

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

ISBN:978-960-527-811-3

© 2013, Μπετσάκος Βασίλειος

© 2013, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΡΜΟΣ

ΑΘΗΝΑ: Μαυροκορδάτου 11, Τ.Κ. 106 78

τηλ.: 210 3304196 - 210 3830604, fax: 210 3819439

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ: Πρασακάκη 5, Τ.Κ. 546 22

τηλ.: 2310-220992, fax: 2310-220910

web: www.amosbooks.gr

e-mail: info@amosbooks.gr

παραγγελίες: orders@amosbooks.gr

Βασίλειος Μπετσάκος

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Λογική, Φυσιογνωστικές επιστήμες,
Ηθική-Πολιτική, Ρητορική-Ποιητική,
Μεταφυσική-Οντολογία-Θεολογία

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΡΜΟΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

A. Βιογραφία	9
α) Α' Αθηναϊκή περίοδος (Ακαδημία).	
β) Περίοδος μετακινήσεων (Άσσος, Μυτιλήνη, Μακεδονία).	
γ) Β' Αθηναϊκή περίοδος (Λύκειο).	
B. Εργογραφία	19
α) Περίοδοι και έργα.	
β) Άκροατικά και έξωτερικά έργα.	
Γ. Διδασκαλία	27
1. Λογική	
α) Γενικά.	
β) Οι δέκα κατηγορίες.	
γ) Γλώσσα και διαλεκτική.	
δ) Η μέθοδος της επιστημονικής έρευνας.	
2. Φυσιογνωστικές επιστήμες	41
α) Γενικές αρχές των φυσιογνωστικών επισημών.	
β) Η κίνηση-μεταβολή, ο χώρος και ο χρόνος.	
γ) Τα τέσσερα αίτια.	
δ) Τελεολογία.	

- ε) Μεθοδολογικές αρχές.
- στ) Κοσμολογία.
- ζ) Βιολογία.
- η) Ψυχολογία-Ανθρωπολογία.

3. Ηθική-Πολιτική	79
α) Γενικές αρχές της ηθικής.	
β) Το αγαθό-η ευτυχία.	
γ) Η ηθική αρετή-μεσότητα.	
δ) Οι διανοητικές αρετές.	
ε) Η φιλία.	
στ) Πολιτική ηθική.	
ζ) Η πόλις-κράτος.	
η) Πολιτική φιλοσοφία.	
4. Η τέχνη του λόγου:	
ρητορική και ποιητική	101
α) Η τέχνη του δημόσιου λόγου.	
β) Η τέχνη του λόγου ως μίμηση.	
5. Μεταφυσική-οντολογία-θεολογία	111
α) Μεταφυσική και Οντολογία.	
β) Θεολογία.	

ΣΥΝΟΨΗ ΚΑΙ ΣΧΟΛΙΟ	131
-------------------------	-----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	145
--------------------	-----

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

(384-322 π.Χ.)

Α. Βιογραφία

Σύμφωνα με τη *Vita Marciana*, τον πιο αξιόπιστο από τους σωζόμενους αρχαίους Βίους¹ του Αριστοτέλη, ο φιλόσοφος καταγόταν από μια μικρή αποικία των Ανδρίων στη Μακεδονία, τα Στάγειρα, κοντά στην Όλυνθο και τη Μεθώνη.

¹ Σχεδόν το σύνολο της αρχαίας βιογραφικής παράδοσης του Αριστοτέλη (πέντε Βίοι στα ελληνικά, δύο στα συριακά και τέσσερις στα αραβικά) εξέδωσε, μετέφρασε και σχολίασε ο I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, "Studia Graeca et Latina Gothoburgensia" 5, Göteborg 1961. Αναλυτική εισαγωγή στο βίο και το έργο του Αριστοτέλη: Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια* (Τόμ. 1^{ος}: βιβλία Α'-Δ', Τόμ. 2^{ος}: βιβλία Ε'-Κ'), Θεσσαλονίκη 2006, σελ. 11-53. Επίσης, Τ. Πεντζούπουλου-Βαλαλά, «Η ζωή του Αριστοτέλη», *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 323-342.

Γεννήθηκε το 384 π.Χ.. Η οικογένειά του ήταν σχετικά εύπορη: η μητέρα του Φαιστίς είχε κτήματα στη Χαλκίδα και ο πατέρας του Νικόμαχος πέθανε όταν ο Αριστοτέλης ήταν ακόμη ανήλικος- υπήρξε γιατρός² και φίλος του βασιλιά της Μακεδονίας Αμύντα Γ'. Θεωρείται πιθανό ότι ο Αριστοτέλης γνώρισε από μικρός τα πρώτα στην ιστορία επιστημονικά βιβλία, δηλ. τα ιατρικά βιβλία³ και μάλιστα τα ιπποκρατικά.

α) Α' Αθηναϊκή περίοδος (Ακαδημία). Δεκαεπτά χρονών (το 367 π.Χ.) ο Αριστοτέλης έφυγε από την πατρίδα του, για να εγκατασταθεί στην Αθήνα. Ήθελε να γίνει μαθητής του Πλάτωνα στην Ακαδημία. Ο λόγος για τον οποίο προτίμησε την πλατωνική σχολή από πολλές άλλες που υπήρχαν τότε στην Αθήνα δεν μπορεί παρά να είναι η άμεση ή έμμεση γνώση των μέχρι τότε δημοσιευμένων διαλόγων του Πλάτωνα.

² *Vita Marciana*, 1.1-6: Αριστοτέλης ο φιλόσοφος πόλεως μὲν ἦν Σταγείρων, τὰ δὲ Στάγειρα πόλις Θράκης πλησίον Ὀλύνθου καὶ Μεθώνης, υἱὸς δὲ Νικομάχου καὶ Φαιστίδος, ἀμφοῖν ἀπὸ Μαχάονος τοῦ Ἀσκληπιοῦ καταγομένων, ὡς δηλοῖ τὸ εἰς αὐτὸν ἐπίγραμμα·

Φαιστίδος ἦν μητρός καὶ Νικομάχου γενετῆρος
τῶν Ἀσκληπιαδῶν δῖος Αἰριστοτέλης.

³ *Vita Marciana*, 2.5-6: πατρόθεν ἄρα τῷ Αἰριστοτέλει καὶ ἐκ τῆς ἀνέκαθεν γενεᾶς ἡ περὶ φυσιολογίαν καὶ ἰατρικὴν ἔξις.

Όταν ο Αριστοτέλης έφτασε στην Αθήνα, ο Πλάτων έλειπε στην Κάτω Ιταλία. Τη διοίκηση της σχολής είχε αναλάβει ο μαθηματικός-αστρονόμος Εύδοξος ο Κνίδιος, προσωπικότητα που οπωσδήποτε επηρέασε τον νεαρό Σταγειρίτη⁴. Γενικότερα, η Ακαδημία την εποχή εκείνη προσέφερε τη δυνατότητα συνεργασίας σε σημαντικούς λογίους, που προωθούσαν από κοινού -υπό την εποπτεία του Πλάτωνα- τη φιλοσοφική-επιστημονική έρευνα. Έτσι ο Αριστοτέλης δέχτηκε ποικίλα και αξιόλογα γνωστικά ερεθίσματα. Το σπουδαιότερο, όμως, ήταν η μαθητεία του στον Πλάτωνα.

Η συνάντηση δύο σπουδαίων πνευμάτων, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, δάσκαλου και μαθητή, συνιστά κορυφαία όσο και σπάνια στιγμή της ιστορίας του πνεύματος. Ο Πλάτων διέκρινε γρήγορα τις εξαιρετικές ικανότητες του νεαρού μαθητή του. Οι αρχαίες πηγές διασώζουν δύο προσωινμιά που του απέδωσε: *νοῦς* και

⁴ Βλ. I. Düring, «Η ζωή και η προσωπικότητα του Αριστοτέλη», *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και έρμηνεία τής σκέψης του*, Α' τομ. (μετ. Π. Κοτζιά), σελ. 46-47. Και Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια* (Τόμ. 1^{ος}: βιβλία Α'-Δ'), Θεσσαλονίκη 2006, σελ. 21.

ἀναγνώστης⁵· το πρώτο μαρτυρεί την οξυδέρκεια που χαρακτήριζε τον Αριστοτέλη, ενώ το δεύτερο τη φιλομάθειά του.

Στην Ακαδημία ο Αριστοτέλης έζησε είκοσι χρόνια, καταρχήν ως μαθητής και ύστερα ως δάσκαλος. Μολονότι δεν γνωρίζουμε πολλά γι' αυτήν την καθοριστική περίοδο της ζωής του, είναι βέβαιο ότι αυτά τα χρόνια είχε την ευκαιρία, δίπλα στο φιλόσοφο διδάσκαλό του αλλά και σε σπουδαίους επιστήμονες, όπως ο Εύδοξος ο Κνίδιος, να μάθει πολλά, να στοχαστεί βαθιά, να διδάξει μια ιδιαίτερα εκτεταμένη ποικιλία θεμάτων και να συγγράψει σημαντικά έργα του. Αυτά τα χρόνια ήρθε σε σφοδρές φιλοσοφικές αντιπαραθέσεις με συναδέλφους του στην Ακαδημία, αλλά και με τις διδασκαλίες του ίδιου του Πλάτωνα⁶.

⁵ *Vita Marciana*, 6.1-7.2: καὶ οὕτω φιλοπόνως συνῆν Πλάτωνι ὡς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν προσαγορευθῆναι. θαμὰ γὰρ Πλάτων ἔλεγεν, Ἀπίωμεν εἰς τὴν τοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν, καὶ ἀπόντος τῆς ἀκροάσεως ἀνεβόα· Ὁ Νοῦς ἄπεστι, κωφὸν τὸ ἀκροατήριον.

⁶ Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια* (Τόμ. 1^{ος}: βιβλία Α'-Δ'), Θεσσαλονίκη 2006, σελ. 32.

β) Περίοδος μετακινήσεων (Άσσοι, Μυτιλήνη, Μακεδονία). Το 347 π.Χ., όταν πέθανε ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης έφυγε από την Αθήνα και πήγε να ζήσει στην Άσσο, μια μικρή πόλη της Μ. Ασίας απέναντι από τη Λέσβο. Είχε στην περιοχή αυτή φίλο του τον ηγεμόνα του Αταρνέα Ερμία, την ανηψιά του οποίου Πυθιάδα νυμφεύθηκε.

Η αιτία της αποχώρησης του Αριστοτέλη από την Αθήνα δεν πρέπει να ήταν μια συνειδησιακή κρίση, η σύγκρουση δηλαδή με τις πλατωνικές θεωρίες, όπως υπέθεσε ο W. Jaeger στην περίφημη μονογραφία του για τη φιλοσοφική εξέλιξη του Αριστοτέλη⁷. Επίσης, μόνο ως δευτερεύουσα αιτία πρέπει να θεωρήσουμε το γεγονός ότι τη διεύθυνση της Ακαδημίας είχε αναλάβει ο Σπεύσιππος· αυτό ήταν μια εξέλιξη αναμενόμενη, αφού ο Σπεύσιππος ήταν ανηψιός και κληρονόμος της παρουσίας του Πλάτωνα⁸, ενώ ο Αριστοτέλης απλώς μέτοικος –ο φιλόσοφος που έγραψε τα *Πολιτικά* δεν υπήρξε ποτέ Αθηναίος πολίτης!

⁷ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1952, σελ. 111.

⁸ Για το ζήτημα της διαδοχής του Πλάτωνα από τον Σπεύσιππο και όχι από τον Αριστοτέλη βλ. I. Düring, «Η ζωή και η προσωπικότητα του Αριστοτέλη», *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και έρμηνεία τής σκέψης του*, Α' τομ. (μετ. Π. Κοτζιά), σελ. 54.

Τα πραγματικά αίτια της αποχώρησης του Σταγειρίτη ήταν πολιτικής φύσεως: οι δεσμοί του με τη Μακεδονία και τον βασιλικό της οίκο δεν είχαν διακοπεί ποτέ⁹.

Το 345 π.Χ. ο Αριστοτέλης εγκαταστάθηκε στη Μυτιλήνη· εκεί γνώρισε και τον πιστό μαθητή του, τον Θεόφραστο. Το 343, προφανώς ύστερα από πρόσκληση του Φιλίππου¹⁰, γύρισε στη Μακεδονία και ασχολήθηκε στη Μίεζα με τη μόρφωση του Αλεξάνδρου. Η παράδοση αναφέρει ότι δίδαξε στο νεαρό διάδοχο τα ομηρικά έπη¹¹. Ίσως και να του μετέδωσε τον ενθουσιασμό για την επιστήμη και τη φιλόμαθη περιέργεια που χαρακτήριζαν τον Αλέξανδρο σε όλο τον μετέπειτα βίο του. Το 339/38 π.Χ., όταν πέθανε ο Σπεύσιππος, ο Αριστοτέλης βρισκόταν ακόμη στη Μακεδονία, και δεν έθεσε υποψηφιότητα

⁹ Βλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «Η ζωή του Αριστοτέλη», *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 327.

¹⁰ *Vita Marciana*, 14.1-2: *Αριστοτέλης δὲ στέλλεται εἰς Μακεδονίαν μεταπεμφθεὶς ὑπὸ Φιλίππου ἐφ' ᾧ τὸν υἱὸν αὐτοῦ παιδεύσαι*. Βλ. και Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «Η ζωή του Αριστοτέλη», *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 328.

¹¹ *Vita Marciana*, 4.1-3: *Ἔως μὲν οὖν ἔτι νέος ἦν, τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐπαιδεύετο παιδείαν, ὡς δηλοῖ τὰ γεγραμμένα αὐτῷ Ὀμηρικὰ ζητήματα καὶ ἡ τῆς Ἰλιάδος ἔκδοσις ἣν δέδωκε τῷ Ἀλεξάνδρῳ*.

για τη θέση του σχολάρχη της Ακαδημίας. Έτσι, στη θέση αυτή εκλέχτηκε ο Ξενοκράτης.

γ) Β' Αθηναϊκή περίοδος (Λύκειο). Στην Αθήνα ο Αριστοτέλης επέστρεψε το 335 π.Χ.. Δεν εντάχθηκε, όμως, ξανά στην Ακαδημία· η ξενιτεία του είχε συνοδευτεί και από μία εντυπωσιακή στροφή σε καινούργιους φιλοσοφικούς-επιστημονικούς ορίζοντες, πολύ πέρα από τις ακαδημικές σταθερές. Δίδαξε ως αυτοδύναμος στοχαστής-φιλόσοφος για δώδεκα χρόνια στο Λύκειο, το δημόσιο γυμναστήριο στο Λυκαβηττό.

Βέβαια, με το γεγονός αυτό ως αποκλειστικό δεδομένο, δεν μπορούμε να μιλούμε για ίδρυση δικής του σχολής¹². Μια φιλοσοφική σχολή θα έπρεπε να διαθέτει χώρους για επιστημονική έρευνα, για αρχεία, για βιβλιοθήκες και αναγνωστήρια. Αλλά ο Αριστοτέλης, ως μέτοικος, δεν μπορούσε να είναι κάτοχος ακίνητης περιουσίας. Η περίφημη αριστοτελική σχολή, ο Περίπατος,

¹² Βλ. Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια* (Τόμ. 1^{ος}: βιβλία Α'-Δ'), Θεσσαλονίκη 2006, σελ. 42: «Ίδρυτής όμως σχολής ο Αριστοτέλης δεν υπήρξε ποτέ. Πολύ περισσότερο δεν δίδαξε ποτέ σε σχολή που είχε το όνομα *Περίπατος*, μια λέξη από την οποία ονομάζουμε κι εμείς τον Αριστοτέλη περιπατητικό φιλόσοφο -στην πραγματικότητα απλώς συντηρούμε μια σύγχυση που υπήρχε ήδη στην αρχαία παράδοση».

πρέπει να ιδρύθηκε αργότερα από μαθητές του φιλοσόφου, με κυριότερο τον Θεόφραστο (ο Δημήτριος Φαληρέας του εξασφάλισε στην Αθήνα ένα οικόπεδο, το 318 π.Χ.).

Το 323 π.Χ. πέθανε ο Αλέξανδρος και ο Αριστοτέλης αναγκάστηκε να εγκαταλείψει την αντιμακεδονική Αθήνα. Σε επιστολή του¹³ στον Αντίπατρο, διοικητή της Μακεδονίας, σημειώνει: «τὸ Ἀθήνησιν διατρίβειν ἐργῶδες». Οι πηγές, εξάλλου, μας δίνουν πληροφορίες για μία δίκη που είχε ήδη κινηθεί εναντίον του: σε ένα ύμνο του προς τον Ερμία είχε αξιοποιήσει τη μετρική μορφή του παιάνα, είδος ύμνου αφιερωμένου στον Απόλλωνα· αυτό στάθηκε αφορμή μύνησης εναντίον του. Ο φιλόσοφος υποχρεώθηκε να καταφύγει στην Εύβοια, όπου η οικογένεια της μητέρας του είχε ένα σπίτι. Η αρχαία παράδοση αναφέρει ότι, όταν τον ρώτησαν γιατί εγκαταλείπει την Αθήνα, απάντησε πως το κάνει διότι δεν θέλει να δώσει στους Αθηναίους την ευκαιρία να αμαρτήσουν για δεύτερη φορά σε βάρος

¹³ Όσο κι αν η γνησιότητα των αποδιδόμενων στον Αριστοτέλη επιστολών αμφισβητείται βάσιμα, δεν παύουν να αποδίδουν το γενικότερο κλίμα της εποχής και τις ευρύτερες συντεταγμένες της ζωής του φιλοσόφου.

της φιλοσοφίας¹⁴ ως πρώτη, βέβαια, υπαινισσόταν τη θανατική καταδίκη του Σωκράτη.

Λίγο μετά, στη Χαλκίδα, ο Αριστοτέλης αρρώστησε και πέθανε το 322 π.Χ¹⁵. Η διαθήκη του, που σώζεται από τον Διογένη τον Λαέρτιο¹⁶, μας πληροφορεί ότι είχε ορίσει τον Αντίπατρο επίτροπο της περιουσίας του. Από την πρώτη γυναίκα του, την Πυθιάδα, ο Αριστοτέλης απέκτησε ένα γιο ονόματι Νικόμαχο, και από τη δεύτερη, τη Χερφυλλίδα από τα Στάγειρα, μία κόρη ομώνυμη της μητέρας της.

¹⁴ *Vita Marciana*, 41.1-3: Ἐπαναστάντων δ' αὐτῶ τῶν Ἀθηναίων ὑπεχώρησεν εἰς Χαλκίδα, τοσοῦτον ὑπειπὼν ὡς Οὐ συγχωρήσω Ἀθηναίοις δις ἁμαρτεῖν εἰς φιλοσοφίαν.

¹⁵ Βλ. Π. Κοτζιά, «Για το θάνατο του Αριστοτέλη», *Φιλολογος* 100, Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 227-241.

¹⁶ Διογένης ο Λαέρτιος, *Βίοι φιλοσόφων* V 12-18.

Β. Εργογραφία

α) Περίοδοι και έργα. Κατά την πρώτη αθηναϊκή περίοδο της φιλοσοφικής του δραστηριότητας (367-347 π.Χ.), την περίοδο της Ακαδημίας, ο Αριστοτέλης επηρεάζεται καταρχήν από τους πλατωνικούς προβληματισμούς. Γράφει, μάλιστα, και διαλόγους κατά το πλατωνικό πρότυπο. Μόνο ελάχιστα αποσπάσματα αυτών των διαλόγων σώζονται. Τα περισσότερα ανήκουν στον *Προτρεπτικό*, μια ηθική παραίνεση στον ηγεμόνα της Κύπρου Θεμισώνα¹⁷. Άλλοι διάλογοι της εποχής αυτής: *Εὐδημος ἢ περὶ ψυχῆς*, *Περὶ τὰγαθοῦ*, *Γρυῖλος ἢ περὶ ῥητορικῆς*. Με βάση τα σωζόμενα αποσπάσματα αυτών των διαλόγων εκτιμούμε ότι το επιστημονικό πνεύμα που χαρακτηρίζει τις αριστοτελικές πραγματείες που

¹⁷ Την ανασύνθεση του *Προτρεπτικοῦ* βάσει ενδελεχούς επεξεργασίας των σωζομένων αποσπασμάτων αλλά και των αναφορῶν της αρχαιότητος στον περίφημο αυτό διάλογο επιχείρησε ο I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, "Studia Graeca et Latina Gothoburgensia" 12, Göteborg 1961.

γνωρίζουμε σήμερα είναι ήδη κυρίαρχο στην πρώιμη αυτή φάση.

Αλλά κυριότεροι καρποί της ακαδημεικής περιόδου του Αριστοτέλη θεωρούνται τα λογικά του συγγράμματα (γνωστά στο σύνολό τους με τη μεταγενέστερη ονομασία *Όργανον*), δηλ. οι πραγματείες *Κατηγορίαι*, *Περὶ ἑρμηνείας*, *Τοπικά*, *Αναλυτικὰ Πρότερα*, *Αναλυτικὰ Ὑστερα*, *Περὶ Σοφιστικῶν Ἐλέγχων*¹⁸· επίσης, η *Ποιητική*, η *Ῥητορική*, τα *Ἠθικὰ Εὐδήμια*, καθώς και σημαντικές ενότητες από τα *Φυσικὰ* και τα *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* αποδίδονται από τους περισσότερους μελετητές σε αυτήν την περίοδο.

Δυστυχώς, για τα περισσότερα αριστοτελικά έργα δεν διαθέτουμε ασφαλείς πληροφορίες χρονολόγησης¹⁸, και έτσι ο ανωτέρω κατάλογος (όπως και αυτοί που θα παρατεθούν στη συνέχεια) έχει μόνο πιθανολογική αξία. Σίγουρο, πάντως, είναι ότι ο φιλόσοφος ήδη από την πρώτη φάση της δραστηριότητάς του ανοίγεται και σε τομείς που άπτονται καθαρά προσωπικών του

¹⁸ Τα πορίσματα της σύγχρονης έρευνας για τη χρονολόγηση των πραγματειῶν του Αριστοτέλη συνοψίζει με νηφαλιότητα ο I. Düring, *Ὁ Ἀριστοτέλης, Παρουσίαση καὶ ἑρμηνεία τῆς σκέψης του*, (*Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 1966), Α' τομ. (μετ. Π. Κοτζιά), Αθήνα 1991, «Ἡ σχετική χρονολόγηση των ἔργων του Αριστοτέλη», σελ. 109-114.

ενδιαφερόντων, πολύ διαφοροποιημένων από τους τομείς μελέτης που κυριαρχούσαν στην πλατωνική Ακαδημία.

Το προφανέστερο χαρακτηριστικό της δεύτερης, μικρασιατικής φάσης στη φιλοσοφική δραστηριότητα του Αριστοτέλη (347-334 π.Χ.) είναι η στροφή στη φύση. Ο φιλόσοφος ανακαλύπτει τον κόσμο των φυτών και των ζώων. Καρπός της φυσιογνωστικής του έρευνας είναι μια ογκώδης σχετική εργογραφία: *Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι*, *Περὶ ζῶων μορίων*, *Περὶ πορείας ζῶων*, ορισμένα μικρότερα ψυχο-φυσιολογικά έργα λεγόμενα *Μικρὰ Φυσικά*, και τέλος η πραγματεία *Περὶ ψυχῆς*, η οποία έχει ξεκάθαρο φυσιογνωστικό χαρακτήρα. Είναι προφανές ότι ο Σταγειρίτης καταφέρνει να συνταιριάσει τα χαρακτηριστικά του φιλοσόφου με αυτά του φυσικού επιστήμονα.

Η δεύτερη αθηναϊκή περίοδος στην ερευνητική, διδακτική και συγγραφική δραστηριότητα του φιλοσόφου (334-322 π.Χ.), η περίοδος του Λυκείου, είναι και η ωριμότερη. Κατά τα δώδεκα χρόνια της παραμονής του στην Αθήνα ο Αριστοτέλης παρήγαγε ένα έργο εντυπωσιακό σε ποσότητα και ποιότητα. Σ' αυτή την εποχή ανήκουν το *Περὶ ζῶων γενέσεως*, τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, τα *Πολιτικά*, βασισμένα στην καταγραφή

και μελέτη 158 επιμέρους *Πολιτειῶν* (τεράστιο έργο, που πραγματώθηκε κατά πάσα πιθανότητα με τη σύμπραξη μαθητών του Σταγειριίτη, και από το οποίο σώζεται μόνον η εξαιρετική *Αθηναίων Πολιτεία*): επίσης, την ίδια περίοδο ο Αριστοτέλης ολοκλήρωσε δύο μείζονος σημασίας έργα του, την *Φυσικὴν Ἀκρόασιν* (*Φυσικά*), και τα *Μετὰ τὰ Φυσικά*.

Και με μοναδικό δεδομένο τους τίτλους των πραγματειῶν γίνεται εύκολα αντιληπτό ότι ο Αριστοτέλης εκτείνει την έρευνά του σε εύρος αξιοθαύμαστο. Ασχολείται με θέματα που άπτονται του σημερινού επιστητού της λογικής, της φιλολογίας, της ηθικής, της πολιτικής επιστήμης, της ανθρωπολογίας και της ψυχολογίας, της φυσικής, της κοσμολογίας, της μετεωρολογίας, της βιολογίας, της ζωολογίας και της φυτολογίας, αλλά και της μεταφυσικής-οντολογίας. Για τους περισσότερους από αυτούς τους επιστημονικούς ή φιλοσοφικούς τομείς ο Αριστοτέλης αναγνωρίζεται ως ο ευρετής και θεμελιωτής-δημιουργός.

β) *Ἀκροατικὰ και ἔξωτερικὰ έργα*. Ἢδη στην αρχαιότητα τα έργα του Αριστοτέλη χωρίζονταν σε δύο ομάδες. Την πρώτη αποτελούσαν τα λεγόμενα *ἔξωτερικὰ έργα*, αυτά που προορίζονταν

για ένα πλατύτερο αναγνωστικό κοινό¹⁹. Οι αρχαίες πηγές εκθειάζουν το λαμπρό ύφος και τη σαφήνειά τους. Σήμερα σώζονται μόνον ελάχιστα αποσπάσματα των εν ζωή εκδεδομένων έργων του Αριστοτέλη.

Τη δεύτερη ομάδα αποτελούσαν τα άκροα(μα)τικά έργα, αυτά που προορίζονταν καταρχήν είτε για προσωπική χρήση του φιλοσόφου, κυρίως διδακτική, είτε για τη μελέτη των μαθητών του στην Ακαδημία και το Λύκειο. Αλλά ως υλικό στον οποίο ο συντάκτης του δεν έδωσε, τουλάχιστον καθ' όλη του έκταση μια οριστική μορφή, με την έννοια της συστηματοποίησης και της παγίωσης που απαιτεί η δημοσίευση, τα άκροατικά έργα παρουσιάζουν (δίπλα σε περισσότερο επεξεργασμένα τμήματα) όλα τα χαρακτηριστικά των ιδιωτικών σημειώσεων: συνοπτικές διατυπώσεις, απότομες μεταβάσεις και ασυνέχειες στην έκθεση, επαναλήψεις και στεγνό ύφος²⁰. Χάρη σε μια σειρά ιστορικών συμβά-

¹⁹ Βλ. Π. Κοτζιά, «Ο εξωτερικός Αριστοτέλης», *Περί του μήλου ή περί της Αριστοτέλους τελευτής (Liber de pomis)*, Θεσσαλονίκη 2007, σελ. 161-201.

²⁰ Τον προφορικό χαρακτήρα και τη διδακτική αφετηρία των σωζόμενων «εσωτερικών λόγων» του Αριστοτέλη (σε αντίθεση με τους «εκδεδομένους λόγους», που χάθηκαν), έχει τονίσει ο Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτελικά μελετήματα*.

ντων, τα οποία σε γενικές γραμμές μάς είναι γνωστά²¹, σώθηκε αυτό ακριβώς το σύνολο των μη δημοσιευμένων έργων.

Αναζητώντας τον "προφορικό" λόγο του Αριστοτέλη, Θεσσαλονίκη 1986.

²¹ Βλ. Β. Κάλφας, *Αριστοτέλης. Μετά τα Φυσικά Α΄. Εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός*, Αθήνα 2009, σελ. 30, υποσ. 25: «Οι αρχαίες πηγές μάς μεταφέρουν μια μυθιστορηματική εκδοχή της διάσωσης των αδημοσίευτων διδακτικών συγγραμμάτων του Αριστοτέλη. Τα χειρόγραφα του κληροδοτήθηκαν μετά το θάνατό του στους διαδόχους του στο Λύκειο, μεταφέρθηκαν στη συνέχεια στη Σκήψη της Μικράς Ασίας όπου έμειναν θαμμένα σε κάποια σπηλιά και ξεχασμένα για περισσότερο από 200 χρόνια, ώσπου αγοράστηκαν από κάποιον πλούσιο Αθηναίο στις αρχές του 1ου αιώνα π.Χ. και επέστρεψαν στην Αθήνα. Το 86 π.Χ. μεταφέρθηκαν ως πολύτιμη λεία στη Ρώμη και 50 περίπου χρόνια αργότερα εκδόθηκαν από τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο. Το υλικό που έφτασε στα χέρια του Ανδρόνικου δεν προοριζόταν για δημοσίευση· φανταζόμαστε ότι περιείχε σημειώσεις των μαθημάτων του Αριστοτέλη, με διάσπαρτες προσθήκες, αναθεωρήσεις και απορίες, κάποιες ημιτελείς πραγματείες, σχεδιάσματα μελλοντικών έργων, συλλογές εμπειρικών δεδομένων. Ο Ανδρόνικος συνένωσε τα διάφορα μαθήματα του Αριστοτέλη σε ενιαίες πραγματείες με κριτήριο την κοινότητα της θεματολογίας, ίσως να συμπλήρωσε και ο ίδιος κάποια κενά ή να διόρθωσε γλωσσικές ατέλειες, και έδωσε τελικά στις πραγματείες αυτές τον τίτλο που φέρουν και σήμερα. Έτσι οργανώθηκε το έργο του Αριστοτέλη σε μια πλειάδα αυτόνομων συγγραμμά-

Ασφαλώς, όμως, οι σωζόμενες πραγματείες του εκπροσωπούν το σύνολο της ερευνητικής παραγωγής του Αριστοτέλη. Δεν πιστεύουμε ότι στα εκδεδομένα έργα του θα περιέχονταν διδασκαλίες άλλες ή διαφορετικές. Υπό την έννοια αυτή «χαμένος για εμάς σήμερα Αριστοτέλης δεν υπάρχει»²².

των, η εμβέλεια των οποίων καλύπτει όλο το φάσμα των γνώσεων».

²² I. Düring, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και έρμηνεία της σκέψης του*, Α' τομ. (μετ. Π. Κοτζιά), Αθήνα 1991, σελ. 87.

Γ. Διδασκαλία

1. Λογική

α) Γενικά. Ο Αριστοτέλης θεωρείται ιδρυτής της λογικής ως μεθόδου και επιστήμης. Είναι ο πρώτος που μελέτησε συστηματικά τις λογικές σχέσεις των εννοιών, τις μεθόδους απόδειξης, την τυπολογία των επιχειρημάτων, τη δομή των ορισμών, την ορθότητα των συλλογισμών.

