

Conatus - Journal of Philosophy

Vol 2, No 1 (2017)

Conatus - Journal of Philosophy SI: Aristotle



Τόμος 2 • Τεύχος 1 • 2017

Ειδικό Τεύχος: **Αριστοτέλης**



ONATOS
Journal of *Philosophy*

Τόμος **2** • Τεύχος **1** • **2017**

● Ειδικό Τεύχος: **Αριστοτέλης**



Τόμος **2** • Τεύχος **1** • **2017**

Ειδικό Τεύχος: **Αριστοτέλης**

Επιμέλεια:

Αικατερίνη Πλευρίδη
Γεωργία-Ζωή Τσουχλαράκη

ISSN: 2459-3842

Editor

EVANGELOS PROTOPAPADAKIS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS
DIRECTOR OF THE NKUoA APPLIED PHILOSOPHY RESEARCH LABORATORY

Managing Editor

DESPINA VERTZAGIA
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Associate Editors

ANGELIKI ANGELI
UNIVERSITY OF IOANNINA

PANAGIOTIS CHRYSOPOULOS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

TRISEUGENE GEORGAKOPOULOU
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

MELETIS DIMITRATOS
NATIONAL TECHNICAL UNIVERSITY OF ATHENS

THANOS KIOSGLOU
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

GEORGE MASSIAS
ARISTOTLE UNIVERSITY OF THESSALONIKI

JENNY PAVLIDOU
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

KATERINA PLEVRIDI
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

FOTIS STAMOS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

GEORGIA-ZOI TSOUHLARAKI
UNIVERSITY OF PATRAS

Editorial Board

GEORGE ARABATZIS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

VICKY IAKOVOU
UNIVERSITY OF THE AEGEAN

GERASIMOS KAKOLIRIS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

PAUL KALLIGAS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

DIMITRIS LAMPRELLIS
PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ALEXANDER NEHAMAS
PRINCETON UNIVERSITY

VANA NICOLAIDOU-KYRIANIDOU
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

YANNIS PRELORENTZOS
UNIVERSITY OF IOANNINA

GEORGIOS STEIRIS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

KOSTAS THEOLOGOU
NATIONAL AND TECHNICAL UNIVERSITY OF ATHENS

STAVROULA TSINOREMA
UNIVERSITY OF CRETE

VOULA TSOUNA
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

GEORGE VASILAROS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

STELIOS VIRVIDAKIS
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

Editing

KRISTALENIA KOUSOURI, ANASTASIA THEODOULOU,
DIMITRA ANTONIOU

Artwork and Design

ACHILLES KLISSOURAS

Logo Design

ANTIGONI PANAGIOTIDOU



Journal of **Philosophy**

Contact information

SCHOOL OF PHILOSOPHY
7th floor, Office 746

e-mail: conatus@ppp.uoa.gr
www.conatus.ppp.uoa.gr



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

editorial	7
Η ΣΥΓΚΡΟΥΣΗ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΜΕ ΤΟΝ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΡΕΑΛΙΣΜΟ <i>Βασίλειος Βρανάς</i>	13
Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΓΙΑ ΤΟ ΘΕΑΤΡΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΧΟΡΟ: ΣΥΝΔΕΣΗ ΜΕ ΤΟ ΣΗΜΕΡΑ <i>Αλίκη Δερμάτη</i>	21
ΑΘΛΗΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΡΩΤΑΘΛΗΤΙΣΜΟΣ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ: ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΟ ΣΗΜΕΡΑ <i>Παναγιώτης Δούκας</i>	35
ΤΟ ΗΘΙΚΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ ΤΗΣ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΣΤΑ ΠΟΛΙΤΙΚΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ <i>Νίκος Κοσμάδakis</i>	45
ΤΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΤΟΥ «ΕΡΓΟΥ» ΜΕΤΑΞΥ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕ- ΩΝ ΚΑΙ ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΑΡΑΔΟΧΩΝ <i>Εμμανουήλ Κουκλάκης</i>	57
Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΜΕΙΚΤΟΥ ΣΠΑΡΤΙΑΤΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΕΥΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΠΑΤΡΙΟΥ ΑΘΗΝΑΪΚΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ <i>Ελένη Κρίκωνα</i>	73
ΜΠΟΡΕΙ Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΜΕΣΟΤΗΤΑΣ ΝΑ ΟΔΗΓΗΣΕΙ ΣΤΟ ΕΥ ΖΗΝ; <i>Σταυρούλα Μάνεση</i>	83
Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΛΥΣΗ ΣΗΜΕΡΑ <i>Γιώργος Μάσσias</i>	91
ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ ΑΛΗΘΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ <i>Βασίλειος Νίκas</i>	99
Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΑΕΝΑΗΣ ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑΣ ΕΝΟΣ ΑΠΑΘΛΟΥ «ΠΑΝΤΑ» <i>Άρτεμη Παπανδρίτσα</i>	109
Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΤΟΤΕ ΚΑΙ ΣΗΜΕΡΑ ΜΕ ΕΜΦΑ- ΣΗ ΣΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΤΕΛΕΟΛΟΓΙΑ <i>Κωνσταντίνα Ρουσσίδη</i>	117

Η ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ Η ΑΡΕΤΗ ΤΗΣ ΦΙΛΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ <i>Γεώργιος Σαλαμούρας</i>	127
Ο ΝΕΥΡΟΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ: Η ΔΥΝΑΜΗ ΤΗΣ ΣΥΝΗΘΕΙΑΣ ΚΑΙ Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΜΕΣΟΤΗΤΑΣ <i>Χρήστος Τσαγκάρης</i>	135
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑ & ΔΥΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΟΚΡΑΤΙΑ: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΕΣ ΑΝΙΧΝΕΥΣΕΙΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ Κ. ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ <i>Ιωάννης Ψωμάκης</i>	147

editorial

Το ειδικό αυτό τεύχος φιλοξενεί την επεξεργασμένη και εμπλουτισμένη εκδοχή ορισμένων εκ των ανακοινώσεων που πραγματοποιήθηκαν την 15^η Δεκεμβρίου 2016 στο αμφιθέατρο «Ιωάννης Δρακόπουλος» του Κεντρικού Κτηρίου του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών στο πλαίσιο της Επιστημονικής Ημερίδας με θέμα «Η φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλους, τότε και σήμερα», η οποία διοργανώθηκε από το *Conatus – Journal of Philosophy* σε συνεργασία με το Εργαστήριο Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών στο πλαίσιο των εορτασμών για την συμπλήρωση 2400 ετών από την γέννηση του Αριστοτέλους και της ανακήρυξης από την UNESCO του 2016 επετειακού έτους Αριστοτέλους. Το πρόγραμμα της ημερίδας, οι περιλήψεις καθώς και το οπτικοακουστικό υλικό από την εκδήλωση βρίσκονται αναρτημένα στην ιστοσελίδα του Εργαστηρίου Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας: <http://www.philosophylab.ppp.uoa.gr/proboli-ekdilwshs/h-filosofiki-skech-toy-aristoteloy-s-tote-kai-simera.html>.

Τα κείμενα που συναπαρτίζουν το ανά χείρας αφιερωματικό τεύχος υπεβλήθησαν σε διπλή ανώνυμη ομότιμη κρίση – όσα αντεπεξήλθαν επιτυχώς αποτελούν το περιεχόμενο του ανά χείρας τεύχους.

Τα κείμενα του ειδικού τεύχους «Αριστοτέλης» καλύπτουν ευρύ φάσμα της αριστοτελικής σκέψης, η οποία εξετάζεται τόσο καθ' εαυτή, όσο και σε συνάρτηση με τις εξελίξεις που αυτή δρομολόγησε στον ευρύτερο χώρο της επιστήμης και της φιλοσοφίας, και αναδεικνύουν την ισχυρή επίδραση (άμεση και έμμεση) που έως σήμερα η σκέψη του Αριστοτέλη συνεχίζει να έχει στην φιλοσοφική διανόηση. Η ποικίλη θεματολογία του τεύχους δικαιολογείται απόλυτα από (αλλά και καταδεικνύει) την ευρύτητα της αριστοτελικής σκέψης, αλλά και το πλήθος των επιστημονικών πεδίων που ο Αριστοτέλης είτε θεμελίωσε, είτε αποκρυστάλλωσε και καθόρισε: την πολιτική, την ηθική, την αισθητική, την ρητορική, τις φυσικές επιστήμες, την βιολογία, και τόσα άλλα, πολλά από τα οποία, αν δεν τα είχε καλλιεργήσει ο Αριστοτέλης, είτε δεν θα είχαν σήμερα εξελιχθεί στον βαθμό που έχουν, είτε θα είχαν εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο.

Αικατερίνη Πλευρίδη & Γεωργία-Ζωή Τσουχλαράκη
Επιμελήτριες τεύχους
Associate Editors
Conatus – Journal of Philosophy

άρθρα

Η σύγκρουση της αριστοτελικής αρετής με τον σύγχρονο πολιτικό ρεαλισμό

Βασίλειος Βρανάς

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

E-mail address: bvranas@ppp.uoa.gr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7106-4798>

Περίληψη

Κατά τον Αριστοτέλη το δέον είναι οι άνθρωποι να ζουν ενάρετα ώστε να κερδίσουν την ευδαιμονία. Ωμως, εγείρεται το ερώτημα κατά πόσο οι πολίτες που ασκούν την κρατική εξουσία δύνανται να ακολουθήσουν την αρεταϊκή αυτή προτροπή, σε ένα περιβάλλον το οποίο είναι συνεχώς μεταβαλλόμενο και απειλείται συνεχώς από εξωτερικούς ή εσωτερικούς εχθρούς. Ήδη από την εποχή της Αναγέννησης, με κύριο εκφραστή τον Νικολό Μακιαβέλι, αρχίζει να παρατηρείται ο παραγκωνισμός όχι μόνο της αριστοτελικής φιλοσοφίας, αλλά και της φιλοσοφίας γενικότερα, στον βωμό του λεγόμενου πολιτικού ρεαλισμού. Το πολιτικό στερέωμα από την εποχή της αναγέννησης έως και σήμερα, στην αυγή του 21ου αιώνα, έχει γίνει περισσότερο απαιτητικό και σύνθετο, με αποτέλεσμα θέσεις όπως του Αριστοτέλη περί αρετής να φαντάζουν ουτοπικές ή και παρωχημένες. Η παρούσα εισήγηση επιχειρεί να εξετάσει αν είναι εφικτές η αριστοτελική αρετή και η ευδαιμονία σε έναν αιώνα που μαστίζεται από την οικονομική κρίση, την τρομοκρατία, το μεταναστευτικό και την κρίση αξιών.

Ο Αριστοτέλης θεωρούσε πως για κάθε επιστήμη και δραστηριότητα υπάρχει ένας εσώτερος σκοπός, ο οποίος σκοπός είναι το αγαθό, δεδομένου ότι καμία επιστήμη και καμία τέχνη δεν υπάρχει προς χάριν του κακού. Με δεδομένο το συμπέρασμα αυτό, απώτερος στόχος της άριστης δραστηριότητας θα είναι το άριστο αγαθό. Και οπωσδήποτε ανώτερη όλων των δραστηριοτήτων, είναι ακριβώς η πολιτική, και κατά πάσα πιθανότητα ο δικός της σκοπός αποτελεί αγαθό.¹ Δηλαδή, το τέλος της πολιτικής τέχνης είναι να προσδώσει μια συγκεκριμένη ποιότητα στους πολίτες: να τους κάνει καλούς και

¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Μεγάλια*, 1181 a - 1182 b.

ικανούς να πράττουν ωραίες πράξεις² και ιδιαίτέρως εκείνους που θα αναλάβουν εξεχουσες θέσεις στην πόλη, και των οποίων την ύπαρξη όχι μόνο τονίζει ο Αριστοτέλης, αλλά παραθέτει και τα προσόντα που πρέπει να έχουν για να εκπληρώσουν το λειτούργημά τους.

Έτσι λοιπόν όσοι πρόκειται να πάρουν τα σημαντικότερα αξιώματα πρέπει: πρώτον, να πιστεύουν στο ισχύον πολίτευμα· δεύτερον, να έχουν μεγάλη ικανότητα να εκτελούν τα καθήκοντά τους και τρίτον, η αρετή και η δικαιοσύνη να είναι ανάλογες με κάθε πολίτευμα.³ Μολονότι, όμως, γίνεται αυτή η διάκριση, την αρετή του χρηστού πολίτη πρέπει να την έχουν όλοι, καθώς μόνο έτσι γίνεται άριστο το πολίτευμα - την αρετή, όμως, του καλού ανθρώπου είναι αδύνατον να την έχουν όλοι. Είναι δυνατόν, αναρωτιέται ο Αριστοτέλης, να συνυπάρξει στο ίδιο άτομο η αρετή του καλού ανθρώπου και του χρηστού πολίτη; Και απαντάει: «Σε μία πόλη ο ίδιος άνθρωπος μπορεί να είναι και καλός άνθρωπος και χρηστός πολίτης, ενώ σε μία άλλη, άλλος είναι ο ένας κι άλλος ο άλλος».⁴

Παρά το γεγονός, όμως, ότι η έννοια του σωστού πολίτη μπορεί να είναι υποκειμενική, το στοιχείο που παραμένει σταθερό είναι η έννοια του πολίτη. Γενικά, πολίτης είναι εκείνος που έχει το δικαίωμα να άρχει και να άρχεται, όμως σε κάθε πολίτευμα, σύμφωνα πάντα με την αριστοτελική φιλοσοφία, η ιδιότητα του πολίτη δεν είναι ίδια. Στο άριστο πολίτευμα πολίτης είναι, για παράδειγμα, εκείνος που μπορεί και θέλει να άρχεται και να άρχει, αποβλέποντας στη ζωή με γνώμονα την αρετή.⁵ Στην προσπάθεια διαμόρφωσης του καλού πολίτη, ανεξάρτητα από το πολίτευμα το οποίο εξετάζει κανείς, η πολιτική αρετή χτίζεται, κατά τον Αριστοτέλη, από τους νόμους, διότι ο άνθρωπος γίνεται δίκαιος από τις επανειλημμένες πράξεις δικαιοσύνης ή με άλλα λόγια, ο άνθρωπος γίνεται σώφρων από τις επανειλημμένες πράξεις σωφροσύνης. Ο άνθρωπος που δεν κάνει επανειλημμένα σώφρονες πράξεις, δεν πρόκειται ποτέ να αποκτήσει την αρετή.⁶ Δηλαδή οι νομοθέτες κάνουν καλούς τους πολίτες ωθώντας τους να αποκτούν τις συγκεκριμένες συνήθειες - αυτή είναι η θέληση του κάθε νομοθέτη και όσοι δεν τα καταφέρνουν σ' αυτό, δεν πετυχαίνουν στο έργο τους.⁷

Μέχρι το σημείο αυτό, εξετάστηκε η σκέψη του Αριστοτέλη αναφορικά με την έννοια του πολίτη, την ανάγκη ύπαρξης του νόμου και την καλλιέργεια της αρετής. Το ζήτημα εν προκειμένω, όμως, είναι τώρα το τί ορίζεται ως αρετή. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος στα *Ἠθικά Νικομάχεια*

² Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1099 b.

³ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1309 a 33-37.

⁴ Αυτόθι, 1277 a 1 - 1278 b 4.

⁵ Αυτόθι, 1283 b 43 - 1284 a 2.

⁶ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1105 b.

⁷ Αυτόθι, 1103 b.

θα δώσει τον ορισμό της αρετής λέγοντας πως: «Η αρετή αναφέρεται στα πάθη και στις πράξεις: σ' αυτά η υπερβολή είναι λάθος και ψέγεται, το ίδιο και η έλλειψη, ενώ το μέσον επαινείται και είναι ορθό, φυσικά τα δύο αυτά, ο έπαινος και η επιτυχία του ορθού, πάνε μαζί με την αρετή. Ένα είδος μεσότητας είναι λοιπόν η αρετή, που έχει για στόχο της το μέσον».⁸ Προκειμένου να γίνει περισσότερο κατανοητή η έννοια του μέσου μεταξύ παθών και πράξεων, ο Αριστοτέλης θα φέρει τα εξής παραδείγματα:

Θρασύτητα – δειλία – ανδρεία
 αναισχυντία – ατολμία – μετριοπάθεια
 κέρδος – ζημία – δίκαιον
 κολακεία – εχθροπάθεια – φιλία
 ακολασία – αναισθησία - σωφροσύνη⁹

Θεμελιώδες χαρακτηριστικό της αρετής, λοιπόν, είναι η μεσότητα, η οποία συνιστά επιλογή μεταξύ των άκρων, και η ικανότητα των πολιτών να επιλέγουν το μέσον, αποτελεί προϊόν συνήθειας. Έτσι, η αρετή είναι συνήθεια, *έξις*, που α) επιλέγεται ελεύθερα από το άτομο και β) βρίσκεται στο μέσον, στο μέσον όμως το «σε σχέση με εμάς» και το μέσον αυτό καθορίζεται από τη λογική και συγκεκριμένα από τη λογική που καθορίζει ο φρόνιμος άνθρωπος.¹⁰ Έχοντας διευκρινίσει την έννοια της αρετής, μένει να εξεταστούν τα είδη αρετής, όπως αυτά προκύπτουν στη σκέψη του Αριστοτέλη.

Έτσι στα *Ηθικά Νικομάχεια* βρίσκουμε την εξής αναφορά: «Δύο είναι τα είδη της αρετής, η διανοητική και η ηθική. Η διανοητική αρετή χρωστάει και τη γένεση και την αύξησή της κατά κύριο λόγο στη διδασκαλία, ενώ η ηθική αρετή είναι αποτέλεσμα του έθους. Αυτό κάνει φανερό ότι καμιά ηθική αρετή δεν υπάρχει μέσα μας εκ φύσεως».¹¹ Η ίδια τοποθέτηση συναντάται και στα *Ηθικά Ευδήμεια*, με μία περαιτέρω ανάλυση του διαχωρισμού των αρετών σε διανοητικές και ηθικές, όπου ο Αριστοτέλης θα διατυπώσει τη θέση ότι οι διανοητικές αρετές συνοδεύονται πάντα από το λογικό. Επομένως, ανήκουν στο λογικό μέρος της ψυχής, το οποίο οφείλει να εξουσιάζει τις υπόλοιπες ικανότητες, καθώς είναι αυτό που είναι προικισμένο με τη λογική. Αντιθέτως, οι ηθικές αρχές ανήκουν στο άλογο το οποίο είναι εκ φύσεως φτιαγμένο να υπακούει στο μέρος που έχει τη λογική.¹²

⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1106 b.

⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια*, 1221 a.

¹⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1107 a.

¹¹ Αυτόθι, 1103a.

¹² Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια*, 1220 a.

Συμπερασματικά, οι ηθικές αρετές δεν υπάρχουν μέσα μας εκ φύσεως, είναι κομμάτι του άλογου μέρους της ψυχής και συνιστούν προϊόν προσπάθειας, ώστε η συστηματική και ορθή καλλιέργειά τους να γίνει συνήθεια στους πολίτες. Ανώτερος στόχος αυτής της προσπάθειας κατά τον Αριστοτέλη δεν είναι άλλος από την ευδαιμονία, η οποία είναι ένα κοινό αγαθό, που μπορεί να αποκτηθεί από πολλούς ανθρώπους, αφού είναι δυνατό να υπάρξει σε όλους όσοι δεν είναι ανάπηροι ως προς την αρετή: το μόνο που χρειάζεται είναι κάποιο είδος σπουδής και προσωπικής προσπάθειας.¹³ Με μία λέξη, η αρεταϊκή ηθική του Αριστοτέλη αποσκοπεί στην ευτυχία του ανθρώπου. Η ευτυχία ταυτίζεται με την καλή ζωή και η καλή ζωή ταυτίζεται με τη ζωή τη σύμφωνη με τις αρετές της ψυχής. Άρα, η ζωή η σύμφωνη με τις αρετές της ψυχής είναι ο τελικός στόχος που οδηγεί στην ευτυχία και το άριστον.¹⁴

Η φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη συνέχισε να βρίσκεται στο προσκήνιο της φιλοσοφίας τους αιώνες που ακολούθησαν και σύντομα ξεπέρασε τα γεωγραφικά όρια της Ελλάδας. Ορόσημο στην αριστοτελική φιλοσοφία αποτελεί η περίοδος της φλωρεντινής Αναγέννησης, όπου είναι και ιστορικά αποδεδειγμένο πως οι ελίτ της Φλωρεντίας είχαν τη δυνατότητα να προσεγγίσουν τα κλασικά κείμενα στις πρωτότυπες γλώσσες – ελληνική και λατινική – χωρίς διαμεσολαβήσεις, καθώς επίσης πως η πνευματική κοινότητα της Φλωρεντίας είχε πια στη διάθεσή της τις πλήρεις εκδόσεις των *Πολιτικῶν* του Αριστοτέλη.¹⁵ Ειδικότερα, το κίνημα του Ουμανισμού, το οποίο αναπτύχθηκε κατά κύριο λόγο στη Φλωρεντία, προσπάθησε να βρει απαντήσεις στα πολιτικά και υπαρξιακά αδιέξοδα που είχαν γεννηθεί από τα χρόνια του Μεσαίωνα και έτσι έστρεψε την προσοχή του για απαντήσεις στα κείμενα των αρχαίων συγγραφέων. Μεταξύ άλλων, οι ουμανιστές επέστρεψαν στο δόγμα που διατύπωσε ο Αριστοτέλης στο Ε' βιβλίο των *Πολιτικῶν*, ότι δηλαδή η πορεία των ανθρώπινων γεγονότων μπορεί να συνιστά μια σειρά επαναλαμβανόμενων κύκλων¹⁶, αιτιολογώντας έτσι την ανάγκη για μελέτη των αρχαίων κλασικών, και σύντομα οδηγήθηκαν στην αναζήτηση και τον ορισμό της αρετής, την ώρα που ήρωας των ουμανιστών παρέμενε ο *vir virtutis*, ο ενάρετος άνδρας.¹⁷ Την ίδια περίοδο σπουδαία έργα του Αριστοτέλη, του Κικέρωνα και τόμοι από την ιστορία της Ιταλίας, βρέθηκαν και στα χέρια του Νικολό Μακιαβέλι¹⁸, και έτσι ο Φλωρεντίνος από πολύ νωρίς απέκτησε γνώση των

¹³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1099 b.

¹⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Μεγάλα*, 1184 b - 1185 a.

¹⁵ Σπύρος Μακρής, *Niccolò Machiavelli "Virtù" και Ερμηνευτικά Κάτοπτρα, Σπουδή στη Νεότερη και Σύγχρονη Πολιτική Θεωρία του Ρεπουμπλικανισμού* (Αθήνα: εκδόσεις Ι. Σιδέρης, 2009), 40.

¹⁶ Quentin Skinner, *Τα Θεμέλια της Νεότερης Πολιτικής Σκέψης*, (Αθήνα: εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2005), 142.

¹⁷ Αυτόθι, 152.

¹⁸ Μακρής, 64.

κλασικών συγγραφέων και καταπιάστηκε, και στην πορεία μέσα από τα δικά του έργα, με την αναζήτηση της αρετής που ο ίδιος αποκαλεί "virtù".

Όντας ο μόνος φιλόσοφος που ανέδειξε η Αναγέννηση, ο Μακιαβέλι παρουσιάζεται ως ένας από τους μείζονες εκπροσώπους της πολιτικής μεταρρύθμισης και το μέγεθος της προσφοράς του παραλληλίζεται, εκ νέου, με την προσφορά του Αριστοτέλη στη δυτική και νεότερη πολιτική σκέψη εν γένει.¹⁹ Παρ' όλα αυτά όμως αξίζει να σημειωθεί ότι στα έργα του σπάνια αναφέρεται στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και ο λόγος, όπως ο ίδιος αναφέρει, είναι ότι πίστευε πως η φιλοσοφία μόλυνε και διέφθειρε τις πόλεις.²⁰ Η αρνητική άποψη που είχε ο Φλωρεντίνος για τη φιλοσοφία, όπως προαναφέρθηκε, σε συνδυασμό με την πολιτική εμπειρία που αποκόμισε σύντομα τον οδήγησαν να απορρίψει τα θεωρητικά κείμενα των κλασικών τα οποία, στα δικά του μάτια, στερούσαν ρεαλισμού. Υπό την έννοια αυτή γίνεται κατανοητό ότι η αριστοτελική θεωρία περί αρετής και ηθικής σε καμία περίπτωση δε γινόταν να βρει σύμφωνο τον Μακιαβέλι.

Είναι πρόδηλη η διαφοροποίηση του Φλωρεντίνου από τον Σταγειρίτη φιλόσοφο ως προς την εξέταση και την προσέγγιση της έννοιας της αρετής, με τον Αριστοτέλη να εντοπίζει την αρετή ως μεσότητα, την ώρα που για τον Μακιαβέλι η έννοια της αρετής αναφέρεται σε οποιοδήποτε σύνολο ιδιοτήτων χρειάζεται να αποκτήσει ο ηγεμόνας προκειμένου να διατηρήσει το κράτος του και να επιτύχει μεγάλα πράγματα. Να είναι κανείς ηγεμόνας με *virtù* σημαίνει να είναι άνθρωπος με ευέλικτο χαρακτήρα και ικανός να ποικίλει τη συμπεριφορά του από το καλό στο κακό και αντίστροφα καταπώς υπαγορεύουν η τύχη και οι περιστάσεις.²¹

Τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Μακιαβέλι συμφωνούν στην ανάγκη ύπαρξης των αρετών, και ο Ιταλός επαναλαμβάνει ότι οι αρετές και οι κακές όντως υπάρχουν, όμως το περιεχόμενό τους για το κάθε πρακτικό υποκείμενο εξαρτάται κάθε φορά από τις περιστάσεις στις οποίες επιτελούνται οι πράξεις, με τους χαρακτήρες των ανθρώπων να κρίνονται στη συνέχεια αναλόγως. Τις αρετές δεν τις καθορίζει η ρητορική λογική, αλλά η πρακτική λογική, η φρόνηση.²²

Συνοψίζοντας, λοιπόν, τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Μακιαβέλι θεωρούν ότι πρέπει να υπάρχουν και να καλλιεργούνται οι αρετές,

¹⁹ Αυτόθι, 262.

²⁰ George Steiris, "Machiavelli's Appreciation of Greek Antiquity and the deal of Renaissance," in *Renaissance? Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c.1300 - c.1550*, ed. Alexander Lee, Harry Schnitker and Pierre Réporté, 81-94 (Amsterdam: Brill, 2010), 86.

²¹ Skinner, 172.

²² Janet Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης. Από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση* (εκδόσεις Κριτική, 2006), 491.

όμως η αρεταϊκή ηθική του Αριστοτέλη αναχαιτίζεται από τη *virtù* του Μακιαβέλι, ο οποίος δεν εντοπίζει την ευδαιμονία του ατόμου ως απώτερο στόχο της αρετής, αλλά την ευδαιμονία του κράτους και, για να επιτευχθεί ο στόχος αυτός, θα πρέπει ο ηγέτης του κράτους, ανεξάρτητα από το πολίτευμα που εξετάζουμε, να φαίνεται ότι έχει αρετές, αλλά να είναι και έτοιμος και πρόθυμος ανά πάσα στιγμή να αφήσει στην άκρη την αρετή και με αξιοσύνη να προσαρμοστεί στις ανάγκες της συγκυρίας, κινούμενος με όρους πολιτικού ρεαλισμού. Με άλλα λόγια, η πολιτική διδασκαλία του Μακιαβέλι είναι ένας ακρωτηριασμένος αριστοτελισμός, ο οποίος εμπνέεται περισσότερο από τη ρητορική διδασκαλία του Αριστοτέλη για την ψυχολογία των κινήτρων, παρά από τα ηθικά διδάγματα που διατυπώνει στα *Ἠθικά Νικομάχεια*²³ και στα υπόλοιπα έργα του.

Από τα παραπάνω προκύπτουν δύο έννοιες, των οποίων θα εξετασθεί η δυνατότητα σύγκλισης στο πολιτικό περιβάλλον του 21^{ου} αιώνα. Πρόκειται για την έννοια της «αρετής», όπως αυτή προσεγγίζεται από τον Αριστοτέλη, και την έννοια του «πολιτικού ρεαλισμού», βασικός θεμελιωτής της οποίας υπήρξε ο Νικολό Μακιαβέλι. Η διαφορά που γεννάται από την πολιτική πραγματικότητα τόσο του Αριστοτέλη όσο και του Μακιαβέλι – σε σύγκριση με το πολιτικό περιβάλλον του 21^{ου} αιώνα που διανύουμε – έγκειται στο γεγονός ότι το πολιτικό περιβάλλον έχει διεθνοποιηθεί και η ανάλυσή του έχει δώσει τη θέση της από την πολιτική φιλοσοφία περισσότερο στην επιστήμη των Διεθνών Σχέσεων. Σε κάθε περίπτωση, η αριστοτελική και η μακιαβελική σκέψη, η ηθική και ο ρεαλισμός δηλαδή, εξακολουθούν να είναι στο επίκεντρο, καθώς παραμένει αμετάβλητη η έννοια του κράτους διότι, όπως διδάσκει και η θεωρία των Διεθνών Σχέσεων, το κράτος είναι χτισμένο πάνω σε δύο αντικρουόμενες πλευρές της ανθρώπινης φύσης. Την ουτοπία και τον ρεαλισμό, τα ιδανικά και τους θεσμούς, την ηθική και την εξουσία και τα οποία είναι από την γέννησή του άρρηκτα αναμειγμένα σε αυτό.²⁴

Αυτό που έχει αλλάξει είναι ότι το πάλαι ποτέ έθνος-κράτος συνιστά μέρος ενός παγκόσμιου πολιτικού όλου το οποίο βρίσκεται σε διαρκή αλληλεπίδραση, και η αλληλεπίδραση αυτή κατευθύνεται από την εξωτερική πολιτική κάθε κράτους. Έτσι, ορίζουμε την εξωτερική πολιτική ως την πολιτική εκείνη σφαίρα που αναζητάει να γεφυρώσει τα σύνορα μεταξύ του έθνους-κράτους και του διεθνούς περιβάλλοντος.²⁵ Η μελέτη των σχέσεων αυτών, είναι και το αντικείμενο εκείνο με το οποίο καταπιάνεται η επιστήμη των Διεθνών Σχέσεων, η οποία με τη

²³ Αυτόθι, 512.

²⁴ Edward Hallett Carr, *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations* (London: Palgrave Macmillan, 1946), 96.

²⁵ Karen Smith, *Ethics and Foreign Policy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 1.

σειρά της εμφορείται από ένα σύνολο συνιστωσών, οι οποίες έχουν διαφορετική προσέγγιση στην ερμηνεία της διεθνούς πολιτικής. Υπό το δεδομένο αυτό, η μελέτη των Διεθνών Σχέσεων γίνεται καλύτερα κατανοητή ως ένας παρατεταμένος ανταγωνισμός των ρεαλιστικών, των φιλελεύθερων και των ριζοσπαστικών παραδόσεων. Ο ρεαλισμός τονίζει τις διαρκείς τάσεις για συγκρούσεις μεταξύ των κρατών, ο φιλελευθερισμός εντοπίζει διάφορους τρόπους για να μετριαστούν οι τάσεις αυτές και ο ριζοσπαστισμός εξετάζει πώς ολόκληρο το σύστημα των σχέσεων μεταξύ των κρατών μπορεί να αλλάξει.²⁶ Από τις τρεις αυτές παραδόσεις, ο πολιτικός ρεαλισμός, του οποίου θεμελιωτής υπήρξε, ως ελέχθη προηγουμένως, ο Μακιαβέλι, σήμερα φαίνεται να είναι η επικρατέστερη παράδοση. Ειδικότερα, η έλευση του ψυχρού πολέμου εδραίωσε τη θέση του ρεαλισμού ως κυρίαρχου πνευματικού πλαισίου στην εξωτερική πολιτική, περισσότερο γνωστό ως το μοντέλο των σχέσεων ισχύος (power relations).²⁷ Οι παγκόσμιοι ηγέτες ενθαρρύνονται ενεργά από τους ρεαλιστές ώστε να παραγκωνίσουν τις ηθικές τύψεις που τους γεννάει η αμφιβολία και να δράσουν στο περιβάλλον των διεθνών σχέσεων σύμφωνα με τους καθιερωμένους κανόνες της πολιτικής εμπλοκής.²⁸ Την ίδια στιγμή υπάρχει μια διάθεση, ακόμα και μεταξύ ορισμένων συγγραφέων που δεν είναι (αυστηρά μιλώντας) ρεαλιστές, για την αντιμετώπιση της πολιτικής ως επιστήμης της δύναμης και της αυτοπροβολής και αποκλείουν εξ ορισμού από αυτήν ενέργειες που διέπονται από την ηθική συνείδηση.²⁹

Συγκεφαλαιώνοντας, ζητήματα της σύγχρονης παγκόσμιας πολιτικής, όπως η οικονομική κρίση, το μεταναστευτικό και η τρομοκρατία, εξετάζονται υπό το πρίσμα των σχέσεων ισχύος, με τα ισχυρά κράτη να είναι ρυθμιστές των γεγονότων. Η παράδοση του ρεαλισμού φαίνεται να παραμένει η επικρατούσα, γεγονός που συνεπάγεται την υποβάθμιση της ηθικής αρετής, τουλάχιστον όπως την αντιλαμβανόταν ο Αριστοτέλης, σε δευτερευούσης σημασίας παράγοντα. Αποτέλεσμα της πρακτικής αυτής είναι οι συνεχείς συγκρούσεις και εντάσεις που οδηγούν στην αδυναμία εξεύρεσης ενός παγκόσμιου ειρηνικού και μη συγκρουσιακού *modus vivendi* μεταξύ των κρατών.

Ίσως σήμερα, περισσότερο από ποτέ η φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη, η οποία πριν 500 χρόνια έβγαλε τον κόσμο από τον Μεσαίωνα και τον οδήγησε στην Αναγέννηση, να είναι η λύση που θα οδηγήσει από την ολοκλήρωση της ενοποίησης της Ευρωπαϊκής Ένωσης έως και

²⁶ Stephen Walt "International Relations: One World, Many Theories", *Foreign Policy* 10 (1998): 30.

²⁷ Smith, 6.

²⁸ Robert Alexander Kraig, "The Tragic Science: The Uses of Jimmy Carter in Foreign Policy Realism", *Rhetoric & Public Affairs* 5, no. 1 (2002): 21.

²⁹ Carr, 97.

την παγκόσμια ειρήνη, η οποία φαντάζει ως ουτοπία στους ασπαζόμενους την παράδοση του πολιτικού ρεαλισμού. Η αρεταϊκή ηθική του Αριστοτέλη μπορεί να καταλήγει στο περιθώριο από τους ρεαλιστές, αλλά οι άλλες δύο σχολές σκέψης των Διεθνών Σχέσεων, ο Φιλελευθερισμός και ο Ριζοσπαστισμός, που φιλοδοξούν να μετριάσουν τις συγκρούσεις μεταξύ των κρατών και να αλλάξουν ριζικά τις μεταξύ τους σχέσεις μετατοπίζοντας το κέντρο βάρους από τις αδιέξοδες, όπως αποδεικνύεται, σχέσεις ισχύος, μπορούν να βρουν πρόσφορο έδαφος προς την κατεύθυνση αυτή στην αριστοτελική φιλοσοφική σκέψη.

Αναφορές

Αριστοτέλης. *Ἠθικά Εὐδήμεια*.

Αριστοτέλης. *Ἠθικά Μεγάλα*.

Αριστοτέλης. *Ἠθικά Νικομάχεια*.

Αριστοτέλης. *Πολιτικά*.

Carr, Edward Hallett. *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations*. London: Palgrave Macmillan, 1946.

Coleman, Janet. *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης. Από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση*. Αθήνα: Κριτική, 2006.

Kraig, Robert Alexander. "The Tragic Science: The Uses of Jimmy Carter in Foreign Policy Realism". *Rhetoric & Public Affairs* 5, no. 1 (2002): 1-30.

Μακρός, Σπύρος. *Nicollò Machiavelli "Virtù" και Ερμηνευτικά Κάτοπτρα, Σπουδή στη Νεότερη και Σύγχρονη Πολιτική Θεωρία του Ρεπουμπλικανισμού*. Αθήνα: Σιδέρης, 2009.

Skinner, Quentin. *Τα Θεμέλια της Νεότερης Πολιτικής Σκέψης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2005.

Smith, Karen. *Ethics and Foreign Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Steiris, George. "Machiavelli's Appreciation of Greek Antiquity and the deal of Renaissance". In *Renaissance? Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c.1300 - c.1550*, edited by Alexander Lee, Pit Péporté, and Harry Schnitker, 81-94. Amsterdam: Brill, 2010.

Walt, Stephen. "International Relations: One World, Many Theories". *Foreign Policy* 110 (1998): 29-46.

Η αριστοτελική σκέψη για το θέατρο και τον χορό: Σύνδεση με το σήμερα

Αλίκη Δερμάτη

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

E-mail address: alikerdermati1@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3904-9974>

Περίληψη

Ο Αριστοτέλης ασχολήθηκε εκτενώς με το θέατρο και τον χορό στο έργο του *Περί Ποιητικής*. Μεγάλη έμφαση έδωσε στην τραγωδία, για την οποία έδωσε ορισμό και προϋποθέσεις, ενώ διαχώρισε τις δομικές μονάδες της σε κατά ποιόν και κατά ποσόν μέρη. Με τον χορό (όρχησις) ο Αριστοτέλης ασχολήθηκε κυρίως στο πλαίσιο της τραγωδίας, και συγκεκριμένα μίλησε για την Πάροδο, το εισόδιο τραγούδι του Χορού, και για τα Στάσιμα, τα χορικά κομμάτια που διέκριναν μεταξύ τους τα επεισόδια. Ταυτόχρονα, η ενασχόληση του φιλοσόφου δεν περιορίστηκε μόνο στο πλαίσιο του θεάτρου, αφού εξέφρασε επιχειρήματα σχετικά με τη θέση του χορού στην εκπαίδευση, σημειώνοντας ότι ο χορός αποτελεί πηγή διανοητικής, πνευματικής και αισθητικής ικανοποίησης του ανθρώπου. Ο ίδιος ο φιλόσοφος τασσόταν κατά τον επαγγελματισμό στον χορό, όπως ευρύτερα και σε άλλες ενασχολήσεις υψηλού επιπέδου (π.χ. πρωταθλητισμός). Με τον έντεχνο χορό ο φιλόσοφος ασχολήθηκε μόνο ως μέρος θεατρικού έργου, σε αντίθεση με τη σημερινή εποχή, όπου πλέον ο έντεχνος χορός έχει «αυτονομηθεί», αποκτώντας τη δική του υπόσταση, δίχως να αποτελεί αστηρά μέρος θεατρικού έργου. Παράλληλα, όμως, αναγνώρισε την αξία ευρύτερα του χορού ως μέρους της ανθρώπινης ύπαρξης. Σε συνάρτηση, λοιπόν, με το σήμερα, κορυφαίοι σκηνοθέτες και χορογράφοι παγκόσμιας ακτινοβολίας του 20^{ου} και 21^{ου} αιώνα ασχολήθηκαν με το αρχαίο ελληνικό θέατρο και την αντίληψη περί της αξίας της παραστατικής τέχνης, ορμώντας από τις βασικές αριστοτελικές θέσεις κατανόησης και δόμησης μιας παράστασης (Stanislavski, Brecht / Duncan, Graham κ.ά.), συχνά εξελίσσοντάς τες ή αποδομώντάς τες.

Η πολύπλευρη και πολυάσχολη προσωπικότητα του Αριστοτέλη δεν θα μπορούσε να μην τον οδηγήσει να ασχοληθεί με τον τομέα της τέχνης. Το θέατρο στην αρχαία Ελλάδα συνιστούσε αναπόσπαστο κομμάτι της παιδείας των κατοίκων μιας πόλης, και συνδύαζε τρεις τέχνες μαζί: χορό, τραγούδι, υποκριτική. Βέβαια, μείζονος σημασίας διάκριση πραγματωνόταν ήδη από τότε ανάμεσα στον

«υποκριτή» και στον «χορό».¹ Ο ίδιος ο Αριστοτέλης ασχολήθηκε με το θέμα του θεάτρου (κυρίως) και του χορού (δευτερευόντως) στο έργο του *Περί Ποιητικής*, πραγματεία που συγγράφηκε πιθανώς κατά την παραμονή του στην Αθήνα το διάστημα 335-323 π.Χ.²

Η παρούσα μελέτη ενδιαφέρεται για τις θέσεις περί θεάτρου και χορού στον Αριστοτέλη, και ως πρώτη σημαντική αναφορά κρίνεται η διερεύνηση ευρύτερων ζητημάτων περί ποίησης από τον ίδιο τον φιλόσοφο στην πρώτη ενότητα του *Περί Ποιητικής* (κεφάλαια 1-5). Βασικό στοιχείο συνιστά η κατάταξη της ποίησης στις τέχνες της μίμησης.³ Όλες πραγματοποιούν τη μίμηση «ἐν ῥυθμῶ», «λόγῳ» και «ἀρμονίᾳ», είτε ξεχωριστά, είτε ανάμεικτα («τούτοις δ' ἢ χωρὶς ἢ μεμιγμένοις»)⁴. Με ρυθμό δίχως αρμονία μιμούνται οι τέχνες των «ὄρχηστών», δηλαδή των χορευτών, διότι και αυτοί μέσω των σχηματιζόμενων ρυθμῶν τους μιμούνται «ἤθη» (χαρακτήρες), «πάθη» και «πράξεις». Συγκεκριμένα για τον διθύραμβο, την ποίηση των «νόμων», την τραγωδία και την κωμωδία, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι μεταχειρίζονται όλα τα μέσα (ρυθμός, μέλος, μέτρο), αλλά διαφέρουν στο ότι κάποιες τα μεταχειρίζονται *συγχρόνως* όλα, ενώ άλλες όχι. Έτσι, η τραγωδία και η κωμωδία, παραδείγματος χάριν, διαθέτουν ὄρχηση μόνο στα χορικά, ενώ μουσική υπάρχει και στα από σκηνής άσματα.⁵ Στα μέσα και στο αντικείμενο προστίθεται ο τρόπος μίμησης, ο οποίος μπορεί να είναι είτε αφηγηματικός, είτε δραματικός.

Στο 4^ο κεφάλαιο ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για τη μίμηση ως ἔμφυτο στοιχείο στον άνθρωπο από την παιδική ηλικία, η οποία αποτελεί και στοιχείο υπεροχής του σε σχέση με τα ζώα. Μαζί με το «μιμείσθαι» είναι σύμφυτες στον άνθρωπο οι έννοιες της αρμονίας (μελωδίας) και του ρυθμού – επομένως, και ο χορός, ο οποίος ακριβώς βασίζεται στον ἔμφυτο ρυθμό, αποτελεί στοιχείο που ενυπάρχει στη φύση του ανθρώπου. Παρ' όλα αυτά, υπάρχουν οι «ἐξ ἀρχῆς οἱ πεφυκότες πρὸς αὐτὰ

¹ Ο όρος «υποκριτής» εμπνεύστηκε ως απαραίτητη προϋπόθεση ερμηνευτικό ρόλο, ο οποίος συνδεόταν με την απόκριση άλλου προσώπου (διάσταση δράσης – σχέση δύο ή περισσότερων προσώπων), ενώ ο όρος «χορός» προσδιόριζε τη μορφή ερμηνείας, καθώς επρόκειτο για ένα σύνολο ερμηνευτών που απέδιδε ομαδικώς τον λόγο, όχι μεμονωμένα, και κατ' ἐπέκταση δεν προϋπέθετε την παρουσία δέκτη (απουσία δράσης). Ο Ν. Χουρμουζιάδης αποδίδει χαρακτηρισμούς στις δύο αυτές κατηγορίες ερμηνευτών: τους μεν ηθοποιούς τους εντάσσει στο «δυναμικό» είδος ερμηνείας, τους δε χορευτές στο «στατικό». Βλέπε Νίκος Χουρμουζιάδης, *Περί Χορού: Ο Ρόλος του Ομαδικού Στοιχείου στο Αρχαίο Δράμα* (Αθήνα: Καστανιώτης, 1998), 18 – 19.

² Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, μετάφραση Σ. Μέναρδος, (Αθήνα: Εστία, 1937), 28.

³ Αυτόθι, 1447a. Η ποίηση διακρίνεται στα ακόλουθα είδη: εποποιία, τραγωδία, κωμωδία, διθύραμβος, αὐλητική, κιθαριστική (τα δύο τελευταία είδη τα επισημαίνει πρώτη φορά ο Αριστοτέλης, δεν τα είχε μνημονεύσει ο Πλάτων). Σημαντική διαπίστωση αποτελεί η ἔλλειψη αναφοράς στο σατυρικό δράμα.

⁴ Για παράδειγμα, ρυθμό και αρμονία μεταχειρίζονται μόνο η αὐλητική και η κιθαριστική ποίηση, καθώς και όσα άλλα είδη αξιοποιούσαν πνευστά ή έγχορδα όργανα (όπως η τέχνη «τῶν συρίγγων»).

⁵ Βέβαια, μείζονος σημασίας διαφορά μεταξύ τραγωδίας και κωμωδίας είναι ότι η μεν πρώτη μιμείται ανθρώπους καλύτερους από τους σημερινούς, η δε δεύτερη αναπαριστά ανθρώπους κατώτερους του μέσου όρου («ἡ μὲν γὰρ χείρους ἢ δὲ βελτίους μιμείσθαι βούλεται τῶν νῦν»). Βλέπε Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 14.

μάλιστα», δηλαδή αυτοί που από τη φύση πλάσθηκαν εξαιρετικά επιτήδαιοι προς αυτά, και «ἐγέννησαν τὴν ποίησιν ἐκ τῶν αὐτοσχεδιασμάτων», δηλαδή δημιούργησαν την ποίηση από τα αυτοσχεδιάσματα (εννοώντας τα πρώιμα διονυσιακά ἄσματα, από τα οποία καλλιιεργήθηκε η τραγωδία και η κωμωδία).⁶ Προοδευτικά, λοιπόν, ἔφτασαν τα εἶδη αυτά στην τελική τους μορφή και ἔκτοτε σταμάτησαν να μεταβάλλονται, με τη συμβολή των δραματικών ποιητῶν οι οποίοι διαθέτουν ἔμφυτο ταλέντο μεγαλύτερο από τον μέσο ἄνθρωπο.

Η ἔμφαση στους ἠθοποιούς ἔναντι του χοροῦ γίνεται γρήγορα εμφανής. Για την τραγωδία ο φιλόσοφος επισημαίνει ὅτι «τό τε τῶν ὑποκριτῶν πλῆθος ἐξ ἑνὸς εἰς δύο πρῶτος Αἰσχύλος ἤγαγε», δηλαδή τον μεν αριθμὸ των ἠθοποιῶν πρῶτος ο Αἰσχύλος αὐξήσε από ἕναν σε δύο, «τὰ τοῦ χοροῦ ἡλάττωσε», δηλαδή το χορὸ ἔλάττωσε / περιορίσε, «καὶ τὸν λόγον πρωταγωνιστεῖν παρεσκεύασεν», δηλαδή κατέστησε το διάλογο κύριο μέρος της τραγωδίας.⁷ Ἐπειτα, ο φιλόσοφος κάνει λόγο για τη συμβολή του Σοφοκλή στο θέατρο, ο οποίος ἐπινόησε τους τρεις υποκριτές και καλλιέργησε τη σκηνογραφία. Για τον Ευριπίδη δεν αναφέρει κάτι, ἐνδεχομένως γιατί δεν θεωροῦσε τις καινοτομίες του ουσιῶδεις.

Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης σκιαγραφεί την εξέλιξη της τραγωδίας σε ἐπίπεδο μεγέθους, μεγαλοπρέπειας και μέτρου. Πιο συγκεκριμένα, η τραγωδία από τους μικροὺς μύθους («ἐκ μικρῶν μύθων») και την κωμική φράση («λέξεως γελοίας»), λόγω του ὅτι ἀναπτύχθηκε από το σατυροειδές («διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν»), ἀργότερα ἔγινε σοβαρή («ὄψὲ ἀπεσεμνύνθη»), ἐνῶ σε ἐπίπεδο μέτρου, το τροχαϊκὸ τετράμετρο ἔγινε ἰαμβικός στίχος («τό τε μέτρον ἐκ τετραμέτρου ἰαμβεῖον ἐγένετο»)⁸.

Για την κωμωδία, ο Αριστοτέλης σημειώνει ξανά ὅτι πρόκειται για μίμηση ταπεινότερων ἀνθρώπων από τον μέσο ὄρο («μίμησις φαυλοτέρων») με ἔντονο κωμικὸ στοιχείο.⁹ Επιπροσθέτως, ο Αριστοτέλης ἀναφέρει σχετικά με την κωμωδία ὅτι, ἐπειδὴ δεν λαμβανόταν σοβαρά

⁶ Χάρη στους αὐτοσχεδιασμοὺς («αὐτοσχεδιαστικῆς»), λοιπόν, ὅσαν ἀσχολοῦνταν με τον διθύραμβο («ἢ μὲν ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον») ἀναπτύχθηκε η τραγωδία. Για την κωμωδία ο Αριστοτέλης ἐπισημαίνει ὅτι προήλθε ἀπὸ τα φαλλικά ἄσματα («ἢ δὲ ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικά») - ἀναφέρει και την προέλευση του ὄρου «κωμωδία» ἀπὸ την κῶμη (= χωριό), ὁμως εἶναι η λιγότερη πιθανή οὐσιαστικά την ἀναφέρει για να την ἀπορρίψει.

⁷ Αριστοτέλους, *Περὶ Ποιητικῆς*, 1449a.

⁸ Ο λόγος αὐτῆς της μεταβολῆς στη μετρικὴ ἐπιλογή ἀιτιολογείται ἀπὸ τον Αριστοτέλη ως ἐξῆς: το τροχαϊκὸ τετράμετρο προσφερόταν για σατυρική ποίηση, η οποία διέθετε και πολὺ χορὸ (ὄρχηση), ἐνῶ με το βαθμιαῖο περιορισμὸ του χοροῦ και την αὐξηση των διαλογικῶν μερῶν, το καταλληλότερο μέτρο ἦταν το ἰαμβικό, ἀφοῦ προσφέρεται περισσότερο ἀπὸ ὅλα τα μέτρα για διάλογο («μάλιστα γὰρ λεκτικῶν τῶν μέτρων τὸ ἰαμβεῖον ἔστιν»).

⁹ Αριστοτέλους, αὐτόθι, 1449a: «γελοῖον μόριον» - γελοῖον ὄχι με τη σημερινὴ ἔννοια που διαθέτει ὑποτιμητικὴ χροιά, ἀλλὰ με την ἔννοια του «αστείου», που προκαλεῖ γέλιο. Σε κάθε περίπτωση, το «αἰσχος» στην κωμωδία εἶναι «ἀνῶδυνον» και «οὐ φθαρτικόν», δεν ἔχει σοβαρές, ἀνεπανόρθωτες συνέπειες, ἐν ἀντιθέσει με την τραγωδία, για την οποία στη συνέχεια θα πει «πάθος δὲ ἔστι πράξις φθαρτικῆ ἢ ὀδύνηρά» (*Περὶ Ποιητικῆς*, 1452b).

από την αρχή, δεν είναι γνωστή με βεβαιότητα η προέλευση και η εξέλιξή της.¹⁰ Άλλωστε, και η ίδια η πολιτεία άργησε να ασχοληθεί με την οργάνωση των κωμωδιών, αφού «καί γὰρ χορόν κωμωδῶν ὄψέ ποτε ὁ ἄρχων ἔδωκεν», δηλαδή σχετικά αργά έδωσε χορό κωμωδῶν ο άρχοντας.¹¹ Έως τότε, οι ηθοποιοί και οι χορευτές ήταν «έθελονταιί», δηλαδή ερασιτέχνες.^{12 13}

Σημαντική στο τέλος της πρώτης αυτής εισαγωγικής ενότητας είναι η αναφορά στην ενότητα χρόνου της τραγωδίας¹⁴, η οποία, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, συνιστά βασικό προτέρημά της έναντι του έπους. Ειδικότερα, η μεν τραγωδία προσπαθεί όσο το δυνατόν να διεξάγεται εντός μίας περιόδου του ηλίου, ενώ το έπος είναι άοριστο ως προς το χρόνο («άοριστος τῷ χρόνῳ»). Υπάρχει, δηλαδή, μία ενότητα χρόνου, σύμφωνα με την οποία ο μύθος εκτυλίσσεται περίπου μέσα σε 24 ώρες. Ολοκληρώνοντας, ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι όσα έχει το έπος, τα έχει και η τραγωδία («ἂ μὲν γὰρ έποποιία έχει, ὑπάρχει τῆ τραγωδία»), αλλά όσα έχει η τραγωδία, δεν τα έχει το έπος («ἂ δὲ αὐτῆ, οὐ πάντα ἐν τῆ έποποιία»).¹⁵ Είναι ξεκάθαρη, λοιπόν, για τον Αριστοτέλη η υπεροχή της τραγωδίας σε σχέση με όλα τα υπόλοιπα ποιητικά είδη, και κατ' αυτόν τον τρόπο κάνει τη μετάβαση στην επόμενη ενότητα του έργου, η οποία είναι αφιερωμένη εξ ολοκλήρου στην τραγωδία.

Το δεύτερο μέρος της Ποιητικής διαθέτει τη μεγαλύτερη έκταση και εμπεριέχει τις κυριότερες θέσεις σχετικά με τον ορισμό¹⁶ και τα συστατικά μέρη της τραγωδίας. Απαραίτητες προϋποθέσεις συνιστούν

¹⁰ Πράγματι, εκτός από τα φαλλικά άσματα, δεν υπάρχει άλλη βέβαιη πληροφορία σχετικά με την καταγωγή της κωμωδίας. Για μια πιο τεκμηριωμένη άποψη για το ζήτημα της καταγωγής της κωμωδίας βλ. Albin Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, τ. IV, μετάφραση Αγ. Τσοπανάνης (Αθήνα: Αφοί Κυριακίδη, 2011), 2.

¹¹ Σε αυτό το σημείο πραγματώνεται αναφορά στον κανονισμό που υπήρχε για τους δραματικούς αγώνες, σύμφωνα με τον οποίο ο εκάστοτε δραματικός ποιητής που επιθυμούσε να συμμετάσχει σε αυτούς έπρεπε να υποβάλει αίτηση στον επώνυμο άρχοντα με το χειρόγραφο του έργου του. Έπειτα, αυτό υπέκειτο σε προκριματικό διαγωνισμό, και στη συνέχεια παραδιδόταν σε έναν από τους αρχηγούς εκείνης της χρονιάς, ο οποίος αναλάμβανε τα έξοδα της παράστασης. Οι πληροφορίες που έχουν συλλεχθεί φανερώνουν ότι ξεκίνησε αυτή η πρακτική ήδη από το 538 π. Χ. για την τραγωδία, ενώ για την κωμωδία σχεδόν έναν αιώνα μετά, γύρω στο 447 π. Χ. Βλέπε Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 46. Επίσης, Χουρμουζιάδης, *Περί Χορού*, 11 και Γ. Κορδάτος, *Η Αρχαία Τραγωδία και Κωμωδία* (Αθήνα: Μπουκουμάνη, 1974), 178.

¹² Περισσότερες πληροφορίες σχετικά με την προέλευση της τραγωδίας και της κωμωδίας βλ. Κορδάτος, 25-39, 148-176, 188-196.

¹³ Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 1449b, 1.

¹⁴ Περί χρόνου βλέπε Νίκος Χουρμουζιάδης, *Οροι και Μετασχηματισμοί στην Αρχαία Ελληνική Τραγωδία* (Αθήνα: Γνώση, 1984), 71 - 114.

¹⁵ Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 1449b, 10-20.

¹⁶ Η τραγωδία είναι «μίμησις πράξεως σπουδαίας και τελείας», δηλαδή μίμηση πράξης εξαιρετικής και ολοκληρωμένης (με αρχή - μέση - τέλος), «μέγεθος έχουσης», διαθέτοντας δηλαδή αρκετό μέγεθος, «ήδυσμένῳ λόγῳ», δηλαδή μέσω λόγου ήδυσμένου, καρυκευμένου, περιποιημένου, ο οποίος είναι ξεχωριστός για τα διάφορα μέρη της («χωρίς έκαστῶν τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις») - τα διαλογικά και τα χορικά μέρη. Παρακάτω διευκρινίζει το εννοιολογικό περιεχόμενο της φράσης «ήδυσμένῳ λόγῳ» ως τον λόγο που έχει «ῥυθμόν, ἄρμονίαν και μέλος» (μουσική συνδυασμένη με λόγια - στίχους). Και στη *Ρητορική*, 1406a, ο Αριστοτέλης προσδιορίζει το ήδυσμα ως «σάλτσα» του ποιήματος, εννοώντας τη μουσική, το ρυθμό, τον φραστικό διάκοσμο. Ο ορισμός συμπληρώνεται με την πληροφορία ότι η τραγωδία διεκπεραιώνεται μέσω δράσης και όχι με απαγγελία («δρώντων και οὐ δι' απαγγελίας»), δεν είναι δηλαδή αφηγηματική.

η συμπόνοια - «έλεος» - και ο φόβος, στοιχεία τα οποία εγείρουν την τελική «κάθαρσιν», δηλαδή τον εξαγνισμό των θεατών («δι' ἑλέου και φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν»), μέσω αποκατάστασης της τάξης των πραγμάτων. Η κάθαρσις συνιστά κομβικό κεφάλαιο στη λειτουργία του θεάτρου, αφενός για τον Αριστοτέλη και την εποχή του, αφετέρου για τους νεότερους χρόνους, διαθέτοντας έντονο ψυχολογικό χαρακτήρα.¹⁷

Από τον ορισμό της τραγωδίας ο φιλόσοφος μεταβαίνει στα μέρη της, τις δομικές μονάδες της.¹⁸ Αρχικά, αφιερώνει κάποιες παραγράφους στα κατά ποιὸν μέρη, τα οποία προσδίδουν στην τραγωδία την ιδιαίτερη ποιότητά της. Πρώτη αναφέρεται η «ὄψις»¹⁹, δηλαδή ο θεαματικός διάκοσμος («ὁ τῆς ὄψεως κόσμος»), ο οποίος συνιστά τρόπο μίμησης. Σε αυτόν τον θεαματικό διάκοσμο δεν εννοείται μόνο η σκηνογραφία, αλλά και η σκηνοθεσία και η ενδυματολογική επιλογή που χρησιμοποιείται στο εκάστοτε ἔργο. Όλα αυτά είναι που συνιστούν την παράστασιν ενός δραματικού ἔργου. Οι σκηνοθετικές επισημάνσεις και οι διακοσμητικές προσθήκες είναι αυτές που πλάθουν τον σκηνικό κόσμο, δημιουργούν την ατμόσφαιρα της πλοκής, εξυπηρετούν τις θεατρικές ανάγκες αξιοποιώντας όλες τις δυνατότητες που υπάρχουν ὡστε να αναπαρασταθῆ ἡ κάθε σκηνή. Είναι πολύ σημαντικό το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την καταλυτική σημασία που διαθέτουν οι προαναφερθέντες παράγοντες στο στήσιμο μιας παράστασης, αφού δεν αρκεί μόνο να υπάρχει ἕνας τραγικός ποιητής και κάποιιο ηθοποιὸς και χορευτὲς για να ανέβει στο σανίδι μια παράσταση που θα εγείρει συναισθήματα και προβληματισμούς στους θεατές.

Ακολουθούν η «μελοποιία» και η «λέξις», τα μέσα με τα οποία επιτυγχάνεται ἡ μίμηση.²⁰ Ἐπονται ἡ «διάνοια» και το «ἦθος», ιδιότητες οι οποίες φέρουν την ευθύνη για τις πράξεις των ηρώων («αἷτια δύο τῶν πράξεων εἶναι»), αφού ἡ μίμηση ενεργείται ἀπὸ πρόσωπα που δρουν, και που κατ' ἐπέκτασιν ἔχουν κάποιες ιδιότητες που τους ωθούν ἐν δράσει.²¹ Για τα ἦθη προσθέτει ὅτι πρέπει να εἶναι «χρηστά», δηλαδή να εκφράζουν ευγένεια και αγαθὴ προαίρεση, «ἀρμόττοντα», να συμ-

¹⁷ «Ψυχοσωματικός» χαρακτήρας που ὀρίζεται ὡς τελικὴ ἀποφόρτιση και προσωρινὴ ἀνακούφιση τοῦ θεατῆ, συνδεόμενη ὡς ἕνα βαθμὸ με τὴν ιατρικὴ χρῆση τοῦ ὄρου τῆς ἐποχῆς τοῦ Αριστοτέλη, που σηματοδοτοῦσε για τὸν Ἰπποκράτη τὴν ἀπαλλαγὴ ἀπὸ βλαβερά στοιχεῖα - ἐν προκειμένῳ, τα συναισθήματα φόβου, οἴκτου, συμπόνοιας, ἐκπληξης, θλίψης. Βλέπε Κώστας Χρονόπουλος, *Ἡ Αριστοτελικὴ Τραγικὴ Κάθαρσις* (Αθήνα: Ἰνστιτούτο τοῦ Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, 2000), 55-56, 81-85. Επίσης D. Wiles, «Ἡ Ποιητικὴ τοῦ Αριστοτέλη και ἡ Θεωρία τοῦ Θεάτρου στὴν Αρχαιότητα», στο J. M. Walton McDonald, *Ὀδηγίες για τὸ Αρχαῖο Ἑλληνικὸ και Ρωμαϊκὸ Θέατρο*, μετάφραση Β. Λιαπῆς (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2011), 123-125.

¹⁸ Αριστοτέλους, *Περὶ Ποιητικῆς*, 1450.

¹⁹ Περὶ ὄψεως βλέπε Χουρμουζιάδης, *Ὅροι και Μετασχηματισμοί*, 115-176. Περὶ σκηνικῆς ἐνδυμασίας και ὑλικῶν ἀντικειμένων βλέπε G. Ley, «Ἡ Ὑλικὴ Πλευρὰ: Κοστούμια, Σκηνικὰ Ἀντικείμενα και Σκηνικὲς Μηχανές», στο McDonald, 333-350.

²⁰ Αριστοτέλους, *Περὶ Ποιητικῆς*, 1449b, 30. Ἡ μελοποιία ἀφορᾷ τὴ μουσικὴ σύνθεσιν τῶν ὁρχηστικῶν σχημάτων, τὴν ὁποία μάλιστα θεωρεῖ ὡς «μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων» μιας τραγωδίας, ἐνῶ ἡ λέξις συνδέεται με τὴ γλωσσικὴ διατύπωση και τὸ ὄρος τῶν λόγων (σύνθεσιν - συναρμολόγηση τῶν λέξεων σε στίχους).

²¹ Αριστοτέλους, αὐτόθι, 1450a 1. Ἡ διανοητικὴ ικανότητα, λοιπὸν, που συνδέεται με τὴν ἐπιχειρηματο-

φωνούν δηλαδή με την ηλικία, το φύλο και την κοινωνική τάξη των ηρώων, και «ὅμοια καὶ ὁμαλά», δηλαδή οι ήρωες να μην παρουσιάζουν απότομες και αδικαιολόγητες μεταπτώσεις.

Τελευταίως, αλλά με εξαιρετικά βαρύνουσα σημασία, αναφέρεται ο «μῦθος» («αρχή και ψυχή της τραγωδίας»), ο οποίος αποτελεί «τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων». Το πιο σημαντικό γνώρισμα είναι η «σύστασις», δηλαδή η υπόθεση, η πλοκή των γεγονότων.²² Σίγουρα, πάντως, ο Αριστοτέλης μίλησε για την ενότητα της δράσης (του μύθου), η οποία είναι μία, αφού η αρχαία τραγωδία παρουσίαζε από την αρχή ως το τέλος ένα μόνο σημαντικό περιστατικό από τη ζωή και τη δράση του ήρωα/των ηρώων, και όχι ολόκληρη τη ζωή του/τους και τη δράση του/τους. Βασική αρχή, επίσης, συνιστά η ενότητα του χώρου, αφού ο μῦθος, διαδραματίζεται στο ίδιο μέρος (συνήθως μπροστά σε ένα ανάκτορο ή ένα ναό).²³

Στο 12^ο κεφάλαιο ο Αριστοτέλης μεταβαίνει από τα κατά ποιὸν στα κατά ποσὸν μέρη της τραγωδίας: Πρόλογος, Πάροδος, Επεισόδια, Στάσιμα, Ἐξοδος. Ο «πρόλογος» συνιστά το πρώτο μέρος του έργου πριν την «πάροδο», το εισόδειο τραγούδι του χορού, το οποίο τραγουδούσε μπαίνοντας από τις παρόδους (ή εισόδους), τους διαδρόμους πλαγίως του θεατρικού οικοδομήματος που οδηγούν στην ορχήστρα. Το «ἐπεισόδιον» σηματοδοτείται από την εκ νέου εμφάνιση ενός προσώπου επί σκηνής, και αντιστοιχεί στις πράξεις των σημερινών θεατρικών κειμένων. Ανάμεσα στα ἐπεισόδια παρεμβάλλονται χορικά μέρη («στάσιμα»), δηλαδή μέρη στα οποία παίρνει το λόγο ο χορός. Η διαφορά ανάμεσα στην πάροδο και στα στάσιμα έγκειται στο γεγονός ότι η πάροδος αποτελεί το πρώτο χορικό κομμάτι που τραγουδιέται και χορεύεται από όλο το χορό, ενώ τα στάσιμα εμφανίζονταν ανά τακτά διαστήματα στο έργο και εμπεριείχαν ήρεμες κινήσεις, χωρίς μεγάλες μετατοπίσεις στο χώρο.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει το 13^ο κεφάλαιο, στο οποίο ο Αριστοτέλης προχωρεί στην απαρίθμηση των στοιχείων που οφείλει να αποφεύγει ένας δραματικός ποιητής (θεατρικός συγγραφέας, με σημερινούς όρους). Για τις τραγωδίες ορίζει ως σημαντικό παράγοντα την «πεπλεγμένην» σύνθεση, καθώς και τη μίμηση πράξεων που προκαλούν

λογία (πώς οι ίδιοι οι ήρωες εξηγούν τις πράξεις τους και πώς εκφράζουν ιδέες και αποφθεγματικές φράσεις— «διάνοιαν δέ, ἐν ὅσοις λέγοντες ἀποδεικνύασίν τι ἢ καὶ ἀποφαίνονται γνώμη»), καθώς και οι ηθικές αξίες που διέπουν έναν ήρωα, δηλαδή οι διακριτές ιδιότητές του («τὰ δὲ ἦθη, καθ' ὃ ποιούς τινες εἶναι φαμεν τοὺς πράττοντας») που αναδεικνύουν την ευδαιμονία ή την κακοδαιμονία του, είναι αυτές που οφείλονται για τις πράξεις του.

²² Στο 10^ο κεφάλαιο αναφέρεται εκτενώς στους μύθους, διακρίνοντάς τους σε δύο κατηγορίες: ἀπλοῖ-πεπλεγμένοι, ενώ στο 11^ο αναλύει τα μέρη του μύθου (περιπέτεια-αναγνώρισις-πάθος).

