρίζοντας πως δεν πρέπει να θεωρούμε κάποια αδιάφορα ως προηγμένα, γιατί είναι σαν να λέμε ότι ανήκουν σ' αυτά που ονομάζουμε αγαθά. Και δεν αποδεχόταν ότι υπάρχει κάποια πάγια διαβάθμιση μεταξύ των αδιάφορων, αλλά υποστήριζε και αυτός ότι έπρεπε να κρίνονται μόνο κατά περίσταση, γιατί, κατά τη γνώμη του, ο σοφός θα προτιμούσε να αρρωστήσει παρά να είναι υγιής, εάν για παράδειγμα ίσχυε μια περίσταση όπως: οι υγιείς να υποχρεούνται να υπηρετούν έναν τύραννο και να χάνουν τη ζωή τους υπηρετώντας τον, ενώ οι άρρωστοι να απαλλάσσονται από την υπηρεσία αυτή. Ο σοφός, βέβαια, στην περίσταση αυτή θα προτιμούσε την αρρώστια. Άρα, κατά τον Αρίσωνα, η υγεία δεν είναι καθαυτή προτιμότερη από την αρρώστια, αλλά αξίζει να προτιμάται κατά περίσταση⁷⁶⁸.

Ο Κάτων ο Στωικός όσον αφορά την παραπάνω διαμάχη υποστηρίζει⁷⁶⁹ πως, αν ήταν όλα τα πράγματα ίσα μεταξύ τους και δεν ετίθετο θέμα προτίμησης ανάμεσά τους, θα υπήρχε σύγχυση και στη δική μας ζωή και στη ζωή του σοφού, καθώς δεν θα μας ενδιέφερε να κάνουμε την παραμικρή επιλογή και αυτό θα είχε ως αποτέλεσμα να μην πράττουμε το σωστό.

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, την έντονη συζήτηση που υπήρξε ανάμεσα στους Στωικούς σχετικά με τα αδιάφορα. Είναι κατανοητή ωστόσο η προσπάθεια των «ορθόδοξων» Στωικών, του Χρύσιππου και του Αρίσωνα, να κρατήσουν σαφή τα όρια ανάμεσα στα αγαθά και

⁷⁶⁶ Ωστόσο, ο Παναίτιος και ο Ποσειδώνιος δεν θεωρούσαν την αρετή αυτάρκη, αλλά χρειάζεται, έλεγαν, και υγεία και πλούτος και δύναμη (Διογένης Λαέρτιος 7.128).

⁷⁶⁷ Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 11.64-67 / *SVF* 1.361 / *LS* 58F.

⁷⁶⁸ Η άποψη αυτή του Αρίσωνα, κατά τον Sharples ([2002] σ. 173), είναι ακραία και κινδυνεύει να αφαιρέσει από την αρετή το ίδιο το περιεχόμενό της και να επανέλθει σε κυνικές θέσεις. Θεωρούμε ωστόσο ότι η άποψη του Αρίσωνα δεν είναι ακραία, καθώς η πάγια αντίληψη της υγείας ως προηγμένου αγαθού θα περιόριζε την ανθρώπινη ελευθερία, καθώς ο άνθρωπος δεν είναι σε θέση να θέτει πάντοτε υπό έλεγχο την υγεία του. Εάν τα αδιάφορα αποκτήσουν αξία, όπως τα αγαθά, τότε καταστρατηγείται η ουσία της στωικής διάκρισης στα *ἐφ' ἡμῖν* και στα *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*.

⁷⁶⁹ Cicero, *Fin.* 3.50 / *SVF* 1.365 / *LS* 58I.

στα αδιάφορα, καθώς έτσι διατηρείται σαφής και η διάκριση ανάμεσα στα *ἐφ' ἡμῖν* και στα *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, που είναι θεμελιώδης για τη στωική τέχνη του βίου. Ο Κικέρων στις *Τουσκουλανές* (5.47) επιβεβαιώνει την άποψη ότι τα προηγμένα δεν είναι απαραίτητα για την ολοκλήρωση της ευτυχίας και επισημαίνει πως, αντιθέτως, οι Περιπατητικοί θεωρούσαν πως δεν υπάρχει ευτυχία χωρίς αυτά και, αν υπάρχει, δεν είναι απόλυτη. Για τους Στωικούς, παρόλο που οι άνθρωποι προτιμούν κάποια αδιάφορα, αυτά από μόνα τους δεν καθορίζουν την ευτυχία δεν αποτελούν προϋπόθεσή της.

Ο στωικός άνθρωπος σε καταστάσεις αδιάφορες οφείλει να επιδεικνύει εμπιστοσύνη στη Φύση-Θεό, που μέσα από την *ειμαρμένη* τον οδήγησαν σ' αυτήν την κατάσταση, αλλά ταυτόχρονα να διοχετεύει την ορμή του προς την κατεύθυνση που η λογική του κρίνει πως βρίσκεται η ευδαιμονία, προκειμένου να την κατακτήσει. Πολύ ξεκάθαρη πάνω στο θέμα είναι η τοποθέτηση του Σενέκα:

Ποιος πράγματι θα μπορούσε να αμφιβάλλει ότι ο σοφός βρίσκει στα πλούτη μάλλον παρά στη φτώχεια αυτό το ευρύτερο πεδίο για να αναπτύξει τις δυνάμεις του, μια και στη φτώχεια υπάρχει δυνατότητα για να αναπτυχθεί μόνο ένα είδος αρετής, το να μη σκύψει κανείς το κεφάλι του και συντριβεί, ενώ στα πλούτη έχουν ευρύ πεδίο δράσης τόσο η εγκράτεια και η γενναιοδωρία όσο και η μεθοδικότητα και η μεγαλοπρέπεια; Ο σοφός δεν θα περιφρονήσει τον εαυτό του ακόμη και αν έχει το ανάστημα νάνου, θα επιθυμούσε όμως να είναι ψηλός. Και, αν είναι αδύναμος στο σώμα ή τυφλός από το ένα μάτι, δεν θα πάψει να είναι δυνατός· θα προτιμούσε όμως να έχει σωματική ευρωστία, και τούτο παρά το ότι ξέρει καλά ότι υπάρχει κάτι άλλο μέσα του που είναι ισχυρότερο από το σώμα. Αν η υγεία του είναι άσχημη, θα το υπομείνει, θα εύχεται όμως να αποκατασταθεί⁷⁷⁰.

⁷⁷⁰ Seneca, *Beat.* 22.1-2, μτφ. Πετρόχειλος.

PRAECEPTA

1. «Εφάρμοσε τον κανόνα»

Ο Επίκτητος στη διδασκαλία του επιμένει ιδιαίτερα στη διάκριση ανάμεσα στα *ἐφ' ἡμῖν* και τα *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, στο *σόν* και το *ἀλλότριον*, στα *ἀπροαίρετα* και τα *προαιρετικά*:

Από τα πράγματα άλλα είναι στην εξουσία μας (ἐφ' ἡμῖν) και άλλα δεν είναι στην εξουσία μας (οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Της εξουσίας μας είναι ο νους μας, η λογική μας, που αποφαίνεται για το τι είναι καλό και τι κακό (ὑπόληψις)⁷⁷¹, που μας ωθεί να πράξουμε (ὄρμη), να επιθυμήσουμε (ὄρεξις), να αποφύγουμε (ἔκκλισις), με μια λέξη, ὅσα είναι δικά μας έργα δεν είναι της εξουσίας μας το σώμα, η περιουσία, η φήμη, τα αξιώματα και, με μια λέξη, ὅσα δεν είναι δικά μας έργα (Εγχ. 1.1).

Τη διδασκαλία αυτή επιλέγει ο Αρριανός ως αρχή του *Ἐγχειριδίου*, αποδεικνύοντας τη μεγάλη σημασία που είχε για τον δάσκαλό του στον στωικό τρόπο ζωής⁷⁷². Στη διδασκαλία αυτή συμπυκνώνεται ολόκληρη η Φυσική των Στωικών, καθώς μέσα της εκφράζεται η δυναμική αντιπαράθεση που υφίσταται ανάμεσα στην αναγκαιότητα και στην *ειμαρμένη* που αφορούν τα *αδιάφορα*, τα *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, και στην ελευθερία της βούλησης, την ανθρώπινη προαίρεση, που αφορούν το καλό και το κακό, το *ἐφ' ἡμῖν*.

Η ανθρώπινη προαίρεση, ο εαυτός, οφείλει να ελέγχει καθημερινά τις εντυπώσεις⁷⁷³, που σχηματίζει, αν εξαρτώνται από αυτήν ή όχι. Ο Επίκτητος μας προτείνει την εξής άσκηση:

⁷⁷¹ Η λέξη *ὑπόληψις*, όπως παρατήρησε ο Hadot ([2004] σ. 97), εμφανίζεται στον Επίκτητο ως γνώμη για το αν κάτι είναι καλό ή κακό. Βλ. και SVF 3.386 «δι' ὑπόληψιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ». Ο Hadot ([2005] σ. 145) επισημαίνει επίσης: «Ο Επίκτητος είναι ο μόνος στη στωική παράδοση, μαζί με τον Μάρκο Αυρήλιο, που διέκρινε τις τρεις λειτουργίες της ψυχής: τη βούληση να κατακτήσουμε αυτό που είναι καλό, την ορμή να πράξουμε, την κρίση πάνω στην αξία των πραγμάτων».

⁷⁷² Βλ. Hadot [2004] σ. 101. Βλ. και Taylor [2007] σ. 243, σημ. 202.

⁷⁷³ Επίκτητος, Δ. 1.1.25.

Εξέταζε την εντύπωση και στάθμιζε την με τους κανόνες που διαθέτεις, και κυρίως με αυτόν: “Είσαι από όσα εξαρτώνται από μας ή από όσα δεν εξαρτώνται;”. Και αν τύχει να είναι απ’ εκείνα που δεν εξαρτώνται, να έχεις έτοιμη την απάντηση: “Δεν έχω καμιά δουλειά με την εντύπωση αυτή”⁷⁷⁴.

Αυτή η άσκηση, που αφορά τη διερώτηση του εαυτού μπροστά σε κάθε εντύπωση αν το περιεχόμενό της είναι ἐφ’ ἡμῖν ή οὐκ ἐφ’ ἡμῖν, προαιρετικό ή μη, πρέπει να γίνεται συστηματικά και διαρκώς, για να μας αποδώσει καρπούς. Με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνουμε τη συγκράτηση της ορμής μας, έτσι ώστε να την στρέφουμε προς τα πραγματικά καθήκοντά μας και να μη σφάλουμε. Κατά την εφαρμογή της άσκησης απαιτείται καταρχάς ο εαυτός να αναβάλλει κάθε φορά τη συγκατάθεσή του στην αρχική εντύπωση και να θέτει υπό αμφισβήτηση το περιεχόμενό της, όπως βλέπουμε στο παράδειγμα που ακολουθεί:

Να λοιπόν σε τι πρέπει κυρίως να εξασκείς τον εαυτό σου: αμέσως μόλις χαράξει, βγες από το σπίτι και όποιον δεις, όποιον ακούσεις, εξέταζε τον και δίνε απαντήσεις σαν να σου θέτουν ερωτήσεις: “Τι είδες; Ένα ωραίο άνδρα ή μια ωραία γυναίκα; Εφάρμοσε τον κανόνα (ἔπαγε τὸν κανόνα): η ομορφιά εξαρτάται από την προαίρεσή τους ή όχι; Δεν εξαρτάται. Ξεφορτώσου την εντύπωση”. “Τι είδες; Έναν άνθρωπο που πενθεί για τον θάνατο του παιδιού του; Εφάρμοσε τον κανόνα: ο θάνατος δεν ανήκει στην προαίρεσή μας. Βγάλ’ τον απ’ τη μέση”. “Σε συνάντησε ύπατος; Εφάρμοσε τον κανόνα: τι είναι η υπατεία; Εξαρτάται από την προαίρεση ή όχι; Δεν εξαρτάται. Βγάλ’ το κι αυτό· δεν πέρασε την εξέταση· διώξ’ το· δεν σε αφορά”. Κι αν κάναμε αυτό, κι αν εξασκούμασταν σ’ αυτό κάθε μέρα από τα χαράματα μέχρι τη νύχτα, κάτι θα γινόταν, μα τους θεούς. Τώρα όμως χάσκοντας κυριενόμαστε αμέσως από κάθε εντύ-

⁷⁷⁴ Επίκτητος, Έγχ. 1.5. Ο Επίκτητος συμβουλεύει επίσης τους μαθητές του: «Πρὸς τὰ ἀπροαίρετα θαρρεῖν, εὐλαβεῖσθαι τὰ προαιρετικά» (Δ. 2.1.29), να στρέφουν την προσοχή τους σε όσα αφορούν την προαίρεσή τους και με θάρρος να αντιμετωπίζουν τα υπόλοιπα.

πωση και μόνο στη σχολή, ξυπνάμε λίγο, αν βέβαια συμβαίνει κι αυτό⁷⁷⁵.

Μας προτείνει λοιπόν ο Επίκτητος να ελέγχουμε καθημερινά τις εντυπώσεις μας αν είναι ἐφ’ ἡμῖν και να απαντάμε σ’ αυτές σαν να μας θέτουν ερωτήματα. Η άσκηση στον κανόνα είναι πολύ σημαντική και ο Επίκτητος προτείνει να μη δίνουμε τη συγκατάθεσή μας σε καμία εντύπωση προτού την υποβάλουμε σε έλεγχο (Δ. 4.10.3.). Στις ομιλίες του επανέρχεται διαρκώς στο θέμα δίνοντας ακριβείς οδηγίες για το πώς πρέπει να εξασκούμαστε:

Πέθανε ο γιος τού τάδε. Απάντησε: “Δεν εξαρτάται από την προαίρεσή του (ενν. ο θάνατος)· όχι κακό”. Ο πατέρας του τον αποκλήρωσε. Ποια είναι η γνώμη σου γι’ αυτό; “Δεν εξαρτάται από την προαίρεσή του (ενν. η κληρονομία)· κακό”. Ο Καίσαρας τον καταδίκασε. “Δεν εξαρτάται από την προαίρεσή του (ενν. η καταδίκη)· όχι κακό”. Λυπήθηκε γι’ αυτά. “Εξαρτάται από την προαίρεσή του (ενν. η λύπη)· κακό”. Το υπέμεινε με γενναιότητα. “Εξαρτάται από την προαίρεσή του (ενν. η ανδρεία)· καλό”. Αν έτσι συνηθίσουμε, θα προοδεύσουμε· γιατί ποτέ δεν θα συγκατατεθούμε σε τίποτε άλλο, παρά μόνο σ’ αυτό για το οποίο σχηματίζουμε μια καταληπτική φαντασία (Δ. 3.8.1-4).

Συνεπώς, αν με τον καθημερινό έλεγχο των εντυπώσεων κατορθώσουμε να έχουμε ξεκάθαρα στον νου μας τι εξαρτάται από την προαίρεσή μας και αν διοχετεύουμε σ’ αυτό και μόνο την ορμή μας και αφήνουμε κατά μέρος όσα δεν εξαρτώνται από μας, τα αδιάφορα, τότε θα κερδίσουμε την ευδαιμονία, καθώς θα στρεφόμαστε σ’ αυτά που πράγματι μπορούμε να πετύχουμε αποφεύγοντας με τον τρόπο αυτό τις πιθανές απογοητεύσεις.

⁷⁷⁵ Επίκτητος, Δ. 3.3.14-17. Για τον έλεγχο των εντυπώσεων, αν είναι στην εξουσία μας ή όχι, βλ. και Δ. 2.1.12, 2.5.4-5, 2.11.19, 4.1.81.

2. Κράτα ζωντανό το παιχνίδι

Διαβάζουμε στις Διατριβές του Επίκτητου το παρακάτω χωρίο:

*Αυτοί που παίζουν μπάλα (οι σφαιρίζοντες) δεν ενδιαφέρονται γι' αυτήν, αν είναι κάτι καλό ή κακό, αλλά για το πώς θα τη ρίξουν και πώς θα την αρπάξουν. Εκεί φαίνεται ο καλός ρυθμός, η τεχνική, η ταχύτητα, η σωστή πρόβλεψη: εγώ, ούτε κι αν τε-
ντώσω το στήθος μου, μπορώ να την πιάσω, ενώ ο άλλος, την πιάνει. Αν όμως πιάσουμε την μπάλα και τη ρίξουμε με ταραχή και φόβο, τι λογής παιχνίδι παίζουμε και πώς θα συνεχίσει; Ο ένας θα πει "ρίξε", ο άλλος "μη ρίχνεις", ο άλλος "μην καθυστερείς". Αυτό δεν είναι παιχνίδι· είναι μάχη (Δ. 2.5.15-17).*

Με την αλληγορία αυτή ο Επίκτητος μας περιγράφει τον ενδεδειγμένο τρόπο ζωής. Πώς τον εννοεί;

Αδιάφορα για τους Στωικούς είπαμε πως θεωρούνται όσα δεν είναι στον έλεγχό μας. Και στον έλεγχό μας δεν είναι α) το αποτέλεσμα των πράξεών μας και β) το αντικείμενο της επιθυμίας μας. Και τα δύο είναι αδιάφορα, γιατί είναι προϊόντα της ειμαρμένης, αποτέλεσμα των άπειρων και μη προσδιορίσιμων αιτιών, που εξ ορισμού είναι αδύνατον να γνωρίσουμε και να θέσουμε υπό έλεγχο.

Τα αδιάφορα, για τους Στωικούς, αποτελούν τον σκοπό της ζωής μας, αλλά όχι και το τέλος της. Ο σκοπός δηλώνει το αντικείμενο που κάποιος επιθυμεί να αποκτήσει ή το αποτέλεσμα στο οποίο επιθυμεί να οδηγηθούν οι πράξεις του, κάτι που υπόκειται στη φυσική αναγκαιότητα πρωτίστως και δευτερευόντως στη δική του εξουσία, ενώ το τέλος δηλώνει τον ευδαίμονα βίο⁷⁷⁶, το τελικό αγαθό, στο οποίο

⁷⁷⁶ Βλ. Στοβαίος Έκλ. 2.76.16 κ.ε. / SVF 3.3 (τμήμα): «Τὸ δὲ τέλος λέγεσθαι τριχῶς ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς αἰρέσεως ταύτης· τό τε γὰρ τελικὸν ἀγαθὸν λέγεσθαι τέλος ἐν τῇ φιλολόγῳ συνηθείᾳ, ὡς τὴν ὁμολογίαν λέγουσι τέλος εἶναι· λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος, οἷον τὸν ὁμολογούμενον βίον ἀναφορικῶς λέγοντες ἐπὶ τὸ παρακείμενον κατηγόρημα· κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον λέγουσι τέλος τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι. Διαφέρειν δὲ τέλος καὶ σκοπὸν ἡγοῦνται· σκοπὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐκκείμενον σῶμα, οὗ τυχεῖν ἐφείσθαι τοὺς τῆς εὐδαιμονίας στοχαζομένους, διὰ τὸ πάντα μὲν σπουδαῖον εὐδαιμονεῖν, πάντα δὲ φαῦλον ἐκ τῶν ἐναντίων κακοδαιμονεῖν».

στοχεύουν όλες οι πράξεις μας, που δεν είναι άλλο από το *εὐλογιστεῖν*⁷⁷⁷, την εναρμόνισή μας με τον λόγο, κάτι που υπόκειται βεβαίως στην εξουσία μας. Μπορούμε να πούμε ότι τέλος είναι το να πράττουμε, να ζούμε, να ορεγόμαστε και να αποστρεφόμαστε διατηρώντας σταθερή την αρμονία μας με τη φύση και τον λόγο, βιώνοντας σταθερά την ευδαιμονία⁷⁷⁸. Έτσι, οι Στωικοί πρότειναν να αδιαφορήσουμε για τον σκοπό, γιατί είναι οὐκ ἔφ' ἡμῖν, και να ενδιαφερθούμε για το τέλος, που είναι ἔφ' ἡμῖν:

Και συλλογίσου ότι στην ορμή σου να πράξεις ενήργησες με επιφύλαξη και δεν επιθυμούσες τα αδύνατα. Τι λοιπόν επιθυμούσες; Να απελευθερώσεις την ορμή σου. Και το πέτυχες,

συλλογίζεται ο Μάρκος Αυρήλιος (6.50), συνειδητοποιώντας ότι το σημαντικότερο είναι κανείς να απελευθερώνει την ορμή του για δράση και όχι να κατακτά κάτι συγκεκριμένο.

Σχετικά με το ίδιο θέμα ο Σενέκας σημειώνει:

*Όταν βάζω ωραία ρούχα ή περπατάω όπως πρέπει ή τρώω όπως οφείλω, ούτε το φαγητό ούτε το περπάτημα ούτε τα ρούχα δεν είναι το καλό, αλλά αυτό που είναι καλό είναι η επιλογή μου. Το καλό δεν βρίσκεται μέσα στο ίδιο το πράγμα, αλλά στην κρίση μου γι' αυτό, στην ποιότητα της επιλογής μου*⁷⁷⁹.

Ποιο είναι λοιπόν το καλό; «*Bene eligi*», απαντά ο Σενέκας. Η σωστή επιλογή, η ποιότητά της, είναι το τέλος των ενεργειών τού ορθά σκεπτόμενου ανθρώπου, και όχι το αντικείμενο που επιλέγει, με άλλα λόγια, το *εὐλογιστεῖν*.

Έτσι οι Στωικοί σκανδάλισαν τους συγχρόνους τους, καθώς προέκριναν την επιλογή από το επιλεγόμενο, το μέσον από το

Βλ. επίσης Long & Sedley [1987], τόμ. 2, σ. 389, σημ. 63A. Η Annas ([1995] σ. 34) επισημαίνει ότι με το τέλος οι Στωικοί υποδηλώνουν τη σκόπιμη δραστηριότητα και το δηλώνουν με ρήματα, ενώ με τον σκοπό το αντικείμενο που δημιούργησε ή κατέκτησε κάποιος και τον δηλώνουν με ουσιαστικά. Για την έννοια του τέλους βλ. και Goldschmidt [1953] σ. 129-137, 146 κ.ε.

⁷⁷⁷ Πλούταρχος, *Ενν.* 1072E-F / LS 64D.

⁷⁷⁸ Βλ. σχετικά με το θέμα αυτό και Pigeaut [1981] σ. 271.

⁷⁷⁹ *E.M.* 92. 11-13 / LS 64J.

αποτέλεσμα. Ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς⁷⁸⁰, ασκώντας τους κριτική, υποστηρίζει πως είναι άτοπο η αρετή να αφορά μόνο την επιλογή και όχι το αντικείμενό της, γιατί, εάν μας ήταν αδιάφορη η απόκτηση όσων επιλέγουμε και δεν συνέβαλλε στο τελικό αγαθό, η έννοια της επιλογής δεν θα είχε νόημα.

Την άποψη του Αφροδισιέα συμμερίζεται και ο Πλούταρχος⁷⁸¹ υπενθυμίζοντάς μας πως, αν αξία είχε μόνο η επιλογή, τότε θα ήμασταν σαν τον τοξότη που δεν ενδιαφέρεται να πετύχει τον στόχο, αλλά μόνο να τοξεύσει. Παρομοίως, υποστηρίζει, στην περίπτωση της υγείας, δεν μπορούμε να επιλέγουμε να προβούμε σε ενέργειες, όπως ο περίπατος, οι φωνητικές ασκήσεις, οι εγχειρίσεις, η λελογισμένη χρήση φαρμάκων θεωρώντας αυτές τις ενέργειες ως τελικό αγαθό, και παράλληλα να αδιαφορούμε για την υγεία μας, στην οποία οι ενέργειες αυτές συντείνουν. Αν δεν έχει σημασία η υγεία, πώς μπορεί κανείς να δικαιολογήσει όλες τις επιλογές που στοχεύουν σ' αυτήν; Γιατί, με ποια λογική να επιλέξει κανείς τον περίπατο, εφόσον δεν θεωρεί την υγεία κάτι σπουδαίο;

Οι Στωικοί, όμως, παρόλο που εκτιμούσαν την υγεία, προέκριναν ως πιο σημαντικό τον περίπατο που οδηγεί σ' αυτήν. Ο στωικός Κάτων ισχυρίζεται σχετικά με το θέμα τα εξής:

Εάν κάποιος βάλθηκε να πετύχει με το βέλος ή το ακόντιο έναν στόχο, όπως ακριβώς εμείς το υπέρτατο αγαθό, θα κάνει ό,τι μπορεί για να σημαδέψει σωστά. Γι' αυτόν κατά τον ίδιο τρόπο όλα θα μπορούσαν να γίνουν για να ευστοχήσει. Το ότι θα πρέπει να κάνει το καθετί για να πετύχει τον στόχο του αυτό που ονομάζουμε υπέρτατο αγαθό στη ζωή ενώ το να βρει τον στόχο θα ήταν το προτιμότερο αλλά όχι το επιθυμητό⁷⁸².

Το ότι επιθυμούμε κάτι, για τους Στωικούς, δεν σημαίνει ότι όλη μας η προσπάθεια καταξιώνεται μόνο έπειτα από την κατάκτησή του. Ο Στωικός ζει σαν τον τοξότη που επιδιώκει, όχι να πετύχει τον στόχο, αλλά να κάνει ό,τι καλύτερο για να τον πετύχει, γιατί εκείνο που επιθυμεί σε τελική ανάλυση είναι το να πράττει σύμφωνα με τον λόγο.

⁷⁸⁰ LS 64B.

⁷⁸¹ Πλούταρχος, Ένν. 1071C-E / LS 64C7 κ.ε.

⁷⁸² Cicero, Fin. 3.22 / LS 64F.

Προκρίνοντας την επιλογή από το αντικείμενό της, οι Στωικοί παρέμειναν συνεπείς στην προσπάθειά τους να ενισχύσουν την ελεύθερη βούληση, γιατί μόνο η διαχείριση της επιλογής ανήκει στα προαιρετικά και όχι το αντικείμενο ή το αποτέλεσμα τους. Κατάφεραν όμως και να απεγκλωβίσουν ψυχολογικά τον άνθρωπο από την προσκόλλησή του στο αντικείμενο της επιλογής του. Γιατί, αν κάποιος θεωρήσει πιο σημαντική την υγεία από τις προσπάθειες που οδηγούν σ' αυτήν και δεν καταφέρει να παραμένει υγιής, χάνει την ευκαιρία να νιώθει ευτυχισμένος. Αν όμως θεωρήσει πιο σημαντική για την ευδαιμονία του την ίδια την ορθή προσπάθειά του για να επιτύχει τον σκοπό του να είναι υγιής, τότε αποδεσμεύεται συναισθηματικά από το αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας. Επιλέγει, δηλαδή, ο άνθρωπος να πράττει κατά λόγον και είναι έτοιμος ψυχολογικά να αποδεχθεί την πιθανή αποτυχία. Η στάση αυτή συμβαδίζει με το θεωρητικό υπόβαθρο της φιλοσοφίας τους, που πρεσβεύει πως μόνο η ομολογία, η αρμονία με τον λόγο, μπορεί να εξασφαλίσει την ευδαιμονία και όχι τα εξωτερικά πράγματα.

Επίσης, αν οι Στωικοί όριζαν την επίτευξη του σκοπού ως το κριτήριο μιας ευτυχισμένης ζωής, τότε θα νομιμοποιούσαν καθετί που συντελεί σ' αυτήν. Ο Σενέκας περιγράφει την οδυνηρή κατάσταση του ανθρώπου που εξαρτά τις διαθέσεις του από τα εξωτερικά αντικείμενα και όχι από την προαίρεση και την ορμή του για δράση. Ο άνθρωπος αυτός καταλήγει να περιπέσει στα πιο επώδυνα πάθη:

Η δυσαρέσκεια αυτή πηγάζει από έλλειψη πνευματικής ισορροπίας και από συρρικνωμένες ή ανεκπλήρωτες επιθυμίες, όταν οι άνθρωποι είτε δεν τολμούν είτε δεν καταφέρνουν να αποκτήσουν όσα επιθυμούν, και στηρίζονται αποκλειστικά και μόνο στην ελπίδα. Αυτοί οι άνθρωποι είναι πάντοτε ασταθείς και ευμετάβλητοι, όπως αναγκαστικά είναι η κατάσταση όσων είναι μετέωροι. Αγωνίζονται με κάθε τρόπο να εκπληρώσουν τις ευχές τους, ασκούν και εξαναγκάζουν τους εαυτούς τους να προχωρήσουν σε ανέντιμες και επίπονες δραστηριότητες και, όταν τελικά ο μόχθος τους δεν τελεσφορήσει, βασανίζονται από το αίσθημα μάταιης ντροπής, όχι επειδή επιθυμούσαν τα φαύλα, αλλά επειδή η επιθυμία τους τελικά δεν τελεσφόρησε. Ύστερα

τους καταλαμβάνει μεταμέλεια για το εγχείρημά τους, αλλά φοβούνται να επιχειρήσουν και πάλι και στη συνέχεια υπεισέρχεται η ταραχή εκείνη του πνεύματος που καταλήγει σε αδιέξοδο, μια και δεν έχουν τη δύναμη ούτε να υπακούσουν στις επιθυμίες τους αλλά ούτε και να τις διαγράψουν εντελώς ύστερα τους καταλαμβάνει η διστακτικότητα της ζωής που αποτυγχάνει στον καθορισμό της πορείας της, και τέλος, η πλήξη της ψυχής που βρίσκεται σε λήθαργο ανάμεσα σε εγκαταλειμμένες ελπίδες. Και όλες αυτές οι τάσεις αποκτούν ακόμα μεγαλύτερη ένταση όταν οι άνθρωποι, κινούμενοι από απέχθεια για τους άτυχους καρπούς των μόχθων τους, καταφεύγουν στην αδράνεια και στις μοναχικές σπουδές, οι οποίες όμως είναι ανυπόφορες για το πνεύμα που λαχταρά τη δράση και είναι από τη φύση του ανήσυχο, μια και ελάχιστες πηγές ανακούφισης έχει τη δύναμη να ανακαλύψει μέσα τάπαν λοιπόν έχουν τεθεί στο περιθώριο οι απολαύσεις, τις οποίες άλλωστε η ίδια η απασχόληση προσφέρει στους υπεραπασχολημένους, το πνεύμα αδυνατεί να υποφέρει την παραμονή στο σπίτι, τη μοναξιά και τους τοίχους ενός δωματίου, και βλέπει με λύπη του ότι το μόνο που του έχει απομείνει είναι ο εαυτός του. Από εδώ προέρχεται όχι μόνο όλη αυτή η ανία και η δυσαρέσκεια και η ταραχή ενός πνεύματος που δεν βρίσκει πουθενά ησυχία αλλά και η θλιβερή και αποχαυνωμένη ανοχή της αδράνειάς του⁷⁸³.

Αυτή είναι, κατά τον Σενέκα, η τύχη του ανθρώπου που επιδιώκει όσα δεν εξαρτώνται από τον ίδιο. Ο Επίκτητος, για να προστατέψει τους αρχάριους μαθητές του, προτείνει ριζικές λύσεις:

Προς το παρόν σταμάτα εντελώς να έχεις επιθυμίες. Γιατί αν επιθυμείς κάτι από εκείνα που δεν είναι στη δύναμή μας, κατ' ανάγκη θα δυστυχήσεις και από αυτά πάλι που είναι στη δύναμή μας, όσα θα ήταν καλό να τα επιθυμήσεις, δεν είναι ακόμη, κανένα, στο χέρι σου. Αρκέσου στο να έχεις ή στο να μην έχεις διάθεση για κάτι (όρμῶν καὶ ἀφορμῶν), αλλά κι αυτό συγκρατημένα, επιφυλακτικά, χωρίς εσωτερική πίεση⁷⁸⁴.

⁷⁸³ Seneca, *Tranqui.* 2.7-10, μτφ. Πετρόχειλος.

⁷⁸⁴ Επίκτητος, *Έγχ.* 2.2, μτφ. Σκουτερόπουλος.

Και τους προτείνει η άσκησή τους να στραφεί στη χαλιναγώγηση της επιθυμίας και της αποστροφής:

Σε τι, λοιπόν, πρέπει να εξασκηθούμε; Να χρησιμοποιούμε χωρίς εμπόδια την επιθυμία και την αποστροφή. Και αυτό τι σημαίνει; Ούτε να αποτυγχάνουμε στις επιθυμίες μας ούτε να περιπίπτουμε στις αποστροφές μας. Σ' αυτό λοιπόν πρέπει να τείνει η άσκησή μας (Δ. 3. 12.4).

Άλλωστε, η χαλιναγώγηση της επιθυμίας και της αποστροφής ορίζεται από τον Επίκτητο (Δ. 3.2.1-3) ως ο πρώτος τρόπος της εξάσκησης μας και θεωρείται ο σημαντικότερος, γιατί από την αποτυχία της όρεξης ή την ατυχή κατάληξη της αποστροφής εξαρτώνται τα πάθη. Όποιος επιδιώκει την ευδαιμονία οφείλει να μην ορέγεται και να μην αποστρέφεται ό,τι δεν ορίζει ο ίδιος (Δ. 1.21. 1-3). Γιατί, πράγματι, όποιος αποστρέφεται ή επιθυμεί ό,τι δεν εξαρτάται από τον ίδιο κινδυνεύει να βιώσει ανεπιθύμητα πάθη, μια που δεν μπορεί να θέσει υπό τον έλεγχό του τα εξωτερικά πράγματα, τα οποία υπόκεινται στους νόμους της διοίκησης του κόσμου, την *ειμαρμένη*. Η φτώχεια ή η ασθένεια, για παράδειγμα, είναι καταστάσεις που μπορούν να συμβούν στον καθένα, ανεξάρτητα από τις επιθυμίες του. Εάν κάποιος τις αποστρέφεται, λοιπόν, και βρεθεί σ' αυτές, σίγουρα θα νιώθει δυστυχισμένος. Άρα, εκείνο που πρέπει να μας ενδιαφέρει είναι η διαχείριση της ίδιας της επιθυμίας και της αποστροφής και όχι το αντικείμενό τους.

Γι' αυτό ο Σενέκας προτείνει:

Πρέπει να αποδράσουμε προς την ελευθερία. Αλλά η μόνη οδός για να την αποκτήσουμε είναι η αδιαφορία μας για τα υλικά αγαθά⁷⁸⁵.

Γιατί, κατά τη στωική αντίληψη, τα υλικά αγαθά δεν τα ορίζουμε ορίζουμε μόνο τη χρήση τους, και ως προς αυτό μόνο πρέπει να μας ενδιαφέρουν, τονίζει ο Επίκτητος:

Τα υλικά πράγματα είναι αδιάφορα, αλλά η χρήση τους δεν είναι αδιάφορη(Δ. 2.5.1),

⁷⁸⁵ Seneca, *Beat.* 4.5, μτφ. Πετρόχειλος.

και γενικεύει σε άλλη διδασκαλία του λέγοντας:

Η ζωή είναι αδιάφορη, αλλά όχι η χρήση της (Δ. 2.6.1)⁷⁸⁶.

Μόνο αν δούμε τη ζωή ως παιχνίδι, μπορούμε εύκολα και γρήγορα να βρούμε και τον τρόπο που θα τη ζήσουμε ωραία. Ο Επίκτητος συνήθιζε να παραβάλλει τη ζωή με παιχνίδι. Έτσι, μας συμβουλεύει να ζούμε σαν να παίζουμε το παιχνίδι με τα ζάρια (Δ. 2.5.3). Όπως στο παιχνίδι αυτό στο οποίο δεν εξαρτάται από μας τι ζαριά θα φέρουμε, πρέπει να μας ενδιαφέρει μόνο πώς θα αξιοποιήσουμε με τέχνη τη ζαριά, έτσι και στη ζωή πρέπει μπροστά σ' αυτά που μας συνέβησαν να στεκόμαστε με προσοχή και να σκεφτόμαστε πώς θα τα αξιοποιήσουμε. Γιατί η χρήση τους μόνο εξαρτάται από εμάς, και ως προς αυτή και μόνο υπάρχει το καλό και το κακό και η ευδαιμονία.

Αυτό το γνώριζε καλά και ο Σωκράτης, ο οποίος, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Επίκτητος, ήξερε να «παίζει μπάλα»:

“Πες μου, Ανυτε, πώς λες ότι δεν πιστεύω στον θεό; Οι δαίμονες τι είναι; Δεν είναι ή παιδιά θεών ή παιδιά θεών και ανθρώπων μαζί;” Και αφού αυτός το παραδέχτηκε, είπε σαν να έπαιζε μπάλα “Ποιος λοιπόν σου φαίνεται ότι μπορεί να πιστεύει ότι υπάρχουν μουλάρια και όχι γαϊδούρια;” Και ποια ήταν στην περίπτωση του η μπάλα που βρισκόταν εκεί στη μέση; Η φυλακή, η εξορία, το κώνειο, η γυναίκα που έχανε, τα παιδιά που θα άφηνε ορφανά. Αυτά ήταν στη μέση και μ' αυτά έπαιζε, αλλά δεν έπαιζε χειρότερα και πετούσε την μπάλα με καλό ρυθμό (Δ. 2.5.18-20).

Για να μπορέσουμε, λοιπόν, να κατακτήσουμε αυτή τη δεξιότητα να εστιάζουμε στο τελικό αγαθό και όχι στον σκοπό, ο Επίκτητος

⁷⁸⁶ Από τη χρήση εξαρτάται και για τα πλούτη αν μας βλάπτουν ή όχι. Ο Σενέκας εξηγεί τη στάση των Στωικών απέναντι σ' αυτά: «Αν τα πλούτη μου με εγκαταλείψουν, δεν θα μου πάρουν τίποτε άλλο εκτός από τον εαυτό τους, ενώ, αν εγκαταλείψουν εμένα, θα νιώσεις σαν χαμένος και θα νομίζεις ότι στερήθηκες τον εαυτό σου [...] Τελικά, εξουσιάζω τα πλούτη μου, ενώ τα δικά σου πλούτη εξουσιάζουν εμένα» (Seneca, *Beat.* 22.5, μτφ. Πετρόχειλος). «Απορρίπτω την ιδέα ότι τα πλούτη είναι κάτι καλό γιατί, αν ήταν, θα έκαναν και τους ανθρώπους καλούς» (ό.π., 24.5). «Κατά την άποψη του σοφού, τα πλούτη είναι ο δούλος, ενώ, κατά την άποψη του ανοήτου, αυτά είναι το αφεντικό» (ό.π., 26.1).

πρότεινε κάποιες ασκήσεις, τις οποίες ο Hadot⁷⁸⁷ αποκάλεσε ασκήσεις «διαχωρισμού». Διαμέσου των ασκήσεων αυτών ο εαυτός αρνείται να ταυτιστεί με τις επιθυμίες και τις αποστροφές του, παίρνει τις αποστάσεις του από τα αντικείμενά τους και συνειδητοποιεί ότι έχει τη δύναμη να αποδεσμευτεί από αυτά. Δεν αποδέχεται τίποτε από τα εξωτερικά πράγματα ως δικό του, αλλά καταλαβαίνει ότι είναι απλώς διαχειριστής τους.

Ο Επίκτητος μας προτείνει να ασκηθούμε στον διαχωρισμό αυτό ως εξής:

Πριν απ' όλα, η πρώτη και καλύτερη, η εισαγωγική, θα λέγαμε, άσκηση, είναι η εξής: Όταν δένεσαι με κάτι, να μην δένεσαι σαν να είναι κάτι αναφαίρετο, αλλά σαν να είναι χύτρα ή γυάλινο ποτήρι ώστε, αν σπάσει, όταν θα το θυμάσαι, να μη στενοχωριέσαι. Έτσι κι εδώ, αν φιλάς το παιδί σου, τον αδελφό σου, τον φίλο σου, μην αφήνεις ποτέ τη φαντασία σου ελεύθερη, ούτε τις διαχύσεις σου να φτάσουν όπου θέλουν, συγκράτησέ τις, κράτα τις πίσω, σαν εκείνους που στέκονται πίσω από τους θριαμβευτές και τους θυμίζουν ότι είναι άνθρωποι. Κάπως έτσι κι εσύ, να θυμίζεις στον εαυτό σου ότι αγαπάς κάποιον θνητό και όχι κάτι απ' όσα σου ανήκουν· αυτό σου δόθηκε για τώρα, δεν σου είναι αναφαίρετο για πάντα, αλλά σαν σύκο ή σταφύλι για τη συγκεκριμένη εποχή του έτους· αν τα θέλεις τον χειμώνα, είσαι ανόητος (Δ. 3.24.84-86)⁷⁸⁸.

Πιο συγκεκριμένα, τα βήματα της άσκησης έχουν ως εξής:

Άρχισε από τα πιο μικρά και ασήμαντα πράγματα, από την κατσαρόλα, από το ποτήρι, και μετά με τον ίδιο τρόπο πέρνα στα ρουχαλάκια σου, στο σκυλάκι, στο αλογάκι, στο χωραφάκι από κει προχώρησε στον εαυτό σου, στο σώμα σου, στα μέρη του σώματος, στα παιδιά, στη γυναίκα, στα αδέρφια. Κοίταξε παντού γύρω σου και διώξε τα από πάνω ~~από~~ καθαρίσε τις κρίσεις σου, για να μην έχεις δεθεί με κάτι που δεν είναι δικό σου, να μην έχεις γίνει ένα με αυτό, να μην πονέσεις αν το χά-

⁷⁸⁷ Hadot [2002β] σ. 260-261.

⁷⁸⁸ Στην άσκηση αυτή του Επίκτητου αναφέρεται και ο Μάρκος Αυρήλιος (11.34). Βλ. σχετικά με την άσκηση και Hadot [2005] σ. 118 κ.ε.

σεις. Και καθημερινά να εξασκείσαι, όπως στο γυμναστήριο, και να λες όχι ότι φιλοσοφείς [...], αλλά ότι πρόκειται να απελευθερώσεις ένα δούλο γιατί αυτή είναι η πραγματική ελευθερία (Δ. 4.1.111-114).

Η πραγματική ελευθερία, λοιπόν, είναι η ελευθερία από τις προσκολλήσεις, από τα συγκεκριμένα πρόσωπα, αντικείμενα ή καταστάσεις. Για να είμαστε ευδαίμονες, σημασία έχει μόνο να απελευθερώσουμε την ορμή μας μόνο προς τη δράση, αξιοποιώντας ορθά όσα φέρνει η ζωή· να κρατάμε ζωντανό το παιχνίδι της ζωής.

DECRETUM

Τα πάθη

Οι Στωικοί προσδιορίζουν το πάθος είτε ως υπέρμετρη ορμή είτε ως ορμή που δεν πειθαρχεί στην προαίρεση είτε ως κίνηση ψυχής που δεν συνάδει με τον ορθό λόγο και είναι αντίθετη στη φύση⁷⁸⁹. Οι παραπάνω ορισμοί περιγράφουν στην ουσία τη συμπτωματολογία του πάθους· ό,τι ο άνθρωπος βιώνει, όταν είναι εμπαθής. Πρόκειται για «συστολὰς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς»⁷⁹⁰. Για να καταστήσουν σαφή αυτά τα συμπτώματα οι Στωικοί παραβάλλουν το πάθος με ταραχή («πτοία»), κάτι σαν το φτερούγισμα των πτηνών⁷⁹¹.

Την ταραχή, που βιώνουμε, όταν οργιζόμαστε ή φοβόμαστε ή εν γένει νιώθουμε έντονα συναισθήματα, οι Στωικοί τη θεωρούν «παράλογη» και «αφύσικη», χωρίς να εννοούν ότι το πάθος είναι κάτι διαφορετικό από τον ανθρώπινο λόγο και την ανθρώπινη φύση. Στην περίπτωση του πάθους το ίδιο το ηγεμονικό, η διάνοια, αλλάζει μορφή, μεταστρέφεται και γίνεται «κακία», αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι παύει το πάθος να είναι έκφανση του λόγου· απλώς η κατάσταση που βιώνουμε είναι παράλογη, δηλαδή ασύμφορη για μας, καθώς μας απομακρύνει από την ευδαιμονία. Πρόκειται για μια υπέρμετρη ορμή

⁷⁸⁹ «Πάθος δ' εἶναι φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς ἄλογον παρὰ φύσιν (εἶναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς)» SVF 3.378· βλ. και SVF 1.205, 206, 207, 208 και 3.377, 389. Η σύμφωνη με το μέτρο ορμή λέγεται ὄρεξις (SVF 3. 463 και 464). Ο Cooper ([2007] σ. 16) επισημαίνει ότι στον Επίκτητο (Δ. 1.4.1) η ὄρεξις δηλώνει την επιθυμία για κάτι καλό. Ο ορισμός του πάθους ως «ψυχῆς κινήσεως» αποδίδεται στον Ζήνωνα (Διογένης Λαέρτιος 7. 110). Ο ορισμός του πάθους ως ορμῆς που δεν πειθαρχεί στον λόγο θεωρούμε ότι δεν εκφράζει καθαρά στωικές απόψεις, καθώς δημιουργεί την εντύπωση πως η ψυχή διχάζεται στο θυμικό και το λογιστικό μέρος, άποψη που εκφράζει κυρίως τους Πλατωνικούς (βλ. Γαληνός ΠΙΠ 4.2.25).

⁷⁹⁰ SVF 1.209.

⁷⁹¹ SVF 1.206: «Ὁρίσατο δὲ κάκεινως: “πάθος ἐστὶ πτοία ψυχῆς”, ἀπὸ τῆς τῶν πτηνῶν φορᾶς τὸ εὐκίνητον τοῦ παθητικοῦ παρεικάσας».

που έγινε δυνατή και κυρίαρχη, και ωθεί την ψυχή να πράξει κάτι αντίθετο από αυτό που υπαγορεύει η λογική⁷⁹².

Πώς προκαλείται όμως αυτή η υπέρμετρη ορμή και προκύπτουν τα πάθη; Τα πάθη προκύπτουν από τις κρίσεις μας. Δεν είναι οι ίδιες οι κρίσεις πάθη, αλλά είναι αυτές που μπορούν να τα προκαλέσουν. Πάθος είναι ό,τι επισυμβαίνει στην ανθρώπινη ψυχή εξαιτίας κάποιων εσφαλμένων κρίσεων⁷⁹³.

