

ΒΕΝΙΑΜΙΝ Ο ΛΕΣΒΙΟΣ: ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ, Η ΔΥΝΑΜΗ ΤΗΣ ΕΚΠΛΗΡΩΣΗΣ ΤΟΥ ΑΥΤΕΞΟΥΣΙΟΥ

ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΤΟΥ ΒΕΝΙΑΜΙΝ ΓΙΑ ΤΗ ΒΟΥΛΗΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΑΥΤΕΞΟΥΣΙΟ
ΩΣ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

1. Ἡ ἐλευθερία τῆς θέλησης ἢ ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου¹, ὡς ἠθικό, μεταφυσικό, ψυχολογικό καὶ θεολογικό πρόβλημα ἀποτέλεσε ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνα² τὶς «συμπληγάδες» τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Ὡς προβληματική τοῦ «ἐκουσίου καὶ τοῦ ἀκουσίου» στὸν Ἀριστοτέλη³, τοῦ «ἐφ' ἡμῖν» στὴ Στοά⁴, τῆς «βούλησης», στὸν Λύγουστίνο⁵, τοῦ «αὐτεξουσίου» στὸν Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό⁶, τοῦ λογικοῦ «αὐτοκαθορισμοῦ» καὶ τῆς ἐλεύθερης ἐκλογῆς στὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη⁷, ὡς φυσικό καὶ πολιτικό δικαίωμα στὰ χρόνια τοῦ Διαφωτισμοῦ, ἔκφραση τῆς καθαρῆς θέλησης - ὅρος τοῦ ἠθικοῦ νόμου στὸν Κάντ⁸ καὶ πυρήνας τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς στὸν Hegel⁹ ... γιὰ νὰ περιορισθῶ σὲ κορυφαῖες στιγμὲς του — στάθηκε ἀκόμα «ἡ λυδία λίθος» καὶ τῆς φιλοσοφικῆς «θεωρίας» ἀλλὰ καὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς πράξης καὶ τῆς «ιδεολογίας». Ἀνάλογα μὲ τὴν ὀριμότητα καὶ τὴν αὐτονομία τῆς ἠθικῆς συνείδησης, τὸ πνεῦμα τῆς εὐθύνης καὶ τὰ ἐκάστοτε δεδομένα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς κοινωνίας, τὸ πρόβλημα ἰδῶθηκε εἴτε σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴ βία καὶ τὴν ἄγνοια, εἴτε μὲ τὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα καὶ τὴ φυσικὴ αἰτιοκρατία, εἴτε μὲ τὴν παντοδύναμη θέληση καὶ τὴν παντογνωσία τοῦ Θεοῦ, εἴτε μὲ τὸ λογικό καὶ ἠθικό αὐτοπροσδιορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε τέλος μὲ τὴν πολιτικὴ δουλεία καὶ τὸ δεσποτισμὸ, τοὺς φυσικοὺς νόμους, τὶς κλίσεις καὶ τοὺς ἱστορικοὺς καὶ κοινωνικοὺς περιορισμοὺς τοῦ ὀρίζοντα τῆς ἐλευθερίας. Ὅπως εἶναι φυσικό ἀπὸ τὴν πολυσημία τοῦ ὅρου¹⁰, τὸ πολυδιάστατο τοῦ προβλήματος καὶ τὴν ποικιλία τῆς συνάρτησής του, καμιά σχετικὴ θεωρία δὲν κέρδισε ὁμόφωνη ἀποδοχή. Ὁ Sir David Ross¹⁰ στὸ βιβλίο *Foundations of Ethics* παρατηροῦσε συμπερασματικά: «Μπορεῖ κάποτε νὰ ἀναφθεῖ μιὰ φιλοσοφικὴ μεγαλοφυΐα ποῦ θὰ ἐπιτύχει νὰ συμφιλιώσῃ τὴ φυσικὴ σκέψη μας γιὰ τὴν ἐλευθερία καὶ τὴν εὐθύνη μὲ τὴν παραδοχὴ τοῦ νόμου τῆς αἰτιότητας. Πρέπει ὅμως νὰ παραδεχθῶ ὅτι καμιά ἀπ' τὶς συζητήσεις ποῦ ἔγιναν ὡς τώρα δὲν τὸ κατόρθωσε». Ἀλλὰ, ἂν τὸ πρόβλημα παραμένει ὡς τὰ σήμερα ἀνοιχτό, μοναδικὰ κρίσιμο καὶ ἀπελπιστικά ἀμφιλεγόμενο¹¹ καὶ ὅσο καὶ ἂν δὲν ὑπῆρξαν πάντα φιλοσοφικὲς μεγαλοφυΐες, πολλοὶ ἄξιοι ἐργάτες τοῦ φιλοσοφεῖν ἄσκησαν ἱκανοποιητικά τὴ λογικὴ τους δεινότητα καὶ ἔδειξαν ὅλη τὴ φιλοσοφικὴ τους εὐαισθη-

σία στην προσπάθεια για την προώθησή του και τη διατύπωση επιχειρημάτων, ἐνοράσεων ἢ βιωμάτων για την ὑποστήριξη τῶν θέσεών τους.

Ἀπὸ τὸν καιρὸ, εἰδικά, τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* καὶ τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας*¹² τόσο στὴν ἠθικὴ, ὅσο καὶ στὴ φυσικὴ, τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴ λογικὴ, δὲν βρίσκουμε φιλοσοφικὸ κείμενο ποὺ νὰ μὴν θίγει τὸ πρόβλημα στὴ μιὰ ἢ στὴν ἄλλη μορφή του. Στὸν ἀνατολικὸ καὶ τὸ δυτικὸ Μεσαίωνα¹³ τὸ θέμα ὡς ἠθικὸ κυρίως καὶ θεολογικὸ συζητεῖται μὲ πάθος, ἐνῶ στὸν ὕστερο ἰδιαίτερα σχολαστικισμό¹⁴ ἢ προβληματικὴ του συνδυάζεται μὲ τὸ πρόβλημα τῆς προτεραιότητος τῆς βούλησης ἢ τῆς νόησης καὶ τὴν ἀμοιβαία διεκδίκησή τους ἀλληλοπροσδιορισμοῦ. Ἐκτὸς ἀπὸ κείμενα ποὺ πραγματεύονται ἀποκλειστικὰ τὸ πρόβλημα¹⁵, στὴ νεώτερη φιλοσοφία μὲ ἀφετηρία τὸν Hobbes, τὸν Descartes καὶ τὸν Spinoza δὲν συναντᾶμε σχεδὸν καμιά «πραγματεία» ἢ «δοκίμιον» ποὺ νὰ μὴν καταπιάνεται μὲ τὸ θέμα κυρίως τώρα ὡς ψυχολογικὸ, ἠθικὸ καὶ πολιτικὸ¹⁶. Ἡ κλασικὴ πιά προβληματικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ἔπαψε σχεδὸν ποτὲ ν' ἀποτελεῖ σημεῖο ἀφετηρίας, ἰδιαίτερα ὅταν τὸ θέμα ἀντιμετωπίζεται ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἠθικῆς εὐθύνης στὰ πλαίσια τῆς φιλοσοφίας τῆς πράξης καὶ ἀπὸ τὴν «ἐξωστρεφί», ὅπως χαρακτηρίστηκε, σκοπιὰ τῆς θέλησης¹⁷. Τὸ πρόβλημα εἶναι ἰδιαίτερα ὀξὺ γιὰ τοὺς ἐμπειριστὲς ποὺ ἀντιμετωπίζουν μονιστικὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν θεωροῦν μέρος τῆς φύσης, ἂν καὶ κάποιες λύσεις ποὺ ἔδωσε ὁ Locke¹⁸ — ὅπως καὶ ὁ δυϊστὴς Descartes¹⁹ — προοιωνίζουν κάπως ὀρισμένες ἀπόψεις τῆς ριζικῆς καντιανῆς θέσης, ποὺ «ἔλυσε» τὴν ἀντινομία μὲ τὴ διάκριση τῆς αἰσθητῆς καὶ νοητῆς ἀνθρώπινης διάστασης.

Ἡ θέση τῶν φιλοσόφων σ' αὐτὸ τὸ «δίλημμα» θετικὴ, ἀρνητικὴ ἢ συμβιβαστικὴ, εἶναι ὅπωςδὴποτε εἴτε καθοριστικὴ συνιστώσα εἴτε ἀπότοκος τῆς γενικότερης τοποθέτησής τους ἀπέναντι στὰ μεγάλα ἠθικά, γνωσιοθεωρητικά, ἀνθρωπολογικά, ψυχολογικά καὶ μεταφυσικά προβλήματα. Εἶναι ὅμως καίρια ἀποφασιστικὴ ὅταν ὁ φιλόσοφος ποὺ τὸ καταπιάνεται δὲν εἶναι ἀπλῶς ὁ σοφὸς τοῦ σπουδαστηρίου, ὁ εἰδικὸς τῶν ἀκαδημαϊκῶν χώρων καὶ ὁ θεωρητικὸς τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ καὶ ὁ πνευματικὸς ἡγέτης, ὁ δάσκαλος τῆς ζωῆς καὶ ὁ καθοδηγητὴς τῆς πράξης· ὅταν ἡ φιλοσοφία, παρὰ τὴν αὐτονόμησή της ἀπὸ τὴ θεολογία καὶ τὴν αὐθεντία, ἀκόμα καὶ τῶν «φιλοσόφων»²⁰, δὲν ἔχει περιορισθεῖ στοὺς συμβατικοὺς κλάδους της, ἀλλὰ εἶναι καὶ κοινωνιολογία καὶ ψυχολογία καὶ ἀρχὴ τῶν ἐπιστημῶν καὶ πολιτικὴ καὶ ἰδεολογικὰ προσανατολισμένη κοσμοθεωρία. Ὁ ἀποστολικὸς ρόλος τοῦ φιλοσόφου ποτὲ ἄλλοτε δὲν ἦταν ἐπιτακτικότερος, καὶ δὲν παίχθηκε μὲ περισσότερη συναίσθηση ἱστορικῆς εὐθύνης ὅσο ἀπὸ μερικοὺς ἐκπροσώπους τῆς ὠριμότητος τοῦ ἑλληνικοῦ διαφωτισμοῦ²¹, ποὺ χωρὶς ἴσως συνειδητὰ νὰ στρατεύσουν τὸ φιλοσοφικὸ λογισμό τους στὸ μεγάλο ὄραμα, προετοίμασαν πνευματικά, παιδευτικά καὶ κοινωνικά τὸ μεγάλο ἀγῶνα τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀνεξαρτησίας. Μιὰ καταφατικὴ θέση στὸ πρόβλημα ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐποχῆς αὐτῆς δὲν ἔχει σημασία μόνο ὡς φιλο-

σοφική θεωρία, ως πόρισμα μιᾶς λογικῆς ἔγκυρης καὶ συνεποῦς ἐπιχειρηματολογίας, ἀλλὰ καὶ σὰν κήρυγμα πίστεως καὶ κίνητρο πράξης. Ὅσα κενὰ τυχὸν ἀνακαλύψει κανεὶς στὴ φιλοσοφικὴ ἐπιχειρηματολογία γιὰ τὴ θεωρητικὴ θεμελίωση τοῦ «φυσικοῦ δικαιώματος τῆς ἐλευθερίας», κι ἂν διακρίνει ἀκόμα καὶ κάποιους ἀθαίρετους καὶ δογματικούς ἰσχυρισμούς, ἢ μὲ τόσο πάθος φιλοσοφικὴ ὑπεράσπιση τοῦ «αὐτεξουσίου» καὶ μέσω αὐτοῦ τῆς ἐλευθερίας στὶς παραμονὲς τοῦ ἀγῶνα γιὰ τὴν ἐπάνοδο τῆς ἐλευθερίας στὸ λίκνο τῆς, ἔχει μεγάλη ἱστορικὴ καὶ ἐθνικὴ σημασία, ἀκόμα κι ἂν τὸ ἐνδιαφέρον ποὺ προκαλεῖ δὲν εἶναι ἀυστηρὰ φιλοσοφικό. Στὴν περίπτωσι ὅμως τοῦ Βενιαμὶν τοῦ Λέσβιου ἡ σχετικὴ πραγμάτευση σὲ συνδυασμὸ μὲ μιὰ ἐνδιαφέρουσα θεωρία γιὰ τὴ βούληση καὶ τὸ αὐτεξούσιο ἔχει καὶ γνήσια φιλοσοφικὴ σημασία γιὰ τὴν εὐρηματικότητά της.

2. Ὁ Βενιαμὶν βέβαια δὲν εἶναι ὁ μόνος ἀπὸ τοὺς νεοέλληνες φιλοσόφους ποῦ, παράλληλα μὲ τὴν κοινωνικοπολιτικὴ του ὑπεράσπιση τοῦ φυσικοῦ δικαιώματος τῆς ἐλευθερίας, καταπιάστηκε καὶ μὲ τὴν ἐλευθερία τῆς θέλησης ὡς φιλοσοφικὸ πρόβλημα. Ὅπως ἦταν φυσικὸ καὶ λόγῳ τῆς ἀνασύνδεσης τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν ἑλληνικὴ παράδοση καὶ σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ διαφωτισμοῦ, καὶ κυρίως ἀπὸ τὶς ἰδιαίτερες συνθήκες κάτω ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀνθίσε ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία, ἡ ἐλευθερία τῆς θέλησης ἀπασχόλησε ζωτικὰ τοὺς Ἑλληνες στοχαστές. Καὶ μιὰ σύντομη ἐπισκόπηση τῶν σχετικῶν ἀπόψεων εἶναι πολὺ χρήσιμη γιὰ τὰ κίνητρα καὶ τὴ σκοπιμότητα τῆς ἰδιότυπης διερεύνησης τοῦ Βενιαμὶν.

Ἀπὸ ἓνα πρόχειρο ξεφύλλισμα τῆς ἀνθολογίας τῆς «Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας» τοῦ Ε. Παπανούτσου²² βλέπουμε πὼς πρὶν ἀπὸ τὸν Βενιαμὶν ὁ Δαμοδὸς²³ καὶ ὁ Ψαλίδας ἀντιμετώπισαν τὸ θέμα συστηματικὰ, ἐνῶ εὐκαιρικὰ ὁ Κων. Κούμας²⁴. Καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Βενιαμὶν μαθαίνουμε πὼς τουλάχιστον ὁ Βούλγαρις καὶ ὁ Ἀθανάσιος Πάριος²⁵ ἐξέφρασαν ἀπόψεις γιὰ τὴ θέληση καὶ τὴν ἐλευθερία της (ὁ τελευταῖος ἀρνητικῶς). Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Κάντ ἄσκησαν φανερὴ ἐπίδραση στὸν Δαμοδὸ καὶ τὸν Ψαλίδα ἀντίστοιχα, ποῦ καὶ οἱ δύο τους, ὅπως καὶ ὁ Βενιαμὶν, ἔγραψαν στὴν ἀπλή, γραφικὴ «ρωμέϊκη» γλώσσα²⁶. Ὁ πρῶτος πραγματεύεται τὸ θέμα στὰ κεφάλαια 2 - 3 τοῦ δευτέρου μέρους τῆς πραγματείας του *Σύνοψις ἠθικῆς φιλοσοφίας*²⁷, μὲ τοὺς χαρακτηριστικούς τίτλους «Ἀνίσως καὶ κάθε ἀνθρώπινος πρῶξις λέγεται θεληματικὴ» καὶ «Ἀνίσως καὶ κάθε ἀνθρώπινος πρῶξις εἶναι ἐλευθέρη». Πιστὸς στὸ ἀριστοτελικὸ γράμμα καὶ πνεῦμα θεωρεῖ τὴ βία καὶ τὴν «ἀνίκητον» ἄγνοια καθοριστικούς παράγοντες τοῦ ἀκουσίου, «ἐχθροὺς τοῦ θεληματικοῦ», ποῦ τὸ ὀρίζει ἀριστοτελικὰ ὡς «ἐκεῖνο ὁποῦ γίνεται μὲ τὴν γνῶσιν τοῦ νοῦς καὶ τὴν κλῆσιν τῆς θελήσεως». Στὴ «βία» περιλαμβάνει καὶ «τὸν μέγαν φόβον, ὡσάν τῆς ζωῆς καὶ τῶν ὁμοίων». Οἱ ἀπόψεις του γιὰ τὴν ἐλευθερία ἔχουν φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον γιατί, ὅσο κι ἂν οὐσιαστικὰ καὶ ὀρολογικὰ στηρίζεται στὸν Ἀριστοτέλη, τὰ παραδείγματα ποῦ φέρνει καὶ οἱ διακρίσεις ποῦ κάνει ἔχουν κάποιο χαρακτήρα προ-

σωπικό, και μιὰ θεολογική προβληματική εἶναι φανερή. Λέει: «Πρᾶξις ἐλευθέρα λέγεται ἢ διατί γίνεται χωρίς βίαν και ἡμπορεῖ νά τήν ἀφίνη ὁ ἄνθρωπος, διττή γάρ ἡ ἐλευθερία κατά τούς θεολόγους: μία ἀπό ἐξωτερικήν βίαν, και ἄλλη ἀπό ἐσωτερικήν ἀνάγκην ἤτοι φυσικήν. Ἐλευθερία ἀπό ἐξωτερικήν βίαν εἶναι ὅταν γίνεται τὸ ἔργον δίχως ἐξωτερικήν καταδυναστείαν. . . ἡ ἐλευθερία ἀπό τήν φυσικήν ἀνάγκην, ὅπου και τῆς ἐκλογῆς και προαιρέσεως ἐλευθερία λέγεται, εἶναι ἡ φυσική κλίσις τήν ὁποία ἔλαβεν ἡ θέλησις διὰ νά ἐπιθυμῇ ἓνα πρᾶγμα ἢ νά τὸ ἀποστρέφεται ὡσάν ἐμεῖς ἐπιθυμοῦμεν τήν εὐτυχίαν ἀναγκαίως. . . δίχως ἐλευθερίαν προαιρέσεως». Πρόκειται οὐσιαστικά, στή δεύτερη περίπτωση γιά ἓνα εἶδος φυσικοῦ προσδιορισμοῦ (αἰτιοκρατίας τῆς εὐτυχίας)²⁸, ἀλλά ἡ «ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως» ὀρίζεται «σαφέστατα» ὡς «δύναμις, μέ τήν ὁποίαν ἐκλέγομεν τὸ ἓνα ἀντίς διὰ τὸ ἄλλο»²⁹. Και διακρίνει ὁ Δαμοδὸς τήν ἐλευθερία «τῶν ἀντιφατικῶν» ἀπό τήν ἐλευθερία τῶν «ἐναντίων», προβληματική πού σχετική κριτική της θά συναντήσουμε στόν Βενιαμίν, σέ ἀναφορά μέ τόν Condillac³⁰. Τὸ «ἐλεύθερο» διαφέρει γι' αὐτόν ἀπό τὸ «θεληματικό», «εἰς ὅσον πᾶν ἐλεύθερον εἶναι θεληματικόν, μὰ ὄχι πᾶν θεληματικόν εἶναι ἐλεύθερον», πού θυμίζει τήν ἀριστοτελική διαφορά τοῦ «ἐκουσίου» και τοῦ «ἐκ προαιρέσεως»³¹. Γιατί γιά τόν Δαμοδὸ τὸ ἐλεύθερο ἀποκλείει και τήν ἐξωτερική βία και τὴ φυσική ἀνάγκη, τὸ θεληματικό ὅμως μόνο τὴ βία (και τὸ φόβο) ἀλλά ὄχι και τήν ἀνάγκη. Ὅρίζοντας ὡς ἐλεύθερες «προαιρετικῶς» πρᾶξεις «ὅσες γίνονται εἰς τρόπον ὅπου ἡμποροῦν νά μὴ γίνουν» ἀποφεύγει ν' ἀπαντήσῃ στό κρίσιμο ἐρώτημα πού ἔθεσε μέ τόν τίτλο τοῦ κεφαλαίου «ἀνίσσως κάθε ἀνθρώπινος πρᾶξις εἶναι ἐλευθέρα» και δέν ὀρίζει μέ σαφήνεια πῶς ἐννοεῖ τὴ «φυσική ἀνάγκη». Ἄν πρόκειται γιά κάτι πού προσιωνίζει τήν καντιανὴ ἐλευθερία ἀπό τίς φυσικὲς κλίσεις (τήν ἐλευθερία ἀπό τὸ ἐπιθυμητικό) ὑπάρχει κάποιο περιθώριο ἀρνητικῆς τουλάχιστον ἐλευθερίας, ἀν ὅμως πρόκειται γιά τήν ἠθική και φυσική ἀναγκαιότητα τῆς ἐκλογῆς τῆς εὐδαιμονίας και τοῦ ἀγαθοῦ, ἔχουμε νά κάνουμε μέ ἓνα φυσικό ἢ ἠθικό προκαθορισμό. Ὁ Δαμοδὸς ἀφήνει ἔτσι ἀνοικτὰ ἀρκετὰ προβλήματα.

Ὁ Ἀθανάσιος Ψαλίδας στό τρίτο τμήμα τῆς *Ἀληθοῦς Εὐδαιμονίας* του (§ 185 - 193), ἀπό σαφὴ καντιανὴ ἐπίδραση, τήν ἐλευθερία, σύμφυτη μέ «τὴν μετὰ θάνατον ἀντίδοσιν» και μαζί μέ τήν ὑπαρξὴ τοῦ θεοῦ και τήν ἀθανασία τῆς λογικῆς ψυχῆς, τὴ θεωρεῖ ἀνεπίδεκτη λογικῆς ἀπόδειξης. Ὡς «ἀξιώματα» και «λήμματα» πού λογικά τήν ἀναιροῦν προβάλλει τίς τρεῖς ἀκόλουθες προτάσεις, μερικὲς ἀπό τίς ὁποῖες (τὴ δεύτερη και τὴν τρίτη) ἀπορρίπτει ὁ Βενιαμίν ἰδιαίτερα στή θεωρία του γιά τὴ βούληση: α) «Καμμία πρᾶξις δέν γίνεται χωρίς ἀποχρῶντα λόγον, τουτέστι χωρίς τὸ ποιητικὸν αἴτιον», β) «ἡ ψυχὴ πάντοτε ἐνεργεῖ κατά τὰς ἰδέας, δηλαδή παραστάσεις» και γ) «ὅλαι αἱ παραστάσεις μας εἶναι προσειλημμένοι ἐκ τῶν ἐξωτερικῶν ἀντικειμένων» (§ 186). Καθοριστικὸς γιά τίς θέσεις του εἶναι ὁ ὀρισμὸς του τῆς ἐλευθερίας: «Διὰ τῆς ἐλευθερίας (ἀν ὀρθῶς ἐννοηθῇ) ἐν-

νοούμεν εκείνην τὴν δύναμιν τῆς λογικῆς ὑποστάσεως, δι' ἧς ἡμπορεῖ νὰ ἐνεργήσῃ ἄνευ ποιητικοῦ ἐξωτερικοῦ αἰτίου, δηλαδὴ ἔτσι, ὅπου αὐτὴ νὰ εἶναι ποιητικὸν αἶτιον τῆς πράξεως, ἢτοι τοῦ ἀποτελέσματος» (§ 187). Σύμφωνα μὲ τὸν ὅρισμό αὐτὸ εἶναι καὶ ἡ ἐπιχειρηματολογία του. «Ἐπειδὴ καὶ ἡ θέλησις καὶ ἡ μὴ θέλησις εἶναι ἀποτελέσματα τῆς παραστάσεως καὶ ἡ παράστασις δὲ εἶναι ἰδέα, ἡ ἰδέα δὲ εἶναι ὁμοίωσις, ὅπου καὶ τὰ ἔξω ἡμῶν ἀντικείμενα διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐλήφθη, ἄρα καὶ διὰ νὰ μὴ γράψῃ [δηλ. ὅπως καὶ γιὰ νὰ γράψῃ κανεῖς] χρειάζονται τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα³²: ὁ ἄνθρωπος λοιπὸν οὔτε νὰ πράξῃ εἶναι αὐτὸς ὁ ἴδιος ποιητικὸν αἶτιον, καὶ ὅταν αὐτὸς δὲν εἶναι ποιητικὸν αἶτιον, οὔτε ἐλεύθερος μπορεῖ νὰ λέγηται, καὶ ἐπομένως οὔτε ἐλευθερίαν μπορεῖ νὰ ἔχῃ, κατὰ τὸν ὅρισμόν τῆς ἐλευθερίας» (§ 189) Καταρρίπτεται ἔτσι κατ' αὐτὸν καὶ «τὸ ἐπιχείρημα τὸ ἀπὸ τῆς μετανοίας λαμβανόμενον»—ἀριστοτελικῆς προέλευσης ποὺ θὰ συναντήσουμε καὶ στὸν Βενιαμίν — καὶ «ἀπὸ τὸ ἐναντίον δύνασθαι πράξαι» — ποὺ ἀπὸ ἄλλη σκοπιὰ ἀπορρίπτει καὶ ὁ Βενιαμίν ὁ ἴδιος. Γιατὶ γενικῶς «ὅλα τὰ ἐπιχειρήματα, ὅπου φαίνονται νὰ ὑπερασπίζονται τὴν ἐλευθερίαν, αὐτὰ τὰ ἴδια τὴν ἀναίροδν» (§ 190). Τὸ ἴδιο καὶ οἱ θέσεις τῶν φυσικῶν θεολόγων (§ 191). Παρατηρεῖ γραφικὰ μὲ στωικὸ πνεῦμα: «Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἠνωμένην συνέχειαν τῶν αἰτιῶν καὶ ἀποτελεσμάτων, ὠνομάσθησαν οἱ παλαιοὶ καὶ νέοι Πανθεῖσται, Φαταλίσται καὶ Δετερμινίσται, ἀλλ' ἀκόμη καὶ οἱ Ἐξτραμουτανίσται... οὔτε κατ' ἐκείνους ἡμπορεῖ ἡ ἐλευθερία νὰ σταθῇ, οἱ ὅποιοι δοξάζουσιν τὰ πάντα ταυτομάτως, δηλαδὴ ἄνευ αἰτίας γίνεσθαι· ἐπειδὴ, ἂν χωρὶς αἰτίαν γίνωνται ὅλα ὅσα γίνονται, τότε καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων πράξεων καμμία αἰτία δὲν εἶναι, καὶ ἀκολούθως οὔτε ἡ ἡμετέρα ψυχὴ αἶτιον ποιητικὸν τῶν πράξεων τῆς νὰ εἶναι ἡμπορεῖ, τὸ ὅποιον ἀπαιτεῖται εἰς τὴν ἐλευθερίαν ὡς εἴρηται» (§ 192). Ἐνδιαφέρουσες εἶναι ἀκόμα οἱ ἀπόψεις τοῦ Ψαλίδα γιὰ τὴν ἀναίρεση τῆς ἐπίγνωσης «διὰ τῆς ἐσωτερικῆς αἰσθήσεως» (ἢ συνειδήσεως) ὅτι εἴμαστε ἐλεύθεροι³³, — ποὺ ἀπὸ ἄλλη ἄποψη ὑπερασπίζεται ὁ Βενιαμίν — γιατί τοῦτο προϋποθέτει μιὰ δυϊστικὴ ἄποψη τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς καὶ μιὰ θεώρηση τῆς ψυχῆς ὅχι ὡς «ἁρμονίας καὶ ὀργανισμοῦ αἰσθημάτων» ἀλλὰ ὡς «ἀπλῆς οὐσίας καὶ τοῦ σώματος κεχωρισμένης» (§ 193), ποὺ ὅμως λογικὰ δὲν ἀποδεικνύεται.