Ο ίδιος ο φιλόσοφος δεν αναφέρεται στα έξι συγγράμματά του που έχουν ως θέμα τη λογική (*Όργανον*) ενοποιώντας τα σαν να αποτελούσαν διακριτό σύνολο. Οι πραγματείες αυτές πιθανολογούμε βάσιμα ότι ανήκουν στην ακαδημεική περίοδο της φιλοσοφικής δράσης του Αριστοτέλη. Γεννήθηκαν από τη διαλεκτική πρακτική της εποχής, δηλαδή από τις τρέχουσες τεχνικές του φιλοσοφικού διαλόγου και τις αντίστοιχες ασκήσεις στις φιλοσοφικές σχολές. Είναι σαφές ότι θεματικά παρουσιάζουν ισχυρή συνοχή και διέπονται από μία προφανή ενότητα. Τρεις αιώνες μετά τον Αριστοτέλη ο Ανδρόνικος ο Ρόδιος, πιθανώς ο πρώτος εκδότης των ακροατικών έργων

του φιλοσόφου²³, διέγνώσε την ενότητα και συνοχή αυτή και κατέταξε τις λογικές πραγματείες με τη σειρά που τις γνωρίζουμε σήμερα. Έκτοτε, οι έξι πραγματείες του *Όργάνου* προτάσσονται εκδοτικά στο σώμα των κειμένων του Σταγειρίτη.

Το πολυσυζητημένο ερώτημα των μετα-αριστοτελικών σχολών αν η λογική ανήκει στη φιλοσοφία ή αποτελεί απλώς εργαλείο της, δεν τίθεται από τον Αριστοτέλη, που δεν προβαίνει σε καμία διάκριση της λογικής από την υπόλοιπη φιλοσοφική-επιστημονική δραστηριότητά του. Θεωρεί, μάλιστα, ότι εκτός από την *ἀποδεικτική* μπορεί στην επιστήμη να χρησιμοποιηθεί και ένας άλλο λογικός-συλλογιστικός μηχανισμός, η *διαλεκτική*. Αυτή δεν στοχεύει άμεσα στην εύρεση του αληθούς, αλλά στην κατατρόπωση του αντιπάλου σε κάποια συζήτηση, δικανική αντιπαράθεση ή σοφιστική αντέγκληση. Πέρα, όμως, από την αφετηριακή της στό-

²³ Ο Λ. Μπενάκης («Οι αριστοτελικοί των πρώτων χριστιανικών αιώνων», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους Στ'*, σελ. 439-443) αναφέρει το 30 π.Χ. ως χρονολογία της ανδρονίκειας έκδοσης. Περισσότερα για την πιθανολογούμενη έκδοση των πραγματειών του Αριστοτέλη από τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο βλ. στο J. Barnes, «Roman Aristotle», J. Barnes and M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II*, Oxford 1997, σελ. 24-44.

χευση, η *διαλεκτική* επιστρατεύεται σε μία μετα-επιστημονική προοπτική, για να συνδράμει τον άμεσα επιστημονικό λόγο όταν η *ἀποδεικτική* αδυνατεί να δώσει απαντήσεις σε θέματα που εγγίζουν τις αρχές των επιστημών²⁴.

β) Οι δέκα κατηγορίες. Στις *Κατηγορίες*²⁵, την περίφημη στην ιστορία της φιλοσοφίας μικρή πραγματεία με την οποία ανοίγει το αριστοτελικό *corpus*, ο Αριστοτέλης διακρίνει την οὐσίαν ενός όντος-υπαρκτού από τα εννέα *συμβεβηκότα* του. Ουσία και *συμβεβηκότα* (ποιότητα, ποσόν-ποσότητα, πρὸς τι-συσχέτιση, πού-τόπος, ποτέ-χρόνος, κείσθαι-θέση, ἔχειν-κατοχή, ποιεῖν-ενέργεια, πάσχειν-πάθος) απαρτίζουν τις δέκα κατηγορίες.

Το ερώτημα για το τι είναι οι αριστοτελικές κατηγορίες αντιμετωπίστηκε ήδη από την αρ-

²⁴ Ο ρόλος της διαλεκτικής μεθόδου καθορίζεται με σαφήνεια στα *Τοπικά*, 101a 34 – b 4. Βλ. εξαιρετική ανάλυση των εφαρμογών της αριστοτελικής διαλεκτικής μεθόδου στο φυσικό επιστητό: Λ. Χρ. Σιάσος, *Ἡ διαλεκτική στή φανέρωση τῆς φύσης. Μελέτη στὰ Φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1989.

²⁵ Ο τίτλος της πραγματείας *Κατηγορίαι* δεν ανήκει στον Αριστοτέλη. Τα συγγράμματα του Αριστοτέλη (όπως και όλων των αρχαίων φιλοσόφων) δεν έφεραν τίτλους με τον τρόπο που τους χρησιμοποιούμε σήμερα.

χαιότητα²⁶ στο πλαίσιο ενός οξυμμένου διπολισμού ανάμεσα σε μια οντολογική ερμηνεία των κατηγοριών και σε μια γλωσσική-λογική ερμηνεία τους. Σύμφωνα με την πρώτη άποψη οι κατηγορίες αποδίδουν πράγματα, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη αποδίδουν έννοιες. Ο ερμηνευτικός αυτός διπολισμός διατηρεί αμείωτη την ισχύ του μέχρι σήμερα, και κορυφαίοι αριστοτελιστές διατυπώνουν αντιφατικές απόψεις. Είναι, πάντως, βέβαιο ότι το ίδιο το κείμενο των *Κατηγοριών* προσφέρει ισχυρά ερείσματα και για τις δύο εκδοχές.

Μπορούμε να ερμηνεύσουμε τις κατηγορίες ως «τρόπους ύπαρξης». Η έννοια του «τρόπου ύπαρξης» επιτρέπει να συγκεράσουμε την οντολογική και γλωσσική κατανόηση των κατηγοριών, διότι διευκολύνει να υπερβούμε διαλεκτικά τη διάσπαση αντικειμένου-υποκειμένου, διάσπαση που κατά κανένα τρόπο δεν προσιδιάζει στην αριστοτελική φιλοσοφία: τρόπο ύπαρξης έχει ένα ον, ένα αντι-κείμενο μόνο στη σχέση του ανθρώπου με αυτό. Έτσι υποχρεωνόμαστε να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στη σχέση

²⁶ Βλ. Π. Κοτζιά, *Ο σκοπός των Κατηγοριών του Αριστοτέλη. Συμβολή στην ιστορία των αριστοτελικών σπουδών ως τον 6ο αιώνα*, ΕΕΦΣΘ, Τεύχος Τμήματος Φιλολογίας, Παράρτημα αριθμ. 2, Θεσσαλονίκη 1992.

υποκειμένου-αντικειμένου, και να πάμε ένα βήμα πέρα τόσο από την οντολογική ερμηνεία των κατηγοριών (απολυτοποίηση των πραγμάτων), όσο και από τη λογική-γλωσσική ερμηνεία τους (απολυτοποίηση του ανθρώπινου υποκειμένου). Ο ίδιος ο Αριστοτέλης θέτει την κατηγορία του τρόπου της υπάρξεως (*πῶς ἔστι*) δίπλα στις άλλες δύο καθιερωμένες οντολογικές κατηγορίες, την ύπαρξη (*εἰ ἔστι*) και την ουσία (*τί ἔστι*). Οι κατηγορίες, λοιπόν, είναι τρόποι με τους οποίους αποδίδεται στο ον-υπαρκτό το γνώρισμα της ύπαρξης· το ον μπορεί να υπάρχει είτε ως ουσία, είτε ως ποιότητα, ποσότητα κλπ.

Αυτό, όμως, που κυρίως ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη είναι να διακρίνει (και να αντιδιαστείλει) τον τρόπο ύπαρξης της ουσίας από όλους τους υπόλοιπους τρόπους ύπαρξης (ποιότητα, ποσότητα, *ποιεῖν*, *πάσχειν*...). Η διάκριση οὐσίας-συμβεβηκότων αξιοποιείται ιδιαίτερος στην αριστοτελική φυσική, μια φυσική που ενδιαφέρεται κυρίως για ακριβείς ορισμούς και αιτιολογήσεις, για ποιοτικές περιγραφές και ερμηνείες όντων και γεγονότων, και καθόλου για ποσοτικές μετρήσεις επιφανειακών συμβάντων.

Η ουσία, ο κατεξοχήν τρόπος ύπαρξης των όντων, έχει τα ακόλουθα γνωρίσματα: είναι μία, ταυτίζεται πάντοτε με τον εαυτό της, επιδέχεται αντίθετες ιδιότητες. Ουσίες πρώτες είναι τα συ-

γκεκριμένα πράγματα, ενώ ουσίες δεύτερες είναι οι κατηγορίες πραγμάτων, οι ομοείδειες· ουσίες πρώτες, παραδείγματος χάριν, είναι ο Σωκράτης, ο Καλλίας κλπ., ενώ ουσία δεύτερη είναι ο άνθρωπος²⁷. Η υποκείμενη ουσία είναι η απόλυτη προϋπόθεση ύπαρξης των δευτερευόντων γνωρισμάτων ενός όντος (συμβεβηκότων²⁸).

²⁷ Το ουσιαστικό οὐσία, παραγόμενο από το θηλυκό γένος της μετοχής του εἰμί (οὔσα), δηλώνει πρωτίστως τη μετοχή στο εἶναι, την ύπαρξη. Η ουσία δεν είναι, καταρχήν τουλάχιστον, καθολικό γνώρισμα· είναι, πρώτα απ' όλα, αυτό που εμείς θα λέγαμε ατομική οντότητα. Ο Αριστοτέλης διακρίνει πρώτες και δεύτερες ουσίες: πρώτες ουσίες είναι οι ατομικές οντότητες (Σωκράτης, Καλλίας), ενώ δεύτερες είναι οι καθολικές οντότητες, οι ομοείδειες (άνθρωπος, ζῶον=ζωντανό ον)· η πρώτη ουσία αντιστοιχεί στο τότε τι, ενώ η δεύτερη στο τί ἐστι.

Βλ. *Κατηγορίαι*, 2α 11-19: Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσῖαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδουσιν αἱ πρώτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσῖαι, οἷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον.

²⁸ Το συμβεβηκός ενός συγκεκριμένου πράγματος αποτελεί γνώρισμα που δεν συνδέεται με την ουσιαστική φύση του πράγματος, είναι τυχαίο και επιμέρους σύμπτωμά του. Βλ. ορισμό, *Μετά τα Φυσικά*, 1025α 14-21.

γ) Γλώσσα και διαλεκτική. Στη δεύτερη πραγματεία του *Όργάνου*, την *Περί ἑρμηνείας*, ἔρχεται στο προσκήνιο ο προβληματισμός για το φαινόμενο της γλώσσας. Η γλώσσα ερευνάται ως σύστημα επικοινωνίας. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι το παραδοσιακό ερώτημα για την αλήθεια των λέξεων, την *ὀρθότητα των ὀνομάτων*, στερείται νοήματος. Οι λέξεις καθ' εαυτάς δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς, αλλά λειτουργούν ως σύμβολα νοητικών εικόνων των πραγμάτων, ενώ ο γραπτός λόγος εικονίζει με τη σειρά του τον προφορικό λόγο: *ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ*²⁹.

Τα *Τοπικά* αφορμώνται από την τεχνική με την οποία διεξαγόταν η φιλοσοφική συζήτηση την εποχή της Ακαδημίας. Κύρια πρόθεση του φιλοσόφου είναι η περιγραφή μίας μεθόδου εξαγωγής συμπερασμάτων από θέσεις γενικά παραδεκτές. Η μέθοδος βέβαια αυτή είναι μέθοδος διαλεκτικής, ένας τρόπος υπερίσχυσης επί ενός αντιπάλου στη φιλοσοφική συζήτηση.

Αλλά η ενασχόληση του Αριστοτέλη με τη διαλεκτική δεν αποβλέπει πρώτιστα στην υπερίσχυση ενός συζητητή. Εντάσσεται στην ευρύτερη

²⁹ *Περί ἑρμηνείας*, 17b 13-14.

μέριμνα του φιλοσόφου για την προώθηση της επιστημονικής έρευνας· και βέβαια η επιστημονική έρευνα προϋποθέτει πολύ συχνά την τέχνη του διαλέγεσθαι. Ο ίδιος ο διαχωρισμός της αλήθειας από το ψεύδος μπορεί να πραγματοποιηθεί και μέσω της διαλεκτικής.

Εξαιρετικά σημαντική είναι η αριστοτελική θεωρία του ορισμού. Ένας ορισμός *απαρτίζεται εκ γένους και διαφορών*³⁰. Για να ορισθεί δηλαδή μια έννοια, πρέπει, α) να καθορισθεί το *προσεχές γένος* της (διεθνής σημερινή ονομασία: *genus proximum*), να υπαχθεί δηλαδή η οριστέα έννοια στο πλησιέστερο σύνολο στο οποίο περιέχεται (της έννοιας π.χ. *άνθρωπος* προσεχές γένος είναι η έννοια *ζώο*)· β) να καθορισθεί η *ειδοποιός διαφορά* της (διεθνής σημερινή ονομασία: *specifica differentia*), το ιδιαίτερο δηλαδή γνώρισμα με το οποίο η οριστέα έννοια διακρίνεται από τις ομογενείς της έννοιες (το ιδιαίτερο π.χ. γνώρισμα με το οποίο ο *άνθρωπος* διακρίνεται από όλα τα άλλα επιμέρους ζώα είναι το λογικό του). Η αριστοτελική μεθοδολογία των ορισμών αποτέλεσε επί πολλούς αιώνες για τον ελληνορωμαϊκό κόσμο δομή σκέψης και φιλοσοφικό εργαλείο πρώτης γραμμής.

³⁰ *Τοπικά*, 103b 15.

δ) Η μέθοδος της επιστημονικής έρευνας. Στις πραγματείες *Αναλυτικά Πρότερα* και *Ύστερα* ερευνάται η λογική της επιστημονικής έρευνας, εξετάζονται οι μέθοδοι του συλλογισμού. Στο πλαίσιο αυτό αποφασιστική σημασία έχει η χρήση εκ μέρους του Αριστοτέλη αλφαβητικών συμβόλων για τους μεταβλητούς όρους. Χωρίς τη χρήση τέτοιων όρων η ανάπτυξη της τυπικής λογικής θα ήταν αδύνατη.

Αξιοσημείωτη είναι η σημασία που δίνει ο Αριστοτέλης τόσο στο αξιωματικό υπόβαθρο μιας σειράς συλλογισμών, όσο και στη λογική αναγκαιότητα που οφείλει να διέπει την όλη επιστημονική ανάπτυξη. Ο ίδιος ο συλλογισμός ορίζεται ως εξής: *συλλογισμός δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι*³¹. Τεθέντα δεδομένα ενός συλλογισμού αποτελούν οι προκείμενές του κρίσεις, η μείζων και η ελάσσων· απο αυτές προκύπτει το συμπέρασμα του συλλογισμού. Σε κάθε μία από δύο προκείμενες περιλαμβάνονται δύο όροι· ένας όρος, ονομαζόμενος μέσος, είναι κοινός στις δύο προκείμενες· αυτός μεσολαβεί ώστε στο συμπέρασμα να συνδεθούν οι δύο άλλοι όροι. Παράδειγμα:

α' προκείμενη: Τα πτηνά γεννούν αυγά

³¹ *Αναλυτικά πρότερα*, 24b 18-20.

β' προκείμενη: Η κότα είναι πτηνό (= μέσος όρος)

συμπέρασμα: Η κότα γεννά αυγά.

Ουσιαστικά πρόκειται για μια παραγωγική νοητική πορεία από το γενικό στο ειδικό. Σε περίπτωση που μία από τις προκείμενες είναι αρνητική, το συμπέρασμα είναι αρνητικό. Εάν μία προκείμενη είναι υποθετική, το συμπέρασμα έχει πιθανολογική αξία (υποθετικός συλλογισμός).

Η αντίστροφη μορφή συλλογισμού είναι η επαγωγή, εκείνη η νοητική πορεία που αφορμάται από το ειδικό (σε πολλές εκφάνσεις του), για να αναχθεί στο γενικό³². Ενώ ο παραγωγικός συλλογισμός χαρακτηρίζεται από λογική αναγκαιότητα, ο επαγωγικός προσφέρει απλώς αυξημένη πειστικότητα, είναι δηλαδή πιθανολογικός συλλογισμός.

Δομικά, λοιπόν, στοιχεία ενός συλλογισμού είναι οι κρίσεις στις οποίες θεμελιώνεται, οι προ-

³² Για την επαγωγή στον Αριστοτέλη βλ. K. v. Fritz, «Die *ἐπαγωγή* bei Aristoteles», *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin 1971· T. Endberg-Pedersen, «More on Aristotelian *Eragoge*», *Phronesis* 24 (1979), σελ. 310-319· Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, «Ο εμπειρισμός του Αριστοτέλη» στο *Αριστοτέλης. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική φιλοσοφία*, αφιερ. στον J. P. Anton, Θεσσαλονίκη 2004, ιδιαίτερα τις σελ. 213-217.

κείμενες του. Από αυτές εξάγεται το συμπέρασμα. Η αληθινή επιστημονική γνώση θεμελιώνεται σε αποδείξεις, σε λογικά αναγκαίους συλλογισμούς³³, οι οποίοι θεμελιώνονται σε τεκμηριωμένες προκείμενες. Όμως σε κάθε επιστημονικό τομέα υπάρχουν και κάποιες πρωταρχικές γνώσεις που δεν είναι αποδείξιμες, αλλά προφανείς αφ' εαυτάς. Σ' αυτές ως αρχές πρέπει να ανάγονται με λογική αναγκαιότητα όλες οι υστερες γνώσεις. Ο Αριστοτέλης απεχθάνεται κάθε μορφή αναγωγής στο άπειρο, και πιστεύει πως η αληθινή γνώση είναι αναγωγή στις πρωταρχικές αρχές, στις στοιχειακές αφετηρίες και στα βαθύτατα αίτια.

Έτσι, η επιστήμη δεν είναι τίποτε άλλο από μια αναζήτηση του λόγου των πραγμάτων και των φαινομένων, του απώτατου δια τί στο οποίο δύναται να αναχθεί η ανθρώπινη διάνοια. Για τον Αριστοτέλη η αιτιότητα συνιστά τον κορμό

³³ Βλ. και Ν. Αυγελής, «Παρατηρήσεις στην αριστοτελική έννοια της επιστήμης», *Η αριστοτελική σκέψη*, Πρακτικά του 2^{ου} Πανελληνίου Συμποσίου, Κασσάνδρα Χαλκιδικής 16-18 Οκτωβρίου 1987, «Χρονικά της Χαλκιδικής», Παράρτημα, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 61-66: «Στον Αριστοτέλη το πρόβλημα της εγκυρότητας της γνώσης συλλαμβάνεται ως πρόβλημα θεμελίωσης της γνώσης, που σημαίνει ότι η ιδέα της θεμελίωσης αποτελεί ένα κριτήριο οριοθέτησης της έγκυρης από τη μη έγκυρη γνώση (ή ψευδογνώση)».

της έγκυρης γνώσης. Με δεδομένο αυτόν τον κορμό, τη συνολική δηλαδή γνώση του εκάστοτε επιστητού, αποκτούν νόημα και οι επιμέρους, πληροφοριακού τύπου, γνώσεις.

Κεντρική θέση στην αριστοτελική λογική έχει ο νόμος της αντίφασης: Την ίδια ακριβώς πρόταση δεν μπορούμε και να την αποδεχόμαστε και να την αρνούμαστε· αν κάτι υπάρχει, δεν μπορεί και να μην υπάρχει· αν κάτι ισχύει καθολικά, δεν μπορεί ταυτόχρονα να ισχύει για κάποια μεμονωμένη περίπτωση και το αντίθετό του· αν δύο όροι είναι αμοιβαία αποκλειόμενοι (π.χ. ζωντανός-νεκρός), δεν μπορούν να ισχύουν ταυτόχρονα.

Δεν πρόκειται, βέβαια, απλώς για μια αυτονόητη λογική αρχή· ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι πρόκειται για ένα κανόνα λειτουργίας του κόσμου μας, τον οποίο οφείλουμε να αποτυπώνουμε και στη σκέψη μας³⁴. Γι' αυτόν ο νόμος της

³⁴ Βλ. και M. Adler, (*Aristotle for everybody. Difficult Thought Made Easy*, 1978) *Ο Αριστοτέλης για όλους. Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*, μετ. Π. Κοτζιά, Αθήνα 1996, σελ. 175: «Ο νόμος της αντίφασης ως κρίση σχετικά με την πραγματικότητα υπόκειται στο νόμο της αντίφασης ως κανόνα της σκέψης. Ο νόμος της αντίφασης ως κρίση σχετικά με την πραγματικότητα περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο υπάρχουν τα πράγματα. Ο νόμος της αντίφασης ως κανόνας της σκέψης προδιαγράφει τον τρόπο με τον

αντίφασης (της απόρριψης της αντίφασης, για την ακρίβεια) είναι αυταπόδεικτος· αποτελεί μία αξιωματική αρχή από αυτές που προσιδιάζουν στις αρχές των επιστημών και κείνται πέραν των αποδεικτικών δυνατοτήτων του ανθρώπου.

Στο θεμελιακό ερώτημα της αλήθειας και του ψεύδους ο Αριστοτέλης έδωσε καταρχήν μία απάντηση βασισμένη στην κοινή λογική. Η αλήθεια και το ψεύδος εντοπίζονται στις ανθρώπινες κρίσεις και διατυπώσεις. Όχι, όμως, σε όλες· οι ερωτήσεις, οι παρακλήσεις, οι εντολές και κάθε δεοντολογική διατύπωση δεν είναι συμβατές με το ερώτημα της αλήθειας και του ψεύδους, δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς. Μόνο οι κατηγορικές κρίσεις, οι διατυπώσεις του τύπου «α' (δεν) είναι β'», καθώς και όσες επιδέχονται αναδιατύπωση ώστε να καταλήξουν σ' αυτή τη μορφή, μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς. Και αυτό σημαίνει να συμφωνούν ή να μη συμφωνούν προς τα πράγματα. Αληθινό στο λόγο είναι αυτό που συμβαίνει και στον κόσμο· ψευδές, αυτό που δεν συμβαίνει. Οι κατηγορικές κρίσεις, με άλλα λόγια, σημαίνουν (ρήμα που διαφοροποιείται από το αντιγράφο-αποτυπώνω) επιτυχώς ή α-

οποίο πρέπει να σκεφτούμε για τα πράγματα, αν θέλουμε η σκέψη μας γι' αυτά να συμφωνεί με τον τρόπο με τον οποίο υπάρχουν τα πράγματα».

νεπιτυχώς αυτό που συμβαίνει στην πραγματικότητα. Η επιστήμη δομείται με αληθείς κατηγορικές κρίσεις.

2. Φυσιογνωστικές επιστήμες

α) Γενικές αρχές των φυσιογνωστικών επιστημών. Με τον Αριστοτέλη μοιάζει να επιστρέφει η φιλοσοφία στην αρχική φυσιοκεντρική προβληματική της. Όμως η οπτική του Σταγειρίτη συνιστά σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό επιστημονική έρευνα (με τη σημερινή έννοια των όρων) από αυτή των προσωκρατικών φυσικών φιλοσόφων.

Για τον Αριστοτέλη η φυσική³⁵ είναι η μία από τις τρεις μορφές θεωρητικής γνώσης: *πρώτη φιλοσοφία ή θεολογική, φυσική (καλείται επίσης*

³⁵ Αναλυτική εισαγωγή στην αριστοτελική φυσική μπορεί να βρει ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης στην εργασία μου *Φυσικά Γ'-Δ', Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια, Σύνθεση*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2008. Εκεί αναπτύσσονται σε χωριστά κεφάλαια τα ακόλουθα θέματα: 1. Αριστοτέλης. Βίος και έργα, 2. Η αριστοτελική *περι φύσεως ἐπιστήμη*, 3. Τα *Φυσικά (Φυσική Ἀκρόασις)*, 3.1. Γενική θεώρηση της πραγματείας, 3.2. Το περιεχόμενο των οκτώ βιβλίων των *Φυσικῶν*, 3.3. Το επιστημονικό αντικείμενο της αριστοτελικής φυσικής, 3.4. Μέθοδος των *Φυσικῶν*.

δευτέρα φιλοσοφία) και μαθηματικά³⁶. Η πρώτη φιλοσοφία, η λεγόμενη σήμερα οντολογία-μεταφυσική, μελετά το υπαρκτό ως τέτοιο (το ὄν ἢ ὄν), καθώς και όσα συνδέονται ουσιαδώς με αυτό. Η φυσική και τα μαθηματικά έχουν κοινό αντικείμενο, τα αισθητά όντα (φυσικά σώματα): διακρίνονται, όμως, μεταξύ τους και αυτονομούνται επιστημολογικά λόγω του διαφορετικού τρόπου προσέγγισης του αντικειμένου τους. Ο μαθηματικός αφαιρεί νοητικά την ύλη και την κίνηση από τα αντικείμενά του, και ασχολείται με αυτά ως αναλλοίωτες στατικές οντότητες: αντίθετα, ο φυσικός εξετάζει τα ένυλα φυσικά σώματα ως οντότητες σε κατάσταση δυναμική, ως οντότητες μεταβαλλόμενες-κινούμενες.

Ειδικότερα με τα *Φυσικά* ο Αριστοτέλης φέρνει σε πέρας ένα φιλόδοξο εγχείρημα, τη θεμελίωση της *περί φύσεως ἐπιστήμης*. Ο πρωταρχικός σκοπός του είναι να ξεπεράσει τις διάφορες

³⁶ Μετά τὰ Φυσικά, Ει 1026 a 13-19: ἡ μὲν γὰρ φυσική περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἰδία εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικάι, μαθηματική, φυσική, θεολογική.

δοξασίες των προγενεστέρων στοχαστών³⁷, οι οποίοι είτε περιορίστηκαν σε εμπειρική φυσική είτε υπέταξαν τα φαινόμενα σε προκατασκευασμένες ιδέες που είχαν για τη φύση. Η απόπειρα του Αριστοτέλη να συγκροτήσει επιστήμη του αισθητού κόσμου είναι η πρώτη σχετική προσπάθεια στην ιστορία του ανθρωπίνου πνεύματος.

Στα *Φυσικά* διερευνώνται η έννοια της φύσης³⁸ και η μέθοδος για τη γνώση της, η κίνησις

³⁷ Από την τεράστια βιβλιογραφία για το ζήτημα του πώς αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης τους προγενεστέρους του φυσικούς φιλοσόφους παραθέτω μόνο ένα πρόσφατο και αξιόλογο άρθρο: C. Collobert, «Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle Finally a Historian of Philosophy?», *Journal of the History of Philosophy* 40 (2002), σελ. 281-295.

³⁸ Ο κύριος ορισμός της φύσεως δίνεται από τον Αριστοτέλη στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Δ₄ 1015 a 14-15: οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά. Η λέξη φύσις δεν είχε για τους Έλληνες στατικό περιεχόμενο, αλλά παραγόμενη από τη ρίζα *φύ- με την παραγωγική κατάληξη -σις, η οποία δηλώνει την εκτύλιξη της ενέργειας του φύω/φύομαι, αποκτά δυναμικό περιεχόμενο, και δηλώνει πιο πολύ το γίνεσθαι παρά το είναι. Δεν γίνεται, συνεπώς, να κατανοήσουμε την αρχαιοελληνική σημασία της φύσεως χωρίς να την συνδέουμε με τη σημασία της ανάπτυξης. Η λέξη φύσις ονομάζει αυτό που αναπτύσσεται από μόνο του, προβάλλει το γεγονός ότι κάτι εκτυλίσσεται διανοίγοντας τον εαυτό του, και μέσα από τη διάνοιξη αυτή έρχεται στο φαίνεσθαι, που για τους Έλληνες ταυτίζεται με το εί-

σε όλες τις μορφές της, καθώς και τα *ἐνυπάρχοντα* στην *κίνησιν* (τόπος, κενόν, ἄπειρον, χρόνος, συνεχές, διαιρετόν), τα τέσσερα αίτια (ύλη, εἶδος, ἀρχή κινήσεως, τέλος) και η λειτουργία τους στο πεδίο της πραγματικότητας, η μεταβολή και τα είδη της, η κυκλική κίνηση, το *πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον* στο βαθμό που επενεργεί στη φύση κ.ά..

Ασφαλώς τα *Φυσικά* διαφοροποιούνται καιρία από ό,τι εμείς κατανοούμε ως φυσική επιστήμη. Ο Αριστοτέλης δεν έχει ως άμεσο στόχο να ταξινομήσει και να περιγράψει κάποια φυσικά φαινόμενα ή να προβεί σε μία μετρητική προσέγγισή τους· πρωτίστως ενδιαφέρεται να θεμελιώσει την επιστήμη της φύσης μέσω της λογικής πραγμάτευσης βασικών εννοιών-ἀρχῶν³⁹. Με δεδομένη τη γνώση αυτών των βα-

ναι. Γι' αυτό και στο σημασιολογικό πυρήνα της λέξης *φύσις* εμπλεκείται τελικά τόσο το *γίγνεσθαι* όσο και το *εἶναι*.

³⁹ *Φυσικά*, Α1 184 a 14-16: *καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχάς*. Β. Κάλφας, *Ἀριστοτέλης Περὶ Φύσεως. Τὸ δεύτερο βιβλίο τῶν Φυσικῶν*, Αθήνα 1999, σελ. 15: «Στα *Φυσικά* ενσωματώνονται εκείνες οι αριστοτελικές θεωρήσεις, που δεν αναλύουν ένα συγκεκριμένο πεδίο φυσικῶν φαινομένων, όπως λ.χ. ο ουρανός, η ἔμβια ὕλη ή τα “μετέωρα”, αλλά ει-

σικών εννοιών, και τη συνακόλουθη γενική ερμηνεία της φυσικής πραγματικότητας, ο φιλόσοφος ερευνά στα υπόλοιπα φυσιογνωστικά του έργα συγκεκριμένους τομείς του φυσικού επιστητού· εκεί, μάλιστα, εφαρμόζει μέθοδο αμεσότερα εμπειρική.

Οι «αρχές» στις οποίες αναφέρεται ο Αριστοτέλης δεν είναι απλώς επιστημονικές αρχές, κάτι δηλαδή το οποίο ανήκει αποκλειστικά στην υπαρκτική τάξη της γλώσσας-γνώσης⁴⁰. Οι αρχές

σάγουν τις πιο γενικές φυσικές έννοιες, έχουν μεθοδολογική βαρύτητα και δείχνουν να διεκδικούν καθολική ισχύ».

Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης. Ρητορική. Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια*, Α' τόμ., Θεσσαλονίκη, 2004, σελ. 364: «Η έννοια της αρχής (“πρώτης αρχής”, “βασικής αρχής”) είναι κεντρική στις φυσικές και μεταφυσικές διδασκαλίες του Αριστοτέλη. Ο ίδιος μας μιλάει για περισσότερες σημασίες της λέξης, είναι όμως φανερό ότι κοινός παρονομαστής όλων των περιπτώσεων είναι η σημασία της “αφετηρίας”, του σημείου από το οποίο ξεκινάει η ύπαρξη ενός πράγματος, η γένεσή του και η γνώση του».

⁴⁰ Ο εξέχων μελετητής της αριστοτελικής φυσικής W. Wieland (*Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachliche Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962) ασχολήθηκε (σελ. 52-66, και 202-230) με το πρόβλημα του οντολογικού status των αρχών της φυσικής. Απέρριψε την ερμηνεία των αρχών στις οποίες αναφέρεται ο Αριστοτέλης ως εμπράγματων οντοτήτων εντός του φυσικού γίγνεσθαι, και υποστήριξε ότι είναι «τόποι», γλωσσικές-

είναι –ασυγχύτως και αδιαιρέτως- και αρχές των όντων ως τοιούτων και αρχές της φύσης (φυσικές διεργασίες) και επιστημονικές αρχές. Ο κόσμος των πραγμάτων και ο κόσμος της πολύμορφης πρόσληψής τους εκ μέρους του ανθρώπου είναι οι δύο τροπικές εκφάνσεις μίας ολότητας: του κόσμου μέσα στον οποίο ανήκει ο άνθρωπος. Με άλλα λόγια: ο Σταγειρίτης δεν αποδίδει οντολογική προτεραιότητα ούτε στο αντικείμενο ούτε στο υποκείμενο· γι' αυτόν –μολονότι τούτο δεν θεματοποιείται, ίσως και να μην συνειδητοποιείται- εκείνο που διεκδικεί τον «τίτλο» του υπαρκτού είναι η αμοιβαιότητα υποκειμένου-αντικειμένου, η απαράγραπτη και ουσιώδης σχέση τους.

