

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

«ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ »

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: ΔΡ. ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΑΡΑΜΑΝΩΛΗΣ

Η αριστοτελική έννοια της ψυχής στο *Περί ψυχής*

Αμφιθέα Πολυχρονάκη

Ρέθυμνο 2013

Περίληψη

Στην παρούσα εργασία θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε την έννοια της ψυχής, έτσι όπως τη συζητά ο Αριστοτέλης στο έργο του *Περί Ψυχῆς*. Θα εστιάσουμε στον τρόπο που ο φιλόσοφος δομεί σταδιακά την εικόνα του τι είναι ψυχή, καθώς με αλληλοδιάδοχους ορισμούς φωτίζει διαφορετικές πλευρές της ύπαρξης και της έννοιας της ψυχής. Ο κάθε ορισμός περιλαμβάνει επιμέρους έννοιες που προσφέρονται για διερεύνηση, καθώς γεννούν ποικίλους συνειρμούς. Οι ορισμοί συμπλεκόμενοι μεταξύ τους χτίζουν μία πολύ ευρεία και δυσπερίγραπτη εικόνα, εντελώς αντίστοιχη με την αντικειμενική δυσκολία του απλού ορισμού: Τι είναι ψυχή.

Για την προσέγγιση των όρων που θα συναντήσουμε μέσα στα πλαίσια των ορισμών της ψυχής, θα χρειαστούμε την αναλυτική εισαγωγή που κάνει ο ίδιος ο φιλόσοφος πριν να μας οδηγήσει στον πρώτο ορισμό της: όλο το πρώτο βιβλίο του *Περί Ψυχῆς* περιλαμβάνει βασικές έννοιες, που εμφανίζονται εισαγωγικά, και κατά την εποχή του φιλοσόφου απόψεις σχετικά με την ψυχή. Θα ακολουθήσω τη δομή και τους συλλογισμούς του αριστοτελικού κειμένου βήμα-βήμα: έχω την αίσθηση ότι η προσέγγιση του ίδιου του κειμένου θα μας προσφέρει στοιχεία που η σχετική βιβλιογραφία, χωρίς αναφορά στις αυθεντικές δομές εντός του κειμένου, όσο εκτεταμένη και να 'ναι, δε μπορεί πάντα να προσφέρει. Η αναλυτική παρακολούθηση των παρατειθέμενων θέσεων σύγχρονων και προγενέστερων του Αριστοτέλη φιλοσόφων νομίζω ότι είναι ιδιαίτερης σημασίας, γιατί θέτουν το πλαίσιο της συζήτησης σχετικά με την ψυχή στο συγκεκριμένο αριστοτελικό έργο. Το γεγονός του αριστοτελικού ορισμού της ψυχής στο δεύτερο από τα τρία βιβλία του έργου εξάλλου μάλλον υπερκαλύπτει και συγκερνά όλα τα προειρηθέντα. Γι' αυτό το λόγο και με αυτή την πεποίθηση θα αφήσω τις έννοιες που παρουσιάζονται στο πρώτο βιβλίο να μας οδηγήσουν όσο γίνεται πιο κοντά στην «εντελέχεια» του αριστοτελικού ορισμού.

Summary

My essay on Aristotle's *De Anima* tries to answer what the Aristotelian Soul is. Keywords are the Aristotelian *entelechy* or else in English actuality, *substance* and *essence*. *Entelechy* and *substance* are two terms which describe what the Soul according to Aristotle is; the term *entelechy* belongs fully to Aristotle, the term *substance* derives from a long platonic tradition. I will try to explore both terms in their Aristotelian context, since they describe what Aristotle thought of the Soul. The term *essence* is generally used to translate in English the Greek terms *eidos* or *to ti en einai*, both of which refer to the notion of *form*; For the Soul is also understood as what gives the body, seen as *hyle*, *material*, the ability to live. *Soul* and *life* are hence examined as related to each other. Two basic expressions of life in the animal body are moreover the ability of *motion* and the ability for *sensual perception*. The Soul in Aristotle is examined primarily as part of the living body. A deeper understanding of what the Soul is, seems to necessarily relate with the fact of the *body* and *Soul* connection. As *substances* are described both body and soul, but as *substances* of different kind: the animated body is "ousia hōs syntheti", that is of some *synthesis*, while the Soul is "ousia i kata ton logon", that is, according to the *Word (Logos)*. The notion of *the Word-Logos* is very important, for Logos can receive various meanings depending on the context, such as *Word*, *Speech*, *logical Thought*, *Analogy*, *Reason* and is part of a long philosophical tradition which began with the Presocratic, Ionian Philosophers. In Aristotle however important terms offer a field for scientific and philosophical exploration, and for this reason I prefer not to give the impression that I can exhaust the description of the content of important terms in *De Anima* even through a very accurate translation; What is needed in Aristotle is rather a special flexibility of one's ways to understand a philosophical term or text, for it is not the mere process of translation that can make Aristotle partly or fully understandable, it is much more the ability to explore important meanings understood as part of their context. Of special importance are finally the terms *episteme* and *theoria*; *Episteme* is generally translated to English as *knowledge*, and *theoria* is probably to be translated as *theory*, even though according to Rohde (1987, p. 513) "theoria is not a theory". In its Aristotelian context *theoria* is the second of the two stages of *entelecheia*, and *episteme* is the first. There is a connection between *episteme* and *theoria* through the fact that *theoria* is the inactivated *entelecheia*, the inactivated *episteme* of the soul.

Episteme offers also ground to the search of *wisdom* according to Aristotle, and for this reason I examined the two stages of *entelecheia*, that is, *episteme* and *theoria*, first in reference to the living body and then in reference to the soul as such. The condition of *sleeping* is compared by Aristotle with *episteme* and the condition of *being awake* is compared with the condition of *theoria*. This can practically mean that whether in sleep or awake, the phenomenon of *life* is still there in the living body. And on the other hand the Aristotelian example applied on the Soul can mean: there is the Soul, *dunamei* – potentially – giving us humans the ability to acquire *knowledge* (*episteme*), and *energeia* – that is, when the ability of *episteme* is inactivated – the ability to acquire *wisdom* (*sofia*) and *theorize* – the notion of *theoria* is however rather to be elaborated separately, since “it is not a theory”.

In conclusion, following the discussion On the Soul can be a rediscovery of important philosophical terms for many of us modern philosophers, since the term *Soul* is often left out of the modern discussion about phenomena of life, even though the existence of Soul is the reason why the living body lives.

Περιεχόμενα

1. Εισαγωγή	5
1.1 Η θέση του <i>Περί Ψυχῆς</i> στο αριστοτελικό corpus	7
2. Το φιλοσοφικό πλαίσιο της αριστοτελικής αναζήτησης περί ψυχής	9
2.1 Το ζήτημα της επιστημονικής μεθόδου	11
2.2 Ψυχή και σώμα	13
2.3 Ψυχή και Νους	18
2.4 Η κριτική του Αριστοτέλη σε προγενέστερες θεωρίες για την ψυχή.....	20
2.4.1 Ψυχή και κίνηση	21
2.4.2 Ψυχή και αίσθηση	23
2.4.3 Σύνδεση κίνησης και αίσθησης	25
2.5 «τί ποτ' ἔστι τό ἐνοποιούν;»	26
3. Η αριστοτελική προσέγγιση της έννοιας της ψυχής	27
3.1. Η αριστοτελική ουσία και η ψυχή ως «ουσία».....	27
3.1.1 Τι είναι η «δύναμις»;.....	33
3.2 Η ψυχή ως «εντελέχεια» σώματος	35
3.2.1 Η «επιστήμη» και «το θεωρεῖν»	39
3.3 Η αριστοτελική «θεωρία» και οι «δυνάμεις» (μέρη) της ψυχής	44
4. Επίλογος.....	49
5. Βιβλιογραφία	51

1. Εισαγωγή

Η συζήτηση πάνω σε έννοιες τόσο λεπτές, υψηλές και δύσκολες στον ορισμό, όπως η έννοια της ψυχής, θα έλεγε κανείς ότι δεν μπορεί να περιοριστεί από τους κανόνες της λογικής. Πιστεύω δηλαδή ότι αποκλειστικά με λογικές συνεπαγωγές δεν εξαντλείται ό,τι μπορεί να ειπωθεί για το τι είναι ψυχή. Στην αναζήτηση του τι είναι ψυχή δεν βρίσκει ο σύγχρονος μελετητής ευρύ πλαίσιο συζήτησης στη σύγχρονή μας φιλοσοφία. Αναφορά στην έννοια της ψυχής γίνεται στις μέρες μας μόνο μέσα σε θρησκευτικό πλαίσιο, ενώ η σύγχρονη φιλοσοφία σε μεγάλο μέρος της αρνείται αν όχι ακόμη και την ίδια την έννοια της ψυχής, πάντως σχεδόν κατά κανόνα την ύπαρξή της. Ισχυρή φιλοσοφική παράδοση εξαιρετικού ενδιαφέροντος πάνω στην έννοια της ψυχής προσφέρεται από τα κείμενα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη. Το αριστοτελικό *Περί ψυχῆς* είναι αφιερωμένο, όπως φαίνεται και από τον τίτλο, στη διερεύνηση του τι είναι *ψυχή* και με γνώμονα αυτή την αναζήτηση θα αναζητήσω στο *Περί ψυχῆς* την αριστοτελική προσέγγιση πάνω στο τι είναι ψυχή.

Οι συλλογισμοί περί ψυχής δεν είναι ωστόσο αποκλειστικά ακαδημαϊκό θέμα. Γι' αυτό έχω την αίσθηση ότι παρά τη δυσκολία και τον υψηλό βαθμό αφαίρεσης της συζήτησης περί ψυχής, οι πιο πολλοί προβληματισμοί «περί ψυχής» είναι προσβάσιμοι σε οποιονδήποτε ποτέ αναρωτήθηκε για τη φύση και την ύπαρξή της. Ίσως γι' αυτό το θέμα που επέλεξα με απασχόλησε πολύ περισσότερο απ' ό,τι θα με απασχολούσε ένα θέμα καθαρά ακαδημαϊκής φύσεως: Μπορώ να πω ότι, κατά κάποιον τρόπο, με διαμόρφωσε. Ίσως να είναι η φύση της αριστοτελικής σκέψης τέτοια, ίσως γενικότερα το βάθος του φιλοσοφικού στοχασμού· πάντως στην επαφή με τα φιλοσοφικά κείμενα του Αριστοτέλη η αίσθηση της μαθητείας είναι πολύ δυνατή.

Επίσης είναι πάρα πολύ δημιουργική η αίσθηση ότι πάνω σε αυτή την αναζήτηση εννοιών, τη φιλοσοφική εξερεύνηση των νοημάτων και των νοηματικών δομών των αριστοτελικών κειμένων υπάρχει ένα πλαίσιο συζήτησης δύομιση χιλιάδων ετών, με στοχαστές από διάφορες εποχές και διάφορες χώρες. Για την εκπληκτική ευκαιρία της προσέγγισης της φιλοσοφικής σκέψης με συστηματικό τρόπο, για την πιο κοντινή γνωριμία με σπουδαία έργα της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας, για όλα αυτά που με έκαναν να συμφωνήσω και να διαφωνήσω, για τα χρόνια που περάσαμε εν τέλει παλεύοντας με έννοιες, συνάδελφοι, συμφοιτητές και διδάσκοντες, μέσα στα πλαίσια των Σεμιναρίων του ΠΜΣ «Αξίες και Κοινωνία» του

Πανεπιστημίου Ρεθύμνου, είμαι ευγνώμων. Μπορώ να καταλάβω ότι αυτό που λέμε «σύγχρονη αγορά εργασίας» δεν είναι σε θέση να δει στη Φιλοσοφία κάτι το αξιοποιήσιμο¹. Ωστόσο είμαι πεπεισμένη ότι ακριβώς εκεί έγκειται η εκπληκτική χρησιμότητα χώρων όπου καλλιεργείται η φιλοσοφική σκέψη και τιμάται όπως του αξίζει ο ανθρώπινος λόγος: γιατί στις μέρες μας δεν τιμάται και δεν καλλιεργείται σχεδόν πουθενά. Γλωσσικά, επικοινωνιακά και πνευματικά η καθημερινότητά μας είναι σε μεγάλη έκταση αποψιλωμένη. Το να υπάρχουν χώροι όπου τιμάται το πνεύμα, είναι ένας λόγος για να χαρεί όποιος γνώρισε τον κορεσμό της πραγματιστικής προσέγγισης των πραγμάτων και τη δίψα για αυτό που ο Αριστοτέλης αποκαλεί «την αλήθεια άπασα».

Ονομαστικά θα ήθελα να ευχαριστήσω τους καθηγητές μου στο Πανεπιστήμιο Ρεθύμνου κ. Γιώργο Καραμανώλη, που επέβλεψε και την τελική εργασία μου στον Αριστοτέλη και μας εισήγαγε στο αριστοτελικό *Περί Ψυχῆς*, τον κ. Αντρέα Λέμπεντεφ για την αναλυτική παρουσίαση αριστοτελικών εννοιών στα *Ἠθικά Νικομάχεια* και ειδικά στον προβληματισμό σχετικά με την έννοια της Δικαιοσύνης και την κα Βούλα Τσούνα για την εισαγωγή στην αριστοτελική *Ποιητική*. Επίσης τους καθηγητές κ. Πάνο Θεοδώρου, κ. Κώστα Καβουλάκο και κα Μαρία Βενιέρη για τη θέση των πλαισίων της φιλοσοφικής συζήτησης πάνω σε θέματα που απασχολούν τη σύγχρονή μας φιλοσοφία. Πολύ ιδιαίτερη εμπειρία ήταν επίσης μέσα σε αυτά τα πρόσφατα χρόνια φιλοσοφικής έρευνας πάνω στα αριστοτελικά κείμενα η συνεργασία του Πανεπιστημίου Ρεθύμνου με το Πανεπιστήμιο του Princeton, όπου το καλοκαίρι του 2011 συζητήσαμε αναλυτικά και σχολιάσαμε το αριστοτελικό *Περί ενυπνίων* σε μία διοργάνωση που πραγματοποιήθηκε στο Ρέθυμνο με συντονιστή τον κ. Γιώργο Καραμανώλη και παρόντες καθηγητές και μεταπτυχιακούς φοιτητές από διάφορα πανεπιστήμια. Η εκπληκτική γνώση της αρχαίας ελληνικής από το αγγλόφωνο τμήμα της ομάδας μας χρήζει ιδιαίτερης μνείας.

Μιλώντας για τα κείμενα του Αριστοτέλη ωστόσο, νομίζω ότι συχνά παραβλέπουμε τη μορφή του συγγραφέα. Αισθάνομαι δέος μπροστά στο συγγραφέα

¹ Προφανώς η συζήτηση για την «αναγκαιότητα» της φιλοσοφίας δεν είναι καινούρια. Μου φάνηκε εκπληκτικά επίκαιρο το σχόλιο του ίδιου του Αριστοτέλη πάνω σ' αυτό: «Αναγκαιότητα» - με την έννοια της χρησιμότητας για την καθημερινή πρακτική ζωή- δεν υπάρχει καμία. Στο *Τα μετά τα φυσικά* ο Αριστοτέλης αναφέρει την προσωπική του αίσθηση για τη φιλοσοφία σε σχέση με τις άλλες επιστήμες: «ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία» (983^a). «Όλες (οι επιστήμες) είναι αναγκαιότερες από αυτήν (τη φιλοσοφία), αλλά καλύτερη καμιά».

των κειμένων που έφτασαν ταξιδεύοντας μες τους αιώνες ως εμάς και μπορώ να υποθέσω ότι αυτό που αναγνωρίζει ως μεγαλείο στη σκέψη και την προσωπικότητα του συγγραφέα ο αναγνώστης κάθε εποχής, είναι ένας από τους πιθανούς λόγους που τα κείμενα διαφυλάχτηκαν μέχρι τις μέρες μας μέσα από τις ποικίλες ιστορικές συνθήκες και μεταβολές. Για όλη την εμπειρία κατά την ενασχόληση με το φιλοσοφικό στοχασμό είμαι με μία λέξη ευγνώμων και θεωρώ τυχερό, ή, για να χρησιμοποιήσω τον αριστοτελικό όρο, λίγο περισσότερο «ευδαίμονα», όποιον μπήκε στη διαδικασία της αναζήτησης μιας ευδαιμονίας, πιστεύω, απολύτως υπαρκτής, αν και όχι αντίστοιχης με αυτήν που ανέθρεψε θεωρητικά τη γενιά μου, όπου το περιεχόμενο της ευδαιμονίας περιορίστηκε στο ορατό και το υλικά αποκτητό. Ίσως για το λόγο αυτό ο διαχρονικός λόγος και η αριστοτελική *ευδαιμονία* περικλείουν για το σύγχρονο μελετητή τη χαρά μιας ιδιαίτερης ανακάλυψης και πιθανόν μιας υπέρβασης, γιατί επιβεβαιώνουν αυτό που η φιλοσοφία της αρχής του 21^{ου} αιώνα μοιάζει να αποσιωπά, να παραφράζει ή να αγνοεί - ή απλώς δε συζητά: Την τελεολογία της ανθρώπινης δράσης, που τελικά είναι τελεολογία της ύπαρξης - η οποία στη βάση της δεν είναι τελικά ανεξάρτητη από την αντίληψη που διαμορφώνει ο καθένας από μας πάνω στο τι είναι η ψυχή. Το τι είναι *ψυχή* θα διερευνήσουμε επομένως στην παρούσα εργασία και η διόρθωση και επαναδιόρθωση των σκέψεων και της γνώσης περί ψυχής νομίζω ότι δε μπορεί παρά να είναι εργασία ζωής.

1.1 Το *Περί ψυχής* μέσα στο αριστοτελικό corpus

Το *Περί Ψυχής* (ΠΨ) αποτελεί τμήμα του ιδιαίτερα εκτεταμένου αριστοτελικού έργου. Ποια θέση όμως κατέχει μέσα στη γενικότερη αριστοτελική επιστημονική και φιλοσοφική έρευνα; Υπάρχουν διάφορες δυνατότητες κατάταξης των αριστοτελικών έργων, όπως αυτή που μας παρουσιάζει ο Christopher Shields (2012)², ή αυτή που προκύπτει από τη σειρά με την οποία μας εμφανίζονται τα αριστοτελικά έργα στο εκδοτικό έργο του Bekker³. Οι τρόποι που κατατάσσονται τα αριστοτελικά έργα στο

² Διαδικτυακά στην εγκυκλοπαίδεια του Πανεπιστημίου του Στάνφορντ:

Shields, Christofer, *Aristotle*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012), Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/aristotle/>

³ Bekker (Berlin 1831, Oxford 1837). Πίνακας περιεχομένων και σειρά εμφάνισης των αριστοτελικών απάντων στη μελέτη του Μπέκερ στο *Aristotle. XVII. The Metaphysics. I.* του G.P. Goold (εκδ.), έκδοση της LOEB Library, Cambridge Mass. 1975.

σύνολό τους έχει ενδιαφέρον με την έννοια ότι αν η κατάταξη ή η ομαδοποίηση έχει γίνει με βάση το περιεχόμενο, σχηματίζει ο μελετητής μία πρώτη εικόνα για το περιεχόμενο του κάθε έργου. Το πριν και το μετά κάθε αναζήτησης οπωσδήποτε δίνει ένα στίγμα για τα ποια είναι τα πιθανά πλαίσια της εκάστοτε ζητούμενης έννοιας. Για τον Shields (2012) το *Περί ψυχῆς* τίθεται στην ίδια κατηγορία με το *Τά μετά τὰ φυσικά* και την αριστοτελική *Φυσική ἀκρόασιν*, αλλά και με τη συλλογή των αριστοτελικών έργων που είναι γνωστά ως *Μικρά Φυσικά*, τα οποία περιλαμβάνουν θέματα σχετικά με το φαινόμενο της ζωής, της γέννησης και του θανάτου, της ανάμνησης, της αντίληψης⁴. Ακολουθούν έργα που πραγματεύονται γνωρίσματα των έμβιων οργανισμών, όπως το *Περί ζώων μορίων*. Η κατάταξη του Shields μοιάζει με τη διαδοχή των αριστοτελικών έργων στο εκδοτικό έργο του Bekker⁵ με τη διαφορά

⁴ Στη διαδικτυακή εγκυκλοπαίδεια του Πανεπιστημίου του Στάνφορντ (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) ο Christopher Shields (2012) σε ένα άρθρο του με τίτλο *Aristotle* παρουσιάζει μία δική του κατάταξη των αριστοτελικών έργων. Σε αυτήν τοποθετείται το *Περί Ψυχῆς* στην ίδια κατηγορία με την αριστοτελική μελέτη της φύσης (*Physics*), και ανάμεσα στην αριστοτελική «μεταφυσική» (*Metaphysics*) και τη μελέτη των έμβιων οργανισμών εν γένει (*History of Animals, Movement of Animals* κλπ.). Για τον Shields είναι χρήσιμη μία γενική κατάταξη των αριστοτελικών έργων σε πρακτικά, θεωρητικά και παραγωγικά. Πρακτικά προσανατολισμένα ονομάζει τα έργα περί ηθικής και πολιτικής, θεωρητικά τα έργα που ερευνούν το φαινόμενο της ζωής και της ύπαρξης και παραγωγικά τα έργα σχετικά με την παραγωγή λόγου (ρητορική, ποίηση). Ωστόσο τα αριστοτελικά έργα που θέτουν τα θεμέλια της επιστημονικής σκέψης και ορίζουν μεθόδους και σκοπούς στην φιλοσοφική και επιστημονική έρευνα και που αναφέρονται συνήθως με τη γενική ονομασία *Όργανον*, αφήνονται από τον Shields έξω από την κατηγοριοποίηση που κάνει. Η μελέτη της ψυχῆς εμπίπτει στα «θεωρητικά» έργα του φιλοσόφου, κατά αυτή την κατάταξη, αλλά στην ίδια κατηγορία με τη μελέτη της φύσης (*Φυσική ακρόασιν*) και των ζωντανών οργανισμών εν γένει (*Περί ζώων ιστορία, Περί ζώων μορίων* κλπ.).