Οι εσφαλμένες κρίσεις προκύπτουν όταν θεωρούμε καλό ή κακό για μας κάτι που δεν υπόκειται στον έλεγχό μας. Γιατί, ό,τι δεν υπόκειται στον έλεγχό μας, υπόκειται, όπως είπαμε παραπάνω, στους νόμους της *ειμαρμένης* και δεν τίθεται γι' αυτό θέμα ηθικής τάξης. Αν, για παράδειγμα, πω: «Δεν έχω χρήματα», η κρίση μου είναι ορθή, εφόσον πράγματι δεν έχω χρήματα. Αν πω, όμως: «Δεν έχω χρήματα και αυτό είναι κακό για μένα», τότε προχώρησα σε μια εσφαλμένη κρίση, καθώς δεν είναι βέβαιο αν οι συνέπειες που θα έχω από την έλλειψη χρημάτων θα είναι κατ' ανάγκη κακές για μένα. Το καλό και το κακό αφορούν μόνο την ανθρώπινη προαίρεση και όχι όσα προκύπτουν από την *ειμαρμένη*. Γι' αυτόν τον λόγο μόνο κρίσεις όπως: «Είναι καλό για μένα να είμαι δίκαιος», «Είναι κακό για μένα να ζηλεύω» είναι ορθές και δεν μας οδηγούν σε πάθη.

Αν οι εσφαλμένες κρίσεις προκαλούν τα πάθη, τότε πάθος δεν μπορεί να θεωρηθεί εκείνη η πρωταρχική κίνηση της ψυχής στην οποία ο εαυτός δεν συγκατατέθηκε, αλλά εκείνη στην οποία ο εαυτός έδωσε τη συγκατάθεσή του διατυπώνοντας μια εσφαλμένη κρίση. Γι' αυτόν τον λόγο δεν θεωρείται πάθος κάποια πρωταρχική συγκίνηση

⁷⁹² Βλ. την άποψη της Δαράκη ([2001] σ. 137) πως οι Στωικοί, μιλώντας για παράλογο λόγο, εισάγουν για πρώτη φορά την έννοια του λόγου ως νόηση.

⁷⁹³ SVF 1.209. Ο Πλούταρχος στο *Περί ηθικῆς ἀρετῆς* (4040E-441D / SVF 3.459 / LS 61B11) υποστηρίζει ότι οι Στωικοί (ο *Anim* αναφέρει τους Αρίσωνα, Ζήνωνα και Χρύσιππο), όριζαν το πάθος ως «λόγον πονηρόν καὶ ἀκόλαστον, ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης». Σύμφωνα όμως με άλλες πηγές (SVF 1.209, βλ. και Cicero, *Tusc.* 3.7 :“non natura, sed in opinione esse aegritudinem”) η κρίση που προκαλεί το πάθος δεν αποκαλείται φαύλη ή λανθασμένη. Το θέμα πραγματεύεται ο Sorabji [2002] και εντοπίζει στο σημείο αυτό τη διαφορά στον ορισμό του πάθους ανάμεσα στον Ζήνωνα και στον Χρύσιππο.

και γενικά τα συναισθήματά μας δεν είναι πάθη⁷⁹⁴. Επίσης, δεν θεωρείται πάθος η πρώτη αντίδραση που εκδηλώνουμε απέναντι σε πράγματα ή καταστάσεις που μας βρίσκουν απροετοίμαστους. Πάθος είναι μια συνειδητή αντίδραση, μια συνειδητή μεταστροφή της διάθεσής μας –για να μιλήσουμε με στωική ορολογία– προς μια κατεύθυνση την οποία πλέον ακολουθούμε δίνοντάς της κυρίαρχο ρόλο στη σκέψη μας. Άλλωστε, αν δεν ήταν έτσι, θα θεωρούσαμε εμπαιθείς και τους ψυχικά ασθενείς. Το παρακάτω χωρίο του Σενέκα εξηγεί τι ακριβώς θεωρούσαν οι Στωικοί πάθος :

Τίποτε από όσα κυριεύουν την ψυχή τυχαία δεν πρέπει να ονομάζεται πάθος: η ψυχή αυτά, μπορώ να πω, μάλλον τα υφίσταται παρά τα προκαλεί. Πάθος λοιπόν δεν είναι να συγκινείσαι από τις παραστάσεις που προσφέρουν τα πράγματα, αλλά να παρασύρεσαι από αυτά και να ακολουθείς τις τυχαίες κινήσεις τους. Γιατί πράγματι, όποιος τη χλωμή όψη του προσώπου και το ποτάμι των δακρύων και την άσεμνη παραφορά ή ένα βαθύ αναστεναγμό και τη στιγμιαία έξαψη στα μάτια ή άλλη παρόμοια εκδήλωση τη θεωρεί πάθος και σημείο ψυχικής συγκίνησης, σφάλει και δεν αντιλαμβάνεται ότι αυτά είναι απλώς ωθήσεις των παλμών του σώματος. Ακόμα [...] και του πιο εύ-

⁷⁹⁴ Ο Sorabji ([2000] σ. 18 και [2002] σ. 229-230) προτείνει να μεταφράζουμε την αρχαία λέξη «πάθος» ως «συναίσθημα» (emotion), γιατί, όπως υποστηρίζει, σήμερα η λέξη «πάθος» φανερώνει ισχυρό τύπο συναισθήματος, ενώ οι Στωικοί, όταν ισχυρίζονταν ότι θέλουν να ξεριζώσουν τα πάθη, δεν εννοούσαν μόνο τα δυνατά. Την άποψη αυτή είχε ήδη υποστηρίξει και η Annas ([1994] σ. 103, σημ. 1). Αντίθετα, ο Frede ([1986] σ. 96) υποστήριξε πως η λέξη στην Αρχαιότητα σήμαινε ισχυρό συναίσθημα. Ανέφερε, μάλιστα, ως τεκμήριο την άποψη του Δημόκριτου πως η σοφία μάς απελευθερώνει από τα πάθη της ψυχής, πράγμα που δεν μπορεί να σημαίνει ότι μας απαλλάσσει από τα συναισθήματα γενικά. Στον Frede [1986] μπορεί κανείς να βρει μια ενδιαφέρουσα ανάλυση της έννοιας «πάθος» στους Πλατωνικούς, Αριστοτελικούς και Στωικούς φιλοσόφους.

Θα συμφωνήσουμε με την άποψη του Frede ότι το πάθος για τους Στωικούς αφορά κυρίαρχες ψυχικές καταστάσεις που στην ψυχή μας παίρνουν τη θέση των έλλογων καταστάσεων. Επομένως, μιλώντας οι Στωικοί για «πάθη» δεν εννοούσαν τα συναισθήματα. Θα επισημάνουμε ακόμη πως οι Στωικοί μιλούσαν όχι μόνο για τα πάθη που έπρεπε να καταπολεμηθούν αλλά και για τις ευπάθειες που έπρεπε να κατακτηθούν. Αν λοιπόν μεταφράσουμε το πάθος ως συναίσθημα χωρίς αρνητικό προσδιορισμό, τότε πώς θα μεταφράσουμε τον όρο ευπάθεια; Το «πάθος», λοιπόν, φανερώνει τύπο συναισθήματος που προκαλεί στον εαυτό αρνητικά συναισθήματα, τα οποία διαταράσσουν την εσωτερική του γαλήνη και ισορροπία.

γλωττου ρήτορα τα μέλη διαπερνά ως την άκρη ένα ρίγος, όταν είναι έτοιμος να αγορεύσει. Η οργή δεν πρέπει μόνο να υποκινείται αλλά και να εξωτερικεύεται, γιατί είναι μια παρόρμηση και δεν υπάρχει παρόρμηση χωρίς τη συγκατάθεση του νου [...]. Κάποιος θεώρησε ότι τον έβλαψαν, θέλησε να εκδικηθεί, αλλά κάτι τον απέτρεψε και υποχώρησε: αυτό δεν το ονομάζω οργή, το λέω κίνηση της ψυχής υποταγμένη στο λογικό. Η οργή ίσα-ίσα υπερπηδά το λογικό και το παρασύρει πίσω της. Επομένως, η πρώτη εκείνη κίνηση της ψυχής, που προκαλείται από την παράσταση της βλάβης, δεν είναι περισσότερο οργή από όσο είναι η ίδια η παράσταση της βλάβης η παρόρμηση που επακολουθεί, και που όχι μόνο προσλαμβάνει την παράσταση της βλάβης, αλλά και την επιδοκιμάζει, αυτή είναι οργή, διέγερση της ψυχής που θεληματικά και συνειδητά προχωρεί για εκδίκηση⁷⁹⁵.

Ο Σενέκας, λοιπόν, διευκρινίζει πως οι Στωικοί δεν θεωρούσαν πάθος κάθε φυσική και ακούσια παρόρμηση, όπως την ωχρότητα του προσώπου ή την ξαφνική λάμψη των ματιών, αλλά μόνο την αντίδραση στην οποία ο νους δίνει τη συγκατάθεσή του. Ακούσιο χαρακτήρα έχουν και οι μη καταληπτικές φαντασίες, όπως ένας τρομακτικός ήχος που μπορεί να ταράξει προς στιγμήν ακόμη και έναν σοφό. Ωστόσο, αυτός θα αρνηθεί τη συγκατάθεσή του και δεν θα παραμείνει τρομαγμένος⁷⁹⁶. Μια πρώτη, λοιπόν, αντίδραση που δεν είναι ηθελημένη δεν μπορεί να χαρακτηριστεί πάθος.

Οι Στωικοί αντιλαμβανόμενοι τα πάθη ως κυρίαρχες ψυχικές καταστάσεις θεώρησαν, όπως κατά παράδοση πιστευόταν⁷⁹⁷, ότι επισυμβαίνουν στην περιοχή της καρδιάς. Επειδή όμως διατύπωσαν την άποψη ότι προκαλούνται από εσφαλμένες κρίσεις αλλά και ταυτίζονται με αυτές τοποθέτησαν στην καρδιά όχι μόνο την έδρα των συναισθημάτων αλλά και του λόγου, του ηγεμονικού⁷⁹⁸,

⁷⁹⁵ Seneca, *De Ira* 2.3.1-5 / LS 65X (τμήμα).

⁷⁹⁶ Επικτήτος, *Απόσπ.* 9 / LS 65Y. Βλ. και Sharples [2002] σ. 124-5.

⁷⁹⁷ SVF 2.886 / LS 65H.

⁷⁹⁸ SVF 2.881 και 848.

προσπαθώντας να υποστηρίξουν και από την άποψη της φυσιολογίας ότι λόγος και πάθος είναι δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος⁷⁹⁹.

Ο Ποσειδώνιος, ωστόσο, αποκλίνοντας από την παραπάνω αντίληψη, υποστήριξε ότι το πάθος δεν είναι η άλλη πλευρά του λόγου, προβάλλοντας ως επιχείρημα πως και τα *άλλογα* ζώα ολοφάνερα διακατέχονται από επιθυμία και θυμό⁸⁰⁰. Σύμφωνα όμως με τις αντιλήψεις της Αρχαίας Στοάς τα ζώα και τα παιδιά αγνοούν το πάθος, γιατί δεν διαθέτουν λόγο και δεν προβαίνουν σε κρίσεις⁸⁰¹. Μάλιστα, τα *άλλογα* ζώα, επειδή διάγουν κατά φύσιν από τη γέννησή τους μέχρι τον θάνατό τους, θεωρήθηκε ότι ευδαιμονούν⁸⁰². Η συμπεριφορά των ζώων και των παιδιών αποτελεί, λοιπόν, μέρος της φύσης τους. Πρόκειται απλώς για ενστικτώδη συμπεριφορά. Τα ζώα και τα παιδιά επιθυμούν ή φοβούνται από ένστικτο και όχι μετά από λογική σκέψη.

Επομένως, για τους Στωικούς, πάθος και λόγος δεν διαφέρουν («οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος») ⁸⁰³. Πρόκειται για την ίδια *διάνοια* που, ανάλογα με τις διαθέσεις της, τότε σκέφτεται, τότε οργίζεται, τότε επιθυμεί⁸⁰⁴.

Στο σημείο αυτό όμως μπορούμε να θέσουμε ένα ερώτημα: πώς ένα *έλλογο* ον που ακολουθεί κατ' ανάγκη τη φύση του, τον λόγο, συχνά κατευθύνεται σε κάποια πράγματα ή απομακρύνεται από άλλα απειθαρχώντας σ' αυτόν έτσι ώστε να ενεργεί *παρά λόγον* και *παρά φύσιν*; Πώς, με άλλα λόγια, συμβαίνει ο άνθρωπος, που η ιδιαίτερη ποιότητά του συνίσταται στον λόγο, να μην υπακούει στη φύση του ή να την αποστρέφεται⁸⁰⁵; Ή πώς συμβαίνει, σύμφωνα με τον ορισμό του

⁷⁹⁹ Για την τοποθέτηση του ηγεμονικού στην καρδιά βλ. Annas [1994] σ. 69-70.

⁸⁰⁰ Ποσειδώνιος *Αποσπ.* 33 και 166 / LS 65I.

⁸⁰¹ SVF 3.476 και 477. Τα παιδιά δεν βιώνουν στην πραγματικότητα *πάθη*, γιατί γρήγορα μπορούν να αλλάξουν διάθεση και, ενώ φοβούνται ή κλαίνε, γρήγορα γελούν και παίζουν μ' αυτούς που τα φόβισαν ή τα λύπησαν, γιατί είναι αμνησικάκα.

⁸⁰² SVF 3.17.

⁸⁰³ Πλούταρχος, *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς* 446F / SVF 3.459.

⁸⁰⁴ SVF 2.823.

⁸⁰⁵ Η Μαρία Δαράκη ([2001] σ. 106) απαντά στο πρόβλημα ως εξής: «Είναι αναμφισβήτητο ότι η ομωνυμία ανάμεσα στον ανθρώπινο λόγο και το λόγο της φύσης δυσκολεύει την ανάγνωση του στωικισμού. Το εμπόδιο όμως δεν είναι

πάθους ως πλεονάζουσας ορμής, ο άνθρωπος να υπερβαίνει τη φυσική συμμετρία των ορμών του⁸⁰⁶, κάτι που είναι *παρά φύσιν*;

Ο Ποσειδώνιος, επειδή θεώρησε αδύνατο ένα έλλογο ον να εκδηλώνει παράλογη συμπεριφορά, υποστήριξε ότι τα πάθη προκαλούνται από μια *άλληλογον* δύναμη, μια *θυμοειδή* και *επιθυμητική* δύναμη⁸⁰⁷, όπως την αποδεχόταν η πλατωνική παράδοση. Πίστεψε ότι η ηδονή και η διάθεση της κυριαρχίας είναι επιθυμητές από το ζώδες μέρος της ψυχής, ενώ η σοφία και κάθε αγαθό και ωραίο από το λογικό και το θείο⁸⁰⁸. Υποστήριξε, συνακόλουθα, πως το πάθος δεν μπορεί να είναι ο ίδιος ο λόγος –πώς να στραφεί ενάντια στον εαυτό του; Άρα τα πάθη, κατά τη γνώμη του, έχουν εξωτερική αφορμή και γι' αυτό είναι μια άλλη δύναμη της ψυχής. Ο Ποσειδώνιος πρεσβεύει ότι οι σωστές θεωρίες περί τέλους και αρετής εξαρτώνται από την κατανόηση των παθών τα οποία συμβαίνουν όταν το άλογο μέρος της ψυχής διατάζει, και αντιλαμβάνεται το «να ζεις σύμφωνα με τη φύση» ως «να ζεις σύμφωνα με το λογικό μέρος της ψυχής»⁸⁰⁹, όπως υποστήριζε και ο Πλάτων, και όχι σύμφωνα με το άλογο, που δημιουργεί τα πάθη.

Ο Χρύσιππος όμως δεν αποδεχόταν την πλατωνική διαίρεση της ψυχής σε λογικό και άλογο μέρος ψυχή γι' αυτόν είναι ενιαία (μονιστική ψυχολογία)⁸¹⁰: «Η ψυχή είναι ένα πνεύμα σύμφυτο με το ανθρώπινο ον και διασχίζει με συνεχή τρόπο ολόκληρο το σώμα»⁸¹¹. Μιλούσε για τον «συνεχή»⁸¹² άνθρωπο. Υποστήριζε πως τα πάθη είναι

αξεπέραστο. Μπορεί κανείς να αντιληφθεί καθέναν από τους δύο αυτούς λόγους να δρα ξεχωριστά στο δικό του αποκλειστικό πεδίο, αντιπαραβάλλοντας δύο σειρές κειμένων: αυτά που βεβαιώνουν την ταύτιση ανάμεσα στο πάθος και τον λόγο και εκείνα που ορίζουν το πάθος ως άμετρη παρόρμηση αντίθετη στο λόγο. Προφανώς δεν πρόκειται για τον ίδιο λόγο».

⁸⁰⁶ Αν και πάλι η υπέρβαση της φυσικής συμμετρίας των ορμών σημαίνει υπέρβαση του λόγου, γιατί η συμμετρία είναι λόγος.

⁸⁰⁷ Ποσειδώνιος *απόσπ.* 34 / LS 65K.

⁸⁰⁸ Ποσειδώνιος *απόσπ.* 161 / LS 65N.

⁸⁰⁹ Οι οπαδοί του Χρύσιππου απέκλειαν τη σημασία αυτή της έννοιας τέλος.

⁸¹⁰ Η αντίληψη αυτή της ενιαίας ψυχής ανάγεται στον Σωκράτη που αποτελούσε αυθεντία για τους Στωικούς. Η μονιστική ψυχολογία υπάρχει και στον Πλάτωνα στον *Πρωταγόρα*, αναπτύσσεται στον *Φαίδωνα* και στον *Θεαίτητο*: βλ. Sedley [1993] σ. 313-14.

⁸¹¹ Γαληνός, *ΠΙΠ* 3.1.10.

⁸¹² Δαράκη [2001] σ. 104.

ο ίδιος ο λόγος που αλλάζει μορφή, γεγονός που οφείλεται σε κρίσεις εσφαλμένες οι οποίες παράγουν αντιδράσεις άλογες, ασύμφορες. Πρόκειται για βιαστικές προλήψεις, που μας οδηγούν σε εσφαλμένες ενέργειες, ή πρόκειται για κατήχηση⁸¹³, κακή εκπαίδευση, η οποία μας παρασχέθηκε στην παιδική μας ηλικία και μας απομάκρυνε από την αλήθεια.

Κατά τον Χρύσιππο ο λόγος περιπίπτει σε πάθη και λόγω της ατονίας ή της ασθένειας της ψυχής, όπως και κρίνει ορθά λόγω της ευτονίας της⁸¹⁴. Υπάρχουν στιγμές που μεταβάλλουμε τις σωστές αποφάσεις, επειδή ο τόνος της ψυχής χαλαρώνει και δεν αντέχει να εκπληρώσει ή δεν εκτελεί πλήρως τις διαταγές του λόγου. Τελικά, μπορούμε να πούμε, όπως υποστηρίζει και η Goulet-Cagé⁸¹⁵, ότι μέσα από τη συνδυασμένη επενέργεια του τόνου και του λόγου μπορεί να προκύψει ο σταθερός και ακλόνητος χαρακτήρας της ηθικής πράξης.

Το πάθος στους ανθρώπους είναι κάτι σαν αρρώστια του λόγου που χρειάζεται γιατρεία: πρόκειται για εκούσια, αλλά συνάμα παράλογη κίνηση του λόγου, και γι' αυτό ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος, ως έλλογο ον, για την εμφάνιση του παραλογισμού αυτού⁸¹⁶.

Άλλωστε, επισημαίνει ο Χρύσιππος⁸¹⁷, το πάθος δεν διαφέρει από τον λόγο: είναι ο ίδιος ο λόγος που εναλλάσσει μορφές με τέτοια οξύτητα και τέτοια ταχύτητα, ώστε να μην μπορούμε να αντιληφθούμε τη μεταβολή. «Ο Χρύσιππος θεωρούσε τις εσωτερικές συγκρούσεις», υποστηρίζει ο Sharples⁸¹⁸, «ως γρήγορες αμφιταλαντεύ-

⁸¹³ Ποσειδώνιος απόσπ. 169 / LS 65M7.

⁸¹⁴ SVF 3.471, 473. Βλ. και την άποψη του Κλεάνθη (SVF 1.563).

⁸¹⁵ Βλ. Goulet-Cagé [1986] σ. 165, η οποία υποστηρίζει πως η ιδέα του τόνου προέκυψε στη στωική φιλοσοφία από την έννοια της ισχύος των Κυνικών. Πρόκειται για τη δύναμη της ψυχής που συμβόλιζε ο Ηρακλής στα μάτια του Αντισθένη, την οποία ο φιλόσοφος θαύμαζε και στον Σωκράτη, και η οποία βοηθούσε τον Διογένη, όπως ο ίδιος δήλωνε, να εξασκείται καθημερινά στο να αντέχει τους πόνους. Ωστόσο, οι δύο έννοιες, τόνος και ισχύς, δεν μπορούν να εξομοιωθούν.

⁸¹⁶ Βλ. και την άποψη του Frede [1986] σ. 99.

⁸¹⁷ Πλούταρχος, Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς 446F / SVF 3.459 / LS 65G1.

⁸¹⁸ Βλ. Sharples ([2002] σ.126-7), ο οποίος συναινεί στην ερμηνεία αυτή των Στωικών για τα πάθη, γιατί θεωρεί ότι η εκδοχή της αμφιταλάντευσης συνάδει περισσότερο με την άμεση εμπειρία μας, όταν π.χ. πασχίζουμε να ελέγξουμε τις επιθυμίες μας, και διαφωνεί με τον Brad Inwood ([1985] σ. 138-9), ο οποίος υποστηρίζει την πλατωνική

σεις του λογικού μας, το οποίο αρχικά προκρίνει μια κατεύθυνση δράσης και στη συνέχεια προκρίνει μια άλλη».

Έχει καταστεί, λοιπόν, σαφής η άποψη των Στωικών ότι το άλογο μέρος της ψυχής δεν είναι διαφορετικό από το έλλογο, με την έννοια ότι αποτελούν δύο ξεχωριστά μέρη⁸¹⁹, αλλά ότι το ίδιο μέρος της ψυχής, που αποκαλούν *διάνοια* και *ηγεμονικό*, γίνεται αρετή ή κακία καθώς μεταστρέφεται συνολικά και αλλάζει μορφή. Και λέγεται αυτό το ίδιο μέρος «*άλλογον*», όταν μια ορμή πλεονάζουσα, που έγινε δυνατή και κυρίαρχη, το ωθεί έξω από αυτό προς κάτι άσχημο και αντίθετο απ' ό,τι του υπαγορεύει ο ορθός λόγος. Γι' αυτό ο Σενέκας τονίζει με έμφαση για να ξεκαθαρίσει τα πράγματα:

Πάθος και λόγος δεν έχουν χωριστή και ιδιαίτερη θέση· κείται για μεταστροφή («mutatio») του νου στο καλύτερο ή στο χειρότερο (De Ira 1.8.3).

Πάντως, πρέπει να επισημάνουμε πως είναι παράδοξο που ο Ποσειδώνιος ασπάζεται τις πλατωνικές αντιλήψεις περί ψυχής, μιας και ο Πλάτων διαιρεί την ψυχή κατ' ανάγκη, γιατί αποδέχεται τον δυϊσμό σώματος – ψυχής⁸²⁰. Όταν η ψυχή βρίσκεται φυλακισμένη στο σώμα, είναι λογικό να επηρεάζεται από αυτό αρνητικά και να βρίσκει την ισορροπία της παλεύοντας ενάντια στις επιθυμίες του σώματος.

εκδοχή. Ακόμη, ο Sharples (σ. 127-8) επισημαίνει μια ενδιαφέρουσα συνέπεια της θεωρίας για τη διαίρεση της ψυχής: «Για τον Ποσειδώνιο, όπως και τον Πλάτωνα, η ηθική βελτίωση πρέπει να περιλαμβάνει την άσκηση του άλογου μέρους της ψυχής, η οποία ξεκινά από την παιδική ηλικία. Ενώ από τη θέση του Χρύσιππου –όπως και του Σωκράτη– συνάγεται ως λογικό συμπέρασμα ότι για να κάνεις καλούς τους ανθρώπους θα πρέπει να συζητάς μαζί τους. Ιστορικά επικράτησε η πλατωνική θεωρία της διαιρεμένης ψυχής –υποψιάζεται κανείς ότι αυτό συνέβη εξαιτίας της ελκυστικότητάς της (ιδιαίτερα για τους ιεροκήρυκες), καθώς παρείχε τη δυνατότητα να παροτρύνονται οι άνθρωποι να βγάζουν “τον καλό τους εαυτό”, αλλά και να παρηγορούνται οι “αμαρτωλοί” με το επιχείρημα ότι τα ανομήματά τους δεν προήλθαν από το καλό κομμάτι του εαυτού τους».

⁸¹⁹ Πλούταρχος, *Περί ηθικής αρετής* 440E-441D / LS 61B9-11.

⁸²⁰ Τον δυϊσμό του Ποσειδωνίου ενστερνίζεται και ο Γαληνός, αλλά τον βρίσκουμε και σε μερικά έργα του Σενέκα, όπως στις *Επιστολές στον Λουκίλιο* (92.8). Ο Σενέκας στο *De Ira* και στις τραγωδίες του είναι σαφώς μονιστής. Είναι, ωστόσο, πολύ δύσκολο να σκεφτεί κανείς με βάση τον μονισμό. Η επίδραση του δυϊσμού είναι τέτοια που μπορεί κανείς να βρει συχνά, την ίδια στιγμή, μια αντίθεση ανάμεσα στο σώμα και την ψυχή ακόμα και σε μονιστικές ερμηνείες (βλ. Pigeaud [1981] σ. 315-19).

Σε μια μονιστική όμως αντίληψη, όπως αυτή των Στωικών, όπου και η ψυχή είναι σώμα, η διαίρεση της ψυχής δεν έχει νόημα.

Η Annas ⁸²¹ επισημαίνει την ουσία της διαφοράς που υπάρχει ανάμεσα στην άποψη του Ποσειδώνιου και σ' αυτήν του Χρύσιππου: Μπορεί, ισχυρίζεται, να δίνει ο Ποσειδώνιος μια καλύτερη ερμηνεία για το πώς συμβαίνει να παραμένουμε λυπημένοι ή θυμωμένοι, ενώ έχουμε μεταβάλει την πεποίθηση εκείνη που μας προκάλεσε τη λύπη ή τον θυμό (λόγω της κοινής ανθρώπινης φύσης και όχι λόγω της συναίνεσής μας στα λάθη που κάνουμε), ωστόσο η ερμηνεία του Χρύσιππου μας καθιστά υπεύθυνους για τα πάθη μας⁸²².

Η επιθυμία, η οργή, ο φόβος και τα παρόμοια είναι, λοιπόν, για τους Στωικούς, γνώμες και εσφαλμένες κρίσεις που δεν εμφανίζονται σε ένα μέρος μόνο της ψυχής, γιατί οι υποχωρήσεις, οι συγκαταθέσεις, οι ορμές είναι δραστηριότητες όλου του ηγεμονικού και αλλάζουν γρήγορα, όπως οι μάχες που κάνουν τα παιδιά, τα οποία δεν μπορούν να διατηρήσουν την ορμή και τη σφοδρότητά τους σταθερή, επειδή είναι αδύναμα⁸²³. Το ηγεμονικό, παρόλο που διαθέτει μέρη, είναι ενιαίο και η συμπεριφορά του, όταν διακατέχεται από πάθη, δεν μοιάζει με εσωτερική σύγκρουση, αλλά με ένα ενιαίο σύνολο που βρίσκεται έξω από τον έλεγχο.

Στον Γαληνό βρίσκουμε μια ακόμη αναλογία⁸²⁴, την οποία χρησιμοποιούσε ο Χρύσιππος, για να δείξει πώς το ηγεμονικό μεταστρέφει τη διάθεσή του χωρίς να χάνει την ενότητά του: Όταν ο άνθρωπος περπατά, δεν χρειάζεται να ελέγχει τις κινήσεις του, γιατί η ορμή του δεν πλεονάζει. Έτσι μπορεί να σταματήσει το περπάτημα,

⁸²¹ Annas [1994] σ. 120.

⁸²² Επίσης, ο Frede ([1986] σ. 98) υποστηρίζει ότι η τοποθέτηση των παθών στο άλογο μέρος της ψυχής συνιστά άρνηση της άμεσης ευθύνης του υποκειμένου για τα πάθη αυτά και τη συμπεριφορά που παράγουν. Την ίδια άποψη υποστηρίζει και ο Sellars ([2003] σ. 159) η τριμερής διαίρεση της ψυχής, κατά τον Πλάτωνα, αφαιρεί την έννοια της προσωπικής ευθύνης από τις πράξεις τοποθετώντας την απαρχή των πράξεων σε μια ιδιότητα της ψυχής που ο λόγος δεν μπορεί να ελέγξει. Προσθέτει ακόμη πως η Αρχαία Στοά προσπάθησε με τη μονιστική ψυχολογία να επανιδρύσει τη σωκρατική ψυχολογία σε αντίθεση με την πλατωνική και έτσι να παρουσιάσει τη Στοά ως την πραγματική κληρονόμο του Σωκράτη.

⁸²³ Πλούταρχος, *Περί ηθικής ἀρετῆς* 446F-447A / LS 65G3.

⁸²⁴ Την αναλογία σχολιάζει η Annas [1994] σ. 115-6.

όποτε θέλει. Όταν όμως τρέχει, εάν θελήσει να σταματήσει, πρέπει να θέσει υπό έλεγχο την ορμή του. Δεν παύει όμως και αυτός που περπατά και αυτός που τρέχει να είναι ο ίδιος άνθρωπος⁸²⁵.

Έτσι, οι Στωικοί εισάγουν μια εντελώς διαφορετική έννοια του λόγου· του λόγου που μπορεί και να σφάλλει, του λόγου που επιδέχεται αντίλογο. Και σπάνε το φράγμα του λόγου-υπόδειγμα, για να εισχωρήσουν στον χώρο της ψυχολογίας⁸²⁶, μιλώντας για τα «κατά τήν διάνοιαν πάθη»⁸²⁷.

Οι άνθρωποι, λοιπόν, που κυριαρχούνται από πάθη, κατά τους Στωικούς, αποστρέφονται τον λόγο, «αφίστανται τῆς κρίσεως»⁸²⁸, όχι όπως αυτοί που εξαπατήθηκαν σε κάτι, αλλά με ακραίο τρόπο. Και αυτό καταδεικνύει τον «παρά φύσιν» χαρακτήρα του πάθους. Για τον λόγο αυτό, παρόλο που πολλοί γνωρίζουν τι είναι τα πάθη ή ασκήθηκαν να τα συγκρατούν, όταν αυτά τους κυριεύουν, τίθενται κάτω από την τυραννική εξουσία τους και μεταστρέφουν τη διάθεσή τους με αποτέλεσμα ο ίδιος ο λόγος τους να γίνεται πάθος και να μην μπορεί να παράγει ορθές σκέψεις. Έτσι οι Στωικοί θεωρούν ότι ένας φαύλος άνθρωπος παραμένει φαύλος, όσο δεν μπορεί να αποκλείσει για τον εαυτό του την πιθανότητα να περιπέσει ξανά σε πάθος.

Παρ' όλα αυτά ο Χρυσίππος φαίνεται να μην απέρριψε εντελώς την εκδοχή του προκόπτοντα ανθρώπου, ακολουθώντας εν μέρει τις απόψεις των Περιπατητικών για τον μέσο βίο και την προκοπή⁸²⁹. Ονομάζει προκόπτοντα⁸³⁰ αυτόν που καταβάλλει προσπάθειες να

⁸²⁵ Γαληνός, ΠΙΠ 4.2.15.2 - 19.1.

⁸²⁶ Δαράκη [2001] σ. 107.

⁸²⁷ SVF 2.886 / LS 65H.

⁸²⁸ SVF 3.389 / LS 65A6-8.

⁸²⁹ Βλ. Διογένη Λαέρτιο 7.127: «Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπὴν· ὡς γὰρ δεῖν φασιν ἢ ὀρθὸν εἶναι ξύλον ἢ στρεβλόν, οὕτως ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, οὔτε δὲ δικαιότερον οὔτ' ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως», και Σιμπλίκιο, *Εἰς τὰς κατ. τοῦ Ἀριστ.* 8.242.12-15: «καὶ γὰρ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς πρὸς μὲν τὰς τέχνας ἐπιτηδειότητα μόνην ἀπέλιπον τὴν ἀπλῶς οὕτως ἢ θεωρουμένην, πρὸς δὲ τὰς ἀρετὰς τὴν ἀξιόλογον προκοπὴν ἐκ φύσεως προϋπάρχειν ἀπεφήναντο, ἦν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου φυσικὴν ἀρετὴν ἐκάλουν».

⁸³⁰ SVF 3.510 / LS 59I.

φθάσει στη σοφία, για να μπορεί να εκτελεί πλέον όλα τα καθήκοντά του και να μην παραλείπει κανένα. Ωστόσο, επισημαίνει, η ζωή του ανθρώπου αυτού δεν είναι ακόμη ευτυχισμένη, αλλά η ευδαιμονία του έρχεται να προστεθεί, όταν «αί μέσαι πράξεις» του αποκτήσουν τον χαρακτήρα της συνήθειας και σταθεροποιηθούν. Η σημασία της παγιοποίησης ενός ηθικού χαρακτήρα μέσω της φιλοσοφίας είναι εδώ εμφανής. Την ίδια άποψη περί προκοπής μέσω της φιλοσοφίας εκφράζει και ο Σενέκας, όταν λέει στον Λουκίλιο:

Βάλε τη φιλοσοφία στα μύχια της καρδιάς σου και νιώσε την πρόοδό σου, όχι από τα λόγια ούτε από τα γραπτά, αλλά από τη σταθερότητα του χαρακτήρα σου και από τον περιορισμό των παθών σου. Να αποδεικνύεις τα λόγια με τις πράξεις⁸³¹.

Οι περισσότεροι Στωικοί δεν αποκλείουν τελικά στον άνθρωπο τη δυνατότητα να προκόβει ηθικά, αλλά θεωρούν ότι δεν μπορεί ο φάυλος άνθρωπος να ξεφύγει εντελώς από τη φαυλότητα, όσο και αν έχει προκόψει. Η εμπειρία τούς υποδείκνυε παραδείγματα ανθρώπων που επεδείκνυαν κάποια προκοπή, αλλά πολύ γρήγορα έχαναν τη σταθερότητα στη συμπεριφορά τους. Μπορεί για παράδειγμα, κάποιοι να είχαν νικήσει το πάθος για ηδονή, αλλά να μην είχαν καταφέρει να ελέγχουν τον θυμό τους ή να έδειχναν γενναιότητα στις πολιτικές αναμετρήσεις, αλλά δειλία μπροστά στον επικείμενο θάνατο. Υποστήριξαν, λοιπόν, πως η μεταστροφή πρέπει να είναι ριζική και ταυτόχρονα συνολική για να ξεφύγει κανείς από τη φαυλότητα. Και διατύπωσαν την άποψη πως μόνο ένα ενιαίο ηγεμονικό μπορεί να γίνει σταθερό και να μην ταλαιπωρείται από εσωτερικές συγκρούσεις. Γι' αυτό και δεν αποδέχονταν την τριμερή διαίρεση που πρότεινε η πλατωνική παράδοση.

Η άποψη αυτή, περί ολοσχερούς ηθικής μεταστροφής, βρήκε από την αρχαιότητα έως σήμερα πολλούς επικριτές⁸³², γιατί θεωρήθηκε

⁸³¹ Seneca, E.M. 20.1, μτφ. Αραμπατζής.

⁸³² Ο Οράτιος στις *Σάτιρες* (2.3.43 κ.ε.) σχολιάζει την άποψη των Στωικών: «Όποιος άγεται και φέρεται τυφλά από την ανοησία και την άγνοια της αλήθειας, τρελός ανακηρύσσεται από τη Στοά και την αγέλη του Χρύσιππου. Τούτος ο κανόνας ισχύει για όλα τα έθνη και για τους μεγάλους βασιλιάδες και για όλους εκτός από τον σοφό». Και ο Πλούταρχος (*Ενν.* 1063Α): «Όπως αυτός ακριβώς που απέχει ένα πήχη από την επιφάνεια της θάλασσας πνίγεται εξίσου με εκείνον που έχει βουλιάξει σε

αφενός ιδιαίτερα απαισιόδοξη για τον κοινό άνθρωπο που οι προσπάθειές του για ηθική βελτίωση αποβαίνουν κατά κανόνα μάταιες και αφετέρου ουτοπική, γιατί πράγματι είναι σχεδόν απίθανο να συναντήσει κανείς μεταξύ των ανθρώπων τον σοφό, όπως τουλάχιστον τον περιέγραφαν οι Στωικοί. Για την άποψη αυτή ο Πλούταρχος άσκησε σκληρή κριτική στους Στωικούς:

*Ούτε τον εαυτό του παρουσιάζει σοφό ο Χρύσιππος ούτε κάποιον από τους γνωστούς και τους δασκάλους του*⁸³³.

Και ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς με τη σειρά του τους ειρωνεύεται, γιατί θεωρούσαν τον σοφό σπανιότερο και από το πουλί φοίνικα⁸³⁴.

Ωστόσο, οι Στωικοί ως εμπειριστές δεν θα μπορούσαν να αγνοήσουν το γεγονός ότι στην καθημερινή πραγματικότητα δεν συναντά κανείς συχνά σοφούς ανθρώπους. Για να εξηγήσουμε τις διαρκείς αναφορές τους στο πρότυπο του σοφού μπορούμε να υποθέσουμε ότι το χρησιμοποιούσαν, για να αποφύγουν τις ηθικές παραινέσεις και τις δεοντολογικές διατυπώσεις. Το πρότυπο του σοφού ενσάρκωσε στη φιλοσοφία τους το πρότυπο της έλλογης πράξης και τους απάλλαξε από την ηθικολογία⁸³⁵.

Πάντως, ο ισχυρισμός τους για τη σπανιότητά του διαθέτει ισχυρά ερείσματα στη θεωρητική τους αναζήτηση, έτσι ώστε να πρέπει κανείς πρώτα να καταρρίψει τις θεωρητικές τους αρχές και έπειτα να κλονίσει την αλήθεια της συγκεκριμένης άποψης.

πεντακόσιες οργιές βάθος, έτσι και όσοι πλησιάζουν στην αρετή ζουν εξίσου μέσα στην κακία με όσους βρίσκονται μακριά της».

⁸³³ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1048E.

⁸³⁴ Αλέξανδρος Αφροδισιεύς *Περί Είμαρμένης* 199.17. Βλ. και Seneca, *E.M.* 42.1.

⁸³⁵ Cooper [2003] σ.25: «Είναι προφανές ότι αυτή η αρχαία σύλληψη της αυτονομίας διαφέρει πολύ από τη γνωστή σύλληψη του Καντ που άσκησε, και ασκεί ακόμα, τόσο μεγάλη επίδραση στη μοντέρνα και σύγχρονη σκέψη. Ο νόμος της στωικής αυτονομίας, που επιβλήθηκε από μόνος του, είναι πολύ πιο περιεκτικός στις απαιτήσεις του από την κατηγορική προστακτική του Καντ. Ο στωικός νόμος δίνει οδηγίες για όλα τα είδη προσωπικών και ιδιωτικών θεμάτων, καθώς επίσης και για θέματα δημόσια και κοινά. Και επιπλέον δεν προβλέπει τα πεπερασμένα λογικά όντα να κατέχουν την ικανότητα να ρυθμίζουν έγκυρα τους δικούς τους σκοπούς (και συνεπώς και των άλλων), μέσα στο πλαίσιο αυτού του βασικού κατηγορικού νόμου. Κατά τη στωική αυτονομία, οι σκοποί τίθενται για μας από τον ίδιο (τον καθολικό) λόγο, ποτέ από τις αυθαίρετες ατομικές επιθυμίες και τις προτιμήσεις».

Μια τέτοια θεωρητική αρχή είναι και αυτή που πρεσβεύει ότι η ηθική μεταστροφή ενός ανθρώπου σε σοφό συμβαίνει σε μια και μόνο στιγμή. Το ξαφνικό πέρασμα από το κακό στο καλό, από το πάθος στην αρετή, από την άγνοια στη γνώση προκύπτει λογικά από τη μονιστική αντίληψη τους για την ψυχή: Εάν η ψυχή είναι ενιαία, δεν μπορεί να είναι καλή και κακή ταυτόχρονα. Ή θα είναι καλή ή θα είναι κακή. Μπορεί βέβαια να υπήρξε καλή και να μπορεί να υπάρξει ξανά. Αν όμως αυτή η διάθεση δεν είναι σταθερή, ο άνθρωπος δεν μπορεί να χαρακτηριστεί σοφός.

Ποια, όμως, κατονομάζουν οι Στωικοί ως πάθη; Τα κυρίαρχα πάθη είναι τέσσερα⁸³⁶: η επιθυμία, ο φόβος, η λύπη και η ηδονή⁸³⁷. Πρωτεύοντα είναι η επιθυμία και ο φόβος. **Επιθυμία** νιώθουμε γι' αυτό που μας φαίνεται καλό, ενώ **φόβο** γι' αυτό που μας φαίνεται κακό. Η λύπη και η ηδονή προκύπτουν από τα πρώτα. **Ηδονή** νιώθουμε, όταν πετυχαίνουμε ό,τι επιθυμούμε ή αποφεύγουμε ό,τι φοβόμαστε, και **λύπη**, όταν δεν πετυχαίνουμε ό,τι επιθυμούμε ή περιπίπτουμε σε ό,τι φοβόμαστε.

Παραδίδεται και ένας άλλος τρόπος ορισμού των τεσσάρων βασικών παθών που έχει ως εξής⁸³⁸: **επιθυμία** είναι η παράλογη όρεξη ή επιδίωξη ενός αγαθού που προσδοκούμε να αποκτήσουμε **φόβος** η παράλογη αποστροφή (ἔκκλισις) ή η αποφυγή ενός κακού που προσδοκούμε να μας βρει **ηδονή** η παράλογη ψυχική ανάταση («ἔπαρσις») ή μια πρόσφατη γνώμη⁸³⁹ («δόξα πρόσφατος») ότι κάτι

⁸³⁶ SVF 3.378 / LS 65A3-4.

⁸³⁷ Οι Long και Sedley ([2001] σ. 518) επισημαίνουν πως με τον όρο «ηδονή» εδώ δεν εννοείται η «ηδονή» που αναφέρεται στον Διογένη Λαέρτιο (7. 86) ως ευχαρίστηση που προκύπτει όταν η φύση αναζητήσει και βρει τα κατάλληλα μέσα για την ύπαρξη και τη συντήρηση του ζώου. Ούτε πρέπει να συγχέεται με την άλλη «ηδονή», εκείνη που πρέπει να την εκλαμβάνουμε ως *αδιάφορη* (βλ. πάλι στον Διογένη Λαέρτιο 7.102).

⁸³⁸ SVF 3.391 / LS 65B.

⁸³⁹ Η έκφραση «πρόσφατη γνώμη» πρέπει να κατανοηθεί, κατά την Annas ([1994] σ. 111), ως γνώμη που με το πέρασμα του χρόνου τείνουμε να *χάσουμε* είναι δηλαδή σταθερή. Η άποψη αυτή εν μέρει μας βρίσκει σύμφωνους, γιατί πράγματι όλα τα πάθη με τον καιρό χάνουν την έντασή τους, αλλά αυτό δεν είναι απαραίτητο να συμβεί, εφόσον ο εαυτός έχει την ικανότητα να την συντηρεί για όσο διάστημα το επιθυμεί. Ο όρος «πρόσφατος» σχετίζεται περισσότερο με το γεγονός ότι τα πάθη της

καλό αποκτήσαμε για το οποίο νομίζουμε ότι πρέπει να επαιρόμαστε και, τέλος, **λύπη** η παράλογη «συστολή» ή μια πρόσφατη γνώμη ότι μας βρήκε ένα κακό για το οποίο νομίζουμε ότι πρέπει να στεναχωρηθούμε. Στον ορισμό αυτό τονίζεται ιδιαίτερα το στοιχείο του παραλόγου (το «άλογον»), αυτού που δεν μας συμφέρει και είναι ανορθολογικό. Η επιθυμία και ο φόβος ορίζονται σε σχέση με τις προσδοκίες μας για κάτι που νομίζουμε ότι είναι καλό ή κακό αντίστοιχα, ενώ η ηδονή και η λύπη παράγονται από τις προσδοκίες αυτές, από την επιτυχία ή την αποτυχία τους, και ορίζονται ως πρόσφατες γνώμες, βιαστικές κρίσεις, για όσα μας βρήκαν λίγο πριν.

Με βάση τους παραπάνω ορισμούς μπορούμε να συμπληρώσουμε έναν πίνακα που να αποδίδει σχηματικά το περιεχόμενο των παθών:

Τα πάθη και το περιεχόμενό τους

	Συναίσθημα-κατάσταση	Νοητική κατάσταση	Αντικείμενο	Χρονική αναφορά
Επιθυμία	Όρεξη	Παραλογισμός	Φαινομενικά καλό	Προσδοκώμενο
Φόβος	Αποστροφή		>> κακό	>>
Ηδονή	Έπαρση		>> καλό	Πρόσφατο
Λύπη	Συστολή		>> κακό	>>

Με αφορμή τον παραπάνω πίνακα μπορούμε να προβούμε σε δύο άμεσες και δύο έμμεσες διαπιστώσεις. Διαπιστώνουμε άμεσα ότι: α) στον ορισμό των παθών ενέχεται με σαφήνεια η ανθρωπινή νόηση,

ηδονής και της λύπης εκδηλώνονται για πρώτη φορά με αφορμή κάτι που συνέβη λίγο πριν από την εκδήλωση του αντίστοιχου πάθους, β) αφορά για βιαστικές κρίσεις. Σημαντική είναι και η ερμηνεία του Κικέρωνα (Cicero, *Tusc.* 3.74-75), που θα συναντήσουμε στη συνέχεια, ο οποίος επισημαίνει ότι οι Στωικοί όταν έλεγαν «πρόσφατη γνώμη» δεν αναφέρονταν απλώς σε κάτι που συνέβη πρόσφατα, αλλά σε κάτι που εξακολουθούσε να διατηρεί τη «φρεσκάδα» του.