Ἐνας καντιανὸς φιλόσοφος, ὥστόσο, δὲν μποροῦσε νὰ δεχθεῖ τελεσίδικα ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἐλεύθερος. Καὶ ἂν δὲν ἔκανε τὴν ἐλευθερία, ὅπως καὶ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ θεοῦ, τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀνταπόδοση τῶν πράξεων, αἰτήματα τοῦ «πρακτικοῦ λόγου», τὰ βρῆκε γραμμένα στὴν Ἀποκάλυψη³⁴. Καὶ μακαρίζει αὐτοὺς οἱ ὅποιοι «γνόντες τὴν ἔλλειψιν καὶ τὴν ἀδυναμίαν τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου, μένουσι σταθεροὶ καὶ ἀκλόνητοι εἰς τὴν ἰδέαν τῆς Ἀποκαλύψεως περὶ τῆς ἐλευθερίας, καθὼς καὶ περὶ τῶν εἰρημένων ἀληθειῶν, ἀπολαμβάνοντες τὴν ἡσυχίαν τοῦ νοῦς ἐν ἧ στέκεται ἡ ἀληθοῦς εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου» (§ 204). Αὐτὰ γράφονταν τὸ 1791, 15 δηλ. χρόνια πρὶν τελειώσει ὁ Βενιαμίν τὸ χειρόγραφο τῆς «Μεταφυσικῆς» (1806), ποὺ

ὅμως ἐκδόθηκε τὸ 1820, δηλ. τὶς παραμονὲς τοῦ ἀγώνα γιὰ τὴν ἐλευθερία.

3. Διακρίνοντας ἐμφαντικὰ ὁ Βενιαμὶν κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ ἄλλων ὀρθοδόξων θεολόγων³⁵ τὴ «θέληση» ἀπὸ τὴ «βούληση» καὶ τὸ «αὐτεξούσιο» ἀπὸ τὴν «ἐλευθερία», μὴν ἀφήνοντας ὅμως ποτὲ — ὅπως κυρίως φαίνεται ἀπὸ τὰ παραδείγματά του — τὴν πολιτικὴ σημασία τοῦ προβλήματος νὰ χαθεῖ ἀπὸ τὸν ψυχολογικὸ, γνωσιοθεωρητικὸ καὶ ἠθικὸ ὀρίζοντα στὸν ὁποῖο φανερὰ κινεῖται ἡ προβληματικὴ του, κατὰφερε — ἂν καὶ ὄχι πάντα χωρὶς ἀσυνέπειες, χωρὶς κάποιους λογικοὺς ἀκροβατισμοὺς καὶ μερικὲς δογματικὲς ἀποφάνσεις — νὰ συνθέσει μιὰ θέση πού, παρὰ τὸν κάποιον (δημιουργικὰ χωνεμένο) ἐκλεκτικισμό της, μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ, ἂν ὄχι ἐντελῶς πρωτότυπη, τουλάχιστον προσωπικὴ. Καὶ εἶναι συγκινητικὸ πὺ ἕνας Ἑλληνας χριστιανὸς — ἄσχετα ἂν κατηγορήθηκε ὡς ἄθεος³⁶ — προσανατολισμένος (ὄχι χωρὶς κάποιες ἀσυνέπειες)³⁷ πρὸς ἕναν ἐμπειρισμὸ τύπου Locke³⁸ καὶ ζώντας ὡς τὰ κατάβαθὰ του τὸ ψυχοφθόρον καὺμὸ τῆς μακραίωνης δουλείας, ἀπέφυγε νὰ ἀπαντήσῃ ἀπερίφραστα ἂν ἡ θέληση — καλύτερα ἂν ὁ ἄνθρωπος — εἶναι (καὶ στὴν πράξη) ἐλεύθερος, πιστεύοντας ὅμως πῶς, ἀποδείχνοντας περίτρανα τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου, ἀνοίγε τὸ δρόμον καὶ γιὰ τὴ θετικὴ, τὴ δημιουργικὴ ἐλευθερία, κι ὄχι μόνον τὴν ἐσωτερικὴ, τὴ στωικὴ τοῦ Ἐπικτήτου, πὺ ἀπορρέει φυσικὰ ἀπὸ τὴ συνείδηση τοῦ αὐτεξουσίου.

Συνδυάζοντας γόνιμα ἀπόψεις ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, τὸν Locke τὸν Hume, τὸν Descartes καὶ τοὺς Γάλλους διαφωτιστὲς³⁹ μὲ μιὰ θεωρία τῆς βούλησης πὺ ἀπηχεῖ θέσεις τοῦ βουλευσιοκρατικοῦ ρεαλισμοῦ τοῦ Maine de Biran — ὅπως ἔχει παρατηρήσει ὁ Παπανοῦτσος⁴⁰ — ἀλλὰ καὶ ξεπερνώντας τες πηγαίνοντας πιὸ μακριὰ ἀπὸ τὶς πηγές του, κατόρθωσε νὰ διαχωρίσει τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὴ συνάρτησή του μὲ τὴ φυσικὴ αἰτιοκρατία καὶ τὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα⁴¹ καὶ νὰ φθάσῃ σὲ μιὰ θέση πὺ ἂν δὲν μπορεῖ ἀπερίφραστα νὰ χαρακτηριστεῖ ἀδιάλλακτη «ἐλευθεριοκρατία» μπορεῖ πάντως νὰ θεωρηθεῖ ἀπόλυτη «αὐτεξουσιοκρατία». Θέση, πὺ, παρὰ τὸ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον πὺ παρουσιάζει, ὑπηρετεῖ μοναδικὰ καὶ μιὰ ψυχολογικὴ ἀνάγκη γιὰ ἕνα λαὸ πὺ μόνον μιὰ ζωτικὴ συνείδηση αὐτεξουσίου μπόρεσε νὰ ἐπιτρέψῃ τὴν παιδευτικὴ ἀναγέννηση στὰ χρόνια τῆς «σκλαβιάς» καὶ τὸ ξεσήκωμα γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ἐθνικῆς θέλησης. Καὶ μόνον ὁ ὀρισμὸς τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὸν Βενιαμὶν ὡς «δυνάμει τῆς ψυχῆς, δι' ἧς αὕτη βάλλει εἰς ἕκβασιν τὰς ἑαυτῆς ἀποφάνσεις, εἴτε δι' ἧς ἐκπληροῖ τὸ αὐτεξούσιον» (*Μεταφ.* 275), δόκιμος, ἂν καὶ ὄχι ὀρθόδοξος φιλοσοφικά⁴², πρέπει νὰ ὑπῆρξε γιὰ τὶς περιστάσεις καὶ τὶς ἀνάγκες τοῦ Ἑθνους τὸ καλύτερο διεγερτικὸ καὶ τονωτικὸ τῆς προσπάθειάς του, ὅταν σκεφθεῖ κανεὶς πῶς λίγο καιρὸ πρὶν ὁ ἀρχαιολάτρης καὶ ἀντινεωτερικῆς Ἀθανάσιος ὁ Πάριος⁴³ κήρυσσε «τὸν ἄνθρωπον μὴ ἐλεύθερον εἴτε μὴ αὐτεξούσιον», ὅπως μὲ παράπονον καὶ «ἀηδία» ἐπισημαίνει ὁ ἴδιος ὁ Βενιαμὶν (276). Τὴν ἐποχὴ πὺ, ὅπως ἔδειξε ὁ Θανάσης Παπαδόπουλος στὴν

ένδιαφέρουσα μελέτη του⁴⁴, ὁ «ἱεροδιδάσκαλος» Προκόπιος Πελοποννήσιος καὶ ὁ πατριάρχης Ἱεροσολύμων Ἄνθιμος κήρυσσαν πὼς «ἡ σκλαβιά καὶ ὅλα τὰ δεινὰ ποὺ συνεπαγόταν ἦταν ἔμπρακτὴ ἐκδήλωση τῆς ἰδιαίτερης ἀγάπης καὶ εὐνοίας τοῦ Θεοῦ πρὸς αὐτούς», πὼς «ἡ ὑποδοῦλωση τους στοὺς Τούρκους ἦταν θέλημα τῆς Θείας πρόνοιης» καὶ ὅτι «ἡ πολιτικὴ ἐλευθερία εἶναι κάτι τὸ ἀνυπόστατο», δὲν ἦταν ἀρκετὴ μόνο ἡ «ἀξιωματικὴ» ὑπεράσπιση τοῦ φυσικοῦ δικαιώματος τῆς ἐλευθερίας ἢ ἀκόμα καὶ ἡ λογικὴ ἀπόδειξη τοῦ «ἐνυπόστατου» τῆς πολιτικῆς, ποὺ ἐπεχείρησε ὁ Βενιαμὴν στὴν ὑστερότερη πραγματεία του *Στοιχεῖα τῆς Ἠθικῆς*, ἀλλὰ χρειαζόταν καὶ ἡ θεωρητικὴ θεμελίωση τῆς ἐλευθερίας τῆς θέλησης — ἔστω καὶ μέσω τοῦ αὐτεξουσίου, ἂν ὄχι κυρίως μέσω τοῦ αὐτεξουσίου — ὡς μεταφυσικοῦ καὶ ἠθικοῦ προβλήματος. Καὶ σὲ τοῦτο ξανοίχτηκε ὁ Βενιαμὴν στὰ *Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς*.

4. Ἡ θεωρία τοῦ Βενιαμὴν γιὰ τὸ αὐτεξούσιο ἀναπτύσσεται συστηματικὰ στὸ «Περὶ αὐτεξουσίου» κεφάλαιο τῆς *Μεταφυσικῆς* καὶ εὐκαιριακὰ σὲ ἄλλα κεφάλαια. Βασικὸ εἶναι τὸ κεφάλαιο ποὺ πραγματεύεται τὴ βούληση καὶ σχετικὸ ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν τὰ κεφάλαια «Περὶ παθῶν», «Περὶ ὀρμεμφύτου ἢ συμπαθείας», «Περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν», «Περὶ ψυχῆς» καὶ κυρίως (καὶ παραδόξως) «Περὶ ὑπάρξεως τῶν σωματίων». Στὴν *Ἠθικῆ*, ποὺ ἀποτελεῖ κυρίως ἀρετολογία καὶ καθηκοντολογία, ἀλλὰ καλύπτει καὶ κλάδους ὅπως ἡ κοινωνιολογία, ἡ πολιτειολογία, ἡ πολιτικὴ ἀγωγή κλπ., τὸ ζήτημα ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἀποψη θεωρεῖται «λυμένο» καὶ προεκτείνεται στὶς πολιτικὲς του ἐπιπτώσεις. Τὶς ἰδέες τοῦ Βενιαμὴν γιὰ τὴν ἐλευθερία στὴν *Ἠθικῆ* ἔχει συζητήσει ἐξαντλητικὰ ὁ Θανάσης Παπαδόπουλος. Μὲ τὴν ἐργασία του — ποὺ τὴ γνώρισα ὅταν εἶχα ὀλοκληρώσει τὴν ἐρευνά μου, καὶ μὲ χαρὰ διαπίστωσα πὼς κατὰ ἓνα τρόπο ἀποτελεῖ λογικὴ συνέχεια τοῦ θέματος ποὺ πραγματεύομαι — μπορῶ νὰ πῶ ὅτι ὀλοκληρώνεται (ὅσο ἀνεπαρκῶς ἀπ' τὴν πλευρά μου κι ἂν γίνεται τοῦτο) ἡ προβληματικὴ γιὰ τὶς ἀπόψεις γιὰ τὴν ἐλευθερία στὸν Βενιαμὴν καὶ ἀπὸ φιλοσοφικὴ καὶ ἀπὸ πολιτικο-κοινωνικὴ σκοπιὰ⁴⁵. Ἔτσι οἱ ἀναφορὲς μου στὰ *Στοιχεῖα τῆς Ἠθικῆς* τοῦ Βενιαμὴν — ποὺ εἶχε τὴν καλοσύνη νὰ θέσει ὑπ' ὄψη μου ἡ Ρωξάνη Ἀργυροπούλου-Λουγγῆ ποὺ ἐτοιμάζει τὴν ἐκδόσή τους — θὰ εἶναι σύντομες καὶ ἀπαραίτητες γιὰ τὴν ἀπλὴ πλαισίωση τοῦ θεματός μου, καὶ θὰ περιορισθῶ στὴν διερεύνηση τῆς ἐννοίας τοῦ αὐτεξουσίου καὶ τῆς ἐλευθερίας, σὲ συνάρτηση μὲ τὴ θεωρία τοῦ Βενιαμὴν γιὰ τὴ βούληση, ὅπως σταχυολογοῦνται ἀπὸ τὰ *Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς*.

5. Ἡ ἠθικὴ εἶναι βέβαια γιὰ τὸν Βενιαμὴν κυρίως ἡ ἐπιστήμη ποὺ «ἔχει διὰ ὑποκείμενον τὸν ἄνθρωπον κινούμενον». Ἀλλὰ ἀπὸ μιὰν ἀποψη καὶ ἡ μεταφυσικὴ εἶναι «πρὸς χάριν» τῆς ἠθικῆς. Λέει χαρακτηριστικὰ στὸν πρόλογο τῶν *Στοιχείων τῆς Ἠθικῆς*: «Ἡ μεταφυσικὴ, ὡς εἶδομεν, ἔχει διὰ ὑποκείμενον τὸν ἐγκέφαλον τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε τὰς διανοητικὰς δυνάμεις καὶ ἡ ἠθικὴ τὴν καρδίαν, εἴτε τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὀρέξεις· ὃ ἔστιν ἡ μεταφυσικὴ

σική έχει διὰ ὑποκείμενον τὸν ἄνθρωπον διανοούμενον καὶ ἡ ἠθική κινούμενον. Ὡστε διὰ μὲν τῆς μεταφυσικῆς ὁ ἄνθρωπος μαθαίνει τὰς ἐνεργείας τοῦ νοός, διὰ δὲ τῆς ἠθικῆς πῶς νὰ πράττη ὀρθῶς, τὸ ὁποῖον εἶναι τὸ μόνον σκοπούμενον αὐτῆς. Ἄλλ' ἐπειδὴ καὶ μανθάνει τις τὰς ἐνεργείας τοῦ νοός ὄχι δι' ἄλλο, εἰμὴ διὰ νὰ τὰς βάλῃ εἰς πράξιν, τούτων ἕνεκα ἡ διδασκαλία τῆς ἠθικῆς ἔχει τόπον μετὰ τὴν διδασκαλίαν τῆς μεταφυσικῆς. Ἄλλ' ἐπειδὴ καὶ ἐνόσω τις πράττη ἡμαρτημένως, ἡμεῖς ἀποφασίζομεν, ὅτι ὁ τοιοῦτος διανοεῖται ὁμοίως ἡμαρτημένως καὶ τὸ ἀνάπαλιν, ἐν ὧσιν τις πράττη ὀρθῶς, ἡμεῖς ἀποφασίζομεν, ὅτι ὁ τοιοῦτος διανοεῖται ὡσαύτως ὀρθῶς, τούτων ἕνεκεν ἡ μεταφυσική βιάζεται νὰ δώσῃ τὰ πρωτεῖα εἰς τὴν ἠθικὴν» (Α' 1).

Τὴ θεωρητικὴ θεμελίωσις τοῦ αὐτεξουσίου τὴ θεωρεῖ ὅπως εἶπα συντελεσμένη στὴ *Μεταφυσικὴ* καὶ στὴν *Ἠθικὴ* ἐπιχειρεῖ μέσῳ αὐτοῦ κάποια φιλοσοφικὴ θεμελίωσις τῆς ἐλευθερίας ὡς φυσικοῦ δικαιώματος καὶ χρέους. Λέει σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτό, προβάλλοντάς τὴν ἐλευθερία ὡς ἀναγκαία προϋπόθεσις γιὰ τὴν ἐπίτευξιν τῆς ἀρετῆς: «Ἐνθα ὡς ὀραῖται ἡ ἀρετὴ εἶναι ἐνέργειά τις, ἐνέργεια ἐκούσιος, διότι εἶναι αὐτεξούσιος ὁ ἄνθρωπος ὡς ἀποχρώντως ἀπεδείχθη εἰς τὴν *Μεταφυσικὴν*, ἐνέργεια μετὰ γνώσεως, διότι εἶναι λογικὸς ὁ πράττων, ἐνέργεια μετὰ προαιρέσεως, ἀλλέως ἢ θελεν ἦσθαι βίαιος. . . τὸ ἀνδράποδον ὡς μὴ ὄν ἐλεύθερον δὲν δύναται νὰ γίνῃ ἐνάρετον. . . ἐνθα ἔστι βία, ἐκεῖ λείπει ἡ ἀρετὴ, καθότι τὸ βίαιον εἶναι καὶ ἀκούσιον καὶ λυπηρόν» (Ηθ. 26). Καὶ ἐπιχειρηματολογεῖ γιὰ νὰ δείξῃ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ἐκ φύσεως ἐλεύθερος» στηριγμένος στὰ ἄλλα ἀνθρώπινα φυσικὰ δικαιώματα: «Ἐπειδὴ λοιπὸν καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη ἐκ φύσεως διὰ νὰ βελτιοῖ ἑαυτὸν εἴτε νὰ ἀποκαθιστᾷ ἑαυτὸν ἐνεργεῖα λογικὸν καὶ τὸ νὰ γίνῃ τις λογικὸς ἐνεργεῖα ἄλλο δὲν θέλει νὰ εἰπῇ, εἰμὴ νὰ στοχάζεται καὶ νὰ διανοῆται αὐτεξουσίως, ὡς θέλει, καὶ νὰ βάλλῃ εἰς πράξιν τὰ διανοούμενα, τούτου ἕνεκεν πέμπτον φυσικὸν δικαίωμα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νὰ διανοῆται ὡς βούλεται καὶ νὰ πράττῃ ὡς θέλει. Καθότι, ἂν ὁ θεὸς πλάσας τὸν ἄνθρωπον λογικὸν δὲν ἔδιδεν εἰς αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ νὰ διανοῆται καὶ νὰ πράττῃ κατὰ τὴν ἰδίαν ἀρέσκειαν, τοῦτο ἄλλο δὲν ἠθέλεν εἶναι, εἰμὴ ὡσάν νὰ ἔπραττεν αὐτὸν μὴ λογικόν, τὸ ὁποῖον, ὡς φαίνεται, εἶναι ἀντίφασις. Εἶτα τί ἀστεῖον πρᾶγμα τὸ νὰ δίδῃ τις προστάγματα εἰς τινὰ, ἐνῶ γινώσκει τὸ ἀδύνατον τῆς ἐκπληρώσεως! Εὐρίσκομεν λοιπὸν ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη ἐκ φύσεως ἐλεύθερος» (18). Καὶ ἀνάλογη εἶναι ἡ «ἐπιχειρηματολογία» του ὅταν μιλά γιὰ τὴν ἐλευθερία ὡς «φυσικὸ χρέος» μὲ τὴ χαρακτηριστικὴ γραφικὴ φράσις «εἰ δὲ τις τοῦτο ποιεῖ [ἐμποδίζει τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἄλλου] ἀθεσμεῖ βέβαια ἀθεσμίαν φυσικὴν, καὶ ἡ μεγαλυτέρα βέβαια ἀθεσμία τοῦ κόσμου ἠθέλεν εἶναι τὸ νὰ τυραννῇ τις αὐτὴν τὴν διάνοιαν τῶν λογιστικῶν, ὥστε νὰ ἀφαιρῇ ἐξ αὐτῶν καὶ αὐτὸ τὸ αὐτεξούσιον, ὃ ἔστι νὰ ἀρπάξῃ ἐξ αὐτῶν αὐτὴν τὴν ἀνθρωπότητα» (28). Γιὰ τὴν ἠθικὴ ἐλευθερία καὶ στὴν *Ἠθικὴ* μεταχειρίζεται τὸν ὄρο «αὐτεξούσιον», πού τὸ θεωρεῖ προϋπόθεσις «τοῦ νὰ ἀποκατασταθῇ ὁ ἄνθρωπος ἢ ἀγαθὸς ἢ φαῦλος» (6), καὶ τὸ ταυ-

τίζει με τὸ «έκούσιον», δηλ. με τὸ νὰ «φέρῃ ἐν αὐτῷ τὴν ἀρχὴν τῶν ἰδίων κινήσεων». Ἐπισημαίνει οὐσιώδη τὴ διαφορά μεταξύ τῶν «μηχανικῶν» καὶ τῶν «ἠθικῶν» νόμων. Καὶ στὸ κεφάλαιο «Περὶ φρονήσεως» με καθαρὰ ἀριστοτελικὸ πνεῦμα μιλά γιὰ τὴν ἄσκησὴ τῆς στὰ «δυνατὰ» καὶ «τὰ ἐνδεχόμενα» καὶ ὄχι στὰ «μὴ ἄλλως ἔχοντα» (174)⁴⁶, ποὺ εἶναι ἐνδεικτικὸ γιὰ τὴν ἄρνησὴ του νὰ δεχθῆ τὴν ἰσχὺ τῆς αἰτιοκρατίας στὰ ἀνθρώπινα, μολονότι ἀποφεύγει νὰ συζητήσῃ τὸ θέμα τοῦ αὐτεξουσίου καὶ τῆς ἐλευθερίας σὲ συνάρτησιν με τὴν αἰτιοκρατία, φυσικὴ καὶ λογικὴ, ἀκόμα καὶ στὴ *Μεταφυσικὴ*, στὴν ὁποία γίνεται ἡ φιλοσοφικὴ θεμελίωσις τῶν θέσεων ποὺ με κοινωνικο-πολιτικὸ πνεῦμα πραγματεύεται στὴν *Ἠθικὴ*.

