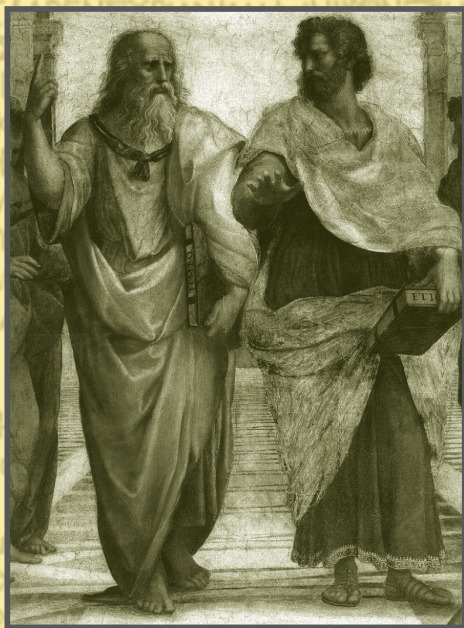


ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΔΙΑ ΒΙΟΥ ΜΑΘΗΣΗΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ ΥΠΟΛΟΓΙΣΤΩΝ ΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΩΝ «ΔΙΟΦΑΝΤΟΣ»

ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ



Γ' ΕΝΙΑΙΟΥ ΛΥΚΕΙΟΥ

Θεωρητική Κατεύθυνση

ΒΙΒΛΙΟ ΚΑΘΗΓΗΤΗ

ΔΙΑΝΕΜΕΤΑΙ
ΔΩΡΕΑΝ

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Κ Ο Σ Λ Ο Γ Ο Σ
ΠΛΑΤΩΝ - ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Γ' ΤΑΞΗ ΕΝΙΑΙΟΥ ΛΥΚΕΙΟΥ
(ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ)

Β Ι Β Λ Ι Ο Τ Ο Υ Κ Α Θ Η Γ Η Τ Η

Ομάδα συγγραφής

Πλάτων:

Μ. Ζ. Κοπιδάκης

Έλενα Πατρικίου

Αριστοτέλης:

Δημήτρης Λυπουρλής

Δέσποινα Μωραΐτου

Υπεύθυνος για το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο

Κώστας Μπαλάσκας, Σύμβουλος

Επιμέλεια έκδοσης

Δέσποινα Μωραΐτου

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΛΑΤΩΝ	5
ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ	7
(Έλενα Πατρικίου)	
A. ΓΕΝΙΚΑ	7
1. Η ελληνική φιλοσοφία και η πολιτική	7
2. Το πέρασμα από τη μυθική σκέψη στον Λόγο	9
B. ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ	
ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ	12
Γ. ΠΛΑΤΩΝ	16
Δ. ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ	21
1. Ο λόγος του Πρωταγόρα ως σοφιστική επίδειξις	21
2. Ο μύθος του Προμηθέα	24
3. Το διδακτόν της αρετής κατά τον Πρωταγόρα	36
Ο Αριστοτέλης και οι σοφιστές	47
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	50
ΠΟΛΙΤΕΙΑ	51
(Μ. Ζ. Κοπιδάκης)	
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΤΑ ΘΕΜΑΤΑ ΓΙΑ ΣΥΖΗΤΗΣΗ	51
Ενότητα 8η	51
Ενότητα 9η	54
Ενότητα 10η	57
Ενότητα 11η	60
Ενότητα 12η	62
Ενότητα 13η	64
Ενότητα 14η	67
Ενότητα 15η	70
ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ	
ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ	74
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	98

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ	101
(Δημήτρης Λυπουρλής - Δέσποινα Μωραΐτου)	

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	103
-----------------------	-----

ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ	117
-------------------------------	-----

Ενότητα 1η	123
------------------	-----

Ενότητα 2η	129
------------------	-----

Ενότητα 3η	135
------------------	-----

Ενότητα 4η	140
------------------	-----

Ενότητα 5η	144
------------------	-----

Ενότητα 6η	151
------------------	-----

Ενότητα 7η	156
------------------	-----

Ενότητα 8η	162
------------------	-----

Ενότητα 9η	166
------------------	-----

Ενότητα 10η	173
-------------------	-----

ΠΟΛΙΤΙΚΑ	178
-----------------------	-----

Ενότητα 11η	181
-------------------	-----

Ενότητα 12η	184
-------------------	-----

Ενότητα 13η	188
-------------------	-----

Ενότητα 14η	193
-------------------	-----

Ενότητα 15η	196
-------------------	-----

Ενότητα 16η	200
-------------------	-----

Ενότητα 17η	202
-------------------	-----

Ενότητα 18η	206
-------------------	-----

Ενότητα 19η	210
-------------------	-----

Ενότητα 20ή	214
-------------------	-----

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	218
---------------------------	-----

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ: ‘ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΑ’ ΑΝΑΓΝΩΣΜΑΤΑ	222
---	-----

Π Λ Α Τ Ω Ν

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ

A. ΓΕΝΙΚΑ

1. Η ελληνική φιλοσοφία και η πολιτική

Το κείμενο που ακολουθεί αναφέρεται στη γέννηση της ελληνικής φιλοσοφίας: είναι επίσης διαφωτιστικό για τη μελέτη του Πρωταγόρα και των άλλων φιλοσοφικών κειμένων με πολιτικό προσανατολισμό που περιέχονται στο βιβλίο, καθώς δείχνει τη στενή σχέση της ελληνικής φιλοσοφίας με την πολιτική (με την ευρεία έννοια) και τον στοχασμό γύρω από αυτήν.

J. P. Vernant, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, μτφρ. Ε. Κακωσάιου-Νικολούδη, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1992, σσ. 173-176:

«Εμφάνιση της πόλης, γένεση τῆς φιλοσοφίας: ανάμεσα στις δύο τάξεις φαινομένων οι δεσμοί είναι τόσο πολύ σφιχτοί, που αποκλείεται η ορθολογική σκέψη, στην αφετηρία της, να μην παρουσιάζεται αλληλένδετη με τις ιδιαίτερες κοινωνικές και νοητικές δομές της ελληνικής πόλης. Επανατοποθετούμενη έτσι στο ιστορικό της βάθος, η φιλοσοφία αποβάλλει εκείνο το χαρακτήρα απόλυτης αποκάλυψης, που κάποτε της απέδωσαν όσοι χαιρέτιζαν στη νεαρή επιστήμη των Ιώνων τον άχρονο λόγο που ήρθε να ενσαρκωθεί στο Χρόνο. Η σχολή της Μιλήτου δεν είδε το Λόγο να γεννιέται, αλλά κατασκεύασε ένα Λόγο, μια πρώτη μορφή ορθολογικότητας. Ο ελληνικός αυτός λόγος δεν είναι ο πειραματικός ορθολογισμός της σύγχρονης επιστήμης, που προσανατολίζεται προς την εξερεύνηση του φυσικού περιβάλλοντος και της οποίας οι μέθοδοι, τα διανοητικά εργαλεία και τα νοητικά πλαίσια έτυχαν επεξεργασίας κατά τη διάρκεια των τελευταίων αιώνων, στα πλαίσια της επίπονης και επίμονης προσπάθειάς της να γνωρίσει και να καθυποτάξει τη Φύση. Όταν ο Αριστοτέλης ορίζει τον άνθρωπο ως "πολιτικό ζώο", υπογραμμίζει αυτό που χωρίζει τον ελληνικό από το σημερινό Λόγο. Αν ο homo sapiens είναι στα μάτια του ένας homo politicus, αυτό συμβαίνει γιατί αυτός ο ίδιος ο Λόγος, στην ουσία του, είναι πολιτικός.

Πράγματι, στην Ελλάδα ο Λόγος αρχικά εκφράστηκε, συγκροτήθηκε, διαμορφώθηκε στο πολιτικό επίπεδο. Η κοινωνική εμπειρία κατόρθωσε να γίνει στους Έλληνες αντικείμενο θετικής σκέψης, γιατί προσφερόταν, στα πλαίσια της πόλης, για μια δημόσια συζήτηση επιχειρημάτων. Η παρακμή του μύθου χρονολογείται από την ημέρα που οι πρώτοι Σοφοί έθεσαν υπό συζήτηση την ανθρώπινη τάξη και ζήτησαν να την ορίσουν αυτή καθεαυτήν, να την αποδώσουν με εκφράσεις προσιτές στο νου και να την υποβάλουν στον κανόνα της αρίθμησης και της μέτρησης. Έτσι προέκυψε, αρθρώθηκε, μια καθαρή πολιτική σκέψη, έξω από τη θρησκεία, με το λεξιλόγιό της, τις έννοιές της, τις αρχές της και τις θεωρητικές της θέσεις. Η σκέψη αυτή σημάδεψε βαθιά τη νοοτροπία του ανθρώπου της αρχαιότητας. Χαρακτηρίζει έναν πολιτισμό που δεν έπαψε, όσο παρέμεινε ζωντανός, να θεωρεί τη δημόσια ζωή ως το αποκορύφωμα της ανθρώπινης δραστηριότητας. Για τον Έλληνα, ο άνθρωπος δεν διαχωρίζεται από τον πολίτη. Η φρόνηση, ο στοχασμός είναι προνόμιο των ελεύθερων ανθρώπων, οι οποίοι ασχούν κατά τρόπο συνακόλουθο τον πολιτικό τους λόγο και τα πολιτικά τους δικαιώματα. Καθώς εξασφάλιζε στους πολίτες το πλαίσιο κατανόησης των αμοιβαίων τους σχέσεων, η πολιτική σκηνή προσανατόλισε ταυτόχρονα και διέπλασε τις μεθοδεύσεις του πνεύματός τους και σε άλλα πεδία.

Όταν η φιλοσοφία γεννιέται στη Μίλητο, έχει τις ρίζες της στην πολιτική αυτή σκέψη της οποίας διερμηνεύει τους θεμελιώδεις προβληματισμούς και από την οποία δανείζεται ένα μέρος του λεξιλογίου της. Είναι αλήθεια ότι πολύ σύντομα αποδεικνύεται πιο ανεξάρτητη. Έχει ήδη βρει από τον Παρμενίδα το δικό της δρόμο. Εξερευνά ένα νέο πεδίο, θέτει προβλήματα που ανήκουν αποκλειστικά σ' αυτήν. Οι φιλόσοφοι δεν διερωτώνται πια, όπως το έκαναν οι Μιλήσιοι, για το τι είναι η τάξη, πώς διαμορφώθηκε και πώς διατηρείται, αλλά ποια είναι η φύση του *Εἶναι*, του *Εἶδέναι*, και ποιες είναι οι σχέσεις τους. Οι Έλληνες προσθέτουν έτσι μια νέα διάσταση στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Για να λύσει τις θεωρητικές δυσκολίες, τις "απορίες", που έφερε στην επιφάνεια αυτή η ίδια η ανάπτυξή της, η φιλοσοφία χρειάστηκε να διαπλάσσει σιγά σιγά μιαν ιδιαίτερη γλώσσα, να κατεργαστεί τις έννοιές της, να οικοδομήσει μια λογική, να κατασκευάσει μια δική της ορθολογικότητα. Στα πλαίσια

ωστόσο αυτού του καθήκοντος δεν ήρθε σε μεγάλη επαφή με τη φυσική πραγματικότητα. Πολύ λίγα πράγματα αποκόμισε από την παρατήρηση των φυσικών φαινομένων· δεν πειραματίστηκε. Ακόμη κι αυτή η έννοια του πειραματισμού τής έμεινε ξένη. Οικοδόμησε μια μαθηματική επιστήμη χωρίς να επιζητήσει να την χρησιμοποιήσει για την εξερεύνηση της φύσης. Ανάμεσα στα μαθηματικά και στη φυσική, στον υπολογισμό και στην εμπειρία, έλειψε εκείνη η σύνδεση που μας φάνηκε στην αρχή ότι ένωνε τη γεωμετρία και την πολιτική. Για την ελληνική σκέψη, αν ο κοινωνικός κόσμος οφείλει να υποτάσσεται στον αριθμό και στο μέτρο, η φύση αντιπροσωπεύει μάλλον το πεδίο τού περίπου, στο οποίο δεν εφαρμόζεται ούτε ακριβής υπολογισμός ούτε αυστηρός συλλογισμός. Ο ελληνικός λόγος δεν διαμορφώθηκε τόσο στα πλαίσια της ανθρώπινης επικοινωνίας με τα πράγματα όσο σ' εκείνα των σχέσεων των ανθρώπων μεταξύ τους. Αναπτύχθηκε λιγότερο μέσα από τις τεχνικές που επενεργούν πάνω στον κόσμο απ' όσο μέσα από εκείνες που εξασφαλίζουν την επιβολή πάνω στους άλλους και των οποίων η γλώσσα αποτελεί κοινό όργανο: την τέχνη του πολιτικού, του ρήτορα, του δάσκαλου. Ο ελληνικός λόγος είναι ο λόγος εκείνος που με τρόπο θετικό, στοχαστικό και μεθοδικό επιτρέπει να επενεργούμε πάνω στους ανθρώπους και όχι να μεταμορφώνουμε τη φύση. Τόσο ως προς τα όριά του όσο και ως προς τις καινοτομίες του είναι τέκνο της πόλης.»

2. Το πέρασμα από τη μυθική σκέψη στον Λόγο

Το κείμενο που ακολουθεί μπορεί να χρησιμεύσει για τη διδασκαλία της εισαγωγής, αλλά —καθώς δείχνει τις σχέσεις μυθικής σκέψης και ορθού λόγου— και κατά τη διδασκαλία του μύθου του Πρωταγόρα: γιατί ο Πρωταγόρας επιλέγει τον μύθο του Προμηθέα και πώς τον φωτίζει προκειμένου να αναδείξει κάποιες ειδικές διαστάσεις του, θα το δούμε πιο κάτω. Ένα άλλο επίσης ερώτημα είναι και το γιατί επιλέγει τον μύθο ως ένδυμα του φιλοσοφικού του λόγου. Το απόσπασμα αυτό του B. Snell αναδεικνύει τις ιδιαιτερότητες του μυθικού λόγου, που μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε καλύτερα αυτήν την επιλογή του Πρωταγόρα. Το πέρασμα από τη μυθική στη λογική σκέψη σηματοδοτεί τη γέννηση της φιλοσοφίας, αλλά οι Έλληνες δεν έπαψαν να χρησιμο-

ποιούν τον λόγο του μύθου για να εκφράσουν τις σκέψεις τους. Τα πράγματα έχουν όμως τώρα αντιστραφεί : πριν, ο μύθος αποτελούσε τον μοναδικό τρόπο ερμηνείας της φύσης και της ζωής, η ανθρώπινη σκέψη περιοριζόταν δε στις δυνατότητες και στα πλαίσια που της έθετε ο μυθικός λόγος. Με την ανάπτυξη όμως της φιλοσοφίας, ο μύθος πλάθεται εκ νέου από τους διανοούμενους και τους στοχαστές και υποτάσσεται στη λογική σκέψη. Η χρήση του από τον Πρωταγόρα δείχνει ακριβώς αυτή τη θεμελιώδη αλλαγή. Ο μύθος δεν είναι πια το μοναδικό εργαλείο για την κατανόηση του κόσμου και της δημιουργίας της κοινωνίας, είναι ένας λογοτεχνικός, καλλιτεχνικός τρόπος για να πει ο στοχαστής την προσωπική, φιλοσοφική του άποψη πάνω στο θέμα.

B. Snell, *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, μτφρ. Δ. Ι. Ιακώβ, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981, σσ. 292-293:

«Η αντίθεση ανάμεσα στη μυθική και στη λογική σκέψη αποκτά σαφή και καθορισμένα περιγράμματα αν εξετάσει κανείς την αιτιολογική εξήγηση των φυσικών φαινομένων· στην περιοχή αυτή προβάλλει με πλήρη αμεσότητα η ιστορική μεταβολή από τη μυθική στη λογική σκέψη. Για ό,τι αρχικά θεωρούνταν πράξη κάποιου θεού, δαίμονα ή ήρωα, αργότερα αναζητείται μια επαρκής λογική αιτία. Η μυθική αιτιότητα όμως δεν περιορίζεται μόνο στα φυσικά φαινόμενα, για τα οποία η επιστημονική αιτιότητα μπορεί να δώσει κάποια εξήγηση, αλλά ασχολείται κυρίως με τις αρχές των όντων και με τη ζωή, επομένως με προβλήματα που οι αιτίες τους δεν μπορούν να καθοριστούν με ακρίβεια. Προχωρεί μάλιστα και σε άλλες περιοχές, πέρα από τη φύση, και ανάγει τις σκέψεις, τα αισθήματα, τις επιθυμίες και τις αποφάσεις του ανθρώπου σε επέμβαση των θεών. Η μυθική αιτιότητα ελέγχει έναν τομέα, ο οποίος αργότερα, μετά την ανακάλυψη του ψυχικού στοιχείου, ανήκει στην ψυχολογική αιτιότητα. Επειδή η μυθική σκέψη δεν περιορίζεται μόνο στην εξήγηση των αιτίων, αλλά συμβάλλει και στην κατανόηση της ανθρώπινης φύσης, είναι προφανές ότι η μυθική και η λογική σκέψη δεν επικαλύπτονται. Πολλές απόψεις του μύθου δεν είναι προσιτές στη λογική, και πολλές αλήθειες που ανακάλυψε η λογική δεν υπήρχαν

προηγούμενος στο μύθο. Η εφαρμογή της αντίθεσης ανάμεσα στο μύθο και τη λογική, έξω από την αιτιολογική ερμηνεία της φύσης δεν είναι απόλυτα ορθή, γιατί ο μύθος αναφέρεται στο περιεχόμενο της σκέψης, ενώ η λογική στη μορφή. Ωστόσο θεωρείται σκόπιμο να διατηρηθούν οι δύο έννοιες, γιατί χαρακτηρίζουν πετυχημένα δύο ιστορικά στάδια της ανθρώπινης σκέψης. Η μια όμως δεν αποκλείει απόλυτα την άλλη· αντίθετα, στη μυθική σκέψη υπάρχει χώρος για τη λογική, και αντίστροφα. Η μετάβαση από το μύθο στο λόγο πραγματοποιείται βαθμιαία και με αργό ρυθμό, ή ορθότερα: η διαδικασία αυτή δεν θα φτάσει ποτέ σε έναν πλήρη μετασχηματισμό.

Η μυθική σκέψη σχετίζεται στενά με τη σκέψη που εκφράζεται με εικόνες και παρομοιώσεις. Και οι δύο αυτοί τρόποι σκέψης διαχωρίζονται ψυχολογικά από τη λογική σκέψη, γιατί η τελευταία χρησιμοποιεί την έρευνα, ενώ οι εικόνες του μύθου και των παρομοιώσεων απευθύνονται στη φαντασία. Η διαφορά αυτή οδηγεί σε μια αντικειμενική διαφοροποίηση: Για τη λογική σκέψη η αλήθεια είναι κάτι που πρέπει να αναζητηθεί, να διερευνηθεί και να βυθομετρηθεί, είναι ο άγνωστος Χ μιας εξίσωσης που πρέπει να επιλυθεί με μεθοδικότητα, ακρίβεια και με βάση τη λογική αρχή της αντίφασης: το αποτέλεσμα της εξίσωσης είναι υποχρεωτικό για όλους. Το νόημα και η σημασία των μυθικών μορφών, αντίθετα, είναι άμεσα και προφανή· η γλώσσα των εικόνων στις παρομοιώσεις είναι ζωντανή και άμεσα κατανοητή. Ο ακροατής νιώθει την παρουσία τους εξίσου ζωντανή όπως ο ποιητής, όταν τις δέχεται ως δώρο της μούσας ή τις αποκτά με τη βοήθεια της ενόρασης (ή όποια άλλη έκφραση προτιμούμε). Η μυθική σκέψη προϋποθέτει ευαισθησία, ενώ η λογική απαιτεί δραστηριότητα, η οποία εξελίσσεται από τη στιγμή που ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την ενεργητικότητα που κλείνει μέσα του και τον ατομικό χαρακτήρα του πνεύματός του. Η λογική σκέψη απαιτεί συνεχή επαγρύπνηση, ενώ η μυθική σκέψη συνορεύει με το όνειρο, στο οποίο εικόνες και σκέψεις ρέουν, χωρίς να ελέγχονται από τη βούληση.»

B. ΟΙ ΣΟΦΙΣΤΕΣ ΚΑΙ ΤΟ ΚΙΝΗΜΑ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΑΘΗΝΑ

Το κείμενο που παρατίθεται εδώ επισημαίνει κάποια σημαντικά στοιχεία της δράσης των σοφιστών και της σημασίας της σοφιστικής σκέψης, προκειμένου να εμπλουτιστεί ο σχολιασμός και η ανάλυση του λόγου του Πρωταγόρα.

Οι σοφιστές και η διδασκαλία της πολιτικής και της ρητορικής τέχνης

J. de Romilly, *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Φ. Ι. Κακριδής, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1994, σσ. 31-33 και 67-68:

«Τι ακριβώς ήθελαν να κάνουν οι σοφιστές;

Ήθελαν πρώτα να διδάξουν πώς να μιλά κανείς δημόσια, πώς να υπερασπίζεται τις ιδέες του στην εκκλησία του δήμου ή στο δικαστήριο· πρώτος τους στόχος ήταν λοιπόν η διδασκαλία της ρητορικής. Σε μιαν εποχή, όπου όλα –οι δίκαιες, η πολιτική επιρροή, οι κρατικές αποφάσεις– εξαρτιόνταν από το λαό και ο ίδιος ο λαός εξαρτιόταν από τον προφορικό λόγο, ήταν ουσιαστικό το να ξέρει κανείς να μιλήσει δημόσια, να προβάλλει επιχειρήματα, να συμβουλέψει τους συμπολίτες του στο πεδίο της πολιτικής. Όλα αυτά αποτελούσαν σύνολο και πρόσφεραν το κλειδί για μιαν αποτελεσματική δράση.

Έτσι εξηγούνται οι αποκλίσεις που παρουσιάζονται στους ορισμούς και οφείλονται κυρίως στις αποχρώσεις: συμβαίνει πραγματικά, ο Γοργίας να αυτοπροσδιορίζεται, στον Πλάτωνα, ως διδάσκαλος της ρητορικής και ο Πρωταγόρας ως διδάσκαλος της πολιτικής. Ο ένας αναφέρεται στη "ρητορική τέχνη" (Γοργίας 449a) και παραδέχεται ότι τελικά η τέχνη του αφορά τις συζητήσεις στα δικαστήρια και στην εκκλησία του δήμου· ο άλλος παραδέχεται ότι διδάσκει την "πολιτική τέχνη" (Πρωταγόρας 319a), και ακόμα διευκρινίζει ότι στόχος της διδασκαλίας του είναι να ξέρει κανείς να χειρίζεται τις υποθέσεις, και τις δικές του και της πόλης. Ωστόσο, η τέχνη να αποφασίζει κανείς ο ίδιος

και να συμβουλεύει τους άλλους στηρίζεται στην ικανότητά του να ανακαλύπτει και να προβάλλει επιχειρήματα —και ο Πρωταγόρας έγραψε πολλά για την επιχειρηματολογία. Είναι λοιπόν βέβαιο ότι η διαφορά που βλέπουμε στους ορισμούς εκφράζει το διαφορετικό προσανατολισμό των δύο σοφιστών: όμως το ίδιο βέβαιο είναι ότι η ρητορική και η πολιτική συνδέονται στενά, καθώς η πρώτη οδηγεί στη δεύτερη και της προσφέρει όλα της τα όπλα. Για το σκοπό αυτόν η ρητορική σφυρηλατούσε κανόνες, συνταγές, μιαν ολόκληρη τεχνική —και η λέξη "τέχνη", που χρησιμοποιείται τόσο για τη ρητορική όσο και για την πολιτική, εκφράζει ακριβώς τόσο τη φιλοδοξία των σοφιστών να δημιουργήσουν μια μέθοδο όσο και την αίσθηση ότι το είχαν πετύχει.

Η επιτυχία στην πράξη ήταν λοιπόν εξαρχής στόχος της σοφιστικής διδασκαλίας. Επιμένοντας ότι όλοι μπορούσαν να την προσεγγίσουν και να επιτύχουν, οι σοφιστές άνοιγαν τα πεδία του λόγου για τον οποιονδήποτε. Η πελατεία των σοφιστών μπορεί να μη δημιουργεί την εντύπωση μιας πραγματικής κοινωνικής ανανέωσης, αλλά η δυνατότητα να αναδειχτούν με τη σοφιστική νέοι άνθρωποι σε ηγετικές θέσεις ήταν εξασφαλισμένη. Στο μεταξύ είχε δημιουργηθεί, και κωδικοποιηθεί, ένας καινούριος τομέας σπουδών.

Ωστόσο, ο ολοφάνερα πρακτικός στόχος δεν ήταν και ο μόνος στόχος της σοφιστικής, όπως και αυτός ο ρητορικός συνάμα και πολιτικός τομέας σπουδών δεν αποτελούσε τη μοναδική νέα προοπτική που πρόσφεραν οι σοφιστές. Μιλώντας για καλή διαχείριση των προσωπικών και των κρατικών υποθέσεων, ο ορισμός του Πρωταγόρα προϋποθέτει ένα νοητικό περιεχόμενο, μια σοφία και μιαν εμπειρία, αποτέλεσμα της τέχνης όσων ξέρουν να κατευθύνουν σωστά τις ιδέες τους. Αυτό το νοητικό περιεχόμενο δεν είναι, από τα πράγματα, δυνατό να ξεχωρίσει από την καθαυτό ρητορική, για δυο λόγους.

Είναι πρώτα φανερό ότι το να ξέρει κανείς να αναλύει μια κατάσταση με τα σωστά επιχειρήματα μπορεί να χρησιμέψει τόσο για να καθορίσει ο ίδιος τη θέση του όσο και για να πείσει τους άλλους. Ο Πρωταγόρας το θεωρεί αυτονόητο, και αργότερα ο Ισοκράτης θα το διακηρύξει ξεκάθαρα και με αρχοντιά στο εγκώμιο του λόγου, που επαναλαμβάνεται δυο φορές στο έργο του (*Πρός Νικοκλέα* 5-9 και *Περί αντιδόσεως* 253-257): 'οι αποδεικτικές αρχές που χρησιμοποιούμε, όταν μιλούμε, για να πείσουμε τους άλλους είναι οι ίδιες που χρη-

σιμοποιούμε στους προσωπικούς μας συλλογισμούς: ονομάζουμε καλούς ρήτορες όσους μπορούν να απευθύνουν το λόγο στα πλήθη, καλόγνωμους όμως θεωρούμε όσους ξέρουν να ζυγιάσουν μέσα τους τα πράγματα σωστά'. [...]

Οι νεαροί Αθηναίοι μπορούσαν να διδαχτούν ένα επάγγελμα από ειδικευμένο δάσκαλο —να γίνουν γιατροί, γλύπτες, αρχιτέκτονες, καπετάνιοι, ή να μάθουν κάποιαν άλλη τέχνη από αυτές που τόσο συχνά χρησιμοποιούνται ως σημεία αναφοράς για τις συγκρίσεις στους πλατωνικούς λόγους. Όμως η συστηματική θεωρητική μόρφωση ήταν ανύπαρκτη. Οι Αθηναίοι διδάσκονταν από τη ζωή, κοιτάζοντας γύρω τους.

Και να που έρχονται ως περιοδεύοντες διδάσκαλοι οι σοφιστές. Προσφέρουν και πουλούν τη θεωρητική μόρφωση. Διδάσκουν τους πολίτες να μιλούν, να σκέπτονται, να κρίνουν —αυτά που είναι υποχρεωμένοι να κάνουν όλη τους τη ζωή. Διδάσκουν τους νέους, που έχουν ήδη ολοκληρώσει την παραδοσιακή τους μόρφωση. Τους προσφέρουν κάτι διαφορετικό από τη μουσική και την άθληση, διαφορετικό ακόμα και από τους ποιητές του παρελθόντος. Τους οπλίζουν για την επιτυχία, για μιαν επιτυχία που δε βασίζεται στη δύναμη ή στη γενναιότητα, αλλά στην ενεργοποίηση της νόησης.

Η ενεργοποίηση της νόησης ήταν στοιχείο κοινό στους σοφιστές και στους φιλοσόφους: όμως οι σοφιστές την ασκούσαν σε καινούριο πλαίσιο και για νέους στόχους. Αυτοί οι διδάσκαλοι δεν ήταν θεωρητικοί, που αναζητούσαν απλά και μόνο τη μεταφυσική αλήθεια, όπως οι φιλόσοφοι: η διδασκαλία τους ήταν και πρακτική, το ίδιο αποτελεσματική στη ζωή, έλεγαν, όσο η επαγγελματική κατάρτιση. Μόνο που η εμβέλειά της ξεπερνούσε το πλαίσιο των επαγγελματιών: αποτελούσε "τέχνη" προορισμένη για τον πολίτη.

Όλα αυτά εξηγούν τις δυσκολίες που φαίνεται να αντιμετώπισαν οι σύγχρονοι των σοφιστών, όταν προσπάθησαν να ορίσουν την καινούρια διδασκαλία: εξηγούν τους δισταγμούς του νεαρού Ιπποκράτη στον Πρωταγόρα, που όμως τρέχει να συναντήσει το διδάσκαλο, και τις διαφορές που παρουσιάζουν οι τυποποιημένες εκφράσεις των σοφιστών, όταν οι ίδιοι μιλούσαν για το έργο τους. Εξηγεί ακόμα και παρατηρήσεις σαν του Πρωταγόρα, που είπε ότι η σοφιστική υπήρχε από παλιά, ανομολόγητη όμως, κρυμμένη πίσω από διάφορα προσωπεία: το προσωπείο της ποίησης, της μύησης και της προφητείας, ή ακόμα

και της γυμναστικής και της μουσικής (316d-e). Η σοφιστική διδασκαλία ήταν η κατεξοχήν διδασκαλία και η πραγματική μόρφωση για τον άνθρωπο· μπορεί κανείς να πει ότι λίγο πολύ κρυβόταν μέσα στις προγενέστερες μορφές της εκπαίδευσης, αλλά ο Πρωταγόρας είναι ο πρώτος που ζητούσε να της δοθεί ξεχωριστή θέση και να αναγνωριστεί η αυτονομία της.

Αν έτσι είχαν τα πράγματα, καταλαβαίνουμε τη διπλή περηφάνια των σοφιστών. Από την άποψη ότι στο πεδίο τους δεν είχαν ούτε προκατόχους ούτε ανταγωνιστές, έκριναν ότι διδακτικά τους ανήκει ολόκληρη η πνευματική καλλιέργεια του ανθρώπου. Σε αντίθεση με την επαγγελματική κατάρτιση, τα μαθήματά τους δεν προορίζονταν να εκπαιδεύσουν μελλοντικούς σοφιστές, αλλά καλούς ρήτορες, άξιους πολίτες και ενημερωμένους ανθρώπους –η παιδεία τους δεν είχε όρια. Και όμως, αντίστροφα, οι σοφιστές ισχυρίζονταν ότι μπορούσαν να μεταδώσουν τη διδασκαλία τους άμεσα και αποτελεσματικά· και μιλούσαν για μια ρητορική ή πολιτική τέχνη, σαν να πρόκειται για καθορισμένη τεχνική, με γνωστούς κανόνες, που καθένας μπορούσε άνετα να τη μάθει.»

Γ. ΠΛΑΤΩΝ

Η διαλογική μορφή των πλατωνικών έργων Η φιλοσοφία και το παίγνιον

Ο διάλογος είναι, ως προς τη μορφή, η μεγάλη ιδιοτυπία της πλατωνικής γραφής. Γιατί ο Πλάτωνας επέλεξε να γράψει τα φιλοσοφικά του έργα όχι σε κανονικό πεζό λόγο, ως ευθύγραμμη ανάπτυξη μιας θεωρητικής σκέψης και ενός στοχασμού, αλλά με διαλογική μορφή, όπου το θέμα εξετάζεται σταδιακά, μέσα από τις ερωτήσεις, τις απαντήσεις, τις συγκρούσεις, τις διαφωνίες και τις συμφωνίες μιας ομάδας συζητητών; Την ιδιαιτερότητα αυτή, που δεν είναι απλώς θέμα ύφους, αλλά συνδέεται άμεσα με τη συνολική αντίληψη του Πλάτωνα για τη φιλοσοφία ως αναζήτηση και εκμείευση της αλήθειας, εξετάζει το κείμενο του Guthrie που ακολουθεί. Το κείμενο αυτό μας επιτρέπει να καταλάβουμε καλύτερα τη σημασία του διαλόγου ως οργανικού μέσου για την προσέγγιση της διαλεκτικής, ως "μίμησης" της πραγματικής φιλοσοφικής συζήτησης (που είναι η μόνη αυθεντική φιλοσοφική μέθοδος κατά τον Πλάτωνα). Συνεπώς, παρόλο που εδώ εξετάζουμε κυρίως τον "μονόλογο" του Πρωταγόρα, θα εξηγήσουμε καλύτερα στους μαθητές πώς ο λόγος αυτός, μέσα στο πλατωνικό έργο, είναι μια παρουσίαση της σοφιστικής "ἐπιδείξεως" και δεν ολοκληρώνεται, από την πλατωνική άποψη, παρά μόνο με τη συζήτηση, τον σωκρατικό έλεγχο, που ακολουθεί.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, *Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge (Cambridge University Press) 1975, σσ. 56-63 (μτφρ. Ε. Πατρικίου):

«Το ερώτημα του κατά πόσον ο ίδιος ο Πλάτωνας θεωρούσε τους διαλόγους του ως μέσον για τη μετάδοση της σοβαρής φιλοσοφικής σκέψης και του ποια, κατά συνέπεια, θα πρέπει να είναι η δική μας στάση απέναντι σε αυτά τα έργα, χρήζει μιας ανάλυσης κάπως μεγαλύτερης από τη σύντομη αναφορά που κάναμε στην Εισαγωγή. Εκεί είχαμε ξεκινήσει με ένα παράθεμα από την

Έβδομη Επιστολή, στο οποίο διατυπώνεται η πρόταση ότι η φιλοσοφία μπορεί να αναζητηθεί σοβαρά μόνον μέσω της προφορικής συζήτησης και της ζωντανής συντροφικότητας και ότι τα γραπτά έργα πάνω στο θέμα αυτό έχουν μηδαμινή αξία ή, μάλλον, καμία αξία απολύτως. Στον *Φαίδρο*, που το φαινομενικό θέμα του είναι η προφορικότητα, ο Πλάτωνας αναπτύσσει αυτό το ζήτημα (274b κ.ε.). Ο Αιγύπτιος θεός Θευθ, εφευρέτης της γραφής, πρόσταξε τον βασιλέα να τη διδάξει στον λαό, ως ένα μέσον που θα επέτρεπε στους ανθρώπους να γίνουν εξυπνότεροι και να βελτιώσουν τη μνήμη τους. Αλλά ο σοφός βασιλιάς κατάλαβε ότι, αντιθέτως, η γραφή θα εξασθενούσε τη μνήμη δια της αχρησίας και ότι με το να επαφίενται σ' αυτήν οι άνθρωποι θα κατέληγαν να παριστάνουν πως κατέχουν τη γνώση χωρίς να την έχουν κατακτήσει πραγματικά και να έχουν ιδέες από δεύτερο χέρι που δεν τις σκέφτηκαν οι ίδιοι. Ο συγγραφέας και οι αναγνώστες ενός γραπτού εγχειριδίου είναι εντελώς ανόητοι εάν νομίζουν πως μπορεί να τους αποφέρει κάποια φώτιση ή κάποια βεβαιότητα. Το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να φρεσκάρει τη μνήμη κάποιου που ήδη γνωρίζει το θέμα. Ο γραπτός λόγος δεν μπορεί να απαντήσει σε ερωτήσεις, πέφτει στα χέρια οποιουδήποτε και δεν μπορεί να επιλέξει τους ακροατές που θα ωφεληθούν πραγματικά από αυτόν: έτσι, καταλήγει να παρανοσιείται και να παραποιοείται και δεν έχει τη δυνατότητα να υπερασπιστεί τον εαυτό του.

Αντίθετα, συνεχίζει ο Σωκράτης (276a), ας σκεφτούμε τον νόμιμο αδελφό του, τον ζωντανό λόγο, ο οποίος γράφεται με γνώση στην ψυχή του μαθητή, ο οποίος μπορεί να υπερασπιστεί τον εαυτό του και να μιλήσει ή να σιωπήσει ανάλογα με το πώς ταιριάζει σε κάθε περίπτωση. Αυτός είναι η αληθινή πραγματικότητα, της οποίας είδωλο είναι ο γραπτός λόγος. [...] Είναι πολύ καλύτερα να πραγματευόμαστε τα ίδια θέματα σοβαρά, με την τέχνη της διαλεκτικής [...].

Για να εκτιμήσουμε τη θέση του Πλάτωνα, θα πρέπει κατ' αρχήν να λησμονήσουμε τον δικό μας κόσμο, με το αναγνωστικό κοινό και τις ιδιωτικές βιβλιοθήκες και τους εκδότες, και να σκεφτούμε πως βρισκόμαστε πίσω, σε έναν κόσμο στον οποίο η προφορικότητα κατείχε ακόμα τα πρωτεία σε σχέση με τον γραπτό λόγο. Η γραφή θεωρείτο ως βοήθημα μάλλον παρά ως υποκατάστατο του προφορικού λόγου. Ο Όμηρος, η λυρική ποίηση, η τραγωδία γράφο-

νταν προκειμένου να απομνημονευθούν και να τραγουδηθούν ή να απαγγελθούν. Την εποχή του Πλάτωνα, η κατάσταση αυτή είχε μόλις αρχίσει να αλλάζει και, κατά τη μεταβατική αυτή φάση, η σχέση ανάμεσα στον γραπτό και τον προφορικό λόγο είχε αποτελέσει το αντικείμενο μιας έντονης συζήτησης. Ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης είχαν γράψει τα ιστορικά τους έργα και φιλόσοφοι όπως ο Αναξαγόρας και ο Δημόκριτος είχαν γράψει τις μελέτες τους, αλλά η συνηθισμένη πρακτική παρέμενε η φωναχτή ανάγνωση, είτε κάποιος διάβαζε μόνος του είτε διάβαζε σε άλλους. Ο Θουκυδίδης (I, 22) εκφράζει τον φόβο πως το στεγνό ύφος του έργου του θα το κάνει λιγότερο ευχάριστο στους ακροατές του και ο Σωκράτης (Φαίδων 97b-c) περιγράφει τις εντυπώσεις του από την ακρόαση μιας ανάγνωσης βιβλίου του Αναξαγόρα. Ακόμα πιο αποκαλυπτική είναι η μαρτυρία για τη διαμάχη, στα χρόνια του Πλάτωνα, μεταξύ των οπαδών του γραπτού και των υπερασπιστών του προφορικού λόγου. Με τον αντίπαλο του Πλάτωνα, τον Ισοκράτη, η ίδια η ρητορική έγινε ένα καθαρά γραπτό μέσο. Παρόλο που ο Ισοκράτης ήταν δάσκαλος της ρητορικής και εκπαιδευε μέλλοντες ρήτορες, ο ίδιος ήταν μάλλον νευρικός και αδύναμος ομιλητής: έτσι έγραφε, με τη μορφή πολιτικών λόγων, κείμενα που ήταν ασκήσεις, πολιτικά κείμενα ή απολογίες για την ίδια τη ζωή του. Ο αντίπαλός του, ο Αλκιδάμας ισχυριζόταν πως οι ρητορικοί λόγοι δεν έπρεπε καν να γράφονται, ακόμα κι αν επρόκειτο αμέσως να εκφωνηθούν, μα έπρεπε να αυτοσχεδιάζονται, σύμφωνα με τα όσα απαιτούσε ο καιρός των περιστάσεων. Τα επιχειρήματά του τα ανέπτυξε σε ένα έργο με τον τίτλο *Περὶ τῶν τούτων γραπτῶν λόγων γραφόντων ἢ περὶ σοφιστῶν*, το οποίο σώθηκε: οι εκπληκτικές ομοιότητες ανάμεσα στη γλώσσα του και τη γλώσσα του Πλάτωνα στον *Φαίδρο* είναι πολύ έντονες για να είναι τυχαίες. Το γεγονός αυτό μας δείχνει ότι αυτή η σύγχρονη του διαμάχη πρέπει να ενδιέφερε ιδιαίτερα τον Πλάτωνα, αφού είχε και έναν προφανή και πρακτικό επείγοντα χαρακτήρα για έναν συγγραφέα διολόγων όπως αυτός. [...]

Στην παράγραφο 276d του *Φαίδρου*, ο Σωκράτης ισχυρίζεται ότι ο φιλόσοφος θα πρέπει να χρησιμοποιεί τον γραπτό λόγο μόνον ως βοήθημα για τη μνήμη του ή ως παιδιά, ως παιχνίδι, απασχόληση για τον ελεύθερο χρόνο ή ανάπαυλα: το θέμα του φιλοσοφικού κύρους που ο ίδιος ο Πλάτωνας απέδιδε

στους διαλόγους του είναι συνδεδεμένο με τη συχνή χρήση αυτής της λέξης, τόσο αναφορικά με τα δικά του έργα όσο και με άλλους τρόπους. Συνεπώς, είμαστε αναγκασμένοι να σκεφτούμε τι εννοούσε με αυτήν. Συχνά, βεβαίως, χρησιμοποιεί είτε το ουσιαστικό είτε το ρήμα (παίζω) με τη μειωτική έννοιά τους, ως αντίθετο της σπουδής και του σπουδάζω. [...]

Αλλά ο Πλάτωνας δεν διατυπώνει απλώς τη γενική κρίση ότι ο σοφός δεν θα χρησιμοποιήσει τον γραπτό λόγο παρά ως παιδιά· πολύ συχνά εφαρμόζει τον όρο αυτό και στα δικά του έργα. Στον ίδιο τον Φαίδρο, στο τέλος της συζήτησης για τον γραπτό και τον προφορικό λόγο, ο Σωκράτης λέει (278b): ‘Λοιπόν, νομίζω τώρα πως αρκετά παίξαμε αυτό το παιχνίδι μας με τους λόγους’. Ενώ στην Πολιτεία, αφού πρώτα καταφερθεί εναντίον των ανάξιων μαθητών της φιλοσοφίας που την οδηγούν σε ανυποληψία, ο Σωκράτης προσπαθεί να αυτοσυγκρατηθεί λέγοντας (536c) : ‘Αλλά ξέχασα πως παίζομεν και εκνευρίστηκα πολύ [...] έχασα την ψυχραιμία μου και μίλησα πολύ σοβαρά.’ [...]

Κατά τον Πλάτωνα, το παιχνίδι είχε σίγουρα μια θέση μέσα σε έναν σοβαρό κόσμο. Είχε εκπαιδευτική αξία, γιατί τα παιδιά δεν πρέπει ποτέ να πιέζονται να μάθουν, αλλά, αντιθέτως, τα μαθήματά τους πρέπει να έχουν μορφή παιχνιδιού. [...] Ίσως λοιπόν με το ίδιο πνεύμα να μιλά και στον Πολιτικό, όταν λέει πως χρησιμοποιώντας τον μύθο ‘εισάγει ένα παιχνίδι’ στη συζήτηση. ‘Ακούστε τώρα τον μύθο που θα πω’, συνεχίζει ο επισκέπτης από την Ελέα, ‘σαν να ήσαστε παιδιά’, (268d-e). [...] Στους Νόμους, το εκτενέστερο πλατωνικό έργο, όλη η συζήτηση για τον νόμο περιγράφεται από τον Αθηναίο συνομιλητή ως ‘σοβαρό παιχνίδι, που ταιριάζει σε ηλικιωμένους άνδρες’, (685a). [...] Και εδώ, η χρήση της λέξης παιδιά φαίνεται να σχετίζεται με το θέμα, δηλαδή την ανθρωπότητα και τις υποθέσεις της. Μόνον ο Θεός αξίζει τη σοβαρή μας αφοσίωση και το πιο καλό με τον άνθρωπο είναι το γεγονός ότι πλάστηκε για να είναι το παιχνίδι του Θεού. Συνεπώς, δεν αξίζει τον κόπο να παίρνουμε και πολύ στα σοβαρά τις ανθρώπινες υποθέσεις, ‘αλλά’, συνεχίζει αμέσως ο Αθηναίος, ‘είμαστε δυστυχώς αναγκασμένοι να τις αντιμετωπίζουμε με σοβαρότητα’. [...] Φυσικά, κανείς δεν μπορεί να πιστέψει πως ο συγγραφέας των 12 βιβλίων των Νόμων και των 10 βιβλίων της Πολιτείας, για να μην αναφέρουμε επίσης τον Πολιτικό και όλους τους άλλους διαλόγους που είχαν

ως στόχο να συνεχίσουν τη σωκρατική αναζήτηση της αρετής, θεωρούσε ότι η ανθρώπινη διαγωγή δεν άξιζε την ελάχιστη σοβαρή προσοχή. Στους χαρακτηρισμούς του για την παιδιάν και την σπουδὴν χρησιμοποιεί ο ίδιος λίγη παιχιδιάρικη ειρωνεία για να μας υπενθυμίσει ότι πέρα από τα ανθρώπινα υπάρχει ένας θεϊκός κόσμος, ότι πέρα από την ταραχή του φυσικού κόσμου υπάρχει μία αναλλοίωτη πραγματικότητα, στην οποία θα πρέπει να παραμένουν αφοσιωμένες όλες οι υψηλές διανοητικές και πνευματικές δυνάμεις μας. [...]

Έτσι, καταλαβαίνουμε πως όταν ο Πλάτωνας ορίζει το γράψιμο ως παιδιὰ του σοφού δεν του αρνείται την σοβαρότητα και την αξία του. Στο κάτω-κάτω, μπορεί να έχει εκπαιδευτική αξία και, μετατρέποντάς το σε μίμησιν της διαλεκτικής, που αποτελούσε, κατά τη γνώμη του, την ιδανική φιλοσοφική μέθοδο, έκανε ό,τι καλύτερο μπορούσε γι' αυτούς που ακολουθούσαν το ίδιο μονοπάτι αλλά δεν είχαν την τύχη να ακούσουν τον ίδιο τον Σωκράτη ή τις συζητήσεις της Ακαδημίας. Άλλωστε, ένα μεγάλο μέρος των διαλόγων είναι όντως παιγίδι. Ποιος μπορεί να το αρνηθεί και ποιος θα ήθελε να ήταν διαφορετικοί οι διάλογοι; [...] Ο Εὐθύδημος αγγίζει τα όρια της φάρσας και ο Πρωταγόρας περιέχει πολλά κωμικά χωρία, ιδιαίτερα τη σωκρατική παρωδία μιας σοφιστικής επιδείξεως πάνω στην ερμηνεία ενός ποιήματος, καθώς και το σοβαροφανές εγκώμιο της Σπάρτης ως της πλέον καλλιεργημένης και φιλοσοφικής ελληνικής πόλεως. Είναι όμως περιττό να ψάχνουμε για ιδιαίτερες στιγμές. Όλα τα γραπτά του Πλάτωνα διαπερνώνται από αυτή τη σοβαρότητα που δεν είναι ξένη προς τις Μούσες (σπουδῆ μὴ ἀμούσῳ, Ἐπ. 6) και την παιδιὰ, που είναι η αδελφή της. Όπως λέει ο ίδιος στην Ἐπινομίδα (992b), ο πραγματικά σοφός είναι ταυτοχρόνως σοβαρός και παιγνιώδης.»

Δ. ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ

1. Ο λόγος του Πρωταγόρα ως σοφιστική *ἐπίδειξις*

Το κείμενο που ακολουθεί παρουσιάζει τους τρόπους διδασκαλίας που χρησιμοποιούσαν οι σοφιστές, ειδικά δε της *ἐπιδείξεως*, της οποίας χαρακτηριστική περιγραφή μας δίνει ο Πλάτωνας στον *Πρωταγόρα*, με τον μεγάλο λόγο του σοφιστή.

W. K. C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.)² 1991, σσ. 62-66:

«Οι Σοφιστές έκαναν τα μαθήματά τους είτε σε μικρές ομάδες υπό τύπον φροντιστηρίου είτε με δημόσιες διαλέξεις (*ἐπιδείξεις*). Τα μαθήματα σε ομάδες μπορούσε να γίνονται στο σπίτι ενός προστάτη, όπως ήταν ο Καλλίας, ο πιο πλούσιος άνθρωπος στην Αθήνα, για τον οποίο έλεγαν ότι είχε ξοδέψει για τους Σοφιστές περισσότερα χρήματα από κάθε άλλον (Πλάτ., *Ἄπολ.* 20a). Το σπίτι του είναι ο τόπος συγκέντρωσης στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, και η φιλοξενία που πρόσφερε στους Σοφιστές και τους θαυμαστές τους φαίνεται να το μετέτρεψε σε χώρο που κάθε άλλο παρά με σπίτι έμοιαζε. Ο Πρωταγόρας βαδίζει πάνω κάτω στο προαύλιο περιτριγυρισμένος από ένα αρκετά μεγάλο πλήθος, που περιλαμβάνει και Αθηναίους και ξένους, τους οποίους προσελκύει, όπως ο άνθρωπος με τον μαγικό αυλό στο παραμύθι, από κάθε πόλη που περνά. Στην απέναντι στοά ο Ιππίας ρητορεύει σε έναν άλλο κύκλο, και ο Πρόδικος έχει καταλάβει ένα χώρο που κάποτε ήταν αποθήκη, και ο Καλλίας υποχρεώθηκε να τον μετατρέψει σε υπνοδωμάτιο εξαιτίας του μεγάλου αριθμού ανθρώπων που έμεναν στο σπίτι. Και αυτός έχει τον δικό του κύκλο ακροατών γύρω από το κρεβάτι του. Ο θυρωρός του Καλλία, όπως ήταν φυσικό, δυσφορούσε στη θέα των Σοφιστών. Όταν οι οικοδεσπότες ήταν τόσο φιλόξενοι, ακόμη και δημόσιες *ἐπιδείξεις* ήταν δυνατό να οργανωθούν σε ιδιωτικές κατοικίες. Έχου-

με την πληροφορία ότι ο Πρόδικος έδωσε μια τέτοια διάλεξη στο σπίτι του Καλλία (Άξ. 366c), και όταν ο Σωκράτης και ο Χαιρεφών έχασαν μια επίδειξη του Γοργία, προφανώς σε κάποιο δημόσιο χώρο, ο Καλλικλής τους καθησυχάζει ότι ο Γοργίας μένει στο σπίτι του και θα ζητήσει να γίνει για χάρη τους μια άλλη επίδειξη εκεί. Μερικές φορές οι επιδείξεις οργανώνονταν σε κάποιο γυμναστήριο ή σε άλλους πολυσύχναστους χώρους.[...]

Η επίδειξη μπορεί να πάρει τη μορφή κατά την οποία ο ομιλητής προσκαλεί τους ακροατές να του κάνουν ερωτήσεις. Αυτό αναφέρεται ότι το συνήθιζε ο Γοργίας (Γοργ. 447c, Μέν. 70c), και ο Ιππίας ήταν αρκετά θαρραλέος να επιχειρήσει το ίδιο μπροστά στη μεγάλη πανελλήνια συγκέντρωση στην Ολυμπία (Ίππ. έλ. 363c-d). Από την άλλη μεριά ο Σοφιστής μπορούσε να κάνει επίδειξη ρητορικής ικανότητας με το να μιλά χωρίς διακοπή πάνω σε ένα θέμα, από ένα γραπτό κείμενο που είχε ετοιμάσει προηγουμένως. Τέτοιος ήταν ο τραϊικός διάλογος του Ιππία (Ίππ. μείζ. 286a, που ο συγγραφέας του τον χαρακτηρίζει "λόγο με λαμπρή σύνθεση"), και οι λόγοι του Γοργία στην Ολυμπία, στους Δελφούς και στην Αθήνα —ο τελευταίος ήταν ένας επικήδειος για τους νεκρούς στη μάχη. Αυτές οι επιδείξεις μπορούσε να είναι απλώς ρητορικά γυμνάσματα πάνω σε μυθικά θέματα, που είχαν σκοπό να δείξουν πώς ήταν δυνατό, με επιδεξιότητα και θράσος, να υπερασπίσει κανείς αποτελεσματικά μια υπόθεση που φαίνεται να έχει ελάχιστες πιθανότητες επιτυχίας. Σώζονται ακόμη δύο δείγματα τέτοιων λόγων, η Έλένη και ο Παλαμήδης του Γοργία. Εκτός από τον Γοργία και τον Ιππία, και ο Πρωταγόρας ισχυριζόταν ότι διέπρεπε και στα δύο είδη λόγων, στους μακροσκελείς λόγους με επιμελημένη σύνθεση και στην τεχνική των ερωτήσεων και απαντήσεων (Πρωτ. 329b, 335a).

Η εμφάνιση των Σοφιστών στις μεγάλες γιορτές στην Ολυμπία και αλλού είχε τριπλή σημασία: πρώτα πρώτα αυτό αποτελεί μια πρόσθετη απόδειξη ότι θεωρούσαν τον εαυτό τους συνεχιστή της παράδοσης των ποιητών και των ραψωδών. Ο Ξενοφάνης και ο Εμπεδοκλής είχαν παρουσιάσει, όπως και άλλοι ποιητές, το έργο τους στο κοινό με απαγγελίες που έκαναν είτε οι ίδιοι είτε ένας ραψωδός. Οι ποιητές και οι ραψωδοί φορούσαν ειδικές ενδυμασίες, ιδίως ένα πορφύρο ένδυμα. Ο Ιππίας και ο Γοργίας έκαναν το ίδιο (DK, 82 A

9), ο Ιππίας μάλιστα κατασκεύασε ο ίδιος την περίτεχνη στολή του (Ίππ. έλ. 368c). Δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι ακόμη θρυσκόμαστε σε μια εποχή που ήταν πολύ πιο συνηθισμένο να ακούει κανείς ένα λογοτεχνικό έργο να απαγγέλλεται παρά να το διαβάξει ο ίδιος, και η απαγγελία σε μια πανελλήνια γιορτή, ή σε κάποια από τις πόλεις, ήταν ένας τρόπος να γίνει γνωστό ένα νέο έργο. Πρωτύτερα αυτά που διαβάζονταν ήταν ποιήματα, ιδιαίτερα επικά ποιήματα, και μολονότι από τον 5ο αιώνα η δημόσια ανάγνωση έργων πεζογράφων ήταν επίσης κάτι το συνηθισμένο, η περίτεχνη επιδεικτική ρητορική των Σοφιστών, όταν παρουσιαζόταν στους Ολυμπιακούς ή στους Πυθικούς αγώνες, απέβλεπε σε κάτι περισσότερο. Είχε χαρακτήρα (και αυτός είναι ο δεύτερος λόγος για τον οποίο η παρουσία των Σοφιστών στους αγώνες είχε σημασία) αγωνιστικό, και οι Σοφιστές αγωνίζονταν για έπαθλα, όπως οι ποιητές, οι μουσικοί και οι αθλητές.[...] Αυτό το αγωνιστικό πνεύμα κατέληξε να είναι γενικό χαρακτηριστικό των Σοφιστών. Για τον Πρωταγόρα κάθε συζήτηση είναι μια "μάχη των λόγων", στην οποία ο ένας πρέπει να είναι νικητής και ο άλλος νικημένος (Πρωτ. 335a), σε αντίθεση με το εκφρασμένο σοκρατικό ιδεώδες της "κοινής αναζήτησης", όπου ο ένας βοηθά τον άλλο ώστε και οι δυο να φτάσουν πιο κοντά στην αλήθεια. Ο αγώνας, έλεγε ο Γοργίας, χρειάζεται τόλμη και πνεύμα, γιατί η συζήτηση καλεί, όπως ο κήρυκας στα Ολύμπια, οποιονδήποτε επιθυμεί να λάβει μέρος, αλλά στεφανώνει μόνο εκείνους που μπορούν να νικήσουν.[...]

Τρίτο, οι γιορτές ήταν ευκαιρίες να συναντηθούν πολίτες από όλες τις ελληνικές πόλεις και να ξεχάσουν τις διαφορές τους, και η δημόσια εμφάνιση των Σοφιστών σ' αυτές ήταν δηλωτική μιας πανελλήνιας νοοτροπίας που ταίριαζε με τη συνήθειά τους να κατοικούν τότε στη μια και τότε στην άλλη πόλη. Ο Γοργίας ήταν εξίσου ευπρόσδεκτος στη Λάρισα όσο και στην Αθήνα, και ο Ιππίας (κάτι που είναι πιο εντυπωσιακό) στην Αθήνα και στη Σπάρτη. Το θέμα του λόγου που εκφώνησε ο Γοργίας στην Ολυμπία ήταν η όμοιοια, και η συμβουλή του, την οποία επανέλαβε στον επικήδειο λόγο του στην Αθήνα, ήταν ότι οι ελληνικές πόλεις πρέπει να στρέψουν τα όπλα τους εναντίον των βαρβάρων και όχι ο ένας εναντίον του άλλου. Είδαμε ήδη ότι ο Ιππίας υποστήριζε την άποψη πως όλοι οι Έλληνες είναι αδέρφια.»

2. Ο μύθος του Προμηθέα

2α. Το κείμενο που ακολουθεί αναφέρεται στη μυθική διήγηση που έχει ως θέμα τον Προμηθέα και την εισαγωγή των τεχνών στον ανθρώπινο βίο.

J. P. Vernant, *Μύθος και Σκέψη στην αρχαία Ελλάδα. Μελέτες ιστορικής ψυχολογίας*, μτφρ. Σ. Γεωργιάδη, Αθήνα (Νεφέλη) χ.χ., σσ. 246-249 (από το κεφάλαιο “Ο Προμηθέας και η τεχνική λειτουργία”):

«Ένα άλλο χαρακτηριστικό του ησιοδικού Προμηθέα το ξαναβρίσκουμε στον αισχυλικό και τον πλατωνικό Προμηθέα. Ο Προμηθέας φαίνεται ότι είχε αναλάβει ειδικότερα να μοιράσει τους κλήρους, να δώσει στον καθέναν το μερίδιό του. Στον Ησίοδο, σαν διαιτητής της φιλονεικίας ανάμεσα στους ανθρώπους και στους θεούς, έχει για καθήκον να καθορίσει το μερίδιο του καθενός. Στον Αισχύλο, όταν ο Δίας μοιράζει τα διάφορα προνόμια στους διάφορους θεούς και καθορίζει τη θέση τους στο βασίλειό του, ο Προμηθέας είναι ο μόνος που σκέφτεται το ανθρώπινο γένος κι αντιτάσσεται στα σχέδια του Δία. Στον Πλάτωνα, οι θεοί δίνουν εντολή στον Προμηθέα και στον Επιμηθέα να μοιράσουν σ’ όλα τα πλάσματα της δημιουργίας τις ‘ιδιότητες (δυνάμεις), στο καθένα όπως πρέπει’. Και η ιστορία συνεχίζεται, στον Πλάτωνα, με αρκετά σαφή τρόπο, έτσι που να μας φωτίζει σχετικά με το νόημα που πρέπει πιθανότατα ν’ αποδοθεί σ’ αυτή τη λειτουργία του μοιραστή. Είναι γνωστός ο μύθος, έτσι όπως τον διηγείται ο Πρωταγόρας στον Σωκράτη: ο Επιμηθέας σπαταλά και δίνει στα ζώα όλες τις ιδιότητες που είχε στη διάθεσή του, χωρίς ν’ αφήσει τίποτε για τους ανθρώπους. Τότε ο Προμηθέας, για να διορθώσει το κακό, κλέβει από το εργαστήρι του Ήφαιστου και της Αθηνάς τη φωτιά, δηλαδή το δημιουργικό πνεύμα των τεχνών. Έτσι λοιπόν, οι άνθρωποι αποχτούν όλες τις τεχνικές. Δεν γνωρίζουν όμως ούτε την πολιτική, ούτε τη στρατιωτική τέχνη, που αποτελεί μέρος της πρώτης, γιατί οι θεότητες των τεχνών δεν κατέχουν αυτές τις γνώσεις: ο μόνος που τις κατέχει είναι ο Δίας. Κι ο Προμηθέας δεν μπόρεσε να πλησιάσει στην ακρόπολη του ηγεμόνα των θεών, που την προστατεύουν φύλακες. Τελικά, ο

Δίας πρέπει να στείλει στους ανθρώπους τον Ερμή, για να τους φέρει, μαζί με το αίσθημα της τιμής και της δικαιοσύνης, την τέχνη να κυβερνούν τις πόλεις. Ο αγγελιαφόρος όμως ζητά πιο ακριβείς οδηγίες σχετικά με τον τρόπο που θα εκπληρώσει την αποστολή του: πρέπει άραγε να ενεργήσει, όπως έκανε ο Προμηθέας για τις τεχνικές, δίνοντας στον καθένα μια τέχνη διαφορετική από την τέχνη των άλλων; Όχι: στην πολιτική τέχνη θα συμμετέχουν όλοι από κοινού. Ο Πλάτωνας δεν μιλά βέβαια στα σοβαρά: γιατί, κατά την αντίληψη του Πρωταγόρα, ο μύθος χρησιμεύει για να αιτιολογηθεί η πρακτική της αθηναϊκής δημοκρατίας, που εξυμνήθηκε άλλοτε από τον Περικλή, αλλά που καταδικάζεται τώρα από τον Πλάτωνα, επειδή επιτρέπει να συμμετέχουν στη διακυβέρνηση του κράτους οι χειροτέχνες. ‘Να λοιπόν –καταλήγει ο Πρωταγόρας– πώς μ’ εντελώς εύλογο τρόπο οι συμπολίτες σου δέχονται, για τα πολιτικά ζητήματα, τις συμβουλές ενός χαλκιά ή ενός τσαγκάρη’. Είναι γνωστό όμως πως ο Πλάτωνας ανήκει, αντίθετα, σ’ εκείνους που υπογράμμισαν, με τον πιο έντονο τρόπο, το ασυμβίβαστο της τεχνικής και της πολιτικής λειτουργίας: η απασχόληση κάποιου μ’ ένα επάγγελμα τον αποκλείει από την άσκηση της εξουσίας. Ένα πάντως σημείο ισχύει για τον Πλάτωνα: ειρωνευόμενος, του αρέσει να υπογραμμίζει, στον ίδιο τον μύθο του Προμηθέα, την αντίθεση ανάμεσα στην πολιτική και τη στρατιωτική τέχνη από τη μια μεριά, και στις ωφέλιμες τεχνικές από την άλλη. Έτσι έχουμε έναν Δία ηγεμόνα, που προστατεύεται από φύλακες και αντίτασσεται σε θεότητες, που βρίσκονται χαμηλότερα στην ιεραρχία και προστατεύουν τις τέχνες και την εργασία: αναγνωρίζει κανείς εδώ, εκφρασμένο στη γλώσσα της θρησκείας, το σχήμα των τριών κοινωνικών τάξεων και των λειτουργιών τους, που κυριαρχεί σ’ ένα ολόκληρο ρεύμα της ελληνικής πολιτικής σκέψης. Για τον Πλάτωνα τώρα, οι αρετές που χαρακτηρίζουν τα μέλη των δύο πρώτων τάξεων, θεμελιώνουν ένα κοινωνικό κοινοκτημονικό σύστημα: η ψυχολογία όμως των ανθρώπων που ασκούν ένα επάγγελμα απαιτεί αντίθετα μιαν οικονομία ατομικής ιδιοκτησίας. Αυτήν εξάλλου την αντίληψη δεν την έχει μόνον ο Πλάτωνας: ήδη στον Ησίοδο διαγράφεται, όπως νομίζουμε, μια ανάλογη κατεύθυνση μέσα στην αντίθεση που εκδηλώνεται ανάμεσα σε δυο πλευρές της γονιμότητας: η βασιλική δικαιοσύνη εγγυά-

ται για την ομάδα μια συλλογική ευημερία, ενώ ο πλούτος, που η εργασία εξασφαλίζει στον καθένα, είναι αντίθετα μια ατομική θεική χάρη.

Στον Πλάτωνα, ο μύθος του Προμηθέα εκφράζει μια πολύ επεξεργασμένη αντίληψη της τεχνικής σαν κοινωνικής λειτουργίας. Σ' αυτό δεν υπάρχει τίποτε το παράδοξο: εκείνη την εποχή, όπως είναι γνωστό, η θέση που είχαν οι τεχνικές σ' όλους τους τομείς ήταν σημαντική. Στην Αθήνα, ο καταμερισμός της εργασίας είχε ήδη προχωρήσει και οι χειροτέχνες είχαν παίξει, στην πολιτική ζωή και στην ευημερία της πόλης, έναν ρόλο που ο Πλάτωνας άλλωστε τον κατάκρινε. Παράλληλα, η θεωρητική εξέταση των τεχνών είχε γίνει κάτι το κοινό, και ιδιαίτερα στους Σοφιστές. Και στον ίδιο όμως τον Πλάτωνα, το ενδιαφέρον για την τεχνολογία εκδηλώνεται στο γεγονός ότι, στους διαλόγους του, καταφεύγει συχνά σε παραδείγματα δανεισμένα από τις τεχνικές. Ο καταμερισμός της εργασίας αναλύεται λεπτομερειακά, και τα πλεονεκτήματά του χρησιμεύουν σαν επιχείρημα για να δικαιολογηθεί η εξειδίκευση της πολιτικής εξουσίας.

Είναι πάντως αξιοσημείωτο πως αυτή η σημασία που δίνει στην τεχνική δεν επηρέασε την αντίληψή του για τον άνθρωπο· ή μάλλον, την επηρέασε θα λέγαμε μόνο αρνητικά. Καμιά από τις ψυχολογικές πλευρές αυτής της λειτουργίας δεν φαίνεται, κατά τον Πλάτωνα, να παρουσιάζει αξιόλογο ανθρώπινο περιεχόμενο: ούτε η ένταση της εργασίας, σαν ανθρώπινης προσπάθειας ιδιαίτερου τύπου, ούτε το τεχνούργημα σαν νοητική εφεύρεση, ούτε η τεχνική σκέψη στον ρόλο που έχει να διαμορφώνει τον λογισμό. Αντίθετα, ο Πλάτωνας φροντίζει να ξεχωρίζει και ν' αντιτάσσει την τεχνική νόηση και την καθαυτό νόηση, τον τεχνικό άνθρωπο και το ιδεώδες που έχει για τον άνθρωπο, όπως ακριβώς ξεχωρίζει κι αντιτάσσει, μέσα στην πόλη, την τεχνική λειτουργία και τις δύο άλλες. Αυτή η προκατάληψη εξηγεί και το γεγονός πως ο Πλάτωνας, στο 4ο βιβλίο της *Πολιτείας*, αλλοιώνει τη θεωρία του για τον κοινωνικό τριμερισμό, αλλοίωση που εκδηλώνεται με μια αισθητή αδεξιότητα στην έκθεση. Έχοντας διατυπώσει την αντίληψή του για τις τρεις κοινωνικές τάξεις, τις τρεις λειτουργίες τους και τους τρεις τύπους ανθρώπων που τις αποτελούν, ο Πλάτωνας εξετάζει διαδοχικά τρεις αρετές, θέλοντας να εκθέσει σε τι συνίσταται η δικαιοσύνη μέσα στην Πολιτεία. Η

πρώτη αρετή, η σοφία (ή ἐπιστήμη), ανήκει στα μέλη της πρώτης τάξης (στους κυβερνήτες): αυτή ακριβώς τους επιτρέπει ν' ασκήσουν τη λειτουργία τους επικεφαλής της πόλης. Το ίδιο ισχύει και για τη δεύτερη αρετή, την ανδρεία, σε σχέση με τα μέλη της δεύτερης τάξης (τους πολεμιστές). Περιμένει κανείς πως η τρίτη αρετή θα προσιδιάζει στα μέλη της τρίτης τάξης (τους χειροτέχνες και τους γεωργούς) και πως θα είναι επίσης δεμένη με τη λειτουργία τους: θα μπορούσε να ήταν η αρετή της εργασίας, πηγή ευημερίας για την Πολιτεία. Δεν συμβαίνει όμως αυτό: η τρίτη αρετή, η σωφροσύνη, δεν προσιδιάζει σε καμιά τάξη· είναι διάχυτη σ' όλες τις κοινωνικές τάξεις, χωρίς ν' ανήκει ειδικότερα σε καμιά. Αυτή την παράδοξη ασυμμετρία την εξηγεί η άρνηση του Πλάτωνα να δώσει μια θετική αρετή σ' αυτούς που έχουν σαν κοινωνική λειτουργία την εργασία. Μπορεί να πει κανείς πως, για τον Πλάτωνα, η εργασία δεν έχει καμιά σχέση με τις ανθρώπινες αξίες και πως τη θεωρεί μάλιστα, από ορισμένες απόψεις, σαν κάτι το αντίθετο στην ουσία του ανθρώπου.»

26. Το απόσπασμα αυτό από τους *Μεγάλους σοφιστές της Romilly* μελετά την πρωταγορική εκδοχή του μύθου του Προμηθέα συγκρίνοντας και αντιπαραβάλλοντάς την με άλλα μεγάλα κείμενα του 5ου αιώνα, φιλοσοφικά ή και ποιητικά, που παρουσιάζουν παράλληλες αντιλήψεις για την εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας.

J. de Romilly, *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Φ. Ι. Κακριδής, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1994, σσ. 240-245:

Ο ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ Ο ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ

«Από τον Πρωταγόρα δεν έχουμε παρά μερικά σύντομα και συχνά δυσερμήνευτα αποσπάσματα· συμβαίνει όμως ο Πλάτωνας να του αποδίδει ένα μεγάλο λόγο στο διάλογο που έχει το όνομά του, και όλες οι λεπτομέρειες δείχνουν ότι ο φιλόσοφος μιμήθηκε το σοφιστή, ακολουθώντας πιστά το ύφος και τους συλλογιστικούς τρόπους. Ακόμα και αν δε φαινόταν αυτό, θα ήταν παράλογο να φανταστούμε ότι ο Πλάτωνας έκανε τόσο κόπο, για να

αποδώσει σε ένα πασίγνωστο πρόσωπο ιδέες που δεν ήταν δικές του.

Λοιπόν, ο λόγος του Πρωταγόρα, μαζί με τον μύθο που αποτελεί το ουσιαστικότερο μέρος του, διατυπώνει μια πολύ στέρια θεωρία για την υπεράσπιση της δικαιοσύνης. Πραγματικά, ο σοφιστής δείχνει ότι ορισμένες ηθικές αξίες οδηγούν μόνες στη σωτηρία του ανθρώπου, γιατί καθιστούν δυνατή την κοινωνική ζωή. Με αυτήν την ιδέα, ολόκληρος ο σοφιστικός στοχασμός αλλάζει κατεύθυνση: ό,τι δε δικαιωνόταν με την αναφορά στους θεούς ή στο απόλυτο, ανακατά μονομιώς την αξία του σε συνάρτηση με την ανθρώπινη ζωή, ή ακόμα και με το συμφέρον των ανθρώπων.

Πρέπει, ωστόσο, να ομολογήσουμε, ότι στο σοφιστικό μύθο οι αξίες φαίνονται ακόμα συνδεδεμένες με τους θεούς και τα δώρα τους, καθώς αυτά ακριβώς τα δώρα επιτρέπουν στους ανθρώπους να ζήσουν σε κοινωνίες. Το γεγονός αυτό —που θα το ξαναδούμε— επιβεβαιώνει ότι στα μάτια των συγχρόνων του ο Πρωταγόρας ούτε μιλούσε ούτε συμπεριφερόταν ως άθεος. Όμως ας μην κάνουμε υπερεκτιμήσεις: πρόκειται για μύθο, δηλαδή για έναν εικονικό τρόπο έκφρασης, που συνδέεται με τον παραδοσιακό καμβά, όπου ο καθένας κεντά κατά βούληση, για να προβάλλει ορισμένες ιδέες. Ο Πρωταγόρας μπορούσε να διαλέξει, αν θα χρησιμοποιούσε το μύθο ή το συγκροτημένο "λόγο". Διάλεξε τον πρώτο, γιατί είναι χαριέστερος (320 c): είναι όμως φανερό ότι αυτή η "χάρη" βασίζεται κάπως στην επινόηση. Δεν έχει λοιπόν τόση σημασία η ποιητική επένδυση, με το Δία, τον Προμηθέα και τον Επιμηθέα, όσο το τι συμβαίνει στους ανθρώπους και γιατί.

Αληθεύει αυτό, ένα παραπάνω, όταν τα χρόνια εκείνα ο μύθος για τη γένεση και την πρόοδο των ανθρώπων αποτελούσε θέμα αγαπητό, που το συναντούμε σε αρκετούς συγγραφείς. Ο Προμηθέας δεσμώτης του Αισχύλου διηγείται πώς ζούσαν αρχικά οι άνθρωποι 'μέσα στην αταξία και τη σύγχυση' (450), χωρίς να διαθέτουν ούτε τεχνικές ικανότητες ούτε γνώσεις, ώσπου ο Προμηθέας τους χάρισε όλες τις τέχνες που συναπαρτίζουν τον πολιτισμό. Η Αντιγόνη του Σοφοκλή παρουσιάζει την ίδια σειρά εφευρέσεων, αποδίδοντάς τις στον άνθρωπο, αλλά στο συμπέρασμα λέει ότι δεν αξίζουν τίποτα, αν δε χρησιμοποιούνται για το καλό. Στο ίδιο θέμα επανέρχεται, με τη σειρά του, ο Ευριπίδης στις *Ικέτιδες*: θυμίζει τον πεφυρμένον και θηριώδη βίο των ανθρώπων

(201), στη συνέχεια περιγράφει τις διαδοχικές εφευρέσεις, και τελικά επαινεί ‘εκείνον ανάμεσα στους θεούς’, που οι άνθρωποι του τις οφείλουν. Παρόμοιους πίνακες ξαναβρίσκουμε στη διατριβή *Περὶ ἀρχαίης ἰατρικῆς* (3), στο περίφημο κείμενο του Σισύφου, που μνημονέψαμε παραπάνω σε σχέση με την επινόηση των θεών, και σε ένα κείμενο του Διοδώρου του Σικελιώτη (1, 8), που κάποιιο σοφοὶ ερευνητές ἔχουν υποθέσει ὅτι ἀνάγεται στο Δημόκριτο. Τέλος, το ἴδιο θέμα το ξαναβρίσκουμε και στον Αρχέλαο –το μαθητὴ του Ἀναξαγόρα και δάσκαλο του Σωκράτη, που διερευνούσε πῶς, στις πρώτες αρχές, οι ἄνθρωποι ξεχώρισαν ἀπὸ τα ζῶα. Θα μπορούσαμε να πούμε, ὅτι ολόκληρη ἡ εποχὴ δε σταματούσε να θαυμάζει την ἀντιση και δόξα του ἀνθρώπου, που ωστόσο εἶχε ξεκινήσει με τόσο λίγα εφόδια.

Παρόμοιες ἀναδρομὲς συνεχίστηκαν για πολὺ καιρὸ ἀκόμα: δε μας εἶναι ἀγνωστο το πλάτος που τους ἔδωσε πέντε αἰῶνες ἀργότερα ο Λουκρήτιος στο πέμπτο βιβλίο του *De rerum natura*. Πρόκειται λοιπὸν για ἕνα πασίγνωστο πλαίσιο, ὅπου εὐκόλα ο στοχασμὸς μπορούσε να πάρει τὴ μορφή μιας περισσότερο ἢ λιγότερο φανταστικῆς διήγησης. Πρόκειται ὁμως –το ἀποδεικνύει ο ἀριθμὸς των κειμένων– και για μια σοβαρὴ φιλοσοφικὴ διερεύνηση τῆς αφετηρίας και τῆς προόδου τῆς ἀνθρωπότητος. Αὐτὴ ἡ διερεύνηση πρέπει να ἦταν ἰδιαιτέρα σημαντικὴ στα μάτια του Πρωταγόρα, καθὼς υποθέτουμε ὅτι ο ἴδιος προβληματισμὸς κρύβεται πίσω ἀπὸ τον τίτλο ἐνὸς βιβλίου του, που δεν το ἔχουμε, ἀλλὰ ξέρουμε ὅτι ονομαζόταν *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως*.

Σημασία ἔχει στις φανταστικὲς διηγήσεις να προσέξουμε, τι λογῆς εφευρέσεις διάλεξε να προβάλει κάθε συγγραφέας. Ἀν λοιπὸν υπάρχουν ἀπὸ τον ἕνα στον ἄλλον κάποιες μικροδιαφορές, ἡ πρωτοτυπία του Πρωταγόρα σε σχέση με ὅλους τους ἄλλους εἶναι ολοφάνερη: εἶναι ο μόνος, σε ολόκληρη τὴ σειρά, που δεν ἐξαρτᾶ τὴν ἐξέλιξη τῆς ἀνθρωπότητος ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τις τέχνες, ἀλλὰ εἰσάγει στη διήγησή του δύο διαδοχικὲς φάσεις: εἶναι πρώτα οι τέχνες, που τις δίδαξε ο Προμηθεάς, και ἀκολουθοῦν οι πολιτικὲς ἀρετὲς, που αὐτὲς τις ἔδωσε ο Δίας.

Ἡ διπλὴ θεϊκὴ παρέμβαση εἶναι ἀπαραίτητη, καθὼς οι τέχνες δε φτάνουν για να διορθώσουν τὴ σύγχυση και τὴ θηριωδία των πρώτων ἀρχῶν. Ἀντίθετα,

οι τέχνες αφήνουν τον άνθρωπο έκθετο στην απειλή του ολοκληρωτικού αφανισμού, που οφείλεται τόσο στους αγώνες του εναντίον των ζώων, όσο και στους αγώνες του εναντίον των άλλων ανθρώπων. [...]

Η πρωτοτυπία του Πρωταγόρα, σε σχέση με τα άλλα κείμενα που ανασυνθέτουν τη γένεση των κοινωνιών, βρίσκεται ολόκληρη στο ρόλο, που ο σοφιστής έδωσε στις πολιτικές αρετές.

Μπορούμε βέβαια να πούμε ότι έτσι ο Πρωταγόρας δικαιώνει το δικό του ρόλο στην αθηναϊκή πολιτεία, και πραγματικά αυτός είναι ο ομολογημένος στόχος της ομιλίας του· όμως η συμφωνία ανάμεσα στο συγκεκριμένο του ρόλο και τη θεωρία του δεν αποδυναμώνει την εμβέλεια της θεωρίας —κάθε άλλο!—, καθώς η ανάλυση είναι καινούρια, συγκροτημένη και ακριβής.

Ο Πρωταγόρας δείχνει καθαρά το ρόλο των πολιτικών αρετών: ‘τότε ο Δίας, που φοβόταν για το γένος μας, μην εξαφανιστεί τελείως, στέλνει τον Ερμή να φέρει στους ανθρώπους δίκη και αιδώ για να υπάρξουν στις πόλεις αρμονία και δεσμοί που δημιουργούν φιλία’ (322 c).

Κάτι παραπάνω: ο Δίας επιδιώκει αυτά τα αισθήματα να δοθούν σε όλους: ‘γιατί δε θα μπορούσαν να υπάρξουν πόλεις, αν τα διαθέτουν μόνο μερικοί’ (322 d). Όσοι λοιπόν θα ήταν ανίκανοι να συμμετέχουν στη δίκη και την αιδώ θα έπρεπε να θανατώνονται —τελευταία ρήτρα που επιβεβαιώνει ότι οι δύο αρετές συνδέονται με τη δημόσια σωτηρία.

Να λοιπόν μια δικαιοσύνη, που πια δεν επικυρώνεται από τους θεούς, αλλά είναι αχώριστα δεμένη με την ανθρώπινη ζωή, που μόνη αυτή μπορεί και να συντηρήσει! Να η δικαιοσύνη ως εγγυητής της κοινωνικής ζωής, που είναι ο μόνος δυνατός τρόπος ζωής για τους ανθρώπους. Να η δικαιοσύνη ως εφόδιο πρώτης ανάγκης για το άτομο, που όμως έχει μεγάλη τάση να την ξεχνά!

Ξαφνικά καταλαβαίνουμε πώς μπόρεσαν οι νόμοι, που εξασφάλιζαν τη συνοχή του κράτους, να έχουν τόση σημασία για τον Πρωταγόρα, και πώς αυτός ο αγνωστικιστής ορίστηκε νομοθέτης, με εντολή να συγγράψει τους νόμους της καινούριας πολιτείας των Θουρίων —μιας πανελλήνιας αποικίας, που ο Περικλής την ίδρυσε ως πόλη-υπόδειγμα.

Πραγματικά, η δικαιοσύνη άνοιγε το δρόμο για την επιτυχία της ομάδας και, κατά συνέπεια, για την επιτυχία του καθενός. Γιατί —μην το ξεχνούμε

ποτέ— οι άνθρωποι της εποχής εκείνης είχαν την πεποίθηση ότι η ευημερία του ατόμου ήταν συνάρτηση της ευημερίας του κράτους. Ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τον Περικλή να διατυπώνει αυτή τη σκέψη, και ο Σοφοκλής τον Κρέοντα. Ωστόσο, στον Πρωταγόρα δεν έχουμε μόνο μιαν απλή, χωρίς αποδείξεις, επιβεβαίωση της ίδιας αρχής· η ίδια η ανάλυση που έκανε για την εξέλιξη της ανθρώπινης ζωής έδειχνε καθαρά, ότι έξω από τις οργανωμένες ομάδες το άτομο δεν είχε καν τη δυνατότητα να επιβιώσει.

Καθένας χρειάζεται τους άλλους. Καθένας έχει ανάγκη να αποτελέσει με τους άλλους μιαν ομάδα, ενωμένη και συμπαγή. Παρόμοιες ενώσεις συνεπάγονται το σεβασμό και την αμοιβαία αναγνώριση των δικαιωμάτων του άλλου. Το συμφέρον μας περνά από την αίσθηση της δικαιοσύνης.»

2γ. Ο Guthrie κάνει εδώ μια ιδιαίτερη αποτίμηση και ανάλυση της θεωρίας του Πρωταγόρα περί προόδου, όπως μας την παρουσιάζει ο Πλάτωνας στον ομώνυμο διάλογο.

W. K. C. Guthrie, *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.)²1991, σσ. 90-95:

«Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΠΡΩΤΑΓΟΡΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΧΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ»

Ένας υποστηρικτής της θεωρίας της προόδου που μπορεί πραγματικά να αξιώσει για τον εαυτό του τον τίτλο του φιλοσόφου είναι ο Πρωταγόρας, ο πρώτος και ο μεγαλύτερος από τους Σοφιστές. Στον κατάλογο των έργων του υπάρχει ένας τίτλος που μπορεί να μεταφραστεί “Για την αρχική κατάσταση του ανθρώπου”, και θα υποθέσουμε εδώ ότι, όταν ο Πλάτων βάζει στο στόμα του Πρωταγόρα ένα λόγο πάνω σ’ αυτό το θέμα, επαναλαμβάνει τις απόψεις τους, που πολύ πιθανό να τις πήρε από το έργο που προαναφέραμε. Πρόκειται για το χωρίο Πρωτ. 320ε κ.ε. Ο Πρωταγόρας έχει ισχυριστεί ότι διδάσκει την πολιτική αρετή και ο Σωκράτης έχει εκφράσει τις αμφιβολίες του σχετικά με το αν αυτή μπορεί να διδαχτεί. Οι αντιρρήσεις του είναι οι εξής: α) Σε θέματα που τα διδάσκει κανείς ή τα μαθαίνει, όπως λ.χ. η αρ-

χιτεκτονική και η ναυπηγική, οι Αθηναίοι δέχονται τη συμβουλή μόνο των ειδικών, αλλά για τη γενική πολιτική επιτρέπουν στον καθένα να δίνει συμβουλές, προφανώς γιατί δεν τη θεωρούν τεχνική γνώση που απαιτεί εκπαίδευση. 6) Οι καλοί και σοφοί πολιτικοί αποδεικνύονται ανίκανοι να μεταδώσουν τις πολιτικές τους αρετές σε άλλους, ακόμη και στους ίδιους τους γιους τους. Ο Πρωταγόρας προσφέρεται να εκφράσει τις απόψεις του με τη μορφή είτε τεκμηριωμένου διαλόγου είτε μιας διήγησης ή παραβολής, και, όταν οι ακροατές του τον αφήνουν να διαλέξει ο ίδιος, προτιμά τη διήγηση, γιατί είναι πιο πιθανό να προκαλέσει μεγαλύτερη ευχαρίστηση. Αυτό αποτελεί σαφή προειδοποίηση για μας ότι η αναφορά στους θεούς δεν είναι ανάγκη να ληφθεί στα σοβαρά, και μπορεί να αφαιρεθεί ως στολίδι του μύθου. Ο Πλάτων γνώριζε καλά ότι ο Πρωταγόρας ήταν αγνωστικιστής σε θέματα θρησκείας (πρβλ. *Θεαίτ.* 162d), και δεν είχε την πρόθεση να εξαπατήσει τους αναγνώστες του. Στην πραγματικότητα μετά το μύθο ακολουθεί μια ορθολογιστική εξήγηση των κύριων σημείων του, από την οποία απουσιάζει εντελώς ο θείκος παράγοντας.