⁵ Στον Bekker (Berlin 1831, Oxford 1837) δεν απαντάται κάποια γενική κατηγοριοποίηση των αριστοτελικών έργων (για την κατάταξη των αριστοτελικών έργων στο έργο του Μπέκερ βλ. πχ. το *Aristotle. XVII. The Metaphysics. I.* του G.P. Goold (εκδ.), έκδοση της LOEB Library, 1975) ανάλογα με το περιεχόμενό τους σε υποομάδες, όπως αυτή του Shields (2012), έχει ενδιαφέρον πιθανόν όμως να αναφέρουμε ότι στο εκδοτικό του έργο το *Περί ψυχῆς* εμφανίζεται μετά το *Περί ουρανοῦ* και τα *Μετεωρολογικά* και πριν τη συλλογή έργων που περιλαμβάνονται στα *Μικρά Φυσικά*, όπως τα *Περί αισθήσεως, Περί μνήμης και αναμνήσεως, Περί νεότητος και γήρωτος, Περί ζωῆς και θανάτου, Περί αναπνοῆς, Περί πνεύματος* κ.ά. Αν θεωρήσουμε ότι η τοποθέτηση του *Περί ψυχῆς* μέσα στα άλλα αριστοτελικά έργα από μέρος του Bekker έγινε με βάση το περιεχόμενο των έργων, τότε ίσως να υπονοείται κάποιος συσχετισμός ανάμεσα στη μελέτη των φυσικών φαινομένων στη γη και τον ουρανό (*Φυσική, Μετεωρολογικά*), στο φαινόμενο της ζωής (*Περί αναπνοῆς, Περί πνεύματος, Περί ὕπνου και*

ότι το αριστοτελικό *Τα μετά τα φυσικά*, η αριστοτελική «μεταφυσική» όπως μεταφράζεται συνήθως⁶, θεωρείται από τον Shields ως έργο νοηματικά συναφές με το *Περί ψυχῆς*, ενώ από την κατάταξη των αριστοτελικών έργων στον Bekker δεν δημιουργείται τέτοιος συνειρμός.

Η συνάφεια της έννοιας της ψυχῆς με το φαινόμενο της ζωῆς είναι μία από τις παραδοχές του ίδιου του Αριστοτέλη, καθώς αναφέρεται στην εισαγωγή του έργου του και παρατίθεται και ως αιτία της έρευνάς μας περί ψυχῆς: Ἔστι γάρ οἶον ἀρχή τῶν ζώων.»⁷ (402^a7). Η ψυχή αναγνωρίζεται ως το ζωοποιό στοιχείο των έμβιων όντων. Γι' αυτό επιζητούμε να γνωρίσουμε τη φύση και την «οὐσία» της ψυχῆς: «ἐπιζητοῦμεν δέ θεωρῆσαι καί γνῶναι τήν τε φύσιν αὐτῆς καί τήν οὐσίαν» (402^a8).

2. Το φιλοσοφικό πλαίσιο της αριστοτελικῆς αναζήτησης περί ψυχῆς

Στην ελληνική αρχαιότητα η έννοια της ψυχῆς είναι κάτι που συζητάται, ερευνάται και απασχολεί από πολύ νωρίς. Αυτό επιβεβαιώνει και η συζήτηση που κάνει ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο του *Περί ψυχῆς*. Στο πρώτο αυτό βιβλίο του έργου, που θα μελετήσουμε στο παρόν κεφάλαιο, μάς παρατίθενται απόψεις περί ψυχῆς προγενέστερων και σύγχρονων του Αριστοτέλη φιλοσόφων και φυσικῶν επιστημόνων, πράγμα που αν μη τι άλλο αποδεικνύει το φιλοσοφικό ενδιαφέρον της εποχῆς γύρω από τη φύση της ψυχῆς. Ενδιαφέρον είναι ότι πουθενά μέσα στο αριστοτελικό έργο δε συζητάται το ερωτήμα σχετικά με το «αν»⁸ υπάρχει, αλλά μόνο σχετικά με το «τι είναι» η ψυχή.

εργηγόρσεως, Περί αισθήσεως) και την έννοια της Ψυχῆς. Πιστεύω ότι όλα αυτά θα τα στηρίξει επαρκώς μόνο η άμεση επαφή με το εκάστοτε αριστοτελικό κείμενο. Δεδομένο είναι πάντως ότι η ψυχή δε μελετάται ως στοιχείο αφ' εαυτού, αλλά μέσα σε ένα γενικότερο πλαίσιο έρευνας του κόσμου και των όντων, ορατών και αοράτων.

⁶ Ο τίτλος μεταφράζεται για παράδειγμα *Metaphysics* στα αγγλικά και *Metaphysik* στα γερμανικά, και όχι περιφραστικά, όπως εμφανίζεται ο τίτλος στο πρωτότυπο.

⁷ Το *Περί αισθήσεως κα'ι αισθητῶν*» επίσης εισάγεται με μία ενδιαφέρουσα διατύπωση, όπου λέγεται ότι αφού εξετάσαμε τα περί ψυχῆς, τώρα το επόμενο βήμα είναι να ασχοληθούμε και με όλα τα έμβια («καί τῶν τήν ζωήν ἔχόντων ἁπάντων» 436^a4).

⁸ Ο Stephen Menn, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, βλέπει την αριστοτελική αντίληψη περί ψυχῆς ως μία “*via media*” – μέση οδó - ανάμεσα στην απόλυτη ταύτιση και την απόλυτη διάκριση

Το πλαίσιο μέσα στο οποίο κινείται η αναζήτηση του Αριστοτέλη στο έργο του *Περί ψυχῆς* είναι πολύ ευρύτερο από αυτό οποιασδήποτε σύγχρονης επιστήμης ή φιλοσοφικού πεδίου, όπως της ψυχολογίας ή της φιλοσοφίας του νου. Ο φιλόσοφος στο συγκεκριμένο έργο δεν ασχολείται με την ανάλυση επιμέρους ανθρώπινων συμπεριφορών, όπως θα περιμέναμε από μία σύγχρονη ψυχολογική πραγματεία. Πρόκειται για μία οντολογική προσέγγιση της ψυχῆς καθώς και για μια φιλοσοφική βιοψυχολογία⁹. Η φύση της ψυχῆς είναι το κεντρικό ζητούμενο του συγκεκριμένου φιλοσοφικού έργου, όπως το περιγράφει ο ίδιος ο φιλόσοφος στην εισαγωγή της πραγματείας του¹⁰ (I. 402a7-8).

Ο Αριστοτέλης μας προσανατολίζει προς τη «γνώση» της ψυχῆς, αιτιολογώντας τη σκέψη του ως εξής: «δοκεῖ δέ καί πρός ἀλήθειαν ἅπασαν ἢ γνῶσις αὐτῆς μέγαρα συμβάλλεσθαι» (402^a5). Ο φιλόσοφος μοιάζει να έχει την αίσθηση ότι η γνώση μας περί ψυχῆς θα μας φέρει πιο κοντά σε μία «αλήθεια» σχετικά με το φαινόμενο της ζωῆς («έστι γάρ οἷον ἀρχή τῶν ζώων», 402^a6-7), που ίσως είναι και το ζητούμενο πέρα από το εν λόγω ζητούμενο της ψυχῆς¹¹. Ο όρος «βιοψυχολογία» που χρησιμοποιεί η Rorty (1992) κατά την περιγραφή του τι είναι το *Περί ψυχῆς* και η τελεολογική αναζήτηση που βλέπει ο Hamlyn (1989) στο έργο είναι όροι που εμφανίζονται στη σύγχρονη συζήτηση για τις αριστοτελικές φιλοσοφικές θεωρήσεις σε σχέση με την ψυχή. Το αριστοτελικό έργο *Περί ψυχῆς* κινείται επομένως σε - ή

μεταξύ σώματος και ψυχῆς. Οι σύγχρονές μας φυσιοκρατικές – υλιστικές τοποθετήσεις αρνούνται την ύπαρξη της ψυχῆς ταυτίζοντας και περιορίζοντας το φαινόμενο της ζωῆς και της ύπαρξης αποκλειστικά σε βιολογικές και εγκεφαλικές λειτουργίες. Κατά τις λεγόμενες «δυσιστικές» τοποθετήσεις σώμα και ψυχή θεωρούνται ως απολύτως διακριτά στοιχεία μεταξύ τους. Η διάκριση σε σώμα και ψυχή γίνεται και από τον Αριστοτέλη, θα δούμε όμως ότι ερευνάται ιδιαίτερα το πλαίσιο της αλληλεπίδρασης μεταξύ τους.

⁹ πβ. Rorty 1992.

¹⁰ «ἐπιζητούμεν δε θεωρήσαι καί γνῶναι τήν τε φύσιν αὐτῆς καί τήν οὐσίαν».

¹¹ Για το λόγο του ότι «πέρα» από την αναζήτηση της ουσίας της ψυχῆς τίθεται σαν στόχος από τον Αριστοτέλη και η έννοια της «αλήθειας», νομίζω ότι είναι πολύ ακριβής ο Hamlyn (1989: ix) στην εισαγωγή του, όταν βλέπει μεταξύ άλλων στοιχείων ένα τελεολογικό πλαίσιο αναζήτησης από μέρους του φιλοσόφου στο έργο του *περί ψυχῆς*:

“Aristotle’s *De Anima* is often referred to as Aristotle’s psychology. This is not a very accurate description of it, as there is comparatively little psychology in it in the modern sense of the word. There is a certain amount of physiology and in many sections the emphasis is definitely biological, involving, as elsewhere in Aristotle, considerable emphasis on teleology.” (Hamlyn, 1989).

πιθανόν ακόμη και το ίδιο να δημιουργεί – ένα ευρύ πλαίσιο φιλοσοφικού στοχασμού σχετικά με την ψυχή.

2.1 Το ζήτημα της επιστημονικής μεθόδου

Το θέμα του ποια είναι η αρτιότερη μέθοδος έρευνας¹² κατά περίπτωση, έτσι ώστε να προκύπτουν έγκυρα συμπεράσματα στα ερωτήματα που βλέπουμε να τίθενται, είναι ένα θέμα που πρέπει να έχει λύσει κάθε ερευνητής πριν να ξεκινήσει την έρευνά του, προκειμένου να μπορεί να υποστηριχθεί ότι η έρευνα οδηγείται σε έγκυρα συμπεράσματα. Παρόλο που το θέμα σχετικά με τη φύση της ψυχής θα μπορούσε να θεωρηθεί εδώ «φιλοσοφικό», για τον Αριστοτέλη δεν υπάρχει διαχωρισμός φιλοσοφικού και επιστημονικού ερωτήματος. Το αντίθετο μάλλον θα μπορούσε να υποστηριχθεί, δηλαδή μία σχετική ταύτιση φιλοσοφικής και επιστημονικής ερωτηματοθεσίας¹³.

Η πορεία του συλλογισμού μας μπορεί να είναι κατά το φιλόσοφο από «τό τί ἐστί» (402b17) προς «τό θεωρήσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων»¹⁴ (402b17-18) ή από τα «συμβεβηκότα» (402b21) προς «τό εἶδέναι τό τί ἐστίν» (402b22).

Στο συγκεκριμένο χωρίο φαίνεται επομένως ότι η επιστημονική έρευνα μπορεί να κινηθεί με φορά από τα «συμβεβηκότα» προς το «τί ἐστί», αλλά και από το «τί ἐστί» (402b17) προς τα «συμβεβηκότα» ή μάλλον «τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων» (402b17-18). Σχετικά με «το τι ἐστί» και τα «συμβεβηκότα» μάς παρατίθεται ένα παράδειγμα γεωμετρικού τύπου (402b19-21): αν δεν ξέρουμε τι είναι («τί ἐστί») ευθεία και τι καμπύλη, δεν μπορούμε να ερευνήσουμε πιο σύνθετα σχήματα, δηλαδή σχήματα που αποτελούνται από τα προηγούμενα.

Κατά το Στάθη Ψύλλο μπορεί ο μελετητής κατά την επιστημονική έρευνα να έρθει αντιμέτωπος με «το πρόβλημα της κυκλικότητας»¹⁵: για τη γνώση του

¹² Ιδιαίτερα διεξοδικά στο πρόβλημα της μεθόδου γίνεται αναφορά στα *Αναλυτικά Ὑστερα* (71b 9-34): η «αποδεικτική επιστήμη» είναι ανάγκη να ξεκινά από σταθερά και αναμφισβήτητα δεδομένα, ώστε το αποτέλεσμα να είναι επίσης έγκυρο. Και η επιστημονική γνώση βασίζεται είτε στην άμεση γνώση, είτε στην απόδειξη, εφόσον δομείται στέρεα («ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καί πρώτων καί ἀμέσων καί γνωριμωτέρων καί προτέρων καί αἰτίων τοῦ συμπεράσματος», 71b21-23).

¹³ Μία χαρακτηριστική αναφορά στη φιλοσοφία ως επιστήμη γίνεται στο *Τά μετά τα φυσικά*, όπου ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι «όλες (οι επιστήμες) είναι αναγκαϊότερες από αυτήν (τη φιλοσοφία), αλλά καλύτερη δεν είναι καμιά»: «ἀναγκαϊότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' ουδεμία» (983^a).

¹⁴ πβ. *Αναλυτικά Ὑστερα*, 71b31-32: «Τότε ἐπιστάμεθα, ὅταν τήν αἰτίαν εἰδῶμεν».

επιμέρους χρειαζόμαστε τη γνώση του όλου, αλλά και η γνώση του όλου πολλές φορές προϋποθέτει τη γνώση επιμέρους στοιχείων. Στη δυσκολία της στενής αλληλεξάρτησης των στοιχείων της έρευνας έχει κατά τον Ψύλλο σημασία η προσωπικότητα του ερευνητή: αν είναι εξαιρετικά ακριβής και παρατηρητικός ίσως να μπορέσει να ξεφύγει την παγίδα του να εξηγεί χωρίς να εξηγεί τίποτα τελικά· γιατί στην κυκλική εξήγηση δεν περιγράφεται τίποτα άλλο, εκτός του ότι τελικά το αρχικό αίτιο είναι το αρχικό αίτιο: «οὐδέν ἕτερον πλὴν ὅτι τοῦ Α ὄντος, τό Α ἔστιν» (AY, I.3,73^a1-5), όπως παρατηρεί και ο ίδιος ο Αριστοτέλης.

Το τι είναι τα «συμβεβηκότα» και τι «τό τί ἔστι» διασαφηνίζεται στα *Αναλυτικά Ὑστερα* (AY) ήδη από το πρώτο βιβλίο, όπου τίθεται αναλυτικά το θέμα της επιστημονικής μεθόδου. Το «τί ἔστι» φαίνεται να ταυτίζεται με την έννοια της αριστοτελικής «ουσίας» του εκάστοτε ὄντος (AY I.4. 73b8), δηλαδή το χαρακτηριστικό εκείνο στοιχείο που περιγράφει με ακρίβεια το οποιοδήποτε συγκεκριμένο ὄν, ἔμβιο ή μη, και που το κάνει να είναι αυτό που είναι και όχι άλλο. Αναλυτική αναφορά στην έννοια της «ουσίας» γίνεται στα *Μετά τα Φυσικά*¹⁶, θα μας απασχολήσει περισσότερο όμως η έννοια παρακάτω (Κεφ. 3), όσο προχωρά η έρευνα μας σχετικά με τους αριστοτελικούς συλλογισμούς πάνω στην έννοια της ψυχής.

Τα παραδείγματα που αναφέρονται από τον Αριστοτέλη πάνω στην έννοια του «συμβεβηκότος» είναι σαφή και μέσα στην ζωντάνια τους εντυπωσιακά:

«οἶον εἰ βαδίζοντος ἤστραψε, συμβεβηκός· οὐ γάρ διά τό βαδίζειν ἤστραπεν, ἀλλά συνέβη, φαμέν, τοῦτο» (AY, I.4.73b12-14). Ενώ «εἰ τι σφαττόμενον ἀπέθανε», τότε βέβαια «οὐ συνέβη» απλώς «σφαττόμενον ἀποθανεῖν»! (AY, I.14-16). Παρακάτω δίνεται ένα παράδειγμα διαφορετικής υφής (AY, 5, 74b35-45): Στη φράση «ένα χάλκινο τρίγωνο», το «χάλκινο» δεν περιγράφει το τρίγωνο κατ'ουσίαν, γιατί ακόμη και αν δεν ήταν «χάλκινο», η έννοια «τρίγωνο» θα εξακολουθούσε να ισχύει. Με βάση τα παραδείγματα που παρατίθενται από τον Αριστοτέλη στα *Αναλυτικά Ὑστερα* πάνω στην έννοια «συμβεβηκός» και «τί ἔστιν», τα «συμβεβηκότα» είναι επομένως τα χαρακτηριστικά ενός ὄντος που περιγράφουν τη στιγμιαία του κατάσταση ή την εμφάνισή του, αλλά δεν αποτελούν «αναγκαία» (πβ. AY, 6, 74b13) και με αυτή την έννοια ουσιώδη χαρακτηριστικά προκειμένου να είναι αυτό που είναι

¹⁵ Στάθης Ψύλλος: «Επιστήμη και Αλήθεια», Αθήνα 2008, σελ. 120-121.

¹⁶ «τοσαυταῶς δε λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρώτον ὄν τό τί ἔστιν, ὅπερ σημαίνει τήν οὐσίαν»¹⁶ (1028 α 13-15, ΜΦ).

κι όχι ένα άλλο. Επίσης «συμβεβηκότα» είναι –σύμφωνα με τα παραπάνω παραδείγματα – και τα τυχαία γεγονότα που μπορεί να συνοδεύουν χρονικά μία πράξη, αλλά δεν συνδέονται αιτιακά με αυτήν.

Επομένως, για να επανέλθουμε στην έρευνα του *Περί ψυχῆς*, όπως συμβαίνει γενικά στον Αριστοτέλη, έτσι και στην έρευνα σχετικά με την ψυχή, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την έννοια της ούσιας της από τα «συμβεβηκότα», τα οποία μπορεί να είναι χαρακτηριστικά της ψυχής, δεν αποτελούν όμως το «τί ἐστίν» της ψυχής.

2.2 Ψυχή και σώμα

Στην πραγματεία *Περί ψυχῆς* δεν απασχολεί τον Αριστοτέλη μόνο το τι είναι η ψυχή, αλλά και η σχέση της ψυχής με το σώμα. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να πιστεύει ότι δεν είναι δυνατόν να διερευνηθεί η ουσία της ψυχής παρά μόνο αν εξεταστεί η σχέση ψυχής και σώματος. Εδώ ακριβώς εντοπίζει ο Αριστοτέλης ένα από τα λάθη των προγενέστερων πραγματειών για την ψυχή.

Οι περισσότεροι στοχαστές, αναφέρει ο φιλόσοφος, ερευνούν τη φύση της ψυχής ως στοιχείο του ζωντανού σώματος¹⁷, χωρίς όμως να προσδιορίζουν τη συνδετική αιτία σώματος - ψυχής και την κατάσταση του σώματος: «συνάπτουσι γάρ καί τιθέασιν εἰς σῶμα τήν ψυχήν, οὐθέν προσδιορίσαντες διά τιν' αἰτίαν και πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος» (407b15-17). Η πεποίθηση επιπλέον ότι σώμα και ψυχή δεν είναι τυχαία ταιριασμένα μεταξύ τους, παραπέμπει στην καθ' ἑκάστον διαφοροποίηση «είδους» και «μορφής» (407b24). «δοκεῖ γάρ ἑκάστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καί μορφήν.». Το ερώτημα εδώ είναι πώς θα πρέπει να ερμηνεύσουμε το «ἑκάστον». Γίνεται λόγος για κάθε ατομική ψυχή και κάθε ατομικό σώμα, ή για την ψυχή και το σώμα ως τέτοια ξεχωριστά; Σε κάθε περίπτωση το σύνολο των δύο αναγνωρίζεται ως μοναδικό, και μάλιστα η συνύπαρξή τους ως μη συμπτωματική.

¹⁷ πβ. Jennifer Whiting, *Living Bodies*. Στο: *Essays on Aristoteles De Anima*, Oxford 1992. Η Whiting παρατηρεί ότι η αριστοτελική ψυχή είναι ψυχή «σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ» και αντιδιαστέλλει την έννοια του «φυσικού» („natural body”) με την έννοια του «τεχνητού» σώματος (“artificial”). Το κατασκευασμένο σώμα (π.χ. ενός αγάλματος) και το οποίο δεν έχει δύναμη ζωῆς, δεν εκλαμβάνεται ως «έμψυχο». Η Whiting καταλήγει στο ότι η ψυχή είναι για το σώμα „internal cause“ (εσωτερικό αίτιο) ζωῆς, το οποίο δεν μπορεί να υποκατασταθεί από κανένα „external cause“ (εξωτερικό αίτιο) εξωτερικό του σώματος.

Σε αντιδιαστολή γίνεται αναφορά στην πυθαγόρεια θέση για τη σχέση ψυχής και σώματος: Κατά τους Πυθαγόρειους το (τυχόν) σώμα «ντύνει» την ψυχή («εἰς τό τυχόν ἔνδύεσθαι σῶμα», 407b23). Η αριστοτελική κριτική έγκειται στο ότι στη σχέση σώματος - ψυχής, το σώμα δεν μπορεί να είναι «το τυχόν», αλλά, όπως θα δούμε παρακάτω, «φυσικόν, οργανικόν». Ωστόσο στην ακόλουθη θέση φαίνεται ότι οι Πυθαγόρειοι και ο Αριστοτέλης συγκλίνουν. Στη σχέση ψυχής-σώματος αναγνωρίζεται από τους Πυθαγόρειους ιεραρχικά ανώτερη θέση στην ψυχή, πράγμα που γίνεται σαφές με ένα παραλληλισμό: η ψυχή πρέπει να χρησιμοποιεί το σώμα, όπως η τέχνη τα (μουσικά) όργανα. «δεῖ γάρ τήν μὲν τέχνη χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τήν δε ψυχὴν τῷ, σώματι.» (407b25-26).