6. Ἡ *Μεταφυσικὴ* βέβαια τοῦ Βενιαμίν, ὅπως ὁμόφωνα παρατηροῦν οἱ ἐρευνητές⁴⁷, κι ὅπως ἔχει κανεὶς τὴ δυνατότητα νὰ διαπιστώσῃ ἀπὸ τὴν ἀπλὴ θεώρησις τῶν τίτλων τῶν κεφαλαίων τοῦ ἔργου⁴⁸, κατὰ τὸ πρότυπο τῶν συγχρόνων καὶ παλαιότερων τοῦ σχετικῶν πραγματειῶν, εἶναι περισσότερο ἐπιτομὴ ἐπιστημολογίας, ψυχολογίας, γνωσιολογίας, ὄντολογίας, ἠθικῆς καὶ φυσικῆς θεολογίας⁴⁹ παρὰ μεταφυσικὴ στὴν αὐστηρὴ ἔννοια, ἀνάλογη με τὴν ἀριστοτελικὴ ἢ καὶ με νεώτερα ὁμοίτιπλα ἔργα. Κάποιες ἀναλογίαι ὅμως μποροῦν νὰ ἐπισημανθοῦν στὴ σύγχρονη «περιγραφικὴ μεταφυσικὴ»⁵⁰. Τὰ κλασικὰ ἐξάλλου θέματα τῆς μεταφυσικῆς ὅπως «ἂν αἱ καθόλου ἰδέαι εἶναι ὄντα», «ὅτι ἡ ὕλη εἶναι ἀναρχος», «εἰ ἔστι κενόν», «εἰ ἔστι κίνησις» κλπ. τὰ θεωρεῖ «μωρὲς συζητήσεις καὶ ἀκυρολογίαι», καὶ παρατηρεῖ ὅτι οἱ «μεταφυσικοὶ» τῶν ἡμερῶν του σωστὰ ἀσχολοῦνται με «τὰ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ φαινόμενα» (σ. ι'). Ἀποτελεῖ δηλαδὴ ἡ *Μεταφυσικὴ* κυρίως, ὅπως διαπιστώνει καὶ ὁ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος⁵¹, μιὰ «ψυχολογικὴ γνωσιολογία». Εἶναι πράγματι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Βενιαμίν ὀρίζει τὴν ψυχολογία ὡς «θεωρίαν. . . αἰσθήσεων, μνήμης, φαντασίας, λογικῆς, συνειδήσεως, βουλήσεως καὶ αὐτεξουσίου» (σ. ιβ') καὶ ἀνάμεσα στοὺς πολλοὺς ὀρισμοὺς τῆς μεταφυσικῆς περιλαμβάνει καὶ τὸν πάρα κάτω ποὺ δικαιώνει τὴ διερεύνησις τῆς ἐλευθερίας στὴν πραγματεία αὐτή, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει πὼς ἐξετάζει τὴν ἐλευθερία ὡς μεταφυσικὸ κυρίως πρόβλημα: «Ὡστε ἡ πραγματεία τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν αὐτῆς εἶναι οὐδὲν ἄλλο ἢ μεταφυσικὴ» (σ. θ'). Μιλᾷ ἀκόμη καὶ γιὰ «μεταφυσικὴ» τῶν «έκουσίων καὶ ἀκουσίων κινήσεων» τοῦ ἀνθρώπου. Λέει χαρακτηριστικά: «Ἡ θεωρία λοιπὸν τῶν τε αἰσθητικῶν καὶ γνωστικῶν δυνάμεων τοῦ ἀνθρώπου εἶναι οὐδὲν ἄλλο ἢ μεταφυσικὴ τῶν κινήσεων αὐτοῦ, έκουσίων δηλονότι καὶ ἀκουσίων. Ἄλλ' ἐπειδὴ καὶ τὸ αἴτιον τῶν έκουσίων τοῦ ἀνθρώπου κινήσεων ὠνόμασται παρ' ἡμῖν βούλησις φυσικῶς πὼς ἔπεται τὸ βούλεσθαι νὰ εἶναι οὐσιωδῶς διάφορον τοῦ τε αἰσθάνεσθαι καὶ τοῦ διανοεῖσθαι. Πλὴν ἐπειδὴ ἡ ἀρχὴ τῶν κινήσεων εἰς μὲν τὸ αἰσθάνεσθαι εἶναι ὅπως οὖν καὶ ἐν τοῖς σώμασι, εἰς δὲ τὸ διανοεῖσθαι ἄπεστιν ὀλοτελῶς πᾶσα κίνησις ἐκ τῶν σωματίων τούτου ἕνεκεν ὁ ἀνθρώπος εἶναι καὶ αὐτεξούσιος» (σ. ια'), δικαιώνοντας τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὴ διανοητικὴ του ἰκανότητα καὶ ἀπὸ τὴν ἐνεργητικότητα

τῆς ψυχῆς του κατὰ τὸν σχηματισμὸ τῶν αἰσθημάτων, ἰδέα ποὺ συζητᾶ στὰ κεφάλαια γιὰ τὴ βούληση καὶ τὴν ὑπαρξὴ τῶν σωμάτων, ἀλλὰ καὶ ἀναπτύσσει στὸ «Περὶ αὐτεξουσίου» σ' ἓνα ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματά του γιὰ τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου. Στὴν ἰδιότυπη λοιπὸν ἀντίληψή του γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς *Μεταφυσικῆς* ὄχι ἀπλῶς χωρᾶ ἀλλὰ ἔχει περίβλεπτη θέση καὶ τὸ αὐτεξούσιο σὲ συνάρτηση μὲ τὴν προσωπικὴ του θεωρία γιὰ τὴ θέληση — ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴ λογικὴ βάση τῶν ἐπιχειρημάτων του γιὰ τὸ αὐτεξούσιο καὶ μέσω αὐτοῦ γιὰ τὴν ἐλευθερία. Εἶναι λοιπὸν ἀπαραίτητη μιὰ σύντομη σύνοψή της καὶ μάλιστα ἀφοῦ τὰ δύο θέματα συναρτῶνται ἀπὸ τὴν ἀρχή. Τὴ σχέση αὐτεξουσίου - ἐλευθερίας (275) τὴ θεωρεῖ ἀνάλογη πρὸς τὴ σχέση θέλησης-βούλησης (262). Λέει: «Ὡς ὅμως οἱ Εὐρωπαῖοι εἶναι ἄνευ θελήσεως, οὕτως ἐστέρηνται καὶ τοῦ αὐτεξουσίου, μεταχειριζόμενοι τὸ ὄνομα τῆς ἐλευθερίας ποτὲ μὲν ἀντὶ τῆς ἐλευθερίας, ποτὲ δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτεξουσίου, ἐξ οὗ ἠθέλε συνάξοι τις ὅτι ἔπρεπε περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐλευθερίας νὰ ὑπάρξῃ μεγάλη σύγχυσις εἰς αὐτούς, ὡς καὶ τῷ ὄντι ὑπῆρξεν, ὄχι ὅμως καὶ εἰς ἡμᾶς».

7. Ἀνάλογα παρατηρεῖ ὁ Βενιαμὴν στὸ κεφάλαιο γιὰ τὴ βούληση: «Δὲν δίδονται ὅμως, λέγω ἐγὼ (ὅπερ ἠθέλεν εἰποῖ καὶ ἕκαστος, ἂν μόνον ἐξέταζε τὸ πρᾶγμα) ἄλλαι ἰδέαι τόσον δυσδιάκριτοι εἰς τὴν Ἑλληνικὴν διάλεκτον (διότι οἱ Εὐρωπαῖοι εἶναι ἄνευ θελήσεως) ὅσον ἡ βούλησις καὶ ἡ θέλησις. Καθότι εἰς ἕκαστον τῶν συγγραφέων ἀπαντᾶ τις τὴν μὲν βούλησιν ἀντὶ τῆς θελήσεως, τὴν δὲ θέλησιν ἀντὶ τῆς βουλήσεως» (263). Καὶ ὡς παραδείγματα συγγραφέων ποὺ ἔκαναν συγκεχυμένη χρῆση τῶν ὄρων ἀναφέρει τὸν Ἰωάννη Δαμασκηνὸ ⁵² καὶ τὸν Εὐγένιο Βούλγαρι ⁵³, ποὺ μιλοῦσαν γιὰ θέληση ἀντὶ γιὰ βούληση, καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ποὺ ἀντίθετα δὲν ἔχει τὸν ὄρο «θέλησις» καὶ ποὺ (κακῶς) διαχωρίζει τὴ βούληση ἀπὸ τὴν «προαίρεση» ⁵⁴. Οὐτε ὅμως ὁ Βενιαμὴν ἀπέφυγε τελείως τὴ σύγχυσις σ' ὄλο τὸ ἔργο του. Γιατὶ στὴν ἀρχὴ τῆς *Μεταφυσικῆς* ὀνομάζει τὴ βούληση «δύναμιν κινητικὴν βάλουσαν εἰς κίνησιν ἢ ἓν μέλος τοῦ ἑμοῦ σώματος, ἢ ὅλοκληρον τὸ σῶμα μου καὶ ἢ τις κινεῖ καὶ τὸν νοῦν μου εἰς τὴν θεωρίαν ἑνὸς πράγματος» (9), καὶ διακηρύσσει ὅτι ἡ ἀρχὴ τῆς βουλήσεως εἶναι μέσα εἰς τὸν ἄνθρωπον, ἔτσι ποὺ ἡ βούληση εἶναι «κίνησις ἐκούσιος», ὀρισμὸ ποὺ στὸ εἰδικὸ κεφάλαιο δίνει κυρίως στὴ θέληση, ποὺ γι' αὐτὸν εἶναι εὐρύτερη ἔννοια ἀπὸ τὴ βούληση. Τὴ θέληση τὴν ὀρίζει ὡς «δύναμιν τοῦ κινεῖσθαι ἐκ φύσεως» καὶ πιὸ συγκεκριμένα ὡς «δύναμιν τῆς ψυχῆς ἐκπληρωτικὴν τῶν ἑαυτῆς ροπῶν πρὸς τὰ αἰσθήματα καὶ τὰς νοήσεις, τουτέστιν πάσης ἐνεργείας ψυχικῆς, εἴτε. . . κλίσεως πρὸς τι, εἴτε ἐκκλίσεως ἀπὸ τινος» (252) ⁵⁵. Τὴ θεωρεῖ ἀκόμα ἰδιαίτερη δύναμη ποὺ χαρακτηρίζει τὸ ζῶον ἀπὸ τὸ μὴ ζῶον, «ἐκτελοῦσαν ἡμᾶς δύναμιν ἐν τοῖς οὖσιν» (252) καὶ γενικῶς «πᾶν ὅπερ βάλλει τὰ ζῶα εἰς κίνησιν καὶ ἡρεμίαν». Θέληση ἔχουν ὅλα τὰ ἔμψυχα, ἔτσι ποὺ οἱ ἔννοιες «ἔμψυχον» καὶ «θελητικόν» νὰ εἶναι ἰσοπλατεῖς: «πᾶν ἔμψυχον καὶ θελητικόν, πᾶν θελητικόν τοῦτο καὶ ἔμψυχον» (258). Διαφέρει ἡ θέληση ἀπὸ τὴν αἴσθησις καὶ τὸ λογικόν, γιατί «ἢ μὲν αἴσθησις καὶ τὸ λογιστικόν θεωροῦνται ἐκ τῶν

ἔξω ὡς πρὸς τὴν ψυχὴν, ἢ δὲ θέλησις ἐκ τῶν ἐδῶ ὡς πρὸς τὰ ἔξω» (254). Ἡ θέλησις ὅμως εἶναι πρωταρχικότερη, γιατί δὲν ὑπάρχει αἴσθησις ἢ νόησις ὅταν λείπει ἢ θέλησις «ἐκτὸς τῶν βιαίων» (252). Ἀκόμη «ἢ θέλησις θεωρεῖται περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπης» (256) καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι «κινητικὸς ἔνεκα τῆς ἡδονῆς τῆς λύπης», ἐφ' ὅσον ἢ ἡδονὴ καὶ ἢ λύπη εἶναι οἱ «ἐλατῆρες» τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων⁵⁶.

Ἐνῶ ὅμως ἢ θέλησις εἶναι «δύναμις ὀλοκλήρου τοῦ ἐμψύχου», ἢ βούλησις εἶναι «δύναμις τῆς λογιστικῆς ψυχῆς». Πιὸ συγκεκριμένα, «ἢ μὲν θέλησις ἔχει τὴν ἑαυτῆς ὑπαρξίν ἐκ τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου ὡς πρὸς τὰ ὄντα, ἢ δὲ βούλησις ἐκ τῶν ὄντων ὡς πρὸς τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου». Ἔτσι ποῦ «ἢ βούλησις εἶναι μὲν ἢ αὐτὴ μὲ τὴν θέλησιν ὡς πρὸς τὸ ὑποκείμενον, διαφέρει δ' αὐτῆς κατὰ τὴν ἀναφοράν. . . διότι ἢ μὲν βούλησις λέγεται ὡς ἐκ τοῦ τέλους ἢ βουλευτῶν, ἢ δὲ θέλησις ὡς ἐκ τῆς ἀρχῆς ἢ ψυχῆς» (262). Ἡ τελευταία διάκρισις εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν διάκρισις αὐτεξουσίου καὶ ἐλευθερίας ποῦ θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια.

Εἰδικότερα ἢ βούλησις ἀφορᾷ στὰ ἠθικὰ καὶ ὄχι τὰ φυσικὰ ἀγαθὰ καὶ ὀρίζεται ὡς «ὄρεξις λογικῆ⁵⁷ ἢ δύναμις τῆς ψυχῆς δι' ἣς ἐκτελεῖ πᾶσαν ἐνέργειαν νοερὰν τε καὶ ὑλικήν» (262). Ἡ βούλησις ἐπιζητᾷ τὸ ἠθικὸ ἀγαθόν, ποῦ τὸ ὀρίζει συνδυάζοντας ἀγγλικὲς κυρίως φυσιοκρατικὲς θεωρίες⁵⁸, θεωρίες τῆς «τελείωσης» τοῦ γερμανικοῦ διαφωτισμοῦ⁵⁹ καὶ τὴν ἀριστοτελικὴν ἀντίληψιν τοῦ ἀγαθοῦ⁶⁰ ὡς «πᾶν ἐκεῖνο ὅπερ συντηρεῖ ἢ τελειοποιεῖ τὸν ἄνθρωπον· ἢ. . . πᾶν ἐκεῖνο οὗτινος ἅπαντες ἀφίενται» (261). Δὲν δέχεται ὁ Βενιαμὴν ὅτι ἢ βούλησις διαφέρει οὐσιαστικῶς ἀπὸ τὴν προαίρεσις, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν κλασικὴν ἀριστοτελικὴν ἀντιδιαστολή τους⁶¹. Γιατί, ὅταν συμβαίνει νὰ εἶναι τὰ βουλευτὰ περισσότερα τοῦ ἐνός, «τότε ἢ βούλησις ἀλλάττει ὄνομα καὶ ὀνομάζεται προαίρεσις» (265). Διαφέρει ὅμως ἢ βούλησις ἀπὸ τὴν προαίρεσις μόνο ὡς πρὸς τὸ ὅτι ἢ βούλησις εἶναι προαίρεσις αἵρετῶν «ἐναντίων» (ἀγαθοῦ-κακοῦ), ἐνῶ ἢ προαίρεσις αἵρετῶν ἀνίσων (αἵρεσις [μεγαλυτέρου] ἀγαθοῦ πρὸ ἀγαθοῦ ἢ [μικροτέρου] κακοῦ πρὸ κακοῦ).

Σύμφωνα μὲ τὴν πεποίθησις ὅτι «ἅπαντα τὰ κακὰ εἰς τοὺς ἀνθρώπους γεννῶνται, διότι οἱ ἄνθρωποι δὲν ἐννοοῦν τὴν σημασίαν τῶν λέξεων» (11) καὶ ἀκολουθώντας τὸν Ἀριστοτέλη⁶² καὶ τοὺς σχολαστικοὺς⁶³ στὴν ἀνάλυσις τῶν ἐννοιῶν, ἐπιχειρεῖ (ὄχι πάντα συνεπῆ) διάκρισις τῶν ἐννοιῶν θέλησις-βούλησις ἀπὸ τῆς σχετικῆς ὄρεξις, ἐπιθυμία, θυμὸς κλπ. Ὀρεξις ὀνομάζεται ἢ θέλησις ὅταν εἶναι ἀπόντα τὰ ἀγαθὰ ἢ παρόντα τὰ κακὰ καὶ ὀρίζεται ὡς «ἔκτασις τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ ἀγαθὰ καὶ συστολή αὐτῆς ἀπὸ τῶν κακῶν ἢ δύναμις τοῦ ἀνθρώπου ἢ. . . αὐτὸς κινεῖται πρὸς ζήτησιν τῶν ἀγαθῶν ἢ πρὸς ἀποφυγὴν τῶν κακῶν, θεωρουμένου ὅμως τοῦ πράγματος ὡς ἐκ τῶν ὀρεκτῶν πρὸς τὴν ψυχὴν, ἐνῶ ἢ θέλησις τὰνάπαλιν» (257). Διαφέρει ὅμως ἀπὸ τὴν θέλησις γιατί «ἢ ὄρεξις εἶναι μερικωτέρα τῆς θελήσεως, ὡς οὔσης πάσης ὀρέξεως θελήσεως, ὄχι ὅμως καὶ τὸ ἐναντίον», καὶ γιατί ἢ θέλησις «πάρεστιν καὶ εἰς τὸ ἀρχικὸν αἴσθημα»⁶⁴.

Ἡ ὄρεξι διακρίνεται σὲ ἐπιθυμία καὶ θυμὸ (258). Ἐπιθυμία εἶναι «ἐκτασις τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ ἡδονικὰ ἀντικείμενα» καὶ θυμὸς «μεγεθυσμὸς τῆς ψυχῆς πρὸς διάσωσιν ἑαυτῆς». Διαφέρει ἡ ἐπιθυμία ἀπὸ τὴν ὄρεξι ὅταν τὸ πράγμα θεωρεῖται ὡς «ἐκ τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ ἐπιθυμητὰ καὶ θυμικὰ» (258) καὶ ἀπὸ τὸ θυμὸ, γιατί ἡ ἐπιθυμία ἀφορᾷ σὲ «μελλοντικά», τὸ «θυμοῦσθαι» ὅμως ἔχει νὰ κάνει μὲ «ἐνεστῶτα». Τὸν ἄνθρωπο, ἴσως ἀπὸ ἐπίδραση τοῦ Hume χαρακτηρίζει ὁ Βενιαμίν «ὡς ζῶον ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικὸν» (260). Καὶ ὅπως εἶναι φυσικὸ γιὰ ἓνα φιλόσοφο ἀντινοησιαρχικὸ πού ὑπερτονίζει τὸ ἐνεργητικὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ θέση του γιὰ τὰ πάθη εἶναι καταφατική. «Ὅσα λέει γι' αὐτὰ θυμίζου ἀρκετὰ τὴν καταξίωσή τους ἀπὸ τὸν Hume⁶⁵: «Ἄν ταῦτα [τὰ πάθη] εἶναι ἡ ζωὴ τῆς ζωῆς ἡμῶν, ὥστε αὐτῶν ἀπόντων τὸ πᾶν νὰ εἶναι νεκρὸν. . . εἶναι ἄδικος καὶ παράλογος ἡ κατὰ τῶν παθῶν καταφορά (318)⁶⁶. . . Ὡστε ὁ ἄξων τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς ἢ κινήσεως εἶναι τὰ πάθη (306)... Τὸ βιβλίον τοῦ μέλλοντος δὲν ἀνοίγεται εἰς ἄλλον εἰ μὴ εἰς μόνον τὸν ἔχοντα μεγάλα πάθη» (318)⁶⁷. Ἀλλὰ γιὰ τὸν Βενιαμίν εἶναι κυρίως ὁ ἄνθρωπος βουλευτικὸ ζῶο: Λέει. «Ἡμεῖς κυρίως τότε μόνον θεωρούμεθα ὡς δύναμις, ὄχι ὅταν αἰσθανόμεθα ἢ διανοοῦμεθα ἀλλὰ ὅταν βουλώμεθα» (262), γιατί «ἔστιν οὐδέποτε καιρὸς καθ' ὃν δὲν βουλόμεθα» (264). Καὶ πῶς συγκεκριμένα: «Ὁ ἄνθρωπος εἶναι μᾶλλον βούλησις ἢ πᾶν ἄλλο τι» (254). Καὶ σὰν νὰ ἀντιστρέφει κάπως τὸ καρτεσιανὸ cogito ergo sum δέχεται ὅτι «καὶ τὸ διανοεῖσθαι καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι κρέμανται ἐκ τῆς βουλήσεως» (268). Καὶ συλλογίζεται: Ἐφ' ὅσον ὅλοι ἐκ φύσεως ἐπιθυμοῦν τὸ ἀγαθὸ καὶ ἢ βούληση δὲν ἔχει τίποτε ἄλλο «σκοπούμενον» εἰμὴ τὸ ἀγαθόν, ἄρα «ἀρχὴ πασῶν τῶν ἐνεργειῶν καὶ κινήσεων τῶν μελῶν εἶναι ἡ βούλησις. Ἡ βούλησις εἶναι λοιπὸν μέρος τῆς θελήσεως καὶ ἐκπληροῦται διὰ τῶν νεύρων».

Καὶ ἐδῶ βρίσκει μιὰν ἀκόμα ἐφαρμογὴ ἢ περίφημη φυσικὴ θεωρία τοῦ Βενιαμίν γιὰ τὸ «πανταχηκίνητον»⁶⁸. Γιὰ τὴν ἐξήγηση τοῦ πῶς ἡ ψυχὴ κινεῖ μὲσω τῶν νεύρων καὶ τῶν μυῶνων τὸ σῶμα προβάλλει ὡς «πιθανολογία» (267) τὴν ἐξηγητικὴ ἀρχὴ τοῦ «πανταχηκινήτου». Ἀλλως τὸ πράγμα θὰ ἔμεινε μυστήριον.⁶⁹ Ὅπως ἀπὸ κάθε σῶμα ἐκρέει (καὶ εἰσρέει) κάποιο ρευστὸ ἔτσι καὶ σὲ ὅλα τὰ νεύρα βρίσκεται κάποιο ρευστὸ πού τὸ ὀνομάζου νευρικὸ ρευστὸ ἢ κατὰ τὸν «θεῖον» Δαμασκηνὸν «πνεῦμα ζωτικόν», πού ἔχει τὴν πηγὴ του στὸν ἐγκέφαλο⁷⁰. Καὶ ἐφ' ὅσον ἡ ψυχὴ μπορεῖ νὰ ἀλλάξει τὴ θέση τῶν μορίων τοῦ ρευστοῦ κατ' ἀρέσκεια ἐπακολουθεῖ ἡ ἔλξη καὶ ἡ ὄθησις, ἀπαράιτητα προφανῶς γιὰ τὴν ἐκτέλεση τῶν βουλευτικῶν ἐνεργημάτων (267). Τὸ ρευστὸ αὐτὸ—πού ἐξηγεῖ τὴ λειτουργία τῆς βούλησης καὶ πού τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ὑπαρξῆς του ἀπέδειξε στὴ *Φυσικὴ*⁷¹ καὶ τὸ ρόλο του στὴν αἴσθησι καὶ τὴν κίνησι πραγματεύτηκε στὸ α' κεφάλαιο τῆς *Μεταφυσικῆς* (39-40)—εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τίς ἡλιακὲς ἀκτίνες. «Ὅπως μὲ τὸ «πανταχηκίνητον» ἐξηγοῦνται τὰ αἰσθήματα, «φυσικῶς πῶς ἔπεται αὕτη [ἡ ψυχὴ]. . . νὰ κινή τοὺς μυῶνας διὰ τούτου τοῦ ρευστοῦ» καὶ τοῦτο εἶναι «τὸ ὄργανο τῶν ἀνθρώπων κινήσεων»⁷². Λέει ἀκόμα ὅτι «ἡ φύσις ἠθέλησε νὰ ἐμφανίσῃ ἀπα-

σαν τὴν ἑαυτῆς σοφίαν εἰς τὴν ἐκπλήρωσιν τῆς βουλήσεως τοῦ ἀνθρώπου», περιγράφοντας τὴ φυσιολογία τῶν βουλευτικῶν ἐνεργειῶν τοῦ ἀνθρώπου (266). Καὶ μὲ τὸ «πανταχρῆκινητον» ἐξηγεῖ καὶ τὴν «προσοχή» ποῦ δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο ἀπὸ βούληση ἢ προαίρεση (268)⁷³.