Ο Πρωταγόρας αναλαμβάνει να υποστηρίξει μια δύσκολη θέση, και το κατορθώνει με αξιοθαύμαστη επιδεξιότητα. Αν δεχόταν ότι η άρετή είναι φυσικό προσόν ολόκληρου του ανθρώπινου γένους και όχι κάτι που αποκτάται με τη μάθηση, θα επιχειρηματολόγυσε για την κατάργηση του ίδιου του επαγγέλματός του, γιατί μόλις πριν από λίγο ισχυρίστηκε ότι δουλειά του είναι η διδασκαλία της αρετής. Από την άλλη μεριά, έχει αναλάβει να δικαιολογήσει την αρχή πάνω στην οποία βασίζεται η αθηναϊκή δημοκρατία, ότι δηλαδή τα ζητήματα της πολιτικής δεν είναι καθόλου τεχνικά θέματα, έτσι ώστε η συμβουλή του 'σιδηρουργού ή του υποδηματοποιού' μπορεί να είναι εξίσου καλή με οποιαδήποτε άλλη, πράγμα που φαίνεται να υποδηλώνει ότι οι απαραίτητες αρετές είναι έμφυτες σε όλους τους ανθρώπους, και όχι κάτι που μεταδίδεται με τη διδασκαλία. Στο μύθο και στην ερμηνεία που τον ακολουθεί υποστηρίζονται και οι δύο θέσεις.

Η σοφία στις τέχνες (*ἔντεχνος σοφία*) είναι έμφυτη στον άνθρωπο από την αρχή, γιατί στο μύθο ο Προμηθέας τη χαρίζει στους πρώτους ανθρώπους τη στιγμή της δημιουργίας τους. Δεν είναι παρά μια διαφορετική έκφραση για τη

δεξιοτεχνία (σύνεσις στον Ευριπίδη), που κατά τον Ευριπίδη και τον Αισχύλο είναι το πρώτο δώρο των θεών. Από την αρχή επίσης οι άνθρωποι έχουν μέσα τους την έμφυτη ορμή για λατρεία, επειδή, όπως διατυπώνεται στο μύθο, 'συμμετέχουν στο θείο'. Αυτό συμβαίνει και επειδή το λογικό ήταν δώρο του Προμηθέα, που ήταν θεϊκό ον, και επειδή η κατοχή του θεωρούνταν απόδειξη της συγγένειας με τους θεούς. Ο ίδιος ο Πρωταγόρας κατά πάσα πιθανότητα αναγνώριζε ότι η λατρεία προσιδιάζει στον άνθρωπο και ίσως είναι κάτι το απαραίτητο, χωρίς όμως να παίρνει θέση σχετικά με την ύπαρξη του αντικειμένου της.

Χρησιμοποιώντας την έμφυτη νοημοσύνη τους, οι άνθρωποι γρήγορα βρήκαν τροφή, στέγη και ενδυμασία, και έμαθαν να μιλούν. Ζούσαν όμως ακόμη 'διασκορπισμένοι', χωρίς πόλεις, γιατί, μολονότι κατείχαν 'την τέχνη να δημιουργούν', εντούτοις στερούνταν την 'πολιτική τέχνη'. Κατά συνέπεια πολλοί σκοτώθηκαν από άγρια θηρία, απέναντι στα οποία η μόνη άμυνα για το ανθρώπινο γένος, που ήταν σωματικά πιο αδύνατο, ήταν η συνδυασμένη ενέργεια. Από φόβο λοιπόν μήπως εξαφανιστεί εντελώς το ανθρώπινο γένος, ο Δίας (κατά το μύθο) έστειλε τον Ερμή να φέρει στους ανθρώπους δύο ηθικές αρετές, που ήταν η αιδώς και η δίκη, 'για να μπορέσει να αναπτυχθεί η πολιτική τάξη και να δημιουργηθεί ένας δεσμός φιλίας και ένωσης' (322c). Δίκη είναι η αίσθηση του σωστού ή της δικαιοσύνης, ενώ η αιδώς είναι μια πιο περίπλοκη ιδιότητα, που σε γενικές γραμμές συνδυάζει τα αισθήματα της ντροπής, της σεμνότητας και του σεβασμού προς τους άλλους. Γενικά δεν απέχει πολύ από τη "συνείδηση". Αυτά τα δώρα δεν πρέπει να περιορίζονται σε ορισμένους εκλεκτούς ανθρώπους, όπως συμβαίνει με τις τέχνες, όπου κάποιος μπορεί να είναι γιατρός, ένας άλλος μουσικός κ.τ.λ., και η ζωή πρέπει να οργανώνεται με βάση την κατανομή της εργασίας. Αυτές τις αρετές πρέπει να τις έχουν όλοι, γιατί 'ποτέ δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν πόλεις, αν αυτές τις αρετές τις είχαν μόνο λίγοι, όπως συμβαίνει με τις τέχνες'. Ωστόσο, από την άλλη μεριά, ούτε και ο Δίας δεν μπορεί να εξασφαλίσει την καθολικότητά τους, γιατί δεν αποτελούσαν μέρος της αρχικής φύσης του ανθρώπου. Γι' αυτό προσθέτει ότι όποιος αποδειχτεί ανίκανος να τις αποκτήσει, πρέπει να θανατώνεται ως καρκίνωμα στο σώμα της πολιτείας.

Το θέσπισμα του Δία αντιστοιχεί με αυτό που σε ανθρωπολογίες που δεν στηρίζονται στο μύθο (και σύμφωνα με τον ίδιο τον Πρωταγόρα) ήταν έργο του χρόνου, της πικρής πείρας και της ανάγκης. Ο μύθος διδάσκει δύο πράγματα σχετικά με τις "πολιτικές αρετές": α) στον πολιτισμένο κόσμο τις κατέχουν ως ένα βαθμό (323c) όλοι, αλλά β) δεν είναι έμφυτες στον άνθρωπο από την αρχή. Στην εξήγηση που ακολουθεί μετά το μύθο υποστηρίζονται και οι δύο αυτές θέσεις. Η πρώτη δικαιολογεί τους Αθηναίους, που απαιτούν να είναι κανείς ειδικός στις πρακτικές τέχνες αλλά όχι και στην πολιτική τέχνη, για την οποία οι απαραίτητες προϋποθέσεις είναι η δικαιοσύνη και η μετριοπάθεια. Στην πραγματικότητα ο καθένας πιστεύει ότι αυτές οι αρετές υπάρχουν σε όλους. Ένας άνθρωπος που στερείται εντελώς το ταλέντο για κάποια τέχνη, π.χ. τη μουσική, είναι κάτι το συνηθισμένο, αλλά ένας άνθρωπος χωρίς καθόλου ηθικές αρετές θα ήταν αδύνατο να θεωρηθεί άνθρωπος, και αν κανένας δήλωνε πως αυτό συμβαίνει με τον εαυτό του θα θεωρούνταν τρελός (322a-c). Αν κάποτε ο Σωκράτης συναντούσε έναν τέτοιο άνθρωπο –που εξ υποθέσεως θα ζούσε σε απομόνωση, χωρίς εκπαίδευση, δικαστήρια, νόμους ή οποιονδήποτε άλλον περιορισμό της πολιτισμένης ζωής– θα θεωρούσε τους πιο στυγρούς εγκληματίες της Αθήνας συγκριτικά ενάρετους. Από την άλλη μεριά όμως, μολονότι οι Αθηναίοι, όπως όλοι οι άλλοι, πιστεύουν ότι κάθε άνθρωπος έχει ως ένα βαθμό τις πολιτικές αρετές, δεν τις θεωρούν έμφυτες ή αυτόματες, αλλά πιστεύουν ότι αποκτούνται με διδασκαλία και προσπάθεια (323c: επομένως, στην πραγματικότητα αντιστοιχούν με το θέσπισμα του Δία στο μύθο). Η εκπαίδευση αρχίζει από τη βρεφική ηλικία, με τη μητέρα, την τροφή και τον πατέρα, και συνεχίζεται με τους δασκάλους και, όταν μεγαλώσει κανείς, με την πολιτεία, που με τους νόμους της καθορίζει έναν τρόπο ζωής. Επιπλέον οι πολίτες παροτρύνουν ο ένας τον άλλο, γιατί στον καθένα συμφέρει να αντιλαμβάνονται οι γείτονές του τους κανόνες της οργανωμένης κοινωνικής ζωής (327a-b). Σ' αυτήν τη διαρκή διαδικασία είναι δύσκολο να ξεχωρίσει κανείς μια τάξη δασκάλων της αρετής, αλλά αυτό δεν αποτελεί απόδειξη ότι η αρετή δεν μπορεί να διδαχτεί, όπως η έλλειψη δασκάλων της μητρικής μας γλώσσας δεν αποδεικνύει κάτι παρόμοιο για την ομιλία.

Σε σχέση με αυτά ο Πρωταγόρας διατυπώνει τη θεωρία του για τις ποινές, που δίκαια έγινε πασίγνωστη, με τη φωτισμένη απόρριψη των κινήτρων της εκδίκησης ή της ανταπόδοσης.[...]

Βέβαια η άποψη του Πρωταγόρα για τις έννοιες *ἀρετή*, *δίκη* και *νόμος* προϋποθέτει ότι η ανθρώπινη φύση, πριν επηρεαστεί από την εκπαίδευση, έχει μέσα της τη δυνατότητα για ηθική πρόοδο, αν και η πραγματοποίηση αυτής της προόδου είναι θέμα πείρας και αγωγής. Όπως έλεγε αργότερα ο Αριστοτέλης (*Ηθ. Νικ.* 1103a24) ‘Η φύση μας έδωσε τα εφόδια για την απόκτηση των αρετών, αλλά αυτές φτάνουν στην τελειότητα μόνο με την άσκηση (*ἔθος*)’. Ο ίδιος ο Πρωταγόρας έλεγε (απ. 3 DK): ‘Η διδασκαλία χρειάζεται τόσο τη φύση όσο και την εξάσκηση (*ἄσκησιν*, δηλαδή του μαθητή)’. Αυτή την προϋπάρχουσα ικανότητα, που ποικίλλει από το ένα άτομο στο άλλο, προβάλλει ως επιχείρημα έναντι του άλλου ισχυρισμού του Σωκράτη, ότι μερικοί εξέχοντες πολιτικοί φαίνονται να μην είναι σε θέση να μεταδώσουν την αρετή τους ακόμη και στους ίδιους τους γιους τους. Αν η αρετή μεταδιδόταν στους ανθρώπους όπως ακριβώς και οι τέχνες (326e κ.ε.), όπου ένας τεχνίτης διδάσκει πολλούς μη ειδικούς, τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά, μολονότι και σ’ αυτή την περίπτωση οι γιοι πολλών καλλιτεχνών, παρά την εκπαίδευση που πήραν από τους πατέρες τους, δεν αξίζουν τίποτε μπροστά τους (328c). Στην πραγματικότητα όμως όλοι έχουν κάποια ικανότητα να αποκτήσουν την αρετή και όλοι την αναπτύσσουν συνέχεια με διάφορες παιδευτικές διαδικασίες, που καμιά φορά περνούν απαρατήρητες. Σε μια τέτοια περίπτωση το πλεονέκτημα της συναναστροφής με ένα διαπρεπή πατέρα δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία όσο τα φυσικά χαρίσματα του γιου, που ενδέχεται να είναι πολύ κατώτερα.

Σχετικά με το γεγονός ότι ο ίδιος διακήρυξε ότι είναι Σοφιστής, αν θεωρηθεί δεδομένο ότι η αρετή μπορεί να διδαχτεί, και μεταδίδεται συνεχώς με χίλιους δυο τρόπους απλώς με την εμπειρία που έχει κανείς μεγαλώνοντας σε μια ευνομούμενη πολιτεία, πρέπει, συμπεραίνει με μετριοφροσύνη, να είμαστε ευχαριστημένοι αν μπορούμε να βρούμε κάποιον κάπως καλύτερο από τους άλλους για να μας χειραγωγήσει. Κι αυτό μόνο ισχυρίζεται ότι είναι ο ίδιος.»

3. Το διδακτόν της αρετής κατά τον Πρωταγόρα

3α. Το ερώτημα του κατά πόσον μπορεί να είναι διδακτή η αρετή το αντιμετώπισαν και οι σοφιστές, οι πρώτοι "καθηγητές" (με τη σύγχρονη έννοια) του αρχαίου κόσμου. Το κείμενο του Dodds παρουσιάζει τις απόψεις του Πρωταγόρα πάνω στο θέμα και τη σύνδεσή του με τη γενικότερη θεωρία του μεγάλου σοφιστή περί προόδου των ανθρώπινων κοινωνιών όπως αυτές εκτίθενται στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, καθώς και τη σωκρατική αντίθετη άποψη.

E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1978, σσ. 157-158 (από το κεφάλαιο "Ορθολογισμός και αντίδραση στην κλασική εποχή"):

«Σχετικά με το θέμα αυτό η πρώτη γενιά των Σοφιστών, ειδικά ο Πρωταγόρας, φαίνεται πως υποστηρίζει μια γνώμη της οποίας η αισιοδοξία είναι αναδρομικά μεν συγκινητική αλλά κατανοητή ιστορικά. 'Η αρετή είναι διδακτή': κρίνοντας ο άνθρωπος τις παραδόσεις του, εκσυγχρονίζοντας το Νόμο, που οι πρόγονοί του δημιούργησαν, και εξαλείφοντας απ' αυτόν τα τελευταία ίχνη 'της βαρβαρικής ηλιθιότητας' θα μπορούσε να αποχτήσει μια νέα τέχνη του ζην, και η ανθρώπινη ζωή θα μπορούσε να υψωθεί σε νέα επίπεδα, που κανένας δεν τα είχε ονειρευτεί μέχρι τώρα. Μια τέτοια ελπίδα είναι κατανοητή για τους ανθρώπους εκείνους που είχαν γίνει μάρτυρες στη γρήγορη ανάπτυξη της υλικής ευημερίας μετά τους περσικούς πολέμους, και τη δίχως προηγούμενο παράλληλη άνθηση του πνεύματος, που κορυφώθηκε στα μοναδικά επιτεύγματα της Αθήνας του Περικλή. Για τη γενιά αυτή η χρυσή εποχή δεν ήταν ο χαμένος παράδεισος του σκοτεινού παρελθόντος, καθώς πίστευε ο Ησίοδος: γι' αυτούς βρίσκεται όχι πίσω, αλλά μπροστά κι όχι πολύ μακριά τους. Σε μια πολιτισμένη κοινότητα, διακήρυχνε με τόλμη ο Πρωταγόρας, ο χειρότερος πολίτης είναι κιόλας πολύ καλύτερος απ' τον δήτην ευγενή άγριο. Και πραγματικά, καλύτερα πενήντα χρόνια της Ευρώπης παρά ένας σινικός κύκλος. Δυστυχώς όμως η ιστορία δεν κάνει πολλή παρέα με τους αισιόδοξους.[...]

Σ' ένα διάλογο, που νομίζω πως είναι πολύ πρώιμος, ο Πλάτωνας εκθέτει την πρωταγορική αυτή άποψη για την ανθρώπινη φύση, που αντιτίθεται στη σωκρατική. Εξωτερικά κι οι δύο θεωρίες έχουν πολλά κοινά. Και οι δύο χρησιμοποιούν την παραδοσιακή ωφελμιστική γλώσσα: "αγαθό" σημαίνει "αγαθό για το άτομο" και δεν διαχωρίζεται από το "ωφέλιμο" ή το "χρήσιμο". Κι οι δύο έχουν την παραδοσιακή διανοουμενίστικη μέθοδο: συμφωνούν, σ' αντίθεση προς την κοινή άποψη του καιρού τους, πως αν κάποιος γνωρίζει τι είναι πραγματικά καλό γι' αυτόν, θα μπορούσε να ενεργήσει σύμφωνα με τη γνώση του. Και οι δυο τους όμως χαρακτηρίζουν τη νοησιαρχία τους μ' ένα διαφορετικό είδος επιφυλακτικότητας. Σύμφωνα με τον Πρωταγόρα, μπορούμε να διδαχτούμε την αρετή αλλά όχι με την πνευματική μόρφωση: ο άνθρωπος την "ξεσηκώνει" όπως το παιδί ξεσηκώνει τη μητρική του γλώσσα: μεταβιβάζεται όχι με την τυπική διδασκαλία, αλλά με αυτό που οι ανθρωπολόγοι ονομάζουν "κοινωνικό έλεγχο". Για το Σωκράτη, αντίθετα, η αρετή είναι ή θα έπρεπε να 'ναι *έπιστήμη*, ένας κλάδος επιστημονικής γνώσης: στο διάλογο αυτό παρουσιάζεται να μιλεί ωσάν η κατάλληλη μέθοδος της αρετής να ήταν ο προσεκτικός υπολογισμός των μελλοντικών πόνων και ηδονών, και τείνω να πιστέψω πως έτσι πράγματι μιλούσε κάποτε. Παρουσιάζεται ακόμη να αμφιβάλλει κατά πόσο μπορούμε να διδαχτούμε την αρετή, και τείνω επίσης να πιστέψω πως και τούτο ήταν πραγματικότητα. Επειδή για το Σωκράτη η αρετή είναι κάτι που προχωρεί από μέσα προς τα έξω: δεν είναι ένα σύνολο από πρότυπα συμπεριφοράς, που πρέπει να προσληφθούν με τον εθισμό, αλλά είναι μια συνεπής πνευματική στάση, που ξεπηδά από μια δυναμική κατανόηση της φύσης και της ανθρώπινης ζωής. Επειδή είναι συνεπής προς τον εαυτό της παρομοιάζεται με *έπιστήμη*: νομίζω όμως ότι θα ήταν λάθος να ερμηνεύαμε την κατανόηση αυτή ως καθαρά λογική – έχει σχέση με τον άνθρωπο ολοκληρωτικά. Αναμφισβήτητα ο Σωκράτης πίστευε στην άποψη "ακολουθώ το συλλογισμό άσχετα πού οδηγεί", συχνά όμως εύρισκε πως οδηγούσε απλώς σε νέα ερωτήματα και όπου αυτό δεν τον βοηθούσε ήταν έτοιμος να βρει άλλους οδηγούς. Δεν πρέπει να ξεχνούμε πως έπαιρνε πολύ στα σοβαρά και τα όνειρα και τους χρησμούς, και πώς συνήθως άκουγε και υπάκουγε σε μια εσώτερη φωνή που ήξερε περισσότερα από όσα ο ίδιος...»

36. Το κείμενο αυτό αποτελεί μια ανάλυση του πρώτου μέρους του διαλόγου και του τρόπου με τον οποίο ήδη από την εισαγωγή αναδεικνύεται το κεντρικό ερώτημα αν η αρετή είναι διδακτή. Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στο θέμα της πολιτικής αρετής και στη σύνδεση των θέσεων του Πρωταγόρα με την προηγούμενη φιλοσοφική σκέψη.

Κ. Μπαλάσκας, “Τελικά η αρετή είναι διδακτή; –Συμβολή στην ανάγνωση του πλατωνικού Πρωταγόρα–”, *Διάλογος* (Περιοδική έκδοση της Ένωσης Φιλολόγων Νομού Ηρακλείου), τεύχος 13 (Δεκ. 1994), 4-12:

«Τρεις "σκηνές" με σημασία

Μπορεί βέβαια να κάνει κανείς μια σύντομη εισαγωγή στο έργο, το θέμα, τα πρόσωπα, τη σοφιστική ως κίνημα παιδευτικό και πνευματικό, αλλά όλα αυτά θα προκύψουν καθ' οδόν μέσα από το ίδιο το κείμενο και ιδιαίτερα μέσα από τρεις "σκηνές" στην αρχή, που, εκτός των άλλων, φανερώνουν τη θεατρικότητα, την αφηγηματική γοητεία και την περιγραφική χάρη του Πλάτωνα.

Σκηνή πρώτη. Ο νεαρός Ιπποκράτης καταφθάνει έναγχος και χαράματα στο σπίτι του Σωκράτη. Οι πόρτες προφανώς ανοιχτές. Ο Σωκράτης ακόμα κοιμάται. Ο νεαρός τον ξυπνάει για να του αναγγείλει την άφιξη στην Αθήνα του Πρωταγόρα, του διάσημου σοφιστή από τα Άβδηρα. **Πρωταγόρας άφικται.** Ο νεαρός επιθυμεί διακαώς να γίνει μαθητής του. Αν μεσολαβήσει ο Σωκράτης, αν πει έναν καλό λόγο, μπορεί η επιθυμία του να εκπληρωθεί. Αυτός είναι ο σκοπός της τόσο πρωινής επίσκεψης.

Σ' αυτή τη σκηνή μπορούμε να επισημάνουμε :

- α) τη μεγάλη (και καλή) φήμη του σοφιστή, ιδιαίτερα στη νεολαία, φήμη που δεν συνάδει με την πλατωνική πολεμική.
- β) τη μεγάλη ζήτηση που είχε η παιδεία του, έτσι ώστε να μην είναι εύκολο να γίνει κανείς μαθητής του, παρ' όλο που ήταν διατεθειμένος και εις θέση να πληρώσει τα δίδακτρα.
- γ) την ανάγκη παιδείας που διακατείχε τους νέους, προκειμένου να αναλάβουν ενεργό μέρος στην πολιτική ζωή. Εδώ πρέπει να τονίσουμε ότι η διεύρυνση

της δημοκρατίας στην Αθήνα έδινε σε όλους τους πολίτες τη δυνατότητα πρόσβασης στα πολιτικά αξιώματα. Για να το επιτύχει όμως αυτό ο νέος είχε ανάγκη από παιδεία, κυρίως πολιτική. Σ' αυτή την ανάγκη πολιτικής παιδείας των νέων ανταποκρίνεται το κίνημα της σοφιστικής, ένα από τα πιο λαμπρά πνευματικά κινήματα της αρχαιότητας.

Η σοφιστική είναι πνευματικό και παιδευτικό κίνημα ενιαίο στο σκοπό αλλά πολυτασικό και πολύμορφο στο περιεχόμενο και στις μεθόδους. Η δημοκρατία ευνοούσε την ελεύθερη διακίνηση των ιδεών. Επομένως ο κάθε σοφιστής είχε (και πρόβαλλε) τις απόψεις του για τα διάφορα πνευματικά και κοινωνικά ζητήματα. Συχνά οι απόψεις του ενός αποτελούσαν πολεμική στις απόψεις του άλλου.

Έτσι ο Σωκράτης διαφοροποιείται με το 'οὐδὲν οἶδα', και επομένως δεν διδάσκει (τι να διδάξω, αφού δεν ξέρω, δεν έχω μαθητές, δεν παίρνω χρήματα, τι χρήματα να πάρω, αφού δε διδάσκω τίποτα, ρωτάω μόνο, απορώ, συζητάω). Ωστόσο είναι φανερό ότι και ο ίδιος ανήκει στο πνευματικό κίνημα της σοφιστικής (είναι ενδεικτικό ότι ο Αριστοφάνης το Σωκράτη χτυπάει στις *Νεφέλες* ως εκπρόσωπο του σοφιστικού πνεύματος) και αποσκοπεί στη λογική και στην ηθική προαγωγή των ανθρώπων. Ο Πρωταγόρας επιμένει στα κοινωνικά θέματα, ο Γοργίας διδάσκει τη ρητορική και τη δύναμη του λόγου (που είναι όπλο), ο Ιππίας διαθέτει και μεταδίδει γνώσεις πολλές και ποικίλες (για τον πολιτικό αγώνα η γνώση είναι δύναμη), ο Πρόδικος καταπιάνεται με γλωσσικά και ηθικά κυρίως θέματα (ορισμός εννοιών) και άλλοι με άλλα. Το αποτέλεσμα είναι να δημιουργείται μια έντονη πνευματική ζύμωση, που επηρεάζει και τους άλλους συγγραφείς, ιδιαίτερα τον Ευριπίδη και το Θουκυδίδη, και, φυσικά, το νεαρό Πλάτωνα.

Τελικά: Δημοκρατία, πολιτική και παιδεία πάνε μαζί. Το ένα ενισχύει και ενισχύεται από το άλλο. Επομένως η σοφιστική είναι φυσική και γνήσια έκφραση της αθηναϊκής δημοκρατίας, είναι ο αρχαίος ελληνικός διαφωτισμός.

Σικηνή δεύτερη. Συζήτηση στην αυλή. Όσπου να φέξει, ο Σωκράτης συζητάει για λίγο με το νεαρό στην αυλή. Γιατί, θέλεις, του λέει, τόσο πολύ να γίνεις μαθητής του Πρωταγόρα; Τι θα μάθεις κοντά του; Αν πας π.χ. να μαθητέψεις στο συνονόματό σου τον Ιπποκράτη, το γιατρό, και σε ρωτήσω τι μα-

θαίνεις κοντά στον Ιπποκράτη, θα μου απαντήσεις 'μαθαίνω ιατρική, για να γίνω γιατρός'. Αν πας κοντά στο Φειδία, θα μου απαντήσεις 'μαθαίνω αγαλματοποιός'. Στον Πρωταγόρα κοντά τι θα μάθεις, τι θα γίνεις; σοφιστής; Εδώ κοκκίνισε ο νεαρός, κατά τον Πλάτωνα, και μάλλον δυσκολεύεται να απαντήσει. Βέβαια, όποιος παρακολουθεί τα μαθήματα ενός φιλοσόφου, δεν το κάνει αυτό για να γίνει κι ο ίδιος φιλόσοφος. Σ' αυτή την περίπτωση δεν πηγαίνει "ἐπὶ τέχνη" (για να μάθει δηλαδή και να ασκήσει το επάγγελμα) αλλά "ἐπὶ παιδεία" (για μόρφωση δηλαδή, για καλλιέργεια του πνεύματος), όπως ο ίδιος ο Σωκράτης τελικά απαντάει για λογαριασμό του νεαρού, που τον ρωτάει απλώς για να διαγνώσει τη σκέψη του. Εντούτοις, το ερώτημα ευσταθεί, είναι θεμιτό, όπως και η διάκριση "ἐπὶ τέχνη" και "ἐπὶ παιδεία" είναι χρήσιμη και ενδεικτική.

Το κοκκίνισμα του νεαρού όμως, εντάσσεται στην πολεμική του Πλάτωνα, γιατί ο Πλάτων έδωσε το μειωτικό περιεχόμενο στη λέξη σοφιστής, που αρχικά σήμαινε σοφός άνθρωπος, ικανός να σκέπτεται και να βρίσκει λύσεις. Ως γνωστόν, η σοφιστική ερέθισε εξαιρετικά και γονιμοποίησε ουσιαστικά τη σκέψη του νεαρού Πλάτωνα, για να την οδηγήσει τελικά σε μια έντονη πολεμική. Η πολεμική στρέφεται εξίσου και κατά της δημοκρατίας. Όχι μόνο γιατί ο Πλάτων είναι αριστοκράτης, όχι μόνο γιατί η δημοκρατία θανάτωσε τον αγαπημένο του δάσκαλο, το Σωκράτη, αλλά διότι η δημοκρατία, ενισχύοντας την ατομική ελευθερία, εξαπολύει δυνάμεις που κλονίζουν την κατεστημένη τάξη και τις καθιερωμένες αξίες. Τέτοιες δυνάμεις βλέπει ο Πλάτων να καλλιεργεί η σοφιστική παιδεία, γι' αυτό στρέφεται εναντίον της.

Σκηνή τρίτη: Στο σπίτι του Καλλία. Στο σπίτι του πλούσιου Καλλία, που έχει εγκατασταθεί ο Πρωταγόρας, φτάνουν σε λίγο —έχει ξημερώσει πιά— ο Σωκράτης με τον Ιπποκράτη. Εδώ βλέπουμε τη χαριτωμένη ειρωνεία της πλατωνικής περιγραφής. Ο θυρωρός δεν τους αφήνει να μπουν. Τελικά μπαίνουν και βρίσκουν εκεί συναγμένους όλους του μεγάλους σοφιστές. Λείπει ο Γοργίας αλλά ο Πρωταγόρας, ο Ιππίας, ο Πρόδικος είναι εκεί και έχουν πιάσει ήδη δουλειά. Ο Πρωταγόρας διδάσκει βαδίζοντας, συνοδευόμενος και ακολουθούμενος. Ο Ιππίας καθιστός παραδίδει στους μαθητές μαθήματα αστρονομίας. Ο Πρόδικος μιλάει κι αυτός, αλλά καθώς η φωνή του είναι βαριά, γίνεται

μια βουή και δεν ακούγεται καθαρά. Ο Σωκράτης δηλώνει ότι θέλει να μιλήσει στον Πρωταγόρα.

Σχετικά με τον σκοπό της επίσκεψης

Ανακοινώνει λοιπόν το σκοπό και διατυπώνει μια επιφύλαξη του: Αυτός εδώ ο Ιπποκράτης, λέει, που είναι από καλή και εύπορη οικογένεια, επιθυμεί 'ἐλλόγιμος γενέσθαι'. Έχει δηλαδή τη (θεμιτή) φιλοδοξία να γίνει πολίτης σημαντικός και επιφανής, και για το σκοπό αυτό θέλει να γίνει μαθητής του Πρωταγόρα. Θέλει ο Πρωταγόρας να συζητηθεί το θέμα δημόσια, μπροστά σε όλους ή ιδιαιτέρως;

Ο Πρωταγόρας εκτιμά και επαινεί αυτή την πρόνοια του Σωκράτη. Πρώτο, διότι είναι "ξένος". Πράγματι, όλοι οι μεγάλοι σοφιστές ήταν ξένοι. Ο Πρωταγόρας από τα Άβδηρα της Θράκης (απ' όπου και ο Δημόκριτος), ο Γοργίας από τους Λεοντίους της Σικελίας (απώτερη αποικία των Χαλκιδικέων), ο Ιππίας από την Ηλεία, ο Πρόδικος από την Κέα. Περιόδευαν σε διάφορες πόλεις παρουσιάζοντας (επαγγελματικά) την τέχνη και τη σοφία τους, όπως παλιότερα οι ραψωδοί. Ήταν περιοδεύοντες διδάσκαλοι, "οι πρώτοι πανεπιστημιακοί διδάσκαλοι της ιστορίας", κατά τον Η. Marrou. Ήταν λοιπόν φυσικό στη δουλειά τους να δημιουργούνται **φθόνοι, δυσμένειες και επιβουλές**, τόσο λόγω του ασκούμενου κοινωνικού ελέγχου στα λεγόμενά τους, όσο και λόγω επαγγελματικού ανταγωνισμού και αντιζηλίας. Σωστή λοιπόν η πρόνοια του Σωκράτη.

Ο Πρωταγόρας όμως δεν έχει να κρύψει τίποτε. Πιστεύει πως η σοφιστική είναι "τέχνη παλαιά" αλλά όσοι την ασκούσαν την κάλυπταν με διάφορα "προπετάσματα". Άλλος δηλαδή έλεγε πως διδάσκει μουσική, άλλος ζωγραφική, άλλος γυμναστική, μη θέλοντας να πουν πως είναι σοφιστές. Ο Πρωταγόρας δεν έχει κανένα λόγο να χρησιμοποιεί προσχήματα. Δηλώνει ευθαρσώς : **Ὁμολογῶ σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους**. Και είναι, πράγματι, αυτή η ομολογία η πρώτη (ιστορικά) συνειδητή δήλωση για την ανθρωποποιητική δύναμη της παιδείας και της δια του λόγου διδασχής. Οι σοφιστές πιστεύουν απόλυτα όχι μόνο στη δυνατότητα αλλά και στην αποτελεσματικότητα του διδακτικού έργου.

Επομένως το θέμα της επίσκεψης μπορεί να συζητηθεί ανοιχτά, μπορεί μάλιστα να συζητηθεί ένα "συνέδριον" και να λάβουν μέρος σ' αυτό και οι άλλοι παρόντες σοφιστές, καθώς και όλοι οι παρευρισκόμενοι.

Ερώτηση και απάντηση σχετικά με το μάθημα

Αφού μαζεύτηκαν όλοι, ο Σωκράτης διατυπώνει τη βασική ερώτηση, που είδαμε να συζητάει με τον Ιπποκράτη στην αυλή. Τώρα θέτει την ερώτηση στον ίδιο τον Πρωταγόρα και πρώτα τη θέτει με πλάγιο τρόπο. Αναρωτιέται τι θα μάθει, τι θα αποκομίσει ο Ιπποκράτης (**ὄ,τι αὐτῷ ἀποθήσεται**) μαθητεύοντας κοντά στον Πρωταγόρα. Πλάγια και γενική είναι και η απάντηση του σοφιστή: Μαθητεύοντας κοντά του ο νεαρός θα προοδεύει κάθε μέρα προς το καλύτερο, θα γίνεται συνεχώς και καλύτερος: **Ἄει ἐπὶ τὸ βέλτιον ἀποδιδόναι**.

Σ' αυτό το σημείο, κι επειδή το "βέλτιον" είναι γενικό και αόριστο, ο Σωκράτης θέτει ευθέως την ερώτηση : **Εἰς τί;** Σε τι πράγμα θα γίνεται καλύτερος ο Ιπποκράτης; Κοντά σ' ένα γιατρό θα γίνεται καλύτερος στην ιατρική, κοντά σ' ένα ζωγράφο στη ζωγραφική κ.τ.λ. Στην προκειμένη περίπτωση όμως, σε τι; Ποιο είναι το μορφωτικό αγαθό, θα λέγαμε, το οποίο παραδίδει (μεταδίδει) ο Πρωταγόρας, και δια του οποίου βελτιώνει τους μαθητές του; Ποιο είναι τελικά το μάθημα;

Τὸ μάθημά ἐστιν εὐβουλία, απαντά ευθέως τώρα ο Πρωταγόρας. Είναι δηλαδή η φρόνηση, η ορθή κρίση, ο νους. Την ευβουλία τη βρίσκουμε στα κείμενα να αντιστρατεύεται το ολέθριο πάθος, που οδηγεί σε ακραίες καταστάσεις. Ευβουλία συνιστά π.χ. ο Ερμής (και ο χορός) στον Προμηθέα (1035, 1038), ευβουλία συνιστά και στον Κρέοντα ο χορός (**Αντιγόνη** 1098).

Για τον Πρωταγόρα, η ευβουλία, ως μάθημα, κινείται σε δύο επίπεδα : α) Στο **ιδιωτικό επίπεδο**, όπου ο νέος μαθαίνει να διαχειρίζεται σωστά το σπίτι του και τα υπάρχοντά του (**ὅπως ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ**) και β) στο **δημόσιο επίπεδο**, όπου ο νέος μαθαίνει να συμμετέχει ενεργά στην πολιτική ζωή μιλώντας και πράττοντας (**ὅπως δυνατώτατος πράττειν καὶ λέγειν**). Η ευβουλία λοιπόν του Πρωταγόρα είναι μάθημα πολιτικής αρετής. Αυτός δεν διδάσκει "τέχνες", όπως οι άλλοι σοφιστές (π.χ. ο Ιππίας που διδάσκει αστρονομία), αλλά αυτό ακριβώς που θέλουν οι νέοι : Την ορθή πολιτική στά-

ση. Την επιστήμη της πολιτείας των συνοικούντων (Πλ. Ἀλκιβ. 124E-125).

Είναι φανερό ότι ο Πρωταγόρας κινείται μέσα στην ελληνική παράδοση και συγκεκριμένα στην παρούσα μορφή της αρετής, όπως εξελισσόμενη διαμορφώθηκε παράλληλα με την εξέλιξη της ελληνικής πόλης. Ενώ δηλαδή στον Όμηρο η αρετή δηλώνει την ιδιότητα του "αριστοκράτη" και ταυτιζόμενη με τη σωματική ρώμη και την τόλμη εκφράζεται ως ικανότητα του 'επιτελεῖν ἀριστείας' αφενός, αλλά και του 'λέγειν καὶ πράττειν' αφετέρου, κατά τα ομηρικά παιδευτικά ιδεώδη, στη συνέχεια εξελίσσεται σε πνευματική ιδιότητα (σοφία) και τέλος σε πολιτική (ιδιότητα του καλού πολίτη και πολιτικού) στα πλαίσια της διεύρυνσης της δημοκρατίας στην ελληνική πόλη. Εδώ βρίσκεται και η ευβουλία του Πρωταγόρα ως φρόνησις. Ηθική έννοια στην αρετή θα δώσει, δια του Σωκράτη, ο Πλάτων, ο μεγάλος ανατροπέας, που δίνει στη ζωή, στις αξίες, στην παιδεία γενικά, μια καθαρά ηθική κατεύθυνση, με περιεχόμενο συνειδησιακό και μεταφυσικό.

Δεν ξέρουμε σε τι συνίσταται η ευβουλία του Πρωταγόρα, με ποιους δηλαδή διδακτικούς τρόπους ο σοφιστής οδηγεί τους μαθητές του στη πολιτική αρετή. Ίσως, όπως υποστήριξε ο Heinemann, ο Πρωταγόρας να είχε επεξεργαστεί μια θεωρία για την επιτυχία στη ζωή και αυτή να ήταν το περιεχόμενο της "τέχνης" του. Προς το παρόν, πάντως, ο Σωκράτης αμφισβητεί το ίδιο το μάθημα και αναρωτιέται αν αυτή η (πολιτική) αρετή είναι διδακτή στον άνθρωπο, αν διδάσκεται.

Η σωκρατική απορία : Η πολιτική αρετή είναι διδακτή;

Διδακτή είναι η γνώση. Η πολιτική αρετή, όμως, είναι γνώση που να μπορεί να τη μάθει κανείς, όπως μαθαίνει μια τέχνη; Ο Σωκράτης δεν το πιστεύει και διατυπώνει την άποψή του σε άρτια δομημένο λόγο. Θεματική πρόταση: **Ἡγοῦμαι οὐ διδακτὸν εἶναι** (την αρετήν). Προς στήριξη της άποψής του επικαλείται δύο επιχειρήματα, που ξεκινούν από την εμπειρία.

α) Οι Αθηναίοι (που είναι σοφοί) όταν πρόκειται να λάβουν αποφάσεις, για τα ειδικά θέματα (οικοδομές κ.ά.) συμβουλευούνται τους ειδικούς, αυτούς που έχουν τις ειδικές γνώσεις για το συγκεκριμένο θέμα: για τα πολιτικά ζητήμα-

τα όμως, καλούνται όλοι (σιδεράδες, τσαγκάρηδες, βυρσοδέψες κ.τ.λ.) να πουν τη γνώμη τους και να αποφασίσουν. Άρα δεν υπάρχουν "ειδικοί" στα πολιτικά, δεν υπάρχει ειδική πολιτική γνώση. Αν υπήρχε κι αν διδασκόταν, θα καλούσαν και για τα πολιτικά τους ειδικούς να αποφασίσουν. Εδώ βέβαια βλέπουμε μια έμμεση βολή του Σωκράτη (Πλάτωνα) προς τη δημοκρατική διαδικασία στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων. Αυτή ακριβώς η δημοκρατική διαδικασία φανερώνει ότι η πολιτική αρετή δεν είναι διδακτή, αφού όλοι έχουν γνώμη ισότιμη. (Ο Σωκράτης βέβαια δεν λέει για το ποια τελικά γνώμη πείθει τους άλλους και επικρατεί στην αγορά).

6) Οι άριστοι πολιτικοί (ο Περικλής π.χ.) δεν κατάφεραν να μεταδώσουν και στα παιδιά τους την πολιτική αρετή τους. Αν όμως αυτή ήταν διδακτή, θα την είχαν μεταδώσει. Το συμπέρασμα είναι ίδιο με τη θεματική πρόταση: **Οὐχ ἡγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετὴν** (όπερ ἔδει δείξαι).

Ο αντιλογος του Πρωταγόρα. Η απόδειξη του μύθου

Είναι γνωστές οι "αντιλογίες" κι οι αγώνες λόγων στους Έλληνες. Η διπλή όψη των πραγμάτων ξεκινάει από τις αντιθέσεις στη φύση (μέρα-νύχτα, χειμώνας-καλοκαίρι κ.τ.λ.) περνάει στα δικαστήρια (μηδενί δίκην δικάσης πρὶν ἀμφοῖν μῦθον ἀκούσης) και θεμελιώνει τη διαλεκτική (άρα τη σχετικότητα των πραγμάτων και τη δύναμη του λόγου). Ο Ηράκλειτος έθεσε τις βάσεις για μια συστηματική διαλεκτική, που την υιοθέτησε πλήρως ο Hegel. Ο Πρωταγόρας έλεγε την περίφημη φράση **Περὶ παντός πράγματος δύο λόγοι εἰσὶν ἀντικείμενοι ἀλλήλοις** και αυτές ακριβώς οι "δισσολογίες" (τὸν αὐτὸν λόγον ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν) ήταν η βασική μέθοδος της σοφιστικής διδασκαλίας, κατά τα κελύσματα της ρητορικής. Το ζητούμενο είναι ο ισχυρότερος λόγος, ο "κρείσσων", που θα πείσει και θα επιβληθεί ως (προσωρινή) αλήθεια, έως ότου ανατραπεί. Εδώ έχουμε λοιπόν μια τυπική "αντιλογία".

Ο Πρωταγόρας, αντίθετα από το Σωκράτη, θα υποστηρίξει ότι η πολιτική αρετή είναι διδακτή. Στην "επίδειξή" του θα προσπαθήσει να το αποδείξει πρώτα με το μύθο, που αφενός περικλείει την παλαιά εμπειρία, αφετέρου εντάσσει το σοφιστή στην ελληνική παράδοση. Κατά την έρευνα, ο μύθος (και

ο λόγος) είναι αυθεντικό κείμενο του Πρωταγόρα από το (χαμένο) έργο του "Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως". Το έργο μας δίνει συνοπτικά, και κατά στάδια, την ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας.

Πρώτο στάδιο. Υπάρχουν μόνο θεοί και όχι θνητά γένη. Παρά τον "αγνωστικισμό" του ως προς τους θεούς, ο Πρωταγόρας βλέπει το πρώτο στάδιο ως θεολογικό. Ο σοφιστής καλύπτει με θεούς (μυστηριώδεις δυνάμεις) το κενό της ιστορικής μας άγνοιας.

Το **δεύτερο στάδιο** είναι μια **Γένεση** των θνητών ειδών (από τους θεούς) και η ενίσχυσή τους με στοιχειά επιβίωσης. Τη διανομή των στοιχείων ανέλαβε ο Επιμηθέας, ο οποίος, όπως δείχνει και το όνομά του, ενσαρκώνει την απρονοησία σε αντίθεση με τον αδελφό του Προμηθέα, που εκπροσωπεί την προνοητικότητα. Έτσι, μετά τη νομή (εκ των υστέρων) διαπιστώνεται ότι ο Επιμηθέας άφησε τελείως άοπλο και ανίσχυρο το ανθρώπινο γένος.

Στο **τρίτο στάδιο**, ο Προμηθέας, θέλοντας να διορθώσει το λάθος του αδελφού του, κλέβει και δωρίζει στους ανθρώπους την έντεχνη σοφία της Αθηνάς και τη φωτιά του Ηφαίστου. Ο Προμηθέας τιμωρήθηκε, ως γνωστό, για την πράξη του, αλλά έκτοτε **ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας**, απόκτησε κάτι θεϊκό: τη σπίθα του νου και της φωτιάς. Έτσι ιδρύθηκαν οι πρώτες ανθρώπινες κοινωνίες με τα βασικά τους χαρακτηριστικά. Έλειπε όμως το κυριότερο: Η πολιτική τέχνη, η πολιτική οργάνωση. Οι άνθρωποι ζούσαν σε ημιάγρια κατάσταση και αλληλοσπαράζονταν, χωρίς αντίληψη δικαίου και ηθικής.

Στο **τέταρτο στάδιο** ο Ζεός, φοβούμενος μήπως αυτοκαταστραφεί το ανθρώπινο γένος, έστειλε τον Ερμή να δώσει σε όλους τους ανθρώπους την **Αἰδὼ** και τη **Δίκη**, στοιχειά που αποτελούν τη βάση της πολιτικής οργάνωσης. Από τότε αρχίζουν οι πολιτικές κοινωνίες και η πολιτική τέχνη. Δωρεά θεϊκή, του ίδιου του Δία, για την επιβίωση (= ειρηνική διαβίωση) των ανθρώπων. Το περί δικαίου και ηθικής αίσθημα λοιπόν, που καθορίζει το πολιτικώς ορθό, είναι κοινό σε όλους, γι' αυτό και σωστά οι Αθηναίοι καλούν όλους να λάβουν μέρος στη λήψη των αποφάσεων. Όλοι μπορούν να κρίνουν.

Με το μύθο του ο Πρωταγόρας:

α) Διαγράφει την ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας ως συνεχή πορεία εξανθρωπισμού και βελτίωσης της ζωής.

β) Υπερασπίζεται τη δημοκρατική αντίληψη στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων ανατρέποντας το επιχείρημα του Σωκράτη.

γ) Δείχνει ότι η πολιτική αρετή είναι διδακτή, διότι στηρίζεται σε υπόβαθρο φυσικό και κοινό (αίσθημα αιδούς και δίκης), άρα επιδεκτικό βελτιώσεως. Οι παρεχόμενες νουθεσίες και οι επιβαλλόμενες (άποτροπής ἔνεκα) ποινές, τείνουν προς αυτή την κατεύθυνση και αποδεικνύουν το διδακτόν της αρετής.

Η απόδειξη του λόγου

Ο Πρωταγόρας συμπληρώνει τη μυθική απόδειξη του διδακτού της αρετής με απόδειξη λογικής. Ο λόγος συμπληρώνει και συγκεκριμενοποιεί εδώ τον ανθρωπολογικό μύθο, εν αντιθέσει προς τον Πλάτωνα, όπου ο μεταφυσικός μύθος αποτελεί συνήθως προέκταση και έσχατη καταφυγή του λόγου.

Με το "λόγο" του ο Πρωταγόρας υπογραμμίζει ότι η όλη διαδικασία της αγωγής μέσα σε μια πολιτική κοινωνία, αποτελεί ορατή απόδειξη του διδακτού της αρετής. Και όλη η ζωή του ανθρώπου είναι μια διαδικασία αγωγής: Πρώτα η τροφός, η μήτηρ, ο παιδαγωγός, ο πατήρ. Έπειτα ο διδάσκαλος και ο παιδοτρίβης. Έπειτα η πόλις ολόκληρη ως παιδευτική κοινότητα με τους νόμους, τους θεσμούς, τα παραδείγματά της. Όλοι και όλα διδάσκουν την πολιτική αρετή μέσα από την διάκριση του πρέπει – δεν πρέπει, ποίει – μη ποίει, αυτό είναι καλό – το άλλο είναι κακό, αποβλέποντας στην ορθή κοινωνικοποίηση (κοινωνική ένταξη) του ανθρώπου, που είναι συγχρόνως και ηθικοποίηση.

Η αγωγή όμως προαπαιτεί τη φύση, λέει ο Πρωταγόρας. Όσο η φύση (οι κληρονομημένες ιδιότητες) είναι καλύτερη, τόσο η δυνατότητα της αγωγής είναι μεγαλύτερη, και σ' αυτό οφείλεται ότι τα παιδιά των μεγάλων πολιτικών δεν είναι και αυτά μεγάλοι πολιτικοί π.χ. τα παιδιά του Περικλή, που πάντως είναι μικρά ακόμη και επομένως έχουν ελπίδες. Αλλά και μικρή να είναι η επίδραση της αγωγής, είναι πολύ καλύτερη από την παντελή έλλειψη αγωγής, που αφήνει τον άνθρωπο σε άγρια κατάσταση. Όπως και όσοι γυμνάζονται δεν γίνονται βέβαια όλοι αθλητές ή πρωταθλητές διατηρούν όμως το σώμα τους σε καλύτερη κατάσταση από αυτούς που δεν γυμνάζονται καθόλου.

Κατά τον Πρωταγόρα, λοιπόν, η αρετή είναι διδακτή, επειδή η αγωγή είναι δυνατή, επειδή ο άνθρωπος είναι ον αγώγιμο. Ο αισιόδοξος ανθρωπισμός

του Πρωταγόρα απορρέει από τη δύναμη και την επίδραση της αγωγής και της παιδείας του ανθρώπου. Αύριο όλα θα είναι καλύτερα, γιατί η γνώση μας θα είναι περισσότερη και περισσότερο διαδεδομένη.»

Ο Αριστοτέλης και οι σοφιστές

Το κείμενο αυτό παρουσιάζει συνοπτικά τη στάση του Αριστοτέλη απέναντι στη σοφιστική σκέψη· δεν υιοθετεί ανεξέταστα τις σχετικές θέσεις του δασκάλου του, αλλά κρίνει τους σοφιστές από τη δική του σκοπιά.

C. J. Classen, “Σοφιστική και σοφιστές στον Αριστοτέλη”, μτφρ. Γ. Καλογεράκος, *Παλίμψηστον* 9-10 (1989-1990), 86-88:

«Οι Έλληνες χρησιμοποιούν το σοφίζεσθαι (που μαρτυρείται για πρώτη φορά στον Ησίοδο), *σόφισμα*, *σοφιστής* (που παραδίδεται για πρώτη φορά στον Πίνδαρο) και συγγενικές λέξεις τόσο με θετική όσο και με αρνητική απόχρωση για ενέργειες ή για ανθρώπους, που προσδιορίζονται από ιδιαίτερες ικανότητες και από πλούτο ιδεών, αλλά και από επιτηδειότητα και αφθονία τεχνασμάτων. Με τη λέξη *σοφιστής* συνδέουν από το τέλος του 5ου αιώνα προπάντων την παιδεία που παρέχεται με πληρωμή και την επιδέξια επιχειρηματολογία. Οι σημασίες αυτές των παραπάνω λέξεων υπάρχουν και στον 4ο αιώνα, και ο Αριστοτέλης τις χρησιμοποιεί γενικά με ανάλογο τρόπο. Σπάνια τις συναντούμε στα έργα του με καθαρά θετικό νόημα, και περισσότερο από μια φορά χαρακτηρίζουν κάποια έξυπνα επινοημένα επιχειρήματα ή μορφές επιχειρηματολογίας (και αντίστοιχες ανάλογα ενέργειες), χωρίς να υποδηλώνεται απαραίτητα μια αρνητική κριτική. Το πιο συνηθισμένο ωστόσο είναι πως οι λέξεις *σοφισται* ή *σοφιστής* χαρακτηρίζουν εκείνους που ανήκουν σε μια ορισμένη ομάδα προσώπων και πως οι λέξεις *σοφιστικός* κ.λπ. χαρακτηρίζουν κάποιες πολύ συγκεκριμένες μορφές επιχειρηματολογίας, τις οποίες ωστόσο ο Αριστοτέλης δεν αποδίδει ποτέ σε κάποιον από τους παλαιότερους σοφιστές.

Εδώ είναι φανερό ότι ο Αριστοτέλης δεν κρίνει ευνοϊκά τους σοφιστές αυτούς και οπωσδήποτε τέτοιες επιχειρηματολογίες, απέχει όμως πολύ από το

να τους καταδικάζει ανεξέταστα ή απλώς να τους αγνοεί. Προπάντων προσπαθεί να δείξει τα βασικά ελαττώματα αυτού που θεωρεί "σοφιστική" επιχειρηματολογία, συζητώντας τα μέσα και τις μεθόδους της στο *Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων* κι ακόμη μιλώντας κάθε τόσο γι' αυτήν σε άλλα έργα, ακόμα κι εκεί όπου δεν το απαιτεί η θεματική, για να καταδείξει με ακρίβεια για ποιό λόγο είναι ανεπαρκής σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση.

Ο Αριστοτέλης είναι συγχρόνως πρόθυμος να δηλώσει ότι μια σοφιστική διαδικασία μπορεί να είναι και χρήσιμη ή αναγκαία (*Τοπ.* 111b32-112a15· *Σοφιστ. ἔλεγχ.* 172b25-28). Γιατί ακόμη κι αν είναι επηρεασμένος από τον Πλάτωνα, κρίνει τελείως ανεξάρτητα και με δικά του μέτρα. Εκεί όπου ο Αριστοτέλης μιλάει για συγκεκριμένα πρόσωπα, χρησιμοποιεί τον χαρακτηρισμό σοφιστής όχι για τους "σοφιστές" εκείνους που ανήκουν στην πρώτη γενιά (Πρωταγόρας, Γοργίας, Πρόδικος, Ιππίας), αλλά αποκλειστικά σχεδόν για τους συγχρόνους του, με μοναδική εξαίρεση τον Αρίστιππο, που φαίνεται να αναφέρεται ως παράδειγμα για τους σοφιστάς (*Μ.τ.φ.* 996a32-b1), επειδή εκείνος αντιπροσωπεύει καλύτερα από κάθε άλλον αυτό που ο Αριστοτέλης –διαφορετικά από τον Πλάτωνα, όπως νομίζω– θεωρεί θεμελιακά σημαντικό για τους σοφιστές, ότι δηλαδή στις προσπάθειές τους δεν οδηγούνται από την επιθυμία να γνωρίσουν την αλήθεια, αλλά να πετύχουν έναν ορισμένο σκοπό ζωής.

Είτε αυτό ισχύει για τους αρχαιότερους σοφιστές είτε όχι, ο Αριστοτέλης πάντως αναφέρει τις γνώμες τους ή παραδείγματα για το ύφος τους μαζί με αυτά άλλων στοχαστών ή συγγραφέων και δεν τα συνδέει με αυτό που περιγράφει ως τυπικά "σοφιστική" επιχειρηματολογία, όπως το κάνει με τον Βρύσωνα ή τον Λυκόφρονα. Δεν αφήνει ακόμη να επηρεαστεί η κρίση του για κανένα από αυτούς από τη γενική του γνώμη για εκείνο που αντιπροσωπεύουν για τον ίδιο οι σοφιστές. Όπου για κάποιο λόγο δεν μπορεί να δεχτεί τη διδασκαλία τους, συζητά τη σχετική άποψη και προσπαθεί να δείξει τα μειονεκτήματά της, όπως ακριβώς σε άλλα χωρία αναφέρει επιδοκιμαστικά τις γνώμες ή τις εκφράσεις των σοφιστών. Φυσικά κρίνει τους σοφιστές από τη δική του πάντα σκοπία και επιχειρηματολογεί πάνω στη βάση και από την άποψη του δικού του συστήματος, και στο μέτρο αυτό δεν είναι τόσο αντικειμενικός, όπως

θα μπορούσε να αξιώσει κανείς από έναν ιστορικό της φιλοσοφίας. Στο μέτρο όμως που δίνει προσοχή στους σοφιστές (και το κάνει συχνότερα απ' όσο είναι απαραίτητο), δεν τους μεταχειρίζεται ούτε καλύτερα ούτε χειρότερα από όλους τους άλλους προηγούμενους στοχαστές ή συγγραφείς. Η κρίση του για τη σοφιστική επιχειρηματολογία και η κριτική του δεν είναι πάντως διαμορφωμένες από αδικαιολόγητη προκατάληψη, αλλά από τη γνήσια πεποίθηση ότι η επιχειρηματολογία αυτή είναι ανεπαρκής, και η πεποίθησή του αυτή εκφράζεται συνεχώς και με νέες κατηγορηματικές αντικρούσεις.»

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Βέϊκος Θ., *Αρχαία Σοφιστική*, Θεσσαλονίκη 1971.

Classen C. J., “Σοφιστική και σοφιστές στον Αριστοτέλη”, μτφρ. Γ. Καλογεράκος, *Παλίμψηστον* 9-10 (1989-1990), 69-92.

Dodds E. R., *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, μτφρ. Γ. Γιατρομανωλάκης, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1978.

Guthrie W. K. C., *Οι Σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1989.

Κύρκος Β. Α., *Αρχαίος ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) ²1992.

Mossé C., *Η δίκη του Σωκράτη*, μτφρ. Ν. Παπασπύρου, Αθήνα (Δαίδαλος-Ι. Ζαχαρόπουλος) 1996.

Μπαλάσκας Κ., “Τρεις τάσεις της αρχαίας Σοφιστικής”, *Αφιέρωμα στον Ε. Π. Παπανούτσο*, Αθήνα 1980, σσ. 351-372.

Μπαλάσκας Κ., “Τελικά η αρετή είναι διδακτή; –Συμβολή στην ανάγνωση του πλατωνικού Πρωταγόρα–”, *Διάλογος*, (Περιοδική έκδοση της Ένωσης Φιλολόγων Νομού Ηρακλείου), τεύχος 13 (Δεκ. 1994), 4-12.

de Romilly J., *Οι μεγάλοι σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, μτφρ. Φ. Ι. Κακρυδής, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1994.

Snell B., *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής σκέψης*, μτφρ. Δ. Ι. Ιακώβ, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1981.

Vernant J. P., κεφ. “Ο Προμηθέας και η τεχνική λειτουργία” από το βιβλίο *Μύθος και Σκέψη στην αρχαία Ελλάδα. Μελέτες ιστορικής ψυχολογίας*, μτφρ. Σ. Γεωργούδη, Αθήνα (Νεφέλη) χ.χ., σσ. 243-253.

ΠΟΛΙΤΕΙΑ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΣΤΑ ΘΕΜΑΤΑ ΓΙΑ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

ΕΝΟΤΗΤΑ 8η

1. Η εικόνα του ποιμένα που με τη ράβδο του και τη συνδρομή των σκυλιών του προστατεύει και κατευθύνει μια αγέλη φαίνεται ότι σε πολλούς πολιτισμούς συνδεόταν συνειρμικά με το ηγεμονικό αξίωμα. Έτσι η μεταφορική εξίσωση του βασιλιά με τον ποιμένα είναι αρχαιολογική. Με βάση αυτήν την προσομοίωση και οι στρατιωτικοί επίκουροι θεωρήθηκαν ως τα πιστά σκυλιά του μονάρχη. Είναι πολύ πιθανό επίσης το σκήπτρο ως έμβλημα της εξουσίας να είναι μετεξέλιξη της ποιμενικής ράβδου. Για πρώτη φορά η μεταφορά μαρτυρείται στην αρχαία Αίγυπτο, όπου οι Υΐώς είναι οι ποιμένες βασιλείς.

Στον Όμηρο, ποιμήν λαῶν είναι ο φύλακας, ο προστάτης, ο ηγεμών του στρατού. Αν κρίνουμε από το ακόλουθο χωρίο των Απομνημονευμάτων του Ξενοφώντα φαίνεται ότι και ο "ιστορικός" Σωκράτης είχε σχολιάσει θετικά την ομηρική έκφραση: Ἀπομν. ΙΙΙ 2.1 «ἐντυχῶν δέ ποτε στρατηγεῖν ἡρημένω τῷ, Τοῦ ἔνεεν, ἔφη, Ὅμηρον οἶει τὸν Ἀγαμέμνονα προσαγορευῆσαι ποιμένα λαῶν, ἄρα γε ὅτι, ὥσπερ τὸν ποιμένα ἐπιμελεῖσθαι δεῖ, ὅπως σῶαί τε ἔσονται οἱ οἶες, καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσιν, οὕτω καὶ τὸν στρατηγὸν ἐπιμελεῖσθαι δεῖ, ὅπως σῶαί τε οἱ στρατιῶται ἔσονται, καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσι, καὶ οὗ ἕνεκα στρατεύονται τοῦτο ἔσται;»

Την εικόνα του νομέως-ηγεμόνα χρησιμοποιεί συχνά και ο πλατωνικός Σωκράτης: στον Πολιτικό μάλιστα η βασιλική τέχνη αποκαλείται ανθρωπονομική. Στους παλαιούς καλούς καιρούς, όταν στον ουρανό βασίλευε ο Κρόνος (ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος!) οι ίδιοι οι θεοί κατέβαιναν στη γη και φρόντιζαν ως ποιμένες την αγέλη τους, δηλαδή τους ανθρώπους (Πολιτ. 271 d. κ.ε.). Στον Θεαίτητο (174 d) ωστόσο ο Σωκράτης χρησιμοποιεί την εικόνα του νομέως των ανθρώπων αρνητικά τονίζοντας την αγροικία και την απαιδευσία του.

Στο Α' βιβλίο της Πολιτείας ο σοφιστής Θρασύμαχος αποκαλύπτει πως το ενδιαφέρον του νομέα για την αγέλη δεν είναι ανιδιοτελές: Πολ. 343 b «ὅτι οἶει τοὺς ποιμένας ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν

δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν, καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἱ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἤγει διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὥσπερ ἂν τις πρὸς πρόβατα διατεθείη, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήθησονται.»

Θετική χροιά έχει η μεταφορά και στα μυστικιστικά ρεύματα, όπως είναι ο ορφισμός και ο ερμητισμός (Ποιμάνδρης: ο ποιμένας των ανθρώπων), αλλά και στον χριστιανισμό - Κατὰ Ἰωάννην 10, 11 «ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός». Πρβλ. Ο. Ελύτης, *Τὸ Ἄξιον ἔστί*, [Ανάγνωσμα πέμπτο: Η αυλή των προβάτων], Αθήνα (εκδ. Ίκαρος) 1977. Συνήθης είναι η απεικόνιση του Χριστού ως ποιμένος (ὁ καλὸς ποιμὴν κατὰ μίμηση του Ορφέως). Ἐτσι ποιμῖνιον είναι οι πιστοὶ (βλ. Πέτρου Α' 5, 2) και ποιμενάρχης ονομάζεται ο εκκλησιαστικός αξιωματούχος, ο οποίος μάλιστα φέρει ως διακριτικὸ της εξουσίας του την ποιμαντορικὴ ράβδο.

Στη σύγχρονη εποχὴ εκφράσεις που δηλώνουν αὐτὴ τὴ σύλληψη του ηγεμόνα-νομέα έχουν κατὰ κανόνα αρνητικὴ σημασία (το ανθρώπινο κοπάδι, ἀρμέγω = εκμεταλλεύομαι, στάνη, μαντρί = κόμμα κ.τ.τ.). Ὑπερτονίζοντας αὐτὸ το σύγχρονο γλωσσικὸ αἰσθημα για αὐτοῦ του εἶδους τις μεταφορὲς ο I. F. Stone στο (επιπόλαιο) βιβλίο του *Η Δίκη του Σωκράτη* (μτφρ. Σάββα Ταμβάκη, εκδ. Νέα Σύνορα) ερμηνεύει τὴ χρῆση τῆς μεταφορᾶς ως προσπάθεια του Σωκράτη και του Πλάτωνα να υποτιμήσουν το δημοκρατικὸ πλήθος, που ἀπέριπτε το αυταρχικὸ καθεστῶς τῆς μοναρχίας. Θα πρέπει ωστόσο να ἔχουμε πάντοτε υπόψη ὅτι ἡ ευτραπελία, το χιούμορ και γενικότερα το ἀττικὸν ἄλλας είναι ἀπὸ τα πιο ἐκδηλα χαρακτηριστικὰ των πλατωνικῶν διαλόγων. Ο φιλοσοφικὸς λόγος δεν ἦταν πάντα βλοσυρὸς.

2. Σύμφωνα με το *Φιλοσοφικὸ Κοινωνιολογικὸ Λεξικὸ* [Αθήνα (εκδ. Κ. Καπόπουλος) 1995, τομ. Ε', σ. 246] χάρισμα είναι: «Ὅρος που προέρχεται ἀπὸ τον πρώιμο χριστιανισμό και τον εισηγήαγε στην κοινωνιολογία ο E. Troeltsch. Στὴ θεωρία του M. Βέμπερ δηλώνει τὴν ὑπαρξή ἢ τὴν ἀπόδοση ἐξαιρετικῶν ιδιοτήτων στον "χαρισματικὸ ηγέτη", στο πλαίσιο του ιδεότυπου τῆς "χαρισματικῆς εξουσίας". Κατὰ τὴ θρησκευτικὴ συνείδηση το χάρισμα συνιστὰ "θεῖο δῶρο" και φορεῖς του είναι οι ιερεῖς, οι ἄγιοι, οι προφῆτες, οι μάγοι κ.λ.π.». Ο M. Weber (1864-1920) διακρίνει τρεῖς τύπους νομιμότητας

και εξουσίας. Εκτός από την παραδοσιακή (κληρονομική) και τη νόμιμη (- γραφειοκρατική) υπάρχει και η εξουσία χαρισματικού τύπου που την επιβάλλει ένα άτομο με ασυνήθιστες ικανότητες και ακτινοβολία. Σε σχέση βέβαια με τον Γύγη ο όρος θα πρέπει να κατανοηθεί εν ευρεία εννοία.

Η γέννηση, η δοκιμασία, το μαρτύριο ή και απλώς ή παρουσία μιας θεότητας συνοδεύεται πάντοτε από ασυνήθη καιρικά φαινόμενα ή και από διαταράξεις της φυσικής τάξης του κόσμου. Τυπικές περιπτώσεις είναι η γέννηση του Απόλλωνα στη Δήλο (Θέογνις 5-10), η επιφάνεια του Διονύσου στις Βάκχες του Ευριπίδη, η επιφάνεια του Γιαχβέ στο όρος Σινά, η γέννηση (άστρο της Βηθλεέμ) και ο σταυρικός θάνατος του Ιησού, βλ. Κατά Ματθαίον 27, 50 «ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράζας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. Καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο, καὶ ἡ γῆ ἐσεισθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἀγίων ἠγέρθησαν». Κατά Λουκᾶν 23, 44 «καὶ ἦν ἡδὴ ὥσει ὥρα ἕκτη. καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος· ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον».

Και για τους ευνοούμενους τους όμως οι θεοί ξεσηκώνουν τα στοιχεία της φύσης, ανατρέπουν τους φυσικούς νόμους, στέλνουν "σημεία και τέρατα". Στον μύθο του Γύγη λοιπόν υπέρτερες δυνάμεις ("θεοί και δαίμονες" θα λέγαμε) προκαλούν ασυνήθη φαινόμενα και παρέχουν την ευκαιρία στον νεαρό ποιμένα να αξιοποιήσει το θάρρος και την αποφασιστικότητά του. Η κατάβαση στο χάσμα θυμίζει τις καταβάσεις στον Άδη, τις οποίες αναλαμβάνουν ψυχωμένοι ήρωες, όπως ο Ηρακλής και ο Θησέας. Ο χάλκινος ίππος θυμίζει τον δούρειο ίππο. Στη λαϊκή φαντασία και μαντική ακόμη και σήμερα η διάβαση μιας πύλης θεωρείται ως το αποφασιστικό βήμα για την κοινωνική ανάδειξη ενός προσώπου (πρβλ. «μεγάλη πόρτα θα διαβείς» κ.τ.λ.). Το δαχτυλίδι είναι επίσης σύμβολο βασιλικής εξουσίας (πρβλ. την ιστορία του Πολυκράτη στον Ηρόδοτο).

Ο Γύγης ανακαλύπτει τυχαίως τη μαγική δύναμη της σφενδόνης και χωρίς κανένα ενδοιασμό προχωρεί στο έγκλημα και στην κατάληψη της εξουσίας. Όμως, όπως μας διηγείται ο Ηρόδοτος, ο σφετερισμός της εξουσίας και η ανθρωποκτονία δεν έμειναν ατιμώρητα. Ο πέμπτος απόγονος του Γύγης, ο Κροίσος, πλήρωσε για τα ανομήματα του προγόνου του.

ΕΝΟΤΗΤΑ 9η

«Ακόμα και στον Πλάτωνα, ενώ το φανταστικό στοιχείο του παραμυθιού κρατιέται –αλλιώς η ιστορία ως παράδειγμα απόλυτης παντοδυναμίας δεν μπορούσε να εκπληρώσει τον προορισμό της–, ένα άλλο χαρακτηριστικό του παραμυθιού στοιχείο έχει κάπως παραμεριστεί. Ένα παραμύθι δεν μιλεί ούτε για χρόνο ούτε για τόπο ούτε για πρόσωπα: ‘Μια φορά κι έναν καιρό ήταν ένας βοσκός...’. Στην πλατωνική όμως διήγηση ο βοσκός έχει όνομα, και η ιστορία διαδραματίζεται στη Λυδία, και είναι μόνο ο άρχοντάς-της και η γυναίκα-του που μένουν ανώνυμοι. Έτσι, η έκθεση του Πλάτωνα πάει να ξεφύγει κάπως από τον τύπο του παραμυθιού και να γίνει παράδοση.

Οπωσδήποτε αν παραβλέψουμε τα δύο ονόματα –του Γύγη και της Λυδίας–, η υπόλοιπη διήγηση έχει όλα τα χαρακτηριστικά ενός παραμυθιού, με το άλιωτο λείψανο του γίγαντα μέσα στο θαμμένο στη γη άλογο, με το μαγικό δαχτυλίδι –αυτό προπαντός–, ακόμα με την ανεπάντεχη τύχη του σκλάβου να βρεθεί στο τέλος ανεβασμένος στο θρόνο [...].

Δραματικότητα το παραμύθι δεν είχε μεγάλη, γιατί δεν ήταν οι ανθρώπινοι χαρακτήρες που κινούσαν τη δράση· εδώ ήταν το υπερφυσικό στοιχείο που οδηγούσε στη λύση, ενώ τα πρόσωπα πιο πολύ που έπασχαν παρά που ενεργούσαν: Η γυναίκα που παραδίνεται στον ξένο χωρίς να το ξέρει και χωρίς να το θέλει, ο βασιλιάς που σκοτώνεται χωρίς να το καταλάβει και χωρίς να έχει φταίξει σε τίποτα. Και ο κύριος ήρωας όμως δεν είναι και τόσο ζωντανό πρόσωπο· δείχνει βέβαια να είναι έξυπνος και να εκμεταλλεύεται τις ευκαιρίες, τις ενέργειές του όμως τις κινεί πιο πολύ το μαγικό δαχτυλίδι παρά οι δικές του ικανότητες.

Είπαμε πριν πως το παραμύθι ήταν ένα φιλολογικό είδος περιφρονημένο στην αρχαία Ελλάδα, ακόμα πως στην πλατωνική διήγηση η ονομασία του βοσκόπουλου και της χώρας δείχνει την τάση των Ελλήνων να στερήσουν την ιστορία από τα παραμυθικά-της στοιχεία και να τη μεταφέρουν στο χώρο της παράδοσης, που βρίσκεται δεμένη με συγκεκριμένα πρόσωπα και ορισμένους τόπους. Ένα βήμα παραπέρα και το παλιό παραμύθι θα αποχρωματιστεί εντελώς. Ο Γύγης θα αποκτήσει τώρα τη βασιλεία και τη βασίλισσα δίχως τη βοήθεια του δαχτυλιδιού. Κάτω από τον διάφανο ουρανό της Ιωνίας, εκεί

που οι άνθρωποι σκέφτονται καθαρά και δεν πολυσυμπαθούν τις φαντασιώσεις, το μαγικό λαϊκό παραμύθι θα γίνει ιστορία ανθρώπινη, λογοποιία, νουβέλα με τον μοντέρνο όρο. Στο ακόλουθο κεφάλαιο θα δούμε πώς ιστορεί ο Ηρόδοτος, στο πρώτο βιβλίο του έργου-του, το ανέβασμα του Γύγη στο θρόνο.[...]

Αν συγκρίνουμε την παραλλαγή του Ηρόδοτου με το παραμύθι που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, εύκολα πιστοποιούμε σε πόσες βαθιές μεταβολές οδήγησε ο παραμερισμός του δαχτυλιδιού. Ο δρόμος για το θρόνο ανοίγει τώρα για τον Γύγη χωρίς μαγικά μέσα. Η καινούρια ιστορία μπορεί να δείχνει κάπως παράξενη, ίσως και απίθανη —μα φορά, έξω από τη φυσική πραγματικότητα δεν είναι. Πριν όμως δοκιμάσουμε να την αναλύσουμε, ας προτούμε σε μιαν ομολογία: δεν έχουμε ιδέα πού βρήκε ο Ηρόδοτος το παλιό παραμύθι μεταλλαγμένο κιόλας σε παράδοση, ούτε αν προχώρησε σε δικούς-του μικρούς ή μεγάλους μετασχηματισμούς της ιστορίας που διάβασε.

Βρισκόμαστε στην Ανατολή, όπου τις γυναίκες σπάνια τις βλέπουν οι ξένοι άντρες, και όπου, όπως τονίζει ο Ηρόδοτος, ακόμα και για έναν άντρα ήταν ντροπή να τον δουν γυμνό. Έτσι θα καταλάβουμε το φέρσιμο της βασίλισσας: θέλει βέβαια να εκδικηθεί τον άντρα-της (τείσεσθαι τὸν Κανδαύλεα) για τον εξευτελισμό που της έκανε, δεν θα είχε όμως αντίρρηση να υποταχτεί στη μοίρα-της και να μείνει γυναίκα-του, φτάνει να έβγαινε από τη μέση ο άλλος: γιατί για μια τίμια γυναίκα ήταν απαράδεχτο να την έχουν δει γυμνή δύο άντρες.

Με τη διαγραφή κάθε φανταστικού στοιχείου η δράση προχωρεί τώρα φυσικά, με κίνητρο τους χαρακτήρες, τα συναισθήματα και τα πάθη των ανθρώπων: Ο υπερβολικός, παράλογος για τα χρόνια εκείνα έρωτας του τυράννου στη γυναίκα-του· η επαρσή-του να θέλει και οι άλλοι άντρες να βεβαιωθούν πόσο τυχερός ήταν στο γάμο-του· η ντροπή της βασίλισσας να τη δουν μάτια ξένα· η απόφασή-της να μην ανεχτεί την κατάσταση που δημιουργήθηκε από το άστοχο φέρσιμο του Κανδαύλη· ο άβουλος χαρακτήρας του Γύγη, που δεν έχει τη δύναμη να αντιταχτεί στη θέληση του βασιλιά πρώτα, της βασίλισσας έπειτα. — Εδώ είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι που κανονίζουν τη ζωή-τους, χωρίς μαγεμένα δαχτυλίδια.

Το παλιό παραμύθι το δίχως άλλο θα γοήτευε τους ακροατές-του με τα θαυμαστά πράγματα που ήξερε να τους ιστορήσει· δεν θα γοήτευε όμως λιγότερο τους δικούς-της ακροατές, όπως γοητεύει και μας σήμερα, της ιωνικής λογοποιίας η παραλλαγή. Είδαμε πιο πάνω πόσο παθητικά κρατιόντουσαν τα πρόσωπα στο παραμύθι. Στη διήγηση του Ηρόδοτου, αντίθετα, έχουν ζωντανέψει και ενεργοποιηθεί: Ο βασιλιάς που ανοηταίνει, γιατί τον έχει ζαλίσει ο έρωτας· η έξυπνη και αποφασιστική βασίλισσα που δεν δέχεται να την ταπεινώσουν· ο Γύγης, ο μυαλωμένος άντρας, μα που δεν έχει τη δύναμη να αντιστρατευτεί στα σχέδια των βασιλιάδων-του —όλοι οι χαρακτήρες δίνονται με σπάνια πλαστικότητα χωρίς να ξοδέψει ο συγγραφέας ούτε μια λέξη δική-του, αφήνοντάς-τους, να χαρακτηριστούν με τα λόγια-τους και με τα έργα-τους μόνο».

Ι. Θ. Κακριδής, “Γύγης ο Λυδός”, στον τόμο *Ἑλλήνων Λόγοι*, Θεσσαλονίκη 1981, σσ. 43-44, 46-47, 50-51.

ΕΝΟΤΗΤΑ 10η

1. Στην αρχαία μυθολογία μόνο οι θεοί (προπάντων ο Άδης) και ορισμένοι ήρωες (Περσεύς) μπορούν να είναι, όταν θελήσουν, αόρατοι. Επίσης στην ιουδαϊκή παράδοση ο Γιαχβέ είναι αόρατος (-«οὐδεὶς θεὸν ἑώρακεν»). Στη λαϊκή επίσης παράδοση αόρατοι μπορούν να είναι ο Διάβολος, οι Νεράιδες, οι Δράκοι, και με τη βοήθεια κάποιου αντικειμένου οι Μάγοι και οι πολεμιστές. Έτσι στο έπος των Νιμπελούγκεν ο ήρωας Ζήγκφριντ έχει στην κατοχή του μια κάπα που τον καθιστά αόρατο (στο έπος αυτό που χρονολογείται γύρω στα 1200 μ.Χ. βασίζεται και η όπερα του Ριχάρδου Βάγκνερ *Το δακτυλίδι των Νιμπελούγκεν*).

Το παραμυθικό αυτό θέμα εμφανίζεται συχνά: α) στη λογοτεχνία: *Invisible man* είναι ο τίτλος πολλών μυθιστορημάτων από τα οποία ορισμένα έγιναν και κινηματογραφικές επιτυχίες· β) στον κινηματογράφο: *Heighlander*, *Superman*· γ) στα μυθιστορήματα επιστημονικής φαντασίας: *Eric Frank Russell, Πόλεμος εναντίον των αοράτων*, 1939· δ) σε μυθιστορήματα για νέους: Γεωργία Γαλανοπούλου, *Η μαγική κάπα του Άλμπεριχ*, εκδ. Πατάκη 1998 (στο έργο υπόκειται το έπος των Νιμπελούγκεν)· ε) στην αλχημιστική παράδοση και στ) στο γοτθικό μυθιστόρημα και γενικότερα στις ιστορίες τρόμου.

2. Το στημονικό θέμα της Πολιτείας δεν είναι η οργάνωση μιας ιδεώδους πολιτείας αλλά η ατομική ψυχή, δηλαδή η σύνολη προσωπικότητα του ατόμου, ο πραγματικός εαυτός μας, και η σχέση της ψυχής με τη δικαιοσύνη, που θα πρέπει να κατανοηθεί στη σημασία "ηθική συμπεριφορά απέναντι στον άλλο". Για τον φιλόσοφο ηθική συμπεριφορά σημαίνει κυρίως αυτοσυγκράτηση του ανθρώπου και εκρίζωση της κτηνώδους ορμής προς την πλεονεξία.

Το πρόβλημα βέβαια της δικαιοσύνης είναι εξαιρετικά περίπλοκο. Πολύ συχνά στη ζωή ο άδικος φαίνεται να ευδαιμονεί συσσωρεύοντας πλούτη, δόξα και τιμές. Ενδέχεται μάλιστα ο άδικος να εμφανίζεται στα μάτια του κόσμου ως ο κατ' εξοχήν δίκαιος. Από το άλλο μέρος, ο πραγματικά δίκαιος (αυτός ακριβώς που δεν πράττει το κακό όχι από τον φόβο της τιμωρίας, αλλά επειδή θεωρεί ότι η δικαιοσύνη είναι μια αξία απόλυτη) ενδέχεται να θεωρηθεί ως ο κατ' εξοχήν άδικος. Στο ακόλουθο χωρίο από την Πολιτεία ο Πλάτωνας

διεκτραγωδεί τα δεινά του δικαίου: Πολ. 361 d- e «ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τῶφθαλμῶ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθῶν ἀνασχινδυλευθήσεται». Είναι προφανές ότι το χωρίο αυτό θα μπορούσε να θεωρηθεί ως *vaticinium ex eventu* για τον Σωκράτη και ως προφητικό σχόλιο για τον σταυρικό θάνατο του Ιησού. Γιατί όμως υποφέρει ο δίκαιος; Ο Προμηθεύς βασανίζεται επειδή ο Δίας είναι σκληρός και άδικος. Ο Σωκράτης θανατώνεται επειδή ο επιπόλαιος δήμος παρσύρεται από κακεντρεχείς δημαγωγούς. Ο Ιώβ βασανίζεται επειδή ο Γιαχβέ θέλει να υποβάλει την πίστη του σε δοκιμασία. Ο Ιησούς σταυρώνεται για να σώσει τους ανθρώπους από την αμαρτία. Για τον Πλάτωνα η τιμωρία του δικαίου ίσως να οφείλεται σε παραπτώματα που είχε διαπράξει η ψυχή του σε προηγούμενες της ζωές και που δεν είχαν επαρκώς τιμωρηθεί.

Ο Πλάτων εντούτοις είναι αισιόδοξος. Συγκεκριμένα από την άποψη της ευδαιμονίας, ανάμεσα στον κατ' εξοχήν άδικο, που είναι ο τύραννος, και στον κατ' εξοχήν δίκαιο, που είναι ο άρχων-φιλόσοφος της ιδεώδους πολιτείας, ο δεύτερος αναδεικνύεται πολύ ανώτερος· 729 φορές είναι ο φιλόσοφος ευδαιμονέστερος του τυράννου! (Ίσως σ' αυτόν τον αριθμό να υπόκειται μια πυθαγόρεια διδασκαλία. Ο πυθαγόρειος Φιλόλαος υπολόγιζε τον ενιαυτό σε 364½ η-μέρες και άλλες τόσες νύχτες=729). Τρία είναι τα επιχειρήματα που προσκομίζει ο Σωκράτης στην Πολιτεία (576 b - 588) για να υποστηρίξει αυτόν τον ισχυρισμό. α) Ο τύραννος νιώθει δυστυχής γιατί είναι δέσμιος ενός ισχυρού πάθους, γιατί οι επιθυμίες του είναι ακόρεστες και γιατί γνωρίζει ότι είναι μισητός. β) Και από την άποψη της ηδονής ευδαιμών είναι και πάλι ο φιλόσοφος, γιατί μπορεί να ελέγχει τις εμπειρίες του με το λογιστικόν που δεν σφάλει ποτέ. γ) Οι σωματικές ηδονές προϋποθέτουν μια στέρηση (η πείνα προηγείται της απόλαυσης του φαγητού), μόνο οι πνευματικές ηδονές, αυτές ακριβώς που απολαμβάνει ο φιλόσοφος, είναι αληθινές και ακίνδυνες.

Ορισμένες από τις βασικές θέσεις του Πλάτωνα για το θέμα του άδικου και του δικαίου βίου συνοψίζονται ως ακολούθως.

1. Η αδικία είναι εμφύλιος σπαραγμός, άρα αρρώστια της ψυχής (άκρασία). Ο άδικος παραβλάπτει τη δική του κυρίως ευδαιμονία. Είναι συνεπώς προτιμότερο να αδικείσαι παρά να αδικείς.

2. Μολονότι τη δικαιοσύνη πρέπει να την επιδιώκουμε αυτήν καθ' εαυτήν, εντούτοις υπάρχουν και σε αυτήν τη ζωή και στην άλλη (εφόσον η ψυχή είναι αθάνατη) τιμωρίες για τον άδικο και επιβραβεύσεις για τον δίκαιο. Ο άδικος είναι ένας δρομέας που λίγο προτού φθάσει στο τέρμα γλιστρά και πέφτει κατά γης. Οι θεοί μισούν τον άδικο και αγαπούν τον δίκαιο. Ο μύθος του Ηρός του Αρμενίου είναι ένα διδακτικό παράδειγμα.