Στην αριστοτελική πραγματεία για την ψυχή γίνεται αναφορά στην αλληλεπίδραση μεταξύ σώματος και ψυχής, τα οποία υπάρχουν σε *κοινωνία* το ένα με το άλλο. Η *κοινωνία* μεταξύ τους δεν είναι ασήμαντη, ακριβώς επειδή δεν είναι τυχαία. Το πιο κάτω χωρίο είναι ενδεικτικό:

«διὰ γάρ τήν κοινωνίαν τό μὲν ποιεῖ τό δέ πάσχει καί τό μὲν κινεῖται τό δέ κινεῖ, τούτων δ' οὐθέν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν.» (407b17-19).

Στο συγκεκριμένο χωρίο μάς παρουσιάζονται η ψυχή και το σώμα ως επιμέρους οντότητες που συνυπάρχουν «πάσχοντας» και «ποιώντας». Ένα χαρακτηριστικό αυτής της σχέσης είναι και η κίνηση: στη σχέση ψυχής-σώματος το ένα στοιχείο *κινεῖ* το άλλο. Ποιο όμως *κινεῖ* ποιο; Το υποκείμενο στο *πάσχει* και στο *ποιεῖ*, στο *κινεῖται* και στο *κινεῖ* δε γίνεται αμέσως σαφές. Ίσως μπορεί να αναζητηθεί η λύση στο χωρίο που προηγείται:

«τὴν δέ ψυχὴν μάλιστα φαίη τίς ἂν ὑπὸ τῶν αισθητῶν κινεῖσθαι, εἴπερ κινεῖται.» (406b10-11). Η αντίληψη του αισθητού κόσμου τίθεται στη θέση του ποιητικού αιτίου της κίνησης της ψυχής. Επομένως η ψυχή κινείται μέσω της γνώσης που λαμβάνει καθώς είναι συναρμοσμένη με το σώμα, αλλά και το σώμα κινείται εξαιτίας της ύπαρξης της ψυχής, αφού «τῆς ψυχῆς ἀπολιπούσης» (408^a28) το σώμα παύει να κινείται και φθείρεται.

Ὡς προς το *πάσχειν* και το *ποιεῖν* που χαρακτηρίζουν τη σχέση ψυχής και σώματος, στην αριστοτελική έρευνα της σύζευξης ψυχής-σώματος εμφανίζεται ο όρος «πάθη τῆς ψυχῆς» (402b29): η ψυχή μπορεί και «παθαίνει». Πώς «παθαίνει» όμως; Και σε

ποιον επιδρούν τα «πάθη» της ψυχής; «φαίνεται δε τῶν μεν πλείστων οὐθέν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδέ ποιεῖν» (403^a3). φαίνεται ότι η ψυχή ούτε κάνει ούτε παθαίνει κάτι ανεξάρτητα από το σώμα: η οργή, το θάρρος, η επιθυμία, γενικά η αισθητηριακή αντίληψη, ακόμα και η νόηση (403^a3-6) – και παρακάτω και πάλι μαθαίνουμε ότι ο θυμός, ο φόβος, ακόμα και η χαρά και η αγάπη και το μίσος (403^a14-18) –όλα αυτά δε θα ήταν δυνατόν να υπάρχουν χωρίς το σώμα, αλλά, και από την άλλη πλευρά, επιδρούν σε αυτό. Η στενή σύνδεση και δυνατότητα αλληλεπίδρασης μεταξύ ψυχής και σώματος αναπόφευκτα μας οδηγεί στο επόμενο ερώτημα, του αν η ψυχή είναι «χωριστή» (403^a8) του σώματος, εάν δηλαδή «ἐνδέχοιτ' ἄν αὐτὴν χωρίζεσθαι» (403^a7), ή εάν «ἀεί μετὰ σώματος τινός ἐστι» (403^a11-12).

Απόλυτη έμφαση δίνεται επομένως στην αμεσότητα της αλληλεπίδρασης και στην αλληλεξάρτηση σώματος-ψυχής, για να οδηγηθούμε στη διατύπωση, ότι τελικά τα πάθη της ψυχής «λόγοι ἔνυλοι εἰσιν.» (403^a25). Είδαμε παραπάνω ότι ως πάθη δε νοούνται μόνο τα αρνητικά φορτισμένα «παθήματα» της ψυχής, όπως ο θυμός και ο φόβος, αλλά ακόμη και τα επιθυμητά, όπως η χαρά και η αγάπη. Τα πάθη λοιπόν είναι λόγοι ἔνυλοι. Ειδικά για την έννοια του λόγου στην αρχαία ελληνική η εκτεταμένη έρευνα των Liddell- Scott¹⁸ παραπέμπει σε μία ποικιλία ερμηνειών: λόγος-λογική, λόγος-ομιλία, λόγος-αιτία, λόγος-αναλογία. Θα ερευνήσω όλες τις δυνατές ερμηνείες του λόγου¹⁹ στο συγκεκριμένο χωρίο: Η ψυχή «παθαίνει»,

¹⁸ Henry George Liddell, Robert Scott. *A Greek – English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick Mc Kenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.

(Το λεξικό διατίθεται ψηφιακά από το Πανεπιστήμιο του Tufts των Ηνωμένων Πολιτειών στη διεύθυνση: www.perseus.tufts.edu/hopper . Για το λήμμα λόγος βλ.

www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3text%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dlo%2Fgos).

¹⁹ Η έννοια του λόγου στην ελληνική φιλοσοφία έχει μακρά παράδοση. Ίσως υπό το φως αυτής της παράδοσης γίνεται και η αριστοτελική χρήση του λόγου επιδεκτική διαφόρων ερμηνειών.

Για το λόγο στους προσωκρατικούς βλ. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903: Στον Ηράκλειτο ο λόγος είναι η έλλογη δύναμη που διέπει τους νόμους του σύμπαντος. «λόγῳ τῶ τα ὅλα διοικούντι», Herakl.Frag.72. Ο Diels μεταφράζει: „mit dem Worte, dem Lenker des Alls“.

Ο πλατωνικός Σωκράτης δίνει επίσης κυρίαρχη θέση στο λόγο: Για παράδειγμα η απόκτηση γνώσης (ἐπιστήμη) προϋποθέτει την ύπαρξη λόγου, αλλά και ο λόγος κάνει δυνατή την πρόσβαση στη γνώση (Θεαίτητος, 202e). Στον πλατωνικό Σωκράτη η κατανόηση του λόγου δεν περιορίζεται στην κατανόηση της σημασίας των επιμέρους λέξεων: «εάν μὲν προσλάβω τον σόν λόγον, γινώσκω δὴ σέ»

αισθάνεται, μεταβάλλεται η κατάστασή της π.χ. συναισθηματικά ή γνωστικά υπό την επίδραση του λόγου-ομιλίας, όπως και του λόγου-λογικής. Επίσης η ύπαρξη λόγου λειτουργεί αιτιακά (λόγος-αιτία) στα γεγονότα, στα πάθη της ψυχής, τα οποία είδαμε ότι δεν αφήνουν ανεπηρέαστο το σώμα (ΠΨ, 303^a3-18). Εξάλλου το πάθος προϋποθέτει τη δυνατότητα αντίληψης του οποιουδήποτε ερεθίσματος. Η δυνατότητα αντίληψης όμως περιλαμβάνει και πάλι σχέσεις λόγου²⁰. Επομένως από τις δυνατές ερμηνείες του λόγου δεν μπορεί να αποκλειστεί κάποια για το συγκεκριμένο αριστοτελικό χωρίο. Πιστεύω ότι οι διάφορες έννοιες του αριστοτελικού λόγου φωτίζονται ιδιαίτερα σε σχέση με την ψυχή: Στη φράση «λόγοι ἔνυλοι» κοινό στοιχείο είναι γενικά ότι ο λόγος χαρακτηρίζει τη μη-ύλη, όπως μη-ύλη είναι και η ψυχή, ενώ το σώμα την ύλη. Φαίνεται ότι τα πάθη της ψυχής είναι για τον Αριστοτέλη το σημείο τομής μεταξύ υλικού και μη υλικού, ψυχής και σώματος.

Μετά την αναφορά στο γεγονός ύπαρξης ιδιαίτερων, «ειδοποιών», χαρακτηριστικών στην καθ' ἑκάστον ψυχή και σώμα, εξετάζεται η αντίληψη ότι η ψυχή είναι η αρμονία του σώματος, μια αντίληψη διαδεδομένη στην αρχαιότητα. Ως αρμονία νοούμε την «κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν τῶν ἐναντίων» (407b31). Μπορούμε κατά το φιλόσοφο να μιλήσουμε για αρμονία όσον αφορά την υγεία του σώματος ή τις «σωματικές αρετές» (408^a 1-2), αλλά αν προσπαθήσουμε να βρούμε κάποια αρμονία στα «πάθη καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς» (408^a4), θα δούμε ότι δεν αρμόζει εύκολα ο όρος («χαλεπόν γάρ ἔφαρμόζειν», 408^a5). Η αρμονική λειτουργία του σώματος έχει ως αποτέλεσμα την υγεία, και «ἢ σύνθεσις τῶν τοῦ σώματος μερῶν» είναι «λίαν εὐεξέταστος»(408^a10). Η αρμονία δεν κρίνεται δόκιμος όρος ωστόσο για την περιγραφή της ουσίας της ψυχής: Φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης βλέπει έντονες εσωτερικές αντιφάσεις οντολογικής υφής στην ψυχή. Αναφερόμαστε σε διαφορετικά επιμέρους στοιχεία της ψυχής, όπως είναι για παράδειγμα «ὁ νοῦς», το «αἰσθητικόν» και το «ὄρεκτικόν» (408^a12). Πιστεύω ότι το «χαλεπόν εφαρμόζειν» του Αριστοτέλη δεν αφορά μόνο στην εφαρμογή κατά την περιγραφή του τι είναι η ψυχή, η αρμονία

(εάν καταλάβω τα λόγια σου, καταλαβαίνω εσένα). (Θεαίτητος, 209 α). Αν στο «καταλαβαίνω εσένα» δούμε μία οντολογική κατανόηση που συσχετίζεται με την ύπαρξη λόγου, τότε ο πλατωνικός λόγος είναι μία έννοια φιλοσοφικά (οντολογικά) φορτισμένη και όχι μόνο μεταφραστικά πολυσήμαντη.

²⁰ Ο λόγος νοούμενος ως ομιλία αλλά και ως αναλογία. Στον πλατωνικό διάλογο Θεαίτητος ο Σωκράτης δημιουργώντας μία αναλογία (λόγο) ανάμεσα στον κόσμο και τη δομή της γλώσσας (λόγος), επιχειρεί να οδηγήσει το συνομιλητή του στην οντολογική κατανόηση των πραγμάτων: «όλα τα πράγματα αποτελούνται από στοιχεία, όπως οι λέξεις από γράμματα και συλλαβές.» (Θεαίτ.202ε).

δεν είναι δυσδιάκριτο στοιχείο μόνο κατά την περιγραφή της έννοιας «ψυχή», αλλά η «αρμονία» είναι δύσκολο να υπάρξει και μεταξύ των μερών της ψυχής που αναφέρει ο φιλόσοφος.

Χαρακτηριστικό για τη σημασία που αποδίδεται από τον Αριστοτέλη στη σχέση ψυχής-σώματος είναι το γεγονός ότι το μεγαλύτερο μέρος του δεύτερου βιβλίου και όλο το τρίτο βιβλίο του *Περί ψυχῆς* συζητά την δυνατότητα κάθε ζωντανού οργανισμού για αισθητηριακή αντίληψη από την ώρα της γέννησης και την επίδραση των αισθητών μέσω των αισθήσεων στην ψυχή. «τοῦ δ' αἰσθητικοῦ ἢ μὲν πρώτη μεταβολή γίνεται ὑπό τοῦ γεννῶντος, ὅταν δε γεννηθῆ, ἔχει ἤδη, ὥσπερ ἐπιστήμην, καί τό αἰσθάνεσθαι.» (B', 417b16-18). Το «ὥσπερ ἐπιστήμην» θα μας απασχολήσει παρακάτω, όπου οι έννοιες της επιστήμης και της θεωρίας εμφανίζονται στην αριστοτελική έρευνα για την ουσία της ψυχής. Η δυνατότητα για αισθητηριακή αντίληψη απασχολεί εκτενῶς τον φιλόσοφο ακριβῶς γιατί ενώ η πρόσληψη των αισθητηριακών παραστάσεων γίνεται «ἄνευ τῆς ὕλης» του αισθητού, συμβαίνει ὁμως μέσω του υλικού σώματος: «καθόλου δέ περί πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἢ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τό δεκτικόν τῶν αισθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης» (424^a16-18). Η αισθητηριακή αντίληψη επομένως φαίνεται να είναι για τον Αριστοτέλη ο χώρος συνάντησης και συνεργασίας μεταξύ σώματος και ψυχής.

Ὡστόσο μέσω των αισθήσεων δεν κατασκευάζεται η δυνατότητα για γνώση, ὁπότε η δημιουργία γνώσης δεν είναι υπόθεση του σώματος αλλά της ψυχής. Επίσης διαχωρίζει ο Αριστοτέλης τη γνώση σε «καθόλου» και «καθ' ἕκαστον» - σε γενική και επιμέρους γνώση: η γνώση μέσω των αισθήσεων προκύπτει από κάποιες συγκεκριμένες αισθητηριακές παραστάσεις κάθε φορά, και επομένως η γνώση που αποκτάται μέσω των αισθήσεων είναι μερική και ὄχι καθολική. «τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου» (417b22-23).

Στο τρίτο βιβλίο αναφέρεται ο Αριστοτέλης στα «μέρη της ψυχής» για τα οποία ἔκαναν λόγο οι Πλατωνικοί με βάση τη διάκριση του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* και στον *Τίμαιο* κυρίως: «τοῖς δέ διαιροῦσι τά μέρη τῆς ψυχῆς ἔαν κατά τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καί χωρίζωσι, πάμπολλα γίνεται, θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν, βουλευτικόν, ἔτι ορεκτικόν» (433b2-4). Ἔτι δέ τό φανταστικόν» (432^a31). Η θρέψη, η αίσθηση, η νόηση, η βούληση, η φαντασία και η ὄρεξη είναι κάποια από τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τον ζωντανό οργανισμό. Ὅμως μόνο ο νους, που για τον Αριστοτέλη είναι μέρος της ψυχής, είναι χωριστός του σώματος: «τό μὲν γάρ

αισθητικόν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δε (ὁ νοῦς) χωριστός.» (429b5). Επομένως ὅλα τα «μέρη» της ψυχῆς συνδέονται με τὸ σῶμα, εκτός ἀπὸ τὸ νοῦ. Υπάρχει μεγάλη συζήτηση σχετικά με τὸν ρόλο τὸν νοῦ στο κεφάλαιο αὐτὸ τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, καὶ μάλιστα ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα. Δεν εἶναι ἀπολύτως σαφές ἀν ὁ Ἀριστοτέλης ἐννοεῖ τὸν ἀτομικὸ νοῦ τὸν κάθε ἀνθρώπου ἢ τὸν θεϊκὸ νοῦ. Ἀν ἰσχύει τὸ πρῶτο, τότε ἡ ἰδέα εἶναι ὅτι με τὸν θάνατο τὸν σώματος παύει ἡ λειτουργία ἐκεῖνου τὸν μέρους τὴν ψυχῆς ποῦ μεριμνᾷ γιὰ τὴν σωματικὴ ἀνάπτυξη καὶ τὴν ἀναπαραγωγή, δεν παύει νὰ ὑπάρχει ὁμως τὸ «λόγον ἔχον» (432^a26) μέρος τὴν ψυχῆς, ποῦ εἶναι ἀφθαρτο καὶ αἰώνιο (πβ. 410b12-14,411a13).

Στὴ σχέση ψυχῆς-σώματος διερευνᾶται ἐπομένως καὶ τὸ θέμα ζωῆ-θάνατος: «τι ἔστιν ὃ φθείρεται τῆς ψυχῆς ἀπολιπούσης;» (408^a28). Ἡ ψυχὴ ἔχει ζωοποιὸ δύναμη, ἀφοῦ ὅταν φεύγει, αὐτὸ ποῦ μένει – τὸ σῶμα, ἐπομένως – φθείρεται.

Τὸ δεύτερο κεφάλαιο τὸν πρῶτου βιβλίου κλείνει με μίᾳ πολὺ ὁμορφῆ ἐτυμολόγησι τὸν λέξεων ζωῆ καὶ ψυχῆ: ὁ ὅρος «ζωῆ» εἶναι ἀπὸ τὸ «ζέω, ζῶ», δηλαδὴ ἔχει τὸ στοιχεῖο τὴν θερμότητος (405b27) τὸν ζωντανοῦ σώματος, καὶ τὸ «ψυχῆ» ἀπὸ τὸ ψύχος, τὸ «ψυχρόν», ἀπ’ ὅπου κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη γίνεται μίᾳ παραπομπή στο γεγονός τὴν ἀναπνοῆς ὡς στοιχείου ζωῆς (405b29). Τὸ γεγονός τὴν ζωῆς συνδυάζει ὡς ἐκ τούτου ἀντίθετα στοιχεῖα γιὰ νὰ ὑπάρχει καὶ προκύπτει «ἐκ τῶν ἐναντίων» (405b24).

2.3 Ψυχὴ καὶ Νοῦς

Θέμα ἰδιαίτερης μελέτης θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ὁ ἀριστοτελικὸς «νοῦς», ποῦ γίνεται συχνὰ θέμα μελέτης ἀπὸ τὸν φιλόσοφο στὴ διάρκεια τὴν πραγματείας τὸν περὶ ψυχῆς. Παρόλο ποῦ τὴν περισσότερες φορές οἱ στοχασμοὶ τὸν φιλοσόφου γιὰ τὸ τι εἶναι καὶ τὸ πῶς συνδέεται ὁ Νοῦς με τὴν ψυχὴ μοιάζουν νὰ ἀναφέρονται σχεδόν παρενθετικά, πιστεύω ὅτι ἡ ἀναφορὴ στὴν ἐννοια τὸν νοῦ μέσα στὴν πραγματεία περὶ ψυχῆς θὰ μπορούσαν νὰ πάνε πολὺ μακρύτερα τὴν σύγχρονή μας συζήτηση περὶ ψυχῆς ποῦ συχνὰ περιορίζεται στο λεγόμενο *body-mind problem*²¹.

²¹ πβ. Jaegwon Kim: *Ἡ Φιλοσοφία τὸν Νοῦ*, Leader Books, Ἀθήνα 2005. Μετάφρασι: Ἐλ. Μανωλακάκη. Στὴ σελ. 24 γίνεται ἀναφορὰ στο πρόβλημα *νοῦ-σώματος* τὸν ἐμβίων ὀργανισμῶν, ποῦ ἀποτελεῖ γιὰ πολλοὺς σύγχρονους μελετητὴς βασικὸν τρόπο προσέγγισης τὸν φαινομένου τὴν ζωῆς καὶ ὅπου ἐν πολλοῖς ὁ ὅρος «νοῦς» ἔχει ὑποκαταστήσει στὴ φιλοσοφικὴ συζήτηση τὴν ἐννοια τὴν ψυχῆς.

Για τον Αριστοτέλη ο νους είναι «εἷς καὶ συνεχής» (407^a6), αλλά ωστόσο βρίσκεται σε αέναη κίνηση: «Ἄει δέ τί νοήσει» (407^a22). Παρομοιάζεται με κύκλο, όπου η περίμετρος έχει τη θέση της νόησης (407^a22: «ἢ τοιαύτη περιφορά νόησις»). Επομένως νους και νόηση δεν διαχωρίζονται, παρόλο που δομικά η νόηση περιορίζεται «στα όρια του νου». «οἱ δ' ὀρισμοὶ πάντες πεπερασμένοι» (407^a30): οτιδήποτε αποτελεί καθοριστικό στοιχείο για την ύπαρξη ενός συστήματος, ταυτόχρονα αποτελεί και περιοριστικό στοιχείο για το ίδιο σύστημα: η νόηση δεν πάει πέρα απ' τα όρια του ανθρώπινου νου, όπως η περίμετρος δεν εκτείνεται πέρα απ' τα όρια του κύκλου. Φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης οδηγείται στην αίσθηση ότι η ανθρώπινη νόηση μοιάζει μάλλον με ηρεμία του νου και όχι με κίνηση. Η κίνηση δεν αποτελεί οντολογικό χαρακτηριστικό της νόησης. «εἰ δ' ἔστιν ἡ κίνησις αὐτῆς ἢ οὐσία, παρά φύσιν ἂν κινοῖτο.» (407β1).

Σύμφωνα με την προσφιλή του πρακτική, ο Αριστοτέλης συζητά θέσεις σύγχρονών του και προγενέστερων φιλοσόφων και στο θέμα «νοῦς». Ο Δημόκριτος αναφέρεται στην έννοια «νοῦς» χωρίς να κάνει ρητό διαχωρισμό από την έννοια της ψυχῆς (404^a28). Για το Δημόκριτο ο νους «εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων» (405^a10). Ο Αναξαγόρας διαχωρίζει την έννοια του νου από αυτήν της ψυχῆς, αλλά τα αντιμετωπίζει σαν να είναι μίας φύσεως (405α15). Ωστόσο αναγνωρίζει υπεροχή στην έννοια του νου, αφού τον τοποθετεί «πάνω απ' όλα» («μάλιστα πάντων», 405^a16). Για τον Όμηρο επίσης φαίνεται ότι πιθανόν να μην υπάρχει διαφοροποίηση ανάμεσα στις δύο έννοιες: αφού ο Έκτορας «κεῖτ' ἄλλοφρονέων»²² (404^a30), κατά το παράδειγμα από την Ιλιάδα που μας παραθέτει ο Αριστοτέλης, φαίνεται σύμφωνα με το σχόλιο του Αριστοτέλη ότι δεν διαφοροποιείται η χρήση της έννοιας ψυχῆ και νους για τον επικό ποιητή.