Πρωταρχικά συστατικά των σωμάτων θεωρεί ο φιλόσοφος τα τέσσερα στοιχεία, τη γαία, το ύδωρ, το πυρ και τον αέρα. Τα στοιχεία μπορούν να μεταστοιχειωθούν το ένα στο άλλο, ενώ από τις απειράριθμες συνθέσεις τους προκύπτουν όλα τα σώματα⁴¹.

γνωστικές κατηγορίες που απλώς εξυπηρετούν ως βοηθητικά μέσα την έρευνα του επιστητού. Ο Wieland ερμήνευσε ακόμα και την ίδια την ύλη, κατά την αριστοτελική περιγραφή της, ως γλωσσική ποιότητα.

⁴¹ Ο Αριστοτέλης δεν πίστευε ότι τα τέσσερα πρωταρχικά φυσικά στοιχεία ταυτίζονται με το πραγματικό χρώμα, νερό, αέρα και φωτιά (*Περί γενέσεως και φθοράς*, 330b 23: τὰ

β) Η κίνηση-μεταβολή, ο χώρος και ο χρόνος. Νήμα που διατρέχει και συνέχει τα Φυσικά στο σύνολό τους είναι η έννοια της κινήσεως-μεταβολής. Ο τεχνικός όρος *κίνησις* έχει κεντρική θέση στον αριστοτελικό τρόπο σκέψης· εκτός από την τοπική κίνηση (*φορά*) συμπεριλαμβάνει και την ποιοτική μεταβολή (*ἀλλοίωσις*), την ποσοτική μεταβολή (*αὔξεισις-φθίσις*) και την ουσιώ-

δ' ἀπλᾶ τοιαῦτα μὲν ἔστιν οὐ μέντοι ταυτὰ), αλλά απλώς ονομάζονται συμβατικά έτσι. Βλ. C. H. Kahn, (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, N. York-London 1959) Ο Αναξίμανδρος και οι απαρχές της ελληνικής κοσμολογίας, μετ. Ν. Γιανναδάκης, Αθήνα 1982, σελ. 167-168: «Όταν ο Αριστοτέλης μιλάει για “τα λεγόμενα στοιχεία”, έχει κατά νουν την κλασική τετράδα της γης, του νερού, του αέρα και της φωτιάς. Μια και αυτά δεν είναι, κατά τη γνώμη του, αληθινά στοιχεία, χρησιμοποιεί τη λέξη με κάποια επιφύλαξη: τα καλούμενα (ή λεγόμενα) στοιχεία. Κατά την άποψή του, τα αληθινά στοιχεία του φυσικού κόσμου δεν είναι αυτά τα συγκεκριμένα σώματα της γης, του νερού κ.τ.λ., αλλά τα τέσσερα κύρια “αντίθετα”: το Θερμό, το Ψυχρό, το Ξηρό και το Υγρό». Κατά τον Σταγειρίτη, με την αμοιβαία μετατροπή των τεσσάρων στοιχείων δημιουργούνται όλα τα σώματα· τα στοιχεία ονομάζονται ἀπλᾶ (βλ. Φυσικά, Βι 192b 10-11: ...τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ...), ενώ τα σώματα μεικτά (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, 334b 31: ἅπαντα δὲ τὰ μεικτὰ σώματα ἐξ ἀπάντων σύγκειται τῶν ἀπλῶν).

δη μεταβολή ή μετάβαση από την ανυπαρξία στην ύπαρξη και αντίστροφα (γένεσις-φθορά).

Στα οκτώ βιβλία της πραγματείας εκτίθεται μεθοδικά η σημασία που έχει για τη γνώση της φύσης η κατανόηση της κινήσεως αλλά και όσων φυσικών φαινομένων και αντίστοιχων εννοιών σχετίζονται με αυτήν (χώρος, χρόνος κ.ά.). Η κίνησις προσιδιάζει στα αισθητά όντα, στα όντα που υπάρχουν απηρητισμένα από ύλη και είδος. Και ο φυσικός οφείλει να μελετά τα φυσικά σώματα ακριβώς ως σύνθεση είδους και ύλης.

Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει μια ολοκληρωμένη θεωρία περί χώρου. Δεν δέχεται καμιά αυτόνομη παράσταση γι' αυτόν και αγνοεί τις απλουστευτικές καθημερινές αντιλήψεις. Αρχίζει έτσι την έρευνά του από μηδενικό σημείο, θέτοντας εν αμφιβόλω και την ίδια την ύπαρξη του χώρου.

Πρώτη του διαπίστωση είναι πως ο χώρος δεν ανήκει ούτε στα αισθητά ούτε στα νοητά, και δεν αποτελεί σώμα, αλλά κάτι που συνυπάρχει με τα σώματα έχοντας ένα ιδιαίτερο τρόπο ύπαρξης⁴². Ο χώρος, λοιπόν, δεν είναι σώμα, αλλά αποτελεί το πέρας κάθε σώματος, δηλαδή όριο και δυνατότητα «ορισμού» των αισθητών σωμάτων. Ως

⁴² Φυσικά, 212a 29: ἄμα τῷ πράγματι ὁ τόπος. Και 208b 27: ἐστὶ τι ὁ τόπος παρὰ τὰ σώματα.

μέτρο των διαστατών κινητών σωμάτων, ο χώρος ο ίδιος είναι ακίνητος: ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἐστὶν ὁ τόπος⁴³.

Τονίζεται, όμως, από τον Αριστοτέλη ότι δεν μπορεί να αυτονομηθεί η ύπαρξη του χώρου, αλλά ότι αυτός συνυπάρχει με πράγματα που από τη φύση τους κινούνται (ή μπορούν να κινηθούν) είτε προς τα άνω είτε προς τα κάτω. Αυτές οι διαστάσεις δεν προϋποτίθενται των ὄντων-υπαρκτών αλλά προκύπτουν ως εξής: σε κάθε φυσικό σώμα ασκείται από τον σύνολο χώρο μία δύναμη, η οποία το κινεί (ή τείνει να το κινήσει) στον οικείο τόπο του⁴⁴. Ακριβώς από αυτήν τη δύναμη και την συνακόλουθη φοράν ορίζονται οι διαστάσεις του χώρου, οι οποίες δεν είναι υποκειμενικές (εξαρτημένες από την ανθρώπινη παρουσία και οπτική), αλλά υπάρχουν φύσει.

Μόνο με αυτήν την έννοια που προϋποθέτει την αλληλεπίδραση χώρου-κινουμένων σωμά-

⁴³ Φυσικά, 212a 20-21. Βλ. και Φυσικά, 212a 14-16: ἔστι δ' ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτως καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον.

⁴⁴ Φυσικά, 210a 3-4: ἀδύνατον γὰρ οὐ μὴ κίνησις μηδὲ τὸ ἄνω ἢ κάτω ἐστί, τόπον εἶναι. Καὶ 208b 8-12: ἔτι δὲ αἱ φοραὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων καὶ ἀπλῶν, οἷον πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων, οὐ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἐστὶ τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν. φέρεται γὰρ ἕκαστον μὴ κωλυόμενον, τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω.

των, είναι ο χώρος αυτό το *ἐν ἄλλῳ, οἷον ἀγγεῖον ἀμετακίνητον*⁴⁵, μέσα στο οποίο υπάρχουν τα κινούμενα όντα. Στην πραγματικότητα, η εμμονή στο συσχετισμό χώρου και κίνησης παρακολουθεί κάθε πτυχή του αριστοτελικού προβληματισμού. Ο φιλόσοφος το τονίζει: αν δεν υπήρχε η τοπική κίνηση των όντων, δεν θα γινόταν καν λόγος για τον χώρο. Χώρος και κίνηση «συνιστούν μιαν αδιαίρετη ενότητα συντεταγμένων καθορισμού της φυσικής πραγματικότητας»⁴⁶. Ο χώρος δεν θα μπορούσε να περιέχει κάτι το εκ φύσεως ακίνητο.

Ο φιλόσοφος, με άλλα λόγια, αντιστρέφει την «προφανή» αντίληψη, σύμφωνα με την οποία αυτό που προηγείται υπαρκτικά ή λογικά είναι ο χώρος, ως ένα πού δεδομένο και αυθύπαρκτο, το οποίο υποτίθεται ότι περιέχει το σύνολο των υπαρκτών, ενώ η κίνηση δευτερογενώς «λαμβάνει χώρα» μέσα σε αυτό το προϋπάρχον πλαίσιο. Για τον Αριστοτέλη, ακριβώς η κίνηση των υπαρκτών σωμάτων είναι που προϋποτίθεται, καθώς «δίνει χώρο» στον τόπον, διανοίγει τον χώρο. Δεν υπάρχει διάστημα ανεξάρτητο από το μετακι-

⁴⁵ *Φυσικά*, 212a 15.

⁴⁶ Η διατύπωση οφείλεται στο Χ. Γιανναρά, *Σχεδιάσμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία*, τεύχ. Β', Αθήνα 1981, σελ. 178.

νούμενο σώμα⁴⁷. Έτσι, κάθε μορφή υπερβατικότητας του χώρου απορρίπτεται. Το σύμπαν ορίζεται από τα σώματα και την κίνησή τους· εκτός του σύμπαντος δεν υπάρχει χώρος, κενό, χρόνος⁴⁸.

Απολύτως αντίστοιχη είναι και η αριστοτελική αντίληψη περί χρόνου. Επιχειρώντας να ορίσουμε τον χρόνο, λέει ο Σταγειρίτης, διαπιστώνουμε ότι το ένα τμήμα του έχει παρέλθει και δεν υπάρχει, ενώ το άλλο τμήμα του δεν έχει ακόμα έλθει στην ύπαρξη· άρα ο χρόνος φαίνεται να αποτελείται από μη όντα, και να είναι ανυπαρκτος⁴⁹. Ωστόσο, την ανυπαρξία του παρελθόντος και του μέλλοντος την εννοούμε πάντα σε σχέση με ένα νῦν που, τουλάχιστον σύμφωνα με την τρέχουσα αντίληψη του χρόνου, αναμφίβολα υπάρχει και κινείται. Έτσι ο Αριστοτέλης διερευνά σε βάθος τη σχέση του υπαρκτού χρόνου με την κίνηση.

Πρωταρχική είναι η ακόλουθη επισήμανσή του: η συνείδηση του χρόνου είναι αναπόσπαστα δεμένη με την επίγνωση της κίνησης. Οι άνθρωποι λέμε ότι διανύθηκε χρονικό διάστημα μόνο

⁴⁷ Φυσικά, 212a 3-5: ...μήτε διάστημά τι ἀεὶ ὑπάρχον ἕτερον παρὰ τὸ τοῦ πράγματος τοῦ μεθισταμένου...

⁴⁸ Περί οὐρανοῦ, 279a 11-18.

⁴⁹ Φυσικά, 217b 33 - 218a 3.

όταν αισθανθούμε κάποια μεταβολή, ενώ μας φαίνεται ότι «σταμάτησε» ο χρόνος όταν δεν έχει κάτι αλλάξει⁵⁰. Επίσης, καθώς κάθε κίνηση οδηγεί το ον στη φθορά, σε μια κατάσταση πλησιέστερη προς τον μηδενισμό της ύπαρξης⁵¹, εκλαμβάνουμε ως χρόνο ακριβώς την πιστοποίηση της φθοράς. Είναι, λοιπόν, δεδομένο ότι ο χρόνος δεν νοείται ανεξάρτητος από τη μεταβολή, τη φθορά, την κίνηση των όντων γενικότερα⁵². Οπότε τίθεται από τον φιλόσοφο το καθοριστικό για την κατανόηση του χρόνου ερώτημα: *τί τῆς κινήσεως (ἐστὶν ὁ χρόνος);*

Αφετηρία της απάντησης γίνεται η διαπίστωση ότι υπάρχει μια σχέση ανάμεσα: α) στο διανυόμενο διάστημα, β) στην κίνηση του όντος και γ) στο χρόνο αυτής της κίνησης. Αντίστοιχη και ομόλογη σχέση υπάρχει επίσης ανάμεσα: α) στο τοπικό σημείο, β) στο κινούμενο ον και γ) στο *νῦν*, στο εκάστοτε μεταβλητό χρονικό σημείο. Το διάστημα ορίζεται από σημεία, το κινούμενο ον διανύει μια τροχιά και απαρτίζει την κίνηση, ενώ το *νῦν*, τα αλληπάλληλα πρότερα και ύστερα *νῦν*, ορίζει τον χρόνο. Στον πυρήνα του τριγώνου κί-

⁵⁰ *Φυσικά*, 218b 29 – 219a 1.

⁵¹ *Φυσικά*, 222b 16-17. Και *Φυσικά*, 221a 30 - 221b 3.

⁵² *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, 337a 23-24: *ἀδύνατον χρόνον χωρὶς κινήσεως εἶναι.*

νηση-χώρος-χρόνος εντοπίζεται η πραγματικότητα της συνέχειας.

Ο Αριστοτέλης θεμελιώνει, ειδικότερα, την ουσιαστική σύνδεση χώρου, κίνησης, χρόνου πάνω στο συνεχή άξονα πρότερου και ύστερου· ο άξονας αυτός διαπερνά τόσο την κίνηση του όντος, όσο και τον χρόνο και χώρο. Ο χρόνος είναι συνεχής, όπως συνεχής είναι και η κίνηση με την οποία συνυπάρχει, όπως συνεχής είναι και ο χώρος το οποίο διανύει το κινούμενο ον. Συνέχεια και διαδοχή βρίσκονται στην ουσία του χωροχρονικού χαρακτήρα της κίνησης των όντων.

Οπωσδήποτε, συν-υπόθεση για να συνδεθεί η κίνηση με τον χρόνο, είναι η παρουσία ενός νου που μετράει την κίνηση ως επίγνωση διαδοχής προτέρου και υστέρου. Η κίνηση αριθμείται ως διαδοχή, και έτσι υπάρχει χρόνος. Ο χρόνος είναι *ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*⁵³, αριθμός, όμως, με την έννοια του μετρούμενου (αριθμούμενου) και όχι απλώς του μέσου (του μετρητικού συστήματος), με το οποίο πραγματοποιούμε τη μέτρηση (αρίθμηση). Ο χρόνος μετράται, διότι είναι εκείνη η διάσταση της κίνησης που επιδέχεται μέτρηση, η διαδοχή πρότερου και ύστερου νῦν.

⁵³ Φυσικά, 219b 2.

Η χρονικότητα ριζώνει στο ίδιο το κοσμικό γίγνεσθαι. Ο χρόνος έχει ένα εμπράγματο οντολογικό status. Αφού ο Αριστοτέλης θεωρεί δεδομένη την υπαρκτική προτεραιότητα της κίνησης και αφού η κίνηση έχει αφ' εαυτής μια ποσοτική-μετρήσιμη διάσταση, ανάγεται ο χρόνος, που τη μετρά, σε ένα επίπεδο πρότερο της ανθρώπινης παρουσίας και παρατήρησης.

γ) Τα τέσσερα αίτια. Κεντρική θέση στα Φυσικά έχει η περίφημη θεωρία των τεσσάρων αιτίων, τα οποία είναι: η ύλη, το είδος-μορφή, η προέλευση της μεταβολής (όθεν ή κίνησις) και το τέλος⁵⁴. Τα αίτια αποτελούν διαφορετικές απαντήσεις στο ερώτημα «διὰ τί;». Δηλαδή, ένα πράγμα είναι αυτό που είναι, και λειτουργεί όπως λειτουργεί, διότι: α) αποτελείται από συγκεκριμένη ύλη, β) συνιστά συγκεκριμένο είδος, γ) προήλθε από συγκεκριμένες ενέργειες ενός άλ-

⁵⁴ Βλ. M. Hocutt, «Aristotle's Four Beauses», *Philosophy* 49 (1974), 385-399. Βλ. και την παρουσίαση των τεσσάρων αιτίων την οποία επιχειρεί ο M. Adler, (*Aristotle for everybody. Difficult Thought Made Easy*, 1978) *Ο Αριστοτέλης για όλους. Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*, μετ. Π. Κοτζιά, Αθήνα 1996, σελ. 67: «1. Υλικό αίτιο: αυτό από το οποίο είναι φτιαγμένο κάτι. 2. Ποιητικό αίτιο: αυτό το οποίο έφτιαξε κάτι. 3. Μορφικό αίτιο: αυτό στο οποίο έγινε κάτι. 4. Τελικό αίτιο: αυτό για χάρη του οποίου έγινε κάτι».

λου όντος, δ) πραγματώνει ένα συγκεκριμένο τέλος.

Παράδειγμα: Ο χάλκινος ανδριάντας είναι αυτό που είναι, διότι: α) αποτελείται από χαλκό (ύλη), β) ορίζεται ως ανδριάντας και όχι ως κάτι άλλο (είδος), γ) φτιάχτηκε ως ανδριάντας από ένα καλλιτέχνη (όθεν ή κίνησις), δ) πραγματώνει τη λειτουργία που έχουν οι ανδριάντες εν γένει και η συγκεκριμένη προτομή ειδικότερα (τέλος).

Η θεωρία των τεσσάρων αιτίων δεν είναι τόσο μια θεωρία της αιτιότητας όπως τη νοούμε σήμερα, όσο μια ολοκληρωμένη ερμηνευτική θεωρία. Δεν αποβλέπει μόνο στο να εντάξει τα φαινόμενα σε μία λογική διαδοχή, αλλά στοχεύει στη βαθύτερη κατανόηση του ίδιου του είναι όντων και φαινομένων. Είναι μια οντολογική ερμηνεία. Έτσι, έχει μεγαλύτερο εύρος αναφοράς και πληρέστερους φιλοσοφικούς και επιστημονικούς στόχους από μία θεωρία της αιτιότητας.

Από επιστημολογική άποψη η θεωρία των τεσσάρων αιτίων συνιστά εργαλείο διεπιστημονικής τάξεως, και βρίσκει εφαρμογές σε ποικίλες εκδοχές του επιστητού. Διακρίνεται για την ευελιξία και την ευρετικότητα της, καθώς διευκολύνει την κατηγοριοποιημένη προσέγγιση του εκάστοτε αντικειμένου, χωρίς όμως να οδηγεί σε

αυστηρές και οριστικές σχηματοποιήσεις⁵⁵. Δεν είναι τυχαίο ότι αποτέλεσε επί πολλούς αιώνες βασικό εργαλείο σκέψης για την ανθρωπότητα (τουλάχιστον αυτήν που σήμερα εντάσσεται στο δυτικό πολιτισμό)⁵⁶.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη στα όρια του φυσικού επιστητού λειτουργούν δύο αρχές. Η μία από αυτές είναι ασφαλώς η φύση: προκαλεί την κίνηση κινούμενη συγχρόνως και η ίδια. Η δεύτερη δεν είναι φυσική αρχή, διότι κινεί παραμένοντας η ίδια ακίνητη: πρόκειται για την αρχή που εμπίπτει στο γνωστικό πεδίο της πρώτης φιλοσοφίας, αρχή που είναι ταυτόχρονα είδος και τέλος. Ο φυσικός θα ασχοληθεί οπωσδήποτε με τα τέσσερα αίτια, λαμβάνοντας όμως υπόψη του ότι στη διερεύνηση της φύσης πρέπει να συμπολογίσει και τη λειτουργία της δεύτερης, μη

⁵⁵ Για το θέμα αυτό βλ. Β. Μπετσάκος, *Ψυχή άρα Ζωή. Ο αποφατικός χαρακτήρας της αριστοτελικής θεωρίας της ψυχής*, Αθήνα 2007 και ειδικότερα το κεφ. «Ο αποφατικός ορθολογισμός του Αριστοτέλη», σελ. 71-87.

⁵⁶ Αντιστοίχιση των αριστοτελικών τεσσάρων αιτίων με σύγχρονες επιστημονικές ερμηνείες επιχειρεί η Δ. Σφενδόνη-Μέντζου, «Η Αριστοτελική θεωρία των τεσσάρων αιτίων», *Ο Αριστοτέλης σήμερα. Πτυχές της Αριστοτελικής Φυσικής Φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της σύγχρονης επιστήμης*, Θεσσαλονίκη 2010, σελ. 36-38.

φυσικής αρχής, στο βαθμό ακριβώς που και αυτή κινεί φυσικῶς.

δ) Τελεολογία. Η αριστοτελική φυσική είναι τελεολογική. Με τον όρο *τέλος* σημαίνεται αυτό χάριν του οποίου γίνεται κάτι, ο λόγος μίας ενέργειας, η ολοκληρωμένη μορφή προς την πραγμάτωση της οποίας τείνει ένα ον και η οποία καθοδηγεί πρωθύστερα την εξέλιξή του. Άρα, το τέλος δεν σημασιοδοτεί μία παύση, αλλά λειτουργεί ως αίτιο και αρχή. Δεν είναι αποτελείωμα αλλά τελείωση· γι' αυτό και ταυτίζεται με το κορυφαίο αγαθό για το καθένα ον.

Ο Αριστοτέλης, συνεπώς, διαφωνεί με τη φυσική μηχανοκρατία. Η βασική του θέση είναι ότι στη φύση τίποτε δεν γίνεται μάταια, και τα πάντα εξυπηρετούν ορισμένη σκοπιμότητα, από την οποία και νοηματοδοτούνται⁵⁷. Προνομιακός χώρος της τελεολογίας είναι βέβαια η βιολογία. Σχεδόν όλα τα παραδείγματα που φέρνει ο φιλόσοφος αντλούνται από την έμβια φύση· γίνεται αναφορά στα σχήματα των δοντιών, που είναι όπως είναι για να εξυπηρετούν την πρόσλη-

⁵⁷ Βλ. *Περὶ ψυχῆς*, 434a 31-32: *εἰ μὴθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις. ἔνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἔνεκά του. Πολιτικά*, 1252b 32: *ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.*

ψη και επεξεργασία των τροφών, στις στοχευμένες ενέργειες μυρμηγκιών και μελισσών, στην ύπαρξη και λειτουργία των φύλλων χάριν των καρπών. Βασίζεται, λοιπόν, ο Αριστοτέλης στη βιολογία, και επεκτείνει το τελεολογικό ερμηνευτικό μοντέλο του και σε άλλα πεδία των φυσικών επιστημών.

ε) Μεθοδολογικές αρχές. Στα όρια των Φυσικῶν σπανίζει το εμπειρικό υλικό το προερχόμενο άμεσα από φυσικές παρατηρήσεις, ενώ κυριαρχεί η λογική ανάπτυξη των θεμελιακών εννοιῶν (δεν παύει όμως να είναι κυρίαρχος ο γνωστός πραγματισμός του φιλοσόφου). Ο Αριστοτέλης προσπαθεί καταρχήν να συζητήσει εντός του δικού γνωσιοθεωρητικού πλαισίου τις λανθασμένες ή ελλιπείς θέσεις προηγούμενων φιλοσόφων, αλλά και να υποβάλει σε κριτικό έλεγχο τρέχουσες αντιλήψεις της εποχής του. Ασχολείται ιδιαίτερα με το να φέρει στο πρώτο πλάνο της επιστημονικής αναζήτησης το ερώτημα για το *είναι* (ύπαρξη, τρόπος ύπαρξης και ουσία) των επιστημονικών αντικειμένων και να οριοθετήσει αυτό το *είναι* μέσα στο σύνολο των σχέσεων που διαπερνούν την πραγματικότητα.

Ο Αριστοτέλης δεν προσέρχεται στη συγγραφή της πραγματείας με μία δεδομένη μέθοδο για

να ακολουθήσει ύστερα μία προδιαγεγραμμένη ερευνητική πορεία: η μέθοδός του θα προαγάγει τον επιστημονικό του λόγο, ενώ συγχρόνως θα προάγεται από αυτόν⁵⁸. Έτσι η μέθοδος της φυσικής του αποκαλύπτεται πρωτίστως απορητική, ουσιαστικώς διαλεκτική. Στοχεύει στο να θέσει τα πρωταρχικά για την επιστήμη ερωτήματα, να φτάσει στις πρώτες αρχές της και μέχρι των στοιχείων. Είναι μία μέθοδος (μετά + όδος) που συγκροτείται σταδιακά παρακολουθώντας και μελετώντας σε καθεμία επιμέρους περίπτωση αυτή την ίδια τη μορφή και τη δομή τού (επίσης υπό διαμόρφωση) φυσικού επιστητού, ενώ παραμένει ανοικτή σε αναγκαίες αναπροσαρμογές. Το χαρακτηριστικό αυτό εξηγεί τη δημιουργική επιβίωση της αριστοτελικής φυσικής επί πολλούς αιώνες.

Εξάλλου, η αριστοτελική φυσική δεν αποβλέπει σε τελειωτική εκλογίκευση του φυσικού «α-

⁵⁸ Όσον αφορά τις αριστοτελικές πραγματείες γενικότερα, αποκλείεται η απόλυτη διάκριση μεταξύ μεθόδου ως γνωστικού κλάδου και μεθόδου ως γνωστικού τρόπου. Κάθε επιστημονικός κλάδος συγκροτεί τους δικούς του γνωστικούς τρόπους, οι οποίοι είναι σύμφυτοι με αυτόν και λειτουργικοί εντός του συγκεκριμένου πλαισίου. Η εκάστοτε ερευνώμενη ύλη και η αντίστοιχη ερευνητική σκοποθεσία προδιαγράφουν (όχι τελεσίδικα ούτε μονοσήμαντα) την κατάλληλη μέθοδο.

ντικειμένου» της· αποπειράται τη διαύγασή του και την επαύξηση των (λίγο-πολύ προσωρινών) γνώσεών μας γι' αυτό, χωρίς όμως να λειτουργεί ως κάτοπτρο της φύσης. Ο Αριστοτέλης δεν θέλει να αποτυπώσει μία εκ των προτέρων δεδομένη και αυτόνομη πραγματικότητα στη θεωρία, αλλά επιδιώκει την εκλογικευμένη πρόσληψη της πραγματικότητας, τη λογική-λειτουργική ερμηνεία της από ένα παρατηρητή που αναπόδραστα μετέχει σ' αυτήν και την ερευνά εκ των έσω.

Γι' αυτό ο φιλόσοφος διατυπώνει τα συμπεράσματά του με τρόπο που δεν επιτρέπει να ταυτίσουμε τη λεκτική διατύπωση με την ίδια την αλήθεια των πραγμάτων. Η θεωρία προτείνεται ως γνωστική δοκιμή, λειτουργεί ως φιλοσοφική σήμανση της πραγματικότητας μέσα στην οποία ζούμε, και ολοκληρώνεται ως πρόκληση στους αναγνώστες της να την επαληθεύουν ή να τη διαψεύδουν στο πλαίσιο των δικών τους βιωμάτων και αναζητήσεων.

Άρα, στην αριστοτελική σκέψη δεν διαφαίνεται κανενός είδους πίστη στην εξάντληση του σημανομένου (της φυσικής πραγματικότητας) από το σημαίνον (τις ανθρώπινες διαπιστώσεις και διατυπώσεις για τη φύση, την κίνηση κλπ.). Η σημαντική διατύπωση έχει μόνο σχετικό, εν-

δεικτικό και παραπεμπτικό χαρακτήρα, καθώς συμβολίζει την πραγματικότητα αλλά δεν την αναπαριστά ολιστικά και οριστικά. Η αριστοτελική γνωσιοθεωρία μπορεί να ονομαστεί «αποφατικός ορθολογισμός».

στ) Κοσμολογία. Ο Αριστοτέλης δέχεται τη σφαιρικότητα του σύμπαντος⁵⁹. Είναι γνωστή και πολυσυζητημένη ήδη από την αρχαιότητα η θεωρία του για τις ομόκεντρες περιστρεφόμενες σφαίρες⁶⁰. Τα ουράνια σώματα έχουν θεϊκή υπό-

⁵⁹ *Περὶ οὐρανοῦ*, 286b 10.

⁶⁰ Τη σχετική διδασκαλία παρουσιάζει συνοπτικά η Π. Κοτζιά, *Περὶ του μήλου ἢ περὶ της Αριστοτέλους τελευταίας (Liber de pomo)*, Θεσσαλονίκη 2007, σελ. 87: «Κατὰ τον Αριστοτέλη, τα ἄστρα δεν διαθέτουν αυτόνομη κίνηση, ἀλλὰ κινούνται ἀπὸ τις σφαίρες στις οποίες εἶναι στερεωμένα. Πρόκειται για ομόκεντρες σφαίρες οι οποίες ἐπιτελοῦν κανονικές κυκλικές περιστροφές (βλ. *Περὶ οὐρανοῦ*, II 6) και κατατάσσονται ιεραρχικά ἀπὸ την περιφέρεια του σύμπαντος πρὸς το κέντρο του, τη γη: Η ἐξώτατη σφαίρα εἶναι η σφαίρα των ἀπλανῶν ἀστέρων, ἀκολουθοῦν οι σφαίρες των πλανητῶν, ἐνῶ το σύστημα ολοκληρῶνεται με τις πλησιέστερες στο κέντρο του σύμπαντος σφαίρες του ἡλίου και της σελήνης. Η τελειότητα της κυκλικής κίνησης των σφαιρῶν, η οποία δεν ἔχει οὔτε ἀρχή οὔτε τέλος -ὅπως συμβαίνει με τις ευθύγραμμες κινήσεις των τεσσάρων ὑποσελήνιων στοιχείων-, πιστοποιεῖ την τελειότητα του οὐρανοῦ και των ουράνιων σωμάτων (*Περὶ οὐρανοῦ*, 269a 20-21). Ο οὐρανός και τα ουράνια σώματα δεν εἶναι δυνατόν

σταση, κινούνται αιώνια γύρω από τη γη (στις τροχιές ομόκεντρων κύκλων). Αποτελούνται από τον αιθέρα (το λεγόμενο από μεταγενέστερους σχολιαστές του φιλοσόφου *πέμπτον σῶμα*), ο οποίος είναι άυλος και άφθαρτος.

Ο κόσμος, με άλλα λόγια, των ουρανίων σωμάτων κείται εκτός της φυσικής μεταβολής. Αυτή λαμβάνει χώρα στην υποσελήνια περιοχή, την περιοχή της αένας μίξης των τεσσάρων στοιχείων, δηλαδή της γαίας, του ύδατος, του αέρος και του πυρός.

Οπωσδήποτε, οι κοσμολογικές αντιλήψεις του Σταγειρίτη, όπως διατυπώνονται στην πραγματεία *Περὶ οὐρανοῦ*, έχουν ως πυρήνα τους τη γεωκεντρική αντίληψη του κόσμου: η γη είναι σφαιρική και ακίνητη· αποτελεί το κέντρο του σύμπαντος.

να είναι ούτε σύνθετα από διαφορετικά στοιχεία, όπως τα σώματα του υποσελήνιου κόσμου (διότι η σύνθεση συνεπάγεται και τη δυνατότητα της αποσύνθεσης, της φθοράς), αλλά ούτε και να αποτελούνται από ένα από τα τέσσερα στοιχεία, λόγω του είδους της κίνησής τους (*Περὶ οὐρανοῦ*, II 1, 284a 11-18). Προϋποθέτουν, επομένως, την ύπαρξη ενός άλλου απλού στοιχείου, του πρώτου σώματος, το οποίο διαθέτει κυκλική κίνηση (*Περὶ οὐρανοῦ*, I 2, 269a 2 κ. ε.)».