3. Είναι η ηθική του Πλάτωνα ωφελιμοθηρική; Οι γνώμες των μελετητών του Πλάτωνα διχάζονται. Άλλοι υποστηρίζουν ότι η αρετή είναι απλώς ένα μέσο για την επίτευξη της ευδαιμονίας (εργαλειακή θεωρία) και άλλοι ότι η αρετή αποτελεί τον βασικό, αν όχι τον μοναδικό, συντελεστή της ευδαιμονίας, επομένως τον εσώτερο πυρήνα της.

ΕΝΟΤΗΤΑ 11η

1. Τα παράθυρα, Τείχη

Άμεσα σχόλια του ίδιου του ποιητή στα Κ. Π. Καβάφης, *Ανέκδοτα πεζά κείμενα*, Εισαγωγή και μετάφραση Μ. Περίδης, Αθήνα (εκδ. Φέξης) 1963, σ. 50. Κ. Π. Καβάφης, *Πεζά*. Παρουσίαση, σχολ. Γ. Α. Παπουτσάκης, Αθήνα (εκδ. Φέξης) 1963, σσ. 237 και 239. Βλ. και Γ. Π. Σαββίδης, *Εφήμερον σπέρμα*, Αθήνα (Ερμής) 1978, σ. 206.

Για τη βιβλιογραφία (μελέτες, άρθρα, σχόλια) ως το 1984, βλ. Diana Haas-Mix. Πιερός, *Βιβλιογραφικός οδηγός στα 154 ποιήματα του Καβάφης*, Αθήνα (Ερμής) 1984, σσ. 259-261 (*Τα παράθυρα*), σσ. 262-265 (*Τείχη*).

Τα σχόλια που έχει γράψει ο ίδιος ο ποιητής για την διάνοιαν των ποιημάτων του δεν είναι δεσμευτικά για την ερμηνεία. Ο Σωκράτης υποστηρίζει μεταξύ σοβαρού και αστείου στην *Άπολογία* (22 a-c) ότι ρωτούσε τους ποιητές για το νόημα των ποιημάτων που είχαν οι ίδιοι συνθέσει και από τις απαντήσεις τους είχε συναγάγει το συμπέρασμα πως και οι ίδιοι δεν μπορούσαν να ερμηνεύσουν ορθά τα έργα τους. Συσχέτισε το στίχο «Ίσως το φως θάναι μια νέα τυραννία» από *Τα Παράθυρα* με την *Πολιτεία* 515 e-516 a: «Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλθοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελεύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄρᾶν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;». Στο ποίημα *Τείχη* παράβαλε τον εγκλεισμό του ποιητικού υποκειμένου μέσα στα τείχη, που ισοδυναμεί με τον αποκλεισμό του από τον κόσμο της πραγματικής ζωής, με τους δεσμώτες της πλατωνικής σπηλιάς.

2. Ο καθηλωμένος μπροστά στη συσκευή της τηλεόρασης θεατής θυμίζει βέβαια τον δεσμώτη του πλατωνικού σπηλαίου. Ο θεατής δέχεται έναν καταιγισμό από σπασμένες εικόνες που είναι δύσκολο να συνενωθούν. Για τις αναλογίες ανάμεσα στην μιμητική τέχνη που καταδικάζει ο Πλάτωνας και στα προϊόντα των σημερινών μαζικών μέσων πληροφόρησης ο καθηγητής Αλέξανδρος Νεχαμάς έχει γράψει ένα βαθυστόχαστο δοκίμιο που συμπεραμβάνεται στο βιβλίο του

Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates. (“Plato and the Mass Media”, σσ. 279-299), Princeton University Press 1999. Μια συνοπτική παρουσίαση του προβληματισμού επιχειρεί στη βιβλιοκρισία της η Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου (“Ο Φαίδρος στον ΟΗΕ”, *Το Βήμα* 30. 5. 1999):

«Τρίτον, πόσο πλατωνιστές είμαστε όταν κατακρίνουμε την τηλεόραση; Εξετάζοντας το δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Νεχαμάς προβάλλει τη θεμελιακή σχέση μεταξύ αισθητικής και ηθικής, την οποία ιδρύει η πλατωνική ιεράρχηση της πραγματικότητας και η αντίστοιχη κάθετη διάκριση μεταξύ του καλού και του κακού. Από εδώ διαπιστώνεται ότι η συγκεκριμένη στάση εναντίον της τέχνης πηγάζει από την απόλυτη ετερονομία, στην οποία η πλατωνική μεταφυσική καταδικάζει το έργο τέχνης. Ως αντιγραφή της επιφανειακής πλευράς των πραγμάτων, το μίμημα εξακολουθεί να αποτελεί μέρος αυτής της πραγματικότητας, βάσει της οποίας και αξιολογείται. Συνεπώς, η ετερονομία της τέχνης προξενείται από τη σύγχυση μεταξύ του περιχομένου της αναπαράστασης και της ποιότητας της ίδιας της αναπαράστασης. Η διάκριση μεταξύ των δύο θα οδηγούσε στην αναγνώριση της αντικειμενικής υφής του έργου τέχνης και συνακόλουθα στην κατοχύρωση της αυτονομίας του, η οποία και αξιώνει την ίδρυση ιδίων κανόνων κατανόησης και αξιολόγησης. Έτσι, τίθεται το ερώτημα: Κατά πόσον δεν προσφεύγουμε στα πλατωνικά επιχειρήματα εναντίον των ποιητών, όταν καταφερόμαστε εναντίον της τηλεόρασης; Ένας από τους βασικούς λόγους για τους οποίους κρίνουμε επικίνδυνες τις δημοφιλείς τέχνες δεν είναι το ότι καθιερώνουν αξιοκατάκριτα πρότυπα συμπεριφοράς αναπαράγοντάς τα; Κατά συνέπεια, δεν εξακολουθούμε και εμείς να αγνοούμε τη συμβατική, τεχνητή φύση των συγκεκριμένων έργων; Στην εύλογη αντίρρηση ότι δεν μπορούμε να συγκρίνουμε τον Όμηρο ή τον Αισχύλο με τα σύγχρονα έργα για μαζική διασκέδαση, ο Νεχαμάς με εύστοχα επιχειρήματα ανταπαντά ότι η επική και τραγική ποίηση ήσαν για τον Αθηναίο του 4ου π.Χ. αιώνα αυτό που είναι περίπου σήμερα οι δημοφιλείς τηλεοπτικές σειρές. Γίνεται λοιπόν σαφές ότι οι πλατωνικές θέσεις δεν είναι απλώς επίκαιρες. Είναι πολύτιμες, προκειμένου οι σημερινές διαμάχες πάνω σε σύγχρονα ζητήματα να γίνουν πιο ουσιαστικές, χάρη σε συνομιλητές με μεγαλύτερη επίγνωση και καλύτερη γνώση.»

ΕΝΟΤΗΤΑ 12η

1. Πολλοί σύγχρονοι διανοητές, όπως ο Κορνήλιος Καστοριάδης (*Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα 1992, σσ. 115-124), έχουν κατηγορήσει τον Πλάτωνα ότι σε αντίθεση με τον Σωκράτη δεν ασχολήθηκε ποτέ με τα πολιτικά πράγματα των Αθηνών. Οι κατηγορίες αυτές είναι αβάσιμες: όπως ομολογεί ο ίδιος ο φιλόσοφος στην *Έβδομη επιστολή* (324 b), όταν ήταν νέος επιθυμούσε διακαώς να πολιτευθεί, αλλά η επιβολή της τυραννίδας των Τριάκοντα και τα τραγικά γεγονότα που ακολούθησαν την κατάλυσή της (καταδίκη σε θάνατο του Σωκράτη), τον κράτησαν σε απόσταση από την τρέχουσα πολιτική.

Οι μαρτυρίες για τη ζωή του Πλάτωνα ως αθηναίου πολίτη είναι ελάχιστες. Ο περιπατητικός Αριστόξενος μας πληροφορεί ότι ο φιλόσοφος στρατεύτηκε τρεις φορές (βλ. Διογ. Λαέρτιο 3. 8 και Αιλιανό, *Ποικίλη ιστορία* 7.14). Πάντως ο Πλάτωνας δεν ήταν ο κοινωνικός αναχωρητής που θεάται αφ' υψηλού την πολιτική κόνιστρα, αλλά ένας φλογερός πολιτικός αναμορφωτής. Ο φιλόσοφος πίστευε ότι η πολιτική είναι ένα λειτούργημα που πρέπει να αναλαμβάνεται από τους έπαίοντες, δηλαδή αυτούς που γνωρίζουν την ανθρώπινη φύση, τις υποθέσεις του κράτους, τις ηθικές αξίες. Έτσι συνέλαβε το πρότυπο των φιλοσόφων-αρχόντων (πρότυπο ο Αρχύτας ο Ταραντίνος;), που θα έθεταν ένα τέλος στην πολιτική κακοδαιμονία. Τις ιδέες του για την αναμόρφωση της πολιτικής ζωής προσπάθησε με κίνδυνο της ζωής του να τις εφαρμόσει στις Συρακούσες. Οι περιστάσεις όμως δεν στάθηκαν ευνοϊκές.

Παρά τις απογοητεύσεις του ωστόσο ο Πλάτωνας πίστευε ακράδαντα ότι η ορθή παιδεία μπορεί να επηρεάσει αποφασιστικά την πολιτική ζωή. Με τα συγγράμματά του και με την ίδρυση της Ακαδημίας προσπάθησε να επηρεάσει εμμέσως τα πολιτικά πράγματα σε πανελλήνια κλίμακα. Μαθητές και συνάδελφοι του φιλοσόφου συνέταξαν νομοθεσίες για διάφορες πόλεις, ο Αριστώνυμος για τους Αρκάδες, ο Μενέδημος για την Πύρρα, ο Φορμίων για την Ήλιδα, ο Εύδοξος για την Κνίδα. Σύμβουλοι του Μεγάλου Αλεξάνδρου σε σημαντικά ζητήματα στάθηκαν ο Ξενοκράτης και ο πλατωνιστής Δήλιος ο Εφέσιος.

Και γενικότερα πάντως ο Πλάτωνας θεωρείται ως ο πρώτος (και σπουδαιότερος) πολιτικός φιλόσοφος και πολιτειολόγος. Οι ιδέες του, και αν ακόμη δεν είναι στο σύνολό τους αποδεκτές, εξακολουθούν να γονιμοποιούν την πολιτική σκέψη.

2. Στα δημοκρατικά πολιτεύματα της αρχαιότητας ο πολίτης είχε την υποχρέωση να συμμετέχει ενεργώς στα πολιτικά πράγματα της πόλης. Όφειλε να μάθει να άρχεται και να άρχει. Ο άπράγμων κινδύνευε να χαρακτηριστεί πολίτης δεύτερης κατηγορίας. Ορισμένοι φιλόσοφοι ωστόσο εκπλήρωναν βέβαια τις "ανελαστικές" υποχρεώσεις τους (στράτευση, καταβολή φόρων κ.τ.λ.), απέφυγαν όμως την τύρβη της αγοράς και προτιμούσαν να αφιερώνουν τον χρόνο τους στις πνευματικές τους αναζητήσεις. Τον τύπο αυτού του ιδιωτεύοντος φιλοσόφου περιγράφει (με κάποια δόση ειρωνείας) ο Πλάτωνας στον διάλογό του *Θεαίτητος* (173 c-e). Και ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1177 a 12 κ.ε.) ζωγραφίζει την ευτυχία του θεωρητικού βίου: την ανεξαρτησία, την απλλαγή από ψυχροφθόρες φροντίδες κ.τ.τ. Ο εξελληνισμένος ιουδαίος φιλόσοφος Φίλων ο Αλεξανδρεύς αφιέρωσε στο θέμα του πρακτικού και θεωρητικού βίου (*vita activa, vita contemplativa*) μια διεξοδική και βαθυστόχαστη πραγματεία. (*Περὶ βίου θεωρητικοῦ*). Για τον Πλάτωνα βέβαια ο αληθινός φιλόσοφος είχε καθήκον να κατέλθει στην πολιτική κοινότητα, δηλαδή μέσα στη σπηλιά με τους δεσμώτες, και να προσπαθήσει ακόμη και με κίνδυνο της ζωής του να αναμορφώσει τα πολιτικά ήθη.

Πολλοί ωστόσο από τους επιφανείς φιλοσόφους και επιστήμονες της αρχαιότητας είναι εκείνοι που είχαν την ευκαιρία είτε λόγω καταγωγής είτε λόγω των περιστάσεων να αναλάβουν πολιτικά αξιώματα. Όμως ορισμένοι τουλάχιστον από αυτούς είτε αποποιήθηκαν ευθύς εξ αρχής (Ηράκλειτος) είτε, όπως ο Σόλων και ο Πιπτακός, παραιτήθηκαν οικειοθελώς μόλις οι κρίσιμες καταστάσεις, εξαιτίας των οποίων είχαν κληθεί στην εξουσία, ομαλοποιήθηκαν. Τη στάση πάντως του τυπικού επιστήμονα απέναντι στις Σειρήνες της εξουσίας είχε εκφράσει η ακόλουθη ρήση του Δημοκρίτου (DK 68 B 118): «Δημόκριτος γοῦν αὐτός, ὡς φασιν, ἔλεγε, βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὐρεῖν αἰτιολογίαν (= τὴν αἰτία ἐνὸς φαινομένου) ἢ τὴν Περσῶν οἶ (= αὐτῶ) βασιλείαν γενέσθαι».

ΕΝΟΤΗΤΑ 13η

1. Παντού και πάντοτε όλοι όσοι επιδιώκουν ένα αξίωμα υποστηρίζουν ότι το μοναδικό τους κίνητρο είναι να προσφέρουν ανιδιοτελώς τις υπηρεσίες τους στο κοινωνικό σύνολο, ή έστω στην τάξη την οποία εκπροσωπούν. Και αν υποτεθεί ότι δεν είναι όλοι ειλικρινείς, στις σημερινές δημοκρατίες η διαφάνεια, οι θεσμοί, ο έλεγχος που ασκείται, ο τύπος, η κοινή γνώμη, και οι άλλες ασφαλιστικές δικλείδες αποτελούν εγγυήσεις ότι οι κυβερνώντες δεν θα ενδώσουν στο δέλεαρ της φιλοπροωτίας, στις παγίδες της ιδιοτέλειας και στη μέθη της εξουσίας. Εντούτοις η σπουδαρχία είναι συχνά ύποπτη, επειδή πανθομολογείται ότι η ανθρώπινη φύση είναι αδύναμη και δεν ακούει πάντοτε αδιάφορη "το σφύριγμα του κέρδους".

Για να προφυλάξει την ιδεώδη πόλη του ο Πλάτωνας από τις μάστιγες της διαφθοράς και του νεποτισμού θεσπίζει αυστηρότατους κανόνες για τη διαβίωση των αρχόντων. Έτσι η εξουσία αποβαίνει έργο κοπιώδες και δύσχερο που όλοι προσπαθούν συναισθανόμενοι το βάρος των ευθυνών που συνεπάγεται να το αποφύγουν. Όμως οι φύλακες αναλαμβάνουν την εξουσία («επιστρέφοντας στη σπηλιά») για τους εξής λόγους: α) επειδή νιώθουν υποχρεωμένοι να υπηρετήσουν την πατρίδα που τους ανέθρεψε και τους εκπαιδευσε, β) επειδή φοβούνται μήπως κυβερνηθούν από τους φαύλους, που δεν αποποιούνται τα αξιώματα (Πολ. 347 b) και γ) επειδή αυτοί γνωρίζουν τις Ιδέες και έχουν τη φιλοδοξία να φέρουν την κοινωνία όσο γίνεται πλησιέστερα στην Ιδέα του Αγαθού. Συνεπώς στην πλατωνική πολιτεία κανείς δεν αναλαμβάνει αξιώματα επειδή το επιθυμεί παρά μόνο επειδή εξαναγκάζεται (345 e, 347 e, 499 b και 500 d).

Και στη σύγχρονη παγκόσμια πολιτική πραγματικότητα γίνεται συχνά λόγος για την "πολυθρόνα με τα καρφιά", για την "καυτή πατάτα", για το «παρελθέτω απ' έμου τὸ ποτήριον τοῦτο», για τον βράχο του Σισύφου – μεταφορές που δηλώνουν την προσπάθεια αποφυγής των ευθυνών που συνεπάγεται η ανάληψη ενός αξιώματος ή μιας πρωτοβουλίας για τη διευθέτηση μιας κρίσης.

Πάντως και σήμερα όπου ο homo oeconomicus του νεοκλασικού μοντέλου επιδιώκει (συχνά και με αθέμιτα μέσα) τη μεγιστοποίηση του συμφέρο-

ντός του, η κοινωνία στηρίζεται κυρίως στα άτομα εκείνα τα οποία αναλαμβάνουν υποχρεώσεις χωρίς να έχουν γνώμονα το στενό προσωπικό τους συμφέρον (μοντέλο της δέσμευσης). Για τους προβληματισμούς αυτούς βλ. Ρόμπερτ Φρανκ, *Τα πάθη της λογικής* (μτφρ. Λίλυ Εξαρχοπούλου, επιμ. Αλ. Παπαθανασοπούλου), Αθήνα 1999.

2. Μία από τις μακροβιότερες αλληγορίες που μας κληροδότησε η ελληνική αρχαιότητα είναι η εικόνα του σκάφους της πολιτείας που ταξιδεύει στο τρικυμισμένο πέλαγος (Αλκαίος, Θέογνις, Αισχύλος, Σοφοκλής, Πλάτωνας κ.ά. Πρβλ. και Ο. Ελύτη, *Το τρελοβάπορο*). Η τύχη του κυβερνήτη, του πληρώματος και των επιβατών είναι κοινή: ή όλοι θα σωθούν ή όλοι θα πεθάνουν. Έτσι ο Θουκυδίδης παρουσιάζει τον Περικλή (II, 60) να υπερασπίζεται την άποψη ότι είναι προτιμότερο να ευπραγεί η πόλη στο σύνολό της, γιατί έτσι μπορεί να βοηθήσει τον κάθε πολίτη στις δύσκολες στιγμές. Αν αντιθέτως οι πολίτες ευπραγούν αλλά η πόλη καταρρεύσει, τότε και ο πολίτης συμπαράσφεται στην απώλεια μαζί με την πόλη. Παρόμοιοι προβληματισμοί απαντούν και στα *Απομνημονεύματα* του Στρατηγού Μακρυγιάννη (B', 217): «Τούτην την πατρίδα την έχομεν όλοι μαζί, και σοφοί και αμαθείς και στρατιωτικοί και οι πλέον μικρότεροι άνθρωποι... Το λοιπόν δουλέψαμεν όλοι μαζί, να την φυλάμεν κι όλοι μαζί: και να μην λέγη ούτε ο δυνατός 'εγώ' ούτε ο αδύνατος... Είμαστε εις το 'εμείς' και όχι εις το 'εγώ'...».

Ο Πλάτωνας βέβαια υποστηρίζει ότι σκοπός της ιδεώδους πόλης δεν είναι η ευδαιμονία μιας ομάδας (γένος), αλλά της πόλης ολόκληρης (466 a, 519 e-520 a). Όμως εδώ υπάρχει ένα σημείο τριβής ανάμεσα σε "πλατωνιστές" και "αντιπλατωνιστές" της εποχής μας, επειδή ακριβώς ένα από τα δυσεπίλυτα προβλήματα της πολιτικής φιλοσοφίας είναι η ορθή αναλογία ανάμεσα στην ευδαιμονία του ατόμου και στην ευπραγία του κοινωνικού συνόλου. Ήδη ο Αριστοτέλης είχε επισημάνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει ευδαιμονία μέσα στο κράτος χωρίς την προσωπική ευδαιμονία του κάθε πολίτη. Έτσι λοιπόν ο K. Popper, που είναι αλήθεια ότι δίνει στο έργο του *Η ανοιχτή κοινωνία* μια σκοτεινή και πολλαπλώς διαστρεβλωμένη εικόνα του Πλάτωνα ως πολιτικού στοχαστή, υποστηρίζει ότι ο φιλόσοφος θεωρεί την ευδαιμονία της πόλης ως κάτι

ανώτερο και προφανώς ανεξάρτητο από την ευδαιμονία των πολιτών και των τάξεων που την συναπαρτίζουν. Συνεπώς η προτεραιότητα της πόλεως έναντι του ατόμου συνιστά μια ολοκληρωτική αρχή, επειδή ενδέχεται το κράτος να είναι ισχυρό, αλλά οι πολίτες του δυστυχείς.

Ο Gr. Vlastos αντέκρουσε με πειστικά επιχειρήματα τις αιτιάσεις του Popper και προσπάθησε να αποδείξει ότι, όταν ο Πλάτωνας μιλά για την πόλη ολόκληρη, εννοεί απλούστατα το σύνολο των πολιτών. Φαίνεται εντούτοις ότι κάποιες τουλάχιστον από τις αιτιάσεις των επικριτών του Πλάτωνα ευσταθούν. Για τον Πλάτωνα ευδαιμονία της πόλης δεν είναι το άθροισμα της ευδαιμονίας του καθενός από τους πολίτες, αλλά το άθροισμα της ευδαιμονίας που προσιδιάζει στην κάθε τάξη. Από την άποψη αυτή η τάξη των δημιουργών είναι καταφανώς αδικημένη, επειδή η ευδαιμονία τους συνίσταται στο να δέχονται παθητικά την ανισότητα και τη χειραγωγήση. Έτσι, η τάξη αυτή εμφανίζεται σαν ένα ανώριμο παιδί που το επιβλέπει και το καθοδηγεί ο αυστηρός πατέρας του, ο οποίος βέβαια (πιστεύει ότι) φροντίζει για το καλό του.

Δεν πρέπει ωστόσο να παραβλέψουμε το γεγονός ότι για τον Πλάτωνα ευδαιμονία δεν είναι η προσωπική επιτυχία στη ζωή, αλλά η συναίσθηση ότι με τις ενέργειες σου καθιστάς τους άλλους ευδαίμονες. Αυτός βέβαια ο βαθμός αλτρουισμού σπανιότατα είναι εφικτός.

ΕΝΟΤΗΤΑ 14η

1. Βιβλιογραφία: α) Αναστ. Στέφου, “Γ. Σεφέρη: Ἐπὶ ἀσπαλάθων”, *Φιλόλογος* 18 (1979), 244-253.

β) Ξ. Α. Κοκώλης, “Ἐπὶ ἀσπαλάθων: 1971, 1981”, *Η Αυγή* 20.9.1981.

2. Ο πιο πρωτόγονος τρόπος εφαρμογῆς του δικαίου είναι ἡ ἀμετρῆ ἀντεκδίκηση· ὁ ἀδικημένος ὅταν (ἢ ἀν) του δοθεῖ ἡ εὐκαιρία, ἐπιβάλλει πολλαπλάσια ζημία στον ἀδικητή. Ἐτσι, ἐπὶ παραδείγματι, οἱ Ἕλληνες γιὰ νὰ ἐκδικηθοῦν τὴν ἀρπαγὴ τῆς Ἑλένης καταστρέφουν τὴν Τροία. Μια γυναίκα λοιπὸν ἰσοδυναμῆ με μια ολόκληρη πόλη! –αὐτὸ εἶναι υπέρβαση τοῦ δικαίου καὶ συνιστᾷ ὕβρη, ποὺ τὴν τιμωροῦν οἱ θεοί. Ἡ θεία Νέμεσις επαγρυπνεῖ γιὰ τὸν ἀδικημένο ποὺ ἐγίνε με τὴ σειρά τοῦ ἀδικητῆς.

Μια πιο ἐξελιγμένη μορφή δικαίου εἶναι ἡ ἴση ἀνταπόδοση, τὸ ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ στὴν ἰουδαϊκὴ παράδοση καὶ τὸ δίκαιον τοῦ Ραδαμάνθυος στὴν ἐλληνικὴ (: δικαιοσύνη ἐπικρατεῖ ὅταν κάποιος υποστῆ αὐτὸ ποὺ ἐπραξε σὲ ἄλλους). Σὲ αὐτὸ τὸ δίκαιον τοῦ ἀντιπεπονηθότος (ius talionis) στηρίζεται καὶ ἡ βεντέτα, ἡ ὁποία ὁμως συχνότατα ἀνοίγει ἕναν κύκλο αἱματος. Με τὴν δικαιοκὴ αὐτὴ ἀρχὴ προβληματίζεται ὁ Αἰσχύλος στὴν *Ὀρέστεια* παρουσιάζοντας τὸ πρόβλημα στὶς ἀκρότατες τοῦ συνέπειες, δηλαδὴ κατὰ τὴν εφαρμογὴ τοῦ στο πλαίσιο τοῦ κοινωνικοῦ κυττάρου, τῆς οἰκογένειας. Ἐτσι ἀποτρέπεται ἡ ἰδιωτικὴ ἐκδίκηση ποὺ κατὰ κανόνα συνέχει τρεῖς διαφορετικὲς ἐννοιες, τὴν ἀποκατάσταση, τὴν αὐτοάμυνα καὶ τὸν κολασμὸ, καὶ ἐνισχύεται τὸ δίκαιον τῆς πολιτείας ποὺ εἶναι ἐπιεικέστερο.

Μια ἀκόμη πιο ἐξελιγμένη μορφή δικαίου ἀποτελεῖ ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ ποινὴ πρέπει νὰ εἶναι σωφρονιστικὴ ἀπλῶς· ἔτσι ὁ ἐγκληματίας, καὶ ἀν ἀκόμη ἔχει θανατώσει, δὲν καταδικάζεται σὲ θάνατο ἢ καὶ ἀν καταδικασθεῖ, ἡ ποινὴ δὲν ἐκτελεῖται. Αὐτὴ ἡ δικαιοκὴ ἀρχὴ ἐπικρατεῖ σήμερα.

Κατὰ τὴν ἀρχαιότητα οἱ ποινὲς ποὺ ἐπιβάλλονταν ἀπὸ τὴν ὀργανωμένη πολιτεία ἦταν: ἡ σωματικὴ κακοποίηση (κυρίως σὲ δούλους), ἡ στέρηση τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων (ἀτιμία), ἡ ἐξορία, ἡ χρηματικὴ καταδίκη, ἡ κάθειρξη, (γιὰ ἕνα διάστημα πρὶν τὴν ἐκτέλεση) καὶ ὁ θάνατος. Οἱ νομοθέτες υπο-

στήριζαν ότι η ποινή επιβάλλεται προς παραδειγματισμό του ίδιου του εγκληματία ώστε να μην επαναλάβει την πράξη του και για να αποθαρρυνθούν οι άλλοι και να μην τον μιμηθούν. Επίσης πίστευαν ότι η ποινή σε ορισμένες περιπτώσεις μπορούσε να συνετίσει τον εγκληματία ή ότι έστω ικανοποιούσε το κοινό περί δικαίου αίσθημα.

Οι απόψεις του Πλάτωνα για την ποινή συνοψίζονται ως ακολούθως:

α) Στο προσωπικό επίπεδο απορρίπτει το δίκαιον του αντιπεπονητός ως πράξη θηρωδίας. Ο αδικημένος δεν έχει το ηθικό δικαίωμα να ανταποδώσει το κακό στον αδικητή του. Η πολιτεία και οι θεοί θα αναλάβουν να αποκαταστήσουν τη διαταραχθείσα κοινωνική ισορροπία.

β) Υιοθετεί την άποψη του Πρωταγόρα, που ο μεγάλος σοφιστής διατυπώνει στον ομώνυμο διάλογο, ότι (324 b): «ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἔνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται—οὐ γὰρ ἂν γε τὸ πραχθὲν ἀγέννητον θεῖη—ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα». Η ποινή λοιπόν επιβάλλεται για λόγους σωφρονιστικούς ως προς τον δράστη και για λόγους παραδειγματικούς ως προς τους άλλους πολίτες. (Ο Πρωταγόρας είχε προβληματισθεί σε θέματα δικαίου και μάλιστα συζητούσε τα ζητήματα αυτά με τον Περικλή).

γ) Ο φιλόσοφος δέχεται το σωκρατικό παράδοξον, ότι κανείς δεν διαπράττει το κακό με τη θέλησή του. Η αδικία προέρχεται από άγνοια. Συνεπώς δεν είναι ηθικό να τιμωρείται μια πράξη που τελείται χωρίς να τη συνειδητοποιεί ο δράστης. Άλλωστε και ο ίδιος ο αδικητής παραβιάζει τον εαυτό του. Το καθήκον λοιπόν της πολιτείας είναι να τιμωρήσει επιεικώς τον αδικούντα, αφενός για να ικανοποιηθεί ως ένα σημείο το θύμα, και να ενισχυθεί ο σεβασμός στους νόμους και αφετέρου να διαπαιδαγωγήσει την διαταραγμένη προσωπικότητα ούτως ώστε να μπορεί να κάνει στο μέλλον ορθολογιστικές επιλογές. Το ποινικό σύστημα πρέπει να ακολουθεί μια πορεία θεραπευτική και παιδαγωγική.

Στις απόψεις αυτές θα πρέπει να δούμε μια προαναγγελία του ελαφρυντικού που αναγνωρίζεται για τους ευρισκομένους εν θρασμώ ψυχής, του ακαταλόγιστου των πράξεων που αναγνωρίζεται σήμερα στους ψυχικώς ασθενείς και της (αμφιλεγόμενης) αντιμετώπισης των εγκληματιών με ψυχιατρικές μεθόδους.

δ) Για τις μεταθανάτιες τιμωρίες η πλατωνική φιλοσοφία της ποινής έχει ανταποδοτική χροιά. Στους εσχατολογικούς μύθους οι ανίατες ψυχές τιμωρούνται αυστηρά για τις παρανομίες και τα ανοσιουργήματά τους. Οι ένοχοι αυτοί (συνήθως τύραννοι και άνθρωποι της εξουσίας) δεν μπορούν να επικαλεσθούν το ελαφρυντικό της άγνοιας. Ο Πλάτωνας γνωρίζει τη δύναμη του κακού ή μάλλον την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης. Και για λόγους λοιπόν σκοπιμότητας, αλλά και επειδή πιστεύει στην αθανασία της ψυχής, επιμένει ότι ο άδικος και αν ακόμη διαφύγει από την αρπάγη του ανθρώπινου νόμου, θα τιμωρηθεί στον Άδη και μάλιστα με τρόπο αυστηρότερο.

Για τα προβλήματα της ποινής και του δικαίου γενικότερα στον Πλάτωνα βλ. 1. Mary Margaret Mackenzie, *Plato on Punishment*, Univ. of California Press 1981, 2. R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Hackett Publishing Company 1999, 3. Gregory Vlastos, *Σωκράτης* (σσ. 270-299).

ΕΝΟΤΗΤΑ 15η

1. Στο έργο της γερωντικής του ηλικίας, τους *Νόμους*, ο Πλάτωνας υποστηρίζει ότι ο σημαντικότερος από τους άρχοντες πρέπει να είναι ο υπεύθυνος για την παιδεία: *Νόμ.* 765 a «διανοηθήτω δὲ αὐτός τε ὁ προκριθείς (sc. ὁ τῆς παιδείας ἐπιμελητής) καὶ ὁ προκρίνων ὡς οὔσαν ταύτην τὴν ἀρχὴν τῶν ἐν τῇ πόλει ἀκροτάτων ἀρχῶν πολὺ μεγίστην». Και ο λόγος για τον οποίο η παιδεία του νέου πρέπει να αντιμετωπίζεται με τόση προσοχή είναι ότι «ἄνθρωπος δέ, ὡς φαμεν, ἥμερον ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχόν καὶ φύσεως εὐτυχούς, θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῆ» (*Νόμ.* 766 a).

Ολόκληρο το πολιτικό σύστημα στην *Πολιτεία* βασίζεται στην ορθή εκπαίδευση των φυλάκων και στη γενικότερη καλλιέργειά τους. Χρέος του παιδαγωγού δεν είναι να φορτώσει το μυαλό του μαθητή με εγκυκλοπαιδικές γνώσεις, αλλά να του ανοίξει το ὄμμα τῆς ψυχῆς, με ἄλλα λόγια να του διδάξει πῶς θα σκέπτεται ο ἴδιος. Σε αντίθεση λοιπόν με τους σοφιστές και τη σχολή του Ισοκράτη, που υπόσχονταν να μεταδώσουν στον μαθητή γνώσεις ἄμεσα εξαργυρώσιμες, ο Πλάτωνας πιστεύει ότι η αληθινή παιδεία είναι μια στάση ζωῆς, που δεν θεωρεῖ την προσωπική επιτυχία ως το μόνο μέτρο για την ευδαιμονία.

Ο Πλάτωνας είναι ο πρώτος που υποστήριξε ότι το κράτος ἔχει την υποχρέωση να εκπαιδεύει τους πολίτες του εφ' ὅρου ζωῆς, ότι η παιδεία είναι κοινό αγαθό και για τα δύο φύλα και ότι προτεραιότητα ἔχει η ηθική διαπαιδαγώγηση του χαρακτήρα. Επίσης είναι ο πρώτος που διαμόρφωσε ἕναν κύκλο μαθημάτων "τριτοβάθμιας" εκπαίδευσης (Η Ακαδημία είναι το πρώτο πανεπιστήμιο).

Ο Πλάτωνας πιστεύει ότι η παιδεία δεν μπορεί φυσικά ούτε να αλλάξει τη μοίρα του ανθρώπου ούτε να μεταβάλει ολοκληρωτικά τη φύση του, μπορεί όμως να βοηθήσει την ψυχή ὥστε να επιλέξει κατά την επόμενη μετενσάρκωση τον κλήρο της με μεγαλύτερη προσοχή, και ἔτσι να αποφύγει πρόσθετες καταλαιπωρήσεις.

2. Πρόσεξε το υπερβατό, τις ονομαστικές προτάσεις, την επανάληψη ορισμένων λέξεων, τα ασύνδετα, την ἔλλειψη μορίων και την παράλειψη άρθρων.

Ο Πρόκλος (Πρόκλου... *εἰς τὰς Πολιτείας Πλάτωνος ὑπόμνημα*, II, 269 G. Kroll) παρατηρεῖ σχετικά με αυτό το χωρίο: «πανταχοῦ μὲν ὁ Πλάτων νοῦν ἡγεμόνα προστησάμενος ὧν φθέγγεται νοερῶν ὄντως ἐπάξια φθέγγεται θεαμάτων· ὅταν δὲ καὶ τοὺς κρείττους ἡμῶν ἀπεικονίζηται, σαφῶς ἐνθεάζοντι προσείκει καὶ τοὺς φοιβολήπτους μιμῆται, ῥήματα ἀφειδὸς ὥσπερ βέλη νοῦ γέμοντα καὶ ὑψηλῶν ἐπιβολῶν· συνεξορμώσης δὲ αὐτῷ τῆς ἐρμηνεύσεως (= του ὕφους) ταῖς νοήσεσιν ἀκαλλωπίστως συνεστραμμένοις μὲν χρῆται φθέγμασιν, ἀπολελυμένα δὲ ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ δίστησιν τὴν ἀπόλυτον μιμούμενος θέαν τῆς ψυχῆς ἀπ' ἄλλων ἐπ' ἄλλα πηδῶσαν· οἷα καὶ διὰ τούτων ἐργάζεται τῶν τοῦ προφήτου λόγων, ἐν ἐλαχίστοις μὲν ἀπεριήγητα νοήματα συλλαβῶν, ἀσύνδετα δὲ τὰ πλεῖστα φθεγγόμενος, συστρέψας δὲ τὰ κῶλα τοῖς αἰνίγμασιν παραπλησίως.»

Στην κριτική αποτίμηση του χωρίου ο Πρόκλος χρησιμοποιεῖ ορολογία ἀπὸ το *Περὶ ὕφους* του [Λογγίνου] καὶ τον Ηράκλειτο, απ. 92 «Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν».

Γενικά για τη γλώσσα και το ύφος του Πλάτωνα

«Η επιδεξιότητα του Πλάτωνα στον χειρισμό της γλώσσας θαυμαζόταν και από αρχαίους και από νεότερους. Μπορούσε να γράψει μ' έναν τρόπο που έχει την εμφάνιση ή την ψευδαίσθηση του καθημερινού λόγου των μορφωμένων, χρησιμοποιώντας ένα λεξιλόγιο χωρίς αξιώσεις, πολυάριθμα μόρια και ρεαλιστικά ανακόλουθα. Ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεάς νόμισε ότι βρήκε σ' αυτήν ένα στοιχείο αρχαϊσμού (*Προς Πομπήιον Γεμίνιον* 2. 4): αν είχε δίκιο ο Πλάτων μόνο θα μπορούσε να το δικαιολογήσει, επειδή οι χαρακτήρες του ανήκαν σε μια γενιά παλαιότερη από τη δική του. Από το επίπεδο αυτό το ύφος μπορούσε να υψωθεί, κάποτε με ανεπαίσθητες σχεδόν βαθμίδες, σ' έναν ποιητικό πεζό λόγο, όπου το ανυψωμένο λεξιλόγιο, η περίφραση, η μεταφορά, και πάνω απ' όλα η παρομοίωση, έπαιξαν το ρόλο τους. Μερικοί αρχαίοι κριτικοί, από τους οποίους ο Διονύσιος δεν ήταν ο πρώτος, ήταν αντίθετοι σ' αυτό, αποδίδοντας σπουδαιότητα στη συμβατική διάκριση ανάμεσα σε λογοτεχνικά είδη και το ύφος που τους ταίριαζε. Οι κριτικές τους παρατηρήσεις αμβλύνονται από μια διαλείπουσα έλλειψη ευαισθησίας. Χρυσούς πλοῦτος δεν είναι ακριβώς ένα πολύτιμο συνώνυμο για το "χρυσάφι" (*Νόμοι* 801 b, [Λογγίνος] *Π. ύψ.* 29) αλλά έχει ένα υποτιμητικό άρωμα, και μερικά χωρία του Φαίδρου που τα καταδικάζουν ως "διθυραμβικά" προορίζονταν να προκαλέσουν ένα χαμόγελο. Δεν πρέπει να μεμφθούμε τον Πλάτωνα, επειδή χρησιμοποιεί σχήματα που ταιριάζουν στην ποίηση για να διασκεδάσει τους αναγνώστες του ή να εμπλουτίσει τα νοήματά του αλλά για τις εκζητήσεις που μολύνουν το μεταγενέστερο έργο του, καθώς παίζει με λέξεις για χάρη του παιγνιδιού.

Ένα χτυπητό γνώρισμα του λεξιλογίου του Πλάτωνα είναι η φειδωλή χρήση τεχνικών όρων. Έγραψε Ελληνικά, όχι Ελληνικά φιλοσόφου. Για τη συναγωγή συμπερασμάτων αυτό έχει μειονεκτήματα, αφού η ασάφεια κοινών λέξεων συχνά αφήνει αμφιβολία σχετικά με το τι ακριβώς προσπαθούσε να πει: από την άλλη η ασάφεια, αν αναγνωριζόταν, είναι ένα έξοχο μέσο για να προκαλέσει τη σκέψη, ένας στόχος συχνά τόσο σπουδαίος γι' αυτόν όσο η μετάδοση των δικών του ιδεών.

Ταυτόχρονα το λεξιλόγιο του Πλάτωνα δεν είναι απλώς εκείνο του συνηθισμένου αττικού λόγου ή της αττικής πρόζας. Αυτό γίνεται πιο αξιοσημείωτο καθώς γινόταν μεγαλύτερος στην ηλικία. Υπάρχουν ποιητικές λέξεις, σύνθετα και παράγωγα που μπορεί να έχει επινοήσει ο ίδιος, και λέξεις που μπορεί να έχει μάθει από μη-αττικούς φίλους ή συγγραφείς (ένα απλό παράδειγμα είναι η φράση *τί μήν;*, που εκφράζει εμφαντική συναίνεση, και μπορεί να την πήρε στη Σικελία). Ο πλούτος αυτός του λεξιλογίου και η έλλειψη επαγγελματικής διάλεκτου είναι δύο αρετές του ύφους που κάνουν την ανάγνωση του Πλάτωνα και εύκολη και ελκυστική ακόμα και στον αρχάριο στη φιλοσοφία.»

P. E. Easterling – B. M. W. Knox, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Κονομής, Χρ. Γρίμπας, Μαρία Κονομή, Αθήνα (εκδ. Παπαδόγημα) 1990, σσ. 653-4. (Το κεφάλαιο για τον Πλάτωνα έχει συγγράψει ο F. H. Sandbach).

ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΑΠΟ ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«Η πολιτεία των φιλοσόφων»

Την παραβολή της σπηλιάς μπορούμε να τη διαβάσουμε στον πλατωνικό διάλογο *Πολιτεία*. Στο διάλογο αυτό, ο Πλάτωνας περιγράφει την ιδανική πολιτεία: φαντάζεται, δηλαδή, μια ιδανική πολιτεία – αυτό, δηλαδή, που εμείς αποκαλούμε "κοινωνία της ουτοπίας". Με λίγα λόγια, ο Πλάτωνας θεωρούσε ότι στην ιδανική πολιτεία θα έπρεπε να κυβερνούν οι φιλόσοφοι. Και για να αιτιολογήσει την άποψή του, χρησιμοποίησε το σώμα του ανθρώπου.

Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, το ανθρώπινο σώμα αποτελείται από τρία μέρη, το κεφάλι, το στήθος και το υπογάστριο. Σε καθένα απ' αυτά τα μέρη αντιστοιχεί μια ιδιότητα. Στο κεφάλι αντιστοιχεί η λογική. Στο στήθος, η φιληδονία. Σε καθεμιά απ' αυτές τις ιδιότητες αντιστοιχεί, με τη σειρά του, κι από ένα ιδανικό ή, όπως το λέει ο Πλάτωνας, μια αρετή. Η λογική επιδιώκει τη σοφία, η θέληση πρέπει να δείχνει θάρρος και ο πόθος πρέπει να δαμάζεται, για να μπορεί ο άνθρωπος να έχει μέτρο. Μόνο όταν τα τρία μέρη του ανθρώπινου κορμιού λειτουργούν ως αδιάσπαστη ενότητα, μόνο τότε έχουμε έναν άνθρωπο ολοκληρωμένο και σωστό. Στο σχολείο, τα παιδιά μαθαίνουν πρώτα να χαλιναγωγούν τις επιθυμίες τους και στη συνέχεια να καταπολεμούν τους φόβους τους και να δείχνουν θάρρος και, τέλος, μαθαίνουν να χρησιμοποιούν τη λογική τους και να επιδιώκουν τη σοφία.

Ο Πλάτωνας, τώρα, φαντάζεται μια πολιτεία, δομημένη ακριβώς όπως και το ανθρώπινο σώμα. Όπως και το κορμί μας έχει "κεφάλι", "στήθος" και "υπογάστριο", έχει και η πολιτεία κυρίαρχους, φύλακες (ή στρατιώτες) και την τάξη των εμπόρων (στην οποία, εκτός από τους εμπόρους αυτούς καθ' αυτούς, ανήκουν και οι τεχνίτες και οι αγρότες). Εδώ φαίνεται καθαρά ότι ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί ως υπόδειγμα την ιατρική επιστήμη της εποχής του. Όπως ο υγιής και γερός άνθρωπος πρέπει να έχει αρμονία και μέτρο στη ζωή του, έτσι και στη δίκαιη πολιτεία, καθένας ξέρει ποια ακριβώς είναι η θέση του.

Όπως ολόκληρη η φιλοσοφία του Πλάτωνα, στο σύνολό της, έτσι και οι ιδέες του για την ιδανική πολιτεία δείχνουν καθαρά το ρασιοναλισμό του. Το κυριότερο χαρακτηριστικό μιας σωστής και δίκαιης πολιτείας είναι η διακυβέρνηση με τη βοήθεια της λογικής. Κι όπως το κεφάλι κυβερνά το σώμα, έτσι και οι φιλόσοφοι πρέπει να κυβερνούν την κοινωνία.

Ας δοκιμάσουμε να φτιάξουμε ένα απλό σχεδιάγραμμα των σχέσεων ανάμεσα στα τρία μέρη του ανθρώπινου σώματος και της ανθρώπινης κοινωνίας:

Σώμα	Ψυχή	Αρετή	Πολιτεία
Κεφάλι	Λογική	Σοφία	Κυβερνήτης
Στήθος	Θέληση	Θάρρος	Φύλακας
Υπόγάστριο	Επιθυμία	Μέτρο	Τάξη εμπόρων»

J. Gaader, *Ο κόσμος της Σοφίας. Μυθιστόρημα για την ιστορία της φιλοσοφίας*, μτφρ. Μ. Αγγελίδου, Αθήνα (Νέα Σύνορα) 1994, σσ. 118-9.

[Κριτική για τους φιλοσόφους κυβερνήτες]

«Δύο γενικά προβλήματα προκύπτουν, αν αντιμετωπίσουμε τον Πλάτωνα από την άποψη των συγχρόνων ιδεών. Το πρώτον είναι: υπάρχει πράγματι αυτό που αποκαλούμε "σοφία"; Το δεύτερον είναι: αν υποθέσουμε ότι υπάρχει, μπορεί να επινοηθεί ένα πολίτευμα που θα της αναγνώριζε πολιτική εξουσία;

Η "σοφία", κατά την έννοια που εξυπνοεί ο όρος, δεν είναι καμιά εξειδικευμένη ικανότητα, όπως αυτή που διαθέτει ο παπουτσής, ή ο γιατρός ή ο στρατιωτικός. Πρέπει να είναι κάτι πιο γενικό, μιας και βοηθάει τον άνθρωπο, όταν την έχει, να κυβερνά συνετά. Νομίζω ότι ο Πλάτων θα μπορούσε να πη ότι συνίσταται στη γνώση του καλού, και θα μπορούσε να συμπληρώσει τον ορισμό του με το σωκρατικό δόγμα ότι κανένας δεν αμαρτάνει εν επιγνώσει, απ' όπου συνεπεται ότι όποιος ξέρει τι είναι καλό κάνει και το σωστό. Σε μας η άποψη αυτή φαίνεται εντελώς ανεδαφική. Θα ήταν περισσό-

τερο φυσικό να ειπούμε ότι υπάρχουν αντίρροπα συμφέροντα και ότι ο πολιτικός πρέπει να προσπαθεί να επιτύχει τον καλύτερο δυνατό συμβιβασμό μεταξύ τους. Τα μέλη μιας τάξεως ή ενός έθνους μπορεί να έχουν κοινό συμφέρον, συνήθως όμως το συμφέρον τούτο θα έρχεται σε σύγκρουση με τα συμφέροντα άλλων τάξεων ή εθνών. Υπάρχουν, αναντίρρητα, μερικά συμφέροντα κοινά σ' όλη την ανθρωπότητα σαν σύνολο, αλλά δεν εξαρκούν για να καθορίσουν μια πολιτική δράση. Ίσως να επιτευχθή τούτο κάποτε, στο μέλλον, αλλ' ασφαλώς όχι εφ' όσον θα υπάρχουν πολλά κυρίαρχα κράτη. Αλλά και τότε ακόμη το δυσκολότερο πρόβλημα στην επιδίωξη του γενικού συμφέροντος, θα συνίσταται στην επίτευξη συμβιβασμού των συνάλληλα εχθρικών ειδικών συμφερόντων.

Αλλά κι αν ακόμη υποθέσουμε πως υπάρχει αυτό που λέγεται "σοφία", υπάρχει μήπως μορφή πολιτεύματος που να μπορεί να παραδώση την κυβέρνηση στον σοφό; Είναι φανερό πως οι πλειοψηφίες, όπως και οι γενικαί σύνοδοι, μπορούν να πλανώνται, και πράγματι αυτό συνέβη συχνά. Οι αριστοκρατίες δεν είναι πάντοτε σοφές: οι βασιλιάδες συχνά είναι επιπόλαιοι: οι Πάπαι, παρά το αλάθητό τους, διέπραξαν σοβαρότατα σφάλματα. Και θα βρεθή κανείς να προτείνει την ανάθεση της εξουσίας στους πτυχιούχους των Πανεπιστημίων ή στους καθηγητές της θεολογίας; Ή σε ανθρώπους που γεννήθηκαν φτωχοί και επέτυχαν να κάνουν μεγάλες περιουσίες; Είναι φανερό πως καμμιά νομικώς καθορισμένη επιλογή πολιτών δεν θα ήταν στην πράξη σοφότερη από το σύνολο.

Θα μπορούσε να υποστηρίξη κανείς ότι οι άνθρωποι θα ήσαν ικανοί ν' αποκτήσουν πολιτική σοφία με κατάλληλη προπαιδεία. Αλλά θα προέκυπτε τότε το πρόβλημα: ποια είναι η κατάλληλη προπαιδεία; Κι αυτό θα κατέληγε πάλιν σε κομματικό ζήτημα.

Έτσι, το πρόβλημα της επιλογής "σοφών" ανδρών και της αναθέσεως της κυβερνήσεως σ' αυτούς, παραμένει άλυτο. Και αυτό αποτελεί και το τελικό επιχείρημα υπέρ της δημοκρατίας.»

Bertrand Russell, *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Αιμ. Χουρμούζιος, (εκδ. Ι. Δ. Αρσενίδης) Τόμ. Α', σσ. 202-203.

«Ο Πλατωνικός Μύθος του Σπηλαιού– Ιδεαλισμός»

Η Εμπειρική Πραγματικότητα ως Είδωλο
της Πραγματικότητας των Ιδεών

Ο Πλάτων (περ. 427-347 π.Χ.) δεν θεωρούσε τον κόσμο μας τον καλύτερο δυνατό, κάθε άλλο: Είναι ένα είδος φυλακής, γράφει, μέσα στην οποία είμαστε κλεισμένοι, δεμένοι και βυθισμένοι στο σκοτάδι. Αλλά έξω από αυτή τη φυλακή απλώνεται ένας φωτεινός και ελπιδοφόρος κόσμος αληθειών, τις οποίες ονόμασε ιδέες ή ιδεατά –εξ ου και ο χαρακτηρισμός του δόγματος ως "ιδεαλισμού".

Ο Πλάτων αναπτύσσει την ιδεαλιστικές του απόψεις κατά τρόπον ιδιαιτέρως αξιωματημένο στην Πολιτεία, όπου εκπρόσωπός του, όπως συνήθως, είναι ο μέντοράς του Σωκράτης. (Σε ποιο βαθμό ο Σωκράτης πρέσβευε όντως τις απόψεις που του αποδίδει ο Πλάτων είναι άγνωστο). Ο Σωκράτης συγκρίνει τον καθημερινό κόσμο με "υπόγειο καταφύγιο" ή σπήλαιο, όπου είμαστε αλυσσοδεμένοι επί τόπου. Μπροστά μας υψώνεται ένας τοίχος και πίσω μας υπάρχει μια φωτιά· ανίκανοι να στρέψουμε το κεφάλι μας, βλέπουμε μόνο τις σκιές που προβάλλει η φωτιά επάνω στον τοίχο. Οπότε μοιραίως εκλαμβάνουμε τις σκιές αυτές ως "πραγματικότητα".

Εάν όμως μπορούσαμε να ελευθερωθούμε από τα δεσμά μας, ή, έστω να στρέψουμε το βλέμμα μας προς το στόμιο της σπηλιάς, θα συνειδητοποιούσαμε τελικά το σφάλμα μας. Κατ' αρχάς, το ξαφνικό φως θα ήταν επώδυνο και αποπροσανατολιστικό. Αλλά, σύντομα, θα προσαρμοζόμασταν και θ' αρχίζαμε να αντιλαμβανόμαστε τα πραγματικά πρόσωπα και αντικείμενα, που κάποτε γνωρίζαμε μόνο ως σκιές. Κι όμως· ακόμη και τότε, θα προσκολλούμεθα από συνήθεια στις σκιές, συνεχίζοντας να θεωρούμε μόνο αυτές πραγματικές και τις πηγές τους απλές παραισθήσεις. Εάν, όμως, μας τραβούσαν έξω από τη σπηλιά και προς το φως, τότε αργά ή γρήγορα θα αντιλαμβανόμασταν την ορθή εικόνα των πραγμάτων και θα οικτίραμε την προηγούμενη άγνοιά μας.

Ο παραλληλισμός του Πλάτωνος ισοδυναμεί με ριζική αμφισβήτηση του τρόπου λειτουργίας της ανθρώπινης σκέψης. Έχουμε συνηθίσει, λέγει, να θεωρούμε τα απτά αντικείμενα που μας περιβάλλουν ως πραγματικά ενώ δεν είναι. Ή μάλλον ενώ αυτά είναι απλώς "έκτυπα" και "είδωλα" –δηλαδή κακέκτυπα και

λιγότερο πραγματικά ομοιώματα των αμετάβλητων και αιώνιων "ιδεών". Αυτές οι ιδέες, όπως τις ορίζει ο Πλάτων, είναι οι μόνιμες για μας πραγματικότητες, από τις οποίες κατασκευάζονται (με κάποιον τρόπο) ατελή και φθαρτά απτά αντίγραφα. Για παράδειγμα, κάθε καρέκλα, στον οικείο για μας κόσμο των αντικειμένων, είναι απλώς απομίμηση ή "σκιά" της ιδεατής καρέκλας. Κάθε γραφείο είναι αντίγραφο του ιδεατού γραφείου, το οποίο ποτέ δεν αλλάζει, υπάρχει στην αιωνιότητα και πάνω στο οποίο δεν μπορούμε ποτέ να χύσουμε καφέ.

Αυτές οι ιδεατές καρέκλες και αυτά τα ιδεατά γραφεία δεν αποτελούν για τον Πλάτωνα σχήμα λόγου, αλλά αντικείμενα περισσότερο "πραγματικά" από τις εγκόσμιες απομιμήσεις τους, αφού είναι και τελειότερα και καθολικά. Επειδή όμως οι ατελείς αισθήσεις μας είναι "εκ παιδών" παγιδευμένες στον κόσμο των ειδώλων, είμαστε τυφλοί ως προς τον κόσμο των ιδεών. Το πνεύμα μας είναι δέσμιος των απομιμήσεων, τις οποίες έτσι εκλαμβάνουμε ως πραγματικότητα. Είμαστε φυλακισμένοι σε ένα σπήλαιο ειδώλων.

Εν τούτοις, δεν έχουν χαθεί τα πάντα, γιατί, μολονότι ο άνθρωπος είναι αλυσωμένος, η φιλοσοφία μπορεί να τον ελευθερώσει. Αρκεί μόνο να της το επιτρέψουμε και αυτή θα αναλάβει να μας τραβήξει έξω από την σπηλιά του ζόφου και της άγνοιας, προς το φως της αληθινής ύπαρξης. Προς στιγμήν μπορεί να αποδοκιμάσουμε εκείνο που τότε θα δούμε, όντας προσκολλημένοι στην "πραγματικότητα" των αισθητών πραγμάτων και αρνούμενοι την αλήθεια των φιλοσοφικών ιδεατών. Αλλά, αργά ή γρήγορα, θα αρχίσουμε να βλέπουμε καθαρά και μάλιστα να προσεγγίζουμε την υπέρτατη ιδέα των ιδεών, η οποία είναι η ιδέα του αγαθού (αρετής). Φυσικά, ο Πλάτων, ως φιλόσοφος, ορίζει το αγαθό ως γνώση.»

Μάικλ Μάκρουν, *Εύρηκα! Συνοπτική ιστορία της ανθρώπινης γνώσης* (απόδοση Ε. Ξυδιά), Αθήνα (εκδ. Κ. Καπόπουλος) 1998, σσ. 146-8.

[Για τη θεωρία των Ιδεών]

«Σε σύγκριση με τις επιστημονικές έννοιες το πεδίο των Ιδεών είναι ό,τι και τα πράγματα που αντιλαμβανόμαστε μέσα στο αισθητό σύμπαν σε σύγκρι-

ση με την αντανάκλασή τους πάνω στο νερό και στο κάτοπτρο. Πιο γενικά, στην ίδια σχέση βρίσκεται η ιδεατή πραγματικότητα στο σύνολό της με το αισθητό εν γένει. Έτσι η Ιδέα έχει διπλή σύσταση: αρχικά είναι το ένα πρότυπο που μιμείται την "επιστημονική" τάξη στο επίπεδο του λόγου· μήπως όμως, γενικότερα, η Ιδέα αποτελεί το παράδειγμα που αντιγράφεται από το φαινόμενο δεδομένο; Για την ακρίβεια, η Ιδέα είναι αυτό για το οποίο μιλάει ο λόγος της ορθής φιλοσοφίας (όπως το αισθητό δεδομένο είναι εκείνο για το οποίο μιλάει η γνώμη).

Τα χαρακτηριστικά της Ιδέας είναι λοιπόν ακριβώς αντίθετα από εκείνα του αισθητού πράγματος. Το τελευταίο είναι μεταβλητό, η Ιδέα όμως είναι αμετακίνητη και ξεφεύγει από την αποσύνθεση που συνεπιφέρει το γίγνεσθαι· το αισθητό πράγμα είναι συγκεχυμένο, ενώ η Ιδέα είναι διακεκριμένη και ταυτόχρονα μπορούμε να της δώσουμε έναν αυστηρό ορισμό· το αισθητό πράγμα είναι θαμπό, η Ιδέα είναι διάφανη· το αισθητό πράγμα διαφοροποιείται σε πολλαπλά περιεχόμενα, η Ιδέα έχει μορφική καθαρότητα· το πράγμα που γίνεται αντιληπτό εξαρτάται από την κατάσταση εκείνου που το αντιλαμβάνεται, η Ιδέα είναι καθ' εαυτή· το αισθητό πράγμα αντιτάσσει στη γνώση τις ασάφειές του, ενώ η Ιδέα προσφέρει στο ελευθερωμένο Πνεύμα την πλήρη διαφάνεια του νοητού της χαρακτήρα· το αισθητό πράγμα είναι χάος, η Ιδέα είναι διάταξη· οι σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα είναι σκοτεινές και αβέβαιες, ενώ οι Ιδέες σχηματίζουν ένα σύστημα, το οποίο ανακαλύπτει η διαλεκτική και το αντανακλά η φιλοσοφική γνώση.

Η αρχή αυτού του συστήματος, μας λέει ο Πλάτων, είναι το Αγαθό· είναι ο παράγοντας που εξασφαλίζει την ενότητα ετούτης της διατεταγμένης ποικιλίας. Στο τέλος του έκτου βιβλίου της *Πολιτείας*, το Αγαθό συγκρίνεται με τον ήλιο: όπως εδώ κάτω ο ήλιος φωτίζει και ζωογονεί τα φυσικά όντα, έτσι και στο νοητό σύμπαν το Αγαθό οργανώνει και βοηθά να γνωρίσουμε τις Ιδέες...»

Φ. Σατελέ (επιμ.), *Η φιλοσοφία*, τόμος Α', μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα (Γνώση)²1989, σ. 70. Βλ. και Gr. Vlastos, *Σωκράτης*, σσ. 132-6.

[Η αλληγορία του σπηλαιού]

«Για την διαμόρφωση της θεωρίας των ιδεών είναι σημαντικά σ' αυτό το μέρος κυρίως τρία απανωτά κεφάλαια. Προς το τέλος του 6. βιβλίου ο Πλάτωνας την ιδέα του αγαθού σαν πηγή της πνευματικής ύπαρξης, που δίνει στα νοητά αντικείμενα την αλήθεια, και στον άνθρωπο που βρίσκεται στον δρόμο της γνώσης την δυνατότητα να τα συλλάβη, την συγκρίνει με τον ήλιο, που επιτρέπει στα πράγματα να γεννιούνται μέσα στον ορατό κόσμο, μας δημιουργεί όμως χάρη στο φως την προϋπόθεση με την οποία τα βλέπουμε. Έτσι η ιδέα του αγαθού είναι ανώτερη από πόλες τις άλλες ιδέες και τοποθετείται πάνω από τον κόσμο των ιδεών, επειδή θεωρείται η πραγματική αιτία της ύπαρξης. Ο νεοπλατωνισμός προπαρασκευάζεται εδώ σ' ένα ουσιαστικό του σημείο, και δεν είναι μεγάλη η απόσταση για την ταύτιση της ιδέας του αγαθού με τον θεό. Με αυτό συνάπτεται η αισθητοποίηση των αναβαθμών της γνώσης χάρη σε μιαν γραμμή, που χωρισμένη σε δυο τμήματα συμβολίζει το βασίλειο του ορατού και το βασίλειο του πνευματικού. Κάθε μέρος υποδιαιρείται ξανά σε δυο μέρη, κι έτσι τώρα διαγράφονται τέσσερις αναβαθμοί: η δοξασία, με βάση τις εικόνες του καθρέφτη ή του ίσκιου (είκασία), η εμπιστοσύνη στην άμεση αισθητική αντίληψη (πίστις), οι ενέργειες του λογικού που στηρίζονται σε ορατές μορφές (διάνοια, παράδειγμα η γεωμετρία), και τελευταία βαθμίδα η κατανόηση του κόσμου του απόλυτου, η οποία αποκτήθηκε με την διαλεκτική (νόησις). Στην αρχή του 7. βιβλίου ακολουθεί σαν επιβλητική εικόνα για τον δρόμο του ανθρώπου ο οποίος προχωρεί για να γνωρίση την αλήθεια της ύπαρξης, η παρομοίωση της σπηλιάς, που δημιούργησε μιαν τεράστια επίδραση στην αρχαιότητα και ύστερ' απ' αυτήν. Διακρίνονται πέντε βαθμίδες, που απ' αυτές οι τέσσερις πρώτες είναι φανερά παράλληλες με τους αναβαθμούς της γνώσης, που αναφέραμε τωραδά. Αυτοί που είναι δεμένοι μέσα στην σπηλιά, με την πλάτη προς την έξοδό της, βλέπουν μπροστά τους να προβάλλονται μόνο οι σκιές των αντικειμένων που κινούνται πίσω τους, κι αυτοί είναι όσοι βρίσκονται στην περιοχή της φαντασίας (δόξα). Αν ελευθερώνονταν από τα δεσμά τους, θα μπορούσαν να δουν τα ίδια τα πράγματα στην λάμψη της τεχνητής φωτιάς, και την ίδια την φωτιά. Αν βγουν από την σπηλιά, τότε βρίσκο-

νται μέσα στην φωτεινή μέρα και βλέπουν τα πράγματα στο φως του ήλιου. Ύστερ' απ' αυτόν τον τρίτο αναβαθμό ακολουθεί με κόπον ο τέταρτος με την θέαση του ίδιου του φωτός, που σαν σύμβολο του πιο υψηλού σημαίνει την ιδέα του αγαθού. Στον πέμπτο αναβαθμό ξαναγυρνούν φωτισμένοι πίσω στην σπηλιά, για να επιδράσουν επάνω σε άλλους χάρη στην γνώση τους. Αυτή η επιστροφή αποτελεί σκληρό καθήκον κι αντιστοιχεί στην ηθική αναγκαιότητα, που αναγκάζει τον φιλόσοφο να περάσει από την ευτυχία του θεωρητικού βίου (*vita contemplativa*) στον ενεργητικό βίο (*vita activa*) της πολιτειακής ζωής. Οι δυο έννοιες, που είναι αυστηρά χωρισμένες στην διανοήση του τέλους του 5. αι., εμφανίζονται στον Πλάτωνα σε μίαν καινούργια ιδιότυπη σύνδεση.»

A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Γ. Τσοπανάκης, Θεσσαλονίκη 1964, σσ. 376-78.

«Διάνοια και Νόηση»

Σύμφωνα με το γενικό ηθικό νόμο του αγαθού διαμορφώνονται οι σχέσεις όλων των άλλων ιδεών τόσο ανάμεσά τους όσο και με το αγαθό, αξιολογούνται και ιεραρχούνται οι γνώσεις, αναλύεται η γνωστική-μυητική λειτουργία της διαλεκτικής.

Στην κατανόηση αυτών των αξιολογικών σχέσεων βοηθάει το σχήμα με το οποίο ο Πλάτωνας δίνει την πορεία της γνώσης από τα "ορώμενα" ως τα "νοούμενα": μία ευθεία χωρισμένη σε δύο άνισα τμήματα παριστάνει τον κόσμο των ορωμένων (το μικρότερο τμήμα της ευθείας) και τον κόσμο των νοουμένων (το μεγαλύτερο τμήμα). Το κομμάτι που αντιστοιχεί στον κόσμο των ορωμένων χωρίζεται επίσης σε δύο άνισα τμήματα – στις "εικόνες" και στα "ορατά". Το κομμάτι που αντιστοιχεί στα νοούμενα, χωρισμένο κι αυτό σε δύο άνισα μέρη, περιλαμβάνει τις γενικές έννοιες που δεν έχουν φθάσει ακόμη στον καθαρό λόγο, και τον καθαρό λόγο με κορυφή την ιδέα του αγαθού. Σε κάθε τμήμα αντιστοιχεί και μια βαθμίδα της γνώσης – εικασία, πίστη, διάνοια, επιστήμη. Οι δυο πρώτες βαθμίδες αποτελούν την "δόξαν" οι δυο ανώτερες την "νόησιν":

	Ν ο ο ύ μ ε ν α	
δ) Ιδέα του αγαθού. Καθαρός λόγος	δ) Νόησις ή Επιστήμη	} Νόησις
γ) Γενικές έννοιες που δεν έχουν απαλλαγή από τα ορατά	γ) Διάνοια	
	Ο ρ ώ μ ε ν α	
β) Ορατά	β) Πίστις	} Δόξα
α) Εικόνες	α) Εικασία	

Η πρώτη βαθμίδα της γνώσης ("εικασία") αντιστοιχεί στις "εικόνες" στις σκιές που βλέπουν οι δεσμώτες στην αλληγορία του σπηλαίου (*Πολιτεία*, 514 a - 517 a). Ό,τι βλέπουν δεν είναι παρά οι σκιές των ομοιωμάτων που περνούν μπροστά από τη λάμψη μιας φωτιάς, κι αυτές τις σκιές θεωρούν σαν πραγματικές υπάρξεις. Οι δεσμώτες είναι οι "όμοιοι με μας", οι γνώσεις τους βρίσκονται στο κατώτατο σκαλοπάτι, στηρίζονται στα απλά δεδομένα των αισθήσεων, η γνώση τους είναι στο στάδιο της δόξας, ανάμεσα στην άγνοια – μη ον και στη νόηση – ον.

Η δεύτερη βαθμίδα ("πίστις") αντιστοιχεί στη γνώση των ίδιων των αισθητών κι όχι της σκιάς τους, στη γνώση "των γύρω μας ζώων κι όσων παράγει η φύση και κατασκευάζει ο άνθρωπος".

Στην τρίτη βαθμίδα ("διάνοια") η γνώση περνάει στο νοητό κόσμο, αλλά δεν έχει απαλλαγή ακόμη από τον ορατό. Σε σχέση με την τέταρτη βαθμίδα, τη νόηση, είναι, ό,τι η εικασία σε σχέση με την πίστη. Στην τρίτη βαθμίδα ανήκουν τα μαθηματικά που τοποθετούνται από τον Πλάτωνα στη θέση του μέσου – ανάμεσα στη "δόξα" και στη "νόηση".»

Έλλη Παππά, *Ο Πλάτωνας στην εποχή μας*, Αθήνα (Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου) ²1997, σσ. 213-214.

[Για τον μύθο του Ηρόδου]

«Κατά τους χρόνους που παρεμβάλλονται ανάμεσα στον Όμηρο και τον Πλάτωνα υπήρξε, καθώς φαίνεται, μια σειρά λογοτεχνήματα που αφηγούνταν μεταβάσεις στον Κάτω Κόσμο· ορισμένα συνδέονται με το όνομα του Ορφέα, ορισμένα άλλα με το όνομα του Πυθαγόρα. Κεντρίσματα από τέτοια έργα δέχθηκε ο Πλάτωνας, έπειτα ο Αριστοτέλης και άλλοι πολλοί. Γίνεται λόγος για ένα δικαστήριο των νεκρών. Οι ψυχές πηγαίνουν σε διαφορετικό τόπο διαμονής ανάλογα με την επίγεια ζωή τους. Μερικές παραμένουν μόνο για λίγο χρόνο σ' έναν τέτοιο τόπο και μπορούν έπειτα να ενσωματωθούν ξανά, μερικές άλλες είναι τόσο καθарές, ώστε δεν χρειάζεται να εγκαταλείψουν πια τον τόπο της μακαριότητας, ή πάλι τόσο αθεράπευτα μισές, ώστε δεν μπορούν να φύγουν ποτέ πια από τον τόπο του κολασμού τους.

Από φιλοσοφική άποψη όλα αυτά είναι συγκεχυμένα. Καμιά φορά επιχειρήθηκε να θεμελιωθούν και επιστημονικά τέτοιες εικόνες για τον Άλλον Κόσμο. Προσπαθούσαν να τον εντοπίσουν όχι πια κάτω από τη γη, όπου δεν είναι δυνατόν να βρίσκεται, αλλά στο εσωτερικό της, σε τεράστιες σπηλιές, ή σε νησιά πέρα στη Δύση, στο άκρο της οικουμένης. Αποκτά ιδιαίτερη σπουδαιότητα το φαινόμενο της νεκροφάνειας· γιατί κατ' αυτό η ψυχή αφήνει το σώμα, ξαναγυρίζει σ' αυτό ύστερα από ένα χρονικό διάστημα και μπορεί ίσως τότε να αφηγηθεί τι βίωσε στη διάρκεια της απουσίας της. Η περίπτωση του πολεμιστή από την Παμφυλία, για την οποία μιλάει ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, είναι μία μόνο ανάμεσα σε μια ολόκληρη ομάδα από άτομα που ξαναγύρισαν τάχα από το Επέκεινα. Αλλά αυτά τα εν μέρει ρεαλιστικά γνωρίσματα των περιγραφών δεν αίρουν τον κατά βάση φανταστικό και ανεξέλεγκτο χαρακτήρα τους. Παραμένει επίσης ασαφές πώς πρέπει να φανταστούμε την ψυχή, που εξακολουθεί να υπάρχει κατ' αυτό τον τρόπο. Πρέπει, φαίνεται, να είναι αθάνατη, αφού μπορεί να υφίσταται μίαν αιώνια καταδίκη ή να έχει μερτικό σε μίαν αιώνια χαρά. Πρέπει ακόμη να είναι δεκτική στον πόνο και στη χαρά. Αν όμως δεν είναι δυνατό να αισθάνονται οι θεοί οργή, μίσος, αγάπη ή συμπόνια, διότι έτσι θα διακυβευόταν κατανάγκη η αθανασία τους, το αυτό πρέπει να ισχύει και για την ανθρώπινη ψυχή. Η αθανασία και η ικανότητα να πάσχεις είναι δυο ιδιό-

τητες, οι οποίες (τουλάχιστον όπως τίθενται τα πράγματα στην κλασική ελληνική φιλοσοφία) αποκλείουν εντελώς η μια την άλλη. Έτσι όλα αυτά παραμένουν συγκεχυμένα, και δεν μας ξαφνιάζει το ότι κατά τους ελληνιστικούς χρόνους οι φανταστικές παραστάσεις του Πλάτωνα και των οπαδών του για τον Άλλον Κόσμο και την κρίση των νεκρών ψυχών αντιμετωπιζονταν άλλοτε με συγκρατημένη και άλλοτε με λιγότερο συγκρατημένη ειρωνεία.»

Όλοφ Ζίγκον, *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα (Γνώση) 1991, σσ. 250-1.

[Η εσχατολογία του Πλάτωνα]

«Σχεδόν ομοία είναι και η εσχατολογία της *Πολιτείας* με μίαν μόνον διαφοράν. Εκ των τριών τάξεων των ψυχών που διακρίνονται εδώ, δηλαδή των ανιάτων, των ιασίων και των δικαίων μόνον οι ιασίμως αμαρτόντες και οι δίκαιοι μπορούν να εκλέξουν νέαν ζωήν και να μεταβάλουν την μοίραν· οι ανιάτοι τιμωρούνται αιωνίως, ενώ εις τον Φαίδρον δεν γίνεται αυτή η διάκρισις· δίκαιοι και άδικοι μπορούν να αλλάξουν την τύχη των δια μιας νέας εκλογής. Κατά τον εσχατολογικόν μύθον λοιπόν της *Πολιτείας* τίθενται ενώπιον των ψυχών δείγματα ζωής πολύ περισσότερα από τον αριθμόν των ψυχών· τα δείγματα αυτά περιλαμβάνουν τρόπους διαβιώσεως και των ανθρώπων και των ζώων. Κάθε δείγμα περιέχει καλά και κακά στοιχεία· πρέπει δια τούτο αι ψυχαί να σταθμίσουν τα υπέρ και τα κατά και να ακολουθήσουν την μεσότητα. Προ της εκλογής κάποιος προφήτης διακηρύσσει ότι η εκλογή είναι απολύτως ελεύθερα, ώστε να μη αιτιάται κανείς μετέπειτα τον Θεόν· ‘Οὐχί ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε... ἀρετὴ δ’ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. Αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀνάιτιος’. Εδώ ακριβῶς ἐγκείται η σπουδαιότης της παιδείας. Πρέπει να εγκαταλείψῃ κανείς όλα τα άλλα και να επιδιώξῃ να αποκτήσῃ δια της μαθήσεως την ικανότητα να διακρίνῃ και να προτιμᾷ τον κατά το δυνατόν καλύτερον τρόπον ζωής. Την γήϊνην του ανθρώπου ὑπαρξιν καταξιώνει όχι μόνον η μάθησις δια

της παιδείας του καλού και του κακού, αλλά και η αποκτώμενη εκ της εν τω κακώ διαβιώσεως πείρα. Ο αφηγηθείς όσα εν τω Άδη είδε Ηρ, υιός του Αρμενίου από το γένος των Παμφύλων, παρατήρησεν ότι εις την εκλογήν απεύγχανον αρκετοί εκ των εκ του ουρανού ερχομένων, διότι δεν είχαν γυμνασθή δια των πόνων της γήινης ζωής, ενώ όσοι ήρχοντο από την γην λόγω του ότι και οι ίδιοι είχαν πονέσει και άλλους είδον να υποφέρουν προέβαινον εις την εκλογήν με μεγαλυτέραν περίσκεψιν.

Βάσει του Φαιδρου λοιπόν και της Πολιτείας δυνάμεθα να συνοψίσωμεν ως εξής τα στοιχεία της πλατωνικής εσχατολογίας:

1. Η επίγειος ύπαρξις είναι αποτέλεσμα μεταφυσικής εκλογής, η οποία επαναλαμβάνεται περιοδικώς.

2. Υπάρχει και μετά θάνατον χώρος εκδηλώσεως της ελευθερίας της βουλήσεως και μεταβολής της πνευματικής καταστάσεως.

3. Δεν υπάρχει αναγκαστική εξάρτησις μεταξύ ατομικής και γενικής κρίσεως· το αποτέλεσμα δηλαδή της ατομικής κρίσεως δεν παγιούται αιωνίως δια της γενικής, αλλ' είναι δυνατόν να ανατραπή, εάν μέχρι της ώρας εκείνης έχει παιδευθή επαρκώς η ψυχή. Εις την Πολιτείαν εξαιρούνται της δυνατότητος εκλογής μόνον οι ανιάτως αμαρτήσαντες.

Η εσχατολογία δύο άλλων διαλόγων δεν συμφωνεί προς τα εν τω Φαιδρω και τη Πολιτεία εν μέρει λεγόμενα. Οι διάλογοι αυτοί είναι ο Γοργίας και ο Φαίδων, οι οποίοι εκθέτουν την σχετικήν διδασκαλίαν δι' εσχατολογικών μύθων.»

Θ. Ν. Ζήσης, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Θεσσαλονίκη (Εκδ. Αφοι Κυριακίδη) 1989, σσ. 73-74.

[Για τον λόγο της Λάχσεης]

«Την απάντησή του στο ζήτημα: "προορισμός ή ελευθερία της βούλησης;" ο Πλάτων την έδωκε με τη μορφή ενός μύθου στο X βιβλίο της Πολιτείας. Κάθε ψυχή, πριν μπει στη γήινη ύπαρξη, διαλέγει με κλήρο τον επί γης βίο της. 'Αυτά εδώ τα λέγει η Λάχσεη, η παρθένος, της Ανάγκης η θυγατέρα. Ψυχές εφήμερες,

τώρα αρχίζει άλλη περίοδος ζωής για το θνητό γένος με απόληξη πάλι το θάνατο. Δεν θα σας διαλέξει ο δαίμονας, αλλά σεις θα διαλέξετε το δαίμονά σας. Ο πρώτος που θα τον υποδείξει ο κλήρος, θα εκλέξει πρώτος το βίο του που θα ζήσει κατ' ανάγκη. Η αρετή είναι κτήμα αδέσποτο, και καθένας θα πάρει απ' αυτήν το μεριδίκο του ανάλογα με την τιμή ή την περιφρόνηση που θα της έχει. Ο καθένας είναι υπεύθυνος για την εκλογή του· ο θεός ανεύθυνος' (617 d e). Με αυτή τη λύση ο Πλάτων αρνιέται αποφασιστικά ότι κάποιο "θείκό κεντρί" (κέντρον θεϊον Σοφοκλής, Φιλοκτ. 1039) κεντάει την ανθρώπινη βούληση και τη σπρώχνει προς την κακή πράξη. 'Αρετή αδέσποτον' (βλ. επίσης Πολιτ. X 618 b) και κάθε άνθρωπος μπορεί να την πάρει στην κατοχή του εάν έχει δυνατή θέληση και φρόνηση. Δεν καθορίζονται από την παρέμβαση του θεού, αλλά ελεύθεροι και αυτοτελείς είναι οι άνθρωποι στις αποφάσεις τους ('ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἡμῶν τὰς αἰτίας' Νόμ. X 904 c)· για τούτο η ευθύνη για το ηθικό τους φρόνημα βρίσκεται καθολικηρίαν απάνω στους δικούς των ώμους.»

Ε. Π. Παπανούτσος, *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, Αθήνα (Δωδώνη) ²1992, σσ. 141-2.

[Κριτική στον Πλάτωνα]

«Το 1937, ο Richard Crossman, που επρόκειτο να γίνει αργότερα υπουργός στην κυβέρνηση των Εργατικών και στην συνέχεια υφηγητής στην Οξφόρδη, δημοσίευσε μία σειρά από ομιλίες του στο ραδιόφωνο του BBC με τον τίτλο *Plato Today (Ο Πλάτων σήμερα)*. Ο Crossman επιτίθεται στον Πλάτωνα, τον οποίο θεωρεί ως τον μεγαλύτερο εχθρό των φιλελεύθερων ιδεών και εμπνευστή του φασισμού. Ο Arnold Toynbee εξέφρασε παρόμοια αισθήματα και το ίδιο ισχύει και για τον Μπέρτραντ Ράσσελ, ο οποίος περιέγραψε τον Λένιν και τον Χίτλερ ως τους σπουδαιότερους μαθητές του Πλάτωνος. Η σκληρότερη επίθεση κατά του Πλάτωνος ήρθε αργότερα, το 1945, από τον Καρλ Πόππερ, που εγκατέλειψε την πατρίδα του, την Αυστρία, όταν ήταν περίπου τριάντα χρονών, και μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο εγκαταστάθηκε στο Λονδίνο, όπου δίδαξε στην

London School of Economics. Ο πρώτος τόμος του έργου του *Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι Εχθροί της (The Open Society and its Enemies)* επιτίθεται κατά του Πλάτωνος, ενώ ο δεύτερος έχει στόχο τον Έγκελο και τον Μαρξ. Το κεντρικό επιχείρημα του Πόππερ είναι πως στην πολιτική –όπως και στην επιστήμη– η ερώτηση ‘πώς μπορούμε να είμαστε σίγουροι;’ και ‘πώς μπορούμε να εξασφαλίσουμε τους τέλειους ηγέτες;’ αποτελεί θεμελιώδες λάθος. Η ερώτηση που πρέπει να θέτουμε είναι: ‘πώς μπορούμε να διακρίνουμε και να θεραπεύσουμε τα λάθη μας όσο πιο γρήγορα γίνεται;’ και ‘πώς μπορούμε να μειώσουμε στο ελάχιστο την ζημιά που κάνουν οι ηγέτες μας;’. Είναι πράγματι περίεργο που δεν βρίσκουμε την παραμικρή μνεία στον Πόππερ στο βιβλίο *The Closing of the American Mind*, ούτε κανενός είδους άμυνα απέναντι στην κάθε άλλο παρά ελαφριά επίθεσή του. Στην πραγματικότητα, ο Bloom δεν θίγει καθόλου το θέμα της Σπάρτης ή του θαυμασμού που έτρεφε ο Πλάτων για αυτό το απρόσωπα πατριωτικό καθεστώς. Το γεγονός ότι ο Πλάτων μπορεί, εν έτει 1987, να προτείνεται ως υπέρμαχος της αμερικανικής δημοκρατίας αποτελεί πάντως μία προβληματική και τρομακτική ίσως παραποίηση του Ελληνικού Πυρός. Πότε μία δημοκρατία μετατρέπεται σε αιρετή δικτατορία;»

Όλιβερ Τάπλιν, *Ελληνικόν πυρ*, μτφρ. Ε. Πατρικίου, Αθήνα (εκδ. Καστανιώτη) 1992, σ. 229.

[Αντίρρηση των αντιπλατωνιστών της εποχής μας]

«Οφείλουμε να αναφέρουμε εδώ και την άδικη βιασύνη με την οποία τον τελευταίο καιρό παραλήλυσαν τα πολιτειακά σχέδια του Πλάτωνα ούτε λίγο ούτε πολύ με την ανάπτυξη αυταρχικών συστημάτων και τα καταδίκασαν στο όνομα μιας αδικαιολόγητης διάθεσης για επικαιρότητα. Το να ισχυρισθούμε μαζί με τον W. Fite ότι τα σχέδια του Πλάτωνα ξεφύτρωσαν από την ιδεολογία μιας "αργόσχολης τάξης" (leisure class), που μισούσε τον λαό, αποτελεί ανεύθυνη αδικία. Δεν υπάρχει ούτε μια γραμμή σε ολόκληρον τον Πλάτωνα, που να λέη ότι αξίζει τον κόπο να κυνηγά κανείς τη δύναμη για το ατομικό ή το ταξικό συμφέρον,

αλλ' απεναντίας μια τέτοια προσπάθεια για δύναμη αποδοκιμάζεται ριζικά στην εικόνα του τυράννου. Ο Πλάτωνας μάλιστα εφρόντισε με το παραπάνω, ώστε να μη μείνη καμιά αμφιβολία για τον σκοπό του ιδανικού του κράτους, την καθοδήγηση δηλ. των ανθρώπων στην ζωή που τους ταιριάζει και μαζί στην ευτυχία, χάρη στην ένταξή τους σ' έναν κόσμο που στηρίζεται στην ηθική και στην λογική. Άλλο τόσο φανερό είναι ότι οι τρεις τάξεις δεν αποτελούν κάστες με αυστηρά σύνορα, αλλά δηλώνουν την θέση στην οποία τοποθετείται ο καθένας χάρη στις ικανότητές του. Ο F. M. Cornford παρατήρησε σωστά ότι ο Σωκράτης άρχισε με την ηθική αναμόρφωση του ατόμου, κι επομένως μπορούμε να φαντασθούμε σαν τελικόν σκοπό μιαν κοινωνία από τέτοιου είδους μεταμορφωμένους ανθρώπους. Ο Πλάτωνας αντίθετα παίρνει σαν δεδομένο τις ατομικές ικανότητες και τις χρησιμοποιεί με τον καλύτερο τρόπο, εντάσσοντάς τες σε ένα μόνιμο σύστημα. Ένα πράγμα ασφαλώς είναι σωστό, μπορούμε όμως μόνο να το υποδηλώσουμε εδώ: το ιδανικό κράτος του Πλάτωνα, που το διαπερνά ως τα ακρότατα σημεία η ιδέα του αγαθού και που υπάρχει για χάρη της αληθινής ευτυχίας των πολιτών και ζητά τις πιο βαριές θυσίες από τους άρχοντες για το καλό των άλλων, είναι σχεδιασμένο για την ανάπτυξη ανθρώπινων αξιών στο καθένα από τα μέλη του: μολαταύτα αυτό το ίδιο δεν μπορεί στην θεωρία να πετύχει τον υψηλό του σκοπό, χωρίς να ξεπεράσει σε διάφορες θέσεις εκείνα τα σύνορα, που χωρίζουν το υγιεινό φάρμακο από τον στραγγαλιστικό καταναγκασμό. Εδώ η ιδιοτυπία του κράτους εμφανίζεται σαν ένα φρικτό κομμάτι πραγματικότητας της ζωής, κι ο Πλάτωνας το έχει νιώσει καλά, όταν επιμένει να τονίσει ξανά και ξανά την παιδεία και την πειθώ, για ν' αποφύγει τον αλύγιστο καταναγκασμό. Μαζί μ' αυτά που είπαμε, συνάπτεται μια άλλη δυσκολία, που το ιδανικό πολίτευμα του Πλάτωνα τόσο λίγο μπορεί να την ξεφύγει, όσο και οποιοδήποτε άλλο. Αυτό που χτίζεται εδώ πρόκειται να είναι κάτι οριστικό, που θα επιμένει να είναι ανάλλαχτο. Ένα τέτοιο όμως δεν μπορεί προκαταβολικά να διαρκέσει μπροστά στον δυναμισμό της ακατάπαυτης ροής της ζωής και πρέπει ήδη εξαιτίας του αιτήματός του για διάρκεια, να μένει ουτοπικό. Απέναντι όμως σε όλες τις επικρίσεις αυτού του είδους το συμπέρασμα του Cornford, στο ερμηνευτικό έργο του, διατηρεί το κύρος του: η ανάλυση του Πλάτωνα απόδειξε μια για πάντα ότι μια πολιτική που έχει στόχον την αύξηση και την επέκταση της δύναμης, είναι ασυμ-

βίβαστη μ' εκείνην που αποβλέπει σε υψηλούς σκοπούς. Ίσως η φράση που τόσο πολύ υποστηρίχθηκε, ότι η πολιτική δεν μπορεί ποτέ να είναι παστροική δουλειά, είναι αληθινά πιο άσχετη προς την πραγματικότητα, από όλα όσα έγραψε ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία*. Φυσικά, άλλο πρόβλημα είναι το τι θεωρεί κανείς πραγματικό.»

A. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α.Γ. Τσοπανάκης, Θεσσαλονίκη 1964, σσ. 733-5.

[Αντίκρουση των επιχειρημάτων του K. Popper, που κατηγορεί τον Πλάτωνα ως κήρυκα του ολοκληρωτισμού]

«Ο καταλογισμός ολοκληρωτισμού στην "ορθή πολιτεία" (ιδέ κατ' εξοχήν Popper *The open society and its enemies*, I, 1945, σ. 72 κ. επ.) εξηγείται ίσως από την απατηλή εντύπωση, που εύκολα προκαλούν κάποιες διατυπώσεις του κειμένου της *Πολιτείας* σε αναγνώστες όχι εξοικειωμένους με τη γλώσσα, το ύφος και την πρόθεση του βιβλίου. Ιδιαίτερα παραπλανητική είναι η αγνόηση, ότι θέμα κύριο του βιβλίου είναι η ανάπτυξη του τρόπου σχηματισμού του οργάνου της πολιτικής εξουσίας, και όχι τυχόν η ανάπτυξη του τρόπου ζωής γενικά των ανθρώπων, δηλαδή και της ιδιωτικής ζωής, στην "ορθή πολιτεία" (κάτι, που σχολιάζεται με διάθεση επικριτική από τον Αριστοτέλη, *Πολιτικά* 1264 a), κάτι εξ άλλου, που εξηγείται όχι μόνο από την απόδοση μοναδικής σπουδαιότητας και εμπιστοσύνης στη διάπλαση και στη δράση του οργάνου της πολιτικής εξουσίας, αλλά και στην άκρα δυσπιστία και αντιπάθεια προς την πολυνομία, και μάλιστα προς τον λεπτομερειακό με τους νόμους προκαθορισμό του τρόπου ζωής των πολιτών. [...] Η ανάπτυξη λοιπόν αυτή, που κάποτε δημιουργεί την απατηλή εντύπωση ολοκληρωτισμού, αφορά στη διάπλαση και την εξασφάλιση του πολιτειακού οργανισμού, άρα εύλογα έχει την πρακτική οπτική όχι του ατόμου όπως άλλωστε και στο πιο φιλελεύθερο κράτος του δέκατου ένατου αιώνα η οργάνωση π.χ. του στρατού έχει την πρακτική οπτική όχι του ατόμου, αλλά του υπερατομικού οργανισμού, του στρατού, και

έτσι αναγκαία είναι ολοκληρωτική, χωρίς όμως από το λόγο αυτό να είναι ολοκληρωτικό το φιλελεύθερο κράτος.»

Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, *Πολιτική Φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα (εκδ. Παπαζήση) ²1980, σ. 55.

Επιβίωση της πλατωνικής φιλοσοφίας

Α'

«Εννοείται πως στην ιστορία της ερμηνείας του πλατωνικού έργου, που οπωσδήποτε υπερβαίνει τις δύο χιλιετίες, αποκρυσταλλώθηκαν συγκεκριμένες θέσεις. Τρία είναι τα βασικά σημεία που ξεχωρίζουν: το επίκεντρο της πλατωνικής θεωρίας μπορεί κανείς να το εντοπίσει στον Ανθρωπισμό, την Επιστημολογία ή την Πολιτειολογία. Κάθε ερμηνευτική δυνατότητα θα έπρεπε να προϋποθέτει, κατά την άποψή μου, δύο αλληλένδετα κριτήρια: την αντικειμενική-συστηματική βαρύτητα της θεωρίας, που αποτελεί το επίκεντρο, και τη δύναμη της ιστορικής επίδρασης την οποία έχει ως αφετηρία της. Ξεκινώντας από μία παρόμοια σύντομη θεώρηση, μου φαίνεται πως γίνεται αντιληπτή η τεράστια υπεροχή της Επιστημολογίας σε σχέση με την Πολιτειολογία και ακόμα περισσότερο με τον Ανθρωπισμό, που φαίνονται να υποχωρούν.

Επιχειρώντας αρχικά να σταθμίσουμε τη σημασία του Ανθρωπισμού, είμαστε αναγκασμένοι να παραδεχτούμε ότι το βασικό αυτό σημείο της πλατωνικής φιλοσοφίας στάθηκε πάντα στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος. Η μεγάλη αγάπη για τον Πλάτωνα κατά την Αναγέννηση υπήρξε δημιουργήμα της εποχής του ανθρωπισμού. Άξιο παράδειγμα για σήμερα πρέπει να θεωρείται η ερμηνεία του Πλάτωνα από τον Wilamowitz-Moellendorff, ανθρωπιστικής εξ ολοκλήρου έμπνευσης. Θα πρέπει όμως επίσης να τεθεί υπό αμφισβήτηση το αν ο Ανθρωπισμός μπορεί ακόμα και σήμερα, όπως παλιά, να έχει την ίδια βαρύτητα για την αποτίμηση του Πλάτωνα.

Κατ' αυτόν τον τρόπο τίθεται το ερώτημα για την Πολιτειολογία, η οποία θεωρήθηκε συχνά το επίκεντρο της πλατωνικής φιλοσοφίας. Αποτομμήθηκε η διατύπωση ότι τον Πλάτωνα τον ενδιέφερε η πολιτεία και μόνον η πολιτεία και πως κατά βάση έγινε φιλόσοφος παρά τη θέλησή του. Οι Αγγλοσάξωνες είναι κυρίως αυτοί που συνάγουν τη σπουδαιότητα του Πλάτωνα από την πολιτική του θεωρία. Μία τέτοια εκτίμηση μπορεί φυσικά να προβάλλει τα καλύτερα επιχειρήματα, μια και τα δύο εκτενέστερα έργα του Πλάτωνα, τα δέκα δηλαδή βιβλία της *Πολιτείας* και οι *Νόμοι* αναφέρονται στην πολιτεία. Έτσι η *Πολιτεία* δίνει την ολοκληρωμένη, ιδανική εικόνα της πολιτείας, ενώ οι *Νόμοι* αναφέρονται κατά κύριο λόγο στις πραγματικές της δυνατότητες. Κοινή και για τα δύο έργα είναι η φιλοσοφική περί πολιτείας αντίληψη που αναπτύσσεται σ' αυτά. Θα πρέπει όμως να θέσουμε το ερώτημα αν πράγματι παρουσιάζεται στα δύο μεγάλα αυτά έργα του Πλάτωνα η πολιτεία σ' όλο το φάσμα και την πληθώρα των δυνατοτήτων της καθώς επίσης και στην πραγματική της διάσταση. Αυτός είναι ίσως και ο λόγος που την τελευταία δεκαετία προβάλλεται όλο και πιο έντονα από την αγγλοσαξωνική ερμηνεία του Πλάτωνα η σημασία τόσο της Γνωσιολογίας όσο και της Επιστημολογίας. Σχετικό αποκορύφωμα αυτής της εξέλιξης αποτελεί το βιβλίο του Norman Gulley, που ήδη μέσα απ' τον τίτλο του *Plato's Theory of Knowledge* εκφράζει καθαρά την ερμηνευτική του θέση.»

G. Martin, *Πλάτων*, μτφρ. Φ. Πρεβεδούρου, Αθήνα (Πλέθρον) 1991, σσ. 120-1.

Β'

«Οι Βυζαντινοί χριστιανοί Έλληνες συνέχισαν να καλλιεργούν την αρχαιοελληνική μορφή της ελληνικής γλώσσας, αλλά αποκλειστικά με σκοπό να μιμηθούν τη γραμματική της, το λεξιλόγιο και το ύφος της. Οι Βυζαντινοί έκαναν διάκριση μεταξύ της γλώσσας καθεαυτής και της κοσμοθεωρίας *Weltanschauung*, που παρουσιάζεται στη λογοτεχνία τη γραμμένη σε αυτή τη γλώσσα.

[Ο Μιχαήλ Ψελλός, νεοπλατωνιστής του ενδέκατου αιώνα, σημειώνει ότι, στα 1055, οι μοναχοί του όρους Όλυμπος στη Μυσία έκαναν το σταυρό τους, στο άκουσμα του ονόματος του Πλάτωνος και τον αναθεμάτιζαν ονομάζοντάς τον "Έλληνα" Σατανά. Οι πλατωνικές ιδέες αναθεματίστηκαν στις αποφάσεις μιας συνόδου που συγκλήθηκε το 1082 (πληροφορία που μου έστειλε ο καθηγητής Robert Browning). Τον δέκατο τέταρτο αιώνα η Ιερά Σύνοδος του Οικουμενικού Πατριαρχείου της Κωνσταντινουπόλεως αναθεμάτισε επίσημα όλους όσους πίστευαν στις "πλατωνικές ιδέες": Campbell, J. και Sherrard, P., *Modern Greece* (Λονδίνο 1968, σ. 22). Η Σύνοδος του 1082, που καταδίκασε τον νεοπλατωνιστή Ιωάννη Ιταλό, διακήρυξε ότι οι αρχαιοελληνικές σπουδές αποτελούν πολύτιμο τμήμα της εκπαίδευσης αλλά αναθεμάτισε όλους όσους υποστηρίζουν αρχαιοελληνικές διδασκαλίες (Runciman, *The Great Church in Captivity*, σ. 119).]

Σεβάστηκαν το γράμμα του ελληνικού πολιτισμού, αλλά απαρνήθηκαν το πνεύμα του. Οι Νεοέλληνες παραδίδονταν σιωπηρά στο πνεύμα του αρχαίου ελληνισμού, εξίσου όπως και στο γράμμα του, με το να αξιώνουν σχέση συγγένειας με τον αρχαίο ελληνισμό, και με το να ομολογούν υποταγή σε αυτόν χωρίς επιφυλάξεις. Είναι αξιοπαρατήρητο ότι ο πρώτος σημαντικός εκφραστής του νεοελληνισμού, ο Νικόλαος Βλεμμύδης, ήταν καλόγερος· αλλά είναι επίσης σημαντικό ότι και ο Αυτοκράτορας της Νίκαιας, ο Ιωάννης Γ' ο Βατάτζης (1222-1254) και ο διάδοχός του, ο μαθητής του Βλεμμύδη Θεόδωρος Β' ο Λάσκαρης (1254-1258), απέφυγαν να διορίσουν τον Βλεμμύδη στη θέση του εξόριστου Πατριάρχου της Κωνσταντινουπόλεως.

Ωστόσο, τον 13ο αιώνα, η δύνητική σύγκρουση μεταξύ νεοελληνισμού και ανατολικού ορθοδόξου χριστιανισμού δεν έφθασε στο αποφασιστικό της σημείο. Το ιδεολογικό ζήτημα που προέκυψε με την αποκατάσταση του ονόματος "Έλληνες" περιέπεσε σε αφάνεια λόγω της επιτυχίας της αυτοκρατορικής διοίκησης της Νίκαιας να πραγματοποιήσει τον πολιτικό αντικειμενικό της στόχο.»

Arnold Toynbee, *Οι Έλληνες και οι κληρονομίες τους*, μτφρ. Ν. Γιανναδάκης, Αθήνα (εκδ. Μ. Καρδαμίτσα) 1992, σ. 214.

Γ'

«Αυτή η υπεροχική θέση του πλατωνισμού επιβεβαιώνεται, άλλωστε, και από την αδιάκοπη και αποκλειστική παρουσία του στο κέντρο κάθε λογής πνευματικών προβλημάτων—είτε αυτά είναι φιλοσοφικά, είτε θεολογικά, είτε πολιτικά, είτε ακόμη αισθητικά— τα οποία αντιμετώπισε κατά καιρούς η βυζαντινή σκέψη, και ιδιαίτερα κατά τους τέσσερεις τελευταίους αιώνες της βυζαντινής ιστορίας, τους καλύτερους της από πολιτιστική άποψη, όταν ο πλατωνισμός βρίσκεται σε έξαρση χάρη στην προσπάθεια του Ψ'ελλού. Πλατωνίζει, έτσι, ο Ψ'ελλός όταν θεωρεί τον Πλάτωνα—όχι και τον Αριστοτέλη— πρόδρομο του χριστιανισμού και ζητεί μέσα από τον πλατωνισμό τον δρόμο προς το θείο· πλατωνίζει η βυζαντινή θεολογία όταν στη διαμάχη των ησυχαστών η έριδα παίρνει εθνικό χαρακτήρα· πλατωνίζει ο Γεμιστός όταν προσπαθεί να σώσει το τελευταίο έρεισμα του ελληνισμού, την Πελοπόννησο, και προτείνει στον Αυτοκράτορα την πολιτική και κοινωνική αναμόρφωση της χώρας με βάση την Πολιτεία και τους Νόμους του Πλάτωνα· και πλατωνίζει τέλος η βυζαντινή τέχνη όταν ζητάει να δώσει φιλοσοφικό περιεχόμενο στα σύμβολά της.»

Άλκης Αγγέλου, *Πλάτωνος Τύχαι. Η λόγια παράδοση στην Τουρκοκρατία*, Αθήνα (Ερμής) 1985, σ. 22.

Δ'

«Ενώ η νεότερη πολιτική οικονομία βλέπει τον καταμερισμό της εργασίας μέσα στην προοπτική της εμποροβιομηχανικής διαδικασίας, ως μέσο για τον πορισμό περισσότερης ποσότητας αγαθών, ήτοι περισσότερης ανταλλακτικής αξίας και περισσότερης συσσώρευσης, οι κλασσικοί συγγραφείς επιμένουν όχι στο ποσόν, παρά στο συγκεκριμένο ποιόν του προϊόντος, που του επιτρέπει ν' αποτελεί άμεση και απτή αξία χρήσης. Για τον Πλάτωνα π.χ., παρατηρεί ο Marx, ο καταμερισμός της εργασίας συντελείται ό-

χι για να επιτευχθεί συσσώρευση ή για σκοπούς οικονομικής επέκτασης στο δυναμικό πλαίσιο μιας εμπορευματικής οικονομίας, αλλά αφ' ενός επειδή στους κόλπους μιας κοινότητας, θεωρούμενης ως αυτοτελούς όλου, υπάρχουν πολλαπλές ανάγκες και αφ' ετέρου επειδή ο κάθε εργαζόμενος είναι μονομερώς προικισμένος, διαθέτει δηλαδή ορισμένες μόνο γνώσεις και δεξιότητες, που πρέπει να συμπληρωθούν με τις γνώσεις και τις δεξιότητες άλλων. Αντίστοιχα στατικό είναι και το κοινωνικό ιδεώδες του Πλάτωνα: Η Πολιτεία του Πλάτωνα... αποτελεί απλώς την αθηναϊκή εξιδανίκευση της αιγυπτιακής οργάνωσης σε κάστες· ως προς την οργάνωση της εργασίας, άλλωστε, η Αίγυπτος ήταν πρότυπο και για άλλους συγχρόνους του, π.χ. τον Ισοκράτη.»

Π. Κονδύλης, *Ο Μαρξ και η αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Στιγμή) 1984, σ. 39.

Ε'

«Πού εστηρίχθηκε η βυζαντινή σκέψη για να επιτύχει τον διαφορισμό αυτό για τον Πλάτωνα, δεν είναι δύσκολο να ανιχνευθεί. Ο λόγος, δηλαδή, του Ιουστίνου, που διαπίστωσε την συγγένεια του πλατωνισμού με τον χριστιανισμό, εθεμελίωσε μια σχέση και μια θέση, που διατηρήθηκαν αναλλοίωτες και έδειξαν την δύναμή τους και όταν η στροφή προς τις πλατωνικές σπουδές που άρχισε την εποχή του Αρέθα, ήταν φυσικό να προκαλέσει και οξύτερες τις αντιδράσεις. Αυτό ακριβώς το πνεύμα της συγγένειας προβάλλει για να προασπίσει τον Πλάτωνα και ο Ιωάννης Μαυρόπουλος, επίσκοπος Ευχαϊτών, στο γνωστό του επίγραμμα:

Ἐἴπερ τινὰς βούλοιο τῶν ἀλλοτρίων
τῆς σῆς ἀπειλῆς ἐξελέσθαι, Χριστέ μου,
Πλάτωνα καὶ Πλούταρχον ἐξέλοιό μοι·
ἄμφω γάρ εἰσι καὶ λόγον καὶ τὸν τρόπον
τοῖς σοῖς νόμοις ἔγγιστα προσπεφυκότες.

Εἰ δ' ἠγγόησαν ὡς θεὸς σὺ τῶν ὄλων,
 ἔνταῦθα τῆς σῆς χρηστότητος δεῖ μόνον,
 δι' ἣν ἅπαντα δωρεὰν σώζειν θέλεις.'

Τον στενό προσωπικό τόνο, τον οποίο εκφράζει η δοτική της προσωπικής αντωνυμίας στον τρίτο στίχο, ποτέ δεν θα μπορούσε να τον εμπνεύσει ο Αριστοτέλης.»

Άλκης Αγγέλου, *Πλάτωνος Τύχαι. Η λόγια παράδοση στην Τουρκοκρατία*, Αθήνα (Ερμής) 1985, σσ. 23-24.

ΣΤ'

«Στη σχολαστική φιλοσοφία των Μέσων χρόνων στις έριδες ανάμεσα στους ρεαλιστές και τους νομιναλιστές ξαναζωντανεύει πάλι η αντίθεση ανάμεσα στον Πλάτωνα και τον Αντισθένη και πιο πέρα τον Αριστοτέλη για τη σχέση των εννοιών με τα όντα, και το άμεσο αντίκρισμα (θέα) των ιδεών, με την έννοια που της δίνεται πρώτη φορά στην 7η επιστολή, περνάει, όπως στο Νεοπλατωνισμό, έτσι και στο μεσαιωνικό μυστικισμό, γι' ανώτατο φώτισμα του νου. Από την Αναγέννηση κ' εδώ, που με την ίδρυση της Πλατωνικής Ακαδημίας στη Φλωρεντία από το Μαρσίλιο Φικίνο ξαναβρήκε το σύνδεσμό της με τον Πλάτωνα, ήταν πάλι περισσότερο οι επιστημονικές ιδέες του Πλάτωνα που γονιμοποίησαν τα πνεύματα: η πυθαγοροπλατωνική αστρονομία επίδρασε στον Κορπένικο και στο Γαλιλαίο. Η ιδανική πολιτεία του Πλάτωνα παρόρμησε ένα Θωμά Morus να συγγράψει την *Ουτοπία* του, τον Bacon τη *Νέα Ατλαντίδα* του, τον Campanella την *Πολιτεία του Ήλιου*. Τέλος η γνωσιοθεωρία κ' η μεταφυσική του Πλάτωνα επίδρασαν σε ολόκληρη τη φιλοσοφία των Νέων χρόνων είτε θετικά είτε αρνητικά. Προπάντων ανάγονται σ' αυτόν με κάποιον τρόπο όλα τα ιδεαλιστικά και σπิริτουαλιστικά συστήματα. Έτσι ο Πλάτων στέκεται στην ιστορία της φιλοσοφίας, όπως τον παράστησε ο Ραφαήλ στο κέντρο της Σχολής των Αθη-

νών, σαν ο προφητικός στοχαστής, που με σηκωμένο χέρι δείχνει ψηλά τον υπεραισθητό κόσμο του νου και την αιώνια πατρίδα της ψυχής.»

Τσέλλερ - Νέστλε, *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδώριδης, (έκδοση Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης) Αθήνα 1942, σ. 192.

Z'

«Στην Βρετανία του 19ου αιώνα, ο Πλάτων είχε μετατραπεί σ' ένα είδος ειδωλολάτρη Μεσσία, του οποίου η αυθεντία ερχόταν δεύτερη μόνον, ίσως, σε σχέση με την αυθεντία της Βίβλου. Ο Frank M. Turner περιγράφει πολύ καλά αυτήν την κατάσταση στα κεφάλαια του βιβλίου του που τιτλοφορούνται χαρακτηριστικά: *Ο προφητικός Πλάτων*, *Πλάτων ο ριζοσπαστικός μεταρρυθμιστής* και *Ο Πλάτων ως πατέρας του ιδεαλισμού*. Μετά από αυτήν την εποχή, κατά την οποία ο Πλάτων είχε στρατολογηθεί ως προστάτης όλων των καλών σκοπών, δεν μπορεί να μας εκπλήξει το γεγονός ότι ο Νίτσε τον αποκήρυξε, τόσο αυτόν, όσο και τον Σωκράτη. Οι αιτίες πάντως της νιτσεικής απόρριψης μοιάζουν να είναι κάπως διεστραμμένες, μια και κατά τον Νίτσε ο ορθολογισμός του Σωκράτη και του Πλάτωνος αφαίρεσαν κάθε ποίηση και κάθε μυστήριο από το αρχαϊκό ελληνικό όραμα, ενώ στην πραγματικότητα δύσκολα θα μπορούσε να θεωρήσει κανείς τον Πλάτωνα ως αρχέτυπο του ορθολογισμού. Στον 20ό αιώνα, ο Μάρτιν Χάιντεγκερ προτίμησε κι αυτός τους προσωκρατικούς φιλοσόφους από τον Πλάτωνα. Αυτή η προτίμηση είναι επίσης παράδοξη, αν σκεφτεί κανείς ότι ο Χάιντεγκερ έδωσε την υποστήριξή του στους Ναζί, ενώ ο Πλάτων κρίθηκε συχνά ως πρόδρομος του φασισμού. Πρόσφατα, η Iris Murdoch ενσωμάτωσε διακριτικά στα μυθιστορήματά της, όπου κυριαρχεί η αναζήτηση της αληθινής αγαθότητας, την επαγγελματική της μελέτη πάνω στον Πλάτωνα. Η Murdoch έχει γράψει και έναν πλατωνικό διάλογο με θέμα την Τέχνη, που παίχτηκε στο Εθνικό Θέατρο της Αγγλίας το 1980, και έναν άλ-

λο πάνω στην Θρησκεία, που δημοσιεύθηκε το 1986 με τον τίτλο *Acastos*.»

Όλιβερ Τάπλιν, *Ελληνικόν πυρ*, μτφρ. Ε. Πατρικίου, Αθήνα (εκδ. Καστανιώτη) 1992, σ. 196.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ι. Ελληνόγλωσσα έργα (εκδόσεις, εισαγωγές, μελέτες)

Αγγέλου Α., *Πλάτωνος Τύχαι. Η λογία παράδοση στην Τουρκοκρατία*, Αθήνα (Ερμής) 1985.

Βλαστός Γ., *Σωκράτης: Ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφρ. Π. Καλλιγιάς. Πρόλογος Α. Νεχαμάς, Αθήνα (Εστία) 1993.

Γεωργούλης Κ., *Πλάτωνος Πολιτεία*, Αθήνα (εκδ. Ι. Σιδέρη) ²1963.

Δεσποτόπουλος Κ. Ι., *Πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνος*, Αθήνα (εκδ. Παπαζήση) ²1980.

Ζήσης Θ. Ν., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Θεσσαλονίκη (εκδ. Αφοι Κυριακίδη) 1989.

Θεοδωρακόπουλος Ι., *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα ²1947.

Κακρυδής Ι. Θ., *Φως ελληνικό (Σωκρατική δικαιοσύνη, σσ. 55-72)*, Αθήνα 1963.

[Κάκτος] *Πλάτων Πολιτεία (Εισαγωγή - μετάφραση - σχόλια)*. Φιλολογική ομάδα του Κάκτου, Αθήνα (Κάκτος) 1994.

Καλαϊτζής Ν. (επιμ.), *Δίκαιο και Δικαιοσύνη [Φιλοσοφικός Λόγος, Πολιτική και Τέχνη, 4]*, Αθήνα (Τυπωθήτω) 1999.

Μέμμος Ν. Α., *Η Πολιτεία του Πλάτωνα*, Θεσσαλονίκη (εκδ. Πουρνάρα) 1994.

Μιχαηλίδης Κ. Π., *Πλάτων. Λόγος και μύθος. Εισαγωγή στην πλατωνική φιλοσοφία*, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) 1998.

Μπάλλα Χ., *Πλατωνική Πειθώ*, Αθήνα (Πόλις) 1977.

Παπαδόπουλος Θ., *Ιδεολογία και φιλοσοφία της δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα (Κέδρος) 1978.

Παπανούτσος Ε. Π., *Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα*, Αθήνα (Δωδώνη) ²1992.

Παππά Ε., *Ο Πλάτωνας στην εποχή μας*, Αθήνα (Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου) ²1997.

Ραφαηλίδης Α. Ρ., *Το ανθρώπινο αγαθόν στο διάλογο Γοργία και στα πρώ-*

τα βιβλία Α-Δ της Πολιτείας του Πλάτωνα, Αθήνα (Παρασκήνιο) 1994.

Σαμαράς Θ., “Η Πολιτεία και οι Νόμοι του Πλάτωνα”, *Δευκαλίων* 17 (1999), 23-49.

Σκουτερόπουλος Ν. Μ., *Η αρχαία σοφιστική. Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, Αθήνα (Γνώση) 1991.

Ψυχοπαίδης Κ., *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος. Για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, Αθήνα (Πόλις) 1999.

II. Μεταφράσεις ξενόγλωσσων έργων

Adam J., *Σωκράτης - Πλάτωνας. Εισαγωγή στη φιλοσοφική τους σκέψη*, μτφρ. Ε. Παπαδοπούλου, Αθήνα (Ιάμβλιχος) 1996.

Brun J., *Ο Πλάτων και η Ακαδημία*, Αθήνα (Δαίδαλος-I. Ζαχαρόπουλος) 1977.

Chatelet F., *Η φιλοσοφία. Από τον Πλάτωνα ως τον Θωμά Ακινάτη*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα (Γνώση) 1989.

Derrida J., *Πλάτωνος φαρμακεία*, μτφρ. Χ. Γ. Λάζος, Αθήνα (Άγρα) 1972.

Field G. C., *Ο Πλάτων και η εποχή του*, μτφρ. Α. Η. Σακελλαρίου, Αθήνα (Γρηγόρης) 1972.

Gigon O., *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα (Γνώση) 1991.

Guthrie W. K. C., *Σωκράτης*, μτφρ. Τ. Νικολαΐδης, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991.

Jeannière A., *Πλάτων*, μτφρ. Σ. Βλοντάκης, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) 1995.

Koyré A., *Φιλοσοφία και Πολιτεία. Εισαγωγή στην ανάγνωση του Πλάτωνα*, μτφρ. Λ. Κασίμη, Αθήνα (Αλεξάνδρεια) 1990.

Martin G., *Πλάτων*, μτφρ. Φ. Πρεβεδούρου, Αθήνα (Πλέθρον) 1991.

Natorp P., *Η περί των Ιδεών θεωρία του Πλάτωνος*, μτφρ. Μ. Τσαμαδού, Αθήνα (Ο Κοραΐς) 1929.

Popper K., *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* I-II, μτφρ. Ε. Παπαδάκη, Αθήνα (Δωδώνη) 1991.

Sabine G. H., *Ιστορία των πολιτικών θεωριών*, μτφρ. Μ. Κρίσπης, Αθήνα (εκδ. Μ. Πεγλιβανίδη) χ.χ.

Sinclair T. A., *Ιστορία της ελληνικής πολιτικής σκέψης*, τομ. Α' (Πρόλογος Γ. Κ. Βλάχος), Αθήναι (εκδ. Παπαζήση) 1969.

Stone I. F., *Η δίκη του Σωκράτη*, μτφρ. Σ. Ταμβάκη, Αθήνα (Νέα Σύνορα) χ.χ.

Taylor A. E., *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1992.

Vlastos G., *Πλατωνικές μελέτες*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994.

Zeller E. - Nestle W., *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδης, (έκδοση του Α.Π.Θ.) Αθήνα 1942.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ

Κακά τα ψέματα...! Αν ένας αρχαίος συγγραφέας, μακάρι και ο μεγαλύτερος, δεν επιλεγεί να γίνει αντικείμενο διδασκαλίας στον χώρο της Μέσης Εκπαίδευσής μας, μένει, κατά κανόνα, στον τόπο μας άγνωστος στους πολλούς. Τι λένε, αλήθεια, στους αποφοίτους των Γυμνασίων και των Λυκείων μας τα ονόματα του Ησίοδου ή του Στησίχορου, του Ίβυκου ή της Κόριννας, του Επίχαρμου ή του Μένανδρου, του Διόδωρου ή του Πολύβιου, του Ηρώνδα ή του Θεόκριτου, του Απολλώνιου του Ρόδιου ή του Νόννου; Με σιγουριά, νομίζω, μπορεί κανείς να απαντήσει: «Απολύτως τίποτε». Το ερώτημα, βέβαια, που πρώτο, τότε, από όλα ανεβαίνει μέσα μας σ' αυτές τις περιπτώσεις είναι: «Γιατί άραγε αυτοί οι συγγραφείς, που μερικοί τους μπορούν άφοβα να χαρακτηρισθούν "μεγάλοι", δεν γίνονται γνωστοί στους τροφίμους των σχολείων μας;» Οι απαντήσεις είναι, αναμφίβολα, πολλές –σε μένα, πάντως, προσωπικά γίνεται συχνά αβάσταχτο βάρος το ότι πολλοί από τους συγγραφείς αυτούς αποπέμπονται από τον χώρο της Εκπαίδευσής μας γιατί δεν υπηρετούν τον, κατ' αποκλειστικότητα σχεδόν, φρονηματιστικό της χαρακτήρα.

Είπα «αποπέμπονται» και θυμήθηκα εκείνη τη φοβερή ενότητα από την *Πολιτεία* του Πλάτωνα (398 a), όπου ο φιλόσοφος, μιλώντας για την ποίηση και τους ποιητές, απαριθμεί τα διάφορα –"ολέθρια", κατά την κρίση του, για την "πόλη" και τη διαμόρφωσή της– κακά που προξενούν οι ποιητές –φυσικά, τα πιο μεγάλα ο πιο μεγάλος ανάμεσά τους, ο Όμηρος. Ας επαναλάβουμε εδώ τα ίδια τα λόγια του Πλάτωνα: «Αν ο άνθρωπος αυτός ερχόταν στην πόλη μας για να μας παρουσιάσει τα ποιήματά του, θα έλεγα να τον προσκυνήσουμε ως πρόσωπο ιερό, αξιοθαύμαστο και ιδιαίτερα τερπνό, να του πούμε όμως ότι έναν τέτοιο άνθρωπο η πόλη μας δεν τον χρειάζεται και ούτε είναι σωστό να ζήσει ανάμεσά μας. Να χύσουμε λοιπόν μύρα στα μαλλιά του, να τον στεφανώσουμε, και αμέσως να τον διώξουμε από την πόλη μας –ας πάει σ' όποιαν άλλη πόλη θέλει».

Άγνωστος λοιπόν στους Νεοέλληνες, για τον ίδιο λόγο που είπαμε πιο πάνω, και ένας από τους πιο μεγάλους σοφούς της αρχαιότητας, ο Αριστοτέλης –μόνο που η περίπτωση του παρουσιάζει μιαν ιδιοτυπία: ο μεγάλος αυτός σοφός επιλέχθηκε δύο φορές στα τελευταία χρόνια από την Εκπαίδευσή μας ως "διδασκεία ύλη"– και άλλες όμως τόσες "διώχτηκε" επίσης από αυτήν! Αναφέρομαι στις δύο εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις που έγιναν στον τόπο μας στα τελευταία τριάντα τόσα χρόνια: κοινό χαρακτηριστικό και των δύο τους η εισαγωγή κειμένων του Αριστοτέλη στο διδακτικό πρόγραμμα της Μέσης Εκπαίδευσης –θαρρείς πως η διδασκαλία του Αριστοτέλη θεωρήθηκε αυτονομία δεμένη με αυτή καθεαυτή την έννοια της μεταρρύθμισης στην Εκπαίδευσή μας ή, με μια παραδοσιακότερη διατύπωση, "ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ" για την πραγματοποίηση και την επιτυχία της.

Την πρώτη φορά τα κείμενα επιλέχθηκαν από την πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, τη δεύτερη από την ηθική φιλοσοφία του. Την πρώτη φορά το χτύπημα κατά του Αριστοτέλη το έδωσε ο σκοταδισμός που επικράτησε, στην πιο στυγνή του μάλιστα μορφή, στον τόπο μας στα τέλη της δεκαετίας του '60 –το δικτατορικό καθεστώς της εποχής εκείνης δεν θα μπορούσε, φυσικά, να ανεχθεί να ακούν οι μαθητές από το στόμα του Αριστοτέλη ιδέες για την "πόλη", για τα δικαιώματα του πολίτη ή, γενικά, για τα πολιτεύματα. Αποτέλεσμα: ο Αριστοτέλης κρίθηκε ανεπιθύμητος στον χώρο της Εκπαίδευσής μας και "εκδιώχθηκε" από αυτόν. Για δεύτερη φορά ο Αριστοτέλης ξαναγύρισε στην Εκπαίδευσή μας στα 1978 –ποιος θα τό 'λεγε ότι λίγα χρόνια μετά (ως σήμερα!) ο Αριστοτέλης θα υπήρχε στην Εκπαίδευσή μας μόνο στα επίσημα χαρτιά; Γιατί σήμερα τα σχολικά βιβλία της Γ' τάξης του Γυμνασίου περιέχουν –προς διδασκαλίαν!– κείμενα από τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, μόνο που αυτά –από χρόνια τώρα– έχουν πάψει πια να διδάσκονται! Απλώς διανέμονται –δωρεάν, κατά το πνεύμα της Παιδείας μας– σε χιλιάδες μαθητές κάθε χρόνο! Είναι η απύσχα παρουσία του Αριστοτέλη στα σχολεία μας! Έτσι φαίνεται ότι αντιλαμβάνεται η Πολιτεία το χρέος της απέναντι στη μεγάλη αυτή προσωπικότητα.

Έχω μπροστά μου τις γραπτές "Οδηγίες για τη διδασκεία ύλη και τη διδασκαλία των μαθημάτων στο Γυμνάσιο και στο Λύκειο", χρήσιμη έκδοση του

Οργανισμού Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων. Αξίζει τον κόπο να μεταφέρουμε εδώ τις ειδικές οδηγίες που δίνονται εν σχέσει με τα Φιλοσοφικά κείμενα, το σχολικό εγχειρίδιο που προορίζεται για τη διδασκαλία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη (από μετάφραση) στην Γ' τάξη του Γυμνασίου:

«Αφού διδασκεί η εισαγωγή του διδακτικού εγχειριδίου, ως το τέλος Φεβρουαρίου διδάσκεται η Απολογία του Σωκράτη. Στη συνέχεια και ως το τέλος του διδακτικού έτους θα διδασκεί ο Κρίτων μόνο οι δύο τελευταίες ώρες θα διατεθούν για ανάγνωση μέσα στην τάξη των κεφ. 1-4 και 64-67 του Φαίδωνα. Στα Γυμνάσια στα οποία είναι δυνατό η διδασκαλία των πλατωνικών κειμένων να ολοκληρωθεί ενωρίτερα, σύμφωνα με τα παραπάνω, οι διδακτικές ώρες που θα απομείνουν θα αφιερωθούν στη διδασκαλία των Ηθικών Νικομαχείων του Αριστοτέλη».

Όστε «στα Γυμνάσια στα οποία είναι δυνατό η διδασκαλία των πλατωνικών κειμένων να ολοκληρωθεί ενωρίτερα» —και μόνο σ' αυτά!— «οι διδακτικές ώρες που θα απομείνουν θα αφιερωθούν στη διδασκαλία των Ηθικών Νικομαχείων του Αριστοτέλη». Αλήθεια, ποια είναι τα Γυμνάσια αυτά; Και πώς ορισμένα Γυμνάσια θα επιτύχουν να ολοκληρώσουν ενωρίτερα τη διδασκαλία των πλατωνικών κειμένων, αφού «σύμφωνα με τα παραπάνω» ο Κρίτων θα διδάσκεται «ως το τέλος του διδακτικού έτους», και αφού μάλιστα ξέρουμε ακόμη και τι θα γίνουν οι δύο τελευταίες ώρες της χρονιάς; Άλλωστε: Όλες οι οδηγίες στη συνέχεια είναι για τα πλατωνικά κείμενα: ακόμη και οι γενικότερου περιεχομένου οδηγίες καταλήγουν σε συγκεκριμένες παρατηρήσεις-εφαρμογές μόνο στα πλατωνικά κείμενα. Καμία οδηγία για τα αριστοτελικά κείμενα που περιέχονται στο εγχειρίδιο που φέρει τον τίτλο Φιλοσοφικά κείμενα!

Έτσι έμεινε τελικά άγνωστος στον τόπο μας και ο Αριστοτέλης, αφού βρήκαμε τον τρόπο να μη τον διδάσκουμε στα σχολεία μας. Και όμως τον Αριστοτέλη —θέλω να πω: τη σκέψη του— τη χρειαζόμαστε επειγόντως στον τόπο μας. Από αυτόν μπορούμε να μάθουμε να συλλογιζόμαστε σωστά: με τη βοήθειά του μπορούμε να εισχωρήσουμε σε πολλά από τα μυστικά του φυσικού και του μεταφυσικού κόσμου: ο Αριστοτέλης μπορεί να μας διδάξει σωστά πολλές από τις αρχές της επιστήμης και της ανθρώπινης γνώσης:

μπορεί να μας εισαγάγει με επιτυχία στη γοητεία του λόγου και της λογοτεχνίας· μπορεί να μας προβληματίσει γόνιμα στους χώρους της ηθικής και της πολιτικής.

Είναι, λένε, δύσκολος ο λόγος και η σκέψη του Αριστοτέλη. Ποιος θα το αρνηθεί; Όσο κι αν ξέρουμε —ή να εικαζόμαστε— το γιατί, το γεγονός είναι γεγονός. Αυτό όμως δεν θα πει πως οι δυσκολίες είναι αξεπέραστες: στην πραγματικότητα είναι αρκετό να υπάρξει ο φωτισμένος δάσκαλος, αυτός που βοηθεί τον καθένα να καταλάβει πως για όλα τα δύσκολα πράγματα —άρα και για τη σκέψη του Αριστοτέλη— μπορεί τελικά να βρεθεί ένας πιο εύκολος τρόπος προσέγγισης. Ο ευκολότερος μάλιστα αυτός τρόπος εμείς το ξέρουμε καλά πως είναι συνήθως αποτέλεσμα της αγάπης: από τη μια της αγάπης που έχει για το αντικείμενο της διδασκαλίας του ο δάσκαλος, κι από την άλλη της αγάπης που μπορεί να καλλιεργήσει για το αντικείμενο αυτό ο φωτισμένος δάσκαλος στις ψυχές των μαθητών του.

Ένα πράγμα μπορεί να θεωρηθεί απολύτως βέβαιο: οι άνθρωποι που θα διατηρήσουν τον Αριστοτέλη στην τάξη είναι οι ίδιοι οι δάσκαλοι. Μόνο που η φράση αυτή υποδηλώνει, πιστεύω, πριν και περισσότερο από οτιδήποτε άλλο την τεράστια ευθύνη που αυτοί επωμίζονται μπροστά στο τρίτο πείραμα "Αριστοτέλης" που γίνεται αυτή τη στιγμή στην Εκπαίδευσή μας.

Τέλος, μια απαραίτητη πληροφορία: Το βιβλίο αυτό πήρε τη μορφή που έχει (έτοιμες, συγκεκριμένες απαντήσεις στα επιμέρους ερωτήματα-θέματα του βιβλίου του μαθητή), επειδή αυτός που το έγραψε γνωρίζει πολύ καλά ότι οι πιο πολλοί από τους φιλόλογους που θα διδάξουν το μάθημα αυτό στα σχολεία δεν είχαν σχεδόν ποτέ την ευκαιρία να διαβάσουν, κατά τη διάρκεια των σπουδών τους, κείμενα του Αριστοτέλη και να εντρυφήσουν στη σκέψη του· τον ίδιο τον "τρώει", άλλωστε, η αγωνία για την τύχη της τρίτης προσπάθειας να εισαχθεί η διδασκαλία του Αριστοτέλη στη Μέση Εκπαίδευσή μας*.

Δημ. Λυπουρλής

* Το κείμενο αυτό, σε αρκετά διαφορετική μορφή, πρωτοδημοσιεύτηκε ως πρόλογος στην ελληνική μετάφραση του βιβλίου του Mortimer J. Adler, *Aristotle for Everybody. Difficult Thought Made Easy*, 1978 (την ελληνική μετάφραση της Π. Κοτζιά-Παντελή παρουσίασαν οι "Εκδόσεις Παπαδήμα" το 1996 με τον τίτλο: *Ο Αριστοτέλης για όλους. Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*).

ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΕΡΓΑ

Α) Γενικά

Πολύτιμες πληροφορίες για τη ζωή και το έργο του Αριστοτέλη μας προσφέρουν διάφορες παλιές βιογραφίες του που έφτασαν ως εμάς. Δύο από αυτές μπορούν να θεωρηθούν ως οι πιο σημαντικές. Η μία αποτελεί μέρος του πέμπτου βιβλίου του έργου του Διογένη του Λαέρτιου (πρώτες δεκαετίες του 3ου αι. μ.Χ.) που μας παραδόθηκε με τον τίτλο *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή* = “Συγκέντρωση βιογραφιών και διδασκαλιών παλαιότερων φιλοσόφων” (το έργο του Διογένη του Λαέρτιου εύκολα μπορείς να το βρεις στη σειρά των εκδόσεων της Οξφόρδης). Η δεύτερη από τις δύο βιογραφίες του Αριστοτέλη στις οποίες αναφερόμαστε διαφυλάχθηκε στο –γραμμένο γύρω στα 1300– χειρόγραφο 257 της Μαρκιανής Βιβλιοθήκης (Βενετία): αυτός είναι και ο λόγος που η βιογραφία αυτή του Αριστοτέλη είναι γνωστή ως *Μαρκιανός βίος (Vita Marciana)*. Αν χρειαστείς τη βιογραφία αυτή, μπορείς να τη βρεις στο βιβλίο του Σουηδού αριστοτελιστή Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957. Εκτός όμως από τις ολοκληρωμένες βιογραφίες, αυτές που παρουσιάζουν με τη σειρά όλα όσα σχετίζονται με τη ζωή και το έργο του Αριστοτέλη, έχουμε και ένα μεγάλο πλήθος από πληροφορίες εγκατεσπαρμένες στα έργα διάφορων αρχαίων συγγραφέων, οι οποίες αναφέρονται σε επιμέρους θέματα της ζωής και του έργου του μεγάλου φιλοσόφου (στην καταγωγή του π.χ. ή στην εξωτερική του εμφάνιση, στις σχέσεις του με τον Πλάτωνα ή στη βιβλιοθήκη του, και σε πολλά άλλα). Όλες τις πληροφορίες αυτές τις συγκέντρωσε και τις επεξεργάστηκε συστηματικά ο Ingemar Düring στο ογκώδες βιβλίο του που μνημονεύσαμε λίγο πιο πάνω.

Μια βιογραφία του Αριστοτέλη που γράφεται σήμερα από έναν ειδικό επιστήμονα, λαμβάνει, φυσικά, υπόψη της όλες τις αρχαίες πληροφορίες, είναι όμως ανάγκη να τις επεξεργάζεται κριτικά: αυτό θα πει ότι ο ειδικός αυτός επιστήμονας είναι υποχρεωμένος να αντιπαράβλλει τις, συχνά αντιφατικές μεταξύ τους, αρχαίες πληροφορίες σε μια προσπάθεια να βρει έναν κοινό παρονομα-

στή, που μπορεί πια ύστερα να θεωρηθεί ως μια ασφαλής πληροφορία: θα πει όμως επίσης ότι συχνά ο ειδικός αυτός επιστήμονας καλείται να ερμηνεύσει κάποιες αρχαίες πληροφορίες, αφού όλες τους δεν προδίδουν από την αρχή το αληθινό τους περιεχόμενο.

Εν πάση περιπτώσει, αν θέλεις να κατατοπισθείς περισσότερο πάνω στη ζωή και το έργο, γενικά, του Αριστοτέλη, μπορείς να συμβουλευθείς τις ακόλουθες δημοσιεύσεις: α) Ingemar Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του* (το βιβλίο, σε γερμανική γλώσσα, πρωτοπαρουσιάστηκε το 1966 με τον τίτλο *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*: την ελληνική μετάφραση την πρόσφερε στο ελληνικό κοινό, σε δύο τόμους, το Μορφωτικό Ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, το γνωστό Μ.Ι.Ε.Τ., στο διάστημα 1991-1994)· β) J. M. Zemb, *Aristoteles in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Αμβούργο 1961 (ελλην. μετάφρ. –από την Α. Βερυκοκάκη-Αρτέμη– με τον τίτλο *Αριστοτέλης: Η προσωπικότητα και η φιλοσοφία του μέσα από το έργο του*, Αθήνα 1979)· γ) Α. Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, μτφρ. Α. Γ. Τσοπανάκη, Θεσσαλονίκη ⁵1981, σ. 756 εξ.: δ) Δ. Λυπουρλής, “Μερικές αρχαίες διηγήσεις για τον Αριστοτέλη”, περιοδ. *Μακεδονικά* 12 (1972), 1-18· ε) Δ. Λυπουρλής, “Αριστοτέλης: Βίος και έργα”, *Αριστοτελικά*, Θεσσαλονίκη 1980, σσ. 1-23 (τώρα και στον τόμο: *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο*, Θεσσαλονίκη (University Studio Press) 1998, σσ. 167-193· μπορείς, επιπλέον, στον τόμο αυτό να διαβάσεις και το κεφάλαιο “Η διαθήκη του Αριστοτέλη”, σσ. 197-216).

Β) Χρήσιμες επιμέρους παρατηρήσεις-πληροφορίες

1. σ. 136: «ήταν τότε το τρίτο έτος της εκατοστής δέκατης τέταρτης Ολυμπιάδας»: Δεν ξέρουμε να πούμε ποιος ήταν ο πρώτος που εισήγαγε το σύστημα χρονολόγησης με τις Ολυμπιάδες: μπορεί να ήταν ο ιστορικός Τίμαιος ο Ταυρομενίτης (± 356-260 π.Χ.), μπορεί όμως να ήταν και ο μαθηματικός, αστρονόμος, γεωγράφος και χρονογράφος Ερατοσθένης ο Κυρηναίος

($\pm 285 - \pm 194$ π.Χ.). Ολυμπιάδα λεγόταν το τετράχρονο διάστημα ανάμεσα σε μια και στην αμέσως επόμενη της τέλεση των Ολυμπιακών αγώνων (τα τέσσερα ενδιάμεσα χρόνια αριθμούνταν από το ένα ως το τέσσερα). Η πρώτη τέλεση των Ολυμπιακών αγώνων τοποθετούνταν στο έτος 776 π.Χ. Αν λοιπόν ξέρουμε σε ποια Ολυμπιάδα έγινε ένα συγκεκριμένο γεγονός, μπορούμε εύκολα να χρονολογήσουμε το γεγονός αυτό με το δικό μας χρονολογικό σύστημα. Ξέρουμε π.χ. ότι η μάχη του Μαραθώνα έγινε στο 3ο έτος της 72ης Ολυμπιάδας (είχαν δηλαδή περάσει δύο ολόκληρα χρόνια από την τέλεση των Ολυμπιακών αγώνων για 72η φορά). Για να υπολογίσουμε λοιπόν με το δικό μας χρονολογικό σύστημα το έτος της μάχης του Μαραθώνα, δεν έχουμε παρά α) να πολλαπλασιάσουμε με το 4 τον αριθμό που δείχνει την Ολυμπιάδα ($72 \times 4 = 288$), β) να αφαιρέσουμε το γινόμενο από το 776 ($776 - 288 = 488$), γ) να προσθέσουμε στο αποτέλεσμα τον αριθμό 2 ($488 + 2 = 490$). Άρα με το δικό μας χρονολογικό σύστημα η μάχη του Μαραθώνα έγινε το 490 π.Χ. Με τον ίδιο, φυσικά, τρόπο έγινε ο υπολογισμός και του έτους θανάτου του Αριστοτέλη κατά το δικό μας χρονολογικό σύστημα: α) $114 \times 4 = 456$, β) $776 - 456 = 320$, γ) $320 + 2 = 322$ π.Χ.

2. σ. 136: «Ο πατέρας του ήταν γιατρός»: Από τη Σούδα, το γνωστό Βυζαντινό εγκυκλοπαιδικό λεξικό (10ος αι.), που είναι γνωστό και ως Λεξικό του Σουΐδα, μαθαίνουμε ότι ο Σταγειρίτης Νικόμαχος δεν ήταν απλώς ένας γιατρός, αλλά και συγγραφέας ιατρικού περιεχομένου έργων: «ἔγραψεν ἰατρικῶν βιβλία στ' καὶ φυσικῶν α'». Μοιάζει μάλιστα πολύ πιθανό ανάμεσα στα ιατρικά βιβλία της βιβλιοθήκης του πατέρα του να υπήρχαν και βιβλία του Ιπποκράτη, του μεγάλου γιατρού που άσκησε την τέχνη του και σε περιοχές πολύ κοντινές προς τον τόπο όπου γεννήθηκε ο Αριστοτέλης.

3. σ. 136: «κανείς δεν γίνεται γιατρός διαβάζοντας μόνο βιβλία»: Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* X 9. 1181 b 2.

4. σ. 138: «τον είπε «αναγνώστη»: Ο Μαρκιανός Βίος μας πληροφορεί ότι «τον καιρό που μαθήτευε κοντά στον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης εργαζό-

ταν με τόση φιλοπονία ώστε το "σπίτι" του (=το δωμάτιό του, το "κελλί" του στην Ακαδημία) πήρε το όνομα "το σπίτι του αναγνώστη": συχνά πράγματι ο Πλάτωνας έλεγε «πάμε στο σπίτι του αναγνώστη», «ἀπίωμεν εἰς τὴν τοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν». "Αναγνώστης" όμως λεγόταν στην Ακαδημία ο ασκημένος στην καλή ανάγνωση δούλος, που διάβαζε στους συγκεντρωμένους Ακαδημικούς βιβλία, πάνω στο περιεχόμενο των οποίων αυτοί στη συνέχεια συζητούσαν· οι Ακαδημικοί έλεγαν πως είχαν διαβάσει ένα βιβλίο αν το είχαν ακούσει από το στόμα του αναγνώστη. Αυτή τη συνήθεια την έσπασε ο Αριστοτέλης· αυτός διάβαζε βιβλία με τον τρόπο που τα διαβάζουμε κι εμείς. Όσο όμως κι αν μαζί με τον F. Kenyon (*Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford ²1951, σ. 25) μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι «με τον Αριστοτέλη ο αρχαίος κόσμος πέρασε από τη μόρφωση μέσω του προφορικού λόγου στη συνήθεια του διαβάσματος», μοιάζει πολύ πιθανό να υπήρχε κάποια αιχμή στο παρανόμι που έδωσε ο δάσκαλος στον μαθητή του. Θα καταλάβουμε την αιχμή αυτή, αν θυμηθούμε τη σωκρατική παράδοση, η οποία δεν υποστήριζε καθόλου την πολυμαθία που κερδίζεται μόνο με την ανάγνωση πολλών βιβλίων (δες όσα λέγονται στο IV 2, 1 εξ. των Απομνημονευμάτων του Ξενοφώντα και ύστερα πάλι στον πλατωνικό Φαίδρο 248 b και 275 b).

5. σ. 138: «**Γιατί άραγε;**»: Την απάντηση πίστεψε πως την έδωσε ο επαναστατικός θεμελιωτής των αριστοτελικών σπουδών στον αιώνα μας Werner Jaeger. Ο μεγάλος αυτός Γερμανός φιλόλογος (πλατύτερα γνωστός για το έργο του *Παιδεία*, ελλην. μετάφρ. Γ. Π. Βερροίου) παρουσίασε στα 1923 το αληθινά ρηξικέλευθο και μνημειώδες πια έργο του με το οποίο φιλοδοξούσε να βάλει τις βάσεις για μια ιστορία της πνευματικής ανέλιξης του Αριστοτέλη: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Σ' αυτό ακριβώς το έργο του ο W. Jaeger υποστήριξε ότι η αναχώρηση του Αριστοτέλη από την Αθήνα ήταν στην πραγματικότητα η έκφραση μιας εσωτερικής κρίσης στη ζωή του. Ο πιστός ως τότε μαθητής του Πλάτωνα άρχισε, αμέσως ύστερα από τον θάνατο του δασκάλου του, να αισθάνεται μέσα του μια ιδεολογική διάσταση προς αυτόν, μια διάσταση που γινόταν όλο και πιο μεγάλη όσο

μεγάλωνε η χρονική απόσταση που τον χώριζε από τον θάνατο του Πλάτωνα· μη μπορώντας λοιπόν να βιώνει την εσωτερική του αυτή κρίση στην πόλη του δασκάλου του, ο Αριστοτέλης αποφάσισε να απομακρυνθεί από αυτήν. Ο Jaeger όμως ζήτησε να εξηγήσει και την απομάκρυνση του Αριστοτέλη από την Ακαδημία· η εξήγησή του ήταν πως η ανάδειξη του Σπεύσιππου, ανεψιού του Πλάτωνα από την αδελφή του Ποτώνη, ως διαδόχου του Πλάτωνα ήταν ένα γεγονός που γέμισε την ψυχή του Αριστοτέλη με τόση απογοήτευση (τη διεύθυνση της Ακαδημίας θα το έβρισκε πολύ πιο φυσικό να την αναλάβει ο ίδιος, ως ο πιο άξιος μαθητής του Πλάτωνα) ώστε αισθάνθηκε πως δεν του έμενε άλλο να κάνει από το να εγκαταλείψει την Ακαδημία. Ο Ingemar Düring όμως, ο Σουηδός αριστοτελιστής που το όνομά του το μνημονεύσαμε πολύ τιμητικά λίγο πιο πάνω, αμφισβήτησε και τα δυο αυτά κεντρικά σημεία της θεωρίας του Jaeger. Όπως ο ίδιος δήλωσε, για το πρώτο σημείο της θεωρίας του Jaeger δεν μπόρεσε, όσο κι αν έψαξε, να βρει οποιοδήποτε στήριγμα είτε στα έργα του ίδιου του Αριστοτέλη, είτε σε έργα συγχρόνων του, είτε στο πλούσιο βιογραφικό υλικό για τον Αριστοτέλη που έφτασε ως εμάς από την αρχαιότητα. Όσο για το δεύτερο σημείο της θεωρίας του Jaeger ο Düring υπέδειξε ότι κατά το αττικό δίκαιο η ανάδειξη του Σπεύσιππου ως διαδόχου του Πλάτωνα στη διεύθυνση της σχολής ήταν δεδομένη και αναμενόμενη, αφού αυτός ήταν ο πλησιέστερος συγγενής του Πλάτωνα. Η εξήγηση άλλωστε αυτή –πίστεψε τελικά ο Düring– επαληθεύεται και από το γεγονός ότι οι αρχαίες πηγές μας πουθενά δεν κάνουν λόγο εν προκειμένω για εκλογές· η ψηφοφορία για την ανάδειξη του αρχηγού της σχολής θα είναι η τυπική διαδικασία μόνο ύστερα από τον θάνατο του Σπεύσιππου. Αληθινά, δύσκολα θα μπορούσε κανείς στις μέρες μας να αποδεχτεί πια ως σωστή τη θεωρία του Werner Jaeger.

6. σ. 139: «είχε ... περισσότερους εχθρούς παρά φίλους»: Ήδη αρχαίοι συγγραφείς (π.χ. ο Ευσέβιος –±260 - ±340 μ.Χ.– στην *Ευαγγελική προπαρασκευή* του) τόνισαν την έκταση που πήρε τελικά η εχθρική για τον Αριστοτέλη βιογραφική παράδοση, το πόσο πολλοί «τὸν βίον τάνδρὸς διαβεβλήκασι». Ήταν πρώτα όσοι τον εχθρεύονταν «διὰ τὰς πρὸς τοὺς βασιλεῖς φιλίας», για

τις φιλικές του δηλαδή σχέσεις με τον βασιλικό οίκο της Μακεδονίας: ήταν ύστερα «οί τὰ ἐναντία πρεσβεύοντες»: ήταν επίσης όλοι εκείνοι που διὰ φθόνον ήθελαν να τον διαβάουν και να μειώσουν την αξία του: ήταν, τέλος, όσοι τον πολεμούσαν για διάφορες πτυχές του ήθους του, δηλαδή του χαρακτήρα του. Μια βιογραφική λοιπόν παράδοση όχι μόνο εκτεταμένη, αλλά και εντυπωσιακά εμπαθής.

7. σ. 139: «**Με πρόσκληση του φίλου του Ερμιάς**»: Είναι πολύ πιθανό ο Ερμιάς να είχε ακούσει μαθήματα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη στην Ακαδημία στη δεκαετία 360-350 και έγινε θερμός οπαδός των πολιτικών θεωριών του Πλάτωνα. — Στην Άσσο είχε δημιουργηθεί μια φιλοσοφική συντροφιά, στην οποία συμμετείχαν ο Έραστος και ο Κορίσκος, ίσως ο Ξενοκράτης, ο Καλλισθένης, ο ανεψιός του Αριστοτέλη από την Όλυθο, ίσως ο Θεόφραστος, ο γιος του Κορίσκου Νηλέας κ.ά. Ο Αριστοτέλης συνδέθηκε με στενή φιλία με τον Ερμιά: αργότερα μάλιστα, ύστερα από τον θάνατο του Ερμιά, παντρεύτηκε την ανεψιά του Πυθιάδα, από την οποία απέκτησε και κόρη Πυθιάδα.

8. σ. 141: «**με πρόσκληση του βασιλιά Φίλιππου**»: Όταν ο Αριστοτέλης δέχτηκε την πρόσκληση του βασιλιά Φίλιππου να αναλάβει την αγωγή του νεαρού διαδόχου του θρόνου της Μακεδονίας, δεν είχε βέβαια ακόμη την κατοπινή φήμη του μεγάλου φιλοσόφου: ο Αριστοτέλης ήταν ακόμη τότε ένας από τους πολλούς συγγραφείς και διδασκάλους της εποχής. Θα πρέπει λοιπόν να έχει πολύ δίκαιο με το μέρος της η άποψη ότι την πρόσκληση αυτή ο Αριστοτέλης τη χρωστούσε κατά κύριο λόγο στις σχέσεις του με τη μακεδονική αυλή και με τον Ερμιά, που είχε από νωρίς υποστηρίξει τα μεγαλεπήβολα σχέδια του βασιλιά Φίλιππου σε βάρος του Περσικού κράτους. Φαίνεται λοιπόν πως πρέπει, πράγματι, να αντιμετωπίσουμε σαν έναν μεταγενέστερο θρύλο την αρχαία πληροφορία πως ο βασιλιάς Φίλιππος ανέθεσε στον σημαντικότερο φιλόσοφο της εποχής την αγωγή του γιου του: το πιο φημισμένο βασιλόπουλο έπρεπε να έχει για δάσκαλό του τον μεγαλύτερο σοφό της εποχής.

9. σ. 142: «μαζί, φυσικά, και τη διδασκαλία του... στο Λύκειο»: Αντλώντας την πληροφορία του από τα Χρονικά του Απολλόδωρου ο Διογένης ο Λαέρτιος (V 10) γράφει για την περίπτωση αυτή την ακόλουθη φράση: «εἰς δ' Ἀθήνας ἀφικέσθαι τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς ἐνδεκάτης καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος καὶ ἐν Λυκείῳ σχολάσαι ἔτη τρία πρὸς τοῖς δέκα». Για το ίδιο περιστατικό διαβάζουμε σε άλλο σημείο του Βίου του (V 2): «ἐλθόντα δὴ αὐτὸν καὶ θεασάμενον ὑπ' ἄλλῃ τῆν σχολῆν ἐλέσθαι περίπατον τὸν ἐν Λυκείῳ». Φράσεις όπως αυτές προήλθαν ίσως από την εντύπωση, σίγουρα πάντως έκαναν να διαδοθεί η εντύπωση πως με την επιστροφή του στην Αθήνα ο Αριστοτέλης ίδρυσε δική του σχολή στο Λύκειο. Ιδρυτής όμως σχολής ο Αριστοτέλης δεν υπήρξε ποτέ. Πολύ περισσότερο δεν δίδαξε ποτέ σε σχολή που είχε το όνομα *Περίπατος*, μια λέξη από την οποία συνηθίζουμε κι εμείς να ονομάζουμε τον Αριστοτέλη περιπατητικό φιλόσοφο –στην πραγματικότητα συντηρώντας μια σύγχυση που υπήρχε ήδη στην αρχαία παράδοση. Η σχολή που θα διαφύλαττε την αριστοτελική διδασκαλία και παράδοση ιδρύθηκε για πρώτη φορά στα 318, τέσσερα λοιπόν χρόνια ύστερα από τον θάνατο του Αριστοτέλη, όταν ο Δημήτριος ο Φαληρέας εξασφάλισε για τον Θεόφραστο το απαραίτητο οικόπεδο. Αυτή η σχολή επρόκειτο να γίνει αργότερα γνωστή με το όνομα *Περίπατος*. Είναι τόσο πειστικά τα συμπεράσματα στα οποία κατέληξαν εν προκειμένω οι έρευνητές των K. O. Brink (άρθρο "Peripatos" στη *Realencyclopädie*, Suppl. VII 905), O. Regenbogen (άρθρο "Theophrastos" στη *Realencyclopädie*, Suppl. VII 1358) και Ing. Düring (ό.π.), ώστε η επιμονή στα παλιά σχήματα, αυτά που ήθελαν τον Αριστοτέλη ιδρυτή του *Περίπατου* και πρώτον *Περίπατητικό*, άλλο δεν δείχνει παρά σε πόσο μεγάλη έκταση καταδυναστεύουν συχνά την επιστήμη αβασάνιστοι προϋδεασμοί και εύκολες σχηματοποιήσεις.

10. σ. 142: «ένα ποίημα που ο φιλόσοφος είχε γράψει για τον αξέχαστο φίλο του Ερμία»: Όταν ο Μέμνων ο Ρόδιος (κατά την αρχαία πηγή μας, πρόκειται όμως μάλλον για τον αδερφό του Μέντορα), εκτελώντας εντολή της Περσικής αυλής, έστησε παγίδα στον Ερμία, με αποτέλεσμα ο τύραννος του

Αταρνέα να βρει οικτρό θάνατο, ο Αριστοτέλης, που έβλεπε τον αξέχαστο φίλο του ως προσωποποίηση της αρετής, έγραψε στη μνήμη του έναν Ύμνο στην αρετή, που άρχιζε έτσι:

«Ἄρετὰ πολὺμοχθε γένει βροτείῳ,
θήραμα κάλλιστον βίῳ,
σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς
καὶ θανεῖν ζηλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος
καὶ πόνους τλήναι μαλεροὺς ἀκάμαντας.»

σε μετάφραση του Σ. Μενάρδου:

«Αρετή, πολυβάσανη αγάπη τ' ανθρώπου,
συ καμάρι ακριβό της ζωής,
και να σθήσει για χάρη σου, κόρη, κανείς
είναι μοίρα γλυκιά, ζηλευτή στην Ελλάδα!
Ποιος εμπρός σου ψηφά τους ιδρώτες του κόπου;»

11. σ. 143: **«χρησιμοποιώντας στίχους από την Οδύσσεια»:** Για να πει αυτό που ήθελε ο Αριστοτέλης διάλεξε δύο ημιστίχια από τη ραψωδία η της Οδύσσειας, το πρώτο μισό του στίχου 120 και το δεύτερο μισό του στίχου 121, και έκανε από τα δύο έναν εξάμετρο στίχο:

«ὄγγηνη ἐπ' ὄγγηνη γηράσκει, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ».

Στους Ομηρικούς στίχους ο λόγος είναι για τους κήπους του Αλκίνοου, του βασιλιά των Φαίακων, όπου τα δέντρα δεν παύουν να καρποφορούν: χειμώνα και καλοκαίρι αγλάδια, μήλα, σταφύλια, σύκα ωριμάζουν, γερνούν και πεθαίνουν πάνω στα εύχυμα κλαδιά. Στην ουσία ο Αριστοτέλης "έπαιξε" με τη λέξη σῦκον, κάνοντας έναν δριμύ υπαινιγμό στους συκοφάντες, που και πολλοί ήταν στην Αθήνα και δεν έλειπαν, δυστυχώς, ποτέ!

12. Ας παρακολουθήσουμε λοιπόν τις βασικότερες χρονολογίες στη ζωή του Αριστοτέλη:

384 π.Χ.: γεννιέται στα Στάγειρα της Χαλκιδικής

367 π.Χ.: φτάνει στην Αθήνα για να σπουδάσει στην Ακαδημία

347 π.Χ.: φεύγει από την Αθήνα και πηγαίνει στην Άσσο

345 π.Χ.: πηγαίνει στη Μυτιλήνη, όπου συνεργάζεται με τον Θεόφραστο

343 π.Χ.: αναλαμβάνει στη Μακεδονία την αγωγή του Αλέξανδρου

335 π.Χ.: επιστρέφει στην Αθήνα. Διδάσκει στο Λύκειο

323 π.Χ.: εγκαταλείπει για δεύτερη φορά την Αθήνα: καταφεύγει στη Χαλκίδα

322 π.Χ.: πεθαίνει στη Χαλκίδα.

13. Η φιλοσοφική δραστηριότητα του Αριστοτέλη μπορεί, επομένως, να διαιρεθεί στις ακόλουθες τρεις περιόδους:

Α) 367 - 347: περίοδος της Ακαδημίας (πρώτη Αθηναϊκή περίοδος)

Β) 347 - 335: περίοδος των ταξιδιών (Άσσος, Λέσθος, Μακεδονία)

Γ) 335 - 322: δεύτερη Αθηναϊκή περίοδος.

14. Αποσπάσματα από τα χαμένα έργα του Αριστοτέλη μπορείς να βρεις στις ακόλουθες εκδόσεις:

α) V. Rose, *Aristotelis fragmenta*, Λιψία 1886 (1967) (στη σειρά Bibliotheca Teubneriana)

β) W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Οξφόρδη 1955.

15. Η πιο σημαντική συνολική έκδοση των έργων του Αριστοτέλη στα νεότερα χρόνια έγινε από τον I. Bekker (με ανάθεση από την Πρωσική Ακαδημία του Βερολίνου), 1831-1870 (φωτ. ανατύπωση με τη φροντίδα του O. Gigon, Βερολίνο 1960). Επειδή στη (δίτομη) αυτή έκδοση οι σελίδες –μεγάλου σχήματος– είναι δίσητες και οι στίχοι των στηλών αριθμημένοι, καθιερώθηκε διεθνώς τις παραπομπές μας σε συγκεκριμένο σημείο των έργων του Αριστοτέλη να τις κάνουμε αναγράφοντας: α) τον αριθμό της σελίδας στην έκδοση Bekker, β) τη στήλη (α ή β) και γ) τον αριθμό του στίχου: π.χ. 378 a 18

ή 1181 b 2. Αυτός είναι ο λόγος που κάθε καινούργια έκδοση αριστοτελικού έργου (π.χ. στη σειρά της Οξφόρδης) αναγράφει με έντονα τυπογραφικά στοιχεία στα περιθώρια την αντιστοιχία με την έκδοση Bekker. Έτσι ο κάθε χρήστης εξυπηρετείται, έστω κι αν διαθέτει μόνο την καινούργια έκδοση και όχι την έκδοση του Bekker.

16. σ. 144: «*Ας την παρακολουθήσουμε στα πιο κύρια σημεία της*»: Τις σχετικές πληροφορίες τις χρωστούμε κυρίως στον Στράβωνα (XIII 1, 54, σ. 608) και στον Πλούταρχο (Βίος Σύλλα 26, σ. 468 a).*

*Διάβασε και τα 'βιβλιογραφικά' αναγνώσματα 1-4.

ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

1. Με το όνομα του Αριστοτέλη έφτασαν ως εμάς τρία, κυρίως, έργα με ηθικό περιεχόμενο: τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα *Ηθικά Ευδήμια* και τα *Ηθικά μεγάλα*. Ένα βασικό κοινό σχέδιο είναι ευδιάκριτο και στα τρία αυτά έργα: ορισμένα θέματα ο Αριστοτέλης τα πραγματεύεται και στα τρία τους. Το βασικό ερώτημα στο οποίο ο Σπαγειρίτης φιλόσοφος προσπαθεί να δώσει απάντηση στα τρία αυτά έργα του είναι: «Τι είναι το αγαθό;» = «Τι είναι η αρετή;». Φυσικά, το καθένα από τα τρία αυτά έργα έχει και τα αποκλειστικά δικά του στοιχεία. Με τους όρους αυτούς δεν μπορούσε παρά να γεννηθεί –πρώτο αυτό από όλα– το ερώτημα: «Γιατί ο Αριστοτέλης έγραψε τρία ηθικά έργα;». Αμέσως μετά δεν μπορούσε παρά να ρθει το ερώτημα: «Άραγε με ποια σειρά τα έγραψε;». Κάτι παραπάνω: «Θα μπορούσαμε άραγε να πούμε ότι το ένα απο τα τρία αυτά έργα αποτελεί τον αρχικό πυρήνα από τον οποίο με μια οργανική εξέλιξη προήλθαν τα άλλα δύο έργα;». Δεν είναι τυχαίο, ούτε χωρίς ιδιαίτερη σημασία, ότι το θέμα τέθηκε την εποχή ακριβώς που ο Friedrich August Wolf δημοσίευσε (1795) τα περίφημά του *Προλεγόμενα στον Όμηρο*, το έργο δηλαδή που βρίσκεται στην αρχή του άλυτου ακόμη ως σήμερα "Ομηρικού προβλήματος". Στην περίπτωση του Αριστοτέλη ήταν ο W. G. Tennemann, καθηγητής της φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Ιένας, που έθεσε πρώτος το θέμα (Erfurt 1798). Η γνώμη του ήταν ότι τα *Ηθικά μεγάλα* είναι μια περιληπτική έκθεση του περιεχομένου των *Ηθικών Νικομαχείων*. Από την εποχή του Tennemann ως τις μέρες μας το πρόβλημα απασχόλησε ένα πλήθος από ειδικούς ερευνητές. Οι πλέον αντικρουόμενες απόψεις έχουν υποστηριχθεί πάνω στο θέμα αυτό. Για άλλους και τα τρία έργα είναι γραμμένα από τον Αριστοτέλη, για άλλους μόνο μερικά, για άλλους κανένα! Για άλλους τα έργα είναι γραμμένα με τη σειρά *Ηθικά Νικομάχεια* – *Ηθικά Ευδήμια* – *Ηθικά μεγάλα*, για

άλλους ακριβώς αντίθετα: *Ηθικά μεγάλα* – *Ηθικά Ευδήμια* – *Ηθικά Νικομάχεια*.

Στη σ. 110 αναφέραμε το όνομα του θεμελιωτή των αριστοτελικών σπουδών στις μέρες μας: ήταν το όνομα του Werner Jaeger. Εκεί μνημονεύσαμε και το βασικό βιβλίο του για τον Αριστοτέλη, που το πρωτοπαρουσίασε στα 1923. Εδώ μπορούμε πια να πούμε πως ό,τι ακολούθησε από κει και πέρα ως τις μέρες μας στις αριστοτελικές σπουδές δεν είναι παρά συζήτηση των απόψεων του Jaeger. Θύελλα συζητήσεων. Ενθουσιαστική αποδοχή των γνώμών του από τη μια, θορυβώδης απόρριψή τους από την άλλη. Εν πάση περιπτώσει το βιβλίο του Jaeger υπήρξε ένας αληθινός σταθμός. Όπως το βιβλίο του Wolf έγινε η αρχή μιας συστηματικής μελέτης των ομηρικών ποιημάτων, έτσι το βιβλίο του Jaeger υπήρξε το έναυσμα για μια συστηματική έρευνα και σπουδή των αριστοτελικών κειμένων. Την αρχή του ότι «όσο μεγαλώνει η χρονική απόσταση του Αριστοτέλη από τον Πλάτωνα, τόσο μεγαλώνει και η ιδεολογική του διάσταση προς τον δάσκαλό του» ο Jaeger την έκανε βάση για τη χρονολόγηση των έργων του Αριστοτέλη: «όσο μεγαλύτερη είναι η διαφορά απόψεων Αριστοτέλη και Πλάτωνα πάνω σε ένα θέμα, τόσο νεότερο είναι το έργο του Αριστοτέλη στο οποίο υποστηρίζεται η σχετική άποψη». Ο κανόνας αυτός οδήγησε, φυσικά, και σε "ανάλυση" των επιμέρους έργων του Αριστοτέλη: βιβλία του Αριστοτέλη που έφτασαν ως εμάς με τη μορφή ενός ενιαίου έργου διασπάστηκαν τώρα σε επιμέρους μικρότερα έργα ανάλογα με τις ιδέες ("παλιότερες" ή "νεότερες") που υποστηρίζονται σ' αυτά. Ειδικά σε ό,τι αφορά στα ηθικά έργα του Αριστοτέλη ο Jaeger υποστήριξε ότι τα *Ηθικά Ευδήμια* –σε αντίθεση με τα *Ηθικά Νικομάχεια*– ανήκουν σε μια εποχή που η σκέψη του Αριστοτέλη βρισκόταν πιο κοντά στη σκέψη του Πλάτωνα. Για τα *Ηθικά μεγάλα* ο Jaeger πίστευε ότι δεν ήταν παρά ένα συμπλήρωμα που έγινε με βάση τα δύο άλλα ηθικά έργα του Αριστοτέλη από έναν μεταγενέστερο Περιπατητικό.

Ο κυριότερος αντίπαλος του Jaeger στις απόψεις του για τα ηθικά έργα του Αριστοτέλη ήταν ο Hans von Arnim, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης, ο οποίος όχι μόνο πίστευε στη γνησιότητα των *Ηθικών μεγάλων*, αλλά και θεωρούσε ότι το έργο αυτό είναι το παλιότερο από τα τρία ηθικά έργα

του Αριστοτέλη που μας σώθηκαν· ύστερα, έλεγε, έρχονται τα *Ηθικά Ευδήμια* και τελευταία τα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Πιο κοντά στις μέρες μας

α) ο Olof Gigon υποστήριξε τη σειρά *HE* (πολύ κοντά στον Πλάτωνα) – *HN* – *HM* (στο τελευταίο έργο έβλεπε στοιχεία που μόνο από τον μετα-αριστοτελικό Περίπατο μπορούν να προέρχονται).

β) ο Franz Dirlmeier υποστήριξε ότι τα *Ηθικά μεγάλα* είναι έργο του ίδιου του Αριστοτέλη, τουλάχιστο όσον αφορά το περιεχόμενό του· ότι αναμφίβολα το έργο αυτό έχει έναν ιδιότυπο χαρακτήρα σε σύγκριση προς τα άλλα δύο ηθικά έργα του Αριστοτέλη, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά στη γλώσσα του (τα ιδιαίτερα αυτά γλωσσικά χαρακτηριστικά του μπορεί να σχετίζονται με τον άγνωστό μας Περιπατητικό που το "δημοσίευσε"): τέλος ότι το νεότερο από τα τρία ηθικά έργα του Αριστοτέλη πρέπει να είναι τα *Ηθικά Νικομάχεια*.

γ) ο Ingemar Düring ακολούθησε σε γενικές γραμμές τις απόψεις του Dirlmeier και υποστήριξε ότι κανένα από τα τρία ηθικά έργα δεν είναι ο αρχικός πυρήνας από τον οποίο προήλθαν οργανικά τα άλλα δύο· ο Αριστοτέλης πραγματεύθηκε σε τρεις διαφορετικές εποχές –κάθε φορά πιο διεξοδικά– διάφορα ηθικά προβλήματα, τα οποία δεν έπαψαν ποτέ να βρίσκονται στο κέντρο των φιλοσοφικών του ενδιαφερόντων· δεν μπορούμε, επομένως, να δεχτούμε ένα αρχικό χειρόγραφο που έπαιρνε με τον καιρό μεγαλύτερη έκταση: τα *Ηθικά Νικομάχεια* πρέπει να είναι έργο των πιο ώριμων χρόνων του Αριστοτέλη: όταν ο Αριστοτέλης έγραφε τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα πάντα είχαν κατασταλάξει μέσα του· ποτέ η κρίση του δεν ήταν τόσο σαφής, ποτέ η επιχειρηματολογία του δεν παρουσίαζε τέτοια συγκρότηση, ποτέ ο λόγος του δεν ήταν σε τέτοιο βαθμό απαλλαγμένος από αιχμές σε βάρος παλαιότερων φιλοσόφων, σε βάρος του δασκάλου του ή σε βάρος των συναδέλφων του.

2. Λίγα λόγια για τους τίτλους των τριών ηθικών έργων του Αριστοτέλη:

α) Τα *Ηθικά μεγάλα* είναι το πιο μικρό από τα τρία ηθικά έργα του Αριστοτέλη που μας σώθηκαν! Την πιο αληθοφανή εξήγηση του τίτλου την έδωσε ο Paul Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote* (= "Οι αρχαίοι κατάλογοι των έργων του Αριστοτέλη"), Louvain 1951, σ. 87: το επίθετο μέ-

γας δεν χαρακτηρίζει τη συνολική έκταση του έργου, αλλά την έκταση του καθενός επιμέρους βιβλίου· πραγματικά, το καθένα από τα δύο βιβλία των *Ηθικών μεγάλων* είναι μεγαλύτερο σε έκταση από τα επιμέρους βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων* και των *Ηθικών Ευδήμιων*.

β) Τα *Ηθικά Ευδήμια* είναι φανερό ότι χρωστούν τον τίτλο τους σε κάποιον Εύδημο. Ποιος είναι όμως αυτός ο Εύδημος; Το όνομα το έφεραν δύο φίλοι του Αριστοτέλη. Ο ένας ήταν ο Εύδημος ο Ρόδιος, Περιπατητικός, σύγχρονος του Θεόφραστου· ο άλλος ήταν ο Εύδημος ο Κύπριος, φίλος του Αριστοτέλη (ίσως από τα χρόνια της Ακαδημίας), που σκοτώθηκε το 354 (τίποτε άλλο δεν μας είναι γνωστό γι' αυτόν). Ποια όμως ήταν η σχέση αυτού του Εύδημου—όποιου από τους δύο— με το έργο που μας απασχολεί; Ήταν ο συγγραφέας του; Ήταν το πρόσωπο στο οποίο ο Αριστοτέλης απήλυθε το έργο του; Ή μήπως—τέλος— ήταν ο εκδότης του αριστοτελικού έργου; Και τα τρία ενδεχόμενα είχαν τους υποστηρικτές τους. Το πρόβλημα μένει ακόμη άλυτο.

γ) Και το τίτλος *Ηθικά Νικομάχεια* προϋποθέτει ένα όνομα: Νικόμαχος. Αυτό, όπως είδαμε, ήταν το όνομα του πατέρα του Αριστοτέλη. Έτσι όμως λεγόταν και ένας γιος του Αριστοτέλη, για τον οποίο έχουμε την αρχαία πληροφορία ότι «μειρακίσκος ὢν ἀπέθανεν ἐν πολέμῳ». Και σ' αυτή την περίπτωση η έρευνα αντιμετώπισε και τα τρία ενδεχόμενα: α) ο Νικόμαχος ήταν ο συγγραφέας του έργου, β) ο Νικόμαχος ήταν "ὁ πρὸς ὄν", γ) ο Νικόμαχος ήταν εκδότης του έργου. Ο Düring έκανε την υπόθεση ότι τα *Ηθικά Νικομάχεια*—κατά την άποψή του ένα από τα τελευταία έργα του Αριστοτέλη— κυκλοφόρησαν στο εμπόριο λίγο ύστερα από τον θάνατο του Αριστοτέλη και ότι με την ευκαιρία αυτή το έργο πήρε τον τίτλο αυτό σε ανάμνηση του γιου του Αριστοτέλη που είχε πεθάνει νέος. Και εδώ το πρόβλημα μένει άλυτο.

3. Ένα πολύ ενδιαφέρον ερώτημα που τίθεται εν σχέσει με την ηθική διδασκαλία του Αριστοτέλη είναι αν θα μπορούσαμε, άραγε, να δεχτούμε ότι ο Αριστοτέλης δημιούργησε ένα σύστημα ηθικής για όλους τους κατοίκους της γνωστής στην εποχή του "οικουμένης". Φαίνεται πως η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν μπορεί να μην είναι αρνητική:

α) Παραθέσαμε παραπάνω (βλ. σ. 114) την αρχή του αριστοτελικού Ύμνου στην αρετή, του ύμνου που έγραψε ο Αριστοτέλης στη μνήμη τού με άγριο τρόπο δολοφονημένου φίλου του Ερμία: Εύκολα μπορεί κανείς να προσέξει εκεί ότι η όλη διατύπωση είναι σαφώς ελληνοκεντρική: δεν αφήνει, πράγματι, η διατύπωση αυτή καμιά αμφιβολία ότι ο λόγος στο ποίημα του Αριστοτέλη (αντικαθρέφτισμα, φυσικά, της σκέψης του) είναι για την ελληνική αρετή («... ἐν Ἑλλάδι...»).

β) Ο Αριστοτέλης δεν μπόρεσε ποτέ να ξεπεράσει την ιδέα της διαφοράς Ελλήνων και "βαρβάρων" = της υπεροχής των Ελλήνων έναντι των βαρβάρων. Σε ένα από τα χαμένα έργα του (Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων: αποσπάσματα σώθηκαν σε άλλους αρχαίους συγγραφείς, π.χ. στον Πλούταρχο –*Ηθικά* 329 b– και στον Στράβωνα I 4, 9) ο Σταγειρίτης φιλόσοφος φαίνεται πως έδινε συμβουλές στον άλλοτε μαθητή του, τον διάδοχο τότε του μακεδονικού θρόνου, τώρα κυρίαρχο του κόσμου, τον Αλέξανδρο. Τον συμβούλευε λοιπόν «τοῖς μὲν Ἑλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρῆσθαι, καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκείων ἐπιμελεῖσθαι, τοῖς δὲ ὡς ζῴοις ἢ φυτοῖς προσφέρεσθαι» (= «η συμπεριφορά του προς τους Ἑλληνες να είναι η συμπεριφορά ενός αρχηγού, η συμπεριφορά του όμως προς τους βαρβάρους να είναι συμπεριφορά αφέντη: τους Ἑλληνες να τους νοιάζεται ως συγγενείς και φίλους, σε όλους όμως τους άλλους να φέρεται σαν να είναι ζῶα ή φυτά»). Είναι φανερό ότι ο άνθρωπος που μιλάει με αυτόν τον τρόπο, δεν μπορεί να προόριζε και για τους "βαρβάρους" (για όλον δηλαδή τον υπόλοιπο κόσμο) αρχές και ηθικά αξιώματα που τα δεχόταν ισχυρά για τον ελληνικό κόσμο.