όπως φαίνεται τόσο από τον *άλογο* χαρακτήρα τους όσο και από το κίνητρό τους: το φαινομενικά καλό ή το φαινομενικά κακό, και β) αυτός που πάσχει δεν ζει στο παρόν: είτε προσδοκά να του συμβεί κάτι είτε τον απασχολεί κάτι που μόλις συνέβη. Έμμεσα προκύπτει πως: α) το αντικείμενο των παθών, στο οποίο αυτός αποσκοπεί ή το οποίο αποστρέφεται, είναι ένα αντικείμενο έξω από τον εαυτό *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, και β) η ὄρεξη, η αποστροφή, η ἐπαρση, η συστολή είναι συναισθηματικές καταστάσεις που μόνο όταν ξεπερνούν το μέτρο γίνονται *πάθη*, γι' αυτό και προσδιορίζονται ως *άλογα* συναισθήματα, γιατί, αν λειτουργούσαν *έλλογα*, δεν θα αποτελούσαν *πάθη*.

Μπορούμε, λοιπόν, να καταλάβουμε γιατί οι Στωικοί μιλούσαν και για τα καλά *πάθη*, τις *ευπάθειες*⁸⁴⁰, τα καθαρά συναισθήματα, αυτά που συμβαδίζουν με τον *λόγο*, δεν ξεπερνούν το μέτρο, βιώνονται διαρκώς στο παρόν και δεν αναφέρονται σε συγκεκριμένο αντικείμενο: τη χαρά, την επαγρύπνηση και τη βούληση. Η χαρά βρίσκεται στον αντίποδα της *ηδονής*, γιατί είναι «*ἔλογος ἔπαρσις*»⁸⁴¹ (ψυχική ανάταση σύμφωνη με τον *λόγο*): η *προσοχή* στον αντίποδα του φόβου, γιατί είναι «*ἄλογος*» αποστροφή, καθώς ο σοφός δεν θα φοβηθεί κάτι συγκεκριμένο θα είναι όμως πάντα προσεκτικός. Στην επιθυμία αντίστοιχη και αντίθετη είναι η βούληση, γιατί είναι «*εὐλογος*» ὄρεξη.

Αν ἄρει, λοιπόν, κανείς από το *πάθος* την υπερβολή, το εξωτερικό αντικείμενό του και την αναφορά του στο παρόν ή στο μέλλον, θα έχει στη διάθεσή του τα καθαρά συναισθήματα που συμβαδίζουν με τον *λόγο* και εμπνέουν στον άνθρωπο τη διάθεση να ολοκληρώσει την ανθρώπινή του υπόσταση και να κατακτήσει την ευδαιμονία.

Είναι αξιοσημείωτο ότι οι Στωικοί δεν αποδέχονταν «καλό *πάθος*» αντίστοιχο της *λύπης*. Αυτό, κατά τη γνώμη μας, οφείλεται στο ότι, αν απογυμνώσει κανείς τη *λύπη* από τα αρνητικά της συμπαρομαρτούντα, θα του απομείνει η συστολή, ένα καθόλου θετικό συναίσθημα. Η *λύπη* χωρίς αντικείμενο ως παροντικό βίωμα, για τους Στωικούς, δεν αποτελεί δημιουργικό συναίσθημα και γι' αυτό δεν συγκαταλέγεται στις *ευπάθειες*.

⁸⁴⁰ Βλ. σ. 111.

⁸⁴¹ Διογένης Λαέρτιος 7.116 / SVF 3.431 / LS 65F.

Στη στωική διδασκαλία αναφέρονται και άλλα πάθη, που αποτελούν είδη των τεσσάρων βασικών παθών⁸⁴²: Στην **επιθυμία** υπάγεται η οργή και τα είδη της («θυμός και χόλος και μῆνις και κότος και τὰ τοιαῦτα»), οι σφοδροί έρωτες, οι πόθοι, η αγάπη για τις ηδονές και τα πλούτη⁸⁴³, η δόξα και τα παρόμοια· στην **ηδονή**, η χαιρεκακία, η ευχαρίστηση, η γοητεία και τα παρόμοια στον **φόβο**, ο δισταγμός, η αγωνία, η έκπληξη, η ντροπή, η σύγχυση, η δεισιδαιμονία, το δέος και ο τρόμος στη **λύπη** ο φθόνος, η άμιλλα, η ζηλοτυπία, το έλεος, το πένθος, η έγνοια, η θλίψη, η ανία, η οδύνη, η στενοχώρια⁸⁴⁴.

Τα πάθη και τα είδη τους

Επιθυμία	Ηδονή	Φόβος	Λύπη
οργή (θυμός, χόλος, μῆνις, κότος κτλ.) σφοδροί έρωτες, πόθοι, αγάπη για τις ηδονές, τα πλούτη και τη δόξα	χαιρεκακία, ευχαρίστηση, γοητεία	δισταγμός, αγωνία, έκπληξη, ντροπή, σύγχυση, δεισιδαιμονία, δέος, τρόμος	φθόνος, άμιλλα, ζήλια, έλεος, πένθος, έγνοια, θλίψη, ανία, οδύνη, στενοχώρια

Ένας μαθητευόμενος στη στωική τέχνη του βίου που έχει γνωρίσει τι είναι και πώς δημιουργούνται τα πάθη μπορεί να ασκηθεί στην

⁸⁴² SVF 3.394 / LS 65E.

⁸⁴³ Οι Στωικοί θεωρούσαν τη φιλοχρηματία όχι συνώνυμη με τη φράση: «τα χρήματα είναι αγαθό», αλλά με τη φράση: «τα χρήματα είναι το μεγαλύτερο αγαθό και δεν αξίζει να ζει κανείς, αν δεν τα έχει». (Γαληνός, ΠΙΠ 4.5.21-26 / SVF 3.480 / LS 65L).

⁸⁴⁴ Για τα είδη της λύπης μιλά και ο Κικέρων στις *Τουσκουλανές* (3.83) και εντάσσει σ' αυτά, εκτός από τα παραπάνω, το άγχος, τον οίκτο, τον ανταγωνισμό και την απελπισία.

απαλλαγή του από αυτά. Η απαλλαγή από τα πάθη και η συνακόλουθη κατάκτηση της απάθειας αποτελεί ένα από τα ύψιστα ηθικά παραγγέλματα της στωικής φιλοσοφίας. Η απάθεια και η ευπάθεια χαρακτηρίζουν τον ιδανικό στωικό βίο, τον οποίο διάγει με σταθερότητα μόνο ο σοφός.

PRAECEPTUM

Απαλλάξου από τα πάθη σου – κατάκτησε την απάθεια

Το πάθος, όπως είπαμε, γεννιέται τη στιγμή που αναπτύσσουμε μια υπέρμετρη ορμή που μας συνταράζει. Αιτία είναι μια κρίση μας, κατά την οποία αποφαινόμεστε ότι κάτι από αυτά που δεν εξαρτώνται από μας είναι καλό ή κακό για μας.

Αυτή η γνώση αποτελεί αξίωμα για τη στωική φιλοσοφία και επιτρέπει στον Μάρκο Αυρήλιο να αναφωνεί: «Όλα είναι γνώμες και αυτές εξαρτώνται από σένα» (12.22), γιατί είναι βέβαιος ότι για τα πάθη που βιώνουμε ευθύνονται οι κρίσεις μας για τα πράγματα και όχι τα ίδια τα πράγματα (8.47). Στο αξίωμα αυτό ανατρέχει συχνά σε πολλούς διαλογισμούς του ο Μάρκος Αυρήλιος, γιατί γνωρίζει πως θα μπορέσει να καταπολεμήσει τα πάθη του μόνο αν το έχει διαρκώς στο μυαλό του:

Τα πράγματα καθ'αυτά κατά κανένα τρόπο δεν αγγίζουν την ψυχή, ούτε έχουν πρόσβαση στην ψυχή, ούτε μπορούν να προκαλέσουν μεταστροφή ή κίνηση της ψυχής. Η ίδια μεταστρέφει και κινεί τον εαυτό της από μόνη της, και σχηματίζει γνώμη για τα πράγματα που υποπίπτουν στην αντίληψή της σύμφωνα με τις κρίσεις στις οποίες θα θεωρήσει σωστό να δώσει τη συγκατάθεσή της (5.19)⁸⁴⁵.

⁸⁴⁵ Βλ. και 7.38.

Τα πράγματα υπάρχουν έξω από εμάς, από μόνα τους δεν γνωρίζουν τίποτε για τον εαυτό τους ούτε μιλάνε γι' αυτόν. Ποιος μιλά γι' αυτά; Το ηγεμονικό (9.15).

Προφανώς ο Μάρκος Αυρήλιος είχε μελετήσει και τις αντίστοιχες διδασκαλίες του Επίκτητου, ο οποίος υποστήριζε:

Εμείς θλίβουμε τον εαυτό μας. Οι κρίσεις μας είναι που μας θλίνουν και μας στενοχωρούν [...] Στάσου δίπλα σε μια πέτρα και κατηγορά την. Τι θα καταφέρεις; (Δ. 1.25.26-29).

Τι είναι στ' αλήθεια, κλαυθμός και οδυρμός; Κρίση. Τι είναι δυστυχία; Κρίση. Τι η σύγκρουση, η διχόνοια, η μομφή, η κατηγορία, η ασέβεια, η φλυαρία; Όλα αυτά είναι κρίσεις και τίποτε άλλο. Κρίσεις για πράγματα ανεξάρτητα από την προαίρεσή μας, σαν να επρόκειτο για καλά ή κακά. Ας μεταθέσουμε τις κρίσεις αυτές σε πράγματα που εξαρτώνται από την προαίρεσή μας, και εγγνώμαι ότι θα αποκτήσουμε συναισθηματική σταθερότητα, όπως κι αν έχουν τα πράγματα γύρω μας⁸⁴⁶.

Οι εσφαλμένες κρίσεις μας, λοιπόν, προκαλούν τα πάθη. Γι' αυτό ο Επίκτητος⁸⁴⁷ θεωρεί πως ο θάνατος από μόνος του δεν μπορεί να μας προκαλέσει φόβο (αλλιώς θα προκαλούσε και στον Σωκράτη) αυτό που προκαλεί τον φόβο είναι η κρίση πως ο θάνατος είναι τρομερός για μας. Όταν λοιπόν συναντάμε εμπόδια ή ταραζόμαστε ή λυπόμαστε, ο Επίκτητος μας προτρέπει να μην κατηγορούμε άλλον, παρά τον εαυτό μας, δηλαδή τις δικές μας κρίσεις. «Το πάθος προέρχεται από εμάς», υπογραμμίζει ο Bréhier αποδίδοντας τη σκέψη των Στωικών, «όπως και οι έλλογες πράξεις [...]. Ο εχθρός μας βρίσκεται σε μας τους ίδιους, και είναι η έκφραση και το αποτέλεσμα αυτού που είμαστε»⁸⁴⁸.

Ο Σενέκας στο *De Ira* (2.4.1) περιγράφει τον τρόπο που σχηματίζεται το πάθος έτσι, ώστε να γίνεται φανερό πώς μπορούμε να το θερα-

⁸⁴⁶ Επίκτητος, Δ. 3.3.18-19. Για το ίδιο θέμα βλ. Έγχ. 5 και Δ. 1.19.7, 2.16.22-24. Βλ. επίσης σχετικά με το θέμα Sellars [2004] σ. 155.

⁸⁴⁷ Επίκτητος, Έγχ. 5 / LS 65U.

⁸⁴⁸ Bréhier [1951] σ. 258.

πεύσουμε. Συγκεκριμένα, διαχωρίζει τη διαδικασία δημιουργίας του πάθους σε τρία στάδια και επισημαίνει σε ποιο ακριβώς μπορούμε να επέμβουμε και με ποιο τρόπο, για να εμποδίσουμε την ανάπτυξή του:

Να πώς γεννιούνται τα πάθη, αναπτύσσονται, γίνονται υπερβολικά: αρχικά υπάρχει μια πρώτη παρόρμηση (motus) μη ηθελημένη, κάτι σαν προετοιμασία για το πάθος, ένα είδος απειλής. Μια δεύτερη ακολουθεί, με αδύναμη θέληση, όπως: έχω δίκιο να ζητώ εκδίκηση, αφού μου 'καναν κακό, ή να θέλω να τιμωρηθεί το τάδε άτομο γιατί έκανε κακό. Τρίτη έρχεται μια παρόρμηση που 'χει ξεφύγει από τον έλεγχο μαζητά εκδίκηση σε κάθε περίπτωση κι όχι μόνο όταν υπάρχει δίκιο, κι έχει κυριαρχήσει πια πάνω στη λογική.

Δεν μπορούμε με τη βοήθεια της λογικής να αποφύγουμε εκείνο το πρώτο χτύπημα στον νου μας, ακριβώς όπως δεν μπορούμε ν' αποφύγουμε κάποια πράγματα που συμβαίνουν στο σώμα μας (όπως όταν το χασμουρητό κάποιου άλλου μας κάνει κι εμάς να χασμουρηθούμε, ή όταν τα μάτια μας κλείνουν βλέποντας δάκτυλα ξαφνικά να 'ρχονται καταπάνω τους). Η λογική δεν μπορεί να ξεπεράσει τούτες τις αντιδράσεις: ίσως η συνήθεια και η αδιάλειπτη επαγρύπνηση (adsidia observatio) μπορέσουν και τις αποδυναμώσουν. Η δεύτερη παρόρμηση, που προκύπτει από μια κρίση, μπορεί να αρθεί από μια άλλη κρίση (iudicio nascitur, iudicio tollitur).

Μόνο στη δεύτερη παρόρμηση⁸⁴⁹, επομένως, μπορούμε να ανακόψουμε την εξέλιξη ενός πάθους: τη στιγμή ακριβώς που αποφαινόμαστε ότι αυτό που αφορά την εντύπωσή μας είναι καλό ή κακό για μας. Σ' αυτή τη φάση, που αποκαλείται προπάθεια⁸⁵⁰,

⁸⁴⁹ Ο Sorabji ([2009] σ. 154) επισημαίνει ότι η άποψη του Σενέκα για την πρώτη παρόρμηση έχει τις ρίζες της στον Κικέρωνα (*Tusc.* 3.83 και 3.76-9) και σε αρχαιότερες πηγές βεβαίως από τις οποίες ο Κικέρων αντλεί. Σίγουρα, το ίδιο θέμα το βρίσκουμε στο Απόσπασμα 9 του Επίκτητου που παραδίδει ο Gellius 19.1.14-21, στο οποίο ο Gellius διευκρινίζει ότι αναμφιβόλως οι απόψεις αυτές του Επίκτητου συμφωνούν με τα γραπτά του Ζήνωνα και του Χρύσιππου. Άρα, μπορούμε βέβαια να υποθέσουμε ότι οι απόψεις του Σενέκα ανάγονται στην Αρχαία Στοά.

⁸⁵⁰ Ο Pigeaud ([1981] σ. 370) θεωρεί ενδιαφέροντα αυτό τον χρόνο που προηγείται του πάθους και αποκαλείται προπάθεια. Πρόκειται για έναν όρο ιατρικό, που εμφανίζεται όχι τόσο σε στωικά κείμενα, αλλά κυρίως στον Ωριγένη (*Είς Ψαλμούς*

οφείλουμε να σκεφτούμε και να κρίνουμε την εντύπωση που σχηματίσαμε⁸⁵¹. Η δεύτερη αυτή παρόρμηση μπορεί να υπακούσει στον λόγο μας, ο οποίος και έχει τη δυνατότητα να την ακυρώσει.

Δεν πρέπει, λοιπόν, να πούμε «μου έκαναν κακό», «πρέπει να βρω το δίκιο μου». Άλλωστε καλό είναι να αποδεχτούμε την αλήθεια ότι κανείς μας δεν είναι εντελώς αθώος (*nemo nostrum sine culpa*)⁸⁵², γιατί από εσφαλμένες πεποιθήσεις ξεπηδούν οι συνήθεις διαμαρτυρίες, όπως «Είμαι αθώος» ή «Τίποτε δεν έκανα».

Είναι προτιμότερο σε μια τέτοια περίπτωση, αντί να νιώθουμε θιγμένοι, να αναλογιστούμε μερικά χρήσιμα για την περίπτωση στωικά δόγματα, όπως: «Κανείς δεν μπορεί να βλάψει τον άλλον καθένας μπορεί να βλάψει μόνο τον εαυτό του, γιατί ο εαυτός είναι η προαίρεση την οποία μόνο οι ίδιοι ελέγχουμε», «Κανείς δεν ευθύνεται για το σφάλμα του άλλου»⁸⁵³, «Μόνο με γνώμονα τις αρετές μπορώ να πράττω σωστά», «Εγώ δίνω περιεχόμενο στη φράση του άλλου» κτλ. Έτσι, μη δίνοντας τη συγκατάθεσή μας στη δεύτερη παρόρμηση και ελέγχοντάς την με τις αρχές, δεν επιτρέπουμε στην ορμή μας να αυξηθεί υπέρμετρα και να μας οδηγήσει στο πάθος. Γιατί, το πάθος είναι αυτή η υπέρμετρη ορμή που συνειδητά πλέον την ακολουθούμε, όπως τόνισε ο Σενέκας, και όχι μια ταραχή που βιώνουμε εξαιτίας της πρώτης εντύπωσης που σχηματίσαμε.

Εξάλλου, πρέπει να έχουμε πάντα υπόψη την τεχνική που πρότεινε ο Σενέκας. Γιατί, όπως προαναφέρθηκε, το πάθος «*iudicio nascitur, iudicio tollitur*». Ανάλογες σκέψεις πρέπει να γίνουν αν η

4.5 και 38.4) και στον Πλούταρχο (*Υγιεινά Παραγγέλματα* 127D και 128B). Ο Sorabji ([2002] σ. 231-2) εκφράζει τις αμφιβολίες του για το αν στην Αρχαία Στοά αναγνώριζαν την ύπαρξη σταδίων στον σχηματισμό του πάθους.

⁸⁵¹ Βλ. Hadot P. [2001] σ. 155.

⁸⁵² Seneca, *De Ira* 2.28.1. Η άποψη αυτή του Σενέκα δεν πρέπει να γίνει κατανοητή ως μια γενίκευση της ενοχής, αλλά ως μια συμμετοχή όλων στην πρόκληση ενός αποτελέσματος, εφόσον όλοι πράττουμε και συμμετέχουμε στο γίγνεσθαι, την *ειμαρμένη*.

⁸⁵³ Επίκτητος, Δ. 1.27.23. Στο χωρίο αυτό ο Επίκτητος καθιστά σαφές ότι ο μόνος λόγος για τον οποίο μπορούμε να εγκυλώσουμε κάποιον είναι επειδή χάνει τις αρετές του. Έτσι, ο Πάρις δεν ευθύνεται για το ότι έπλευσαν οι Έλληνες ενάντια στην Τροία και έσφαξαν τα αδέρφια του. Ευθύνεται όμως για το ότι έχασε τον αυτοσεβασμό του, την αξιοπιστία του, τον σεβασμό για τη φιλοξενία, την αξιοπρέπειά του. Για τη σφαγή των Τρώων έφταιξαν οι Έλληνες που τη διέπραξαν.

πρώτη παρόρμηση συνιστά ένα είδος ηδονής, όπως στην περίπτωση που αισθανόμαστε χαιρεκακία, γιατί έχουμε την εντύπωση πως κάτι καλό μάς έχει συμβεί. Αν και στην περίπτωση αυτή δεν συγκατατεθούμε σε μια δεύτερη παρόρμηση που μας λέει ότι «αυτό είναι καλό για μας», τότε δεν θα υποκύψουμε στο πάθος της ηδονής.

Η κρίση, λοιπόν, έρχεται να «προστεθεί» σ' αυτήν την πρώτη παρόρμηση και, όπως παρατηρεί ο Voelke⁸⁵⁴, δεν αποτελεί μια αναπόδραστη συνέχειά της και πρέπει να διαχωριστεί από αυτήν. Η θεραπευτική μας προσπάθεια συνίσταται στο "παριστάναι" ή "παραδεικνύναι"⁸⁵⁵ τον άλογο και παράλογο χαρακτήρα του πάθους. Αυτό το έργο κινητοποιεί τον λόγο, και μπορεί κανείς να δει εκεί μια αυθόρμητη επιστροφή σ' αυτόν ή μια ενεργοποίησή του.

Ο Επίκτητος προτείνει τη γνωστή τεχνική της αναβολής της συγκατάθεσης προκειμένου να κερδίσουμε χρόνο, για να επεξεργαστούμε καλύτερα και πιο νηφάλια τα όσα μας έχουν προκαλέσει ταραχή:

Να θυμάσαι ότι δεν προσβάλλει εκείνος που βρίζει ή κτυπά, αλλά η κρίση σου ότι αυτά είναι προσβολή. Όταν λοιπόν σε θυμώσει κάποιος, να ξέρεις ότι η γνώμη σου σε θύμωσε. Γι' αυτό προσπάθησε καταρχήν να μη σε συνεπαίρνει αμέσως η εντύπωση σου αν κερδίσεις χρόνο και καθυστερήσεις, θα ελέγξεις τον εαυτό σου ευκολότερα (Εγχ. 20).

Είναι βέβαιο ότι, αν πάψουμε να αξιολογούμε κάτι έξω από την προαίρεσή μας ως καλό ή κακό και το αντιλαμβανόμαστε ως αδιάφορο, τότε θα απαλλαγούμε από τα πάθη. Η μέθοδος αυτή που πρότεινε ο Σενέκας φαίνεται ότι υπήρξε αρκετά οικεία για τους Στωικούς. Τη βρίσκουμε να την επαναλαμβάνει και ο Μάρκος Αυρήλιος:

Μη λες τίποτε στον εαυτό σου παραπάνω από τις πληροφορίες που σου δίνουν οι αρχικές εντυπώσεις σου. Πληροφορείσαι ότι ο τάδε σε κακολογεί. Αυτή είναι η πληροφορία το ότι βλάφθηκες από αυτό, δεν υπάρχει στην πληροφορία. Βλέπω ότι το παιδί μου είναι άρρωστο. Το βλέπω ότι όμως κινδυνεύει, δεν το βλέπω.

⁸⁵⁴ Voelke [1993] σ. 75-79.

⁸⁵⁵ SVF 3.467· βλ. και Επίκτητος, Δ. 1.28.8.

Έτσι, να μένεις πάντα στις αρχικές εντυπώσεις των πρώτων φαντασιών), και να μην προσθέτεις τίποτε ο ίδιος από μέσα σου, και τίποτα δεν θα πάθεις (8.49).

Όσο για την πρώτη παρόρμηση, ο Σενέκας αντιλαμβάνεται πόσο δύσκολο είναι να την υπερβούμε. Μόνο με τη διαρκή επαγρύπνηση, που συνιστά κύριο χαρακτηριστικό της συμπεριφοράς του σοφού, μπορούμε να τη θέσουμε υπό έλεγχο. Αλλά, ακόμη και ο σοφός θεωρείται ότι είναι πολύ πιθανόν να χαλαρώσει προς στιγμήν την επαγρύπνησή του και πρόσκαιρα να ταραχθεί⁸⁵⁶. Όπως φαίνεται όμως, για τους Στωικούς, δεν ήταν επικριτέα αυτή η πρώτη αντίδραση στην εξωτερική εντύπωση. Δεν πίστεψαν ότι μπορεί κανείς να εξασφαλίσει την πλήρη αταραξία, γιατί ακόμη και ο σοφός μπορεί να ταραχθεί από την πρώτη εντύπωση. Και αυτό το θεώρησαν πολύ ανθρώπινο. Αναζήτησαν, για τον λόγο αυτό, και προέβαλαν την απάθεια και όχι την αταραξία, σε αντίθεση με τους Επικούρειους.

Περιγράψαμε ως εδώ την κύρια και πλέον αποτελεσματική τεχνική στην οποία μπορεί κανείς να ασκείται για να εμποδίζει την ταραχή να εξελίσσεται σε πάθος. Παραδίδονται όμως και άλλες τεχνικές για την αντιμετώπιση των παθών. Ορισμένες από αυτές αναφέρουμε στη συνέχεια.

α. Να απέχεις από κάθε επιθυμία

Ο Επίκτητος επανειλημμένα υποστήριξε ότι, εάν θέλει κανείς να είναι κύριος των επιθυμιών του, πρέπει να αρχίσει να μην επιθυμεί τίποτα και καθόλου. Τότε μόνο μπορεί να αρχίσει να επιθυμεί σύμφωνα με τον λόγο: «ἀπόσχου ποτὲ παντάπασιν ὀρέξεως, ἵνα ποτὲ καὶ εὐλόγως ὀρεχθῆς» (Δ. 3.13.21). Για τον Επίκτητο είναι σαφές ότι «*Η ελευθερία δεν εξασφαλίζεται με την εκπλήρωση της επιθυμίας, αλλά με την καταστολή της*» (Δ. 4.1.175). Και ο Σενέκας συμφωνεί και αναρωτιέται:

⁸⁵⁶ Επίκτητος, απόσπ. 9 / Gellius 19.1.14-21.

*Όποιος έχει θέσει τον εαυτό του πέρα από κάθε επιθυμία, ποια έλλειψη μπορεί να έχει;*⁸⁵⁷.

Η αποχή από την επιθυμία είναι μια άσκηση-δοκιμασία που πραγματοποιείται με τη βοήθεια του λόγου⁸⁵⁸. Η άσκηση συνιστάται ιδιαίτερα στην αρχή της φιλοσοφικής κατάρτισης, γιατί κανείς δεν κρίνεται αμέσως τόσο ικανός ώστε να αντιμετωπίσει τα δύσκολα προβλήματα. Είναι προτιμότερο να τα αποφύγει, έως ότου γίνει πραγματικά κυρίαρχος του εαυτού του:

Στην αρχή να αποφεύγεις αυτά που είναι πιο ισχυρά από σένα. Άνιση είναι η μάχη ανάμεσα σε ένα όμορφο κορίτσι και σε έναν νέο που μόλις άρχισε να φιλοσοφεί (Δ. 3.12.12).

Κατά τη στωική φιλοσοφία στη βάση κάθε πάθους, όπως είπαμε παραπάνω, βρίσκεται κάποιο αδιάφορο. Όταν αντικείμενο της ορμής είναι ένα υλικό πράγμα ή μια εξωτερική κατάσταση, τότε το πάθος είναι πιθανό να συμβεί, καθώς, αν ο εαυτός κρίνει αυτό το αδιάφορο καλό ή κακό, θα αναπτύξει ταυτόχρονα προς αυτό επιθυμία ή αποστροφή. Γι' αυτό σημαντικότερη άσκηση ενάντια στα πάθη θεωρήθηκε η διαρκής διερώτηση μπροστά στις εντυπώσεις αν είναι *ἐφ' ἡμῖν* ή *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*⁸⁵⁹.

Γιατί, λοιπόν, οργιζόμαστε; Ο Επίκτητος απαντά:

Επειδή θαυμάζουμε τα πράγματα που μας αφαιρούν. Έτσι, μη θαυμάζεις τα ρούχα σου, και δεν θα οργίζεσαι με τον κλέφτη. Μη θαυμάζεις την ομορφιά της γυναίκας σου, και δεν θα οργίζεσαι με τον μοιχό. Να ξέρεις ότι κλέφτης και μοιχός δεν πλησιάζουν τα δικά σου πράγματα, αλλά μόνο των άλλων, και όσα δεν εξαρτώνται από σένα. Αν τα αφήσεις αυτά, και θεωρήσεις ότι δεν έχουν καμιά αξία, με τι θα οργίζεσαι πια; Εφόσον τα

⁸⁵⁷ Seneca, *Beat.* 16.3, μτφ. Πετρόχειλος.

⁸⁵⁸ Οι τεχνικοί όροι για μια τέτοια εξέταση είναι οι ακόλουθοι: *δοκιμάζειν* (δοκιμασία και *ἀποδοκιμάζειν*) βλ. Επίκτητος, Δ. 1.1.6, 1.20.7, 2.12.20, 2.18.24, 2.23.6, και 8, 4.5.16 κτλ., *ἐξετάζειν* βλ. 2.1.32, 2.22.26, 3.9.8, 4.1.32 κτλ., και *διακρίνειν* βλ. 1.1.6, 1.6.18, 1.11.15, 1.20.7, 2.22.5, 4.1.35, κτλ.

⁸⁵⁹ Βλ. Hijmans [1959] σ. 84, ο οποίος παραπέμπει στις *Διατριβές* 3.24.4, 3.24.22, 3.3.15 και 3.24.59-60, σημειώνοντας πως στα χωρία αυτά βλέπουμε την εφαρμογή του κανόνα.

θαυμάζεις, να οργίζεσαι με τον εαυτό σου μάλλον παρά με εκείνους.

Και προσθέτει εύστοχα:

*Γιατί ο καθένας χάνει μόνο αυτά που έχει*⁸⁶⁰.

Οποιαδήποτε επιθυμία, κατά τον Επίκτητο⁸⁶¹, ταπεινώνει τους ανθρώπους και τους υποτάσσει στους άλλους, ακόμα και οι επιθυμίες που αφορούν τον πλούτο, αλλά κι αυτές που αφορούν την ησυχία και τησχόλη, τα ταξίδια και τη μόρφωση. Άρα, κατά τους Στωικούς, δεν αποτελεί λύση το να δώσουμε στην επιθυμία θετικό περιεχόμενο, γιατί πάλι προσδίδουμε αξία σε εξωτερικά πράγματα. Γιατί σε όλα τα εξωτερικά πράγματα μπορούν να τεθούν εμπόδια, ακόμη και στο διάβασμα, ακόμη και στην ησυχία.

Οι επιθυμίες, ανεξαρτήτως της ποιότητάς τους, δημιουργούν πάθη στους ανθρώπους:

Άλλος φοβάται μήπως δεν αποκτήσει εξουσίαεσύ μήπως απο - κτήσεις [...] απλώς να έχεις στον νου σου πως, ό,τι κι αν εκτιμήσεις πέρα από την προαίρεσή σου, κατέστρεψες την προαίρεση. Και πέρα απ' αυτήν δεν είναι μόνο η εξουσία αλλά και η αναρχία, δεν είναι μόνο η ασχολία αλλά και ησχόλη (Δ. 4.4.19-23).

Ο Επίκτητος (Δ. 2.13.1-2) εξηγεί πώς δημιουργείται το πάθος της αγωνίας αναφέροντας ένα παράδειγμα: Γιατί ένας κιθαρωδός δεν αγωνιά, όταν τραγουδά και είναι μόνος, ενώ, όταν μπαίνει στο θέατρο, διακατέχεται από αγωνία; Γιατί δεν επιθυμεί μόνο να τραγουδήσει καλά, αλλά και να τον λατρέψει το κοινό, πράγμα που δεν εξαρτάται από τον ίδιο.

Η επιθυμία, λοιπόν, για κάτι που δεν εξαρτάται από μας δημιουργεί το πάθος. Γι' αυτό και θα ήταν καλό στην αρχή, τουλάχιστον, της φιλοσοφικής μας προσπάθειας να μην επιθυμούμε τίποτε το εξωτερικό από εμάς και να έχουμε πάντα κατά νου ότι:

⁸⁶⁰ Επίκτητος, Δ. 1.18.11-16, μτφ. Χριστοδούλου και Ιωαννίδου.

⁸⁶¹ Δ. 4.4.1-2. Η επιθυμία θεωρείται αιτία των παθών, και σ' αυτό συμφωνούν όλες οι σχολές της Αρχαιότητας (βλ. Meyer [2007] σ. 160). Ο θυμός ορίζεται από τον Σενέκα (*De Ira* 1.2.3) ως επιθυμία για εκδίκηση εξαιτίας μιας προφανούς αδικίας που μας συνέβη.

Ποτέ δεν είναι δυνατό να συναντηθούν η ευδαιμονία και ο πόθος γι' αυτά που δεν είναι παρόντα. Γιατί η ευδαιμονία πρέπει να απέχει από όλες τις επιθυμίες, να μοιάζει με κάποιον που χόρτασε ήδη (Δ. 3.24.17).

β. Εξασκήσου νοερά στις συμφορές πριν αυτές σε βρουν

Για την καταπολέμηση του φόβου οι Στωικοί πρότειναν ένα είδος άσκησης, ευρύτερα γνωστής με το λατινικό της όνομα: *praemeditatio malorum*. Η άσκηση αυτή αφορά την αντιμετώπιση των δυσκολιών της ζωής, των επικείμενων «συμφορών», και στοχεύει στην ενδυνάμωση του εαυτού απέναντί τους. Αν και ως άσκηση χρησιμοποιήθηκε και από άλλες σχολές, στη Στοά απέκτησε ιδιαίτερο χαρακτήρα.

Την άσκηση χρησιμοποιούσαν ήδη στην Αρχαία Στοά, όπως αναφέρει ο Γαληνός, «προενδημῆν δεῖν φησι τοῖς πράγμασι μήπω τε παροῦσιν οἷον παροῦσι χρῆσθαι»⁸⁶². Αποτελούσε έναν τρόπο απαλλαγής από τα πάθη και ειδικότερα από τον φόβο, μέσω του διαλογισμού και της αναπαράστασης στον νου μας των πραγμάτων που φοβόμαστε ότι θα μας συμβούν, με στόχο την εξοικείωσή μας με την παρουσία τους πριν καν παρουσιαστούν (αυτή τη σημασία έχει το *προενδημῆν*). Για να μπορέσουμε να αντέξουμε τα χτυπήματα της τύχης, την αρρώστια, τη φτώχεια, την εξορία, πρέπει να προετοιμαστούμε με τη σκέψη στο ενδεχόμενο να μας συμβούν. Η βασική αντίληψη είναι: υπομένει κανείς καλύτερα αυτό που περιμένει.

Ο Επίκτητος (Δ. 3.24.84-89) μάλιστα θεωρεί την άσκηση αυτή ως την κορυφαία όλων των ασκήσεων, και ο Κικέρων⁸⁶³ εκθειάζει τα οφέλη της τονίζοντας ότι η προμελέτη των μελλοντικών δεινών, όταν έχουν προβλεφθεί πριν από πολύ καιρό, καθιστά ηπιότερη την έλευσή τους, γιατί το «κακό» γίνεται επαχθές, όταν μας βρίσκει απροσδόκητα. Η πρόβλεψη και η ψυχική προετοιμασία συμβάλλουν σημαντικά στην ελάττωση του πόνου και έτσι ό,τι συμβαίνει δεν μας εκπλήσσει. «Κάτι που δεν το έχεις προβλέψει δυσκολεύεται περισσότερο να το δεχτείς»⁸⁶⁴,

⁸⁶² SVF 3.482.

⁸⁶³ Cicero, *Tusc.* 3.29-35.

⁸⁶⁴ Cicero, *Tusc.* 3.52.

υποστήριζε ο Χρύσιππος. Η διά βίου υπόμνηση ότι τα πάντα μπορούν να συμβούν, μας ανακουφίζει από τη λύπη, όταν αυτά τύχει και συμβούν.

Ο Κικέρων επισημαίνει, όμως, ότι η άσκηση αυτή δεν αποβλέπει σε έναν διαρκή θρήνο, αλλά μας προετοιμάζει για να αντιμετωπίσουμε με αξιοπρέπεια αυτό που μας συμβαίνει, γιατί σε καμιά περίπτωση δεν θα μπορούσαμε τη στιγμή που βιώνουμε μια απροσδόκητη συμφορά να υποκριθούμε ότι δεν μας συμβαίνει ή να φέρουμε στον νου μας ευχάριστα πράγματα, όπως, πολύ άστοχα, οι Επικούρειοι⁸⁶⁵ συμβούλευαν τους μαθητές τους να πράττουν σε ανάλογες περιπτώσεις.

Ο Foucault⁸⁶⁶, για να μην παρεξηγήσουμε τον τρόπο που χρησιμοποιούσαν την άσκηση οι Στωικοί, μας εφιστά την προσοχή στις εξής παραμέτρους της: 1) δεν πρόκειται για μια αναπαράσταση του μέλλοντος όπως υπάρχει η πιθανότητα να εξελιχθεί για φαντασίωση της χειρότερης πιθανής εξέλιξης των πραγμάτων, 2) δεν αποσκοπεί στην αναπαράσταση πολύ μελλοντικών καταστάσεων, αλλά αυτών που ήδη θα μπορούσαν να συμβαίνουν, όπως αν φανταζόμασταν ότι είμαστε ήδη εξόριστοι, και τέλος, 3) αναπαριστούμε μέσα μας τις καταστάσεις αυτές όχι για να βιώσουμε τον πόνο που προκαλούν, αλλά για να πεισθούμε πως δεν είναι από μόνες τους κακές: οι κρίσεις μας είναι που τις κάνουν να φαίνονται έτσι.

Και το τελευταίο γίνεται σαφέστερο μέσα από τα λόγια του Κικέρωνα και το καταλυτικό επιχείρημά του:

Η λύπη ξεκινά από το μυαλό μας και όχι από τη φύση μας. Γιατί, αν το κακό που μας βρίσκει είναι πράγματι κακό, δεν θα ελάφρυνε το βάρος του επειδή το περιμένουμε⁸⁶⁷.

«Επομένως», συνεχίζει ο Foucault, «η άσκηση αυτή δεν σκοπεύει να συνηθίσουμε σε μια πιθανή δυστυχία, αλλά να ακυρώσουμε ταυτόχρονα και το μέλλον και το κακό. Το μέλλον: εφόσον το

⁸⁶⁵ Cicero, *Tusc.* 3.44 κ.ε.

⁸⁶⁶ Για την άσκηση αυτή βλ. Foucault [2001] σ. 160-161. Για την *praemeditatio malorum* μιλά και ο Hadot [2001] σ. 145 και επισημαίνει ότι οι Στωικοί τη θεωρούσαν άσκηση για την προετοιμασία στις δυσκολίες της ζωής και την είχαν σε μεγάλη εκτίμηση.

⁸⁶⁷ Cicero, *Tusc.* 3.31. Βλ. και 3. 64 και 68.

αναπαριστούμε ως παρόν στη χειρότερη εκδοχή του. Το κακό: εφόσον εξασκούμαστε να μη το θεωρούμε κακό».

Η άποψη αυτή επαληθεύεται από τα λόγια του Επίκτητου στο παρακάτω απόσπασμα (Δ. 3.24.104-106):

Αν γίνει κάτι από αυτά που τα λένε ακούσια, το πρώτο που θα σε ανακουφίσει θα είναι ότι δεν ήταν απροσδόκητο. Γιατί είναι σημαντικό να μπορείς να πεις σε κάθε περίπτωση “ήξερα ότι το παιδί μου ήταν θνητό”. Γιατί έτσι θα πεις και ότι “ήξερα ότι ήμουν θνητός”, “ήξερα ότι θα φύγω από τον τόπο μου”, “ήξερα ότι θα με διώξουν”, “ήξερα ότι θα πάω φυλακή”.

Οι Στωικοί δεν μας συνιστούν, δηλαδή, την αποφυγή της κατάστασης που μας προκαλεί φόβο ή την προσποίηση ότι δεν μας προκαλεί· συνιστούν την κατά μέτωπο σύγκρουση μαζί της, καθώς προτείνουν να τη βιώσουμε σαν να μας συμβαίνει ήδη, και να την αναλύσουμε, για να την απαλλάξουμε από κάθε «κακό» στοιχείο.

Είναι σαν να μας λένε: Τι είναι αυτό που σε φοβίζει; Προσδιόρισέ το και φαντάσου ότι ήδη σου συμβαίνει. Στοχάσου πάνω σ’ αυτό: Είναι κάτι φυσικό και άρα όχι κακό; Τότε, δεν μπορείς να το υπερνικήσεις αποδέξου το και μην ασχολείσαι. Είναι κάτι που εξαρτάται από την προαίρεσή σου και άρα κακό; Τότε, μπορείς και πρέπει να το νικήσεις δράσε.

Στα στωικά κείμενα βρίσκουμε την *praemeditatio malorum* να εφαρμόζεται ιδιαίτερα για την καταπολέμηση του συνηθέστερου και μεγαλύτερου ανθρώπινου φόβου, του φόβου του θανάτου.

Ο Foucault⁸⁶⁸ θεωρεί τη «μελέτη θανάτου», όπως αποκαλεί την άσκηση αυτή με το πλατωνικό της όνομα, ως την κορυφαία όλων των ασκήσεων στη στωική φιλοσοφία και διευκρινίζει πως δεν συνίσταται στο να θυμόμαστε απλώς ότι είμαστε θνητοί, αλλά στο να καθιστούμε τον θάνατο παρόντα στη ζωή. Περιγράφει την άσκηση, που τη συναντάμε κυρίως στον Σενέκα⁸⁶⁹, ως εξής: σκεφτόμαστε μια μακρά

⁸⁶⁸ Foucault [2001] σ. 164-167.

⁸⁶⁹ Seneca, *E.M.* 12.7-10.

διάρκεια της ζωής σαν να ήταν τόσο σύντομη όσο μια μέρα και ζούμε κάθε μέρα σαν να κρατούσε μια ζώη τα πρωινά, πρέπει να είμαστε στην παιδική μας ηλικία, αλλά να ζούμε όλη τη διάρκεια της μέρας με τη σκέψη ότι το βράδυ θα έρθει η στιγμή του θανάτου μας. Κι όταν πηγαίνουμε για ύπνο να λέμε ζωηρά και με χαμόγελο: «Έζησα!».

Την ίδια ιδέα βρίσκουμε στον Μουσώνιο και τον Μάρκο Αυρήλιο:

Δεν είναι δυνατόν να ζήσεις ωραία τη σημερινή μέρα, αν δεν τη ζήσεις σαν τελευταία⁸⁷⁰. Το ήθος τελειοποιείται όταν περνάς κάθε μέρα σαν να είναι η τελευταία (7.69).

Γιατί, αν ζεις καθημερινά ατενίζοντας τον θάνατο, μπορείς να αποδώσεις, όπως επισημαίνει ο Foucault⁸⁷¹, σε κάθε πράγμα και σε κάθε πράξη την πραγματική τους αξία.

Ο Hadot⁸⁷² σχολιάζει την άσκηση της μελέτης θανάτου των Στωικών, απαντώντας σε κάθε πιθανό επικριτή της, ως εξής: «Οι Στωικοί έλεγαν πάντοτε: πρέπει να σκεφτώ ότι ο θάνατος επίκειται, αλλά δεν ήταν τόσο για να προετοιμαστούν για τον θάνατο όσο για να ανακαλύψουν πόσο σημαντική είναι η ζωή, να συνειδητοποιήσουν την αξία της παρούσας στιγμής, την αξία της ύπαρξης».

γ. Πειθάρχησε τον νου σου (μην συντηρείς νοερά τον πρόσφατο χαρακτήρα του πάθους και μην δημιουργείς πάθη με τις προσδοκίες σου)

Μας δημιουργείται συχνά η εντύπωση ότι ο χρόνος μπορεί να μας γιατρέψει από τα πάθη. Ο Κικέρων διαπιστώνει:

Αυτό αποδεικνύεται και με την πάροδο του χρόνου, η οποία έχει τόσο κατευναστική επίδραση στους ανθρώπους, ώστε, ακόμη κι αν οι συμφορές που τους βρήκαν συνεχίζουν να τους ταλαιπωρούν, η θλίψη τους όχι απλώς ανακουφίζεται, αλλά σε πολλές περιπτώσεις περνάει εντελώς⁸⁷³.

⁸⁷⁰ Στοβαίος Ανθ. 3.1.48.

⁸⁷¹ Foucault ό.π.

⁸⁷² Hadot [2001] σ. 170.

⁸⁷³ Cicero, *Tusc.* 3.53, μτφ. Παπακώστα.

Και εξηγεί τον λόγο:

Γιατί, όταν ο πόνος παρατείνεται, μέρα με τη μέρα βαθμηδόν ελαττώνεται όχι επειδή οι εξωτερικές συνθήκες αλλάζουν, μα επειδή η συνήθεια μάς διδάσκει αυτό που θα έπρεπε να μας είχε διδάξει εξαρχής η λογική μας δηλαδή, ότι αυτά που μας συνέβησαν δεν ήταν και τόσο τρομερά όσο είχαμε πιστέψει⁸⁷⁴.

Στην πραγματικότητα λοιπόν δεν είναι ο χρόνος που μας γιατρεύει. Είναι ο νους που παύει είτε να προσδοκά να συμβούν καλά ή κακά για μας γεγονότα είτε να κυριεύεται ευχάριστα ή δυσάρεστα από κάτι που μας συνέβη πρόσφατως.