²³ Τα γεγονότα που διαδραματίζονται σε άλλο χώρο τα πληροφορούνται οι ήρωες και οι θεατές από τους αγγελιαφόρους. Για περισσότερες πληροφορίες περί ενότητας του χώρου και της δράσης. Βλέπε Χουρμούτσιδης, *Όροι και Μετασχηματισμοί*, 17-59.

φόβο και οίκτο («φοβερῶν καὶ ἔλεεινῶν»)²⁴ Είναι αναγκαίος ο αρτίως συντεθειμένος μύθος να είναι μάλλον απλός, όχι διττός²⁵, και να επιφέρει μεταβολή από την ευτυχία στη δυστυχία.²⁶ Η θεματολογία, λοιπόν, μιας τραγωδίας σχετίζεται με τη μετάβαση στη δυστυχία, ωστόσο αυτή η δυσμενής κατάσταση συνιστά το αποτέλεσμα μιας σειράς προγενέστερων διαδικασιών οι οποίες έχουν επιφέρει τη δυστυχία, προκειμένου να αποκατασταθεί η δικαιοσύνη και η ορθή τάξη των πραγμάτων. Κατ' αυτόν τον τρόπο συμβάλλει στη διαπαιδαγώγηση των θεατών ως προς τις σωστές αξίες που πρέπει να διέπουν τον χαρακτήρα του κάθε πολίτη.

Αναφορικά με την παρουσία του χορού στην τραγωδία, επισημαίνονται ορισμένες θέσεις του Αριστοτέλη και στο τέλος του 18^{ου} κεφαλαίου (1456a). Πιο συγκεκριμένα, υπογραμμίζει ότι ο χορευτής, όπως και οι ηθοποιοί, αποτελούν οργανικό συστατικό μέρος του συνόλου («μόριον είναι τοῦ ὄλου»), και λαμβάνουν μέρος στο δράμα («συναγωνίζεσθαι»). Βέβαια, όλα αυτά αφορούν το χορό ως στοιχείο δραματικό-μυμητικό, και σίγουρα υποδεέστερο των ηθοποιών.²⁷ Ταυτόχρονα, ωστόσο, πρέπει να ληφθούν υπόψιν οι συνθήκες της εποχής.²⁸

Στο 26^ο κεφάλαιο (1462a) ο Αριστοτέλης θα καταστήσει σαφή την αντίθεσή του ως προς την υπερβολή στην κίνηση («περιεργάζεσθαι τοῖς σημείοις»), προσθέτοντας μάλιστα ότι μια τραγωδία μπορεί να υπάρξει και χωρίς ηθοποιούς και χορευτές, αφού το ίδιο το κείμενο και η ανάγνωσή του έχει μεγάλη αξία και μπορεί να σταθεί από μόνο του.²⁹ Σε αυτό το σημείο ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για την τραγωδία ως ποιητικό κείμενο – έμμετρη διήγηση, όχι ως θεατρικό, αναφερόμενος στην υψηλή αξία της ως λογοτεχνικού έργου.³⁰ Πολλοί, ωστόσο, είναι οι επι-

²⁴ Απαραίτητως δεν πρέπει οι καλοί άνθρωποι να μεταπίπτουν από την ευτυχία στη δυστυχία εμφανώς («οὔτε τοὺς ἐπιεικῆς ἀνδρας δεῖ μεταβάλλοντας φαίνεσθαι ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν»), αφού αυτό δεν θα προκαλούσε φόβο ή συμπόνοια, αλλά αποτροπιασμό («μιαρὸν ἔστιν»). Από την άλλη μεριά, ούτε οι κακοί, μοχθηροί άνθρωποι πρέπει να μεταβαίνουν στην ωραία και ευχάριστη ζωή, μιας και «ἀτραγωδότερον γὰρ τοῦτ' ἔστι πάντων», δηλαδή αυτό είναι το πιο ακατάλληλο στοιχείο από όλα για την τραγωδία, διότι δεν μπορεί να προκαλέσει στους θεατές τίποτα από αυτά που απαιτούνται (συμπάθεια, συμπόνοια, φόβος).

²⁵ Αριστοτέλους, *Περὶ Ποιητικῆς*, 1453: «Ἀνάγκη ἄρα τὸν καλῶς ἔχοντα μῦθον ἀπλοῦν εἶναι μᾶλλον ἢ διπλοῦν».

²⁶ Εξαιτίας όχι κακίας, αλλά ενός μεγάλου ανθρώπινου σφάλματος («μη δὴ μοχθηρίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν μεγάλην») από κάποιον επιφανή, ή έστω σίγουρα ανώτερο από τον μέσο άνθρωπο.

²⁷ Αυτό επιβεβαιώνεται από την περιορισμένη εμφάνισή του, σε σχέση με τη σκηνική παρουσία των ηθοποιών, αλλά ακόμη και από το χώρο στον οποίο οι χορευτές εμφανίζονται: κατά κανόνα, ο χορός δεν έρχεται από το κεντρικό σκηνικό του τόπου δράσης, αλλά φτάνει από «αλλού», παρακολουθεί, σχολιάζει και αποχωρεί, σε αντίθεση με τους υποκριτές που ανήκουν στο κεντρικό κτίσμα, έρχονται από αυτό ή / και καταλήγουν σε αυτό. Βλέπε Χουρμουζιάδης, *Οροι και Μετασχηματισμοί*, 59.

²⁸ Ο David Wiles χαρακτηρίζει ως την «πιο ακραία παράλειψη της Ποιητικῆς» τη μη επαρκή ενασχόληση με τον χορό, παράλληλα, όμως, τη δικαιολογεί στο ευρύτερο κοινωνικο-πολιτικό πλαίσιο της εποχής (παρκαμή του θεσμού της χορηγίας, σύμφωνα με την οποία στο παρελθόν ο ευκατάστατος Αθηναίος δεχόταν υψηλή αναγνώριση για την προσφορά του, αφού ο ίδιος, και με δικά του έξοδα, αναλάμβανε την εύρεση και πολύμηνη εκπαίδευση των χορευτών). Βλέπε Wiles, 118-119.

²⁹ «διὰ γὰρ τοῦ ἀναγινώσκειν φανερά ὅποια τίς ἔστιν». Η τραγωδία, δηλαδή, μπορεί και χωρίς δραματοποίηση να πραγματοποιήσει το σκοπό της, όπως το έπος («Ἐτι ἡ τραγωδία καὶ ἄνευ κινήσεως ποιεῖ τὸ αὐτῆς, ὥσπερ ἡ ἐποποιία»).

³⁰ Χουρμουζιάδης, *Οροι και Μετασχηματισμοί*, 19.

κριτές μιας τέτοιας θέσης, αφού μεν ένα θεατρικό κείμενο μπορεί να έχει υψηλή λογοτεχνική αξία, η τελευταία όμως χάνει τη σημασία της εάν αποκοπεί ο δραματικός χαρακτήρας του έργου και αντιμετωπιστεί ως καθαρή λογοτεχνία. Στη συνέχεια, πάντως, συγκαταλέγει μέσα στα γνωρίσματα που καθιστούν την τραγωδία ανώτερη του έπους, τη μελοποιία και την ὄψιν, μέσω των οποίων συντελείται με ενάργεια η τέρψις των θεατών.³¹ Δεν μπορεί, λοιπόν, κάποιος να ισχυριστεί ότι ο Αριστοτέλης δεν αναγνωρίζει τη σημασία της θεατρικής παράστασης, απλώς θεωρεί ως ύψιστο χαρακτηριστικό της τραγωδίας την ποιητική της αξία. Ταυτόχρονα, την εκτιμά ως προς τη συμπύκνωση των όσων παρουσιάζει, σε αντίθεση με το μακροσκελές έπος: Τάσσεται υπέρ της συμπύκνωσης νοημάτων, καταδικάζοντας την αναλυτική περιγραφή και την υπερ-πληροφόρηση, οι οποίες καθιστούν το έργο κουραστικό και το αποπροσανατολίζουν από το στόχο του.

Καταλυτικής σημασίας το έργο *Περὶ Ποιητικῆς* του Αριστοτέλη. Έθεσε τα θεμέλια της δομής ενός θεατρικού κειμένου και μιας παράστασης, μίλησε για τη σκηνοθεσία, τη σκηνογραφία και τα κοστούμια της, ενώ παράλληλα αναφέρθηκε στις ποικίλες ιδιότητές της. Έδωσε, βέβαια, έμφαση στο τι πρέπει να κάνει ο θεατρικός συγγραφέας, όχι στο τι πρέπει να κάνουν οι ηθοποιοί και οι χορευτές. Χρειάστηκε να περάσουν αρκετοί αιώνες μέχρι να έρθουν αυτοί που συστηματοποίησαν τα περί υποκριτών και χορευτών.

Στο σύγχρονο θέατρο τα πράγματα έχουν προχωρήσει κατά πολύ από εκεί που τα άφησε ο Αριστοτέλης – όπως, άλλωστε, είναι αναμενόμενο.

Καταρχάς, τα θεατρικά είδη έχουν διευρυνθεί. Θέατρο δεν νοείται μόνο η τραγωδία ή η κωμωδία, αλλά και δεν μιλάμε μόνο για τραγωδίες ή κωμωδίες, αλλά κάνουμε λόγο και για θέατρο πρόζας, χοροθέατρο, επιθεώρηση, οπερέτα κ.ά. Παράλληλα, τα κείμενα δεν είναι αναγκαστικά έμμετρα – τα περισσότερα είναι πεζά.

Οι ήρωες των έργων δρουν τοιουτοτρόπως. Τα ήθη τους δεν χρειάζεται να είναι «χρηστά», «άρμόττοντα», «ὅμοια καὶ ὁμαλά», αλλά αντιθέτως μπορεί να δούμε ένα μικρό παιδί να μιλάει με σοφία ενήλικα, έναν ηλικιωμένο να χαριεντίζεται, ένας πρωταγωνιστής να υφίσταται ραγδαίες και αδικαιολόγητες ψυχολογικές μεταπτώσεις. Όλα είναι δυνατά να γίνουν.

Επιπροσθέτως, η ενότητα τόπου-χρόνου-δράσης έχει μεταβληθεί. Αναλυτικότερα, οι σύγχρονες αλλαγές σκηνικών επιτρέπουν την παρακολούθηση γεγονότων σε εντελώς διαφορετικούς τόπους, διαταράσσοντας την αριστοτελική ενότητα τόπου. Ανατροπή, επίσης, επέρχεται

³¹ «καὶ ἔτι οὐ μικρὸν μέρος τὴν μουσικὴν [καὶ τὰς ὄψεις], δι' ἧς αἱ ἡδοναὶ συνίστανται ἐναργέστατα».

και στην ενότητα χρόνου, αφού είναι συχνή η παρακολούθηση γεγονότων που εκτυλίσσονται σε πολύ μεγάλα χρονικά διαστήματα (ενίοτε αναπαριστούν και μία ολόκληρη ζωή). Ως φυσικό επακόλουθο έρχεται και η διατάραξη της ενότητας της δράσης, καθώς η ταυτόχρονη παρακολούθηση πολλών διαφορετικών ιστοριών στο ίδιο έργο είναι συνήθης. Πλέον, λοιπόν, η πλοκή δεν εκτυλίσσεται ρητά σε ένα μέρος, στο χρονικό διάστημα μιας ημέρας και με μία μόνο ιστορία, αλλά παρατηρείται έντονα στα σύγχρονα θεατρικά κείμενα το στοιχείο της αποσπασματικότητας. Σε αυτό έχει συμβάλει η πρόοδος που έχει σημειώσει ο κινηματογράφος, η ανάπτυξη των τεχνολογιών (δημιουργία σκηνικών εφέ, προβολή βίντεο κ.λπ.), και ευρύτερα η εξέλιξη της νεότερης εποχής ως προς τις δομές, τις γνώσεις και τις απαιτήσεις μιας παράστασης. Αξίζει, όμως, να σημειωθεί ότι η αριστοτελική έμφαση στον *μύθον*, δηλαδή στην πλοκή του έργου, αποτελεί βάση προς αξιοποίηση όλων των θεατρικών και κινηματογραφικών σεναρίων.³²

Επιπλέον, αναφέροντας τον Αριστοτέλη και τις θέσεις του για το έργο του θεατρικού συγγραφέα, δεν θα μπορούσαν να παραλειφθούν οι μεγάλες φυσιογνωμίες του σύγχρονου θεάτρου που συστηματοποίησαν τη γνώση σχετικά με τις ιδιότητες μιας παράστασης και τη δουλειά των ηθοποιών.³³ Ο Konstantin Stanislavski αναφέρθηκε πρώτος στο πώς οφείλουν να ενσαρκώνουν τους ρόλους τους οι ηθοποιοί μέσω της ανάκλησης βιωματικών εμπειριών, δηλαδή διδάσκοντας στους ηθοποιούς να «ζουν το ρόλο» τους, εστιάζοντας στην ανάπτυξη της καλλιτεχνικής αλήθειας πάνω στη σκηνή (χρήση της μνήμης προς όφελος της έκφρασης φυσικών συναισθημάτων). Αργότερα, εμπλούτισε αυτήν τη θέση με την πρόσθεση του "imagine if", περιορίζοντας δηλαδή την εξ ολοκλήρου ανάμνηση της εμπειρίας και προσθέτοντας την παράμετρο της φαντασίας, της εικασίας και της πίστης στις δεδομένες συνθήκες του σεναρίου.³⁴

Ιδιαίτερη μνεία αξίζει να γίνει στον Berthold Brecht. Ο Brecht υπήρξε κορυφαία μορφή του θεάτρου του 20^{ου} (και όχι μόνο) αιώνα, και με ακρίβεια είναι επιβεβαιωμένη η γνώση που είχε όσον αφορά στις θέσεις του Αριστοτέλη για το θέατρο. Στο βιβλίο του *Μικρό Όργανο για*

³² Χαρακτηριστικό είναι το σύγγραμμα του Michael Tierno, *Aristotle's Poetics for Screenwriters: Storytelling Secrets from the Greatest Mind in Western Civilization* (New York: Hyperion, 2002), στο οποίο αποδίδεται φόρος τιμής στον Αριστοτέλη ως προς τη συμβολή της *Ποιητικής* του στους σύγχρονους σεναριογράφους.

³³ Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε Ismene Lada-Richards, «Η Αρχαία Ελληνική Τραγωδία και οι Δυτικές Αντιλήψεις για τους Ηθοποιούς και την Υποκριτική Τέχνη», στο J. Gregory, *Όψεις και Θέματα της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας: 31 Εισαγωγικά Δοκίμια*, μετάφραση Μ. Καίσαρ, Ο. Μπεζαντάκου, Γ. Φιλίππου (Αθήνα: Παπαδήμα, 2010), 641-656.

³⁴ Εξονυχιστική ανάλυση του θεατρικού κειμένου με σκοπό την εξερεύνηση των κινήτρων του εκάστοτε χαρακτήρα, σε αντίθεση με την αριστοτελική έμφαση στις επιλογές των ηρώων: «Ο Αριστοτέλης, ωστόσο, δηλώνει σαφέστατα ότι θεμέλιο του έργου του είναι το τι συμβαίνει και όχι το γιατί συμβαίνει κάτι ή το ποιος το προκαλεί». Wiles, 121. Περισσότερες πληροφορίες βλέπε Konstantin Stanislavski, *Ένας Ηθοποιός Δημιουργείται*, μετάφραση Αγγ. Νίκας (Αθήνα: Γκόνης, 1999).

το *Θέατρο* (1949) ο Brecht κάνει λόγο στις πρώτες παραγράφους για το σκοπό του θεάτρου, ο οποίος δεν είναι τίποτα άλλο από την ψυχαγωγία των θεατών – αυτό που ονόμαζε «τέρψιν» ο Αριστοτέλης, σίγουρα βέβαια με ελαφρώς διαφοροποιημένη έννοια. Στην παράγραφο 4, μάλιστα, παραπέμπει στον φιλόσοφο επισημαίνοντας πως και εκείνος το ίδιο είχε επισημάνει.³⁵ Στην παράγραφο 12 κάνει κι άλλη αναφορά στον Αριστοτέλη, αυτήν τη φορά σχετικά με τη θέση του για τον μύθο (ως «ψυχή του δράματος»), ενώ κάνει λόγο για το αίσθημα του «συμπάσχειν» των θεατών μιας παράστασης με τους ήρωές της (άλλωστε, αυτό είναι που μας ενώνει με το θέατρο, αρχαίο ή σύγχρονο). Παρακάτω αναφέρεται και στο θέατρο ως αντανάκλαση της δομής μιας κοινωνίας (απεικονισμένη πάνω στη σκηνή), σαν κάτι που η κοινωνία (στην πλατεία) δεν μπορεί να επηρεάσει: Για παράδειγμα, στις αρχαίες τραγωδίες ο ήρωας που έσφαλε, έπρεπε να τιμωρηθεί λόγω των ηθικών αρχών που διέπουν την αντίστοιχη κοινωνία, και οι θεοί φροντίζουν για αυτό χωρίς να υπόκεινται σε κριτική. Ο Brecht αντιτάσσεται σε αυτό και προβάλλει την ιδέα δημιουργίας θεάτρου χωρίς τόσα ανθρώπινα θύματα και «βάρβαρες διασκεδάσεις». ³⁶ Συχνά, επίσης, αναφέρεται στο θέατρο ως «πράξη μίμησης», που είναι συγχρόνως και «διαδικασία σκέψης». ³⁷ Συμπληρωματικά, και ο Brecht, όπως ο Stanislavski, αφιέρωσαν μέρος του έργου τους στο πώς ένας ηθοποιός πρέπει να δουλέψει με το ρόλο του, προεκτείνοντας εν μέρει το έργο του Αριστοτέλη (ο μεν Αριστοτέλης μίλησε για τη δουλειά του θεατρικού συγγραφέα, οι μεταγενέστεροι ασχολήθηκαν εκτενώς με τη δουλειά του ηθοποιού).

Η αλήθεια είναι ότι στον τομέα του χορού δεν αναφέρθηκε εκτενώς ο Αριστοτέλης, αφού ούτως ή αλλιώς τον θεωρούσε μέρος της εκάστοτε θεατρικής παράστασης. Και πράγματι, ο έντεχνος χορός εκείνη την εποχή δεν υπήρχε αυτοτελώς, δεν ανέβαιναν δηλαδή παραστάσεις αμιγώς χορευτικές, αλλά επιβίωνε μόνο ως μέρος της δραματικής σύνθεσης. ³⁸ Έπρεπε να περάσουν αρκετοί αιώνες μέχρι η τέχνη του χορού να αναβαθμιστεί και να διαφοροποιηθεί, με άλλα λόγια να αποτελέ-

³⁵ «αυτό κάνανε [...] οι αρχαίοι με την τραγωδία τους, τίποτα παραπάνω και τίποτα παρακάτω από το να διασκεδάζουν τους ανθρώπους. Όταν λέμε ότι το θέατρο προήλθε από τη θρησκευτική λατρεία, εννοούμε απλώς ότι βγαίνοντας απ' αυτήν έγινε θέατρο. Από τα Μυστήρια δεν πήρε τη θρησκευτική αποστολή, αλλά την ευχαρίστηση, καθαρά και απλά. Κι αυτή η κάθαρση του Αριστοτέλη με το φόβο και το έλεος, ή από το φόβο και το έλεος, είναι ένα πλύσιμο ψυχής, που όχι μόνο παρουσιάζοταν με διασκεδαστικό τρόπο, αλλά με σκοπό την ψυχαγωγία.» Αγγέλα Βερυκοκάκη, Ευγενία Ζωγράφου, Ιουλία Ιατρίδη, *Από τον Αριστοτέλη στον Μπρεχτ: Πέντε Θεωρητικά Κείμενα για το Θέατρο* (Αθήνα: Κάλβος, 1979), 235-236.

³⁶ Βερυκοκάκη, 248-249.

³⁷ Αυτόθι, 259.

³⁸ Είναι ελάχιστες οι πληροφορίες που σώζονται για το χορό. Ο Ν. Χουρμουζιάδης έχει αναφερθεί εκτενώς σε αυτό το θέμα, επισημαίνοντας χαρακτηριστικά ότι, παρόλο που είναι γνωστή η αριθμητική σύσταση των δραματικών χορών, τα τεχνικής φύσεως ζητήματα δεν μπορούν να διαλευκανθούν (π.χ. εάν η εκάστοτε τετραλογία των τραγικών ποιητών διέθετε έναν, δύο ή τέσσερις χορούς, ή εάν υπήρχε εξειδίκευση των χορευτών, όπως συνέβη με τους ηθοποιούς, δηλαδή άλλοι να χορεύαν σε τραγωδίες, άλλοι σε κωμωδίες, άλλοι σε σατυρικά δράματα – μάλιστα, κάτι τέτοιο δεν το θεωρεί απίθανο ο ίδιος, «όπως δεν είναι απίθανη η ανάδειξη των επαγγελματιών ερμηνευτών μέσα από τους κόλπους του χορού»). Βλέπε Χουρμουζιάδης, *Περί Χορού*, 12.

σει αυτόνομοκαλλιτεχνικό είδος. Ουσιαστικά, τον 17^ο αιώνα ξεκίνησαν να δημιουργούνται οι πρώτες παραστάσεις έντεχνου χορού (κλασικού μπαλέτου), στο παλάτι του Λουδοβίκου του 14^{ου} στη Γαλλία (*ballet de cour*), αφού εκεί ο έντεχνος (κλασικός) χορός βρήκε γόνιμο έδαφος και καλλιεργήθηκε.³⁹ Ταυτόχρονα, ο Pierre Beauchamp κωδικοποίησε γύρω στο 1700 τις πέντε βασικές *positions* του κλασικού χορού και θεμελίωσε την τεχνική του χορού μέσω της έξω στροφής των ποδιών (*endehors*). Έπειτα, ο Jean-Georges Noverre μεταμόρφωσε τον (έντεχνο) κλασικό χορό σε δυναμική μορφή τέχνης με το "*ballet d'action*", εισάγοντας δηλαδή υπόθεση που εξιστορούνταν μέσω της χορευτικής κίνησης (εισαγωγή "*pas d'action*", παντομίμας που προωθούσε την εξέλιξη της ιστορίας). Επιπροσθέτως, ανανέωσε τα κοστούμεια και τόνισε την ανάγκη συνεργασίας μουσικού – χορογράφου – σκηνογράφου κατά τη διαδικασία δημιουργίας της παράστασης (θυμίζει αρκετά τις θέσεις του Αριστοτέλη, ακόμη κι αν ο ίδιος ο Noverre μάλλον δεν διάβασε ποτέ κάποιο από τα κείμενα του Σταγειρίτη φιλοσόφου).⁴⁰ Γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι ο χορός άργησε πολύ να αυτονομηθεί και να αποκτήσει δικό του τρόπο διδασκαλίας και δική του υπόσταση στο χώρο των παραστατικών τεχνών, είναι φυσικό λοιπόν ο Αριστοτέλης να μην έδωσε περισσότερη έμφαση μεμονωμένα σε αυτόν. Σίγουρα η συμβολή του, όμως, στη συστηματοποίηση των γνώσεων περί θεατρικών παραστάσεων στην αρχαιότητα συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό στην πορεία του θεάτρου και του χορού.

Ο κλασικός χορός, όμως, δεν συνιστά τη μοναδική κατηγορία του έντεχνου χορού. Η δεύτερη κατηγορία του είναι ο μοντέρνος χορός, ο εξελισσόμενος σε σύγχρονο χορό. Κορυφαίοι σκηνοθέτες και χορογράφοι παγκόσμιας ακτινοβολίας του 20^{ου} και 21^{ου} αιώνα ασχολήθηκαν με το αρχαίο ελληνικό θέατρο και την αντίληψη περί αξίας της παραστατικής τέχνης. Πρώτη η Isadora Duncan, αμιγώς εμπνευσμένη από τον αρχαιοελληνικό πολιτισμό, αποδέσμευσε τον έντεχνο χορό από τους αυστηρούς περιορισμούς του κλασικού μπαλέτου, θεωρώντας πως ο χορός πρέπει να είναι απλός, λιτός και αγνός, πάτησε με γυμνό πόδι στο έδαφος και έδωσε το έναυσμα για τη δημιουργία του λεγόμενου «μοντέρνου» χορού (του εξελισσόμενου σε «σύγχρονο» χορό).⁴¹ Η Doris Humphrey επηρεάστηκε έμμεσα από τις θέσεις του Αριστοτέλη, μέσω της επίδρασης του F. Nietzsche. Πιο συγκεκριμένα, η ίδια έχει παραδεχτεί ότι τη θεωρητική βάση του κινησιολογικού υλικού της, την άντλη-

³⁹ Οι κινήσεις ασφαλώς δεν ήταν ιδιαίτερα πολύπλοκες, ούτε απαιτητικές τεχνικά. Στόχος των χορογραφιών ήταν η αποτύπωση του επικρατούντος πνεύματος της αριστοκρατίας, όπως αυτό είχε διαμορφωθεί από την παράδοση και το πρωτόκολλο της αυτοκρατορικής αυλής.

⁴⁰ Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε Susan Au, *Ballet & Modern Dance* (London: Thames and Hudson, London, 1988).

⁴¹ Ελένη Φεσσά-Εμμανουήλ, *Χορός και Θέατρο: Από τη Ντάνκαν στις Νέες Χορευτικές Ομάδες* (Αθήνα: Έφεσος, 2004), 36-39.

σε κυρίως από το έργο *Η Γέννηση της Τραγωδίας* (1872) του Nietzsche, το οποίο συνιστά πρωτότυπη ανάλυση της αρχαίας τραγωδίας και περιγράφει μια στάση ζωής, σύμφωνα με την οποία μόνο η ζωή δίνει νόημα στον κόσμο, αλλά η ίδια η ζωή από μόνη της δεν έχει κανένα νόημα.⁴² Ο διακειμενικός διάλογος του βιβλίου του Nietzsche με το *Περί Ποιητικής* του Αριστοτέλη είναι ευδιάκριτος, παρά τις αντιθέσεις που εντοπίζονται.⁴³ Η Martha Graham, επίσης, επηρεάστηκε από τις φιλοσοφικές τοποθετήσεις του Nietzsche και του Schopenhauer, και φυσικά ιδιαίτερη συγκίνηση της προκάλεσαν οι γυναικείες φιγούρες αρχαίων ελληνικών τραγωδιών. Στράφηκε προς την ανθρωπινή ψυχή και η ψυχολογική αξία των ηρώων είναι αυτή που την ώθησε να χορογραφήσει πολυάριθμα έργα του αρχαίου δράματος.⁴⁴ Αλλά και στα ελληνικά δεδομένα, είναι ποικίλα τα δείγματα καλλιτεχνών που ασχολήθηκαν με το αρχαίο θέατρο και τον χορό: η Δελφική Ιδέα και η γενικότερη δράση της Εύας Palmer-Σικελιανού, η Κούλα Πράτσικα, το χοροθέατρο της Ραλλούς Μάνου, η Μαρία Χορς, η *Μήδεια* του Δημήτρη Παπαϊωάννου, είναι μόνο μερικά από αυτά.⁴⁵

Σε αυτό το σημείο κρίνεται σημαντική η διάκριση του χορού ως μέρους της δραματικής σύνθεσης, σε αντίθεση με το αμιγώς χορευτικό έργο. Ο Αριστοτέλης κατανόησε τον χορό ως οργανικό μέρος του συνόλου μιας παράστασης, αναφερόμενος στη μιμητική του λειτουργία. «Αυτή η θέση βρίσκει εφαρμογή στις διάφορες μορφές του θεατρικού χορού, ο οποίος έχει πλοκή και αναπαριστά δημιουργικά ή σχολιάζει χαρακτήρες, συμπεριφορές, ηθικά ζητήματα, κοινωνικές καταστάσεις κ.ά., δηλαδή μιλάμε για τα χορικά μέρη ενός αρχαίου δράματος, το κλασικό μπαλέτο και μέρος του χοροθεάτρου.»⁴⁶ Ωστόσο, πολλοί μοντέρνοι χορογράφοι και θεωρητικοί του χορού απέρριψαν σταδιακά αυτή τη θεατρική διάσταση, όπως η Doris Humphrey, η οποία ενδιαφέρθηκε για την «καθαρή» και φυσική κίνηση και επιζητούσε σκηνικό, καλλιτεχνικό αποτέλεσμα χωρίς συναισθηματικούς υπαινιγμούς και «θεατρικισμούς». Προσοδευτικά, οι μεταμοντέρνοι χορογράφοι και νεότεροι χορογράφοι σύγχρονου χορού αναζήτησαν και αναζητούν την ουσία του χορού μέσα από την καθαρή κίνηση του σώματος, αξιοποιώντας ιδίως τις τεχνικές *release, improvisation & contact improvisation*, χωρίς

⁴² Η ιδέα αυτή επεκτάθηκε στο έργο *Τάδε Εφη Ζαρατούστρα* (1883 - 1885), με τη θεωρία του Υπερανθρώπου, η οποία επηρέασε ευρύτερα πολλές προσωπικότητες του καλλιτεχνικού χώρου.

⁴³ Ουσιαστικά, το κείμενο του Γερμανού φιλολόγου και φιλοσόφου αποτελεί ανανεωμένη προέκταση της *Ποιητικής*, εμφανώς εμπλουτισμένη από τις απόψεις του ίδιου αλλά και του F. Schiller (για αυτό, άλλωστε, και παρουσιάζει αντιθέσεις σε σύγκριση με το αριστοτελικό έργο).

⁴⁴ Παράβαλε *Μήδεια, Ιοκάστη, Αλκίση, Φαίδρα, Αριάδνη*, με κορυφαίο το αριστούργημα *Κλυταιμνήστρα* (1958), το πρώτο χορόδραμα μοντέρνου-σύγχρονου χορού σε δύο πράξεις με πρόλογο και επίλογο.

⁴⁵ Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε Φεσσά-Εμμανουήλ, 39-70.

⁴⁶ Αυτόθι, 32.

όμως να σημαίνει ότι όλοι ενστερνίστηκαν αυτήν τη θέση.⁴⁷

Γεγονός πάντως είναι ότι η θεατρικότητα δεν προσδιορίζει μόνο-σκηνικές δραστηριότητες με μιμητικό ή αφηγηματικό χαρακτήρα. Χαρακτηρίζει και στοιχεία που οι περισσότεροι θεωρούν απαραίτητα για τη χορευτική παράσταση, όπως είναι η σκηνική παρουσία του χορευτή και η επικοινωνία του με το κοινό. Σίγουρα, όμως, η γλώσσα του θεάτρου διαφέρει από τη γλώσσα του σώματος, δηλαδή του χορού, και οι σύγχρονοι χορογράφοι αποβλέπουν στην αφαιρετικότητα-αποσπασματικότητα της κίνησης: δεν θέλουν να μιμείται/περιγράφει κάτι, αλλά να συνυποδηλώνει βαθύτερα νοήματα και ιδέες.⁴⁸

Ο Αριστοτέλης συνέβαλε τα μέγιστα ως προς την κατανόηση και δόμηση μιας παράστασης, προωθώντας την εξέλιξη του θεάτρου. Με τον έντεχνο χορό ασχολήθηκε μόνο ως μέρος ενός θεατρικού έργου, σε αντίθεση με τη σημερινή εποχή όπου πλέον ο έντεχνος χορός έχει αυτονομηθεί-ανεξαρτητοποιηθεί, αποκτώντας τη δική του υπόσταση, δίχως να αποτελεί αυστηρά μέρος θεατρικού έργου. Παράλληλα, όμως, αναγνώρισε την αξία ευρύτερα του χορού ως μέρους της ανθρώπινης ύπαρξης.

Αναφορές

Au, Susan. *Ballet and Modern Dance*. London: Thames and Hudson, London, 1988.

Lada-Richards, Ismene. «Η Αρχαία Ελληνική Τραγωδία και οι Δυτικές Αντιλήψεις για τους Ηθοποιούς και την Υποκριτική Τέχνη». Στο *Όψεις και Θέματα της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας: 31 Εισαγωγικά Δοκίμια*, επιμέλεια J. Gregory, μετάφραση Μ. Κάισαρ, Ο. Μπεζαντάκου, Γ. Φιλίππου. Επιμέλεια Δ. Ι. Ιακώβ. Αθήνα: Παπαδήμα, 2010.

Lesky, Albin. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*. Μετάφραση Αγ. Τσοπανάκης. Αθήνα: Αφοί Κυριακίδη, 2011.

Stanislavski, Konstantin. *Ένας Ηθοποιός Δημιουργείται*. Μετάφραση Άγγ. Νίκας. Επιμέλεια Χ. Βαχλιώτης. Αθήνα: Γκόνης, 1999.

Tierno, Michael. *Aristotle's Poetics for Screenwriters: Storytelling Secrets from the Greatest Mind in Western Civilization*. New York: Hyperion, 2002.

Wiles, David. «Η Ποιητική του Αριστοτέλη και η Θεωρία του Θεάτρου στην Αρχαιότητα». Στο *Οδηγίες για το Αρχαίο Ελληνικό και Ρωμα-*

⁴⁷ Οι κινήσεις ασφαλώς δεν ήταν ιδιαίτερα πολύπλοκες, ούτε απαιτητικές τεχνικά. Στόχος των χορογραφιών ήταν η αποτύπωση του επικρατούντος πνεύματος της αριστοκρατίας, όπως αυτό είχε διαμορφωθεί από την παράδοση και το πρωτόκολλο της αυτοκρατορικής αυλής.

⁴⁸ Για περισσότερες πληροφορίες βλέπε Susan Au, *Ballet and Modern Dance* (London: Thames and Hudson, London, 1988).

ϊκό Θέατρο, επιμέλεια J. M. Walton McDonald, μετάφραση Βάιος Λιαπής. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2011.

Αριστοτέλης. *Περί Ποιητικής*. Μετάφραση Σ. Μέναρδος. Εισαγωγή, κείμενο, ερμηνεία Ι. Συκουτρής. Αθήνα: Εστία, 1937.

Βερυκοκάκη, Αγγέλα, Ευγενία Ζωγράφου και Ιουλία Ιατρούδη. *Από τον Αριστοτέλη στον Μπρεχτ: Πέντε Θεωρητικά Κείμενα για το Θέατρο*. Αθήνα: Κάλβος, 1979.

Μπαρμπούση, Βάσω. *Ο Χορός στον 20^ο Αιώνα: Σταθμοί και Πρόσωπα*. Αθήνα: Καστανιώτη, 2004.

Φεσσά-Εμμανουήλ, Ελένη. *Χορός και Θέατρο: Από τη Ντάνκαν στις Νέες Χορευτικές Ομάδες*. Αθήνα: Έφεσσος, 2004.

Χουρμουζιάδης, Νίκος. *Περί Χορού: Ο Ρόλος του Ομαδικού Στοιχείου στο Αρχαίο Δράμα*. Αθήνα: Καστανιώτης, 1998.

Χουρμουζιάδης, Νίκος. *Όροι και Μετασχηματισμοί στην Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Αθήνα: Γνώση, 1984.

Χρονόπουλος, Κώστας. *Η Αριστοτελική Τραγική Κάθαρσις*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2000.

Αθλητισμός και πρωταθλητισμός στη σκέψη του Αριστοτέλη: Διάλογος με το σήμερα

Παναγιώτης Δούκας

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

E-mail address: p.diouks@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-7649-9045>

Περίληψη

Ο Αριστοτέλης στηλιτεύει τη μονοδιάστατη σωματική άσκηση των αθλητών, υποστηρίζοντας, το ιδεώδες της «καλοκαγαθίας» την αναγκαιότητα δηλαδή της εναρμονισμένης ψυχικής και σωματικής καλλιέργειας μέσα απο την γυμναστική. Ο Αριστοτέλης, δίνοντας έμφαση στη γυμναστική, θεματοποιεί τα προβλήματα της παιδείας, θέτοντας και το ζήτημα του «προπαιδευέσθαι». Στις μέρες μας ο πρωταθλητισμός είναι μια παρεξηγημένη έννοια. Πρωταθλητισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά αθλητισμός με αγωνιστικούς στόχους. «Κάνω πρωταθλητισμό» δεν σημαίνει βγαίνω πρώτος, αλλά δίνω τον καλύτερο εαυτό μου για να βγω πρώτος. Πρωταθλητισμός δεν σημαίνει «νίκη με κάθε τίμημα», δεν σημαίνει αναγκαστικά «αποκλειστική απασχόληση», όπως πιθανώς πιστεύουν πολλοί. Συνεπώς, υπάρχουν πολλοί παράγοντες που επηρεάζουν την αλληλουχία σωματικής και διανοητικής εξέλιξης. Είναι στο χέρι του κάθε ανθρώπου να βρεί τη μεσότητα στην ζωή του. Ο πρωταθλητισμός μπορεί να συμβαδίσει με την οδό της μεσότητας, έχοντας τα κατάλληλα κινήτρα από την πολιτεία.

Η αγάπη των αρχαίων Ελλήνων για τη φιλοσοφία, τη μουσική, το δράμα και κάθε είδους τέχνη είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το ενδιαφέρον τους για τη γυμναστική άσκηση, καθώς αυτή δεν βοηθούσε μόνο στη σωστή πολεμική προετοιμασία του νέου, αλλά αποτελούσε (και αποτελεί) αναγκαίο συστατικό για την ολοκλήρωση της προσωπικότητας των νέων.

Καμία θρησκευτική γιορτή και κανένα μεγάλο Ιερό δεν υπήρχε στην Ελλάδα που να μη συμβαδίζε με τη θρησκευτική λατρεία και με την οργάνωση των αγώνων. Από όλους, όμως, τους αγώνες οι σπουδαιότεροι ήταν της Ολυμπίας. Προτού καθιερωθούν οι άλλοι πανελλήνιοι αγώνες, το Ιερό της Ολυμπίας ήταν πανελλήνιου βεληνεκούς και το κύρος του απλώθηκε προοδευτικά σε Ανατολή και Δύση. Το μοναδικό και βασικό αγώνισμα στο ξεκίνημα της Ολυμπίας ήταν ο αγώνας δρόμου. Στη συνέχεια, κατά την 13^η Ολυμπιάδα εισάγεται ο δίαυλος,

ενώ κατά τη 18^η Ολυμπιάδα εισάγεται ο αγώνας της πάλης και του πεντάθλου, όπου μάλιστα ο Αριστοτέλης θεωρούσε κάλλιστους τους νικητές αυτού του αγωνίσματος, διότι γύμναζε ισάξια όλα τα μέρη του σώματος.¹ Κατά την 25^η Ολυμπιάδα εντοπίζεται για πρώτη φορά ο τέρθιππος, στην 33^η εισάγονται το παγκράτιο και ο κέλης, ενώ στη 37^η Ολυμπιάδα εισάγονται οι αγώνες παιδών. Αργότερα, παρατηρείται κατάργηση κάποιων αγωνισμάτων στην 84^η Ολυμπιάδα, ενώ στην 93^η και 96^η Ολυμπιάδα εισάγονται ο ίππος και το αγώνισμα των σαλπίγγων αντίστοιχα.² Όλοι οι διαγωνιζόμενοι έπρεπε να είναι ελληνικής καταγωγής. Κάθε φιλόδοξη ελληνική πόλη ήθελε να αναδείξει όσο μπορούσε περισσότερους ολυμπιονίκες.

Η νίκη αντικατοπτρίζει μία συντονισμένη, μεθοδική, ελεύθερη, αυτόβουλη και μετρική προσπάθεια, επίπονης εργασίας, που εκβάλλεται μέσα από τον αγώνα. Ο αγώνας ως έννοια και ως χαρακτήρας του αρχαίου αθλητισμού είναι ένα τυπικό και ουσιώδες χαρακτηριστικό του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού, τόσο ώστε να μπορεί να γίνει λόγος για τον αγωνιστικό χαρακτήρα και κατ' επέκταση τον αγωνιστικό λόγο του Έλληνα. Η ελληνική θεωρία του αγωνιστικού λόγου αντανakλά τη «γιγαντομαχία περί τής ουσίας».³ Στον αγώνα γίνεται φανερή η αρετή και η ανδρεία. Ο κάθε αγώνας έχει μια αρχή, μια μέση και ένα τέλος. Ο αγωνιστικός λόγος είναι αυτός ο οποίος αρχικά κινεί τον αγωνιστή στο κέντρο, και τον καλεί μέσω αυτής της διαδικασίας να αγωνιστεί με όλες του τις δυνάμεις και τους κανόνες, υπό τη μορφή ενός παιχνιδιού. Έτσι ο αγώνας χάνει τον χαρακτήρα του τυχαίου και της ανάγκης και αποκτά χαρακτήρα συστηματικής αθλητικής συνάντησης, αναγνώρισης και σύμπραξης, αποκορυφώνοντας τον αγώνα με την κατάκτηση της νίκης.

Από τα παραπάνω μπορεί κάποιος να καταλάβει τη μέγιστη αξία που περιλάμβανε η αγωνιστική νίκη, την οποία μάλιστα ο αθλητής ήταν αποφασισμένος να διεκδικήσει μέχρι θανάτου. Η νίκη αποτελούσε τον βαθύτερο πόθο κάθε νικητή των κλασικών χρόνων, τον μετουσίωσε από κοινό θνητό σε θεϊκό ήρωα, γιατί είχε αιτία θεϊκή. Το όνομά της νίκης στην αρχαιότητα σήμαινε ό,τι ακριβώς και στη νέα ελληνική γλώσσα, δηλαδή νίκη στη μάχη, νικάω κάποιον, υπεροχή, υπερίσχυση επί του αντιπάλου. Το νικάν συνδέεται με το άριστεύειν, γιατί νικητής είναι ο άριστος, ο καλύτερος, ο ικανότερος και ο γενναιότερος. Από εκεί πηγάζουν και τα αριστεία κατορθώματα του ήρωα, το έπαθλο της προσωπικής ανδρείας, κάθε μεγάλης ηρωικής πράξης. Από τις πιο ση-

¹ Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Α 5.

² Ν. Αλεξόπουλος, *Οι Αγώνες δια Μέσον των Αιώνων και Μάλιστα οι Ολυμπιακοί μέχρι της Καταλύσεως Αυτών* (Καλαμάτα: Τύπος Εφημερίδος "Σημια", 1930), 20.

³ Κ. Γογγάκη, *Οι Αντιλήψεις των Αρχαίων Ελλήνων για τον Αθλητισμό* (Αθήνα, Τυπωθήτω, 2005), 110.

μαντικές στιγμές των αγώνων, ήταν η στέψη των νικητών με την εναπόθεση του στεφάνου ελιάς στο κεφάλι, καθώς και το γκρέμισμα των τοίχων της πόλης.⁴ Η νίκη καθαγίαζε τον νικητή στην πλήρη έννοια της λέξης. Προσέδιδε στο πρόσωπό του ιερό γόητρο.

Εξέφραζε την ισορροπία της αιώνιας πάλης του πνεύματος και της ύλης, μέσα από μια προσωρινή, ισορρόπηση της πορείας του ανθρώπου, όπου εκφράζεται η αιώνια ελπίδα του ανθρώπου να ξεφύγει από τον πόνο και να διευρύνει την χαρά. Επιπροσθέτως, η νίκη συνιστούσε απόδειξη πως η πόλη είχε επιτύχει το ιδανικό της, τη διάπλαση δηλαδή του τέλειου νέου, κάτι το οποίο αποτελούσε την πιο σταθερή εγγύηση για το παρόν και το μέλλον της πολιτείας. Επιπλέον, η νίκη ήταν η επιβράβευση της «σωστής» πόλης, κατά την κλασική κοινωνία, επομένως οι πολίτες ανήκαν στην πόλη, αφού ο καθένας ήταν μέρος της πόλης. Αυτή η αντίληψη εκφράστηκε ακόμη συστηματικότερα και από τον Αριστοτέλη, γι' αυτό και υποστηρίζει αμιγώς τη θέση ότι η νίκη αντανakλάται στην πόλη καταγωγής του αθλητή.⁵

Κατά συνέπεια, ο αθλητισμός σύμφωνα με τον Σταγειρίτη φιλόσοφο (αλλά και την τότε κοινωνία) αποτελούσε έναν μικρόκοσμο, έναν καθρέφτη της κοινωνικής εξέλιξης, αντανakλώντας την πορεία της κοινωνίας. Δίνοντας έμφαση στη γυμναστική, ο Αριστοτέλης θεματοποιεί τα δύο βασικά προβλήματα της παιδείας. Έχοντας υπόψιν του την ιδέα ότι η παιδεία πρέπει να είναι κρατική, «μία» και μάλιστα υποχρεωτική, επισημαίνει πως με τον ίδιο τρόπο που θα πρέπει η παιδεία να είναι ίδια για όλους, το ίδιο θα πρέπει να συμβαίνει και με την «άσκηση».⁶ Το ζήτημα του «προπαιδευέσθαι» που θέτει ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα πως, από τις συγκεχυμένες γνώμες που υπάρχουν για την παιδεία, παρεμποδίζεται η ανεύρεση του σωστού παιδαγωγικού συστήματος. Έτσι, καταλήγει στο εξής ερώτημα: πώς πρέπει να επιδιώκουμε να ξέρουμε τα χρήσιμα για τη ζωή, τα σχετικά με την απόκτηση αρετής, ή τα περιττά στολίδια; Μέσω τούτης της συλλογιστικής πορείας, μπορούν να εντοπιστούν τρία ερωτήματα για την παιδεία: Το πρώτο ερώτημα το αντιλαμβάνεται κανείς από τη φράση «τίς δ' ἔσται ἡ παιδεία»⁷, δηλαδή ποιος πρέπει να είναι ο χαρακτήρας της παιδείας. Στη συνέχεια, ο φιλόσοφος κάνει λόγο για το «πῶς χρῆ παιδεύεσθαι», δηλαδή ποια πρέπει να είναι αυτή η παιδεία, ενώ το τελευταίο ερώτημα είναι «τίνος ἔνεκεν πράττει τις ἢ μανθάνει», δηλαδή υπάρχει μεγάλη διαφορά και «στο γιατί» κάνει ή μαθαίνει κάποιος κάτι.⁸ Συμπεραίνε-

⁴ Αλεξόπουλος, 121-123.

⁵ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Π. Λεκατσάς (Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ.χ.), 1337 a.

⁶ Αυτόθι, 1337 a 33.

⁷ Αυτόθι, 1337 a 34.

⁸ Αυτόθι, 1337 a 34.

ται, λοιπόν, ότι ο ανώτερος σκοπός της παιδείας είναι να καταστήσει τον άνθρωπο έτοιμο να συμμετέχει στα κοινά, να μπορεί να εξουσιάσει τον εαυτό του και τους άλλους, πάντοτε με άξονα την δικαιοσύνη και την ευγένεια, αφού η γενναιότητα υφίσταται μονάχα όταν τίθεται στην υπηρεσία ενός ανώτερου σκοπού και συνοδεύεται από την επίγνωση του κινδύνου.

Η γενναιότητα προϋποθέτει τη συνείδηση. Η άγνοια του κινδύνου ταιριάζει στην αφροσύνη και η έλλειψη ανώτερου σκοπού στη βαρβαρότητα.⁹ Ο Αριστοτέλης καταλήγει γι' αυτό σε τέσσερις τομείς πάνω στους οποίους θα πρέπει να βασίζεται η αγωγή των νέων σε μια πολιτεία: ανάγνωση, γραφή, γυμναστική, και μουσική. Η γυμναστική είναι αναγκαία, και ο Αριστοτέλης συμπεριλαμβάνει την γυμναστική στα αναγκαία μαθήματα της παιδείας, γιατί πέραν της ανάπτυξης της υγείας, προάγει την αρετή του θάρρους και καλλιεργεί την ηθική δύναμη του ατόμου· καθιστά τους νέους φιλόπονους και αγωνιστικούς, και μάλιστα χαρακτηριστικά υπογραμμίζει «ώς συντείνουσιν προς ανδρείαν».¹⁰

Για τον ίδιο τον Αριστοτέλη ο πυρήνας της παιδείας είναι η διαμόρφωση ενάρετων ανθρώπων, «πρός τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος»¹¹, όπου δηλαδή αυτή συνίσταται στην ηθικοπνευματική καλλιέργεια με απώτερο σκοπό, όχι μόνο τη γνώση, αλλά και την ορθή πράξη και την ατομική και κοινωνική ευδαιμονία.¹² Από τα πρώτα χρόνια της ανάπτυξης των νέων θεώρησε «ἐκ τούτων ὅτι παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμναστικῆ καὶ παιδοτριβικῆ· τούτων γὰρ ἡ μὲν ποιᾶν τινα ποιεῖ τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τὰ ἔργα»¹³, δηλαδή ότι είναι αναγκαίο να δίνονται τα παιδιά πρώτα στο γυμναστή και στον προπονητή, γιατί ο πρώτος θα φροντίσει για την καλή διάπλαση του σώματος, κι ο άλλος για τις πρακτικές ασκήσεις, έτσι ώστε να μπορούν να καθοδηγήσουν τον νέο σωστά και στην πνευματική καλλιέργεια. Αναφέρει πως αυτό πρέπει να συμβαίνει γιατί η χρονική έμφαση του φυσικού σώματος προηγείται της έμφασης της ψυχής, όπως και το μη λογικό μέρος του λογικού «παιδευτέον εἶναι, καὶ περὶ τὸ σῶμα πρότερον ἢ τὴν διάνοιαν».¹⁴ Κατά συνέπεια, ο Αριστοτέλης καταλήγει πως τα σώματα των παιδιών έχουν προτεραιότητα.

Η φυσική αγωγή είναι πολύ χρήσιμη και αναγκαία για την επιμόρφωση των νέων και αποτελεί μόνη της μία επιστήμη. Επομένως, για τη σωστή εφαρμογή της σωματικής αγωγής ο Αριστοτέλης συνιστά πάντα προσεκτικό καθορισμό και διάκριση μεταξύ του σκοπού και των

⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1339 a 7-10.

¹⁰ Αυτόθι, 1337 a 35.

¹¹ Αυτόθι, 1337 a 39.

¹² Β. Νούλας, *Αριστοτέλης: Η Ζωή, η Εποχή, το Έργο, η Διδασκαλία του* (Αθήνα: Πατάκη, 1997), 5-6.

¹³ Ross, 1338 b 6-8.

¹⁴ Αυτόθι, 1338 b 5.

μέσων. Επιπλέον, ο Σταγειρίτης φιλόσοφος ήταν από τους πρώτους που ξεχώρισε τα έργα του παιδοτρίβη και του γυμναστή, υπογραμμίζοντας πως ο παιδοτρίβης συνυπήρχε με τον γυμναστή για τον ίδιο σκοπό, μόνο που ο παιδοτρίβης δεν είχε τόσες θεωρητικές γνώσεις όσες ο γυμναστής. Εκτός από τον παιδοτρίβη και τον γυμναστή, ο Αριστοτέλης κάνει λόγο και για τον *ἀλείπτη*, ο οποίος ασκούσε σημαντικό ρόλο. Το έργο του στην αρχή ήταν να αλείφει τους άνδρες και τους παίδες που επρόκειτο να ασκηθούν. Αυτό το απλό στην αρχή έργο εξελίχτηκε σε επιστημονική μάλαξη των μυών του σώματος, που αποτέλεσε βαθμιαία ουσιαστικό μέρος και συμπλήρωμα της καλής προπόνησης, της αποθεραπείας και της αποκατάστασης.¹⁵ Η σωστή εκγύμναση και η προετοιμασία ενός σθεναρού σώματος ετοιμάζουν το νέο για το μελλοντικά του καθήκοντα προστασίας της πολιτείας. Πρέπει δε να γίνει με τους σωστούς δασκάλους, έτσι ώστε να μην υποπέσει στην υπερβολική άσκηση, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την αρμονική ανάπτυξη του σώματος.

Κατά συνέπεια, αντιλαμβάνεται εύλογα κάποιος πως ένα από τα σημαντικότερα καθήκοντα της πολιτείας είναι ο καθορισμός της αγωγής μέσα από ένα πρόγραμμα και μία μέθοδο με τον σωστό ανθρωποκεντρικό προσανατολισμό, με κύριο μέλημα την αναβάθμιση των ηθικών αξιών και της ποιότητας ζωής. Επιπλέον, τους παιδαγωγούς θα πρέπει να τους επιλέξει η ίδια η πολιτεία και όχι να γίνει επιλογή από τους γονείς. Μάλιστα, ο ίδιος ο παιδαγωγός-γυμναστής, θα πρέπει να έχει ουσιαστικές, επιστημονικές, καθώς και ιατρικές γνώσεις και να είναι σε θέση να διδάσκει όχι μόνο θεωρητικά, αλλά και να εκτελεί ο ίδιος τις ασκήσεις που διδάσκει. Συμπληρωματικά, θα πρέπει ο ίδιος να είναι πρότυπο ηθικής και σταθερότητας του χαρακτήρα, για να μπορεί να αποτελεί παράδειγμα προς μίμηση για τους μαθητές και αθλητές με σκοπό την κατάκτηση της ανδρείας και της ευδαιμονίας.¹⁶

Η οδός του Αριστοτέλη, για την κατάκτηση της ευδαιμονίας είναι κατάκτηση του μέσου, όπου και η παροχή της αθλητικής παιδείας από την πολιτεία θα πρέπει να ακολουθεί αυτήν την οδό, μία οδό απαλλαγμένη από κάθε έλλειψη ή υπερβολή. Ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για τα τρία μέρη της ψυχής, ταυτίζοντας το φυσικό μέρος με την έλλειψη, το ζωικό με την υπερβολή και το λογιστικό με το μέσον, που μπορεί να εξισορροπεί τα δύο άκρα. Πίστευε στην αρμονική και μεθοδική επιβάρυνση ψυχής και σώματος, καθώς η μονόπλευρη επιδίωξη του ενός, δεν ωφελούσε πουθενά παρά μόνο στην αλαζονεία και τη μονομέρεια του νέου. Μάλιστα, υποστήριζε πως ο υπερβολικός κάματος επιβαρύνει

¹⁵ Ν. Γιαλούρης, *Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στην Αρχαία Ελλάδα* (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1982), 135-148.

¹⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Β. Μοσκόβης (Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη, 1993), 1104b.

την άρτια διανοητική λειτουργία. Επομένως, ο άνθρωπος ως πολυδιάστατο όν οφείλει να βρεθεί μπροστά σε όλα τα παιδαγωγικά ερεθίσματα και να καλλιεργήσει όλες τις αρετές της ψυχής.¹⁷

Η υπερβολική επίδοση στην γυμναστική κατά την παιδική ηλικία εξασθενίζει αντί να ενδυναμώνει το σώμα, με απόδειξη το παράδειγμα τον δύο ή τριών ολυμπιονικών που ήταν νικητές και ως παίδες στους αγώνες των παιδών, και ως άνδρες στους αγώνες των ανδρών.¹⁸ Ο Αριστοτέλης, με τον όρο *αθλητισμός* αναφέρεται στον σημερινό πρωταθλητισμό, όπου τίθεται αυστηρά στην λογική των επιδόσεων και χάνει τον πραγματικό σκοπό της, αφού οφείλει να κινηθεί στα άκρα, προκειμένου να εξυπηρετήσει τον ανταγωνισμό. Επομένως, λαμβάνοντας υπόψιν την συλλογιστική πορεία του Αριστοτέλη μπορούμε βάσιμα να ισχυρισθούμε ότι η υπερβολική σωματική δραστηριότητα αποκλείει και ακυρώνει την διανοητική δραστηριότητα.

Ο ελεύθερος πολίτης, επιδιώκοντας να εκπληρώσει το πρότυπο του καλού *κάγαθοῦ*, οφείλει να πραγματώνει το «νοῦς ὑγιής ἐν σώματι ὑγιεῖ». Από την άποψη αυτή, ο πρωταθλητισμός δεν ταιριάζει στους ελεύθερους· όμως η γυμναστική δεν είναι μόνο σωματική άσκηση, αφού η γυμναστική συμβάλλει στη διάπλαση της ψυχής. Το γυμνασμένο σώμα είναι το υγιές σώμα και οι δυνατότητες της ψυχής βρίσκουν γόνιμο έδαφος μέσα σε ένα τέτοια σώμα. Χαρακτηριστικά, ο Ι. Σ. Χριστοδούλου γράφει στην εισαγωγή της μετάφρασης του *Περὶ Ψυχῆς* που επιμελήθηκε: «Η ψυχή δεν υπάρχει χωρίς το σώμα αλλά δεν είναι είδος σώμα. Η ψυχή είναι η πρώτη εντελέχεια ενός φυσικού, οργανικού σώματος, που έχει μέσα του την αρχή της κίνησης και της στάσης. Εντελέχεια είναι η μορφή του όντος που υπάρχει σε κατάσταση δυνατότητας, είναι μια υπόσταση με την έννοια της μορφής. Είναι πως η ψυχή είναι αυτό που ένα συγκεκριμένο σώμα ήταν να είναι, είναι αιτία και αρχή του ζωντανού σώματος, η πηγή και ο σκοπός της κίνησης του. Για αυτό το λόγο υπάρχει μέσα στο σώμα, και μάλιστα σε συγκεκριμένο σώμα».¹⁹ Κατά συνέπεια, για τον Αριστοτέλη η ψυχή είναι εντελέχεια ενός τέτοιου σώματος²⁰, επομένως αυτό που μένει στο σώμα να κάνει καθ' όλη την διάρκεια της εξελικτικής του πορείας είναι να εκπληρώσει τις επιταγές της ψυχής.²¹ Η ψυχή, ως εντελέχεια και μορφή, επιδιώκει το θάρρος και την ανδρεία· η γυμναστική είναι η μέθοδος που πλάθει την ύλη (σώμα), σύμφωνα με τις επιταγές που έχουν οριστεί για αυτήν. Είναι δηλαδή ο τρόπος που «δυνάμει» γίνεται «ένεργεία», που το σώμα

¹⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1338b 14-17.

¹⁸ Αυτόθι, 1338 b 42-1339 a 4.

¹⁹ Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ι. Σ. Χριστοδούλου (Αθήνα: Ζήτρος, 2003), 9-10.

²⁰ Αυτόθι, 421 a 21-22.

²¹ Αυτόθι, 414 a 27-30.

θα φτάσει στην ολοκλήρωση του, σύμφωνα με τα παραγγέλματα της ψυχής. Αλήθεια, όμως, αν αφαιρέσει κάποιος από τη ζωή τον πόθο για την δόξα, ποιο άλλο αγαθό θα μας απομείνει ή ποιος θα επιθυμούσε να κάνει κάποιο λαμπρό κατόρθωμα;

Οι παρατηρήσεις του Αριστοτέλη για το ανθρώπινο σώμα, τις βιολογικές και κινητικές του προσαρμογές στο συγγράμματά του *Περί ζώων κινήσεως*, *Περί πορείας ζώων*, *Μηχανικά*, *Περί ζώων μορίων*, ήταν καθοριστικές, ανοίγοντας το δρόμο για μετέπειτα επιστημονικές και βιολογικές έρευνες.

Στο σύγχρονο αθλητισμό υψηλού επιπέδου εντοπίζεται η υπεράνθρωπη και αφύσικη για τα ανθρώπινα μέτρα προετοιμασία των σύγχρονων αθλητών για τους Ολυμπιακούς Αγώνες, προστιθέμενης της αυξημένης ζήτησης και χρήσης αναβολικών ουσιών με σκοπό την μεγιστοποίηση της αθλητικής επίδοσης, η οποία κατά συνέπεια υποσκάπτει ανεπανόρθωτα την υγεία τους. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης, μάλιστα, επισημαίνει την αξία του παράγοντα της κληρονομικότητας των χαρακτηριστικών αυτών που χρειάζονται στο εκάστοτε αγώνισμα. Οι μεταβιομηχανικές ιδίως κοινωνίες έως και τις μέρες μας χαρακτηρίζονται από τον βιομηχανοποιημένο τρόπο ζωής και τον εκμηχανικευμένο τρόπο ζωής και τον εκμηχανικευμένο τρόπο παραγωγής, απόρροια ενός εκμηχανικευμένου πολιτισμού, όπου επικρατεί ο οικονομικός υλισμός, ο ωφελιμισμός και η απολυτοποίηση του κέρδους, κατ' επέκταση και η απολυτοποίηση ό,τι υλιστικού, στο οποίο και εντάσσεται το φυσικό ανθρώπινο σώμα.

Η ουτοπία αυτή της ανθρώπινης τελειότητας, οδηγεί στην κατασκευή ενός κυρίως 'Μετά-Νίτσε' υπερανθρώπου: «Σας διδάσκω τον Υπεράνθρωπο. Ο άνθρωπος είναι κάτι που πρόκειται να ξεπεραστεί, μη θέλοντας να ανήκει στην μάζα, αυτό που έχει περισσότερο ανάγκη είναι να πάψει να είναι νοθρός απέναντι από τον εαυτό του».²² Αποτέλεσμα αυτού: η τελειοποίηση του ανθρώπινου σώματος, το οποίο στην πραγματικότητα καθίσταται θύμα αυτής της ισοπεδωτικής και λανθασμένης συλλογιστικής. Νέες βιοτεχνολογίες που εφαρμόζονται επάνω στο ανθρώπινο σώμα για την απόκτηση υπεράνθρωπων επιδόσεων φέρουν πολύ σοβαρές επιπτώσεις στη ζωή του ανθρώπου, θέτοντας κάποια ηθικά ερωτήματα γύρω από τις συνέπειες που αφορούν τόσο στο παρόν, όσο και στο αναπόδραστο υπαρκτικό μέλλον του ανθρώπινου είδους.

Η σωματική ευεξία αποτελεί για τον Αριστοτέλη τη βάση για την επίτευξη του απώτερου σκοπού της γυμναστικής που είναι φυσικά η ενίσχυση της ανδρείας. Αφετηριακός στόχος της γυμναστικής είναι η

²² Φ. Νίτσε, *Έτσι Μίλησεν ο Ζαρατούστρα: Ένα Βιβλίο για Όλους και για Κανέναν*, μετάφραση Α. Δικταίος (Αθήνα: Εκδόσεις Καρφάκη, 1958), 9.

υγεία και η σωματική ευρωστία, από την στιγμή που η γυμναστική συντελεί στην υγεία και στην σωματική δύναμη. Η υγεία του σώματος είναι το θεμέλιο για την περαιτέρω άσκηση του σώματος, αλλά ταυτοχρόνως και το αίτιο για δύο σημαντικότερες αξίες: την ηδονή και την ζωή. Επομένως, η γυμναστική και η άσκηση δεν είναι αυτοσκοπός, έχει βαθύτερα και πιο ουσιαστικά αίτια να εκπληρώσει. Η τήρηση του μέτρου, η συστηματική και η μεθοδική προσέγγιση είναι ο πρωταρχικός σκοπός για να επωφεληθεί από τα ευεργετήματα της άσκησης.

Σήμερα η γυμναστική αποτελεί μια κοινωνική ανάγκη, γιατί προλαμβάνει δυσάρεστες καταστάσεις, αποτρέπει ανώφελες δαπάνες (ιατροφαρμακευτική αγωγή, νοσηλεία, κόστος περίθαλψης) και στοχεύει στη δημιουργία ενός υγιούς, εύρωστου και παραγωγικού συνόλου, λόγω της άμεσης επίδρασης της στον ανθρώπινο οργανισμό, συμβάλλοντας έτσι στην πρόληψη, αλλά και στην θεραπεία διάφορων χρόνιων παθήσεων (καρδιαγγειακές παθήσεις, αγγειακά εγκεφαλικά επεισόδια, εκδήλωση σακχαρώδους διαβήτη, παχυσαρκία, κατάθλιψη, μεταβολικά σύνδρομα, οστεοπόρωση, οστεοαρθρίτιδα).²³

Υπάρχουν άτομα που μέσα από την συνεχόμενη προσπάθεια της προσωπικής εξέλιξης ξεπερνούν το μέσο άνθρωπο, όχι μόνο σε σωματικό επίπεδο, αλλά και σε ψυχικό. Πρόκειται για μεμονωμένες περιπτώσεις, προικισμένων από τη φύση τους με ιδιαίτερα προσόντα, τα οποία όμως υπερτονίζονται τόσο, ώστε στο τέλος γίνονται οι ίδιοι τα θύματα αυτών των προσόντων, γιατί εγκλωβίζονται σε αυτά, αφήνοντας ανέπαφους άλλους τομείς της ανθρώπινης φύσης. Πίσω από την επίδειξη της ιδιαιτερότητας αυτής κάποιες φορές κρύβεται η ασυνείδητη επιθυμία αναγνώρισης και η επιδίωξη μιας υποτυπώδους επαφής με την αιωνιότητα. Συχνά η υπέρμετρα αναπτυγμένη ιδιαιτερότητα αποτελεί το προπέτασμα μια ανώριμης αλλά ακίνδυνης καλοκαγαθίας ή την επικάλυψη μιας μονοδιάστατης προσωπικότητας, γιατί ο αξεπέραστος νόμος της φύσης λέει πως η υπερανάπτυξη μιας ιδιότητας οδηγεί στον εκφυλισμό μιας άλλης. Ο αρμονικός, επομένως, συνδυασμός των δύο μαθήσεων καθιστά τον νέο φύλακα σώφρονα και ανδρείο.

Εντούτοις, ποιος καθορίζει αυτό το μέτρο; Η μεσότητα πριν γίνει μεσότητα ήταν και αυτή μια ακρότητα; Μήπως μιλάμε για υπερβολή, ή για μεγέθυνση του μέτρου;

Η περιέργεια του ανθρώπου να καταλάβει τα όρια της δύναμης και της ανδρείας ωθούν από μόνα τους σε μεγάλους κινδύνους, ριψοκινδυνεύοντας την ίδια του την ζωή. Κάπου εκεί, κρύβεται και η μεγαλύτερη αξία του ανθρώπου, όπως επισημαίνει και ο Νίκος Καζαντζάκης στο

²³ Ευ. Αλμπανίδης, "Αρχαίοι και Σύγχρονοι Ολυμπιακοί Αγώνες: Η Πολιτική και Πολιτιστική τους Διάσταση", στο *Πρακτικά 8^{ου} Διεθνούς Συνεδρίου Ευρωπαϊκής Εταιρείας Ιστορικών Φυσικής Αγωγής*, επιμέλεια Ευ. Αλμπανίδης (Κομοτηνή, 2004), 199-201.

μυθιστόρημά του *Ο Καπετάν Μιχάλης*, στο να ζητάει και να ξέρει πως ζητάει το αδύνατο, και να είναι σίγουρος πως θα το φτάσει. Θα το φτάσει γιατί ξέρει πως, αν δεν ακούσει τις Σειρήνες και τους Λαιστρυγόνες στην πορεία (που αντανακλούν την λογική του νου, όπου αυτός με την σειρά του θέλει να υποτάξει όλα τα φαινόμενα και τον φόβο της καρδιάς που ζητάει κι ελπίζει να βρει την ουσία), αν δεν λιποψυχήσει, αν κρατήσει με νύχια και με δόντια την ψυχή του και εξακολουθεί με πίστη, με πείσμα να κυνηγάει το αδύνατο, τότε γίνεται το θαύμα, που ποτέ κανένας λογικός νους δεν θα καταλάβει, το αδύνατο γίνεται δυνατό και ο άνθρωπος έχει νικήσει τον στερνό, τον πιο μεγάλο πειρασμό, την ελπίδα.

