

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' όποια 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 "διδασκάλος 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 διδασκτέα 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 συλλογίζομαστε 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 εικάζουμε— 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 Εκπαιδευτή 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 Εκπαιδευτή 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 αντιπαραβάλλει 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) A. 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 Όλυνθο, 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 τῇ σχολῇ 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 πολύμοχθε 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 δίσηλες 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 απηύθυνε 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 διδασχῇ (= τον λόγο), που δεν φέρνει, ως γνωστόν, αποτέλεσμα σε ὅλους, και να τονίσει τη σημασία που ἔχει το να "καλλιεργηθεῖ" τοῖς ἔθεσι, 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 ακούσει και τις εἶχε διδαχθεῖ κι από τον Πλάτωνα, ὅπως ἔχουμε κι εμεῖς σήμερα τη δυνατότητα να το διαπιστώσουμε, ὅπως ὅταν π.χ. διαβάζουμε σε πλατωνικό ἔργο (Νόμοι 792 e 1-2) τη φράση «κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθους» (το τότε μάλιστα λέγεται από τον Πλάτωνα για τον ἀρτίως 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. Είναι η πιο ἀγρια στιγμή της μνηστηροφονίας, και ο Φῆμιος, πεσμένος στα γόνατα του Οδυσσέα, 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 κάποιας θεότητας. Ἀργότερα, στον ἑνατο Ολυμπιόνικό 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 αριστοκρατική 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, αὐτό 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 ομοιότροπη 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. ὅθεν 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 "προκειμένων" προτάσεων. Παράδειγμα: α) «Όλα τα κήτη είναι θηλαστικά», β) «Τα δελφίνια είναι κήτη» – άρα: «Τα δελφίνια είναι θηλαστικά». Στην περίπτωση μας: α) «Όλα τα πράγματα που είναι καμωμένα από τη φύση έχουν έναν συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς, που σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να αλλάξει με μια διαδικασία υπομονετικού και επαναλαμβανόμενου εθισμού», β) «Η ηθική αρετή δεν υπάρχει άλλος τρόπος να γεννηθεί παρά μόνο με τον εθισμό» – άρα: «Η 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 ρήματα λαμβάνομεν (για τις αρετές) και μανθάνομεν (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).

οἷον 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 συμπεριφερόμαι 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, ὅταν 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—ἔτσι 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 ἐπίθετα *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": όχι 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 ἕξεις 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 σχηματισθεί 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'επίταξιν 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 παρακειμένο 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 γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται», όπως ακριβώς στις τέχνες («ἐκ γὰρ τοῦ καθαρίζειν καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ γίνονται καθαρισταί»): 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 ἀρετὴ».

[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 τονίζοταν 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 ν̄ παραγίνεται,
 τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομίζ ὁ μ ε θ α,
 ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδ ὁ μ ε ν
 (ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων δῆλον·
 οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις
 ἐλάβ ὁ μ ε ν,
 ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησά μ ε θ α,
 οὐ χρησάμενοι ἔσχ ὁ μ ε ν)·
 τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάν ὁ μ ε ν ἐνεργήσαντες πρότερον,
 ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν·
 ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάν ὁ μ ε ν.

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 τέχνη· 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: «οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γίνονται, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρείοι».

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
 γινόμεθα 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 ἐστὶν 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 ἐστὶν». 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 Ενότητες 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 ἦ ἀρετή, εὖ ἔχον αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδιδούσα*»)*.

*Διάβασε και το 'βιβλιογραφικό' ανάγνωσμα 6.

