



Καρλ Μαρξ

Η διαφορά της δημοκρίτειας και
επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας

Μετάφραση: Παναγιώτης Κονδύλης

γνώση

Διεύθυνση: Παναγιώτης Κονδύλης

KARL MARX

ΔΙΑΦΟΡΑ
ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΑΣ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΑΣ
ΦΥΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

**Κάρλ Μάρξ, Διαφορά δημοκρατίας και
έπικούρειας φυσικής φιλοσοφίας**

Τίτλος πρωτοτύπου:

**Karl Marx, *Differenz der demokratischen und
epikureischen Naturphilosophie***

Εισαγωγή, Μετάφραση, Ύπομνηματισμός:

Παναγιώτης Κονδύλης

Έξώφυλλο: Μαγιού Τρικεριώτη

Έκδόσεις «γνώση»

Κεντρική διάθεση:

Γραβιάς 3-5, Αθήνα 10678, τηλ. 210-380-7689

ISBN: 978-960-235-851-1

www.protoporia.gr

ΤΟ ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΟ ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ

KARL MARX

ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΕΙΑΣ
ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΑΣ
ΦΥΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Διδακτορική διατριβή

Εισαγωγή, μετάφραση, υπομνηματισμός
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΟΝΔΥΛΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ  ΓΝΩΣΗ
ΑΘΗΝΑ, 1983

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Πρόλογος	11
2. Εισαγωγή. Η αφετηρία τής διανοητικής εξέλιξης τού Karl Marx	13
3. Βιβλιογραφία	41
4. Σημείωση για το κείμενο και για την μετάφραση . .	45
5. Διαφορά τής δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας, με ένα παράρτημα. Τού Δρ. Karl Heinrich Marx	55
α. Κείμενο	
Αφιέρωση	57
Πρόλογος	59
Πρόλογος [καινούργιο σχέδιο]	63
Περιεχόμενα	65
ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ: Η διαφορά τής δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας σε γενικές γραμμές.	67
I. Αντικείμενο τής πραγματείας	67
II. Κρίσεις για την σχέση δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής	70
III. Δυσκολίες που αντιμετωπίζει η [θέση για την] ταυτότητα τής δημοκρίτειας και τής επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας	72

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Η διαφορά τής δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής στα καθέκαστα . . .	85
Πρώτο κεφάλαιο: Η απόκλιση τού ατόμου από την ευθεία γραμμή	85
Δεύτερο κεφάλαιο: Οι ιδιότητες τού ατόμου . . .	95
Τρίτο κεφάλαιο: <i>Ἄτομοι ἀρχαὶ καὶ ἄτομα στοιχεῖα</i>	101
Τέταρτο κεφάλαιο: Ο χρόνος	107
Πέμπτο κεφάλαιο: Τα μετέωρα	111
ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ ΑΠΟ ΤΟ ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ . .	123
β. Σημειώσεις	127
ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ	128
I.	
II.	128
III.	130
IV.	144
ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ	152
Πρώτο κεφάλαιο	152
Δεύτερο κεφάλαιο	158
Τρίτο κεφάλαιο	166
Τέταρτο κεφάλαιο	170
Πέμπτο κεφάλαιο	174
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ	184
6. Τετράδια για την επικούρεια, στωική και σκεπτική φι- λοσοφία	191
Πρώτο τετράδιο	193
Δεύτερο τετράδιο	195
Τρίτο τετράδιο	211
Τέταρτο τετράδιο	227
Πέμπτο τετράδιο	233
Ἑκτο τετράδιο	235
Ἑβδομο τετράδιο	247

7. Παραρτήματα	253
α. Γράμμα στον πατέρα	255
β. Hegel. Επιγράμματα	267
8. Ερμηνευτικές και πραγματικές σημειώσεις	269
9. Μετάφραση των αρχαιοελληνικών και ξενόγλωσσων φράσεων και χωρίων	281
10. Πίνακας των αναφερομένων έργων	289

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η ελληνική έκδοση τής διατριβής τού Marx εμφανίζεται στην εκατοστή επέτειο από τον θάνατο τού συγγραφέα της, τον Μάρτιο τού 1883. Με τον πρώτο της τόμο η Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη επιθυμεί να τιμήσει και αυτή μίαν από τις μεγάλες εκείνες μορφές που θεμελίωσαν τις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες — κι επιπλέον ένα διανοητή, που γνώριζε και ενσάρκωνε όσο λίγοι την οργανική ενότητα των επιστημών αυτών με την φιλοσοφία. Το πρόγραμμα τής Φιλοσοφικής και Πολιτικής Βιβλιοθήκης φιλοδοξεί ακριβώς να τονίσει την ιδέα τής ενότητας φιλοσοφικού και κοινωνικοπολιτικού στοχασμού, τόσο με την παράλληλη έκδοση φιλοσοφικών και κοινωνιολογικών ή πολιτικών έργων, όσο και με την παρουσίαση έργων κινούμενων κοντά και πάνω στα σημεία τομής τούτων των περιοχών τής επιστήμης και τής σκέψης. Ποτέ άλλοτε οι παραδοσιακοί συστηματικοί διαχωρισμοί δεν ήσαν τόσο προβληματικοί, αλλά και τόσο άγονοι, όσο σήμερα, όπου η ιστορικότητα των φιλοσοφικών προβλημάτων έχει γίνει εξίσου πλατιά συνειδητή όσο και η φιλοσοφική σημασία τής εμβάθυνσης στην ιστορική δραστηριότητα των ανθρώπων. Ακόμα κι όταν ένα έργο δεν θέτει ρητά και συνειδητά τέτοια προβλήματα, όμως μπορεί το ίδιο, αν η ποιότητά του το επιτρέπει, να θεωρηθεί χρηστικό υλικό ή συστατικό μέρος μιας ευρύτερης συνθετικής ενότητας με την παραπάνω έννοια. Η Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη ελπίζει ότι στο πλαίσιο μιας μακροπρόθεσμης εργασίας θα μπορέσει να δώσει απτή, και συνάμα πολυδιάστατη και πολύφωνη, υπόσταση στην γενική τούτη σύλληψη, παραμένοντας σε

υψηλό επίπεδο. *Ελπίζει, επιπλέον, ότι θα κινήσει το ενδιαφέρον ανθρώπων με διαφορετική ίσως πνευματική προέλευση και κατεύθυνση, αλλά με την ίδια γενική αίσθηση των αναγκών μιας ανεπτυγμένης πνευματικής ζωής.*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η ΑΦΕΤΗΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΑΝΟΗΤΙΚΗΣ ΕΞΕΛΙΞΗΣ ΤΟΥ KARL MARX

Δεκαεφτά χρόνια μετά την συγγραφή τής διατριβής του, ο Marx διευκρίνιζε, ότι τα ενδιαφέροντα που τον ώθησαν στην μελέτη τής όψιμης ελληνικής φιλοσοφίας δεν ήσαν κατά κύριο λόγο «φιλοσοφικά» — φιλοσοφικά, προφανώς, με την ακαδημαϊκή και δοξογραφική σημασία τού όρου.*¹ Σήμερα αποτελεί κοινό τόπο η διαπίστωση, ότι η πρωτόλεια εργασία του εμπνέεται από την φιλοδοξία να θέσει και να λύσει προβλήματα, που βρίσκονταν στο επίκεντρο τοτινών πνευματικών αντεγκλήσεων και που από την θεωρητική τους αντιμετώπιση αναμένονταν ορισμένα πρακτικά, δηλ. πολιτικά αποτελέσματα. Ωστόσο η κοινή αυτή διαπίστωση δεν ενώνει πάντα τούς ερμηνευτές, παρά συχνά τούς χωρίζει· γιατί το ζητούμενο είναι ακριβώς, ποιά προβλήματα και σε ποιά προτεραιότητα κεντρίζουν την σκέψη τού Marx και, επίσης, μέσα από

* Όσοι τίτλοι παρατίθενται παρακάτω συγκεκριμένοι αναγράφονται πλήρεις στην βιβλιογραφία που ακολουθεί. Η εξήγηση των συντομογραφιών MEGA₁ και MEW δίνεται στην σημείωση για το κείμενο και την μετάφραση, αμέσως μετά την βιβλιογραφία.

1. Επιστολή στον Lassalle από 21.12.1857 = MEW, τ. 29, 547 (πρβλ. την επιστολή στον ίδιο από 31.5.1858, στον ίδιο τόμο, σ. 561). Ο Marx έλεγε εδώ συγκεκριμένα ποιά ενδιαφέροντα τον ώθησαν στην ενασχόληση με το θέμα τής διατριβής του, όμως στην αποφασιστική λέξη το χαρτί τής επιστολής έφτασε ως εμάς φθαρμένο.

ποιές —συγκλίνουσες ή ανταγωνιστικές— επιρροές πραγματοποιείται η σύλληψη κι η διατύπωσή τους. Από τον τρόπο, πάλι, με τον οποίο ανασυγκροτείται η αφετηρία τής σκέψης του Μαρχ, εξαρτάται σε πολλά τόσο η περιγραφή τού δρόμου του προς τις ώριμες θέσεις του όσο και ο προσδιορισμός τού περιεχομένου των τελευταίων. Αν την δούμε έτσι, η ανασυγκρότηση τούτη μπορεί να γίνει υπόθεση εξίσου λίγο ακαδημαϊκή όσο ήταν και για τον ίδιο τον Μαρχ η διαπραγμάτευση τού θέματος τής διατριβής του.

Προτού, όμως, αναλυθεί η συγκαιρινή θεματική, που κινεί την σκέψη τού Μαρχ ακόμα και μέσα στις πιο ακαδημαϊκές της ενασχολήσεις, πρέπει να εξηγηθεί, τί ωθεί τον Μαρχ να θεωρήσει μια παρωχημένη εποχή τής φιλοσοφίας συνειδητά και πρωταρχικά μέσα από το πρίσμα επίκαιρων θεωρητικών αναζητήσεων. Η πανηγυρική πρωτοκαθεδρία τού παρόντος προκύπτει από την πίστη, ότι το παρόν είναι κορυφαία ιστορική στιγμή, η οποία εγκυμονεί και προετοιμάζει μιαν ανατροπή ικανή να βάλει την ιστορία σε κούρση ολόκληρα καινούργια, να την συμμορφώσει δηλ. για πρώτη φορά με ύψιστα κι απόλυτα ηθικά-ανθρωπιστικά αιτήματα. Μια διάθεση εσχατολογική κι αποκαλυπτική εμπνέει τούς κύκλους των αριστέρων εγγελιανών,² στους οποίους ανήκει ο Μαρχ την εποχή που γράφει την διατριβή του. Αν, λοιπόν, το παρόν είναι ο αποφασιστικός κόμβος τής ανθρώπινης ιστορίας, αν αποτελεί το κατώφλι των έσχατων πραγμάτων κι αν σηκώνει την αυλαία τής Αποκάλυψης,

2. Βλ. τις εξαιρετικές μελέτες των H. Stuke, *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart 1963, και J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, München 1963. Παραθέτω δυο μαρτυρίες από το άμεσο προσωπικό περιβάλλον τού Μαρχ. Ο τότε στενός του φίλος Körppen γράφει στην αρχή τού βιβλίου του για τον Μεγάλο Φριδερίκο (βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων), που δημοσιεύτηκε στα 1840 κι είναι αφιερωμένο στον Μαρχ: «Ζυγώνει το λυκόφως των θεών, η αποφασιστική μάχη έχει αρχίσει... Παντού διχασμός και αγώνας και διαμάχη... Ποτέ οι αντιθέσεις δεν ξεπρόβαλαν τόσο οξείες και κοφτερές, τόσο περίπλοκες και σύμπλοκες όσο ακριβώς τώρα» (σ. 1/2). Την ίδια χρονιά ο Bauer γράφει στον Μαρχ ότι επίκειται μια τρομερή ιστορική ανατροπή, σαν κι εκείνη που άνοιξε τον δρόμο στον χριστιανισμό (MEGA₁, Abt. I, 1β, 241/2).

τότε οι ιστορικές μελέτες μπορούν νάχουν ζωντανό ενδιαφέρον μονάχα αν γράφονται μέσα από το πρίσμα τού τέτοιου παρόντος, ως απαντήσεις στα ερωτήματά του.— Και πάλι, όμως, δεν αρκεί να εξηγηθεί αυτή η απόλυτη προτεραιότητα τού παρόντος. Πρέπει και να αιτιολογηθεί, γιατί ο Marx επιλέγει ορισμένο, κι όχι ένα οποιοδήποτε, κομμάτι τού (φιλοσοφικού) παρελθόντος, για να προβάλει μέσα σ' αυτό το παρόν και τούς προβληματισμούς του. Και εδώ την απάντηση την δίνει η αναδρομή στην ιδιόμορφη αυτοσυνειδησία των ριζοσπαστικών εγελιανών, οι οποίοι θεωρούν τον εαυτό τους όχι μονάχα προάγγελο, αλλά και απόηχο, όχι μονάχα πρωτεργάτη, αλλά και επίγονο: γιατί νιώθουν να στέκουν ταυτόχρονα μέσα στον ήλιο τού μέλλοντος και κάτω από τον βαρύν ήσκιο τού Hegel. Όσο κι αν η εσχατολογική προσδοκία τούς ωθεί στην ενεργή πράξη, από την άλλη μεριά αισθάνονται την θεωρητική αμηχανία εκείνου που βρίσκεται μπροστά σε μιαν ολόπλευρη κι οριστική, καθώς φαίνεται, φιλοσοφική κατασκευή, ανίκανη να εξελιχθεί παραπέρα· η παραπέρα εξέλιξη είναι δυνατή μονάχα με τον κατακερματισμό της και την ανασύνθεση ή την αυτοτελή επεξεργασία των επιμέρους στοιχείων της. Η συναίσθηση τού επιγόνου, που τόσο έντονα ίχνη της βρίσκουμε και στην διατριβή τού Marx,³ κάνει τούς νεοεγελιανούς ν' ανακαλύπτουν εκλεκτικές συγγένειες με τούς εκπροσώπους τής όψιμης ελληνικής φιλοσοφίας, που κι εκείνοι αντιμετώπισαν το δύσκολο έργο να φιλοσοφήσουν μετά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και, αναζητώντας μονοπάτια μέσα στα συντρίμματα των προγενέστερων ολοκληρωμένων φιλοσοφικών συστημάτων, έφτασαν σε θεωρίες χαρακτηριστικές για περιόδους ζυμώσεων και κοσμοϊστορικών αναστατώσεων.

Ένας δεύτερος λόγος που ξυπνά το ενδιαφέρον των νεοεγελιανών για την μετααριστοτελική και ιδιαίτερα την επικούρεια φιλοσοφία είναι ότι η τελευταία τούς προσφέρει την κατάλληλη θεωρητική αφετηρία, αλλά και την ευπρόσδεκτη ιστορική κάλυψη, για την πάλη τους εναντίον τής θεολογίας και τής θρησκείας.⁴ Το ση-

3. Βλ. ιδίως το 6ο τετράδιο των προεργασιών, MEW, *Ergänzungsband*, 1. Teil, 214 κε (σε τούτον τον τόμο σ. 235 κε). Την συνείδηση τού επιγόνου στα κείμενα αυτά τονίζει προπαντός ο Popitz, *Der entfremdete Mensch*, ιδ. 59.

4. Sannwald, *Marx und die Antike*, ιδ. 67 κε.

μείο αυτό θα εξεταστεί διεξοδικότερα παρακάτω. Εδώ θα επιμείνουμε στον τρίτο λόγο τής εντρύφησης των νεοεγελιανών στην περίοδο αυτή τής ιστορίας τής φιλοσοφίας, ο οποίος και θα μας οδηγήσει στην καρδιά τού κρίσιμου προβλήματος των σχέσεών τους με τον Hegel. Όπως είναι γνωστό, ο Hegel θεώρησε ως βασικό γνώρισμα τής φιλοσοφίας των επιγόνων την αποκοπή από την μεταφυσική, αντικειμενική προβληματική τής ουσίας και την στροφή τους προς τον υποκειμενικό χώρο, προς το στοιχείο τής αφηρημένης αυτοσυνειδησίας.⁵ Η αυτοσυνειδησία, όμως, αποτελούσε ακριβώς το κεντρικό φιλοσοφικό σύνθημα των νεοεγελιανών, τουλάχιστον εκείνων, με τούς οποίους συνδεόταν στενότερα ο Marx στην «αυτοσυνειδησία» συμπυκνωνόταν το απελευθερωτικό τους αίτημα και πάθος, «αυτοσυνειδησία» σήμαινε γι' αυτούς την ασυμβίβαστη απαίτηση τού ατόμου για αυτοπραγμάτωση κι αυτονομία, για οριακή βίωση τής ελευθερίας με υπέρβαση, και μάλιστα εκμηδένιση, όλων των εξωτερικών καταναγκασμών — και, παράλληλα, για μια προμηθεϊκή δραστηριότητα άξια να πλάσει τον κόσμο εξαρχής. Προσωπικά για τον Marx, στην «αυτοσυνειδησία» κρυσταλλώθηκε φιλοσοφικά και συνάμα πήρε αντικειμενική, πειθαρχημένη μορφή, η εκρηκτική ψυχοπνευματική εκείνη ορμή που, πριν ακόμη από την γνωριμία του με τη (νεο)εγελιανή φιλοσοφία, εμφανιζόταν στα ποιητικά του πρωτόλεια ως ρομαντική κλίση προς το άπειρο ή κύμανση ανάμεσα σε αγεφύρωτες αντιθέσεις.⁶ Ιδιαίτερα έντονο παρουσιάζεται μέσα στον τοτινό πνευματικό κόσμο τού Marx το προμηθεϊκό στοιχείο, ως αυτονόητη κοσμοπλαστική και κοσμοδιορθωτική διάθεση κάθε γνήσιας, δηλ. απόλυτα αυτόνομης φιλοσοφίας.⁷

Καταλαβαίνουμε εύκολα, γιατί ένα βασικό φιλοσοφικό μέλημα των ριζοσπαστικών νεοεγελιανών ήταν να δείξουν ότι το απόλυτο

5. Βλ. τις ερμηνευτικές και πραγματικές σημειώσεις, αρ. 4.

6. Έγφος και περιεχόμενο των ποιημάτων αυτών έχει κρίνει με τον καλύτερο τρόπο ο ίδιος ο Marx, βλ. την επιστολή στον πατέρα από 10.11.1837, MEW, όπ. παρ. (σημ. 3), 4 (σε τούτον τον τόμο σ. 257). Πρβλ. την ανάλυση τού Hillmann, Marx und Hegel, 49 κε.

7. Βλ. π.χ. το 4ο τετράδιο των προεργασιών, MEW, όπ. παρ., 154 (σε τούτον τον τόμο σ. 228), και πρβλ. τον πρώτο πρόλογο τής διατριβής.

Πνεύμα, δηλ. η ύψιστη οντολογική αρχή τού εγγελιανού συστήματος, κατά βάθος δεν υποδήλωνε τίποτε άλλο παρά εκείνο που οι ίδιοι ονόμαζαν «αυτοσυνειδησία». Ανάμεσα στο πνεύμα το ατομικό, έλεγαν, και στο πνεύμα το απόλυτο υπάρχει σχέση ομοουσιότητας· άρα το ανθρώπινο πνεύμα δεν είναι κάποια υποδεέστερη, εκφυλισμένη και αγιάτρευτα πεπερασμένη έκφανση τού θείου πνεύματος, παρά αυτό το ίδιο. Με τον ίδιο τρόπο ερμήνευαν και τη θεμελιώδη εγγελιανή θέση για την ταυτότητα ουσίας και υποκειμένου: αν η ουσία τής εγγελιανής μεταφυσικής, δηλ. το απόλυτο Πνεύμα, συμπίπτει με το υποκείμενο, αυτό σημαίνει ότι συμπίπτει με την αυτοσυνειδησία, η οποία είναι το υποκείμενο κατεξοχή, και μάλιστα ως το δεδομένο, ζωντανό και παλλόμενο ανθρώπινο υποκείμενο. Όστε ο Hegel φαινομενικά μόνο αντιτάσσει το Απόλυτο στο Εγώ κι υποτάσσει το δεύτερο στο πρώτο· στην πραγματικότητα το Απόλυτο απορροφάται ολότελα από το Εγώ, Θεός κι Άνθρωπος ταυτίζονται κι η ταύτιση τούτη σημαίνει, με την σειρά της, ότι ο μόνος Θεός που υπάρχει είναι ο Άνθρωπος.⁸ Ο Hegel, έτσι, πρέπει να θεωρηθεί άθεος, αν η λέξη «Θεός» εννοηθεί με την παραδοσιακή της σημασία· η θεολογία του ουσιαστικά αποτελεί ανθρωπολογία, κι αν συνεχίζουμε να την ονομάζουμε θεολογία, αυτό πρέπει να το κάνουμε με την διευκρίνιση, ότι εδώ γίνεται λόγος για ένα Θεό καινούργιο, τού οποίου η ύπαρξη κι η ισχύς είναι ολότελα ασυμβίβαστες με την ύπαρξη και την ισχύ τού παλιού. Για να συλλάβουμε όλες τις συνέπειες αυτής τής νεοεγγελιανής οντολογίας, πρέπει να προσθέσουμε, ότι εδώ η έννοια τού Ανθρώπου δεν εξαντλείται στις τυχαίες και παροδικές της αποκρυσταλλώσεις, παρά ισοδυναμεί με το ιστορικό, οργανικό σύνολο των ανθρώπινων εκδηλώσεων· Άνθρωπος δηλ. είναι το ενεργό υποκείμενο που δημιουργεί την Ιστορία, είναι ο Θεός τού ιστορι-

8. Σε τυπική μορφή παρουσιάζει την συλλογιστική αυτή ο Bruno Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (1841) = K. Löwith (Hg), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart - Bad Cannstadt 1962, ιδ. 151 κε, 157 κε. Στην εργασία τού Körpern, για την οποία μιλήσαμε παραπάνω (σημ. 2), υπάρχουν επίσης χαρακτηριστικές αποφάνσεις για την ενότητα ή ταυτότητα θείου και ανθρώπινου στοιχείου, Θεού και κόσμου, βλ. ιδ. 79, 81, 84.

κού Σύμπαντος, χωρίς ο ίδιος, όμως, να μπορεί να υπάρξει έξω απ' αυτό ή δίχως αυτό: Θεός και Ιστορία, 'Ανθρωπος και Ιστορία ταυτίζονται, Ιστορία είναι ο μοναδικός δυνατός χώρος εκδίπλωσης τού Θεού — και γι' αυτό ακριβώς ο Θεός δεν μπορεί νάναί κανείς άλλος από τον ίδιο τον 'Ανθρωπο. Είναι αδύνατο να κατανοήσουμε την αφετηρία, αλλά και την εξέλιξη τής σκέψης τού Marx, αν δεν επισημάνουμε την αποφασιστική επίδραση αυτής τής νεοεγελιανής μεθερμηνείας τού Hegel. Οι μαρτυρίες που δείχνουν την υιοθέτησή της από το νεαρό Marx αφθονούν, άλλωστε. 'Οχι μόνο δηλ. η έννοια τής αυτοσυνειδησίας είναι κεντρική στο κείμενο τής διατριβής του, αλλά φαίνεται ότι και ακόμη προτύτερα, και μάλιστα από την πρώτη στιγμή τής επαφής του με την φιλοσοφία τού Hegel, ο Marx είχε εντυπωσιαστεί ιδιαίτερα από την ιδέα τής ταύτισης Θεού και Ιστορίας, με απώτερη συνέπεια την θεοποίηση τού Ανθρώπου.⁹ Στα τετράδια των προεργασιών είναι, πάλι, πρόδηλη η συμπάθεια για την εγελιανή μονιστική συγχώνευση τού υπερβατικού κόσμου με τον εμμενή,¹⁰ η οποία εμπεριέχει την θέση για την ταυτότητα απόλυτου και ανθρώπινου πνεύματος. Ακριβώς επειδή ο Marx, σ' αυτή την περίοδο τής ζωής του, θεωρεί τον Hegel άθεο, με την παραπάνω έννοια, δεν βλέπει καμμιά αντίφαση ανάμεσα στον εγελιανισμό του και στην σφοδρή πολεμική του εναντίον κάθε θρησκείας.¹¹

9. Βλ. την επιστολή στον πατέρα από 10.11.1837, MEW, όπ. παρ., (σημ. 3), 9 (σε τούτον τον τόμο σ. 262).

10. Βλ. την επίκριση τής πλατωνικής διαρχίας στο 3ο τετράδιο και τα όσα λέγονται σε συνάφεια με την θετική ερμηνεία τού Απολύτου στο 6ο, MEW, όπ. παρ., 136 και 226/8 (σε τούτον τον τόμο σ. 225 και 244/5).

11. Υπενθυμίζουμε ότι ο Br. Bauer αναφέρει ως πρόσθετα πειστήρια τού αθεισμού τού Hegel την πνευματική του συγγένεια με τον Spinoza καθώς και την, όπως νομίζει, ευμενή του τοποθέτηση απέναντι στην αρχαία ατομιστική θεωρία, που καταργεί την θεολογική εκδοχή τής δημιουργίας τού κόσμου, βλ. Die Posaune, όπ. παρ. (σημ. 8), 166, 165. Η σημασία τού δεύτερου αυτού σημείου για την διατριβή τού Marx είναι προφανής: ο Spinoza, πάλι, αναφέρεται ως στοχαστής συγγενής με τον Hegel στο 6ο τετράδιο των προεργασιών, MEW, όπ. παρ., 224 (σε τούτον τον τόμο σ. 242). Για την τοτινή αντίληψη τού Marx σχετικά με τον εγελιανό αθεισμό πρβλ. Hillmann, Marx und Hegel, 150 κε. Αν πάρουμε στα σοβαρά την αντίληψη αυτή, πρέ-

Η νεοεγελιανή τούτη μεθερμηνεία τού Hegel είχε, τώρα, το θεωρητικό της αντίτιμο. Για να υποστηριχτεί δηλ. η ταύτιση απόλυτου Πνεύματος και αυτοσυνειδησίας με όλες της τις παραπάνω συνέπειες, έπρεπε ν' αποσιωπηθούν ή ν' αμφισβητηθούν, έστω και έμμεσα, άλλες, και μάλιστα σημαντικές, πλευρές τής σκέψης τού δασκάλου. Πιο συγκεκριμένα: ως μεταφυσική οντότητα το απόλυτο Πνεύμα αγκάλιαζε εξίσου τόσο την ανθρώπινη όσο και την εξωανθρώπινη, δηλ. την φυσική, πραγματικότητα, κι επιπλέον όλες τις μορφές τόσο τού υποκειμενικού όσο και τού αντικειμενικού πνεύματος. Η συμπίεση τού απόλυτου Πνεύματος στα όρια τής αυτοσυνειδησίας, και μάλιστα στην απτή ανθρώπινη διάστασή της, συνεπαγόταν όχι μονάχα τον χωρισμό (ανθρώπινου) πνεύματος και άψυχης φύσης, αφού η δεύτερη προφανώς δεν μπορούσε πια να συναχθεί από το πρώτο,¹² αλλά και την διάσταση τού υποκειμενικού πνεύματος με το αντικειμενικό, την αντίθεση δηλ. τής (φιλοσοφούσας) ατομικής αυτοσυνειδησίας προς τις υπάρχουσες κοινωνικοπολιτικές πραγματώσεις τού πνεύματος. Για τον Hegel ήταν αδιανόητο, ότι η φιλοσοφική αυτοσυνειδησία μπορούσε να έρθει σε σύγκρουση με τον κοινωνικοπολιτικό κόσμο, αρκεί η ίδια να είχε πραγματικά και ανέκκλητα αρθεί στην θέαση τού απόλυτου Πνεύματος και κατανοήσει, έτσι, στο φως ακριβώς τής ανέλιξης και τής τελείωσης τού απόλυτου Πνεύματος ως ολότητας, την εσώτερη λογική (κι αυτό στην εγελιανή γλώσσα σήμαινε: την αλήθεια και την πραγματικότητα) τούτου τού κόσμου. Όποτε, μέσα στα πλαίσια τής ανέλιξης τού απόλυτου Πνεύματος, παρατηρούνται συγκρούσεις τής φιλοσοφικής αυτοσυνειδησίας με την κοινωνικο-

πει να θεωρήσουμε εσφαλμένη την θέση τού Oiserman, ότι ο Marx ήδη από τότε γνωρίζει και απορρίπτει τις θεολογικές συνέπειες τού εγελιανισμού, μολονότι ακόμα δεν αντιλαμβάνεται την εσώτερη συνάφεια ιδεαλιστικής φιλοσοφίας και θρησκείας (*Die Entstehung der marx. Phil.*, 70). Εντελώς εσφαλμένα υποθέτει επίσης ο Oiserman (όπ. παρ., 69), ότι ο Marx θεωρεί τον Hegel υπερασπιστή των αποδείξεων τής ύπαρξης Θεού. Στην πραγματικότητα ο Marx θεωρεί την οντολογική απόδειξη ως απλή επίρρωση τής αρχής τής αυτοσυνειδησίας, βλ. την τελευταία από τις σημειώσεις τού παραρτήματος τής διατριβής του, MEW, όπ. παρ., 372 (σε τούτον τον τόμο σ. 189).

12. Για το σημείο αυτό πρβλ. Wildermuth, *Marx und die Verwirklichung der Phil.*, 67/8.

πολιτική πραγματικότητα, πρόκειται πάντα για ατελείς μορφές τόσο τής πρώτης όσο και τής δεύτερης. Κατά συνέπεια αποκλείεται να υπάρξει μια ολοκληρωμένη φιλοσοφία (και συνάμα μια ολοκληρωμένη φιλοσοφική αυτοσυνειδησία) εφόσον ο κόσμος παραμένει ατελής — πράγμα που σημαίνει, αντίστροφα, ότι η παρουσία μιας απόλυτης κι ανυπέρβλητης φιλοσοφικής συστηματικής ολότητας αποδείχνει *ipso facto*, ότι ο κοινωνικοπολιτικός κόσμος έφτασε στο ανώτατο επίπεδο τής δυνατής του ανέλιξης: γιατί η φιλοσοφία, ως εννοιολογική συμπύκνωση τού κόσμου, μέσα στον οποίο κρυσταλλώνεται, μπορεί να φτάσει η ίδια στην τελειότητα (= πλήρη συστηματική ολότητα) μονάχα ως συμπύκνωση ενός τέλειου κι ολόκληρου κόσμου.

Όπως είναι πρόδηλο, η εγγελιανή τούτη τοποθέτηση δεν συμβιβάζεται με ό,τι για τούς νεοεγγελιανούς αποτελεί στοιχειακό βίωμα και συνάμα στοιχειακή πίστη: την εξέγερση μιας ατομικής φιλοσοφικής αυτοσυνειδησίας, η οποία βρίσκεται στην κατοχή μιας απόλυτης εννοιολογικής ολότητας, εναντίον ενός κόσμου, ο οποίος εξακολουθεί να παραμένει κατακερματισμένος κι ατελής απέναντι σε μιαν ολοκληρωμένη και τέλεια φιλοσοφία. Με τα κριτήρια τού δασκάλου η εξέγερση αυτή σήμαινε εγκατάλειψη τού απόλυτου Πνεύματος ως απόλυτου περιεχομένου μιας απόλυτης φιλοσοφίας κι επιστροφή στην υποκειμενική αυτοσυνειδησία, στο απλό Δι'Εαυτόν-Είναι τού πνεύματος κι επομένως σε μιαν κατώτερη βαθμίδα τής ανοδικής του πορείας. Αυτή η υποβάθμιση, για να πούμε έτσι, τού πνεύματος ήταν ωστόσο για τούς νεοεγγελιανούς αναπόδραστη, αφού το δικό τους υπαρξιακό και φιλοσοφικό πρόβλημα δεν ήταν η συμφιλίωση με την κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, θεωρούμενη στην έλλογη ουσία της, παρά η ασυμφιλίωτη κριτική τής αντιφατικότητας και των ατελειών της. Εκείνο που σε τελευταία ανάλυση τούς χωρίζει από τον (ώριμο) Hegel και γεννά τις, οσοδήποτε έμμεσες, θεωρητικές αποκλίσεις απ' αυτόν, είναι μια ουσιαστικά διαφορετική αίσθηση κι αντιμετώπιση τής γύρω πραγματικότητας. Απ' αυτή την αίσθηση κινημένοι, δεν διστάζουν να ξαναγυρίσουν στην κατάσταση εκείνη, που ο Hegel ονόμαζε κατάσταση τής «δυστυχισμένης συνείδησης», δεν διστάζουν δηλ. να δώσουν τα πρωτεία στην μαχόμενη (και πάσχουσα)

ατομική αυτοσυνειδησία, στρέφοντας, σιωπηρά τουλάχιστο, τα νώτα στην αντικειμενική, συστηματική φιλοσοφική ολότητα, που ζούσε όχι από την κριτική, παρά από την συμφιλίωση (Versöhnung), από την αμοιβαία διαμεσολάβηση (Vermittlung) κι άρση (Aufhebung) των αντιθέσεων. Αυτή η πρόταξη τού υποκειμενικού στοιχείου εξηγεί, όπως ήδη υπαινιχθήκαμε, την επανανακάλυψη τής μετακλασσικής ελληνικής φιλοσοφίας από μέρους των νεοεγελιανών, οι οποίοι, όπως πρέπει να προσθέσουμε εδώ, συμμερίζονται, βέβαια, και χρησιμοποιούν ως αφετηρία την κρίση τού Hegel για τον υποκειμενικό της χαρακτήρα, όμως διόλου δεν υιοθετούν τον υποτιμητικό τόνο, με τον οποίο ο ίδιος ο Hegel συνόδευε την κρίση του αυτή. Και δεν επανανακαλύπτουν μονάχα τούς επικούρειους, τούς στωικούς ή τούς σκεπτικούς, αλλά συνάμα δίνουν συνέχεια και νέα πνοή σ' ένα κεφάλαιο τής πρόσφατης ακόμα τότε ιστορίας τής κλασσικής γερμανικής φιλοσοφίας, που φαινόταν για πάντα ξεπερασμένο μετά την εμφάνιση τού Hegel: εννοούμε τον δυναμικό, ακτιβιστικό υποκειμενισμό τού Fichte και τον συναφή μ' αυτόν ανταγωνισμό τού όντος με το δέον, ο οποίος αντιστοιχεί, έστω κι αν αυτό δεν λέγεται, στον ανταγωνισμό τής κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας με την αυτοσυνειδησία ως εκφράστρια των δεοντολογικών επιταγών τής φιλοσοφίας.¹³

Σε γενικές γραμμές, λοιπόν, η σχέση των νεοεγελιανών με τον Hegel είναι διττή: από την μια πλευρά τον μεθερμηνεύουν με σκοπό να θεμελιώσουν πάνω στην εννοιολογία του την δική τους αθεΐα ή μάλλον την δική τους θέωση τού Ανθρώπου, ενώ από την

13. Για τα φιχτιανά στοιχεία στην έννοια τής αυτοσυνειδησίας τού Bauer πρβλ. Cornu, Marx et Engels, I, 160/1. Παραθέτω μια περικοπή από ένα κείμενο τού Bauer, όπου φανερώνονται συμπυκνωμένα κι ανάγλυφα όσα μοτίβα επισημάναμε στην ανάλυση αυτής τής παραγράφου: «Όταν η υφιστάμενη κατάσταση αντιφάσκει ολότελα με την Ιδέα, πού αλλού μπορεί τότε να υπάρξει η Ιδέα έξω από την καθαρή αυτοσυνειδησία, η οποία έχει διασωθεί από την φθορά και φέρει μέσα της τις αληθινές μορφές τής ύπαρξης της, καταρχήν ως ιδεώδη; Δεν έχει η αυτοσυνειδησία σαν τέτοια το δικαίωμα ν' απαιτεί να ξαναβρεί τούς εσώτερους προσδιορισμούς της μέσα στους νόμους και στους θεσμούς τής υφιστάμενης κοινωνίας;» Βλ. Bekenntnisse einer schwachen Seele (1842) = Feldzüge der reinen Kritik, eingel. v. H. M. Sass, Frankfurt a.M. 1968, 81/2.

άλλη απορρίπτουν την εγελιανή θεωρία τής συμφιλίωσης με την πραγματικότητα στην έλλογη ουσία της και προβάλλουν το αίτημα τής πραγμάτωσης τής φιλοσοφίας.¹⁴ Αν για τον Hegel η παραπάνω συμφιλίωση αποτελεί φυσιολογική απόρροια τής τέλει φιλοσοφικής συστηματικής ολότητας ως μόνης δυνατής εννοιολογικής συμπύκνωσης ενός ήδη έλλογου κόσμου, για τούς ριζοσπαστικούς μαθητές του ακριβώς η τελειότητα τού φιλοσοφικού συστήματος κάνει εντονότερα αισθητή την ατέλεια τής πραγματικότητας. Φιλοσοφία και πραγματικότητα χωρίζονται, έτσι, κι η πρώτη, όντας η τελειότερη, γίνεται αυτόματα το μέτρο, με το οποίο μετριέται η δεύτερη, γίνεται αίτημα και όπλο, ιδεώδες και κριτική. Η φιλοσοφία πρέπει να πραγματωθεί, όμως το πρώτο βήμα προς την πραγμάτωση της δεν είναι άλλο από την σύγκρουσή της με τον έξω κόσμο. Στην σύγκρουση αυτή συγκεντρώνεται, τώρα, και η προσοχή τού Marx, ενώ αντίθετα η ιδέα τού οργανωμένου φιλοσοφικού συστήματος περνά στο περιθώριο. Στην γλώσσα τής εγελιανής διαλεκτικής αυτό σημαίνει ότι η κατηγορία τής αντίφασης παραγκωνίζει την κατηγορία τής ολότητας. Όμως η προτεραιότητα τής αντίφασης συνέπεται, με την σειρά της, το πρωτείο τής πράξης απέναντι στην θεωρία, εφόσον η συμφιλίωση με τον κόσμο, δηλ. η υιοθέτηση ενατενιστικής στάσης απέναντί του, συμβάδιζε, όπως είπαμε, με την άρση των αντιφάσεων στα πλαίσια τής φιλοσοφικής συστηματικής ολότητας. Η πράξη είναι ο τρόπος, με τον οποίο δηλώνει δραστικά την ύπαρξή του το ενεργό υποκείμενο τής αυτοσυνειδησίας, επιλέγοντας ως πεπρωμένο του όχι την συμφιλίωση και την ολότητα παρά την απόρριψη τής ατελούς πραγματικότητας και την αντίφαση. Η ολότητα γίνεται τώρα αισθητή ως φραγμός, ενώ παράλληλα διαπιστώνεται η γονιμότητα των αντιφάσεων κι από την όξυνσή τους αναμένεται η προώθηση των εξελίξεων τόσο μέσα στην σκέψη όσο και μέσα στον κόσμο. Αυτές είναι οι συνέπειες, και συνάμα οι προϋποθέσεις, τού καινούργιου πρωτείου τής πράξης.¹⁵ Βέβαια, η ολότητα δεν

14. Πρβλ. R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1971, 73 κε.

15. Το πρωτείο τής πράξης μ' αυτήν την έννοια στην τοτινή σκέψη τού Marx τονίζει ιδιαίτερα ο Hillmann, *Marx und Hegel*, ιδ. 310, 312, 360 κε.

ζεχνιέται (αφού άλλωστε με την πραγμάτωση τής φιλοσοφίας δεν επιδιώκεται ουσιαστικά τίποτε άλλο παρά η αποκατάσταση μιας ολότητας αυτή τη φορά γνήσιας κι οριστικής) κι επίσης δεν αμφισβητείται η ύπαρξη τής ολότητας στην μορφή και στο επίπεδο τής φιλοσοφικής θεωρίας. Το γεγονός, όμως, ότι αμφισβητείται η εγγελιανή πίστη στην έμπρακτη υπόσταση τής ολότητας *hic et nunc*, έχει σοβαρότατες συνέπειες για την τύχη τής ίδιας αυτής ολότητας ως φιλοσοφικής κατασκευής: η αντίθεσή της δηλ. προς την υφιστάμενη ατελή πραγματικότητα, και μαζί και τούτη η τελευταία, αντανακλώνται μέσα της, με τελικό αποτέλεσμα τον κατακερματισμό τής φιλοσοφίας σε αντιμαχόμενες παρατάξεις και την κατάρρευσή της ακριβώς μέσα στην προσπάθειά της να πραγματωθεί.¹⁶ Τούτη η κατάρρευση συμβολίζει καθαυτή την αδυναμία διατήρησης τού πρωτείου τής θεωρίας μέσα σε μιαν ατελή πραγματικότητα και κάνει έκδηλη την συνεπούμενη αναγκαιότητα τού πρωτείου τής πράξης.

Πρέπει, τώρα, να διευκρινιστεί πως, όταν οι ριζοσπαστικοί νεοεγγελιανοί μιλούν για πράξη, εννοούν την εργασία την θεωρητική, την δραστηριότητα δηλ. που αναπτύσσει η φιλοσοφία, όταν εγκαταλείψει την ενατενιστική στάση και υιοθετήσει την συμπεριφορά την κριτική.¹⁷ Με άλλα λόγια: η φιλοσοφία παραμερίζει το πρωτείο τής θεωρίας, εφόσον κύριο μέλημά της γίνεται τώρα η κριτική τής υφιστάμενης πραγματικότητας, όμως παράλληλα ο πα-

Ωστόσο πρέπει να γίνει δεκτή μ' επιφύλαξη η άποψή του, ότι ο Marx ενδιαφέρεται περισσότερο για την αντίθεση φιλοσοφίας και κόσμου, ενώ οι Bauer και Feuerbach π.χ. συγκεντρώνουν περισσότερο την προσοχή τους στην αντίθεση φιλοσοφίας και θρησκείας. Όπως θα δούμε παρακάτω, τέτοιοι διαφορισμοί τής τοτινής θέσης τού Marx απέναντι στην θέση άλλων νεοεγγελιανών είναι παρακινδυνευμένοι.

16. Βλ. την σωζόμενη δεύτερη σημείωση από το τέταρτο κεφάλαιο τού πρώτου μέρους τής διατριβής, η οποία στο σύνολό της είναι ο *locus classicus* για την προβληματική που συζητήσαμε σε τούτη την παράγραφο, MEW, όπ. παρ. (σημ. 3), 326 κε (σε τούτον τον τόμο σ. 144 κε).

17. Βλ. την φράση τού Marx για τον θεωρητικό-κριτικό χαρακτήρα τής φιλοσοφικής πράξης, όπ. παρ., 326 (σε τούτον τον τόμο σ. 145). Σ' ένα γράμμα του στον Marx ο Br. Bauer γράφει: «Η θεωρία είναι τώρα η πιο ισχυρή πράξη», MEGA₁, όπ. παρ. (σημ. 2), 250.

ραμερισμός τού πρωτείου τής θεωρίας γίνεται μέσα στα όρια και με τα εννοιολογικά εργαλεία τής ίδιας τής φιλοσοφίας, άρα είναι θεωρητικός — όχι βέβαια με την έννοια ότι δεν είναι πραγματικός, παρά με την έννοια ότι είναι στοιχείο, και μάλιστα τώρα πια άξονας, μιας φιλοσοφίας, δηλ. μιας θεωρητικής κατασκευής. Το πρωτείο τής πράξης, το οποίο διαδέχεται το πρωτείο τής θεωρίας, δεν σημαίνει επομένως ότι τώρα εγκαταλείπεται η φιλοσοφία για χάρη τής άμεσης πολιτικής δράσης π.χ., παρά ότι ο χαρακτήρας τής φιλοσοφίας τής ίδιας αλλάζει, καθώς η φιλοσοφική ενασχόληση συγκεντρώνεται στο έργο τής κριτικής, μετρώντας την εμπειρική ύπαρξη με το μέτρο τής Έννοιας και τής Ιδέας, φέρνοντας σε φως τις ατέλειές της και στηλιτεύοντάς τες. Τούτη η αλλαγή τού χαρακτήρα τής φιλοσοφίας ήταν τόσο ριζική και συνδεόταν άμεσα με τόσο κεντρικά σημεία τής σκέψης των νεοεγελιανών, ώστε δεν ήταν δυνατό παρά να συνειδητοποιηθεί ότι, παρόλες τις προσπάθειες μεθερμηνείας τού Hegel κι επίκλησης των θέσεών του σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, ωστόσο οι σχέσεις μαζί του δεν μπορούσαν να θεωρηθούν από κάθε άποψη ολότελα αρμονικές. Η δυσαρμονία αφορούσε, μάλιστα, μιαν άποψη ουσιαστική: γιατί, στον βαθμό που η φιλοσοφία μεταβαλλόταν σε κριτική και ερχόταν σε αντίθεση με την πραγματικότητα, ο διαβόητος πιά συμβιβασμός τού Hegel με την πραγματικότητα αυτή, η εγελιανή υπεράσπιση τού κράτους γενικά και τού μισητού στους νεοεγελιανούς πρωσικού κράτους ιδιαίτερα, γινόταν κάτι τι ακόμα πιο χτυπητό και δυσάρεστο. Είναι ιδιαίτερα σημαντικό για τον χαρακτήρα τού νεοεγελιανού κινήματος, αλλά και για την προσωπική διανοητική εξέλιξη τού Marx, το ότι ο τελευταίος αρνείται ν' αποδώσει τον συμβιβασμό τού Hegel με την πραγματικότητα σε προσωπικούς λόγους (φόβο ή ιδιοτέλεια π.χ.) και ζητά να εντοπίσει την αιτία τής συμπεριφοράς τού φιλοσόφου στον χαρακτήρα των θεωρητικών του αρχών.¹⁸ Ο Marx δεν διευκρινίζει ποιά είναι τα θεωρητικά εκείνα μειονεκτήματα τής εγελιανής φιλοσοφίας, τα οποία καθιστούσαν αναπόδραστο τον πρακτικό συμβιβασμό τού ίδιου τού Hegel ή διαφόρων οπαδών του. Όμως η βραχυλογική του νύξη

18. όπ. παρ.

εμπεριέχει ήδη in pace την κατοπινή διαστολή ανάμεσα σε εγελιανή μέθοδο και σε εγελιανό σύστημα,¹⁹ η οποία σημαίνει ακριβώς ότι η αποδοχή των επιμέρους θέσεων του εγελιανού συστήματος δεν είναι αυτόματα δεσμευτική για όποιον αποδέχεται την ορθότητα τής διαλεκτικής μεθόδου.

Είναι προφανές, ότι η φιλοσοφία μπορεί ν' αποτελεί κριτική τού εμπειρικού κόσμου μονάχα αν αποτελεί συνάμα μιαν υπέρβασή του, έστω και μόνο θεωρητική. Για να κρίνει τον εμπειρικό κόσμο η φιλοσοφία πρέπει δηλ. να στέκει έξω απ' αυτόν, ή τουλάχιστο έξω από τις ατέλειές του, και νάναι όχι απλή αντανάκλαση τού κόσμου, παρά δύναμη ικανή να τού αντιπαραταχθεί και να τον καθοδηγήσει σύμφωνα με επιταγές προερχόμενες από τη νόηση και την Ιδέα. Ο έντονος ιδεαλιστικός προσανατολισμός τής πρώιμης σκέψης τού Marx μάς παρουσιάζεται, έτσι, ανάγλυφα στο γεγονός, ότι τής λείπει ολότελα μια από τις χαρακτηριστικότερες και γονιμότερες αντιλήψεις τού ώριμου Marx: η διδασκαλία γιά την ιδεολογία με την έννοια τής «ψευδούς συνείδησης». Η πίστη στον κοσμοδιορθωτικό και κοσμοπλαστικό ρόλο «τής» φιλοσοφίας πηγάζει εδώ —όπως και στους συνειδητούς ή ασυνείδητους ιδεαλιστές γενικά— από την άγνοια των κοινωνικών και ψυχολογικών εξαρτήσεων των εκάστοτε μορφών τής φιλοσοφικής σκέψης. «Η» φιλοσοφία, όπως την βλέπει ο νεαρός Marx, δεν καθορίζεται από τον κόσμο, παρά μπορεί και οφείλει να τον καθορίσει· γιατί δεν αποτελεί «ψευδή συνείδηση» και πλασματική κατασκευή προορισμένη να συγκαλύψει την αντικειμενική πραγματικότητα με τελικό σκοπό την κατοχύρωση ορισμένων συμφερόντων, παρά αποτελεί, εντελώς αντίθετα, την έλλογη πραγματικότητα στην εναντίωσή της προς την άλογη κι ατελή εμπειρία. Ακριβώς επειδή η κατοπινή έννοια τής «ιδεολογίας» τού είναι ακόμα ξένη, ο Marx θέλει να κατανοήσει τον εγελιανό συμβιβασμό λογικά και θεωρητικά, όχι κοινωνιολο-

19. Σύμφωνα με μια παρατήρηση τού Mende, Marx' Entwicklung, 43. Την διαστολή συστήματος και μεθόδου ως προς την εγελιανή φιλοσοφία πραγματεύεται, καθώς είναι γνωστό, ο Engels στο πρώτο κεφάλαιο τού: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888).

γικά.²⁰ Βέβαια, όπως προαναφέραμε, οι καταλυτικές επιδράσεις τής κατακερματισμένης κι άλογης πραγματικότητας πάνω στην έλλογη φιλοσοφική ολότητα δεν διαφεύγουν από την οξυδερκή ματιά τού Μαρχ, ο οποίος, περιγράφοντας την σύγκρουση φιλοσοφίας και ζωής, φαίνεται συνάμα να περιγράφει την διαπλοκή τους, την αμοιβαία τους αντιμετάθεση κι εξάρτηση· ωστόσο η σκοπιά, από την οποία γίνεται η περιγραφή τούτη, διαφέρει ριζικά από την σύλληψη των σχέσεων φιλοσοφίας και ζωής, όπως θα την επιχειρήσει αργότερα ο ιστορικός υλισμός.²¹ Αν ο νεαρός Μαρχ σχετικοποιεί την φιλοσοφία, αυτό το κάνει όχι ανάγοντάς την σε κοινωνικούς παράγοντες, παρα θεωρώντας δυνατή την ύπαρξη ενός ατελούς κόσμου έξω από την δική της τελειότητα, τονίζοντας δηλ. την, έστω και πρόσκαιρη, πρακτική της αδυναμία σε αντιδιαστολή προς το θεωρητικό της σφρίγος. Όμως η παράλληλη ύπαρξη των δυο αυτών στοιχείων θεωρείται δυνατή, και τούτο ακριβώς υποδηλώνει την ανεξαρτησία τής θεωρίας από την πραγματικότητα. Έτσι συμβαίνει το παράδοξο, ότι ο νεαρός Μαρχ χωρίζει φιλοσοφία και (ατελή) πραγματικότητα για να διορθώσει την δεύτερη με την βοήθεια τής πρώτης, ενώ ο Hegel, αντίθετα, είχε ενώσει αδιάσπαστα φιλοσοφία και πραγματικότητα με την πρόθεση ν' αποδείξει τον έλλογο χαρακτήρα τής δεύτερης.

Όσο ακόμα δεν είχε ανακαλύψει την έννοια τής «ιδεολογίας» ο Μαρχ αρνιόταν να εξομοιώσει την φιλοσοφία, ακόμα και στην μεταφυσική-ιδεαλιστική της εκδοχή, με την θρησκεία. Ενώ ήδη στα 1844, όταν πιά στέκει στο κατώφλι τής ώριμης αντίληψής του για την ιστορική δραστηριότητα των ανθρώπων, φιλοσοφία

20. Σύμφωνα με μια παρατήρηση τού Friedrich, Philosophie und Ökonomie..., 40/1.

21. Πρβλ. τα όσα ορθά παρατηρεί ο Rossi (Marx e la dialettica hegeliana, 215, πρβλ. 218/9, 231/2) εναντίον τού Cornu, ο οποίος φαντάζεται, ότι στο κείμενο τού Μαρχ, για το οποίο μιλήσαμε (βλ. παραπ. σημ. 16), μπορεί ν' ανακαλύψει ιδέες που προαγγέλλουν την ώριμη αντίληψή του. Πρβλ. επίσης Wildermuth, Marx und die Verwinkl. d. Philos., 101/2, και Oiserman, Die Entstehung..., 75 κε. Οι μαρτυρίες που προσάγουν οι Bekker (Marx' philos. Entwicklung, 14/5) και Post (Kritik der Religion, 83) για να στηρίξουν την θέση, ότι ο νεαρός Μαρχ βρίσκεται ήδη στα ίχνη τής κατοπινής του θεωρίας για την «ιδεολογία», είναι ισχνότατες.

και θρησκεία ταυτίζονται,²² στην εποχή τής συγγραφής τής διατριβής του «η» φιλοσοφία θεωρείται ως διαμετρική αντίθεση τής θρησκείας, ως ο μεγαλύτερος κι αληθινός της πολέμιος. Είναι τόσο έντονη η επιθυμία τού Marx ν' αντιπαραθέσει φιλοσοφία και θρησκεία, ώστε αμφισβητεί ακόμα και την πνευματική συγγένεια πλατωνισμού και χριστιανισμού.²³ Η πολεμική αυτή αντιπαράθεση αποτελεί κεντρικό μοτίβο τής τοτινής του σκέψης, μέσα από το οποίο εκφράζονται τα ηθικά του ιδεώδη και η βαθύτερη αντίληψή του για μian ατομική και κοινωνική ζωή σύμφωνη με την ανθρωπινή αξιοπρέπεια. Γιατι η ουσιαστική κι αγεφύρωτη διαφορά ανάμεσα σε φιλοσοφία και θρησκεία, όπως τις βλέπει ο Marx, είναι διαφορά ήθους — και η διαφορά τού ήθους τους, πάλι, αντιστοιχεί στην διαφορά τής εικόνας τους για τον άνθρωπο και των προσδοκιών τής κάθε μιας τους απ' αυτόν. Έτσι, η φιλοσοφία ενσαρκώνει το ήθος που εμπνέεται από τον Λόγο, στην πρακτική της διάσταση είναι η συμπεριφορά τού ελεύθερου κι αυτόνομου ατόμου, το οποίο ενεργεί σε συμφωνία με το θεμελιώδες ανθρωπολογικό του γνώρισμα, δηλ. την έλλογη ουσία του. Η θρησκεία, αντίθετα, μπορεί να οριστεί ως η ολοσχερής απουσία τού Λόγου, η οποία ισοδυναμεί με την πανταχού παρουσία τού Θεού· γιατί Θεός δεν είναι παρά ο αντίποδας ή η αντιστροφή τού Λόγου²⁴ ή, με άλλα λόγια, η ενσάρκωση τού φόβου των ανθρώπων για τις κακές τους πράξεις.²⁵ Απο δώ γίνεται αντιληπτό, ποιά αισθήματα κινητοποιεί μέσα στον άνθρωπο η θρησκεία και πώς τον βλέπει. Όταν επι-

22. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW, όπ. παρ. (σημ. 3), 569.

23. Βλ. το 6ο τετράδιο των προεργασιών, όπ. παρ. 220/2 (σε τούτον τον τόμο σ. 242/3). Αυτή η υπεράσπιση τού πλατωνισμού πηγάζει, τουλάχιστο κατά ένα μέρος, από την, ισόβια άλλωστε, λατρεία τού Marx προς το αρχαιοελληνικό κλασσικό-ανθρωπιστικό ιδεώδες, που το έβλεπε ως την απτή αντίθεση τού χριστιανικού αλλοκοσμισμού. Για τούτη την πλευρά τής σκέψης τού Marx βλ. Sannwald, *Marx und die Antike*, 159 κε. Ο ίδιος (32 κε) δίνει τις απαραίτητες πληροφορίες για τις κλασσικές σπουδές τού Marx στα γυμνασιακά και πανεπιστημιακά του χρόνια.

24. Βλ. την τελευταία σημείωση στο παράρτημα τής διατριβής, MEW, όπ. παρ., 372 (σε τούτον τον τόμο σ. 189).

25. Βλ. το τρίτο τετράδιο των προεργασιών, όπ. παρ., 106 (σε τούτον τον τόμο σ. 215).

σείει τον φόβο τής τιμωρίας, όπως κι όταν υπόσχεται την αθανασία και την ευδαιμονία, απευθύνεται σ' ένα ποταπό ηδονισμό, σε μια μικρόψυχη κι ιδιοτελή φιλαυτία. Η υπόσχεση τής ευδαιμονίας δεν είναι παρά η εκχυδαϊσμένη μορφή εκείνου που πάει να πραγματώσει σε ανώτερο επίπεδο η επικουρεία φιλοσοφία· η θρησκεία είναι, από την άποψη αυτή, ο επικουρισμός τού όχλου. Όμως και οι ψευδοφιλοσοφικές-θεολογικές κατασκευές για την αιώνια ζωή και την θεία πρόνοια, μολονότι παρουσιάζονται ως προϊόντα εκλεπτυσμένου στοχασμού εκλεκτών ανθρώπων και διανοητών, στην πραγματικότητα διατυπώνουν απλώς σε εξιδανικευμένη μορφή, δηλ. ως αιτήματα τού Λόγου κτλ., ό,τι αποτελούσε τις ελπίδες και τούς φόβους τού όχλου. Στον ιδιοτελή και συνάμα περιδεή ατομικισμό, που εμπνέει την πίστη στην αθανασία τής ψυχής, ο Μαρχ αντιτάσσει τον αλτροισμό τού Λόγου και την πεποίθηση, ότι αληθινά αθάνατο είναι μόνο το γένος κι όχι το άτομο.²⁶

Η πολεμική τού Μαρχ εναντίον τής θρησκείας δεν διεξάγεται μονάχα με την βοήθεια ανθρωπολογικών κι ηθικοφιλοσοφικών θέσεων. Τον ίδιο σκοπό υπηρετεί και η εμφατική απόρριψη τού σκεπτικισμού και τού αγνωστικισμού. Ο Μαρχ είναι προφανώς εξοικειωμένος με την πρώιμη ήδη κριτική τού Hegel στην καντιανή θεωρία για τα ανυπερέβλητα όρια τής ανθρώπινης γνώσης: αν η ανθρώπινη γνώση είναι περιορισμένη, τότε μένει το πεδίο ελεύθερο για την πίστη, η (έστω κι αρνητική) συμφωνία φιντεϊστών θεολόγων και σκεπτικιστών-αγνωστικιστών φιλοσόφων δεν είναι διόλου τυχαία, όπως επαναλαμβάνει κι ο ίδιος ο Μαρχ σε μια του σημείωση.²⁷ Ακόμα σημαντικότερη, όμως, από γενικότερη άπο-

26. όπ. παρ., 118 κε (σε τούτον τον τόμο σ. 218 κε). Πρβλ. την ανάλυση τού Baumgardt, Über den «verloren geglaubten» Anhang..., ιδ. 106 κε.

27. Βλ. το δεύτερο τετράδιο των προεργασιών, όπ. παρ. 70 (σε τούτον τον τόμο σ. 195). Αξίζει να σημειωθεί, ότι και ο Kōrpen απορρίπτει τον σκεπτικισμό και τον αγνωστικισμό, αφού, όπως γράφει, διατείνεται ό,τι ακριβώς και οι παπάδες: ότι δηλ. ο ανθρώπινος νούς είναι περιορισμένος. Βλ. όπ. παρ. (σημ. 2), 44-46. Το πρώιμο έργο τού Hegel, στο οποίο αναφερόμαστε εδώ, είναι η πραγματεία «Πίστη και Γνώση» (Glauben und Wissen) από τα 1802. Μια διεξοδική τής ανάλυση βλ. στον P. Kondylis, Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979, 691 κε.

ψη, είναι η συμμαχία τού νεαρού Marx με τον υλισμό. Πρόκειται αποκλειστικά για μια συμμαχία αντιθρησκευτικής σκοπιμότητας, αφού ο Marx, παρόλη την άρνηση τού Θεού και τής αθανασίας τής ψυχής, διόλου δεν ομολογεί —ούτε καν υπαινίσσεται— πίστη στην υλιστική οντολογία, δηλ. στην προτεραιότητα τής ύλης απέναντι στην συνείδηση· ακόμα κι η άρνηση τού Θεού και τής ψυχής, άλλωστε, στρέφεται εναντίον τού προσωπικού-ανθρωπομορφικού Θεού και τής ατομικής ψυχής, και λογικά δεν αποκλείει διόλου μια πανθειστική και μονιστική πνευματοκρατία, σαν κι αυτή πού μπορεί ίσως ν' αποδοθεί στον Hegel. Όπως και νάχει, ο Marx δεν θέτει καθόλου το οντολογικό πρόβλημα· τον υλισμό τον χαιρετίζει μονάχα ως συνεπή και ρητή άρνηση των θρησκευτικών μύθων, άρα ως τοποθέτηση συμβιβάσιμη με μια καθαρή ηθική, απαλλαγμένη από τούς φόβους και τις ελπίδες που συνιστούν την ουσία τής θρησκείας. Ξεκινώντας, λοιπόν, από την ηθική κι όχι οντολογική αποτίμηση τού υλισμού, ο Marx τον συγκαταλέγει στα ρεύματα εκείνα που συναπαρτίζουν τον Διαφωτισμό ως κίνημα στρεφόμενο πρωταρχικά εναντίον κάθε δεισιδαιμονίας και πρόληψης. Σε μιαν εποχή, όπου η εξέλιξη των πρωσικών πολιτικών πραγμάτων πήγαινε να ευνοήσει την χριστιανο-φεουδαρχική ιδεολογία τής Παλινόρθωσης, ο Marx, όπως και οι νεοεγγελιανοί φίλοι του, αισθάνεται υποχρεωμένος να προασπίσει την πνευματική κληρονομιά τού Διαφωτισμού, και μάλιστα παραμερίζοντας τις έντονες επιφυλάξεις, τις οποίες είχε εκφράσει σε σχέση με τον, γαλλικό ιδιαίτερα, Διαφωτισμό ο Hegel.²⁸

28. Ιδιαίτερα έντονη είναι η υπεράσπιση τού Διαφωτισμού στο βιβλίο τού Kōrper (βλ. παραπ. σημ. 2), όπου διαβάζουμε π.χ. την φράση: «Ο Διαφωτισμός, και πάλι ο Διαφωτισμός, και πάντα ο Διαφωτισμός! Αυτός ήταν... ο Προμηθέας, που έφερε το ουράνιο φως στη γη» (σ. 32). Άλλα δυο σημεία των όσων γράφει ο Kōrper για τον Διαφωτισμό παρουσιάζουν ενδιαφέρον σε σχέση με τον Marx: ότι ο επικουρισμός, ο στωικισμός κι ο σκεπτικισμός αποτελούν πνευματικές στάσεις, τις οποίες ξανασυναντάμε στους Νέους Χρόνους ως συστατικά στοιχεία τού Διαφωτισμού (σ. 39 κε), κι ότι αποδοκιμάζεται ο «χοντροκομμένος» (grob) υλισμός τού Holbach και τού Helvétius (σ. 34), πράγμα που επιβεβαιώνει έμμεσα την παραπάνω ανάλυσή μας ως προς την τοτινή αποτίμηση τής υλιστικής οντολογίας από μέρος τού Marx.— Το εγκώμιο τού Διαφωτισμού ως απαρχής μιας ουσιαστικής εξέλιξης τής

Αυτό είναι, με κάθε δυνατή συντομία, το γενικό πλαίσιο ιδεών, μέσα στο οποίο γεννήθηκε και κινείται η διατριβή τού Μαρχ. Τώρα που το σκιαγραφήσαμε, μπορούμε να στραφούμε στο ζήτημα των επιδράσεων, να ρωτήσουμε δηλ. ποιό από τα παραπάνω στοιχεία είναι δάνειο κι από ποιόν. Και πρώτα-πρώτα, κανείς δεν αμφισβητεί ότι η σκέψη τού Μαρχ ίσαμε τα 1841 στις γενικές της γραμμές ακολουθεί το συγκαιρινό της ριζοσπαστικό νεοεγελιανό κίνημα. Οι διαφορές συνίστανται στο ότι άλλοι (οι περισσότεροι ίσως) τονίζουν την ιδιαίτερη επίδραση τού Bruno Bauer, άλλοι (οι λιγότεροι) υπογραμμίζουν εκείνη τού Feuerbach, και ορισμένοι συγκεντρώνουν την προσοχή τους σε ό,τι θεωρούν προσωπική συμβολή τού Μαρχ και προμήνυμα των ώριμων ιδεών του. Μερικοί από τούς τελευταίους ισχυρίζονται ότι ο Μαρχ προχωρά ήδη εξ αρχής προς την κατεύθυνση τού υλισμού, άλλοι ότι ξεπερνά τούς υπόλοιπους νεοεγελιανούς ως προς το ότι επιχειρεί μια κριτική των ίδιων των αρχών τής εγελιανής φιλοσοφίας, οι τρίτοι ότι κάνει ένα βήμα παραπέρα προς την σύνδεση τής φιλοσοφικής κριτικής με την πολιτικοκοινωνική, και κάμποσοι, τέλος, ότι αφήνει πίσω του τον φιχτιανό υποκειμενισμό τής αυτοσυνειδησίας, όπως τον εκπροσωπούσε ο Bauer, για χάρη μιας πιά συνθετικής-διαλεκτικής αντίληψης τής ενότητας υποκειμένου και αντικειμένου. Στην πραγματικότητα, βέβαια, καμμιά απο τις θέσεις, όσες υποστηρίζουν ή υπαινίσσονται μιαν αξιόλογη υπέρβαση τού νεοεγελιανού πλαισίου ιδεών απο τον Μαρχ ίσαμε το 1841, δεν μπορεί ν' αποδειχτεί χειροπιαστά με βάση τις μαρτυρίες που κατέχουμε· απεναντίας, όλες τους προδίδουν μια λίγο-πολύ έλλιπή γνώση ή μια μονομερή κατανόηση προπαντός των κειμένων τού Feuerbach και τού Br. Bauer, κι επιπλέον, φυσικά, τείνουν να προβάλλουν μέσα στην σκέψη τού πρώιμου Μαρχ τις ανακαλύψεις τού όψιμου. Σε σχέση με το πρόβλημα τού υλισμού στην διατριβή τού Μαρχ αρκεί να επαναλάβουμε το πόρισμα τής προηγούμενης παραγράφου μας: ο Μαρχ ενδιαφέρεται εδώ αποκλειστικά για την ηθική (που τού φαίνεται ν' απορρέει από τις αρχές) τού υλισμού, όχι για την υλι-

αυτοσυνειδησίας πλέκει και ο Br. Bauer, βλ. Der christliche Staat und unsere Zeit (1841) = Feldzüge, όπ. παρ. (σημ. 13), 23.

στική οντολογία.²⁹ Όσο, πάλι, για την άποψη, ότι πρώτος ή μόνος απ' όλους τούς νεοεγελιανούς ο Marx θέλησε να επισημάνει τις αδυναμίες των θεωρητικών αρχών τής εγελιανής φιλοσοφίας,³⁰ μπορούμε να παραπέμφουμε όχι μόνο στον Br. Bauer, ο οποίος αναφέρει ως γενικό καύχημα των νεοεγελιανών το ότι αυτοί «ελευθέρωσαν την θεωρητική αρχή τού Hegel από τα στενά της όρια»,³¹ αλλά και, πολύ περισσότερο, στον Feuerbach, ο οποίος ήδη στα 1838 τόνιζε *expressis verbis* την ανάγκη υπέρβασης τής εγελιανής φιλοσοφίας και χαρακτήριζε ως δεισιδαιμονία την πίστη σε μια τελειωτική ενσάρκωση τής φιλοσοφίας μέσα σε μιαν και μόνη ιστορική της μορφή,³² ενώ ένα χρόνο αργότερα δημοσίεψε μιαν ολόκληρη μελέτη αφιερωμένη στην κριτική βασικών θεωρητικών θέσεων τής εγελιανής φιλοσοφίας.³³ Μια προσεκτική αναδρομή στα κείμενα τού Br. Bauer π.χ. ανασκευάζει, επίσης, την εντύπωση ότι η τοτινή μαρξική έννοια τής κριτικής είναι ριζοσπαστικότερη, δηλ. αμεσότερα κοινωνικοπολιτική. Είναι λάθος να νομίζεται, ότι η ρήση τού Bauer για τον θεωρητικό χαρακτήρα τής πράξης —ρήση που, όπως είδαμε, προσυπογράφει κι ο Marx— ισοδυναμεί μ' ένα παράγγεμα αποκοπής απο τα κοινωνικοπολιτικά προβλήματα και παραμονής στον χώρο τής καθαρής θεωρίας με την έννοια τής ενατένισης τού όντος *sub specie aeternitatis*. Κάθε άλλο: η νεοεγε-

29. Ο Lenz (*Marx und die epik. Phil.*, 218) φτάνει να ισχυριστεί αναπόδεικτα όχι μόνο ότι ο Marx εγκολπώνεται τον υλισμό, αλλά και ότι αποκρούει τον μηχανιστικό υλισμό, αντιπαράθετοντάς του έναν υλισμό ανώτερο και βάζοντας τούτη την αντιπαράθεση στο επίκεντρο τής εργασίας του. Το ίδιο διατείνεται και ο Lukács, ερμηνεύοντας από τούτη την σκοπιά την μαρξική αντιδιαστολή τού Επικούρου προς τον Δημόκριτο (*Zur philos. Entwicklung*, 516). Αξίζει να σημειωθεί ότι άλλοι μαρξιστές μελετητές, όπως π.χ. οι Mehring (*Marx*, 52) και Krüger (*Über die Doktor-Diss.*, 106) θεωρούν την βασική τοποθέτηση τής διατριβής τού Marx ολότελα ιδεαλιστική.

30. Την άποψη υποστηρίζει ο Lukács, *Zur philos. Entwicklung*, 511/2.

31. *Die Posaune*, όπ. παρ. (σημ. 8), 127.

32. Βλ. *Zur Kritik der «positiven Philosophie» = Werke*, hg. v. E. Thies, II, Frankfurt a. M. 1975, 204.

33. Βλ. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839) = *Kleine Schriften*, Nachwort v. K. Löwith, Frankfurt a.M. 1966, 78-123. Πρβλ. τις ερμηνευτικές και πραγματικές σημειώσεις, αρ. 77α.

λιανή θεωρία στρέφεται προς την κοινωνία — αλλά το κάνει μόνο ως θεωρία, ως κριτική. Ο ίδιος ο Bauer έδωσε αδρά δείγματα αυτής τής κοινωνικοπολιτικής λειτουργίας τής κριτικής θεωρίας,³⁴ ενώ στα 1842 διαπίστωνε, ότι η νεοεγελιανή αντιπολίτευση βρισκόταν στο μεταίχμιο τής μετατροπής της «από επιστημονική σε πολιτική, από επανάσταση τής σκέψης σε κριτική πράξη»³⁵. Τέλος, η θέση, ότι ο τοτινός Marx ξεπερνά τον φιχτιανό υποκειμενισμό και ακτιβισμό τής αυτοσυνειδησίας, όχι μόνο δεν στηρίζεται σε καμμία μαρτυρία των κειμένων, αλλά και καταρρίπτεται από τον απλό συλλογισμό, ότι η αυτοσυνειδησία κι ο υποκειμενιστικός-ακτιβιστικός της χαρακτήρας είναι ακριβώς εκείνο που χρειάζεται ο Marx σε μιαν εποχή όπου καταπολεμά την θρησκεία δίχως ακόμα νάχει ανακαλύψει την έννοια τής «ιδεολογίας»: η αντιπαράθεση υποκειμένου και αντικειμένου είναι εδώ ακόμα εξίσου έντονη όσο κι η αντιπαράθεση αλήθειας (φιλοσοφίας) και ψεύδους (θρησκείας).³⁶

Το γεγονός, ωστόσο, ότι η σκέψη τού Marx, ίσαμε τα 1841 τουλάχιστο, κινείται ολότελα μέσα στο γενικό πλαίσιο των βασικών νεοεγελιανών ιδεών, δεν σημαίνει αυτόματα την δυνατότητα

34. Βλ. π.χ. την μελέτη που αναφέρεται στην σημ. 28.

35. Βλ. *Bekenntnisse einer schwachen Seele*, όπ. παρ. (σημ. 13), 71. Αλλού ο Bauer αναφέρει ως κοινή αντίληψη των νεοεγελιανών για τον Hegel το ότι αυτός παρέμεινε στα πλαίσια τής (ενατενιστικής) θεωρίας και δεν θέλησε να προχωρήσει στην πράξη, μολονότι, προσθέτει, κατά βάθος η φιλοσοφία του αποτελεί κριτική τής υφιστάμενης κοινωνίας, βλ. *Die Posaune...*, όπ. παρ. (σημ. 8), 171/2. Για τις κοινωνικοπολιτικές επιπλοκές τής κριτικής θεωρίας τού Bauer πρβλ. την ανάλυση τού Rosen, *Bauer and Marx*, 157/9.

36. Πρβλ. την θεμελιωμένη πολεμική τού Hillmann (*Marx und Hegel*, 219/20, 285 κε.) εναντίον τού Cornu. Ο Hillmann δείχνει, πόσο οργανικά ανταποκρίνεται η έννοια τής αυτοσυνειδησίας στις τοτινές πολεμικές ανάγκες τού Marx. Ο Cornu (*Marx et Engels*, I, 176/7, 191, 202) υποστηρίζει ότι ο Marx κλίνει ήδη από τότε σε μια διαλεκτική σύλληψη τής αλληλεπίδρασης σκέψης και πραγματικότητας, ξεπερνώντας έτσι όχι μόνο τούς νεοεγελιανούς, αλλά και τον ίδιο τον Hegel· ωστόσο ο ισχυρισμός του στηρίζεται σε εικοτολογίες, κι ο ίδιος αναγκάζεται να παραδεχτεί ότι η δήθεν αντίθεση ανάμεσα στον Marx και στους νεοεγελιανούς ήταν λανθάνουσα μόνο (σ. 206). Την άποψη τού Cornu υιοθετεί άκριτα και ο Sannwald, *Marx und die Antike*, ιδ. 103/5. Πρβλ. και παραπάνω, σημ. 21.

απόλυτης υπαγωγής της στην σκέψη τού Bauer λ.χ.³⁷ Μια τέτοια δυνατότητα είναι αμφίβολη για δυο λόγους. Πρώτο, όταν ο Marx πρωτοήρθε στο Βερολίνο (αρχές τού 1837) ο αριστερός νεοεγελιανισμός δεν είχε ακόμα αποκρυσταλλωθεί ιδεολογικά, παρά βρισκόταν ακριβώς στην φάση τού εκριζοσπαστισμού του. Δεν είναι λοιπόν άτοπο να υποτεθεί, ότι ο Marx έλαβε ενεργό μέρος στην επεξεργασία κι εμβάθυνση ιδεών, που υπήρχαν ήδη στην ατμόσφαιρα (προπαντός κριτική τής θρησκείας διαμέσου τής αντιδιαστολής της προς «την» φιλοσοφία και αθεϊσμός ως θέωση τού Ανθρώπου)· άλλωστε διαθέτουμε μαρτυρίες που δείχνουν εύγλωττα, ότι ο Marx, παρόλη τη νεαρή του ηλικία, ασκούσε, χάρη στην ασυνήθιστη νοημοσύνη, μόρφωση και δύναμη τού χαρακτήρα του, εντονότατη επίδραση, και μάλιστα γοητεία, στο νεοεγελιανό κύκλο.³⁸ Και δεύτερο, ο Bauer δεν μονοπωλούσε θεωρητικά ολόκληρο το φάσμα τής νεοεγελιανής σκέψης, παρά η επίδραση μερικών βασικών ιδεών του με το πέρασμα τού χρόνου διασταυρωνόταν διαφορότροπα με εκείνη άλλων στοχαστών, και προπαντός τού Feuerbach. Για να εντοπιστεί, όμως, η επήρεια ιδεών τού Feuerbach στην τοτινή σκέψη τού Marx είναι πρώτ' απ' όλα αναγκαίο να μην εξογκώνεται, και πολύ περισσότερο να μην απολυτοποιείται. Είναι π.χ. αβάσιμο να λέγεται, ότι ο Marx ήδη στην εποχή τής διατριβής του αντιλαμβάνεται πρωταρχικά τον άνθρωπο όχι

37. Αυτήν την απόλυτη υπαγωγή υποστηρίζουν π.χ. οι Wildermuth, *Marx und die Verwirkl. der Philos.*, 60· McLellan, *Junghegelianer und Marx*, 87· και προπαντός Rosen, *Bauer and Marx*, ιδ. 133 κε (τοποθέτηση απέναντι στην θρησκεία). Είναι γεγονός, ότι στα μάτια όχι λίγων νεοεγελιανών ο Bauer κι ο Marx ταυτίζονταν τότε απόλυτα από φιλοσοφική άποψη, τόσο, που ο G. Jung έγραψε στον Ruge, ότι η Posaune (όπ. παρ., σημ. 8) ήταν τάχα κοινό τους έργο, βλ. MEGA₁, όπ. παρ. (σημ. 2), 262. Η πρώτη ένδειξη ενός συνειδητού διαφορισμού τού Marx από τον Bauer χρονολογείται από τα μέσα τού 1842, μετά από την έναρξη τής δημοσιογραφικής δραστηριότητας τού Marx και, παράλληλα, τής συλλογής άμεσων κοινωνικοπολιτικών εμπειριών. Βλ. ιδιαίτερα το άρθρο στην *Rheinische Zeitung* τής 14.7.1842 (= MEW, 1, 97 κε).

38. Βλ. μαρτυρίες στην MEGA₁, όπ. παρ. (σημ. 2), 268/9, 262. Πρβλ. την επιστολή τού Hess στον Auerbach, *Briefwechsel*, hg. v. E. Silberner, 's Gravenhage 1959, 80.

με βάση το κριτήριο του Bauer, δηλ. την πνευματικότητα και την αυτοσυνειδησία του, παρά με βάση το κριτήριο του Feuerbach, δηλ. την αισθητή, σωματική του υφή και την κοινωνικότητά του:³⁹ γιατί ο Marx δεν ενδιαφέρεται εδώ ακόμη να τονίσει τα όρια τής αυτοσυνειδησίας και την ελλειπτικότητά της, έτσι άσωμη κι ακοινωνήτη που είναι, παρά την επαναστατική της, κοσμοπλαστική δύναμη, ακριβώς μέσα στην αντίθεσή της προς τον πεπερασμένο και (ηθικά) ατελή χαρακτήρα όλων των διαστάσεων του αισθητού κόσμου, βιολογικών και κοινωνικών.

Με αυτή την προϋπόθεση, η πρώιμη επήρεια του Feuerbach πάνω στον Marx —γιατί η αποφασιστική αρχίζει, καθώς είναι γνωστό, μετά το 1841, δηλ. μετά την εμφάνιση του κύριου έργου του Feuerbach— μπορεί να συνοψιστεί σε τρία σημεία. Στο πρώτο αναφερθήκαμε παραπάνω· πρόκειται για την διαπίστωση τής αναγκαίας αναθεώρησης κάποιων θεωρητικών αρχών τής εγελιανής φιλοσοφίας. Το δεύτερο, πάλι, έχει να κάμει με την γενετική ανάλυση του θρησκευτικού φαινομένου ως αντεστραμμένης προβολής ανθρώπινων μεγεθών στο μεταφυσικό επίπεδο. Ο Feuerbach περιέγραψε την διαδικασία αυτή ως αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορούμενου: τα κατηγορούμενα του υποκειμένου «άνθρωπος» γίνονται αυτόνομα κι αυτοτελή, απο επίθετα μεταβάλλονται σε ουσιαστικά, και τέλος συμπυκνώνονται σ' ένα καινούργιο υποκείμενο, που ονομάζεται Θεός· αν δηλ. αρχικά είχαμε τον καλό ή σοφό άνθρωπο, η οντοποιημένη καλοσύνη και σοφία ταυτίζεται με τον Θεό, ο οποίος τώρα στέκει αντιμέτωπος στην ανθρώπινη ύπαρξη, από τα κατηγορήματα τής οποίας σχηματίστηκε. Ο άνθρωπος παραμερίζεται, έτσι, συνάμα όμως ο Θεός εξανθρωπίζεται. Ή, σύμφωνα με μιαν άλλη έκφραση του Feuerbach: το ανθρώπινο μετατρέπεται ασυνείδητα σε θείο και στη συνέχεια συνάγεται συνειδητά το ανθρώπινο, τώρα σαν κάτι το δευτερεύον, από το ως θείο εμφανιζόμενο ανθρώπινο.⁴⁰ Ο Marx φαίνεται ότι κατανόησε αμέσως την σημασία τής αντίληψης αυτής για την κριτική τής

39. Τον ισχυρισμό αυτό προβάλλει ο Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, 135/6, στηρίζοντάς τον όχι σε συγκεκριμένα τεκμήρια, παρά σε συνδυασμούς τολμηρών εικονολογιών.

40. *Zur Kritik der «positiven Phil.»*, όπ. παρ. (σημ. 32), 194, 195.

θρησκείας, αφού ήδη στο τρίτο τετράδιο των προεργασιών τής διατριβής του υπάρχουν δυο νύξεις σχετικά με την αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορουμένου.⁴¹ Λίγο κατόπιν ο Bauer μετέφρασε την ανάλυση τού Feuerbach στην γλώσσα τής αυτοσυνειδησίας και χαρακτήρισε την θρησκεία ως εσώτερη σχέση τής αυτοσυνειδησίας με τον εαυτό της, όπου η ίδια η δραστηριότητα τής τελευταίας φτάνει να εμφανίζεται ως παθητικότητά της, ως ενέργεια μιας ξένης κι υπέρτερης δύναμης.⁴² Ενδεικτικό, τώρα, για την διασταύρωση ιδεών διαφορετικής προέλευσης μέσα στο νεοεγγελιανό κίνημα και στην σκέψη τού Marx είναι το ότι ο τελευταίος, μολονότι αποδέχεται την εξήγηση τού θρησκευτικού φαινομένου, όπως την επιχειρεί γενικά ο Feuerbach, όμως διαφέρει απ' αυτόν —και συμφωνεί με τον Bauer— σ' ένα ουσιαστικό ζήτημα: ενώ δηλ. για τον Feuerbach ο Θεός δημιουργείται ως προβολή των υψηλότερων κι ωραιότερων ιδιοτήτων τής ανθρώπινης φύσης στο μεταφυσικό επίπεδο, για τούς Bauer και Marx στην θεότητα αντικαθρεφτίζεται, αν και ανεστραμμένα, ό,τι στον άνθρωπο είναι χαμερπές και ζώωδες (φόβος τιμωρίας ή ελπίδα αμοιβής) κι επιπλέον ο κατακερματισμός κι η παραμόρφωση τής αληθινής του ουσίας.⁴³

Το τρίτο σημείο, σε σχέση με το οποίο μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια πρώιμη επίδραση τού Feuerbach πάνω στη σκέψη τού Marx, είναι η emphatic αναφορά στην έννοια τού ανθρωπίνου γένους. Όπως είδαμε παραπάνω, ο Marx είχε αντιτάξει την συλλογική αθανασία τού γένους στην αθανασία τής ατομικής ψυχής, θέλοντας να εξαλείψει την μικρόψυχη φιλαυτία, που λανθάνει μέσα στην προσδοκία τής δεύτερης, με την βοήθεια τού αλτρουισμού που (οφείλει να) εμπνέει η πίστη στην πρώτη. Την ίδια ακριβώς ιδέα είχε εκφράσει ο Feuerbach σ' ένα από τα πρώτα του κείμενα, ορίζοντας την αληθινή πίστη στην αθανασία ως πίστη

41. MEW, όπ. παρ. (σημ. 3), 110, 126 (σε τούτο τον τόμο σ. 218, 225). Πρβλ. Breuer, *Der junge Marx*, 75/6, και Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, 120 κε.

42. *Die Posaune*, όπ. παρ. (σημ. 8), 151, 182.

43. Βλ. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft*, 132/3 και Rosen, *Bauer and Marx*, 134-5, 148.

«στην απειροσύνη τού πνεύματος και στην ακατάλυτη νιότη τής ανθρωπότητας», η οποία «έχει ύπαρξη ανεξάρτητη από την ύπαρξη τούτων των συγκεκριμένων σημερινών ατόμων». ⁴⁴ Ακολουθώντας τον Feuerbach, λοιπόν, ο νεαρός Marx αντιπαραθέτει στον ιδιοτελή ατομικισμό την συλλογική υπόσταση κι αξία τού ανθρωπίνου γένους. Όμως δεν φτάνει ακόμα ν' αντιπαραθέσει την έννοια τού γένους (και τού κοινωνικού ατόμου) στην αυτοσυνειδησία, όπως την γνώρισε στον Bauer. Γένος και αυτοσυνειδησία δεν εμφανίζονται ακόμη εδώ ως σκέλη μιας αντίθεσης, που προσπαθεί να γεφυρωθεί σε μιαν ανώτερη σύνθεση, παρά σαν σύμμαχοι στον αγώνα εναντίον τής θρησκείας· μέσα στην συμμαχία τους αυτή ξεχνιέται προσωρινά η λογική τους ετερογένεια. Η αυτοσυνειδησία είναι μια υπερήφανη, ατομική κριτική παρουσία, που καταπολεμά την υποταγή στους θρησκευτικά καθαγιασμένους θεσμούς, ενώ το ανθρωπινό γένος είναι η ανώτερη αρχή, που σβήνει τούς ατομικούς φόβους και τις προσωπικές μικροβλέψεις, απ' όπου γεννιέται κι αποζεί το θρησκευτικό αίσθημα. Την σύνθεση των δυο αυτών μεγεθών θα την βρει αργότερα ο Marx στην έννοια τού κοινωνικού ατόμου. Η διανοητική του εξέλιξη μετά από το 1841 μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: στην θρησκεία δεν αντιτάσσει πιά την ασώματη κι ακοινώνητη, την αφηρημένη αυτοσυνειδησία, παρά τον συγκεκριμένο υλικό άνθρωπο, όπως τον αντιλαμβάνεται ο Feuerbach. ⁴⁵ Παράλληλα, όμως, αναζητά όχι μόνο τούς φυσικούς, αλλά και τούς κοινωνικούς καθορισμούς τού υλικού ανθρώπου, και στο φως των αναζητήσεων αυτών ανακαλύπτει την έννοια τής ιδεολογίας με

44. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830) = Werke, hg. v. E. Thies, I, Frankfurt a. M. 1975, 230/1. Πρβλ. Breuer, Der junge Marx, ιδ. 67 κε. Ο ρόλος τής έννοιας τού ανθρωπίνου γένους στη νεοεγγεληνική κριτική τής θρησκείας φαίνεται ωραία στο επιχείρημα, με το οποίο ο D. Strauss αποκρούει τον θεϊκό χαρακτήρα τού Χριστού και την γενική δεσμευτικότητα τής θρησκείας του. Το πρόσωπο τού Χριστού, γράφει, είναι «μονομερές» και δεν μπορεί ν' αποτελέσει παράδειγμα προς μίμηση για κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα· γιατί το ανθρωπινό στην γενικότητά του μπορεί να το αγκαλιάσει μονάχα ολόκληρη η ιστορία τής ανθρωπότητας. Βλ. Leben Jesu (Schlussbetrachtung), Gesammelte Schriften, hg. v. E. Zeller, IV, Bonn 1877, 379.

45. Πρβλ. Kadenbach, Religionsverständnis von Marx, 64 κε.

άμεση συνέπεια την ριζική μεταβολή των προγενέστερων αντιλήψεών του για την φιλοσοφία και την θρησκεία. Όμως τα μοτίβα, που πρωτίτερα ήσαν δεμένα με την ιδέα τής αυτοσυνειδησίας, δεν εξαφανίζονται, μολονότι μεταμορφώνονται. Στον βαθμό που ο Marx διαπιστώνει την μηχανιστική-υλιστική μονομέρεια τού Feuerbach, στρέφει εναντίον της την αντίληψη τής πράξης, το ίδιο όπως προτύτερα είχε στρέψει ενάντια στην υποκειμενιστική-ακτιβιστική μονομέρεια τής αυτοσυνειδησίας την αντίληψη τού υλικού και συνάμα κοινωνικού ανθρώπου. Η ιδέα τού κοινωνικού ανθρώπου και η ανακάλυψη τής «ιδεολογίας» συνεργούν, ακριβώς, στην μετατροπή τού ατομικού ακτιβισμού στην έννοια τής πολιτικής πράξης: όπως τα ιδεολογικά φαινόμενα έχουν κοινωνική ρίζα, έτσι και η πράξη έχει κοινωνικούς φορείς.

Μένει να πούμε δυο λόγια για την συμβολή τής διατριβής τού Marx στην ιστορία τής φιλοσοφίας. Η δυνατότητα μιας τέτοιας συμβολής θα πρέπει να φανεί αμφίβολη, αν αναλογιστούμε την στενή εξάρτηση τού ιστορικοφιλοσοφικού περιεχομένου της από τις γενικές φιλοσοφικές θέσεις, τις οποίες εχθέσαμε στα προηγούμενα, έτσι ώστε τα ιστορικά και δοξογραφικά δεδομένα να παρουσιάζονται ως απλό πεδίο εφαρμογής κι ανάπτυξης των θέσεων αυτών. Και πράγματι: ο Επίκουρος μετατρέπεται εδώ σε κήρυκα τής αυτοσυνειδησίας, αυτοσυνειδησία σημαίνει αυτονομία, η αυτονομία εκφράζεται με την απόκλιση τού ατόμου κι η απόκλιση γεννά την διαφορά και τις διαφορές ανάμεσα στον Επίκουρο και στον Δημόκριτο. Ως κήρυκας τής αυτοσυνειδησίας ο Επίκουρος - Marx αντιτάσσει στην θρησκευτική αντίληψη τού σύμπαντος την αυτονομία και την απροσδιοριστία (για να χρησιμοποιήσουμε ένα σύγχρονο όρο), όχι την υλιστική-μηχανιστική αιτιοκρατία⁴⁶ το στοιχείο τής πράξης, που θα αντιταχθεί αργότερα στον Feuerbach, λαμβάνει ήδη στην αντίθεση προς τον Δημόκριτο.⁴⁷ Επιπλέον η νεοεγγελιανή παραίτηση από την φιλοσοφική συστηματική ολό-

46. Ο ισχυρισμός τού Oiserman (Die Entstehung der marx. Phil., 62 κε), ότι ο Marx αντικρούει την επικούρεια θεμελίωση τής ελευθερίας πάνω στην άρνηση τής φυσικής νομοτέλειας και την υποταγή τής φυσικής στην ηθική, είναι απλούστατα φανταστικός. Ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει.

47. Σύμφωνα με μιαν ωραία παρατήρηση τού Mehring, Marx, 52/3.

τητα για χάρη τής κριτικής στάσης και τού ακτιβισμού τής αυτο-συνειδησίας αντανακλάται στο ότι ο Επίκουρος τής διατριβής δεν επαναπαύεται στην πλήρη διαλεκτική σύνθεση των μετεώρων-θεών, παρά τής γυρίζει τα νώτα για να προασπίσει την αυτονομία του απέναντι στο υπερβατικό στοιχείο και στην θρησκεία. Στην αντίπαράθεση Επικούρου και Πλουτάρχου, πάλι, παρουσιάζεται ανάγλυφη η αντίθεση φιλοσοφικού και θρησκευτικού ήθους, ενώ σε συνάφεια με την αντιθρησκευτική πολεμική απορρίπτεται ο αγνωστικισμός τού Δημοκρίτου και προκρίνεται η αισθησιοκρατία τού Επικούρου, όχι γιατί ο Μαγκ είναι αισθησιοκράτης, παρά απλώς γιατί η αισθησιοκρατία φαίνεται να προσφέρει κάτι τι πιο σίγουρο από τον αγνωστικισμό, άρα μπορεί και ν' αντιπαρατάξει (κάποια) γνώση στην πίστη, ενώ η άγνοια ανοίγει τον δρόμο στην τελευταία. Τέλος, η εξάρτηση τού ιστοριοφιλοσοφικού περιεχομένου τής διατριβής από την προσωπική φιλοσοφική θεώρηση τού Μαγκ καταφαίνεται στην επίμονη προσπάθεια να μεταφραστούν οι έννοιες και οι αντιλήψεις των αρχαίων φιλοσόφων στην γλώσσα τής εγελιανής διαλεκτικής, να χυθούν δηλ. στα καλούπια των κατηγοριών της.⁴⁸ Αυτό όχι μόνο κάνει το μαρξικό κείμενο ετερογενές και δυσπαρακολούθητο, αλλά και γεννά την όχι άδικη εντύπωση, ότι συχνά η ανάλυση κινείται σ' ένα πλασματικό επίπεδο, όπου σχηματίζονται και συνδυάζονται έννοιες ανύπαρκτες στους φιλοσόφους, για τούς οποίους γίνεται άμεσα λόγος. Όπως ορθά παρατηρήθηκε,⁴⁹ στο πρωτόλειο τού Μαγκ η διαλεκτική δεν είναι εργαλείο ανάλυσης συνυφασμένο με το δεδομένο περιεχόμενο, παρά έχει την ιδιαίτερη, δική της ύπαρξη και ζωή, που στον χωρισμό της από το περιεχόμενο πέφτει στο κενό. Παρόλα αυτά, η πρώτη προσπάθεια τού Μαγκ να συλλάβει ένα πρόβλημα κι ένα περιεχόμενο μέσα από τις εγελιανές λογικές κατηγορίες παραμένει αξιοσημείωτη, και μάλιστα σε σχέση με την ώριμη σκέψη του: οι

48. Μια συστηματική προσπάθεια ανίχνευσης των σιωπηρών αναφορών τού Μαγκ στην εγελιανή Λογική και Φυσική γίνεται στις ερμηνευτικές και πραγματικές σημειώσεις μας, βλ. αρ. 19, 20, 23, 25, 26, 27, 27a, 30, 32, 33, 43, 44, 45, 64, 66, 71, 78, 82, 86, 87.

49. Krüger, Über die Doktor-Dissertation, 109.

σχέσεις τής εγελιανής «Λογικής» με τις αναλύσεις τού «Κεφαλαίου» έχουν γίνει στο μεταξύ γενικότερα γνωστές.⁵⁰

Πού μπορεί, λοιπόν, να έγκειται η συμβολή τής διατριβής στην ιστορία τής φιλοσοφίας, αν το περιεχόμενό της εξαρτάται σε τόσην έκταση από εξωιστορικούς κι εξωακαδημαϊκούς προβληματισμούς; Πρώτα-πρώτα στο ότι ο Μαρχ επισημαίνει κάτι, το οποίο στην σημερινή έρευνα αναγνωρίζεται γενικά, ότι δηλ. η φυσική τού Επικούρου, όπως κι εκείνη των Στωικών, είναι υποταγμένη στις απαιτήσεις τής ηθικής φιλοσοφίας,⁵¹ αντιμετωπίζει δηλ. την γνώση τής φύσης όχι σαν αυτοσκοπό, παρά σαν λειτουργία εντασσομένη στην προσπάθεια προσέγγισης ανώτερων ηθικών και βιοτικών στόχων. Επιπλέον, ο Μαρχ πραγματώνει σε γενικές γραμμές με επιτυχία το ιστορικοφιλοσοφικό του πρόγραμμα, δείχνει δηλ. ότι η προγενέστερή του παράδοση εσφαλμένα ταύτιζε ολότελα τον Επίκουρο με τον Δημόκριτο⁵² — έστω κι άν αυτό το δείχνει πέφτοντας στην άλλην άκρη. Όπως και νάχει, ωστόσο, αντιλαμβάνεται και παρουσιάζει ορθά την σημασία τής γνωσιοθεωρητικής διαφοράς ανάμεσα στους δυο Έλληνες φιλοσόφους, και, ακόμη, συνδέει ωραία την γνωσιοθεωρητική τους διαφορά με την διαφορετική τους τοποθέτηση απέναντι στο πρόβλημα τού τυχαίου και τού αναγκαίου.⁵³ Θα μπορούσε, βέβαια, ν' αντιπαρατηρηθεί, ότι και στα δυο αυτά σημεία η —καθαυτή ορθή— παρουσίαση των διαφορών ανάμεσα στον Δημόκριτο και στον Επίκουρο γίνεται με τρόπο που αδικεί τον πρώτο, εφόσον η γνωσιοθεωρία του θεωρείται

50. Βλ. ήδη το τέταρτο κεφάλαιο τής εργασίας τού Bekker, που αναφέρεται στην βιβλιογραφία. Από τις νεότερες εργασίες βλ. M. Rosental, *Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx* (μτφ. τής δεύτερης ρωσικής έκδοσης τού 1967), Berlin 1970, και H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt a.M. 1971. Από τούς πρώτους που συνέλαβαν την θεωρητική σημασία τού προβλήματος ήταν ο Lenin, *Philosophische Hefte*, Berlin 1971, 168, 170.

51. Πρβλ. Mehring, *Marx*, 54, και R. Hicks, *Stoic and Epicurean*, N. York 1962, 74.

52. Στο σημείο αυτό, μάλιστα, ο Bailey χαρακτηρίζει τον Μαρχ «σχεδόν πρωτοπόρο», βλ. το δισέλιδο σημειώμά του *Karl Marx on Greek Atomism*, *The Classical Quarterly* 22 (1928), 205/6.

53. Sannwald, *Marx und die Antike*, 106 κε.

αντιφατική, ενώ στην πραγματικότητα η διφυΐα της την φέρνει κοντά στον καντιανό κριτικισμό (όμως αυτό ακριβώς την κάνει αντιπαθή στον εγγελιανό Μαρξ): παράλληλα αγνοείται η σημασία τής δημοκρίτειας αιτιοκρατίας και φαινομενοκρατίας για την γένεση κι ανάπτυξη τής νεότερης φυσικής επιστήμης και δεν προσφέρεται καμμιά ικανοποιητική λύση στο επικούρειο παράδοξο, δηλ. στην θεωρία τής απόκλισης των ατόμων. Ωστόσο οι αδυναμίες αυτές δεν μειώνουν την σημασία των ιστορικοφιλοσοφικών πλευρών τής εργασίας τού Μαρξ, τις οποίες μόλις αναφέραμε. Στο σύνολό της, λοιπόν, η εργασία παρουσιάζεται ως πολυστρώματο όλο, όπου η ανάλυση ενός ιστορικού προβλήματος, χωρίς να χάνει την αυτοτελή της αξία, συμπλέκεται με ένα σύγχρονο φιλοσοφικό προβληματισμό κι εμφανίζεται στο ντύμα μιας σύγχρονης εννοιολογίας, ενώ συνάμα μέσα της διαφαίνονται τα πρώτα σκιρτήματα ενός μεγάλου πνεύματος, που μόλις αρχίζει ν' αποκτά την συνείδηση τής δυναμής του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

(Η παρακάτω βιβλιογραφία περιλαμβάνει αποκλειστικά εργασίες που είτε είναι αφιερωμένες στην διατριβή του Marx —αρ. 2, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 20, 23, 29, 31— είτε αναφέρονται εκτενέστερα σ' αυτήν. Όσες σημειώνονται με αστερίσκο περιέχουν χρήσιμες βιβλιογραφίες πάνω στο έργο του νέου Marx γενικά και στα συναφή προβλήματα).

1. Adams, H.: Karl Marx in his early writings, London 1940.
2. Baumgardt, D.: Über den «verloren geglaubten» Anhang zu Karl Marxens Doktordissertation=Gegenwartsprobleme der Soziologie. A. Vierkandt zum 80. Geburtstag, hg. v. G. Eisermann, Potsdam 1949, 101-115.
3. Bekker, K.: Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel, Zürich - N. York, 1940.
4. Bloch, E.: Der Student Marx = Sinn und Form 3 (1951), H. 4, 12-17.
5. Bockmühl, Kl.: Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Göttingen 1961.
6. Breuer, K.: Der junge Marx. Sein Weg zum Kommunismus, Köln 1954.
7. Comoth, K.: Die «Verwirklichung der Philosophie». Subjektivität und Verobjektivierung im Denken des jungen Marx, Bonn 1975.
8. *Cornu, A.: Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre, I, Paris 1955.

9. *Friedrich, M.: Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx, Berlin 1960.
10. Giannaras, A.: Marx und die griechische Philosophie = Freiburger Universitätsblätter, Heft 39 (März 1973), 23-31.
11. *Hillmann, G.: Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835-1841), Frankfurt a.M. 1966.
12. *Kadenbach, J.: Das Religionsverständnis von Karl Marx, München-Paderborn-Wien 1970.
13. Krüger, E.: Über die Doktor-Dissertation von Karl Marx = Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 2, 3 (1953/4), 101-109.
14. Landshut, S.: Einleitung = K. Marx, Die Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953, IX-LX.
15. Lenz, G.: Karl Marx und die epikureische Philosophie = Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 13 (1928), 218-231.
16. Lukács, G.: Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840-1844 = Schriften zur Ideologie und Politik, hg. v. P. Ludz, Neuwied-Berlin 1967, 506-592 (πρώτη δημοσίευση: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2 (1954), 288-343).
17. Markovits, Fr.: Marx dans le jardin d'Épicure, Paris 1974.
18. McLellan, D.: Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974 (= γερμ. μτφ. του The Young Hegelians and Karl Marx, London 1969).
19. *McLellan, D.: Marx before Marxism, Harmondsworth 1972.
20. Mehring, F.: Einleitung zu Marx' Dissertation = Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle, hg. v. F. Mehring, I, Stuttgart *1913, 3-62.