Στις μέρες μας ο πρωταθλητισμός είναι μια παρεξηγημένη έννοια. Πρωταθλητισμός δεν είναι τίποτε άλλο παρά αθλητισμός με αγωνιστικούς στόχους. «Κάνω πρωταθλητισμό» δεν σημαίνει βγαίνω πρώτος, αλλά δίνω τον καλύτερο εαυτό μου για να βγω πρώτος. Πρωταθλητισμός δεν σημαίνει «νίκη με κάθε τίμημα», δεν σημαίνει αναγκαστικά «αποκλειστική απασχόληση», όπως πιθανώς πιστεύουν πολλοί. Συνεπώς, υπάρχουν πολλοί παράγοντες που επηρεάζουν την αλληλουχία σωματικής και διανοητικής εξέλιξης. Είναι στο χέρι του καθενός ανθρώπου να βρει τη μεσότητα στην ζωή του. Ο πρωταθλητισμός μπορεί να συμβαδίσει με την οδό της μεσότητας, έχοντας τα κατάλληλα κίνητρα από την πολιτεία, δίνοντας έμφαση στον χαρακτήρα που θα διαμορφώσει ο άνθρωπος στην πορεία της εξέλιξής του, έχοντας κάποιο μεγάλο στόχο στην ζωή του, έτσι ώστε ακόμα και εάν αποτύχει, ο χαρακτήρας που θα έχει διαμορφώσει θα είναι αυτό που είναι και να μην προσπαθεί να γίνει κάτι που δεν είναι.

Αναφορές

Bywater, Ingram. *Αριστοτέλους Ηθικά Νικομάχεια*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Β. Μοσκόβης. Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη, 1993.

Moltimer, Adler, J. *Ο Αριστοτέλης για Όλους: Δύσκολος Στοχασμός σε Απλοποιημένη Μορφή*. Μετάφραση Παρασευή Κοτζιά-Παντελή. Αθήνα: Παπαδήμας, 2009.

Rackham, Horace. *Aristotle XX: The Athenian Constitution, The Eudemian Ethic, On Virtues and Vices*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Α. Παναγόπουλος. Αθήνα: Αίολος, 1999.

Ross, William David. *Aristotelis Politica*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Π. Λεκατσάς. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος, χ.χ.

Ross, William David. *Αριστοτέλης*. Μετάφραση Μαριλίζα Μήτσου. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1991.

Αλεξόπουλος, Νικόλαος. *Οι Αγώνες δια Μέσου των Αιώνων και Μάλιστα οι Ολυμπιακοί μέχρι της Καταλύσεως Αυτών*. Καλαμάτα: Τύπος Εφημερίδος "Σημιαία", 1930.

Αλμπανίδης, Ευάγγελος. «Αρχαίοι και Σύγχρονοι Ολυμπιακοί Αγώνες: Η Πολιτική και Πολιτιστική τους Διάσταση». Στο *Πρακτικά 8^{ου} Διεθνούς Συνεδρίου Ευρωπαϊκής Εταιρείας Ιστορικών Φυσικής Αγωγής*. Κομοτηνή, 2004.

Γιαλούρης, Νίκος. *Οι Ολυμπιακοί Αγώνες στην Αρχαία Ελλάδα*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 2001.

Γογγάκη, Κωνσταντίνα. *Οι αντιλήψεις των Αρχαίων Ελλήνων για τον Αθλητισμό*. Αθήνα: Τυπωθήτω, 2005.

Γογγάκη, Κωνσταντίνα, και Ιωάννης Καλογεράκος. *Φιλοσοφία και Αθλητισμός: Πρακτικά Β' Φιλοσοφικού Συμποσίου*. Επίμέλεια Ευάγγελος Αλμπανίδης. Αθήνα: Παπαήλιου, 2014.

Νίτσε, Φρειδερίκος. *Έτσι Μίλησεν ο Ζαρατούστρα: Ένα Βιβλίο για Όλους και για Κανέναν*. Μετάφραση Α. Δικταίος. Αθήνα: Εκδόσεις Καρφάκη, 1958.

Νούλας, Βασίλης. *Αριστοτέλης: Η Ζωή, η Εποχή, το Έργο, η Διδασκαλία του*. Αθήνα: Πατάκη, 1997.

Το ηθικό καθεστώς της δουλείας στα Πολιτικά του Αριστοτέλη

Νίκος Κοσμαδάκης

Πανεπιστήμιο Κρήτης

E-mail address: nikosmadakis@gmail.com

Περίληψη

Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος φιλόσοφος που δίνει μια σαφή εικόνα για τον φύσει δούλο στα Πολιτικά. Ο Αριστοτέλης έχει κατηγορηθεί σήμερα πως ενθάρρυνε την αντίληψη πως οι δούλοι δεν είναι δεκτικοί ηθικής τελείωσης, αλλά και πως ιεραρχεί την ανθρώπινη ύπαρξη. Ο ίδιος, όμως, κινείται με γνώμονα το «ἀρχειν-ἀρχεσθαι», διατυπώνοντας τη θεώρησή του για το συγκεκριμένο θεσμό, πάνω στον οποίο οικοδομεί την τελεολογική αντίληψη που είχε για τον κόσμο. Πίστευε πως κάθε γεγονός στον κόσμο είναι συνδεδεμένο με κάποιο σκοπό (τέλος). Θεωρούσε πως η σχέση εξουσιάζοντος-εξουσιαζόμενου είναι μια σχέση που αποβλέπει στο αμοιβαίο συμφέρον και δεν υπάρχει κάποια μορφή εκμετάλλευσης. Ο Αριστοτέλης είναι εκείνος που συστηματοποιεί στο γραπτό του λόγο την έννοια του φύσει δούλου, σε ποιο βαθμό έχει αναπτύξει την έλλογη δύναμή του και γιατί η σχέση κυρίου-δούλου είναι αναγκαία για την επιβίωση και των δύο.

Η δουλεία αποτέλεσε μια ιστορική πραγματικότητα για την πόλη-κράτος της Αθήνας.¹ Οι δούλοι συνιστούσαν θεσμό της οικονομίας της πόλης-κράτους, ενώ δεν είχαν καμία πολιτική υπόσταση.² Το ζήτημα της δουλείας αποτέλεσε ένα αμφιλεγόμενο ζήτημα μεταξύ στοχαστών και φιλοσόφων της αρχαιότητας, ενώ λίγοι ήταν εκείνοι που αναφέρονταν στη σχέση άρχοντος-αρχομένου.

Στην Νεωτερικότητα η δουλεία συνδέθηκε με την ανθρώπινη αξία, ενώ απασχόλησε πολιτικούς φιλοσόφους, όπως τον Locke και τον Rousseau. Σήμερα, θεωρούμε πως τα σύγχρονα δημοκρατικά κράτη έχουν θεσπίσει μια σειρά συνταγματικών διατάξεων που μας επιτρέπουν να μιλάμε για την κατάργηση αυτού του θεσμού. Οι εγγενείς αξί-

¹ Μ. Μ. Austin και Ρ. Vidal-Naquet, *Οικονομία και Κοινωνία στην Αρχαία Ελλάδα*, μετάφραση Τ. Κουκολιός (Αθήνα: Δαίδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος, 1998).

² Π. Κουφοπούλου, «Η κατ' Αριστοτέλη Πολιτική Ισότητα και Δικαιοσύνη και τα Προβλήματα της Σύγχρονης Κοινωνίας». Στο *Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Αριστοτελικής Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών Το Λύκειον, 2000), 347.

ες της δημοκρατικής διαδικασίας (ελευθερία και ισότητα) κατήργησαν τις ανθρωπίνες ιεραρχίες.

Στην αρχαιότητα, ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος που δίνει ένα σαφές πλαίσιο και μια συνολική εικόνα πάνω στην οποία οικοδομεί τη σκέψη του για τον φύσει δούλο στα *Πολιτικά*.

Οι σύγχρονες αντιλήψεις αποδοκιμάζουν τον δουλοκτητικό θεσμό και κατακρίνουν τις ιδέες της αρχαίας Αθήνας η οποία υιοθέτησε ένα μοντέλο που βασίστηκε στην ενασχόληση των πολιτών με την δημόσια ζωή, ενώ οι δούλοι ήταν γεωργοί, αγρότες, κατασκευαστές για τον οίκο των ελεύθερων ανθρώπων.

Ο σύγχρονος κόσμος αποδοκιμάζει τη δουλεία, γιατί τη θεωρεί αντιδημοκρατικό θεσμό, που ενθαρρύνει τους ελεύθερους άνδρες να συμπεριφέρονται σε ανθρώπους σα να ήταν απλά εργαλεία που ο λόγος ύπαρξής τους είναι η εκπλήρωση των αναγκών του άρχοντος. Η μετατροπή του ανθρώπου σε κτήμα είναι εκείνο που κάνει τη δουλεία αποκρουστική στις μέρες μας, αλλά και εκείνο το χαρακτηριστικό που απέδωσαν φιλόσοφοι και στοχαστές της Νεωτερικής Εποχής ως τη μελανή κηλίδα της Δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα.

Ο Αριστοτέλης δεν ξεφεύγει από την κριτική αυτή, καθώς θεωρείται πως ενθάρρυνε την αντίληψη ότι οι δούλοι δεν είναι δεκτικοί ηθικής τελείωσης αλλά και της ιεράρχησης ανάμεσα στους ανθρώπους. Με γνώμονα το «άρχειν» και το «άρχεσθαι» διατυπώνει τη θεώρησή του για τον συγκεκριμένο θεσμό, στηριζόμενος πάνω στην τελεολογική αντίληψη που είχε για τον κόσμο.

Πίστευε πως κάθε γεγονός στον κόσμο είναι συνδεδεμένο με κάποιο σκοπό (τέλος). Έτσι, θεωρούσε πως η σχέση εξουσιάζοντος-εξουσιαζόμενου είναι μια σχέση που αποβλέπει στο αμοιβαίο συμφέρον. Είναι απαραίτητη και δεν έχει σχέση με κάποιο είδος εκμετάλλευσης.

I. Πόλις: Η τέλεια κοινωνία

Ο Αριστοτέλης οικοδομεί την πολιτική του σκέψη πάνω στην πόλη-κράτος. Η πόλη-κράτος αποτελεί την τελειότερη μορφή κοινωνικής συνύπαρξης.³ Ήταν ένα «όλον», που συνίστατο από κώμες. Η κώμη είναι οικογενειακή αποικία, μια φυσική επέκταση της οικογένειας. Ο οίκος είναι η πρώτη κοινωνική ομάδα, καθώς συγκροτείται τόσο από την ανάγκη τεκνοποίησης όσο και από την ανάγκη αυτοσυντήρησης.

Η πόλις είναι ένα όλον, που συγκροτείται από μέρη. Είναι η ύψιστη μορφή κοινωνίας, καθώς δεν υπερέχει μόνο αριθμητικά από τις διά-

³ J. Coleman, *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*, μετάφραση Γ. Χρησιτίδης (Αθήνα: Κριτική, 2004), 384-386.

φορες άλλες μορφές κοινωνικής συμβίωσης, αλλά θέτει ως στόχο, το ύψιστο αγαθό: τη συλλογική ευδαιμονία.

Η ευδαιμονία παρουσιάζεται ως ο υπέρτατος σκοπός στον Αριστοτέλη, προς την οποία κατευθύνει μόνο η πόλη-κράτος τους πολίτες της. Η ευδαιμονία είναι εφικτή στο πλαίσιο της πόλης-κράτους και μπορεί να νοηθεί τόσο συλλογικά όσο και ατομικά. Η ευδαιμονία είναι το αποτέλεσμα της απόλυτης ανεξαρτησίας, της αυτάρκειας.

II. Δούλος και εξουσιαζόμενος

Ο Αριστοτέλης αναφέρει:

«Ό,τι μπορεί και προβλέπει με τη διάνοια είναι από τη φύση του κυρίαρχο και δεσπόζον, ενώ το άλλο, που μπορεί να εκτελεί με το σώμα, είναι εξουσιαζόμενο και από τη φύση του υπόδουλο. Γι' αυτό συμπιπτουν τα συμφέροντα κυρίου και δούλου. Η φύση λοιπόν έχει καθορίσει τον προορισμό της γυναίκας και του δούλου...»⁴

Στην αναφορά αυτή του Αριστοτέλη φαίνεται η τελεολογική σκέψη που τον διακατέχει. Η φυσική τάξη έχει διαμορφώσει δύο κατηγορίες ανθρώπων, εκείνους που προορίζονται να άρχουν και εκείνους που θα εξουσιάζονται. Ο Αριστοτέλης τοποθετεί ως κριτήριο διάκρισης ανάμεσα στους ανθρώπους τις νοητικές ικανότητες (*διάνοιαν*).

Ο δούλος δεν μπορεί να προβλέψει. Η φύση τον έχει προορίσει να εκτελεί τις εργασίες με το σώμα του.⁵ Η φύση τον έχει διαμορφώσει ώστε να ζει με αυτόν τον τρόπο. Ο κύριος, λόγω των νοητικών του ικανοτήτων, είναι ο εξουσιάζων. Οι σχέσεις και των δύο ρυθμίζονται από τη φύση. Ο κύριος είναι προικισμένος με διάνοια, ενώ ο δούλος με σωματική δύναμη. Είναι ευδιάκριτη η ιεραρχία, όπως την παρουσιάζει ο Αριστοτέλης.

Η σχέση κυρίου-δούλου είναι λειτουργική και εργαλειακή. Η σχέση αυτή εξυπηρετεί το αμοιβαίο συμφέρον. Η φύση έχει δημιουργήσει τα πλάσματα και το καθένα από αυτά υπηρετεί ένα μόνο σκοπό.⁶ Ο δούλος οφείλει να υπηρετεί τον αφέντη του, γιατί μόνο έτσι μπορεί ο ίδιος να εξασφαλίσει την επιβίωσή (το ζην) του. Είναι μία από τις τρεις σχέσεις που αναπτύσσονται εντός του οίκου, που σκοπός είναι το ζην. Το ζην εξασφαλίζεται μέσα από τον οίκο και αποτελεί το πρώτο στάδιο στην πορεία απόκτησης της ευδαιμονίας (το ευ ζην), όπου είναι αντι-

⁴ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Βιβλίο Α (Αθήνα: Κάκτος, 1993), 51.

⁵ Αύγουστος Μπαγιονάς, *Ελευθερία και Δουλεία στον Αριστοτέλη* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2003), 52.

⁶ Coleman, 390-391.

κείμενο ασχολίας του δεσπότη. Επομένως, η τέλεια οικογένεια αποτελείται από δούλους και ελεύθερους.

Προτού ξεκινήσει ο φιλόσοφος να παρουσιάζει τις απόψεις του στο ακροατήριο, ο ίδιος αποδοκιμάζει, μέσω της ηθικής του θεώρησης, την αντίληψη πως η δουλεία δεν είναι αποτέλεσμα ή συνέπεια της φυσικής τάξης των πραγμάτων, αλλά είναι ο νόμος που κατηγοριοποίησε τους ανθρώπους σε δούλους και ελεύθερους.

III. Σκιαγραφώντας τον υπηρέτη

Ο Αριστοτέλης δηλώνει:

«Όπως για κάθε συγκεκριμένη τέχνη είναι απαραίτητο να υπάρχουν τα κατάλληλα μέσα για την ολοκλήρωση του έργου, έτσι και στην τέχνη της διοίκησης του οίκου είναι απαραίτητα τα κατάλληλα μέσα. Από τα μέσα ετούτα, άλλα είναι άψυχα, άλλα έμψυχα... Στις τέχνες ο υπηρέτης θεωρείται είδος μέσου, έτσι και το κτήμα είναι μέσο ζωής, η κτήση πλούτου είναι κτήση πλήθους από μέσα και ο δούλος είναι έμψυχο κτήμα. Αλλά ο υπηρέτης είναι το σημαντικότερο απ' όλα τα μέσα».⁷

Η κάθε τέχνη πρέπει να αποβλέπει στην ολοκλήρωση του έργου που έχει αναλάβει. Προς εκπλήρωση του σκοπού ύπαρξης, η χρήση των κατάλληλων μέσων είναι απαραίτητη. Το έργο της τέχνης δεν μπορεί να βασιστεί στην καλή θέληση του υπευθύνου. Χρειάζεται κάποια μέσα. Τα μέσα διακρίνονται σε άψυχα και έμψυχα. Τα άψυχα μέσα είναι εργαλεία που κάνουν την εργασία ευκολότερη, ενώ τα έμψυχα είναι το ανθρώπινο δυναμικό.

Στην τέχνη της διοίκησης του οίκου, ο υπηρέτης είναι το έμψυχο μέρος που θα αναλάβει τις εργασίες. Ο Αριστοτέλης τον χαρακτηρίζει έμψυχο κτήμα, προσδίδοντάς του έναν αναγκαίο χαρακτήρα ύπαρξης, καθώς η μη ύπαρξη δούλου καθιστά ανέφικτη και δύσκολη μια αποτελεσματική και αποδοτική διαχείριση της τέχνης του οίκου. Ο χαρακτηρισμός του ως κτήμα έχει διττό χαρακτήρα. Από τη μία δηλώνει πως είναι απαραίτητη η οντότητά του (καθώς χωρίς αυτόν δεν μπορεί να εξασφαλιστεί το ζην), και από την άλλη η ουδετεροποίησή του υποδηλώνει πως δεν μπορεί να αποκτήσει ούτε αυτάρκεια ούτε ευδαιμονία ούτε ελευθερία. Έχει ανάγκη από την ύπαρξη μιας άλλης οντότητας ώστε να επέλθει η προσωπική του ευτυχία, που είναι ο δεσπότης του.

⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 59-61.

⁸ Αυτόθι, 61.

Ο δούλος του οίκου είναι, όπως ακριβώς ο ναύκληρος για τον κυβερνήτη του, ένα είδος έμβιας ιδιοκτησίας, που επιτρέπει στον δεσπότη του να ζει. Όμως, δεν μπορεί να αποκτήσει την προσωπική του ευδαιμονία.

Έτσι, είναι άξιο αναφοράς:

«Ο δούλος εξυπηρετεί τις ανάγκες πράξης του αφέντη του. Το κτήμα νοείται όπως και το μέρος. Όπως το μέρος δεν είναι μόνο τμήμα του συνόλου, αλλά του ανήκει απόλυτα, έτσι και το κτήμα».⁸

Ο δούλος λειτουργεί προς όφελος του αφέντη του. Ο χαρακτηρισμός του ως κτήμα και η ταύτισή του με μέρος δείχνει πως δεν είναι μια αυτοτελή οντότητα. Το μέρος ανήκει στο σύνολο. Έτσι και ο δούλος δεν μπορεί να νοηθεί ξεχωριστά από τον αφέντη του. Άρα, δούλος είναι όποιος ανήκει σε άλλον άνθρωπο.

Αφού ο Αριστοτέλης κατέδειξε πως στην ουσία δούλος είναι μια υποδεέστερη μορφή ανθρώπου, αφού ανήκει σε έναν άλλον άνθρωπο, προκαλεί αντίφαση το γεγονός πως γράφει στη συνέχεια:

«αν και είναι άνθρωπος (εννοώντας τον δούλο) είναι κτήμα πράξης και κτήμα είναι ό,τι είναι εργαλείο, και ξέχωρο από τον ιδιοκτήτη».⁹

Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει αντίφαση, αλλά πρόκειται για ένα σωστά διατυπωμένο ισχυρισμό. Ο δεσπότης και ο δούλος έχουν αναπτύξει μια σχέση λειτουργική, η οποία αποβλέπει σε μια ενότητα ή αλλιώς οικοδομούν μεταξύ τους μια μορφή «συνεργασίας». Αυτή η ενότητα αποβλέπει σε ένα σκοπό και τα συμβαλλόμενα μέρη προσπαθούν να χτίσουν το «όλον». Η χρήση της φράσης ξέχωρο από τον ιδιοκτήτη υποδεικνύει την ξεχωριστή ύπαρξη της οντότητας του δούλου. Το κάθε μέρος έχει μια ξεχωριστή εργασία που πρέπει να εκτελέσει. Ο δούλος είναι κτήμα του αφεντικού του και η εργασία του περικλείεται στα του οίκου του αφέντη του. Είναι ένα εργαλείο (όπως το κάθε μέλος του ανθρώπινου σώματος που χρησιμοποιείται για έναν ιδιαίτερο σκοπό) πολύ χρήσιμο στην καθημερινή ζωή του δεσπότη.

⁸ Αυτόθι

⁹ Αυτόθι

IV. Εκ φύσεως δούλος

Ο Αριστοτέλης διευρύνει τον ορισμό του εκ φύσεως δούλου¹⁰ και δηλώνει πως:

«Εκ φύσεως δούλος είναι όποιος μπορεί να είναι κτήμα κάποιου άλλου (και γι' αυτό είναι κτήμα άλλου) και τέτοιος άνθρωπος είναι όποιος έχει όσο λογικό χρειάζεται μόνο για να έχει την αίσθηση, όχι όμως και τη νόηση».¹¹

Θεωρεί πως ο δούλος διαθέτει κάποιας μορφής λογική δύναμη. Η λογική δύναμη, όμως, που διαθέτει δεν είναι αρκετή. Ο φύσει δούλος είναι σε θέση να διακρίνει το λογικό και το μη λογικό, αλλά και να μπορεί να υπακούει στις επιταγές του λόγου του δεσπότη του ώστε να ολοκληρώσει τις εργασίες που η φύση τον έχει προορίσει να εκτελέσει. Άρα, ο εκ φύσεως δούλος είναι ένα έμψυχο κτήμα που διαθέτει μια ελάχιστη λογική δύναμη ικανή να υπακούει και να πειθαρχεί στα διατάγματα του αφέντη του. Ο δεσπότης είναι ανώτερο λογικό ον. Αυτή είναι η ελαττωματική φύσις του δούλου, η οποία, όμως, αναβαθμίζεται με τη συμμετοχή του στις πράξεις του δεσπότη του.

Ο Αριστοτέλης, αναφερόμενος στη φυσική τάξη των πραγμάτων, υποστηρίζει πως η φύση με ένα αρμονικό τρόπο έχει πλάσει το σώμα του κάθε ανθρώπου. Ο δούλος έχει ένα δυνατό σώμα, αφού το απαιτούν οι εργασίες του οίκου, ενώ ο ελεύθερος άνθρωπος έχει ένα σώμα άχρηστο για τέτοιου είδους εργασίες. Επομένως, το σώμα του κάθε ανθρώπου εξυπηρετεί τους σκοπούς της φύσης για τους οποίους τον έχει δημιουργήσει. Γι' αυτό, είναι δίκαιο και επωφελές ο καθένας να ασκεί την εργασία του, με βάση το σώμα με το οποίο έχει προικιστεί.

Έτσι, βγαίνει εύλογα το συμπέρασμα πως ο Αριστοτέλης θεωρεί άδικο και μη ηθικό να βρίσκεται σε κατάσταση δουλείας ο πνευματικά ισχυρός, αυτός που η φύση τον έχει προορίσει να διαθέτει *ισχυρόν βουλευτικόν*.¹²

Επαναλαμβάνει την άποψή του ο Αριστοτέλης πως:

«και είναι δίκαιο, αλλά και πρέπει, άλλος να υπακούει και άλλος να ασκεί την εξουσία, για την οποία γεννήθηκε, άρα και την εξουσία του κυρίου. Αλλά η κακή χρήση της εξουσία βλά-

¹⁰ Coleman, 387-400.

¹¹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 65.

¹² *Ισχυρόν βουλευτικόν* είναι η ικανότητα σχηματισμού έλλογων κρίσεων (διάνοια) και είναι το έλλογο μέρος της ψυχής.

πτει και τους δύο».

Η δουλεία και η εξουσία εκφράζουν γνήσια δεδομένα της φύσης. Δεν είναι κοινωνικοί θεσμοί που προήλθαν από έναν ανώτατο ηγέτη. Απλά η φύση έχει ιεραρχήσει τα ανθρώπινα όντα και αυτή η ιεραρχία είναι προς όφελος όλων. Άλλοι έχουν χρέος να διοικήσουν σωστά την πόλη-κράτος, ενώ άλλοι να φέρουν εις πέρας τις χειρωνακτικές εργασίες.

Μέσα από το γνωμικό αυτό του Αριστοτέλη φαίνεται ξεκάθαρα πως ο δεσπότης είναι εκείνος που πρέπει να διοικεί σωστά. Οφείλει ο δεσπότης να εξουσιάζει με τρόπο σωστό. Ένας άσχημος τρόπος διαχείρισης της εξουσίας δεν κατευθύνεται προς όφελος του όλου.

V. Εξουσία του αφέντη

Ο Αριστοτέλης θεωρεί πως η εξουσία του κυρίου είναι διαφορετική απέναντι στον δούλο σε σχέση με την πολιτική. Συγκεκριμένα, θεωρεί πως η πολιτική είναι μια διάδραση ανάμεσα σε ελεύθερους και ίσους πολίτες. Η πολιτική ως δραστηριότητα δομείται γύρω από αυτές τις δύο έννοιες, ενώ η διοίκηση εντός του οίκου είναι μια μοναρχία.

Ο Αριστοτέλης πιστεύει ακόμη πως η ελευθερία και η ισότητα πρέπει να διαρρυθμίζουν την κοινωνική συνοχή. Ελεύθεροι και ίσοι πολίτες πρέπει να συζητούν δημόσια τα της πόλεως. Στη διοίκηση του οίκου η εξουσία πρέπει να ανάγεται στη μοναρχία.

Θεωρεί, επίσης, πως ο αφέντης πρέπει να είναι κάτοχος γνώσης. Αλλά αυτή η γνώση περιορίζεται αποκλειστικά στο πώς θα διατάζει τους δούλους και πώς θα τους χρησιμοποιεί. Ο ελεύθερος άνδρας είναι κυρίαρχος και όλοι μέσα στον οίκο του πρέπει να τον υπακούν.

Η συντήρηση του οίκου θεωρείται η εξασφάλιση του ζην. Ο οίκος είναι ένα όλον που δομείται από την εξουσιαστική, συζυγική και πατρική εξουσία. Ο άνδρας, ο οποίος έχει φθάσει στην ηθική του τελείωση (αυτάρκης αρχηγός οίκου), πρέπει να γνωρίζει πως ο οίκος του πρέπει διατηρηθεί. Έτσι, επιλέγει έναν επιστάτη, ο οποίος θα διατάζει τους δούλους. Στην ουσία, μιλάμε για έναν μονάρχη εντός του οίκου, ο οποίος μεταβιβάζει την εξουσία του να διατάζει τους δούλους σε έναν τρίτο. Ο λόγος είναι προφανής. Ο δεσπότης πρέπει να διαθέτει ελεύθερο χρόνο ώστε να ασχοληθεί με την πολιτική και τη φιλοσοφία. Άρα, ο επιστάτης (που παίρνει την εξουσία του όταν απουσιάζει ο δεσπότης) είναι υπεύθυνος για το ζην των ανθρώπων, ενώ ο δεσπότης με τις πνευματικές ενασχολήσεις του (πολιτική, φιλοσοφία) θα επιδιώξει την ευδαιμονία, το ευ ζην, που είναι ένας στόχος που υπερβαίνει τη διοίκηση και την εξασφάλιση της αυτάρκειας του οίκου.

Άρα, η ζωή του είλωτα είναι συνυφασμένη με περιορισμένες εργασίες (γεωργικά και κτηνοτροφικά έργα), που βοηθούν τα άλλα μέλη του οίκου να ζήσουν. Η δραστηριότητά τους αυτή δίνει τη δυνατότητα στον αρχηγό του οίκου να συμμετάσχει στις πραγματικές ανθρώπινες λειτουργίες στο πλαίσιο της πόλης.

VI. Ο φύσει δούλος¹³ διαθέτει ηθικές αξίες;

Ο Αριστοτέλης αφού έβαλε τις βάσεις για την οντολογική θεώρηση και χρησιμότητα του δούλου, προχωράει στην ηθική του αξιολόγηση. Υπάρχουν αξίες σε ένα δούλο, σε έναν άνθρωπο που αποτελεί έμψυχο αντικείμενο ιδιοκτησίας και ασχολείται με τα του οίκου; Για να απαντήσει βάζει ένα ερώτημα:

«Για τους δούλους, θα μπορούσε κάποιος να απορήσει αν έχουν άλλη, σημαντικότερη αρετή του οργάνου και του υπηρέτη, όπως για παράδειγμα σωφροσύνη και ανδρεία και δικαιοσύνη και άλλες παρόμοιες, ή δεν υπάρχει καμία άλλη εκτός από τη σωματική εργασία (η απορία γεννιέται αναφορικά και με τις δύο εκδοχές. Αν ναι, τότε σε τι διαφέρουν οι δούλοι από τους ελεύθερους; Αν όχι, αυτό θα ήταν άτοπο, αφού και άνθρωποι είναι και λογικό διαθέτουν)».¹⁴

Ο Σπαγειρίτης φιλόσοφος διερωτάται εάν ο δούλος χαρακτηρίζεται από αρετές¹⁵, όπως η σωφροσύνη, η ανδρεία και η δικαιοσύνη. Είναι αρετές που μπορεί να τις αποκτήσει ο εξουσιάζων; Οι δούλοι μπορούν να τις αποκτήσουν;

Αυτό είναι ένα ερώτημα. Γιατί εάν ο φιλόσοφος απαντήσει πως οι δούλοι είναι σε θέση να αποκτούν τέτοιου είδους αρετές, θα πρέπει να εξηγήσει ποια είναι η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα σε δούλο και εξουσι-

¹³ Δημήτριος Παπαδής, «Το Πρόβλημα του Φύσει Δούλου στα Πολιτικά του Αριστοτέλη», *Δευκαλίων* 19, no. 2 (2001): 173-202, 175.

¹⁴ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 97.

¹⁵ Ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*, αναφέρει: «Διττής δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τὸ νόμοι ἐσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται». Οι αρετές στον Αριστοτέλη διακρίνονται σε ηθικές και διανοητικές. Των διανοητικών αρετῶν το κύριο γνώρισμα είναι ότι τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχουσι καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν (= αναπτύσσονται μέσω της διδασκαλίας που παρέχεται στο άτομο) και επομένως η απόκτησή τους προϋποθέτει ἐμπειρίαν καὶ χρόνον. Σε ἀντίθεση με αὐτές οι ηθικές αρετές περιγίνονται ἐξ ἔθους (= εἶναι ἀποτέλεσμα εθισμού, συνήθειας): εἶναι φανερό ὅτι στην περίπτωση αὐτῆ το βάρος πέφτει κατὰ κύριο λόγο στο ἴδιο το ἄτομο που ἐνδιαιρέται για τὴν ἀπόκτηση αὐτῶν τῶν ἀρετῶν, ἀφοῦ -σε τελευταία ἀνάλυση- αὐτὴ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ δική του ἀδιάκοπη ἀσκήση. Ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* θεωρεῖ πῶς ο δούλος πρέπει να ἔχει τὴν αὐτὴν αρετὴ ὥστε να μὴ τον ἀποσπᾶ ἀπὸ τὴν κατάσταση αὐτῆ οὔτε ἡ ἀκολασία οὔτε ἡ δειλία. Γι' αὐτὸ θεωρεῖ πῶς εἶναι ἀπαραίτητο καὶ ἀναγκαῖο, ὁ κύριος να νοθετεῖ τὸ δούλο. Ο δούλος χρειάζεται νοθεσία καὶ ὁ κύριος οφείλει να τὸν παρέχει. Ἡ νοθεσία ἔχει τὴ μορφή διδασκαλίας, Γι' αὐτὸ καὶ θεωρεῖ λαμβανόμενη τὴν ἀντίληψη πῶς ὁ δούλος πρέπει να καθοδηγεῖται ἀποκλειστικὰ με ἐντολές.

άζοντα. Αφού μας παρείχε την οντολογική ταυτότητα του κάθε μέλους του οίκου, είναι σκόπιμο να αναφερθεί στην ηθική ταυτότητα του καθενός, σε περίπτωση που υπάρξει αποδοχή της άποψης πως ο δούλος διαθέτει ηθικά στοιχεία που τον διαφοροποιούν από τα υπόλοιπα ζώα.

Ο Αριστοτέλης απαντάει καταφατικά. Ο δούλος έχει ενσωματωμένες ηθικές αξίες. Στην τελευταία πρόταση, ουσιαστικά, θεωρεί πως οι δούλοι είναι ανθρώπινα πλάσματα και διαθέτουν λογικό¹⁶ (ελάχιστο). Εάν δε διέθεταν λογική, δε θα μπορούσαν να υπακούσουν στις διαταγές του αρχηγού τους. Άρα, είναι άτοπη η συζήτηση που παρουσιάζει τον δούλο να μη διαθέτει ηθικές αξίες.

Και ο εξουσιάζων και ο δούλος διαθέτουν αρετές, αλλά οι αρετές τούτες διαφέρουν, όπως διαφέρουν τα είδη που από τη φύση είναι προορισμένα να εξουσιάζουν.

Από την αρχή στα *Πολιτικά* ο Αριστοτέλης διέκρινε πως η φύση έχει ιεραρχήσει τα ανθρώπινα πλάσματα. Η ιεράρχηση είναι αναπόφευκτη και είναι προς το κοινό τους συμφέρον. Το ίδιο συμβαίνει στην ψυχή του κάθε ανθρώπου. Η ψυχή έχει δύο μέρη¹⁷, το ένα προστάζει (έλλογο) και το άλλο εξουσιάζεται (άλογο μέρος). Το εξουσιαζόμενο μέρος πρέπει να υπακούει στο εξουσιάζον μέρος της ψυχής. Έτσι, η ψυχή χαρακτηρίζεται από ισορροπία.

Ο Αριστοτέλης βάζει εν συνεχεία το κριτήριο της αρετής της θέλησης και αξιολογεί τα μέλη του οίκου. Είναι το «βουλευτικόν». Ο δούλος στερείται παντελώς την αρετή αυτή, η γυναίκα την έχει σε ένα ατελή βαθμό και το παιδί είναι ένας δυνάμει φορέας της.

Ο φιλόσοφος αναφέρει παρακάτω:

«Ομοίως, το ίδιο πρέπει να δεχθούμε και για τις ηθικές αρετές¹⁸, ότι δηλαδή τις διαθέτουν όλοι, όχι όμως με τον ίδιο τρόπο, αλλά όσο χρειάζεται για καθενός τον προορισμό».¹⁹

Ο φύσει δούλος, επομένως, είναι φορέας ηθικών αρετών στον βαθμό που μπορεί ο ίδιος να εκπληρώνει με ικανοποιητικό τρόπο το έργο που του έχει αναθέσει ο αρχηγός του οίκου. Δηλαδή, οι ηθικές αρετές που διαθέτει (δοσμένες από τη φύση) αποσκοπούν στην εκπλήρωση

¹⁶ Η γυναίκα και το παιδί έχουν δυνάμει βουλευτική ικανότητα. Η τοποθέτηση του δούλου δίπλα στη γυναίκα και το παιδί προοικονομεί την αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας του εξουσιαζόμενου.

¹⁷ Στο άλογο μέρος της ψυχής ανήκουν: α) το φυτικόν ή θρεπτικόν, (ικανότητα θρέψης που μπορεί να εμφανιστεί με τρόπο αυτόνομο), β) το αισθητικόν, (η ικανότητα συνείδησης αντικειμένων) γ) το όρεκτικόν (ικανότητα προσανατολισμού προς τα αντικείμενα). Ο Αριστοτέλης θεωρεί πως παρ' όλο που το όρεκτικόν ανήκει στο άλογο μέρος της ψυχής, εντούτοις μετέχει του Λόγου. Στο έλλογο εντοπίζεται το διανοητικόν, που είναι η ικανότητα εκείνη που ξεχωρίζει ανθρώπους από τα ζώα.

¹⁸ Οι ηθικές αρετές στον Αριστοτέλη συνιστούν ένα αποτέλεσμα συνεργασίας μεταξύ του όρεκτικού μέρους της ψυχής (είναι άλογο και κατευθύνει το άτομο σε επιθυμίες) και του διανοητικού (ικανότητα σχηματισμού έλλογων κρίσεων).

¹⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 99.

του έργου.

Ο υπηρέτης δεν μπορεί να γίνει κάτοχος άλλων ηθικών αρετών πέραν της εγκράτειας και της ανδρείας. Συγκεκριμένα, θεωρεί πως η ακολασία και η δειλία είναι δύο βασικές αιτίες που μπορούν να απομακρύνουν τον υπηρέτη από το τέλος του έργου του. Έτσι, ένας υπηρέτης πρέπει να είναι εξοπλισμένος με ανδρεία και να μπορεί να αυτοπειθαρχείται.

VII. Επίλογος

Ο Αριστοτέλης μέσα από τη θέση που εκφράζει για τη δουλεία στα Πολιτικά έρχεται να αντιπαλέψει τη σοφιστική αντίληψη που υποστηρίζει πως η ανισότητα ανάμεσα στον δούλο και στον ελεύθερο βασίζεται στον νόμο. Παράλληλα, προσπαθεί να δικαιολογήσει την ιστορική πραγματικότητα έτσι όπως αντανακλάται μπροστά του.

Ο Αριστοτέλης, όμως, θεωρεί πως η δουλεία είναι ένα φαινόμενο που ανάγεται στην ικανότητα της φύσης να καθορίζει και να διακρίνει τα ανθρώπινα πλάσματα. Η φύση έχει δημιουργήσει μια ιεραρχία ορθολογικά δομημένη και αναγκαία. Ο δούλος εκλαμβάνεται ως ένας αναγκαίος όρος αναπαραγωγής της ίδιας της πολιτικής σχέσης.

Ο δούλος ανήκει στο πεδίο της παραγωγής. Ο κύριος ή αλλιώς ο δεσπότης δεν παράγει, αλλά πράττει. Ο κύριος ανήκει στο πεδίο της ελευθερίας, δηλαδή τον ενδιαφέρει η άσκηση της πολιτικής και της φιλοσοφίας. Και οι δύο αυτές δραστηριότητες είναι τα μέσα για την εξασφάλιση της προσωπικής και συλλογικής ευδαιμονίας, μιας έννοιας που απασχόλησε την ηθική φιλοσοφία της αρχαιότητας.

Ο δούλος ανήκει στον ιδιωτικό βίο του οίκου και διαθέτει αρετές. Ο δούλος δεν στερείται εντελώς λογικών δυνάμεων, απλά αυτές είναι ασθενικές. Ο δούλος μπορεί μόνο να φέρει εις πέρας τις διαταγές του κυρίου του. Δε μπορεί να παίρνει, όμως, πρωτοβουλίες και να προγραμματίζει μακροπρόθεσμα το μέλλον του. Το μέλλον του επαφίεται στον κύριο του, καθόσον αυτός έχει την ικανότητα να διοικεί, να εξουσιάζει και να προνοεί.

Ο κύριος επωμίζεται το καθήκον να νουθετεί τους δούλους (επειδή αυτοί δεν έχουν το βουλευτικόν) και δεν σκιαγραφείται ως τύραννος που δίνει διαταγές ακατάπαυστα στους δούλους, περιφρονώντας τους. Η διδασκαλία του δούλου από τον κύριό του είναι δείγμα της αναγνώρισης του φιλοσόφου πως ο δούλος διαθέτει αξιοπρέπεια.

Ακόμη, ο Αριστοτέλης θεωρώντας τους δούλους ανθρώπινα πλάσματα διατείνεται πως είναι ικανοί να αναπτύξουν την αρετή, αλλά αυτή η αρετή θα πρέπει να είναι τόση ώστε να τους απομακρύνει από

την ακολασία και την ανανδρεία.

Συγκεκριμένα, ο Σταγειρίτης φιλόσοφος πιστεύει πως ο κύριος οφείλει να διδάσκει στους δούλους την συνήθεια να αυτοπειθαρχούνται και να είναι πρόθυμοι να εκτελούν τις διαταγές του.

Ο δούλος δεν είναι ένα θεωρητικό κατασκεύασμα του Αριστοτέλη, αλλά μια φυσική πραγματικότητα. Ο θεωρητικός στοχασμός πάνω στη διάκριση ελεύθερου-δούλου, αλλά και στο καθήκον του δούλου ως μέλος του οίκου, χαρακτηρίζονται από τελολογική νομοτέλεια.²⁰ Είναι μια δίκαιη ανισότητα. Η ανισότητα κατάγεται από τα οντολογικά κριτήρια της φύσης, που διαμορφώνουν κοινωνικές, ηθικές και πολιτικές προεκτάσεις.

Αναφορές

Austin, M. M, και P. Vidal-Naquet. *Οικονομία και Κοινωνία στην Αρχαία Ελλάδα*. Μετάφραση Τάσος Κουκουλιός. Αθήνα: Δαίδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος, 1998.

Coleman, J. *Ιστορία της Πολιτικής Σκέψης*. Μετάφραση Γ. Χρηστίδης. Αθήνα: Κριτική, 2004.

Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*. Αθήνα: Κάκτος, 1993.

Αριστοτέλης. *Πολιτικά*. Αθήνα: Κάκτος, 1993.

Κουφοπούλου, Π. «Η κατ' Αριστοτέλη Πολιτική Ισότητα και Δικαιοσύνη και τα Προβλήματα της Σύγχρονης Κοινωνίας». Στο *Πρακτικά Γ' Διεθνούς Συνεδρίου Αριστοτελικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών Το Λύκειον, 2000.

Μπαγιονάς, Αύγουστος. *Ελευθερία και Δουλεία στον Αριστοτέλη*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2003.

Παπά, Ειρήνη. «Η Θεωρία του Αριστοτέλη για τον Θεσμό της Δουλείας». Στο *Αριστοτέλης: Αφιέρωμα στον J. P. Anton (Πενήντα Τρεις Ομόκεντρες Μελέτες)*, επιμέλεια Δημήτριος Ανδριόπουλος. Θεσσαλονίκη, 2003.

Παπαδής, Δημήτριος. «Το Πρόβλημα του Φύσει Δούλου στα Πολιτικά του Αριστοτέλη». *Δευκαλίων* 19, no. 2 (2001): 173-202.

²⁰ Ειρήνη Παπά, «Η Θεωρία του Αριστοτέλη για τον Θεσμό της Δουλείας». Στο *Αριστοτέλης: Αφιέρωμα στον J. P. Anton (Πενήντα Τρεις Ομόκεντρες Μελέτες)*, επιμέλεια Δημήτριος Ανδριόπουλος. Θεσσαλονίκη, 2003, 365

Το επιχείρημα του «έργου» μεταξύ οντολογικών προϋποθέσεων και τελεολογικών παραδοχών

Εμμανουήλ Κουκλάκης

Πανεπιστήμιο Κρήτης

E-mail address: e.kouklakis@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1906-4501>

Περίληψη

Υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο έργο για τον άνθρωπο; Και αν πράγματι υπάρχει τότε τί είδους έργο είναι αυτό; Από πού αντλεί εγκυρότητα; Πώς πρέπει να κατανοηθεί και τί μπορεί να σημαίνει για μας η άσκηση του; Ποια είναι η σχέση του με το υπέρτατο αγαθό, την ευδαιμονία; Έχουν άραγε μόνον οι άνθρωποι κάποιο ιδιαίτερο έργο ή η έννοια τού έργου είναι σύμφυτη με κάθε ον; Ο Αριστοτέλης πίστευε με βεβαιότητα ότι θα αποδεχθούμε ως εύλογα τα παραπάνω ερωτήματα· ένα βήμα πιο πέρα, ότι η απάντηση που οφείλουμε να δώσουμε, αν χρειαζόταν να απαντήσουμε σε αυτά, δεν θα απείχε από όσα ο ίδιος υποστήριζε. Εντούτοις, στο σύγχρονο φιλοσοφικό διάλογο, οι βεβαιότητες του Αριστοτέλη τίθενται εν αμφιβόλω. Υποστηρίζεται πως το επιχείρημα του έργου εδράζεται σε έντονες οντολογικές και τελεολογικές παραδοχές, ενώ συνάμα προϋποθέτει μια μεταφυσική βιολογία, που στις μέρες μας δεν μπορεί να γίνει πλέον ανεκτή.

Υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο έργο για τον άνθρωπο σύμφωνα με τον Αριστοτέλη; Και αν πράγματι υπάρχει τότε τι είδους έργο είναι; Από πού αντλεί εγκυρότητα; Πώς πρέπει να κατανοηθεί και τι μπορεί να σημαίνει για μας; Ποια είναι η σχέση του με το υπέρτατο αγαθό, την ευδαιμονία; Έχουν άραγε μόνο οι άνθρωποι έργο ή το έργο είναι σύμφυτο κάθε όντος;

Ο Αριστοτέλης φαίνεται να πίστευε, πως κάθε προοπτική αναστοχαστικής αναζήτησης του τέλους του ανθρώπινου βίου περιλαμβάνει ως δομικό συστατικό της, τις απαντήσεις των ερωτημάτων που διατυπώσαμε μόλις. Ένα βήμα πιο πέρα στο ατομικό επίπεδο, ότι η απάντηση που οφείλουμε να δώσουμε, αν χρειαζόταν να απαντήσουμε στα ερωτήματα αυτά, έστω και 2400 χρόνια αργότερα, δεν θα απείχε από

όσα ο ίδιος υποστήριζε. Διατεινόταν, πως ορισμένοι από τους λόγους που είχε για να μας πείσει, αντλούν εγκυρότητα αφενός, από τα ένδοξα (τον θεμέλιο λίθο της διαλεκτικής μεθόδου) δηλαδή, τις γενικά αποδεκτές γνώμες· αφετέρου, από την ουσιαστική φύση μας και τις διαφορές που αυτή ενέχει έναντι όντων ουσιαστικώς διαφορετικών. Πίστευε ακόμα, πως το γεγονός ότι είμαστε αυτού του είδους τα όντα, δηλαδή έλλογοι δρώντες, εγγενώς πολιτικοί, με συγκεκριμένη εσωτερική οργάνωση, μας οδηγεί ως επακόλουθο, να αποδεχθούμε πως το επιχείρημα του έργου, αποτελεί αναγκαία – αν και όχι ικανή – συνθήκη στην προσπάθεια αναζήτησης και οριοθέτησης του υπέρτατου αγαθού που οι άνθρωποι μπορούν να αποκτήσουν με τις πράξεις τους¹, της ευδαιμονίας.²

Εντούτοις, στον σύγχρονο φιλοσοφικό διάλογο, στην εποχή της μετα-μεταφυσικής σκέψης όπως συχνά χαρακτηρίζεται, οι βεβαιότητες του Αριστοτέλη τίθενται εν αμφιβόλω, καθώς υποστηρίζεται πως το επιχείρημα του έργου ή επιχείρημα της λειτουργίας, όπως παράλληλα έχει επικρατήσει να ονομάζεται, εδράζεται σε έντονες οντολογικές και τελεολογικές παραδοχές· συνάμα προϋποθέτει μια μεταφυσική βιολογία, η οποία στις μέρες μας, δεν μπορεί να γίνει πλέον ανεκτή.³ Ως επακόλουθο, η αξιοπιστία του αριστοτελικού ηθικού οικοδομήματος κλονίζεται, υπό το βάρος της αμφισβήτησης των ριζών εγκυρότητας του αριστοτελικού ηθικού κόσμου και των προοπτικών του.

Τούτων δοθέντων, μια σειρά νεο-αριστοτελικών και όχι μόνο μελετητών, επιδίδεται στην προσπάθεια να υπερακοντίσει τις μεταφυσικές προϋποθέσεις, απεκδύοντας τον μανδύα της κληρονομημένης οντολογικής παρακαταθήκης και προτάσσοντας στον αντίποδα μια εναλλακτική ερμηνεία της αριστοτελικής ηθικής και ιδιαίτερα του *επιχειρήματος του έργου*.

Στο μέτρο που μας αντιστοιχεί, στον πυρήνα του δικού μας ενδιαφέροντος, εδράζεται ένας διττός σκοπός σε όσα έπονται: αφ' ενός μεν, να αναδείξουμε τα σημεία τριβής που αφορούν το επιχείρημα του έργου, ανασυστήνοντας το πλαίσιο του φιλοσοφικού διαλόγου που τα τροφοδότησε κατά το παρελθόν και συνεχίζει να τα τροφοδοτεί, και αφ' ετέρου δε να αναδείξουμε μια αξιόπιστη ερμηνευτική προοπτική της έννοιας του έργου. Στην προσπάθεια μας αυτή δεν είμαστε μόνοι. Βοήθημά μας θα αποτελέσουν οι θέσεις και τα επιχειρήματα της

¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1095 α16: «ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν».

² Στα χωρία των *Ηθικών Νικομαχείων* που παραθέτω μεταφρασμένα στην παρούσα έρευνα έχω ακολουθήσει την μετάφραση του Δημητρίου Λυπουρλή στο *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια*, Τόμος 1, Βιβλία Α'-Δ' (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006).

³ Για μια περιεκτική ανάλυση των ενστάσεων που διατυπώθηκαν ενάντια στην μεταφυσική σκέψη εν γένει, και στην εξελικτική πορεία που διέγραψε, βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στην Νεότερη Σκέψη, από τον Οψιμο Μεσαίωνα ως το Τέλος του Διαφωτισμού* (Αθήνα: Γνώση, 1983).

Christine Korsgaard, έτσι όπως διατυπώθηκαν στο *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*.⁴

I. Το επιχείρημα του έργου

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς διαβάζοντας τα *Ηθικά Νικομάχεια*, πως ο αριστοτελικός ηθικός κόσμος είναι δεδομένος· είναι ενός τύπου κόσμος, οντολογικά τακτικός και αυτοτελής. Εξάλλου, τα λόγια του Αριστοτέλη στο 1094a 1-3 των *Ηθικών Νικομαχείων*, τείνουν προς επίρρωση της θέσης αυτής. Λέει λοιπόν: κάθε τέχνη και κάθε πράξη, κάθε διαδικασία επιλογής και προαίρεσης, έχει για στόχο της – κατά την παραδοχή όλων – το δικό της αγαθό⁵, το δικό της δεδομένο και οντολογικά θεμελιωμένο τέλος στο οποίο προσβλέπει. Έτσι, όπως π.χ. το αγαθό της πόλης είναι να «δημιουργεί» ολοκληρωμένους πολίτες, το αγαθό της τέχνης του τσαγκάρη είναι να κατασκευάζει ποιοτικά παπούτσια, τηρουμένων των αναλογιών και ο άνθρωπος θα πρέπει να έχει ένα δικό του αγαθό που απορρέει και μόνο από το γεγονός ότι είναι άνθρωπος· και μάλιστα με μια χαρακτηριστική ουσιάδη μορφή, όπως θα υποστηρίξει ο Θ. Ακινάτης, αρκετούς αιώνες αργότερα.⁶ Το αγαθό αυτό δεν είναι άλλο από την ευδαιμονία του, η οποία επιτυγχάνεται εάν ο άνθρωπος ανταποκριθεί στο έργο που η φύση τον έχει προικίσει, όπως θα υποστηρίξει ο Αριστοτέλης στο 1^ο Βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*.⁷

Ποίο είναι όμως το έργο του ανθρώπου για το οποίο γίνεται λόγος εδώ; Στην προσπάθειά του να οριοθετήσει με ακρίβεια το έργο κάθε όντος που φέρει ζωή και ιδιαίτερα το έργο του ανθρώπου, ο Αριστοτέλης προσδιορίζει τρεις βασικές κατηγορίες έργων⁸ για τους ζώντες οργανισμούς, οι οποίες υποστηρίζεται⁹, αντιστοιχούν σε αυτό που με-

⁴ Christine Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (New York: Oxford University Press, 2008).

⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1094a1-3: «Πᾶσα τέχνη και πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφώνησαντο τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται».

⁶ Ο Θ. Ακινάτης υποστήριξε ότι σε κάθε ζωντανό πλάσμα υπάρχει μια μόνον ουσιάδης μορφή. Μολονότι ένα ζώο μπορεί να κάνει πολλά πράγματα που κάνει κι ένα φυτό (π.χ. τρέφεται από μόνο του και αναπαράγεται), αυτό δεν σημαίνει ότι έχει μία μορφή κοινή με τα φυτά που το κάνει να είναι έμβιο όν και μία άλλη μορφή που το κάνει να είναι ζώο. Έχει μία δική του ενιαία μορφή, που το καθιστά ικανό να επιτελεί όλες τις ζωτικές λειτουργίες που το χαρακτηρίζουν, σε κάθε επίπεδο. Antony Kenny, *Θωμάς Ακινάτης*, μετάφραση Γιάννης Δημητρακόπουλος (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2015), 85.

⁷ Στο εξής θα αναφέρω τα *Ηθικά Νικομάχεια* με το ακρωνύμιο Η. Ν.

⁸ Η. Ν. 1097b33 - 1098a9: «Ποιο θα μπορούσε λοιπόν να είναι άραγε αυτό το έργο; Φυσικά όχι η ζωή, αφού είναι φανερό ότι αυτή αποτελεί κοινό γνώρισμα του ανθρώπου και των φυτών-και εμείς ζητούμε να βρούμε αυτό που προσιδιάζει μόνο στον άνθρωπο. Πρέπει, επομένως, να αποκλεισθεί η θρεπτική και η αυξητική ζωή. Αμέσως μετά θα ερχόταν αυτή που θα τη λέγαμε «αισθητική» ζωή, είναι όμως φανερό ότι και αυτή αποτελεί κοινό γνώρισμα του ανθρώπου, του αλόγου, του βοδιού και γενικά του κάθε ζώου. Μένει λοιπόν αυτή που θα τη λέγαμε «πρακτική», αυτή δηλαδή που εκδηλώνεται ως ενέργεια του λογικού μέρους του ανθρώπου. Αυτό όμως πρέπει να εκληφθεί με διπλό νόημα: αφενός με το νόημα ότι υπακούει στο λόγο και αφετέρου με το νόημα ότι είναι κάτοχος του λόγου και λειτουργεί νοητικά. Αφού λοιπόν, και αυτή η ζωή εκλαμβάνεται με διπλό νόημα, πρέπει να θεωρήσουμε ότι αυτό που εμείς εννοούμε είναι η ζωή ως ενέργεια».

⁹ Anna Lannstrom, *Loving the Fine, Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics* (Chicago: University of Notre Dame Press, 2006), 83.

ρικές φορές διακρίνει ως τρία «μέρη» της ψυχής. Στο κατώτερο μέρος συναντάμε ένα βασικό επίπεδο ζωής, την *φυτική ζωή*, που περιλαμβάνει την αυτοσυντήρηση, τη διατροφή και την αναπαραγωγή, κοινή σε όλα τα φυτά και τα ζώα. Στο επόμενο μέρος, το *αισθητικό*, απαντώνται όλα τα έμβια όντα εξαιρουμένου του ανθρώπου. Τα ζώα διακρίνονται από τα φυτά με βάση ένα σύνολο σύνθετων δραστηριοτήτων που σχετίζονται με τη δυνατότητα αντίληψης, δράσης, αίσθησης, μετακίνησης, όρεξης και φαντασίας. Η τρίτη μορφή ζωής είναι αυτή που διακρίνει τους ανθρώπους από τα ζώα και τα φυτά, η *πρακτική ζωή*, όπως θα πει ο Αριστοτέλης. Πρόκειται, για την ζωή του λόγου και ειδικότερα, τη *ζωή της ορθολογικής επιλογής* (life of rational choice), όπως θα υποστηρίξει η C. Korsgaard.¹⁰

Πράγματι, ο Αριστοτέλης φαίνεται να πιστεύει, ότι ο άνθρωπος ως ον έχει κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά – το εάν πρόκειται για χαρακτηριστικά που του προσδίδουν μια ειδοποιό διαφορά υπό την έννοια της μοναδικότητας, μένει ακόμα ανοιχτό προς διερεύνηση – σε σχέση με όντα που βρίσκονται γύρω και μέσα στον κόσμο που και ο ίδιος ζει. Ορισμένα από αυτά τα χαρακτηριστικά που περιγράφει είναι πασιφανή και δεν χρειάζονται ιδιαίτερη τεκμηρίωση. Παραδείγματος χάριν, ο άνθρωπος έχει ψυχή, άρα έχει ζωή, ενώ μια πέτρα στερείται αμφοτέρωθεν. Ως εκ τούτου, τις δυο πρώτες κατηγορίες δραστηριοτήτων, δηλαδή την θρεπτική-αυξητική και την αισθητική, τις μοιραζόμαστε με τα άλλα ζώα, και δεν αποτελούν για εμάς *ιδιον*. Την λογική δραστηριότητα ωστόσο, δεν την μοιραζόμαστε με τα άλλα ζώα, πράγμα που οδηγεί τον Αριστοτέλη να υποστηρίξει την άποψη ότι, εάν υπάρχει ένα ανθρώπινο έργο, τότε, αυτό θα είναι ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με τον λόγο ή που τον προϋποθέτει.¹¹

Τούτων δοθέντων, φαίνεται να σκιαγραφείται η θέση σύμφωνα με την οποία η ουσία κάθε όντος «αποφασίζει» για το αγαθό του. Στην περίπτωση των ανθρώπων, ως ουσιωδώς λογικώς δρώντων, προκειμένου να είναι ευδαίμονες, το τι είναι (ως όντα) ορίζει και το τι θα πρέπει να πράξουν. Έτσι, η ζωή ενός λογικού δρώντα, όπως ο άνθρωπος, είναι ο *ευδαιμονικός βίος* γι' αυτόν.¹²

Αντιστοίχως προς τον άνθρωπο, «όλα τα όντα αντλούν τον τρόπο της ύπαρξής τους, το είδος τους, από το τέλος το οποίο ενέχουν και τείνουν να πραγματώσουν».¹³ Αν έτσι έχουν τα πράγματα, το ζήτημα που προκύπτει κρίνεται ως κρίσιμο για την αριστοτελική ηθική εν γένει, καθώς εγείρονται ενστάσεις που αφορούν τον σκληρό πυρήνα εκείνου που στις μέρες μας καλούμε ως ελευθερία της βούλησης και κατ' επέ-

¹⁰ Korsgaard, 142.

¹¹ Lannstrom, 83.

¹² Αυτόθι, 82.

¹³ Βασίλης Μπετσοιάκος, *Ψυχή άρα Ζωή* (Αθήνα: Αρμός, 2007), 186.

κταση ηθική ευθύνη. Υποστηρίζεται¹⁴, δηλαδή, πως η αξιολόγηση ενός πλάσματος, πράγματος ή γεγονότος (και, ειδικότερα, η εκτίμηση που κάνουμε, όταν καλούμεθα να κρίνουμε κάτι –μια πράξη ή ένα πρόσωπο– από ηθική άποψη) δεν είναι θέμα δικής μας επιλογής, αλλά υπαγορεύεται από το ίδιο το κρινόμενο, από το αν και κατά πόσον αυτό εκπληρώνει τον προορισμό του.

Φαίνεται λοιπόν, σαν η φύση να καθορίζει τους σκοπούς του ανθρώπου και να προσδιορίζει την κατεύθυνση της ηθικής. Ή για να το διατυπώσουμε με τα λόγια ενός σύγχρονου φιλοσόφου, του Χάνς Γιόνας: οι σκοποί ενοικούν στη φύση· είναι εγγεγραμμένοι σε αυτήν.¹⁵ Συνακόλουθα, υποστηρίζεται¹⁶ πως ο πραγματικός κίνδυνος συνίσταται στο ότι το τέλος του βίου, ο σκοπός του ηθικού υποκειμένου, από ζήτημα αυτο-καθορισμού και απόφασης μετατρέπεται σε κάτι προ-αποφασισμένο χάρη σε μια ιδεατή ανθρώπινη φύση. Ο κίνδυνος μιας μεταφυσικής τελεολογίας είναι προ των θυρών.¹⁷

Είναι όμως έτσι; Για να μπορέσουμε να απαντήσουμε στην κριτική που ασκείται στο επιχείρημα του έργου, θα φανεί χρήσιμο εάν προηγουμένως ανασυστήσουμε τα σημεία τριβής που θερμαίνουν τον πυρήνα του φιλοσοφικού διαλόγου. Υπάρχει άραγε μια διαφορετική ερμηνεία για το επιχείρημα του έργου που λανθάνει της προσοχής μας η οποία θα μπορούσε να μας οδηγήσει μακριά από το ορατό αδιέξοδο;

II. Αποσαφηνίζοντας τα σημεία τριβής

Το πρώτο σημείο τριβής που θα μπορούσε χωρίς μεγάλη δυσκολία να επισημανθεί, ανακύπτει, όταν διατυπώσει κανείς το παρακάτω ερώτημα: Αλήθεια, για τι πράγμα μιλάμε όταν κάνουμε λόγο για μεταφυσικές, οντολογικές, βιολογικές, προϋποθέσεις και πώς πρέπει να κατανοηθούν; Υποστηρίζεται πως όταν κάνουμε λόγο για μεταφυσικές προϋποθέσεις, δεν εννοούμε να αναζητήσουμε, απλά, στον χώρο της μεταφυσικής¹⁸ – της επιστήμης που μελετά το *ον* ως *ον*¹⁹ – τις φιλοσοφικές εκείνες θέσεις που φωτίζουν την αριστοτελική ηθική, αλλά

¹⁴ Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Η Θεμελίωση του Ηθικού Βίου* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986), 21.

¹⁵ Luc Ferry and Jean-Didier Vincent, *Τι Είναι ο Ανθρώπος; Η Βιολογία Συννομεί με τη Φιλοσοφία*, μετάφραση Αναστασία Καραστάθη (Αθήνα: Κριτική, 2005), 53.

¹⁶ Παύλος Κόντος, *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία* (Αθήνα: Κριτική, 2000), 39.

¹⁷ Αυτόθι, 39.

¹⁸ Είναι ευρέως γνωστό, πως ο όρος μεταφυσική δεν προέρχεται από τον Αριστοτέλη, αλλά από τον εκδότη των έργων του, τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο (1^{ος} π.Χ. αιώνας), ο οποίος σε μια συλλογή μαθημάτων, που ο Αριστοτέλης έγραψε μεταξύ των ετών, 367 και 322 π. Χ., έδωσε τον τίτλο *Τα μετά τα φυσικά*, δηλαδή τα συγγράμματα τα οποία στην έκδοσή του ακολουθούν τα φυσιογνωστικά συγγράμματα.

¹⁹ Για μια εμπειριστικωμένη ερμηνεία της αριστοτελικής έννοιας της μεταφυσικής βλ. Ετιέν Ζίλσον, *Το *Ον* και η *Ουσία**, μετάφραση Θάνας Σαμαρτζής (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2009), 193-194. Κατά τον ίδιο: η μεταφυσική με μια πρώτη σημασία, αναφέρεται στην επιστήμη του τί είναι το *όν* και των ιδιοτήτων που του ανήκουν ως τέτοιο. Όταν την κατανοούμε κατ' αυτόν τον τρόπο, η μεταφυσική είναι μια επιστήμη διακριτή απ' όλες τις άλλες, διότι το αντικείμενο της, το *ον* στο μέτρο που είναι *ον*, είναι διακριτό από τα αντικείμενα όλων των άλλων επιστημών. Πράγματι, η κάθε μια από όλες τις άλλες επιστήμες έχει σαν αντικείμενο ένα ορισμένο γένος του *όντος*: π.χ. Το ποσοτικό *ον*, το

κάτι περισσότερο: πως μόνο μέσα από την αριστοτελική μεταφυσική κατανοείται και ερμηνεύεται η αριστοτελική ηθική.²⁰

Ας μην ξεχνάμε εξάλλου, πως για τον Αριστοτέλη, το σύμπαν εμφανιζόταν κλειστό, οργανωμένο και ιεραρχημένο, έτσι ώστε μπορούσε όντως να υπάρχει για κάθε όν ένας φυσικός τόπος που να του ταιριάζει απόλυτα. Πράγματι, το κοσμοείδωλο της αρχαιότητας – το οποίο και ο Αριστοτέλης ακολουθεί στις πραγματείες του, με μικρές εξαιρέσεις – χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια σύλληψης των πρώτων αρχών και αιτιών του κόσμου, πράγμα που οδήγησε, στην επικράτηση της ιδέας πως μπορεί να υπάρχει ένας κόσμος πέρα και έξω από τον κόσμο των αισθήσεων, δηλαδή, τον κόσμο της εμπειρικής σύλληψης της πραγματικότητας, το γίνεσθαι της οποίας χαρακτηρίζεται από αέναη μεταβολή και ενδεχομενικότητα. Τούτων δοθέντων, αναζητήθηκε μια πρώτη αρχή η οποία θα ήταν δυνατόν να μένει σταθερή και αμετάβλητη. Το *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη αποτελεί τομή στην προσπάθεια αυτή.

Πάρα ταύτα, μετά τον Γαλιλαίο και τον Νεύτωνα, οι νεότεροι θεωρούν το σύμπαν άπειρο, γεγονός που δημιουργεί τουλάχιστον στην νεωτερική εποχή, δυσκολίες αποδοχής ανάλογων ερμηνειών. Μια ανάγνωση του κόσμου που εμπλέκει ολόκληρη την κοσμική τάξη είναι πια αδύνατη, απλά και μόνο επειδή δεν υπάρχει κοσμική τάξη για να διερευνηθεί και φύση για να αποκρυπτογραφηθεί. Πράγματι, με τη γέννηση της νεότερης φυσικής, περάσαμε, σύμφωνα με την επιτυχημένη διατύπωση του Αλεξάντρ Κουρέ από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν.²¹

Ένα δεύτερο σημείο ενστάσεων έναντι της αριστοτελικής επιχειρηματολογίας του έργου (στο οποίο ακροθιγώς αναφερθήκαμε παραπάνω), αφορά την θέση πως ο ηθικός χρωματισμός μιας πράξης ή μιας συμπεριφοράς είναι το αποτέλεσμα της αντιστοιχίας του κρινόμενου ως προς την εκπλήρωση του έργου του. Ιστορικά μιλώντας γεννάται από τις θέσεις αρχικά του D. Hume στο *Πραγματεία Περί της Ανθρώπινης Φύσης* (1704) και αργότερα του G. Moore²² στα *Principia Ethica* (1903).

Πιο συγκεκριμένα, ο Hume παρατήρησε ότι, ενώ σε όλα τα συ-

οποίο μελετούν τα μαθηματικά, ή το όν σε κίνηση που μελετά η φυσική, ή το έμβιο όν, που μελετά η βιολογία. Η επιστήμη, όμως, για την οποία κάνουμε λόγο εδώ μελετά απλώς και μόνο το τί είναι το να είναι κάτι, δηλαδή τί είναι αυτό, μέσα σε κάθε τι που υπό οποιαδήποτε έννοια δικαιούται τον τίτλο «όν», το οποίο μας επιτρέπει να πούμε ότι το πράγμα αυτό είναι. [...] Με μια δεύτερη σημασία, ο αριστοτελικός ορισμός της μεταφυσικής αναφέρεται στην επιστήμη εκείνη η οποία έχει σαν αντικείμενο την τάξη των όντων που δικαιούνται κατ' εξοχήν τον τίτλο «όν», διότι τα συγκεκριμένα όντα είναι με τη μεσότερη σημασία του όρου».

²⁰ Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλάλα, *Προβολές στον Αριστοτέλη* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 1998), 254-255.

²¹ Ferry, 55-56.

²² Για μια εκτενέστερη πραγμάτευση της αναλυτικής ηθικής του G. E. Moore στα ελληνικά βλέπε Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, *Συγχρονη Ηθική Φιλοσοφία: Ο Αγγλόφωνος Στοχασμός* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995), 124-152.