ΕΝΟΤΗΤΑ 7η

Μετάφραση

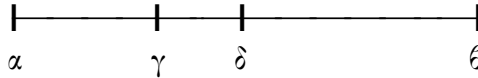
Σε καθετί λοιπόν που είναι συνεχές και διαιρετό μπορούμε να πάρουμε ένα κομμάτι μεγαλύτερο, ένα κομμάτι μικρότερο ή ένα κομμάτι ίσο, και όλα αυτά είτε σε σχέση προς το ίδιο το πράγμα είτε σε σχέση προς εμάς... Όταν λέω "μέσον σε σχέση προς το πράγμα", εννοώ "αυτό που απέχει εξίσου από καθένα από τα δύο 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 στὴ 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 υπερβαινόμενο 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, πρᾶοι ~ 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 «κληπτέον 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 ἡ υπερβολή και ἡ ἔλλειψη, ἐνῶ στην τρίτη αναγράφεται ἡ μεσότης (= ἡ ἀρετή, ἡ σωστή δηλαδή συμπεριφορά). (Σημείωση: Αἰξίζει να προσέξει κανεῖς ὅτι για τὴν ἔλλειψη στην περίπτωση φθόνου-υπερβολῆς και νεμέσεως-ἀρετῆς δηλώνεται ρητὰ ὅτι ἡ ἐλληνική γλῶσσα δεν διαθέτει ὄνομα = λέξη. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* ἡ ἴδια παρατήρηση γίνεται και για ἄλλες περιπτώσεις («πολλὰ δ' ἐστὶν ἀνώνυμα»). Ἡ ἐξήγηση που δίνεται –συχνότατα– ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη 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, ἀκριβῶς γιατί «οὐ πάνυ γίνονται» (= δεν πολυπάρχουν) τέτοιου εἴδους ἄνθρωποι. Σε ὀρισμένες, πάντως, περιπτώσεις ὁ Ἀριστοτέλης προχωρεῖ ὁ ἴδιος στη δημιουργία λέξεων που θα δηλώνουν τις ιδιότητες αὐτές –κι αὐτό, κατὰ τὴ δῆλωσή του, απλῶς για να διευκολυνθεῖ ἡ συνεννόησή του με τους ἀκροατές-μαθητές του («σαφηνείας ἕνεκα καὶ τοῦ εὐπαρακολουθήτου»): το ἴδιο δεν κάνουν και οἱ σημερινοὶ θετικοὶ επιστήμονες, που λίγο νοιάζονται για τὴν

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 ἀλλ' ἕνεκά τινος ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἐστὶ καὶ μάλιστα· οὐδ' ἕνεκα 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 ορισθεί 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 εἴη 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 εκφραστούμε 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 φέγονται 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 ἡδὺ 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 Κρίτωνα 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

«Μνήμη του λαού μου σε λένε Πίνδο»

ή

«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 ελλειπείς 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 εἶχαν: 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 (στοιχείον), 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» εἶχε αποφανθεῖ ο ἐξέχων βυζαντινὸς –και η πίστη αὐτὴ 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, τῆς ὕλης; Εἶναι βέβαιο πως και στη σύγχρονη ιατρικὴ επιστήμη, αν ψάξει κανείς, θα βρει –mutatis mutandis– ἀντιλήψεις σαν ἐκείνη του ἀρχαίου γιαιτροῦ που ἐπέμενε να εἶναι 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 υπερπηδῆσει ἕνα πλῆθος ἀπὸ "ἐπιστημολογικὰ ἐμπόδια", ὅπως τα εἶπε, ὥσπου να γίνεῖ ἐπιστημονικὴ, ἐμπόδια που εἰσχώρησαν στη γνωστικὴ ικανότητα του ἀνθρώπου, δέθηκαν σχεδὸν ἀξεδιάλυτα με αὐτὴν και ἔκαναν ἔτσι ἀφάνταστα δύσκολο τον δρόμο προς την ἀντικειμενικὴ ἐπιστήμη. Πώς να καταλάβεις τη φιλοσοφία, κορυφαία δημιουργία του ἀνθρώπου, αν δεν ξέρεις την ἱστορία τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς στο σύνολό τῆς; Και πάλι: Τι κόπος να κάνεις το μυαλό σου ἀποτελεσματικὸ ἐργαλεῖο νόησης, που πολλές φορές σημαίνει: ἐλευθερίας!