21. Mehring, F.: Karl Marx. Geschichte seines Lebens, Prag 1933 (α' έκδ. 1918).
22. Mende, G.: Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, Berlin 1960.
23. Mins, H.: Marx's doctoral dissertation = Science and Society 12 (1948), 157-169.
24. Oiserman, T.: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1980.
25. *Popitz, H.: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Darmstadt 1973.
26. Post, W.: Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969.
27. *Rosen, Z.: Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx' Thought, The Hague 1977.
28. Rossi, M.: Marx e la dialettica hegeliana. II. La genesi del materialismo storico, Roma 1963.
29. *Sannwald, R.: Marx und die Antike, Zürich 1957.
30. *Schefold, Chr.: Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842. Mit einer Interpretation der ‚Pariser Schriften‘ von 1844, München 1970.
31. Schmidt, E.: Zu Karl Marx' Epikurstudien, Philologus 113 (1969), 129-149 (πρβλ. τον πρόλογο στην έκδοση τής διατριβής τού Marx που αναφέρεται στην σ. 50 σημ. * αυτού τού τόμου).
32. Sens, W.: Karl Marx. Seine irreligiöse Entwicklung und antichristliche Einstellung, Halle (Saale) 1935 (το πρώτο μέρος τής εργασίας τυπώθηκε ως διατριβή στον ίδιο τόπο και χρόνο με τίτλο: Die irreligiöse Entwicklung von Karl Marx).
33. Thomas, R.: Der unbekannte junge Marx (1835-1841) = Der unbekannte junge Marx. Neue Studien zur Entwicklung des Marxschen Denkens 1835-1847, Mainz 1973, 147-257.

34. *Wackenheim, Ch.: La faillite de la religion d'après Karl Marx, Paris 1963.
35. Wildermuth, A.: Marx und die Verwirklichung der Philosophie, Den Haag 1970.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ ΓΙΑ ΤΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Η διατριβή τού Μαγκ, ή μάλλον το σωζόμενο μέρος της, δεν έφτασε ως εμάς στο ιδιόγραφο τού συγγραφέα, παρά σε ένα και μόνο αντίγραφο, που το εκπόνησε ένας άγνωστός μας, κατά πάσα πιθανότητα επαγγελματίας αντιγραφέας. Η καθαρογραφή τής διατριβής θα πρέπει να έγινε λίγο μετά την απονομή τού διδακτορικού τίτλου στον Μαγκ (στις 15 Απριλίου 1841), με σκοπό να δοθεί η εργασία στο τυπογραφείο· εν όψει τού τυπώματος έγιναν επίσης από τον Μαγκ οι προσθήκες και οι διορθώσεις, που συναντάμε σε αρκετά σημεία τού καθαρογραμμένου κειμένου. Το αντίγραφο, τώρα, περιλαμβάνει συνολικά δέκα τετράδια, από τα οποία τα πρώτα έξι περιέχουν το κείμενο τής διατριβής, ενώ τα υπόλοιπα τέσσερα τις σημειώσεις. Το διάγραμμα τού περιεχομένου τής εργασίας, που έρχεται αμέσως μετά τον πρόλογο, μάς επιτρέπει να ορίσουμε με ακρίβεια, ποιά μέρη έχουν χαθεί: πρόκειται για το τέταρτο και πέμπτο κεφάλαιο τού πρώτου μέρους, καθώς και για ολόκληρο το παράρτημα, με εξαίρεση την πρώτη παράγραφο τού δευτέρου μέρους του. Οι απώλειες αυτές μετριάζονται από δυο γεγονότα: ότι σώζονται οι σημειώσεις τού τετάρτου κεφαλαίου τού πρώτου μέρους και ότι το περιεχόμενο τού παραρτήματος μπορεί ν' ανασυγκροτηθεί αξιόπιστα με βάση το περιεχόμενο τού τρίτου τετραδίου των προεργασιών· κι εφόσον το σωζόμενο απόσπασμα από την τελική διατύπωση τού παραρτήματος συμφωνεί σχεδόν κατά λέξη με την αρχική του μορφή στο τρίτο τετράδιο, μπορούμε να συμπεράνουμε με αρκετή βεβαιότητα, ότι και τα χαμένα κομμά-

τια δεν θ' απείχαν πολύ από το γνωστό μας κείμενο τού ίδιου τετραδίου. Το έτοιμο απόσπασμα τού παραρτήματος σώζεται σ' ένα χωριστό μεγάλο φύλλο χαρτιού, ενώ στα τετράδια τού αντιγράφου έχει αφεθεί κενός χώρος για τα κεφάλαια που λείπουν· ίσως ο Μαρχ ήθελε να τα επεξεργαστεί ακόμα μια φορά προτού καθαρογραφούν οριστικά.

Το σχεδιάσμα τού δευτέρου προλόγου δείχνει ότι ο Μαρχ σκόπευε να τυπώσει την εργασία του, με βάση το καθαρογραμμένο πια κείμενο, τον χειμώνα τού 1841/2. Στο σχεδιάσμα αυτό τονίζει ιδιαίτερα τούς λόγους που τον εμπόδιζαν τώρα πια να προχωρήσει στην πραγματοποίηση τής αρχικής του πρόθεσης, δηλ. τής συνθετικής παρουσίασης βασικών τάσεων τής μετααριστοτελικής φιλοσοφίας· εκείνο που δεν ήξερε προφανώς ακόμα είναι ότι οι ίδιοι αυτοί λόγοι θα ματαιώναν στο τέλος και το τύπωμα τού μέρους που είχε στο μεταξύ ετοιμάσει. Η αφιέρωση κι ο πρώτος πρόλογος, που χρονολογούνται από τον Μάρτιο τού 1841, αφήνουν να εννοηθεί με σαφήνεια, ότι ο Μαρχ είχε ήδη από τότε αποφασίσει να μην περιμένει την ολοκλήρωση τού αρχικού του σχεδίου έρευνας, παρά ήθελε να προχωρήσει αμέσως σε δημοσίευση. Ο λόγος που την ανέβαλε την πρώτη αυτή φορά ήταν η επιθυμία να επισπεύσει την διαδικασία τής αναγόρευσής του σε διδάκτορα, σε μιαν εποχή, όπου σκεφτόταν σοβαρά την προοπτική μιας ακαδημαϊκής σταδιοδρομίας στο Πανεπιστήμιο τής Βόννης κοντά στον Bruno Bauer, που τον καλούσε επίμονα να πάει εκεί, αφού τελειώσει κατά το δυνατό γρηγορότερα με την διατριβή του. Για να το πετύχει αυτό, ο Μαρχ δεν την υπέβαλε στο Βερολίνο, όπου σπούδαζε από τα 1837 ίσαμε τότε, παρά μπόρεσε, χάρη σε ορισμένες γνωριμίες και συγκυρίες, και την έστειλε στην Ιένα όπου αναγορεύθηκε *in absentia* διδάκτορας μέσα σε ελάχιστο χρόνο.*

* Για τούς λόγους που ώθησαν τον Μαρχ να υποβάλει την διατριβή του στην Ιένα καθώς και για την προσωπικότητα τού φιλοσόφου Carl Friedrich Bachmann, που την υποστήριξε, βλ. καλύτερα Krüger, Über die Doktor-Dissertation (βλ. βιβλιογραφία), 102/3. Πρβλ. την εισαγωγή τού Rjazanov στον πρώτο ημίτομο τού πρώτου τόμου τής MEGA₁ (σ. XXXIII-XXXIV) και τις επιστολές τού Bauer στον Μαρχ στον δεύτερο ημίτομο, σσ. 234, 239 κε.

Ωστόσο η βιασύνη αποδείχθηκε ανώφελη, αφού η δίωξη τού Bruno Bauer και η γενική αλλαγή τού πολιτικού και πνευματικού κλίματος μετά την ανάρρηση τού Φριδερίκου-Γουλιέλμου Δ' στον θρόνο έκλεισαν για τον Μαγκ την πόρτα τού πανεπιστημίου.

Όπως είπαμε, αρχικό σχέδιο τού Μαγκ ήταν η συνθετική παρουσίαση βασικών κατευθύνσεων τής μετααριστοτελικής φιλοσοφίας, δηλ. τού επικουρισμού, τού στωικισμού και τού σκεπτικισμού. Η συλλογή τού υλικού και η καταγραφή των συναφών παρατηρήσεων άρχισαν να πραγματοποιούνται με αυτό τον απώτερο στόχο σε μια σειρά τετραδίων, από τα οποία σώζονται επτά. Τα πέντε, δηλ. τα πρώτα τέσσερα και το έβδομο, επιγράφονται με τις λέξεις «Επικούρεια φιλοσοφία» (το τέταρτο και με την επιπρόσθετη φράση: «Φιλοσοφικοί αφορισμοί»), ενώ τα εξώφυλλα τού (ελλιπούς) πέμπτου και τού έκτου τετραδίου λείπουν. Μια χρονολογική ένδειξη γραμμένη από τον Μαγκ πάνω στο πρώτο τετράδιο μάς πληροφορεί ότι η εργασία αυτή άρχισε τον χειμώνα (των αρχών) τού 1839, για να συνεχιστεί αδιάπτωτα όλον τον χρόνο, αφού το δεύτερο, το τρίτο, και το τέταρτο τετράδιο γέμισαν, όπως φανερώνουν χρονολογικές ενδείξεις στα εξώφυλλα, το θερινό εξάμηνο τού 1839. Στα υπόλοιπα τετράδια δεν αναφέρονται χρονολογίες, όμως το περιεχόμενό τους δείχνει, ότι θα πρέπει να συμπληρώθηκαν χωρίς μεγάλες ανάπαυλες στους κατοπινούς μήνες. (Στο έκτο τετράδιο π.χ. συνεχίζονται τα αποσπάσματα από τον Λουκρήτιο, που είχαν αρχίσει στο τέταρτο). Έτσι, όταν ο Μαγκ κάθισε να γράψει το κείμενο τής διατριβής του, τον χειμώνα τού 1840/1, είχε πίσω του δυο σχεδόν χρόνια συνεχούς ενασχόλησης με το θέμα (πράγμα πού σημαίνει πολλά, αν αναλογιστούμε τον —από τότε ακόμα— ασυνήθιστα εντατικό ρυθμό εργασίας του) και η δυσκολία του ήταν μάλλον να πετάξει παρά να βρει υλικό και ιδέες.

Τα τετράδια των προεργασιών είναι πολύτιμα τεκμήρια, γιατί πολλές παρατηρήσεις που περιέχουν μάς δείχνουν —ακόμα πιά ανάγλυφα κι από το ίδιο το κείμενο τής διατριβής— την τοτινή φιλοσοφική τοποθέτηση τού Μαγκ. Έτσι, η συμπερίληψη όλων ανεξαιρέτα των αξιόλογων στοιχείων τους, δηλ. τού ποσοστιαία μέγιστου μέρους τους, στην έκδοση αυτή κρίθηκε απαραίτητη, αντίθετα από

την συνήθεια 'Αγγλων, Γάλλων και Ιταλών μεταφραστών,* που, όχι άδικα, απωθούνται από τις ιδιαίτερες γλωσσικές και νοηματικές δυσκολίες των κειμένων αυτών και περιορίζονται στην απόδοση τής κυρίως διατριβής. Η επιθυμία να δώσουμε την πληρέστερη δυνατή εικόνα τής πνευματικής ιδιοσυστασίας και εξέλιξης τού Marx ίσαμε το 1841 επέβαλε, επιπρόσθετα, την παρουσίαση δυο κειμένων προγενέστερων, που μαρτυρούν την αρχική, ακόμα αμφίθυμη στροφή τού νεαρού Marx προς την εγγελιανή φιλοσοφία. Τα επιγράμματα για τον Hegel γράφτηκαν στα 1837 και περιλαμβάνονταν σ' ένα τετράδιο με ποιήματα, το οποίο ο Marx αφιέρωσε εκείνη την χρονιά στον πατέρα του απ' αφορμή την εξηκοστή επέτειο των γενεθλίων του. Η επιστολή στον πατέρα πρωτοδημοσιεύτηκε, πάλι, στα 1897 στη *Neue Zeit* (16η χρονιά, 1ος τ., αρ. 1), το θεωρητικό όργανο τής γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας, συνοδευόμενη από ένα προκαταρκτικό σημείωμα τής κόρης τού Marx, Eleanor Aveling, όπου ξεκαθαριζόταν το θέμα τής χρονολογίας, μια και στην αρχή τής επιστολής σημειώνεται μόνο η ένδειξη: «10 Νοεμβρίου».

Το κείμενο τής διατριβής πρωτοδημοσιεύτηκε από τον Franz Mehring, στα πλαίσια μιας προσπάθειάς του για ενιαία έκδοση των φιλολογικών καταλοίπων των Marx, Engels και Lassalle.** Η έκδοση αυτή είναι ελλιπής, όχι μόνο γιατί ελάχιστα πράγματα περιέχει έξω από το κυρίως κείμενο, αλλά και επειδή ορισμένες αναγνώσεις των χειρογράφων είναι εσφαλμένες. Με αξιώσεις φιλο-

* Μια αγγλική μετάφραση τού κειμένου τής διατριβής προσφέρει ο N. Livergood ως επίμετρο τού βιβλίου του *Activity in Marx' Philosophy*, The Hague 1967. Μια γαλλική μετάφραση φιλοξενείται στον πρώτο τόμο των *Oeuvres philosophiques*, trad. par J. Molitor, Paris 1946 (από τις σημειώσεις περιέχονται μόνο η πρώτη κι η δεύτερη τού τετάρτου κεφαλαίου τού πρώτου μέρους καθώς κι η τελευταία τού παραρτήματος). Μια ιταλική μετάφραση βρίσκουμε στο βιβλίο τού A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze 1962. Δεν ερευνήσα αν υπάρχουν κι άλλες μεταφράσεις τής διατριβής στις γλώσσες αυτές.

** Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, Fr. Engels und F. Lassalle, hg. v. F. Mehring, I, Stuttgart 1913. Το κείμενο τής διατριβής πιάνει τις σελ. 63-112, ενώ στις σελ. 113-118 δίνονται μερικά αποσπάσματα από τα τετράδια και τις σημειώσεις.

λογικής πληρότητας εκδόθηκε η διατριβή στα 1927, στο πλαίσιο τής ιστορικοκριτικής έκδοσης των Απάντων των Marx και Engels από το ομώνυμο Ινστιτούτο τής Μόσχας, που το διεύθυνε ακόμα τότε (πριν δηλ. από την σύλληψη κι εξαφάνισή του) ο πολύς D. Rjazanov.* Εδώ έχουμε μια προσεκτική ανάγνωση των χειρογράφων, ενώ παράλληλα παρατίθενται τα πλείστα πρωτότυπα κείμενα από τα τετράδια των προεργασιών· τα αποσπάσματα από τις πηγές, όσα αντιγράφει στα τετράδια αυτά ο Marx, δίνονται με απλές παραπομπές. Η πρώτη πλήρης και κατά λέξη έκδοση των τετραδίων έγινε σ' ένα συμπληρωματικό τόμο τής έκδοσης των έργων και τής αλληλογραφίας των Marx και Engels από το Ινστιτούτο μαρξισμού-λενινισμού τής ΚΕ τού Σοσιαλιστικού Ενωτικού Κόμματος τής Αν. Γερμανίας.** Επιπλέον εδώ αποδόθηκε ιδιαίτερη προσοχή στην ακριβή ανάγνωση όχι μόνο τού κειμένου τού Marx και των παραλλαγών του, αλλά και των φιλολογικών του πηγών, οι οποίες αναζητήθηκαν και διασταυρώθηκαν μ' επιμέλεια. Σε σχέση μ' αυτήν την εργασία δεν μπόρεσε να προσφέρει τίποτε ουσιαστικά καινούργιο και η τελευταία —αυτή τη φορά οριστική, καθώς φαίνεται— έκδοση όλων ανεξαιρέτα των πρωτοτύπων και μη κειμένων από το χέρι των Marx και Engels, η οποία, όντας προϊόν πολύχρονων προεργασιών, άρχισε να εμφανίζεται εδώ και λίγα χρόνια, κάτω απ' την κοινή αιγίδα των Ινστιτούτων μαρξισμού-λενινισμού των ΚΕ τού ΚΚΣΕ και τού ΣΕΚ,*** και θα χρειαστεί

* K. Marx - Fr. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke/Schriften/Briefe. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts von Moskau hg. v. D. Rjazanov. Η διατριβή περιέχεται στον πρώτο ημίτομο τού πρώτου τόμου τού πρώτου τμήματος (Erste Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften) τού έργου. Ο ημίτομος εμφανίστηκε στην Μόσχα και στην Φρανκφούρτη (Μάιν) στα 1927. (Συντομογραφία για την έκδοση αυτή: MEGA₁).

** K. Marx - Fr. Engels, Werke. Ergänzungsband. Schriften. Manuskripte. Briefe bis 1844. Erster Teil, Berlin 1968 (Συντομογραφία για την έκδοση αυτή: MEW).

*** K. Marx-Fr. Engels, Gesamtausgabe, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Το κείμενο κι οι σημειώσεις τής διατριβής εκδίδονται στον πρώτο τόμο τού πρώτου τμή-

ίσως δεκαετίες για την ολοκλήρωσή της, μολονότι ο ρυθμός παρουσίου των τόμων είναι αρκετά γρήγορος.*

Η δική μας μετάφραση στηρίζεται κατά βάση στην έκδοση των MEW. Από μορφική άποψη, ένα κύριο μέλημα στάθηκε η κατά το δυνατό πληρέστερη μεταφορά τής φυσιολογίας τού μαρξικού κειμένου, η οποία συνδέεται με τις συνθήκες τής γένεσης και τής παράδοσής του. Έτσι, παρουσιάστηκαν σε υποσημειώσεις, στις οποίες παραπέμπουν αστερίσκοι, οι πλείστες παραλλαγές ή διορθώσεις, μολονότι συχνά δεν έχουν εννοιολογικό ενδιαφέρον. Επίσης κρατήθηκαν αναλλοίωτες οι ξενόγλωσσες (ως προς τον Marx) εκφράσεις και περικοπές, μια και αποτελούν αρτύματα τού ύφους ή εμπεριέχουν νοηματικές αποχρώσεις, που ο ίδιος ο συγγραφέας θεωρούσε αναντικατάστατες: τέτοιες εκφράσεις και περικοπές μεταφράστηκαν ιδιαίτερα στο τέλος για την εξυπηρέτηση τού αναγνώστη, και στην μετάφραση αυτή παραπέμπουν οι ελληνικοί αριθμοί. Οι ελληνικές λέξεις και φράσεις, που ο Marx παραθέτει στο πρότυπο, δόθηκαν με λοξά στοιχεία: σε μερικές περιπτώσεις, όπου πρόκειται για ουσιαστικά, τα οποία ο Marx αναφέρει πάντοτε σε ονομαστική πτώση, αυτά προσαρμόστηκαν πτωτικά, ώστε να εντάσσονται στο νεοελληνικό λόγο τής μετάφρασης. Επίσης οι μεταφράσεις αρχαίων χωρίων, τις οποίες κάνει ο Marx σε ευθύ ή πλάγιο λόγο, επαναμεταφράστηκαν με βάση το δικό του κείμενο κι όχι το κείμενο τής πηγής του, έτσι ώστε ο αναγνώστης, κάνοντας τις απαραίτητες συγκρίσεις, να τον παρακολουθεί και στην εργασία του αυτή.

Σκοπός τής ελληνικής έκδοσης, ωστόσο, δεν μπορούσε νάναι

ματος (Erste Abteilung: Werke-Artikel-Entwürfe), που εμφανίστηκε στο Βερολίνο στα 1975, ενώ τα τετράδια εκδίδονται στον πρώτο τόμο τού τέταρτου τμήματος (Vierte Abteilung: Exzerpte-Notizen-Marginalien), που εμφανίστηκε στον ίδιο τόπο ένα χρόνο αργότερα (Συντομογραφία για την έκδοση αυτή: MEGA₂).

* Αξίζει να μνημονευθεί εδώ και μια μικρή χρηστική έκδοση τού κειμένου και των σημειώσεων τής διατριβής, η οποία δεν περιέχει τις προεργασίες και τις παραλλαγές των γραφών, όμως προσφέρει χρήσιμες επεξηγηματικές σημειώσεις: Die Doktordissertation von Karl Marx (1841), eingeleitet und bearbeitet von G. Mende unter Mitwirkung von E. G. Schmidt, Jena 1964.

μόνο η κατά το δυνατό πιστή ανάπλαση τού αρχικού κειμένου, αλλά και η χρηστική του παρουσίαση. Εκτός, λοιπόν, από την μετάφραση των ξενόγλωσσων εκφράσεων και περικοπών προστέθηκε μια σειρά λιτών ερμηνευτικών και πραγματικών σημειώσεων (σ' αυτές παραπέμπουν απλοί αραβικοί αριθμοί), ικανών, όπως ελπίζουμε, να δώσουν στον αναγνώστη τα εξωτερικά στοιχεία, που απαιτούνται για την εσώτερη προσέγγιση τού κειμένου. Και αφού, όπως φαίνεται, πέρασε οριστικά η μακάρια εποχή τού ίδιου τού Marx, όταν η γνώση των κλασσικών γλωσσών ήταν ακόμη αυτονόητο εφόδιο τού ασχολούμενου με την φιλοσοφία, μεταφράστηκαν επίσης οι άφθονες αρχαιοελληνικές και λατινικές περικοπές, που απαρτίζουν το μέγιστο μέρος των σημειώσεων τής διατριβής (σ' αυτές παραπέμπουν αραβικοί αριθμοί σε ημιπαρένθεση). Οι περικοπές τούτες έπρεπε να παραμείνουν όπως είναι, ακόμα κι όταν το κείμενό τους είναι εφθαρμένο ή φιλολογικά αναποκατάστατο, γιατί απλούστατα ο Marx στήριξε τα πορίσματά του στην τέτοια τους μορφή κι όχι σε κείνη των νεότερων γνωστών μας εκδόσεων· σιωπηρά διορθώσαμε μόνο ή ήδη επισημασμένα ορθογραφικά κτλ. λάθη τού χειρογράφου τής διατριβής ή παρόμοια μικρολάθη των έντυπων εκδόσεών της. Παράλληλα όμως επιβαλλόταν να διευκολυνθεί και η αναδρομή τού σύγχρονου κριτικού αναγνώστη στα ίδια κείμενα, και γι' αυτό, ακολουθώντας τα MEW (στην MEGA₁ η προσπάθεια εκσυγχρονισμού των παραπομπών έμεινε ημιτελής), προσθέσαμε μέσα σε αγκύλες, δίπλα στις παραπομπές τού Marx, παραπομπές σε νεότερες και προσιτότερες εκδόσεις. Συγκεκριμένα προστέθηκαν, κατ' αλφαβητική σειρά των συγγραφέων: στον *Αθήναιο*, βιβλίο και κεφάλαιο τής έκδ. τού G. Kaibel, Λιψία 1887 κε· στον *Αριστοτέλη*, σελίδα, στήλη και γραμμή τής έκδ. τής Academia Regia Borussica, Βερολίνο 1831 κε· στον *Αυγουστίνο* (*Epistulae*), αριθμός επιστολής, κεφάλαιο και παράγραφος τής έκδ. τού A. Goldbacher, Πράγα 1895 κε· στον *Ευσέβιο* (Ευαγγελική προπαρασκευή), βιβλίο, κεφάλαιο και παράγραφος τής έκδ. τού K. Mraz, Βερολίνο 1954 κε· στον *Κικέρωνα*, κεφάλαιο και παράγραφος τής έκδ. Teubner· στον *Κλήμεντα* (Στρωματείς), βιβλίο, κεφάλαιο, παράγραφος, υποπαράγραφος και σελίδα τής έκδ. των O. Stählin - L. Früchtel, Λιψία - Βερολίνο,

1909 κε· στον *Λουκρήτιο*, αρίθμηση στίχων τής έκδ. τού H. Diels, Βερολίνο 1923· στον *Πλούταρχο και Ψευδοπλούταρχο*, κεφάλαιο τής καινούργιας έκδ. Teubner τών Ηθικών, τ. 6, 1 (εκδ. H. Drexler) και 6, 2 (εκδ. M. Pohlenz), ή τής παλιάς έκδ. στον ιδιον οίκο, τ. 5 (εκδ. Γ. Βερναρδάκης)· στον *Σενέκα*, κεφάλαιο και παράγραφος τής έκδ. Teubner, Λιψία 1898 κε, και τής Apocolo-cynthisis στην έκδ. τού O. Rossbach, Βόννη 1926· στον *Σέξτο*, βιβλίο και παράγραφος τής έκδ. των H. Mutschmann - J. Mau, Λιψία 1914 κε· στον *Στοβαίο*, βιβλίο, κεφάλαιο, απόσπασμα και σελίδα τής έκδ. των K. Wachsmuth - O. Hense, Βερολίνο 1884 κε· στα *Σχόλια στον Αριστοτέλη*, τόμος, σελίδα και γραμμή τής έκδ. των Commentaria in Aristotelem Graeca, Βερολίνο 1882 κε (συντομογραφία: CAG).

Θα αποτελούσε κοινό τόπο, αν, αρχίζοντας να μιλάμε για τις δυσκολίες αυτής τής μετάφρασης, αναφερόμαστε πρωταρχικά στις οργανικές αδυναμίες τής κοινής νεοελληνικής (όταν τουλάχιστο θέλει να παραμείνει νεοελληνική και δεν μεταβάλλεται, όπως συχνά γίνεται τελευταία, σε μεταφρασμένα αγγλικά ή γαλλικά) ως προς την έκφραση σύνθετων αφηρημένων νοημάτων. Στην περίπτωση τής διατριβής τού Marx οι αδυναμίες αυτές είναι ιδιαίτερα αισθητές, εφόσον ο συγγραφέας χρησιμοποιεί συστηματικά την εγελιανή ορολογία και φρασεολογία, που ήταν τής μόδας σε πλατείς κύκλους διανοουμένων ακριβώς εκείνα τα χρόνια.* Αν η πλήρης κατανόηση τού περιεχομένου τού νεανικού έργου τού Marx προϋποθέτει σοβαρές γνώσεις τής εγελιανής φιλοσοφίας, το ίδιο και η παρακολούθηση των λεκτικών του τρόπων και σχημάτων προϋποθέτει εξοικείωση με το ύφος τού Hegel, το οποίο, ως γνωστό, είναι από κάθε άποψη ιδιόμορφο κι αμίμητο. Σ' αυτά όλα προστίθενται και οι εύλογες εγγενείς αδυναμίες των πρωτολείων κειμένων (όσο κι αν τα πρωτόλεια, που παρουσιάζονται εδώ, μαρτυρούν μιαν ιδιοφυία ασυνήθιστη) — αδυναμίες ιδιαίτερα εμφανείς στα κείμενα των τετραδίων, που δεν προορίζονταν, βέβαια, για δημοσίευση και που, όντας αδούλευτα και γραμμένα καταλογάδην, είναι

* Μια θαυμάσια παρωδία τής μόδας αυτής έγραψε ο ίδιος ο Marx μόλις τρία χρόνια αργότερα, βλ. Die heilige Familie, MEW, τ. 2, ιδ. 57 κε.

εξαιρετικά δυσπρόσιτα. Μπροστά σ' αυτές τις όχι κοινές δυσχέρειες δεν απέμενε παρα η ανάλυση τού λόγου, εκεί όπου η συνθετική του μεταφορά στα ελληνικά ήταν αδύνατη, με πιστή πάντοτε απόδοση τού νοήματος· λέξεις μέσα σε αγκύλες προστέθηκαν επανειλημμένα ακριβώς με τον σκοπό να κάνουν πιο χαλαρές τις υπερβολικά σφιχτές διατυπώσεις, χωρίς να ξεφεύγουν από τα νοηματικά τους όρια. Παραπέρα ούτε μπορούσαμε ούτε κι έπρεπε να προχωρήσουμε. Γιατί έργο μιας μετάφρασης δεν είναι να εξαλείψει τις ερμηνευτικές κι υφολογικές δυσκολίες ενός κειμένου, παρά ακριβώς να τις μεταφέρει αυτούσιες, αν είναι δυνατό, χωρίς να προσθέσει καινούργιες. Η μετάφρασή μας μπορεί να εγγυηθεί, ότι όποιος την διαβάσει δεν θα αντιμετωπίσει περισσότερες δυσκολίες από όποιον διαβάσει το πρωτότυπο· όμως, επαναλαμβάνουμε, οι δυσκολίες τού πρωτοτύπου είναι σημαντικές.

ΔΙΑΦΟΡΑ
ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΑΣ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΑΣ
ΦΥΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ,
ΜΕ ΕΝΑ ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ
Τού
KARL HEINRICH MARX
Δρ. Φιλ.

*Στον ακριβό του πατρικό φίλο,
τον Κυβερνητικό Μυστικοσύμβουλο*

Κύριο

LUDWIG VON WESTPHALEN¹

κάτοικο Trier

αφιερώνει τις γραμμές αυτές ως ένδειξη υιικής αγάπης
ο συγγραφέας

Συγχωρείστε με, ακριβέ πατρικέ μου φίλε, αν προτάσσω το τόσο προσφιλέ μου όνομά Σας σ' ένα ασήμαντο φυλλάδιο. Είμαι πολύ ανυπόμονος ώστε να περιμένω άλλη ευκαιρία για να Σάς δώσω μια μικρή απόδειξη τής αγάπης μου.

Μακάρι όλοι, όσοι αμφιβάλλουν για την Ιδέα, να είχαν την δική μου τύχη και να θαυμάζουν ένα γέροντα με σφρίγος νεανικό, ο οποίος χαιρετίζει κάθε πρόοδο τής εποχής με τον ενθουσιασμό και την σωφροσύνη τής αλήθειας και ο οποίος — με τον βαθύ και φωτεινό εκείνο ιδεαλισμό, που μόνος γνωρίζει την αληθινή [μαγική] λέξη που στ' άκουσμά της φανερώνονται όλα τού κόσμου τα πνεύματα— δεν σκιάχτηκε ποτέ μπροστά στους ήσκιους των οπισθοδρομικών φαντασμάτων και στον συχνά σκεπασμένο από φοβερά σύννεφα ουρανό τής εποχής, παρά πάντοτε, μ' ενεργητικότητα θεϊκή κι αρρενωπή σταθερή ματιά, έβλεπε μέσα από όλες τις μεταμορφώσεις το εμπυραίο, που καίει στην καρδιά τού κόσμου. Σείς, πατρικέ μου φίλε, είσαστε πάντα για μένα ένα ζωντανό *argumentum ad oculos*,^α ότι ο ιδεαλισμός δεν είναι φαντασία παρά αλήθεια.

Ευεξία σωματική δεν χρειάζεται να ευχηθώ για Σάς. Το πνεύμα είναι ο μεγάλος γιατρός, που ξέρει όλες τις μαγικές τέχνες και που σ' αυτόν εμπιστευθήκατε τον εαυτό Σας.*

* Αρχικά η παράγραφος αυτή είχε την εξής μορφή: Ελπίζω ν' ακολουθήσω κατά πόδας αυτόν τον κήρυκα αγάπης, που Σάς στέλνω, και να διασχίσω και πάλι στο πλευρό Σας τα θαυμαστά γραφικά μας βουνά και δάση. Ευεξία σωματική δεν χρειάζεται να ευχηθώ για Σάς. Το πνεύμα κι η φύση είναι οι μεγάλοι γιατροί, που ξέρουν όλες τις μαγικές τέχνες και που σ' αυτούς εμπιστευθήκατε τον εαυτό Σας. — Στο αριστερό περιθώριο τούτης τής σελίδας είναι γραμμένες οι λέξεις: Η διπλανή αφιέρωση να τυπωθεί με μεγαλύτερα στοιχεία.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η μορφή τής πραγματείας τούτης θα ήταν από την μιά πλευρά αυστηρότερα επιστημονική κι από την άλλη, ως προς ορισμένες αναλύσεις, λιγότερο σχολαστική, αν αρχικά δεν προοριζόταν για διδακτορική διατριβή. Εξωτερικοί λόγοι με αναγκάζουν, ωστόσο, να την δώσω για τύπωμα έτσι όπως είναι. Πιστεύω, επιπλέον, ότι σ' αυτήν έχω λύσει ένα άλυτο ίσαμε τώρα πρόβλημα από την ιστορία τής ελληνικής φιλοσοφίας.

Οι ειδήμονες γνωρίζουν, ότι για το αντικείμενο τούτης τής πραγματείας δεν υπάρχουν προεργασίες εύχρηστες έστω και σε κάποιο βαθμό. Ίσαμε τις μέρες μας επαναλαμβάνονται αδιάκοπα οι κενολογίες τού Κικέρωνα και τού Πλουτάρχου. Ο Gassendi ελευθέρωσε [βέβαια] τον Επίκουρο από την απαγόρευση,² στην οποία τον είχαν καταδικάσει οι εκκλησιαστικοί πατέρες και ολόκληρος ο Μεσαίωνας —αυτή η εποχή στην οποία πραγματώθηκε το 'Αλογο—, όμως η έκθεσή του³ παρουσιάζει ένα και μόνο ενδιαφέρον στοιχείο. Προσπαθεί να συμβιβάσει την καθολική του συνείδηση με την ειδωλολατρική γνώση του και τον Επίκουρο με την Εκκλησία, πράγμα που ήταν, βέβαια, χαμένος κόπος. Είναι σα να ήθελε κάποιος να τυλίξει το φαιδρό ανθηρό κορμί τής Ελληνίδας Λαΐδας με τον χιτώνα μιας χριστιανής μοναχής. Μάλλον θάπρεπε να πούμε ότι ο ίδιος ο Gassendi μαθαίνει φιλοσοφία από τον Επίκουρο παρά ότι θα μπορούσε να μάς διδάξει κάτι πάνω στην φιλοσοφία τού Επικούρου.

Ας θεωρηθεί η πραγματεία τούτη ως απλός προάγγελος ενός μεγαλύτερου έργου, όπου θα παρουσιάσω διεξοδικά τον κύκλο τής

επικούρειας, στωικής και σκεπτικής φιλοσοφίας στην συνάρτησή της με ολόκληρη την ελληνική φιλοσοφική θεωρία. Εκεί θα λείπουν τα μορφικά και άλλα παρόμοια ελαττώματα τούτης τής πραγματείας.

Ο Hegel προσδιόρισε ορθά τα γενικά γνωρίσματα των παραπάνω συστημάτων στο σύνολό τους.⁴ Παρόλα αυτά, μέσα στο θαυμαστά μεγάλο και τολμηρό του σχέδιο τής ιστορίας τής φιλοσοφίας, που μπορεί να θεωρηθεί και ως απαρχή τής ιστορίας τής φιλοσοφίας γενικά, δεν ήταν δυνατό να εξεταστούν λεπτομέρειες, κι επιπλέον η αντίληψη τού γίγαντα στοχαστή για ό,τι ο ίδιος θεωρούσε *par excellence*^{αα'} ως φιλοσοφικό-θεωρητικό (*spekulativ*) στοιχείο τον εμπόδιζε να διαγνώσει την εξαιρετική σημασία των συστημάτων αυτών για την ιστορία τής ελληνικής φιλοσοφίας και το ελληνικό πνεύμα γενικά. Τούτα τα συστήματα αποτελούν το κλειδί τής αληθινής ιστορίας τής ελληνικής φιλοσοφίας. Στο έργο τού φίλου μου Körppen «Ο Μεγάλος Φριδερίκος και οι πολέμιοί του» υπάρχει ένας βαθύς υπαινιγμός για την συνάφειά τους με την ελληνική ζωή.⁵

Πρόσθεσα ως παράρτημα μια κριτική τής πολεμικής τού Πλουτάρχου εναντίον τής θεολογίας τού Επικούρου· αυτό έγινε, επειδή η πολεμική τούτη δεν είναι κάτι μεμονωμένο, παρά εκπροσωπεί ένα ολόκληρο *esprit*,^{αβ'} εφόσο καθαυτή δείχνει πολύ καλά την σχέση τού θεολογούντος στοχασμού με την φιλοσοφία.

Στην κριτική αυτή, ανάμεσα σε άλλα, δεν συζητείται ούτε και το πόσο λαθεμένη είναι η τοποθέτηση τού Πλουτάρχου, όταν θέτει την φιλοσοφία κάτω από την δικαιοδοσία τής θρησκείας. Ως προς το σημείο τούτο, αντί ν' αναπτύξουμε κάποιαν επιχειρηματολογία, ως αρκεστούμε σε μια περικοπή από τον David Hume:

«Αποτελεί ασφαλώς ένα είδος προσβολής για την φιλοσοφία, τής οποίας παντού θάπρεπε ν' αναγνωρίζεται η κυριαρχική αυθεντία, όταν εξαναγκάζεται σε κάθε περίπτωση ν' απολογηθεί για τα πορίσματά της και να ζητά δικαίωση από την όποια τέχνη ή επιστήμη θίγεται τυχόν απ' αυτή. Κάτι τέτοιο θυμίζει βασιλιά κατηγορούμενο για έσχατη προδοσία απέναντι στους ίδιους του τούς υπηκόους».*⁶

* Υπογραμμίσεις τού Μαγκ

Ὅσο πάλλει ἔστω και μια ρανίδα αἵματος μέσα στην κοσμο-
δαμάστρια κι ἀπόλυτα ελεύθερη καρδιά της, η φιλοσοφία θα φω-
νάξει στους εχθρούς της μαζί με τον Επίκουρο: ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ
τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας
θεοῖς προσάπτων.^{β'. 7}

Ἡ φιλοσοφία δεν το κρύβει. Ἡ ομολογία πίστεως τοῦ Προμηθέα:

ἀπλῶ λόγῳ τοὺς πάντα ἐχθαίρω θεοὺςγ'. 8

εἶναι και η δική της ομολογία πίστεως, το δικό της ἀπόφθεγμα
εναντίον ὅλων των ουράνιων και γήινων θεῶν, οι οποίοι δεν ανα-
γνωρίζουν ως ὑψίστη θεότητα την ἀνθρώπινη αυτοσυνειδησία.
Μ' αὐτὴν ισότιμος κανεῖς δεν πρέπει νάναί.

Και στους θλιβεροὺς ἀνθρωπίσκους, πάλι, που χαίρονται για
την δῆθεν χειροτέρευση τῆς κοινωνικῆς θέσης τῆς φιλοσοφίας,
ἀποκρίνεται ὅ,τι κι ο Προμηθέας στον Ἑρμῆ, τον υπηρέτη των
θεῶν:

*τῆς σῆς λατρείας τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν,
σαφῶς ἐπίστασ', οὐκ ἂν ἀλλάξαιμ' ἐγώ.
κρεῖσσον γὰρ οἶμαι τῆδε λατρεύειν πέτρα
ἢ πατρὶ φῦναι Ζηνὶ πιστὸν ἄγγελον.δ'. 9*

Ὁ Προμηθέας εἶναι ο ἐξοχότερος ἅγιος και μάρτυρας τοῦ φι-
λοσοφικοῦ ημερολογίου.

Βερολίνο, Μάρτιος 1841

ΠΡΟΛΟΓΟΣ¹⁰

[καινούργιο σχέδιο]

Η πραγματεία, την οποία παραδίδω εδώ στην δημοσιότητα, είναι μια παλιά εργασία, και αρχικά θα συμπεριλαμβανόταν σε μια συνολική παρουσίαση τής επικούρειας, στωικής και σκεπτικής φιλοσοφίας,* τής οποίας την συγγραφή κάνουν τώρα για μένα αδύνατη πολιτικές και φιλοσοφικές απασχολήσεις εντελώς διαφορετικού είδους.**

Μόλις στις μέρες μας ήρθε ο καιρός να κατανοηθούν τα συστήματα των επικούρειων, των στωικών και των σκεπτικών. Είναι οι φιλόσοφοι τής αυτοσυνειδησίας. Τούτες οι αράδες θα δείξουν τουλάχιστον πόσο λίγο εκπληρώθηκε ίσαμε σήμερα τούτο το έργο.

* Στο χειρόγραφο έχει διαγραφεί μεταξύ άλλων η φράση: Εφόσον όμως πολιτικές και φιλοσοφικές εργασίες άμεσου τώρα ενδιαφέροντος μ' εμποδίζουν προς το παρόν να ολοκληρώσω την συνολική παρουσίαση των παραπάνω φιλοσοφιών κι εφόσον δεν γνωρίζω πότε θάχω την ευκαιρία να ξαναγυρίσω σ' αυτό το θέμα, ακούμαι

** Στο χειρόγραφο έχει διαγραφεί: Η επικούρεια, η στωική κι η σκεπτική φιλοσοφία, οι φιλοσοφίες τής αυτοσυνειδησίας, παραγκωνίστηκαν εξίσου από τούς ίσαμε σήμερα φιλοσόφους ως μη θεωρητικές με την υψηλή φιλοσοφική σημασία (unsppekulativ) όπως επίσης κι από τούς λόγιους σχολικούς δασκάλους, που γράφουν και ιστορία τής φιλοσοφίας, ως

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Πρόλογος

Για την διαφορά τής δημοκρατίας
κι επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας.

Πρώτο μέρος: Η διαφορά τής δημοκρατίας κι επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας σε γενικές γραμμές.

I. Αντικείμενο τής πραγματείας.

II. Κρίσεις για την σχέση δημοκρατίας κι επικούρειας φυσικής.

III. Δυσκολίες που αντιμετωπίζει η [θέση για την] ταυτότητα τής δημοκρατίας και τής επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας.

IV. Γενική διαφορά των θεωρητικών αρχών ανάμεσα στην δημοκρατία και στην επικούρεια φυσική φιλοσοφία.

V. Πόρισμα.

Δεύτερο μέρος: Η διαφορά τής δημοκρατίας κι επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας στα καθέκαστα.

Πρώτο κεφάλαιο : Απόκλιση τού ατόμου από την ευθεία γραμμή.

Δεύτερο κεφάλαιο : Οι ιδιότητες τού ατόμου.

Τρίτο κεφάλαιο : *Ατομοι αρχαί και άτομα στοιχειά.

Τέταρτο κεφάλαιο: Ο χρόνος.

Πέμπτο κεφάλαιο: Τα μετέωρα.

Παράρτημα:

Κριτική τής πολεμικής τού Πλουτάρχου εναντίον τής θεολογίας τού Επικούρου.

Προκαταρκτική παρατήρηση.

I. Η σχέση τού ανθρώπου προς τον θεό.

1. Ο φόβος και το Ον από το Εκείθεν.
2. Η θρησκευτική λατρεία και το άτομο.
3. Η πρόνοια και ο υποβιβασμένος θεός.

II. Η ατομική αθανασία.

1. Για τον θρησκευτικό φεουδαλισμό. Η κόλαση τού όχλου.
2. Η λαχτάρα των πολλών.
3. Η οίηση των εκλεκτών.

Π Ρ Ω Τ Ο Μ Ε Ρ Ο Σ

Η ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΑΣ ΚΙ ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΑΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΕ ΓΕΝΙΚΕΣ ΓΡΑΜΜΕΣ

Ι. Αντικείμενο τής πραγματείας.

Στην ελληνική φιλοσοφία φαίνεται να συντυχαίνει ό,τι δεν επιτρέπεται να συντύχει σε μια καλή τραγωδία, δηλ. ένα άτονο τέλος.* Με τον Αριστοτέλη, τον Μακεδόνα Αλέξανδρο τής ελληνικής φιλοσοφίας, η αντικειμενική ιστορία τής φιλοσοφίας στην Ελλάδα φαίνεται να σταματά** και να μην καταφέρνουν ούτε καν οι ανδροπρεπείς Στωικοί ό,τι είχαν κατορθώσει οι Σπαρτιάτες στους ναούς τους, δηλ. να δέσουν την Αθηνά στον Ηρακλή έτσι ώστε δεν μπορούσε να δραπετεύσει.

Επικούρειοι, Στωικοί και Σκεπτικοί θεωρούνται σχεδόν αταίριαστη προσθήκη, ολότελα άσχετη με τα επιβλητικά της προηγούμενα. Η επικουρεία φιλοσοφία, ακούμε να λέγεται, είναι συγκρητιστικό συνονθύλευμα δημοκρίτειας φυσικής και κυρηναϊκής ηθικής, ο στωικισμός αποτελεί σύμφυρμα ηρακλείτειων φυσικοφιλοσοφικών θεωριών, κυνικής ηθικής και ίσως-ίσως αριστοτελικής λογικής, ενώ τέλος ο σκεπτικισμός είναι το αναγκαίο κακό, που αντιτάχθηκε σ' όλους αυτούς τούς δογματισμούς. Έτσι, τούτες οι

* Στη συνέχεια διαγράφηκαν οι λέξεις: ένα ασυνάρτητο finale.

** Η φράση: «...η αντικειμενική ιστορία...» αρχικά είχε ως εξής: τα φτερά τής κουκουβάγιας τής Αθηνάς φαίνονται να πέφτουν.

φιλοσοφίες ασυνείδητα συνδέονται με τις αλεξανδρινές, αφού βλέπονται αποκλειστικά ως μονόπλευρος και μεροληπτικός εκλεκτικισμός. Και τέλος η ίδια η αλεξανδρινή φιλοσοφία θεωρείται απ' άκρη σ' άκρη φαντασιοκοπία και ταραχή φρενών — σύγχιση, στην οποία το πολύ-πολύ μπορεί ν' αναγνωριστεί η πρόθεση δημιουργίας μιας καθολικής φιλοσοφίας.

Είναι, βέβαια, μια πολύ κοινότοπη αλήθεια, ότι γένεση, ακμή και παρακμή αποτελούν τον σιδερένιο κύκλο, στον οποίο εντάσσεται κάθε τι το ανθρώπινο και τον οποίο πρέπει να διατρέξει. Δεν θάταν λοιπόν αξιοπερίεργο, άν η ελληνική φιλοσοφία μαραινόταν, αφού πια έφτασε στην ύψιστη ακμή της με τον Αριστοτέλη. Ωστόσο ο θάνατος των ηρώων μοιάζει με το γέρμα τού ήλιου κι όχι με το σκάσιμο ενός παραφουσκωμένου βατράχου.

Κι έπειτα: γένεση, ακμή και παρακμή είναι ολότελα γενικές κι άοριστες παραστάσεις, στις οποίες τα πάντα μπορούν να ενταχθούν, με τις οποίες όμως τίποτε δεν είναι δυνατό να κατανοηθεί. Κι η ίδια η παρακμή προδιαμορφώνεται μέσα σ' ό,τι ζεί· επομένως θα ήταν δυνατό να συλληφθεί η μορφή της στα ειδοποιά της γνωρίσματα, εξίσου όπως [συλλαμβάνεται] κι η μορφή τής ζωής.

Και τέλος, άν ρίξουμε μια ματιά στην ιστορία, αποτελούν [πράγματι] ο επικουρισμός, ο στωικισμός κι ο σκεπτικισμός μεμονωμένα φαινόμενα; Δεν είναι οι αρχέγονοι τύποι τού ρωμαϊκού πνεύματος κι η μορφή, με την οποία η Ελλάδα μεταναστεύει στη Ρώμη;¹¹ Κι η υφή τους δεν είναι τόσο αδρά χαρακτηριστική, τόσο έντονη κι αιώνια, που κι ο σύγχρονος ακόμα κόσμος θάπρεπε να τούς πολιτογραφήσει πνευματικά με πλήρη δικαιώματα;

Αυτό το τονίζω μόνο και μόνο για να θυμίσω την ιστορική σπουδαιότητα τούτων των συστημάτων· όμως εδώ δεν ενδιαφερόμαστε για την γενική τους σημασία στο χώρο τής παιδείας, παρά για την συνάφειά τους με την παλαιότερη ελληνική φιλοσοφία.

Ως προς την σχέση τούτη, δεν θάπρεπε ν' αποτελέσει ερεθισμό για παραπέρα έρευνα ήδη το γεγονός, ότι η ελληνική φιλοσοφία κλείνει με δυο διαφορετικές ομάδες εκλεκτικών συστημάτων, από τις οποίες η πρώτη συνιστά τον κύκλο τής επικούρειας, στωικής

και σκεπτικής φιλοσοφίας, ενώ η άλλη συνοψίζεται κάτω απ' το όνομα τού αλεξανδρινού ενατενιστικού στοχασμού (Spekulation); Και δεν είναι περιεργό φαινόμενο, ότι μετά την πλατωνική και την αριστοτελική φιλοσοφία, οι οποίες φτάνουν ν' αποτελέσουν [οργανωμένες εννοιολογικές] ολότητες, προβάλλουν καινούργια συστήματα που δεν στηρίζονται στις πλούσιες εκείνες μορφές τού πνεύματος παρά, γυρίζοντας πολύ πιο πίσω το βλέμμα, τρέπονται προς τις απλούστερες ανάμεσα σ' όλες τις φιλοσοφικές σχολές, δηλ. τούς φυσικούς φιλοσόφους (ως προς την φυσική) και τούς σωκρατικούς (ως προς την ηθική); Πού οφείλεται το ότι τα μετααριστοτελικά συστήματα βρίσκουν, θα λέγαμε, τα θεμέλιά τους έτοιμα στο παρελθόν; 'Ότι ο Δημόκριτος συνδυάζεται με τούς κυρναϊκούς κι ο Ηράκλειτος με τούς κυνικούς; Είναι σύμπτωση, ότι στους επικούρειους, στωικούς και σκεπτικούς εκπροσωπούνται με πληρότητα όλα τα στοιχεία τής αυτοσυνειδησίας, μόνο που το καθένα τους εμφανίζεται ως ιδιαίτερη ύπαρξη; 'Ότι τα συστήματα τούτα, αν τα πάρουμε στο σύνολό τους, συναποτελούν* το οικοδόμημα τής αυτοσυνειδησίας σ' όλη του την πληρότητα; Και, τέλος, είναι τυχαίο που μέσα στα συστήματα αυτά θεωρείται ως [απτή] πραγματικότητα τής αληθινής γνώσης ο χαρακτήρας τού σοφοῦ, δηλ. ο χαρακτήρας εκείνος, από τον οποίο ξεκινά μυθικά η ελληνική φιλοσοφία με τούς επτά σοφούς κι ο οποίος, ενσαρκωμένος στον Σωκράτη, στέκει κατά κάποιον τρόπο στο επίκεντρό της ως πλαστοουργός της;¹²

Μού φαίνεται ότι, αν τα προγενέστερα συστήματα είναι πιο σημαντικά κι ενδιαφέροντα σε σχέση με το περιεχόμενο τής ελληνικής φιλοσοφίας, τα μετααριστοτελικά, κι ιδιαίτερα ο κύκλος τής επικούρειας, στωικής και σκεπτικής σχολής, είναι εξίσου [πιο σημαντικά κι ενδιαφέροντα] σε σχέση με την υποκειμενική της μορφή, με την ιδιαίτερη φυσιογνωμία της. 'Όμως ακριβώς τούτη εδώ η υποκειμενική μορφή,⁴ το πνευματικό έρεισμα των φιλοσοφικών [τούτων] συστημάτων, ίσαμε σήμερα λησμονήθηκε σχεδόν ολότελα για χάρη των μεταφυσικών επόψεών τους.

Επιφυλάσσω σε μια διεξοδικότερη μελέτη την παρουσίαση τής

* σβησμένο: κατά κάποιον τρόπο.

επικούρειας, στωικής και σκεπτικής φιλοσοφίας στην ολότητά της και στη συνολική της σχέση προς την προγενέστερη και τη μεταγενέστερη ελληνική φιλοσοφική θεωρητική σκέψη (Spekulation).

Εδώ ας θεωρηθεί αρκετή η διεξοδική παρουσίαση τής σχέσης τούτης σ' ένα μόνο παράδειγμα και ως προς την μια της μόνο πλευρά, δηλ. ως προς την συνάφεια [της] με την προγενέστερη φιλοσοφική θεωρητική σκέψη.

Σαν τέτοιο παράδειγμα επιλέγω την σχέση τής επικούρειας με την δημοκρίτεια φυσική φιλοσοφία. Δεν πιστεύω ότι αποτελεί και το βολικότερο σημείο για την πρόσβαση τού προβλήματος. Γιατί από την μια πλευρά η ταύτιση δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής είναι παλιά και ριζωμένη προκατάληψη, έτσι ώστε οι μετατροπές τού Επικούρου [στην πρώτη] θεωρούνται αυθαίρετες εμπνεύσεις τής στιγμής· από την άλλη πλευρά, είμαι αναγκασμένος, όσο αφορά στα καθέκαστα, να υπεισέλθω σε λεπτομέρειες που θα φανούν ψιλλογήματα. Επειδή όμως η παραπάνω προκατάληψη είναι εξίσου παλιά με την ιστορία τής φιλοσοφίας κι επειδή οι διαφορές παραμένουν τόσο κρυμμένες, που θα έλεγες ότι μόνο με το μικροσκόπιο ανακαλύπτονται, θάναι ακόμα πιο σημαντικό να καταδειχθεί μια ουσιαστική κι εκτεινόμενη ίσαμε την τελευταία λεπτομέρεια διαφορά ανάμεσα στην δημοκρίτεια και στην επικούρεια φυσική, παρόλη τους την συνάφεια. Ό,τι μπορεί να καταδειχθεί στις λεπτομέρειες δείχνεται ακόμα ευκολότερα όταν τα πράγματα συλλαμβάνονται σε αδρές γραμμές, ενώ αντίστροφα οι εντελώς γενικές παρατηρήσεις αφήνουν πίσω τους την αμφιβολία για το αν το πόρισμα τής έρευνας θα επιβεβαιωθεί στα καθέκαστα.

II. Κρίσεις για την σχέση δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής.

Η γενική τοποθέτηση τής δικής μου άποψης απέναντι στις προγενέστερες γίνεται πρόδηλη, αν επισκοπηθούν φευγαλέα οι κρίσεις των αρχαίων για την σχέση δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής.

Ο Ποσειδώνιος ο Στωικός, ο Νικόλαος [Δαμασκηνός] και ο Σωτίων κατηγορούν τον Επίκουρο, ότι παρουσίασε για

δική του την διδασκαλία τού Δημόκριτου για τα άτομα κι εκείνη τού Αριστίππου για την ηδονή¹). Ο ακαδημεικός Κόττας (Cotta) εμφανίζεται σ' ένα έργο τού Κικέρωνα να ρωτά: «Υπάρχει τίποτε στην φυσική τού Επικούρου που να μην ανήκει στον Δημόκριτο; Αλλάζει βέβαια κάτι μικροπράγματα, τα πιο πολλά όμως τα παραλαβαίνει αυτούσια»²). Κι ο ίδιος ο Κικέρωνας λέει: «Στον χώρο τής φυσικής, όπου κομπάζει και περισσότερο, ο Επίκουρος δεν έχει την παραμικρή ιδέα. Στα πλείστα ακολουθεί τον Δημόκριτο, κι όταν ξεκόβει απ' αυτόν, θέλοντας κάτι να διορθώσει, εκεί τα κάνει χειρότερα»³). Μολονότι, πάντως, πολλοί μέμφονται τον Επίκουρο για λοιδωρίες εναντίον τού Δημόκριτου, ωστόσο ο Λέοντιος, σύμφωνα με τα όσα παραδίδει ο Πλούταρχος, ισχυρίζεται, ότι ο Επίκουρος τιμούσε τον Δημόκριτο, γιατί είχε ενστερνιστεί προτύτερα κι από αυτόν τον ίδιο την ορθή διδασκαλία κι είχε ανακαλύψει προηγούμενα τις αρχές τής φύσης⁴). Στο έργο *De placitis philosophorum*⁵,¹³ ο Επίκουρος χαρακτηρίζεται ως φιλόσοφος που ακολούθησε τον Δημόκριτο⁶). Ο Πλούταρχος στον «Κωλώτη» του προχωρεί ακόμα περισσότερο. Συγκρίνει τον Επίκουρο, κατά σειρά, με τον Δημόκριτο, τον Εμπεδοκλή, τον Παρμενίδη, τον Πλάτωνα, τον Σωκράτη, τον Στίλωνα, τούς Κυρηναϊκούς και τούς Ακαδημεικούς, επιδιώκοντας να φτάσει στο συμπέρασμα, ότι «από ολόκληρη την ελληνική φιλοσοφία ο Επίκουρος ιδιοποιήθηκε ό,τι ήταν λαθεμένο, ενώ δεν κατάλαβε ό,τι ήταν αληθινό»⁶). Από παρόμοιες εχθρικές νύξεις βρίθει και η πραγματεία [του] *De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit.*¹⁴

Η δυσμενής τούτη αντίληψη των παλαιότερων συγγραφέων παραμένει αναλλοίωτη και στους πατέρες τής Εκκλησίας. Παραθέτω σε σημείωση μια περικοπή τού Κλήμεντα τού Αλεξανδρέα⁷), ενός εκκλησιαστικού πατέρα δηλ., ο οποίος αξίζει ξεχωριστή μνεία σε σχέση με τον Επίκουρο, γιατί την προειδοποίηση τού Αποστόλου Παύλου απέναντι στους κινδύνους τής φιλοσοφίας γενικά την ερμηνεύει, μεταβάλλοντας το νόημά της, ως [αποκλειστική] προειδοποίηση απέναντι στους κινδύνους τής επικουρείας φιλοσοφίας, αφού τούτη εδώ, καθώς λέει, δεν φαντασιοκόπησε σχετικά με την θεία πρόνοια και τα παρόμοια⁸). Η γενική τάση να κατηγορείται ο Επίκουρος για λογοκλοπές φαίνεται καθαρότερα από παντού αλλού

στον Σέξτο τον Εμπειρικό, που προσπαθεί να μετατρέψει σε βασικές πηγές τής επικούρειας φιλοσοφίας κάτι ολότελα άσχετα χωρία τού Ομήρου και τού Επιχάρμου⁹⁾.

Είναι γνωστό, ότι και οι νεότεροι συγγραφείς στο σύνολό τους θεωρούν τον Επίκουρο, ως φυσικό φιλόσοφο, απλό αντιγραφέα τού Δημοκρίτου. Ως αντιπροσωπευτικό για την γενική τους κρίση ως παρατεθεί εδώ ένα απόφθεγμα τού Leibniz: «Nous ne savons presque de ce grand homme» (Démocrite), «que ce qu'Épictète en a emprunté, qui n'était pas capable d'en prendre toujours le meilleur»¹⁰⁾.'

Έτσι, άν ο Κικέρωνας παρουσιάζει τον Επίκουρο να διαφθείρει την δημοκρίτεια διδασκαλία, αναγνωρίζοντάς του όμως τουλάχιστο την πρόθεση να την βελτιώσει και την ικανότητα να διαπιστώσει τις ελλείψεις της, κι αν ο Πλούταρχος τού αποδίδει ασυνέπεια¹¹⁾ και προδιαγραμμένη ροπή προς το χειρότερο, θεωρώντας κι αυτός ύποπτες τις προθέσεις του — ο Leibniz τού αρνιέται ακόμα και την ικανότητα ν' αντιγράψει επιδέξια τον Δημόκριτο.

Όλοι πάντως συμφωνούν, ότι ο Επίκουρος ξεσήκωσε την φυσική του από τον Δημόκριτο.

III. Δυσκολίες που αντιμετωπίζει η [θέση για την] ταυτότητα τής δημοκρίτειας και τής επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας.

Εκτός από τις ιστορικές μαρτυρίες, και πολλά άλλα στοιχεία ακόμη φαίνονται να επιβεβαιώνουν την ταυτότητα δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας. Οι αρχές (Prinzipien) —τα άτομα και το κενό— είναι αναμφισβήτητα οι ίδιες. Μονάχα σε ορισμένα σημεία φαίνονται να επικρατούν αυθαίρετες κι επομένως [θεωρητικά] ασήμαντες διαφορές.

Αν δούμε έτσι τα πράγματα, τότε έχουμε να κάνουμε μ' ένα αλλόκοτο κι άλυτο αίνιγμα. Δυο φιλόσοφοι διδάσκουν την ίδια ακριβώς επιστήμη και με τον ίδιον ακριβώς τρόπο, όμως —πόση ασυνέπεια!— αντιτίθενται διαμετρικά σ' ό,τι αφορά την αλήθεια,

την βεβαιότητα και την εφαρμογή τούτης τής επιστήμης και γενικά τις σχέσεις σκέψης και πραγματικότητας. Ισχυρίζομαι, ότι αντιτίθενται διαμετρικά, και θα προσπαθήσω τώρα να τ' αποδείξω.

Α. Φαίνεται δύσκολο να εξακριβωθεί η [πραγματική] γνώμη τού Δημοκρίτου για την αλήθεια και την βεβαιότητα τής ανθρώπινης γνώσης. Υπάρχουν αντιφατικές περικοπές, ή μάλλον αντιφατικές δεν είναι οι περικοπές, παρά οι ίδιες οι αντιλήψεις τού Δημοκρίτου. Γιατί ο ισχυρισμός τού Trendelenburg (στα σχόλιά του πάνω στην αριστοτελική ψυχολογία¹⁵), ότι μια τέτοια αντίφαση γίνεται αντιληπτή από μεταγενέστερους συγγραφείς κι όχι τον Αριστοτέλη, δείχνεται από τα ίδια τα πράγματα εσφαλμένος. Έτσι, στην ψυχολογία τού Αριστοτέλη διαβάζουμε: «Ο Δημόκριτος ταυτίζει ψυχή και νού, γιατί θεωρεί ότι φαινόμενο και αλήθεια συμπίπτουν»¹⁾, ενώ αντίθετα στα «Μετά τα Φυσικά» λέει: «Ο Δημόκριτος ισχυρίζεται ότι ή δεν υπάρχει αλήθεια ή παραμένει κρυμμένη για μάς»²⁾. Δεν αντιφάσκουν τούτες οι περικοπές τού Αριστοτέλη; Αν το φαινόμενο είναι η αλήθεια, τότε μπορεί η αλήθεια να κρύβεται; Η απόκρυψη αρχίζει εκεί, όπου φαινόμενο και αλήθεια χωρίζονται.* Όμως ο Διογένης ο Λαέρτιος αναφέρει, ότι πολλοί συγκατέλεξαν τον Δημόκριτο στους σκεπτικούς. Αναφέρεται το απόφθεγμά του: «Στην πραγματικότητα δεν γνωρίζουμε τίποτε, γιατί η αλήθεια βρίσκεται στα βάθη»³⁾. Παρόμοια πράγματα διαβάζουμε στον Σέξτο τον Εμπειρικό⁴⁾.

Αυτή η σκεπτική, ανασφαλής και εσωτερικά αντιφατική άποψη τού Δημοκρίτου αναπτύσσεται παραπέρα στον τρόπο, με τον οποίο ορίζεται η σχέση ανάμεσα στο άτομο και στον αισθητό φαινόμενο κόσμος.

Από την μια πλευρά, τα άτομα δεν εμφανίζονται στις αισθήσεις. Το αισθητό δεν αποτελεί αντικειμενικό φαινόμενο, παρά υποκειμενική επίφαση. «Οι αληθινές αρχές είναι τα άτομα και το κενό· όλα τα άλλα είναι υποκειμενική γνώμη κι επίφαση»⁵⁾. «Το ψυχρό και το θερμό υπάρχουν μονάχα

* Οι δυο τελευταίες φράσεις προστέθηκαν από τον Μαγκ στο καθαρογραμμένο κείμενο.

για την υποκειμενική μας αντίληψη, στην πραγματικότητα υπάρχουν τα άτομα και το κενό»⁸). Γι' αυτό και στην πραγματικότητα τα πολλά άτομα δεν συναπαρτίζουν ένα ενιαίο πράγμα, παρά «χάρη στη συνένωσή τους φαίνεται κάθε πράγμα να γίνεται ενιαίο»⁷). Ο Λόγος συλλαμβάνει μονάχα τις αρχές, οι οποίες ήδη εξαιτίας τού μικρού μεγέθους τους είναι απρόσιτες για το μάτι των αισθήσεων· γι' αυτό ονομάζονται μάλιστα και ιδέες⁸). Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, το αισθητό φαινόμενο αποτελεί το μοναδικό αληθινό αντικείμενο, η αίσθησις είναι η φρόνησις, όμως το αληθινό τούτο αντικείμενο είναι μεταβλητό κι άστατο, [είναι δηλ. ακριβώς] φαινόμενο. Αλλά είναι αντίφαση το να λέγεται, ότι φαινόμενο και αλήθεια συμπίπτουν⁹). Έτσι, άλλοτε αναγορεύεται η μια πλευρά σε αντικειμενικό ή υποκειμενικό στοιχείο κι άλλοτε η άλλη. Η αντίφαση φαίνεται να εξομαλύνεται καθώς τα δυο σκέλη της εντάσσονται σε δυο διαφορετικούς κόσμους. Ο Δημόκριτος μετατρέπει λοιπόν την αισθητή πραγματικότητα σε υποκειμενική επίφαση· όμως η αντινομία, διωγμένη από τον κόσμο των αντικειμένων, υπάρχει τώρα μέσα στην ίδια του την αυτοσυνειδησία, όπου συγκρούεται εχθρικά η έννοια τού ατόμου με την εποπτεία των αισθήσεων (sinnliche Anschauung).

Ο Δημόκριτος, λοιπόν, δεν ξεφεύγει από την αντινομία. Δεν είναι ακόμη εδώ ο τόπος για να την εξηγήσουμε· μάς αρκεί η διαπίστωση, ότι η ύπαρξή της είναι αδιαμφισβήτητη.

Ας ακούσουμε τώρα τις αντίθετες απόψεις τού Επικούρου. Ο σοφός, λέει, υιοθετεί στάση δογματική¹⁰ κι όχι σκεπτική¹⁰). Από τον υπόλοιπο κόσμο τον ξεχωρίζει ακριβώς το γεγονός, ότι αυτός γνωρίζει με απόλυτη βεβαιότητα¹¹). «Όλες οι αισθήσεις είναι αγγελιαφόροι τής αλήθειας»¹²). «Τίποτε δεν μπορεί ν' ανασκευάσει την αισθητήρια αντίληψη· ούτε η ομοιογενής [αισθητήρια αντίληψη] την ομοιογενή της, αφού κι οι δυο τους ισχύουν εξίσου, ούτε η ανομοιογενής την ανομοιογενή, αφού οι δυο αυτές αναφέρονται σε διαφορετικό αντικείμενο· αλλά ούτε και η έννοια (Begriff) μπορεί ν' ανασκευάσει τις αισθητήριες αντιλήψεις, αφού εξαρτάται από τούτες»¹³), γράφει ο [επικούρειος] Κανόνας. Ενώ όμως ο Δημόκριτος κάνει τον αισθητό κόσμο υποκειμενική επίφαση, ο Επίκουρος τον κάνει αντικειμενι-

κό φαινόμενο. Και διαχωρίζει συνειδητά την θέση του, όταν διατείνεται, ότι συμμερίζεται τις ίδιες αρχές [με τον Δημόκριτο], όμως δεν θεωρεί τις αισθητές ιδιότητες απλή υποκειμενική εντύπωση¹⁴).

Αν λοιπόν το κριτήριο τού Επικούρου ήταν η αισθητήρια αντίληψη κι αν σε τούτη αντιστοιχεί το αντικειμενικό φαινόμενο, τότε μπορεί να θεωρηθεί απλώς ως [λογικά] ορθό πόρισμα εκείνο που προκαλεί την περιφρόνηση τού Κικέρωνα: «Ο ήλιος φαίνεται μεγάλος στον Δημόκριτο, επειδή είναι άνθρωπος με επιστημονική μόρφωση και τέλειες γεωμετρικές γνώσεις· στον Επίκουρο [φαίνεται] δυο πόδια, επειδή κρίνει ότι είναι εξίσου μεγάλος όσο φαίνεται»¹⁵).

Β. Τούτη η διαφορά των θεωρητικών αντιλήψεων τού Δημοκρίτου και τού Επικούρου ως προς την βεβαιότητα τής γνώσης και την αλήθεια των αντικειμένων της παίρνει εμπράγματη μορφή στην ανομοιότητα τής επιστημονικής δραστηριότητας και πρακτικής των δυο ανδρών.

Ο Δημόκριτος, που πιστεύει ότι η αρχή [άτομα και κενό] δεν παρουσιάζεται μέσα στον κόσμο των φαινομένων, παραμένοντας έτσι δίχως [χειροπιαστή] πραγματικότητα και ύπαρξη, αντιπαράθετε σ' αυτήν, ως πραγματικό και μεστό περιεχομένου κόσμο, τον κόσμο τής αισθητήριας αντίληψης. Τούτος αποτελεί βέβαια υποκειμενική επίφαση, όμως ακριβώς γι' αυτό αποκόπτεται από την παραπάνω αρχή και θεωρείται αυτοτελής πραγματικότητα· όντας το μόνο πραγματικό αντικείμενο, έχει σαν τέτοιος αξία και σημασία. Έτσι ο Δημόκριτος ωθείται στην εμπειρική παρατήρηση. Ανικανοποίητος από την φιλοσοφία, ρίχνεται στην αγκαλιά τής θετικής γνώσης. Είδαμε κιόλας, ότι για τον Κικέρωνα είναι ένας *vir eruditus* [¹⁵]. Έχει ενδιαφέρει στην φυσική, στην ηθική, στα μαθηματικά, στις εγκύκλιες σπουδές και σ' όλες τις τέχνες¹⁶). Ήδη ο κατάλογος των βιβλίων, που βρίσκουμε στον Διογένη Λαέρτιο, μαρτυρεί την λογιосύνη του¹⁷). Όμως η λογιосύνη χαρακτηρίζεται από την έρευνα σε πλάτος, την συλλογή υλικού και την αναζήτηση στοιχείων τού εξωτερικού κόσμου· έτσι, ο Δημόκριτος περιηγείται την μισή υφήλιο για ν' ανταλλάξει εμπειρίες, γνώσεις και παρατηρήσεις. «Από όλους τούς συγ-

χρόνους μου», καυχιέται, «εγώ γύρισα το πιο μεγάλο κομμάτι τής γης, μελετώντας τα πιο απόμακρα πράγματα· είδα τούς περισσότερους ουρανούς και τις πιο πολλές χώρες κι άκουσα τούς περισσότερους σοφούς· και στη γεωμετρία κανείς δεν με ξεπέρασε, ούτε καν οι λεγόμενοι Αρσιπεδονάπτες¹⁷ από την Αίγυπτο»¹⁸).

Ο Δημήτριος (*Όμώνυμα*) κι ο Αντισθένης (*Διαδοχαί* [φιλοσόφων]) διηγούνται, ότι ταξίδεψε στην Αίγυπτο, στους ιερείς, για να μάθει γεωμετρία, και στους Χαλδαίους, στην Περσία, κι ότι έφτασε ίσαμε την Ερυθρά Θάλασσα. Μερικοί ισχυρίζονται, ότι συναντήθηκε με τούς γύμνοσοφιστές¹⁸ στις Ινδίες και πάτησε το πόδι του και στην Αιθιοπία¹⁹). Η ηδονή τής γνώσης δεν τον αφήνει σε ησυχία· στην έρευνα κατά πλάτος τον σπρώχνει όμως και το αίσθημα τού ανικανοποίητου από την αληθινή, δηλ. φιλοσοφική γνώση. Η γνώση, την οποία θεωρεί αληθινή, δεν έχει περιεχόμενο κι η γνώση, η οποία τού προσφέρει περιεχόμενο, είναι δίχως αλήθεια. Το αρχαίο ανέκδοτο ίσως και νάναι μύθος, όμως είναι μύθος αληθινός, γιατί παρασταίνει γλαφυρά την αντιφατικότητα τού χαρακτήρα του. Λέγεται, λοιπόν, ότι ο Δημόκριτος τυφλώθηκε μοναχός του, για να μην επικαλύπτεται η οξύτητα τού πνεύματός του από το αισθητό φως²⁰). Αυτός ο ίδιος άνθρωπος είχε γυρίσει την μισή υφήλιο, καθώς διηγείται ο Κικέρωνας. Όμως δεν είχε βρει ό,τι ζητούσε.

Αντίθετος παρουσιάζεται ο χαρακτήρας τού Επικούρου.

Ο Επίκουρος είναι ικανοποιημένος και μακάριος με την φιλοσοφία. «Πρέπει να θητεύεις στην φιλοσοφία», γράφει, «για να σου πέσει ο κλήρος τής αληθινής ελευθερίας. Όποιος υποτάχθηκε και παραδόθηκε στη φιλοσοφία δε χρειάζεται να περιμένει, παρά αποκτά αμέσως την ελευθερία του. Γιατί ελευθερία είναι ακριβώς το να θητεύεις στην φιλοσοφία»²¹). Διδάσκει λοιπόν ο Επίκουρος: «Ούτε ο νέος [πρέπει] να διστάζει να φιλοσοφήσει ούτε και ο γέρος [πρέπει] να σταματά. Γιατί κανένας δεν είναι ανώριμος ή υπερώριμος προκειμένου ν' αποκτήσει την υγεία τής ψυχής του. Όποιος λέει, ότι η ώρα τής φιλοσοφίας ή δεν ήρθε ακόμα ή πέρασε, αυτός μοιάζει με κάποιον που ισχυρίζεται, ότι η ώρα τής ευδαιμονίας δεν έφτασε ακόμη ή έφυγε πια»²²). Ενώ ο Δημόκριτος, ανικανοποίητος από την φιλοσοφία, ρίχνεται στην αγκαλιά τής

εμπειρικής γνώσης, ο Επίκουρος περιφρονεί τις θετικές επιστήμες, αφού, όπως λέει, δεν συμβάλλουν τίποτε στην αληθινή τελείωση τού ανθρώπου²³). Τον αποκαλούν εχθρό τής επιστήμης και καταφρονητή τής γραμματικής²⁴). Τον κατηγορούν ακόμη και για αμάθεια· «όμως», λέει κάποιος επικουρείος σ' ένα έργο τού Κικέρωνα, «αγράμματος δεν ήταν ο Επίκουρος, παρά [αμόρφωτος είναι] όποιος νομίζει, ότι όσα είναι ντροπή να μην τα ξέρουν ακόμη και τα παιδιά πρέπει να τα μαθαίνει κανείς ως τα γηρατειά του»²⁵).

Ενώ όμως ο Δημόκριτος πασχίζει να μάθει από Αιγύπτιους ιερείς, Πέρσες αστρολόγους και Ινδούς γυμνοσοφιστές,¹⁸ ο Επίκουρος καυχιέται, ότι δεν είχε ποτέ του κανένα δάσκαλο κι ότι είναι αυτοδίδακτος²⁶). Μερικοί, λέει (σύμφωνα με τα γραφόμενα τού Σενέκα), αγωνίζονται να βρουν την αλήθεια δίχως καμιά βοήθεια. Παρόμοια άνοιξε κι αυτός μονάχος τον δρόμο του. Τούς αυτοδίδακτους τούς επαινεί πάνω απ' όλους. Οι υπόλοιποι τού φαίνονται υποδεέστερα πνεύματα²⁷). Ενώ ο Δημόκριτος τρέχει σ' όλες τις μεριές τού κόσμου, ο Επίκουρος μόλις που φεύγει δυο ή τρεις φορές από τον κήπο του στην Αθήνα και ταξιδεύει στην Ιωνία, όχι για να κάμει έρευνες, παρά για να επισκεφθεί φίλους²⁸). Ενώ τέλος ο* Δημόκριτος, απαυδίζοντας από την γνώση, αυτοτυφλώνεται, ο Επίκουρος, νιώθοντας να πλησιάζει η ώρα τού θανάτου, μπαίνει σ' ένα ζεστό λουτρό, ορέγεται άκρατον οίνο, και συμβουλεύει τούς φίλους του να παραμείνουν πιστοί στην φιλοσοφία²⁹).

Γ. Οι παραπάνω διαφορές δεν μπορούν ν' αποδοθούν στον τυχαίο ατομικό χαρακτήρα των δυο φιλοσόφων· σ' αυτές ενσαρκώνονται δυο αντίθετες τάσεις. Ό,τι εκδηλώθηκε παραπάνω ως διαφορά τής θεωρητικής συνείδησης το βλέπουμε να εμφανίζεται και ως διαφορά στην πρακτική δραστηριότητα.

Εξετάζουμε, τέλος, την μορφή τού φιλοσοφικού στοχασμού (Reflexionsform), στην οποία εκτίθεται ο τρόπος, με τον οποίο η νόηση αναφέρεται στο Είναι, καθώς κι η αμοιβαία τους σχέση. Στην γενική σχέση, την οποία αποκαθιστά ο φιλόσοφος ανάμεσα

* Διαγράφηκε η λέξη: πολυταξιδεμένος.

στον κόσμο και στην σκέψη, εξαντικειμενικεύεται κι ο ίδιος, αλλά μονάχα κατά τον τρόπο, με τον οποίο η προσωπική του συνείδηση, σχετίζεται προς τον πραγματικό κόσμο.

Ως μορφή φιλοσοφικού στοχασμού (Reflexionsform) [ικανού να συλλάβει το ουσιώδες στοιχείο] τής πραγματικότητας ο Δημόκριτος χρησιμοποιεί την αναγκαιότητα³⁰). Ο Αριστοτέλης λέει γι' αυτόν, ότι ανάγει τα πάντα στην αναγκαιότητα³¹). Ο Διογένης ο Λαέρτιος αναφέρει, ότι η δίνη των ατόμων, από την οποία γεννιούνται όλα τα πράγματα, είναι η δημοκρίτεια αναγκαιότητα³²). Ευκρινέστερα πάνω στο σημείο τούτο μιλά ο συγγραφέας τού *De placitis philosophorum*^ε.¹³: σύμφωνα με τον Δημόκριτο, λέει, η αναγκαιότητα είναι ειμαρμένη, δίκη, πρόνοια και δημιουργός τού κόσμου· το ουσιαστικό στοιχείο τούτης τής αναγκαιότητας είναι πάντως η αντίσταση, η κίνηση και το αντιχτύπημα τής ύλης³³). Μια παρόμοια περικοπή βρίσκουμε στις φυσικές Εκλογές τού Στοβαίου³⁴) και στο έκτο βιβλίο τής *Praeparatio evangelica*^η τού Ευσεβίου³⁵). Στις ηθικές Εκλογές τού Στοβαίου διασώζεται η παρακάτω φράση τού Δημοκρίτου³⁶), που επαναλαμβάνεται σχεδόν αυτούσια και στο δέκατο τέταρτο βιβλίο τού Ευσεβίου³⁷), ότι δηλ. οι άνθρωποι πλάθουν με την φαντασία τους την ψεύτικη εικόνα τού τυχαίου — πράγμα που φανερώνει την δική τους την αμηχανία· γιατί το τυχαίο αντιστρατεύεται την ρωμαλέα σκέψη. Παρόμοια ο Σιμπλίκιος εικάζει, ότι ο Αριστοτέλης υπαινίσσεται τον Δημόκριτο, όταν σε μια περικοπή μιλά για την παλιά εκείνη διδασκαλία που καταργεί το τυχαίο³⁸).

Αντίθετα ο Επίκουρος:*

«Η αναγκαιότητα, που από μερικούς θεωρείται μόνη αφέντρα, δεν υπάρχει· μερικά πράγματα είναι τυχαία κι άλλα εξαρτιούνται από την θέλησή μας. Η αναγκαιότητα δεν καταλαβαίνει από πειθώ, ενώ το τυχαίο είναι άστατο. Καλύτερο θάταν να πιστέψουμε το παραμύθι για τούς θεούς, παρά να δεχόμαστε τυφλά την *ειμαρμένη* των φυσικών [φιλοσόφων]. Γιατί το πρώτο μάς αφήνει την ελπίδα τού ελέους, όταν τιμούμε τούς θεούς, ενώ η δεύτερη είναι η ίδια η αμείλικτη αναγκαιότητα. Το τυχαίο πρέπει να δεχτού-

* Αρχικά: Ας ακούσουμε αντίθετα τον [Επίκουρο].

με, κι όχι τον θεό, όπως πιστεύει το πλήθος»³⁹). «Είναι δυστυχία να ζεις μέσα στην αναγκαιότητα, όμως δεν αποτελεί αναγκαιότητα το να ζεις μέσα στην αναγκαιότητα. Παντού στέκουν ανοιχτοί τής ελευθερίας οι δρόμοι, πολλοί, σύντομοι κι εύκολοι. Ας ευχαριστούμε λοιπόν τον θεό που κανείς δεν είναι δυνατό να κρατηθεί με την βία στη ζωή. Μάς επιτρέπεται να δαμάζουμε την ίδια την αναγκαιότητα»⁴⁰).

Παρόμοια μιλά στον [διάλογο τού] Κικέρωνα ο επικούρειος Βελλήιος (Vellejus) για την στωική φιλοσοφία: «Τί να πεις για μιαν φιλοσοφία, που πιστεύει, το ίδιο καθώς και τα γραΐδια, και μάλιστα τα αγράμματα, ότι όλα γίνονται όπως το θέλει η μοίρα;... ο Επίκουρος μάς λύτρωσε, αυτός μάς απελευθέρωσε»⁴¹).

Ο Επίκουρος αρνιέται ακόμα και την διαζευκτική κρίση, για να μη χρειαστεί ν' αναγνωρίσει οποιαδήποτε αναγκαιότητα⁴²).

Λέγεται, βέβαια, ότι κι ο Δημόκριτος χρησιμοποίησε την θεωρία τού τυχαίου. Όμως από τις δυο σχετικές περικοπές, τις οποίες βρίσκουμε στον Σιμπλίκιο⁴³), η μια κάνει την άλλη ύποπτη, γιατί δείχνει ξεκάθαρα, ότι δεν χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Δημόκριτος το τυχαίο ως [λογική] κατηγορία, παρά ο Σιμπλίκιος τού αποδίδει την χρήση αυτή ως λογική συνέπεια των λεγομένων του. Γράφει δηλ. ο Σιμπλίκιος: ο Δημόκριτος δεν κατονομάζει κάποια συγκεκριμένη αιτία τής γένεσης τού κόσμου: φαίνεται, λοιπόν, ότι σαν τέτοια αιτία θεωρεί το τυχαίο. Όμως εδώ δεν ενδιαφέρει ο προσδιορισμός τού περιεχομένου, παρά η [θεωρητική] μορφή που χρησιμοποίησε συνειδητά ο Δημόκριτος. Το ίδιο ισχύει και για τα όσα εκθέτει ο Ευσέβιος, σύμφωνα με τον οποίο ο Δημόκριτος έβαλε το τυχαίο πάνω από το Γενικό και το θείο κι ισχυρίστηκε, ότι στον χώρο τούτο τα πάντα γίνονται χάρη στη δύναμή του, ενώ συνάμα το απέκλεισε από το χώρο των ανθρώπινων πραγμάτων και τής εμπειρικής φύσης, ψέγοντας ως ανόητους τούς υποστηρικτές του⁴⁴).

Εδώ εν μέρει βλέπουμε μόνο και μόνο την προσπάθεια τού χριστιανού επισκόπου Διονυσίου να φέρει τις απόψεις τού Δημοκρίτου ως την λογική τους απόληξη κι εν μέρει [βλέπουμε] ότι η δημοκρίτεια έννοια τής αναγκαιότητας παύει να διαφέρει από το τυχαίο εκεί όπου αρχίζει ο χώρος τού Γενικού και τού θείου.

Ιστορικά βέβαιο είναι το εξής: ο Δημόκριτος χρησιμοποιεί την κατηγορία τής αναγκαιότητας, ενώ ο Επίκουρος την κατηγορία τού τυχαίου, και μάλιστα ο καθένας τους απορρίπτει την αντίθετη άποψη με πολεμικό μένος.

Η θεμελιώδης συνέπεια τούτης τής διαφοράς μάς φανερώνεται στον τρόπο εξήγησης των επιμέρους φυσικών φαινομένων.

Στην πεπερασμένη φύση δηλ. η αναγκαιότητα παρουσιάζεται ως σχετική αναγκαιότητα (relative Notwendigkeit), ως ντετερμινισμός. Η σχετική αναγκαιότητα μπορεί να συναχθεί μονάχα από την πραγματική δυνατότητα (reale Möglichkeit), δηλ. από ένα σύνολο όρων, αιτίων, λόγων κτλ., με την διαμεσολάβηση των οποίων δρα η παραπάνω αναγκαιότητα. Η πραγματική δυνατότητα αποτελεί* την αναλυτική εκφορά (Explikation) τής σχετικής αναγκαιότητας.¹⁹ Αυτήν ακριβώς χρησιμοποιεί ο Δημόκριτος. Αναφέρουμε μερικά τεκμήρια παρμένα από τον Σιμπλίσιο.

Όταν κάποιος διψά και πίνει και ξανάρχεται στην φυσιολογική του κατάσταση, ο Δημόκριτος δεν θεωρεί ως αιτία το τυχαίο, παρά την δίψα. Μολονότι φαινόταν να καταφεύγει στο τυχαίο για να εξηγήσει τη γένεση τού κόσμου, ωστόσο διατείνεται, ότι το τυχαίο δεν αποτελεί την αιτία κανενός συγκεκριμένου φαινομένου, παρά μάς παραπέμπει σε άλλες αιτίες. Έτσι π.χ. το σκάψιμο είναι η αιτία τής εύρεσης ενός θησαυρού και η αύξηση η αιτία τής ελιάς⁴⁵).

Ο ενθουσιασμός και η σοβαρότητα, με την οποία ο Δημόκριτος εισάγει τούτο τον τρόπο εξήγησης στην θεώρηση τής φύσης, καθώς και η σπουδαιότητα, την οποία αποδίδει στην ροπή τής αιτιολόγησης [των πραγμάτων], εκφράζονται με αφέλεια** στην εξής ομολογία πίστεως: «Προτιμώ να βρώ μια καινούργια αιτιολογία παρά ν' αποκτήσω την βασιλεία των Περσών!»⁴⁶).

Και πάλι εδώ ο Επίκουρος αντιτίθεται διαμετρικά στον Δημόκριτο. Το τυχαίο είναι μια πραγματικότητα, η οποία έχει απλώς

* Διαγράφηκε: κατά κάποιον τρόπο.

** Μετά την λέξη αυτή διαγράφηκε ένα: επίσης.

την αξία μιας δυνατότητας. Όμως η αφηρημένη δυνατότητα αποτελεί ακριβώς τον αντίποδα τής πραγματικής. Η τελευταία τούτη περιορίζεται μέσα σε αδρά όρια, όπως η νόηση· η πρώτη δεν έχει κανένα όριο, όπως η φαντασία. Η πραγματική δυνατότητα προσπαθεί να αιτιολογήσει την αναγκαιότητα και την πραγματικότητα τού αντικειμένου της, ενώ η αφηρημένη δεν γνιοιάζεται για το αντικείμενο, το οποίο εξηγείται, παρά για το υποκείμενο, το οποίο εξηγεί. Το αντικείμενό της οφείλει απλώς νάναι δυνατό, νοητό. Ότι είναι αφηρημένα δυνατό κι ό,τι μπορεί να νοηθεί, αυτό δεν έρχεται σε αντίθεση με το διανοούμενο υποκείμενο ούτε κι αποτελεί όριο ή πέτρα σκανδάλου για τούτο. Αν η δυνατότητα είναι ή όχι πραγματική, παραμένει αδιάφορο, γιατί εδώ δεν ενδιαφέρει το αντικείμενο ως αντικείμενο.²⁰

Έτσι, ο Επίκουρος επιχειρεί με απεριόριστη ανεμελιά την εξήγηση των επιμέρους φυσικών φαινομένων.

Αυτό θα φανεί καλύτερα από την επιστολή του στον Πυθοκλή, για την οποία θα μιλήσουμε παρακάτω. Εδώ αρκεί να τονίσουμε την σχέση του προς τις γνώμες προγενέστερων φυσικών. Εκεί όπου ο συγγραφέας τού *De placitis philosophorum*^ε.¹³ και ο Στοβαίος αναφέρουν τις διάφορες απόψεις των φιλοσόφων για την υφή των άστρων, το μέγεθος και το σχήμα τού ήλιου και τα παρόμοια, διαβάζουμε πάντοτε για τον Επίκουρο, ότι καμμιάν από τις παραπάνω απόψεις δεν απορρίπτει, ότι όλες [κατά την γνώμη του] θα μπορούσαν νάναι σωστές κι ότι αυτός εμμένει στην έννοια τού δυνατού⁴⁷). Μάλιστα ο Επίκουρος ασκεί και πολεμική εναντίον τού τρόπου εξήγησης των πραγμάτων με βάση την έννοια τής πραγματικής δυνατότητας, τρόπου που χρησιμοποιεί [αποκλειστικά] νοητικούς προσδιορισμούς και γι' αυτό είναι μονόπλευρος.

Έτσι, ο Σενέκας γράφει στις *Quaestiones naturales*^θ: ο Επίκουρος ισχυρίζεται, ότι όλες εκείνες οι αιτίες θα μπορούσαν να υπάρχουν, κι επιπλέον επιχειρεί και πολλές άλλες εξηγήσεις, ψέγοντας όσους διατείνονται ότι κάποια απ' όλες ευσταθεί αποκλειστικά, αφού είναι παράτολμο να διατυπώνεις αποδεικτικές κρίσεις για πράγματα που συμπεραίνονται εικοτολογικά και μόνο⁴⁸).

Όπως βλέπουμε, ο Επίκουρος δεν ενδιαφέρεται στο παραμικρό

να ερμηνεύσει τις πραγματικές αιτίες των αντικειμένων. Το πρόβλημά του είναι μονάχα ο καθησυχασμός τού υποκειμένου που ζητά να βρει τις παραπάνω αιτίες. Όταν κάθε τι δυνατό γίνεται δεκτό ως δυνατό (πράγμα σύμφωνο με τον χαρακτήρα τής αφηρημένης δυνατότητας), τότε προφανώς το τυχαίο τού Είναι απλώς μεταφράζεται στο τυχαίο τής νόησης. Ο μόνος κανόνας που διατυπώνει ο Επίκουρος, ότι δηλ. «η εξήγηση δεν επιτρέπεται ν' αντιφάσκει στην αισθητήρια αντίληψη»,²¹ είναι αυτονόητος: γιατί η αφηρημένη δυνατότητα χαρακτηρίζεται ακριβώς από το ότι δεν παρουσιάζει καμμιά λογική αντίφαση, κι έτσι αυτή πρέπει να αποτρέπεται⁴⁹). Τέλος, ο Επίκουρος ομολογεί, ότι ο τρόπος του να εξηγεί τα πράγματα αποσκοπεί μονάχα στην αταραξία τής αυτοσυνειδησίας κι όχι στη γνώση τής φύσης καθ'αυτή⁵⁰).

Δεν χρειάζεται βέβαια να δείξουμε διεξοδικά την διαμετρική του αντίθεση προς τον Δημόκριτο και στο σημείο αυτό.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι οι δυο άνδρες βρίσκονται αντιμέτωποι στο κάθε τους βήμα. Ο ένας είναι σκεπτικός, ο άλλος δογματικός· ο ένας θεωρεί τον αισθητό κόσμο υποκειμενική επίφαση, ενώ ο άλλος αντικειμενικό φαινόμενο. Εκείνος που θεωρεί τον κόσμο υποκειμενική επίφαση στρέφεται στην εμπειρική φυσική επιστήμη και στις θετικές γνώσεις, εκφράζοντας την ανησυχία τού παρατηρητή που πειραματίζεται, που μαθαίνει από τα πάντα και που ξανοίγεται σε όλο και μεγαλύτερο πλάτος. Ο άλλος, ο οποίος θεωρεί τον φαινόμενο κόσμο πραγματικό, περιφρονεί την εμπειρία κι ενσαρκώνει την γαλήνη τής ικανοποιημένης μέσα στον εαυτό της νόησης και την αυτοτέλεια εκείνη, που αντλεί την γνώση της *ex principio interno*. Όμως η αντίθεση γίνεται ακόμα πιο έντονη. Ο σκεπτικός και εμπειρικός, που θεωρεί την αισθητή φύση υποκειμενική επίφαση, την βλέπει από την σκοπιά τής αναγκαιότητας κι επιδιώκει να εξηγήσει και να συλλάβει την πραγματική ύπαρξη των πραγμάτων. Απεναντίας, ο φιλόσοφος και δογματικός, που θεωρεί το φαινόμενο πραγματικό, βλέπει παντού το τυχαίο, κι ο τρόπος με τον οποίο εξηγεί την φύση κατατείνει στην άρνηση τής αντικειμενικής της πραγματικότητας. Αποκομίζουμε την εντύπωση, ότι μέσα από τις αντιθέσεις τούτες η φυσική

σειρά των πραγμάτων έχει κατά κάποιον τρόπο αναποδογυριστεί.

Μετά απ' όλα αυτά δύσκολα θα είκαζε κανείς, ότι οι δυο αυτοί άνδρες, που σε όλα τους αντιφάσκουν, θα πρέσβευαν την ίδια διδασκαλία. Κι όμως, μοιάζουν ο ένας δεμένος με τον άλλο.

Σκοπός τού επόμενου κεφαλαίου είναι η γενική σύλληψη τής σχέσης τους.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΑΣ ΚΙ ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΑΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΣΤΑ ΚΑΘΕΚΑΣΤΑ

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η απόκλιση τού ατόμου από την ευθεία γραμμή

Ο Επίκουρος δέχεται μια τριπλή κίνηση των ατόμων στο κενό¹⁾. Η μια κίνηση είναι η πτώση σε ευθεία γραμμή· η άλλη προκύπτει, όταν το άτομο αποκλίνει από την ευθεία γραμμή· και η τρίτη γεννιέται χάρη στον αποπαλμό²² των πολλών ατόμων. Ο Δημόκριτος κι ο Επίκουρος δέχονται από κοινού την πρώτη και την τρίτη κίνηση, ενώ η απόκλιση τού ατόμου από την ευθεία γραμμή γίνεται αποδεκτή μόνο από τον δεύτερο σε αντίθεση με τον πρώτο³⁾.

Πολλά αστεία έχουν γίνει απ' αφορμή τούτη την αποκλίνουσα κίνηση. Προπαντός ο Κικέρωνας είναι ανεξάντλητος, όταν θίγει το ζήτημα. Έτσι, ανάμεσα στ' άλλα γράφει και τα εξής: «Ο Επίκουρος ισχυρίζεται, ότι τα άτομα εξαιτίας τού βάρους τους φέρονται προς τα κάτω σε ευθεία γραμμή κι ότι αυτή είναι η φυσική κίνηση των σωμάτων. Κατόπιν όμως πρόσεξε ότι, αν όλα τα άτομα φέρονταν από τα πάνω προς τα κάτω, τότε ποτέ δεν θα μπορούσε το ένα να συναντήσει το άλλο. Κατέφυγε λοιπόν σ' ένα ψέμα, είπε δηλ. ότι το άτομο αποκλίνει ελάχιστα, πράγμα ολότελα αδύνατο. Έτσι τάχα δημιουργούνται αμοιβαίες συμπλοκές, συνδέσεις και

προσκολλήσεις των ατόμων κι από τούτες προέρχεται ο κόσμος, τα μέρη του κι ό,τι υπάρχει εντός του. Εκτός από το ότι η υπόθεση τούτη αποτελεί παιδική μυθοπλασία, δεν εξηγεί καν ό,τι θέλει να εξηγήσει»³). Μιαν άλλη σχετική απόφαση τού Κικέρωνα βρίσκουμε στο πρώτο βιβλίο τού έργου του για την φύση των θεών. «Όταν ο Επίκουρος κατάλαβε ότι, αν τα άτομα φέρονται προς τα κάτω εξαιτίας τού ίδιου τους τού βάρους, τίποτε πια δεν περνά από το χέρι μας, αφού η κίνησή τους είναι καθορισμένη κι αναγκασία, για να παρακάμψει την αναγκαιότητα επινόησε ένα μέσο, το οποίο είχε διαφύγει από τον Δημόκριτο. Είπε δηλ. ότι το άτομο, μολονότι εξαιτίας τού βάρους του και τής βαρύτητας φέρεται από τα πάνω προς τα κάτω, κάνει μιαν ελάχιστη απόκλιση. Το να ισχυρίζεται κάτι τέτοιο είναι χειρότερο από το να μη μπορεί να υποστηρίξει ό,τι θα επιθυμούσε»⁴).

Παρόμοια κρίνει ο Pierre Bayle: «Avant lui» (c.-à-d. Epicure) «on n'avait admis dans les atomes que le mouvement de pesanteur, et celui de réflexion. [...] Epicure supposa que même au milieu du vide, les atomes déclinaient un peu de la ligne droite, et de là venait la liberté, disait-il... Remarquons en passant que ce ne fut [pas] le seul motif qui le porta à inventer ce mouvement de déclinaison, il le fit servir aussi à expliquer la rencontre des atomes; car il vit bien qu'en supposant qu'ils se mouvaient [tous] avec une égale vitesse par des lignes droites qui tendaient toutes de haut en bas, il ne ferait jamais comprendre qu'ils eussent pu se rencontrer, et qu'ainsi la production du monde aurait été impossible. Il fallut donc [...] qu'ils s'écartaient de la ligne droite.»⁵) * ια'

Αφήνω προσωρινά στην άκρη την βασιμότητα τούτων των στοχασμών. Ο καθένας μπορεί ωστόσο να παρατηρήσει εν παρόδω,

* Ο αντιγραφέας έχει αντιγράψει εσφαλμένα αυτήν την περικοπή. Το γαλλικό κείμενο αποδίδεται εδώ σύμφωνα με την τρίτη έκδοση τού Dictionnaire που έγινε στο Rotterdam στα 1720, τ. II, σ. 1085· η ορθογραφία εκσυγχρονίστηκε.

ότι ο πιο πρόσφατος κριτικός τού Επικούρου, ο Schaubach,²³ έχει καταλάβει εσφαλμένα τον Κικέρωνα, όταν λέει: «Τα άτομα φέρονται όλα εξαιτίας τής βαρύτητας προς τα κάτω, άρα [κινούνται] (για φυσικούς λόγους) παράλληλα, όμως η αμοιβαία τους απώθηση τούς δίνει μιαν άλλη κίνηση,* δηλαδή, όπως λέει ο Κικέρωνας (de nat[ur]a deor[um]:¹⁹ I, 25[, 69]), μια λοξή κίνηση, που γεννιέται απο τυχαίες αιτίες και μάλιστα από καταβολής κόσμου»⁶). Όμως στην παραπάνω περικοπή ο Κικέρωνας δεν θεωρεί την απώθηση αιτία τής λοξής κατεύθυνσης, παρά μάλλον την λοξή κατεύθυνση αιτία τής απώθησης. Δεύτερο, δεν μιλά για τυχαίες αιτίες, παρά μάλλον επικρίνει το ότι δεν αναφέρεται καμμιά απολύτως αιτία, αφού μάλιστα θάταν καθαυτό αντίφαση να θεωρηθούν ταυτόχρονα ως αιτία τής λοξής κατεύθυνσης τόσο η απώθηση όσο και κάποιες τυχαίες αιτίες. Στην περίπτωση αυτή θα μπορούσαμε το πολύ-πολύ να μιλήσουμε για τυχαίες αιτίες τής απώθησης, όχι όμως και τής λοξής κατεύθυνσης.

Ένα παράδοξο στους στοχασμούς τού Κικέρωνα και τού Bayle είναι τόσο πρόδηλο, ώστε κινεί αμέσως την προσοχή. Αποδίδουν δηλ. στον Επίκουρο κίνητρα, που το ένα τους αναιρεί το άλλο. Από την μια λένε ότι ο Επίκουρος αποδέχεται την απόκλιση των ατόμων για να εξηγήσει τον αποπαλμό τους κι από την άλλη ότι αυτό το κάνει για να εξηγήσει την ελευθερία. Αν όμως τα άτομα δεν συναντιούνται δίχως απόκλιση, τότε η τελευταία δεν χρειάζεται προκειμένου να αιτιολογηθεί η ελευθερία, αφού το αντίθετο τής ελευθερίας αρχίζει, όπως βλέπουμε στον Λουκρήτιο⁷), με την αιτιώδως προσδιορισμένη και βίαιη σύγκρουση των ατόμων. Αν όμως τα άτομα συναντιούνται δίχως απόκλιση, τότε αυτή περιττεύει προκειμένου να αιτιολογηθεί ο αποπαλμός. Όπως πιστεύω, η αντίφαση τούτη γεννιέται, όταν οι λόγοι τής απόκλισης τού ατόμου από την ευθεία γραμμή γίνονται αντιληπτοί επιφανειακά κι ασυνάρτητα, όπως συμβαίνει στην περίπτωση τού Κικέρωνα και τού Bayle. Μια βαθύτερη ανάλυση [τού πράγματος] θα βρούμε στον Λουκρήτιο, τον μόνο από τούς αρχαίους που κατανόησε την επικούρεια φυσική.