Ὁ «βουλευσιοκρατικὸς ρεαλισμὸς» τοῦ Βενιαμίν εἶναι φανερὸς καὶ στὴν ἀπόδειξη ποῦ φέρνει γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν σωμάτων, τὴν ὕπαρξη δηλαδὴ τοῦ πραγματικοῦ κόσμου, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα, ἀναιρώντας τὶς θέσεις καὶ τῶν «πραγματικῶν» (ἐμπειρικῶν) καὶ τῶν «ἰδανικῶν» (ιδεαλιστῶν) τύπου Berkeley)⁷⁴. Τὰ φυσικὰ ἀντικείμενα τὰ θεωρεῖ ὡς «μὴ ἐγὼ» ὡς κάτι ποῦ ματαιώνει τὴ βούλησή μου καὶ τὴν ἐκπλήρωσιν τῆς ἐπιθυμίας μου. Λέει: «Ἄλλ' ἐγὼ, οὔτινος δηλονότι τὸ ἀποτέλεσμα μηδενίζεται εἶμαι ὄν ἀυθούπαρκτον, ἄρα ὄν ἀυθούπαρκτον θέλει εἶναι καὶ τὸ πρὸς ἐμὲ ἀντενεργοῦν (207). "Ὡστε ἐγὼ εἶμαι οὐδὲν ἄλλο ἢ βούλησις καὶ πρᾶξις» (208)⁷⁵. Καὶ δὲν χάνει τὴν εὐκαιρία καὶ στὸ κεφάλαιο αὐτὸ νὰ ἐκφράσῃ τὴν πίστιν του στὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου: «Ἄν τις κατασχῆ τὴν ἐμὴν χεῖρα γράφουσαν, αὐτὸς θέλει νὰ ἐμποδίσῃ τὴν πρᾶξιν, χωρὶς νὰ μηδενίσῃ καὶ τὴν ἐμὴν βούλησιν. . . τὴν μὲν πρᾶξιν θέλει μηδενίσῃ, ὄχι ὅμως καὶ τὴν βούλησιν ἢ ἐπιθυμίαν» (208).

Καὶ στὸ κεφάλαιο «Περὶ ὀρμεμφύτου ἢ συμπαθείας» συμπεραίνει: «Ἄν ἢ συμπάθεια καὶ ἀντιπάθεια εἶναι ἔργον τοῦ λογιστικοῦ, ἐπόμενον εἶναι αἰ ἀποφάνσεις τῆς ψυχῆς, εἴτε ἢ ἡμετέρα βούλησις νὰ λαμβάνῃ οὐδεμίαν ἀλλοίωσιν ἐξωτερικῆς τινος αἰτίας» (329). Τὸ λογικὸ αὐτο-καθορισμὸ δὲν τὸν θεωρεῖ προφανῶς περιορισμὸ τῆς βούλησης· μόνον ἐξωτερικὲς «δυνάμεις» μποροῦν νὰ τὴν περιορίσουν, ποῦ θυμίζει τὴ γνωστὴ «Hume-Mill θεωρία»⁷⁶ γιὰ τὴν ἐλευθερία.

Καὶ στὸ «Περὶ ψυχῆς» παίρνει ὡς δεδομένο ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι αὐτεξούσιος δηλ. «μὴ ἀδρανής», ὡς «φέρουσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἀρχὴν τῶν ἰδίων νοήσεων καὶ κινήσεων» (372), γιὰ νὰ ἀποδείξῃ ὅτι ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι σῶμα ἀλλὰ πνεῦμα. Ὁ ἀνθρώπος εἶναι γιὰ τὸν Βενιαμίν, ποῦ βασικὰ κινεῖται μεταξὺ ἐμπειρισμοῦ καὶ ιδεαλισμοῦ⁷⁷, «σύνθετος. . . ἐκ δύο οὐσιῶν οὐσιωδῶς διαφόρων πνεύματος καὶ σώματος» (380). Καὶ τὸ πνεῦμα εἶναι «οὐσία ἀπλή, φύσει ἐνεργητικὴ, λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος». Ἐκφράζει ὅμως ἀγνωστικισμὸ σχετικὰ μὲ τὸν τρόπο τῆς ἔνωσής τους⁷⁸.

Καὶ γιὰ νὰ ξαναγυρίσουμε στὴ θεωρία τοῦ Βενιαμίν γιὰ τὴ βούληση ὡς ἀρχὴ τῆς πράξης, θεμελιακὴ γιὰ τὶς θέσεις του πάνω στὸ αὐτεξούσιον, παρατηροῦμε ὅτι ὁ ὀρισμὸς του, πολὺ κοντὰ στὴν ἀριστοτελικὴ προαίρεση, παρὰ τὰ κάποια κοινὰ σημεῖα διαφέρει ἀπὸ τοὺς ὀρισμοὺς τῆς βούλησης τῶν Bonnet^{78α}, Condillac⁷⁹, Heinecke⁸⁰, Hartley⁸¹ καὶ Locke⁸², γιὰτι κανεὶς δὲν τόνισε καὶ τὸ λογικὸ χαρακτῆρα της, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴ θέληση, καὶ τὴν ἀναφορὰ της ἀποκλειστικὰ στὴ σφαῖρα τῆς ἠθικῆς, μολονότι ὁ Βενιαμίν οὔτε μονοσήμαντο ὀρισμὸ τῆς δίνει οὔτε πάντα σαφῶς τὴν ἀντιδιαστέλλει ἀπὸ τὴ θέληση. Θὰ μποροῦσε ὅμως νὰ θεωρηθεῖ ὡς σύνθεση μερικῶν ἐπὶ μέρους στοιχείων τους⁸³. Ὁ ἴδιος λέει χαρακτηριστικὰ ὅτι «ἐκ τῶν

όρισμῶν τῆς βουλήσεως ὑπὸ τῶν Εὐρωπαϊῶν [δηλ. τῶν προκειμένων] πολλοὶ συμπίπτουσι μὲ τὸ ἡμέτερον αὐτεξούσιον» (274).

Σημαντικὴ γιὰ τὸ θέμα μας εἶναι ἡ κατακλείδα τοῦ κεφαλαίου: «Τῆς βουλήσεως ἐχούσης μέρος εἰς τὰ αἰσθήματα, τὰ αἰσθήματα εἶναι διόλου παθητικά, ὡς φθάσαντες εἶπομεν καὶ ὡς ἅπαντες δοξάζουσι. Ἄφοῦ ὅμως ἅπαξ ἡ βούλησις ἀπεδείχθη ἀρχὴ κινήσεως καὶ αἰσθημάτων, ἐπόμενον εἶναι νὰ ἀποδειχθῇ καὶ αὐτεξούσιος, ἢ ὡς λέγουσιν οἱ Εὐρωπαῖοι ἐλευθέρα. Ἄλλ' ὡς φαίνεται τοῦτο εἶναι οὐδὲν ἄλλο, εἰ μὴ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος» (268).

8. Καὶ ἐρχόμαστε στὸ κεφάλαιο «Περὶ αὐτεξουσίου». Ὅπως καὶ ὁ Ἄριστοτέλης, ὁ Βενιαμὴν ἀρχίζει τὴ συζήτησή του γιὰ τὸ αὐτεξούσιο ἀρνητικά. Προσπαθεῖ νὰ προσδιορίσει πότε μιὰ πράξη ἢ μιὰ «κίνηση» εἶναι «ἀκούσιος» ἢ «βίαία»: Ἄκούσια ἢ ἀναγκασμένη εἶναι μιὰ κίνηση, «ἢ τις λαμβάνει ἔξωθεν τὴν αὐτῆς ὑπαρξιν, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ κινουμένου. . . κατ' οἰκείαν ὀρμὴν» (269)⁸⁴. Ὡς παράδειγμα ἀκούσιας κίνησης φέρνει τὴν κίνηση μιᾶς σφαίρας⁸⁵ ἢ μιᾶς ἄμαξας. Συνεπῶς «ἐκούσιον» ἢ «μὴ βίαιον» ὀνομάζεται ἐκεῖνο «ὅπερ ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως». Τροποποιώντας λίγο τὸν ὀρισμὸ του «ὅπερ φέρει ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀρχὴν τῶν ἰδίων κινήσεων», τὸ ἐκούσιο τὸ ὀνομάζει «αὐτεξούσιον» (ὀ.π.). Ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι ὅμως αὐτεξούσια μόνο στὴν ἠθικὴ σφαίρα δηλ. στὴν πράξη. Καὶ ἡ δημιουργία τῶν αἰσθημάτων καὶ τῶν ἰδεῶν προϋποθέτει τὸ αὐτεξούσιο τῆς ψυχῆς. Ἡ βεβαιότητά μας ὅτι αἰσθανόμεθα, διανοούμεθα, κινούμεθα καὶ κυρίως κινούμεθα μετὰ ἀπὸ κάποιο αἶσθημα ἢ ἰδέα εἶναι μεταφυσικὴ. Κι ἀκόμη τὸ ὅτι τὰ αἰσθήματα καὶ οἱ ἰδέες εἶναι ψυχικὲς διαθέσεις προϋποθέτει ἐνεργητικὴ κίνηση τῆς ψυχῆς. Τίθεται τώρα τὸ θέμα ἂν στίς κινήσεις καὶ τίς ἐνέργειες αὐτὲς εἶναι ἡ ψυχὴ αὐτεξούσια ἢ ὄχι, δηλ. ἂν ἡ ἀρχὴ τῆς κίνησης ὑπάρχει ἐντὸς τῆς ἢ ἔξω ἀπ' αὐτήν. Κατὰ παράδοξο τρόπο ὁ Βενιαμὴν συλλογίζεται ὡς ἑξῆς:

1) Ἄν ἡ ἀρχὴ τῆς κίνησης εἶναι ἐντὸς τῆς τότε εἶναι αὐτὴ αὐτεξούσια. . . Ἄλλὰ καὶ ἂν ἡ ἀρχὴ εἶναι ἔξω ἀπ' τὴν ψυχὴν, ἐφ' ὅσον τὸ «ἔξω» δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ οἱ ψυχικὲς διαθέσεις καὶ οἱ ἰδέες οἱ ἴδιες, αὐτὸς ποὺ κινεῖται ἀπὸ τίς διαθέσεις καὶ τίς ἰδέες του ἔχει καὶ πάλι τὴν ἀρχὴ τῆς κίνησης ἐντὸς του. Συνεπῶς καὶ τότε ἡ ψυχὴ εἶναι αὐτεξούσια. Γιατὶ διαφορετικὰ οὔτε ἰδέες θὰ ὑπῆρχαν. Τὰ αἰσθήματα δὲν θὰ ἦταν παρὰ κάποια κίνηση τῶν αἰσθητῶν ποὺ ἀνακοινώονταν στὴν ψυχὴ παθητικά, καὶ οἱ ἰδέες μιὰ κίνηση ποὺ κάποτε ἀνακοινώθηκε στὴν ψυχὴ καὶ μετατράπηκε σὲ κινητικὴ δύναμη. Ὡστε ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως κεῖται στὴν ψυχὴ. Καὶ συνεπῶς ἐκούσια εἶναι ἡ κίνηση τῶν παιδιῶν καὶ τῶν ζώων (270)⁸⁶.

2) Βέβαιη μεταφυσικὴ ἀπόδειξη τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου εἶναι καὶ ἡ ὑπαρξὴ τῆς συνειδήσεως⁸⁷. Τὸ συναίσθημα τῆς λύπης ποὺ δοκιμάζει, ὅταν προστάζεται νὰ κάνει κάτι. Γιατὶ καίτοι ἡ προσταγὴ εἶναι ἐξωτερικὴ, ἡ ἀπόφαση εἶναι ἐσωτερικὴ. Καὶ τοῦτο δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ ἀπόδειξη τοῦ

αὐτεξουσίου. Γιατί ἂν δὲν ἦταν αὐτεξούσιος ὁ ἄνθρωπος δηλ. ἂν ἐκινεῖτο ἐξαναγκαστικῶς πῶς θὰ μπορούσε νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ λύπη ποὺ αἰσθάνεται, ἄσχετα ἀπὸ τὸ ἀπὸ ποῦ προέρχεται ἢ προσταγή; Ἐφ' ὅσον ὅταν πράττει κάτι ἀφ' ἑαυτοῦ του χαίρει καὶ «ἡ λύπη εἶναι ἐναντίον τῆς χαρᾶς, ἐπόμενον εἶναι οὐσης τῆς προσταγῆς ἐξωτερικὸν ἢ ἐξ αὐτοῦ πράξις νὰ μὴν εἶναι ἐξωτερικόν». Σημασία ἔχουν τὰ παραδείγματα: «Τίς — πάλιν ποτὲ τῶν ἀνθρώπων ἐπεθύμησε νὰ εἶναι ἀργυρώνητος, ἢ τίς τῶν αἰχμαλώτων δὲν ἐπεθύμησε νὰ εἶναι κύριος ἑαυτοῦ;» Ὡστε ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος (271).

3) Ἀπόδειξη ἀκόμα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος ἀποτελεῖ τὸ αἰσθημα τῆς μετάνοιας⁸⁸. Ἄν ὁ ἄνθρωπος δὲν ἦταν αὐτεξούσιος, ἂν δηλ. ἡ ἀρχὴ τῶν κινήσεων δὲν βρισκόταν μέσα του, τότε γιατί νὰ μετανοεῖ ὅταν πράττει κάτι ἔξω ἀπὸ τὰ καθήκοντά του; Τοῦτο δὲν συμβαίνει στίς καταναγκαστικὲς πράξεις. Γιατί στίς ἐκούσιες «σύνοιδεν ὅτι ἔκειτο ἐπ' αὐτῷ τὸ ἐναντίον». Ὡστε ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος (272).

4) Ἄν ἡ ἀρχὴ ποὺ κινεῖ τὸν ἄνθρωπο ἦταν ἐξωτερικὴ, ἂν δηλ. ἐκινεῖτο ὁ ἄνθρωπος ὅπως ὁ λίθος ἢ ἡ ἄμαξα, τότε ὁ ἄνθρωπος θὰ ἔπρεπε «νὰ κινῆται ἐπίσης ὑφ' ἐκάστου ἀντικειμένου». Δηλ. κάθε πράγμα νὰ ἐλκύει ὅμοια τοὺς ἀνθρώπους. Ἀλλὰ δὲν συμβαίνει αὐτό. Γιατί «ὁ χρυσὸς κινεῖ μόνο τὸν φιλάργυρον καὶ ἡ δόξα τὸν φιλότιμον». Ἄρα ἡ ἀρχὴ τῆς κίνησης εἶναι ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου (273).

5) Ἀπόδειξη ἀκόμα τοῦ αὐτεξουσίου προσφέρει καὶ ἡ «κοινὴ δόξα» μὲ τὴν θέσπιση νόμων, ἀμοιβῶν καὶ τιμωριῶν, τὴν ἀπονομὴ ἐπαίνων καὶ ψόγων, τὴν παροχὴ συμβουλῶν, τὴν ἐπιβολὴ δικαιοσύνης, κλπ. καὶ γενικὰ ἡ ἔννοια τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας⁸⁹. Χαρακτηριστικὰ εἶναι καὶ πάλι τὰ παραδείγματα τοῦ Βενιαμίν: «Καὶ ὅποια δικαιοσύνη τὸ νὰ στεφανοῦται ὁ τυραννοκτόνος; ἐν ᾧ οὗτος ἐλευθεροῖ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα οὐχὶ ἐκουσίως, ἀλλὰ βιαίως; Ἐπειτα διὰ τί πάλιν φονοτυραννία, ὅταν ὁ τύραννος τυραννῆ ἐκ βίας; ὅ ἔστιν ὅταν τυραννῆται, ἵνα τυραννῆ; Ὡ πόσα τερατώδη καὶ ἀντιφατικά!» Ἄρα ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος (274).

6) Ὡς ἐπιχείρημα ἀκόμα τοῦ αὐτεξουσίου τοῦ ἀνθρώπου μπορεί νὰ θεωρηθεῖ τὸ ὅτι μιᾶμε γιὰ «πράξη» μόνο σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν ἄνθρωπο. Ἐτσι ποὺ ἡ πράξη ἢ ἴδια «νὰ περιέχη τὸ αὐτεξούσιον ἐν ἑαυτῇ» (274)⁹⁰.

Αὐτὰ εἶναι περίπου τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ φέρνει ὁ Βενιαμίν γιὰ νὰ ἀποδείξει τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἄλλοτε τὸ ταυτίζει, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ του, κι ἄλλοτε ὄχι μὲ τὸ ἐκούσιο. Προφανῶς τὸ ἐκούσιο, ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὸ πρῶτο ἐπιχείρημα, εἶναι ιδιότητα ὅλων τῶν ἐμψύχων, ἐνῶ τὸ αὐτεξούσιο ἀφορᾷ κυρίως τὸν ἄνθρωπο ὡς ἠθικὸ ὄν. Ἐτσι ποὺ ἡ σχέση θέληση-βούληση φαίνεται μᾶλλον νὰ ἀναλογεῖ στὴ σχέση ἐκουσίου-αὐτεξουσίου παρά αὐτεξουσίου-ἐλευθερίας. Τὰ περισσότερα ἐπιχειρήματα ἀπηχοῦν τὸν ἀριστοτελικὸ προσδιορισμὸ τοῦ ἐκουσίου καὶ τοῦ «κατὰ προαίρεσιν», ἐνῶ τὸ ad hominem ἐπιχείρημα ἀπὸ τίς ἀμοιβές καὶ τίς τιμωρίες, τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν κακία, καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὴ Στοά. Τὰ ἐπιχειρήματα ὅμως

ἀπὸ τὴν ἐνεργητικότητα τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ σχηματισμὸ τῶν αἰσθημάτων καὶ τῶν ἰδεῶν, ἀπὸ τὴ λύπη τῆς συνείδησης κατὰ τὴν ἐκτέλεση προσταγμάτων καὶ ἀπὸ τὴ διαφορετικὴ ἐπίδραση ποὺ ἀσκοῦν τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα ἔχουν ἓνα προσωπικὸ χαρακτήρα — ἂν καὶ τὸ τελευταῖο μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ στὸν Locke⁹¹. Ἡ μεταφυσικὴ βέβαια βεβαιότητα καὶ ἡ κοινὴ δόξα (τὸ περίφημο *consensus omnium*) δὲν ἀποτελοῦν ἀσθηρὲς ἀποδείξεις, καὶ κάποιες λογικὲς ἀδυναμίες εἶναι φανερὲς σὲ ἀρκετὰ σημεῖα τῆς ἐπιχειρηματολογίας του. Κατορθώνει ἐν τούτοις ὁ Βενιαμὴν νὰ μεταπλάσσει προσωπικὰ τὶς γνωστὲς ἀποδείξεις καὶ νὰ προχωρήσει πρὸ πέρα ἀπὸ τὴ συμβατικὴ καὶ παραδοσιακὴ ἐπιχειρηματολογία.

Κάπως αὐθαίρετος φαίνεται στὴ συνέχεια, ὅπου ἀπὸ τὸ αὐτεξούσιο περνᾷ στὴν ἐλευθερία. Λέει προκαταρκτικά: «Ὡστε ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος καὶ ἐπομένως ἡ βούλησις σύγκειται ἐκ τῆς ὀρέξεως, λογικοῦ καὶ αὐτεξουσίου» (275) Ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτὸς περιέχει συμφυρμὸ προφανῶς μερικῶν ἀπὸ τοὺς ἀριστοτελικοὺς ὀρισμοὺς τῆς προαίρεσης («ὄρεξις βουλευτική»-«νοῦς ὀρεκτικός»⁹²) ἢ παραλλαγὴ ἑνὸς ἀπ' αὐτοῦς («ἢ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν»)⁹³. Μόνον ποὺ τὸ ἀριστοτελικὸ «ἐφ' ἡμῖν» — στὸ ὁποῖο προφανῶς ἀπὸ τὴ Στοὰ καὶ ὕστερα ἀνάγεται τὸ αὐτεξούσιο⁹⁴ — ἀπὸ δηλωτικὸ τῆς περιοχῆς στὴν ὁποία ἀσκεῖται ἡ προαίρεση, γίνεται στὸ Βενιαμὴν συστατικὸ στοιχεῖο τῆς βούλησης. Συμπίπτει ἀκόμα τὸ αὐτεξούσιο τοῦ Βενιαμὴν, ὅπως λέει ὁ ἴδιος, μὲ πολλοὺς ἀπὸ τοὺς ὀρισμοὺς τῆς βούλησης τῶν Εὐρωπαίων ποὺ παρέθεσε στὸ κεφάλαιο «Περὶ βουλήσεως» (263), ἐννοώντας προφανῶς τοὺς ὀρισμοὺς τῶν Condillac, Hartley καὶ Locke.

Ἡ ἐλευθερία εἶναι ἡ αὐτὴ μὲ τὸ αὐτεξούσιο θεωρημένο ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ τέλους. Λέει: «Ἐπειδὴ ὅμως καὶ ἕκαστον τῶν πραγμάτων ἔχει ἀρχὴν καὶ τέλος, τούτου ἕνεκεν ἂν τις ἀντὶ νὰ ἐξετάσῃ τὸ πρᾶγμα ὡς ἐκ τῆς ἀρχῆς, θεωρῇ αὐτὸ ὡς ἐκ τοῦ τέλους, τότε τὸ αὐτεξούσιον ἀλλάττει ὄνομα καὶ ὀνομάζεται Ἐλευθερία: ὅ ἐστι συμβαίνει καὶ ἐνταῦθα, ὅπερ καὶ εἰς τὴν βούλησιν ὡς πρὸς τὴν θέλησιν. Ὡστε ἐλευθερία εἶναι δύναμις τῆς ψυχῆς, δι' ἧς αὕτη βάλλει εἰς ἐκβασιν τὰς ἑαυτῆς ἀποφάνσεις, εἴτε δι' ἧς ἐκπληροῖ τὸ αὐτεξούσιον» (275). Ὁ ὀρισμὸς αὐτὸς εἶναι κατανοητὸς ὄχι τόσο σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν ὀρισμὸ τοῦ αὐτεξουσίου, ὅπως τὸν ἔδωσε ὁ Βενιαμὴν, «ὅπερ φέρει ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀρχὴν τῶν ἰδίων κινήσεων» (219), ὅσο σὲ ἀναφορὰ μὲ τοὺς ὀρισμοὺς τῆς βούλησης τῶν Condillac, Hartley καὶ Locke (262)⁹⁵. Αὐτεξούσιο εἶναι δηλαδὴ ἡ λήψη τῆς ἀπόφασης, ἡ ἴδια ἢ ἀπόφαση - ἐκλογή καὶ ἐλευθερία ἢ δύναμη τῆς ἐκπλήρωσής της. Ἡ σχέση αὐτεξουσίου - ἐλευθερίας καὶ θέλησης - βούλησης δὲν εἶναι ὅσο αὐτονόητη τὴ θέλει ὁ Βενιαμὴν καὶ τοῦτο γιατί — ὅπως συνηθίζει σὲ πολλὰς περιπτώσεις⁹⁶ — δὲν ἀρκεῖται σὲ ἓνα ὀρισμὸ τῶν ἐννοιῶν ποὺ πραγματεύεται. Ἡ συνάρτηση εἶναι πρὸ εὐκόλης μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς βούλησης ὡς «λογικῆς ὀρέξεως ἢ δυνάμεως τῆς ψυχῆς, δι' ἧς ἐκτελεῖ πᾶσαν ἐνέργειαν νοεράν τε καὶ ὑλικήν», ἀλλὰ πρὸ δύσκολης μὲ τὴ θεώρηση τῆς θέλησης ὡς δυνάμεως «ὀλοκλήρου τοῦ ἐμψύχου» καὶ τῆς

βούλησης ως δύναμης «τῆς λογιστικῆς ψυχῆς», πού ανταποκρίνεται καλύτερα στη διάκριση ἐκούσιου - αὐτεξουσίου. Δὲν εἶναι ἀκόμα ἡ σχέση ὅσο αὐτονόητη τὴ θεωρεῖ στήν ἀντιδιαστολή βούλησης - θέλησης κατὰ τὴν ἀναφορά: «ἢ μὲν βούλησις λέγεται ὡς ἐκ τοῦ τέλους ἢ βουλευτῶν, ἢ δὲ θέλησις ὡς ἐκ τῆς ἀρχῆς ἢ ψυχῆς» (262)⁹⁷. Ἐκτὸς ἂν ἡ ἐλευθερία, εἴτε ἀρνητικὴ εἴτε θετικὴ, θεωρηθεῖ ὡς προσπάθεια ἀπελευθέρωσης ἀπὸ κάτι συγκεκριμένο ἢ ἐλευθερίας γιὰ κάτι συγκεκριμένο, γιὰ τὸ ὁποῖο ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὴ δύναμη νὰ ἀποφασίσαι καὶ νὰ τὸ ἐκτελέσει. Ἡ ἐλευθερία τοῦ Βενιαμὴν δὲν ἔγκειται στήν ἐκλογή, τὴν ἀπόφαση, ἀλλὰ στήν δύναμη τῆς πραγμάτωσης αὐτῆς τῆς ἀπόφασης, μὲ φανερὴ προϋπόθεση τὴν προσπάθεια γιὰ τὴν ἐκτέλεσή της. Καὶ τοῦτα — ἡ δύναμη δηλ. καὶ ἡ προσπάθεια — εἶναι αὐτονόητα γιὰ τὶς περιστάσεις πού λέγονταν τὰ λόγια αὐτά, ὅπου τὸ πρόβλημα δὲν ἦταν στήν ἐκλογή ἢ τὴν ἀπόφαση τῆς Ἐλευθερίας ἀλλὰ στήν δύναμη τῆς πραγμάτωσης της. Προοιωνίζεται ἔτσι στὸν Βενιαμὴν ἡ ἔννοια τῆς «δύναμης»⁹⁸ πού στὰ χρόνια μας μπαίνει ἀπὸ μερικοὺς στὸν ὄρισμὸ τῆς ἐλευθερίας.