Η σχέση νου και σώματος αποτελεί για αυτό το πλαίσιο συζήτησης «κεντρικό πρόβλημα στη φιλοσοφία του νου εδώ και 300 χρόνια, από τότε που διατυπώθηκε από τον Descartes.» (σελ. 24).

²² Το β' συνθετικό της λέξης φαίνεται ότι ανάγεται στο νοῦς, με βάση το οποίο ο Αριστοτέλης συνάγει το συμπέρασμα της ομηρικής χρήσης των ὀρων νους-ψυχῆ. Εδώ δίνεται η εικόνα του ἥρωα των Τρώων που έχει ξεψυχήσει. Ωστόσο δεν είμαι σίγουρη ότι μπορούμε να συνάγουμε συμπεράσματα για τη χρήση των ὀρων ψυχῆ και νους στον Όμηρο από αυτό το παράδειγμα. Ακόμη και αν θεωρούσε το Νου τμήμα της Ψυχῆς, το ότι ο μεγάλος ἥρωας των Τρώων «κεῖται ἄλλοφρονέων», θα μπορούσε να είναι ένας τρόπος για να δοθεί ἔμφαση από τον ποιητή στη νόηση του ἥρωα που ξεψυχά. Στο πεδίο της μάχης πολλοί ξεψύχησαν μέσα στο ομηρικό ἔπος, αλλά δεν δίνεται για ὄλους η περιγραφή «ἄλλοφρονέων», ὅπως μας παρατίθεται ἐδῶ ειδικά για τον Τρώα ἥρωα.

Από το 408b ξεκινά μία ανάλυση της περιπλοκότητας της λειτουργίας της ψυχής. Ο άνθρωπος, μας λέει ο Αριστοτέλης, έχει τη δυνατότητα να βιώνει συναισθήματα: «λυπεῖσθαι χαίρειν θαρρεῖν φοβεῖσθαι» (408b1), να αισθάνεται γενικώς και επιπλέον να διανοείται (408b3). Μπορεί κανείς με βάση αυτά να πει ότι η ψυχή *κινείται*, αν και δεν είναι απαραίτητο να καταλήξουμε σε ένα τέτοιο συμπέρασμα. (408b5). Επίσης παρατηρούμε ότι η λειτουργία της καρδιάς επηρεάζεται από τα συναισθήματα, και ότι η καρδιά κινείται. Το «νοεῖν και το θεωρεῖν» (408b24) όμως είναι στοιχεία του νου, ο οποίος «ἔοικεν [...] οὐ φθείρεσθαι» (408b24).

Ο αριστοτελικός νοῦς δεν υποκαθιστά και δεν καταργεί, όπως συμβαίνει σε πολλές περιπτώσεις στη σύγχρονή μας αναζήτηση, την έννοια *ψυχή*.

2.4 Η κριτική του Αριστοτέλη σε προγενέστερες θεωρίες για την ψυχή

Στο πρώτο βιβλίο του *Περὶ ψυχῆς* ο Αριστοτέλης μάς παραθέτει απόψεις προγενέστερων στοχαστῶν πάνω στην έννοια της ψυχῆς και αναζητᾶ τα στοιχεία του «εμψύχου» μέσα από διάφορες προσεγγίσεις που καταγράφονται από το φιλόσοφο. «Τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου» (403b25-26) διαφέρει «κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι» (403b26-27). Παρόλο που οι ὅροι *κίνηση* και *αἴσθηση* δεν περιλαμβάνονται στους αριστοτελικούς ορισμούς της ψυχῆς, ωστόσο η κίνηση και η αἴσθηση είναι σημαντικά χαρακτηριστικά του ζωντανού σώματος και με αφορμή την παρατήρηση αυτή διερευνάται από τον Αριστοτέλη το γεγονός της κίνησης ως φαινομένου της ζωῆς, η αἴσθηση ως αἴτιο κίνησης και η έννοια της κίνησης ως προς την ψυχή και ως προς το σώμα. Τα στοιχεία της κίνησης και της αἴσθησης ως σωματικές και ψυχικές λειτουργίες δεν ταυτίζονται με την «ουσία» (402^a8) της ψυχῆς, αποδεικνύουν όμως την ὑπαρξη ζωῆς στο ἔμψυχο σώμα. Πιο κάτω θα συζητήσω καθεμιά από τις δύο αυτές λειτουργίες.

2.4.1 Ψυχή και κίνηση

Από τι μπορεί να κινηθεῖ η ψυχή; Και πώς; Η ψυχή φαίνεται κατ' αρχὴν «κινούσα το σῶμα» (406^a30). Αλλά και αντιθέτως θα μπορούσαμε να πούμε λοιπόν, ὅτι εφόσον κινείται το σώμα, κινείται και η ψυχή «κατὰ τόπον» (406b2). Επομένως μία

ψυχή «ἐξελθούσα» (406b4) του σώματος, θα μπορούσε δυνητικά «εἰσιέναι πάλιν» και το αποτέλεσμα θα ήταν το «ἀνίστασθαι τά τεθνεώτα τῶν ζῶων» (406b5).

Ενδιαφέρουσα είναι η σύνδεση που βλέπει ο Αριστοτέλης ανάμεσα στα στοιχεία της κίνησης και της αίσθησης. Ο Αριστοτέλης δίνει πολύ μεγάλη έμφαση στο ρόλο των αισθήσεων και είναι ιδιαίτερης σημασίας το πώς συνδέονται αυτές με την ψυχή: τα αισθητηριακά δεδομένα θεωρούνται ως κατεξοχὴν δυνάμενα να θέτουν τη ψυχή σε κίνηση. «τὴν δὲ ψυχὴν μάλιστα φαίη τις ἂν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κινεῖσθαι, εἴπερ κινεῖται.» (406b10).

Αν είναι έτσι, οι κινήσεις της ψυχῆς λαμβάνουν χώρα «κατὰ συμβεβηκός» (407b8), αναλόγως με τις εξωτερικές περιστάσεις, μια και έχουν ρόλο τα αισθητηριακά δεδομένα. Ωστόσο δεν είναι το σώμα αίτιο της κίνησης, «ἀλλ' ἡ ψυχὴ μᾶλλον ἐκείνῳ.» (407b9).

Από τους διάφορους στοχαστές ο Δημόκριτος²³ και ο Λεύκιππος υποστηρίζουν «ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν» («ψυχὴ είναι αυτό που παρέχει στους ζωντανούς οργανισμούς την κίνηση») (404^a9). «διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὄρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν» («γι'αυτό και προϋπόθεση της ζωῆς είναι η αναπνοή») (404^a10). Αναφορά γίνεται στη γενικότερη κινητικότητα που υπάρχει στη φύση, και ειδικά στον κόσμο των «ἀτόμων» και των «ἐν τῷ ἀέρι ξυσμάτων»: Στην ατμόσφαιρα φαίνεται να υπάρχουν και να κινούνται διαρκῶς κάποια σωματίδια, «κἂν ἢ νηνεμία παντελής.» (404^a20). Οι Πυθαγόρειοι εξάλλου με βάση την παρατήρηση του φυσικού κόσμου οδηγούνται στο συμπέρασμα ότι ψυχὴ είναι «τὸ αὐτὸ κινουῦν» (404^a21). Ο Αναξαγόρας βλέπει την ψυχή ως την «κινούσαν», βάζει στα δεδομένα δηλαδή και το μεταβατικό στοιχείο της κίνησης, όπου ὄχι απλῶς ἔχει τη δυνατότητα να κινεῖται, ἀλλὰ και να κινεῖ. Θέσεις υπέρ της κινητικότητας της ψυχῆς ἔχουν επίσης ο Θαλής, ο Διογένης²⁴, ο Ηράκλειτος²⁵. Για το Διογένη η ψυχή είναι πνοή, γιατί πρώτη αρχὴ του

²³ Diels, Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Index.* Berlin 1910, σελ. 323 : «μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῆι ψυχῆι» Demokr. B 191 (420,12).

²⁴ Diels, Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Index.* Berlin 1910, σελ. 323: «κινεῖν τὴν ψυχὴν», Diog. A 20 (332, 9).

²⁵ Είναι γνωστές οι ηρακλείτειες θέσεις υπέρ της κινητικότητας ὄχι μόνο της ψυχῆς, ἀλλὰ ὅλων των στοιχείων του κόσμου.

Diels, Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Index.* Berlin 1919, σελ.319: (τους πλανήτες και τα ἄφθαρτα στοιχεία του κόσμου τα χαρακτηρίζει) «κίνησις αἰδίου», (ενώ τα φθαρτά στοιχεία του κόσμου) «κίνησις φθαρτή», Heraklit. A6 (58, 26).

κόσμου θεωρεί τον αέρα, ως «λεπτότατον» και «κινητικόν» (404b25), ενώ ο Ηράκλειτος την περιγράφει ως κάτι το «ασωματώτατόν τε και ρέον αεί» (404b27), γιατί έτσι μόνο εξηγείται πώς μπορεί και αναγνωρίζει την κίνηση του κόσμου και συμμετέχει σε αυτήν: «(φησίν) το δε κινούμενον κινουμένω γινώσκεσθαι» (405^a27).

Επιπλέον το στοιχείο της *κίνησης* λειτουργεί ως παραπομπή στο στοιχείο της αθανασίας. Το γεγονός ότι η ψυχή συμμετέχει στην κίνηση του κόσμου αποδεικνύει κατά τον Αλκμαίωνα²⁶ την αθανασία της: «φησί γάρ αὐτήν ἄθανατον εἶναι διὰ τό εἰοκέναι τοῖς ἄθανάτοις» (405^a30), δηλαδή *κινείται*, όπως κινούνται τα ουράνια σώματα, τα οποία κινούνται αενάως (405^a32): αφού ο ήλιος και οι αστέρες αναγνωρίζονται ως κάτι το σταθερό μέσα στο χρόνο, άρα και η ψυχή έχει αθάνατη ουσία: έχει στοιχεία ομοιότητας με το αέναο σύμπαν.

Μας παρατίθενται επιπλέον από τον Αριστοτέλη στοιχεία σχετικά με την *κίνηση*, που μας βοηθούν στη δημιουργία κατηγοριοποιήσεων: Ένα σώμα μπορεί να *κινηθεί* είτε «καθ' ἕτερον», είτε «καθ' αὐτό», να είναι δηλαδή αυτοκινούμενο ή ετεροκινούμενο (406^a5). Επίσης η *κίνηση* μπορεί να υπάρχει «κατά συμβεβηκός» ή «φύσει», ως τυχαίο και παροδικό στοιχείο ή ως εγγενές στοιχείο της ψυχής (406^a15). Και, τέλος, η κίνηση μπορεί να είναι μία μορφή «φορᾶς, ἄλλοιώσεως, φθίσεως, αὐξήσεως» (406^a13), το αποτέλεσμα της *κίνησης* δηλαδή μπορεί να είναι η μετατόπιση προς μία κατεύθυνση, ή η μεταβολή της κατάστασης ενός σώματος, ή η κίνηση προς τα κάτω, ή η κίνηση προς τα πάνω. Για τους δύο τελευταίους όρους μπορεί να συμπληρώσει κανείς την συνεκδοχική έννοια των όρων «φθίση» και «αύξηση»: φθορά και ανάπτυξη.

Όλες οι παραπάνω κατηγοριοποιήσεις της έννοιας «κίνηση» παρατίθενται με το δεδομένο ότι η κίνηση ως γεγονός πραγματοποιείται στο φυσικό κόσμο εντός χώρου. Οπότε «εἰ δέ τοῦτο, καὶ τόπος.» (406^a16): Αν θέλουμε να δεχτούμε ότι η ψυχή έχει τη δυνατότητα για κίνηση, τότε πρέπει να εξετάσουμε το γεγονός της φυσικής υπόστασής της, ἔστω και με μία αφαιρετική έννοια: πρέπει να της ανήκει κάποιος «τόπος», να εδράζεται κάπου.

Το δεδομένο της *κίνησης* αντιπαρατίθεται με το δεδομένο της *στάσεως*, της «ἡρεμίας» (406^a24). Αναφέρεται το παράδειγμα κάποιου τεχνίτη (Δαίδαλος) που επιχείρησε να κάνει ένα ξύλινο άγαλμα της Αφροδίτης να κινηθεί με ένα τέχνασμα (406b19): όμως αυτό δε σημαίνει ότι της έδωσε και ζωή. Επίσης ο Δημόκριτος κάνει

²⁶ ό.π. σελ. 323 : «κινεῖσθαι αἰεί (τὴν ψυχὴν ἕως τὰ ἄστρα) Alkm. A12(102,26)

αναφορά στη δομή της σφαίρας που της επιτρέπει να κινείται ασταμάτητα (406^a22): Όμως το ζωντανό, το έμψυχο σώμα δεν κινείται με τέτοιο τρόπο, δεν κινείται μηχανικά: «ὅλως δ' οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἢ ψυχὴ τὸ ζῶον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεως τινός και νοήσεως.» (406b25). Δηλαδή η ψυχή κινείται «ὐπό τῶν αἰσθητῶν» (406b10), ὅπως εἶδαμε παραπάνω, ἀλλά ταυτόχρονα αναγνωρίζεται ὡς κινητήρια δύναμη του ἔμψυχου σώματος.

2.4.2 Ψυχή και αἴσθηση

«Το ἔμψυχον» (404b7) συζητήθηκε ὡς τώρα με βάση το χαρακτηριστικό της κίνησης. Η ψυχή είναι αὐτό που κινείται (404b8). Για κάποιους μελετητές η δυνατότητα της ψυχῆς για γνώση και αντίληψη («τό αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, 404b9) είναι βασικό γνώρισμά της και το ἀνάγουν συνήθως σε μία συνάφεια ἀνάμεσα στα στοιχεία που αποτελούν την ψυχή και στα στοιχεία του κόσμου. Για τον Εμπεδοκλή για παράδειγμα: «με τη γη βλέπουμε τη γη, με το νερό το νερό, τον αἰθέρα με αἰθέρα, τη φωτιά με φωτιά» (404b13-15). Αλλά: «Και με την ἀγάπη την ἀγάπη, με την ἔχθρα την ἔχθρα». Παρόμοια τοποθετεῖται ο Πλάτωνας στον *Τίμαιο*: «γινώσκεσθαι γάρ τῶ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον, τὰ δέ πράγματα ἔκ τῶν ἀρχῶν εἶναι.» (404b17). Η συνάφεια μεταξύ των ὁμοίων δεδομένων καθιστά δυνατή την ἀναγνώριση μεταξύ τους: μοιάζει να ὑπάρχει μια ἀναγωγή σε κοινές ἀρχές. Επομένως σε πλατωνικό πλαίσιο τα πάντα μέσα στο σύμπαν προέρχονται ἀπὸ την ἴδια πηγή, γεγονός που καθιστά δυνατή την γνώση ἢ την ἀναγνώριση («γιγνώσκεσθαι») ἐν προκειμένῳ του σύμπαντος ἀπὸ την ψυχή.

Ο Αριστοτέλης δεν ἀποστασιοποιεῖται πλήρως ἀπὸ την πλατωνική τοποθέτηση της κοινῆς προέλευσης κόσμου και ψυχῆς. Στους (αριστοτελικούς) λόγους «Περὶ Φιλοσοφίας» ἀναφέρεται ὅτι η ζωή είναι «ἔξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνός ἰδέας» (404b20), μπορούμε δηλαδή, με ἕναν μαθηματικό ὄρο, να πούμε ὅτι «ἀνάγεται στη μονάδα». Ωστόσο η ψυχή είναι ταυτόχρονα «και γνωριστικόν οὕτως», ἔχει τα δικά της γνωρίσματα. Και γι' αὐτό μερικοί Πλατωνικοί²⁷ εἶπαν ὅτι είναι «ἀριθμός». Και για να ἐμπερικλείσουν τη δυνατότητα της κίνησης μες τον ὀρισμό τους εἶπαν ὅτι είναι «ἀριθμὸν κινουῦνθ' ἑαυτόν» (404b30). Εδώ τίθεται η ἔννοια της μοναδικότητας στα

²⁷ Ὅπως για παράδειγμα ο Ξενοκράτης (πβ. Aristoteles, *Über die Seele*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995. Kommentar S.222)

χαρακτηριστικά της κάθε ψυχής και ταυτόχρονα η προέλευση των πολλών διαφορετικών ψυχών από μια κοινή πηγή.²⁸

Ωστόσο η αντίληψη περί ψυχής που θέλει «ἐκ τῶν στοιχείων αὐτὴν εἶναι» (409b24), δηλαδή η αντίληψη κατά την οποία η ψυχή αποτελείται από υλικά στοιχεία του κόσμου, δεν δικαιολογεί επαρκώς την δυνατότητα αναγνώρισης του κόσμου από την ψυχή. Κατά τους παλαιότερους του Αριστοτέλη φιλοσόφους, για να μπορεί να αναγνωρίζει η ψυχή τα στοιχεία του κόσμου γύρω της, σημαίνει ότι εμπεριέχει ψήγματα τους. Γιατί, σύμφωνα με αυτήν την τοποθέτηση, πώς αλλιώς γίνεται να γνωρίζει, ή μάλλον να αναγνωρίζει κάτι που δεν της είναι οικείο;

Η ένσταση του Αριστοτέλη εδώ είναι πολύ συγκεκριμένη: Έστω, σύμφωνα με την παραπάνω θέση, ότι η ψυχή γνωρίζει και αισθάνεται τον κόσμο εξαιτίας μίας «κατασκευαστικής συγγένειας» με αυτόν. Έστω ότι και η ίδια είναι φτιαγμένη από στοιχεία αντίστοιχα με αυτά που δύναται να αναγνωρίζει. Το θέμα είναι το σύνολο – την ολοκληρωμένη μορφή των πιο σύνθετων στοιχείων - με βάση ποια γνώση θα την αποκωδικοποιήσει; (409b30-32). Γιατί δεν υπάρχει κανένα όφελος στο να πούμε ότι ενυπάρχουν στην ψυχή ψήγματα από φυσικά στοιχεία, εάν δεν υπάρχουν στοιχεία στην ψυχή και σχετικά με τη δομή μεταξύ των επιμέρους και τη σύνθεσή τους (410^a8). Βέβαια, παραδέχεται ο φιλόσοφος, δε θέλουμε μ' αυτό να πούμε ότι το όμοιο παραμένει απαθές από το όμοιο (410^a23). Η συνάφεια μεταξύ συγγενικών στοιχείων δεν αμφισβητείται. Αλλά η συνάφεια στη δομή των στοιχείων δεν είναι επαρκές επιχείρημα στην αιτιολόγηση της αναγνώρισης μεταξύ τους: γιατί και τα επιμέρους στοιχεία των ζωντανών οργανισμών, όπως για παράδειγμα τα οστά, τα νεύρα, οι τρίχες «οὐθενός αἰσθάνεσθαι δοκεῖ, ὥστ' οὐδέ τῶν ὁμοίων» (410b1). Επομένως η αισθητηριακή λειτουργία του ζωντανού σώματος είναι ένα περίπλοκο φαινόμενο, όπου η δυνατότητα αναγνώρισης του κόσμου μέσω των αισθήσεων δεν εξηγείται απλώς μέσω της ομοιότητας των στοιχείων που αποτελούν το σώμα και τον γύρω του υλικό κόσμο. Η εξήγηση για το πώς «γνωρίζει» η ψυχή τον κόσμο μέσω των αισθήσεων πρέπει να αναζητηθεί επομένως στη φύση της ψυχής και όχι πρώτιστα στην κατασκευή του σώματος.

²⁸ «ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνός ἰδέας» (404b20), «νοῦν μὲν το ἕν» (404b22). Η σύλληψη είναι προφανώς πλατωνικής προέλευσης: «Ἡ κατὰ τὸν Πλάτωνα διάκριση τῶν περιοχῶν τοῦ ὄντος τοποθετεῖ κορυφαίον το ἀγαθόν, τὸ Ἐν.» (Πλάτωνος *Θεαίτητος*, Εισαγωγή. Εκδόσεις Κάκτος, Οδυσσεύς Χατζόπουλος, Αθήνα 1993).

2.4.3 Σύνδεση κίνησης και αίσθησης

Στις παραπάνω ενότητες είδαμε την κίνηση και την αίσθηση ως γνωρίσματα «του εμπύχου». Ωστόσο όλα τα επιμέρους στοιχεία, με όλη τους την πολυπλοκότητα, αποτελούν κατά τον Αριστοτέλη ένα σύνολο, τον άνθρωπο, και δεν είναι αποδεκτό να λέμε ότι «η ψυχή» πράττει αυτό ή εκείνο, αλλά ο άνθρωπος «τῆ ψυχῆ» (408b11-16). Ο άνθρωπος είναι που αισθάνεται στην ψυχή του ένα αίσθημα, αυτός λειτουργεί και εκφράζεται με την ψυχή. Ο φορέας της πράξης είναι ο άνθρωπος κι όχι «η ψυχή του». Ο άνθρωπος βρίσκεται εκτεθειμένος σε ερεθίσματα από το περιβάλλον, αλλά και από τη δική του νόηση: «ἡ αἰσθησις», η αντίληψη εξωτερικών ερεθισμάτων, μοιάζει με κίνηση «ἀπό τωνδὶ», από αυτά προς τον άνθρωπο δηλαδή, ενώ «ἡ ἀνάμνησις» με κίνηση από την ψυχή «ἐπί τα ἔν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς» (408b18).