* Στο κείμενο τού Schaubach: κατεύθυνση.

Ας στραφούμε τώρα στην μελέτη τής απόκλισης από την ευθεία. Όπως το σημείο αίρεται μέσα στην γραμμή, έτσι και κάθε σώμα, όταν πέφτει, αίρεται μέσα στην ευθεία γραμμή, την οποία διαγράφει. Σ' αυτό δεν παίζει κανένα ρόλο η ιδιαίτερη ποιότητά του. Ένα μήλο που πέφτει διαγράφει μια κάθετη γραμμή, το ίδιο όπως κι ένα κομμάτι σίδηρο. Κάθε σώμα, λοιπόν, εφόσον θεωρείται στην πτωτική του κίνηση, δεν είναι τίποτε άλλο από ένα κινούμενο σημείο, και μάλιστα αποτελεί σημείο δίχως αυτοτέλεια, αφού εγκαταλείπει την ατομικότητά του μέσα σε κάποια άλλη συγκεκριμένη ύπαρξη (Dasein), δηλ. μέσα στην ευθεία γραμμή που διαγράφει. Γι' αυτό κι ο Αριστοτέλης έχει δίκιο, όταν παρατηρεί εναντίον των Πυθαγορείων: «Λέτε, ότι η κίνηση τής γραμμής είναι η επιφάνεια και η κίνηση τού σημείου η γραμμή· επομένως και οι κινήσεις των μονάδων θάναι γραμμές»⁸). Η λογική συνέπεια τής αντίληψης τούτης τόσο ως προς τις μονάδες όσο και ως προς τα άτομα, εφόσο βρίσκονται σε διηνεκή κίνηση⁹), θα ήταν, λοιπόν, ότι δεν υπάρχουν ούτε μονάδες ούτε άτομα παρά χάνονται μέσα στην ευθεία γραμμή: γιατί η στερεότητα τού ατόμου δεν υφίσταται διόλου, εφόσον αυτό νοείται μονάχα στην ευθεία πτωτική του κίνηση. Αρχικά, όταν το κενό γίνεται αντιληπτό ως κενό χώρου, το άτομο αποτελεί την άμεση άρνηση τού αφηρημένου χώρου, δηλ. ένα σημείο τού χώρου.²⁴ Η στερεότητα, η εντατικότητα τού σώματος, που αυτοδιαφυλάσσεται στην αντίθεσή της προς τον εσωτερικό κατατεμαχισμό τού χώρου (Aussereinander in sich),²⁵ μπορεί να γεννηθεί μονάχα χάρη σε μια αρχή (Prinzip), η οποία αρνείται τον χώρο σ' όλη του την έκταση, όπως το κάνει μέσα στην πραγματική φύση ο χρόνος.²⁶ Επιπλέον, ακόμα κι αν κάποιος δεν θα το δεχόταν αυτό, το άτομο, στον βαθμό που η κίνησή του αποτελεί ευθεία γραμμή, προσδιορίζεται αποκλειστικά από τον χώρο, τού έχει προδιαγραφεί δηλ. μια σχετική [μόνο] παρουσία μέσα στον κόσμο (relatives Dasein) κι η ύπαρξή του (Existenz) είναι καθαρά υλική.²⁷ Είδαμε, όμως, ότι το ένα στοιχείο τής έννοιας τού ατόμου είναι ότι αποτελεί καθαρή μορφή,^{27α} άρνηση κάθε αναφορικότητας (Relativität), κάθε σχέσης με άλλες συγκεκριμένες υπάρξεις (Dasein). Ταυτόχρονα παρατηρήσαμε, ότι ο Επίκουρος εξαντικειμενικεύει και τα δυο στοιχεία, τα οποία

περικλείονται ταυτόχρονα στην έννοια τού ατόμου, μολονότι αντιφάσκουν μεταξύ τους.

Πώς μπορεί τώρα ο Επίκουρος να μεταφράσει σε πραγματικότητα τον καθαρά μορφικό προσδιορισμό τού ατόμου, δηλ. την έννοια τής καθαρής ατομικότητας (*Einzelheit*), έννοια που αποτελεί την άρνηση κάθε συγκεκριμένης ύπαρξης προσδιορισμένης από κάτι τι άλλο;

Εφόσον ο Επίκουρος κινείται στο πεδίο τού άμεσου Είναι (*unmittelbares Sein*), όλοι οι προσδιορισμοί είναι άμεσοι. Επομένως οι αντιτιθέμενοι προσδιορισμοί αντιτίθενται μεταξύ τους το ίδιο όπως η μια άμεση πραγματικότητα αντιτίθεται στην άλλη.

Όμως η σχετική ύπαρξη (*relative Existenz*), η οποία αντιπαρατίθεται στο άτομο, η συγκεκριμένη παρουσία (*Dasein*), την οποία τούτο πρέπει ν' αρνηθεί, είναι η ευθεία γραμμή. Η άμεση άρνηση τούτης τής κίνησης είναι μια άλλη κίνηση, επομένως —ακόμα κι αν δούμε το πράγμα σε κατηγορίες χώρου— [είναι] η απόκλιση από την ευθεία γραμμή.

Τα άτομα είναι καθαρά αυτοτελή σώματα ή μάλλον [αποτελούν καθαυτά] το σώμα [στην γενική του έννοια], αν το νοήσουμε στην απόλυτη αυτοτέλειά του, όπως [την κατέχουν] τα ουράνια σώματα. Επομένως κινούνται, καθώς και τούτα τα τελευταία, όχι σε ευθείες, παρά σε λοξές γραμμές. Η πτωτική κίνηση είναι η κίνηση που χαρακτηρίζει την έλλειψη αυτοτέλειας.

Αν λοιπόν ο Επίκουρος με την κίνηση τού ατόμου κατ' ευθεία γραμμή δείχνει την υλική διάσταση τού τελευταίου, στην απόκλιση τού ατόμου από την ευθεία πραγματώνει συγκεκριμένα τον μορφικό του προσδιορισμό· και οι αντιτιθέμενοι τούτοι προσδιορισμοί παρουσιάζονται, πάλι, ως άμεσα αντιτιθέμενες κινήσεις.

Γι' αυτό κι ο Λουκρήτιος ορθά διατείνεται, ότι η απόκλιση από την ευθεία σπάζει τα *fati foedera*¹⁰).¹⁷ Κι εφόσον αμέσως κατόπιν λέει το ίδιο μιλώντας για την συνείδηση¹¹), μπορούμε να πούμε για το άτομο, ότι η απόκλιση είναι εντός του το στοιχείο εκείνο, που μπορεί ν' αντιπαλαίψει και ν' αντισταθεί.

Ο Κικέρωνας όμως κατηγορεί τον Επίκουρο ότι

«δεν καταφέρνει ούτε καν ν' αποδείξει εκείνο, που για χάρη

του έπλασε όλες αυτές τις φαντασιοκοπίες. Γιατί, αν απέκλιναν όλα τα άτομα, ποτέ δεν θα συνδέονταν μερικά συναμεταξύ τους, δηλ. άλλα θα παραμέριζαν κι άλλα θα φέρονταν ίσια εμπρός από την ίδια τους την κίνηση. Θάπρεπε λοιπόν κατά κάποιον τρόπο ν' αποδώσει κανείς σε κάθε άτομο ορισμένη θέση [μέσα στον χώρο], κανονίζοντας [έτσι] ποιά θα κινηθούν ίσια και ποιά λοξά¹²⁾).

Τούτη η μομφή είναι ορθή ως προς το ότι και τα δυο στοιχεία, που εμπεριέχει η έννοια τού ατόμου, παρουσιάζονται ως κινήσεις άμεσα διαφορετικές, οι οποίες θάπρεπε ν' αποδοθούν και σε διαφορετικά άτομα — μια ασυνέπεια, που ωστόσο παραμένει συνεπής, αφού το άτομο κινείται στο πεδίο τού άμεσου Είναι.

Ο Επίκουρος αισθάνεται ξεκάθαρα την αντίφαση. Γι' αυτό και προσπαθεί να παρουσιάσει την απόκλιση όσο πιο ανεπαίσθητη μπορεί. Αυτή εμφανίζεται δηλ.

*nec regione loci certa nec tempore certo*¹³⁾¹⁸

και συντελείται στον ελάχιστο δυνατό χώρο¹⁴⁾.

Επιπλέον ο Κικέρωνας¹⁵⁾ και, σύμφωνα με τον Πλούταρχο, πολλοί ακόμα αρχαίοι¹⁶⁾, επικρίνουν το ότι η απόκλιση τού ατόμου γίνεται δίχως αιτία· για έναν φυσικό ντροπή μεγαλύτερη δεν υπάρχει, λέει ο Κικέρωνας¹⁷⁾ Ωστόσο μια φυσική αιτία, όπως την θέλει ο Κικέρωνας, πρώτα-πρώτα θα επανέντασσε την απόκλιση τού ατόμου στην σειρά των αιτιωδών προσδιορισμών, από την οποία ακριβώς σκοπεύει να μάς απελευθερώσει. Κι έπειτα το άτομο δεν έχει καν ακόμα φτάσει στην ολοκληρωμένη μορφή του προτού προσδιοριστεί από την απόκλιση. Το να ρωτάμε ποιά είναι η αιτία αυτού τού προσδιορισμού είναι λοιπόν το ίδιο σα να ρωτάμε ποιά αιτία κάνει το άτομο [φυσική] αρχή — ερώτημα ανόητο για όποιον θεωρεί το άτομο αιτία των πάντων κι επομένως δίχως αιτία το ίδιο.

Όταν τέλος ο Bayle¹⁸⁾, στηριζόμενος στην αυθεντία τού Αυγουστίνου¹⁹⁾ (σύμφωνα με τον οποίο ο Δημόκριτος απέδωσε στα άτομα μια πνευματική αρχή — και τού οποίου η αυθεντία άλλωστε είναι ολότελα ασήμαντη, αν πάρουμε υπόψη μας την αντίθεσή του προς τον Αριστοτέλη και τούς υπόλοιπους αρχαίους),

κατηγορεί τον Επίκουρο, ότι στην θέση τής παραπάνω πνευματικής αρχής επινόησε την απόκλιση, μπορούμε ν' αντιπαρατηρήσουμε, ότι με την αναφορά στην ψυχή τού ατόμου δεν κερδίζουμε παρά μονάχα μια λέξη, ενώ η απόκλιση μάς παρουσιάζει την αληθινή ψυχή τού ατόμου, δηλ. την έννοια τής αφηρημένης ατομικότητας.

Προτού εξετάσουμε τις συνέπειες τής απόκλισης τού ατόμου από την ευθεία γραμμή, πρέπει να υπογραμμίσουμε ακόμη ένα εξαιρετικά σημαντικό κι ίσαμε τώρα ολότελα παραγνωρισμένο σημείο.

Η απόκλιση τού ατόμου από την ευθεία γραμμή δεν αποτελεί κάποιον ιδιαίτερο επιμέρους προσδιορισμό, που εμφανίζεται τυχαία στην επικούρεια φυσική. Ο νόμος, τον οποίο εκφράζει, διέπει ολόκληρη την επικούρεια φιλοσοφία, με τρόπο βέβαια—καθώς είναι αυτονόητο—, ώστε ο χαρακτηριστικός προσδιορισμός (Bestimmtheit) τής εμφάνισής του να εξαρτιέται από το πεδίο εφαρμογής του.

Η αφηρημένη ατομικότητα μπορεί με άλλα λόγια να ενεργοποιήσει την έννοιά της ([ήτοι]: τον μορφικό της προσδιορισμό, το καθαρό Δι'-Εαυτόν-Είναι, την ανεξαρτησία από την άμεσα δεδομένη συγκεκριμένη ύπαρξη (Dasein), την ολοσχερή άρση κάθε αναφοράς σε κάτι τι άλλο) μονάχα κάνοντας αφαίρεση από την δεδομένη συγκεκριμένη ύπαρξη, η οποία στέκει απέναντί της· γιατί, για να ξεπεράσει αληθινά τούτη την τελευταία, θάπρεπε να την αναγάγει στη σφαίρα τού ιδεατού, πράγμα που μονάχα η γενικότητα [κι όχι η επιμέρους μεμονωμένη ατομικότητα] μπορεί να επιτελέσει.

Όπως λοιπόν το άτομο ελευθερώνεται από την σχετική του ύπαρξη (Existenz), την ευθεία γραμμή, κάνοντας αφαίρεση απ' αυτήν και αποκλίνοντας απ' αυτήν, έτσι κι ολόκληρη η επικούρεια φιλοσοφία αποκλίνει από την δεδομένη συγκεκριμένη ύπαρξη (Dasein), όταν αυτή επιβάλλει περιορισμούς· τούτη η απόκλιση συμβαίνει πάντοτε, όποτε αποσκοπείται να παρουσιαστεί απτά η έννοια τής αφηρημένης ατομικότητας, [δηλ.] η αυτοτέλεια κι η άρνηση κάθε σχέσης με κάτι τι άλλο.

Ἔτσι, σκοπός τῆς πρακτικῆς δράσης εἶναι ἡ ἀφαίρεση, ἡ ἀπόκλιση ἀπὸ τον πόνου καὶ τὴν πνευματικὴ σύγκλιση, ἡ ἀταραξία²⁰). Ἔτσι, καλὸ εἶναι ἡ ἀποφυγὴ τοῦ κακοῦ²¹) καὶ ἡδονὴ ἡ ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν οὐδύνη²²). Τέλος, ἐκεῖ ὅπου ἡ ἀφηρημένη ἀτομικότητα ἐμφανίζεται στὴν ὑψιστὴ ἐλευθερία καὶ αὐτοτέλειά της, στὴν οὐλοτήτά της, ἐκεῖ —κι αὐτὸ εἶναι λογικὰ συνεπές— ἡ ἀπόκλιση ἔχει στόχο τῆς τὴν ἀποφυγὴ κάθε συγκεκριμένης ὑπαρξῆς (Dasein). Γι' αὐτὸ καὶ οἱ θεοὶ ἀποκλίνουν ἀπὸ τον κόσμου, δὲν γνοιάζονται γι' αὐτὸν καὶ ζοῦν ἐξω ἀπὸ τα ὅριά του²³).

Μερικοὶ εἰρωνεύτηκαν αὐτοὺς τοὺς θεοὺς τοῦ Ἐπικούρου, οἱ οἱποῖοι, ὅμοιοι με ἀνθρώπους, ζοῦν στα διαστήματα ἀνάμεσα στους ἀπειρους κόσμους τοῦ πραγματικοῦ σύμπαντος, μὴ ἔχοντας σῶμα παρὰ κάποιο οἰονεὶ σῶμα καὶ μὴ ἔχοντας αἷμα παρὰ κάποιο οἰονεὶ αἷμα²⁴) διατελοῦν μόνιμα σε κατάσταση εὐτυχισμένης ηρεμίας, δὲν ακοῦν ἰκεσίες, ἀφοῦ δὲν γνοιάζονται γιὰ μᾶς καὶ τον κόσμου, καὶ λατρεύονται ὄχι με σκοπὸ κάποιο κέρδος, παρὰ ἐξαιτίας τῆς ομορφιάς, τοῦ μεγαλείου καὶ τῆς ἐξοχῆς φύσης τους.

Κι ὁμως, οἱ θεοὶ τούτοι δὲν εἶναι πλασματικὴ κατασκευὴ τοῦ Ἐπικούρου. Ἐχοῦν ὑπάρξει. Εἶναι οἱ πλαστικοὶ θεοὶ τῆς ἐλληνικῆς τέχνης.²⁵ Ὁ Κικέρωνας, ὁ Ρωμαῖος, τοὺς παρωδεῖ, καὶ με το δικιο του²⁵). Ὅμως ὁ Πλούταρχος, ὁ Ἕλληνας, ἔχει λησμονήσει ὄλοτελα τὴν ἐλληνικὴ θεώρηση των πραγμάτων, ὅταν νομίζει, ὅτι ὁ φόβος καὶ ἡ δεισιδαιμονία ἀναιροῦν τούτῃ τὴν διδασκαλία γιὰ τοὺς θεοὺς, ὅτι ἡ τελευταία δὲν χαρίζει τὴν χαρὰ καὶ τὴν εὐνοια των θεῶν, παρὰ κάνει τὴν σχέση μας μαζί τους ἴδια με τὴν σχέση μας πρὸς τα ψάρια τῆς ὑρκανικῆς θάλασσας,²⁶ ἀπὸ τα οἱποῖα δὲν περιμένουμε οὔτε βλάβη οὔτε ὄφελος²⁶). Ἡ γαλήνη τῆς θεωρίας εἶναι κύριο χαρακτηριστικὸ γνῶρισμα των ἐλληνικῶν θεῶν, ὅπως λέει καὶ ὁ Ἀριστοτέλης: «Τὸ ἀριστο δὲν χρειάζεται νὰ ἐνεργεῖ, γιὰτὶ ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ»²⁷).

Ἀς δοῦμε τώρα τὴν συνέπεια, πὺ προκύπτει ἀμεσα ἀπὸ τὴν ἀπόκλιση τοῦ ἀτόμου. Ἡ τελευταία αὐτὴ σημαίνει, ὅτι τὸ ἀτομο ἀρνιέται κάθε κίνηση καὶ σχέση, μέσα στα πλαίσια τῆς οἱποῖας προσδιορίζεται τὸ ἴδιο ὡς ἰδιαιτέρη συγκεκριμένη ὑπαρξῆ (Dasein) ἀπὸ μιαν ἄλλη τέτοια. Αὐτὸ ἐννοοῦμε ὅταν λέμε, ὅτι τὸ ἀτομο κάνει ἀφαίρεση ἀπὸ τὴν συγκεκριμένη ὑπαρξῆ, ἡ οἱποῖα στέ-

κει απέναντί του, και αποφεύγει την επήρειά της. Όμως το περιεχόμενο τούτης τής απόφασης, δηλ. η άρνηση κάθε σχέσης με κάτι τι άλλο, πρέπει να πραγματωθεί, να τεθεί σε θετική μορφή. Κι αυτό μπορεί να συμβεί όταν η συγκεκριμένη ύπαρξη, στην οποία αναφέρεται το άτομο, δεν είναι άλλη από τον ίδιο του τον εαυτό, δηλ. επίσης ένα άτομο, και ταυτόχρονα —αφού το ίδιο αυτό είναι άμεσα προσδιορισμένο— πολλά άτομα.³⁰ Έτσι ο αποπαλμός των πολλών ατόμων αποτελεί την αναγκαία πραγμάτωση τής *lex atomi*,¹⁴ όπως ονομάζει ο Λουκρήτιος την απόκλιση.³¹ Επειδή όμως εδώ ο κάθε προσδιορισμός λαμβάνεται ως ιδιαίτερη συγκεκριμένη ύπαρξη, γι' αυτό κι ο αποπαλμός προστίθεται ως τρίτη κίνηση στις προηγούμενες δυο. Όπως σωστά λέει ο Λουκρήτιος, αν τα άτομα δεν συνήθιζαν ν' αποκλίνουν, ούτε θ' αντιχτυπούσαν ούτε θα συναντιούνταν, κι ο κόσμος δεν θα σχηματιζόταν ποτέ²⁸). Γιατί τα άτομα αποτελούν το μοναδικό αντικείμενο τού εαυτού τους, μπορούν ν' αναφερθούν μονάχα στον εαυτό τους, δηλ. —αν πούμε το ίδιο με κριτήριο τον χώρο— να συναντηθούν, πράγμα που γίνεται όταν αρνιούνται την ίδια τους την σχετική ύπαρξη (*relative Existenz*), η οποία συνεπάγεται την αναφορά τους σε κάτι τι άλλο· κι αυτή η σχετική ύπαρξη είναι, καθώς είδαμε, η αρχική τους κίνηση, δηλ. η πτώση σε ευθεία γραμμή. Επομένως τα άτομα συναντιούνται μονάχα αποκλίνοντας απ' αυτήν. Δεν πρόκειται εδώ για τον απλώς υλικό [τους] διασκορπισμό²⁹).

Και στ' αλήθεια: η ατομικότητα, που ακόμα βρίσκεται στην κατάσταση τού άμεσου Είναι, πραγματώνεται (σύμφωνα με την έννοιά της) μονάχα στον βαθμό που αναφέρεται σε κάτι τι άλλο, το οποίο ωστόσο είναι ο ίδιος ο εαυτός της,³² μολονότι προβάλλει απέναντί της στην μορφή άμεσης ύπαρξης (*Existenz*). Έτσι, ο άνθρωπος παύει νάσαι απλό φυσικό προϊόν, όταν το άλλο, στο οποίο αναφέρεται, δεν είναι κάποια διαφορότροπη ύπαρξη, παρά [είναι] και το ίδιο ένας [συγκεκριμένος] ατομικός άνθρωπος, έστω κι αν αυτός δεν είναι ακόμα το πνεύμα. Για να γίνει ο άνθρωπος ως άνθρωπος το μοναδικό πραγματικό αντικείμενο τού εαυτού του, πρέπει να τσακίσει εντός του την σχετική του συγκεκριμένη ύπαρξη (*relatives Dasein*), την δύναμη τής επιθυμίας και τής γυμνής

φύσης. Ο αποπαλμός είναι η πρώτη μορφή τής αυτοσυνειδησίας,³³ αντιστοιχεί επομένως στην αυτοσυνειδησία, η οποία αντιλαμβάνεται τον εαυτό της σαν αφηρημένη ατομικότητα που βρίσκεται [ακόμα] στην κατάσταση τού άμεσου Είναι.

Στον αποπαλμό πραγματώνεται λοιπόν η έννοια τού ατόμου, σύμφωνα με την οποία το άτομο είναι η αφηρημένη μορφή, αλλά εξίσου και το αντίθετο, δηλ. η αφηρημένη ύλη· γιατί εκείνο, στο οποίο αναφέρεται το άτομο, είναι άτομα, βέβαια, όμως άλλα άτομα. Αν η σχέση μου προς τον εαυτό μου είναι σχέση προς κάτι άμεσα-άλλο, τότε η σχέση αυτή είναι υλική. Είναι η πιο εξωτερική σχέση (Äusserlichkeit), την οποία μπορούμε να βάλουμε με το νου μας. Στον αποπαλμό των ατόμων, λοιπόν, συνενώνεται συνθετικά η υλικότητά τους, που εμπεριεχόταν στην πτώση κατ' ευθεία γραμμή, και ο μορφικός τους προσδιορισμός, που εμπεριεχόταν στην απόκλιση.

Σε αντίθεση με τον Επίκουρο, ο Δημόκριτος μετατρέπει σε βίαιη κίνηση και σε πράξη τής τυφλής αναγκαιότητας ό,τι για τον πρώτο αποτελούσε πραγμάτωση τής έννοιας τού ατόμου. Ήδη παραπάνω είδαμε, ότι ως ουσία τής αναγκαιότητας αναφέρει την δίνη, η οποία δημιουργείται από τον αποπαλμό και την σύγκρουση των ατόμων. Στον αποπαλμό, λοιπόν, βλέπει μονάχα την υλική πλευρά, τον διασκορπισμό και την αλλαγή, όχι την ιδεατή, η οποία σημαίνει ότι με τον αποπαλμό συντελείται η άρνηση κάθε σχέσης προς κάτι τι άλλο και ότι η κίνηση τίθεται ως αυτοπροσδιορισμός. Αυτό φαίνεται καθαρά στο ότι ο Δημόκριτος στοχάζεται (κατά τρόπο ολότελα σύμφωνο με τις [χοντροκομμένες] αισθητές παραστάσεις) ένα και το αυτό σώμα χωρισμένο σε πολλά από τον κενό χώρο, όπως το χρυσάφι που έχει κοπεί σε κομμάτια³⁰). Δεν συλλαμβάνει λοιπόν το Ένα ως την έννοια τού ατόμου.

Ορθά ο Αριστοτέλης ασκεί πολεμική εναντίον του: «Στον Λεύκιππο και στον Δημόκριτο, που ισχυρίζονται, ότι τα πρώτα σώματα κινούνται μέσα στο κενό και στο άπειρο, θάπρεπε να εξηγηθεί, τί λογής είναι η κίνηση και ποιά κίνηση αρμόζει στην φύση αυτών των πρώτων σωμάτων. Γιατί αν το κάθε στοιχείο κινείται βίαια από το άλλο, είναι ωστόσο αναγκαίο νάχει καθένα τους και μια φυσική κίνηση, εκτός από την βίαιη· και τούτη η πρώτη κί-

νηση δεν πρέπει νάβη βίαιη παρά φυσική. Αλλιώς θα παλινδρομούμε επ' άπειρο χωρίς να βρίσκουμε την αρχή τής κίνησης»³¹).

Η επικούρεια απόκλιση τού ατόμου άλλαξε λοιπόν ολόκληρη την εσώτερη διάρθρωση τής επικράτειας των ατόμων, αφού μ' αυτήν τονίζεται ο μορφικός προσδιορισμός τού ατόμου και πραγματώνεται η αντίφαση, η οποία έγκειται στην έννοια τού τελευταίου. Επομένως ο Επίκουρος συνέλαβε πρώτος, αν και σε [χοντροκομμένη] αισθητή μορφή, τον εσώτερο χαρακτήρα τού αποπαλμού, ενώ ο Δημόκριτος ήξερε μονάχα την υλική του ύπαρξη.

Γι' αυτό στον Επίκουρο βρίσκουμε και πιο συγκεκριμένες μορφές τού αποπαλμού· στον χώρο τής πολιτικής είναι το συμβόλαιο³²), ενώ στον κοινωνικό χώρο η φίλια,³³) που εξυμνείται ως το ύψιστο πράγμα.*

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Οι ιδιότητες τού ατόμου

Το να έχει ένα άτομο ιδιότητες αντιφάσκει προς την έννοιά του, αφού, όπως λέει ο Επίκουρος, όλες οι ιδιότητες είναι μεταβλητές, ενώ τα άτομα δεν αλλάζουν¹). Και όμως, η απόδοση ιδιοτήτων στα άτομα αποτελεί αναγκαία συνέπεια. Γιατί τα πολλά άτομα, τα οποία αποπάλονται και τα οποία χωρίζονται με τον αισθητό χώρο, αναγκαστικά πρέπει να διαφέρουν άμεσα συναμεταξύ τους καθώς και από την καθαρή τους ουσία, δηλ. [πρέπει] να έχουν ιδιότητες.

Γι' αυτόν τον λόγο στην παρακάτω ανάλυση δεν παίρνω καθόλου υπόψη μου τον ισχυρισμό των Schneider³⁴ και Nürnbergger,³⁵ ότι τάχα ο Επίκουρος δεν απέδιδε ιδιότητες στα άτομα κι ότι οι §§ 44 και 54 στην Επιστολή προς Ηρόδοτο, όπως την βρίσκουμε στον Διογένη Λαέρτιο, είναι εμβόλιμες. Αν αυτό ήταν αλήθεια, πώς θα μπορούσε κανείς να αποδυναμώσει τις μαρτυρίες τού Λουκρητίου, τού Πλουτάρχου και όλων των συγγραφέων, όσοι μι-

* Η τελευταία παράγραφος προστέθηκε από τον Μαγκ στο καθαρογραμμένο κείμενο.

λούν για τον Επίκουρο; Επιπλέον ο Διογένης Λαέρτιος αναφέρει τις ιδιότητες τού ατόμου όχι σε δυο, παρά σε δέκα παραγράφους, δηλ. στις §§ 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 και 61. Ο λόγος, τον οποίο επικαλούνται οι παραπάνω κριτικοί, ότι δηλ. δεν μπορούν να συμβιβάσουν τις ιδιότητες τού ατόμου με την έννοιά του, είναι ρηχός. Ο Spinoza λέει, ότι η άγνοια δεν αποτελεί επιχείρημα.³⁶ Αν καθένας εξοβέλιζε όσες περικοπές των αρχαίων δεν καταλαβαίνει, πολύ γρήγορα θα φτάναμε στην *tabula rasa!*³⁷

Με τις ιδιότητες το άτομο παίρνει μian ύπαρξη, η οποία αντιφάσκει στην έννοιά του, θεωρείται δηλ. ως συγκεκριμένη ύπαρξη εξωτερικευμένη, χωρισμένη από την [εσώτερη] ουσία της. Σ' αυτή την αντίφαση συγκεντρώνεται το βασικό ενδιαφέρον τού Επικούρου. Γι' αυτό και μόλις ορίσει μian ιδιότητα τού ατόμου, αντλώντας τις συνέπειες από την υλική του φύση, αντιπαράθετεί στην ιδιότητα τούτη προσδιορισμούς, οι οποίοι την εκμηδενίζουν και πάλι μέσα στην ίδια της την σφαίρα, ενώ απεναντίας κατοχυρώνουν την έννοια τού ατόμου. Ορίζει λοιπόν τις ιδιότητες με τρόπο που ν' αντιφάσκουν προς τον εαυτό τους. Αντίθετα, ο Δημόκριτος ποτέ δεν βλέπει τις ιδιότητες σε σχέση με το ίδιο το άτομο ούτε και εξαντικειμενικεύει την ενυπαρκτή σ' αυτό αντίφαση ανάμεσα σε ύπαρξη (*Existenz*) και έννοια (*Begriff*). Μάλλον ενδιαφέρεται αποκλειστικά να παρουσιάσει τις ιδιότητες στην σχέση τους προς την συγκεκριμένη φύση, η οποία κατά την άποψή του συναποτελείται απ' αυτές ακριβώς. Στα μάτια του οι ιδιότητες είναι απλώς υποθέσεις για την εξήγηση τής ποικιλομορφίας τού φαινόμενου κόσμου. Έτσι η έννοια τού ατόμου δεν έχει σχέση μαζί τους.

Για ν' αποδείξουμε τον ισχυρισμό μας τούτο, πρέπει πρώτα-πρώτα να βρούμε την άκρη με τις πηγές, οι οποίες φαίνονται ν' αντιφάσκουν.

Στο έργο *De placitis philosophorum*³⁸.¹³ διαβάζουμε: «Ο Επίκουρος διατείνεται, ότι στα άτομα προσιδιάζουν τρία πράγματα: μέγεθος, μορφή και βάρος. Ο Δημόκριτος δέχεται μονάχα δυο: μέγεθος και μορφή· στα δυο αυτά ο Επίκουρος πρόσθεσε το βάρος»³⁹). Η ίδια περικοπή επαναλαμβάνεται αυτολεξεί στην *Praeparatio evangelica*⁴⁰ τού Ευσεβίου³⁹).

Επιβεβαιώνεται άλλωστε με την μαρτυρία τού Σιμπλικίου⁴⁾ και τού Φιλοπόνου⁵⁾, σύμφωνα με τον οποίο ο Δημόκριτος απέδωσε στα άτομα μονάχα διαφορές μεγέθους και μορφής. Σε πλήρη αντίθεση μαζί του βρίσκεται ο Αριστοτέλης, ο οποίος, στο πρώτο βιβλίο τού *De generatione et corruptione*,⁶⁾ αποδίδει στα άτομα τού Δημοκρίτου διαφορετικό βάρος⁶⁾. Σε άλλη περικοπή (στο πρώτο βιβλίο τού *De coelo*⁷⁾) ο Αριστοτέλης αφήνει αναπάντητο το ερώτημα, αν ο Δημόκριτος απέδιδε στα άτομα βάρος ή όχι, εφόσον γράφει: «κανένα σώμα δεν θα είναι απόλυτα ελαφρό, αν όλα έχουν βάρος· αν όμως έχουν όλα τους ελαφρότητα, κανένα δεν θα είναι βαρύ»⁷⁾. Στηριζόμενος στο κύρος τού Αριστοτέλη ο Ritter,³⁷ στο έργο του «Ιστορία τής αρχαίας φιλοσοφίας», απορρίπτει τις πληροφορίες τού Πλουτάρχου, τού Ευσεβίου και τού Στοβαίου⁸⁾, ενώ δεν παίρνει υπόψη του τις μαρτυρίες τού Σιμπλικίου και τού Φιλοπόνου.

Ας δούμε τώρα, αν οι παραπάνω περικοπές στ' αλήθεια αντιφάσκουν τόσο πολύ. Στα χωρία, τα οποία παραθέσαμε, ο Αριστοτέλης δεν μιλά για τις ιδιότητες τού ατόμου *ex professo*.¹⁸⁾ Απεναντίας, στο έβδομο βιβλίο των «Μετά τα Φυσικά» διαβάζουμε: «Ο Δημόκριτος ορίζει τρεις διαφορές των ατόμων. Γιατί το υποκείμενο σώμα ως προς την ύλη του είναι ένα και το αυτό· διαφορετικό το κάνουν ο *ῥυσμός*, που σημαίνει την μορφή, η *τροπή*, που σημαίνει την θέση, και η *διαθιγή*, που σημαίνει την τάξη»⁹⁾. Από την περικοπή τούτη προκύπτει άμεσα,* ότι η βαρύτητα δεν αναφέρεται ως ιδιότητα των δημοκρίτειων ατόμων. Τα διασκορπισμένα και —εξαιτίας τής παρεμβολής τού κενού— χωρισμένα μεταξύ τους κομμάτια τής ύλης πρέπει νάχουν ιδιαίτερες μορφές, και τούτες προσλαμβάνονται εντελώς εξωτερικά, δηλ. από την [απλή] θεώρηση τού [γύρω μας] χώρου. Αυτό βγαίνει ακόμα πιο ξεκάθαρα από την ακόλουθη περικοπή τού Αριστοτέλη: «Ο Λεύκιππος και ο σύντροφός του ο Δημόκριτος λένε, ότι τα στοιχεία είναι το πλήρες και το κενό... Αυτά, λένε, είναι η αιτία τού όντος, με την υλική έννοια [τής αιτίας]. Όπως εκείνοι που θεωρούν μια και

* Διαγράφηκε η φράση: Ο Δημόκριτος δεν θέτει την αντίφαση ανάμεσα στην ιδιότητα και στην έννοια τού ατόμου.

μόνη την υποκειμένη ουσία και συνάγουν όλα τα άλλα από τα πάθη τής ουσίας τούτης, δεχόμενοι ως αρχές των ιδιοτήτων το πυκνό και το αραιό, έτσι και οι δυο τούτοι διδάσκουν, ότι οι διαφορές των ατόμων είναι οι αιτίες όλων των άλλων, αφού ἔνυσμός, διαθιγή και τροπή αποτελούν τα αποκλειστικά διακριτικά γνωρίσματα τού υποκειμένου ὄντος... Το Α από το Ν διακρίνεται δηλ. ως προς την μορφή, το ΑΝ από το ΝΑ ως προς την τάξη και το Ζ από το Ν ως προς την θέση»¹⁰).

Από την περικοπή τούτη συνέπεται ξεκάθαρα, ότι ο Δημόκριτος βλέπει τις ιδιότητες των ατόμων μονάχα σε σχέση με την διαμόρφωση των διαφορών τού φαινομένου κόσμου κι όχι σε σχέση με το ίδιο το άτομο. Επίσης συνέπεται, ότι ο Δημόκριτος δεν τονίζει ιδιαίτερα το βάρος ως ουσιώδη ιδιότητα των ατόμων. Το θεωρεί αυτονόητο, αφού όλα τα σώματα έχουν βάρος. Αλλά και το μέγεθος δεν αποτελεί κατά την γνώμη του βασική ιδιότητα. Είναι προσδιορισμός κατά συμβεβηκός (akzidentelle Bestimmung), που δίδεται στα άτομα μαζί με την μορφή. Ο Δημόκριτος ενδιαφέρεται μονάχα για τήν διαφορά των μορφών — και τίποτε άλλο δεν εμπεριέχουν η μορφή, η τάξη και η θέση. Μέγεθος, μορφή και βάρος, εφόσον ληφθούν μαζί, όπως γίνεται από τον Επίκουρο, είναι διαφορές που έχει το άτομο καθαυτό· μορφή, θέση και τάξη είναι διαφορές που τού προσιδιάζουν σε σχέση με κάτι τι άλλο. Ενώ λοιπόν στον Δημόκριτο βρίσκουμε απλούς υποθετικούς προσδιορισμούς προς εξήγηση τού φαινομένου κόσμου, στον Επίκουρο μάς παρουσιάζεται η [λογική] συνέπεια τής ίδιας του τής [θεωρητικής] αρχής. Ας δούμε λοιπόν λεπτομερειακά, πώς προσδιορίζει τις ιδιότητες τού ατόμου.

Πρώτα - πρώτα, τα άτομα έχουν μέγεθος¹¹). Από την άλλη πλευρά, όμως, το μέγεθος αίρεται κι αυτό με μιαν άρνηση. Δηλ. [τα άτομα] δεν έχουν κάθε μέγεθος¹²), παρά, όπως πρέπει να υποθέσουμε, μερικές μονάχα παραλλαγές μεγεθών¹³). Και μάλιστα πρέπει να τούς αποδοθεί αποκλειστικά η άρνηση τού μεγάλου μεγέθους, δηλ. το μικρό μέγεθος¹⁴), ενώ δεν μπορεί να τούς αποδοθεί το ελάχιστο μέγεθος, αφού αυτό θα ήταν καθαρός προσδιορισμός χώρου, παρά μονάχα το απειροελάχιστο, το οποίο και εκφράζει την [παραπάνω] αντίφαση¹⁵). Επομένως ο Rosinius,³⁸

στα υπομνήματά του για τα αποσπάσματα τού Επικούρου, μεταφράζει μιαν περικοπή εσφαλμένα και παραβλέπει ολότελα την άλλη, όταν γράφει: *Hujusmodi autem tenuitatem atomorum incredibili parvitate arguebat Epicurus, utpote quas nulla magnitudine praeditas aiebat teste Laertio X, 44»¹⁶⁾*.^{*} Εδώ δεν θα πάρω υπόψη ότι σύμφωνα με τον Ευσέβιο πρώτος ο Επίκουρος απέδωσε άπειρη σμικρότητα στα άτομα¹⁷⁾, ενώ τάχα ο Δημόκριτος δέχτηκε την ύπαρξη ακόμα και των πιο μεγάλων ατόμων — και μάλιστα μεγάλων όσο κι ο κόσμος, καθώς γράφει ο Στοβαίος¹⁸⁾.

Αυτό από την μια πλευρά αντιφάσκει στην μαρτυρία τού Αριστοτέλη¹⁹⁾, ενώ από την άλλη αντιφάσκει κι ο ίδιος ο Ευσέβιος (ή μάλλον ο αλεξανδρινός επίσκοπος Διονύσιος, από τον οποίο αντλεί) με τον εαυτό του· γιατί στο ίδιο βιβλίο διαβάζουμε, ότι ο Δημόκριτος δεχόταν ως αρχές τής φύσης σώματα αδιαίρετα και θεατά μονάχα με τα μάτια τού Λόγου²⁰⁾. Το μόνο βέβαιο είναι ότι ο Δημόκριτος δεν συνειδητοποιεί την αντίφαση και δεν ασχολείται μαζί της, ενώ αντίθετα αυτή βρίσκεται στο επίκεντρο τού ενδιαφέροντος τού Επικούρου.

Η δεύτερη ιδιότητα των επικουρείων ατόμων είναι η μορφή²¹⁾. Όμως και τούτος ο προσδιορισμός αντιφάσκει προς την έννοια τού ατόμου κι έτσι πρέπει να τεθεί το αντίθετό του. Η αφηρημένη ατομικότητα αποτελεί κάτι το αφηρημένα όμοιο με τον εαυτό του (*Abstrakt-Sich-Gleiche*), δηλ. το άμορφο. Οι μορφικές διαφορές των ατόμων είναι επομένως [αριθμητικά] απροσδιόριστες²²⁾, όχι όμως και απόλυτα άπειρες²³⁾. Μάλλον τα άτομα διακρίνονται με βάση ορισμένο και πεπερασμένο αριθμό μορφών²⁴⁾. Αυτό σημαίνει βέβαια, ότι δεν υπάρχουν εξίσου πολλές μορφές όσες και άτομα²⁵⁾, ενώ ο Δημόκριτος δέχεται άπειρες μορφές²⁶⁾. Αν κάθε άτομο είχε ιδιαίτερη μορφή, τότε θάπρεπε να υπάρχουν άτομα άπειρου μεγέθους²⁷⁾, γιατί θα είχαν επάνω τους μιαν άπειρη διαφορά, δηλ. την διαφορά από όλα τα άλλα άτομα, καθώς οι μονάδες τού Leibniz. Έτσι αντιστρέφεται ο ισχυρισμός τού Leibniz, ότι δεν υπάρχουν δυο ίδια πράγματα· έχουμε άπειρα άτομα τής ίδιας μορφής²⁸⁾, οπότε προφανώς φτάνουμε και πάλι στην άρνη-

ση τής μορφής, αφού μια μορφή, η οποία δεν διακρίνεται από άλλες, δεν είναι μορφή.*

Τέλος,** εξαιρετική σημασία έχει το ότι ο Επίκουρος αναφέρει ως τρίτη ιδιότητα των ατόμων το βάρος²⁹). Γιατί το κέντρο βάρους παρέχει στην ύλη την ιδεατή της ατομικότητα (ideale Einzelheit), η οποία και αποτελεί βασικό προσδιορισμό τού ατόμου. Αν λοιπόν παραστήσουμε τα άτομα με το νου μας, πρέπει να τούς αποδώσουμε βάρος.

Αλλά και το βάρος αντιφάσκει άμεσα με την έννοια τού ατόμου, γιατί αποτελεί την ατομικότητα τής ύλης ως ιδεατό σημείο, το οποίο βρίσκεται έξω από τούτη την τελευταία. Το άτομο όμως είναι το ίδιο η ατομικότητα αυτή και συνιστά κατά κάποιον τρόπο το κέντρο βάρους, αν το φανταστούμε σαν ξεχωριστή ύπαρξη. Για τον Επίκουρο λοιπόν το βάρος γενικά (Schwere) υπάρχει μονάχα ως διαφορετικό ποσό βάρους (Gewicht), ενώ τα άτομα τα ίδια αποτελούν ουσίες και συνάμα κέντρα βάρους (substantziale Schwerpunkte), όπως και τα ουράνια σώματα. Αν αυτό το δούμε στην συγκεκριμένη του εφαρμογή, τότε προκύπτει αυτόματα ό,τι θεωρεί τόσο θαυμαστό ο γηραιός Brucker³⁰)³⁰ κι ό,τι μάς επιβεβαιώνει ο Λουκρήτιος³¹), ότι δηλ. η γη δεν έχει κέντρο, προς το οποίο τείνουν τα πάντα, κι ότι δεν υπάρχουν αντίποδες. Επιπλέον, εφόσον το βάρος ως ιδιότητα προσιδιάζει μονάχα σε άτομα διαφορετικά από άλλα, δηλ. εξωτερικευμένα και προικισμένα με ιδιότητες, είναι ευνόητο, ότι ο προσδιορισμός τού εκάστοτε συγκεκριμένου βάρους (Gewicht) εκλείπει εκεί όπου τα άτομα νοούνται όχι ως πολλά στην μεταξύ τους διαφορά, παρά μονάχα στην σχέση τους με το κενό. Όσο επομένως κι αν διαφέρουν ως προς την μάζα και την μορφή, τα άτομα κινούνται με ίση ταχύτητα στον κενό χώρο³²). Γι' αυτό κι ο Επίκουρος δέχεται την επενέργεια τού βάρους μονάχα στον αποπαλμό και σ' όσα συμφύρματα ατόμων προκύπτουν από τούτον, πράγμα που έδωσε α-

* Διαγράφηκε η φράση: Ο Επίκουρος λοιπόν εξαντικειμενίκευσε κι εδώ την αντίφαση, ενώ ο Δημόκριτος, εμμένοντας στην υλική πλευρά, δεν δείχνει την συνέπεια τής [θεωρητικής] αρχής του, όταν προχωρά σε παραπέρα προσδιορισμούς.

** Προστέθηκε από τον Ματχ στο καθαρογραμμένο κείμενο.

φορμή* να διατυπωθεί ο ισχυρισμός, ότι βάρος έχουν μονάχα τα συμφύρματα των ατόμων, όχι όμως και τα ίδια αυτά³³).

Ο Gassendi επαινεί τον Επίκουρο γιατί, οδηγημένος αποκλειστικά από τον Λόγο, προκατέλαβε τα διδάγματα τής εμπειρίας, σύμφωνα με τα οποία όλα τα σώματα αναπτύσσουν ίση ταχύτητα πέφτοντας από τα πάνω προς τα κάτω, μολονότι διαφέρουν πάρα πολύ ως προς το βάρος και τη μάζα τους³⁴**

Η εξέταση των ιδιοτήτων των ατόμων μάς οδηγεί λοιπόν στο ίδιο συμπέρασμα όπως κι η εξέταση τής απόκλισης τους, ότι δηλ. ο Επίκουρος εξαντικειμενικεύει την αντίφαση ουσίας και ύπαρξης, η οποία εμπεριέχεται στην έννοια τού ατόμου, κι έτσι δημιουργεί την ατομιστική επιστήμη, ενώ ο Δημόκριτος δεν εφαρμόζει την θεωρητική του αρχή, αλλά παραμένει στην υλική πλευρά και διατυπώνει υποθέσεις με σκοπό την μελέτη τής εμπειρίας.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ἄτομοι ἀρχαί και ἄτομα στοιχεῖα

Στην παραπάνω πραγματεία του για τις αστρονομικές έννοιες τού Επικούρου ο Schaubach²³ ισχυρίζεται: «Όπως ο Αριστοτέλης*** έτσι κι ο Επίκουρος διακρίνει ανάμεσα σε αρχές (ἄτομοι ἀρχαί, Διογ. Λαέρτ. Χ, 41) και στοιχεία (ἄτομα στοιχεῖα, Διογ. Λαέρτ. Χ, 86). Τα πρώτα είναι τα άτομα, που συλλαμβάνονται με τη νόηση και δεν πιάνουν χώρο¹)... Λέγονται άτομα όχι επειδή είναι τα πιο μικρά σώματα, παρά επειδή δεν είναι δυνατό να τμηθούν μέσα στον χώρο. Με βάση τα παραπάνω θάπρεπε λοιπόν να πιστέψουμε, ότι ο Επίκουρος δεν απέδωσε στα άτομα ιδιότητες σχετικές με τον χώρο²). Όμως στην Επιστολή προς Ηρόδοτο (Διογ. Λαέρτ. Χ, 44, 54) αποδίδει στα άτομα όχι μόνο βάρος, αλλά και μορφή και μέγεθος... Αυτά τα άτομα τα συγκαταλέγω στο δεύ-

* Διαγράφηκε: να την θεωρήσουν ως αιτία τους και να

** Διαγράφηκε: Στον έπαινο αυτό εμείς προσθέσαμε την κατανόηση τού πράγματος με βάση την [θεωρητική] αρχή τού Επικούρου.

*** Υπογράμμιση τού Μαγκ.

τερο είδος· προήλθαν από τα πρώτα, όμως και πάλι θεωρούνται ως στοιχειώδη μέρη των σωμάτων»³).

Ας εξετάσουμε την περικοπή του Διογένη Λαερτίου, την οποία αναφέρει ο Schaubach. Έχει ως εξής: *ὄλον ὅτι τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις ἐστὶν ἢ ὅτι ἄτομα στοιχεῖα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα*⁴). κα' Εδώ ο Επίκουρος εξηγεί στον Πυθοκλή, στον οποίο γράφει, ότι η διδασκαλία περί μετεώρων διακρίνεται από όλες τις άλλες φυσικές διδασκαλίες, όπως π.χ. ότι το παν συνίσταται από σώμα και κενό ή ότι υπάρχουν άτομα βασικά υλικά στοιχεία. Όπως βλέπουμε, δεν υπάρχει κανείς λόγος για να υποθέσουμε, ότι εδώ γίνεται λόγος για άτομα κάποιας άλλης κατηγορίας. Ίσως να φανεί, ότι η αντιδιαστολή ανάμεσα στο: *τὸ πᾶν, σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις* και στο: *ὅτι τὰ ἄτομα στοιχεῖα* εμπεριέχει μιαν αντίθεση ανάμεσα σε *σῶμα* και σε *ἄτομα στοιχεῖα*, οπότε το *σῶμα* θα σημαίνει τα *ἄτομα* τῆς πρώτης κατηγορίας σε αντίθεση προς τα *ἄτομα στοιχεῖα*. Όμως αυτό αποκλείεται. *Σῶμα* σημαίνει ό,τι είναι σωματικό-χειροπιαστό σε αντίθεση προς το κενό, το οποίο γι' αυτό αποκαλείται και *ἄσώματον*⁵). Στο *σῶμα* συμπεριλαμβάνονται επομένως τόσο τα άτομα όσο και τα σύνθετα σώματα. Στην Επιστολή προς Ηρόδοτο διαβάζουμε π.χ.: *τὸ πᾶν ἐστὶ σῶμα... εἰ μὴ ἦν ὁ κενὸν καὶ χώρον καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν... Τῶν σωμάτων τὰ μὲν ἐστὶ συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποιοῦνται. Ταῦτα δὲ ἐστὶν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα... ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις*⁶). *⁶ Στην παραπάνω περικοπή λοιπόν ο Επίκουρος αρχικά μιλά για το σωματικό-χειροπιαστό σε αντίθεση προς το κενό και κατόπιν για μιαν ιδιαίτερη κατηγορία τού πρώτου, δηλ. για τα άτομα.*

Και η αναφορά τού Schaubach²³ στον Αριστοτέλη δεν αποδείχνει τίποτε. Η διαφορά ανάμεσα σε *ἀρχή* και σε *στοιχεῖον*, την οποία εξαίρουν προπαντός οι Στωικοί⁷), υπάρχει βέβαια και στον Αριστοτέλη⁸), όπου όμως βρίσκουμε και την ταυτόσημη χρήση των δυο αυτών εκφράσεων⁹). Μάλιστα ο Αριστοτέλης λέει ρητά, ότι

* Διαγράφηκε η φράση: Το *ἄτομα στοιχεῖα* δεν σημαίνει εδώ τίποτε άλλο παρά *ἄτομοι φύσεις*, για τις οποίες στην παραπάνω περικοπή λέγεται ότι είναι *ἀρχαί*.

ο όρος *στοιχειῶν* σημαίνει κυρίως το άτομο¹⁰). Επίσης *στοιχειῶν* ονομάζουν οι Δημόκριτος και Λεύκιππος το *πλήρες καὶ κενόν*¹¹).

Στον Λουκρήτιο, στις επιστολές τού Επικούρου που βρίσκουμε στον Διογένη Λαέρτιο, στον «Κωλώτη» τού Πλουτάρχου¹²) και στον Σέξτο Εμπειρικό¹³) οι ιδιότητες αποδίδονται στα ίδια τα άτομα, γι' αυτό και τα τελευταία προσδιορίζονται με τρόπο που να αίρουν τον ίδιο τους τον εαυτό.

Όταν όμως θεωρείται αντινομία το ότι σώματα αντιληπτά αποκλειστικά από τον Λόγο έχουν ιδιότητες συνυφασμένες με τον χώρο, τότε είναι πολύ μεγαλύτερη αντινομία το ότι οι τελευταίες τούτες μπορούν να γίνουν αντιληπτές από τη νόηση και μόνο¹⁴).

Τέλος ο Schaubach,²³ για να στηρίξει ακόμη καλύτερα την άποψή του, παραθέτει την παρακάτω περικοπή τού Στοβαίου: *Ἐπικούρος... τὰ πρῶτα (sc. σώματα) μὲν ἀπλᾶ, τὰ δὲ ἐξ ἐκείνων συγκρίματα πάντα βᾶρος ἔχειν.*²⁴ Στην περικοπή τούτη τού Στοβαίου⁴⁰ θα μπορούσαν να προστεθούν και οι παρακάτω, στις οποίες αναφέρονται τα *ἄτομα στοιχεῖα* ως ιδιαίτερη κατηγορία ατόμων: (Πλούταρχος) *De placitis philosophorum*²⁵. I, 246 και 249, και Στοβαίος *Ecl[ogae] Phys[icae] I, p. 515*). Ἄλλωστε στις περικοπές αυτές διόλου δεν προβάλλεται ο ισχυρισμός, ότι τα αρχικά άτομα στερούνται μέγεθος, μορφή και βᾶρος· μάλλον γίνεται λόγος για το βᾶρος ως γνώρισμα χάρη στο οποίο διαφοροποιούνται μεταξύ τους οι *ἄτομοι ἀρχαὶ* και τα *ἄτομα στοιχεῖα*. Ὅμως παρατηρήσαμε ἤδη στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι το βᾶρος αναφέρεται μονάχα σε σχέση με τον αποπαλμό και τα συμφύσματα [ατόμων], τα οποία γεννιούνται ἀπ' αὐτόν.

Επινοώντας τα *ἄτομα στοιχεῖα* δεν κερδίζουμε ἄλλωστε τίποτε. Είναι εξίσου δύσκολο να μεταβούμε ἀπὸ τις *ἀτόμους ἀρχὰς* στα *ἄτομα στοιχεῖα* ὅσο και ν' αποδώσουμε ἄμεσα ιδιότητες στα τελευταία. Ὡστόσο δεν αρνιέμαι ολότελα την παραπάνω διάκριση. Ἀρνιέμαι μονάχα δυο διαφορετικά πάγια εἶδη ατόμων. Μάλλον πρόκειται για διαφορετικούς προσδιορισμούς τού ίδιου εἶδους.

Προτού εξηγήσω τούτη τη διαφορά, θέλω να επιστήσω την προσοχή σ' ἓνα ιδιαίτερο φέρσιμο τού Επικούρου. Τού ἀρέσει δηλ. να θεωρεῖ τούς διαφορετικούς προσδιορισμούς μιας ἔννοιας ως διαφορετικές αυτοτελεῖς υπάρξεις. Ὅπως ἀρχὴ του είναι το άτομο,

έτσι κι ο ίδιος ο γνωστικός του τρόπος είναι ατομιστικός. Σ' αυτόν κάθε στοιχείο τής εξέλιξης μεταβάλλεται αμέσως, με τρόπο λαθραίο, σε πάγια πραγματικότητα, χωρισμένη κατά κάποιον τρόπο με την παρεμβολή τού κενού χώρου από ό,τι συναρτιέται μαζί της: κάθε προσδιορισμός παίρνει την μορφή τής απομονωμένης ατομικότητας.

Το φέρισμο τούτο φαίνεται ξεκάθαρα στο παρακάτω παράδειγμα.

Το *ἄπειρον* ή η *infininitio*, όπως μεταφράζει ο Κικέρωνας, μερικές φορές χρησιμοποιείται από τον Επίκουρο με την έννοια ενός ξέχωρου πράγματος· και μάλιστα το *ἄπειρον* παρουσιάζεται σαν κάτι το αυτοτελές ακριβώς στις περικοπές εκείνες, όπου τα στοιχεία προσδιορίζονται ως πάγια υποκείμενη ουσία¹⁶).

Σύμφωνα, ωστόσο, με τούς ορισμούς τού ίδιου τού Επικούρου, το άπειρο δεν είναι ούτε ιδιαίτερη ουσία ούτε κάτι τι έξω από τα άτομα και το κενό, παρά μάλλον ένας προσδιορισμός τους κατά συμβεβηκός. Έχουμε δηλ. τρεις σημασίες τού *ἄπειρου*.

Πρώτα-πρώτα, το *ἄπειρον* εκφράζει για τον Επίκουρο μιαν ιδιότητα κοινή στα άτομα και στο κενό. Σημαίνει την απειρία τού Παντός, το οποίο είναι άπειρο εξαιτίας τού άπειρου πλήθους των ατόμων και τής άπειρης έκτασης τού κενού¹⁷).

Έπειτα, *ἀπειρία* είναι το πλήθος των ατόμων, έτσι ώστε στο κενό δεν αντιπαρατίθεται το άτομο, παρά τα απείρως πολλά άτομα¹⁸).

Τέλος, αν μάς επιτρέπεται να αντλήσουμε από τις απόψεις τού Δημοκρίτου συμπεράσματα ως προς τις απόψεις τού Επικούρου, *ἄπειρον* σημαίνει επίσης ακριβώς το αντίθετο, δηλ. το δίχως όρια κενό, το οποίο αντιτίθεται στο αυτοπροσδιορισμένο και αυτοπεριορισμένο άτομο¹⁹).

Σ' όλες αυτές τις σημασίες —και είναι οι μόνες, μάλιστα οι μόνες δυνατές στα πλαίσια τής ατομιστικής θεωρίας —το *ἄπειρον* είναι απλός προσδιορισμός των ατόμων και τού κενού. Και όμως παρουσιάζεται σαν αυτοτελής ξεχωριστή ύπαρξη, και σαν τέτοια* τοποθετείται, ως πράγμα με δική του ειδοποιό υφή, δίπλα στις

* Αρχικά: και μάλιστα.

αρχές, των οποίων τον χαρακτηριστικό προσδιορισμό εκφράζει.*

Είτε λοιπόν ο ίδιος ο Επίκουρος έδωσε μια για πάντα στον προσδιορισμό τού ατόμου ως στοιχείου την σημασία ενός αυτοτελούς και πρωτογενούς είδους ατόμου (πράγμα που άλλωστε δεν συμβαίνει, αν κρίνουμε με βάση την ιστορική προτεραιότητα τής μιας πηγής απέναντι στην άλλη) είτε πρώτος ο μαθητής του Μητρόδωρος⁴¹ (πράγμα που μάς φαίνεται πιθανότερο) μετέτρεψε τον ξέχωρο προσδιορισμό σε ξέχωρη ύπαρξη²⁰): εμείς πρέπει ν' αποδώσουμε αυτή την μετατροπή επιμέρους στοιχείων σ' αυτοτελείς οντότητες στον υποκειμενικό προσανατολισμό τής συνείδησης των ατομιστών φιλοσόφων. Με το να δίνει κάποιος μορφή διαφορετικών υπάρξεων σε διαφορετικούς προσδιορισμούς δεν έχει συλλάβει την διαφορά τους.

Για τον Δημόκριτο το άτομο σημαίνει στοιχείον, υλικό υπόστρωμα (Substratum). Η διάκριση ανάμεσα στο άτομο ως αρχή και ως στοιχείον ανήκει στον Επίκουρο. Η σπουδαιότητά της θα φανεί από τα παρακάτω.

Η αντίφαση ανάμεσα σε ύπαρξη (Existenz) και ουσία (Wesen), σε ύλη και μορφή, η οποία ενυπάρχει στην έννοια τού ατόμου, βρίσκεται και μέσα στο ίδιο το επιμέρους άτομο, εφόσον σ' αυτό αποδίδονται ιδιότητες. Όταν δέχεται μιαν ιδιότητα, το άτομο αποξενώνεται από την έννοιά του, συνάμα όμως τελειοποιείται ως προς την δόμησή του. Ο φαινόμενος κόσμος γεννιέται από τον αποπαλμό και τα, συναφή μ' αυτόν, συμφύσματα ατόμων προικισμένων με ιδιότητες.

Σ' αυτήν την μετάβαση από τον κόσμο τής ουσίας στον κόσμο των φαινομένων βρίσκει προφανώς την πιο χτυπητή της πραγμάτωση η αντίφαση που υπάρχει μέσα στην έννοια τού ατόμου. Γιατί το άτομο αποτελεί, σύμφωνα με την έννοιά του, την απόλυτη, ουσιώδη μορφή τής φύσης. Τούτη η απόλυτη μορφή υποβιβάζεται τώρα σε απόλυτη ύλη, σε άμορφο υπόστρωμα τού φαινομένου κόσμου.

Τα άτομα είναι, βέβαια, ουσία τής φύσης²¹), από την οποία τα πάντα γεννιούνται και στην οποία τα πάντα διαλύονται²²). όμως η

* Διαγράφηκε η φράση: Τούτο το παράδειγμα είναι πειστικό.

διηλεκτής εκμηδένιση τού φαινομένου κόσμου δεν οδηγεί σε κάποιο [πάγιο] αποτέλεσμα. Διαμορφώνονται καινούργια φαινόμενα, αλλά το ίδιο το άτομο παραμένει πάντοτε ως υπόστρωμα²³). Στον βαθμό, λοιπόν, που το άτομο νοείται σύμφωνα με την καθαρή του έννοια, η ύπαρξή του συμπύπτει με τον κενό χώρο, με την εκμηδενισμένη φύση· στον βαθμό, πάλι, που οδεύει προς την πραγματικότητα [τού φαινομένου κόσμου] υποβιβάζεται σε υλική βάση, η οποία —φορέας ενός κόσμου ποικιλόμορφων σχέσεων— δεν υπάρχει αλλιώς παρά σε μορφές που τής είναι αδιάφορες κι εξωτερικές. Κι αυτό αποτελεί αναγκαία συνέπεια, αφού το άτομο, αν προϋποθεθεί ως αφηρημένη-μεμονωμένη και τελειωτικά σχηματισμένη οντότητα, δεν είναι σε θέση να ενεργοποιηθεί ως δύναμη ικανή να αναγάγει την ποικιλομορφία τού κόσμου στην σφαίρα τού ιδεατού και να την υπερκαλύψει.

Η αφηρημένη ατομικότητα είναι ελευθερία από την συγκεκριμένη ύπαρξη, όχι ελευθερία μέσα στην ύπαρξη. Δεν μπορεί να λάμψει μέσα στο φως τής ύπαρξης. Μέσα σε τούτο εδώ το στοιχείο χάνει τον χαρακτήρα της και γίνεται υλική. Γι' αυτό και το άτομο δεν προβάλλει μέσα στον φαινόμενο κόσμο²⁴) ή, όπου προβάλλει, υποβιβάζεται σε υλικό υπόστρωμα. Το άτομο σαν τέτοιο υπάρχει μονάχα μέσα στο κενό. Έτσι ο θάνατος τής φύσης γίνεται η αθάνατη ουσία της. Με το δίκιο του αναφωνεί ο Λουκρήτιος:

mortalem vitam mors [quum] immortalis ademit.⁴². κδ'

Το ότι ο Επίκουρος συλλαμβάνει κι εξαντικειμενικεύει την αντίφαση σε τούτη την ακραία της κορύφωση —δηλ. διακρίνει το άτομο ως στοιχείον (οπότε γίνεται υλική βάση των φαινομένων) από το άτομο ως αρχή (οπότε υπάρχει στό κενό)— συνιστά την φιλοσοφική διαφορά του σε σχέση με τον Δημόκριτο, ο οποίος εξαντικειμενικεύει μονάχα το ένα σκέλος τής αντίφασης. Η ίδια τούτη διαφορά χωρίζει τον Επίκουρο από τον Δημόκριτο [όχι μόνο στον κόσμο των φαινομένων, αλλά και] στον κόσμο τής ουσίας, δηλ. στην επικράτεια των ατόμων και τού κενού. Εφόσον όμως ολοκληρωμένο άτομο είναι μονάχα όποιο έχει ιδιότητες κι εφόσον ο φαινόμενος κόσμος μπορεί να προέλθει μονάχα από το ολοκληρωμένο κι αποξενωμένο ως προς την έννοιά του άτομο, γι' αυτό

κι ο Επίκουρος λέει, ότι μόνο ένα άτομο με ιδιότητες γίνεται στοιχειόν ή ότι μόνο το άτομον στοιχειόν είναι προικισμένο με ιδιότητες.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο χρόνος

Αφού η ύλη τού ατόμου, ως καθαρή σχέση προς τον εαυτό της, βρίσκεται πέρα από κάθε μεταβλητότητα και σχετικότητα, έπεται αυτόματα, ότι ο χρόνος πρέπει ν' αποκλειστεί από την έννοια τού ατόμου, δηλ. από τον κόσμο τής ουσίας.⁴³ Γιατί η ύλη είναι αιώνια κι αυτοτελής μονάχα στον βαθμό που γίνεται αφαίρεση από το στοιχείο τού χρόνου μέσα της. Εδώ συμφωνούν ο Δημόκριτος κι ο Επίκουρος. Διαφέρουν όμως ως προς τον τρόπο, με τον οποίο καθένας τους ορίζει το πού θα μετατεθεί ο χρόνος, αφού απομακρυνθεί από τον κόσμο των ατόμων.

Για τον Δημόκριτο ο χρόνος δεν έχει καμμία σημασία, καμμιά αναγκαιότητα για το [φυσικοφιλοσοφικό του] σύστημα. Τον εξηγεί [μόνο και μόνο] για να τον καταργήσει. Τον θεωρεί αιώνιο, με σκοπό, όπως μάς λένε ο Αριστοτέλης¹) κι ο Σιμπλίκιος²), να διωχτεί μακριά από τα άτομα η γένεση και η φθορά, δηλ. το στοιχείο τού χρόνου. Ο ίδιος ο χρόνος παρέχει έτσι, καθώς λέγεται, την απόδειξη τού ότι δεν είναι αναγκαίο νάχουν τα πάντα προέλευση και απαρχή.

Πρέπει ν' αναγνωρίσουμε, ότι εδώ υπάρχει μια σκέψη βαθύτερη. Η ευφάνταστη νόηση, που δεν συλλαμβάνει την αυτοτέλεια τής ουσίας, προσπαθεί να την δει στο χρονικό της γίγνεσθαι. Τής διαφεύγει όμως, ότι, κάνοντας την ουσία έγχρονο μέγεθος, συνάμα κάνει τον χρόνο ένα είδος ουσίας κι έτσι αίρει την έννοιά του, αφού ο χρόνος, όταν γίνει απόλυτος, παύει πια νάναι έγχρονο μέγεθος.

Όμως από την άλλη πλευρά τούτη η λύση δεν είναι ικανοποιητική. Ο χρόνος, αποκλεισμένος από τον κόσμο τής ουσίας,⁴⁴ μετατίθεται στην αυτοσυνειδησία τού φιλοσοφούντος υποκειμένου, χωρίς ν' αγγίζει τον ίδιο τον κόσμο.

Αλλιώς βλέπει τα πράγματα ο Επίκουρος. Γι' αυτόν ο χρόνος, αφού αποκλειστεί από τον κόσμο τής ουσίας, γίνεται απόλυτη μορφή τού κόσμου των φαινομένων. Ορίζεται δηλ. ως *accidens*^{κς} τού *accidens*. Το *accidens* είναι η αλλαγή τής ουσίας γενικά. Το *accidens* τού *accidens* είναι η αλλαγή εκείνη, η οποία ανακλά τον εαυτό της παραμένοντας στα όρια τού εαυτού της (*in sich reflektierende*), είναι η μεταβολή ως μεταβολή. Χρόνος είναι, λοιπόν, τούτη η καθαρή μορφή τού φαινομένου κόσμου³).

Η σύνθεση [ατόμων] (*Zusammensetzung*) είναι η απλή παθητική μορφή τής συγκεκριμένης φύσης, ενώ ο χρόνος αποτελεί την ενεργεία μορφή τής τελευταίας. Αν θεωρήσω την σύνθεση ως προς την συγκεκριμένη της ύπαρξη (*Dasein*), τότε το άτομο υπάρχει πίσω της, στο κενό, στην φαντασία· αν θεωρήσω το άτομο ως προς την έννοιά του, τότε η σύνθεση ή δεν υπάρχει καθόλου ή υπάρχει μονάχα στην υποκειμενική αντίληψη· γιατί είναι μια σχέση, στην οποία τα αυτοτελή, κλεισμένα στον εαυτό τους και, θα λέγαμε, μεταξύ τους αδιάφορα άτομα δεν αναφέρονται το ένα στο άλλο. Αντίθετα, ο χρόνος, ήτοι η μεταβολή τού πεπερασμένου (εφόσον ορίζεται ως μεταβολή), είναι η πραγματική μορφή, η οποία χωρίζει το φαινόμενο από την ουσία, και θέτει το φαινόμενο ως φαινόμενο, ως φαινόμενο που μάς ξαναφέρει πίσω στην ουσία. Η σύνθεση εκφράζει μονάχα την υλικότητα τόσο των ατόμων όσο και τής φύσης, η οποία φύση προκύπτει από τα άτομα. Απεναντίας, ο χρόνος είναι μέσα στον φαινόμενο κόσμο ό,τι είναι η έννοια τού ατόμου μέσα στον κόσμο τής ουσίας, δηλ. η αφαίρεση, η εκμηδένιση και η επαναφορά κάθε προσδιορισμένης ύπαρξης στην κατάσταση τού Δι'-Εαυτόν-Είναι.

Από τις παρατηρήσεις αυτές προκύπτουν οι παρακάτω συνέπειες. Πρώτο, ο Επίκουρος κάνει την αντίφαση ύλης και μορφής χαρακτηριστικό στοιχείο τής φαινόμενης φύσης, η οποία έτσι μετατρέπεται στο αντίθετο τής κατ' ουσία φύσης, δηλ. τού ατόμου. Τούτο συμβαίνει διαμέσου τής αντιπαράθεσης τού χρόνου στον χώρο και τής ενεργής μορφής τού φαινομένου κόσμου στην παθητική. Δεύτερο, ο Επίκουρος αντιλαμβάνεται πρώτος το φαινόμενο ως φαινόμενο, δηλ. ως αλλοτρίωση (*Entfremdung*) τής ουσίας, αλλοτρίωση, η οποία σ' όλες τις πραγματικές της εκφάνσεις δείχνει

χειροπιαστά τον χαρακτήρα της ως αλλοτρίωσης. Απεναντίας, στον Δημόκριτο, για τον οποίο η σύνθεση [ατόμων] είναι η μοναδική μορφή τής φαινόμενης φύσης, το φαινόμενο δεν δείχνει από μόνο του ότι είναι φαινόμενο, δηλ. κάτι ξεχωριστό από την ουσία. Έτσι, αν το φαινόμενο θεωρηθεί ως προς την ύπαρξή του, η ουσία συγχέεται ολότελα μαζί του, ενώ αν θεωρηθεί ως προς την έννοιά του, τότε χωρίζεται ολότελα από την ουσία, οπότε καταντά υποκειμενική επίφαση. Η σύνθεση [ατόμων] συμπεριφέρεται αδιάφορα, ως απλή ύλη, προς το υπόβαθρό της, το οποίο συμπίπτει με την ουσία. Απεναντίας ο χρόνος είναι η φωτιά τής ουσίας, που καταβροχθίζει στον αιώνα τον άπαντα το φαινόμενο, αποτυπώνοντάς του την σφραγίδα τής εξάρτησης, τής έλλειψης [δικής του] ουσίας. Τέλος, αφού για τον Επίκουρο ο χρόνος είναι η μεταβολή ως μεταβολή και η ανάκλαση τού φαινομένου μέσα στα όρια τού εαυτού του, γι' αυτό και η φαινόμενη φύση θεωρείται, και δίκαια, ως αντικειμενική· εξίσου ορθά αναγορεύεται η αισθητήρια αντίληψη σε πραγματικό κριτήριο τής συγκεκριμένης φύσης, μολονότι το άτομο, το θεμέλιο τής τελευταίας, γίνεται αντιληπτό με τον Λόγο.

Επειδή δηλ. ο χρόνος είναι η αφηρημένη μορφή τής αισθητήριας αντίληψης,⁴⁵ γι' αυτό και —σε συμφωνία με την ατομιστική υπή τής επικούρειας αυτοσυνειδησίας— υφίσταται η αναγκαιότητα να εντοπιστεί μέσα στην φύση ως φύση με ιδιαίτερη ύπαρξη. Η μεταβλητότητα τού αισθητού κόσμου ως μεταβλητότητα, η μεταβολή του ως μεταβολή κι η ανάκλαση τού φαινομένου μέσα στα όρια τού εαυτού του (η οποία και αποτελεί την έννοια τού χρόνου) — όλα τούτα έχουν την ξεχωριστή τους ύπαρξη μέσα στον αυτοσυνειδητο αισθητό κόσμο. Η αισθητή διάσταση τού ανθρώπου είναι επομένως ο ενσώματος χρόνος, η υπαρκτή ανάκλαση τού κόσμου των αισθήσεων μέσα στα όρια τού εαυτού του.

Αυτό προκύπτει άμεσα από τον επικούρειο εννοιολογικό προσδιορισμό τού χρόνου, κι επίσης μπορεί να καταδειχθεί με απόλυτη σαφήνεια στα καθέκαστα. Στην επιστολή τού Επικούρου προς τον Ηρόδοτο⁴) ο χρόνος ορίζεται έτσι, ώστε να γεννιέται όταν τα συμβεβηκότα των σωμάτων, όπως τα αντιλαμβάνονται οι αισθήσεις, νοούνται ως συμβεβηκότα. Η αισθητήρια αντίληψη, η οποία

αυτοανακλάται μέσα στα όρια τού εαυτού της, είναι εδώ η πηγή τού χρόνου και ο ίδιος ο χρόνος. Επομένως ο χρόνος δεν μπορεί να οριστεί κατ' αναλογία ούτε και μπορεί να γίνει κάποια άλλη απόφραση σχετικά μ' αυτόν, παρά πρέπει να στηριχτούμε σ' ό,τι μάς προσφέρει η εναργής αισθητήρια εντύπωση (Energie)· γιατί, εφόσον ο χρόνος δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αισθητήρια αντίληψη που αυτοανακλάται στα όρια τού εαυτού της, δεν είναι δυνατό και να πηδήσουμε πάνω απ' αυτόν.

Απεναντίας, ο Λουκρήτιος, ο Σέξτος Εμπειρικός και ο Στοβαίος⁵⁾ ορίζουν ως χρόνο το accidens⁶⁾ τού accidens, την αλλαγή που αυτοανακλάται στα όρια τού εαυτού της. Εδώ επομένως ταυτίζεται η ανάκλαση των συμβεβηκότων μέσα στην αισθητήρια αντίληψη με την αυτοανάκλασή τους μέσα στα όρια τού εαυτού τους.

Χάρη σε τούτη την συνάρτηση ανάμεσα στον χρόνο και στις αισθητήριες γνωστικές δυνάμεις (Sinnlichkeit) ερμηνεύονται με τρόπο λογικά συνεκτικότερο και τα είδωλα, τα οποία τα βρίσκουμε και στον Δημόκριτο.

Τα είδωλα είναι οι μορφές των φυσικών σωμάτων, οι οποίες αποκολλούνται, σα νάταν επιφάνειες, απ' αυτά και τα κάνουν να φαίνονται⁶⁾). Τούτες οι μορφές των πραγμάτων ξεχύνονται αδιάκοπα μέσαθ' τους, διεισδύουν στις αισθήσεις κι έτσι κάνουν τ' αντικείμενα να φαίνονται. Στην ακοή επομένως η φύση ακούει τον εαυτό της, στην οσμή οσφραίνεται τον εαυτό της, στην όραση βλέπει τον εαυτό της⁷⁾). Οι αισθητήριες γνωστικές δυνάμεις τού ανθρώπου αποτελούν έτσι το διάμεσο (Medium), μέσα στο οποίο, σαν μέσα σε μιαν εστία, οι φυσικές διαδικασίες ανακλούν τον εαυτό τους κι αναφλέγονται για να γίνουν το φως των φαινομένων.

Στον Δημόκριτο τούτο αποτελεί μιαν ασυνέπεια, αφού το φαινόμενο είναι υποκειμενικό μονάχα· στον Επίκουρο αποτελεί αναγκαία συνέπεια, αφού οι αισθητήριες γνωστικές δυνάμεις είναι η ανάκλαση τού φαινόμενου κόσμου στα όρια τού εαυτού του, ο ενσώματος χρόνος του.

Τέλος, η συνάρτηση αισθητήριων γνωστικών δυνάμεων και χρόνου δείχνεται με την έννοια ότι η χρονικότητα (Zeitlichkeit) των πραγμάτων και η εμφάνισή τους, έτσι ώστε

να γίνονται αντιληπτά από τις αισθήσεις, τούς αποδίδονται [συνάμα] σα νάταν η ίδια ακριβώς ιδιότητα. Γιατί τα πράγματα φθείρονται ακριβώς επειδή εμφανίζονται στις αισθήσεις⁸). Αφού δηλ. τα εἶδωλα αποκολλούνται αδιάκοπα από τα σώματα και καταλύζουν τις αισθήσεις, αφού έχουν την αισθητή τους διάσταση ἔξωθῆ τους, σαν μια ξένη φύση, ὄχι πάνω τους, κι αφού δεν επιστρέφουν ὅταν πια χωριστούν: γι' αυτό διαλύονται και φθείρονται.

Ὅπως λοιπόν το άτομο δεν είναι τίποτε ἄλλο παρά η φυσική μορφή τῆς αφηρημένης, ατομικῆς αυτοσυνειδησίας: ἔτσι και η αισθητή φύση είναι μονάχα η εξαντικειμενικευμένη εμπειρική, μεμονωμένη αυτοσυνειδησία, δηλ. η αυτοσυνειδησία η αισθητή. Ἐπομένως οι αισθήσεις είναι τα μόνα κριτήρια μέσα στην συγκεκριμένη φύση, το ἴδιο ὅπως κι ο αφηρημένος Λόγος είναι το μόνο κριτήριο μέσα στον κόσμο των ατόμων.

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Τα μετέωρα

Ἴσως οι αστρονομικές αντιλήψεις τού Δημοκρίτου νάναι οξυδερκείς για την εποχή του. Φιλοσοφικό ενδιαφέρον, πάντως, δεν παρουσιάζουν. Ούτε ξεπερνούν τον χώρο τού εμπειρικού στοχασμοῦ ούτε και βρίσκονται σε κάποια πιο συγκεκριμένη εσώτερη συνάφεια με την ατομική θεωρία.

Ἀπεναντίας, η θεωρία τού Επικούρου για τα ουράνια σώματα και τις συναφείς μ' αυτά διαδικασίες, δηλ. για τα μετέωρα (στον ὄρο τούτο συνοψίζονται ὅλα τα παραπάνω) ἔρχεται σ' αντίθεση ὄχι μονάχα με την γνώμη τού Δημοκρίτου, ἀλλά και με την γνώμη τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας [γενικά]. Το σέβας προς τα ουράνια σώματα αποτελεί θρησκευτική λατρεία, στην οποία θητεύουν ὅλοι οι Ἕλληνες φιλόσοφοι. Το σύστημα των ουρανίων σωμάτων είναι η πρώτη, ἀφελῆς και φυσικά δεδομένη υπόσταση τού πραγματικοῦ Λόγου. Την ἴδια θέση κατέχει η ἐλληνική αυτοσυνειδησία στην

επικράτεια τού πνεύματος: είναι το πνευματικό ηλιακό σύστημα. Επομένως, προσκυνώντας τα ουράνια σώματα οι Έλληνες φιλόσοφοι προσκυνούσαν το δικό τους το πνεύμα.

Ο ίδιος ο Αναξαγόρας, που πρώτος εξήγησε τα ουράνια φαινόμενα με φυσικό τρόπο κι έτσι κατέβασε τον ουρανό στη γη με άλλην έννοια απ' ό,τι ο Σωκράτης, απάντησε ως εξής, όταν τον ρώτησαν, γιατί γεννήθηκε: *εις θεωρίαν ηλίου και σελήνης και ουρανοῦ*¹). κατ' Όμως ο Ξενοφάνης κοίταξε στον ουρανό και είπε: το Ένα είναι ο θεός²). Γνωστή είναι η θρησκευτική σχέση των Πυθαγορείων, τού Πλάτωνα και τού Αριστοτέλη προς τα ουράνια σώματα.

Στ' αλήθεια, ο Επίκουρος στέκει αντιμέτωπος με τις ιδέες ολόκληρου τού ελληνικού λαού.

Μερικές φορές, λέει ο Αριστοτέλης, φαίνεται ότι η έννοια επιβεβαιώνει με την μαρτυρία της τα φαινόμενα και τα φαινόμενα κάνουν το ίδιο για την έννοια. Έτσι, όλοι οι άνθρωποι έχουν κάποιαν ιδέα των θεών και όλοι παραχωρούν στο θείο την ύψιστη θέση [μέσα στο σύμπαν] — Έλληνες και βάρβαροι, και γενικά όλοι, όσοι πιστεύουν στην ύπαρξη θεών, συνδέοντας έτσι προφανώς το αθάνατο στοιχείο με το αθάνατο, αφού αλλιώς δεν γίνεται. Αν λοιπόν υπάρχει κάτι τι θείο —όπως και υπάρχει—, τότε οι ισχυρισμοί μας για την υφή των ουρανίων σωμάτων είναι σωστοί. Αυτό ωστόσο ανταποκρίνεται και στα δεδομένα των αισθήσεων, έτσι ώστε η γενική ανθρώπινη πεποίθηση δικαιώνεται. Γιατί φαίνεται, σύμφωνα με τις αλληλοδιασταυρούμενες μνήμες, ότι στους καιρούς που πέρασαν τίποτε δεν άλλαξε, ούτε σ' ολόκληρο τον ουρανό ούτε σε κάποιο του μέρος. Ακόμα και τ' όνομα [τ' ουρανού] φαίνεται νάχει παραδοθεί από τούς αρχαίους ίσαμε την σημερινή εποχή, εφόσον και οι αρχαίοι πίστευαν όσα κι εμείς λέμε. Άλλωστε οι ίδιες αυτές αντιλήψεις έφτασαν ως εμάς όχι μια και δυο, παρά αμέτρητες φορές. Επειδή το πρώτο-πρώτο σώμα είναι κάτι διαφορετικό από την γη, την φωτιά, τον αέρα και το νερό, γι' αυτό και ονόμασαν τον ύψιστο τόπο «αιθέρα», από το θεῖν *αίε*,^κ και συνάμα τού έδωσαν το παρωνύμιο τού αιώνιου χρόνου³). Τον ουρανό και τον ύψιστο τόπο οι αρχαίοι τον εκχώρησαν στους θεούς, γιατί μόνος αυτός είναι αθάνατος. Η σημερινή μας διδασκαλία βε-

βαιώνει, ότι είναι ακατάλυτος, αγέννητος κι αμέτοχος σε κάθε κακοτυχία θνητών πραγμάτων. Οι έννοιές μας αντιστοιχούν, έτσι, στα όσα λένε για τον θεό οι χρησιμοί⁴⁾). Είναι πρόδηλο, ότι υπάρχει ένας ουρανός. Η παράδοση των προγόνων και των αρχαίων, που στους κατοπινούς διατηρήθηκε με την μορφή μύθου, λέει, ότι τα ουράνια σώματα είναι θεοί κι ότι το θείο περιζώνει ολόκληρη την φύση. Τα υπόλοιπα προστέθηκαν σαν μυθικό ντύμα για την πίστη των πολλών, όντας χρήσιμα για τούς νόμους και για την ζωή. Έτσι, οι θεοί φτιάχνονται όμοιοι με τούς ανθρώπους ή άλλα ζωντανά πλάσματα, ενώ παράλληλα πλέκονται συναφείς ιστορίες. Αν κάποιος αφήσει στην άκρη τα υπόλοιπα και κρατήσει μονάχα το πρώτο, δηλ. την πίστη, ότι οι πρώτες ουσίες είναι θεοί, τότε θα πρέπει να θεωρήσει τούτα τα λόγια θεϊκά και να δεχτεί, ότι οι τέτοιες γνώμες έφτασαν σαν απομεινάρια ίσαμε τον σημερινό κόσμο, αφού η συντυχία τάφερε έτσι, ώστε κάθε δυνατή τέχνη και φιλοσοφία να εφευρεθεί [ήδη από τ' αρχέγονα χρόνια] για να χαθεί κατόπιν και πάλι⁵⁾).

Το αντίθετο μάς λέει ο Επίκουρος:

Κοντά σ' όλα αυτά πρέπει ν' αναλογιστούμε πως η πιο μεγάλη ταραχή στην ανθρώπινη ψυχή γεννιέται από την πίστη ότι τα ουράνια σώματα είναι μακάρια κι ακατάλυτα, ότι έχουν επιθυμίες κι ενέργειες αντίθετες με τις ανθρώπινες ή ότι, όπως διηγούνται οι μύθοι, τρέφουν υποψίες⁶⁾). Όσο για τα μετέωρα, πρέπει να πιστεύουμε, ότι εδώ κίνηση, θέση, έκλειψη, ανατολή, δύση και τα συναφή δεν συμβαίνουν επειδή κυβερνά και διατάζει ή έχει διατάξει Ένας, ολότελα μακάριος κι επιπλέον άφθαρτος. Γιατί η πρακτική δραστηριότητα δεν συμβαδίζει με την μακαριότητα, παρά επιτελείται συγγενεύοντας πιο πολύ με την αδυναμία, τον φόβο και την χρεία. Ούτε και πρέπει να νομίζουμε, ότι μερικά πυροειδή σώματα, που κατέχουν την μακαριότητα, υποβάλλονται εθελοντικά σ' αυτές τις κινήσεις. Αν κάποιος δεν συμφωνεί με τα παραπάνω, τότε η αντιγνωμία του γεννά στην ψυχή την πιο μεγάλη ταραχή⁷⁾).

Αν λοιπόν ο Αριστοτέλης μέμφεται την πίστη των αρχαίων ότι ο ουρανός χρειαζόταν να στηριχτεί πάνω στον Άτλαντα⁸⁾, ο οποίος πρὸς ἑσπέρους τόπους / ἔστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθο-

νός / ὤμοιν ἐρείδων* κη' (Αισχύλ. Προμηθ., ν. 348 σφγ.), ο Επίκουρος κατηγορεί αντίθετα όσους πιστεύουν, ότι ο άνθρωπος χρειάζεται τον ουρανό· τον Άτλαντα, στον οποίο στηρίζεται ο ουρανός, τον βρίσκει στην ανθρώπινη βλακεία και δεισιδαιμονία. Η βλακεία κι η δεισιδαιμονία είναι κι αυτές Τιτάνες.

Ολόκληρη η επιστολή τού Επικούρου στον Πυθοκλή, αν εξαιρέσουμε το τελευταίο μέρος της, διαπραγματεύεται την θεωρία των ουρανίων σωμάτων. Η επιστολή κλείνει με ηθικά παραγγέλματα, τα οποία συνάπτονται με τρόπο ταιριαστό** στην διδασκαλία για τα μετέωρα. Για τον Επίκουρο η διδασκαλία τούτη είναι ζήτημα συνειδησιακό. Γι' αυτό και η ανάλυσή μας θα βασιστεί κυρίως σε τούτη την επιστολή προς τον Πυθοκλή, συμπληρωμένη με στοιχεία από την επιστολή προς τον Ηρόδοτο, στην οποία ο ίδιος ο Επίκουρος αναφέρεται μιλώντας προς τον Πυθοκλή⁹).

Πρώτο, δεν πρέπει να πιστεύουμε, ότι η γνώση των μετεώρων, είτε στο σύνολό της είτε στα καθέκαστα, μάς επιτρέπει να επιτύχουμε άλλον σκοπό εκτός από την αταραξία και την ακλόνητη εμπιστοσύνη· το ίδιο ισχύει και για την υπόλοιπη φυσική επιστήμη¹⁰). Η ζωή μας δεν χρειάζεται την ιδεολογία⁴⁶ και τις κενές υποθέσεις, παρά μόνο να βιούμε δίχως ταραχή. Όπως έργο τής φυσιολογίας γενικά είναι η έρευνα των αιτίων των κυριωτάτων πραγμάτων, έτσι και η γνώση των μετεώρων αποτελεί την βάση τής ευδαιμονίας. Καθαυτή, η θεωρία για την δύση και την ανατολή, την τροπή και την έκλειψη δεν περιέχει κάποια ιδιαίτερη αιτία ευδαιμονίας· μόνο που όσοι τα βλέπουν όλα αυτά δίχως να γνωρίζουν την υφή τους και τις βαθύτερες αιτίες τους καταλαμβάνονται από φόβο¹¹). Ίσαμε εδώ ο Επίκουρος αρνείται μονάχα την προτεραιότητα τής θεωρίας των μετεώρων απέναντι στις άλλες επιστήμες και την θέτει στο ίδιο επίπεδο μ' αυτές.

Όστόσο η θεωρία των μετεώρων διακρίνεται και ως προς τα ειδοποιά της γνωρίσματα τόσο από την μέθοδο τής Ηθικής όσο κι από εκείνη των υπόλοιπων προβλημάτων τής φυσικής

* Ο Μαρκ έβαλε το ελληνικό κείμενο διαγράφοντας την λατινική μετάφραση τού χωρίου, την οποία είχε αρχικά παραθέσει (Axem humero torquet stellis fulgentibus aptam).

** Αρχικά: όχι τυχαία.

(όπως π.χ. την ύπαρξη ατόμων στοιχείων κτλ.), όπου έχουμε μονάχα μια εξήγηση των φαινομένων. Κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει με τα μετέωρα¹²). Γιατί αυτά δεν έχουν κάποια απλή γενετική αιτία, ενώ [συνάμα είναι δυνατό να υποθεθεί ότι] εμπεριέχουν περισσότερες από μια κατηγορίες τής ουσίας σύμφωνες με τα [αισθητά] φαινόμενα [δηλ. ικανές να τα εξηγήσουν]. Η φυσιολογία δεν πρέπει να ασκείται με βάση κενά αξιώματα και παραγγέλματα¹³). Ο Επίκουρος επαναλαμβάνει αδιάκοπα, ότι τα μετέωρα πρέπει να εξηγηθούν όχι απλώς (μονοδιάστατα, απόλυτα), παρά πολλαχώς (με διάφορους τρόπους). Αυτό ισχύει για την ανατολή και την δύση τού ήλιου και τής σελήνης¹⁴), για την χάση και την φέξη τού φεγγαριού¹⁵), για την εμφάνιση τού ανθρωπίνου προσώπου στον σεληνιακό δίσκο¹⁶),⁴⁷ για την αλλαγή στην διάρκεια τής ημέρας και τής νύχτας¹⁷) και για τα υπόλοιπα ουράνια φαινόμενα.

Αλλά με ποιό τρόπο πρέπει να επιχειρείται η εξήγηση [των μετεώρων];

Κάθε εξήγηση αρκεί. Μόνο ο μύθος πρέπει να κρατιέται σε απόσταση. Και κρατιέται σε απόσταση, όταν ακολουθούμε τα φαινόμενα και με βάση τούτα εδώ βγάζουμε τα συμπεράσματά μας για ό,τι δεν φαίνεται¹⁸). Πρέπει να παραμένουμε προσκολλημένοι στο φαινόμενο, στην αντίληψη των αισθήσεων, και να εφαρμόζουμε την αναλογική μέθοδο. Με τον τρόπο αυτό μπορούμε να βρούμε εξηγήσεις ικανές να διαλύσουν τον φόβο και ν' απελευθερωθούμε απ' αυτόν αιτιολογώντας τα μετέωρα και όλα, όσα συμβαίνουν ασταμάτητα και ταραάζουν περισσότερο τούς άλλους ανθρώπους¹⁹).

Το πλήθος των εξηγήσεων κι η πολλαπλότητα των [ερμηνευτικών ή φυσικών] δυνατοτήτων οφείλει όχι μονάχα να καθησυχάσει την συνείδηση και ν' απομακρύνει τις αιτίες τού φόβου, αλλά συνάμα ν' αρνηθεί τον μονολιθικό χαρακτήρα, τον απαράλλακτο κι απόλυτο νόμο των ουρανίων σωμάτων. Τούτα εδώ θα μπορούσαν να συμπεριφερθούν άλλοτε έτσι κι άλλοτε αλλιώς· το χαρακτηριστικό γνώρισμα τής πραγματικής τους ύπαρξης είναι τούτη η ανοιχτή δυνατότητα, που δεν διέπεται από κανένα νόμο· τα πάντα εδώ είναι ασταθή κι άστατα²⁰). Η πολλαπλότητα των εξηγήσεων οφείλει παράλληλα να άρει την ενότητα τού αντικειμένου.

Ενώ λοιπόν ο Αριστοτέλης, σε συμφωνία με τούς άλλους Έλληνες φιλοσόφους, κάνει τα ουράνια σώματα αιώνια κι αθάνατα, αφού συμπεριφέρονται πάντα ομοιόμορφα, κι ενώ ο ίδιος τούς αποδίδει κάποιο εγγενές ανώτερο στοιχείο, ανυπότακτο στην δύναμη τής βαρύτητας — ο Επίκουρος ισχυρίζεται, σε άμεση αντίθεση προς αυτόν, ότι τα πράγματα έχουν ακριβώς αντίστροφα. Η ειδοποιός διαφορά τής θεωρίας των μετεώρων από κάθε άλλη φυσική διδασκαλία έγκειται στο ότι για την πρώτη τα πάντα συμβαίνουν με πολλαπλό κι ακανόνιστο τρόπο κι εξηγούνται με αιτίες πολυποίκιλες κι απειράριθμες. Με οργή και με ζήλο σφοδρό, ο Επίκουρος απορρίπτει την αντίθετη άποψη: όσοι εμμένουν σε μια και μόνη εξήγηση αποκλείοντας όλες τις άλλες, όσοι δέχονται, ότι στα μετέωρα υπάρχει κάτι τι ενιαίο κι αδιαίρετο, άρα αιώνιο και θείο, αυτοί ξεπέφτουν σε κενές ψευδοεξηγήσεις και στα ανάξια ελευθέρων ανθρώπων τεχνάσματα των αστρολόγων· ξεπερνούν τα όρια τής φυσιολογίας και ρίχνονται στην αγκαλιά τού μύθου· ζητούν αδύνατα πράγματα και σπαταλούν τις δυνάμεις τους σε ασχολίες δίχως νόημα· κι ούτε καν γνωρίζουν, πότε η ίδια η αταραξία βρίσκεται σε κίνδυνο· η φλυαρία τους είναι αξιοπεριφρόνητη²¹). Πρέπει ν' απαλλαγούμε από την προκατάληψη, ότι η έρευνα πάνω στα ουράνια αντικείμενα δεν είναι όσο πρέπει εμβριθής και λεπτή, όταν έχει μόνο σκοπό τής την αταραξία και την ευδαιμονία μας²²). Απεναντίας, πρέπει να δεχτούμε ως απόλυτο κανόνα ότι κάτι τι δεν μπορεί ν' αποτελεί στοιχείο τής ακατάλυτης κι αιώνιας φύσης, αν παρενοχλεί την αταραξία και γεννά κινδύνους. Η συνείδηση οφείλει να κατανοήσει, ότι ο νόμος τούτος είναι απόλυτος²³).

Ο Επίκουρος, λοιπόν, συμπεραίνει: εφόσον η αιωνιότητα των ουρανίων σωμάτων θα παρενοχλούσε την αταραξία τής αυτοσυνειδησίας, το αναγκαίο και λογικά αναπόδραστο συμπέρασμα είναι ότι τα ουράνια σώματα δεν είναι αιώνια.

Πώς πρέπει να κατανοηθεί τούτη η ιδιότυπη άποψη τού Επικούρου;

Όλοι, όσοι έγραψαν σχετικά με την επικούρεια φιλοσοφία, θεώρησαν την διδασκαλία αυτή λογικά ασυμβίβαστη προς την υπόλοιπη φυσική του, την ατομιστική θεωρία. Ως αιτία [διατύπω-

σής της] αναφέρεται η πάλη εναντίον των στωικών, τής δεισιδαιμονίας και τής αστρολογίας.

Όπως είδαμε, ο ίδιος ο Επίκουρος διακρίνει την μέθοδο, η οποία εφαρμόζεται στην θεωρία των μετεώρων, από την μέθοδο τής υπόλοιπης φυσικής. Από ποιόν προσδιορισμό των θεωρητικών του αρχών προκύπτει όμως η αναγκαιότητα τούτης τής διάκρισης; Πώς τού γεννιέται μια τέτοια ιδέα;

Όμως ο Επίκουρος αγωνίζεται όχι μόνο ενάντια στην αστρολογία και στην ίδια την αστρονομία, ενάντια στον αιώνιο νόμο και στο έλλογο ουράνιο σύστημα. Αλλά και η αντίθεσή του προς τούς στωικούς δεν εξηγεί τίποτε. Η δεισιδαιμονία και όλη γενικά η αντίληψη των τελευταίων είχε ήδη ανασκευαστεί, από την στιγμή που τα ουράνια σώματα είχαν θεωρηθεί τυχαίες συμπλοκές ατόμων και τα συναφή φαινόμενα τυχαίες κινήσεις των ατόμων αυτών. Μ' αυτόν τον τρόπο είχε εκμηδενιστεί η αιωνιότητα των ουρανίων σωμάτων (ο Δημόκριτος είχε αρκεστεί στην εξαγωγή τού ίδιου συμπεράσματος ξεκινώντας από τις παραπάνω προϋποθέσεις²⁴) — και μάλιστα είχε καταργηθεί η ίδια τους η ύπαρξη²⁵). Ο εκπρόσωπος τής ατομιστικής θεωρίας δεν χρειαζόταν επομένως κάποια καινούργια μέθοδο.

Όμως η δυσκολία δεν σταματά εδώ. Μια αντινομία ακόμα πιο αιγιματική προβάλλει.

Το άτομο είναι η ύλη στην μορφή τής αυτοτέλειας ή τής μεμονωμένης ύπαρξης, είναι κατά κάποιον τρόπο η βαρύτητα όπως αυτή μάς παριστάνεται νοητικά. Όμως η ύψιστη πραγματικότητα τής βαρύτητας είναι τα ουράνια σώματα. Σ' αυτά αίρονται όλες οι αντινομίες ανάμεσα σε μορφή και ύλη, έννοια και ύπαρξη, οι οποίες ήσαν καθοριστικές για την [οντολογική και κοσμολογική] ανάπτυξη τού ατόμου· σ' αυτά επίσης πραγματώνονται όλοι οι νοητικοί προσδιορισμοί, όσοι είχαν προγενέστερα θεωρηθεί λογικά αναγκαίοι. Τα ουράνια σώματα είναι αιώνια κι αναλλοίωτα· το κέντρο βάρους τους το έχουν εντός κι όχι εκτός τους· μόνη τους ενέργεια είναι η κίνηση, και, χωρισμένα με την μεσολάβηση τού κενού χώρου, αποκλίνουν από την ευθεία γραμμή, συναποτελούν ένα σύστημα άπωσης και έλξης, μέσα στο οποίο διατηρούν την αυτοτέλειά τους, και τέλος παράγουν τον χρόνο ως μορφή τής

φαινόμενης ύπαρξής τους. Ὡστε τα ουράνια σώματα είναι τα άτομα όταν αποκτήσουν πραγματικότητα. Σ' αυτά δέχεται η ύλη εντός της το στοιχείο τής ατομικότητας. Σ' αυτά λοιπόν θάπρεπε να δει ο Επίκουρος την ύψιστη πραγμάτωση τής θεωρητικής του αρχής, την κορύφωση και την περάτωση τού συστήματός του. Ισχυρίστηκε, ότι δέχτηκε την ύπαρξη ατόμων για να έχει η φύση αθάνατα θεμέλια. Ισχυρίστηκε ακόμη, ότι το βασικό του μέλημα ήταν η ατομικότητα τής ύλης ως στοιχείο τής ουσίας της. Ὅταν, όμως, βρίσκεται αντιμέτωπος με την πραγματικότητα τής φύσης του —και δεν γνωρίζει άλλη από την μηχανική—, με την αυτοτελή, ακατάλυτη ύλη, όπως την βλέπει στα ουράνια σώματα, των οποίων την αιωνιότητα κι αφθαρσία αποδειχνει η πίστη τού πλήθους, η κρίση τής φιλοσοφίας κι η μαρτυρία των αισθήσεων: τότε μοναδική του έγνοια είναι να τα κατεβάσει κι αυτά στο επίπεδο τής γήινης φθαρτότητας, τότε στρέφεται με ζήλο ενάντια στους λάτρεις τής αυτοτελούς φύσης, η οποία κλείνει εντός της το στοιχείο τής ατομικότητάς της. Αυτή είναι και η μεγαλύτερή του αντίφαση.

Ο Επίκουρος αισθάνεται, λοιπόν, ότι οι προγενέστερες κατηγορίες [τής σκέψης] του καταρρέουν στο σημείο τούτο κι ότι εδώ μεταβάλλεται η μέθοδος τής θεωρίας του.* Η πιο βαθυστόχαστη σύλληψη τού συστήματος [του] κι η πιο άκαμπτη συνέπειά του είναι ακριβώς ότι αυτό το αισθάνεται και το λέει ρητά.