Ως απόδειξη της σφαιρικότητας της γης φέρνει ο Αριστοτέλης δύο παρατηρήσεις: Πρώτον, ότι τα σώματα που πέφτουν δεν διαγράφουν παράλληλες τροχιές αλλά τροχιές που σχηματίζουν γωνία μεταξύ τους, επειδή όλες έχουν φορά προς το ίδιο σημείο, το κέντρο της γης⁶¹. Δεύτερον, ότι κατά τις εκλείψεις της σελήνης, που οφείλονται στη σκιά της γης, αποτυπώνεται επί της σελήνης η κυκλικότητα του γήινου δίσκου⁶². Η γεωκεντρικότητα του σύμπαντος είναι άλλη μια έκφραση του ανθρωποκεντρισμού που διαπερνά το σύνολο της σκέψης του φιλοσόφου.

Η αστρονομία του Σταγειρίτη, όπως και όλες οι φυσιογνωστικές του επιστήμες, δεν έχει πρωτίστως μετρητικό χαρακτήρα. Οι ακριβείς περιγραφές του αποβλέπουν πάντα σε ερμηνεία των φαινομένων⁶³, σε αναζήτηση του βαθύτερου νό-

⁶¹ *Περὶ οὐρανοῦ*, 297b 17-20: *Κατὰ τοῦτόν τε δὴ τὸν λόγον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ σχῆμα σφαιροειδὲς αὐτῆς, καὶ ὅτι πάντα φέρεται τὰ βαρῆα πρὸς ὁμοίας γωνίας, ἀλλ' οὐ παρ' ἄλληλα· τοῦτο δὲ πέφυκε πρὸς τὸ φύσει σφαιροειδὲς.*

⁶² *Περὶ οὐρανοῦ*, 297b 24-30. Βλ. Σ. Αυγολούπης, «Το αριστοτελικό αστρονομικό και κοσμολογικό σύστημα», *Η αριστοτελική σκέψη*, Πρακτικά του 2^{ου} Πανελληνίου Συμποσίου, *Χρονικά της Χαλκιδικής* (Παράρτημα), Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 139-146.

⁶³ Είναι χαρακτηριστική η ερμηνεία της λάμψης των διαττόντων αστέρων· την αποδίδει ο Αριστοτέλης στην ανάφλεξη λόγω της υπερβολικής ταχύτητας. Βλ. *Περὶ οὐρανοῦ*,

μου που διέπει τόσο την κοσμική αιωνιότητα όσο και την κοσμική μεταβολή.

ζ) Βιολογία. Στα ιδιαίτερος εκτεταμένα ζωολογικά του έργα ο Αριστοτέλης αποδεικνύεται άριστος επιστήμονας της φύσης. Προβαίνει σε ακριβείς παρατηρήσεις και εμπειρικές διαπιστώσεις, επιχειρεί ποικίλες ταξινομήσεις, συνθέτει το υλικό του με άξονα διεισδυτικές αιτιολογήσεις, εντάσσει την έρευνά του σε μια γενικότερη αντίληψη του κόσμου των αισθητών πραγμάτων, όπως αυτή εκτίθεται στη μείζονα φυσιογνωστική του πραγματεία, τα Φυσικά.

Η αριστοτελική βιολογία αναδεικνύει την παρατήρηση της φύσης σε ολοκληρωμένη επιστημονική μέθοδο. Ο φιλόσοφος δεν αρκείται σε μία μετρητικού τύπου περιγραφή, αλλά επιχειρεί ποιοτικές αναγωγές, συγκριτικές έρευνες και

289a 19-28: *Ἡ δὲ θερμότης ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς. Πέφυκε γὰρ ἢ κίνησις ἐκπυροῦν καὶ ξύλα καὶ λίθους καὶ σίδηρον· εὐλογώτερον οὖν τὸ ἐγγύτερον τοῦ πυρός, ἐγγύτερον δὲ ὁ ἀήρ· οἶον καὶ ἐπὶ τῶν φερομένων βελῶν· ταῦτα γὰρ αὐτὰ ἐκπυροῦνται οὕτως ὥστε τήκεσθαι τὰς μολυβδίδας, καὶ ἐπεὶ περ αὐτὰ ἐκπυροῦνται, ἀνάγκη καὶ τὸν κύκλῳ αὐτῶν ἀέρα τὸ αὐτὸ τοῦτο πάσχειν. Ταῦτα μὲν οὖν αὐτὰ ἐκθερμαίνεται διὰ τὸ ἐν ἀέρι φέρεσθαι, ὃς διὰ τὴν πληγὴν τῇ κινήσει γίγνεται πῦρ.*

ποικιλότητες κατηγοριοποιήσεις. Η βιολογική του έρευνα προχωρά, μάλιστα, σε βάθος και θίγει πολύπλοκα ζητήματα γενετικής: «στο *Περὶ ζῴων γενέσεως* Δ₃₄ δίνονται σαφώς και με πολλά παραδείγματα οι έννοιες του καθορισμού του φύλου, της αναστροφής του φύλου, αναφέρονται τυπικά παραδείγματα αταβισμού, υπονοούνται τα υπερέχοντα και υποτελή γονίδια, αναλύονται οι αιτίες των τερατομορφιών και άλλα πολλά. Επίσης, υπονοείται η έννοια των φυλετικών χρωμοσωμάτων, οι μεταλλάξεις και άλλες σύγχρονες έννοιες γενετικής»⁶⁴.

Στην πραγματεία *Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι* τα έμβια όντα διακρίνονται σε έναιμα και άναιμα⁶⁵. Τα έναιμα διακρίνονται σε ζωτόκα, πτηνά, τετράποδα ή άποδα ωτόκα (ερπετά και αμφίβια) και ψάρια. Τα άναιμα διακρίνονται σε μαλάκια-κεφαλόποδα, μαλακόστρακα, οστρακόδεσμα και έντομα-αραχνοειδή. Αναφέρονται 64 είδη θηλα-

⁶⁴ Θ. Σ. Σοφιανίδου, «Συμβολή του Αριστοτέλη στη σύγχρονη Βιολογία», *Ο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, Ι. Καλογεράκος (επιμ.), Ιστορική και Λαογραφική Εταιρία Χαλκιδικής, Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου, 309-320, ειδικ. σελ.315.

⁶⁵ *Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι*, 489a 30 κ.ε.

στικών, 183 είδη πτηνών, 18 αμφίβια-ερπετά, 112 είδη ψαριών, 63 είδη εντόμων κ.ά⁶⁶.

Συνολικά καταγράφονται 490-500 ζώα, ενώ για το καθένα από αυτά υπάρχουν αξιόλογες ανατομικές περιγραφές, σχετικές με την επιφάνεια του σώματός του, το πεπτικό του σύστημα, τον τρόπο αναπαραγωγής του και άλλα παρόμοια θέματα. Η ανατομική περιγραφή δεν είναι στατική, αλλά περιλαμβάνει και μελέτη της λειτουργίας του κάθε οργάνου.

Οι αριστοτελικές περιγραφές εκτείνονται και στον τομέα της ζωολογικής ηθολογίας, καθώς ο φιλόσοφος μελετά και τον τρόπο ζωής του κάθε ζώου: αναφέρεται στην κατοικία του, στον τρόπο κίνησής του, στη διατροφή του.

Στο Σταγειρίτη οφείλουμε την καθιέρωση πολυάριθμων ταξινομικών ομάδων συλλογικών κατηγοριών. Και στη Διεθνή Ζωολογική Ονοματολογία διατηρούνται πολυάριθμα πετυχημένα ονόματα που αυτός έδωσε σε ταξινομικές ομάδες διαφόρου βαθμού, π.χ. Κολεόπτερα (Coleoptera), Δίπτερα (Diptera), Πάνθηρ (Panther), Κυνοκέφα-

⁶⁶ Βλ. Α. Ν. Γρανίτσας, «Ένας βιολόγος διαβάζει Αριστοτέλη», *Αριστοτελικά*, Α.Π.Θ. (εκδ.), Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 203-215.

λος (Cynocephalus), Αλεκτορίς (Alectoris) και αναρίθμητα άλλα⁶⁷.

Αξιοσημείωτη είναι η στάση του φιλοσόφου-επιστήμονα απέναντι στο επιστητό του: τα πάντα γι' αυτόν, χωρίς αξιολογικές διακρίσεις, δικαιούνται την προσεκτική μελέτη του ανθρώπου⁶⁸. Η έρευνα και του πιο μικρού ζώου μπορεί να χαρίσει στον ερευνητή απροσμέτρητη ευχαρίστηση.

η) Ψυχολογία-Ανθρωπολογία. Στα έργα του Αριστοτέλη που αποσκοπούν στη διερεύνηση και φανέρωση της φύσης εντάσσεται και η περίφημη πραγματεία *Περὶ ψυχῆς*. Ο φιλόσοφος αναλύει τις βιολογικές-φυσιολογικές λειτουργίες της ψυχής, την οποία αντιλαμβάνεται σαν αρχή των εμβίων όντων⁶⁹. Έτσι, ο αριστοτελικός λόγος για την ψυχή, και μάλιστα την ανθρώπινη ψυχή, διαφοροποιείται από την ψυχολογία με τον τρόπο που τη νοούμε σήμερα.

⁶⁷ Θ. Σ. Σοφιανίδου, «Συμβολή του Αριστοτέλη στη σύγχρονη Βιολογία», *Ο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, Ι. Καλογεράκος (επιμ.), Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου, σελ. 309-320.

⁶⁸ *Περὶ ζώων μορίων*, 644b 22 - 645a 23.

⁶⁹ *Περὶ ψυχῆς*, 402a 4-7.

Και στην περίπτωση της ανθρώπινης ψυχής ο φιλόσοφος θα προτιμήσει την μεθοδολογική επιλογή που μοιάζει να συμπαθεί και να προκρίνει, αυτήν που περιέγραψε και εφάρμοσε στην έρευνα της φύσεως εν γένει⁷⁰: αφορμάται από θέματα πιο προσιτά στην άμεση γνωστική προσέγγιση του ανθρώπου, για να πλησιάσει μετά οπισθοβατώντας και σε θέματα που στο επίπεδο των ίδιων των πραγμάτων έχουν μια ριζική πρωταρχική σημασία, καταρχήν σκοτεινή για τον άνθρωπο. Είναι πιο εύκολο να ξεκινήσει κανείς την επιστημονική του έρευνα από τα φύλλα και τους καρπούς ενός φυτού, παρά από τις ρίζες του ή το σύστημα αναπνοής του (μολονότι στη φύση οι ρίζες και η αναπνοή προηγούνται). Σε γνωσιολογικό επίπεδο, δηλαδή, προκρίνεται μια *in medias res* εκκίνηση, ώστε με μια επακόλουθη

⁷⁰ Την μεθοδολογική προτίμησή του να εκκινεί την έρευνα από τα γνωριμώτερα και σαφέστερα ήμιν και να συνεχίζει με τα γνωριμώτερα και σαφέστερα τῇ φύσει, παρουσιάζει αναλυτικά ο Αριστοτέλης στο προοίμιο των *Φυσικῶν* (184a 16 κ.ε.): *πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα...* Βλ. ανάλυση της επιστημολογικής σημασίας στο Λ. Χρ. Σιάσος, «Από τα γνωσιολογικά αξιώματα στη δόμηση του επιστητού των *Φυσικῶν*», *Η διαλεκτική στη φανέρωση της φύσης (Μελέτη στα Φυσικά του Αριστοτέλη)*, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 72-97.

διεύρυνση των γνώσεων, δίκην επάλληλων κύκλων, να «καλυφθούν» τα πράγματα και σε οντολογικό επίπεδο.

Για τον Αριστοτέλη η ψυχή του ανθρώπου είναι ενιαία, αλλά ασκεί πλειάδα λειτουργιών αντίστοιχων προς τα μόρια ή δυνάμεις της. Μέρη της ψυχής ο Αριστοτέλης απαριθμεί άλλοτε τρία (θρεπτικόν, αίσθητικόν, νοητικόν⁷¹), άλλοτε πέντε (θρεπτικόν, αίσθητικόν, όρεκτικόν, κινητικόν, διανοητικόν⁷²), άλλοτε προσθέτει ή αφαιρεί κάποια (φαντασία), άλλοτε προβαίνει σε επιμερισμούς από τους οποίους προκύπτουν επιπλέον μέρη (αύξητικόν-γεννητικόν ή βουλευτικόν-έπιθυμητικόν), άλλοτε συνοψίζει τις ψυχικές δυνάμεις σε δύο μόνες (την κριτική και την κινητική). Τελικά, οι λειτουργίες της ψυχής παραμένουν αντικειμενικά απροσδιόριστες, δυσπρόσιτες σε οποιαδήποτε εξορθολογιστική-σχηματική προσέγγιση, τρόπον τινά άπειρες αλλά και σαφώς υποκείμενες στην καθολική ψυχική ενότητα⁷³.

⁷¹ *Περί ψυχής*, 415a 17.

⁷² *Περί ψυχής*, 414a 31-32.

⁷³ *Περί ψυχής*, 432a 22-28. Το δομικά πολυσύνθετο αρχιτεκτόνημα της αριστοτελικής ψυχής αναδεικνύει η μελέτη του Λ. Σιάσου, *Κι αν τὸ πραγματικὸ δὲν εἶναι ἀληθές; Κριτικὴ ἀναστοιχείωση τῆς ἀριστοτελικῆς προϋποθέσεως*, Αθήνα 2002. Ειδικά στο Β' κεφ., «Κανόνιον τῆς στοιχείω-

Οπωσδήποτε, αφενός όλες οι δυνάμεις της ψυχής ριζώνουν στη σωματικότητα του ανθρωπίνου εμβίου όντος, αφετέρου η λειτουργία της καθεμίας προϋποθέτει τη λειτουργία των άλλων. Δεν υπάρχει αισθητική δύναμη της ψυχής χωρίς τη θρεπτική, αλλά ούτε και νοητική δύναμη, χωρίς τις προηγούμενες δύο, τη θρεπτική και την αισθητική. Οι λειτουργίες της ψυχής ιεραρχούνται κατά τρόπο σωρευτικό και διαπλεκόμενο.

Σε όλες τις απόπειρες του Αριστοτέλη να ορίσει την ψυχή διατηρείται ως αναφαίρετο στοιχείο η σύνδεση της ψυχής με το σώμα· μάλιστα, παρατίθενται λιγότερα γνωρίσματα που αφορούν άμεσα σ' αυτήν, και περισσότερα αναφερόμενα στο σώμα με το οποίο είναι συνδεδεμένη. Σώμα και ψυχή δεν έχουν χωριστή ύπαρξη· η ενότητά τους είναι η (αδιάρρηκτη) ενότητα ύλης και εΐδους. Όπως δεν συναντώνται στη φύση άμορφη ύλη και άυλη μορφή, έτσι δεν υπάρχουν άψυχο σώμα και ασώματη ψυχή· χωρίς την ψυχή που ενεργεί στο σώμα, το μάτι παύει να είναι

σης», σελ. 119-147, παρουσιάζονται γραφήματα πολύτιμα για την κατανόηση των σχέσεων μεταξύ των μορίων της ψυχής.

μάτι, και το χέρι να είναι χέρι. Η ψυχή είναι το είδος του σώματος, η έντελέχειά του⁷⁴.

Άρα, το ότι η ψυχή είναι η έντελέχεια του σώματος σημαίνει ότι αυτή είναι η οντολογική αρχή που ενυπάρχει ως τέλος (: επιδιωκόμενος και προδιαγεγραμμένος σκοπός και ενεργούμενη τελείωση) σε κάθε έμβιο υπαρκτό, και το οδηγεί στην πραγμάτωση της φύσης του και την απόκτηση της εντελούς μορφής του. Η ψυχή συνιστά το ενεργητικό γίγνεσθαι της ζωής του όντος, την αυτοκίνηση χάρη στην οποία το ον είναι έμβιο.

Ο Σταγειρίτης, λοιπόν, αναφερόμενος στην ανθρώπινη ψυχή, διδάσκει ότι αυτή έχει τη δυνατότητα να κινήσει το σώμα, και να πραγματοποιούν λειτουργίες όπως (ενδεικτικά) η θρέψη, η αύξηση και η αναπαραγωγή, η κατά τόπον κίνηση και η αίσθηση, και μέσω αυτών η φαντασία και η νόηση⁷⁵.

Η κάθε ψυχική λειτουργία συστήνεται ως σχέση ανάμεσα σε δύο όρους. Ως υποκείμενο της

⁷⁴ *Περὶ ψυχῆς*, 412a 27-28: διὸ ἡ ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Χρήσιμες διευκρινίσεις στο W. Charlton, «Aristotle's Definition of Soul», *Phronesis* 25 (1980) 170-186.

⁷⁵ Βλ. περισσότερο για τις λειτουργίες της ψυχής στο Β. Μπετσάκος, «Οι αλληλοπεριχωρούμενες δυνάμεις της ψυχής στην αριστοτελική πραγματεία *Περὶ ψυχῆς*», *Ινδικτος* 19 (2005), σελ. 54-69.

σχέσης εκδηλώνεται και λειτουργεί η κάθε μία από τις εγγενείς δυνατότητες που αναφέραμε, ενώ ως αντικείμενό της λειτουργούν καταρχάς τα (έξωθεν της ψυχής) πράγματα του κόσμου και εξ υστέρου τα ίδια τα (ενδοψυχικά) αποτελέσματα των ψυχικών ενεργειών:

- υποκείμενο της θρεπτικής ενέργειας είναι το *θρεπτικόν-αύξητικόν μόριον* της ψυχής, ενώ αντικείμενό της οι τροφές:
- υποκείμενο της αισθητικής ενέργειας είναι το *αίσθητικόν*, αντικείμενό της τα *αίσθητά πράγματα*, και παράγωγό της τα *αισθήματα*:
- υποκείμενο της φαντασιακής ενέργειας είναι το *φανταστικόν* (η φαντασία), αντικείμενό της τα *αισθήματα*, αποτέλεσμά της τα *φαντάσματα*⁷⁶.
- υποκείμενο της νοητικής ενέργειας της ψυχής είναι το *νοητικόν*, αντικείμενο της νόησης είναι τα *φαντάσματα-νοητά*, παράγωγό της τα *νοήματα*.

⁷⁶ Για την κεντρική θέση της φαντασίας στο σύνολο των ψυχικών λειτουργιών βλ. Λ. Χρ. Σιάσος, *Κι ἂν τὸ πραγματικὸ δὲν εἶναι ἀληθές; Κριτικὴ ἀναστοιχείωση τῆς ἀριστοτελικῆς προϋποθέσεως*, Αθήνα 2002, κεφ Δ' «Ὅταν ἀπέρχονται τὰ αἰσθητὰ ἤτοι Περί Φαντασίας», σελ. 179-234.

Η ψυχή, έμφορτη νοημάτων, γίνεται η κινητήρια δύναμη του εμβίου όντος, καθώς το οδηγεί στις πράξεις του. Ταυτόχρονα, την κατά τόπον κίνηση του εμβίου όντος προκαλεί μία ειδική δύναμη της ψυχής, το *όρεκτικόν*, δύναμη που συνυπάρχει με όλα τα μόρια της ψυχής. Στην περίπτωση του ανθρώπου η θρέψη-αναπαραγωγή, η αίσθηση-φαντασία, η πρακτική νόηση διαπλέκονται με την έλλογη (*βούλησις*) και τις άλογες (*έπιθυμία, θυμός*) μορφές της όρεξης. Τελικά το *όρεκτικόν* ενοποιεί το πολύμορφο τοπίο της ψυχής: οι τροφές, τα αισθήματα, τα φαντάσματα και τα νοήματα δεν είναι παρά *όρεκτὰ πράγματα*.

Στα πράγματα, λοιπόν, επανακάμπει η ψυχή, καθώς το τελευταίο στάδιο της μακράς διαδικασίας του αισθάνεσθαι και του νοείν σφραγίζεται πάντα με κάποια πράξη, είτε αυτή έχει τη μορφή της επιδίωξης είτε της αποφυγής.

Πρέπει να επισημάνουμε ότι ένα σημαντικό τμήμα της αριστοτελικής ψυχολογίας, η θεωρία για τα πάθη της ανθρώπινης ψυχής (*όργή, φόβος, έλεος, φθόνος, χαρά, λύπη, φιλία, μίσος κ.ά.*), εμπεριέχεται στη *Ρητορική*⁷⁷. Σύμφωνα με τον φι-

⁷⁷ Βλ. τον ορισμό των παθών *Ρητορική*, 1378a 19-22: *έστι δέ τὰ πάθη δι' όσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι προς τας*

λόσοφο, ένας ρητορικός λόγος προϋποθέτει ένα πομπό, κάποιους δέκτες, ένα κεντρικό μήνυμα περιστοιχισμένο από πλήθος λεκτικών συνδηλώσεων· ο λόγος εκφωνείται από κάποιον ρήτορα, έχει συγκεκριμένο θέμα, απευθύνεται σε κάποιους ακροατές/κριτές· ο ρήτορας δεν πρέπει να φροντίσει μόνο το περιεχόμενο του λόγου (να είναι αποδεικτικό), αλλά πρέπει επίσης αφενός να προβάλει μια ευνοϊκή εικόνα του εαυτού του, αφετέρου να προδιαθέσει θετικά το ακροατήριο του ελέγχοντας την ψυχική του κατάσταση, τα πάθη του.

Τα πάθη μελετώνται από τρεις απόψεις: α) από την άποψη του υποκειμένου, αυτού που πάσχει· σε ποια κατάσταση βρίσκεται αυτός πριν από το πάθος αλλά και κατά την εκδήλωσή του, β) από την άποψη του αντικειμένου του πάθους, του προσώπου προς τα οποίο αυτό στρέφεται (αυτή μάλιστα είναι σημαντική ιδιότητα του πάθους· το διαφοροποιεί από (συν)αισθήματα, που απλώς καλύπτουν ένα μέρος της ψυχής του πάσχοντος, περιορίζονται όμως «μέσα» σ' αυτόν: τα πάθη προϋποθέτουν την προσωπική σχέση του

κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὄσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

υποκειμένου τους με τους άλλους ανθρώπους)⁷⁸, γ) από την άποψη των κοινωνικών αιτίων που προκάλεσαν το πάθος.

Τα πάθη ανήκουν στο ἄλογον μέρος της ψυχής, ειδικότερα σ' εκείνο από τα δύο τμήματά του που αποκαλείται ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν (το άλλο είναι το φυτικόν-θρεπτικόν)⁷⁹. Αν και ἄλογο το ὀρεκτικόν, μπορεί να πειθαρχεί στον λόγον. Ὑπ' αυτήν την έννοια και τα πάθη είναι μετὰ λόγον· επηρεάζονται από τον λόγο

⁷⁸ Η ιδέα ανήκει στον M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979¹⁵, σελ. 138: «Δεν είναι τυχαίο ότι η πρώτη συστηματική, διεξοδική διερμηνευση των παθῶν που μας παραδόθηκε δεν αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της Ψυχολογίας. Ο Αριστοτέλης ερευνά τα πάθη στο δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής* του. Αυτή πρέπει να θεωρηθεί όχι ως μία διδακτική θεματική αλλά ως η πρώτη συστηματική ερμηνευτική της καθημερινότητας του συναλλήλως-Είναι».

⁷⁹ Για τη θεωρητική προσέγγιση της ψυχής ο Αριστοτέλης προτείνει τη μεθοδολογική διαίρεσή της σε δύο μέρη: *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1102a 27-28: τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. Το ἄλογον, με την σειρά του, χωρίζεται σε θρεπτικόν (1102a 32-33: τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῶ καὶ φυτικῶ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι) και σε ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν (1102b 13-14: ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πη λόγου). Τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ (= του λόγου) καὶ πειθαρχικόν (1102b 30-31).

του ρήτορα, διότι εμπεριέχουν ένα "λογικό" στοιχείο.

Τα πάθη της ψυχής είναι συνδεδεμένα με τη φαντασία και τις παραστάσεις, προϋποθέτουν κάποια μορφή πρόσληψης της πραγματικότητας, σταματούν στο «φαίνεσθαι» και στην πρώτη εντύπωση· δεν προσλαμβάνουν την πραγματικότητα ολοκληρωμένα, έχουν χαρακτήρα απολυτοποιημένης υποκειμενικότητας. Η εμπαθής πρόσληψη της πραγματικότητας δεν είναι ουδέτερη· έχει αυτομάτως αποτιμηθεί ως θετική ή αρνητική. Το πάθος είναι, πριν από οτιδήποτε άλλο, γνώμη για τους άλλους αλλά και για το ίδιο το υποκείμενό του· περιλαμβάνει αξιολογική κρίση⁸⁰.

Η αξιολογική κρίση που εμπεριέχεται σε κάθε πάθος είναι το αναγκαστικό του αίτιο· το γεννάει και, καθ' όσον εμπεριέχεται σ' αυτό, το συντηρεί. Η αντίδραση του πάθους, η τάση του να μετατραπεί σε πράξη, είναι αντικείμενο επιλογής, αποτέλεσμα λιγότερης ή περισσότερης κρίσης.

⁸⁰ Βλ. περισσότερα στο S. R. Leighton, «Aristotle and the Emotions», *Phronesis* 1982. Για τα πάθη γενικότερα βλ. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*, London 1975· K. Jacobi, «Aristoteles über der rechten Umgang mit Gefühlen», I. Crämer-Rügenberg (ed.), *Pathos, Affect, Gefühl: philosophische Beiträge*, Freiburg-München 1981.

Το λογικό τους περιεχόμενο κάνει σαφές ότι τα πάθη δεν είναι τυφλές ορμές· ο άνθρωπος που βιώνει το πάθος δεν είναι ο φορέας μιας ανεξέλεγκτης ενέργειας, και το πάθος του δεν είναι ένα είδος γήτευσης που τον παρασύρει επενεργώντας πάνω του σαν ναρκωτικό. Ο πάσχων έχει ήδη προβεί σε κρίσεις για την πραγματικότητα, βασίζεται στην εικόνα που έχει δημιουργήσει για τον εαυτό του και έχει επιλέξει τους στόχους του. Άρα, η σύνδεσή του πάθους με τον λόγο το διακρίνει από σωματικές «κινήσεις», όπως η πείνα, η δίψα, η απρόσωπη σεξουαλική επιθυμία.

Αντίθετα από τις σωματικές «κινήσεις», το πάθος επιδέχεται κριτική ως σωστό ή λανθασμένο, εύλογο ή αδικαιολόγητο, αληθινό ή ψεύτικο. Αν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, αν δηλαδή βασίζεται σε μια ορθή κρίση γι' αυτήν, είναι σωστό και εύλογο και αληθινό· αν περιλαμβάνει μια λανθασμένη κρίση, τα αντίθετα. Ένα λογικό πάθος πρέπει να υιοθετείται· ένα παράλογο να απορρίπτεται.

3. Ηθική-Πολιτική

α) Γενικές αρχές της ηθικής. Ο Αριστοτέλης έγραψε τρεις τουλάχιστον πραγματείες ηθικής, τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, τα *Ἠθικὰ Εὐδήμια* και τα *Ἠθικὰ Μεγάλα* (αν όντως πρόκειται για γνήσιο έργο⁸¹). Ζητήματα ηθικής έθιξε κατά περίπτωση και σε άλλα σωζόμενα έργα του, ενώ πραγματευόταν ανάλογα θέματα και σε μη σωζόμενα έργα του, όπως οι νεανικοί του φιλοσοφικοί διάλογοι.

Προκαταρκτικά πρέπει να τονιστεί ότι ο Σταγειρίτης δεν αναπτύσσει την ηθική ως επιστήμη συστηματική, διότι λαμβάνει εξαρχής υπόψη του την εγγενή απροσδιοριστία του συγκεκριμέ-

⁸¹ Για τη γνησιότητα των *Ἠθικῶν Μεγάλων*, καθώς και μια κριτική επισκόπηση της σύγχρονης βιβλιογραφίας για την πραγματεία αυτή (είναι περισσότερο γνωστή με τον λατινικό τίτλο *Magna Moralia*) βλ. Β. Μπετσάκος, «*Ἠθικὰ Μεγάλα*: το πρόβλημα της γνησιότητας και της χρονολόγησης (απόλυτης και συσχετικής)», *Αριστοτέλης Ἠθικὰ Μεγάλα. Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2010, , σελ. 42-69.

νου γνωστικού αντικειμένου· εκτιμά ότι το πεδίο των ανθρωπίνων πράξεων δεν μπορεί να σχηματοποιηθεί και να υποταχθεί σε αυστηρές γενικεύσεις⁸².

Γι' αυτό και ο φιλόσοφος δεν προτείνει αυστηρά προσδιορισμένους κανόνες ηθικής. Μορφοποιεί ένα καλοδομημένο αλλά ευρύχωρο πλαίσιο συμπεριφοράς παίρνοντας ως πρώτη ύλη του ακριβείς εμπειρικές παρατηρήσεις, καλά επεξεργασμένες ηθικές κατηγορίες και αυτονόητες κοινωνικές αξίες της εποχής του. Έτσι παράγει ένα πλούσιο και οργανωμένο (ανθρωπο)γνωστικό υλικό, αφήνοντας παράλληλα πολλές διεξόδους γνωστικής επέκτασης και πρακτικής εφαρμογής του.

Οπωσδήποτε, η ενδεδειγμένη ενασχόληση του Σταγειρίτη με την ηθική δεν έγινε θεωρίας ένεκεν, αλλά *ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα*⁸³· στο άμεσο ζητούμενο του ήθους, δηλαδή, δεν τον ενδιέφερε η θεωρία καθ' εαυτήν, η άσφαιρη γνώση για την ίδια τη γνώση, αλλά πίστευε ότι εμβαθύνει γνωστικά για να βοηθήσει τους ανθρώπους να γίνουν καλύτεροι, να κατακτήσουν το αγαθό.

⁸² *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1094b 11-27.

⁸³ *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1103b 26-30.

β) Το αγαθό-η ευτυχία. Επιλέγουμε, διδάσκει ο φιλόσοφος, το αγαθό γι' αυτό το ίδιο, και βρίσκουμε τα μέσα για να το πετύχουμε· το ανώτατο αγαθό είναι το τέλος προς το οποίο κατευθύνονται όλες μας οι πράξεις, το *ἀκρότατον ἀνάμεσα σε άλλα εφικτά αγαθά*⁸⁴. Η *εὐδαιμονία* (ευτυχία) είναι αυτοσκοπός· όλα τα άλλα αγαθά, τα λεγόμενα εξωτερικά αγαθά, οι τιμές και η δόξα, τα πλούτη και οι ηδονές, η εξουσία και η δύναμη, όσο κι αν αξίζουν καθ' εαυτά, προς αυτήν σε τελευταία ανάλυση στοχεύουν.

Στο κορυφαίο αγαθό στοχεύει η ύψιστη τέχνη, η τέχνη της οργανωμένης συμβίωσης των *πολιτῶν* (=συμπολιτών), η *πολιτική*. Στην πολιτική ως πεμπτουσία εμπεριέχονται και κορυφώνονται οι διάφορες επιστήμες-τέχνες που υπάρχουν για την επίτευξη επιμέρους αγαθών⁸⁵. Το ύψιστο αγαθό, λοιπόν, ταυτίζεται με την ευτυχία των πολιτών, όλων μαζί και του καθενός ξεχωριστά. Ανθρώπινο αγαθό και πολιτικό αγαθό ταυτίζονται.