Γι' αυτόν τον λόγο ο Κικέρων μιλώντας για τη λύπη επισημαίνει ότι δεν αρκεί να περιμένουμε να περάσει ο καιρός· χρειάζεται και να απομακρύνουμε το γεγονός από τη σκέψη μας έτσι ώστε να μην συντηρούμε στον νου τον πρόσφατο χαρακτήρα του:

Πάντως, εφόσον συμφωνήσαμε ότι η θλίψη παρέρχεται με την πάροδο του χρόνου, δεν χωράει καμία αμφιβολία ότι αυτό δεν οφείλεται στον χρόνο, αλλά στον συνεχή στοχασμό. Αν οι συνθήκες παραμένουν οι ίδιες, και ο άνθρωπος επίσης, πώς μπορεί να αλλάξει το μέγεθος του πόνου εφόσον δεν έχει αλλάξει τίποτε είτε στα αίτια της λύπης είτε στο πρόσωπο που τη νιώθει; Άρα αυτό που γιατρεύει τον πόνο είναι η συνεχής σκέψη ότι δεν υπάρχει τίποτε κακό σε αυτό που μας συμβαίνει, κι όχι απλώς η πάροδος του χρόνου [...] Σε αυτόν τον ορισμό ο Ζήνων προσθέτει μια πολύ σωστή επισήμανση: ότι η ιδέα της συμφοράς είναι πρόσφατη, "καινούρια". Όμως στη λέξη που χρησιμοποίησε οι οπαδοί του έδωσαν και μια άλλη ερμηνεία. Είπαν δηλαδή ότι, κατά τη γνώμη τους, η λέξη "καινούρια" δεν αναφέρεται απλώς σε κάτι που συνέβη πρόσφατα, αλλά ότι η υποτιθέμενη συμφορά είναι "καινούρια" όσον καιρό διατηρεί τη "φρεσκάδα" της. Για παράδειγμα, η γνωστή Αρτεμισία, η γυναίκα του Μάσσωλου, του βασιλιά της Καρίας, που έχτισε εκείνο το περίφημο ταφικό μνημείο στην Αλικαρνασσό, πέρασε όλη της τη ζωή βουτηγμένη στο πένθος, και στο τέλος έλιωσε από τη στενοχώ-

⁸⁷⁴ Cicero, *Tusc.* 3.54, μτφ. Παπακώστα.

ρια της. Για εκείνη, η ιδέα της θλίψης ήταν κάθε μέρα καινούρια»⁸⁷⁵.

Αν επιθυμούμε, λοιπόν, να απαλλαγούμε από τη λύπη, οφείλουμε να μη συντηρούμε με τον νου μας τον πρόσφατο χαρακτήρα των γεγονότων που μας στεναχώρησαν. Την ίδια συμπεριφορά πρέπει να επιδείξουμε και στην περίπτωση της ηδονής, η οποία στηρίζεται στην πρόσφατη γνώμη ότι συνέβη κάτι καλό για μας.

Το συναίσθημα της ηδονής, όσο και αν μας ικανοποιεί συναισθηματικά, δεν διαθέτει σταθερότητα και μπορεί να μας οδηγήσει σε συναισθηματική ματαιώση. Γι' αυτόν τον λόγο δεν μπορούμε να θεμελιώσουμε στην ηδονή τον ευδαίμονα βίο, ο οποίος και αποτελεί το τέλος της προσπάθειας καθενός Στωικού:

*Η ηδονή τότε ακριβώς εξανεμίζεται, όταν βρίσκεται στο ύψιστο σημείο της απόλαυσης. Δεν έχει πολύ χώρο στη διάθεσή της, και γι' αυτό γρήγορα τον καταλαμβάνει, κυριεύεται όμως από ανία και, μετά την πρώτη της επίθεση, αποχαυνώνεται. Δεν υπάρχει ασφαλώς καμιά σταθερότητα σε ό,τι εκ φύσεως είναι ευμετακίνητο. Έτσι, δεν είναι καν δυνατόν να υπάρχει οποιαδήποτε ουσία σε κάτι που έρχεται και φεύγει τόσο γρήγορα και είναι έτοιμο να χαθεί την ώρα ακριβώς που δραστηριοποιείται*⁸⁷⁶.

Αυτό, βεβαίως, δεν σημαίνει πως ο σοφός δεν βιώνει ηδονές. Μόνο που αυτές του είναι αδιάφορες, γιατί έρχονται απρόσκλητες και δεν θεωρούνται αξιόλογες ούτε αξιοπρόσεκτες⁸⁷⁷.

Κατά τους Στωικούς, ένας ορθά διαμορφωμένος εαυτός σκέφτεται πειθαρχημένα. Μπορεί να επιλέγει τι θα σκεφτεί και να μην παρασύρεται από τις εκάστοτε εντυπώσεις. Ορίζει ο ίδιος το παρόν αντικείμενο της σκέψης και όχι οι εντυπώσεις.

Αν, λοιπόν, κάποια εντύπωση μας προκαλέσει ανησυχία για το τι πρόκειται να μας συμβεί, δεν πρέπει να συγκατατεθούμε σ' αυτήν και να την ορίσουμε ως παρούσα σκέψη έτσι ώστε να εξελιχθεί σε πάθος. Δεν πρέπει να της επιτρέψουμε να κυριαρχήσει στον νου μας, αλλά να

⁸⁷⁵ Cicero, *Tusc.* 3.74-75, μτφ. Παπακώστα.

⁸⁷⁶ Seneca, *Beat.* 7.4, μτφ. Πετρόχειλος.

⁸⁷⁷ Βλ. Seneca, *Beat.* 12.2.

προσκαλέσουμε άλλες σκέψεις που μας οδηγούν σε συναισθηματική σταθερότητα.

Ο Επίκτητος, που γνώριζε καλά πώς λειτουργεί ο νους, πρότεινε στην περίπτωση της ηδονής να αναβάλλουμε τη συγκατάθεσή μας, έτσι ώστε να κερδίζουμε χρόνο για να προβάλλουμε στον νου μας την αξία της προσωπικής μας νίκης πάνω στο φευγαλέο συναίσθημα της ηδονής:

Όταν λάβεις την εντύπωση κάποιας ηδονής, όπως και στις άλλες περιπτώσεις, προστάτεψε τον εαυτό σου, μην παρασυρθείς από αυτή. Ας περιμένει εσένα το πράγμα και δώσε στον εαυτό σου κάποια αναβολή. Μετά φέρε στον νου σου και τις δύο χρονικές στιγμές αυτή κατά την οποία θ' απολαύσεις την ηδονή και αυτή κατά την οποία θα την έχεις ήδη απολαύσει και μετά θα μεταμελείσαι και θα κατηγορείς ο ίδιος τον εαυτό σου. Σ' αυτές τις δύο να αντιτάξεις το πόσο θα χαρείς και θα επαινέσεις τον εαυτό σου, αν κρατηθείς μακριά (Εγχ. 34)⁸⁷⁸.

Για τους Στωικούς, λοιπόν, ο άνθρωπος που διαθέτει νοητική πειθαρχία και δεν παρασύρεται από τις εκάστοτε εντυπώσεις είναι δυνατόν να μην περιπέσει σε πάθη.

δ. Πες τα πράγματα με το όνομά τους

Ένας άλλος τρόπος να καταπολεμήσουμε τα πάθη, εφόσον αυτά δημιουργούνται από κρίσεις, είναι να επιχειρήσουμε να αλλάξουμε τις ήδη υπάρχουσες κρίσεις μας για όσα συμβαίνουν γύρω μας να αλλάξουμε τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο. Για τους Στωικούς, οφείλουμε να αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο κατά φύσιν, αν επιθυμούμε, βεβαίως, τη συναισθηματική σταθερότητα.

Ο Επίκτητος (Δ. 4.1.92-102) περιγράφει τον εσωτερικό μονόλογο ενός ανθρώπου που έχει κυριευθεί από φόβο και αναζητά κάποιο

⁸⁷⁸ Ο Sorabji ([2000] σ.241) ονομάζει αυτήν την τεχνική «παράταση και αναβολή», για την παράταση παραπέμπει στον Μάρκο Αυρήλιο (4.50): «βλέπε γὰρ ὀπίσω τὸ ἀχανές τοῦ αἰῶνος καὶ τὸ πρόσω ἄλλο ἄπειρον» και για την αναβολή στον Γαληνό (ΠΙΠ 4.7.14): «ἐγχρονιζομένης δ' ἀνίσσθαι ἢ συστολή καὶ ὡς οἶμαι ἢ ἐπὶ τὴν συστολήν ὀρμή».

έρεισμα στη ζωή, για να νιώσει σιγουριά. Διαπιστώνει, όμως, πως ακόμα και η προστασία του Καίσαρα δεν είναι επαρκής για να τον απαλλάξει από τον φόβο. Προτείνει, λοιπόν, σ' αυτόν τον άνθρωπο πρώτα να παρατηρήσει τον κόσμο και να αναλογιστεί τους νόμους του, να καταλάβει τι πραγματικά συμβαίνει και, έπειτα να υποτάξει όλα αυτά για τα οποία νιώθει φόβο (την περιουσία, τα έπιπλα, το σπίτι, τα παιδιά, τη γυναίκα) στον κύκλο του σύμπαντος. Ζητά, δηλαδή, να αλλάξει τρόπο αντίληψης των πραγμάτων. Ο άνθρωπος, υποστηρίζει, πρέπει να χαίρεται τα πράγματα με τους όρους που του δόθηκαν. Και αυτό το θεωρεί δικαιοσύνη, γιατί, όπως τα πήρε, έτσι οφείλει και να τα δώσει πίσω.

Και ο Μάρκος Αυρήλιος συλλογίζεται ότι πρέπει να επαναπροσδιορίσει τι θεωρεί δυστυχία:

Να είσαι όμοιος με την ακτή στην οποία σπάνε διαρκώς τα κύματα. Αυτή παραμένει ακίνητη και γύρω της η φουσκοθαλασσιά γαληνεύει. "Ατυχος που είμαι επειδή μου συνέβη αυτό". –Οχι βέβαια· αλλά "Ευτυχής που είμαι επειδή, μολονότι μου συνέβη αυτό, δεν αισθάνομαι λύπη, αφού ούτε το παρόν με συντρίβει ούτε το μέλλον φοβάμαι". Μπορούσε το ίδιο να συμβεί στον καθένα, όμως δεν θα έμενε χωρίς λύπη ο καθένας σ' αυτή την περίπτωση. Γιατί, λοιπόν, εκείνο είναι μάλλον δυστύχημα παρά αυτό ευτύχημα; Ονομάζεις, άραγε, δυστύχημα για τον άνθρωπο κάτι που δεν είναι δυστύχημα για την ανθρώπινη φύση; (4.49).

Αυτό που μας προκαλεί λύπη, επισημαίνει ο Μάρκος Αυρήλιος (8.47), μπορεί να είναι ή κάτι εξωτερικό ή κάτι που εξαρτάται από τη δική μας διάθεση ή, τέλος, το ότι δεν πράττουμε ό,τι θεωρούμε σωστό. Στις δύο πρώτες περιπτώσεις αρκεί μόνο να αλλάξουμε τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε το αίτιο της λύπης μας και στην τρίτη να αποφασίσουμε να προβούμε σε πράξεις. Κι αν υπάρχει, συνεχίζει, και μία περίπτωση που η αιτία της λύπης δεν εξαρτάται από μας και την κρίση μας, τότε δεν υφίσταται επίσης κανένας λόγος να λυπόμαστε.

Υπάρχει βέβαια και η περίπτωση κάποιος να θεωρεί καθήκον του να βιώσει ένα πάθος. Στην περίπτωση της λύπης, αναφέρει ο Κικέρων, το κακό φαντάζει τέτοιο που:

*Αυτός που υποφέρει εκτιμά ότι ταιριάζει (είναι καθήκον του) να υποφέρει*⁸⁷⁹.

Γι' αυτό:

*Μερικοί πιστεύουν ότι το μοναδικό καθήκον του παρηγορητή είναι να δείξει ότι δεν υφίσταται καμία συμφορά, όπως υποστηρίζει ο Κλεάνθης [...] Ο Χρύσιππος, από την άλλη, θεωρεί ότι το σημαντικότερο είναι να βγάλει κανείς από το μυαλό του ανθρώπου που πενθεί την ιδέα που λέγαμε πριν, ότι δηλαδή το πένθος του είναι δίκαιο και επιβεβλημένο*⁸⁸⁰.

Αυτή η αντίληψη, ότι το πάθος είναι επιβεβλημένο, έχει τις ρίζες της στις προ-λογικές μας κρίσεις. Αυτές πρέπει να ξεριζώσουμε πρώτα-πρώτα. Έτσι, για να θεραπεύσουμε ένα πάθος, εφόσον αυτό προήλθε από λαθεμένες συγκαταθέσεις που εκφράστηκαν μέσα από φράσεις (λεκτά), οφείλουμε να αντικαταστήσουμε στη σκέψη μας αυτές τις φράσεις με άλλες. «Αυτή είναι η αναγκαία συνέπεια μιας φιλοσοφικής αντίληψης που θεωρεί ότι η γλώσσα έχει ως λειτουργία της όχι μόνο να σημαίνει αντικείμενα, αλλά να εκφράζει επίσης και σημααινόμενα», υποστηρίζει ο Voelke⁸⁸¹.

Γιατί, η γλώσσα μπορεί να ανασηματοδοτήσει τα πράγματα και να μας γλιτώσει από την πλάνη. Τέτοια είναι η θεραπευτική της δύναμη. Επομένως, αν διατυπώσουμε κρίσεις για τα πράγματα όσο πιο κοντά γίνεται στην αλήθεια τους, τότε θα δημιουργήσουμε μια νέα πραγματικότητα και θα ζήσουμε από την αρχή⁸⁸².

ε. Έχε στον νου σου πάντα τις αρετές και πράττε σύμφωνα μ' αυτές

Ένας άλλος τρόπος για να απαλλαγούμε από τα πάθη είναι να «αφυπνίσουμε», όπως χαρακτηριστικά λέει ο Κικέρων⁸⁸³, τις αρετές.

⁸⁷⁹ Cicero, *Tusc.* 3.11.24 / *SVF* 3.385. Ο Κικέρων ορίζει τη λύπη στις (*Tusc.* 3.74) ως εξής: «Η λύπη είναι η ιδέα ότι μας συμβαίνει κάτι κακό, σε συνδυασμό με την εντύπωση ότι είναι καθήκον μας να νιώθουμε λύπη».

⁸⁸⁰ Cicero, *Tusc.* 3.76 / *SVF* 3.486, μτφ. Παπακώστα.

⁸⁸¹ Voelke [1993] σ. 85.

⁸⁸² Μάρκος Αυρήλιος 7.2.

⁸⁸³ Cicero, *Tusc.* 3.36-37.

Και, στην περίπτωση της *λύπης*, την οποία πραγματεύεται ο Κικέρων⁸⁸⁴, πρώτη θα ξυπνήσει η *ανδρεία*, η οποία θα μας δώσει το θάρρος να θεωρήσουμε μηδαμινά όσα μπορούν να συμβούν στους ανθρώπους· δεύτερη, η *σωφροσύνη*, που θα μας προσφέρει αυτοσυγκράτηση, έτσι ώστε να μην κάνουμε τίποτε αισχρό και ατιμωτικό· τρίτη, η *δικαιοσύνη* που θα μας βοηθήσει να καταλάβουμε ότι και εμείς με τη σειρά μας θα πρέπει να δώσουμε πίσω ό,τι μας χαρίστηκε· τέλος, η *φρόνηση* που θα μας πει την αλήθεια, ότι η *αρετή* αρκεί από μόνη της, χωρίς τα εξωτερικά πράγματα, για να μας εξασφαλίσει την ευτυχία.

Οι στωικές αρετές, επισημαίνει ο Long⁸⁸⁵, είναι τρόποι να καταλαβαίνουμε πώς να ζούμε καλά, νοητικές διαθέσεις, χωρίς κάποιο συγκεκριμένο περιεχόμενο είναι το επίρρημα *φρονίμως* που ταιριάζει να συνοδεύει κάθε πράξη μας, αν επιθυμούμε να είμαστε ευδαίμονες. Πράγματι, αν σε κάθε πάθος ξυπνάμε συνειδητά τις αρετές και ζητάμε απ' αυτές να μας στηρίξουν, θα μπορούμε να κατανικούμε τα πάθη που μας συγκλονίζουν. Και η πρακτική αυτή, που δεν είναι παρά μια διερώτηση, είναι πολύ απλή και προσφέρει άμεσα αποτελέσματα στην καταπολέμηση των παθών.

Τη φρόνιμη διάθεση μας υπαγορεύουν και οι αρχές μας. Γι' αυτό πρέπει να τις φέρνουμε διαρκώς στον νου μας. Έτσι ο Επίκτητος υπενθυμίζει στους μαθητές του, για να καταπολεμήσουν την οργή τους, την αρχή «Μέτρον πάσης πράξεως ὁ φαινόμενον» (Δ. 1.28. 10). Αν είχαν, λοιπόν, οι μαθητές του διαρκώς στον νου τους ότι ο καθένας πράττει όπως του φαίνεται καλό, τότε δεν θα έπεφταν στην παγίδα να οργισθούν με όποιον σφάλλει. Θα κατανοούσαν ότι οι πράξεις του απορρέουν από την εσφαλμένη αντίληψή του για τα πράγματα. Άλλωστε, όταν σφάλλει κανείς, τον εαυτό του μόνο βλάπτει και όχι τους άλλους, καθώς βλάπτει τη δική του ενάρετη προαίρεση και όχι των άλλων. Επομένως, γιατί να οργίζεται κανείς με τον άνθρωπο που σφάλλει;

⁸⁸⁴ Ο Κικέρων αφιερώνει την τρίτη *Τουσκουλανή* στο θέμα της *λύπης*. Ερευνά τα αίτια που την προκαλούν και απαντά σε Επικούρειους, Ακαδημαϊκούς και Περιπατητικούς ασκώντας κριτική στον τρόπο που την αντιλαμβάνονται.

⁸⁸⁵ Long [2001] σ. 175.

Ο Επίκτητος μας συμβουλεύει να δίνουμε τόπο στην οργή που στρέφεται ενάντια στους ανθρώπους οι οποίοι έχουν υποστεί βλάβη στην προαίρεσή τους, όπως ακριβώς πράττουμε και για τους τυφλούς, γιατί οι πρώτοι, ισχυρίζεται ο Επίκτητος με μια δόση ειρωνείας, δεν βρίσκονται σε χειρότερη μοίρα από τους δεύτερους (Δ. 1.18.8-9).

Και ο Μάρκος Αυρήλιος μας παραδίδει έναν υπέροχο διαλογισμό του πάνω στο ίδιο θέμα:

Όταν κάποιος σφάλει απέναντί σου, αμέσως σκέψου, τι θεωρούσε κακό ή καλό και έσφαλε. Αυτό, αν δεις, θα τον συμπονέσεις και ούτε θα απορησεις ούτε θα οργισθείς. Γιατί ή και εσύ ο ίδιος θεωρείς το ίδιο πράγμα καλό όπως εκείνος ή κάτι άλλο παρόμοιο. Πρέπει λοιπόν να τον συγχωρήσεις. Εάν δεν έχεις την ίδια γνώμη μ' αυτόν για το καλό και το κακό, πιο εύκολα θα είσαι επιεικής μαζί του (7.26).

στ. Βάλε απέναντι στη συνήθεια την αντίθετη συνήθεια

Εάν τα πάθη μας έχουν πάρει τον χαρακτήρα της συνήθειας, έχουν γίνει έθος και έξις⁸⁸⁶ λόγω της επανάληψης, μπορούμε να καταφύγουμε σε πολύ πρακτικές ασκήσεις, για να απαλλαγούμε από αυτά. Οι ασκήσεις αυτές αποβλέπουν στην εξασθένιση της συνήθειας, γιατί όσο υποπίπτουμε στα πάθη τόσο εκτρέφουμε τη συνήθεια να τα βιώνουμε.

Μια συνήθεια μπορούμε να την καταπολεμήσουμε καταφεύγοντας στην αντίθετή της συνήθεια. Η άσκηση αυτή θεωρείται στωική και συνοψίζεται στη διατύπωση: «ἀδῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἰᾶται»⁸⁸⁷. Έτσι, όταν θυμώνουμε, μπορούμε να μαλακώσουμε τον θυμό με την επιθυμία, και, όταν επιθυμούμε, να δυναμώνουμε την επιθυμία

⁸⁸⁶ Επίκτητος, Δ.3.25.8: «οὐκ ἔθρεψάς σου τὴν ἔξιν», Δ. 2.18.12: «εἰ οὖν θέλεις μὴ εἶναι ὀργίλος, μὴ τρέφε σου τὴν ἔξιν». Βλ. Hijmans ([1959] σ. 64): «Ἡ λέξη ἔξις δεν χρησιμοποιείται στον Επίκτητο ως πνεῦμα σώματος συννεκτικόν (SVF 2.124.20), αλλά με την ευρύτερη σημασία της, ως ἔξις ὀρμητική (SVF 3.40.15), όπως χρησιμοποιήθηκε στην Αρχαία Στοά, και ως συνώνυμη με τη λέξη δύναμις».

⁸⁸⁷ SVF 3.489.

με τον θυμό, καθώς της προσδίδουμε πιο ανδροπρεπή χαρακτήρα. Με τον τρόπο αυτό πετυχαίνουμε την ισορροπία.

Ο Επίκτητος αναφέρεται συχνά στην άσκηση αυτή και προτρέπει τους μαθητές του να τη χρησιμοποιούν:

Πώς μπορούμε, λοιπόν, να αντιμετωπίσουμε μια συνήθεια; Με την αντίθετη συνήθεια. Ακούς τους αφελείς ανθρώπους να λένε “εκείνος ο δύστυχος, πέθανε χάρηκε ο πατέρας του, η μητέρα του· πέθανε, επιπλέον, πριν την ώρα του και μάλιστα σε ξένη γη”. Ακουσε τα αντίθετα λόγια μην ακούς τέτοια λόγια· βάλε απέναντι στη συνήθεια την αντίθετη συνήθεια (ἀντίθετος τῷ ἔθει τὸ ἐναντίον ἔθος)⁸⁸⁸.

Ωστόσο, διευκρινίζει ότι, κατά την άσκηση αυτή, πρέπει να καταφεύγουμε στην άκρως αντίθετη συνήθεια, επιδεικνύοντας κάποια υπερβολή:

Έχω τάση για ηδονή θα περάσω από τη μια πλευρά του πλοίου στην εντελώς απέναντι (ἀνατοι χήσω ὑπὲρ τὸ μέτρον»), για να εξασκηθῶ (Δ. 3.12.7).

Για να απαλλάξει ο Επίκτητος κάποιον μαθητή του από τις «ουπαρές» εντυπώσεις του, τον συμβουλεύει ως εξής: «Αντεισάγαγε καλήν καὶ γενναίαν φαντασίαν» (Δ. 2.18.25). Πολλές φορές, όμως, γίνεται σκληρός και οι συμβουλές του γίνονται ακραίες:

Τη στιγμή που χαίρεσαι για κάτι, να προβάλεις στον εαυτό σου τις αντίθετες παραστάσεις. Τι κακό υπάρχει, όταν φιλάς το παιδί σου, να λες χαμηλόφωνα: “Αύριο θα πεθάνεις”, και στον φίλο σου το ίδιο: “Αύριο θα ξενιτευτείς, ή εσύ ή εγώ, και δεν θα ξαναϊδωθούμε”; (Δ. 3.24.88).

Την ίδια τεχνική επιλέγει ο Μάρκος Αυρήλιος και για την αντιμετώπιση του φόβου που του προκαλεί ο θάνατος: «Απατύσσει θάρρος απέναντί του και, αντί να φοβάται, τολμά:

Πρέπει κανείς συμβουλεύοντας τον εαυτό του να περιμένει τη φυσική διάλυσή του και να μην αδημονεί για την καθυστέρηση, αλλά να βρίσκει ανάπαυση μόνο στα εξής: πρώτον, ότι τίποτε

⁸⁸⁸ Επίκτητος, Δ. 1.27.4-5. Βλ. και 2.9.11 και 3.12.6.

δεν θα μου συμβεί που να μην είναι σύμφωνο με τη φύση του συνόλου· δεύτερον, ότι μπορώ να μην κάνω τίποτε ενάντια στον θεό και στο δαίμονά μου. Γιατί κανείς δεν μπορεί να με αναγκάσει να τον παρακούσω (5.10).

Ο Σενέκας αντιμετωπίζει τον θάνατο με ανδρεία και νιώθει μεγαλόψυχος και γενναιόδωρος απέναντι στη ζωή, γιατί, ό,τι του έδωσε, αυτός το επιστρέφει καλύτερο:

Αν και η Φύση ανακαλέσει όσα μας είχε προηγουμένως εμπιστευτεί, θα πούμε και σ' αυτήν τα εξής: "Πάρε πίσω το πνεύμα, που τώρα είναι καλύτερο από τότε που μου το έδωσες. Δεν υπεκφέυγω, ούτε οπισθοχωρώ· είμαι πρόθυμος να σου επιστρέψω ό,τι μου έδωσες σε μια εποχή που δεν είχα ακόμα συνείδηση των πραγμάτων: πάρ' το!". Ποια δυσκολία μπορεί να υπάρξει αν ξαναγυρίσεις εκεί όπου ξεκίνησες; Ζει άσχημα όποιος δεν ξέρει πώς να πεθάνει ωραία⁸⁸⁹.

Είναι εύκολο να διαπιστώσουμε από το παραπάνω απόσπασμα ότι πρόκειται για μια τεχνική που ενδυναμώνει πολύ την ανθρώπινη ψυχολογία.

Μια πρακτική άσκηση, επίσης, για την καταπολέμηση της συνήθειας προτείνει ο Επίκτητος. Συγκεκριμένα, στην περίπτωση που δεν μπορούμε να ξεφύγουμε από τη συνήθεια να οργιζόμαστε ή να λυπόμαστε, προτείνει να κάνουμε το εξής:

Πρώτα-πρώτα, ηρέμησε και μέτρα τις μέρες που δεν οργίσθηκες. "Κάθε μέρα συνήθως οργιζόμουν, τώρα μέρα παρά μέρα, έπειτα ανά δύο μέρες, έπειτα ανά τρεις". Αν δεν οργισθείς τριάντα μέρες, κάνε θυσία στον θεό. Γιατί η συνήθεια εξασθενεί την πρώτη φορά και έπειτα χάνεται τελείως. "Σήμερα δεν λυπήθηκα ούτε αύριο ούτε το προηγούμενο δίμηνο και τρίμηνο αλλά πρόσεχα όσα συνέβαιναν και με προκαλούσαν". Να ξέρεις ότι πας πολύ καλά (Δ. 2.18.12-14).

Την ίδια, βέβαια, πρακτική μπορούμε να εφαρμόσουμε και για τα υπόλοιπα πάθη μας.

⁸⁸⁹ Seneca, *Tranq.* 11.3-4, μτφ. Πετρόχειλος.

Σε μια άλλη άσκηση που αφορά αυτούς που συνήθισαν να μεμψιμοιρούν για κάθε «κακό» που τους βρίσκει, αναφέρεται και πάλι ο Επίκτητος (Δ. 1.18.11-19). Προτείνει ως τρόπο να απαλλαγούν από την οργή να μην λένε «αλίμονο» για το παραμικρό που τους συμβαίνει, όπως όταν τους πονάει το κεφάλι ή κάποιος τους καθυστερεί. Θεωρεί, ωστόσο, ότι και πάλι μπορούν να διαμαρτυρηθούν, αλλά δεν πρέπει να εσωτερικεύσουν αυτή τη διαμαρτυρία, να της επιτρέψουν να αγγίξει τα σωθικά τους.

Όλες αυτές οι τεχνικές που αναφέρθηκαν παραπάνω αναπτύχθηκαν πάνω στις γνώσεις για τα πάθη. Γιατί, κατά τη στωική αντίληψη, μόνο αν κανείς γνωρίζει τι είναι πάθος και πώς προκαλείται, μπορεί και να το καταπολεμά. Αρκεί να διαθέτει βούληση.

«Είναι εύκολο τώρα», υποστηρίζει ο Frede⁸⁹⁰, «να καταλάβουμε γιατί ο σοφός είναι ελεύθερος από πάθη. Όλα τα πάθη εντέλει περιέχουν μια εσφαλμένη εκτίμηση των πραγμάτων, την παραδοχή ότι κάτι είναι καλό ή κακό, όταν στην πραγματικότητα δεν είναι ούτε το ένα ούτε το άλλο. Αλλά δεν προκύπτει από αυτό ότι ο σοφός δεν έχει καθόλου ορμές και συναισθήματα. Στην πραγματικότητα, γενικά διαθέτει όρεξη ή αποστροφή απέναντι στα ίδια πράγματα που και εμείς διαθέτουμε, εκτός του ότι δεν προσδίδει σ' αυτά ιδιαίτερη αξία, και επομένως δεν τον νοιάζει ιδιαίτερα εάν θα καταφέρει να κατακτήσει αυτό που ορέγεται και να αποφύγει αυτό που αποστρέφεται. Για το μόνο πράγμα που νοιάζεται πραγματικά είναι κάτι που είναι πράγματι καλό, συγκεκριμένα την αρετή ή, με άλλα λόγια για τους Στωικούς, την τέλεια λογικότητα».

Τέλος, κλείνοντας το κεφάλαιο περί παθών, πρέπει να υπενθυμίσουμε πως ο Στωικός δεν σκόπευε απλώς να απαλλαγεί από τα πάθη και να γίνει απαθής· επεδίωκε ταυτόχρονα να βιώνει τις *ευπάθειες*: να είναι ευδαίμων. Γι' αυτό ο Σενέκας συμβουλεύει τον Λουκίλιο: «Μάθε να χαίρεσαι» (*Disce gaudere*) και του εξηγεί:

⁸⁹⁰ Frede [1986] σ. 107-108.

Φαντάζεσαι, μήπως, ότι σε αποσπώ από τις πολλές ηδονές με το να σε απομακρύνω από τα τυχαία αγαθά και με το να διδάσκω ότι οι ελπίδες, τα γλυκά αυτά θέλγητρα, είναι προς αποφυγή; Αντίθετα, επιθυμώ να μη σου λείπει ποτέ η χαρά. Θέλω να γεννιέται μέσα στο ίδιο το σπίτι σου. Αρκεί να προέρχεται από μέσα σου [...] Πίστεψέ με, η αληθινή χαρά είναι κάτι το σοβαρό. Η μήπως νομίζεις ότι μπορεί να περιφρονεί τον θάνατο, να ανοίγει το σπίτι του στη φτώχεια, να χαλιναγωγεί τις ηδονές και να προετοιμάζεται για τις λύπες κάποιος με πρόσωπο ήρεμο και, καθώς λένε οι ντελικάτοι, “φαιδρό”;⁸⁹¹.

Η χαρά για την οποία μιλά ο Σενέκας διαφέρει από τη φαιδρότητα, που είναι ένα φρούδο συναίσθημα στηριγμένο σε ηδονές. Ο ίδιος υποστηρίζει επίσης σε ένα άλλο έργο του:

*Και, όταν πια κάθε ψεγάδι θα έχει εξαφανιστεί, θα ξεπηδήσει και η μεγάλη και σταθερή χαρά, που έρχεται από την εύρεση της αλήθειας, μαζί με την καλοσύνη και την ευεξία του νου και όλα αυτά θα χαροποιήσουν τον άνθρωπο όχι επειδή είναι καλά αυτά καθ'αυτά, αλλά επειδή πηγάζουν από το καλό που είναι μέσα του*⁸⁹².

Η στωική χαρά διακρίνεται για τη σταθερότητά της, για την οποία διακρίνονται και άλλες δύο ευπάθειες, η επαγρύπνηση και η βούληση. Είναι συναισθήματα που επιτρέπουν στην ανθρώπινη ορμή να αναπτυχθεί προς την οικοδόμηση ενός ενάρετου και ευδαίμονος εαυτού.

⁸⁹¹ Seneca, *E.M.* 23.3-5, μτφ. Αραμπατζής.

⁸⁹² Seneca, *Beat.* 4.5. μτφ. Ν. Πετρόχειλος.

DECRETUM

Ορμή και καθήκοντα – οικείωση

Ο ασκούμενος στη στωική φιλοσοφία, αφού μάθει τι είναι το καλό και το διακρίνει πλέον από το αδιάφορο, είναι έτοιμος να διοχετεύσει την ορμή του προς αυτό. Τι είναι όμως η ορμή;

Ορμή είναι ο λόγος που μας προστάζει να πράξουμε⁸⁹³. Ορμή διαθέτουν τα έλλογα και τα άλογα ζώα και η πρώτη ορμή ενός ζώου αφορά την αυτοσυντήρησή του και είναι έμφυτη από τη γέννησή του⁸⁹⁴. Οι Στωικοί αποδέχονται ότι, εφόσον η φύση έπλασε τα ζώα, είναι εύλογο να τους έδωσε τη διάθεση να προστατέψουν τον εαυτό τους. Τα ζώα τείνουν να προσαρμόζονται προς αυτά που αφορούν την ίδια τους τη φύση έτσι ώστε να επιβιώνουν. Αυτή η τάση αποτελεί την ορμή τους για εξοικείωση με τη φυσική κατάσταση τους ή καλύτερα με την κατάσταση που το κάθε ζώο αντιλαμβάνεται ως φυσική, οικεία⁸⁹⁵.

⁸⁹³ Πλούταρχος, *Εναντ.* 1037F / *SVF* 3.175 / *LS* 53R. Υπάρχει μια διαφορά στο περιεχόμενο των εννοιών ορμή και όρεξη. Η αρχαία Στοά αντιλαμβανόταν την ορμή ως «φοράν διανοίας» προς αυτό που σκοπεύουμε να πράξουμε και την όρεξη ως είδος της λογικής ορμής (*SVF* 3.169 / *LS* 53Q). Στον Επίκτητο το αντικείμενο της όρεξης είναι το καλό ή αυτό που δεν είναι μήτε καλό μήτε κακό (*Δ.* 3.3.2-4 / *LS* 60F), ενώ της ορμής η εκτέλεση των καθηκόντων.

⁸⁹⁴ Διογένης Λαέρτιος 7.85-6 / *SVF* 3.178 / *LS* 57A. Βλ. και Cicero, *Fin.* 3.16: «Σύμφωνα με αυτούς που τη θεωρία τους (ενν. των Στωικών) αποδέχομαι, κάθε ζωντανός οργανισμός, από τη γέννησή του –από εδώ πρέπει να ξεκινήσουμε– αποδέχεται τον εαυτό του και τον εμπιστεύεται και αγαπά την κατάσταση του, όπως και καθετί που μπορεί να τη διατηρήσει αποστρέφεται την αλλοτρίωση και καθετί που οδηγεί σ' αυτήν. Η απόδειξη είναι ότι τα μικρά παιδιά, χωρίς να έχουν αποκτήσει καμία εμπειρία ηδονής ή πόνου, αναζητούν ό,τι τα διασφαλίζει και απορρίπτουν τα αντίθετα, πράγμα που δεν θα συνέβαινε αν δεν αγαπούσαν την κατάσταση τους και δεν απέρριπταν την αλλοτρίωσή τους. Και δεν θα ήταν δυνατόν να αναζητούσαν κάτι τέτοιο, εάν δεν είχαν συνείδηση του εαυτού τους και δεν τον αγαπούσαν. Από εδώ συμπεραίνουμε ότι η αρχή των πράξεών τους καθορίζεται από την αγάπη για τον εαυτό τους [*principium ductum esse a se diligento*]». Τα δύο αυτά αποσπάσματα αναλύουν και σχολιάζουν οι Brunschwig [1986] σ. 128 κ.ε. και Engberg-Pedersen [1986] σ. 150 κ.ε.

⁸⁹⁵ Ο Ιεροκλής (*LS* 57C) χρησιμοποιεί την έκφραση: «τὸ ζῶον εὐθὺς ἅμα τῷ γενέσθαι αἰσθάνεται ἑαυτοῦ». Είναι λογικό να δεχθούμε ότι κάποιοι άνθρωποι έχουν χάσει τη συνείδηση της φυσικής τους κατάστασης, επειδή π.χ. δέχθηκαν αλλοτριωτικές επεμβάσεις από το περιβάλλον που ζούσαν, και ότι χρειάζεται προσπάθεια να

Στην περίπτωση των φυτών δεν υπάρχει ορμή και αίσθηση. Στα ζώα όμως υπάρχει⁸⁹⁶. Μάλιστα, η διάθεση να εξοικειωθούν με τη φύση τους είναι τόσο μεγάλη, που δεν αποτρέπονται από αυτήν, ακόμη κι αν υποφέρουν. Ο Σενέκας⁸⁹⁷ χρησιμοποιεί ως παράδειγμα την περίπτωση του νηπίου, το οποίο προσπαθεί να σταθεί όρθιο, αλλά πέφτει και, παρόλο που πέφτοντας χτυπά, σηκώνεται με κλάματα και ξαναπροσπαθεί μέχρι να πετύχει μέσα από τον πόνο αυτό που η φύση του απαιτεί: να σταθεί όρθιο. Αυτήν την προσπάθεια που καταβάλλουν όλα τα ζώα για την ολοκλήρωση της φυσικής κατάστασής τους οι Στωικοί την αποκαλούν *οικείωση*: «ή γὰρ οικείωσις αἴσθησις ἔοικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι»⁸⁹⁸.

Η έννοια της *οικείωσης* στους Στωικούς προκαθορίζει μια ατομική πορεία του καθενός προς την ηθική ολοκλήρωσή του και γι' αυτό ο δρόμος δεν είναι ο ίδιος για όλους⁸⁹⁹. Αυτή η προσπάθεια, καταρχάς, επισημαίνει ο Σενέκας⁹⁰⁰, έχει διαφορετικό στόχο για κάθε ηλικία: αλλού στοχεύει το παιδί, αλλού ο νέος και αλλού ο ηλικιωμένος. Πρόκειται για μια προσπάθεια εξελισσόμενη καθ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής, η οποία διαφοροποιείται όχι μόνο κατά ηλικία αλλά και κατά άτομο.

Σύμφωνα με τις αντιλήψεις της Στοάς, οι άνθρωποι έχουμε φυσική τάση προς εκείνα τα πράγματα που θεωρούμε καλά μια τάση να επιλέγουμε τα καλά και όχι τα κακά για μας⁹⁰¹. Η πρώτη μας ορμή,

αποκτήσουν συνείδηση της φυσικής τους κατάστασης με ασκήσεις αυτογνωσίας. Οπότε το «γνώθι σαυτόν» μπορεί να έχει κι αυτή τη σημασία: να επαναπροσδιορίσεις τη φυσική κατάστασή σου, να εξοικειωθείς μ' αυτήν. Ο Long ([2001] σ. 262) σχολιάζοντας την παραπάνω φράση του Ιεροκλή καταλήγει ως εξής: «Οι οικείες ικανότητες που καθιστούν ικανά τα άλλα ζώα να διαχειρίζονται τις ζωές τους είναι αυτό από το οποίο εμείς, ως άνθρωποι, ξεκινάμε και μπορούμε να διαμορφώσουμε με τον διαλογισμό και την εξάσκηση».

⁸⁹⁶ Ο λόγος είναι αυτός που ρυθμίζει την ορμή στα λογικά ζώα, η οποία έχει ανάγκη ρύθμισης, γιατί είναι πλεονάζουσα. Γι' αυτό ο Διογένης Λαέρτιος ονομάζει τον λόγο «τεχνίτη», βλ. Διογένης Λαέρτιος 7.86 / SVF 3.178 / LS 57A5.

⁸⁹⁷ Seneca, *E.M.* 121.6-15 / LS 57B.

⁸⁹⁸ Πλούταρχος, *Έναντ.* 1038B / SVF 2. 724. Ο Erler [2002] υποστηρίζει ότι η σωκρατική «επιμέλεια» βοήθησε τους Στωικούς να εκφράσουν πιο ξεκάθαρα την άποψή τους για την *οικείωση*, στηρίζοντας την άποψή του κυρίως στο απόσπασμα SVF 1.236.

⁸⁹⁹ Βλ. Brennan [2005] σ. 33.

⁹⁰⁰ Ο.π.

⁹⁰¹ LS 57D.

λοιπόν, μας οδηγεί σε πράγματα που είναι σύμφωνα με τη φύση μας⁹⁰². Έτσι, επειδή έχουμε από τη φύση την ανάγκη μιας συντροφιάς, μένουμε στις πόλεις ή, επειδή είμαστε πλασμένοι να αγαπάμε τα παιδιά μας, τα φροντίζουμε. Όταν βλέπουμε τα ζώα να ανατρέφουν και να διδάσκουν τα παιδιά τους, είναι, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Κικέρων⁹⁰³, σαν να ακούμε την ίδια τη φωνή της φύσης, γιατί η φύση μάς ωθεί να αγαπάμε τα παιδιά μας. Όπως μας ωθεί και να θέλουμε να είμαστε χρήσιμοι στους άλλους και να μεταφέρουμε σ' αυτούς τις γνώσεις μας. Είναι φυσικό το αίσθημα που νιώθουμε ότι είμαστε μέρη ενός συνόλου, γιατί πράγματι είμαστε. Ότι θεωρούμε, λοιπόν, καλό για μας, το επιδιώκουμε στην προσπάθειά μας να προσαρμοστούμε στη φυσική μας κατάσταση. Η ηδονή που προκύπτει από αυτή την προσαρμογή δεν είναι, όμως, το ζητούμενο, αλλά το δέλεαρ που ορίζει η φύση προκειμένου να αναζητήσουμε τον πραγματικό μας εαυτό.

Η οικείωση, λοιπόν, με τον πραγματικό εαυτό μας είναι ο στόχος της ορμής μας. Όμως, ο «εαυτός», για τους Στωικούς, δεν ταυτίζεται με το στενό και περιχαρακωμένο «εγώ» μας είναι κάτι πολύ ευρύτερο. Ο Ιεροκλής⁹⁰⁴ αποδίδει πολύ παραστατικά με την αλληγορία των κύκλων την ευρύτερη φύση του εαυτού μας. Πρέπει να φανταστούμε γύρω από το εγώ μας να διαγράφονται κύκλοι. Ο πρώτος και πλησιέστερος κύκλος είναι αυτός που διαγράφεται με κέντρο τη διάνοιά μας ' αυτόν περικλείεται και το σώμα και εκείνα τα οποία δέχεται το σώμα είναι δηλαδή ο μικρότερος κύκλος και σχεδόν αγγίζει το κέντρο του. Ο δεύτερος περιέχει τον πρώτο και ταυτόχρονα τους γονείς, τα αδέρφια, τη γυναίκα και τα παιδιά μας. Ο τρίτος περιλαμβάνει και θεούς, θείες, παππούδες, γιαγιάδες, ανιψιούς, ανιψιές και ξαδέλφια ο επόμενος και τους υπόλοιπους συγγενείς⁹⁰⁵, και ακολουθεί ο κύκλος με τους συντοπίτες, στη συνέχεια με τους συμπολίτες, μετά με κείνους των γειτονικών πόλεων, και μετά ο κύκλος των ομοεθνών. Ο τελευταίος

⁹⁰² Cicero, *Fin.* 3.17.20-2 / LS 59D4.

⁹⁰³ Cicero, *Fin.* 3.62-8 / LS 57F.

⁹⁰⁴ LS 57G.

⁹⁰⁵ Ο Ωριγένης υποστηρίζει, αποδεικνύοντας τη σημασία της συγγένειας, πως το σπέρμα καθενός περιέχει και «προγονικούς και συγγενικούς λόγους». Έτσι, άλλοτε επικρατεί στο παιδί που γεννιέται ο δικός του λόγος, άλλοτε όμως του αδελφού ή του πατέρα του ή της μητέρας του κτλ. *SVF* 2.747.

κύκλος, ο πιο μεγάλος, είναι αυτός που περικλείει όλους τους προηγούμενους και συνάμα όλο το ανθρώπινο γένος.

Για να ολοκληρωθούμε, όμως, ως άνθρωποι, κατά τον Ιεροκλή, οφείλουμε να συσφίγγουμε τους κύκλους προς το κέντρο («έπισυνάγειν πως τὰς κύκλους ὡς ἐπὶ τὸ κέντρον») και με επιμονή πάντα να μεταφέρουμε εκείνους που ανήκουν στους εξωτερικούς κύκλους προς τους εσωτερικούς, έτσι ώστε να βλέπουμε τα ξαδέλφια ως αδέρφια ή τους συμπολίτες ως γονείς. Στο τέλος αυτής της κίνησης όλοι οι επάλληλοι κύκλοι θα ταυτιστούν με τον πρώτο. Έτσι, η οικείωση με τον εαυτό μας και το ενδιαφέρον μας γι' αυτόν μετατρέπεται σε οικείωση με την ανθρωπότητα και ενδιαφέρον γι' αυτήν. Μάλιστα, ο Ιεροκλής επισήμαινε την ανάγκη να προσφωνούμε αυτούς που βρίσκονται στους εξωτερικούς κύκλους με τα ονόματα αυτών που βρίσκονται στους εσωτερικούς. Να αποκαλούμε, π.χ., τους θείους αδελφούς, τους αλλοεθνείς ομοεθνείς, γιατί κάτι τέτοιο δείχνει τις προθέσεις μας και βοηθά στην περαιτέρω σύσφιγξη των κύκλων.

Είναι προφανές ότι αυτή η αλληγορία των κύκλων στηρίζεται στη θεωρία των σπερματικών λόγων, από τους οποίους οι Στωικοί θεωρούν ότι κατάγεται όλος ο κόσμος. Η αλληγορία αυτή καθιστά σαφές ότι καθήκον του ανθρώπου είναι να πραγματώσει τον κοσμικό χαρακτήρα της φύσης του. Πρόκειται για μια σταδιακή αναίρεση του «εγώ» και μια οικείωση με το ανθρώπινο γένος.

Για τον λόγο αυτό, για τους Στωικούς, η ενασχόλησή μας με την πολιτική⁹⁰⁶ είναι κάτι φυσικό, καθώς αντανακλά το ενδιαφέρον μας για τους συνανθρώπους μας. «Δεν πρόκειται», υποστηρίζει ο Laurand, «για έναν καθαρό αλτρουισμό: είναι εξαιτίας της φύσης του που ο άνθρωπος ωθείται να δημιουργήσει δεσμούς με τους άλλους ανθρώπους για να σχηματίσει μια ανθρώπινη κοινότητα, γιατί το προσωπικό του όφελος συνυπάρχει μ' αυτό της ανθρωπότητας»⁹⁰⁷.

⁹⁰⁶ Οι ίδιοι οι Στωικοί φιλόσοφοι έπαιρναν ενεργά μέρος στην πολιτική. Ο Foucault ([2003] σ. 63) σχολιάζει την περίπτωση του Μουσώνιου, που υπήρξε πολιτικός σύμβουλος του Ρουβέλλιου Πλαύτου και στο τέλος της ζωής του ανήκε στο περιβάλλον του Τίτου. Άλλωστε, ο Μάρκος Αυρήλιος υπήρξε αυτοκράτορας και ο Σενέκας δάσκαλος και σύμβουλος του Νέρωνα.