Ας προσθέσουμε, πάντως, σε ὅλα αὐτὰ 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 τῆς ἀρνήσῆς του να δεχτεῖ καθετί που αἰσθανόταν ὅτι ἀντιβαίνει στη λογικὴ ἀναγκαιότητα. Χαρακτηριστικὴ ἦταν ἀπὸ την ἀποψη αὐτὴ η φράση του «ἀνάγκη στῆναι» (= «κάπου πρέπει ὅλα να σταματοῦν, κάπου πρέπει να ὑπάρχει ἕνα τέλος»: βλ. π.χ. Φυσικά 256 a 29, Μετὰ τὰ φυσικά 1070 a 4).

ἔξις προαιρετικὴ: Βλ. παραπάνω σ. 132 ἐξ. (αυτούσιος ο ἀριστοτελικὸς λόγος στο 1105 a 31: «πρῶτον μὲν ἔὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἔὰν προαιρούμενος, και προαιρούμενος δι' αὐτὰ, τὸ δὲ τρίτον ἔὰν και βεβαίως και 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 αντί για την οριστικὴ ὀρίζει).

γ) Για τη σημασία που ο Αριστοτέλης απέδιδε στον *ορθό λόγο* 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 καὶ 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 αντικειμενική: ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι τῇ πρὸς ἡμᾶς. Θα μπορούσε δηλαδή να δημιουργηθεῖ ἡ εντύπωση πως το κάθε επιμέρους 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 "ανθρώπινη ἀρετή". Ακριβῶς για να μη δημιουργηθεῖ ἡ εντύπωση αὐτή, ο Αριστοτέλης επιστρατεύει ως κοινό κανόνα την ἀνθρώπινη λογική, τον ὀρθό λόγο: 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 (ὀρθὸν) 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 ἑλλείψεως.*

*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), *Περὶ 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 ἐραριστῶν 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 οὖ 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 ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαυλός ἐστιν, ἡ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὡσπερ καὶ ὁ ὕφ' Ὀμήρου λοιδορηθεὶς ἄφρητῶρ 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 αἵρετόν 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 ξεπερνά την ανθρώπινη φύση (= θεός) ἢ εἶναι εκφυλισμένος ἄνθρωπος.

Ερμηνευτικά σχόλια

ο ἄνθρωπος εἶναι εκ φύσεως πολιτικὸν ζῶον: Πρόκειται για το 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 για συζήτηση

1. Α) α) Οι πρώτες κοινωνικές οντότητες (οικογένεια - χωριό) ἤρθαν στην ύπαρξη εκ φύσεως. β) Η πόλη εἶναι το τέλος, η τελείωση δηλαδή και η ολοκλήρωση των πρώτων κοινωνικών οντοτήτων. γ) Ἄρα και η πόλη ἤρθε στην ύπαρξη εκ φύσεως.

Β) α) Ο στόχος που έχει να υπηρετήσει με την ύπαρξή του κάθε ὄν, στόχος ορισμένος από τη φύση, εἶναι κάτι το εξαιρετικό, κάτι το ἄριστο. (Ἄλλη διατύπωση: Η φύση επιδιώκει και πραγματοποιεῖ πάντοτε το ἄριστο). β) Κάτι το εξαιρετικό, κάτι το ἄριστο εἶναι και ο στόχος της πόλης (= η αὐτάρχεια). γ) Ἄρα και η πόλη ανήκει στην κατηγορία των φυσικών οντοτήτων.