Ἐχοντας προ-αποδείξει τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου, προχωρεῖ ὁ Βενιαμὴν ἀξιωματικὰ στήν «ἀπόδειξη» τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου κἀνοντας ἐκκλήση καὶ στήν ἀνθρώπινη φύση: «Καὶ ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐκ φύσεως αὐτεξούσιος, ἐκ φύσεως ἄρα εἶναι καὶ ἐλεύθερος» (275). Ἐφ' ὅσον δηλ. ἔχει τὴ δύναμη (τὴν ἐξουσία) νὰ παίρνει ἀποφάσεις (εἶναι αὐτεξούσιος) ἔχει καὶ τὴ δύναμη νὰ τὶς πραγματοποιεῖ (νὰ εἶναι ἐλεύθερος). Ἀλλὰ τὸ αὐτεξούσιο ἀποδείχτηκε καὶ λογικά.

Ἐνῶ ὅμως ὁ Βενιαμὴν δὲν μπορεῖ νὰ δεχθεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι «πάντα» αὐτεξούσιος, καὶ καταφέρεται κατὰ τῶν «Εἴμαρμενίων», οἱ ὁποῖοι «δοξάζουσι μὴ αὐτεξούσιον τὸν ἄνθρωπον» (274), δέχεται ὅμως ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ἂν καὶ «ἐκ φύσεως ἐλεύθερος» δὲν εἶναι «πάντα» ἐλεύθερος. Λέει: «Καὶ ὁ μὲν ἄνθρωπος ἐδημιουργήθη ἐκ φύσεως ἐλεύθερος, ὡς καὶ αὐτεξούσιος, εἴτε κύριος τοῦ νὰ βάλῃ εἰς ἐκβασίν τὰς ἑαυτοῦ ἀποφάνσεις, πλὴν ἐπειδὴ καὶ ἡ φύσις δὲν ἔδωκεν εἰς αὐτὸν δύναμιν ἄπειρον, τούτου ἕνεκεν δυνάμεις ἐξωτερικαὶ ἀφαιροῦσιν αὐτοῦ πολλάκις τὸ ἐλεύθερον, ἐνῶ οὐδεμία δύναμις δύναται νὰ ἀφαιρέσῃ τὸ αὐτεξούσιον ἀπ' αὐτοῦ» (275). Ἡ φυσικὴ, δηλαδή, ἐλευθερία καὶ ἡ ἠθικὴ ἐλευθερία (αὐτεξούσιο) δὲν συνεπάγονται πάντα τὴν πνευματικὴ ἢ πολιτικὴ ἐλευθερία.

Οἱ «ἐξωτερικὲς δυνάμεις» τοῦ Βενιαμὴν δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ ἀριστοτελικὴ «βία», καθοριστικὸς παράγοντας τῆς ἀκούσιας πράξης, πού ὅμως ἐδῶ χωρὶς νὰ ἀφαιρεῖ τὸ αὐτεξούσιο, ἀφαιρεῖ τὸ ἐλεύθερο. Ὁ αὐτεξούσιος ἀλλὰ μὴ πάντα ἐλεύθερος ἄνθρωπος τοῦ Βενιαμὴν δὲν εἶναι πολὺ μακριὰ ἀπὸ τὶς «μικτὲς» πράξεις πού ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης· πού μοιάζουν ὅμως περισσότερο μὲ τὶς ἐκούσιες γιατί εἶναι «αἴρεται. . . ὅτε πράττονται»⁹⁹. Ἐνῶ δὲν θέτει θέμα ἐσωτερικῆς ἀνάγκης, ὅπως ὁ Δαμοδός, δέχεται ὁ Βενιαμὴν τὸν ἐξωτερικὸ καταναγκασμὸ ὡς περιορισμὸ τῆς ἐλευθερίας, συμφωνώντας σ' αὐτὸ μὲ τοὺς Ἀγγλοὺς ἐμπειριστὲς¹⁰⁰.

“Ένας Έλληνας, όσο και ἐλευθεριοκράτης, τοῦ 1806 δὲν μποροῦσε βέβαια νὰ ἰσχυρισθεῖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος ἀπεριόριστα, ὅσο κι ἂν πίστευε τὸν ἄνθρωπο φυσικὰ ἐλεύθερο. Ἡ στέρηση τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας ἦταν πολὺ ἔντονη γιὰ νὰ ἐπιτρέψει γενικὲς ἀποφάνσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους. Καλύπτοντας ὅμως τὴν ἠθικὴ ἐλευθερία μὲ τὸ αὐτεξούσιο εἶχε τὸν τρόπο νὰ ἀποστομώσει τοὺς Εἰμαρμένους πού τόσο μεγάλο ἠθικὸ καὶ ψυχολογικὸ κακὸ ἔκαναν στὶς περιστάσεις ἐκεῖνες τοῦ γένους. Ἡ ταυτόσημη ἀλλὰ καὶ εὐρύτερη ἔννοια τοῦ αὐτεξουσίου πίστευε ὅτι, ὄχι μόνο γι’ αὐτὸν ἀλλὰ καὶ γενικὰ γιὰ τοὺς Ἕλληνες, ἔκανε τὸ διαβόητο πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα, «ψευδοπρόβλημα». Λέει (ἂν καὶ ὄχι μὲ ἀπόλυτα ἀκριβὴ γνώση ἢ καλοπιστία)¹⁰¹: «Ὡς ὅμως οἱ Εὐρωπαῖοι εἶναι ἄνευ θελήσεως, οὕτως ἐστέρηται καὶ τοῦ αὐτεξουσίου, μεταχειριζόμενοι τὸ ὄνομα τῆς ἐλευθερίας, ποτὲ μὲ ἀντὶ τῆς ἐλευθερίας, ποτὲ δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτεξουσίου, ἐξ οὗ ἠθελε συνάξοι τις ὅτι ἔπρεπε περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐλευθερίας νὰ ὑπάρξη μεγίστη σύγχυσις εἰς αὐτούς, ὡς καὶ τὸ ὄντι ὑπῆρξεν, ὄχι ὅμως καὶ εἰς ἡμᾶς» (275). Καὶ προχωρεῖ σὲ γραφικὲς παρατηρήσεις σχετικὰ μὲ τὴ σύγχυσις¹⁰².

Παράλληλα πρὸς τὴν ἐπιχειρηματολογία βέβαια ὁ Βενιαμὴν πιστεύει ὅτι ὑπάρχει στὸν ἄνθρωπο καὶ ἡ πίστη, ἡ ἐσωτερικὴ βεβαιότητα, τὸ βίωμα ὅτι «ἐκαστος ἡμῶν ἔχει συναίσθησιν τοῦ ὅτι κεῖται ἐπ’ αὐτῷ τὸ νὰ διανοηθῆ καὶ νὰ βάλῃ εἰς ἔκβασιν τὰς ἑαυτοῦ ἀποφάνσεις» (276). Καὶ συνεπῶς «ἔπρεπε νὰ εἶναι εἰς τὸν ἄνθρωπον ἀξίωμα τὸ ὅ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος» (ὀ.π.). Ἐπειδὴ ὅμως ἀπὸ «στρεβλότητα τοῦ λογικοῦ ἢ τῶν πεπαιδευμένων» μερικοὶ «θέλουσιν ἑαυτοὺς μηχανάς», εἶναι ἀπαραίτητη ἡ λογικὴ ἐπιχειρηματολογία, ὄχι μόνο ἡ ἐποικοδομητικὴ ἀλλὰ καὶ ἡ ἀνασκευαστικὴ. Γιατὶ ὄχι μόνο οἱ Μωαμεθανοὶ μὲ τὴ μοιρολατρεία τους (ὅπως ἀφήνει νὰ ὑπονοηθεῖ μὲ τὴν ἀντιδιαστολὴ πού κάνει ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς θρησκείας) ἀλλὰ καὶ πολλοὶ χριστιανοὶ – ὅπως ὁ χριστιανὸς εἰμαρμένιος Ἄθανάσιος ὁ Πάριος, πού ἀπεδείκνυε τὸν ἄνθρωπο «μὴ ἐλεύθερον εἶτε μὴ αὐτεξούσιον» – ἀρνήθηκαν τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν ἴδια τὴν ἰδιότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ χριστιανοῦ κατὰ τὸν Βενιαμὴν¹⁰³.

Καὶ ἐπιχειρεῖ στὴ συνέχεια ἀναίρεση μερικῶν ἐπιχειρημάτων ὄχι μόνο «εἰμαρμένων» ἀλλὰ καὶ ὀρισμένων «φατριῶν ἀντειμαρμένων» πού μὲ τὴ διαφορετικὴ τους ἀντίληψη γιὰ τὸ αὐτεξούσιο ἀπὸ τοῦ Βενιαμὴν ἐνισχύουν τὶς ἀπόψεις τῶν εἰμαρμένων.

Ὡς «ἄγκυραν τῶν Εἰμαρμένων» θεωρεῖ τὴ θέση πού προβάλλουν γιὰ νὰ ἀναιρέσουν τὸ αὐτεξούσιο (ὡς παντελῶς ἀνεπηρέαστο ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα) κατὰ τὴν ὁποία ἀπὸ δύο προκείμενα ἀγαθὰ ὁ ἄνθρωπος διαλέγει πάντα τὸ μεγαλύτερο ἐνῶ ἀπὸ δύο προκείμενα κακὰ τὸ μικρότερο. Δέχεται ὁ Βενιαμὴν ὅτι πράγματι ἔτσι συμβαίνει. Ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δύο ἀγαθὰ συνήθως διαλέγει τὸ μεγαλύτερο καὶ ἀπὸ δύο κακὰ τὸ μικρότερο, καὶ ὅτι, συνεπῶς, μὲ κάποια ἔννοια, δὲν εἶναι αὐτεξούσιος. Πιστεύει ὅμως ὅτι ὑπεύθυνοι γιὰ τοῦτο εἶναι καὶ μερικοὶ «ἀντειμαρμένοι» μὲ τὸν ὀρισμὸ πού δίνουν στὸ

αυτεξούσιο, κι έτσι και οί μὲν και οί δὲ ἔπεςαν σὲ «ἀπάτη». Γιατί «οί ἀντιμαρμένιοι θέλουσι τὸ αὐτεξούσιον δύναντιν τινα τῆς ψυχῆς τοῦ νὰ ἐκλέγηται ἀρέσκειαν αὐτῆς θάτερον τῶν δύο προκειμένων»¹⁰¹.

Πιὸ συγκεκριμένα ὁ Condillac «θέλει τὸ αὐτεξούσιον τοιαύτην δύναμιν τῆς ψυχῆς, ὥστε νὰ ποιῆ ὅπερ ἤδη δὲν ποιεῖ και νὰ μὴν ποιῆ ὅπερ ἤδη ποιεῖ», πού δὲν δέχεται ὁ Βενιαμίν· γιατί πιστεύει πῶς σὲ ὀρισμένα πράγματα ἢ ἐκλογή μᾶς εἶναι ἀδύνατη. Ὅπως, π.χ., ποιὸς πατέρας ἐρωτώμενος θὰ ἀποφάσιζε τὸ θάνατο τοῦ παιδιοῦ του, ποιὸς τυφλὸς δὲν θὰ ἠθελε τὸ φῶς του και ποιὸς θὰ διάλεγε τὴν αἰώνια τιμωρία; Μόνο στὰ ἐξίσου ὠφέλιμα και στὰ ἐξίσου βλαβερὰ ἢ στὰ ἀνώδυνα ἔχει κανεὶς περιθώρια ἐκλογῆς. Ὅπου ἢ διαφορὰ εἶναι μεγάλη, ἀναγκαῖα ἢ ψυχὴ κλείνει πρὸς τὰ ἀγαθὰ και ἀποφεύγει τὰ κακά. Και στὸ σχετικὸ παράδειγμα τὸν εἰμαρμένιον ὅτι, ὅπως ὁ ζυγὸς κλείνει πρὸς τὴ βαρύτερη πλάστιγγα ἔτσι και ἢ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀδυνατεῖ νὰ μὴ διαλέξει τὸ ὠφελιμότερο, τὴν ἀπόδειξη τῶν ἀντιμαρμένιον ὅτι «αἱ παραστάσεις ἐκκαλοῦσι τὴν βούλησιν, ἀλλὰ ὄχι και τὴν προσδιορίζουσιν ἢ τὴν ἀναγκάζουσιν» — γιατί ἢ ψυχὴ ἀντίθετα ἀπὸ τὸ ζυγὸ μπορεῖ νὰ κινηθεῖ και πρὸς κατεύθυνση ἀντίθετη ἀπὸ τὴν ἐκκλιση τῶν παραστάσεων (τὴν ἐλευθερία προφανῶς τῆς ἀδιαφορίας)¹⁰⁵ — τὴ βρίσκει «ἀνευ νοήματος». Ἡ ἐμπειρία διδάσκει ὅτι ὁ ἀνθρώπος ἀδυνατεῖ πολλές φορές νὰ διαλέξει ἀκριβῶς, γιατί δὲν βλέπει τὸ συμφέρον του, βλέποντας στὰ προκείμενα «ἰσορροπία» (ὅπου δὲν ὑπάρχει). Ἐτσι τὰ ἐπιχειρήματα αὐτὰ τῶν ἐλευθεριοκρατῶν ἐνισχύουν τοὺς αἰτιοκράτες. Και οἱ πρῶτοι και οἱ δεῦτεροι ἀπατήθηκαν, γιατί συγκεντρώνοντας τὴν προσοχή τους στὸ αὐτεξούσιο ξέχασαν ὅτι ὁ ἀνθρώπος εἶναι «και λογικός»¹⁰⁶. Ὡστε «ἀντὶ νὰ εἶναι τὸ πρόβλημα ἂν ὁ ἀνθρώπος εἶναι αὐτεξούσιος, ὑπῆρξε ἂν τὸ βόσκημα εἶναι αὐτεξούσιον». Και ὅτι εἶναι λογικός τὸ δέχονται βέβαια και οἱ μὲν και οἱ δέ. Και τοῦτο ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ ὅτι δὲν διαλέγει τίποτα χωρὶς λόγο. Πῶς εἶναι δυνατόν λοιπὸν νὰ διαλέξει ποτὲ ὁ ἀνθρώπος και νὰ προτιμήσει τὸ κακό; Τοῦτο θὰ ἦταν σαφῆς παραλογισμὸς και συνέπεια τοῦ παράλογου ὀρισμοῦ τοῦ αὐτεξουσίου ὡς δύναμης «τοῦ νὰ ποιῆ τὸ ἐναντίον, οὔτινος ποιεῖ». Και παρατηρεῖ «ἐπειδὴ και ἢ ψυχὴ εἶναι και λογικὴ και αὐτεξούσιος. . . και ἐπειδὴ τὸ λογικὸν καλύπτεται ὑπὸ τοῦ αὐτεξουσίου, τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων ἔδωσαν ὑπόνοιαν ὅτι εἶναι ἀκούσια, ἐν ᾧ πραγματικῶς εἶναι μὴ τοιαῦτα» (277). Ἀδιάφορα μπορεῖ νὰ «ἀποφασίσει» και νὰ πράξει ἢ ψυχὴ, ὅταν τὰ προκείμενα εἶναι ἴσα μεταξὺ τούς, δηλ. «ἐνθα ἢ καρδία λαμβάνει οὐδεμίαν χώραν». Ὅταν ὅμως τὸ λογικὸ δὲν ἀδιαφορεῖ, ὁ ἀνθρώπος, ἂν πράξει ἀδιάφορα, δὲν θὰ εἶναι λογικός, ἀλλὰ μωρὸς (και ὄχι μὴ αὐτεξούσιος). Λέει: «Τὸ λογικὸν ἀναντιρρήτως ἀποφασίζει ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως: ὃ ἐστὶ κρέματα ὀλοτελῶς ἐκ τῆς ἡμετέρας βουλήσεως, ἀλλέως ἠθελεν εἶναι οὐδεμία ἀλήθεια εἰς τὸν κόσμον. Καθότι ἂν ὁ ἀνθρώπος ἀπεφάσιζε κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φαντασίαν, ἕκαστος ἠθελεν ἀποφασίζει διαφορετικῶς, και ἠθελεν εἶναι οὐδὲν μόνιμον ἐπὶ τῆς γῆς ἢ βέβαιον. . . οὔτε ἠθελεν εἶναι δυνατὴ και αὐτὴ ἢ τοῦ ἀνθρωπί-

νου γένους ὑπαρξίς ἐπὶ τῆς γῆς, μὴ οὔσης τῆς λογικότητος νόμου» (277).

Ἡ ἀναφορὰ στὸ νόμο τῆς λογικότητος καὶ ἡ ἀπόρριψη τῆς κατὰ «φαντασίαν» ἀπόφασης θὰ μπορούσαν νὰ θεωρηθοῦν ὡς ἐπίδραση τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας, πού τὴν ἐποχὴ ἐκείνη στὰ πρόσωπα τοῦ Ψαλίδα καὶ κυρίως τοῦ Κούμα εἶχε μεγάλη ἀπήχηση¹⁰⁷. Παρὰ τὸ ὅτι κάποιες καντιανές ἐπιδράσεις μπορούμε νὰ διακρίνουμε στὰ κεφάλαια «Περὶ ψυχῆς» καὶ «Περὶ ὑπάρξεως τοῦ θεοῦ» καθὼς καὶ στὴ θεώρηση τοῦ ὠραίου ὡς κρίσης, ὁ λογικὸς καθορισμὸς τῆς ἐκλογῆς (ὄχι τῆς θέλησης) τοῦ Βενιαμὴν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ στὸν Locke¹⁰⁸ καὶ τὸν Descartes καὶ ἀπώτερα μέσω τοῦ σχολαστικισμοῦ στὸν Ἀριστοτέλη¹⁰⁹. Λείπουν στὸν Βενιαμὴν τελείως τὰ στοιχεῖα πού προδίδουν τὸν καντιανὸ χαρακτήρα τῆς διαπραγμάτευσης τῶν σχετικῶν θεμάτων ἀπὸ τὸν Κούμα.

Στὸ πρόβλημα «ἂν τὸ μείζον ἀγαθὸν ὑπερισχύη πάντοτε», δηλ. «ἂν τὸ μείζον ἀγαθὸν ἐλκύη πάντοτε τὴν βούλησιν τοῦ ἀνθρώπου», πού τὸ θεωρεῖ μέγιστον τῆς μεταφυσικῆς, ἐπανέρχεται στὸ κεφάλαιο «Περὶ βουλευτῶν καὶ ὀρεκτῶν ἢ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ», ἀλλὰ μὲ διαφορετικὸ πνεῦμα. Δέχεται, δηλαδή, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴ φύση ὡς λογικὸς ρέπει πρὸς τὰ καλὰ καὶ τὰ ὠφέλιμα καὶ ἀποφεύγει τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ βλαβερὰ (299). Παρατηρεῖ ὅμως ὅτι τοῦτο δὲν εἶναι γνώμη γενικῶς ἀποδεκτὴ καὶ παραθέτει ἓνα μεγάλο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν Locke κατὰ τὸν ὁποῖον «δὲν εἶναι πάντοτε αἷτιον τῆς κινήσεως τὸ μείζον ἀγαθὸν, ἀλλὰ πολλάκις καὶ τὸ ἔλασσον» (300)¹¹⁰. Πρόκειται ὅμως καὶ κατὰ τὸν Locke καὶ κατὰ τὸν Βενιαμὴν γιὰ «δοκούμενα» καὶ ὄχι πραγματικὰ ἀγαθὰ. Καὶ ὁ καθένας διαφορετικὰ ἀποτιμᾷ τὸ ἀγαθόν. Ἀλλὰ «τοῦτο τὸ πρόβλημα δὲν ἠθελε λάβοι χώραν ποτὲ εἰς τὴν μεταφυσικήν, ἂν οἱ μεταφυσικοὶ εἶχον ἰδέαν καθαρὰν τοῦ μείζονος καὶ τοῦ ἐλάσσονος. . . ὅτι εἶναι ὄχι ὄντα ἀπόλυτα, ἀλλ' ἀναφοραὶ πρὸς τινα» λέει (300). Δὲν θὰ ἦταν λογικὸς ὁ ἄνθρωπος ἂν τὸν κινούσε τὸ πραγματικὰ μικρότερο ἀγαθόν (301). Καὶ πολὺ περισσότερο ἂν τὸν εἴλκυε τὸ κακόν (302). Ποτὲ ὁ ἄνθρωπος δὲν πράττει τὰ κακὰ ὡς κακὰ. Γιατὶ τότε δὲν θὰ ἐπακολουθοῦσε μετάνοια (ὀ.π.). Ὁ πλατωνικὸς λογικὸς καὶ ἠθικὸς «καθορισμὸς» τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι φανερός, χωρὶς τοῦτο νὰ αἶρει τὸ αὐτεξούσιο τοῦ ἀνθρώπου¹¹¹.

Καὶ στὴ συνέχεια τῆς ἀναίρεσης τῶν ἀπόψεων εἰμαρμενίων καὶ ἀντιειμαρμενίων σχετικὰ μὲ τὸ αὐτεξούσιο θεωρεῖ σφάλμα τὴν ἀπόδειξη τοῦ αὐτεξουσίου ἀπὸ τὴν «γενναιότητα τῶν Μακκαββαίων». Δὲν ταυτίζεται ἢ γενναιότητα μὲ τὸ αὐτεξούσιο, γιατί τότε θὰ ἦταν μὴ αὐτεξούσιος ὅποιος δὲν μπορεῖ νὰ ὑποφέρει βάσανα γιὰ τὴν προσωπικὴ του δόξα (277).