γ) Πουθενά στα *Ηθικά Νικομάχεια* δεν υπάρχει και ο παραμικρός απόηχος από το κοσμοϊστορικό γεγονός –εντελώς παράδοξο για την εποχή της φαινόμενο– που ήταν η ίδρυση από τον Αλέξανδρο μιας απέραντης, σχεδόν αχανούς αυτοκρατορίας: θαρρείς πως το γεγονός αυτό δεν υπέπεσε καν στην προσοχή του Αριστοτέλη!

Τέτοιου είδους παρατηρήσεις μάς οδηγούν με βεβαιότητα στη γνώμη ότι η ηθική του Αριστοτέλη δεν είναι (= δεν γράφτηκε για να είναι) μια πανανθρώπινη ηθική: βάση της ήταν η ελληνική έννοια "πόλις - κράτος". Φυσικά η διαπίστωση αυτή, που δίνει έναν ιστορικό προσδιορισμό στη σκέψη του Αριστοτέλη,

δεν αφαιρεί τίποτε από τη σημασία που η ηθική διδασκαλία του Αριστοτέλη έχει για τον σημερινό, τον ευρωπαϊκό ιδίως, κόσμο, που διαμορφώθηκε με τη βοήθεια όχι λίγων αρχαιοελληνικών ιδεών.

4. Για μια καλή και εύκολη = αποτελεσματική εισαγωγή σου στην αριστοτελική ηθική μπορείς να διαβάσεις:

α) Ing. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του* (για λοιπά στοιχεία βλ. παραπάνω σ. 108), τόμ. Β', σσ. 205-260.

β) Δ. Λυπουρλής, “Εισαγωγή στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης μιλάει για την αρετή”, *Φιλολόγος* 84 (1996), 107-127 [πώρα και στον τόμο: *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο, Θεσσαλονίκη* (University Studio Press) 1998, σσ. 219-244].

5. Τρία είναι τα σημαντικότερα υπομνήματα που έχουν γραφεί για τα *Ηθικά Νικομάχεια*:

α) *Aristotle. The Nicomachean Ethics, A Commentary by the Late H. H. Joachim*, edited by D. A. Rees, Oxford 1951.

β) *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin 1956 (πολλές επανεκδόσεις).

γ) *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif (4 τόμοι), Louvain / Paris 1970.

ΕΝΟΤΗΤΑ 1η

Μετάφραση

Δύο λοιπόν, όπως είδαμε, είναι τα είδη της αρετής, η διανοητική και η ηθική. Η διανοητική αρετή χρωστάει και τη γένεση και την αύξησή της κατά κύριο λόγο στη διδασκαλία (γι' αυτό κι εκείνο που χρειάζεται γι' αυτήν είναι η πείρα και ο χρόνος), ενώ η ηθική αρετή είναι αποτέλεσμα του έθους (και το ίδιο της το όνομα, άλλωστε, μικρή μόνο διαφορά παρουσιάζει από τη λέξη έθος). Αυτό ακριβώς κάνει φανερό ότι καμιά ηθική αρετή δεν υπάρχει μέσα μας εκ φύσεως. Πραγματικά, δεν υπάρχει πράγμα εφοδιασμένο από τη φύση με κάποιες ιδιότητες, που να μπορείς να το συνηθίσεις να αποκτήσει άλλες ιδιότητες. Παράδειγμα η πέτρα: καμωμένη από τη φύση να πηγαίνει προς τα κάτω, δεν είναι δυνατό να συνηθίσει να πηγαίνει προς τα πάνω, έστω κι αν χιλιάδες φορές προσπαθήσει κανείς να της το μάθει πετώντας την και ξαναπετώντας την προς τα πάνω· ούτε η φωτιά μπορεί να συνηθίσει να πηγαίνει προς τα κάτω· γενικά δεν υπάρχει πράγμα καμωμένο από τη φύση να συμπεριφέρεται με έναν ορισμένο τρόπο, που να μπορεί να συνηθίσει να συμπεριφέρεται με άλλον τρόπο. Συμπέρασμα: οι αρετές δεν υπάρχουν μέσα μας εκ φύσεως –ούτε όμως και είναι αντίθετη προς τη φύση μας η γένεσή τους μέσα μας: η φύση μάς έκανε επιδεικτικούς στις αρετές, τέλειοι όμως σ' αυτές γινόμαστε με τη διαδικασία του έθους.

Ερμηνευτικά σχόλια

ἐξ ἔθους: Ότι το ἤθος (=ο χαρακτήρας) δεν είναι απλώς συναρτημένο προς το ἔθος (= τον εθισμό, τη συνήθεια, την άσκηση σε έναν συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς) αλλ' ότι εξαρτάται σε απόλυτο βαθμό από αυτό, ήταν μια βαθύτατη πίστη του Αριστοτέλη: Προς το τέλος των *Ηθικών Νικομαχείων* (X 9. 1179 b 20 ἐξ.), μιλώντας για το πόσο δύσκολο είναι να εγκαθι-

δρυθεί ἦθος εὐγενές καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον στις ψυχές των νέων, οι οποίοι «πάθει ζῶντες τὰς ἡδονὰς διώκουσι καὶ δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας», θυμάται τις διάφορες απόψεις που διατυπώθηκαν για το πώς τελικά γίνονται ἀγαθοὶ οι ἄνθρωποι: «γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδαχῇ», για να καταλήξει στο τέλος ο ἴδιος να αποκλείσει και τη φύση, η οποία στο κάτω κάτω δεν εξαρτάται από μας, και τη διδασχὴ (= τον λόγο), που δεν φέρνει, ως γνωστόν, ἀποτέλεσμα σε ὅλους, και να τονίσει τη σημασία που ἔχει το να "καλλιεργηθεῖ" τοῖς ἔθουσι, ἀρα με σύστημα και με υπομονή, η ψυχὴ του νέου, ὅπως καλλιεργεῖται η γη «που θα θρέψει τον σπόρο». Φυσικά τέτοιες απόψεις ο Αριστοτέλης τις εἶχε ἀκούσει και τις εἶχε διδαχθεῖ κι ἀπὸ τον Πλάτωνα, ὅπως ἔχουμε κι εμεῖς σήμερα τη δυνατότητα να το διαπιστώσουμε, ὅπως ὅταν π.χ. διαβάζουμε σε πλατωνικὸ ἔργο (Νόμοι 792 e 1-2) τη φράση «κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθους» (το τότε μάλιστα λέγεται ἀπὸ τον Πλάτωνα για τον ἀρετικὸ νεογενῆ, τον μόλις γεννημένο ἄνθρωπο, ακριβῶς για να δηλωθεῖ το πόσο ἐγκαιρα πρέπει να αρχίσει η δια του ἔθους καλλιέργεια της ψυχῆς).

οὐδεμία ἐγγίνεται: Στους στίχους χ 347-348 της Οδύσσειας μιλάει ο αοιδὸς Φῆμιος. Εἶναι η πιο ἀγρια στιγμή της μνηστηροφονίας, και ο Φῆμιος, πεσμένος στα γόνατα του Οδυσσεά, τον παρακαλεῖ να μη σκοτώσει «τον τραγουδάρη, που θνητούς κι ἀθάνατους με το τραγούδι ευφραίνει»: εἶχε πράγματι πολλές φορές τραγουδήσει για την ευχαρίστηση των μνηστήρων, ὁμως –μάρτυράς του ο Τηλέμαχος– αυτό εἶχε γίνει, ὅλες τις φορές, χωρίς τη θέλησή του –κι ἀμέσως προσθέτει: «αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας / παντοίας ἐνέφυσεν» (= «μόνος μου τὰ ἴμαθα· μου φύσηξε λογῆς λογῆς τραγούδια / κάποιος θεὸς στα φρένα»). Σε μια εποχὴ που η λέξη ἀρετὴ σήμαινε ἀκόμη την κάθε ικανότητα του ἀτόμου, μια φράση σαν αυτή του Φῆμιου δήλωνε ολοκάθαρα την παλιά ελληνικὴ ἀντίληψη πως αν ο τεχνίτης ἔχει μια συγκεκριμένη δεξιότητα, αυτήν τη χρωστάει βέβαια και στη μάθηση, τη χρωστάει ὁμως και στη χάρη, τη δωρεὰ κάποιου θεότη-τας. Ἀργότερα, στον ἑνατο Ολυμπιονικὸ του ο Πίνδαρος ἔκανε φανερό (με τους στίχους του 100 εξ.) πως η παλιά ομηρικὴ ἀντίληψη ἦταν ἀκόμη η

κρατούσα: «τὸ δὲ φυᾶ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδασκταῖς / ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος / ὄρουσαν ἀρέσθαι» (= «Πάνου ἀπ' ὅλα το προίκισμα στέκει / πού 'χει ἡ φύση δομένο τ' ἀνθρώπου, / ἀγκαλά και πολλοί μ' ἀξιοσύνες / μαθητές να κερδίσουν τῆ δόξα / μωραζιώσαν»: μετάφρ. Π. Λεκατσά). Ἡ παλιά αὐτή ἀριστοκρατική ἀπόψη, σύμφωνα με τὴν ὁποία ἀξιόλογος εἶναι μόνο ὁ ἀνθρώπος που ἔχει φυάν, που εἶναι δηλαδή φορέας δώρου τῆς φύσης = τοῦ θεοῦ (ελάχιστη σημασία ἔχουν τελικά ὅσα ὁ ἴδιος ὁ ἀνθρώπος καταφέρει να μάθει μόνος του), δεν ἔχει πια τὴν ἐγκριση τοῦ Ἀριστοτέλη.

οἶον ὁ λίθος: Δεν θα ἦταν υπερβολή να λέγαμε πως κανένας ἄλλος φιλόσοφος δεν ἔκανε τα ἀπλά δεδομένα τῆς ἐμπειρίας, τα ἀπλά δηλαδή δεδομένα τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ἀφετηρία για τὴ σκέψη του στον βαθμό που το ἔκανε ὁ Ἀριστοτέλης. Σωστά ἐπιώθηκε ὅτι ἡ φιλοσοφία του περὶ τέλους, π.χ., εἶναι, στην πραγματικότητα, «θεμελιωμένη πάνω στο ἐμπειρικό δεδομένο ὅτι ἀπὸ ἓνα βελανίδι γεννιέται μια βελανιδιά», ἢ ὅτι «ἡ πολιτική του θεωρία ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τους διαλογισμούς του σχετικά με τὴ ζωὴ μέσα στο πλαίσιο ἐνὸς νοικοκυριοῦ». Πραγματικά, «συχνά ἓνα μόνο ἐμπειρικό δεδομένο μπορεῖ να εἶναι γι' αὐτόν ικανοποιητικὴ βάση για να προχωρήσει σε μια θεωρία με συνέπειες μεγάλης σημασίας». Δεν ἦταν, στ' ἀλήθεια, αὐτὸ το ἀμείωτο ἐνδιαφέρον του για τα ἀπλά πράγματα τῆς καθημερινῆς ζωῆς που ἔκανε τὸν Ἀριστοτέλη —ἐπαναστατικά πρῶτον— μελετητὴ του κόσμου των ζώων και των φυτῶν;

τελειούμενοι: Το "ἄλλο ἔργο" στο ὁποῖο παραπέμπει τὸ ἐρμηνευτικὸ σχόλιο τοῦ βιβλίου τοῦ μαθητῆ εἶναι τα *Μετὰ τὰ φυσικά* και τὸ συγκεκριμένο χωρίο εἶναι τὸ Δ 16. 1021 b 20: «τέλεια λέμε αὐτά που ἔχουν φτάσει στο τέλος τους, που εἶναι ἡ πιο ἀξιόλογη στιγμή τους· τα λέμε τέλεια με τὸ νόημα ὅτι ἔχουν ἐκπληρώσει τὸ τέλος τους». (Δες και τὸ σχετικὸ ἐρμηνευτικὸ σχόλιο στη 12ῃ Ἐνόητα).

Θέματα για συζήτηση

1. ή μὲν διανοητική...: Στη σ. 152 εξ. εξηγήσαμε πώς ο Αριστοτέλης έφτασε στη διάκριση ηθικών και διανοητικών αρετών. Ο μαθητής γνωρίζει εξάλλου ότι το θέμα «κατά πόσον είναι διδακτή η αρετή» είχε ήδη απασχολήσει σε πολύ μεγάλο βαθμό την πριν από τον Αριστοτέλη ελληνική διανόηση (βλ. σ' αυτό εδώ το βιβλίο όσα λέγονται εν σχέσει με το θέμα αυτό στα αποσπάσματα που επιλέχθηκαν από τον πλατωνικό *Πρωταγόρα*). Στο πρώτο λοιπόν κείμενο που διαβάζουμε εδώ από τα *Ηθικά Νικομάχεια* γίνεται από τον Αριστοτέλη μια πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση (στην πραγματικότητα με την παρατήρησή του αυτή ο Αριστοτέλης δηλώνει την πιο προσωπική του θέση απέναντι στο πολυσυζητημένο θέμα): η *διανοητική* αρετή προϋποθέτει κατά κύριο λόγο τη *διδασκαλία*, κάτι που, βέβαια, θα πει πως και η απόκτηση και η αύξησή της είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό συναρτημένες α) με τον χρόνο (= η "διδασκαλία" δεν μπορεί παρά να απλωθεί σε μια έκταση χρόνου) και β) με την πείρα που το άτομο αποκτά σιγά σιγά, πάλι επομένως σε μια έκταση χρόνου· σε αντίθεση με τη *διανοητική* η *ηθική* αρετή προϋποθέτει σε απόλυτο βαθμό τη θέληση του ατόμου να "εθισθεί" σιγά σιγά (πάλι επομένως σε μια όχι μικρή διάρκεια χρόνου) σε έναν συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς (= με την ομοiotροπη επανάληψη των ίδιων ενεργειών). Όλα αυτά θα πουν πως στην περίπτωση της *διανοητικής* αρετής το βάρος πέφτει στον "δάσκαλο" (αυτός δηλαδή έχει την κύρια ευθύνη για τη μετάδοσή της), ενώ στην περίπτωση της *ηθικής* αρετής την ευθύνη για την απόκτησή της την έχει ο "μαθητής" = το ασκούμενο, το "εθιζόμενο" άτομο. Σοφός λοιπόν (= φορέας γνώσεων) γίνεται κανείς κατά κύριο λόγο με τη βοήθεια και τη συμπαράσταση ενός δασκάλου, αγαθός όμως (= φορέας αρετής) γίνεται α) με τη θέλησή του (πράγμα που κατά βάθος σημαίνει προσωπική επιλογή) και β) με την επιμονή του στη διαδίκασία της άσκησης.

2. ὄθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε: Δεν ἦταν καθόλου λίγες οι φορές που οι αρχαίοι Ἕλληνες επιχειρούσαν να ετυμολογήσουν τις λέξεις τους (= να βρουν την αληθινή, την αρχική τους σημασία). Τότε όμως δεν είχε ακόμη ανακαλυφθεί ούτε ότι τις γλώσσες τις κυβερνούν νόμοι, που έχουν την ίδια με τους φυσικούς νόμους αυστηρότητα, ούτε ποιοι ακριβώς νόμοι κυβερνούσαν τη δική τους γλώσσα. Δεν είναι λοιπόν παράδοξο ότι τις πιο πολλές φορές οι αρχαίοι Ἕλληνες σοφοί έπεφταν έξω στις ετυμολογίες τους (παράδειγμα οι πιο πολλές από τις ετυμολογίες του Πλάτωνα στον διάλόγο του Κρατύλος). Στην περίπτωση που μας απασχολεί, ο ετυμολογικός συσχετισμός των λέξεων ἦθος και ἔθος είναι, βέβαια, σωστός, για μας όμως που ξέρουμε πως ἦταν πολύ περισσότερες οι λαθεμένες ετυμολογίες των αρχαίων καταντά να έχει πολύ μεγαλύτερη σημασία το γεγονός ότι, άρα, συχνά οι αρχαίοι σοφοί βάσιζαν τις σκέψεις τους και τους συλλογισμούς τους πάνω σε γλωσσικές επισημάνσεις που δεν πετύχαιναν το σωστό. Το ίδιο έγινε πολλές φορές και με τον Αριστοτέλη, που έχοντας πάθος με την ανακάλυψη των πραγματικών σημασιών των λέξεων και πιστεύοντας ότι ἦταν σε θέση να τις ανακαλύπτει, οδηγήθηκε όχι λίγες φορές σε συλλογισμούς που δεν καθρέφτιζαν την πραγματικότητα. Ας το πούμε σε κάπως αυστηρότερα φιλοσοφική γλώσσα: Ο Αριστοτέλης πίστευε στην ταυτότητα «λέγεσθαι = εἶναι»: αυτό θα πει ότι ο Αριστοτέλης πίστευε πως ένα πράγμα "υπάρχει" ή "είναι έτσι" αφού η γλώσσα το εμφανίζει ως "υπάρχον" ή ως "τέτοιας λογής". ο Αριστοτέλης δηλαδή έδινε οντολογικό περιεχόμενο στις λέξεις. – Στο θέμα, βέβαια, που δόθηκε για συζήτηση στην τάξη θα ἦταν υπεραρκετό να δοθεί από τους μαθητές η απάντηση ότι ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι τα πράγματα είναι ακριβώς έτσι όπως τα δηλώνουν οι λέξεις (μακάρι να προχωρήσουν στη συνέχεια και στην επισήμανση ότι η πίστη αυτή του Αριστοτέλη γίνεται από και πέρα καθοριστική για τη διαμόρφωση των συλλογισμών του και για την εξαγωγή των συμπερασμάτων του).

3. ἔξ οὗ καὶ δῆλον...: Ὅπως εἶναι γνωστό, κάθε "συμπέρασμα" εἶναι το λογικό αποτέλεσμα που προκύπτει από την αποδοχή του περιεχομένου δύο "προκείμενων" προτάσεων. Παράδειγμα: α) «Όλα τα κήτη εἶναι θηλαστικά», β) «Τα δελφίνια εἶναι κήτη» – άρα: «Τα δελφίνια εἶναι θηλαστικά». Στην περίπτωση μας: α) «Όλα τα πράγματα που εἶναι καμωμένα από τη φύση ἔχουν έναν συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς, που σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να αλλάξει με μια διαδικασία υπομονετικού και επαναλαμβανόμενου εθισμού», β) «Ἡ ηθική αρετή δεν υπάρχει άλλος τρόπος να γεννηθεί παρά μόνο με τον εθισμό» – άρα: «Ἡ ηθική αρετή δεν υπάρχει μέσα μας εκ φύσεως».

ΕΝΟΤΗΤΑ 2η

Μετάφραση

Και κάτι άλλο: Για καθετί που το έχουμε από τη φύση, πρώτα έχουμε τη δυνατότητά του να ενεργήσει: στην ενέργεια την ίδια φτάνουμε ύστερα (το πράγμα γίνεται φανερό στις αισθήσεις μας: πραγματικά, τις αισθήσεις της όρασης ή της ακοής δεν τις αποκτήσαμε έχοντας δει ή έχοντας ακούσει πολλές φορές, αλλά αντίθετα: έχοντάς τες τις χρησιμοποιήσαμε· δεν τις αποκτήσαμε με τη χρήση)· τις αρετές όμως τις αποκτούμε αφού πρώτα τις εφαρμόσουμε στην πράξη – όπως ακριβώς γίνεται και στις άλλες τέχνες· τα πράγματα δηλαδή που πρέπει πρώτα να τα μάθουμε προτού αρχίσουμε να τα κάνουμε, τα μαθαίνουμε κάνοντάς τα· π.χ. οικοδόμοι γίνονται χτίζοντας σπίτια, κιθαριστές παίζοντας κιθάρα· με τον ίδιο τρόπο γινόμαστε: δίκαιοι κάνοντας δίκαιες πράξεις, σώφρονες κάνοντας σώφρονες πράξεις, ανδρείοι κάνοντας ανδρείες πράξεις.

Ερμηνευτικά σχόλια

τάς δυνάμεις: Στα *Μετά τὰ φυσικά* του (Θ 5. 1047 b 31-35) Ο Αριστοτέλης μιλάει για τριών ειδών δυνάμεις: γι' αυτές που υπάρχουν μέσα μας με τη γέννησή μας (*συγγενείς*), γι' αυτές που τις αποκτούμε με το έθος, δηλαδή με την άσκηση, και γι' αυτές που τις αποκτούμε με τη μάθηση· στην πρώτη κατηγορία μνημονεύει ως παράδειγμα τις αισθήσεις, τις διάφορες δηλαδή επιμέρους αντιληπτικές μας ικανότητες (όραση, ακοή κ.τ.λ.)· για τη δεύτερη κατηγορία δίνει ως παράδειγμα το αὐλεῖν, την ικανότητά μας δηλαδή να παίζουμε αυλό· στην τρίτη, τέλος, κατηγορία κατατάσσει τις τέχνες, εμείς θα λέγαμε: τις επιστημονικές γνώσεις. Αμέσως μάλιστα ο Αριστοτέλης κάνει φανερό ότι συνδέει τις δύο δεύτερες κατηγορίες με το λογικό στοι-

χείο του ανθρώπου και την πρώτη με το άλογο στοιχείο του (αντιπαράθετο-ντας έτσι, στην ουσία, τις δύο δεύτερες κατηγορίες στην πρώτη) —κάτι που κάνει, βέβαια, φανερό ότι στο έθος εμπεριέχεται κάποιο στοιχείο λόγου, λογικής.

Αν συσχετίσουμε αυτό το τελευταίο με τη διδασκαλία του Αριστοτέλη ότι η ηθική αρετή προϋποθέτει το έθος, θα καταλάβουμε αμέσως καλύτερα την πίστη του (βλ. γι' αυτήν στην τελευταία παράγραφο του εισαγωγικού μας σημειώματος στα *Ηθικά Νικομάχεια*, σ. 153 του βιβλίου του μαθητή) ότι οι ηθικές αρετές σχετίζονται με το έπιθυμητικόν μέρος της ψυχής μας, όπου συνδυάζεται το λογικό με το ά-λογο στοιχείο μας.

Όπως τονίσαμε ήδη στο σχετικό ερμηνευτικό σχόλιο στο βιβλίο του μαθητή, ο Αριστοτέλης μιλάει εδώ για χρονική μόνο προτεραιότητα των δυνάμεων έναντι των ενεργειών (δυνάμεις: πρότερον, ενέργειαι: ύστερον). Η διατύπωση αυτή ήθελε να πει ότι ο λόγος του Αριστοτέλη δεν είναι εδώ ούτε για λογική, βέβαια, ούτε για οντολογική προτεραιότητα (βλ. *Μετά τὰ φυσικά* Θ 8. 1049 b 10-27).

ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν: Είναι ενδιαφέρον να προσέξει κανείς ότι η παραβολική αυτή πρόταση περιέχει όρους που είναι στην πραγματικότητα περιττοί: α) Η παρουσία του επιθετικού προσδιορισμού ἄλλων θα ήταν δικαιολογημένη, μόνο αν η αρετή ήταν και αυτή μια τέχνη· β) ο προσθετικός σύνδεσμος και οφείλει, μάλλον, την παρουσία του στην παρουσία της λέξης ἄλλων. Όλα αυτά σημαίνουν ότι κανονικότερα η παραβολική αυτή πρόταση θα είχε τη μορφή ὥσπερ ἐπὶ τῶν τεχνῶν. Μια εξήγηση για την "περιττολογία" αυτή του Αριστοτέλη θα μπορούσε να ήταν η ακόλουθη: Η διαδικασία με την οποία ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι γινόμαστε τελικά κάτοχοι των ηθικών αρετών, ίδια με εκείνη που μας κάνει κατόχους των τεχνών, κάνει στην πραγματικότητα τα ρήματα λαμβάνομεν (για τις αρετές) και μαθαίνομεν (για τις τέχνες) συνώνυμα: η συνωνυμία όμως αυτή των ρημάτων εύκολα πια οδηγεί —μέσα στην ψυχή του λέγοντος— στον ταυτισμό, από κάποια άποψη, και των αντικειμένων τους: το αντικείμενο του πρώτου ρήματος είναι απλώς ένα μέρος από το αντικείμενο του δεύτερου ρήματος. Είναι φανερό πως η "ψυχολογική" αυτή εξή-

γηση υπολογίζει πολύ στην παρουσία στοιχείων προφορικού λόγου στα "κείμενα" του Αριστοτέλη, κάτι όμως που μπορεί να θεωρηθεί "δεδομένο", αφού τα έργα του Αριστοτέλη που μας σώθηκαν δεν ήταν, στην πραγματικότητα, παρά οι προσωπικές του σημειώσεις, αυτές που έπαιρνε μαζί του —άρα για απολύτως προσωπική χρήση— στην αίθουσα διδασκαλίας ως υποβοήθηση της μνήμης του στην ώρα του μαθήματος· τέτοια "κείμενα" διατηρούν, φυσικά, σε πολύ μεγάλο βαθμό τα χαρακτηριστικά του προφορικού λόγου και, πάντως, δεν έχουν τα χαρακτηριστικά του τεχνικού =προσεγμένου και αυστηρού γραπτού λόγου. (Με το πνεύμα αυτό εξήγησε την ιδιοτυπία της αριστοτελικής φράσης που μας απασχολεί εδώ ο Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτελικά μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 41 εξ.: ανάλογη θα μπορούσε να είναι η εξήγηση και για το πλατωνικό χωρίο *Γοργ.* 473 b 1, που μνημονεύεται ως παράλληλο στο βιβλίο του μαθητή).

οἶον οἰκοδομοῦντες: Το πλατωνικό χωρίο που μνημονεύεται στο ερμηνευτικό σχόλιο είναι από τους *Νόμους* 643 b 4 εξ.

τὰ δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα: Λίγο πιο κάτω (1105 a 17 εξ.) ο Αριστοτέλης αισθάνθηκε πως με τη διαβεβαίωσή του αυτή θα έφερνε τους αναγνώστες του σε αμηχανία:

«Μπορεί, βέβαια, να παραξενευτεί κανείς και να ρωτήσει τι εννοούμε όταν λέμε ότι —υποχρεωτικά— δίκαιοι γινόμαστε πράττοντας δίκαιες πράξεις, σώφρονες πράττοντας σώφρονες πράξεις, αφού οι άνθρωποι που πράττουν δίκαιες και σώφρονες πράξεις είναι ήδη δίκαιοι και σώφρονες, ακριβώς όπως είναι ήδη γραμματικοί και μουσικοί όσοι πράττουν τα γραμματικά και τα μουσικά. Ή μήπως δεν είναι έτσι τα πράγματα ούτε στις "τέχνες"; Γιατί μπορεί κανείς να κάνει κάτι το γραμματικό και στην τύχη, ή με την υπόδειξη ενός άλλου. Τότε μόνο λοιπόν θα είναι κανείς γραμματικός, όταν α) θα έχει κάνει κάτι γραμματικό και β) θα το έχει κάνει με γραμματικό τρόπο, που πάει να πει: σύμφωνα με τη γραμματική που έχει μέσα του. Έπειτα η περίπτωση των τεχνών και η περίπτωση των αρετών δεν είναι ίδιες· γιατί τα προϊόντα των τεχνών την αξία τους την έχουν μέσα τους· είναι αρκετό,

επομένως, να παραχθούν έχοντας κάποια ποιότητα: όσα όμως γίνονται σύμφωνα με την τάδε ή την τάδε αρετή, δεν είναι πράξεις δικαιοσύνης ή σωφροσύνης απλώς αν έχουν αυτά ή αυτά τα χαρακτηριστικά, αλλά και αν αυτός που τα πράττει τα πράττει έχοντας κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά: πρώτα πρώτα αν ενεργεί έχοντας ακριβή γνώση: έπειτα αν οι πράξεις του είναι αποτέλεσμα επιλογής και προτίμησης, επιλογής μάλιστα και προτίμησης γι' αυτές καθεαυτές τις πράξεις: τρίτον αν στον τρόπο με τον οποίο ενεργεί εμμένει σταθερά και αμετάβλητα. Για την κατοχή, βέβαια, των άλλων τεχνών όλα αυτά δεν λογαριάζονται ως όροι και προϋποθέσεις (μόνος όρος είναι εκεί η γνώση), για των αρετών όμως την κατοχή η γνώση δεν έχει καμία ή, έστω, έχει μικρή μόνο σημασία, ενώ τα υπόλοιπα έχουν όχι μικρή, αλλά τη μέγιστη σημασία: και τα δυο τους είναι το αποτέλεσμα που προκύπτει από το ότι το άτομο πράττει επανειλημμένα δίκαιες και σώφρονες πράξεις. Οι πράξεις λοιπόν λέγονται δίκαιες και σώφρονες, όταν είναι σαν αυτές που θα έκανε ο δίκαιος ή ο σώφρων άνθρωπος: δίκαιος όμως και σώφρων άνθρωπος δεν είναι αυτός που κάνει τις πράξεις αυτές, αλλά αυτός που τις κάνει και με τον τρόπο που τις κάνουν οι δίκαιοι και οι σώφρονες άνθρωποι. Σωστά λοιπόν λέμε ότι ο άνθρωπος γίνεται δίκαιος από τις επανειλημμένες πράξεις δικαιοσύνης, ή ότι ο άνθρωπος γίνεται σώφρων από τις επανειλημμένες πράξεις σωφροσύνης: άνθρωπος που δεν κάνει επανειλημμένα τις πράξεις αυτές, δεν πρόκειται ποτέ να αποκτήσει αυτές τις αρετές».

Όπως λοιπόν γραμματικός είναι κανείς όχι μόνο «αν έχει κάνει κάτι γραμματικό», αν έχει π.χ. διατυπώσει έναν γραμματικό κανόνα (πράγμα που μπορεί να συμβεί και στην τύχη ή με την καθοδήγηση κάποιου άλλου), αλλά –κυρίως– αν αυτό το γραμματικό το «έχει κάνει με γραμματικό τρόπο», δουλεύοντας δηλαδή με τη μέθοδο που είναι η ορισμένη της γραμματικής επιστήμης, δηλαδή σύμφωνα με τις ειδικές γνώσεις γραμματικής που έχει φροντίσει να αποκτήσει και να αποθηκεύσει μέσα του, έτσι και δίκαιος, σώφρων ή ανδρείος είναι κανείς όχι μόνο όταν πράττει πράξεις δικαιοσύνης, σωφροσύνης ή ανδρείας, αλλ' όταν πράττει τις πράξεις αυτές α) έχοντας συνείδηση του τι πράττει, β) έχοντας επιλέξει ενσυνείδητα τις πράξεις αυ-

τές και έχοντας δηλώσει καθαρά την προτίμησή του γι' αυτού του είδους τις πράξεις, γ) έχοντας κάνει τις πράξεις αυτές μόνιμο, σταθερό και αμετάβλητο τρόπο συμπεριφοράς του. Είναι φανερό ότι με τις προϋποθέσεις αυτές λύνεται, πράγματι, η αμηχανία του αναγνώστη, η *ἀπορία* του.

[Δεν θα ήταν, ίσως άσκοπο να εξηγηθεί με αυτή την ευκαιρία στους μαθητές το αληθινό περιεχόμενο των αρχαίων —αλλά και δικών μας— λέξεων *ἀπορῶ* και *ἀπορία*. Να βοηθηθούν δηλαδή να καταλάβουν ότι το δεύτερο συνθετικό αυτών των λέξεων είναι η λέξη *πόρος*, που σήμαινε "πέραςμα", "έξοδος", "διέξοδος": άρα *ἀπορῶ* = "βρίσκομαι κλεισμένος κάπου, και αισθάνομαι πολύ άσχημα που δεν μπορώ να βρω τρόπο να βγω". Τότε όμως το ρήμα *ἀπορῶ* πρέπει να είναι ένα από τα πιο ενδιαφέροντα ρήματα της αρχαίας ελληνικής γλώσσας: το ρήμα έδειχνε πως το υποκείμενό του, το κάθε υποκείμενο, δεν μπορούσε να κάνει καμιά "ενέργεια", αλλά απλώς βρισκόταν σε μια (την πιο δυσάρεστη!) "κατάσταση", που ακριβώς όμως γι' αυτό αποκτούσε την πιο συμπαθητική κινητικότητα: πώς να δεχτείς να μείνεις για πάντα κλεισμένος κάπου και να μη ζητήσεις τη λύτρωσή σου; Η "απουσία" της ενέργειας, που όμως οδηγεί στην "παρουσία" —τελικά— της πιο αποτελεσματικής ενέργειας! Νά γιατί το ρήμα *ἀπορῶ* ήταν από τα πιο κατάλληλα να λειτουργήσει στον χώρο της λογικής, στον χώρο του ανθρώπινου μυαλού και των αδιεξόδων του —αλλά και των λύσεων που βρίσκει: νά γιατί η *ἀπορία* είναι τελικά μια από τις πιο θετικές στιγμές του μυαλού μας.]

Θέματα για συζήτηση

1. Ας σημειώσουμε πρώτα ότι με τη λέξη ἔτι ο Αριστοτέλης δηλώνει ἢ ὅτι εισάγει ἕνα καινούργιο ἐπιχείρημα (που ἐρχεται να προστεθεῖ στο ἢ στα προηγούμενα) ἢ ὅτι προχωρεῖ σε μια βαθύτερη ἐξέταση του θέματός του (δες τη χρήση αὐτή και στην 3η ἐνότητα). Το καινούργιο του λοιπὸν ἐπιχείρημα εἶναι ἐδῶ το ἀκόλουθο: «Ορισμένα πράγματα ο ἄνθρωπος τα ἔχει ἐκ φύσεως (τὴν ὄραση π.χ. ἢ τὴν ἀκοή): στην περίπτωση λοιπὸν αὐτῶν των πραγμάτων κάνουμε τὴ διαπίστωση ὅτι αὐτά στην ἀρχὴ υπάρχουν μέσα μας ὡς δυνατότητες: στις σχετικές ἐνέργειες προχωροῦμε ἀργότερα (ἐπειδὴ γεννιέμαι με τὴν ικανότητα να βλέπω, "ἀρχίζω κάποια στιγμή" να βλέπω ἢ: ἐπειδὴ γεννιέμαι με τὴν ικανότητα να ἀκούω, "ἀρχίζω κάποια στιγμή" να ἀκούω). Δεν συμβαίνει το ἴδιο με τις ἀρετές: στη δική τους περίπτωση πρέπει να προηγηθῶν οι ἐνέργειες, ἀν εἶναι να βρεθῶ κάποια στιγμή να ἔχω πια τὴν κάθε ἐπιμέρους συγκεκριμένη ιδιότητα = δύναμη = ικανότητα να συμπεριφερομαι ἔτσι ἢ ἔτσι. Ἀν ἔτσι ἔχουν τα πράγματα, θα πει ὅτι οι ἀρετές δεν ἀνήκουν σ' αὐτά που ο ἄνθρωπος τα ἔχει ἐκ φύσεως».

2. Ἐνότητα 2η: *μανθάνομεν*

οἰκοδόμοι γίνονται

δίκαιοι, σώφρονες, ἀνδρεῖοι γινόμεθα

Ἐνότητα 3η: *γίνονται κιθαρισταί*

οἰκοδόμοι ἔσονται

Ἐνότητα 4η: *γινόμεθα δίκαιοι*

Ἐνότητα 5η *τὰ φαῦλα πράττομεν*

τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα

ΕΝΟΤΗΤΑ 3η

Μετάφραση

Την επιβεβαίωση μας την προσφέρει και αυτό που γίνεται στις πολιτείες· πραγματικά, οι νομοθέτες κάνουν καλούς τους πολίτες τους ασκώντας τους να αποκτούν τις συγκεκριμένες συνήθειες –αυτή είναι η θέληση του κάθε νομοθέτη, και όσοι δεν τα καταφέρνουν σ' αυτό, δεν πετυχαίνουν στο έργο τους· σ' αυτό, άλλωστε, και διαφέρει τελικά το ένα πολίτευμα από το άλλο, το καλό από το λιγότερο καλό. Επίσης: Η γένεση κάθε αρετής και η φθορά της έχουν την ίδια αρχή και γίνονται με τα ίδια μέσα –έτσι ακριβώς γίνεται και στις τέχνες: παίζοντας κιθάρα γίνονται και οι καλοί και οι κακοί κιθαριστές· το ίδιο και οι οικοδόμοι και όλοι οι άλλοι: χτίζοντας με καλό τρόπο σπίτια θα γίνουν καλοί οικοδόμοι, χτίζοντας τα όμως με κακό τρόπο θα γίνουν κακοί· αν δεν ήταν έτσι, δεν θα υπήρχε ανάγκη δασκάλου, και όλοι θα ήταν καλοί ή κακοί εκ γενετής.

Ερμηνευτικά σχόλια

πολιτεία πολιτείας αγαθή φαύλης: Στην προηγούμενη ενότητα είδαμε τον Αριστοτέλη να διδάσκει ότι η απόκτηση μιας ηθικής αρετής είναι κάτι ανάλογο με την εκμάθηση των τεχνών, «αἰ μὴ φύσει», όπως σημείωσε χαρακτηριστικά, ερμηνεύοντας την ενότητα αυτή, ένας αρχαίος υπομνηματιστής των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, ο Ασπάσιος (±135 μ.Χ.): «τεχνίτης γίνεται κανείς μόνο αν ασκηθεί με επιμονή στην τέχνη του (οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί), με τον ίδιο όμως τρόπο γίνεται κανείς και δίκαιος ή σώφρων ή ανδρείος. Συμβαίνει πράγματι και με την αρετή ό,τι συμβαίνει με τις τέχνες, όπως γίνεται φανερό από το γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσι : επιδίωξη άλλη δεν έχουν βέβαια οι νομοθέτες παρά να κάνουν ἀγαθούς τους πολίτες

τους, με τον ίδιο τρόπο που και ο κάτοχος μιας τέχνης θέλει να δει *ἀγαθὸν* τεχνίτη τον μαθητή του· μολονότι όμως οι νομοθέτες έχουν κοινή την επιδίωξη, δεν βλέπουν ὅλοι τούς κόπους τους να στέφονται από την ίδια επιτυχία—ούτε και ὅλων των τεχνιτῶν οι μαθητές μαθαίνουν στον ίδιο βαθμὸ τελειότητας την τέχνη που διδάσκονται· πολλά μπορεί να φταίνει γι' αυτό, συχνά όμως το φταίξιμο ανήκει στους ίδιους τους νομοθέτες, όταν δεν ξέρουν να βοηθήσουν τους πολίτες τους να ασκηθῶν στην αρετή με τον τρόπο που πρέπει— και σ' αυτό το σημείο ἡ αντιστοιχία με ὅ,τι συμβαίνει στις τέχνες είναι φανερή».

Καιρός όμως να στρέψουμε την προσοχή μας σε μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παρατήρηση που κάνει, σ' αυτό ακριβῶς το σημείο, ο Αριστοτέλης: «ὅταν επομένως μιλούμε για διαφορά πολιτεύματος από πολίτευμα, αυτό ακριβῶς εννοούμε», και είναι φανερό από τα συμφραζόμενα ὅτι ο Αριστοτέλης θέλει να πει: «ὅταν μιλούμε για διαφορά πολιτεύματος από πολίτευμα, εννοούμε ὅτι με το ένα οι πολίτες ασκήθηκαν περισσότερο στην αρετή, με το ἄλλο λιγότερο». Είναι φανερό ὅτι στο χωρίο που μας απασχολεί, ο Αριστοτέλης δεν μιλά για καλά και κακά πολιτεύματα· ὅσο εξαρτάται από τους νομοθέτες, ὅλα τα πολιτεύματα—έτσι πιστεύει ἐδῶ ο Αριστοτέλης— είναι καλά, αφού ὅλων των νομοθετῶν ἡ πρόθεση είναι να κάνουν τους πολίτες τους ἐνάρετους· αν τελικά διαπιστώνουμε διαφορά πολιτεύματος από πολίτευμα, πρόκειται στην ουσία για διαφορά ως προς τον βαθμὸ τελειότητας: και με το λιγότερο τέλειο πολίτευμα δεν περνούμε στην περιοχὴ του κακού· το ένα πράγματι πολίτευμα βοηθεῖ περισσότερο τους πολίτες να ασκηθῶν με τον σωστότερο τρόπο στα ἔργα της αρετῆς ὥστε να γίνουν τελικά κάτοχοί της, το ἄλλο απλῶς επιτελεῖ το ίδιο αυτό ἔργο με λιγότερη επιτυχία. Ἡ διάκριση δηλαδή των πολιτευμάτων σε ἀνώτερα (*ἀγαθὰ*) και σε κατώτερα (*φαῦλα*) γίνεται με κριτήριο τη μεγαλύτερη ἢ μικρότερη βοήθεια που προσφέρουν στον πολίτη οι νομοθέτες για να κατακτήσει, με τη δική τους καθοδήγηση, την αρετή.

Ἄν ἔτσι πρέπει να καταλάβουμε το αριστοτελικὸ χωρίο που μας απασχολεί, τότε δεν μπορεί, ἀσφαλῶς, να μην εντυπωσιασθεῖ κανείς από τη θέση που κατέχουν στην αριστοτελική μας φράση τα επίθετα *ἀγαθὴ φαύλης*, αφού ἀντὶ για την κανονικότερα αναμενόμενη μορφή *πολιτεία ἀγαθὴ πολιτείας φαύλης* ἔχουμε τη μορφή *πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης*. Ἡ ἐξήγηση πρέπει μάλλον να

αναζητηθεί στο ότι η φράση αυτή έχει όλα τα χαρακτηριστικά-αρετές του προφορικού λόγου, ο οποίος, αντίθετα με τον γραπτό λόγο, προϋποθέτει –με τη συντομία και την ελλειπτικότητα του– σε μεγαλύτερο βαθμό την οξύνοια και τη μνήμη του ακροατή (μαζί, φυσικά, και τη μνήμη του λέγοντος):

Το θέμα "διαφορά πολιτεύματος από πολίτευμα" δεν ανήκει οργανικά σε ό,τι ο Αριστοτέλης συζητά σ' αυτό το σημείο. Ό,τι απασχολεί εδώ τον Αριστοτέλη είναι ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος γίνεται κάτοχος της ηθικής αρετής: το παράδειγμα των νομοθετών ήταν μόνο για να τονισθεί η σημασία που έχει από την άποψη αυτή η αδιάκοπη άσκηση του ανθρώπου στα έργα της αρετής. Θα μπορούσε λοιπόν η "εκμετάλλευση" του παραδείγματος να σταματήσει με τη διαπίστωση ότι η άσκηση έχει και στην περίπτωση της αρετής την ίδια σημασία που έχει και για την εκμάθηση μιας τέχνης. Αν τελικά ο Αριστοτέλης προχώρησε και στο θέμα της διαφοράς του ενός πολιτεύματος από το άλλο, είναι ασφαλώς γιατί έκανε λόγο για την ευθύνη των νομοθετών σε ό,τι αφορά την επιτυχημένη ή όχι τόσο επιτυχημένη άσκηση των πολιτών στην αρετή. Είναι αλήθεια ότι τελικά δεν γίνεται αμέσως αντιληπτό ότι η αναφορά στο θέμα αυτό σημαίνει στην ουσία απομάκρυνση από το κύριο θέμα, αυτό όμως οφείλεται ακριβώς στο ότι το παράδειγμα κλείνει με τα επίθετα *ἀγαθὴ φαύλης*, τα οποία πετυχαίνουν επανασύνδεση με το συζητούμενο θέμα, που είναι η αρετή και οι διάφορες βαθμίδες από τις οποίες περνά ο άνθρωπος στην προσπάθειά του να την κατακτήσει. Τοποθετημένα σ' αυτό το σημείο της φράσης τα δυο επίθετα μας θυμίζουν –και το κάνουν, ασφαλώς, με επιτυχία,– ότι κάθε φορά που μιλούμε για διαφορά πολιτεύματος από πολίτευμα δεν πρέπει να λησμονούμε ότι στην ουσία πρόκειται για διαφορά ως προς την πρόοδο των πολιτών στον τομέα της αρετής: «και είναι στην πραγματικότητα ως προς αυτό το σημείο που διαφέρουν το ένα πολίτευμα από το άλλο, αυτό που ασκεί τους πολίτες σωστά στην αρετή από εκείνο που επιτελεί το ίδιο αυτό έργο με λιγότερη επιτυχία».

Δύσκολα, στ' αλήθεια, μπορεί να αμφισβητηθεί ότι τη συντομία και την ελλειπτικότητα που χαρακτηρίζουν τη διατύπωση του Αριστοτέλη σ' αυτό το σημείο και μαζί την τέτοια τοποθέτηση των επιθετικών, προσδιορισμών μόνο ο προφορικός λόγος τις επιτρέπει (δες όσα λέγονται και στη σ. 149 του σχολι-

κού βιβλίου για τον χαρακτήρα των έργων του Αριστοτέλη. –Για πρόσθετες πληροφορίες πάνω στο θέμα που συζητούμε εδώ, κυρίως για τον ενισχυτικό της άποψης που υποστηρίζεται εδώ ρόλο ενός εκφραστικά παράλληλου πλατωνικού χωρίου, βλ. Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτελικά μελετήματα*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 44 εξ).

Το χωρίο των *Ηθικών Νικομαχείων* στο οποίο παραπέμπει το τελευταίο μέρος του ερμηνευτικού σχολίου είναι το 1129 b 25.

γίνεται... φθίρεται: Ο μαθητής μπορεί να παραπεμφθεί και σε όσα διδάχτηκε εισαγωγικά στο βιβλίο του (ιδιαίτερα σε όσα λέγονται στις σσ. 15-18).

Θέματα για συζήτηση

1. οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς: Είναι φανερό ότι ο μαθητής καλείται να υποδείξει ως λέξη με ιδιαίτερο για τη διαμόρφωση της συνολικής σημασίας της φράσης βάρος τη λέξη *ἐθίζοντες*. (Για πρώτες πληροφορίες πάνω στο φαινόμενο της επιτόνισης, του "τόνου της φράσης", βλ. Ευάγγελου Πετρούνια, *Νεοελληνική γραμματική και συγκριτική ανάλυση*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 585 εξ., και Α. Γ. Τσοπανάκη, *Νεοελληνική Γραμματική*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 129 εξ.)

2. ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν: αὐτό = τὸ ἐθίζειν.

3. καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας: Σε δύο κυρίως περιπτώσεις μπαίνει κόμμα πριν από τον συμπλεκτικό σύνδεσμο και (στα Αρχαία και στα Νέα Ελληνικά): α) όταν η πρόταση ύστερα από το και δεν έχει το ίδιο με την πριν από το και πρόταση υποκείμενο: «ο πατέρας γύρισε πολύ

αργά στο σπίτι, και η μητέρα θύμωσε που δεν την είχε ειδοποιήσει»· β) ήταν η πρόταση που αρχίζει με το και εμφανίζεται ως το αποτέλεσμα (συμπέρασμα κ.τ.λ.) της πριν από το και πρότασης: «μια τέτοια συμπεριφορά είναι βέβαια απόλυτα σωστή, και δεν έχεις να πεις τίποτε» (και = "και επομένως", "και γι' αυτό", "και τότε"). Όπως φαίνεται από τα δύο παραδείγματα, οι δύο περιπτώσεις δεν είναι στην ουσία πολύ διαφορετικές μεταξύ τους· σχεδόν συμπίπτουν.

Με αυτά ως δεδομένο είναι φανερό ότι η φράση που μας απασχολεί σωστότερο είναι να μεταφρασθεί κάπως έτσι: «Γι' αυτό και η διαφορά πολιτεύματος από πολίτευμα βρίσκεται ακριβώς σ' αυτό» ή «Το λογικό επομένως συμπέρασμα είναι ότι η διαφορά πολιτεύματος από πολίτευμα βρίσκεται ακριβώς σ' αυτό». –Δεν θα ήταν άσκοπο ο καθηγητής να ελέγξει αν οι μαθητές θεωρούν μια τέτοια μετάφραση "πιστή" ή "ελεύθερη". Η αλήθεια είναι πως μια μετάφραση της συγκεκριμένης φράσης με τον συγκεκριμένο αυτό τρόπο είναι πιστή πιστότατη.

4. α) Αν οι πολίτες γίνονται αγαθοί ασκούμενοι σε συγκεκριμένους τρόπους συμπεριφοράς με τη βοήθεια των νόμων του νομοθέτη τους, θα πει πως την αρετή τους οι πολίτες δεν την έχουν φύσει αλλ' ότι αυτή είναι αποτέλεσμα εθισμού = άσκησης. β) Πάλι με τον εθισμό = την άσκηση στο ακριβώς αντίθετο αποκτά κανείς την ακριβώς αντίθετη του αγαθού ιδιότητα = "γίνεται" κακός (κακός κιθαριστής, κακός οικοδόμος - κακός πολίτης): είναι σαν να λέμε: ούτε την ιδιότητα του κακού την έχει κανείς εκ φύσεως· κακός "γίνεται" κανείς πάλι με την επανάληψη συγκεκριμένων τρόπων συμπεριφοράς.

ΕΝΟΤΗΤΑ 4η

Μετάφραση

Το ίδιο συμβαίνει και με τις αρετές: κάνοντας αυτά που κάνουμε στην καθημερινή μας συνάφεια με τους άλλους ανθρώπους άλλοι γινόμαστε δίκαιοι και άλλοι άδικοι· επίσης: κάνοντας αυτά που κάνουμε στις επικίνδυνες και φοβερές περιστάσεις της ζωής και αποκτώντας σιγά σιγά τη συνήθεια να αισθανόμαστε φόβο ή θάρρος, άλλοι γινόμαστε ανδρείοι και άλλοι δειλοί. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και σε σχέση με τις επιθυμίες και την οργή: άλλοι γίνονται σώφρονες και πράοι και άλλοι ακόλαστοι και οργίλοι, οι πρώτοι με το να συμπεριφέρονται έτσι στις περιστάσεις αυτές και οι άλλοι με τον αντίθετο τρόπο. Με δυο λόγια: οι έξεις γεννιούνται από την επανάληψη όμοιων ενεργειών. Γι' αυτό και πρέπει να φροντίζουμε οι ενέργειές μας να έχουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, αφού οι έξεις είναι τελικά αντίστοιχες προς τις διαφορές που οι ενέργειες αυτές παρουσιάζουν μεταξύ τους. Δεν έχει λοιπόν μικρή σημασία να αποκτά κανείς όσο γίνεται πιο νέος αυτές ή εκείνες τις συνήθειες· ίσα ίσα έχει πολύ μεγάλη σημασία, ή μάλλον σημαίνει το παν.

Λεξιλόγιο

οὐ μικρὸν διαφέρει: Σχήμα λιτότητας ("εκφράζεται κάτι το έλασσον, δηλώνεται όμως το μείζον": *ὄχι λίγα = πολλά, οὐχ ἤκιστα = μάλιστα, οὐκ ἄγνωῶ = γιγνώσκω καλῶς*. Άρα: αντί για τη λέξη που δηλώνει το μείζον χρησιμοποιείται με ἄρνηση η λέξη που δηλώνει το έλασσον. Λιτός = "απλός", "που αρκείται σε λίγα").

Ερμηνευτικά σχόλια

ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται: Είδαμε (βλ. παραπάνω σ. 131 εξ.) με ποιον τρόπο ο Αριστοτέλης αντιμετώπισε το παράδοξο να γίνεται κανείς ανδρείος κάνοντας κατ' επανάληψη πράξεις ανδρείας (το ίδιο και για τις άλλες ιδιότητες-αρετές· με γενικότερη διατύπωση: να προσπαθεί να γίνει κανείς φορέας μιας αρετής κάνοντας τις πράξεις που θα κάνει όταν θα είναι πια φορέας αυτής της αρετής). Τόνισε εκεί ότι, προκειμένου να αποκτήσει κανείς μια αρετή, δεν είναι αρκετό να κάνει απλώς ξανά και ξανά τέτοιου είδους πράξεις, πράξεις δηλαδή που προσιδιάζουν στη συγκεκριμένη αρετή (δεν θα γίνει π.χ. κανείς ανδρείος συμμετέχοντας απλώς σε κάθε επικίνδυνη κατάσταση, ούτε δίκαιος πράττοντας απλώς πλήθος δικαιοπραξιών)· πρέπει, επιπλέον, να φροντίζει να δίνει και κάποια ποιότητα στις ενέργειές του αυτές: οι πράξεις, οι ενέργειες που θα γεννήσουν την αρετή πρέπει να είναι ίδιες με τις ενέργειες που το άτομο θα κάνει όταν θα είναι πια κάτοχος της αρετής: απλώς τότε οι ενέργειές του, οι πράξεις αυτές θα είναι πολύ πιο εύκολες και ποιοτικά πολύ ανώτερες (1104 a 27 εξξ.: «η σωματική ρώμη γεννιέται από την πολλή τροφή και από την άσκηση στους πολλούς κόπους, αυτά όμως τα πράγματα είναι ικανός να τα κάνει κατά κύριο λόγο ο σωματικά ρωμαλέος. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με τις αρετές: μένοντας συστηματικά μακριά από τις ηδονές γινόμαστε σώφρονες, και όταν γίνουμε, έχουμε πια σε πολύ μεγάλο βαθμό τη δύναμη να μένουμε μακριά τους· το ίδιο και με την ανδρεία: αποκτώντας σιγά σιγά τη συνήθεια να περιφρονούμε τα πράγματα που προκαλούν φόβο και να τα αντιμετωπίζουμε, γινόμαστε ανδρείοι, και όταν γίνουμε, θα έχουμε πια σε πολύ μεγάλο βαθμό τη δύναμη να τα αντιμετωπίζουμε»).

οὐ μικρόν - πάμπλου - τὸ πᾶν: Αν στη θέση του οὐ μικρόν = "όχι λίγο" βάλλουμε τη λέξη πολύ (βλ. όσα λέγονται παραπάνω για το σχήμα λιτότητας), τότε η σειρά παίρνει τη μορφή πολύ - πάμπλου - τὸ πᾶν: η δεύτερη λέξη είναι "αύξηση" της πρώτης, η τρίτη (στην πραγματικότητα το πρώτο συνθετικό της δεύτερης λέξης) είναι "υπερ - αύξηση" της δεύτερης. Η κλιμακωτή αύξηση είναι φανε-

ρή α) στο επίπεδο του λόγου, β) στο επίπεδο του νοήματος. —Ο λόγος δεν είναι, φυσικά, παρά μέσο για την έκφραση και τη διατύπωση των νοημάτων. Πόσες όμως φορές ο λόγος είναι πράγματι επαρκής για την έκφραση και τη διατύπωση των νοημάτων; Εδώ, πάντως, έχουμε την αίσθηση ότι ο λόγος απέδωσε με μεγάλη επιτυχία τη σκέψη, τον συλλογισμό του Αριστοτέλη— και με μέσα απλά, καθόλου εξεζητημένα.

Θέματα για συζήτηση

1. ἐν αὐτοῖς: Ο γραμματικός τύπος αὐτοῖς μπορεί, βέβαια, να είναι αρσενικού ή ουδέτερου γένους. Στην περίπτωσή μας, πάντως, είναι φανερό ότι η αντωνυμία δεν μπορεί να έχει σχέση με τα π ρ ὀ σ ω π α (σώφρονες, πράσι, ἀκόλαστοι, ὀργίλοι — δίκαιοι, ἄδικοι, ἀνδρεῖοι, δειλοί), αλλά με τα π ρ ἄ γ μ α τ α μέσα στα οποία ἀναστρεφόμενα τα πρόσωπα αποκτούν τις ιδιότητες που δηλώνονται από τα συγκεκριμένα επίθετα (τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι, τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς, τὰ περὶ τὰς ἐπιθυμίας, τὰ περὶ τὰς ὀργάς). Ουδέτερου, λοιπόν, γένους.

2. ἔξις: Πρώτα θα πρέπει να θυμίσουμε στους μαθητές ορισμένα πράγματα: α) ότι η λέξη ἔξις είχε, βέβαια, αρχικά τη μορφή ἔχ-σις (χ+σ=ξ): άρα η λέξη ἔξις είναι παράγωγη από το θέμα του ρήματος ἔχω· β) με τον ίδιο, άλλωστε, τρόπο είχε σχηματισθεῖ στα Αρχαία Ελληνικά και ο μέλλοντας του ρήματος ἔχω: ἔχ-σω = ἔξω· γ) η παρουσία δασείας (= δασέος πνεύματος κατά την προφορά: *ἡέξω* = ἔξω) στον μέλλοντα είναι εντελώς κανονική, αφού το θέμα του ρήματος ἔχω είχε επίσης αρχικά δασύ πνεύμα στην αρχή: *ἡέχω* από έναν αρχικότερο τύπο *σέχω*: απλώς η δασεία του ενεστωτικού θέματος αποβλήθηκε για να γίνει εύκολη η προφορά του (τη δυσκολία τη δημιουργούσε η παρουσία, αμέσως μετά, του δασέος επίσης συμφώνου χι).

Με τις παρατηρήσεις αυτές οι μαθητές θα συνειδητοποιήσουν ότι ἡ λέξη ἔξις ξεκίνησε από το ρήμα ἔχω. Σχηματισμένη λοιπόν από το θέμα του ρήματος αυτού και από την παραγωγική κατάληξη -σις, που δήλωνε ενέργεια του υποκειμένου, η λέξη ἔξις δήλωνε αρχικά την "κατοχή", την "απόκτηση", και μάλιστα την ίδια την "προσπάθεια = τις ενέργειες για απόκτηση, για κατοχή": αργότερα η λέξη

χρησιμοποιήθηκε και για να δηλωθεί η ιδιότητα που απέκτησε και έχει πιεστικά αφού επανέλαβε κατ'επίτηδες τόσες φορές, ώστε να του έχει πια γίνει συνήθεια (πβλ. «η έξη τού έγινε πια δεύτερη φύση» = «η ιδιότητα που απέκτησε σιγά σιγά με μια ορισμένη διαδικασία, του έγινε θαρρείς κάτι σαν φυσικό του»). Από μια άλλη μορφή του θέματος του ρήματος ἔχω, από τη μορφή σχη- (θυμήσου τον μέλλοντα σχή-σω και τον παρακείμενο ἔ-σχη-κα) και την παραγωγική κατάληξη -μα (που δήλωνε το αποτέλεσμα της ενέργειας του υποκειμένου) γεννήθηκε η λέξη σχῆμα (= "η μορφή, η εξωτερική όψη ενός πράγματος"). Αδελφές λοιπόν οι λέξεις ἔξις και σχῆμα. Τώρα καταλαβαίνουμε γιατί –ή πώς– η λέξη ἔξις χρησιμοποιήθηκε από τον Αριστοτέλη στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας του για να δηλωθεί η μόνιμη μορφή του χαρακτήρα ενός ατόμου, τα μόνιμα στοιχεία τού χαρακτήρα του, αυτά που αποκτιούνται με την επίμονη άσκηση = με την επίμονη επανάληψη κάποιων ενεργειών.

3. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει...: Όπως το είχε κάνει και ο δάσκαλός του ο Πλάτωνας, ο Αριστοτέλης τόνισε και ξανατόνισε τη μεγάλη σημασία που έχει η παιδεία και η αγωγή. Θα έχουμε την ευκαιρία να το προσέξουμε και στην αμέσως επόμενη ενότητα, αλλά και σε μερικές από τις ενότητες που θα διαβάσουμε αργότερα από τα Πολιτικά του. Θα φανεί έτσι πολύ καθαρά πόσο μεγάλη σημασία έδινε στο θέμα αυτό ο μεγάλος φιλόσοφος τόσο για την ιδιωτική (= την προσωπική) όσο και για τη δημόσια (= την κοινωνική) ζωή του ατόμου. Και όλα βέβαια αυτά γιατί ο Αριστοτέλης πίστευε πως με την παιδεία και την αγωγή, η οποία εθίζει το άτομο σε συγκεκριμένους τρόπους συμπεριφοράς, το άτομο βοηθιέται στην απόκτηση της αρετής (και ο μαθητής ξέρει ήδη από την Εισαγωγή στα Ηθικά Νικομάχεια, σ. 152, ότι ο Αριστοτέλης θεωρούσε την αρετή προϋπόθεση για την ευδαιμονία του ατόμου –και της πόλεως). Δύο πράγματα λοιπόν αισθάνθηκε πως έπρεπε να τα τονίσει με ιδιαίτερη έμφαση: α) ότι ο ίδιος αποδίδει πρωτεύουσα σημασία στην παιδεία και στην αγωγή, και β) ότι, άρα, όσο πιο νωρίς αρχίσει η παιδεία και η αγωγή, τόσο πιο πολλές θα είναι οι ελπίδες να αποδειχτεί αυτή αποτελεσματική και γόνιμη.*

*Διάβασε και το 'βιβλιογραφικό' ανάγνωσμα 5.

ΕΝΟΤΗΤΑ 5η

Μετάφραση

Σημάδι αποδεικτικό των έξεων πρέπει να θεωρούμε την ευχαρίστηση ή τη δυσαρέσκεια που συνοδεύει τις πράξεις μας. Αυτό θα πει: Όποιος μένει μακριά από τις σωματικές ηδονές και αυτό του προκαλεί ευχαρίστηση, είναι άνθρωπος σώφρων· ακόλαστος είναι αυτός που το πράγμα αυτό τον δυσαρεστεί· επίσης: ο άνθρωπος που στέκεται να αντιμετωπίσει όλα τα επικίνδυνα πράγματα και αυτό του προκαλεί ευχαρίστηση ή, έστω, δεν τον δυσαρεστεί, είναι ανδρείος· δειλός είναι αυτός που το πράγμα αυτό τον δυσαρεστεί. Και όλα αυτά γιατί η ηθική αρετή σχετίζεται στην πραγματικότητα με την ευχαρίστηση και με τη δυσαρέσκεια: η ευχαρίστηση μας εξωθεί να κάνουμε ευτελή πράγματα, η δυσαρέσκεια μας κρατάει μακριά από τα όμορφα πράγματα. Γι' αυτό και είναι ανάγκη—όπως το λέει ο Πλάτωνας— να έχει πάρει κανείς ήδη από μικρός εκκίνητη την αγωγή που θα τον κάνει να ευχαριστείται και να δυσαρεστείται με αυτά που πρέπει· αυτή είναι η σωστή παιδεία.

Ερμηνευτικά σχόλια

ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος....: Στην προσπάθειά του να γίνει κάτοχος της αρετής ο άνθρωπος έχει συνεχώς ανάγκη από επιβεβαιώσεις για την ορθότητα των ενεργειών του, για την ορθότητα γενικά της πορείας του· ένα λόγο παραπάνω, αφού—όπως είδαμε στην 3η Ενότητα— «ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεταί πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται», όπως ακριβώς στις τέχνες («ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ γίνονται κιθαρισταί»): ποιος ή τι θα βεβαιώσει τον άνθρωπο ότι περπατάει πάνω στον δρόμο που θα τον οδηγήσει στην αρετή και όχι, ενδεχομένως, πάνω στον δρόμο που θα τον οδηγήσει στο αντίθετό της, στην κακία; Η απάντηση του Αριστοτέλη είναι ότι υπάρχει, στην πραγματικότητα, έ-

να αλάνθαστο αποδεικτικό στοιχείο: η ευχαρίστηση ή η δυσαρέσκεια που συνοδεύει τις πράξεις μας· αν το άτομο ενεργεί όπως ενεργεί και αυτό του προκαλεί ευχαρίστηση, θα πει πως οι ενέργειές του είναι οι σωστές· αν, αντίθετα, οι ενέργειές του του προκαλούν δυσαρέσκεια και λύπη, θα πει πως έχει πολύ ακόμη δρόμο μπροστά του ως την κατάκτηση της αρετής. Συνεπώς μάλιστα προς τον εαυτό του (βλ. τη διδασκαλία του που περιγράψαμε παραπάνω, στη σ. 131 εξ.) ο Αριστοτέλης φτάνει στο σημείο να υποστηρίξει ότι δεν είναι αρκετό να απέχει κανείς από τις σωματικές ηδονές για να δικαιούται τον χαρακτηρισμό του σώφρονα ανθρώπου· τον χαρακτηρισμό αυτόν θα τον δικαιούται μόνο αν η αποχή από τις σωματικές ηδονές γίνεται γι' αυτόν πηγή ευχαρίστησης και χαράς· κάτι παραπάνω: αν η αποχή από τις σωματικές ηδονές του προκαλεί λύπη και στενοχώρια, τότε –και παρά την αποχή του!– θα εξακολουθήσει να λέγεται = να είναι ακόλαστος· το ίδιο και στην περίπτωση της ανδρείας: ανδρείος είναι αυτός που υπομένει τα δεινά κι αυτό του προκαλεί χαρά ή, έστω, δεν του προκαλεί λύπη γιατί αν του προκαλεί λύπη, τότε πια δεν είναι ανδρείος, αλλά δειλός –κι ας υπομένει τα δεινά! Ότι αυτό ήταν μια βαθιά πίστη του Αριστοτέλη το διαπιστώνουμε και από τη συχνότητα με την οποία την πρόβαλλε (εδώ ας θυμηθούμε το χωρίο 1099 a 14 των *Ηθικών Νικομαχείων*, όπου τονίζεται ότι *αί κατ' ἀρετήν πράξεις είναι ἡδεῖαι*).

διά... τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν: Εκτός από την ηδονή, τη χαρά δηλαδή και την ευχαρίστηση που προκαλούν οι πράξεις της αρετής, υπάρχει και η ηδονή που συνοδεύει, συχνά, και τις ευτελείς μας πράξεις· αυτή είναι μάλιστα και που μας παρασέρνει στο να τις πράττουμε –όπως υπάρχει και η λύπη, η στενοχώρια δηλαδή και η δυσαρέσκεια που συνοδεύει, επίσης συχνά, και τις όμορφες πράξεις και ενέργειές μας, κάτι που μας κάνει τελικά να τις αποφεύγουμε. Γι' αυτό και όταν κάποια στιγμή ο Αριστοτέλης θα φτάσει να συζητά (*Ηθικά Νικομαχεία* 1109 a 30 εξ.) τους πρακτικούς τρόπους με τους οποίους ο καθένας θα πρέπει να βοηθά τον εαυτό του να αποκτήσει την αρετή, δεν θα παραλείψει να τονίσει ότι το κάθε άτομο οφείλει να εξετάζει να δει προς τα πού είναι *εὐκατάφρονον*, ποιες είναι δηλαδή οι φυσικές ροπές του, κάτι που θα το καταλάβει «ἐκ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης τῆς γινομένης περὶ ἡμᾶς», από την ευχαρίστηση δηλαδή και

τη δυσαρέσκεια που συνοδεύουν τις πράξεις μας και τις ενέργειές μας: γι' αυτό και θα συστήσει στη συνέχεια να είμαστε στον μέγιστο δυνατό βαθμό προσεκτικοί σε ό,τι αφορά «τὸ ἦδὺ καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν»· δεν θα παραλείψει μάλιστα με την ευκαιρία αυτή να θυμίσει κι εκείνη την πανέμορφη σκηνή από τη ραψωδία Γ της *Ιλιάδας* (στ. 146 εξ.), όπου οι δημογέροντες της Τροίας έχουν πάρει θέσεις πάνω στα τείχη της πόλης για να παρακολουθήσουν από κει τη μονομαχία των δύο αντρών της Ελένης, του πρώην (Μενέλαου) και του τωρινού (Πάρη) –κι εκείνη τη στιγμή κάνει την εμφάνισή της η Ελένη, που θαμπώνει για μια στιγμή με την ομορφιά της ακόμη κι αυτούς τους ηλικιωμένους ανθρώπους («Δεν είναι κρίμα αν βασανίζονται για μια γυναίκα τέτοια / μαζί κι οι Αργίτες οι λιοντόκαρδοι κι οι Τρώες καιρούς και χρόνια: / τι φοβερά με τις αθάνατες θεές στην όψη μοιάζει»), που γρήγορα όμως αντιδρούν στη γοητεία της ομορφιάς της και, επιστρατεύοντας τη σύνεση και τη φρονιμάδα τους, καταλήγουν: «Ωστόσο κι έτσι, ας πάει με τ' άρμενα, μ' όλα τα κάλλη πού 'χει», μετάφρ. Καζαντζάκη - Κακριδής)· αυτήν τη "φωνή" μάς συστήνει να έχουμε έτοιμη κι εμείς, και μ' αυτήν να διώχνουμε την ηδονή, αφού «οὕτω αὐτὴν ἀποπεμπόμενοι ἦττον ἀμαρτηρόμεθα».

Νά λοιπόν γιατί ο Αριστοτέλης έφτασε να πει ότι «περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας ἔστιν ἡ ἠθικὴ ἀρετή».

[Το πλατωνικό χωρίο στο οποίο παραπέμπει το ερμηνευτικό σχόλιο του βιβλίου του μαθητή είναι από τους *Νόμους* (636 d 5): «Όταν οι άνθρωποι συζητούν για νόμους, όλη τους σχεδόν η συζήτηση είναι για το τι είναι ἦδὺ και τι είναι λυπηρόν και στις πόλης τη ζωή και στον ανθρώπων την προσωπική ζωή».]

ὡς ὁ Πλάτων φησίν: Η πλατωνική διδασκαλία εκτίθεται στους *Νόμους* (653 b c). Τη διδασκαλία αυτή ο Αριστοτέλης τη θυμήθηκε και άλλες φορές (βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 1172 a 29 και *Πολιτικά* 1340 b 36), κάτι που δείχνει, φυσικά, τη μεγάλη τιμή που έτρεφε γι' αυτήν.

Δεν δυσκολεύεται καθόλου να πει κανείς πως είναι, ίσως, ο πιο σημαντικός ορισμός της αγωγής –και είναι πολλοί, ως γνωστόν, οι ορισμοί που δοκιμάστηκαν ως σήμερα για την έννοια αυτή: «Η πιο σωστή παιδεία, η πιο σωστή αγωγή είναι αυτή που μας κάνει ικανούς να χαιρόμαστε με ό,τι αξίζει και να λυπούμαστε για

ό,τι αξίζει» –και, φυσικά, οι μεγάλες ιδέες βρίσκουν στο στόμα ενός μεγάλου μάστορα του λόγου και την πιο δυνατή, την πιο επιγραμματική τους διατύπωση! (Μια συζήτηση μέσα στην τάξη θα γεννούσε ασφαλώς ενδιαφέρουσες σκέψεις: προπαντός θα έδειχνε πόσο διακρίνουν τέτοιους στόχους οι μαθητές στην αγωγή που παίρνουν από τους γονείς τους, από το σχολείο τους, από το ευρύτερο κοινωνικό τους περιβάλλον· τι χάνουν από την έλλειψη μιας τέτοιας αγωγής, τι θα κέρδιζαν από την ύπαρξή της. –Δεν θα ήταν άσκοπο να τονιζόταν ο σεβασμός και η γλυκιά νοσταλγία με την οποία ο Αριστοτέλης αναθυμάται μια τόσο σημαντική διδασκαλία του Πλάτωνα, του δασκάλου του: η συζήτηση θα μπορούσε να προχωρήσει και στους όρους με τους οποίους δημιουργούνται οι σωστοί και αληθινοί δεσμοί του μαθητή με τον δάσκαλό του).

Θέματα για συζήτηση

1. σημειῶν δὲ δεῖ ποιεῖσθαι...: Όσα λέχθηκαν παραπάνω, στο πρώτο ιδίως από τα ερμηνευτικά σχόλια, θα βοηθήσουν ασφαλώς στη συζήτηση που προτείνεται εδώ να γίνει μέσα στην τάξη. Όσο για πρόσθετα παραδείγματα, τέτοια θα μπορούσαν να είναι: α) η σχέση μας με τα χρήματα: Τι θα ήταν στην περίπτωση αυτή η αρετή (= το σωστό) και τι η κακία (= το λάθος) είτε εν σχέσει με τη δόση είτε εν σχέσει με τη λήψη τους; Πώς λειτουργεί στην περίπτωση αυτή το κριτήριο του Αριστοτέλη; β) η σχέση μας με τις τιμές και τα αξιώματα (ανάλογα ερωτήματα)· γ) η σχέση μας με την αλήθεια και το ψέμα (ανάλογα ερωτήματα)· δ) η φιλία και η έχθρα (ανάλογα ερωτήματα)· ε) η οργή και η πραότητα (ανάλογα ερωτήματα). –Οι μαθητές θα προτείνουν, ασφαλώς, και άλλα παραδείγματα.

2. Ο λόγος στη 2η Ενότητα είναι στην αρχή δομημένος πάνω στο πρώτο πληθυντικό πρόσωπο· αυτό, βέβαια, θα πει ότι στα καθολικού χαρακτήρα θέματα για τα οποία είναι ο λόγος εδώ, ο λέγων συμμετέχει απόλυτα:

ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἢ μὴ παραγίνεται,
 τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομίζομεθα,
 ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν
 (ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον·
 οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις
 ἐλάβομεν,
 ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα,
 οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν)·
 τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον,
 ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν·
 ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιῶντες μαθάνομεν.

Οι τρεις πρώτες προτάσεις συνοψίζουν μια γνωστή, εμπειρική στη βάση της, διδασκαλία του Αριστοτέλη: η χρήση επομένως του πρώτου πληθυντικού προσώπου είναι αποτέλεσμα της ένταξης του λέγοντος στο καθολικό σχήμα που ισχύει για το ανθρώπινο γενικά είδος. Εξίσου φυσική είναι η χρήση του πρώτου πληθυντικού προσώπου αμέσως παρακάτω, στην επαλήθευση της διδασκαλίας: η επαλήθευση γίνεται για λογαριασμό του υποκειμένου των τριών προτάσεων που προηγούνται, αυτό θα πει για λογαριασμό όλων των ανθρώπων –μαζί, φυσικά, και για λογαριασμό του λέγοντος. Η ηθικού περιεχομένου διδασκαλία που έρχεται μετά (τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν...) δίνεται αντιθετικά προς τη διδασκαλία που προηγήθηκε, αφορά όμως στο ίδιο υποκείμενο στο οποίο αφορούσε και εκείνη: η χρήση του πρώτου πληθυντικού προσώπου είναι και στην περίπτωση αυτή απόλυτα φυσική. Με την παραβολική πρόταση ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν εισάγεται το θέμα τέχναι, ένας αναλογικός στην ουσία όρος που κάνει ευκολότερη την αποδοχή της ηθικής διδασκαλίας που έχει προηγηθεί. Στην πραγματικότητα ο Αριστοτέλης δεν θα ασχοληθεί εδώ με το γενικότερο θέμα τέχναι, ό,τι τον απασχολεί τη στιγμή αυτή είναι η διεργασία με την οποία συντελείται η εκμάθηση = η απόκτησή τους. Οπωσδήποτε, η ευ-

θεία αναλογική σχέση στην οποία βρίσκονται τα θέματα ἀρεταί και τέχναι εξηγεί γιατί και η φράση στην οποία ο λόγος είναι για τις τέχνες είναι δομημένη με βάση το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο. Η ενδιαφέρουσα αλλαγή θα αρχίσει αμέσως μετά: Όλοι βέβαια οι άνθρωποι ποιούντες μανθάνομεν τις τέχνες, ο καθένας όμως από μας, το κάθε συγκεκριμένο άτομο, είναι στο τέλος κάτοχος μιας συγκεκριμένης, της δικής του τέχνης. Είναι λοιπόν ενδιαφέρον να προσέξει κανείς ότι ο Αριστοτέλης, φέρνοντας παραδείγματα –για το κεφάλαιο "εκμάθηση των τεχνών"– τέχνες όπως του οικοδόμου ή του κιθαριστή, οδηγήθηκε από το πρώτο στο τρίτο πληθυντικό πρόσωπο («οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί») –μια ξαφνική αλλαγή στη δομή του λόγου του, που δεν μπορεί βέβαια να βρει την εξήγησή της στο επίπεδο της λογικής, αλλά μόνο στο ψυχολογικό επίπεδο: καμιά από τις τέχνες που μνημονεύονται ως παράδειγμα δεν ήταν ούτε επρόκειτο ποτέ πια να γίνει του Αριστοτέλη. Ό,τι ακολουθεί αποτελεί δικαίωση της εξήγησης αυτής: στη διαδικασία με την οποία οι άνθρωποι γίνονται δίκαιοι ή σώφρονες ή ανδρείοι ο Αριστοτέλης θα εντάξει και τον εαυτό του, ξαναγυρίζοντας –καθόλου πάλι συνειδητά αλλά απόλυτα αυθόρμητα– στο πρώτο πληθυντικό πρόσωπο: «οὔτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι».

Η επανάληψη του σχήματος αυτού λίγο παρακάτω, αμέσως μετά την παρεμβολή του επιχειρήματος με τους νομοθέτες, ενισχύει σφαιλώς την άποψη που υποστηρίζεται εδώ παρά που την αποδυναμώνει υποχρεώνοντάς μας να θεωρήσουμε ότι τη δεύτερη τουλάχιστο φορά ο Αριστοτέλης θα λειτουργούσε άμεσα, αυτό θα πει: ακολουθώντας σε μικρότερο βαθμό τις αρχές του αβίαστου προφορικού λόγου:

ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται,
ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη·

ἐκ γὰρ τοῦ κιθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ γίνονται κιθαρισταί.
 ἀνάλογον δὲ καὶ οἰκοδόμοι καὶ οἱ λοιποὶ πάντες·
 ἐκ μὲν γὰρ τοῦ εὖ οἰκοδομεῖν ἀγαθοὶ οἰκοδόμοι ἔσονται, ἐκ δὲ τοῦ
 κακῶς κακοί.
 εἰ γὰρ μὴ οὕτως εἶχεν, οὐδὲν ἂν ἔδει τοῦ διδάξοντος,
 ἀλλὰ πάντες ἂν ἐγίνοντο ἀγαθοὶ ἢ κακοί.
 οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἔχει·
 πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους
 γίνονται οἱ μὲν δίκαιοι, οἱ δὲ ἄδικοι,
 πράττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐπιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν
 οἱ μὲν ἀνδρεῖοι οἱ δὲ δειλοί.

Εύκολα μπορεί να δεχτεί κανείς ότι τα χαρακτηριστικά του προφορικού λόγου που είναι εμφανή στην όλη δομή των κειμένων που παρακολουθήσαμε υποδηλώνουν ότι η (εκφραστική αυτή) συμπεριφορά του Αριστοτέλη δεν έχει στην πραγματικότητα τίποτε το προγραμματισμένο, τίποτε το "συνειδητά έτσι": όλα είναι αυθόρμητα, και γι' αυτό βρίσκουν την εξήγησή τους μόνο στο ψυχολογικό επίπεδο.

3. Ο λόγος που κάναμε για το 2ο "Θέμα για συζήτηση" της 4ης Ενότητας έδειξε ότι τη λέξη ἕξις ο Αριστοτέλης τη φόρτισε, μέσα στα δικά του συμφραζόμενα, με ένα ειδικό νόημα (το πράγμα φαίνεται πολύ καθαρότερα στην ενότητα 1105 b 19 εξ. την *Ηθικών Νικομαχείων*: μια ιδέα γι' αυτό δίνει το κείμενο της 6ης Ενότητας του σχολικού βιβλίου). Ακριβώς για να δηλωθεί ότι εδώ πρόκειται όχι για την κοινή αρχαιοελληνική λέξη, αλλά για έναν αριστοτελικό όρο, η λέξη ἕξις γράφτηκε τελικά μέσα σε εισαγωγικά. Έπρεπε άλλωστε να φανεί ότι δεν πρόκειται, βέβαια, για τη νεοελληνική λέξη ἕξις = για το νόημα με το οποίο χρησιμοποιείται η λέξη αυτή στον νεοελληνικό μας λόγο.

ΕΝΟΤΗΤΑ 6η

Μετάφραση

Δεν πρέπει όμως να το πούμε μόνο έτσι, ότι η αρετή είναι "έξη": πρέπει να πούμε και τι λογής "έξη" είναι. Ας πούμε λοιπόν πως η κάθε αρετή, όποιου πράγματος είναι αρετή, και το ίδιο το πράγμα το κάνει να φτάσει στην πιο τέλεια κατάσταση του και επιπλέον το βοηθεί να εκτελέσει με τον σωστό τρόπο το έργο του: π.χ. η αρετή του ματιού και το ίδιο το μάτι το κάνει τέλειο, αλλά επίσης και το έργο του, αφού η αρετή του ματιού είναι που κάνει να βλέπουμε καλά. Όμοια η αρετή του αλόγου: α) κάνει το ίδιο το άλογο τέλειο, και β) το κάνει ικανό να τρέξει, να κρατήσει τον αναβάτη και να σταθεί αντιμέτωπο με τον εχθρό. Αν λοιπόν έτσι έχει το πράγμα σε κάθε περίπτωση, τότε και του ανθρώπου η αρετή θα είναι, λέω, η "έξη" από την οποία ξεκινά και το ότι ο άνθρωπος γίνεται καλός και το ότι θα μπορέσει να εκτελέσει καλά το έργο που του ανήκει. Πώς θα γίνει αυτό, μπορεί με τον ακόλουθο τρόπο να γίνει φανερό, αν εξετάσουμε δηλαδή να δούμε την ιδιαίτερη φύση της.