2. ο ἄνθρωπος εἶναι προορισμένος από τη φύση να ζει σε πόλη: Η αριστοτελική φράση έχει τη μορφή: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον [ενν. ἐστὶ]. Η ερώτηση έχει, στην πραγματικότητα, το νόημα: Ποια από τις λέξεις της φράσης αυτής έχει το μεγαλύτερο βάρος; Η λέξη φύσει ἢ η 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 τούτω...), μας αφήνει αρκετά περιθώρια να σκεφτούμε ότι ο Αριστοτέλης επιθυμεί τ ὁ 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 γὰρ, 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 ζῴοις (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 χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει 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 ἦδη 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 ἐστίν. 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 τὴν ἄλλη, σύμφωνα με μαρτυρία τοῦ Ξενοφῶντα (Απομνημονεύματα IV 3, 12), εἶχε θεωρήσει πως ὁ 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 παρά 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 αυτάρχεια 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 ἐστίν, 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 ἐστίν.

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 ὑψίστη αὐτάρκεια, 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 συνθεμένο 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 εργατές 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 ᾗναι 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 emphaticή 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 ἐνός 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' ἐνός 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. Ὀρθὰ λοιπόν πολιτεύματα εἶναι ἡ βασιλεία, ἡ ἀριστοκρατία καὶ ἡ

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 ἔδωσαν το ὄνομα", *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 Ἕλληνας διαδοθέντος, κατὰ τοὺς Ἀρχιλόχου χρόνους». Αν όμως 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 όπως κάθε ανθρώπινη κοινωνία «στοχάζεται αγαθού τινο», έτσι και η πόλη: αυτή μάλιστα, ως πασῶν τῶν κοινωνιῶν κυριωτάτη και ως περιέχουσα πάσας τὰς ἄλλας κοινωνίας, ἔχει ως επιδιώξή της τὸ κυριώτατον πάντων τῶν ἀγαθῶν, αυτό που ονομάζεται, όπως είδαμε, εὐδαιμονία και που πετυχαίνεται, όπως επίσης είδαμε, όταν η πόλη φτάσει στην ὑψίστη αὐτάρχεια. Ο λόγος για τα πολιτεύματα τόνισε, στη συνέχεια, τον σημαντικότερο ὄρο για την επίτευξη ὄλων αυτών, τη σωστή λειτουργία του μηχανισμού διακυβέρνησης και διοίκησης της πόλης. Έγινε, με την ευκαιρία του λόγου αυτού, φανερό ότι στην εὐδαιμονία της πόλης δεν συμβάλλει με τον ίδιο τρόπο το κάθε σύστημα διακυβέρνησης: υπάρχουν μάλιστα και συστήματα που οδηγούν στο ακριβῶς αντίθετο αποτέλεσμα. Τα τελευταία αυτά είναι εκείνα που δεν αποβλέπουν στην εξυπηρέτηση του συμφέροντος του συνόλου των πολιτών, αλλά ορισμένων μόνο από αυτούς. Ποιοι είναι λοιπόν οι ορθοὶ τρόποι διακυβέρνησης; Η απάντησή έρχεται —στερα από τα προηγούμενα— από μόνη της: είναι αυτοί που διασφαλίζουν το συμφέρον του συνόλου των πολιτών (τὸ τῶ κοινωνῶ 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 ἥθη 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 τοῦτ' 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 ζωγραφία 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 εἰσὶν ἐν προεδρίᾳ· ὅπου δ' οἱ νόμοι μὴ εἰσὶ 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 ὄχι την αξία: αν αυτό είναι η δικαιοσύνη, τότε η κυρίαρχη δύναμη στην πόλη είναι –υποχρεωτικά– το πλῆθος 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 η θέληση της πλειοψηφίας. Ἰδοὺ λοιπὸν τὸ ἓνα χαρακτηριστικό γνώρισμα της ελευθερίας, που ὅλοι οι δημοκρατικοὶ το θέτουν ως βασικὸ στοιχείο του πολιτεύματος αυτού. Ένα ἄλλο εἶναι το να ζει ο κάθε πολίτης ὅπως ο ἴδιος θέλει: αυτό, λένε οι δημοκρατικοί, εἶναι τὸ περιεχόμενὸ της ελευθερίας, αν τὸ χαρακτηριστικὸ του δούλου εἶναι τὸ να ζει μ' ἓναν τρόπο που εἶναι ἀντίθετος με τὴ θέλησή του.»].