⁸⁴ *Ρητορική*, 1362a 21-23: *ἔστω δὴ ἀγαθὸν ὃ ἂν αὐτὸ ἐαυτοῦ ἕνεκα ἢ αἰρετόν, καὶ οὐ ἕνεκα ἄλλο αἰρούμεθα, καὶ οὐ ἐφίεται πάντα.*

⁸⁵ *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1094a 26 - b 11.

Η ευτυχία δεν είναι κατάσταση αλλά ενέργεια⁸⁶. Δεν αποτελεί τελματωμένη αδράνεια, παθητική νιρβάνα· είναι σύνολο πράξεων και όχι γνώσεων, ενεργητικός τρόπος πρόσληψης, χειρισμού και μεταβολής της πραγματικότητας. Κρίνεται κάθε στιγμή στις σχέσεις του ανθρώπου με τους άλλους ανθρώπους και τα πράγματα, με το περιβάλλον και τον εαυτό του.

Για τον λόγο αυτό η ευτυχία τίθεται ως υλοποιήσιμος στόχος μόνο μέσα σε οργανωμένες κοινωνικές οντότητες, την οικογένεια και το χωριό, και μπορεί να επιτευχθεί πλήρως στην ανώτατη από αυτές, την πόλιν. Μέσα στην πολιτική κοινωνία ο άνθρωπος πραγματώνει τη φύση του, εκπύσσοντας και ασκώντας ακριβώς το ιδιάζον της φύσεώς του: ασφαλώς να τρέφεται, να αυξάνεται και να αισθάνεται, πρωταρχικά όμως να ασκεί τη λογική του ετερότητα.

Εξάλλου, η πολιτική κοινωνία μπορεί να εξασφαλίσει στο άτομο το ουσιαστικό περιεχόμενο της ευτυχίας, την αυτάρκεια. Και η αυτάρκεια είναι πρωτίστως δώρο της πόλης, διότι επίσης

⁸⁶ Αξιοσημείωτη είναι η έκφραση *ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1100b 10). Βλ. και 1169b 28-31: ... ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν, ἢ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι. εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστίν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν.

ταυτίζεται με την (πλήρη) ικανοποίηση αναγκών της ανθρώπινης φύσης, που είναι πολιτική⁸⁷. Άρα, ο άνθρωπος που θέλει να είναι ευτυχισμένος, δεν μπορεί να απαρνηθεί την πολιτική του φύση αυτήν οφείλει να πραγματώνει. Ο ιδιώτης που επιλέγει να ζει αποκομμένος από την κοινωνία, στρέφει αλλοτριωτικά τη φύση του προς άλλη κατεύθυνση, και συνεπώς αδυνατεί να κατακτήσει την ανθρώπινη ευτυχία.

Η ευτυχία επιτυγχάνεται μέσα στο διαρκώς μεταβαλλόμενο περιβάλλον της πολιτικής κοινότητας αποτελώντας συγκεκριμένο σύνολο έλλογων σχέσεων με τους συμπολίτες. Οι σχέσεις αυτές απαρτίζουν την ήθικην ἀρετήν ως παγιωμένη προσωπική ιδιότητα (άλλου είδους σχέσεις απαρτίζουν την ηθική αστοχία, την κακίαν).

Έτσι, η *εὐδαιμονία* (ευτυχία) ορίζεται ως *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν*⁸⁸. ουσιαστικός πυρήνας της είναι η αρετή, ἐμπρακτὴ και ολοκληρωμένη. Η αρετή δεν είναι κατάσταση αλλά ιδιότητα που συνεπάγεται συγκεκριμένες πράξεις και ταυτίζεται με αυτές. Η αρετή, με ένα λόγο, σώζει ακέραια τη φύση του ανθρώπου στην κοινωνική της διάσταση.

⁸⁷ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1097b 8-11.

⁸⁸ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1102a 5-6. *Ἠθικὰ Εὐδήμια*, 1219a 34: ἔστιν ἄρα ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἀγαθῆς ἐνέργεια.

Ο Αριστοτέλης δεν αρνείται τη σημασία που έχουν άλλα αγαθά⁸⁹. Ότι εξασφαλίζει την υγεία του σώματος, η τροφή και τα υλικά αγαθά εν γένει, προϋποτίθενται βέβαια, αλλά δεν είναι αυτά που οδηγούν στην ευτυχία· είναι απολύτως αναγκαία μα όχι και ικανά για την επίτευξή της· για τα ζώα ίσως να αρκούσαν, όμως δεν μπορούν να ολοκληρώσουν μια φύση πολιτική.

γ) Η ηθική αρετή-μεσότητα. Η αρετή είναι κατά το γένος μία ἕξις⁹⁰ (ομοίως και η κακία). Αυτό σημαίνει πως η ανθρώπινη φύση δεν είναι εξαρχής ενάρετη, έχει όμως τη δυνατότητα να αναπτύξει τις διάφορες αρετές (ή κακίες) ως σταθερούς τρόπους εκδήλωσης των παθῶν· οι τρόποι αυτοί αποκτώνται μέσω του εθισμού, με άσκηση σε ικανό βάθος χρόνου. Το να οργιστεί κάποιος ή να φοβηθεί ή να φθονήσει δεν είναι εξαρχής κάτι ηθικά προσδιορισίμο· σημασία έχει αφενός το αν θα οργιστεί, θα φοβηθεί ή θα φθονήσει έτσι όπως πρέπει, όποτε πρέπει, απέναντι σε όποιον πρέπει και για τους λόγους που πρέ-

⁸⁹ *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1099a 31 κ.ε.

⁹⁰ *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1106b 36 - 1107a 2: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

πει, αφετέρου η ένταση με την οποία θα εκδηλώσει το πάθος του⁹¹.

Το πεδίο των παθών και των πράξεων είναι ένα συνεχές. Σ' αυτό το συνεχές προσφέρονται στον άνθρωπο οι επιλογές του μέσου και των άκρων. Τα όριά τους δεν είναι προδιαγεγραμμένα ούτε είναι δυνατό να καθοριστούν με απόλυτη ακρίβεια. Κάθε αριθμητική, αντικειμενοποιημένη εκδοχή των ηθικών όρων και ορίων απορρίπτεται κατηγορηματικά. Και τούτο, διότι ο φιλόσοφος διατηρεί μια κρίσιμη ισορροπία: αφενός απορρίπτει μυθολογικές ή θεϊστικές εκδοχές της ηθικής, και προβαίνει σε ορθολογική διαύγαση των ηθικών αξιών της κοινωνίας μέσα στην οποία ζει· αφετέρου απορρίπτει μια κωδική αντικειμενοποίηση των ηθικών αξιών, και αφήνει περιθώρια στο απρόβλεπτο της προσωπικής ετερότητας και των ανθρωπίνων σχέσεων.

Ο Αριστοτέλης δεν ανάγει το κακό στα πάθη, στην ίδια την ανθρωπινή φύση. Είμαστε άνθρωποι, λέει, και θα θυμώσουμε και θα μισήσουμε και θα χαρούμε και θα συμπονέσουμε και θα ζηλέψουμε, αρκεί να το κάνουμε με τον σωστό

⁹¹ Για την θέση και τον ρόλο των παθών στην ηθική διδασκαλία του Αριστοτέλη βλ. την έγκυρη ανάλυση του Δ. Λυπουρλή, «Εισαγωγή στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη», *Φιλολογος* 100 (2000), σελ. 266-286.

τρόπο. Και σωστός τρόπος διαχείρισης των παθῶν είναι ο τρόπος του μέτρου, η επίτευξη του μέσου ανάμεσα στα άκρα που συνιστούν υπερβολή και έλλειψη. Το σωστό και το καλό το σώζει μόνο η μεσότης, και με αυτήν κατά περίπτωση ταυτίζονται οι ηθικές αρετές⁹². Έτσι, ενάρετη στάση ζωής σημαίνει σταθερή επιδίωξη και πραγμάτωση της μεσότητας όσον αφορά τα πάθη και τις πράξεις. Η κατεξοχήν ελληνική ηπιότητα όπως εκφράζεται με την επιδίωξη του μέτρου, γίνεται το κριτήριο της αρετής.

Δεν πρέπει, όμως, να καταλάβουμε την αρετή-μεσότητα ως κάτι ουδέτερο και άχρωμο. Μπορεί η αρετή να πραγματώνει το μέτρο, αλλά ως στάση ζωής είναι ακρότης⁹³, δυσεπίτευκτη κορύφωση ενός αγώνα που κρατάει ολόκληρη ζωή. Επίσης, δεν πρέπει να καταλάβουμε την αρετή ως κάτι στερημένο από την ηδονή, το άπλετο αίσθημα χαράς. Η ηδονή δεν είναι αγαθό αιρετό καθ' αυτό, αλλά σύμφυτο παρακολούθημα της αρετής· και γι' αυτό δεν πρόκειται για οποιαδήποτε χαρά αλλά για την οίκειαν ήδονήν, αυτήν

⁹² *Ηθικά Νικομάχεια*, 1106b 8 κ.ε. Χρήσιμες διευκρινίσεις σχετικά με την έννοια της μεσότητος επιχειρεί ο E. H. Olmsted, «The moral sense aspect of Aristotes ethical theory», *American Journal of Philology* 69 (1948), σελ. 42-61.

⁹³ *Ηθικά Νικομάχεια*, 1107a 6-7.

που απορρέει αποκλειστικά από την αρετή, και αναδραστικά συντελεί στην επαύξησή της.

Εκκρεμεί, ασφαλώς, το ερώτημα ποια είναι τα όρια του δέοντος όσον αφορά τον τρόπο εκδήλωσης των παθῶν, πώς ορίζεται η μετρομένη στάση απέναντι στους ανθρώπους και τα πράγματα. Ο φιλόσοφος ξεκαθαρίζει ότι δεν υπάρχει απολύτως αντικειμενικός τρόπος καθορισμού του μέσου, η σταθερή επίτευξη του οποίου θα οδηγούσε με ακρίβεια στην αρετή. Αρμόδιο και υπεύθυνο για την εύρεση του μέσου σε κάθε περίπτωση είναι το εκάστοτε πρόσωπο.

Η μεσότητα είναι προσωπική υπόθεση· άλλη είναι η μεσότητα-ανδρεία για εκείνον που από τη φύση του φέρεται προς την έλλειψη-δειλία, και άλλη για εκείνον που φέρεται προς την υπερβολή-θράσος. Το υποκείμενο θεμελιώνει τη συμπεριφορά του αφενός στη βάση μιας δεδομένης αυτογνωσίας αφετέρου στη βάση φυσικών προδιαθέσεων και δεδομένων εθισμών. Έσχατος κριτής των επιλογών του είναι ο κοινωνικά διαγνώσιμος ορθός λόγος⁹⁴. Το αντικείμενο, τα πάθη δη-

⁹⁴ *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1144b 27: ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετὴ ἐστίν. Πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι στην αρχαιοελληνική γνωσιοθεωρία ο ορθός λόγος δεν έχει να κάνει με συστηματική νοησιαρχική ακρίβεια· ο ορθός λόγος δεν είναι επιστήμη, δεν δεσμεύεται από αξιωματικές αρχές και την εσωτερική συνέπεια του οικοδομήματος μιας επι-

λαδή και οι πράξεις, διέπονται όσον αφορά τον τρόπο ενεργοποίησής τους αφενός από την ομοείδεια της ανθρώπινης φύσης, αφετέρου από τα δεδομένα κοινωνικά πρότυπα. Το πρόσωπο, λοιπόν, κινείται στο πεδίο των παθών-πράξεων με πλοηγούς εσωτερικής και εξωτερικής υφής διαθέσιμους εκ των προτέρων· αυτοί λειτουργούν ως κίνητρα συγκεκριμένων στάσεων ζωής.

Η προσπάθεια επίτευξης του μέτρου έχει οικοδομηθεί πάνω στην αρχική βούληση για πραγμάτωση της αρετής, έχει στερεωθεί στη συνειδητή επιλογή (προαίρεσις⁹⁵) της συγκεκριμένης ηθικής στάσης, της μεσότητας. Χωρίς την έλλογη προτίμηση συγκεκριμένης στάσης ζωής

στήμης. Ο ορθός λόγος είναι όλων των ανθρώπων· κανείς ειδήμων και ειδικός, καμία ιδεολογία, θρησκεία και φιλοσοφία δεν μπορεί να τον μονοπωλήσει. Ο ορθός λόγος, για το Σταγειρίτη και κάθε Έλληνα είναι ο κοινός λόγος, είναι προσδιορισμένος κοινωνικά. Η αρχαιοελληνική γνωσιοθεωρία ταυτίζει το αληθεύειν με το κοινωνείν. Η αλήθεια είναι συνάρτηση των κοινωνικών επιτευγμάτων, εκφράζει το κατά πόσον οι άνθρωποι επιτυγχάνουν να ζουν όλοι μαζί κατά λόγον. Η τελική ορθότητα του λόγου βεβαιώνεται κατ' αρετήν και η αρετή κοινωνίας ἔργον ἐστί (Ηθικά Νικομάχεια, 1122b 29, 1144b 14- 28). Βλ. Χ. Γιανναράς, «Ο "άποφατικός" Αριστοτέλης», Διαβάζω 135 (Αφιέρωμα στον Αριστοτέλη) 1986, σελ. 14-16.

⁹⁵ Ηθικά Νικομάχεια, 1163a 22-23: τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἥθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον.

δεν νοείται αρετή. Ο τρόπος με τον οποίο γινόμαστε ενάρετοι, δηλαδή η επανάληψη ομοίων ενεργειών, προϋποθέτει σταθερότητα σ' αυτή την ελεύθερη επιλογή. Επαγρύπνηση, εθισμός και άσκηση απαιτούνται για την παγίωση της αρετής. Γι' αυτό κι η απόκτησή της μέσα στο κοινωνικό γίνεσθαι εγείρεται αδιαλείπτως ως προσωπική υπόθεση.

Ο άνθρωπος αποφασίζει μόνος του ποια θα είναι η δική του μετρημένη στάση απέναντι στους συμπολίτες. Δεν πρόκειται για αποθέωση του υποκειμενισμού· η αριστοτελική φιλοσοφία δεν συνάδει με αυτόν. Το πρόσωπο θα προσδιορίσει βέβαια μόνο του το μέτρο σύμφωνα με τις ιδιαιτερότητες και τις ανάγκες του, από την άλλη όμως θα λειτουργήσει στον προσδιορισμό αυτόν με κριτήριο τον ορθό λόγο και τα πρότυπα που προσφέρει η κοινωνία μέσα στην οποία νοηματοδοτείται η αρετή του.

Κεντρική θέση ανάμεσα στις αρετές του ηθικού συστήματος του Αριστοτέλη κατέχει η δικαιοσύνη, η οποία στη γενικότερη σημασία της συναιρεί το σύνολο των αρετών. Η δικαιοσύνη ως κατεξοχήν πολιτική αρετή, ως αρετή που διέπει όλες τις πτυχές των σχέσεων μεταξύ των συμπολιτών, ταυτίζεται με την ισότητα ανάμεσά

τους⁹⁶. Σημαντική θέση κατέχουν, ακόμη, η ανδρεία, η σωφροσύνη και η ανεξάρτητη σχέση με το χρήμα. Άλλες ηθικές αρετές –όλες με σαφέστατο κοινωνικό περιεχόμενο- είναι η πραότητα, η μεγαλοψυχία, η μεγαλοπρέπεια, η νέμεσις, η σοβαρότητα-αξιοπρέπεια, η αιδώς, η χαριτολογία, η φιλικότητα, η αλήθεια-ειλικρίνεια.

δ) Οι διανοητικές αρετές. Η λογική είναι ο ανεκτίμητος σύμβουλος της ελεύθερης προαίρεσης: καθοδηγεί τον άνθρωπο στο πώς θα βιώσει τα πάθη, πώς θα σχετιστεί με τους άλλους, πώς θα αντιμετωπίσει ποικίλες καταστάσεις μέσα στην κοινωνία. Έτσι, οι διανοητικές αρετές⁹⁷ συννεργάζονται με τις ηθικές, για να προσφέρουν

⁹⁶ Ηθικά Μεγάλα, 1.33.4-6: Τὸ τοίνυν δίκαιόν ἐστιν τὸ πρὸς ἕτερον ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν τὸ ἴσον. τὸ γὰρ ἄδικον τὸ ἄνισον ἐστίν· ὅταν γὰρ τῶν μὲν ἀγαθῶν τὰ μείζω αὐτοῖς νέμωσι, τῶν δὲ κακῶν τὰ ἐλάσσονα, ἄνισον τοῦτ' ἐστί, καὶ οὕτως ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι οἴονται. δῆλον ἄρα ὅτι ἐπειδὴ ἡ ἀδικία ἐν ἀνίσοις, ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἐν ἰσότητι συμβολαίων. ὥστε δῆλον ὅτι ἡ δικαιοσύνη μεσότης τις ἂν εἴη ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου.

⁹⁷ Ηθικά Μεγάλα, 1.5.1-2: ἔστιν δ' ἡ ψυχὴ, ὡς φαμέν, εἰς δύο μέρη διηρημένη, εἷς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. ἐν μὲν δὴ τῷ λόγον ἔχοντι ἐγγίνεται φρόνησις ἀγχίνοια σοφία εὐμάθεια μνήμη καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι, σωφροσύνη δικαιοσύνη ἀνδρεία ὅσαι ἄλλαι τοῦ ἥθους δοκοῦσιν ἐπαινεταὶ εἶναι.

από κοινού στον άνθρωπο την ευτυχία. Το λογικό μέρος της ψυχής και το *ἄλογον* αλλά *μετέχον λόγου*, αξεχώριστα μεταξύ τους όπως το κυρτό και το κοίλο σε μια καμπύλη, αλληλεπιδρούν και γεννούν την αρετή και την ευτυχία. Ο ορθός λόγος είναι το κλειδί της προαίρεσης· η προαίρεση είναι η ουσία της αρετής· η αρετή είναι η προϋπόθεση της ευτυχίας· η ευτυχία ταυτίζεται με το αγαθό.

Καθοριστικός ρυθμιστικός παράγοντας για την έμπρακτη εφαρμογή καθεμιάς από τις προαναφερθείσες ηθικές αρετές είναι η διανοητική αρετή της *φρονήσεως*⁹⁸. Η φρόνηση δεν είναι στραμμένη στη θεωρία, αλλά εμμένει σε πρακτικό επίπεδο· λειτουργεί ως πάγιος σύμβουλος του ενάρετου ανθρώπου, κάθε φορά που αυτός πρέπει ως ηθικό υποκείμενο να ενεργήσει προς το καλώς νοούμενο συμφέρον του. Άλλες διανοητικές αρετές είναι η *ἐπιείκεια* (διάκριση), η *εὐβουλία* (ευθυκρισία) και η *σοφία*, δηλαδή η καθαρά θεωρητική αναζήτηση της γνώσης και της αλήθειας.

Ξεχωριστό ενδιαφέρον δείχνουν ειδικά τα *Ἠθικά Μεγάλα* για την αρετή της *ἐγκρατείας* και

⁹⁸ Βλ. Γ. Καραμανώλης, «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική ηθική», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* 8 (Αφιέρωμα στα *Ἠθικά Νικομάχεια*) 2009, σελ. 51-78.

ιδιαιτέρως για την αντίστοιχη κακία, η οποία ονομάζεται *ἀκρασία*. Και τούτο, διότι ένας άνθρωπος *ἀκρατής* πράττει το κακό εν πλήρει συνειδήσει ότι αυτό είναι κακό· η λογική του τον προειδοποιεί ορθά, αλλά αυτός δεν μπορεί να αντισταθεί στις ορμές των *παθῶν* του. Η σύγκρουση λόγου και *παθῶν* συνιστά αναίρεση της θεμελιώδους ψυχικής συνθήκης: για τον Αριστοτέλη αρετή σημαίνει ψυχική ενότητα και ισορροπία.

ε) Η φιλία. Με τη φιλία-αγάπη οδηγείται η ηθική διδασκαλία του Αριστοτέλη στην τελείωσή της⁹⁹. Ο φίλος, ως άλλος εαυτός, δίνει στον ενάρετο τη δυνατότητα να συμπληρώσει την ευτυχία του με την αυτογνωσία. Ειδάλλως, αυτή θα παρέμενε ανέφικτο ζητούμενο· γιατί είναι η ίδια η αδυναμία της ανθρώπινης φύσης που δεν επιτρέπει ακόμη και στον άνθρωπο με την πιο ασκημένη φρόνηση να δει καθαρά τον εαυτό του ανεπηρέαστος από μεροληψίες και πάθη. Αλλά στο πρόσωπο του φίλου, σαν σε κάτοπτρο, μπο-

⁹⁹ Για την αριστοτελική έννοια της φιλίας βλ. J. M. Cooper, «Aristotle on Friendship», A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, σελ. 301-340.

ρεί ο ενάρετος να δει τον εαυτό του και να κατακτήσει την αυτογνωσία.

Ο φίλος υποστασιάζει το ίδιο το αγαθό· αυτό αγαπάει ο ενάρετος· αντίθετα, ένας άνθρωπος κακός, μη βλέποντας το αγαθό ούτε στο πρόσωπο ενός φίλου ούτε βεβαίως μέσα του, καταλήγει να στρέψει την αγάπη του στον ίδιο του τον εαυτό, με μια εσωστρέφεια αδιέξοδης δυστυχίας. Συμπέρασμα αδιαμφισβήτητο: η ευτυχία ανήκει στον ενάρετο.

στ) Πολιτική ηθική. Ο Αριστοτέλης προτείνει μία ηθική ανθρωπολογική, απαλλαγμένη από κάθε υπερβατικό στοιχείο τόσο στην πηγή της όσο και στην προοπτική της. Πρόκειται για ηθική εγγενώς πολιτική, προσανατολισμένη απαρέγκλιτα σε ένα κορυφαίο αγαθό, την ευτυχία του ανθρώπου ως ελεύθερου υποκειμένου που ζει στο πλαίσιο μιας κοινωνίας συγκεκριμένου τύπου: της αρχαιοελληνικής πόλεως.

ζ) Η πόλις-κράτος. Πλαίσιο αναφοράς της αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας παραμένει η πόλις-κράτος, παρόλες τις δραματικές πολιτειακές αλλαγές που συντελούνται με τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου και οδηγούν βαθμιαία στον ελληνιστικό κόσμο. Όπως περιγράφεται στα Πο-

λιτικά, η πόλις δεν είναι απλώς το πεδίο ζωής μιας ομάδας ανθρώπων· είναι επιπλέον το άθροισμα των λειτουργιών που λαμβάνουν χώρα σ' αυτό το πεδίο, αλλά και κάτι που ξεπερνάει κατά πολύ αυτό το άθροισμα· είναι το οργανικό σύνολο που θέτει την ευδαιμονία του συνόλου των πολιτών ως νόημα και στόχο κάθε τομέα της κοινωνικής συμβίωσης. Ακόμη βαθύτερα: η πόλις αποτελεί οντολογική προϋπόθεση της ανθρώπινης ύπαρξης.

Έτσι, *πολίτης* σημαίνει συμπολίτης, *πολιτικόν* είναι οτιδήποτε σχετίζεται με τον *πολίτην*, και *πολιτική τέχνη* είναι η τέχνη της συμβίωσης μέσα στην *πόλιν*, όντως τέχνη της ζωής. Την πολιτική δεν την κατέχουν ειδικοί ή επαγγελματίες· την κατέχουν και την ασκούν, με καλύτερο ή χειρότερο για τους ίδιους τρόπο, οι πολίτες, οι ενεργοί μέτοχοι της ζωής μέσα στην πόλη.

η) Πολιτική φιλοσοφία. Ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει την πολιτική ως επιστήμη, ως συστηματοποιημένη μελέτη της πόλεως. Ερευνητικά δεδομένα της πολιτικής του επιστήμης αποτελούν, εκτός των άλλων, και οι 158 *Πολιτεῖαι*, οι συστηματικές δηλαδή παρουσιάσεις αντίστοιχων πολιτευμάτων, όπως αυτά εφαρμόστηκαν σε διάφορες πόλεις. Το τεράστιο σχετικό υλικό

είχε συγκεντρωθεί από τον ίδιο τον Αριστοτέλη και τους μαθητές του (δεν μας σώζεται σήμερα, πλην της *Αθηναίων Πολιτείας*).

Η αριστοτελική πολιτική επιστήμη, συνεπώς, δεν είναι μια αφηρημένη θεωρητική κατασκευή χωρίς ιστορικό υπόβαθρο. Το πλαίσιο αναφοράς της είναι πολύ συγκεκριμένο: η αρχαιοελληνική πόλη-κράτος, όπως είχε διαμορφωθεί στην κλασική εποχή. Οι αναφορές, μάλιστα, του φιλοσόφου στη δομή και την εξέλιξη των πολιτευμάτων ακολουθούν άμεσα τις ιστορικές εξελίξεις στην Ελλάδα κατά το δεύτερο μισό του 5^{ου} αι. και το πρώτο μισό του 4^{ου} αι.¹⁰⁰.

Στα *Πολιτικά* ερευνώνται εντός του πλαισίου της πόλεως ποικίλα θέματα όπως η σχέση δεσπότη-δούλου, η οικονομία, η δικαιοσύνη-ισότητα ως θεμέλιο μιας ευνομούμενης πολιτείας, η αρχή της πλειοψηφίας. Κυρίως όμως μελετώνται τα είδη των πολιτευμάτων και η φύση του αρίστου πολιτεύματος. Σε μία καθαρά ρεαλιστική προοπτική¹⁰¹ ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει

¹⁰⁰ Βλ. Α.-Κ. Μπαγιόνας, «Η εξέλιξη των πολιτευμάτων στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη», *Αριστοτελικά*, Α.Π.Θ. (εκδ.), Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 87-110.

¹⁰¹ Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, *Αριστοτέλης Πολιτικά III, IV, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Θεσσαλονίκη 2007, σελ. 52: «Ο Αριστοτέλης δεν είναι επαναστάτης. Ερμηνεύει και διερευνά κριτικά αυτό που ήδη παρατηρεί ότι υπάρχει, και

να μελετήσει και τα αίτια φθοράς και μετάπτωσης των πολιτευμάτων. Όσον αφορά, βέβαια, την έννοια του πολιτεύματος, πρέπει πάντα να λαμβάνουμε υπόψη μας ότι στον Αριστοτέλη η λέξη *πολιτεία* δηλώνει κάτι ευρύτερο από ένα τρόπο διακυβέρνησης: συνοψίζει ένα τρόπο ζωής¹⁰².

Κατά συνέπεια, ο φιλόσοφος προβάλλει εμφατικά τις ηθικές αξίες που πρέπει να χαρακτηρίζουν τους πολίτες. Ο καλός πολίτης δεν μπορεί να είναι άλλος από τον αγαθό άνθρωπο· και αγαθός-ευτυχισμένος άνθρωπος δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο μέσα σε μια ευτυχισμένη πολιτεία. Δεν είναι, λοιπόν, τυχαίο ότι τα *Πολιτικά* ολοκληρώνονται με μία εκτεταμένη αναφορά σε ζητήματα παιδείας και εκπαιδευτικού συστήματος. Τονίζεται, μάλιστα, εκεί ότι η παιδεία των νέων πρέπει να αποτελεί μέλημα της πολιτείας.

Κεντρική θέση στην αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία έχει η διδασκαλία για τον φυσικό χαρακτήρα της ανθρώπινης κοινωνίας και συνακό-

προτείνει εκείνο που υπαγορεύουν οι δυνατότητες του πραγματικού μέσα στο συγκεκριμένο ιστορικό χώρο – χρόνο».

¹⁰² Βλ. E. Barker, *The political thought of Plato and Aristotle*, New York 1959, σελ. 5-6.

λουθα για την πολιτική φύση του ίδιου του ανθρώπου¹⁰³. Η κοινωνία ως όλον προηγείται των ατόμων τόσο από οντολογική όσο και από αξιολογική άποψη. Όπως ένας ζωντανός οργανισμός δίνει ύπαρξη και λειτουργικότητα στα μέλη του, έτσι και η πόλη δίνει ύπαρξη και λειτουργίες στους πολίτες της· χωρίς το σώμα δεν υπάρχει χέρι, και χωρίς την πόλη δεν υπάρχουν πολίτες. Γι' αυτό και το πολιτικό αγαθό είναι υπέρτερο από το αγαθό του ατόμου. Έτσι, η πολιτική φιλοσοφία του Σταγειρίτη μπορεί εύστοχα να χαρακτηριστεί κοινωνιοκεντρική.

Τις κοινωνικές επιδιώξεις ύψιστης προτεραιότητας υπηρετεί η πολιτεία, το κράτος: φροντίζει για την κάλυψη των υλικών αναγκών, εξασφαλίζει την άμυνα της πόλης, συγκεντρώνει κεφάλαια και εκτελεί μεγάλα δημόσια έργα, οργανώνει τη θρησκευτική λατρεία και την πολιτισμική αγωγή των πολιτών. Πρωτίστως, όμως, η πολιτεία έχει την ευθύνη της θεσμοθέτησης και τήρησης ενός ολοκληρωμένου νομικού πλαισίου, το οποίο συνέχει το σύνολο της κοινωνικής ζωής¹⁰⁴.

¹⁰³ Πολιτικά, 1252b 27 -1253a 26.

¹⁰⁴ Πολιτικά, 1328b 5-16. Βλ. και Δ. Παπαδής, *Αριστοτέλης. Πολιτικά Βιβλία I και II, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Θεσσαλονίκη 2006, σελ. 75: «Η ύπαρξη και καλή λειτουργ-

Τα διάφορα πολιτεύματα με τα οποία μπορεί να οργανώνεται η ζωή μιας πόλης-κράτους αξιολογούνται από τον Αριστοτέλη με διττό κριτήριο. Πρώτον, όσα πολιτεύματα αποβλέπουν στην ευδαιμονία του συνόλου των πολιτών αξιολογούνται θετικά, ενώ όσα λειτουργούν προς όφελος αυτών που κατέχουν την εξουσία κρίνονται αρνητικά. Δεύτερον, είναι καλύτερα τα πολιτεύματα στα οποία η πολιτική ισχύς μοιράζεται σε περισσότερα μέλη της πόλης, ει δυνατόν στην πλειοψηφία.

Με βάση τα προηγούμενα κριτήρια ο Αριστοτέλης αποδέχεται τρία ορθά πολιτεύματα: τη βασιλεία, την αριστοκρατία και την πολιτείαν, δηλαδή τη δημοκρατία στην πιο γνήσια της μορφή¹⁰⁵. Αντιστοίχως, εσφαλμένα πολιτεύματα είναι η τυραννία, η ολιγαρχία και η δημοκρατία στην αρνητική εκδοχή της οχλοκρατίας. Συγκρι-

γία των θεσμών απονομής δικαιοσύνης χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως το πιο αναγκαίο απ' όλα για το εὖ ζῆν των μελών κάθε συμβιωτικής κοινότητας ανθρώπων».

¹⁰⁵ Πολιτικά, 1279a 32-39: καλεῖν δ' εἰώθαμεν τῶν μὲν μοναρχιῶν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν ἀποβλέπουσαν συμφέρον βασιλείαν, τὴν δὲ τῶν ὀλίγων μὲν πλειόνων δ' ἑνὸς ἀριστοκρατίαν (ἢ διὰ τὸ τοὺς ἀρίστους ἄρχειν, ἢ διὰ τὸ πρὸς τὸ ἄριστον τῇ πόλει καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῆς), ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία.

τικά ανώτερη μορφή πολιτεύματος θεωρείται η πολιτεία¹⁰⁶.