Είδαμε άλλωστε πόσο διαποτίζεται ολόκληρη η επικούρεια φυσική φιλοσοφία από την αντίφαση ανάμεσα σε ουσία και ύπαρξη, μορφή και ύλη. Ὅμως στα ουράνια σώματα τούτη η αντίφαση εξαλείφεται και τα αντίμαχα στοιχεία συμφιλιώνονται. Στο ουράνιο σύστημα η ύλη δέχεται εντός της την μορφή, την ατομικότητα, κι έτσι κερδίζει την αυτοτέλειά της. Αλλά ακριβώς στο σημείο αυτό παύει πια να είναι κατάφαση τής αφηρημένης αυτοσυνειδησίας. Στον κόσμο των ατόμων, όπως και στον κόσμο των φαινομένων, η μορφή πάλευε με την ύλη· ο ένας προσδιορισμός παραμέριζε τον άλλο, κι ακριβώς μέσα σε τούτη την αντίφαση η αφηρημένη ατομική αυτοσυνει-

* Προηγούμενα ο Μαρκ είχε γράψει: η θεωρία τής μεθόδου του.

δησία αισθανόταν την φύση της εξαντικειμενικευμένη. Γιατί αυτή η ίδια ήταν η αφηρημένη μορφή, η οποία αγωνιζόταν με την αφηρημένη ύλη κάτω από την μορφή τής ύλης. Τώρα όμως που η ύλη έχει συμφιλιωθεί με την μορφή κι έχει γίνει αυτοτελής, η ατομική αυτοσυνειδησία ξεπροβάλλει μέσα από το κουκούλι της, αυτοανακηρύσσεται ως αληθινή αρχή και βλέπει εχθρικά την φύση και την αυτοτέλεια τής τελευταίας.

Το ίδιο πράγμα, ιδωμένο από άλλη πλευρά, μπορούμε να το εκφράσουμε και ως εξής: όταν η ύλη δέχεται εντός της την ατομικότητα, την μορφή, όπως αυτό γίνεται στα ουράνια σώματα, έχει πια πάψει νάναι αφηρημένη ατομικότητα. Έχει γίνει συγκεκριμένη ατομικότητα, γενικότητα. Στα μετέωρα λοιπόν η αφηρημένη ατομική αυτοσυνειδησία βλέπει ν' αντιφεγγίζει η εμπράγματα τώρα πια ανασκευή της — το Γενικό, πούγινε ύπαρξη και φύση. Έτσι, στα μετέωρα διαβλέπει τον θανάσιμο εχθρό της και σ' αυτά αποδίδει —όπως κι ο Επίκουρος— κάθε φόβο και ταραχή των ανθρώπων· γιατί το Γενικό είναι ακριβώς ο φόβος και η κατάλυση τού αφηρημένου-ατομικού στοιχείου. Η αληθινή αρχή τού Επικούρου, η αφηρημένη-ατομική αυτοσυνειδησία, δεν κρύβεται λοιπόν πια. Ξεπροβαίνει από τον κρυψώνα της και, ελευθερωμένη από την υλική της μεταμφίεση, επιδιώκει την εκμηδένιση τής πραγματικότητας τής αυτοτελούς φύσης, διακηρύσσοντας την αφηρημένη δυνατότητα: το δυνατό μπορεί νάναι κι αλλιώς, ακόμα και το αντίθετο τού δυνατού είναι δυνατό. Από δω προέρχεται η πολεμική τού Επικούρου ενάντια σε όσους εξηγούν τα ουράνια σώματα άπλως, δηλ. με ορισμένο [μόνο] τρόπο· γιατί το Ένα είναι το αναγκαίο κι αυτοτελές μέσα στα όρια τού εαυτού του.

Εφόσον λοιπόν η φύση, ως άτομο και φαινόμενο, εκφράζει την ατομική αυτοσυνειδησία και την αντίφασή της, η υποκειμενικότητα τής τελευταίας εμφανίζεται μονάχα με την μορφή τής ύλης· όταν απεναντίας η ατομική αυτοσυνειδησία γίνεται αυτόνομη, αντανακλά τον εαυτό της μέσα στα όρια τού εαυτού της και αντιπαρατίθεται στην φύση με την δική της, αυτοτελή μορφή.

Ἐπρεπε να πούμε εξαρχής, πως, όταν η αρχή τού Επικούρου πραγματωθεί, θα πάψει στα μάτια του νάναι μεστή από πραγματικότητα. Γιατί, είτε η ατομική αυτοσυνειδησία υπαγόταν *realiter*²⁶ στον προσδιορισμό τής φύσης είτε τούτη εδώ υπαγόταν στον προσδιορισμό εκείνης, έτσι κι αλλιώς ο προσδιορισμός τής ατομικής αυτοσυνειδησίας, δηλ. η ίδια της η ύπαρξη, θα καταλυόταν, αφού μονάχα το Γενικό είναι σε θέση, διαφοριζόμενο ελεύθερα ως προς τον εαυτό του, να γνωρίζει συνάμα την ίδια του την κατάφαση.

Στην θεωρία των μετεώρων φαίνεται, λοιπόν, η ψυχή τής επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας. Τίποτε δεν είναι αιώνιο, αν καταστρέφει την αταραξία τής ατομικής αυτοσυνειδησίας. Τα ουράνια σώματα ενοχλούν την αταραξία της, την ισορροπία της με τον εαυτό της, γιατί αποτελούν την υπαρκτή γενικότητα (*existierende Allgemeinheit*) και γιατί σ' αυτά η φύση έγινε αυτοτελής.

Αρχή τής επικούρειας φιλοσοφίας δεν είναι λοιπόν η γαστρολογία τού Αρχεστράτου, όπως νομίζει ο Χρύσιππος²⁶), παρά η απολυτότητα κι η ελευθερία τής αυτοσυνειδησίας, αν και η αυτοσυνειδησία γίνεται αντιληπτή μονάχα με την ατομική της μορφή.

Αν η αφηρημένη-ατομική αυτοσυνειδησία θεωρηθεί ως απόλυτη αρχή, τότε βέβαια κάθε αληθινή και πραγματική επιστήμη αίρεται, στον βαθμό που η ατομικότητα δεν κυριαρχεί στην φύση των πραγμάτων. Ωστόσο συνάμα καταρρέει και κάθε τι υπερβατικό ως προς την ανθρώπινη αυτοσυνειδησία, κάθε τι που ανήκει στην ευφάνταστη νόηση. Αν, αντίθετα, αναγορευθεί σε γενική αρχή η αυτοσυνειδησία, η οποία γνωρίζει τον εαυτό της μονάχα ως αφηρημένη γενικότητα, τότε ανοίγει ο δρόμος για τον δεισιδαίμονα και ανελεύθερο μυστικισμό. Την ιστορική απόδειξη γι' αυτό μάς την δίνει η στωική φιλοσοφία. Γιατί η αφηρημένη-γενική αυτοσυνειδησία έχει εντός της την ορμή να ζητά την αυτοεπιβεβαίωσή της στα ίδια τα πράγματα, τα οποία [ωστόσο] παρέχουν την τέτοια αυτοεπιβεβαίωση μονάχα όταν η αυτοσυνειδησία τα αρνιέται.

Ο Επίκουρος είναι, λοιπόν, ο μέγιστος Έλληνας διαφωτιστής, και τού ταιριάζει ο έπαινος τού Λουκρητίου²⁷):

Humana ante oculos foede quum vita jaceret,
 In terreis oppressa gravi sub religione,
 Quae caput a coeli regionibus ostendebat,
 Horribili super aspectu mortalibus instans:
 Primum Grajus homo mortaleis tollere contra
 Est oculos ausus, primusque obsistere contra;
 Quem nec fama Deum nec fulmina nec minitanti
 Murmure compressit coelum.....
 Quare religio pedibus subjecta vicissim
 Obteritur, nos exaequat victoria coelo.^{λ'}

Η διαφορά ανάμεσα στην δημοκρίτεια και στην επικούρεια φυσική φιλοσοφία, όπως την δείξαμε στο τέλος τού γενικού μέρους τής εργασίας μας, αναπτύχθηκε κι επιβεβαιώθηκε σε όλες τις σφαίρες τής φύσης. Η ατομιστική θεωρία, με όλες τις αντιφάσεις της, βρήκε στον Επίκουρο την διεξοδική της διατύπωση και τελειοποίηση ως φυσική επιστήμη τής αυτοσυνειδησίας (αυτοσυνειδησίας, η οποία για τον εαυτό της, ως αφηρημένη ατομικότητα, παρουσιάζεται σαν απόλυτη αρχή) ίσαμε την έσχατη συνέπεια (δηλ. την κατάλυση τής ατομικής αυτοσυνειδησίας και την συνειδητή της αντίθεση προς το Γενικό). Για τον Δημόκριτο, απεναντίας, το άτομο είναι απλώς η γενική αντικειμενική έκφραση τής εμπειρικής φυσικής έρευνας στο σύνολό της. Έτσι το άτομο παραμένει γι' αυτόν καθαρή κι αφηρημένη κατηγορία, υπόθεση, η οποία συνιστά το αποτέλεσμα τής εμπειρίας κι όχι την ενεργητική της αρχή και η οποία επομένως δεν πραγματώνεται, το ίδιο όπως κι η πραγματική έρευνα τής φύσης δεν καθορίζεται απ' αυτήν.

[ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ ΑΠΟ ΤΟ ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ]

[ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΕΜΙΚΗΣ ΤΟΥ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΕΝΑΝΤΙΟΝ ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ ΤΟΥ ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ]

[II. Η ατομική αθανασία]

[1. Για τον θρησκευτικό φεουδαλισμό. Η κόλαση τού όχλου]

Η διαπραγμάτευση τού θέματος χωρίζεται, πάλι, στην τοποθέτηση τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν, κατόπιν τῶν πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν^{λα} καὶ τέλος τῶν ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων^{λαα} ἀπέναντι στην διδασκαλία για την αθανασία τῆς ψυχῆς. Ἡδη αὐτή η διαίρεση σε πάγιες, ποιοτικές διαφορές δείχνει πόσο λίγο κατανοεῖ ο Πλούταρχος τον Επίκουρο, ο οποίος ως φιλόσοφος θεωρεῖ στην γενικότητά του το πρόβλημα τῆς ουσίας τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς.*

Για τούς ἀδίκους ο Πλούταρχος επισείει τον φόβο ως διορθωτικό μέσο κι ἔτσι δικαιώνει τον τρόπο που νιώθει για τον κάτω κόσμο η εξαρτημένη ἀπὸ τον αισθητό κόσμο συνείδηση (das sinnliche Bewusstsein). Ἐχουμε ἤδη μιλήσει γι' αὐτό το σημεῖο. Ἀπὸ την στιγμή που μέσα στον φόβο του, ἕνα φόβο εσώτερο κι

* Στην πρώτη καταγραφή τού κειμένου, ὅπως την βρίσκουμε στο τρίτο τετράδιο των προεργασιῶν (βλ. παρακ. σ. 219), ἀκολουθεῖ, μετὰ ἀπὸ ἕνα κόμμα, η φράση: κι αν, παρόλο που την προσδιορίζει ως παροδική, δεν χάνει την βεβαιότητά του για την ἡδονή, ο Πλούταρχος θάπρεπε ωστόσο να κατανοήσει, ὅτι κάθε φιλόσοφος υμνεῖ ἀθελά του μιαν ἡδονή, που παραμένει ξένη για την δική του στενοκεφαλιά.

ανεξάλειπτο, ο άνθρωπος ορίζεται ως ζώο, γίνεται αδιάφορο το πώς θα χαλιναγωγηθεί, όντας ζώο.*

Ερχόμαστε τώρα να εξετάσουμε την άποψη που πρεσβεύουν οι πολλοί, μολονότι στο τέλος βλέπουμε, ότι λίγοι δεν ανήκουν σ' αυτήν την κατηγορία — και για να πούμε την αλήθεια, όλοι (δέω λέγειν πάντας^{λβ'}) εδώ συγκαταλέγονται.

τοῖς δὲ πολλοῖς καὶ ἄνευ φόβου περὶ τῶν ἐν ἕδου ἢ περὶ τὸ μυθῶδες τῆς αἰδιότητος ἐλπίς, καὶ ὁ πόθος τοῦ εἶναι, πάντων ἐρώτων πρεσβύτατος ὢν καὶ μέγιστος, ἡδονῆς ὑπερβάλλει καὶ γλυκυθυμίας τὸ παιδικὸν ἐκείνο δέος. Σ. 1104 [B-C.c. 26]. I.c. ἢ καὶ τέκνα καὶ γυναῖκα καὶ φίλους ἀποβάλλοντες, εἶναι πον μᾶλλον ἐθέλουσι καὶ διαμένειν κακοπαθοῦντες, ἢ παντάπασιν ἐξηρησθαι καὶ διεφθάρθαι καὶ γεγενῆσθαι τὸ μηθέν. ἡδέως δὲ τῶν ὀνομάτων τοῦ μεθιστάσθαι τὸν θνήσκοντα καὶ μεταλλάττειν, καὶ ὅσα δηλοῖ μεταβολὴν ὄντα τῆς ψυχῆς, οὐ φθορὰν, τὸν θάνατον ἀκροῶνται... Σ. 1104 [C.c. 26]. I.c. [...] καὶ πρὸς τὸ ἀπόλωλε, καὶ τὸ ἀνήρηται, καὶ τὸ οὐκ ἔστι, ταρασσονται... ἢ καὶ προσεπισφάττουσιν οἱ ταυτὶ λέγοντες, ἅπαξ ἄνθρωποι γεγόναμεν, δις δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι... [Σ. 1104 E. c. 26. 27. I.c.] καὶ γὰρ τὸ παρὸν ὡς μικρόν, μᾶλλον δὲ μηδοτιοῦν πρὸς τὸ σύμπαντα ἀτιμήσαντες ἀναπόλαυστα προίενται, καὶ ὀλιγοροῦσιν ἀρετῆς καὶ πράξεως, οἷον ἐξαθυμοῦντες, καὶ καταφρονοῦντες ἑαυτῶν ὡς ἐφημέρων καὶ ἀβεβαίων καὶ πρὸς οὐδὲν ἀξιόλογον γεγονότων. τὸ γὰρ ἀναισθητὸν καὶ λυθὲν καὶ μηθέν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸ ἀναισθητοῦν, οὐκ ἀναιρεῖ τὸ τοῦ θανάτου δέος, ἀλλ' ὥσπερ ἀπόδειξιν αὐτοῦ προστίθισιν. αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστιν ὃ δέδοικεν ἢ φύσις... τὴν εἰς τὸ μὴ φρονοῦν μηδὲ αἰσθανόμενον διάλυσιν τῆς ψυχῆς, ἣν Ἐπίκουρος εἰς κενὸν καὶ ἀτόμους διασπορὰν ποιῶν, ἔτι μᾶλλον ἐκκόπτει τὴν ἐλπίδα τῆς ἀφθαρσίας· δι' ἣν ὀλίγου δέω λέγειν πάντας εἶναι καὶ πάσας προθύμους τῷ Κερβέρῳ διαδάκνεσθαι, καὶ φορεῖν εἰς τὸν ἄτρητον, ὅπως ἐν τῷ

* Στην πρώτη καταγραφή ακολουθεῖ ἡ φράση: Ἄν ἓνας φιλόσοφος δὲν θεωρεῖ ὡς τὸ πιο ἐπονείδιστο πρᾶγμα τὸ νὰ βλέπει τὸν ἄνθρωπο σα νάταν ζῶο, τότε εἶναι πια ἀδύνατο νὰ τὸν κάμεις νὰ καταλάβει κάτι.

είναι [μόνον] διαμένωσι, μηδὲ ἀναιρεθῶσι. Σ. [1104 E-]1105 [A. c. 27]. I.c.^{λγ'}

Ποιοτική διαφορά από την προηγούμενη κατηγορία στην πραγματικότητα δεν υπάρχει· ό,τι προτύτερα παρουσιαζόταν με την μορφή τού ζωικού φόβου, τώρα εμφανίζεται με την μορφή τού ανθρώπινου φόβου, την μορφή τού αισθήματος. Το περιεχόμενο μένει το ίδιο.

Λέγεται ότι η λαχτάρα τής ύπαρξης είναι η πιο παλιά αγάπη· η πιο αφηρημένη κι επομένως πιο παλιά αγάπη είναι βέβαια η φιλαυτία, η αγάπη τής ιδιαίτερης ύπαρξής μας. Ωστόσο μια τέτοια διατύπωση προδίδει πάρα πολλά, κι έτσι ανακαλείται για να περιβληθεί με μιαν εξωραϊστική λάμψη, με την επίφαση τού αισθήματος.

Όποιος, λοιπόν, χάνει γυναίκα και παιδί προτιμά να βρίσκονται κάπου, έστω κι αν περνούν άσχημα, παρά να μην υπάρχουν καθόλου. Αν το μόνο πρόβλημα εδώ ήταν η αγάπη, τότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι η γυναίκα και το παιδί ενός ατόμου καθαρότερα από παντού αλλού φυλάγονται μέσα στην καρδιά του και βρίσκουν εδώ μιαν ύπαρξη πολύ ανώτερη από την εμπειρική. Όμως τα πράγματα είναι διαφορετικά. Η γυναίκα και το παιδί υπάρχουν εμπειρικά και μόνο, εφόσον το άτομο, στο οποίο ανήκουν, υπάρχει το ίδιο εμπειρικά και μόνο. Το ότι λοιπόν το άτομο τούτο προτιμά να ξέρει πως υπάρχουν κάπου, στον χώρο ενός αισθητού κόσμου, έστω κι αν περνούν άσχημα, παρά να μην υπάρχουν πουθενά, σημαίνει μόνο και μόνο ότι το παραπάνω άτομο θέλει να διατηρήσει την συνείδηση τής δικής του εμπειρικής ύπαρξης. Ο μανδύας τής αγάπης ήταν μονάχα μια σκιά· το γυμνό εμπειρικό εγώ, η φιλαυτία, η πιο παλιά απ' όλες τις αγάπες, είναι ο πυρήνας — και ποτέ δεν βρήκε πιο χειροπιαστή και πιο εξιδανικευμένη μορφή για να ξεπεταχτεί.

Πιο ευχάριστα, νομίζει ο Πλούταρχος, ηχεί το όνομα τής αλλαγής παρά τού ανέκκλητου τέλους. Ωστόσο η αλλαγή δεν θα είναι τάχα ποιοτική, το ατομικό εγώ θα εμμένει τάχα στην ατομική του ύπαρξη, το όνομα επομένως θα είναι απλώς η αισθητή παράσταση εκείνου, το οποίο είναι [ως όνομα], κι όμως θα σημαίνει τάχα το

αντίθετο. Το πράγμα πρέπει να μην αλλάξει, παρά να τοποθετηθεί σε κάποιον σκοτεινό τόπο, η παρεμβολή μιας φανταστικής απόστασης πάει να συγκαλύψει το ποιοτικό άλμα — και κάθε ποιοτική διαφορά είναι ένα άλμα, δίχως το άλμα αυτό δεν υπάρχει το στοιχείο τού ιδεατού (Idealität).

Ο Πλούταρχος νομίζει ακόμα, ότι αυτή η συνείδηση⁴⁸

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Η διαφορά τής δημοκρατίας κι επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας σε γενικές γραμμές

II. Κρίσεις για την σχέση δημοκρατίας κι επικούρειας φυσικής

¹⁾ **Diogen. Laert.** X, 4. 'Αλλά και οί περί Ποσειδώνιον τόν Στωϊκόν και Νικόλαος και Σωτίων. . . . τὰ δὲ Δημοκρίτου περί [τῶν] ἀτόμων και 'Αριστίππου περί [τῆς] ἡδονῆς, ὡς ἴδια λέγειν ('Ἐπικούρου).

²⁾ **Cic. de nat. deor.** I, 26[, 73]. Quid est in physicis Epicuri non a Democrito? nam etsi quaedam commutavit. . . . tamen pleraque dicit eadem [. . .].

³⁾ **Id. de fin.** I, 6 [,21]. Ita, quae mutat, ea corrumpit; quae sequitur, sunt tota Democriti [. . .].

Ib. [17. 18.]. . . . in physicis, quibus maxime gloriatur, primum *totus est alienus*. Democrito adjicit, perpauca mutans, sed ita, ut ea, quae *corrigere* vult, mihi quidem *depravare* videatur. . . . in quibus sequitur Democritum, non fere labitur [. . .].

⁴⁾ **Plutarch. Colot.** (ed. Xyl.) p. 1108 [E.c.3]. [. . .] Λεοντεύς τιμᾶσθαι [. . .] φησὶ τὸν Δημόκριτον ὑπὸ 'Ἐπικούρου διὰ τὸ πρότερον ἀψασθαι τῆς ὀρθῆς γνώσεως. . . . διὰ τὸ περιπεσεῖν αὐτὸν πρότερον ταῖς ἀρχαῖς περί φύσεως. Cf. *ib.* p. 1111 [C. c. 8].

⁵⁾ (**Id.**) *de placit. philosoph.* T. V. p. 235 ed. Tauchn. [=I,3 p. 877 D]. 'Ἐπικούρος Νεοκλέους, 'Αθηναῖος, κατὰ Δημόκριτον φιλοσοφῆσας [. . .].

⁶⁾ **Id. Colot.** p. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120 sqq.

⁷⁾ **Clemens Alex. strom.** VI. p. 629 [B] ed. Col. [=VI, 2, 27, 4 p. 443 St.]. 'Αλλά και 'Ἐπικούρος παρὰ Δημοκρίτου τὰ προηγούμενα ἐσκευώρηται δόγματα [. . .].

1. Αλλά και οι οπαδοί τού Ποσειδώνιου τού Στωικού, όπως επίσης ο Νικόλαος κι ο Σωτίων... [είναι τής γνώμης] ότι ο Επίκουρος παρουσίασε ως δικές του τις διδασκαλίες τού Δημοκρίτου για τα άτομα και τού Αριστίππου για την ηδονή.

2. Υπάρχει τίποτε στην φυσική τού Επικούρου που να μην προέρχεται από τον Δημόκριτο; Γιατί, ακόμα κι αν άλλαξε μερικά πράγματα, ...όμως τα περισσότερα τα επαναλαμβάνει.

3. Έτσι, ό,τι αλλάζει το χαλάει κιόλας' ό,τι ασπάζεται, πάλι, είναι παρμένο ολοκληρωτικά από τον Δημόκριτο...

— Στην φυσική, όπου καυχιέται περισσότερο απ' οπουδήποτε αλλού, είναι πρώτα-πρώτα ολότελα αμύητος. Ακολουθεί από κοντά τον Δημόκριτο, αλλάζοντας ελάχιστα πράγματα, αλλά με τρόπο που, όπως μού φαίνεται, χαλάει ό,τι πάει να διορθώσει... σ' ό,τι ακολουθεί τον Δημόκριτο σχεδόν δεν κάνει κανένα λάθος.

4. ...ο Λεοντιεύς... λέει... πως ο Επίκουρος τιμούσε τον Δημόκριτο επειδή πρώτος αυτός άγγιξε την ορθή γνώση... επειδή πρώτος ανακάλυψε τις αρχές τής φύσης.

5. Επίκουρος, γιός τού Νεοκλή, Αθηναίος, που φιλοσόφησε ακολουθώντας τον Δημόκριτο.

7. Αλλά και ο Επίκουρος έκλεψε τις βασικές του διδασκαλίες από τον Δημόκριτο.

8) *Id.* p. 295 [B-C=I, 11, 50, 5-6 p. 33 St.]. [. . .] Βλέπετε οὖν μή τις ἔσται ὑμᾶς [ὁ] συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν⁴⁹· φιλοσοφίαν μὲν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν Ἐπικούρειον, ἧς καὶ μέμνηται ἐν ταῖς πράξεσιν τῶν Ἀποστόλων⁵⁰ ὁ Παῦλος, διαβάλλων πρόνοιαν ἀναιροῦσαν [. . .], καὶ εἰ δὴ τις ἄλλη [τὰ] στοιχεῖα ἐντετίμηκεν, μὴ ἐπιστήσασα τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τούτοις· μηδὲ ἐφαντάσθη τὸν δημιουργόν.

9) *Sext. Empir. advers. Math.* (ed. Col. Allobrog.) [I, 13, p. 54 A-C=I, 273.] Ὁ δὲ Ἐπίκουρος φωρᾶται τὰ κράτιστα τῶν δογμάτων παρὰ ποιητῶν ἀνηρπακῶς· τὸν τε γὰρ ὄρον τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν, ὅτι ἡ παντός ἐστι τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ἐξ ἐνός στίχου δέδεικται λαβῶν·

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο.⁵¹

τὸν δὲ θάνατον, ὅτι οὐδὲν ἐστι πρὸς ἡμᾶς, Ἐπίχαρμος αὐτῷ προσμεμήνυκεν, εἰπὼν·

ἀποθανεῖν ἢ τεθνάναι οὐ μοι διαφέρει.⁵²

ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων ἀναισθητεῖν, παρ' Ὀμήρου κέκλοφε, γράφοντος·

κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων.⁵³

10) *Lettre de [Mr.] Leibniz à Mr. Des Maizeaux, contenant [quelques] éclaircissements sur l'explication etc.* [In: *Opera omnia.*] p. 66 [et 67]. V.2. éd. Dutens.

11) *Plutarch. Colot.* p. 1111 [A. B. c. 8]. Ἐγκλητέος οὖν ὁ Δημόκριτος, οὐχὶ τὰ συμβαίνοντα ταῖς ἀρχαῖς ὁμολογῶν, ἀλλὰ λαμβάνων ἀρχάς, αἷς ταῦτα συμβέβηκεν. . . . εἰ μὲν οὖν τὸ οὐ λέγειν τοιοῦτόν ἐστιν, οὐχ ὁμολογεῖ[ν], (Ἐπίκουρος) τῶν εἰθισμένων τι ποιεῖ. καὶ γὰρ τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν, εὐσέβειαν ἀπολιπεῖν λέγει· καὶ τῆς ἡδονῆς ἕνεκα τὴν φιλίαν ἀναιρούμενος, ὑπὲρ τῶν φίλων τὰς μεγίστας ἀλγηδόνας ἀναδέχασθαι· καὶ τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον ὑποτίθεσθαι, τὸ δὲ ἄνω καὶ κάτω μὴ ἀναιρεῖν.

III. Δυσκολίες που αντιμετωπίζει ἡ [θέση για τὴν] ταυτότητα τῆς δημοκρατείας καὶ τῆς επικούρειας φυσικῆς φιλοσοφίας

1) *Aristot. de anima* I [2, 5]. p. 8. (ed. Trendel.) [404a 27-29.] Ἐκεῖνος (sc. Δημόκριτος) μὲν γὰρ ἀπλῶς, ταυτόν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον [. . .].

2) *Id. Metaphys.* [III sive] IV, 5 [1009b 11-18]. Διὸ Δημόκριτος γέ φησιν, ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθές, ἢ ἡμῖν [γ'] ἄδηλον. Ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἰσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἰσθησιν, ἐξ ἀνάγκης ἀληθές εἶναι φασιν. Ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος, καὶ τῶν ἄλλων, ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγέ-

8. Έχετε λοιπόν το νου σας μήπως και σάς αιχμαλωτίσει κανένας με την φιλοσοφία και με κούφια ξεγελάσματα, πούναι σύμφωνα με ανθρώπινες διδασκαλίες κι εγκόσμια δεδομένα, αλλ' άσχετα με τον Χριστό· αυτά τα λέει ο Παύλος θέλοντας να κατηγορήσει όχι κάθε φιλοσοφία ανεξάρτητα, παρά μονάχα την επικουρεία, που την αναφέρει και στις Πράξεις των Αποστόλων, γιατί αυτή αρνιέται την θεία πρόνοια... και επίσης οποιαδήποτε άλλη φιλοσοφία εξυψώνει τα φυσικά στοιχεία χωρίς να προτάσσει την ποιητική τους αιτία και να αναλογίζεται τον δημιουργό.

9. Όσο για τον Επίκουρο, τον συλλαμβάνουμε νάχει αρπάξει τις καλύτερες διδασκαλίες του από τούς ποιητές· γιατί τον ορισμό τής μέγιστης ηδονής, ότι δηλ. είναι η απαλλαγή από κάθε πόνο, τον έχει πάρει, όπως έχει δειχτεί, από ένα στίχο:

μα σαν πια καταλάγιασε η λαχτάρα τού πιστού και τού φαγιού.

Το ότι πάλι ο θάνατος δεν σημαίνει τίποτε για μάζ, τού το ενέπνευσε ο Επίχαρμος, που είπε:

είτε πέθανα είτε έχω πεθάνει, το ίδιο μού κάνει.

Επίσης, το ότι τα σώματα, όταν πια δεν έχουν μέσα τους ζωή, δεν αισθάνονται και τίποτε, το έκλεψε από τον Όμηρο, που γράφει:

γιατί παιδεύει τ' αναισθητο χώμα, αφρίζοντας από μανία.

10. Επιστολή τού [Κου] Leibniz στον Κο Des Maizeaux, που περιέχει [μερικές] διευκρινίσεις για την εξήγηση κτλ. [Άπαντα]... εκδ. Dutens.

11. Ο Δημόκριτος πρέπει λοιπόν να κατηγορηθεί όχι επειδή δέχεται ανοιχτά τις συνέπειες των αρχών του, παρά επειδή δέχεται αρχές που έχουν τέτοιες συνέπειες ... αν λοιπόν το νόημα τού να μη λέγεται κάτι είναι ότι αυτό [σιωπηρά] απορρίπτεται, τότε (ο Επίκουρος) κάνει κάτι τι από τα συνηθισμένα του. Γιατί απορρίπτει την θεία πρόνοια, όμως λέει ότι αφήνει απείραχτη την ευσέβεια· από την μια παίρνει το μέρος τής φιλίας για τις ηδονές που δίνει κι από την άλλη είναι πρόθυμος να υποστεί τούς μεγαλύτερους πόνους για χάρη των φίλων· δέχεται την απειρία τού σύμπαντος, όμως δεν απορρίπτει το άνω και το κάτω [ως συμβατικά σημεία προσανατολισμού].

III

1. Εκείνος (δηλ. ο Δημόκριτος) θεωρεί το δίχως άλλο ψυχή και νου για το ίδιο πράγμα· γιατί αλήθεια είναι το φαινόμενο...

2. Γι' αυτό κι ο Δημόκριτος ισχυρίζεται ότι είτε τίποτε δεν είναι αληθινό είτε παραμένει κρυμμένο, από εμάς τουλάχιστο. Γενικά, [οι φιλόσοφοι αυτοί] είναι αναγκασμένοι να θεωρήσουν ως αλήθεια τα φαινόμενα όπως τα παρουσιάζει η αίσθηση, επειδή δέχονται ότι η φρόνηση είναι αίσθηση κι η αίσθηση αλλοίωση. Από τέτοιες προϋποθέσεις ξεκινώντας έκαμαν το λάθος να

νηνται ἔνοχοι. Καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν.

Ἡ ἀντίφραση, ἄλλωστε, ἐκφράζεται στὴν ἴδιαν αὐτὴ περικοπὴ τῶν «Μετά τα Φυσικά».*

3) **Diogen. Laert.** IX, 72. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης καὶ Δημόκριτος κατ' αὐτοὺς σκεπτικῶς τυγχάνουσιν. [...] Δημόκριτος καὶ πάλιν, αἰτίη δ' οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.

4) **Cf. Ritter, Gesch. d. alt. Philos.** T. I. 579 ff. [2η βελτ. ἐκδ. 1836, 619 ff.].

5) **Diogen. Laert.** IX, [43-]44. Δοκεῖ δὲ αὐτῷ (sc. Δημοκρίτῳ) τάδε· ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων ἀτόμους καὶ κενόν· τὰ δ' ἄλλα πάντα νενομίσθαι, δοξάζεσθαι.

6) **Id. ib** 72. Δημόκριτος δὲ τὰς ποιότητας ἐκβαλὼν· ἵνα φησὶ, Νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ θερμὸν· αἰτίη δὲ ἄτομα καὶ κενόν.

7) **Simplic. Schol. ad Aristot.** (coll. **Brandis**) p. 488 [a 30-32 = CAG VII p. 295, 12-14]. [...] φύσιν μέντοι μίαν ἐξ ἐκείνων κατ' ἀλήθειαν, οὐδ' ἦντινα οὖν γενεῶν (sc. Δημόκριτος)· κομιδῆ γὰρ εὐθες εἶναι τὰ δύο ἢ τὰ πλείονα γίνεσθαι ἂν ποτε ἔν.

P. 514 [a 9-10. 10-12 = CAG VII p. 609, 22. 23-24]. [...] καὶ διὰ τοῦτο οὐδ' ἐξ ἐνὸς πολλὰ γίνεσθαι ἔλεγον (sc. Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος) οὔτε ἐκ πολλῶν ἐν κατ' ἀλήθειαν συνεχές, ἀλλὰ τῇ συμπλοκῇ τῶν ἀτόμων ἕκαστον ἐν δοκεῖ γίνεσθαι.

8) **Plutarch. Colot.** p. 1111 [A. c. 8]. [...] τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ (sc. Δημοκρίτου) καλουμένας [...].

9) **Cf. Aristot.** l.c.

10) **Diogen. Laert.** X, 121 [b Long]. [...] δογματιεῖν τε (sc. σοφόν), καὶ οὐκ ἀπορήσειν.

11) **Plutarch. Colot.** p. 1117 [F. c. 19]. ἐν γὰρ ἔστι τῶν Ἐπικούρου δογμάτων τὸ μηδὲν ἀμεταπίεστως πεπεῖσθαι μηδένα, πλὴν τὸν σοφόν.

12) **Cic. de nat. deor.** I, 25 [, 70]. [...] *omneis sensus veri nuntios dixit* (sc. Epicurus) esse [...].

Cf. Id. de fin. I, 7 [, 22].

(**Plutarch.**) *de placit. philosoph.* IV. p. 287 [=IV, 8 p. 899 F]. Ἐπίκουρος πᾶσαν αἰσθησιν καὶ πᾶσαν φαντασίαν ἀληθῆ [...].

13) **Diogen. Laert.** X, 31. Ἐν τοίνυν τῷ κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος, κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη Οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι. 32. Οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἰσθησις τὴν ὁμοιογενῆ, διὰ τὴν ἰσοσθένειαν· οὔθ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴν ἀνομοιογενῆ. Οὐ

* Ἡ φράση ἔχει προστεθεῖ ἀπὸ τοῦ Marx στο περιθώριο.

ενστερνιστούν παρόμοιες αντιλήψεις ο Εμπεδοκλής κι ο Δημόκριτος, αλλά και όλοι οι άλλοι, θα λέγαμε. Μάλιστα ο Εμπεδοκλής λέει πως η μεταβολή τής έξης συνεπάγεται την μεταβολή τής φρόνησης.

3. Αλλά και ο Ξενοφάνης, ο Ζήνων ο Ελεάτης και ο Δημόκριτος είναι κατά την γνώμη τους σκεπτικοί... Ο Δημόκριτος [λέει]... επίσης: στην πραγματικότητα δεν γνωρίζουμε τίποτε· η αλήθεια βρίσκεται [κρυμμένη] στα βάθη.

4. Πρβλ. Ritter, Ιστ[ορία] τ[ής] αρχ[αίας] φιλοσ[οφίας]...

5. Αυτός (δηλ. ο Δημόκριτος) πρεσβεύει τα εξής: αρχές των πάντων είναι τα άτομα και το κενό· όλα τ' άλλα είναι προϊόντα υποκειμενικών αντιλήψεων και δοξασιών.

6. Ο Δημόκριτος απορρίπτει τις ποιότητες [των σωμάτων] και λέει: κατά σύμβαση [και συνήθεια] υπάρχει το ψυχρό, κατά σύμβαση [και συνήθεια] υπάρχει και το θερμό· στην πραγματικότητα όμως υπάρχουν άτομα και κενό.

7. Στην πραγματικότητα όμως (ο Δημόκριτος) δεν παράγει από εκείνα κάποιο ενιαίο φυσικό αντικείμενο· γιατί είναι ολότελα ανόητο ότι δυο ή περισσότερα πράγματα μπορούν ποτέ να γίνουν ένα.

— ...και γι' αυτό έλεγαν (ο Δημόκριτος κι ο Λεύκιππος) ότι ούτε από ένα πράγμα γίνονται πολλά... ούτε κι από πολλά ένα αληθινά συνεχές [κι αδιαχώριστο], παρά το κάθε τι δίνει την εντύπωση, ότι γίνεται ένα, χάρη στην συμπλοκή των ατόμων.

8. ...τα άτομα, που αυτός (ο Δημόκριτος) τα ονομάζει ιδέες.

10. ...(ο σοφός) θα [πρέπει να] υιοθετήσει στάση δογματική κι όχι απορητική [σκεπτική].

11. Μια από τις διδασκαλίες τού Επικούρου είναι ότι κανείς δεν πείθεται αμετάκλητα για κάτι εκτός από τον σοφό.

12. ... (ο Επίκουρος) λέει ότι όλες οι αισθήσεις είναι αγγελιαφόροι τής αλήθειας...

— Ο Επίκουρος θεωρεί αληθινή κάθε αίσθηση και κάθε φαντασία...

13. Στον Κανόνα του ο Επίκουρος λέει ότι κριτήρια τής αλήθειας είναι οι αισθήσεις, τα προϋπάρχοντα νοητικά σχήματα και τα πάθη· ... δεν υπάρχει κάτι τι ικανό να τις ανασκευάσει. 32. Γιατί ούτε η ομοιογενής αίσθηση μπορεί ν' ανασκευάσει την ομοιογενή, αφού κι οι δυο τους αξίζουν το ίδιο, ούτε κι η ανομοιογενής την ανομοιογενή, αφού η κάθε μια τους κρίνει διαφορετικό αντικείμενο, ούτε και η μια την άλλη, αφού με όλων την βοήθεια αντιλαμβανόμαστε. 'Όμως ούτε κι η νοητική λειτουργία [μπορεί να τις ανασκευάσει]· γιατί η νοητική λειτουργία ολόκληρη εξαρτάται από τις αισθήσεις.

γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσι κριτικαί. Οὐθ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν· πάσαις γὰρ προσέχομεν. Οὔτε μὴν ὁ λόγος· πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.

14) **Plutarch. Colot.** l.c. [p. 1110 E. F-1111 A.B. c. 8]. Τὸ γὰρ νόμῳ χροίην εἶναι, καὶ νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ σύγκρισιν⁵⁴ τὰς ἀτόμους εἰρημένον φησὶν ὑπὸ Δημοκρίτου ταῖς αἰσθήσεσι. . . . πρὸς τοῦτον ἀντειπεῖν μὲν οὐδὲν ἔχω τὸν λόγον, εἰπεῖν δὲ, ὅτι ταῦτα τοῦ Ἐπικούρου δογμάτων οὕτως ἀχώριστά ἐστὶν ὡς τὸ σχῆμα καὶ τὸ βᾶρος αὐτοὶ τῆς ἀτόμου λέγουσιν. Τί γὰρ λέγει Δημοκρίτος; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος, ἀτόμους τε καὶ διαφόρους, ἔτι δὲ ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένους, ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλαις, ἢ συμπέσωσιν, ἢ περιπλακῶσι φαίνεσθαι τῶν ἀθροίζομένων τὸ μὲν ὕδωρ, τὸ δὲ πῦρ, τὸ δὲ φυτόν, τὸ δὲ ἄνθρωπον· εἶναι δὲ πάντας τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ καλουμένας, ἕτερον δὲ μὴθὲν, ἐκ μὲν γὰρ τοῦ μὴ ὄντος οὐκ εἶναι γένεσιν· ἐκ δὲ τῶν [ὄντων] μὴθὲν ἂν γίνεσθαι, τῷ μῆτε πάσχειν, μῆτε μεταβάλλειν τὰς ἀτόμους ὑπὸ στερρότητος, ὅθεν οὔτε χροῖαν ἐξ ἀχρώστων, οὔτε φύσιν ἢ ψυχὴν ἐξ ἀποίων. . . . ὑπάρχειν. Ἐγκλητέος οὖν ὁ Δημοκρίτος, οὐχὶ τὰ συμβαίοντα ταῖς ἀρχαῖς ὁμολογῶν, ἀλλὰ λαμβάνων ἀρχὰς, αἷς ταῦτα συμβέβηκεν. . . . ὁ Ἐπίκουρός φησιν, ἀρχὰς μὲν ὑποτιθεσθαι τὰς αὐτάς, οὐ λέγειν δὲ νόμῳ χροίην. . . . καὶ τὰς ἄλλας ποιότητας.

15) **Cic. de fin.** I, 6[20]. *Sol* Democrito magnus videtur, quippe homini erudito in geometriaque perfecto; huic (sc. Epicuro) bipedalis fortasse; tantum enim esse censet, quantus videtur [...]. Cf. (**Plutarch.**) *de placit. philosoph.* II. p. 265 [=II, 21 p. 890 C].

16) **Diogen. Laert.** IX, 37. Τὰ γὰρ φυσικὰ καὶ τὰ ἠθικὰ, ἀλλὰ καὶ τὰ μαθηματικὰ καὶ τοὺς ἐγκυκλίους λόγους καὶ περὶ τεχνῶν πᾶσαν εἶχεν (sc. Δημοκρίτος) ἐμπειρίαν.

17) Cf. **Diogen. Laert.** [IX], § 46 [-49].

18) **Euseb. Praepar. evang.** X. p. 472 [A-B=X, 4, 23-24 Mr.]. Καὶ ποῦ σεμνυόμενος περὶ ἑαυτοῦ φησὶν (sc. Δημοκρίτος), „ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἑμαυτὸν ἀνθρώπων πλείστην γῆν διεπλανησάμην, ἱστορέων τὰ μήκιστα, καὶ ἀέρας [τε] καὶ γαίας πλείστας εἶδον, καὶ λογίων ἀνδρῶν πλείστων ἐπήκουσα· καὶ γραμμένων συνθέσις μετ' ἀποδείξεως οὐδεὶς, καὶ μὲ, παρήλλαξεν οὔτε Αἰγυπτίων οἱ καλούμενοι Ἀρσιπεδονάπται, οἱς ἐπὶ πᾶσιν ἐπ' ἔτεα ὀγδοήκοντα ἐπὶ ξένης ἐγενήθην“. Ἐπῆλθε γὰρ καὶ οὗτος Βαβυλωνά τε καὶ τὴν Περσίδα καὶ Αἴγυπτον, τοῖς [τε] Αἰγυπτίοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων.

19) **Diogen. Laert.** IX, 35. Φησὶ δὲ Δημήτριος ἐν ὁμωνύμοις, καὶ Ἀντισθένης ἐν διαδοχαῖς, ἀποδημῆσαι αὐτὸν (sc. Δημοκρίτον) καὶ εἰς Αἴγυπτον πρὸς τοὺς ἱερέας, γεωμετρίαν μαθησόμενον, καὶ πρὸς Χαλδαίους εἰς τὴν Περσίδα καὶ εἰς τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν γενέσθαι. Τοῖς τε Γυμνοσοφισταῖς φασὶ τινες συμμίξει αὐτὸν ἐν Ἰνδίᾳ, καὶ εἰς Αἰθιοπίαν ἔλθεῖν.

20) **Cic. Quaest. Tusc.** V, 39 [114]. Democritus, luminibus amissis, Atque hic vir, impediri animi etiam aciem adspectu oculorum

14. Αυτό που είπε ο Δημόκριτος, ότι δηλ. το χρώμα, το γλυκύ και τα σύνθετα σώματα υπάρχουν κατά [συνήθεια και] σύμβαση [, ενώ στην πραγματικότητα υπάρχουν μονάχα το κενό και] τα άτομα, [έρχεται σε αντίθεση με] τις αισθήσεις, λέει [ο Κωλώτης]... Σ' αυτό δεν έχω να αντείπω τίποτε, όμως παρατηρώ, ότι τα παραπάνω συνδέονται εξίσου αχώριστα με τις διδασκαλίες τού Επικούρου όσο και το σχήμα με το βάρος τού ατόμου, καταπώς λένε οι ίδιοι. Γιατί τί λέει ο Δημόκριτος; ότι στο κενό πλανιούνται διασκορπισμένες ουσίες άπειρες ως προς τον αριθμό, άτομες και διαφορετικές, κι επιπλέον δίχως ιδιότητες και πάθη· κι όταν συμπλησιασούν ή συναντηθούν ή συμπλακούν, τότε, από τα όσα σχηματίζονται έτσι, άλλα φαίνονται για νερό, άλλα για φωτιά, άλλα για φυτό, κι άλλα για άνθρωπος· όλα όμως είναι άτομα (που αυτός τ' αποκαλεί ιδέες) και τίποτε άλλο, γιατί από το μη ον δεν υπάρχει γένεση· κι από τα όντα, πάλι, τίποτε δεν γίνεται, εφόσον η στερεότητα των ατόμων τα εμποδίζει και να πάθουν κάτι και να μεταβληθούν· γι' αυτό και δεν γεννιέται ούτε χρώμα από άχρωμα πράγματα ούτε και φύση ή ψυχή από πράγματα δίχως ποιότητες... Ο Δημόκριτος πρέπει λοιπόν να κατηγορηθεί όχι επειδή δέχεται ανοιχτά τις συνέπειες των αρχών του, παρά επειδή δέχεται αρχές που έχουν τέτοιες συνέπειες... Ο Επίκουρος λέει ότι δέχεται τις ίδιες αρχές, όμως δεν ισχυρίζεται ότι το χρώμα... κι οι άλλες ποιότητες υπάρχουν μονάχα κατά σύμβαση.

15. Ο ήλιος φαίνεται μεγαλύτερος στον Δημόκριτο, επειδή βέβαια είναι άνθρωπος μορφωμένος και τέλειος στη γεωμετρία· σε τούτον (δηλ. στον Επίκουρο) [φαίνεται νάναι] περίπου δυο πόδια μεγάλος, γιατί κρίνει ότι είναι τόσο μεγάλος όσο φαίνεται...

16. (ο Δημόκριτος) κατείχε τέλεια την φυσική, την ηθική, αλλά και τα μαθηματικά και την εγκύκλια μόρφωση και τις τέχνες.

18. (ο Δημόκριτος) λέει κάπου, μιλώντας με καμάρι για τον εαυτό του: «απ' όλους τούς συγχρόνους μου εγώ γύρισα το μεγαλύτερο μέρος τού κόσμου, ερευνώντας τα πιο απόμακρα πράγματα· είδα τούς πιο πολλούς ουρανοί και τις περισσότερες χώρες κι άκουσα τούς περισσότερους σοφούς· και στην τέχνη των γεωμετρικών σχημάτων με τις αποδείξεις τους κανένας δεν με ξεπέρασε, ούτε κι οι λεγόμενοι Αρσιπεδονάπτες των Αιγυπτίων, που όλους τούς επισκέφθηκα στην ξένη τους πατρίδα, όντας τώρα πια κοντά ογδοντάρης». Γιατί έφτασε ίσαμε την Βαβυλώνα, την Περσία και την Αίγυπτο, μαθητεύοντας κοντά στους Αιγύπτιους και στους ιερείς [τους].

19. Ο Δημήτριος στα Ομώνυμα και ο Αντισθένης στις Διαδοχές αφηγούνται ότι (ο Δημόκριτος) ταξίδεψε και στην Αίγυπτο για να βρεί τούς ιερείς και να μάθει την γεωμετρία· κι ακόμα, ότι πήγε και στους Χαλδαίους, στην Περσία, και στην Ερυθρά Θάλασσα. Μερικοί λένε ότι αντάμωσε και τούς Γυμνοσοφιστές στις Ινδίες, κι ότι έφτασε ίσαμε την Αιθιοπία.

20. Ο Δημόκριτος, έχοντας χάσει το φως του... Και ο άνδρας τούτος νόμιζε, ότι τού πνεύματός του η οξύτητα παρεμποδιζόταν από την όραση

arbitrabatur, et, quum alii saepe, quod ante pedes esset, non viderent, ille infinitatem [omnem] peregrinabatur, ut nulla in extremitate consisteret.

Id. de fin. V, 27 [=V, 29, 87 Sch.]. [...] Democritus.... qui.... dicitur oculis se privasse, certe *ut quam minime animus a cogitationibus abduceretur* [...].

²¹⁾ **Luc. Ann. Senec. Op.** II. epist. oct. [,7]. p. 24. (ed. Amstel. 1672.) Adhuc Epicurum replicamus.... Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas. Non differtur in diem, qui se illi subiecit et tradidit; statim circumagitur. Hoc enim ipsum, philosophiae servire, libertas est.

²²⁾ **Diogen. Laert.** X, 122. Μήτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. Οὔτε γάρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν, οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν. Ὁ δὲ λέγων, ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὄραν, ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὄραν, δμοίος ἐστὶ τῷ λέγοντι, πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὄραν, ἢ μηκέτι εἶναι. Ὡστε φιλοσοφητέον καὶ γέροντι καὶ νέῳ [τῷ μὲν], ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς, διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων· τῷ δὲ, ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ᾗ, διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων. Cf. **Clemens Alex.** IV. p. 501 [C-D=IV, 8, 69, 2-4 p. 279 St.].

²³⁾ **Sext. Empir. advers. Math.** p. 1 [A-B=I,1]. Τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρῃσιν κοινότερον μὲν διατεθεῖσθαι δοκοῦσιν οἱ [...] περὶ τὸν Ἐπίκουρον καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Πύρρωνος οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς διαθέσεως, ἀλλ' οἱ μὲν περὶ τὸν Ἐπίκουρον, ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν [...].

²⁴⁾ **Id.** [I, 2.] p. 11 [A-B=I, 49]. [...] ἐν οἷς θετέον καὶ τὸν Ἐπίκουρον, εἰ καὶ δοκεῖ [τοῖς] ἀπὸ [τῶν] μαθημάτων διεχθραίνειν.

Id. [I, 13.] p. 54 [A=I, 272]. [...] τοὺς.... γραμματικῆς κατηγόρους, Πύρρωνά τε καὶ Ἐπίκουρον [...].

Cf. **Plutarch. de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.** p. 1094 [D-E. c. 12].

²⁵⁾ **Cic. de fin.** I, 21 [, 72]. Non ergo Epicurus ineruditus, sed ii indocti, qui, quae pueros non didicisse turpe est, ea putent usque ad senectutem esse discenda.

²⁶⁾ **Diogen. Laert.** X, 13. Τοῦτον (sc. Ἐπίκουρον) Ἀπολλόδωρος ἐν χρονικοῖς Λυσιφάνους ἀκοῦσαι φησὶ καὶ Πραξιφάνους· αὐτὸς δὲ οὐ φησιν, ἀλλ' ἑαυτοῦ, ἐν τῇ πρὸς Εὐρύδικον ἐπιστολῇ.

Cic. de nat. deor. I, 26 [, 72]. [...] quum quidem gloriaretur (sc. Epicurus), [...] se magistrum habuisse nullum, quod et non praedicanti tamen facile [...] crederem [...].

²⁷⁾ **Senec. epist.** 52 [, 3]. p. [176 et] 177. Quosdam, ait Epicurus, ad veritatem sine ullius adiutorio contendere; ex iis se fecisse sibi ipsum

των ματιών του, κι ενώ άλλοι συχνά δεν έβλεπαν ό,τι βρισκόταν μπροστά στα πόδια τους, εκείνος πλανιόταν μέσα στο άπειρο [ολόκληρο], χωρίς να σταματά σε κάποια άκρη.

— ... Ο Δημόκριτος... που... λέγεται ότι έβγαλε μοναχός του τα μάτια του, σίγουρα για να αποσπάται όσο το δυνατό λιγότερο ο νους του από τις σκέψεις του...

21. Ίσαμε τώρα ακόμα διαβάζω και ξαναδιαβάζω τον Επίκουρο... Πρέπει να υπηρετείς την φιλοσοφία, για να βρεις την αληθινή ελευθερία. Δεν περιμένει, όποιος τής υποτάχθηκε και τής παραδόθηκε· γιατί παρευθύς απελευθερώνεται. Γιατί ελευθερία δεν είναι τίποτε άλλο παρά το να υπηρετείς την φιλοσοφία.

12. Μήτε να αργεί κανείς να φιλοσοφήσει, όταν είναι νέος, μήτε και να κουράζεται, όταν πια γεράσει. Γιατί κανένας δεν είναι ανώριμος, και κανένας υπερώριμος, προκειμένου να βρεί την ψυχική του υγεία. Κι όποιος λέει ή ότι ακόμα δεν ήρθε η ώρα να φιλοσοφήσει ή ότι πέρασε, αυτός μοιάζει με κάποιον που λέει ότι η ώρα να κερδίσει την ευδαιμονία ή δεν ήρθε ακόμα ή πέρασε. Πρέπει λοιπόν να φιλοσοφεί και ο γέρος και ο νέος· ο πρώτος, για να παραμένει και στα γηρατειά του νέος σε αγαθά χάρη στην καλοτυχιά τής προηγούμενης ζωής του· κι ο δεύτερος, για νάναι νέος και ηλικιωμένος συνάμα, χάρη στην αφοβία του μπροστά στο μέλλον.

23. Την αντίθεση προς τούς εκπροσώπους τής επιστήμης φαίνεται να την συμερίζονται οι... οπαδοί τού Επικούρου και τού Πύρρωνα, όμως όχι για τούς ίδιους λόγους· οι Επικουρείοι, επειδή οι επιστήμες δεν συμβάλλουν τίποτε στην τελείωση τής σοφίας...

24. ... σ' αυτούς πρέπει να συμπεριληφθεί κι ο Επίκουρος, αν και μοιάζει να εχθρεύεται τούς εκπροσώπους των επιστημών.

— ... τούς επικριτές τής γραμματικής, τον Πύρωνα και τον Επίκουρο.

Πρβλ. Πλούταρχο, Για το ότι δεν μπορεί να ευτυχήσει κανείς ακολουθώντας τον Επίκουρο...

25. Δεν ήταν λοιπόν ο Επίκουρος αγράμματος, παρά αμόρφωτος [είναι] όποιος νομίζει ότι όσα είναι ντροπή να μην τα ξέρουν ακόμη και τα παιδιά, πρέπει να τα μαθαίνει κανείς ως τα γηρατειά του.

26. Ο Απολλόδωρος λέει στα Χρονικά του, ότι (ο Επίκουρος) μαθήτευσε κοντά στον Λυσιφάνη και στον Πραξιφάνη· ο ίδιος όμως δεν λέει κάτι τέτοιο, παρά στην επιστολή του προς Ευρύδικο χαρακτηρίζεται ως αυτοδιδάκτος.

— ... γιατί καυχιόταν (ο Επίκουρος) ότι δεν είχε κανένα δάσκαλο, πράγμα που εύκολα θα πίστευα, ακόμα κι αν δεν το διαλαλούσε...

27. Μερικοί, λέει ο Επίκουρος, αγωνίζονται για την αλήθεια δίχως την βοήθεια κανενός· ανήκοντας σ' αυτούς, βρήκε ο ίδιος τον δρόμο του μοναχός

viam. Hos maxime laudat, quibus ex se impetus fuit, qui se ipsi protulerunt. Quosdam indigere ope aliena, non ituros, si nemo praecesserit, sed bene secuturos. Ex his Metrodorum ait esse. Egregium hoc quoque, sed secundae sortis ingenium.

²⁸⁾ **Diogen. Laert. X, 10.** Καὶ χαλεπωτάτων δὲ καιρῶν κατασχόντων τῆνικαῦτα τὴν Ἑλλάδα, αὐτόθι καταβιώναι, δις ἢ καὶ τρις ἐπὶ τοὺς περὶ τὴν Ἰωνίαν τόπους διαδραμόντα πρὸς τοὺς φίλους, οἳ καὶ πανταχόθεν πρὸς αὐτὸν ἀφικνοῦντο, καὶ συνεβίουν αὐτῷ ἐν τῷ κήπῳ, καθά φησι καὶ Ἀπολλόδωρος· ὃν καὶ ὀγδοήκοντα μῶν πρίασθαι.

²⁹⁾ **Id. X, 15.** Ὅτε καὶ φησιν Ἑρμιππος ἐμβάντα αὐτὸν εἰς πύελον χαλκῆν, κεκραμένην ὕδατι θερμῷ, καὶ αἰτήσαντα ἄκρατον ροφήσαι. § 16. Τοῖς τε φίλοις παραγγειλαντα τῶν δογμάτων μεμνησθαι, [οὕτω] τελευτήσαι.

³⁰⁾ **Cic. de fato 10 [22. 23].** [...] Epicurus [...] vitari fati necessitatem [...], Democritus [...] accipere maluit, necessitate omnia fieri [...].

Cic. de nat. deor. I, 25 [69]. [...] invenit, quomodo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat [...].

Euseb. Praepar. evang. I. p. 23 sq. [23 D-24 A=I, 8, 7 Mr.] Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης. . . . ἄνωθεν δὲ ὄλως ἐξ ἀπίρου χρόνου προκατέχεσθαι τῇ ἀνάγκῃ πάνθ' ἀπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ὄντα καὶ ἐσόμενα.

³¹⁾ **Aristot. de gener. an. V, 8 [789b 2-3].** Δημόκριτος. . . . πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην.

³²⁾ **Diogen. Laert. IX, 45.** Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὐσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει (sc. Δημόκριτος).

³³⁾ **(Plutarch.) de placit. philosoph. I. p. 252 [=I, 25 p. 884 E].** Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν αὐτὴν δ' εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν.

³⁴⁾ **Stob. eclog. phys. I, 8 [p. 10, 52-58=I, 4, 7c p. 72 W.]** Παρμενίδου καὶ Δημοκρίτου· οὗτοι πάντα κατ' ἀνάγκην τὴν δ' αὐτὴν εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν [, καὶ κοσμοποιόν]. Λευκίππου· πάντα κατ' ἀνάγκην τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἰμαρμένην. Λέγει γὰρ. . . . οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.

³⁵⁾ **Euseb. Praepar. evang. VI. p. 257 [D=VI, 7, 18 Mr.]** [...] Εἰμαρμένη πεπρωμένη. . . . τῷ (sc. Δημοκρίτῳ) δὲ ἐκ τῆς τῶν μικρῶν ἐκείνων σωμάτων, τῶν φερομένων κάτω, καὶ ἀναπαλλομένων ἄνω, καὶ περιπλεκόμενων καὶ διαλυομένων καὶ δισταμένων καὶ παρατιθεμένων ἐξ ἀνάγκης.

³⁶⁾ **Stob. eclog. eth. II [4. p. 198, 25-26=II, 8, 16 p. 156 W.]** Ἄνθρωποι τύχης εἰδῶλον ἐπλάσαντο, πρόφασιν ἰδίης ἀβουλῆς· βαιῆ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται [...].

³⁷⁾ **Euseb. Praepar. evang. XIV. p. 782 [A-B=XIV, 27, 4-5 Mr.]** [...] καὶ τὴν τύχην τῶν μὲν καθόλου καὶ τῶν θείων δέσποιναν ἐφιστάς (sc. Δη-

του. Πιο πολύ απ' όλους επαινεί όσους έχουν μέσα τους την ορμή να πάνε μπροστά και πρόκοψαν μοναχοί τους. Άλλοι χρειάζονται την ξένη βοήθεια και δεν θα προχωρούσαν, αν δεν πήγαινε κανένας μπροστά τους, όμως θ' ακολουθούσαν το δίχως άλλο. Σ' αυτούς ανήκει ο Μητρόδωρος, όπως λέει. Ενα τέτοιο πνεύμα είναι κι αυτό πολύ καλό, όμως δεύτερης κατηγορίας.

28. Και μολοντί η Ελλάδα περνούσε τότε καιρούς δυσκολότατους, εκείνος ζούσε εδώ συνεχώς, και πήγε μονάχα δυο ή τρεις φορές στην Ιωνία για να βρει τούς φίλους του, που άλλωστε έρχονταν από παντού κοντά του και ζούσαν μαζί του στον κήπο, σύμφωνα με τα όσα αφηγείται κι ο Απολλόδωρος τον κήπο τον αγόρασε στην τιμή των ογδόντα μινων.

29. Όπως αφηγείται ο Έρμιππος, μπήκε τότε σε μια χάλκινη σκάφη γεμάτη ζεστό νερό, και ζήτησε άκρατον οίνο, που τον ήπιε. § 16. Κι αφού παράγγειλε στους φίλους να μη λησιμονήσουν τις διδασκαλίες του, πέθανε.

30. ... ο Επίκουρος [πίστευε], ότι μπορούμε να ξεφύγουμε από την αναγκαιότητα τής ειμαρμένης, ο Δημόκριτος ...προτιμούσε την άποψη, ότι τα πάντα γίνονται με αναγκαιότητα...

— ... βρήκε, με ποιόν τρόπο να ξεφύγει από την αναγκαιότητα, πράγμα που προφανώς ο Δημόκριτος δεν είχε σκεφτεί...

— ... ο Δημόκριτος ο Αβδηρίτης [νόμιζε] ...ότι τα πάντα ανεξάρτητα, τα περασμένα, τα τωρινά και τα μέλλοντα, τα διέπει η αναγκαιότητα εξαρχής κι από χρόνο άπειρο.

31. Ο Δημόκριτος... ανάγει τα πάντα στην αναγκαιότητα.

32. Όλα γίνονται σύμφωνα με την αναγκαιότητα, κι αιτία τής γένεσης των πάντων είναι η δίνη, την οποία ονομάζει αναγκαιότητα.

33. Ο Παρμενίδης κι ο Δημόκριτος [λένε πως] τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με την αναγκαιότητα, η οποία είναι ταυτόχρονα ειμαρμένη, δίκη, πρόνοια και κοσμοποιός.

34. Ο Παρμενίδης κι ο Δημόκριτος [λένε πως] τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με την αναγκαιότητα, η οποία είναι ταυτόχρονα ειμαρμένη, δίκη, πρόνοια [και κοσμοποιός]. Ο Λεύκιππος [λέει πως] τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με την αναγκαιότητα, η οποία είναι και η ειμαρμένη. Γιατί λέει ότι τίποτε δεν γίνεται χωρίς λόγο, παρά τα πάντα γίνονται από κάποιο λόγο κι από αναγκαιότητα.

35. ... η ειμαρμένη... για τον άλλον (δηλ. τον Δημόκριτο) συναρτάται με τα μικρά εκείνα σώματα που φέρονται προς τα κάτω και αναπηδούν προς τα πάνω και περιπλέκονται και διαλύονται και διστανται και συμπαρατάσσονται από αναγκαιότητα.

36. Οι άνθρωποι έπλασαν την φανταστική εικόνα τής τύχης ως έκφραση τής δικής τους αδύναμης βούλησης· γιατί η τύχη αντιστρατεύεται στην ρωμαλέα σκέψη...

37. ... (ο Δημόκριτος) έκαμε την τύχη αφέντρα και βασίλισσα στα πιο

μόκριτος) και βασιλίδα, και πάντα γίνεσθαι κατ' αὐτὴν ἀποφαινόμενος· τοῦ δὲ τῶν ἀνθρώπων αὐτὴν ἀποκηρύττων βίου, και [τοὺς] πρεσβεύοντας αὐτὴν ἐλέγχων ἀγνώμονας. Τῶν γ' οὖν ὑποθηκῶν ἀρχόμενος λέγει· "Ἀνθρωποι τύχης εἰδῶλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης· φύσει γὰρ γνώμη τύχη μάχεται· και τὴν ἐχθίστην τῇ φρονήσει ταύτην αὐτὴν ἔφασαν κρατεῖν· μᾶλλον δὲ και ταύτην ἄρδην ἀναιροῦντες και ἀφανίζοντες ἐκείνην ἀντικαθιστᾶσιν αὐτῆς. Οὐ γὰρ εὐτυχῆ τὴν φρόνησιν, ἀλλ' ἐμφρονεστάτην ὑμοῦσι τὴν τύχην.

³⁹⁾ **Simplific.** l.c. p. 351 [a 44-45=CAG IX p. 330, 14-15]. Τὸ „καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος [ὁ] ἀναιρῶν τὴν τύχην“ πρὸς Δημόκριτον ἔοικεν εἰρησθαι [...].

³⁹⁾ **Diogen. Laert.** X, 133. . . . τὴν δὲ εἰμαρμένην, ὑπὸ τινῶν δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων, ἀγγέλλοντος (sc. Δημοκρίτου), μὴ εἶναι· ἀλλὰ τὰ μὲν ἀπὸ τύχης, τὰ δὲ παρ' ἡμῶν, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὄραν. Τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀδέσποτον· ὧ και τὸ μεμπτόν και τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. 134. Ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη δουλεύειν. Ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἢ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην. Τὴν δὲ τύχην, οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσι, ὑπολαμβάνων. . . .

⁴⁰⁾ **Senec. epist.** 12 [, 10-11]. p. 42. *Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere, necessitas nulla est. . . . Patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. Calcare ipsas necessitates licet. . . . Epicurus [...]* dixit [...].

⁴¹⁾ **Cic. de nat. deor.** I, 20 [, 55. 56]. *Quanti autem haec philosophia (sc. Stoica) aestimanda est, cui, tanquam aniculis, et iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia? . . . ab Epicuro soluti et in libertatem vindicati. . . .*

⁴²⁾ **Id. ib. cap.** 25 [, 70]. *Idem facit (sc. Epicurus) contra dialecticos. A quibus quum traditum sit, in omnibus disjunctionibus, in quibus „aut etiam, aut non“ poneretur, alterutrum verum esse: pertimuit, ne, si concessum esset huiusmodi aliquid „Aut vivet cras, aut non vivet Epicurus“ alterutrum fieret necessarium; totum hoc „aut etiam, aut non“ negavit esse necessarium.*

⁴³⁾ **Simplific.** l.c. p. 351 [a 19-21=CAG IX p. 327, 23-26]. Ἄλλὰ και Δημόκριτος, ἐν οἷς φησὶ, δεῖν ἀπὸ παντὸς ἀποκρίνεσθαι παντοίων εἰδέων, πῶς δὲ και ὑπὸ τίνος αἰτίας μὴ λέγει, ἔοικεν ἀπὸ τ' αὐτομάτου και τύχης γενῶν αὐτά.

Id. l.c. p. 351 [b 24-25]. [...] και γὰρ οὗτος (sc. Δημόκριτος) καὶ ἐν τῇ κοσμοποιῇ τῇ τύχῃ κέχρηται [...].

⁴⁴⁾ **Cf. Euseb.** l.c. XIV. p. ([781 D-] 782 [A=XIV, 27, 4 Mr.]. . . . και ταῦτα μάτην και ἀναντιῶς αἰτιολογῶν (sc. Δημόκριτος) ὡς ἂν ἀπὸ κενῆς ἀρχῆς, και ὑποθέσεως πλανωμένης ὀρμώμενος, και τὴν ρίζαν και τὴν κοινὴν

γενικά και στα θεία πράγματα, λέγοντας ότι τα πάντα γίνονται κατά τις επιθυμίες της· όμως την εξοβέλιζε από την ζωή των ανθρώπων και θεωρούσε ανόητους όσους την δέχονταν. Στην αρχή των υποθηκών του λέει: «Οι άνθρωποι έπλασαν την φανταστική εικόνα τής τύχης ως έκφραση τής δικής τους τής άνοιας· γιατί είναι φυσικό η λογική ν' αντιμάχεται την τύχη· και είπαν μερικοί ότι η τύχη, πούναι η χειρότερη εχθρά τής φρόνησης, νικά τούτη την τελευταία — ή μάλλον, απαρνούμενοι ολότελα κι αφανίζοντας την φρόνηση, την αντικαθιστούν με την τύχη. Γιατί δεν υμνούν την φρόνηση ως χορηγό ευτυχίας παρά την τύχη σα νάταν ύψιστη φρόνηση».

38. Η φράση: «Καθώς λέει η παλιά διδασκαλία, που αναιρεί την τύχη» φαίνεται ν' αναφέρεται στον Δημόκριτο.

39. ... μερικοί παρουσιάζουν την ειμαρμένη ως αφέντρα των πάντων, ενώ (ο Δημόκριτος) ισχυρίζεται ότι δεν είναι, παρά άλλα γίνονται τυχαία κι άλλα από εμάς τούς ίδιους, αφού η αναγκαιότητα είναι ανεξέλεγκτη, ενώ η τύχη άστατη. Όμως οι δικές μας πράξεις είναι ελεύθερες, γι' αυτό και εκ φύσεως τις ακολουθούν μομφές ή το αντίθετο. 134. Θα ήταν προτιμότερο να πιστέψει κανείς τον μύθο για τούς θεούς παρά να ακολουθήσει τυφλά την ειμαρμένη των φυσικών. Γιατί ο παραπάνω μύθος αφήνει μιαν ελπίδα συγγνώμης, αν τιμώνται οι θεοί, ενώ η αναγκαιότητα τής ειμαρμένης είναι ανελέητη. Πιστεύοντας στην τύχη κι όχι στον θεό, όπως τον πιστεύουν οι πολλοί...

40. Είναι κακό να ζεις υποταγμένος στην αναγκαιότητα· όμως δεν αποτελεί καμμιάν αναγκαιότητα το να ζεις υποταγμένος στην αναγκαιότητα... Προς την ελευθερία στέκουν ανοιχτοί δρόμοι πολλοί, σύντομοι, εύκολοι. Ας δοξάζουμε τον Θεό που κανένας δεν μπορεί να κρατηθεί δεμένος στην ζωή. Και τις ίδιες τις αναγκαιότητες επιτρέπεται να δαμάζουμε... είπε... ο Επίκουρος.

41. Πώς θα πρέπει ν' αποτιμήσουμε τούτη την φιλοσοφία (την στωική), η οποία, σαν τα ηλικιωμένα γυναικάρια, και μέλιστα τ' αγράμματα, πιστεύει ότι τα πάντα γίνονται από την ειμαρμένη; ...ο Επίκουρος μάς λύτρωσε και μάς έδωσε την ελευθερία...

42. Το ίδιο κάνει (ο Επίκουρος) ενάντια στους διαλεκτικούς. Επειδή αυτοί έχουν διδάξει, ότι σ' όλες τις διαζευκτικές προτάσεις, στις οποίες τίθεται το [δίλημμα] «ή ναι ή όχι», [μονάχα] ένα από τα δυο είναι αληθινό, [ο Επίκουρος] φοβόταν πολύ, μήπως, αν δεχόταν κάποια πρόταση τού τύπου: «Αύριο ο Επίκουρος ή θα ζει ή δεν θα ζει», το ένα από τα δυο θα γινόταν αναγκαίο· [έτσι] αρνήθηκε ολότελα ότι το [δίλημμα] «ή ναι ή όχι» είναι αναγκαίο.

43. Αλλά και ο Δημόκριτος, εκεί που μιλά γι' αυτά τα πράγματα, λέει ότι τα κάθε λογής είδη αποχωρίστηκαν από το παν, όμως δεν εξηγεί με ποιό τρόπο και για ποιάν αιτία· φαίνεται να γεννιούνται μονάχα τους και τυχαία. — ... γιατί και αυτός (δηλ. ο Δημόκριτος) χρησιμοποιεί το τυχαίο για να εξηγήσει την δημιουργία τού κόσμου...

44. ... μάταια και αναίτια ζήτησε την αιτία αυτών των πραγμάτων (ο

ανάγκην τῆς τῶν ὄντων φύσεως οὐχ ὄρων, σοφίαν δὲ μεγίστην ἡγούμενος τὴν τῶν ἀσάφως [καὶ ἠλιθίως] συμβαινόντων κατανόησιν [...].

⁴⁵⁾ **Simpli.** l.c.p. 351 [a 28-30=CAG IX p. 328, 3-5]. [...] διψήσας γὰρ καὶ πιὼν τις ψυχρὸν ὕδωρ γέγονεν ὑγίης· ἀλλ' ἴσως οὐ, φησι Δημόκριτος, τὴν τύχην αἰτίαν εἶναι, ἀλλὰ τὸ διψῆσαι.

Id. p. 351 [a 45-48=CAG IX p. 330, 15-18]. [...] ἐκεῖνος (sc. Δημόκριτος) γὰρ καὶ ἐν τῇ κοσμοποιῇ ἐδόκει τῇ τύχῃ χρῆσθαι· ἀλλ' ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενός φησιν εἶναι τὴν τύχην αἰτίαν, ἀναφέρων εἰς ἄλλας αἰτίας, οἷον τοῦ θησαυρὸν εὐρεῖν τὸ σκάπτειν ἢ τὴν φυτεῖαν τῆς ἐλαίας [...].

Cf. eund. l.c. p. 351 [b 25-26]. [...] ἀλλ' ἐν τοῖς κατὰ μέρος οὐδενός φησιν (sc. Δημόκριτος) εἶναι τὴν τύχην [αἰτίαν].

⁴⁶⁾ **Euseb.** l.c. XIV. p. 781 [D=XIV, 27,4 Mg.]. Δημόκριτος γοῦν αὐτὸς, ὡς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν [εὐρεῖν] αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γίνεσθαι [...].

⁴⁷⁾ (**Plutarch.**) *de placit. philosoph.* II. p. 261 [=II, 13 p. 888 F]. 'Ἐπίκουρος οὐδὲν ἀπογινώσκει τούτων,* [ἐχόμενος] τοῦ ἐνδεχομένου.

Id. l.c. p. 265 [=II, 21 p. 890 C]. 'Ἐπίκουρος πάλιν φησὶν ἐνδέχεσθαι τὰ προειρημένα πάντα [...].

Id. ib. [22 p. 890 D.] 'Ἐπίκουρος ἐνδέχεσθαι τὰ προειρημένα πάντα.

Stob. eclog. phys. I [25]. p. 54 [28-29=I, 24, 1° p. 250 W.]. 'Ἐπίκουρος οὐδὲν ἀπογινώσκει τούτων, ἐχόμενος τοῦ ἐνδεχομένου.

⁴⁸⁾ **Senec. Natural. quaest.** [VI,] 20 [5]. p. 802. T. II. Omnes istas esse posse causas, Epicurus ait, pluresque alias tentat: et alios, qui aliquid unum ex istis esse affirmaverunt, corripit, quum sit arduum, de iis, quae conjectura sequenda sint, aliquid certi promittere.

⁴⁹⁾ **Cf.** 2ο μέρος, 5ο κεφ.

Diogen. Laert. X, 88. Τὸ μέντοι φάντασμα ἐκάστων τηρητέον, καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον. "Α οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις πλεοναχῶς συντελεῖσθαι. . . . Πανταχῶς γὰρ ἐνδέχεται· τῶν γὰρ φαινομένων οὐδὲν ἀντιμαρτυρεῖ. . . .

⁵⁰⁾ **Diogen. Laert.** X, 80. Καὶ οὐ δεῖ νομίζειν, τὴν ὑπὲρ τούτων χρείας πραγματεῖαν [ἀκριβείαν] μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.

* Στο σημεῖο αὐτὸ ὁ Μαρκ παρεμβάλλει τὴν διευκρίνιση: (δηλ. τῶν γνωμῶν τῶν φιλοσόφων γιὰ τὴν οὐσία τῶν ἀστρῶν)

Δημόκριτος), αφού ξεκίνησε από μίαν κενή αρχή και μίαν πλαυερή υπόθεση, δίχως να βλέπει την ρίζα και την γενική αναγκαιότητα τής φύσης των όντων και θεωρώντας ως ύψιστη σοφία την κατανόηση όσων συμβαίνουν με τρόπο άλογο και ανόητο...

45. ... κάποιος που διψούσε κι ήπια κρύο νερό είδε την υγεία του· όμως ο Δημόκριτος ίσως πει ότι εδω αίτια στάθηκε όχι η τύχη, παρά η δίψα.

— ... εκείνος (δηλ. ο Δημόκριτος) φαινόταν να χρησιμοποιεί το τυχαίο για να εξηγήσει και την δημιουργία τού κόσμου· στα επιμέρους ζητήματα όμως λέει ότι η τύχη δεν αποτελεί την αίτια κανενός πράγματος, ανάγοντας το κάθε τι σε άλλες αιτίες, όπως π.χ. την εύρεση ενός θησαυρού στο σκάψιμο ή στο φύτεμα μιας ελιάς.

— ... αλλά ως προς τα επιμέρους (ο Δημόκριτος) λέει ότι η τύχη δεν είναι αίτια κανενός πράγματος...

46. Όπως διηγούνται, ο ίδιος ο Δημόκριτος έλεγε ότι προτιμούσε να βρει μίαν αιτιολογία παρά να κερδίσει την βασιλεία των Περσών...

47. Ο Επίκουρος δεν απορρίπτει καμμίαν απ' αυτές (δηλ. τις γνώμες των φιλοσόφων σχετικά με την ουσία των αστέρων), [εμμένοντας στην σκέψη] τής πιθανής αλήθειας [όλων τους].

— Ο Επίκουρος απεναντίας λέει ότι όλα, όσα ειπώθηκαν πρίν, είναι πιθανά...

— Ο Επίκουρος θεωρεί πιθανά όλα, όσα ειπώθηκαν πρίν.

— Ο Επίκουρος δεν απορρίπτει τίποτα απ' αυτά, εμμένοντας στην ιδέα τής πιθανής αλήθειας όλων τους.

48. Όλες αυτές οι αιτίες είναι δυνατές, λέει ο Επίκουρος, και προσπαθεί να βρει και πολλές άλλες· και κατηγορεί μερικούς, που ισχυρίστηκαν ότι μόνο μια απ' όλες ισχύει, αφού, όπως λέει, είναι παράτολμο να θεωρείται βέβαιο κάτι από εκείνα που συμπεραίνονται κατ' εικασία.

49. Όμως πρέπει να εξετάζεται η εικόνα τού κάθε πράγματος και να αναλύεται επιπλέον ό,τι συνάπτεται μαζί της. Ό,τι δεν έρχεται σε αντίθεση με τα όσα συμβαίνουν γύρω μας είναι δυνατό να συμβαίνει με πολλαπλούς τρόπους... Γιατί είναι ενδεχόμενο από κάθε άποψη, αφού κανένα φαινόμενο δεν έρχεται σε αντίθεση μαζί του...

50. Και δεν πρέπει να νομίζουμε, ότι από την μελέτη τούτων των πραγμάτων λείπει η ακρίβεια, όση συντείνει στην αταραξία και στην μακαριότητά μας.

IV. Γενική διαφορά αρχών ανάμεσα στην δημοκρατία και στην επικουρεία φυσική φιλοσοφία

1) Ο Πλούταρχος στην βιογραφία του Μάριου⁵⁵ μάς δίνει ένα αποτρόπαιο ιστορικό τεκμήριο για το πώς η ηθικολογία αυτή εκμηδενίζει κάθε θεωρητική και πρακτική ανιδιοτέλεια. Αφού περιγράψει την τρομακτική εξόντωση των Κίμβρων, μάς αφηγείται ότι τα πτώματά τους ήσαν τόσο πολλά, ώστε οι Μασσαλιώτες μπόρεσαν να λιπάνουν μ' αυτά τ' αμπέλια τους. Έπεσε και βροχή, κι έτσι η χρονιά εκείνη στάθηκε η πιο γόνιμη σε κρασί και καρπούς. Ποιούς στοχασμούς γεννά τώρα στον ευγενικό μας ιστορικό η τραγική εξόντωση εκείνου του λαού; Ο Πλούταρχος θεωρεί ηθικό το ότι ο θεός επιτρέπει να σκοτωθεί και να σαπίσει ένας ολόκληρος, μεγάλος κι ευγενικός λαός, για να χαρίσει στους Μασσαλιώτες φιλισταίους πλούσια συγκομιδή. Ώστε ακόμα κι η μεταμόρφωση ενός λαού σε κοπριά προσφέρει την επιθυμητή ευκαιρία για εντάρφηση σε κούφιας ηθικολογίας!

2) Και σε σχέση με τον Hegel, πρόκειται για άγνοια των μαθητών του, όταν εξηγούν τούτο ή εκείνο το στοιχείο τού συστήματός του με την προσωπική του [κοινωνικοπολιτική] προσαρμογή κτλ., κοντολογής η θ ι κ α. Ξεχνούν, ότι χθες ακόμη, όπως μπορεί κανείς να τούς αποδείξει ξεκάθαρα από τα ίδια τους τα γραφτά, τον ακολουθούσαν μ' ενθουσιασμό σ' όλες του τις μονομέρειες.

Αν πράγματι ήσαν τόσο επηρεασμένοι από την γνώση αυτή, που την είχαν δεχτεί έτοιμη, ώστε να τής δοθούν με αφελή κι άκριτη εμπιστοσύνη, τότε είναι ασυνειδησία να επιρρίπτουν στον δάσκαλο κάποια πρόθεση κρυμμένη πίσω από την σοφία του — στον δάσκαλο που δεν είχε δεχτεί την γνώση έτοιμη, παρά την έβλεπε στο γίγνεσθαι της και που έστελνε ίσαμε την τελευταία της άκρη το ίδιο το πνευματικό αίμα τής καρδιάς του. Έτσι όμως μάλλον τον εαυτό τους τον ίδιο υποπτεύονται, εξυπονώντας ότι προτύτερα δεν είχαν πάρει τόσο πολύ στα σοβαρά όλα αυτά τα πράγματα: την ίδια την προγενέστερή τους κατάσταση καταπολεμών, όταν την αποδίδουν στον Hegel, όμως ξεχνούν, ότι εκείνος βρισκόταν σε άμεση κι ουσιασθή σχέση με το σύστημά του, ενώ η δική τους σχέση [μ' αυτό] είναι [απλώς] διανοητική.

Μπορούμε να φανταστούμε, ότι ένας φιλόσοφος διαπράττει τούτη ή εκείνη την επιφατική ασυνέπεια εξαιτίας τούτης ή εκείνης τής προσωπικής του προσαρμογής: ακόμα και στον ίδιο μπορεί νάναι αυτό συνειδητό. Εκείνο όμως που δεν τού γίνεται συνειδητό είναι ότι η δυνατότητα τής επιφανειακής αυτής προσαρμογής σε έσχατη ανάλυση ριζώνει σε μιαν ανεπάρκεια ή σε μιαν ανεπαρκή διατύπωση τής θεωρητικής του αρχής. Αν λοιπόν ένας φιλόσοφος είχε πραγματικά προσαρμοστεί, τότε οι μαθητές του οφείλουν να εξηγήσουν με βάση την εσώτατη ουσιαστική του συνείδηση ό,τι για τον ίδιο εμφανιζόταν ως συνείδηση εξωτερική (exoterisch). Μ' αυτό τον τρόπο ό,τι παρουσιάζεται ως πρόδος τής συνείδησης αποτελεί συνάμα πρόδο τής γνώσης.⁵⁶ Δεν υποπτευόμαστε πια την προσωπική [ηθική] συνείδηση

τού φιλοσόφου, παρά συγκροτούμε τον ουσιαστικό τύπο τής [φιλοσοφικής] συνειδησής του, τον ανεβάζουμε σε ορισμένη μορφή και σημασία κι έτσι ταυτόχρονα κάνουμε ένα βήμα πέρα απ' αυτόν.

Θεωρώ τούτη την αντιφιλοσοφική συμπεριφορά μεγάλου μέρους τής εγγεληϊκής σχολής ως φαινόμενο που πάντα θα συνοδεύει την μετάβαση από την πειθαρχία στην ελευθερία.

Είναι νόμος ψυχολογικός, ότι το ελευθερωμένο θεωρητικό πνεύμα γίνεται πρακτική ενέργεια και, βγαίνοντας ως β ο ύ λ η σ η από το βασίλειο των σκιών τού Αμύνθη,⁵⁷ στρέφεται ενάντια στην ξένη προς το πνεύμα εγκόσμια πραγματικότητα. (Είναι σημαντικό από φιλοσοφική άποψη να προσδιοριστούν λεπτομερειακά οι πλευρές αυτές, εφόσον από τον ιδιαίτερο τρόπο, με τον οποίο επιτελείται η παραπάνω μετάπτωση, μπορούμε να βγάλουμε συμπεράσματα σχετικά με τούς εγγενείς προσδιορισμούς και τον κοσμοϊστορικό χαρακτήρα μιας φιλοσοφίας. Είναι σα να βλέπουμε το *curriculum vitae*⁵⁸ της σε σμικρογραφία, στην πιο υποκειμενική του έκφανση). Ωστόσο η πράξη τής φιλοσοφίας είναι κι η ίδια θεωρητική. Είναι η κριτική, η οποία μετρά την ατομική ύπαρξη με μέτρο την ουσία και την επιμέρους πραγματικότητα με μέτρο την ιδέα. Όμως τούτη η άμεση πράξη τής φιλοσοφίας είναι από τον ίδιο της τον χαρακτήρα φορτωμένη με αντιφάσεις, και τούτος ο χαρακτήρας της διαμορφώνεται μέσα στον κόσμο των φαινομένων και τής αποτυπώνει την σφραγίδα του.

Την στιγμή που η φιλοσοφία στρέφεται ως βούληση ενάντια στον φαινόμενο κόσμο, το φιλοσοφικό σύστημα υποβιβάζεται σε μιαν αφηρημένη ολότητα, δηλ. γίνεται η μια πλευρά τού κόσμου, απέναντι στην οποία στέκει μια άλλη. Η σχέση τού συστήματος προς τον κόσμο είναι σχέση νοητικής ανάκλασης (*Reflexionsverhältnis*). Ψυχωμένο με την ορμή να πραγματωθεί, το σύστημα έρχεται σε διάσταση με κάτι τι άλλο. Η εσώτερη αυτάρκεια και το εσώτερο στρογγύλεμα καταρρέουν. Ό,τι πρώτα ήταν εσώτερο φως, τώρα γίνεται αδηφάγος φλόγα, που στρέφεται προς τα έξω. Η συνέπεια είναι ότι, στον βαθμό που ο κόσμος γίνεται φιλοσοφικός, η φιλοσοφία γίνεται εγκόσμια κι η πραγμάτωσή της σημαίνει συνάμα την απώλειά της, ότι εκείνο που καταπολεμά προς τα έξω είναι η ίδια της η εσώτερη ατέλεια, ότι ακριβώς μέσα στον αγώνα [της] περιπίπτει στα δεινά εκείνα, που η ίδια καταπολεμά ως δεινά, κι ότι καταλύει τούτα τα δεινά μονάχα περιπίπτοντας η ίδια σ' αυτά. Ό,τι τής αντιτάσσεται κι ό,τι καταπολεμά συμπίπτει πάντοτε με ό,τι είναι κι η ίδια, μόνο με αντίστροφους παράγοντες.

Αυτή είναι η μια πλευρά, όταν θεωρούμε το πράγμα καθαρά αντικειμενικά ως άμεση πραγμάτωση τής φιλοσοφίας. Όμως το πράγμα έχει και μιαν υποκειμενική πλευρά, πούναι μονάχα μια άλλη μορφή τής πρώτης. Πρόκειται για την σχέση τού φιλοσοφικού συστήματος, που πραγματώνεται, προς τούς πνευματικούς φορείς του, προς τις ατομικές αυτοσυνειδησίες, στις οποίες εμφανίζεται η πρόοδός του. Η σχέση ανάμεσα στην πραγμάτωση τής φιλοσοφίας και σε

όσα τῆς αντιβαίνουν ἔχει ως συνέπεια ὅτι οἱ ατομικῆς τούτες αυτοσυνειδησίες προβάλλουν πάντα μὴ α δ ἰ κ ο π η α ξ ἰ ω σ η, που ἡ μια τῆς ὄψη στρέφεται ἐνάντια στον κόσμον, ἐνῶ ἡ ἄλλη ἐνάντια στήν ἴδια τὴν φιλοσοφία. Γιατί ὅ,τι στα πράγματα τα ἴδια παρουσιάζεται ὡς μια καὶ μόνη ἀνάστροφη σχέση, στις παραπάνω αυτοσυνειδησίες ἐμφανίζεται ὡς διπλή, ἀντιφατικὴ πρὸς τον εαυτὸ τῆς ἀξίωση καὶ πράξη. Ἀπελευθερώνοντας τὸν κόσμον ἀπὸ τὴν ἀντιφιλοσοφία ἀπελευθερώνονται ταυτόχρονα καὶ οἱ ἴδιες ἀπὸ τὴν φιλοσοφία, ἡ ὁποία τις εἶχε ρίξει στα δεσμὰ ἐνὸς ὀρισμένου συστήματος. Ἐπειδὴ οἱ ἴδιες κατανοοῦν τὸν εαυτὸ τους μέσα στήν πράξη καὶ μέσα στήν ἀμεση ἐνέργεια τῆς ἐξέλιξης καὶ ἔτσι δὲν ἔχουν ἀκόμα ξεπεράσει θεωρητικὰ τούτο τὸ σύστημα, γι' αὐτὸ αἰσθάνονται μονάχα τὴν ἀντίφαση πρὸς τὴν πλαστικὴ αὐτάρκεια τοῦ συστήματος καὶ δὲν γνωρίζουν, ὅτι, τὴν στιγμὴ ἀκριβῶς που στρέφονται ἐναντίον του, πραγματώνουν τα ἐπιμέρους στοιχεῖα του.

Ὁ διπλὸς τούτος χαρακτήρας τῆς φιλοσοφικῆς αυτοσυνειδησίας προβάλλει τελικὰ με τὴν μορφή δυο στο ἑπακρο ἀντιτιθέμενων κατευθύνσεων, ἀπὸ τις ὁποῖες ἡ μια — τὸ φ ι λ ε λ ὑ θ ε ρ ο κ ὶ μ μ α, ὅπως θα μπορούσαμε νὰ τὴν χαρακτηρίσουμε γενικὰ — κρατᾷ ὡς κύριο προσδιορισμὸ τῆς τὴν ἔννοια καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας, ἐνῶ ἡ ἄλλη τὴν μ η ἔ ν ν ο ι α τῆς φιλοσοφίας, τὸ στοιχεῖο τῆς πραγματικότητος. Ἡ πράξη τῆς πρώτης εἶναι ἡ κριτικὴ, ἀκριβῶς δηλ. ἡ τροπὴ τῆς φιλοσοφίας πρὸς τα ἔξω, ἡ πράξη τῆς δευτέρας εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ φιλοσοφεῖν, δηλ. ἡ τροπὴ τῆς φιλοσοφίας πρὸς τα μέσα: γιὰ αὐτὴ ἐδῶ πιστεύει ὅτι οἱ ἀτέλειες εἶναι ἐνδογενεῖς ἀτέλειες τῆς φιλοσοφίας, ἐνῶ ἡ πρώτη βλέπει τις ἀτέλειες ὡς ἀτέλειες τοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ μετατραπῆ σε κόσμον φιλοσοφικόν. Τὸ καθένα ἀπὸ τα δυο τούτα κῶμματα κάνει ἀκριβῶς ὅ,τι θέλει νὰ κάμει τὸ ἄλλο καὶ ὅ,τι δὲν θέλει νὰ κάμει τὸ ἴδιο. Ὅμως τὸ πρώτο, παρόλη τὴν ἐσώτερη ἀντίφασή του, ἔχει συνείδηση τῶν φιλοσοφικῶν θεμελιωδῶν ἀρχῶν γενικὰ, ἀλλὰ καὶ τοῦ σκοποῦ του. Στὸ δεύτερο μᾶς παρουσιάζεται ἀτόφωα ἡ ἀναποδιά, καὶ θα λέγαμε καὶ ἡ παραφροσύνη. Ἀπὸ τὴν ἀπόψη τοῦ περιεχομένου, τώρα, μονάχα τὸ φιλελεύθερο κῶμμα μπορεῖ νὰ πετύχει πραγματικὰς προόδους, γιὰ αὐτὸ εἶναι τὸ κῶμμα τῆς Ἐννοίας, ἐνῶ ἡ θετικὴ φιλοσοφία δὲν εἶναι σε θέση νὰ προχωρήσει πέρα ἀπὸ ἀξιώσεις καὶ τάσεις, τῶν ὁποίων ἡ μορφή ἀντιστρατεύεται τὴν σημασία.⁵⁸

Ὅ,τι λοιπὸν ἐμφανίζεται ἀρχικὰ ὡς ἀνάποδη σχέση καὶ ὡς ἐχθρικός χωρισμὸς φιλοσοφίας καὶ κόσμου, σ' ἓνα δεύτερο στάδιο γίνεται ἐσώτερος διχασμὸς τῆς ατομικῆς φιλοσοφικῆς αυτοσυνειδησίας καὶ τέλος ἐμφανίζεται ὡς ἐξωτερικός χωρισμὸς καὶ ἀναδιπλασιασμὸς τῆς φιλοσοφίας με τὴν μορφή δυο ἀντιθετῶν φιλοσοφικῶν κατευθύνσεων.

Εἶναι αὐτονόητο, ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τα παραπάνω κῶμματα ξεπροβάλλει καὶ ἓνα πλῆθος ὑποδεέστερων, γκρινιάρικων σχηματισμῶν, οἱ ὁποῖοι δὲν ἔχουν δική τους ατομικότητα καὶ εἴτε τοποθετοῦνται πίσω ἀπὸ μὴ γιγαντιαία φιλοσοφικὴ μορφή τοῦ παρελθόντος — ὡστόσο γρήγορα διαβλέπει κανεὶς τὸν γάϊδαρο κάτω ἀπὸ τὴν λεοντὴ, καὶ ἡ τρεμουλιαστὴ φωνὴ ἐνὸς σημερινοῦ καὶ χτεσινοῦ ἀνδρείκελου κλαυθμηρίζει σε ἀστεία ἀντιδιαστολὴ πρὸς μὴ κρα-

ταιή, για αιώνες ολόκληρους διαπρύσια φωνή, όπως π.χ. τού Αριστοτέλη, τής οποίας η πρώτη έχει γίνει ανεπιθύμητο όργανο· είναι το ίδιο, σα να ήθελε κάποιος βουβός ν' αποκτήσει φωνή με την βοήθεια ενός τεράστιου τηλεβόα — είτε πάλι κάποιος Λιλιπούτειος, οπλισμένος με διπλό ματογυάλι, στέκει πάνω σ' ένα ελάχιστο μέρος τού *posterius*⁴⁸ τού γίγαντα κι ολότελα θαμπωμένος αναγγέλλει στον κόσμο τί εκπληκτικό θέαμα προσφέρεται από το *punctum visus*⁴⁹ του, πασχίζοντας με τρόπο γελοίο να καταδείξει, ότι το σημείο τού Αρχιμήδη, το *ποῦ στῶ*, απ' όπου κρέμεται ο κόσμος, δεν βρέθηκε μέσα στην πολυτάραχη καρδιά, παρά στη στέρεη και γερή περιοχή, όπου στέκει ο ίδιος. Έτσι γεννιούνται φιλόσοφοι των τριχών, των νυχιών, των ποδοδακτύλων, των περιττωμάτων και άλλοι, που εκπροσωπούν ακόμα χειρότερα σημεία τού μυστικού κοσμοανθρώπου τού Swedenborg.⁵⁰ Από τον χαρακτήρα τους, ωστόσο, όλα αυτά τα μαλάκια κατασταλάζουν σε μια από τις δυο παραπάνω κατευθύνσεις, κι εκεί βρίσκονται πια στο στοιχείο τους. Όσο αφορά τις κατευθύνσεις τούτες: την σχέση μεταξύ τους και προς την εγγελιανή φιλοσοφία καθώς και τα επιμέρους ιστορικά στοιχεία, μέσα από τα οποία μάς παρουσιάζεται όλη αυτή η εξέλιξη, θα τα εκθέσω διεξοδικά αλλού.

²⁾ **Diogen. Laert.** IX, 44. Μηδέν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι, μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεσθαι (Democritus).

Id. X, 38. Πρῶτον μὲν, ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν. . . . 39. Καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἄν ἀπολώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς αὐ διελύετο. Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν αἰ τοιοῦτον ἦν, οἶον καὶ νῦν ἐστί, καὶ αἰ τοιοῦτον ἔσται. Οὐθὲν γὰρ ἐστίν, εἰς ὃ μεταβάλλει. (Epicurus.)

⁴⁾ **Aristot. Phys.** I, 4 [187a 32-35]. Εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γενόμενον ἀνάγκη γίνεσθαι ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων· τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον· περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες [. . .].

⁵⁾ **Themist. Schol. ad Aristot.** (coll. Brandis) f[olio] 42. p. 383 [a 46-47=CAG V2 p. 129, 7-9]. "Ὡςπερ γὰρ τοῦ μηδενὸς οὐδεμία ἐστὶ διαφορὰ, οὕτω καὶ τοῦ κενοῦ· τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησιν λέγει κ.τ.λ.

⁶⁾ **Aristot. Metaphys.** I, 4 [985b 4-9]. Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἐταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί, λέγοντες οἶον τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν· τούτων δὲ τὸ πλήρες καὶ τὸ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν. Διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασίν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος.

⁷⁾ **Simplific.** l.c. p. 326 [b 1-2=CAG IX p. 44, 16-17]. [. . .] καὶ Δημόκριτος τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν, ὧν τὸ μὲν ὡς ὄν, τὸ δὲ ὡς οὐκ ὄν εἶναι φησίν[. . .].

Themist. l.c. p. 383 [a 47=CAG V2 p. 129, 8-9]. Τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησιν λέγει Δημόκριτος.

⁸⁾ **Simplific.** l.c. p. 488 [a 18-22=CAG VII p. 295, 1-5]. Δημόκριτος ἡγεῖται τὴν τῶν ἀτῶν φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας, πλῆθος ἀπειρῶν· ταύταις δὲ τόπον ἄλλον ὑποτίθησιν ἄπειρον τῷ μεγέθει, προσαγορεύει δὲ τὸν μὲν τόπον τοῖςδε [τοῖς] ὀνόμασι· τῷ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπείρῳ, τῶν δὲ οὐσιῶν ἐκάστην τῷ τῷδε καὶ τῷ ναστῷ καὶ τῷ ὄντι.

⁹⁾ Πρβλ. **Simplific.** l.c. p. 514 [a 9-12=CAG VII p. 609, 6-8]. ἔν καὶ πολλά.

¹⁰⁾ **Diogen. Laert.** l.c. § 40. εἰ μὴ ἦν, ὃ κενὸν καὶ χῶραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν [. . .].

Stob. eclog. phys. I [, 22]. p. 39 [, 51-52=I, 18, 4a p. 160 W.]. 'Ἐπίκουρος ὀνόμασι πᾶσιν παραλλάττειν κενόν, τόπον, χῶραν.

¹¹⁾ **Stob. eclog. phys.** I [, 13]. p. 27 [, 43-44=I, 10, 14 p. 127 W.]. Εἴρηται δὲ ἄτομος, οὐχ ὅτι ἐστὶν ἐλαχίστη [. . .].

¹²⁾ **Simplific.** l.c. p. 405 [a 7-18=CAG X p. 925, 10-21]. [. . .] οἱ δὲ τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς ἀπεγνωκότες, ὡς οὐ δυναμένων ἡμῶν ἐπ' ἄπειρον τέμνειν, καὶ ἐκ τούτου πιστώσασθαι τὸ ἀκατάληκτον τῆς τομῆς, ἐξ ἀδιαιρέτων ἔλεγον ὑφίστασθαι τὰ σώματα, καὶ εἰς ἀδιάρετα διαιρεῖσθαι· πλὴν ὅτι Λεύκιππος [μὲν] καὶ Δημόκριτος οὐ μόνον τὴν ἀπάθειαν αἰτίαν τοῖς πρώτοις σώμασι τοῦ μὴ διαιρεῖσθαι νομίζουσιν, ἀλλὰ καὶ τὸ μικρὸν καὶ τὸ ἄμερὲς, 'Ἐπίκουρος δὲ

3. Τίποτε δεν γεννιέται από το μη ον ούτε και αφανίζεται στο μη ον. — Και πρώτα-πρώτα, ότι τίποτε δεν γεννιέται από το μη ον· γιατί στην αντίθετη περίπτωση τα πάντα θα γεννιούνταν από τα πάντα... 39. Και αν ό,τι φθεیرهται αφανιζόταν στο μη ον, όλα τα πράγματα θα χάνονταν, αφού δεν θα υπήρχαν εκείνα, στα οποία θα διαλύονταν. Και το πάν ήταν πάντοτε τέτοιο, όπως είναι και τώρα, και θάναι πάντοτε τέτοιο. Γιατί δεν υπάρχει τίποτε, στο οποίο θα μπορούσε να μεταβληθεί.

4. Γιατί αν ό,τι γεννιέται πρέπει αναγκαστικά να γεννηθεί ή από το ον ή από το μη ον, από τα δυο αυτά [ενδεχόμενα] είναι αδύνατη η γέννηση από το μη ον· πάνω στο σημείο αυτό βρίσκονται άλλωστε όλοι σύμφωνοι...