στήματα ηθικής ο συγγραφέας τους παραθέτει επί μακρόν γεγονότα χρησιμοποιώντας το ρήμα *είναι* ή *δεν είναι* στις προτάσεις του, ξαφνικά, μεταχειρίζεται σε κάθε πρόταση το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει*. Η μετάβαση, λέει ο Hume, είναι ανεπαίσθητη, αλλά υψίστης σημασίας. Διότι εφόσον αυτό το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει* εκφράζει μια καινούργια σχέση ανάμεσα στα πράγματα (διαφορετική από αυτή που αφορά το πώς είναι τα πράγματα), χρειάζεται να δούμε πως προέκυψε. Και βέβαια είναι απαραίτητο να δικαιολογηθεί κάτι που φαίνεται, όπως λέει, τελείως αδιανόητο, πώς δηλαδή αυτή η καινούργια σχέση μπορεί να προκύψει από άλλες, τελείως διαφορετικές απ' αυτήν.²³

Συμπληρωματικά, δύο αιώνες αργότερα, ο G. E. Moore υποστήριξε ότι δεν μπορούμε να ορίσουμε το καλό, το οποίο βρίσκεται από την πλευρά των αξιών, διότι δεν μπορεί να αναλυθεί σε απλούστερα μέρη. Εάν προσπαθήσουμε να ορίσουμε το καλό ανάγοντάς το σε κάποιο φυσικό αντικείμενο ή κατάσταση, παραμένει το ερώτημα γιατί αυτό και όχι κάτι άλλο είναι καλό. Εάν πιστεύουμε ότι με αυτόν τον τρόπο καταφέραμε να ορίσουμε το καλό, έχουμε υποπέσει σε ένα κοινό αλλά σημαντικό λογικό σφάλμα, τη φυσιοκρατική πλάνη.²⁴

Κοινό συμπέρασμα των θέσεων του D. Hume και G. E. Moore αποτελεί η εκτίμηση ότι η μετάβαση από το «όν» στο «δέον» είναι λογικά αδύνατη· άρα από πραγματικές κρίσεις δεν συνάγονται αξιολογικές.

Απάντηση στην παραπάνω κριτική, προσπάθησαν να δώσουν μια σειρά σύγχρονων φιλοσόφων, κυρίως νεο-αριστοτελικών, οι θέσεις ορισμένων εκ των οποίων διεκδικούν την προσοχή μας. Ο MacIntyre αμφισβητεί²⁵, για παράδειγμα, την διάκριση μεταξύ γεγονικών και αξιολογικών κρίσεων, χαρακτηρίζοντας την άνευ νοήματος στο παραδοσιακό σύμπαν αξιών, στο μέτρο, που σε αυτό οι αξιολογικές κρίσεις ήταν με μια έννοια γεγονικές. Στο προνεωτερικό περιβάλλον η ηθική ενσωμάτωνε τελεολογικού τύπου ηθικά περιεχόμενα, γι' αυτό και δεν υπήρχε καμία αναγκαιότητα διαχωρισμού ανάμεσα στις ανάγκες της ανθρωπίνης φύσης και στις προσταγές της ηθικής. Υπήρχε, κατά συνέπεια, συνοχή ανάμεσα στις δύο, η οποία εξασφάλιζε τη συνέχεια αυτού του πλαισίου ζωής.

Κατ' αναλογία στο αριστοτελικό ηθικό υπόβαθρο ο MacIntyre, υποστηρίζει πως «λειτουργεί μια θεμελιώδης διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο όπως είναι και στον άνθρωπο όπως θα ήταν αν πραγματώνε το τέλος του. Τα ανθρώπινα όντα έχουν προσδιορισμένη φύση που τους θέτει ειδοποιούς σκοπούς και στόχους, ώστε να κινούνται

²³ Βάσω Κιντή και Φωτεινή Ζήκα, «Η Φύση της Φύσης», στο *Η Φύση στην Οικολογία*, επιμέλεια Μ. Μοδινός και Η. Ευθυμίου, 60-74 (Αθήνα: Στοχαστής, 1999).

²⁴ Αυτόθι.

²⁵ Γκόλφω Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί: Η Ηθική του Διαλόγου στον Γιούρκεν Χάμπερμας και η Πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού* (Αθήνα: Πατάκη, 2006), 90.

από την φύση τους προς συγκεκριμένο τέλος. Στην ηθική τούτο έχει ως συνέπεια τα τελικά αίτια των πράξεων να μπορούν να συνδεθούν με τα τυπικά αίτια και άρα τη νομιμότητα συναγωγής ορισμένων 'αξιών' (values) από 'γεγονότα' (facts) σχετικά με την ανθρώπινη φύση». ²⁶ Όπως λοιπόν, ένα μαχαίρι προσδιορίζεται από τη λειτουργία του να κόβει και κρίνεται ως «καλό» ή «κακό» ανάλογα με το αν και κατά πόσον μπορεί να ανταποκριθεί σε αυτήν τη λειτουργία, αντίστοιχα, ο άνθρωπος νοούμενος ως προς την τελική του κατάσταση μπορεί να κριθεί ως καλός ή κακός ανάλογα με το εάν ή όχι πληροί τη φύση του, με άλλα λόγια, το τέλος του. ²⁷

Προς την ίδια κατεύθυνση φαίνεται να κινείται και ο ηθικός νατουραλισμός της R. Hursthouse στο *On Virtue Ethics* (1999). Σύμφωνα με αυτήν την θεώρηση, η σημασία των κατηγορημάτων «καλός» και «κακός» για τον χαρακτηρισμό ενός ανθρώπου είναι ανάλογη με τη σημασία που έχουν τα συγκεκριμένα κατηγορήματα όταν χρησιμοποιούνται για τον χαρακτηρισμό των φυτών ή των ζώων. Ένα δέντρο, π.χ. μια λεμονιά, είναι καλή ως λεμονιά εάν: 1) τα διάφορα μέρη της (ρίζες, κλαδιά, φύλλα, καρποί) και 2) ο τρόπος λειτουργίας τους (απορρόφηση των κατάλληλων θρεπτικών συστατικών του χώματος, φωτοσύνθεση κ.λ.π.) βοηθούν σε κάποιους σκοπούς, συγκεκριμένα: α) στην επιβίωσή της, καθώς και β) στη διαίωνιση του συγκεκριμένου είδους. Προκειμένου να είναι σωστή η αξιολόγηση πιο πολύπλοκων ειδών όπως είναι τα ζώα, η Hursthouse θεωρεί ότι πρέπει να προσθέσουμε κάποια επιπλέον χαρακτηριστικά αλλά και κάποιους προς εκπλήρωση σκοπούς. Έτσι, ένας αρτιμελής ελέφαντας, είναι ένας καλός ελέφαντας εφόσον: 1) τα διάφορα μέρη του, 2) οι λειτουργίες του, 3) η συμπεριφορά του και 4) οι επιθυμίες του, συμβάλλουν: (α) στην ατομική του επιβίωση, στο βαθμό που, για παράδειγμα, είναι ικανός, μέσω μιας δυνατής προβοσκίδας, να κόβει τα κλαδιά από τα δέντρα και στη συνέχεια να τα τρώει, (β) στη διατήρηση του είδους του, αφού μέσω της σωματικής του δύναμης, σε περίπτωση κινδύνου, μπορεί να προστατεύει τους απογόνους του, (γ) στην απουσία πόνου, αλλά και στην απόλαυση διαφόρων πραγμάτων – αυτό μπορεί να συμβαίνει όταν δεν αισθάνεται πόνο με την παρουσία και τη χρήση των χαυλιοδόντων του και αισθάνεται ευχαρίστηση, όταν π.χ. μέσω των δυνατών ποδιών του μπορεί να παίξει με το μικρό του – (δ) στην καλή λειτουργία της ομάδας του, διότι, σε αντίθετη περίπτωση, ένας ελέφαντας που γεννήθηκε με το ένα του πόδι ατροφικό, θα είναι βάρος στην ομάδα του, αφού δεν θα μπορεί να συλλέξει άνετα την τροφή του, δεν θα είναι ευκίνητος σε περίπτωση που χρειαστεί να υπερασπιστεί την ομάδα του ή να αποφύγει κάποιο σαρκοφάγο ζώο, με

²⁶ Λία Μελά, *Alasdair MacIntyre: Η Ηθική Μεταξύ Κανόνων και Αρετών* (Αθήνα: Παπαζήσης, 2012), 85-86.

²⁷ Μαγγίνη, 92.

αποτέλεσμα η συνοχή της ομάδας να απειλείται. Το παράδειγμα αυτό μπορεί να χρησιμεύσει και για την αξιολόγηση των υπολοίπων τριών προαναφερθέντων χαρακτηριστικών.²⁸

Έχοντας κατά νου τα όσα έχουμε πει μέχρι αυτό το σημείο, επανερχόμαστε στο ερώτημα του τι σημαίνει, για ένα αντικείμενο να εξετάσουμε την λειτουργία του; Μια ερμηνεία θα υποστήριζε²⁹ ότι το να εξετάσουμε τη λειτουργία κάποιου πράγματος, για παράδειγμα, μιας μηχανής αιμοκάθαρσης, σημαίνει να εξετάσουμε τι υποτίθεται ότι κάνει, ποιος είναι ο σκοπός της. Στην περίπτωση πραγμάτων όπως οι μηχανές ή στην περίπτωση των γιατρών και των μουσικών, αυτό που πρέπει να κάνουν αποφασίζεται από αυτούς που σχεδίασαν τις πρώτες ή από αυτούς που προσλαμβάνουν τους δεύτερους για κάποιο σκοπό. Χρησιμοποιούμε τις μηχανές αιμοκάθαρσης για να καθαρίσουμε το αίμα ασθενών που πάσχουν από νεφρική ανεπάρκεια· προσλαμβάνουμε μουσικούς για να παίξουν μουσική. Κατά αντιστοιχία, «στην περίπτωση των οργανισμών, το πώς πρέπει να λειτουργούν καθορίζεται από την εσωτερική σκόπιμη οργάνωσή τους. Μιας και οι άνθρωποι είναι οργανισμοί, έχουν και αυτοί μια ενδογενή λειτουργία (*ἔργον*) και έναν ενδογενή σκοπό (*τέλος*), ο οποίος επιτυγχάνεται όταν λειτουργούν όπως πρέπει. Τούτων δοθέντων, οι άνθρωποι θεωρείται ότι έχουν ολοκληρωμένες ζωές, εφόσον λειτουργούν όπως πρέπει· και το να λειτουργούν όπως πρέπει σημαίνει να ασκούν τις δυνατότητες που βρίσκονται στην ανθρώπινη ψυχή και να τις ασκούν καλά. Η κατανόηση αυτών των δυνατοτήτων είναι το πρώτο βήμα για την κατανόηση του πώς πρέπει να είναι μια ολοκληρωμένη ζωή για τους ανθρώπους.³⁰

Ωστόσο, η περίπτωση του ανθρώπινου είδους εμφανίζει μια μεγάλη διαφορά σε σχέση με το είδος των υπολοίπων ζώων, η οποία οφείλεται στην παρουσία του ορθολογικού τρόπου σκέψης και δράσης. Μιλώντας για ορθολογικό τρόπο εννοούμε οποιονδήποτε τρόπο μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως καλό, ως κάτι το οποίο έχουμε λόγο να επιλέγουμε. Με άλλα λόγια, μια ανθρώπινη πράξη θεωρείται ότι είναι ορθή ή λανθασμένη, και ότι συνεισφέρει, για παράδειγμα, στη διαίω-νιση του ανθρώπινου είδους, στο βαθμό που αναγνωρίζουμε στο δρών υποκείμενο συγκεκριμένους ορθούς ή λανθασμένους λόγους για τους οποίους την επιτέλεσε.³¹

Ο Αριστοτέλης ωστόσο, προχωρά ένα βήμα πιο πέρα υποστηρίζοντας ότι το ἔργον του ανθρώπου πρέπει να εμπεριέχει όχι απλώς την

²⁸ Στέλιος Βιοβιδάκης και Τάσος Καρακατσάνης, «Σύγχρονες Θεωρίες Αρετών και Αριστοτελική Ηθική», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* 8 (2009): 200-201.

²⁹ Gerard Hughes, *Ηθικά Νικομάχεια: Ένας Οδηγός Ανάγνωσης*, μετάφραση Παντελής Γκολίτσης (Αθήνα: Οκτώ, 2012), 51.

³⁰ Hughes, 51.

³¹ Βιοβιδάκης και Καρακατσάνης, 200-201.

καλή άσκηση των δυνατοτήτων που έχουμε εμείς οι άνθρωποι· εντονότερα, ότι πρέπει να συνίσταται στην άσκηση αυτών των δυνατοτήτων που είναι ειδικά ανθρώπινες, αυτών που δεν μοιραζόμαστε με τα ζώα.³² Με τα λόγια του ίδιου του φιλοσόφου (H. N. 1097b 33): ζητείται δὲ τὸ ἴδιον.

III. Το «έργο» του ανθρώπου ως «ἴδιον»

Τι σημαίνει ότι το έργο του ανθρώπου είναι ἴδιον; Πρόκειται άραγε, για μια ιδιαίτερη λειτουργία που μόνο οι άνθρωποι φέρουν, ως όντα ενός τύπου, η οποία σκιαγραφεί μια ειδοποιό διαφορά έναντι των άλλων όντων; Ή μήπως η χρήση του όρου ἴδιον από τον Αριστοτέλη θα πρέπει να ερμηνεύεται λιγότερο αυστηρά;

Ορισμένοι φιλόσοφοι αντιτάσσονται στην ιδέα ότι ο άνθρωπος έχει ένα ιδιαίτερο έργο, με την έννοια ότι το έργο του είναι διακριτά ξεχωριστό από εκείνο άλλων έμβιων όντων. Η Α. Lannstrom για παράδειγμα, υποστηρίζει³³ ότι αυτή είναι εσφαλμένη ερμηνεία που γεννά αντιφάσεις εντός των αριστοτελικών κειμένων. Εάν η λειτουργία μας έχει κάτι το μοναδικό, τότε η θεωρία δεν μπορεί να είναι μέρος της ανθρώπινης λειτουργίας, επειδή όπως ο Αριστοτέλης υποστηρίζει στο Βιβλίο 10 των Η.Ν., την μοιραζόμαστε με τους θεούς. Στον αντίποδα, η Α. Lannstrom προτάσσει μια αναλογική ερμηνεία αναφορικά με το ἴδιον, την οποία ανασύρει από τα Τοπικά, εκεί όπου ο Αριστοτέλης διαχωρίζει μεταξύ δυο εννοιών της έννοιας ἴδιον, μια απόλυτη και μια σχετική. Ένα ακίνητο, αναφέρει η Α. Lannstrom, είναι ἴδιον στα ανθρώπινα όντα με μια απόλυτη έννοια εάν δε μπορεί να ανήκει σε άλλα όντα. Αλλά ένα ακίνητο μπορεί επίσης να είναι ἴδιον με μια σχετική σημασία. Τηρουμένων των αναλογιών, όταν λέμε ότι το να είναι δίποδο ον ο άνθρωπος είναι ἴδιον του ανθρώπου, δεν εννοούμε ότι μόνο οι άνθρωποι είναι δίποδα. Περισσότερο, λέμε ότι ο άνθρωπος είναι δίποδο σε σχέση με ένα άλογο ή ένα σκύλο. Με τον ίδιο τρόπο, για την Α. Lannstrom η λειτουργία μας είναι ἴδιον σε εμάς, όχι απόλυτα, αλλά σχετικά με τα άλλα ζώα. Και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η λογική ικανότητα είναι πιο σημαντικό διαχωριστικό γεγονός από ό,τι άλλα, επειδή διαπερνά στιδήποτε μας αφορά, στιδήποτε κάνουμε. Εάν η ανθρωπότητα έχανε την ικανότητα για λόγο και δράση χάριν λόγων, αυτή η απώλεια θα έκανε το είδος κάτι διαφορετικό, κάτι που δεν είναι πλέον ανθρώπινο.

Στο τελικό συμπέρασμα της Α. Lannstrom φαίνεται να συμφωνεί και η C. Korsgaard, ωστόσο, η επιχειρηματολογία που η τελευταία υιοθετεί είναι διαφορετική, εντούτοις ενδιαφέρουσα. Η C. Korsgaard υπο-

³² Hughes, 52.

³³ Lannstrom, 83-85.

στηρίζει ότι το γεγονός πως είμαστε ορθολογικά όντα μας εξοπλίζει με τη δυνατότητα να επιλέγουμε ορθολογικά το είδος της ζωής που θα ζήσουμε· και αυτή ακριβώς η δυνατότητα που μας παρέχεται ως όντα ενός τύπου, εισάγει μια εντελώς νέα αίσθηση της ζωής. Η προσθήκη κάθε νέου μέρους της ψυχής, ανάλογα με την κατηγορία του ζωντανού όντος για το οποίο κάνουμε λόγο, αλλάζει την έννοια με την οποία το συγκεκριμένο ον λέγεται ότι είναι ζωντανό ή έχει ζωή, επηρεάζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις «κατώτερες» λειτουργίες που πραγματοποιεί με την προσθήκη νέων ειδών δραστηριοτήτων. Ένα ζώο ζει ή έχει μια ζωή με μία έννοια που ένα φυτό δεν έχει. Ένα ζώο έχει αισθήσεις, επιδιώκει πράγματα που επιθυμεί και διαφεύγει όσα φοβάται. Σε ορισμένες περιπτώσεις, χτίζει ένα σπίτι και γείρει μια οικογένεια, αν είναι ένα «υψηλότερης τάξης» ζώο μπορεί ακόμη και να ξέρει πώς να αγαπάει και να παίζει. Αλλά αυτά δεν είναι μόνο δυνάμεις που προστίθενται στην κορυφή της θρεπτικής και αναπαραγωγικής ζωής του ζώου: αλλάζουν τον τρόπο που το ζώο εκτελεί τα καθήκοντα της διατροφής και της αναπαραγωγής του. Η ικανότητα του ζώου για αντίληψη και δράση καθορίζει τον τρόπο που παίρνει την τροφή του και εξασφαλίζει την ύπαρξη των απογόνων του. Αλλά αυτές οι ικανότητες οδηγούν, επίσης, το ζώο να συμμετάσχει σε δραστηριότητες που ένα φυτό δεν δύναται, π.χ. η αγάπη και το παιχνίδι. Αυτά τα πράγματα κάνουν τη «ζωή» ενός ζώου ένα διαφορετικό είδος πράγματος από ό,τι τη «ζωή» ενός φυτού. Και ένα ανθρώπινο ον, με τη σειρά του, έχει μια ζωή, με μια έννοια με την οποία ένα μη-ανθρώπινο ζώο δεν έχει, π.χ. αποφασίζει για πράγματα όπως το πώς να κερδίζει τη ζωή του, πώς να περάσει τα απογεύματα του, να έχει φίλους και σε γενικές γραμμές, πώς και πού θα ζήσει. Η δύναμη της επιλογής αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο εκτελούμε τις δραστηριότητες που μοιραζόμαστε με τα άλλα ζώα, αλλά και μεταξύ μας, την ανατροφή των παιδιών, το κυνήγι ή τη συλλογή τροφίμων, το παιχνίδι και τη σεξουαλική δραστηριότητα. Τα ανθρώπινα όντα προσεγγίζουμε αυτές τις δραστηριότητες δημιουργικά και αναπτύσσουμε διάφορους τρόπους για να τις επιτύχουμε. Επίσης, κάνουμε πράγματα που τα άλλα ζώα δεν κάνουν καθόλου, όπως το να λέμε αστεία και να ζωγραφίζουμε εικόνες, να ασχολούμαστε με την επιστημονική έρευνα και τη φιλοσοφία.

Ως εκ τούτου, για την C. Korsgaard, όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι η λειτουργία ενός ανθρώπου είναι η δραστηριότητα του ορθολογικού μέρους της ψυχής, δεν εννοεί απλώς ότι η ορθολογικότητα είναι ο σκοπός ενός ανθρώπινου όντος. Ούτε σημαίνει απλώς, ότι πρόκειται για μια χαρακτηριστική δραστηριότητα των ανθρώπων. Εννοεί μάλλον ότι η ορθολογική δραστηριότητα είναι το πώς εμείς οι άνθρωποι κάνουμε

ό,τι κάνουμε και ειδικότερα, πώς μπορούμε να καθοδηγήσουμε τη συγκεκριμένη μορφή της ζωής μας.³⁴

Κατά αντιστοιχία, καθώς δεν υπάρχει μόνο ένα είδος οργανισμού που ζει και διατηρείται, απεναντίας υπάρχουν αρκετοί διαφορετικοί στην κατασκευή ζωντανοί οργανισμοί, π.χ. όλα τα διαφορετικά είδη φυτών και ζώων, θα πρέπει καθένα από αυτά να έχει την δική του μορφή, δηλαδή τον δικό του ειδικό τρόπο αυτο-διατήρησης.

Στο ίδιο μήκος κύματος φαίνεται να κινείται και η προσέγγιση του D. Bostock, ο οποίος υποστηρίζει ότι κάθε είδος ζωής έχει ένα επιμέρους τρόπο να ζει, κατάλληλο προς το είδος του και διακριτό έναντι των άλλων ειδών, ο οποίος ως τελικός σκοπός του, εξηγεί, όλη την ποικιλία των χαρακτηριστικών του είδους αυτού. Ανάλογα και ο άνθρωπος, ως ξεχωριστό είδος ζώου, πρέπει να έχει έναν ξεχωριστό τρόπο να ζει, και ο οποίος είναι αυτός που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τα άλλα είδη. Κάποιος δεν μπορεί να κατανοήσει τον ορισμό του ανθρώπου εάν δεν γνωρίζει τον ειδικό ανθρώπινο τρόπο του ζην, είναι το συμπέρασμα που καταλήγει ο D. Bostock.³⁵

Έτσι, η ορθολογική επιλογή εισάγει μια εντελώς νέα αίσθηση της ζωής. Το συμπέρασμα της Korsgaard, το οποίο υιοθετούμε, είναι ότι: είναι αυτός ακριβώς ο τρόπος της ζωής που θα πρέπει να αξιολογήσουμε, όταν προσπαθούμε να χαρακτηρίσουμε τη ζωή κάποιου ως ευδαίμονα.³⁶

IV. Η ερμηνεία της C. Korsgaard για το επιχείρημα του έργου

Έχοντας κατά νου την μέχρι τώρα επιχειρηματολογία της C. Korsgaard, θα μας φανεί ιδιαίτερα χρήσιμο να στρέψουμε το ενδιαφέρον μας στην ερμηνευτική προσπάθεια της να προσδώσει στο επιχείρημα του έργου μια εντελώς νέα προοπτική. Όπως το θέτει, υπάρχουν δυο πιθανές ερμηνείες του τι θα μπορούσε να σημαίνει το επιχείρημα της λειτουργίας: Αφ' ενός σε πολλές περιπτώσεις εντός των αριστοτελικών κειμένων προσδιορίζεται η λειτουργία ενός πράγματος με το σκοπό του, δηλαδή με το τι είδους πράγμα είναι ή με το τι κάνει. Υπάρχει, ωστόσο, κατά την ίδια ένας άλλος τρόπος για την κατανόηση της ιδέας της λειτουργίας που κατά κάποιον τρόπο υπάγει την έννοια της δομικής σύστασης (structural arrangement). Η λειτουργία μπορεί να αναφέρεται στο πώς ένα πράγμα λειτουργεί, στο πώς κάνει ό,τι κάνει. Εάν χρησιμοποιήσουμε την λειτουργία με αυτήν την έννοια θα αποκλίνει

³⁴ Korsgaard, 141-143.

³⁵ David Bostock, *Aristotle's Ethics* (New York: Oxford University Press, 2000), 17.

³⁶ Korsgaard, 143.

από την έννοια του «σκοπού», ο οποίος είναι απλά «αυτό που κάνει» ένα πράγμα. Ένα πράγμα μπορεί να εξυπηρετεί μια μεγάλη ποικιλία σκοπών, αλλά με την έννοια την οποία η C. Korsgaard συζητά τώρα έχει μόνο μια λειτουργία, έναν τρόπο να λειτουργεί. Για παράδειγμα, ένας υπολογιστής μπορεί να εξυπηρετεί μια μεγάλη ποικιλία σκοπών, όπως: η επεξεργασία κειμένου, η επίλυση μαθηματικών προβλημάτων, η εγγραφή μουσικής κ.α. Ωστόσο, αν θέλαμε να περιγράψουμε τη λειτουργία του, με αυτή τη δεύτερη έννοια, θα πρέπει να περιγράψουμε αυτό που η C. Korsgaard αποκαλεί ως *λειτουργική κατασκευή* του (functional construction)· τους μηχανισμούς που του επιτρέπουν να κάνει όλα αυτά τα πράγματα. Εκ πρώτης όψεως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η λειτουργία του είναι η ηλεκτρονική αποθήκευση, η ανάκτηση των πληροφοριών, κ.α. Αλλά με την αυστηρή έννοια του όρου, μόνο κάποιος που καταλαβαίνει πραγματικά πώς οι υπολογιστές δουλεύουν μπορεί να μας πει ποια είναι η λειτουργία τους. Ας δούμε ακόμη ένα παράδειγμα. Θα μπορούσε να πούμε για ένα ράδιο ότι μεταξύ των σκοπών του είναι να μεταδίδει μουσική και να ψυχαγωγεί, να παρέχει ένα μέσο για διαφήμιση, να ενημερώνει ειδησιογραφικά τους ανθρώπους και να χρησιμεύσει ως ένα σύστημα έγκαιρης προειδοποίησης σε περίπτωση έκτακτης ανάγκης. Αυτά είναι όλα «αυτά που κάνει» ένα ράδιο. Αλλά αν θέλαμε να μιλήσουμε για το «πώς κάνει ό,τι κάνει», θα πρέπει να μιλήσουμε για τη μετάδοση ηλεκτρομαγνητικών κυμάτων ορισμένων συχνοτήτων και το μηχανισμό που καθιστά την διαδικασία αυτή δυνατή. Ως εκ τούτου, οι διάφοροι μηχανισμοί μιας συσκευής δεν αποτελούν το σκοπό της· ενώ, το πώς κάνει όλα όσα κάνει, είναι η μορφή ή η λειτουργία της.³⁷

Φυσικά, οι δύο έννοιες είναι στενά συνδεδεμένες. Η έννοια του σκοπού είναι ενσωματωμένη στην έννοια της λειτουργίας, το «τι κάνει» στο «πώς κάνει ό,τι κάνει». Και θα υπάρξουν περιπτώσεις κατά τις οποίες οι δύο είναι σχεδόν ταυτόσημες. Σκεφτείτε για παράδειγμα μια πολύ απλή συσκευή, όπως ένα πιρούνι ή ένα ράφι: σε αυτές τις περιπτώσεις το να πούμε τι κάνει το πράγμα και να πούμε πώς κάνει αυτό που κάνει είναι σχεδόν το ίδιο πράγμα. (Ποια είναι η λειτουργία ενός ραφιού; Το να τοποθετούμε πάνω του πράγματα. Πώς λειτουργεί; Τοποθετώντας πράγματα πάνω σε αυτό).³⁸

Ένα άλλο, είδος περίπτωσης, που μας προσφέρει η C. Korsgaard, κατά την οποία η λειτουργία και ο σκοπός συμπίπτουν, είναι όταν η λειτουργία είναι ο σκοπός ή το τέλος του πράγματος. Παράδειγμα, αποτελούν για τον Αριστοτέλη όσα θεωρεί ως «φυσικούς σκοπούς», ιδι-

³⁷ Korsgaard, 138.

³⁸ Αυτόθι, 138-139.

αίτερα των φυτών και των ζώων των οποίων το «τελικό αίτιο» ή ο σκοπός τους είναι, ουσιαστικά, να διατηρήσουν τη συγκεκριμένη μορφή της λειτουργίας τους, μέσα από την επιβίωση και την αναπαραγωγή τους. Το κυρίως επιχείρημα για τη κατανόηση της λειτουργίας με αυτή την έννοια, είναι ότι η σωστή έννοια της μορφής προέρχεται από τον ρόλο της μορφής ως το αντικείμενο της γνώσης και του τόπου της τέχνης, θα μας πει η C. Korsgaard. Όπως ανέφερε νωρίτερα, το άτομο που παρατηρεί τη δομική σύσταση ενός πράγματος, αλλά δεν κατανοεί το ίδιο το πράγμα, δεν έχει τη γνώση του πράγματος. Όλοι μας γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ποια είναι η καρδιά, αλλά αυτό δεν μας κάνει καρδιολόγους. Αλλά κάποιος που ξέρει ποια είναι η καρδιά, γνωρίζοντας τη δομική σύστασή της, και το πώς αυτή η σύσταση μπορεί να κάνει αυτό που κάνει, μπορεί πραγματικά να ειπωθεί πως το καταλαβαίνει. Το ίδιο ισχύει και για τα παράγωγα της τέχνης. Ο Αριστοτέλης λέει ότι η τέχνη του κτιρίου είναι η μορφή ενός σπιτιού, μας πληροφορεί η C. Korsgaard. Αλλά γνωρίζοντας κάποιος το σκοπό ενός σπιτιού δεν τον καθιστά αυτομάτως αρχιτέκτονα. Ο αρχιτέκτονας γνωρίζει τόσο τη δομή όσο και τον σκοπό, καθώς και το πώς η δομή καθιστά δυνατό τον σκοπό: κατανοεί την κατασκευή του σπιτιού λειτουργικά. Ξέρει, για παράδειγμα, ότι ένα σπίτι δεν είναι μόνο τούβλα και ξύλα τοποθετημένα με κάποιον τρόπο, αλλά επιπροσθέτως πως η διάταξη των τούβλων και των ξύλων επιτρέπει στο σπίτι να αντέξει τις καιρικές του χειμώνες.³⁹ «Σε κάθε περίπτωση, η μορφή ενός πράγματος μπορεί να θεωρηθεί ως η λειτουργική κατασκευή (functional construction) του, και έτσι το πώς κάνει ό,τι κάνει», είναι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η C. Korsgaard.⁴⁰

Ανακεφαλαιώνοντας, σε όσα προηγήθηκαν προσπαθήσαμε, και ελπίζω πως καταφέραμε ικανοποιητικά, να αναδείξουμε το πλαίσιο του φιλοσοφικού διαλόγου γύρω από ένα θεμελιώδες κεφάλαιο της αριστοτελικής ηθικής, την έννοια του αριστοτελικού έργου. Σκοπός μας ήταν να διερευνήσουμε την ύπαρξη μιας ορισμένης ερευνητικής φόρμουλας, ικανής να επιτρέψει στο επιχείρημα για το έργο του ανθρώπου, να ξεπεράσει το μεταφυσικό σκόπελο, πράγμα που θα οδηγούσε σε μεγαλύτερη αξιοπιστία το επιχείρημα της λειτουργίας. Η ερμηνεία της C. Korsgaard, την οποία υιοθετήσαμε, μια ερμηνεία που στηρίζεται στην ορθολογικότητα που ενέχει το ανθρώπινο είδος ως τέτοιο και μπορεί να κατευθύνει την ζωή μας σε ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής, ανάλογο προς το είδος μας, οδηγεί προς αυτήν την κατεύθυνση.

³⁹ Korsgaard, 139.

⁴⁰ Αυτόθι, 140.

Αναφορές

Βιρβιδάκης, Στέλιος, και Τάσος Καρακατσάνης. «Σύγχρονες Θεωρίες Αρετών και Αριστοτελική Ηθική». *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* 8 (2009): 183-217.

Bostock, David. *Aristotle's Ethics*. New York: OUP, 2000.

Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτώ. *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία: Ο Αγγλόφωνος Στοχασμός*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995.

Ferry, Luc, και Jean-Didier Vincent. *Τι Είναι ο Άνθρωπος; Η Βιολογία Συνομιλεί με τη Φιλοσοφία*. Μετάφραση Αναστασία Καραστάθη. Αθήνα: Κριτική, 2005.

Ζίλσον, Ετιέν. *Το Ον και η Ουσία*. Μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2009.

Hughes, J. Gerard. *Ηθικά Νικομάχεια: Ένας Οδηγός Ανάγνωσης*. Μετάφραση Παντελής Γκολιτσής. Αθήνα: Οκτώ, 2012.

Kenny, Antony. *Θωμάς Ακϋίνάτης*. Μετάφραση Γιάννης Δημητρακόπουλος. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2015.

Κιντή, Βάσω, και Φωτεινή Ζήκα. «Η Φύση της Φύσης». Στο *Η Φύση στην Οικολογία*, επιμέλεια Μιχαήλ Μοδινός και Ηλίας Ευθυμίουπουλος, 60-74. Αθήνα: Στοχαστής, 1999.

Κονδύλης, Παναγιώτης. *Η Κριτική της Μεταφυσικής στην Νεότερη Σκέψη: Από τον Όψιμο Μεσαίωνα ως το Τέλος του Διαφωτισμού*. Αθήνα: Γνώση, 1983.

Κόντος, Πάυλος. *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία*. Αθήνα: Κριτική, 2000.

Korsgaard, Christine. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: OUP, 2008.

Lannstrom, Anna. *Loving the Fine: Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*. Chicago: University of Notre Dame Press, 2006.

Λυπουρλής, Δημήτριος. *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια*, Τόμος Ι, Βιβλία Α'-Δ'. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.

Μαγγίνη, Γκόλφω. *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί: Η Ηθική του Διαλόγου στον Γιούρκεν Χάμπερμας και η Πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*. Αθήνα: Πατάκης, 2006.

Μελά, Λία. *Alasdair MacIntyre: Η Ηθική μεταξύ Κανόνων και Αρετών*. Αθήνα: Παπαζήσης, 2012.

Μπετσάκος, Βασίλειος. *Ψυχή άρα Ζωή*. Αθήνα: Αρμός, 2007.

Πελεγρίνης, Θεοδόσιος. *Η Θεμελίωση του Ηθικού Βίου*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986.

Πεντζοπούλου-Βαλάλα, Τερέζα. *Προβολές στον Αριστοτέλη*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 1998.

Η αριστοτελική άποψη περί μεικτού σπαρτιατικού πολιτεύματος και πατρίου αθηναϊκής πολιτείας*

Ελένη Κρίκωνα

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών / Universität Hamburg

E-mail address: ekrikona@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1215-2186>

Περίληψη

Στο πλαίσιο της θεωρίας περί «μέσης» Πολιτείας ο Αριστοτέλης μετατοπίζει τα κριτήρια για το χαρακτηρισμό της φύσης ενός πολιτεύματος από αυτά που καθορίζουν την πολιτική ιδιότητα σε μία πόλη στην φύση των πολιτικών οργάνων και την εξισορρόπηση των πολιτικών εξουσιών των ετερογενών μερών μιας πόλης. Με αυτό τον τρόπο επινοούνται δύο νέοι τύποι «μεικτής» Δημοκρατίας, οι οποίοι παρουσιάζονται εν πολλοίς να συγκλίνουν: η πάτριος αθηναϊκή πολιτεία (Δράκων, Σόλων, Κλεισθένης) και η σύγχρονη του Αριστοτέλη σπαρτιατική. Έτσι, παραποιείται η πραγματική φύση τόσο των προγονικών πολιτευμάτων των Αθηναίων (ολιγαρχία Δράκοντα, τιμοκρατία Σόλωνα, ισονομία Κλεισθένη), όσο και το σύγχρονο σπαρτιατικό πολίτευμα (ένα αμιγώς ολιγαρχικό πολίτευμα). Η θεωρία της «μεικτής», «μετριοπαθούς» Πολιτείας του Αριστοτέλη καθιστούσε εφικτή την εν δυνάμει πολιτειακή αλλαγή στην Αθήνα, η οποία κρινόταν ενδεδειγμένη ιδίως από τους θεωρητικούς της πολιτικής επιστήμης του 4ου αι. π.Χ., εξαιτίας της ήττας των Αθηνών από τους Σπαρτιάτες στον Πελοποννησιακό πόλεμο, μέσω της αντικατάστασης της Δημοκρατίας (ενός θεωρητικά «ακραίου» πολιτεύματος) με μια «μεικτή» δημοκρατία, η οποία εντούτοις δεν διέφερε ουσιαστικά από μία «μετριοπαθή» ολιγαρχία.

Από τον πρώιμο 6^ο αι. π.Χ.¹ μέχρι τα μέσα περίπου του 5^{ου} αναπτύσσονται σταδιακά δημοκρατικοί θεσμοί στην πόλη-κράτος των Αθηνών. Μέσα από διαρκείς πολιτειακές μεταβολές, δηλα-

* Αφιερώνω το άρθρο αυτό στον δάσκαλό μου, Νίκο Μπιργάλια, ο οποίος με εισήγαγε ενθουσιασδώς στο πεδίο των πολιτικών στοχασμών του 4^{ου} αι. αναφορικά με τη Δημοκρατία της κλασικής Αθήνας. Ευχαριστώ, επίσης, το Ίδρυμα Παιδείας και Ευρωπαϊκού Πολιτισμού (ΙΠΕΠ) για την ηθική και οικονομική στήριξη που μου παρέχει κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών.

¹ Όλες οι χρονολογίες είναι προ Χριστού.

δή από το τιμοκρατικό σολώνειο καθεστώς² στο ισονομικό κλεισθένειο³ και τον ταχύτατο εκδημοκρατισμό του τελευταίου κατά τις πρώτες δεκαετίες του 5^{ου} αι.⁴, το δημοκρατικό πολίτευμα παγιώνεται στην πλήρως ανεπτυγμένη του μορφή με τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη και του Περικλή στα μέσα περίπου του ίδιου αιώνα.

Μέχρι και το 415, παρά την ύπαρξη ολιγαρχικών εταιριών στην Αθήνα⁵, το δημοκρατικό πολίτευμα δεν είχε εμφανώς αμφισβητηθεί καθώς ήταν άρρηκτα συνδεδεμένο με τη στρατιωτική υπεροχή των Αθηνών και την οικονομική ευρωστία που συνεπαγόταν αυτή. Η αμφισβήτηση της ορθότητας του δημοκρατικού πολιτεύματος ξεκινά μετά την πανωλεθρία των Αθηναίων στη Σικελία το 413⁶ και όσα ακολούθησαν αυτής, με αποκορύφωμα την ήττα της Αθήνας στους Αιγός Ποταμούς⁷ που έκρινε και την τελική έκβαση του πελοποννησιακού πολέμου. Στο πλαίσιο αυτό, οι ολιγαρχικοί της Αθήνας εναντιώνονταν στο δημοκρατικό καθεστώς, καθώς ερμήνευαν την στρατιωτική αποτυχία της πόλεως ως αποτυχία του ίδιου του πολιτικού συστήματος, το οποίο

² Βλέπε Joseph Almeida, *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragment in the Light of the Researches of New Classical Archaeology* [Mnemosyne supplement 243] (Leiden: Brill, 2003), Josine Blok and A. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches* (Leiden-Boston: Brill, 2006), Μαρία Γιούνη, *Νόμος Πόλεως: Δικαιοσύνη και Νομοθεσία στην Αρχαία Ελληνική Πόλιν* (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2006), 371-437, Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 104-109.

³ Βλέπε Pierre Lévêque and Pierre Vidal-Naquet, *Κλεισθένης ο Αθηναίος, μετάφραση* Στ. Γεωργοπούλου (Αθήνα: Ευρύαλος, 1989), David Lewis, "Cleisthenes and Attica", *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte* 12 (1963): 22-40, Christian Meier, *Η Ελληνική Καταγωγή της Πολιτικής, μετάφραση* Ν. Στεφάνου (Αθήνα: Χιωτέλλης, 2007), 93-142, Νίκος Μπιργκάλας, *Από την Κοινωνική στην Πολιτική Πλειονοψηφία: Το Στάδιο της Ισονομίας* (Αθήνα: Πατάκης, 2009), 31-43.

⁴ Τα Μηδικά αποτελούν μια ιδιαίτερα σημαντική περίοδο για την Αθήνα, κατά την οποία επικρατούν ιδιάζουσες πολιτικές συνθήκες. Η νίκη των Αθηνών στο Μαραθώνα [βλ. N.G.L. Hammond, "The Campaign and the Battle of Marathon", *The Journal of Hellenic Studies* 88 (1968): 13-57, Charles Hignett, *Xerxes' Invasion of Greece* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 86-96] οδηγεί στην πρώτη εφαρμογή του νόμου του οστρακισμού, τη μεταβολή του τρόπου εκλογής των αρχόντων, την ανάδειξη της αρχής των 10 στρατηγών έναντι του άρχοντα πολέμαρχου και την οριστική απώλεια του κύρους της αρχής των εννέα αρχόντων, λόγω της κλήρωσης κυρίως ως μέρος της διαδικασίας ανάδειξης ενός πολίτη στην αρχή. Ήδη ο επάνωμος άρχων έχει απολέσει το δικαίωμα σύγκλησης της Εκκλησίας του δήμου και την αρχή της προβούλευσης, με τη δημιουργία της Βουλής των 500. Μετά τη νίκη στη ναυμαχία της Σαλαμίνας [βλ. N. G. L. Hammond, "The Battle of Salamis", *The Journal of Hellenic Studies* 76 (1956): 32-54] η Αθήνα αναδεικνύεται ως μεγάλη ναυτική δύναμη και αναλαμβάνει επικεφαλής της Α' Αθηναϊκής συμμαχίας [Δηλιακής τα πρώτα χρόνια, βλ. σχετικά N. G. L. Hammond, "Origin and Nature of the Athenian Alliance", *The Journal of Hellenic Studies* 87 (1967): 41-61, H. W. Jackson, "The Original Purpose of the Delian League", *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte* 18 (1969): 12-16, J. A. O. Larsen, "The Constitution and the Original Purpose of the Delian League", *Harvard Studies in Classical Philology* 51 (1940): 175-213, G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War* (London: Bristol Classical Press, 1972), 298-307], που σταδιακά θα επιτρέψει την κυριαχία της στο Αιγαίο. Η τέταρτη εισοδηματική τάξη ως εκ τούτου, οι θήτες οι οποίοι κινούν τον αθηναϊκό στόλο, αναδεικνύεται ως σημαντικό κομμάτι του αθηναϊκού δήμου αποτελώντας το λεγόμενο ναυτικό όχλο που θα συμμετάσχει σταδιακά όλο και ενεργότερα στην πολιτική ζωή του τόπου. Μέσα σε αυτή την περίοδο, λοιπόν, οργανώνονται δύο από τα σημαντικότερα πολιτειακά όργανα της πόλης, η Βουλή των 500 και η Ηλιαία. Το γεγονός ότι και στα δύο αυτά σώματα χρησιμοποιείται η διαδικασία της κλήρωσης για την επιλογή των μελών τους και ότι προβλέπεται η συμμετοχή όλων των πολιτών ανεξαρτήτως εισοδηματικής τάξης, καθιστά σαφές πως η συγκρότηση και κυρίως η λειτουργία τους μέσα στα μηδικά και τα επόμενα χρόνια, αυτά της ανάπτυξης της Α' Αθηναϊκής συμμαχίας, οδηγούν στην εκδημοκρατισμό του αθηναϊκού πολιτεύματος και την τελική εγκαθίδρυση της Δημοκρατίας.

⁵ Για τις εταιρείες του 5^{ου} και 4^{ου} αι. βλέπε Arnold Gomme, Antony Andrewes, and Kenneth Dover, *A Historical Commentary of Thucydides*, vol. V, Book VIII (Oxford: Clarendon Press, 1981), 128-131, και Nicholas Jones, *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 223-227.

⁶ Βλέπε και Θουκυδίδης, *Ιστορία*, 8.1.

⁷ Ξενοφών, *Ελληνικά*, 2.1.18-31.

κρινόταν πλέον ανίκανο να ανταπεξέλθει στις κρίσιμες περιστάσεις του παρόντος και ως εκ τούτου έπρεπε άμεσα να βελτιωθεί.⁸

Έτσι, στα τέλη του 5^{ου} αι. και την τελευταία φάση του Πελοποννησιακού πολέμου, κατά τη διάρκεια της οποίας καταλύεται δύο φορές προσωρινά η Δημοκρατία, το 411⁹ και το 404¹⁰, αλλά και κατά τη διάρκεια του 4^{ου} αι., αναπτύσσονται πολιτικοί προβληματισμοί από τους συντηρητικούς κυρίως κύκλους των Αθηνών στη βάση μιας πολιτικής θεωρίας για τη Δημοκρατία, η οποία επινοεί δύο νέους τύπους πολιτευμάτων: την πάτριον αθηναϊκή πολιτεία και το μεικτό σπαρτιατικό πολίτευμα.¹¹ Η πολιτική αυτή θεωρία προτείνει, όπως θα δούμε, ένα νέο πολιτειακό μοντέλο διακυβέρνησης για την Αθήνα, το οποίο φαίνεται να βασίζεται σε πάτριους νόμους¹², συγκλίνει με το πολίτευμα των Σπαρτιατών, των νικητών δηλαδή του Πελοποννησιακού πολέμου και προβάλλεται ως το πλέον κατάλληλο για να διασφαλίσει την πολιτική σταθερότητα στην πόλη, επαναφέροντάς την παράλληλα στο πρότερο πολιτικό, στρατιωτικό και οικονομικό της μεγαλείο.

Από τις πλέον εξέχουσες προσωπικότητες στους κύκλους των θεωρητικών της πολιτικής επιστήμης του 4^{ου} αι. είναι ο Αριστοτέλης, ο οποίος μεταξύ άλλων αναπτύσσει τη θεωρία περί μετριοπαθούς δημοκρατίας στα πλαίσια της συζήτησης περί της πολιτικής κυριαρχίας του πλήθους.¹³ Ο Αριστοτέλης ασχολείται με τη θεμελίωση των κυριαρχικών αξιώσεων του δήμου¹⁴, χρησιμοποιώντας κυρίως την αθροιστική αντίληψη, βάσει της οποίας υποστηρίζει την πνευματική και ηθική υπεροχή του πλήθους ως συνόλου και δικαιολογεί τις κυριαρχικές αξιώσεις του στους τομείς όπου ενεργεί συλλογικά, δηλαδή στη νομοθετική, όπως θα λέγαμε σήμερα, λειτουργία του, στην εκλογή και τον έλεγχο των αρχόντων της πόλης.¹⁵

⁸ Βλέπε Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, 3.5.15 κ.ε., 4.4.15, Πλάτων, *Νόμοι* 629c, *Ισοκράτης, Παναθηναϊκός*, 108 κ.ε., 200 κ.ε., 216 κ.ε.

⁹ ΑΠ, 29-32, Θουκυδίδης, 8.65.3, 66-70. Βλέπε ακόμη Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes. Des origines à la conquête macédonienne* (Paris: Éditions du Seuil, 1971), 101-110, Françoise Ruzé, *Eunomia. À la recherche de l'équité* (Paris: E. de Boccard, 2003), 139-151, G. E. M. de Ste. Croix, "The Constitution of the Five Thousand", *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte* 5 (1956):1-23.

¹⁰ Για την Ολιγαρχία του 404 βλέπε ΑΠ, 34.3, Ξενοφών, *Ελληνικά*, 2.3.2. Βλέπε ακόμη Edmond Lévy, *Athènes devant la défaite de 404: Histoire d'une crise idéologique* (Athènes-Paris: E. de Boccard, 1976), Claude Mossé, *ο.π.* (1971), 119-129, David Whitehead, "Sparta and the Thirty Tyrants", *Ancient Society* 13-14 (1982/3): 105-130.

¹¹ Βλέπε αναλυτικά Νίκος Μπιργιάλις, "Μεικτό Σπαρτιατικό Πολίτευμα και Πάτριος Αθηναϊκή Πολιτεία", in *The Contribution of Sparta to Political Thought and Practice*, ed. N. Birgalias, K. Burazelis and P. Cartledge (Athens: Alexandra, 2007), 117-142.

¹² Βλέπε Alexander Fuks, *The Ancestral Constitution: Four Studies in Athenian Party Politics at the End of the Fifth Century B.C.* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1971), 104-105. Οι πάτριοι νόμοι παρέπεμπαν στο πολίτευμα και τους νόμους των προγόνων οι οποίοι θεοπίστηκαν από σωστούς νομοθέτες αλλά αλλοιώθηκαν από τους διαδόχους τους. Βλ. Claude Mossé, "Le thème de la Patrios Politeia dans la pensée grecque du IV^{ème} siècle", *Eirene: Studia Graeca et Latina* 16 (1978): 81, η οποία επισημαίνει πως οι όροι αυτοί (πάτριος νόμος, πάτριος πολιτεία) δεν εμφανίζονται για πρώτη φορά το 411 (Θουκυδίδης, 2.2.2-4, 3.61.2, 65.2, 4.86.4, 118.1,3,8, 5.18.2,4), από εκείνη τη στιγμή όμως και εξής φαίνεται να ξεκινά μια πιο συστηματική συζήτηση με συγκεκριμένο πολιτικό προσανατολισμό.

¹³ Βλέπε αναλυτικά Ιωάννης Τουλουμάκος, *Η Θεωρητική Θεμελίωση της Δημοκρατίας στην Κλασική Ελλάδα* (Αθήνα: Παπαζήσης, 1979), 205-223.

¹⁴ Βλέπε Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III, 11, 1281a 40- 1281b 38.

¹⁵ Αυτόθι, 1281b 38 - 1282a 41.

Όπως χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ο Ι. Σ. Τουλουμάκος¹⁶, από την παραπάνω θέση προκύπτουν δύο άλλες σκέψεις: «η πρώτη είναι ότι ορισμένοι τομείς, και μάλιστα τα ανώτατα αξιώματα, πρέπει να ανατίθενται στους πολίτες εκείνους που διαθέτουν τα ανάλογα προσόντα, εφόσον στις περιπτώσεις αυτές οι αποφάσεις λαμβάνονταν από άτομα και όχι συλλογικά; η δεύτερη είναι ότι οι διακρινόμενοι για τα ιδιαίτερα προσόντα τους πολίτες δεν πρέπει και δεν μπορούν να ασκούν τις λειτουργίες που προσιδιάζουν στο πλήθος ως ενιαίο σύνολο. Στις λειτουργίες αυτές πρέπει να μετέχουν μαζί με τους κοινούς πολίτες. Η δεύτερη σκέψη στηρίζεται και από την άποψη του γενικού συμφέροντος της πολιτείας κατά δύο τρόπους: αρνητικά με την παρατήρηση ότι ο αποκλεισμός των κοινών πολιτών από τα συλλογικά όργανα οδηγεί σε εμφύλιο πόλεμο, θετικά με την αντίληψη περί της συνοχής της πόλης δια της ποιοτικής μείξεως¹⁷: όπως η πλήρης σε θρεπτικά στοιχεία τροφή πρέπει να αναμειγνύεται με αραιότερες για να είναι ωφέλιμη στον ανθρώπινο οργανισμό, έτσι η ανάμειξη των πολιτών αυτών με τους κοινούς συντελεί στην αύξηση της εσωτερικής ισχύος της πολιτείας». Η παραπάνω συλλογιστική ωστόσο θα ισχύει, όπως τονίζει ο Αριστοτέλης, μόνον εφ' όσον η αθροιστική αντίληψη, στην οποία βασίζεται, δύναται να εφαρμοσθεί, αν το πλήθος δηλαδή της πόλεως είναι *πλήθος πολιτικών*.¹⁸ Ωστόσο, στη θεωρία αυτή λείπει η έννοια της ισότητας ή, καλύτερα, προβάλλεται η ανάγκη για μια αναλογική ισότητα (κάθε πολίτης δηλαδή θα πρέπει να αμείβεται πολιτικά ανάλογα με τα προσόντα του). Επίσης, η ιδέα της ελευθερίας αναφέρεται απλώς ως προϋπόθεση της αθροιστικής αντίληψης και δη σε συνδυασμό με την αναγκαιότητα του σεβασμού των νόμων, χωρίς ωστόσο να διαδραματίζει καθοριστικό πολιτειακό ρόλο. Από την άλλη, ο Αριστοτέλης θεωρεί απαραίτητη την ύπαρξη ενός ηγετικού στρώματος στην πόλη-κράτος, μιας ελίτ δηλαδή (τους *βελτίονες*), με κριτήρια τον πλούτο ή/και τα πνευματικά και ηθικά προσόντα¹⁹, επικρίνοντας εμμέσως τη δημοκρατία της εποχής του για το ότι επιτρέπει στους κοινούς πολίτες (όσοι μήτε πλούσιοι μήτε άξιώμα ἔχουσιν ἀρετῆς μηδέ ἓν) να καταλαμβάνουν υψηλά αξιώματα στην πόλη.²⁰

Με τη θεωρία αυτή ο Αριστοτέλης προτείνει μια μετριοπαθή δημοκρατία προβάλλοντας προγονικά αθηναϊκά πολιτεύματα²¹, και δη αυτό του Σόλωνα, ως πρότυπα για αυτή την ιδανικά μετριοπαθή δημοκρα-

¹⁶ Τουλουμάκος, 206.

¹⁷ Για την ποιοτική μείξη στη σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη βλέπε Τουλουμάκος, 74-91.

¹⁸ Το πλήθος αυτό απαρτίζεται από πολίτες με ελεύθερο φρόνημα που σέβονται τους νόμους. Βλέπε Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III, 13, 1283b 2 και 17, 1288a 7 κ.ε.

¹⁹ Βλέπε Τουλουμάκος, 217 σημ. 32.

²⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, III, 11, 1281b 24-25 κ.ε. Βλέπε και ΑΠ, 28 και δη 28.3.

²¹ Για τη λεγόμενη *Πάτριο Πολιτεία* βλέπε Moses Finley, *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé* (Paris: Flammarion, 1981), 209-251, Andrew Lintott, *Violence, Civil Strife, and Revolution in the Classical City, 750-330 B.C.* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), Mossé, 81-89.

τία.²² Συγκεκριμένα, στο έκτο βιβλίο των *Πολιτικών* του²³, το πολίτευμα του Σόλωνα χαρακτηρίζεται ως *βελτίστη ή ἀρχαιότατη* δημοκρατία και ορίζεται ως εξής: Η ανάδειξη των αρχόντων γίνεται με εκλογή (και όχι με κλήρωση όπως στην ακραία δημοκρατία²⁴), προϋπόθεση για την κατάληψη των ανώτατων αξιωμάτων είναι η περιουσία ή/και η προσωπική ικανότητα, εντούτοις στην εκλογή και τον έλεγχο των αρχόντων μετέχουν όλοι οι πολίτες καθώς συγκροτούν την εκκλησία του δήμου. Ένα τέτοιο πολίτευμα λειτουργεί, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, άριστα, διότι τα αξιώματα καταλαμβάνονται από τους καλύτερους πολίτες²⁵ με τη θέληση του πλήθους.²⁶ Παράλληλα, ικανοποιούνται οι επίλεκτοι πολίτες – η πολιτική ελίτ – διότι δεν άρχονται από ποιοτικά κατώτερους και διοικούν δίκαια, εφόσον ελέγχονται από την εκκλησία. Μετριοπαθής είναι, επίσης, η έννομος δημοκρατία που αναφέρει ο Σταγειρίτης στο πέμπτο βιβλίο των *Πολιτικών* του²⁷, σε αντίθεση με την ριζοσπαστική (την κύριον) δημοκρατία. Την κυριαρχία του νόμου εγγυάται το γεγονός, όπως αναφέρεται στο τέταρτο βιβλίο²⁸, ότι στη δημοκρατία αυτή αποκλείεται η παρουσία των δημαγωγών και η διακυβέρνηση της πόλεως ασκείται από τους βέλτιστους πολίτες (οί βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσὶν ἓν προεδρία).

Για την επίτευξη αυτής της ιδανικής μετριοπάθειας στο δημοκρατικό πολίτευμα, απαραίτητη θεωρείται η πολιτειακή μεταβολή στην Αθήνα, μέσω κυρίως της αποκατάστασης της αριστοκρατικής Βουλής του Αρείου Πάγου στον κυρίαρχο ρόλο που είχε πριν τις μεταρρυθμίσεις του Εφιάλτη, κατά το πρότυπο της πατρίου πολιτείας. Στη σκέψη των θεωρητικών της πολιτικής επιστήμης του 4^{ου} αι. αυτή ανταποκρίνεται άλλοτε στη σολώνεια πολιτεία²⁹, άλλοτε στην κλεισθένεια³⁰, άλλοτε στη δρακόντεια³¹ (η οποία μάλιστα χαρακτηρίζεται και ως δημοκρατία σπλιτών³²), και άλλοτε σε μια – απροσδιόριστης χρονικά – πάτριο πολιτεία, η οποία συγκεράζει αρμονικά πολιτειακά στοιχεία από τρεις τουλάχιστον διαφορετικές εποχές της ιστορίας των Αθηνών.³³

²² ΑΠ, 6-12, *Πολιτικά*, III, 1281b, V, 5, 1305a 27 κ.ε.

²³ VI, 4, 1318b 27 - 1319a 4.

²⁴ Για τη διαδικασία της κλήρωσης ως μία σημαντική αδυναμία της ακραίας Δημοκρατίας βλ. Ξενοφών, *Απομνημονεύματα*, 1.2.9.

²⁵ Βλέπε Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, IV, 4, 1292a 7 κ.ε.

²⁶ Αυτόθι, 1318b 11-22.

²⁷ V, 6, 1306b 20.

²⁸ IV, 4, 1292a 7 κ.ε.

²⁹ Βλέπε ΑΠ, 9.1-2, *Πολιτικά*, II, 21, 1274a 2κ.ε., Ισοκράτης, *Αρεοπαγитικός*, 16 κ.ε.

³⁰ ΑΠ, 41.2, *Πολιτικά*, 1319b21-29, Ισοκράτης, *Αρεοπαγитικός*, 16 και *Περί Αντιδόσεως*, 231-2,306.

³¹ Βλέπε James McCoy, "Aristotle's Athenian Politeia and the Establishment of the Thirty Tyrants", *Yale Classical Studies* 24 (1975): 140, Μπιργάλιας, 124.

³² ΑΠ, 4, *Πολιτικά*, 1297b 1-28. Για το δρακόντειο πολίτευμα βλέπε Michael Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law* (Yale: Yale University Press, 1981), Françoise Ruzé, *Délibération et pouvoir dans la cité grecque: De Nestor à Socrate* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1997), 341-350, Ronald Stroud, *The Axones and Kyrbeis of Dracon and Solon* (Berkeley: University of California Press, 1979).

³³ Ενδεικτικά μπορούμε να πούμε πως οι θεωρητικοί της πολιτικής επιστήμης του τέλους του 5^{ου} αι. και του 4^{ου} αι. κρατούν από το πολίτευμα του Δράκοντα την έννοια του πολίτη-σπλιτή, σύμφωνα με την οποία η Αθήνα είναι μία πόλη σπλιτών, γεγονός που διατηρείται, όπως προβάλλουν, στην εποχή του Σόλωνα.

Συνεπώς, η επιστροφή σε μία πάτριο πολιτεία οδηγεί αναπόφευκτα σε αφαίρεση εξουσιών από την εκκλησία του δήμου και τα λαϊκά δικαστήρια, δηλαδή στην αφαίρεση κυρίως των εξουσιών των θητών που μετείχαν και στα δύο αυτά πολιτειακά όργανα και παράλληλα στην αναβάθμιση των πολιτών εκείνων που ανήκαν σε εισοδηματικά ανώτερες τάξεις. Με άλλα λόγια, η θεωρία περί πατρίου πολιτείας προτείνει την κατάργηση των θεσμών της ριζοσπαστικής δημοκρατίας, που θεωρούνται πως οδήγησαν τελικά την Αθήνα στην στρατιωτική ήττα από τους Σπαρτιάτες, στοχεύοντας παράλληλα στην εγκαθίδρυση ενός ολιγαρχικού πολιτεύματος με τη μορφή ενός μεικτού μετριοπαθούς δημοκρατικού πολιτεύματος, δηλαδή «με τη μορφή μιας άλλου τύπου 'δημοκρατίας'», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Νίκος Μπιργάλιας.³⁴

Η νέα αυτή ορολογία περί μεικτού πολιτεύματος³⁵ εισάγεται από τους πολιτικούς στοχαστές της εποχής ως μεθοδολογικό εργαλείο για την ανάλυση της φύσεως των πολιτευμάτων και δεν χρησιμοποιείται μόνο για το χαρακτηρισμό της πατρίου αθηναϊκής πολιτείας. Το μεικτό πολίτευμα, ένα κράμα διαφορετικών πολιτειακών χαρακτηριστικών προσδιορίζεται ως Δημοκρατία, η οποία όμως διατηρεί τα θετικά χαρακτηριστικά της μετριοπαθούς εκδοχής της. Μεικτό είναι άλλωστε και το πολίτευμα των νικητών του πελοποννησιακού πολέμου, των Σπαρτιατών³⁶, με τους οποίους δεν χρειάζεται η Αθήνα να διαφέρει πολιτειακά, σύμφωνα πάντα με τους πολιτικούς αναλυτές του 4^{ου} αι.³⁷ Μόνο που το πολίτευμα της Σπάρτης είναι ξεκάθαρα ολιγαρχικού χαρακτήρα.³⁸

Ο Αριστοτέλης θεωρητικά αποδίδει διαφορετικό περιεχόμενο στα ίδια πολιτικά αξιώματα της Σπάρτης, βάσει των κριτηρίων που θέτει

Από το πολίτευμα του 594/3 κρατούν τα εισοδηματικά κριτήρια για την εκλογή στις αρχές της πόλης (στοιχείο που διατηρείται και στο πολίτευμα του 508/7). Η βουλή του Αρείου Πάγου είναι ο θεματοφύλακας της πολιτείας και διατηρεί εκτεταμένες διοικητικές και δικαστικές αρμοδιότητες. Τέλος, από το πολίτευμα του Κλεισθένη κρατούν τη διοίκηση της πόλης που βρίσκεται στα χέρια των αριστοκρατών αφού ακόμα και η Βουλή των 500 συγκροτείται ουσιαστικά από τους ευπορότερους πολίτες. Αυτό αποδεικνύεται ισχυρό, αποτελεσματικό και ενεργητικό την περίοδο των Μηδικών πολέμων για την πόλη των Αθηνών. Αξίζει να σημειωθεί πως και στα τρία προαναφερθέντα πολιτεύματα απουσιάζει ο θεσμός της μισθοφορίας και οι άρχοντες εκλέγονται χωρίς να χρησιμοποιείται η διαδικασία της κλήρωσης.
³⁴ Μπιργάλιας, «Μεικτό Σπαρτιατικό Πολίτευμα», 125.

³⁵ Για την καταγωγή της λεγόμενης θεωρίας του μεικτού πολιτεύματος, η οποία αναπτύχθηκε στα τέλη του 5^{ου} αι. και τον 4^ο, βλέπε G. E. M. De Ste. Croix, *Ο Ταξικός Αγώνας στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο*, μετάφραση Γ. Κρητικός (Αθήνα: εκδόσεις Κέδρος, 1986), 109-110.

³⁶ Βλέπε Jacqueline de Romilly, "Le Classement des Constitutions jusqu' à Aristote", *Revedues Etudes Grecques* 72 (1959): σ. 85-87, Νίκος Μπιργάλιας, «Μεικτό Σπαρτιατικό Πολίτευμα», 117-142.

³⁷ Δηλαδή σύμφωνα κυρίως με τον Αριστοτέλη, τον Πλάτωνα, τον συγγραφέα της *Αθηναίων Πολιτείας* και τον Ισοκράτη.

³⁸ Βλέπε Δημοσθένης, 20.108 όπου η Σπάρτη αναφέρεται ως Ολιγαρχία, Θουκυδίδης, 4.126.2, Ισοκράτης, Νικοκλής, 24 όπου εκφράζεται η γενική αυτή αντίληψη. Βλ. και François Ollier, *Le mirage spartiate: étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques* (Paris: E. de Boccard, 1933), 353-354.

³⁹ Δηλαδή με βάση τον τρόπο πρόσβασης σε αυτά ή αν είναι έμμοιθα και άμμοιθα ή τη χρονική τους διάρκεια ή βάσει του τρόπου με τον οποίο όσοι τα κατέχουν απονέμουν δικαιοσύνη ή με κριτήριο την εξέλιξη της διαδικασίας της προβούλευσης. Βλ. Πολιτικά, 1273a 5-7. Βλ. σχ. και Νίκος Μπιργάλιας, «Μεικτό Σπαρτιατικό Πολίτευμα», 129-130, ιδίως σημ. 68.

κάθε φορά.³⁹ Στο πλαίσιο αυτό η γερουσία μπορεί άλλοτε να συγκλίνει προς την αριστοκρατία, άλλοτε προς τη δημοκρατία και άλλοτε προς την ολιγαρχία. Αντίστοιχα συμβαίνει και με το θεσμό των εφόρων. Συμπερασματικά ωστόσο πιστεύει πως οι Λακεδαιμόνιοι κατάφεραν να ισορροπήσουν ιδανικά τα δικαιώματα των ολίγων με εκείνα της πλειοψηφίας στην πολιτεία τους, κατάφεραν, με άλλα λόγια, να ισορροπήσουν την ετερογένεια των πολιτικών συμφερόντων μεταξύ των μερών που απαρτίζουν την πόλη. Στο πλαίσιο αυτό ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει πως στη Σπάρτη υφίσταται ανάμειξη όλων των πολιτευμάτων⁴⁰ και κυρίως της δημοκρατίας και της ολιγαρχίας.⁴¹ Φυσικά το πολιτειακό αυτό μείγμα ορίζει πως το πλήθος συμμετέχει στα κοινά και ψηφίζει, αλλά οι πλούσιοι είναι εκείνοι που διοικούν, το πολίτευμα δηλαδή στηρίζεται στη θεμελιώδη αρχή της Ολιγαρχίας, τον πλούτο. Ο χαρακτηρισμός μας ωστόσο για τη μεικτή αυτή Πολιτεία ως κατά βάση ολιγαρχική γίνεται σύμφωνα με τα κριτήρια που καθορίζουν την πολιτική ιδιότητα στην πόλη (δηλαδή τα κριτήρια ένταξης στο πολιτικό σώμα και τις αρχές της πόλεως) και όχι τη φύση των πολιτειακών οργάνων. Ωστόσο, η μεθοδολογία του Αριστοτέλη, για το χαρακτηρισμό της φύσης ενός πολιτεύματος, βασίζεται στην μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τα κριτήρια που καθορίζουν την πολιτική ιδιότητα στην φύση των πολιτειακών οργάνων και την εξισορρόπηση των πολιτικών εξουσιών των ετερογενών μερών μιας πόλης.

Επιπλέον, ο Σταγειρίτης επικρίνει σε μεγάλο βαθμό το σπαρτιατικό πολίτευμα⁴² στη μελέτη του σχετικά με τα πολιτεύματα των πόλεων που θεωρούνταν πως είχαν καλή διακυβέρνηση (ευνομία). Ωστόσο οι επικρίσεις του δεν γίνονται επί της βασικής αρχής του σπαρτιατικού πολιτεύματος, αλλά σχετίζονται με τα απορήματα των πολιτών κατά την εφαρμογή των πολιτειακών θεσμών (κατάφωρες διακρίσεις έναντι ισότητας, φιλοχρηματία, διαφθορά κ.α.).⁴³ Στην πράξη, όσο σκληρές και αν είναι οι επικρίσεις του κατά της Λακεδαιμονίων Πολιτείας της εποχής του, αυτές ενισχύουν μεθοδολογικά την άποψη πως το μεικτό πολίτευμα είναι το καλύτερο⁴⁴, ενώ το ζητούμενο παραμένει ο τρόπος μείξης μιας πολιτείας με μετριοπαθή συγκερασμό δημοκρατικών και ολιγαρχικών στοιχείων.⁴⁵

Συμπερασματικά θα λέγαμε πως το αμιγώς δημοκρατικό καθεστώς των Αθηνών, που θεωρείται από τον Αριστοτέλη και τους υπό-

⁴⁰ Πολιτικά, 1265b 33 κ.ε.