Προϋποθετική αφετηρία λειτουργίας του δημοκρατικού πολιτεύματος είναι για τον Αριστοτέλη η αρχή της πλειοψηφίας, στη ειδική μορφή της λεγόμενης αθροιστικής αρχής: σε πολιτικά και αισθητικά ζητήματα η κριτική δύναμη του συνόλου των πολιτών είναι ανώτερη από αυτήν των λίγων αρίστων ή ειδικών. Εξίσου απαραίτητη είναι η αρχή διάκρισης των εξουσιών: βουλευτική, εκτελεστική και δικαστική¹⁰⁷. Εν τέλει, πάντως, η έσχατη νομιμοποιητική αρχή της δημοκρατίας, όπως και κάθε ορθού πολιτεύματος, είναι η διασφάλιση της ευτυχίας του συνόλου των πολιτών¹⁰⁸.

Συνοψίζοντας θα πρέπει να τονιστεί ότι η αριστοτελική πολιτική θεωρία αποτέλεσε την

¹⁰⁶ Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, *Αριστοτέλης Πολιτικά III, IV, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Θεσσαλονίκη 2007, σελ. 68: «Ο Αριστοτέλης προτείνει την πολιτεία ως το πολίτευμα της μεσότητας, δηλαδή της εξισορρόπησης της φτώχειας και του πλούτου· κοινωνικά η τάξη η οποία διαθέτει μέσο πλούτο είναι η μέση τάξη, η οποία λειτουργεί ως σημείο ισορροπίας ανάμεσα στο μεγάλο πλούτο και στη μεγάλη φτώχεια».

¹⁰⁷ *Πολιτικά*, 1297b 37 -1298a 3.

¹⁰⁸ Βλ. Δ. Παπαδής, *Αριστοτέλης Πολιτικά Βιβλία I και II, Εισαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια*, Θεσσαλονίκη 2006, σελ. 26-27.

πρώτη ιστορικά συστηματική μορφή πολιτικής σκέψης και το θεμέλιο πολλών και ποικίλων μεταγενέστερων πολιτικών θεωρήσεων.

4. Η τέχνη του λόγου: ρητορική και ποιητική

α) Η τέχνη του δημόσιου λόγου. Ο Αριστοτέλης δεν είναι ο πρώτος μελετητής της τέχνης του δημόσιου λόγου· είχαν προηγηθεί ως δάσκαλοι της ρητορικής οι σοφιστές (πχ. ο Γοργίας), ορισμένοι από τους οποίους είχαν συγγράψει και σχετικά εγχειρίδια¹⁰⁹. Αυτό, όμως, που διακρίνει την αριστοτελική μελέτη της τέχνης του λόγου είναι ο αμιγής επιστημονικός της χαρακτήρας, η προσπάθεια του φιλοσόφου όχι απλώς να κατασκευάσει ένα συμβουλευτικό εγχειρίδιο για επίδοξους πολιτικούς, αλλά να προσδιορίσει γενικότερες αρχές βάσει των οποίων ερμηνεύονται επιμέρους εκφάνσεις της ρητορικής τέχνης.

¹⁰⁹ Βλ. Δ. Λυπουρλής, «Οι σοφιστές και η ρητορική. Οι συγγραφείς εγχειριδίων ρητορικής», *Αριστοτέλης. Ρητορική. Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια*, Α' τόμ., Θεσσαλονίκη 2004, σελ. 63-72.

Ο ίδιος ο Αριστοτέλης, στη *Ρητορική*¹¹⁰, μέμφεται όσους έγραψαν πριν από αυτόν εγχειρίδια ρητορικής. Το επιχείρημά του είναι ότι δεν επικεντρώνουν την προσοχή τους στο πώς θα χειριστεί ο εκάστοτε ρήτορας τις λογικές αποδείξεις, αλλά παραμένουν έξω από την ουσία της υπόθεσης· ασχολούνται αποκλειστικά με την ψυχική κατάσταση των ακροατών (*δικαστῶν, ἐκκλησιαστῶν ἢ θεωρῶν*, ανάλογα με το είδος του ρητορικού λόγου) και με το πώς ο ρήτορας θα την ελέγξει¹¹¹.

Για τον Αριστοτέλη αυτή η τεχνική ρητορικής είναι απορριπτέα, επειδή στοχεύει στη χειραγώγηση της ψυχής του δέκτη. Ο ίδιος προτείνει μία μέθοδο που επιδιώκει να πείσει καταρχήν μέσω λογικών αποδείξεων. Η ρητορική απόδειξη ονομάζεται *ἐνθύμημα*¹¹² και είναι μία μορφή συλλογισμού, κατά την οποία συχνά παραλείπονται οι αναγκαίες παραλείπονται.

Η ρητορική τέχνη ορίζεται ως η ικανότητα να βρίσκει σε κάθε θέμα ο ομιλητής τα μέσα με τα

¹¹⁰ Εκτός από τη *Ρητορική* ο Αριστοτέλης έγραψε ένα έργο με αντίστοιχη θεματολογία, κατά πάσα πιθανότητα διαλογικό, τον μη σωζόμενο *Γρύλλο ἢ Περὶ Ρητορικῆς*: επίσης, στο έργο του *Τεχνῶν συναγωγή* συγκέντρωσε διδακτικό υλικό ρητορικής.

¹¹¹ *Ρητορική*, 1354a14-18.

¹¹² *Ρητορική*, 1355a 6-14.

οποία μπορεί να γίνει πειστικός, να κερδίσει με το μέρος του τους ακροατές. Τα μέσα πειθούς είναι δύο ειδών: άτεχνα και έντεχνα. Άτεχνα ονομάζονται πειστήρια όπως οι ομολογίες, τα συμβόλαια αλλά και οι μάρτυρες, όλα όσα δηλαδή αποτελούν δεδομένα που αναμένουν τη χρήση τους από τον ρήτορα. Έντεχνα μέσα αποτελούν όσα παράγονται από τον ίδιο τον ομιλητή· είναι μέσα πειθούς τριών ειδών: α) Αυτά που σχετίζονται με το ήθος του ομιλητή, β) αυτά που προκύπτουν από την ορισμένη ψυχική διάθεση (πάθος) στην οποία οδηγεί με τον λόγο του ο ρήτορας το ακροατήριό του, αυτά που προκύπτουν από τα αποδεικτικά, ή εκλαμβανόμενα ως τέτοια, επιχειρήματα που προσάγει ο ρήτορας.

Στο Α' βιβλίο της πραγματείας ορίζονται τρία δομικά στοιχεία ενός ρητορικού λόγου: ο ομιλητής, το θέμα του και το ακροατήριο. Με αυτό το δεδομένο διακρίνονται και περιγράφονται τρία είδη ρητορικών λόγων: ο συμβουλευτικός, ο δικανικός και ο επιδεικτικός¹¹³.

Όπως προαναφέρθηκε, ένα μεγάλο μέρος του Β' βιβλίου¹¹⁴ αφιερώνεται στη μελέτη των παθών

¹¹³ *Ρητορική*, 1358a 36 - b8.

¹¹⁴ Ο Αριστοτέλης μελετάει τα πάθη στα κεφ. 2-11 του Β' βιβλίου της *Ρητορικής* (1377a 30-1388b 30) από τρεις απόψεις: α) από την άποψη του υποκειμένου του πάθους, αυ-

της ανθρώπινης ψυχής¹¹⁵. Μελετάται ο τρόπος γένεσης και εκδήλωσης των παθῶν, όχι τόσο διότι ο ρήτορας μπορεί μέσω αυτών να χειραγωγήσει τους ακροατές, όσο διότι και τα πάθη εμπειρῶς έχουν ένα λογικό περιεχόμενο το οποίο υπόκειται σε αντίστοιχη έλλογη κριτική και διαχείριση.

Στο Β' βιβλίο της *Ρητορικῆς* εντάσσεται και η μελέτη των ἠθῶν, δηλαδή των χαρακτήρων ορισμένων ανθρώπινων ομάδων: των νέων, των ηλικιωμένων, των ωρίμων, των ανθρώπων ευγενικής καταγωγῆς, των πλουσίων, των ισχυρῶν και των καλότυχων. Στις ενότητες αυτές αναδεικνύεται ο Αριστοτέλης ως παρατηρητικός κοινωνιολόγος, ως ένας φιλόσοφος με βαθιά ανθρωπογνωσία.

Η *Ρητορικῆ* ολοκληρώνεται (Γ' βιβλίο, μάλλον αυτόνομο έργο με τον τίτλο *Περὶ λέξεως*) με μία εκτεταμένη αναφορά σε υφολογικά και γλωσσικά ζητήματα, η πρωτοτυπία και δημιουργικότητα της οποίας είναι εντυπωσιακή. Εξετάζονται,

τού που πάσχει σε ποια κατάσταση βρίσκεται αυτός πριν και κατά την εκδήλωση του πάθους, β) από την άποψη του αντικειμένου του πάθους, του προσώπου ή των προσώπων προς τα οποία αυτό στρέφεται, γ) από την άποψη των αιτίων που προκάλεσαν το πάθος.

¹¹⁵ Βλ. M. Wörner, «*Pathos*», als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles», I. Crämer –Rügenberg (ed.), *Pathos, Affect, Gefühl*, München 1981.

ανάμεσα σε άλλα, οι ιδιότητες του ύφους στο σωστό πεζό λόγο, η ψυχρότητα του ύφους, η τεχνική της παρομοίωσης, αλλά και θέματα ορθής χρήσης της γλώσσας και ρυθμού του λόγου. Επίσης, μελετάται η δομή του ρητορικού λόγου (τάξεις) και ορίζονται-επονομάζονται τα μέρη του.

β) Η τέχνη του λόγου ως μίμηση. Στην περιφήμη *Ποιητική* ο Αριστοτέλης μελετά κυρίως την τραγωδία· αυτή όμως εντοπίζεται στο κέντρο ενός συνόλου αλληλοδιάδοχων ομόκεντρων κύκλων: τραγωδία, ποίηση, λογοτεχνία, τέχνη. Έτσι η τραγωδία δεν ερευνάται ως ένα αυτοτελές επιστημονικό αντικείμενο, αλλά ως κορυφαίο δείγμα ενός ευρύτερου επιστητού, που δεν είναι άλλο από την ανθρώπινη τέχνη ως μίμηση του πραγματικού.

Για τον Αριστοτέλη η μίμηση είναι η αναπαράσταση -με αισθητά μέσα- της φυσικής πραγματικότητας. Δεν αποτελεί, όμως, αυστηρή αντιγραφή αλλά καθαρά δημιουργική δραστηριότητα, που αποσκοπεί μέσω της γενίκευσης, της αφαίρεσης και της σύνθεσης στην αποκάλυψη της ουσίας πραγμάτων, φαινομένων και καταστάσεων¹¹⁶.

¹¹⁶ Περισσότερα για την έννοια της μιμήσεως, βλ. Σ. Ράμφορ, *Μίμησις έναντιον μορφής. Εξήγησις εις τό Περί*

Περιγράφονται έτσι διάφορα είδη μιμήσεως, και κατά προέκταση διάφορα είδη ποιήσεως. Οπωσδήποτε, το ποιητικό φαινόμενο εν γένει θεωρείται πως έχει τη ρίζα του στην ίδια την ανθρώπινη φύση: η μίμηση είναι τυπική διαδικασία μάθησης για τον άνθρωπο ήδη από την παιδική ηλικία, ενώ η απόλαυση της τέχνης είναι πανανθρώπινο δεδομένο¹¹⁷.

Η παραδοχή ότι η ποίηση είναι έμφυτη δεν εμποδίζει τον Αριστοτέλη να αναζητήσει τις ιστορικές καταβολές ενός συγκεκριμένου είδους της, του δράματος. Και στις δύο μορφές του (τραγωδία, κωμωδία) το δράμα ανάγεται σε αυτοσχεδιαστικές πρακτικές που -με το πέρασμα του χρόνου και χάρη στις δημιουργικές καινοτομίες κορυφαίων καλλιτεχνών- σχηματοποιήθηκαν, αποκρυσταλλώθηκαν και θεσμοθετήθηκαν σε επίπεδο πόλης.

Ποιητικής του Ἀριστοτέλη (I), Αθήνα 1992, σελ. 68 κ.ε. και G. F. Else, «Imitation in the fifth Century», *Classical Philology* 53 (1958), σελ. 73-90.

¹¹⁷ *Ποιητική*, 1448b 4-9: Ἐοίκασι δὲ γεννηῆσαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτία δύο τινές καὶ αὗται φυσικαί. τό τε γὰρ μιμῆσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἔστι καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζώων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντα.

Η τραγωδία ορίζεται¹¹⁸ ως μίμηση μιας σοβαρής και αξιόλογης πράξης· αυτή δεν είναι ακριβώς ένα μεμονωμένο συμβάν, αλλά μια ολοκληρωμένη ενότητα δράσεων σε προσλήψιμο μέγεθος. Ο λόγος της τραγωδίας δεν είναι ο πεζός καθημερινός λόγος, αλλά ο διανθισμένος με καλλιτεχνικά στοιχεία ποιητικός λόγος. Η μίμηση δεν επιτυγχάνεται με απλή απαγγελία αλλά με την ηθοποιία, με τη δημιουργία υποκριτικών ρόλων (δεν αναγκαίο να υπάρξει οπωσδήποτε θεατρική παράσταση, γιατί οι ρόλοι λειτουργούν και σε αναγνωστικό επίπεδο). Τέλος, η τραγωδία οδηγεί τον δέκτη της στην κάθαρση μέσα από μια πορεία βίωσης έντονων συναισθημάτων.

Για τη σημασία της καθάρσεως στην Ποιητική έχουν γραφεί τους τελευταίους αιώνες αμέτρητες σελίδες¹¹⁹. Εφόσον δεν είναι δυνατό εδώ να

¹¹⁸ Ποιητική, 1449b.24-28: ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἔχουσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἑλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

¹¹⁹ Αναφέρουμε ενδεικτικά ορισμένες σημαντικές μελέτες: G. W. v. Boekel, *Katharsis*, Utrecht 1957, M. Pohlenz, «Furcht und Mitleid?», *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, A. Nicev, *L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote*, Sofia 1970. Μια νηφάλια παρουσίαση και αποτίμηση της σχετικής βιβλιογραφίας, καθώς και μια πρόταση ερμηνείας της καθάρσεως ως μη τεχνικού όρου επιχειρεί ο Δ. Λυπουρλής,

υπεισέλθουμε στις ποικίλες εκδοχές της έρευνας, θα αρκεστούμε να περιγράψουμε το ελάχιστο δυνατό περιεχόμενο της αριστοτελικής έκφρασης «κάθαρσις παθημάτων».

Είναι δεδομένο ότι η τραγωδία αναφέρεται σε ακραίες πράξεις που προξενούν τόσο στους ήρωες του ποιητικού έργου, όσο και στους θεατές αντίστοιχα ακραία πάθη και συναισθήματα. Μέσα από την αναβίωση (στο επίπεδο της τέχνης) και βίωση (στο επίπεδο της ζωής των θεατών) των συγκεκριμένων πράξεων-παθημάτων οδηγείται το δράμα και μαζί του οι δέκτες στη λύση, σε ένα καθαρό-κεκαθαρμένο τέλος, στην αποκατάσταση μιας ισορροπίας σε όλα τα επίπεδα. Για τους θεατές η κάθαρση αυτή είναι σύμφυτη με την πρόκληση μιας ιδιάζουσας μορφής ηδονής: της αισθητικής ηδονής, αυτής που προσφέρεται στον άνθρωπο από την τέχνη¹²⁰. Στον βαθύτερο πυρήνα αυτής της ηδονής εντοπίζονται καθαρά γνωστικές λειτουργίες, η ενεργοποίηση των ο-

Αριστοτέλης *Ποιητική*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 47-56.

¹²⁰ *Ποιητική*, 1453b 10-11: οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν.

ποιών λειτουργεί ως επαναβεβαίωση της έλλογης-πολιτικής ανθρώπινης φύσης¹²¹.

Στον πυρήνα της τραγωδίας βρίσκεται ο μύθος, η εύλογη (κατά το εικός-εύλογο και το αναγκαίο) διαδοχή επιμέρους συμβάντων¹²². Ο μύθος έχει αρχή, μέση και τέλος· χαρακτηρίζεται από ενότητα και δομική αυτοτέλεια. Τα επιμέρους στοιχεία του είναι απολύτως απαραίτητα για την ευστάθεια του συνόλου.

Ο μύθος δεν είναι ιστορική αφήγηση. Εξάλλου, η ποίηση εν γένει διαφοροποιείται από την ιστορία, μια και αναφέρεται στο λογικά πιθανό φαινόμενο και όχι στο δεδομένο συμβάν. Γι' αυτό και προσιδιάζει μάλλον στη φιλοσοφία· ποίηση και φιλοσοφία συγγενεύουν, διότι αναζητούν το καθολικό, ενώ αποστρέφονται το περιστασιακό και τυχαίο¹²³.

¹²¹ Για το θέμα αυτό βλ. περισσότερο στο Β. Μπετσάκος, «Μίμηση και μάθηση. Μάθηση και ηδονή στην *Ποιητική* του Αριστοτέλη», *Φιλολογος* 127 (2007).

¹²² *Ποιητική*, 1450a 4-5: λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων.

¹²³ *Ποιητική*, 1451a 36 - 1451b 7. Αναλυτική μελέτη του σχετισμού που επιχειρεί ο Αριστοτέλης ανάμεσα στην ποίηση και την ιστορία βλ. K. von Fritz, «Entstehung und Inhalt des neunten Kapitels von Aristoteles' Poetik», *Antike und moderne Tragödie*, Berlin 1962, 430-457.

Ο Αριστοτέλης δεν αρκείται απλώς και μόνο στην ουσιώδη και σε βάθος έρευνα της τραγωδίας. Μελετά και τις εξωτερικές εκφάνσεις της, τη δομή του δράματος ως ποιητικού συνθέματος, τα συχνά λάθη των δημιουργών, τα ήθη των δραματοποιημένων προσώπων, τις αναγνωρίσεις μεταξύ τους, τις ιδέες που προβάλλονται, τη γλώσσα που χρησιμοποιείται. Δεν παραλείπει να μελετήσει την τραγωδία και συγκριτικά προς το άλλο μείζον είδος της αρχαίας ποίησης, το έπος. Ένα, μάλιστα, από τα τελευταία κεφάλαια της πραγματείας αναφέρεται και στο πολύ ενδιαφέρον ζήτημα της καλλιτεχνικής κριτικής.

Η πολυμελετημένη αριστοτελική *Ποιητική* αποτέλεσε γενέθλιο έργο του ιδιαίτερου κλάδου της φιλοσοφίας που σήμερα ονομάζεται αισθητική. Ο φιλόσοφος, χωρίς να διολισθαίνει σε μία κανονιστική γραφή, προβαίνει σε βαθύτερη έρευνα του παναθρώπινου φαινομένου της καλλιτεχνικής δημιουργίας και απόλαυσης, προβάλλοντας όμως ξεκάθαρα και το δικό του ιδεώδες τέχνης: μια τέχνη που διδάσκει βιωματικά, καθώς απευθύνεται ισορροπημένα και αξεχώριστα τόσο στη διάνοια όσο και την ψυχή των δεκτών της.

5. Μεταφυσική-οντολογία-θεολογία

α) Η αριστοτελική μεταφυσική. Οι όροι «μεταφυσική» και «οντολογία» δεν συναντώνται στον Αριστοτέλη, αλλά ούτε και σε κάποιο άλλο κείμενο της αρχαιοελληνικής γραμματείας. Και ο όρος «θεολογία» χρησιμοποιείται από τον φιλόσοφο μόνο με μια ειδική σημασία: αναφέρεται στην παραδοσιακή μυθολογική διδασκαλία για τους θεούς, όπως αυτή διαμορφώθηκε από τους παλαιούς ποιητές, κυρίως τον Όμηρο και τον Ησίοδο¹²⁴.

Στον Αριστοτέλη συναντώνται οι όροι *πρώτη φιλοσοφία* και *θεολογική φιλοσοφία* ή *ἐπιστήμη*¹²⁵. Με το όρο *πρώτη φιλοσοφία* ο φιλόσοφος προσδιορίζει εκείνη τη θεωρητική γνώση που αποπει-

¹²⁴ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1000a 9.

¹²⁵ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1026a 18-19: *τρεις ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική* και 1064b 1-3: *δηλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική*. Βλ. ανάλυση του θέματος στο A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain 1946, σελ. 124 κ.ε.

ράται¹²⁶ να δώσει απαντήσεις στο οντολογικό ερώτημα, στο ερώτημα για το υπαρκτό ως τέτοιο· επίσης, η πρώτη φιλοσοφία μελετά τις πρώτες αρχές και αιτίες των όντων. Είναι πρώτη με την έννοια ότι δεν έχει ως αντικείμενό της ένα συγκεκριμένο ερευνητικό τομέα είτε της φυσικής πραγματικότητας είτε της ανθρώπινης δημιουργίας, αλλά ασχολείται με την ολότητα και πρωταρχικότητα της ύπαρξης.

Με τον όρο *θεολογική φιλοσοφία-ἐπιστήμη* ο Αριστοτέλης αναφέρθηκε καταρχήν στη γνώση της φύσης και των ιδιοτήτων του μη μεταβαλλόμενου και χωριστού όντος, δηλαδή του θεού. Επειδή, όμως ο θεός έχει την ύπαρξη στην απόλυτη καθαρότητά της και λειτουργεί ως η απώτατη αιτία των όντων, συνεπάγεται ότι η πρώτη φιλοσοφία και η θεολογική επιστήμη ταυτίζονται¹²⁷.

¹²⁶ Πρέπει να τονιστεί ότι ο Αριστοτέλης αποφεύγει τις δογματικές απαντήσεις, και γενικά αλλά και κατεξοχήν όταν συζητάει ζητήματα μεταφυσικής. Πρβλ. την εύστοχη διατύπωση του Β. Κάλφα, *Αριστοτέλης. Μετά τα Φυσικά Α'.* Εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός, Αθήνα 2009, σελ. 38: «Η αριστοτελική μεταφυσική διατηρεί ενεργό ένα απορητικό χαρακτήρα».

¹²⁷ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 983a 5-10: ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἶη μόνη· ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, κὰν εἴ τις τῶν θείων εἶη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὁ τε

απαρτίζονται από κοινού εκείνο τον φιλοσοφικό κλάδο που στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας ονομάστηκε «μεταφυσική»¹²⁸.

Μπορεί, όπως είπαμε, ο σύγχρονος όρος «μεταφυσική» να μην χρησιμοποιείται από τον Σταγειρίτη, η καταγωγή του όμως ανάγεται στη φιλοσοφική του σχολή. Και τούτο, διότι παραπέμπει άμεσα στον τίτλο (δοσμένο από υπομνηματιστές του φιλοσόφου, αρκετούς αιώνες μετά τον θάνατό του) ενός από τα σημαντικότερα έργα του, τα *Μετὰ τὰ Φυσικά*.

γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός.

Μετὰ τὰ Φυσικά, 1026a 15-22: ἡ δὲ πρώτη [φιλοσοφία] καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἷτια αἰδία εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἷτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ (οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἶ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει), καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι.

¹²⁸ Για τη σημασία του όρου «μεταφυσική» και τη συσχέτισή του με την αριστοτελική πραγματεία *Μετὰ τὰ Φυσικά*, βλ. περισσότερα στο H. Reiner, «Die Entstehung und Bedeutung des Namens Metaphysik», F. P. Hager (ed.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, σελ., 139-174. Και Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, κεφ. «Μεταφυσική: Η περίπτωση μιας ονομασίας», *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 59-69.

Τα *Μετὰ τὰ Φυσικά* αποτελούνται από ένα σύνολο αυτοτελών έργων του φιλοσόφου (γραμμένων σε διάφορες εποχές), τα οποία συνενώθηκαν σε μία ενιαία πραγματεία μάλλον από τον πρώτο εκδότη των ακροατικών έργων του Αριστοτέλη, τον φιλόλογο Ανδρόνικο τον Ρόδιο (1^{ος} αι. π.Χ.). Αυτός τοποθέτησε μετά τα *Φυσικά* το σύνολο των κειμένων του φιλοσόφου που θεωρήθηκε ότι έχουν ως θέμα τους την ονομαζόμενη σήμερα μεταφυσική ή οντολογία.

Δεν επρόκειτο, βέβαια, για μια τυχαία τοποθέτηση. Όταν ανακαλύφθηκαν τα επί αιώνες χαμένα ακροαματικά έργα του Αριστοτέλη, οι αλεξανδρινοί φιλόσοφοι επιχείρησαν τη συστηματική ταξιθέτηση των πραγματειών· λειτούργησαν με κανόνες οι οποίοι συνήχθησαν από θεμελιώδεις επιστημολογικές θέσεις του ιδίου, και αντικατόπτριζαν βασικούς άξονες της φιλοσοφίας του. Έτσι, η ταξιθέτηση των *Μετὰ τὰ Φυσικά* έγινε βάσει της γνωσιοθεωρητικής διδασκαλίας ότι ο άνθρωπος μελετά πρώτα αυτά που του είναι άμεσα προσιτά (τα φυσικά αισθητά όντα), για να αναχθεί δι' αυτών στα πρότερα κατά την αντικειμενική τάξη του όντος (δηλαδή τα αίτια, τις αρχές και τα στοιχεία). Κατά συνέπεια, ο τίτλος *Μετὰ τὰ Φυσικά* δεν σχετίζεται με ένα περιστασιακό βιβλιοθηκονομικό συμβάν, αλλά α-

ντικατοπτρίζει ουσιαστικά την ίδια την επιστημολογία του Σταγειριώτη¹²⁹.

Στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* ο Αριστοτέλης βρίσκεται σε διαρκή διάλογο με τον Πλάτωνα και την ακαδημεική παράδοση, και η αριστοτελική μεταφυσική-οντολογία αναπτύσσεται σε αντιπαράθεση προς την πλατωνική διδασκαλία¹³⁰. Βέβαια, η κριτική του μαθητή προς τον δάσκαλο είναι κριτική εκ των έσω: προϋποθέτει ένα εννοιολογικό πλαίσιο και ένα πεδίο προβληματισμού που είναι δεδομένα και λίγο-πολύ σχηματισμένα.

Στο στόχαστρο του Αριστοτέλη μπαίνει κυρίως η θεωρία των ιδεών, η κεντρική οντολογική διδασκαλία του Πλάτωνα¹³¹. Ο Πλάτων διαστέλ-

¹²⁹ Πρόκειται για την ερμηνεία του H. Reiner, «Die Entstehung und Bedeutung des Namens Metaphysik», F. P. Hager (ed.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969.

¹³⁰ Β. Κάλφας, *Αριστοτέλης. Μετὰ τὰ Φυσικά Α'. Εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός*, Αθήνα 2009, σελ. 20: «...όλοι αναγνωρίζουν ότι η αριστοτελική μεταφυσική προήλθε σε μεγάλο βαθμό από την ενδελεχή συζήτηση και κριτική της πλατωνικής οντολογίας».

¹³¹ Για το πολυσυζητημένο θέμα της κριτικής του Αριστοτέλη προς την πλατωνική θεωρία των ιδεών βλ. ενδεικτικά J. Annas, «Forms and First Principles», *Phronesis* 19 (1974), 257-283, καθώς και τη σχετικά πρόσφατη μελέτη του G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993, όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία. Κριτική αναφορά στις θέσεις διαφόρων μελετητών για το ζή-

λει τον νοητό και τον αισθητό κόσμο, και θεωρεί ως μονάδα του υπαρκτού όχι το αισθητό ον αλλά την ιδέα του. Ο Αριστοτέλης, όμως, δεν αποδέχεται τον δυϊσμό «νοητά-αισθητά» και απορρίπτει την αυθύπαρκτη ύπαρξη των ιδεών. Γι' αυτόν η ουσία¹³², η πραγματική ύπαρξη ενός όντος, δεν μπορεί να βρίσκεται έξω από αυτό: αποκλείεται η ουσία να μην είναι ουσία του όντος. Αν η πλατωνική ιδέα αποδίδει το ον στην καθολικότητά του, δηλ. τα κοινά γνωρίσματα μιας ομάδας όντων, τότε –λέει ο Αριστοτέλης– αυτή η καθολικότητα δεν μπορεί να έχει μια αυτοδύναμη ύπαρξη, αλλά βρίσκεται μέσα στα ομοειδή όντα¹³³:

τημα αυτό επιχειρεί η Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «Η αριστοτελική κριτική στην πλατωνική θεωρία των ιδεών», *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 25-40.

¹³² Βλ. ορισμό της ουσίας στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1017b 10-14.

¹³³ Πρβλ. η διατύπωση της Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά («Η αριστοτελική κριτική στην πλατωνική θεωρία των ιδεών», *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 28-29: «Αν όμως η ουσία είναι αυτό που είναι, τότε είναι φανερό ότι η ουσία δεν μπορεί να βρίσκεται έξω από το πράγμα. Η ουσία του δέντρου είναι να είναι δέντρο, και η ουσία του δεν μπορεί να είναι έξω από το δέντρο. Είναι αδύνατο η ουσία να μην είναι ουσία του πράγματος. Εδώ εκφράζεται η μεγάλη απόσταση από την διδασκαλία της Ακαδημίας. Ο Πλάτων τοποθετεί την ουσία ξέχωρα από το πράγμα, στην ιδέα. Η ουσία ως το καθόλου στον Πλάτωνα γίνεται η

είναι το είδος του καθενός από αυτά. Η πλατωνική ιδέα είναι επέκεινα, ενώ το αριστοτελικό είδος είναι ενθάδε.

Άρα, ο μαθητής δεν αρνείται μια θεμελιακή αρχή του δασκάλου του: απαραίτητη προϋπόθεση της επιστήμης είναι η γνώση του καθόλου. Ο Αριστοτέλης δεν αρνείται το καθόλου· αρνείται τη χωριστή ύπαρξη του καθόλου. Η δική του εκδοχή του καθόλου είναι η ομοείδεια, η κατοχή ενός κοινού είδους. Αλλά την πρωταρχική ύπαρξη δεν την έχει η ομοείδεια (δευτέρα ουσία), αλλά το ίδιο το ον στην ατομικότητά του (πρώτη ουσία)· πριν από την ομοείδεια «άνθρωπος», υπάρχει ο Καλλίας και ο Σωκράτης¹³⁴.

Ο καθαρά αριστοτελικός προβληματισμός¹³⁵ για το υπαρκτό εκκινεί από το τριπλό περί του

ουσία ως μορφή στον Αριστοτέλη. Δεν αρνείται το καθόλου. Είναι αυτό που συνδέει λογικά, μέσα από κοινά γνωρίσματα, τα πράγματα. Το καθόλου όμως δεν έχει ξεχωριστή ύπαρξη, είναι μέσα στα πράγματα».

¹³⁴ Καλλίας και Σωκράτης: αγαπημένα παραδείγματα του Αριστοτέλη, όταν θέλει να αναφερθεί σε συγκεκριμένες ανθρώπινες υπάρξεις. Βλ. ενδεικτικά *Μετά τα Φυσικά*, 1033b 24. Έχει υποστηριχτεί η ερμηνεία ότι στην αίθουσα διδασκαλίας στην οποία παρέδιδε μαθήματα ο Αριστοτέλης υπήρχαν προσωπογραφίες των δύο ανδρών.