⁹⁰⁷ Laurand V. [2007] σ. 11. Η στωική φιλανθρωπία είναι πολύ διαφορετική από τη χριστιανική. Ο Voelke ([1961] σ. 142-3) επισημαίνει: «Δεν πρέπει κανείς να δώσει στη

Ο Voelke⁹⁰⁸ επισημαίνει πως για το άπλωμα της αγάπης για τον εαυτό μας προς την αγάπη για όλον τον κόσμο ευθύνεται ο λόγος, που διακρίνει τον άνθρωπο. Είναι αυτός που αναγνωρίζει την ανάγκη για τη σύσφιγξη των κύκλων και τη σταδιακή αναγωγή τους σε ένα. Όμως, σε τελική ανάλυση, λόγος και φύση για τους Στωικούς είναι το ίδιο πράγμα.

Καταλήγουμε έτσι στη διαπίστωση πως, αν η ορμή τείνει ουσιαστικά στο «ακειῶσαι πρὸς ἑαυτόν» και αυτή η τάση είναι ισόβια, τότε για τους ανθρώπους δημιουργείται μια σκάλα αναζητήσεων της οποίας η πρώτη βαθμίδα, η αυτοσυντήρηση, είναι σημαντική μόνο για τους φαύλους· για τους σοφούς όμως και αυτούς που προσπαθούν να γίνουν σοφοί σημαντικό είναι το τελευταίο σκαλοπάτι, η ταύτιση του περιορισμένου εγώ με το ευρύτερο, το ανθρώπινο γένος. Η οικείωση με τον εαυτό μας θεωρήθηκε φυσική και αλόγη, η οικείωση όμως με τους άλλους ανθρώπους, αν και είναι φυσική, χρειάζεται την παρέμβαση του λόγου⁹⁰⁹. Με τον τρόπο αυτό ο άνθρωπος διαφοροποιείται από τα ζώα στα ανώτερα σκαλοπάτια της κλίμακας των αναζητήσεων, γιατί δεν ενεργεί μόνο με το ένστικτο, αλλά και σύμφωνα με τον λόγο.

Όσο πιο εκλεπτυσμένες είναι οι αναζητήσεις του, όσο δηλαδή στηρίζονται περισσότερο στον λόγο, τόσο διαφοροποιείται από τα ζώα και από τους άλλους ανθρώπους που προσπαθούν να εξοικειωθούν μόνο με τα βασικά τους ένστικτα. Η φυσική ορμή ωθεί τον άνθρωπο στην οικείωση. Η ηδονή που καρπώνεται είναι το κίνητρο. Το τέλος όμως το καθορίζει ο καθένας σύμφωνα με το πόσο καλλιέργησε τον λόγο του. Και εδώ έγκειται η ελευθερία του. Γι' αυτό ο σοφός θεωρεί τέλος την ευδαιμονία.

στωική φιλανθρωπία ένα χριστιανικό χαρακτήρα. Ο οίκτος, η συγγνώμη, ακόμη και η επιείκεια αποκλείονται. Το να νιώθουμε οίκτο, είναι σαν να αφηνόμαστε οι ίδιοι στο πάθος και να αποτρεπόμαστε από το να προσφέρουμε πραγματική βοήθεια σε κάποιον. Ο Κικέρων λέει στις *Τουσκουλανές* (4.36, 56): «Αντί να δείχνετε οίκτο στον δυστυχημένο, γιατί δεν τον βοηθάτε, αν μπορείτε;». Το να συγχωρούμε κάποιον είναι σαν να θεωρούμε ότι δεν είναι υπεύθυνος για το σφάλμα του ή το να του δείχνουμε επιείκεια είναι σαν να αναγνωρίζουμε ότι η ποινή που καθόρισε ο νόμος είναι υπερβολικά αυστηρή. Έτσι, η φροντίδα για τον άλλο γίνεται διπλά αυστηρή: σε κάθε περίπτωση ο Στωικός είναι ένας αδέκαστος κριτής που δεν παρεκτρέπεται από τη δικαιοσύνη. Βλ. *SVF* 3.639.

⁹⁰⁸ Voelke [1961] σ. 113.

⁹⁰⁹ LS 57H4.

Με τη θεωρία αυτή των κύκλων ο Ιεροκλής προσπάθησε να αποδώσει παραστατικά, όπως είπαμε, τον χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης, που εκτείνεται από το ατομικό και περιορισμένο ως το διευρυμένο και πανανθρώπινο εγώ.

Έχοντας προσδιορίσει κατ' αυτόν τον τρόπο τη φύση της ανθρώπινης ύπαρξης, μπορούμε να υποθέσουμε προς ποια κατεύθυνση αρμόζει να κατευθύνει ο κάθε άνθρωπος την ορμή του. Στην κατεύθυνση αυτή θα αναζητήσουμε τα ανθρώπινα καθήκοντα, αφού προσδιορίσουμε καταρχάς την έννοια του καθήκοντος.

Ο όρος «καθήκον», όπως η ετυμολογία της λέξεως ορίζει, σημαίνει αυτό που αρμόζει να πράξουμε. Αρχή του καθήκοντος και υλικό της αρετής, λέει ο Χρύσιππος, είναι η φύση και το κατά φύσιν⁹¹⁰. Άρα, το καθήκον αφορά και τα άλογα ζώα⁹¹¹, γιατί κι εκείνα ενεργούν σύμφωνα με τη φύση τους. Είναι, με άλλα λόγια, το καθήκον αποτέλεσμα της ορμής που υπάρχει ενδιάθετη σε κάθε ζώο και υπηρετεί την ανάγκη για την ολοκλήρωση της φύσης του. Το να ζούμε πράττοντας τα καθήκοντά μας είναι συνώνυμο της ευδαιμονίας, κατά τον Αρχέδημο⁹¹².

Ειδικότερα, όσον αφορά τους ανθρώπους, το καθήκον ορίζεται ως «η πράξη που διαθέτει μια καλή δικαιολογία για το ότι έχει γίνει» («πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία ἔχει»)⁹¹³. Με άλλα λόγια, καθήκον είναι η πράξη που βρίσκεται σε αρμονία με τον λόγο και άρα με τη φύση.

⁹¹⁰ Πλούταρχος, *Ένν.* 1069E / *SVF* 3.491 / *LS* 59A.

⁹¹¹ Ακόμη και στα φυτά, αναφέρει ο Διογένης Λαέρτιος (7.107), μπορεί να αναγνωριστούν καθήκοντα.

⁹¹² Διογένης Λαέρτιος 7.88 / *SVF* 3 Archedemus 20 / *LS* 59J.

⁹¹³ *SVF* 3.494 / *LS* 59B. Βλ. και Διογένης Λαέρτιος 7.107. Ο Sedley ([1997] σ. 145-6) σχολιάζει τη φράση ως εξής: «Οι Στωικοί εννοούσαν με αυτό όχι ότι είναι εύλογο σύμφωνα με τις επικρατούσες κοινωνικές συμβάσεις, αλλά ότι είναι σε συμφωνία με την ουσιωδώς έλλογη ανθρώπινη φύση κάθε ατόμου και με την ουσιωδώς έλλογη φύση του κόσμου. Η θεωρία των καθηκόντων είναι έτσι πάνω από όλα μια φυσιοκρατική προσέγγιση στη συγκρότηση ενός ηθικού κώδικα, προσαρμοσμένου στο στωικό ιδανικό τού να ζει κάποιος σύμφωνα με τη φύση».

Η συνάφεια του καθήκοντος με τον λόγο στην περίπτωση του ανθρώπου θεωρήθηκε προφανής⁹¹⁴, καθώς για τον άνθρωπο καθήκον είναι οι λογικές επιλογές του (ἔσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν»⁹¹⁵). Ως τέτοιου είδους καθήκοντα οι Στωικοί ενδεικτικά αναφέρουν το να τιμάμε τους γονεῖς, τα αδέλφια και την πατρίδα ή να φερόμαστε καλά στους φίλους⁹¹⁶. Ενώ τα αντίθετά τους, που απορρίπτονται από τη λογική, τα θεωρούν ως «παρὰ τὸ καθήκον». Ὅσα μάλιστα δεν επιβάλλονται από τη λογική τα ονομάζουν *ουδέτερα*, όπως το να σηκώσουμε ένα ξερόκλαδο, το να κρατάμε γραφίδα και τα παρόμοια⁹¹⁷.

Πλήρη («τέλεια») καθήκοντα οι Στωικοί θεώρησαν τα «κατορθώματα»⁹¹⁸, που είναι πράξεις σύμφωνες με την αρετή, και ως τέτοια αναφέρουν το να πράττεις με σύνεση και δικαιοσύνη. Ένα κατορθωμα μάλιστα, κατά τους Στωικούς, «περιέχει όλους τους αριθμούς»⁹¹⁹, με την έννοια ότι είναι τέλειο, όπως στη μουσική περιέχονται όλα τα μέτρα που δημιουργούν την αρμονία. Ο Στοβαίος αναφέρει μια σειρά από κατορθώματα, όπως τα παρακάτω: «φρονᾶν, σωφρονεῖν, δικαιοπραγεῖν, χαίρειν, εὐεργετεῖν, εὐφραίνεσθαι, φρονίμως περπατεῖν, πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται»⁹²⁰. Ο Inwood⁹²¹ επισημαίνει τη σαφή διάκριση που κάνουν οι Στωικοί μεταξύ των *καθηκόντων* και των *κατορθωμάτων*: τα πρώτα αφορούν τις αρμόζουσες πράξεις που έχουν μια λογική βάση και στοχεύουν στην κατάκτηση

⁹¹⁴ Ο Χρυσίππος πίστευε πως η ορμή παράγεται από τη συγκατάθεση ή, όπως επισημαίνει ο Sharples ([2002] σ. 131), είναι η ίδια η συγκατάθεση. Στη Νέα Στοά, όμως, η ορμή έπεται μεν της φαντασίας, αλλά προηγείται της συγκατάθεσης (βλ. Seneca, E.M. 113.18).

⁹¹⁵ Διογένης Λαέρτιος 7.108 / SVF 3.495 / LS 59E2.

⁹¹⁶ Οι Στωικοί επέδειξαν σεβασμό στη φιλοσοφία του κοινού νου. Αποδέχονταν τις κοινές αντιλήψεις περί *καθηκόντων*, όπως είναι ο σεβασμός στους γονεῖς και τα παρόμοια, χωρίς, βέβαια, να αμελούν και τη θεωρητική τους θεμελίωση.

⁹¹⁷ Διογένης Λαέρτιος 7.109.

⁹¹⁸ SVF 3.494 / LS 59B4. Η λέξη προέρχεται από το ρήμα «κατ-ορθόω» που σημαίνει «πράττω κάτι ορθόν» και έχει ως αντώνυμο το ρήμα «άμαρτάνω». Στα γαλλικά οι J. Brunschwig και P. Pellegrin μεταφράζουν εύστοχα τη λέξη «κατόρθωμα» ως «action droite». Ο Μάρκος Αυρήλιος (5.14) μιλά για «κατορθώσεις» και εννοεί τις πράξεις που είναι σύμφωνες με τον λόγο.

⁹¹⁹ SVF 3.500 / LS 59K.

⁹²⁰ SVF 3.501, 502 / LS 59M.

⁹²¹ Inwood [1997] σ. 113-114 και Annas [1995] σ. 97-98.

ενός προτιμητέου αδιάφορου, ενώ τα δεύτερα αναφέρονται μόνο στην κατάκτηση της τέλει αρετής.

Οι Στωικοί θεώρησαν το να παντρευτείς, να είσαι πρεσβευτής, να συμμετέχεις στον διάλογο και άλλα παρόμοια ως *μεσαία καθήκοντα* («μέσα»)⁹²². Ένας σοφός εκτελεί πάντα τα *τέλεια καθήκοντα*, αλλά κάποτε, αν το κρίνει απαραίτητο, όπως αναφέρει ο Κικέρων⁹²³, εκτελεί και τα *μεσαία*. Τέλος, ονόμασαν «*άμαρτήματα*» (δηλαδή, σφάλματα) τις πράξεις που συντελούνται παρά τον ορθό λόγο ή κατά τις οποίες παραλείπεται από τον άνθρωπο το *καθήκον*⁹²⁴.

Μίλησαν ακόμη και για την περίπτωση κατά την οποία μπορεί μια πράξη που δεν είναι *καθήκον* να εκτελείται ως *καθήκον*⁹²⁵. Για παράδειγμα, ένας γιατρός δεν λέει την αλήθεια στον ασθενή του, ότι προς όφελός του πρέπει να τον χειρουργήσει ή να τον καυτηριάσει, για να μη φοβηθεί ο ασθενής και θελήσει να αποφύγει τη θεραπεία. Με τον τρόπο αυτό προστατεύει τον ασθενή.

Με κριτήριο την τήρηση ή μη των *καθηκόντων* οι Στωικοί, ήδη από τον Ζήνωνα, διέκριναν τους ανθρώπους σε *σπουδαίους* (ή *σοφούς* ή *καλούς* *κἀγαθούς*) και σε *φάυλους* (ή *κακούς* ή *ἄφρονες* ή *ἀδαεῖς*)⁹²⁶. Και θεώρησαν ότι οι *σπουδαίοι* σε όλη τους τη ζωή εφαρμόζουν την αρετή, ενώ οι *φάυλοι* την κακία. Γι' αυτό και οι *σπουδαίοι* πράττουν *κατορθώματα*, ενώ οι *φάυλοι* *άμαρτήματα*, λάθη.

Ας σημειώσουμε, τέλος, ότι οι Στωικοί μίλησαν για *καθήκοντα* και όχι για *δικαιώματα*⁹²⁷, και αυτό εξηγείται από το γεγονός ότι χάραξαν

⁹²² Τέτοιου είδους *καθήκοντα*, όπως ο γάμος, η γέννηση παιδιών, η προστασία της πατρίδας, καταλαβαίνει κανείς πως έχουν σχετική αξία, ανάλογη με την εποχή και τις εκάστοτε κοινωνικές αξίες. Επομένως, οι Στωικοί δεν θα μπορούσαν να τα θεωρήσουν *πρώτα καθήκοντα*.

⁹²³ Cicero, *Fin.* 3.58-9 / LS 59F2. Στην περίπτωση αυτή τα *μεσαία* φαίνονται να αναδεικνύονται σε *τέλεια*, καθώς επιλέγονται από τον σοφό.

⁹²⁴ *SVF* 3.500 / LS 59K.

⁹²⁵ *SVF* 3.513 / LS 59H.

⁹²⁶ LS 59N.

⁹²⁷ Ο Mitsis [1997] ασχολείται διεξοδικά με το θέμα αυτό ορμώμενος από το γεγονός ότι οι Στωικοί, παρόλο που διέθεταν την απαραίτητη ορολογία για μια θεωρία δικαιωμάτων και παρόλο που δεν υπήρχαν εμπόδια στην ηθική τους θεωρία για μια τέτοια αναζήτηση, δεν συγκρότησαν τελικά μια θεωρία δικαιωμάτων.

τον δρόμο προς την ευδαιμονία πάνω σ' αυτά που εξαρτώνται από το ίδιο το υποκείμενο της δράσης, στα *ἐφ' ἡμῖν*, και όχι πάνω σε ό,τι οι άλλοι οφείλουν να του παρέχουν. Η έννοια του δικαιώματος, για τους Στωικούς, είναι συνυφασμένη με τη έννοια της φύσης, γιατί η φύση, ενεργώντας πάντα με δικαιοσύνη, παρέχει στον καθένα ό,τι παρέχει σε όλους. Επομένως, η αρετή της δικαιοσύνης, όταν την υπηρετούμε, μάς καθοδηγεί πάραυτα στη διεκδίκηση των δικαιωμάτων που η φύση έχει προβλέψει για μας και για τους άλλους, και κανείς δεν μπορεί να εμποδίσει την ακώλυτη προαίρεσή μας από τη διεκδίκηση όσων την αφορούν. Έτσι εξηγείται γιατί οι Στωικοί δεν χρησιμοποίησαν την έννοια του δικαιώματος.

PRAECEPTUM

Ολοκλήρωσε τον εαυτό σου – τήρησε τα καθήκοντά σου

Η ηθική προσταγή που προκύπτει από την παραπάνω θεωρητική θεμελίωση της έννοιας του καθήκοντος δεν στοχεύει παρά στην *οικείωσιν ἑαυτῶ*: θεμελιακό καθήκον μας είναι να ολοκληρώσουμε τη φύση μας. Στην ουσία όλα τα ηθικά παραγγέλματα (*praeepta*) είναι *καθήκοντα*, γιατί είναι απόρροιες του λόγου. Υπάρχει απόλυτη συνάφεια μεταξύ των όρων *καθήκοντα* και *praeepta*⁹²⁸.

Ο Κικέρων, ιεραρχώντας τα *καθήκοντα* του ανθρώπου, μας προτείνει να πράττουμε ως εξής:

*Πρώτα οφείλει κανείς να διατηρείται στη φυσική κατάσταση, στη συνέχεια να προσκολλάται σ' αυτά που είναι σύμφωνα με τη φύση και να απορρίπτει αυτά που είναι ενάντια σ' αυτήν. Και, αφού προχωρήσει στην επιλογή ή στην απόρριψη, να επιλέγει πλέον συνειδητά σύμφωνα μ' αυτό που αρμόζει, το καθήκον («*cum officio selectio*»), και κατόπιν να πράττει σταθερά σύμφωνα*

⁹²⁸ Sedley [1997] σ. 146.

μ' αυτό έχοντας ως τελικό στόχο τη συνεπή επιλογή και την πλήρη συμφωνία με τη φύση⁹²⁹.

«Μεγαλώνοντας», υποστηρίζει ο Frede σχολιάζοντας τα λόγια του Κικέρωνα, «αρχίζουμε να αισθανόμαστε έλξη προς, να αισθανόμαστε έλξη από, να εκτιμάμε πράγματα όπως η ζωή και η υγεία και η σωματική ακεραιότητα, πράγματα που έχουν αξία. Όμως από τη στιγμή που αρχίζουμε να αναγνωρίζουμε το αγαθό, αρχίζουμε να το εκτιμάμε πολύ περισσότερο από ό,τι τα πράγματα προς τα οποία φυσιολογικά αισθανόμασταν έλξη παλαιότερα. Και αυτό έχει ως αποτέλεσμα ότι τώρα πρωταρχικό μας ενδιαφέρον είναι το να ενεργούμε σωστά, σοφά, ενάρετα και όχι το να αποκτούμε πράγματα τα οποία έχουν απλώς αξία»⁹³⁰.

Έναν ασφαλή οδηγό για την επίτευξη της ευδαιμονίας μάς παρέχει ο Κικέρων στο *De Officiis*, έργο βαθιά επηρεασμένο από τη διδασκαλία του Παναίτιου. Μας προτείνει, λοιπόν, να ολοκληρώσουμε τον εαυτό μας με γνώμονα τις αρετές. Αυτή η μέθοδος είναι φαίνεται ότι είναι κεφαλαιώδης στον στωικό τρόπο ζωής και αποτελεί τον πιο ευέλικτο τρόπο δράσης για όποιον θέλει να ζήσει στωικά.

Αλλά καθετί ενάρετο οφείλει την καταγωγή του [...] είτε στη σύλληψη της αλήθειας και στην απόκτηση κάποιας δεξιότητας [Φρόνηση]· είτε στη διατήρηση της ανθρώπινης κοινωνίας, στην κατανομή καθηκόντων σε κάθε άτομο και στην πιστή εκπλήρωση των ανειλημμένων υποχρεώσεων [Δικαιοσύνη] είτε στη μεγαλοσύνη και δύναμη ενός ευγενούς και αδάμαστου πνεύματος [Ανδρεία]· είτε στην αυτοσυγκράτηση και τάξη στις πράξεις

⁹²⁹ Cicero, *Fin.* 3.17.20-22 / LS 59D3-4. Τα τρία καθήκοντα που ορίζει ο Κικέρων βρίσκονται σε στενή σχέση μεταξύ τους, καθώς η εκπλήρωση του προηγούμενου αποτελεί προϋπόθεση του επόμενου (βλ. Gill [2006] σ. 130-131). Η άποψη του Κικέρωνα για τη λογική ανάπτυξη οδηγεί, κατά τον Gill, στην έννοια του «δομημένου εαυτού»: όλα τα ανθρώπινα όντα είναι ικανά να αναπτυχθούν έτσι ώστε να κερδίσουν την πλήρη ευδαιμονία, μέσα από την αρετή και τη λογική ικανότητά τους, ανεξάρτητα από τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της εσωτερικής τους φύσης, την ανατροφή τους και το κοινωνικό τους περιβάλλον. Μια διαίρεση των καθηκόντων βρίσκουμε και στον Επίκτητο (Δ. 3.7.25).

⁹³⁰ Frede [1997] σ. 102.

και στα λόγια, που συνιστούν τη μετριοπάθεια και τον αυτοέλεγχο [Εγκράτεια]⁹³¹.

Τα φυσικά μας ένστικτα, υποστήριζε ο Παναίτιος, είναι οι τέσσερις αρετές και σύμφωνα με αυτές οφείλουμε να εργαστούμε για να πετύχουμε την ολοκλήρωσή μας και αυτές είναι που πρέπει να ολοκληρώσουμε. Γιατί, αν αυτές είναι τα φυσικά ένστικτά μας, τότε, όταν πράττουμε αντίθετα προς αυτές, αλλοτριωνόμαστε και χάνουμε τη γαλήνη και την ισορροπία.

Γι' αυτό προτείνει να ξεκινήσουμε από την αναζήτηση και ανακάλυψη της αλήθειας, εννοώντας την καλλιέργεια της αρετής που ονομάσαμε *φρόνηση*. Η ορμή μας να γνωρίσουμε ασκεί επάνω μας μια ακατανίκητη γοητεία και πρέπει να την ακολουθήσουμε. Η άγνοια, όπως ήδη είπαμε, αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της δυστυχίας. Μόνο στη γνώση μπορούμε να στηρίξουμε τη σταθερή ευτυχία, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι θα παραμείνουμε στη θεωρητική γνώση, γιατί «η αξία της αρετής βρίσκεται κυρίως στην πράξη»⁹³². Η ανθρώπινη διάνοια έχει πρωτίστο καθήκον της να πετύχει τη συνέπεια ανάμεσα στη γνώση και την πράξη ενεργώντας με *φρόνηση*.

Αν όμως, ο εαυτός μου είναι όπως τον όρισε ο Ιεροκλής⁹³³, τότε για να ολοκληρώσω την ύπαρξή μου είναι απαραίτητο να πράττω πάντα σύμφωνα με την αρετή της *δικαιοσύνης*, η οποία απονέμει στον καθένα αυτό που του ανήκει. Ο Κικέρων επισημαίνει:

Οι άνθρωποι υπάρχουν για τους ανθρώπους και ο σκοπός της ύπαρξής τους συνίσταται να είναι χρήσιμοι στους άλλους. Στο σημείο αυτό πρέπει να ακολουθούμε την ηγέτιδα φύση, να διαθέτουμε σ' όλους τα αγαθά που πρέπει να γίνονται κοινό κτήμα, να ανταλλάσσουμε τις καλές υπηρεσίες, παίρνοντας και δίνοντας και να χρησιμοποιούμε το τάλαντό μας, την εργασία και τους πόρους μας για να συσφίξουμε τους δεσμούς μεταξύ των ανθρώπων⁹³⁴.

⁹³¹ Cicero, *Off.* 1.5.15. Την ίδια άποψη υποστηρίζει και ο Σενέκας (E.M. 94.33): «Η φρόνηση, η δικαιοσύνη δεν συνίστανται παρά σε καθήκοντα».

⁹³² Cicero, *Off.* 1.6.19.

⁹³³ Βλ. σ. 339-40.

⁹³⁴ Cicero, *Off.* 1.7.22, μτφ. Οικονόμου.

Η ύπαρξη των άλλων γύρω μας δίνει νόημα στην ύπαρξή μας. Γι' αυτό ο Σενέκας ορίζει για τον εαυτό του ως πρώτιστο καθήκον το εξής:

Θα ζω πάντα με τη συνείδηση ότι γεννήθηκα για τους άλλους, και γι' αυτό το λόγο θα είμαι ευγνώμων στη φύση· γιατί πώς θα μπορούσε αυτή να εξυπηρετήσει το έργο μου με καλύτερο τρόπο; Έχει προσφέρει εμένα, τον ένα σε όλους τους άλλους, και όλους τους άλλους τους πρόσφερε σ' εμένα, τον ένα⁹³⁵.

Με βάση τα παραπάνω μπορούμε να εξηγήσουμε και την προτροπή του Επίκτητου στους μαθητές του: «Πολίτης ἰετοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ»⁹³⁶. Την άποψη αυτή υποστήριζε ο Σωκράτης (Δ. 1.9.1-6) και, όταν τον ρωτούσαν αν ήταν Αθηναίος ή Κορίνθιος, απαντούσε ότι ήταν πολίτης του κόσμου («κόσμιος»). Πρόκειται για μια αλήθεια την οποία οφείλει να επαναλαμβάνει μέσα του κάθε στωικός, εφόσον βεβαίως κατάλαβε ποια είναι η αλήθεια που κυβερνά τον κόσμο.

Είμαστε για το σύνολο των ανθρώπων, σημειώνει ο Μάρκος Αυρήλιος (7.13), ότι τα μέλη για το σώμα. Ο ίδιος προσπαθεί να συνειδητοποιήσει αυτό το γεγονός προτείνοντας στον εαυτό του την άσκηση να επαναλαμβάνει συχνά τη φράση: «Είμαι μέλος του συστήματος των λογικών όντων», εννοώντας το αναπόσπαστο εκείνο μέλος που εργάζεται για το καλό του σώματος και ως εκ τούτου και για το δικό του καλό, αντιδιαστέλλοντας την έννοια του μέλους προς αυτή του μέρους, που δεν συνεπάγεται αμοιβαιότητα με το σύνολο⁹³⁷.

Ωστόσο, η ιδέα του κοσμοπολιτισμού θεωρήθηκε⁹³⁸ ότι εκφράστηκε καλύτερα από τον Σενέκα στο παρακάτω χωρίο:

Ας θεωρήσουμε ότι υπάρχουν δύο κοινότητες (publicas res duas) – αυτή, η οποία είναι μεγάλη και αληθινά κοινή (magnam et vere

⁹³⁵ Seneca, *Beat.* 20.3, μτφ. Πετρόχειλος.

⁹³⁶ Επίκτητος, Δ. 2.10.2. Βλ. και Μάρκος Αυρήλιος 6.44 «Γενέτειρα και πατρίδα, ως Αντωνίνος, έχω τη Ρώμη, ως άνθρωπος τον κόσμο».

⁹³⁷ Η Nussbaum ([1999] σ. 21-22 και [1997] σ. 10) θεωρεί πως με την άσκηση αυτή ο Μάρκος Αυρήλιος επιδιώκει την καλλιέργεια της οικουμενικής σκέψης και υιοθετεί τη στάση του κοσμοπολίτη. Την ανάγκη για απονομή δικαιοσύνης σχολιάζει ο Μάρκος Αυρήλιος σε πολλά σημεία στα *Εἰς ἑαυτόν*, 7.5, 8.34, 8.59, 9.11, 9.31, 9.42, 12.16, και κυρίως στο 10.6. Για τον φυσικό χαρακτήρα της δικαιοσύνης βλ. επίσης Επίκτητος Δ. 1.13.3-4 και *SVF* 3.436.

⁹³⁸ Βλ. Sellars [2007β] σ. 1. Για τις απόψεις του στωικού κοσμοπολιτισμού βλ. Seneca, *E.M.* 28.4, Επίκτητος, Δ. 1.9.1, 2.10.3, Μάρκος Αυρήλιος 2.16, 3.11, 4.3.2, 4.4, 10.15.

publicam), που αγκαλιάζει τους Θεούς και τους ανθρώπους, στην οποία η ματιά μας δεν πέφτει ούτε σε αυτήν την γωνία ούτε στην άλλη, αλλά μετράμε τα σύνορα της επικράτειάς μας με βάση τον ήλιο· η άλλη, αυτή στην οποία έχουμε εγγραφεί από το συμβάν της γέννησής μας (*De Otio* 4.1).

Η Nussbaum σχολιάζει εύστοχα τις παραπάνω απόψεις των Στωικών φιλοσόφων: «Εάν θέλαμε να δώσουμε στον κόσμο ένα παράδειγμα από τον αρχαίο ελληνορωμαϊκό κόσμο για να μάθει τη δέσμευσή του με την πολιτική ζωή, σε μια εποχή που επικρατεί η εθνικιστική βία, οι γενοκτονίες και η διαδεδομένη αμέλεια για την ανθρώπινη αξιοπρέπεια [...], θα ανατρέχαμε στη στωική φιλοσοφία και στη διάδοχή της καντιανή καθώς και τον κοσμοπολιτισμό τους»⁹³⁹.

Να επισημάνουμε, επίσης, ότι οι Στωικοί δεν έβρισκαν να υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στην αρετή και την πολιτική. Η ιδέα του άκαμπτου υπηρέτη της αληθινής αρετής που δραστηριοποιείται στην πολιτική είναι στωική, μας υπενθυμίζει ο Sharples⁹⁴⁰. Η οικειοθελής ενασχόληση με την πολιτική⁹⁴¹, εκφράζει κατά τον Κικέρωνα⁹⁴², τον χαρακτήρα της

⁹³⁹ Nussbaum [1997] σ. 4. Βλ. και σ. 15: «Γενικά, μπορούμε να πούμε ότι η σύλληψη, εκ μέρους του Καντ, μιας παγκόσμιας πολιτικής στην οποία οι ηθικοί κανόνες του σεβασμού της ανθρωπότητας λειτουργούν με στόχο να περιστείλουν την επιθετικότητα και να προωθήσουν την αμοιβαία αλληλεγγύη είναι μια πιστή προσαρμογή των στωικών ιδεών του Κικέρωνα στα πρακτικά προβλήματα της εποχής του».

⁹⁴⁰ Sharples [2002] σ. 18. Οι επικριτές των Στωικών διαπιστώνουν ότι πέφτουν σε αντιφάσεις. Ήδη από την Αρχαιότητα, ο Πλούταρχος επισημαίνει πως, όταν υποστηρίζουν ότι ο σοφός ενδείκνυται να μετέχει στην πολιτική σαν να ήταν και ο πλούτος και η δόξα και η υγεία αγαθό, είναι σαν να ομολογούν πως η στωική θεωρία απέχει τα μέγιστα από την πράξη (Πλούταρχος, *Έναντ.* 1034B / SVF 3.698 / LS 66B).

⁹⁴¹ Οι Στωικοί πιστεύουν ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση πλασμένος να σώζει τους συνανθρώπους του (SVF 3.332). Ο Voelke ([1961] σ. 123-6) περιγράφει σύντομα το πολιτικό όραμα του Ζήνωνα: «Στο έργο του *Δημοκρατία* ο Ζήνων μίλησε για μια ουτοπική κοινωνία στην οποία δεν υπήρχαν τάξεις και διακρίσεις. Μια κοινωνία που βρίσκεται ενωμένη κάτω από τη διοίκηση του νόμου (SVF 1.262), όπου κυβερνά η Αγάπη και διασφαλίζεται η σωτηρία (SVF 1.263). Η κοινοκτημοσύνη των γυναικών εκεί είναι ο κανόνας, άνδρες και γυναίκες φορούν το ίδιο ρούχο, για να απαλείφονται οι διαφορές. Στην πολιτεία του Ζήνωνα δεν υπάρχουν διαφορές στην κουλτούρα, στη θρησκεία. Ούτε δικαστήρια, γυμναστήρια, νομίσματα (Διογένης Λαέρτιος 32 και 33), αλλά ούτε και ναοί, μιας και μόνο η εσωτερική καλλιέργεια της πίστης έχει νόημα για τον άνθρωπο (SVF 1.146 και 264)». Περισσότερα για τη σχέση της πολιτείας του Ζήνωνα με τον ύστερο στωικό κοσμοπολιτισμό του Σενέκα και του Κικέρωνα, καθώς και με τον κοσμοπολιτισμό των Κυνικών, βλ. Sellars [2007β].

δικαιοσύνης. Η σταθερή ενασχόληση με την πολιτική, τα δημόσια πράγματα, και η αφοσίωση στα καθήκοντα του πολίτη, αποτελούν μια μορφή άσκησης, κατά τον Σενέκα⁹⁴³, που μπορεί να βοηθήσει τον άνθρωπο να πετύχει την ψυχική του ισορροπία και να αποβεί και χρήσιμος στους συνανθρώπους του. Ο Σενέκας, ωστόσο, επισημαίνει και την άλλη πλευρά του νομίσματος υποστηρίζοντας πως ο ενάρετος άνθρωπος ακόμη και με τη σιωπή και την απραξία του προσφέρει στο κοινωνικό σύνολο⁹⁴⁴.

Η αρετή της δικαιοσύνης εκφράστηκε από τους νεώτερους Στωικούς με τον όρο *humanitas*⁹⁴⁵. Και επειδή θεωρήθηκε ότι είναι πολύ σημαντικό να πράττουμε δίκαια, ο Κικέρων προτείνει να τηρούμε τον εξής κανόνα (*praeceptum*): «Μην προβαίνεις σε πράξεις αν δεν είσαι βέβαιος ότι είναι δίκαιες»⁹⁴⁶.

Για να είμαστε βέβαιοι ότι ενεργούμε δίκαια, μπορούμε να καθορίζουμε τα καθήκοντά μας βάσει των σχέσεων που έχουμε αναπτύξει με τους άλλους. «Μέτρο, γενικά, για τα καθήκοντα, είναι οι σχέσεις», υποστηρίζει ο Επίκτητος (Εγχ. 30). Και στις Διατριβές βρίσκουμε το ακόλουθο απόσπασμα:

Σκέψου ποιος είσαι και θα καταλάβεις και ποια είναι τα καθήκοντά σου. Πρώτα είσαι άνθρωπος και διακρίνεσαι από τον λόγο, άρα έχεις ως καθήκον σου να τον αναπτύξεις. Μετά είσαι πολίτης και οφείλεις να συμβάλλεις για το καλό όλων, γιατί το όλον είναι πιο σημαντικό από το μέροσκατόπιν γιος και είναι καθήκον σου να βοηθάς τον πατέρα σου, και μετά αδελφός με καθήκοντα προς τα αδέρφια σου. Όσοι είναι οι ρόλοι

⁹⁴² Cicero, *Off.* 1.9.28.

⁹⁴³ Seneca, *Tranq.* 3.1.

⁹⁴⁴ Seneca, *Tranq.* 4.7, μτφ. Πετρόχειλος: «Η αρετή διαχέει τα ευεργετικά της αποτελέσματα ακόμα και από απόσταση, ακόμα και αν είναι κρυμμένη». Βλ. και Cicero, *Fin.* 65-68: «Είναι η φύση που μας ωθεί να θέλουμε να προσφέρουμε υπηρεσία σε όσο το δυνατό περισσότερους ανθρώπους [...] Εφόσον βλέπουμε ότι ο άνθρωπος γεννήθηκε για να προστατεύει και να διασώζει τους ομοίους του, είναι φυσικό ο σοφός να θέλει να αναλάβει τη διαχείριση των δημοσίων υποθέσεων, όπως και να παντρευτεί και να κάνει παιδιά».

⁹⁴⁵ Edelstein [2002] σ. 123.

⁹⁴⁶ Cicero, *Off.* 1.9.30.

(«ὀνόματα») που έχεις αναλάβει στη ζωή σου, τόσα και τα καθήκοντά σου (Δ. 2.10.1-11).

Οι Στωικοί, ωστόσο, δεν εξαιρούν και το καθήκον του ανθρώπου απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του. Αν η φύση του ανθρώπου είναι ο λόγος, αυτόν οφείλει και να ολοκληρώσει. Ο άνθρωπος όμως πρέπει να δει και την ιδιαιτερότητά του, να τη σεβαστεί και να την αναπτύξει:

Θα πρέπει να σκεφτείς προσεκτικά πού η φύση σου ρέπει περισσότερο, στην πολυτάραχη δράση ή στην ήρεμη μελέτη και το διαλογισμό, και οφείλεις να στραφείς προς όποια κατεύθυνση σε οδηγεί η δύναμη του πνεύματός σου [...], γιατί το πνεύμα αντιδρά άσχημα, όταν το εξαναγκάζεις, και εκεί όπου η φύση αρνείται ο μόχθος είναι άκαρπος⁹⁴⁷.

Επιθυμώντας, λοιπόν, ο στωικός να είναι δίκαιος οφείλει να εκτελέσει τα καθήκοντά του απέναντι στους άλλους και στον εαυτό του. Με τη δικαιοσύνη πρέπει να συνδυάζεται το μεγαλείο της ψυχής, της αφοβίας και του ηρωισμού αρετή της *ανδρείας*. Χωρίς τη δικαιοσύνη, η ανδρεία μάχεται για το ατομικό συμφέρον και γι' αυτό οι Στωικοί ορίζουν το θάρρος ως αρετή που μάχεται υπέρ της δικαιοσύνης, γιατί τίποτε δεν είναι ορθό αν δεν είναι δίκαιο⁹⁴⁸.

Ένας γενναίος άνθρωπος αναγνωρίζεται από την περιφρόνηση που τρέφει για τα υλικά αγαθά και από το ρίσκο που αναλαμβάνει για να φέρει εις πέρας κάτι ωραίο και χρήσιμο, πολλές φορές και εις βάρος των συμφερόντων του ή της ζωής του.

Και για να ολοκληρώσουμε την εικόνα του ανθρώπου που πράττει όπως αρμόζει, κατά το καθήκον, πρέπει να ανιχνεύσουμε στις πράξεις του και την τέταρτη αρετή, τη *σωφροσύνη* την ανάγκη να πράττει με το σωστό μέτρο σε όλα τα πράγματα, με *ευπρέπεια*. Η *ευπρέπεια* περιλαμβάνει και τις πράξεις που γίνονται σύμφωνα με τις προηγούμενες αρετές. Γιατί η συνετή σκέψη, η αναζήτηση της αλήθειας, οι δίκαιες και μεγαλόψυχες πράξεις δηλώνουν την

⁹⁴⁷ Seneca, *Tranq.* 7.2, μτφ. Πετρόχειλος.

⁹⁴⁸ Για την αρετή της ανδρείας βλ. Cicero, *Off.* 1.17-26.

ευπρέπεια ενός ανθρώπου. Ευπρεπής θεωρείται ο αξιοπρεπής άνθρωπος που ασκεί τα καθήκοντά του με ελευθερία και μέτρο⁹⁴⁹.

Με γνώμονα, λοιπόν, τις τέσσερις αρετές ο άνθρωπος μπορεί να εκπληρώνει με ασφάλεια τα καθήκοντά του και να ολοκληρώσει τη φύση του, εφόσον είναι αυτές, όπως είπε ο Κικέρων, που αποτελούν στην ουσία τα ένστικτά μας. Μια εύκολη μέθοδος είναι να αναρωτιόμαστε κάθε φορά αν οι πράξεις στις οποίες σκοπεύουμε να προβούμε ή μας υποχρεώνουν να προβούμε συμβαδίζουν με τις τέσσερις αρετές. Αν συμβαδίζουν, τότε να τις εκτελούμεαν όχι, να αντιστεκόμαστε. Και αν αισθανόμαστε ότι υστερούμε σε κάποια αρετή, όπως π.χ. στην ανδρεία, καλό είναι να εξασκούμαστε στην ενδυνάμωσή της.

Με τον τρόπο αυτό η αρετή γίνεται εργαλείο για να πράξουμε το ορθό για τον ορθό λόγο είναι εργαλείο επιλογής ανάμεσα στα έφ' ἡμῖν και τα οὐκ έφ' ἡμῖν, αλλά είναι και το «τέλος» της προσπάθειας, το ενάρτετο πρόσωπο, που θέλουμε να οικοδομήσουμε⁹⁵⁰.

Το γεγονός όμως ότι στη στωική φιλοσοφία η αρετή λειτουργεί ως προϋπόθεση και ως ζητούμενο τέθηκε εξαρχής στο στόχαστρο των επικριτών της⁹⁵¹. Πώς να χρησιμοποιήσω ως μέσο την αρετή και να επιδιώκω ταυτόχρονα και να την κατακτήσω;

Ωστόσο, για τους Στωικούς:

Δεν υπάρχει φιλοσοφία χωρίς αρετή ούτε αρετή χωρίς φιλοσοφία. Η φιλοσοφία είναι εξάσκηση στην αρετή, αλλά με την αρετή την ίδια ως μέσο και δεν μπορεί να υπάρξει αρετή χωρίς εξάσκηση ούτε εξάσκηση στην αρετή χωρίς την ίδια την αρετή⁹⁵².

Κι αυτό συμβαίνει γιατί ο άνθρωπος δεν διαθέτει άλλο μέσο για να κατακτήσει την αρετή πέρα από τις ίδιες τις αρετές: τη φρόνηση, τη

⁹⁴⁹ Cicero, *Off.* 1.27.

⁹⁵⁰ Annas [1995] σ. 162. Βλ. και Striker [1986] σ. 191: «Η επιλογή μπορεί μόνο να ονομαστεί λογική εάν γίνει σύμφωνα με το τέλος, το οποίο από μόνο του έχει αξία και οδηγεί σε μια ευτυχισμένη ζωή».

⁹⁵¹ Βλ. Πλούταρχος, *Ένν.* 1072B-F. Βλ. και Gourinat [1999] σ. 18.

⁹⁵² Seneca, *E.M.* 89.8.

δικαιοσύνη, την ανδρεία και τη σωφροσύνη. Και όσο πιο συχνά οι επιλογές του θα αποδεικνύουν την ομολογία ανάμεσα στις σκέψεις του και τις πράξεις του, τόσο πιο συχνά θα βιώνει στιγμές ευδαιμονίας, μέχρι να πετύχει την πλήρη μεταστροφή του.

Κατά την στωική αντίληψη, εάν εκτελεί κανείς με φρόνηση τα καθήκοντά του, θα διακρίνει με τον καιρό να αναδεικνύεται μια τάξη και μια αρμονία ανάμεσα στις πράξεις που οφείλει να εκτελέσει. Αυτή η αρμονία θα αποκτήσει γι' αυτόν μεγαλύτερη αξία από όλα τα πράγματα που είχε αγαπήσει παλαιότερα και θα οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι στην αρμονία αυτή, την οποία οι Στωικοί αποκαλούν «όμολογία»⁹⁵³, βρίσκεται το ύψιστο αγαθό για τον άνθρωπο, αυτό που πρέπει να επαινέσει και να αναζητήσει για τον ίδιο του τον εαυτό.

Για τους Στωικούς, όπως και για όλη την Αρχαιότητα, μια ευτυχισμένη ζωή έχει αξία μόνο ως σύνολο και κάθε κομμάτι της ζωής μας αποκτά αξία μόνο αν ιδωθεί μέσα στο σύνολό της, γιατί καθετί που εμείς αναγνωρίζουμε ως σημαντικό σε κάποια στιγμή της ζωής μας μπορεί να αποδειχθεί ασήμαντο για το σύνολό της. Γι' αυτό η στωική ηθική ορίζει ως σημείο αναφοράς για την αξιολόγησή κάθε επιμέρους πράξης μας το συνολικό πλαίσιο της ζωής. Επειδή όμως, είναι δύσκολο στην πράξη να έχουμε εποπτεία του συνόλου για να αξιολογήσουμε τη σημασία μιας πράξης –πώς να γνωρίζουμε άραγε ποιο θα είναι το τέλος της ζωής μας;– οι Στωικοί μάς προτείνουν να αξιολογούμε στη ζωή μας ως σημαντικό καθετί που είναι σύμφωνο με τις αρετές. Οι αρετές είναι ο στόχος και το κριτήριο όλων των ενεργειών που οδηγούν σε μια ευτυχισμένη ζωή, ο συνδετικός κρίκος όλων των πράξεων που δίνει στη ζωή μια ενότητα και την καθιστά αξιόλογη⁹⁵⁴.



⁹⁵³ Cicero, *Fin.* 3.17.20-2 / LS 59D4-6.

⁹⁵⁴ Για τις παραπάνω απόψεις βλ. και Becker [1998] σ. 20-21.

Λογική

«εἰ παρὰ θεοῖς ἦν
διαλεκτική, οὐκ ἂν ἄλλη ἦν ἢ
Χρυσίππειος»⁹⁵⁵

DECRETUM

Ἡ στωική διαλεκτική

Ἡ αρμονία ανάμεσα στην ορμή και την πράξη επιτυγχάνεται μέσα από την άσκηση στη Λογική. Οι Στωικοί δεν θεώρησαν τη Λογική ὄργανο της Φιλοσοφίας. Υποστήριζαν μάλιστα πως η ίδια η Φιλοσοφία γεννά τη Λογική⁹⁵⁶. Τη διέκριναν, σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο⁹⁵⁷, σε *Ρητορική* και *Διαλεκτική*⁹⁵⁸.

Ἡ *Ρητορική* ορίζεται ως η επιστήμη τού να αναπτύσσουμε σωστά μέσω του λόγου μας κάποιες απόψεις και διακρίνεται σε τρία είδη: τη *συμβουλευτική*, τη *δικανική* και την *εγκωμιαστική*. Ἡ *Ρητορική* αφορά τον τρόπο που θα οργανώσουμε και θα διατάξουμε τον λόγο που προτιθέμεθα να εκφέρουμε (*εύρεση, φράση, τάξη, προοίμιο, διήγηση, ανασκευή των επιχειρημάτων των αντιδίκων/απόδειξη, επίλογος*) και τον τρόπο που θα τον εκφέρουμε (*υπόκριση*)⁹⁵⁹.

⁹⁵⁵ Διογένης Λαέρτιος 7.180 / SVF 2.1 / LS 31Q.

⁹⁵⁶ SVF 2.49 / LS 26E.