⁴¹ Αυτόθι, 1294b 14 κ.ε.

⁴² Αυτόθι, 1270b-1271b.

⁴³ Αυτόθι, 1269a-1271b.

⁴⁴ Βλέπε Μπιτογιάλιας, ό.π. (2007), 132-133.

⁴⁵ Πολιτικά, 1265b 35-36. Βλ. Ακόμα Andrew Lintott, "Aristotle and the Mixed Constitution", in *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, eds. Roger Brock and Stephen Hodkinson (Oxford: Oxford University Press, 2000), 152-166.

λοιπους θεωρητικούς της πολιτικής επιστήμης του 4^{ου} αι. (Πλάτων, Ισοκράτης, συγγραφέας της *Αθηναίων Πολιτείας* κα.) πως κατά τον 5^ο αι. εκτραχύνεται και καταντάει πλέον ακραίο και επικίνδυνο για την πόλη, προτείνεται να βελτιωθεί μέσω της αντικατάστασής του από μια μεικτή-μετριοπαθή δημοκρατία⁴⁶ που βρίσκει θεωρητικά υπόβαθρο στο προγονικό αθηναϊκό παρελθόν, από το οποίο άλλωστε προβάλλεται πως εμπνεύστηκε και ο Λυκούργος τους νόμους του, όταν θέσπιζε τη Λακεδαιμονίων πολιτεία.⁴⁷ Άλλωστε, το μεικτό πολίτευμα παρουσιάζεται αποτελεσματικότερο ως προς την άσκηση της ηγεμονίας, δεδομένου ότι εξασφαλίζει θεωρητικά μια δίκαιη εκπροσώπηση όλων των κοινωνικών τάξεων στα πολιτικά αξιώματα της πόλεως-κράτους και αποφεύγει παράλληλα τις εμφύλιες συγκρούσεις.

Ωστόσο, η «βελτίωση» αυτή του δημοκρατικού πολιτεύματος, μέσω της αντικατάστασής του από ένα μετριοπαθέστερο καθεστώς, δεν αποσκοπεί σε τίποτα άλλο παρά στην κατάλυση της Δημοκρατίας του 4^{ου} αι. Καθώς τα όρια μεταξύ μεικτής μετριοπαθούς δημοκρατίας ή ολιγαρχίας και πατρίου αθηναϊκής πολιτείας αλλά και μεικτού σπαρτιατικού πολιτεύματος είναι τουλάχιστον συγκεχυμένα, και οι δύο αυτές πολιτειακές επινοήσεις προβάλλονται να συγκλίνουν σε μεγάλο βαθμό, οι θεωρητικοί της πολιτικής επιστήμης του 4^{ου} αι. δεν προτείνουν τίποτα άλλο παρά την εγκαθίδρυση ενός ολιγαρχικού καθεστώτος στη δημοκρατική Αθήνα του καιρού τους, συγκαλυμμένου θεωρητικά από την έννοια της πολιτικής μετριοπάθειας.

Αναφορές

Almeida, Joseph. *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems. A Reading of the Fragment in the Light of the Researches of New Classical Archaeology* (Mnemosyne supplement 243). Leiden: Netherlands Brill, 2003.

Blok, Josine, and Lardinois A. P. M. H. (eds.). *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches* (Mnemosyne supplement 272). Leiden-Boston: Brill, 2006.

Γιούνη, Μαρία. *Νόμος Πόλεως: Δικαιοσύνη και Νομοθεσία στην Αρχαία Ελληνική Πόλιν. Οι Αρχαϊκοί Χρόνοι*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2006.

⁴⁶ Δεν δεχόμαστε ωστόσο τους όρους μετριοπαθής, μεικτή, διενρμένη, ακραία, ριζοσπαστική Δημοκρατία. Βλέπε Paul Millett, "Mogens Hansen and the Labelling of Athenian Democracy", in *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History*, eds. Pernille Flensted-Jensen, Thomas Nielsen and Lene Rubinstein (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000), 337-362 και Barry Strauss, "Athenian Democracy. Neither Radical, Extreme, nor Moderate", *The Ancient History Bulletin* 1 (1987): 127-129, οι οποίοι υποστηρίζουν πως πρέπει να εγκαταλειφθούν οι παραπάνω όροι για τον προσδιορισμό της φύσεως του πολιτεύματος της Δημοκρατίας καθώς «ως χαρακτηρισμοί, οι λέξεις ακραία και μετριοπαθής, έχουν ζωή – σε ιδεολογικό επίπεδο – από μόνες τους, επιδεχόμενες συνάμα μία ευρεία γκάμα νοημάτων για πιθανή ερμηνεία τους» (Millett, 344).

⁴⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1294b 9, Ισοκράτης, *Αρεοπαγίτικος*, 61, Πλάτων, *Νόμοι*, 712d-e. Βλέπε και V. Gray, "Images of Sparta: Writer and Audience in Isocrates' Panathenaicus", in *The Shadow of Sparta*, επιμ. Anton Powell and Stephen Hodkinson (London, New York: Routledge/ Classical Press of Wales, 1994), 223-271.

De Romilly, Jacqueline. "Le Classement des Constitutions jusqu'à Aristote", *Revue des études grecques* 72 (1959): 81-99.

De Ste. Croix, G. E. M. "The Constitution of the Five Thousand". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 5 (1956): 1-23.

De Ste. Croix, G. E. M. *The Origins of the Peloponnesian War*. London: Bristol Classical Press, 1972.

De Ste. Croix, G.E.M. *Ο Ταξικός Αγώνας στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο*. Μετάφραση Γ. Κοητικός. Αθήνα: Κέδρος, 1986.

Finley, Moses. *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*. Paris: Flammarion, 1981.

Fuks, Alexander. *The Ancestral Constitution: Four Studies in Athenian Party Politics at the End of the Fifth Century B. C.* Westport: Greenwood Press, 19712.

Gagarin, Michael. *Drakon and Early Athenian Homicide Law*. Yale: Yale University Press, 1981.

Gomme, Arnold, Antony Andrewes, and Kenneth J. Dover. *A Historical Commentary of Thucydides*, vol. V: Book VIII. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Gray, V. J. "Images of Sparta: Writer and Audience in Isocrates' Panathenaicus". In *The Shadow of Sparta*, edited by Anton Powell and Stephen Hodkinson, 223-271. London, New York: Routledge/Classical Press of Wales, 1994.

Hammond, N. G. L. "The Battle of Salamis". *The Journal of Hellenic Studies* 76 (1956): 32-54.

Hammond, N. G. L. "Origin and Nature of the Athenian Alliance". *The Journal of Hellenic Studies* 87 (1967): 41-61.

Hammond, N. G. L. "The Campaign and the Battle of Marathon". *The Journal of Hellenic Studies* 88 (1968): 13-57.

Hignett, Charles. *Xerxes' Invasion of Greece*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Jackson, H. W. "The Original Purpose of the Delian League". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 18, no. 1 (1969): 12-16.

Jones, Nicholas F. *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Larsen, J. A. O. "The Constitution and the Original Purpose of the Delian League". *Harvard Studies in Classical Philology* 51 (1940): 175-213.

Lévêque, Pierre, and Pierre Vidal-Naquet. *Κλεισθένης ο Αθηναίος*. Μετάφραση Στ. Γεωργοπούλου. Αθήνα: Ευρύαλος, 1989.

Lévy, Edmond. *Athènes devant la défaite de 404: Histoire d' une crise idéologique*. Athènes-Paris: E. de Boccard, 1976.

Lewis, David M. "Cleisthenes and Attica". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 12 (1963): 22-40.

Lintott, Andrew W. *Violence, Civil Strife, and Revolution in the Classical*

City, 750-330 B.C. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Lintott, Andrew W. "Aristotle and the Mixed Constitution". In *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, edited by Roger Brock and Stephen Hodkinson, 152-166. Oxford: Oxford University Press, 2000.

McCoy, James W. "Aristotle's Athenaiion Politeia and the Establishment of the Thirty Tyrants". *Yale Classical Studies* 24 (1975): 131-145.

Meier, Christian. *Η Ελληνική Καταγωγή της Πολιτικής*. Μετάφραση Ν. Στεφάνου. Αθήνα: Χιωτέλλης, 2007.

Millett, Paul C. "Mogens Hansen and the Labelling of Athenian Democracy". In *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History*, edited by Pernille Flensted-Jensen, Thomas H. Nielsen, and Lene Rubinstein, 337-362. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2000.

Mossé, Claude. *Histoire d'une démocratie: Athènes. Des origines à la conquête macédonienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Mossé, Claude. "Le thème de la Patrios Politeia dans la pensée grecque du IVème siècle". *Eirene: Studia Graeca et Latina* 16 (1978): 81-89.

Μπιργάλιας, Νίκος. «Μεικτό Σπαρτιατικό Πολίτευμα και Πάτριος Αθηναϊκή Πολιτεία». In *The Contribution of Sparta to Political Thought and Practice*, edited by Nikos Birgalias, Kostantinos Burazelis, and Paul Cartledge, 117-142. Athens: Alexandria, 2007.

Μπιργάλιας, Νίκος. *Από την Κοινωνική στην Πολιτική Πλειονοψηφία: Το Στάδιο της Ισονομίας*. Αθήνα: Πατάκης, 2009.

Ober, Josiah. *Mass and elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Ollier, François. *Le mirage spartiate: étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*. Paris: E. de Boccard, 1933.

Ruzé, Françoise. *Délibération et pouvoir dans la cité grecque: de Nestor à Socrate*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1997.

Ruzé, Françoise. *Eunomia. À la recherche de l'équité (Édité par Daphné Gondicas)*. Paris: E. de Boccard, 2003.

Strauss, Barry. "Athenian Democracy. Neither Radical, Extreme, nor Moderate". *The Ancient History Bulletin* 1 (1987): 127-129.

Stroud, Ronald S. *The Axones and Kyrbeis of Dracon and Solon*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Τουλουμάκος, Ιωάννης. *Η Θεωρητική Θεμελίωση της Δημοκρατίας στην Κλασική Ελλάδα*. Αθήνα: Παπαζήσης, 1979.

Whitehead, David. "Sparta and the Thirty Tyrants", *Ancient Society* 13-14 (1982/3): 105-130.

Μπορεί η θεωρία της μεσότητας να οδηγήσει στο ευ ζην;

Σταυρούλα Μάνεση

Πανεπιστήμιο Κρήτης

E-mail address: manesi.stavroula@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2055-9608>

Περίληψη

Η μεσότητα που οδηγεί στην ευδαιμονία δεν είναι απόλυτη, αντιθέτως είναι μεσότητα σε σχέση με τους ανθρώπους. Αυτό τι σημαίνει; Σημαίνει ότι ανάλογα τον άνθρωπο ή τις εκάστοτε συνθήκες, η μεσότητα αλλάζει. Ο κοινός παρονομαστής είναι ο «σώφρων» άνθρωπος, ο οποίος με οδηγό τη Λογική, αποφασίζει να την καθορίσει ανάλογα κάθε φορά. Έχει ασκηθεί έντονη κριτική στη θεωρία. Παραδείγματος χάριν, ότι η μεσότητα δεν είναι η ίδια για όλους τους ανθρώπους ή ότι υπάρχουν περιπτώσεις που μεσότητα δεν υπάρχει. Όντως, αυτές οι αντιρρήσεις είναι εύλογες. Όμως, ο κάθε συνετός άνθρωπος, χρησιμοποιώντας τη Λογική, μπορεί να οδηγηθεί στη μεσότητα, ακόμα και εάν αυτή δεν είναι φανερή από την αρχή. Έτσι, ο Αριστοτέλης απάντησε στο ερώτημα του Σωκράτη: «πως πρέπει να ζουν οι άνθρωποι;» Οι άνθρωποι θα πρέπει να ζουν ενάρετα, για να οδηγηθούν στο ευ ζην και στην ευδαιμονία.

Στη σύγχρονη εποχή, οι άνθρωποι, παρόλο που έχουν στην κυριότητα τους πληθώρα υλικών αγαθών και έχουν λύσει το πρόβλημα της επιβίωσης τους, δεν μπορούν να κατακτήσουν το ευ ζην. Ωστόσο, αξιοποιώντας τα άτομα τη θεωρία της μεσότητας, μπορούν να οδηγηθούν στον ενάρετο βίο και το ευ ζην, αρκεί φυσικά να το επιθυμούν. Πρώτα από όλα, η μεσότητα σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι η αρετή που βρίσκεται ανάμεσα σε δυο άκρα, από τη μία είναι η έλλειψη και από την άλλη η υπερβολή.

Κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα έχει κάποιο «τέλος», έναν σκοπό για τον οποίο γίνεται. Η ηθική του Αριστοτέλη χαρακτηρίζεται ως τελεολογική, γιατί τίποτε δεν γίνεται άσκοπα, κάθε τι που γίνεται, γίνεται για χάρη κάποιου σκοπού, υπάρχει ένα «τέλος», προς το οποίο οδεύουν τα πάντα. Σύμφωνα με το παρακάτω απόσπασμα, οι σκοποί χωρίζονται σε δυο κατηγορίες: πρώτον, σε αυτούς που τους επιδιώκουμε για να επιτύχουμε έναν άλλον σκοπό, που και αυτοί με τη σειρά

τους εξυπηρετούν έναν άλλο σκοπό ή αγαθό. Δεύτερον, στους καθ' εαυτούς σκοπούς, που αποτελούν και τον τελικό στόχο της ανθρωπίνης συμπεριφοράς. Ο έσχατος σκοπός στη ζωή των ανθρώπων είναι η ευδαιμονία.

I. Το αγαθό αποτελεί το «τέλος» όλων των πραγμάτων

«Κάθε τεχνική δεξιότητα [τέχνη] και κάθε γνωστική δραστηριότητα [έρευνα], παρόμοια και κάθε πράξη και κάθε διαδικασία επιλογής και προτίμησης έχει για στόχο της –κατά την παραδοχή όλων– κάποιο αγαθό. Σωστά, επομένως, είπαν για το αγαθό πως είναι αυτό που αποτελεί τον στόχο όλων των πραγμάτων. (...) Δεδομένου, τώρα, ότι υπάρχουν πολλών ειδών πράξεις και πολλών ειδών τέχνες και επιστήμες, δεν μπορεί παρά να είναι πολλά τα τέλη· το τέλος π.χ. της ιατρικής είναι η υγεία, της ναυπηγικής το πλοίο, της στρατηγικής η νίκη, της διαχείρισης του σπιτικού ο πλούτος. (...) Αν λοιπόν πράγματι υπάρχει κάποιο τέλος σε όλες τις πράξεις μας, ένα τέλος που το θέλουμε γι' αυτό το ίδιο και όλα τα άλλα για χάρη του, και αν δεν επιδιώκουμε το καθετί για χάρη κάποιου άλλου πράγματος (γιατί τότε θα φτάναμε, βέβαια, στο άπειρο, με αποτέλεσμα η επιθυμία και η προσπάθειά μας να είναι κενή περιεχομένου και μάταιη), είναι φανερό ότι αυτό το τέλος είναι το αγαθό, και μάλιστα το υπέρτατο αγαθό. Δεν θα πρέπει τότε να πούμε ότι η γνώση αυτού του υπέρτατου αγαθού έχει μια ιδιαίτερη βαρύτητα για τη ζωή μας, και ότι σαν τοξότες που έχουμε τον συγκεκριμένο στόχο, πετυχαίνουμε και εμείς μέσω αυτού ευκολότερα και αποτελεσματικότερα το πρόπεπον;»¹

Η ευδαιμονία είναι το υπέρτατο αγαθό στη ζωή κάθε ατόμου. Αποτελεί τον τελικό σκοπό όλων των ενεργειών, ώστε να κατορθώσουν οι άνθρωποι να γίνουν ευδαίμονες. Η ευδαιμονία ισοδυναμεί με το ευ ζην και το ευ πράττειν.² Όμως, όσον αφορά στη φύση της ευδαιμονίας δεν υπάρχει συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων. Άλλοι την ταυτίζουν με την ηδονή ή τις σωματικές απολαύσεις, με τα χρήματα, ή με την τιμή ή ακόμα με κάτι το διαφορετικό.³ Πολλές φορές, ακόμα και το ίδιο το άτομο ανάλογα την χρονική στιγμή της ζωής του και την κατάσταση, στην

¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Α, 1094a 1-3, Α, 1094a 6-9 και Α, 1094 18-24, μετάφραση Δημήτρης Λυπουρολής (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006).

² Δημήτριος Κούτρας, *Η Πρακτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, Ηθική, τ. Α' (Αθήνα: Αφοί Παπαδάκη, 2004), 14.

³ Αυτόθι.

οποία βρίσκεται, μπορεί να δίνει στην ευδαιμονία διαφορετικό περιεχόμενο. Παραδείγματος χάριν, εάν κάποιος πάσχει από μια ασθένεια την ταυτίζει με την υγεία, ή όταν δεν έχει χρήματα, με τον πλούτο.

Ο Αριστοτέλης, όμως, δεν είναι ικανοποιημένος και προχωρά ο ίδιος στην αναζήτηση του περιεχομένου της ευδαιμονίας. Προσπαθεί να βρει, ποιος θα είναι ο υποδειγματικός τρόπος συμπεριφοράς, που θα οδηγήσει στην ευδαιμονία. Σύμφωνα με το παρακάτω απόσπασμα: η ευδαιμονία λειτουργεί ως αυτοσκοπός, δηλαδή δεν εξυπηρετεί κάποιο αγαθό, αντιθέτως επιλέγεται για αυτό που είναι η ίδια. Επίσης, δεν τοποθετείται σε κάποιο απώτερο σημείο στη ζωή των ανθρώπων, στο μακρινό μέλλον ή στη μεταθανάτια ζωή που, όταν φτάσει, αυτοί θα γίνουν και ευτυχισμένοι. Αντιθέτως, μπορούν να γίνουν ευτυχισμένοι οποιαδήποτε στιγμή της ζωής τους, αρκεί να συμπεριφέρονται σύμφωνα με τον Λόγο.

II. Η ευδαιμονία είναι το τελικό αγαθό

«Γενικά ονομάζουμε τελικό το αγαθό που επιλέγεται πάντοτε γι' αυτό που είναι το ίδιο και ποτέ για χάρη κάποιου άλλου αγαθού. Ένα τέτοιο αγαθό είναι κατά τη γνώμη όλων ανεξαιρέτως η ευδαιμονία, γιατί αυτήν την επιλέγουμε πάντοτε γι' αυτό που είναι η ίδια και ποτέ για χάρη κάποιου άλλου αγαθού, ενώ την τιμή, την ηδονή, τη διανοητική δραστηριότητα και γενικά κάθε αρετή τις επιλέγουμε, βέβαια, και γι' αυτό που είναι (γιατί, ακόμη και αν δεν προέκυπτε κανένα άλλο όφελος από αυτές, εμείς θα τις επιλέγαμε), τις επιλέγουμε όμως και για χάρη της ευδαιμονίας, επειδή θεωρούμε ότι μέσω αυτών θα γίνουμε ευδαίμονες. Την ευδαιμονία όμως κανείς δεν την επιλέγει για χάρη αυτών, ούτε – γενικά – για χάρη οποιουδήποτε άλλου αγαθού.»⁴

Όλοι οι άνθρωποι είναι προικισμένοι από τη φύση τους με την ικανότητα του Λόγου· έχουν την δυνατότητα του αναστοχασμού και του πράττειν. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι μερικοί κάνουν καλή χρήση του Λόγου και οδηγούνται στο ευ ζην, ενώ άλλοι παρασύρονται από τα πάθη και γίνονται δυστυχισμένοι.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη για να γίνει κάποιος ευτυχισμένος, πρέπει να συμπεριφέρεται σύμφωνα με τον Λόγο.⁵ Ειδικά, εάν αδι-

⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Α, 7, 1097a34-1097b 8.

⁵ Θεοδόσιος Πελεγρίνης, *Αρχές Φιλοσοφίας* (Αθήνα: ΟΕΔΒ, 2002), 88.

αφορήσει προς ότι του υπαγορεύει ο Λόγος, είναι βέβαιο ότι θα γίνει δυστυχισμένος.⁶

Ο Λόγος επιδιώκει πάντα την ισορροπία, τη συμμετρία.⁷ «Συμπεριφέρομαι σύμφωνα με τη λογική μου φύση» σημαίνει ότι επιλέγω κάτι που δεν είναι ούτε ακραίο ούτε ελλειπτικό.⁸ Συνεπώς, η ευδαιμονία βρίσκεται πάντοτε στην επιλογή της χρυσής μέσης οδού μεταξύ δυο ακραίων προοπτικών, της υπερβολής και της έλλειψης.⁹

III. Αρετή, μεσότητα και ακρότητες

«Η αρετή λοιπόν είναι μια έξη, που α) επιλέγεται ελεύθερα από το άτομο, β) βρίσκεται στο μέσον όμως το «σε σχέση προς εμάς» το μέσον αυτό καθορίζεται από τη λογική –πιο συγκεκριμένα, από τη λογική, πιστεύω, που καθορίζει ο φρόνιμος άνθρωπος· είναι μεσότητα μεταξύ δύο κακιών, που η μία βρίσκεται από την πλευρά της υπερβολής και η άλλη από την πλευρά της έλλειψης· και ακόμη με το νόημα ότι ορισμένες κακίες αποτελούν έλλειψη και άλλες πάλι υπερβολή σε σχέση με αυτό που πρέπει, είτε στα πάθη είτε στις πράξεις, ενώ η αρετή και βρίσκει και επιλέγει το μέσον. Από την άποψη λοιπόν της ουσίας της, και όσο μας ενδιαφέρει ο ορισμός της φύσης της, η αρετή είναι μεσότητα, από την άποψη όμως του σωστού και του άριστου είναι, ασφαλώς, κάτι που βρίσκεται στο ψηλότερο σκαλί».¹⁰

Η διδασκαλία για τη μεσότητα έχει δύο πλευρές: μία αντικειμενική σύμφωνα με καθ' αυτό το πράγμα και μια υποκειμενική προς εμάς. Στα *Ἠθικά Νικομάχεια* ο Αριστοτέλης με σκοπό να γίνει πιο κατανοητός μας φέρνει το εξής παράδειγμα: εάν από ένα πράγμα τα 10 μέρη του είναι πολλά και τα 2 λίγα, τα 6 μέρη του θα είναι το απόλυτο μέσο σε σχέση με αυτό το πράγμα. Γιατί ο αριθμός 6 υπερέρχει από το 2 και υπολείπεται από το 10 κατά 4 μονάδες. Αυτή η μεσότητα είναι ως προς το πράγμα και δεν αμφισβητείται από κανέναν. Είναι ένα και το αυτό.

Όμως, η μεσότητα που οδηγεί στην ευδαιμονία δεν είναι απόλυτη· αντιθέτως, είναι μεσότητα σε σχέση με τους ανθρώπους. Αυτό σημαίνει ότι ανάλογα τον άνθρωπο ή τις εκάστοτε συνθήκες, η μεσότητα αλλάζει. Σύμφωνα με το παρακάτω απόσπασμα: εάν υποθέσουμε ότι

⁶ Αυτόθι.

⁷ Αυτόθι.

⁸ Αυτόθι.

⁹ Αυτόθι.

¹⁰ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Β, 1106b 27-1107a8.

για κάποιο αθλητή η τροφή 10 μνων είναι μεγάλη, και 2 μνων μικρή, η τροφή 6 μνων είναι το ιδανικό μέτρο για όλους τους αθλητές; Η αριθμητική αναλογία δεν μπορεί να εφαρμοστεί στην προς εμάς μεσότητα. Αυτό γιατί ο άνθρωπος επιλέγει τη μεσότητα που αρμόζει κάθε φορά σε αυτόν ανάλογα με τις περιστάσεις, και όχι την αντικειμενική μεσότητα.

IV. Η μεσότητα δεν είναι η ίδια για όλους

«Το μέσον όμως το σε σχέση προς εμάς δεν θα το ορίσουμε έτσι γιατί αν για ένα άτομο είναι πολύ το να φάει δέκα μερίδες και λίγο να φάει δύο, δεν θα πει πως ο προπονητής θα ορίσει έξι μερίδες, γιατί και αυτή η ποσότητα μπορεί να είναι πολλή γι' αυτόν που θα τη φάει ή λίγη: λίγη για έναν Μίλωνα, πολλή για τον αρχάριο στη γύμναση. Το ίδιο ισχύει και στο τρέξιμο ή την πάλη. Συμπέρασμα: Ο ειδήμονας αποφεύγει την υπερβολή ή την έλλειψη και ψάχνει να βρει το μέσον· αυτό είναι η τελική του προτίμηση – φυσικά όχι το μέσον το σε σχέση προς το πράγμα, αλλά το σε σχέση προς εμάς».¹¹

Ο συνδυετικός κριτικός είναι ο ειδήμονας, ο ειδικός, που δεν είναι άλλος από τον φρόνιμο, τον ενάρετο άνθρωπο. Ο φρόνιμος, είναι ο σώφρων, ο συνετός άνθρωπος, ο οποίος με οδηγό τη Λογική, τον Ορθό Λόγο ψάχνει να βρει το μέσον, αποφεύγοντας τα δύο άκρα, την υπερβολή και την έλλειψη. Ιδιαίτερο γνώρισμα του ενάρετου είναι η κριτική ικανότητα που τον χαρακτηρίζει. Η φρόνηση είναι η ορθή κρίση, να ξεχωρίζει τη σωστή από τη λανθασμένη πράξη, δεν ταυτίζεται με την έγκυρη γνώση αλλά με την εύστοχη εκτίμηση των περιστάσεων.¹² Ο φρόνιμος, κατά τον Αριστοτέλη, πράττει ορθά και εύστοχα. Γνωρίζει κατ' αρχάς ποια είναι τα καλά και αγαθά για τον εαυτό του και αναζητά τα κατάλληλα μέσα για να τα υλοποιήσει, ώστε να οδηγηθεί στο προσωπικό ευ ζην.¹³ Η φρόνηση είναι μια αρετή που κατακτάται με δύσκολη και επίπονη προσπάθεια, και όχι από την μία ημέρα στην άλλη. Είναι η μακροχρόνια γνώση¹⁴ που μπορεί να αποκτήσει ένας άνθρωπος, ύστερα από εμπειρίες και βιώματα χρόνων.

Έχει ασκηθεί έντονη κριτική στη θεωρία της μεσότητας. Παραδείγ-

¹¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β, 5, 1106a 36-1106b 7.

¹² Βασίλης Κάλφας και Γιώργος Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι* (Αθήνα: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2013), 155.

¹³ Πελεγρίνης, 87.

¹⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β, 6, 1107a 8-15.

ματος χάριν, ότι υπάρχουν περιπτώσεις που μεσότητα δεν υπάρχει, ή ότι ο Αριστοτέλης ήταν υπέρμαχος της μετριότητας. Όταν οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν ένα δίλημμα και καλούνται να αποφασίσουν ανάμεσα σε δύο επιλογές, μην έχοντας τη δυνατότητα της μέσης λύσης, τότε η θεωρία φαίνεται ανεπαρκής.¹⁵

Από την άλλη πλευρά, η εποχή του Σταγειριτή φιλόσοφου υστερούσε σε μέτρο και μετριοπάθεια, και συνέβαλε στο να προβληθεί η έννοια της μεσότητας στην ηθική του φιλοσοφία.¹⁶ Αξίζει να σημειωθεί, ότι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη δεν επιδέχεται κάθε πράξη τη μεσότητα, ούτε κάθε πάθος. Σύμφωνα με το παρακάτω απόσπασμα υπάρχουν πάθη και πράξεις που δεν μπορούν να υπαχθούν στη θεωρία της μεσότητας γιατί περιέχουν το στοιχείο της ηθικής αναξιότητας. Τέτοια πάθη είναι ο φθόνος, η ζήλια, ενώ πράξεις είναι η κλοπή, η δολοφονία. Όλα αυτά κατακρίνονται επειδή είναι καθ' αυτό κακά και όχι γιατί είναι υπερβολές ή ελλείψεις.

V. Η μεσότητα δεν βρίσκει εφαρμογή σε κάθε πράξη και σε κάθε πάθος

«Εν πάση περιπτώσει η θεωρία αυτή της μεσότητας δεν βρίσκει εφαρμογή σε κάθε πράξη και σε κάθε πάθος· υπάρχουν, πράγματι, πάθη που ήδη η λέξη που τα δηλώνει φέρνει στο μυαλό μας κάτι αρνητικό και τιποτένιο, π.χ. επιχαιρεκακία, αδιαντροπία, φθόνος, και στην περίπτωση των πράξεων: μοιχεία, κλεψιά, φόνος· γιατί όλα αυτά –και όσα άλλα τέτοια– τα λέμε με τη βεβαιότητα ότι είναι αρνητικά και τιποτένια τα ίδια και όχι η υπερβολή ή η έλλειψή τους. Δεν υπάρχει λοιπόν περίπτωση να κάνει ποτέ κανείς το σωστό σε σχέση με αυτά· αυτά είναι πάντοτε λάθος».¹⁷

Όμως, ο κάθε συνετός άνθρωπος χρησιμοποιώντας τον Λόγο, μπορεί να οδηγηθεί στη μεσότητα, ακόμα και εάν αυτή δεν είναι φανερή από την αρχή. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το να είναι κάποιος ηθικός, δεν είναι εύκολο πράγμα.¹⁸ Παρόλα αυτά, εάν οι άνθρωποι θέλουν να οδηγηθούν στη μεσότητα πρέπει να συνειδητοποιήσουν προς ποια κακία έχουν την φυσική τάση να ρέπουν.¹⁹ Μπορούν να τη βρουν, παρατηρώντας τί τους ευχαριστεί και τί τους δυσαρεστεί.²⁰ Μόλις το ανακαλύψουν, αυτό που πρέπει να κάνουν είναι να κατευθυνθούν προς

¹⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β, 9, 1109b.

¹⁶ Αυτόθι.

¹⁷ Αυτόθι.

¹⁸ Αυτόθι.

¹⁹ Αυτόθι.

²⁰ Αυτόθι.

την αντίθετη κατεύθυνση.²¹ Αυτό, γιατί, όσο πιο μακριά κατευθύνονται από το λάθος και από το σφάλμα, τόσο πιο εύκολα θα φτάσουν στο μέσο.²² Θα πρέπει, όμως, να μην παρασύρονται και από τη ηδονή²³, γιατί η επίδοση του ανθρώπου προς την προσωπική του ευχαρίστηση καθιστά δύσκολη την επίτευξη της μεσότητας²⁴ και έτσι θα είναι δύσκολο να επιτύχουν το στόχο τους.²⁵

Ο Αριστοτέλης απάντησε στο ερώτημα του Σωκράτη: «πώς πρέπει να ζουν οι άνθρωποι; Ποιο δρόμο πρέπει να ακολουθήσουν;». Οι άνθρωποι θα πρέπει να ζουν ενάρετα για να οδηγηθούν στο ευ ζην και στην ευδαιμονία. Ο Σταγειριώτης φιλόσοφος, όπως λέει και ο ίδιος στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, δεν στοχεύει στην καθαρή θεωρία, στον καθορισμό αντικειμενικών και απόλυτων ηθικών κανόνων.²⁶ Αντιθέτως, προσπαθεί να αναδείξει έναν ιδεώδη τύπο ανθρώπου, τον φρόνιμο, με σκοπό να αποτελέσει υπόδειγμα για τους υπόλοιπους ανθρώπους²⁷, ώστε να γίνουν και οι ίδιοι αγαθοί και να οδηγηθούν στο ευ ζην.

Ανακεφαλαιώνοντας, ο Αριστοτέλης ασκεί τεράστια επίδραση ακόμα και σήμερα. Η θεωρία του για την ηθική θα είναι πάντα επίκαιρη, ακόμα και εάν οι εποχές αλλάζουν. Αυτό γιατί ο Αριστοτέλης, έθεσε ένα ερώτημα που βασανίζει τους ανθρώπους και θα συνεχίσει να τους παιδεύει και στο μακρινό μέλλον. Αυτό το ερώτημα είναι: «πώς πρέπει να ζουν οι άνθρωποι για να είναι ευτυχισμένοι;». Η απάντηση δεν είναι καθόλου εύκολη. Μιας και δεν πίστευε στην αθανασία της ψυχής, αλλά ούτε και στις μεταθανάτιες αμοιβές, ισχυρίστηκε ότι οι άνθρωποι μπορούν να γίνουν ευδαίμονες οποιαδήποτε στιγμή της ζωής τους, αρκεί πρώτα να το θελήσουν. Έπειτα, δεν πρέπει να ταυτίζεται η ευδαιμονία με τις σωματικές απολαύσεις και τα υλικά αγαθά, τα οποία αποτελούν απλώς τα μέσα επίτευξης και όχι τον τελικό σκοπό της ευδαιμονίας.

Επιπλέον, οι ηθικοί νόμοι που ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά δεν μπορεί να είναι αιώνιοι, αναλλοίωτοι. Οι ανθρώπινες κοινωνίες αλλάζουν και αυτές με την πάροδο των χρόνων, μεταλλάσσονται, δεν παραμένουν σταθερές. Μεγάλη σημασία για τον Αριστοτέλη έχει η ανάπτυξη και η καλλιέργεια της κριτικής ικανότητας των ανθρώπων. Να είναι δηλαδή σε θέση να σκέφτονται και να κρίνουν πώς πρέπει να πράττουν, λαμβάνοντας υπόψιν τις εκάστοτε εξωτερικές συνθήκες. Δεν υπάρχει κάποιο εγχειρίδιο ηθικής φιλοσοφίας, το οποίο διαβάζο-

²¹ Αυτόθι.

²² Αυτόθι.

²³ Αυτόθι.

²⁴ Κούτρας, 32.

²⁵ Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, Β, 9,1109b.

²⁶ Κάλφας και Ζωγραφίδης, 156.

²⁷ Αυτόθι.

ντας οι άνθρωποι θα γίνονται ηθικοί.

Η ειδοποιός διαφορά των ανθρώπων με τα άλλα έμβια πλάσματα της γης είναι ο ορθός λόγος. Η λογική σκέψη είναι αυτή που διαφοροποίησε τους ανθρώπους, και τους βοήθησε να ξεφύγουν από τη ζώωδη κατάσταση, να αναπτυχθούν και να δημιουργήσουν οργανωμένες κοινωνίες και ανθρώπινους πολιτισμούς. Δεν πρέπει να λησμονηθεί, ότι ο Σταγειρίτης φιλόσοφος πίστευε ότι τα συναισθήματα των ανθρώπων δεν αποτελούν έναν ορθό οδηγό στη λήψη αποφάσεων, και για αυτό η καλύτερη επιλογή είναι η χρυσή, μέση οδός, αποφεύγοντας τις ακραίες επιλογές. Τέλος, αυτό που προσπάθησε να τονίσει ο Αριστοτέλης μέσω της ηθικής του θεωρίας είναι ότι μέσω των βιωμάτων και της φρόνησης, οι άνθρωποι μπορεί να οδηγηθούν στο ευ ζην. Ο Αριστοτέλης δεν λέει στους ανθρώπους τι πρέπει και τι δεν πρέπει να πράξουν, αντιθέτως τους αφήνει να επιλέξουν οι ίδιοι με βάση τον ορθό λόγο τη συμφέρουσα επιλογή για αυτούς ανάλογα την εποχή και την περίσταση.

Αναφορές

Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*, τ. Α'. Μετάφραση Δημήτρης Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.

Κάλφας, Βασίλης, και Γιώργος Ζωγραφίδης. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Αθήνα: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2013.

Κούτρας, Δημήτριος. *Η Πρακτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλους, Ηθική*, τ. Α'. Αθήνα: Αφοί Παπαδάκη, 2004.

Πελεργίνης, Θεοδόσιος. *Αρχές Φιλοσοφίας*. Αθήνα: ΟΕΔΒ, 2002.

Πελεργίνης, Θεοδόσιος. *Οι Πέντε Εποχές της Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Παπασωτηρίου, 2012.

Η αριστοτελική Ηθική και Πολιτική ως λύση σήμερα

Γεώργιος Μάσσιος

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

E-mail address: georgmassias@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-2607-2534>

Περίληψη

Η ευδαιμονία νοείται ως προοπτική του τέλειου βίου. Σήμερα βλέπουμε την κοινωνία να επιδιώκει μονάχα την ανάπτυξη του επιστημονικού πεδίου, ξεχνώντας τελείως να δει τα άτομα ως ηθικά όντα. Κάθε προσπάθεια έγκειται στην κοινωνική εξέλιξη του ατόμου και όχι της ίδιας της κοινωνίας. Η εξέλιξη αυτή έχει ως κύριο εκφραστή το επάγγελμα που ασκεί κάθε άτομο (διανοητικές αρετές), αδιαφορώντας για την κοινωνική-πολιτική του συμπεριφορά (ηθικές αρετές). Η εργασία αυτή θα πραγματευτεί την ηθική θεωρία και – σε μικρότερο βαθμό – την πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη, ερμηνεύοντας τη σημερινή κοινωνική κατάσταση με αριστοτελικούς όρους και αποσκοπώντας στην επίτευξη μίας λύσης μέσω της αριστοτελικής ηθικής και πολιτικής.

Ο λόγος του Αριστοτέλη παραμένει διαχρονικός χωρίς αμφιβολία. Αυτό μας το μαρτυρούν αποσπάσματα από το τέλος του Α' βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*, από όπου θα ξεκινήσουμε αυτή την προσπάθεια. Είναι λογικό, πως δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε σε όλα με τον Αριστοτέλη και για αυτό τον λόγο, αφ' ενός θα επιλέξουμε τα στοιχεία από την πολιτική του Αριστοτέλη, που ταιριάζουν με τα προβλήματα της κοινωνίας μας και δίνουν λύση σε αυτά, και αφ' ετέρου είναι ανούσιο και δίχως φιλοσοφική κρίση να δεχθούμε ως αυταπόδεικτη αλήθεια κάθε λεγόμενό του. Η χρήση των αριστοτελικών όρων καθίσταται αναγκαία χωρίς ωστόσο αυτοί να θεωρηθούν *a priori* αναχρονιστικοί για τη σύγχρονη πραγματικότητα, καθώς αυτό ακριβώς είναι το αντικείμενο πραγμάτευσης της εργασίας, να ιδωθεί δηλαδή η αριστοτελική διδασκαλία ως το μέσον που δύναται να δώσει λύση στα προβλήματα της κοινωνίας.

Στην αριστοτελική διαίρεση της ψυχής, αυτή διαιρείται σε δύο μέρη: το πρώτο χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως *άλογο* και διακρίνεται και αυτή με την σειρά της σε δύο μέρη. Το πρώτο ονομάζεται

φυτικόν και δεν συμμετέχει καθόλου στο λογικό μέρος της ψυχής. Σε αυτό εντοπίζονται η φυσική ροπή του οργανισμού για τροφή και αύξησή. Εδώ απαντάται και το επιθυμητικό¹, το οποίο μετέχει και στο λόγον έχον μέρος αλλά και στο άλογο και σε αυτό απαντώνται, οι ηθικές αρετές² όπως η ελευθεριότητα³ και η σωφροσύνη.

Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι το στο επιθυμητικόν είναι κοινό και στο άλογο μέρος της ψυχής και στο λόγον έχον μέρος και για αυτό τον λόγο το τοποθετούμε ανάμεσα από το φυτικόν και κυρίως λόγον έχον μέρος της ψυχής.

Το δεύτερο μέρος της ψυχής είναι το λόγον έχον, το οποίο με την σειρά του διακρίνεται στο επιστημονικό μέρος το κυρίως λόγον έχων, στο οποίο ανήκουν είναι οι διανοητικές αρετές⁴ όπως η σοφία, η αντιληπτικότητα, η φρόνηση και άλλες.

Οι διανοητικές αρετές σχετίζονται με την επιστήμη και με τις τέχνες. Οι άνθρωποι που εξειδικεύονται σε μία τέχνη γνωρίζουν την ίδια σε δύο επίπεδα, πρώτα όταν ο άνθρωπος κατέχει την πεποίθηση την οποία γνωρίζει με συγκεκριμένο τρόπο τέχνη αυτή, έπειτα όταν ο ίδιος γνωρίζει με βεβαιότητα τις πρώτες αρχές του αντικειμένου που πραγματεύεται. Παρατηρείται το γεγονός, ότι ο Αριστοτέλης δεν δίνει ένα ποιοτικό ανώτερο τέλος στις διανοητικές αρετές το οποίο να σχετίζεται άμεσα με την ευδαιμονία, όπως θα πράξει με τις ηθικές αρετές. Οι διανοητικές αρετές σχετίζονται με τους τρόπους και τις αρχές τα οποία εφαρμόζονται στις επιστήμες σε πρακτικό αλλά και θεωρητικό επίπεδο. Η δημιουργία των υλικών καθημερινών προϊόντων και των υπηρεσιών είναι αναγκαία αλλά όχι ικανή να δώσει στον άνθρωπο την ηθική ευδαιμονία που αναζητά ο Αριστοτέλης, αλλά και κάθε πολίτης μέσα στο πλαίσιο της πόλης του. Για τον Αριστοτέλη οι διανοητικές αρετές είναι αναγκαίες στην περίπτωση που το άτομο επιθυμεί να γνωρίσει την αλήθεια πάνω σε ένα αντικείμενο. Σήμερα έχουν χάσει ακόμα και αυτόν τον ποιοτικό χαρακτήρα που τους έδωσε ο Αριστοτέλης. Στην σύγχρονη κοινωνία μας, η τελειοποίηση των διανοητικών αρετών δε στοχεύει στην αλήθεια αλλά στην τελειοποίηση των καθηκόντων που παρουσιάζονται στο επάγγελμα τους. Αυτή η εξειδίκευσή αποσκοπεί στην επίτευξη ενός μεγαλύτερου εισοδήματος ως μέσω για την κατάλυση περισσότερων υλικών αγαθών.⁵ Επομένως, παρατηρούμε πως οι διανοητικές αρετές και η άσκησή τους δεν αποσκοπούν στη διευκό-

¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1102 b 34.

² Αυτόθι, 1103 a 7.

³ Η ελευθεριότητα εδώ έχει την σημασία της γενναιοδωρίας. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Α-Δ, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δ. Λυπουρλής (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006), 229.

⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1103 a 7.

⁵ Χρήστος Γιανναράς, *Η Νεοελληνική Ταυτότητα* (Αθήνα: Γρηγόρης, 1978), 16.

λυνση της ανθρώπινης ζωής και στην αναζήτηση της αλήθειας, αλλά λειτουργούν ως ένα μέσο, για να πετύχει το άτομο την προσωπική του ευημερία και την κοινωνική του καταξίωση. Ο Düring σημειώνει πως ο Αριστοτέλης στο 9^ο κεφάλαιο του Κ' βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* θα καταλήξει στη «...δευτερεύουσα σημασία των εξωτερικών αγαθών. χωρίς υγεία και χωρίς εξωτερικά αγαθά όμως δεν είναι δυνατό να κατακτήσουμε την ευτυχία».⁶

Η ευδαιμονία θα έρθει μέσα από τις ηθικές αρετές. Αυτές, όπως λέχθηκε, βρίσκονται στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής του ανθρώπου και καλό θα ήταν να προσδιορίσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος θα πετύχει το τέλος του, που είναι η ευδαιμονία. Για τον Αριστοτέλη η ευδαιμονία θα επιτευχθεί μέσα από την μεσότητα. Στο τέλος του πρώτου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης διατυπώνει ότι η ευδαιμονία είναι κάτι που κατακτιέται μέσα από τη διδαχή της αρετής⁷ και καταλήγει στον τελικό ορισμό της ευδαιμονίας. Ο ορισμός μας προβάλλει την ευδαιμονία και την περιγράφει ως «...ένα είδος ενέργειας της ψυχής σύμφωνης με την αρετή».⁸

Σήμερα, η κοινωνική ηθική διαφέρει από την ατομική. Έχει επικρατήσει στις μέρες μας η άποψη πως οι ηθικές αρχές του κάθε ατόμου είναι υποκειμενικές. Το κοινωνικό καθεστώς μέσα στο οποίο τα υποκείμενα έχουν μεγαλώσει και γαλουχηθεί συμβάλλει στη διαφοροποίηση των ηθικών αρχών αυτών των υποκειμένων. Η κάθε κοινωνία χαρακτηρίζεται από διαφορετικό ιστορικό υπόβαθρο αλλά και ήθη και έθιμα. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι ηθικοί κανόνες να είναι διαφορετικοί μέσα στους διάφορους κοινωνικούς σχηματισμούς και στα κράτη. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο στόχος τού κάθε πολίτη ταυτίζεται με τον στόχο της κοινωνίας.⁹ Για αυτό η ηθική του Αριστοτέλη έχει κοινωνικό χαρακτήρα και, όπως παρατηρεί και πάλι ο Düring, ο Σταγειρίτης δεν διέκρινε την ατομική ηθική από την κοινωνική ηθική.¹⁰

Όσον αφορά στη σημερινή εποχή, θεωρείται σημαντικότερο κριτήριο το εισόδημα ενός ατόμου, η κοινωνική του τάξη ή η θέση που κατέχει στη δουλειά του. Είναι εμφανές ότι έχει γίνει μια ποιοτική μετατόπιση από την αναγκαιότητα των ηθικών αρετών στην αναγκαιότητα των διανοητικών αρετών, προκειμένου να θεωρηθεί κάποιος πολίτης έντιμος και χρήσιμος.

Σήμερα το εισόδημα έχει επικρατήσει ως κριτήριο βάσει του οποίου θεωρείται ένα άτομο κοινωνικά αξιόλογο. Αυτό οδηγεί στην κοινωνι-

⁶ Ingemar Düring, *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, τ. Β' (Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1999), 236.

⁷ Λυπουρολής, 67.

⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1102 a 6-7.

⁹ Αυτόθι, 1094 b 1-10.

¹⁰ Düring, 206.

κή περιθωριοποίηση, αφήνοντας τις κοινωνικές ομάδες όχι μόνο έξω από το πολιτικό γίγνεσθαι και την άσκηση της εξουσίας αλλά και έξω από την κοινωνική ζωή.¹¹ Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι τα άτομα που έχουν καταδικαστεί και έχουν εκτίσει την ποινή τους, ψυχικά διαταραγμένα άτομα και άστεγοι. Αμέσως, δημιουργούνται κοινωνικές ομάδες που τίθενται εκτός της άσκησης της εξουσίας αλλά και της κοινωνικής ζωής χωρίς να υπολογίζονται ως ισότιμα μέλη της κοινωνίας. Ο Ross σχολιάζει πως για τον Αριστοτέλη, για να επιτευχθεί η κοινωνική ισότητα, πρέπει δίκαια ο πολιτικός να μοιράσει τις τιμές και τις ανταμοιβές, ο δικαστής να αποτιμήσει τις ζημιές και ο αγρότης να ανταλλάξει τα αγαθά του στην σωστή τιμή.¹² Κρίνεται αναγκαία η ηθική συμπεριφορά όλων των πολιτών μέσα στο πλαίσιο της πόλης, προκειμένου να επιτευχθεί η επιθυμεί επιθυμητή ισότητα. Όλα τα παραπάνω μας δίνουν στέρεα θεμέλια, ώστε να μεταβούμε από την ηθική στην πολιτική του Αριστοτέλη ως λύση για τη σημερινή κοινωνία.

Εύκολα μπορούμε να κατανοήσουμε ότι η πολιτική θεωρία του ρεαλιστή Αριστοτέλη δεν μπορεί παρά μόνο να ανταποκρίνεται στα μέτρα της κοινωνίας στην οποία ζει ο ίδιος και οι σύγχρονοι του. Όμως η διαχρονικότητα των θεωριών του μας δίνει την ευκαιρία να μπορούμε να τη σχολιάσουμε μέχρι σήμερα. Στόχος της αριστοτελικής πολιτικής είναι η ευδαιμονία¹³ και αυτή η ευδαιμονία δεν μπορεί να επιτευχθεί μονάχα μέσα σε μία άριστη και ιδανική πολιτική κοινωνία. Παρατηρώντας από τη μία την πολιτική θεωρία του Σταγειρίτη και από την άλλη το πρόβλημα και τη λύση στη σημερινή κατάσταση που αναβλύζει από τα κείμενα του φιλοσόφου. Σε μία προσεχτική ανάγνωση των *Πολιτικών* διακρίνεται ένας τον πολιτικός βίος οποίος χαρακτηρίζεται από τρία χαρακτηριστικά.¹⁴

Το πρώτο χαρακτηριστικό είναι η αναγκαία συμμετοχή του κάθε πολίτη σε όλες τις σημαντικές υποθέσεις της κοινωνίας. Παρουσιάζονται πολίτες με έντονη πολιτική δράση και με κριτική ικανότητα και σκέψη. Η κριτική αυτή ικανότητα είναι αναγκαία όχι μόνο για τον τρόπο λήψης αποφάσεων αλλά και για τον τρόπο που αυτές επιλέγονται. Σήμερα παρατηρούμε δύο αρνητικές καταστάσεις στην κοινωνία. Πρώτα έχουμε πολίτες που δεν ενδιαφέρονται για τις πολιτικές εξελίξεις αλλά και αδιαφορούν για τον τρόπο που ασκείται η πολιτική εξουσία στην κοινωνία. Η αδιαφορία αυτή των πολιτών εντοπίζεται στο ποσο-

¹¹ «Η (ηθική ή πολιτική) ανισότητα αυτή συνίσταται στις διαφορές σε επίπεδο προνομίων. Είναι κάποια προνόμια που ορισμένοι απολαμβάνουν σε βάρος κάποιων άλλων π.χ. είναι πλουσιότεροι, περισσότεροι τιμημένοι και ισχυροί απ' αυτούς ή, ακόμη τους καθιστούν υποτακτικούς των». J. J. Rousseau, *Λόγος για την Προέλευση και τα Θεμέλια της Ανισότητας μεταξύ των Ανθρώπων*. Εφρατισμένο από το Ζαν Ζήγκλερ, *Στρέψε τα Όπλα, μετάφραση Βασίλης Παπαβασιλείου* (Αθήνα: Μαλλιάρης Παιδεία, 1983), 41.

¹² Ross, 302.

¹³ Düring, 267.

¹⁴ Αυτόθι, 270-271.

στό αποχής που χαρακτηρίζει τις εκλογικές διαδικασίες από το 2008 και ύστερα.¹⁵ Αυτό οφείλεται στο γεγονός πως οι συγκεκριμένοι πολίτες ενδιαφέρονται περισσότερο για τον ιδιωτικό τους βίο παρά για τον δημόσιο. Έχει περιοριστεί το ενδιαφέρον τους για την ευδαιμονία σε προσωπικό επίπεδο, επομένως αδιαφορούν για αυτήν σε κοινωνικό επίπεδο. Έπειτα δεν διαπιστώνεται μονάχα η έλλειψη του προσωπικού ενδιαφέροντος αλλά και ο τρόπος με τον οποίο το άτομο είναι αποκομμένο και απομονωμένο από την άσκηση της εξουσίας. Μια εκλογική εξουσία ασκεί ο πολίτης, αυτή κάθε τέσσερα χρόνια. Για τον Αριστοτέλη και τους σύγχρονους του μία τέτοια συμπεριφορά χαρακτηρίζεται μονάχα ως αρνητική. Αποτελούσε ηθική υποχρέωση αλλά και βασικό στοιχείο του κοινωνικού βίου η καθημερινή συμμετοχή του πολίτη στα κοινά και αυτό το σημείο μας παραπέμπει στην άμεση δημοκρατία της Αθήνας. Αυτό είναι κάτι που πρέπει σήμερα να επαναφέρουμε στη ζωή μας. Φαντάζει δύσκολο κατόρθωμα και μία διαδικασία που δεν πρόκειται να εφαρμοστεί και για αυτό το λόγο δεν επιδιώκεται από τους πολίτες. Πολλές φορές, όταν η εξουσία εφαρμόζεται από τους ίδιους τους πολίτες ως αυθόρμητη κίνηση με αμεσοδημοκρατικό τρόπο, προκειμένου να καλύψουν ορισμένα προβλήματα της γειτονίας και της συνοικίας τους, συναντούν πολλά εμπόδια από το ίδιο το καθεστώς. Σαφώς και το πρότυπο της αθηναϊκής δημοκρατίας θα εφαρμοστεί στις μέρες μας σε επίπεδο συνοικιών και γειτονιών, καθώς μονάχα με αυτόν το τρόπο θα μπορέσει να εκφραστεί η άμεση εξουσία του κάθε πολίτη χωρίς να εγκλωβιστεί η εξουσία στα όρια του βουλευτή και του κοινοβουλίου.

Το δεύτερο χαρακτηριστικό που πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι τα πολιτικά υποκείμενα έχουν ως σκοπό, την κοινωνική τους δράση. Γίνεται φανερή η αριστοτελική τελεολογία σε αυτό το σημείο. Κάθε άνθρωπος έχει έναν πολιτικό σκοπό στη ζωή του. Μέσα λοιπόν από αυτή την κοινωνική δράση θα επιτελέσει τον σκοπό του ως κοινωνικό και πολιτικό ον. Σήμερα έχουμε μετάθεση την πολιτική δράση στους πολιτικούς αντιπροσώπους, οι οποίοι πολλές φορές δεν εκφράζουν τη θέληση των ψηφοφόρων τους αλλά τις οδηγίες του αρχηγού. Αυτή η απόστασή τους από το εκλογικό σώμα και η μη δυνατή ανάκληση των αντιπροσώπων εγκλωβίζουν την εξουσία στο πλαίσιο των κομμάτων και των βουλευτών. Το πολιτικό υποκείμενο, ο ψηφοφόρος, μένει αμήχανος και αδρανής. Δεν ασκεί τον καθημερινό πολιτικό σκοπό του Αριστοτέλη και η συνεχής κριτική και ενασχόληση του ατόμου με την πολιτική, που κρίνεται επιθυμητή, δεν μπορεί να αλλάξει δραματικά

¹⁵ Γ. Ελαφρός, «Η Μεγαλύτερη Αποχή της Μεταπολίτευσης», Καθημερινή, 21.09.2015, <http://www.kathimerini.gr/831613/article/epikairothta/politikh/h-megalyterh-apoxh-ths-metapoliteyshs>.

την κατάσταση.

Το τρίτο χαρακτηριστικό¹⁶ είναι η υπευθυνότητα που νιώθει ένας πολίτης για την πραγματοποίηση της κοινωνικής του δράσης. Πλέον αυτή η υπευθυνότητα είτε περιορίζεται στην ψήφο των αντιπροσωπευτικών εκλογών είτε δεν υπάρχει ως προτίμηση-προτεραιότητα στη ζωή των πολιτών. Περιορίζεται μονάχα στον ιδιωτικό τομέα.

Πολλές φορές το άτομο προτιμά να εκδηλώσει αυτή την κοινωνική του δράση μέσα από δωρεές με μοναδικό σκοπό την δημιουργία μίας εξουσιαστικής στάσης του ατόμου πάνω στα υπόλοιπα άτομα. Εδώ ακολουθούμε την φουκώικη σκέψη προκειμένου να ερμηνεύσουμε την σύγχρονη εποχή. Πιο συγκεκριμένα δημιουργείται μία εξουσιαστική σχέση και αλληλεξάρτηση μεταξύ του «ευεργέτη» και του «ευεργετημένου». Πρόκειται για μία τεχνική εξουσίας όπως μας την παραδίδει ο Φουκώ.¹⁷ Θεωρεί το κοινωφελές έργο του αρκετό και με αυτόν τον τρόπο εφησυχάζετέ θεωρώντας ότι έπραξε ό,τι μπορούσε προκειμένου να βελτιώσει την κοινωνία. Δεν προσπαθούμε να κατακρίνουμε σε αυτό το σημείο τις φιλανθρωπίες και τις δωρεές, απλώς είναι αναγκαίο να σημειώσουμε το γεγονός πως δεν είναι αρκετές, προκειμένου να συμβάλουν δραστικά στην κοινωνική αλλαγή. Αυτό θα επιτευχθεί μονάχα μέσα από τις πολιτικές αλλαγές και όταν το άτομο θελήσει να ασκήσει το ίδιο την εξουσία για το συμφέρον ολόκληρης της κοινωνίας και όχι μονάχα για το προσωπικό του όφελος.

Αφού καταδείξαμε την υποχώρηση των ηθικών αρετών και την παραχώρηση της θέσης τους στις διανοητικές αρετές αλλά και την απομάκρυνση του πολίτη από την εξουσία πρέπει να δούμε και τη θεωρία του Αριστοτέλη για την οικονομία των πολιτών, όπως αυτή μας παρουσιάζεται στο Γ' βιβλίο των *Πολιτικών* του. Τόσο για τον Αριστοτέλη όσο και για εμάς σήμερα πρέπει τα υλικά αγαθά να μην αποτελούν αυτοσκοπό αλλά αγαθά που καλύπτουν της βιολογικές ανάγκες. Έχουμε εδώ μία ποιοτική διαφορά μεταξύ υλικών και πνευματικών αγαθών με τα πρώτα να διαδραματίζουν σημαντικότερο ρόλο για την ευδαιμονία. Για την καλύτερη κατανόηση πρέπει να δούμε τη συλλογιστική πορεία του Αριστοτέλη. Διακρίνει δύο είδη οικονομίας: από τη μία την έχουμε κατά φύσιν κτήσιν¹⁸ και από την άλλη την χρηματιστική¹⁹.

Το πρώτο είναι σύμφωνο με τη φύση ενώ το δεύτερο όχι. Η κατά φύσιν κτήση αποσκοπεί περισσότερο στην κάλυψη των βιοτικών αναγκών του οίκου ενώ η χρηματιστική έχει σκοπό να φέρει στο άτομο περισσότερα κέρδη και αγαθά. Το κατά φύσιν είδος πρέπει να το σκε-

¹⁶ Τα τρία αυτά χαρακτηριστικά μας τα δίνει ο Düring στις σελίδες 270-271.

¹⁷ Μισέλ Φουκώ, *Το Μάτι της Εξουσίας*, μετάφραση Τάσος Μπετζέλος (Αθήνα: Βάνιας, 2008), 177.

¹⁸ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1256 b 27.

¹⁹ Αυτόθι, 1256 b 41.

φτούμε ως μία οικονομική δραστηριότητα που πραγματοποιείται μέσα στο πλαίσιο του οίκου και της οικογένειας. Αυτή η οικονομική δραστηριότητα έχει ως σκοπό να καλύψει τις βιολογικές ανάγκες των μελών μιας οικογένειας και όχι τον πλουτισμό αυτής. Σκοπός της είναι να επιτευχθούν όρια της αυτάρκειας και όχι της υπέρμετρης αύξησης της περιουσίας. Από την άλλη, η χρηματιστική έχει ως μοναδικό σκοπό τον πλουτισμό. Η χρηματιστική μπόρεσε να εκφραστεί μέσα από την εμφάνιση του λιανικού εμπορίου αλλά και την ύπαρξη νομίσματος.²⁰ Ο Αριστοτέλης θεωρεί λανθασμένη την πεποίθηση των συγχρόνων του ότι η διασφάλιση του οίκου εξαρτάται απόλυτα από την οικονομική περιουσία που αυτός διαθέτει και για αυτό την θεωρεί αφύσικη.²¹ Μοναδικός σκοπός είναι για τον οίκο η διατήρηση του μελών του και όχι ο άκρατος πλούτος. Πρέπει για τον Αριστοτέλη το μέγεθος της οικογένειας να καθορίζει τον πλούτο και την οικονομική της κατάσταση και όχι το αντίστροφο.

Αφού διατυπώσαμε την παραπάνω διδαχή του Αριστοτέλη για την οικονομία του οίκου, πρέπει να αναφερθούμε σε μία ακόμα πτυχή από την πολιτική του Αριστοτέλη. Σημαντικό εφόδιο αποτελεί η πεποίθηση ότι για τον Αριστοτέλη πρέπει όλοι οι πολίτες να χαρακτηρίζονται από οικονομική ισότητα.²² Μια πόλη είναι περισσότερο ευδαίμων, όταν αποτελείται από ένα μεγάλο μέρος πολιτών μεσαίας τάξης, προκειμένου να διατηρηθεί μία ισορροπία ανάμεσα στα μέλη αυτής.²³ Αυτό γίνεται περισσότερο φανερό στη σημερινή εποχή σε αντίθεση από αυτή του Αριστοτέλη, καθώς στις μέρες μας ο πλούσιος γίνεται αλαζόνας και επιθυμεί ολοένα και περισσότερα, ενώ ο φτωχός οδηγείται σε παράνομες μεθόδους επιδιώκοντας να έχει στη διάθεσή του τα βασικά για τη διαβίωση του.²⁴ Επομένως για τον Αριστοτέλη θα ήταν ιδανικό όλα τα μέλη της κοινωνίας να είναι ίσα ως προς την οικονομική κατάσταση, με αποτέλεσμα να αποφεύγονται οι παραπάνω ακραίες καταστάσεις. Είναι λογικό το γεγονός πως σε μια οικονομική ισότητα της κοινωνίας τα μέλη της αυτής θα πάψουν να διακατέχονται από την επιθυμία να αυξήσουν τα αγαθά τους και θα επικεντρωθούν στη βελτίωση του πνεύματός τους αλλά και του κοινωνικού και πολιτικού επιπέδου της κοινωνίας.

Στις μέρες μας τα άτομα δεν σταματούν να επιδιώκουν ολοένα και περισσότερα υλικά αγαθά. Εδώ χρειάζεται η αριστοτελική μεσότητα, προκειμένου να μας βοηθήσει να απαλλαχθούμε από αυτόν το αλλο-

²⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1257 a 5-6.

²¹ *Αυτόθι*, 1258 a 40-41.

²² *Αυτόθι*, 1329 a 25.

²³ Ross, 370.

²⁴ *Καθημερινή*, «Πλουσιότεροι Πλούσιοι, Φτωχότεροι Φτωχοί», 22.05.2015, <http://www.kathimerini.gr/816371/article/oikonomia/die8nhs-oikonomia/ploysioteroi-ploysioi-ftwxoteroi-ftwxoi>.

τριωμένο τρόπο ζωής όπου έχουμε υποπέσει. Είναι εύκολο να αντιληφθούμε τον λόγο για τον οποίο ο Αριστοτέλης μάς δίνει τη λύση. Αφενός απομακρύνει τα σημερινά άτομα από την άκρατη προσπάθεια τους να αποκτήσουν ολόένα και περισσότερα υλικά αγαθά, και αφετέρου θα έχουμε μία ποιοτική αναβάθμιση της ζωής τόσο σε υλικό όσο και σε πνευματικό επίπεδο για ολόκληρη την κοινωνία.

Αναφορές

Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια Α-Δ*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δ. Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.

Γιανναράς, Χρήστος. *Η Νεοελληνική Ταυτότητα*. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη: 1978.

Düring, Ingemar. *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, τ. Β'. Αθήνα: ΜΙΕΤ, 1999.

Ελαφρός, Γ. «Η Μεγαλύτερη Αποχή της Μεταπολίτευσης». *Καθημερινή*, 21.09.2015. <http://www.kathimerini.gr/831613/article/epikairothta/politikh/h-megalyterh-apoxh-tis-metapoliteyshs>.

Ζίγκλερ, Ζαν. *Στρέψε τα Οπλα*. Μετάφραση Βασίλης Παπαβασιλείου. Αθήνα: Μαλλιάρης Παιδεία, 1983.

Καθημερινή. «Πλουσιότεροι Πλούσιοι, Φτωχότεροι Φτωχοί». <http://www.kathimerini.gr/816371/article/oikonomia/die8nhs-oikonomia/ploysioteri-ploysioi-ftwxoteri-ftwxoi>.

Φουκώ, Μισέλ. *Το Μάτι της Εξουσίας*. Μετάφραση Τάσος Μπετζέλος. Αθήνα: Βάνιας, 2008.

Τέχνη και αλήθεια στον Αριστοτέλη

Βασίλειος Νίκας

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

E-mail address: vasileind@edlit.auth.gr

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-9164-9785>

Περίληψη

Οι παλαιότεροι ερμηνευτές του *Περί Ποιητικής* εγκλώβισαν αυτήν τη σχέση στην έννοια της αληθοφάνειας, γεγονός όχι άσχετο με την ταύτιση της έννοιας της μιμήσεως με τον απλό αντικατοπτρισμό των καθ' ἑκαστα της πραγματικότητας. Στον 20^ο αιώνα, όμως, σύμφωνα με τους περισσότερους στοχαστές και παράλληλα με μια νέα δυναμική που αποκτά η έννοια της μιμήσεως, η τέχνη αναδύεται ως μία τάση (μᾶλλον) προς αποκάλυψη των αιωνίων καθόλου. Έτσι, καθώς το καθόλου συνδέεται με το αναγκαίο και συνάμα δηλοῖ τὸ αἴτιον, η τέχνη αναβιβάζεται σε μια ενεργητική, δημιουργική δύναμη, η οποία εκφράζει μια πλατύτερη αλήθεια (ίσως την πανανθρώπινη κλίση προς την ἄμαρτια;), ανακαλύπτοντας, εντυπώνοντας και φανερώνοντας το εἶδος (δηλαδή το τέλος) μέσα στο ίδιο το συγκεκριμένο. Η τέχνη περνά μεν στην επικράτεια του λόγου και του νοῦ, γίνεται φιλοσοφώτερον τι της ιστορίας, κάτι καταληπτόν, δίχως δε να εξομοιώνεται ποτέ με τη φιλοσοφία, αφού δεν αποδεσμεύεται ποτέ από τις αισθήσεις και την εικόνα. Η τέχνη μεταμορφώνεται σε μια κατασκευή η οποία «φέρει στο φως» την ίδια την εσωτερική, δομημένη, ενιαία, λογική και αιτιώδη αναγκαιότητα που συνθέτει την ανθρώπινη πράξη, καθώς και τη σύμφυτη προθετικότητα της (προαίρεσις), τους ίδιους τους ἔσχατους νόμους της ζωής.

«Η σφαίρα της ποίησης δεν βρίσκεται έξω από τον κόσμο, σαν φανταστική μη δυνατότητα εφευρεμένη από το μυαλό ενός ποιητή: θέλει να είναι το αντίθετο ακριβώς, η αφτιασίδωτη έκφραση της αλήθειας...»
Friedrich Nietzsche¹

Στη μακροαίωνα ιστορία του στοχασμού επάνω στο μυστήριο της τέχνης, αναδύεται ένα ερώτημα, του οποίου η απάντηση έχει τρομερές συνέπειες για την ίδια την τέχνη: άραγε η τέχνη εκφράζει την αλήθεια; Συνάμα, από τη στιγμή που για μεγάλο μέρος της φιλοσοφικής παράδοσης, και ευρύτερα της σκέψης, η αλήθεια θεωρήθηκε (και θεωρείται) η ύψιστη αξία και η ἔσχατη επιδίωξη του αν-

¹ F. Nietzsche, *Η Γέννηση της Τραγωδίας*, μετάφραση Ζ. Σαρίκας (Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2010), 94.