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

α) ὅτι ἡ ελευθερία, πρώτα ἡ πολιτική (το να ἀρχουν και να ἀρχονται ὅλοι οι πολίτες με τὴ σειρά, να ἐναλλάσσονται δηλαδή ὅλοι οι 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 δικαιοσύνης, 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 δημοκραταί 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 ὄψοιεν 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 παραμέλη-

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 νου του τον ἀγαπημένο του ποιητὴ Επίχαρμο, που δίδασκε ὅτι 'νοῦς ὄρη καὶ νοῦς ἀκούει: τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά' ('ο νους εἶναι που βλέπει, ο νους εἶναι που ἀκούει: ὅλα τα ἄλλα εἶναι κωφὰ και 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 νου ἓνα ἄλλο ἀρχαῖο ἀνέκδοτο, που σχετίζεται και αὐτὸ με ἓναν μεγάλο σοφὸ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι οἱ ἀρχαῖοι ὀνόμαζαν Νοῦν και τον Ἀναξαγόρα, ἐπειδὴ ο Κλαζομένιος σοφὸς μιλοῦσε πολὺ για τον νοῦν, ο ὁποῖος 'διέκρινε και διεκόσμησε' = ξεχώρισε και 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' αὐτὴν ἔχουν ο καθένας τὴν δική του "οικίαν" (το δικό του "κελλί" θα λέγαμε εμεῖς). Εκεί κατοικούν, εκεί μελετούν, εκεί θα ψάξει να τους βρει ο διευθυντής της σχολῆς ἢ οἱ συνάδελφοί τους. Ὅπως ακριβῶς και στην περίπτωση που συζητούμε: επικεφαλῆς των νεαρῶν σπουδαστῶν τῆς σχολῆς 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 ζῶου... 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 "δόξεις", 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 διαβάζει 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’ (‘αὐτὸ ἐκεῖ τὸ ἄσπρο εἶναι ὁ Σωκράτης καὶ αὐτὸ που πλησιάζει ὁ Καλλίας’). Ὅσοι ἔχουν πρόχειρα στη θύμησή τους τα πλατωνικά κείμενα θα φέρουν αμέσως στο νου τους, και μόνο στο ἀκουσμα αὐτῆς τῆς φράσης, ἐκείνη τῆ σκιηὴ ἀπὸ τὸν πλατωνικὸ Πρωταγόρα ὅπου ὁ Σωκράτης, βλέποντας πὼς ἡ συζήτησή του με τὸν Πρωταγόρα στὸ σπίτι τοῦ Καλλία τοῦ γιου τοῦ Ἰππόνικου δὲν προχωροῦσε πια καὶ τόσο ομαλά, βρίσκει μιὰ πρόφαση καὶ σηκώνεται νὰ φύγει: ‘καὶ 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’ (‘Τῆ στιγμῆ που σηκώνομαι μ’ ἄρπαξε ὁ Καλλίας ἀπ’ τὸ χέρι, ἐνῶ με τ’ ἄλλο τοῦ χέρι ἐπίασε τούτο δῶ το παλιοπανωφόρι μου καὶ εἶπε: “Δεν θα σ’ αφήσουμε, Σωκράτη, νὰ φύγεις: γιατί ἀν φύγεις ἐσύ, δεν θὰ ἴναι πια ἴδια ἡ κουβέντα μας. Σε παρακαλῶ λοιπὸν νὰ μείνεις μαζί μας”). Ἐνας ζωγραφικὸς πίνακας, ποῖος ξέρει τίνας ζωγράφου, που θα παρίστανε αὐτὴ τῆ σκιηὴ, πρέπει —σκέφτεται ὁ Jackson— νὰ κοσμοῦσε τὴν αίθουσα ὅπου δίδασκε ὁ Αριστοτέλης. Ακριβῶς πᾶνω σ’ αὐτὸν τὸν πίνακα, πιστεύει ὁ Jackson, ὁ Αριστοτέλης δείχνει τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Καλλία, τὰ συνηθισμένα ονόματα τῶν παραδειγμάτων του. Ὁ πίνακας μάλιστα αὐτὸς δὲν πρέπει νὰ ἦταν ὁ μοναδικός. Ξεκινώντας ἀπὸ ἄλλα αριστοτελικά χωρία ὁ Jackson κάνει τὴν ὑπόθεση ὅτι τουλάχιστο ἄλλος ἕνας