Δὲν δέχεται ἀκόμη τὴν ἀναίρεση τοῦ αὐτεξουσίου ἀπὸ καὶ «μιὰ τρίτη φαντασία», ἀπὸ αὐτοὺς δηλαδή πού ἀναιροῦν τὸ αὐτεξούσιο ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ θεὸς εἶναι παντογνώστης¹¹². Γιατὶ τὸ «προγιγνωσκόμενον» δὲν ἔχει ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ «προγιγνώσκον». Ὁ δάσκαλος δὲν εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὴ μὴ προκοπὴ τοῦ μαθητῆ, παρόλο ὅτι τὴν πρόβλεψε, οὔτε ὁ γιατρός γιὰ τὸ θάνατο τοῦ ἀσθενοῦς. Γιατὶ «ὁ θεὸς προγιγνώσκει μὲν κάλλιστα ἅπαντα πρὶν γενέσθαι, ἢ

πρόγνωση όμως αυτού δεν είναι και προσδιορισμός»¹¹³. Πρόκειται για την ὀρθόδοξη χριστιανική ἄποψη πὸ συναντᾶμε σὲ ὅλους τοὺς μὴ αἰτιοκράτες σχολαστικούς και ὀρθόδοξους θεολόγους. Καί χριστιανικός εἶναι ὁ ἀφορισμός πὸ ἀκολουθεῖ, ὅτι ὁ θεὸς ἐπλασε τὸν ἄνθρωπο ἔτσι πὸ οὔτε ὁ ἴδιος, οὔτε τὰ ἄστρα¹¹⁴ οὔτε ὁ,τιδήποτε ἄλλο ἐξωτερικὸ νὰ μπορεῖ νὰ τοῦ ἀφαιρέσει τὸ αὐτεξούσιο.

Καταφέρεται και κατὰ τοῦ Soave¹¹⁵ πὸ θέλει δύο εἶδη ἐλευθερίας ἢ αὐτεξουσίου, «τὴν ἐλευθερία τοῦ βούλεσθαι. . . δι' ἣσπερ ἀποφασίζει ἀφ' ἑαυτῆς ἐκουσίως. . . χωρὶς νὰ βιάζεται ὑπὸ τινος ἐξωτερικοῦ ἢ ἐσωτερικοῦ αἰτίου. . . και τὴν ἐλευθερίαν δὲ τοῦ ἐνεργεῖν. . . τοῦ νὰ ἐξακολουθῇ ἐκουσίως τὰς ἀποφάνσεις τῆς ἰδίας βουλήσεως. . .». Γιατὶ ἂν ἡ ψυχὴ εἶχε δύο ἐλευθερίες ἔπρεπε νὰ ἔχει δύο θελήσεις, κλπ. Καί τὴ σύγχυση ἀποδίδει στὸ ὅτι οἱ Εὐρωπαῖοι στεροῦνται τῆς ἔννοιας τοῦ αὐτεξουσίου. Εἶναι ὅμως φανερό ὅτι οἱ δύο ἐλευθερίες τοῦ Soave (βούλεσθαι - ἀποφασίζειν και ἐνεργεῖν - ἐξακολουθεῖν τὰς ἀποφάνσεις) ἀντιστοιχοῦν στὴ δική του διάκριση αὐτεξουσίου - ἐλευθερίας. Γιατὶ τὸ αὐτεξούσιο δὲν εἶναι παρὰ ἢ ἐλευθερία νὰ ἐκλέγει κανεὶς και νὰ ἀποφασίζει και ἢ καθαυτὸ ἐλευθερία ἢ δύναμη νὰ ἐκτελεῖ τὶς ἀποφάσεις του. Μόνον πὸ για τὸν Βενιαμὶν ὁ ἄνθρωπος εἶναι πάντα αὐτεξούσιος¹¹⁶ ἐνῶ δὲν εἶναι πάντα ἐλεύθερος, ὄχι ἀπὸ ἐσωτερικὲς ἀλλὰ ἀπὸ ἐξωτερικὲς δυνάμεις.

Καί, ἀφοῦ ἀπομακρύνθηκε κάπως ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη μὲ τὴ νεώτερη προβληματική, κλείνει ὁ Βενιαμὶν τὸ κεφάλαιο για τὸ αὐτεξούσιο ἐπιστρέφοντας σ' αὐτὸν και τὴν προβληματική του τοῦ ἐκουσίου — ὄχι ὅμως και τοῦ ἀκουσίου πὸ μὲ αὐστηρὴ ἔννοια δὲν ἔχει θέση στὴ θεωρία του — ἀλλὰ τοῦ «ἀναγκαίου» πὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ «μὴ ἐλεύθερο»¹¹⁷. Τροποποιώντας τὶς ἀριστοτελικὲς θέσεις παρατηρεῖ: «Ἐφ' ὅσον λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος τὰ ἔργα του λέγονται ἐκούσια». Ἀλλὰ τὸ ἐκούσιο τὸ διακρίνει σὲ «ἀπλῶς ἐκούσιον» και «ἐξ ἀνάγκης». Ὡς ἀπλῶς ἐκούσιο θεωρεῖ ἐκεῖνο οὐ ἢ ἀρχὴ κεῖται ἐν ἡμῖν και ἄνευ τινὸς λύπης γινομένου. . . ἐξ ἀνάγκης δέ, οὔτινος ἢ μὲν ἀρχὴ κεῖται ἐν ἡμῖν, γινομένου δὲ μετὰ τινος λύπης, ὅπερ και κυρίως εἰπεῖν δὲν εἶναι ἐκούσιον». Τὸ παράδειγμα τῆς πράξης πὸ φέρνει (ὅταν μὲ τὴν ἀπειλὴ σπαθιοῦ δίνω σὲ κάποιον τὰ χρήματα πὸ μοῦ ζητᾶ) ὁ Ἀριστοτέλης θὰ τὸ χαρακτήριζε βίαιο ἢ ἀπλῶς ἀκούσιο ἢ ἔστω μικτὸ («διὰ φόβον μειζόνων κακῶν») μὲ κάποια ὁμοιότητα πρὸς τὸ ἐκούσιο¹¹⁸. Ὁ Βενιαμὶν ὅμως δὲν τὸ χαρακτηρίζει οὔτε βίαιο οὔτε ἐκούσιο ἀλλὰ «ἀναγκαῖο», ἢ «μὴ ἐλεύθερο». Λέει: «Και δὲν εἶναι βιαία [ἢ δόσις], διότι ἐγὼ συγκατένευσα, και ἔκειτο ἐπ' ἐμοὶ ἢ μὴ δόσις. . . οὔτε εἶναι πάλιν ἐκούσια, διότι ἐγὼ ἐκτέλεσα τὸ πρᾶγμα μὲ λύπην ψυχῆς, και οὔτε ἠθελον τὰ δώσειν ἂν δὲν ἐφοβούμην τὸν θάνατον. Ὡστε τὸ ἀναγκαῖον εἶναι οὔτε ἐκούσιον οὔτε βίαιον, ἀλλὰ μὴ ἐλεύθερον εἶναι δ' ὅμως πλησιέστερον εἰς τὸ ἐκούσιον ἢ ἀκούσιον» (280)¹¹⁹. Σ' ὁποιαδήποτε ὅμως περίπτωσι «εἴτε. . . τὸ ἐκούσιον πράττει τις, εἴτε τὸ ἀναγκαῖον, οὗτος πράττει αὐτὸ αὐτεξουσίως. . . διότι

κεῖται ἐπ' αὐτῷ πάντοτε, ἂν θελήσῃ νὰ μὴν τὸ πράξῃ. . . πλὴν καθὸ λογικὸς ἀδυνατεῖ νὰ μὴν τὸ πράξῃ». Ἡ διαφορὰ ἀναγκαίου καὶ ἐκούσιου ἐγκεῖται στὸ ὅτι στὸ ἐκούσιο ὁ ἄνθρωπος προτιμᾷ τὸ μεγαλύτερο ἀγαθὸ ἐνῶ στὸ ἀναγκαῖο τὸ μικρότερο κακό. Τοῦτο (ἢ ἐκλογή τοῦ μεγαλυτέρου ἀγαθοῦ ἢ τοῦ μικροτέρου κακοῦ), ὅπως ἀνέφερε στὸ κεφάλαιο «περὶ βουλήσεως» (265), εἶναι τὸ ἔργο τῆς προαίρεσης, πού εἶναι μιὰ μορφή τῆς βούλησης, ἢ ὁποία ἐξ ὀρισμοῦ εἶναι αὐτεξούσια. Εἶναι λοιπὸν φανερὸ ὅτι καὶ τὰ ἐξαναγκαστικὰ ἔργα εἶναι ἐκούσια. Γιατὶ ἂν καὶ δὲν λείπει ἢ βία ἢ κάποιο ἐξωτερικὸ αἶτιο, ἢ ἀπόφαση ἀνήκει ἀποκλειστικὰ στὴν ψυχὴ. Συνεπῶς σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος. Τὰ πάντα, ὅπως καὶ στὴ Στοά, εἶναι προαίρεση. Στὴν περίπτωση τῆς ληστείας ἀντὶ τοῦ «ποιὸς νὰ ἔχῃ τὰ χρήματα» τὸ πρόβλημα ἀλλάζει μορφή καὶ γίνεται «τί εἶναι προτιμότερον ἢ ζωὴ ἢ τὰ ἀργύρια;» Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ ἀφοριστικὸ κλείσιμο τοῦ κεφαλαίου ἀναφορικὰ μὲ τὴν συζήτηση τοῦ ἀναγκαίου: «ὅ ἔστιν ἀφήρηται τοῦ ἀνθρώπου ἢ ἐλευθερία καὶ διέμεινε τὸ αὐτεξούσιον μόνον» (280)¹²⁰.

8. Φιλοσοφικὴ σημασία ἔχει γιὰ τὴ θεωρία τοῦ Βενιαμὴν τὸ αὐτεξούσιο. Γιατὶ αὐτὸ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐλευθερία τῆς θέλησης ἀπὸ ἠθικὴ ἀποψη, ὅπως τίθεται στὸ γνωστὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας. Ἡ «ἐλευθερία» γι' αὐτὸν δὲν εἶναι παρὰ ἢ Ἐλευθερία πού στερεῖται. Ἡ θετικὴ θέση του ἀπέναντι στὸ αὐτεξούσιο καὶ ἢ ἀπόρριψη τῶν θέσεων τῶν εἰμαρμενίων ἐπιτρέπει τὸ χαρακτηρισμὸ του ὡς μεταφυσικοῦ «ἐλευθεριοκράτη». Ἡ ἀντίθεσή του ὅμως στὴν ἐλευθερία τῆς ἀδιαφορίας καὶ ἢ ἀναίρεση μερικῶν ἀκραίων ἀντι-αιτιοκρατικῶν θέσεων μὲ τὴν παραδοχὴ κάποιου λογικοῦ καὶ ἠθικοῦ αὐτοκαθορισμοῦ τῶν πράξεων ἐπιβάλλει τὴν τοποθέτησή του ὄχι βέβαια στοὺς συμβιβαστικὸς ἐλευθερίας καὶ αἰτιοκρατίας, ἀλλὰ πάντως στοὺς «ψυχολογικοὺς» ἢ «ἡπιους ἐλευθεριοκράτες», πού δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἀποκλείουν τὸ νόμο τῆς αἰτιοκρατίας ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς φύσης¹²¹.

Τὸ αὐτεξούσιο στὸν Βενιαμὴν ἐνεργεῖ ὡς «ἀντι-αιτιοκρατικὴ ἐλευθερία» (contra-causal freedom, ὅπως εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τὸν C. A. Campbell¹²²), ἐνῶ ἢ ἐννοιά του τῆς ἐλευθερίας, μολονότι θετικὰ ἐκφρασμένη, δὲν εἶναι παρὰ ἀρνητικὴ, ἀπουσία ἐξωτερικῆς βίας κατὰ τὴν ἐκτέλεση τῆς ἀπόφασης, γνωστὴ ἀπὸ τὴ θεωρία τοῦ Hume ὅπως καθιερώθηκε ἀπὸ τὸν J. St. Mill¹²³.

Ξεκινώντας ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ ξεπερνώντας τον, ἀγγίζοντας τὴ Στοά τοῦ Ἐπικτήτου μὲ τὴν ἔμφαση στὸ αὐτεξούσιο (πού δὲν εἶναι παρὰ τὸ στωικὸ «ἐφ' ἡμῖν» ὡς ἐσωτερικὴ ἐλευθερία¹²⁴), διακρίνοντας τὴ θέληση ἀπὸ τὴ βούληση μὲ ἀφετηρία τὸ I. Δαμασκηνό¹²⁵, συνδυάζοντας τὸ λογικὸ αὐτοκαθορισμὸ τοῦ Locke καὶ τοῦ Descartes μὲ τὸν βουλησιοκρατικὸ ρεαλισμὸ τοῦ Maine de Biran καὶ τὴ θυμοκρατία τοῦ Hume καὶ μεταφέροντας κάποιες ἀπόψεις γιὰ τὴ βούληση μερικῶν Γάλλων διαφωτιστῶν στὴ δική του ἐννοια τοῦ αὐτεξουσίου, καθιερώνοντας ἀκόμη τὴ διάκριση μεταξὺ αὐτεξουσίου καὶ ἐλευθερίας, κατόρθωσε ὁ Βενιαμὴν νὰ μορφώσῃ μιὰ θεωρία γιὰ τὴν ἐλευθερία τῆς θέλησης, πού, χωρὶς νὰ εἶναι ἀπερίφραστα ἐλευθεριοκρατικὴ

ἦταν πάντως ἀδιάλλακτα ἀντι-αιτιοκρατική. Ἡ ἔμφαση στὴ δύναμη γιὰ τὴν ἐκτέλεση τῶν ἀποφάσεων τῆς θέλησης προλαμβάνει σύγχρονες θέσεις¹²⁶.

Ὁ προοδευτικὸς καὶ νεωτεριστὴς Βενιαμὴν ὁ Λέσβιος, ποὺ ἀγωνίστηκε γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς Ἑλλάδας καὶ πέθανε μέσα στὸ κορύφωμα τοῦ ἀγῶνα¹²⁷, ἦταν συνεπὴς μὲ τὸν ἑαυτό του μὲ τὴ θέση ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ἐκ φύσεως» ἐλεύθερος. Ἦταν συνεπὴς μὲ τὴ φιλοσοφικὴ καὶ χριστιανικὴ του παιδεία μὲ τὴν ἀπόδειξη ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτεξούσιος. Ἦταν ἐπίσης συνεπὴς μὲ τὴ ζωὴ καὶ τὸν ἀγῶνα του ὅταν κήρυσσε τὴν ἐλευθερία ὡς «δύναμιν τῆς ψυχῆς δι' ἧς αὕτη βάλλει εἰς ἔκβασιν τὰς ἑαυτῆς ἀποφάνσεις, εἴτε δι' ἧς ἐκπληροῖ τὸ αὐτεξούσιον». Γιατὶ ὅσο κι ἂν ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐκ φύσεως ἐλεύθερος, «ἐπειδὴ καὶ ἡ φύσις δὲν ἔδωκεν εἰς αὐτὸν δύναμιν ἄπειρον» χρειάζεται ψυχικὴ δύναμη καὶ ἀγῶνα εἴτε γιὰ νὰ μείνει ἐλεύθερος, εἴτε «ἂν δυνάμεις ἐξωτερικὲς ἀφαιροῦσιν αὐτοῦ πολλάκις τὸ ἐλεύθερον» γιὰ νὰ γίνῃ ἐλεύθερος. Ἠθικὴ καὶ ψυχολογικὴ σημασία γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς φυσικῆς του ἐλευθερίας καὶ τὴ μετάπλάσή της σὲ πνευματικὴ καὶ πολιτικὴ ἔχει ἡ βιωματικὴ καὶ λογικὴ του πίστη ὅτι εἶναι αὐτεξούσιος, «ἀρχὴ κινήσεως», ἀρχὴ τῶν πράξεων, ἀρχὴ τῆς ἐλευθερίας. Ἡ «ἀρετὴ ἀδέσποτον»¹²⁸.

Σημειώσεις

1. Ὁ Βενιαμὴν, ὅπως καὶ ἄλλοι φιλόσοφοι καὶ ἰδιαίτερα μερικοὶ σύγχρονοι, μιλοῦν περισσότερο γιὰ τὴν «ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου» παρά γιὰ τὴν «ἐλευθερία τῆς θέλησης». Βλ. *Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς* (βραχυγρ. *Μεταφ.*) 268: «Ἄλλ' ὡς φαίνεται τοῦτο [δηλ. ἂν ἡ βούλησις εἶναι ἐλευθέρα] εἶναι οὐδὲν ἄλλο, εἰμὴ ἂν ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος». Πρβλ. T. Hobbes, *A Treatise of Liberty and Necessity*, London 1654, 82: 90, John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1690, II 21, 9-10: 14: 16, G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1973⁹, 61 - 80, 73.

2. Ἡ ἐλευθερία γιὰ τὸν Πλάτωνα νοεῖται κυρίως ὡς ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ἀνάγκη (τὰ πάθη) καὶ ὡς «γνώση» τοῦ ἀγαθοῦ. Ὡς φιλοσοφικὸ πρόβλημα θίγεται στὴν *Πολιτεία* 617d-e καὶ ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς εὐθύνης στοὺς *Νόμους* 904b-e. Πρβλ. *Τίμαιος* 41e - 42c.

3. Τὸ πρόβλημα συζητεῖται ἀναφορικὰ μὲ τὸν καταλογισμὸ τῆς ἠθικῆς εὐθύνης στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* Γ 2 - 7 1110 b 18 - 1114 b 25, στὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* Β 7 - 11, 1223 a 28 - 1228 b 20 καὶ στὰ *Ἠθικὰ Μεγάλια* Α 9 1187 a 5 - 1190 b 8. Γιὰ τὴν προαίρεση, ποὺ εἶναι ἡ κεντρικὴ ἔννοια τῆς ὅλης προβληματικῆς βλ. *Ἠθ. Νικ.* Γ 4 1111 b 4 ἐπ., Ζ 2 1139 a 30 ἐπ. Γιὰ τὴν «πρακτικὴ διάνοια» βλ. *Περὶ ψυχῆς* 433 a 59 ἐπ. καὶ γιὰ τὸν τρόπο ποὺ κινεῖ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα *Περὶ ζώων κινήσεως* 700 b 10 ἐπ. Γιὰ μιὰ ἐξαντλητικὴ θεώρηση τῆς

έννοιας τῆς προαίρεσης στὸν Ἀριστοτέλη βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, «Περὶ τῆς προαιρέσεως κατ' Ἀριστοτέλη», Ἐράνιον πρὸς Γεώργιον Σ. Μαριδάκη, Ἀθήναι 1963, 63 - 91.

4. Βλ. H. v. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart 1903, τ. II 974 - 1008. Πρβλ. A. A. Long, «Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action», στὸν τόμο A. A. Long (ed.) *Problems in Stoicism*, London 1971, 173 - 199 ἰδιαίτερα γιὰ τὸν Ἐπίκτητο στὸν ὁποῖο ἀπαντᾷ γιὰ πρώτη φορά ἡ λέξις «αὐτεξούσιος» (*Διατριβαὶ* IV 1, 62).

5. *Confessiones* VII 5, 19 - 34, IX 9. Πρβλ. *De libero arbitrio* 2, 19, 35 καὶ Mary T. Clark, *Augustine, Philosopher of Freedom*, New York 1959.

6. Βλ. ἰδ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως 39: «Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τουτέστι τοῦ αὐτεξουσίου». Ὁ Βενιαμὴν παραπέμπει ἀόριστα ἀρκετὲς φορὲς στὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό.

7. *Summa Theologica* I. Q 78 - 83, II Q. 1 - 17 *De veritate* 24, *Summa contra Gentiles* II 48.

8. Βλ. *Κριτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου*, μεταφρ. Γ. Δ. Σκούρτση, Ἀθήνα 1944, 28, 37, 122 - 132, 178, 194 κλπ. καὶ *Οἱ ἀρχαὶ τῆς Μεταφυσικῆς τῶν ἠθῶν*, μετάφρ. Ν. Δ. Κορκοφίγκα, Ἀθήνα 1937, 2 - 6, 12, 111 - 117. Ἡ ἐλευθερία εἶναι ἡ ratio essendi τοῦ ἠθικοῦ νόμου, καὶ ὁ νόμος ἡ ratio cognoscendi τῆς ἐλευθερίας.

9. *The Philosophy of Right* (Μετ. T. M. Knox, Ἔκδ. Encyclopaedia Britannica 1952) Intr. 4, 22, 25-26 Part. I 139 II 108. Πρβλ. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, New York 1973, 203 ἐπ.

9α. Γιὰ τὴν πολυσημία τοῦ «πρωτεῖκοῦ» ὅρου «ἐλευθερία» βλ. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Freedom» στὸν τόμο *Four Essays on Liberty*, Oxford 1975², 121. Ὁ Berlin μιλά γιὰ περισσότερες ἀπὸ διακόσιες ἐννοιες τοῦ ὅρου. Βλ. μετάφραση τοῦ ἄρθρου *Δευκαλίων* 13 (1975) 3 - 17. Πρβλ. Benjamin Gibbs, *Freedom and Liberation*, Sussex 1976, 9 - 26 γιὰ μερικὲς βασικὲς διακρίσεις τῆς ἐλευθερίας στὸ κεφάλαιο μὲ τὸν τίτλο «Ἐνας ἐννοιολογικὸς λαβύρινθος».

10. Oxford 1939. Πρβλ. Royce Gibson, «Freedom» 56 στὸν τόμο *Contemporary Philosophy* ἔκδ. ἀπὸ τὸν R. Klibansky, Firenze 1971, 48 - 59.

11. Γιὰ τὶς κυριότερες θέσεις τοῦ Ἀγγλόφωνου κόσμου στὸν αἰῶνα μας βλ. Gibson, ὅ.π. 50 - 57. Πρβλ. Mary T. Clark, *The Problem of Freedom*, New York 1973, 1 - 29, Bernard Berofsky (ed.) *Free Will and Determinism*, New York 1966, IX - 19. Γιὰ μιὰ καλὴ διάρθρωση τῶν ἐπιχειρημάτων τῶν ἀντικρουομένων θέσεων βλ. James W. Cornman - Keith Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*, New York 1974, 151 - 236.

12. Ἀναφορικὰ μὲ τὰ μελλοντικὰ ἐνδεχόμενα (18 6 18 ἐπ.). Ἡ ὅλη προβληματικὴ δείχνει ὅτι ἡ αἰτιοκρατία ἦταν ἤδη φιλοσοφικὸ πρόβλημα. Βλ. Long, ὅ.π. 194 ὑποσ. 4.

13. Βλ. Clark, ὅ.π. 6 - 8. Πρβλ. A. Schopenhauer, *Κριτικὴ τῆς ἐλευθερίας*

τῆς βουλήσεως, μετάφρ. Χ. Βασιλειάδη, Ἀθήναι (ἀχρ.) 102 - 135 γιὰ μιὰ ἐπισκόπηση μερικῶν ἀναιρετικῶν κυρίως τῆς ἐλευθερίας τῆς θέλησης θέσεων. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι πρόκειται γιὰ πολὺ κακὴ μετάφραση. Κορυφαῖες στιγμὲς τῆς συζήτησης τοῦ προβλήματος ἀποτελοῦν οἱ θεωρίες τοῦ Πελάγιου, τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τοῦ Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτη.

14. Κυρίως ἀπὸ τοὺς Duns Scotus, William of Ockham καὶ Nicholas d'Aurecourt. Βλ. Fr. Copleston, *A History of Philosophy*, v. II London 1961, 82 ἐπ., 381 ἐπ., 538 ἐπ. Τὴν ταυτισὴ τους κήρυξε ὁ Σπινόζα.

15. Ὅπως π.χ. τῶν J. Bramhall, *A Defence of True Liberty*, London 1655, J. Priestley, *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*, London 1777, A. Collins, *A Dissertation on Liberty and Necessity*, London 1729, R. Gudworth, *A Treatise of Freewill*, London 1838, J. Jacson, *A Defence of Human Liberty*, 1725, A. Tucker, *Freewill, Foreknowledge and Fate*, London 1768 κλπ. Πρβλ. Μεθοδίου Ὀλυμπίου, *Περὶ ἐλευθερίας τῆς θελήσεως*, καὶ τὶς σχετικὲς συζητήσεις γιὰ τὴν εἰμαρμένη καὶ τὴν πρόνοια στὸ ὕστατο Βυζάντιο.

16. Βλ. π.χ. τὰ γνωστὰ ἔργα τῶν J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1690, II, 21 «On power» (ιδ. § 11, 12, 15, 24, 73), D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Nature*, London 1739 - 40, VIII «Of Liberty and Necessity» κλπ. (Ἐκδ. Great Books τῆς Encyclopaedia Britannica 1952).

17. Βλ. A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975, 12. Κατὰ τὸν Kenny μὲ τὴν «ἐντολοκρατικὴ» (imperatival) θεωρία του τῆς θέλησης (σύνθεση ἀριστοτελισμοῦ καὶ θέσεων ἀπὸ τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη) στὴν ἐξωστρεφὴ παράδοση τῆς θέλησης ἀπὸ τοὺς συγχρόνους φιλοσόφους ἀνήκουν οἱ L. Wittgenstein, J. L. S. Austin καὶ G. Ryle.