Ερμηνευτικά σχόλια

ποιά τις: Στο προηγούμενο κεφάλαιο, στο πέμπτο δηλαδή κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο Αριστοτέλης έθεσε το ερώτημα «τί ἐστιν ἡ ἀρετή»: ανέθεσε δηλαδή στον εαυτό του να βρει και να δώσει τον ορισμό αυτής της έννοιας. Ο ίδιος είχε διδάξει, ήδη στα *Τοπικά* του (103 b 15), ότι «ὁ ὀρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν». Για να ορισθεί δηλαδή μια έννοια, πρέπει, κατά τον Αριστοτέλη: 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 είδοποιός 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). Για να προσδιορίσει λοιπόν το προσεχές γένος της έννοιας αρετή, η σκέψη του Αριστοτέλη ακολούθησε την εξής πορεία: «Τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα» είναι τρία, τὰ πάθη, αἱ δυνάμεις καὶ αἱ ἕξεις· αφού επομένως, ένα από αυτά θα πρέπει να είναι η αρετή (ως «ἐν τῇ ψυχῇ γινομένη»), ο Αριστοτέλης προσπάθησε να δείξει ότι η αρετή δεν είναι ούτε πάθος ούτε δύναμη: στην πραγματικότητα ο ορισμός της αρετής δουλεύτηκε από τον Αριστοτέλη με τη διαδικασία του αποκλεισμού των δύο από τα τρία ενδεχόμενα· στο τέλος, δηλαδή, ο Αριστοτέλης δεν χρειάστηκε να αποδείξει ότι η αρετή είναι ἕξι, αφού με τον αποκλεισμό των παθῶν και των δυνάμεων, μόνο ἕξι απόμεινε πια να είναι η αρετή. Πάθη ονόμασε την επιθυμία, την οργή, τον φόβο, το θάρρος, τον φθόνο, τη χαρά, τη φιλία, το μίσος, τον πόθο, τη ζήλια, την ευσπλαχνία, γενικά «οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη», όλα δηλαδή όσα ακολουθούνται από ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια: είναι φανερό ότι τα αριστοτελικά πάθη (που αλλού χαρακτηρίζονται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη ως «άλογες παρορμήσεις της ψυχής») δεν είναι παρά καθαρά βιολογικές ιδιότητες του ανθρώπου, ιδιότητες δηλαδή που έχει ο άνθρωπος μόνο ως βιολογικό είδος, μόνο και μόνο γιατί είναι άνθρωπος. Αυτό θα πει ότι τα αριστοτελικά πάθη δεν χαρακτηρίζουν ακόμη τον άνθρωπο ως καλόν ή κακό: ο άνθρωπος αισθάνεται τα πάθη αυτά επειδή έτσι το όρισε γι' αυτόν η φύση· άρα ο άνθρωπος χαίρεται ή μισεί, φθονεί ή ευσπλαχνίζεται, φοβάται ή οργίζεται χωρίς ούτε το ένα από αυτά να τον κάνει (ηθικά) καλόν ούτε το άλλο (ηθικά) κακόν. Ότι με τα πάθη βρισκόμαστε ακόμη στον χώρο της φυσιολογίας, στον χώρο της βιολογίας, όχι λοιπόν ακόμη στον χώρο της ηθικής, φαίνεται καθαρότερα στον αριστοτελικό ορισμό των δυνάμεων, του δεύτερου από τα «γινόμενα ἐν τῇ ψυχῇ»: «λέγω δὲ δυνάμεις», λέει ο Αριστοτέλης, «καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων (δηλαδή τῶν παθῶν) λεγόμεθα», για να εξηγήσει ο ίδιος αμέσως μετά: «οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ἔσμεν ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι». Δεν φτάνει λοιπόν που η φύση έβαλε στην ψυχή του βιολογικού είδους άνθρωπος τα πάθη που μνημονεύθηκαν πιο πάνω· αυτά θα ήταν τελικά ασήμαντα, θα έλεγε: ανύπαρκτα, αν κάθε συ-

γκεκριμένος άνθρωπος, το κάθε συγκεκριμένο άτομο, δεν είχε επίσης προικισθεί από τη φύση με τη δύναμη, τη δυνατότητα μετοχής σ' αυτά: η φύση, επομένως, μας κάνει ικανούς να μετέχουμε, με τα δικά του μάλιστα ο καθένας "ποσοστά", στα διάφορα επιμέρους πάθη. Ούτε και από αυτήν, άρα, την άποψη, την άποψη των δυνάμεων, χαρακτηρίζονται ακόμη οι άνθρωποι – το κάθε συγκεκριμένο άτομο – καλοί ή κακοί. Για τις ιδιότητες αυτές – καλός ή κακός – ο λόγος αρχίζει μόνο από τη στιγμή που ο καθένας μας έχει πως = κρατά μια ορισμένη στάση απέναντι στα πάθη, από τη στιγμή που έχει εὖ ἢ κακῶς προς αυτά, από τη στιγμή δηλαδή που κρατάει σωστή ή όχι σωστή στάση απέναντι στα πάθη. (Νά λοιπόν που η λέξη ἐξή έρχεται από το θέμα του ρήματος έχω). Το ερώτημα, φυσικά, που προβάλλει ύστερα από αυτά είναι: «Ποια είναι η σωστή και ποια η όχι σωστή στάση απέναντι στα πάθη;». Η απάντηση του Αριστοτέλη έχει τη μορφή: «Κακῶς ἔχομεν πρὸς τὰ πάθη», «εὖ ἔχομεν πρὸς αὐτὰ σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως», μια απάντηση που ολοφάνερα θα οδηγήσει στο λογικό συμπέρασμα πως σωστό είναι, επομένως, το αντίθετο του σφοδρῶς και του ἀνειμένως: η λέξη που ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί για την περίπτωση αυτή είναι η λέξη μέσως. Όλα αυτά θα πουν πως αν ο λόγος μας είναι π.χ. για την οργή, λάθος είναι α) να οργιζόμαστε σφοδρά, άγρια, β) να οργιζόμαστε χλιαρά, "ανειμένα", όπως το λέει ο Αριστοτέλης = χαλαρά: σωστή, επομένως, είναι η μετρημένη, η μέση οργή. Συμπέρασμα: Δεν είναι αρχήθεν λάθος η οργή: ίσα ίσα, η οργή, αλλά στο σωστό μέτρο, στη σωστή δόση, όπως θα λέγαμε εμείς στην τεχνοκρατική σημερινή μας γλώσσα, είναι αρετή: είναι το δέον: λάθος = κακία είναι η υπερβολική ή η ελλειμματική, η ελλιπής οργή: εξίσου μάλιστα λάθος = κακία και η μία και η άλλη.

Μπορούμε τώρα να ανακεφαλαιώσουμε: Στο ερώτημα «Ποιο είναι το προσεχές γένος της έννοιας αρετή» η απάντηση του Αριστοτέλη είναι ότι «Αυτό είναι η έννοια ἔξις» – κι εμείς είδαμε πως με τη λέξη αυτή ο Αριστοτέλης εννοεί την ιδιαίτερη ψυχική κατάσταση = τον χαρακτήρα που ο άνθρωπος διαμορφώνει με τη στάση που επιλέγει απέναντι στα πάθη. Αν όμως με τη στάση του αυτή = με τις ενέργειές του ο άνθρωπος μπορεί να διαμορφώσει περισσότερες από μία ἔξεις, ποια από όλες αυτές είναι η αρετή; (Είναι φανερό ότι με μια τέτοια ερώτηση ο Αριστοτέλης ψάχνει να βρει την ειδοποιό διαφορά της ἔξης

που θα είναι αρετή απο τις άλλες έξεις, που δεν θα είναι βέβαια καμιά τους η αρετή). Η απάντησή του στο ερώτημα αυτό είναι ότι αρετή είναι η έξη «ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει» —κι εμείς σημειώσαμε ήδη πως την έξη αυτή ο άνθρωπος τη διαμορφώνει ακολουθώντας τον δρόμο της μεσότητας. Για τη μεσότητα όμως ο λόγος του θα είναι διεξοδικός και αναλυτικός στη συνέχεια. Εμείς θα τον παρακολουθήσουμε στις Ενώτητες που ακολουθούν.

ἔργον: Δύο θεμελιώδεις ιδέες του Αριστοτέλη πρέπει να τις έχει κανείς συνεχώς παρούσες στο μυαλό του αν είναι να παρακολουθήσει σωστά τον γενικότερο στοχασμό του μεγάλου φιλοσόφου:

α) Σε διάκριση με τα έργα τέχνης, που είναι έργα των ανθρώπων, κάθε δημιουργήμα της φύσης (πιο συγκεκριμένα: κάθε ζωντανό ον) έχει μέσα στον ίδιο τον εαυτό του αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει *ἀρχὴν κινήσεως* (= αρχή της αύξησής του). Αυτό θα πει πως από τη στιγμή που θα γεννηθεί κάτι από τη φύση, αρχίζει σ' αυτό μια ορισμένη διαδικασία που, αν δεν εμποδισθεί από έξω, θα ακολουθήσει μια από πριν καθορισμένη πορεία: η πορεία αυτή θα το οδηγήσει στο τέλος του (= στην τελείωσή του): πολλά βέβαια μπορούν να συμβούν καθ' οδόν ώστε το φυσικό αυτό ον να μη φτάσει ποτέ στο τέλος του: αυτό όμως δεν σημαίνει απολύτως τίποτε ως προς το τέλος που έχει ορισθεί γι' αυτό το ον.

β) Αξεχώριστη με την έννοια του τέλους είναι στον Αριστοτέλη η ιδέα ότι καθετί που δημιουργείται από τη φύση, έχει να επιτελέσει ένα συγκεκριμένο έργον: η φύση δεν δημιουργεί τίποτε μάτην. Η ιδέα αυτή διατρέχει ολόκληρο το έργο του Αριστοτέλη: από τα ζωολογικά και τα κοσμολογικά έργα του ως τα πολιτικά του έργα (το τελευταίο θα έχουμε την ευκαιρία να το διαπιστώσουμε με τρόπο εντυπωσιακό στις ενότητες που θα διαβάσουμε από τα Πολιτικά του). Ένα φυσικό ον έχει, επομένως, πραγματοποιήσει, κατά τον Αριστοτέλη, το τέλος του (= έχει φτάσει στο τέλος του), όταν έχει επιτελέσει το έργον που του έχει ανατεθεί από τη φύση.

[Για τα πλατωνικά παραθέματα δεξ Πολιτεία 352 e και 353 b c. Για τα παραθέματα από τα Ηθικά Νικομάχεια δεξ 1097 b 24 - 1098 a 20.]

Θέμα για συζήτηση

Ήδη στον Όμηρο η λέξη *ἀρετή* –μια από τις πιο παλιές λοιπόν λέξεις της γλώσσας μας– είχε τη σημασία της αξίας, αυτού που κάνει κατιτί να είναι εξαιρετικό, έξοχο. Έτσι ο Όμηρος χρησιμοποιούσε τη λέξη αυτή μιλώντας για τους πολεμιστές και αναφερόταν στις εξαιρέτες, τις έξοχες σωματικές και ψυχικές τους ιδιότητες. Ήδη όμως από πολύ παλιά είχε αρχίσει και η χρήση της λέξης εν σχέσει με άψυχα πράγματα (για τις εξαιρετικές π.χ. ιδιότητες του εδάφους ή κάποιου ζώου). Αρκετά αργότερα η λέξη θα πάρει ένα πολύ ενδιαφέρον περιεχόμενο στα πλαίσια του κοινωνικού βίου των Ελλήνων (θα το δούμε καθαρότερα όταν θα διαβάσουμε ενότητες από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη). Φαίνεται, πάντως, πως όρο του φιλοσοφικού (κυρίως του ηθικού) στοχασμού των Ελλήνων έκανε τη λέξη ο Πλάτωνας.

Στην 6η Ενότητα ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη αυτή α) για να δηλώσει την αξία που έχει ένα πράγμα (έμψυχο ή άψυχο, άνθρωπος ή ζώο) κατά τη στιγμή που έχει την πιο ολοκληρωμένη, την πιο τέλεια μορφή του (πρόσεξε το δεύτερο συνθετικό του ρήματος *ἀπο-τελεῖ*), β) για να δηλώσει ότι η αξία ενός πράγματος βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση προς την εκτέλεση από το πράγμα αυτό του έργου που του έχει ανατεθεί από τη φύση (όσα, βέβαια, θυμηθήκαμε παραπάνω με αφορμή το δεύτερο Ερμηνευτικό σχόλιο κάνουν φανερό ότι η δεύτερη επισήμανση του Αριστοτέλη είναι, στην ουσία, η λογική όχι συνέπεια, αλλά συνέχεια της πρώτης επισήμανσής του· είναι σαν να έλεγε: «*πᾶσα ἀρετή, οὔ ἂν ᾗ ἀρετή, εὖ ἔχον αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδιδούσα*»).*

*Διάβασε και το 'βιβλιογραφικό' ανάγνωσμα 6.

ΕΝΟΤΗΤΑ 7η

Μετάφραση

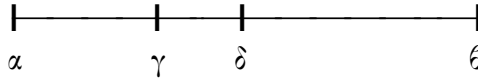
Σε καθετί λοιπόν που είναι συνεχές και διαιρετό μπορούμε να πάρουμε ένα κομμάτι μεγαλύτερο, ένα κομμάτι μικρότερο ή ένα κομμάτι ίσο, και όλα αυτά είτε σε σχέση προς το ίδιο το πράγμα είτε σε σχέση προς εμάς... Όταν λέω "μέσον σε σχέση προς το πράγμα", εννοώ "αυτό που απέχει εξίσου από καθένα από τα δύο άκρα": αυτό, φυσικά, είναι ένα, και το ίδιο για όλους: όταν, πάλι, λέω "μέσον σε σχέση προς εμάς", εννοώ "αυτό που δεν είναι ούτε πάρα πολύ ούτε πολύ λίγο", κάτι που, βέβαια, δεν είναι ούτε ένα ούτε το ίδιο για όλους. Παράδειγμα: Αν τα δέκα είναι πολλά και τα δύο λίγα, μέσον σε σχέση προς το πράγμα θεωρείται το έξι, αφού αυτό υπερέχει και υπερέχεται κατά τον ίδιο αριθμό μονάδων. Αυτό βέβαια είναι το μέσον σύμφωνα με τις διδασκαλίες της αριθμητικής. Το μέσον όμως το σε σχέση προς εμάς δεν θα το ορίσουμε έτσι: γιατί αν για ένα άτομο είναι πολύ το να φάει δέκα "μερίδες" και λίγο το να φάει δύο, δεν θα πει πως ο προπονητής θα ορίσει έξι "μερίδες", γιατί και αυτή η ποσότητα μπορεί να είναι πολλή γι' αυτόν που θα τη φάει ή λίγη: λίγη για έναν Μίλωνα, πολλή για τον αρχάριο στη γύμναση. Το ίδιο ισχύει και στο τρέξιμο ή την πάλη. Συμπέρασμα: Ο ειδικός αποφεύγει την υπερβολή ή την έλλειψη και ψάχνει να βρει το μέσον: αυτό είναι η τελική του προτίμηση—φυσικά όχι το μέσον το σε σχέση προς το πράγμα, αλλά το σε σχέση προς εμάς.

Λεξιλόγιο

διαιρετῶ: Βλ. στη σχολική Γραμματική της Αρχαίας Ελληνικής (του Μιχ. Χ. Οικονόμου) τις §§ 392-396.

Ερμηνευτικά σχόλια

ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἔλαττον τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς: Ἀς παραστήσουμε αὐτὰ που λέγονται ἐδῶ με ἓνα σχῆμα:



Ἄν φαντασθούμε λοιπὸν ἓνα μέγεθος **αβ** διαιρετὸ ἐπ' ἄπειρον, μπορούμε, λέει ο Ἀριστοτέλης, νὰ πάρουμε ἀπὸ αὐτὸ —χάρη στη διαιρετότητά του— α) ἓνα κομμάτι **γβ**, β) ἓνα κομμάτι **αγ**, γ) ἓνα κομμάτι **αδ**. Τὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ τρία αὐτὰ κομμάτια εἶναι αὐτὸ που ὁ Ἀριστοτέλης το λέει τὸ πλεῖον, τὸ δεύτερον εἶναι αὐτὸ που το λέει τὸ ἔλαττον, τὸ τρίτο εἶναι αὐτὸ που το λέει τὸ ἴσον. "Σε σχέση πρὸς τὸ ἴδιον τὸ πρᾶγμα" (κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) τὸ κομμάτι **γβ** εἶναι ἓνα κομμάτι πιο μεγάλο (προφανῶς ἀπὸ τὸ κομμάτι **αγ**), τὸ κομμάτι **αγ** εἶναι ἓνα κομμάτι πιο μικρό (προφανῶς ἀπὸ τὸ κομμάτι **γβ**), τὸ κομμάτι **αδ** εἶναι ἓνα κομμάτι ἴσο (προφανῶς πρὸς τὸ κομμάτι **δβ**). "Σε σχέση πρὸς ἐμᾶς" τὸ κομμάτι **γβ** εἶναι ἓνα κομμάτι πολὺ μεγάλο, τὸ κομμάτι **αγ** εἶναι ἓνα κομμάτι πολὺ μικρό, τὸ κομμάτι **αδ** εἶναι ἓνα σωστὸ κομμάτι. Τὸ σημεῖο **δ** εἶναι τὸ αντικειμενικὸ ("σε σχέση πρὸς τὸ ἴδιον τὸ πρᾶγμα") μέσον, ἀφοῦ ἀπέχει ἐξίσου ἀπὸ τὰ σημεῖα **α** καὶ **β** (ἄκρα). Ὑποκειμενικὰ ὅμως ("σε σχέση πρὸς ἐμᾶς") τὸ σημεῖο **δ** εἶναι ἓνα μόνον ἀπὸ τὰ ἐνδεχόμενα μέσα: στὴν πραγματικότητα ὁ ἀριθμὸς τῶν υποκειμενικῶν μέσων μπορεῖ νὰ εἶναι ἄπειρος, ὅσος καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐπιμέρους ἀτόμων. ΓΙΑ Τὸ ΚΑΘΕ ἐπιμέρους ὅμως ἀτομο, γΙΑ Τὸ ΚΑΘΕ συγκεκριμένο δηλαδὴ ἀτομο, τὸ (υποκειμενικὸ του) μέσον ΔΕΝ εἶναι, βέβαια, παρά μόνον ἓνα.

μήτε πλεονάζει μήτε ἔλλείπει: Εὐκόλα μπορεῖ κανεὶς νὰ προσέξει ὅτι χρησιμοποιώντας τὶς δύο αὐτές λέξεις ὁ Ἀριστοτέλης τὶς ἀφήνει πρὸς τὸ παρὸν ἐντελῶς μετέωρες, ἀφοῦ καὶ ἡ μία καὶ ἡ ἄλλη ολοκληρώνονται, στὴν πραγματικότητα, νοηματικὰ μόνον ὅταν ὁ λέγων προσθέτει δίπλα τους μὴ λέξη-ὄρο σύγκρισης. Σχηματισμένη, πράγματι, ἡ πρώτη ἀπὸ μὴ λέξη που περιέχει μέ-

σα της την έννοια της σύγκρισης (πλέον = περισσότερο) υποχρεώνει τον δέκτη της (ακροατή ή αναγνώστη) να αναζητήσει και να προσδιορίσει αμέσως το υπερβαίνόμενο μέτρο (= περισσότερο από τι); το ίδιο και στην περίπτωση της δεύτερης λέξης (= λιγότερο από τι;). Τα πράγματα, πάντως, θα γίνουν πιο συγκεκριμένα (και για τον Αριστοτέλη και για τη δική μας σκέψη) λίγο παρακάτω (βλ. 9η Ενότητα). Αυτός είναι και ο λόγος που, προς το παρόν, προτιμήθηκαν εδώ για τη μετάφραση των δύο αυτών λέξεων εκφράσεις πολύ γενικές = εκφράσεις με απόλυτο και όχι συγκριτικό περιεχόμενο ("πάρα πολύ", "πολύ λίγο"), με την άδεια μάλιστα που μας προσφέρει, προς την κατεύθυνση αυτή, η χρήση στο τέλος της Ενότητας, ως αντίστοιχων, των όρων υπερβολή και έλλειψη.

Όπως όμως δείχνει και το ερμηνευτικό σχόλιο του σχολικού εγχειριδίου, κρίθηκε τελικά σκόπιμο να αρχίσει από τώρα ο μαθητής να εξοικειώνεται με το πραγματικό περιεχόμενο των τριών βασικών όρων της Αριστοτελικής ηθικής, των όρων μέσον, υπερβολή και έλλειψη, με το νόημα δηλαδή της σωστής (στην περίπτωση του πρώτου όρου) και της λανθασμένης (στην περίπτωση των δύο άλλων όρων) συμπεριφοράς του ανθρώπου. Με αυτό το νόημα έγινε στο σχόλιο του σχολικού εγχειριδίου η παραπομπή στα παραδείγματα της 4ης Ενότητας, όπου ο λόγος είναι για την απόκτηση σωστών (μέσω της σωστής συμπεριφοράς) και λανθασμένων (μέσω της λανθασμένης συμπεριφοράς) ιδιοτήτων (άνδρῆσι, σώφρονες, πᾶσι ~ δειλοί, ἀκόλαστοι, ὀργίλοι). Μαζί, φυσικά, και για να αρχίσει ο μαθητής να εξοικειώνεται με τη σύλληψη των εννοιών υπερβολή και έλλειψη ως άκρων, ως των πιο απομακρυσμένων δηλαδή από τη σωστή συμπεριφορά λανθασμένων συμπεριφορών.

Τα παραδείγματα, βέβαια, της 4ης Ενότητας δεν ήταν τα μόνα για τα οποία μίλησε ο Αριστοτέλης. Συστηματικότερος = πιο ολοκληρωμένος (άρα όχι μόνο δείγματος χάριν) θα είναι ο λόγος του για το θέμα αυτό πιο κάτω στα *Ηθικά του Νικομάχεια* (1107 a 28 εξ.). Φαίνεται μάλιστα πως την παρουσίαση του θέματος αυτού μέσα στην τάξη ο Αριστοτέλης την έκανε με τη βοήθεια ενός διαγράμματος, ίσως αναγραμμένου στον πίνακα (ο ίδιος το λέει διαγραφῆ: 1107 a 33 «ληπτέον οὖν ταῦτα ἐκ τῆς διαγραφῆς»). Τη μορφή του διαγράμματος αυτού μόνο να τη συναγάγουμε μπορούμε από όσα λέγονται στα *Ηθικά Νικομάχεια*, τη διδασκαλία ό-

μως αυτή την ξαναδιαβάζουμε στα *Ηθικά Ευδήμια*: εκεί το διάγραμμα δηλώνεται με τη λέξη υπογραφή και έχει την ακόλουθη μορφή (1120 b 35 εξ.):

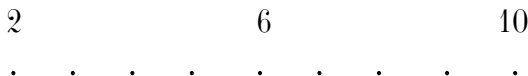
ὀργιλότης	ἀοργησία	πραότης
θρασύτης	δειλία	ἀνδρεία
ἀναισχυντία	κατάπληξις	αἰδώς
ἀκολασία	ἀναισθησία	σωφροσύνη
φθόνος	ἀνώνυμον	νέμεσις
κέρδος	ζημία	δίκαιον
ἄσωτία	ἀνελευθερία	ἐλευθεριότης
ἀλαζονεία	εἰρωνεία	ἀλήθεια
κολακεία	ἀπέχθεια	φιλία
ἀρέσκεια	αὐθάδεια	σεμνότης
τρυφερότης	κακοπάθεια	καρτερία
χαυνότης	μικροψυχία	μεγαλοψυχία
δαπανηρία	μικροπρέπεια	μεγαλοπρέπεια
πανουργία	εὐήθεια	φρόνησις

Εἶναι φανερό ὅτι στις δύο πρώτες στήλες δίνονται η υπερβολή και η ἔλλειψη, ἐνῶ στην τρίτη αναγράφεται η μεσότης (= η αρετή, η σωστή δηλαδή συμπεριφορά). (Σημείωση: Αξίζει να προσέξει κανείς ὅτι για την ἔλλειψη στην περίπτωση φθόνου-υπερβολῆς και νεμέσεως-αρετῆς δηλώνεται ρητά ὅτι η ελληνική γλώσσα δεν διαθέτει ὄνομα = λέξη. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* η ἴδια παρατήρηση γίνεται και για ἄλλες περιπτώσεις («πολλά δ' ἐστὶν ἀνώνυμα»). Η ἐξήγηση που δίνεται –συχνότατα– ἀπὸ τον Αριστοτέλη για το γεγονός αὐτό εἶναι ὅτι στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν ἄνθρωποι με τέτοιες ιδιότητες. Ἀνώνυμος εἶναι π.χ., μας λέει, ὁ ὑπερβάλλον τῆ ἀφοβία ἢ ὁ ἐλλείπων περὶ τὰς ἡδονὰς, ακριβῶς γιατί «οὐ πάνυ γίνονται» (= δεν πολυπάρχουν) τέτοιου εἴδους ἄνθρωποι. Σε ορισμένες, πάντως, περιπτώσεις ο Αριστοτέλης προχωρεῖ ο ἴδιος στη δημιουργία λέξεων που θα δηλώνουν τις ιδιότητες αυτές –κι αὐτό, κατὰ τὴ δῆλωσή του, απλῶς για να διευκολυνθεῖ η συνεννόησή του με τους ακροατές-μαθητές του («σαφηνείας ἕνεκα καὶ τοῦ εὐπαρακολουθήτου»): το ἴδιο δεν κάνουν και οι σημερινοὶ θετικοὶ επιστήμονες, που λίγο νοιάζονται για την

ορθότητα των λέξεων που δημιουργούν, φτάνει να εξυπηρετούν την ανάγκη τους να εκφραστούν και να συνεννοηθούν μεταξύ τους;

Θέματα για συζήτηση

1. εἰ τὰ δέκα πολλά τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἕξ μέσα λαμβάνουσι κατὰ τὸ πρᾶγμα: Σχηματικά το περιεχόμενο της φράσης αυτής μπορεί να παρασταθεί ως εξής:



Με τον υπολογισμό $6-2 = 4$ και $10-6 = 4$ γίνεται φανερό ότι το 6 βρίσκεται σε ίση απόσταση από το 2 και από το 10, και επομένως το 6 είναι το αντικειμενικό μέσον ("μέσον σε σχέση προς το ίδιο το πράγμα") μεταξύ 2 και 10.

2. Η συμβολή των επιστημόνων στην προώθηση της ανθρώπινης γνώσης ήταν και είναι πάντοτε διπλή: αφενός να συλλάβουν νέες ιδέες και αφετέρου να βρουν τις λέξεις με τις οποίες να ονομάσουν το καινούργιο προϊόν που προκύπτει από τις νέες αυτές ιδέες. Το δεύτερο δεν είναι καθόλου πιο εύκολο από το πρώτο και, πάντως, και οι δύο αυτές συμβολές είναι το ίδιο σημαντικές και αξιόλογες. Το δεύτερο πετυχαίνεται είτε με τη δημιουργία καινούργιων λέξεων είτε με τη χρησιμοποίηση παλαιών λέξεων, στις οποίες όμως δίνεται τώρα καινούργιο σημασιακό περιεχόμενο. Όλη αυτή η διαδικασία είναι επίπονη και προϋποθέτει πολύ υψηλές νοητικές ικανότητες –και, φυσικά, άλλοτε στέφεται από επιτυχία, μικρότερη ή μεγαλύτερη, και άλλοτε παραμένει ανεπιτυχής. Το βέ-

βαιο είναι ότι για την εξεύρεση των κατάλληλων, τελικά, λέξεων ή εκφράσεων απαιτούνται συνήθως περισσότερες από μία δοκιμές. Το τελευταίο αυτό μπορούμε εύκολα να το παρακολουθήσουμε και στην αριστοτελική περίπτωση που μας έδωσε την αφορμή γι' αυτές τις σκέψεις. Συγκεκριμένα: Είδαμε ότι για την έκθεση της διδασκαλίας του της σχετικής με τη σύλληψη της έννοιας "μέσον" ο Αριστοτέλης χρειάστηκε:

α) μια λέξη ή μια έκφραση που θα είχε το περιεχόμενο που έχει σήμερα σ' εμάς το επίθετο *αντικειμενικός*: αξίζει λοιπόν να επιστήσουμε την προσοχή των μαθητών ότι στο μικρό κείμενο της Ενότητας αυτής μπορεί κανείς να παρακολουθήσει τρεις δοκιμές του Αριστοτέλη για τη δημιουργία της απαραίτητης λέξης-όρου: *κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα* – *τοῦ πράγματος* – *κατὰ τὸ πρᾶγμα*: β) μια λέξη ή μια έκφραση που θα είχε το περιεχόμενο που έχει σήμερα σ' εμάς το επίθετο *υποκειμενικός*: στην περίπτωση αυτή η έκφραση του Αριστοτέλη έχει την ίδια μορφή σε όλη την Ενότητα (πρὸς ἡμᾶς), ενώ όμως η έκφραση αυτή είναι ταιριαστή όσο ο λόγος είναι γενικός (όσο δηλαδή χρησιμοποιείται στον λόγο το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο), παύει να είναι ταιριαστή όταν ο λόγος διαμορφώνεται με βάση το τρίτο ενικό πρόσωπο (στο τέλος της Ενότητας το υποκείμενο είναι πια: *πᾶς ἐπιστήμων*): εκεί θα περιμέναμε λοιπόν την έκφραση *τὸ πρὸς ἑαυτὸν*. (Σημείωση: Οι δικές μας λέξεις - όροι *αντικειμενικός* και *υποκειμενικός* είναι, βέβαια, καινούργια αποκτήματα του νεοελληνικού μας λόγου: στην πραγματικότητα πρόκειται για οικειοποίηση – με τη διαδικασία της μετάφρασης – των γαλλικών λέξεων *objectif* και *subjectif*, που κι αυτές πάλι έχουν την αρχή τους στις λατινικές λέξεις *objectivus* και *subjectivus*, που ήταν δημιουργήματα της μεσαιωνικής ευρωπαϊκής φιλοσοφίας).*

*Διάβασε και τα 'βιβλιογραφικά' αναγνώσματα 7-8.

ΕΝΟΤΗΤΑ 8η

Μετάφραση

Αν λοιπόν η κάθε τέχνη εκπληρώνει σωστά το έργο της με αυτόν τον τρόπο, έχοντας στραμμένο το βλέμμα της προς το μέσον και κατευθύνοντας προς αυτό όλα τα έργα της (γι' αυτό και συνηθίζουμε να λέμε στο τέλος για όλα τα πετυχημένα έργα, πως τίποτε δεν έχουμε να προσθέσουμε σ' αυτά ή να τους αφαιρέσουμε, δεδομένου ότι η υπερβολή και η έλλειψη φθείρουν το σωστό, ενώ η μεσότητα το διασώζει –και οι καλοί τεχνίτες εργάζονται, όπως λέμε, με το βλέμμα τους στραμμένο προς αυτό), κι αν η αρετή είναι, όπως και η φύση, ακριβέστερη και ανώτερη από κάθε τέχνη, τότε η αρετή έχει, λέω, ως στόχο της το μέσον. Φυσικά, μιλώ για την ηθική αρετή, γιατί αυτή είναι που αναφέρεται στα πάθη και στις πράξεις: σ' αυτά υπάρχει υπερβολή, έλλειψη και το μέσον.

Ερμηνευτικά σχόλια

ή δ' αρετή πάσης τέχνης...: Να επιστήσουμε την προσοχή των μαθητών στο ότι η φράση αυτή δεν είναι η απόδοση στην υπόθεση με την οποία αρχίζει η Ενότητά μας, αλλά η δεύτερη από τις δύο προκειμένες προτάσεις του συλλογισμού (είναι δηλαδή και αυτή μια υποθετική πρόταση): τον ρόλο της απόδοσης τον παίζει, φυσικά, η φράση «τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική». –Το αριστοτελικό χωρίο με το οποίο κλείνει το πρώτο ερμηνευτικό σχόλιο της Ενότητας αυτής στο σχολικό εγχειρίδιο ανήκει στο έργο *Περὶ ζώων μοριῶν* (639 b 19-21 «Ο σκοπός [= τὸ τέλος] και το ωραίο είναι σε μεγαλύτερο βαθμό παρόντα στη φύση παρά στα έργα της τέχνης», πβλ. εκεί και 645 a 24 «τὸ γὰρ μὴ τυχόντως ἄλλ' ἔνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα· οὐδ' ἔνεκα συνέστηκεν ἢ γέγονε τέλους, τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφε» = «Ο σκοπός [= τὸ τέ-

λος] και το μη τυχαίο είναι, στην πραγματικότητα, αυτά που κυριαρχούν στη φύση· και, πάλι, ο σκοπός για τον οποίο έχει οριστεί να υπάρχει κάτι εκ φύσεως, είναι αυτό που λογαριάζεται απ' όλους ως το ωραίο»).

τοῦ μέσου: Μπορείς να αναζητήσεις στον Φίληβο (64 ε) το πλατωνικό χωρίο που μνημονεύεται στο παρόν ερμηνευτικό σχόλιο. –Εν πάση περιπτώσει δεν είναι λίγοι αυτοί που πιστεύουν ότι η αριστοτελική διδασκαλία περί της αρετής ως "μεσότητας" έχει την απώτατη αρχή της στην προσωκρατική διδασκαλία (κυρίως του κύκλου του Πυθαγόρα και των Πυθαγορείων) ότι αυτό που γεννάει και συντηρεί την υγεία στον άνθρωπο είναι η τήρηση του μέτρου και της αρμονίας, η ισορροπία των αντίθετων δυνάμεων, των αντιθέσεων δηλαδή που βρίσκονται στη βάση του κόσμου, οι οποίες όμως δένονται τελικά σε μια "τάξη", σε μιαν αρμονία (βλ. και παρακάτω, σ. 174 –φυσικά γίνεται δεκτός και ένας σημαντικότερος, προς την ίδια κατεύθυνση, ενδιάμεσος σταθμός, που ήταν η ιπποκρατική ιατρική. Μοιάζει δηλαδή ο Αριστοτέλης απλώς να μετέφερε τους όρους και τις προϋποθέσεις της σωματικής υγείας στην ηθική υγεία του ατόμου με την αναγωγή της έννοιας της μεσότητας σε γενική ηθική αρχή.

πάθη: Βλ. παραπάνω σ. 152 εξ.

Θέμα για συζήτηση

τοῦ μέσου ἂν εἶη στοχαστική: Οι μαθητές ας ξαναθυμηθούν, με τη βοήθειά μας, από τη γραμματική τους:

α) ότι λέγοντας στη γραμματική εγκλίσεις εννοούμε τους ρηματικούς τύπους με τους οποίους δηλώνεται η ψυχική διάθεση με την οποία ο λέγων αντιμετωπίζει το σημαίνόμενο από το ρήμα = την έννοιά του·

β) ότι με την (απλή) οριστική δηλώνεται κάτι το σίγουρο, κάτι που ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, κάτι που είναι όντως έτσι (με

διπλό όμως νόημα: είτε με το νόημα ότι το πράγμα είναι όντως έτσι είτε με το νόημα ότι ο λέγων ισχυρίζεται ότι το πράγμα είναι ακριβώς έτσι): το κάπνισμα βλάπτει σοβαρά την υγεία – το νερό της θάλασσας δεν πίνεται

γ) ότι η ευκτική, η έγκλιση που κανονικά εκφράζει ευχή («ὦ παῖ, γένοιο πατρός εὐτυχέστερος»), με το δυνητικό μόριο ἄν δίπλα της (δυνητική ευκτική) εκφράζει πια κάτι το δυνατό = πιθανό, ενδεχόμενο στο παρόν ή στο μέλλον: «ταῦτα ποιούντων ἡμῶν εὐθύς ἄν Ἀριαῖος ἀποσταίῃ» (= το πιο πιθανό είναι ότι ο Αριαῖος θα αποστατήσει) – «ὦ παῖ, γένοιο πατρός εὐτυχέστερος, τὰ δ' ἄλλ' ὁμοῖος, καὶ γένοιο ἄν οὐ καχός» (= και τότε οι πιθανότητες είναι πολλές ότι θα γίνεις ένας άξιός άνθρωπος = όσο μπορώ να κρίνω εγώ, θα γίνεις ένας αξιόλογος άνθρωπος) –γι' αυτό και ο καλύτερος τρόπος να μεταφράζουμε στη δική μας γλώσσα μια δυνητική ευκτική της αρχαίας ελληνικής γλώσσας είναι να προσθέτουμε στη μετάφρασή μας μια έκφραση του τύπου κατά τη γνώμη μου – πιστεύω – σκέφτομαι – λέω κ.ά.ό.

δ) το επίθετο ἀπλοῦς ήταν, στην πραγματικότητα, στον αρχαίο ελληνικό λόγο, ένα αριθμητικό (πολλαπλασιαστικό) επίθετο, που αντιστοιχούσε στο απόλυτο αριθμητικό εἷς, μία, ἔν' αυτό θα πει ότι με τον όρο απλή σκέψη του λέγοντος περιγραφόταν μια πρόταση στην οποία ο λέγων δήλωνε εμφαντικά ότι η σκέψη που ο ίδιος διατύπωνε δεν ήταν παρά μία μόνο από τις σκέψεις που θα μπορούσαν να γίνουν (και να διατυπωθούν) για το συγκεκριμένο θέμα = μια από τις ενδεχόμενες σκέψεις. Στην πραγματικότητα με τον εκφραστικό αυτό τρόπο ο λέγων δήλωνε πως ήταν πρόθυμος να παραδεχτεί αμέσως από την αρχή ότι δεν θεωρούσε τη δική του σκέψη ως τη μοναδική, ότι δεν επέμενε στη δική του σκέψη θεωρώντας περιττή ή εξαρχής λανθασμένη κάθε άλλη σκέψη και πρόταση. Είναι φανερό ότι τέτοιους εκφραστικούς τρόπους διαλέγει στο τέλος τέλος για τον λόγο του μόνο το άτομο που είναι εφοδιασμένο με ορισμένα ψυχικά χαρακτηριστικά (έλλειψη εγωισμού, σεβασμό της προσωπικότητας του άλλου, συγκαταβατικότητα κ.τ.λ.).

Αν το άτομο αυτό είναι ένας Αριστοτέλης, τότε το πράγμα αποκτά, βέβαια, άλλες, πολύ σημαντικότερες διαστάσεις. Πώς λοιπόν να μην προσέξεις ότι ο Αριστοτέλης προτίμησε να πει «τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική» αντί να πει «τοῦ μέσου ἐστὶ στοχαστική»; (Βλ. και ὅσα λέγονται παρακάτω, στη σ. 176). Νά λοιπόν που οι τρόποι που διαλέγουμε για να εκφραστοῦμε δηλώνουν τελικά τον χαρακτήρα μας, τον ψυχικό μας γενικά κόσμο.*

*Διάβασε και τα 'βιβλιογραφικά' αναγνώσματα 9-10.

ΕΝΟΤΗΤΑ 9η

Μετάφραση

Παραδείγματος χάριν μπορεί κανείς να φοβηθεί ή να δείξει θάρρος, να επιθυμήσει, να οργισθεί ή να σπλαχνισθεί, γενικά να νιώσει ευχαρίστηση ή δυσάρεσκεια, και σε μεγαλύτερο και σε μικρότερο βαθμό, κι ούτε το ένα ούτε το άλλο από τα δύο αυτά είναι καλό· να τα αισθανθεί όμως κανείς όλα αυτά τη στιγμή που πρέπει, σε σχέση με τα πράγματα που πρέπει, σε σχέση με τους ανθρώπους που πρέπει, για τον λόγο που πρέπει και με τον τρόπο που πρέπει, αυτό είναι, κατά κάποιον τρόπο, το μέσον και το άριστο—αυτό το δεύτερο έχει, βέβαια, άμεση σχέση με την αρετή. Όμοια και στις πράξεις υπάρχει υπερβολή, έλλειψη και το μέσον—η αρετή αναφέρεται στα "πάθη" και στις πράξεις: σ' αυτά η υπερβολή αποτελεί λάθος και ψέγεται, το ίδιο και η έλλειψη, ενώ το μέσον επαινείται και είναι το ορθό· φυσικά, τα δύο αυτά, ο έπαινος και η επιτυχία του ορθού, πάνε μαζί μαζί με την αρετή. Ένα είδος μεσότητας είναι λοιπόν η αρετή, έτσι που έχει για στόχο της το μέσον.

Θέματα για συζήτηση

1. μάλλον και ἥττον: Αν η λέξη που κυριαρχεί στη συνέχεια του λόγου—για να δηλωθεί με αυτήν το σωστό σε αντίθεση με το λάθος που δηλώνεται με τις λέξεις μάλλον και ἥττον—είναι η λέξη δεῖ, τότε γίνεται, βέβαια, αμέσως φανερό ότι η γενική συγκριτική που πρέπει να προστεθεί δίπλα σ' αυτά τα δύο συγκριτικού βαθμού επιρρήματα είναι η γενική τοῦ δέοντος = "περισσότερο απ' όσο πρέπει", "λιγότερο απ' όσο πρέπει". Από τη μια λοιπόν, π.χ., το φοβηθῆναι μάλλον τοῦ δέοντος ~ φοβηθῆναι ἥττον τοῦ δέοντος (άλλη διατύπωση: φοβηθῆναι μάλλον ἢ δεῖ ~ φο-

βηθηῖναι ἤττον ἢ δεῖ) κι από την άλλη το φοβηθηῖναι ὅτε δεῖ φοβηθηῖναι, ἐφ' οἷς δεῖ φοβηθηῖναι κτλ.

2. δεῖ: Μεσότητα λοιπόν, όπως είδαμε, κατά τον Αριστοτέλη η αρετή, μεσότητα μεταξύ υπερβολής και ελλείψεως· και: αν η υπερβολή και η έλλειψη αποτελούν πάντοτε λάθος (ἀμαρτίαν) και γι' αυτό ψέγονται από τους ανθρώπους, το μέσον, η μεσότητα επισύρει τον έπαινο γιατί είναι το ορθό· το μᾶλλον (= το περισσότερο) και το ἥττον (= το λιγότερο) είναι πάντοτε λάθη, οὐκ εὖ, ενώ το μέσον είναι το ἄριστον, μια λέξη που και από μόνη της θυμίζει την αρετή. "Λιγότερο" όμως, αλήθεια, από τι; Και πάλι –από την άλλη– "περισσότερο" από τι; Η απάντηση του Αριστοτέλη είναι απλή: "περισσότερο" ή "λιγότερο" από "αυτό που πρέπει", από το δέον. Τι εννοούσε όμως με τη λέξη αυτή, με τη λέξη δεῖ, ο Αριστοτέλης; Τι εννοούσαν –ας γενικεύσουμε πια– με τη λέξη αυτή οι αρχαίοι Έλληνες; Εύκολα μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι λέξεις ή εκφράσεις όπως αυτή που χρησιμοποίησε ο Αριστοτέλης και που μας γέννησε την απορία μάς φέρνουν αντιμέτωπους με ένα από τα πιο αγωνιώδη ερωτήματα που ορθώνονται μπροστά στους μελετητές του αρχαίου ελληνικού κόσμου, αφού φράσεις όπως αυτή μοιάζουν να λένε κάτι το πολύ σημαντικό, δίχως ωστόσο να το δηλώνουν, στην πραγματικότητα, με τον σαφέστερο που θα επιθυμούσαμε εμείς τρόπο. Τι να εννοεί, αλήθεια, στο αριστοτελικό χωρίο το κρίσιμο αυτό δεῖ, γύρω από το οποίο, σαν γύρω από ένα κέντρο ζωής, οργανώνεται και η σκέψη και ο λόγος που θα την υπηρετήσει; Βρισκόμαστε μπροστά σε μια λέξη αθέλητα ή θεληματικά ασαφή, ή μήπως –αντίθετα– μπροστά σε μια λέξη με δεδομένο το αυτονόητο περιεχόμενό της, τουλάχιστο για τον αρχαίο χρήστη ή ακροατή της; Έτσι είχε μιλήσει π.χ. και ο Πλάτωνας στους Νόμους του (636 d 5- e 2): «Όταν οι άνθρωποι συζητούν για νόμους», λέει ο Πλάτωνας, «όλη τους σχεδόν η συζήτηση είναι για το τι είναι ἡδύ και τι είναι λυπηρόν και στις πόλης τη ζωή και στων ανθρώπων την προσωπική ζωή· γιατί αυτές είναι πράγματι οι δύο μεγάλες φυσικές πηγές, και ό-

ποιος αντλεί από την πηγή που πρέπει, τη στιγμή που πρέπει και στην ποσότητα που πρέπει, αυτός –μόνος αυτός–, είτε είναι απλό άτομο είτε μια πόλη ολόκληρη, έχει την ελπίδα να κερδίσει μια μέρα την ευδαιμονία». Ίδιος ήταν ο λόγος και του συγγραφέα του ψευδοπλατωνικού διαλόγου *Περί δικαίου* (375 a 4): «Κατά τη γνώμη μου», είπε ο άγνωστός μας συγγραφέας, «όλα όσα γίνονται τη στιγμή και με τον τρόπο που πρέπει, είναι δίκαια, ενώ είναι άδικο όσα δεν γίνονται ούτε τη στιγμή ούτε με τον τρόπο που πρέπει». Και, φυσικά, ας μη δημιουργηθεί μέσα μας η εντύπωση πως μόνο στον φιλοσοφικό λόγο ήταν συνήθεις οι τέτοιες διατυπώσεις· με ανάλογο τρόπο ήταν π.χ. διατυπωμένος ο λόγος και σ' εκείνη την ανεπανάληπτη σκηνή του σοφόκλειου *Οιδίποδα τυράννου*, όπου ο τραγικός ήρωας, έτοιμος να βγάλει με τα ίδια του τα χέρια τα μάτια του, αποχαιρετά το φως του ήλιου: στ. 1183-85

ὦ φῶς, τελευταῖόν σε προσβλέψαιμι νῦν,
ὅστις πέφασμαι φύς τ' ἀφ' ὧν οὐ χρῆν, ξὺν οἷς τ'
οὐ χρῆν ὀμιλῶν, οὓς τέ μ' οὐκ ἔδει κτανῶν.

ω φως, στερνή φορά να σ' αντικρύσω
τώρα που φανερώθηκα πως είμαι
παιδί εκείνων που δεν έπρεπε να ήμουν,
πως ζω με όποιους δεν έπρεπε να ζούσα,
κι είμαι αυτών που δεν έπρεπε φονιάς.

(μετάφραση Ι. Ν. Γρυπάρη)

Τι είναι άραγε αυτό που δίνει στον Οιδίποδα –στον κάθε Έλληνα– τη βεβαιότητα ότι γνωρίζει τι πρέπει και τι δεν πρέπει, ποια πράξη του είναι ορθή και ποια όχι;

Ας μην προχωρήσουμε σε άλλα παραδείγματα, ας ξαναπούμε όμως την απορία μας: Τι ήταν στην πραγματικότητα που έδινε στον αρχαίο Έλληνα τη βεβαιότητα πως οι πράξεις του ήταν ορθές; Διέθετε άραγε κριτήρια που

να τον βοηθούσαν να θεβαιώνει κάθε φορά τον εαυτό του για την ορθότητα των πράξεών του; Πώς μπορούσε ο αρχαίος Έλληνας να έχει τη βεβαιότητα ότι αυτό που θεωρούσε ο ίδιος σωστό ήταν και για τους άλλους —για όλους τους άλλους συμπολίτες του— το σωστό; Γεμάτος ο αρχαίος ελληνικός κόσμος από "πράξεις", "πράξεις" του ατόμου και "πράξεις" της πόλης· και ο αρχαίος Έλληνας έτοιμος κάθε στιγμή να ασκήσει το κριτικό του έργο, για να επισημάνει το σωστό και το λάθος, το ὀρθόν και την ἀμαρτίαν. Με τι κριτήρια, αλήθεια;

Στον Κρίτωνά του ο Πλάτωνας παρουσιάζει τους νόμους της πόλης να έρχονται προσωποποιημένοι να υποδείξουν στον Σωκράτη ποιο είναι το ὀρθό που οφείλει να πράξει. Στη σκηνή αυτή πρέπει, ασφαλώς, να διακρίνουμε ένα βαθύτερο νόημα: Όταν μιλούμε για την προαλεξανδρινή αρχαιότητα, δεν μας διαφεύγει ότι ένα από τα κυριότερα γνωρίσματα αυτής της εποχής είναι η πόλις-κράτος, τις πιο πολλές όμως φορές ξεχνούμε ότι εδώ δεν πρόκειται μόνο για ένα διοικητικό, για ένα πολιτειακό μόνο φαινόμενο, αλλά για κάτι ουσιαστικότερο: η πόλις είναι η συγκεκριμενοποίηση, η συνισταμένη ενός πνεύματος που τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του τα διασφαλίζει η συνέχεια, η παράδοση· για τον Έλληνα του 5ου αι. π.Χ. —το ίδιο και για τον Αριστοτέλη— η πόλις είναι το "πνεύμα της κοινότητας", είναι οι άγραφοι παραδοσιακοί κανόνες συμβίωσης· αυτοί ακριβώς οι άγραφοι κανόνες παρουσιάζονται μπροστά στον Σωκράτη —ο Πλάτωνας μας βοηθεί να καταλάβουμε ότι ένας από τους πιο βασικούς κριτές που αποφασίζουν τι οφείλει να πράξει σ' αυτή ή σ' εκείνη τη συγκεκριμένη περίπτωση το άτομο-πολίτης —αυτό θα πει: η αρχή που αποφασίζει τι είναι το ὀρθό και τι το μη ὀρθό στην κάθε ξεχωριστή περίπτωση— είναι η πόλις = το "πνεύμα της κοινότητας".

Ένα δεύτερο κριτήριο μας το προσφέρει ο ίδιος ο Αριστοτέλης σε ένα από τα λογικά του έργα, μέσα σε εντελώς τυχαία επομένως για το θέμα μας συμφραζόμενα —δεν θα το περιμέναμε ασφαλώς έτσι: Στα Αναλυτικά ύστερα, όπου ο λόγος είναι για την απόκτηση της γνώσης με τη βοήθεια της απόδειξης και του ορισμού, ο Αριστοτέλης θέτει —πάντα σε

σχέση με τους μηχανισμούς του ορισμού και, πάντως, δείγματος χάριν—ένα κρίσιμο για το δικό μας θέμα ερώτημα (97 b 15 εξ.): «Τι θα έπρεπε να κάνουμε, αν θέλαμε π.χ. να βρούμε τι είναι η μεγαλοψυχία;». «Δεν έχουμε άλλο να κάνουμε», είναι η απάντηση του Αριστοτέλη, «παρά να φέρουμε στο νου μας μερικούς γνωστούς μας μεγαλόψυχους, ώστε να μπορέσουμε να διαπιστώσουμε ποιο είναι —μέσα στις διαφορές τους— το κοινό χαρακτηριστικό τους που μας υποχρεώνει να τους αποδώσουμε την ιδιότητα του μεγαλόψυχου». Και συνεχίζει: «Μεγαλόψυχοι είναι π.χ. ο Αλκιβιάδης, ο Αχιλλέας ή ο Αίαντας. Ποιο είναι λοιπόν το κοινό χαρακτηριστικό τους;». «Το ότι δεν ανέχονταν τις προσβολές», επισημαίνει ο φιλόσοφος, και συνεχίζει: «Πραγματικά, ο πρώτος πολέμησε για τον λόγο αυτό, ο άλλος κυριεύτηκε από τρομερό θυμό, ο τρίτος έδωσε ο ίδιος τέλος στη ζωή του. Και φυσικά», προσθέτει ο Αριστοτέλης, «θα μπορούσαμε να μνημονεύσουμε και άλλους, τον Λύσανδρο π.χ. ή τον Σωκράτη».

Το συμπέρασμα έρχεται πλέον από μόνο του: Κατά τον Αριστοτέλη, ένα τέτοιο κριτήριο ορθότητας των πράξεών του —ένα από αυτά που αναζητούμε— ήταν για τον αρχαίο Έλληνα η παράδοση του τόπου του, η παλιότερη αλλά και η κοντινότερη: σ' αυτήν μπορούσε να ανατρέξει —σε κάθε περίπτωση της ζωής του—, αφού αυτή είχε δημιουργήσει τα πρότυπα, τους άνδρες-φορείς των αρετών, τους σπουδαίους άνδρας, όπως ήταν η αρχαία έκφραση. Είχε επομένως ο αρχαίος Έλληνας —για να προετοιμάσει τις πράξεις του ή για να τις ζυγίσει εκ των υστέρων— πρότυπα και υποδείγματα —και όλα αυτά γεννήματα του δικού του τόπου—, για να αποφασίζει στην κάθε συγκεκριμένη περίπτωση αν η πράξη του βρισκόταν ή όχι κοντά στην αρετή που τα πρότυπά του εκπροσωπούσαν.

Διέθεταν λοιπόν, πράγματι, οι αρχαίοι Έλληνες κριτήρια που τους βοηθούσαν να κρίνουν πάντοτε την ορθότητα των πράξεών τους. Κι ούτε έχει καμιά ιδιαίτερη σημασία ότι τα κριτήρια αυτά μπορεί και να ποίκιλλαν —για προφανείς λόγους— από πόλη σε πόλη: οι Αθηναίοι, με το δικό τους

παρελθόν, είχαν τα δικά τους κριτήρια, οι Σπαρτιάτες τα δικά τους, οι Θηβαίοι τα δικά τους, κ.ο.κ. Πρόσωπα όμως όπως ο Αχιλλέας ή ο Αιάντας ανήκαν, βέβαια, σε όλους τους Έλληνες και προσδιόριζαν με το βάρος της προσωπικότητάς τους τη συμπεριφορά όλων των Ελλήνων.

Για άλλο ένα τέτοιο κριτήριο θα μας δώσει την αφορμή να μιλήσουμε ο τελικός ορισμός της αρετής στο κείμενο της επόμενης Ενότητας.

Ο λόγος μας ως τώρα ήταν, βέβαια, για τους αρχαίους Έλληνες. Όμως το "πρέπει" και το "δεν πρέπει" είναι κοινότητες εκφράσεις και του δικού μας, του νεοελληνικού μας λόγου. Τι θέλουμε λοιπόν κι εμείς σήμερα να πούμε με τις εκφράσεις αυτές; Τι ακριβώς, αλήθεια, διδάσκουμε στα παιδιά μας όταν τους υποδεικνύουμε τι πρέπει ή τι δεν πρέπει να κάνουν; Οι διαφορές μας, βέβαια, από τους αρχαίους Έλληνες σε ό,τι αφορά στον γενικότερο κοινωνικό μας βίο δεν είναι καθόλου λίγες. Μια τέτοια διαφορά, πολύ μάλιστα σημαντική, είναι π.χ. η θρησκεία μας, που το περιεχόμενο και οι αξίες της προδιέγραψαν με τρόπο καθοριστικό τη γενικότερη συμπεριφορά μας και έδωσαν ένα πολύ συγκεκριμένο νόημα στις λέξεις καλό και κακό, εν πολλοίς πολύ διαφορετικό από το νόημα που είχαν οι λέξεις αυτές στο στόμα και στην ψυχή των αρχαίων Ελλήνων. Όταν θα διαβάσουμε παρακάτω ενότητες από τα Πολιτικά του Αριστοτέλη, από ένα έργο λοιπόν στο οποίο ο μεγάλος φιλόσοφος προβληματίστηκε πάνω σε ενδιαφέροντα θέματα της καθημερινής ζωής των αρχαίων Ελλήνων ως πολιτών = ως συμπολιτών, θα αντιληφθούμε ότι οι λέξεις αυτές δεν είχαν εκεί (και γενικότερα, βέβαια, στον αρχαίο ελληνικό λόγο) κανένα θρησκευτικό ή μεταφυσικό περιεχόμενο, αφού χρησιμοποιούνταν σχεδόν αποκλειστικά για να περιγράψουν τον αξιόλογο και τον ασήμαντο –αντίστοιχα– πολίτη. Ωστόσο η παράδοση του τόπου και τα ιστορικά πρότυπα ως φορείς συγκεκριμένων αρετών (μιλήσαμε παραπάνω για όλα αυτά εν σχέσει με τον αρχαίο ελληνικό κόσμο) είναι έννοιες που εξακολουθούν να λειτουργούν και σήμερα ως κριτήρια για την αξιολόγηση των πράξεών μας. Πώς αλλιώς να ερμηνέψεις, ας πούμε, τους στίχους

ή

«Μνήμη του λαού μου σε λένε Πίνδο»

«Βοηθός και σκέπη μας Άη Κανάρη!
Βοηθός και σκέπη μας Άη Μιαούλη!
Βοηθός και σκέπη μας Αγιά Μαντώ!»

που διαβάζουμε στο *Άξιον εστί* του ποιητή Οδυσσέα Ελύτη;

Μολονότι λοιπόν και στον νεοελληνικό μας λόγο οι εκφράσεις "πρέπει" ή "δεν πρέπει" μοιάζουν ασαφείς –ως προς το περιεχόμενό τους– μέσα στη γενικότητά τους, εντούτοις λένε, στην πραγματικότητα, κάτι το απολύτως μάλλον ξεκάθαρο και συγκεκριμένο μέσα στα πλαίσια της γενικότερης "κοινωνικής" μας γλώσσας –που, βέβαια, όπως και η γενικότερη πολιτική και κοινωνική μας ζωή, δέχονται πια στις μέρες μας έντονες "παγκόσμιες" επιρροές, που μπορεί και να οδηγήσουν στην καθιέρωση, αν όχι νέων, ενδεχομένως, πάντως, νεότροπων κριτηρίων.

ΕΝΟΤΗΤΑ 10η

Μετάφραση

Και κάτι ακόμη: Το λάθος γίνεται με πολλούς τρόπους (γιατί το κακό και το άπειρο πάνε μαζί, όπως δίδασκαν οι Πυθαγόρειοι, ενώ το καλό πάει μαζί με το πεπερασμένο), το σωστό όμως γίνεται με έναν μόνο τρόπο (γι' αυτό και το πρώτο είναι εύκολο, ενώ το άλλο είναι δύσκολο: είναι εύκολο, πράγματι, να αποτύχεις στον στόχο σου και είναι δύσκολο να τον πετύχεις)· νά γιατί η υπερβολή και η έλλειψη είναι χαρακτηριστικά της κακίας και η μεσότητα της αρετής:

«καλοί με έναν μόνο τρόπο, κακοί με χίλιους τόσους τρόπους.»

Η αρετή λοιπόν είναι μια έξη (= μια μόνιμα διαμορφωμένη κατάσταση) που α) επιλέγεται ελεύθερα από το άτομο, β) βρίσκεται στο μέσον, στο μέσον όμως το "σε σχέση με εμάς": το μέσον αυτό καθορίζεται από τη λογική –πιο συγκεκριμένα, από τη λογική, πιστεύω, που καθορίζει ο φρόνιμος άνθρωπος. Είναι μεσότητα μεταξύ δύο κακιών, που η μια βρίσκεται από την πλευρά της υπερβολής και η άλλη από την πλευρά της έλλειψης: και ακόμη με το νόημα ότι ορισμένες κακίες παρουσιάζονται ελλιπείς και άλλες πάλι υπερβολικές σε σχέση με αυτό που πρέπει, είτε στα "πάθη" είτε στις πράξεις, ενώ η αρετή και βρίσκει και επιλέγει το μέσον.

Ερμηνευτικά σχόλια

Ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον: Στην αρχή του πρώτου βιβλίου του έργου του που μας παραδόθηκε με τον τίτλο *Μετά τα φυσικά* ο Αριστοτέλης κάνει μια εξαιρετικού ενδιαφέροντος αναδρομή στους παλαιότερους στοχαστές, αυτούς που τους λέμε προσωκρατικούς φιλοσόφους. Στην πραγματικότητα αναζητεί τις αρχές της φιλοσοφίας, και τις βρίσκει σε μια ιδέα, αληθινά μεγαλοφυή, που είχαν τρεις Έλληνες του πρώτου μισού του β. π.Χ., ο Θαλής, ο Αναξίμαν-

δρος και ο Αναξιμένης. Οι τρεις αυτοί γόνοι της Μιλήτου, αναζητώντας, πρώτοι αυτοί σε όλον τον κόσμο, μια εξήγηση για τη γένεση και τη σύσταση του κόσμου που μας περιβάλλει, έφτασαν στην ιδέα της μιας πρωταρχικής ουσίας (στοιχείου), που είναι συγχρόνως και η αρχή πάντων. Στο πλαίσιο λοιπόν αυτής της έρευνάς του ο Αριστοτέλης αφιερώνει ιδιαίτερα τιμητικό λόγο στους Πυθαγορείους (985 b 23 εξ.), θυμίζοντας ότι γι' αυτούς "αρχές των όντων" ήταν τα εναντία· μερικοί μάλιστα από αυτούς μιλούσαν για δέκα τέτοιες αρχές, που τις έλεγαν ζευγαρωτά:

πέρας	ἄπειρον
περιττὸν	ἄρτιον
ἐν	πλήθος
δεξιὸν	ἀριστερόν
ἄρρεν	θῆλυ
ἡρεμοῦν	κινούμενον
εὐθύ	καμπύλον
φῶς	σκότος
ἀγαθόν	κακόν
τετράγωνον	ἑτερόμηκες.

Αυτή είναι η πυθαγορική διδασκαλία περί εναντίων, και, βέβαια, στο κέντρο της διδασκαλίας αυτής βρίσκεται η πίστη πως απέναντι σε κάθε αρχή που έχει τη δύναμη να επιβληθεί υπάρχει μια άλλη που υποτάσσεται. Η τάξη, επομένως, η "αρμονία" στον κόσμο —δίδασκαν οι Πυθαγόρειοι— είναι το αποτέλεσμα της μοναρχίας, της επικράτησης και επιβολής του ενός από τα εναντία. Εμείς ας προσέξουμε όμως τώρα ότι ένα από τα δέκα εναντία ζευγάρια το αποτελούν οι έννοιες ἀγαθόν και κακόν. Όλες τότε οι έννοιες που βρίσκονται από την πλευρά του ἀγαθοῦ πρέπει να είναι σύστοιχες με αυτό, που πάει να πει: έχουν ιδιότητες σαν τις δικές του· όσες πάλι έννοιες βρίσκονται από την πλευρά του κακοῦ, πρέπει να είναι και αυτές σύστοιχες με την έννοια του κακοῦ. Το καταλαβαίνει κανείς αν δει π.χ. πώς είναι τακτοποιημένες στις δύο στήλες οι έννοιες φῶς - σκότος. Ας μη μιλήσουμε για τα άλλα ζευγάρια, πώς όμως να μην προσέξεις ότι το δεξιὸν είναι από την πλευρά του ἀγαθοῦ και το ἀριστερόν από την πλευρά του κακοῦ; Μήπως κι εμείς —που δεν είμαστε φιλόσοφοι— δεν

λέμε "καλό" μας χέρι το δεξί και "κακό" το αριστερό μας; Πώς να μην προσέξεις επίσης πως το ἄρρεν είναι από την πλευρά του ἀγαθοῦ και το θῆλυ από την πλευρά του κακοῦ; «Ἐκ γυναικὸς ἐρρῦη τὰ φαῦλα» είχε αποφανθεί ο ἐξέχων βυζαντινὸς –και η πίστη αυτή δεν ἔλειψε ἀκόμη στις μέρες μας. Ποιος θα ισχυριζόταν –ἀκόμη στις μέρες μας– πως το ἀνθρώπινο μυαλό ἔπαψε να "δουλεύει" στη δύναμη του χρώματος, του γένους, του χώρου, της ὕλης; Είναι βέβαιο πως και στη σύγχρονη ιατρική επιστήμη, αν ψάξει κανείς, θα βρει –mutatis mutandis– ἀντιλήψεις σαν εκείνη του ἀρχαίου γιατροῦ που ἐπέμενε να είναι ἀπὸ μαύρη ἀγελάδα το γάλα που ἦταν να χρησιμοποιηθεῖ στην τάδε ἀρρώστια. Ἐνας νεότερος στοχαστής, ο Gaston Bachelard, που μελέτησε τη διαμόρφωση του ἐπιστημονικοῦ πνεύματος, ἔφτασε στη διαπίστωση πως η σκέψη εἶχε να υπερπηδήσει ἕνα πλῆθος ἀπὸ "ἐπιστημολογικά ἐμπόδια", ὅπως τα εἶπε, ὥσπου να γίνει ἐπιστημονική, ἐμπόδια που εἰσχώρησαν στη γνωστική ικανότητα του ἀνθρώπου, δέθηκαν σχεδὸν ἀξεδιάλυτα με αυτήν και ἔκαναν ἔτσι ἀφάνταστα δύσκολο τον δρόμο προς την ἀντικειμενική ἐπιστήμη. Πώς να καταλάβεις τη φιλοσοφία, κορυφαία δημιουργία του ἀνθρώπου, αν δεν ξέρεις την ἱστορία της ἀνθρώπινης ζωῆς στο σύνολό της; Και πάλι: Τι κόπος να κάνεις το μυαλό σου ἀποτελεσματικὸ ἐργαλεῖο νόησης, που πολλές φορές σημαίνει: ἐλευθερίας!

Ας προσθέσουμε, πάντως, σε ὅλα αυτά την ἀπέχθεια, θα λέγαμε, που ο Ἀριστοτέλης αἰσθανόταν πάντοτε ἀπέναντι στην ἐννοια του ἀπείρου –μια στάση που μπορεῖ να την εἶχε κληρονομήσει ἀπὸ τον δάσκαλο του τον Πλάτωνα, μπορεῖ ὅμως να ἦταν και ἀποτέλεσμα της ἀρνήσῃς του να δεχτεῖ καθετί που αἰσθανόταν ὅτι ἀντιβαίνει στη λογική ἀναγκαιότητα. Χαρακτηριστική ἦταν ἀπὸ την ἀποψη αὐτῆ η φράση του «ἀνάγκη στῆναι» (= «κάπου πρέπει ὅλα να σταματούν, κάπου πρέπει να ὑπάρχει ἕνα τέλος»: βλ. π.χ. Φυσικά 256 a 29, Μετὰ τὰ φυσικά 1070 a 4).

ἔξις προαιρετική: Βλ. παραπάνω σ. 132 ἐξ. (αυτούσιος ο ἀριστοτελικὸς λόγος στο 1105 a 31: «πρῶτον μὲν ἔὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἔὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἔὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη»).

λόγος: Βλ. 1144 b 26: «ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἔστιν». Βλ. και ὅσα λέγονται παρακάτω, στη συζήτηση του πρώτου από τα "Θέματα για συζήτηση".

ὁ φρόνιμος: α) *Hθ. Νικομ.* 1144 b 31 «οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι ἄνευ φρονήσεως οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς» – 1145 a 1 «ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ὑπάρξουσιν».

β) Βλ. παραπάνω σ. 164 (εν σχέσει με τη χρήση της δυνητικῆς ευκτικῆς ὀρίσειεν ἂν ἀντί για την οριστικὴ ὀρίζει).

γ) Για τη σημασία που ο Αριστοτέλης ἀπέδιδε στον ὀρθὸ λόγον και στον φορέα του = στον φρόνιμο ἄνθρωπο βλ. –δείγματος χάριν–: *Hθ. Ευδ.* 1220 b 28 «ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γὰρ ἔστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελύει και ὁ λόγος». 1231 b 30 «τοῦτο δὲ λέγω τὸ ὡς δεῖ τὸ ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός».

Θέματα για συζήτηση

1. ὀρισμένη λόγῳ: Τα στοιχεία για τα οποία μίλησε ο Αριστοτέλης ως αυτό το σημείο στην προσπάθειά του να ὀρίσει την ἀρετή, θα μπορούσαν να δημιουργήσουν την εντύπωση ὅτι ο λόγος είναι για μια ἔννοια ἀπολύτως υποκειμενική = καθόλου ἀντικειμενική: ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι τῇ πρὸς ἡμᾶς. Θα μπορούσε δηλαδή να δημιουργηθεῖ ἡ εντύπωση πως το κάθε ἐπιμέρους άτομο, ὀρίζοντας με ἕναν δικό του τρόπο το δικό του μέσον, ὀρίζει με ἕναν ἀπολύτως δικό του τρόπο την ἀρετή: πως δεν ὑπάρχει κανένας κοινός κανόνας για τον καθορισμὸ της ουσίας και του περιεχομένου αὐτοῦ που θα λέγαμε γενικά "ἀνθρώπινη ἀρετή". Ακριβῶς για να μη δημιουργηθεῖ ἡ εντύπωση αὐτή, ο Αριστοτέλης ἐπιστρατεύει ως κοινὸ κανόνα την ἀνθρώπινη λογική, τον ὀρθὸ λόγον: ἡ ἀναγωγή της ἀνθρώπινης λογι-

κής σε στοιχείο καθοριστικό της έννοιας της μεσότητας εξασφαλίζει το στοιχείο της αντικειμενικότητας στην ανθρώπινη αυτή ιδιότητα. Ο Αριστοτέλης προχωρεί μάλιστα με ακόμη αυστηρότερο τρόπο στον καθορισμό του αντικειμενικού αυτού κριτηρίου: δεν μετράει γι' αυτόν τόσο η κοινή ανθρώπινη λογική όσο η λογική του φρονίμου ανθρώπου, του ανθρώπου που βουλεύεται εὖ (Hθ. Νικομ. 1141 b 10). –Μολονότι, πάντως, το στοιχείο αυτό ο Αριστοτέλης δεν το μνημόνευσε με έναν ιδιαίτερο τρόπο κατά τη μακρά –και κοπιαστική– πορεία της προσπάθειάς του να επεξεργασθεί τον ορισμό της έννοιας αρετή, εντούτοις ήταν γι' αυτόν κάτι το αυτονόητα βασικό για την έρευνά του: το είχε πει πολύ προτού προχωρήσει στην επεξεργασία του: Hθ. Νικομ. II 2. 1103 b 31 «τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω» (= «εἶναι μια γενικά αποδεκτή αρχή, που δεν μπορούμε παρά να την λάβουμε ως βάση της έρευνάς μας»).

2. Τα στοιχεία που περιμένουμε να αναφέρει ο μαθητής στο δοκίμιο που του ζητούμε να γράψει είναι τα ακόλουθα:

- α) Η αρετή είναι ἔξι.
- β) Η αρετή είναι "ἔξι" προαιρετική.
- γ) Η αρετή βρίσκεται στο "σε σχέση με εμάς" μέσον.
- δ) Το μέσον καθορίζεται από τον (ὀρθόν) λόγον = τη λογική.
- ε) Φυσικά, από τη λογική του φρονίμου ανθρώπου.
- στ) Η αρετή βρίσκεται στο μέσον μεταξύ υπερβολής και ελλείψεως.

ζ) Η αρετή πετυχαίνει = είναι το δέον, το σωστό· κακίες είναι τα λάθη, τα λάθη που γίνονται όταν το άτομο κινείται είτε προς την πλευρά της υπερβολής είτε προς την πλευρά της ἔλλειψης.*

*Διάβασε και τα 'βιβλιογραφικά' αναγνώσματα 11-13.

ΠΟΛΙΤΙΚΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Από την Εισαγωγή στα *Πολιτικά*, που είχαν την ευκαιρία να διαβάσουν στη σ. 178 του βιβλίου τους, οι μαθητές γνωρίζουν ήδη τη στενότερη σχέση της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη με την ηθική φιλοσοφία του· στην πραγματικότητα γνωρίζουν ότι η πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη αποτελεί τη φυσική συνέχεια των ηθικών του θεωριών· διάβασαν μάλιστα εκεί και την εξήγηση γι' αυτό το γεγονός. Και, φυσικά, δεν θα άλλαζε, τότε, απολύτως τίποτε, αν το λέγαμε και εντελώς ανάποδα: πως οι ηθικές διδασκαλίες του Αριστοτέλη αποτελούν μέρος της γενικότερης πολιτικής του διδασκαλίας, η οποία τότε θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια διδασκαλία κοινωνικής ηθικής.

Στο μεταξύ οι μαθητές πληροφορήθηκαν από τους δασκάλους τους ότι η σπουδή και η διδασκαλία της ηθικής φιλοσοφίας υπήρξε για τον Αριστοτέλη κυριολεκτικά έργο ζωής (πώς αλλιώς να εξηγήσουμε από τη μια το γεγονός ότι για τα θέματα αυτά έγραψε τρία μεγάλα έργα, κι από την άλλη δεν έχανε κάθε ευκαιρία που του παρουσιαζόταν να μιλήσει γι' αυτά και σε άλλα, καθόλου ηθικού περιεχομένου, έργα του, στα *Τοπικά* π.χ. ή στη *Ρητορική* του;). Έτσι οι μαθητές θα το βρουν πολύ φυσικό, σχεδόν αυτονόητο, ότι τα *Πολιτικά* δεν ήταν το μοναδικό πολιτικού περιεχομένου έργο του Αριστοτέλη. Πριν από το μεγάλο αυτό έργο ο Αριστοτέλης είχε επιδοθεί σε μια τεραστίων διαστάσεων συλλεκτική δραστηριότητα, που απέδωσε σημαντικότερους καρπούς: *Νόμιμα βαρβαρικά* (= περιγραφή μη ελληνικών ηθών, εθίμων και θεσμών), *Δικαιώματα Ἑλληνίδων πόλεων* (= αποφάσεις για νομικά κατοχυρωμένες απαιτήσεις που είχαν εγείρει αμοιβαία, ιδίως για περιπτώσεις αμφισβητήσεων για τα σύνορά τους, διάφορες ελληνικές πόλεις-κράτη), *Πολιτικός* (= διάλογος με θέμα τη διδασκαλία του για το ορθό μέτρο), *Περί δικαιοσύνης* (= για τους τρόπους της αρχής, για τους διάφορους δηλαδή τύ-

πους της εξουσιαστικής σχέσης), *Περὶ βασιλείας, Πολιτεῖαι* (= συλλογή 158 πολιτευμάτων πόλεων, δημοκρατικής, ολιγαρχικής, αριστοκρατικής και τυραννικής κατεύθυνσης). Όλα τα έργα αυτά ανήκουν στην κατηγορία των χαμένων έργων του Αριστοτέλη (μόνο από το τελευταίο –πολύ ευχάριστη για μας εξαίρεση– σώθηκε, στο μεγαλύτερό της μέρος, η Ἀθηναίων πολιτεία).

Ο τίτλος *Πολιτικά* είναι, βέβαια, ο πληθυντικός αριθμός του ουδέτερου γένους του επιθέτου πολιτικός, -ή, -όν. Το επίθετο αυτό, παραγόμενο από το ουσιαστικό πολίτης, σήμαινε καθετί σχετικό με τον πολίτη. Στο αριστοτελικό όμως έργο που μας παραδόθηκε με τον τίτλο αυτό ο λόγος δεν είναι μόνο για θέματα σχετικά με τον πολίτη. Ένα σημαντικό μέρος του έργου είναι λόγος περί πόλεως, κι ένα άλλο, σημαντικό επίσης, μέρος του είναι λόγος περί πολιτειῶν (=πολιτευμάτων). Στο σημείο αυτό αξίζει, τότε, να κάνουμε μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παρατήρηση: Όταν ο Αριστοτέλης στα διάφορα έργα του (στα *Ηθικά Νικομάχεια* π.χ.) μιλάει για τον φιλοσοφικό κλάδο που ασχολείται με τα θέματα που μόλις τώρα αναφέραμε, χρησιμοποιεί τον όρο η πολιτική –κι εμείς, δίπλα σ' αυτόν τον θηλυκού γένους /ενικού αριθμού τύπο του επιθέτου για το οποίο μιλούμε, πρέπει, φυσικά, να εννοήσουμε ουσιαστικά όπως επιστήμη ή τέχνη. Με το πρώτο ουσιαστικό το θεωρητικό έργο του Αριστοτέλη παίρνει τον χαρακτήρα μιας επιστημονικής μελέτης πάνω στα "πολιτικά" πράγματα, ενώ με το δεύτερο παίρνει τον χαρακτήρα μιας από πρακτικής απόψεως χρήσιμης θεώρησης της "πολιτικής" τέχνης. Πρόκειται για τη διάκριση τὰ πρὸς τὴν γνῶσιν και τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν, για την οποία μας μιλάει ο Αριστοτέλης στο χωρίο 1258 b 9 των *Πολιτικών* του. Ύστερα και από την παρατήρηση αυτή μπορούμε να πούμε πως με τον τίτλο *Πολιτικά*, όταν δόθηκε στο έργο αυτό, ήθελαν, πάντως, να πουν "Θέματα" ή "Έρευνες" "πολιτικού" περιεχομένου. Κι αυτό, πάλι, ήθελε να πει "ένα έργο όπου στο κέντρο του λόγου βρίσκεται πάντοτε ο πολίτης: η συμπεριφορά του και η λειτουργία του".

Τρία είναι τα βασικά βοηθήματα για μια συστηματική και σωστή ανάγνωση των *Πολιτικών*. Πρώτα πρώτα η τετράτομη, πλούσια υπομνηματισμένη

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

έκδοση του W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Οξφόρδη 1887 - 1902 (ανατυπωμένο). Ύστερα η συνοδευμένη με πολύ χρήσιμη εισαγωγή και πλούσια σχόλια (αγγλική) μετάφραση του έργου από τον E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Οξφόρδη 1946 (πολλές ανατυπώσεις). Τέλος η έκδοση του έργου στη γαλλική σειρά *Les Belles Lettres* από τον J. Aubonnet (με λαμπρή εισαγωγή, μετάφραση στα γαλλικά και πλουσιότατο σχολιασμό), Παρίσι 1960 εξ. – Μετάφραση του έργου στα Νέα ελληνικά από τον Β. Μοσκόβη, Αθήνα 1989.

ΕΝΟΤΗΤΑ 11η

Μετάφραση

Βλέποντας ότι η κάθε πόλη είναι ένα είδος κοινότητας (=κοινωνικής συμβίωσης) και ότι κάθε κοινότητα έχει συσταθεί για την επίτευξη κάποιου αγαθού (ό,τι κάνουν, πράγματι, οι άνθρωποι το κάνουν για να πετύχουν κάτι που το θεωρούν καλό), εύκολα καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι όλες τους επιδιώκουν κάποιο αγαθό –και, φυσικά, αυτή που είναι ανώτερη απ’ όλες και κλείνει μέσα της όλες τις άλλες επιδιώκει το ανώτερο απ’ όλα τα αγαθά. Αυτή είναι η λεγόμενη πόλη ή κοινωνία πολιτική.

Ερμηνευτικά σχόλια

πᾶσαν πόλιν: Την αρχή αυτή του Αριστοτέλη τη συναντούμε π.χ. και στα *Φυσικά* του (189 b 31): «ἔστι γὰρ κατὰ φύσιν τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν». Από τα γενικά λοιπόν στα μερικά! Είναι, τότε, ενδιαφέρον να προσέξει κανείς ότι μια μέθοδο που την έβρισκε κατάλληλη για τη μελέτη και διερεύνηση των φυσικών φαινομένων ο Αριστοτέλης την εφάρμοζε και στη μελέτη άλλων = διαφορετικών φαινομένων και θεμάτων. Στη μελέτη π.χ. των πολιτικών θεμάτων! Είναι φανερό ότι η εφαρμογή ίδιας μεθόδου υποδηλώνει, στο τέλος τέλος, τη σύλληψη όλων αυτών των φαινομένων ως ομοίων = ως ενιαίων.

ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας: Βλ. *Ηθ. Νικομ.* 1160 a 8 εξ. «καὶ δὲ κοινωνία πᾶσαι μορίοις εἰκόασι τῆς πολιτικῆς· συμπορεύονται γὰρ ἐπὶ τινι συμφέροντι, καὶ ποριζόμενοί τι τῶν εἰς τὸν βίον· καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν· τούτου γὰρ καὶ οἱ νομοθέται στοχάζονται, καὶ δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ

κοινή συμφέρον. αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη τοῦ συμφέροντος ἐφίενται, οἷον πλωτῆρες μὲν τοῦ κατὰ τὸν πλοῦν πρὸς ἐργασίαν χρημάτων ἢ τι τοιοῦτον, συστρατιῶται δὲ τοῦ κατὰ τὸν πόλεμον, εἴτε χρημάτων εἴτε νίκης ἢ πόλεως ὀρεγόμενοι, ὁμοίως δὲ καὶ φυλέται καὶ δημόται. [Ἔναι δὲ τῶν κοινωνιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίνεσθαι, θιασωτῶν καὶ ἑρανοιστῶν αὐταὶ γὰρ θυσίας ἔνεκα καὶ συνουσίας.] πᾶσαι δ' αὐταὶ ὑπὸ τὴν πολιτικὴν εἰκόασιν εἶναι· οὐ γὰρ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἢ πολιτικῆ ἐφίεται, ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον ** θυσίας τε ποιοῦντες καὶ περὶ ταύτας συνόδους, τιμὰς <τε> ἀπονέμοντες τοῖς θεοῖς, καὶ αὐτοῖς ἀναπαύσεις πορίζοντες μεθ' ἡδονῆς. αἱ γὰρ ἀρχαῖαι θυσίαι καὶ σύνοδοι φαίνονται γίνεσθαι μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδὰς οἷον ἀπαρχαί· μάλιστα γὰρ ἐν τούτοις ἐσχόλαζον τοῖς καιροῖς. πᾶσαι δὲ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς εἶναι».

Θέματα για συζήτηση

1. ἐπειδὴ... ὀρωμεν: Τα δύο επίθετα που ζητούμε είναι, φυσικά, τα επίθετα εμπειρικός (= θετικός) και θεωρητικός. Το ενδιαφέρον είναι ότι τα επίθετα αυτά ταίριαζαν, και τα δύο, στον Αριστοτέλη (μπορούμε να θυμίσουμε εδώ στους μαθητές όσα, π.χ., διάβασαν στη δεύτερη παράγραφο της σ. 145 του βιβλίου τους).

2. τοῦ κυριωτάτου πάντων: Την απάντηση στο ερώτημα αυτό οι μαθητές την έχουν στην πρώτη παράγραφο της σ. 151 του βιβλίου τους· Πρόκειται λοιπόν για τη λέξη *εὐδαιμονία* (ο λόγος γι' αυτήν αρχίζει στα *Ηθικά Νικομάχεια* κυρίως στο 1101 b 16 –ο ορισμός της *εὐδαιμονίας*, που μνημονεύεται στη σ. 152 του σχολικού εγχειριδίου, δίνεται στο 1102 a 5).

Αν λοιπόν ο υπέρτατος στόχος και το υπέρτατο τέλος (= προορισμός) της πόλεως είναι, κατά τον Αριστοτέλη, η *εὐδαιμονία* (για τη

σημασία της λέξης τέλος βλ. παραπάνω, σ. 154), είναι φανερό ότι ο φιλόσοφος δέχεται την απόλυτη σύμπτωση του υπέρτατου για το άτομο αγαθού με το υπέρτατο για την πόλη αγαθό –και αντίθετα (βλ. και *Πολιτικά* VII 2. 1324 a 5 «Πότερον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον ἑνός τε ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων καὶ πόλεως ἢ μὴ τὴν αὐτὴν, λοιπὸν ἔστιν εἰπεῖν. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο. πάντες γὰρ ἂν ὁμολογήσειαν εἶναι τὴν αὐτὴν»). Αυτό όμως θα πρέπει, τότε, να σημαίνει ότι, όπως το πρώτο, η ευδαιμονία του ατόμου, πετυχαίνεται με τις πράξεις του ατόμου, με τις πράξεις των ατόμων ως πολιτών πετυχαίνεται και το δεύτερο, η ευδαιμονία της πόλεως. Με το νόημα αυτό η γενική συμπεριφορά του ατόμου έχει αποκλειστικά πολιτικό περιεχόμενο = οι πράξεις των ατόμων έχουν αποκλειστικά πολιτικές συνέπειες, συνεπάγονται δηλαδή την ευδαιμονία (ή το αντίθετο) της πόλεως (οι μαθητές ας θυμηθούν και όσα λέγονται –ως εισαγωγή στα *Πολιτικά*– στη σ. 178 του βιβλίου τους).*

*Διάβασε και το 'βιβλιογραφικό' ανάγνωσμα 14.

ΕΝΟΤΗΤΑ 12η

Αρχαίο (= πρωτότυπο) κείμενο

ἡ δ' ἐκ πλείονων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἶπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωναίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἔστιν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φασὲν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὡσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὗ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἀπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαυλός ἐστιν, ἡ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὡσπερ καὶ ὁ ὕφ' Ὀμήρου λοιδορηθεὶς ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὡσπερ ἐν πεττοῖς.