Ο άνθρωπος εμφανίζεται ως στοιχείο σε αλληλεπίδραση με το περιβάλλον του, αλλά και παράλληλα ως έχων εξουσία ο ίδιος πάνω στην εμπειρία του. Η ανάμνηση αναφέρεται ως στοιχείο που μπορεί να πάρει το χαρακτήρα βιώματος. Η ανάμνηση δημιουργεί συναισθήματα που κινητοποιούν ή που σταματούν τον άνθρωπο από κάτι. Ἡ, επιπλέον, που είτε έχουν μία φευγαλέα επιρροή είτε ασκούν μια μόνιμη διαμορφωτική δύναμη: το «μονάς» ως αιτιατική πληθυντικού προφανώς του «μονή» παραπέμπει στο «μένω» και παραπέμπει πιθανόν στη μονιμότητα μίας εξωτερικής επίδρασης ή στο σταμάτημα μίας κίνησης, αφού αντιπαραβάλλεται με το «κινήσεις». Επομένως αίσθηση και κίνηση δεν είναι στοιχεία ανεξάρτητα μεταξύ τους: η αίσθηση, νοητή ως αντίληψη του κόσμου που περιβάλλει την ψυχή αλλά και ως αντίληψη νοημάτων που περικλείει η ψυχή, κινητοποιεί την ψυχή. Οι κινήσεις που αφορούν την ψυχή μπορεί να έχουν εξωτερική ή εσωτερική στην ψυχή πηγή: τα αισθητά (μέσω του σώματος) μοιάζουν με κίνηση προς την ψυχή, ενώ τα περιεχόμενα της μνήμης μπορούν να γίνουν κίνηση από την ψυχή.

Ως τώρα αναφερθήκαμε στο τι «κινητοποιεί» την ψυχή: στα αντιληπτικά δεδομένα που μέσω της άμεσης αντίληψης ή της μνήμης επιδρούν στην ψυχή. Δεν έχουμε μπει όμως ακόμη στο χώρο της οντολογίας ψυχής, τι είναι δηλαδή η ψυχή κατ' ουσίαν.

2.5 «τί ποτ' ἔστι τό ἔνοποιοῦν;»

Η εισαγωγική αριστοτελική έρευνα περί ψυχής καταλήγει στο ότι πράγματι «τα όντα» (410b8) αποτελούνται από διάφορα στοιχεία, το θέμα όμως τελικά είναι «τι

ποτ' ἔστί το ἔνοποιοῦν αὐτά» (410b10). Μας απασχολεί εδώ ιδιαίτερα ἡ ἔννοια του «συνέχοντος» τα επιμέρους. «κυριότατον δ' ἐκείνο τό συνέχον» (410b11). Αλλά και ἡ ἴδια ἡ ψυχή λέγεται να εἶναι «μεριστή» (411b5), και ἄλλο τμήμα να εἶναι εντός της «τό νοεῖν», και ἄλλο «τό ἐπιθυμεῖν» (411b6). Το θέμα εἶναι: τι εἶναι αὐτό που την κάνει ἕνα. («μίαν αὐτήν ποιεῖ», 411b9). Τι συνέχει την ψυχή; Γιατί ἡ συνεκτική αὐτή οὐσία των επιμέρους δυνάμεων της ψυχῆς, «ἐκεῖνο μάλιστ' ἄν εἴη ψυχή» (411b10). Εξάλλου ἡ ψυχή συνέχει το σῶμα. Γιατί αὐτῆς «ἐξεληθούσης (το σῶμα) διαπνεῖται και σήπεται.» (411b8).

Ἡ ψυχή ὡς συνεκτική δύναμη, ὡς ζωοποιός παράγοντας, ὡς στοιχείο που αξιολογικά υπερβαίνει τα οποιαδήποτε ἄλλα στοιχεία της φύσης («τῆς δε ψυχῆς εἶναι τι κρεῖττον και ἄρχον ἀδύνατον», 410b12), ὡς δυνατότητα για κίνηση και αἴσθηση, ἦταν τα χαρακτηριστικά της ψυχῆς που μας παρατέθηκαν εντός του πρώτου βιβλίου *Περί ψυχῆς*. Περνάμε τώρα στη συζήτηση για την οὐσία της που κάνει ο Αριστοτέλης στο Β' βιβλίο του *Περί ψυχῆς*.

3. Ἡ αριστοτελική προσέγγιση της ἔννοιας της ψυχῆς

Μετά ἀπό μία αναλυτική εἰσαγωγή σε ὄρους και ἔννοιες σχετικά με την ψυχή, ἐρχόμαστε στην αριστοτελική συζήτηση για το τι εἶναι ψυχή κατ' οὐσίαν. Ἡ ἔννοια της κίνησης ἢ της αἴσθησης ὡς στοιχεία του «ἐμψύχου» δεν απορρίφθηκαν. Δεν αποτελοῦν ὁμως την οὐσία, το «τί ἔστί» της ψυχῆς. Στο παρόν κεφάλαιο θα ἀναζητήσουμε την αριστοτελική ἔννοια της ψυχῆς στο *Περί Ψυχῆς*, ὅπου «πειρώμενοι διορίσαι τι ἔστί ψυχή» (412a3), θα χρειαστεῖ να διερευνήσουμε ὄρους ὅπως την

αριστοτελική «ουσία» και την αριστοτελική «έντελέχεια». Η αριστοτελική ψυχή, τέλος, όπως φάνηκε ήδη από το προηγούμενο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, διερευνάται σε σχέση με το ζωντανό σώμα και όχι αποκομμένη από το φαινόμενο της ζωής.

3.1 Η αριστοτελική «ουσία» (ύλη, είδος και τό έκ τούτων) και η ψυχή ως «ουσία»

Το βασικό ζητούμενο του αριστοτελικού έργου περί ψυχής τίθεται από την εισαγωγή του (402^a7): Αυτό που «επιζητούμε» είναι το «θεωρήσαι και γνῶναι», να αποκτήσουμε «θεωρία» και «γνώση» σχετικά με την «ουσία» της ψυχής (402^a7).

Στον όρο «ουσία» επανέρχεται πολλές φορές η αριστοτελική αναζήτηση – ο όρος έχει παρουσιαστεί μέσα στην πρώτη παράγραφο του πρώτου βιβλίου ήδη τρεις φορές (402^a8, 402^a13, 402^a14-15). Η έννοια έχει ως γνωστόν πλατωνική προέλευση και ο Αριστοτέλης διαλέγεται με αυτήν. Ο Dae-Ho Cho (2003:13) σημειώνει σχετικά: «Τους όρους «ουσία» και «είδος» τους παρέλαβε ο Αριστοτέλης ως γνωστόν από τον Πλάτωνα, ο οποίος προσέδωσε σε αυτές τις λέξεις της καθομιλουμένης μία φιλοσοφική χροιά, περιγράφοντας με την λέξη «ουσία» το όντως υπαρκτό, που κατά τον Πλάτωνα δεν μπορεί να δει κανείς μέσω της αισθητηριακής αντίληψης, αλλά μόνο με τα μάτια της ψυχής, δηλαδή με τον νου.»²⁹ Νοούμενο επομένως με τον όρο «ουσία» είναι «τό όντως ὄν», το πραγματικά υπαρκτό³⁰, που γίνεται αντιληπτό όχι μέσω της αισθητηριακής αντίληψης, αλλά μόνο με την νόηση.

²⁹ „Die Begriffe ουσία und είδος übernahm Aristoteles bekanntlich von Platon, der diesen Alltagsworten eine philosophische Ausprägung gegeben hatte, indem er mit dem Wort ουσία das wahrhaft Seiende bezeichnete, das man Platon zufolge nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, sondern nur durch die Augen der Seele, d.h. den Nous, zu „sehen“ bekommen kann, nämlich είδος oder ιδέα.“ (Dae-Ho Cho, 2003:13).

³⁰ εδώ απέδωσα το „das wahrhaft Seiende“ του Dae-Ho Cho (2003:13)

Ο Michael Wedin³¹ για την διερεύνηση της αριστοτελικής έννοιας της «ουσίας» παραπέμπει στο βιβλίο *Z των Μετά τα Φυσικά* (ΜΦ), όπου γίνεται μία διάκριση της «ουσίας» σε τέσσερις υποέννοιες:

«Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γάρ τό τό ἦν εἶναι καὶ τό καθόλου καὶ τό γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τό ὑποκείμενον. (...) μάλιστα γάρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τό ὑποκείμενον πρῶτον.» (1028b33-36, ΜΦ).

Δηλαδή: «Ακόμη κι αν δεν ορίζεται η ουσία με πολλούς τρόπους, ορίζεται όμως κυρίως με τέσσερις τρόπους: γιατί φαίνεται ότι και «το τι ἦν εἶναι» και το «καθόλου» και το «γένος» αποτελούν «ουσία» του καθενός, και τέταρτο, μετά από αυτά, το «υποκείμενο». (...) Πιο πολύ (απ' όλα) φαίνεται ότι αποτελεί ουσία πρώτα (απ' όλα) το υποκείμενο.» (1028b33-36, ΜΦ).

Τις έννοιες που είναι σε εισαγωγικά δεν επιχείρησα να τις μεταφέρω στα νέα ελληνικά με μία λέξη, διότι προφανώς αποτελούν και οι ίδιες φιλοσοφικούς όρους που χρήζουν επεξήγησης. Ο Wedin (2000) μεταφράζει: “four items claim the title of substance: the essence («τό τί ἦν εἶναι»), the universal («τό καθόλου»), the genus («τό γένος»), and the subject («τό ὑποκείμενον»). (1028b33-36, ΜΦ).

Συνολικά φαίνεται πως με την αριστοτελική «ουσία» περιγράφεται η ύπαρξη, θα έλεγε κανείς, σε δύο άξονες: με τη συνολική («καθόλου») και τη συγκεκριμένη, καθέκαστον έννοια («τό ὑποκείμενον») της ύπαρξης στον ένα άξονα, και με την έννοια της αρχής, της γένεσης («γένος») - αν δούμε το «γένος» ετυμολογικά - και του τέλους, του σκοπού («τό τί ἦν εἶναι») στον άλλο άξονα. Στο «τί ἦν εἶναι» διακρίνεται η έννοια του σκοπού, του τέλους, αν νοείται ως «αυτό που φτιάχτηκε για να» είναι κάτι / μία συγκεκριμένη μορφή ύπαρξης. Επομένως η αρχή και ο σκοπός της ύπαρξης, ιδωμένης συνολικά («καθόλου»), αλλά και συγκεκριμένα (ως προς το «υποκείμενο» της φιλοσοφικής έρευνας) συνιστούν παράγοντες που εξηγούν το τι είναι «ουσία» στον Αριστοτέλη και στους οποίους αναλύεται ο αριστοτελικός αυτός όρος. Ο όρος «ουσία» στα πλαίσια της έρευνας για την αριστοτελική έννοια της

³¹ M. Wedin: *Aristotle's theory of substance*. Oxford 2000, σελ. 167: “four items claim the title of substance: the essence («το τι ἦν εἶναι»), the universal («το καθόλου»), the genus («το γένος»), and the subject («το υποκείμενον»). (1028b33-36, ΜΦ).

ψυχής εξετάστηκε, γιατί, όπως θα δούμε, αποτελεί τμήμα του αριστοτελικού ορισμού της ψυχής: η ψυχή, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, είναι «ουσία».

Στην εισαγωγή του Β' βιβλίου *Περί Ψυχῆς* διαβάζουμε επιπλέον:

«πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρῶμενοι διορίσαι τί ἐστι ψυχή καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς. λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δέ τό μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτό οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δε μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι. Καὶ τρίτον τό ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τό δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τό μὲν ὡς ἐπιστήμη, τό δ' ὡς τό θεωρεῖν.»

(ΠΨ, 412 a 5-11). (Ορισμός 1).

Η πραγματεία περί ψυχής είδαμε από το πρώτο βιβλίο του αριστοτελικού έργου ότι ξεκίνησε εστιάζοντας στην έννοια της «ουσίας³²» (402^a8) της ψυχής. Η «ουσία» σύμφωνα με το παραπάνω χωρίο αποτελείται από «ὕλη», «μορφή και εἶδος» και «τό ἐκ τούτων». Όλοι οι παρατειθέμενοι όροι χρήζουν διερεύνησης. Είναι όμως η ψυχή «ουσία»; Διερευνώντας στοιχεία της αριστοτελικής «ουσίας», διερευνούμε και στοιχεία της ψυχής; Κατά τον Αριστοτέλη «ουσίαι» είναι κατά κύριο λόγο («μάλιστα») τα «φυσικά σώματα» (412^a 12). Από τα «φυσικά» σώματα - από όλα τα υπαρκτά στοιχεία της φύσεως - άλλα είναι έμβια και άλλα δεν είναι (412^a13-15). Κάθε φυσικό σώμα «μετέχον ζωῆς» (412^a15) είναι για τον Αριστοτέλη ουσία, αλλά ουσία «ὡς συνθέτη», μία ουσία αλλά κατά κάποιο τρόπο βέβαια πιο «σύνθετη» από τα μη έμβια σώματα.

Όμως δεν είναι «σῶμα η ψυχή» (412^a17), δεν ταυτίζεται η ψυχή με το σώμα. Η ψυχή είναι «ουσία» με την έννοια ότι μορφοποιεί και ζωοποιεί το δυνάμει ζωντανό σώμα:

«ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. Ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια.» (412^a20-21). (Ορισμός 2).

Στην έννοια του όρου «έντελέχεια» θα αναφερθούμε παρακάτω. Οι εκτεταμένες αναφορές στην έννοια της «ουσίας» που γίνονται στο *Μετά τα Φυσικά* (ΜΦ) είναι συχνά διαφωτιστικές και απαραίτητες για την κατανόηση της αριστοτελικής «ουσίας».

³² Ο Hamlyn (1989) μεταφράζει “substance”.

Για τη διερεύνηση του αριστοτελικού «εἶδους» παραθέτω ένα απόσπασμα που θυμίζει έντονα τον πιο πάνω ορισμό (1) της ψυχής:

«Ἐπεὶ δε περί τῆς οὐσίας ἢ σκέψις ἔστι, πάλιν ἐπανέλθωμεν. λέγεται δ' ὡς περ το υποκείμενον οὐσία εἶναι και τό τί ἦν εἶναι και το ἐκ τούτων, και το καθόλου.» (ΜΦ, Ζ, 1038b1-3)

Αν παραλληλιστεί το χωρίο 412^a5-11 από το ΠΨ με το παραπάνω χωρίο από τα ΜΦ, βλέπουμε ότι το «τί ἦν εἶναι» πιθανόν να ταυτίζεται με το «εἶδος» της έννοιας της οὐσίας. Αλλού ταυτίζονται ρητῶς οι δύο ὀροι από το φιλόσοφο:

«εἶδος δέ λέγω τό τί ἦν εἶναι ἑκάστου και τήν πρώτην οὐσίαν»

(ΜΦ, Ζ, 1032b1-2).

Με κάθε ορισμό βέβαια ανοίγουν καινούρια ερωτήματα. Εδώ προστίθεται το ερώτημα, ποια είναι η «πρώτη οὐσία». Πιθανόν μία απάντηση για το τι είναι η «πρώτη οὐσία» να βρίσκεται στο ακόλουθο χωρίο, όπου με την έννοια «οὐσία» υπερβαίνεται το ορατό. Στο *Μετά τα Φυσικά* ορίζεται η «οὐσία» ως «αρχή και αιτία» της ύπαρξης· η οὐσία ως αιτία και αρχή της ύπαρξης είναι διάφορη κάθε αισθητού: «κεχωρισμένη τῶν αισθητῶν οὐσιῶν»:

«Τί δε χρή λέγειν και ὁποῖόν τι τήν οὐσίαν, πάλιν ἄλλην οἶον ἀρχήν ποιησάμενοι λέγωμεν· ἴσως γάρ ἐκ τούτων ἔσται δῆλον και περί ἐκείνης τῆς οὐσίας ἣτις ἔστί κεχωρισμένη τῶν αισθητῶν οὐσιῶν. ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχή και αιτία τίς ἔστί, ἐντεῦθεν μετιτέον.» (ΜΦ, Ζ, 1041 α 6-10).

Η «πρώτη οὐσία» επομένως πιθανόν να είναι αυτή που ορίζεται ως «κεχωρισμένη τῶν αισθητῶν οὐσιῶν», που διαφοροποιείται από τα αισθητά, που δεν ταυτίζεται με αυτά.

Ας διερευνήσουμε λίγο ακόμη την έννοια της αριστοτελικής «οὐσίας»:

«μάλιστα γαρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τό υποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δε τρόπον μὲν τινά ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δε τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δέ τό ἐκ τούτων (λέγω δέ τήν μὲν

ὔλην οἶον τόν χαλκόν, τήν δέ μορφήν τό σχῆμα τῆς ἰδέας, τό δ' ἐκ τούτων τόν ἀνδριάντα [το σύνολον]), ὥστε εἰ το εἶδος τῆς ὔλης πρότερον καί μᾶλλον ὄν, καί τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διά τόν αὐτόν λόγον. νῦν μεν οὖν τύπῳ εἴρηται τί πότε ἔστιν ἡ οὐσία» (ΜΦ, κεφ. Ζ, 1029 α 1-7).

Ουσία εἶναι σύμφωνα με το παραπάνω επομένως η αιτία μορφοποίησης της «ὔλης», δηλαδή το εἶδος, που με αυτή την έννοια εἶναι πρότερο της ὔλης. Ἄρα το ἐπόμενο ἐρώτημα εἶναι, τι εἶναι «ὔλη».

Η «ὔλη» στα *Μετά τα Φυσικά* δεν εξισώνεται με την «οὐσία», δεν «εἶναι», ἀλλά «γίνεται» οὐσία - αφού λάβει «μορφήν και εἶδος» (ΠΨ, 412 α 5-11):

«καί ἔτι ἡ ὔλη οὐσία γίνεται.» (ΜΦ, Ζ, 1029 α 10).

Ὡς «ὔλη» στο *Μετά τα Φυσικά* θεωρεῖται το ἀδιαμόρφωτο ἀκόμη υλικό που μπορεί να προσδιοριστεῖ με τις περιγραφές των ιδιοτήτων του – δεν εἶναι ὁμως οι ιδιότητές του, ἀλλά το ἴδιο που μπορεί να προσεγγιστεῖ μέσω ιδιοτήτων του:

«λέγω δ' ὔλην ἢ καθ' αὐτήν μήτε τί μήτε ποσόν μήτε ἄλλο μηδέν λέγεται οἷς ὄρισται τό ὄν. ἔστι γάρ τί καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον» (ΜΦ, Ζ, 1029 α 20-23).

Στον ορισμό (1) της ψυχῆς η «ὔλη» χαρακτηρίζεται ως «δύναμις» («ἔστι δε η μὲν ὔλη δύναμις...», ΠΨ, 412^{α9}) – επομένως εἶναι μία «δυνατότητα»³³ να πραγματοποιηθεῖ η ὑπαρξη. Εἶναι ἓνα πρῶτο στοιχεῖο, ἀμορφοποίητο ἀκόμα, ἀλλά ἀπαραίτητο για τη γένεση της «οὐσίας».

Το στοιχεῖο του «εἶδους»³⁴ (Ορισμός 1) ἀναγνωρίζεται ως το στοιχεῖο που μορφοποιεῖ την ἀρχική «ὔλη» της ἐκάστοτε «οὐσίας».

³³ Κατά την ἐρμηνεία που δίνει το διαδικτυακό λεξικό του Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης *Πύλη για την Ἑλληνική Γλώσσα – Ἀρχαία Ἑλληνική Γλώσσα και Γραμματεία* (www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek_/tools/lexicon/search.html), με το «δύναμις» χρησιμοποιημένο σε φιλοσοφικό πλαίσιο ἐννοεῖται η «ικανότητα για ὑπαρξη ἢ ἐνέργεια».

³⁴ Κατά το ἴδιο λεξικό (Ἀριστοτελεῖο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Πύλη για την Ἑλλ/κή Γλώσσα: www.greek-language.gr στο τμήμα του *Ἀρχαία Ἑλληνική Γλώσσα και Γραμματεία*): «Εἶδος»: 1. η ἐμφάνιση, η ἐξωτερική μορφή, το σχῆμα ...2. ο τύπος, το εἶδος, η κατηγορία, η ἰδιαίτερη φύση, το

Όσον αφορά στην «ουσία» της ψυχής, βλέπουμε ότι δίνεται έμφαση στο στοιχείο του «είδους» (Ορισμός 2). Στη συμπλοκή των Ορισμών (1) και (2) βλέπω δύο δυνατές αναγνώσεις: Ἡ α) η ψυχή είναι «ουσία» και το σώμα είναι «ουσία», οπότε μας απασχολεί η «κοινωνία» μεταξύ των δύο και όλες οι έννοιες που εμπεριέχονται στους ορισμούς της ουσίας (ὕλη, μορφή-εἶδος και, τρίτον, το «ἐκ τούτων») εφαρμόζονται στο κάθε ένα χωριστά ή β) όλο το έμβιο σώμα πρέπει να εκληφθεί ως μία αδιάσπαστη έννοια, μία «ουσία», στην οποία το σώμα είναι η «ὕλη» και η ψυχή «το εἶδος».

Μία ιδιαίτερη φράση μέσα στην οποία εμφανίζεται η ψυχή ως «ουσία» περιλαμβάνει, τέλος, την εκπληκτικά πολυδιάστατη έννοια του λόγου³⁵: Η ψυχή είναι κατά τη μετάφραση του Σιμπλίκιου³⁶ ουσία «σύμφωνα με τη λογική της αρχή». Παραθέτω το χωρίο ως ιδιαίτερα ενδιαφέρον, αν και όχι ευεξήγητο:

«καθόλου μὲν οὖν εἴρηται τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ· οὐσία γάρ ἢ κατὰ τὸν λόγον» (412b10-11).