θρώπινου πολιτισμού, μια αρνητική απάντηση συνήθως οδηγεί στην αποκαθίλωση της τέχνης από το πάνθεον των υψηλών εκφράσεων του ανθρωπίνου πνεύματος, αφού τότε δεν θα έχει καμιά αξία για τη ζωή· θα αποτελεί περιττό «στολίδι» και ανούσια φαντασιοπληξία. Αυτή, βέβαια, είναι μια πιο ήπια στάση, καθώς τα πράγματα μπορούν να γίνουν ακόμα χειρότερα και εχθρικά, όταν κάποιος θεωρήσει ότι η τέχνη όχι μόνο δεν εκφράζει την αλήθεια, αλλά αντίθετα είτε την αντιμάχεται, με σκοπό να την αποκρύψει, είτε την υποδύεται με απώτερο στόχο να μας πλανέψει.² Τότε, ακριβώς, θα μπορούσε να θεωρηθεί και βαθύτατα επικίνδυνη.

Όλη αυτή η εν συντομία εκτεθειμένη προβληματική βρίσκεται στην καρδιά της αριστοτελικής φιλοσοφίας αναφορικά με την τέχνη, καθώς επίσης και στον πυρήνα των αναλύσεων των νεότερων και σύγχρονων μελετητών του Αριστοτέλη. Κι αυτή η διαχρονική επιμονή προκύπτει ακριβώς από τη διαχρονικότητα και την επικαιρότητα του αρχικού ερωτήματος. Όσο δεν βρίσκεται οριστική απάντηση και, ταυτόχρονα, όσο παραμονεύει η υποψία και ο φόβος για την τέχνη, στη σύγχρονη συζήτηση κρίνεται πάντα χρήσιμη, διαφωτιστική και επίκαιρη η σκέψη του Αριστοτέλη.

Ακριβώς, λοιπόν, μέσα σε ένα τέτοιο κλίμα δυσπιστίας και απόρριψης της τέχνης, είναι που γεννήθηκε και η αριστοτελική θεώρηση. Συγκεκριμένα, κατά την πλατωνική διδασκαλία, ο ποιητής είναι « τρίτος τις από [...] τῆς ἀληθείας »³ και αυτός ακριβώς είναι και ο λόγος που ο Πλάτων εξορίζει τους ποιητές. Για τον Πλάτωνα, η τέχνη απέχει τρεις βαθμούς από την αλήθεια⁴ και γι' αυτό δεν του μένει άλλη λύση παρά να την εκδιώξει από την ιδανική πολιτεία, προσπαθώντας έτσι να προλάβει την πλάνη στην οποία εύκολα βυθιζόμαστε λόγω της αδιαμφισβήτητης σαγήνης της. Αυτή του η πεποίθηση και το βασικό του επιχείρημα, βασίζονται στην αντίληψή του για τη μίμηση, την οποία βλέπει ως μια διαδικασία που οδηγεί σε έναν εκφυλισμό του όντος, αφού η μίμηση δεν προϋποθέτει κάποιου είδους γνώση, απλώς συνιστά στεῖρα⁵ απομίμηση της αισθητής πραγματικότητας.

Εδώ, εμφανίζεται ένα δεύτερο κεντρικό σημείο του ζητήματος. Το ερώτημα για τη σχέση τέχνης-αληθείας, από τη στιγμή που η αλήθεια συνυφάνεται με τη γνώση, περνάει αναγκαστικά μέσα από τη σχέση τέχνης-γνώσης, πολύ δε περισσότερο όταν κατά τον Σταγειρίτη: «πά-

² Χαρακτηριστική, η φράση από το *Ελένης Έγκωμιον* του Γοργία για την ποιητική και τη ρητορική: «γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι / ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα», στο Carlo Gallavotti, *Aristotele: Dell' Arte Poetica* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1990), xx.

³ Πλάτων, *Πολιτεία*, 597e7.

⁴ Ούσα «μίμησις μιμήσεως» (βλέπε αυτόθι, 596e-598b).

⁵ Σαν μια «ἀπεικασίαν τῶν ὁρωμένων», που θα ἔλεγε ο Σωκράτης. Βλέπε Ιωάννης Συκουτρής (εισαγωγή και σχόλια), *Αριστοτέλους: Περί ποιητικῆς*, μετάφραση Σίμος Μενάρδος (Αθήνα: Εστία, 2011), 45.

ντες άνθρωποι του εἰδέναι ὀρέγονται φύσει».⁶ Η γνώση της αληθείας είναι μια καθολική αναζήτηση, στην οποία την πρωτοκαθεδρία έχει η φιλοσοφία. Κεντρικό της εφόδιο είναι ο νους και ο λόγος. Τον Σταγειρίτη ενδιαφέρει μόνο ὅ,τι μπορεί να γίνει αντικείμενο ἔλλογης κατανόησης και επιστημονικής επεξεργασίας.⁷ Το θέμα είναι, ὁμως, αν η τέχνη βοηθάει κάπως αυτήν την πανανθρώπινη επιδίωξη.

Για να επανέλθουμε· σε αυτήν τη μομφή του Πλάτωνα προσπαθεί να εναντιωθεί ο Αριστοτέλης και αυτήν την εξορία προσπαθεί να αποτρέψει. Το εγχείρημά του είναι, δηλαδή, ο επαναπατρισμός των ποιητών, επιδίωξη που υπονοείται κυρίως στο *Περὶ ποιητικῆς*. Βέβαια, και ο ἴδιος ο Αριστοτέλης δεν παύει να θέτει την αλήθεια ως το ἀπόλυτο μέτρο της αξίας των πάντων, γι' αυτό δεν μπορεί να καταφύγει, ὅπως ἔχουν κάνει ἄλλοι ἔκτοτε⁸, στη λύση τού να ισχυριστεί ὅτι η αλήθεια είναι ἀλλότρια προς τους σκοπούς της τέχνης. Αντίθετα, το εγχείρημά του περνάει μέσα ἀπὸ την προσπάθεια να καταδειχτεί η βαθειά θεμελίωση της τέχνης στην ἔννοια της αληθείας, ὥστε να επιτευχθεί και η ἀποκατάστασή της. Ακριβῶς γι' αυτό, η τέχνη ὀρίζεται στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ως «ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆς»⁹, δηλαδή ως κάτι που ἐμπεριέχει και γνώση. Ο Halliwell¹⁰ λέει χαρακτηριστικά για την τέχνη, ὅτι ἀποτελεῖ «ενεργό και ἐρμηνευτική γνωστική διαδικασία – μια διεισδυτική ἀνακάλυψη των σημασιῶν στον κόσμο», ἀφού ο Αριστοτέλης ἀσχολεῖται με την τέχνη μόνο στο βαθμό που αυτή είναι ἀγκυρωμένη σε μια «καθολική καταληψιμότητα (intelligibility)»¹¹, στο μέτρο που είναι ἔλλογη και που μας δίνει μια «διευρυμένη κατανόηση του κόσμου».¹²

Ας βάλουμε τώρα στο μικροσκόπιο την ἴδια την ἔννοια της αλήθειας στον Αριστοτέλη. Η αλήθεια ἔχει, λοιπόν, δύο σημασίες. Η πρώτη ἔχει να κάνει με τη λογική και δεικνύει ὅτι μια ἔνωση υποκειμένου-κατηγορουμένου είναι υπαρκτή.¹³ Αυτή ἀφορᾶ στα σύνθετα (composites) πράγματα καθόσον αυτά είναι «συνδεδεμένα (conjoined) ἢ ἕνα»¹⁴, και η αλήθεια είναι η κατάφαση αυτής της ἐνότητας. Βέβαια, ἐδῶ ἔχουμε να κάνουμε με την αλήθεια ως «μια ιδιότητα (property) της σκέψης»¹⁵ και

⁶ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 980a 22. Παράβαλε Αριστοτέλης, *Περὶ ποιητικῆς*, 1448b 13-14.

⁷ Συκουτρῆς, 23, 53.

⁸ Ὅπως, για παράδειγμα, ο Wladyslaw Tatarkiewicz, *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics* (Nijhoff, The Hague and Boston: Hingham 1980), 302-4, ο οποίος θεωρεῖ ὅτι, ἀφού δεν ἔχει προτασιακή (propositional) φύση, «η τέχνη είναι πέρα (beyond) ἀπὸ την αλήθεια και το ψεῦδος».

⁹ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1140a10.

¹⁰ Stephen Halliwell, «Ἀπόλαυση, Κατανόηση και Συναίσθημα στην *Ποιητικῆ* του Αριστοτέλη», στο *6+1 Δοκίμια για την Ποιητικῆ του Αριστοτέλη*, ἐπιμέλεια ἀπὸ Amélie Oksenberg Rorty, μετάφραση Κατερίνα Χατζοπούλου, ἐπιμέλεια Δανιήλ Ι. Ιακώβ (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2006), 124.

¹¹ Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics* (London: Duckworth, 1986), 58.

¹² Αὐτόθι, 91, 136.

¹³ Edward C. Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics: Books Alpha-Delta* (Las Vegas: Parmenides Pub., 2009), 79. Paolo Crivelli, *Aristotle on Truth* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004), 4.

¹⁴ Halper, 81.

¹⁵ Crivelli, 31.

μόνο. Η άλλη είναι η λεγόμενη μεταφυσική αλήθεια¹⁶ και αφορά στα απλά (simple) πράγματα, τα οποία είναι, κατά τον Halper¹⁷, «αιώνιες ενέργειες» και «ουσίες». Αυτή δεν είναι, όπως η πρώτη, μόνο ένα «φά-ντασμα» του νου μας, αλλά έχει μια ύπαρξη ανεξάρτητη.¹⁸ Τα απλά, όντα ουσιωδώς ένα, είναι πάντα αληθή για τον Αριστοτέλη, δηλαδή δεν τίθεται θέμα ψεύδους αλλά αγνοίας¹⁹, και είναι «τα πράγματα που συλλαμβάνονται με μίαν άμεση ενόραση (intuition)».²⁰ Αυτή η αλήθεια είναι «ορατή» μόνο από το νου²¹, αυτό που ο Jaeger²² καλεί «ειδική εννοιακή μορφή κατανόησης» και «νοητικό όραμα».²³ Ο Brentano²⁴, αν και παλιότερος, το είχε αντιληφθεί αυτό όταν έλεγε ότι «υπάρχει ένα άλλο είδος νοητικής γνώσης [...] μέσω του οποίου συλλαμβάνουμε (grasp) το αδιαίρετο, το απλό και το οποίο αναπαριστά στη νόησή μας (conceptually represent) την ουσία (Wesen) των πραγμάτων». Οι δύο έννοιες της αλήθειας συνδέονται κατά τον Halper²⁵ με αιτιακή σχέση, «η αλήθεια στην ουσία είναι η αιτία της αλήθειας στη σκέψη». Η αλήθεια λοιπόν, μας αποκαλύπτει την ουσία²⁶ και τη φύση των όντων.²⁷

Πώς πρέπει, όμως, να εκλάβουμε στη συγκεκριμένη περίπτωση την έννοια της αλήθειας; Είναι φανερό: με τη μεταφυσική σημασία. Επιπλέον, όμως, θα πρέπει να γίνει εδώ η διάκριση των εννοιών αλήθεια-πραγματικότητα.²⁸ Η αλήθεια, αν και την εμπεριέχει, μπορεί και να εκφράζει κάτι ευρύτερο. Οι δύο έννοιες ουδόλως ταυτίζονται, αλλά ούτε είναι και εντελώς ανεξάρτητες.

Τούτη η παρατήρηση είναι υψίστης σημασίας, καθώς πληθώρα, παλαιότερων κυρίως, ερμηνευτών του Αριστοτέλη προχωρούν είτε σε μια ταύτιση είτε σε μια πλήρη διάκριση. Στην πρώτη περίπτωση,

¹⁶ Όπως αυτή ξεδιπλώνεται κυρίως στο Θ' 10 (1051b30-1052a3) των *Μετά τα φυσικά*. Βλ. Werner W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, μετάφραση Richard Robinson (London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1967), 204.

¹⁷ Edward C. Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books* (Las Vegas: Parmenides Pub., 2005), 222.

¹⁸ Franz C. Brentano, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, μετάφραση Rolf George (Berkeley: University of California Press, 1981), 20.

¹⁹ Αυτόθι, 18. Halper, *Central Books*, 221. Παράβαλε Αριστοτέλη, *Μετά τα Φυσικά*, 1051a1-2.

²⁰ Halper, *Alpha-Delta*, 79.

²¹ Όπως το λέει ωραία ο William. K.C. Guthrie, *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*, πρόλογος James Warren (London and New York: Routledge, 2013), 129, το μόνο που μπορούμε να κατορθώσουμε εμείς οι άνθρωποι είναι «μια κλειφτή ματιά της όλης αλήθειας που επιτυγχάνεται από τον ανόθευτο νου». Σύνδεση νου – αληθείας κάνει και ο Halper, *Central Books*, 217, 221, ορμώμενος από το 1052a1-2 των *Μετά τα φυσικά*.

²² Jaeger, 204-5.

²³ Και μάλιστα εδώ ο Jaeger, αυτόθι, 204-5, βλέπει «το μόνο απομεινάρι της πλατωνικής θέασης των Ιδεών» στον Αριστοτέλη.

²⁴ Brentano, 15.

²⁵ Halper, *Central Books*, 220.

²⁶ «Κάθε πράγμα μετέχει (partake of) της αληθείας στο βαθμό που μετέχει στο είναι (being)» μας λέει ο Brentano, 21, στηριζόμενος στο Β' βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά*.

²⁷ Παρόμοιες «αναγνώσεις» της μεταφυσικής αλήθειας κάνει και ο Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978), 411-414.

²⁸ Να υπενθυμιστεί ότι και ο Πλάτων δεν εξισώνει την αλήθεια με την πραγματικότητα, η οποία βρίσκεται (στο προαναφερθέν σχήμα) στο μέσο της απόστασης αλήθειας και τέχνης.

αυτό φαίνεται από τη βαρύτητα που αποκτά η έννοια της αληθοφάνειας (*vraisemblance*)²⁹, και συγκεκριμένα μια υποτιθέμενη αριστοτελική απαίτηση για συμμόρφωση των όσων διαδραματίζονται στη σκηνή του θεάτρου με τον «αληθινό» κόσμο της αισθητής πραγματικότητας. Η αλήθεια, έτσι, υποβιβάζεται σε μίαν επιφανειακή αληθοφάνεια και εγκλωβίζεται στην έννοια της πραγματικότητας, γεγονός όχι άσχετο από μια παράλληλη ερμηνεία της έννοιας της μιμήσεως που την ήθελε να αποτελεί έναν απλό (και πάντα ατελή) αντικατοπτρισμό των καθ' ἑκάστα της πραγματικότητας. Όμως τότε, αφού υπάρχει η πραγματικότητα, αλήθεια, τι χρειάζεται η τέχνη; Στην άλλη περίπτωση, έχουμε είτε άρνηση είτε απαξίωση του πραγματικού, όπου η τέχνη είτε πλάθει ολότελα «φανταστικούς», δικούς της κόσμους³⁰, είτε νέους, εξιδανικευμένους (*ideal*)³¹ κόσμους, προτιμότερους από τον αισθητό. Τότε όμως, αλήθεια, τι γνώση έχει να μας προσφέρει η τέχνη;

Αντίθετα, μια νέα προοπτική προβάλλει όταν (παρ)ακολουθήσουμε την ανάγνωση του Αριστοτέλη καθ' ὅλη τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα. Εκεί διαφαίνεται ένας απεγκλωβισμός της αλήθειας από αυτή της στενά εννοημένης πραγματικότητας³² μια συμπίεση της τέχνης με την αλήθεια και τη γνώση και μια αποκατάσταση της αξίας της. Υπό αυτήν την έννοια, τούτη η ανάγνωση βρίσκεται πιο κοντά στην αριστοτελική σκέψη και πρόθεση, και άρα είναι περισσότερο χρήσιμη. Το όλο σχήμα προχωράει με διαδοχικές μεταβάσεις.

Ξεκινώντας, το κλειδί της προσέγγισης είναι η σύνδεση τέχνης και καθόλου. Συγκεκριμένα, στο 9^ο κεφάλαιο του *Περὶ ποιητικῆς*³³ η τέχνη αναδύεται ως μια τάση³⁴ για έκφραση των καθόλου, σε αντιδιαστολή με την ιστορία που εκφράζει τα καθ' ἑκάστα, ἴτοι την πραγματικότητα. Η έννοια του καθόλου είναι ριζωμένη στην αριστοτελική λογική, όπου, επιγραμματικά σημαίνει αυτό που είναι κοινό³⁵ σε πολλά πράγματα³⁶ ή

²⁹ Κατὰ κύριο λόγο γαλλικές, όπως κυρίως του Rapin (βλέπε σχετικά René Rapin, *Réflexions sur la Poétique d' Aristote et sur les Ouvrages des Poètes Anciens et Modernes* (Hildesheim and New York: G.Olms, 1973), 52-53, 56-57, 63, 106, 110, 123-124, 128, 131, 144-146, 208.

³⁰ Τούτη είναι η προσέγγιση του Roman Ingarden, *Selected Papers in Aesthetics*, μετάφραση Peter McCormick (Washington D. C. and Munchen: Catholic University of America Press, 1985), 73.

³¹ Το βασικό σημείο που οδηγεί σε τούτη την παρανόηση είναι το «οἷα ἂν γένοιτο» στο 1451a38 του *Περὶ ποιητικῆς*, καθώς και η αυθαίρετη ταύτιση του καθόλου με το βέλτιον, το «οἷα εἶναι δεῖ». Βασικός «εκπρόσωπος» αυτής της (παρ)ερμηνείας είναι ο Samuel H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art: With a Critical Text and Translation of the Poetics*, εισαγωγή John Gassner (New York: Dover Publications, 1951), 122, 151-3, έπειτα ο Donald W. Lucas, *Aristotle: Poetics* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 264, ενώ εκεί φτάνει, μέσω της αληθοφάνειας όμως, και ο Massimo Pittau, *Aristotele: La Poetica* (Palermo: Palumbo, 1972), 21-3.

³² «Η αλήθεια της ποίησης είναι ουσιαδώς διαφορετική από την αλήθεια της πραγματικότητας (*fact*)», κατὰ τον Butcher, 170.

³³ Αλλά όχι αποκλειστικά εκεί: παράβαλε Αριστοτέλης, *Τέχνη ρητορική*, 1355b30: «οὐδέμια δὲ τέχνη σκοπεῖ το καθ' ἑκάστον», και *Μετὰ τὰ φυσικά*, 981a15: «ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκάστον ἔστι γνῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου».

³⁴ Εξ ου και το μάλλον στη φράση: «ἡ [...] ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου [λέγει]» (Αριστοτέλης, *Περὶ ποιητικῆς*, 1451b6-7). Σε αυτό κατατείνουν αρκετοί: βλ. Butcher, 191. Συκουτρής, 69: σημείωση 2. Ingram Bywater, *Aristotle on the Art of Poetry: A Revised Text with Critical Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1909), 189.

³⁵ Βλέπε Αριστοτέλης, *Περὶ ζῶων μορίων*, 644a27-28.

³⁶ Ο Συκουτρής, 60, εδώ διευκρινίζει: «όχι κατὰ σύμπτωσιν, ἀλλά κατὰ την ἴδιαν την φύσιν».

διαφορετικά, «αυτό που επιδέχεται περισσότερα κατηγορήματα».³⁷ Θα ήταν, όμως, λάθος να εκλάβουμε το καθόλου ως έναν αδιάφορο, αφηρημένο, γενικό τύπο.³⁸ Αντίθετα, το καθόλου για τον Αριστοτέλη είναι συνυφασμένο με το αναγκαίο³⁹, αφού συνάμα, όπως μας διαφωτίζει στα *Αναλυτικά ύστερα*, «δηλοῖ τὸ αἴτιον».⁴⁰ Ἐτσι, το καθόλου προσδίδει λογικότητα και καταληψιμότητα (intelligibility).⁴¹ Κατά τον Halliwell⁴², τα καθόλου αποτελούν «τις γενικές κατηγορίες που δομούν τον τρόπο με τον οποίο καταλαβαίνουμε τον κόσμο», είναι «τα αληθινά αντικείμενα της γνώσης».⁴³ Ο Συκουτρής⁴⁴ φτάνει στο σημείο να τα ταυτίσει με την ίδια τη φύση του πράγματος. Από τη φύση των καθόλου, συνάγεται ότι το αντικείμενο της μίμησης δεν μπορεί να ανήκει στην πραγματικότητα, αφού, καθώς σημειώνει ο Ross⁴⁵, το καθόλου υπάρχει μόνο «ως καθόλου των επιμέρους του». Δεν είναι χωριστό⁴⁶, δεν έχει ύπαρξη παρά μόνο μέσα στο συγκεκριμένο. Είναι κάτι που ο νους μόνο συλλαμβάνει, οπότε γι' αυτό το λόγο και η τέχνη «μιμείται [...] όχι τον αισθητό κόσμο, αλλά τον κόσμο του ανθρώπινου νου».⁴⁷

Ο Αριστοτέλης κατορθώνει έτσι την πρώτη μετάβαση, δηλαδή να περάσει την τέχνη στην επικράτεια του λόγου και του νοῦ.⁴⁸ Γίνεται τότε η ποίηση κάτι «φιλοσοφώτερον»⁴⁹ της ιστορίας, κάτι καταληπτόν (intelligible), δίχως δε να εξομοιώνεται ποτέ με την φιλοσοφία, αφού δεν αποδεσμεύεται ποτέ από τις αισθήσεις και την εικόνα.⁵⁰ Αντίθετα, μέσω των αισθήσεων και μέσα στο συγκεκριμένο είναι που εκδιπλώνει την αλήθεια της. Η τέχνη μεταμορφώνεται τότε σε μια «κατασκευή»⁵¹ η οποία «φέρνει στο φως» την ίδια την εσωτερική⁵², δομημένη⁵³, ενιαία, λογική⁵⁴ και αιτιώδη⁵⁵ αναγκαιότητα που συνθέτει την ανθρώπινη

³⁷ William David Ross, *Αριστοτέλης*, μετάφραση Μαριλίτσα Μητσού-Παππά (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2015), 397. Παράβαλε Αριστοτέλης, *Περί ερμηνείας*, 17a39.

³⁸ Το αντίθετο υποστηρίζουν οι Roselyn Dupont-Roc & Jean Lallot, *Aristote: La Poétique* (Paris: Seuil, 1980), και ο Pittau, οι οποίοι μεταφράζουν το καθόλου ως général και generale αντίστοιχα. Μάλιστα, ο Pittau, *Poetica*, 2: σημείωση 7, φτάνει να υποστηρίξει ότι η μετάφραση του καθόλου ως καθολικού είναι που «μπερδεύει πολύ και δίχως λόγο τα πράγματα».

³⁹ Βλέπε Ross, 397. Επίσης, G. E. M. de Ste. Croix, "Aristotle on History and Poetry", στο *Essays on Aristotle's Poetics*, επιμέλεια Amélie Oksenberg Rorty (Princeton: Princeton University Press, 1992), 25.

⁴⁰ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά ύστερα*, 88a4.

⁴¹ Παράβαλε Lucas, 120.

⁴² Halliwell, «Απόλαυση, Κατανόηση και Συναίσθημα», 131.

⁴³ Halliwell, *Poetics*, 105, σημείωση 38. Παράβαλε Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 417b22, και *Μετά τὰ φυσικά*, 982a 21 κ.ε.

⁴⁴ Συκουτρής, 62.

⁴⁵ Ross, 240-1. Παράβαλε Crivelli, 2.

⁴⁶ Παράβαλε Αριστοτέλης, *Μετά τὰ φυσικά*, 1040b 26-27.

⁴⁷ Ross, 396.

⁴⁸ Βλέπε ολόκληρη την Εισαγωγή στο Συκουτρής.

⁴⁹ Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής*, 1451b 5.

⁵⁰ Ας μη ξεχνούμε ότι «οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ» (Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, 431a16-17). Παράβαλε Ross, 210.

⁵¹ Gallavotti, xxi. Halliwell, *Poetics*, 58.

⁵² Βλέπε Halliwell, *Poetics*, 99.

⁵³ Βλέπε Rorty, «Η Ψυχολογία της Αριστοτελικής Τραγωδίας», 25-26, 30.

⁵⁴ Βλέπε αυτόθι, 24. Butcher, 399

⁵⁵ Βλέπε Butcher, 164. Oksenberg Rorty, «Ψυχολογία», 24. Lucas, *Poetics*, 264. Dupont-Roc και Lallot, *Poétique*, 222, 224. Halliwell, *Poetics*, 75. Nancy Sherman, «Αμαρτία και Αρετή», στο 6+1 *Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, 87.

πράξη, καθώς και την σύμφυτη προθετικότητα της (προαιρέσεις)⁵⁶, τους ίδιους τους έσχατους νόμους της ζωής⁵⁷, της ψυχής⁵⁸ και του «ανθρώπινου πεπρωμένου (destiny)».⁵⁹

Έτσι, μετά τη μεσολάβηση του καθόλου, σε μια δεύτερη μετάβαση η τέχνη εμφανίζεται να ανακαλύπτει, να εντυπώνει και να φανερώνει το είδος⁶⁰ (δηλαδή το τέλος) μέσα στο ίδιο το συγκεκριμένο. «Η γὰρ τέχνη τὸ εἶδος»⁶¹, μας λέει ο Σταγειρίτης στα *Μετὰ τὰ φυσικά*. Όμως, το είδος, δηλαδή η μορφή, «είναι ουσία, ἢ [αλλιώς] ἡ αληθινή φύση ενός πράγματος». ⁶² Γι' αυτό η τέχνη φανερώνει όχι την επιφάνεια του πραγματικού, αλλά τον ίδιο τον αγώνα για πραγμάτωση της μορφής⁶³, δηλαδή την ίδια τη φύση⁶⁴, τούτη την ενσώτατη «δημιουργική δύναμη [...] του σύμπαντος». ⁶⁵ Και τότε δικαιολογημένα η τέχνη μπορεί να θεωρηθεί ότι μιμείται τη φύση⁶⁶, όχι με την έννοια της μιμήσεως ως αντιγραφής, αλλά ως «δημιουργικής πράξης». ⁶⁷

Στην τελευταία μετάβαση, θα διακινδυνεύαμε μιαν ύστατη αριστοτελική ισοδυναμία, αυτή της φύσεως και της αληθείας. ⁶⁸ Η τέχνη αναβιβάζεται σε μια ενεργητική, δημιουργική δύναμη η οποία εκφράζει μια πλατύτερη αλήθεια^{69 70}, καταφέροντας να «φέρει στην ύπαρξη [...] μια νέα δυνατή (possible) πραγματικότητα». ⁷¹ Ακριβέστερα, ακολουθώντας την εύστοχη διατύπωση του Gallavotti⁷², θα λέγαμε πως πρόκειται για «μια ενόραση (intuizione) του αληθούς». Κι αυτό, γιατί η τέχνη μέσα σε

⁵⁶ «Πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις» (Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1139a23-24. Παράβαλε Συκουτρῆς, 56. Jean Pierre Vernant, «Μύθος και Τραγωδία», στο *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, 62-68).

⁵⁷ Rorty, «Ψυχολογία», 30.

⁵⁸ Συκουτρῆς, 53.

⁵⁹ Butcher, 266. Παράβαλε Halliwell, *Poetics*, 234.

⁶⁰ Βλέπε Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1032a32. Παράβαλε Butcher, 150. Συκουτρῆς, 53. Rorty, «Ψυχολογία», 23, 25-26.

⁶¹ Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1034a 24.

⁶² Guthrie, 124. Παράβαλε Crivelli, 6.

⁶³ Guthrie, 122, 128.

⁶⁴ Λαμβάνοντας υπόψιν την εξίσωση είδους, τέλους και φύσης που λαμβάνει χώρα στο Λ'3 (1069b 35-1070a 30) των *Μετὰ τὰ φυσικά*, και ειδικά όταν είναι: «ἡ δὲ φύσις τὸδε τι καὶ ἕξις τις εἰς ἦν».

⁶⁵ Butcher, 116.

⁶⁶ Παράβαλε Αριστοτέλης, *Φυσικὴ ἀκρόασις*, 199a 15: «ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἢ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμείται».

⁶⁷ Butcher, 154. Συκουτρῆς, 59.

⁶⁸ Αφού, αληθινός είναι «αὐτός που αντιστοιχεί (corrispondente) στη φύση», κατά τον Gallavotti, 259.

⁶⁹ Σε αυτό κατατείνουν σχεδόν όλοι οι ερμηνευτές, ανεξάρτητα από διαφορές στις περαιτέρω αναλύσεις τους. Βλέπε Butcher, 160, 192. Ross, 397. Συκουτρῆς, 59.

⁷⁰ Για το ποια μπορεί να είναι αυτή υπάρχουν πολλές εικασίες. Η κυρίαρχη την εντοπίζει στην πανανθρώπινη κλίση προς την άμαρτία, τούτη τη «νεοπλασία στην ίδια την καρδιά της πράξης» όπως την αποκαλεί η Rorty, «Ψυχολογία», 35. Παράβαλε Aryeh Kosman, "Acting: Drama as the Mimesis of Praxis", στο *Essays on Aristotle's Poetics*, 57. Butcher, 266. Vernant, 68. Halliwell, *Poetics*, 235-236.

⁷¹ Halliwell, *Poetics*, 58. Το δυνατόν είναι ύψιστης σημασίας για τη σχέση τέχνης, αλήθειας και πραγματικότητας, κάτι που επιβεβαιώνεται από την ενασχόληση με το θέμα του ίδιου του Αριστοτέλη στο *Περὶ ποιητικῆς*. Ένα παραπάνω βήμα είναι η ταύτισή του με το πειστικό (convincing/persuasif) και το πιστευτό (credibile). Βλέπε Bywater, 191. Dupont-Roc και Lallot, 225-227. Pittau, 206, σημειώσεις 16-19. Ingarden, 73.

⁷² Gallavotti, xiv-xv.

αυτή τη νέα πραγματικότητα φανερώνει τον πυρήνα του πραγματικού, την ίδια την σύστασιν τῶν πραγμάτων⁷³, που είναι ταυτόχρονα και ένα πλάτεμα και μια «ένταση του ουσιώδους».⁷⁴ Γιατί πετυχαίνει, στις καλύτερες στιγμές της, να φέρνει τα πράγματα του παροδικού (transient) μας κόσμου λίγο εγγύτερα στο νου, μεταφέροντάς μας σε ένα «υψηλότερο επίπεδο καταληψιμότητας»⁷⁵, καθώς και να τα καταστήσει, κατά τον Halper⁷⁶, «περισσότερο εγγενώς (intrinsically) γνώσιμα (knowable)» και άρα «πιο αληθή».

Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι η τέχνη απομακρύνεται από μια θεώρηση που τη θέλει ως κάτι επουσιώδες και συνάμα αφελές, ιδεαλιστικό και αφηρημένο. Γιατί εκφράζει την καρδιά της πραγματικότητας: την αλήθεια, που την υπερβαίνει και που συνάμα την περιλαμβάνει. Κι αυτή είναι η γνώση που μας προσφέρει. Η τέχνη είναι ένα πλάτεμα του πραγματικού και του ουσιώδους, μια αποκρυστάλλωση του ίδιου του αγώνα για πραγμάτωση της μορφής (δηλαδή της ίδιας της φύσεως) και, ούσα έκφραση της φύσεως και του ουσιώδους, είναι συνάμα μια αδιαμεσολάβητη, απροσδόκητη και ακαριαία ενόραση της αληθείας στην απλότητα και την ολότητά της. Μια ελκυστική υποψία γεννιέται: μήπως και η πολυθρόλητη και μυστηριώδης αριστοτελική κάθαρσις, εάν και όταν μας παρουσιαστεί κάπου στο ταξίδι της Τέχνης, δεν είναι τίποτα άλλο παρά τούτη η αναπάντεχη συνάντησή μας με την Αλήθεια;

Αναφορές

Brentano, Franz C. *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Translated by Rolf George. Berkeley: University of California Press, 1981.

Butcher, Samuel H. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art: With a critical Text and Translation of the Poetics*. Introduction by John Gassner. New York: Dover Publications, 1951.

Bywater, Ingram. *Aristotle on the Art of Poetry: A Revised Text with Critical Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1909.

Crivelli, Paolo. *Aristotle on Truth*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004.

Dupont-Roc, Roselyn, and Jean Lallot. *Aristote: La Poétique*. Paris: Seuil, 1980.

Gallavotti, Carlo. *Aristotele: Dell' Arte Poetica*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1990.

⁷³ «Χρη δὲ [...] ἐν τῇ τῶν πραγμάτων συστάσει, αἰεὶ ζητεῖν ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἢ τὸ εἰκός» (Αριστοτέλης, *Περὶ ποιητικῆς*, 1454a32-33).

⁷⁴ Συκουτρῆς, 53.

⁷⁵ Halliwell, *Poetics*, 106.

⁷⁶ Halper, *Alpha-Delta*, 81.

Guthrie, William K. C. *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*. Forward by James Warren. London & New York: Routledge, 2013.

Halliwell, Stephen. *Aristotle's Poetics*. London: Duckworth, 1986.

Halliwell, Stephen. «Απόλαυση, Κατανόηση και Συναισθημα στην Ποιητική του Αριστοτέλη». Στο *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, edited by Amélie Oksenberg Rorty. Μετάφραση Κατερίνα Χατζοπούλου. Επιμέλεια Δανιήλ Ι. Ιακώβ. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2006.

Halper, Edward C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*. Las Vegas: Parmenides, 2005.

Halper, Edward C. *One and Many in Aristotle's Metaphysics: Books Alpha-Delta*. Las Vegas: Parmenides, 2009.

Ingarden, Roman. *Selected Papers in Aesthetics*. Translated by Peter McCormick. Washington D.C. & Munchen: Catholic University of America Press, 1985.

Jaeger, Wernher W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*. Translated by Richard Robinson. London, Oxford & New York: Oxford University Press, 1967.

Kosman, Aryeh. "Acting: Drama as the Mimesis of Praxis". In *Essays on Aristotle's Poetics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Lucas, Donald W. *Aristotle: Poetics*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Nietzsche, Friedrich. *Η Γέννηση της Τραγωδίας*. Μετάφραση Ζήσης Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2010.

Oksenberg Rorty, Amélie. «Η Ψυχολογία της Αριστοτελικής Τραγωδίας». Στο *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, edited by Amélie Oksenberg Rorty. Μετάφραση Κατερίνα Χατζοπούλου. Επιμέλεια Δανιήλ Ι. Ιακώβ. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2006.

Owens, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.

Pittau, Massimo. *Aristotele: La Poetica*. Palermo: Palumbo, 1972.

Rapin, René. *Réflexions sur la Poétique d' Aristote et sur les Ouvrages des Poètes Anciens et Modernes*. Hildesheim & New York: G. Olms, 1973.

Ross, William David. *Αριστοτέλης*. Μετάφραση Μαριλίτσα Μητσού-Παππά. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2015.

Sherman, Nancy. «Αμαρτία και Αρετή». Στο *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, edited by Amélie Oksenberg Rorty. Μετάφραση Κατερίνα Χατζοπούλου. Επιμέλεια Δανιήλ Ι. Ιακώβ. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2006.

de Ste. Croix, G. E. M. "Aristotle on History and Poetry". In *Essays on Aristotle's Poetics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Συκουτρής, Ιωάννης (εισαγωγή και σχόλια). *Αριστοτέλους: Περί ποιη-*

τικῆς. Μετάφραση Σίμος Μενάρδος. Αθήνα: Εστία, 2011.

Tatarkiewicz, Wladyslaw. *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics*. Nijhoff, The Hague & Boston: Hingham 1980.

Vernant, Jean Pierre. «Μύθος και Τραγωδία». Στο *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, edited by Amélie Oksenberg Rorty. Μετάφραση Κατερίνα Χατζοπούλου. Επιμέλεια Δανιήλ Ι. Ιακώβ. Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2006.

Η φαινομενικότητα της αένας χρονικότητας ενός απατηλού «πάντα»*

Άρτεμη Παπανδρίτσα

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

E-mail address: artpapandr@yahoo.gr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6937-130X>

Περίληψη

Ορίζοντας τη φιλοσοφία, ως τη διαδικασία του να ορέγεται τίς να γνωρίζει, τη μεθοδική δηλαδή και συστηματική ενασχόληση, η οποία εξωτερικεύεται και αποκρυσταλλώνεται σε διάφορες μορφές, την τακτική αναζήτηση της αληθούς πραγματικότητας, εμπίπτουμε στην εξίσου επίμονη έρευνα για την ισχύ της αλήθειας και εάν τούτη εκκολάπτει στο «πάντα». Το πάντα εννοιολογικά και μόνο ενέχει μία αένη χρονικότητα που πάνει πάραυτα να ισχύει με το που μεταβάλλεται η χρονικότητα της διατύπωσής του. Πρωτίστως λοιπόν, θα μελετηθεί η ισχύς της αλήθειας, ως μιας ικανής σύμβασης, η οποία θα εξαρτά εαυτό από την ικανότητα της καθολικής αντίληψης της εκάστοτε συνθήκης με όμοιο τρόπο, σύμβασης που θα άγει τα υποκείμενα όντα στη διατύπωση αλλά και παραδοχή μιας αληθούς κατάστασης που αποδίδει πιστά στην πραγματικότητα. Ο Αριστοτέλης θεωρούσε τη φιλοσοφία λογική με τη μορφή ζωηρής συζήτησης. Σε όλα τούτα εγκολπώνεται επομένως η επικαιρότητα της αριστοτελικής φιλοσοφίας, αφού σήμερα η ηθική, πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία του Σταγειρίτη φιλοσόφου, είναι εκτός από αναγκαία πιο επίκαιρη από ποτέ.

Λαμβάνοντας υπόψη τις χαλεπές συνθήκες στις οποίες διαβιούμε και με την πεποίθηση πως τούτες θα ήταν διαφορετικές, αν γνωρίζαμε την αλήθεια, επιχειρώ να συνδέσω τις βαθύτερες αιτίες που οδηγούν τα υποκείμενα να απομακρυνθούν αίφνης απ' την αλήθεια με την απερίσκεπτη πεποίθηση πως «πάντα» θα ισχύουν, καθώς επίσης και με τη συνοχή της αριστοτελικής φιλοσοφίας ως όχημα που οδηγεί στην αληθινή ευδαιμονία.

Αν εκκινούσαμε, επομένως, με τον ορισμό της φιλοσοφίας, ως τη διαδικασία τού να επιθυμεί κάποιος να γνωρίζει, τη μεθοδική δηλαδή και συστηματική ενασχόληση, η οποία εξωτερικεύεται και αποκρυσταλλώνεται σε διάφορες μορφές, την τακτική αναζήτηση της αληθούς

* Τμήμα Διδακτορικής Διατριβής με υποτροφία της Ακαδημίας Αθηνών κατά τα έτη 2014-2016 στον κλάδο της Φιλοσοφίας.

πραγματικότητας¹, τότε θα εμπίπταμε στην εξίσου επίμονη έρευνα για την ισχύ της αλήθειας και εάν τούτη συνάδει με το «πάντα».

Το πάντα εννοιολογικά και μόνο ενέχει μία αέναη χρονικότητα² που παύει πάραυτα να ισχύει με το που μεταβάλλεται η χρονικότητα της διατύπωσης του. Πριν ωστόσο ερευνήσουμε την αέναη χρονικότητα του πάντα, οφείλουμε να μελετήσουμε την ισχύ της αλήθειας, ως μιας ικανής σύμβασης, η οποία θα εξαρτά εαυτό από την ικανότητα της καθολικής αντίληψης της εκάστοτε συνθήκης με όμοιο τρόπο, σύμβασης που θα οδηγεί τα υποκείμενα στη διατύπωση αλλά και παραδοχή μιας αληθούς κατάστασης που αποδίδει πιστά στην πραγματικότητα.³

Όταν δύο ή περισσότερα υποκείμενα συμφωνούν στην αντίληψη ενός φαινομένου, δημιουργείται μια κοινή σύμβαση για το φαινόμενο και την «αίσθηση», που αυτό το φαινόμενο προκαλεί.⁴ Όταν τούτη επομένως η κοινή σύμβαση αφορά σε ένα μείζον πλήθος υποκειμένων, και δη «όλα» τούτα τα υποκείμενα αντιλαμβάνονται κάτι με όμοιο τρόπο, τότε τούτη η κοινή σύμβαση γίνεται αποδεκτή ως αληθής.

Υφίστανται, εντούτοις, πλείστες διαφορετικές «αλήθειες», οι οποίες συμβάλλουν στη φαινομενικότητα της αέναης χρονικότητας ενός κατ' ουσίαν απατηλού πάντα, με την ιδιότητα της αυτοαναίρεσης της αιώνιας διάρκειάς του. Αίρεται κατά αυτόν τον τρόπο η απολυτότητα της αλήθειας, υπό την έννοια της ύπαρξης πολλών σχετικών αληθειών, όπως η «προσωπική» αλήθεια, η «σχετική» αλήθεια, η «επιστημονική» αλήθεια, η «θρησκευτική» αλήθεια, που περιορίζουν την «καθολική» αλήθεια, θέτοντάς της σκοπέλους ικανούς να κάμψουν τα διάφορα φιλοσοφήματα.

Λαμβάνοντας, επομένως, υπόψη ότι υπάρχει μόνο μία φιλοσοφία, η φιλοσοφία των μοναδικών στιγμών⁵, καθίσταται απόλυτα σαφές πως δεν υπάρχει καθολική αλήθεια που να ισχύει σε κάθε περίπτωση, με την έννοια ότι, η οποιαδήποτε περίπτωση ενέχει την υποκειμενικότητα της συγκεκριμένης στιγμής αλλά συνάμα και την αντικειμενικότητα των επόμενων στιγμών, αναγνωσμένη ποικιλοτρόπως από το εκάστοτε υποκείμενο, που φέρει με τον έναν ή τον άλλο τρόπο μια εντελώς δική του μοναδικότητα και παραλλήλως και χρονικότητα, οι οποίες καθορίζουν την εκάστοτε ανάγνωση και την ενδύουν με το χαρακτηριστικό της οποιασδήποτε στιγμής.

Η αλήθεια, ακολούθως, μας δίνει την αυθεντική εικόνα για τη

¹ Γεώργιος Μπαμπινιώτης, «Φιλοσοφία», *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* (Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2008), 1885-1886.

² Αυτόθι, 1314.

³ Michael Glanzberg, "Truth", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), edited by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/truth/>.

⁴ Μπαμπινιώτης, «Αλήθεια», 117.

⁵ Emil Cioran, *The Book of Delusions*, trans. by Camelia Elias, *Hyperion* 5, no. 1 (2010): 55-82.

φύση των όντων της, καθώς και τις μεταξύ τους σχέσεις και συνεπώς μας ορίζει κατά τρόπο έγκυρο τα πλαίσια στα οποία οφείλουμε να κινήθουμε, ώστε οι ενέργειές μας να στεφθούν με επιτυχία, διότι αναφέρεται σε κάποια μορφή γνώσης, αληθινή γνώση και όχι αθεμελίωτη πεποίθηση, υπό τη μορφή ενός ουσιώδους γνωρίσματος των προτάσεών μας.

Από την άλλη, πραγματικό είναι καθετί που υπάρχει ανεξάρτητα από το ίδιο το υποκείμενο που το σκέφτεται, με την έννοια της αλήθειας ως αξίας και συνάμα του ψεύδους ως απαξίας. Όπως ορθά είχε διατυπώσει ο Σταγειρίτης φιλόσοφος «Η αλήθεια και το ψεύδος δε βρίσκονται στα πράγματα αλλά στη σκέψη μας (οὐ γάρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος και τὸ ἀληθές ἔν τοῖς πράγμασιν... ἀλλὰ ἔν τῇ διανοίᾳ)».⁶ Η αλήθεια και το ψεύδος, δηλαδή, υπάρχουν στις προτάσεις μας για τα πράγματα και όχι στα ίδια τα πράγματα.

Το προφανές, έτσι, ως κριτήριο της αλήθειας έγκειται στα χαρακτηριστικά με αποδεικτική ενάργεια, ώστε επιβάλλονται στο πνεύμα και μας αποσπούν τη συγκατάθεσή του. Ο Ντεκάρτ διεμήνυε στον Τέταρτο Στοχασμό πως «τα πράγματα που τα συλλαμβάνουμε κατά τρόπο σαφή και ξεχωριστά το ένα από το άλλο είναι αληθινά»⁷ ενώ ο Σπινόζα πως «η αλήθεια έχει μέσα της το ίδιο το κριτήριο του κύρους της, είναι η ίδια δείκτης του εαυτού της» (verum index sui).⁸

Η ιστορία, επίσης, διδάσκει ότι πολλές μεγάλες αλήθειες όχι μόνο δεν επιβλήθηκαν από την πρώτη στιγμή, αλλά τις περισσότερες φορές μάλιστα, το πολιτιστικό προσκήνιο απωθήθηκε στο υποσυνείδητο επειδή ερχόταν σε κατάφωρη αντίθεση με τις κυρίαρχες κοσμολογικές απόψεις της εποχής.⁹

Ένα λογικά συνεκτικό ερμηνευτικό σύνολο θα μπορούσε να διεκδικήσει το χαρακτηρισμό της αλήθειας, με βάση τη γνωσιολογική στάθμιση κάθε επιμέρους συνεκτικού συστήματος. Από την άλλη στον πραγματισμό πρεσβεύεται πως «αλήθεια είναι ό,τι προάγει τον άνθρωπο, εξυπηρετώντας τα καλώς εννοούμενα συμφέροντά του».¹⁰

Κάποιοι, επιπλέον, κάνουν λόγο για αυθυπαρξία της πραγματικότητας, με τους σχολαστικούς να διατείνονται πως «το κριτήριο αλήθειας είναι η αντιστοιχία μεταξύ πράγματος και νου (adaequatio rei et intellectus)». Στον νου μας σχηματίζεται, κατά κάποιο τρόπο, ένα αντίγραφο των αντικειμενικών δεδομένων, οπότε η πρόταση που αντιστοιχεί σε αυτά τα δεδομένα είναι αληθινή.¹¹

⁶ Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά* Ε, 4 1027 b 25-27.

⁷ Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*, μετάφραση Ευ. Βανταράκης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2003), 145.

⁸ Μπαρούχ Σπινόζα, *Ηθική*, μετάφραση Ευ. Βανταράκης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2009).

⁹ Κυριάκος Κατσιμάνης και Στέλιος Βιοβιδάκης, *Προβλήματα Φιλοσοφίας* (Αθήνα: ΟΕΔΩ, 2003), 107.

¹⁰ Αυτόθι, 108.

¹¹ Αυτόθι.

Υπό αυτή την έννοια, κάθε γνώση είναι γνώση της πραγματικότητας, αφού αυτή δεν αναπτύσσεται αυθαίρετα από την ανθρώπινη νόηση, αλλά επιβάλλει σε αυτήν τις νόρμες της. Όπως ισχυρίζεται και ο Αριστοτέλης, δεν είναι κάποιος λευκός, διότι εμείς θεωρούμε ότι στην πραγματικότητα είναι λευκός, τουναντίον επειδή είναι λευκός εμείς που διατεινόμαστε αυτό, ισχυριζόμαστε την αλήθεια¹², επειδή η αλήθεια δεν μπορεί να θεωρηθεί ως πλέγμα ιδεών που αντανακλούν την πιο άμεση και την πιο απλοϊκή αισθητηριακή εμπειρία.¹³

Με αυτόν τον τρόπο η αλήθεια προϋποθέτει τη διατύπωση μιας κρίσης και ενός συστήματος κρίσεων σχετικά με την πραγματικότητα, δηλαδή την ανακατασκευή της τελευταίας σύμφωνα με μία σειρά πνευματικών διεργασιών, κατά την οποία η σκέψη οφείλει να συμφωνεί διαρκώς με τον εαυτό της, να σέβεται τις αρχές της και να μην παρασύρεται σε άλματα, σε κενά και σε αντιφάσεις. Η αληθινή γνώση δεν αναφέρεται σε τίποτα, αλλά είναι μελέτη, καταγραφή, ερμηνεία της αντικειμενικής πραγματικότητας, λαμβάνοντας υπόψη πως το εμπειρικό υλικό δύναται να υποβληθεί σε πνευματική επεξεργασία και δεν είναι το τέρμα των επιστημονικών αναζητήσεων, με την έννοια μιας ερμηνείας της πραγματικότητας που έχει ένα δυναμικό χαρακτήρα, όχι κάτι το τελεσίδικο αλλά κάτι το προσωρινό.¹⁴

Άρα η πραγματικότητα οφείλει να εμπλουτίζεται διαρκώς, να διορθώνεται, να αναθεωρείται, να αντικαθίσταται, αν χρειαστεί, από άλλη ερμηνεία, η οποία επίσης θα υπόκειται σε διαρκή κριτικό έλεγχο.¹⁵ Αν τώρα θα θέλαμε να «μετεγγράψουμε» την αλήθεια σε πραγματικότητα, οφείλουμε να εκινήσουμε από τη διατύπωση πως η επιστημονική αλήθεια ερμηνεύει τον κόσμο, αλλά δεν υφίσταται έτοιμη στον κόσμο. Είναι ένα πλάσμα του πνεύματος, η απάντηση που δίνει ο άνθρωπος στην πρόκληση της πραγματικότητας. Υποτάσσεται στα δεδομένα της πραγματικότητας και την ερμηνεύει αντικειμενικά. Πρόκειται συνεπώς για έγκυρη μεταφορά της πραγματικότητας στη σκέψη, δηλαδή μία αυθεντική «μετεγγραφή» και αναδιατύπωσή της σύμφωνα με τα ερμηνευτικά σχήματα του τελευταίου.¹⁶

Ο κόσμος επιβάλλεται στη νόηση του ανθρώπου, η νόηση ερμηνεύει και οργανώνει λογικά τον κόσμο, επομένως, ο άνθρωπος και ο κόσμος συνυφαίνονται και «συν-μεταβάλλονται», σύμφωνα με τους νόμους της φύσης και τους κλυδωνισμούς της ιστορίας, όπως είχε διατυπώσει και ο Jonathan Dancy, «μια πρόταση είναι αληθής εάν και μόνο εάν είναι μέλος ενός συνεκτικού συνόλου».¹⁷

¹² Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά* IX, 10, 1051b 7.

¹³ Κατσιμάνης και Βιφιδάκης, 109.

¹⁴ Αυτόθι.

¹⁵ Αυτόθι, 110.

¹⁶ Αυτόθι.

¹⁷ Jonathan Dancy, *Introduction to the Contemporary Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1985).

Κατ' επέκταση, η αλήθεια που συλλαμβάνεται μέσα από την προσπάθεια για επιστημονική γνώση κερδίζεται στη διαδρομή της ιστορίας και για αυτό το λόγο δεν κατακτάται μονομιάς, αλλά με διαδοχικές προσεγγίσεις, οι οποίες δεν είναι πάντοτε ομαλές και αδιατάρακτες, καθώς πολύ συχνά συνδέονται από κρίσεις και εκδηλώνονται ως «επαναστάσεις».¹⁸ Αλλά σε αυτό ακριβώς το γεγονός έγκειται η κατοχή των αληθινών γνώσεων ως η κατοχή πολυτίμων οργάνων για δράση, σύμφωνα με τον James.¹⁹

Ο Αριστοτέλης, μία από τις πιο σημαντικές μορφές της φιλοσοφικής σκέψης του αρχαίου κόσμου, θεωρούσε τη φιλοσοφία λογική με τη μορφή ζωηρής συζήτησης. Δεν θα μπορούσε άλλωστε η φιλοσοφία να κατέχει μία και μόνο αλήθεια, αφού δεν επιβάλλει έναν και μόνο τρόπο σκέψης, τουναντίον εμπεριέχει τούτη τη διαλεκτική πάλη, η οποία εμποδίζει ένα είδος πνευματικής τυραννίας, αφού στην αντίθεση και τον πλουραλισμό της, βρίσκονται η παντοτινή νεότητά της και η ζωηρή ενεργητικότητά της, υπό το καθεστώς μιας αλήθειας που είναι αρμόδια για τη σωτηρία της συνοχής του εκάστοτε υποκειμένου.²⁰

Όλα αυτά καταδεικνύουν, επομένως, την σημασία της αριστοτελικής φιλοσοφίας, αφού σήμερα η ηθική, πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία του Σταγειρίτη φιλοσόφου είναι - εκτός από αναγκαία - πιο επίκαιρη από ποτέ λόγω της περιορέουσας κοινωνικοπολιτικής κατάστασης, της κρίσης που βιώνουμε με τα χαρακτηριστικά ενός ολικού φαινομένου, που συνετέλεσε στην απώλεια του αγαθού, ως του ηθικά κατ' εξοχήν καλού και απομακρύνθηκε από την ευδαιμονία, του υπέρτατου σκοπού της ηθικής ζωής του εκάστοτε υποκειμένου συναρτήσει του ανθρώπινου παράγοντα που φέρει ταυτότητα κοινωνική αλλά και πολιτική ταυτοχρόνως.

Θα ήταν συνεπώς η ευδαιμονία πανάκεια των ημερών μας, αφού θα απελευθέρωνε το ύψιστο αγαθό, το οποίο θα αποτελούσε στόχο κατάκτησης της συνοχής των ίδιων των υποκειμένων και όχι οποιωνδήποτε άλλων υλικών αγαθών, αλλά και του Είναι τους με τη βαρύτητα που του αρμόζει, ώστε οι ίδιοι οι πολίτες να αντιλαμβάνονταν πως η κρίση είναι στην ουσία της απώλεια της αληθούς πραγματικότητας του κάθε υποκειμένου, η οποία μπορεί να μετουσιωθεί σε αντικειμενικότητα μέσω της σύλληψης της οποιασδήποτε αλήθειας τοποθετημένης χρονικά στα όρια μιας εφικτής και γόνιμης πραγματικότητας, με όχημα την αριστοτελική φιλοσοφία.

Ακολουθώς, ο φιλόσοφος αλλά και ο κάθε ειδήμων επί οποιουδήποτε ζητήματος οφείλει να είναι ολόπλευρα και σφαιρικά ενημερωμένος

¹⁸ Κατσιμάνης και Βιοβιδάκης, 111.

¹⁹ William James, *Ο Πραγματισμός*, μετάφραση Χ. Σταματέλος (Αθήνα: Εκκρεμές, 2006), μάθημα VI.

²⁰ Βασίλης Κάλφας και Γιώργος Ζωγραφίδης, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι* (Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών - Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, 2006), 142.

να παίρνει απόσταση από τον κόσμο, να διαφοροποιείται από τούτον, μα ταυτόχρονα να τον μελετάει.²¹ Να φέρει μιαν ικανότητα να οδηγεί τα υπόλοιπα υποκείμενα στην παροχή βρώσης του «ατροφικού» τους εγώ, με σκοπό την περιφρούρησή του στα όρια της εγγύτητας με το γίγνεσθαι και συνεπώς την ανακάλυψη του *είναι* τους, και παραλλήλως με πλείστες στιγμές ευδαιμονίας, όχι με την έννοια μιας υφιστάμενης κατάστασης αλλά με τη μοναδικότητα των μεμονωμένων στιγμών.

Αν δεχτούμε, πως η πραγματικότητα συνίσταται στο «πώς είναι πραγματικά τα πράγματα, σε αντίθεση με το πώς απλώς φαίνονται»²², τότε τα φαινόμενα αναφέρονται κατά συνέπεια στο πώς φαίνονται τα πράγματα σε ένα ορισμένο υποκείμενο, το οποίο τα αντιλαμβάνεται ή κατ' επέκταση σε ένα πλήθος υποκειμένων που υποπίπτουν στην αντίληψή τους. Πολλές φορές, μάλιστα, η πραγματικότητα τυχαίνει να μην εξαρτάται από τα ίδια τα φαινόμενα, με την έννοια ότι τα ίδια τα φαινόμενα δεν προσδίδουν μια καθοριστική σημασία στην εν λόγω πραγματικότητα.²³

Τούτη η παραδοχή ενέχει δύο προσλαμβάνουσες. Η πρώτη από αυτές υπογραμμίζει τρόπον τινά πως αναφορικά με τη φύση της πραγματικότητας μπορούμε να νοήσουμε πως η πραγματικότητα διαφέρει από τον τρόπο που φαίνεται σε κάθε υποκείμενο ξεχωριστά. Στη δεύτερη έγκειται η μη απαίτηση των φαινομένων κατά μηδένα τρόπο για την ίδια την πραγματικότητα, αφού αυτή μπορεί να υπερνικά το εύρος όλων των ερευνών, τις οποίες ενδεχομένως να διεξάγουμε. Έτσι, η πραγματικότητα πιθανώς είναι ικανή να συμπορεύεται με την δυνατότητα του εμφανίζεσθαι, με την αντιγεγονική έννοια ότι αν υφίσταντο αρμόδια τοποθετημένοι παρατηρητές, προφανώς θα κατείχαν και την εμπειρία του οποιουδήποτε είδους, με την προϋπόθεση οι συνθήκες να μην οδηγούν σε λανθασμένες εντυπώσεις.²⁴

Τα συμβεβηκότα, τέλος, σχηματίζουν μια ακολουθία που κινείται μεταξύ μέλλοντος, παρόντος και παρελθόντος και φυσικώς αλλάζουν με την αλλαγή αυτών των προσδιορισμών.²⁵ Το «παρόν» και το «τώρα», αλλά και το «αυτή τη στιγμή», δηλώνουν μια συγκεκριμένη στιγμή του χρόνου, με αποτέλεσμα αν κάνουμε λόγο μετάβασης του παρόντος σε άλλες μεταγενέστερες στιγμές, αυτό σημαίνει ότι η εν λόγω χρονική στιγμή του παρόντος θα μεταλλαχθεί σε μιαν άλλη στιγμή του χρόνου και κατά συνέπεια σταματά να ισοδυναμεί με τον εαυτό της. Στην ουσία, ενίοτε η οντότητα που υφίσταται αλλαγές είναι ιδιότητα της τωρι-

²¹ Κάλφας και Ζωγραφίδης, 15.

²² Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge, επιμέλεια Robert Audi, Στέλιος Βιρβιδάκης και Γιώργος Ξηροπαΐδης (Αθήνα: Κέδρος, 2011), «Πραγματικότητα», 925.

²³ Glanzberg, ό. π.

²⁴ Αυτόθι.

²⁵ Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge, «Χρόνος», 1329.

νότητας ή της παροντικότητας, ιδιότητα που ενέχεται σε κάθε συμβεβηκός κάποια στιγμή, και δη την ίδια στιγμή που συμβαίνει.²⁶

Κοντολογίς, μια διατύπωση ισχύει μόνο στο τώρα, αφού στο μετά εκτός από την αλλαγή της χρονικής τοποθέτησης ενδέχεται να υπόκεινται σε αλλαγές και άλλοι παράγοντες, που μέχρι πρότινος ή δεν ίσχυαν ή δεν υπήρχαν καν. Επομένως, οφείλουμε να είμαστε τουλάχιστον ακριβείς στο «τώρα», αφού η χρονικότητα του πάντα, στην ουσία δεν υπάρχει²⁷, και να αντιληφθούμε πως απωλέσαμε το *ὄντως ὄν*, διότι «ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια»²⁸, ως την υπέρτατη ουσία της αληθούς σηματικότητας και υποπέσαμε στη συγκάλυψη της αλήθειας, εμμένοντας στη «φαινομενικότητα» της αέναης χρονικότητας, που ενέχει το «πάντα», θεωρώντας εσφαλμένα πως κάποιες καταστάσεις θα ίσχυαν για πάντα.

Αναφορές

Αριστοτέλης. *Μετά τα φυσικά*.

Cioran, Emil. *The Book of Delusions*. Translated with an introduction by Camelia Elias. Hyperion 5, no. 1 (2010): 55-82.

Dancy, Jonathan. *Introduction to the Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1985).

Δημόκριτος. *Fragmenta*. Στο *Οι Προσωκρατικοί: Οι Μαρτυρίες και τα Αποσπάσματα*, επιμέλεια Herman Diels και Walter Kranz. Αθήνα: Παπαδήμας, 2011.

Glanzberg, Michael. "Truth". *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/truth/>.

James, William. *Ο Πραγματισμός*. Μετάφραση Χρήστος Σταματέλος. Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.

Κάλφας, Βασίλης, και Γιώργος Ζωγραφίδης. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών – Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, 2006.

Κατσιμάνης, Κυριάκος, και Στέλιος Βιρβιδάκης. *Προβλήματα Φιλοσοφίας*. Αθήνα: ΟΕΔΒ, 2003.

Μπαμπινιώτης, Γεώργιος. *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2008.

Ντεκάρτ, Ρενέ. *Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας*. Μετάφραση Ευ. Βανταράκης. Αθήνα: Εκκρεμές, 2003.

²⁶ Αυτόθι.

²⁷ Αυτόθι.

²⁸ Δημόκριτος, απ. Β 117 DK.

Σπινόζα, Μπαρούχ. *Ηθική*. Μετάφραση Ευ. Βανταράκης. Αθήνα: Εκκρεμές, 2009.

Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge. Επιμέλεια Robert Audi, Στέλιος Βιρβιδάκης και Γιώργος Ξηροπαϊδης. Αθήνα: Κέδρος, 2011.

Η φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη τότε και σήμερα: Η αριστοτελική οντολογία και τελεολογία

Κωνσταντίνα Ρουσσίδη

Εθνικών και Καποδιστριακών Πανεπιστημίων Αθηνών

E-mail address: rousidi999@hotmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-8547-654X>

Περίληψη

Η εργασία αυτή φιλοδοξεί να παρουσιάσει εκτενώς το πλαίσιο της αριστοτελικής μεταφυσικής και οντολογίας, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο οι τελευταίες έχουν συνδράμει στη σχετική σκέψη και επιστήμη του σήμερα. Μέσω της αναλυτικής εμβάθυνσης θα επιδιωχθεί η ομαλή μετάβαση στην αριστοτελική τελεολογία. Αφού παρουσιασθεί η αριστοτελική «βιολογία», φυσιολογία και λογική, το κείμενο θα εστιάσει στην αριστοτελική τελεολογία και θα επεκτείνει τη συζήτηση στους τομείς της ψυχολογίας επιδιώκοντας στο τέλος μία πειραματική σύγκριση με κάποιες πτυχές της ψυχαναλυτικής αρχής της ηδονής. Η εργασία επιδιώκει να αποτελέσει μία επιπλέον ανάγνωση του αριστοτελικού καθολικού υλομορφισμού εμπλουτίζοντας παραγωγικά το πλαίσιο του εν θέματι φιλοσοφικού προβληματισμού.

Εισαγωγικό Σημείωμα

Η παρούσα εργασία επιδιώκει να αποτελέσει ένα ολοκληρωμένο εγχειρίδιο ανάγνωσης και ανάλυσης της θεωρητικής πλευράς των έργων του Αριστοτέλους τα οποία, σύμφωνα με την νεωτερική τους κατηγοριοποίηση, αποτελούν τα Λογικά, τα Φυσικά-Βιολογικά και τα Οντολογικά-Μεταφυσικά. Έμφαση θα δοθεί στη θεώρησή τους σχετικά με τις ζώσες οντότητες και λιγότερο στη συσχέτισή τους με τον άυλο κόσμο. Η μέθοδος που θα ακολουθηθεί θα είναι περιγραφική, συστηματοποιώντας τα εν θέματι μέρη της αριστοτελικής διδασχίας και εστιάζοντας στην επιστημολογία και γνωσιολογία του φιλοσόφου. Σε κάθε παράθεση των επιστημονικών του επιχειρημάτων θα επιχειρείται η σύνδεσή τους με τις εκάστοτε έννοιες ή πρακτικές της σύγχρονης εποχής, ή/και η παραπομπή σε κάποιο σχετικό στοχαστή.

I. Βασικές Δομικές Έννοιες: Η Αριστοτελική Επιστημολογική Προσέγγιση

Στις αριστοτελικές διδασχές η κριτική απόσταση που διατηρείται από τις πλατωνικές διδασχές είναι εμφανής· διαφαίνεται, ωστόσο, η διατήρηση ορισμένων κομβικών ιδεών της τελευταίας, όπως η έννοια της Διαλεκτικής, η Οντολογική Προσέγγιση, δηλαδή η προσέγγιση με γνώμονα το ποια είναι η σύσταση του μελετώμενου αντικειμένου ή/και η υποστασιολογική του τοποθέτηση και η έννοια του «καθ' όλου»¹, ήτοι του γενικού-όλου έναντι του καθ' έκαστον. Κεντρικό ρόλο στη διαμόρφωση του ύφους και της ποιότητας της αριστοτελικής φιλοσοφίας διαδραματίζουν και οι νεολογισμοί του φιλοσόφου, ο οποίος προς όφελος της επιστήμης του, εάν έκρινε πως οι ήδη χρησιμοποιούμενες λέξεις δεν ήταν σημασιολογικά επαρκείς γραμματικά και εννοιολογικά, δεν δίσταζε να δημιουργεί νέες. Ποικίλες αριστοτελικές έννοιες σήμερα παραμένουν είτε αναλλοίωτες είτε χρησιμοποιούνται με διαφορετική ερμηνεία, μα με την ίδια ή παρόμοια δομοκατασκευή, βασικές από τις οποίες είναι οι εξής: ύλη, ενέργεια, θεωρία, συλλογισμός, υποκείμενο, λογική, φαντασία, επαγωγή. Με τη δημιουργία νέων όρων ο φιλόσοφος διευκόλυνε τη διαδικασία κατανόησης του αφηγηματικού σκέλους των εκάστοτε συμπερασμών του, θέτοντας τα όρια μέσα στα οποία μπορεί να είναι ελεύθερη προς εξέλιξη μία θεωρία. Ειδικότερα, με στόχο την επεξήγηση της δομής του ανθρώπινου λογοθεωρήματος, της λογικής κατασκευής μέσω προτάσεων και κρίσεων, συνδυασμένων σε κοινώς αποδεκτά σύνολα, επιδιώκει ο Αριστοτέλης να περιγράψει και να εξηγήσει την πραγματικότητα, κατέχοντας επιστημονική, όπως αποκαλείται σήμερα, εγκυρότητα.²

Στη συνέχεια, οτιδήποτε στην αριστοτελική θεωρία νοείται ως «αποδεικτικό» στοιχείο, αποτελεί ουσιαστικά τη θεωρητική αξιολόγηση των πληροφοριών μίας περιοχής της πραγματικότητας και με αυτό το δεδομένο, μεταβαίνοντας σε ορισμένες βασικές αρχές της γενικότητας του μελετώμενου κόσμου, θεωρούμενες ως θεμέλιες – οι γνωστές Πρώτες Αρχές³ – οδηγήθηκε ο Αριστοτέλης στην ουσία της λέξης «επιστημονικό»: μία έννοια που προσιδιάζει στην έννοια του μέσου όρου,

¹ Βλέπε Χ. Μπάλλα, «Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης για τον Ρητορικό Εμπειρισμό», στο *Φιλοσοφία και Ρητορική στην Κλασική Αθήνα*, επιμέλεια Χλόη Μπάλλα, 173-191 (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2008), 174-187.

² Βλέπε Β. Κάλφας, *Ο Αριστοτέλης πίσω από τον Φιλόσοφο* (Αθήνα: Καθημερινή, 2015), 43.