Παρατηρήσεις

A. Το κείμενο της Ενότητας αυτής δίνεται εδώ και στην αρχαία ελληνική (= στην πρωτότυπη) μορφή του ώστε ο διδάσκων να έχει τη δυνατότητα να προσέξει (και να μεταδώσει ύστερα και στους μαθητές του τη διαπίστωση αυτή) ότι οι βασικές έννοιες γύρω από τις οποίες διαρθρώνεται το κείμενο που ο μαθητής διαβάσει σε μετάφραση είναι ήδη λέξεις αρχαίες ελληνικές (πόλις – τέλειος – αὐτάρκεια). Και της μεν λέξης πόλις το περιεχόμενο το γνωρίζει ήδη ο μαθητής (ας δει όσα λέγονται στη σ. 179 του βιβλίου του)· για της λέξης τέλειος το περιεχόμενο κατατοπίζεται από όσα λέγονται στο δεύτερο ερμηνευτικό σχόλιο (σ' αυτά ο δάσκαλος ας προσθέσει και όσα μπορεί να αντλήσει από αυτά που λέγονται παραπάνω, στη σ. 154)· όσο για τη λέξη αὐτάρκεια βοηθητικά είναι, βέβαια, όσα λέγονται στο σχετικό ερμηνευτικό σχόλιο (βλ. Ηθ. Νικομ. 1097 b 14: «τὸ δ' αὐταρκες τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετόν ποιεῖ τὸν

βίον και μηδενός ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι»), ο δάσκαλος όμως ας προσθέσει και τα σχετικά με τον σχηματισμό της λέξης. Η λέξη είναι λοιπόν παράγωγη από το επίθετο *αὐτάρκης*, κι αυτό πάλι, σχηματισμένο από το θέμα της αντωνυμίας *αὐτός* και του ρήματος *ἀρκέω-ᾶ*, δήλωνε αυτόν που αρκείται σε όσα έχει ο ίδιος, αυτόν που ζει άνετα από τη δική του μόνο περιουσία, επομένως αυτόν που έχει οικονομική ανεξαρτησία, παράλληλα όμως –εδώ τουλάχιστον στον Αριστοτέλη– και αυτόν που διαθέτει κι ένα υπόβαθρο-απόθεμα πνευματικού και ηθικού έρματος.

Β. Δεδομένου ότι στην Ενότητα αυτή δεν θα χρειαστεί να δαπανηθεί πολύς χρόνος για μετάφραση αρχαίου κειμένου ο δάσκαλος θα μπορέσει να προχωρήσει ανετότερα στην παρουσίαση του περιεχομένου της Ενότητας. Τα σημεία στα οποία θα χρειαστεί να σταματήσει ιδιαίτερα δηλώνονται στα ερμηνευτικά σχόλια. Ας τα επαναλάβουμε εδώ επιγραμματικά: α) Η πόλις είναι η τρίτη περίπτωση συμβίωσης ανθρώπων (η πρώτη ήταν η οικογένεια, η δεύτερη το χωριό –η καθεμιά τους ικανοποιούσε διαφορετικές ανάγκες του ανθρώπου: η πρώτη τις πιο καθημερινές, η δεύτερη υψηλότερες = πνευματικότερες ανάγκες). β) Η πόλις αποτελεί, λοιπόν, την ολοκλήρωση του εξελικτικού κύκλου: είναι το τέλος των δύο προηγούμενων μορφών κοινωνικής συμβίωσης με το νόημα ότι ικανοποιεί ακόμη πιο υψηλές = πιο "ηθικές" ανάγκες του ανθρώπου. γ) Η πόλις είναι η ολοκλήρωση του εξελικτικού κύκλου επειδή αυτή, στην ουσία, πέτυχε τελικά την ύψιστη *αὐτάρκεια*, είτε εν σχέσει προς τα πιο αναγκαία (*Πολιτικά* 1326 b 4: *αὐτάρκης ἐν τοῖς ἀναγκαίοις*) είτε εν σχέσει προς την *εὐδαίμονα ζωὴν* (*Πολιτικά* 1280 b 33: *ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία ~ ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους*). Η *αὐτάρκεια* της πόλεως και η *εὐδαιμονία* της (το *εὖ ζῆν* = η καλή ζωή των πολιτών) είναι, λοιπόν, δύο έννοιες απόλυτα ταυτόσημες. δ) Το τέλος = ο τελικός λόγος για τον οποίο έρχεται κάτι στην ύπαρξη και, στη συνέχεια, οδηγείται στην τελειότητα, στην ολοκλήρωσή του, είναι κάτι το φυσικό· με αυτό το νόημα είναι κάτι το έξοχο, αφού η φύση εξασφαλίζει στα δημιουργήματά της ό,τι είναι το καλύτερο. ε) Κάτι το έξοχο είναι και η *αὐτάρκεια* ως τελικός στόχος, ως τέλος. στ) Λογικό συμπέρασμα όλων των προηγούμενων: η πόλις ανήκει στην κατηγορία των πραγμάτων που υπάρχουν εκ φύσεως. ζ) Άρα ο άνθρωπος είναι ένα ον προορισμένο από τη φύση να ζει σε

πόλη (πολιτικὸν ζῶον). η) Ο «διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἄπολις» ἢ εἶναι ἓνα ὄν που ξεπερνᾷ τὴν ἀνθρώπινη φύση (= θεός) ἢ εἶναι ἐκφυλισμένος ἄνθρωπος.

Ἑρμηνευτικά σχόλια

ο ἄνθρωπος εἶναι ἐκ φύσεως πολιτικὸν ζῶον: Πρόκειται γιὰ τὸ χωρίο 1169 b 16: «ἄτοπον δ' ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐδεὶς γὰρ ἔλοιτ' ἂν καθ' αὐτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθὰ· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός.»

Θέματα γιὰ συζήτηση

1. Α) α) Οἱ πρῶτες κοινωνικὲς οντότητες (οικογένεια - χωριό) ἦρθαν στὴν ὑπαρξὴ ἐκ φύσεως. β) Ἡ πόλη εἶναι τὸ τέλος, ἡ τελείωση δηλαδὴ καὶ ἡ ολοκλήρωση τῶν πρῶτων κοινωνικῶν οντοτήτων. γ) Ἄρα καὶ ἡ πόλη ἦρθε στὴν ὑπαρξὴ ἐκ φύσεως.

Β) α) Ὁ στόχος που ἔχει νὰ υπηρετήσῃ μὲ τὴν ὑπαρξή του κάθε ὄν, στόχος ὀρισμένος ἀπὸ τὴ φύση, εἶναι κάτι τὸ ἐξαιρετικὸ, κάτι τὸ ἀριστό. (Ἄλλη διατύπωση: Ἡ φύση ἐπιδιώκει καὶ πραγματοποιεῖ πάντοτε τὸ ἀριστό). β) Κάλι τὸ ἐξαιρετικὸ, κάτι τὸ ἀριστό εἶναι καὶ ὁ στόχος τῆς πόλης (= ἡ αὐτάρχεια). γ) Ἄρα καὶ ἡ πόλη ἀνήκει στὴν κατηγορία τῶν φυσικῶν οντοτήτων.

2. ο ἄνθρωπος εἶναι προορισμένος ἀπὸ τὴ φύση νὰ ζεῖ σὲ πόλη: Ἡ ἀριστοτελικὴ φράση ἔχει τὴ μορφή: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον [ενν. ἐστὶ]. Ἡ ἐρώτηση ἔχει, στὴν πραγματικότητά, τὸ νόημα: Ποια ἀπὸ τίς λέξεις τῆς φράσης αὐτῆς ἔχει τὸ μεγαλύτερο βάρος; Ἡ λέξη φύσει ἢ ἡ λέ-

ξη πολιτικὸν (ζῶον); Η αλήθεια είναι ότι ο Αριστοτέλης, μιλώντας στο σημείο αυτό για την πόλη, βρίσκεται στη συνέχεια του λόγου του για τις διάφορες μορφές κοινωνικών οντοτήτων, ενός λόγου που οι προηγούμενες ενότητες του αναφέρονταν πρώτα στην οικογένεια (οἰκία, οἶκος) και ύστερα στο χωριό (κώμη). Με τον συνολικό αυτό λόγο του ο Αριστοτέλης ήθελε, στην πραγματικότητα, να κάνει φανερό ότι και οι τρεις αυτές κοινωνικές οντότητες, και οι τρεις αυτές μορφές συμβίωσης των ανθρώπων είναι "γεννήματα της φύσεως" (είναι χαρακτηριστικό ότι τη διερεύνηση του θέματός του την εξήγησε με τη φράση 1252 a 24 «εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φ υ ό μ ε ν α βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν», κάνοντας έτσι φανερό ότι το έργο που ανέθεσε στον εαυτό του ήταν ακριβώς να βρει τη φύση = τη γένεση της πόλης). Με αυτή τη λογική πρέπει μάλλον να θεωρήσουμε πιθανότερο ότι στην αριστοτελική φράση το μεγαλύτερο βάρος πέφτει στη λέξη φύσει = «ο άνθρωπος είναι ε κ φ ύ σ ε ω ς πολιτικὸν ζῶον». Άλλωστε η φράση που μας απασχολεί είναι η συνέχεια της φράσης «η πόλη ανήκει στην κατηγορία των πραγμάτων που υπάρχουν εκ φύσεως» (στο πρωτότυπο: «τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί»). Δεν μπορούμε, ωστόσο, να μην προσέξουμε ότι στη φράση που μας απασχολεί έγινε μια καθόλου ασήμαντη αλλαγή υποκειμένου (ο λόγος δηλαδή δεν είναι πια, όπως στην προηγούμενη πρόταση, για την πόλη, αλλά για τον άνθρωπο). Η παρατήρηση αυτή, συνδυασμένη με την παρουσία κόμματος πριν από το και που εισάγει την πρόταση που μας απασχολεί (βλ. όσα λέγονται παραπάνω στη σ. 138 εξ. εν σχέσει με τη φράση καὶ διαφέρει τούτῳ...), μας αφήνει αρκετά περιθώρια να σκεφτούμε ότι ο Αριστοτέλης επιθυμεί τ ὠ ρ α (= εν σχέσει όχι πια προς την πόλη αλλά προς τον άνθρωπο) να τονίσει την έκφραση πολιτικὸν ζῶον.*

*Διάβασε και το 'βιβλιογραφικό' ανάγνωσμα 15.

ΕΝΟΤΗΤΑ 13η

Αρχαίο (= πρωτότυπο) κείμενο

διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴσις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δῆλῳ ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῴα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἢ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

Παρατηρήσεις

A. Για τον λόγο ως διακριτικό γνώρισμα του ανθρώπου είχε μιλήσει με πολύ ενθουσιασμό ήδη ο Ισοκράτης στο έργο του *Περὶ ἀντιδόσεως* (§§ 253 - 257):

«οὐκοῦν χρὴ καὶ περὶ τῶν λόγων τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν, ἥνπερ καὶ περὶ τῶν ἄλλων, καὶ μὴ περὶ τῶν ὁμοίων τὰναντία γινώσκειν, μηδὲ πρὸς τοιοῦτον πρᾶγμα δυσμενῶς φαίνεσθαι διακειμένους, ὃ πάντων τῶν ἐνότων ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει πλείστων ἀγαθῶν αἰτίον ἐστίν. τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις οἷς ἔχομεν,

ἄπερ ἤδη καὶ πρότερον εἶπον, οὐδὲν τῶν ζώων διαφέρομεν, ἀλλὰ πολλῶν καὶ τῷ τάχει καὶ τῇ ῥώμῃ καὶ ταῖς ἄλλαις εὐπορίαις καταδεέστεροι τυγχάνομεν ὄντες· ἐγγενομένου δ' ἡμῖν τοῦ πείθειν ἀλλήλους καὶ δηλοῦν πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, περὶ ὧν ἂν βουλευθῶμεν, οὐ μόνον τοῦ θηριωδῶς ζῆν ἀπηλλάγημεν, ἀλλὰ καὶ συνελθόντες πόλεις ὠκίσασαμεν καὶ νόμους ἐθέμεθα καὶ τέχνας εὖρομεν, καὶ σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχανημένα λόγος ἡμῖν ἐστὶν ὁ συγκατασκευάσας. οὗτος γὰρ περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχυρῶν ἐνομοθέτησεν, ὧν μὴ διαταχθέντων οὐκ ἂν οἴοι τ' ἦμεν οἰκεῖν μετ' ἀλλήλων. τούτῳ καὶ τοὺς κακοὺς ἐξελέγχομεν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς ἐγκωμιάζομεν. διὰ τούτου τοὺς τ' ἀνοήτους παιδεύομεν καὶ τοὺς φρονίμους δοκιμάζομεν· τὸ γὰρ λέγειν ὡς δεῖ τοῦ φρονεῖν εὖ μέγιστον σημεῖον ποιούμεθα, καὶ λόγος ἀληθῆς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἰδωλόν ἐστιν. μετὰ τούτου καὶ περὶ τῶν ἀμφισβητησίμων ἀγωνιζόμεθα καὶ περὶ τῶν ἀγνοουμένων σκοποῦμεθα: ταῖς γὰρ πίστεσιν, αἷς τοὺς ἄλλους λέγοντες πείθομεν, ταῖς αὐταῖς ταύταις βουλευόμενοι χρώμεθα, καὶ ῥητορικοὺς μὲν καλοῦμεν τοὺς ἐν τῷ πλήθει λέγειν δυναμένους, εὐδούλους δὲ νομίζομεν, οἵτινες ἂν αὐτοὶ πρὸς αὐτοὺς ἄριστα περὶ τῶν πραγμάτων διαλεχθῶσιν. εἰ δὲ δεῖ συλλήβδην περὶ τῆς δυνάμεως ταύτης εἰπεῖν, οὐδὲν τῶν φρονίμως πραττομένων εὐρήσομεν ἀλόγως γιγνόμενον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔργων καὶ τῶν διανοημάτων ἅπαντων ἡγεμόνα λόγον ὄντα, καὶ μάλιστα χρωμένους αὐτῷ τοὺς πλεῖστον νοῦν ἔχοντας.»

Ο Σωκράτης ἀπὸ τῆν ἄλλη, σύμφωνα με μαρτυρία τοῦ Ξενοφῶντα (Απομνημονεύματα IV 3, 12), εἶχε θεωρήσει πως ο λόγος εἶναι, στὴν πραγματικότητα, ἡ προϋπόθεση γιὰ τὸν πολιτικὸ ἐν γένει βίῳ τῶν ἀνθρώπων: «καὶ τὰ κακὰ ἀλεξόμεθα· τὸ δὲ καὶ ἐρμηνεῖαν δοῦναι, δι' ἧς πάντων τῶν ἀγαθῶν μεταδίδομέν τε ἀλλήλοις διδάσκοντες καὶ κοινωνοῦμεν καὶ νόμους τιθέμεθα καὶ πολιτευόμεθα.»

Τις δύο λοιπὸν αὐτὲς ιδέες τις ξαναβρίσκουμε καὶ στὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο τῆς Ἐνότητος αὐτῆς: α) Σὲ διάκριση με τὴν ἀπλὴ φωνὴ τῶν ζώων, που δὲν ἐκφράζει παρὰ μόνον τὴ λύπη καὶ τὴν ευχαρίστησή τους, ὁ ἀνθρώπος εἶναι ἐφοδιασμένος με τὴν ικανότητα τοῦ λόγου, με τὴν ὁποία μπορεῖ καὶ ἐκφράζει ἐννοίες ὅπως τὸ ωφέλιμο καὶ τὸ βλαβερὸ, τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἀδίκο, τὸ ὁμορφο καὶ τὸ ἀσχημο, τὸ ὄσιο καὶ τὸ ἀνόσιο κ.ά. β) Ἡ σύλληψη καὶ ἡ ἐκφραση τῶν "ἡθι-

κών" αυτών εννοιών είναι, στην πραγματικότητα, που οδήγησε στη γένεση και τη λειτουργία των διάφορων μορφών κοινωνικής συμβίωσης. Γίνεται έτσι φανερό ότι ο άνθρωπος οδηγήθηκε στον πολιτικό βίο, στη ζωή ἐν πόλει, χάρη στον λόγο, χάρη στο μεγάλο δηλαδή αυτό δώρο που του έκανε η φύση. Αν λοιπόν λάβουμε υπόψη μας ότι η φύση δεν κάνει τίποτε δίχως λόγο και χωρίς αιτία (βλ. και Πολιτικά 1256 b 21 «εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιημέναι τὴν φύσιν»), καταλαβαίνουμε αμέσως ότι ο ανθρώπινος λόγος είναι η πιο μεγάλη απόδειξη ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του πολιτικόν ζῶον (και, φυσικά, η λέξη πολιτικός έχει στην περίπτωση αυτή πολύ διαφορετικό νόημα από αυτό που έχει στο στόμα του Αριστοτέλη η ίδια λέξη όταν την χρησιμοποιεί για τα αγελαία ζῶα –βλ. όσα λέγονται παρακάτω, στο πρώτο ερμηνευτικό σχόλιο).

Β. Στο κείμενο όμως της Ενότητας αυτής ο Αριστοτέλης προβάλλει και άλλη μία, πολύ σημαντική επίσης, ιδέα του, που στηρίζει και αυτή (ίσως περισσότερο αυτή από οποιαδήποτε άλλη, έστω κι αν από μια κάπως διαφορετική οπτική γωνία) την πίστη του πως η πόλη ήρθε στην ύπαρξη εκ φύσεως –και άρα ότι ο άνθρωπος είναι ζῶον πολιτικόν:

Ξεκινώντας από εμπειρικές πάλι παρατηρήσεις του τύπου «δεν υπάρχει, στην ουσία, χέρι ή πόδι, αν δεν υπάρχει το σώμα ως σύνολο» καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, επομένως, το σώμα προηγείται, στην πραγματικότητα, από το χέρι ή το πόδι, αφού αποτελεί προϋπόθεση για την ύπαρξη εκείνων. Η γενίκευση τον οδηγεί στη διατύπωση: «Το όλον προηγείται του μέρους». Το συμπέρασμά του έρχεται τότε φυσιολογικό: «Στην τάξη της φύσης η πόλη (= το όλον) προηγείται από την οικογένεια κι απ' τον καθένα μας ως άτομο (= τα μέρη)». Δεν είναι λοιπόν μόνο μια φυσική οντότητα η πόλη· στην πραγματικότητα η φύση τη δημιούργησε ως προϋπόθεση για την (φυσική επίσης) ύπαρξη και των άλλων μορφών κοινωνικής συμβίωσης, που πάει να πει ότι η φύση προόριζε από μιας αρχής τον άνθρωπο να ζήσει –"άμα τη γενέσει του"– σε πόλη. Στο κάτω κάτω μόνο η αυτάρκεια της πόλης έχει ουσιαστικό νόημα: το μη αυτάρκες άτομο είναι λειτουργικά ανύπαρκτο, αλλά και το απολύτως αυτάρκες άτομο (= αυτό που αισθάνεται πως δεν του λείπει τίποτε και άρα μπορεί να ζει χωρίς να χρειάζεται κανέναν άλλον δίπλα του) θα είναι «ή θεός ή ζῶον», κάτι δηλαδή που ξεπερνά τη φύση του ανθρώπου ή είναι κατώτερο α-

πό αυτήν. Εκείνο λοιπόν που έχει σημασία είναι να είναι αυτάρκης η πόλη =το όλον και όχι μόνο, χωριστά το καθένα, τα μέρη της.

Εν πάση περιπτώσει η τόσο άμεση συσχέτιση των δύο προτάσεων «η πόλη ήρθε στην ύπαρξη εκ φύσεως» και «η πόλη προηγείται από το κάθε επιμέρους άτομο» ίσως υποδηλώνει την πίστη του Αριστοτέλη ότι «η πόλη υπάρχει εκ φύσεως με το νόημα ότι αυτή είναι το όλον προς το οποίο τείνει το άτομο».

Ερμηνευτικά σχόλια

αγελαία ζώα: Πρόκειται για το χωρίο 488 a 7 εξ. του έργου *Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*: «πολιτικά δ' ἔστιν ὧν ἓν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος.»

και όλα τα άλλα παρόμοια πράγματα: Είναι φανερό ότι η οικογένεια και η πόλη αποκτούν έτσι έναν χαρακτήρα "ηθικό". Οι μαθητές ας ξαναθυμηθούν με την ευκαιρία όσα διάβασαν ήδη και στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* (σχολικό εγχειρίδιο σ. 80): *αἰδῶ τε καὶ δίκην*.

Θέματα για συζήτηση

1. Είναι φανερό ότι από τον μαθητή περιμένουμε να πει με δικά του λόγια πράγματα σαν αυτά που διαβάζει κανείς εδώ στην "Παρατήρηση" Α (βλ. παραπάνω, σ. 188 εξ.).

2. Είναι φανερό ότι το "θέμα" αυτό προτείνεται για συζήτηση προκειμένου οι μαθητές να παρακινηθούν να βρουν και να διαβάσουν υλικό για τους σοφιστές. Τέτοιο υλικό προσφέρει, βέβαια, το βιβλίο τους (βλ. σ. 22 εξ.), είναι όμως από πολλές πλευρές σκόπιμο να βρουν και να διαβάσουν ό-

σο το δυνατό περισσότερη σχετική βιβλιογραφία. Τότε θα έχουν κάνει με μεγαλύτερη ευκολία δύο τουλάχιστον χρήσιμες επισημάνσεις: α) Σε έντονη αντίθεση προς τους σοφιστές (ή, έστω, προς κάποιους από αυτούς), οι οποίοι θεωρούσαν την πόλη προϊόν ανάγκης, ο Αριστοτέλης υπερασπιζόταν τον φυσικό χαρακτήρα της πόλης και τη χρησιμότητά της. Πιο συγκεκριμένα: Η πόλη (= το κράτος) είναι για τον Αριστοτέλη μια φυσική οντότητα, μια πρόβλεψη της φύσης, που μάλιστα προηγείται και από τα επιμέρους άτομα, ενώ για τους σοφιστές οι πολιτικές κοινωνίες είναι προϊόν συμφωνίας ή σύμβασης (νόμος). β) Σε αντίθεση πάλι προς τους σοφιστές, που υποστήριζαν ότι η πολιτική κοινωνία αποτελεί βιασμό της ανθρώπινης φύσης, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η τάση του ανθρώπου προς την πολιτική κοινωνία είναι μια τάση φυσική και, άρα, η πόλη δεν έρχεται σε καμιά αντίθεση προς τη φύση του ανθρώπου. (Ο μαθητής ας θυμηθεί π.χ. όσα διάβασε ως σοφιστικές διδασκαλίες –διά στόματος Γλαύκωνα– στη σ. 104 του βιβλίου του).

3. Η απάντηση περιέχεται σε όσα λέγονται παραπάνω στην "Παρατήρηση" Β (βλ. σ. 190 εξ.). Ας την επαναλάβουμε εδώ επιγραμματικά: Αν η τάξη της φύσης επιβάλλει τον κανόνα "Το όλον προηγείται του μέρους" (= τα μέρη προϋποθέτουν το όλον), τότε και η πόλη, κατά την τάξη πάλι της φύσης, πρέπει επίσης να προηγείται των άλλων μορφών κοινωνικής συμβίωσης (= οι άλλες μορφές κοινωνικής συμβίωσης, η οικογένεια δηλαδή και το χωριό, προϋποθέτουν και αυτές την πόλη, την πιο ολοκληρωμένη μορφή κοινωνικής συμβίωσης).

ΕΝΟΤΗΤΑ 14η

Αρχαίο (= πρωτότυπο) κείμενο

φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος· ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζώων ἄνθρωπος ἔστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χεῖριστον, ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἔστί.

Ερμηνευτικά σχόλια

τάση: Η αναφορά γίνεται στις δύο προηγούμενες Ενότητες, όπου έγινε λόγος για την πόλη ως την τέλεια (= την πιο ολοκληρωμένη) μορφή κοινωνικής συμβίωσης με το νόημα ότι αυτή επέτυχε την ύψιστη *αυτάρκεια*, η οποία και εξασφαλίζει στους πολίτες α) το ζῆν και β) το εὖ ζῆν. Με διάφορες, ωστόσο, ευκαιρίες ο Αριστοτέλης αντιτάχθηκε στην εντύπωση ότι το μοναδικό δῆθεν κίνητρο γι' αυτού του είδους τη συνύπαρξη και συμβίωση των ανθρώπων είναι το *χρήσιμον* = η ωφέλεια και το συμφέρον του ατόμου. Έτσι υποστήριξε (*Ηθ. Ευδῆμ.* 1242 a 10) ότι η τέτοιου είδους *κοινωνία* (= συνύπαρξη, συμβίωση) των ανθρώπων είναι και *κοινωνία φίλων* (κάτι που, βεβαίως, σημαίνει *ισότητα*), και ακόμη (*Πολιτικά* 1278 b 20) ότι «και όταν ακόμη οι άνθρωποι δεν χρειάζονται ο ένας τη βοήθεια του άλλου, δεν λιγιστεύει με κανέναν τρόπο η επιθυμία τους να συμβιώνουν».

όταν σπάξει... το χειρότερο απ' όλα: Βλ. Πλάτ. *Νόμ.* 766 a 1 «ἄνθρωπος δέ, ὡς φαμεν, ἤμερον (ενν. ζῶον), ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχῶς, θεϊότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον, ὅποσα φύει γῆ». – Το ερμηνευτικό σχόλιο παραπέμπει στο χωρίο 937 e των *Νόμων* του Πλάτωνα.

Δεν υπάρχει...: *Ηθ. Νικομ.* 1150 a «μυριοπλάσια γάρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θηρίου».

ο άνθρωπος γεννιέται εφοδιασμένος...: Πώς ο λόγος, η γλώσσα, μπορεί να αποδειχθεί "όπλο" για να υπηρετηθεί η φρόνηση και η αρετή, εύκολα το αντιλαμβάνεται κανείς. Για να γίνει εξίσου εύκολα κατανοητό ότι και τα φυσικά πάθη του ανθρώπου μπορούν να λειτουργήσουν έτσι, αρκεί να θυμηθούμε όσα λέγονται παραπάνω (στη σ. 152) για τα πάθη κατά τον Αριστοτέλη.

Θέματα για συζήτηση

1. κι εκείνος όμως που πρώτος τη συγκρότησε: Είναι φανερό πως ο Αριστοτέλης θέλει να πει ότι, μπορεί η πόλη να είναι κάτι το φυσικό, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η γέννηση και η αύξησή της δεν προϋποθέτει τη σύμπραξη και τη συνδρομή του ανθρώπου. Άλλο πράγμα η "φυσική" ιδιότητα, η "φυσικότητα" της πόλης και άλλο η "κατασκευή" και η "συγκρότησή" της. Για το τελικό δηλαδή αποτέλεσμα είναι απαραίτητα δύο πράγματα: η φύση και η τέχνη· κάτι παραπάνω: η συνεργασία φύσης και τέχνης.

2. η δικαιοσύνη είναι στοιχείο συστατικό της πόλης: Για τη συγγραφή του δοκιμίου τους ας βοηθήσουμε τους μαθητές κάνοντάς τους γνωστά και τα ακόλουθα χωρία από έργα του Αριστοτέλη: α) *Πολιτικά* 1283 a 38: «κοινωνικήν ἀρετήν εἶναι φάμεν τὴν δικαιοσύνην, ἧ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας»· β) *Ηθ. Νικομ.* 1134 a 30: «ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς» = «δικαιοσύνη υπάρχει μόνο μεταξύ των ανθρώπων που οι μεταξύ τους σχέσεις ρυθμίζονται από τον νόμο».

Όλα αυτά θα πουν: α) ότι η δικαιοσύνη είναι μια έννοια απόλυτα δεμένη με την πόλη, κάτι που δεν υπάρχει πουθενά αλλού παρά μόνο στην πόλη, και ο λόγος γι' αυτό είναι ότι στην πόλη υπάρχει, ως απόλυτος ρυθμι-

στής, ο νόμος· β) ότι η δικαιοσύνη είναι, επομένως, η ιδιότητα με την οποία το άτομο ζει σε απόλυτη συμφωνία προς την κοινωνική ηθική της πόλης του· γ) ότι όπου υπάρχει δικαιοσύνη δεν μπορεί παρά να υπάρχουν και όλες οι άλλες αρετές (οι μαθητές ας θυμηθούν –σ. 188 του βιβλίου τους– ότι ο Αριστοτέλης αποδεχόταν ανεπιφύλακτα την παλιά παροιμιακή αρχή «ἐν δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι» = «όποιος έχει τη δικαιοσύνη, έχει πια όλες τις αρετές»). Πώς λοιπόν να μην αποτελεί η δικαιοσύνη στοιχείο από την ουσία της πόλης; Και, φυσικά, πώς να μην είναι τότε η δικαιοσύνη αυτό που σώζει την πόλη – μαζί, βέβαια, και τον κάθε επιμέρους πολίτη;

ΕΝΟΤΗΤΑ 15η

Μετάφραση

Όποιος ασχολείται με το θέμα του τρόπου διακυβέρνησης μιας πόλης και ψάχνει να βρει ποια είναι η ουσία και ποια τα χαρακτηριστικά του κάθε επιμέρους τρόπου διακυβέρνησης, το πρώτο σχεδόν που πρέπει να εξετάσει είναι να δει τι είναι άραγε μια πόλη. Γιατί σήμερα υπάρχουν διαφορετικές γνώμες πάνω σ' αυτό το θέμα. Άλλοι λένε πως την τάδε συγκεκριμένη πράξη την έκανε η πόλη, άλλοι όμως λένε ότι, όχι, δεν την έκανε η πόλη, αλλά η τάδε συγκεκριμένη ολιγαρχική "κυβέρνηση" ή ο τάδε συγκεκριμένος τύραννος. Έπειτα βλέπουμε ότι όλη η δραστηριότητα του πολιτικού και του νομοθέτη έχει να κάνει με την πόλη. Τέλος, το πολίτευμα είναι ένας τρόπος οργάνωσης αυτών που ζουν στη συγκεκριμένη πόλη. Επειδή όμως η πόλη ανήκει στην κατηγορία των σύνθετων πραγμάτων (μοιάζει δηλαδή με όλα εκείνα τα πράγματα που το καθένα τους είναι ένα όλον, αποτελούμενο όμως από πολλά μέρη), είναι φανερό ότι πριν από οτιδήποτε άλλο πρέπει να ψάξουμε να βρούμε τι είναι ο πολίτης, αφού η πόλη δεν είναι παρά ένα πλήθος πολιτών. Για το περιεχόμενο, πράγματι, της λέξης πολίτης διατυπώνονται πολλές φορές διαφορετικές μεταξύ τους γνώμες: δεν υπάρχει δηλαδή ομοφωνία για το περιεχόμενο της λέξης πολίτης: αυτός που είναι πολίτης σ' ένα δημοκρατικό πολίτευμα, συχνά δεν είναι πολίτης σ' ένα ολιγαρχικό πολίτευμα.

**Αναλυτικότερη παρουσίαση του περιεχομένου του κειμένου
(κατά E. Barker)**

«Όταν ασχολούμαστε με το θέμα των πολιτευμάτων, των τρόπων δηλαδή διακυβέρνησης, και ψάχνουμε να βρούμε την ουσία και τα χαρακτηριστικά του καθενός από τους τρόπους αυτούς, η πρώτη μας έρευνα πρέπει να γίνει προς την κατεύθυνση της πόλης. Μπορούμε λοιπόν να αρχίσουμε με πρώτη την ερώτηση

‘Τι είναι η πόλη;’. Για τρεις λόγους πρέπει να το κάνουμε αυτό. Πρώτα πρώτα γιατί η φύση της πόλης, του κράτους, είναι ένα θέμα που έχει προκαλέσει στις μέρες μας πολλές συζητήσεις και αμφιλογίες: έτσι, ενώ κάποιοι θεβαιώνουν ‘Ήταν το κράτος που έκανε αυτήν κι αυτήν την πράξη’, άλλοι απαντούν ‘Όχι, δεν ήταν το κράτος, αλλά η κυβέρνηση –η κυβερνώσα ολιγαρχία ή ο κυβερνών τύραννος’. Ο δεύτερος λόγος είναι ότι η δραστηριότητα του πολιτικού και του νομοθέτη αναφέρεται ολοφάνερα στο κράτος –είμαστε επομένως υποχρεωμένοι να καταλάβουμε τι είναι το κράτος για να καταλάβουμε αυτή τη δραστηριότητα. Ο τρίτος και τελευταίος λόγος είναι ότι ο τρόπος διακυβέρνησης είναι ένα σύστημα που αναπτύχθηκε για να ρυθμίσει την κατανομή της πολιτικής δύναμης μεταξύ των κατοίκων της πόλης– κι εμείς πρέπει πρώτα να καταλάβουμε τι είναι η πόλη, αν είναι να καταλάβουμε το σύστημα αυτό. Όπως όμως για να καταλάβουμε το πολίτευμα, χρειάστηκε να πάμε πίσω στην πόλη, έτσι για να καταλάβουμε την πόλη, πρέπει να πάμε πίσω στον πολίτη. Η πόλη, το κράτος, ανήκει στην κατηγορία των "σύνθετων" πραγμάτων, όπως ακριβώς και όλα τα άλλα πράγματα που αποτελούν ένα "όλον", ένα "όλον" όμως που έχει συντεθεί από έναν αριθμό διάφορων μερών. Αν έτσι έχει το πράγμα, είναι φανερό ότι πρέπει να ψάξουμε να βρούμε τη φύση του πολίτη (δηλαδή του μέρους) πριν αρχίσουμε την έρευνά μας για τη φύση του κράτους (δηλαδή του όλου που είναι συντεθειμένο από τέτοια μέρη). Με άλλα λόγια: το κράτος είναι μια σύνθεση πολιτών –κι αυτό μας καλεί να σκεφτούμε ποιος στ’ αλήθεια πρέπει να ονομάζεται πολίτης και τι είναι στην πραγματικότητα ένας πολίτης. Η φύση του πολίτη, όπως και η φύση του κράτους, είναι ένα θέμα που προκάλεσε πολλές συζητήσεις: σήμερα δεν υπάρχει ακόμη μια κοινή συμφωνία πάνω σε έναν ορισμό: απόδειξη ότι το άτομο που είναι πολίτης σ’ ένα δημοκρατικό πολίτευμα, συχνά δεν είναι πολίτης σ’ ένα ολιγαρχικό πολίτευμα».

Σημείωση (σχετική με την τελευταία φράση του κειμένου): Βλ. Πολιτικά 1278 a 21 «ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις θῆτα μὲν οὐκ ἐνδέχεται εἶναι πολίτην (ἀπὸ τιμημάτων γὰρ μακρῶν αἰ μεθέξεις τῶν ἀρχῶν), βάνουσον δ’ ἐνδέχεται: πλουτοῦσι γὰρ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν τεχνιτῶν» (= «στα ολιγαρχικά πολιτεύματα ένας χειρώνακτας δεν μπορεί να είναι πολίτης δεδομένου ότι η συμμετοχή στα α-

ξιώματα εξαρτάται από την καταβολή υψηλών φόρων, οι ειδικευμένοι όμως εργάτες μπορούν, γιατί οι τεχνίτες είναι συχνά πλούσιοι»).

Θέματα για συζήτηση

1. Στην παραπάνω (κατά Barker) ανάλυση η απάντηση είναι πλέον φανερή. Ο καθηγητής μένει να ελέγξει τον τρόπο με τον οποίο θα κάνουν τη δική τους παρουσίαση οι μαθητές ("τα δικά τους λόγια").

2. τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὀρῶμεν τὴν πραγματείαν οὔσαν περὶ πόλιν: Με ἄλλη αφορμή (βλ. Ενότητα 3η, σ. 136) σημειώσαμε την πίστη του Αριστοτέλη ότι «η πρόθεση όλων των νομοθετών είναι να κάνουν τους πολίτες τους ενάρετους». Η φράση αυτή ήθελε να πει ότι κατά τον Αριστοτέλη ὅλοι οι νομοθέτες (εσύ σημείωσε ότι στα *Πολιτικά* η λέξη αυτή εμφανίζεται πολύ συχνά μαζί μαζί με τη λέξη *πολιτικοί*) επιδιώκουν να κάνουν τους πολίτες τους λειτουργικά σωστούς, προς όφελος φυσικά ολόκληρης της πόλης. Αυτό, πάλι, σημαίνει ότι ανάλογα με τον στόχο (ή τους στόχους) που θέτει στον εαυτό της η κάθε πόλη διαμορφώνεται και η "δραστηριότητα" των πολιτικών. —Παρόλο ότι δεν είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς στον λόγο (ορισμένων τουλάχιστο) σημερινών πολιτικών σε ὅλο τον κόσμο έναν τόνο ειρωνικό ή περιφρονητικό όταν χρησιμοποιούν τη λέξη *λαός*, εντούτοις είναι φανερό ότι με εκφράσεις όπως αυτές που μνημονεύονται στο προς συζήτηση θέμα οι πολιτικοί θέλουν να πουν α) ότι εργάζονται για το καλό όλων των πολιτών (η έκφραση είναι, τότε, από μια άποψη αντίστοιχη προς την αριστοτελική φράση), β) ότι αναγνωρίζουν ως πηγή του αξιώματός τους τη θέληση των πολιτών (και άρα η "δραστηριότητά" τους είναι ένα είδος ανταπόδοσης).

3. Δείγματος χάριν: α) Τη γλώσσα τη μελετούμε γενετικά μεν αν ψάχνουμε να βρούμε την αρχή της, το πώς άρχισε δηλαδή να υπάρχει, αναλυτικά όμως αν μελετούμε τα επιμέρους στοιχεία από τα οποία αυτή αποτελείται (φθόγγοι - λέξεις - προτάσεις κ.λ.π.). β) Το ίδιο και στην περίπτωση της σκέψης του ανθρώπου: γενετική διερεύνηση του θέματος κάνομε όταν ψάχνουμε να βρούμε την αρχή της, αναλυτική όμως όταν μελετούμε τα επιμέρους σχήματα με τα οποία αυτή λειτουργεί. γ) Γενετικά μελετούμε ένα έργο τέχνης αν προσπαθούμε να εντοπίσουμε τα στοιχεία που το γέννησαν, αναλυτικά όμως το μελετούμε όταν προσπαθούμε να εντοπίσουμε τα στοιχεία από τα οποία αποτελείται, καθώς και τα γενικότερα χαρακτηριστικά του. δ) Γενετική είναι επίσης η μελέτη της θρησκείας αν ψάχνουμε να βρούμε την αρχή της, αναλυτική όμως αν μας ενδιαφέρει να δούμε τα είδη θρησκειών, το περιεχόμενο και τον χαρακτήρα της καθεμιάς κ.ο.κ.

Οι μαθητές θα αναφέρουν, ασφαλώς, και άλλες περιπτώσεις, ας παρακινηθούν όμως να εντοπίσουν παραδείγματα στους τομείς γνώσης που τους γίνονται οικείοι στο σχολείο.*

*Διάβασε και τα 'βιβλιογραφικά' αναγνώσματα 16-17.

ΕΝΟΤΗΤΑ 16η

Μετάφραση

Ο πολίτης δεν είναι πολίτης μόνο και μόνο γιατί είναι εγκαταστημένος σε έναν συγκεκριμένο τόπο (μήπως και οι μέτοικοι και οι δούλοι δεν μοιράζονται με τους πολίτες έναν κοινό τόπο;) · ούτε πάλι είναι πολίτες αυτοί που από όλα τα πολιτικά δικαιώματα έχουν μόνο το δικαίωμα να εμφανίζονται στα δικαστήρια και ως εναγόμενοι και ως ενάγοντες (το δικαίωμα αυτό το έχουν και κάποιοι άλλοι, χάρη σε ειδικές συμφωνίες). ...Με το πιο αυστηρό νόημα της λέξης τίποτε άλλο δεν ορίζει τόσο τον πολίτη όσο η συμμετοχή στις δικαστικές λειτουργίες και στα αξιώματα. ...Από όλα αυτά γίνεται λοιπόν φανερό τι είναι ο πολίτης: αυτόν που έχει τη δυνατότητα να μετέχει στην πολιτική και δικαστική εξουσία τον λέμε πια πολίτη της συγκεκριμένης πόλης· πόλη είναι τότε, για να το πούμε με τον πιο γενικό τρόπο, ένας αριθμός τέτοιων ατόμων, τόσοσ ώστε να εξασφαλίζεται η αυτάρκεια στη ζωή τους.

Ερμηνευτικά σχόλια

ἀπό συμβόλων: Πρόκειται για το χωρίο 1280 a 35 εξ.

κρίσεως: Βλ. *Νόμους* 768 b 2: «όποιος δεν έχει το δικαίωμα συμμετοχής στις δικαστικές λειτουργίες θεωρεί ότι δεν μετέχει καν της πόλεως».

ἱκανόν: Πρόκειται για το χωρίο 1328 b 16: «Η πόλη είναι ένας όχι όποιος νά 'ναι αριθμός ατόμων, αλλά τόσοσ που να εξασφαλίζει μια αυτάρκεια στη ζωή τους·... αν λείπει κάτι από αυτά που είπαμε, είναι τελείως αδύνατο η κοινωνία αυτή να είναι αυτάρκης».

Θέματα για συζήτηση

1. οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε...: Αν μετά το μετέχοντες υπήρχε κόμμα, τότε το υποκείμενο της μετοχής θα μετείχε σε όλα (έτσι, σε πληθυντικό αριθμό) τα δίκαια (= τα δικαιώματα) κι αυτό θα είχε ως (φυσική) συνέπεια τη συμμετοχή των ατόμων αυτών και στο δικαίωμα εμφάνισης στα δικαστήρια (με αυτό, βέβαια, το νόημα η λέξη οὕτως θα ήταν περιττή). τώρα: α) με την έλλειψη του κόμματος, β) με την παρουσία της λέξης οὕτως, γ) με την παρατήρηση ότι στη φράση οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι δεν έχουμε ένα επιδοτικό και (το πρώτο) και ύστερα ένα καθαρά συμπλεκτικό και (το δεύτερο), αλλά μια εμφατική συμπλοκή του τύπου και... και, γίνεται φανερό ότι η γενική τῶν δικαίων δεν είναι απλώς ένα αντικείμενο της μετοχής μετέχοντες, αλλά συγχρόνως και μια γενική διαιρετική (= "οι μετέχοντες σε ένα από τα δικαιώματα του πολίτη, στο δικαίωμα δηλαδή να εμφανίζονται στα δικαστήρια και ως εναγόμενοι και ως ενάγοντες").

ΕΝΟΤΗΤΑ 17η

Αρχαίο (= πρωτότυπο) κείμενο

Διωρισμένων δὲ τούτων ἐχόμενον ἔστι τὰς πολιτείας ἐπισκέψασθαι, πόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ τίνες εἰσὶ, καὶ πρῶτον τὰς ὀρθὰς αὐτῶν· καὶ γὰρ αἱ παρεκβάσεις ἔσονται φανεραὶ τούτων διορισθεισῶν. ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταυτόν, πολίτευμα δ' ἔστι τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἓνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς, ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις. ἢ γὰρ οὐ πόλιτας φατέον εἶναι τοὺς <μη> μετέχοντας, ἢ δεῖ κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος. 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. ... παρεκβάσεις δὲ τῶν εἰρημένων τυραννίδος μὲν βασιλείας, ὀλιγαρχία δὲ ἀριστοκρατίας, δημοκρατία δὲ πολιτείας. ἢ μὲν γὰρ τυραννὶς ἔστι μοναρχία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τοῦ μοναρχοῦντος, ἢ δ' ὀλιγαρχία πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων, ἢ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων πρὸς δὲ τὸ τῶ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν.

Ερμηνευτικά σχόλια

κυβερνοῦν οἱ ἀρίστοι: Πρόκειται για το χωρίο *Ρητορική* 1365 b 33 εξ.

Θέματα για συζήτηση

1. Ορθά λοιπόν πολιτεύματα είναι η βασιλεία, η ἀριστοκρατία και η

πολιτεία· παρεκβάσεις (= παρεκκλίσεις, διαστρεβλώσεις) αυτών των πολιτευμάτων είναι –αντίστοιχα– η τυραννίς, η ὀλιγαρχία και η δημοκρατία. Ορθά ονομάζει ο Αριστοτέλης τα πολιτεύματα στα οποία το κύριον (= η ύψιστη αρχή στην πόλη: ένα άτομο – λίγα άτομα – το πλήθος των πολιτών, οἱ πολλοί) ασκεί την εξουσία για την εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος. Τα τρία ἄλλα πολιτεύματα είναι παρεκβάσεις, επειδή σ' αυτά η εξουσία ασκείται ὄχι πια για την εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος ἀλλά για την εξυπηρέτηση του συμφέροντος των ασκούντων την εξουσία. Ἐνῶ ὅμως θα περιμέναμε και στην περίπτωση αυτή ο λόγος να διαμορφωθεί με βάση το σχῆμα "ένας – λίγοι – πολλοί", διαπιστώνουμε ὅτι ο λόγος είναι τώρα για τον ένα (μονάρχης), για τους πλούσιους (εὐποροί) και για τους φτωχοὺς (ἄποροι): είναι φανερό ὅτι στη θέση του κριτηρίου του αριθμοῦ διακρίνουμε τώρα ένα κριτήριο που θα το λέγαμε "κριτήριο κοινωνικής τάξης", κριτήριο ταξικό.

Οι μαθητές λοιπὸν καλούνται, στην πραγματικότητα, να συζητήσουν μέσα στην τάξη με βάση το διπλό (;) αὐτό κριτήριο.

2. Ὅπως γίνεται φανερό ἀπὸ τα παραδείγματα που αναφέρονται στο σχολικό εγχειρίδιο, με το εκφραστικό αὐτό σχῆμα προβάλλεται κάτι που κατὰ την κοινή αντίληψη είναι το καλύτερο στο εἶδος του: ο καλύτερος ποιητής, ο καλύτερος ρήτορας κ.τ.λ. Δικαιολογημένα λοιπὸν μπορούμε να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ὅτι και η ἔκφραση "το πολίτευμα" (ἡ πολιτεία) υποδήλωνε, στο τέλος τέλος, το καλύτερο, κατὰ την κοινότερη αντίληψη, σύστημα διακυβέρνησης. Ὅτι αὐτή ἦταν πράγματι η κοινή αντίληψη κατὰ την εποχή του Αριστοτέλη το μαθαίνουμε π.χ. ἀπὸ τον Πανηγυρικό του Ἰσοκράτη (§ 125: «[οἱ Λακεδαιμόνιοι] πρότερον μὲν τοὺς μὲν τυράννους ἐξέβαλλον, τῷ δὲ πλήθει τὰς βοηθείας ἐποιούντο, νῦν δὲ τοσοῦτον μεταβεβλήκασιν, ὥστε ταῖς μὲν πολιτείαις πολεμοῦσι, τὰς δὲ μοναρχίας συγκαθιστᾶσιν») ἢ ἀπὸ τον δεύτερο Κατὰ Φιλίππου λόγο του Δημοσθένη (§ 21: «οὐ γὰρ ἀσφαλεῖς ταῖς πολιτείαις αἱ πρὸς τοὺς τυράννους αὐταὶ λίαν ὁμιλῖαι» [= 'αὐτά

τα πάρε δώσε με τους τυράννους'])) (όσο για το περιεχόμενο του όρου *τύραννος* βλ. το τρίτο ερμηνευτικό σχόλιο της Ενότητας). Το ερώτημα είναι, βέβαια, αν αυτή ήταν και του Αριστοτέλη η γνώμη. Στην πραγματικότητα τη γνώμη του Αριστοτέλη εμείς την ξέρουμε από τη συνέχεια της πραγματείας του: το καλύτερο γι' αυτόν πολίτευμα είναι η μοναρχία, με τον όρο όμως ότι ο μονάρχης είναι μια εξαιρετική προσωπικότητα, ένας άνθρωπος που υπερέχει όλων των άλλων σε αρετή και φρόνηση: ελλείψει τέτοιου μονάρχη προτιμότερη είναι, τότε, μια αριστοκρατία στην οποία να κυβερνούν ενάρετοι και σοφοί άνθρωποι (*ἄριστοι*). Τρίτο λοιπόν για τον Αριστοτέλη, από την πλευρά της αξίας, πολίτευμα η *πολιτεία*, ένα πολίτευμα-μεσότητα, στο οποίο κυβερνούν οι πολίτες της μέσης κοινωνικής τάξης και της μέσης οικονομικής κατάστασης, άνθρωποι που υποτάσσονται πιο εύκολα στη λογική (οι πλούσιοι τείνουν προς την αυθάδεια, που τους κάνει δεσποτικούς, ενώ οι φτωχοί τείνουν προς την πονηριά). Αλλά και χωρίς τη ρητά εκφρασμένη γνώμη του, εκφράσεις του τύπου "συνηθίζουμε να ονομάζουμε" (*καλεῖν εἰώθαμεν*) –όχι λοιπόν "ονομάζουμε" ή "ονομάζεται"– και "πήρε το όνομα" (= "της έδωσαν το όνομα", *καλεῖται, ενν. ὑπὸ τῶν ἄλλων*) θα μπορούσαν να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης δεν συμεριζόταν την άποψη ότι η *πολιτεία* είναι το καλύτερο πολίτευμα. – Αντίστοιχη με τη λέξη *πολιτεία* θα ήταν ίσως, στις μέρες μας, η έκφραση "συνταγματική δημοκρατία" (για την απόδοση του αριστοτελικού όρου *δημοκρατία* χρησιμοποιήθηκαν εκφράσεις όπως "αχαλίνωτη δημοκρατία", "ογλοκρατία", "ανεξέλεγκτη δημοκρατία").

3. τυραννία: Φτάνει να θυμηθούμε τον τίτλο της σοφόκλειας τραγωδίας *Οιδίπους τύραννος* και θα βγάλουμε υποχρεωτικά το συμπέρασμα ότι η λέξη *τύραννος* δεν δήλωνε αρχικά παρά τον ανώτατο άρχοντα, τον βασιλιά. Με αυτή τη λέξη (σ' αυτήν, προφανώς, τη σημασία) ονοματίζεται στον *Προμηθέα δεσμώτη* (στ. 736) του Αισχύλου και ο Δίας, ο βασιλιάς των θεών (*ὁ τῶν θεῶν τύραννος*). Μια αρχαία, άλλωστε, μαρτυρία μας βε-

βαιώνει ότι «οἱ μεθ' Ὅμηρον ποιηταὶ τοὺς πρὸ τῶν Τρωικῶν βασιλεῖς τυράννους προσηγόρευον, ὃψέ ποτε τοῦδε τοῦ ὀνόματος εἰς τοὺς Ἑλληνας διαδοθέντος, κατὰ τοὺς Ἀρχιλόχου χρόνους». Αν ὁμως θυμηθούμε την η-ροδότεια διήγηση (Α 60) για την απάτη με την οποία έγινε τύραννος στην Αθήνα ο Πεισίστρατος, εύκολα θα καταλάβουμε πώς σιγά σιγά η λέξη πέρασε στη σημασία "αυτός που κατέλαβε με τη βία την εξουσία και με τη βία την κρατάει" για να καταλήξει στη σημασία "σφετεριστής", "δεσποτικός", "βίαιος", "άδικος" (αν και δεν έλειψαν και οι τύραννοι που άσκησαν την εξουσία με πολύ σωστό τρόπο).

4. Είδαμε ότι ὅπως κάθε ανθρώπινη κοινωνία «στοχάζεται ἀγαθοῦ τινο», ἔτσι και ἡ πόλις· αὐτὴ μάλιστα, ὡς πασῶν τῶν κοινωνιῶν κυριωτάτη και ὡς περιέχουσα πάσας τὰς ἄλλας κοινωνίας, ἔχει ὡς ἐπιδιώξή της τὸ κυριώτατον πάντων τῶν ἀγαθῶν, αὐτὸ που ονομάζεται, ὅπως εἶδαμε, εὐδαιμονία και που πετυχαίνεται, ὅπως ἐπίσης εἶδαμε, ὅταν ἡ πόλις φτάσει στὴν ὑψίστη αὐτάρχεια. Ὁ λόγος για τα πολιτεύματα τόνισε, στη συνέχεια, τον σημαντικότερο ὄρο για την επίτευξη ὅλων αὐτῶν, τὴ σωστή λειτουργία του μηχανισμοῦ διακυβέρνησης και διοίκησης της πόλης. Ἐγινε, με τὴν ευκαιρία του λόγου αὐτοῦ, φανερό ὅτι στὴν εὐδαιμονία της πόλης δεν συμβάλλει με τον ἴδιο τρόπο τὸ κάθε σύστημα διακυβέρνησης· υπάρχουν μάλιστα και συστήματα που οδηγούν στο ακριβῶς ἀντίθετο ἀποτέλεσμα. Τα τελευταία αὐτά εἶναι ἐκεῖνα που δεν ἀποβλέπουν στὴν ἐξυπηρέτηση του συμφέροντος του συνόλου των πολιτῶν, ἀλλὰ ὀρισμένων μόνο ἀπο αὐτοῦς. Ποιοὶ εἶναι λοιπὸν οἱ ὀρθοὶ τρόποι διακυβέρνησης; Ἡ ἀπάντησή ἐρχεται—ὕστερα ἀπὸ τα προηγούμενα— ἀπὸ μὴν της: εἶναι αὐτοὶ που διασφαλίζουν τὸ συμφέρον του συνόλου των πολιτῶν (τὸ τῶν κοινῶν λυσιτελοῦν).*

*Διάβασε και τα 'βιβλιογραφικά' αναγνώσματα 18-19.

ΕΝΟΤΗΤΑ 18η

Αρχαίο (= πρωτότυπο) κείμενο

ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλίγους δέ, δόξειεν ἂν λέγεσθαι καὶ τιν' ἔχειν ἀπορίαν τάχα δὲ καὶ ἀλήθειαν. τοὺς γὰρ πολλούς, ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χρηρηγηθέντων· πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντων, ὥσπερ ἓνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος, πολὺποδα καὶ πολὺχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν. διὸ καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν· ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μόριον, πάντα δὲ πάντες. ἀλλὰ τοῦτω διαφέρουσιν οἱ σπουδαῖοι τῶν ἀνδρῶν ἐκάστου τῶν πολλῶν, ὥσπερ καὶ τῶν μὴ καλῶν τοὺς καλοὺς φασί, καὶ τὰ γεγραμμένα διὰ τέχνης τῶν ἀληθινῶν, τῶ συνῆχθαι τὰ διεσπαρμένα χωρὶς εἰς ἓν, ἐπεὶ κεχωρισμένων γε κάλλιον ἔχειν τοῦ γεγραμμένου τουοῦ μὲν τὸν ὀφθαλμὸν ἑτέρου δὲ τινος ἕτερον μόριον.

Ερμηνευτικά σχόλια

οἱ πολλοὶ εἶναι σε θέση να κρίνουν καλύτερα...: Βλ. α) Διογ. Λαέρτ. Βίοι φιλοσόφων II 42, β) Πλάτ. Νόμ. 700 a - 701 b.

των ζωγραφισμένων και αληθινών μορφών: Βλ. Ξενοφ. Απομνημονεύματα III 10.

Θέματα για συζήτηση

1. Το θέμα που έρχεται, στην πραγματικότητα, για συζήτηση εδώ πε-

ριέγεται στο ερώτημα: «Τι είναι καλύτερο για την πόλη: τη διακυβέρνησή της να την έχουν στα χέρια τους οι πολλοί ή μήπως λίγοι αλλά άριστοι;». Το θέμα ο Αριστοτέλης το θεωρεί πολύ ενδιαφέρον, αμέσως όμως από την αρχή διαπιστώνει ότι καθένα από τα δύο ενδεχόμενα έχει τα κατά και τα υπέρ του:

A) Αν η εξουσία είναι στα χέρια των πολλών, τότε α) αποτελεί, βέβαια, αρνητικό στοιχείο το ότι το κάθε επιμέρους άτομο δεν μπορεί, ασφαλώς, να είναι ένας αξιόλογος άνθρωπος, β) είναι όμως πολύ θετικό στοιχείο το ότι ενωμένα όλα αυτά τα επιμέρους άτομα μπορούν να αποτελέσουν μια δύναμη ανώτερη από εκείνην των λίγων-άριστων: αθροιστικά η αρετή τους μπορεί να αποδειχτεί αποτελεσματικότερη από τη συνολική αρετή των λίγων.

B) Αν η εξουσία είναι στα χέρια των λίγων, τότε α) αποτελεί, βέβαια, θετικό στοιχείο το ότι οι λίγοι, αλλά αξιόλογοι αυτοί άνθρωποι, συγκρινόμενοι ένας προς έναν από τους πολλούς, είναι ασφαλώς πολύ ανώτεροι, καθώς στην προσωπικότητα του καθενός τους συγκεντρώνονται ιδιότητες που στους πολλούς εμφανίζονται διάσπαρτες, β) εν πάση περιπτώσει όμως –και αυτό είναι το αρνητικό στοιχείο– οι θετικές ιδιότητες όλων μαζί των λίγων μπορεί τελικά να είναι λιγότερες από τις θετικές ιδιότητες των πολλών ως συνόλου.

2. οι πολλοί είναι σε θέση να κρίνουν καλύτερα τα έργα της μουσικής και των ποιητών: Οι γνώσεις τους για τις αρχαίες θεατρικές παραστάσεις θα βοηθήσουν, ασφαλώς, τους μαθητές να βρουν μια επαλήθευση αυτής της γνώμης στην ψηφοφορία με την οποία αναδεικνύονταν οι νικητές των θεατρικών αγώνων: «Οι δέκα Αθηναίοι που ορίζονταν να κρίνουν τις παραστάσεις εκπροσωπούσαν στην κυριολεξία τον ανώνυμο και μέσο θεατή, από την άποψη ότι δεν ανελάμβαναν το έργο επειδή ήταν εφοδιασμένοι με το βάρος της ιδιαίτερης καλλιέργειας, που τους καθιστούσε "ειδικούς"» (N. Χουρμουζιάδης).

3. «Τι εννοούμε όταν λέμε ότι αυτός ο άνθρωπος είναι ωραίος κι αυτός ο άλλος δεν είναι ωραίος;», αναρωτιέται ο Αριστοτέλης, και η απάντηση που δίνει είναι ότι στον "ωραίο" άνθρωπο είναι συνδυασμένα σε μια ενότητα στοιχεία που τα βρίσκουμε χωριστά και διάσπαρτα στους άλλους ανθρώπους (ένα ένα τα στοιχεία αυτά, όμορφα καθεαυτά, δεν κάνουν, βέβαια, όμορφο έναν άνθρωπο). «Πώς δουλεύει ένας ζωγράφος;» είναι το επόμενο αισθητικού, επίσης, περιεχομένου ερώτημα που θέτει στον εαυτό του ο Αριστοτέλης, και η απάντησή του είναι ότι ο ζωγράφος παίρνει από πολλά επιμέρους άτομα όσα όμορφα στοιχεία έχουν και, συνενώνοντάς τα στον πίνακά του, κάνει τη μορφή της ζωγραφιάς του πιο όμορφη από την πραγματική μορφή (βλ. και όσα λέγονται για την Ελένη του ζωγράφου Ζεύξη στο τελευταίο ερμηνευτικό σχόλιο). «Αποκλείεται», αναρωτιέται τέλος ο Αριστοτέλης, «το μάτι του τάδε συγκεκριμένου προσώπου να είναι πιο όμορφο από το μάτι του ανθρώπου της ζωγραφιάς;». «Καθόλου», είναι η απάντηση του Αριστοτέλη, «αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο άνθρωπος της ζωγραφιάς δεν είναι πιο όμορφος από τον (συγκεκριμένο πραγματικό) άνθρωπο με το ωραιότερο μάτι. Αυτό που τελικά μετράει είναι η συνένωση πολλών επιμέρους όμορφων στοιχείων στη μορφή της ζωγραφιάς».

[Πβλ. και *Ποιητική* 1454 b 8: «ἐπεὶ δὲ μίμησις ἐστὶν ἡ τραγωδία βελτιόνων, ἡμᾶς δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἀγαθοὺς εἰκονογράφους· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφήν ὁμοίους ποιῶντες καλλίους γράφουσιν» (= «επειδὴ ἡ τραγωδία εἶναι μίμησις προσώπων καλύτερον ἀπὸ τοὺς συνηθισμένους ἀνθρώπους, εμεῖς πρέπει νὰ ἀκολουθοῦμε τὸ παράδειγμα τῶν καλῶν προσωπογράφων, που ὅταν ζωγραφίζουν επιμέρους φυσιογνωμίες, μολονότι τὶς κάνουν ἴδιες με τὶς πραγματικὲς, τὶς παρουσιάζουν τελικὰ στὴ ζωγραφιά τους πιο ὁμορφες ἀπ' ὅ,τι εἶναι στὴν πραγματικότητά»).]

Δεν ήταν, βέβαια, πρόθεση του Αριστοτέλη να παρουσιάσει στο σημείο αυτό κάποιες αισθητικές του αντιλήψεις. Τα θέματα που συζητά εδώ είναι θέματα καθαρά πολιτικά, η επαγωγική όμως μέθοδος που χρησιμοποιεί στη διδασκαλία του προϋποθέτει παραδείγματα με πιο εύληπτο περιεχόμενο, που θα τον βοηθήσουν να παρουσιάσει με μεγαλύτερη ευκολία τα δύσκολα πολιτικά θέματα που πραγματεύεται. Μπορεί, πράγματι, τώρα να πει (ο ίδιος ή οποιοσδήποτε άλλος) ότι, όπως στη ζωγραφική μια ωραία προσωπογραφία είναι αποτέλεσμα της συνένωσης πολλών επιμέρους ωραίων στοιχείων που υπάρχουν στον κόσμο της πραγματικότητας διάσπαρτα σε πολλά επιμέρους άτομα, έτσι και στην πόλη μπορεί το κάθε επιμέρους άτομο να μην είναι τίποτε το αξιόλογο (σπουδαῖος ἀνὴρ είναι η έκφραση του Αριστοτέλη), ενωμένοι όμως όλοι μαζί αυτοί οι πολίτες μπορούν να είναι καλύτεροι και αποτελεσματικότεροι από τους λίγους-αρίστους. Μπορεί οι λίγοι-άριστοι να είναι, ένας ένας τους, πολύ αξιόλογοι άνθρωποι (σπουδαῖοι ἄνδρες), όμως αυτό που μετράει είναι η συνένωση των θετικών στοιχείων που μπορούν να συνεισφέρουν οι πολλοί.*

*Διάβασε και το 'βιβλιογραφικό' ανάγνωσμα 20.

ΕΝΟΤΗΤΑ 19η

Αρχαίο (= πρωτότυπο) κείμενο

δημοκρατία μὲν οὖν ἐστὶ πρώτη μὲν ἢ λεγομένη μάλιστα κατὰ τὸ ἴσον. ἴσον γὰρ φησὶν ὁ νόμος ὁ τῆς τοιαύτης δημοκρατίας τὸ μηδὲν μᾶλλον ὑπερέχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μηδὲ κυρίους εἶναι ὀποτερουσούν, ἀλλ' ὁμοίους ἀμφοτέρους. εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστα ἔστιν ἐν δημοκρατία, καθάπερ ὑπολαμβάνουσί τινες, καὶ ἰσότης, οὕτως ἂν εἴη μάλιστα, κοινωνούντων ἀπάντων μάλιστα τῆς πολιτείας ὁμοίως. ἐπεὶ δὲ πλείων ὁ δῆμος, κύριον δὲ τὸ δόξαν τοῖς πλείοσιν, ἀνάγκη δημοκρατίαν εἶναι ταύτην. ἐν μὲν οὖν εἶδος δημοκρατίας τοῦτο· ἄλλο δὲ τὸ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τιμημάτων εἶναι, βραχέων δὲ τούτων ὄντων· δεῖ δὲ τῷ κτωμένῳ ἐξουσίαν εἶναι μετέχειν καὶ τὸν ἀποβάλλοντα μὴ μετέχειν· ἕτερον εἶδος δημοκρατίας τὸ μετέχειν ἅπαντας τοὺς πολίτας ὅσοι ἀνυπεύθυνοι, ἄρχειν δὲ τὸν νόμον· ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τὸ παντὶ μετεῖναι τῶν ἀρχῶν, ἐὰν μόνον ἢ πολίτης, ἄρχειν δὲ τὸν νόμον· ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τᾶλλα μὲν εἶναι ταυτά, κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψήφισματα κύρια ἢ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος· συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημαγωγούς. ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ· ὅπου δ' οἱ νόμοι μὴ εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί.

Ερμηνευτικά σχόλια

ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἰσότητα: Πολύ διαφωτιστική για ὅσα λέγονται ἐδῶ εἶναι ἡ ἐνόητα των *Πολιτικῶν* 1317 a 40 - b 17:

«Ἐπίθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία (τοῦτο γὰρ λέγειν εἰώθασιν, ὡς ἐν μόνῃ τῇ πολιτεία ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας· τούτου γὰρ στοχάζεσθαι φασὶ πᾶσαν δημοκρατίαν)· ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι

καὶ ἄρχειν. καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἄξιαν, τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν· ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γὰρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν. ἐν μὲν οὖν τῆς ἐλευθερίας σημεῖον τοῦτο, ὃν τίθενται πάντες οἱ δημοτικοὶ τῆς πολιτείας ὄρον· ἐν δὲ τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις. τοῦτο γὰρ τῆς ἐλευθερίας ἔργον εἶναι φασιν, εἴπερ τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται.»

[= «Βάση του δημοκρατικού πολιτεύματος είναι η ελευθερία (αυτό συνηθίζουν να λένε –λες και η απόλαυση της ελευθερίας είναι προνόμιο μόνο αυτού του πολιτεύματος· εν πάση περιπτώσει, λένε πως αυτή είναι η επιδίωξη κάθε μορφής δημοκρατίας). Ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό γνώρισμα της ελευθερίας είναι η εναλλαγή των πολιτών στην εξουσία: το να ἀρχονται και να ἀρχουν με τη σειρά. Η δημοκρατική δικαιοσύνη συνίσταται στην ισότητα με κριτήριο τον αριθμό και όχι την αξία: αν αυτό είναι η δικαιοσύνη, τότε η κυρίαρχη δύναμη στην πόλη είναι –υποχρεωτικά– το πλήθος και η θέληση της πλειοψηφίας είναι –υποχρεωτικά– το τελικό δίκαιο. Ο κάθε πολίτης –λένε– πρέπει να είναι ἴσος με τους ἄλλους· το πράγμα αυτό ἔχει ως συνέπεια οι φτωχοὶ να ἔχουν στα δημοκρατικά πολιτεύματα μεγαλύτερη δύναμη ἀπὸ τους πλούσιους, ἀφού αυτοὶ εἶναι περισσότεροι κι ἀφού ἐκεῖνο που μετράει εἶναι ἡ θέληση τῆς πλειοψηφίας. Ἰδοὺ λοιπὸν τὸ ἕνα χαρακτηριστικό γνώρισμα τῆς ελευθερίας, που ὅλοι οἱ δημοκρατικοὶ το θέτουν ως βασικὸ στοιχεῖο του πολιτεύματος αὐτοῦ. Ένα ἄλλο εἶναι τὸ να ζεῖ ο κάθε πολίτης ὅπως ο ἴδιος θέλει: αὐτό, λένε οἱ δημοκρατικοί, εἶναι τὸ περιεχόμενὸ τῆς ελευθερίας, ἀν τὸ χαρακτηριστικὸ του δούλου εἶναι τὸ να ζεῖ μ' ἕναν τρόπο που εἶναι ἀντίθετος με τὴ θέλησή του.»].

Αφού πρώτα σημειώσουμε πως ὅσα λέγονται ἐδῶ εἶναι ἡ γνώμη των υποστηρικτῶν τῆς δημοκρατίας και ὄχι ἡ γνώμη του ἰδίου του Ἀριστοτέλη, ἀς ἐπιστημάνουμε:

α) ὅτι ἡ ελευθερία, πρώτα ἡ πολιτικὴ (το να ἀρχουν και να ἀρχονται ὅλοι οἱ πολίτες με τὴ σειρά, να ἐναλλάσσονται δηλαδή ὅλοι οἱ πολίτες στα πολιτικά α-

ξιώματα) και ύστερα η ατομική (το να ζει ο κάθε πολίτης όπως ο ίδιος θέλει), εμφανίζονταν συνήθως στην αρχαιότητα ως τα δύο βασικά χαρακτηριστικά της δημοκρατίας:

β) ότι η ισότητα, η απαίτηση δηλαδή όλοι οι πολίτες να θεωρούνται ίσοι μεταξύ τους, βασίζεται στον αριθμό και όχι στην αξία: δεδομένου λοιπόν ότι η έννοια της ισότητας είναι στα δημοκρατικά πολιτεύματα η πεμπτουσία της δικαιουσύνης, δικαιοσύνη καταντά να είναι τελικά στα πολιτεύματα αυτά η θέληση των περισσοτέρων.

Θέματα για συζήτηση

1. Οι μορφές δημοκρατίας που απαριθμούνται εδώ είναι οι ακόλουθες:

α) Αυτή που εφαρμόζει με τον πιο πιστό τρόπο την αρχή της ισότητας (= όλοι οι πολίτες, πλούσιοι ή φτωχοί, είναι ίσοι μεταξύ τους, άρα φτωχοί και πλούσιοι συμμετέχουν με τον ίδιο τρόπο στη διακυβέρνηση).

β) Αυτή στην οποία κριτήριο για την κατάληψη των αξιωμάτων είναι η περιουσία: όποιος έχει την προβλεπόμενη κατώτατη περιουσία, έχει το δικαίωμα να καταλαμβάνει αξιώματα: αν τη χάσει, χάνει το δικαίωμα αυτό. (Το κριτήριο της περιουσίας ο Αριστοτέλης το χαρακτηρίζει σε άλλο χωρίο [1294 b 10] ολιγαρχικό: εν πάση περιπτώσει δεν είναι αντιδημοκρατικό, εφόσον το προβλεπόμενο όριο περιουσίας είναι χαμηλό.)

γ1) Αυτή στην οποία αξιώματα καταλαμβάνουν όλοι οι πολίτες που δεν έχουν κάποιο από τα προβλεπόμενα κωλύματα. Ύπερτατη αρχή είναι ο νόμος.

γ2) (Παραλλαγή της προηγούμενης μορφής). Αυτή στην οποία αξιώματα μπορούν να καταλαμβάνουν όλοι, φτάνει να έχουν την ιδιότητα του πολίτη. Ύπερτατη αρχή είναι και τώρα ο νόμος.

δ) Αυτή στην οποία ισχύουν όλα τα προηγούμενα, ανώτατη όμως αρχή

δεν είναι πια ο νόμος, αλλά ο λαός, που κυβερνά με ψηφίσματα (δημοκρατία των δημαγωγών).

Σημείωση: Αξίζει να προσέξουμε ότι παρουσιάζοντας τις μορφές δημοκρατίας ο Αριστοτέλης αρχίζει με την καλύτερη και τελειώνει με τη χειρότερη μορφή.

2. Βασικές ιδέες περιέχονται σε όσα λέγονται παραπάνω, στο πρώτο Ερμηνευτικό σχόλιο.

3. Σε μια πόλη-κράτος στην οποία οι πολίτες έχουν συνηθίσει να σέβονται τους νόμους και να υπακούουν στις μόνιμα ίδιες επιταγές τους, οι δημαγωγοί, στην ουσία ανεύθυνοι πολιτικοί των περιστάσεων, δεν μπορούν, πράγματι, να κάνουν την εμφάνισή τους. Αυτό, τότε, σημαίνει ότι η εμφάνιση των δημαγωγών προϋποθέτει –και φανερώνει– τον πολιτικό εκφυλισμό του κράτους [πβλ. *Πολιτικά* 1304 b 20 «αἱ δημοκραταὶ μάλιστα μεταβάλλουσι διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν» (= "αφροσύνη")].*

*Διάβασε και τα 'βιβλιογραφικά' αναγνώσματα 21-23.

ΕΝΟΤΗΤΑ 20ή

Μετάφραση

Έγινε λοιπόν φανερό α) ότι πρέπει να ορίσουμε νόμους που να ρυθμίζουν την παιδεία, β) ότι η παιδεία (ως υπόθεση της πόλης [= του κράτους]) πρέπει να είναι ίδια για όλους. Ποιος, τώρα, θα είναι ο χαρακτήρας αυτής της παιδείας και με ποιον τρόπο αυτή θα πρέπει να ασκείται, είναι δυο πράγματα που δεν πρέπει να διαφύγουν την προσοχή μας. Γιατί σήμερα υπάρχουν διαφορετικές αντιλήψεις για το εκπαιδευτικό, γενικά, πρόγραμμα. Δεν έχουν, πράγματι, όλοι την ίδια γνώμη για το τι πρέπει να μαθαίνουν οι νέοι είτε προς την κατεύθυνση της κατάκτησης της αρετής είτε προς την κατεύθυνση του καλύτερου δυνατού τρόπου ζωής: ούτε είναι φανερό αν η παιδεία πρέπει να έχει στόχο της την καλλιέργεια και άσκηση του νου ή τη διαμόρφωση ηθικού χαρακτήρα. Αν ξεκινήσουμε από την εκπαίδευση που παρέχεται σήμερα, η έρευνά μας θα βρεθεί αντιμέτωπη με μεγάλη σύγχυση, καθώς δεν είναι φανερό αν η παιδεία πρέπει να προσφέρει αυτά που είναι χρήσιμα για τη ζωή ή αυτά που οδηγούν στην αρετή ή αυτά που απλώς προάγουν τη γνώση (κατά λέξη: τα παραπανίσια, τα πέρα από τις καθημερινές πρακτικές ανάγκες μας): όλες αυτές οι απόψεις έχουν βρει τους υποστηρικτές τους. Ούτε υπάρχει καμιά απολύτως συμφωνία για το ποιες σπουδές οδηγούν στην αρετή —εδώ δεν έχουν την ίδια ιδέα για την αρετή όλοι αυτοί που την τιμούν! Είναι φυσικό λοιπόν ότι υποστηρίζουν διαφορετικές γνώμες και ως προς την άσκησή της. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι από τα χρήσιμα πράγματα τα παιδιά πρέπει να μαθαίνουν αυτά που είναι πρώτης πρακτικής ανάγκης —όχι, βέβαια, όλα, δεδομένου ότι οι ασχολίες διακρίνονται σ' αυτές που ταιριάζουν και σ' αυτές που δεν ταιριάζουν σε ελεύθερους ανθρώπους: όπως επίσης είναι φανερό ότι από τα χρήσιμα πράγματα τα παιδιά πρέπει να μαθαίνουν όσα δεν κάνουν αυτόν που τα μαθαίνει ευτελή και τιποτένιο. Ευτελή και τιποτένια πρέπει να θεωρούμε κάθε ασχολία, τέχνη ή μάθηση που κάνει το σώμα ή το μυαλό των ελεύθερων ανθρώπων άχρηστο για την άσκηση και τις πράξεις της αρετής.

Ερμηνευτικά σχόλια

περί παιδείας: Αρχαίο (= πρωτότυπο) κείμενο (*Πολιτικά* VIII 1):

ἽΟτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γιγνόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας· δεῖ γὰρ πρὸς ἐκάστην παιδεύεσθαι...ἔτι δὲ πρὸς πάσας δυνάμεις καὶ τέχνας ἔστιν ἃ δεῖ προπαιδεύεσθαι καὶ προεθίζεσθαι πρὸς τὰς ἐκάστων ἐργασίας, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πρὸς τὰς τῆς ἀρετῆς πράξεις· ἐπεὶ δ' ἐν τῷ τέλος τῇ πόλει πάσῃ, φανερόν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων, καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον νῦν ἕκαστος ἐπιμελεῖται τῶν αὐτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων. δεῖ δὲ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν. ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τίνα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόνιον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως· ἢ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἐκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν. ἐπαινέσειε δ' ἂν τις κατὰ τοῦτο Λακεδαιμονίους· καὶ γὰρ πλείστην ποιοῦνται σπουδὴν περὶ τοὺς παῖδας καὶ κοινῇ ταύτην.

οὔτε πρὸς ἀρετὴν οὔτε πρὸς βίον τὸν ἄριστον: «...πρέπει να θεωρούμε ὅτι ἡ μουσικὴ ἀσκεῖ πάνω μας κάποια ἐπίδραση πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ἀρετῆς, καθὼς ἔχει τὴ δύναμη ...να δίνει μια ὀρισμένη ποιότητα στον χαρακτήρα μας, δεδομένου ὅτι μας ἀσκεῖ στο να αισθανόμαστε ευχαρίστηση με τον σωστό τρόπο· με ἕναν ἄλλο τρόπο μπορούμε να πούμε ὅτι ἡ μουσικὴ συμβάλλει στο να καθορίσουμε τὴν πορεία του βίου μας και να καλλιεργήσουμε τον νοῦ μας» (*Πολιτικά* 1339 a 21 ἐξ.). – Ἐνα ἐμβατήριο π.χ. ἀσκεῖ, πράγματι, πολὺ μεγάλη ἐπίδραση στὴν ψυχὴ μας, ξεσηκώνει μέσα μας αἰσθήματα ἀνδρείας και θάρρους, και μάλιστα μας κάνει να αισθανόμαστε ευχαρίστηση γι' αὐτό.

τῆς ἐμποδῶν παιδείας: Πρόκειται για το χωρίο *Πολιτικά* 1337 b 23 ἐξ.: «ἔστι δὲ τέτταρα σχεδὸν ἃ παιδεύειν εἰώθασι, γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ τέταρτον ἔνιοι γραφικὴν».

καὶ γὰρ τὴν ἀρετὴν... τιμῶσιν: Βλ. Πλάτ. Λάχης 190 b 7 εξ. «Ἄρ' οὖν ἡμῖν τοῦτο γ' ὑπάρχειν δεῖ, τὸ εἰδέναι ὅ τι ποτ' ἔστιν ἀρετὴ; εἰ γὰρ που μηδ' ἀρετὴν εἰδεῖμεν τὸ παράπαν ὅτι ποτε τυγχάνει ὄν, τίν' ἂν τρόπον τούτου σύμβουλοι γενοίμεθ' ἂν ὄψομεν ὅπως ἂν αὐτὸ κάλλιστα κτήσαιο;»

Θέματα για συζήτηση

1. Κατά τη συζήτηση του θέματος αυτού οι μαθητές καλούνται, στην πραγματικότητα, να αντιληφθούν και να υποστηρίξουν τη γνώμη ότι η παιδεία είναι ένα κατ' εξοχήν πολιτικό θέμα, όχι μόνο με το νόημα ότι πρέπει να κινεί το ενδιαφέρον του πολιτικού και του νομοθέτη, αλλά –κυρίως– με το νόημα ότι είναι ένα θέμα με τεράστια σημασία για τη συνολική ζωή του κράτους, αλλά και του κάθε πολίτη ξεχωριστά, αφού καθορίζει το παρόν του και προδιαγράφει το μέλλον του. Τόσο λοιπόν ως γενικό θέμα όσο και ως συγκεκριμένα επιμέρους θέματα το θέμα της παιδείας δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να λείπει από κάθε έργο γενικότερης πολιτικής θεωρίας. Αξιοπρόσεκτη είναι και η παρατήρηση του Αριστοτέλη (τη διαβάζουμε στο κείμενο του πρώτου ερμηνευτικού σχολίου) ότι η φροντίδα για την παιδεία είναι και προς το συμφέρον του συγκεκριμένου πολιτεύματος της πόλης (= του κράτους), δεδομένου ότι οι νέοι (πρέπει να) παίρνουν μόρφωση ταιριαστή με το πολίτευμα της πόλης τους. Αν αυτό θέλει να πει ότι στα δημοκρατικά πολιτεύματα η παιδεία (πρέπει να) είναι δημοκρατική, στα ολιγαρχικά ολιγαρχική κ.ο.κ., αξίζει, πράγματι, να προκληθεί μεταξύ των μαθητών μια συζήτηση πάνω στο συγκεκριμένο θέμα.

2. α) Η σοβαρή απασχόληση με το θέμα της παιδείας των νέων είναι βασική υποχρέωση των πολιτικών και των νομοθετών, αφού η παραμέληση

σή της βλάπτει το ίδιο το πολίτευμα των πόλεων (= κρατών).

β) Η παιδεία μάς ασκεί στα έργα της αρετής.

γ) Για να επιτευχθεί ο στόχος που έχει η κάθε πόλη (= κράτος), η παιδεία των νέων πρέπει να είναι μία και η ίδια, κοινή, για όλους.

δ) Η προηγούμενη διαπίστωση οδηγεί υποχρεωτικά στο συμπέρασμα ότι η παιδεία πρέπει να είναι υπόθεση του δημοσίου (= πρέπει να γίνεται με ένα δημόσιο, κοινό για όλους σύστημα).*

*Διάβασε και τα 'βιβλιογραφικά' αναγνώσματα 24-25.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α) Τα κείμενα του σχολικού εγχειριδίου είναι από τις εκδόσεις:

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. **I. Bywater**, Oxford Classical Texts, 1894, ανατύπ. 1986.

Aristotelis Politica, ed. **W. D. Ross**, Oxford Classical Texts, 1957, ανατύπ. 1986.

*Για χρήσιμα υπομνήματα στα αριστοτελικά έργα που ανθολογήθηκαν στο σχολικό εγχειρίδιο βλ. παραπάνω στις σσ. 122 και 180.

Β) Βοηθήματα γενικού ενδιαφέροντος

Ackrill J. L., *Aristotle, The Philosopher*, Oxford 1981.

Adler M. J., *Ο Αριστοτέλης για όλους*, μτφρ. Π. Κοτζιά - Παντελή, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) ²1998.

Allan D. J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford 1952 (μτφρ. στα γερμανικά: *Die Philosophie des Aristoteles*, Hamburg 1955).

Γεωργούλης Κ. Δ., *Αριστοτέλης ο Σταγυρίτης*, Θεσσαλονίκη 1962.

Düring I., *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, Α' τόμ.: μτφρ. Π. Κοτζιά - Παντελή, Αθήνα 1991, Β' τόμ.: μτφρ. Α. Γεωργίου - Κατσιβέλα, Αθήνα 1994 (Μ.Ι.Ε.Τ.).

Düring I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.

Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, ²1955 / ανατύπ. 1967.

Lloyd G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge 1968.

Λυπουρλής Δ., “Μερικές αρχαίες διηγήσεις για τον Αριστοτέλη”, *Μακεδονικά* 12 (1972), 1-18.

Λυπουρλής Δ., “Αριστοτέλης: Βίος και έργα”, *Αριστοτελικά*, Θεσσαλονίκη 1980, σσ. 1-23 (τώρα και στον τόμο: *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε... -βλ. επόμενη αναγραφή-*, σσ. 167-193).

Λυπουρλής Δ., *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο*, Θεσσαλονίκη (University Studio Press) 1998.

Ross W. D., *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσού, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991.

Zemb J. M., *Αριστοτέλης: Η προσωπικότητα και η φιλοσοφία του μέσα από το έργο του*, μτφρ. Α. Βερυκοκάκη - Αρτέμη, Αθήνα (Νέα σύνορα) 1979.

Γ) Συλλογικοί τόμοι

Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου "Αριστοτέλης", Θεσσαλονίκη 7-14/8/1978, Αθήνα 1981 (4 τόμοι).

Η αριστοτελική σκέψη. Πρακτικά του Β' Πανελληνίου Συμποσίου (Κασσάνδρα Χαλκιδικής 16-18/10/1987), Θεσσαλονίκη 1989.

Ανδριόπουλος Δ. Ζ. (εκδ.), *Αριστοτέλης. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία. Αφιέρωμα στον J. P. Anton*, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) ³1997.

Barnes J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995.

Βουδούρης Κ. Ι. (εκδ.), *Αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1995 (Πρακτικά συνεδρίου).

Boudouris K. I. (ed.), *Aristotelian Political Philosophy*, vol. I & II, Athens 1995 (Πρακτικά συνεδρίου).

Κούτρας Δ. Ν. (εκδ.), *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, Αθήνα 1996 (Πρακτικά συνεδρίου).

Κούτρας Δ. Ν. (εκδ.), *Πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι επιδράσεις της*, Αθήνα 1999 (Πρακτικά συνεδρίου).

Δ) Θεματική βιβλιογραφία:

Ηθικά Νικομάχεια

Δεσποτόπουλος Κ. Ι., “Περί προαιρέσεως κατ’ Αριστοτέλη”, στον τόμο: του ίδιου, *Μελετήματα φιλοσοφίας* II, Αθήνα 1980, σσ. 135-174.

Καλογεράκος Ι. Γ., “Υπερβολή και ύπεροχή στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη”, *Φιλοσοφία* 27-28 (1997-1998), 166-190.