5. Όπως στο μηδέν δεν υπάρχει καμμιά διαφορά, έτσι και στο κενό· γιατί κενό σημαίνει μη ον και στέρηση, λέει [ο Δημόκριτος] κτλ.

6. Ο Λευκίππος και ο σύντροφός του ο Δημόκριτος λένε ότι τα στοιχεία είναι το πλήρες και το κενό, και τα θεωρούν αντίστοιχα με το ον και με το μη ον· απ' αυτά δηλ. το πλήρες και στερεό είναι το ον, ενώ το κενό και αραιό το μη ον. Γι' αυτό και ισχυρίζονται, ότι το ον διόλου δεν υπάρχει περισσότερο από το μη ον, εφόσον ούτε το σώμα υπάρχει περισσότερο από το κενό.

7. ... και ο Δημόκριτος [υποστηρίζει ότι υπάρχει] το πλήρες και το κενό, από τα οποία, όπως λέει, το πρώτο αντιστοιχεί στο ον και το δεύτερο στο μη ον.

— Το κενό ο Δημόκριτος το ονομάζει μη ον και στέρηση.

8. Ο Δημόκριτος θεωρεί ότι η φύση των αιωνίων πραγμάτων συνίσταται σε μικρές απειράριθμες ουσίες· αυτές πάλι τις τοποθετεί σ' ένα τόπο απειρομέγεθης, που τον αποκαλεί με τα εξής ονόματα: κενό, ουδέν, άπειρο· την κάθε μια από τις ουσίες, πάλι, την αποκαλεί: τούτο εδώ, στερεό, ον.

10. αν δεν υπήρχε ό,τι ονομάζουμε κενό, χώρο και ανέγγιχτη φύση... — Ο Επίκουρος χρησιμοποιεί εναλλάξ τα ονόματα κενό, τόπος και χώρος.

11. Αποκαλείται άτομο όχι επειδή είναι το ελάχιστο...

12. ... όσοι απέρριπταν την διαίρεση επ' άπειρο (αφού δεν μάς είναι δυνατό να διαιρούμε επ' άπειρο και μ' αυτόν τον τρόπο να διαπιστώσουμε ότι η διαίρεση δεν έχει τελειωμό) έλεγαν ότι τα σώματα αποτελούνται από αδιαίρετα στοιχεία και είναι δυνατό να διαιρεθούν ώσπου να φτάσουμε σ' αυτά τα τελευταία· μόνο που ο Λευκίππος κι ο Δημόκριτος θεωρούν ως αιτία τής μη διαιρετότητας των πρώτων σωμάτων όχι μόνο την απουσία παθών, αλλά και το μικρό μέγεθος, όπως και την απουσία μερών, ενώ αργότερα ο Επίκουρος

ὑστερον ἀμερῇ [μὲν] οὐχ ἡγεῖται, ἄτομα δὲ αὐτὰ διὰ τὴν ἀπάθειαν εἶναι φησιν. Καὶ πολλαχοῦ μὲν τὴν Δημοκρίτου δόξαν καὶ Λευκίππου ὁ Ἀριστοτέλης διήλεγξεν, καὶ δι' ἐκείνους ἴσως τοὺς ἐλέγχους πρὸς τὸ ἀμερές ἐνισταμένους ὁ Ἐπίκουρος ὑστερον γενόμενος, συμπαθῶν δὲ τῇ Δημοκρίτου καὶ Λευκίππου δόξῃ περὶ τῶν πρώτων σωμάτων, ἀπαθῆ μὲν ἐφύλαξεν αὐτὰ. . . .

¹³⁾ *Aristot. de gener. et corrupt.* I, 2 [316a 5-14]. Αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ' ἔλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾶν, ἡ ἀπειρία. Διὸ, ὅσοι συνφκῆμασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς, μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχάς, αἱ ἐπιπολὺ δύνανται συνείρειν. Οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα ἐπιβλέψαντες, ἀποφαίνονται ῥᾶον. Ἴδιοι δ' ἂν τις καὶ ἐκ τούτων, ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες. Περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μὲν φασιν, ὅτι τὸ αὐτοτρίγωνον πολλὰ ἔσται. Δημοκρίτος δ' ἂν φανείη οικειοῖς καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεισθαι.

¹⁴⁾ *Diogen. Laert.* IX, [cap.] 7, [sect.] 8 [. § 40]. Ἀριστόξενος δ' ἐν τοῖς ἱστορικοῖς ὑπομνήμασι φησι, Πλάτωνα θελῆσαι συμφλέξει τὰ Δημοκρίτου συγγράμματα ὅποσα ἡδυνήθη συναγαγεῖν, Ἀμύκλαν δὲ καὶ Κλεινίαν τοὺς Πυθαγορικοὺς κωλύσαι αὐτόν, ὡς οὐδὲν ὄφελος· παρὰ πολλοῖς γὰρ εἶναι βιβλία ἤδη. Καὶ δῆλον δέ· πάντων γὰρ σχεδὸν τῶν ἀρχαίων μεμνημένος ὁ Πλάτων, οὐδαμοῦ Δημοκρίτου διαμνημονεύει, ἀλλ' οὐδὲ ἐνθα ἀντειπεῖν τι αὐτῷ δέοι· δῆλον εἰδῶς ὡς πρὸς τὸν ἄριστον οὕτω τῶν φιλοσόφων ἔσοιτο [...].

δεν δέχεται την ύπαρξη στοιχείων δίχως μέρη, όμως τα θεωρεί άτομα εξαιτίας τῆς απουσίας παθών. Επανειλημμένα ο Αριστοτέλης επέκρινε την αντίληψη τού Δημοκρίτου και τού Λευκίππου, και ίσως εξαιτίας των επικρίσεων αυτών, που αφορούσαν στην απουσία μερών, ο Επίκουρος, που έζησε αργότερα και έβλεπε με συμπάθεια την αντίληψη τού Δημοκρίτου και τού Λευκίππου για τα πρώτα σώματα, συνέχισε βέβαια να τα θεωρεί άμοιρα παθών...

13. Η έλλειψη πείρας είναι η αιτία, για την οποία κάποιος είναι λιγότερο σε θέση να κατανοήσει στο σύνολό τους πράγματα που υποπίπτουν στην κοινή αντίληψη. Γι' αυτό και όσοι έχουν ενδιατρέψει περισσότερο στα φυσικά φαινόμενα έχουν και μεγαλύτερη δυνατότητα να διατυπώσουν αρχές συνεκτικές σε υψηλό βαθμό. Όσοι απεναντίας από τον πολύ αφηρημένο στοχασμό δεν έχουν πια μάτια για να δουν ό,τι υπάρχει μπροστά τους, αφού εξετάσουν λίγα πράγματα, αποφαίνονται με τρόπο επιπόλαιο. Κι απ' αυτά φαίνεται το πόσο διαφέρουν όσοι βλέπουν τα πράγματα φυσιογνωστικά από όσους τα βλέπουν λογικά. Γιατί σχετικά με την ύπαρξη αδιαίρετων μεγεθών οι μεν ισχυρίζονται, ότι το ιδεατό τρίγωνο θα είναι πολλά [τρίγωνα]. Όμως φαίνεται ότι ο Δημόκριτος πείσθηκε τόσο από εγγενείς όσο κι από φυσιογνωστικούς λόγους.

14. Ο Αριστόξενος γράφει στα ιστορικά του Υπομνήματα, πως όταν ο Πλάτωνας θέλησε να κάψει τα συγγράμματα τού Δημοκρίτου, όσα μπόρεσε να μαζέψει, τον εμπόδισαν οι Πυθαγόρειοι Αμύκλας και Κλεινίας, γιατί θάταν ανώφελο, αφού τα βιβλία βρίσκονταν ήδη σε πολλών τα χέρια. Είναι και φανερό: γιατί ενώ ο Πλάτωνας μνημονεύει όλους σχεδόν τούς αρχαίους, πουθενά δεν αναφέρει τον Δημόκριτο, ούτε κι εκεί ακόμη που θάπρεπε να τον αντικρούσει, ξέροντας προφανώς ότι θα είχε να κάμει με τον μέγιστο φιλόσοφο...

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Η διαφορά τής δημοκρίτειας κι επικούρειας φυσικής στα καθέκαστα

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η απόκλιση τού ατόμου από την ευθεία γραμμή

¹⁾ *Stob. eclog. phys.* I [, 17]. p. 33 [, 1. 3-5=I, 14, 1f p. 142 W.]. 'Επίκουρος κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην, τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πλῆγην καὶ ὑπὸ παλμόν.

Cf. *Cic. de fin.* I, 6 [, 18-19]. (*Plutarch.*) *de placit. philosoph.* [I.] p. 249 [=I, 12 p. 883 A-B]. *Stob. l.c.* [23.] p. 40 [=I, 19, 1 p. 162 W.].

²⁾ *Cic. de nat. deor.* I, 26 [, 73]. quid est in Physicis Epicuri non a Democrito? nam etsi quaedam commutavit, ut, quod paullo ante de *inclinatione atomorum* dixi

³⁾ *Cic. de fin.* I, 6 [, 18-19]. censet (sc. Epicurus) enim, eadem illa individua et solida corpora ferri suo deorsum pondere ad lineam: hunc naturalem esse omnium corporum motum. Deinde ibidem *homo acutus*, quum illud occurreret, si omnia deorsum e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore, ut atomus altera alteram posset attingere, itaque attulit rem commentitiam; declinare dixit atomum perpauillum (quo nihil posset fieri minus), ita effici complexiones et copulationes et adhaesitationes atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaequae in eo essent [...].

⁴⁾ *Cic. de nat. deor.* I, 25 [, 69-70]. Epicurus, quum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo apte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat; ait,

I

1. Ο Επίκουρος [λέει ότι]... τα άτομα άλλοτε κινούνται πέφτοντας σε ευθεία γραμμή κι άλλοτε παρεκκλίνοντας· όσα κινούνται προς τα πάνω το κάνουν με κρούση και ανάκρουση.

2. Υπάρχει τίποτε στην φυσική τού Επικούρου που να μην το πήρε από τον Δημόκριτο; Γιατί ακόμα κι αν άλλαξε μερικά πράγματα, σαν κι αυτό που ανέφερα προ ολίγου για την απόκλιση των ατόμων...

3. ... (ο Επίκουρος) φρονεί ότι τα αδιαίρετα και στερεά εκείνα σώματα φέρονται από το ίδιο τους το βάρος ευθύγραμμα προς τα κάτω: αυτή είναι η φυσική κίνηση όλων των σωμάτων. Κατόπιν ο ίδιος αυτός οξύνους άνδρας, όταν τού πέρασε άπο το νου, ότι αν όλα τα άτομα φέρονται από πάνω προς τα κάτω και μάλιστα, όπως είπα, ευθύγραμμα, τότε ποτέ ένα άτομο δεν θα μπορούσε να συναντήσει κάποιο άλλο, έπλασε ένα ψέμα, είπε δηλ. ότι το άτομο αποκλίνει ελάχιστα (πράγμα ολότελα αδύνατο) κι έτσι πραγματοποιούνται οι συμπλοκές, οι συνδέσεις κι οι προσκολλήσεις των ατόμων, απ' όπου γεννιέται ο κόσμος κι όλα του τα μέρη κι όσα βρίσκονται εντός του.

4. ... βλέποντας ο Επίκουρος ότι, αν τα άτομα φέρονταν προς τα κάτω από το ίδιο τους το βάρος, τίποτε πια δεν θα περνούσε από το χέρι μας, αφού η κίνησή τους θα ήταν βέβαιη κι αναγκαία, βρήκε με ποιόν τρόπο να ξεφύγει από την αναγκαιότητα, πράγμα που προφανώς ο Δημόκριτος δεν είχε σκεφτεί· είπε δηλ. ότι το άτομο, όταν φέρεται από το βάρος του και την βαρύ-

atomum, quum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paullulum. Hoc dicere, turpius est, quam illud, quod vult, non posse defendere. Cf. *Cic. de fato* 10 [, 22-23].

6) *Bayle Dict. hist.* v[oyez] Epicure.

6) *Schaubach* „Über Epikur's astronomische Begriffe“ στο „Archiv für Philologie und Pädagogik“ των *Seebode, Jahn και Klots.* Bd. V, H. IV. [1839.] σ. 549.

7) *Lucret. de rer. nat.* II, 251 sqq.

Denique si semper motus connectitur omnis,
Et vetere exoritur semper novus ordine certo

.....
.....
Unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas.

8) *Aristot. de anima* I, 4, 16 [-17 p. 23 (ed. Trendel.) 409a 1-5].
[...] πῶς γὰρ χρῆ νοῆσαι μονάδα κινουμένην, καὶ ὑπὸ τίνος, καὶ πῶς, ἀμερῆ καὶ ἀδιάφορον οὖσαν; εἰ γὰρ ἐστὶ κινήτικη καὶ κινήτη, διαφέρειν δεῖ. Ἔτι δ' ἐπεὶ φασὶ κινήθεισαν γραμμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμὴν· καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμαὶ ἔσονται [...].

9) *Diogen. Laert.* X, 43. Κινουῦνται τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι.

Simplific. l.c. p. 424 [b 45. 46-47=CAG X p. 1121, 7. 8-9]. [...ol
περὶ] Ἐπίκουρον. τὴν κίνησιν ἀίδιον [ἔλεγον....].

10) *Lucret. de rer. nat.* II, [251.] 253 sqq.

..... si.....
[.....]
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne caussam caussa sequatur.

11) *Id. l.c.* 279 sq.

..... esse in pectore nostro
Quiddam, quod contra pugnare, obstareque, possit.

12) *Cic. de fin.* I, 6 [, 19-20]. [...] nec tamen id, cujus causa haec finxerat, assecutus est; nam, si omnes atomi declinabunt, nullae unquam cohaerent, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur. Primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur [...].

13) *Lucret. l.c.* 293.

14) *Cic. de fato* 10 [, 22]. [...cum] declinat atomus intervallo minimo, id appellat ἐλάχιστον.

15) *Id. ib.* Quam declinationem sine causa fieri, si minus verbis, recogitur confiteri [...].

τητα προς τα κάτω, αποκλίνει ελάχιστα. Το να ισχυρίζεται κάτι τέτοιο είναι πιο επονείδιστο από το να μην μπορεί να υποστηρίξει εκείνο που θέλει.

5. Bayle, Ιστορ[ικό και Κριτικό] Λεξικό, βλ. [λήμμα] Επίκουρος.

6. Schaubach, «Για τις αστρονομικές έννοιες τού Επικούρου», στο «Αρχείο για Φιλολογία και Παιδαγωγική» των Seebode, Jahn και Klotz, τ. 5, τεύχος 4...

7. Τέλος, αν όλα τής κίνησης τα μέρη σφιχτοδέονται πάντα σ'ένα σύνολο, Κι αν πάντα η καινούργια τάξη βγαίνει από την παλιά αδήριτα,
.....
.....
τότε από πού γεννιέται, ρωτώ, η βούληση πούχει ξεφύγει τής
ειμαρμένης;

8. ... πώς θα πρέπει να φανταστούμε μια μονάδα κινούμενη, κι από ποιόν, και με ποιόν τρόπο, αφού δεν έχει ούτε μέρη ούτε διαφορά; γιατί αν είναι ικανή να κινηθεί και κινείται πράγματι, τότε πρέπει να παρουσιάζει κάποια διαφορά. Επιπλέον, αφού λένε ότι η κίνηση τής γραμμής παράγει μιαν επιφάνεια, ενώ τού σημείου μια γραμμή, και των μονάδων οι κινήσεις θ' αποτελέσουν γραμμή...

9. Τα άτομα κινούνται συνεχώς.

— [... οι οπαδοί τού] Επικούρου [θεωρούσαν...] την κίνηση αιώνια

10. άν

[.....]

τα άτομα με την απόκλιση τους δεν προκαλέσουν τής κίνησης κάποια αρχή, που να σπάσει τα δεσμά τής ειμαρμένης, έτσι που πια να μην ακολουθεί επ' άπειρο η μια αιτία την άλλη.

11. είναι στο στήθος μας μέσα
κάτι, που μπορεί ν' αντιπαλαίψει και ν' αντισταθεί.

12. ... όμως δεν κατάφερε ούτε καν εκείνο, που για χάρη του έπλασε τούτη την κατασκευή· γιατί, αν όλα τα άτομα απέκλιναν, ποτέ δεν θα συνδέονταν κάποια μεταξύ τους, πάρα άλλα θ' απέκλιναν κι άλλα θα φέρονταν ευθύγραμμο από την κίνησή τους. Πρώτα λοιπόν θα έπρεπε να δοθούν κατά κάποιο τρόπο στα άτομα διαφορετικοί χώροι [και να οριστεί] ποιά θα πηγαίνουν ευθύγραμμο και ποιά λόξά...

14. [...όταν] το άτομο αποκλίνει μέσα στο μικρότερο δυνατό διάστημα, αυτο το αποκαλεί «ελάχιστον».

15. Είναι αναγκασμένος να ομολογήσει, αν όχι με τα λόγια, πάντως έμπρακτα, ότι η απόκλιση γίνεται αναίτια...

¹⁶⁾ **Plutarch. de anim. procreat.** VI (T. VI. p. 8 ed. ster.). [p. 1015 B-C c. 6.] Ἐπικούρω μὲν γὰρ οὐδ' ἀκαρὲς ἐγκλιῖναι τὴν ἄτομον συγχωροῦσιν, ὡς ἀνάτιον ἐπειράγοντι κίνησιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος [...].

¹⁷⁾ **Cic. de fin.** I, 6 [19]. [...] nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim *declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam, fieri sine causa quidquam, dicere*), et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum pententium, sine causa eripuit atomis [...].

¹⁸⁾ **Bayle** l.c.

¹⁹⁾ **August. epist.** 56 [=118, 4, 28 (rec. Goldbacher)].

²⁰⁾ **Diogen. Laert.** X, 128. Τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν.

²¹⁾ **Plutarch. de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.** p. 1091 [A-B. c. 7]. Ὅμοια δὲ καὶ τὰ Ἐπικούρου λέγοντος, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐξ αὐτῆς τῆς φυγῆς τοῦ κακοῦ [...].

²²⁾ **Clemens Alex. strom.** II. p. 415 [B-C=II, 21, 127, 2 p. 182 St.]. [...] ὁ δὲ Ἐπίκουρος καὶ τὴν τῆς ἀλγηδόνος ὑπεξαίρεσιν ἡδονὴν εἶναι [λέγει...].

²³⁾ **Senec. de benef.** IV [4, 1] p. 699. [T.I.] Itaque non dat Deus beneficia, sed securus et negligens nostri, aversus a mundo, [...] nec magis illum beneficia, quam injuriae tangunt.

²⁴⁾ **Cic. de nat. deor.** I, 24 [68]. ita enim dicebas, non corpus esse in deo, sed quasi corpus, nec sanguinem, sed quasi sanguinem.

²⁵⁾ **Cic. de nat. deor.** I, 38 [=I, 40, 112 Pl.]. Quem cibum igitur, aut quas potiones, aut quas vocum aut florum varietates, aut quos tactus, quos odores adhibebis ad Deos, ut eos profundas voluptatibus? 39 [=41, 115-116 Pl.]. Quid est enim, cur Deos ab hominibus colendos dicas, quum Dii non modo homines non colant, sed omnino nihil agant? At est eorum eximia quaedam praestansque natura, ut ea debeat ipsa per se ad se colendam elicere sapientem. An quidquam eximium potest esse in ea natura, quae, sua voluptate laetans, nihil nec actura sit unquam, neque agat, neque egerit?

²⁶⁾ **Plutarch. de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.** p. [1100E-] 1101 [A. c. 20]. [...] ὁ λόγος αὐτῶν φόβον ἀφαιρεῖ [...] καὶ δεισιδαιμονίαν, εὐφροσύνην δὲ καὶ χαρὰν ἀπὸ τῶν θεῶν οὐκ ἐνδίδωσιν· ἀλλ' οὕτως ἔχειν ποιεῖ πρὸς αὐτοὺς τῷ μὴ ταράττεσθαι, μηδὲ χαιρεῖν, ὡς πρὸς τοὺς ὑρκανοὺς λχθῦς²⁶ ἔχομεν, οὔτε χρηστὸν οὐδὲν οὔτε φαῦλον ἀπ' αὐτῶν προσδοκῶντες.

²⁷⁾ **Aristot. de coel.** II, 12 [292b 4-6]. Τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ οὐ ἔνεκα.

²⁸⁾ **Lucret. de rer. nat.** II, 221 [223] sq.

16. Γιατί δεν επιτρέπουν στον Επίκουρο να αποκλίνει ούτε απειροελάχιστα τα άτομα, αφού έτσι εισάγει μια αναίτια κίνηση από το τίποτε...

17. ... γιατί και η ίδια η απόκλιση επινοήθηκε αυθαίρετα (εφόσον [ο Επίκουρος] λέει ότι το άτομο αποκλίνει δίχως αιτία· και δεν υπάρχει τίποτε πιο ντροπιαστικό για ένα φυσικό από το να λέει ότι κάτι τι γίνεται δίχως αιτία), αλλά και την φυσική εκείνη κίνηση όλων των βαρέων σωμάτων, τα οποία, όπως ο ίδιος διαπίστωσε, πέφτουν κάθετα προς τα κάτω, την αφαίρεσε αναίτια από τα άτομα...

20. Όλα τα κάνουμε μονάχα με σκοπό ν' αποφύγουμε τον πόνο και τον φόβο.

21. Παρόμοια είναι και η αντίληψη τού Επικούρου, που λέει ότι η ουσία του αγαθού προέρχεται από την αποφυγή τού κακού...

22. ... ο Επίκουρος αποκαλεί ηδονή και την απουσία τού πόνου...

23. Ο Θεός λοιπόν δεν δίνει ευεργετήματα, παρά [όντας] ασφαλής κι αδιάφορος για μάς, αποστραμμένος από τον κόσμο, ...οι καλές πράξεις τον αγγίζουν εξίσου λίγο όσο και οι αδικίες.

24. ... γιατί είπες, ότι ο θεός δεν έχει σώμα, παρά οιονεί σώμα, ούτε αίμα, παρά οιονεί αίμα.

25. ... Τί τροφή λοιπόν και τί πιοτά, τί ποικιλίες ήχων και λουλουδιών ή τί αφές κι οσμές θα χρησιμοποιούσες για να γιομίσεις τούς θεούς ηδονές;... Τί τρέχει, γιατί λές ότι οι άνθρωποι οφείλουν να τιμούν τούς θεούς, αφού οι θεοί όχι μόνο δεν τιμούν τούς ανθρώπους, παρά δεν γνιιάζονται στο παραμικρό για τίποτε, ούτε και κάνουν τίποτε; Όμως η φύση τους είναι έξοχη και υπέροχη, κι έτσι από μόνη της πρέπει να δελεάσει τον σοφό για να την τιμήσει. Μπορεί όμως να υπάρχει κάτι τι έξοχο μέσα σε τούτη την φύση, που χαίρεται την δική της ηδονή και δεν θα κάμει ποτέ τίποτε ούτε κάνει ούτε κι έκαμε;

26. ...η διδασκαλία τους αφαιρεί τον φόβο... και την δεισιδαιμονία, όμως δεν δίνει ευφροσύνη και χαρά από τούς θεούς, παρά μάς κάνει —αφού λείπει τόσο η ταραχή όσο και η χαρά— να έχουμε μαζί τους την ίδια σχέση που έχουμε και με τα ψάρια τής υρκανικής θάλασσας, να μην περιμένουμε δηλ. από την πλευρά τους ούτε καλό ούτε κακό.

27. Ό,τι είναι άριστο δεν χρειάζεται να κάμει κάτι· γιατί είναι αυτοσκοπός.

Quod nisi declinare solerent (sc. atomi) [. . . .]
 Nec foret offensus natus, nec plaga creata
 Principieis, ita nil unquam [natura] creasset.

²⁹⁾ *Lucret. de rer. nat.* II, [284-] 286 [. 288] sqq.

Quare in seminibus quoque [idem] fateare necesse est
 Esse aliam praeter plagas et pondera caussam
 Motibus, unde haec est olleis innata potestas.
 ne plageis omnia fiant
 Externa quasi vi, sed ne mens ipsa necessum
 Intestinum habeat cuncteis in rebus agendis,
 Et, devicta quasi, cogatur ferre patique:
 Id facit exiguum clinamen principiorum.

³⁰⁾ *Aristot. de coel.* I, 7 [275b 29-31. 32-276a 1]. Εἰ δὲ μὴ συνεχὲς τὸ πᾶν, ἀλλ', ὡς περ λέγει Δημόκριτος καὶ Λευκίππος, διωρισμένα τῷ κενῷ, μίαν ἀναγκαῖον πάντων εἶναι τὴν κίνησιν [. . .] τὴν δὲ φύσιν [. . .] αὐτῶν εἶναι μίαν, ὡς περ ἂν, εἰ χρυσὸς ἕκαστον εἴη κχωρισμένος [. . .].

³¹⁾ *Aristot. de coel.* III, 2 [300b 8-16]. Διὸ καὶ Λευκίππῳ καὶ Δημοκρίτῳ, τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον, τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις. Εἰ γὰρ ἄλλο ὑπ' ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἑκάστου, παρ' ἣν ἡ βίαιός ἐστι· καὶ δεῖ τὴν πρῶτην κινουσαν, μὴ βίᾳ κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· εἰς ἀπειρον γὰρ εἰσιν, εἰ μὴ τι ἔσται κατὰ φύσιν κινουῦν πρῶτον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινήσει.

³²⁾ *Diogen. Laert.* X, 150. Ὅσα τῶν ζώων μὴ ἡδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἄλληλα, μὴδὲ βλάπτεσθαι· πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἐστὶν οὐδὲ δίκαιον, οὐδὲ ἄδικον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἡδύνατο, ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους, μὴδὲ βλάπτεσθαι. οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἡ ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς, καθ' ὁμιλίας δὴ ποτε ἔδει τόπους συνθήκην τινὰ ποιεῖσθαι ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν, ἢ βλάπτεσθαι.

³³⁾ *

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Οἱ ιδιότητες τοῦ ατόμου

¹⁾ *Diogen. Laert.* X, 54. Ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει· αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν.

Lucret. de rer. nat. II, 861 sqq.

* Ἡ σημείωσις 32 προστέθηκε ἀπὸ τον Marx ἐκ τῶν υστερῶν. Ἡ σημείωσις 33 δὲν γράφτηκε.

28. Γιατί αν (τα άτομα) δεν συνήθιζαν ν' αποκλίνουν [...] Δεν θα είχαμε συγκρούσεις ούτε θα γεννιούνταν χτυπήματα των πρώτων στοιχείων [των ατόμων], κι έτσι [η φύση] ποτέ δεν θα δημιουργούσε τίποτε.
29. Το ίδιο λοιπόν πρέπει να ομολογήσουμε και ως προς τα άτομα, 'Ότι δηλ. πέρα από τις κρούσεις και τα βάρη υπάρχει κι άλλη αιτία των κινήσεων, από όπου παίρνουν την έμφυτη δύναμή τους.
..... δεν γίνονται τα πάντα με τις κρούσεις,
Με δύναμη οιονεί εξωτερική, παρά το ότι ο νούς ο ίδιος
Δεν υπόκειται σε μιαν εσώτερη αναγκαιότητα σ' ό,τι κάνει,
Και δεν υποχρεώνεται, σα νάταν δεμένος, ν' ανέχεται και να υποφέρει:
Αυτό είναι αποτέλεσμα τής ελάχιστης απόκλισης των πρώτων στοι-
χείων.

30. Αν όμως το παν δεν είναι συνεχές, παρά, όπως λέει ο Δημόκριτος κι ο Λεύκιππος, τα μέρη του χωρίζονται μεταξύ τους από το κενό, αναγκασία έχουν όλα τους μια και μόνη κίνηση' ...και η φύση... τους είναι ενιαία, το ίδιο σα να ήταν χρυσάφι χωρισμένο σε κομμάτια...

31. Στον Λεύκιππο και στον Δημόκριτο, που ισχυρίζονται ότι τα πρώτα σώματα κινούνται αιώνια στο κενό και στο άπειρο, θάπρεπε να εξηγηθεί για ποιά κίνηση πρόκειται και ποιά κίνηση ταιριάζει στην φύση τους. Γιατί [και] αν κάθε στοιχείο κινείται βίαια από ένα άλλο, ωστόσο είναι αναγκασίο να έχει το καθένα κάποια κίνηση από την φύση του, εκτός από την βίαιη· μάλιστα η πρώτη κινούσα δύναμη πρέπει να κινεί όχι βίαια, παρά σύμφωνα με την φύση [τού σώματος]· γιατί αν δεν υπάρχει κάποιο πρώτο κινούν κατά φύση, παρά η κίνηση προκαλείται πάντοτε από το σώμα που πρώτο κινείται βίαια, τότε θα πηγαίνουμε επ' άπειρο προς τα πίσω [χωρίς να βρίσκουμε την πρώτη αιτία τής κίνησης].

32. Για όσα ζώα δεν μπορούσαν να κλείσουν μεταξύ τους συνθήκες για να μη βλάπτουν το ένα το άλλο ούτε και να βλάπτονται, δεν υπάρχει ούτε δίκαιο ούτε άδικο. Το ίδιο ισχύει και για τα έθνη, όσα δεν μπορούσαν ή δεν ήθελαν να κλείσουν συνθήκες για να μη βλάπτουν το ένα το άλλο και να μη βλάπτονται. Δεν υπάρχει δικαιοσύνη καθ' εαυτή, παρά μονάχα όταν στα πλαίσια τής αμοιβαίας συναναστροφής, σ' όποιον τόπο κι αν πραγματοποιούνταν, χρειαζόταν να κλειστεί κάποια συνθήκη για να μη βλάπτει ο καθένας και να μη βλάπτεται.

II

1. Γιατί οι ποιότητες είναι μεταβλητές, ενώ τα άτομα αμετάβλητα.

Omnia sint a principieis sejuncta, necesse est,
Immortalia si volumus subjungere rebus
Fundamenta, quibus nitatur summa salutis.

²⁾ (Plutarch.) *de placit. philosoph.* [I. p. 235-236=I, 3 p.877 D. E.]. 'Επίκουρος ἔφη συμβεβηκέναι [δὲ] τοῖς σώμασι τρία ταῦτα· σχῆμα, μέγεθος, βάρος. Δημόκριτος μὲν γὰρ [ἔλεγε] δύο· μέγεθος [τε] καὶ σχῆμα· ὁ δ' 'Επίκουρος τούτοις καὶ τρίτον τὸ βάρος ἐπέθηκεν· ἀνάγκη γὰρ [. . .] κινεῖσθαι τὰ σώματα τῇ τοῦ βάρους πληγῇ [. . .]. Cf. *Sext. Empir. advers. Math.* [IX.] p. 420 [D-E=X, 240].

³⁾ Euseb. *Praepar. evang.* XIV. p. 749 [B-C=XIV. 14,5 Mr.].

⁴⁾ *Simplific.* l.c. p. 362 [b 29=CAG IX p. 462, 12-13]. . . . τὴν διαφορὰν αὐτῶν (sc. ἀτόμων) κατὰ μέγεθος καὶ σχῆμα τιθεῖς (sc. Δημόκριτος) [. . .].

⁵⁾ Philopon. *ibid.* [23-27=CAG XVI p. 398, 13-16.] μίαν μὲν τοὶ κοινὴν φύσιν ὑποτίθησιν (sc. Δημόκριτος) σώματος τοῖς σχήμασι πᾶσι· τούτου δὲ μόρια εἶναι τὰς ἀτόμους μεγέθει καὶ σχήματι διαφερούσας ἀλλήλων· οὐ μόνον γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο σχῆμα ἔχουσιν, ἀλλ' [εἰσὶν] αὐτῶν αἱ μὲν μείζους, αἱ δὲ ἐλάττους.

⁶⁾ *Aristot. de gener. et corrupt.* I, 8 [326a 9]. [. . .] καίτοι βαρύτερόν (sc. ἄτομον) γε κατὰ τὴν ὑπεροχὴν φησὶν εἶναι.

⁷⁾ *Aristot. de coel.* I, 7 [276a 1-2. 4-7]. [. . .] τούτων δὲ, καθάπερ λέγομεν, ἀναγκαῖον εἶναι τὴν αὐτὴν κίνησιν. . . . "Ὅστ' οὔτε κοῦφον ἀπλῶς οὐδὲν ἔσται τῶν σωμάτων, εἰ πάντ' ἔχει βάρος· εἰ δὲ κουφότητα, οὐδὲν βαρὺ. Ἐτι, εἰ βάρος ἔχει ἢ κουφότητα, ἔσται ἢ ἔσχατόν τι τοῦ παντός, ἢ μέσον. . . .

⁸⁾ Ritter *Geschichte d. alt. Philosophie.* T. I., σ. 568. σημ. 2. [2η βελτ. ἐκδ., 1836, σ. 602, σημ. 2.].

⁹⁾ *Aristot. Metaphys.* VII (VIII), 2 [1042b 11-15]. Δημόκριτος μὲν οὖν τρεῖς διαφορὰς ἔοικεν οἰομένῳ εἶναι. Τὸ μὲν γὰρ ὑποκειμενον σῶμα τὴν ὕλην ἔν καὶ τὸ αὐτὸ, διαφέρειν δὲ ἢ ρυσμῷ, ὃ ἔστι σχῆμα, ἢ τροπῇ, ὃ ἔστι θέσις, ἢ διαθιγῇ, ὃ ἔστι τάξις.

¹⁰⁾ *Aristot. Metaphys.* I, 4 [985b 4-19]. Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασὶ, λέγοντες οἶον, τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν· τούτων δὲ τὸ πλήρες καὶ τὸ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ τὸ μανὸν τὸ μὴ ὄν. Διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασὶ, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος. Αἷτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα, ὡς ὕλην. Καὶ καθάπερ οἱ ἔν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν, τὰ ἄλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γενῶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φασὶ. Ταύτας μὲντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι· σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν. Διαφέρειν γὰρ φασὶ τὸ ὄν ρυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ρυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἢ

- Ανάγκη νάναι τα πάντα χωρισμένα από τα πρώτα στοιχεία, Αν θέλουμε να βάλουμε κάτω απ' τα πράγματα αθάνατα Θεμέλια, που πάνω τους να στηρίζεται όλ' η καλή τους συντήρηση.

2. Ο Επίκουρος είπε ότι τα σώματα έχουν τρία συμβεβηκότα: σχήμα, μέγεθος, βάρος. Ο Δημόκριτος δεχόταν δυο, μέγεθος και σχήμα· όμως ο Επίκουρος πρόσθεσε σ' αυτά και το βάρος, γιατί τα σώματα χρειάζονται να κινούνται κάτω από την πίεση τού βάρους...

4. ... (ο Δημόκριτος) έθεσε την διαφορά τους (δηλ. των ατόμων) στο μέγεθος και στο σχήμα.

5. ... (ο Δημόκριτος) αποδίδει μια κοινή φύση στα σώματα ανεξάρτητα από το σχήμα τους· μέρη τού σώματος είναι τα άτομα, που διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το μέγεθος και το σχήμα· γιατί όχι μόνο έχουν εκάστοτε διαφορετικό σχήμα, παρά και άλλα απ' αυτά είναι μεγαλύτερα κι άλλα μικρότερα.

6. ... μολοντί [ο Δημόκριτος λέει ότι] το άτομο είναι βαρύτερο ανάλογα με το πόσο μεγαλύτερο είναι.

7. ... όπως λέμε, αυτά έχουν αναγκαστικά την ίδια κίνηση... έτσι κατένενα σώμα δεν θα είναι απόλυτα ελαφρό, αν όλα έχουν βάρος, ούτε και κανένα βαρύ, αν όλα έχουν ελαφρότητα. Επιπλέον, αν έχουν βάρος ή ελαφρότητα, θα υπάρχει κάποια άκρη ή μέση τού σύμπαντος...

8. Ritter, Ιστορία τ[ης] αρχ[αίας] φιλοσοφίας...

9. Ο Δημόκριτος, φαίνεται, θεωρεί ότι υπάρχουν τρεις διαφορές [ανάμεσα στα άτομα]. Ως προς την ύλη του, το υποκείμενο σώμα είναι ένα και το αυτό, όμως διαφέρει ή ως προς την διάταξή του (δηλ. το σχήμα) ή ως προς την τροπή (δηλ. την θέση) ή ως προς την αμοιβαία σχέση (δηλ. την τάξη).

10. Ο Λεύκιππος και ο σύντροφός του ο Δημόκριτος λένε ότι τα στοιχεία είναι το πλήρες και το κενό και τα θεωρούν αντίστοιχα με το ον και με το μη ον· απ' αυτά δηλ. το πλήρες και το στερεό είναι το ον, ενώ το κενό και κούφιο το μη ον. Γι' αυτό και ισχυρίζονται, ότι το ον διόλου δεν υπάρχει περισσότερο από το μη ον, εφόσον ούτε το σώμα υπάρχει περισσότερο από το κενό. Αυτά είναι τα αίτια των όντων, με την έννοια ότι αποτελούν την ύλη τους. Και όπως όσοι δέχονται μια και μόνη υποκείμενη ουσία και παράγουν τα υπόλοιπα [φαινόμενα] από τα πάθη τούτης εδω θεωρώντας ως αρχές των παθών το αραιό και το πυκνό, έτσι και αυτοί θεωρούν τις διαφορές [των ατόμων] αιτίες των υπολοίπων [φαινομένων]. Λένε ότι τρεις είναι οι διαφορές τούτες, δηλ. το σχήμα, η τάξη και η θέση, κι επίσης ότι το ον διαφέρει μόνο ως προς την διάταξη, την αμοιβαία σχέση και την τροπή· απ' αυτά η διάταξη είναι σχήμα, η αμοιβαία σχέση είναι τάξη και η τροπή είναι θέση.

δὲ διαθιγῆ τάξις, ἢ δὲ τροπῆ θέσις. Διαφέρει γὰρ τὸ μὲν [A] τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει.

¹¹⁾ Diogen. Laert. X, 44.μηδὲ ποιότητά τινα περὶ τὰς ἀτόμους εἶναι, πλὴν σχήματος καὶ μεγέθους καὶ βάρους· Πᾶν τε μέγεθος μὴ εἶναι περὶ αὐτάς· οὐδέποτε γοῦν ἄτομος ὦφθη αἰσθῆσει.

¹²⁾ Id. X. 56. Πᾶν δὲ μέγεθος ἐνυπάρχον οὔτε χρήσιμόν ἐστι πρὸς τὰς τῶν ποιότητων διαφοράς, ἀφίχθαι [τε] ἀμέλει καὶ πρὸς ἡμᾶς ὁρατὰς ἀτόμους· ὃ οὐ θεωρεῖται γινόμενον, οὐθ' ὅπως ἂν γένοιτο ὁρατὴ ἄτομος, ἐστὶν ἐπινοῆσαι.

¹³⁾ Id. X. 55. Ἄλλὰ μηδὲ δεῖ νομίζειν, πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν παραλλαγὰς δὲ τινὰς μεγεθῶν νομιστέον εἶναι.

¹⁴⁾ Id. X. 59. Ἐπίπερ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἡ ἄτομος κατὰ τὴν ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσαμεν, μικρὸν τι μόνον, μακρὸν ἐκβάλλοντες.

¹⁵⁾ Cf. Id. X, 58. Stob. eclog. phys. I, [13]. p. 27 [43-45=I, 10, 14 p. 127 W.].

¹⁶⁾ Epicuri fragm. (de nat. II et XI) coll. a Rosinlo, ed. Orelli. p. 26.

¹⁷⁾ Euseb. Praepar. evang. XIV. p. 773 [A-B] (ed. Paris.) [=XIV, 23, 3 Mr.]. τοσοῦτον δὲ διεφώνησαν, ὅσον ὃ (sc. Ἐπίκουρος) μὲν ἐλαχίστας πάσας καὶ διὰ τοῦτο ἀνεπαισθήτους, ὃ δὲ Δημόκριτος καὶ μεγίστας εἶναι τινὰς ἀτόμους ὑπέλαβεν.

¹⁸⁾ Stob. eclog. phys. I, 17 [p. 33, 6. 8-9=I, 14, 1f p. 142. 143 W.]. Δημόκριτος [...] γέ φησι. δυνατόν εἶναι κοσμιαίαν ὑπάρχειν ἄτομον. Cf. (Plutarch.) de placit. philosoph. I. p. 235 sq. [=I, 3 p. 877 D-F].

¹⁹⁾ Aristot. de gener. et corrupt. I, 8 [325a 30]. [...] ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων.

²⁰⁾ Euseb. Praepar. evang. XIV. p. 749 [A.B=XIV, 14, 5 Mr.]. Δημόκριτος. . . . ἀρχὰς τῶν ὄντων σώματα ἄτομα λόγῳ [...] θεωρητὰ [...]. Cf. (Plutarch.) de placit. philosoph. I. p. 235 sq. [=I, 3 p. 877 D-F].

²¹⁾ Diogen. Laert. X, 54. Καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους, νομιστέον, μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι, πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματος συμφοῦ ἐστίν. Cf. § 44.

²²⁾ Id. X, 42. Πρὸς τε τούτοις τὰ ἄτομα ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων [...].

²³⁾ Id. ib.ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἀπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι.

²⁴⁾ Lucret. II, 513 sq.

. fateare, necesse est,
Materiam quoque finiteis differre figureis.

Euseb. Praepar. evang. XIV. p. 749 [C=XIV, 14,5 Mr.]. [...] Ἐπίκουρος. . . . εἶναι. . . . τὰ σχήματα αὐτῶν ἀτόμων περιληπτά, οὐκ ἄπειρα [...]. Cf. (Plutarch.) de placit. philosoph. l.c. [=I, 3 p. 877 E-F].

Το Α δηλ. διαφέρει από το Ν ως προς το σχήμα, το ΑΝ από το ΝΑ ως προς την τάξη και το Ζ από το Ν ως προς την θέση.

11. ... τα άτομα δεν έχουν άλλη ιδιότητα εκτός από το σχήμα, το μέγεθος και το βάρος... Και δεν έχουν οποιοδήποτε μέγεθος, αφού ποτέ κάποιο άτομο δεν έγινε αντιληπτό από τις αισθήσεις.

12. Το να έχουν οποιοδήποτε μέγεθος δεν είναι σημαντικό ως προς τις διαφορές των ποιοτήτων, και [στην περίπτωση αυτή] θα είχαν σίγουρα εμφανιστεί ορατά άτομα· όμως δεν βλέπουμε να γίνεται κάτι τέτοιο ούτε και μπορούμε να βάλουμε με το νου μας, πώς θα μπορούσε να προκύψει ένα ορατό άτομο.

13. Ούτε όμως πρέπει να νομίζουμε, ότι τα άτομα έχουν οποιοδήποτε μέγεθος... πρέπει όμως να δεχτούμε την ύπαρξη μερικών παραλλαγών ως προς τα μεγέθη.

14. Σύμφωνα με τούτη την αναλογία αποδώσαμε και στο άτομο μέγεθος, όμως μικρό μονάχα, αποκλείοντας το μεγάλο.

17. Διεφώνησαν ως προς το ότι ο μιν (Επίκουρος) θεώρησε όλα τα άτομα ελάχιστα και γι' αυτό απρόσιτα στις αισθήσεις, ενώ ο Δημόκριτος δέχθηκε ότι υπάρχουν και μερικά πολύ μεγάλα άτομα.

18. Ο Δημόκριτος λέει ότι είναι δυνατό να υπάρχει άτομο με το μέγεθος τού κόσμου.

19. ... αόρατα εξαιτίας τής σμικρότητας τού όγκου τους.

20. Ο Δημόκριτος θεωρεί ως αρχές των όντων σώματα αδιαίρετα, ορατά [μονάχα] στον Λόγο.

21. Πρέπει να δεχθούμε ότι τα άτομα δεν έχουν καμμιά από τις ιδιότητες των φαινομένων, εκτός από το σχήμα, το βάρος, το μέγεθος και ό,τι συνάπτεται αναγκαστικά με το μέγεθος.

22. Επιπλέον τα άτομα είναι ακαταμέτρητα όσον αφορά στις διαφορές των σχημάτων τους...

23. ... όσο για τις διαφορές τους, αυτές δεν είναι στην κυριολεξία άπειρες, παρά απλώς ακαταμέτρητες.

24. ανάγκη να ομολογήσουμε,

Ότι η αρχέγονη ύλη διαφορίζεται με βάση πεπερασμένο αριθμό σχημάτων.

²⁵⁾ Diogen. Laert. X, 42. Καὶ καθ' ἐκάστην δὲ σχημάτισιν ἀπλῶς ἀπειροὶ εἰσιν ἄτομοι. . . .

Lucret. *de rer. nat.* l.c. 525 sqq.

..... etenim distantia quom sit
Formarum finita, necesse est, quae similes sint,
Esse infinitas, aut summam materiali
Finitam constare, id quod non esse probavi.

²⁶⁾ Aristot. *de coel.* III, 4 [303a 3-5. 10-15]. ἀλλὰ μὴν οὐδ', ὡς ἕτεροὶ τινες λέγουσι, οἷον Λεύκιππος τε καὶ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης, εὐλογα τὰ συμβαίοντα. . . . καὶ πρὸς τούτοις, ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἀπλᾶ σώματά φασιν εἶναι. Ποῖον δὲ καὶ τί ἐκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων, οὐδὲν ἐπιδιώρισαν, ἀλλὰ μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν, ἀέρα δὲ καὶ τὰ ἄλλα. . . .

Philopon. l.c. [25-26=CAG XVI p. 398, 15.] Οὐ μόνον [...] ἄλλο καὶ ἄλλο σχῆμα ἔχουσιν. . . .

²⁷⁾ Lucret. *de rer. nat.* l.c. 479 sqq. [491-492. 495-497.]

.....primordia rerum
Finita variare figurarum ratione.
Quod si non ita sit, rursum jam semina quaedam
Esse infinito debebunt corporis auctu.
Nam quod eadem una quoquevis in brevitate
Corporis, inter se multum variare figurae
Non possunt
[.....]
..... si forte voles variare figuras,
Addendum parteis alias erit [.....]
[.....]
Ergo formarum novitatem corporis augmen
Subsequitur: quare non est, ut credere possis,
Esse infiniteis distantia semina formeis.

²⁸⁾ Cf. σημ. 25.

²⁹⁾ Diogen. Laert. X, 44 et 54.

³⁰⁾ Bruckeri *Instit. histor. phil.* [1747.] p. 224.

³¹⁾ Lucret. *de rer. nat.* I, 1051 [sq.=1052 sq. Diels].

Illud in heis rebus longe fuge credere, Memmi,
In medium summae, quod dicunt, omnia niti.

³²⁾ Diogen. Laert. X, 43. . . . καὶ ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι, τοῦ κενού τὴν ἴξιν ὁμοίαν παρεχομένου καὶ τῇ κουφοτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ εἰς τὸν αἰῶνα. 61. Καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι, ὅταν διὰ τοῦ κενού εἰσφέρωνται, μηδενὸς ἀντικείμενου. Οὕτε γὰρ τὰ βαρέα θάττον οἰσθή-

25. Και στην δημιουργία τού κάθε σχήματος συμμετέχουν άτομα στην κυριολεξία άπειρα...

— γιατί εφόσον η διαφορά
Των σχημάτων είναι πεπερασμένη, ανάγκη όσα είναι όμοια
Νάναι άπειρα, ή πάλι το ποσό τής αρχέγονης ύλης
Νάναι πεπερασμένο, πράγμα που απέδειξα άτοπο.

26. Όμως πιθανό δεν είναι το συμπέρασμα, που βγάζουν μερικοί άλλοι, π.χ. ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος ο Αβδηρίτης... και κοντά σ' αυτά [λένε ότι] επειδή τα σώματα διαφέρουν ως προς το σχήμα, ενώ συνάμα τα σχήματα είναι άπειρα, άρα άπειρα είναι και τα απλά σώματα. Ωστόσο δεν προσδιόρισαν με ακρίβεια ποιό και τί είναι το σχήμα τού κάθε στοιχείου, παρά μονάχα απέδωσαν στην φωτιά την σφαιρική μορφή, ενώ τον αέρα και τα υπόλοιπα...

— Όχι μόνο... έχουν ολότελα διαφορετικό σχήμα...

27. τα αρχέγονα στοιχεία των πραγμάτων
Παραλλάζουν στα πλαίσια πεπερασμένου αριθμού σχημάτων.
Αν δεν γινόταν έτσι, θάπρεπε πάλι να υπάρχουν μερικά άτομα
Με άπειρη αύξηση των σωματικών τους διαστάσεων.
Γιατί εφόσον σε όλα τα άτομα ίδια είναι η σμικρότητα
Τού σώματος, τα σχήματα να παραλλάζουν πολύ μεταξύ τους
Δεν μπορούν
[.....]
..... αν θέλεις να παραλλάζουν έντονα τα σχήματα,
Πρέπει να προστεθούν καινούργια μόρια [στα παλιά] [.....
.....]
Την καινότητα των σχημάτων την διαδέχεται η αύξηση
Των σωμάτων: γι' αυτό και δεν σου επιτρέπεται να πιστέψεις,
Ότι τα άτομα έχουν σχήματα επ' άπειρο διαφορετικά.

30. Brucker, Μαθήματα Ιστορ[ιας] τής Φιλ[οσοφίας].

31. Σ' αυτά τα ζητήματα, Μέμμιε, πρέπει ν' απομακρυνθείς όσο περισσότερο μπορείς από την αντίληψη,
Ότι —όπως λέγεται— τα πάντα ρέπουν προς το κέντρο τού κόσμου.

32. ... και κινούνται με ίση ταχύτητα, εφόσον το κενό επιτρέπει αιώνια τόσο στο βαρύτερο όσο και στο ελαφρότερο άτομο [να φτάνουν στο ίδιο σημείο με] την ίδια ταχύτητα. 61. Άλλωστε αναγκαστικά είναι ισοταχή τα άτομα, αφού κινούνται μέσα στο κενό δίχως να συναντούν εμπόδια. Γιατί ούτε τα βαριά θα κινηθούν γρηγορότερα από τα μικρά κι ελαφρά, όταν δεν

σεται τῶν μικρῶν καὶ κούφων, ὅταν γε δὴ μηδὲν ἀπαντᾷ αὐτοῖς· οὔτε τὰ μικρὰ τῶν μεγάλων, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, ὅταν μηθὲν μηδὲ ἐκείνους ἀντικόπτῃ.

Lucret. *de rer. nat.* II, 235 sqq.

At contra nulli [.]
] inane potest vacuum subsistere rei,
 Quin, [.]
] quapropter debent per inane quietum
 Aequae, ponderibus non aequaeis, concita ferri.

³³⁾ Πρβλ. κεφ. 3.

³⁴⁾ Feuerbach, *Geschichte d. neuern Philosophie*. [1833. Οι περιχοπέες ἀπὸ Gassendi l.c. [p.] XXXIII, [nr.] 7. Epicurus, tametsi forte de hac experientia nunquam cogitarit, ratione [tamen] ductus, illud censuit de atomis, quod experientia nos nuper docuit, scilicet ut corpora omnia, [. . .] tametsi sint [tam] pondere, quam mole summe inaequalia, aequivelocia tamen sunt, quum superne deorsum cadunt, sic ille censuit, atomos omnes, licet sint magnitudine gravitatesque [summe] inaequales, esse nihilominus inter se ipso suo motu aequiveloces.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ἄτομοι ἀρχαὶ καὶ ἄτομα στοιχεῖα

¹⁾ Ἄμετοχα κενού [Stob. *eclog. phys.* I, 13. p. 27, 41. 45=I, 10, 14 p. 127 W.] διόλου δεν σημαίνει: «δεν πληρώνουν κανένα χώρο», παρά: «δεν μετέχουν στο κενό»· εἶναι το ἴδιο που λέει ἀλλοῦ ο Διογένης ὁ Λαέρτιος: *διάλειψιν δὲ μερῶν οὐκ ἔχουσιν* [X, 58]. Ἴδια πρέπει να ερμηνευθεῖ ἡ ἔκφραση στον (Plutarch.) *de placit. philosoph.* I. p. 236 [=I, 3 p. 877 F] καὶ στον Simplicius p. 405.

²⁾ Καὶ αὐτὸ εἶναι ἐσφαλμένο συμπέρασμα. Ὅτι δεν εἶναι δυνατό να χωριστεῖ μέσα στον χώρο δεν βρῖσκεται ἤδη ἀπ' αὐτὸν τον λόγο ἔξω ἀπὸ τον χώρο καὶ δίχως σχέση μ' αὐτόν.

³⁾ Schanbach l.c. p. [549-]550.

⁴⁾ Diogen. Laert. X, 86.

⁵⁾ Id. X, 67. [. . .] καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον, πλὴν ἐπὶ τοῦ κενού.

⁶⁾ Id. X, 39, 40 καὶ 41.

⁷⁾ Id. VII, [c.] 1 [c. § 134]. Διαφέρειν δὲ φασιν (sc. Στωϊκοί) ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι.

τα εμποδίζει τίποτε, ούτε και τα μικρά [γρηγορότερα] από τα μεγάλα, εφόσον όλα τους έχουν σύμμετρη τροχιά, αν τίποτε δεν μπαίνει στον δρόμο τους.

- Μα ενάντια σε κανένα [.....
] πράγμα δεν μπορεί ν' αντισταθεί το ασώματο κενό,
 Ναί, [.....
] γι' αυτό πρέπει τα σώματα μέσα στο ατάραχο κενό διάστημα
 Να κινούνται με ίση ταχύτητα, κι ας είναι άνισο το βάρος τους.

34. Feuerbach, Ιστορία τ[ῆς] νεότερης φιλοσοφίας... Μολονότι ο Επίκουρος ίσως δεν στοχάστηκε ποτέ του πάνω σε τούτη την εμπειρία, ωστόσο, οδηγημένος από το λογικό, έφτασε στην ίδια αντίληψη για τα άτομα, την οποία μάς δίδαξε πρόσφατα η εμπειρία, ότι δηλ. όλα τα σώματα, μολονότι διαφέρουν πάρα πολύ τόσο ως προς το βάρος όσο και ως προς τον όγκο, είναι ισοταχή όταν πέφτουν από πάνω προς τα κάτω· έκρινε, έτσι, ότι όλα τα άτομα, έστω κι αν είναι [στο έπακρο] άνισα ως προς το μέγεθος και το βάρος, κινούνται παρόλα αυτά με την ίδια ταχύτητα.

III

1. ... τα μέρη τους δεν ξεχωρίζουν το ένα απ' τ' άλλο.

5. ... δεν είναι δυνατό να συλλάβει η νόσή μας το ασώματο, παρά μονάχα σχηματίζοντας την παράσταση τού κενού.

7. (Οι Στωικοί) λένε ότι διαφέρουν οι αρχές από τα στοιχεία· γιατί οι πρώτες είναι αγέννητες κι άφθαρτες, ενώ τα στοιχεία φθείρονται κατά την εκπύρωση τού κόσμου.

⁸⁾ Aristot. *Metaphys.* IV [(V)], 1 και 3 [1012b 34-1013a 23 και 1014a 26-1014b 15].

⁹⁾ Cf. l.c.

¹⁰⁾ Aristot. l.c. 3 [1014a 31-34. 1014b 5-6]. 'Ομοίως δὲ καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν οἱ λέγοντες, εἰς 2 διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλα εἶδει διαφέροντα σώματα. . . . Διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται.

¹¹⁾ Aristot. *Metaphys.* I, 4 [985b 4-6].

¹²⁾ Diogen. Laert. X, 54.

Plutarch. *Colot.* p. 1110 [F. c. 8]. [...] ταῦτα τῶν Ἐπικούρου δογμάτων οὕτως ἀχώριστά ἐστιν, ὡς τὸ σχῆμα καὶ τὸ βάρος αὐτοῖ (sc. Ἐπικούρειοι) τῆς ἀτόμου λέγουσιν.

¹³⁾ Sext. *Empir. advers. Math.* [IX.] p. 420 [D-E=X, 240].

¹⁴⁾ Euseb. *Praepar. evang.* XIV. p. 773 [A-B=XIV, 23, 3 Mr.]. [...] Ἐπίκουρος. . . . ἀνεπαισθήτους (ἀτόμους). . . . P.749 [C=XIV, 14, 5 Mr.]. [...] ἴδια δὲ ἔχειν (sc. ἀτόμους) σχήματα λόγῳ θεωρητά.

¹⁵⁾ (Plutarch.) *de placit. philosoph.* I. p. 246 [=I, 7 p. 882 A]. [...] ὁ δ' αὐτὸς (sc. Ἐπίκουρος) ἄλλας τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάςδε· τὰ ἄτομα, τὸ κενόν, τὸ ἄπειρον, τὰς ὁμοιότητας· αὗται δὲ [λέγονται] ὁμοιομέρειαι καὶ στοιχεῖα. P. 249 [=I, 12 p. 883 A]. Ἐπίκουρος δὲ ἀπερίληπτα εἶναι τὰ σώματα, καὶ τὰ πρῶτα δὲ ἀπλᾶ, τὰ δ' ἐξ ἐκείνων συγκρίματα πάντα βάρους ἔχειν [...].

Stob. *eclog. phys.* I [, 25]. p. 52[, 26. 32-33 = I, 22, 3a p. 199 W.]. Μητρῶδωρος, ὁ καθηγητῆς Ἐπικούρου,⁶⁰ [...] αἷτια δὲ ἡ τοι αἰ ἄτομοι καὶ τὰ στοιχεῖα. [I.] 3.P.5 [, 42. 45-47 = I, 1, 29b p. 38 W.]. Ἐπίκουρος. . . . τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάςδε· τὰ ἄτομα, τὸ κενόν, τὸ ἄπειρον, τὰς ὁμοιότητας· αὗται δὲ λέγονται ὁμοιομέρειαι καὶ στοιχεῖα.

¹⁶⁾ Cf. l.c.

[¹⁷⁾] Cic. *de fin.* I, 6 [, 21]. [...] quae sequitur atomi inane infinitio ipsa, quam ἀπειρίαν vocant [...].

Diogen. Laert. X, 41. Ἄλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι. . . . Καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν, καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ.

¹⁸⁾ Plutarch. *Colot.* p. 1114 [B.c. 13]. Ὅρα μὲν οἷας [ὑποτίθεσθε] πρὸς γένεσιν ἀρχάς, ἀπειρίαν καὶ κενόν· ὧν τὸ μὲν ἀπρακτόν, ἀπαθές, ἀσώματον· ἡ δὲ ἄτακτος, ἄλογος, ἀπερίληπτος, αὐτὴν ἀναλύουσα καὶ ταράττουσα, τῷ μὴ κρατεῖσθαι, μὴδὲ ὀρίζεσθαι διὰ πλῆθος.

¹⁹⁾ Simplic. l.c. p. 488 [a 18-22 = CAG VII p. 295, 1-5].

²⁰⁾ (Plutarch.) *de placit. philosoph.* [I.] p. 239 [=I, 5 p. 879 B.C.]. Μητρῶδωρος δὲ φησιν. . . . ὅτι δ' ἄπειρος κατὰ τὸ πλῆθος, δῆλον ἐκ τοῦ ἄπειρα τὰ αἷτια εἶναι. . . . αἷτια δὲ, ἡτοι αἰ ἄτομοι ἢ τὰ στοιχεῖα.

10. 'Όσοι μιλούν γι' αυτά τα πράγματα αναφέρουν επίσης και τα στοιχεία των σωμάτων, στα οποία διαιρούνται τα σώματα έτσι που πια δεν μπορούν να διαιρεθούν άλλο· τα στοιχεία αυτά, πάλι, δεν είναι δυνατό να διαιρεθούν σε άλλα σώματα διαφορετικά ως προς την μορφή... Γι' αυτό και στοιχείο ονομάζεται ό,τι είναι μικρό, απλό και αδιαίρετο.

12. ... αυτά είναι εξίσου αχώριστα από τις διδασκαλίες τού Επικούρου όσο αχώριστα θεωρούν αυτοί (δηλ. οι Επικούρειοι) το σχήμα και το βάρος των σωμάτων.

14. ... ο Επίκουρος θεωρεί (τα άτομα) ανεπαισθητα... όμως (τα άτομα) έχουν δικό τους σχήμα ορατό από τον Λόγο.

15. ... ο ίδιος (δηλ. ο Επίκουρος) [δέχεται] και άλλες τέσσερις ουσίες, οι οποίες ως γένη είναι άφθαρτες: τα άτομα, το κενό, το άπειρο και τα ομοιόμορφα μόρια· αυτά ονομάζονται ομοιομέρειες και στοιχεία... Ο Επίκουρος [θεωρεί] ότι τα σώματα είναι ακαθόριστου αριθμού κι ότι τα πρώτα είναι απλά, ενώ όσα συντίθενται από εκείνα έχουν όλα βάρος...

— Ο Μητρόδωρος, ο δάσκαλος τού Επικούρου, [λέει ότι] ... [πρώτα] αίτια είναι τα άτομα και τα στοιχεία... Ο Επίκουρος [δέχεται] τις εξής τέσσερις ουσίες, οι οποίες ως γένη είναι άφθαρτες: τα άτομα, το κενό, το άπειρο και τα ομοιόμορφα μόρια: αυτά ονομάζονται ομοιομέρειες και στοιχεία.

17. ... που ακολουθεί... άτομα, κενό, ...το ίδιο το άπειρο, που αποκαλούν «άπειριαν».

— Αλλά και το σύμπαν είναι άπειρο... Το σύμπαν είναι άπειρο τόσο εξαιτίας τού πλήθους των σωμάτων όσο κι εξαιτίας τής απειρίας τού κενού.

18. Για πρόσεξε καλύτερα ποιές γενετικές αρχές δέχεστε: την απειρία και το κενό, που απ' αυτές το δεύτερο είναι άπρακτο, απαθές κι ασώματο, ενώ η πρώτη είναι άτακτη, άλογη κι ακαταμέτρητη και διαλύει ή αναστατώνει μόνη της τον εαυτό της, αφού εξαιτίας τού πλήθους της ούτε να δαμαστεί ούτε να περιοριστεί μπορεί.

20. Ο Μητρόδωρος λέει... ότι η απειρία των αιτίων αποδεικνύει την απειρία τού κόσμου... και αίτια είναι ή τα άτομα ή τα στοιχεία. Ο Μητρόδωρος, ο δάσκαλος τού Επικούρου..., [θεωρεί ως] αίτια και τα άτομα και τα στοιχεία.

Stob. eclog. phys. I [25]. p. 52 [26. 32-33 = I, 22, 3a p. 199 W.].
Μητρόδωρος, ὁ καθηγητῆς Ἐπικούρου,²⁰ [...] αἷτια δὲ ἦ τοι αἱ ἄτομοι καὶ
τὰ στοιχεῖα.

²¹⁾ **Lucret. de rer. nat.** I, 820 sq.

Namque eadem coelum, mare, terras, flumina, solem
Constituunt, eadem fruges, arbusta, animanteis.

Diogen. Laert. X, 39. Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν αἰεὶ τοιοῦτον ἦν, οἶον νῦν
ἔστι, καὶ αἰεὶ τοιοῦτον ἔσται. Οὐδὲν γὰρ ἔστιν, εἰς ὃ μεταβάλλει. Παρὰ γὰρ
τὸ πᾶν οὐδὲν ἔστιν, εἰς ὃ ἂν εἰσελθὼν αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο. Τὸ
πᾶν ἔστιν σῶμα 41. Ταῦτα δὲ ἔστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ
μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρῆσεσθαι· ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς δια-
λύσεσι τῶν συγκρίσεων, πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα, ὅπη ἢ ὅπως
διαλυθῆσεται.

²²⁾ **Diogen. Laert.** X, 73. καὶ πάλιν διαλυεσθαι πάντα, τὰ μὲν
θᾶττον, τὰ δὲ βραδύτερον· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ [τῶν] τοιῶνδε, τὰ δὲ ὑπὸ τοιῶνδε
τοῦτο πάσχοντα. 74 [recogn. Long 73]. Δῆλον οὖν, ὡς καὶ φθαρτοὺς φησι
[sc. Ἐπικούρος] τοὺς κόσμους, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν.

Lucret. V, 109 sq. [= 108 sq. Diels.]

Et ratio potius, quam res persuadeat ipsa,
Succidere horrisono posse omnia victa fragore.

Id. V. 374 [sq. = 373 sq. Diels.]

Haud igitur leti praeclusa est janua coelo,
Nec soli terraeque neque alteis aequoris undeis;
Sed patet immani, et vasto respectat hiatus.

²³⁾ **Simplc. l.c.** p. 425.

²⁴⁾ **Lucret. II, 796.**

[...] neque in lucem existunt primordia rerum.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο χρόνος

¹⁾ **Aristot. Phys.** VIII, 1 [251b 15-17]. Καὶ διὰ τοῦτο Δημόκριτός τε
[δείκνυσιν] ὡς ἀδύνατον πάντα γεγόνειν· τὸν γὰρ χρόνον ἀγέννητον εἶναι.

²⁾ **Simplc. l.c.** p. 426[b 15-17 = CAG X, p. 1153, 22-24]. Ὁ μέντοι
Δημόκριτος οὕτως ἀτίθων ἐπέπειστο εἶναι τὸν χρόνον, ὅτι βουλόμενος δεῖξαι,
μὴ πάντα γεννητά, ὡς ἐναργεῖ τῷ τὸν χρόνον μὴ γεγόνειν προσεχρήσατο.

³⁾ **Lucret. I, 460 sq. [= 459. 462-463 Diels.]**

21. Γιατί τα ίδια [στοιχεία] απαρτίζουν τον ουρανό, τη θάλασσα, τη γη,
τα ποτάμια και τον ήλιο,
Τα ίδια επίσης τούς καρπούς, τα δεντρά και τα έμψυχα.

— Το σύμπαν ήταν πάντα τέτοιο πούναι τώρα και θάναι πάντα τέτοιο. Γιατι δεν υπάρχει τίποτε, στο οποίο θα μπορούσε να μεταβληθεί. Γιατί δίπλα στο σύμπαν δεν υπάρχει τίποτε, μέσα στο οποίο θα μπορούσε να μπει για να μεταβληθεί. Το σύμπαν είναι σώμα... 41. Τούτα είναι αδιαίρετα κι αμετάβλητα, αν βέβαια δεν πρόκειται ν' αφανιστούν τα πάντα μέσα στο μη ον' έχοντας την απαιτούμενη ισχύ, κρατιούνται ανέπαφα κατά την διάλυση των συνθέτων σωμάτων, αφού είναι πλήρη ως προς την υφή τους και δεν έχουν ούτε σε τί να διαλυθούν ούτε και τον τρόπο [για να το κάμουν].

22. ... και πάλι διαλύονται τα πάντα, άλλα γρηγορότερα κι άλλα αργότερα' και άλλα το παθαίνουν αυτό από τούτα τα πράγματα, ενώ άλλα το παθαίνουν από εκείνα... Είναι λοιπόν πρόδηλο, ότι (ο Επίκουρος) θεωρεί τούς κόσμους και φθαρτούς, αφού τα μέρη τους μεταβάλλονται.

- Καλύτερα ο Λόγος να μάς πείσει παρά τα ίδια τα πράγματα,
Πως τα πάντα μπορούν, νικημένα, να καταποντιστούν μέσα σε τρομακτικό κρότο.
- Ούτε για τον ουρανό λοιπόν δεν είναι κλειστή η πύλη τού θανάτου,
Ούτε για τον ήλιο, τη γη και τα βαθιά νερά τού πελάγου.
Παρά στέκει διάπλατη και καρτερεί με το τεράστιο άγριο λαρύγγι της.
24. ... οι πρώτες αρχές των πραγμάτων δεν βγαίνουν στο φως.

IV

1. Και για τούτο ο Δημόκριτος διδάσκει, ότι είναι αδύνατο νάχουν γεννηθεί τα πάντα' γιατί ο χρόνος είναι αγέννητος.

2. Ο Δημόκριτος ήταν τόσο πεπεισμένος, ότι ο χρόνος είναι αιώνιος, ώστε θέλοντας να δείξει, ότι δεν είναι γεννητά τα πάντα, θεώρησε πρόδηλο, ότι ο χρόνος δεν έχει γεννηθεί.

Tempus [item] per se non est, [.....]

.....]

Nec per se quemquam tempus sentire, fatendum est

Semotum ab rerum motu, placidaque quiete.

Id. I, 480 sqq. [= 479 sqq. Diels.]

Non ita, uti corpus per se constare neque esse [sc. res gestas]:

Nec ratione cluere eadem, qua constat inane,

Sed magis ut merito possis eventa vocare

Corporis atque loci [.....]

Sext. Empir. *advers. Math.* [IX.] p. 420 [C = X, 238· πρβλ. p. 417 D = X 219]: εδῶ ο Ἐπίκουρος ονομάζει τον χρόνον «σύμπτωμα συμπτωμάτων».

Stob. *eclog. phys.* I[, 11. p.] 19[, 46-47 = I, 8, 40b p. 103 W.]. [...] Ἐπίκουρος (ονομάζει τον χρόνον) σύμπτωμα, τοῦτο δ' ἐστὶ παρακολούθημα κινήσεων.

4) Diogen. Laert. X, 72. Καὶ μὴν καὶ τότε γε δεῖ προσκατανοῆσαι σφοδρῶς· τὸν γὰρ δὴ χρόνον οὐ ζητητέον, ὡς περ καὶ τὰ λοιπὰ, ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν, ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις· ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνέργημα, * καθ' ὃ τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον. Καὶ οὔτε διαλέκτους, ὡς βελτίους μεταληπτέον, ἀλλ' αὐταῖς ταῖς ὑπαρχούσαις κατ' αὐτοῦ χρηστέον· οὔτε ἄλλο τι καθ' ἑαυτοῦ κατηγορητέον, ὡς τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχοντος τῷ ἰδιώματι τούτῳ (καὶ γὰρ τοῦτο ποιοῦσι τινές), ἀλλὰ μόνον ὡς συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τούτῳ καὶ παραμετροῦμεν, μάλιστα ἐπιλογιστέον. 73. Καὶ γὰρ τοῦτο οὐκ ἀποδείξεως προσδεῖται, ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ· ὅτι ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξὶ συμπλέκομεν χρόνον, καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν. Ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ στάσεσιν ἴδιόν τι σύμπτωμα περὶ ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐνοοῦντες καθὼς χρόνον ὀνομάζομεν. Φησὶ δὲ καὶ ἐν τῇ β' τοῦτο περὶ φύσεως, καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐπιτομῇ.

5) Lucret. *de rer. nat.* l.c.

Sext. Empir. *advers. Math.* [IX.] p. 420 sq. [420 C. D-E. 421 A. C = X, 238. 240.241.244]. [...] σύμπτωμα συμπτωμάτων [...]. ὅθεν καὶ ἐπειδὴν λέγει ὁ Ἐπίκουρος, τὸ σῶμα νοεῖν κατ' ἐπισύνθεσιν μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας καὶ βάρους ἐκ μὴ ὄντων σωμάτων βιάζεται τὸ ὄν σῶμα νοεῖν ὡςθ' ἵνα ἡ χρόνος, συμπτώματα εἶναι δεῖ· ἵνα δὲ τὰ συμπτώματα ὑπάρχη, συμβεβηκός τι ὑποκειμενον· οὐδὲν δὲ ἐστὶ συμβεβηκός ὑποκειμενον· τοῖνον οὐδὲ χρόνος δύναται ὑπάρχειν. οὐκοῦν ἐπεὶ ταῦτά ἐστι χρόνος, ὁ δὲ Ἐπίκουρος συμπτώματά φησιν αὐτῶν εἶναι [τὸν χρόνον], ἔσται κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ὁ χρόνος αὐτὸς ἑαυτοῦ σύμπτωμα. Cf. Stob. l.c.

* Στην ἐκδοσὴν τοῦ Gassendi: ἐνέργημα

3. Και ο χρόνος δεν υπάρχει καθαυτός [.....

.....]

Ούτε μπορεί κανείς να συλλάβει τον χρόνο με τις αισθήσεις,
 Ξέχωρα από την κίνηση και την γαλήνια ακινησία των πραγμάτων.

— [Τα ιστορικά συμβάντα] δεν στέκουν ούτε κι είναι από μοναχά τους,
 όπως τα σώματα:

Ούτε κι υπάρχουν με τον ίδιο τρόπο που υπάρχει το κενό,
 Παρά μάλλον έτσι, ώστε με το δίκιο σου θα μπορούσες να τ' αποκα-
 λήσεις συμβάντα τού σώματος και τού χώρου

— ... ο Επίκουρος (ονομάζει τον χρόνο) σύμπτωμα, δηλ. συνοδευτικό στοι-
 χείο των κινήσεων.

4. Και το εξής πρέπει να κατανοηθεί επακριβώς: τον χρόνο δεν πρέπει να τον εξετάζουμε όπως και τα υπόλοιπα πράγματα, των οποίων ερευνούμε την υποκείμενη ουσία συσχετίζοντάς την με τις παραστάσεις μας, παρά εδώ πρέπει να πάρουμε υπόψη μας το ίδιο το ενέργημα, με κριτήριο το οποίο χαρακτηρίζουμε τον χρόνο ως λίγον ή πολύ, θεωρώντας συγγενικές τις έννοιες τούτες. Και δεν πρέπει να υιοθετήσουμε κάποια καινούργια φρασεολογία ως καλύτερη, παρά να χρησιμοποιούμε εκείνη που ήδη υπάρχει γι' αυτόν· ούτε και πρέπει να τού αποδίδουμε από μόνοι μας κάτι τι άλλο, σα να είχε τάχα τούτο το πράγμα την ίδια ουσία με το [πράγματι] ειδοποιό χαρακτηριστικό του (γιατί ακριβώς αυτό κάνουν μερικοί), παρά πάνω απ' όλα πρέπει να σκεφτούμε πώς θα συνδέσουμε και θα συγκρίνουμε το ειδοποιό του γνώρισμα μ' εκείνο το άλλο πράγμα. 73. Γιατί δεν χρειάζονται χειροπιαστές αποδείξεις, παρά σκέψη, για [να καταλάβουμε] το ότι τον χρόνο τον συνδέουμε με τις ημέρες, τις νύχτες και τα μέρη τους. Επίσης το ίδιο συμβαίνει με τα πάθη ή την έλλειψή τους, με τις κινήσεις ή τις στάσεις, αφού και πάλι θεωρούμε ως ένα ιδιάζον γνώρισμά τους εκείνο που ονομάζουμε χρόνο. Αυτό το λέει (ο Επίκουρος) και στο δεύτερο βιβλίο τού Περί Φύσεως καθώς και στην μεγάλη Επιτομή.

5. ... σύμπτωμα συμπτωμάτων [πρβλ. παραπ. σημ. 3] ... ο Επίκουρος μάς εξαναγκάζει να νοήσουμε το υπαρκτό σώμα με βάση σώματα ανύπαρκτα, εφόσον λέει ότι το σώμα πρέπει να νοηθεί ως σύνθεση μεγέθους, σχήματος, αντίστασης και βάρους... για να υπάρχει λοιπόν χρόνος πρέπει να υπάρχουν συμπτώματα· και για να υπάρχουν συμπτώματα, πρέπει να υπάρχει κάποια υποκείμενη ουσία· όμως δεν υπάρχει τέτοια, άρα δεν μπορεί να υπάρχει και χρόνος... αν λοιπόν ο χρόνος είναι τα παραπάνω κι ο Επίκουρος θεωρεί τον χρόνο συμπτώματά τους, τότε κατά τον Επίκουρο ο χρόνος θάναι σύμπτωμα τού εαυτού του.

6) **Diogen. Laert. X, 46.** Καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσι, ληπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων. Τούτους δὲ τοὺς τύπους εἰδῶλα προσαγορεύομεν. [...] 48. ἡ γένεσις τῶν εἰδῶλων ἅμα νοήματι συμβαίνει οὐκ ἐπιδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν, σώζουσα τὴν ἐπὶ [τοῦ] στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων [...].

Lucret. IV, 34 sqq. [= 30 sqq. Diels.]

..... rerum simulacra [.....]

Quae, quasi membranae summo de corpore rerum

Dereptae, volitant ultro citroque per auras.

Id. IV, 49 sq. [= 52 sq. Diels.]

Quod speciem ac formam similem gerit ejus imago,

Quojus cluet de corpore fusa vagari.

7) **Diogen. Laert. X, 49.** Δεῖ δὲ καὶ νομίζειν, ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, τὰς μορφὰς ὄρεῖν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι. Οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἀποσφραγίσαιτο τὰ ἔξωθεν τὴν ἑαυτῶν φύσιν. "Ὡστε ὄρεῖν ἡμᾶς, τύπων τινῶν ἐπεισιόντων ὑμῖν ἀπὸ τῶν πραγμάτων, ἀπὸ χροῶν τε καὶ ὁμοιομόρφων, κατὰ τὸ ἐναρμόττον μέγεθος, εἰς τὴν ὕψιν. 50. Εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἐνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντες, καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σώζοντες 52. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ ἀκούειν γίνεται, πνεύματός τινος φερομένου ἀπὸ τοῦ φωνοῦντος ἢ ἠχοῦντος ἢ ψοφοῦντος ἢ ὄπως δὴ ποτε ἀκουστικὸν πάθος παρασκευάζοντος. Τὸ δὲ ρεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασώζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους. 53. . . . Καὶ μὴν καὶ τὴν ὁσμὴν νομιστέον, ὥσπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἂν ποτε πάθος οὐθὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι, σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο αἰσθητήριον κινεῖν [...].

8) **Lucret. de rer. nat. II, 1140 [sq. = 1139 sq. Diels.]**

Jure igitur pereunt, quom rarefacta fluundo

Sunt [.....]

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Τα μετέωρα

1) **Diogen. Laert. II, [c.] 3. [§] 10.**

2) **Aristot. Metaphys. I, 5 [986b 25].** [...] τὸ εἶναι [...] τὸν θεόν.

3) **Aristot. de coel. I, 3 [270b 4-24].** "Ἔοικε δ' ὁ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν, καὶ τὰ φαινόμενα [τῶ] λόγῳ. Πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῶ θεῷ τόπον ἀποδιδόασιν, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς, δῆλον ὅτι ὡς τῶ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρημένον· ἀδύνατον γὰρ ἄλλως. Εἰπερ οὖν ἔστι τι

6. Υπάρχουν και αποτυπώματα ομοιόσημα με τα στερεά σώματα, όμως πολύ λεπτότερα από ό,τι μπορούμε εμείς ν' αντιληφθούμε... Αυτά τ' αποτυπώματα τα ονομάζουμε ειδώλα... 48 ... η γένεση των ειδώλων συμβαίνει με ταχύτητα αστραπής ... δεν είναι φανερή στην αίσθηση εξαιτίας τής αντανάκλασης [όσων στοιχείων τού σώματος αναλώθηκαν στο είδωλο] και διατηρεί την θέση και τάξη των ατόμων όπως αυτή υπάρχει πάνω στο στερεό σώμα...

— τα ειδώλα των πραγμάτων [.....]

Που, σαν μεμβράνες από την επιφάνεια των πραγμάτων
Αποκολλημένες, πετούν πέρα-δύθε στον αγέρα.

— Γιατί η εικόνα έχει ειδή και μορφή παρόμοια

Με κείνο το σώμα, απ' το οποίο χύνεται για να πλανηθεί, καθώς λέγεται, τριγύρω.

7. Και πρέπει επιπλέον να δεχτούμε, ότι, όταν κάτι από τα έξω πράγματα μπαίνει εντός μας, βλέπουμε την μορφή του και σχηματίζουμε διανοήματα. Γιατί τα έξω πράγματα δεν θα μπορούσαν να φανερώσουν αλλιώς την φύση τους... Βλέπουμε, λοιπόν, όταν μπαίνουν μέσα στα μάτια μας, στο κατάλληλο μέγεθος, αποτυπώματα των αντικειμένων, των χρωμάτων και των όμοιων ως προς την μορφή πραγμάτων... 50. Κι ύστερα για τον λόγο αυτό γεννούν το είδωλο ενός ενιαίου αντικειμένου διατηρώντας την συμφωνία με την υποκείμενη ύλη [τού τελευταίου] ... 52. Αλλά και η ακοή λαμβάνει χώρα, όταν μάς έρχεται κάποια πνοή από ό,τι βγάζει φωνή, ήχο και θόρυβο ή προκαλεί με οποιονδήποτε τρόπο ένα ακουστικό αίσθημα. Η πνοή αυτή χωρίζεται σε όγκους με όμοια μέρη, που συνάμα διατηρούν κάποια συμφωνία μεταξύ τους ... 53. ... Πρέπει να δεχτούμε ότι και η οσμή, το ίδιο όπως κι η ακοή, δεν θα προκαλούσε ποτέ κάποιο αίσθημα, αν δεν υπήρχαν όγκοι [ατόμων] προερχόμενοι από το πράγμα και κατάλληλοι να ερεθίσουν το αντίστοιχο αισθητήριο...

8. Δίκαιο ν' αφανίζονται λοιπόν [τα πράγματα], όταν εξαιτίας τής απορροής των ατόμων

'Έχουν αραιώσει ... [.....]

V

2. ... το Ένα είναι ο θεός.

3. Φαίνεται ότι και το λογικό επιβεβαιώνει τα φαινόμενα και τα φαινόμενα το λογικό. Γιατί όλοι οι άνθρωποι έχουν κάποια ιδέα γύρω απ' τούς θεούς και όλοι αποδίδουν τον ανώτατο τόπο στο θείο, τόσο οι βάρβαροι όσο κι οι Έλληνες και γενικά όσοι πιστεύουν στην ύπαρξη θεών, εφόσον είναι φανερό ότι το αθάνατο συναρτάται με το αθάνατο· θα ήταν αδύνατο να συμβαίνει κι αλλιώς. Αν λοιπόν υπάρχει κάτι τι θείο —όπως και υπάρχει—,

θεῖον — ὡσπερ καὶ ἔστι — καὶ τὰ νῦν εἰρημμένα περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων εἴρηται καλῶς. Συμβαίνει δὲ τοῦτο καὶ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἱκανῶς, ὡς γε πρὸς ἀνθρωπίνην εἰπεῖν πίστιν. Ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ, κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοις μνήμην, οὐδὲν φαίνεται μεταβεβληκός, οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανόν, οὔτε κατὰ μόριον αὐτοῦ τῶν οἰκειῶν οὐδέν. Ἔοικε δὲ καὶ τοῦνομα παρὰ τῶν ἀρχαίων διαδεδοσθαι μέχρι καὶ τοῦ νῦν χρόνου, τοῦτον τὸν τρόπον ὑπολαβόντων, ὅπερ καὶ ἡμεῖς λέγομεν. Οὐ γὰρ ἅπαξ, οὐδὲ δις, ἀλλ' ἀπειράκις, δεῖ νομίζειν, τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς. Διόπερ ὡς ἑτέρου τινὸς ὄντος τοῦ πρώτου σώματος, παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, „αἰθέρα,, προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον ἀπὸ τοῦ „θεῖν ἀει,, τὸν αἰθῆρον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ.

4) *Id. ib.* II, 1 [284a 11-14. 284b 2-5]. Τὸν δ' οὐρανόν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν, ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον. Ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος, ὡς ἀφθαρτος καὶ ἀγέννητος, ἔτι δὲ ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσσχερείας ἐστί. οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς αἰδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἐμμελέστερον, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντεία τῇ περὶ τὸν θεόν, μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους.

5) *Aristot. Metaphys.* XI (XII), 8 [1074a 31.38-1074b 13]. Ὅτι δὲ εἰς οὐρανόν, φανερόν. Παραδέδοται δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν, ἐν μύθῳ σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι, καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήχθη πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. Ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειε, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων, καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων, οἷον λείψανα, περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν.

6) *Diogen. Laert.* X, 81. Ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτερος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἀφθαρτα καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις βουλήσεις [. . .] καὶ πράξεις καὶ ὑποπτεῖν κατὰ τοὺς μύθους [. . .].

7) *Id. ib.* 76. Καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἐκλειψὶν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε, λειτουργοῦντος τινός, νομίζειν δεῖ γίνεσθαι, καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος, καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετ' ἀφθαρσίας. 77. Οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι μακαριότητι, ἀλλ' ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίων ταῦτα γίνεται. Μήτε αὖ πυρώδη τινα συνεστραμμένα, τὴν μακαριότητα κεκτημένα, κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν Εἰ δὲ μὴ, τὸν μέγιστον τάραχον ἐν ταῖς ψυχαῖς αὕτη ὑπεναντιότης παρασκευάσει.

8) *Aristot. de coel.* II, 1 [284a 18-20.] Διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν πα-

τότε ευσταθούν και τα όσα είπαμε εδώ σχετικά με την πρώτη ουσία των σωμάτων. Αυτό επιβεβαιώνεται σε αρκετό βαθμό κι από την αίσθηση — για να μιλήσουμε με κριτήριο πειστήρια ανθρώπινα. Γιατί σ' ολόκληρο το παρελθόν, και σύμφωνα με την αμοιβαία παραδομένη μνήμη, δεν φαίνεται ν' άλλαξε τίποτε, ούτε σ' ολόκληρον τον ουρανό ούτε σε κάποιο από τα μέρη του. Ακόμα και το όνομα φαίνεται ότι παραδόθηκε από τούς αρχαίους ίσαμε σήμερα, αφού κι εκείνοι πίστευαν τα ίδια πράγματα με μάς. Γιατί, όπως πρέπει να πούμε, οι αντιλήψεις αυτές έφτασαν ίσαμ' εμάς όχι μια και δυο φορές, παρά άπειρες. Γι' αυτό και επειδή το πρώτο σώμα είναι κάτι τι διαφορετικό από τη γη, τη φωτιά, τον αέρα και το νερό, ονόμασαν τον ανώτατο τόπο «αιθέρα» από το «θεῖν άει», δίνοντάς του ως επωνύμιο τον αιώνιο χρόνο.

4. Οι αρχαίοι παρεχώρησαν στους θεούς τον ουρανό και τον άνω τόπο, γιατί μόνος αυτός είναι αθάνατος. Κι η διδασκαλία μας επιβεβαιώνει ότι είναι άφθαρτος κι αγέννητος, κι επιπλέον απρόσβλητος από όλες τις δυσκολίες που αντιμετωπίζουν τα θνητά πράγματα... δεν είναι μονάχα πιο ταιριαστό να αντιληφθούμε έτσι την αιωνιότητά του, αλλά επίσης μόνο μ' αυτόν τον τρόπο θα ποριζόμαστε ιδέες σύμφωνες με τα όσα λένε οι μαντείες γύρω από τον θεό.

5. Είναι φανερό, ότι υπάρχει ένας ουρανός... Όπως παραδίδουν οι αρχαίοι και οι παλαιοί, κληροδοτώντας τις ιδέες τους στους μεταγενεστέρους με την μορφή τού μύθου, [τα ουράνια σώματα] είναι θεοί και το θείο αγκαλιάζει ολόκληρη την φύση. Τα υπόλοιπα προστέθηκαν σαν μύθοι για να πείθονται οι πολλοί και με κριτήριο τις ανάγκες των νόμων και τού [κοινωνικού] συμφέροντος. Γιατί παριστάνουν τούς θεούς ανθρωποειδείς ή όμοιους με μερικά από τα υπόλοιπα ζώα, και κοντά σ' αυτά πλάθουν κι άλλα συναφή και παραπλήσια με τα παραπάνω. Αν τώρα κανείς ξεγράψει τα άλλα και κρατήσει μόνο το πρώτο, ότι δηλ. οι πρώτες ουσίες θεωρούνταν θεοί, θα νόμιζε ότι αυτό ειπώθηκε με τρόπο θεϊκό και ότι οι τέτοιες ιδέες περισώθηκαν ως εμάς σαν απομεινάκια, αφού, όπως φαίνεται πιθανό, κάθε δυνατή τέχνη και φιλοσοφία εφευρέθηκε πολλές φορές για ν' αφανιστεί και πάλι.

6. Κοντά σ' όλα αυτά πρέπει ιδιαίτερα να κατανοήσουμε, ότι η μεγαλύτερη ταραχή στην ανθρώπινη ψυχή γεννιέται επειδή πιστεύεται ότι αυτά [τα ουράνια σώματα] είναι μακάρια κι άφθαρτα κι έχουν αντίθετες επιθυμίες... και πράξεις... κι ότι είναι φιλύποπτα, καταπώς λένε οι μύθοι...

7. Δεν πρέπει να νομίζουμε πως στα μετέωρα η κίνηση, η θέση, η έκλειψη, η ανατολή κι η δύση και τα συναφή γίνονται επειδή κάποιος έχει αναλάβει αυτό το λειτουργήμα και διατάζει ή διέταξε, κατέχοντας συνάμα την μακαριότητα ολάκερη μαζί με την αφθαρσία. 77. Γιατί η πρακτική δράση δεν συνταιριάζει με την μακαριότητα, παρά κίνητρό της είναι η ασθένεια, ο φόβος κι η χρεία τού συνανθρώπου. Ούτε πάλι πρέπει να νομίζουμε, ότι οι κινήσεις αυτές γίνονται θελουσία από κάποια συνεστραμμένα πυρώδη σώματα, που κατέχουν την μακαριότητα... Αν δεν είναι έτσι τα πράγματα, τότε η αντίθεση τούτη θα προκαλέσει την μεγαλύτερη ταραχή στην ψυχή.

λαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἳ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν [...].

⁹⁾ *Diogen. Laert.* X, 85. Καλῶς δὴ αὐτὰ διάλαβε (sc. ὦ Πυθόκλεις), καί, διὰ μνήμης ἔχων, ὀξέως αὐτὰ περιόδευε μετὰ τῶν λοιπῶν, ὧν ἐν τῇ μικρᾷ ἐπιτομῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἀπεστείλαμεν.

¹⁰⁾ *Id. ib.* 85. Πρῶτον μὲν οὖν, μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως, εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων, εἴτε αὐτοτελῶς, νομίζειν δεῖ εἶναι, ἥπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ [καί] ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

Id. ib. 82. Ἡ δὲ ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι καὶ συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὄλων καὶ κυριωτάτων.

¹¹⁾ *Id. ib.* 87. Οὐ γὰρ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν.

Ib. 78. Καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι, φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν, καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ τῶν μετεώρων γνώσει, ἐνταῦθα πεπτωκέναι.

Ib. 79. Τὸ δ' ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκὸς τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις, μῆθ' ἐτι πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως συντείνειν, ἀλλ' ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατιδόντας, τίνες δὲ αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας, καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι· καὶ εἰ μὲν προήδεισαν ταῦτα, τάχα δὲ καὶ πλείους.

¹²⁾ *Id. ib.* 86. Μῆτε τὸ ἀδύνατον παραβιάζεσθαι, μῆτε ὁμοίαν κατὰ πάντα τὴν θεωρίαν ἔχειν, ἢ τοῖς περὶ βίων λόγοις, [...] ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων κάθαρσιν. Οἶον, ὅτι τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις ἐστίν· ἢ ὅτι ἄτομα στοιχεῖα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, ἢ ὅσα μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν· ὅπερ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει.

¹³⁾ *Id. ib.* 86. Ἄλλα ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι συμφωνον κατηγορίαν. Οὐ γὰρ κατὰ ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ' ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται.

¹⁴⁾ *Id. ib.* 92.

¹⁵⁾ *Id. ib.* 94.

¹⁶⁾ *Id. ib.* 95 καὶ 96.

¹⁷⁾ *Id. ib.* 98.

¹⁸⁾ *Id. ib.* 104. Καὶ κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται (sc. Ἐπίκουρος) κεραυνοῦς ἀποτελεῖσθαι. Μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω. Ἀπέσται δέ, ἐάν τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν, περὶ τῶν ἀφανῶν σημεῖται.

¹⁹⁾ *Id. ib.* 80. Ὡς τε μὴ παραθεωροῦντας ποσαχῶς παρ' ἡμῖν τὸ ὁμοιον γίνεται, αἰτιολογητέον ὑπὲρ τε τῶν μετεώρων καὶ παντός τοῦ ἀδήλου [...].

Ib. 82. Ἡ δὲ ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι "Ὅθεν τοῖς πᾶσι προσεκτέον τοῖς παροῦσι καὶ ταῖς αἰσθήσεσι, κατὰ μὲν τὸ κοινὸν ταῖς κοιναῖς, κατὰ δὲ τὸ ἴδιον ταῖς ἰδίαις, καὶ πάσῃ τῇ παρούσῃ καθ' ἕκαστον

8. Γι' αυτό και δεν πρέπει να δεχτούμε ότι τα πράγματα έχουν όπως στον μύθο των παλαιών, που λένε ότι αυτός [ο ουρανός] χρειάζεται κάποιον 'Ατλαντα για να σταθεί ορθός...

9. Μελέτησέ τα λοιπόν καλά όλα αυτά (, Πυθοκλή,) και, συγκρατώντας τα μέσα στην μνήμη σου, πέρα τα και ξαναπέρα τα με μεγάλη προσοχή μαζί με τα υπόλοιπα, όσα έστειλα στον Ηρόδοτο στην μικρή επιτομή.

10. Και πρώτα-πρώτα δεν πρέπει να νομίζουμε ότι η γνώση των μετεώρων, είτε αυτά εξετάζονται σε συνάφεια με άλλα αντικείμενα είτε αυτοτελώς, έχει κάποιον άλλο σκοπό έξω από την αταραξία και την [εσωτερή] ακλόνητη σιγουριά, πράγμα που ισχύει και για τις άλλες επιστήμες.

— Αταραξία είναι η απελευθέρωση από όλα αυτά και η αδιάκοπη προσήλωση τού νου στα γενικά και σημαντικότερα πράγματα.

11. Γιατί η ζωή μας δεν χρειάζεται τις αυθαίρετες υποκειμενικές αντιλήψεις και τις κενές γνώμες, παρά το να διάγουμε δίχως ταραχή.

— Πρέπει να νομίζουμε ότι έργο τής φυσιολογίας είναι η διερεύνηση τής αιτίας των πιο σημαντικών πραγμάτων κι ότι η μακαριότητα εδώ έγκειται στην γνώση των μετεώρων.

— Όσα ανήκουν στις θεωρίες για την δύση, την ανατολή, την τροπή και την έκλειψη, καθώς και τα συναφή, δεν συνεισφέρουν τίποτε στην μακαριότητα [μέσω] τής γνώσης· όσοι τα γνώρισαν αυτά χωρίς να γνωρίζουν την υφή και τις θεμελιώδεις αιτίες [των φαινομένων], φοβούνται το ίδιο· κι ίσως και περισσότερο, αν τα ήξεραν αυτά από τα πριν.

12. Δεν πρέπει να ζητάμε με την βία το αδύνατο ούτε και να αντιμετωπίζουμε θεωρητικά τα πάντα με τον ίδιο τρόπο, είτε για την πρακτική ηθική πρόκειται... είτε για την διελεύκανση των υπόλοιπων φυσικών προβλημάτων. Τέτοια είναι π.χ. ότι το παν αποτελείται από σώματα και ασώματες φύσεις, ότι υπάρχουν αδιαίρετα στοιχεία και όλα τα σχετικά, ή, πάλι, όσα επιτρέπουν μια και μόνη ερμηνεία σύμφωνη με τα φαινόμενα· πράγμα που δεν συμβαίνει ως προς τα μετέωρα.

13. Όμως αυτά έχουν τόσο πολλαπλή γενετική αιτία όσο και πολλαπλή κατηγορία τής ουσίας σύμφωνη με τα δεδομένα των αισθήσεων. Γιατί δεν πρέπει να ερευνούμε την φύση ακολουθώντας κούφια αξιώματα και νόμους, παρά σύμφωνα με τις απαιτήσεις των φαινομένων.

18. (ο Επίκουρος) δέχεται, ότι οι κεραυνοί σχηματίζονται και με άλλους πολλούς τρόπους. Μόνο ο μύθος πρέπει ν' αποκλείεται. Και θ' αποκλειστεί, αν κάποιος παρατηρεί προσεκτικά τα φαινόμενα και με βάση αυτά βγάξει συμπεράσματα για ό,τι δεν φαίνεται.

19. Έτσι λοιπόν, χωρίς να παραβλέπουμε πόσο συχνά συμβαίνει μπροστά μας το ίδιο πράγμα, πρέπει να διερευνήσουμε τις αιτίες των μετεώρων και όλων των άδηλων πραγμάτων...

— Αταραξία είναι η απελευθέρωση από όλα αυτά... Πρέπει λοιπόν να συγ-

τῶν κριτηρίων ἐναργεία. Ἐὰν γὰρ τούτοις προσέχωμεν τὸ ὄθεν ὁ τάραχος καὶ ὁ φόβος ἐγένετο, ἐξαιτιολογήσομεν ὀρθῶς, καὶ ἀπολύσομεν, ὑπὲρ τε μετεώρων αἰτιολογοῦντες καὶ τῶν λοιπῶν τῶν αἰεὶ παρεπιπτόντων, καὶ ὅσα φοβεῖ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους ἐσχάτως.

Ib. 87. Σημεῖα δὲ τινὰ τῶν ἐν τοῖς μετεώροις συντελουμένων φέρειν δεῖ παρ' ἡμῖν τινὰ φαινομένων, ἃ θεωρεῖται ἢ ὑπάρχει, καὶ οὐ τὰ ἐν τοῖς μετεώροις φαινόμενα. Ταῦτα γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς γίνεσθαι. [88.] Τὸ μὲντοι φάντασμα ἐκάστων τηρητέον καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον. Ἄ οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις πλεοναχῶς συντελεῖσθαι.

²⁰⁾ *Id. ib.* 78. Ἔτι δὲ καὶ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι, καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πῶς ἔχειν [. . .].

Ib. 86. Ἄλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν [. . .].

Ib. 87. Πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσειστως ἐπὶ πάντων μετεώρων κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ὅταν τίς τὸ πιθανολογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπη.

²¹⁾ *Id. ib.* 98. Οἱ δὲ τὸ ἐν λαμβάνοντες τοῖς τε φαινομένοις μάχονται, καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτῶκασιν.

Ib. 113. Τὸ δὲ μίαν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων μανικὸν καὶ οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τῆν ματαιὰν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας [τινῶν] ἀποδιδόντων, ὅταν τῆν θεῖαν φύσιν μηδαμῆ λειτουργιῶν ἀπολύωσιν.

Ib. 97. Ἔτι τε τάξις περιόδου, καθάπερ ἕνα καὶ παρ' ἡμῖν τῶν τυχόντων γίνεται, λαμβανέσθω, καὶ ἡ θεῖα φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῆ προσαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρεῖσθω, καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. Ὡς, εἰ τοῦτο μὴπραχθήσεται, ἅπανσα ἢ τῶν μετεώρων αἰτιολογία ματαιὰ ἔσται, καθάπερ τισὶν ἤδη ἐγένετο οὐ δυνατοῦ τρόπου ἐφαψαμένοις, εἰς δὲ τὸ μάταιον ἐκπεσοῦσι, τῷ καθ' ἕνα τρόπον μόνον οἶεσθαι γίνεσθαι, τοὺς δὲ ἄλλους ἅπαντας τοὺς κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐκβάλλειν εἰς τε τὸ ἀδιανόητον φερομένοις· καὶ τὰ φαινόμενα, ἃ δεῖ σημεῖα ἀποδέχεσθαι, μὴ δυναμένοις συνθεωρεῖν.

Ib. 93. μὴ φοβούμενος τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνητείας.

Ib. 87. δῆλον, ὅτι [καὶ] ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος, ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταρρεῖ.

κεντρώνουμε την προσοχή μας σε όλα, σε όσα έχουμε εμπρός μας, στις αισθήσεις (στις κοινές σ' ό,τι έχουν κοινό και στις ιδιαίτερες σ' ό,τι έχουν ιδιαίτερο) και στο σύνολο των διαθέσιμων εναργών αντιληπτικών δεδομένων, όσα παρέχει κάθε γνωστική λειτουργία μας. Αν συγκεντρώσουμε σ' όλα αυτά την προσοχή μας, θα εξηγήσουμε ορθά το πούθε γεννήθηκε η ταραχή κι η τρομάρα και θα λυτρωθούμε απ' αυτές ερευνώντας τις αιτίες των μετεώρων κι όλων των άλλων, όσα αδιάκοπα επισυμβαίνουν και φοβίζονται τους υπόλοιπους ανθρώπους στο έπακρο.