³ Βλέπε W. D. Ross, *Αριστοτέλης* (Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1991), 89-92, όπου αποτελούν τις αναπόδευτες πρωταρχικές υποθέσεις που κάθε επιστήμονας θέτει στην αρχή και οι οποίες περιέχουν πάντοτε κάποιο αυθαίρετο στοιχείο. Βοηθούν στη γρήγορη μετάβαση από τα επιμέρους στα καθολικά, ήτοι στην επαγωγή.

που συντελείται εν ασκέπτω χρόνω. Ακολουθώς, με τη βοήθεια της έννοιας της Λογικής⁴, παρούσας σε όλο το θεώρημα, νοείται αυτό που ο Αριστοτέλης στα *Αναλυτικά* του, αποκαλούσε διαλεκτική η κατανόηση του λόγου⁵, άρα του επιχειρήματος, αποτελώντας την τέχνη του βίου, η καθολικότητα της οποίας βασιζόταν στην αφαίρεση των ιδιαίτερων γνωρισμάτων του μελετώμενου αντικειμένου, ώστε να απομονωθεί και ερευνηθεί ολιστικά.

II. Η Ουσία της Επιστημονικότητας – Μία Οντοκεντρική Ορολογία

Χαρακτηριστικό γνώρισμα του τρόπου εξαγωγής «επιστημονικών»⁶ αποτελεσμάτων από τον Αριστοτέλη αποτελούσαν τα ερμηνευτικά υποδείγματα που κατασκεύασε.⁷ Η θεμέλια δομή τους ήταν η ανάδειξη κρίσιμων προβλημάτων κατά τη μελέτη μίας προϋπάρχουσας, ή νέας, θεωρίας· η διάκριση των ιδιαίτερων γνωρισμάτων διά της κατηγοριοποίησης με στόχο την ανακάλυψη του είδους και του «ανήκειν», η ακολουθία ενός φιλοσοφικού «διλήμματος» ή απορίας και η εξαγωγή των συμπερασμάτων-απαντήσεων. Στη σύγχρονη εποχή η ως άνω διαδικασία αποτελεί μη συνειδητή πράξη, υποθετικά πρότερη του, κατά τα δεδομένα, φυσικού συλλογισμού· ωστόσο, αποδεικνύεται από τα παραπάνω πως αποτελεί προϊόν εργασίας του νου κατά συγκεκριμένα πρότυπα και έθη. Καθ' όλη τη μελέτη και παρατήρηση στο αριστοτελικό έργο γίνεται εμφανής η διαρκής αναζήτηση του έσω των παρατηρούμενων πραγμάτων και ατομικότητων. Αυτό που σήμερα αποκαλείται Οντολογία αποτελεί το μεδούλι της ύπαρξης της θεωρίας του Σταγειρίτη. Τον ανησυχούσε διαρκώς η πραγματική φύση του όντος, η «ουσία» του, έννοιες που πρώτος εισήγαγε στα πλαίσια της εξελικτικής πορείας της ερμηνευτικής του θεωρίας, ήτοι της μελέτης του παραγωγικού τρόπου ανάλυσης και κατανόησης των οντοτήτων. Μελετώντας τη φύση της Λογικής του θεωρίας πορεύεται στη Μεταφυσική του, ήτοι αυτό που ακολουθεί μετά τη μελέτη της φύσης των πραγμάτων και διαφορετικά, η αρχική αιτία ύπαρξης των πάντων.

Πρωτεύοντα ρόλο διαδραματίζουν σε αυτό το σημείο αποδειξιμότητας οι εσώτερες έννοιες *ψυχή* και *εντελέχεια*. Ως εντελέχεια νοείται ο τελικός και αγαθότερος σκοπός της ολοκλήρωσης του εκάστοτε

⁴ Η Λογική αποτελούσε για τον Αριστοτέλη ένα μέρος μίας συνολικής παιδείας που οφείλει να απαντά σε κάθε νόημον, το οποίο δύναται να εκτελεί το ρητορεύειν, χρησιμοποιώντας την πρώτη ως όργανο αποδείξεως της επάρκειας του εκάστοτε επιχειρήματος. Είναι αυτό που συναντάται ως Πρακτική Σκέψη – Practical Intelligence (MacIntyre) ή διαφορετικά, η συστηματική μελέτη της Αριστοτελικής Συλλογιστικής. Ο όρος Λογική όπως υφίσταται σήμερα επινοήθηκε από τον Αλέξανδρο Αφροδισιά.

⁵ Βλέπε A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 108-120.

⁶ Κατά τη σημερινή σύλληψη.

⁷ Βλέπε A. Kenny, *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1994), υποδείγματα "Barbara", "Cesare", "Ferison".

όντος, η τελική μορφή κατά την πραγμάτωση της οποίας το αυτό ον «είναι» το να αποτελεί το αυτό είδος. Η μορφή που δίνει στη φύση είναι σχεδόν ανθρωπομορφική, αναγνωρίζει, όμως, πως ορισμένα πράγματα είναι δυνατό να εξηγηθούν μόνο με πρακτικά αίτια, επομένως σε κάθε θεωρητική ενατένιση και τελεολογική αναφορά υπάρχει το περιθώριο εξαιρέσεως ή/και μη απολυτότητας των ισχυρισμών του. Σε όλες τις παραπάνω διαδικασίες υπάρχει κάποια μορφή συμπερασμού στο τελικό στάδιο της μετάβασης από τις γενικότερες προτάσεις της επιστήμης στις ειδικότερες· αυτό περιγράφεται μέσω της έννοιας του Συλλογισμού, που απαντά στις Λογικές του πραγματείες, ήτοι στα *Αναλυτικά πρότερα*, όπου επιχειρείται η αποκάλυψη της κοινής δομής που συναντάται σε κάθε μορφή επιχειρήματος και στα *Αναλυτικά ύστερα*, όπου δίδεται η έμφαση στα χαρακτηριστικά, που θα καταστήσουν το συλλογισμό έγκυρο, αληθή και άρα επιστημονικό. Ο συλλογισμός αναλύεται, επίσης, στα *Τοπικά* και τους *Σοφιστικούς Έλέγχους*. Η θεωρία του *συλλογισμού* και η μέθοδος της *συνεπαγωγής*⁸, η πρόσβαση σε μία καθολική γνώση τού είναι, δια μέσου επιμέρους επιχειρημάτων, καθόρισαν τα όρια της επιστημονικότητας, παρέχοντας τους αναγκαίους κανόνες και μεθόδους, με σκοπό να αποδειχθεί η εγκυρότητά τους. Εν συνεχεία, ο Αριστοτέλης στοχεύοντας στην αποδεκτή εγκυρότητα των επιχειρημάτων-λόγων, ονόμασε *αποδείξεις* τους συλλογισμούς εκείνους, μέσω των οποίων ένα επιμέρους συνδέεται με τους γενικά αποδεκτούς νόμους της αντίστοιχης επιστήμης και μπορεί να είναι κατηγορημα⁹ σε μία πρόταση και ισχύει για κάθε προσπάθεια παραγωγής πεποίθησης και ορισμών.¹⁰ Στην προσπάθεια βαθύτερης κατανόησης της σκέψης-νόησης ο Αριστοτέλης διαίρεσε τα εξεταζόμενα σε κατηγορίες-τάξεις, με την πρωτοκαθεδρία της ατομικής ουσίας.¹¹ Ειδικότερα, ως ανώτατη κατηγορία των υπαρχόντων στοιχείων ήταν η Ουσία εκείνη που προϋποθέτει τις άλλες.

Συστηματοποιώντας την παρατήρησή του, ο φιλόσοφος διέκρινε ότι ο εκάστοτε ερευνητής με σκοπό να κατηγορήσει τα εξεταζόμενα ξεχώριζε τη σύλληψη των ιδιοτήτων-αισθητών, από τη σύλληψη κοινών αισθητών-επιφανειακά χαρακτηριστικά. Αυτό αποτελεί τη θεωρία της *αντίληψης* των δεδομένων.¹² Με βάση τη θεωρία αυτή το εμπειρικό στοιχείο παίζει πρωτεύοντα ρόλο ως προ-φιλοσοφική βαθμίδα γνώσης και καταγραφής αντικειμενικών καταστάσεων, χωρίς αναζήτηση αιτιών, βασιζόμενο σε ένα συνδυασμό πολλαπλών φυσικών και υλικών

⁸ Μια υποθετική πρόταση είναι ψευδής στην περίπτωση κατά την οποίαν ο ηγούμενος όρος είναι αληθής και ο επόμενος όρος είναι ψευδής και μόνο σε αυτή.

⁹ Ο όρος της πρότασης που αποδίδει μια ιδιότητα στο υποκείμενο ή το αντικείμενο διά του ρήματος.

¹⁰ Ορισμός ως ο μέσος-ενδιάμεσος όρος που συνδέει μία ιδιότητα με το Υπο-κείμενο.

¹¹ Βαθύτερο ποιητικό αίτιο ύπαρξης του ατομικού στοιχείου.

¹² Βλέπε Ross, 52-94.

παραγόντων ανάλογα με την πρόσληψη και την πολυμορφία του αντικειμένου. Η εκάστοτε ειδικότερη γνώση του «τί είναι», βασίζεται σε μία αναπαραστατική θεωρία, κατά την οποία τα παθήματα του εσωτερικού στοιχείου του όντος, είναι ομοιώματα πραγμάτων και εμπειριών. Τα ομοιώματα αυτά, κατά τον Αριστοτέλη, απορροφώνται από το παθητικό¹³ μέρος του νου. Με αυτή τη λογική πορεία το νοητικό σκέπτεται τις μορφές μέσα στις εικόνες, δίδοντας σε αυτή την ικανότητα του νοητικού την αιτία συνειδητοποίησης της ουσίας των δεδομένων της αντιληπτικότητας του καλού και του κακού¹⁴ ή του δίκαιου και άδικου. Το παθητικό μέρος του νου και η διάκρισή του από το ποιητικό, αποτελούν τον κορμό της έννοιας της ψυχής στην αριστοτελική θεωρία.

Μέρος των ως άνω δεδομένων απαντάται αργότερα στην παράθεση του L. Wittgenstein στο *Tractatus Logico-Philosophicus*, σχετικά με την «λογική εικόνα», ως εξής: «Κάθε εικόνα έχει τη λογική της μορφή. Κάθε αναπαράσταση μπορεί να θεωρηθεί ως μία σύνδεση γεγονότων, το καθένα από τα οποία σημαίνει την ύπαρξη μιας αντίστοιχης κατάστασης. Και έτσι κάθε εικόνα είναι γεγονός, επομένως τα στοιχεία της μπορούν να συσχετιστούν με αντικείμενα και να χρησιμοποιηθούν ως υποκείμενα σε μια πρόταση».¹⁵ Εδώ φαίνεται η επιρροή του αριστοτελισμού στη λογική πρόσληψη της γνώσης, μέσω της εικόνας. Επιπλέον, στον M. Blanchot απαντάται στη θεωρία της έλξης, όπου όπως ισχυρίζεται «...να ελκύεσαι δεν σημαίνει να καλείσαι από το θέλημα του εξωτερικού είναι μάλλον να νιώθεις μέσα στο κενό και την ένδεια την παρουσία του έξω και συνδεδεμένος με αυτή την παρουσία το γεγονός ότι είσαι ανεπανόρθωτα εκτός του έξω».¹⁶

III. Το Αριστοτελικό τέλος

Το αριστοτελικό τέλος σημαίνει τον τελικό σκοπό κάθε ύπαρξης, πρακτικής, θεωρίας, στηριζόμενο στην πεποίθηση ότι η φύση δεν δημιουργεί τίποτε μάταια, και κάθε επιμέρους υπόσταση έχει να υποδείξει κάτι το αξιόλογο, όπως και κάθε θεωρητική προσέγγιση ή πρακτική έρευνας αποτελούν το σώμα ενός τελικού όλου, στο οποίο στοχεύει άμεσα ή έμμεσα. Η οντολογική διάσταση ενυπάρχει από την αρχή ως το τέλος στον χαρακτήρα του αριστοτελικού έργου μέσα από το αίτιο και αιτιατό κάθε έννοιας και θεωρίας· γίνεται εμφανής μεταβαίνοντας

¹³ Το ποιητικό μέρος ποιεί-δημιουργεί, ενώ το παθητικό απορροφά και διασπά.

¹⁴ Βλέπε Kenny, 58-59.

¹⁵ Βλέπε L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μετάφραση Ι. Κιτσόπουλος (Αθήνα: Παπαζήσης, 1978), 267.

¹⁶ Βλέπε M. Foucault, *Ο Στοχασμός του Έξω* (Αθήνα: Πλέθρον, 1996), 29-35.

σε μία οντολογική τελεολογία, ήτοι τη συνειδητοποίηση πως τελικός στόχος κάθε πονήματος είναι η κατανόηση του «είναι» και του τί είναι να είναι αυτό που είναι κάθε όν ή κατάσταση.

IV. Η Αριστοτελική Φυσική και Μετα-Φυσική

Η θεωρία των Κατηγοριών, όπως αναφέρθηκε, οδηγεί στο πόρισμα πως ο,τιδήποτε πρέπει να μελετάται, να διαιρείται και να κατηγοριοποιείται, ούτως ώστε να αποδειχθεί. Η σύλληψη της υλικότητας και φύσης της εκάστοτε μελετώμενης υπόστασης, αποτελώντας το τέλος του *ὅτι* και του *διότι*, κάνει τον παθητικό νου αίτιο της αντιληπτικότητας των υποστάσεων με κυρίαρχη την έννοια *ουσία*, η οποία διαιρείται στην πρώτη ουσία – δηλαδή το πραγματικό ον που ούτε λέγεται για ένα Υποκείμενο ούτε υπάρχει σε ένα Υποκείμενο – και στη δεύτερη, δηλαδή το είδος-γένος, που λέγεται για ένα Υποκείμενο αλλά δεν υπάρχει σε ένα Υποκείμενο, ως ιδιότητα. Τα παραπάνω αποτελούν κεντρικό σημείο στη Λογική συλλογιστική του Αριστοτέλη και ολοκληρώνουν πλέον την έννοια της «εντελέχειας». Ειδικότερα, το τί αποτελεί το είδος, αποτελεί το σκοπό ύπαρξής του και το «τί» μέλλει να είναι η οντότητα, δηλαδή η βαθύτερη ουσία της, είναι το εν τέλει τέλος, η εντελέχεια. Η τελευταία αποτελεί το ολοκληρωμένο σημείο ηρεμίας-τελειώσης, ένα σημείο που κάθε φυσική μεταβολή έχει ως κατάληξη.

Η κατάληξη αυτή είναι η τελειότερη μορφή που δύναται να πάρει το εκάστοτε είδος, ώστε να είναι αυτό που πρέπει να καταλήξει να είναι. Σε αυτό το σημείο δημιουργείται το θεμέλιο του αριστοτελικού «Περφεξιονισμού»¹⁷, όπου το τελικό στάδιο εξέλιξης κάθε ερευνησιμής μορφής είναι το τελειότερο και αγαθότερο της ικανότητάς του, άρα άξιο μελέτης. Ο τελικός σκοπός του πρώτου δεν υφίσταται μέσα σε κάποιο νου, παρά είναι δοσμένος από το θεό και τη φύση. Ο όρος θεός αποτέλεσε μία παραχώρηση έννοιας, ώστε να γίνει προσβάσιμη και αντιληπτή στον κοινό νου και σημαίνει ότι, «θείο»¹⁸ μπορεί να είναι μόνο ό,τι μπορεί να υπερκεράσει την υλικότητα του φυσικού κόσμου σηματοδοτεί την ολοκλήρωση των δυνατοτήτων του σώματος, από τη στιγμή που το σώμα αυτό δεν είναι νεκρό, δηλαδή το να αποκτήσει συγκεκριμένη οργάνωση και συγκεκριμένες λειτουργίες και οφείλεται σε αυτό το μεγαλείο της δυνατότητας του όντος να ζήσει. Η ψυχή, αποτελώντας την κατάλληλη έννοια για να περιγραφεί η ως άνω δυνατό-

¹⁷ Βλέπε Ross, 119-134 και, περί επιμονής του Αριστοτέλους στο 'τέλειο' τέλος, «όντας η μέγιστη δυνατότητα αρετής του ειδικού όντος που ερευνάται», όπως ανέφερε ο Στέλιος Βιθβιάκης στην εισήγησή του με τίτλο *Η Σύγχρονη Νεοαριστοτελική Αρετοκρατική Ηθική: Απορίες και Προβλήματα*, η οποία ανακοινώθηκε στην Επιστημονική Ημερίδα του Εργαστηρίου Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και του *Conatus – Journal of Philosophy* στις 15 Δεκεμβρίου 2016.

¹⁸ Ross, 126-129.

τητα, τελεί σε αλληλένδετη σχέση με τη μελέτη της φυσιολογίας και βιολογίας του ανθρώπου, προς εξήγηση της ψυχοσύνθεσής του, της ευχαρίστησής του και της πραγμάτωσης του αγαθότερου και αρτιότερου σκοπού του συγκεκριμένου όντος. Σημαντική είναι η επιρροή αυτής της οπτικής στο φρουδικό έργο της αρχής της ηδονής, όπου υφίσταται μία ορμική τάση προς τον στόχο, ο οποίος αποτελεί την επίτευξη της ηδονής-σταθερότητας, δηλαδή της απώτερης για την στιγμή εκείνη ευχαρίστησης των επιθυμιών και των ορμών της αυτοσυντήρησης.¹⁹

V. Η μεταβολή γενεσιουργό αίτιο των όλων και των εκάστων

Εν συνεχεία, ο Αριστοτέλης θεμελιώνει την έννοια της φύσης σε κάθε ουσιολογική και ψυχοουσιολογική μελέτη του, και με αυτή την εργαλειακή έννοια νοεί μία έμφυτη ορμή²⁰ που παρατηρεί σε κάθε οντότητα ένυλη και άυλη, η οποία και ωθεί σε κάποια ανάλογη ή μη μεταβολή. Η σύλληψη της κίνησης καθίσταται δυνατή μέσω της σκέψης μεταφρασμένης ως έλλογης επιθυμίας, μία επιθυμία για την απόλυτη τελειοποίηση του τώρα, μία παρούσα ηδονή· η πραγμάτωση της φύσης μπορεί να ιδωθεί και ως απόλυτη στιγμιαία τάση υποβολής σε ένα ορισμένο ηθελημένο αγαθό, το οποίο θέτει σε λειτουργία την κίνηση και τη μεταβολή, είτε το αγαθό είναι μία ύλη είτε μία έννοια που δεν εξαρτάται από τον ένυλο παράγοντα. Συγκεκριμένα η επιθυμία λογίζεται ως το αίτιο της κίνησης μα και ως προϋπόθεσή της· επομένως για τον Αριστοτέλη δεν χρήζει αποδείξεως εφόσον αποτελεί μία από τις Πρώτες Αρχές που προ-απαιτούνται για την έναρξη κάθε έρευνας. Η φύση επομένως αποτελεί μία έννοια συλλογική, η οποία περιλαμβάνει τις φύσεις των φυσικών σωμάτων και τη μελέτη των μερών ως συνόλου, διαφοροποιούμενη από το μηχανοκρατικό στοιχείο και προσλαμβάνεται ως έμμορφη ύλη και ένυλη μορφή. Το αίτιο αποτελεί το τέλος, δηλαδή το σκοπό και την ιδιότητα της μεταβολής, η οποία τελευταία αποτελεί τον προσδιορισμό της φυσικής τελεολογίας σε ένα σύμπαν χωρίς δημιουργό, αιώνιο και αγέννητο, που εμπεριέχει έμβια όντα χωρίς το ίδιο να είναι έμβιο ον²¹ και οδεύει προς την επίτευξη του αυτού τέλους.

Το ουσιαστικό στοιχείο της ύπαρξης για τον Αριστοτέλη είναι ένα «κινούν ακίνητο» το οποίο κινεί χωρίς να κινείται. Είναι σαν μία ανθρώπινη μορφή σκέψης του κινήτρου, εγγυώμενο την αλυσίδα των μεταβολών γύρω από τον εαυτό του κατά τόπο, σε ένα κυκλικό συνεχές, δίχως μέγεθος, ευρισκόμενο στην περιφέρεια του κόσμου, ως ερώμενο.

¹⁹ Βλέπε S. Freud, *Πέραν της Αρχής της Ηδονής* (Αθήνα: Επίκουρος, 2014), 19-34, 62-67.

²⁰ Αυτόθι, 55-56.

²¹ Όντας η ουσία της ουσίας που αντιλαμβανόμαστε ως ουσία.

Με αυτό το συστατικό γνώρισμα του φυσικού κόσμου, ήτοι να ταυτίζεται σε τελική ανάλυση με τη γένεση και τη φθορά, την αύξηση και τη μείωση, την αλλοίωση ως προς την ύπαρξη, το μέγεθος, τις ιδιότητες και τον τόπο, γίνεται μία μετάβαση στην επιστήμη της Πρώτης Φιλοσοφίας²², η οποία προσεγγίζει την πραγματικότητα με τις έννοιες του αιτίου, της ουσίας, της ύλης, του τέλους και αποτελεί τη θεωρητική γνώση των πρώτων αρχών και αιτίων των φυσικών, αποτελώντας τα *Μετά τα φυσικά* και όσα συνδέονται με «το ον ως ον».²³ Το κινούν ακίνητο είναι το ποιητικό²⁴ αίτιο της διαρκούς γέννησης και φθοράς, κατά τον Αριστοτέλη· απαντά σε μία συγκεκριμένη κίνηση, εκείνης του ήλιου επί της γης, όπου ως μία πέμπτη ουσία, διαφορετική από τα τέσσερα επίγεια στοιχεία²⁵, είναι ένα άφθαρτο υλικό που επιτρέπει την κυκλική κίνηση, τη μετάβαση από το *δυνάμει* στο *ενεργεία*. Είναι ακίνητο διότι, εάν κινούνταν, θα έπρεπε να αιτιολογηθεί η κίνησή του με ένα άλλο κινούν, άρα το πρώτο κινούν αίτιο είναι κατ' ανάγκην ακίνητο. Η αριστοτελική Μεταφυσική μιλά για την ίδια την πραγματικότητα στην ολότητα και καθαρότητά της, προετοιμάζοντας το έδαφος για θεμελίωση επιμέρους κλάδων του φυσικού ερευνητή.

V. Συμπερασματικές Θέσεις

Συμπερασματικά, οι εν θέματι θεωρητικές αριστοτελικές διδαχές αποτελούν σπουδαίους παράγοντες συνεισφοράς στη μεταγενέστερη φιλοσοφία και η μακρά χρηστική τους διάρκεια έως και τον 17^ο αιώνα ως κυρίαρχες στα εκάστοτε ισχύοντα πρότυπα φιλοσοφίας, τμήματα των οποίων ισχύουν έως σήμερα, επισημαίνει την μοναδικότητά του. Στις αναλύσεις που πραγματοποιήθηκαν είναι φανερό πως σε κάθε γραπτή παράδοση πολιτισμών του σήμερα υπάρχουν ίχνη του αριστοτελισμού, ακόμη και σε παραδόσεις θεμελιωδώς διαφορετικές και περισσότερο ανοιχτές ιδεοληπτικά από την αριστοτελική. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης ίδρυσε ποικίλα επιστημονικά αντικείμενα²⁶ αντιλαμβανόμενος την αναγκαιότητα καταγραφής και κατηγοριοποίησης των πληροφοριών και των ερευνών που πραγματώνονται, ώστε να καθίσταται δυνατή η σύγκριση, η κρίση, η γνώση και η κατανόηση του κοσμικού και μεμονωμένου όλου, του τελικού αιτίου ύπαρξης του κάθε όντος και το βέλτιστο σημείο αυτοπραγμάτωσής του. Αυτό προσέφερε και

²² Ό,τι ονομάζουμε σήμερα Θεολογία.

²³ Βλέπε Αριστοτέλης, *Τα Μετά τα φυσικά*, επιμέλεια Α. Παπανδρέου (Αθήνα, Γεωργιάδης, 2002), 1003 a 21-22.

²⁴ Εκείνο που είναι υπεύθυνο για την «ποίηση» αυτού του αιτίου, για το «ποιείν» του, δηλαδή τη δημιουργία του.

²⁵ Βλέπε Ross, 103, περί γης, αέρα, νερού και φωτιάς.

²⁶ Όπως η βιολογία, η φυσική, η ποιητική.

προσφέρει ένα γόνιμο έδαφος ερευνητικής δραστηριότητας²⁷, έχοντας καθιερώσει την αναγκαιότητα του οντολογικού προβληματισμού. Ο Αριστοτέλης, επίσης, παγίωσε τη μορφή που έχει σήμερα η ερευνητική μεθοδολογία και θεμελίωσε την ύπαρξη εξειδικευμένου λεξιλογίου για κάθε επιστήμη. Πρώτος έθεσε την αρχή οργάνωσης των προγενέστερων γνώσεων ανά θέμα, εντοπίζοντας συγκεκριμένα προβλήματα και ενσωματώνοντας τη διαλεκτική αντιπαράθεση αντικειμενικά.

Μολαταύτα, η ανατρεπτική αναγεννησιακή αποκαθήλωση του φιλοσόφου δεν αποφεύχθηκε· σπουδαίοι επιστήμονες όπως ο Κέπλερ, ο Ντεκάρτ, ο Γαλιλαίος πρωταγωνίστησαν στην επιστημονική επανάσταση του 16^{ου} και 17^{ου} αιώνα, όντες αντιαριστοτελιστές. Μείζον θέμα διένεξης υπήρξε η πρόσμιξη της θεωρίας του Αριστοτέλη με το Χριστιανισμό, ένα υβρίδιο του Ακινάτη με περιεχόμενο πολύ διαφορετικό από τις αυθεντικές αριστοτελικές διδαχές. Ωστόσο, ενώ πολλά διδάγματα του Αριστοτέλη αποδείχθηκαν ασαφή ή/και μη αποδείξιμα²⁸, η αριστοτελική φιλοσοφία καταδεικνύει εμφανή προσαρμοστικότητα και διαχρονικότητα. Ούσα επικεντρωμένη στη φυσική πραγματικότητα και ενώ οι συνθήκες αλλάζουν από εποχή σε εποχή η μελέτη της φύσης εξακολουθεί να παραμένει κοινό μέλημα κάθε φιλοσοφικά σκεπτόμενου ανθρώπου, στον οποίο η αριστοτελική σκέψη μπορεί να προσφέρει ασφαλές καταφύγιο ή/και αφετηρία προβληματισμού.

Αναφορές

Αριστοτέλης. *Τα Μετά τα φυσικά*. Επιμέλεια Α. Παπανδρέου. Αθήνα: Γεωργιάδης, 2002.

Freud, S. *Πέραν της Αρχής της Ηδονής*. Αθήνα: Επίκουρος, 2014.

Foucault, M. *Ο Στοχασμός του Έξω*. Αθήνα: Πλέθρον, 1996.

Κάλφας, Β. *Ο Αριστοτέλης πίσω από τον Φιλόσοφο*. Αθήνα: Καθημερινή, 2015.

Kenny, A. *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

McIntyre, A. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Μπάλλα, Χ. «Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης για τον Ρητορικό Εμπειρισμό». Στο *Φιλοσοφία και Ρητορική στην Κλασική Αθήνα*, επιμέλεια Χλόη Μπάλλα, 173-191. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2008.

Ross, W. D. *Αριστοτέλης*. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέ-

²⁷ Βλέπε McIntyre, 146-164.

²⁸ Ο ίδιος ισχυριζόταν ότι πολλές διδαχές του χρήςον τελείωσης ή ίσως αποτέλεσαν συμπερασμούς μίας πιο ανώριμης επιστημονικά περιόδου του.

ζης, 1991.

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Μετάφραση Ι. Κιτσόπουλος. Αθήνα: Παπαζήσης, 1978.

Η διάκριση των αρετών και η αρετή της φιλίας κατά τον Αριστοτέλη

Γεώργιος Σαλαμούρας

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

E-mail address: salamouras.g@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5000-6588>

Περίληψη

Ως αρετές ορίζονται, κατά τον Αριστοτέλη, εκείνες οι «ἔξεις» που είναι αξίες επαίνου: «τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν». Διακρίνονται σε δυο κατηγορίες, στις διανοητικές και τις ηθικές. Η φιλία, κατά τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, θεωρείται κορυφαία αρετή, ανώτερη και από τη δικαιοσύνη. Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης, ο οποίος αφιέρωσε το Η' και το Θ' βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* στη λεπτομερή ανάλυση της φιλίας, παρατήρησε ότι η φιλία εξασφαλίζει ισχυρότερους δεσμούς μεταξύ των πολιτῶν και, κατ' ἐπέκταση, αποτελεί συνεκτικό δεσμό των πόλεων. Ο ἐνάρετος ἄνθρωπος ενεργεῖ με ελεύθερη βούληση, χαίρεται να πραγματοποιεῖ καλές πράξεις, ἐνὸς λυπάται ὅταν διαπράττει το κακό. Ο ἄνθρωπος, για να εἶναι εὐδαίμων, πρέπει ἀπαραιτήτως να ενδιαφέρεται για τα αγαθὰ της ψυχῆς του, οφείλει να εἶναι ἐνάρετος καθ' ὅλη τη διάρκεια της ζωῆς του και ὄχι μόνο για ἕνα μικρὸ χρονικὸ διάστημα: «δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι».

Με το παρόν δοκίμιο εστιάζουμε την προσοχή μας στις ηθικές αντιλήψεις του Σταγειρίτη φιλοσόφου, οι οποίες κυρίως εμπεριέχονται με τον πιο αξιόπιστο τρόπο στα *Ἠθικά Νικομάχεια*.¹ Ειδικότερα, επικεντρώνουμε το ενδιαφέρον μας στην διάκριση των αρετών, και συγκεκριμένα στην αρετή της φιλίας. Στην πραγματικότητα, σκοπός των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* – σχεδόν στο σύνολό τους – είναι μια διεξοδικότατη διερεύνηση περί της αρετῆς, η οποία είναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση για το αγαθὸ και την κατάκτηση της εὐδαιμονίας.

Η φιλία θεωρείται ἀπὸ τον Αριστοτέλη, ως μια ἐξαιρετικά σημαντική αρετή ἢ μια ἐνέργεια «μετ' ἀρετῆς», ἀπαραίτητη για τη ζωὴ του ἀν-

¹ Οι ηθικές ἀπόψεις του Αριστοτέλους δύνανται ἐπίσης να ἀναζητηθοῦν στα *Ἠθικά Εὐδήμεια*, στα *Ἠθικά Μεγὰλα* και στα *Πολιτικά*.

θρώπου. Δύναται να διακριθεί σε τρία είδη, ωστόσο μόνο η τέλεια φιλία, η «κατ' ἀρετήν», οδηγεί τον άνθρωπο στην ηθική του τελείωση και στην ευδαιμονία. Στη λεπτομερή ανάλυση για τη φιλία ο Αριστοτέλης παρατήρησε ότι από πολιτική άποψη η φιλία έχει ιδιαίτερη βαρύτητα, καθ' όσον εξασφαλίζει ισχυρότερους δεσμούς μεταξύ των πολιτών και αποτελεί, όπως επισημάνε, συνεκτικό δεσμό των πόλεων. Ο ενάρτεος ή φρόνιμος ενεργεί με ελεύθερη βούληση, χαίρεται να πραγματοποιεί καλές πράξεις και λυπάται όταν διαπράττει το κακό. Ο άνθρωπος, για να είναι ευδαίμων, πρέπει απαραίτητως να ενδιαφέρεται για τα αγαθά της ψυχής του οφείλει να είναι ενάρτεος καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του και όχι μόνο για ένα μικρό χρονικό διάστημα.²

I. Ορισμός και διάκριση των αρετών

Ως αρετές, κατά τον Αριστοτέλη, ορίζονται οι «ἔξεις» εκείνες, οι οποίες είναι άξιες επαίνου: «τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν».³ Η αρετή είναι κάτι το οποίο αποκτάται με την επίμονη και τη συνεχή άσκηση· είναι συνήθεια με βάση την οποία ο άνθρωπος καθίσταται καλός και αποκτά τη δυνατότητα να πράττει αποδοτικά το έργο του.⁴ Οι αρετές στον άνθρωπο δεν είναι ούτε έμφυτες ούτε αντίθετες με τη φύση του⁵ υπάρχει μέσα του η ικανότητα να τις αποκτήσει και να τις τελειοποιήσει, ωστόσο η εν λόγω ικανότητα οφείλει να αναπτυχθεί διά του έθους.⁶ Στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, και συγκεκριμένα στην αρχή του Β' βιβλίου, οι αριστοτελικές αρετές διακρίνονται σε δυο κατηγορίες: τις διανοητικές και τις ηθικές. Οι διανοητικές αρετές αφορούν στο «λόγον ἔχον» μέρος της ψυχής του ανθρώπου, ενώ οι ηθικές αρετές αναφέρονται στο «ἐπιθυμητικόν», το οποίο μετέχει τόσο στο «λόγον ἔχον», όσο και στο «ἄλογον» της ψυχής του. Στις διανοητικές αρετές περιλαμβάνονται η σοφία, η φρόνηση και η σύνεση, οι οποίες αναφέρονται στην ενεργητικότητα του νου και του λόγου, ενώ αποκτώνται και αυξάνονται δια της διδασκαλίας⁷ για το λόγο αυτό χρῆζον εμπειρίας και χρόνου. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης δεν είναι απόλυτος στη θέση αυτή, διότι αφήνει ένα περιθώριο σε μια ενδεχομένως εγγενή προέλευση των διανοητικών αρετών με την εισαγωγή της λέξης «τὸ πλείον». Αντίθετα, οι ηθικές αρετές, τις οποίες ορίζει ως «ἔξεις

² Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια* (στο εξής Η. Ν.), μετάφραση Δ. Λυπουρλής, τ. 1-2 (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006). Βλέπε Κ' 1177 a 2-3: «δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετήν εἶναι». Βλέπε επίσης Ευαγγελία Μαθαργιανού-Δεσμύση, *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι* (Αθήνα: Da Vinci, 2014), 498.

³ Η.Ν., Α' 1103 a 9.

⁴ Η.Ν., Β' 1106 a 23-24: «ἡ ἔξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὐτὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει».

⁵ Η.Ν., Β' 1103 a 24-26: «οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκῶσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειομένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους».

⁶ W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, μετάφραση Μ. Μητσού (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2010), 273.

⁷ Κ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ο Σταγίριτης* (Θεσσαλονίκη: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία, 1962), 342-43.

προαιρετικές», αποκτώνται μέσω του εθισμού του ανθρώπου σε ενάρετες πράξεις.⁸

Στη διάκριση αυτή του Σταγειρίτη διαπιστώνουμε ότι στις διανοητικές (έλλογες) αρετές περιλαμβάνεται η φρόνηση, η οποία ωστόσο δεν μπορεί να ορισθεί απλά ως ένα είδος αρετής, αλλά ως αναγκαία προϋπόθεση, διότι διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην ευδαιμονία του ανθρώπου, διατρέχοντας και επηρεάζοντας την ηθική αρετή.⁹ Στο σημείο αυτό οφείλουμε να αναφέρουμε ότι ο πρώτος που ασχολήθηκε διεξοδικά με το θέμα του διδακτού της αρετής ήταν ο Πλάτων, τις σχετικές απόψεις του οποίου ο Σταγειρίτης φιλόσοφος υιοθέτησε σχεδόν αυτολεξεί. Συγκεκριμένα, στους *Νόμους* αναφέρει ότι το ήθος διαμορφώνεται σε πολύ μικρή ηλικία από το έθος, «[...]κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος».¹⁰ Ο συγγραφέας των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, πριν προβεί στον ορισμό της ηθικής αρετής, επικαλείται και δέχεται την διδασκαλία των Πυθαγορείων για τις αντίθετες δυνάμεις που κυβερνούν τον κόσμο: την αντίληψή τους, για παράδειγμα, ότι το κακό βρίσκεται στην πλευρά του απείρου και το αγαθό στην πλευρά του πεπερασμένου, προβαίνοντας έτσι σε διασύνδεση κακίας και πολλαπλότητας, αρετής και μοναδικότητας.¹¹ Μολονότι οι αρετές δεν υπάρχουν μέσα μας εκ φύσεως, ωστόσο η απόκτησή τους δεν είναι αντίθετη με την ανθρώπινη φύση· ο άνθρωπος δημιουργήθηκε για να τείνει προς τις αρετές. Η εν λόγω ροπή δεν έχει καταναγκαστικό χαρακτήρα, αλλά είναι αποτέλεσμα της προαίρεσης, της ελεύθερης και συνειδητής επιλογής του. Ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να επιλέξει μια πορεία για τη ζωή του· αυτό όμως συνεπάγεται αυτόματα και αναγκαστικά ότι θα προκύψουν συγκεκριμένα επακόλουθα. Την αρχική αυτή επιλογή ονομάζει ο Αριστοτέλης *προαίρεση*: «ὄλως γὰρ ἔοικεν ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι».¹²

Οι ηθικές αρετές είναι πολλές· συγκεκριμένα ο φιλόσοφος μας έχει δώσει έναν κατάλογο δώδεκα ηθικών αρετών¹³, μεταξύ των οποίων σπουδαιότερες θεωρούνται η σωφροσύνη και η ελευθεριότητα. Οι αρετές αυτές ορίζονται ως ἔξεις προαιρετικές, ενώ αποκτώνται με τη συνήθεια και την άσκηση, δεν μπορούν δε να αποκτηθούν αν προηγουμένως δεν έχουμε ενεργήσει αναλόγως.¹⁴ Για παράδειγμα, πράττοντας τα δίκαια γινόμαστε

⁸ H.N., B' 1103 a 14-19: «Διττής δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἢ μὲν διανοητικῆ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἢ δ' ἠθικῆ ἔξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τούνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους».

⁹ Θ. Σκαλτσάς. *Ο Χρυσός Αιών της Αρετής: Αριστοτελική Αθική* (Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993), 19.

¹⁰ Πλάτων, *Νόμοι*, VII 792 e.

¹¹ H.N., B' 1106 b: «Ἐτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν (τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ χαλεπὸν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν)· καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης· ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί».

¹² H.N., Γ' 1111 b 29.

¹³ Κ. Γεωργούλης, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Παπαδήμας, 2012), 311.

¹⁴ H.N., B' 1106 b 36 - 1107 a 1: «Ἐστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικῆ, ἐν μεσότητι οὐσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν».

δίκαιοι, τα σώφρονα σώφρονες, τα ανδρεία ανδρείοι κ.ο.κ. Η ηθική αρετή ορίζεται ως «έξη που αφορά τις επιλογές μας και βρίσκεται στο μέσον, στο μέσο όμως το σε σχέση προς εμάς, το μέσον αυτό καθορίζεται από τη λογική, πιο συγκεκριμένα, από τη λογική που θα καθόριζε ο φρόνιμος άνθρωπος».¹⁵ Επίσης, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί μόνο στις ηθικές αρετές τον όρο *μεσότητα*.

Η αρετή, η οποία αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση για την ευδαιμονία του ανθρώπου, βρίσκεται μεταξύ δυο ακροτήτων¹⁶, εκ των οποίων η μία είναι έλλειψη και η άλλη υπερβολή. Παραδείγματος χάριν, η ανδρεία βρίσκεται μεταξύ της θρασύτητας και της δειλίας, η φιλία μεταξύ της κολακείας και της μισανθρωπίας. Στο ερώτημα ποιός ορίζει το μέσον, ο Αριστοτέλης απαντά: ο ορθός λόγος του φρονίμου.¹⁷ Παρόλα αυτά, ο συγκεκριμένος ορισμός της ηθικής αρετής ως μεσότητας δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε όλες τις περιπτώσεις, διότι όταν πρόκειται για το άριστον και το καλό η αρετή αποτελεί ακρότητα.

II. Η αρετή της φιλίας

Το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης, αφιερώνει δυο από τα δέκα βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων* – το Η' και το Θ' – στην αρετή της φιλίας φανεώνει τη σημαντικότητά της. Η φιλία θεωρείται από τον Αριστοτέλη κορυφαία αρετή, ανώτερη και από τη δικαιοσύνη, με την οποία συναποτελούν την κατεξοχήν κοινωνική αρετή. Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος επικαλείται δυο λόγους για τους οποίους μελετά την έννοια της φιλίας, αφ' ενός διότι η φιλία είναι αρετή ή προϋποθέτει την αρετή και αφ' ετέρου διότι είναι αναγκαία για την κοινωνική ζωή.¹⁸ Αναφέρει πως κανείς άνθρωπος δεν θα προτιμούσε να ζει χωρίς φίλους, ακόμη και αν είχε στην κατοχή του όλα τα αγαθά¹⁹, διότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικό ον και έχει την τάση από την φύση του να ζει με τους άλλους ανθρώπους: «πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός».²⁰ Η φιλία είναι το ελατήριό της κοινωνικής συμβίωσης, ωστόσο ο στόχος της δεν έγκειται στην απλή συμβίωση, αλλά σε αγαθές πράξεις.²¹

Η πείρα μας διδάσκει ότι ο φίλος είναι ένα από τα μεγαλύτερα αγαθά που μπορεί κάποιος να αποκτήσει. Στους ευημερούντες η ύπαρξη φίλων παρέχει τη δυνατότητα της προσφοράς ευεργεσιών· για τους πτωχούς και

¹⁵ Στ. Βιοβιδάκης, *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας* (Αθήνα: Leaderbooks, 2009), 197.

¹⁶ Θ. Πελεγρίνης, *Οι Πέντε Εποχές της Φιλοσοφίας* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2010), 86.

¹⁷ Η.Ν., Β' 1107 a 2-5: «Μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἔλλειψιν καὶ ἔτι τῶ τὰς μὲν ἔλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἔν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρείσθαι».

¹⁸ Αυτόθι, Θ' 1155 a 2. «ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις ἢ μετ' ἀρετῆς, ἔτι δ' ἀναγκαϊότατον εἰς τὸν βίον».

¹⁹ Αυτόθι, Θ' 1155 a 3. «ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα».

²⁰ Αυτόθι, Γ' 1169 b 18.

²¹ I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, τόμος Β', μετάφραση Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα (Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1999), 292.

δυστυχούντες οι φίλοι είναι το καταφύγιο· για τους νέους, οι σύμβουλοι που τους αποτρέπουν από λάθη· για τους ηλικιωμένους, εκείνοι που θα τους φροντίσουν και θα τους στηρίξουν· για όσους είναι στην ακμή της ηλικίας τους εκείνοι που θα τους ενισχύσουν στις καλές πράξεις.²² Επιπροσθέτως, η φιλία εξασφαλίζει τη συνοχή και την ειρήνη των πόλεων περισσότερο από τη δικαιοσύνη. Αν δε οι πολίτες είναι μεταξύ τους φίλοι, καθίσταται περιττή η δικαιοσύνη, διότι αυτός που αγαπά κάποιον θα του αποδώσει ό,τι αποδίδει και στον εαυτό του, το καλό και το δίκαιο.²³ Εξάλλου, ανάγκη φίλων έχουν όλοι οι άνθρωποι· η παρουσία τους είναι αναγκαία ευχαρίστηση και στην ευτυχία και στην δυστυχία: «ἔστι τι γὰρ καὶ ἡ παρουσία αὐτῆ τῶν φίλων ἡδεῖα καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις».²⁴

Κατά τον Αριστοτέλη τρία είναι τα κυριότερα είδη της φιλίας. Ο φιλόσοφος τα διακρίνει με βάση το κίνητρο που ωθεί τους ανθρώπους στην απόκτησή τους. Τα τρία είδη είναι τα εξής: α) η φιλία «διὰ τὸ χρησίμων», β) η φιλία «δι' ἡδονὴν» και γ) η φιλία «κατ' ἀρετὴν». Στα δυο πρώτα είδη ενδίδουν όσοι ενδιαφέρονται για τις ηδονές ή το όφελος. Είναι φιλίες κίβδηλες, «κατὰ συμβεβηκός» και εφήμερες, διαλύονται εύκολα και συντηρούνται όσο οι άλλοι είναι σε θέση να μας ωφελούν ή να μας παρέχουν ευχαρίστηση. Και επειδή στόχος είναι - πέραν των άλλων - και η ψυχική ηρεμία, οι φιλίες αυτών των ειδών πρέπει να αποφεύγονται και να απορρίπτονται, διότι επιφέρουν δυσάρεστα αποτελέσματα.²⁵ Στο τρίτο και υψηλότερο επίπεδο, δημιουργεί ο άνθρωπος τη φιλία «κατ' ἀρετὴν», στην οποία ο φίλος βοηθά το φίλο να ζήσει την καλύτερη δυνατή ζωή.²⁶ Ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει αυτή τη φιλία ως άριστη, τέλεια, βέβαιη, μονιμότατη, κάλλιστη και πολυτιμότερη από όλες.²⁷ Πρόκειται για την τέλεια και αληθινή φιλία, η οποία δημιουργείται ανάμεσα σε αγαθούς και όμοιους ανθρώπους με μοναδικό γνώμονα το καθαυτό καλό. Είναι φιλία σταθερή και μόνιμη, διότι προϋποθέτει την αρετή.²⁸

Εκτός από τα παραπάνω είδη, υπάρχει και η «καθ' ὑπεροχὴν» φιλία, η οποία αναπτύσσεται συνήθως μεταξύ άρχοντος και άρχομένου. Τέτοιες φιλίες μεταξύ άλλων, είναι εκείνες των γονέων προς τα τέκνα, του μεγαλύτερου προς τον νεότερο, του άνδρός προς τη γυναίκα, του αξιωματικού με το στρατιώτη. Συνήθως, δημιουργούνται ανάμεσα σε ανθρώπους που έχουν κοινά ενδιαφέροντα, συμμετέχουν στις ίδιες δραστηριότητες

²² Η.Ν.,Θ' 1155 a 12-16: «Και νέους δὲ πρὸς τὸ ἀναμάρτητον καὶ πρεσβυτέροις πρὸς θεραπείαν καὶ τὸ ἑλλείπον τῆς πράξεως δι' ἀσθένειαν βοηθείας, τοῖς τ' ἐν ἀκμῇ πρὸς τὰς καλὰς πράξεις· σὺν τε δὴ ἐρχομένων καὶ γὰρ νοῆσαι καὶ πράξει δυνατώτεροι».

²³ Π. Κόντος, *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία: Φρόνησις, Τέχνη, Σοφία* (Αθήνα: Κριτική, 2000), 108.

²⁴ Η.Ν., Γ' 1171 a 28.

²⁵ Θ. Πελεγορίνης, *Ηθική Φιλοσοφία* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997), 23.

²⁶ Ross, 327.

²⁷ Η.Ν., Θ' 1156 a 7- b 29, Γ' 1164 a 9-13. Βλέπε επίσης Μαραγγιανού-Δερμούση, 507.

²⁸ Η.Ν., Θ' 1156 b 5: «Τέλεια δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων· οὗτοι γὰρ τ' ἀγαθὰ. ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοί, δ' εἰσὶ καθ' αὐτούς».

και γενικότερα έχουν ίδιες εμπειρίες. Εδώ οφείλουμε να αναφέρουμε ότι στην αριστοτελική φιλοσοφία η οικογένεια παρουσιάζεται ως ένας σημαντικότερος παράγοντας ηθικής, καθώς και ως πηγή αρετής από την οποία αντλεί η δημόσια ηθική.²⁹ Οι ενάρετοι γίνονται φίλοι ο ένας για χάρη του άλλου, αποφεύγοντας να χρησιμοποιούν το φίλο ως μέσο, αλλά καθ' όλη την διάρκεια της ζωής του ο φίλος προάγει την αρετή. Δεν είναι εύκολο να αποκτήσει κανείς πολλούς φίλους αυτού του είδους· άλλωστε, η αληθινή φιλία σε λίγους αναφέρεται.³⁰

Ως απαραίτητες προϋποθέσεις για την πραγματοποίηση της αληθινής φιλίας είναι η ανιδιοτελής αγάπη του ενός προς τον άλλο και η προθυμία προσφοράς ευεργεσιών. Είμαι φίλος κάποιου σημαίνει ότι επιθυμώ και πράττω κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να τον προάγω και να τον οδηγώ στην ευδαιμονία του.³¹ Και επειδή η ευδαιμονία είναι η ενέργεια της ψυχής «κατ' αρετήν» προκύπτει ότι, όταν αγαπούμε κάποιον, επιθυμούμε αυτός να γίνει ενάρετος. Ο ενάρετος, όπως συμπεριφέρεται στον εαυτό του, έτσι συμπεριφέρεται και στον φίλο του, διότι ο φίλος είναι εαυτός του: «έτερος γάρ αυτός ο φίλος ἐστίν».³² Η φιλία μεταξύ των ενάρετων ενισχύεται με την συναναστροφή· επιπλέον, καθένας από τους φίλους πρέπει να αναγνωρίζει ότι και ο έτερος αναγνωρίζει τη δική του αφοσίωση και στοργή.³³ Η φιλία είναι πάνω από όλα επικοινωνία, επικοινωνία με λόγους και σκέψη, αυτή άλλωστε είναι και η ουσία της συμβίωσης των ανθρώπων: «[...]κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειεν τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι».³⁴ Η φιλία είναι επίσης συνυφασμένη με την ευδαιμονία του ανθρώπου· και αν ακόμα δεχθούμε ότι ο ευδαίμων είναι αυτάρκης, δεν έπεται ότι η φιλία είναι περιττή. Ο Αριστοτέλης θεωρεί παράλογο τον ισχυρισμό μερικών ότι οι ευτυχημένοι και αυτάρκεις εφόσον έχουν όλα τα αγαθά, δεν έχουν ανάγκη φίλων.³⁵ Πώς είναι δυνατόν ο ευδαίμων, ενώ έχει όλα τα αγαθά, να μην χρειάζεται να έχει φίλους, που είναι το μεγαλύτερο από τα εξωτερικά αγαθά; «Δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι».³⁶ Κατά τον Αριστοτέλη, λοιπόν, ο ευδαίμων έχει ανάγκη φίλων και, μάλιστα, «σπουδαίων».³⁷ Επιπροσθέτως, με την πολιτική φιλία – τη σχέση δηλαδή κατανόησης και αγάπης μεταξύ συμπολιτῶν – οι πόλεις οδηγούνται στην ομόνοια ασφαλέστερα από ό,τι με τη δικαιοσύνη, εφόσον οι φί-

²⁹ J. Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy* (London: Cornell University Press, 1992), 16.

³⁰ Η.Ν., Γ' 1171 b 15: «οὕτω δ' ἔχειν ἔουκε καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων· οὐ γίνονται γὰρ φίλοι πολλοὶ κατὰ τὴν ἔταιρικήν φιλίαν, αἱ δ' ὕμνουμναι ἐνδύσι λέγονται».

³¹ Δ. Κούτρας, *Η Κοινωνική Ηθική του Αριστοτέλους: Αί Αρεταί τῆς Δικαιοσύνης καὶ τῆς Φιλίας* (Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1973), 117.

³² Η.Ν., Γ' 1170 b 6.

³³ M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2005), 264.

³⁴ Η.Ν., Γ' 1170 b 14-15.

³⁵ Αυτόθι, Γ' 1169 b 3.

³⁶ Αυτόθι, Γ' 1169 b 22.

³⁷ Αυτόθι, Γ' 1169 b 23-24: «[...] δεῖ ἄρα τῷ εὐδαίμονι φίλων».

λοι δεν αδικούν ποτέ ο ένας τον άλλο.³⁸

Ιδιαίτερα στη σύγχρονη κοινωνία διαπιστώνουμε έμπρακτα την ανιδιοτελή προσφορά φιλίας και αγάπης προς τους συνανθρώπους μας, που έχουν βρεθεί σε δεινή θέση. Η πολιτεία ενεργεί σε παρόμοιες περιπτώσεις με τους διάφορους θεσμούς αλληλεγγύης, όπως η βοήθεια στο σπίτι, η σίτιση, η στέγαση και η φιλοξενία αστέγων σε διάφορες δομές. Αλλά και κάθε πολίτης, χωρίς να γνωρίζει προσωπικά τον έχοντα ανάγκη, διαθέτει, συνήθως, μέρος των αγαθών του προς στήριξη των δυστυχούντων συνανθρώπων του. Η φιλία στην ανώτερη μορφή της αποβλέπει στην ηθική τελείωση και την ευδαιμονία όχι μόνο των φίλων, αλλά γενικότερα όλων των ανθρώπων· συνδέεται με την ευτυχία, εφόσον ευτυχισμένος είναι ο πληρέστερα και σταθερότερα ευδαίμων.

III. Τελικές παρατηρήσεις

Συμπερασματικά, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι αρκετές από τις ηθικές αντιλήψεις του Αριστοτέλη είναι εξαιρετικά επίκαιρες. Έχουν διαχρονικό χαρακτήρα και μπορούν να χρησιμεύσουν στον σύγχρονο άνθρωπο σε σχέση με την ηθική του συμπεριφορά. Οι αρετές, και συγκεκριμένα η αρετή της φιλίας, είναι αναγκαίες για την κοινωνική ζωή διότι εξασφαλίζουν κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο απ' ενός την ανθρώπινη ευδαιμονία, και απ' ετέρου την συνοχή και την ειρήνη των πόλεων. Από το άλλο μέρος, ωστόσο, γεννάται το ερώτημα: Μήπως οι αρετές είναι μια απαρχαιωμένη έννοια που δεν έχει θέση στην υφή της σύγχρονης ηθικής πραγματικότητας; Πράγματι, μια τέτοια αναβίωση, λόγω του κατακεραματισμού των αξιών στη σύγχρονη κοινωνία, καθιστά σχεδόν αδύνατη την ανάδυση ενός πολιτισμού αρετών.³⁹ Αυτού του είδους η εφαρμογή προϋποθέτει τη λειτουργία μιας κοινότητας ενεργών πολιτών που συμμερίζονται το αρμονικό ιδεώδες της ανθρώπινης ευδαιμονίας, κάτι που στις μέρες μας έχει χαθεί και φαντάζει δύσκολο να ξαναβρεθεί. Παρόλα αυτά, ο σύγχρονος άνθρωπος οφείλει να αναζητήσει την ευδαιμονία στο μέτρο και στον ενάρετο βίο και όχι στον πλούτο, τη δόξα, τη δύναμη και την ηδονή, διότι τα παραπάνω, ως πρόσκαιρα, τον αποσυντονίζουν από τον δρόμο της αρετής. Τόσο η υπερβολή, όσο και η έλλειψη, το πιο πιθανό είναι να επιφέρουν εν τέλει δυστυχία. Η ευδαιμονία δύναται να αναζητηθεί στην αληθινή φιλία, την *κατ' αρετήν*, που είναι το σπουδαιότερο δώρο της ζωής στον άνθρωπο, και το μοναδικό του στήριγμα σε κάθε περίπτωση.

³⁸ Αυτόθι, Θ'1155 a 23-27: «ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῆ φιλία ἔοικεν εἶναι [...] καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης». Βλέπε επίσης Μαραγγιανού-Δεσμίου, 506-507.

³⁹ Βιβιδάκης, 43.

Αναφορές

Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*. Τόμος 1-2. Μετάφραση Δημήτριος Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.

Βριβιδάκης, Στέλιος. *Η Υφή της Ηθικής Πραγματικότητας*. Αθήνα: Leaderbooks, 2009.

Γεωργούλης, Κωνσταντίνος. *Αριστοτέλης ο Σταγυρίτης*. Θεσσαλονίκη: Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία, 1962.

Γεωργούλης, Κωνσταντίνος. *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Παπαδήμας, 2012.

Düring, Ingemar. *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*. Τόμος Β'. Μετάφραση Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 1999.

Κόντος, Παύλος. *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία: Φρόνησις, Τέχνη, Σοφία*. Αθήνα: Κριτική, 2000.

Κούτρας, Δημήτριος. *Η Κοινωνική Ηθική του Αριστοτέλους – Αί Αρεταί τῆς Δικαιοσύνης και τῆς Φιλίας*. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1973.

Μαραγγιανού-Δεσμύση, Ευαγγελία. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Αθήνα: Da Vinci, 2014.

Pakaluk, Michael. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Πελεgrίνης, Θεοδόσης. *Ηθική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1997.

Πελεgrίνης, Θεοδόσης. *Οι Πέντε Εποχές της Φιλοσοφίας*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2010.

Ross, David W. *Αριστοτέλης*. Μετάφραση Μ. Μητσού. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., 2010.

Σκαλτσάς, Θεόδωρος. *Ο Χρυσός Αιών της Αρετής: Αριστοτελική Ηθική*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993.

Swanson, Judith. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. London: Cornell University Press, 1992.

Ο νευροεπιστήμων Αριστοτέλης: Η δύναμη της συνήθειας και η επιστήμη της μεσότητας

Χρήστος Τσαγκάρης

Πανεπιστήμιο Κρήτης

E-mail address: chriss20x@gmail.com

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4250-574X>

Περίληψη

Η διερεύνηση της συνήθειας ως μέρους της μνήμης απασχολεί τόσο τον Αριστοτέλη όσο και τη σύγχρονη νευροεπιστήμη. Παρότι τα πορίσματα της τελευταίας παρεκκλίνουν από τις αριστοτελικές καταβολές τους, σήμερα που η έρευνα συναντά αδιέξοδα πολλοί υποστηρίζουν την επανατοποθέτηση της έρευνας στο πλαίσιο που όριζε ο στοχασμός του Σταγειρίτη. Σκοπός της εργασίας αυτής είναι να εξετάσει τις δύο «αντιμαχόμενες πλευρές» και ακολούθως να παρουσιάσει τη σύζευξη τους, όπως επιχειρείται στην πρόσφατη βιβλιογραφία. Σήμερα, θεωρείται από πολλούς ειδικούς του χώρου ότι το μπόλιασμα των νευροφυσιολογικών ερευνών με την ευρεία διαλλακτικότητα του αριστοτελικού στοχασμού θα μπορούσε να αποκαλύψει την «μέση οδό», όπου θα προσανατολιστεί η σχετική έρευνα. Η παραδοχή ότι η συνήθεια δρα μηχανικά, αλλά επιτρέπεται μετά από λογική επεξεργασία, μπορεί να θεμελιωθεί πλέον νευροανατομικά. Οι νευροψυχολογικές έννοιες της άρσης και της ενδόσης ταιριάζουν εξίσου αρμονικά με την «φρόνηση», η οποία άρχει του θυμού και των επιθυμιών.

Ηπραγμάτευση αυτή αντιμετωπίζει μια εγγενή δυσκολία με την έννοια ότι επιχειρεί να συνδέσει δύο εντελώς διακριτά επιστημονικά πεδία: την αριστοτελική έρευνα και τη νευροεπιστήμη – τον Αριστοτέλη και τη Νευροεπιστήμη – εξετάζοντας τη συνήθεια, έννοια που εξ ορισμού προσιδιάζει στο κοινό και τετριμμένο. Μολαταύτα αξίζει να ερευνήσουμε την κοινή πορεία της αριστοτελικής σκέψης με την αιχμή του δόρατος των σύγχρονων επιστημών της νόησης, εστιάζοντας στην ερμηνεία της συνήθειας. Αξίζει να σημειώσουμε ότι οι δύο αντιλήψεις διαφέρουν ριζικά στην αφετηρία και τις μεθόδους

τους. Ωστόσο, κατά την τελευταία δεκαετία διαφαίνεται μία σύγκλιση με σύγχρονους νευροεπιστήμονες να αναζητούν ερεθίσματα έρευνας στο αριστοτελικό έργο.

Αρχικά, αφού αποσαφηνίσουμε τους βασικούς όρους της πραγματέυσης μας, θα παρουσιάσουμε τη νευροεπιστημονική μηχανιστική αντίληψη της συνήθειας, όπως διαμορφώθηκε από το 1950 και εξής με έρευνες των Pavlov, Adams και Dickinson. Στο υπόδειγμα που αυτοί καθιερώνουν αντιπαραθέτουμε την αριστοτελική σύλληψη της συνήθειας, σε σχέση με την ανάπτυξη της αρετής και εν τέλει εξετάζουμε την επιχειρούμενη σύζευξη των δύο αντιλήψεων, όπως αποτυπώνεται στη σύγχρονη βιβλιογραφία.

Το ερώτημα με το οποίο ασχολούμαστε διαμορφώνεται δηλαδή ως εξής: Μπορούν δύο ξεχωριστά ρεύματα να συμβάλλουν σε ένα κοινό χείμαρρο αναζωογονώντας την κοίτη του σύγχρονου «γνώθι σαυτόν»;

I. Εννοιολογική αποσαφήνιση

Προτού εμβαθύνουμε στο θέμα είναι ανάγκη να οριοθετήσουμε τους όρους που παραθέτουμε. Από την πλευρά του Αριστοτέλη εξετάζουμε τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* και συγκεκριμένα το Β' βιβλίο και τα κεφάλαια 1 έως 6 όπου παρουσιάζεται η αριστοτελική θεωρία για την ηθική αρετή. Η αρετή αυτή παρουσιάζεται εν ολίγοις ως αποτέλεσμα εθισμού-συνήθειας του ατόμου σε ηθικά προσημασμένες πράξεις. Στον χώρο των νευροεπιστήμων εστιάζουμε σε ερευνητικά συμπεράσματα των Pavlov, Adams και Dickinson, οι οποίοι μεταξύ άλλων εργάστηκαν για την εγκεφαλική χαρτογράφηση της μνήμης, χωρίζοντας την σε δηλωτική και μη δηλωτική και εντάσσοντας τη συνήθεια στους μηχανισμούς της μη δηλωτικής μνήμης. Αναφερόμενοι στη σύγχρονη βιβλιογραφία στρεφόμαστε σε σύγχρονους ερευνητές, φιλοσόφους-γνωσιακούς επιστήμονες οι οποίοι υποστηρίζουν την αναβάπτιση της νευροεπιστήμης στις φιλοσοφικές αρχές του Σταγειρίτη (Dennet, Hacker, Bennet).

II. Νευροεπιστήμη

Επισκόπηση του εγκεφάλου:

Στο χώρο των νευροεπιστημών το Κεντρικό Νευρικό Σύστημα (εγκέφαλος και σπονδυλική στήλη) με προεξάρχοντα τον εγκέφαλο έχει τον πρώτο λόγο στην αντίληψη του κόσμου. Ο εγκέφαλος από τη βάση προς την κορυφή του κρανίου διαιρείται σε τρεις μείζονες ζώνες, τον οπίσθιο, μέσο και πρόσθιο εγκέφαλο. Το εσωτερικό του συνίσταται

σε λευκή ουσία με πολυάριθμους πυρήνες φαιάς ουσίας. Η πρόοδος των γνωσιακών νευροεπιστημών έχει επιτύχει τη συσχέτιση των πυρήνων αυτών με συγκεκριμένες λειτουργίες μέσα από πειραματικές μελέτες και τεχνικές.¹

Εγκέφαλος και Μνήμη:

Η αναζήτηση της μνήμης είναι η απόκριση των νευροεπιστημών στο τρίτο σκέλος του ερωτήματος “What do we know? In what ways do we know it? How is that memory retained?” που έθεσε ο Chr. Adams το 1981. Οι ψυχολόγοι και οι νευροεπιστήμονες διακρίνουν τη μνήμη σε δηλωτική και μη δηλωτική. Η πρώτη εμπλέκει τα είδη της μνήμης που έχουν ένα γνωστικό-συνειδησιακό υπόβαθρο (conscious), ενώ η δεύτερη τα είδη της μνήμης που στερούνται αυτού του χαρακτηριστικού (non conscious). Στη δεύτερη κατηγορία εντάσσεται και η συνήθεια.

Με βάση αυτά λέγεται ότι, ενώ η δηλωτική μνήμη απαντά στο ερώτημα «τί» (knowing what), η μη δηλωτική – εν η και η συνήθεια – απαντά στο ερώτημα «πώς» (knowing how). Ευθύς εξ αρχής γίνεται εμφανές το γεγονός ότι η συνήθεια δεν σχετίζεται με τη συνείδηση και θα μπορούσαμε να πούμε ακόμα ότι η συνήθεια δεν έχει λογικό υπόβαθρο αλλά είναι μία περισσότερο μηχανιστική διεργασία που μπορεί να ενισχυθεί ή να ατονήσει ανάλογα με την επανάληψη. Το τελευταίο αποδεικνύεται σήμερα με δοκιμές ερεθισμάτων στην *Aplysia californica*, έναν μικρό έμβιο οργανισμό. Ορισμένος αριθμός ερεθισμάτων επαναλαμβανόμενος σε μικρά χρονικά διαστήματα μπορεί να ενισχύσει την απόκριση στο ερέθισμα (ενίσχυση) ή και να την εξαφανίσει (εξοικείωση) πράγμα που μας φέρνει στο νου τους μηχανισμούς της συνήθειας.²

Η διεργασία αυτή αποδίδεται ανατομικά σε μία από τις περιοχές του μέσου εγκεφάλου (striatum – ραβδωτό σώμα). Γενικότερα, δεδομένου ότι δεν μπορούμε στο πλαίσιο της παρούσας πραγμάτευσης να σταθούμε σε θέματα ανατομίας, μπορούμε να σταθούμε στις εξής παραδοχές:

- 1) Η μνήμη είναι διάχυτη στον εγκέφαλο.
- 2) Η δηλωτική μνήμη αντιπροσωπείται από τις υψηλότερες-απαρτιωτικές περιοχές του εγκεφάλου.
- 3) Η μη δηλωτική μνήμη «ενοικεί» σε κατώτερες περιοχές του εγκεφάλου.
- 4) Τεχνικές διεργασίες, όπως είναι τα αντανακλαστικά, απο-

¹ Richard Snell, “Κλινική Νευροανατομική”, μετάφραση Ν. Ι. Παπαδόπουλος (Αθήνα: Ιατρικές Εκδόσεις Λίτσα, 2008), 4-8.

² *Neuroscience Online*. <http://nba.uth.tmc.edu/neuroscience/>.

θηκούνται επίσης σε κατώτερες περιοχές του ΚΝΣ συμπεριλαμβανομένου και του νωτιαίου μυελού.

Με βάση αυτά μπορούμε να εξαγάγουμε το συμπέρασμα ότι η μη δηλωτική μνήμη και η συνήθεια εμφανίζονται υποδεέστερες της δηλωτικής μνήμης ακόμα και αν δηλώνεται σαφώς η αναγκαιότητά τους. Απλούστερα, θα λέγαμε ότι ο εγκέφαλος δεν κοπιάζει ιδιαίτερα για την επιτέλεση όσων ανήκουν στον χώρο της συνήθειας. Είναι περισσότερο ένα είδος αυτοματισμού που δεν απαιτεί την ενεργό συμμετοχή του.