18. Βλ. Raymond Polin, «John Locke's Conception of Freedom» στὸν τόμο J. Yolton (ed.) *John Locke, Problems and Perspectives*, Cambridge 1969, 1 - 18, 3 καὶ Locke, ὁ.π. 21, 48: In this [the power to suspend the execution and satisfaction of any... desire] seems to consist that which is... called *free-will*. Τόνισε ἀκόμη ὁ Locke τὴ διαφορά θέλησης - ἐπιθυμίας.

19. Βλ. *Λόγος περὶ τῆς Μεθόδου*, Μετάφρ. Χρ. Χρηστίδη, Ἀθήνα 1976, Μέρος III § 32 (σ. 25). Πρβλ. *Meditationes de prima philosophia* IV.

20. Βλ. Ἰωσήπου Μοισιόδακα, «Περὶ φιλοσοφίας», ἀπὸ τὸ ἔργο *Ἀπολογία*, Μέρος πρῶτον, Βιέννη 1780: «[Ἡ ὑγιὴς Φιλοσοφία] πάντα δοξάζει [τοὺς μεγάλους φιλοσόφους] πάντα ἀθανατίζει, οὐδένα ὁμως ἀποθεοῖ, οὐδένα διακρίνει διὰ τοῦ «αὐτὸς ἔφα».

21. Γιὰ τὸν ἐλληνικὸ διαφωτισμὸ βλ. Κ. Θ. Δημαρᾶ, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμὸς*, Ἀθήνα 1977, 1 - 22, 128. Τὸν Βενιαμὶν τὸν θεωρεῖ τυπικότερο ἐκπρόσωπο τοῦ Διαφωτισμοῦ, μαζὶ μὲ τὸν Ψαλῖδα. Τὴν περίοδο τοῦ ἐλληνικοῦ διαφωτισμοῦ τὴν τοποθετεῖ στὴν πενηνταετία 1774 - 1821. Γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τῶν δύο αἰώνων πρὶν ἀπὸ τὴν ἐπανάσταση βλ. F. P. Henderson, *Ἡ ἀναβίωση τοῦ ἐλληνικοῦ στοχασμοῦ 1620 - 1830: Ἡ ἐλληνικὴ*

φιλοσοφία στα χρόνια της Τουρκοκρατίας, Ἀθήναι 1977, 169 - 200 ειδικὰ γιὰ τὸν Βενιαμίν. Παρουσίασή μου τοῦ βιβλίου βλ. στὸ περιοδικὸ *Διαβάζω* 11, Ἀπρίλης 1978, 42 - 45. Γιὰ τὸν γαλλικὸ διαφωτισμὸ καὶ τὴν ἐπίδραση τοῦ J. Locke βλ. Α. Γιανναρᾶ, *Ὁ Ἀγγλικὸς ἐμπειρισμὸς καὶ ὁ Γαλλικὸς διαφωτισμὸς*, Ἀθήναι 1976, 19 - 26, 89 - 92.

22. Τόμος Α' Ἀθήνα 1959² [1953].

23. Ἡ γραφὴ τοῦ ὀνόματος μὲ ο θεωρεῖται ὀρθότερη ἀπὸ τὴν Κικὴ Μπόμπου-Σταμάτη ποὺ ἔχει ἀφιερῶσει στὸν Δαμοδὸ τὴ διδακτορικὴ της διατριβή. Τὴ γραφὴ αὐτὴ δέχεται κι ὁ κ. Ε. Παπανοῦτσος.

24. Ὁ λίγο νεώτερος ἀπὸ τὸν Βενιαμίν, Κων. Κούμας ἐξέδωσε τὸ 1818 στὴ Βιέννη ἐπίσης σὲ 4 τόμους τὸ *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, δύο χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν ἔκδοση τῶν *Στοιχείων Μεταφυσικῆς* τοῦ Βενιαμίν. Τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας τὸ ἐξετάζει στὸν Α' τόμο κεφ. ΞΕ' «Κρηπὶς φιλοσοφίας», σ. 170, στὸν Γ' σ. 134 καὶ ἰδίως στὸν Δ' «Ἠθικὴ» σ. 6, 199 μὲ φανερὰ καντιανὸ πνεῦμα, ποὺ δὲν παύει νὰ ἀπηχεῖ ὅμως καὶ τὸν Locke. Λέει: «Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄν λογικὸν καὶ ἠθικόν, ἐκ τούτου πληροφορεῖται ἐν ἑαυτῷ καὶ ὅτι εἶναι ἐλεύθερος... νομοθέτης ἑαυτοῦ» (Α' 170)... «Ἡ θέλησις εἶναι ἐλευθέρη διὰ τοῦτο οἱ νόμοι λέγονται νόμοι τῆς ἐλευθερίας» (Δ' 6). Τὴν ἐλευθερία τὴν ὀρίζει ὡς «δύναμιν νὰ προσδιορίζῃ αὐτὸς ἑαυτὸν κατὰ τοὺς κανόνας τοῦ λόγου» (Δ' 199).

25. *Μεταφ.* 276. Οἱ παραπομπὲς στὴ *Μεταφυσικὴ* θὰ γίνονται κυρίως στὶς παραγράφους κι ὄχι στὶς σελίδες, ἐκτὸς ἂν ὑπάρχει ἔνδειξη ὅπως στὸν Πρόλογο καὶ τὴν Εἰσαγωγή.

26. Πρόκειται γιὰ τὴ φυσικὴ καθομιλούμενη σύγχρονη γλῶσσα ποὺ ὁ Καταρτζῆς θεωροῦσε συνέχεια τῆς κλασικῆς ἑλληνικῆς. Βλ. Henderson, ὅ.π. 117.

27. Βλ. Παπανοῦτσος, ὅ.π. 99 - 100.

28. Πρβλ. Locke, ὅ.π. 21, 42: 52 καὶ Ἀριστοτέλης *Ἠθ. Νικ.* Γ 3 1111 b 28.

29. Πρβλ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθ. Νικ.* 1112 a 17.

30. *Μεταφ.* 277.

31. *Ἠθ. Νικ.* 1111 b 7 - 8.

32. Ριζικὰ ἀντίθετη εἶναι ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Βενιαμίν γιὰ τὴν ἀπόδειξη τοῦ αὐτεξουσίου (*Μεταφ.* 270).

33. Τὸ βίωμα τῆς ἐλευθερίας, ἡ ἄμεση ἐμπειρία της μὲ τὴν ἐνδοσκόπηση εἶναι τὸ κυριότερο ἐπιχείρημα τῶν «ἐλευθεριοκρατῶν». Βλ. R. Taylor, *Metaphysics*, Englewood Cliffs 1965. Πρβλ. Locke, ὅ.π. 21, 7.

34. Πρόκειται γιὰ τὶς «τέσσερεις ἀλήθειες ποὺ θεμελιώνουν τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία». Βλ. Henderson, ὅ.π. 153 - 167 καὶ ἰδ. 158 γιὰ τὴν «ἐκμετάλλευση» ἀπὸ τὸν Ψαλίδα τοῦ «ἐμπειρικοῦ ἀξιώματος» τοῦ Locke, 160 γιὰ τὸ πῶς ἐννοεῖ «τὶς ἰδέες προσιτὲς μέσῳ τῆς Ἀποκαλυψῆς» καὶ 163 ἐπ. γιὰ τὴν ἐνδεχόμενη σκοπιμότητα τῶν ἀπόψεών του.

35. Ἡ διάκριση ἀρχίζει νὰ ἀποσαφηνίζεται ἀπὸ τὸν Κλήμη, τὸν Γρηγόριο Ναζιανζηνό, τὸν Εἰρηναῖο, τὸν Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ καὶ ἄλλους. Ἡ θέληση θεωρεῖται σὲ ἀντιδιαστολὴ ἄλλοτε μὲ τὴν προαίρεση καὶ ἄλλοτε μὲ τὴ βούληση καὶ κάποτε ταυτίζεται μὲ τὸ αὐτεξούσιο.

36. Βλ. Ν. Α. Σωτηράκης, *Βενιαμὴν ὁ Λέσβιος*. Μέρος Α'. Βιογραφία, Μυτιλήνη 1939, γιὰ τὴ ζωὴ, τὶς σπουδές, τὴ διδασκαλία του καὶ τὶς περιπέτειές του. Ὁ Σωτηράκης ἔχει ἐπισυνάψει καὶ τὴν ὥς τὸ 1939 βιβλιογραφία, ὅ.π. 60 - 61. Πρβλ. Θ. Παπαδόπουλου, «Οἱ κοινωνικο-πολιτικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Βενιαμὴν Λέσβιου», *Καινούρια Ἐποχὴ*, Χειμῶνας 1976, 33 - 98, 39 γιὰ τὴν κατηγορία του γιὰ ἀθεΐα καὶ 41 γιὰ τὴ συμμετοχὴ του στὸν ἐθνικὸ ἀγῶνα.

37. Στὰ κεφάλαια «Περὶ Θεοῦ» καὶ «Περὶ ψυχῆς» μποροῦν νὰ ἀνιχνευθοῦν καὶ κάποιες καντιανὲς ἐπιδράσεις. Τὰ περὶ «ἀναλυτικῶν» καὶ «συνθετικῶν» προτάσεων δὲν εἶναι βέβαιο ἂν τὰ πῆρε ἀπὸ τὸν Hume ἢ τὸν Κάντ, καὶ τὸ «πράγμα καθαυτὸ» ἀπὸ τὸν Locke ἢ τὸν Κάντ. Γιὰ μερικὲς παραχωρήσεις στὸν ἰδεαλισμὸ βλ. Henderson ὅ.π. 186 - 187. Πρβλ. ὅμως τὴν αὐστηρὴ κριτικὴ ἀπὸ τὸν Βενιαμὴν τοῦ «ἰδανικοῦ» Berkeley (204) σχετικὰ μὲ τὴν «ὑπαρξιν τῶν σωμάτων». Ἰδεαλιστικὴ θεωρεῖ σὲ τελευταία ἀνάλυση τὴ φιλοσοφία τοῦ Βενιαμὴν ὁ Παπαδόπουλος, ὅ.π. 42 ὑποσ. 1. Οἱ ἀναφορὲς τοῦ Βενιαμὴν ὅμως στοὺς δυῖστὲς καὶ πῶς συγκεκριμένα στὸν Καρτέσιο εἶναι μᾶλλον ἐπικριτικὲς, καὶ δὲν εἶναι πάντα εὐκολο νὰ ἐπισημανθοῦν τὰ ἰδεαλιστικὰ στοιχεῖα τῆς φιλοσοφίας του, πὺ ἀναμφισβήτητα ὅμως ὑπάρχουν.

38. Τὸν Locke ἀναφέρει ὁ Βενιαμὴν μὲ πολὺ σεβασμὸ καὶ μὲ χαρακτηρισμοὺς ὅπως «μέγας» (300), «δαιμόνιος» (249), «πρῶτος τῶν μεταφυσικῶν» (30), «πατὴρ τῆς μεταφυσικῆς» (47) κλπ., περισσότερες φορὲς (πάνω ἀπὸ 15) ἀπὸ κάθε ἄλλο φιλόσοφο ἐκτὸς τοῦ Ἀριστοτέλη. Δὲν διστάζει ὅμως νὰ εἶναι καὶ κριτικὸς ἀπέναντί του, ὅπως π.χ. στὰ κεφάλαια «Περὶ τοῦ αἰτίου τῶν αἰσθημάτων καὶ τῆς κινήσεως» (30), «Περὶ ἀληθείας» (216), «Περὶ ψυχῆς» (379) κλπ. Συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀπόρριψη τῶν ἐμφύτων ἰδεῶν καὶ μὲ μερικὰ ἄλλα δόγματα, καὶ ἔχει δημιουργικὰ μεταπλάσει τὸ κεφάλαιο II 21 τοῦ Locke γιὰ τὴ «δύναμη», δηλ. τὴ θέληση καὶ τὴν ἐλευθερία. Γιὰ ἐπιδράσεις τοῦ Locke τὴν ἐποχὴ ἐκείνη βλ. Henderson, ὅ.π. 87 ἐπ. ἀναφορικὰ μὲ τὸν Βούλγαρι καὶ 132 ἐπ. μὲ τὸν Μοισιόδακα. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Locke στὸν Βενιαμὴν ἐπισημαίνεται ὁμόφωνα ἀπὸ τοὺς ἐρευνητὲς, ἀλλὰ κανεὶς δὲν εἰσέρχεται σὲ λεπτομέρειες. Βλ. Henderson, ὅ.π. 171 (ὅπου ὅμως ὑπάρχει μεταφραστικὴ ἀβλεψία καὶ πρέπει νὰ διαβασθεῖ ἢ ἀναφορὰ στὸν Locke θετικά), 176, 181 καὶ 196, Σωτηράκης, ὅ.π. 33 - 34, Παπανοῦτσος, ὅ.π. 34. Ὁ Locke δὲν θεωρεῖ τὸ λογικὸ καθορισμὸ περιορισμὸ τῆς ἐλευθερίας.

39. Ἰδίως τὸν Condillac. Γιὰ τὴν ἀρνητικὴ ὅμως ἀπήχηση ἰδιαίτερα τοῦ Ρουσσώ στὸν Βενιαμὴν βλ. Ρωξάνης Ἀργυροπούλου-Λουγγῆ, «Ἡ ἀπήχηση τοῦ ἔργου τοῦ Ρουσσώ στὸν νεοελληνικὸ διαφωτισμὸ», *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Θ. Δημαρᾶ*, Ἀθήνα 1977, 204 - 205.

40. Βλ. *Γνωσιολογία*, Ἀθήναι 1962, 114 - 119, στὸ κεφάλαιο μὲ τὸν χαρακτηριστικὸ τίτλο «*noio ergo sum*», καὶ γιὰ τὸν Βενιαμὶν σ. 117 ὑποσ. 2.

41. Τὴ λογικὴ ἀναγκαιότητα τὴν ἐξετάζει ὁ Βενιαμὶν στὸ κεφάλαιο «Περὶ ἀνθρωπίνων γνώσεων ἢ ἀληθείας» καὶ τὰ «αἷτια» τὰ διακρίνει στὸ κεφάλαιο «Περὶ συνδέσμου τῶν ἰδεῶν» (127 - 128). Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ παράδειγμα τοῦ λογικὰ «δυνατοῦ» ποὺ ἀναφέρει στὴν παράγραφο 188: «εἶναι μὲν δυνατὸν εἰς τὸ γένος τῶν Ἑλλήνων νὰ ἐλευθερωθῆ ἐκ τῆς δουλείας, πλὴν οὔτε εἶναι ἤδη ἐλεύθερον, οὔτε ἡ ἐλευθερία αὐτοῦ ὑπόκειται εἰς ἀντίφασίν τινα». Μιλᾷ ἀκόμα καὶ γιὰ τὰ μεταφυσικῶς, φυσικῶς καὶ ἠθικῶς «ἀναγκαῖα» (191 - 192). «Ἐναντίον» τοῦ ἠθικῶς ἀναγκαίου δὲν θεωρεῖ τὸ ἀδύνατον ἀλλὰ τὸ πολὺ δύσκολο (192).

42. Ἄν στὴ θέση τοῦ «αὐτεξουσίου» νοήσουμε τὴ «θέληση», ὁ ὀρισμὸς τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τὸν Βενιαμὶν δὲν διαφέρει σημαντικὰ ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Locke, ὅ.π. 21, 14: Liberty. . . is the power a man has to do. . . any particular action according. . . as he himself wills it, στὸν ὁποῖο δὲν ὑπάρχει ἡ ἔμφαση στὸ λογικὸ αὐτοκαθορισμὸ ποὺ συναντᾶμε στὸν ὀρισμὸ 21, 8. Στὸν Βενιαμὶν ὅμως, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, τὸ αὐτεξούσιο εἶναι δεδομένο στὸν ἄνθρωπο ἀκόμα καὶ στὶς ἀναγκαῖες πράξεις. Πρβλ. Ι. Δαμασκηνός, ὅ.π. 41, ἐνῶ ὁ Locke δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀπόλυτα «αὐτεξουσιοκράτης».

43. *Μεταφ.* 276. Πρβλ. Henderson, ὅ.π. 257: «Ὁ ἰδεολογικὸς προσανατολισμὸς καὶ τὸ ἔργο τοῦ Παρίου ἀποτελοῦν τὴν πληρέστερη ἔκφραση τοῦ ἀρχαϊσμοῦ καὶ τοῦ συντηρητισμοῦ στὰ θέματα τῆς γλώσσας καὶ τῆς γενικῆς παιδείας· ἀπὸ κοινωνικὴ σκοπιὰ ἀντιπροσωπεύουν τὴ φιλοσοφία τοῦ φόβου». Γιὰ τὴν ἀντίθεση μὲ τὸν Βενιαμὶν καὶ ἄλλους προοδευτικοὺς βλ. Ἄλκη Ἀγγέλου. «Πρὸς τὴν ἀκμὴ τοῦ Νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ», *Μικρασιατικὰ χρονικὰ* 7 (1956) 52 - 54, 72 - 73. Πρβλ. Παπαδόπουλος, ὅ.π. 65 - 66.

44. Ὅ.π. 54 - 55.

45. Βλ. ἰδ. σσ. 43 - 60 καὶ 82 - 92 γιὰ τὰ φυσικὰ δικαιώματα καὶ χρέη. Πρβλ. Ρωξάνης Ἀργυροπούλου, «Τὰ Στοιχεῖα Ἠθικῆς τοῦ Βενιαμὶν καὶ ἡ Παιδεία τῆς ΝΑ. Εὐρώπης», *Παιρησσοδός* 3 (1974) 1 - 5.

46. Πρβλ. Ἀριστοτέλης, *Πθ. Νικ.* Z 1140 a 31 - 1140 b 4.

47. Βλ. Παπανοῦτσος, ὅ.π. 35, Henderson, ὅ.π. 182.

48. Τὸ βιβλίον ἀποτελεῖται ἀπὸ 19 κεφάλαια (ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὸ Γ' ὑποδιαιρεῖται σὲ ἄλλα 10): Περὶ αἰσθήσεως καὶ κινήσεως, περὶ τοῦ αἰτίου τῶν αἰσθημάτων καὶ τῆς κινήσεως, περὶ τοῦ νοῦς ἢ γνωστικῶν δυνάμεων, περὶ εἰδῶν καὶ ἰδεῶν, περὶ συνδέσμου ἰδεῶν ἢ νοήματος, περὶ ποιοτήτων, περὶ διαλέκτων καὶ γραμμμάτων, περὶ ἀνθρωπίνων γνώσεων ἢ ἀληθείας, περὶ ὑπάρξεως σωμάτων, περὶ ἀληθείας, ὅτι ἡ πληθὺς τῶν αἰσθητηρίων εἶναι ἀναγκαῖα εἰς τὴν ἀλήθειαν ἢ γνώσεις ἀνθρωπίνας, περὶ βουλήσεως, περὶ αὐτεξουσίου, περὶ βουλευτῶν ἢ ὀρεκτῶν, ἢ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, περὶ παθῶν, περὶ ὀρμεμφύ-

του και συμπαθείας, περι ύπνου, ένυπνίων, νυκτάλωπος, παραφροσύνης και μωρίας, περι ψυχής και περι ύπάρξεως θεοῦ.

49. Τὰ ἐπιχειρήματά του (πιθανολογίαι, ύποδείξεις) για τήν ύπαρξη τοῦ θεοῦ τὰ διακρίνει κυρίως σὲ ἐμπειρικά και μεταφυσικά. Ἡ φιλοσοφία του τῆς θρησκείας προδίδει γνώση τόσο τῆς ἀρχαίας φυσικῆς θεολογίας ὅσο και τῆς μεσαιωνικῆς και νεώτερης, ἀλλὰ ἔχει προσωπικὸ χαρακτήρα. Ἀντικρούει ἀκόμα πολλές θεωρίες για τήν προέλευση τῆς θρησκείας. Στὴν παράγραφο 430 για τὸ μεταφυσικό, φυσικό και ἠθικὸ κακὸ ἀπιχεῖ — χωρίς ὅλες νὰ τίς δέχεται — ἀπόψεις τῆς *Θεοδικίας* τοῦ Leibniz. Σχετικὰ μὲ τὸ θέμα μας παρατηρεῖ ὅτι ὁ θεὸς — ὡς νοῦς — εἶναι αὐτεξούσιος (414): «Καθότι νοῦς και μὴ αὐτεξούσιον εἶναι ὄντα ἐκ διαμέτρου ἐναντία. . . ἐνθα φύσις μὲν τοῦ νοῦς εἶναι τὸ νὰ ἐνεργῆ νοερῶς ἐκουσίως και νὰ βάλλῃ εἰς πρᾶξιν τήν ἰδίαν βούλησιν. . . ἐπειδὴ και ὁ θεὸς ἔπλασε ὄντα αὐτεξούσια: τοὺς ἀνθρώπους. . . λόγῳ ἰσχυροτέρῳ πρέπει νὰ εἶναι και αὐτὸς τοιοῦτος». Ἡ παράγραφος περι ἀθεΐσμοῦ (422) προδίδει και κάποιον ἀπολογητικὸ χαρακτήρα.

50. Descriptive (ἀντίθετα) revisionary metaphysics. Πρβλ. P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959, 1 - 12, D. M. Mackinnon, *The Problem of Metaphysics*, Cambridge 1974, 1 - 16.

51. «Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Βενιαμίν Λεσβίου», *Λιολικὰ Γράμματα* 22 (1974) 321 - 326, 322.

52. *Μεταφ.* 263, ὑπ. α. ἀπὸ τήν πραγματεία *Εἰς τὰς ιδιότητες τοῦ Θεοῦ*. Στὸ ἔργο ὁμως *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* ὁ Ἰωάννης Δαμασκηνοῦς ἀντιδιαστέλλει τὴ θέληση ἀπὸ τὴ βούληση (36, 50): θέλησις: «φυσικῶς δύναμις ὀρεκτικὴ τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος και πάντων τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴ», βούλησις: «ποιὰ φυσικὴ θέλησις, ἡγουν φυσικὴ και λογικὴ ὀρεξις τινος πράγματος», πὸν θυμίζει τὴ διάκριση τοῦ Locke μεταξὺ will και volition (ὄ.π. 21, 5) Στὴ διάκρισή του ὁμως δὲν ὑπάρχει ἀπόλυτη συνέπεια (84, 125).

53. Τοῦ Βούλγαρι κατακρίνει ἰδιαίτερα τὸ ὅτι θεωρεῖ τὴ βούληση ἐνέργεια και ὄχι δύναμη (ὄ.π. ὑποσ. β).

54. *Ἠθ. Νικ.* Γ 4 1113 a 15. Πρβλ. Γ 2 1111 b 18 - 30. Οὔτε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ διάκριση τηρεῖται μὲ ἀπόλυτη συνέπεια, γιατί ἡ προαίρεσις δὲν περιορίζεται στὰ πρὸς τὸ τέλος (βλ. Δεσποτόπουλος, ὄ.π. 88 ἐπ.). Πράγματι ὁμως στὸν Ἀριστοτέλη δὲν ἀπαντᾶται ἡ λέξη «θέλησις», γιατί καλύπτεται ἀπὸ τὸ «ἐκούσιον».

55. Πρβλ. Locke, ὄ.π. 21, 5.

56. Βλ. Locke, ὄ.π. 21, 43: «what has an aptness to produce pleasure in us is that we call *good*, and what is apt to produce pain in us we call *evil*». Πρβλ. 21, 63 και J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1780, I 1: «Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure».