⁹⁵⁷ Διογένης Λαέρτιος 7.41-4 / LS 31A και Διογένης Λαέρτιος 7.46-8 / SVF 2.130 / LS 31B.

⁹⁵⁸ Κάποιοι προσθέτουν, επισημαίνει ο Διογένης Λαέρτιος στο ίδιο χωρίο, ένα ακόμη είδος, το οποίο ασχολείται με τους ορισμούς (*Ορισκόν*) και αφορά τους κανόνες και τα κριτήρια τα σχετικά με την αλήθεια, γιατί σ' αυτό το σημείο τοποθετούν οι Στωικοί τις διαφορές μεταξύ των εντυπώσεων.

⁹⁵⁹ Ο Frede ([2008] σ. 206) σημειώνει: «Από τα λίγα που γνωρίζουμε για τη στωική ρητορική, αυτή προήγε μια πολύ σαφή, αλλά και πολύ απλή και λιτή γλώσσα, όχι το είδος της γλώσσας που όλο και περισσότερο έβρισκε απήχηση στα χρόνια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Ήδη ο Κικέρων είχε παρατηρήσει (*De Fin.* 4.7) ότι η μελέτη της στωικής ρητορικής ήταν ένας καλός τρόπος για να μάθει κανείς να κρατά τη σιωπή του». Για τη ρητορική των Στωικών βλ. Πρωτόπαπα-Μαρνέλη [2005].

Η Διαλεκτική⁹⁶⁰, από την άλλη, ορίζεται ως η επιστήμη τού να συμμετέχουμε σε διαλόγους θέτοντας σωστά ερωτήσεις και δίνοντας σωστά απαντήσεις η τέχνη της ορθής επιχειρηματολογίας⁹⁶¹. Ορισμένοι Στωικοί ορίζουν τη Διαλεκτική και ως επιστήμη των αληθών, των ψευδών και των λόγων που δεν είναι ούτε ψευδείς ούτε αληθείς⁹⁶². Από την άποψη αυτή η Διαλεκτική σχετίζεται άμεσα με τη θεωρία της γνώσης. Επίσης, έχει σχέση με τα σημαίνοντα και τα σημανόμενα⁹⁶³, με τη θεωρία περί φωνής⁹⁶⁴, τα λεκτά, τους συλλογισμούς και τα σοφίσματα, τα μέρη του λόγου και γενικότερα με καθετί που αφορά τον λόγο και τους κανόνες γύρω από αυτόν. Χωρίς τη γνώση της Διαλεκτικής ο φιλόσοφος είναι τρωτός στα επιχειρήματα, γιατί χάρη σ' αυτή μπορεί να διακρίνει την αλήθεια από το ψεύδος και να διευκρινίσει το πιθανό και το αμφίβολο. Διαλεκτικός θεωρείται ο σοφός.

Βασικές μέθοδοι της στωικής Διαλεκτικής αποτελούν ο ορισμός («όρος») και η διαίρεση, μέθοδοι που προέρχονται από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη. Ο ορισμός αποδίδει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του πράγματος⁹⁶⁵, όπως όταν λέμε «ο άνθρωπος είναι ζώο λογικό θνητό»⁹⁶⁶. Ήδη, όμως, από το παράδειγμα διαπιστώνουμε πως ο ορισμός προϋποθέτει τη διαίρεση. Έχει προηγηθεί, δηλαδή, η διαίρεση της έννοιας «ζώο» σε θνητά και μη, και των θνητών σε λογικά και μη, έτσι ώστε να διατυπωθεί ο ορισμός της έννοιας «άνθρωπος». Γι' αυτό ίσως οι Στωικοί λένε πως ο ορισμός είναι «λόγοσ ἀνάκτισιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος»⁹⁶⁷, εννοώντας ότι περιλαμβάνει με πληρότητα («ἀπαρτιζόντως») τα προϊόντα που προέκυψαν από την ανάλυση της έννοιας του πράγματος για το οποίο γίνεται λόγος.

Η γέφυρα ανάμεσα στην πραγματικότητα και την ανθρώπινη διάνοια είναι το λεκτόν. Είναι ό,τι αντιλαμβανόμαστε ως πραγματικό

⁹⁶⁰ Η διαλεκτική των Στωικών διαφέρει από την πλατωνική και αριστοτελική διαλεκτική. Βλ. περισσότερο Hadot [1979] σ. 208.

⁹⁶¹ Cicero, *ND* 2.157-8 / *LS* 31G.

⁹⁶² *SVF* 2.48, 122, 123.

⁹⁶³ *SVF* 2.122.

⁹⁶⁴ *SVF* 2.136.

⁹⁶⁵ *SVF* 2.226 / *LS* 32B.

⁹⁶⁶ Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 11.8-11 / *SVF* 2.224 / *LS* 30I.

⁹⁶⁷ Διογένης Λάερτιος 7.60-2 / *LS* 32C και *LS* 32D.

και το εκφέρουμε με λόγο και αποτελεί την αναφορά μας στην πραγματικότητα. Μια βασική, και σημαντική για τη *Διαλεκτική*, μορφή του *λεκτού* είναι το *αξίωμα*. Οι Στωικοί αποκαλούν *αξίωμα*⁹⁶⁸ «αυτό που είναι αλήθεια ή ψέμα ή την αυτοτελή πρόταση που μπορεί να αναιρεθεί από μόνη της»⁹⁶⁹. Γιατί, όταν λέω «είναι μέρα», αν πράγματι είναι, τότε το *αξίωμά* μου επαληθεύεται. Αν όχι, διαψεύδεται. Η λέξη «αξίωμα» ετυμολογείται από το ρήμα «ἀξιούσθαι», επειδή, όταν εκφέρω ένα *αξίωμα*, έχω την «αξίωση» να πιστέψουν οι συνομιλητές μου στην αλήθεια του περιεχομένου του.

Όταν, όμως, λέει κάποιος «Ο άνθρωπος είναι ζώο λογικό θνητό», είναι σαν να λέει «Εάν είναι άνθρωπος, είναι ζώο λογικό θνητό». Μπορεί το περιεχόμενο των δύο αυτών φράσεων να είναι ουσιαστικά το ίδιο, ωστόσο η δεύτερη εκφορά μάς επιτρέπει να ελέγξουμε πιο εύκολα την αλήθεια της⁹⁷⁰. Ο Χρυσίππος θεωρούσε πως η φράση: «Από όσα υπάρχουν άλλα είναι καλά, άλλα κακά και άλλα αδιάφορα» ήταν ισοδύναμη με τη φράση: «Εάν υπάρχουν κάποια πράγματα, αυτά είναι ή καλά ή κακά ή αδιάφορα». Μια τέτοια διατύπωση, που προβάλλει εμφανώς την καθολικότητα του ισχυρισμού της, μπορεί να ελεγχθεί ευκολότερα αν είναι εσφαλμένη, αρκεί να της αντιτάξουμε ένα μόνο αντιπαράδειγμα⁹⁷¹. Αν βρεθεί δηλαδή κάτι που δεν είναι ούτε καλό ούτε κακό ούτε *αδιάφορο*, τότε η καθολική αλήθεια αυτού του

⁹⁶⁸ Ο Κικέρων ονομάζει το *αξίωμα* *enuntiatio* (*Fat.* 38 / *LS* 34C). Οι Long-Sedley το μεταφράζουν ως *proposition*.

⁹⁶⁹ Διογένης Λάερτιος 7.65 / *SVF* 2.193 / *LS* 34A.

⁹⁷⁰ Ο Σέξτος Εμπειρικός (*ΠΥ* 2.81-3 / *LS* 33P) επισημαίνει πως το αληθές διαφέρει από την αλήθεια, γιατί είναι *ασώματο* (*λεκτόν*), απλό (αφορά ένα μόνο *αξίωμα*) και δεν ανήκει κατ' ανάγκη στην επιστημονική γνώση. Αντίθετα, η αλήθεια είναι *σώμα*, γιατί είναι *επιστήμη* που αποφαίνεται για τα αληθή (η *επιστήμη* είναι μια *διάθεση* του ηγεμονικού, το οποίο θεωρείται *σώμα*, εφόσον είναι *πνεύμα*), σύνθετη (προκύπτει από πολλές αληθείς γνώσεις) και ανήκει στην επιστημονική γνώση. Επομένως, ως *διάθεση* η αλήθεια είναι *διάθεση* ενός ανθρώπου, του σοφού ανθρώπου. Το θέμα πραγματεύεται ενδελεχώς ο Long [1978], ο οποίος προσθέτει μεταξύ των άλλων (σ. 304): «Η αλήθεια δεν μπορεί να συνίσταται από καταληπτικές φαντασίες, αλλά από έγκυρες γενικές έννοιες, οι οποίες σε συνεργασία με τις καταληπτικές φαντασίες, εγγυώνται την αλήθεια όλων των προτάσεων που αντιστοιχούν σ' αυτές. Με την αλήθεια ως άθροισμα πολλών αληθινών πραγμάτων μπορούμε να συγκρίνουμε τον λόγο ως άθροισμα βέβαιων γενικών εννοιών και προλήψεων».

⁹⁷¹ Σέξτος Εμπειρικός, *Μ.* 11.8-11 / *SVF* 2.224 / *LS* 30I.

ισχυρισμού καταρρίπτεται. Γι' αυτόν τον λόγο οι Στωικοί προτιμούσαν να διατυπώνουν τα αξιώματα με υποθετική εκφορά.

Ένα αξίωμα θα μπορούσε να γίνει αντιληπτό και ως *συγκατάθεση*, ενώ το *κατηγορήμα* που περιέχεται σ' αυτό ως *ορμή*. Έτσι, π.χ., όταν λέω «εγώ πρέπει να ασκηθώ», εκφέρω ένα αξίωμα που αποτελεί τη *συγκατάθεσή* μου σε μια εντύπωση και ταυτόχρονα περιέχει μια *ορμή* που με ωθεί στην πράξη, που δεν είναι άλλο από το *κατηγορήμα* της πρότασης που το εκλαμβάνω ως «κάνε ασκήσεις»⁹⁷².

Οι Στωικοί διέκριναν τα αξιώματα σε απλά και όχι απλά, δηλαδή σύνθετα. Ένα απλό αξίωμα μπορεί να είναι *ορισμένο*, *αόριστο* ή *μέσο*⁹⁷³. Λέγεται *ορισμένο* όταν την ώρα που κάποιος το εκφέρει δείχνει το πράγμα για το οποίο μιλά («*καίτεξιν*»), όπως: «αυτός εδώ περπατά». Λέγεται *αόριστο* όταν στο αξίωμα κυριαρχεί κάποιο αόριστο μόριο, όπως: «*κάποιος περπατά*» στην πρόταση αυτή δεν καθορίζεται ένας συγκεκριμένος άνθρωπος, και το αξίωμα μπορεί να ισχύει για τον κάθε άνθρωπο. Επίσης, θεωρούν *αόριστο* και το αξίωμα «*εκείνος κάθεται*», γιατί η αντωνυμία «*εκείνος*» δεν χρησιμοποιείται για το εδώ και τώρα⁹⁷⁴. Ως αντωνυμία για το εδώ και το τώρα χρησιμοποιούσαν την «*ούτος*». Τέλος, *μέσο* ονομάζουν το αξίωμα που δεν είναι ούτε *αόριστο* ούτε *ορισμένο*, όπως «*ο άνθρωπος κάθεται*» ή «*ο Σωκράτης περπατά*».

Κάθε απλό αξίωμα θεώρησαν ότι είναι ή αληθές ή ψευδές⁹⁷⁵. Και αυτή η ιδιότητα του αξιώματος να επαληθεύεται ή να διαψεύδεται, αποτελεί το θεμέλιο της διαλεκτικής των Στωικών⁹⁷⁶. Το *ορισμένο* αξίωμα καθίσταται αληθές, όταν το *κατηγορήμα* είναι συμβατό με αυτό που δείχνουμε. Κάποιος λέει «είναι μέρα». Εφόσον πράγματι είναι μέρα, το αξίωμα αποδεικνύεται αληθές, εάν όχι, ψευδές⁹⁷⁷. Οι Στωικοί έδωσαν μεγάλη σημασία στη δεικτική αναφορά. Το *αόριστο*

⁹⁷² Βλ. SVF 3.171 / LS 33I. Βλ. και την αντίστοιχη υποσημείωση των LS.

⁹⁷³ Σέξτος Εμπειρικός, M. 8.93-8 / SVF 2.205 / LS 34H.

⁹⁷⁴ SVF 2.895 / LS 34J4 και Διογένης Λαέρτιος 7.69-70 / SVF 2.204 / LS 34K7.

⁹⁷⁵ Cicero, *Fat.* 38 / LS 34C.

⁹⁷⁶ Cicero, *Acad. Pr.* 2.95-6 / LS 37H5.

⁹⁷⁷ Σέξτος Εμπειρικός, M. 8.100 / SVF 2.205 / LS 34I. Στην περίπτωση αυτή καταλαβαίνουμε ότι η πρόταση μπορεί να ευσταθεί ή να μην ευσταθεί στο τώρα. Γιατί το αξίωμα που λέει ότι είναι μέρα μπορεί να μην ισχύει, αν ειπωθεί τη νύχτα.

αληθεύει, όταν αποδεικνύεται αληθές το ορισμένο. Δηλαδή, εφόσον πράγματι «αυτός εδώ περπατά», μπορεί να ισχύει και το «κάποιος περπατά», αλλιώς δεν θα μπορούσε να ισχύει σε καμία περίπτωση⁹⁷⁸. Γι' αυτό τα ορισμένα αξιώματα γίνονται το κριτήριο της αλήθειας των άλλων αξιωμάτων, και μπορούν να χτιστούν πάνω σ' αυτά έγκυροι και αληθείς συλλογισμοί.

Για να διασφαλίσουν οι Στωικοί την έγκυρη χρησιμοποίηση ενός αόριστου ή μέσου αξιώματος, εφόσον αυτό δεν αναφέρεται σ' ένα πράγμα που υπάρχει εδώ και τώρα στον εξωτερικό κόσμο αλλά στο περιεχόμενο της σκέψης κάποιου, και, συνακόλουθα, διαθέτει νόημα μόνο ως προς την αναφορά αυτή, μετασημάτιζαν, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, φράσεις της μορφής «Ο άνθρωπος είναι...» σε υποθετικές: «Αν κάτι είναι άνθρωπος, τότε είναι...». Ένα αόριστο ηγούμενο της μορφής «Ο άνθρωπος είναι...» εκλαμβάνεται ότι έχει ως υποκείμενο στην υποθετική εκφορά κάτι επιμέρους και υπαρκτό. Έτσι οι Στωικοί έλεγαν: «Αν στο κατηγορημα "είναι άνθρωπος" αντιστοιχεί πράγματι κάτι, τότε μπορούμε να πούμε ότι αυτό το "κάτι" είναι ένα "δίποδο λογικό ζώο"»⁹⁷⁹.

Οι Στωικοί προέβησαν σε πολλές ακόμη διακρίσεις στα αξιώματα, προκειμένου να εμβαθύνουν στην αλήθεια τους. Μια τέτοια διάκριση είναι και η παρακάτω⁹⁸⁰: Ένα αξίωμα μπορεί να είναι πιθανό, όταν μπορεί να ισχύει και δεν αμφισβητείται από εξωτερικούς παράγοντες ότι ισχύει, όπως «ο Διοκλής ζει» απίθανο, όταν αμφισβητείται η ισχύς του, όπως «η γη πετάει» αναγκαίο, όταν είναι αληθινό και δεν επιδέχεται το ψευδές ή όταν το επιδέχεται, αλλά εξωτερικοί παράγοντες εναντιώνονται στο να είναι ψέμα, όπως όταν λέμε «η αρετή ωφελεί» μη αναγκαίο, όταν μπορεί να είναι και αληθές και ψευδές και οι εξωτερικοί παράγοντες δεν εναντιώνονται σ' αυτό, όπως «ο Δίων περπατά» τέλος, εύλογο είναι το αξίωμα που έχει πολλές πιθανότητες να είναι αληθινό, όπως «θα ζω αύριο».

⁹⁷⁸ Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 8.93-8 / *SVF* 2.205 / *LS* 34H10.

⁹⁷⁹ Long [2003] σ. 228-9.

⁹⁸⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.75 / *LS* 38D.

Όσον αφορά το σύνθετο αξίωμα, αυτό, κατά τον Διογένη Λαέρτιο⁹⁸¹, μπορεί να είναι:

α) υποθετικό («συνημμένον»), όταν εισάγεται με το «αν» και αφήνει να εννοηθεί ότι το πρώτο μέρος ακολουθείται από ένα δεύτερο: «αν είναι μέρα, υπάρχει φως»,

β) συμπερασματικό («παρασυνημμένον»), όταν εισάγεται με το «όταν» και αρχίζει από αξίωμα και τελειώνει σε αξίωμα: «όταν είναι μέρα, υπάρχει φως»,

γ) συμπλεκτικό («συμπεπλεγμένον»), όταν σχηματίζεται με συμπλεκτικούς συνδέσμους: «και είναι μέρα και φως υπάρχει»,

δ) διαζευκτικό («διεζευγμένον»), όταν σχηματίζεται με τον διαζευκτικό σύνδεσμο «είτε», ο οποίος φανερώνει ότι το ένα από τα αξιώματα είναι ψέμα: «είτε είναι μέρα είτε είναι νύχτα»,

ε) αιτιολογικό («ἀτιῶδες»), όταν συντάσσεται με το «επειδή» και φανερώνει πως το πρώτο είναι αίτιο του δεύτερου: «επειδή είναι μέρα, υπάρχει φως», και τέλος,

στ) αξίωμα συγκριτικής κατηγορήσεως, δηλαδή της μορφής «μάλλον είναι μέρα παρά νύχτα» ή της μορφής «λιγότερο είναι νύχτα παρά μέρα».

Από τα σύνθετα αξιώματα χρησιμοποιούνται ως προκείμενες στους συλλογισμούς τα υποθετικά, τα συμπεπλεγμένα και τα διαζευγμένα.

Ένας συλλογισμός («λόγος»)⁹⁸² σχηματίζεται από μία ή περισσότερες μείζονες προκείμενες («λήμματα») και από μία ελάσσονα («πρόσληψη»)⁹⁸³ και ένα συμπέρασμα («ἐπιφορά»), όπως:

«Αν είναι μέρα, υπάρχει φως» (λήμμα)

«Είναι μέρα» (πρόσληψη)

«Άρα υπάρχει φως» (επιφορά).

⁹⁸¹ Διογένης Λαέρτιος 7.71-2 / LS 35A.

⁹⁸² Διογένης Λαέρτιος 7.76-81 / LS 36A.

⁹⁸³ Ο Σέξτος Εμπειρικός αποκαλεί και την πρόσληψη «λήμμα» (ΠΥ 2.135-43 / LS 36B2).

Ο παραπάνω συλλογισμός αποτελεί, κατά τον Χρύσιππο, το πρώτο είδος συλλογισμού. Πρόκειται για τον συλλογισμό που σχηματίζεται από μια υπόθεση και μια απόδοξηκινά από την υπόθεση και καταλήγει στην απόδοσή της (modus ponens).

Το δεύτερο είδος συλλογισμού καταλήγει σε συμπέρασμα αντίθετο προς την υπόθεση (modus tolens), όπως: «Αν είναι μέρα, υπάρχει φως. Δεν υπάρχει φως. Άρα δεν είναι μέρα».

Το τρίτο είδος έχει ως μείζονα προκειμένη δύο προτάσεις που συμπλέκονται αποφαιτικά, ως ελάσσονα μία από τις συμπλεκόμενες και ως συμπέρασμα το αντίθετο προς την άλλη συμπλεκόμενη, όπως: «Δεν μπορεί ο Πλάτων να έχει πεθάνει και να ζει. Ο Πλάτων έχει πεθάνει. Άρα ο Πλάτων δεν ζει».

Το τέταρτο είδος στηρίζεται σε μια διαζευκτική πρόταση και σε μία από τις δύο διαζευγμένες εκδοχές ως προκειμένες, και καταλήγει σε συμπέρασμα αντίθετο της άλλης εκδοχής, όπως: «Είτε είναι μέρα είτε νύχτα. Αλλά είναι μέρα. Άρα δεν είναι νύχτα».

Το πέμπτο είδος στηρίζεται σε μια διαζευκτική και την αντίθετη από τις δύο διαζευγμένες εκδοχές, και έχει ως συμπέρασμα την άλλη εκδοχή, όπως: «Είτε είναι μέρα είτε νύχτα. Δεν είναι νύχτα. Άρα είναι μέρα».

Αυτοί οι συλλογισμοί θεωρήθηκαν «αναπόδεικτοι», δηλαδή ότι περιττεύει γι' αυτούς κάθε απόδειξη, εφόσον η εγκυρότητά τους είναι πρόδηλη.

Θα μπορούσαμε να αποδώσουμε σχηματικά τους παραπάνω συλλογισμούς ως εξής:

1. Αν το πρώτο, τότε το δεύτερο· το πρώτο· άρα το δεύτερο.
2. Αν το πρώτο, τότε το δεύτερο· όχι το δεύτερο· άρα όχι το πρώτο.
3. Όχι και το πρώτο και το δεύτερο· το πρώτο· άρα όχι το δεύτερο.
4. Είτε το πρώτο ή το δεύτερο· το πρώτο· άρα όχι το δεύτερο.
5. Είτε το πρώτο ή το δεύτερο· όχι το δεύτερο· άρα το πρώτο.

Οι συλλογισμοί δεν θεωρούνται έγκυροι όταν οδηγούν σ' ένα συμπέρασμα που δεν έχει σχέση με το νόημα που δίνει η συμπλοκή

των προκειμένων, όπως: «Εάν είναι μέρα, έχει φωσείναι μέρα, άρα ο Δίων περπατά»⁹⁸⁴. Από τους συλλογισμούς που καταλήγουν σε έγκυρο συμπέρασμα («συνακτοί»)⁹⁸⁵, άλλοι είναι αληθείς και άλλοι «μη αληθείς». Και είναι αληθείς όσοι καταλήγουν σε συμπέρασμα μέσα από αληθείς προκειμένες, και μη αληθείς, όταν στις προκειμένες υπάρχει κάποιο ψεύδος. Από τους αληθείς άλλοι είναι «αποδεικτικοί» και άλλοι όχι. Αποδεικτικοί είναι αυτοί που καταλήγουν σε μη προφανές («ἀδηλον») συμπέρασμα ξεκινώντας από προφανείς («προδήλους») προκειμένες. Για παράδειγμα, ο συλλογισμός «εάν είναι μέρα, έχει φως. Πράγματι, είναι μέρα άρα έχει φως» είναι μη αποδεικτικός, γιατί το συμπέρασμα είναι προφανές. Ο συλλογισμός όμως: «Εάν τρέχει ιδρώτας στην επιφάνεια του δέρματος, πρέπει να υπάρχουν κάποιοι πόροι. Αλλά, πράγματι, τρέχει ιδρώτας στην επιφάνεια του δέρματος, άρα υπάρχουν πόροι» είναι αποδεικτικός, εφόσον το συμπέρασμα «υπάρχουν πόροι» δεν είναι προφανές.

Από τους αποδεικτικούς συλλογισμούς, άλλοι οδηγούν βιαστικά («έφοδευτικῶς») στο συμπέρασμα και άλλοι και βιαστικά αλλά και αποκαλυπτικά («ἐκκαλυπτικῶς»). Και στην πρώτη περίπτωση αυτό συμβαίνει όταν παρασυρόμαστε από τα πιστεύω μας, ενώ στη δεύτερη όταν καθοδηγούμαστε από την αναγκαιότητα που επιβάλλει η σκέψη μας. Έτσι μια απόδειξη πρέπει να είναι ένας συλλογισμός συνακτικός, αληθής και αποδεικτικός, και του οποίου το συμπέρασμα αποκαλύπτεται από τη ισχύ των προκειμένων.

Για τους Στωικούς οι συλλογισμοί μας πρέπει να είναι είτε αναπόδεικτοι είτε να μετατραπούν «κατ'ἀνάλυσιν»⁹⁸⁶, όπως έλεγαν, σε αναπόδεικτους. Η ανάλυση γινόταν με συγκεκριμένους κανόνες, που ονομάζονταν «θέματα»⁹⁸⁷.

Ακόμη, οι Στωικοί έδιναν ιδιαίτερη βαρύτητα στην επίλυση των σοφισμάτων⁹⁸⁸, γιατί θεωρούσαν πως, αν η διαλεκτική μπορεί να διακρίνει τα αληθή από τα ψευδή επιχειρήματα, πρέπει να είναι σε

⁹⁸⁴ Διογένης Λαέρτιος 7.76-81 / LS 36A.

⁹⁸⁵ Όλα όσα ακολουθούν σχετικά με τις αρετές ενός αποδεικτικού λόγου παραδίδονται από τον Σέξτο Εμπειρικό, ΠΥ 2.135-43 / LS 36B.

⁹⁸⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.195· βλ. και Bobzien [2003] σ. 110.

⁹⁸⁷ Διογένης Λαέρτιος 7.78.

⁹⁸⁸ Σέξτος Εμπειρικός, ΠΥ 2.229-30 / LS 37A1-2.

θέση να διακρίνει τα σοφίσματα, τα οποία μπορούν να υπονομεύσουν την αλήθεια. Ένα σοφίσμα, έλεγαν, είναι ένας πιθανός συλλογισμός που με δόλο μπορεί να μας πείσει να αποδεχτούμε ένα εσφαλμένο ή απίθανο συμπέρασμα. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα σοφίσματος θεωρήθηκε ο «σωρείτης»⁹⁸⁹, δηλαδή το επιχείρημα κατά το οποίο αυτός που ρωτά προσθέτει κάτι ελάχιστο κάθε φορά στο αρχικό ποσό, έτσι ώστε αυτός που απαντά να μην μπορεί να αντιληφθεί την αλλαγή στην ποσότητα. Ένα παράδειγμα σωρείτη είναι το εξής: «Αν είναι λίγα τα δύο, είναι και τα τρία και τα τέσσερα και έτσι ως το δέκα. Αλλά τα δύο είναι λίγα, άρα και τα δέκα»⁹⁹⁰. Με τον σωρείτη καταλήγει κανείς στη διαπίστωση ότι ο άνθρωπος είναι δύσκολο να αντιληφθεί τα όρια ανάμεσα στο λίγο και το πολύ⁹⁹¹.

Γι' αυτό οι Στωικοί πρότειναν την παρακάτω λύση⁹⁹²: εφόσον πρόκειται για εντυπώσεις που διαφέρουν ελάχιστα μεταξύ τους, ο σοφός πρέπει να σταματήσει να απαντά, να κάνει μια διακοπή⁹⁹³ και να παραμείνει σε ηρεμία (ήσυχάζειν) ⁹⁹⁴ πριν δώσει τη συγκατάθεσή του, μέχρι που να δεχθεί μια πιο ισχυρή εντύπωση (εάν αντιληφθεί, δηλαδή, ότι πράγματι υπήρξε αλλαγή στην ποσότητα), και να μπορεί να δώσει τη συγκατάθεσή του σ' αυτήν, εφόσον τη θεωρήσει αληθή.

Αναφέρονται, ακόμη, και άλλα σοφίσματα με τα οποία οι Στωικοί ασκούσαν τους μαθητές τους στη Λογική, όπως ο Εγκεκαλυμμένος, ο Κερατίνης, ο Κανένας, ο Αποφάσκων⁹⁹⁵, ο Θεριστής⁹⁹⁶, ο Κυριεύων⁹⁹⁷, ο Ησυχάζων⁹⁹⁸ και ο Ψευδόμενος⁹⁹⁹. Με το τελευταίο ασχολήθηκε ιδιαίτερα ο Χρυσίππος γράφοντας επτά βιβλία επ' αυτού, όπως αναφέρει ο Διογένης Λαέρτιος (7.196-197).

⁹⁸⁹ LS 37E.

⁹⁹⁰ Διογένης Λαέρτιος 7.82 / LS 37D.

⁹⁹¹ Cicero, *Acad. Pr.* 2.93 / LS 37H2.

⁹⁹² Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 7.416 / LS 37F.

⁹⁹³ SVF 2.298 / LS 37G. Πρόκειται πάλι για την αναβολή της συγκατάθεσης, μια τεχνική η οποία είναι χαρακτηριστική της στωικής τέχνης του βίου.

⁹⁹⁴ LS 37S.

⁹⁹⁵ Επίκτητος, *Δ.* 3.9.21.

⁹⁹⁶ Διογένης Λαέρτιος 7.44 / LS 37C.

⁹⁹⁷ Επίκτητος, *Δ.* 2.19 / LS 38A.

⁹⁹⁸ Επίκτητος, *Δ.* 2.18.18.

⁹⁹⁹ Το παράδοξο το διασώζει ο Κικέρων (*Acad. Pr.* 2.95). Βλ. και Επίκτητο *Δ.* 3.9.20. Για το παράδοξο βλ. το άρθρο του Mignucci [1997] σ. 63-80.

Η παραπάνω σύντομη αναφορά στη Λογική των Στωικών δεν είναι, βεβαίως, επαρκής για να γίνει φανερή η μεγάλη συμβολή τους στον συγκεκριμένο τομέα. Ο Long¹⁰⁰⁰ επισημαίνει ότι οι Στωικοί θεωρήθηκαν πρόδρομοι ενός συστήματος που είναι γνωστό ως «συναρτήσεις αλήθειας», ενός τρόπου να παραστήσουμε τους όρους αλήθειας που διέπουν τις προτάσεις μιας συγκεκριμένης λογικής μορφής, η οποία εκφράζεται με ένα συνδυασμό «μεταβλητών» και «σταθερών». Πρόκειται για μια «προτασιακή λογική»¹⁰⁰¹ που μελετά τις λογικές σχέσεις μεταξύ προτάσεων λαμβάνοντας κάθε πρόταση ως ένα ξεχωριστό σύνολο, ως αξίωμα. Στον αντίποδα βρίσκεται η «λογική κατηγορημάτων» που εισηγήθηκε ο Αριστοτέλης¹⁰⁰², η οποία μελετά τις σχέσεις υποκειμένου και κατηγορήματος. Το πλεονέκτημα όμως της «προτασιακής λογικής» είναι ότι παρέχει τη δυνατότητα να ελεγχθεί άμεσα η αλήθεια κάθε πρότασης που μετέχει στον συλλογισμό. Αντιθέτως, στη «λογική κατηγορημάτων» δεν μπορεί να ελεγχθεί η αλήθεια ενός επιμέρους όρου που μετέχει σε μια πρόταση, γιατί δεν είναι δυνατόν να τεθεί για τους όρους ζήτημα αλήθειας.

Μάλιστα ο Laurand¹⁰⁰³ εκτιμά πως η Λογική, που θεωρήθηκε για πολύ καιρό στείρα, βγήκε από την αφάνεια τον 20^ο αι. χάρη κυρίως στον Lukasiewicz, ο οποίος έδειξε ότι στη θέση μιας «λογικής όρων» του τύπου «S είναι P» που μας κληροδότησε ο Αριστοτέλης, οι Στωικοί πρότειναν μια «προτασιακή λογική», όπου περνά κανείς από την εγκυρότητα της απλής πρότασης, σ' εκείνη των συλλογισμών, μιας και οι μεταβλητές στη στωική λογική αντιστοιχούν σε πλήρεις προτάσεις.

¹⁰⁰⁰ Long [2003] σ. 229.

¹⁰⁰¹ Βλ. τη μελέτη της Bobzien [2003].

¹⁰⁰² Ο Barnes ([1997α] σ. 61) υποστηρίζει πως με βάση τα στοιχεία που διαθέτουμε σήμερα, δεν έχουμε κανένα λόγο που να μας υποχρεώνει να ισχυριστούμε ότι ο Χρυσίππος επηρεάστηκε με κάποιον τρόπο από την τυπική λογική του *Λυκείου*. Την ίδια άποψη εκφράζει και ο Crivelli ([2007] σ. 25). Ωστόσο, ο Rist ([1978] σ. 393) υποστηρίζει πως, ακόμη και πολλοί από αυτούς που αρνούνται ότι οι Στωικοί επηρεάστηκαν από τον Αριστοτέλη, αποδέχονται εντέλει ότι ο Ζήνων είχε τουλάχιστον μια οικειότητα με τα έργα του. Ο Crivelli ([2007] σ. 25) εντοπίζει τη διαφορά μεταξύ στωικής και αριστοτελικής λογικής κυρίως στο ότι η πρώτη θεωρήθηκε μέρος της φιλοσοφίας, ενώ η δεύτερη όργανο. Περισσότερα για τη Λογική της Νέας Στοάς βλ. Barnes ([1997β]).

¹⁰⁰³ Laurand [2007] σελ. 41.

Μεγάλη, λοιπόν, υπήρξε η συμβολή των Στωικών στην επιστήμη της Λογικής¹⁰⁰⁴, και μέσα από τις μελέτες τους¹⁰⁰⁵ αναδεικνύεται η προσπάθειά τους να ενισχύσουν τις διανοητικές ικανότητες των ανθρώπων. Όλη αυτή η προσπάθεια στηριζόταν στην ισχυρή πεποίθησή τους ότι ο ανθρώπινος λόγος και ο Λόγος της φύσης δεν διαφέρουν. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τους Στωικούς, οφείλει να εναρμονίσει τον λόγο του με τον Λόγο της φύσης, για να κατακτήσει την ευδαιμονία.

Η στωική φιλοσοφία, καλύτερα από κάθε άλλο φιλοσοφικό σύστημα, υποστήριξε πως δεν είναι δυνατόν να αναπτυχθεί κανείς ηθικά, έτσι ώστε να γίνει ευτυχισμένος, χωρίς να αναπτυχθεί λογικά. Ο δρόμος προς την ευτυχία ανοίγεται μέσα από την ανθρώπινη νόηση, και ο άνθρωπος αναδεικνύεται ισχυρός, καθώς μόνο ο ίδιος μπορεί να τον ανοίξει. Γι' αυτό δεν ζητήθηκε από αυτόν να πιστέψει σε δόγματα, αλλά στη λογική του ικανότητα. Έτσι οι Στωικοί φιλόσοφοι διαφοροποιήθηκαν από κάθε θρησκεία, παρόλο που οι περισσότεροι εκφράστηκαν με ιδιαίτερο σεβασμό προς τους θεούς.

Για τους Στωικούς το να ασχολούμαστε και να αναπτύσσουμε τη λογική ικανότητά μας δεν είναι μια οποιαδήποτε ενασχόληση είναι ένα καθήκον που προστάζει να ολοκληρώσουμε την ανθρώπινη φύση μας¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰⁴ Για τη στωική Λογική ο Sellars ([2003] σ. 142, σημ.65) υποστηρίζει πως είναι ευρύτερη από τη σημερινή, γιατί περιλαμβάνει όχι μόνο τη *διαλεκτική* αλλά και τη *ρητορική* και τη *γνωσιολογία*.

¹⁰⁰⁵ Ο Διογένης Λαέρτιος διασώζει, μόνον για τον Χρύσιππο, μια μακροσκελή λίστα τίτλων από έργα που αφορούν τη Λογική. Οι μελέτες των Στωικών πάνω στη Λογική τους οδήγησαν σε σημαντικές, για την εποχή τους και για σήμερα, παρατηρήσεις στη γραμματική όπως: διέκριναν τα μέρη του λόγου σε πέντε είδη, αναγνώρισαν και κατονόμασαν τις πέντε πτώσεις των ονομάτων και τους χρόνους των ρημάτων και καθιέρωσαν στο μεγαλύτερο μέρος της τη γνωστή ως σήμερα ορολογία της γραμματικής.

¹⁰⁰⁶ Αυτή μάλιστα είναι η μεγάλη διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στη σύγχρονη και την αρχαία σκέψη. Ο Cooper ([2003] σ. 25) θεωρεί πως η διαφορά ξεκίνησε από τον Καντ, ο οποίος πρώτος αντιλήφθηκε διαφορετικά τη Λογική και έδωσε άλλη ώθηση στη σύγχρονη σκέψη: «Για τον Καντ, ο λόγος είναι ουσιαστικά κάτι τυπικό, ένα θέμα λογικής συνέπειας στον συλλογισμό κάποιου που προχωράει από τις δεδομένες προκειμένες στα κατάλληλα συμπεράσματα, και των πιο αφηρημένων, καθολικών αρχών που αφορούν την οργάνωση της εμπειρίας. Για τους Στωικούς, οι τυπικές πτυχές του λόγου είναι, το πολύ-πολύ, η εξωτερική επιφάνεια της πλούσιας και

PRAECEPTA

1. Ενίσχυσε τη λογική σου ικανότητα

Οι Στωικοί δίδασκαν στους μαθητές τους από τα μικρά τους χρόνια Λογική¹⁰⁰⁷. Μάλιστα, πολλές φορές οι μεγαλύτεροι μαθητές υπέβαλλαν τους μικρούς μαθητές σε λογικές ασκήσεις (Δ.1.26.13). Ο Επίκτητος θεωρούσε αναγκαία (Δ.2.25) την εξάσκηση στη Λογική, γιατί πίστευε πως δεν μπορούμε να εμπιστευθούμε την άποψη ενός ανθρώπου, όταν δεν «μπορεί να παρακολουθήσει μια κρίση πάνω σ' έναν σύνθετο συλλογισμό» (Δ.1.26.14). Ονόμαζε τη Λογική *ἀρχή* τοῦ φιλοσοφεῖν», γιατί θεωρούσε ότι πρέπει να γνωρίζει κανείς τη δύναμη του πνεύματός του, για να ξέρει πού και πότε μπορεί να το χρησιμοποιήσει (Δ.1.26.15).

Ο Hijmans¹⁰⁰⁸ διευκρινίζει ότι δεν έχουμε πληροφορίες για το πώς δίδασκόταν η Λογική στη σχολή του Επίκτητου και θεωρεί πολύ πιθανό να υπήρχαν στη διάθεση των μαθητών εγχειρίδια Λογικής. Πάντως, είναι σίγουρο ότι τα έργα του Χρύσιππου ήταν προσιτά σ' αυτούς, όπως φαίνεται σε πολλά σημεία των *Διατριβών*¹⁰⁰⁹, και ότι η εξάσκηση στους συλλογισμούς και στα σοφίσματα ήταν καθημερινή (Δ. 3.8.1)¹⁰¹⁰.

Ωστόσο, μάλλον επρόκειτο για μια πάγια εκπαιδευτική διαδικασία που ακολουθούνταν σε όλες τις σχολές της Στοάς. Ο Μάρκος Αυρήλιος καταθέτει τη δική του εμπειρία ως μαθητευόμενος στις λογικές αποδείξεις κοντά στους στωικούς δασκάλους του, τον Ιούνιο

βαθιάς ουσίας του –είναι ένα ολόκληρο σύστημα εννοιών που αποτελούν μια βασική γνώση του κόσμου και της θέσης μας σε αυτόν. Αυτή η διαφορά στην κατανόηση του λόγου και της ορθολογιστικής ικανότητας είναι, στην πραγματικότητα, μια κεντρική και θεμελιώδης διαφορά μεταξύ ολόκληρης της αρχαίας φιλοσοφίας και της μοντέρνας, μετά την Αναγέννηση, σκέψης».

¹⁰⁰⁷ Ο Ζήνων, σημειώνει η Annas ([1994]σ. 12), θέλοντας να αναδείξει τη σημασία της επιχειρηματολογίας στη διδακτική της Στοάς θεμελίωσε μια φιλοσοφική σχολή στην οποία οι μαθητές μάθαιναν να επιχειρηματολογούν.

¹⁰⁰⁸ Hijmans [1959] σ. 41.

¹⁰⁰⁹ Βλ. ενδεικτικά Δ. 1.4.9, 1.26.1, 2.16.34.

¹⁰¹⁰ Για τη θέση της λογικής στις *Διατριβές* βλ. Barnes ([1997β] σ. 24-33).

Ρούστικο, τον Απολλώνιο, τον Σέξτο, τους οποίους τιμά στο πρώτο βιβλίο από τα *Εις έαυτόν* και στοχάζεται ότι μπορεί να πολεμήσει τα πάθη του φέρνοντάς στον νου του τους συλλογισμούς που διδάχτηκε από αυτούς:

Αλλά αγανακτείς με όσα ανθρώπινα σου έτυχαν στη ζωή; Θυμήσου τη διάζευξη: “ή πρόνοια ή άτομα”¹⁰¹¹ και έπειτα τον συλλογισμό που αποδεικνύει ότι ο κόσμος είναι σαν μια πολιτεία¹⁰¹² (4.3.2.6-8).

Οι Στωικοί πίστευαν πως η ορθή χρήση των συλλογισμών μάς βοηθά να σχηματίζουμε ορθές κρίσεις και να μην εμπλεκόμαστε σε πάθη. Ο Επίκτητος επισημαίνει:

Οι παρακάτω αποφάνσεις είναι ασυνάρτητες: “Εγώ είμαι πιο πλούσιος από σένα, επομένως είμαι ανώτερός σου” “Εγώ έχω μεγαλύτερη ευφράδεια από σένα, άρα είμαι ανώτερός σου”. Απεναντίας, αυτές εδώ είναι εύλογες: “Εγώ είμαι πιο πλούσιος από σένα, άρα η περιουσία μου είναι μεγαλύτερη από τη δική σου”. “Εγώ έχω μεγαλύτερη ευφράδεια από σένα, άρα ο λόγος μου είναι καλύτερος από τον δικό σου”. Γιατί εσύ δεν είσαι αυτός καθ’αυτόν ούτε κτήμα ούτε λόγος¹⁰¹³.

Γι’ αυτό και δεν δικαιολογείται το συμπέρασμα «άρα και ανώτερος». Τέτοιοι λανθασμένοι συλλογισμοί μάς δίνουν μια εσφαλμένη εικόνα της ταυτότητάς μας και γι’ αυτόν τον λόγο μας εμπλέκουν σε πάθη.

Ο Επίκτητος (Δ. 1.7.2), ωστόσο, αγανακτούσε με όσους σπουδαστές επιδίδονταν αυτάρεσκα σε συλλογιστικές προσπάθειες, χωρίς να υπηρετούν τον σκοπό για τον οποίον φοιτούσαν στη σχολή. Δεν καταλάβαιναν ότι στη σχολή διδάσκονταν τους συλλογισμούς όχι τόσο για να εξασκηθούν στη Λογική, όσο για να πράττουν ό,τι ταιριάζει σε κάθε περίπτωση, το καθήκον τους:

¹⁰¹¹ Είτε ισχύει ότι υπάρχει πρόνοια και επομένως ό,τι συνέβη ήταν αναγκαίο να συμβεί είτε υπάρχουν μόνο άτομα, όπως υποστηρίζει ο Επίκουρος, και επομένως όλα θα ξαναγίνουν άτομα, εμείς και από τους δύο δρόμους καταλήγουμε στο ότι δεν αξίζει να στενοχωριόμαστε.

¹⁰¹² Ότι είμαστε, δηλαδή, μέρη του Συνόλου και οι ατυχίες που μας βρήκαν δεν είναι προορισμένες για μας ειδικά.

¹⁰¹³ Έγχ. 44, μτφ. Σκουτερόπουλος.

Ας προσπαθήσουμε να γνωρίσουμε κάποιους συλλογισμούς που μας παραδόθηκαν από την Αρχαία Στοά. Ο πρώτος συλλογισμός αποδίδεται στον Κλεάνθη¹⁰¹⁴, ο δεύτερος στον Χρύσιππο¹⁰¹⁵, ο τρίτος και ο τέταρτος είναι του Ζήνωνα¹⁰¹⁶:

1^{ος}:

Κανένα ασώματο δεν συμπάσχει με σώμα, μόνο σώμα με σώμα.

Η ψυχή συμπάσχει με το ανθρώπινο σώμα όταν νοσεί ή όταν κόβεται, και όταν αισθάνεται ντροπή το σώμα κοκκινίζει, ενώ όταν φοβάται χλομιάζει.

Άρα, η ψυχή είναι σώμα.

2^{ος}:

Ο θάνατος είναι χωρισμός της ψυχής από το σώμα.

Κανένα ασώματο δεν χωρίζεται από σώμα, ενώ η ψυχή και εφάπτεται και χωρίζεται από το σώμα.

Άρα, η ψυχή είναι σώμα¹⁰¹⁷.

3^{ος}:

Αυτό που είναι λογικό είναι ανώτερο από αυτό που δεν είναι.

Αλλά τίποτε δεν είναι ανώτερο από τον κόσμο.

Άρα ο κόσμος είναι λογικός.

4^{ος}:

Τίποτε που δεν έχει πνεύμα και λόγο δεν μπορεί να γεννήσει από αυτό ένα έμψυχο και λογικό ον.

¹⁰¹⁴ SVF 1.518.

¹⁰¹⁵ SVF 1.137.

¹⁰¹⁶ Σέξτος Εμπειρικός, *M.* 9.104 / *LS* 54F1 και Cicero, *ND* 2.22 / *LS* 54G2.

¹⁰¹⁷ Στους συλλογισμούς 1 και 2 αναφέρεται και η Annas ([1994] σ. 39-41), χρησιμοποιώντας τους ως τεκμήρια της διάθεσης των Στωικών να αποδεικνύουν τις απόψεις τους.

Αλλά ο κόσμος γεννά όλα τα έμψυχα και λογικά όντα.

Άρα ο κόσμος είναι έμψυχος και λογικός.

Χάρη σε τέτοιους συλλογισμούς που οδηγούν σε ασφαλή συμπεράσματα, η στωική φιλοσοφία δεν διαθέτει δογματικό χαρακτήρα, καθώς τα δόγματά της είναι συμπεράσματα συλλογισμών¹⁰¹⁸.

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, τον ορθολογικό χαρακτήρα της στωικής φιλοσοφίας, που αποστρέφεται τις δογματικές διατυπώσεις και αναπτύσσει συλλογισμούς στηριγμένους σε ασφαλή αξιώματα, όπως το παρακάτω που είναι θεμελιώδες μέσα στο θεωρητικό της σύστημα: «Κανένα πράγμα δεν μπορεί να πράξει ή να πάθει, αν δεν είναι σώμα»¹⁰¹⁹.