Επομένως ως «ουσία» περιγράφει ο Αριστοτέλης τόσο την ψυχή, όσο και το σώμα, αλλά όχι με τον ίδιο τρόπο. Είδαμε παραπάνω ότι κάθε φυσικό σώμα «μετέχον ζωῆς» (412^a15) είναι για τον Αριστοτέλη ουσία, αλλά ουσία «ὡς συνθέτη». Τώρα βλέπουμε ότι και η ψυχή είναι ουσία, αλλά «κατὰ τὸν λόγον», πράγμα που πιθανόν να σημαίνει ότι ορίζεται μέσω του λόγου, ερευνάται βάσει της λογικής και ακόμη μπορεί να περιγραφεί μόνο με λόγια, αφού δεν είναι όπως το σώμα από μόνη της ορατά αντιληπτή.

στοιχείο διαφοροποίησης ενός πράγματος ή κατάστασης...3. ταξινόμηση, διαίρεση γένους ή είδους .../ το σχήμα, η μορφή, σε αντίθεση προς την κυρίως ὕλη (Αριστ.).

³⁵ Για το λήμμα *λόγος*:

www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dlo%2Fgos .

Από το *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής* των Liddell and Scott, που διατίθεται διαδικτυακά από το Πανεπιστήμιο του Tufts.

³⁶ “in accordance with its rational principle”, σύμφωνα με την αγγλική μετάφραση του Σιμπλίκιου από τον Urmson.

Simplicius, *On Aristotle's On the Soul 1.1-2.4*. Cornell University Press, New York 1995. Transl.: J.O.Urmson

3.1.1 Τι είναι η «δύναμις»;

Είδαμε ότι στο *Περί ψυχῆς* η ψυχή ορίζεται κατ'αρχήν ως ουσία. Ως «οὐσία» έχει κάποια ερευνητά χαρακτηριστικά. Εντός του πρώτου ορισμού (Ορισμός 1) (ΠΨ) για το τι είναι ψυχή εμφανίζεται ο όρος «δύναμις»: Η «ἄλλη» της «οὐσίας» είναι «δύναμις», ενώ το «εἶδος» είναι «ἐντελέχεια» (ΠΨ, 412 α 5-11).

Εξάλλου στο *Μετά τα Φυσικά* αντιπαρατίθεται συχνά η «δύναμις» με την «ἐνέργεια» και το «δυνάμει» με το «ενεργεία». Επίσης τόσο στο *Περί ψυχῆς*, όσο και στο *Μετά τα Φυσικά* αντιπαραβάλλεται η «δύναμις» με την «ἐντελέχεια». Τι είναι όμως η αριστοτελική «δύναμις»;

«ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναμις καὶ τό δύνασθαι, διώριστα ἡμῖν ἐν ἄλλοις» (ΜΦ, Θ, 1046 α 40-41).

Η «δύναμις» και «το δύνασθαι» χρησιμοποιούνται λοιπόν με διάφορες σημασίες από τον Αριστοτέλη, η κύρια σημασία τους εντοπίζεται όμως στη «δυνατότητα για» μεταβολή:

«ἢ μὲν γάρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἢ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο (...). πάλιν δ' αὖται δυνάμεις λέγονται ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ τοῦ παθεῖν ἢ τοῦ καλῶς (...). – φανερόν οὖν ὅτι ἐστὶ μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (...).» (ΜΦ, κεφ. Θ, 1046 α 4-20).

Επίσης σαν «δύναμη» περιγράφεται κάθε τέχνη και «ποιητική επιστήμη»:

«διό πάσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ επιστήμαι δυνάμεις εἰσὶν· ἀρχαὶ γάρ μεταβλητικαὶ εἰσὶν ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο.» (ΜΦ, κεφ. Θ, 1946b1-4).

Κάτι που υπάρχει ως δυνατότητα, όταν πραγματοποιηθεί παράγει έργο, δηλαδή αποτελεί ενέργεια, πράγμα που είναι και ο σκοπός της δράσης:

«τό γάρ ἔργον τέλος, ἢ δέ ἐνέργεια τό ἔργον, διό καὶ τούνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τό ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν» (ΜΦ, Θ, 1050^α21-23).

Η ενέργεια ισοδυναμεί με την παραγωγή έργου («ἢ δε ἐνέργεια τό ἔργον») – και «τό ἔργον» «συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν».

Για τον αριστοτελικό ορισμό της ψυχῆς έχει ιδιαίτερη βαρύτητα η έννοια της «ἐντελέχειας». Επειδή αντιπαραβάλλεται εντός του πρώτου ορισμού (Ορισμός 1) της ψυχῆς (ΠΨ) η έννοια της «ἐντελέχειας» με την έννοια της «δυνάμεως», θεώρησα

ιδιαίτερης σημασίας την έρευνα κατ'αρχήν του τι είναι «δύναμις», πριν προχωρήσουμε στην έρευνα του τι είναι «έντελέχεια».

Η «ύλη» (Ορισμός 1) μορφοποιείται υπό την επίδραση μίας δύναμης. Η «μορφοποιημένη» ύλη αποκαλύπτει με την ύπαρξή της αυτό που υπήρχε πριν τη μορφοποίησή της μόνο ως δυνατότητα («δυνάμει»). Στο *Μετά τα Φυσικά* έχουμε μία εκπληκτική σύνδεση των όρων «δυνάμει» και «ένεργεια»:

«ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταυτό καὶ ἓν, τό μὲν δυνάμει, τό δέ ἐνεργεία, ὥστε ὁμοιον τό ζητεῖν τοῦ ἑνός τί αἴτιον καὶ τοῦ ἓν εἶναι· ἓν γάρ τί ἕκαστον, καὶ τό δυνάμει καὶ τό ἐνεργεία ἓν πως ἔστιν, ὥστε αἴτιον οὐθέν ἄλλο πλὴν εἰ τί ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.» (ΜΦ, Η, 1245b17-22).

(Και είναι, ὅπως ειπώθηκε, η εσχάτη ύλη και η μορφή ένα και το αυτό, το ένα δυνάμει, το άλλο ενεργεία, ὥστε είναι ὁμοιο το να ζητά κανείς ποιο είναι το αίτιο του ενός και του ότι κάτι είναι ένα. Γιατί το καθετί έχει μία ενότητα, και το δυνάμει και το ενεργεία είναι κατά κάποιο τρόπο ένα, πράγμα που σημαίνει ότι αίτιο (της μεταβολής) δεν είναι ἄλλο εκτός αν υπάρχει κάτι που να κίνησε από την κατάσταση του δυνάμει στην κατάσταση του ενεργεία).

Η «ἐσχάτη ὕλη» επομένως, πιθανόν νοούμενο ως μορφοποιημένη ύλη, και η «μορφή» είναι «ένα και το αυτό». Η αριστοτελική «ύλη» αποτελεί «δυνάμει» τη μορφοποιημένη ύλη «ένεργεια». Επομένως κατά κάποιο τρόπο («πως») «και το δυνάμει και το ἐνεργεία» αποτελούν «ένα», μία ενότητα. Άρα υπάρχει κάποιο αίτιο που μεταβάλλει την κατάσταση της «ύλης» από «δυνάμει» σε «ένεργεια» ύπαρξη.

Ὡς τώρα είδαμε την έννοια της «δυνάμεως» και του «δυνάμει». Επεξηγήσεις, παραδείγματα και αντιπαραβολές της έννοιας ανιχνεύτηκαν στο αριστοτελικό *Μετά τα Φυσικά*, για να συμπληρωθεί η εικόνα του τι είναι ψυχή, σύμφωνα με το περιεχόμενο της έννοιας στο *Περί ψυχῆς*, όπου είδαμε ως τώρα την ψυχή ως «οὐσία» (ΠΨ).

Στη συνέχεια θα διερευνήσουμε την ψυχή ως «έντελέχεια». Είδαμε ότι ο πρώτος ορισμός της ψυχῆς καταλήγει στη φράση «ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τό δ' εἶδος ἐντελέχεια» (ΠΨ, 412 α 9-10). Τι είναι ὁμως η εντελέχεια;

3.2 Η ψυχή ως «έντελέχεια» σώματος

Ο όρος «έντελέχεια» απαντάται κατ'αρχήν μέσα στον πρώτο ορισμό (Ορισμός 1) της ψυχής (ΠΨ, 412 α 10), όπου ως «έντελέχεια» περιγράφηκε «τό είδος» της μορφοποιημένης «ουσίας» - και ως «ουσία» ορίστηκε ως τώρα (Ορισμός 1 και Ορισμός 2) μεταξύ άλλων η ψυχή.

Ως «έντελέχεια» ορίζεται επιπλέον όχι μόνο το «είδος», αλλά η «ουσία» της ψυχής: **«ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.»**

(ΠΨ, 412 α 19-22). (Ορισμός 2).

Με αυτό τον ορισμό συνδέεται με την έννοια της ψυχής και η έννοια του σώματος, το οποίο εξάλλου «δυνάμει» (βλ. 3.1.1) έχει «ζωήν».

Πρέπει να πούμε ότι ετυμολογία του όρου «έντελέχεια» δεν βρίσκεται στα αριστοτελικά έργα ή σε άλλα παλαιότερα ή μεταγενέστερα φιλοσοφικά έργα. Με βάση αντίστοιχες παρατηρήσεις παραθέτει ο Hugh Tredennick (1975)³⁷ την άποψη αριστοτελικών μελετητών³⁸, σύμφωνα με την οποία το σύνολο των αριστοτελικών έργων δεν προοριζόταν αρχικά για ανάγνωση από ευρύ κοινό, αλλά μάλλον είχε τη μορφή σημειώσεων για τους σπουδαστές της Ακαδημίας. Επομένως το κομμάτι που πολλές φορές μοιάζει νοηματικά να λείπει, ήταν για τους μαθητές του Αριστοτέλη και για τους σύγχρονους με αυτόν αναγνώστες των συγγραμμάτων του υπαρκτό ως μέρος μίας προφορικής παράδοσης.

Ο όρος θα μπορούσε να αναλύεται στα συνθετικά «εν», «τέλος» και «έχω», που στα νέα ελληνικά αντιστοιχούν στα «εντός», «σκοπός» και «έχω». Αν δεχτούμε μία τέτοια ετυμολογία, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο λόγος είναι για το μη ατελές, το αυτοτελές, το ολοκληρωμένο. Το «τέλος» - μέσα στο σύνθετο «έντελέχεια» που κατασκευάζει ο φιλόσοφος - μπορεί να νοηθεί ως ολοκλήρωση, ως τον σκοπό που κρύβεται μέσα στο γεγονός της ύπαρξης γενικά, και, στα πλαίσια του συγκεκριμένου ορισμού, της ψυχής.

Ωστόσο «οὐκ ἂν εἶη σῶμα ἢ ψυχὴ» (412^a15). Δεν ταυτίζεται η ψυχή με το σώμα στην αριστοτελική έρευνα. Γίνεται όμως μία σύνδεση ανάμεσα στην ψυχή, το σώμα

³⁷ G.P. Goold (εκδ.), *Aristotle. XVII. The Metaphysics. I.*, LOEB Library and Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Hugh Tredennick, M. A.

³⁸ πχ. ο H. Tredennick (1975) αναφέρεται στα έργα *Aristoteles* και *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* του Jäger.

και τη ζωή. Από τα φυσικά σώματα «τά μὲν ἔχει ζωὴν, τά δ' οὐκ ἔχει» (412^a13). Για να γίνει πιο ξεκάθαρος ο διαχωρισμός σχετικά με το τι ορίζουμε ως ζωντανό και τι όχι, δίνει ο Αριστοτέλης εδώ έναν συνοπτικό ορισμό: «ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν» (412^a15). Ο Θωμάς ο Ακινάτης³⁹ στα σχόλιά του για το συγκεκριμένο έργο σημειώνει ότι ο παρών ορισμός της ζωής πρέπει να εκληφθεί μάλλον ως παράδειγμα παρά ως γενικός ορισμός, αφού υπάρχουν πολλά επιπλέον στοιχεία που χαρακτηρίζουν την ύπαρξη ζωής, όπως τα συνοψίζει ο ίδιος ο Αριστοτέλης παρακάτω: «και ένα μόνο στοιχείο από τα ακόλουθα αν υπάρχει, λέμε ότι υπάρχει ζωή, δηλαδή νους, αίσθηση, κίνηση και στάση κατά τόπο, ακόμη κίνηση κατά τροφήν ... και φθίσις τε και αύξησις» (413^a23-25).

Σχετικά με την «έντελέχεια» σημαντικός είναι ο αριστοτελικός διαχωρισμός σε – ας τα αποκαλέσουμε – «επίπεδα» εντελέχειας: Στο 412a27 εμφανίζεται πρώτη φορά ο όρος «έντελέχεια ή πρώτη»:

«διό ή ψυχή έστιν έντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.» (412 a 27-28). (Ορισμός 3).

Και παρακάτω: «εἰ δὴ τί κοινόν ἐπί πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἄν έντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ» (412b5-6) (Ορισμός 3.1).

Ο όρος «έντελέχεια η πρώτη» αντιστοιχεί στο «έχειν και μη ενεργεῖν» (412 a 26): κατά την αριστοτελική περιγραφή «ἐν γάρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν» (412 a 24). Κατ' αυτό τον παραλληλισμό ο ύπνος αντιστοιχεί στην ύπαρξη των δεδομένων που δε βρίσκονται σε λειτουργία, ενώ η εγρήγορση στη λειτουργία των στοιχείων του ζωντανού οργανισμού. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα που δίνεται με το μάτι και την όραση: η ύπαρξη ενός οργάνου (οφθαλμός) συνδέεται αναπόσπαστα με τη δυνατότητά του να λειτουργεί, με το σκοπό της ύπαρξής του, διαφορετικά δεν μπορεί να θεωρείται οφθαλμός κυριολεκτικά αλλά μόνο ομωνύμως:

«ὁ δ' οφθαλμός ὕλη ὄψεως» (412b20).

Η ύλη, μέσω της οποίας καθίσταται δυνατή η όραση, είναι «ὁ ὀφθαλμός», δηλαδή ο οφθαλμός που μπορεί να δει έστω κι αν προς το παρόν κοιμάται. Επίσης δίνεται και ένα παράδειγμα από τα μη έμψυχα, χρηστικά αντικείμενα: ο πέλεκυς (412b13) και «ή

³⁹ St. Thomas Aquinas: *A Commentary on Aristotle's De anima*, Yale University Press, Yale 1999. Transl.: R. Pasnau.

τμήσις» (412b28). Αυτό που καθιστά ένα αντικείμενο «να είναι αυτό που είναι» (πβ. 412b13: «αν η ουσία του πέλεκυ είναι το να είναι πέλεκυς, και η ψυχή είναι τούτο»), είναι η ψυχή.

Έτσι λοιπόν με την ψυχή ταυτίζεται το «τί ἦν εἶναι» (412b15-16) του «φυσικοῦ ὀργανικοῦ σώματος» που έχει «ἀρχή κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ» (πβ. 412b16).

Ο Stephen Menn (2002: 111) παρατηρεῖ πάνω στην έννοια «ὀργανικό σώμα», ότι δεν είναι αυτονόητο ότι το «ὀργανικό σώμα» είναι αυτό που «έχει» ὀργανα, κατά την ερμηνεία του Ross, αλλά πιθανόν αυτό που αποτελεί «ὀργανον» της ψυχῆς το ίδιο. Αν ερμηνευθεῖ το «ὀργανικόν» με αυτό τον τρόπο ἀνάγνωσης, ἀνοίγουν βέβαια νέα ζητήματα ως προς τη σχέση ψυχῆς-σώματος στον Ἀριστοτέλη, και χρῆζει εκ νέου ἔρευνας η ἀριστοτελική σύνδεση σώματος και ψυχῆς. Επειδή ὁμως «ὀργανα δε και τα τῶν φυτῶν μέρη» (412b1), πιστεύω ότι το «ὀργανικόν» ἀποτελεῖ τουλάχιστον στο συγκεκριμένο χωρίο περιγραφή της δομῆς του σώματος και δεν ἐννοεῖ το σώμα συνολικά ως ὀργανο της ψυχῆς και με την έννοια αὐτή δεν μας πληροφορεῖ ο ὅρος για τη σχέση ψυχῆς-σώματος.

Εδώ θα ἀκολουθήσω τον ἀριστοτελικό συλλογισμό ἀπ'την ἀρχή: Στον πρώτο ὀρισμό της ψυχῆς (ὀρισμός 1) εἶδαμε ότι η ψυχή είναι «οὐσία», της ὁποίας το «εἶδος» είναι η ἐντελέχεια. Στη συνέχεια εἶδαμε ότι ως «ἐντελέχεια» περιγράφεται η ψυχή (ὀρισμός 2). Τώρα περιγράφεται ἐπιπλέον η ψυχή ως «τό τί ἦν εἶναι» (412b15-16) του δυνάμει ζωντανού σώματος – το ὁποῖο ἀλλιῶς, χωρίς την ψυχή, λέγεται μόνο «ὁμώνυμος» (412b21) κατά την ἀναλογία με τον ὀφθαλμό: αν διαχωριστεῖ ἀπό την έννοια της ὀρασης, θα είναι «καθάπερ ο λίθινος και ο γεγραμμένος» (412b21-22). Στο *Μετά τα Φυσικά* εἶδαμε ἐπιπλέον ότι «το τι ἦν εἶναι» ἀναφέρεται και ἐπεξηγεῖ το τι είναι το «εἶδος»:

«εἶδος δέ λέγω τό τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τήν πρώτην οὐσίαν»

(ΜΦ, Ζ, 1032b1-2).

Μπορούμε μέσα στους ἀριστοτελικούς συλλογισμούς πάνω στο τι είναι ψυχή να ἀνιχνεύσουμε λοιπόν μία ἀναγωγή στην έννοια της «ἐντελέχειας», του «τί ἦν εἶναι» και του «εἶδους», που τελικά μεταξύ τους, αν δεν συνταυτίζονται, πάντως ἀλληλοπροϋποτίθενται για να περιγράψουμε τι είναι ψυχή και πῶς αὐτή ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο τμήμα του ζώντος σώματος.

Το σώμα υπάρχει, επομένως, σύμφωνα με την αναλογία που σχηματίζει ο Αριστοτέλης, ως «όλη» της ψυχής, όπως είναι και «ο οφθαλμός ύλη όψεως» (412b20). Κι έτσι βλέπουμε να σχηματίζεται μία αναλογία, όπου η ψυχή είναι «έντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος» (412^a27-28), όπου το σώμα αποτελεί τον φυσικό τόπο ύπαρξης της ψυχής – την «όλη» όπου κατοικεί. Τώρα το πώς κατοικεί, δεν είναι εύκολο να περιγραφεί με ακρίβεια, είναι «ἔτι ἄδηλον» (413 α 8): η ψυχή και το σώμα υπάρχουν μαζί δομικά συμπεπλεγμένα ακριβώς με τον τρόπο που περιγράφηκε από τα παραδείγματα που μας παρατέθηκαν ή μήπως «ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου» (ὅπως π.χ. φέρονται οι ναύτες ἀπ’ το καράβι); (413^a9).

Ὡς προς τα «ἐπίπεδα» της εντελέχειας είδαμε ότι η «εντελέχεια η πρώτη» (412 α 27-28) αντιστοιχεί στο «ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν» (412α26) και παρομοιάζεται με την κατάσταση του ύπνου (412 α 25). Στην περίπτωση αυτή, που ας την ονομάσουμε «κυρίως εντελέχεια», για να τη διαχωρίζουμε από την «πρώτη εντελέχεια», αντιστοιχεί όμως η κατάσταση της εγρηγόρσεως σε αντιδιαστολή με την κατάσταση του ύπνου (412b28). Στην κατάσταση της σωματικής εγρηγόρσεως αντιστοιχεί η κατάσταση της «θεωρίας» της ψυχής, όπως είδαμε τον όρο «θεωρία» στον πρώτο ορισμό της ψυχής (Ορισμός 1).

«ἀνάλογον δ’ ἡ μὲν εγρήγορσις τῷ θεωρεῖν...» (412α25):

Η εγρήγορση επομένως είναι ανάλογη με την έννοια της «θεωρίας». Και η «θεωρία» είναι η («κυρίως») «εντελέχεια» του ζωντανού οργανισμού.

« οὕτω καὶ ἡ ἐγρήγορσις ἐντελέχεια». (412b28).

Εδώ πρέπει να γυρίσουμε πίσω στον πρώτο αριστοτελικό ορισμό της ψυχής και να δούμε ξανά την τελευταία φράση εντός του ορισμού, όπου η «εντελέχεια» αναλύεται σε «ἐπιστήμη» και σε «θεωρία».

Και οι δύο έννοιες κατέχουν ξεχωριστή θέση μέσα στην αριστοτελική σκέψη και προσφέρονται για διερεύνηση, αφού δίνονται σαν στοιχεία της αριστοτελικής «έντελέχειας», δηλαδή της έννοιας που χρησιμοποιήθηκε για να ορίσει το τι είναι ψυχή.

3.2.1 Η επιστήμη και «τό θεωρεῖν»

Η αριστοτελική «έντελέχεια» αναλύεται σε «ἐπιστήμη» και «θεωρία» ή σε «έντελέχεια την πρώτη», όπως είδαμε παραπάνω, και σε κυρίως «έντελέχεια». Αναφορά στην εντελέχεια ως επιστήμη και θεωρία γίνεται επανειλημμένως κατά τη διερεύνηση της έννοιας της ψυχής στο *Περί Ψυχῆς*:

«...έντελέχεια, και τοῦτο διχῶς, τό μὲν ὡς ἐπιστήμη, τό δ' ὡς τό θεωρεῖν.»
(412 α 10-11).

Και πάλι:

«...έντελέχεια. (...) αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.»
(412α22-23).