57. Ἀντίστοιχα μὲ τὸν ἀριστοτελικὸ ὄρισμό τῆς προαιρέσεως ('*Ηθ. Νικ.* 1139 a 23): ὄρεξις βουλευτική.
58. Βλ. Ρωξάνη Ἀργυροπούλου, «Τὰ Στοιχεῖα Ἠθικῆς τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου καὶ ἡ παιδεία τῆς ΝΑ. Εὐρώπης», ὅ.π. 4.
59. Ἰδιαίτερα τῶν Leibniz καὶ Wolff. Βλ. Θ. Βορέα, Ἠθική, Ἀθήναι 1967, 65.
60. '*Ηθ. Νικ.* A I 1094 a 3: «τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται».
61. '*Ηθ. Νικ.* 1111 b 19 - 30. Πρβλ. ὑποσ. 54.
62. '*Ηθ. Νικ.* 1111 b 10 - 1112 a 17, ὅπου ἡ προαίρεσις ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὴν ἐπιθυμίαν, τὸν θυμόν, τὴν βούλησιν καὶ τὴν δόξαν.
63. Βλ. π.χ. Θωμᾶς Ἀκινάτης, *Summa Theologica* I Q. 78 - 81 ἀναφορικὰ μὲ τὶς διανοητικὲς καὶ τὶς ὀρεκτικὲς λειτουργίαι καὶ II 6 - 26 σχετικὰ μὲ τὶς ἀνθρώπινες πράξεις.
64. Στὴν ὄρεξιν, δηλαδή, χρειάζεται «τὸ ὀρεγόμενον νὰ ἔχη μνήμην τοῦ ὀρεκτοῦ» (257).
65. *A Treatise of Human Nature*, London 1739 II 3: «Reason is and ought to be the slave of the passions (βλ. D. D. Raphael (ed.), *British Moralists 1650 - 1800*, Oxford 1969 τ. II σ. 5.
66. Δὲν εἶναι ἀπίθανο ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Hume νὰ καταφέρεται ὁ Βενιαμὶν κατὰ τοῦ Descartes γιὰ τὴ θέση τοῦ ἀπέναντι στὰ πάθη, ἐνῶ θετικὴ πρέπει νὰ εἶναι ἡ καρτεσιανὴ ἐπίδραση στὸ πλάτος ποῦ δίνει στὴ βούληση. Βλ. Παπανοῦτσος, Ἠθική, Ἀθήναι 1956, 79 - 92. Ὁ Βενιαμὶν κρατᾶ συνήθως ἀπέναντι στὸν Descartes περισσότερὸ κριτικὴ παρὰ θετικὴ στάση. Πρβλ. *Μεταφυσικὴ* σσ. 12, 56, 273, 276. Τὰ «ζωτικὰ πνεύματα» τοῦ Descartes δὲν πρέπει ὅμως νὰ εἶναι τελείως ἄσχετα μὲ τὴ σύλληψή του τοῦ «πανταχηκίνητου».
67. Βλ. καὶ *Μεταφυσικὴ* σ. β': «Ἡ φύσις. . . ἔθετο ὄρια εἰς τὰ πάθη τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, πλὴν ὅχι καὶ εἰς τὰ τῶν Ἑλλήνων. Οἱ Ἕλληνες δὲν ὑπόκεινται οὔτε τὸ πάλαι οὔτε τὸ νῦν εἰς τοὺς νόμους τῆς φύσεως». Πρβλ. Δημαρᾶς, ὅ.π. 128.
68. Γιὰ τὸ «πανταχηκίνητον» βλ. Henderson, ὅ.π. 176 ἐπ., 182. Πρβλ. Δημαρᾶς, ὅ.π. 65. Τὸ «πανταχηκίνητον» ὡς ἐξηγητικὴ ἀρχὴ ἐνὸς μονιστικοῦ φυσικοῦ συστήματος δὲν εἶναι ἄσχετο καὶ μὲ τὸ στωικὸ «πνεῦμα».
69. *Μεταφ.* 30, 35, 40, 267.
70. *Μεταφ.* 12.
71. *Μεταφ.* 35: «Ἡμεῖς ἀπεδείξαμεν εἰς τὴν φυσικὴν ὅτι ἐκ παντὸς σώματος εἰσρέει ρευστόν τι ἀκαταπαύστως καὶ πρὸς πᾶσαν εὐθυβολίαν». Πρβλ. Henderson, ὅ.π. 173 καὶ Μ. Κ. Στεφανίδης, *Αἱ φυσικαὶ ἐπιστῆμαι ἐν Ἑλλάδι πρὸ τῆς ἐπαναστάσεως*, Ἀθήναι 1926, 30 - 49, γιὰ διάφορα ἀποσπάσματα τῆς ἀνέκδοτης *Φυσικῆς*.
72. *Μεταφ.* 40.

73. Βλ. καὶ τὸ κεφ. «Περὶ προσοχῆς», ἰδ. παράγρ. 56 ὅπου ἡ προσοχὴ λέγεται «προαιρετικόν» τι καὶ ὄχι «τῶν γνωστικῶν δυνάμεων».

74. Βλ. κριτικὴ τοῦ «Γεωργίου Βερκλεῆ», *Μεταφ.* 204.

75. Πρβλ. Παπανοῦτσος, *Γνωσιολογία* 117 ἐπ., γιὰ τὶς σχετικὲς ἀπόψεις καὶ τῶν Dilthey καὶ Mach.

76. Βλ. Paul Edwards and Arthur Pap (eds.) *A Modern Introduction to Philosophy*, London 1973, 7 καὶ J. Stuart Mill, *A System of Logic*, London 1843, Ch. 2, book VI «Of Liberty and Necessity». Ἡ ἀποψη τῆς ἐλευθερίας ὡς ἀπουσίας ἐξωτερικοῦ καταναγκασμοῦ ἀρχίζει ἀπὸ τὸν Hobbes καὶ τὸν Locke.

77. Βλ. Θεοδωρακόπουλος, ὅ.π. 325 - 6. Εἶναι ὅμως ὁ Βενιαμὶν «νοησιαρχικός, ὅταν τὸν ἄνθρωπο θεωρεῖ κυρίως «βούλησιν»; Ἡ ἐξαρση παρ' ὅλα αὐτὰ τῆς διάνοιας εἶναι ἐντυπωσιακὴ στὰ πάρα κάτω: «Αὕτη μόνη [ἡ δύναμις τοῦ διανοεῖσθαι] ἐπεκτείνει τὸ κράτος τῶν ἀνθρώπων. . . αὕτη μόνη ὑποτάσσει εἰς τὸν ἄνθρωπον τὰ κτήνη. . . αὕτη ἔκαμε βατὴν τὴν θάλασσαν, οἰκητὸν τὸ πλεόν μέρος τῆς γῆς. . . αὕτη μόνη εἶναι ὁ ἐφευρέτης τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν . . . ἄνευ αὐτῆς ὁ ἄνθρωπος ἠθέλην εἶναι ἄτομον, καὶ τώρα εἶναι κόσμος ὀλόκληρος» (94), ἀπὸ τὸ «Περὶ λογικοῦ». Ὁ Βενιαμὶν διακρίνει «λογικόν» καὶ «λογιστικόν».

78. *Μεταφ.* 377. Τὴν ψυχὴ τὴν ἐννοεῖ «πλατωνικῶς» ἀπλὴ καὶ ἀμερὴ.

78α. Μιὰ παραστατικὴ ἰδέα γιὰ τὴ γνώση ποῦ εἶχαν οἱ Ἕλληνες τοῦ Διαφωτισμοῦ τῶν συγχρόνων τους καὶ παλαιότερων Εὐρωπαϊῶν φιλοσόφων παίρνουμε ἀπὸ τὴ μετάφραση ποῦ ἔκανε ὁ Κούμας τῆς Σύνοψης τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας τοῦ Tenneman τὸ 1818 (βλ. W. G. Tennemann, *Σύνοψις τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, μετάφρασις Κ. Μ. Κούμα*, Ἀθῆναι 1973, 161 - 164). Γράφει γιὰ τὸν Charles de Bonnet (1720 - 1793) ὁ Tennemann: «εὐτυχῆς τῆς φύσεως παρατηρητής. . . παρήγαγε καὶ αὐτός, [ὅπως καὶ ὁ Locke] ὅλας τὰς ἐννοίας ἀπὸ τὴν ἐμπειρίαν διὰ νευρικῶν τινῶν ἰνῶν καὶ τῆς τούτων κινήσεως. . . μετὰ τοῦ Κονδιλλακίου ἐχορήγησε πολλὰ εἰς τὴν ψυχολογίαν». Κατὰ τὸν Βενιαμὶν (ὅ.π.) ὁ Bonnet «θέλει τὴν βούλησιν πρᾶξιν ἢ διάθεσιν τοῦ αἰσθητικοῦ ἢ νοητικοῦ ὄντος, ἥσπερ ἐνεκεν ἡ ψυχὴ προκρίνει ἐκ τῶν πολλῶν τὸ μέγα ἀγαθὸν ἢ τὸ μικρὸν κακόν». Οἱ ἀναφορὲς τοῦ Βενιαμὶν εἶναι ἐντελῶς ἀόριστες, γιὰτὶ ἐνδεχομένως οἱ φιλόσοφοι καὶ οἱ ἀπόψεις τους θεωροῦνταν γνωστές.

79. Κατὰ τὸν Etienne Bonnet de Condillac (1715 - 1780) «βούλησις εἶναι ἐπιθυμία ἀπόλυτος καὶ τοιαύτη, ὥστε νὰ νομίζωμεν τὴν ἐκπλήρωσιν αὐτῆς κειμένην ἐφ' ἡμῖν» (203). Πρβλ. Tenneman ὅ.π. 163.

80. Κατὰ τὸν J. C. Heinecke (Ἀϊννέκιον κατὰ τὸν Βενιαμὶν) «ἐκ τῶν ψυχικῶν δυνάμεων δι' ἧς μὲν τὸ ἄυλον ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ διώκει, τὸ δὲ κακὸν ἀποστρέφεται, βούλησις, δι' ἧς δὲ τῶν ὑλικῶν πρὸς ἃ μὲν κρίνει ἀγαθὰ φέρεται, τὰ δὲ κακὰ ἐκκλίνει, ὄρεξις λέγεται αἰσθητικὴ». Βλ. Tennemann, ὅ.π. 211 ὑπ. 2 στὸ «Ἐπίμετρον» τοῦ Κούμα.

81. Κατὰ τὸν David Hartley (1757)—Χαρτλεϊ κατὰ τὸν Βενιαμίν, Ἀρτλέ-
υον κατὰ τὸν Κούμα—«βούλησις εἶναι ἐπιθυμία ἢ ἀποστροφή ἰσχυρὰ πρὸς
ἐκτέλεσίν τινος ἀποτελέσματος». Κατὰ τὸν Tennemann «παρήγαγεν οὗτος
τὰ πάντα ἀπὸ τὴν συγκύρησιν τῶν ἰδεῶν, καὶ ταύτας ἀπὸ τοὺς παλμοὺς τῶν
μυελῶν καὶ τοῦ αἰθέρος» (164).

82. Ὁ Βενιαμίν ἐπιλέγει — καὶ παραφράζει — ἕναν ἀπὸ τοὺς ὁρισμοὺς τοῦ
Locke ὄχι τὸν πιὸ ἀντιπροσωπευτικό: «βούλησις εἶναι δύναμις ἐν ἡμῖν τοῦ
νὰ ἀρχώμεθα, ἢ μὴ, ἐνὸς πράγματος, τοῦ νὰ ἐπακολουθῶμεν ἢ νὰ παύωμεν
τῆς ἐργασίας ἐνὸς ἔργου ἢ σκέψεως». Βλ. *Essay Concerning Human Under-
standing* 21, 5: «That we find in ourselves a power to begin or forbear, conti-
nue or end several actions of our minds, and motions of our bodies, barely
by a thought or preference of the mind ordering or as it were commanding,
the doing or not doing such or such a particular action. This power which the
mind has thus to order the consideration of any idea, or the forbearing to
consider it; or to prefer the motion of any part of the body to its rest, and
vice versa, in any particular instance, is that we call Will. The actual exercise
of that power, by directing any particular action, or its forbearance, is that
which we call *volition* or *willing*». Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ γιὰ τὴ διαπίστωση τῆς
ἀκριβολογίας (ἢ μὴ) τοῦ Βενιαμίν καὶ γιὰ τὴν κατανόησιν τῶν πηγῶν του,
ὅτι δίνει λειψὸ τὸν ὁρισμὸ τῆς βούλησις τοῦ Locke — μέρος του ἀντιστοι-
χεῖ στὸ δικό του ὁρισμὸ τῆς «θέλησις» (*Μεταφ.* 252 - 253) καὶ μέρος του
στὸν ὁρισμὸ του τῆς ἐλευθερίας (*Μεταφ.* 301). Πρβλ. Locke, ὄ.π. 21, 8: 73.
Δὲν σημειώνει ἀκόμα τὴ διάκριση τοῦ Locke — καὶ γενικῶς τῶν Ἀγγλῶν
— μεταξὺ will καὶ volition. Ὁ Βενιαμίν πάντως παρανοεῖ πολλὰ φορὲς καὶ
τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Βλ. ἐνδεικτικὰ *Μεταφ.* 47 γιὰ τὶς ἰδέες
καὶ τὰ εἶδη καὶ 253 ὅπου, ἀναφερόμενος ἀόριστα στὸ δ' βιβλίον τῆς *Πολι-
τείας*, λέει ὅτι «ὁ Πλάτων θέλει ὅτι θέλησις εἶναι ἢ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ
βουλητοῦ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς. . .».

83. Κυρίως τοῦ Locke καὶ τοῦ Heinecke.

84. Βλ. Ἱθ. Νικ. Γ I 1110 1 - 3: «βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη
οὔσα ἐν ἧ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων». Πρβλ. 1110 b 15:
«βίαιον. . . οὐ ἔξωθεν ἢ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος».

85. Πρβλ. Locke, ὄ.π. 21, 9.

86. Πρβλ. Ἱθ. Νικ. 1111 b 8: «Τοῦ μὲν γὰρ ἐκουσίου καὶ παῖδες καὶ τᾶλ-
λα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ».

87. Γιὰ τὴν ἔννοια γενικῶς τῆς συνείδησης στὸν Βενιαμίν βλ. *Μεταφ.*
50 - 52 «Περὶ συνειδήσεως». Τὴ συνείδηση τὴν ὀρίζει ὡς «ιδέαν ἰδέας» καὶ
τὴ θεωρεῖ «βάσιν τῆς ἀρετῆς», παρόλο πὸ ἢ θεώρησή του γίνεται ἀπὸ γνω-
σιολογικὴ ἄποψη.

88. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἢ μεταμέλεια σὲ σχέση μὲ τὴν ἄγνοια εἶναι ἐν-
δεικτικὴ τοῦ ἀκουσίου (Ἱθ. Νικ. 1110 b 19). Ὁ Βενιαμίν δὲν συζητᾷ τὴν
ἄγνοια.

89. Πρβλ. *Ἡθ. Νικ.* Γ 1 1109 b 30 - 35, 1113 b 11 - 14 καὶ *SVF* II 984, 1005, 1007.

90. Πρβλ. *Ἡθ. Νικ.* Ζ 2 1139 a 20: «δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν» καὶ 1139 a 31: «πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις». Πρβλ. Richard J. Bernstein, *Praxis and Action*, London 1972, IX - X.

91. Ὁ.π. 21, 35:45. Πρβλ. Βενιαμίν, *Μεταφ.* 300, ὅπου καὶ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸν Locke, μὲ σχετικὰ σωστὴ ἀλλ' ἐλλιπὴ παραπομπή. Πρόκειται γιὰ τὸ 21, 35.

92. *Ἡθ. Νικ.* Ζ 2 1139 a 23, 1139 b 3 - 5: «διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητικὴ, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος».

93. *Ἡθ. Νικ.* Γ 6 1113 a 10 - 11.

94. *SVF* II 979, 984, 1007. Τὸ «ἐφ' ἡμῖν» ὀρίζεται «οὗ τὸ ἀντικείμενον ἐφ' ἡμῖν» (1007) καὶ λατινικὰ ἀποδόθηκε «quod est in nostra potestate» (974). Πρβλ. Ἰω. Δαμασκηνός, ὅ.π. 39: «Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τουτέστι τοῦ αὐτεξουσίου».

95. Ἡ ἐλευθερία ὅμως κατὰ τὸν Locke ὀρίζεται ὡς «ἢ δύναμις νὰ πράττω ἢ νὰ μὴν πράττω κατὰ τὴν κατευθύνσειν τοῦ νοῦ» (21, 73) ἢ «κατὰ τὸν καθορισμὸν ἢ τὴν σκέψιν τοῦ νοῦ» (21, 8), ἀλλὰ καὶ «νὰ ἐκτελῶ ὅ,τι εἶναι ἠθελημένον» (21, 24), δηλ. «ὅπως θέλει ὁ ἄνθρωπος» (21, 15).

96. Βλ. Henderson, ὅ.π. 181 τὰ περὶ «συναιρέσεων»(;).

97. Ἡ ὁμοιότητα μὲ τὸ ἀριστοτελικὸ «ἢ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται» (1113 a 15) εἶναι μόνο φαινομενικὴ, γιὰ τὴν ἀντιδιαστολήν γίνεται ἐδῶ μὲ «τὰ πρὸς τὸ τέλος ἢ προαιρετὰ» (1113 b 2).

98. Βλ. Berofsky, ὅ.π. 10, 294, καὶ τὰ ἄρθρα τῶν J. L. Austin καὶ P. H. Nowell - Smith, «Ifs and Cans».

99. *Ἡθ. Νικ.* 1110 a 12.

100. Hobbes (absence of all the impediments to action, ὅ.π. 96), Hume, Mill καὶ ἄλλους. Βλ. ὑποσ. 76.

101. Γιὰ τὸν τουλάχιστον ὁ R. Gudworth στὴν πραγματεία του *A Treatise of Free Will*, London 1838, XIII γράφει: «I now proceed to answer all the arguments or objections made against this faculty of the ἐφ' ἡμῖν or αὐτεξουσίον the sui potestas or power over ourselves. . . commonly called arbitrium or liberum arbitrium». Τὸ ἔργο βέβαια γράφτηκε πρὶν ἀπὸ τὸ 1685 ἀλλὰ πρωτοδημοσιεύθηκε τὸ 1838. Βλ. Raphael, ὅ.π. τ. I σ. 151. Στὶς εὐρωπαϊκὰς γλῶσσας ὅμως πράγματι δὲν γίνεται σαφῶς ἡ διάκρισις. Πρβλ. Henderson, ὅ.π. σ. 193.

102. «Τὰ λαμπρότατα ὅμως πράγματα τοῦ κόσμου, ὅταν ὑποπέσωσιν εἰς τὴν ἔρευναν τοῦ λογικοῦ, ἐν πρώτοις μὲν ἀποκαθίστανται ἀμαυρά, ἔπειτα δ' ἀπ' ὀλίγον πολυπραγμονούμενα διαμένουσιν εἰς τὸ παντελὲς ἀόρατα. Καὶ τοιοῦτόν τι φαίνεται ὅτι ἠκολούθησε καὶ εἰς τὸ αὐτεξουσίον καὶ τὴν ἐλευθερίαν. . . εἰ δὲ καὶ χρονίσωσιν εἰς τὴν θεωρίαν τῆς βουλήσεως, ἀρνοῦνται τὸ αὐτεξουσίον τοῦ ἀνθρώπου, καὶ θέλουσιν ἑαυτοὺς μηχανὰς τινὰς» (276).

103. Πρβλ. *Μεταφ.* 414. Τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου θεωρεῖται θεμελιώδες δόγμα τοῦ ὀρθόδοξου Χριστιανισμοῦ. Πρβλ. τὸν ὄρο «αὐτεξούσιον» στὸ λεξικὸ *A Patristic Greek Lexicon* τοῦ G. W. Lampe, Oxford 1961, 266 - 267.

104. Τὸ ἀριστοτελικὸ «ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετὸν» (1112 a 16) ἔγινε στὴ Στοᾶ (ἢ μᾶλλον στοῦς ἀντιπάλους της) «ὦν καὶ τὰ ἀντικείμενα δυνάμεθα» (*SVF* 11 984). Σήμερα ἔχει κυρίως τὴ μορφή «μπορῶ νὰ κάνω καὶ ἄλλιῶς» (is in my power to do otherwise, Berofsky 8).

105. Πρόκειται γιὰ τὸ περίφημο *liberum arbitrium indifferentiae* ποὺ ἔχει ἀφετηρία τὸ γνωστὸ σόφισμα τοῦ Buridan, καὶ συζητεῖται ἀπὸ τοὺς Descartes, Leibniz καὶ Locke (*liberty of indifference* 21, 73).

106. Βλ. καὶ Ἰω. Δαμασκηνός, ὅ.π. 41.

107. Βλ. Tennemann, ὅ.π. 225 - 242, Παράρτημα: 231 - 237 «Ὁ Κωνσταντῖνος Κούμας ὡς φιλόσοφος» ἀπὸ τὴ Ρωξάνη Ἀργυροπούλου.

108. Ὁ.π. 21, 49 - 50. Ἡ διάκριση *freedom* καὶ *liberty* δίνει ἄλλες ἀποχρώσεις στὶς θέσεις τοῦ Locke.

109. ἸΗΘ. *Νικ.* 1139 a 34 - 1139 b 10.

110. Ὁ.π. 21, 35.

111. Πρβλ. Locke 21, 49.

112. Ἐννοεῖ προφανῶς τοὺς Διαμαρτυρομένους. Ὁ Λούθηρος, ὅπως εἶναι γνωστὸ, ἔγραψε *De servo arbitrio*.

113. Πρβλ. Ἰ. Δαμασκηνός, ὅ.π. 44: «Χρὴ γινώσκειν ὡς πάντα μὲν προγιγνώσκει ὁ θεὸς οὐ πάντα δὲ προορίζει».

114. Ἡ ἀποψη τῆς ἀστρολογικῆς εἰμαρμένης ποὺ (κακῶς) συνδέθηκε μὲ τὴ Στοᾶ ἔγινε κοινὸς τόπος στὴν ἑλληνιστικὴ καὶ τὴ μεσαιωνικὴ ἀντι-αιτιοκρατικὴ γραμματεία.

115. Τὸ ἔργο τοῦ *Instituzioni di logica, metafisica ed etica* μετέφρασε ὁ Κωνσταντᾶς τὸ 1804.

116. Πρβλ. Ἰ. Δαμασκηνός, ὅ.π. 41: «Χρὴ δὲ γινώσκειν ὡς ἡ μὲν αἴρεσις τῶν πρακτῶν αἰεὶ ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ἡ δὲ πρᾶξις πολλάκις κωλύεται κατὰ τινὰ τρόπον τῆς προνοίας», ποὺ δὲν ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸν ὄρισμό τῆς ἐλευθερίας τοῦ Βενιαμὶν μὲ τὴν ἔμφαση στὸ αὐτεξούσιο.

117. Πρβλ. Locke, ὅ.π. 21, 8:11.

118. ἸΗΘ. *Νικ.* 1110 a 4 - 12.

119. Βλ. Locke, ὅ.π. 21, 8.

120. Βλ. ὑποσ. 116. Φανερὴ εἶναι ἡ ἐπίδραση τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ τῆς Στοᾶς.

121. Βλ. Gibson, ὅ.π. 50. Πρβλ. P. Taylor, *Problems of Moral Philosophy*, New York 1973, 285 γιὰ τοὺς «βαθμοὺς» ἐλευθερίας σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς αἰτιοκρατίας.

122. Βλ. Edwards - Pap, ὅ.π. 6. Παρόμοια θέση εἶχε ὁ T. Reid, ἀλλὰ καὶ ὁ Κάντ: «causality of freedom».

123. Βλ. ὑποσ. 76.

124. Βλ. Ἐπικτήτου, *Διατριβαὶ* I 1, 23: «τὴν προαίρεσιν δὲ οὐδ' ὁ Ζεὺς νικῆσαι δύναται». Γιὰ τὴν ἐλευθερία στὸν Ἐπίκτητο βλ. Long, ὅ.π. 190 - 191. Πρβλ. Κ. Δεσποτόπουλου, «Ἐπίκτητος», *Ἐποχὲς* I Μάϊος 1963, 85 - 100, 90.

125. Γιὰ τὸν Ἰ. Δαμασκηνοῦ καὶ τὴ διάκριση βούλησης - θέλησης βλ. Θωμᾶ Ἀκινάτη, *Summa Theologica* I 84, 4, Obj. 1 - 3, ὅπου τοῦ ταυτίζει τὴ βούληση μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ προαίρεση (ἐλεύθερη ἐκλογή).

126. Βλ. Clark, ὅ.π. 3.

127. Βλ. Henderson, ὅ.π. 199, Παπαδόπουλος, ὅ.π. 41. Πρβλ. Γ. Βαλέτα, «Ἱστορία τῆς Ἀκαδημίας Κυδωνιῶν», *Μικρασιατικὰ Χρονικά* 4 (1948) 173 ἐπ. 181 ἐπ.

128. Πλάτων, *Πολιτεία* 617e.