Οι παραπάνω «αξιολογικές» κρίσεις βασίζονται στα πειράματα του Ρανλον τη δεκαετία του 1950 με τα οποία θεμελίωσε το εξαρτημένο ερέθισμα. Παρότι δεν είναι ταυτόσημο της συνήθειας, το εξαρτημένο ερέθισμα είναι ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα της μη δηλωτικής/μη συνειδητής μνήμης. Ο πεινασμένος σκύλος αναγνωρίζει το καμπανάκι του αφεντικού του. Αρκεί αυτό και μόνο το ερέθισμα για να εκδηλώσει τη συνηθισμένη για την τροφή αντίδραση. Η διαδικασία αυτή δεν απαιτεί τη μεσολάβηση της λογικής, αλλά είναι ένα είδος αυτοματοποιημένης συμπεριφοράς. Πολύ δε περισσότερο η συνήθεια συσχετίζεται με ενστικτώδεις διαδικασίες, όπως είναι η διατροφή, οι οποίες, παρότι βρίσκονται αναντίρροπα στη σφαίρα του «ζην», δεν δρασκελούν το κατώφλι του «ευ ζην».³

Ο προσανατολισμός αυτός ενισχύεται από τα πειράματα έγκριτων κατοπινών νευροφυσιολόγων, όπως οι Adams και Dickinson. Σύμφωνα με αυτούς: «Στην κατάσταση της συμπεριφορικής αυτονομίας η εργαλειακή μάθηση (instrumental learning) εκφράζεται ως συνήθεια (habit) που εκδηλώνεται στην κατάλληλη περίσταση χωρίς να διαμεσολαβείται από ενισχυτικούς ή ανασταλτικούς μηχανισμούς». Εγκαταλείποντας τις δυσπρόσιτες εγκεφαλικές δομές του εγκεφάλου και επιστρέφοντας στην καθημερινότητα, σύμφωνα με τα παραπάνω συναντάμε τη συνήθεια ταυτόσημη με την εργαλειακή μάθηση. Η μη διαμεσολάβηση από ενισχυτικούς και ανασταλτικούς μηχανισμούς πιστοποιεί την ενσωμάτωση της συνήθειας στο καθημερινό βίωμα, με αποτέλεσμα αυτή να εκδηλώνεται όπου και όποτε πρέπει, χωρίς να έχει ανάγκη «επανάληψης».⁴ Το μάθημα έχει με λίγα λόγια ολοκληρωθεί. Πρόκειται για εκπαίδευση τεχνική/εργαλειακή που δεν υπόκειται στο «γηράσκω αεί διδασκόμενος» ή, έστω, στη νεότερη «δια βίου μάθηση».

Είναι εμφανές ότι αυτού του είδους η γνώση δεν είναι συμβατή με

³ Ivan Petrovitch Pavlov et al., *Lectures on Conditioned Reflexes Twenty-five Years of Objective Study of the Higher Nervous Activity (Behaviour) of Animals* (New York: International Publishers, 1928), 412-414.

⁴ Peter Dayan, and Kent C. Berridge, "Model-Based and Model-Free Pavlovian Reward Learning: Revaluation, Revision and Revelation", *Cognitive Affective & Behavioral Neuroscience* 14, no. 2 (2014): 473-492.

ανώτερη στοχοθεσία. Εξυπηρετεί μονάχα των «πολλών των σχέσεων τη συναναστροφή», όπως θα έλεγε υποτιμητικά ο Αλεξανδρινός. Στο ίδιο συμπέρασμα – επιστημονικό τω τρόπω – καταλήγουν και τα πειράματα του Dickinson μέσα από τα οποία επιτεύχθηκε η αποσύζευξη της συνήθειας από την εμπρόθετη έλλογη ενέργεια (non goal directed mechanism). Το αν η κατηγοριοποίηση αυτή εξοβελίζει τη συνήθεια από το συνειδητό στη χώρα του ασυνειδήτου είναι ένα ενδιαφέρον ερώτημα που δεν μπορούμε ωστόσο να καλύψουμε εδώ.

Κλείνοντας την αναφορά μας στην έννοια της συνήθειας, όπως εμφανίζεται στις σύγχρονες νευροεπιστήμες, κατανοούμε ότι γίνεται αποδεκτή ως μηχανισμός μνήμης απαραίτητος μεν, αλλά περιορισμένος ανατομικά και συμπεριφορικά.

III. Αριστοτελική αντίληψη

Η αριστοτελική σύλληψη της συνήθειας στο πλαίσιο των *Ηθικών Νικομαχείων* φαίνεται ριζικά διαφορετική της σύγχρονης. Αξίζει μάλιστα να σημειώσουμε ότι για τον Σταγειρίτη ο εγκέφαλος ήταν υποδεέστερος και μικρή συνάφεια είχε με τις αντιληπτικές λειτουργίες. Σημαντικότερο ρόλο σε αυτό το σημείο είχε η καρδιά, η οποία εμφανίζεται στην κοσμοθεωρία του ως το όργανο που είναι συνδεδεμένο με την αρχή και το τέλος της ζωής του ανθρώπου.⁵ Σε κάθε περίπτωση, όμως, η αριστοτελική ανατομία δεν θα μας απασχολήσει περαιτέρω, δεδομένου ότι ο δειγματικός χώρος της αρετής και της μνήμης είναι η τρισυπόστατη ανθρώπινη ψυχή.

Ψυχή και Αρετή:

Ο Σταγειρίτης έχοντας δεχθεί την επίδραση του Πλάτωνα παρουσιάζει μία τριμερή διάκριση της ανθρώπινης ψυχής. Η διάκριση αυτή είναι σημαντική για την κατανόηση της αριστοτελικής σύλληψης της αρετής με την οποία διαπλέκεται η μνήμη.

Η ψυχή του ανθρώπου, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, αποτελείται από δύο μέρη, από το «λόγον ἔχον μέρος» και από το «ἄλογον», δηλαδή ο άνθρωπος ως ζωντανός οργανισμός λειτουργεί με δύο τρόπους: α) με τη λογική του και β) με τρόπους άσχετους από το λογικό του. Αυτή η διμερής αρχικά διαίρεση είναι στην ουσία τριμερής, αφού ο Αριστοτέλης διέκρινε α) ένα καθαρά ἄλογον μέρος της ψυχής, β) ένα καθαρά λόγον ἔχον μέρος της και γ) ένα μέρος που μετέχει και του ἄλογου και του λόγον ἔχοντος μέρους της ψυχής και το ονόμασε ἐπιθυμητικόν. Το πρώτο μέρος έχει σχέση με τη διατροφή και την αύξηση του ανθρώπινου

⁵ Charles G. Gross, "Aristotle on the Brain", *The Neuroscientist* 1, no 4 (1995): 2-3.

οργανισμού κι άρα δεν έχει καμιά απολύτως σχέση με την αρετή. Το τρίτο σχετίζεται με τις αρετές που περιγράφουν το χαρακτήρα του ανθρώπου (έπιθυμητικών), ενώ το δεύτερο σχετίζεται με τις διανοητικές αρετές (π.χ. σοφία, φρόνηση κ.λ.π.) και αφορά απόλυτα και καθαρά το λογικό μας. Με αυτόν τον τρόπο ο Αριστοτέλης διέκρινε τις ανθρώπινες αρετές σε ηθικές και διανοητικές.⁶

Αρετή και συνήθεια:

Η συνήθεια με βάση τον ορισμό που δώσαμε προηγουμένως (εκμάθηση επαναλαμβανόμενης πράξης) προσιδιάζει στην αριστοτελική *ἔξι*. Ετυμολογικά πάλι η συνήθεια είναι συγγενής με το *ἔθος*, *ἔξ οὗ καὶ τὸ ἦθος παραγίνεται*. Κινούμενη ανάμεσα σε αυτούς τους δύο πόλους η συνήθεια φορτίζεται πολλαπλά.

Η *ἔξι* είναι ετυμολογικό παράγωγο του ρήματος *ἔχω*, πράγμα που της δίνει το νόημα της κατοχής. Η πολλαπλή επανάληψη καθιστά την πράξη κτήμα εφόσον *ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια Β' 9, 4*). Ο Σταγειρίτης ενισχύει την άποψη αυτή με δύο συλλογισμούς – παραδείγματα από την καθημερινή ζωή:

«οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί· οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γίνομεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι.» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια, Β' 1, 4*).

Η συνήθεια δεν περιορίζεται στην επιτέλεση ενεργειών της καθημερινής ζωής (οικοδομή και κιθάρα) αλλά μέσα από αυτές τις εκδηλώσεις κατανοούμε το ρόλο που διαδραματίζει σε υψηλές λειτουργίες ηθικής αρετής, όπως είναι η σωφροσύνη και η ανδρεία. Η ηθική αρετή απαιτεί συνέργεια λογικής/δηλωτικής μνήμης και «θυμού»/μη δηλωτικής μνήμης. Η ηθική απαρτίωση μάλιστα δεν αφορά το άτομο αλλά φαίνεται να τελεσιουργείται στο χώρο της πόλεως-κράτους όπου:

«οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθούς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὔ αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης.» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια, Β' 1, 5-7*).

Η αρτιότητα της συνήθειας των πολιτών εν συνόλω δεν παρουσιάζεται ως μάθηση εργαλειακή, αλλά ως συνεχές μέλημα και αποτέλε-

⁶ Μ. Ζ. Κοπιδάκης, Έλενα Πατρικίου, Δ. Λυπουρλής, και Δ. Μωραΐτου, *Αρχαία Ελληνικά: Φιλοσοφικός Λόγος* (Αθήνα: Ινστιτούτο Διόφαντος, 2012), 47-48.

σμα ακαταπόνητης ενέργειας (αν λάβουμε υπόψιν και την παραγωγική κατάληξη – μα/βούλημα) του νομοθέτη. Η σύμπλευση ηθικής και πολιτικής αρετής φέρνει στο φως και την άλλη διάσταση της συνήθειας, αυτήν του «ἔθους», το οποίο δεν διαφέρει του «ἤθους»:

«ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. Ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται.» (Ηθικά Νικομάχεια, Β' 1, 1-3).

Ὅπως η νευροεπιστημονική συνήθεια είναι σταδιακά διαμορφούμενο επίκτητο-περιβαλλοντικό γνώρισμα έτσι και το αριστοτελικό «ἔθος» (=συνήθεια) ἐθίζεται και οὐκ ἐγγίνεται. Ο εθισμός ωστόσο έχει ηθικό πρόσημο. Δεν είναι ουδέτερος γιατί κατά τον Σταγειρίτη η συνήθεια ἔθους και ἤθους είναι ετυμολογική και ταυτόχρονα εννοιολογική.

Ποια είναι όμως η ακριβής συγγένεια αρετής και συνήθειας; Που περαίνει αυτή η σύζευξη; Ανατρέχοντας στον ορισμό της αρετής κατά τον Αριστοτέλη βλέπουμε ότι: «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν» (Ηθικά Νικομάχεια, Β' 6, 10-13).

Η αρετή παρουσιάζεται ως συνήθεια που αποκτήθηκε με την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου που σκέπτεται συνετά. Δεν μπορούμε επί του παρόντος να ορίσουμε τη σύνεση, αλλά στον αριστοτελικό κόσμο αυτή είναι συνυφασμένη με τον ορθό λόγο. Στο τέλος της πραγμάτευσης του Αριστοτέλη για την αρετή βλέπουμε την ηθική τελείωση του ανθρώπου και της «πόλεως» να παρουσιάζεται ως κεκτημένη συνήθεια με βάση τη λογική.

Το πλέγμα αυτό καταθέτει μία εκ διαμέτρου αντίθετη άποψη με εκείνη των νευροεπιστημόνων που εξετάσαμε προηγουμένως. Η μνήμη-συνήθεια ανήκει στον χώρο της λογικής (ὠρισμένη λόγῳ) και δεν είναι διεργασία αλλά αναβαθμός ηθικής τελείωσης (ἢ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική). Λαμβάνοντας μάλιστα υπ' όψιν μας και την αριστοτελική τελεολογία αντιλαμβανόμαστε ότι η καλλιέργεια της συνήθειας – ούσα προαιρετική – διέπεται εξ αρχής από τον ενάρετο βίο ως τέλος της ανθρώπινης ατομικής και συλλογικής ύπαρξης.⁷

Πιο ελεύθερα, θα μπορούσαμε να κλείσουμε τη συνοπτική αυτή παρουσίαση της αριστοτελικής συνήθειας με τον εξής συλλογισμό. Σε έναν κόσμο που «μέτρον πάντων χρημάτων» είναι, κατά τον οικείο για τον Σταγειρίτη πλατωνικό Πρωταγόρα, ο άνθρωπος, μέτρον – μέση δηλαδή και χρυσή οδός για τον άνθρωπο – είναι η ενάρετη «ἕξις».

⁷ Harold Henry Joachim, and David Allan Rees, "Aristotle: The Nicomachean Ethics", *Philosophical Review* 62, no. 1 (1953): 129-133.

IV. Σύνθεση ή Σύγκρουση;

Αριστοτέλης και Νευροεπιστήμες εν έτει 2000 και έτι... Ο Σταγειρίτης συνήθιζε να παρουσιάζει την αρετή ως μεσότητα μεταξύ δύο «κακιών», με την κακία να ισοδυναμεί με την υπέρβαση του μέτρου είτε προς την υπερβολή είτε προς την έλλειψη. Αν στην περίπτωση μας τα δύο υποδείγματα καταλαμβάνουν δύο αντίθετα άκρα – ο Αριστοτέλης πραγματεύεται ιδεαλιστικά και ανθρωπιστικά τη συνήθεια, ενώ οι νευροεπιστήμονες την αντιμετωπίζουν πεζά και μηχανιστικά –, τότε η σύνθεση τους μπορεί σήμερα να επαναφέρει την ποθητή μεσότητα; Θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε πρωτογενώς αυτό το ερώτημα, καταφεύγοντας σε απόψεις που απαντώνται σε έγκριτη σύγχρονη βιβλιογραφία.

Η αναζήτηση φαίνεται εναγώνια με τον Αμερικανό φιλόσοφο και γνωσιακό επιστήμονα Dennet να δηλώνει:

«Αν προσεγγίσουμε μηχανιστικά ένα σύνθετο σύστημα, ένα βιολογικό σύστημα όπως ο άνθρωπος ή ο ανθρώπινος εγκέφαλος, μπορούμε να επιτύχουμε ερευνητικούς στόχους: διαιρούμε την ολότητα σε συστήματα, καθένα από τα οποία φέρει κάποιες από τις δυνατότητες του όλου· κατακερματίζουμε έπειτα αυτά τα συστήματα σε ύποσυστήματα όλοένα λιγότερο ανθρώπινα καθώς προχωράμε. Κατά αυτόν τον τρόπο φθάνουμε σε υπομονάδες του ανθρώπου, υπομονάδες τόσο ανόητες που θα μπορούσαν κάλλιστα να περιγραφούν ή ακόμα και να αντικατασταθούν από μία μηχανή».⁸

Το απόσπασμα αυτό αποτελεί ένα κατηγορώ στην υπερεξειδίκευση της σύγχρονης επιστήμης εν γένει. Στο πεδίο αυτό ο άνθρωπος και ο εγκέφαλός του – εν ω και η συνήθεια – νοείται ως περίπλοκο (complex) βιολογικό σύστημα και η προσέγγιση που επιδέχεται είναι κατά πάντα μηχανιστική (engineer). Η συνήθεια, στην περίπτωσή μας, γίνεται αντιληπτή σαν μία μηχανή εξόριστη στις κατωφέρειες του εγκεφαλικού παρεγχύματος και ο λόγος για τον οποίο δεν συνδυάζεται με την όλη βιοτή και – θα τολμούσαμε να πούμε «πολιτεία», προσωπικότητα του ανθρώπου – είναι η συνεχής κατάτμηση της ανθρώπινης οντότητας σε μέλη απλά σαν εξαρτήματα (they can be replaced by a machine). Κατά τον σύγχρονο φιλόσοφο η μελέτη αυτή απογυμνώνει την ουσία

⁸ Η μετάφραση του χωρίου είναι δική μου. Το απόσπασμα συμπεριλαμβάνεται στην ακόλουθη μελέτη: Daniel D. De Haan, and Geoffrey A. Meadows, "Aristotle and the Philosophical Foundations of Neuroscience in Advance", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 76, no. 87 (2014): 213-230.

της μελέτης και εκκινώντας ως σοφία στο τέλος του δρόμου αποδεικνύεται μωρία (so stupid).

Το προηγούμενο απόσπασμα, ωστόσο, δεν είναι παρά ένα σχόλιο του Dennet στο εκτενέστερο «μανιφέστο» των Hacker και Bennet, “Philosophical Foundation of Neuroscience”. Οι ίδιοι αντιτίθενται σε αυτό που ο Αριστοτέλης θα ονόμαζε «μερολογία» με το εξής επιχείρημα:

«Γνωρίζουμε τί σημαίνει για τον εγκέφαλο το ότι βλέπει, ακούσει, γνωρίζει, αποκτά εμπειρίες ή πιστεύει σε κάτι; Υποψιαζόμαστε άραγε πώς αντιλαμβάνεται ο εγκέφαλος τη λήψη αποφάσεων; Φανταζόμαστε πώς αισθάνεται ο εγκέφαλος τον λογικό συλλογισμό, τον υπολογισμό πιθανοτήτων, την απαρίθμηση επιχειρημάτων και την ερμηνεία δεδομένων προκειμένου να συνθέσει παραδοχές στη βάση τους;»⁹

Συνηθίζουμε – υποστηρίζουν – να αποδίδουμε συνεκδοχικά και μετωνυμικά γνωρίσματα του ανθρώπινου «όλου» στα τμήματά του. Η μεταβολή αυτού του «τρόπου του λέγειν» σε πεποίθηση αποδεικνύεται θεμέλιος λίθος της σύγχρονης επιστημονικής έρευνας. Εν προκειμένω, η συνήθεια είναι αναγκαίο να χαρτογραφείται εγκεφαλικά, να καταγράφεται σε παλμοσειρές, αλλά δεν μπορεί να διαλανθάνει της προσοχής μας το γεγονός ότι σε «κατάσταση συμπεριφορικής αυτονομίας» η συνήθεια χαρακτηρίζει τον άνθρωπο και όχι τον εγκέφαλο του. Η επαναφορά του «όλου» στο περισκόπιο των επιστημονικών αναζητήσεων θέτει νέους στόχους στην έρευνα που αναπτύσσεται σήμερα. «Για να καταφέρω να δω, στάθηκα σε πλάτες γιγάντων» μας λέει και ο Newton εννοώντας ενδεχομένως ότι οι επαναστατικές επιστημονικές ανακαλύψεις πέρα από υψηλή εξειδίκευση απαιτούν και μία συνολική εικόνα, ένα ευρύ πλαίσιο αναφοράς.

Τα παραπάνω μπορούν σίγουρα να συζητηθούν εκτενώς, πράγμα όμως που εκφεύγει από τα όρια αυτού του άρθρου. Είναι σκόπιμο να παραθέσουμε και μία μελέτη – άποψη που αναφέρεται συγκεκριμένα στη νευροεπιστημονική ερμηνεία της συνήθειας στο μέλλον. Το 2014 οι Javier Bernacer και Jose Ignacio Murillo σε άρθρο τους κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι:

«Η αίσθηση της συνήθειας εμπλουτισμένη με τα διδάγματα της κλασικής φιλοσοφίας μας επιτρέπει μία πληρέστερη κατανόηση της μάθησης συμπεριλαμβανομένου του ρόλου της

⁹ Ως ανωτέρω.

ρουτίνας και του αυτοματισμού στις ανθρώπινες συμπεριφορές. Πιστεύουμε επίσης ότι μια πλουσιότερη εξέταση της συνήθειας στις νευροεπιστήμες ενδεχομένως θα αποδώσει μία βελτιωμένη ερμηνεία διαχωρισμών, όπως το συνειδητό και το ασυνειδητό, το αυτόνομο και το ελεγχόμενο, το τελεολογικό και το μη τελεολογικό. Τελικά, στο επίπεδο της ανθρώπινης πραγματικότητας ένας τέτοιος τρόπος σκέψης θα μας διδάξει ότι δεν υπάρχει άσπρο και μαύρο, ότι οι διαδικασίες δεν είναι δυαδικές αλλά πολυπαραγοντικές επειδή ακριβώς εκκινούν από την πολυπλοκότητα που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη δραστηριότητα».¹⁰

Είναι εμφανής η ανάγκη να «μπολιαστούν» οι σύγχρονες νευροεπιστήμες με τη φιλοσοφική ερμηνεία της συνήθειας, προκειμένου να αποτινάξουν τις παρωπίδες που αθέλητα δημιουργεί η μονομέρεια της υπερεξειδίκευσης. Με την πολλαπλότητα της ανθρώπινης-βιολογικής ύπαρξης συγγενεύει περισσότερο η ώσμωση των παραδοχών παρά ο μανιχαϊσμός που αντιλαμβάνεται αντιθέσεις της μορφής «conscious-unconscious, automatic-controlled, or teleological-ateleological».

Στο χώρο της συνήθειας ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα εφαρμογής των παραπάνω θεωριών είναι το γεγονός ότι, ακόμα και αν η συνήθεια εδραιώνεται με βάση ένα μηχανικό πρότυπο, για την υιοθέτηση της απαιτείται εκούσια προσωπική βούληση, η οποία λειτουργεί ως εν-σύνειδος και συνεχής μηχανισμός ενίσχυσης.¹¹

Παρόλα αυτά, αναγνωρίζεται το γεγονός ότι υπάρχουν σοβαροί περιορισμοί σε μία τέτοια σύνθεση – ή τουλάχιστον μένει αρκετός δρόμος να διανυθεί, ώσπου αυτή να επιτευχθεί. Τα εμπόδια είναι λεκτικά αλλά και πρακτικά. Λεκτικά το κυρίαρχο πρότυπο των «μηχανικών» νευροεπιστημών έχει καθιερώσει ορολογία με βάση τις αρχές του, καθιστώντας το έργο των φιλοσοφούντων δυσχερέστερο.¹² Πρακτικά δεν μπορούμε να απεμπολήσουμε τα εξαντλητικά τεκμηριωμένα πορίσματα των νευροεπιστημών και να αποδεχθούμε άνευ όρων τη θεωρία του Σταγειρίτη, ο οποίος σε όλη του τη ζωή πίστευε ότι ο εγκέφαλος είναι ένα όργανο άνευ λειτουργικής σημασίας και αξίας. Ένα επιπρόσθετο εμπόδιο σχετίζεται με τη μορφή των πειραμάτων. Συναντάται εκεί μίαν αντίφαση. Παρά το γεγονός ότι φιλοσοφικά η συνήθεια δεν μπορεί να μην είναι goal directed, στα πειράματα η αποσύζευξη σκοπού –

¹⁰ Ως ανωτέρω.

¹¹ John Dean, and Mark Sharfman, "Does Decision Process Matter? A Study of Strategic Decision-making Effectiveness", *Academy of Management Proceedings* 39, no. 2 (1996): 368-392.

¹² Carol A. Seger, and Brian J. Spiering, "A Critical Review of Habit Learning and the Basal Ganglia", *Frontiers in Systems Neuroscience* 5, no. 66 (2011): 1-9.

συνήθειας επιβεβαιώνεται συνεχώς. Το θέμα είναι το αντικείμενο των πειραμάτων. Ακόμα και η συμπεριφορική έρευνα διεξάγεται σε ποντίκια και όχι στον ίδιο τον άνθρωπο. Οι ανατομικές και βιοχημικές ομοιότητες των δύο οργανισμών δεν μπορούν να εγγυηθούν την κοινότητα του πνεύματος, η οποία μας απασχολεί στη διερεύνηση της συνήθειας. Παράλληλα, τα πειραματόζωα αποτελούν τη νόμιμη και πεπατημένη παγκοσμίως οδό. Η μεταφορά του κέντρου βάρους των γνωσιακών, έστω, πειραμάτων στον άνθρωπο αναμένεται να συναντήσει φραγμούς εκ του νόμου, εκ της συνειδήσεως αλλά και εκ της οικονομίας.¹³

V. Αντί επιλόγου

Όσα λέγονται και γράφονται απέχουν και πιθανώς δεν θα παύσουν να απέχουν από όσα συμβαίνουν. Αυτή η κοινότυπη ρήση αποδεικνύει ότι σε κάθε απόπειρα υπάρχουν πολλά χάσματα που χρειάζεται να γεφυρωθούν. Οι υπερβολές και οι ελλείψεις τόσο της αριστοτελικής όσο και της ως τώρα νευροεπιστημονικής αντίληψης αποτελούν, ωστόσο, μια επαρκή αφετηρία για να μην σταματήσουμε να αναζητούμε τη μεσότητα και για να μην σταματήσουμε την προσπάθεια μας να δώσουμε στην επιστημονική μηχανή τα φτερά της φιλοσοφίας.

Αναφορές

Bernacer, Javier, and Jose Ignacio Murillo. "The Aristotelian Conception of Habit and its Contribution to Human Neuroscience". *Frontiers in Human Neuroscience* 8, no. 883 (2014): 1-10.

Dayan, Peter, and Kent C. Berridge. "Model-Based and Model-Free Pavlovian Reward Learning: Revaluation, Revision and Revelation". *Cognitive Affective & Behavioral Neuroscience* 14, no. 2 (2014): 473–492.

John Dean, and Mark Sharfman, "Does Decision Process Matter? A Study of Strategic Decision-making Effectiveness". *Academy of Management Proceedings* 39, no. 2 (1996): 368-392.

De Haan, Daniel D., and A. Geoffrey. "Aristotle and the Philosophical Foundations of Neuroscience in Advance". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 76, no. 87 (2014): 213–30.

Gross, Charles G. "Aristotle on the Brain". *The Neuroscientist* 1, no. 4 (1995): 2-3.

Joachim, Harold Henry, and David Allan Rees. "Aristotle: The Nicoma-

¹³ Javier Bernacer, and Jose Ignacio Murillo, "The Aristotelian Conception of Habit and its Contribution to Human Neuroscience", *Frontiers in Human Neuroscience* 8, no. 883 (2014): 1-10.

chean Ethics". *Philosophical Review* 62, no. 1 (1953): 129-133.

Neuroscience Online. <http://nba.uth.tmc.edu/neuroscience/>.

Pavlov, Ivan Petrovitch, W. Horsley Gantt, G. Volborth, and Walter B. Cannon. *Lectures on Conditioned Reflexes Twenty-five Years of Objective Study of the Higher Nervous Activity (Behaviour) of Animals*. New York: International Publishers, 1928.

Seger, Carol A., and B. J. Spiering, "A Critical Review of Habit Learning and the Basal Ganglia". *Frontiers in Systems Neuroscience* 5 (2011): 66.

Snell, R. *Κλινική Νευροανατομική*. Μετάφραση Ν. Ι. Παπαδόπουλος, Αθήνα: Ιατρικές Εκδόσεις Λίτσα, 2008.

Κοπιδάκης, Μ. Ζ., Έλενα Πατρικίου, Δ. Λυπουρλής, και Δ. Μωραΐτου. *Αρχαία Ελληνικά: Φιλοσοφικός Λόγος*. Αθήνα: Ινστιτούτο Διόφαντος, 2012.

Ελληνική κοσμολογία και δυτική ιστοριοκρατία: Αριστοτελικές ανιχνεύσεις στο έργο του Κ. Παπαϊωάννου

Ιωάννης Ψωμάκης

Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών

E-mail address: ipsomakis@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0125-9113>

Περίληψη

Ο διάλογος του Κώστα Παπαϊωάννου με την αρχαία ελληνική σκέψη αποτελεί κυρίαρχο στοιχείο στο έργο του νεοέλληνα στοχαστή. Ειδικότερα, η αρχαία ελληνική κοσμολογική αντίληψη σε αντιπαράθεση με το νεότερο δυτικό ιστοριοκρατικό μοντέλο εδραϊνεται από τον νεοέλληνα φιλόσοφο σε σημαντικό βαθμό πάνω στον αριστοτελικό λόγο. «Συνομιλώντας» με τον Σταγειρίτη πανεπιστήμονα, ο Παπαϊωάννου επιδιώκει να στοιχειώσει τη διάσταση που χαρακτηρίζει το αρχαιοελληνικό κοσμοείδωλο με εκείνο που «κατασκευάστηκε» στο αναγεννησιακό φιλοσοφικό περιβάλλον. Στόχο της παρούσας ανακοίνωσης αποτελεί η προσπάθεια να διερευνηθούν μεθοδολογικά οι αριστοτελικές προτυπώσεις πάνω στις οποίες τεκμηριώνεται η διάσταση ανάμεσα στον ελληνικό τρόπο σύλληψης του κόσμου και στο κοσμοείδωλο της μοντέρνας συνείδησης. Με σταχυολόγηση σημαινουσών αναφορών από το εύρος του αριστοτελικού *corpus*, θα δειχθεί το οντολογικό χάσμα ανάμεσα στον αριστοτελικό – και εν γένει ελληνικό – τρόπο θεώρησης του κόσμου και της ιστορίας σε αντιπαράθεση προς τον δυτικό εργαλειακό ορθολογισμό και τον συνακόλουθο οντολογικό ανθρωπομονισμό.

Ιδιαίτερα χαρακτηριστική στον διάλογο του παπαϊωάννου έργο με τον αριστοτελικό λόγο καθίσταται η απόπειρα του νεοέλληνα στοχαστή να στοιχειώσει τη διάσταση μεταξύ του ελληνικού τρόπου σύλληψης του κόσμου σε αντιπαράθεση με τη νεωτερική ιστοριοκρατική συνείδηση. Τρία αποτελούν τα σημεία που, κατά τον Παπαϊωάννου, τεκμηριώνουν τη διαφορά μεταξύ του κοσμοκεντρικού προσανατολισμού της σκέψης του Αριστοτέλη και της εκ διαμέτρου αντίθετης ανθρωποκεντρικής πρόσληψης της από το νεωτερικό φιλοσοφικό περιβάλλον: (α) το γνωσιολογικό, όπου η αριστοτελική γνώση αποβαίνει αρετή εν αντιθέσει με τη νεωτερική επιστήμη που καθίσταται σύμβολο κυριαρχίας, (β) το αισθητικό, όπου η αριστοτελική τραγική κάθαρση αντικαθίσταται από τη σύγχρονη δραματοργική αποθέωση του υποκειμένου και (γ) το οντολογικό, όπου η αριστοτελική εντελέχεια εκτρέπεται στη χεγκελιανή ιστοριοκρατία.

Ο Παπαϊωάννου θεμελιώνει την αριστοτελική αντίληψη για τη φύση και την ιστορία, παραπέμποντας στις πραγματείες του Μακεδόνα φιλοσόφου *Ἠθικά Νικομάχεια*, *Ἠθικά Εὐδήμεια*, *Πολιτικά*, *Αθηναίων πολιτεία*, *Περὶ ποιητικῆς*, *Μετὰ τὰ φυσικά*, *Μετεωρολογικά*, ἀκόμα και στο ἀμφιβόλου γνησιότητας ἔργο του *Προβλήματα*. Οἱ παρατηρήσεις αὐτές προέρχονται, κατὰ κύριο λόγο, ἀπὸ τρία ἔργα του νεοέλληνα στοχαστῆ και συγκεκριμένα ἀπὸ τὰ ἔργα *Ἡ Αποθέωση τῆς Ἱστορίας*, *Κόσμος και Ἱστορία* και *Ἡ Μάζα και ἡ Ἱστορία*. Και στους τρεῖς τίτλους εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἐπανάληψη του ὄρου «ιστορία», στοιχεῖο που ενεργοποιεῖ τὴ σκέψη του Παπαϊωάννου, ἐνὸς κατεξοχὴν φιλοσόφου τῆς Ἱστορίας, ο ὁποῖος γράφει χαρακτηριστικὰ για τον Αριστοτέλη: «Ἡ μεγαλύτερη ἐγκυκλοπαιδικὴ διάνοια τῆς ἀρχαιότητος θεωροῦσε τὴν ἱστορία λιγότερο φιλοσοφικὴ ἀπὸ τὴν ποίηση και δὲν σκέφτηκε να γράψει μιὰ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας».¹ Ἀντίθετα για τον νεοέλληνα φιλόσοφο «ἡ ἐμφάνιση τῆς ἱστορικῆς συνειδήσεως σαν ἀνώτατης μορφῆς ἀνθρώπινης αὐτοσυνειδήσεως και ἡ μετατροπὴ τῆς ἰδέας τῆς ἱστορίας σε μιὰ ἀνώτατη περιέχουσα μορφή κατὰφρασης του ἀνθρώπου μέσα στον κόσμου»² ἦταν τὸ ἀποτέλεσμα του αἰσθήματος τῆς κυριαρχικῆς θέσεως του στους νεώτερους χρόνους.

Για τον Κώστα Παπαϊωάννου ἡ ρήξη μεταξύ ἐλληνικῆς κοσμολογικῆς σκέψεως και δυτικῆς ἱστοριοκρατικῆς ἀντίληψεως θεμελιώνεται κατ' ἀρχὰς στο γνωσιολογικὸ πεδίο. Ἐνδεικτικὸ τῆς μεταξύ τους διάστασης ἀποτελεῖ ο τρόπος με τον ὁποῖο προσεγγίζουν τὸ κοσμικὸ γεγονός ἀφενὸς ἕνας ἀπὸ τους πολλοὺς ἀναγεννησιακοὺς σχολιαστῆς του Σταγειριτῆ, ο Σκωτσέζος θεολόγος, φιλόσοφος και ἱστορικός Jean Mair (1469-1550) και ἀφετέρου ο ἴδιος ο Αριστοτέλης. Στα τέλη του 15^{ου} αἰῶνα ο Mair ἔγραφε, ἀναφερόμενος στη φύση και στο πνεῦμα, ὅτι «non facientia unum» («δὲν ἀποτελοῦν ἕνα – δὲν εἶναι ταυτόσημα»), προσιωνιζόμενος τον μετέπειτα γνωσιολογικὸ δυῖσμό μεταξύ φύσεως και πνεύματος.³ Ἀντίθετα, ο Μακεδόνας φιλόσοφος, μιλώντας στα *Ἠθικά Νικομάχεια* με ὄρους γεωμετρικῆς ἰσότητος, ἀπέδωσε με μιὰ εὐσηχημὴ διατύπωση τὴν ἐλληνικὴ σύλληψη του κόσμου ὡς κοινωνία γνώσεως και δικαιοσύνης. Γράφει ο Σταγειριτῆς: «Φαίνεται ὅτι ο παρὰνομος και ο πλεονέκτης εἶναι ἀδικος και ἀνίσος, και κατὰ συνέπεια βέβαια ο δίκαιος θα εἶναι νόμιμος και ἴσος».⁴

¹ Κώστας Παπαϊωάννου, *Ἡ Αποθέωση τῆς Ἱστορίας*, μετάφραση Σπ. Κακουριώτης (Ἀθήνα: Ἐναλλακτικῆς, 1992), 63. Ο Παπαϊωάννου ἔχει ὑπ' ὄψιν του τὸ αριστοτελικὸ χωρίο ἀπὸ τὸ *Περὶ ποιητικῆς* 1451b, 5-6: «διὸ και φιλοσοφικώτερον και σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν».

² Κώστας Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ἱστορία. Ἑλληνικὴ Κοσμολογία και Δυτικὴ Ἐσχολογία* (Ἀθήνα: Ἐναλλακτικῆς, 2000), 22.

³ Παπαϊωάννου, *Ἡ Αποθέωση*, 29.

⁴ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ἱστορία*, 49. Ο Παπαϊωάννου παραπέμπει στο χωρίο του Αριστοτέλη ἀπὸ τὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* 1128 b, 30: «δοκεῖ δὴ ὅ τε παρὰνομος ἀδικος εἶναι και ὁ πλεονέκτης και ἀνίσος, ὥστε δηλον ὅτι και [ὁ] δίκαιος ἐστὶ ὅ τε νόμιμος και ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἀρα τὸ νόμιμον και τὸ ἴσον, τὸ δ' ἀδικον τὸ παρὰνομον και τὸ ἀνίσον».

Για τον νεοέλληνα στοχαστή ο κλασικός άνθρωπος βρήκε μέσα στον κόσμο τη γνώση «που σώζει και διατηρεί το Ον» μέσα στο εἶναι.⁵ Ο πλούτος, άλλωστε, των σημασιών του όρου «κόσμος» (στολίδι, σύμπαν, πολιτειακή τάξη) και το βάθος της φιλίας προς αυτόν οδήγησε στην αναζήτηση της γνώσης και αναγνώρισης του κόσμου από τον κλασικό άνθρωπο ως της υπέρτατης μορφοποιητικής και νομοθετικής δύναμης.⁶ Στα *Φυσικά* του, μάλιστα, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι στην ευθύγραμμη κίνηση, την ατελή και φθαρτή, που κυριαρχεί στον υποσελήνιο κόσμο αντιπαραβάλλεται η ουράνια και κοσμική κυκλική κίνηση, η τέλεια και αιώνια, που διδάσκει και γνωρίζει στον άνθρωπο το υπέρτατο καλό προς το οποίο οφείλει να συντείνει κάθε ανθρώπινη πράξη.⁷ Οι ταυτολογίες ανάμεσα στον κόσμο και τον λόγο αποτελούν «την ουσία του ελληνικού ουμανισμού».⁸ Το γεγονός ότι «ο άνθρωπος μπορεί να κατανοήσει τη θαυμαστή αρχιτεκτονική του κόσμου», γράφει ο Παπαϊωάννου, σημαίνει πως «δεν μπορεί να σταθεί σαν ον παρά μόνο στο μέτρο που μένει μέσα στα όρια που του επιτρέπει η ίδια η τάξη του κόσμου». Από τη διατύπωση αυτή γίνεται σαφές ότι «ο άνθρωπος προσπάθησε να τοποθετήσει τον εαυτό του πιο πολύ μέσα στο φυσικό σύμπαν πάρα στον ιστορικό χρόνο».⁹ Μια τέτοια αντίληψη, ασφαλώς, δεν συνεπάγεται ότι ο άνθρωπος οφείλει να παραιτηθεί από την αναζήτηση της γνώσης και να καταστείλει το όρεκτικόν της φύσης του προς το εἶδέναι. Αντιθέτως, ο στοχαστής μας επικαλείται χαρακτηριστικό χωρίο από τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* του Σταγειρίτη, στο οποίο αναγνωρίζεται στον άνθρωπο το αποκλειστικό προνόμιο της λογικής θεώρησης του κοσμικού γεγονότος: «Εκτός από τον άνθρωπο, όλα τα ζώοντα όντα βρίσκονται σε αδυναμία να νιώσουν την ευδαιμονία, εξαιτίας του ίδιου του γεγονότος ότι τους είναι απαγορευμένο να συμμετέχουν στην ενατένιση».¹⁰

Συγχρόνως, όμως, ο Παπαϊωάννου διακρίνει στον αριστοτελικό λόγο τον τρόπο με τον οποίο αποκρούεται ο γνωσιολογικός υποκειμενισμός που εγκαινιάζεται από το σοφιστικό κίνημα και θεμελιώνεται στη νεότερη φιλοσοφία με το καρτεσιανό σκεπτόμενο υποκείμενο. «Δεν πρέπει», αποδίδει ελεύθερα ο Παπαϊωάννου το αριστοτελικό χωρίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, «ο άνθρωπος να ακούει αυτήν την υποταγμένη φρόνηση που μας λέει ότι αφού είμαστε άνθρωποι να

⁵ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 30.

⁶ Αυτόθι, 40.

⁷ Αριστοτέλης, *Φυσικά* [265a].

⁸ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 48.

⁹ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 67.

¹⁰ Αυτόθι, 36. Πρόκειται για το χωρίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* 1178b, 8-22: «ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικῆ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη, σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως».

περιορίζουμε τη σκέψη μας στα ανθρώπινα· αντίθετα, πρέπει, στο μέτρο του δυνατού, άθανατιζέιν: να προσανατολιζόμαστε προς ό,τι είναι αθάνατο».¹¹ Η γνώση δεν συνιστά αποκλειστικό προϊόν του *cogito*, της σκέψης μας. Η αλήθεια δεν αποδεσμεύεται γνωσιολογικά από τον κόσμο, για να προσδεθεί στη συνείδηση του καντιανού υπερβατολογικού Εγώ, το οποίο στηρίζει οντολογικά και δημιουργεί ό,τι ονομάζουμε επιστήμη και ιστορία. Η γνώση προκύπτει από τη διαλεκτική σχέση ανθρώπου και κόσμου, διαδικασία που αποτρέπει την εσωτερίκευση του γνωστικού γεγονότος ως αποκλειστικού νοησιαρχικού προϊόντος. Έτσι, η αντίληψη της γνώσης ως αιώνιας τάξης διατηρεί τον άνθρωπο μέσα στην πολιτική τάξη – αντίγραφο του κοσμικού εΐναι – και δεν τον αφήνει να βυθιστεί στη συνείδησή του και στο ιστορικό γίνεσθαι. «Αυτή την πλατωνική διάκριση», γράφει ο Παπαϊωάννου, «μεταξύ του κοσμικού λόγου και της ανθρώπινης δόξας πρόβαλε ο Αριστοτέλης με εξαιρετικά εύγλωττο τρόπο στο χώρο της πολιτικής: στον άνθρωπο του λόγου αντιστοιχεί ο πολίτης της δημοκρατίας που θεμελιώνεται στο νόμο, όπου δεν υπάρχουν δημαγωγοί, όπως και στον άνθρωπο της δόξης αντιστοιχεί ο τυραννικός πολίτης της δημοκρατίας όπου βασιλεύουν τα διατάγματα, όπου τα πάντα υπόκεινται σε υποκειμενική εκτίμηση».¹²

Φαίνεται πως υπάρχει ξεκάθαρη ρήξη μεταξύ της ελληνικής κοσμολογικής αντίληψης και του αισιόδοξου επιστημονικού προγράμματος της Αναγέννησης. Αυτή η διάσταση αποτυπώνεται, μάλιστα, και γλωσσικά, μέσα από τους όρους που χρησιμοποιούνται ως προς τη γνώση για τον κόσμο. Στον Αριστοτέλη, γίνεται λόγος για *ενατένιση* και *θεωρία*. Στην Αναγέννηση οι αντίστοιχοι όροι είναι *scientia experimentalis* (πειραματική επιστήμη) και *scientia activa et operativa* (επιστήμη ενεργός και δημιουργική).¹³ Ως *homo universalis* της αρχαιότητας, ο Αριστοτέλης δεν μπόρεσε να δει στην επιστήμη τη θέληση για δύναμη και ιστορική ολοκλήρωση. Η αρχαιοελληνική ουμανιστική παράδοση, βασικό εκπρόσωπο της οποίας αποτέλεσε το αριστοτελικό πνεύμα, αν και «διψούσε τόσο να εξερευνήσει το ανθρώπινο γεγονός σε όλες τις διαστάσεις του και σε όλες τις εκφάνσεις του», αρνήθηκε να αναγνωρίσει στην ιστορία τον ιδιαίτερο ανθρώπινο τρόπο ύπαρξης.¹⁴ Αντίθετα, η τεχνοκρατούμενη φύση επιβάλλεται ως *consensus omnium*

¹¹ Αυτόθι, 37. Βλέπε σχετικά Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1177a, 12 και 1178a, 8: «οὐ χρῆ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατιζέιν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ».

¹² Αυτόθι, 48-49. Ο Παπαϊωάννου παραπέμπει στα έργα του Αριστοτέλη *Πολιτικά*, 1292a και *Αθηναίων πολιτεία*, 28, 4.

¹³ Αυτόθι, 110-111. Ο Παπαϊωάννου αναφέρεται στους όρους που χρησιμοποίησαν για να περιγράψουν την επιστήμη οι Bacon και Grosseteste αντίστοιχα, όροι που εκφράζουν την «κατάφαση της απόλυτης εξουσίας του υποκειμένου» πάνω στη φύση.

¹⁴ Αυτόθι, 67.

στους κόλπους της δυτικοευρωπαϊκής επιστήμης. Για τον Παπαϊωάννου, ωστόσο, μία γνωσιολογία που δίνει προτεραιότητα στο γίνεσθαι και όχι στο είναι καθίσταται αυτομάτως φορέας της ριζικής οντολογικής αβεβαιότητας του ανθρώπου. «Η ιστορική συνείδηση σαν εισαγωγή της μνήμης σ' όλες τις πράξεις της Νόησης, σημαίνει για τον άνθρωπο [...] την επίγνωση μιας διαρκούς άγνοιας για το τί είμαστε και για το πότε είμαστε». ¹⁵ Σ' αυτόν, άλλωστε, τον ημιτελή χαρακτήρα κάθε ιστορικής αλήθειας βρίσκειται για τον νεοέλληνα φιλόσοφο η ρίζα της δυτικής ιστοριοκρατίας. ¹⁶

Από την άλλη, η σύνδεση της κλασικής οντολογίας με τη θεματική της τραγωδίας επιβεβαιώνει στον τομέα της αισθητικής τη σχέση μεταξύ ελληνικής κοσμολογίας και δυτικής ιστοριοκρατίας. Βασισμένος περισσότερο στις ιδεολογικές – και λιγότερο στις δομικές ή υφολογικές – παρατηρήσεις της αριστοτελικής *Ποιητικής*, ο Παπαϊωάννου στοιχειοθετεί τις διαφορές που χωρίζουν την τραγωδία από το αναγεννησιακό ευρωπαϊκό θέατρο και ιδίως τις δύο χαρακτηριστικότερες εκδοχές του, το κλασικιστικό και ελισαβετιανό. Ανάλογη, ασφαλώς, είναι και η ιδεολογική απόσταση μεταξύ των θεατρικών κοινών, δηλαδή του κοινού του Διονύσου, των Βερσαλλιών και του Globe Theater.

Από τον γνωστό ορισμό της τραγωδίας που ο Αριστοτέλης τόσο εύστοχα διατύπωσε στο έργο του *Περί ποιητικής*, το σημείο που ο Παπαϊωάννου διακρίνει ως τομή ανάμεσα στην αττική τραγωδία και τα άλλα δύο νεωτερικά είδη θεάτρου έγκειται στον ιατρικής προέλευσης όρο της *κάθαρσης*. Στο αισθητικό και ιδεολογικό περιβάλλον της τραγωδίας, η λέξη αποκτά οντολογικό περιεχόμενο και δε συνιστά παρά την αποκατάσταση της κοσμικής τάξης από τον κλονισμό που προκαλεί στα ίδια τα θεμέλια του κόσμου κάθε ανθρώπινη πράξη χωριστά και η ιστορία ως το σύνολο των ανθρώπινων πράξεων γενικότερα. ¹⁷ «Αυτά τα εφιαλτικά όνειρα αποδέσμευε η τραγική κάθαρση για την οποία μιλάει ο Αριστοτέλης. [...] Ο διονυσιακός θεατής ήταν σε θέση να βλέπει πραγματικά τα φαντάσματα των παιδιών του Θυέστη πάνω στη σκηνή, γιατί το Θέατρο ήταν η αποκλειστικά δική του πραγματικότητα: γιατί δεν μπορούσε να αντιδράσει στις δαιμονικές δυνάμεις που είχαν κατασταλάξει μέσα του δύο αιώνες βίαιης και καταθλιπτικής ιστορικής ζωής, παρά μόνο με τη μεσολάβηση τέτοιων τραγικών συμβόλων». ¹⁸

Κατά τον Παπαϊωάννου, η τραγωδία δεν είναι η αναπαράσταση

¹⁵ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 83-84.

¹⁶ Αυτόθι, 75. «[...] ο άνθρωπος δε θα μπορέσει να γνωρίσει την ουσία του παρά μόνο στο μέτρο που τη φτιάχνει με το έργο της ιστορίας και αφού πρώτα ολοκληρώσει, συμπληρώσει και 'τελειώσει' το έργο της ιστορίας».

¹⁷ Κώστας Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία. Γενική Θεωρία της Επαναστατικής μάζας* (Αθήνα: Εναλλακτικές, 2003), 114.

¹⁸ Αυτόθι, 112.

με την οποία το υποκείμενο θριαμβεύει απέναντι στις δαιμονικές δυνάμεις του κόσμου. Αντίθετα, η καταστροφή του τραγικού ήρωα επαναφέρει τον κόσμο στα μεταφυσικά του θεμέλια. «Το διονυσιακό κοινό δεν ταυτίζεται με τον εκμηδενιζόμενο ήρωα αλλά με το Νόμο που με μέσα που προξενούν φόβο και έλεο εκμηδενίζει τον ήρωα»¹⁹, γράφει ο Παπαϊωάννου στις αναλύσεις του για το ιδεολογικό περίβλημα του τραγικού θεάτρου, στηριζόμενος στις αριστοτελικές αναφορές της Ποιητικής. Η ουσία του τραγικού δράματος έγκειται, για τον Μακεδόνα φιλόσοφο, όχι στην αποθέωση του υποκειμένου, αλλά στην πράξη του τραγικού ήρωα ο οποίος «ούτε υπερέχει ως προς την αρετή και τη δικαιοσύνη ούτε εξαιτίας κακοήθειας και ανηθικότητας πέφτει στη δυστυχία, αλλά εξαιτίας κάποιου σφάλματος».²⁰ Είναι, λοιπόν, ξεκάθαρο για τον Παπαϊωάννου ότι «οι τραγικοί μύθοι μετέφεραν το πρόβλημα του νοήματος της ζωής από τον άνθρωπο στον απειλούμενο από τον άνθρωπο κόσμο και έδειξαν τον κόσμο να πάσχει από τον θάνατο που φέρνει γύρω του ο άνθρωπος».²¹ Πρόκειται γι' αυτό που ο νεοέλληνας στοχαστής αποκαλεί «οντολογικό τρόμο» και «καταστροφική αντίληψη για τις κοσμικές συνέπειες της ανθρώπινης πράξης».²² Γι' αυτό, άλλωστε, και το τραγικό θέαμα συνιστούσε μπροστά στα μάτια του διονυσιακού κοινού τη σκηνική υπόμνηση της ιστορικής τρομοκρατίας²³ και ταυτόχρονα το ωθούσε σε έναν τέτοιον επαναστατικό εκστασιασμό, ώστε να αναζητήσει «την ακέραιη μορφή και την ενότητα του ανθρώπου απέναντι στις αρνητικές και τραγικές δυνάμεις που τον περικυκλώνουν».²⁴

Αντίθετα, για τον Παπαϊωάννου, τόσο το κλασικιστικό θέατρο ενός Ρακίνα, όσο και το ελισαβετιανό ενός Σαίξπηρ δεν κατόρθωσαν να διατηρήσουν το οντολογικό περιεχόμενο που έδινε στο αρχαίο θέατρο η αριστοτελική τραγική κάθαρση. Το κοινό των Βερσαλλιών, υποστηρίζει ο Παπαϊωάννου, διαπαιδαγωγήθηκε πάνω στη ρασιοναλιστική πειθαρχία και στη σύγκρουση μεταξύ καθήκοντος και αισθήματος.²⁵ Κάτι τέτοιο, όμως, σύμφωνα με την αριστοτελική ερμηνεία, «είναι το χειρότερο από όλα, το να έχει (δηλαδή) κανείς πλήρη γνώση κι πρόθεση να κάνει την πράξη και έπειτα να μην την κάνει· αυτό δεν είναι τραγικό αλλά αποκρουστικό».²⁶ Έτσι, το γαλλικό θέατρο, κατεξοχήν αντίμαζικό, γι' αυτό και αντι-τραγικό κατά τον Παπαϊωάννου, κατέπνιξε την

¹⁹ Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία*, 117.

²⁰ Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής* 1453a, 7-10: «ἔστι δέ τοιοῦτος ὁ μῆτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μῆτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλον εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά [...]».

²¹ Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία*, 120.

²² Αυτόθι, 121.

²³ Αυτόθι, 130.

²⁴ Αυτόθι, 109.

²⁵ Αυτόθι, 100.

²⁶ Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής* 1453b, 37-39: «τούτων δέ τό μὲν γινώσκοντα μελλῆσαι καὶ μὴ πράξαι χεῖριστον· τό τε γάρ μισρόν ἔχει, καὶ οὐ τραγικόν· ἀπαθές γάρ».

κοσμική εμπειρία που έφερε μέσα του η τραγική ποίηση και βασίστηκε πάνω στην *principium individuationis* (αρχή της εξατομίκευσης) που οδήγησε αναπόφευκτα στη μονοσήμαντη κατάφαση της ιστορικής δράσης του υποκειμένου.²⁷ Όσο για το ελισαβετιανό θέατρο, παρά το μέγεθος των δραματοργών του, όπως οι Σαίξπηρ και Μάρλοου, ο Παπαϊωάννου διέγνωσε ότι το πάθος που εξέπεμψε δεν μπόρεσε να μετουσιωθεί σε μάθος ή – κατά το αριστοτελικότερον – σε τραγική κάθαρση. «Το να προκληθεί έλεος και φόβος μέσω του θεάματος απαιτεί λιγότερη τέχνη και μια πιο δαπανηρή θεατρική παράσταση. Κι εκείνα τα έργα, τα οποία μέσω του θεάματος προκαλούν όχι φόβο αλλά μόνο κατάπληξη δεν έχουν τίποτε κοινό με την τραγωδία»²⁸ εξηγεί ο Αριστοτέλης, για να καταλήξει ο Παπαϊωάννου σε σχέση με το κοινό του Globe Theater: παρά τους φόνους, τη μανία της δύναμης, της εκδίκησης, του θανάτου και όλο το πάθος που προσιδιάζει σε μια τραγική τέχνη, η μάζα του ελισαβετιανού θεάτρου απέβη τελικά αδύναμη «να βρει μέσα της τη δύναμη να δώσει ένα σταθερό νόημα και μια τάξη στην ίδια της την εμπειρία».²⁹

Τέλος, η οντολογία συνιστά το τρίτο πεδίο, στο οποίο ο Παπαϊωάννου διαγιγνώσκει την αποφασιστική ρήξη μεταξύ της ελληνικής και δυτικής σκέψης. Με μια οξυδερκή σύγκριση της αριστοτελικής και χεγκελιανής τελολογίας, ο νεοέλληνας στοχαστής καταδεικνύει το διαφοροτικό περιεχόμενο που παίρνει η ύπαρξη στο αρχαιοελληνικό κοσμολογικό και νεωτερικό ιστοριοκρατικό πλαίσιο αντίστοιχα. Κοινό στοιχείο των δύο παραδόσεων είναι η σύλληψη της ιδέας του τέλους, του σκοπού κάθε όντος. Ωστόσο, το νόημα που αποκτά ο όρος στο αριστοτελικό σύστημα καθίσταται, κατά τον Παπαϊωάννου, ριζικά διαφοροτικό του χεγκελιανού: «Ο Αριστοτέλης [...] προσομοιάζει στον Χέγκελ, εκεί που αυτός δείχνει ότι η φυσική κατάσταση, στην πιο αληθινή της έννοια, δεν πρέπει να αναζητηθεί στις απαρχές της ανθρώπινης ζωής αλλά στο σκοπό προς τον οποίο τείνει. Αλλά διαχωρίζεται ριζικά από τον Χέγκελ με τον μη ιστορικό τρόπο που συλλαμβάνει αυτό το σκοπό: αυτός ο σκοπός δεν είναι, όπως στον Χέγκελ, ένα "καθαρό αποτέλεσμα της ιστορίας", αλλά μια αποστολή συνεχώς παρούσα, ανεξάρτητη από κάθε ιστορική εξέλιξη».³⁰

Για να κατανοήσει κάποιος τη διάσταση του αριστοτελικού σκοπού και του χεγκελιανού τέλους, θα πρέπει να τοποθετήσει και να συνεξετάσει τις έννοιες στο θεωρητικό υπόβαθρο μέσα στο οποίο γεννιούνται

²⁷ Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία*, 133.

²⁸ Αριστοτέλης, *Περί ποιητικής* 1453b, 7-10: «τό δέ διά τῆς ὄψεως τοῦτο παρασκευάζειν ἀτεχνότερον καί χορηγίας δεόμενόν ἐστιν. οἱ δέ μὴ τό φοβερόν διά τῆς ὄψεως ἀλλά τό τερατώδες μόνον παρασκευάζοντες οὐδέν τραγωδία κοινουοῖσιν».

²⁹ Παπαϊωάννου, *Η Μάζα και η Ιστορία*, 95, 102.

³⁰ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 57-58.

και διαμορφώνονται. Έτσι, η αριστοτελική τελολογία συνδέεται με την έννοια του κόσμου, γι' αυτό και η εντελέχεια³¹ συνεπάγεται τη μορφή, κύριο χαρακτηριστικό του είναι. Αντίθετα, η χεγκελιανή τελολογία έχει τη ρίζα της στην ιστορία, γι' αυτό και το γνώρισμά της είναι ο χρόνος, χαρακτηριστικό του γίγνεσθαι. Γράφει σχετικά ο Παπαϊωάννου: «Αν [...] για τους Έλληνες γενικά, ο άνθρωπος γίνεται αυτό που είναι, [...] γίνεται "αυτό που ήταν για να είναι" (σύμφωνα με τη βαθυσήμαντη έκφραση του Αριστοτέλη "τό τι ἦν εἶναι"³² που τονίζει το στοιχείο ενός ουσιαστικού προκαθορισμού), στον Hegel ο άνθρωπος γίνεται τώρα αυτός που δεν είναι ακόμα. [...] Ένα ον ριζικά προβληματικό, που δεν θα μάθει παρά μόνο στο πλήρωμα του χρόνου αυτό που αληθινά είναι, που δεν θα πάψει να είναι αινιγματικό για τον εαυτό του παρά μόνο στο τέλος της ιστορίας του».³³

Έτσι, για τον Αριστοτέλη ο σκοπός κάθε όντος πραγματώνεται εντός του κοσμικού είναι που ταυτίζεται με τη φύση και εκτός του ιστορικού γίγνεσθαι που εκδηλώνεται στο χρόνο. «Κάθε ολοκληρωμένη μορφή 'είναι', δηλαδή αρνείται το χρόνο, τόσο το χρόνο που της χρειάστηκε για να πραγματοποιηθεί όσο και αυτόν που ακολουθεί κατόπιν – αρνείται το χρόνο μέχρις ότου ο χρόνος την αρνηθεί με τη σειρά του»³⁴, εξηγεί ο Παπαϊωάννου τη θέση του χρόνου στην αριστοτελική εντελέχεια, επικαλούμενος και σχετικό χωρίο από τα Φυσικά: «Κάθε αλλαγή είναι από τη φύση της φθοροποιός· και καθετί γεννιέται και καταστρέφεται μέσα στο χρόνο (...). Ο χρόνος είναι καθ' εαυτόν αιτία περισσότερη καταστροφής παρά γέννησης, γιατί η αλλαγή είναι καθ' εαυτή φθοροποιός· κι αν είναι αιτία γέννησης και ύπαρξης, αυτό δεν γίνεται παρά μόνο τυχαία».³⁵ Γίνεται σαφές – για το νεοέλληνα στοχαστή – ότι «η ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης είναι δοσμένη από τα πριν μέσα σ' ένα υπερχρονικό παρελθόν».³⁶ Πρόκειται γι' αυτό που ο Παπαϊωάννου ονομάζει άχρονο χαρακτήρα της ελληνικής οντολογίας και α-ιστορικό χαρακτήρα του ελληνικού ουμανισμού. Αυτός ο α-χρονικός χαρακτήρας έκανε τον Αριστοτέλη να θεωρεί τόσο στην πραγματεία των *Προβλημάτων*, όσο και στα *Μετεωρολογικά* του «καθόλου απίθανη την αδιάκοπη επανάληψη του Τρωικού Πολέμου καθώς και οποιασδήποτε ανθρωπίνης σκέψης».³⁷

Αντίθετα, για τον Χέγκελ ο σκοπός ή αλλιώς η ολοκλήρωση κάθε

³¹ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 75. Η αριστοτελική εντελέχεια χαρακτηρίζεται από τον Παπαϊωάννου «ως η μόνη άχρονη έννοια της εξέλιξης που συνέλαβε ως τώρα ο άνθρωπος».

³² Πρόκειται για τη γνωστή αριστοτελική φράση από τα *Μετά τα φυσικά* Η 1042a, 17-18: «ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὀρίσμος, διὰ τοῦτο περὶ ὀρίσμου καὶ περὶ τοῦ καθ' αὐτὸ διώρισται».

³³ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 78.

³⁴ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 58.

³⁵ Αριστοτέλης, *Φυσικά* 222b, 15-25: «Μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν. Ἐν δὲ τῷ χρόνῳ πάντα γίνεται καὶ φθίρεται· [...] Δῆλον οὖν ὅτι φθορᾶς μᾶλλον ἔσται καθ' αὐτὸν αἴτιος ἢ γενέσεως ... (ἐκστατικόν γὰρ ἡ μεταβολὴ καθ' αὐτήν), γενέσεως δὲ καὶ τοῦ εἶναι κατὰ συμβεβηκόσιν».

³⁶ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 75.

³⁷ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 63. Ο Παπαϊωάννου παραπέμπει στα αριστοτελικά χωρία από τα *Μετεωρολογικά* 1,3 και τα *Προβλήματα* XVIII, 3.

όντος υλοποιείται εντός του χρόνου. Είναι αποτέλεσμα του πνεύματος που εκδηλώνεται εντός της ιστορίας και μετουσιώνεται σε ιστορική πράξη, γνήσιο προϊόν του χρόνου που συνδέεται με το γίγνεσθαι – γι' αυτό δεν έχει οντολογική σταθερά. «Ο Hegel – όπως άλλωστε και κάθε αυθεντικός φιλόσοφος της ιστορίας από τον Αυγουστίνο έως τον Marx – δείχνει έκδηλα τη χριστιανική ρίζα αυτής της εικόνας της ιστορίας [...]. Γιατί ριζικά χριστιανική, απόλυτα ασύλληπτη για κάθε προχριστιανικό πολιτισμό, είναι αυτή η ιδέα της μερικότητας κάθε ιστορικής αλήθειας και αυτή η προσδοκία μιας τελικής ολοκληρωτικής αλήθειας, και απ' αυτή την άποψη, η φράση του Απόστολου Παύλου συμπυκνώνει την ουσία κάθε ως τα τώρα φιλοσοφίας της ιστορίας: το "βλέπομεν γάρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι" θα μπορούσαν να το επαναλάβουν και ο Hegel και ο Marx, που και οι δυο τους χαρακτηρίζονται από την ίδια προσδοκία "τῆς ἔλευσης τοῦ τελείου"». ³⁸ Ἐκδηλα διαποτισμένο από τη χριστιανική εσχατολογία, το φιλοσοφικό σύστημα του Χέγκελ βρίσκει την έκφρασή της στο *Weltgeist*, το οποίο υπερβαίνει το καρτεσιανό και καντιανό υποκειμένο και αναγνωρίζει την ανθρωπίνη ύπαρξη σαν προοδευτική πραγμάτωση του απόλυτου μέσα στην ιστορία. Τελικά, ο σκοπός κάθε ύπαρξης θα δικαιωθεί ή θα απορριφθεί ιστορικά, μόνο στο τέλος του χρόνου, εφόσον θα έχει διαπιστωθεί αν συμβάλλει προς τον ανώτατο εκείνο σκοπό που είναι η υλοποίηση του θεϊκού ιστορικού σχεδίου. «Αυτός ο Θεός δεν είναι σαν τον αριστοτελικό Θεό, ένας Θεός ο οποίος ενατενίζει έναν αιώνιο κόσμο που υπάρχει ανεξάρτητα από αυτόν. Είναι ένας Θεός δημιουργός, που έβγαλε τον κόσμο από το μηδέν και τον διατηρεί στην ύπαρξη με μία πράξη θέλησης». ³⁹

Σε αντίθεση με την νεωτερική υποκειμενικότητα, ο Παπαϊωάννου επισημαίνει την προτεραιότητα του είναι έναντι του νοεῖν στην κλασική σκέψη. Βρίσκοντας για μια ακόμα φορά έρεισμα στον αριστοτελικό λόγο, υπογραμμίζει την άμυνα της αρχαιοελληνικής οντολογίας απέναντι στον νεωτερικό σολιψισμό. «Η αρχή του Λόγου δεν είναι ο Λόγος, αλλά κάτι που είναι περισσότερο από το Λόγο», γράφει ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Εὐδήμεια*. ⁴⁰ Φθάνοντας στα οριστικά του συμπεράσματα, ο Παπαϊωάννου, αν και βλέπει στον Αριστοτέλη και στον Χέγκελ «τις δυο κύριες εγκυκλοπαιδικές φιλοσοφίες της Αρχαιότητας και των Νεότερων Χρόνων» ⁴¹, διαγιγνώσκει δυο εντελώς διαφορετικές οντολογικές διαστάσεις, για να διερωτηθεί υπαινικτικά: «Είναι άραγε τυχαίο το ότι ο Αριστοτέλης που έγραψε για όλα τα θέματα, δεν μπόρεσε καν να συλλάβει τη δυνατότητα μιας "φιλοσοφίας της ιστορίας" ενώ, αντίθετα, κανένα Σύστημα Φιλοσοφίας

³⁸ Παπαϊωάννου, *Η Αποθέωση*, 84-85. Ο Παπαϊωάννου αναφέρεται στο χωρίο της Επιστολής Παύλου *Προς Κορινθίους Α', ΙΓ, 10-12*.

³⁹ Αυτόθι, 70.

⁴⁰ Αυτόθι, 121. Ο Παπαϊωάννου επικαλείται το απόσπασμα από τα *Ἠθικά Εὐδήμεια* του Αριστοτέλη VII, 14.

⁴¹ Παπαϊωάννου, *Κόσμος και Ιστορία*, 25.

δεν είναι τόσο διαπερασμένο από το ιστορικό πνεύμα όσο το εγγελημένο; Ο Χέγκελ αντίκρισε από το παράθυρό του τον Μεγάλο Ναπολέοντα και τον είδε σαν μια ενσάρκωση του *Weltgeist*, του "παγκόσμιου πνεύματος". Δάσκαλος και φίλος του Μ. Αλεξάνδρου, ο Αριστοτέλης δεν θα μπορούσε να συλλάβει καν μια τέτοια ιδέα...».⁴²

Αναφορές

- Bekker, August Immanuel. *Aristotelis opera*, vol. 2. Berlin: Reimer, 1831.
- Bywater, Ingram. *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Fobes, Francis Howard. *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Ανατύπωση Hildesheim: Olms, 1967.
- Grube, George Maximilian Antony. *Ο Αριστοτέλης για την Ποίηση και το Υφος*. Μετάφραση Γεράσιμος Χρυσάφης. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1995.
- Jaeger, Werner Wilhelm. *Aristotelis metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Oppermann, Heinrich. *Aristotelis Αθηναίων πολιτεία*. Leipzig: Teubner, 1968.
- Ross, William David. *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Ross, William David. *Aristotelis politica*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Susemihl, Franz. *Aristotelis ethica Eudemia*. Leipzig: Teubner, 1884.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Από τον Αρχαιοελληνικό στον Ευρωπαϊκό Ουμανισμό (Επιλογή κειμένων)*. Πειραιάς: Πανεπιστήμιο Πειραιώς, 2004.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Η Αποθέωση της Ιστορίας*. Μετάφραση Σπύρος Κακουριώτης. Αθήνα: Εναλλακτικές, 1992.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Η Μάζα και η Ιστορία*. Γενική Θεωρία της Επαναστατικής μάζας. Αθήνα: Εναλλακτικές, 2003.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Κόσμος και Ιστορία*. Ελληνική Κοσμολογία και Δυτική Εσχατολογία. Αθήνα: Εναλλακτικές, 2000.
- Παπαϊωάννου, Κώστας. *Ο Άνθρωπος και ο Ίσκιος του*. Ιστορική Συνείδηση και Ανθρωπολογία του ΧΧ Αιώνα. Αθήνα: Εναλλακτικές, 19952.
- Χρονόπουλος, Κώστας. *Η Αριστοτελική Τραγική Κάθαρσις*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 2000.

⁴² Παπαϊωάννου, Κόσμος και Ιστορία, 25.