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 λοιπόν έχεις αποφασίσει να "στοχάζεσαι" = να έχεις 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 έλλειψη, 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 βροτείω.
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 ζώοις ἢ φυτοῖς προσφέρεσθαι' (= 'ἡ συμπεριφορά του προς τους Έλληνες να είναι ἡ συμπεριφορά ενός αρχηγού, ἡ συμπεριφορά του ὁμως προς τους βαρβάρους να εἶναι συμπεριφορά αφέντη· τους Έλληνες να τους νοιάζεται ὡς συγγενεῖς και φίλους, σε ὅλους ὁμως τους ἄλλους να φέρεται σαν να εἶναι ζῶα ἢ φυτά'). Εἶναι φανερό ὅτι ὁ ἄνθρωπος που μιλάει με αὐτόν 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 ὅτι ἀδίκαια 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 αὐτό δεν υπέπεσε καν στην προσοχή του Αριστοτέλη!

Τέτοιου εἶδους παρατηρήσεις μας οδηγούν με βεβαιότητα στη γνώμη πως ἡ ἠθική του Αριστοτέλη δεν εἶναι (= δεν γράφτηκε για να εἶναι) 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 ἕναν 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 ὁ Αριστοτέλης, εἶναι ἡ ἐξή 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 έξις.

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 προσέρχεται "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 ἕνα 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 ἕνας 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 αιφνιδιασ (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 αφέρωση 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 περισότερο 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 διαφυλάττη 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 συγκροτούν.»

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, ενώ 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 από τρία μέρη: τους πολύ πλούσιους, τους πολύ φτωγούς και τους μέσους τούτων· αφού υπάρχει ομοφωνία 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 αδυναμία του κατόχου τους να υπακούει στις επιταγές του λόγου. Επιπλέον, ὅσοι βρίσκονται ἐν ὑπεροχαῖς εὐτυχημάτων (ἰσχύος και πλούτου και φίλων και τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων) οὔτε θέλουν οὔτε γνωρίζουν να ἀρχονται, ενώ σ' ὅσους λείπουν σε υπερβολικό βαθμὸ τέτοια 'εὐτυχήματα' εἶναι ταπεινοὶ λίαν, με ἀποτέλεσμα να προκύπτει δούλων και δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων — η 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.»

I. Γ. Καλογεράκος, “Υπερβολή και υπεροχή στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη”, *Φιλοσοφία* 27-28 (1997-1998), 185-186.

20

«I. 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 "ὄγκος"), 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 "ἑνός", 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 ἕνα. Ανάλογα με τα κριτήρια που λαμβάνονται υπ' ὄψιν ("ἀρετή", "φρόνησις", "πλούτος") η υπεροχή αυτή είναι ηθική, διανοητική και υλική.»

I. Σ. Τουλουμάκος, “Η δημοκρατική επιχειρηματολογία στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη” στον τόμο: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (εκδ.), *Αριστοτέλης. Οντολογία, Γνωσιοθεωρία, Ηθική, Πολιτική Φιλοσοφία*, Αθήνα (εκδ. Παπαδόκη) 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 παροιμία'. (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 εξισοροποιούνται 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.

Υπενθυμίζεται 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).

Υπάρχουν 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 εξάγεται. Αλλά, αντί γι' αυτό και μάλιστα χωρίς να αναφέρει (ο Αριστοτέλης) καν αυτές τις δύο αντίθετες έξεις, εξάγεται 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 ἄνισον, 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.