— Ορισμένες ενδείξεις για τα όσα συντελούνται στα μετέωρα μπορούν να παράσχουν φαινόμενα που συμβαίνουν γύρω μας και που τα παρατηρούμε ή που υπάρχουν — όχι όμως τα όσα φαίνονται πάνω στα ίδια τα μετέωρα. Γιατί αυτά δεν είναι δυνατό να συντελούνται με πολλαπλούς τρόπους. Όμως πρέπει να παρατηρείται η φαινόμενη εικόνα τού κάθε πράγματος και να αναλύεται σε σχέση προς ό,τι επισυνάπτεται μαζί της. Ό,τι δεν έρχεται σε αντίθεση με τα όσα συμβαίνουν γύρω μας είναι δυνατό να συμβαίνει με πολλαπλούς τρόπους.

20. Επιπλέον, μέσα σ' αυτά όλα υπάρχει και το «με πολλαπλούς τρόπους», το «ενδεχομένως» και το «αλλότροπα».

— Όμως αυτά έχουν πολλαπλή γενετική αιτία...

— Τα πάντα συμβαίνουν αδιατάρακτα σε όλα τα μετέωρα με πολλαπλό τρόπο... αν κανείς αποδεχτεί, καταπώς πρέπει, τα όσα πιθανολογούνται σχετικά.

21. Όσοι δέχονται το Ένα έρχονται σε σύγκρουση με τα φαινόμενα και απομακρύνονται απ' ό,τι είναι δυνατό να νοήσει ο άνθρωπος.

— Το να δίδεται μια και μόνη αιτία, ενώ τα φαινόμενα απαιτούν πολλαπλές, είναι πράγμα τρελό κι άπρεπα καμωμένο από όσους σαγηνεύτηκαν απ' την κούφια αστρολογία και πλάθουν αιτίες καταπώς τούς κατεβεί, όταν επιστρατεύουν την θεότητα.

— Επιπλέον, και το σύστημα τής περιφοράς [των μετεώρων] πρέπει να το βλέπουμε ακριβώς έτσι όπως και μερικά φαινόμενα που συμβαίνουν γύρω μας, και να μην ανακατεύουμε διόλου την θεία φύση με όλα τούτα, κρατώντας την αμέτοχη από λειτουργίες και σ' όλη της την μακαριότητα. Γιατί αν αυτό γίνει, ολάκερη η έρευνα των αιτιών των μετεώρων θάναι μάταιη, όπως το έπαθαν κιόλας μερικοί που δεν προσέγγισαν κάποια πιθανή ερμηνεία [των φαινομένων] παρά έπεσαν στα κούφια λόγια, επειδή νόμισαν ότι το κάθε τι συμβαίνει μ' ένα μονάχα τρόπο κι απέκλεισαν όλους τούς ενδεχόμενους, φτάνοντας έτσι σε απίστευτα συμπεράσματα και μη μπορώντας πια να πάρουν σοβαρά υπόψη τους τα φαινόμενα εκείνα, τα οποία πρέπει να θεωρηθούν ως ενδεικτικά.

— ... χωρίς να φοβάται τα ταιριαστά σε δούλους τεχνάσματα των αστρολόγων.

— ... εγκαταλείπει, όπως είναι φανερό, την φυσιολογία ολότελα και ξεπέφτει στον μύθο.

ib. 80. "Ὡστε αἰτιολογητέον ὑπὲρ τε τῶν μετεώρων καὶ παντός τοῦ ἀδήλου, καταφρονοῦντας τῶν τόδε μοναχῶς ἔχον ἢ γινόμενον γνωρίζόντων, οὔτε τὸ πλεοναχῶς συμβαῖνον κατὰ τὴν ἐκ τῶν ἀποστημάτων φαντασίαν παραδιδόντων, ἔτι τε ἀγνοούντων, καὶ ἐν ποίοις οὐκ ἔστιν ἀταρακτῆσαι.

²³⁾ *Id. ib.* 80. Καὶ οὐ δεῖ νομίζειν, τὴν ὑπὲρ τούτων χρείας πραγματεῖαν ἀκριβείαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.

²⁴⁾ *Id. ib.* 78. . . . ἀπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν· καὶ τοῦτο καταλαβεῖν τῇ διανοίᾳ ἔστιν, ἀπλῶς οὕτως εἶναι.

²⁴⁾ Πρβλ. *Aristot. de coel.* I, 10.

²⁵⁾ *Id. ib.* (I, 10 [279b 24-26].) Εἰ δὲ πρότερον, ἐξ ἄλλως ἐχόντων συνέστη ὁ κόσμος, εἰ μὲν αἰεὶ οὕτως ἐχόντων καὶ ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐκ ἂν ἐγένετο.

²⁶⁾ *Athen. Deipnos.* III. [p.] 104[b= III, 63 Kaibel]. Εἰκότως ἂν ἐπαινέσειεν τὸν καλὸν Χρύσιππον, κατιδόντα ἀκριβῶς τὴν Ἐπικούρου φύσιν, καὶ εἰπόντα, μητρόπολιν εἶναι τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ τὴν Ἀρχεστράτου γαστρολογία [. . .].

²⁷⁾ *Lucret. de rer nat.* I, 63 [-70. 79]-80 [= 62-69. 78-79 Diels].

— Πρέπει... λοιπόν να διερευνήσουμε τις αιτίες των μετεώρων και όλων, όσα είναι άγνωστα, καταφρονώντας όσους υποστηρίζουν, ότι κάτι είναι ή γίνεται με ένα μονάχα τρόπο, και δεν διδάσκουν όσα συμβαίνουν με τρόπο πολλαπλό (καταπώς δείχνει το είδωλό τους, όπως αυτό βλέπεται μέσα από την εκάστοτε απόσταση) κι επιπλέον αγνοούν σε ποιά πράγματα η αταραξία είναι αδύνατη.

22. Και δεν πρέπει να νομίζουμε ότι η μελέτη τούτων των πραγμάτων είναι στερημένη από ακρίβεια, στον βαθμό που συντείνει στην αταραξία και στην μακαριότητά μας.

23. ... είναι απόλυτα αδύνατο να υπάρξει σε κάποιαν άφθαρτη και μακάρια φύση κάτι που γεννά κίνδυνο ή ταραχή· η διάνοια οφείλει να κατανοήσει, ότι αυτό είναι έτσι και δεν μπορεί νάναι αλλιώς.

25. Αν ο κόσμος σχηματίστηκε από στοιχεία που πριν βρίσκονταν σε διαφορετική κατάσταση, όμως δεν θα μπορούσε να δημιουργηθεί ποτέ από στοιχεία που βρίσκονται πάντα στην ίδια κατάσταση κι αδυνατούν να την αλλάξουν.

26. Θα ταίριαζε να επαινέσει κανείς τον καλό Χρύσιππο, που κατάλαβε πολύ καλά τον χαρακτήρα τού Επικούρου και είπε ότι η φιλοσοφία του βγήκε από την γαστρολογία τού Αρχεστράτου.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Κριτική τής πολεμικής τού Πλουτάρχου εναντίον τής θεολογίας τού Επικούρου

I. Η σχέση τού ανθρώπου με τον θεό

1. Ο φόβος και το Ον από το Εκείθεν

¹⁾ Plutarch. *de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.* (Ed. Xyl.) T. II p. 1100 [E-F. c. 20]. [...] Ἄλλὰ περὶ ἡδονῆς μὲν εἴρηται (sc. ὑπὸ τοῦ Ἐπικούρου) σχεδόν, [...] ὡς ὁ λόγος αὐτῶν φόβον ἀφαιρεῖ τινα καὶ δεισιδαιμονίαν, εὐφροσύνην δὲ καὶ χαρὰν ἀπὸ τῶν θεῶν οὐκ ἐνδίδωσιν.

²⁾ [Holbach] *Système de la nature.* (Londres 1770). II. Part. p. 9. L'idée de ces agents si puissants fut toujours associée à celle de la terreur; leur nom rappela toujours à l'homme ses propres calamités ou celles de ses pères; nous tremblons aujourd'hui, parce que nos aïeux ont tremblé il y a des milliers d'années. L'idée de la Divinité réveille toujours en nous des idées affligeantes nos craintes actuelles, et des pensées lugubres [...] s'élèvent dans notre esprit toutes les fois que nous entendons prononcer son nom [...]. Πρβλ. σ. 79: En fondant la morale sur le caractère peu moral d'un Dieu qui change de conduite, l'homme ne peut jamais savoir à quoi s'en tenir ni sur ce qu'il doit à Dieu, ni sur ce qu'il se doit à lui-même, ni sur ce qu'il doit aux autres. Rien ne fut donc plus dangereux que de lui persuader, qu'il existait un être supérieur à la nature, devant qui la raison devait se taire, à qui, pour être heureux, l'on devait tout sacrifier ici bas.

³⁾ Plutarch. l.c. σ. 1101 [C-D. c. 21]. Δεδιότες γὰρ ὡςπερ ἄρχοντα χρηστοῖς ἦπιον, ἀπεχθῆ δὲ φαύλοις, ἐνὶ φόβῳ, δι' ὃν οὐ δέουσι πολλῶν ἐλευθερούντων ἐπὶ τὸ ἀδικεῖν, καὶ παρ' αὐτοῖς ἀτρέμα τὴν κακίαν ἔχοντες οἶον

1. ... Σχετικά με την ηδονή ειπώθηκε (από τον Επίκουρο) περίπου... ότι η διδασκαλία τους διώχνει κατά κάποιον τρόπο τον φόβο και την δεισιδαιμονία, όμως δεν δίνει θεία ευφροσύνη και χαρά.

2. Σύστημα τής φύσης (Λονδίνο 1770), 2ο Μέρ., σ. 9. Η ιδέα τούτων των τόσο δυνατών όντων συνδέθηκε ανέκαθεν με την ιδέα τού τρόμου· το όνομά τους θύμιζε πάντα στον άνθρωπο τις συμφορές του ή εκείνες των προγόνων του· τρέμουμε σήμερα, επειδή οι προπάπποι μας έτρεμαν πριν από χιλιάδες χρόνια. Η ιδέα τού θείου ξυπνά πάντοτε μέσα μας ιδέες καταθλιπτικές... οι τωρινοί μας φόβοι και ζοφερές σκέψεις... ορθώνονται μέσα στο νου μας όποτε ακούμε να προφέρεται το όνομά του... Θεμελιώνοντας την ηθική πάνω στον ελάχιστο ηθικό χαρακτήρα ενός Θεού που μεταβάλλει την συμπεριφορά του, ο άνθρωπος δεν μπορεί να ξέρει πώς να προσανατολιστεί ούτε σε σχέση μ' ό,τι οφείλει στον Θεό ούτε σε σχέση μ' ό,τι οφείλει στον εαυτό του ούτε σε σχέση μ' ό,τι οφείλει στους άλλους. Τίποτα δεν στάθηκε λοιπόν πιο επικίνδυνο από το να τον πείσουν ότι υπάρχει ένα ον υπέρτερο από την φύση, που ενώπιόν του ο Λόγος έπρεπε να σωπαίνει και που σ' αυτό θα έπρεπε να θυσιαστούν τα πάντα πάνω στη γη για να κατακτηθεί η ευτυχία.

3. Γιατί αν τον φοβούνται σαν άρχοντα ήπιο απέναντι στους χρηστούς και σκληρό απέναντι στους φαύλους, τότε αυτός ο ένας ο φόβος θα τούς απαλλάξει από την αδικία και δεν θα χρειαστούν πολλούς ελευθερωτές απ' αυτήν· κι αφήνοντας ήσυχα την κακία να μαραίνεται εντός τους, ταραζονται

ἀπομαραιομένην, ἤττον ταραττονται τῶν χρωμένων αὐτῇ, καὶ τολμώντων, εἴτα εὐθύς δεδιότων καὶ μεταμελομένων.

2. Ἡ θρησκευτικὴ λατρεία καὶ τὸ άτομο

4) *Plutarch. l.c. σ. 1101 [E. c. 21].* [...] ἀλλ' ὅπου μάλιστα δοξάζει καὶ διανοεῖται παρεῖναι τὸν θεόν, ἐκεῖ μάλιστα λύπας καὶ φόβους καὶ τὸ φροντίζειν ἀπωσαμένη (sc. ἡ ψυχὴ) τῷ ἡδομένῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος ἀφήσιν ἑαυτὴν ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς [...].

5) *Plutarch. l.c.*

6) *Plutarch. l.c. σ. 1102 [A. c. 21].* Οὐ γὰρ οἴνου πλήθος, οὐδὲ ὀπτῆσις κρεῶν τὸ εὐφραϊνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπίς ἀγαθῆ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γενόμενα κεχαρισμένως.

3. Ἡ πρόνοια καὶ ὁ υποβιβασμένος Θεός

7) *Plutarch. ib. σ. 1102 [D-E. c. 22].* [...] ἐν ἡλικαῖς ἡδοναῖς καθαυραῖς περὶ θεοῦ δόξης συνόντες, ὡς πάντων μὲν ἡγεμῶν ἀγαθῶν, πάντων δὲ πατῆρ καλῶν ἐκεῖνός ἐστι, καὶ φαῦλον οὐδὲν ποιεῖν αὐτῷ θέμις, ὥσπερ οὐδὲ πάσχειν· ἀγαθὸς γὰρ ἐστι, ἀγαθῷ δὲ περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος, οὔτε φόβος, οὔτε ὀργή, ἢ μῖσος· οὔτε γὰρ θερμοῦ τὸ ψύχειν, ἀλλὰ τὸ θερμαίνειν· ὥσπερ οὐδὲ ἀγαθοῦ τὸ βλάπτειν· ὀργὴ δὲ χάριτος, καὶ χόλος εὐμενείας, καὶ τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλόφρονος τὸ δυσμενὲς καὶ ταρακτικόν, ἀπωτάτω τῇ φύσει τέτακται· τὰ μὲν γὰρ ἀρετῆς καὶ δυνάμεως, τὰ δὲ ἀσθενείας ἐστὶ καὶ φαυλότητος· οὐ τοίνυν ὀργαῖς καὶ χάρισι συνέχεται τὸ θεῖον, ἀλλ' ὅτε μὲν χαρίζεσθαι καὶ βοηθεῖν πέφυκεν, ὀργίζεσθαι δὲ καὶ κακῶς ποιεῖν οὐ πέφυκεν [...].

8) *Ib. [S. 1102 F-1103 A. c. 22].* Ἄρά γε δίκης ἐτέρας οἴεσθε [δεῖσαι] τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν, καὶ οὐχ ἱκανὴν ἔχειν, ἐκκόπτοντας ἑαυτῶν ἡδονὴν καὶ χαρὰν τοσαύτην;

λιγότερο από αυτούς που την μετέρχονται και που παρουσιάζονται θρασείς, αλλά αμέσως κατόπιν φοβούνται και μετανιώνουν.

4. ... αλλά όπου φαντάζεται και σκέφτεται (η ψυχή) ότι βρίσκεται περισσότερο ο θεός, εκεί αποδιώχνει και πιο πολύ τις λύπες, τούς φόβους και τις φροντίδες κι αφήνεται στην ηδονή που φτάνει ίσαμε την μέθη, το παιγνίδι και το γέλιο στα πράγματα τα ερωτικά...

6. Εκείνο που ευχαριστεί στις γιορτές δεν είναι το πολύ κρασί και το ψητό το κρέας, παρά κι η καλή ελπίδα κι η πίστη ότι παραστέκει ο θεός μ' ευμένεια βλέποντας καλοπροαίρετα όσα γίνονται.

7. ... πόσο μεγάλες και καθαρές ηδονές παίρνουν από την ιδέα τους για τον θεό, ότι δηλ. είναι ο ηγεμόνας όλων των αγαθών και πατέρας όλων των καλών, ότι δεν τού επιτρέπεται να κάμει κάτι κακό, όπως δεν μπορεί και να πάθει· γιατί είναι αγαθός, και στον αγαθό δεν γεννιέται για τίποτε φθόνος, ούτε φόβος, ούτε οργή ή μίσος· γιατί τού θερμού ιδιότητα δεν είναι να ψύχει, παρά να θερμαίνει· έτσι και τού αγαθού ιδιότητα δεν είναι το να βλάπτει· η φύση έταξε πολύ μακριά την οργή από την χάρη, τον χόλο από την ευμένεια, την φιλανθρωπία και την φιλοφροσύνη από την κακοτροπία και την απωθητικότητα· τα πρώτα χαρακτηρίζουν την αρετή και την δύναμη, ενώ τα δεύτερα την αδυναμία και την φαυλότητα· το θείο δεν μπορεί λοιπόν νάχει ταυτόχρονα εντός του οργή και συγγνώμη, παρά είναι φτιαγμένο να συγχωρεί και να βοηθεί κι όχι να οργίζεται και να κάνει κακό...

8. Νομίζετε ότι όσοι αρνιούνται την θεία πρόνοια θα χρειαστούν κάποιαν άλλη τιμωρία και δεν θα τιμωρηθούν αρκετά με το να στερήσουν οι ίδιοι τον εαυτό τους τόσο μεγάλη ηδονή και χαρά;

*) «Α δύναμος Λόγος δεν είναι εκείνος που δεν γνωρίζει αντικειμενικό Θεό, παρά εκείνος που θέλει να γνωρίσει έναν τέτοιο Θεό». Schelling, Phil. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, στα Philosophische Schriften, πρώτος τόμος, Landshut 1809, σ. 107, Brief II.λ'

Θάπρεπε να συμβουλευόμαστε τον κύριο Schelling να ξαναθυμηθεί** τα πρώτα του γραφτά. Στο έργο του Über das Ich als Prinzip der Philosophie¹ π.χ. διαβάζουμε:

«Ας υποθέσουμε π.χ. ότι ο Θεός, στον βαθμό που ορίζεται ως αντικείμενο, αποτελεί το πραγματικό θεμέλιο της γνώσης μας: τότε εμπίπτει βέβαια, εφόσον είναι αντικείμενο, κι ο ίδιος στην σφαίρα της γνώσης μας, άρα δεν μπορεί νάναι για μάς το έσχατο σημείο, απ' όπου κρέμεται τούτη η σφαίρα στο σύνολό της». σ. 5.***

Τέλος θυμίζουμε στον κύριο Schelling τις τελευταίες λέξεις του Brief II,λ' που προαναφέραμε:

«Είναι καιρός ν' αναγγείλουμε στο καλύτερο τμήμα της ανθρωπότητας την ελευθερία των πνευμάτων και να μην ανεχτούμε άλλο το ότι οδύρεται για την απώλεια των δεσμών της». σ. 129****

Αν ήδη στα 1795 ήταν καιρός, δεν είναι πολύ περισσότερο στα 1841;

Εδώ μάς δίνεται η ευκαιρία να ξαναθυμηθούμε ένα σχεδόν διαβόητο ζήτημα, τις αποδείξεις για την ύπαρξη Θεού. Ο Hegel αντίστρεψε, δηλ. απέρριψε ολότελα αυτές τις θεολογικές αποδείξεις, θέλοντας να τις δικαιώσει. Τι είδους πελάτες πρέπει νάναι εκείνοι, που ο δικηγόρος τους δεν μπορεί να τούς γλυτώσει αλλιώς από την καταδίκη παρά μόνο σκοτώντάς τους ο ίδιος; Ο Hegel ερμηνεύει π.χ. τον συμπερασμό της ύπαρξης Θεού από την ύπαρξη του κόσμου ως εξής: «Εφόσον το τυχαίο δεν υπάρχει, υπάρχει ο Θεός ή το Απόλυτο». ⁶¹ Όμως η θεολογική απόδειξη λέει το αντίστροφο: «Εφόσον το τυχαίο έχει αληθινή ύπαρξη, υπάρχει ο Θεός». Ο Θεός είναι η εγγύηση του τυχαίου κόσμου. Είναι αυτονόητο, ότι η φράση τούτη σημαίνει και το αντίστροφο.

Οι αποδείξεις της ύπαρξης Θεού είναι είτε απλώς κοούφιες ταυτολογίες — π.χ. η οντολογική απόδειξη δεν θα σήμαινε παρά: «ό,τι βάζω με το νού μου πραγματικά (realiter), είναι για μένα μια πραγματική παράσταση», ασκεί επίδραση πάνω μου, και με την έννοια τούτη είχαν όλοι οι θεοί, τόσο οι ειδωλολατρικοί όσο κι οι χριστιανικοί, πραγματική ύπαρξη.***** Μήπως ο παλαιός Μολώχ⁶² δεν ήταν αφέντης; Ο δελφικός Απόλλω-

* Η σημείωση αυτή προστέθηκε εκ τών υστέρων.

** Αρχικά: να πιάσει και πάλι στα χέρια του.

*** Με εξαίρεση την πρώτη, όλες οι υπογραμμίσεις αυτής της περικοπής προέρχονται από τον Marx.

**** Με εξαίρεση την δεύτερη, όλες οι υπογραμμίσεις αυτής της περικοπής προέρχονται από τον Marx.

***** Προηγούμενα ό Marx είχε γράψει: ισχύ.

νας δεν ήταν πραγματική δύναμη στη ζωή των Ελλήνων; Εδώ η κριτική τού Kant δεν έχει κανένα νόημα. Όταν κάποιος φαντάζεται, ότι κατέχει εκατό τάλληρα, όταν η ιδέα αυτή στα μάτια του δεν είναι αυθαίρετη κι υποκειμενική παρά την πιστεύει, τότε γι' αυτόν τα εκατό φανταστικά τάλληρα έχουν την ίδια αξία με εκατό πραγματικά. Έτσι π.χ. θα συνάψει χρέη στην φαντασία του, το ίδιο όπως η ανθρωπότητα ολόκληρη έχει συνάψει χρέη στους θεούς της. Απεναντίας λοιπόν. Το παράδειγμα τού Kant θα μπορούσε και να επιβεβαιώσει την οντολογική απόδειξη.⁶³ Τα πραγματικά τάλληρα έχουν την ίδια ύπαρξη όπως και οι φανταστικοί θεοί. Μήπως υπάρχει ένα πραγματικό τάλληρο έξω από την παράσταση ανθρώπων, αν και σε μια γενική, ή μάλλον κοινή σε όλους, παράσταση; Φέρε χαρτονόμισμα σε μια χώρα, όπου δεν είναι γνωστή αυτή η χρήση τού χαρτιού, κι όλοι θα γελάσουν με την υποκειμενική σου παράσταση. Έλα με τούς θεούς σου σε μια χώρα, όπου ισχύουν άλλοι θεοί, και θα σου αποδείξουν ότι πάσχεις από φαντασιώσεις κι αφαιρέσεις. Και σωστά. Όποιος θα έφερνε στους αρχαίους Έλληνες έναν θεό των Βένδων⁶⁴ θάχε συνάμα βρεί και την απόδειξη τής μη ύπαρξής του. Γιατί για τούς Έλληνες δεν υπήρχε. Ό,τι είναι μια ορισμένη χώρα για ορισμένους ξένους θεούς, το ίδιο είναι η χώρα τού Λόγου για τον Θεό γενικά: μια περιοχή, όπου σταματά η ύπαρξή του.

Είτε, πάλι, οι αποδείξεις τής ύπαρξης Θεού δεν είναι άλλο τίποτε παρά αποδείξεις για την ύπαρξη τής ουσιώδους ανθρωπίνης αυτοσυνειδησίας, λογικές αναλύσεις της. Ας πάρουμε π.χ. την οντολογική απόδειξη. Ποιόν υπάρχει άμεσα, όταν το νοούμε; Η αυτοσυνειδησία.

Με την έννοια αυτή όλες οι αποδείξεις τής ύπαρξης Θεού είναι αποδείξεις για την μη ύπαρξή του, ανασκευές κάθε λογής παραστάσεων ενός Θεού. Οι πραγματικές αποδείξεις θάπρεπε να λένε το αντίστροφο: «Επειδή η φύση είναι κακοδιευτετημένη, υπάρχει Θεός». «Επειδή υπάρχει ένας κόσμος μη έλλογος, υπάρχει Θεός». «Επειδή η σκέψη δεν υπάρχει, υπάρχει Θεός». Τι άλλο όμως θα σήμαιναν όλα αυτά παρά ότι Θεός υπάρχει για όποιον ο κόσμος δεν είναι έλλογος κι επομένως κι ο ίδιος δεν είναι έλλογος; Με άλλα λόγια, η ύπαρξη Θεού είναι το μή έλλογο.

«... αν κάποιος προϋποθέτει την ιδέα* ενός αντικειμενικού Θεού*, πώς μπορεί να μιλά για νόμους*, τούς οποίους ο Λόγος* παράγει από μέσα του, εφόσον η αυτονομία* μπορεί να προσήκει μονάχα σ' ένα απόλυτα ελεύθερο ον*», Schelling, ό.π., σ. 198.

«Είναι έγκλημα εναντίον τής ανθρωπότητας ν' αποκρύπτονται θεμελιώδεις αρχές που μπορούν ν' ανακοινωθούν σε όλους». Στο ίδιο, σ. 199.

* υπογραμμίσεις τού Marx.

**ΤΕΤΡΑΔΙΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΠΙΚΟΥΡΕΙΑ,
ΣΤΩΙΚΗ ΚΑΙ ΣΚΕΠΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

ΠΡΩΤΟ ΤΕΤΡΑΔΙΟ

[Το πρώτο τετράδιο περιέχει αποσπάσματα από το δέκατο βιβλίο του δοξογραφικού έργου του Διογένη του Λαερτίου αναφερόμενα στις φιλοσοφικές ιδέες του Επικούρου. Απ' αφορμή τις σχετικές περικοπές τής επιστολής του Επικούρου προς Ηρόδοτο, ο Μαγκ διατυπώνει μερικές παρατηρήσεις για την απόκλιση και τον αποπαλμό των ατόμων, καθώς και για τα προβλήματα του τυχαίου, τής αναγκαιότητας, τής δυνατότητας και τής αισθητής γνώσης. Οι παρατηρήσεις αυτές στα ουσιαστικά τους σημεία μεταφέρονται ή αξιοποιούνται μέσα στο κείμενο τής διατριβής. Το τετράδιο κλείνει με μιαν αναφορά στα λεγόμενα τού Λουκρητίου για την απόκλιση των ατόμων, *De rerum natura*, II, 251 sqq.].

ΔΕΥΤΕΡΟ ΤΕΤΡΑΔΙΟ

[Το δεύτερο τετράδιο αρχίζει με αποσπάσματα από τις επιστολές του Επικούρου προς Ηρόδοτο και προς Πυθοκλή· εδώ παρεμβάλλονται παρατηρήσεις του Μαγκ, των οποίων τα ουσιαστικά σημεία έχουν αξιοποιηθεί στο κείμενο τής διατριβής, και ιδιαίτερα στο κεφάλαιο για τα μετέωρα. Ακολουθούν αποσπάσματα από τον Σέξτο Εμπειρικό, που δίνουν την ευκαιρία στον Μαγκ να διατυπώσει ορισμένες απόψεις για τον αρχαίο και σύγχρονο σκεπτικισμό, ενώ αμέσως μετά αρχίζει η πολεμική του αναμέτρηση με τον Πλούταρχο, που πιάνει το υπόλοιπο μέρος αυτού του τετραδίου και συνεχίζεται και στο επόμενο. Εδώ αποδίδεται ολόκληρο το κείμενο τού τετραδίου αρχίζοντας από τις παρατηρήσεις στον Σέξτο].

[I, 1] *Τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρησην κοινότερον μὲν διατεθειῖσθαι δοκοῦσιν, οἳ τε περὶ τὸν Ἐπίκουρον, καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Πύρρωνος· οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς διαθέσεως· ἀλλ' οἱ μὲν περὶ τὸν Ἐπίκουρον, ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεροῦντων πρὸς φιλοσοφίας τελείωσιν.*^{ληα'}

(Δηλ. οι Επικούρειοι θεωρούν την γνώση των πραγμάτων, εφόσον αυτά είναι το έτερο τού πνεύματος, ανίκανη να εξυψώσει την πραγματικότητα τού τελευταίου· οι Πυρρωνικοί θεωρούν την αδυναμία τού πνεύματος να κατανοήσει τα πράγματα ως την ουσιαστική του επίδοση και ως πραγματική του ενέργεια. Μια παρόμοια σχέση υπάρχει ανάμεσα στους θεοσεβούμενους και στους Καντιανούς ως προς την τοποθέτησή τους απέναντι στην φιλοσοφία, μολονότι κι οι δυο αυτές πλευρές εμφανίζονται ξέπνοες και μακριά από την φιλοσοφική δροσιά τής αρχαιότητας. Οι πρώτοι απαρ-

νιούνται την γνώση από ευλάβεια, δηλ. πιστεύουν, μαζί με τούς Επικουρείους, ότι το θείο στοιχείο μέσα στον άνθρωπο είναι η άγνοια κι ότι η θεϊκότητα τούτη, πούναι [στην πραγματικότητα] οκνηρία, διαταράσσεται από τις έννοιες. Απεναντίας, οι Καντιανοί είναι, για να πούμε έτσι, οι διορισμένοι ιερείς τής άγνοιας κι η καθημερινή τους απασχόληση είναι να μετρούν ένα κομποσκοίνι μουρμουρίζοντας προσευχές για την δική τους αδυναμία και την δύναμη των πραγμάτων. Οι Επικούρειοι είναι συνεπέστεροι: αν η άγνοια οφείλεται στο πνεύμα, τότε η γνώση δεν είναι επαύξηση τού πνεύματος, παρά κάτι αδιάφορο γι' αυτό, ενώ το θείο, για όποιον δεν γνωρίζει, δεν είναι η κίνηση τής γνώσης, παρά η οκνηρία·

*ἢ ὡς τινες εἰκάζουσι, τοῦτο προκάλυμμα τῆς ἐαυτῶν ἀπαιδευσίας εἶναι νομίζοντες, ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθῆς Ἐπίκουρος ἐλέγχεται· οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις καθαρεύων.*¹⁷⁸ Σ. 1 [A-B] advers. Math.

Αφού ο Σέξτος αναφέρει μερικά κουτσομπολιά ακόμη, που αποδείχνουν ξεκάθαρα την αμηχανία του, ορίζει ως εξής την διαφορά ανάμεσα στην σκεπτική και στην επικούρεια αντιμετώπιση τής επιστήμης:

[5] οἱ δὲ ἀπὸ Πύρρωνος, οὔτε διὰ τὸ μηδὲν συνεργεῖν αὐτὰ πρὸς σοφίαν· δογματικὸς γὰρ ὁ λόγος· οὔτε διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτοῖς ἀπαιδευσίαν τοιοῦτόν τι ἐπὶ τῶν μαθημάτων παθόντες, ὅποιον ἐφ' ὄλης ἔπαθον τῆς φιλοσοφίας.¹⁸⁰

(Βλέπουμε εδώ, ότι μαθήματα και φιλοσοφία πρέπει να ξεχωρίζονται κι ότι η περιφρόνηση τού Επικούρου προς τα μαθήματα επεκτείνεται και σε εκείνο που εμεῖς ονομάζουμε γνώσεις· είναι πρόδηλο, πόσο τούτη η *assertio consentit* με suo *systemati omni*¹⁸¹)

καθὰ γὰρ ἐπὶ ταύτην ἦλθον πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας, ἰσοσθενεῖ δὲ μάχης ἀνωμαλία τῶν πραγμάτων ὑπαντήσαντες ἐπέσχον, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μαθημάτων ὀρμήσαντες ἐπὶ τὴν ἀνάληψιν αὐτῶν, ζητοῦντες καὶ τὸ ἐνταῦθα μαθεῖν ἀληθές, τὰς δὲ ἴσας εὐρόντες ἀπορίας, οὐκ ἀπεκρύψαντο. Σ. 2 [B. C-D]. l.c.¹⁸²

Στις Πυρρώνειες Υποτυπώσεις, liber I, caput XVII,^{μβ'} ανασκευάζεται εύστοχα η αιτιολογία (Ätiologie), την οποία χρησιμοποιεί ιδιαίτερα ο Επίκουρος, αλλά κατά τρόπο που δείχνει την αδυναμία των ίδιων των σκεπτικών

[I, 185] τάχα δ' ἂν καὶ οἱ πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς ἀπαρκοῦσι πρὸς τὰς αἰτιολογίας, ἤτοι γὰρ σύμφωνον πάσαις ταῖς κατὰ φιλοσοφίαν αἰρέσεσι καὶ τῇ σκέψει καὶ τοῖς φαινομένοις, αἰτίαν ἐρεῖ τις, ἢ οὐ. καὶ σύμφωνον μὲν ἴσως οὐκ ἐνδέχεται.^{μγ'}

(Βέβαια: είναι αδύνατο να κατονομάσουμε μιαν αιτία, η οποία είναι φαινόμενο και μόνο, εφόσον αιτία είναι ο ιδεατός χαρακτήρας (Idealität) τού φαινομένου, το φαινόμενο που έχει αρθεί [ως φαινόμενο]. Εξίσου λίγο μπορεί μια αιτία να εναρμονίζεται με τον σκεπτικισμό, εφόσον σκεπτικισμός είναι η επαγγελματική αντίθεση ενάντια σε κάθε μορφή σκέψης, η κατάργηση τού ίδιου τού προσδιορίζειν. Ο σκεπτικισμός συγκαταλέγεται με αφέλεια στα φαινόμενα, γιατί το φαινόμενο είναι η συντελεσμένη απώλεια, το μη Είναι τῆς σκέψης: ο σκεπτικισμός αποτελεί αυτό το μη Είναι τῆς σκέψης ανακλασμένο διανοητικά στα όρια τού εαυτού του, όμως εδώ το φαινόμενο έχει εξαφανιστεί καθαυτό, μονάχα που φαίνεται· ο σκεπτικισμός είναι το ομιλούν φαινόμενο κι εξαφανίζεται κι αυτός με την εξαφάνιση τού φαινομένου, είναι κι ο ίδιος φαινόμενο μονάχα⁶⁴).

τά τε γὰρ φαινόμενα καὶ τὰ ἄδηλα πάντα διαπεφώνηται. εἰ δὲ διαφωνεῖ, ἀπαιτηθήσεται καὶ ταύτης τὴν αἰτίαν.^{μδ'}

(δηλ. ο σκεπτικιστής αναζητά μιαν αιτία, που είναι μοναχά επίφαση, άρα δεν είναι αιτία)

καὶ* φαινομένην μὲν φαινομένης, ἢ ἄδηλον ἀδήλου λαμβάνειν, εἰς ἄπειρον ἐκπεσεῖται.^{με'}

(επειδή δηλ. ο σκεπτικιστής δεν θέλει να βγει από την επίφαση παρά θέλει να την συγκρατήσει σαν τέτοια, γι' αυτό και δεν ξε-

* στο χειρόγραφο: τήν.

φεύγει απ' αυτήν,⁶⁴ και τούτο το μαποευγε^{μεα'} μπορεί να συνεχίζεται επ' άπειρο· ο Επίκουρος θέλει βέβαια να προχωρήσει από το άτομο σε παραπέρα προσδιορισμούς, επειδή όμως δεν θέλει και να καταλύσει το άτομο σαν τέτοιο, δεν προχωρά πέρα από ατομιστικούς, επιφανειακούς και αυθαίρετους προσδιορισμούς· απεναντίας, ο σκεπτικιστής αγκαλιάζει όλους τούς προσδιορισμούς, αλλά στην διάσταση τής επίφασης· έτσι, η δουλειά του είναι εξίσου αυθαίρετη και πενιχρή. Κολυμπά, βέβαια, σ' ολόκληρον τον πλούτο τού κόσμου, όμως παραμένει πάντα το ίδιο φτωχός κι ενσαρκώνει ο ίδιος την χειροπιαστή αδυναμία, την οποία βρίσκει στα πράγματα· ο Επίκουρος κενώνει εξαρχής τον κόσμο, όμως καταλήγει σ' ό,τι δεν έχει απολύτως κανένα προσδιορισμό, δηλ. στο κενό που ησυχάζει μέσα στα όρια τού εαυτού του, στον άπραγο Θεό).

*ιστάμενος δέπου, ἢ ὅσον ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις λέξει τὴν αἰτίαν
συνεστᾶναι, καὶ εἰσάγει τὸ πρὸς τι, ἀναιρῶν τὸ πρὸς τὴν φύσιν^{μστ'}*

(ακριβώς στην επίφαση, στο φαινόμενο, το πρὸς τι αποτελεί το πρὸς τὴν φύσιν).

*ἡ ἐξ ὑποθέσεως τι λαμβάνων ἐπισχεθήσεται.^{μζ'} Σ. 36. [A-B]
Pyrrh. hypot. [I, 17.]*

Όπως για τούς παλιούς φιλοσόφους τα μετέωρα, ο ορατός ουρανός, ήταν το σύμβολο και η εναργής απόδειξη τής εμμονής τους στην έννοια τής ουσίας (ακόμα κι ένας Αριστοτέλης θεωρεί τ' αστέρια θεούς ή τουλάχιστο τα συνδέει άμεσα με την ύψιστη ενέργεια), έτσι και ο έγγραφος ουρανός, ο ενσφράγιστος λόγος τού Θεού, ο οποίος αποκαλύφθηκε μέσα στην πορεία τής παγκόσμιας ιστορίας, αποτελεί το σύνθημα στον αγώνα τής χριστιανικής φιλοσοφίας. Αφετηρία των αρχαίων είναι η πράξη τής φύσης, αφετηρία των νεότερων η πράξη τού πνεύματος. Ο αγώνας των αρχαίων έφτασε στο τέρμα του, όταν συντρίφτηκε ο ορατός ουρανός, ο ουσιώδης δεσμός τής ζωής, το κέντρο βάρους τής πολιτικής και θρησκευτικής ύπαρξης· γιατί η φύση πρέπει να διχαστεί, για να ενωθεί το πνεύμα με τον εαυτό του. Οι Έλληνες την έσπασαν με το καλλιτεχνικό σφυρί τού Ηφαίστου, την κομμάτιασαν και την έκαμαν αγάλματα· ο Ρωμαίος βύθισε στην καρδιά της το

σπαθί του κι οι λαοί πέθαναν· όμως η σύγχρονη φιλοσοφία αποσφραγίζει τον λόγο, τον κάνει καπνό μέσα στην άγια φωτιά τού πνεύματος και —σαν αγωνίστρια τού πνεύματος με το πνεύμα, όχι σαν μοναχική αποστάτισσα που ξέφυγε από το πεδίο βαρύτητας τής φύσης— ασκεί την επήρειά της παντού και λιώνει τα καλούπια εκείνα, που δεν αφήνουν το Γενικό να ξεπεταχτεί.

III. *Plutarchus ex editione G. Xylandri* μζα'.⁶⁵

De eo, quod secundum Epicurum non suaviter vivi possit^{στ}
 ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον^{στ}

Εἶναι ευνόητο, ὅτι ἀπὸ τούτη την πραγματεία τού Πλουτάρχου λίγα μόνο στοιχεία μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν. Ἀρκεῖ νὰ διαβάσει κανεὶς τὴν εἰσαγωγή, τοὺς ἀδέξιους κομπασμοὺς του καὶ τὴν χοντροκομμένη του ἀντίληψη γιὰ τὴν επικούρεια φιλοσοφία, γιὰ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ κάθε ἀμφιβολία ὡς πρὸς τὴν ὀλοσχερὴ ἀδυναμία τού Πλουτάρχου γιὰ φιλοσοφικὴ κριτικὴ.

Ἴσως νὰ συμφωνεῖ με τὴν ἀποψη τού Μητροδώρου:

οἶονται δὲ περὶ γαστέρα τάγαθὸν εἶναι, καὶ τοὺς ἄλλους πόρους τῆς σαρκὸς ἅπαντας, δι' ὧν ἡδονὴ καὶ μὴ ἀλγηδὼν ἐπεισέρχεται, καὶ πάντα καλὰ καὶ σοφὰ ἐξευρήματα τῆς περὶ γαστέρα ἡδονῆς ἔνεκα γεγονέναι, καὶ τῆς ὑπὲρ ταύτης ἐλπίδος ἀγαθῆς^{μη}.....
 Σ. 1087 [D. c. 3]

— ὁμως κάτι τέτοιο ἀποτελεῖ *minime*^{μθ} τὴν διδασκαλία τού Ἐπικούρου. Ἀκόμη κι ὁ Σέξτος ὁ Ἐμπειρικός βλέπει τὴν διαφορὰ τού τελευταίου ἀπὸ τὴν κυρηναϊκὴ σχολή στο ὅτι ὀρίζει τὴν *voluptas* ὡς *voluptas animi*.^ν

Ἐπίκουρος δὲ καὶ γελᾶν φησι ταῖς ὑπερβολαῖς τοῦ περὶ τὸ σῶμα νοσήματος πολλάκις κάμνοντα τὸν σοφόν· οἷς οὖν οἱ πόνοι τοῦ σώματος οὕτως εἰσὶν ἑλαφροὶ καὶ ῥάδιοι, πῶς ἂν ἔστί τι ταῖς ἡδοναῖς ἀξιόλογον;^{να} Σ. 1088.

Εἶναι πρόδηλο, ὅτι ὁ Πλούταρχος δὲν κατανοεῖ τὴν συνέπεια τού Ἐπικούρου. Ἡ ὑψιστὴ *voluptas*^ν τού Ἐπικούρου εἶναι ἡ ἐλευθερία ἀπὸ τὸν πόνο καὶ τὴν διαφορὰ,⁶⁶ ἡ ἔλλειψη κάθε προϋπό-

θεσης· το σώμα, το οποίο, όταν αισθάνεται, δεν προϋποθέτει κανένα άλλο και συνάμα δεν αισθάνεται αυτήν την διαφορά, είναι υγιές, θετικό. Τούτη η θετική κατάσταση, που γνωρίζει την ύψιστη μορφή της στον άπραγο Θεό τού Επικούρου, προκύπτει από μόνη της σε περίπτωση παρατεταμένης αρρώστειας, εφόσον η αρρώστεια, όταν διαρκεί, παύει νάναι κατάσταση αλλότρια, και γίνεται κάτι το γνώριμο και οικείο. Στην φυσική φιλοσοφία τού Επικούρου είδαμε, ότι [ο Επίκουρος] επιδιώκει τούτη την έλλειψη προϋποθέσεων και τούτη την εξάλειψη τής διαφοράς τόσο στον θεωρητικό όσο και στον πρακτικό τομέα. Το ύψιστο αγαθό τού Επικούρου είναι η *ἀταραξία*, γιατί το πνεύμα, για το οποίο γίνεται εδώ λόγος, είναι το εμπειρικά δεδομένο ατομικό πνεύμα. Ο Πλούταρχος μωρολογεί αραδιάζοντας κοινοτοπίες, συλλογίζεται σαν κανένα τσιράκι.

Παρεκβατικά μπορούμε να μιλήσουμε εδώ για το πώς ορίζεται ο σοφός, ο οποίος αποτελεί εξίσου αντικείμενο τής επικουρείας, στωικής και σκεπτικής φιλοσοφίας.⁸⁷ Η εξέτασή του θα δείξει, ότι, στην συνεπέστερη μορφή του, ανήκει στην ατομιστική φιλοσοφία τού Επικούρου κι ότι, και απ' αυτήν την πλευρά, η παρακμή τής αρχαίας φιλοσοφίας στον Επίκουρο μάς παρουσιάζεται τέλεια εξαντικειμενικευμένη.

Ο σοφός νοείται στην αρχαία φιλοσοφία με βάση δυο προσδιορισμούς, που όμως βγαίνουν κι οι δυο από την ίδια ρίζα.

Ό,τι μάς παρουσιάζεται με θεωρητική μορφή στην εξέταση τής ύλης, παρουσιάζεται με μορφή πρακτική στον ορισμό τού σοφού. Η ελληνική φιλοσοφία αρχίζει με επτά σοφούς, που ανάμεσά τους βρίσκεται κι ο Ίωνας φυσικός φιλόσοφος Θαλής, και κλείνει με την προσπάθεια μιας εννοιολογικής προσωπογραφίας τού σοφού. Αρχή και τέλος της, αλλά εξίσου και κέντρο, μέσο της, είναι ένας σοφός, δηλ. ο Σωκράτης. Το ότι η φιλοσοφία κινείται γύρω από τα συνυφασμένα με την ουσία άτομα, εξίσου όσο και το ότι η Ελλάδα παρακμάζει πολιτικά τον καιρό που ο Αλέξανδρος χάνει την σοφία του στην Βαβυλώνα, δεν αποτελεί γεγονός δίχως βαθύτερη σημασία (exoterisch).

Εφόσον η ελληνική ζωή και το ελληνικό πνεύμα έχουν ψυχή τους την ουσία (Substanz), που αρχικά τούς παρουσιάζεται ως

ελεύθερη ουσία, η γνώση τῆς τελευταίας εντοπίζεται σε αυτοτελείς υπάρξεις, σε [ανθρώπινα] άτομα, τα οποία, όντας αξιοσημείωτα, αντιπαρατίθενται εξωτερικά στα υπόλοιπα, και των οποίων η γνώση αποτελεί την ενδότερη ζωή τῆς ουσίας κι επομένως κάτι το εσωτερικό σε σχέση με τούς όρους τῆς πραγματικότητας που περιβάλλουν την ουσία. Ο έλληνας φιλόσοφος είναι ένας κοσμοπλάστης (Demiurgos), ο κόσμος του είναι διαφορετικός από κείνον που ανθεί κάτω από τον φυσικό ήλιο τῆς ουσίας.

Οι πρώτοι σοφοί είναι μονάχα τα δοχεία, η Πυθία, από την οποία βγαίνει ο ήχος τῆς ουσίας στην μορφή γενικών, απλών εντολών, η γλώσσα τους είναι ακόμα μονάχα η γλώσσα τῆς ουσίας, η οποία έφτασε να αρθρώνει λέξεις· είναι οι απλές δυνάμεις τῆς κοινωνικοθητικής ζωής, που αποκαλύπτονται. Γι' αυτό οι σοφοί εν μέρει είναι και ενεργοί επιστάτες τῆς πολιτικής ζωής, νομοθέτες.

Οι Ίωνες φυσικοί φιλόσοφοι είναι κι αυτοί μεμονωμένα φαινόμενα και ο τρόπος, με τον οποίο εμφανίζονται, συμπίπτει με την μορφή τού φυσικού εκείνου στοιχείου, μέσα από το οποίο ζητούν να συλλάβουν το Πάν. Οι Πυθαγόρειοι διαμορφώνουν για λογαριασμό τους μιαν εσώτερη ζωή μέσα στα πλαίσια τῆς πολιτείας· η μορφή, με την οποία πραγματώνουν την γνώση τους για την ουσία, στέκει στην μέση ανάμεσα στην ολότελα συνειδητή απομόνωση (που δεν υπάρχει στους Ίωνες, αφού τούτων εδώ η απομόνωση μάλλον είναι η αστόχαστη κι αφελής εκείνη [απομόνωση] των στοιχειακών υπάρξεων) και στην αυθόρμητη ένταξη στην κοινωνικοθητική πραγματικότητα. Η μορφή τῆς ζωής τους είναι κι αυτή η μορφή η ουσιώδης, η πολιτική, αλλά στην αφηρημένη της έκφανση, μ' ένα ελάχιστο σ' έκταση και σε φυσικά ερείσματα, το ίδιο όπως κι η θεωρητική τους αρχή, ο αριθμός, στέκει στην μέση ανάμεσα στον πολύχρωμο αισθητό κόσμο και στο ιδεατό στοιχείο. Οι Ελεάτες—οι πρώτοι που ανακαλύπτουν τις ιδεατές μορφές τῆς ουσίας και που κατανοούν τον εσώτερο χαρακτήρα της με τρόπο καθαρά εσώτερο κι αφηρημένο, εντατικό—είναι οι συνεπαρμένοι από το πάθος τους προφητικοί κήρυκες τῆς αυγής που χαράζει. Βυθισμένοι μέσα στο απλό φώς, αποκόπτονται άθελά τους από τον λαό κι από τούς παλιούς θεούς. Στην περίπτωση τού Αναξαγόρα όμως στρέφεται ο ίδιος ο λαός προς τούς παλιούς θεούς ενάντια στον μεμονωμένο

σοφό, και τον αναγορεύει σοφό ακριβώς αποσκιρτώντας απ' αυτόν. Τελευταία (βλ. π.χ. Ritter, *Geschichte der alten Philosophie*, πρώτος τόμος [σ. 300 κε]) ο Αναξαγόρας κατηγορήθηκε για δυαρχία. Ο Αριστοτέλης γράφει στο πρώτο βιβλίο των «Μετα τα Φυσικά», ότι [στον Αναξαγόρα] ο νοῦς χρησιμοποιεῖται σα νάταν μηχανή κι επιστρατεύεται μονάχα όταν σώνονται οι φυσικές εξηγήσεις. Τούτη η επίφαση τῆς δυαρχίας από την μια πλευρά είναι το ίδιο το δυαρχικό στοιχείο που αρχίζει να διχάζει τον εσώτατο πυρήνα τῆς πολιτείας στην εποχή τού Αναξαγόρα· από την άλλη πλευρά, όμως, πρέπει να κατανοηθεί βαθύτερα. Ο νοῦς είναι ενεργός κι επιστρατεύεται εκεί όπου δεν υπάρχει φυσικός χαρακτηριστικός προσδιορισμός. Είναι το *non ens^{να}* τού φυσικού στοιχείου, δηλ. το στοιχείο το ιδεατό (*Idealität*). Ὅμως η δραστηριότητα αυτού τού ιδεατού στοιχείου εμφανίζεται μονάχα όταν ο φιλόσοφος χάνει την φυσική θέαση [των πραγμάτων], δηλ. ο νοῦς είναι ο νοῦς τού ίδιου τού φιλοσόφου, ο οποίος ενεργοποιείται εκεί που δεν μπορεί πια να εξαντικειμενικεύσει την ίδια του την δραστηριότητα. Ἐτσι ο υποκειμενικός νοῦς εμφανίζεται ως ο [πνευματικός] πυρήνας τού πλανόδιου σχολάρχῃ και εμφανίζεται με ὅλη του την ισχύ —ως το ιδεατό στοιχείο τού πραγματικού χαρακτηριστικού προσδιορισμού— από την μια στους σοφιστές κι από την άλλη στον Σωκράτη.⁶⁸

Αν οι πρώτοι Ἕλληνες σοφοί είναι το ίδιο το δικό τους πνεῦμα, η ενσαρκωμένη γνώση τῆς ουσίας, αν οι ρήσεις τους κρατιούνται σ' ένταση εξίσου δυνατή ὅσο κι η ουσία η ίδια, αν, στον βαθμό που η ουσία παίρνει ιδεατό χαρακτήρα, οι φορεῖς τῆς προόδου τῆς υπερασπίζουσαν μιαν ιδεατή ζωή στην ξεχωριστή τῆς πραγματικότητα απέναντι στην πραγματικότητα τῆς φαινόμενης ουσίας, δηλ. τῆς πραγματικῆς ζωῆς τού λαοῦ — ωστόσο το ιδεατό στοιχείο υπάρχει ακόμα μονάχα μέ την μορφή τῆς ουσίας. Οι ζωντανές δυνάμεις δεν υπονομεύονται ἀκόμη· οι πιο ακραῖοι εκπρόσωποι τού ιδεατού στοιχείου αὐτή την εποχή, οι Πυθαγόρειοι κι οι Ἐλεάτες, υμνοῦν την ζωή τῆς πολιτείας ως τον πραγματικό Λόγο· οι θεωρητικῆς τους αρχές είναι αντικειμενικῆς, αποτελώντας μιαν δύναμη, που ψώνεται πάνω και πέρα απ' τούς ίδιους και που την εξαγγέλλουν με τρόπο μισομυστηριώδη και με ποιητικό ενθουσιασμό, δηλ. στην μορφή εκείνη, η οποία ανεβάζει την φυσική ἐνέργεια σε ἐπί-

πεδο ιδεατού στοιχείου, και δεν την αναλώνει παρά την επεξεργάζεται, χωρίς ν' αφαιρεί από το Όλο τον χαρακτηριστικό προσδιορισμό τού φυσικού στοιχείου. Τούτη η ενσάρκωση τής ιδεατής ουσίας πραγματοποιείται στους ίδιους τούς φιλοσόφους, οι οποίοι την διακηρύσσουν· όχι μόνο είναι πλαστική-ποιητική η έκφρασή της παρά κι η πραγματικότητά της είναι κάποιο συγκεκριμένο πρόσωπο — η πραγματικότητά της είναι η εμφάνιση τούτων των προσώπων, τα οποία αποτελούν τις ζωντανές εικόνες, τα ζωντανά καλλιτεχνήματα, που ο λαός βλέπει να βγαίνουν από τούς κόλπους του σ' όλο τους το πλαστικό μεγαλείο. Όπου η δραστηριότητά τους συμπίπτει με το Γενικό, όπως στην περίπτωση των πρώτων σοφών, εκεί οι ρήσεις τους συμπίπτουν με την ουσία στην πραγματική της ισχύ, αποτελούν δηλ. νόμους.*

Γι' αυτό κι οι σοφοί τούτοι είναι εξίσου λίγο δημοφιλείς όσο και τ' αγάλματα των ολυμπίων θεών· η κίνησή τους δεν είναι παρά η αυτάρκης γαλήνη, η συμπεριφορά τους προς τον λαό εκφράζει την ίδια αντικειμενικότητα όπως κι η συμπεριφορά τους προς την ουσία. Οι χρησιμοί τού δελφικού Απόλλωνα ήσαν θεία αλήθεια για τον λαό, τυλιγμένη στο λυκόφως μιας άγνωστης δύναμης, μονάχα όσον καιρό η οικεία, έκδηλη ισχύς τού ελληνικού πνεύματος αντηχούσε από τον πυθικό τρίποδα· ο λαός υιοθετούσε απέναντί τους στάση θεωρητική μονάχα όσον καιρό αποτελούσαν την οικεία ένηχη θεωρία τού λαού, ήσαν δημοφιλείς μονάχα όσον καιρό ήσαν αντιδημοτικοί. Το ίδιο συμβαίνει και μ' αυτούς τούς σοφούς. Όμως με τούς σοφιστές και τον Σωκράτη —δυνάμει μάλιστα με τον Αναξαγόρα— το πράγμα αντιστρέφεται. Τώρα αρχή τής φιλοσοφίας γίνεται το ίδιο το ιδεατό στοιχείο στην άμεση μορφή του, δηλ. στο υποκειμενικό πνεύμα. Αν στους προτινούς Έλληνες σοφούς η ιδεατή μορφή τής ουσίας, η ταυτότητά της, αποκαλυπτόταν σε αντιπαράθεση με τον παρδαλό, από τις ατομικότητες διαφόρων λαών υφασμένο χιτώνα τής φαινόμενης πραγματικότητάς της· αν επομένως αυτοί οι σοφοί από την μια συλλαμβάνουν το Απόλυτο στους πιο μονομερείς και γενικούς οντολογικούς προσδιορισμούς του, ενώ από την άλλη περιγράφουν ακόμα και την φαινόμενη όψη

* ακολουθεί η παραπομπή: (βλ. επόμενη σελίδα).

τής αυτοτελούς ουσίας σε συνάφεια με την πραγματικότητα καθ' εαυτή· κι αν έτσι από την μια συμπεριφέρονται με τρόπο που οι πολλοί να κρατιούνται σε απόσταση κι οι ίδιοι ν' αποτελούν το λαλίστατο μυστήριο τού ίδιου τού πνεύματός τους, ενώ παράλληλα (όμοια με τούς πλαστικούς θεούς τής αγοράς στην ενδοστρέφειά τους) είναι το καύχημα τού λαού κι επιστρέφουν [ακόμα κι] ως ξεκομμένα άτομα σ' αυτόν — τώρα, απεναντίας, στην ουσία αντιπαρατίθεται το ίδιο το ιδεατό στοιχείο, η καθαρή αφαίρεση, που έγινε πια [αφαίρεση] δι' εαυτήν: η υποκειμενικότητα δηλ. αυτοπροβάλλεται ως αρχή τής φιλοσοφίας. Επειδή τούτη η υποκειμενικότητα είναι αντιδημοτική και στρέφεται ενάντια στις συναφείς με την ουσία δυνάμεις τής λαϊκής ζωής, γι' αυτό είναι και δημοφιλής, δηλ. στρέφεται προς τα έξω κι ενάντια στην πραγματικότητα, συμπλέκεται πρακτικά μ' αυτήν κι η ύπαρξή της είναι η κίνηση. Τα ευκίνητα σκεύη τούτης τής εξέλιξης είναι οι σοφιστές. Η εσώτατη, καθαρμένη από την σκουριά τής άμεσης επιφάνειας μορφή της είναι ο Σωκράτης, τον οποίο ο δελφικός χρησμός ονόμασε σφώτατον.

Στον βαθμό που το ιδεατό στοιχείο, όπως το εκφράζουν οι παραπάνω, αντιπαρατίθεται στην ουσία, τούτη εδώ κατακερματίζεται σε μια μάζα πεπερασμένων υπάρξεων και θεσμών, που έχουν χαρακτήρα συμβεβηκότος και που τα δικαιώματά τους, η ενότητα κι η ταυτότητά τους απέναντι στην ουσία έχουν τώρα καταφύγει σε υποκειμενικά πνεύματα. Το ίδιο το υποκειμενικό πνεύμα σαν τέτοιο είναι τώρα πια το σκεύος διαφύλαξης τής ουσίας· εφόσον όμως το ιδεατό τούτο στοιχείο αντιπαρατίθεται στην πραγματικότητα, η τελευταία υπάρχει αντικειμενικά μέσα στο νου ως δέον κι υποκειμενικά ως επιδίωξη. Το υποκειμενικό πνεύμα, που γνωρίζει ότι κλείνει εντός του το ιδεατό στοιχείο, εκφράζεται διαμέσου εννοιολογικών αποφάνσεων, οι οποίες θέτουν ως μέτρο [κρίσεως] τού ατόμου ό,τι είναι αυτοτελώς προσδιορισμένο, [ό,τι είναι] σκοπός και [ό,τι είναι] καλό, ωστόσο αυτά όλα παραμένουν ένα δέον [αναφερόμενο σε δεδομένα] τής πραγματικότητας. Τούτο το δέον τής πραγματικότητας είναι και δέον τού υποκειμένου, το οποίο αποκτήσε συνείδηση τού παραπάνω ιδεατού στοιχείου, αφού το ίδιο βρίσκεται μέσα στην πραγματικότητα κι η πραγματικότητα γύρω

του είναι δική του. Η θέση αυτού τού υποκειμένου είναι λοιπόν εξίσου προσδιορισμένη όσο και το πεπρωμένο του.

Και πρώτα-πρώτα, το ότι το ιδεατό στοιχείο τής ουσίας περνά στο υποκειμενικό πνεύμα, αποσκιρτώντας από την τελευταία, αποτελεί ένα άλμα, μιαν αποσκίρτηση από την ζωή τής ουσίας προκαλούμενη μέσα στον χώρο τής ίδιας τούτης. Έτσι, ο προσδιορισμός αυτός τού υποκειμένου αποτελεί για το ίδιο ένα [αναπάντεχο] συμβάν, μια ξένη δύναμη, τής οποίας γίνεται ο φορέας δίχως να το καλοκαταλάβει: το δαιμόνιο τού Σωκράτη. Το δαιμόνιο είναι η ορατή έκφανση τού γεγονότος, ότι για την ελληνική ζωή η φιλοσοφία είναι τόσο κάτι το εσωτερικό μονάχα όσο και κάτι το εξωτερικό μονάχα. Όταν προσδιορίζεται από το δαιμόνιο, το υποκείμενο προσδιορίζεται ως εμπειρικά δεδομένο άτομο, εφόσον η παρουσία του σημαίνει την φυσική αποκοπή από την συνυφασμένη με την ουσία κι επομένως φυσικά καθορισμένη ζωή· γιατί το δαιμόνιο εμφανίζεται ως φυσικός προσδιορισμός. Οι σοφιστές είναι τούτοι οι δαίμονες, οι οποίοι ακόμα δεν ξεχωρίζουν τον εαυτό τους από την δραστηριότητά τους. Ο Σωκράτης έχει την συναίσθηση, ότι φέρει το δαιμόνιο εντός του. Ο Σωκράτης είναι ο σύμφωνος με την ουσία τρόπος, με τον οποίο η ουσία χάνει τον εαυτό της μέσα στο υποκείμενο. Επομένως είναι υποκείμενο εξίσου συνυφασμένο με την ουσία όσο και οι προγενέστεροι φιλόσοφοι, αν και κατά τον τρόπο τον υποκειμενικό· δεν είναι κλειστός κι αρτιωμένος για πάντα, δεν είναι εικόνα θεού, παρά ανθρώπου, δεν είναι μυστηριώδης, παρά έχει τις φωτοσκιάσεις του, δεν είναι προφήτης, παρά ευπροσήγορος κύριος.

Ο δεύτερος προσδιορισμός, τώρα, είναι ότι τούτο το υποκείμενο διατυπώνει μιαν απόφαση σχετική με το δέον και τον σκοπό. Η ουσία έχασε το ιδεατό της στοιχείο, που το πήρε το υποκειμενικό πνεύμα· έτσι, το τελευταίο τούτο γίνεται εντός του προσδιορισμός τής ουσίας, κατηγορούμενό της, ενώ η ουσία ξεπέφτει απέναντί του και καταντά άμεσος κι αδικαίωτος, απλώς υπαρκτός δεσμός αυτοτελών υπάρξεων. Εφόσον ο προσδιορισμός τού κατηγορουμένου αναφέρεται σε κάτι υπαρκτό, είναι κι ο ίδιος άμεσος· κι εφόσον τούτο το υπαρκτό είναι το ζωντανό πνεύμα τού λαού, ο παραπάνω προσδιορισμός είναι πρακτικός προσδιορισμός των επι-

μέρους πνευμάτων, είναι αγωγή και διδαχή. Το δέον τής ουσιαστικότητας (Substantialität) είναι ο οικείος προσδιορισμός τού υποκειμενικού πνεύματος, το οποίο ξεστομίζει το δέον αυτό· ο σκοπός τού κόσμου είναι επομένως ο ίδιος ο δικός του σκοπός, κι η διδαχή πάνω σ' αυτό το ζήτημα είναι η αποστολή του. Το υποκειμενικό πνεύμα αποτελεί καθ' εαυτό τον σκοπό, το αγαθό, τόσο στην ζωή του όσο και στην διδαχή του: είναι ο σοφός, όταν έχει πια αρχίσει να αναπτύσσει πρακτική δραστηριότητα.

Τέλος, όταν το άτομο διατυπώσει την εννοιολογική του απόφαση για τον κόσμο, διχάζεται εντός του και καταδικάζεται, γιατί από την μια ριζώνει το ίδιο μέσα στο στοιχείο τής ουσίας κι αντλεί το δικαίωμα τής ύπαρξής του από το δικαίωμα [ύπαρξης] τής πολιτείας του, τής θρησκείας του και κοντολογής όλων των συνυφασμένων με την ουσία όρων, οι οποίοι τού φαίνονται ως η οικεία φύση του, ενώ από την άλλη έχει εντός του τον σκοπό, ο οποίος αποτελεί και τον κριτή τής παραπάνω ουσιαστικότητας. Η δική του ουσιαστικότητα καταδικάζεται έτσι εντός του και καταποντίζεται, ακριβώς επειδή λίκνο του είναι το συνυφασμένο με την ουσία κι όχι το ελεύθερο πνεύμα, το οποίο υπομένει και κατανικά όλες τις αντιφάσεις και δεν είναι υποχρεωμένο ν' αναγνωρίσει κανένα φυσικόν όρο σαν τέτοιο.

Ο Σωκράτης είναι σημαντικός, γιατί σ' αυτόν δείχνεται η σχέση τής ελληνικής φιλοσοφίας προς το ελληνικό πνεύμα κι επομένως το εσώτερο όριο τής πρώτης. Δεν χρειάζεται να εξηγήσουμε, πόσο ανόητη ήταν η πρόσφατη σύγκριση⁶⁹ τής σχέσης αυτής με την σχέση τής εγγελιανής φιλοσοφίας προς την ζωή, σύγκριση από την οποία μάλιστα αντλήθηκε το δικαίωμα καταδικής τής φιλοσοφίας τούτης. Το ιδιόμορφο κακό τής ελληνικής φιλοσοφίας είναι ακριβώς ότι σχετίζεται [ιδιαίτερα] με το πνεύμα εκείνο πούναι στραμμένο αποκλειστικά προς την ουσία· στην εποχή μας, όμως, πνεύμα είναι και οι δυο πλευρές, και θέλουν και οι δυο ν' αναγνωριστούν ως πνεύμα.

Η υποκειμενικότητα εμφανίζεται ως ζωή και ως πρακτική δραστηριότητα τού άμεσου φορέα της, ως διαμορφωτική διαδικασία, μέσα από την οποία τα διάφορα επιμέρους άτομα οδηγούνται από τούς χαρακτηριστικούς προσδιορισμούς τής ουσια-

στικότητας στον προσδιορισμό τον αυτοτελή (Bestimmung in sich)· αν αφαιρέσουμε τούτη την πρακτική δραστηριότητα, η φιλοσοφία του φορέα τής υποκειμενικότητας δεν έχει άλλο περιεχόμενο εκτός από τον αφηρημένο προσδιορισμό τού αγαθού. Η φιλοσοφία του είναι η μετάβασή του από τις συναφείς με την ουσία παραστάσεις, διακρίσεις κτλ. στον αυτοτελή προσδιορισμό, ο οποίος ωστόσο δεν έχει κανένα άλλο περιεχόμενο πέρα από το ότι αποτελεί το σκεύος τούτου τού καταλυτικού στοχασμού· ως προς την ουσία τής, επομένως, η φιλοσοφία του είναι η δική του σοφία, [κι] η δική του αγαθότητα σε σχέση με τον κόσμο* είναι η μόνη εκπλήρωση τής διδασκαλίας του για το αγαθό· πρόκειται για μια υποκειμενικότητα ολότελα διαφορετική από εκείνη που συναντάμε στην κατηγορική προστακτική τού Kant. Εδώ είναι αδιάφορο το πώς [ο φορέας τής υποκειμενικότητας] συμπεριφέρεται ως εμπειρικό υποκείμενο απέναντι στην προστακτική.

Στον Πλάτωνα η κίνηση γίνεται ιδεατή· όπως ο Σωκράτης είναι η εικόνα και ο δάσκαλος τού κόσμου, έτσι κι οι ιδέες τού Πλάτωνα, οι φιλοσοφικές του αφαιρέσεις, αποτελούν τα αρχέτυπα τού κόσμου.

Στον Πλάτωνα ο αφηρημένος προσδιορισμός τού αγαθού και τού σκοπού διασκορπίζεται και γίνεται μια εκτεταμένη φιλοσοφία που αγκαλιάζει όλον τον κόσμο. Ο σκοπός (ο αυτοτελής προσδιορισμός) και η πραγματική βούληση τού φιλοσόφου είναι η σκέψη, οι πραγματικοί προσδιορισμοί τού αγαθού είναι εδώ οι συμφυείς με τον κόσμο (immanent) σκέψεις. Η πραγματική βούληση τού φιλοσόφου, το ιδεατό στοιχείο, πούναι ενεργό μέσα του, είναι το πραγματικό δέον τού πραγματικού κόσμου. Ο Πλάτωνας θεωρεί την σχέση του αυτή προς την πραγματικότητα με τρόπο ώστε να αιωρείται πάνω από την τελευταία, και συνάμα να καθρεφτίζεται θαμπά μέσα σ' αυτήν, ένα αυτοτελές βασίλειο των ιδεών (τούτο το Εκείθεν είναι η υποκειμενικότητα τού ίδιου τού φιλοσόφου). Αν ο Σωκράτης ανακάλυψε μονάχα το όνομα τού ιδεατού στοιχείου, το οποίο έχει περάσει από την ουσία στο υποκείμενο, κι αν ο ίδιος ήταν η συνείδηση τής κίνησης τούτης, στην συνείδηση τού Πλά-

* Η φράση «σε σχέση με τον κόσμο» φαίνεται στο χειρόγραφο σα νάχει διαγραφεί.

τωνα μπαίνει ο συνυφασμένος με την ουσία κόσμος τής πραγματικότητας έχοντας πάρει αληθινά ιδεατή μορφή· έτσι όμως ο ιδεατός τούτος κόσμος διαρθρώνεται εξίσου απλά όσο και ο απέναντί του, πράγματι συνυφασμένος με την ουσία κόσμος. Σχετικά ο Αριστοτέλης κάνει μιαν ευστοχότατη παρατήρηση.

(Metaph. I, cap. IX [990b 4-6]) *σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἶδη ἐστὶ τούτων περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον.*^{νβ'}

Ο χαρακτηριστικός προσδιορισμός κι η εσώτερη διάρθρωση αυτού τού κόσμου είναι επομένως για τον ίδιο τον φιλόσοφο ένα Εκείθεν, απ' όπου η κίνηση έχει εκλείψει.

καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὁμως οὐ γίνεταί τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ἢ τὸ κινήσον. . .^{νγ'} Aristot. l.c. [991b 4-5].

Ο φιλόσοφος σαν τέτοιος (δηλ. ως ο σοφός, όχι ως η κίνηση τού πραγματικού πνεύματος γενικά) αποτελεί λοιπόν την εκείθεν αλήθεια τού κόσμου τής ουσίας, ο οποίος στέκει απέναντί του. Ο Πλάτωνας το δείχνει αυτό παραστατικότατα, όταν λέει ότι για να εκπληρώσει η πολιτεία τον προορισμό της θάπρεπε ή να βασιλέψουν οι φιλόσοφοι ή να φιλοσοφήσουν οι βασιλιάδες. Ο ίδιος έκαμε μιαν σχετική προσπάθεια, συνάπτοντας σχέσεις μ' έναν τύρανο. Στην Πολιτεία του η τάξη των επαϊόντων είναι ξεχωριστή και κατέχει την ανώτατη θέση.

Επιθυμώ ν' αναφέρω εδώ δυο ακόμα παρατηρήσεις τού Αριστοτέλη, γιατί μάς φανερώνουν τα πιο σημαντικά πράγματα σχετικά με την μορφή τής πλατωνικής συνειδησης κι επιπλέον σχετίζονται με την πλευρά, από την οποία την εξετάζουμε, δηλ. στην συνάφειά της με τον σοφόν.

Ο Αριστοτέλης γράφει για τον Πλάτωνα:

ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίνεσθαι αἰτία τὰ εἶδη ἐστίν. καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὁμως οὐ γίνεταί τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ἢ τὸ κινήσον. . .^{νδ'} l.c. [991b 3-5]

Ο Πλάτωνας θέλει να εντάξει στο ιδεατό στοιχείο όχι μονάχα [επιμέρους] όντα, παρά [ολόκληρη] την σφαίρα τού όντος: το ιδεα-

τό τούτο στοιχείο είναι μια κλειστή επικράτεια, χωρισμένη χάρη στα δικά της ειδοποιά γνωρίσματα, μέσα στην ίδια την φιλοσοφική συνείδηση: ακριβώς επειδή είναι τέτοιο, τού λείπει η κίνηση.

Τούτη η αντίφαση μέσα στην φιλοσοφική συνείδηση πρέπει να εξαντικειμενικευθεί για να γίνει ορατή στην συνείδηση, κι η ίδια [η συνείδηση] πρέπει να πετάξει από μέσα της την αντίφαση τούτη.

ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἶδη, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν εἰδῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκὼν^{νς} [l.c. 991a 29-991b 1]

Ο Λουκρήτιος για τούς αρχαίους Έιωνες φιλοσόφους:

«...multa bene ac divinitus invenientieis,
Ex adyto tamquam cordis, responsa dedere
Sanctius, et multo certa ratione magis, quam
Pythia, quae tripode ex Phoebi lauroque profatur»^{νστ}

v. 737-740 [=736-739 Diels] lib. I.

Ουσιαστικά για τον προσδιορισμό τής επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας είναι:

1. Η αιωνιότητα τής ύλης, που συναρτάται με το ότι ο χρόνος θεωρείται ως συμβεβηκός των συμβεβηκόντων που προσιδιάζει μονάχα στα συμφύρματα [των ατόμων] και στα τυχαία τους eventis,^{νς} δηλ. μετατίθεται έξω από την υλική αρχή, από το άτομο. Αυτό παραπέρα συναρτάται με το ότι η ουσία τής επικούρειας φιλοσοφίας είναι εκείνο που ασκεί την δραστηριότητα τής νοητικής ανάκλασης εξωτερικά μόνο (das nur äusserlich Reflektierende), η έλλειψη προϋποθέσεων, η αυθαιρεσία και η τυχειότητα. Ο χρόνος είναι περισσότερο το πεπερωμένο τής φύσης, τού πεπερασμένου. Η αρνητική ενότητα προς τον εαυτό της, η εσωτερική της αναγκαιότητα.

2. Το κενό, η άρνηση δεν είναι το αρνητικό στοιχείο τής ίδιας τής ύλης, παρά βρίσκεται εκεί, όπου δεν υπάρχει ύλη. Κι απ' αυτήν την άποψη, λοιπόν, η ύλη είναι αιώνια μέσα στα όρια τού εαυτού της.

Η μορφή, την οποία βλέπουμε να ξεπροβαίνει στο τέλος από το εργαστήριο τής ελληνικής φιλοσοφικής συνείδησης, μέσα από την σκοτεινιά τής αφαίρεσης και τυλιγμένη στο σκούρο της ντύμα, είναι η ίδια εκείνη, με την οποία η ελληνική φιλοσοφία διάβηκε ζωηρή πάνω από το προσκήνιο τού κόσμου — η ίδια μορφή, που και μέσα στην φλόγα τής εστίας έβλεπε θεούς, η ίδια, που ήπια το κώνειο, η ίδια, που με την ιδιότητα τού αριστοτελικού θεού απολαμβάνει την ύψιστη ευδαιμονία, την θεωρία.

ΤΡΙΤΟ ΤΕΤΡΑΔΙΟ

[Το τρίτο τετράδιο αρχίζει με αποσπάσματα από το "Ότι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον.σ" Ο Μαρξ αντικρούει την κριτική του Πλουτάρχου στην επικουρεία ηθική με μερικές παρέμβλητες βραχυλογικές και με τις παρακάτω εκτεταμένες παρατηρήσεις:]

Ο Πλούταρχος αντιτείνει στον Επίκουρο, ότι εξαιτίας τῆς δυνατότητας τού πόνου δεν μπορεί να υπάρξει ελευθερία, ἔστω κι αν προς το παρόν είμαστε υγιείς. Ὅμως το πνεῦμα τού Επικούρου δεν είναι τέτοιο, ὥστε να ταλανίζεται ἀπὸ παρόμοιες δυνατότητες· ἐφόσον ἡ ἀπόλυτη σχετικότητα κι ἡ τυχαιότητα μίας σχέσης εἶναι το ἴδιο με τὴν ἔλλειψη κάθε σχέσης, ὁ επικούρειος σοφός θεωρεῖ τὴν κατάστασή του ἀποκομμένη ἀπὸ κάθε σχέση κι ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτῆ σίγουρη. Γι' αὐτόν ὁ χρόνος εἶναι μονάχα τὸ συμβεβηκός των συμβεβηκόντων· πῶς θα μπορούσε λοιπὸν νὰ εἰσχωρήσει ἡ σκιά τού χρόνου μέσα στὴν ἀκαμπτη [μακεδονική] φάλαγγα που λέγεται ἀταραξία; Ὅταν ὁμως [ὁ επικούρειος σοφός] προϋποθέτει ὡς υγιές τὸ σῶμα (πὸ ἄλλο ἢ ἐγγύτατη προϋπόθεση τού ἀτομικοῦ πνεύματος), αὐτὸ δεν σημαίνει τίποτε ἄλλο παρὰ ὅτι τὸ πνεῦμα φτάνει κοντὰ στὴν ἀποκοπή ἀπὸ κάθε σχέση και, μαζί, κοντὰ στὴν ἐμφυτὴ φύση του, δηλ. σ' ἓνα υγιές, ἐξωτερικὰ ἀδιαφόριστο σῶμα. Ὅταν ἀλγεῖ και τούτῃ ἐδῶ ἡ φύση του τού ἐρχεται στο νου ὑπὸ μορφή φαντασιώσεων κι ἐλπίδων διαφόρων συγκεκριμένων καταστάσεων, στις οποίες τού ἀποκαλύφθηκε κάποτε ἡ χαρακτηριστικὴ κατάσταση τού πνεύματός του, τούτο δείχνει μονάχα ὅτι τὸ ἀτομὸ σαν τέτοιο θεωρεῖ τὴν ἰδεατὴ του υποκειμενικότητα με ἀτομικὸ τρόπο — παρατήρηση ολότελα ὀρθή. Για τὸν Επίκουρο ἡ ἐπίκριση τού Πλου-

τάρχου δεν πάει να πει τίποτε άλλο παρά ότι η ελευθερία τού πνεύματος μέσα στο υγιές σώμα δεν υπάρχει, [ακριβώς] επειδή υπάρχει· εδώ είναι περιττό ν' αποκλειστεί η δυνατότητα, ακριβώς επειδή η πραγματικότητα έχει οριστεί ως δυνατότητα, ως σύμπτωση. Αν, απεναντίας, το πράγμα θεωρηθεί στην γενικότητά του, τότε θ' αποτελέσει ακριβώς εγκατάλειψη [τής σκοπιάς] τής γενικότητας η συσκότιση τής αληθινής θετικής κατάστασης με τυχαίες λεπτομέρειες. Θα ήταν σα να κάθεται κανείς στον καθαρό ανοιχτό αέρα και να μη σκέφτεται τίποτε άλλο παρά τα διάφορα φαρμακευτικά μίγματα, την αναθυμίαση δηλητηριωδών φυτών ή το ενδεχόμενο να εισπνεύσει μικροοργανισμούς — θα ήταν δηλ. σα να μη ζει κανείς, επειδή μπορεί να πεθάνει· αυτό πάει να πει ότι κάποιος στερείται την απόλαυση τού Γενικού και ξεπέφτει σε λεπτομέρειες. Ένα τέτοιο πνεύμα βασανίζεται απλώς με τα πιο ασήμαντα πράγματα, είναι τόσο προσεκτικό, ώστε δεν βλέπει. Ίσως πάλι ο Πλούταρχος θέλει να πει, ότι πρέπει να γνιόάζεται κανείς για την διατήρηση τής σωματικής υγείας· όμως κι ο Επίκουρος λέει αυτήν την κοινοτοπία, μόνο με τρόπο ιδιοφυέστερο: όποιος αισθάνεται την γενική κατάσταση ως την αληθινή, αυτός πρέπει να φροντίζει και για την συντήρησή της. Έτσι είναι ο κοινός νους. Πιστεύει, ότι τού επιτρέπεται ν' αντιτάσσει στους φιλοσόφους τις πιο σαχλές κουταμάρες και κοινοτοπίες του σα να ήσαν κάποια terra incognita.⁵⁷ Πιστεύει, ότι είναι Κολόμβος, όταν πετά αυγότσουφλα στα κεφάλια. Αν αφήσουμε στην άκρη το σύστημά του (γιατί τούτο είναι το δίκαιό του, το *summum jus*⁵⁸), ο Επίκουρος έχει δίκιο ως προς το ότι ο σοφός θεωρεί την ασθένεια ως μη Είναι, ως επίφαση που αφανίζεται. Όταν λοιπόν είναι άρρωστος, αυτό το βλέπει σαν κάτι που αφανίζεται και που δεν έχει διάρκεια· όταν πάλι είναι υγιής, βρίσκειται δηλ. στην ουσιά της του ύπαρξή, τότε η επίφαση δεν υφίσταται γι' αυτόν κι έχει να κάμει σημαντικότερα πράγματα από το να σκέφτεται το ενδεχόμενό της. Αν είναι άρρωστος, δεν πιστεύει στην αρρώστεια, αν είναι υγιής, φέρεται σαν αυτή νάταν η κατάσταση που τού ταιριάζει, δηλ. ενεργεί ως υγιής. Πόσο αξιοθρήνητος είναι απέναντι σε τούτο το αποφασισμένο κι υγιές άτομο ένας Πλούταρχος, που θυμάται τον Αισχύλο, τον Ευριπίδη ή και τον δρ. Ιπποκράτη, μόνο και μόνο για να μη χαρεί την υγείά του!

Η υγεία, ως κατάσταση τής ταυτότητας, ξεχνιέται από μόνη της, γιατί ο υγιής δεν ασχολείται με το σώμα του· η διαφορά [ως το αντίθετο τής ταυτότητας] αρχίζει με την αρρώστεια.⁶⁸

Ο Επίκουρος δεν θέλει την αιώνια ζωή· πολύ λιγότερο μπορεί να τον νοιάζει το ότι η επόμενη στιγμή ίσως φέρει ένα κακό.

Εξίσου εσφαλμένη είναι η παρακάτω αντίρρηση τού Πλουτάρχου:

τούς γὰρ ἀδικοῦντας καὶ παρανομοῦντας ἀθλίως φασὶ καὶ περιφόβως ζῆν τὸν πάντα χρόνον· ὅτι κὰν λαθεῖν δύνωνται, πίστιν περὶ τοῦ λαθεῖν λαβεῖν ἀδύνατόν ἐστιν. ὅθεν ὁ τοῦ μέλλοντος ἀεὶ φόβος ἐγκείμενος οὐκ ἔῃ χαίρειν, οὐδὲ θαρρεῖν ἐπὶ τοῖς παροῦσι. ταῦτα δὲ καὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἰρηκότες λεληθάσιν. εὐσταθεῖν μὲν γὰρ ἐστὶ καὶ ὑγιαίνειν τῷ σώματι πολλάκις, πίστιν δὲ λαβεῖν περὶ τοῦ διαμένειν, ἀμήχανον. ἀνάγκη δὴ ταράττεσθαι καὶ ὠδίνειν ἀεὶ πρὸς τὸ μέλλον ὑπὲρ τοῦ σώματος. Σ. 1090 [C-D. c. 6]'

Το πράγμα έχει έντελώς αντίστροφα απ' ό,τι νομίζει ο Πλούταρχος. Μόλις το άτομο παραβιάσει το νόμο και το γενικό έθος, τότε ακριβώς αρχίζουν αυτά τα πράγματα να γίνονται οι προϋποθέσεις του, έρχεται σε διαφορά μ' αυτά, κι η σωτηρία του από τούτη την διαφορά θα ήταν μόνο η πίστις, την οποία όμως τίποτε δεν εγγυάται.

[Μετά την παράθεση μερικών ακόμα χωρίων από τον Πλούταρχο, τα οποία συνοδεύει με σποραδικές παρατηρήσεις, ο Μαρκ στρέφεται στην εξέταση τής θεολογικής κριτικής τού Πλουτάρχου στον Επίκουρο. Οι παρακάτω παρατηρήσεις του περιέχουν κατά πάσα πιθανότητα, ίσως και αυτολεξεί, τις βασικές θέσεις τού χαμένου παραρτήματος τής διατριβής. Βλ. την σημείωσή μας για το κείμενο, παραπ. σ. 45/6].

...*αξιολογότερη, σε σχέση με τις προηγούμενες ρηχές ηθικο-λογικές αντιρρήσεις του, είναι η πολεμική τού Πλουτάρχου εναντίον τής επικούρειας θεολογίας — όχι βέβαια καθαυτή, παρά επειδή μάς δείχνει, πώς η κοινή συνείδηση, μολονότι γενικά στέκει πάνω σ' επικούρειο έδαφος, ορρωδεί εμπρός στην φιλοσοφική απροκάλυπτη συνέπεια. Παράλληλα πρέπει αδιάκοπα να θυμόμαστε, ότι το

* Στο χειρόγραφο προηγείται μια λέξη που είναι αδύνατο να διαβαστεί.

μέλημα τού Επικούρου δεν είναι ούτε η voluptas⁹ ούτε η αισθητή βεβαιότητα ούτε κάτι άλλο πέρα από την ελευθερία και την απουσία κάθε προσδιορισμού (Bestimmungslosigkeit) τού πνεύματος. Ας δούμε λοιπόν τις παρατηρήσεις τού Πλούταρχου μια-μια με την σειρά.

[...] ἀλλὰ περὶ ἡδονῆς μὲν εἴρηται σχεδὸν [...] (sc. Ἐπίκουρος) ὡς εὐτυχῶν καὶ κατορθῶν ὁ λόγος αὐτῶν φόβον ἀφαιρεῖ τινα καὶ δεισιδαιμονίαν, εὐφροσύνην δὲ καὶ χαρὰν ἀπὸ τῶν θεῶν οὐκ ἐνδίδωσιν. ἀλλ' οὕτως ἔχειν ποιεῖ πρὸς αὐτοὺς τῷ μὴ ταράττεσθαι μηδὲ χαίρειν,* ὡς πρὸς τοὺς Ὑρκανούς ἰχθύς²⁹ ἔχομεν, οὔτε χρηστὸν οὐθέν οὔτε φαῦλον ἀπ' αὐτῶν προσδοκῶντες. εἰ δὲ δεῖ προσθεῖναι τι τοῖς εἰρημένοις, ἐκεῖνό μοι δοκῶ λήψεσθαι παρ' αὐτῶν πρῶτον, ὅτι τοῖς ἀναιροῦσι λύπας καὶ δάκρυα καὶ στεναγμοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων τελευταῖς, μάχονται, καὶ λέγουσι τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλμπίαν ὑφ' ἑτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν, ὠμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκράτου καὶ λύσσης. διὸ πάσχειν τι βέλτιον εἶναι, καὶ λυπεῖσθαι, καὶ μὴ διαλιπαίνειν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τήκεσθαι, καὶ ὅσα δὴ παθαινόμενοι καὶ γράφοντες, ὕγροί τινες εἶναι καὶ φιλικοὶ δοκοῦσι. ταῦτα γὰρ ἐν ἄλλοις τε πολλοῖς Ἐπίκουρος εἴρηκε. . . Σ. [1100 E-]1101 [B.c. 20]ἕα'

Τον φόβο τού Θεού με την επικούρεια έννοια ο Πλούταρχος δεν τον καταλαβαίνει διόλου, ούτε και κατανοεί, πώς η φιλοσοφική συνείδηση εύχεται ν' απελευθερωθεί απ' αυτόν. Ο συνηθισμένος άνθρωπος δεν γνωρίζει κάτι τέτοιο. Ο Πλούταρχος κομίζει λοιπόν κοινότοπα παραδείγματα από την εμπειρία, για να δείξει πόσο λίγο τρόπο εμπνέει στο πλατύ κοινό μια τέτοια πίστη.

Αντίθετα από τον Επίκουρο, ο Πλούταρχος εξετάζει πρώτα την πίστη που τρέφουν οι πολλοί στον Θεό και λέει, ότι σ' αυτούς βέβαια η πίστη παίρνει από την μια της πλευρά την όψη τού φόβου, μ' άλλα λόγια ο αισθητός φόβος είναι η μόνη μορφή, κάτω απ' τήν οποία ο ίδιος ο Πλούταρχος μπορεί να κατανοήσει τον

* Προσθήκη τού Μαγκ σε παρένθεση: δηλ. να είσαι απαλλαγμένος από κάθε σχέση.

φόβο γενικά τού ελεύθερου πνεύματος μπροστά σ' ένα προσωπικά παντοδύναμο όν, το οποίο απορροφά εντός του κάθε ελευθερία κι έτσι την αποκλείει. Παραπέρα ο Πλούταρχος λέει:

1. (Αυτοί που φοβούνται:) *δεδιότες γάρ ὡσπερ ἄρχοντα χρηστοῖς ἤπιον, ἀπεχθῆ δὲ φαύλοις, ἐνὶ φόβῳ δι' ὃν οὐ δέουσι πολλῶν ἐλευθερούντων ἐπὶ τὸ ἀδικεῖν, καὶ παρ' αὐτοῖς ἀτρέμα τὴν κακίαν ἔχοντες ὅλον ἀπομαραιομένην, ἤττον ταράττονται τῶν χρωμένων αὐτῇ καὶ τολμώντων, εἶτα εὐθύς δεδιότων καὶ μεταμελομένων.* Σ. 1101 [C-D. c. 21] ^{εβ'}

Ὡστε προστατεύονται από το κακό χάρη σε τούτο τον αισθητό φόβο, σα να μὴν ἦταν τούτος ο ἴδιος το κακό; Ποιός είναι όμως ο πυρήνας τού εμπειρικά δεδομένου κακού; Ὅτι το άτομο κλείνεται μέσα στην εμπειρική του φύση και πολεμά την αἰώνια φύση του. Αλλά μήπως δεν ισοδυναμεί με τον εξοβελισμό τῆς αἰώνιας φύσης του το να την συλλαμβάνει με την μορφή τῆς εμμονῆς τού ατόμου στον εαυτό του, με την μορφή τῆς εμπειρίας, ὁπότε την [τοποθετεί και την] θεωρεῖ ἐξωθῆ του σαν ένα εμπειρικό Θεό; Ἡ μήπως το λεπτό σημεῖο είναι η μορφή τῆς σχέσης [προς τον Θεό]; Από την ἀποψη αὐτή ο Θεός τιμωρεῖ τον κακό κι εἶναι επιεικῆς για τον καλό· κακό εἶναι ἐδῶ ὅ,τι εἶναι κακό για το εμπειρικό άτομο και καλό ὅ,τι εἶναι καλό για το εμπειρικό άτομο, γιατί από πού αλλού θα πῆγαζε τούτος ο φόβος και τούτη η ἐλπίδα, αφού το άτομο γνοιάζεται μονάχα για ὅ,τι το ἴδιο αισθάνεται σαν καλό ἢ κακό; Από την ἀποψη αὐτή ο Θεός δεν εἶναι τίποτε ἄλλο παρά το σύνολο των συνεπειῶν, τις οποίες μπορούν νάχουν εμπειρικές κακές πράξεις. Ὡστε το εμπειρικό άτομο ενεργεῖ ὄχι κακά [μόνο και μόνο] από τον φόβο, ὅτι το καλό, το οποίο τυχόν πορίζεται το ἴδιο κάνοντας κάποια κακή πράξη, θα το πληρώσει με μεγαλύτερα κακά και θα χάσει ακόμα μεγαλύτερα καλά — δηλ. [μόνο και μόνο] για να μη διαταραχθεῖ η συνέχεια τῆς ευζωίας του από την λανθάνουσα μέσα στην ἴδιαν αὐτή (immanent) δυνατότητα τῆς απωλείας της.

Το ἴδιο διδάσκει κι ο Επίκουρος με σταράτες κουβέντες: μην κάνεις το ἀδικο, για να μην ἔχεις ἀδιάκοπα τον φόβο τῆς τιμωρίας. Τούτη η σὺμφυῆς (immanent) σχέση τού ατόμου προς την ἀταραξία του γίνεται επομένως [από τον Πλούταρχο] ἀντιληπτῆ ως

σχέση προς έναν εξωτερικό Θεό, ο οποίος όμως πάλι δεν έχει κανένα άλλο περιεχόμενο εκτός από τούτη την άταραξία, η οποία εδώ σημαίνει την συνέχεια τής ευζωίας. Ο φόβος για το μέλλον κι η κατάσταση τής ανασφάλειας προβάλλονται μέσα στην μακρινή συνείδηση τού Θεού και θεωρούνται ως κατάσταση, η οποία προϋπάρχει μέσα σ' αυτή [την θεία συνείδηση], αλλά επίσης [θεωρούνται] και ως απειλή, ακριβώς δηλ. όπως [συμβαίνει] και στην συνείδηση τού ατόμου.

Δεύτερο, ο Πλούταρχος λέει ότι τούτη η ανάταση προς τον Θεό χαρίζει και voluptas.^v

[...] ἀλλ' ὅπου μάλιστα δοξάζει καὶ διανοεῖται παρεῖναι τὸν θεὸν, ἐκεῖ μάλιστα λύπας καὶ φόβους, (sc. ἢ ψυχῆ) καὶ τὸ φροντίζειν ἀπωσαμένη τῶ ἡδόμενῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος, ἀφίησιν ἑαυτὴν ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς. . . Σ. 1101 [E. c. 21].⁵⁷

Ακόμα διηγείται, ότι στις ημέρες των θρησκευτικῶν εορτῶν χαίρονται γέροι, γυναίκες, ἔμποροι και βασιλιάδες

οὐ γὰρ οἶνον πλήθος, οὐδὲ ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραϊνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἐορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπίς ἀγαθῆ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ, καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως. Σ. 1102 [A. c. 21].⁵⁸

Ας δούμε από κοντύτερα, πώς περιγράφει ο Πλούταρχος τούτη την χαρά, τούτη την voluptas.^v

Πρώτα-πρώτα λέει, πως όταν ο Θεός είναι παρών, η ψυχή είναι περισσότερο παρά ποτέ ελεύθερη από θλίψη, φόβο κι ἔγνοια. Επομένως η παρουσία τού Θεού ορίζεται ως η ελευθερία τής ψυχῆς από φόβο, θλίψη, ἔγνοια. Η ελευθερία εκδηλώνεται μέσα στον ασυγκράτητο πανηγυρισμό, που αποτελεί την θετική ἔκφραση τής ατομικής ψυχῆς για τούτη της την κατάσταση.

Παραπέρα: μέσα σε τούτη την χαρά χάνεται η τυχαία διαφορά [κοινωνικής] θέσης ανάμεσα στα άτομα. Το άτομο απογυμνώνεται από τούς υπόλοιπους προσδιορισμούς του και ορίζεται ως το άτομο μέσα σε τούτη την γιορτή· αυτός είναι ἕνας ουσιώδης [του] προσδιορισμός. Και τέλος εδώ δεν πρόκειται για μιαν απόλαυση

στεγανά χωρισμένη, παρά για την βεβαιότητα, ότι ο Θεός δεν είναι κάτι αποκομμένο, παρά ότι αποτελεί στοιχείο του το να χαίρεται με την χαρά τού ατόμου, να την βλέπει καλόγνωμα από ψηλά και να υπάρχει ο ίδιος με τον προσδιορισμό ενός ατόμου που χαίρεται. Εκείνο που αποθεώνεται και εορτάζεται εδώ είναι η αποθεωμένη [sic] ατομικότητα σαν τέτοια, ελευθερωμένη από τα συνηθισμένα της δεσμά, δηλ. ο σοφός τού Επικούρου και η αταραξία του. Εκείνο που λατρεύεται είναι η μη ύπαρξη τού Θεού ως Θεού και η ύπαρξη τού Θεού ως χαράς τού ατόμου. Έξω απ' αυτό ο Θεός δεν έχει άλλον προσδιορισμό. Η πραγματική μορφή, με την οποία εμφανίζεται εδώ η ελευθερία τού ατόμου, είναι η απόλαυση, και μάλιστα η συγκεκριμένη κι αισθητή, η αδιατάρακτη απόλαυση. Η *ἀταραξία* αιωρείται λοιπόν πάνω απ' τα κεφάλια των ανθρώπων ως γενική τους συνείδηση, η όψη της όμως είναι η αισθητή *voluptas*,⁹ όπως και στον Επικούρο, μόνο που εκεί αποτελεί καθολική συνείδηση ζωής ό,τι εδώ είναι ζωντανή ατομική κατάσταση· γι' αυτό και στον Επικούρο το άτομο είναι πιο αδιάφορο και συνάμα πιο εμποτισμένο από την ψυχή του, την *ἀταραξία*, ενώ εκεί το στοιχείο τούτο χάνεται πιο πολύ στην μερικότητα τού ατόμου, οπότε τα δυο αυτά αναμιγνύονται άμεσα, όπως και άμεσα χωρίζονται. Τόσο αξιοθρήνητος είναι ο διαφορισμός τού θείου, όπως τον επιχειρεί ο Πλούταρχος ενάντια στον Επικούρο· κι όταν (για να κάνουμε μιαν ακόμη παρατήρηση) ο Πλούταρχος λέει ότι οι βασιλιάδες δεν βρίσκουν τόση χαρά σε *publicis conivniis et viscerationibus*¹⁰ όση στις θυσίες, τούτο σημαίνει μονάχα ότι εκεί η απόλαυση θεωρείται ως κάτι ανθρώπινο και τυχαίο, ενώ εδώ ως κάτι θείο, δηλ. η ατομική απόλαυση θεωρείται κάτι θείο: κι αυτό ακριβώς είναι επικούρειο στοιχείο.

Από τούτη την σχέση, που έχουν οι *πονηροί* και *πολλοί* προς τον Θεό, ο Πλούταρχος διακρίνει εκείνη που αναπτύσσει [με τον Θεό] το *βέλτιον ανθρώπων και θεοφιλέστατον γένος*. Ας δούμε τί ιδιοποιείται κι εδώ από τον Επικούρο.

Ο Πλούταρχος λέει:

[...] *ἐν ἡλικαῖς ἡδοναῖς καθαραῖς περὶ θεοῦ δόξης συνόντες, ὡς πάντων μὲν ἡγεμῶν ἀγαθῶν, πάντων δὲ πατῆρ καλῶν ἐκεῖνός*

ἔστι, καὶ φαῦλον οὐδὲν ποιεῖν αὐτῷ θέμις, ὥσπερ οὐδὲ πάσχειν. ἀγαθὸς γὰρ ἔστι, ἀγαθῷ δὲ περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος, οὔτε φόβος, οὔτε ὀργή, ἢ μῖσος. οὔτε γὰρ θερμοῦ τὸ ψύχειν, ἀλλὰ τὸ θερμαίνειν· ὥσπερ οὐδὲ ἀγαθοῦ τὸ βλάπτειν. ὀργή δὲ χάριτος, καὶ χόλος εὐμενείας, καὶ τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλόφρονος τὸ δυσμενὲς καὶ ταρακτικόν, ἀπωτάτω τῇ φύσει τέτακται. τὰ μὲν γὰρ, ἀρετῆς καὶ δυνάμεως, τὰ δὲ ἀσθενείας ἔστι καὶ φαυλότητος. οὐ τοίνυν ὀργαῖς καὶ χάρισι συνέχεται τὸ θεῖον, ἀλλ' ὅτι μὲν χαρίζεσθαι καὶ βοηθεῖν πέφυκεν, ὀργίζεσθαι δὲ καὶ κακῶς ποιεῖν οὐ πέφυκεν [...]. Σ. 1102 [D-E. c. 22].^{50*}

Το φιλοσοφικό νόημα τού ὅτι ο Θεός εἶναι ο ἡγεμὼν ἀγαθῶν καὶ ο πατέρας πάντων καλῶν ἐγκρίεται στο ὅτι τούτο δεν αποτελεί κατηγορήμα τού Θεοῦ, παρά η ιδέα τού αγαθοῦ εἶναι το ἴδιο το θεῖο. Ὅμως οἱ ὀρισμοί τού Πλουτάρχου οδηγούν σ' ἓνα εντελῶς διαφορετικό ἀποτέλεσμα. Το καλό θεωρεῖται στην πιο ἔντονη ἀντίθεσή του προς το κακό· γιατί το πρώτο εἶναι μια εκδήλωση τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἰσχύος, το δεύτερο τῆς ἀδυναμίας, τῆς στέρησης καὶ τῆς κακότητος. Ἀπό τον Θεό, λοιπόν, ἀπομακρύνεται η κρίση, η διαφορά,⁶⁶ κι αὐτό ἀκριβῶς ἀποτελεῖ μιαν βασικὴ θέση τού Ἐπικούρου, ο ὁποῖος, σκεπτόμενος με συνέπεια, βρῖσκει τούτη την ἔλλειψη διαφοράς στον μεν ἄνθρωπο με την μορφή τῆς ἀμεσῆς του ταυτότητος, δηλ. τῆς αἰσθητῆς του διάστασης, στον δε Θεό με την μορφή τού κενού, τού καθαροῦ οtiūm.⁵¹ Ο Θεός, ὅταν ὀρίζεται ως το ἀγαθὸ χάρη στον ἐξοβελισμό τῆς κρίσης [καὶ τῆς διαφοράς], συμπίπτει με το κενό, γιατί κάθε χαρακτηριστικὸς προσδιορισμὸς περιέχει μια πλευρά, η ὁποία τον διασώζει ἀπέναντι σε ἄλλα στοιχεῖα καὶ τον περιορίζει μέσα στον εαυτό του, ἀποκαλύπτοντας, με την ἀντίθεση καὶ την ἀντίφαση, την ὀργή τῆς, τὸ μῖσος τῆς καὶ τον φόβον τῆς μπροστὰ στην ἀπεμπόληση τού εαυτοῦ τῆς. Ο Πλούταρχος λοιπόν δέχεται τον ἴδιο προσδιορισμὸ ὅπως κι ο Ἐπίκουρος, ἀλλὰ μόνο ως εικόνα, ως παράσταση, ἐνῶ ο δεύτερος ἀποκαλεῖ το ἴδιο πράγμα χρησιμοποιοῦντας ὀνομασία ἐννοιολογική καὶ παραμερίζοντας την ἀνθρωπόμορφη εικόνα.