Λυπουρλής Δ., “Εισαγωγή στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης μιλάει για την αρετή”, *Φιλολόγος* 84 (1996), 107-127 (τώρα και στον τόμο: *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο*, Θεσσαλονίκη, University Studio Press, 1998, σσ. 219-244).

Μωραΐτου Δ., “Μεταφορική χρήση της λέξης ‘ἴασις’ και των ομορρίζων της στο έργο του Αριστοτέλη”, στον τόμο: Κ. Ι. Βουδούρης (εκδ.), *Φιλοσοφία και ιατρική*, Αθήνα 1998, σσ. 189 - 217.

Πολιτικά

Despotopoulos C., *Aristote sur la famille et la justice*, Bruxelles (Ousia) 1983.

Barker E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London 1906.

Chambers M., “Aristotle’s Forms of Democracy”, *TAPhA* 92 (1961), 20-36.

Fortenbaugh W. W., “Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions”, *TAPhA* 106 (1976), 125-137.

Κούτρας Δ. Ν., *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*, Αθήνα 1973.

Kullmann W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφρ. Α. Ρεγκάκος, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1996.

Ritter J., “‘Politik’ und ‘Ethik’ in der praktischen Philosophie des Aristoteles”, *Philos. Jahrb.* 74 (1967), 235-253.

Schütrumpf E., *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980.

Τσάτσος Κ., *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα (Εστία) ³1970 (για τον Αριστοτέλη: σσ. 176-275).

Wolff F., *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, μτφρ. Κ. Ν. Πετρόπουλος, Αθήνα (εκδ. Καρδαμίτσα) 1995.*

*Είναι φανερό ότι ο βιβλιογραφικός αυτός πίνακας έγινε με κύριο κριτήριο την εξυπηρέτηση των συγκεκριμένων διδακτικών αναγκών.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

‘Βιβλιογραφικά’ αναγνώσματα

1

«Η επιστροφή του Πλάτωνα στην Αθήνα έγινε μόλις δύο χρόνια αργότερα: ο Πλάτωνας είχε πια τότε περάσει τα εξήντα, ενώ ο Αριστοτέλης μόλις πλησίαζε τα είκοσι: με τόση διαφορά ηλικίας συναντήθηκαν για πρώτη φορά ο "ενεργεία" μεγάλος Πλάτωνας και ο "δυνάμει" μεγάλος Αριστοτέλης. Ο έμπειρος δάσκαλος δεν χρειάστηκε πολύ για να διακρίνει με τι αρετές ήταν προικισμένος ο νεαρός μαθητής του. Ό,τι βέβαια θα θαύμασε πιο πολύ σ' αυτόν θα ήταν η οξύνοιά του. Στην αρχαιότητα υπήρχε το ανέκδοτο ότι ο Πλάτωνας έδωσε στον Αριστοτέλη το παρανόμι "ο Νους". Το πράγμα το μαθαίνουμε πρώτα από τον Φιλόπονο (*Περὶ αἰδιότητος κόσμου* VI 27: 'ὑπὸ Πλάτωνος τοσοῦτον τῆς ἀγγινοίας ἠγάσθη ὡς Νοῦς τῆς διατριβῆς ὑπ' αὐτοῦ προσαγορεύεσθαι') και ὕστερα ἀπὸ τη *Vita Marciana* (7D. 'ἀπόντος τῆς ἀκροάσεως Πλάτων ἀνεβόα: Ὁ Νοῦς ἄπεστι, κωφὸν τὸ ἀκροατήριον'). Ο Ingemar Düring, ἓνας μεγάλος ἀριστοτελιστῆς των ημερῶν μας, πιστεύει ὅτι ο Πλάτωνας, ὅταν ἔδινε στον Αριστοτέλη το παρανόμι αυτό, εἶχε στο νοῦ του τον ἀγαπημένο του ποιητὴ Επίχαρμο, που δίδασκε ὅτι 'νοῦς ὄρη καὶ νοῦς ἀκούει: τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά' ('ο νοῦς εἶναι που βλέπει, ο νοῦς εἶναι που ἀκούει: ὅλα τα ἄλλα εἶναι κωφὰ καὶ τυφλά'). Δεν ἀποκλείεται να ἔχει δίκαιο ο σοφὸς ἀριστοτελιστῆς στον συσχετισμὸ που κάνει (μολονότι δεν ξέρω αν εἴμαστε σήμερα, ἐκατὸ σχεδὸν χρόνια μετὰ τον Kaibel, τον ἐκδότῃ των ἀποσπασμάτων του Επίχαρμου, περισσότερο βέβαιοι για τη γνησιότητα αὐτοῦ του ἀποσπάσματος του Σικελιώτῃ ποιητῆ). Ὁπωσδήποτε, ἐμένα το ἀνέκδοτο αὐτὸ μου φέρνει στο νοῦ ἓνα ἄλλο ἀρχαῖο ἀνέκδοτο, που σχετίζεται καὶ αὐτὸ με ἓναν μεγάλο σοφὸ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι οὐ ἀρχαῖοι ονόμαζαν Νοῦν καὶ τον Ἀναξαγόρα, ἐπειδὴ ο Κλαζομένιος σοφὸς μιλοῦσε πολὺ για τον νοῦν, ο ὁποῖος 'διέκρινε καὶ διεκόσμησε' = ξεχώρισε καὶ τακτοποίησε τα πράγματα που στην ἀρχὴ ἦταν 'ὁμοῦ πάντα' ('ὅλα μαζί ἀνάκατα'). Ο Düring εἶναι ἄλλωστε προθυμότερος να δεχτεῖ ὅτι ἓνα

παρὰ νόμι δίνεται σ' έναν άνθρωπο πιο πολύ με διάθεση ειρωνική ή κριτική παρά από θαυμασμό, ας πούμε, όπως θα σκεφτόταν κανείς σε περιπτώσεις σαν αυτή του Αριστοτέλη. Αν είναι έτσι – πράγμα που είναι πολύ πιθανό –, τότε βρίσκω πιο φυσικό ο Πλάτωνας να είχε στο νου του τον Αναξαγόρα, όταν ονόμαζε Νούν τον Αριστοτέλη, παρά τη διδασκαλία του Επίχαρμου. Πώς τώρα θα είχαν συσχετισθεί μέσα στην ψυχή του Πλάτωνα ο Αναξαγόρας και ο Αριστοτέλης, δεν είναι, ομολογώ, κάτι που θα μπορούσα προς το παρόν να το εξηγήσω· αν θα έπρεπε να διακινδυνεύσω μιαν εξήγηση, η σκέψη μου θα πορευόταν προς την ακόλουθη κατεύθυνση: Ο νους ήταν για τον Αναξαγόρα αυτός που έβαλε σε τάξη 'πάντα τὰ χρήματα' ('όλα τα πράγματα'), που ως τότε βρίσκονταν σε αταξία και ακοσμία· ο Αριστοτέλης πάλι ήταν ο πρώτος που μελέτησε συστηματικά – με τη σημερινή σημασία του όρου – την παλιότερη φιλοσοφία και ζήτησε να βάλει σε τάξη τις δόξες των παλιότερων φιλοσόφων· το πράγμα το ξέρουμε όχι μόνο από έργα του που μας σώθηκαν ολόκληρα, από τα Μετά τὰ φυσικά π.χ. ή από το *Περὶ ψυχῆς*· και σε έργα του που μας σώθηκαν μόνο αποσπασματικά έδινε – είμαστε απόλυτα βέβαιοι γι' αυτό – δείγματα αυτού του τρόπου της δουλειάς του.

Στο σημείο όμως αυτό ανάγκη να θυμηθούμε ένα δεύτερο, σχετικό με αυτά που συζητούμε, ανέκδοτο, που δηλώνει και αυτό τη στάση του Πλάτωνα απέναντι στον μαθητή του – καλύτερα: που δηλώνει μια βασική διαφορά των δύο ανδρών μεταξύ τους. Σύμφωνα με το ανέκδοτο αυτό ο Πλάτωνας συνήθιζε να ονομάζει τον Αριστοτέλη "αναγνώστη". Την πληροφορία την έχουμε από τον Μαρκεσιανό Βίο: 6D. 'ούτω φιλοπόνως συνῆν Πλάτωνι ὡς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν προσαγορευθῆναι. Θαμὰ γὰρ Πλάτων ἔλεγεν· Ἐπίωμεν εἰς τὴν τοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν' (με δικά μας λόγια: 'Τον καιρό που μαθήτευε κοντά στον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης εργαζόταν με τόση φιλοπονία ὡστε το "σπίτι" του πήρε το όνομα "το σπίτι του αναγνώστη": συχνά πράγματι ο Πλάτωνας έλεγε: "ελάτε να πάμε στο σπίτι του αναγνώστη"'). Ας φανταστούμε τη σκηνή: Στον χώρο της Ακαδημίας ὅλοι ὅσοι ἀνήκουν σ' αυτήν ἔχουν ο καθένας την δική του "οικίαν" (το δικό του "κελλί" θα λέγαμε εμείς). Εκεί κατοικούν, εκεί μελετούν, εκεί θα ψάξει να τους βρει ο διευθυντής της σχολής ή οι συνάδελφοί τους. Όπως ακριβώς και στην περίπτωση που συζητούμε: επικεφαλής των νεαρών σπουδαστών της σχολής του ο Πλάτωνας πηγαίνει να συναντήσει στην "οικίαν" του τον πιο εργα-

τικό (φιλόπονο λέει η αρχαία πηγή) από τους μαθητές του, τον Μακεδόνα Αριστοτέλη. Με τι διάθεση άραγε πλησιάζουν όλοι – ιδιαίτερα ο Πλάτωνας– στο κελλί του Αριστοτέλη; Πηγαίνουν να τον θαυμάσουν για την εργατικότητά του ή μήπως να τον περιπαίζουν ή –στην καλύτερη περίπτωση– να τον πειράζουν; Ας δούμε τι σήμαινε η λέξη που χρησιμοποίησε αυτή τη φορά ο Πλάτωνας για να χαρακτηρίσει τον μαθητή του. Όπως λέει ο Düring, η λέξη ήταν σε χρήση στην Ακαδημία από παλιότερα: "αναγνώστης" λεγόταν ο δούλος που έργο του είχε να διαβάσει στους συγκεντρωμένους Ακαδημικούς βιβλία: οι Ακαδημικοί έλεγαν πως είχαν διαβάσει ένα βιβλίο αν το είχαν ακούσει από το στόμα του αναγνώστη. Αυτή τη συνήθεια την έσπασε ο Αριστοτέλης: αυτός διάβαζε βιβλία με τον τρόπο που τα διαβάζουμε κι εμείς: έκαμνε μάλιστα και κάτι άλλο: διάλεγε από τα βιβλία που μελετούσε κομμάτια που τον ενδιέφεραν και ύστερα τα κατέτασσε μεθοδικά, συγκροτώντας έτσι χρήσιμες συλλογές. Χρωστούμε στον ίδιο την περιγραφή αυτού του τρόπου της δουλειάς του (Τοπικά I 14. 105 b 12 εξ. 'ἐκλέγειν δὲ χρῆ ἐκ τῶν γεγραμμένων λόγων, τὰς δὲ διαγραφὰς ποιῆσθαι περὶ ἐκάστου γένους ὑποτιθέντας χωρὶς, οἷον περὶ ἀγαθοῦ ἢ περὶ ζῴου... παρασημαίνεσθαι δὲ καὶ τὰς ἐκάστων δόξας' = 'πρέπει να κάνεις εκλογές από τα βιβλία που διαβάζεις, να κάνεις τα διαγράμματά σου ξεχωριστά κατά θέμα, π.χ. για την έννοια "αγαθό" ή για την έννοια "ζώο"... και μαζί να καταγράφεις τις γνώμες των επιμέρους στοχαστών'). Αξίζει να θυμηθούμε εδώ μια επιγραμματική φράση του F. Kenyon από το βιβλίο που έγραψε για τα βιβλία και τους αναγνώστες στην αρχαία Ελλάδα και στη Ρώμη: 'Δεν είναι υπερβολή', λέει ο Kenyon, 'να πούμε ότι με τον Αριστοτέλη ο αρχαίος κόσμος πέρασε από τη μόρφωση μέσω του προφορικού λόγου στη συνήθεια του διαβάσματος'. Γύρω στα 360 π.Χ. υπήρχε λοιπόν στην Αθήνα ένα αρκετά πλατύ αναγνωστικό κοινό: το πέρασμα από το άκουσμα στο διάβασμα βιβλίων είχε πια συντελεστεί. Μπορούμε λοιπόν να δεχτούμε σωστή την άποψη του Düring ότι το καινούργιο παρανόμι που έδωσε ο Πλάτωνας στον Αριστοτέλη δεν είχε πια από την άποψη αυτή καμιά αιχμή: ο δούλος - αναγνώστης δεν ήταν πια τώρα παρά μια παλιά συνήθεια. Και όμως –από μιαν άλλη άποψη– το παρανόμι αυτό είχε πράγματι μια σοβαρότατη αιχμή. Και ιδού γιατί:

Από τα Άπομνημονεύματα του Ξενοφώντα ξέρουμε ότι η πολυμάθεια που κερδίζεται μόνο με την ανάγνωση πολλών βιβλίων δεν ήταν κάτι που είχε την

υποστήριξη του Σωκράτη. Από τον Πλάτωνα πάλι μαθαίνουμε ότι η σωκρατική αυτή στάση έγινε ύστερα παράδοση μεταξύ των μαθητών του. Στον *Φαίδρο* π.χ. βλέπουμε πόσο περιφρονητικά μιλάει ο ιδρυτής της Ακαδημίας γι' αυτούς οι οποίοι *χρῶνται τροφή δόξαστῆ* (248 b) (= 'τρέφονται με τις γνώμες των άλλων'), γι' αυτούς που *ἀντί σοφῶν γίνονται δόξοσοφοί* (275 b) κυνηγώντας τις "δόξες", τις γνώμες δηλαδή που διατύπωσαν πάνω σ' αυτό ή σ' εκείνο το θέμα οι παλιότεροι στοχαστές. Ο Αριστοτέλης δεν θα δεχτεί τη σωκρατική αυτή παράδοση· κλεισμένος αυτός στο δωμάτιό του θα διαβάξει ακούραστα τους παλιότερους σοφούς, όχι υποχρεωτικά για να δεχτεί πάντοτε τις γνώμες τους· κάθε άλλο· πιο πολύ για να τις συζητήσει, συχνά για να τις πολεμήσει. Όλα αυτά τον έκαμναν να διαφέρει ουσιαστικά από τον Πλάτωνα· για τον Πλάτωνα, τον συνεχιστή του έργου του Σωκράτη, ό,τι είχε αξία ήταν η διαλεκτική στην πιο καθαρή της μορφή· για τον Αριστοτέλη ήταν αδιανόητο να μην προσφεύγει κανείς με βουλμία στη σοφία που είναι θησαυρισμένη στα βιβλία. Η αιχμή που περιείχε το δεύτερο παρανόμι που έδωσε ο Πλάτωνας στον Αριστοτέλη είναι τώρα φανερό· μαζί γίνεται, νομίζω, φανερό γιατί και το πρώτο παρανόμι θα πρέπει να αποδόθηκε από τον Πλάτωνα στον Αριστοτέλη με κριτική διάθεση.

Είναι άραγε γνήσια τα δύο ανέκδοτα που μας απασχόλησαν; Οι ειδικοί που ασχολήθηκαν με το ερώτημα αυτό δεν έδωσαν όλοι την ίδια απάντηση. Ίσως πιο μεγάλη σημασία έχει τούτο: πως και γνήσια να μην είναι, τα ανέκδοτα αυτά μας δηλώνουν τόσο πολλά για την προσωπικότητα και τη στάση, γενικά, των ανθρώπων για τους οποίους πλάστηκαν, ώστε να χρωστούμε χάρη και σ' εκείνους που τα έπλασαν και σ' εκείνους που μας τα διέσωσαν.»

Από το βιβλίο *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο, Θεσσαλονίκη* (University Studio Press) 1998, σσ. 172-177.

2

«Είκοσι χρόνια έμεινε ο Αριστοτέλης στην Ακαδημία. Μετά τη συμπλήρωση των βασικών σπουδών του κύριο έργο του είχε πια την επιστημονική έρευνα

και τη διδασκαλία στην Ακαδημία. Στην ευφυΐα και τη συνδυαστική φαντασία του Henry Jackson οφείλουμε την αναπαράσταση, με πλήρη, θα έλεγε κανείς, ακρίβεια, της αίθουσας όπου δίδασκε ο Αριστοτέλης. Ένας τρίποδας, ένας ανδριάντας, μια χάλκινη σφαίρα, ένας λευκοπίνακας (όχι μαυροπίνακας) ήταν μερικά από τα αντικείμενα που αντίκριζαν καθημερινά μέσα στην αίθουσα αυτή οι σπουδαστές της Ακαδημίας. Πιο ενδιαφέρουσα είναι μια άλλη παρατήρηση του Jackson: Ο Αριστοτέλης αισθανόταν συχνά την ανάγκη να κάνει σαφέστερη τη διδασκαλία του με παραδείγματα. Στα παραδείγματα αυτά, όπως τα διαβάζουμε στα έργα του που μας σώθηκαν, τα ονόματα Σωκράτης και Καλλίας έρχονται και ξανάρχονται. Η διατύπωση μάλιστα στις περιπτώσεις αυτές είναι συχνά τέτοια που έχεις την αίσθηση ότι ο Αριστοτέλης δείχνει τα πρόσωπα αυτά: στα Αναλυτικά πρότερα π.χ. (43 a 35): ‘φαμέν γάρ τὸ λευκὸν ἐκεῖνο Σωκράτην εἶναι καὶ τὸ προσιὸν Καλλίαν’ (‘αυτό εκεί το άσπρο είναι ο Σωκράτης και αυτό που πλησιάζει ο Καλλίας’). Όσοι έχουν πρόχειρα στη θύμησή τους τα πλατωνικά κείμενα θα φέρουν αμέσως στο νου τους, και μόνο στο άκουσμα αυτής της φράσης, εκείνη τη σκιηνή από τον πλατωνικό Πρωταγόρα όπου ο Σωκράτης, βλέποντας πως η συζήτησή του με τον Πρωταγόρα στο σπίτι του Καλλία του γιου του Ιππόνικου δεν προχωρούσε πια και τόσο ομαλά, βρίσκει μια πρόφαση και σηκώνεται να φύγει: ‘καί μου ἀνισταμένου ἐπιλαμβάνεται ὁ Καλλίας τῆς χειρὸς τῆ δεξιᾶ, τῆ δ’ ἀριστερᾶ ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτοῦ, καὶ εἶπεν· Οὐκ ἀφήσομέν σε, ὦ Σώκρατες· ἐὰν γὰρ σὺ ἐξέλθῃς, οὐχ ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται οἱ διάλογοι. δέομαι οὖν σου παραμεῖναι ἡμῖν’ (‘Τη στιγμή που σηκώνόμουν μ’ άρπάξε ο Καλλίας απ’ το χέρι, ενώ με τ’ άλλο του χέρι έπιασε τούτο δω το παλιοπανωφόρι μου και είπε: “Δεν θα σ’ αφήσουμε, Σωκράτη, να φύγεις· γιατί αν φύγεις εσύ, δεν θά ’ναι πια ίδια η κουβέντα μας. Σε παρακαλώ λοιπόν να μείνεις μαζί μας”’). Ένας ζωγραφικός πίνακας, ποιος ξέρει τίνος ζωγράφου, που θα παρίστανε αυτή τη σκιηνή, πρέπει —σκέφτεται ο Jackson— να κοσμούσε την αίθουσα όπου δίδασκε ο Αριστοτέλης. Ακριβώς πάνω σ’ αυτόν τον πίνακα, πιστεύει ο Jackson, ο Αριστοτέλης δείχνει τον Σωκράτη και τον Καλλία, τα συνηθισμένα ονόματα των παραδειγμάτων του. Ο πίνακας μάλιστα αυτός δεν πρέπει να ήταν ο μοναδικός. Ξεκινώντας από άλλα αριστοτελικά χωρία ο Jackson κάνει την υπόθεση ότι τουλάχιστο άλλος ένας

τέτοιος πίνακας θα πρέπει να ήταν αναρτημένος στην ίδια αίθουσα: οι μαθητές του Αριστοτέλη πρέπει να έβλεπαν σ' αυτόν μια σκιερή εμπνευσμένη από το προσώμιο του πλατωνικού Φαίδωνα: ο Σωκράτης την τελευταία μέρα της ζωής του ανακαθισμένος στο κρεβάτι του στη φυλακή να συζητά με τους μαθητές και τους φίλους του.»

Από το βιβλίο *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο, Θεσσαλονίκη* (University Studio Press) 1998, σσ. 177-178.

3

«Είναι φανερό πως με την υποκειμενική, την ξεχωριστή δηλαδή για κάθε συγκεκριμένο άτομο μεσότητα που δέχτηκε για την ηθική αρετή, ο Αριστοτέλης έκανε την αρετή αυτή υπόθεση προσωπική του καθενός. Ο καθένας, μετά λόγου γνώσεως, αναζητεί για τον εαυτό του το δικό του μέσον και ορίζει ο ίδιος στον εαυτό του τον τρόπο με τον οποίο θα το πετύχει. Η έξις, η τελική κατοχή ενός συγκεκριμένου, αυτό θα πει: ενός μόνιμου και σταθερού τρόπου συμπεριφοράς, δεν προϋποθέτει μόνο την επιλογή –την προαίρεσιν– μεταξύ του καλού και του κακού (στην ουσία –όπως είδαμε– μεταξύ της καλής και της κακής χρήσης των "παθών"): προϋποθέτει και την αποδοχή και αναγνώριση του πόσο δύσκολο έργο είναι η απόκτηση της αρετής – μια αποδοχή που εφοδιάζει τελικά το άτομο με τη διάθεση για υπομονετική εμμονή στην άσκηση. Όλοι ξέρουμε πόσο δύσκολη είναι στο παιχνίδι της σκοποβολής η επίτευξη του στόχου. πόσο *ράδιον* (= εύκολο) είναι *τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ* και πόσο *χαλεπὸν* (= δύσκολο) *τὸ ἐπιτυχεῖν*, πόσο περισσότερες, επομένως, είναι οι περιπτώσεις αποτυχίας και μόνο μία η περίπτωση της επιτυχίας. Το ίδιο δύσκολο είναι και το *σπουδαῖον εἶναι*, να είναι κανείς φορέας της αρετής: 'ένας ο τρόπος για νά 'μαστε καλοί, κακοί όπως είμαστε με χίλιους τόσους τρόπους'. Αν λοιπὸν ἔχεις αποφασίσει να "στοχάζεσαι" = να ἔχεις στόχο σου το μέσον, το πρώτο που πρέπει να κάνεις είναι να "αποχωρείς", να αποφεύγεις αυτό που σε αντιμάχεται περισσότερο: γιατί από τα δύο κακά, που είναι η υπερβολή και η ἔλλειψη, το ένα είναι

μεγαλύτερος εχθρός σου —εσύ ξέρεις ποιο· αυτό λοιπόν καλύτερα να αποφεύγεις σε μια πρώτη φάση, αφού είναι τόσο δύσκολο να τα βάλεις —συγχρόνως— και με τους δυο εχθρούς σου· με τον λιγότερο δυνατό εχθρό σου έχεις περισσότερες ελπίδες να απαλλαγείς από αυτόν —ή, έστω, να μειώσεις στο ελάχιστο τη δύναμή του— ευκολότερα και γρηγορότερα· καλύτερα τότε πια να δεις τι θα κάνεις με τον άλλον, τον δυνατότερο εχθρό σου. Ο δεύτερος τρόπος για να φτάσεις τελικά, κάποια στιγμή, στο μέσον είναι να κοιτάξεις να δεις —το γρηγορότερο— σε τι είσαι από τη φύση σου *εὐκατάφορος*, προς ποια δηλαδή πράγματα σε παρασύρει η φυσική ροπή σου· όταν κάνεις τις επισημάνσεις σου, τότε ‘*δεῖ ἀφέλκειν εἰς τοῦναντίον*’ τον εαυτό σου· αυτό δεν κάνουν και όσοι θέλουν να ισιώσουν ένα στραβό δεντράκι; τραβώντας το προς την αντίθετη πλευρά καταφέρνουν στο τέλος να το “ορθώσουν”. Μη σε ενοχλεί, τότε, που άλλοτε γέρνεις (*ἀποκλίνεις* είναι η λέξη του Αριστοτέλη) προς την πλευρά της υπερβολής και άλλοτε προς την πλευρά της έλλειψης· είναι ο μόνος τρόπος να επιτύχεις κάποτε το μέσον.

Μένεις, αλήθεια, έκπληκτος από την ανθρωπιά που αποπνέει η σκέψη του Αριστοτέλη. Είναι σαν να σου λέει ο μεγάλος σοφός: ‘*Σημασία έχει τελικά ο στόχος σου· οι α-στοχίες σου ώσπου να τον πετύχεις ούτε εσένα τον ίδιο πρέπει να αποθαρρύνουν ούτε στους άλλους πρέπει να γίνονται αφορμή για να σε μεμφθούν και να σε ψέξουν*’. Τόση κατανόηση μακάρι να την είχε ο καθένας μας για τον διπλανό του, ιδίως μακάρι να την είχαν οι γονείς για τα παιδιά τους ή οι δάσκαλοι για τους μαθητές τους. Η “παιδαγωγία” θα είχε τότε σωστότερους στόχους και —προπαντός— πολύ περισσότερο επιτεύξιμους.»

Από το βιβλίο *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο, Θεσσαλονίκη* (University Studio Press) 1998, σσ. 230-231.

4

«Θα κλείσω την ομιλία μου αυτή θέτοντας ένα ακόμη ερώτημα, που το κρίνω και αυτό σημαντικό. Ενωώ το ερώτημα αν θα μπορούσαμε, τάχα, να δεχτούμε ότι ο Αριστοτέλης δημιούργησε ένα σύστημα ηθικής για όλους τους

κατοίκους της γνωστής στην εποχή του "οικουμένης". Κατά τη γνώμη μου η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν θα μπορούσε να μην είναι αρνητική:

1. Όταν πέθανε ο προστάτης κάποτε του Αριστοτέλη, αργότερα πολύ στενός του φίλος, ο Ερμίας ο τύραννος του Αταρνέα, ο Αριστοτέλης έγραψε στη μνήμη του έναν ύμνο· στην πραγματικότητα έγραψε έναν ύμνο στην αρετή, αφού προσωποποίησή της θεωρούσε τον με άγριο τρόπο δολοφονημένο φίλο του. Εδώ θα σας θυμίσω την αρχή αυτού του ύμνου:

*Ἄρετά, πολύμοχθε γένει βροτεΐω.
θήραμα κάλλιστον βίω,
σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς
καὶ θανεῖν ζηλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος.*

Ας ξανακούσουμε τους στίχους του Αριστοτέλη στη μετάφραση του Σίμου Μενάρδου:

*Αρετή, πολυβάσανη αγάπη τ' ανθρώπου,
συ καμάρι ακριβό της ζωής,
και να σβήσει για χάρη σου, κόρη, κανείς
είναι μοίρα γλυκιά, ζηλευτή στην Ελλάδα!*

Θα το προσέξατε: η διατύπωση δεν αφήνει καμιά αμφιβολία πως ο Αριστοτέλης μιλάει για την ελληνική αρετή, θέλω να πω: για την αρετή όπως τη συλλαμβάνει ένας Έλληνας: ο λόγος για τον οποίο θυσιάζει κανείς τη ζωή του μπορεί, πράγματι, να είναι διαφορετικός από τόπο σε τόπο – κι αυτό μπορεί, πράγματι, να οφείλεται σε διάφορους λόγους· εμείς απλώς επισημαίνουμε εδώ την πράγματι, κατά τη γνώμη μου, ελληνοκεντρική αριστοτελική σκέψη και διατύπωση.

2. Σε ένα από τα χαμένα έργα του Αριστοτέλη, που αποσπάσματά του διασώθηκαν σε άλλους αρχαίους συγγραφείς, ο Σταγειρίτης φιλόσοφος φαίνεται πως έδινε συμβουλές στον άλλοτε μαθητή του, τον διάδοχο τότε του μακεδονικού θρόνου, τώρα κυρίαρχο του κόσμου, τον Αλέξανδρο. (Προτού σας διαβάσω ένα από τα αποσπάσματα αυτά, σας θυμίζω ότι η λέξη *βάρβαρος* είχε αρχική σημασία ο

κάθε μη ελληνόφωνος, ο κάθε, επομένως, μη Έλληνας.) Συμβούλευε λοιπόν ο Αριστοτέλης τον Αλέξανδρο 'τοῖς μὲν Ἑλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρῆσθαι καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκείων ἐπιμελεῖσθαι, τοῖς δὲ ὡς ζῴοις ἢ φυτοῖς προσφέρεσθαι' (= 'ἡ συμπεριφορά του προς τους Έλληνες να είναι συμπεριφορά ενός αρχηγού, ἡ συμπεριφορά του ὁμως προς τους βαρβάρους να είναι συμπεριφορά αφέντη· τους Έλληνες να τους νοιάζεται ως συγγενεῖς και φίλους, σε ὅλους ὁμως τους ἄλλους να φέρεται σαν να είναι ζῶα ἢ φυτά'). Είναι φανερό ότι ο ἄνθρωπος που μιλάει με αυτόν τον τρόπο, δεν μπορεί να προόριζε και για τους "βαρβάρους" (για ὅλον, δηλαδή, τον υπόλοιπο κόσμο) αρχές και ἠθικά αξιώματα που τα δεχόταν ισχυρά για τον ελληνικό κόσμο.

3. Τέλος δεν θα πρέπει να παραλείψουμε να σημειώσουμε ότι ἄδικα θα ψάχναμε να βρούμε στα *Ἠθικά Νικομάχεια* οποιονδήποτε ἀπόρηχο ἀπὸ το κοσμο-ιστορικό γεγονός —εντελῶς παράδοξο για την εποχή της φαινόμενο— που ἦταν ἡ ἰδρύση ἀπὸ τον Αλέξανδρο μιας ἀπέραντης, σχεδόν αχανούς αυτοκρατορίας: θαρρεῖς πως το γεγονός αυτό δεν υπέπεσε καν στην προσοχή του Αριστοτέλη!

Τέτοιου εἶδους παρατηρήσεις μας οδηγούν με βεβαιότητα στη γνώμη πως ἡ ἠθική του Αριστοτέλη δεν είναι (= δεν γράφτηκε για να είναι) μια πανανθρώπινη ἠθική· βάση της ἦταν ἡ ελληνική ἔννοια "πόλις-κράτος", αὐτή που θυμηθήκαμε —σε ἄλλα συμφραζόμενα— και λίγο πρωτύτερα στον λόγο μας. Φυσικά, ἡ διαπίστωση αὐτή, που δίνει ἓναν ιστορικό προσδιορισμό στη σκέψη του Αριστοτέλη, δεν αφαιρεῖ τίποτε ἀπὸ τη σημασία που ἡ ἠθική διδασκαλία του Αριστοτέλη ἔχει για τον σημερινό, τον ευρωπαϊκό ἰδίως, κόσμο, που διαμορφώθηκε με τη βοήθεια ὀχι λίγων αρχαιοελληνικῶν ιδεῶν.»

Απὸ το βιβλίο *Ο Δημήτρης Λυπουρλής διάβασε, μετέφρασε και σχολίασε αρχαία ελληνικά κείμενα στο Βαφοπούλειο, Θεσσαλονίκη* (University Studio Press) 1998, σσ. 241-243.

5

«Ἡ ἠθική ἀρετή, μας λέει ο Αριστοτέλης, είναι ἡ ἑξὶς να κάνουμε σωστές επιλογές. Το να κάνουμε μία ἢ δύο σωστές επιλογές ἀνάμεσα σε πολλές λανθασμένες δεν θα εἶχε νόημα. Αν οι λανθασμένες επιλογές υπερτεροῦν σε μεγάλο

βαθμό από τις σωστές, θα κινείστε σταθερά σε λάθος κατεύθυνση: θα απομακρύνεστε από την επίτευξη της ευτυχίας αντί να πλησιάζετε προς αυτήν. Γι' αυτόν το λόγο ο Αριστοτέλης δίνει έμφαση στην έννοια της έξης.

Ξέρετε πώς δημιουργούνται οι έξεις. Για να αποκτήσετε την έξη να είστε στην ώρα σας στα ραντεβού σας, πρέπει να προσπαθήσετε να είστε ακριβείς ξανά και ξανά. Σιγά σιγά η έξη να είστε ακριβείς σχηματίζεται. Από τη στιγμή που θα σχηματιστεί, έχετε μια σταθερή και κατασταλαγμένη διάθεση να είστε στην ώρα σας εκεί που υποσχεθήκατε να είστε. Όσο πιο ισχυρή είναι η έξη, τόσο πιο εύκολο είναι να ενεργούμε με αυτόν τον τρόπο και τόσο πιο δύσκολο να αποβάλουμε την έξη ή να ενεργήσουμε με τον αντίθετο τρόπο.

Όταν έχετε αποκτήσει μια έξη και η έξη αυτή έχει σχηματιστεί σωστά, σας ευχαριστεί να κάνετε αυτό που έχετε την έξη να κάνετε, επειδή το κάνετε με ευκολία, σχεδόν χωρίς προσπάθεια. Το να ενεργείτε ενάντια στις έξεις σας το βρίσκετε δυσάρεστο.»

M. J. Adler, *Ο Αριστοτέλης για όλους*, μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) ³1998, σσ. 132-133.

6

«Είναι απλό εμπειρικό γεγονός ότι στην περιοχή των έμβιων όντων όλα αναπτύσσονται προς μια τέλεια μορφή, εφόσον υπάρχουν οι απαραίτητες προϋποθέσεις. Η πρώτη προϋπόθεση είναι μια καλή προδιάθεση, δεδομένη εκ φύσεως, η φυσική αρετή: η δεύτερη είναι η φροντισμένη καλλιέργεια αυτής της προδιάθεσης. Όπως για παράδειγμα ένα φυτό που το φροντίζει και το καλλιεργεί ο κηπουρός αναπτύσσεται και γίνεται αρτιότερο, έτσι συμβαίνει και με τον άνθρωπο.»

I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Β', μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994, σσ. 240-241.

7

«Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ηθική αρετή είναι "έξις" ή ικανότητα της "προαιρέσεως", που προέκυψε από την κατάλληλη πρακτική, πείρα και παιδεία, να διαλέγει ο "προαιρούμενος" το "μέσον", "τὸ πρὸς ἡμᾶς". Κριτήριο της ορθής

εκλογής είναι η γνώμη του "φρονίμου". Γι' αυτό και η ηθική αρετή, κατά το μέτρο που συνδέεται με την "προαίρεση", ορίζεται ως η ικανότης του "τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι". Το "μέσον" καθορίζεται από τον τρόπο, από τον χρόνο και τον "καιρό", και αποτελεί το σκοπό της ηθικά αξιέπαινης πράξης. Το "μέσον" θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι είναι το αγαθό ως προς την κατηγορία του χρόνου, ειδικότερα του "καιρού", και ως προς την κατηγορία του "πρός τι". Δεν συνάγεται όμως αποδεικτικά από τις κατηγορίες αυτές γιατί έχει καθαρά εξατομικευμένο και, κατά κάποιο τρόπο, περιστασιακό χαρακτήρα.

Ο χαρακτήρας αυτός του "μέσου", προκύπτει από το γεγονός ότι το "μέσον", ως σκοπός της ενάρτησης προαιρέσεως, είναι "πρὸς ἡμᾶς", ποικίλλει δηλαδή ανάλογα με τη στιγμή και τις περιστάσεις κάτω από τις οποίες πραγματοποιείται η ηθικά ορθή πράξη, σε αντιδιαστολή προς το "ἀριθμητικὸν μέσον" ἢ το "μέσον τοῦ πράγματος", που για όλα τα πράγματα είναι το ίδιο, το "μέσον τοῦ πράγματος" εἶναι το σημείο που απέχει εξίσου από δύο άκρα, ενώ το μέσον "τὸ πρὸς ἡμᾶς" μπορεί να θεωρηθεί και ως "ἄκρον" εφ' ὅσον προσεγγίζει το "ἄριστον". Η έννοια αυτή του μέσου θα ήταν δυνατό να ερμηνευθεί ως η περιστασιακή ἢ η χρονική μορφή του αγαθού, όπως την συλλαμβάνει ο "φρόνιμος".»

Α. Μπαγιόνας, "Διαλεκτικός συλλογισμός και αριστοτελική ηθική" στο βιβλίο: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (εκδ.), *Αριστοτέλης. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) ³1997, σ. 261.

8

«...ο Αριστοτέλης τονίζει ότι η αρετή μερικές φορές προσεγγίζει περισσότερο την υπερβολή, ενώ άλλες φορές προσεγγίζει την έλλειψη, και τούτο για δύο λόγους. Σε ορισμένες περιπτώσεις το αποτέλεσμα οφείλεται στην ίδια τη φύση των γεγονότων (ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος): η ανδρεία από τη φύση της αντιτίθεται περισσότερο στη δειλία απ' ὅτι στη θρασύτητα. Σε άλλες περιπτώσεις πάλι προέρχεται "από εμάς τους ίδιους" (ἐξ ἡμῶν αὐτῶν): η αρετή δεν μοιάζει περισσότερο με μια κακία απ' ὅτι με μιαν άλλη, αλλά εμείς έχουμε την τάση να την αντιτάσσουμε στην κακία στην οποία είμαστε περισσότερο επιρρεπείς: ἐ-

τσι αντιτάσσουμε τη σωφροσύνη περισσότερο στην ακολασία παρά στην αντίθετη κακία. Από τα παραπάνω προκύπτει η πρακτική συμβουλή να φυλαγόμεστε (1) από την κακία που εναντιώνεται περισσότερο προς την αντίστοιχη αρετή, και (2) από την κακία στην οποία είμαστε περισσότερο επιρρεπείς και που μας παρέχει τη μεγαλύτερη ηδονή. Σε τελική ανάλυση όμως, κανένας γενικός κανόνας δεν μπορεί να μας βοηθήσει να γνωρίζουμε κάθε φορά τι οφείλουμε να πράξουμε· πρέπει να περιμένουμε έως ότου βρεθούμε στις συγκεκριμένες συνθήκες και να τις λάβουμε υπόψη στο σύνολό τους: «ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει.»

W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσού, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991, σ. 280.

9

«Αν κοιτάζουμε προς τα έργα των ανθρώπων, θα ονομάσωμε καλά εκείνα που τίποτε δεν τους λείπει, αλλά και τίποτε παρά πάνω δεν έχουν από ό,τι πρέπει. Κάθε έλλειψη και υπερβολή φθείρει· σώζει η μεσότητα. Το ίδιο συμβαίνει με τις πράξεις· είναι σωστές, όταν δεν τραβάνε στα άκρα, αλλά κρατιούνται στη μεσότητα. (Ηθ. Νικ. 1106 a 26).

Η μεσότητα αυτή είναι εύκολη να βρεθῆ όπου χωράει μαθηματική σκέψη, όπου η μεσότητα προσδιορίζεται από καθαρά αντικειμενικά στοιχεία. Αλλά όταν την μεσότητα αυτή την αναζητάμε με βάση ένα υποκειμενικό δεδομένο, η εύρεσή της είναι δύσκολη. Αν δεκάξη ώρες δουλειάς είναι πολλές και δυο είναι λίγες, δεν σημαίνει πως εννιά ώρες είναι οι σωστές. Το σωστό εδώ εξαρτάται από την προσωπικήν ιδιοσυγκρασία του καθενός. (Ηθ. Νικ. 1106 a 35). Για τον καθένα άλλο είναι το πολύ, άλλο το λίγο, άλλο το μέσον. Και εδώ αυτό το μέσον ζητάμε, τὸ μέσον πρὸς ἡμᾶς, ὄχι ἓνα αντικειμενικὸ προσδιορισμὸ μέσον· «μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς». (Ηθ. Νικ. 1106 b 7). Αν όμως σε όλες τις τέχνες γυρεύουμε αυτή τη μεσότητα, πόσο περισσότερο στην αρετή που είναι ακριβέστερη και αξιώτερη από κάθε τέχνη. (Ηθ. Νικ. 1106 b 14). Το μέσον πρὸς ἡμᾶς είναι ἓνας καθαρὸς τύπος, που κατὰ τον Αριστοτέλη ισχύει για κάθε ηθική αρετή· είναι από μίαν άποψη η ουσία της α-

ρετής. 'Διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα με-
σότης ἐστὶν ἡ ἀρετή' (Hθ. Νικ. 1107 a 5).»

Κ. Τσάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα (Εστία) ²1970, σ. 236.

10

«Στο αριστοτελικό συγγραφικό έργο είναι θεμελιακό το διανόημα ότι ο άνθρωπος μιμείται τη φύση, όταν δημιουργεί κάτι ως τεχνίτης, καλλιτέχνης ή ειδικός. Ό,τι παράγει η φύση είναι καλύτερο απ' όλα όσα παράγουν οι άνθρωποι. Αυτή η ιδιότητα της φύσης, να παράγει πάντοτε το καλύτερο και το τέλειο, είναι για τον Αριστοτέλη εμπειρικό δεδομένο. Η φύση ή ξεδιπλώνει αβίαστα τη μορφή που ενυπάρχει σ' αυτήν ή, από εξωτερικές αιτίες, αποτυγχάνει σ' αυτό. Ορισμένες φορές ο άνθρωπος μπορεί να βοηθήσει τη φύση να ολοκληρώσει το έργο της. Το περιθώριο που αφήνει η φύση γι' αυτό είναι το τομέας των τεχνών, της ανθρώπινης δεξιότητας.»

I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Β', μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994, σ. 200.

11

«Η έννοια της προαιρέσεως (της κατά προτίμηση επιλογής) έχει ήδη χρησιμοποιηθεί στον ορισμό της αρετής. Ο Αριστοτέλης προχωρεί τώρα στην εξήγησή της. Προφανώς η προαίρεση δεν είναι έννοια επάλληλη με την εκούσια πράξη. Οι πράξεις των παιδιών ή των κατώτερων ζώων ή οι πράξεις που γίνονται αιφνιδιασικά (έξαιφνης) είναι εκούσιες, αλλά όχι κατά προαίρεση. Ορισμένοι άλλοι στοχαστές είχαν ταυτίσει την προαίρεση με κάποια μορφή επιθυμίας —όρεξη, θυμό ή έλλογη επιθυμία (βούληση)— ή με συγκεκριμένο είδος γνώμης: ο Αριστοτέλης όμως δεν δυσκολεύεται να τη διαχωρίσει απ' όλες αυτές τις έννοιες. Η προαίρεση μοιάζει περισσότερο με έλλογη επιθυμία (βούληση), αλλά (1) μπορεί να επιθυμούμε το

αδύνατο, ενώ δεν μπορούμε να το επιλέξουμε. (2) Μπορεί να επιθυμούμε κάτι που δεν εξαρτάται από τη δική μας δράση, αλλά δεν μπορούμε να το επιλέξουμε. (3) Η επιθυμία αφορά το τέλος, ενώ η προαίρεση αφορά το μέσο. Τέλος, υποδηλώνεται ότι το αντικείμενο της προαίρεσης έχει αποφασιστεί ύστερα από επισταμένη σκέψη (μετά λόγου και διανοίας).

Αλλά η σκέψη αφορά μόνο όσα βρίσκονται στο πλαίσιο των δυνατοτήτων μας και μπορούν να πραγματοποιηθούν. Αφορά μέσα και όχι σκοπούς, προϋποθέτει έναν καθορισμένο σκοπό και εξετάζει πώς μπορεί αυτός να επιτελεσθεί.»

W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσού, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1991, σ. 283.

12

«Ο ορθός λόγος. Ως γνωστόν, είναι δύσκολο να μεταφραστεί ικανοποιητικά η ελληνική λέξη λόγος. Με τον όρο ορθός λόγος ο Αριστοτέλης εννοεί την πνευματική δραστηριότητα που δίνει τις κατευθυντήριες γραμμές για το ανθρώπινο πράττειν. Στον *Προτρεπτικό* μιλάει για την ορθή κρίση και τη φρόνηση που έχει τη δύναμη να καθορίζει τι πρέπει και τι δεν πρέπει να κάνουμε. Αυτό θα ήθελα να το θεωρήσω ως τη δική του "περιγραφή" της έννοιας του ορθού λόγου. Ο Burnet, ο Joachim και ο Ross μεταφράζουν 'the right rule', ο Gauthier 'la droite règle'. Με όλο το σεβασμό γι' αυτούς τους μελετητές, μια τέτοια μετάφραση πρέπει να χαρακτηριστεί αποτυχημένη. Ο Αριστοτέλης με τον όρο ορθός λόγος δεν εννοεί έναν κανόνα ή μια αναλογία, αλλά μια δραστηριότητα του νου. Ο Stewart το αποδίδει καλύτερα, 'the right reason'. Ο Jaeger δεν πρόσεξε αυτό το βασικό τμήμα της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Ο Dirlmeier, με λογική συνέπεια, λέει ο 'ορθός σχεδιασμός'.

Η έννοια του ορθού λόγου είναι ακρογωνιαίος λίθος της αριστοτελικής ηθικής, απαντά και στις τρεις Ηθικές και είναι το βασικό διανόημα των *Ηθικών Νικομαχείων*. Ο ορθός λόγος είναι μια διανοητική ποιότητα, η οποία στην ηθική του Αριστοτέλη έχει την ίδια λειτουργία με τη γνώση των ιδεών στον Πλάτωνα. Το διανόημα, θα μπορούσε σχεδόν να πει κανείς, η πίστη, ότι υπάρχει

‘ένας στόχος, στον οποίο στρέφει το βλέμμα του όποιος διαθέτει τον ορθό λόγο, για να εντείνει, ανάλογα, ή να χαλαρώσει έπειτα τις προσπάθειές του’, ασφαλώς δεν βρίσκεται τυχαία στο κέντρο του ενδιαφέροντος των *Ηθικών Νικομαχείων* στην αρχή του βιβλίου Ζ. Αυτή η ικανότητα να βλέπουμε σωστά τα πράγματα, στον Αριστοτέλη, αντίθετα με τον Πλάτωνα, δεν έχει τίποτε μυστηριώδες, αλλά είναι κάτι έμφυτο που, καλλιεργούμενο με την αγωγή, γίνεται τελικά καρπός της εμπειρίας και της σοφίας. Θα μπορούσαμε ίσως να πούμε ότι εδώ συναντάμε μια σταθερά του αριστοτελικού στοχασμού.

Αν και ο Αριστοτέλης επεξεργάστηκε φιλοσοφικά την έννοια του ‘ορθού λόγου’, αυτή η έννοια είναι σωκρατική κληρονομιά, όπως και η ορθή δόξα στον Μέγωνα 95. Για τον Σωκράτη η ‘ειδημοσύνη’, η ‘ορθότητα’ και ‘το επιχείρημα το οποίο κατά το συλλογισμό μου φαίνεται το καλύτερο’ ήταν οι θεμελιακές προτάσεις της ηθικής του. Στη δεδομένη ιστορική κατάσταση ήταν φυσικό ο Αριστοτέλης να ξεκινήσει από την εμπιστοσύνη του Σωκράτη στην έλλογη κρίση.»

I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Β’, μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994, σσ. 252-254.

13

«Ο Αριστοτέλης δεν γράφει κανόνες για το ηθικό πράττειν, το πολύ πολύ μπορούμε να πούμε ότι δίνει συμβουλές πώς να διαπαιδαγωγηθούμε ώστε να αποκτήσουμε την ηθική γνώση. Ειρωνεύεται όσους καταφεύγουν στη θεωρία και ακούν με ζήλο έναν ομιλητή, αλλά δεν κάνουν τίποτε από όσα συνιστά. Επομένως, αν και ο Αριστοτέλης τονίζει επανειλημμένα ότι χωρίς δίκαιο πράττειν κανείς δεν έχει την παραμικρή προοπτική να γίνει κάποτε ηθικά αξιόλογος άνθρωπος, παρ’ όλο τούτο η αριστοτελική ηθική είναι στην ουσία μια θεωρητική ανάλυση των εκφάνσεων του αγαθού και της δομής του ηθικού πράττειν. Ο Πλάτων θεωρεί την ανθρώπινη αρετή ενότητα: το ορθό μέτρο, όπως το συζητά στον *Πολιτικό*, περιλαμβάνει όλες τις αρετές ταυτόχρονα. Το καινούργιο στοιχείο στον Αριστοτέλη είναι ότι εξετάζει κάθε επιμέρους αρετή υπό το πρίσμα της θεωρίας του ορθού μέτρου. Επιπλέον, η έκθεσή του είναι

προσαρμοσμένη στον σπουδαϊόν ή φρόνιμον. Αυτός ο αριστοτελικός ιδανικός άνθρωπος 'μπορούμε να περιμένουμε ότι ποτέ δεν θα κάνει με τη θέλησή του κάτι που είναι ανάρμοστο και ταπεινό. Γι' αυτόν είναι αδιανόητο ότι κατά κάποιον τρόπο μπορεί να μετανιώσει εκ των υστέρων'. Όπως παρατηρεί ο Gauthier, ο Αριστοτέλης αναλύει αυτό τον άνθρωπο από διαφορετικές οπτικές γωνίες: στο τρίτο βιβλίο, ως τον γενναίο και συνετό· στο τέταρτο βιβλίο, ως τον γενναϊόδωρο, μεγαλόπρεπο, μεγαλόφρονα, φιλότιμο, ήρεμο, ειλικρινή, κοινωνικό και επιδέξιο· στο έκτο βιβλίο, ως τον συνετό· ως τον ανιδιοτελή φίλο και τον άνθρωπο που στην ψυχή του δεν υπάρχει διχασμός, στην πραγματεία για τη φιλία· στο δέκατο βιβλίο, τέλος, ως τον άνθρωπο που αγαπά τις αμιγείς χαρές, ιδιαίτερα τη φιλοσοφία, η οποία με την καθαρότητα και σταθερότητά της παρέχει υπέροχη απόλαυση· ως τον μόνο άνθρωπο στον οποίο η ηθική γνώση σε συνδυασμό μ' έναν άριστο χαρακτήρα οργανώνει σωστά τη ζωή, με αποτέλεσμα, αν θέλει να ζει ως άνθρωπος μεταξύ ανθρώπων, να μπορεί να πραγματώνει τον απώτερο στόχο της ανθρώπινης ζωής, τη φιλοσοφική δραστηριότητα του πνεύματος, τη θεωρία. Αυτή η θετική στάση για την πραγμάτωση του αγαθού για μας τους ανθρώπους, είτε ως ανιδιοτελής αφιέρωση στη φιλοσοφία είτε ως 'κατά σειράν δεύτερη πορεία' μέσα από μια ζωή σύμφωνη με την αρετή, χαρακτηρίζει πλήρως την ηθική του Αριστοτέλη.»

I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Β', μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994, σσ. 239-240.

14

«Πώς όλα αυτά που είπαμε εφαρμόζονται στα σύγχρονα κράτη; Αν και οι τρόποι ζωής των ανθρώπων και οι πολιτικοί θεσμοί έχουν μεταβληθεί δραματικά από την εποχή της αρχαίας Ελλάδος, το ιδεώδες μια κοινωνίας να παρέχει στα άτομα τις ευκαιρίες για να εκδιπλώσουν και πραγματώσουν τις δυνατότητες της ανθρώπινης φύσης τους ώστε να φθάσουν στην τελειότητα παραμένει τόσο ισχυρό σήμερα, όπως ήταν και στην εποχή του Αριστοτέλη. Όμως οι σύγχρονοι θε-

σμοί έχουν καταστήσει τα πράγματα δύσκολα για την επίτευξη αυτού του ιδεώδους. Η συμμετοχή στην πολιτική ζωή της αρχαίας πόλεως, αν και όχι και τόσον ιδεώδης, ήταν μια ευκαιρία για να κάνης τον εαυτό σου και την πολιτεία περισσότερο ενάρετη. Το νεώτερο κράτος δεν αποσκοπεί πλέον στην αρετή: ο πληθυσμός του είναι πολύ μεγάλος και πολύμορφος ώστε να μην είναι δυνατόν να μοιράζεται κάποιο κοινό χαρακτηριστικό. Αντ' αυτού λοιπόν τα νεώτερα κράτη αποσκοπούν στο να διαφυλάξουν τις συνθήκες εκείνες μέσα στις οποίες τα άτομα ικανοποιούν τα προσωπικά τους συμφέροντα. Αυτός ο περιορισμένος στόχος αποκλείει το να υπάρχει η δυνατότητα στους άρχοντες των κρατών να ασκήσουν την αρετή σε ευρεία κλίμακα: μια τέτοια άσκηση της αρετής θα ήταν ένα τέλος της πολιτείας: αλλ' όμως το τέλος του νεώτερου κράτους δεν συνίσταται στην πολιτική δραστηριότητα, αλλά στο να διαφυλάττει την προσωπική, ιδιωτική ικανοποίηση των πολιτών. Για τούτο και η αρετή που ασκούν οι νεώτεροι ηγέτες είναι κατ' εξοχήν ένα θέμα προσωπικής ακεραιότητας... Αν και τα Πολιτικά του Αριστοτέλους μας παρέχουν ένα σημαντικό πλαίσιο για την κατανόηση ενός ορισμένου τύπου πλήρωσης της ανθρώπινης φύσεως, αυτό είναι τέτοιο που αυτοί που ζουν μέσα στα νεώτερα κράτη μπορούν να το βλέπουν μόνον από μακριά.»

Κ. Ι. Βουδούρης, “Ενότητα, αρμονία και πολιτική μεταβολή: από τον Ηράκλειτο στον Αριστοτέλη” στον τόμο του ίδιου (εκδ.), *Αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1995, σ. 47.

15

«Σήμερα διακρίνουμε την ατομική και την κοινωνική ηθική, αναλόγως, αν η ηθική αναφέρεται σε ένα άτομο ή στην ανθρώπινη κοινωνία. Για τον Αριστοτέλη όμως ο στόχος του καθενός ξεχωριστά ταυτίζεται με το στόχο της κοινότητας και στην περίπτωση της κοινότητας εμφανίζεται πιο καθαρά: ‘Αξίζει ασφαλώς να προσέξουμε την περίπτωση κατά την οποία και ο καθένας ξεχωριστά κατορθώνει αυτόν το στόχο, αλλά είναι ωραιότερο και ανώτερο όταν το κατορθώνουν εθνότητες και κοινότητες’. Γι’ αυτό η ηθική του Αριστοτέλη είναι κοινωνική ηθική, φιλοσοφία της ανθρώπινης συμβίωσης. Σε κανένα από τα

έργα του δεν υπάρχει έστω ένας υπαινιγμός ότι διέκρινε την ηθική (ως ατομική ηθική) από την πολιτική (ως κοινωνική ηθική). Μπορεί να μιλά για ‘ηθικές’ προτάσεις και συχνά χρησιμοποιεί το επίθετο ‘ηθικός’, αλλά ποτέ δεν μιλά για ηθική τέχνη. Τα ηθικά έργα του Αριστοτέλη και αυτά που έχουν συνενωθεί στα *Πολιτικά* του έχουν στενή σχέση μεταξύ τους από πραγματολογική άποψη. Στα ηθικά έργα το βασικό ερώτημα είναι πώς μπορούμε να πραγματώσουμε στη ζωή το αγαθό για μας τους ανθρώπους. Ιδιαίτερα τα *Ηθικά Νικομάχεια* έχουν σαφώς δηλωμένο προτρεπτικό χαρακτήρα. Η προτροπή του Αριστοτέλη είναι: Καλοί νόμοι, ήθη και συνήθειες της κοινότητας δημιουργούν καλούς χαρακτήρες με την παιδαγωγική τους επίδραση: το να διαθέτει κανείς τέτοιο χαρακτήρα είναι η προϋπόθεση για πράξεις που οδηγούν στην ευτυχισμένη ζωή. Στα *Πολιτικά* αυτή είναι η αφετηρία, για να πραγματευτεί ο Αριστοτέλης την οργάνωση της κοινότητας.

Η ηθική του εναρμονίζεται πλήρως με τη φιλοσοφία του για το τέλος. Για τον Αριστοτέλη τέλος σημαίνει ότι όλα τείνουν στην τελειώσή τους: ούτε η λέξη ‘στόχος’ ούτε η λέξη ‘σκοπός’ αποδίδουν το πλήρες νόημα της λέξης, γιατί το τέλος συμπεριλαμβάνει και τη διαδικασία μέσα από την οποία φτάνει κάτι στην τέλεια μορφή του. Όλα όσα υπάρχουν εκ φύσεως έχουν μια απαρχή κίνησης και ηρεμίας μέσα τους, και όχι σε κάτι άλλο. Όλα αναπτύσσονται τείνοντας σ’ ένα σημείο κορύφωσης. Στην περίπτωση της ψυχής αυτό σημαίνει ότι η δράση της έχει μια ανώτατη βαθμίδα: αυτή η βαθμίδα είναι το τέλος της. Μόνο για τη φύση στο σύνολό της υπάρχει καθολικό τέλος. Εάν το τέλος μας είναι το αγαθό, πρέπει να είναι το αγαθό για μας τους ανθρώπους. Και η αρετή είναι στόχος, και όχι ιδιότητα. ‘Πριν από την αρετή οι θεοί έθεσαν τον ιδρώτα. Ο δρόμος προς την αρετή είναι μακρύς και απότομος και τραχύς στην αρχή. Όταν όμως φτάσεις στην κορυφή, είναι εύκολος’ (*Έργα και ήμέραι* 289). Στον Ύμνο του ο Αριστοτέλης ονομάζει την αρετή ‘το ωραιότερο θήραμα που μπορούμε να πιάσουμε σ’ όλη μας τη ζωή’.

Το διανόημα ότι η ευτυχία του ατόμου πρέπει να θυσιάζεται για την ευτυχία της κοινότητας είναι εντελώς ξένο στον Αριστοτέλη. Όπως απέρριψε τις ιδέες του Πλάτωνα, οι οποίες υπάρχουν χωριστά, έτσι θεωρούσε την κοινότητα πεμπουσία των ατόμων. Με συγκεκριμένο τρόπο υπάρχει μόνο το άτομο· ευ-

δαιμονία που δεν θα ήταν η ευδαιμονία ενός ορισμένου ατόμου δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, παρά υπάρχει μόνο ως έννοια. Επομένως, για την κοινότητα δεν υπάρχει τίποτε το 'αγαθό' που θα μπορούσε να αποκτηθεί εις βάρος των ατόμων που τη συγχροτούν.»

I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Β', μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994, σσ. 206-207.

16

«Η ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ

Ο τίτλος του παρόντος κεφαλαίου χρειάζεται διευκρίνιση. Ο λόγος είναι για την θεωρία του Αριστοτέλη περί πολιτείας, μιας έννοιας που δεν ταυτίζεται απόλυτα με την σύγχρονη έννοια του "συντάγματος". Οι αρχαίοι Έλληνες δεν είχαν, κατά κανόνα, γραπτά συντάγματα. Έτσι, η πολιτεία μοιάζει με ένα σύγχρονο σύνταγμα μόνο στο μέτρο που προβλέπει ορισμένους θεσμούς και αξιώματα, τα οποία λειτουργούν βάσει παγιωμένων διαδικασιών. Η έννοια της πολιτείας όμως δεν εξαντλείται στα προηγούμενα: δεν αποτελεί μόνο το σύνταγμα, όπως αυτό αντικατοπτρίζεται στους θεσμούς του, αλλά και την "συνταγματική πραγματικότητα", τον τρόπο ζωής της πόλης. Η πολιτεία είναι επίσης έκφραση της κοινωνικής δομής μιας πόλης, όπως γίνεται φανερό, εάν παραθέσουμε δύο ορισμούς της πολιτείας.

Στα *Πολιτικά* IV 1. 1289 a 15 κε. ο Αριστοτέλης γράφει: 'Πολιτεία είναι η τάξη που επικρατεί στις πόλεις και σχετίζεται με τα αξιώματα· αυτή καθορίζει με ποιον τρόπο κατανέμονται και ποιο είναι το κυρίαρχο στοιχείο και ποιος ο στόχος της κάθε κοινωνίας' ('Πολιτεία μὲν γὰρ ἔστι τάξις ταῖς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινωνίας ἔστιν').

Και τα τρία σημεία αφορούν την σχέση των κοινωνικών ομάδων (ή, θα λέγαμε, των τάξεων) προς τα αξιώματα, πράγμα που γίνεται προκαταβολικά σαφές με την κατανομή των αξιωμάτων...

Ένας δεύτερος σημαντικός ορισμός της πολιτείας απαντά στο χωρίο IV 11. 1295 a 40 κε.:

‘Η πολιτεία είναι τρόπος ζωής της πόλης’ (‘Η γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως’).»

W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφρ. Α. Ρεγκάκος, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1996, σσ. 90-91.

17

«Προσδιορίζοντας πρώτα αρνητικά την πολιτεία τονίζει ο Αριστοτέλης ότι δεν συμπίπτει με το σύνολο των ατόμων που την απαρτίζουν. Τα άτομα παρέρχονται και αυτή συνεχίζει αδιάπτωτα την ύπαρξή της, όπως τα ποτάμια είναι τα ίδια, όσο και αν αλλάζει το νερό τους (Πολ. 1276 a 37). Η πολιτεία είναι συνέχεια ζωής και αυτήν τη διασφαλίζουν όχι τα υλικά στοιχεία της, αλλά το πολίτευμά της. ‘Φανερόν ὅτι μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας’ (1276 b 11). Ουσία επομένως της πόλης είναι το πολίτευμα. Ὅσο αυτό δεν αλλάζει, δεν έχει σημασία αν αλλάζουν τα υλικά της συστατικά. Ὅταν όμως αυτό αλλάζει, τότε αλλάζει η πολιτεία και αν ακόμη όλα τα υλικά της συστατικά ἔμειναν τα ίδια. Ἐτσι συμβαίνει και στο χορό του θεάτρου που, και αν αποτελείται από τους ίδιους ακριβώς ανθρώπους, ἄλλοτε μπορεί να είναι τραγικός και ἄλλοτε κωμικός (1276 b 5). Το πολίτευμα είναι η μορφή της πολιτείας και, σύμφωνα με τη γενική φιλοσοφική σύλληψη του Αριστοτέλη, η μορφή αποτελεί την ουσία, την έννοια ενός αντικειμένου.»

Κ. Τσάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα (Εστία) ³1970, σ. 248.

18

«Την περίπτωση της ιατρικής χρησιμοποιεί ακόμη ο Αριστοτέλης για να τονίσει την άποψή του ότι η πολιτική πρέπει να ασκείται χάριν των αρχομένων κι όχι προς

το συμφέρον των ίδιων των αρχόντων. Ο ιατρός, διαβάζουμε στο ίδιο έργο, έχει ως σκοπό του το καλό των ασθενών του (όπως ο γυμναστής των αθλουμένων και ο κυβερνήτης του πλοίου του πληρώματος) και μόνο 'κατὰ συμβεβηκός' μπορεί να ωφεληθεί ο ίδιος από την ιδιότητά του. Παρόμοια και οι άρχοντες πρέπει να ενεργούν προς το συμφέρον των συμπολιτών τους, όταν βρίσκονται στην εξουσία, και κατόπιν να εναλλάσσονται με άλλους, ώστε να έχουν τον καιρό να φροντίσουν το δικό τους συμφέρον. Τώρα όμως, επειδή ωφελούνται οι ίδιοι από την άσκηση της εξουσίας, επιδιώκουν να την κατέχουν συνεχώς σαν να είναι συνεχώς επιρρεπείς στην αρρώστια ('νοσακεροί') και γίνονται υγιείς, όταν βρίσκονται στην εξουσία.»

Δ. Μωραΐτου, "Μεταφορική χρήση της λέξης 'ἄσις' και των ομορρίζων της στο έργο του Αριστοτέλη" στον τόμο: Κ. Ι. Βουδούρης (εκδ.), *Φιλοσοφία και ιατρική*, Αθήνα 1998, σ. 200.

19

«Με υπόμνηση των αρχών της ηθικής του φιλοσοφίας, ότι δηλαδή ο *εὐδαίμων βίος* είναι ὁ κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστος, ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι μεσότης και ὅτι ο *μέσος βίος* εἶναι κατ' ἀνάγκην ο *βέλτιστος βίος*, ἐνῶ και ο καθένας μπορεί να προσεγγίσει την μεσότητα, τονίζει ὅτι αυτοί οι ίδιοι ὅροι πρέπει να αληθεύουν για την ἀρετὴν και την κακίαν της πόλης και του πολιτεύματος, αφού ἡ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως. Κάθε πόλις αποτελείται ἀπὸ τρία μέρη: τους πολὺ πλούσιους, τους πολὺ φτωγούς και τους μέσους τούτων· αφού ὑπάρχει ὁμοφωνία ὅτι το μέτριον και το μέσον εἶναι ἄριστον, εἶναι φανερό ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἢ κτῆσις ἢ μέση βελτίστη πάντων. Ὑπερβολὴ ἢ ἔνδεια σε υλικὰ (και σωματικὰ) 'εὐτυχήματα' συνεπάγεται δυσκολία ἢ και ἀδυναμία του κατόχου τους να ὑπακούει στις ἐπιταγές του λόγου. Ἐπιπλέον, ὅσοι βρίσκονται ἐν ὑπεροχαῖς εὐτυχημάτων (*ἰσχύος και πλούτου και φίλων και τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων*) οὔτε θέλουν οὔτε γνωρίζουν να ἀρχονται, ἐνῶ σ' ὅσους λείπουν σε υπερβολικὸ βαθμὸ τέτοια 'εὐτυχήματα' εἶναι ταπεινοὶ λίαν, με ἀποτέλεσμα να προκύπτει δούλων και δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων — ἡ κυριαρχία δηλαδή των δύο ἀκρων,

ενοημένων κυρίως ως των πλουσίων και των φτωχών, προκαλεί την δημιουργία δεσποτικών δομών στο πολίτευμα—, έτσι ώστε να είναι ανύπαρκτες οι φιλικές σχέσεις μεταξύ των δύο αυτών μερών της πόλης.»

Ι. Γ. Καλογεράκος, “Υπερβολή και υπεροχή στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη”, *Φιλοσοφία* 27-28 (1997-1998), 185-186.

20

«Ι. Η ΑΘΡΟΙΣΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Η αθροιστική θεωρία είναι καλύτερα γνωστή από την έρευνα που κάνει ο Αριστοτέλης στο τρίτο βιβλίο των *Πολιτικών* με θέμα το πολιτειακό πρόβλημα, ή, κατά την διατύπωση του ίδιου, την "απορία", ποιος πρέπει να είναι ο κύριος φορέας της πολιτικής εξουσίας ('τί δεῖ τό κύριον εἶναι τῆς πόλεως'). Συγκεκριμένα εξετάζει την σχετική με κάθε φορέα επιχειρηματολογία: τις αξιώσεις των "πολλών" (χρησιμοποιούνται ακόμη οι λέξεις "πλήθη" ή "πλήθος" και "ὄγλος"), δηλ. του δήμου, των "ολίγων", που διακρίνονται είτε για τον πλούτο τους ("πλούσιοι"), είτε για την πνευματική και ηθική τους υπεροχή ("ἐπιεικεῖς"), δηλ. των ολιγαρχικών ή των αριστοκρατικών, και του "Ἐνός", της με εξαιρετικά προσόντα προικισμένης προσωπικότητας ("βέλτιστος πάντων"), δηλ. της μοναρχίας. Η έρευνα καταλήγει στη διαπίστωση, ότι καμιά από τις αξιώσεις αυτές δεν μπορεί να αναγνωρισθῆ ως απόλυτα δίκαιη. Κεντρική ιδέα της αθροιστικής θεωρίας είναι ότι το πλήθος ως σύνολο είναι "καλύτερο" ή και ισχυρότερο από τους λίγους ή τον Ἐνα. Ανάλογα με τα κριτήρια που λαμβάνονται υπ' ὄψιν ("ἀρετή", "φρόνησις", "πλούτος") η υπεροχή αυτή είναι ηθική, διανοητική και υλική.»

Ι. Σ. Τουλουμάκος, “Η δημοκρατική επιχειρηματολογία στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη” στον τόμο: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (εκδ.), *Αριστοτέλης. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, Αθήνα (εκδ. Παπαδήμα) ³1997, σ. 75.

«Όταν ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η ελευθερία είναι το διακριτικό γνώρισμα και η προϋπόθεση για την κανονική λειτουργία της δημοκρατίας εννοεί ως "ελευθερία" την ιδιότητα του κάθε ελεύθερου πολίτη, η οποία του επιτρέπει να συμμετέχει εξίσου με τους άλλους στην λήψη των αποφάσεων που παίρνει το "κύριον τῆς πόλεως", να δικαιούται να αναδεικνύεται ἀρχων αλλά πιο πολύ να κρίνει τις αποφάσεις των αρχόντων. Εφ' όσον η παιδεία των πολιτών δεν ταυτίζεται απολύτως με την παιδεία των αρχόντων (Πολιτικά 1276 b 20 κ.ε.), δικαιούται και να συμμετέχει στην άσκηση του δικαστικού λειτουργήματος. Ο ελεύθερος πολίτης δεσμεύεται μόνο από τις νόμιμες αποφάσεις του, σε αντιδιαστολή προς τους δούλους που εκτελούν τις εντολές των δεσποτών (Πολιτικά 1280 a 20-30).»

Α. Μπαγιόνας, "Αιτιότητα και θεωρία της δημοκρατίας στον Αριστοτέλη" στον τόμο Κ. Ι. Βουδούρης (εκδ.) *Αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1995, σ. 114.

«**Δημαγωγοί και κόλακες.** ...οι αλλοιώσεις των πολιτευμάτων δεν οφείλονται μόνον στη βία, αλλά και στην απάτη. 'Κινούσι δὲ τὰς πολιτείας, ὅτε μὲν διὰ βίας, ὅτε δὲ δι' ἀπάτης'. (1304 b 8). Κύρια ὄργανα της απάτης είναι οι κόλακες των ισχυρών και οι κόλακες του πλήθους. Και οι ισχυροί και το πλήθος είναι ἐξ ἴσου θύματα των κολάκων· και οι δυο τους τιμούν. 'Διὸ καὶ ὁ κόλαξ παρ' ἀμφοτέροις ἔντιμος, παρὰ μὲν δήμοις ὁ δημαγωγὸς (ἔστι γὰρ δημαγωγὸς τοῦ δήμου κόλαξ) παρὰ δὲ τοῖς τυράννοις οἱ ταπεινῶς ὀμιλοῦντες, ὅπερ ἔστιν ἔργον κολακείας'. (1313 b 39). Και οι μεν τύραννοι γι' αυτόν το λόγο γίνονται "πονηρόφιλοι". 'Καὶ γὰρ διὰ τοῦτο πονηρόφιλον ἢ τυραννίς· κολακεύομενοι γὰρ χαίρουσιν· τοῦτο δ' οὐδ' ἂν εἷς ποιήσειε φρόνημα ἔχων ἐλεύθερον, ἀλλὰ φιλοῦσιν οἱ ἐπιεικεῖς, ἢ οὐ κολακεύουσιν. Καὶ χρήσιμοι οἱ πονηροὶ εἰς τὰ πονηρά, ἤλω γὰρ ὁ ἤλος, ὡσπερ ἢ παρομιία'. (1314 a 2). Οι δήμοι ἐξ ἄλλου

υπό την επίδραση των κολάκων γίνονται "μόναρχοι", τύραννοι. 'Μόναρχος γάρ ὁ δῆμος γίνεται σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν'· (1292 a 11) και κατατυραννεί τους "βελτίονας". Και το μέσον που χρησιμοποιούν οι δημαγωγοί γι' αυτόν το σκοπό είναι η κατάρρηση των μόνιμων θεσμών, η κατάλυση των νόμων, και η άσκηση της εξουσίας δια ψηφισμάτων, που είναι κανόνες ευκαιριακοί, ανάλογοι με τις διαταγές του τυράννου. 'Αἴτιοι δ' ἐπὶ τοῦ εἶναι τὰ ψηφίσματα κύρια, ἀλλὰ μὴ τοὺς νόμους οὗτοι (δηλ. οι δημαγωγοί) παρὰ τοῖς δήμοις...' (1292 a 24). Κεντρική όμως πάντοτε του Αριστοτέλη σκέψη είναι η μεσότητά. Τη φθορά των πολιτευμάτων την προκαλούν οι ενέργειες που τα απομακρύνουν από το σημείο όπου εξισορροπούνται οι αντίθετες ροπές.»

Κ. Τσάτσος, *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα (Εστία) ³1970, σ. 255.

23

«Ο διπλός ορισμός του δικαίου και του αδικού»

Το σημείο απ' όπου ξεκινά η έρευνα πάνω στο δίκαιο και τη δικαιοσύνη στο 5ο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* είναι η τρέχουσα αντίληψη περί της δικαιοσύνης και της αδικίας.

Η δικαιοσύνη, κατά τη γνώμη πάντων, φαίνεται να είναι 'αυτό το είδος της έξεως που καθιστά τους ανθρώπους ικανούς να εκτελούν αυτό που είναι δίκαιο και να τους κάνει να ενεργούν δίκαια και να θέλουν αυτό που είναι δίκαιο' (1129 a 7-9)· και η αδικία, κατ' αναλογία, φαίνεται να είναι αυτό το είδος της έξεως που 'κάνει τους ανθρώπους να ενεργούν άδικα και να θέλουν αυτό που είναι άδικο'.

Όπως παρατηρείται εισαγωγικά, υπάρχει ένα πλήθος σημασιών που αποδίδονται στις λέξεις δικαιοσύνη και αδικία, αλλά διαφεύγει η ομωνυμία των σημασιών αυτών· γιατί αυτές οι διαφορετικές σημασίες είναι πολύ κοντινές, δηλαδή δεν παρουσιάζουν μεγάλη διαφορά μεταξύ τους (1129 a 26-28), όπως για παράδειγμα οι δύο σημασίες της λέξης "κλείς", το οστό κάτω από τον αυχένα των ζώων και το κλειδί με το οποίο κλείνουν τις πόρτες.

Στη συνέχεια, η έρευνα αρχίζει με την εξέταση του ερωτήματος 'με πόσες σημασίες λέγεται ο άδικος άνθρωπος' (1129 a 31). Έτσι η έρευνα μετατίθεται από τον χώρο της έξεως σε αυτόν του ανθρώπινου υποκειμένου που την ενσαρκώνει και επιπλέον στο αρνητικό αξιολογικά επίπεδο: μεταξύ της δικαιοσύνης και της αδικίας, είναι η δεύτερη που προτιμάται για να αποτελέσει το αρχικό θέμα της έρευνας: επιπλέον, αυτή η τελευταία δεν βασίζεται πάνω στην έξη, που είναι η αδικία, μια έξις αξιολογικά αρνητική, αλλά στον άδικο άνθρωπο, δηλαδή το ανθρώπινο υποκείμενο που την ενσαρκώνει.

Ύπενθυμίζεται ότι συνήθως θεωρείται άδικος εκείνος που παραβιάζει τον νόμο, επίσης εκείνος που αποκτά περισσότερα απ' όσα δικαιούται κι εκείνος που δεν τηρεί την ισότητα (1129 a 32-33): με διευρυμένη λοιπόν εφαρμογή των δύο κανόνων που αναφέρθηκαν (1129 a 18, 23-25) —ότι δηλαδή η έξις ενός ανθρώπου είναι συχνά δυνατόν να αναγνωρίζεται μέσω μιας αντίθετης έξεως, και ότι σε ένα ζεύγος αντιτιθεμένων εννοιών, εάν ο ένας από τους δύο όρους ληφθεί με πολλές σημασίες, το ίδιο θα συμβεί και με τον άλλο— προκύπτει από τα παραπάνω ότι "φανερά" ο δίκαιος άνθρωπος είναι εκείνος που τηρεί τον νόμο καθώς κι εκείνος που σέβεται την ισότητα (1129 a 33-34).

Ύπάρχουν λοιπόν τα δεδομένα —η έννοια του άδικου ανθρώπου που επικαλέστηκε (ο Αριστοτέλης) και αυτός ο ορισμός του δικαίου ανθρώπου— για να μπορέσει να εξαχθεί ένα συμπέρασμα πάνω στις δύο αντίθετες έξεις που είναι η δικαιοσύνη και η αδικία. Όμως αυτό το συμπέρασμα δεν εξαγεται. Αλλά, αντί γι' αυτό και μάλιστα χωρίς να αναφέρει (ο Αριστοτέλης) καν αυτές τις δύο αντίθετες έξεις, εξαγεται ευθέως ένα συμπέρασμα πάνω στις αξίες που αντιστοιχούν σ' αυτές: το δίκαιον είναι τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, δηλαδή αυτό που είναι σύμφωνο με τον νόμο και αυτό που πραγματώνει την ισότητα: το ἄδικον είναι τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄϊσον, δηλαδή αυτό που είναι αντίθετο στον νόμο και του λείπει η ισότητα (1129 a 34- b 1).

Αυτός ο διπλός ορισμός του "δικαίου" συγκροτεί μια πολύ στέρεη εννοιολογική υποδομή για τη διδασκαλία του Αριστοτέλη περί της δικαιοσύνης και του δικαίου. Στηρίζει και αναδεικνύει κατάλληλες διακρίσεις και γόνιμες αναζητήσεις στον χώρο της θεωρίας του δικαίου και της δικαιοσύνης. Έχει, άλλωστε, την αρετή να εγκλείει τους κύριους όρους κάθε δυνατού ορισμού του δικαίου, ή του Δικαίου κατά τη σύγχρονη ορολογία.[...]

Οι δύο όψεις του "δικαίου" πρέπει να συνυπάρχουν και να ενσωματώνονται η μία στην άλλη, κατά τρόπο ώστε αυτός που σέβεται και πραγματώνει την ισότητα να είναι ταυτόχρονα σύμφωνος με τον νόμο· με άλλους όρους, ο δίκαιος να είναι συγχρόνως "ίσος" και "νόμιμος".[...]

Από την άποψη του λογικού εύρους, η όψη του δικαίου ως "νομίμου" υπερτερεί έναντι της όψης του ως "ίσου". Αλλά, παρά την υπεροχή αυτή της όψης του δικαίου ως "νομίμου", είναι η όψη του δικαίου ως "ίσου" που ελκύει ιδιαίτέρως το ενδιαφέρον του Αριστοτέλη και αποτελεί το προσφιλές αντικείμενο των πλέον λεπτομερών και αυστηρών αναλύσεων της διδασκαλίας του περί δικαίου.»

C. Despotopoulos, *Aristote sur la famille et la justice*, Bruxelles (Ousia) 1983, σσ. 63-68 (μτφρ. Δ. Μωραΐτου).

24

«Τι πρέπει να μαθαίνουν τα αγόρια και πώς πρέπει να οργανωθεί η πορεία των σπουδών: ‘Σήμερα επικρατεί σύγχυση κατά πόσο πρέπει να σπουδάξει κανείς ό,τι είναι χρήσιμο για τη ζωή ή ό,τι οδηγεί στην αρετή ή πιο "περιττά" πράγματα, όπως μουσική και γεωμετρία: επιπλέον κατά πόσο πρέπει να ρίξει το βάρος στην άσκηση του νου ή στη διάπλαση του χαρακτήρα’. Ως συνήθως ο Αριστοτέλης ακολουθεί τη μέση οδό. Δεν πρέπει να παραμελούμε το χρήσιμο· η ανάγνωση, η γραφή και το σχέδιο είναι ικανότητες που τις χρειαζόμαστε στις συναλλαγές όσο και στην άσκηση του δημόσιου καθήκοντος. Το χρήσιμο όμως είναι μόνο μέσο για το σκοπό· δεν αρμόζει σε ελεύθερους ανθρώπους να αναζητούν παντού τη χρησιμότητα. Πρέπει να γυμναζόμαστε και να αθλούμαστε, χωρίς όμως να θεωρούμε τη γυμναστική και την άθληση αυτοσκοπό, όπως οι Σπαρτιάτες, αλλά θεραπευτικά μέσα· η χρησιμοποίησή τους χαλαρώνει την ψυχή και, με τη χαρά που της δίνει, την ξεκουράζει. Γενικώς, πρέπει να διακρίνουμε τις ελεύθερες από τις ανελεύθερες ενασχολήσεις. Οι τελευταίες καθιστούν τον ελεύθερο άνθρωπο ανάκανο να εκπληρώσει τις απαιτήσεις της αρετής. Περιορίζουν και υποβαθμίζουν τη σκέψη μας. Η διδασκαλία πρέπει να μην υπερβαίνει ορισμένα όρια· δεν πρέπει να την χαρακτηρίζει υπερβολικός ζήλος, στην προσπάθεια να επιτευχθεί το τέλει.»

I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Β', μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994, σσ. 276-277.

25

«Η σπουδαιότερη υπόθεση της πόλης είναι η προσεκτικά σχεδιασμένη αγωγή της νεολαίας: 'Η ασφαλέστερη εγγύηση για τη σταθερότητα ενός κράτους, η οποία γενικώς παραμελείται, είναι η αγωγή των πολιτών σύμφωνα με το πνεύμα του πολιτεύματος. Γιατί ακόμη και οι χρησιμότεροι νόμοι, οι οποίοι ίσως και να θεσπίστηκαν με συμφωνία όλων των πολιτών που έχουν δικαίωμα ψήφου, είναι εντελώς άχρηστοι, αν οι πολίτες δεν έχουν εξοικειωθεί με το πολίτευμα μέσα από εθισμό και αγωγή'. – 'Ο νομοθέτης επιδιώκει να εξευγενίσει τους πολίτες εθίζοντάς τους· αν δεν ακολουθεί τη σωστή μέθοδο γι' αυτό, αποτυγχάνει· αυτή είναι η διαφορά ανάμεσα στο καλό και το λανθασμένο πολίτευμα'. Αν η αγωγή της νεολαίας αφεθεί στην ιδιωτική πρωτοβουλία, οι πολίτες διασπώνται: 'Εκείνοι οι οποίοι έχουν πολλά αγαθά, είτε δύναμη είτε πλούτο είτε οπαδούς, δεν θέλουν ούτε μπορούν να υποταχθούν στην εξουσία του κράτους. Αυτό αρχίζει ήδη στο σπίτι, γιατί όταν ως παιδιά έχουν μεγαλώσει στην πολυτέλεια, στο σχολείο μαθαίνουν να μην υπακούουν πια'. Σημαντικότερη όμως από την περιουσιακή ισότητα είναι 'η ισότητα των πολιτών στην προσπάθεια απόκτησης εξουσίας· μια τέτοια ισότητα δεν είναι δυνατή, αν οι άνθρωποι δεν διαπαιδαγωγηθούν επαρκώς από τους νόμους'. Για τούτο το κράτος πρέπει να φροντίζει οπωσδήποτε για τη δημόσια ηθική· όποιος την έχει συνηθίσει από παιδί θα την υπομείνει ατάραχος. 'Είναι δύσκολο να τηρήσει κανείς από νέος σωστή πορεία προς την ηθική αρετή, αν δεν μεγαλώνει σε ανάλογο σύστημα αγωγής. Οι περισσότεροι άνθρωποι δεν θεωρούν ευχάριστη μια ζωή με σωφροσύνη και σκληρή επιμονή, ιδίως όταν είναι νέοι. Για τούτο η αγωγή και οι ασχολίες της νεολαίας πρέπει να ορίζονται από το νόμο· γιατί αυτό με το οποίο εξοικιώνεται κανείς δεν το αισθάνεται ως κάτι καταπιεστικό'.»

I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τόμ. Β', μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Αθήνα (Μ.Ι.Ε.Τ.) 1994, σσ. 275-276.



Κωδικός Βιβλίου: 0-22-0162-01-2012
ISBN 978-960-06-2417-5



ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ
ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ
ΥΠΟΛΟΓΙΣΤΩΝ & ΕΚΔΟΣΕΩΝ



(02)02201620120125