Ο Σενέκας θεωρεί το ύψιστο αγαθό –που δεν είναι άλλο από τον ευδαίμονα βίο– δώρο του απρόσβλητου νου (*infragilis animi*)¹⁰²⁰. Γι' αυτόν τον λόγο υποστηρίζει πως ο άνθρωπος θα ζήσει ευτυχισμένα, αν αναπτύξει τη φύση του που είναι έλλογη:

*Πραγματικά ευτυχισμένος είναι εκείνος που έχει σωστή κρίση [...], εκείνος ο οποίος αφήνει τη λογική να ρυθμίζει την αξία κάθε κατάστασης που συνδέεται με την ύπαρξή του*¹⁰²¹.

Και,

Ευτυχισμένη είναι η ζωή η εναρμονισμένη με τη φύση της, και αυτή μόνο με ένα τρόπο μπορεί να γίνει κτήμα μας. Πρώτα, θα πρέπει να έχουμε υγιές μυαλό, το οποίο όμως να ελέγχει την κατάσταση της υγείας του χωρίς διακοπή. Ύστερα, θα πρέπει το μυαλό μας να είναι θαρραλέο και ενεργητικό, αλλά και ικανό να επιδείξει την ανώτερη δυνατή γενναιότητάτοιμο σε κάθε επείγουσα περίπτωση, προσεκτικό στις ανάγκες του σώματος και όλων όσων έχουν σχέση, με αυτό, αλλά χωρίς να διακατέχεται από άγχος. Τέλος, θα πρέπει το μυαλό μας να εξετάζει με

¹⁰¹⁸ Βλ. σχετικά με το θέμα Hadot [2005] σ. 74-75.

¹⁰¹⁹ Cicero, *Acad. Pr.* 1.39 / *SVF* 1.90 / *LS* 45A.

¹⁰²⁰ Seneca, *Beat.* 9.4.

¹⁰²¹ Seneca, *Beat.* 6.2, μτφ. Πετρόχειλος.

προσοχή όλα τα πλεονεκτήματα που πλαισιώνουν τη ζωή, χωρίς όμως να παθιάζεται με κανένα από αυτά, να είναι δηλαδή χρήστης, όχι όμως και δούλος των δώρων της τύχης¹⁰²².

Μπορούμε πλέον να κατανοήσουμε και την άποψη των Στωικών πως η αρετή συμβαδίζει με την ευφυΐα. Ο Κικέρων σημειώνει σχετικά:

Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει ένας άνθρωπος με σπάνια χαρίσματα και ας προσπαθήσουμε για λίγο να φανταστούμε την εικόνα του. Πρώτον, θα είναι εξαιρετικά ευφύηη αρετή δύσκολα συμβαδίζει με αδύναμα πνεύματα. Δεύτερον, θα αναζητεί με πάθος την αλήθεια¹⁰²³.

Αυτή η ευφυΐα, λοιπόν, και το πάθος για την αλήθεια πρέπει να καλλιεργηθούν, και αυτό μπορεί να επιτευχθεί μέσα από την εξάσκηση στους συλλογισμούς. Με τη βοήθεια αυτών θα καταλήξουμε σε αδιάψευστες αλήθειες (λόγους), που θα αποτελέσουν τις θεωρητικές βάσεις του τρόπου ζωής που επιλέξαμε να ακολουθήσουμε.

2. Έλεγε την αλήθεια των εντυπώσεών σου και χρησιμοποίησέ τις σωστά

Η αληθινή Λογική, όπως υποστηρίζει εύστοχα ο Hadot¹⁰²⁴, δεν είναι η θεωρία της Λογικής, αλλά η βιωμένη Λογική, η πράξη της σκέψης. Ρόλος της είναι να ελέγχει τις εντυπώσεις, τα ερεθίσματα δηλαδή, που έρχονται από τον εξωτερικό ή τον εσωτερικό μας κόσμο, έτσι ώστε να συγκρατούμε την ορμή μας και να μην βιαζόμαστε να διατυπώνουμε κρίσεις ότι αυτό που συμβαίνει είναι κακό ή καλό για μας, αλλά να διαλογιζόμαστε πάνω στις εντυπώσεις μας και να τις ελέγχουμε. Η λογική είναι το μόνο φυσικό μας χάρισμα το οποίο

¹⁰²² Seneca, *Beat.* 3.3, μτφ. Πετρόχειλος.

¹⁰²³ Cicero, *Tusc.* 5.68.

¹⁰²⁴ Hadot [2001] σ. 154-5.

μπορεί να αποφανθεί για τον εαυτό του, ότι δηλαδή κάτι είναι σύμφωνο μ' αυτήν ή όχι¹⁰²⁵.

Ο έλεγχος των εντυπώσεων αποτελεί, κατά τον Επίκτητο, το κατεξοχήν καθήκον της φιλοσοφίας –το πρώτο και κύριο έργο της¹⁰²⁶. Αποτελούσε μάλιστα, όπως μαρτυρεί ο ίδιος, και το κυριότερο δόγμα των φιλοσόφων –αρχής γενομένης από τον Ζήνωνα. Διέθετε μια σταθερή και σύντομη διατύπωση: «Ὁμῶς δ' ἀγαθοῦ χρῆσις οἷα δεῖ φαντασιῶν»¹⁰²⁷.

Ο έλεγχος των εντυπώσεων είναι μια άσκηση κατά την οποία, όπως επισημαίνει ο Foucault¹⁰²⁸, στοχεύουμε να μάθουμε: 1) αν εξωθούμαστε σε μια πράξη ή αν βιώνουμε πάθη, εξαιτίας του ίδιου του πράγματος που μας προκαλεί την εντύπωση ή εξαιτίας μιας κρίσης μας πάνω σ' αυτό, και 2) ποιον λόγο έχουμε να πράττουμε ή να μην πράττουμε με τον συγκεκριμένο τρόπο. Ο πρώτος στόχος αφορά την αλήθεια των εντυπώσεων και ο δεύτερος τη χρήση τους.

Σχετικά με τον έλεγχο της αλήθειας των εντυπώσεων πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι η καταληπτική φαντασία είναι συνακόλουθο ενός ερεθίσματος και μιας έλλογης κρίσης. Η αναβολή της συγκατάθεσης συνιστά, όπως είπαμε¹⁰²⁹, μια τεχνική που μας δίνει τον απαραίτητο χρόνο για να αποφασίσουμε αν θα αποδεχθούμε ή θα απορρίψουμε το ερέθισμα θέτοντας σε εγρήγορση την κριτική μας ικανότητα. Για να το πετύχουμε όμως αυτό, χρησιμοποιούμε κάποιες προλήψεις που διαμορφώθηκαν από προηγούμενες εντυπώσεις ή από διδασκαλίες και συνήθειες που δημιουργήθηκαν σε στιγμές που η

¹⁰²⁵ Επίκτητος, Δ. 1.1.1-5, 1.20.5.

¹⁰²⁶ Δ. 1.20.7: «ἔργον τοῦ φιλοσόφου τὸ μέγιστον καὶ πρῶτον δοκιμάζειν τὰς φαντασίας καὶ διακρίνειν καὶ μηδεμίαν ἀδοκίμαστον προσφέρεισθαι». Ο Sellars ([2004] σ.159) θεωρεί πως η ορθή χρήση των εντυπώσεων αποτελεί το θεμέλιο της Ηθικής του Επίκτητου και κεντρικό σημείο στο σχέδιό του να καλλιεργήσει την τέχνη του βίου.

¹⁰²⁷ Επίκτητος, Δ. 1.20.14-5 (μτφ.: Ουσία του αγαθού είναι πώς να χρησιμοποιούμε τις εντυπώσεις). Βλ. και Δ. 2.1.4.4: «ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἔστιν ἐν χρήσει φαντασιῶν καὶ τοῦ κακοῦ».

¹⁰²⁸ Βλ. Foucault [2001] σ. 163. Αυτή την τακτική ακολουθεί, κατά τον Foucault, ο Επίκτητος σε αντίθεση με χριστιανούς φιλοσόφους οι οποίοι προτείνουν τον έλεγχο των εντυπώσεων για να διαπιστωθεί αν υπάρχουν σ' αυτές σκέψεις που προέρχονται από τον Θεό ή τον Διάβολο.

¹⁰²⁹ Βλ. σ. 174.

συνειδητότητά μας δεν βρισκόταν σε εγρήγορση, όπως συνέβαινε, για παράδειγμα, στην προεφηβική ηλικία μας.

Ο άνθρωπος, όμως, που έχει εξασκήσει τις λογικές του ικανότητες έχει, πλέον, τα εφόδια και αναγνωρίζει την ανάγκη να υποβάλλει σε κριτικό έλεγχο όχι μόνο κάθε νέα εντύπωση που δημιουργείται, αλλά και τις παλαιότερες. Αυτό το φιλτράρισμα των εντυπώσεων πρέπει να γίνει καθημερινή άσκηση για τον μέλλοντα Στωικό, όπως τονίζει ο Επίκτητος στους μαθητές του:

Όπως ασκούμαστε για να αντιμετωπίσουμε τα σοφιστικά ερωτήματα, έτσι θα έπρεπε να ασκούμαστε κάθε μέρα και για να αντιμετωπίζουμε τις εντυπώσεις· γιατί μας θέτουν κι αυτές ερωτήματα (Δ.3.8.1).

Συγκεκριμένα, αυτό που οφείλουμε να κάνουμε με τις εντυπώσεις και τις γνώμες μας για τα πράγματα είναι, κατά τους Στωικούς, να τις ελέγχουμε και να πετάμε κάθε σχόλιο που μπορεί να περιέχουν. Η λογική επεξεργασία των εντυπώσεων εκφράζεται στον Επίκτητο με τη φράση «*δίελε ἃ πράγματα καὶ διάστησον*», όπως παρατηρεί ο Hijmans¹⁰³⁰. Στην ίδια τεχνική του τεμαχισμού και της επεξεργασίας των εντυπώσεων αναφέρεται και ο Μάρκος Αυρήλιος:

Ἡ γὰρ ὁρμή σου ἔστω εἰς τὸ πάντως ἀεὶ ὀρᾶν, τί ἐστὶν αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ τὴν φαντασίαν σοι ποιοῦν, καὶ ἀναπτύσσειν διαιροῦντα εἰς τὸ αἴτιον, εἰς τὸ ὑλικόν, εἰς τὴν ἀναφοράν, εἰς τὸν χρόνον ἐντὸς οὗ πεπαῦσθαι αὐτὸ δεήσει¹⁰³¹.

Ο στόχος της άσκησης αυτής είναι να αναπτύσσουμε μια εμπειρία για τον κόσμο όπως είναι από μόνος του, μια εμπειρία που παριστάνει τα πράγματα ούτε ως καλά ούτε ως κακά από μόνα τους¹⁰³². Ο Επίκτητος μας προτρέπει να σχηματίζουμε μόνο καταληπτικές φαντασίες, απαλλαγμένες από κάθε αξιολογική κρίση:

Και μετά βγαίνουμε έξω και, αν δούμε έναν ὑπατο, λέμε “εντυχισμένος”. Αν δούμε έναν εξόριστο, λέμε “ταλαίπωρα”

¹⁰³⁰ Hijmans [1959] σ. 81. Βλ. Επίκτητος, Δ. 2.5.4-5.

¹⁰³¹ Μάρκος Αυρήλιος 12.18. Βλ. και 12.10: «Αὐτὰ τὰ πράγματα ὀρᾶν, διαιροῦντα εἰς ὕλην, αἴτιον, ἀναφοράν».

¹⁰³² Sellars [2004] σ. 158.

φτωχό, “δυστυχισμένος, δεν έχει να φάει”. Πρέπει λοιπόν να αποκόψουμε αυτές τις κακές κρίσεις σ’ αυτό το έργο πρέπει να συγκεντρώσουμε τις προσπάθειές μας. Γιατί, τι είναι ο κλαυθμός κι ο οδυρμός; Κρίση. Τι η δυστυχία; Κρίση. Τι η σύγκρουση, τι η διχόνοια, τι το παράπονο, τι η κατηγορία, τι η φλυαρία; Όλα αυτά είναι κρίσεις και τίποτε άλλο¹⁰³³.

Ο Gourinat παρατηρεί πως για τον Μάρκο Αυρήλιο «όλη η προσπάθειά του για πειθάρχηση της συγκατάθεσης συνίσταται στην αποδέσμευση από κρίσεις αξιολογικές, ώστε η συγκατάθεση να παρέχεται μόνο σε εννοιοκτητικές παραστάσεις (καταληπτικές φαντασίες) τέτοιες, που να έχουν περιεχόμενο συγκεκριμένο και χαρακτήρα καθαρά περιγραφικό. Δεν παύει ο ίδιος να τονίζει ότι η πειθάρχηση της συγκατάθεσης έγκειται στην απόρριψη ακριβώς των αξιολογικών κρίσεων, γιατί αυτές είναι η αιτία της ταραχής που κατατρώχει την ψυχή μας: “Αν στενοχωρείσαι για κάτι έξω από σένα, δεν είναι αυτό το κάτι που σε βασανίζει, αλλά ο τρόπος που το κρίνεις” (8.47)»¹⁰³⁴.

Το διαρκές φιλτράρισμα των κρίσεων είναι γι’ αυτόν τον λόγο επιβεβλημένο. Η Nussbaum υποστηρίζει πως αυτή είναι η πιο γενική στρατηγική της στωικής θεραπείας, το ότι ο μαθητής πρέπει να προσέχει και να αξιολογεί διαρκώς τον τρόπο με τον οποίο βλέπει τον κόσμο. Σ’ αυτή την τακτική τον βοηθά στην αρχή ο δάσκαλος: «Για να ζεις σε αρμονία με τον λόγο σου, ενώ είσαι δεμένος με συνήθειες και συμβιβασμούς, πρέπει να είσαι σε εγρήγορση και να ερευνάς. Η δουλειά του δασκάλου είναι να ξυπνήσει και να βοηθήσει αυτή τη σύνθετη δραστηριότητα είναι πολλαπλή, σύνθετη και προσωπική: απαιτεί ψυχολογική διαδραστικότητα σε βαθύ επίπεδο, που προσπαθεί να λύσει μνήμες, επιθυμίες, φόβους και συνήθειες που επηρεάζουν τον μαθητή και διαμορφώνουν τον τρόπο που βλέπει τον κόσμο»¹⁰³⁵.

Προτείνουν, λοιπόν, οι Στωικοί μια συγκεκριμένη μέθοδο για την απαλλαγή των εντυπώσεων από εσφαλμένες κρίσεις, τον

¹⁰³³ Δ. 3.3.17-19. Βλ. και Δ. 3.8.6.

¹⁰³⁴ Gourinat [1999] σ. 107-108.

¹⁰³⁵ Nussbaum [1994] σ. 327-328.

επαναπροσδιορισμό τους. Ο Hadot μιλά για τους «φυσικούς» ορισμούς, τους οποίους συνήθιζε να δίνει στα πράγματα ο Μάρκος Αυρήλιος, και υποστηρίζει: «Μπορούμε να ονομάσουμε “φυσικό” τον ορισμό, γιατί απογυμνώνει τις παραστάσεις από κάθε υποκειμενική και ανθρωπομορφική εκτίμηση, από κάθε σχέση με την ανθρώπινη οπτική γωνία, για να τις ορίσει επιστημονικά και φυσικά»¹⁰³⁶.

Τα παρακάτω χωρία από τον Επίκτητο και τον Μάρκο Αυρήλιο μας δείχνουν τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να επαναπροσδιορίζουμε τα πράγματα και να τα λέμε με το όνομά τους:

Πρέπει πάντα να σχηματίζουμε τον ορισμό(φρον) ή την περιγραφή (ύψογραφήν) του αντικειμένου μιας εντύπωσης (φανταστοῦ) έτσι ώστε, ό,τι κι αν είναι το πράγμα αυτό στην ουσία του, να το βλέπουμε ολόγυμνο στο σύνολό του, αναλυμένο στα συστατικά του μέρη και να λέμε το όνομά του και τα ονόματα εκείνων των πραγμάτων από τα οποία αποτελείται και στα οποία θα διαλυθεί εντέλει¹⁰³⁷.

Όπως σχηματίζουμε εντυπώσεις σχετικά με τα φαγητά και τα παρόμοια φαγώσιμα και λέμε: το ένα είναι πτώμα ψαριού, το άλλο πτώμα κότας ή χοίρου και επίσης ότι ο Φάλερνος είναι χυμός από σταφύλια, η πορφύρα είναι μαλλί από πρόβατο βαμμένο με αίμα κοχυλιού και όσον αφορά τη συνουσία αυτή δεν είναι παρά το τρίψιμο μικρού εντέρου και η έκκριση βλέννας που συνοδεύεται από ένα μικρό σπασμό. Όπως, λοιπόν, είναι αυτές οι εντυπώσεις που αφορούν τα ίδια τα πράγματα και φθάνουν στην ουσία τους ώστε να τα βλέπουμε όπως είναι στην πραγματικότητα, με τον ίδιο τρόπο πρέπει να ενεργούμε σε όλη μας τη ζωή και στην περίπτωση που η πραγματικότητα μας φαίνεται εξαιρετικά αξιόπιστη, πρέπει να την απογυμνώνουμε και να βλέπουμε καθαρά την ευτέλειά της και να της αφαιρούμε τον θρύλο της για τον οποίο καυχιέται. Γιατί η αφροσύνη σε οδηγεί σε φοβερές πλάνες, και όταν μάλιστα πιστεύεις ότι

¹⁰³⁶ Hadot [2005] σ. 179.

¹⁰³⁷ Μάρκος Αυρήλιος 3.11.

καταγίνεσαι με σπουδαία πράγματα, τότε κυρίως σε εξαπατά¹⁰³⁸.

Για κάθε πράγμα που σου δίνει ευχαρίστηση, που σου χρησιμεύει σε κάτι ή που σου αρέσει, μην ξεχνάς να διαλογίζεσαι τίνος είδους πράγμα είναι αυτό, αρχίζοντας από τα πιο ασήμαντα. Αν λόγου χάριν σου αρέσει ένα τσουκάλι, να λες μέσα σου: “Ένα τσουκάλι είναι αυτό που μ’ αρέσει”. άμα σπάσει, δεν θα αναστατωθείς. Όταν δίνεις ένα γλυκό φιλί στο παιδί ή στη γυναίκα σου, να λες μέσα σου ότι, “Αυτό που φιλώ είν’ ένα ανθρώπινο πλάσμα” αν συμβεί να πεθάνει, δεν θα συνταραχθείς¹⁰³⁹.

“Αλλά είναι πια καιρός να πεθάνεις”. Γιατί λες να πεθάνω; Μην τραγικοποιείς τα πράγματα, αλλά πες τα όπως έχουν: “Είναι πια καιρός η ύλη να επιστρέψει πίσω σ’ εκείνα τα στοιχεία, από τα οποία συστήθηκε”¹⁰⁴⁰.

Θάνατος είναι η στιγμή κατά την οποία ξεκουραζόμαστε από τις αισθητηριακές εντυπώσεις, από τις σπασμωδικές ορμές μας, από την κοπιώδη λειτουργία της σκέψης και τις φροντίδες για τη σάρκα¹⁰⁴¹.

Με την τεχνική αυτή, των “φυσικών ορισμών” μπορούμε να δίνουμε το πρέπον περιεχόμενο στις καταστάσεις που μας συμβαίνουν και να αντλούμε μεγάλη δύναμη για να τις αντιμετωπίσουμε. Έτσι και στην περίπτωση που χάνουμε κάτι μπορούμε να λέμε: «Επιστράφηκε» (Εγχ. 11) στην περίπτωση που ζημιωνόμαστε οικονομικά: «Τόσο πουλιέται η απάθεια» (Εγχ. 12)¹⁰⁴²· όταν κάποιος μας κακολογεί ή μας βλάπτει: «Έτσι το έκρινε αυτός» (Εγχ. 42).

¹⁰³⁸ Μάρκος Αυρήλιος 6.13.

¹⁰³⁹ Επίκτητος, Έγχ. 3, μτφ. Σκουτερόπουλος.

¹⁰⁴⁰ Επίκτητος, Δ. 4. 7.15.

¹⁰⁴¹ «Θάνατος ανάπαυλα αισθητικής αντίτυπιας και όρμητικῆς νευροσπαστίας και διανοητικῆς διεξόδου και τῆς πρὸς τὴν σάρκα λειτουργίας», Μάρκος Αυρήλιος 6.28.

¹⁰⁴² «Η απώλεια (ἀποβολή) δεν είναι τίποτε άλλο από μεταβολή», υποστήριξε ο Μάρκος Αυρήλιος (9.35).

Το δεύτερο σκέλος της άσκησης στον έλεγχο των εντυπώσεων αφορά την ορθή χρήση τους. Στο σκέλος αυτό επιμένει ιδιαίτερα ο Επίκτητος. Το μόνο πράγμα, κατά τον Επίκτητο (Δ. 1.1.7-12), που οι θεοί μάς άφησαν στην εξουσία μας («ἐφ' ἡμῖν») είναι αυτό που έχει και τη μεγαλύτερη αξία από όλα: η ορθή χρήση των εντυπώσεων¹⁰⁴³. Και αυτό το έκαναν, καθώς λέει, επειδή δεν μπορούσαν αλλιώς. Γιατί, καθώς είμαστε στη γη και δεμένοι σε ένα γήινο σώμα μαζί με άλλους ανθρώπους, δεν θα μπορούσαμε να μείνουμε ανεπηρέαστοι από τους εξωτερικούς παράγοντες. Μας χάρισαν, λοιπόν, μια δύναμη «ὀρμητικὴν τε καὶ ἀφορμητικὴν καὶ ὀρεκτικὴν τε καὶ ἐκκλητικὴν» και με μια λέξη «τῆς χρηστικῆς ταῖς φαντασίαις» έτσι ώστε, αν φροντίζουμε αυτή τη δύναμη, να μπορούμε πραγματικά να διαθέτουμε ελεύθερη βούληση.

Χρησιμοποιούμε τις εντυπώσεις ορθά, όταν επιλέγουμε από αυτές να χρησιμοποιήσουμε όσες αφορούν αυτά που εξαρτώνται από μας και προς αυτές στρέφουμε την ορμή μας και όταν απορρίπτουμε ή αποστρεφόμεστε τις υπόλοιπες. Στο έργο αυτό μας βοηθά η λογική μας:

Γιατί, τέλος πάντων, έχουμε πάρει τη λογική από τη φύση; Για να χρησιμοποιούμε τις εντυπώσεις όπως πρέπει. Και η ίδια η Λογική, τι είναι; Σύστημα από κάποιες εντυπώσεις έτσι, από τη φύση, μπορεί να εξετάζει και τον εαυτό της (Δ.1.20.5).

Η ορθή χρήση των εντυπώσεων είναι το «ἄλογιστεῖν»¹⁰⁴⁴, η ίδια η φρόνηση, που αποτελεί και τον τελικό σκοπό όλης της ηθικής μας άσκησης, γιατί μας οδηγεί αμέσως στην ευδαιμονία. Έτσι ολοκληρώνουμε τον εαυτό μας. Γι' αυτό ο Επίκτητος μας προτρέπει να ελέγχουμε αν οι εντυπώσεις εξαρτώνται από μας και, αν δεν εξαρτώνται, να μην επιτρέπουμε να μας ωθούν σε καμία πράξη:

¹⁰⁴³ «Δεν ευγνωμονείς καλύτερα τους θεούς, που σε άφησαν να είσαι υπεράνω όσων πραγμάτων δεν έκαναν να εξαρτώνται από σένα, αλλά σε έκαναν υπεύθυνο μόνο για όσα εξαρτώνται από σένα; Για τους γονείς σε άφησαν ανεύθυνο, για τα αδέρφια, για το σώμα, για την περιουσία, για τον θάνατο. Για τη ζωή, το ίδιο. Για ποιο πράγμα λοιπόν σε έκαναν υπεύθυνο; Για το μόνο που εξαρτάται από σένα πώς, δηλαδή, πρέπει να χρησιμοποιείς τις εντυπώσεις» (Δ. 1.12.32-4).

¹⁰⁴⁴ Πλούταρχος, Ένν. 1072E.

Πέθανε ο γιος του τάδε. Απάντησε: “ Δεν εξαρτάται από την προαίρεσή του· άρα, όχι κακό”. Ο πατέρας τον τον αποκλήρωσε. “ Για είναι η γνώμη σου γι’ αυτό; “Δεν εξαρτάται από την προαίρεσή του όχι κακό”. Ο Καίσαρας τον καταδίκασε. “Δεν εξαρτάται από την προαίρεσή του·χι κακό”. Λυπήθηκε γι’ αυτά. “Εξαρτάται από την προαίρεσή του·κακό”. Το υπέμεινε με γενναιότητα. “Εξαρτάται από την προαίρεσή του·καλό”. Αν έτσι συνηθίσουμε, θα προοδεύσουμε γιατί ποτέ δεν θα συγκατατεθούμε σε τίποτε άλλο, παρά μόνο σ’ αυτό για το οποίο σχηματίζουμε μια καταληπτική φαντασία (Δ. 3.8.1-4).

Κακό είναι, λοιπόν, να λυπηθείς, να φοβηθείς, να περιπέσεις σε πάθος, γιατί μόνο αυτά μπορείς να αποφύγεις αυτά βρίσκονται υπό τον έλεγχό σου και επομένως ανήκουν στην προαίρεσή σου. Τα πράγματα, επειδή δεν διαθέτουν προαίρεση, δεν επιδέχονται ούτε τη φύση του κακού ούτε τη φύση του καλού (Δ. 2.1.4).

Άρα, όταν μιλάμε για «χρήση των εντυπώσεων», εννοούμε το πώς επιτρέπουμε σ’ αυτές να εξάπτουν την ορμή μας και να μας οδηγούν σε πράξεις εκούσιες ή ακούσιες και, όταν μιλάμε για «ορθή χρήση των εντυπώσεων», εννοούμε ότι παρακινούμαστε από αυτές συνειδητά σε πράξεις που αφορούν εμάς και συμβαδίζουν με τις αρχές μας.

Ο Foucault επισημαίνει ότι με την άσκηση αυτή «ο Επίκτητος βρίσκει την ευκαιρία να αναλογιστεί έναν συγκεκριμένο αριθμό αληθινών αρχών –που αφορούν τον θάνατο, την αρρώστια, τον πόνο, την πολιτική ζωή, κτλ. έτσι, μπορεί κανείς να δε ι αν είναι ικανός να αντιδράσει σύμφωνα με τις αρχές αυτές»¹⁰⁴⁵.

Γι’ αυτόν τον λόγο οφείλουμε να αναπτύξουμε την προσοχή μας και σ’ αυτόν τον τομέα, στον διαρκή έλεγχο των εντυπώσεων. Η ανάπτυξη της προσοχής είναι μια μορφή τέχνης του βίου. Ο Επίκτητος πολύ παραστατικά παραβάλλει την προσοχή που πρέπει να δείχνουμε

¹⁰⁴⁵ Foucault [2001] σ. 164. Ο Foucault ([2003] σ. 73-75) υποστηρίζει επίσης πως με το διαρκές φιλτράρισμα των εντυπώσεων «σταθμίζουμε τη σχέση ανάμεσα στον εαυτό μας και σ’ αυτό που παρασταίνεται, ώστε να δεχόμαστε στο πλαίσιο της σχέσης με τον εαυτό μόνον εκείνο που μπορεί να εξαρτάται από την ελεύθερη και σώφρονα επιλογή του υποκειμένου».

απέναντι στις κίβδηλες εντυπώσεις με την προσοχή που δείχνει ένας ελεγκτής νομισμάτων:

Προσέξτε τι συμβαίνει στην περίπτωση του νομίσματος, όπου πιστεύουμε ότι έχουμε κάποιο συμφέρον, πώς, δηλαδή, έχουμε βρει και τέχνη και όσα χρειάζεται ο ελεγκτής των νομισμάτων για να ελέγξει το νόμισμα, ως προς την όψη, την αφή, την όσφρηση και τέλος την ακοή ρίχνει κάτω το νόμισμα και προσέχει τον κρότο και δεν του αρκεί να τον ακούσει μια φορά, αλλά από την πολλή προσοχή γίνεται μουσικός. Έτσι, όπου νομίζουμε ότι το να πλανηθούμε από το να μην πλανηθούμε έχει σημαντική διαφορά, εκεί προσέχουμε πολύ να ξεχωρίσουμε αυτά που μπορούν να μας ξεγελάσουν, στην περίπτωση, όμως, του ταλαίπωρου πνεύματος, χάσκοντας και κοιμώμενοι αποδεχόμαστε κάθε εντύπωση γιατί δεν παίρνουμε είδηση τη ζημιά που παθαίνουμε¹⁰⁴⁶.

Διανοητική επαγρύπνηση, λοιπόν, στον ύψιστο βαθμό οφείλουμε, κατά τους Στωικούς, να προβάλλουμε απέναντι στις εντυπώσεις. Έτσι θα προβαίνουμε σε ορθές πράξεις και, επομένως, θα ευτυχούμε.



¹⁰⁴⁶ Επίκτητος, Δ. 1.20.8-11, μτφ. Ιωαννίδου-Χριστοδούλου.

Επίλογος

Εάν έχει γίνει πλέον σαφής ο τρόπος με τον οποίο οι Στωικοί αντιλαμβάνονταν την ευδαιμονία, τα χαρακτηριστικά της και τις πηγές προέλευσής της, τότε είναι εύκολο να κατανοήσουμε γιατί ο Σενέκας πιστεύει ότι κάθε άνθρωπος που πράττει «μεγαλόψυχο έργο» (*generosa res*) οφείλει να προτάσσει στη ζωή του τις παρακάτω αρχές, ασχέτως αν κατορθώνει εντέλει να τις υλοποιήσει:

Θα αντιμετωπίζω θάνατο ή κωμωδία με τον ίδιο τρόπο.

Θα υπομένω προσωπικά όλους τους μόχθους, όσο μεγάλοι κι αν είναι αυτοί, χαλυβδώνοντας το σώμα μου με τη δύναμη του πνεύματος.

Θα περιφρονώ τα υλικά αγαθά, είτε τα έχω είτε όχι, και δε θα μου στοιχίσει αν τα έχει κάποιος άλλος, ούτε και θα πάρουν τα μυαλά μου αέρα αν τα αγαθά αυτά αστράφτουν γύρω μου.

Δε θα δίνω σημασία στην τύχη, είτε αυτή έρχεται είτε φεύγει.

Όλα τα κτήματα θα τα βλέπω σαν δικά μου, και θα θεωρώ τα δικά μου σαν να ανήκουν σε όλους τους άλλους.

Θα ζω πάντα με τη συνείδηση ότι γεννήθηκα για τους άλλους, και γι' αυτό το λόγο θα είμαι ευγνώμων στη φύση, γιατί πώς θα μπορούσε αυτή να εξυπηρετήσει το έργο μου με καλύτερο τρόπο; Έχει προσφέρει εμένα, τον ένα σε όλους τους άλλους, και όλους τους άλλους τους πρόσφερε σ' εμένα, τον ένα.

Ό,τι τύχει να αποκτήσω, ούτε ως φιλάργυρος θα το αποθησαυρίσω ούτε ως σπάταλος θα το διασπαθίσω.

Τίποτε δε θα πιστέψω ότι κατέχω περισσότερο, όσο τα δώρα που πρόσφερα ύστερα από ώριμη σκέψη.

Δε θα εκτιμώ τις ενεργεσίες μου με βάση το πλήθος τους ούτε το μέγεθός τους ούτε με βάση οτιδήποτε άλλο πέρα από την εκτίμηση του αποδέκτη [...].

Τίποτε δε θα κάνω για να σχηματισθούν εντυπώσεις γύρω από το πρόσωπό μου· τα πάντα θα πράττω για τη συνείδησή μου.

Ό,τι κι αν κάνω όταν μόνο εγώ είμαι παρών, θα το θεωρώ σαν να έχει γίνει μπροστά στα μάτια όλων.

Όταν τρώω και πίνω, στόχος μου θα είναι να απαλείψω την ανάγκη της φύσης, όχι να γεμίσω και να αδειάσω την κοιλιά μου.

Θα είμαι ευχάριστος στους φίλους μου, ήπιος και συγκαταβατικός στους εχθρούς μου.

Θα δίνω τη συγγνώμη μου πριν καν να μου την απαιτήσουν, και θα σπεύδω να προσφέρω ό,τι έντιμο μου ζητηθεί.

Θα ξέρω ότι ολόκληρος ο κόσμος είναι πατρίδα μου, ότι οι θεοί την κυβερνούν και ότι αυτοί ζουν πάνω μου και γύρω μου και ελέγχουν τα λόγια και τις πράξεις μου.

Και, όποτε η φύση ζητήσει πίσω την πνοή μου ή η λογική μου την απελευθερώσει, θα φύγω δηλώνοντας ότι αγάπησα την ορθή συνείδηση και κάθε αγαθή προσπάθεια, ότι δεν περιόρισα την ελευθερία κανενός και, οπωσδήποτε, όχι τη δική μου¹⁰⁴⁷.

Είναι φανερό ότι η στωική φιλοσοφία γεννά ανθρώπους με αξιοζήλευτη προσωπικότητα, με μεγαλείο ψυχής ανθρώπους που συνταιριάζουν αρμονικά στον τρόπο ζωής τους φαινομενικά αντιθετικές διαθέσεις: την ελεύθερη βούληση με την αποδοχή της αναγκαιότητας, την αυστηρότητα με την ανοχή, τη θεωρία με την πράξη, την επαγρύπνηση με τη γαλήνη, την αγάπη για τη ζωή με την αποδοχή της ιδέας του θανάτου, τη φιλοπατρία με τον κοσμοπολιτισμό, πλάθοντας μέσα από τις αντιθέσεις αυτές έναν ισορροπημένο χαρακτήρα.

Για έναν Στωικό το ζητούμενο είναι η καλαισθησία του βίου του, καθώς επιζητά να διαμορφώσει έναν εαυτό ακέραιο και ανεξάρτητο που ελέγχει πλήρως το νου του και στρέφει την ορμή του μόνο σε ό,τι η φύση τού επιτρέπει να είναι κυρίαρχος, και όχι σε οτιδήποτε θα τον παρέσυρε σε ασταθείς συναισθηματικές καταστάσεις και θα τον ευτέλιζε. Γι' αυτό η επιστημονική αναζήτηση των Στωικών αποβλέπει στην ανεύρεση αυτού ακριβώς που ο άνθρωπος μπορεί εκ φύσεως να ελέγχει, ώστε πάνω σ' αυτό να μπορεί να χτίσει έναν εαυτό που θα

¹⁰⁴⁷ Seneca *Beata* 20.3-5. μτφ. Ν. Πετρόχειλος.

τολμούσαμε να τον αποκαλέσουμε «ωραίο». Γιατί «ωραίος» είναι ο άνθρωπος που διαθέτει αυτοκυριαρχία.

Όλη η ηθική θεωρία των Στωικών συγκεφαλαιώνεται στη «νοητική πειθαρχία» (“mind control”), με την έννοια ότι ο νους είναι πειθαρχημένος στις αρχές του. Επαναπροσδιορίζει διαρκώς τη λειτουργία του βελτιώνοντάς την. Ο Στωικός δίνει χρόνο στον εαυτό του να σκεφτεί και να διοχετεύσει προς την ορθή κατεύθυνση την ορμή του. Αυτή η νοησιαρχία όμως δεν διαθέτει καμία αυταρέσκεια. Βασίζεται, βέβαια, στην αξιοποίηση του νου, του ξεχωριστού αυτού εργαλείου που διαθέτει εκ φύσεως ο άνθρωπος, αλλά αποβλέπει σε μια ζωή σύμφωνη με την αρετή.

Ο Στωικός, ωστόσο, δεν επιδιώκει να γίνει απλώς ενάρετος επιδιώκει να γίνει ευδαίμων. Χρησιμοποιεί τις αρετές ως μέσα για να ζήσει τη μακαριότητα, γιατί οι αρετές συγκεφαλαιώνουν τη γνώση που απαιτείται για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο. Εάν ο εαυτός μας είναι η προαίρεση και η συγκατάθεση, με άλλα λόγια οι επιλογές μας και το «να» ή το «όχι» μας στις προκλήσεις των εντυπώσεων, τότε, την ώρα που απαιτείται να επιλέξουμε και να συγκατατεθούμε στο πώς θα κατευθύνουμε την ορμή μας, οφείλουμε να αναρωτιόμαστε εάν η απόφασή μας συνάδει με τις αρετές της φρόνησης, της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης και της ανδρείας. Μόνο εάν αυτό συμβαίνει, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι πράττουμε εκείνο που αρμόζει, το καθήκον, και ότι οδηγούμαστε στην ολοκλήρωση (οικείωση) και, επομένως, στην ευδαιμονία.

Μια τέτοια συμπεριφορά για να αποκτήσει σταθερότητα απαιτεί συστηματική άσκηση. Πρόκειται για μια διαρκή προσπάθεια που διαθέτει έντονη εξωστρέφεια αλλά και έντονη εσωστρέφεια. Εξωστρέφεια, γιατί αυτός ο τρόπος ζωής απαιτεί γνώσεις, οπότε οφείλουμε να γινόμαστε κοινωνοί των επιστημονικών κατακτήσεων και εσωστρέφεια, γιατί οφείλουμε να αξιοποιούμε τις γνώσεις αυτές στη ζωή μας και να ασκούμε τον εαυτό μας στον ενδεδειγμένο τρόπο ζωής. Και αυτή η κίνηση είναι αδιάλειπτη, καθώς ο νεόδημος εαυτός μας οφείλει διαρκώς να επιστρέφει όλον αυτόν τον εσωτερικό πλούτο στον κοινωνικό περίγυρο –χωρίς τους άλλους, άλλωστε, δεν είναι δυνατή η ευδαιμονία, κατά τους Στωικούς–, και από αυτόν τον

περίγυρο οφείλει να συνεχίσει να αντλεί ερεθίσματα και να τα αξιοποιεί με την άσκηση για την ηθική βελτίωσή του.

Στην εκπνοή, λοιπόν, της ελληνικής φιλοσοφίας, η Αρχαία Στοά στην Αθήνα κατάφερε, συνεχίζοντας την παράδοση των προκατόχων της, να απαλλάξει την επιστημονική γνώση από τις προκαταλήψεις. Απελευθέρωσε την ανθρώπινη σκέψη υποδεικνύοντάς της έναν ασφαλή τρόπο λειτουργίας και έδωσε φτερά στην ανθρώπινη πράξη, γιατί τη στήριξε στην απελευθερωμένη σκέψη. Τα ινία παρέλαβε η Μέση Στοά στη Ρόδο και αργότερα η Νέα Στοά στη Ρώμη και τη Νικόπολη και όπου αλλού δίδαξαν οι Στωικοί δάσκαλοι.

Σήμερα, έχουμε λησμονήσει ότι η γνώση είναι ωφέλιμη κυρίως για την ηθική απελευθέρωση του ανθρώπου και τη χρησιμοποιούμε συνήθως μόνο για να κατασκευάζουμε «χρήσιμα» αντικείμενα. Το μεγάλο χάσμα που υπάρχει ανάμεσα στην επιστήμη και την πνευματική ζωή πηγάζει από τη διάσταση ανάμεσα στους ειδικούς της γνώσης και στους μη ειδικούς, που αποτελούν την πλειοψηφία. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η συμπεριφορά μας να καθίσταται ανάπηρη, καθώς πηγάζει από μια ανάπηρη γνώση.

Παραμένουμε σαν τα νευρόσπαστα για τα οποία μας μίλησε ο Μάρκος Αυρήλιος, συνεχίζοντας να ζούμε μέσα στην αντίφαση: άλλες αρχές και αξίες να αποδεικνύει στη θεωρία η σύγχρονη επιστήμη και άλλες να ακολουθούμε στη ζωή μας, προσβάλλοντας έτσι τη νοημοσύνη μας.

Είναι βέβαιο ότι ένας σύγχρονος Στωικός θα είχε πρωτίστως από τον εαυτό του την απαίτηση να ενημερώνεται γύρω από τις νέες επιστημονικές αναζητήσεις, καθώς και να εξασκεί τις νοητικές δυνάμεις του ώστε να έχει πρόσβαση στα πορίσματά τους και να ελέγχει την αλήθεια τους, με στόχο να τα χρησιμοποιεί για να απαλλάσσεται από τις βασανιστικές και παραπλανητικές προκαταλήψεις που τον οδηγούν σε λανθασμένες επιλογές.

Το ηθικό πρόταγμα των Στωικών «ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν», που συγκεφαλαιώνει σε μια φράση τη συστηματικότητα της φιλοσοφικής τους προσέγγισης, Λογική ὁμολογουμένως), Φυσική (τῇ

φύσει), Ηθική (ἠθῆ), μπορεί να αποτελέσει ένα σύγχρονο ηθικό πρόταγμα –κάτι που ο σύγχρονος άνθρωπος έχει μεγάλη ανάγκη μέσα στην επιστημονικά κατακερματισμένη πραγματικότητα που ζει.

«Τι θα πρέσβευε, άραγε, σήμερα η στωική ηθική, αν αντιμετώπιζε τα μεγάλα πνεύματα και τις επιστημονικές εξελίξεις της εποχής μας;», αναρωτιέται ο Becker στο βιβλίο του *A New Stoicism* και προσπαθεί να υπογραμμίσει αυτή τη δυνατότητα της στωικής ηθικής να προσαρμόζεται σε σύγχρονα επιστημονικά περιβάλλοντα καθώς και να παρέχει την ταυτότητα του στωικού στους σύγχρονους ανθρώπους.

Πράγματι, παρόλο που η σύγχρονη Φυσική έχει σήμερα σημειώσει μεγάλη πρόοδο σε σχέση με την Αρχαιότητα, ωστόσο, στο βαθμό που με τις έρευνές της αποδεικνύει και πάλι την ενότητα του σύμπαντος, κατ' ανάγκη μάς οδηγεί να αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο με παρόμοιο τρόπο με αυτόν που πρότειναν οι Στωικοί. «Η ηθική θεωρία της Στοάς», υποστηρίζει ο Becker, «από τη στιγμή που απαλλάχθηκε από τα θεολογικά και μεταφυσικά στοιχεία της, έχει μια εντυπωσιακή και πειστική σύνδεση με τη σύγχρονη επιστήμη, και παραμένει φιλοσοφικά αξεπέραστη»¹⁰⁴⁸.

Σπουδαίο ρόλο, επίσης, μπορεί να διαδραματίσει σήμερα η στωική φιλοσοφία στον χώρο της εκπαίδευσης¹⁰⁴⁹ λόγω της διεπιστημονικότη-

¹⁰⁴⁸ Becker [2003] σ. 236.

¹⁰⁴⁹ Η Nussbaum ([2003] σ. 23) χρησιμοποιεί τον όρο *cognitive moral development* (γνωστική ηθική ψυχολογία): «Όπου βλέπουμε την υποψία και την έχθρα για τον αλλοδαπό, μπορούμε πάντα να προσπαθήσουμε να την αντιμετωπίσουμε μέσω των προγραμμάτων της εκπαίδευσης που θα κάνουν την ιδέα της παγκόσμιας υπηκοότητας, που υποστήριξαν οι Στωικοί και ο Kant, πραγματικότητα στα σχολεία και τα πανεπιστήμιά μας, διδάσκοντας στους νέους να δουν τον αλλοδαπό, όπως και ο Μάρκος Αυρήλιος, ως έναν από τον οποίο μπορούν πραγματικά να μάθουν κάτι και, βέβαια, ως κάποιον στην κατάσταση του οποίου, σε μια ενδεχόμενη ανατροπή των πραγμάτων, μπορεί οι ίδιοι να περιέλθουν. Την ίδια μέθοδο μπορούμε να εφαρμόσουμε απέναντι στον ταξικό και κοινωνικό ρατσισμό. Εάν αναγνωρίζουμε ότι οι Στωικοί έχουν δίκιο για τον τρόπο που ερμηνεύουν τα πάθη, οφείλουμε να αναλάβουμε ένα καθήκον: γιατί μας λένε ότι έχουμε μεγάλη δύναμη που μπορεί να ξεπεράσει τον ρατσισμό, τον σεξισμό και άλλα διχαστικά πάθη που αντιστρατεύονται τον κοσμοπολίτικο ανθρωπισμό, εάν θα αφιερώσουμε μόνο αρκετή προσοχή στη γνωστική ηθική ανάπτυξη (*cognitive moral development*) των νεολαίων».

Ο Sorabji ([2009] σ. 162) χρησιμοποιεί τον όρο “*cognitive therapy*” επισημαίνοντας ότι η στωική ανάλυση των παθών υπήρξε ακριβέστερη από τις σύγχρονες αναλύσεις και

τάς της υποδεικνύοντας πώς οι διάφοροι τομείς του επιστητού μπορούν να έχουν ένα και μόνο σκοπό: την ορθή πράξη θα πετύχουμε τη συνέπεια ανάμεσα σ' αυτό που γνωρίζουμε και σ' αυτό που πράττουμε. Έτσι ώστε να μπορούμε να αποχαιρετούμε τους μαθητές μας όταν αποφοιτούν, όπως τους αποχαιρετούσε και ο Επίκτητος (Δ. 1.30.5):

Πήγαινε λοιπόν, και τώρα που έχεις μέσα σου θάρρος και στον νου σου γνώσεις, θα δεις τι σημασία έχει να είσαι νέος που έχει ασκηθεί σε όσα πρέπει, ανάμεσα σε ανθρώπους που δεν έχουν ασκηθεί.



συνέβαλε άμεσα σε μια θεραπεία που μπορούμε ακόμα επιτυχώς να χρησιμοποιήσουμε σε πολλές περιπτώσεις στη ζωή μας. Πρόσθεσε ακόμη ότι το στωικό σύστημα μπορεί να παραγάγει ανθρώπους με έναν ορισμένο τύπο μεγαλοσύνης.