Γι' αὐτὸ κι εἶναι ἀστοχο το παρακάτω ἐρώτημα:

ἄρα γε δίκης ἐτέρας οἶεσθε [δεῖσθαι] τοὺς ἀναιροῦντας τὴν

πρόνοιαν, καὶ οὐχ ἰκανὴν ἔχειν, ἐκκόπτοντας ἑαυτῶν ἡδονὴν καὶ χαρὰν τοσαύτην; [Σ. 1002 F-103 A, 22].⁵⁷

Αντίθετα, πρέπει να πούμε, ότι περισσότερη ἡδονή στην θέαση τού θείου αισθάνεται εκείνος που το θεωρεί ως την καθαρή ευδαιμονία, δίχως κανένα ανθρωπομορφισμό ξένο προς τον κόσμο των εννοιών, παρά το αντίστροφο. Την ευδαιμονία την ίδια και την κατοχή τῆς ιδέας τῆς καθαρῆς ευδαιμονίας, όσο αφηρημένα κι αν γίνεται αντιληπτή, την βρίσκουμε στους Ινδούς μοναχούς. Όπως και νάχει, στον Πλούταρχο καταργείται η πρόνοια, εφόσον στον Θεό αντιπαρατίθεται το κακό, η διαφορά.⁵⁸ Οι υπόλοιπες περιγραφές του είναι ολότελα άσχετες με έννοιες και συγκρητιστικές παντού δείχνει, ότι μέλημά του είναι ο άνθρωπος κι όχι ο Θεός. Ο Επίκουρος ενεργεί λοιπόν τίμια, όταν απαλλάσσει τούς θεούς του από κάθε έγνοια για τούς ανθρώπους.

Η εσώτερη διαλεκτική των σκέψεών του εξαναγκάζει λοιπόν τον Πλούταρχο να μιλήσει αντί για Θεό για την ατομική ψυχή· έτσι γεννιέται ο λόγος *περὶ ψυχῆς*. Σχετικά με τον Επίκουρο γράφει:

... ὥστε ὑπερχαίρειν τὸ πάνσοφον τοῦτο δόγμα καὶ θεῖον παραλαβοῦσαν (sc. ψυχῆν), ὅτι τοῦ κακῶς πράττειν πέρας ἐστὶν αὐτῇ τὸ ἀπολέσθαι καὶ φθαρῆναι καὶ μηδὲν εἶναι. Σ. 1103 [E. c. 23].⁵⁹

Δεν πρέπει να μάς παραπλανούν τα παρήγορα λόγια τού Πλούταρχου. Θα δούμε με ποιόν τρόπο αναιρεί έναν-έναν τούς ίδιους του τούς προσδιορισμούς. Ήδη η τεχνητή παρεμβολή τού κακῶς πράττειν πέρας και κατόπιν, αντίθετα, το ἀπολέσθαι, το φθαρῆναι και το μηδὲν εἶναι δείχνουν, πού πέφτει το κέντρο βάρους, πόσο αδύναμη είναι η μια πλευρά και πόσο έντονη —τριπλά μάλιστα— η άλλη.

[Ακολουθεί, με τις δυο αποκλίσεις που επισημάναμε, το γνωστό μας απόσπασμα από το παράρτημα τῆς διατριβῆς (βλ. σ. 123 κε). Η συνέχεια αυτού τού κειμένου έχει ως εξής:]

Παραπέρα ο Πλούταρχος πιστεύει ότι τούτη η συνείδηση τού πεπερασμένου κάνει τον άνθρωπο αδύναμο κι άπραγο, ότι γεννά

δυσαρέσκεια απέναντι στην τωρινή ζωή· όμως παροδική δεν είναι η ζωή, παρά η α ή β ατομική ύπαρξη. Αν τούτη η ατομική ύπαρξη θεωρεί τον εαυτό της αποκλεισμένο από την ακατάλυτη γενική ζωή, μπορεί μήπως να γίνει πλουσιότερη και πληρέστερη μόνο και μόνο σέρνοντας την ελαχιστότητά της μιαν αιωνιότητα ολόκληρη; Αλλάζει η τελευταία την κατάστασή της, ή πρέπει μάλλον να πούμε, ότι η τέτοια ύπαρξη παραμένει αποστεωμένη και δίχως ζωντάνια; Δεν είναι το ίδιο, αν βρίσκεται σήμερα σ' αδιάφορη σχέση με την ζωή ή αν αυτό διαρκεί χιλιετίες;

Στο τέλος ο Πλούταρχος λέει απροκάλυπτα, ότι δεν ενδιαφέρει το περιεχόμενο κι η μορφή, παρά η [απλή] ύπαρξη του ατόμου. Να υπάρχει, κι ας το κατασπαράζει ο Κέρβερος. Ποιό λοιπόν είναι το περιεχόμενο τής διδασκαλίας του για την αθανασία; 'Ότι το άτομο, ανεξάρτητα από την ποιότητα εκείνη που τού παρέχει εδώ την ιδιαίτερη θέση του, διαρκεί όχι ως ύπαρξη ενός περιεχομένου παρά ως η ατομιστική μορφή τής ύπαρξης· μήπως το ίδιο δεν λέει κι ο Επίκουρος, ότι δηλ. η ατομική ψυχή διαλύεται και ξαναγυρίζει στη μορφή των ατόμων; Είναι ασυνεπές ν' αποδοθεί αίσθημα σε τούτα τα άτομα σαν τέτοια, μολονότι γίνεται αποδεκτό, ότι το περιεχόμενο αυτού τού αισθήματος είναι αδιάφορο. 'Ωστε ο Πλούταρχος, καταπολεμώντας τον Επίκουρο, υποστηρίζει την επικούρεια διδασκαλία: όμως δεν ξεχνά να παρουσιάζει πάντοτε το μη είναι σαν το φοβερότερο πράγμα. Τούτο το αμιγές Δι'-Εαυτόν-Είναι δεν είναι άλλο από το άτομο. 'Όταν η αθανασία διασφαλίζεται στο άτομο όχι για χάρη τού περιεχομένου του (το οποίο, στο βαθμό πούναι γενικό, υπάρχει καθαυτό με γενικό τρόπο, ενώ, στον βαθμό πούναι μορφή, εξατομικεύεται αιώνια), παρά [απλώς] επειδή αποτελεί ατομική ύπαρξη, τότε η συγκεκριμένη [ειδοποιός] διαφορά τού Δι'-Εαυτόν-Είναι εκλείπει, γιατί η τελευταία δεν σημαίνει, ότι το άτομο συνεχίζει να υπάρχει, παρά ότι το αιώνιο υπάρχει σε αντίθεση με το φθαρτό, οπότε έχουμε απλώς να κάνουμε με τον ισχυρισμό, ότι το άτομο σαν τέτοιο είναι αιώνιο κι ότι το έμψυχον ξαναγυρίζει σε τούτη την θεμελιώδη του μορφή.

Από την άποψη αυτή, την διδασκαλία τής αθανασίας την υποστηρίζει κι ο Επίκουρος, όμως παραμένει αρκετά φιλοσοφικός και συνεπής στοχαστής, ώστε να πει τα πράγματα με τ' όνομά τους,

να πει δηλ., ότι το έμψυχο ον επιστρέφει στην μορφή του ατόμου. Στο σημείο αυτό δεν βοηθούν τα μισόλογα. Αν εκλείψει αναγκαστικά κάποια συγκεκριμένη [ειδοποιός] διαφορά του ατόμου, τότε πρέπει να εκλείψουν και όλες, όσες δεν είναι καθαυτές γενικές κι αιώνιες. Αν παρόλα αυτά το άτομο δειχτεί αδιάφορο απέναντι σε τούτη την μεταβολή, τότε δεν απομένει παρά μονάχα το ατομιστικό περίβλημα του προγενέστερου περιεχομένου, δηλ. η διδασκαλία για την αιωνιότητα των ατόμων.

*Για όποιον η αιωνιότητα είναι σαν τον χρόνο
κι ο χρόνος σαν την αιωνιότητα,
αυτός έχει απαλλαχτεί
από κάθε διαμάχη,*

λέει ο Jacobus Bohemus.⁷⁰

*διὸ τῆ δόξῃ τῆς ἀθανασίας συναναιροῦσι τὰς ἡδίστας ἐλπίδας
καὶ μεγίστας τῶν πολλῶν. Σ. 1105 [B-C. c. 28].^ο*

Εκεί λοιπόν που ο Πλούταρχος λέει ότι ο Επίκουρος, αποκρούοντας την αθανασία, αφαιρεί τις γλυκύτερες ελπίδες του πλήθους, θα έπρεπε πολύ σωστότερα να πει εκείνο που γράφει αλλού:

... οὐκ ἀναιρεῖ... ἀλλ' ὥσπερ ἀπόδειξιν προστίθησιν [Σ. 1105 A. 27].^{οα}

Ο Επίκουρος δεν αναιρεί αυτή την άποψη παρά την εξηγεί, τής δίνει την εννοιολογική της έκφραση.

Ερχόμαστε τώρα στην κατηγορία των *ἐπιεικῶν* και *νοῦν ἐχόντων*. Είναι αυτονόητο, ότι εδώ δεν γίνεται κάποια πρόοδος σε σχέση με τα προηγούμενα, παρά ό,τι αρχικά παρουσιαζόταν ως ζωικός φόβος και κατόπιν ως φόβος ανθρώπινος, ως περιδεής οδυρμός κι ως αντίσταση προς την εξάλειψη τής ύπαρξης του ατόμου, τώρα εμφανίζεται με την μορφή τής προπέτειας, τής απαίτησης και του δικαιώματος. Η κατηγορία τούτη, λοιπόν, έτσι όπως την ορίζει ο Πλούταρχος, είναι και η πιο ελαφρόμυαλη. Η κατώτατη κατηγο-

ρία δεν εγείρει αξιώσεις, η δεύτερη κλαίει και είναι πρόθυμη να δεχτεί τα πάντα για να σώσει το ατομιστικό στοιχείο, ενώ η τρίτη είναι ο φιλισταίος που αναφωνεί: Θεέ μου, έτσι θάταν ακόμα ωραιότερα! Ένας τόσο φρόνιμος κι έντιμος άνθρωπος θάπρεπε να πάει στον διάβολο!

τί δῆτα τῶν ἀγαθῶν οἰόμεθα καὶ βεβιωκότων ὀσίως καὶ δικαίως, κακὸν μὲν οὐθὲν ἐκεῖ, τὰ δὲ κάλλιστα καὶ θειότατα προσδοκῶσι; πρῶτον μὲν γὰρ ἀθληταὶ στέφανον οὐκ ἀγωνιζόμενοι οὐ λαμβάνουσιν, ἀλλὰ ἀγωνισάμενοι καὶ νικῆσαντες· οὕτως ἡγούμενοι τοῖς ἀγαθοῖς τὰ νικητήρια τοῦ βίου μετὰ τὸν βίον ὑπάρχειν, θαυμάσιον οἶον φρονοῦσι τῇ ἀρετῇ, πρὸς ἐκείνας τὰς ἐλπίδας ἐν αἷς ἔστι, καὶ τοὺς νῦν ὑβρίζοντας ὑπὸ πλούτου καὶ δυνάμεως, καὶ καταγελῶντας ἀνοήτως τῶν κρειττόνων, ἐπιδεινὴν ἀξίαν δίκην τίνοντας. ἔπειτα τῆς ἀληθείας καὶ θεᾶς τοῦ ὄντος οὐδεὶς ἐνταῦθα τῶν ἐρώντων ἐνέπλησεν ἑαυτὸν ἰκανῶς, οὕτω μέγα τι καὶ τέλεον ὄντως ἀγαθὸν ἡγοῦμαι τὴν τελευτήν, ὡς βίον ἀληθῆ βιωσομένην ἐκεῖ τὴν ψυχὴν, οὐχ ἔπαρ ζῶσαν, ἀλλ' ὀνειράσιν ὁμοία πάσχουσιν. Σ. 1105 [C-D. c. 28].⁹⁸

Οι καλοί και φρόνιμοι αυτοί άνδρες περιμένουν λοιπόν την ανταμοιβή τής ζωής μετά την ζωή· πόσο ασυνεπές είναι όμως, στην περίπτωση αυτή, να περιμένουν ως ανταμοιβή και πάλι την ζωή, την στιγμή που γι' αυτούς η ανταμοιβή τής ζωής είναι κάτι ποιοτικά διαφορετικό από την ζωή την ίδια. Τούτη η ποιοτική διαφορά, πάλι, περιβάλλεται με μιαν πλασματική κατασκευή, η ζωή δεν εξυψώνεται σε κάποια ανώτερη σφαίρα, παρά μεταφέρεται σε κάποιον άλλο τόπο. Απλώς υποκρίνονται, λοιπόν, ότι περιφρονούν την ζωή, [στην πραγματικότητα] δεν αγωνίζονται για τίποτε καλύτερο, μόνο που μεταμφιέζουν την ελπίδα τους σε απαίτηση.

Περιφρονούν την ζωή, όμως η ατομική τους ύπαρξη είναι το αγαθό μέσα στην ζωή, κι έτσι ποθούν την αιωνιότητα τής ατομικής τους ύπαρξης, αφού αυτή η τελευταία είναι το αγαθό. Αν η ζωή ολόκληρη τούς φαίνεται σαν σκία και σαν κάτι κακό, τί τούς δίνει το συναίσθημα ότι οι ίδιοι είναι καλοί; Μόνο και μόνο η γνώση τού εαυτού τους ως ατομικής ύπαρξης· ο Πλούταρχος μάλιστα φτά-

νει σε σημείο να πει, ότι δεν είναι καν ευχαριστημένοι με τούτο το συναίσθημα κι ότι —αφού το εμπειρικό άτομο υπάρχει μονάχα όταν το βλέπει κάποιος άλλος— οι καλοί αυτοί άνθρωποι χαίρονται, γιατί μεταθανάτια όλοι, όσοι προηγούμενα τούς περιφρονούσαν, τώρα είναι υποχρεωμένοι να τούς δουν και να τούς αναγνωρίσουν ως τούς καλούς, κι επιπλέον να τιμωρηθούν, επειδή οι ίδιοι δεν τούς θεωρούν για καλούς. Τί απαίτηση! Οι κακοί οφείλουν να τούς αναγνωρίσουν στην ζωή ως καλούς, οι ίδιοι όμως δεν αναγνωρίζουν ως το καλό ούτε καν τις γενικές δυνάμεις [που διέπουν τις διαδικασίες] τής ζωής! Δεν είναι αυτό η οίηση τού ατόμου στην ύψιστη κορύφωσή της;

Εδώ λέγεται ορθά-κοφτά, πόσο αλαζονικό και ξιππασμένο είναι το Αιώνιο — και πώς διαιωνίζεται το γυμνό Δι' -Εαυτόν-Είναι, δίχως νάχει κανένα περιεχόμενο! Δεν ωφελεί να κρύβονται όλα τούτα κάτω από κούφια λόγια και να λέγεται ότι σ' αυτά τα ζητήματα κανείς δεν μπορεί να ικανοποιήσει την περιέργειά του.

Βλέπουμε λοιπόν, πως ο Πλούταρχος, καταπολεμώντας τον Επίκουρο, πέφτει βήμα-βήμα στην αγκαλιά του, μόνο που ο δεύτερος εκθέτει τις λογικές συνέπειες απλά, αφηρημένα, αληθινά και ξερά, γνωρίζοντας τί λέει, ενώ ο Πλούταρχος λέει πάντοτε κάτι άλλο από εκείνο που νομίζει ότι λέει, μολονότι κατά βάση εννοεί και κάτι διαφορετικό από ό,τι λέει.

Έτσι παρουσιάζεται γενικά η σχέση τής συνηθισμένης συνείδησης προς την φιλοσοφική.

2. *Plutarchi Colotes. ex editione Xylandri.*⁶⁵

Κολώτης, δν Ἐπίκουρος εἰώθει Κολωτάραν ὑποκορίζεσθαι καὶ Κολωτάριον, ὧ Σατορνῖνε, βιβλίον ἐξέδωκεν, ἐπιγράψας περὶ τοῦ διτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν. Σ. 1107 [D. c. 1].^{οτ}

Αν στον προηγούμενο διάλογο ο Πλούταρχος προσπάθησε ν' αποδείξει quod non beate vivi possit^{στ} σύμφωνα με την επικούρεια φιλοσοφία, τώρα προσπαθεί να υπερασπίσει τα δόγματα των υπολοίπων φιλοσόφων απέναντι σ' αυτήν την κατηγορία, όταν προ-

βάλλεται από την πλευρά των Επικουρείων. Θα δούμε τώρα, αν εδώ έχει περισσότερη επιτυχία από ό,τι στην προηγούμενη περίπτωση, όπου η πολεμική του εναντίον τού Επικούρου αξίζει να ονομαστεί πανηγυρικός για τον τελευταίο. Σημαντικός είναι ο διάλογος αυτός όσον αφορά στην σχέση τού Επικούρου προς τούς άλλους φιλοσόφους. Ο Κωλώτης κάνει ένα καλό αστείο, όταν προσφέρει στον Σωκράτη ξερόχορτο αντί ψωμί και τον ρωτά γιατί παίρνει το φαγητό από το στόμα κι όχι από τ' αυτιά. Ο Σωκράτης κατατριβόταν με μικροπράγματα, κι αυτό ήταν η αναγκαία συνέπεια τής ιστορικής του θέσης.

[...] Λεοντεὺς τιμᾶσθαι [...] φησὶ τὸν Δημόκριτον ὑπὸ Ἐπικούρου, διὰ τὸ πρότερον ἄψασθαι τῆς ὀρθῆς γνώσεως. . . διὰ τὸ περιπεσεῖν αὐτὸν πρότερον ταῖς ἀρχαῖς περὶ φύσεως. Σ. 1110 [A-B. c. 6].^{οδ'}

ὁ δὴ λέγων ἐξηπατῆσθαι τοὺς πολλοὺς, τὸ θερμαῖνον, θερμαντικὸν, ἢ τὸ ψύχον ψυκτικὸν ὑπολαμβάνοντας, εἰ μὴ νομίζοι τὸ μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον ἕκαστον ἀκολουθεῖν οἷς εἴρηκεν [, αὐτὸς ἐξηπάτηται]. Σ. 1110 [A-B. c. 6].^{οε'}

Ο Πλούταρχος αισθάνεται γενική φαγούρα, όταν βρίσκεται αντιμέτωπος με την φιλοσοφική συνέπεια τού Επικούρου. Ο φιλισταίος νομίζει ότι, αν κάποιος αμφισβητήσει πως το κρύο είναι κρύο και το ζεστό ζεστό—ανάλογα με το πώς κρίνουν αυτά τα πράγματα τα αισθητήρια τού πλήθους—, εξαπατά ο ίδιος τον εαυτό του, αν δεν ισχυριστεί το αντίθετο. Δεν καταλαβαίνει, ότι μ' αυτόν τον τρόπο η διαφορά μετατοπίζεται απλώς από το πράγμα στην συνείδηση. Αν θελήσουμε να διευκρινίσουμε τούτη την διαλεκτική τής αισθητής βεβαιότητας,⁷¹ τότε πρέπει να πούμε, ότι η [αισθητή] ιδιότητα έγκειται στην συνύπαρξη, στην σχέση τής αισθητής γνώσης με το αισθητό. Μ' αυτόν τον τρόπο το λάθος δεν αποδίδεται ούτε στο πράγμα ούτε στην γνώση, παρά το σύνολο τής αισθητής βεβαιότητας θεωρείται ως κυμαινόμενη διαδικασία. Όποιος δεν έχει την διαλεκτική δύναμη ν' αρνηθεί ολικά τούτη την σφαίρα, όποιος επιθυμεί να την αφήσει απείραχτη, αυτός πρέπει ν' αρκεστεί στην αλήθεια όπως την βρίσκει μέσα εδώ. Ο Πλούταρχος

είναι πολύ αδύναμος για το πρώτο κι ένας πολύ έντιμος, φρόνιμος κύριος για το δεύτερο.

ὥστε κατὰ πάσης ποιότητος ἀληθῶς, τὸ μὴ μᾶλλον εἶναι, ἢ μὴ εἶναι, κατηγορεῖσθαι. τοῖς γὰρ οὕτω πάσχουσιν ἔσται τοιοῦτον, οὐκ ἔσται δὲ τοῖς μὴ πάσχουσι. Σ. 1110 [A-B. c. 6].^{οστ'}

Ἄρα, λέει ο Πλούταρχος, μάλλον θάπρεπε να πούμε για την κάθε ιδιότητα, ότι δεν υπάρχει περισσότερο [από μίαν ἄλλη] παρά ότι δεν υπάρχει [διόλου]· γιατί αυτό παραλλάζει, ανάλογα με το αν κάποιος αντιλαμβάνεται μίαν ιδιότητα ἢ ὄχι. Ὅμως ἤδη το ερώτημά του δείχνει, ότι δεν κατανοεί το πράγμα. Μιλᾷ για κάποιο πάγιο Εἶναι ἢ μὴ Εἶναι ως κατηγορούμενο. Ὅμως το Εἶναι τού αισθητού ἐγκτεται μᾶλλον στο ότι δεν αποτελεί κατηγορούμενο με την ἔννοια πάγιου Εἶναι ἢ μὴ Εἶναι. Ὅταν χωρίζω αὐτά τα πράγματα, τότε τού χωρίζω ακριβῶς ὅ,τι δεν εἶναι χωρισμένο μέσα στον χώρο των αισθητών. Ἡ συνηθισμένη σκέψη καταφεύγει συνεχῶς σε ἀφηρημένα κατηγορούμενα, τα οποία τα χωρίζει ἀπό το υποκείμενο. Ὅλοι οι φιλόσοφοι μετέτρεψαν τα κατηγορούμενα σε υποκείμενα.

[Ακολουθοῦν ἀποσπάσματα τού Πλουτάρχου, τα οποία ἀναφέρονται στην σχέση τού Ἐπικουρού προς τον Δημόκριτο, τον Ἐμπεδοκλή, τον Παρμενίδη και τον Πλάτωνα. Προς το τέλος παρεμβάλλεται ἡ ἐξῆς παρατήρηση:]

Ὅταν ο Πλούταρχος λέει για τούς υποστηρικτές των ιδεών και τον Πλάτωνα:

... οὐ παρορᾷ τὸ αἰσθητόν, ἀλλὰ τὸ νοητόν εἶναι λέγει, σ. 1116 [A. c. 15].^{οσ'}

τότε ο ἀνόητος αὐτός ἐκλεκτικός δεν βλέπει, ότι ακριβῶς γι' αὐτό πρέπει να κατηγορήσουμε τον Πλάτωνα. Δεν αἰρεῖ το αἰσθητό, ὁμως ἰσχυρίζεται το Εἶναι τού νοητού. Ἐτσι το αἰσθητό Εἶναι δεν φτάνει ἴσαμε την σφαῖρα τῆς σκέψης, ἐνῶ το νοητό ἀνάγεται κι αὐτό σ' ἓνα ἰδιαίτερο Εἶναι, ὁπότε υπάρχουν παράλληλα δυο επικράτειες τού Εἶναι.⁷² Μπορούμε ἐδῶ να δούμε, πόση ἀπήχηση βρίσκουν οι πλατωνικές τριχοτομίες, με ἰδιαίτερη ευκολία μάλιστα

στον κοινό άνθρωπο — και τον Πλούταρχο μπορούμε να τον συγκαταλέξουμε σ' αυτήν την κατηγορία ως προς τις φιλοσοφικές του αντιλήψεις. Εννοείται, πως ό,τι στον Πλάτωνα εμφανίζεται πρωτότυπο, αναγκαίο κι υπέροχο σε μιαν ορισμένη βαθμίδα τής φιλοσοφικής παιδείας, σ' ένα άτομο, που στέκει στο έβγα τού αρχαίου κόσμου, είναι [απλώς] η ξεθωριασμένη ανάμνηση τής μέθης κάποιου νεκρού, ένα λυχνάρι από την κατακλυσμιαία εποχή, η αποκρουστικότητα ενός γέρου που παλιμπαιδίζει.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΤΕΤΡΑΔΙΟ

[Το τέταρτο τετράδιο αρχίζει με μερικά αποσπάσματα από τον «Κωλώτη» τού Πλουτάρχου. Ακολουθούν εκτεταμένα αποσπάσματα από το πρώτο βιβλίο τού *De rerum natura* τού Λουκρητίου. Έπεται το εξής κείμενο:]

Όπως η φύση ξαπλώνει γυμνή την άνοιξη και δείχνει με την συνείδηση τού νικητή όλα της τα θέλγητρα, ενώ τον χειμώνα κρύβει την ντροπή και την ένδειά της με χιόνι και πάγο, άλλο τόσο διαφέρει κι ο Λουκρήτιος, ο δροσάτος, τολμηρός, ποιητικός κύριος τού κόσμου, από τον Πλουτάρχο, που σκεπάζει το μικρό του εγώ κάτω από το χιόνι και τον πάγο τής ηθικής. Όταν βλέπουμε ένα φοβιτσιάρικο, κουμπωμένο και μαζεμένο άτομο, ψηλαφιζόμαστε άθελά μας, κοιτάμε αν βρισκόμαστε ακόμα στο ίδιο σημείο και φοβόμαστε μήπως χάσουμε τον εαυτό μας. Στη θέα ενός άλτη, όμως, ξεχνιόμαστε, αισθανόμαστε υπέρτεροι από το σαρκίο μας, σα νάμαστε δυνάμεις ανώτερες, και ανασαίνουμε πιο θαρραλέα. Ποιός νιώθει πιο ηθικός κι ελεύθερος, εκείνος που μόλις βγαίνει από την σχολική αίθουσα τού Πλουτάρχου και στοχάζεται πάνω στο άδικο που θα γινόταν αν οι καλοί πεθαίνοντας έχαναν τούς καρπούς τής ζωής τους, ή εκείνος που βλέπει την αιωνιότητα ξέχειλη, το τολμηρό βροντερό τραγούδι τού Λουκρητίου:

«[.....] acri
Percussit thyrsο laudis spes magna meum cor,
Et simul incussit suavem mi in pectus amorem
Musarum: quo nunc instinctus, mente vigenti

Avia Pieridum peragro loca, nullius ante
 Trita solo: juvat integros accedere funteis,
 Atque haurire: juvatque novos decerpere flores,
 Insignemque meo capiti petere inde coronam,
 Unde prius nulli velarint tempora Musae.
 Primum, quod magneis doceo de rebus, et arteis
 Religionum [animos] nodeis exsolvere pergo;
 Deinde, quod obscura de re tam lucida pango
 Carmina, Musaeo contingens cuncta lepore.»^{οη}

[l. I] v. 921 sqq. [= 922-934 Diels]

Ὅποιος δεν βρίσκει περισσότερη ευχαρίστηση στο να χτίσει με δικά του μέσα τον κόσμο ολόκληρο και νάναι κοσμοπλάστης παρά να παλεύει αιώνια με το τομαράκι του, αυτός έχει επισύρει το «ανάθεμα» τού πνεύματος, έχει τιμωρηθεί με απαγόρευση,² όμως με μιαν απαγόρευση αντίστροφη, έχει δηλ. διωχτεί από το ναό και την αιώνια απόλαυση τού πνεύματος κι έχει καταδικαστεί να τραγουδά νανουρίσματα πάνω από την ιδιωτική του ευδαιμονία και να ονειρεύεται τη νύχτα τον εαυτό του.

Beatitudo non [est] virtutis praemium, sed ipsa virtus^{οθ}. ⁷³

Θα δούμε επίσης, ότι ο Λουκρήτιος αντιλαμβάνεται τον Επίκουρο με τρόπο άπειρα φιλοσοφικότερο παρά ο Πλούταρχος. Το πρώτο έρεισμα τής φιλοσοφικής έρευνας είναι ένα τολμηρό ελεύθερο πνεύμα.

Πρώτα-πρώτα πρέπει ν' αναγνωρίσουμε την εξαίρετη κριτική των προγενέστερων φυσικών φιλοσόφων από επικούρεια σκοπιά. Η κριτική αυτή αξίζει να προσεχτεί ακόμη περισσότερο, γιατί τονίζει αριστοτεχνικά το ειδοποιό γνώρισμα τής επικούρειας διδασκαλίας.

Εδώ εξετάζουμε ιδιαίτερα όσα λέγονται σχετικά με τον Εμπεδοκλή και τον Αναξαγόρα, μια και αυτά ισχύουν κατά μείζονα λόγο για τούς υπολοίπους.

1. Ως ουσία δεν πρέπει να θεωρούνται ορισμένα στοιχεία, γιατί, αν τα πάντα τεθούν μέσα σ' αυτά και τα πάντα γεννιούνται απ' αυτά, ποιός μάς απαγορεύει να θεωρήσουμε, μέσα σ' αυτήν την

παλινδρομική διαδικασία, την ολότητα των άλλων πραγμάτων ως αρχές τους, εφόσον κι αυτά συνιστούν μονάχα ένα ορισμένο και περιορισμένο είδος ύπαρξης ανάμεσα σε άλλα και, επίσης, παράγονται διαμέσου τής ίδιας διαδικασίας όπως και οι άλλες υπάρξεις; Όπως και το αντίστροφο (v. 764-767) [I. I].

2. Αν ως ουσία θεωρηθούν ορισμένα, περισσότερα από ένα στοιχεία, τότε αυτά [μάς] αποκαλύπτουν την φυσική τους μονομέρεια ακριβώς όταν συντηρούνται αμοιβαία μέσα στην σύγκρουσή τους, όταν ζητούν να επιβάλλουν [καθένα απέναντι στα υπόλοιπα] τον χαρακτηριστικό προσδιορισμό τους κι έτσι διαλύονται αντιτιθέμενα από την άλλη πλευρά, όμως, εμπλέκονται σε μια μηχανική ή άλλη διαδικασία και φανερώνουν ότι η ικανότητά τους να διαμορφωθούν περιορίζεται στην ατομικότητά τους.

Αν εμείς θεωρούμε ως ιστορικό ελαφρυντικό των Ιώνων φυσικών φιλοσόφων το ότι γι' αυτούς η φωτιά, το νερό κτλ. δεν ήταν τούτο εδώ το αισθητό, παρά κάτι τι γενικό, ωστόσο ο Λουκρήτιος, ως αντίπαλός τους, έχει απόλυτα δίκιο που τούς κατηγορεί γι' αυτό το πράγμα. Αν ως θεμελιώδεις ουσίες θεωρηθούν στοιχεία φανερά στο αισθητό φώς τής μέρας, τότε το κριτήριο [με βάση το οποίο προβάλλεται ένας τέτοιος ισχυρισμός] σχετικά μ' αυτά βρίσκεται στην αισθητήρια αντίληψη και στις αισθητές μορφές τής ύπαρξής τους. Αν πεί κανείς, ότι κάποιος άλλος προσδιορισμός τους τα κάνει αρχές τού όντος, τότε είναι αρχές σύμφωνα μ' έναν προσδιορισμό κρυμμένο στην αισθητή τους ατομικότητα, εσωτερικό μονάχα, άρα επιφανειακό — δηλ. δεν αποτελούν αρχές επειδή έχουν την ιδιότητα τού τάδε ορισμένου στοιχείου, κι επιπλέον ακριβώς επειδή έχουν κάτι που τα κάνει να διαφέρουν (ως φωτιά, νερό κτλ.) από τα υπόλοιπα στοιχεία (v. 773 sqq.) [I. I].

3. Τρίτο, όμως, την άποψη, ότι ορισμένα ιδιαίτερα στοιχεία αποτελούν τις αρχές, την αντικρούει όχι μονάχα η περιορισμένη ύπαρξη τούτων των στοιχείων δίπλα σε άλλα, από τον αριθμό των οποίων εξαιρέθηκαν αυθαίρετα (κι επομένως δεν διαφέρουν από τούτα τα τελευταία παρά μόνο ως προς τον προσδιορισμό τού αριθμού, ο οποίος ωστόσο εμφανίζεται περιορισμένος από την πολλότητα κι απειρία των υπολοίπων αριθμών), ούτε μονάχα η αμοιβαία τους συμπεριφορά ανάλογα με την ιδιαιτερότητα τού καθενός

τους, η οποία φανερώνει τόσο [ότι το ένα στοιχείο επιζητεί τον] αποκλεισμό [των υπολοίπων] όσο και [ότι η] ικανότητα [παράπερα] διαμόρφωσης [τού καθενός τους παραμένει] κλεισμένη σε [ανυπέμβλητα] φυσικά όρια — αλλά και η ίδια η διαδικασία, μέσα στην οποία τα στοιχεία αυτά λέγεται ότι παράγουν τον κόσμο, δείχνει τον πεπερασμένο και μεταβλητό χαρακτήρα τους.

Εφόσον είναι στοιχεία κλεισμένα στην ιδιαιτερότητα τής φύσης τους, η δημιουργία τους μπορεί νάχει κι αυτή μονάχα χαρακτήρα ιδιαιτερότητας, να συνίσταται δηλ. στον δικό τους τον μετασχηματισμό, ο οποίος έχει και πάλι την μορφή τής ιδιαιτερότητας, και μάλιστα τής φυσικής ιδιαιτερότητας, δηλ. η δημιουργική τους δραστηριότητα είναι η διαδικασία τής φυσικής τους διαμόρφωσης. Έτσι, κατά την γνώμη τούτων των φυσικών φιλοσόφων, η φωτιά κυλιέται μέσα στον αέρα, οπότε γεννιέται η βροχή, που πέφτει, και η γη. Εδώ μάς παρουσιάζεται η μεταβλητότητα των στοιχείων κι όχι η πάγια ύπαρξή τους, όχι το ουσιώδες Είναι τους, το οποίο επικαλούνται ως αρχές· γιατί η δημιουργική τους δραστηριότητα είναι μάλλον ο θάνατος τής ιδιαίτερης ύπαρξής τους, και το προϊόν [τής παραπάνω δραστηριότητας] υπάρχει, όταν εκείνα δεν υπάρχουν (ν. 783 sqq.) [I. I].

Η αναγκαιότητα τής αμοιβαίας σχέσης ανάμεσα στα στοιχεία και στα φυσικά πράγματα, προκειμένου να υπάρξουν και τα δυο, δείχνει ότι οι προϋποθέσεις, κάτω απ' τις οποίες [τα στοιχεία] διαθέτουν δική τους ισχύ, βρίσκονται εξίσου έξω απ' αυτά όσο και μέσα τους.

4. Ο Λουκρήτιος περνά κατόπιν στις ομοιομέρειες⁷⁴ τού Αναξαγόρα. Τούς βρίσκει το μειονέκτημα ότι

imbecilla nimis primordia [...] sunt^{π.75}

γιατί, εφόσον οι ομοιομέρειες έχουν την ίδια ποιότητα και την ίδια ουσία όπως κι εκείνο, τού οποίου αποτελούν ομοιομέρειες, πρέπει κι εμείς να τούς αποδώσουμε την ίδια φαρτότητα, που διαπιστώνουμε και στις συγκεκριμένες τους εκφράσεις. Αν μέσα στο ξύλο κρύβεται φωτιά και καπνός, τότε αυτό αποτελεί μίγμα *ex alienigenis*.^{πα.76} Αν το κάθε σώμα αποτελούνταν από όλα τα αισθητά σπέρματα, τότε, αν το σπάσαμε, θάπρεπε ν' αποδείξει ότι τα περιέχει.

Μπορεί να φανεί παράδοξο, ότι μια φιλοσοφία καθώς η επικούρεια, που ξεκινά από την σφαίρα τού αισθητού και την επαινεί ως το ύψιστο γνωστικό κριτήριο, θέτει ως αρχή κάτι τόσο αφηρημένο, μια τέτοια *coeca potestas*,^{παα'} όπως το άτομο. Βλ. σχετικά v. 773 sqq., 783 sqq., όπου καταδειχνεται, ότι η αρχή πρέπει νάναι αυτοτελής ύπαρξη δίχως κάποιαν ιδιαίτερη αισθητή, φυσική ιδιότητα. Η αρχή αυτή είναι ουσία

«...eadem coelum, mare, terras, flumina, solem
constituunt» etc.^{πβ'}

v. 820 sqq.

Τής προσιδιάζει το γνώρισμα τής γενικότητας.

Για την σχέση τού ατόμου και τού κενού μια σημαντική παρατήρηση. Ο Λουκρήτιος γράφει γι' αυτήν την *duplex natura*:^{πγ'}

«Esse utramque sibi per se, puramque, necesse est»^{πδ'}

v. 504 sqq.

Αποκλείονται αμοιβαία:

«Nam quacumque vacat spatium...

Corpus ea non est» etc.^{πε'}

l.c.

Κάθε τι είναι το ίδιο αρχή, επομένως ούτε το άτομο ούτε το κενό είναι αρχή, παρά αρχή είναι η [κοινή] βάση τους, εκείνο που εκφράζει το καθένα τους ως αυτοτελής υφή. Στην κατακλείδα τής επικούρειας φιλοσοφίας τούτη η ενδιαμέση αρχή θα στηθεί στον θρόνο.

Το κενό ως αρχή τής κίνησης, v. 363 sqq., και μάλιστα ως εμμενής (*immanent*) αρχή, v. 383 sqq., τὸ κενὸν καὶ τὸ ἄτομον, η εξαντικειμενικευμένη αντίθεση σκέψης και Είναι.

[Το τέταρτο τετράδιο κλείνει με αποσπάσματα από το δεύτερο και το τρίτο βιβλίο τού *De rerum natura*. Ανάμεσα στα αποσπάσματα αυτά παρεμβάλλονται παρατηρήσεις σχετικά με την απόκλιση και τις ιδιότητες των ατόμων, οι οποίες έχουν αξιοποιηθεί στα αντίστοιχα κεφάλαια τού κειμένου τής διατριβής].

ΠΕΜΠΤΟ ΤΕΤΡΑΔΙΟ

[Το πέμπτο τετράδιο περιέχει αποσπάσματα από τις Επιστολές του Σενέκα, τις Εκλογές του Στοβαίου και τους Στρωματείς του Κλήμεντα του Αλεξανδρέα].

ΕΚΤΟ ΤΕΤΡΑΔΙΟ

[Το έκτο τετράδιο αρχίζει με αποσπάσματα από το τέταρτο και πέμπτο βιβλίο του *De rerum natura* του Λουκρητίου. Ακολουθεί το εξής κείμενο:]

Όπως ο νοῦς τού Αναξαγόρα μπαίνει σε κίνηση με τούς σοφιστές (εδῶ ο νοῦς γίνεται *realiter*^{κθ} το μη Εἶναι τού κόσμου) και τούτη η άμεση δαιμονική κίνηση σαν τέτοια παίρνει αντικειμενικό χαρακτήρα στο δαιμόνιο τού Σωκράτη, έτσι, πάλι, και η πρακτική κίνηση τού Σωκράτη παίρνει γενικό και ιδεατό χαρακτήρα στον Πλάτωνα, οπότε ο νοῦς διευρύνεται για ν' αποτελέσει το βασίλειο των ιδεών. Με τον Αριστοτέλη η διαδικασία τούτη ξαναγυρίζει στο ατομικό στοιχείο, το οποίο όμως τώρα είναι το πραγματικό, εννοιολογικά καθορισμένο ατομικό στοιχείο.

Όπως στην ιστορία τής φιλοσοφίας έχουμε καμπές, οι οποίες την συμπυκνώνουν μέσα τους, εντάσσουν τις αφηρημένες αρχές σε μιαν ολότητα και μ' αυτόν τον τρόπο διακόπτουν την ευθύγραμμη πορεία [της], έτσι υπάρχουν και στιγμές, όπου η φιλοσοφία στρέφει τα μάτια της προς τον εξωτερικό κόσμο και δεν θέλει πια να [τον] κατανοήσει, παρά εξυφαίνει, θα λέγαμε, σαν πρόσωπο με στενά πρακτικά ενδιαφέροντα, δολοπλοκίες με τον κόσμο, βγαίνει από το αχνοδιάφανο βασίλειο τού Αμένθη⁵⁷ και ρίχνεται στο στήθος τής Σειρήνας τού κόσμου. Τούτο είναι το καρναβάλι τής φιλοσοφίας, είτε αυτή ντύνεται με σκυλίσια φορεσιά, όπως ο κυνικός, είτε φορεί ιερατικό χιτώνα, καθώς ο αλεξανδρινός, είτε ενα ευωδιαστό ανοιξιιάτικο ρούχο, καθώς ο επικούρειος. Το σπουδαίο γι' αυτήν

είναι να μεταμφιεστεί σε κάποιο πρόσωπο. Όπως μάς διηγούνται, ότι ο Δευκαλίων δημιούργησε τούς ανθρώπους ρίχνοντας πίσω του πέτρες, έτσι και η φιλοσοφία ρίχνει πίσω της τα μάτια της (τα οστά τής μάνας της είναι λαμπερά μάτια), όταν η καρδιά της γίνει αρκετά δυνατή για να πλάσει τον κόσμο· σαν Προμηθέας, που έκλεψε την φωτιά από τον ουρανό κι άρχισε να χτίζει σπίτια και να στήνει οικισμούς πάνω στην γή, έτσι κι η φιλοσοφία, έχοντας πλατύνει τόσο που νάναι ο κόσμος ο ίδιος, στρέφεται ενάντια στον φαινόμενο κόσμο. Αυτό κάνει τώρα η εγγελιανή φιλοσοφία.*

Όταν η φιλοσοφία έχει πια αποπερατωθεί κι έχει γίνει ολοκληρωμένος, καθολικός κόσμος, ο χαρακτηριστικός προσδιορισμός τούτης τής ολότητας εξαρτιέται από την γενική της εξέλιξη [τής φιλοσοφίας] κι η ίδια τούτη εξέλιξη καθορίζει την μορφή, την οποία παίρνει η μετάπτωση τής φιλοσοφίας σε μian πρακτική σχέση προς την πραγματικότητα· έτσι, η ολότητα τού κόσμου είναι κι αυτή εσωτερικά διχασμένη, και μάλιστα ο διχασμός τούτος φτάνει ίσαμε τα άκρα, γιατί τώρα η πνευματική ύπαρξη έχει απελευθερωθεί, έχει εμπλουτιστεί κι έχει γίνει γενικότητα· ο χτύπος τής καρδιάς έχει γίνει η διαφορά⁶⁶ με τρόπο συγκεκριμένο, στον οποίο συμπυκνώνεται ο οργανισμός ολόκληρος.⁷⁷ Ο διχασμός τού κόσμου είναι τότε μονάχα καθολικός, όταν οι πλευρές του είναι ολότητες. Όστε ο κόσμος, ο οποίος αντιτίθεται σε μian καθολική φιλοσοφία, είναι κατακερματισμένος. Η εξωτερική όψη τής δραστηριότητας τούτης τής φιλοσοφίας είναι έτσι εξίσου κατακερματισμένη κι αντιφατική· η αντικειμενική της γενικότητα αντιστρέφεται [και μετατρέπεται] σε υποκειμενικές μορφές τής ατομικής συνείδησης, μέσα στις οποίες παραμένει ζωντανή. Ωστόσο δεν πρέπει να τα χάνει κανείς μέσα σε τούτη την καταιγίδα, η οποία ακολουθεί μια μεγάλη, μian οικουμενική φιλοσοφία. Οι κοινές άρπες ηχούν όποιο χέρι κι αν τις αγγίξει· οι άρπες τού Αιόλου [ηχούν] μονάχα όταν τις κρούσει η καταιγίδα.

Όποιος δεν αντιλαμβάνεται αυτή την ιστορική αναγκαιότητα, πρέπει, αν είναι συνεπής, ν' αρνηθεί, ότι ύστερα από μια καθολική φιλοσοφία είναι δυνατό να ζούν άνθρωποι,^{77α} ή πρέπει να θεωρήσει

* Στην συνέχεια ο Μαρξ μεταφράζει λατινικά τούτη την παράγραφο.

την διαλεκτική τού μέτρου⁷⁸ ως την ύψιστη κατηγορία τού αυτογνωριζόμενου πνεύματος και, μαζί με μερικούς εγγελιανούς, οι οποίοι κατανοούν εσφαλμένα τον δάσκαλό μας, να ισχυρισθεί, ότι η μετριότητα αποτελεί την φυσιολογική εμφάνιση τού απολύτου Πνεύματος· μια μετριότητα, όμως, η οποία θέλει να παραστήσει τον εαυτό της ως την κανονική εμφάνιση τού Απολύτου, περιπίπτει η ίδια στο άμετρο, δηλ. στην άμετρη οίηση. Χωρίς την παραπάνω αναγκαιότητα δεν μπορούμε να κατανοήσουμε, πώς μετά τον Αριστοτέλη στάθηκε δυνατό να δουν το φως τής ημέρας ένας Ζήνωνας, ένας Επίκουρος κι ακόμα κι ένας Σέξτος Εμπειρικός ή μετά τον Hegel οι (ως επί το πλείστον αφάνταστα πενιχρές) προσπάθειες νεότερων φιλοσόφων.

Σε τέτοιες εποχές οι λιγόψυχοι δίνουν εντύπωση ακριβώς αντίστροφη απ' ό,τι οι γνήσιοι στρατηλάτες. Πιστεύουν ότι μπορούν να επαυνορθώσουν την ζημιά μειώνοντας και διασπώντας τον στρατό ή κλείνοντας συνθήκη ειρήνης με τις πραγματικές ανάγκες, ενώ ο Θεμιστοκλής, όταν την Αθήνα την απειλούσε η ερήμωση, παραινέσησε τούς Αθηναίους να την εγκαταλείψουν ολότελα και να ιδρυσουν μια καινούργια Αθήνα στην θάλασσα, σ' ένα άλλο στοιχείο.

Δεν επιτρέπεται επίσης να ξεχνάμε, ότι η εποχή, που έρχεται μετά από τέτοιες καταστροφές, είναι σιδερένια — ευτυχής, όταν την σημαδεύουν τιτανομαχίες, κι αξιοθρήνητη, όταν μοιάζει με τούς αιώνες, που ακολουθούν χωλαίνοντας εποχές μεγάλης καλλιτεχνικής ακμής. Τέτοιοι αιώνες πασχίζουν ν' αποτυπώσουν σε κερί, γύψο και χαλκό ό,τι ξεπήδησε από μάρμαρο τής Καρράρας, ίδια καθώς η Παλλάδα Αθηνά ξεπήδησε από το κεφάλι τού Δία, τού πατέρα των θεών. Όμως τιτάνιες είναι οι εποχές που ακολουθούν μιαν καθολική φιλοσοφία και τις υποκειμενικές μορφές τής εξέλιξής της, γιατί γιγάντιο είναι το σχίσμα, στο οποίο έγκειται η ενότητά τους. Έτσι, η Ρώμη ακολουθεί την στωική, σκεπτική και επικούρεια φιλοσοφία. Δυστυχείς και σιδερένιες είναι [, πάλι, οι τέτοιες εποχές], γιατί οι θεοί τους έχουν πεθάνει, ενώ η καινούργια θεά προβάλλει ακόμη άμεσα με την άδηλη όψη τού πεπρωμένου — τού αμιγούς φωτός ή τού αμιγούς ζόφου. Τα χρώματα τής ημέρας τής λείπουν ακόμη.

Όμως η καρδιά τού κακού είναι ότι τότε η ψυχή τής εποχής, η

πνευματική μονάδα (Μοναδ), κορεσμένη και [ήδη] ολόπλευρα διαμορφωμένη ιδεατά μέσα στα όρια τού εαυτού της, δεν στέργει ν' αναγνωρίσει καμμιά πραγματικότητα, αν αυτή σχηματίστηκε δίχως την βοήθειά της. Η καλή πλευρά αυτού τού κακού είναι η υποκειμενική μορφή, ο ιδιαίτερος τρόπος (Modalität), με τον οποίο η φιλοσοφία ως υποκειμενική συνείδηση συμπεριφέρεται προς την πραγματικότητα.

Η επικούρεια κι η στωική φιλοσοφία π.χ. υπήρξαν η [τέτοια] καλή πλευρά τής εποχής τους· σαν αυτές ζητά κι η νυχτοπεταλούδα το φώς τού λυχναριού και τής ιδιωτικής ζωής, όταν πια δύσει ο ήλιος που λάμπει πάνω απ' όλους.

Η άλλη τώρα όψη τού φαινομένου, πούναι και η σπουδαιότερη για τον ιστορικό τής φιλοσοφίας, έγκειται στο ότι τούτη η μετάπτωση τής φιλοσοφίας, η μετουσίωσή της σε σάρκα και αίμα διαφέρει ανάλογα με τον χαρακτηριστικό προσδιορισμό, τον οποίο φέρει επάνω της, σα σημάδι τής γέννησής της, μια καθολική και συγκεκριμένη φιλοσοφία. Τούτο αποτελεί συνάμα και την απάντηση σε όσους συμπεραίνουν με αφηρημένη μονομέρεια ότι, επειδή ο Hegel θεωρούσε την καταδίκη τού Σωκράτη δίκαιη, δηλ. αναγκαία,⁷⁹ κι επειδή ο Giordano Bruno χρειάστηκε να πληρώσει πάνω στην καπνιστή πυρά για την φωτιά τού πνεύματός του, γι' αυτό τάχα η εγγελιανή φιλοσοφία έχει καταδικάσει τον εαυτό της. Από φιλοσοφική άποψη, όμως, το σπουδαίο είναι να τονιστεί τούτη η πλευρά, γιατί από τον συγκεκριμένο τρόπο τής μετάπτωσης [τής φιλοσοφίας] μπορούμε να βγάλουμε συμπεράσματα ως προς τούς συμφυείς (immanent) χαρακτηριστικούς προσδιορισμούς και τον κοσμοϊστορικό χαρακτήρα τής πορείας μιας φιλοσοφίας. Ό,τι προγενέστερα εμφανιζόταν ως οργανική ανάπτυξη έγινε τώρα χαρακτηριστικός προσδιορισμός κι ό,τι ήταν αρνητικότητα στην κατάσταση τού καθ' εαυτόν (an sich seiende Negativität) έγινε τώρα άρνηση. Εδώ βλέπουμε κατά κάποιον τρόπο το curriculum vitae⁸⁰ μιας φιλοσοφίας σε μικρογραφία και στην υποκειμενική του κορύφωση, όπως κι από τον θάνατο ενός ήρωα μπορούμε να σχηματίσουμε μιαν ιδέα για την ιστορία τής ζωής του.

Επειδή προσωπικά θεωρώ την υφή τής επικούρειας φιλοσοφίας ως μια τέτοια μορφή τής ελληνικής φιλοσοφίας [στο σύνολό της],

τα παραπάνω μπορούν να με δικαιολογήσουν, αν, αντί να προτάξω εδώ στοιχεία από την προγενέστερη ελληνική φιλοσοφία ως προκαταρκτικούς όρους τής επικούρειας, πηγαίνω αντίστροφα, βγάζω δηλ. συμπεράσματα για την πρώτη ξεκινώντας από την δεύτερη κι αφήνοντας έτσι την ίδια να εκφράσει την ιδιότυπη θέση της.

Για να προσδιορίσω σαφέστερα με μερικές πινελιές την υποκειμενική μορφή τής πλατωνικής φιλοσοφίας, θα εξετάσω ορισμένες απόψεις του καθηγητή κ. Baur^{79α} από το έργο του «Το χριστιανικό στοιχείο στον πλατωνισμό». Έτσι θα αντλήσουμε ένα συμπέρασμα, ξεκαθαρίζοντας συνάμα διιστάμενες απόψεις.

«Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus». Von D. F. C. Baur. Tübingen. 1837.^{ποτ'}

Ο Baur λέει στην σ. 24:

«Ιδωμένες στην αφετηρία τους, η σωκρατική φιλοσοφία κι η χριστιανική θρησκεία σχετίζονται μεταξύ τους [με την ίδια έννοια] όπως αυτογνωσία και γνώση τής αμαρτίας».

Νομίζουμε ότι η σύγκριση Σωκράτη και Χριστού, αν παρουσιαστεί έτσι,* αποδειχνει ακριβώς το αντίθετο απ' ό,τι σκόπευε ν' αποδείξει, δηλ. το αντίθετο μιας αναλογίας Σωκράτη και Χριστού. Η αυτογνωσία κι η επίγνωση τής αμαρτίας σχετίζονται βέβαια μεταξύ τους όπως το γενικό και το μερικό, δηλ. όπως φιλοσοφία και θρησκεία. Κάθε φιλόσοφος έχει τούτη την θέση [απέναντι στην θρησκεία], είτε στην παλιά εποχή ανήκει είτε στην καινούργια. Τούτο θα υποδήλωνε μάλλον τον αιώνιο χωρισμό των δυο τομέων παρά την ενότητά τους, όμως θα υποδήλωνε βέβαια και μιαν σχέση, αφού κάθε χωρισμός είναι χωρισμός μιας ενιαίας οντότητας. Κοντολογής, ο φιλόσοφος Σωκράτης έχει προς τον Χριστό την ίδια σχέση που έχει κι ένας φιλόσοφος προς ένα θρησκευτικό διδάσκαλο. Κι αν μάλιστα κάποιος επισημάνει μιαν ομοιότητα,

* Αρχικά ακολουθούσαν οι παρακάτω φράσεις: είναι ήδη από τη ρίζα της μια σχέση εντελώς αυθαίρετη κι εξωτερική. Φανερώνει βέβαια μια σωστή διαφορά, όχι όμως κάποια ισότητα.

μια αναλογία ανάμεσα στην θεία χάρη και στην σωκρατική μειυτική τέχνη, την ειρωνεία, τότε αυτό θα σημαίνει απλώς κορύφωση τής αντίφασης κι όχι τής αναλογίας. Η σωκρατική ειρωνεία, όπως την αντιλαμβάνεται ο Βαυγ κι όπως πρέπει να την αντιληφθούμε κι εμείς μαζί με τον Hegel,⁸⁰ δηλ. ως διαλεκτική παγίδα, χάρη στην οποία ο κοινός νους βγαίνει από την παρδαλή του αποστέωση και καταποντίζεται όχι στην αυτοεπαναπαυόμενη προπέτεια, παρά στην αλήθεια εκείνη, που ανοικεί και στον ίδιο — η ειρωνεία τούτη δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μορφή τής φιλοσοφίας στην υποκειμενική της συμπεριφορά απέναντι στην κοινή συνείδηση. Το ότι στον Σωκράτη έχει την μορφή ενός ειρωνικού ανθρώπου, ενός σοφού, συνέπεται από τον θεμελιώδη χαρακτήρα και από την σχέση τής ελληνικής φιλοσοφίας προς την πραγματικότητα· σε μάς η ειρωνεία, ως γενικός και οίκοθεν (immanent) κανόνας, διδάχτηκε από τον Fr. v. Schlegel σα να ήταν φιλοσοφία. Από την άποψη την αντικειμενική και τού περιεχομένου, ωστόσο, ειρωνικός είναι εξίσου κι ο Ηράκλειτος, που κι αυτός όχι μόνο περιφρονεί τον κοινό νου, αλλά και τον μισεί, κι ο ίδιος ο Θαλής ακόμα, που διδάσκει ότι τα πάντα είναι νερό, ενώ ο κάθε Έλληνας ήξερε, ότι δεν μπορεί να ζήσει με νερό μονάχα· είναι ο Fichte με το κοσμοδημιουργό Εγώ του, την στιγμή που ακόμα κι ο Nicolai⁸¹ καταλάβαινε ότι δεν μπορούσε να δημιουργήσει ένα κόσμο, κι είναι επίσης κάθε φιλόσοφος, ο οποίος στο εμπειρικό άτομο αντιπαραθέτει την εμμένεια (Immanenz).

Στην θεία χάρη και στην επίγνωση τής αμαρτίας, αντίθετα, εμπειρικό πρόσωπο είναι όχι μόνο το υποκείμενο, που δέχεται την χάρη και οδηγείται στην επίγνωση τής αμαρτίας, αλλά και εκείνο, που δίνει την χάρη, καθώς κι εκείνο, που ανορθώνεται μέσα από την επίγνωση τής αμαρτίας.

Αν λοιπόν υπάρχει μια αναλογία ανάμεσα στον Σωκράτη και στον Χριστό, αυτή θάταν ότι ο Σωκράτης είναι η προσωποποιημένη φιλοσοφία, ενώ ο Χριστός η προσωποποιημένη θρησκεία. Όμως εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με μια γενική σχέση ανάμεσα σε φιλοσοφία και θρησκεία, παρά το ερώτημα είναι μάλλον η σχέση τής ενσώματης φιλοσοφίας προς την ενσώματη θρησκεία. Ότι υπάρχει μια τέτοια σχέση μεταξύ τους, αποτελεί μια αλή-

θεια πολύ αόριστη ή μάλλον αποτελεί την γενική προϋπόθεση του ερωτήματος κι όχι τον ιδιαίτερο λόγο τής απάντησης. Όπως λοιπόν κατά την προσπάθεια να καταδειχθούν χριστιανικά στοιχεία στον Σωκράτη η σχέση των δυο κυρίων προσώπων, τού Χριστού και τού Σωκράτη, δεν καθορίζεται αλλιώς παρά σαν σχέση ανάμεσα σ' ένα φιλόσοφο και σ' ένα θρησκευτικό διδάσκαλο γενικά, το ίδιο κενό αντιμετωπίζουμε κι όταν γίνεται προσπάθεια συσχετισμού ανάμεσα στην γενική ηθικοκοινωνική διάρθρωση τής σωκρατικής ιδέας, δηλ. την πλατωνική Πολιτεία, και στην γενική διάταξη τής ιδέας, όπως επίσης και ανάμεσα στον Χριστό ως ιστορική ατομικότητα και στην Εκκλησία.*

Αν είναι ορθή η ρήση τού Hegel, την οποία αποδέχεται κι ο Baur, ότι δηλ. ο Πλάτωνας στην Πολιτεία του υπεράσπισε την ελληνική αρχή τής ουσίας απέναντι στην ανερχόμενη αρχή τής υποκειμενικότητας,⁸² τότε ο Πλάτωνας αντιτίθεται απευθείας στον Χριστό, αφού ο Χριστός τόνισε το στοιχείο τής υποκειμενικότητας ενάντια στο υφιστάμενο κράτος, το οποίο χαρακτήρισε σαν κάτι τι εγκόσμιο μονάχα κι επομένως δίχως καμμιά αγιότητα. Το ότι η πλατωνική Πολιτεία παρέμεινε ιδεώδες, ενώ η χριστιανική Εκκλησία έγινε πραγματικότητα, δεν ήταν η αληθινή διαφορά ανάμεσά τους, παρά εκφράστηκε με τρόπο ανάποδο στο γεγονός, ότι η πλατωνική ιδέα ακολούθησε την πραγματικότητα, ενώ η χριστιανική [ιδέα] προηγήθηκε απ' αυτήν.

Γενικά, θα ήταν πολύ ορθότερο να πούμε, ότι υπάρχουν πλατωνικά στοιχεία στον Χριστιανισμό παρά χριστιανικά στον Πλάτωνα, ιδίως μάλιστα αφού οι παλαιότεροι πατέρες τής Εκκλησίας ιστορικά εν μέρει προήλθαν από την πλατωνική φιλοσοφία, π.χ. ο Ωριγένης κι ο Ερέννιος. Από φιλοσοφική άποψη σημαντικό είναι το ότι στην πλατωνική Πολιτεία η πρώτη τάξη είναι η τάξη των επαϊόντων ή σοφών. Ίδια παρουσιάζεται η κατάσταση και ως προς την σχέση των πλατωνικών ιδεών με τον χριστιανικό Λόγο (σ. 38), την σχέση τής πλατωνικής ανάμνησης με την χριστιανική ανακαί-

* Ακολουθεί η εξής πρόταση, που έχει διαγραφεί: Παραβλέπεται επιπλέον το σημαντικό γεγονός, ότι η Πολιτεία τού Πλάτωνα είναι προϊόν τού ίδιου, ενώ η Εκκλησία είναι κάτι ολότελα διαφορετικό από τον Χριστό.

νιση τού ανθρώπου και την επιστροφή του στην αρχέγονη εικόνα του (σ. 40), την πλατωνική πτώση των ψυχών και το χριστιανικό προπατορικό αμάρτημα (σ. 43), τον μύθο για την προϋπαρξη τής ψυχής.

Σχέση τού μύθου προς την πλατωνική συνείδηση.

Πλατωνική μετεμψύχωση. Συνάφεια με τα αστέρια.

Ο Baur λέει στην σ. 83:

«Δεν υπάρχει άλλη αρχαία φιλοσοφία όπου η φιλοσοφία νάχει τόσο πολύ χαρακτήρα θρησκείας όσο στον πλατωνισμό».

Αυτό προκύπτει, όπως λέγεται, και από το ότι στον Πλάτωνα το «έργο τής φιλοσοφίας» ορίζεται ως λύσις, *ἀπαλλαγή, χωρισμός* τής ψυχής από το σώμα, ως θάνατος και ως *μελετῶν ἀποθνήσκειν*.

«Η μονομέρεια τού πλατωνισμού έγκειται στο ότι τούτη η λυτρωτική δύναμη σε τελευταία ανάλυση αποδίδεται στην φιλοσοφία...» σ. 89.

Από μια μεριά θα μπορούσαμε να παραδεχτούμε την θέση τού Baur, ότι καμμιά αρχαία φιλοσοφία δεν έχει εντονότερα τον χαρακτήρα θρησκείας από την πλατωνική. Όμως το νόημα [τούτης τής παραδοχής] θα ήταν μονάχα ότι κανείς φιλόσοφος δεν δίδαξε την φιλοσοφία με περισσότερο θρησκευτικό ενθουσιασμό, ότι για κανέναν η φιλοσοφία δεν είχε πιο πολύ τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα και την μορφή θρησκευτικής λατρείας.⁸³ Η συμπεριφορά των πιο εντατικών φιλοσόφων, όπως οι Αριστοτέλης, Spinoza, Hegel, προσλαμβάνει χαρακτήρα γενικότερο, λιγότερο βυθισμένο στο εμπειρικό αίσθημα· όμως γι' αυτό ο ενθουσιασμός τού Αριστοτέλη, όταν εξυμνεί την *θεωρία* ως τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον ἢ όταν θαυμάζει τον Λόγο τής φύσης στην *πραγματεία περὶ τής φύσεως ζωικῆς*,⁸⁴ γι' αυτό ο ενθουσιασμός τού Spinoza όταν μιλά για την θέαση *sub specie aeternitatis*,⁸⁵ για την αγάπη τού Θεού η για την *libertas mentis humanae*,⁸⁶ γι' αυτό ο ενθουσιασμός τού Hegel, όταν αναπτύσσει την αιώνια πραγμάτωση τής ιδέας, την μεγαλειώδη οργανική σύνθεση τού πνευματικού σύμπαντος — είναι αμιγέστερος, θερμότερος και πιο ευχάριστος για το γενικά μορφωμένο πνεύμα. Γι' αυτό, λοιπόν, ο θρησκευτικός ενθουσιασμός κορυφώνεται στην έκσταση, ενώ ο φιλοσοφικός, φουντώνοντας, γίνεται η καθάρια ιδεατή φωτιά τής επιστήμης· έτσι, ο πρώτος υπήρξε

μονάχα η θερμοφόρα μοναχικών ψυχών, ενώ ο δεύτερος εμψυχωτικό πνεύμα κοσμοϊστορικών εξελίξεων.

Αν επομένως μπορούμε από την μια πλευρά να δεχτούμε, ότι ακριβώς η χριστιανική θρησκεία, ως ύψιστη κορύφωση τής θρησκευτικής εξέλιξης, απηχεί περισσότερο την υποκειμενική μορφή τής πλατωνικής φιλοσοφίας απ'ό,τι [απηχεί] την μορφή άλλων αρχαίων φιλοσοφιών, [από την άλλη] πρέπει αντίστροφα για τον ίδιο λόγο να ισχυριστούμε, ότι σε καμμιάν φιλοσοφία η αντίθεση θρησκευτικού και φιλοσοφικού στοιχείου δεν είναι δυνατό να εκφρασθεί καθαρότερα, αφού εδώ η φιλοσοφία εμφανίζεται με τον προσδιορισμό τής θρησκείας, ενώ εκεί η θρησκεία με τον προσδιορισμό τής φιλοσοφίας.

Επιπλέον, οι αποφάνσεις τού Πλάτωνα για την λύτρωση τής ψυχής κτλ. δεν αποδείχνουν απολύτως τίποτε, γιατί κάθε φιλόσοφος θέλει ν' απελευθερώσει την ψυχή από την εμπλοκή της μέσα στην εμπειρία· η αναλογία με την θρησκεία θα γεννιόταν μονάχα από την έλλειψη φιλοσοφίας, δηλ. από το να θεωρείται η λύτρωση τής ψυχής αποστολή τής φιλοσοφίας, ενώ αυτό αποτελεί απλώς τον όρο για την εκπλήρωση τής αποστολής της, απλώς την αρχή τής αρχής.

Τέλος, δεν είναι μειονέκτημα τού Πλάτωνα ούτε και μονομέρειά του το ότι σε τελευταία ανάλυση αποδίδει την λυτρωτική τούτη δύναμη στην φιλοσοφία· πρόκειται για την μονομέρεια εκείνη, που τον κάνει φιλόσοφο κι όχι διδάσκαλο μιας πίστης. Αυτό δεν αποτελεί μονομέρεια τής πλατωνικής φιλοσοφίας παρά [ακριβώς] το στοιχείο εκείνο, χάρη στο οποίο είναι φιλοσοφία και μόνο. Είναι το στοιχείο, που κάνει τον Βαυγ να ανακαλεί ό,τι παραπάνω επικρίναμε, δηλ. την διατύπωση αναφορικά με κάποιαν αποστολή τής φιλοσοφίας έξω από την ίδια την φιλοσοφία.

«Η προσπάθεια να προσδοθεί στην φιλοσοφική γνώση ένα [αντικειμενικό] θεμέλιο ανεξάρτητο από την υποκειμενικότητα τού ατόμου είναι η αιτία, για την οποία ο Πλάτωνας, ακριβώς όταν αναπτύσσει αλήθειες με ύψιστο ηθικοθρησκευτικό ενδιαφέρον, τις παρουσιάζει και σε μυθική μορφή». Σ. 94.

Λέμε κάτι συγκεκριμένο, όταν περιγράφουμε τα πράγματα με τέτοιο τρόπο; Η απάντηση τούτη δεν περιέχει εντός της, ως πυρή-

να, το ερώτημα, ποιά είναι η αιτία εκείνης τής αιτίας; Με άλλα λόγια τίθεται το ερώτημα: πώς γίνεται κι ο Πλάτωνας επιδιώκει να δώσει στην φιλοσοφική γνώση θετική, αρχικά μυθική βάση; Μια τέτοια επιδίωξη είναι ό,τι πιο παράδοξο θα μπορούσε ν' αποδοθεί σ' ένα φιλόσοφο, αν αυτός δεν μπορεί να βρει την δύναμη τής αντικειμενικής αλήθειας μέσα στο ίδιο του το σύστημα και στην αιώνια δύναμη τής ιδέας. Γι' αυτό κι ο Αριστοτέλης το μυθολογείν το ονομάζει κενολογείν (Kenologisieren).⁸⁵

Εξωτερικά, η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα μπορεί να βρεθεί στην υποκειμενική μορφή τού πλατωνικού συστήματος, δηλ. στον διάλογο, καθώς και στην ειρωνεία. Ό,τι είναι απόφαση ενός ατόμου και ζητά να επιβληθεί σαν τέτοια, σε αντίθεση με [άλλες] γνώμες κι [άλλα] άτομα, χρειάζεται ένα στήριγμα, χάρη στο οποίο η υποκειμενική βεβαιότητα γίνεται αντικειμενική αλήθεια.

Παραπέρα τίθεται το ερώτημα, γιατί το μυθολογείν αυτό το βρίσκουμε σε διαλόγους, οι οποίοι αναπτύσσουν κυρίως ηθικοθησκευτικές αλήθειες, ενώ ο καθαρά μεταφυσικός «Παρμενίδης» είναι απαλλαγμένος από τέτοια πράγματα, κι επιπλέον, γιατί το θετικό θεμέλιο είναι μυθικό, προσφυγή σε μύθους;

Εδώ σκάζει η μύτη τού αυγού [και βλέπουμε τί κρύβει]. Όταν πραγματεύεται ορισμένα ηθικά, θρησκευτικά ή και φυσικοφιλοσοφικά ζητήματα, όπως στον «Τίμαιο», ο Πλάτωνας δεν τα βγάζει πέρα με την αρνητική του εξήγηση τού Απολύτου, γιατί εδώ δεν αρκεί να βυθίζει κανείς τα πάντα στους κόλπους μιας νύχτας, όπου, καθώς λέει ο Hegel, όλες οι αγελάδες είναι μαύρες.⁸⁶ Έτσι ο Πλάτωνας στρέφεται στην θετική ερμηνεία τού Απολύτου,⁸⁷ τής οποίας η ουσιαστική κι αυτοδύναμη μορφή είναι ο μύθος και η αλληγορία. Όπου από την μια μεριά στέκει το Απόλυτο κι από την άλλη η περιχαρακωμένη θετική πραγματικότητα, και παρόλα αυτά το θετικό στοιχείο προορίζεται να διατηρηθεί, εκεί το τελευταίο τούτο γίνεται διάμεσο, μέσα από το οποίο λάμπει το αιώνιο φως, εκεί το απόλυτο φως αναλύεται σ' ένα παραμυθένιο χρωματοπαιχνίδι, και το πεπερασμένο, το θετικό στοιχείο υποδηλώνει κάτι πέρα από τον εαυτό του, έχει μέσα του μιαν ψυχή, στα μάτια τής οποίας τούτο το κουκούλι φαίνεται αλλόκοτο· ο κόσμος ολόκληρος έχει έτσι γίνει ένας κόσμος των μύθων. Κάθε μορφή είναι ένα αίνιγμα.

Και στο πρόσφατο παρελθόν ξαναπαρουσιάστηκε το ίδιο πράγμα, κάτω απ' τήν επήρεια ενός παρόμοιου νόμου.

Τούτη η θετική ερμηνεία τού Απολύτου και ο μυθικός-αλληγορικός της μανδύας είναι η πηγή, ο χτύπος τής καρδιάς τής φιλοσοφίας τού Υπερβατικού, ενός Υπερβατικού, το οποίο έχει συνάμα ουσιαστική σχέση προς το Εμμενές, κι ας συντρίβει εξίσου ουσιαστικά τούτο το τελευταίο. Εδώ υπάρχει βέβαια συγγένεια ανάμεσα στην πλατωνική φιλοσοφία και σε κάθε θετική θρησκεία, προπαντός την χριστιανική, πούναι η ολοκληρωμένη φιλοσοφία τού Υπερβατικού. Έχουμε εδώ μιαν από τις σκοπιές, από τις οποίες μπορεί να επιχειρηθεί μια βαθύτερη σύνδεση τού ιστορικού Χριστιανισμού με την ιστορία τής αρχαίας φιλοσοφίας. Με τούτη την θετική εξήγηση τού Απολύτου συναρτάται ότι για τον Πλάτωνα ένα άτομο σαν τέτοιο, δηλ. ο Σωκράτης, ήταν ο καθρέφτης και κατά κάποιον τρόπο ο μύθος τής σοφίας· τον ονομάζει φιλόσοφο τού θανάτου και τού έρωτα. Αυτό δεν σημαίνει, ότι ο Πλάτωνας κατέργησε τον ιστορικό Σωκράτη· η θετική εξήγηση τού Απολύτου συναρτάται με τον υποκειμενικό χαρακτήρα τής ελληνικής φιλοσοφίας, με τον ορισμό τού σοφού.

Θάνατος κι έρωτας είναι οι μύθοι τής αρνητικής διαλεκτικής, γιατί η διαλεκτική είναι το εσώτερο απλό φως, το διαπεραστικό μάτι τού έρωτα, η εσώτερη ψυχή, που δεν καταπνίγεται από το κορμί τής ύλης και των διχασμών της, ο εσώτερος τόπος τού πνεύματος. Ο μύθος τής διαλεκτικής είναι, λοιπόν, ο έρωτας· όμως η διαλεκτική είναι και ο ορμητικός χείμαρρος, που συντρίβει τούς πολλούς και τα όριά τους, που ανατρέπει τις αυτοτελείς μορφές, καταποντίζοντας τα πάντα στο ένα και μοναδικό πέλαγος τής αιωνιότητας. Ο μύθος τής διαλεκτικής είναι, λοιπόν, ο θάνατος.

Η διαλεκτική είναι ο θάνατος, συνάμα όμως είναι κι ο φορέας τής ζωντάνιας, τής άνθησης στους κήπους τού πνεύματος, είναι το άφρισμα στον ξέχειλο κάλυκα σπόρων, από τούς οποίους ξεπετάγεται το άνθος τής μιας φωτιάς τού πνεύματος.⁸⁸ Για τούτο ο Πλωτίνος την ονομάζει μέσο για να πραγματοποιηθεί η άπλωσις τής ψυχής και η άμεση ένωσή της με τον Θεό — μια έκφραση, στην οποία συνενώνονται τα δυο αυτά και συνάμα η θεωρία τού Αριστοτέλη με την διαλεκτική τού Πλάτωνα. Όπως όμως στον Πλάτωνα

και στον Αριστοτέλη τούτοι οι προσδιορισμοί αναπτύσσονται προδιατεταγμένα, θα λέγαμε, κι όχι από εγγενή αναγκαιότητα, έτσι και το βύθισμά τους μέσα στην εμπειρική ατομική συνείδηση εμφανίζεται στον Πλωτίνο ως κατάσταση, η κατάσταση τής έκστασης.

[Ακολουθούν μερικές σύντομες παρατηρήσεις εναντίον τού Ritter, ο οποίος θεωρεί την ατομιστική και υλιστική θεωρία τού Δημοκρίτου ένδειξη χαμηλού ηθικού φρονήματος, καθώς και ορισμένα αποσπάσματα από τον Σέξτο τον Εμπειρικό. Το τετράδιο κλείνει με τις παρακάτω γραμμές:]

Αν η επικούρεια φυσική φιλοσοφία, όπως λέει και ο Hegel (βλ. 'Απαντα, τ. 14, σ. 492⁸⁹), δεν αξίζει μεγάλους επαίνους σε περίπτωση που θα κριθεί με κριτήριο το αντικειμενικό κέρδος [απ' αυτήν], όμως από την άλλη πλευρά — αν αναλογιστούμε δηλ., ότι τα ιστορικά φαινόμενα δεν χρειάζονται τέτοιους επαίνους — πρέπει να θαυμάσουμε την ειλικρινή και γνήσια φιλοσοφική συνέπεια, με την οποία αναλύονται σ' όλο τους το πλάτος οι ασυνέπειες τής θεωρητικής του αρχής. Οι Έλληνες θα μείνουν αιώνια οι δάσκαλοί μας εξαιτίας αυτής τής μεγαλειώδους αντικειμενικής αφέλειας, που αφήνει κάθε πράγμα να λάμψει δίχως ντύματα, θα λέγαμε, μέσα στο άδολο φως τής φύσης του, ή έστω και σ' ένα φως θολωμένο.

Προπαντός η εποχή μας έχει γεννήσει, ακόμα και στην φιλοσοφία, αμαρτωλά φαινόμενα, βεβαρυμένα με την πιο μεγάλη αμαρτία, την αμαρτία ενάντια στο πνεύμα και στην αλήθεια, η οποία διαπράττεται, όταν πίσω από την γνώση βρίσκεται μια κρυμμένη πρόθεση και πίσω από το πράγμα μια κρυμμένη γνώση.

[Πρβλ. τις ερμηνευτικές και πραγματικές σημειώσεις, αρ. 24].

ΕΒΔΟΜΟ ΤΕΤΡΑΔΙΟ

[Το έβδομο τετράδιο αρχίζει με αποσπάσματα από το De natura deorum τού Κικέρωνα. Ακολουθούν τα παρακάτω κείμενα:]

Είναι στ' αλήθεια περίεργο φαινόμενο, ότι ο κύκλος των 3 ελληνικών φιλοσοφικών συστημάτων, τα οποία κλείνουν την καθαρά ελληνική φιλοσοφία, δηλ. το επικούρειο, το στωικό και το σκεπτικό σύστημα, παραλαμβάνουν τα βασικά τους στοιχεία από το παρελθόν, όπου και τα βρίσκουν να προϋπάρχουν. Η φυσική φιλοσοφία των στωικών π.χ. είναι κατά μεγάλο μέρος ηρακλείτεια κι η λογική τους ανάλογη με την αριστοτελική, έτσι ώστε ήδη ο Κικέρωνας παρατηρεί,

«Stoici cum peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare». de nat. deor. I, VII [, 16].^{πθ'}

Η φυσική φιλοσοφία τού Επικούρου είναι ως προς τις βασικές της γραμμές δημοκρίτεια, ενώ η ηθική του είναι ανάλογη με των κυρηναϊκών. Τέλος, οι σκεπτικοί είναι οι λόγιοι μέσα στους φιλοσόφους, δουλειά τους είναι η αντιπαράθεση, άρα και η καταγραφή των προγενέστερων διαφορετικών ισχυρισμών. Οι σκεπτικοί έχουν ρίξει μιαν εξισωτική κι ισοπεδωτική λόγια ματιά στα συστήματα πίσω τους, διαπιστώνοντας αντιφάσεις κι αντιθέσεις. Η μέθοδός τους αντλεί κι αυτή το γενικό της πρότυπο από την ελεατική, σοφιστική και προακαδημεική διαλεκτική. Κι όμως, τα συστήματα τούτα είναι πρωτότυπα κι [απαρτίζουν] ένα όλο.

Στο παρελθόν, ωστόσο, [τα συστήματα αυτά] δεν βρήκαν μο-

νάχα άρτια κομμάτια για να οικοδομήσουν την δική τους επιστήμη· τα ζωντανά πνεύματα, όσα ενοικούν στην πνευματική επικράτεια τούτων των συστημάτων, προηγήθηκαν επίσης από τούτα τα τελευταία, σα να ήσαν οι προφήτες τους. Οι προσωπικότητες, που συνδέονται αξεχώριστα με τα συστήματα αυτά, ήσαν ιστορικά πρόσωπα, το [ένα] σύστημα, θα λέγαμε, είχε ενσωματωθεί στο [άλλο] σύστημα. Αυτό συμβαίνει με τον Αρίστιππο, τον Αντισθένη, τούς σοφιστές και άλλους.

Πώς πρέπει να κατανοηθεί τούτο το φαινόμενο;

Η παρατήρηση τού Αριστοτέλη απ' αφορμή την «θρεπτική» ψυχή:

χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δὲ ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς, Aristot. de anima, l. II, c. II [413a 31-32], 4'

πρέπει να παρθεί υπόψη και σε σχέση με την επικούρεια φιλοσοφία, εν μέρει για να κατανοήσουμε αυτήν την ίδια κι εν μέρει τούς δήθεν παραλογισμούς τού Επικούρου, καθώς και την αδεξιότητα των κατοπινών κριτών του.

Για τον Επίκουρο, η γενικότερη απ' όλες τις έννοιες είναι το άτομο· [αν η έννοια τού ατόμου θεωρηθεί] ως το γενικότατο Είναι του, το Είναι τούτο παραμένει πάντως στον εσωτερικό του χώρο συγκεκριμένο κι αποτελεί γένος, αποτελώντας συνάμα και είδος, αν ως μέτρο σύγκρισης πάρουμε [ακόμα] γενικότερες διαιρέσεις και συμπτώξεις τής έννοιας τής φιλοσοφίας του [τού Επικούρου].

Το άτομο παραμένει, λοιπόν, το αφηρημένο Καθ' -Εαυτόν-Είναι, π.χ. τού προσώπου, τού σοφού ή τού θεού. Τούτοι εδώ είναι ανώτεροι, ποιοτικοί προσδιορισμοί τής ίδιας έννοιας. Όταν λοιπόν αναφερόμαστε στην γενετική διαδικασία, όπως την αντιλαμβάνεται τούτη η φιλοσοφία, δεν πρέπει να τίθεται το αδέξιο ερώτημα τού Bayle, τού Πλουτάρχου κ.ά., πώς δηλ. μπορεί να δημιουργηθεί και να συντεθεί από άτομα ένα πρόσωπο, ένας σοφός, ένας θεός; Από την άλλη πλευρά, ο ίδιος ο Επίκουρος φαίνεται να δικαιώνει ένα τέτοιο ερώτημα, εφόσον, προκειμένου για ανώτερες εξελικτικές μορφές, όπως π.χ. τον θεό, θα μάς πει ότι τούτος εδώ συνί-

σταται από μακρότερα και λεπτότερα άτομα. Σχετικά πρέπει να παρατηρήσουμε, ότι η συνείδηση τού ίδιου τού Επικούρου συμπεριφέρεται απέναντι στις συνέπειες [τής εσωτερικής λογικής] της και στους επιβεβλημένους σ' αυτήν παραπέρα προσδιορισμούς τής [θεωρητικής] αρχής της, το ίδιο [αρνητικά] όπως [συμπεριφέρεται] η ανεπισημονική συνείδηση των μεταγενεστέρων απέναντι στο δικό του σύστημα.

Όταν π.χ. τίθεται το πρόβλημα τής απλής ύπαρξης, τού Καθ' -Εαυτόν-Είναι τού θεού (χωρίς να ενδιαφερόμαστε για τούς παραπέρα μορφικούς του προσδιορισμούς, τούς οποίους έχει ως αναγκαίο μέλος τού συστήματος), τότε ως γενική μορφή τής ύπαρξης θεωρείται το άτομο και τα πολλά άτομα· όμως ακριβώς στην έννοια τού θεού ή τού σοφού η ύπαρξη μ' αυτήν την έννοια καταποντίζεται μέσα σε μιαν ανώτερη μορφή. Το ειδοποιό Καθ' -Εαυτόν-Είναι τού θεού ή τού σοφού αποτελεί ακριβώς τον παραπέρα εννοιολογικό προσδιορισμό τους και την αναγκαιότητά τους μέσα στο όλο τού συστήματος. Αν αναζητήσουμε κάποια άλλη μορφή τού Είναι εκτός από τούτη, τότε θα παλινδρομήσουμε, γυρίζοντας στην κατώτερη βαθμίδα και μορφή τής θεωρητικής αρχής [τής ατομιστικής φιλοσοφίας]. Ο Επίκουρος βρίσκεται συνεχώς αναγκασμένος να παλινδρομεί μ' αυτόν τον τρόπο, επειδή η συνείδησή του είναι εξίσου ατομιστική όσο και η θεωρητική του αρχή. Η ουσία τής φύσης [στην φιλοσοφία] του συμπίπτει με την ουσία τής πραγματικής του αυτοσυνειδησίας. Το ένστικτο, που τον ωθεί, και οι παραπέρα προσδιορισμοί τούτου τού ένστικτου είναι γι' αυτόν μονάχα ένα φαινόμενο δίπλα σε άλλα· έτσι, από την υψηλή σφαίρα τής φιλοσοφικής του ενασχόλησης ξαναπέφτει στην σφαίρα την πιο κοινή — και πολύ σωστά, αφού γι' αυτόν η ύπαρξη με την έννοια τού Δι' -Εαυτόν-Είναι γενικά αποτελεί την μορφή κάθε ύπαρξης.

Η ουσιαώδης συνείδηση τού φιλοσόφου χωρίζεται από την ίδια του την φαινόμενη γνώση, όμως τούτη η φαινόμενη γνώση, όταν συζητά με τον εαυτό της για το ποιά είναι η αληθινή της εσώτερη παρόρμηση και ποιός ο στοχασμός, που η ίδια στοχάζεται, είναι καθορισμένη — καθορισμένη από την αρχή εκείνη, η οποία συνιστά την ουσία τής συνείδησής της.

Έργο τής φιλοσοφικής ιστοριογραφίας δεν είναι τόσο να συλ-

λάβει την προσωπικότητα τού φιλοσόφου —έστω και την πνευματική— σα νάταν η ίδια το εστιακό σημείο και η μορφή τού συστήματός του, κι ακόμα λιγότερο να κατατρίβεται σε ψυχολογικές μικρολογίες κι εξυπνάδες, παρά πρέπει σε κάθε σύστημα να διαχωρίζει τούς ίδιους τούς προσδιορισμούς, τις εμβριθείς πραγματικές [ενοιολογικές] αποκρυσταλλώσεις από τις αποδείξεις και τις αυτοδικαιώσεις σε προσωπικές συνομιλίες καθώς κι από την αυτοπαρουσίαση των φιλοσόφων, στον βαθμό που αυτοί γνωρίζουν τον εαυτό τους — πρέπει να διαχωρίζει δηλ. την πραγματική φιλοσοφική γνώση, που μοιάζει με άφωνο ασπάλακα, από την φλύαρη, επιφανειακή (exoterisch), πολύτροπα μεταμφιεζόμενη φαινομενολογική συνείδηση τού υποκειμένου, η οποία είναι το σκεύος και η κινητήρια δύναμη των παραπάνω εκδηλώσεων. Ακριβώς ο διχασμός τούτης τής συνείδησης αποδεικνύει ότι η [δήθεν] ενότητά της αποτελεί αμοιβαίο ψέμα. Τούτο το κριτικό στοιχείο κατά την έκθεση μιας ιστορικά δεδομένης φιλοσοφίας είναι ολότελα αναγκαίο, για να συγκεράσουμε την επιστημονική έκθεση τού συστήματος με την ιστορική του ύπαρξη — συγκερασμός αναπόφευκτος, ακριβώς επειδή η ύπαρξη είναι ιστορική, συνάμα όμως προβάλλεται και ως φιλοσοφική, άρα πρέπει να αναλυθεί ως προς την ουσία της. Το τελευταίο που μάς επιτρέπεται είναι να θεωρήσουμε μια φιλοσοφία ως φιλοσοφία στηριζόμενοι στην αυθεντία και στην καλή πίστη, έστω κι αν η αυθεντία είναι ένας λαός ή η πίστη πίστη αιώνων. Η απόδειξη μπορεί να δοθεί μονάχα με την έκθεση τής ουσίας της. Όποιος γράφει ιστορία τής φιλοσοφίας χωρίζει ουσιώδες κι επουσιώδες, μορφή και περιεχόμενο, αλλιώς θα τού επιτρεπόταν απλώς ν' αντιγράφει, ούτε καλά-καλά να μεταφράζει, κι ακόμα λιγότερο να εκφράζει κάποιαν άποψη ή να διαγράφει κάτι τι κτλ. Θα ήταν απλώς αντιγραφείας ενός αντιγράφου.

Μάλλον λοιπόν θα πρέπει να ρωτήσουμε, πώς εισάγονται μέσα στο σύστημα οι έννοιες ενός προσώπου, ενός σοφού ή ενός θεού, καθώς κι οι ειδοποιοί προσδιορισμοί τούτων των εννοιών, πώς αναπτύσσονται μέσα απ' αυτό;

[Το τετράδιο κλείνει με αποσπάσματα από το De finibus bonorum et malorum τού Κικέρωνα. Ανάμεσά τους παρεμβάλλεται η εξής παράτηση:]

Όταν γνωρίζουμε την φύση ως κάτι έλλογο, παύει η εξάρτησή μας απ' αυτήν. Δεν είναι πια φόβητρο τής συνείδησής μας, κι ακριβώς ο Επίκουρος κάνει την μορφή τής συνείδησης στην αμεσότητά της, το Δι'-Εαυτόν-Είναι, μορφή τής φύσης. Μόνον όταν η φύση αφηθεί από τον συνειδητό Λόγο ολότελα ελεύθερη και θεωρηθεί η ίδια ως Λόγος, αποτελεί ολότελα κτήμα τού Λόγου. Κάθε σχέση προς την φύση σαν τέτοια [ως κάτι άλογο] σημαίνει γι' αυτήν αποξένωση.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ

Παράρτημα

I

[Επιστολή στον πατέρα]

Βερολίνο, 10 Νοεμβρίου [1837]

Ακριβέ πατέρα! ^{89α}

Υπάρχουν στιγμές τής ζωής, που μπαίνουν σαν ορόσημα μπροστά από τον περασμένο καιρό, συνάμα όμως δείχνουν ξεκάθαρα μια κατεύθυνση καινούργια.

Σ' ένα τέτοιο μεταβατικό σημείο νιώθουμε αναγκασμένοι να κοιτάζουμε το παρελθόν και το παρόν με το αετίσιο μάτι τής σκέψης, για ν' αποκτήσουμε έτσι συνείδηση τής πραγματικής μας θέσης. Ακόμα κι η ιστορία τής οικουμένης αγαπά τέτοιες αναδρομές και κοιτάζει εξεταστικά τον εαυτό της, πράγμα που συχνά γεννά την εντύπωση ότι γυρίζει πίσω ή σταμάτησε, ενώ στην πραγματικότητα γέρνει στο θρονί της για να κατανοήσει τον εαυτό της, για να διαπεράσει με το πνεύμα την ίδια της την πράξη, την πράξη τού πνεύματος.

Το άτομο, όμως, σε τέτοιες στιγμές καταλαμβάνεται από λυρική διάθεση, γιατί κάθε μεταμόρφωση εν μέρει είναι κύκνειο άσμα κι εν μέρει εισαγωγή ενός καινούργιου μεγάλου ποιήματος, που, χρησιμοποιώντας ακόμα χρώματα συγκεχυμένα και λαμπερά, πασχίζει να διαμορφώσει ύφος. Κι όμως, θα επιθυμούσαμε να στήσουμε ένα μνημείο σ' ό,τι κάποτε βιώσαμε έντονα, θέλουμε να τού ξαναδώσουμε μέσα στο αίσθημα την θέση εκείνη που έχασε πια για την πρακτική μας δραστηριότητα· αλλά πού θα έβρισκε

τόπο ιερότερο από την καρδιά των γονιών — τον επιεικέστερο κριτή, τον θερμότερο συμπαραστάτη, τον ήλιο τής αγάπης, που η φωτιά του ζεσταίνει τα μύχια όλων μας των προσπαθειών; Πώς αλλιώς θα μπορούσε να βρει καλύτερα επανόρθωση και συγγνώμη κάτι τι δυσάρεστο κι αξιοκατάκριτο παρά με το να θεωρηθεί επιφαινόμενο μιας κατάστασης ουσιαστικά αναγκαίας; Και πώς θα μπορούσε τουλάχιστο να γλυτώσει από την μομφή τής κακοψυχίας ό,τι συχνά αποτελεί [μονάχα] αντίξοο παιγνίδι τού τυχαίου και τής πνευματικής πλάνης;

Καθώς λοιπόν εγώ τώρα, έχοντας κλείσει εδώ έναν χρόνο, ρίχνω πίσω μια ματιά σ' όσα έγιναν μέσα σ' αυτόν κι έτσι απαντώ, ακριβέ μου πατέρα, στο τόσο, τόσο αγαπητό σου γράμμα από το EMS, ας μου επιτραπεί να επισκοπήσω την κατάστασή μου και το πώς βλέπω γενικά την ζωή — δηλ. ως έκφραση μιας πνευματικής δραστηριότητας, η οποία παίρνει μορφή προς όλες τις πλευρές, μέσα στην γνώση, μέσα στην τέχνη και μέσα σε προσωπικές καταστάσεις.

Όταν έφυγα από κοντά σας, είχε γεννηθεί για μένα ένας καινούργιος κόσμος, ο κόσμος τού έρωτα, και στην αρχή μάλιστα, τού διάπυρου κι ανέλπιδου έρωτα. Ακόμα και το ταξίδι στο Βερολίνο, που σε άλλες περιστάσεις θα με σαγήνευε σε υπέρτατο βαθμό, θα με ωθούσε στην παρατήρηση τής φύσης και θα ξάναβε μέσα μου την ορμή τής ζωής, με άφησε ψυχρό, και μάλιστα μού χάλασε αισθητά την διάθεση, αφού οι βράχοι που έβλεπα δεν ήσαν πιο τραχείς και απότολμοι από τής καρδιάς μου τα αισθήματα, οι απλόχωρες πολιτείες δεν ήσαν ζωηρότερες από το αίμα μου, τα γεύματα των πανδοχείων δεν ήσαν πιο κατάφορτα και πιο δύσπεπτα από τα δέματα τής φαντασίας που κουβαλούσα,⁸⁸ και τέλος η τέχνη δεν ήταν τόσο ωραία όσο η Τζένη.⁸⁹

Όταν έφτασα στο Βερολίνο διέκοψα όλες τις προηγούμενες επαφές, έκανα άκεφα σπάνιες επισκέψεις και ζήτησα να βυθιστώ στην επιστήμη και στην τέχνη.

Έτσι που ήταν η τοτινή μου πνευματική κατάσταση, η λυρική ποίηση στάθηκε αναγκαστικά το πρώτο μου εγχείρημα ή τουλάχιστο το πιο ευχάριστο και φυσικό· ωστόσο, σαν αποτέλεσμα τής θέσης μου κι ολόκληρης τής προγενέστερης εξέλιξής μου, [η ποίη-

σή μου] ήταν καθαρά ιδεαλιστική. Ουρανός μου και τέχνη μου έγινε ένα Εκείθεν εξίσου μακρινό όσο κι ο έρωτάς μου. Θολούρα που τυλίγει ολόκληρη την πραγματικότητα, έτσι που πια να μην κλείνεται σε κανένα όριο, επιθέσεις ενάντια στην σημερινή κατάσταση, ασυμμάζευτο κι άμορφο αίσθημα, τίποτε το φυσικό κι όλα κατασκευασμένα αυθαίρετα, πλήρης αντίθεση ανάμεσα στο ον και στο δέον, ρητορικοί στοχασμοί αντί για ποιητικές ιδέες, αλλά ίσως και κάποια θέρμη τού αισθήματος κι αγώνας για ανάταση: νά τί χαρακτηρίζει όλα τα ποιήματα των πρώτων τριών τόμων, που έλαβε από μένα η Τζένη. Μια λαχτάρα που δεν γνωρίζει όρια χτυπιέται εδώ μοναχή της σ' όλο της το πλάτος και σε διάφορες μορφές, μετατρέποντας την [ποιητική] «συμπύκνωση» σε [αντιποιητικό] «άπλωμα».⁹¹

Ωστόσο η ποίηση μπορούσε κι όφειλε νάναι συνοδεία μονάχα· έπρεπε να σπουδάσω νομικά και προπαντός ένιωθα την ορμή να παλαίψω με την φιλοσοφία. Συνδυάζοντας τα δυο αυτά, από την μια διάβασα χωρίς καμιά κριτική, σαν απλός μαθητής, τον Heineccius,⁹² τον Thibaut⁹³ και τις πηγές (έτσι π.χ. μετέφρασα στα γερμανικά τα δυο πρώτα βιβλία των Πανδεκτών), κι από την άλλη προσπάθησα να εφαρμόσω μια φιλοσοφία τού δικαίου απ' άκρη σ' άκρη στον χώρο τού δικαίου. Ως εισαγωγή πρόταξα μερικές μεταφυσικές θέσεις και προχώρησα αυτό το άτυχο έργο ίσαμε το δημόσιο δίκαιο, εργασία σχεδόν 300 φύλλων.⁹⁴

Εδώ προπαντός εμφανιζόταν πολύ ενοχλητικά η ίδια εκείνη αντίθεση ανάμεσα στο πραγματικό και στο δέον, που χαρακτηρίζει τον ιδεαλισμό κι είναι η πηγή τής παρακάτω εσφαλμένης διάταξης τού περιεχομένου. Πρώτη στην σειρά ερχόταν η μεταφυσική τού δικαίου (όπως την βάφτισα μεγαλόθυμα), δηλ. αξιώματα, στοχασμοί, εννοιολογικοί προσδιορισμοί ξέχωροι από κάθε πραγματικό δίκαιο και από κάθε πραγματική μορφή δικαίου, όπως μάς παρουσιάζεται και στον Fichte,⁹⁵ μόνο που σε μένα το πράγμα ήταν πιο σύγχρονο και πιο κούφιο. Εξαρχής εμπόδιο για την σύλληψη τής αλήθειας ήταν εδώ η ανεπιστημονική μορφή τού μαθηματικού δογματισμού, όπου το υποκείμενο γυρίζει γύρω-γύρω από το πράγμα κάνοντας διάφορες σκέψεις, χωρίς το πράγμα το ίδιο να διαμορφώνεται σαν κάτι ζωντανό μέσα σε μιαν πλούσια ανάπτυξη.

Το τρίγωνο επιτρέπει στον μαθηματικό να επινοεί θεωρητικές κατασκευές και αποδείξεις, όμως παραμένει απλή παράσταση μέσα στον χώρο, δεν εξελίσσεται σε κάτι παραπέρα, πρέπει να το τοποθετήσει κανείς δίπλα σε κάτι τι άλλο, οπότε παίρνει διαφορετικές θέσεις, ενώ το διαφορετικό εκείνο πράγμα, που τοποθετείται κοντά του, τού προσδίδει διαφορετικές ιδιότητες και αλήθειες. Απεναντίας, στις συγκεκριμένες εκφράσεις τού ζωντανού κόσμου τής σκέψης, όπως είναι το δίκαιο, η πολιτεία, η φύση κι ολόκληρη η φιλοσοφία, πρέπει ν' αφουγκραστούμε το πράγμα το ίδιο στην εξέλιξή του, εδώ δεν επιτρέπεται η εισαγωγή αυθαίρετων κατατάξεων, παρά ο Λόγος τού ίδιου τού πράγματος πρέπει να ξετυλιχτεί αντιπαλεύοντας με τον εαυτό του και να βρεί εντός του την ενότητά του.

Ακολουθούσε, ως δεύτερο μέρος, η φιλοσοφία τού δικαίου, δηλαδή, σύμφωνα με την τοτινή μου άποψη, η ανάλυση τής εξέλιξης των ιδεών στο θετικό ρωμαϊκό δίκαιο, λες και το θετικό δίκαιο στην εξέλιξη των ιδεών που το διέπουν (δεν εννοώ τούς καθαρά πεπερασμένους προσδιορισμούς του) μπορούσε νάναι κάτι τι διαφορετικό από την υφή τής έννοιας τού δικαίου, η οποία όμως θα αναπτυσσόταν στο πρώτο μέρος.

Επιπλέον χώρισα αυτό το μέρος σε τυπική και υλική διδασκαλία τού δικαίου, από τις οποίες η πρώτη θα περιέγραφε την καθαρή μορφή τού συστήματος στην ακολουθία και στην αλληλουχία του, κι επίσης την διάρθρωση και την περιεκτικότητά του, ενώ απεναντίας η δεύτερη θα παρουσίαζε το περιεχόμενο, την αυτοσυμπύκνωση τής μορφής ώστε να προκύψει το περιεχόμενο. Το λάθος τούτο το συμεριζόμουν με τον Κο v. Savigny, όπως ανακάλυψα αργότερα στο περισπούδαστο έργο του για την κατοχή,⁹⁶ με την μόνη διαφορά ότι αυτός ονομάζει τυπικό εννοιολογικό προσδιορισμό την «εύρεση τής θέσης που καταλαμβάνει η α ή η β διδασκαλία μέσα στο (πλασματικό) ρωμαϊκό σύστημα», και υλικό [εννοιολογικό προσδιορισμό] «την διδασκαλία για το θετικό στοιχείο, που προσήπταν οι Ρωμαίοι σε μια έννοια καθορισμένη με τον παραπάνω τρόπο», ενώ εγώ με την μορφή εννοούσα την αναγκαία αρχιτεκτονική των διαμορφώσεων τής έννοιας και με την ύλη το αναγκαίο ποιόν τούτων των διαμορφώσεων. Το λάθος μου ήταν

ότι πλίστευα πως το ένα μπορεί και πρέπει να αναπτυχθεί χώρα από το άλλο, με αποτέλεσμα να μην βρώ καμιά πραγματική μορφή, παρά μονάχα ένα ντουλάπι με συρτάρια, μέσα στα οποία έριχνα κατόπιν άμμο.