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι ως «ἐπιστήμη» νοείται η γνώση, η δυνατότητα, που μπορεί να είναι ή να μην είναι σε κάποια δεδομένη στιγμή ενεργή. Είδαμε ότι σε αριστοτελικό πλαίσιο αντιστοιχίζεται με την κατάσταση του ύπνου του ζώντος σώματος. Ωστόσο δημιουργείται το ερώτημα, γιατί ταυτίζεται με οποιαδήποτε έννοια «ἐπιστήμης» η «έντελέχεια ή πρώτη». Η επιλογή του όρου «ἐπιστήμη» για να περιγραφεί η μη ενεργή γνώση δημιουργεί ένα ερώτημα ως προς την αιτία της επιλογής του συγκεκριμένου και όχι οποιουδήποτε άλλου όρου. Θα υποστηρίξω ότι το γεγονός ύπαρξης της ψυχής αποτελεί προϋπόθεση για την απόκτηση γνώσης, και η γνώση προϋπόθεση για την απόκτηση σοφίας, η οποία είναι για τον Αριστοτέλη το καθ' αυτό ζητούμενο πέρα από οποιαδήποτε επιμέρους έρευνα, όπως θα δούμε παρακάτω.

Όλο το τρίτο βιβλίο του *Περί Ψυχῆς* ερευνά την ανθρώπινη αντίληψη και την συγκρίνει συχνά με την αισθητηριακή αντίληψη άλλων έμβιων ειδών. Πιστεύω ότι η έρευνα του στοιχείου της ανθρώπινης αισθητηριακής αντίληψης και του στοιχείου της ανθρώπινης νόησης στο τρίτο βιβλίο του συγκεκριμένου έργου δεν τίθεται τυχαία στην πραγματεία *Περί Ψυχῆς*: είδαμε ήδη την ψυχή ως «εντελέχεια». Η «εντελέχεια» του σώματος όμως, εκτός του ότι το ζωοποιεί, του δίνει και τη δυνατότητα για «ἐπιστήμη» και «θεωρία». Είδαμε ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποίησε τα παραδείγματα του ύπνου και της εγρήγορσης, για να μας εξηγήσει τι εννοεί με τους όρους αυτούς. Μία πρώτη εφαρμογή του παραδείγματος θα μπορούσε να είναι ως

προς το ζωντανό σώμα, το οποίο σε κατάσταση ύπνου ή ξύπνιου συνεχίζει να ζει. Το στοιχείο της ζωής, επομένως, δεν αίρεται, δεν ακυρώνεται, δεν είναι αυτονόητο ότι απουσιάζει από καταστάσεις κατά τις οποίες απουσιάζουν τα εμφανή χαρακτηριστικά της ύπαρξης ζωής, τα οποία είδαμε στην αρχή της αριστοτελικής πραγματείας ότι είναι βασικά η αίσθηση και η κίνηση. Θα ήθελα ωστόσο να κάνω μία δεύτερη, επιπλέον εφαρμογή του παραδείγματος των εννοιών του ύπνου και της εγρήγορσης καθαρά στο επίπεδο της ψυχής, γιατί πιστεύω ότι οι αντίστοιχες με τον ύπνο και την εγρήγορση έννοιες «επιστήμη» και «θεωρία» έχουν καθαρά θεωρητικό περιεχόμενο, σε αντίθεση με τις παράλληλες έννοιες «εντελέχεια η πρώτη» και την «κυρίως εντελέχεια» που είδαμε ότι περιγράφουν εξίσου καταστάσεις της ψυχής, δηλαδή την «επιστήμη» και τη «θεωρία» αντίστοιχα.

Ένα πρώτο ζήτημα επομένως είναι το πώς συνδέεται νοηματικά η έννοια της επιστήμης με την έννοια της αριστοτελικής εντελέχειας. Συμπεραίνω ότι η «επιστήμη» ως «εντελέχεια η πρώτη» δεν είναι μόνο η γνώση αυτή καθ'αυτή, αλλά και η δυνατότητα για γνώση – το δυναμικό της ανθρώπινης νόησης ή η γνώση που «υπνώττει». Πιθανόν έτσι να εξηγείται η συχνή αναφορά στην αντιδιαστολή «δύναμις-ένεργεια», «δυνάμει-ένεργεία» και «δύναμις-έντελέχεια». Η «έντελέχεια η πρώτη», δηλαδή η «επιστήμη» (ΠΨ, 412^a10) υπάρχει κατά κάποιο τρόπο «δυνάμει». Η «κυρίως» εντελέχεια⁴⁰, που αντιστοιχεί στη «θεωρία» και το «θεωρεῖν» (ΠΨ, 412^a11) είναι με αυτό τον τρόπο η «ένεργεία» νόηση του ανθρώπου.

Η έννοια της επιστήμης σε αριστοτελικό πλαίσιο εξαιρείται ιδιαίτερα και διερευνάται αναλυτικά:

«Πάντες άνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἢ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: ...» (ΜΦ, Α, 980^a1-2).

Στην εισαγωγή του *Μετά τα Φυσικά* εξερευνάται ο τρόπος της απόκτησης γνώσης από τον άνθρωπο· μέσα από την συσσωρευμένη εμπειρία δομείται η ανθρώπινη γνώση, που συστηματοποιούμενη γίνεται επιστήμη και τέχνη:

⁴⁰ Παρόλο που ο όρος «δεύτερη εντελέχεια» ή «κυρίως εντελέχεια» δεν απαντάται στον Αριστοτέλη, τον χρησιμοποιώ καταχρηστικά, γιατί ο διαχωρισμός σε επίπεδα εντελέχειας είναι έτσι κι αλλιώς αριστοτελικός, αφού απαντάται ο όρος «εντελέχεια η πρώτη».

«και δοκεῖ σχεδόν επιστήμη και τέχνη ὁμοιον εἶναι ἢ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη και τέχνη διά τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις...» (ΜΦ, Α, 981^α 2-3).

Η αριστοτελική αναφορά στην «επιστήμη» μας προσανατολίζει προς την αναζήτηση της ἀριστης των επιστημῶν, δηλαδή της σοφίας:

«Ἐπεὶ δε ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν, τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον, ἢ περὶ ποίας αἰτίας και περὶ ποίας ἀρχάς ἐπιστήμη σοφία ἐστίν.» (ΜΦ, Α, 982^α4-6).

Η «ἀρχικωτάτη» και «ἡγεμονικωτάτη» των επιστημῶν (ΜΦ, Β, 996 α 8-14) εἶναι η επιστήμη που αναζητᾶ το σκοπὸ («τέλος») - των ἀνθρώπινων πράξεων; Το σκοπὸ της ζωῆς / της ὑπαρξης; Της δημιουργίας; Πιθανόν η «ἀρχικωτάτη» των επιστημῶν αναζητᾶ ὅλα αὐτὰ - «τό ἀγαθόν», «τά πρώτα αἴτια», «τό μάλιστα ἐπιστητό», «τὴν οὐσία». Στην αναζήτηση της σοφίας υποτάσσονται ὅλες οι ἄλλες επιστήμες:

«ἐκ μεν οὖν τῶν πάλαι διωρισμένων τίνα χρή καλεῖν τῶν επιστημῶν σοφίαν ἔχει λόγον ἐκάστην προσαγορεύειν· ἢ μεν γὰρ ἀρχικωτάτη και ἡγεμονικωτάτη και ἢ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τάς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἢ τοῦ τέλους και ταγαθοῦ τοιαύτη (τούτου γὰρ ἔνεκα τᾶλλα), ἢ δε τῶν πρώτων αἰτίων και τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἢ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη» (ΜΦ, Β, 996 α 8-14).

Επομένως η σπουδαιότερη ἀπ' ὅλες τις επιστήμες εἶναι αὐτή που αναζητᾶ το ἀγαθόν και το σκοπὸ των πάντων. Επίσης αὐτή που αναζητᾶ «τα πρώτα αἴτια».

Η αναζήτηση της σοφίας εἶναι δυνατότητα που χαρακτηρίζει τον ἀνθρώπο: «ὅτι ὁ ἀνθρώπος τῶν ἐπιστημόνων και ἐχόντων ἐπιστήμην» (ΠΨ, 417 α 23-24).

Είδαμε ἤδη ὅτι η «ἐπιστήμη» ἐξηγεῖ ἓνα εἶδος ἐντελέχειας, και ἔτσι και τον τρόπο που ὑπάρχει η ψυχή. Ὅπως η επιστήμη ὑπάρχει στον μαθηματικό που κοιμάται, ἔτσι και η ψυχή ὑπάρχει στον ἴδιο ἢ στον ἀσθενή που εἶναι ἀναίσθητος στο χειρουργεῖο. Ὡστόσο είδαμε την «επιστήμη» και ὡς γνώση που οδηγεῖ στην ἀπόκτηση σοφίας, πράγμα που ἀπασχολεῖ ἰδιαίτερα τον Ἀριστοτέλη και ἀποτελεῖ σκοπὸ του ἀνθρώπου σύμφωνα με την αριστοτελική ἀντίληψη (ΜΦ, Ι).

Η αριστοτελική «ἐπιστήμη» ὡς ἐννοια που ἐμφανίζεται κατὰ την συζήτηση του τι εἶναι ψυχή ὁδήγησε την ἐρευνά μου στο ἐρώτημα τι εἶναι επιστήμη και για το λόγο αὐτό διερευνήθηκε η αριστοτελική χρήση του ὀρου γενικότερα. Στη συνέχεια θα

διερευνήσω τον όρο «θεωρία», αφού ως εντελέχεια πρώτη είδαμε την αριστοτελική επιστήμη και ως «κυρίως» εντελέχεια την αριστοτελική «θεωρία».

Η «ἐπιστήμη» είδαμε ότι προηγείται του «θεωρεῖν»⁴¹: «προτέρα δε τῆ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη» (412 α 26). Ο Αριστοτέλης θέτει τη «θεωρητική δύναμη» της ψυχῆς (413b25) σε ξεχωριστή θέση, όπου, μαζί με το νου, θεωρούνται ως τα πιο ἀφθαρτα τμήματα της ψυχῆς, που διαφοροποιούνται ἀπὸ τα ἄλλα στοιχεία της «καθάπερ τό αἶδιον τοῦ φθαρτοῦ» (413b27). Το «θεωρεῖν» εἶναι μία κατάσταση ἐγρηγόρσεως της ψυχῆς (412 α 25). Πάνω στην ἔννοια της «θεωρίας» δε γίνεται ὡστόσο εκτενῆς αναφορά στο *Περὶ Ψυχῆς*. Αναφορά γίνεται στη νόηση ὡς στοιχείο ζωῆς και επομένως και της ψυχῆς:

«ἢ ψυχὴ δε τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως - ὅστε λόγος τίς ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον.» (414^α12-13).

Η δυνατότητα της ζωῆς, της αισθητηριακῆς αντίληψης του κόσμου και η νόηση αποδίδονται στην ψυχὴ.

Για την ἔννοια της θεωρίας και της ἐγρηγόρσεως, δηλαδή για την «κυρίως» εντελέχεια του *Περὶ Ψυχῆς*, στοιχεία βρίσκουμε στο *Μετά τα Φυσικά*, όπου η νόηση, η ἐγρήγορση, η αἴσθησις εἶναι «ἡδιστα». Επιπλέον η «θεωρία» περιγράφεται ὡς «ἡδιστον καὶ ἄριστον»:

«...ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἡδιστον» (ΜΦ, Α, 1072b17).

Και παρακάτω διαβάζουμε:

«τό γάρ δεκτικόν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δε ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τό ἡδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὔ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεός ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δε μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δε ᾧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γάρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος

⁴¹ Ο L. A. Kosman (1992) σημειώνει σχετικά με την ἔννοια της «θεωρίας»: “(...) *theoria* is not a theory; it is simply the principle of *awareness* (prior to its later thematization as interiority), the (divine) full self-manifesting and self-capturing activity of consciousness, of which scientific activity and philosophical speculation are to be sure particularly subtle forms, (...)”. Η «θεωρία» εἶναι δηλαδή μία ενεργητικὴ κατάσταση της ψυχῆς.

δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ'αυτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδιος. φαμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γάρ ὁ θεός.» (ΜΦ, Λ, 1072b 22-30).

Ἡ «ἐνέργεια τοῦ νοῦ» επομένως εἶναι ἡ «θεωρία», ἡ ὁποία ταυτίζεται καὶ με τὴ ζωὴ: «ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ». Ἡ «θεωρία» εἶναι ἐπιπλέον τόσο ἡδεῖα, που ὁ Ἀριστοτέλης οδηγεῖται στὴν υπόθεση ὅτι ἀνήκει στο Θεό – καὶ εἶναι μόνιμο κτῆμα του. Καὶ ἀν αὐτό που «εμεῖς» (οἱ ἄνθρωποι) «ποτέ», ἔστω καὶ κάποτε, πιθανόν το γνωρίσαμε ὡς «ἡδιστον καὶ ἄριστον», εἶναι «θαυμαστόν» το να μπορεῖ να ὑπάρχει «ἀεί». Καὶ ἀν ὑπάρχει σε ἀκόμη μεγαλύτερο βαθμό (ἀπὸ αὐτὸν που μπόρεσαν να γνωρίσουν οἱ ἄνθρωποι), τότε εἶναι «ἔτι θαυμασιώτερον».

Ἡ ἐννοια τῆς «θεωρίας» ἐδῶ δὲν ἀναλύεται λογικά, ἀλλὰ μάλλον μοιάζει με τὴν περιγραφή μίας ἐμπειρίας, καθὼς περιγράφεται ὄχι ἐξωτερικά, ἀλλὰ ἀξιολογικά: «ἡδιστον καὶ ἄριστον».

Σε αὐτό το σημεῖο ἀξίζει να ξαναγυρίσουμε στὸν ἀρχικό ὀρισμό του τι εἶναι ψυχὴ, για να ξαναδοῦμε τὴν ἐννοια τῆς «θεωρίας» μέσα στα πλαίσια του τι εἶναι «οὐσία» καὶ τι ἡ ἀριστοτελικὴ ψυχὴ:

«πάλιν δ' ὡσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρωμένοι διορίσαι τί ἐστὶ ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς. λέγομεν δὲ γένος ἓν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τό μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ'αὐτό οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι. Καὶ τρίτον τό ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἢ μὲν ὕλη δύναμις, τό δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τό μὲν ὡς ἐπιστήμη, τό δ' ὡς τό θεωρεῖν.»

(ΠΨ, 412 α 5-11).

Επομένως ἡ ψυχὴ δὲν ὀρίζεται σε ἀριστοτελικό πλαίσιο μόνο ὄντολογικά (εἶναι «οὐσία»), ἀλλὰ τίθεται ἐπιπλέον καὶ τὸ θέμα του τι κάνει ἡ ψυχὴ: *ἐπίσταται* καὶ *θεωρεῖ*. Ἡ ὄντολογικὴ διερεύνηση τῆς ψυχῆς δὲν μπορεῖ τελικά να γίνεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τις λειτουργίες τῆς καθὼς ἡ ψυχὴ εἶναι ἐπιπλέον ἡ *ἐντελέχεια* του σώματος: χωρὶς αὐτὴν τὸ σῶμα φθείρεται καὶ «σῆπεται»: ἡ ψυχὴ ζωοποιεῖ τὸ σῶμα. Μέσα ἀπὸ τὴν ἀναζήτηση του τι εἶναι ἡ ψυχὴ, φωτίστηκαν επομένως σε ἀριστοτελικό πλαίσιο πολλές διαφορετικὲς παράμετροι τῆς ἐρευνας περὶ ψυχῆς: ἡ ψυχὴ σε σχέση με τὸ σῶμα, ἡ ψυχὴ ἀπὸ ὄντολογικὴ ἀποψη καὶ τέλος τὸ «τί ἦν εἶναι» τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ

του σκοπού της ύπαρξης της ψυχής, του λόγου ύπαρξης που σχετίζεται με την οντολογία της.

3.3 Η αριστοτελική «θεωρία» και οι «δυνάμεις» (μέρη) της ψυχής

Είδαμε ως τώρα ότι η ψυχή ορίστηκε από τον Αριστοτέλη ως «ουσία» και επιπλέον ως «έντελέχεια». Επειδή ο όρος «έντελέχεια» απαντήθηκε σε δύο πλαίσια, από τη μία πλευρά ως «έντελέχεια» «σώματος οργανικού» (Ορισμός 3 και 3.1) και από την άλλη πλευρά ως στοιχείο που προκύπτει από το «εἶδος» (Ορισμός 1 και 2) και δίνει τη δυνατότητα για «ἐπιστήμη και θεωρία» (Ορισμός 1), θα ήθελα να ξανααγυρίσω στο περιεχόμενο του κεφαλαίου «Ψυχή και Σώμα», όπου είδαμε την αριστοτελική αντίληψη για τα μέρη ή τις «δυνάμεις» της ψυχής και να επιχειρήσω ένα συνδυασμό των δεδομένων.

Στην αριστοτελική εντελέχεια βλέπω δύο προσεγγίσεις της ψυχής ταυτόχρονα, απ' τη μία πλευρά σε σχέση με την ύπαρξη του σώματος, και από την άλλη όχι αποκλειστικά σε σχέση με το γεγονός της ύπαρξης του σώματος: Η δυνατότητα που παρέχει η ύπαρξη της ψυχής για «ἐπιστήμη και θεωρία» (Ορισμός 1) επεξηγείται από τον Αριστοτέλη απ' τη μια με απλά παραδείγματα, όπου η «ὄρασις» του οφθαλμού, η «τμῆσις» του πέλεκυ, η «ἐγρήγορσις» σε σύγκριση με τον ύπνο (412b30) αντιστοιχούν στην (κυρίως) εντελέχεια («ὡς μὲν οὖν ἡ τμῆσις καὶ ἡ ὄρασις, οὕτω καὶ ἡ ἐγρήγορσις ἐντελέχεια», 412b30). Επίσης η (κυρίως) εντελέχεια αντιστοιχεί στην έννοια της ουσίας του τι σημαίνει οφθαλμός, πέλεκυς και οργανικό σώμα αντίστοιχα: «ἦν μὲν γὰρ ἂν τό πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχή τοῦτο» (412b12-13).

Είδαμε όμως στο 3.2.1 ότι οι έννοιες «ἐπιστήμη» και «θεωρία» επίσης σε αριστοτελικό πλαίσιο είναι πολύ ευρείες και δεν ισοδυναμούν αποκλειστικά με την «έντελέχεια την πρώτη» και την «κυρίως ἐντελέχεια» ή «έντελέχεια τη δεύτερη». Η «ἐπιστήμη» στο *Μετά τα Φυσικά* είναι το κατ'ἐξοχήν ζητούμενο της ανθρώπινης νόησης. Η δε «θεωρία» ως «ἡδίστον και ἀριστον» εμφανίζεται ως η κατ'ἐξοχήν ἐπιστήμη και ἐνέργεια του νου:

«τό γάρ δεκτικόν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὁ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδίστον καὶ ἄριστον.» (ΜΦ, Α, 1072b 22-24).

Στο πρώτο βιβλίο του *Περί Ψυχῆς* είδαμε την ψυχή ως την αιτία της κίνησης και της αίσθησης σε κάθε ζωντανό οργανισμό. Στο τρίτο βιβλίο επανέρχεται ο Αριστοτέλης στο «τι κάνει» η ψυχή, αφού στο δεύτερο βιβλίο διερευνήθηκε το τι είναι η ψυχή. Το τι είναι η ψυχή, συνδέεται όμως οπωσδήποτε με το πώς ενεργεί:

«Ἐπει δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὄρισται δυνάμεις ἢ τῶν ζῶων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν...» (432a15-17) («επειδή η ψυχή των ζωντανών οργανισμών ορίστηκε κατά δύο «δυνάμεις»: ως προς την κριτική ικανότητα, που είναι *έργο* της διάνοιας και της αίσθησεως, και ακόμα ως προς το ότι κινεί (το σώμα) κατά τόπον...»).

Επομένως το κάθε μέρος της ψυχῆς έχει κάποιο «έργο»: στο παραπάνω χωρίο η διάνοια και η αίσθηση έχουν ως *έργο* τους την κρίση. Ανάλογα με τι μπορεί και κάνει ο έμψυχος οργανισμός, μία γενική διαίρεση των μερών της ψυχῆς κατά μία προγενέστερη του Αριστοτέλη θεωρία είναι σε «λόγον ἔχον» και σε «ἄλογον» (432^a26).

Ωστόσο «καὶ ἄλλα φανεῖται μόρια μείζω διάστασιν ἔχοντα τούτων» (432^a28): Ο Αριστοτέλης επιχειρεί να δει τα μέρη της ψυχῆς «σε περισσότερες διαστάσεις». Τα κατατάσσει σύμφωνα με όλες τις ενέργειες του σώματος, για τις οποίες είναι υπεύθυνη η ὑπαρξη ψυχῆς: στη θρέψη, την αίσθηση και την ὄρεξη αντιστοιχούν το «θεραπετικόν», το «αἰσθητικόν» και το «ὄρεκτικόν».

Εξάλλου οι ενέργειες του νου αποδίδονται στην ψυχή και θεωρούνται από τον Αριστοτέλη ως τμήματα της ψυχῆς: στη νόηση, τη βούληση, τη φαντασία, αντιστοιχούν το «νοητικόν», το «βουλευτικόν» και το «φανταστικόν». Το «ὄρεκτικόν» μετέχει και στις ενέργειες του νου όμως, γιατί «ἐν ἐκάστῳ ἔσται ὄρεξις», επομένως αναγνωρίζονται από τον φιλόσοφο και νοητικές ανάγκες, ή ανάγκη για νοητική ανάπτυξη που δημιουργεί «ὄρεξη ἐν ἐκάστῳ», ακόμη και στο νου (432^a25-432b7). Γι'αυτό το λόγο «ὄρεξεις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις» (433b5): «ὅταν ὁ λόγος καὶ αἰ ἐπιθυμίαι ἐναντία ᾧσι» (433b6) – επομένως τα μέρη της ψυχῆς μεταξύ τους δεν είναι πάντα σε αρμονία, αλλά μπορούν και να βρίσκονται σε ασυμφωνία.