¹³⁵ Η αριστοτελική «μεταφυσική» έχει έντονα απορητικό χαρακτήρα. Δομείται ως απόπειρα απάντησης σε συγκεκριμένες απορίες διατυπωμένες διακριτά στα *Μετά τα Φυ-*

όντος ερώτημα: *εἰ ἔστι ἢ μή, πῶς ἔστι και πῶς οὐκ ἔστι, τί ἔστι*¹³⁶. Το πρώτο σκέλος απορεί για την ύπαρξη ή την ανυπαρξία, το δεύτερο σκέλος για τον τρόπο ύπαρξης ή ανυπαρξίας και το τρίτο για την ουσία-φύση του κάθε όντος. Η ουσία του *ἐνεργεία ὄντος*, του πραγματωμένου όντος, ταυτίζεται με το *εἶδος*. Το *εἶδος*, η ολοκληρωμένη μορφή την οποία και συνήθως μπορούμε να δούμε (η λέξη *εἶδος* ετυμολογείται από το *ὄρω*), είναι το σημείο κορύφωσης της φυσικής εξέλιξης ενός συγκεκριμένου όντος, η άφιξή του στο ίδιο το *εἶναι*. Δεν είναι το ίδιο το *εἶναι* αυτό που γνωρίζουμε ως ουσία του όντος· ουσία του όντος εἶναι για μας μόνο ο *τρόπος* με τον οποίο αυτό *εἶναι* και αυτός ο *τρόπος* ύπαρξης του όντος είναι το γεγονός της φανέρωσής του έναντι των άλλων όντων. Συνεπώς, το εμφανιόμενον εἶδος συνιστά την εντελή πραγματικότητα του όντος, την *ἐντελέχειαν* (*ἐντελῶς ἔχειν*) του υπαρκτού.

Ο Αριστοτέλης δεν αρκείται στη μονοδιάστατη διάζευξη *εἶναι-μή εἶναι*, διάζευξη που καταλήγει πάντοτε σε απολυτοποίηση είτε της αντικείμενης πραγματικότητας είτε του υπο-

σικά. Ο J. Owens (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1963, σελ. 220-252) καταγράφει και μελετά 14 θεμελιακές απορίες.

¹³⁶ *Φυσικά*, 202b 30-36, 217b 31-32.

κείμενου ορίζοντα στον οποίο αυτή φανερώνεται (ανθρώπινη σκέψη, συνείδηση, χρόνος). Αν το Είναι, πηγάζοντας από το ίδιο το ον, ανήκει στο ον καθ' εαυτό, η πραγματικότητα του όντος προβάλλει αυτοτροφοδοτούμενη και απόλυτη ως ακαταμάχητη έκπτυξη και κυριάρχηση, ως δεδομένη και αναγκαστική αντικειμενικότητα· αν, από την άλλη, το Είναι αναδύεται ή πιστοποιείται στον ορίζοντα του υποκειμένου ή του χρόνου όπως τον βιώνει το υποκείμενο (πχ. ως μέριμνα ή αγωνία), έχει ήδη απολυτοποιηθεί το υποκείμενο αυτό. Και στη μία, όμως, και στην άλλη περίπτωση λανθάνει η σκοτεινή πλευρά της πραγματικότητας, εκείνη που επικρέμαται πέραν αντικειμενικότητας και υποκειμενικότητας: το μη-Είναι. Αλλά ο Αριστοτέλης δεν εθελουφλεί και βλέπει το αυτονόητο: παντού γύρω του το μη είναι ως υπαρκτή δυνατότητα και πραγματικότητα.

Εκκινώντας, λοιπόν, ο Αριστοτέλης από τη ρεαλιστική εικόνα μιας φύσης διαρκώς μεταβαλλόμενων σχέσεων ανάμεσα σε όντα που προκύπτουν, υπάρχουν (και δεν υπάρχουν) ακριβώς μέσα από αυτές τις ενεργούμενες σχέσεις, διαγιγνώσκει την κίνηση ως τον τρόπο ύπαρξης (και ανυπαρξίας) των φύσει όντων· ονομάζει την κορυφαία στιγμή αυτής της κίνησης

που δίνει τρόπο στο *είναι* (και στο *μὴ εἶναι*), με τον όρο *ἐντελέχεια* και την ταυτίζει με το *εἶδος*: το *εἶδος* ως η έκφανση του τρόπου των ενεργούμενων σχέσεων με τον οποίο υπάρχουν τα όντα, είναι με τη σειρά του ταυτισμένο με την *ἐνέργειαν*. Τελικά, μέσα από την ουσιώδη γειτνίαση της *κινήσεως*, της *ἐντελεχίας* και της *ἐνεργείας*¹³⁷ προβάλλεται από τον Αριστοτέλη μία υπαρκτική κατηγορία: το *πῶς εἶναι* (και το *πῶς οὐκ εἶναι*) κυρίως ως αφορμή διερώτησης.

Η διερώτηση για την τροπικότητα της ύπαρξης σχετικοποιεί αμφότερες: και την υποτιθέμενα αυτόνομη οντικότητα των υπαρκτών και την ανθρώπινη σκέψη ή συνείδηση ως απόλυτο ορίζοντα ανάδυσης των υπαρκτών στο *Εἶναι*, για τον εξής λόγο: μας υποχρεώνει να δούμε τα όντα ως υπαρκτά (και ανύπαρκτα) το ένα διά του άλλου, και τον άνθρωπο-παρατηρητή όχι ως ορίζοντα ανάδυσης των όντων στο *Εἶναι* (ή κατάδυσης στο μη-*Εἶναι*) αλλά απλώς ως μέτοχο σ' αυτή τη θεμελιακή σχετικότητα της ύπαρξης.

Η αριστοτελική *ἐντελέχεια* προϋποθέτει τη διάκριση ανάμεσα στο *δυνάμει ὄν* και στο *ἐνεργείᾳ ὄν*¹³⁸. *Δυνάμει ὄν* είναι η ύλη πριν από οποιαδήποτε μορφοποίηση. Αλλά δεν πρέπει να

¹³⁷ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1047a 30 - 1047b 2.

¹³⁸ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1065b 14-23.

κατανοήσουμε τον όρο *ύλη* με τη σημασία που έχει στη νευτώνεια φυσική και οπωσδήποτε όχι ως αυτοτελή οντότητα¹³⁹. Η αριστοτελική *ύλη* ονομάζεται έτσι με ένα συσχετικό τρόπο· είναι *ύλη* όσον αφορά ένα συγκεκριμένο κάθε φορά πραγματωμένο ον, ενώ και γι' αυτήν την ίδια, εννοημένη ως πλήρες είδος, υπάρχει μια άλλη *ύλη*, και ούτω καθεξής -για τον Αριστοτέλη, βέβαια, δεν υπάρχει γένεση εκ του μηδενός αλλά διαδοχικές μεταβάσεις σε άλλα είδη. Σε μια αδιάκοπη και εγγενώς απροσδιόριστη αλληλουχία κινήσεων, αυτό που εμφανίζεται ως είδος, δηλαδή πραγματωμένο ον, λειτουργεί ως *ύλη* ενός άλλου κάθε φορά συγκεκριμένου είδους. Αυτό σημαίνει πως εξ ορισμού απορρίπτεται μία στατική ή δεδομένη εκδοχή του όντος-υπαρκτού και πως αυτό που κάθε φορά προκρίνει τη μία ή την άλλη πιθανότητα τρόπου ύπαρξης του όντος (*δυνάμει* ή *ένεργεία*) είναι η ανθρώπινη συνείδηση.

Με δεδομένο, λοιπόν, ότι το είδος είναι πάντα

¹³⁹ Για την αριστοτελική εκδοχή της *ύλης* βλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «Θεμελιώδεις έννοιες της αριστοτελικής μεταφυσικής», *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 40-58, ειδικ. σελ. 50-52. Και Δ. Σφενδόνη-Μέντζου, «Η Αριστοτελική πρώτη *ύλη* μέσα από το πρίσμα της κβαντικής φυσικής», *Ο Αριστοτέλης σήμερα. Πτυχές της Αριστοτελικής Φυσικής Φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της σύγχρονης επιστήμης*, Θεσσαλονίκη 2010, σελ. 61-107.

ένυλο, η έντελέχεια του όντος είναι η μετάβαση από το ως-δυνατότητα-υπαρκτό-ον στο ως-πραγματικότητα-υπαρκτό-ον, στο είδος ως τί ήν είναι, ως ορισμό και ταυτόχρονα τέλος του όντος. Η εντελέχεια είναι η υπαρκτική αρχή που ολοκληρώνει την εκάστοτε οντότητα, αυτήν που ο Αριστοτέλης ονομάζει τόδε τι.

Ακριβώς αυτή η μετάβαση, η συστατική των όντων, είναι η κίνησις. Στο θεμελιακό φιλοσοφικό ερώτημα «τι είναι αυτό που κάνει τα όντα να είναι;» ο Σταγειριώτης θα απαντούσε ότι αυτό είναι το είδος στην ενεργητική φανέρωσή του, διότι το πραγματικό είναι ένα συνεχές πέρασμα-κίνηση από την ύλη στη μορφή (είδος). Οπωσδήποτε, ύλη και μορφή είναι οι δύο τροπικές εκφάνσεις μίας και της αυτής πραγματικότητας, που είναι από την αρχή ως το τέλος ταυτόσημη, και οι οποίες μόνο με τη λογική αφαίρεση είναι δυνατό να διαχωριστούν. Η μορφή ενεργοποιεί την ύλη, της δίνει ύπαρξη, την κάνει να είναι κάτι. Η ύλη καθ' εαυτήν, δηλαδή άμορφη (αυτό που βλέπουμε γύρω μας δεν είναι η ύλη αλλά υλικά σώματα), είναι δύναμις, ενδέχεται να υπάρχει και να μην υπάρχει. Θα έλθει στο είναι μορφοποιημένη, ως συγκεκριμένο δηλαδή είδος, μόνο αν κινηθεί. Χάρη στην κίνηση η ύλη ενέχει την αρχή-αιτία και το τέλος-σκοπό της ύπαρξής

της¹⁴⁰.

Το αίτιο-κίνητρο που μορφοποιεί την ύλη μπορεί να είναι:

α) *νοητὸν ἢ ποιητικόν*: ἓνα ἄλλο ον που, ἔχοντας ἐν νῶ το εἶδος, κινεῖ την ἐξ ορισμοῦ παθητική ύλη προς τη σκοπούμενη κάθε φορά μορφοποίησή της.

β) *ὄρεκτόν*: μία ἀρχὴ κίνησης μέσα στην ύλη, ἡ οποία «ορέγεται» τη μορφή και κινεῖται προς το ἐρώμενον κάθε φορά εἶδος της.

Και στις δύο περιπτώσεις το εἶδος προηγείται της ύλης. Με τον ἓνα ἢ τον ἄλλο τρόπο κινεῖ την ύλη σε μεταβολή. Συνεπώς, ἡ αἰτία της κίνησης δεν ἀνάγεται στην ἴδια την ύλη. Ἡ ἐνέργεια προηγείται οντολογικά της δυνατότητας. Το ὡς-δυνατότητα-υπαρκτό-ον πρέπει να κινήθει ἀπὸ κάποιο πραγματωμένο ον¹⁴¹, ἀλλιῶς δεν ὑπάρχει

¹⁴⁰ Ἀπὸ πολλοὺς μελετητές ἔχει ἐπισημανθεῖ ἡ θεμελιώδης σημασία που ἔχει γιὰ τὴν ἀριστοτελική «μεταφυσική» μια κατεξοχή ἐννοία τῆς φυσικῆς, ἡ κίνησις. Βλ. ἐνδεικτικά, Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «Ἡ ἀριστοτελική κριτικὴ στὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν ιδεῶν», *Προβολές στὸν Ἀριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 28: «Ἡ ἀριστοτελικὴ μεταφυσικὴ ἔχει βαθειές τις ρίζες τῆς στὴν θεωρία τῆς κινήσεως. Ἡ κατανόηση τῆς μεταφυσικῆς του περνά ἀπὸ τὴν μελέτη και τὴν γνώση τῆς Φυσικῆς του».

¹⁴¹ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1034b 16-18: ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀναγκαῖον προὔπαρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχεία οὖσαν ἢ ποιεῖ, οἷον ζῶον εἰ γίγνεται ζῶον.

ούτε κίνηση ούτε ύπαρξη: *πᾶν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι*¹⁴².

β) Η αριστοτελική θεολογία. Από τα παραπάνω φαίνεται ότι το θέμα που μελετάται στα *Μετὰ τὰ Φυσικά*, το αντικείμενο της πρώτης φιλοσοφίας, είναι το *ὄν ἢ ὄν*¹⁴³, το ον στην απόλυτη απλότητά του, το υπαρκτό χωρίς ιδιότητες, η ίδια η ύπαρξη. Η αριστοτελική μεταφυσική είναι πρώτα απ' όλα οντολογία, γνώση του καθόλου, επιστήμη θεμελιώδης για όλες τις υπόλοιπες¹⁴⁴. Καθώς, όμως, το ον στην καθολικότητα και απολυτότητά του ταυτίζεται με την *πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον*, δεν μπορεί να είναι άλλο από τον

¹⁴² *Φυσικά*, 256a 13-14.

¹⁴³ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1064a.28-36: *ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν, σκεπτόν ποτερον ποτε τῆ φυσικῆ τὴν αὐτὴν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἑτέραν. ἢ μὲν οὖν φυσικὴ περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντι ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἐστίν, ἢ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὐτῆ, ἀλλ' οὐ χωριστά. περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι.*

¹⁴⁴ Για το γνώρισμα της καθολικότητας ως γνώρισμα της πρώτης φιλοσοφίας βλ. Β. Κάλφας, «Ο χαρακτήρας της αριστοτελικής μεταφυσικής», *Αριστοτέλης. Μετὰ τὰ Φυσικά Α'.* Εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός, Αθήνα 2009, σελ. 29-38.

ίδιο τον θεό. Έτσι, το αντικείμενο της πρώτης φιλοσοφίας¹⁴⁵ και της θεολογικής επιστήμης ταυτίζονται. Το *ὄν ἢ ὄν* είναι το θεϊκό *ὄν*¹⁴⁶.

Πρέπει να τονιστεί ότι η αριστοτελική μεταφυσική-θεολογία ριζώνει στη φυσική. Όπως έχουμε δει, στα *Φυσικά* αναφέρεται μία δεύτερη -μη φυσική- αρχή κινήσεως. Αυτή διερευνάται στο τελευταίο βιβλίο των *Φυσικῶν* στο βαθμό που, αν και ακίνητη η ίδια, *κινεῖ φυσικῶς*. Η έρευνα, όμως, της ακίνητης αρχής καθ' εαυτήν εμπίπτει στο επιστημονικό πεδίο της πρώτης φιλοσοφίας¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Για το αντικείμενο της πρώτης φιλοσοφίας, της αριστοτελικής μεταφυσικής έχουν γραφτεί πολλά και έχουν διατυπωθεί από κορυφαίους αριστοτελιστές αντιφατικές θέσεις. Τη σχετική συζήτηση παρουσιάζει κριτικά η Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «Το πρόβλημα της ερμηνείας του αντικειμένου της μεταφυσικής», *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998, σελ. 73-116, εκθέτοντας τις ερμηνείες των P. Natorp, W. Jaeger, P. Merlan, A. Mansion, W. D. Ross, In. Düring, P. Aubenque και E. Berti.

¹⁴⁶ Κλασικός εκπρόσωπος της ερμηνείας που διαστέλει το *ὄν ἢ ὄν* από τον θεό είναι ο P. Natorp, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte* 24 (1887), σελ. 37-65. Κεντρικός υποστηρικτής της ενοποιητικής ερμηνείας είναι ο P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Haag 1953, σελ. 132-184.

¹⁴⁷ Βλ. και Β. Κάλφας, *Αριστοτέλης. Μετά τα Φυσικά Α΄. Εισαγωγή-μετάφραση-σχολιασμός*, Αθήνα 2009, σελ. 37: «Στη δικαιοδοσία λοιπόν της πρώτης φιλοσοφίας ανήκει

Ο Αριστοτέλης οδηγείται στη μη φυσική αρχή της κινήσεως μέσα από λογική διερεύνηση της ίδιας της κινήσεως και ορισμένων φυσικών δεδομένων, όπως η αιωνιότητα της κίνησης-μεταβολής¹⁴⁸ και η αναγκαία ύπαρξη ενός κινούντος για κάθε κίνηση¹⁴⁹. Κατά προέκταση γίνεται λογικά αναγκαία και μια αιώνια και ακίνητη πρώτη αρχή της κίνησης, και ειδικά της κίνησης στο χώρο, η οποία είναι η προϋπόθεση για κάθε άλλη μεταβολή. Από όλες, βέβαια, τις κινήσεις στο χώρο μόνο η κυκλική κίνηση μπορεί να είναι άπειρη και διαρκής. Αυτή είναι η πρωταρχική κίνηση που κινεί τελικά τα πάντα. Έτσι, η οπισθοβατική ακολουθία κινούντος-κινουμένου οδηγεί

και η μελέτη των ένυλων ειδών, που, είναι κι αυτά αρχές κινήσεως, αφού λειτουργούν στη φύση ως σκοποί των κινήσεων και των μεταβολών. Τα ένυλα είδη θα τα μελετήσει και ο φυσικός, ο οποίος ενδιαφέρεται για τις φυσικές κινήσεις και μεταβολές που αυτά προκαλούν. Εκείνο που ξεφεύγει από την αρμοδιότητα του φυσικού και εμπίπτει στην πρώτη φιλοσοφία είναι η μελέτη του είδους όχι ως προς τα αποτελέσματα που προκαλεί αλλά ως πρώτης αρχής, στην καθολικότητα και την καθαρότητά του».

¹⁴⁸ *Φυσικά*, 256b 13: *ἀνάγκη κίνησιν ἀεὶ εἶναι*.

¹⁴⁹ Για τα προβλήματα που τίθενται στα τελευταία βιβλία της *Φυσικῆς Ἀκροάσεως* εν σχέσει με την φυσική επενέργεια της μετα-φυσικής κινητικής αρχής βλ. Λ. Σιάσος, *Ἡ διαλεκτικὴ στὴ φανέρωση τῆς φύσης. Μελέτη στὰ Φυσικά τοῦ Ἀριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1989, σελ. 379 κ.ε.

κατ' ανάγκην σε μια πρώτη αρχή της κινήσεως, στο πρώτον κινούν ακίνητον¹⁵⁰. Αυτό είναι άυλο και ένα¹⁵¹, επίσης αἴδιο και έξω από κάθε μεταβολή.

Η υφιστάμενη, λοιπόν, στον κόσμο κίνηση προκαλείται από μια πρώτη πηγή ενέργειας που είναι η ίδια ακίνητη και κινεί μάλλον ως ένας παράγοντας ελκτικός παρά ωθητικός, ως τελικό αίτιο¹⁵². Αλλά η ύπαρξη του πρώτου κινούντος ακινήτου δεν σημαίνει εντέλει κάποιο αρχικό όριο στην οπισθοβατική αλληλουχία κινούντων-κινουμένων. Αυτή η αλληλουχία σίγουρα ανάγεται στο άπειρο.

Όπως είδαμε, ο Αριστοτέλης θεωρεί το πραγματικό ως ένα συνεχές πέρασμα από την ύλη

¹⁵⁰ Μετά τα Φυσικά, 1012b 28-31: ἔτι ἀνάγκη τὸ ὄν μεταβάλλειν· ἕκ τινος γὰρ εἰς τι ἢ μεταβολή. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πάντα ἡρεμεῖ ἢ κινεῖται ποτέ, ἀεὶ δ' οὐθέν· ἔστι γὰρ τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινούν ακίνητον αὐτό. Βλ. K. Oehler, «Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles», *Philologus* 99 (1955), σελ. 70-92.

¹⁵¹ Μετά τα Φυσικά, 1074a 35-37: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινούν ακίνητον ὄν.

¹⁵² Η ερμηνεία του θεού ως τελικού αιτίου είναι σήμερα η κρατούσα θεωρία. Τυπικός εκπρόσωπος της ερμηνείας που κατανοεί τον αριστοτελικό θεό και ως ποιητικό αίτιο του κόσμου υπήρξε ο Fr. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, 1862.

στη μορφή. Αυτό που κάθε φορά είναι μορφή αποτελεί ύλη για την επόμενη βαθμίδα. Άκροι όροι στην ακολουθία αυτή είναι από τη μία η ύλη ως καθαρή δυνατότητα, από την άλλη η καθαρή μορφή, ενέργεια απόλυτα χωριστή από την ύλη. Το ανώτατο αυτό ον, η καθαρή μορφή και ενέργεια¹⁵³ είναι ο αριστοτελικός θεός, η πρώτη αρχή της κίνησης. Όλα τα πράγματα, έχοντας την κινητήρια δύναμη, την *έντελέχειαν*, τείνουν προς τον θεό ως απόλυτο τελικό αίτιο. Άρα, μορφή, ενέργεια, τέλος είναι τα γνωρίσματα του ανωτάτου ορίου στην κλίμακα των όντων, όπως αυτή δομείται με άξονα την κίνηση.

Τελικά, ο φιλόσοφος ομιλεί για το θεό, το *πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον*, ως ένα από τα όντα που, όπως και τα υπόλοιπα, υπηρετεί αιτιακά¹⁵⁴ και από μία εξέχουσα θέση την αναγκαιότητα μίας κινήσεως υπαρκτικά πρότερης των πάντων. Είναι χαρακτηριστικό ότι η κορυφαία απόδειξη της ύπαρξης του πρώτου κινούντος θεμελιώνεται

¹⁵³ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1072b 26-30: *καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίου ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδίου ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.*

¹⁵⁴ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 983a 8-10: *ὁ τε γὰρ θεός δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός.*

στην αρχή *ἀνάγκη* δὴ *στῆναι*¹⁵⁵. Όλες οι αριστοτελικές αποδείξεις (κοσμολογική, οντολογική) της ύπαρξης του *πρώτου κινούντος ἀκινήτου* ανάγονται εντέλει στη λογική αναγκαιότητα: το πρώτο κινούν εμφανίζεται ως αναγκαία έννοια, λογική αρχή, για να εξηγηθεί η αρχή της κίνησης. Ο – οπωσδήποτε απρόσωπος– αριστοτελικός θεός υπόκειται στην ίδια υπαρκτική τάξη με τα υπόλοιπα όντα· η ύπαρξή του εγγράφεται αναγκαστικά στον κύκλο της κινήσεως.

Η τελεολογία του Αριστοτέλη δεν υπερβαίνει πουθενά τα όρια του εαυτού της, της όρια του γίνεσθαι και της κίνησης ως αποκλειστικής πραγματικότητας. Και η ίδια η καθαρή ενέργεια του πρώτου κινούντος, η *νόησις νοήσεως*¹⁵⁶, είναι μια μορφή εσώστροφης κινήσεως. Στο πλαίσιο της τελεολογίας, καθώς και ο θεός αντιμετωπίζεται ουσιοκρατικά ως ον, υπόκειται και ο ίδιος στην κοσμική αναγκαιότητα της κίνησης. Η κίνηση είναι η Μοίρα, της θεότητας υπέρτερη.

¹⁵⁵ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1070a 4.

¹⁵⁶ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1074b 33-35: *αὐτὸν ἄρα νοεῖ* [ο θεός], *εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*.

Σύνοψη και σχόλιο¹⁵⁷

«Για την αριστοτελική εκδοχή της ορθολογικότητας η γνώση και η αλήθεια δεν έχουν ως στόχο τους το κλείσιμο και την ολοκλήρωση, τον απαρτισμό ενός συμπληρωμένου και αυθεντικού συστήματος περιγραφής και ερμηνείας του κόσμου. Ο Αριστοτέλης δεν αποτελεί ένα πρόιμο θύμα, απαρχή της ορθολογιστικής αυταπάτης: δεν πιστεύει ότι η γλώσσα και η γνώση μπορούν να αποτυπώσουν με απόλυτη ακρίβεια την κοσμική και κοινωνική πραγματικότητα, και να την ερμηνεύσουν στην πληρότητα του βάθους της. Η αριστοτελική θεωρία εδράζεται στην πεποίθηση ότι το απροσδιόριστο υπάρχει ακριβώς ως τέτοιο, ότι κάθε ορθολογικός γνωστικός καθορισμός αφήνει ένα μη καθορισμένο και μη ορθολογικό κατάλοιπο, ότι αναγκαιότητα και ενδεχομενικότητα συνυφαίνονται, ότι η “φύση” είναι πάντο-

¹⁵⁷ Ας μου επιτραπεί να αναδημοσιεύσω εδώ τη Σύνοψη της μελέτης μου *Ψυχή άρα Ζωή. Ο αποφατικός χαρακτήρας της αριστοτελικής θεωρίας της ψυχής*, Αθήνα 2007.

τε έτερη αυτού που η συνείδηση κατασκευάζει ως φύση.

Και το κυριότερο: όλα αυτά δεν ισχύουν μόνο για το ερευνώμενο “αντικείμενο” αλλά και για το ερευνών “υποκείμενο”. Η σχέση “υποκειμένου” και “αντικειμένου” προϋποτίθεται σε κάθε πτυχή της αριστοτελικής ερευνητικής δραστηριότητας και υπάρχει ενσωματωμένη σε όλες τις απόπειρες συγκρότησης και διατύπωσης μιας θεωρίας. Με δεδομένο μάλιστα ότι η σχέση “υποκειμένου” και “αντικειμένου” παραμένει πάντα ατέλεστη, μη ολοκληρωμένη και ολοκληρωτική, τότε η γνώση μόνο *σχετική* μπορεί να είναι. Ως εκ τούτου, ο αριστοτελικός ορθός λόγος δεν διεκδικεί την απόλυτη ακρίβεια ενός νοησιαρχικού συστήματος, δεν δεσμεύεται από ανυπέρβλητες αξιωματικές αρχές και την εσωτερική συνέπεια ενός «ολοκληρωμένου» και εν πολλοίς αυτοτροφοδοτούμενου οικοδομήματος. Γι’ αυτό και ο Αριστοτέλης δεν παράγει *επιστήμη* με την σύγχρονη έννοια του όρου.

Αν μέσα στην αριστοτελική λογική και φιλοσοφία αναδύεται μία κριτική ορθολογική γνωσιοθεωρία, ο πυρήνας των κριτηρίων της είναι κοινωνικός και πολιτικός. Λογικότητα για τον Αριστοτέλη είναι πρωτίστως η δυνατότητα να κοινωνείται το νόημα της απόφανσης, να λειτουρ-

γεί αυτή ως λόγος κοινής αποδοχής, ως κοινός λόγος. Η γνώση αληθεύει μόνο εκ των υστέρων, ως κοινωνικό γεγονός, ως δυνατότητα ανταπόκρισης των αφαιρετικών διατυπώσεων στην εμπειρία των δεκτών.

Γι' αυτό ο Αριστοτέλης στέκεται με δυσπιστία και διάθεση σχετικοποίησης απέναντι στις κλειστές κατασκευές και τις μηχανιστικές ερμηνείες: υποσκάπτει άμεσα όποιες βεβαιότητες υποβάλλονται από την διδασκαλία του, βεβαιότητες που θα μπορούσαν να υποκαταστήσουν την αλήθεια των πραγμάτων με την διατύπωσή της. Δεν θεωρεί την λογική απόδειξη αποκλειστική μέθοδο παραγωγής της γνώσης: αντ' αυτής προκρίνει μια έννοια για την γνώση, η οποία τείνει να συμπεριλάβει μέσα της ολόκληρη την ανθρώπινη ύπαρξη, ριζωμένη μέσα στον αισθητό κόσμο και την εκάστοτε κοινωνία. Ασφαλώς αυτή είναι μια "υπαρξιακή έννοια της γνώσης", στον αντίποδα της νοησιαρχίας.

Η αριστοτελική έρευνα επικεντρώνεται στο γνωστικό της αποτέλεσμα με ένα τρόπο λειτουργικό και διδακτικό: αποφεύγει τον σκόπελο του ουσιολογισμού, δεν την ενδιαφέρει να αναπλάσει στο νοητικό πεδίο δεδομένες εκ των προτέρων οντότητες. Πρόκειται για μία στάση οπωσδήποτε ορθολογική, η οποία όμως δεν δι-

καιώνεται χάρη στη συμμόρφωσή της σε μία συντακτική ή κωδική ορθότητα, αλλά χάρη στο λειτουργικό της αποτέλεσμα, την διδαχή και την διάδοση της έλλογης γνώσης.

Οι δοκιμαστικοί ορισμοί, στους οποίους συχνά προβαίνει ο φιλόσοφος, τιθασεύουν αφαιρετικά την πολυμορφία του εμπειρικού υλικού, ενώ αυτό με την σειρά του, ενεργητικά παρόν μέσα στην επιστημονική αφήγηση, αποτρέπει με την δομική του απροσδιοριστία και τυχαιότητα κάθε θετικιστική εκδοχή του ορθού λόγου. Τα σημαίνοντα της ανθρώπινης εκλογικευμένης πρόσληψης παραμένουν διακεκριμένα από τα σημαίνοντα του εν πολλοίς απροσπέλαστου, ακατάληπτου δικτύου της πραγματικότητας. Η γνώση δεν μπορεί να αντικαταστήσει την ετερότητα, μοναδικότητα ή απροσδιοριστία των σημαυμένων πραγμάτων με την «αντικειμενικότητα» των σημαινόντων όρων, δηλαδή με πλασματικές νοητές οντότητες όμοια κατανοητές από όλους.

Ο ορθολογισμός του Αριστοτέλη είναι αποφαιτικός· προϋποθέτει την άρνηση να εξαντληθεί η γνώση στη διατύπωσή της, δεν λησμονεί την σημαντική-εικονιστική λειτουργία του λόγου, αυτοπεριορίζεται σε μια πρόσ-καιρη προσ-έγγιση του γνωστικού «αντικειμένου». Στο πλαίσιο αυτής της αποφαιτικής εκδοχής του ορθού λόγου ο

φιλόσοφος δεν διστάζει να επιστρατεύσει – συχνά μάλιστα σε καίρια σημεία της επιστημονικής του έρευνας- την ποιητική λειτουργία της γλώσσας. Ο συμβολικός ρόλος του γλωσσικού κώδικα αποτρέπει την αντικειμενοποίηση και αυτονόμηση των περιγραφών.

Τόσο το αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στα σημαίνοντα και τα σημαινόμενα, όσο και η συμβολική λειτουργία της γλώσσας προβάλλουν την εγγενή αδυναμία να ταυτιστούν δύο πραγματικές διάφορες οντολογικής τάξης. Πώς να αναπλάσει η ανθρώπινη γνώση και γλώσσα το γίνεσθαι των πραγμάτων; Πώς να ακινητοποιήσει ο επιστήμονας με τον στατικό του λόγο την αέναη μεταβολή του κόσμου; Η σχετικότητα είναι εγγενής στο ίδιο το «αντικείμενο», και ο σχετικισμός που διαπερνά τον αποφαιτικό ορθολογισμό της αριστοτελικής διδασκαλίας δεν αποτελεί γνωστική ανεπάρκεια που θα ήταν ίσως δυνατό να αναιρεθεί με την πρόοδο των ερευνητικών εργαλείων.

Με δεδομένη αυτή την ανυπέρβλητη σχετικότητα ο φιλόσοφος δεν παράγει την γνώση μέσω αυστηρής υποταγής σε κάποια δεδομένη επιστημονική μέθοδο, δεν βασίζεται αποκλειστικά στη συντακτική ορθότητα και αλληλουχία. Επιλέγει αφενός να θεμελιώσει τα επιχειρήματά

του στην κοινή λογική και εμπειρία, αφετέρου να αναζητήσει την επαλήθευσή τους στη διυποκειμενική επιμαρτυρία.