Βιβλιογραφία

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΠΗΓΕΣ

- Cicero Marcus Tullius, *De Divinatione, De Fato, Timaeus*, εκδ. R. Giomini, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, B. G. Teubner, Leipzig 1975.
- Cicero Marcus Tullius, *De Finibus Bonorum et Malorum*, εκδ. Claudio Moreschini, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, K. G. Saur, München / Leipzig 2005.
- Cicero Marcus Tullius, *De Natura Deorum, Academica*, αγγλ. μτφ. H. Rackham, Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1972 (1933¹).
- Cicero Marcus Tullius, *De natura Deorum*, εκδ. W. Ax, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, B. G. Teubner, Stuttgart 1980.
- Cicero Marcus Tullius, *De Officiis*, αγγλ. μτφ. M. Winterbottom, Oxford University Press, Oxford 1994.
- Cicéron, *Les paradoxes des stoïciens*, έκδ. και γαλλ. μτφ. J. Molager, Les Belles Letters, Paris 1971.
- Cicero Marcus Tullius, *Tusculanae Disputationes*, εκδ. M. Pohlenz, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, B. G. Teubner, Stuttgart 1982.
- Diogenis Laertius, *Vitae Philosophorum*, τόμ. I, Libri I-X, εκδ. M. Marcovich, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1999, (Walter de Gruyter, Berlin 2008).
- Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae*, εκδ. H. Schenkl, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, B. G. Teubner, Stuttgart 1965, (Teubner, Leipzig ¹1916)
- Epictetus, τόμ. I, *Discourses, Books I & II*, 1956, τόμ. II, *Discourses, Books III & IV, The Manual, And Fragments* 1964, αγγλ. μτφ. W. A. Oldfather, Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Μάρκου Αντωνίνου αυτοκράτορος «Τὰ εἰς ἑαυτόν» / *The meditations of the emperor Marcus Antoninus*, αγγλ. μτφ. A. S. L. Farquharson, τόμ. I Text and Translation, τόμ. II Greek Commentary, Clarendon Press, Oxford 1968.

Musonius Rufus, *Reliquiae*, εκδ. O. Hense, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, B. G. Teubner, Leipzig 1905.

Plutarch's *Moralia*, τόμ. XII, part II, *On Stoic Self-Contradictions, Conspectus of the Essay, "The Stoics talk more paradoxically than the Poets", Against the Stoics on Common Conceptions*, αγγλ. μτφ. H. Cherniss, The Loeb Classical Library, Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1976.

Plutarchus, *Moralia*, τόμ. VI, fasc. 2, *Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων, Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν, Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικοὺς*, εκδ. M. Pohlenz, curavit R. Westman, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1959.

Seneca Lucius Annaeus, *Moral Essays*, τόμοι 3, κείμενο – αγγλ. μτφ. J. W. Basore, Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1963, 1965, 1964.

Seneca Lucius Annaeus, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, τόμοι 3, κείμενο – αγγλ. μτφ. R. M. Gummere, Heinemann, London, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1953.

Στοβαίος Ιωάννης, *Ἐκλογαὶ Ἀποφθέγματα Ὑποθῆκαι*, τόμοι 4, εκδ. C. Wachsmuth – O. Hense, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1958.

Συλλογές στωικῶν κειμένων

von Arnim H. F. A., *Stoicorum Veterum Fragmenta* (τόμ. 1^{ος}, *Zeno et Zenonis discipuli*, 1905¹, τόμ. 2^{ος}, *Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*, 1903¹, τόμ. 3^{ος}, *Chrysippi Fragmenta Moralia, Fragmenta Suc-*

- cessorum Chrysippi*, 1903¹, τόμ. 4^{ος}, *Quo Iudices Continentur*, εκδ. M. Adler, 1924¹), K. G. Saur, München / Leipzig 2004.
- Bréhier É., *Les Stoïciens*, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1962. Τόμ. I & II , Ouvrage reproduit par procédé photomécanique 2006).
- Brun J., *Les Stoïciens* (Bibliothèque Classique de Philosophie “Les Grands Textes”), PUF, Paris 1962².
- Dufour R., *Chryssippe, Oeuvre philosophique*, Les Belles Lettres, Παρίσι 2004.
- Long A. A. & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, τόμ. 1^{ος}, Translations of the principal sources, with philosophical commentary & τόμ. 2^{ος}, Greek and Latin texts with notes and bibliography.
- Long A. A. & D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, τόμ. 2^{ος}, *Les Stoïciens*, γαλλ. μτφ. J. Brunschwig et P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris 2001.
- Μιχαηλίδης Κ. Π., (εισ., μτφ., σχ.), *Ζήνων ο Κιτιεύς*, Αρχαία Κυπριακή Γραμματεία 5, Ίδρυμα Α. Γ. Λεβέντης, Λευκωσία 1999.

Ελληνικές εκδόσεις με μετάφραση και σχόλια

- Διογένης Λαέρτιος, *Απαντα, Βίοι Φιλοσόφων*, τόμ. 3^{ος} βιβλία 6-7, εισ., μτφ., σχ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα 1994.
- Επίκτητος, *Διατριβές*, 4 τόμοι, μτφ. Ι. Σ. Χριστοδούλου, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2002.
- Επίκτητος, *Έγχειρίδιον*, μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Στιγμή, Αθήνα 1993.
- Επικτήτου *Έγχειρίδιον*, Μάρκου Αυρηλίου *Εἰς Ἐαυτόν*, Κλεάνθους *Ύμνος εἰς Δία*, μτφ. Σ. Δέλτας, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Εστίας», Αθήνα 2002.

- Κικέρων, *Όταν σκέφτομαι το θάνατο: πρώτη Τουσκουλανή Διατριβή*, μτφ. Ό. Παπακώστα, Ωκεανίδα, 2003.
- Μάρκος Αυρήλιος, *Τά εις έαντόν*, μτφ. F. de Giorgio, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1939.
- Μάρκος Αυρήλιος, *Τά εις έαντόν*, εισ., μτφ., σχ. Γ. Αβραμίδης, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2008.
- Μάρκος Αυρήλιος, *Άπαντα, Τά εις έαντόν*, 2 τόμοι (τόμ. 1^{ος}: βιβλία Α'-ΣΤ', τόμ. 2^{ος}: βιβλία Ζ'-ΙΒ'), εισ., μτφ., σχ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα 1998.
- Σέξτος Εμπειρικός, *Πρός Λογικούς*, μτφ. Α.-Μ. Καραστάθη, Κάκτος, Αθήνα 1998.
- Σενέκας, *Περί της πνευματικής γαλήνης*, [*De Tranquillitate animi*], Λατινικό κείμενο, εισ., μτφ., σχ. Ν. Πετρόχειλος, Πατάκης, Αθήνα 1997.
- Σενέκας, *Για μια ευτυχισμένη ζωή*, [*De Vita Beata*], Λατινικό κείμενο, εισ., μτφ., σχ. Ν. Πετρόχειλος, Πατάκης, Αθήνα 2004.
- Σενέκας, *Περί της συντομίας της ζωής*, [*De Brevitate Vitae*], Λατινικό κείμενο, εισ., μτφ., σχ. Ν. Πετρόχειλος, Πατάκης, Αθήνα 2005.
- Σενέκας, *Επιστολές στον Λουκίλιο*, μτφ. Γ. Αραμπατζής, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1995.
- Σενέκας, *Επιστολή 90*, εισ., μτφ., σχ. Τ. Νικολαΐδης, Στιγμή, Αθήνα 2002.

B. ΒΙΒΛΙΑ – ΜΕΛΕΤΕΣ

- Algra K., «Zeno of Kitium and Stoic Cosmology: some notes and two case studies», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 155-184.
- «Stoic Theology», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 153-178.
 - «Epictetus and Stoic Theology», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007] σ. 32-55.

- Annas E. Julia, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1994.
- *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York - Oxford 1995.
 - «Ethics in Stoic Philosophy», *Phronesis*, 52, 2007, σ. 58-87.
 - «Epictetus on Moral Perspectives», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007β] σ. 140-152.
- Aubin S. J. Paul, *Le Problème de la "Conversion"*, Beauchesne, Paris 1963.
- Babut D., *Plutarque et le stoïcisme*, PUF, Paris 1969.
- Barnes J., «La doctrine du retour éternel», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 3-21.
- «Αριστοτέλης και Στωική Λογική», *Δευκαλίων*, 15/1, 1997α, σ. 29-61.
 - *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden: Brill, New York 1997β.
- Becker L. C., *A new Stoicism*, Princeton University Press, New Jersey 1998.
- «Human Health and Stoic Moral Norms», *Journal of Medicine and Philosophy*, 28, 2003, σ. 221-238.
- Bobzien S., «Stoic Conceptions of Freedom and their Relation to Ethics», στο Sorabji (επιμ.) [1997] σ. 71-89.
- *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998.
 - «Chrysippus' Theory of Causes», στο Ierodiakonou (επιμ.) [1999] σ. 196-242.
 - «Stoic Logic», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 85-123.
- Bodsom A., *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Les Belles Letters, Paris 1967.
- Boys-Stones G., «Fallere sollers: the ethical pedagogy of the Stoic Cornutus», στο Sorabji και Sharples (επιμ.) [2007] σ. 77-88.
- Bréhier É., *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, PUF, Paris 1951.
- *La théorie des incorporelles dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris 1970.
- Brennan T., «Stoic Moral Psychology», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 257-294.
- *The stoic life*, Clarendon Press, Oxford 2005.
- Bridoux A., *Le stoïcisme et son influence*, Vrin, Paris 1966.
- Brunschwig J. (επιμ.), *Les Stoïciens et leur Logique*, Vrin, Paris 1978.
- «Le modèle conjonctif», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 58-86.
 - «The cradle argument in Epicureanism and Stoicism», στο Schofield και Striker (επιμ.) [1986] σ. 113-144.

- «Zeno between Kition and Athens», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 11-28.
 - «Stoic Metaphysics», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 206-232.
- Brunschwig J. και Nussbaum M. C. (επιμ.) *Passions and Perceptions, Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Clarke M. L., *Το ρωμαϊκό πνεύμα: Ιστορία της ρωμαϊκής σκέψης από τον Κικέρωνα ως τον Μάρκο Αυρήλιο*, μτφ. Π. Δημητρίου, Λ. Μ. Τρομάρας, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2004.
- Cooper J. M., «Eudaimonism, the Appeal to Nature, and “Moral Duty” in Stoicism», στο Engstrom και Whiting (επιμ.) [1996] σ. 261-284.
- «Stoic Autonomy», *Social Philosophy & Policy Foundation*, 20, 2003, σ. 1-29.
 - «The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007] σ. 9-19.
- Couloubaritsis L., «La psychologie chez Chrysippe», στο *Aspects de la Philosophie Hellénistique*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1986, σ. 99-146.
- Crivelli P., «Epictetus and Logic», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007] σ. 20-31.
- Δαράκη Μ., «Les fonctions psychologiques du Logos», στο Brunschwig (επιμ.), [1978] σ. 87-120.
- *Μια Θρησκευτικότητα χωρίς Θεό, Ο άνθρωπος και η φύση, στους Στωικούς της Αθήνας*, Σύναλμα, Αθήνα 2001.
- Dodds E. R., *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια Εποχή Αγωνίας, Από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο*, μτφ. Κ. Αντύπας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.
- Δραγώνα-Μονάχου Μ., «Η Προαίρεσις στον Αριστοτέλη και στον Επίκτητο, Μια συσχέτιση με την έννοια της πρόθεσης στη φιλοσοφία της πράξης», *Φιλοσοφία*, 8-9, 1978-79, σ. 265-310.
- Dragona-Monachou M., «Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism, Calcidius as an authority on Cleanthes’ theodicy (SVF 2,933)», *Φιλοσοφία*, 3, 1973, σ. 262-306.
- *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, Αθήνα 1976.
 - «Zeno’s moral and political radicalism», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 325-350.
 - «Epictetus on Freedom: Parallels between Epictetus and Wittgenstein», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007] σ. 112-139.

- Drozdek A., «Lecton: Stoic Logic and Ontology», *Acta Ant. Hung.*, 42, 2002, σ. 93-104.
- Dumont J.-P., «Mos geometricus, mos physicus», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 121-134.
- Egli Urs, «Stoic syntax and semantics», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 135-154.
- Engberg-Pedersen T., «Discovering the good: oikeiosis and kathekonta in Stoic ethics», στο Schofield και Striker (επιμ.) [1986] σ. 145-184.
- Engstrom St. και Whiting J. (επιμ.), *Aristotle, Kant, and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Edelstein L., *Ο Στωικός Σοφός ή το Νόημα του Στωικισμού*, μτφ. Ρ. Μπέκνεο, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη 2002.
- Erler M., «Stoic oikeiosis and Xenophon's Socrates», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 239-259.
- «Death is a Bugbear: Socratic 'Epode' and Epictetus' Philosophy of the Self», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007] σ. 99-111.
- Festugière A.-J., *Deux prédicateurs de l'antiquité: Télès et Musonius*, Vrin, Paris 1978.
- *Personal Religion among Greeks*, University of California Press, Berkeley και Los Angeles 1960.
- Fiala A., «Stoic Tolerance», *Res Publica*, 9, 2003, σ. 149-168.
- Foucault M., «Technologies of the Self», στο *Technologies of the Self, A seminar with Michel Foucault*, επιμ. L. Martin, H. Gutman, P. Hutton, University of Mass. Press, Mass. 1988, σ. 16-49. Η ίδια ομιλία υπάρχει και στο *Essential Works of Foucault 1954-1984*, τόμ. 1, Ethics, επιμ. P. Rabinow, μτφ. R. Murley και άλλοι, Penguin Books, London 2000, σ. 223-251. Μεταφρασμένη στα Γαλλικά υπάρχει επίσης στο *Dits et écrits*, τόμ. 4. 1980-1988, Gallimard, με τον τίτλο *Les techniques de soi*, σ. 783-813.
- «L'herméneutique du sujet», στο *Résumé des cours 1970-1982, Conférences essays et leçons*, Collège de France, Julliard, Paris 2001, σ. 145-166.
 - «Η μέριμνα για τον εαυτό μας», στο *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμ. 3, μτφ. Γ. Κρητικός, Ράππα, Αθήνα 2003, σ. 47-82.
- Forschner M., «Theoria and Stoic Virtue: Zeno's legacy in Cicero, Tusculanae disputationes V», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 259-290.
- Frede D., «Stoic Determinism», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 179-205.
- Frede M., «The Stoic doctrine of the affections of the soul», στο Schofield και Striker (επιμ.) [1986] σ. 93-110.

- «Περί της Στωϊκής Έννοιας του Αγαθού», *Δευκαλίων*, 15/1, 1997, σ. 81-106.
 - «Euphrates of Tyre», στο Sorabji (επιμ.) [1997] σ. 1-11. Περιλαμβάνεται μεταφρασμένο στον τόμο *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, σ. 187-210.
 - *A Notion of a Person in Epictetus*, στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007] σ. 153-168.
 - *Η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία, Όψεις της ιστορίας και της ιστοριογραφίας της*, επιμ. Χλ. Μπάλλα, Εκκρεμές, Αθήνα 2008.
- Gaskin R., «The Stoics on Cases, Predicates and the Unity of the Proposition», στο Sorabji (επιμ.) [1997] σ. 91-108.
- Gill C., «The School in the roman imperial period», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 32-58.
- *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford 2006.
 - «Marcus Aurelius», στο Sorabji και Sharples (επιμ.) [2007] σ. 175-188.
- Goldsmith V., *Le système stoïcien et l'idée du temps*, Vrin, Paris 1953.
- «Remarques sur l'origine épicurienne de la prénotion» στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 155-170.
- Goulet-Cazé M.-O., *L'Ascèse Cynique, Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris 1986.
- *Les Kynika du stoïcisme*, Hermes Einzelschriften - Band 89, Steiner, Wiesbaden Stuttgart, 2003.
- Gourinat J.-B., *Οι Στωϊκοί για την ψυχή*, μτφ. Κ. Ν. Πετρόπουλος, Ινστιτούτο του βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999.
- Graeser A., «The Stoic Categories», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 199-223.
- Griffin M., «Seneca's pedagogic strategy: Letters and De beneficiis», στο Sorabji και Sharples (επιμ.) [2007] σ. 89-114.
- Γρόλλιος Κ. Χ., *Τέχνη Αλυπίας*, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 1956.
- Hadas M., *The stoic philosophy of Seneca: essays and letters of Seneca*, W. W. Norton, New York 1968.
- Hadot P., «Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques», *Revue des études latines*, 48, 1970, σ. 146-147, 174-178.

- Hadot P. και P., *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité, L'enseignement du «Manuel d'Épictète» et son commentaire néoplatonicien*, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris 2004.
- Hadot P., *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, Museum Helveticum 36, 1979, σ. 201-23.
- «Theologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque», στο Tardieu (επιμ.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, σ. 13-34.
 - *La Philosophie comme manière de vivre*, Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, Mischel, Paris 2001.
 - *Exercices spirituels et philosophie antique*, Bibliothèque de «L'Évolution de l'Humanité», Michel, Paris 2002α.
 - *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, μτφ. Α. Κλαμπατσέα, Ίνδικτος, Αθήνα 2002β.
 - *Σωκράτους εγκώμιον*, μτφ. Α. Μιχαήλ, Εξάντας-Νήματα, Αθήνα 2002γ.
 - *La Citadelle intérieure, Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle*, Fayard, Le Livre de Poche, Paris 2005.
- Hahn D., «Zeno before and after Stoicism», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 29-56.
- Hankinson R. J., «Stoic Epistemology», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 59-84.
- «Stoicism and Medicine», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 295-309.
- Hijmans B. L., *Askésis, Notes on Epictetus' Educational System*, Van Gorcum, 1959.
- Ιεροδιακόνου Κ., «Παρακμή και Αναβίωση του Στωικισμού», *Δευκαλίων*, 15/1, 1997, σ. 7-28.
- Ιεροδιακόνου Κ., «The Stoic Division of Philosophy», *Phronesis*, 38, 1993, σ. 57-74.
- «Zeno's Arguments», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 81-112.
 - «The Philosopher as God's Messenger», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007] σ. 56-70.
 - (επιμ.) *Topics in stoic philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1999.
- Imbert Cl., «Théorie de la représentation et doctrine logique» στο Brunschwig (επιμ.), [1978] σ. 223-250.
- Inwood B., «Κανόνες και συλλογιστική στη στωική Ηθική», *Δευκαλίων*, 15/1, 1997, σ. 107-143.
- «Why Do Fools Fall in Love?», στο Sorabji (επιμ.) [1997] σ. 55-69.
- Inwood B. (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, New York, 2003.

- Irvine W. B., *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Irwin T. H., «Stoic and Aristotelian conceptions of happiness», στο Schofield και Striker (επιμ.) [1986] σ. 205-244.
- «Stoic Naturalism and its Critics», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 345-364.
- Jackson-McCabe M., «The Stoic Theory of Implanted Preconceptions», *Phronesis*, 49/4, 2004, σ. 323-347.
- Κάλφας Β., *Πλάτωνος «Τίμαιος»*, Πόλις, Αθήνα 1997.
- Κάλφας Β. και Γ. Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι έλληνες φιλόσοφοι*, ΙΝΣ [Ίδρυμα Μανώλη Τριανταφυλλίδη], Θεσσαλονίκη 2006.
- Καρακατσάνης Π., *Η περί παιδείας φιλοσοφία των Στωικών*, Ατροπός, Αθήνα 2002.
- Kerferd G., «The problem of *Synkatathesis* and *Katalepsis*», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 251-272.
- Kidd I. G., «Stoic Intermediates and the End for Man», στο Long (επιμ.) [1971] σ. 150-172.
- «Posidonius on Emotions», στο Long (επιμ.) [1971] σ. 200-215.
 - «Posidonius Methodology and the Self-Sufficiency of Virtus», στο *Aspects de la Philosophie Hellénistique*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1986, σ. 1-28.
 - «Zeno's Oral Teaching and the Stimulating, Uncertainty of his Doctrines», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 351-374.
- Labarge S., «Stoic Conditionals, Necessity and Explanation», *History and Philosophy of Logic*, 23, 2002, σ. 241-252.
- Labarrière J.-L., «De la 'nature phantastique' des animaux chez les Stoïciens», στο Brunschwig και Nussbaum (επιμ.) [1993] σ. 225-49.
- Laurand V., *Le vocabulaire des Stoïciens*, Ellipses, Paris 2007.
- Long A. A. (επιμ.) *Problems in Stoicism*, The Athlone Press, London, 1971.
- «Language and thought in Stoicism», στο Long (επιμ.) [1971] σ. 75-113.
 - «Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action», στο Long (επιμ.) 1971, σ. 173-199.
 - «The Stoic distinction between Truth and the True», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 297-316.
 - «Stoic Philosophers on Persons, Property-Owership and Community», στο Sorabji (επιμ.) [1997] σ. 13-31.

- *Stoic Studies*, University of California Press, California 2001b.
 - «Zeno's Epistemology and Plato's *Theaetetus*», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002α] σ. 11-29.
 - *Epictetus: A Stoic and Socratic guide to life*, Clarendon Press, Oxford, 2002β.
 - *Η ελληνιστική φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφ. Στ. Δημόπουλος – Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2003.
 - «Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler», στο Inwood (επιμ.) [2003b] σ. 365-392.
- Μάνος Α., *Η ευδαιμονία ως ὄψοια βίου στην αρχαία στωϊκή φιλοσοφία*, Ινστιτούτο του βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2002.
- Mansfeld J., «Zeno on the Unity of Philosophy», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 57-80.
- Mignucci M., «Sur la logique modale des Stoïciens», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 317-346.
- «Το Παράδοξο του Ψεύτη και οι Στωικοί», *Δευκαλίων*, 15/1, 1997, σ. 63-80.
- Meyer S. S., *Ancient Ethics, A critical introduction*, Routledge, London 2007.
- Mitsis P., «Seneca on reason, rules and moral development», στο Brunschwig και Nussbaum (επιμ.) [1993] σ. 285-312.
- «Οι Στωικοί και τα Δικαιώματα», *Δευκαλίων*, 15/1, 1997, σ. 173-192.
- Moreau J., «Immutabilité du vrai, nécessité logique et lien causal», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 347-360.
- Μιχαηλίδης Κ., «Η στωϊκή έννοια των λεκτών», στο *Επετηρίς, Φιλοσοφικών Παράρτημα II, Στωικισμός*, Κέντρον Επιστημονικών Ερευνών, Λευκωσία 1985, σ. 157-190.
- Νεχαμάς Α., *Η τέχνη του βίου, Σωκρατικοί, στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, μτφ. Β. Σπυροπούλου, Νεφέλη, Αθήνα 2001.
- Nussbaum M. C., *The Therapy of desire, Theory and practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, New Jersey 1994.
- «Kant and Stoic Cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, 5, 1997, σ. 1-25.
- Nussbaum M. C. κ.ά., *Υπέρ Πατρίδος: πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός*, μτφ. Αλ. Τσοτσορού, Ελ. Μυστάκας, Scripta, Αθήνα 1999, σ. 13-31.
- Obbink D., «The Stoic Sage in the Cosmic City», στο Ierodiakonou (επιμ.) [1999] σ. 178-195.

- Paparazzo E., «Why take chemistry stoically? The case of Posidonius», *Foundations of Chemistry*, 10, 2008, σ. 63-75.
- Papazian M., «The Ontological Argument of Diogenes of Babylon», *Phronesis*, 52, 2007, σ. 188-209.
- Pasquino P., «Le statut ontologique des incorporels», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 375-386.
- Pembroke S. G., «Oikeiosis», στο Long (επιμ.) [1971] σ. 114-149.
- Πρωτόπαπα-Μαρονέλη Μ., *Στωικοί, Η επιστήμη της Ρητορικής*, μτφ. Κ. Ν. Πετρόπουλος, Σμίλη, Αθήνα 2005.
- Pigeaud J., *La Maladie de l'âme, Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- Reydamas-Scils Gr., *The Roman Stoics, Self, Responsibility, and Affection*, The University of Chicago Press, Chicago & London 2005.
- Rist J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- «Categories and their Uses», στο Long (επιμ.) [1971] σ. 38-57.
 - «Zeno and the origin of Stoic Logic», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 387-400.
- Romaneck G. M., «Reading the stoic Epictetus: a manual for leading», *International Journal of Leadership in Education*, 10/2, 2007, σ. 227-232.
- Rowe Chr., «The *Politeiai* of Zeno and Plato», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 291-308.
- Sandbach F. H., «Phantasia Kataleptike», στο Long (επιμ.) [1971] σ. 9-21.
- «Ennoia and Prolepsis», στο Long (επιμ.) [1971] σ. 22-37.
 - *The Stoics*, στη σειρά *Ancient Culture and Society*, Chatto & Windus, London 1975.
- Scaltsas Th. και Mason A. (επιμ.), *The Philosophy of Zeno*, Municipality of Larnaca, Larnaca 2002.
- Scaltsas Th. και Mason A. (επιμ.), *The philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Schneewind J. B., «Kant and Stoic Ethics», στο Engstrom και Whiting (επιμ.) [1996] σ. 285-301.
- Schofield M., *Η στωική ιδέα της πόλης*, μτφ. Χ. Μπάλλα, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1997.
- «“Impossible Hypotheses”: was Zeno’s republic utopian?», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 309-324.

- «Stoic Ethics», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 233-256.
 - «Epictetus on Cynicism», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007] σ. 71-86.
- Schofield M. και Striker G. (επιμ.), *The Norms of Nature, Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Seddon K., *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes, Guides to Stoic Living*, Routledge, London και New York 2005.
- Sedley D., «The stoic criterion of identity», *Phronesis*, 27, 1982, σ. 255-275.
- «Chrysippus on psychophysical causality», στο Brunschwig και Nussbaum (επιμ.) [1993] σ. 312-331.
 - «Η περί Καθηκόντων Διαμάχη μεταξύ Στωικών και Πλατωνικών», *Δευκαλίων*, 15/1, 1997, σ. 145-172.
 - «Zeno's Definition of phantasia kataleptike», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 133-154.
 - «The School, from Zeno to Arius Didymus», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 7-32.
- Sellars J., *The Art of Living*, Ashgate, Aldershot, 2004.
- «Stoic practical philosophy in the Imperial period», στο Sorabji και Sharples (επιμ.) [2007] σ. 115-140.
 - «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic», *History of Political Thought*, 28, 2007b, σ. 1-29.
- Sharples R. W., *Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί, Μια Εισαγωγή στην Ελληνιστική Φιλοσοφία*, μτφ. Μ. Λυπουρλή, Γ. Αβραμίδης, Θύρα-θεν, Θεσσαλονίκη 2002.
- Sherman N., *Stoic Warriors, The Ancient Philosophy behind the Military Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Sorabji R. (επιμ.) *Aristotle and After*, Institute of Classical Studies, University of London 1997.
- «Is Stoic Philosophy Helpful as Psychotherapy?», στο Sorabji (επιμ.) 1997, σ. 197-209.
 - *Emotion and Peace of Mind, From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000.
 - «Zeno and Chrysippus on Emotion», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 221-238.
 - *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, The University of Chicago Press, Chicago 2006.
 - «What is new on the self in Stoicism after 100 BC?», στο Sorabji και Sharples (επιμ.) [2007α] σ. 141-162.

- «What is new on emotion in Stoicism after 100 BC?», στο Sorabji και Sharples (επιμ.) [2007β] σ. 163-174.
 - «Epictetus on proairesis and Self», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2007γ] σ. 87-98.
 - «Did the Stoics value emotion and Feeling?», *The Philosophical Quarterly*, 59, 2009, σ. 150-162.
- Sorabji R. και Sharples R. W. (επιμ.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200AD*, τόμ. 1, Institute of Classical Studies, University of London, London 2007.
- Stockdale J. B., *Courage under fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*, Hoover Essays No 6, Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford University, Stanford, 1993.
- Striker G., «Antipater, or the art of living», στο Schofield και Striker (επιμ.) [1986] σ. 185-204.
- Taylor Ch., *Πηγές του Εαυτού, Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, μτφ. Ξ. Κομνηνός, Ίνδικτος, Αθήνα 2007.
- Tatakis B., *Panétius de Rhodes, Le fondateur du moyen stoicisme: sa vie et son oeuvre*, Vrin, Paris 1931.
- Taubes J., «Virtue and Faith», *Philosophy East and West*, 7, 1957, σ. 27-32.
- Tieleman T., *Galen and Chrysippus on the Soul, Argument and refutation in the De Placitis, Books II-III*, E. J. Brill, Leiden 1996.
- «Zeno and Psychological Monism: some observations on the textual evidence», στο Scaltsas και Mason (επιμ.) [2002] σ. 185-220.
- Tsekourakis D., «Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics», *Hermes* 32, Steiner, Wiesbaden, 1974.
- Verbeke G., «La Philosophie du signe chez les Stoïciens», στο Brunschwig (επιμ.) [1978] σ. 401-424.
- Virieux-Reymond A., *Pour connaître la pensée des Stoïciens*, Bordas, Paris 1976.
- Voelke A.-J., *Les Rapports avec Autrui dans la Philosophie Grecque, d'Aristote à Panétius*, Vrin, Paris 1961.
- *La philosophie comme thérapie de l'âme, Etudes de philosophie hellénistique*, Academic Press Fribourg Cerf, Paris 1993.
- Ξενάκης Τζ., *Επίκτητος, ζωή και στωικισμός*, μτφ. Δ. Τσίκη, Νεφέλη, Αθήνα 1983.

- Watson G., *The stoic theory of knowledge*, The Queen's University, Belfast 1966.
- «The Natural Law and Stoicism», στο Long (επιμ.) [1971] σ. 216-238.
- White M. J., «Stoic Natural Philosophy», στο Inwood (επιμ.) [2003] σ. 124-152.
- White S., «Posidonius and Stoic physics», στο Sorabji και Sharples (επιμ.) [2007] σ. 35-76.
- Williams B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985.
- «Stoic Philosophy and the Emotions, Reply to Richard Sorabji», στο Sorabji (επιμ.) [1997] σ. 211-213.



Περίληψη

Οι Στωικοί, συνεχιστές μιας μακραίωνης φιλοσοφικής παράδοσης που αντιλαμβανόταν τη φιλοσοφία ως *επιμέλεια εαυτού*, συστηματικά υποστήριξαν την αντίληψη ότι η φιλοσοφία αποσκοπεί στη διδασκαλία μιας *τέχνης του βίου*. Θεώρησαν τη φιλοσοφία ως άσκηση μιας τέχνης χρήσιμης για τη ζωή.

Στη στωική φιλοσοφία κάθε προσπάθεια θεραπείας του εαυτού ξεκινά από την *προαίρεση* και απευθύνεται σ' αυτήν, καθώς αυτή αποτελεί το υποκείμενο και το αντικείμενο της επιμέλειας. Στόχος της επιμέλειας είναι η κατάκτηση της ευδαιμονίας. Η ευδαιμονία συνδέεται με το ηθικό πρόταγμα «*όμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*», που συγκεφαλαιώνει σε μια φράση τη συστηματικότητα της φιλοσοφικής τους προσέγγισης: Λογική (όμολογουμένως), Φυσική (τῇ φύσει), Ηθική (ζῆν). Ο βίος ο εναρμονισμένος με τη φύση είναι ο ενάρετος βίος. Οι *αρετές* –η φρόνηση, η σωφροσύνη, η δικαιοσύνη, η ανδρεία– αποτελούν επιστήμη, όχι όμως μόνο θεωρητική αλλά και πρακτική. Γι' αυτό και οι Στωικοί δεν διαχώρισαν τον φιλοσοφικό λόγο από την ηθική διδασκαλία.

Το πέρασμα από τη θεωρία στην πράξη θεώρησαν ότι γίνεται μέσα από την άσκηση. Η άσκηση αποσκοπεί: α) στο να μάθουμε τι είναι καλό και να το συγκρατήσουμε στη μνήμη, β) στο να το διακρίνουμε από το κακό και γ) στο να το πράττουμε με καλή διάθεση. Οι *πνευματικές ασκήσεις* αποτελούσαν το κύριο αντικείμενο των ασκούμενων στη στωική φιλοσοφία, ενώ οι *σωματικές* ελάχιστο ρόλο έπαιζαν στη διαπαιδαγώγησή τους. Για να κατανοήσουμε όμως πώς ακριβώς γινόταν η άσκησή τους πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι ορισμένες ασκήσεις τις χρησιμοποιούσαν ως μέσον, ενώ άλλες αποτελούσαν το κύριο αντικείμενο της διαπαιδαγώγησής τους και εξέφραζαν το ίδιο το πρότυπο της ευδαιμονίας.

Στο πρώτο είδος ασκήσεων, στις *ασκήσεις-μέσον*, βρίσκουμε την αναχώρηση στον εαυτό, την ακρόαση, την ανάγνωση, τη συγγραφή, τη διαρκή ανάκληση στη μνήμη και την επανάληψη των δογμάτων, τον αυτοέλεγχο, τον εσωτερικό διάλογο, τη μίμηση των προτύπων, τις *σωματικές ασκήσεις*. Στο δεύτερο είδος, που ονομάσαμε *ασκήσεις-αυτοσκοπός*, ανήκουν ο φιλοσοφικός λόγος και η ηθική διδασκαλία των Στωικών, τα *decreta* και τα *praecepta*. Για να ασκηθούμε στη στωική τέχνη του βίου και για να την

κατακτήσουμε, δεν έχουμε παρά να γνωρίσουμε τον φιλοσοφικό λόγο (Φυσική, Ηθική, Λογική) που θεμελιώνει θεωρητικά την ανάγκη για την κατάκτηση των αρετών και στη συνέχεια να ακολουθήσουμε τις ηθικές επιταγές που αβίαστα απορρέουν από αυτόν.

Έτσι, όσον αφορά τη Φυσική, οι Στωικοί προέταξαν στις διδασκαλίες τους τον λόγο «*περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως*», γιατί θεώρησαν πως κριτήριο της αλήθειας των πραγμάτων είναι η *φαντασία* στην οποία δίνουμε τη *συγκατάθεσή* μας (*καταληπτική φαντασία*). Κατά τη στωική αντίληψη, υπάρχει αλήθεια, και εμείς μπορούμε να τη γνωρίσουμε, γιατί από τη φύση μας έχουμε τη δυνατότητα αυτή. Επειδή, όμως, κάποια εσωτερικά ή εξωτερικά εμπόδια μπορεί να μας παραπλανούν και να σχηματίζουμε *ψευδείς* ή *ασθενείς* εντυπώσεις για την πραγματικότητα, οι Στωικοί πρότειναν να εξασκούμαστε α) στην αναβολή της συγκατάθεσης και β) στη διανοητική εγρήγορση.

Μέσα από τη θεωρία των *αρχών* και των *γενών* μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί οι Στωικοί μετατόπιζαν όλο το βάρος της ευθύνης για τη διαμόρφωση της ατομικότητας και την κατάκτηση της ευδαιμονίας στην ανθρώπινη *προαίρεση*. Ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να επιλέγει ποιος και τι λογής θέλει να είναι καθώς και τι λογής ζωή θέλει να ζήσει. Γι' αυτό οφείλει να ασκείται στις ορθές επιλογές.

Η αντίληψη της *ειμαρμένης* ως αδιάσπαστης αλυσίδας από αίτια, που συνεπάγεται ότι τίποτε στον κόσμο δεν έχει συμβεί που δεν ήταν ανάγκη να συμβεί και τίποτε δεν θα συμβεί για το οποίο η φύση δεν εμπεριέχει τα αίτια που θα οδηγήσουν στην πραγμάτωσή του, καθώς και η ταύτιση της *ειμαρμένης* με την *πρόνοια* και τον Θεό, οδήγησε τους Στωικούς στην αποδοχή όσων συμβαίνουν έτσι όπως συμβαίνουν και στη διαρκή άσκησή τους να επιζητούν την εναρμόνιση της προσωπικής τους επιθυμίας με τους νόμους της φύσης. Οι Στωικοί ασκούσαν στο να συμφιλιώνουν την ελευθερία της βούλησής με την αναγκαιότητα.

Ακόμη, εξηγούσαν επιστημονικά γιατί οφείλουμε να ασκούμαστε στο να νιώθουμε *αλληλέγγυοι* με τους συνανθρώπους μας και τη φύση ολόκληρη, καθώς συνέλαβαν τον κόσμο ως μια δυναμική ενότητα. Η ενότητα αυτή αποδεικνύεται και από την ανυπαρξία του *κενού* εντός του *κόσμου*. Όλος ο *κόσμος* είναι ένα και μοναδικό *σώμα*, *άχρονο* και *άφθαρτο*, το οποίο λόγω της ιδιαίτερης φύσης του, η οποία καθορίζεται από τους νόμους της *ειμαρμένης*, έχει την ιδιότητα να *πάλλεται* από έναν εσωτερικό *τόνο* που δημιουργεί την κίνηση και παράγει τις μορφές. Η ζωή, κατά τους Στωικούς, εμφανίζεται στα επιμέρους όντα μόνο αν το *πνεύμα* τους διαθέτει ορισμένη

ποσότητα τόνου, και απ' αυτήν εξαρτάται και το είδος της ζωής. Έτσι το πνεύμα αποκτά διαφορετικές ποιότητες και ονομάζεται άλλοτε ἕξις, άλλοτε φύσις και άλλοτε ψυχή. Ο κόσμος στο σύνολό του, όμως, είναι ένας και μοναδικός, ενιαίος και συμπαγής. Ένα σύνολο που το διέπουν δύο σωματικές, και γι' αυτό υπαρκτές, αρχές: αυτή που ενεργεί (ποιούν) και αυτή που πάσχει (πάσχον). Οι δύο αυτές αρχές είναι πάντα ενωμένες σε ένα αδιάσπαστο σύνολο, διαφοροποιημένο στα επιμέρους όντα.

Η γνώση των βασικών δογμάτων της στωικής φυσικής, όπως η ιδέα της ενότητας, της ομοιογένειας, της κοσμικής συμπάθειας, της εκπύρωσης και της αιώνιας επαναφοράς, καθώς και ο διαρκής αναστοχασμός αυτών των δογμάτων μάς οδηγούν στον επαναπροσδιορισμό του εαυτού μας και στην αναθεώρηση της στάσης μας απέναντι στα πράγματα. Ο Στωικός γνωρίζει ότι αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου συνόλου, γι' αυτό ασκείται στο να διευρύνει τη ματιά του· να βλέπει τα πράγματα «από ψηλά».

Η άσκηση του Στωικού στην ανοχή ξεκινά από την ανοχή στις κρίσεις των άλλων. Οι κρίσεις που διατυπώνονται από τους άλλους και απευθύνονται σε εμάς δεν είναι παρά λεκτά και τα λεκτά δεν είναι σώματα. Ως ασώματα όμως δεν είναι δυνατόν από μόνα τους να επηρεάσουν αρνητικά ή θετικά τις διαθέσεις μας, οι οποίες έχουν σωματικό χαρακτήρα. Άρα, επηρεαζόμαστε από τις κρίσεις των άλλων επειδή εμείς προσδίδουμε εσφαλμένο περιεχόμενο σ' αυτές. Οι Στωικοί λοιπόν προτείνουν την άσκηση στην ανοχή έτσι ώστε να δίνουμε τον απαραίτητο χρόνο στον εαυτό μας προκειμένου να διαχειρίζεται σωστά το σμαινόμενο και να το διαχωρίζει από το σμαινον.

Όπως τα λεκτά, έτσι και ο χρόνος ανήκει στα ασώματα, και γι' αυτό δεν επηρεάζει τα όντα. Μόνο το γίνεσθαι υπάρχει και ο άνθρωπος το μετρά νοερά με τον χρόνο. Οι Στωικοί ονομάζουν παρόν μόνο τον βιωμένο χρόνο, μέσα στον οποίο ένα λογικό ον συμπληρώνει μια πράξη που την εκφράζει ως παρόν. Αυτό σημαίνει πως ο εκάστοτε άνθρωπος και μόνον αυτός μπορεί να προσδιορίσει το παρόν του, καθώς και να το επαναπροσδιορίσει.

Αυτά όσον αφορά τη Φυσική. Οι Στωικοί όμως υποστήριξαν ότι η Φυσική δεν έχει άλλο λόγο ύπαρξης από το να υπηρετεί την Ηθική, από το να μας βοηθά να διακρίνουμε το καλό από το κακό. Γιατί ο άνθρωπος, για να αποφύγει αυτό που ονομάζει «κακό» και θεωρεί ότι τον οδηγεί στη δυστυχία, οφείλει να ζει επιλέγοντας διαρκώς τα κατά φύσιν και απορρίπτοντας τα παρά φύσιν. Οι Στωικοί θεώρησαν έμφυτη την επιθυμία μας να στραφούμε στο καλό, όπως έμφυτη θεώρησαν και την αποστροφή μας προς το κακό και την ουδέτερη στάση μας για ό,τι δεν είναι ούτε καλό ούτε κακό. Το τελευταίο

το ονόμασαν *αδιάφορο*, γιατί ούτε ωφελεί ούτε βλάπτει κατ' ανάγκην. Και επειδή είναι προϊόν της *ειμαρμένης*, δεν βρίσκεται στον έλεγχο της προαίρεσής μας και άρα οφείλουμε να ασκούμε στο να μην το επιλέγουμε. Ως *αδιάφορο* οι Στωικοί αναγνωρίζουν α) το αποτέλεσμα των πράξεών μας και β) το αντικείμενο της επιθυμίας μας. Εδώ ανήκουν οι προσκολλήσεις μας στα πρόσωπα και στα πράγματα. Για να γίνουμε *ευδαίμονες*, πρέπει να ασκούμε έτσι ώστε να μην διοχετεύουμε την ορμή μας στα παραπάνω αλλά μόνο στη δράση, αξιοποιώντας ορθά όσα μας φέρνει η ζωή· να κρατάμε ζωντανό το παιχνίδι της ζωής.

Για τους Στωικούς το επιθυμητό πρότυπο ζωής συνδυάζει την *απάθεια* και την *ευπάθεια*. Στην πραγματικότητα, η εναντίωση των Στωικών στα πάθη δεν αφορά τόσο το πώς πρέπει να αισθάνεται κανείς όσο την προσπάθεια να αποκτηθεί ένα καθαρό βλέμμα, ικανό να αναγνωρίζει αυτό που είναι πραγματικά πολύτιμο στη ζωή, καθώς και την επιθυμία να αποφευχθεί η λανθασμένη κρίση γι' αυτά που είναι πραγματικά καλά ή κακά. Πάθος είναι ό,τι επισυμβαίνει στην ανθρώπινη ψυχή εξαιτίας κάποιων εσφαλμένων κρίσεων. Οι εσφαλμένες κρίσεις προκύπτουν όταν θεωρούμε καλό ή κακό για μας κάτι που δεν υπόκειται στον έλεγχό μας, κάτι *αδιάφορο*, και τότε αναπτύσσουμε μια συνειδητή αντίδραση, μια συνειδητή μεταστροφή της διάθεσής μας προς μια κατεύθυνση την οποία πλέον ακολουθούμε δίνοντάς της κυρίαρχο ρόλο στη σκέψη μας. Ένας μαθητευόμενος στη στωική τέχνη του βίου που έχει γνωρίσει τι είναι και πώς δημιουργούνται τα πάθη μπορεί να ασκηθεί στην απαλλαγή του από αυτά. Χρήσιμες ασκήσεις για την απαλλαγή από τα πάθη αποτελούν η αναβολή της συγκατάθεσης στις εντυπώσεις, η κατάργηση της επιθυμίας για τα *αδιάφορα*, η *praemeditatio malorum*, η νοητική πειθαρχία, η *κατ' φύσιν* αντίληψη των πραγμάτων, ο αναλογισμός των *αρετών*, η υιοθέτηση της αντίθετης συνήθειας.

Η γνώση της ανθρώπινης φύσης, που εκτείνεται από το ατομικό και περιορισμένο «εγώ» ως το διευρυνμένο και πανανθρώπινο «εγώ», μας βοηθά να διοχετεύσουμε την ορμή μας προς την ορθή κατεύθυνση, που δεν είναι άλλη από την ολοκλήρωσή μας. Η *οικείωση* με τον πραγματικό εαυτό μας είναι ο στόχος της ορμής μας και αποτελεί το κατεξοχήν καθήκον μας.

Η στωική φιλοσοφία, καλύτερα από κάθε άλλο φιλοσοφικό σύστημα, υποστήριξε πως δεν είναι δυνατόν να γίνει κανείς ευτυχισμένος χωρίς να αναπτύξει τις διανοητικές του ικανότητες. Γι' αυτό υπήρξε μεγάλη η συμβολή των Στωικών στην επιστήμη της Λογικής. Καθώς ήταν ισχυρή η πεποίθησή τους ότι ο ανθρώπινος λόγος και ο Λόγος της φύσης δεν διαφέρουν, με τις ασκήσεις στη Λογική απέβλεπαν στην εναρμόνιση αυτών

των δύο. Για τους Στωικούς το να ασχολούμαστε και να αναπτύσσουμε τη λογική ικανότητά μας δεν είναι μια οποιαδήποτε ενασχόλησι*ς* ένα καθήκον που προστάζει να ολοκληρώσουμε την ανθρώπινη φύση μας. Ο πρώτος στόχος των ασκήσεων στη Λογική απέβλεπε στον έλεγχο της αλήθειας των εντυπώσεων και ο δεύτερος στην ορθότητα της χρήσης τους.

Είναι φανερό ότι η στωική φιλοσοφία γεννά ανθρώπους με αξιοζήλευτη προσωπικότητα, με μεγαλείο ψυχής. Για έναν Στωικό το ζητούμενο είναι η καλαισθησία του βίου του, καθώς επιζητά να διαμορφώσει έναν εαυτό ακέραιο και ανεξάρτητο, που ελέγχει πλήρως το νου του και στρέφει την ορμή του μόνο σε ό,τι η φύση τού επιτρέπει να είναι κυρίαρχος, και όχι σε οτιδήποτε θα τον παρέσυρε σε ασταθείς συναισθηματικές καταστάσεις και θα τον ευτέλιζε.