Επιπλέον τα μέρη της ψυχῆς που θέτουν σε κίνηση το σώμα «φαίνεται δὲ γε δύο ταῦτα κινουῦντα, ἡ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἰ τίς τὴν φαντασίαν τιθεῖ ὡς νόησιν τινά· πολλοὶ γάρ παρά τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδέ λογισμὸς ἐστίν, ἀλλὰ φαντασία.» (433^a9-11). Επομένως ἡ το

«ὄρεκτικόν» ή το «νοητικόν» μέρος της ψυχής είναι αυτό που θέτει τον άνθρωπο σε κίνηση, σε αντίθεση με τα ζώα, στα οποία η λογική διαδικασία δεν αποτελεί κινητήρια δύναμη.

Τέλος εξαιρετικής σημασίας είναι η αριστοτελική παρατήρηση σε σχέση με την αίσθηση του χρόνου: Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η σύγκρουση ανάμεσα στο λογικό και το επιθυμητικό απορρέει από το γεγονός ότι τα θέλω εμφανίζονται στο εκάστοτε τώρα, ενώ η ανθρώπινη νόηση λαμβάνει υπόψη και την έννοια του μέλλοντος, προνοεί, προλαμβάνει, αποκλείει, επομένως μπορεί και να διαφωνεί με τις υπαγορεύσεις του επιθυμητικού: «ἐπεὶ δ' ὄρεξις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντία ᾧσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθόν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον)...» (433b5-10). Επομένως οι οργανισμοί που δεν έχουν αντίληψη του χρόνου, δεν υπάρχει και περίπτωση να βιώσουν εσωτερικές συγκρούσεις.

Το πρόβλημα των εσωτερικών στην ψυχή ασυμφωνιών στους ανθρώπους λύνεται ή δε λύνεται, ανάλογα με την «ἔξι» (πβ. Βιβλίο Β' από τα *Ηθικά Νικομάχεια*), το χαρακτήρα, την ηθική προσωπικότητα του καθενός – και εδώ γίνεται μία ελάχιστη αναφορά στη σημασία της ανθρώπινης προσωπικότητας κατά την σύγκρουση των διαφορετικών ψυχικών «δυνάμεων»: «ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τί ἢ διώκειν [ενν.: το υποκείμενο της πράξης] οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής.» (433^a32-34). Επομένως είναι κάτι περισσότερο από τη λογική κατανόηση και τη βούληση που ελέγχει την επιλογή των πράξεων στον άνθρωπο. Το θέμα του ανθρώπινου χαρακτήρα δεν εξετάζεται βέβαια συνολικά στα πλαίσια της πραγματείας *Περὶ ψυχῆς*, αλλά η αναφορά στα μέρη της ψυχής οπωσδήποτε οδηγεί στο ερώτημα για το ποιο μέρος της ψυχής είναι τελικά υπεύθυνο για τις αποφάσεις που οδηγούν σε πράξεις. «οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὄρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες ... ἀκολουθοῦσι τῷ νοῦ.» (433^a7-8). Επομένως η απάντηση για το ποιο μέρος της ψυχής κυριαρχεί κατά τη λήψη αποφάσεων δεν είναι μία και κοινή για όλους τους ανθρώπους, αλλά απαντάται σε σχέση με την έννοια «ἐγκράτεια» και την αντίθετή της «ἐκρασία». Από ένα ευρύ φάσμα χαρακτηριστικών της ανθρώπινης προσωπικότητας που γίνονται αντικείμενο πραγματείας στα *Ηθικά Νικομάχεια*, στο *Περὶ ψυχῆς* αναφέρει ο Αριστοτέλης επομένως μόνο τα στοιχεία εκείνα που λειτουργούν συνεκτικά ή μη συνεκτικά μεταξύ των μερών της ψυχής.

Αλλά και ο αριστοτελικός «νους» διακρίνεται στον «πρακτικό» και στον «θεωρητικό» νου: «ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικά κατά τόπον, νοῦς και ὄρεξις, νοῦς δὲ ὅ ἐνεκά του λογιζόμενος και ο πρακτικός· διαφέρει δε τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει.» (433^a13-15). Η «ὄρεξις» ωθεῖ σε αποφάσεις που κρίνονται από τον «πρακτικό νοῦ» (433^a16). Επομένως το νοητικό και το ορεκτικό μέρος της ψυχῆς λειτουργοῦν κινητικά στον ἄνθρωπο, με πρώτο αἴτιο στην κίνηση το «ορεκτικό» μέρος της ψυχῆς (433^a21). Ο «πρακτικός νοῦς» αφορά στα πρακτικά προβλήματα της ανθρώπινης ζωῆς σύμφωνα με την παραπάνω ἀνάλυση. Ἀνάλυση για το σκοπό, το «τέλος» του «θεωρητικοῦ νοῦ» δε μας δίνεται από τον Ἀριστοτέλη κατά την ἀνάλυσή του για τα μέρη της ψυχῆς. Το «τέλος» του «θεωρητικοῦ νοῦ» πιστεύω ὅτι πρέπει να ἀναζητηθεῖ στην ἔννοια της «θεωρίας», ἔτσι ὅπως μας παρουσιάζεται στο αριστοτελικό *Μετά τα Φυσικά* (βλ. το προηγούμενο κεφάλαιο, 3.2.1). Για αυτό θεώρησα ἰδιαίτερης σημασίας την ἀναφορά στα μέρη της ψυχῆς κατά τον Ἀριστοτέλη, γιατί η αριστοτελική «θεωρία» φαίνεται να ἀντιστοιχεῖ στο θεωρητικό μέρος της ψυχῆς, το νου, και μάλιστα στο θεωρητικό τμήμα του, αφού εἶδαμε ὅτι ο και ο νους διακρίθηκε σε μέρη, στο «θεωρητικό» και το «πρακτικό». Επομένως το θεωρητικό μέρος της ψυχῆς ἔχει τη δυνατότητα για «θεωρία», μία ἔννοια που συναντήσαμε ὁμως και στον πρώτο αριστοτελικό ὀρισμό της ψυχῆς.

Ὅλη η συλλογιστική μου πορεία ως τώρα ἀκολουθήθηκε για να καταλήξω στο ὅτι η αριστοτελική «θεωρία» ἀποτελεῖ την ὑψίστη δυνατότητα - ἐνέργεια της ψυχῆς και ἀποτελεῖ πραγμάτωση του σκοποῦ της ὑπαρξῆς με δύο τρόπους: Κατ'ἀρχὴν ως προς το σῶμα και το φαινόμενο της ζωῆς· εἶδαμε στο 3.2 τα αριστοτελικά παραδείγματα ὅπου ο οφθαλμός και ο πέλεκυς δεν ἐκπληροῦν το σκοπό της ὑπαρξῆς τους, αν δεν ὑπάρχει σε αὐτά η «ὄρασις» και η «τμηῆσις» ἀντίστοιχα. Αν ἀντιστοιχίσουμε κυριολεκτικά τον οφθαλμό στο σῶμα και την ὄραση στη δυνατότητα λειτουργίας που δίνει η ψυχὴ στο σῶμα, τότε η αριστοτελική «θεωρία» (ως «εντελέχεια η δεῦτερη») θα ἀντιστοιχεῖ στο γεγονός και την ὑπαρξὴ της ζωῆς στο ἔμψυχο σῶμα, θα ἀντιστοιχεῖ στην κατάσταση της ἐγρήγορσης κι ὄχι του ὕπνου, στην κατάσταση της εφαρμοζόμενης κι ὄχι λανθάνουσας γνώσης.

Με την ἔννοια της «γνώσης» ἐρχόμαστε ὁμως σε θέματα γνωστικά, δηλαδή νοητικά, ἐκεῖ που κατ'ἐξοχὴν ἀπαντάται η ἔννοια της «ἐπιστήμης» και της «θεωρίας». Και ἔτσι μπορεῖ η αριστοτελική ψυχὴ να εἶναι η «εντελέχεια» του σώματος, αφού το ζωοποιεῖ, μπορεῖ η γνώση να ἀποκτάται μέσω των αἰσθήσεων, ὅπως εἶδαμε στην αριστοτελική συζήτηση για τα μέρη της ψυχῆς, ὁμως η «θεωρία»

του «θεωρητικού νοῦ» δεν ταυτίζεται με κανένα από τα φαινόμενα του πρακτικού βίου, δεν έχει υλικές επιθυμίες και επομένως δεν αποβλέπει στο ορατό και το υλικό. Η παρατήρηση αυτή με ώθησε να αναζητήσω λύση της εκκρεμότητας που δημιουργείται με τη χρήση του όρου «θεωρία» στην αριστοτελική Μεταφυσική (3.2.1). Η έρευνα με οδηγεί στην πεποίθηση ότι ο Αριστοτέλης κατά την αναζήτηση του τι είναι η ψυχή δεν έχει κατά νουν μόνο την εξήγηση του φαινομένου της ζωής⁴², αλλά ταυτόχρονα αναφέρεται έστω και με λανθάνοντα τρόπο στον αμιγή χώρο του πνεύματος, όπου η «θεωρία» μπορεί να ξεκινά από την «επιστήμη», τη γνώση που αποκτά η ψυχή ως μέρος του ζώντος σώματος και μέσα από την εμπειρία της ζωής, επεκτείνεται όμως και αναζητά πολύ παραπάνω από αυτά που προσφέρονται από τον κόσμο των αισθήσεων. Έχω την εντύπωση ότι η κατάταξη που κάνει ο Christopher Shields⁴³ στο αριστοτελικό έργο, όπως είδαμε στην εισαγωγή της εργασίας, είναι ερμηνευτικής σημασίας στο σημείο αυτό: Η συμπλήρωση των νοηματικών κενών που εμφανίζει το *Περί ψυχῆς* απαιτεί σε πολλά σημεία τη γνώση των όρων της αριστοτελικής Μεταφυσικής (*Μετά τα Φυσικά*): η αριστοτελική αναζήτηση της σοφίας του *Μετά τα Φυσικά*, η οποία δεν είναι ανάμεσα στα ορατά και τα αισθητά και η οποία προσεγγίζεται μόνο με τη *θεωρία*, δηλαδή με την ενέργεια του *θεωρητικού νοῦ*, φαίνεται να υποφώσκει ή τουλάχιστον να εκκρεμεί στο *Περί ψυχῆς*. Έτσι η αριστοτελική πραγματεία με θέμα την ψυχή μπορεί να διαβαστεί ως μία «βιοψυχολογική» πραγματεία, κατά την έκφραση της Rorty (1992), η οποία θέτει όμως τα θεμέλια για μεταφυσικά ερωτήματα και απαντήσεις, κυρίως με τη χρήση όρων όπως η αριστοτελική «επιστήμη» και η «θεωρία». Το *Περί ψυχῆς* μας προσανατολίζει ταυτόχρονα, πιστεύω, προς τη σχέση ψυχής-σώματος και προς τη σχέση ψυχής-πνεύματος. Και έτσι πραγματικά το *Περί ψυχῆς* ακολουθεί μία “via media”⁴⁴ ανάμεσα σε δύο ακραίες προσεγγίσεις: αυτήν της απόλυτης ταύτισης ψυχής και σώματος και αυτήν του απόλυτου διαχωρισμού των δύο.

4.Επίλογος

Στην παρούσα εργασία αναζητήθηκε η αριστοτελική προσέγγιση της έννοιας της ψυχής στο *Περί ψυχῆς*. Είδαμε ότι η ψυχή στον Αριστοτέλη είναι «οὐσία» και

⁴² Η Rorty (1992) βλέπει π.χ. το *Περί ψυχῆς* κυρίως ως μία βιοψυχολογική πραγματεία

⁴³ βλ. υποσημείωση 4

⁴⁴ Stephen Menn (2002)

αναζητήσαμε τη σημασία του φιλοσοφικού όρου «ουσία». Επίσης η αριστοτελική «έντελέχεια» δημιούργησε έδαφος για συζήτηση, γιατί ο όρος είναι αποκλειστικά αριστοτελικός και η ψυχή είδαμε ότι είναι η «έντελέχεια» του σώματος. Το πλαίσιο της αριστοτελικής έρευνας είδαμε επίσης ότι σε μεγάλη έκταση είναι βιοψυχολογικό, δηλαδή ερευνάται η φύση της ψυχής ως μέρος του έμβιου σώματος. Οι όροι που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης με έκαναν όμως να πιστεύω ότι δεν είναι αποκλειστικά βιοψυχολογικό το πλαίσιο, και έτσι αναζήτησα λύση στην αριστοτελική μεταφυσική. Η σχέση της ψυχής με το σώμα και της ψυχής με το νου, τα μέρη της ψυχής κατά την αριστοτελική προσέγγιση, όπως ο «θεωρητικός νοῦς» και ο «πρακτικός νοῦς» και, τέλος, η «επιστήμη» και η «θεωρία», ως επίπεδα «έντελέχειας» αφ'ενός και ως ανεξάρτητοι αριστοτελικοί όροι αφ'ετέρου, ήταν στοιχεία που με οδήγησαν να δω το αριστοτελικό έργο για την ψυχή από διαφορετικές οπτικές γωνίες, κατ'αρχήν ως προς τη σχέση σώμα-ψυχή και κατόπιν ως προς τη σχέση ψυχή-πνεύμα ή νους. Παρόλο που η αριστοτελική έρευνα δεν διαχωρίζεται ρητά σε αυτούς τους δύο άξονες, ο συσχετισμός των αριστοτελικών εννοιών μέσα στο συνολικό εύρος που προσφέρει το *Περί ψυχῆς* αισθάνομαι ότι προσφέρει τη δυνατότητα για διάφορες αναγνώσεις ταυτόχρονα, χωρίς η μία να αναιρεί την άλλη. Αυτό δε σημαίνει ότι υπάρχουν «σκοτεινά» ή αμφίσημα δεδομένα, αλλά μάλλον ότι η αριστοτελική ανάλυση δεν είναι μονοδιάστατη και ότι δεν προσφέρει εύκολες απαντήσεις. Το τι είναι «ψυχή» δεν περιγράφεται στην πραγματικότητα με ευκολία ούτε με φιλοσοφικούς ούτε με μη φιλοσοφικούς όρους. Μπορούμε όμως να αναζητήσουμε το περιεχόμενο του όρου και να κάνουμε εικασίες ή να συμπεράνουμε λογικά παρατηρώντας το φαινόμενο της ζωής. Στην αναζήτησή μου «περί ψυχῆς» το αριστοτελικό έργο ήταν κάτι παραπάνω από έδαφος για αναζήτηση παρ'όλα αυτά, μέσα από τα ερωτήματα που ανοίγει ήταν σχεδόν το ίδιο μία απάντηση. Και το πιο σπουδαίο που πρόσφερε σε μένα το *Περί ψυχῆς* και νομίζω σε όλη τη σύγχρονή μας συζήτηση σχετικά με το φαινόμενο της ζωής, είναι το γεγονός ότι παρά τη δυσκολία της έννοιας «ψυχή», η αναζήτηση της έννοιας στο αριστοτελικό έργο δεν αποφεύγεται, δεν αποσιωπάται και κυρίως δεν «εξαλείφεται»⁴⁵. Αντιθέτως, η

⁴⁵ Όπως παρατηρεί και ο Stephen Menn (2002): “a modern dualist says (eliminatively) that there is no soul”. Eliminatively σημαίνει «εξαλειπτικά». Ο λόγος είναι για μία τάση της σύγχρονης φιλοσοφίας που μεταφράστηκε στα ελληνικά ως «εξαλειπτικός υλισμός», για παντελή άρνηση της έννοιας «ψυχή». Οπότε «εξαλείφοντας» την έννοια, εξαλείφεται σε αυτό το πλαίσιο και οποιαδήποτε αναζήτηση σχετικά με αυτήν. Δεν πρόκειται στην πραγματικότητα για «εξάλειψη» του όρου «ψυχή» από ένα

αριστοτελική ψυχή όχι απλώς υπάρχει, αλλά γίνεται αιτία ζωής, «επίσταται» και «θεωρεί», γεγονότα που όπως είδαμε έχουν σημασία μέσα σε διάφορα πλαίσια και είναι ιδιαίτερα τιμητικά για την έννοια «άνθρωπος».

μεγάλο τμήμα της σύγχρονης συζήτησης για το φαινόμενο της ζωής, αλλά για μία ολοκληρωτική άρνηση του να αποδοθεί ή να αναζητηθεί οποιοδήποτε περιεχόμενο στην έννοια.

5. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. Αρχαία κείμενα

Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*. Εκδόσεις Πάπυρος, Αθήνα 1975

Αριστοτέλους, *Μετά τα Φυσικά*. Oxford University Press, Oxford ⁵1973 (μεταγραφή I. Bekker 1853).

Αριστοτέλους, *Μικρά Φυσικά*. Εκδόσεις Πάπυρος, Αθήνα 1975

Αριστοτέλους, *Περί αισθήσεως και αισθητών*. Εκδόσεις Πάπυρος, Αθήνα 1938

Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής*. Εκδόσεις Πάπυρος, Αθήνα 1975 (μεταγραφή κειμένου Ross, Οξφόρδη 1956)

Aristotle, *Posterior Analytics*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1976. Εισαγωγή, μετάφραση: Hugh Tredennick.

Aristoteles, *Über die Seele*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995

Πλάτωνος, *Θεαίτητος*. Εκδόσεις Κάκτος, Οδυσσέας Χατζόπουλος, Αθήνα 1993

II. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Aquinas, St. Thomas, *A Commentary on Aristotle's De anima*, Yale University Press, Yale 1999. Transl.: R. Pasnau.

Άσμου, Β. Φ., *Αριστοτέλης*. Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 1978 (μετάφραση από τα ρωσικά: Α. Χαραλαμπίδου)

Cho, Dae-Ho, *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2003.

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1903.

Το έργο διατίθεται ψηφιακά στη διεύθυνση

<http://archive.org/stream/diefragmenteder01krangoog>

Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker. 2.Band. Wortindex* verfasst von Walther Kranz. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1910.

Το έργο διατίθεται ψηφιακά στη διεύθυνση:

<https://archive.org/stream/diefragmentederv00dieluoft#page/336/mode/2up>

Frede, Michael, *On Aristotle's Conception of the Soul*. Στο *Essays on Aristotle's De Anima*. Edited by M. Nussbaum and A. O. Rorty. Clarendon Press, Oxford 1992.

- Goold, G. P. (εκδ.), *Aristotle. XVII. The Metaphysics. I.*, LOEB Library and Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια: Hugh Tredennick.
- Hamlyn, D.W., *Aristotle's De Anima, Books II, III*, Clarendon Aristotle Series, Oxford 1989
- Liddell, Henry George and Scott, Robert, *A Greek – English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford, Clarendon Press 1940.
- Το λεξικό διατίθεται ψηφιακά από το Πανεπιστήμιο του Tufts των Ηνωμένων Πολιτειών με αρχική σελίδα: www.perseus.tufts.edu/hopper.
- Kauffman, G., *Origin of Life: Chemical Approach. Hyle*, International Journal for Philosophy of Chemistry, Vol. 15, Nr. 1, 2009.
- Kim, Jaegwon, *Η Φιλοσοφία του Nou*, Leader Books, Αθήνα 2005. Μετάφραση: Ελ. Μανωλακάκη.
- Kosman, L. A., *What does the Maker Mind Make?* In: *Essays on Aristotle's De Anima*. Edited by M. Nussbaum and A. O. Rorty. Clarendon Press, Oxford 1992.
- Menn, Stephen, *Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De Anima*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, Summer 2002.
- Oksenberg, Rorty, Amelie, *De Anima: Its Agenda and its Recent Interpreters*. Στο *Essays on Aristotle's De Anima*. Edited by M. Nussbaum and A. O. Rorty. Clarendon Press, Oxford 1992.
- Rohde, Erwin, *Psyche*. The cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks, Ares Publishers, London/New York 1925
- Shields, Christopher, *Aristotle*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012), Edward Zalta(ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/aristotle/>
- Simplicius, *On Aristotle's On the Soul 1.1-2.4*. Cornell University Press, New York 1995. Transl.: J.O.Urmson.
- Wedin, Michael V., *Aristotle's theory of substance. The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford University Press, Oxford 2000.
- Whiting, Jennifer, *Living Bodies*. Στο *Essays on Aristotle's De Anima*. Edited by M. Nussbaum and A. O. Rorty. Clarendon Press, Oxford 1992.

Ψύλλος, Στάθης, *Επιστήμη και Αλήθεια. Δοκίμια στη Φιλοσοφία της Επιστήμης*.
Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα 2008.

III. Διαδίκτυο

<http://plato.stanford.edu> Άρθρα πάνω σε φιλοσοφικά θέματα από το Πανεπιστήμιο του Στάνφορντ: “Stanford Encyclopedia of Philosophy”. Σχετικά με τα αριστοτελικά έργα εν γένει: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/aristotle/>

www.britannica.com Διαδικτυακή Εγκυκλοπαίδεια

www.greek-language.gr . «Πύλη για την Ελληνική Γλώσσα». Διαδικτυακό λεξικό της αρχαίας και νέας Ελληνικής από το Αριστοτέλειο Παν/μιο Θεσ/νίκης.

www.hyle.org . International Journal for Philosophy of Chemistry. Περιοδικό για τη Φιλοσοφία της Χημείας.

www.perseus.tufts.edu/hopper . Όλη η αρχαία ελληνική γραμματεία με σχόλια και παραπομπές. Από το Πανεπιστήμιο του Tufts των ΗΠΑ.

www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dlo%2Fgos . Για το λήμμα *λόγος*. Από το Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής των Liddell and Scott, που διατίθεται διαδικτυακά από το Πανεπιστήμιο του Tufts.