Έτσι, ο Αριστοτέλης πραγματώνει ένα αληθινά επιστημονικό επίτευγμα: προάγει δραστικά τις ανθρώπινες γνώσεις χωρίς να τις εντάσσει σε ένα κλειστό και κωδικοποιημένο σύστημα. Ο αποφατικός ορθολογισμός του προσέφερε στους επιγόνους του ερευνητές την δυνατότητα να εμπλουτίσουν και να εμβαθύνουν την γνώση, χωρίς όμως να δεσμεύονται στα ασφυκτικά όρια μιας συστηματοποιημένης επιστημοσύνης νεωτερικού τύπου. Αν αυτοί οι επίγονοι παρέμειναν δέσμιοι των απόλυτα δικών τους προϋποθέσεων μιας αντικειμενοποιημένης εκδοχής της γνώσης, και μετέτρεψαν την ανοιχτή διδασκαλία του φιλοσόφου σε ένα οικοδόμημα κλειστό, δογματικό και εξουσιαστικό, ασφαλώς δεν ευθύνεται ο ίδιος...

Η αριστοτελική φιλοσοφία θεμελιώνεται σε ετερογενή κοσμοθεωρητική στάση, σε διαφορετική οντολογία από αυτήν που υπόκειται στον ορθολογισμό του Μεσαίωνα, της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού. Η ορθολογικότητά της υπηρξε ένα περιεχόμενο σκέψης ριζικά διαφορετικό από το περιεχόμενο σκέψης που επιβλήθηκε

κατά τους Νέους Χρόνους· γι' αυτό και διαφοροποιείται ουσιαστικά από τον ρασιοναλισμό της νεωτερικότητας.

Στο πλαίσιο της αριστοτελικής μετα-φυσικής η αλήθεια των όντων ως φανέρωσή τους δεν ταυτίζεται με την οντότητά τους καθ' εαυτήν, δηλαδή με μια δεδομένη «ουσία», αλλά αποτελεί ενέργεια, γεγονός ανάδυσης από την λήθη· το ον δεν υπάρχει ως ουσία αλλά ως παρουσία. Σύμφωνα με αυτήν την εκδοχή του Είναι, τα όντα υπάρχουν ως δυναμική τάση και ενεργητική κίνηση πραγμάτωσης· το υπαρκτό δεν νοείται ως το σύνολο δεδομένων αυθύπαρκτων οντοτήτων αλλά ως μια πραγματικότητα ενεργούμενων σχέσεων.

Δεν πρόκειται παρά για κάτι αυτονόητο: τα όντα δεν υπάρχουν απλώς· υπάρχουν κατά τρόπο συγκεκριμένο, ενώπιον των άλλων όντων με τα οποία πολυειδώς σχετίζονται. Η τροπικότητα της ύπαρξης των όντων συνυπολογίζεται πάντα από τον Αριστοτέλη δίπλα στις άλλες οντολογικές κατηγορίες, την ουσία και την ύπαρξη. Και είναι ακριβώς η τροπικότητα της ύπαρξης αυτή που διαφυλάσσεται με τον αποφαιτικό του ορθολογισμό. Μία αποφαιτική προσέγγιση του τρόπου ύπαρξης των όντων σέβεται την δομική τους απροσδιοριστία, ανθίσταται στη φαντασιακή, νο-

ητική ταύτιση εννοιών και πραγμάτων, την οποία επιτρέπουν η ουσία και η ύπαρξη απολυτοποιημένες.

Το τονίζουμε ξανά: ο αριστοτελικός αποφατισμός δεν είναι απλά μια διαφορετική γνωσιοθεωρητική επιλογή, αλλά έχει οντολογικό θεμέλιο. Ριζώνει στην πολυτροπία και πολυμορφία των όντων, ανάγεται στον ίδιο τον σχετικό τρόπο ύπαρξής τους. Ο Σταγειρίτης δεν καταφεύγει ποτέ στην νεωτερική «παραστατική» μεθοδολογία, στην αντίληψη που για να κατορθώσει την γνώση της πραγματικότητας ακινητοποιεί το δυναμικό γίνεσθαι σε συγκεκριμένες «σταθερές», ικανές να παρασταθούν μέσω μαθηματικών-ποσοτικών μετρήσεων.

Ακριβώς επειδή είναι αδύνατο να υποκατασταθεί η ζωντανή πραγματικότητα από σταθερά «σημαίνοντα» και «αντικειμενικές» μετρήσεις, ο Αριστοτέλης δεν συνέγραψε πραγματεία συστηματικής Ψυχολογίας. Προτίμησε να μελετήσει τα ψυχικά φαινόμενα από μεταβαλλόμενες οπτικές γωνίες υποτάσσοντας την έρευνά του σε ετερόκλητες στοχεύσεις· αρνήθηκε να σχηματοποιήσει εκβιαστικά την εγγενή ρευστότητα των ψυχικών δυνάμεων· ανέδειξε τον σύνθετο και περιπεπλεγμένο τρόπο αλληλοπεριχώ-

ρησης, (αμοιβαίας) σύστασης, διασύνδεσης και ανατροφοδότησης των, τρόπων τινά, άπειρων ψυχικών λειτουργιών.

Μάλιστα, στον πυρήνα αυτού του πολύπλοκου κόσμου των ψυχικών δυνάμεων ο φιλόσοφος έθεσε κυρίαρχη την φαντασία. Η φαντασία δεν τίθεται απέναντι στο «πράγμα» για να προσλάβει μια θαμπή φωτογραφία του, για να αποτυπώσει στοιχειωδώς στην ακίνητη και άγραφη ψυχή την οντότητά του. Η φαντασία είναι επαρκέστατη, ολοκληρωμένη δημιουργία· συστήνει σε ένα δεύτερο κόσμο τα ίδια τα γεγονότα-όντα εντάσσοντάς τα στον παραστασιακό ρου μέσω της ταυτόχρονης ενεργοποίησης πλειάδας ψυχικών λειτουργιών.

Στην περί ψυχής θεωρία του Αριστοτέλη διαγιγνώσκεται με τον πιο εναργή τρόπο η συνεπής γνωσιοθεωρητική του στάση: ο αποφαιτικός ορθολογισμός του. Μάλιστα, σε κομβικά σημεία αυτής της θεωρητικής δραστηριότητας επιστρατεύεται η συμβολική-αναλογική λειτουργία της γλώσσας, προκειμένου να ικανοποιηθούν οι γνωστικές, επικοινωνιακές και διδακτικές ανάγκες του λόγου. Έτσι, η αριστοτελική θεωρία της ψυχής δικαιώνεται και αληθεύει όχι ως ακριβής, αντικειμενική επιστήμη, αλλά *a posteriori*, ως

ένα λειτουργικό εργαλείο ερευνητικά αποτελεσματικό.

Τυπική εφαρμογή των παραπάνω προϋποθέσεων αποτελεί η αριστοτελική μελέτη των παθῶν της ανθρώπινης ψυχής. Τα πάθη δεν ορίζονται ως γνωρίσματα της εκάστοτε ατομικής ψυχής, αλλά ως τρόποι διαπροσωπικών σχέσεων, τρόποι συστατικοί της ανθρώπινης φύσης. Έτσι αποκλείεται εξ ορισμού μια θεώρηση των παθῶν ως σταθερών επιστημονικών αντικειμένων, που υποτίθεται ότι προσφέρονται σε μια ουδέτερη έρευνα ενός αμέτοχου παρατηρητή. Τα πάθη θεωρούνται ως επιφαινόμενα ενός συγκεκριμένου κοινωνικού περιβάλλοντος, το οποίο και συνεχώς μεταβάλλεται και απόλυτα αντιστέκεται σε μία ολιστική περιγραφή· συγχρόνως, ερευνώνται από ένα «παρατηρητή» που μετέχει πλήρως του ερευνητικού του αντικειμένου. Η αποφαστική ορθολογική προσέγγιση των παθῶν αποκλείει από τη μία κάθε μυθική, μυστικιστική ή ανορθολογική ερμηνεία, διατηρεί από την άλλη σαφείς αποστάσεις από μια στατική, ρασιοναλιστική κατάληψη των παθῶν ως πάγων και δεδομένων οντοτήτων. Εφόσον τα πάθη εντάσσονται στο πεδίο των ανθρωπίνων σχέσεων, είναι βέβαιο ότι στη γένεση και λειτουργία τους θα υπεισέλθουν παράγοντες όπως το απρόβλεπτο,

το δυνατό, το πιθανό. Κατά προέκταση, αυτοί οι παράγοντες διέρχονται δευτερογενώς στην επιστημονική έρευνα των παθῶν από τον Αριστοτέλη.

Ομόλογη είναι και η αριστοτελική έρευνα της διαμόρφωσης των κρίσεων (στις δικαστικές υποθέσεις και όχι μόνο). Οι κρίσεις εντάσσονται ρεαλιστικά στο πεδίο των ανθρωπίνων σχέσεων και σε επικοινωνιακό περιβάλλον· δεν παράγονται μόνο μέσω συλλογιστικών αποδείξεων, αλλά συνδέονται άμεσα με το ήθος του λέγοντος και τα πάθη των ακροατών-κριτών. Στο στίβο της πολιτικής ζωής, της ζωής των πολιτών-συμπολιτών, η αλήθεια δεν προκύπτει ως εξαγόμενο ορθής μεθοδολογίας αλλά ως κοινωνική λειτουργικότητα και διωποκειμενική επαλήθευση.

Με δεδομένο ότι το πεδίο των ανθρωπίνων πράξεων δεν μπορεί να σχηματοποιηθεί και να υποταχθεί σε αφαιρετικές γενικεύσεις, ο Αριστοτέλης δεν αναπτύσσει την ηθική ως επιστήμη συστηματική, δεν προτείνει αυστηρά προσδιορισμένους συγκεκριμένους κανόνες ηθικής. Η αποφαστικά ορθολογική ηθική του παραμένει ανοιχτή σε κριτικό έλεγχο εντός του πλαισίου της αρχαιοελληνικής πόλεως, και ακριβώς χάρη σ' αυτό.

Κάθε αριθμητική, αντικειμενοποιημένη εκδοχή των ηθικών όρων και ορίων απορρίπτεται ρητά και κατηγορηματικά από τον Αριστοτέλη. Ο φιλόσοφος προσπαθεί να διατηρήσει μια κρίσιμη ισορροπία: αφενός να απορρίψει μυθολογικές ή θειϊστικές εκδοχές της ηθικής, και να προβεί σε ορθολογική διαύγαση και προβολή των αξιών της πολιτικής κοινωνίας μέσα στην οποία ζει· αφετέρου να απορρίψει μια κωδική αντικειμενοποίηση των ηθικών αξιών, και να αφήσει περιθώρια στο απρόβλεπτο της προσωπικής ετερότητας και των ανθρωπίνων σχέσεων.

Στο προνομιακό πεδίο έρευνας αυτών των σχέσεων το οποίο αποτελεί η αττική τραγωδία, ο Αριστοτέλης προβάλλει, αντί για μια νοησιαρχική εκδοχής της γνώσης, την *θεωρία*, μια γνώση μη θετική και καταναγκαστικά έγκυρη. Αυτή η γνώση, όμως, κινείται πιο κοντά στην εμπράγματα αλήθεια της πολυσχιδούς πραγματικότητας των σχέσεων, παρά στην νοητική βεβαιότητα των φαντασιακών ατομικών οντοτήτων.

Αν η μάθηση είναι καταρχήν μιμητική, τότε η γνώση δεν περιορίζεται μόνο σε ό,τι προκύπτει ως προϊόν συλλογιστικών διαδικασιών. Μέσω της μίμησης και της τέχνης παράγεται μια γνώση υπαρξιακή και όχι στενά διανοητική. Η συσχέτιση της υπαρξιακής αυτής γνώσης με

πλειάδα ανθρώπινων λειτουργιών, πρωτίστως με την ηδονή, φανερώνει ότι πρόκειται όντως για μια γνώση που επαληθεύει την ίδια την ανθρώπινη φύση.

Και εφόσον η τραγωδία εντοπίζει τον τρόπο ύπαρξης της ανθρώπινης φύσης όχι μέσω μιας ρεαλιστικής φωτογραφικής απεικόνισης αλλά μέσω της μίμησης σπουδαίας και τελείας πράξεως, ο Σταγειρίτης διαπιστώνει ότι αυτόν τον τρόπο ύπαρξης τον ψηλαφούμε μετέχοντας εμπραθώς στο δράμα που στήνεται από το γίνεσθαι του κόσμου. Προσερχόμενοι ως θεωροί μετέχουμε γνωστικά στην τελετουργία της ζωής».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Πραγματείες του Αριστοτέλη στις εκδόσεις της «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (Oxford)», «Les Belles Lettres», «Teubner», «Harvard University Press».
2. Υπομνηματιστές του Αριστοτέλη στη σειρά *Commentaria in Aristotelem Graeca*.
 - Ασπάσιος, *In Ethica Nichomachea commentaria*, C.A.G. XIV, ed. G. Heylbut, Βερολίνο 1889.
 - Θεμίστιος, *Παράφρασις τῶν Φυσικῶν*, C.A.G. V, ed. H. Schenkl, Βερολίνο 1900.
 - Σιμπλίκιος, *Υπόμνημα εἰς τὰ Φυσικά*, C.A.G. IX, X, ed. H. Diels, Βερολίνο 1892- 1895.
 - Στέφανος, *Εἰς τὴν Πητορικὴν*, C.A.G. XXI.2., ed. H. Rabe, Βερολίνο 1896.
 - Φιλόπωνος, *Υπόμνημα εἰς τὰ Φυσικά*, C.A.G. XVI, XVII, ed. H. Vitelli, Βερολίνο 1887-1888.
 - Φιλόπωνος, *Εἰς τὴν περὶ ψυχῆς Ἀριστοτέλους ...*, C.A.G. XV, ed. M. Hayduck, Βερολίνο 1897.

3. Σχολιασμένες μεταφράσεις στις εκδόσεις «Loeb» (στα αγγλικά), «Ζήτρος» (επιμελητές-μεταφραστές: Δ. Λυπουρλής, *Ηθικά Νικομάχεια, Ρητορική, Ποιητική*· Β. Μπετσάκος, *Φυσικά, Ηθικά Μεγάλα*· Δ. Παπαδής, *Πολιτικά, Αθηναίων Πολιτεία*, Π. Τζιώκα-Ευαγγέλλου, *Πολιτικά*)· «Ζαχαρόπουλος» (Β. Τατάκης, *Περί ψυχής*· Ν. Σωτηράκης – Α. Ευσταθίου, *Μικρά Φυσικά*)· «Εστία» (Σ. Μενάρδος – εισ.-ερμ. Ι. Συκουτρής, *Περί Ποιητικής*)· «Παπαδήμας» (Κ. Γεωργούλης, *Μετά τα Φυσικά*)· «Πόλις» (Β. Κάλφας, *Φυσικά Β', Μετά τα Φυσικά Α'*).

4. Γενικά έργα:

-Zemb J.-M., *Αριστοτέλης. Η προσωπικότητα και η φιλοσοφία του μέσα από το έργο του* (μετ. Α. Βερυκοκάκη-Αρτέμη), «Νέα Σύνορα», Αθήνα χ.χ..

-Γεωργούλης Κ. Δ., *Αριστοτέλης ο Σταγίριτης*, «Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής», Θεσσαλονίκη 1962.

-Düring I., (*Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 1966) *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και έρμηνεία της σκέψης του*, Α' τομ. (μετ. Π. Κοτζιά) και Β' τόμ. (μετ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα), «Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης», Αθήνα 1999.

-Ross W. D., (*Aristotle*, 1953⁵) *Αριστοτέλης* (μετ. Μ. Μητσού), «Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης», Αθήνα 2001³.

-Κάλφας Β., *Αριστοτέλης*, «Σκάι», Αθήνα 2009.

5. Συλλογικοί Τόμοι:

-*Αριστοτελικά*, Α.Π.Θ. (εκδ.), Θεσσαλονίκη 1980.

-*Η αριστοτελική σκέψη*, Πρακτικά του 2^{ου} Πανελληνίου Συμποσίου, Κασσάνδρα Χαλκιδικής 16-18 Οκτωβρίου 1987, «Χρονικά της Χαλκιδικής», Παράρτημα, Θεσσαλονίκη 1989.

-Κούτρας Δ. (επιμ.):

α) *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου: Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της* (Αθήνα 21-26/5/1995), 1996.

β) *Πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι επιδράσεις της*, Αθήνα 1999.

γ) *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τὰ προβλήματα τῆς σύγχρονης κοινωνίας*, «Το Λύκειον», Αθήνα 2000.

δ) *Περὶ Ποιητικῆς καὶ Ρητορικῆς Τέχνης κατ' Αριστοτέλη*. Πρακτικά του Δ' Διεθνούς Συνεδρίου Αριστοτελικής Φιλοσοφίας (Αθήνα 7-9/12/2001). "Το Λύκειον", 2003.

ε) *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους. Αἱ ἀρεταὶ τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς φιλίας*. "Ἐθνικὸν Κέντρον Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν", Αθήνα 1973.

- Ανδριόπουλος Δ. – Αραμπατζής Γ. (επιμ.):
 α) Αριστοτέλης. *Οντολογία – Γνωσιοθεωρία – Ηθική – Πολιτική φιλοσοφία*. Τριάντα δύο ομόκεντρες μελέτες, «Πιτσιλός», Αθήνα 1996².
- β) Αριστοτέλης I. *Κοινωνική Φιλοσοφία – Ηθική – Πολιτική Φιλοσοφία – Αισθητική – Ρητορική*, «Παπαδήμας», Αθήνα 2003.
- γ) Αριστοτέλης II. *Λογική – Οντολογία – Γνωσιοθεωρία – Φιλοσοφία της γλώσσας – Κοσμολογία*, «Παπαδήμας», Αθήνα 2003. *Ο Αριστοτέλης σήμερα*. Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου (Μίεζα Νάουσας, 20-23 Σεπτεμβρίου 2001), «Δήμος Νάουσας», 2002.
- Καλογεράκος Ι. (επιμ.), *Ο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρία Χαλκιδικής, Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου.
- Barnes J., Schofield M., Sorabji R. (eds.), *Articles on Aristotle. I. Science*, London 1975.
- Judson L. (ed.), *Aristotle Physics. A Collection of Essays*, Oxford 1991.
- Moravcsik, J. M. E., (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, New York 1967.
- Seeck (ed.) G. A., *Die Naturphilosophie des Aristotele*, Darmstadt 1975.

6. Βιβλία και άρθρα

-Ackrill J. L., «Aristotle's Definitions of *Psuchê*», στο Barnes, Schofield, and Sorabji (eds), *Articles on Aristotle*, Vol. 4, *Psychology and Aesthetics*, New York 1979.

-Adler M., (*Aristotle for everybody. Difficult Thought Made Easy*, 1978) Ο Αριστοτέλης για όλους. Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή (μετ. Π. Κοτζιά), Αθήνα 1996.

-Anagnostopoulos G., *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Los Angeles 1992.

-Annas J., «Forms and First Principles», *Phronesis* 19 (1974), 257-283.

-Barker E., *The political thought of Plato and Aristotle*, New York 1959.

-Βιοβιδάκης Σ., «Η αριστοτελική Ηθική και οι σύγχρονες αντι-θεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», στο Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (εκδ.), *Αριστοτέλης. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική φιλοσοφία*, αφιερω. στον J. P. Anton, Αθήνα 1994, σελ. 314-333.

-Bonitz H., *Index Aristotelicus*, Graz 1952².

-Brentano Fr., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, 1862.

-Broadie S., *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991.

-Charlton W., «Aristotle's Definition of Soul», *Phronesis* 25 (1980), σελ. 170-186.

-Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimor 1944.

-Code A., «Potentiality in Aristotle's Science and Metaphysics», *Pacific Philosophical Quarterly* 76 (1995), 405-418.

-Conen P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964.

-Cooper, J.M., «Aristotle on Natural Teleology», Schofield M. and Nussbaum M. C. (eds), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 1982, σελ. 197-222.

-Dirlmeier F., *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin 1956.

-Δόικος Π., «Η φαντασία και ο εσωτερικός χώρος στο *Περὶ Ψυχῆς* του Αριστοτέλη», *Φιλολόγος* 100 (2000), σελ. 287-291.

-Δραγώνα-Μονάχου Μ., «Ἡ προαίρεσις στὸν Αριστοτέλη καὶ Ἐπίκτητο», *Φιλοσοφία* 8-9 (1978-9), 265-310.

-Düring I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 5, Göteborg 1961.

-Düring I. (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg* 1966.

-Elders L., *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De Caelo*, Assen 1960.

-Else G. F., *Aristotle's Poetics: The Argument*, Harvard 1957.

-Feyerabend P., «In defence of Aristotle: Comments on the Condition of Content Increase», *Progress and Rationality in Science* (eds. Radnitzki, Anderson), Dodrecht Reidel 1978.

-Fine G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford 1993.

-Flashar H., «Ethik und Politik in der Philosophie des Aristoteles», *Gymnasium* 78 (1971).

-Fortenbaugh W., *Aristotle on Emotion*, London 1975.

-Frede M., «The Title, Unity, and Authenticity of the Aristotelian *Categories*», Frede M., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis 1987, 11-28.

-Frede D., «The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle», στο *Essays on Aristotle's De Anima* (eds. M. Nussbaum and A. Rorty), Oxford 1992, 279-295.

-Fritz K. v., «Das ἄπειρον bei Aristoteles», Düring I. (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göttemborg* 1966, σελ. 65-84.

-Gauthier R. A. και Jolif S. Y., *L' Ethique a Nicomaque*, Tome II, Louvain- Paris 1959.

-Γιανναράς Χ., *Σχεδιάσμα Εισαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, Αθήνα 1981.

-Γιανναράς Χ., «Ο "ἀποφατικός" Ἀριστοτέλης», *Διαβάζω* 135 (Αφιέρωμα στον Ἀριστοτέλη) 1986, σελ. 14-16.

-Γιανναράς Χ., *Ὄντολογία τῆς σχέσης*, Αθήνα 2004.

-Γρανίτσας Α. Ν., «Ένας βιολόγος διαβάζει Ἀριστοτέλη», *Ἀριστοτελικά*, Α.Π.Θ. (εκδ.), Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 203-215.

-Grimaldi W., *Studies in der Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden 1972.

-Hadot P., (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 1995) *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία* (μετ. Α. Κλαμπατσέα), Αθήνα 2002.

-Halliwell S., *Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's Poetics*.

-Hardie W., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.

-Hellwig A., *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Plato und Aristoteles*, Goettingen 1973.

-Heidegger M., (*Was ist das –die Philosophie?*, 1956) *Τι είναι η φιλοσοφία;* (εισ.-μετ.-σχόλ. Β. Μπιτσιώρης), Αθήνα 1986.

-Heidegger M., (*Einführung in die Metaphysik*, 1953) *Εισαγωγή στη Μεταφυσική* (μετ. Χρ. Μαλεβίτσης), Αθήνα 1973.

-Hicks R. D., *De Anima. With translation, introduction and notes*, Cambridge 1907.

- Hussey E., *Aristotle's Physics: Book III and IV. Translated with notes*, Oxford 1983.
- Inwood M., «Aristotle on the Reality of Time», L. Judson (ed.), *Aristotle Physics. A Collection of Essays*, Oxford 1991, σελ. 151-178.
- Irwin T., *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
- Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1955².
- Joachim H. H., *Aristotle. The Nikomachean Ethics*, Oxford 1951.
- Κάλφας Β., «Η αριστοτελική θεωρία του βάρους και οι πλατωνικές καταβολές της», *Οι επιστήμες στον Ελληνικό χώρο* (εκδ. Τροχαλία), Αθήνα 1997, σελ. 95-106.
- Kamp A., *Die politische Philosophie des Aristoteles*, München 1985.
- Καραμανώλης Γ., «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική ηθική», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία (Αφιέρωμα στα Ηθικά Νικομάχεια)* 8 (2009), σελ. 51-78.
- Kenny A., *Aristotle on the perfect life*, Oxford 1992.
- Kneale, W. & M., *The Development of Logic*, Oxford 1962.
- Κόντος Π., *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία. Φρόνησις, Τέχνη, Σοφία*, Αθήνα 2000.
- Kosman, L. A., «Aristotle's Definition of Motion», *Phronesis* 14 (1969) 40-62.

-Κοτζιά Π., *Ο σκοπός των Κατηγοριών του Αριστοτέλη. Συμβολή στην ιστορία των αριστοτελικών σπουδών ως τον 6ο αιώνα*, ΕΕΦΣΘ, Τεύχος Τμήματος Φιλολογίας, Παράρτημα αριθμ. 2, Θεσσαλονίκη 1992.

-Κοτζιά Π., «Για το θάνατο του Αριστοτέλη», *Φιλολόγος* 100, Θεσσαλονίκη 2000, σελ. 227-241.

-Κοτζιά Π., *Περί του μήλου ή περί της Αριστοτέλους τελευτής (Liber de romo)*, Θεσσαλονίκη 2007.

-Kouremenos T., *Aristotle on mathematical infinity, Palingenesia* 58, Stuttgart 1995.

-Kraut R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989.

-Κυριαζόπουλος Σ. Δ., *Τὰ πολιτικά αίτια τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς*, Ἰωάννινα 1971.

-Kyrkos B. A., *Die dichtung als Wissensproblem bei Aristoteles*, Athen 1972, σελ. 98.

-Leighton S. R., «Aristotle and the Emotions», *Phronesis* 1982, σελ. 144-174.

-Lucas D. W., *Aristotle, Poetics (Introduction, commentary and appendixes)*, Oxford 1968.

-Λυπουρλής Δ., «Μερικές αρχαίες διηγήσεις για τον Αριστοτέλη», *Μακεδονικά* 12 (1972), σελ. 1-48.

-Λυπουρλής Δ., *Αριστοτελικά μελετήματα. Αναζητώντας τὸν "προφορικὸ" λόγο τοῦ Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1986.

-Λυπουρλής Δ., *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε, και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο*, Θεσσαλονίκη 1998.

-Λυπουρλής Δ., «Εισαγωγή στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης μιλάει για την αρετή», *Φιλολόγος* 100 (Αφιέρωμα στον Αριστοτέλη), 2000, σελ. 266-286.

-Μάνος Α., «Η ευδαιμονία ως θεωρία κατά τον Αριστοτέλη», *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, Εταιρία Αριστοτελικών Μελετών «Το Λύκειον» (εκδ. Δ. Ν. Κούτρας), Αθήνα 1996, 176-182.

-Mansion A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain 1946.

-Mansion S., «Body and Soul in Aristotle», *Philology* 49.

-Merlan P., *From Platonism to Neoplatonism*, Haag 1953.

-Moreau J., «Die Finalistische Kosmologie», κεφ. «Die Bewegung in vollen Raum», G. A. Seeck (ed.), *Die Naturphilosophie des Aristotele*, Darmstadt 1975, σελ. 59-76.

-Μπαγιόνας Α.-Κ., «Η εξέλιξη των πολιτευμάτων στα Πολιτικά του Αριστοτέλη», *Αριστοτελικά*, Α.Π.Θ. (εκδ.), Θεσσαλονίκη 1980, σελ. 87-110.

-Μπετσάκος Β. , *Στάσις άεικίνητος. Η ανακαίνιση της αριστοτελικής κινήσεως στη θεολογία Μαξιμου του Ομολογητού*, Αθήνα 2006.

-Μπετσάκος Β., *Ψυχή άρα Ζωή. Ο αποφαιτικός χαρακτήρας της αριστοτελικής θεωρίας της ψυχής*, Αθήνα 2007.

-Natorp P., «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte* 24 (1887), σελ. 37-65.

-Nicev A., *L' énigme de la catharsis tragique dans Aristote*, Sofia 1970.

-Oehler K., «Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristoteles», *Philologus* 99 (1955), σελ. 70-92.

-Oehler K., (*Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, 1997) *Υποκειμενικότητας και αυτοσυνείδηση κατά την αρχαιότητα* (μετ. Χ. Καρανάσιος), Αθήνα χ.χ..

-Owens J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto 1963.

-Papadimitriou E., *Ethische und psychologische Grundlagen der aristotelischen Rhetoric*, Frankfurt 1979.

-Παπαδής Δ., «Η περί νου διδασκαλία του Αριστοτέλη» στο Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (εκδ.), *Αριστοτέλης. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική*

φιλοσοφία, αφιερ. στον J. P. Anton, Αθήνα 1994, σελ. 260-278.

-Patzig G., *Die aristotelische Syllogistik*, Goettingen 1959.

-Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τ., *Προβολές στον Αριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1998.

-Ράμφος Σ., *Μίμησις ἐναντίον μορφῆς. Ἐξηγήσεις εἰς τὸ Περί Ποιητικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη*, Αθήνα 1992.

-Reiner H., «Die Entstehung und Bedeutung des Namens Metaphysik», F. P. Hager (ed.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969.

-Rorty A., «Aristotle on metaphysical status of *Pathē*», *The Review of Metaphysics* 37 (1983/1984).

-Ross D., *De anima*. Edited with introduction and commentary, Oxford 1961.

-Seeck G. A., *Ueber die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*, «*Zetemata*» 34, 1964.

-Sherman N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford 1989.

-Σιάσος Λ., *Η διαλεκτική στη φανέρωση τῆς φύσης. Μελέτη στὰ Φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη 1989.

-Σιάσος Λ., *Κι ἂν τὸ πραγματικὸ δὲν εἶναι ἀληθές; Κριτικὴ ἀναστοιχείωση τῆς ἀριστοτελικῆς προϋποθέσεως*, Αθήνα 2002.

-Sifakis G. M., «Learning from art and pleasure in learning: an interpretation of Aristotle *Poetics* 4 1448b 8-19», *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, Bristol 1986, σελ. 214-215.

-Solmsen F., *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his predecessors*, New York 1960.

-Sorabji R., «Aristotle on Demarcating the Five Senses», στο Barnes, Schofield, and Sorabji (eds), *Articles on Aristotle*, vol. 4. *Psychology and Aesthetics*, New York 1979.

-Sorabji R., *Matter, Space, and Motion. Theories in antiquity*, New York 1988.

-Σοφιανίδου Θ. Σ., «Η συμβολή του Αριστοτέλη στη σύγχρονη Βιολογία», *Ο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, Καλογεράκος Ι. (επιμ.), Ιστορική και Λαογραφική Εταιρία Χαλκιδικής, *Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου*, σελ. 309-320.

-Συκουτρής Ι., *Αριστοτέλους Ποιητική* (μετ. Σ. Μενάρδου), Αθήνα 1937.

-Σφενδόνη-Μέντζου Δ., «Χρόνος και γίνεσθαι στον Αριστοτέλη και στον Prigogine», *Ο Αριστοτέλης σήμερα*. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου στη Νάουσα το 2001, σελ. 341-358.

-Σφενδόνη-Μέντζου Δ., «Αριστοτελική πρώτη ύλη και σύγχρονη Φυσική», *Ο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, Ιστορική και Λαογραφική Εται-

ρία Χαλκιδικής, Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου (επιμ. Καλογεράκος Ι.), σελ. 357-372.

-Σφενδόνη-Μέντζου Δ., *Ο Αριστοτέλης σήμερα. Πτυχές της Αριστοτελικής Φυσικής Φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της σύγχρονης επιστήμης*, Θεσσαλονίκη 2010.

-Τερέζης Χ., «Όψεις της έννοιας του άπειρου στον Αριστοτέλη», *Ο Αριστοτέλης και η σύγχρονη εποχή*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρία Χαλκιδικής, Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου (επιμ. Καλογεράκος Ι.), σελ. 373-392.

-Τερέζης Χ., *Θέματα αριστοτελικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1999.

-Vernant J.-P., *Η καταγωγή της ελληνικής σκέψης* (μετ. Στ. Στανίτσας), Αθήνα 1966.

-Wagner H., *Aristoteles. Physikvorlesung*, Berlin 1979.

-Wieland W., *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachliche Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962.

-Waterlow S., *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford 1982.

-Wörner M., «"Pathos", als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles», *Pathos, Affect, Gefühl* (Hrsg. I. Crämer -Rügenberg), München 1981.