Η έννοια είναι το στοιχείο που διαμεσολαβεί ανάμεσα σε μορφή και περιεχόμενο. Σε μια φιλοσοφική ανάπτυξη τού δικαίου πρέπει λοιπόν το ένα να καταφαίνεται μέσα στο άλλο, και μάλιστα η μορφή πρέπει νάναι η πρόοδος τού περιεχομένου και μόνο. Κατέληξα λοιπόν σε μια διάρθρωση τής ύλης σαν κι αυτές που σκιαγραφεί κανείς το πολύ-πολύ με σκοπό την εύκολη και ρηχή ταξινόμηση, όμως το πνεύμα κι η αλήθεια τού δικαίου καταποντίστηκαν. Το δίκαιο στο σύνολό του χωρίστηκε σε συμβατικό και μη. Για να γίνω πιο συγκεκριμένος επιτρέψτε μου να παραθέσω το γενικό σχήμα ίσαμε εκεί που αρχίζει η υποδιαίρεση τού *jus publicum*,^{4α'} που κι αυτό είναι επεξεργασμένο ως προς το τυπικό μέρος.

I
jus privatum^{4β'}

II
jus publicum^{4α'}

I *jus privatum*^{4β'}

α) ιδιωτικό δίκαιο στηριζόμενο σε συμβάσεις υπό αίρεση

β) ιδιωτικό δίκαιο στηριζόμενο σε συμβάσεις δίχως αίρεση

A. Ιδιωτικό δίκαιο στηριζόμενο σε συμβάσεις υπό αίρεση

α) Ενοχικό δίκαιο β) εμπράγματο δίκαιο γ) ενοχικό εμπράγματο δίκαιο

α) Ενοχικό δίκαιο

I. Ενυπόθηκες συμβάσεις

II. Συμβάσεις που περιέχουν εγ-

III. Ευεργετικές συμβάσεις

γυήσεις ποιότητας

I Ενυπόθηκη σύμβαση

2. Κοινωνικό συμβόλαιο (*societas*^{4γ'}) 3. Μίσθωση

(*locatio conductio*^{4δ'})

3. *Locatio conductio*.^{4δ'}

1. Εφόσον αναφέρεται σε *operae*^{4ε'}

α) Κυρίως *locatio conductio*⁴⁸ (δεν εννοείται η ρωμαϊκή μίσθωση σπιτιού ή αγρού!)

β) *mandatum*⁴⁹

2. Εφόσον αναφέρεται σε *usus rei*.⁴⁵

α) στο έδαφος: *usufructus*⁴⁷ (και με έννοια όχι απλώς ρωμαϊκή)

β) σε σπίτια: *habitatio*⁴⁸

II Σύμβαση που περιέχει εγγυήσεις ποιότητας

1. Σύμβαση διαιτησίας ή συμβιβασμού 2. Ασφαλιστική σύμβαση

III Ευεργετική σύμβαση

2. Υποσχετική σύμβαση

1. *fideijussio*⁵ 2. *negotiorum gestio*^{5α}

3. Σύμβαση δωρεάς

1. *donatio*^{5β} 2. *gratiae promissum*^{5γ}

β) Εμπράγματο δίκαιο

I Ενυπόθηκη σύμβαση

2. *permutatio stricte sic dicta*.^{5δ}

1. Κυρίως *permutatio*.^{5ε} 2. *mutuum (usurae)*^{5στ} 3. *emptio venditio*^{5ζ}

II Σύμβαση που περιέχει εγγυήσεις ποιότητας
pignus^{5η}

III Ευεργετική σύμβαση

2. *commodatum*^{5θ} 3. *depositum*^{5ι}

Όμως γιατί να γεμίσω κι άλλο το χαρτί με πράγματα που ο ίδιος απέρριψα; Τριαδικές υποδιαιρέσεις διατρέχουν το όλο, που είναι γραμμένο με κουραστική διεξοδικότητα και κακοποιεί βαρβρότατα τις ρωμαϊκές αντιλήψεις προκειμένου να τις στριμώξει στο σύστημά μου. Από την άλλη μεριά, όμως, έτσι μού έμεινε σαν κέρδος, κατά κάποιο τρόπο τουλάχιστο, η αγάπη και η γενική επισκόπηση τού θέματος.

Τελειώνοντας το υλικό ιδιωτικό δίκαιο κατάλαβα πόσο λαθε-

μένο ήταν το όλο (που το βασικό του σχήμα έρχεται κοντά στο καντιανό,⁹⁷ μολονότι διαφέρει ολότελα απ' αυτό ως προς την εκτέλεση), και είδα για μιαν ακόμη φορά ότι δίχως φιλοσοφία δεν μπορεί να διεισδύσει κανείς στο πράγμα. Έτσι μπορούσα τώρα με ήσυχη την συνείδηση να ριχτώ ακόμα μια φορά στην αγκαλιά της κι έγραψα ένα καινούργιο μεταφυσικό θεμελιώδες σύστημα, που τελειώνοντάς το αναγκάστηκα να συνειδητοποιήσω και πάλι πόσο στραβό ήταν και το ίδιο και οι προηγούμενες προσπάθειές μου.

Παράλληλα είχα αποκτήσει την συνήθεια να αντιγράφω περικοπές από όλα τα βιβλία που διάβαζα, όπως τον «Λαοκρόντα»⁹⁸ τού Lessing, τόν «Έρβιν» τού Solger,⁹⁹ την ιστορία τής τέχνης τού Winckelmann,¹⁰⁰ την γερμανική ιστορία τού Luden,¹⁰¹ και να σκαριφώ πρόχειρα διάφορους στοχασμούς. Συνάμα μετέφρασα την Germania τού Τακίτου, τα libri tristium¹⁰² τού Οβιδίου, κι άρχισα να μαθαίνω *privatim*,¹⁰³ δηλ. από γραμματικές, αγγλικά και ιταλικά, χωρίς ίσαμε τώρα να προχωρήσω, διάβασα το ποινικό δίκαιο τού Klein,¹⁰² καθώς και τα Χρονικά του, κι επίσης τη νεότατη λογοτεχνική παραγωγή, τούτην όμως ευκαιριακά.

Στο τέλος τού εξαμήνου αναζήτησα και πάλι τούς χορούς των Μουσών και την μουσική των Σατύρων· στο τελευταίο τετράδιο, που σάς έστειλα, ο ιδεαλισμός είναι διάχυτος είτε ως βεβιασμένο χιούμορ («Σκορπιός και Φέλιξ») είτε σ' ένα αποτυχημένο φανταστικό δράμα («Ουλάνοι»),¹⁰³ ώσπου τελικά μεταπίπτει ολότελα και περνά σε μια καθαρή τέχνη τής μορφής, ως επί το πλείστο δίχως συναρπαστικά αντικείμενα και δίχως υψηλές ιδέες.

Κι όμως, τα τελευταία τούτα ποιήματα είναι τα μόνα, όπου ξαφνικά, σα νάχα δεχτεί ένα μαγικό χτύπημα — αχ! το χτύπημα αρχικά ήταν συντριπτικό—, άστραψε μπροστά μου σαν μακρινό νεραϊδοπάλατο το βασίλειο τής αληθινής ποίησης, αφανίζοντας όλα μου τα [προηγούμενα] δημιουργήματα.

Το σώμα μου φαίνεται να σκέφτηκε, ότι μέσα στις ποικίλες τούτες ασχολίες ολόκληρου τού πρώτου εξαμήνου είχε αγρυπνήσει πολλές νύχτες, είχε παλαιώσει πολλούς αγώνες, είχε αντέξει πολλούς εσωτερικούς κι εξωτερικούς ερεθισμούς, κι ακόμα, ότι από όλα αυτά τελικά δεν είχα κάποιο μεγάλο κέρδος, χώρια που παράλληλα είχα παραμελήσει την φύση, την τέχνη και τον κόσμο,

κι είχα αποδιώξει φίλους. Ένας γιατρός μού σύστησε το ύπαιθρο, κι έτσι πήγα για πρώτη φορά, διασχίζοντας ολόκληρη την μακριά πόλη, στο Stralow, έξω από την πύλη. Δεν είχα φανταστεί, ότι, από λιπόσαρκος κιτρινιάρης που ήμουν, εκεί το σώμα μου σιγά-σιγά θ' αποκτούσε ευρωστία και ευστάθεια.

Ένα παραπέτασμα είχε πέσει, τα άγια των αγίων μου είχαν γκρεμιστεί κι έπρεπε να στηθούν καινούργιοι θεοί.

Ξεκόβοντας από τον ιδεαλισμό, τον οποίο, ας το πω εν παρόδω, παρέβαλα και έτρεφα με στοιχεία από τον Kant και τον Fichte, άρχισα να ζητώ την Ιδέα μέσα στην ίδια την πραγματικότητα. Αν προηγούμενα οι θεοί κατοικούσαν πάνω από την γη, τώρα είχαν γίνει το κέντρο της.

Είχα διαβάσει αποσπάσματα τής εγγελιανής φιλοσοφίας, κι η παράδοξη τραχειά της μελωδία δεν μού γεννούσε τέρψη. Τώρα ήθελα να βουτήξω ακόμα μια φορά μέσα στο πέλαγος, όμως με την ξεκαθαρισμένη πρόθεση να βρω το πνεύμα εξίσου αναγκαίο, συγκεκριμένο κι ολοκληρωμένο όσο και το σώμα, να μην κάνω πια ασκήσεις δεξιότητας, σαν ξιφομάχος, παρά να φέρω καθαρά μαργαριτάρια στο φώς τού ήλιου.

Έγραψα ένα διάλογο 24 περίπου φύλλων: «Κλεάνθης, ή για την αφετηρία και την αναγκαία πρόοδο τής φιλοσοφίας».⁹⁴ Εδώ συνένωσα κατά κάποιον τρόπο τέχνη και γνώση, που είχαν τραβήξει δρόμους ολότελα διαφορετικούς, και σα ρωμαλέος οδοιπόρος προχώρησα στο κύριο έργο μου, μια φιλοσοφική-διαλεκτική εκδίπλωση τής θεότητας που φανερώνεται ως έννοια καθ' εαυτή, ως θρησκεία, ως φύση, ως ιστορία. Η τελευταία μου πρόταση ήταν η αρχή τού εγγελιανού συστήματος· η εργασία τούτη — που για να την γράψω ασχολήθηκα κάμποσο με την φιλοσοφία τής φύσης, τον Schelling και την ιστορία, που μού έφερε ατέλειωτους πονοκέφαλους και που είναι έτσι γραμμένη (αφού ουσιαστικός σκοπός της ήταν ν' αποτελέσει μια καινούργια λογική), ώστε τώρα κι εγώ ο ίδιος δεν μπορώ πια καλά-καλά να την παρακολουθήσω — τούτο λοιπόν το προσφιλέστερο τέκνο μου, μεγαλωμένο στο φεγγαρόφωτο, με οδηγεί σαν απατηλή σειρήνα στην αγκαλιά τού εχθρού.

Από την οργή μου μέρες ολόκληρες δεν μπορούσα καθόλου να σκεφτώ, έτρεχα σαν τρελός στους κήπους δίπλα στο βρώμικο νερό

τού Σπρέε, «που ξεπλένει ψυχές κι αραιώνει το τσάι»,¹⁰⁴ μάλιστα βγήκα μια φορά κυνήγι με τον σπιτονοικοκύρη μου, έφυγα τρεχάτος για το Βερολίνο και μού ερχόταν ν' αγκαλιάσω όποιον χαμάλη έβρισκα μπροστά μου.

Στη συνέχεια ασχολήθηκα μονάχα με θετικές μελέτες, μελέτησα την «Κατοχή» τού Savigny,⁹⁶ το ποινικό δίκαιο τού Feuerbach¹⁰⁵ και τού Grolmann,¹⁰⁶ το de verborum significatione⁹⁷ τού Cramer,¹⁰⁷ τούς Πανδέκτες τού Wening-Ingenheim,¹⁰⁸ το doctrina Pandectarum τού Mühlenbruch,¹⁰⁹ που και τώρα το δουλεύω αναλυτικά, τέλος ορισμένους τίτλους από τον Lauterbach,¹¹⁰ δικονομία και προπαντός εκκλησιαστικό δίκαιο (από το οποίο διάβασα προσεκτικά και αποθησαύρισα σε σημειώσεις το πρώτο μέρος, την concordia discordantium canonum⁹⁸ τού Γρατιανού,¹¹¹ καθώς και το παράρτημα), τις Institutiones⁹⁹ τού Lancelotti.¹¹² Κατόπιν μετέφρασα εν μέρει την Ρητορική τού Αριστοτέλη, διάβασα το de augmentis scientiarum⁹⁹ τού Ξακουστού Baco από το Verulam, ασχολήθηκα πολύ με τον Reimarugus,¹¹³ τού οποίου το βιβλίο «Για την καλλιτεχνική ορμή στα ζώα» μελέτησα κατά βάθος με ηδονή, και στράφηκα και στο γερμανικό δίκαιο, αλλά εδώ κατά βάση ασχολήθηκα μονάχα με τα καπιτουλάρια¹¹⁴ των Φράγκων βασιλέων και τις παπικές επιστολές προς αυτούς. Από στενοχώρια για την αρρώστεια τής Τζένης και για τις μάταιες, κατεστραμμένες πνευματικές μου εργασίες, από τον θυμό που με κατάτρωγε επειδή αναγκάστηκα να κάμω είδωλό μου μιαν άποψη μισητή μου, αρρώστησα, όπως σου έγραψα ήδη παραπάνω, ακριβέ μου πατέρα. Μόλις έγινα καλά, έκαψα όλα μου τα ποιήματα και τα σχεδιάσματα για νουβέλλες, με την φρούδα ιδέα, ότι θα μπορούσα ν' απελευθερωθώ ολότελα· ίσαμε τώρα, βέβαια, δεν έχει ακόμα αποδειχθεί το αντίθετο.

Στον καιρό τής αδιαθεσίας μου είχα γνωρίσει από την αρχή ίσαμε το τέλος τον Hegel, μαζί και τούς περισσότερους μαθητές του. Διαμέσου διαφόρων φιλικών επαφών στο Stralow γνωρίστηκα με μια Λέσχη Δοκτόρων, στους οποίους ανήκουν κάμποσοι υπηγητές κι επίσης ο στενότερος βερολινέζος φίλος μου, ο dr. Rutenberg.¹¹⁵ Οι λογομαχίες εδώ έφεραν σε φως κάποιες απόψεις διαφορετικές κι έτσι δέθηκα όλο και πιο σφιχτά στην σύγχρονη φιλο-

σοφική αντίληψη για τον κόσμο, που είχα φανταστεί ότι θα την απέφευγα· όμως τα μεγάλα λόγια είχαν στερέψει και μ' έπιασε μια αληθινή μανία να ειρωνεύομαι, όπως ήταν άλλωστε φυσικό μετά από τα τόσα πούχα αρνηθεί. Κοντά σ' αυτά ήρθε και η σιωπή τής Τζένης, και δεν μπόρεσα να βρω ησυχία παρά μόνο όταν αντιστάθμισα [την προσχώρηση σ'] την σύγχρονη επιστημονική αντίληψη και την σκοπιά της με κάμποσα κακά δημιουργήματα, όπως «Η επίσκεψη»⁹⁴ κτλ.

Αν ίσως με τα όσα γράφω εδώ δεν εκθέτω με σαφήνεια ολόκληρο το προηγούμενο εξάμηνο ούτε και μπαίνω σε όλες τις λεπτομέρειες, εξαλείφοντας επιπρόσθετα και τις αποχρώσεις, συγχώρησέ με, ακριβέ πατέρα, και απόδωσέ το στην λαχτάρα μου να μιλήσω για το παρόν.

Ο Κορ v. Chamisso¹¹⁶ μού έστειλε ένα ολότελα αδιάφορο σημείωμα, όπου μού ανακοινώνει ότι «λυπάται που ο Almanach¹¹⁶ δεν χρειάζεται την συνεργασία μου γιατί έχει τυπωθεί από καιρό». Το καταβρόχθισα από τον θυμό μου. Ο βιβλιοπώλης Wigand έστειλε το σχέδιό μου¹¹⁷ στον δρ. Schmidt, υπεύθυνο τού εκδότικου τμήματος τού εμπορικού οίκου Wunder (καλό τυρί και κακή φιλολογία). Επισυνάπτω το γράμμα του· ο τελευταίος δεν μού απάντησε ακόμη. Ωστόσο διόλου δεν εγκαταλείπω το σχέδιό μου, εφόσον μάλιστα όλες οι διασημότητες τής εγγελιανής σχολής σε αισθητικά ζητήματα υποσχέθηκαν συνεργασία χάρη στην μεσολάβηση τού υπηγητή Bauer,¹¹⁸ που έχει μεγάλη επιρροή στον κύκλο τους, και τού συνεργάτη μου δρ. Rutenberg.

Σχετικά τώρα με το ζήτημα τής σταδιοδρομίας στη δημοσιονομική υπηρεσία, ακριβέ μου πατέρα, έκαμα τελευταία την γνωριμία κάποιου παρέδρου Schmidthänner, ο οποίος με συμβούλεψε να αρχίσω μετά από την τρίτη νομική εξέταση για την ειδικότητα τού συνηγόρου, πράγμα που θα μού ταίριαζε και πιο πολύ, αφού προτιμώ στ' αλήθεια τα νομικά από κάθε διοικητική επιστήμη. Όπως μού είπε αυτός ο κύριος, ο ίδιος και πολλοί άλλοι ξεκίνησαν από το Ανώτερο Τοπικό Δικαστήριο στο Münster τής Βεστροφάλης και μέσα σε τρία χρόνια έφτασαν στον βαθμό τού παρέδρου, πράγμα πού, όπως ανέφερε, δεν είναι δύσκολο, αν, εννοείται, εργάζεται κανείς πολύ, γιατί εδώ οι βαθμοί δεν είναι αυστηρά προδιαγραμ-

μένοι, όπως στο Βερολίνο και αλλού. Αν αργότερα κάποιος, όντας ήδη πάρεδρος, πάρει και τον διδακτορικό τίτλο, έχει και πολύ καλύτερες προοπτικές να διοριστεί έκτακτος καθηγητής, όπως έγινε με τον H. Gärtner¹¹⁹ στην Βόννη, ο οποίος έγραψε ένα μέτριο έργο σχετικά με επαρχιακά νομοθετικά βιβλία και κατά τα άλλα είναι γνωστός μονάχα επειδή ακολουθεί την εγγελιανή σχολή των νομικών. Όμως, ακριβέ μου, καλέ μου πατέρα, δεν θα ήταν δυνατό να μιλήσουμε προσωπικά για όλα αυτά τα πράγματα; Η κατάσταση του Εδουάρδου,¹²⁰ η αρρώστεια τής αγαπημένης μητερούλας κι η δική σου αδιαθεσία —που ελπίζω να μην είναι έντονη—, όλα αυτά μού γεννούν την επιθυμία, και μάλιστα το κάνουν σχεδόν αναγκαίο, να τρέξω κοντά σας. Θα βρισκόμουν κιόλας εκεί, αν δεν αμφέβαλα οπωσδήποτε για την άδεια και την συγκατάθεσή σου.

Πίστεψέ με, ακριβέ μου, αγαπητέ μου πατέρα, δεν με ωθεί καμιά ιδιοτελής πρόθεση (μολονότι θα ήμουν πανευτυχής να ξαναδώ την Τζένη), παρά κάποια άλλη σκέψη, που δεν μού επιτρέπεται να την πω. Από μίαν άποψη μάλιστα θα ήταν για μένα σκληρός ο ερχομός, αλλά, όπως γράφει κι η μοναδική, γλυκειά μου Τζένη, όλες αυτές οι σκέψεις παραμερίζουν μπροστά στην εκπλήρωση καθηκόντων, τα οποία είναι άγια.

Σε παρακαλώ, ακριβέ πατέρα, ανεξάρτητα από την απόφασή σου στο ζήτημα αυτό, να μη δείξεις τούτο το γράμμα ή τουλάχιστον τούτο το φύλλο στην αγγελική μου μητέρα. Η ξαφνική μου άφιξη ίσως θα μπορούσε να στηλώσει την σπουδαία, υπέροχη αυτή γυναίκα.

Το γράμμα που έστειλα στην μητερούλα γράφτηκε καιρό πριν από τον ερχομό τής ακριβής επιστολής τής Τζένης, κι έτσι ασυνείδητα ίσως έγραψα πολλά για πράγματα που δεν αρμόζουν ολότela ή και που αρμόζουν πολύ λίγο.

Με την ελπίδα, ότι σιγά-σιγά θα διαλυθούν τα σύννεφα που κρέμονται πάνω από την οικογένειά μας, ότι θα αξιωθώ κι ο ίδιος να υποφέρω και να κλάψω μαζί σας κι ίσως κοντά σας θ' αποδείξω την βαθειά, εγκάρδια συμπόνια και την απροσμέτρητη αγάπη, που συχνά τόσο άσχημα μόνο καταφέρνω να εκφράσω· κι ακόμα, με την ελπίδα ότι κι εσύ, ακριβέ, αιώνια αγαπημένε μου πατέρα, θ' αναλογιστείς την τόση μου ψυχική αναστάτωση και θα δείξεις συγ-

γνώμη αν φαίνεται να πλανιέται συχνά η καρδιά, ενώ [η αλήθεια είναι ότι] το πνεύμα στον αγώνα του σκεπάζει την φωνή της, κι ότι θα αποκατασταθεί και πάλι ολότελα η υγεία σου, για να σε σφίξω στο στήθος μου και να σου πω όλα όσα θέλω,

ο γυιός σου, που σ' αγαπά αιώνια
Κάρολος

Συγγνώμη, ακριβέ πατέρα, για την αδιάβαστη γραφή μου και το κακό ύφος· είναι σχεδόν 4 η ώρα, το κερί έχει καεί ολότελα και τα μάτια μου θόλωσαν· μ' έχει πιάσει αληθινή ανησυχία και δεν θα μπορέσω να κατευνάσω και πάλι τα ταραγμένα πνεύματα προτού βρεθώ στην προσφιλή σας συντροφιά.

Χαιρέτησε σε παρακαλώ την γλυκειά μου, υπέροχη Τζένη. Διάβασα το γράμμα της 12 φορές κιόλας, και συνεχώς ανακαλύπτω καινούργια θέληγτρα. Από κάθε άποψη, και από υφολογική, είναι το ωραιότερο γράμμα που μπορώ να σκεφτώ γραμμένο από γυναίκα.

Παράρτημα

II

Hegel. Επιγράμματα.

1.

Επειδή ανακάλυψα το ύψιστο και βρήκα τα βάθη με τον στοχασμό,
Είμαι αγροίκος, σαν ένας θεός, και τυλίγομαι στα σκοτάδια,
σαν κι αυτόν.

Καιρό έψαχνα και παράδερνα στο πολυκύμαντο πέλαγος των δια-
νοημάτων,
Εκεί βρήκα τον λόγο, κι ό,τι βρήκα το κρατώ σφιχτά.

2.

Λόγια διδάσκω, ανάμικτα σε τάραχο και σάλαγο δαιμονικό,
Κι ο καθείς ας καταλάβει ό,τι αγαπάει η ψυχή του.

Τουλάχιστο δεν στενεύεται ποτέ από δεσμευτικούς φραγμούς,
Γιατί, καθώς ακούγοντας τον παφλαστό χείμαρρο να πέφτει
από τον αψηλό βράχο

Ο ποιητής βρίσκει λόγια και στοχασμούς για την αγαπημένη του
Κι ό,τι βάζει με το νου γνωρίζει, ό,τι νιώθει επινοεί,
Έτσι μπορεί κι ο καθείς να ρουφήξει τής σοφίας [μου] το δρο-
σιστικό νέκταρ·

Όλα σάς τα λέω δα, αφού τίποτα δεν σάς είπα!

3.

Ο Kant κι ο Fichte με χαρά κλωθογυρίζουν στον αιθέρα
Αναζητώντας μια χώρα μακρινή·
Όμως τού λόγου μου πασχίζω μοναχά να καταλάβω
Εκείνο που βρήκα πάνω στο δρόμο!

4.

Συμπαθάτε τα επιγράμματα, εμάς,
Αν τραγουδάμε σκοπούς λυπητερούς·
Την τέχνη μας την μάθαμε απ' τον Hegel,
Κι ακόμα την Αισθητική του δεν την χ.

ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΕΣ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

[Στις σημειώσεις αυτές δεν δίνονται πληροφορίες για πρόσωπα και πράγματα, για τα οποία είναι δυνατό να ενημερωθεί κανείς με την απλή προσφυγή σε γενικά διαδεδομένα βοηθήματα, όπως π.χ. οι εγκυκλοπαίδειες ή τα αρχαιογνωστικά λεξικά].

1. Ο Ludwig von Westphalen (1770-1842) ήταν ανώτερος κυβερνητικός υπάλληλος, πατέρας του Edgar, συμμαθητή του Marx, και τής Jenny, κατοπινής γυναίκας του Marx.

2. Ο Marx χρησιμοποιεί εδώ τον όρο του Κανονικού Δικαίου *interdictum* στην γερμανική μορφή του (*Interdikt*). Απαγόρευση, μ' αυτήν την έννοια, λέγεται μια ποινή, την οποία επέβαλλε η Καθολική Εκκλησία σε άτομα, αλλά και σε μικρές ή μεγάλες ομάδες πιστών· σύμφωνα μ' αυτήν απαγορευόταν ολικά ή μερικά η τέλεση ιεροτελεστιών, μυστηρίων κτλ.

3. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων. Το βιβλίο είναι αφιερωμένο στον Marx, μια και ο Kōrpen ήταν από τους στενότερους φίλους του στο Βερολίνο. Ο Carl Friedrich Kōrpen (1808-1863) ήταν στην εποχή εκείνη νεογελιανός. Αργότερα έγινε πολιτικά μετριοπαθέστερος. Έγραψε μια δίτομη Ιστορία του Βουδδισμού.

4. Ο Marx αναφέρεται στα κεφάλαια από την *Phänomenologie des Geistes*, 155 κε., και από τις *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, 279 κε.*

5. Στην σελ. 39 του έργου του Kōrpen (βλ. εισαγωγή και πίνακα των αναφερομένων έργων) διαβάζουμε: «Ο επικουρισμός, ο στωικισμός κι ο σκεπτικισμός είναι οι νευρώνες και τα εντόσθια του αρχαίου οργανισμού, που η

* Στις σημειώσεις μας το κείμενο των *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* παρατίθεται σύμφωνα με την έκδοση του G. Irritz, Leipzig (Reclam), 1971. Τα υπόλοιπα έργα του Hegel παρατίθενται σύμφωνα με την έκδοση: G. W. F. Hegel, *Werke* (Theorie - Ausgabe), Frankfurt a. M. 1969 κε.

άμεση, φυσική τους ενότητα προσδιόρισε την ομορφιά και την κοινωνική ηθική τής αρχαιότητας και που διαχωρίστηκαν, όταν αυτή πέθανε».

6. Ο Μαρχ παίρνει το χωρίο από μια γερμανική μετάφραση του *A Treatise of human Nature*, πρώτος τόμος, σελ. 485 (βλ. πίνακα αναφερομένων έργων). Στην κλασσική αγγλική έκδοση του έργου από τον L. Selby-Bigge (Oxford 1888) η περικοπή βρίσκεται στην σ. 250.

7. Από την επιστολή του Επικούρου προς Μενουκέα, βλ. Διογένη Λαέρτιο X, 123.

8. Από τον Προμηθέα Δεσμώτη του Αισχύλου, στ. 975 (αρίθμηση στίχων σύμφωνα με την έκδ. H. Weil, Leipzig, Teubner, 1910).

9. Όπ. παρ., στ. 966-969.

10. Το νέο σχέδιο του προλόγου γράφτηκε στα τέλη του 1841 ή στις αρχές του 1842, όταν ο Μαρχ θέλησε —για δεύτερη και τελευταία φορά— να τυπώσει την διατριβή του. Το παρακάτω κείμενο βρίσκεται γραμμένο στην τελευταία σελίδα του δευτέρου μέρους του καθαρού αντιγράφου τής διατριβής. Πρβλ. το σημείωμα για το κείμενο και την μετάφραση.

11. Την παρατήρηση αυτή κάνει ήδη ο Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, 285.

12. Πρβλ. το περιεχόμενο του δευτέρου τετραδίου των προεργασιών.

13. Συμπεριλαμβάνεται στις εκδόσεις των έργων του Πλουτάρχου, μολοντί είναι αμφίβολο, αν γράφτηκε απ' αυτόν.

14. Στην έκδοση του Πλουτάρχου, που χρησιμοποιεί ο Μαρχ (βλ. πίνακα των αναφερομένων έργων), η πραγματεία αυτή επιγράφεται με δυο διαφορετικούς τρόπους: *Commentarius Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta, docens* (= Υπόμνημα που διδάσκει ότι δεν είναι δυνατό να ζήσει κανείς ευχάριστα ακολουθώντας τα παραγγέλματα του Επικούρου) και (στην πάνω πλευρά των σελίδων) *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (= ότι δεν μπορείς να ζήσεις ευχάριστα ακολουθώντας τον Επίκουρο).

15. Βλ. την έκδοση του αριστοτελικού έργου *Περί ψυχής* στον πίνακα των αναφερομένων έργων.

16. Η λέξη δεν έχει εδώ την σημερινή κοινή τής σημασία, παρά υποδηλώνει απλά το αντίθετο του σκεπτικισμού, δηλ. την πεποίθηση ότι μπορεί να υπάρξει βέβαιη γνώση.

17. Η ορθή ανάγνωση είναι: *άρπεδονάπται*. Η λέξη σημαίνει εκείνους που αγγίζουν, δηλ. χρησιμοποιούν μιαν *άρπηδONA* (= νήμα) για να μετρήσουν ένα χώρο και κατ' επέκταση τούς γεωμέτρους και τούς Αιγύπτιους ιερείς ως γνώστες τής γεωμετρίας.

18. Η ελληνική ονομασία για τούς Ινδούς φιλοσόφους.

19. Για τις έννοιες τής σχετικής αναγκαιότητας και τής πραγματικής

δυνατότητας στις αμοιβαίες τους σχέσεις πρβλ. Hegel, Wissenschaft der Logik, II, 207 κε.

20. Για τις έννοιες τού τυχαίου, τής αφηρημένης (ή τυπικής) δυνατότητας και τής πραγματικής δυνατότητας στις αμοιβαίες τους σχέσεις βλ. Hegel όπ. παρ., 202 κε, 208/9. Πρβλ. γενικά Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, §§ 143 κε.

21. Πρβλ. Διογένη Λαέρτιο X, 55, 86, 87, 146, 147.

22. Ο Marx χρησιμοποιεί τον λατινογενή όρο Repulsion. Επειδή ο όρος αυτός στα ελληνικά πρέπει να αποδοθεί με την «άπωση», η οποία συνδέεται αρνητικά με την «έλξη» κι έτσι δημιουργεί παραπλανητικές εντυπώσεις (αφού προϋποθέτει μιαν ξένη στους αρχαίους αντίληψη τής φύσης, την νευτώνεια), προτίμησα να χρησιμοποιήσω εδώ τον ίδιον τον όρο τού Επικούρου. (Βλ. Διογένη Λαέρτιο X, 44, και πρβλ. H. Usener, Epicurea, Leipzig 1887, 8). Αποπαλμός (άπό+πάλλεσθαι) είναι η αναπήδηση ή η παλινδρομική κίνηση που κάνουν τα άτομα, όταν το ένα προσκρούει στην σκληρή επιφάνεια τού άλλου.

23. Ο Γερμανός αστρονόμος Johann Konrad Schaubach (1764-1849) ασχολήθηκε εντατικά και γόνιμα με την ιστορία τής αρχαίας αστρονομίας. Πρβλ. πίνακα αναφερομένων έργων.

24. Πρβλ. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 256. Η τοτινή ενασχόληση τού Marx με την φυσική φιλοσοφία τού Hegel τεκμαίρεται από μια (τρεις φορές καμωμένη) περιληψη τού περιεχομένου τού δευτέρου μέρους τής Enzyklopädie που έχει τίτλο Schema der Naturphilosophie (= Σχήμα τής φιλοσοφίας τής φύσης) και πιάνει πέντε σελίδες τού έκτου τετραδίου των προεργασιών. Δημοσιεύεται στον πρώτο τόμο τής MEGA₁.

25. Για τον χώρο ως Aussereinander βλ. Hegel, Enzyklopädie, §§ 253, 267.

26. Για τον χρόνο ως άρνηση τού χώρου βλ. όπ. παρ. § 257.

27. Για την έννοια τού Dasein στην συνάφειά της με την αρχαία ατομική θεωρία βλ. Hegel, Wissenschaft der Logik, I, 184/5.

27α. Για το πράγμα ως αντιφατική ενότητα μορφής και ύλης βλ. Hegel, Enzyklopädie, § 129.

28. Η φράση αυτή, όπως κι εκείνη που ακολουθεί λίγες γραμμές παρακάτω κι αναφέρεται στους «πλαστικούς θεούς τής ελληνικής τέχνης», κάνουν φανερό ότι εδώ ο Marx έχει υπόψη του την περιφημη ανάλυση τού Winckelmann για τα ουσιώδη στοιχεία τής ελληνικής τέχνης (Geschichte der Kunst im Altertum, 1ο μέρος, 2ο κεφ., 2ο τμήμα). Η γνωριμία τού Marx με το έργο τού Winckelmann έγινε το αργότερο στα 1837, βλ. το γράμμα στον πατέρα, σ' αυτό τον τόμο σ. 261. Πρβλ. πίνακα των αναφερομένων έργων.

29. Έτσι λεγόταν στην αρχαιότητα το νοτιοανατολικό μέρος τής Κα-

σπίας θάλασσας. Η έκδοση τού Πλουτάρχου που χρησιμοποιεί ο Marx (βλ. πίνακα αναφερομένων έργων) υιοθετεί την γραφή: 'Γρκανούς Ιχθύς, που προφανώς είναι εσφαλμένη, εφόσον ο Πλουτάρχος στην περικοπή αυτή θέλει να μιλήσει απλώς για τούς Γρκανούς, δηλ. τούς κατοίκους τής Γρκανίας, που είναι ολότελα αδιάφοροι στους κατοίκους τής Αθήνας ή τής Ρώμης π.χ.— όσο αδιάφορα είναι και τα εγκόσμια στους θεούς τού Επικούρου. Η νεότατη (Leipzig 1959) έκδ. των Pohlenz - Westman υιοθετεί την γραφή: 'Γρκανούς ή 'Ιχθυοφάγους.

30. Πρβλ. την ανάλυση τής Repulsion από τον Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 186/7, 192, 195. Πρβλ. *Enzyklopädie*, §§ 96 κε.

31. Στην πραγματικότητα ο όρος αυτός δεν συναντιέται στο έργο τού Λουκρήτιου.

32. Πρβλ. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 52 (για το απροσδιόριστο άμεσο Είναι), 122 κε (Κάτι, Κάτι και ένα Άλλο).

33. Πρβλ. Hegel, όπ. παρ., 192, 195.

34. Ο Johann Gottlob Schneider (1750-1822) ήταν φιλόλογος, που ασχολήθηκε και με την ιστορία τής αρχαίας φυσικής. Εδώ ο Marx αναφέρεται στην έκδοση των επιστολών τού Επικούρου στους Ηρόδοτο και Πυθοκλή· βλ. πίνακα των αναφερομένων έργων.

35. Ο Carl Johann Baptist Nürnberger (1762-1807) ήταν καθηγητής τής φιλοσοφίας και των μαθηματικών στο Dortmund. Ο Marx έχει εδώ υπόψη του την έκδοση τού δεκάτου βιβλίου τού Διογένη Λαερτίου· βλ. πίνακα των αναφερομένων έργων.

36. Προφανώς ο Marx υπαινίσσεται ένα χωρίο από την *Ethica* (I, Prop. XXXVI, Appendix), όπου ο Spinoza, καταπολεμώντας τόσο τα επιχειρήματα όσο και την επιχειρηματολογική μέθοδο των υπερασπιστών τής θείας πρόνοιας και των τελικών αιτίων, γράφει ότι *ad hanc suam doctrinam probandam novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet, non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium* (= για να αποδείξουν την θεωρία παρουσίασαν ένα καινούργιο τρόπο για να επιχειρηματολογούν, δηλ. την απαγωγή όχι εις άτοπον, παρά εις άγνοιαν· πράγμα που δείχνει ότι δεν υπήρχε άλλο μέσο προς επιχειρηματολογική στήριξη τούτης τής θεωρίας).

37. Ο Heinrich Ritter (1791-1869) σύνδεσε κυρίως τ' όνομά του με την ιστορία τής αρχαίας φιλοσοφίας. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

38. Ο Carlo Maria Rosini (1748-1836) ήταν Ιταλός φιλόλογος και πολιτικός. Πρώτος αυτός εξέδωσε τα αποσπάσματα τού Επικούρου *Περί Φύσεως* (= Usener, *Epicurea*, 124 κε). Βλ. πίνακα των αναφερομένων έργων.

39. Ο Johann Jacob Brucker (1696-1770) ήταν σχολάρχης και ιερωμένος· έμεινε γνωστός ως ο πρώτος Γερμανός συγγραφέας μιας γενικής ιστορίας τής φιλοσοφίας. Βλ. πίνακα των αναφερομένων έργων.

40. Πρόκειται για *Eclog. phys.* I, 17, p. 33, 1-3 = I, 14, 1f p. 142 W.
41. Ο Marx συγγράει εδώ τον Μητρόδωρο τον Λαμπσακηνό, τον μαθητή του Επικούρου, με τον Μητρόδωρο τον Χίο, τον μαθητή του Δημοκρίτου, στον οποίο και αποδίδονται οι γνώμες που μνημονεύονται στην σημ. 20 αυτού του κεφαλαίου. Πρβλ. παρακάτω σημ. 60.
42. *De rerum natura* III, 882 Eichst.= 869 Diels.
43. Πρβλ. Hegel, *Enzyklopädie*, § 258.
44. Πρβλ. όπ. παρ.
45. Πρβλ. όπ. παρ.
46. Με τον όρο *Ideologie* ο Marx αποδίδει την ελληνική λέξη: ιδιολογία (βλ. το απόσπασμα από Διογένη Λαέρτιο X, 87, που παρατίθεται στην σημ. 11 αυτού του κεφαλαίου τής διατριβής). Η «ιδεολογία» εδώ δεν έχει επομένως καμμιάν σχέση με την κατοπινή της μαρξική έννοια.
47. Ανθρώπινο πρόσωπο ονομάστηκε ήδη από την αρχαιότητα η γενική όψη του σεληνιακού δίσκου, όπου οι κηλίδες κι οι φωτοσκιάσεις γεννούν την εντύπωση ότι σχηματίζουν τα χαρακτηριστικά τής ανθρώπινης όψης. Πρβλ. την πραγματεία του Πλουτάρχου: *Περί του έμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τής σελήνης*.
48. Εδώ διακόπτεται απότομα το σωζόμενο έτοιμο τμήμα του παραρτήματος. Η συνέχεια βρίσκεται στο τρίτο τετράδιο των προεργασιών. Βλ. σ' αυτόν τον τόμο σ. 219 κε. και πρβλ. την σημείωση για το κείμενο και την μετάφραση.
49. Απόσπασμα από την Προς Κολασσαείς Επιστολή του Παύλου, β', 8.
50. Πράξεις των Αποστόλων ιζ', 18.
51. Από τον Όμηρο, A 469.
52. Βλ. H. Diels - W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich-Berlin ¹¹1964, I, 200 (Fr. 11), όπου όμως ο στίχος αποδίδεται διαφορετικά και το νόημα επίσης διαφέρει.
53. Ω 54.
54. Στην θέση αυτή η έκδοση που ακολουθεί ο Marx παρουσιάζει ένα κενό.
55. c. 21, 7-8.
56. Ο Marx λογοπαίζει με τις λέξεις *Gewissen* (συνείδηση) και *Wissen* (γνώση).
57. Ο Άδης τής αιγυπτιακής μυθολογίας.
58. Είναι προφανές, ότι το φιλελεύθερο φιλοσοφικό κόμμα (*liberale Partei*), για το οποίο μιλά στην παράγραφο τούτη ο Marx, αποτελείται από τούς αριστερούς νεοεγγελιανούς, που με επικεφαλής τούς Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer και Arnold Ruge αρχίζουν ακριβώς στην εποχή τής συγγραφής τής διατριβής να εντείνουν την κριτική τους τόσο εναντίον τής θρησκείας όσο κι εναντίον τής υπάρχουσας πολιτικής κατάστασης. Λιγότερο ξεκάθαρο

είναι το ποιούς εννοεί ο Μαγκ, όταν αναφέρεται στο κόμμα τής θετικής φιλοσοφίας (positive Philosophie). Επειδή με το όνομα αυτό έχει συνδεθεί η όψιμη, έντονα θεοσοφική φιλοσοφία τού Schelling, ορισμένοι ερευνητές νόμισαν, ότι ο Μαγκ εννοεί εδώ την συναφή, θρησκευτικά προσανατολισμένη και αντιεγελιανή κατεύθυνση τής τοτινής γερμανικής φιλοσοφίας, όπως την εκπροσωπούν, εκτός από τον Schelling, και οι I.H.v. Fichte, Chr. H. Weisse, Franz Xaver von Baader ή ο όψιμος Joseph von Görres π.χ. Ωστόσο η ερμηνεία αυτή παραβλέπει, ότι ο Μαγκ στην σημείωση τούτη, αρχικά τουλάχιστον, κάνει ρητά λόγο για δυο διαφορετικές τάσεις που προήλθαν από την διάσπαση τής ίδιας φιλοσοφίας και που γι' αυτό έχουν και κάποια (μολονότι όλο και λιγότερα) κοινά σημεία. Από την άλλη μεριά, ωστόσο, ενάντια σε όσους ερμηνευτές πιστεύουν ότι ο Μαγκ εννοεί εδώ τούς δεξιούς εγελιανούς και μόνο, πρέπει να παρατηρηθεί, ότι με την έκφραση «θετική φιλοσοφία» στη νεοεγελιανή φιλολογία τής εποχής χαρακτηριζόταν αποκλειστικά η παραπάνω θρησκευτικά προσανατολισμένη κατεύθυνση: έτσι την χρησιμοποιούν π.χ. οι Feuerbach (βλ. την σημ. 32 τής εισαγωγής) και Bauer, Die Posaune, όπ. παρ. (σημ. 8 τής εισαγωγής), 129 κε. Έτσι, πιθανότερη μού φαίνεται η εικασία, ότι ο Μαγκ έκανε ένα άλμα, ότι ξεκίνησε δηλ. μιλώντας για την διάσπαση τού εγελιανισμού, και κατέληξε μιλώντας για τούς in toto εχθρούς του. Η μετάβαση ίσως διευκολύνθηκε ψυχολογικά από την επιθυμία τού Μαγκ να υπαινιχθεί την αντικειμενική, ίσως ανεξάρτητη από τις προθέσεις και διαθέσεις των εκπροσώπων του, προσέγγιση τού δεξιού εγελιανισμού προς την φιλοσοφική και πολιτική αντίδραση.

59. Ο Emanuel Swedenborg (1688-1772) ήταν Σουηδός θεόσοφος και φυσιοδίφης. Ο Μαγκ αναφέρεται εδώ στην μυστικιστική θεωρία του, ότι ο κόσμος έχει ανθρώπινη μορφή κι επομένως κάθε μέρος του αντιστοιχεί σ' ένα μέρος τού ανθρώπινου σώματος. Πρόκειται για μιαν αντιστροφή τής παλαιότητας μυστικιστικής αντίληψης ότι ο άνθρωπος αποτελεί ένα μικρόσκοπιο, συμπυκνώνει δηλ. μέσα του όσα στοιχεία απαρτίζουν τον κόσμο.

60. Ο Μητρόδωρος ο Χίος, ο μαθητής τού Δημοκρίτου, αναφέρεται εδώ εσφαλμένα ως δάσκαλος τού Επικούρου. Το ίδιο σφάλμα κάνει και ο Αέτιος λ.χ., βλ. Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, όπ. παρ. (σημ. 52), II, 251. Πρβλ. παραπ. σημ. 41.

61. Ίσως ο Μαγκ αναφέρεται εδώ στην παρακάτω περικοπή τής 13ης από τις Vorlesungen über die Philosophie der Religion τού Hegel: «Όχι επειδή υπάρχει το τυχαίο, παρά μάλλον επειδή αποτελεί ένα Μη Είναι, ένα απλό φαινόμενο, επειδή το Είναι του δεν συνιστά αληθινή πραγματικότητα, υπάρχει η απόλυτη αναγκαιότητα: αυτή αποτελεί το Είναι του και την αλήθεια του» (II, 464).

62. Ο Θεός-ήλιος των Ασσυρίων και Φοινίκων, στον οποίο προσφέρονταν ανθρωποθυσίες.

63. Αντικρούοντας την οντολογική απόδειξη τής ύπαρξης Θεού (σύμφωνα

με την οποία η έννοια ενός τέλειου όντος συνεπάγεται και την ύπαρξή του, αφού στους αναγκαίους προσδιορισμούς τής τελειότητας συμπεριλαμβάνεται και η ύπαρξη) ο Kant χώρισε το επίπεδο τής νόησης από το επίπεδο τού Είναι και τόνισε, ότι η νοητική παράσταση ενός όντος δεν σημαίνει τίποτε για την πραγματικότητά του, το ίδιο όπως εκατό φανταστικά τάλληρα δεν μπορούν ν' αντικαταστήσουν εκατό πραγματικά, μολονότι φανταστικά και πραγματικά τάλληρα έχουν τα ίδια γνωρίσματα και μπορούν να περιγραφούν με τον ίδιο τρόπο (Kritik der reinen Vernunft A 599/B 627). Ο Marx δεν δέχεται βέβαια την οντολογική απόδειξη, παράλληλα όμως δεν δέχεται και το επιχείρημα τού Kant εναντίον της, το οποίο, ωστόσο, το παρουσιάζει εσφαλμένα. Γιατί λέει ότι τα εκατό φανταστικά τάλληρα ισοδυναμούν —στην κοινωνική πράξη τουλάχιστο— με τα εκατό πραγματικά από την στιγμή που κανείς πιστεύει στην πραγματικότητά τους, ενώ σκοπός τού Kant είναι ακριβώς η διαστολή τής προσωπικής εντύπωσης ή πίστης από την αντικειμενική πραγματικότητα. Ίσως ο Marx ενθαρρύνεται στην κριτική τής καντιανής παρομοίωσης από την κριτική που τής είχε ασκήσει ήδη ο Hegel, Wissenschaft der Logik, I, 88 κε. Ωστόσο η έννοια και η πρόθεση τής κριτικής τού Hegel είναι πολύ διαφορετικές.

63α. Οι Βένδοι (Wenden) ήσαν σλαβική φυλή εγκατεστημένη στην Σαξονία, κοντά στον Έλβα. Την ονομασία τους αυτή την οφείλουν στους Ρωμαίους (η λατινική της μορφή είναι: Venedi).

64. Αναπτύσσοντας την οργανική σύνδεση τού σκεπτικισμού με την σφαίρα των φαινομένων και των επιφάσεων κι αποδίδοντας σ' αυτήν την πνευματική του αδυναμία ο Marx προφανώς έχει υπόψη του όσα γράφει ο Hegel, Wissenschaft der Logik, II, 20.

65. Gulielmus Xylander ήταν το μεταγλωττισμένο στα ελληνικά —σύμφωνα με τις συνθήκες των ανθρωπιστών τής εποχής— όνομα τού Γερμανού καθηγητή τής ελληνικής γλώσσας στο Πανεπιστήμιο τής Heidelberg Wilhelm Holtzmann (1532-1576). Εκτός από τον Πλούταρχο εξέδωσε και μετέφρασε στα λατινικά τον Στράβωνα και άλλους Έλληνες συγγραφείς.

66. Η διαφορά (Differenz, αλλά και Unterschied) νοείται εδώ με την φιλοσοφική σημασία της, δηλ. ως το αντίθετο τής ταυτότητας (Identität). Αν η ταυτότητα (ανεξάρτητα από την φτώχεια ή τον πλούτο τού περιεχομένου της) είναι κατάσταση ισοροπίας και γαλήνης, η διαφορά σημαίνει την ανατροπή τής τελευταίας. Έτσι, αν η υγεία κι η έλλειψη πόνων είναι ταυτότητα, ο πόνος κι η αρρώστεια είναι διαφορά (αυτό λέγεται ρητά στο τρίτο τετράδιο, βλ. σ' αυτόν τον τόμο σ. 213). Για την διαλεκτική ταυτότητας και διαφοράς πρβλ. Hegel, Wissenschaft der Logik, II, 35 κε.

67. Η διαπίστωση γίνεται ήδη από τον Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II, 281.

68. Η βαθμιαία, δηλ. διαμέσου των Ελεατών και τού Αναξαγόρα, μετάπτωση τής φιλοσοφίας από τον στοχασμό πάνω στην ουσία στον στοχασμό

πάνω στο υποκείμενο και η συνεπούμενη επικράτηση τής υποκειμενικότητας στην σοφιστική και στον Σωκράτη, αποτελεί, καθώς είναι γνωστό, το Leitmotiv στην εγελιανή ανάλυση τής προπλατωνικής εξέλιξης τής φιλοσοφίας. Βλ. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II, ιδ. 282/3, 286/7, 517 κε, 559 κε κτλ. Ο Marx ακολουθεί πιστά τον Hegel στις σελίδες αυτού τού τετραδίου.

69. Δεν μπόρεσα να βρω ποιός σύγχρονος τού Marx έκανε την σύγκριση, για την οποία γίνεται εδώ λόγος.

70. Όπως αναφέρει ο βιογράφος του Abraham von Franckenberg (1593-1652), ο Jacob Böhme, ο Γερμανός μυστικιστής θεόσοφος και φιλόσοφος (1575-1624), συνήθιζε να γράφει τούς στίχους αυτούς στα λευκώματα των φίλων του. Ο Marx τούς παραθέτει προφανώς από το έργο τού L. Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie (βλ. πίνακα αναφερομένων έργων), όπου βρίσκονται στην σ. 161. Στο κείμενο τού Feuerbach οι λέξεις «χρόνος» κι «αιωνιότητα» στους δυο πρώτους στίχους έχουν την αντίστροφη σειρά απ' ό,τι στο κείμενο τού Marx: η παράθεση έγινε από μνήμης, καθώς φαίνεται.

71. Πρβλ. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 82 κε.

72. Ήδη ο Hegel θεωρούσε ως μειονέκτημα τής πλατωνικής φιλοσοφίας την δυαρχία τής ή, σύμφωνα με την έκφρασή του, το ότι δεν ταύτιζε την ουσία των πραγμάτων με την ουσία τού Θεού· βλ. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II, 88.

73. Η φράση είναι παρμένη από την Ethica τού Spinoza, V, Prop. XLII.

74. Ομοιομέρεια είναι η σύσταση τού κάθε πράγματος από απειρία όμοιων μερών και, κατά συνεκδοχή, το ίδιο αυτό (το όμοιο προς άλλα) μέρος ως φορέας ορισμένης μορφής. Επειδή, ωστόσο, σύμφωνα με τον Αναξαγόρα, το ον δεν μπορεί να προέρχεται από το μη ον και επειδή η παρατήρηση δείχνει, ότι όχι μόνο όμοια πράγματα προέρχονται από όμοια, αλλά και (εξωτερικά) ανόμοια από ανόμοια (π.χ. κρέας και αίμα από τροφή), η αρχή τής ομοιομέρειας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι τα πάντα υπάρχουν μέσα στα πάντα. Ο όρος «ομοιομέρεια» δεν απαντάται στα γνωστά μας αποσπάσματα τού Αναξαγόρα· παραδίδεται και αναλύεται από τον Αριστοτέλη, βλ. ιδ. Φυσ. Γ 4, 203a 19 κε.

75. De rerum natura, I, v. 847-848.

76. οπ. παρ., v. 873.

77. Η έννοια των δύο προτάσεων μετά την άνω τελεία είναι ασαφής. Ίσως ο Marx χρησιμοποιεί μεταφορικά την έκφραση «χτύπος τής καρδιάς» για να υποδηλώσει το ίδιο που αμέσως παραπάνω ονόμασε πνευματική ύπαρξη. Με την προϋπόθεση αυτή θα μπορούσαμε να επιχειρήσουμε την εξής ερμηνεία: η πνευματική ύπαρξη (ο χτύπος τής καρδιάς) είναι το στοιχείο, τού

οποίου η αφύπνιση κι ενδυνάμωση προκαλεί την διαφορά (βλ. παραπ. σημ. 66), δηλ. την κατάλυση τής παλιάς ταυτότητας, όπως αυτή εκφραζόταν στην φιλοσοφική-συστηματική ολότητα· ο τρόπος, όμως, με τον οποίο ενεργοποιείται η διαφορά (με την έννοια τούτη) είναι συγκεκριμένος, δεν καταστρέφει δηλ. τα στοιχεία που διαχωρίζονται εδώ, παρά κάνει το καθένα τους ένα ολόκληρο οργανισμό. Αν δεχτούμε την ερμηνεία αυτή, η μετάβαση στην επόμενη πρόταση γίνεται αβίαστα.

77α. Ο Marx φαίνεται εδώ να παραφράζει τον Feuerbach, που στα 1839 έγραφε ότι, αν η εγγεληνή φιλοσοφία ήταν πράγματι «η απόλυτη πραγματικότητα τής ιδέας τής φιλοσοφίας, τότε το σταμάτημα τού Λόγου μέσα στην εγγεληνή φιλοσοφία θάπρεπε νάχει ως συνέπεια το σταμάτημα τού χρόνου», Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, όπ. παρ. (σημ. 33 τής εισαγωγής), 83.

78. Βλ. Hegel, Wissenschaft der Logik, I, 387 κε.

79. Βλ. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II, 624 κε.

79α. Ο Ferdinand Christian Baur (1792-1860) ήταν θεολόγος κι ιστορικός τής Εκκλησίας, καθηγητής στο Tübingen.

80. Βλ. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II, 578 κε.

81. Ο Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) ήταν συγγραφέας κι εκδότης στο Βερολίνο. Φιλοσοφικά εκπροσωπούσε ένα μετριοπαθή Διαφωτισμό, που ανήκε στην κατεύθυνση τής λεγόμενης εκλαϊκευμένης φιλοσοφίας (Popularphilosophie) και συνοψιζόταν σε ορισμένες αλήθειες τού κοινού νού, τον οποίο εδώ ειρωνεύεται ο Marx.

82. Enzyklopädie, § 552.

83. Παρόμοια αποτιμά το φιλοσοφικό ήθος τού Πλάτωνα ο Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II, 28/9.

84. Δεν υπάρχει πραγματεία τού Αριστοτέλη με αυτόν τον τίτλο. Ίσως η περικοπή, που έχει εδώ κατά νου ο Marx, να είναι από το Περί ζώων μορίων I, 5 = 645a 5-6.

85. Μια τέτοια άμεση ταύτιση κενολογίας και μυθολογίας δεν υπάρχει στον Αριστοτέλη. Ίσως ο Marx να εννοεί μια περικοπή των Μετά τα Φυσικά (991a 21), όπου ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί το ρήμα «κενολογείν» (παράλληλα με την έκφραση «μεταφοράς λέγειν ποιητικώς») αναφερόμενος στην πλατωνική θεωρία τής μέθεξης.

86. Phänomenologie des Geistes (Vorrede), 22. Η φράση τού Hegel στρέφεται εναντίον τής φιλοσοφίας τής ταυτότητας (Identitätsphilosophie) τού Schelling, η οποία κατά την γνώμη του εκμηδενίζει όλες τις ατομικές διαφορές ανάμεσα στα πράγματα.

87. Την έκφραση «θετική ερμηνεία τού Απολύτου» (positive Auslegung

des Absoluten) χρησιμοποιεί κι επεξηγεί ήδη ο Hegel, Wissenschaft der Logik, II, 187 κε.

88. Η ποιητική διάθεση τής στιγμής προφανώς παρασύρει εδώ τον Marx στην διατύπωση εικόνων και μεταφορών αταίριαστων μεταξύ τους.

89. Η έκδοση, στην οποία αναφέρεται ο Marx, μνημονεύεται στον πίνακα των αναφερομένων έργων. Η γνώμη τού Hegel για την φυσική φιλοσοφία τού Επικούρου βρίσκεται στις Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II, 356 κε.

89α. Ο πατέρας τού Marx, Heinrich Marx (1777-1838), ήταν δικηγόρος και νομικός σύμβουλος στο Trier. Λεπτομέρειες για την οικογενειακή κατάσταση τού Marx δίνει ο H. Monz, Die soziale Lage der elterlichen Familie von Karl Marx στον τόμο: Karl Marx 1818-1968. Neue Studien zu Person und Lehre, Mainz 1968, 67-129.

90. Η Jenny von Westphalen (1814-1881) ήταν κόρη τού Ludwig von Westphalen (βλ. παραπ. σημ. 1) και από τα 1843 σύζυγος τού Marx.

91. Στην γερμανική γλώσσα η ποιητική δραστηριότητα (Dichten) εκφράζεται με την ίδια λέξη όπως κι η πράξη τής συμπύκνωσης. Έτσι ο Marx αντιτάσσει εδώ, χρησιμοποιώντας ένα λογοπαίγνιο, την χαλαρή και πλατυαστική έκφραση στην ποίηση.

92. Ο Johann Gottlieb Heineccius (1681-1741) ήταν νομομαθής, συγγραφέας διάφορων διδακτικών έργων και συμπιλημάτων. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

93. Ο Anton Friedrich Justus Thibaut (1772-1840) ήταν νομομαθής, ειδικευμένος στο αστικό δίκαιο, αλλά και ιστορικός τού ρωμαϊκού δικαίου. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

94. Η εργασία δεν σώζεται.

95. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

96. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων. Ο Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) ήταν ιστορικός τού δικαίου, κύριος εκπρόσωπος τής λεγόμενης ιστορικής σχολής τού δικαίου.

97. Πρβλ. την ταξινόμηση των συμβάσεων που επιχειρεί ο Kant στις Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, § 31 = Akademie-Ausgabe, VI, 285/6.

98. Το θεμελιώδες αισθητικό έργο τού Lessing, αφιερωμένο στο πρόβλημα των σχέσεων γλυπτικής και ζωγραφικής.

99. Ο Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819) ήταν καθηγητής τής φιλοσοφίας και τής αισθητικής στα πανεπιστήμια τής Φρανκφούρτης ('Οντερ) και τού Βερολίνου. Εκπρόσωπος μιας μυστικιστικής αισθητικής. Ο «Erwin» είναι το βασικό του έργο.

100. Πρβλ. παραπ. σημ. 28.

101. Ο Heinrich Luden (1780-1847) ήταν ιστορικός φιλελεύθερης πολιτικής κατεύθυνσης, καθηγητής στο πανεπιστήμιο τής Ιένας. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

102. Ο Ernst Ferdinand Klein (1743-1810) ήταν νομικός ασχολούμενος ιδιαίτερα με το αστικό και ποινικό δίκαιο. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

103. Τα έργα σώζονται και δημοσιεύονται στον πρώτο τόμο τής MEGA₁.

104. Στίχος τού Heine από τον κύκλο ποιημάτων Die Nordsee (Η Βόρεια Θάλασσα), 1ος κύκλος, Frieden (Ειρήνη).

105. Ο Johann Paul Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833) ήταν ποινικολόγος με φιλελεύθερες τάσεις, πατέρας τού Ludwig Feuerbach. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

106. Ο Karl Ludwig Wilhelm von Grolmann (1775-1829) ήταν πολιτικός και νομικός ειδικευμένος στο αστικό και ποινικό δίκαιο. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

107. Ο Andreas Wilhelm Cramer (1760-1833) ήταν νομικός και φιλόλογος, καθηγητής και βιβλιοθηκάριος στο Κίελο. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

108. Ο Johann Nepomuk von Wening-Ingenheim (1790-1831) ήταν νομικός, καθηγητής στα πανεπιστήμια τού Landshut και τού Μονάχου. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

109. Ο Christian Friedrich Mühlenbruch (1785-1843) ήταν νομικός, συγγραφέας εγχειριδίων κ.ά. νομικών εργασιών. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

110. Ο Wolfgang Adam Lauterbach (1618-1678) ήταν νομομαθής κι ιστορικός τού δικαίου, εκδότης ενός πολύχρηστου συμπιλήματος και σχολίων πάνω σ' αυτό. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

111. Ο Γρατιανός ήταν Ιταλός μοναχός που έζησε στον 12ο αι. Η συλλογή των κανόνων τού εκκλησιαστικού δικαίου, την οποία συμπίλησε γύρω στα 1140, απετέλεσε από τα 1499 το πρώτο μέρος τού Corpus iuris canonici. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

112. Ο Ιταλός νομικός Giovanni Paolo Lancelotti (1511-1591) έμεινε στην ιστορία ως συντάκτης κι εκδότης των Institutiones iuri canonici. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

113. Ο Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) ανήκε στους θεολόγους που υπερασπίστηκαν μιαν αναμόρφωση τής θρησκείας σύμφωνη με τις αρχές τού Διαφωτισμού. Βλ. τον πίνακα των αναφερομένων έργων.

114. Capitularia είναι μια σειρά νομοθετικών και διοικητικών διαταγμάτων των Φράγκων βασιλέων, που ονομάζονται έτσι γιατί είναι διαιρεμένα σε κεφάλαια (capitula).

115. Ο Adolf Rutenberg (1808-1869) άρχισε ως νεοεγελιανός κι αφού έγινε ένα διάστημα συντάκτης τής Rheinische Zeitung (μαζί με τον Marx) πέρασε βαθμηδόν στον πολιτικό φιλελευθερισμό.

116. Ο Adelbert von Chamisso (1781-1838) ανήκε στους ρομαντικούς ποιητές τής φιλελεύθερης πολιτικής κατεύθυνσης. Κάτω από την διεύθυνσή του εκδόθηκε ο Deutscher Musenalmanach für das Jahr 1838, ένα είδος φιλολογικού ημερολογίου, στο οποίο ο Marx αποπειράθηκε να δημοσιεύσει συνεργασία.

117. Πρόκειται για το σχέδιο έκδοσης ενός περιοδικού με αντικείμενο την θεατρική κριτική.

118. Ο Bruno Bauer (1809-1882) ήταν φιλόσοφος και θρησκευολόγος, από τούς επικεφαλής των νεοεγελιανών. Ο Marx διατηρούσε στενές πνευματικές και προσωπικές σχέσεις μαζί του την εποχή τής συγγραφής τής διατριβής του. Οι σχέσεις αυτές ψυχράθηκαν και διακόπηκαν στα αμέσως επόμενα χρόνια, όταν ο Marx χάραξε τον δικό του φιλοσοφικό και πολιτικό δρόμο, υποβάλλοντας συνάμα σε οξεία κριτική τη νεοεγελιανή τοποθέτηση απέναντι σε θεμελιώδη προβλήματα. Ο Bauer έγινε, ιδιαίτερα μετά τα 1866, υποστηρικτής τού φιλελευθερισμού, αλλά και τής εθνικοενωτικής πολιτικής τού Bismarck.

119. Ο Gustav Friedrich Gärtner ήταν καθηγητής τού δημοσίου και διεθνούς δικαίου στο πανεπιστήμιο τής Βόννης. Πέθανε στα 1841.

120. Άρρωστος νεαρός αδελφός τού Marx, που πέθανε την ίδια χρονιά σε ηλικία έντεκα ετών.

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΑΡΧΑΙΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΦΡΑΣΕΩΝ ΚΑΙ ΧΩΡΙΩΝ

α. Ορατό παράδειγμα.

αα. Κατ' εξοχή.

αβ. Φιλολογικό είδος.

β. Ασεβής δεν είναι όποιος καταργεί τούς θεούς τού πλήθους, παρά όποιος τις δοξασίες τού πλήθους τις αποδίδει στους θεούς.

γ. Μ' ένα λόγο, είμαι εχθρός όλων των θεών.

δ. Μάθε το καλά, δεν πρόκειται ν' ανταλλάξω την μαύρη μου ζωή με την υπηρεσία την δική σου. Γιατί κάλλιο μού φαίνεται να υπηρετώ τούτη την πέτρα παρά νάμαι πιστός αγγελιαφόρος τού πατέρα Δία.

ε. Γύρω από τις προσφιλείς αντιλήψεις των φιλοσόφων (= Περί τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοι φυσικῶν δογμάτων βιβλία ε').

στ. Σχετικά με το ότι δεν είναι δυνατό να ζήσει κανείς ευχάριστα ακολουθώντας τον Επίκουρο (= "Ότι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον).

ζ. Από τον μεγάλο τούτον άνδρα (τον Δημόκριτο) δεν γνωρίζουμε σχεδόν τίποτε άλλο εκτός από ό,τι δανείστηκε απ' αυτόν ο Επίκουρος, που δεν ήταν κι ικανός να διαλέξει πάντοτε το καλύτερο.

η. Ευαγγελική προπαρασκευή. Βλ. πίνακα αναφερομένων έργων.

θ. Φυσικά ζητήματα (προβλήματα).

ι. Από μίαν εσωτερική αρχή.

ια. Πριν απ' αυτόν (τον Επίκουρο) ως προς τα άτομα δεν είχε γίνει αποδεκτή παρά μόνο η κίνηση εξαιτίας τού βάρους και η κίνηση εξαιτίας τού αποπαλού... Ο Επίκουρος δέχτηκε ότι ακόμα και καταμεσίς στο κενό τα άτομα απέκλιναν λίγο από την ευθεία γραμμή, κι από δω προερχόταν η ελευθερία, έλεγε... Ας παρατηρήσουμε εν παρόδω ότι αυτό δεν στάθηκε το μόνο κίνητρο που τον ώθησε να εφεύρει αυτήν την αποκλίνουσα κίνηση· την

χρησιμοποίησε επιπλέον για να εξηγήσει και την συνάντηση των ατόμων. Γιατί έβλεπε καθαρά ότι, υποθέτοντας πως όλα τους κινούνται ισοταχώς κι ευθύγραμμα από πάνω προς τα κάτω, δεν θα μπορούσε ποτέ να εξηγήσει το ότι μπόρεσαν να συναντηθούν, οπότε η δημιουργία του κόσμου θα ήταν αδύνατη. Έπρεπε λοιπόν... ν' αποκλίνουν από την ευθεία γραμμή.

ιβ. Για την φύση των θεών.

ιγ. Τα δεσμά τής ειμαρμένης.

ιδ. Ούτε σε ορισμένη περιοχή του χώρου ούτε σε ορισμένο χρόνο.

ιε. Νόμος τού ατόμου.

ιστ. Άγραφο πινάκιο.

ιζ. Περί γενέσεως και φθορᾶς.

ιβ. Περί ούρανοῦ.

ιβ. Μιλώντας ως απόλυτος κάτοχος τού θέματος.

κ. Μ' αυτόν τον τρόπο όμως ο Επίκουρος υποστήριζε την λεπτότητα ατόμων απίστευτης μικρότητας, αφού έλεγε, καταπώς αναφέρει ο Λαέρτιος Χ, 44, ότι δεν έχουν κανένα μέγεθος.

κα. Ότι π.χ. το παν συνίσταται από σώματα η από ασώματα φύση ή ότι υπάρχουν άτομα στοιχεία κι όλα τα παρόμοια.

κβ. Το παν είναι σώμα... αν δεν υπήρχε ό,τι ονομάζουμε κενό, χώρο και ασώματη φύση. Άλλα από τα σώματα είναι συμφύρματα [ατόμων] και τ' άλλα είναι εκείνα, από τα οποία έχουν γίνει τα συμφύρματα. Τούτα τα τελευταία είναι αδιαίρετα και αμετάβλητα... Έτσι οι αρχές αναγκαία είναι αδιαίρετες ενσώματες φύσεις.

κγ. Ο Επίκουρος [λέει ότι] τα πρώτα (σώματα) είναι απλά, όμως όσα συντίθενται απ' αυτά έχουν όλα βάρος.

κδ. Όταν ο αθάνατος θάνατος αρπάζει την θνητή ζωή.

κε. Συμβεβηκός (με την αριστοτελική έννοια).

κστ. Για να παρατηρώ τον ήλιο, την σελήνη και τον ουρανό.

κζ. Το να τρέχεις πάντα, το διηνεκές τρέξιμο.

κη. Κατά την μεριά τής δύσης έχει σταθεί στηρίζοντας με τούς δυο του ώμους την κολόνα τού ουρανού και τής γής.

κθ. Πράγματι, εμπράγματα.

λ. Όταν η ανθρώπινη ζωή μπροστά στα μάτια μας ήταν επαίσχυντα πεσμένη

Καταγής, γονατισμένη κάτω απ' το βάρος τής θρησκείας,

Που ξεπρόβαλλε το κεφάλι της μέσα απ' τα ουράνια ύψη

Και με όψη τρομερή φοβέριζε πάνω απ' τα κεφάλια τους τούς ανθρώπους:

Τότε πρώτος ένας Έλληνας ενάντια της να σηκώσει

Την θνητή του ματιά τόλμησε, και πρώτος να τής σταθεί ενάντια·
 Τούτον δεν τον τρόμαξε ούτε ο μύθος των θεών, ούτε οι αστραπές,
 Ούτε ο ουρανός με τον απειλητικό του κρότο...

Έτσι, αντίθετα τώρα, η θρησεία στα πόδια μας υποταγμένη
 Κείτεται, κι εμάς η νίκη μάς σηκώνει στα ουράνια.

λ.α. Τού πλήθους και των ανοήτων.

λα.α. Των έντιμων και νουνεχών.

λβ. Όλους, πρέπει να πω.

λγ. Στους πολλούς, που δε νιώθουν φόβο για τα όσα σχετίζονται με τον Άδη, η συνυφασμένη με τούς μύθους ελπίδα τής αιωνιότητας και ο πόθος τής ύπαρξης, όντας ο πιο παλιός και μεγάλος απ' όλες τις αγάπες, ξεπερνά με την ηδονή και το αίσθημα τής ευτυχίας τον παιδικόν εκείνο φόβο... Ή, όταν κάποιος χάνουν τα παιδιά, την γυναίκα και τούς φίλους, προτιμούν να βρίσκονται κάπου [αυτά τα πρόσωπα] και να συνεχίζουν να υπάρχουν δυστυχώντας, παρά νάχουν ολότελα αφανιστεί, εξαλειφθεί κι εκμηδενιστεί. Καί μ' ευχαρίστηση ακούν λόγια, όπως ότι ο πεθαμένος αποδημεί κι αλλάζει κατοικία, καθώς κι όσα υποδηλώνουν ότι ο θάνατος είναι μεταβολή κι όχι εκμηδένιση τής ψυχής... ενώ ταράζονται ακούγοντας εκφράσεις όπως: χάθηκε, αφανίστηκε, δεν υπάρχει... και τούς κόβουν στ' αλήθεια την ζωή όσοι τούς λένε ότι μια φορά γεννηθήκαμε άνθρωποι και δεύτερη φορά είναι αδύνατο... Γιατί αποτιμώντας το παρόν ως κάτι μικρό ή μάλλον ως κάτι μηδαμινό απέναντι στην αιωνιότητα, το αφήνουν να περνά δίχως να το απολαμβάνουν, αδιαφορώντας για την αρετή και τα [καλά] έργα, χάνοντας όλο τους το κουράγιο και περιφρονώντας τον εαυτό τους ως εφήμερο, αβέβαιο και γεννημένο για το τίποτε. Γιατί η έλλειψη αίσθησης, η διάλυση τού οργανισμού και το γεγονός, πως ό,τι δεν έχει αίσθηση δεν μάς ενδιαφέρει κιόλας, δεν αναιρούν το δέος τού θανάτου, παρά το επαυξάνουν, μοιάζοντας να το στηρίζουν με αποδείξεις. Γιατί ακριβώς αυτό φοβάται η φύση... δηλ. την διάλυση τής ψυχής σε κάτι που δεν σκέφτεται ούτε αισθάνεται· κι όταν ο Επίκουρος παρουσιάζει την διάλυση αυτή ως διασπορά σε κενό και σε άτομα, αφαιρεί ακόμη πιο πολύ την ελπίδα τής αφθαρσίας· και μπορώ σχεδόν με απόλυτη σιγουριά να ισχυριστώ ότι όλοι και όλες, για χάρη τής ελπίδας τούτης, θα ήσαν διατεθειμένοι να δαγκώνονται από τον Κέρβερο και να κουβαλούν νερό για το πιθάρι των Δαναίδων αρκεί μονάχα να παραμένουν στην ύπαρξη και να μην αφανιστούν.

λδ. Βιογραφία, βιοπορεία.

λε. Οπίσθια.

λστ. Σκοπιά.

λζ. Φιλοσοφικά Γράμματα για τον Δογματισμό και τον Κριτικισμό, στα Φιλοσοφικά Έργα... Γράμμα II.

λη. Για το Εγώ ως αρχή τής Φιλοσοφίας.

ληα. Βλ. το πρώτο μέρος τής διατριβής, τρίτο κεφάλαιο, σημ. 23.

ληβ. 'Η, καθώς εικάζουν μερικοί, πιστεύοντας ότι τούτο είναι [απλή] συγκάλυψη τής αμορφωσιάς τους. Γιατί σε πολλά πράγματα ο Επίκουρος συλλαμβάνεται αμαθής' αλλά ούτε και στις κοινές ομιλίες εκφράζεται με ακρίβεια.

λθ. Ενώ οι οπαδοί τού Πύρρωνα [δεν απέριπταν την επιστήμη] ούτε επειδή αυτή τάχα δεν συμβάλλει τίποτε στην σοφία (τέτοιος ισχυρισμός θα ήταν δογματικός) ούτε επειδή είναι οι ίδιοι αμόρφωτοι..., απέναντι στις επιμέρους επιστήμες είχαν την ίδια τοποθέτηση όπως κι απέναντι σ' ολόκληρη την φιλοσοφία.

μ. Ο ισχυρισμός συμφωνεί.

μα. Ολόκληρο το σύστημά του.

μβ. Γιατί ακριβώς όπως ήρθαν σ' αυτήν [την φιλοσοφία] με τον πόθο να βρουν την αλήθεια, όμως υιοθέτησαν την στάση τής αποχής από κρίσεις, σαν σκόνταψαν σε μιαν υφή των πραγμάτων ανώμαλη κι ίση σε δυσκολίες με μια [αμφίροπη] μάχη, έτσι και όταν ρίχτηκαν στις επιμέρους επιστήμες, για να τις κατακτήσουν ζητώντας να μάθουν ό,τι αληθινό υπήρχε και σ' αυτές, δεν απέκρυψαν ότι βρήκαν [κι εδώ] τις ίδιες απορίες.

μβα. Βιβλίο, κεφάλαιο.

μγ. Ίσως όμως και να επαρκούν προς αντίκρουση των αιτιολογιών οι πέντε τρόποι τής αποχής [από κρίσεις]. Γιατί είτε κάποιος θα αναφέρει μιαν αιτία σύμφωνη με όλες τις φιλοσοφικές σχολές, με τον σκεπτικισμό και με τα φαινόμενα, είτε όχι. Κι ίσως δεν είναι δυνατό να δοθεί αιτία που να συμφωνεί μ' όλα τα παραπάνω.

μδ. Γιατί υπάρχουν διαφωνίες τόσο ως προς τα φαινόμενα όσο και ως προς όλα, όσα δεν φαίνονται' αν όμως [η προτεινόμενη αιτία] διαφωνεί [με το φαινόμενο], τότε θα ζητηθεί και αυτής [τής αιτίας] η αιτία.

με. Κι αν δέχεται ως αιτία μιας φαινόμενης αιτίας μιαν [επίσης] φαινόμενη ή μιαν άδηλη [ως αιτία] μιας άδηλης, τότε θα παλινδρομεί επ' άπειρο.
μεα. Ελιγμός.

μστ. Αν όμως σταματήσει κάπου, ή θα πει ότι, με βάση τις προϋποθέσεις πούγιναν δεκτές, η αιτία ισχύει, οπότε θα εισαγάγει το λεγόμενο σε σχέση με κάτι τι [δηλ. το σχετικό επιχείρημα] ανακτώντας το λεγόμενο σε σχέση με την φύση των πραγμάτων [δηλ. το απόλυτο επιχείρημα]...

μζ. ... ή θα δεχτεί κάτι εξ υποθέσεως, οπότε θα τον εμποδίσουμε να προχωρήσει.

μζα. Ο Πλούταρχος στην έκδοση τού Γ. Ξυλάνδρου.

μη. (Οι Επικούρειοι) νομίζουν ότι το αγαθό έχει να κάμει με την κοιλιά και όλους τούς άλλους πόρους τής σάρκας, από τούς οποίους μπαίνει ηδονή και μη πόνος, κι ότι όσα καλά και σοφά πράγματα εφευρέθηκαν έγιναν

για χάρη τῆς συναφούς με την κοιλιά ἡδονῆς και τῆς καλῆς ἐλπίδας σχετικὰ με την ἀπόκτησή της.

μβ. Ελάχιστα.

ν. Ἡδονή, ἡδονή τοῦ πνεύματος.

να. Ο Ἐπίκουρος λέει ὅτι ο σοφός, ὅταν ἀσθενεῖ συχνά, γελά με τις υπερβολές τῆς σωματικῆς ἀρρώστειας. Για ὅποιους λοιπόν οι σωματικοὶ πόνοι εἶναι τόσο ἀσήμαντοι κι ευκολοσήκωτοι, πῶς θα βρισκόταν κάτι τι σημαντικό στις ἡδονές;

ναα. Μη ον.

νβ. Γιατί οι ιδέες εἶναι σχεδόν ἴσες ἢ ὀχι λιγότερες ὡς προς τον ἀριθμὸ ἀπὸ τα πράγματα ἐκεῖνα, των ὁποίων τις αἰτίες ἀναζητώντας και παίρνοντάς τα ὡς ἀφετηρία ἔφτασαν μερικοὶ ἴσαμε τις ιδέες.

νγ. Ἀκόμα κι ἀν ὑπάρχουν οι ιδέες, ὁμως δεν γεννιούνται τα ὅσα μετέχουν σ' αὐτές, ἀν δεν ὑπάρχει ἐκεῖνο που θα δώσει την κίνηση.

νδ. Στον «Φαίδωνα» λέγεται ὅτι αἰτίες τόσο τοῦ εἶναι ὅσο και τοῦ γίνεσθαι εἶναι οι ιδέες (Βλ. νγ για την συνέχεια).

νε. Επιπλέον οι ιδέες δεν εἶναι μονάχα τα ἀρχέτυπα των αἰσθητῶν πραγμάτων, ἀλλὰ και των ἰδίων των ιδεῶν, ὅπως π.χ. το γένος, ὡς γένος ιδεῶν· ἔτσι το ἴδιο πράγμα θα ἦταν ἀρχέτυπο και ἔκτυπο ταυτόχρονα.

νστ. Πολλά βρήκαν με τρόπο καλὸ και θεῖο,

Κι ἀπὸ τα μύχια μέσα τῆς καρδιάς τους δώσαν ἀποκρίσεις

Πιο ἄγιες και πολὺ πιο σίγουρες ἀκόμα παρὰ

Ἡ Πυθία, που χρησιμοδοτεῖ ἀπὸ τον τρίποδα και την δάφνη τοῦ Φοῖβου

νζ. Ἀποτελέσματα, προϊόντα.

νη. Ἄγνωστη γῆ.

νθ. Ὑπέρτατο δίκαιο.

ξ. Λένε ὅτι ὅσοι ἀδικοῦν και παρανομοῦν ζοῦν ἀξιολύπητα και περιφοβα ὄλον τον καιρὸ· γιατί, ἀκόμα κι ἀν μποροῦν να κρυφτοῦν, ὁμως εἶναι ἀδύνατο να βρουν κάποια ἐγγύηση ὅτι θα κρύβονται ἐπ' ἄπειρο. Ἐτσι, ο φόβος τοῦ μέλλοντος, φωλιάζοντας ἀδιάκοπα μέσα τους, δεν τοὺς ἀφήνει να χαροῦν οὔτε και να ἐμπιστευοῦνται το παρόν. Τοὺς διέφυγε ὅτι αὐτὰ που εἶπαν στρέφονται κι ἐναντίον τους. Γιατί συχνά συμβαίνει νάναι το σῶμα γερὸ και υγιές, ὁμως εἶναι ἀδύνατο νάχουμε κάποια ἐγγύηση ὅτι θα παραμείνει ἔτσι. Εἶναι λοιπόν ἀναπόδραστο να ταράζεται και να στενοχωρεῖται κανεὶς ἀδιάκοπα ὡς προς το μέλλον ἀπ' ἀφορμὴ το σῶμα.

ξα. Ἀλλὰ σχετικὰ με την ἡδονὴ ο Ἐπίκουρος εἶπε περίπου ὅτι ἡ διδασκαλία τους, ἀν εἶναι εὐστοχη και ἐπιτυχημένη, ἀφαιρεῖ τον φόβο και την δεισιδαιμονία, ὁμως δεν δίνει ευφροσύνη και χαρὰ ἀπὸ τοὺς θεοὺς, παρὰ μὰς κάνει

—με την απουσία ταραχής και χαράς— να έχουμε μαζί τους την ίδια σχέση που έχουμε και με τα ψάρια τής υρκανικής θάλασσας, να μην περιμένουμε δηλ. από την πλευρά τους ούτε καλό ούτε κακό. Κι αν χρειάζεται να προστεθεί κάτι στα παραπάνω, μου φαίνεται ότι θα συγκρατήσω το εξής: πρώτο, ότι αντιστρατεύονται όσους πάνε να καταργήσουν τις λύπες, τα δάκρυα και τούς στεναγμούς για τον θάνατο των φίλων, και λένε ότι μια αλυπία που φθάνει ίσαμε την αναισθησία προέρχεται από ένα κακό ακόμα μεγαλύτερο, δηλ. από σκληρότητα ή άμετρη φιλοδοξία και τυφλή μανία. Γι' αυτό [, συνεχίζουν οι ίδιοι,] καλύτερα είναι να υφίστασαι μια δυστυχία και να πενθείς, και να κλαίνε τα μάτια σου και να λιώνεις, και γενικά να παθαίνεις και να δείχνεις όλα όσα παθαίνουν και δείχνουν μερικοί που περνάνε για άνθρωποι αισθαντικοί και φιλικοί. Γιατί αυτά τα είπε ο Επίκουρος και σε πολλά άλλα σημεία...

ξβ. Βλ. το παράρτημα τής διατριβής, σημ. 3.

ξγ. Όπ. παρ., σημ. 4.

ξδ. Όπ. παρ., σημ. 6.

ξε. Δημόσια συμπόσια και φαγοπότια.

ξστ. Βλ. το παράρτημα τής διατριβής, σημ. 7.

ξζ. Απραξία.

ξη. Βλ. το παράρτημα τής διατριβής, σημ. 8.

ξθ. Όστε (η ψυχή) θα χαρεί με το παραπάνω ακούγοντας την πάνσοφη και θεία τούτη διδασκαλία, ότι δηλ. γι' αυτήν το τέλος των δυστυχιών της είναι να χαθεί, να φθαρεί και να είναι μηδέν.

ο. Μαζί με την πίστη στην αθανασία συντρίβουν τις πιο γλυκές και μεγάλες ελπίδες των πολλών.

οα. Δεν αναιρεί, παρά προσάγει ως απόδειξη (πρβλ. λγ).

οβ. Τι να σκεφτούμε για τούς καλούς, που έζησαν όσια και δίκαια και που εκεί [στο Υπερπέραν] δεν περιμένουν κάτι κακό παρά τα πιο καλά και θεία πράγματα; Γιατί, πρώτα-πρώτα, όπως οι αθλητές δεν παίρνουν στεφάνι αν δεν αγωνιστούν, παρά αφού αγωνιστούν και νικήσουν, έτσι και όσοι πιστεύουν ότι οι καλοί παίρνουν το έπαθλο για την ζωή τους μετά την ζωή, μένουν προσηλωμένοι με τρόπο αξιοθαύμαστο στην αρετή, στηριζόμενοι στις παραπάνω ελπίδες, στις οποίες συγκαταλέγεται και ότι θα ιδούν να τιμωρούνται επάξια όσοι σ' αυτήν την ζωή είναι αλαζονικοί, επειδή έχουν πλούτο και δύναμη, και καταγελούν αστόχαστα τούς πιο ενάρτους. Κι επιπλέον, κανείς απ' όσους ορέγεται την αλήθεια και την θέα τού όντος, δεν χόρτασε αρκετά σε τούτη τη ζωή... έτσι θεωρώ τον θάνατο αγαθό μεγάλο και τέλειο, αφού η ψυχή θα ζήσει εκεί ζωή αληθινή, ενώ [εδώ] δεν ζει πραγματικά [σε εγρήγορση], παρά μέσα σε καταστάσεις παρόμοιες με το όνειρο.

ογ. Ο Κολώτης, Σατορνίνε, τον οποίο ο Επίκουρος συνήθιζε ν' αποκαλεί με τα υποκοριστικά Κολωτάρα και Κολωτάριο, έβγαλε ένα βιβλίο με τίτλο:

σχετικά με το ότι δεν είναι ούτε καν δυνατό να ζει κανείς σύμφωνα με τις διδασκαλίες των άλλων φιλοσόφων.

οδ. Βλ. το πρώτο μέρος τής διατριβής, πρώτο κεφάλαιο, σημ. 4.

οε. Όποιος λοιπόν ισχυρίζεται, ότι ο πολύς κόσμος ξεγελιέται παίρνοντας το ζεστό για ζεστό και το κρύο για κρύο, αυτός ξεγελιέται ο ίδιος, αν δεν θεωρεί [συνάμα] ως λογική συνέπεια των λεγομένων του το ότι τα πράγματα είναι εξίσου έτσι φτιαγμένα όσο κι αλλιώς.

οστ. Όστε στην πραγματικότητα για την κάθε ιδιότητα θα μπορούσε να ειπωθεί ότι δεν υπάρχει περισσότερο [από μίαν άλλη] παρά ότι δεν υπάρχει [διόλου]. Γιατί κάτι σαν κι αυτή υπάρχει για όσους έχουν την αντίστοιχη αντίληψη, ενώ δεν υπάρχει για όσους δεν την έχουν.

οζ. Δεν παραβλέπει τα αισθητά, όμως ισχυρίζεται ότι υπάρχουν τα νοητά.

ση. με τον αψύ

Θυρό της τάραξε την καρδιά μου η τρανή τής φήμης ελπίδα
 Και συνάμα φύτεψε στα στήθια μου την γλυκειά αγάπη
 Των Μουσών: απ' αυτήν τώρα κινημένος, με πνεύμα σφριγηλό
 Διαβαίνω τούς ξεμακρυσμένους των Πιερίδων τόπους, που κανενός
 προτύτερα

Πόδι δεν πάτησε: χαίρομαι να συναντώ ανέγγιχτες πηγές
 Και να αντλώ απ' αυτές: χαίρομαι να κόβω ολόδροσα λουλούδια
 Και να φτιάχνω απ' αυτά λαμπρό στεφάνι για την κεφαλή μου,
 Όθε οι Μούσες προτύτερα κανενός τούς κροτάφους δεν τύλιξαν.
 Γιατί πρώτα-πρώτα μιλώ για μεγάλα πράγματα, κι απ' τα σφιχτά
 Τής θρησκείας δεσμά πασχίζω να γλυτώσω τα πνεύματα·
 Κι έπειτα, επειδή για θέμα τόσο σκοτεινό τόσο φωτεινά φτιάχνω
 Τραγούδια, τα πάντα ποτίζοντας με την χάρη των Μουσών.

οθ. Η ευδαιμονία δεν είναι ανταμοιβή τής αρετής, παρά η αρετή η ίδια.

π. Τα αρχέγονα στοιχεία είναι ολότελα αδύναμα.

πα. Από αλλογενή [ξένα μεταξύ τους] σώματα.

παα. Τυφλή δύναμη.

πβ. Βλ. το δεύτερο μέρος τής διατριβής, τρίτο κεφ., σημ. 21.

πγ. Διπλή φύση.

πδ. Ανάγκη το καθένα τους να υπάρχει για τον εαυτό του και αμιγές.

πε. Γιατί όπου απλώνεται ο χώρος...

Εκεί δεν υπάρχει σώμα, κτλ.

πστ. Το χριστιανικό στοιχείο στον πλατωνισμό ή Σωκράτης και Χριστός. Τού...

πζ. Από την σκοπιά τής αιωνιότητας.

πη. Ελευθερία τού ανθρώπινου πνεύματος.

πθ. Φαίνεται πως οι Στωικοί συμφωνούν με τούς Περιπατητικούς στο πράγμα, ενώ διαφέρουν στα λόγια.

η. Είναι δυνατό να χωριστεί τούτο από τα άλλα, όμως είναι αδύνατο, στα θνητά όντα, να χωριστούν τα άλλα από τούτο.

4α. Δημόσιο δίκαιο.

4β. Ιδιωτικό δίκαιο.

4γ. Κοινωνία.

4δ. Μίσθωση.

4ε. Υπηρεσίες.

4στ. Εντολή.

4ζ. Χρήση πράγματος.

4η. Επικαρπία.

4θ. Οίκηση, δικαίωμα οίκησης.

ρ. Εγγύηση.

ρα. Διοίκηση αλλοτρίων.

ρβ. Δωρεά.

ργ. Υπόσχεση ευνοίας.

ρδ. Ανταλλαγή με την αυστηρή σημασία.

ρε. Ανταλλαγή.

ρστ. Δάνειο (τόκοι).

ρζ. Αγοραπωλησία.

ρη. Ενέχυρο.

ρθ. Χρησιδάνειο.

ρι. Παρακαταθήκη.

ρια. [Πέντε] βιβλία θλιβερών [επιστολών].

ριβ. Μόνος μου.

ριγ. Για την σημασία των λέξεων.

ριδ. Συμφωνία διαφωνούντων κανόνων.

ριε. Μαθήματα, διδασκαλία.

ριστ. Για τις πρόοδους των επιστημών.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΤΩΝ ΑΝΑΦΕΡΟΜΕΝΩΝ ΕΡΓΩΝ

(Όταν δεν είναι γνωστό ποιά έκδοση ενός έργου χρησιμοποίησε ο Marx σημειώνεται η χρονολογία τής εμφάνισής του ή απλώς ο τίτλος του).

1. ΕΛΛΗΝΕΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Αισχύλος: Προμηθεύς Δεσμώτης.

Αθήναιος: Δειπνοσοφισταί.

Αριστοτέλης: Opera, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831 κε.

—: De anima libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recogn. commentariis ill. Frider. Adolph. Trendelenburg, Jenae 1833.

—: De coelo.

—: Metaphysica.

—: Rhetorica.

—: De generatione animalium.

—: De generatione et corruptione = Commentarii Collegii Coimbricensis Societatis Jesu, in libros de generatione et corruptione Aristotelis Stagiritae.

—: Physica = Commentarii Collegii Coimbricensis Societatis Jesu, in octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae.

Διογένης Λαέρτιος: De clarorum philosophorum vitis, dogma-

tibus et apophthegmatibus libri decem. Liber decimus. Epicurus: βλ. Gassendi, P.: Animadversiones κτλ.

—: De vitis philosophorum libri X... Ed. ster., T. 1-2, Lipsiae, Tauchnitz 1833.

—: De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus liber decimus graece et latine separatim editus... a Carolo Nürnbergero, Norimbergae 1791, 2^a1808.

Επίκουρος: Fragmenta librorum II et XI de natura in voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta... latine versa... commentario illustrata Carolo Rosinio. Ex tomo II. voluminum Herculansium emendatius ed. suasque adnotationes adscripsit Io. Conradus Orellius, Lipsiae 1818.

—: Epicuri physica et meteorologica duabus epistolis eiusdem comprehensa. Graeca ad fidem librorum scriptorum et editorum emendavit atque interpretatus est Io. Gottl. Schneider, Lipsiae 1813. Πρβλ. Διογένης Λαέρτιος και Gassendi, P.

Ευσέβιος: Praeparatio evangelica... Franciscus Vigerus Rothomagensis... rec., Latine vertit, Notis ill.... Parisiis 1628.

Θεμιστιος, στα Scholia in Aristotelem (βλ. παρακ.).

Κλήμης Αλεξανδρεύς: Stromatum libri VIII = Opera graece et latine quae extant. Post accuratam D. V. Heinsii recensionem... facta est... Accedunt diversae lectiones... a Friderico Sylburgio collectae... Editio nova, juxta Parisinam anni 1641. Coloniae 1688.

Πλούταρχος: Commentarius Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta, docens και Adversus Colotem liber = Quae extant omnia, cum latina interpretatione Hermanni Crusarii, Gulielmi Xylandri... T. 2: Continens Moralia. Gulielmo Xylandro interprete. Francofurti 1599.

—: De animae procreatione e Timaeo = Varia scripta, quae

moralia vulgo vocantur... Ed. ster., T. 6, Lipsiae, Tauchnitz, 1815, 1820, 1829.

(Πλούταρχος): De placitis philosophorum libri V = Varia scripta, quae moralia vulgo vocantur... Ed. ster., T. 4, Lipsiae, Tauchnitz, 1815, 1820, 1829.

Σέξτος Εμπειρικός: Opera quae extant. Magno ingenii acumine scripti, Pyrrhoniarum hypotyposeon libri III. Quibus in tres philosophiae partes accerrime inquiritur. Henrico Stephano interprete: Adversus mathematicos, hoc est, eos qui disciplinas profitentur, libri X. Gentiano Herveto Aurelio interprete, graece nunc primum editi... Coloniae Allobrogum 1621.

Σιμπλίκιος: στα Scholia in Aristotelem (βλ. παρακ.).

Στοβαίος, Ιωάννης: Sententiae, ex thesauris graecorum delectae... Huic editioni ac... Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo... Aureliae Allobrogum 1609.

Scholia in Aristotelem. Collegit Christianus Ang. Brandis = Opera, ed. Academia Regia Borussica, T. 4, Berolini 1836.

Φιλόπονος: στα Scholia in Aristotelem (βλ. παραπ.).

2. ΛΑΤΙΝΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Augustinus, Aurelius: Epistolae.

Cicero, Marcus Tullius: Opera philosophica ad exemplar Londinense edita. T. 1-4, Berolini 1745.

Lucretius (Titus Lucretius Carus): De rerum natura libri sex... Cum Richardi Benthleii animadversionibus Gilberti Wakefieldi praefationibus et commentariis integris caeterorumque... Ed... Henr. Car. Abr. Eichstädt. Vol. I, Lipsiae 1801.

Ovidius: Tristia.

Seneca, Lucius Annaeus: Opera, quae extant, integris Justi Lipsii, J. Fred. Gronovii, et selectis variorum comm. illustrata. Accedunt Liberti Fromondi... notae et emendationes. T. 1-2, Amstelodami 1672.

Tacitus: Germania.

3. ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΟΙ ΚΑΙ ΝΕΟΤΕΡΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Baco, Franciscus: De dignitate et augmentis scientiarum, Londini 1623.

Baur, Ferdinand Christian: Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung, Tübingen 1837.

Bayle, Pierre: Dictionnaire historique et critique, I-IV, Rotterdam 1695-1697. (Η τρίτη έκδοση εμφανίστηκε στα 1720· η καλύτερη είναι εκείνη που επιμελήθηκε στα 1740 ο P. des Maiseaux).

Brucker, Jacob: Institutiones historiae philosophicae usui academicae iuventutis adornatae, Lipsiae 1747.

Capitularia regum Francorum = Monumenta Germaniae Historica. Legum T. 1-2, hg. v. Georg Heinrich Pertz, Hannover 1835-1837.

Cramer, Andreas Wilhelm: De verborum significatione tituli pandectarum et codicis cum variae lectionis apparatu, Kiliae 1811.

Feuerbach, Johann Paul Anselm: Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts, Giessen 1808.

—: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts, 2 Teile, Erfurt-Chemnitz 1799-1800.

Feuerbach, Ludwig: Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, Ansbach 1833.

- Fichte, Johann Gottlieb*: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 2 Teile, Jena-Leipzig 1796.
- Gärtner, Gustav Friedrich*: Über die Provinzial-Rechte. Sendschreiben an den Königl. Geheimen Justiz- und vortragenden Rath im hohen Justiz-Ministerium zu Berlin, Herrn A. W. Goetze, Berlin 1837.
- Gassendi, Petrus*: Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri, Lugduni 1649.
- Gratianus*: Concordia discordantium canonum (περιέχεται στις εκδόσεις τού Corpus iuri canonici).
- Grolmann, Karl von*: Grundsätze der Criminalrechts-Wissenschaft, Giessen 1825.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlin 1832 κε.
- Heineccius, Johann Gottlieb*: Elementa iuris civilis secundum ordinem Pandectarum, commoda auditoribus methodo adornata, Amstelodami 1728.
- Holbach, Paul-Henri-Dietrich, baron de*: Système de la nature Ou des loix du monde physique et du monde moral, 1-2, Londres 1770 (το έργο κυκλοφόρησε με το ψευδώνυμο: M. Mirabaud).
- Hume, David*: David Hume über die menschliche Natur, aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von Ludwig Heinrich Jacob. 1. Bd.: Ueber den menschlichen Verstand, Halle 1790.
- Klein, Ernst Ferdinand*: Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preussischen Staaten, 1-26, Berlin-Stettin 1788-1809.
- : Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts nebst Bemerkung der preussischen Gesetze, Halle 1799.

- Köppen, Carl Friedrich:** Friedrich der Grosse und seine Widersacher. Eine Jubelschrift, Leipzig 1840.
- Lancelotti, Giovanni Paolo:** Institutiones iuris canonici (από τα 1587 τυπώνεται στις εκδόσεις του Corpus iuris canonici).
- Lauterbach, Wolfgang Adam:** Collegium theorico-practicum. Ad L. Pandectarum Libros methodo synthetica (hg. v. Ulrich Thomas Lauterbach), Vol. 1-43+Index, Tübingen 1690-1714.
- : Compendium juris brevissimis verbis, sed amplissimo sensu et allegationibus universam fere materiam juris exhibens (hg. v. Johann Jacob Schütz), Tübingen 1769.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm:** Lettre de Mr. Leibniz à Mr Des Maizeaux, contenant quelques éclaircissements sur l'explication précédente et sur d'autres endroits du système de l'harmonie préétablie etc.= Opera Omnia. Nunc primo collecta... studio Ludovici Dutens, T. 2, Genevae 1768.
- Lessing, Gotthold Ephraim:** Laokoon: oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie. Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte, Berlin 1766.
- Luden, Heinrich:** Geschichte des teutschen Volkes, 1-12, Gotha 1825-1837.
- Mühlenbruch, Christian Friedrich:** Doctrina pandectarum, 1-3, Halis Saxonorum 1823-1825.
- Reimarus, Hermann Samuel:** Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe: zum Erkenntniss des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst, Hamburg 1760.
- Ritter, Heinrich:** Geschichte der Philosophie alter Zeit. 1. Teil, Hamburg 1829.
- Savigny, Friedrich Carl von:** Das Recht des Besizes. Eine civilistische Abhandlung, Giessen 1803.

- Schaubach, Johann Konrad*: Ueber Epikur's astronomische Begriffe nebst einem Nachtrage zu Nr. 195 des Allgemeinen Anzeigers d. D. 1837 = Archiv für Philologie und Pädagogik, hg. v. G. Seebode, Joh. Chr. Jahn und Reinh. Klotz, Band 5, Heft 4, Leipzig 1839.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph*: Philosophische Schriften, Bd. 1, Landshut 1809 (εδώ ανατυπώνονται οι δυο πραγματείες από τα 1795, στις οποίες αναφέρεται ρητά ο Marx: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus και Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen).
- Solger, Karl Wilhelm Ferdinand*: Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. 2 Teile, Berlin 1815.
- Thibaut, Anton Friedrich Justus*: System des Pandekten-Rechts, 1-12, Jena 1803-1805.
- Wening-Ingenheim, Johann Nepomuk von*: Lehrbuch des gemeinen Civilrechtes, nach Heise's Grundriss eines Systems des gemeinen Civil-Rechtes zum Behuf von Pandecten-Vorlesungen, 1-3, München 1831-1832.
- Winckelmann, Johann*: Geschichte der Kunst des Alterthums, 2 Teile, Dresden 1764.

Καρά Μαρξ

Η διαφορά της δημοκρατίας και
επικουρείας φυσικής φιλοσοφίας

Η διδακτορική διατριβή του Μαρξ αποτελεί πολυστρώ-
ματο όλο, όπου η ανάλυση ενός ιστορικού προβλήμα-
τος, χωρίς να χάνει την αυτοτελή της αξία, συμπλέκεται
με ένα σύγχρονο φιλοσοφικό προβληματισμό κι εμφα-
νίζεται στο ντύμα μιας σύγχρονης εννοιολογίας, ενώ
συνάμα μέσα της διαφαίνονται τα πρώτα σκιρτήματα
ενός μεγάλου πνεύματος, που μόλις αρχίζει ν' αποκτά
την συνείδηση της δύναμής του.

ISBN 978-960-235-851-1



9 789602 358511

γνώση