

ΑΝΘΡΩΠΟΙ ΚΑΙ ΑΛΛΑ ΖΩΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Στόχος μου στη μελέτη αυτή είναι να επιχειρήσω μια σύντομη προσέγγιση της αριστοτελικής φιλοσοφικής ψυχολογίας, επισημαίνοντας τον βιολογικό προσανατολισμό της σκέψης του Ἀριστοτέλη και αναλύοντας τη θεωρία του για την ψυχή καθώς και τις απόψεις του για τη σχέση ψυχής-σώματος, κάνοντας ειδικές αναφορές στην άποψή του για την ψυχή των ζώων. Τα θέματα με τα οποία ασχολήθηκε ο Ἀριστοτέλης παραμένουν πάντοτε επίκαιρα και συνεχίζουν να επηρεάζουν με ποικίλους τρόπους τη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση. Είναι αξιοσημείωτο ότι ακόμη και ο Κάρολος Δαρβίνος, που τον Φεβρουάριο του 2009 συμπληρώθηκαν 200 χρόνια από τη γέννησή του και στον οποίο οφείλουμε όρισμένες από τις πιο πρωτοποριακές ανακαλύψεις της νεώτερης βιολογικής επιστήμης, αναγνώριζε τη σημασία του επιστημονικού έργου του Ἀριστοτέλη, όταν σέ επιστολή του προς τον William Ogle, σχετικά με τη δημοσίευση της μετάφρασης του *Περὶ ζώων μορίων* του τελευταίου το 1882, έγραφε χαρακτηριστικά: «Από τα αποσπάσματα που είχα δει, είχα μεγάλη ιδέα για τις ικανότητες του Ἀριστοτέλη, αλλά δεν είχα την παραμικρή ιδέα για το τί καταπληκτικός άνθρωπος ήταν. Ο Linnaeus και ο Cuvier ήταν οί δύο θεοί μου, αν και με πολύ διαφορετικό τρόπο, αλλά δεν ήταν τίποτε άλλο παρά σχολιαρόπαιδα μπροστά στον γέρο Ἀριστοτέλη»¹.

Παρ' όλο που, όποσδήποτε, ή αριστοτελική έννοια της «μεταφυσικής βιολογίας», ιδιαίτερα όταν αυτή σχετίζεται με την ήθική και πολιτική αριστοτελική θεωρία, είναι ιδιαίτερα προβληματική και θεωρείται όχι μόνο παρωχημένη αλλά και λανθασμένη από τη σύγχρονη φιλοσοφική έρευνα², οί περισσότεροι τομείς της αριστοτελικής φιλοσοφίας παραμένουν σήμερα επίκαιροι και πολλοί σύγχρονοι φιλόσοφοι ασχολούνται με τη μελέτη του έργου του

1. Πβ. A. GOTTHELF, Darwin on Aristotle, *Journal of the History of Biology*, 32, 1999, σσ. 3-30, όπου και ή παράθεση της επιστολής. Η μετάφραση είναι δική μου.

2. Σχετικά με την αριστοτελική έννοια της «μεταφυσικής βιολογίας» και την υιοθέτησή της από σύγχρονους νεοαριστοτελικούς ήθικούς φιλοσόφους, όπως ο Alasdair MacIntyre (*After Virtue*, 2nd ed., London, Duckworth, 1985), καθώς και τις δυσκολίες που αυτή δημιουργεί στην ήθική και πολιτική θεωρία του Ἀριστοτέλη, πβ. E. LEONTSINI, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*, with a foreword by Richard Stalley, Athens, Saripolos Library, 2007, σσ. 58 και 87-90. Πβ. επίσης σχετικά με το θέμα αυτό, S. MULHALL-A. SWIFT, *Liberals and Communitarians*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1996, σσ. 81-82.



Ἀριστοτέλη, ὄχι μόνο στο πλαίσιο τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ διατυπώνοντας σύγχρονες συστηματικὲς νεοαριστοτελικὲς θεωρίες τόσο στὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλους κλάδους, ὅπως ἡ φιλοσοφικὴ ψυχολογία³ καὶ ἡ φιλοσοφικὴ βιολογία⁴. Ἐπιχειρήματα τελεολογικοῦ τύπου ἔχουν πολλὲς φορὲς χρησιμοποιηθεῖ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα τόσο ἀπὸ τὴ φιλοσοφία ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν ἱατρικὴ ἐπιστῆμη καὶ συνεχίζουν νὰ ἐπηρεάζουν τὶς σύγχρονες διαμάχες γύρω ἀπὸ τὶς θεωρίες γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν, τὴ δημιουργία καὶ τὸν νοήμονα σχεδιασμό καθὼς καὶ ἄλλες θεωρίες ποὺ στοχεύουν στὴν ἐξήγηση τῆς δομῆς καὶ λειτουργίας τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς ἢ συνείδησης⁵.

Ὁ φιλοσοφικὸς κλάδος τῆς φιλοσοφικῆς ψυχολογίας ἢ τῆς φιλοσοφίας τοῦ νοῦ, ὅπως ὀνομάζεται κατὰ τὸν 20ὸ καὶ τὸν 21ο αἰῶνα, ἡ μελέτη δηλαδὴ τῶν νοητικῶν καὶ τῶν ψυχολογικῶν φαινομένων, ἔγινε ἀντικείμενο συστηματικῆς ἔρευνας μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ μελέτησε μὲ προσοχὴ τὰ ψυχολογικὰ φαινόμενα μὲ φιλοσοφικὸ τρόπο καὶ ἀφιέρωσε μιὰ ὁλόκληρη πραγματεία, τὸ *Περὶ ψυχῆς*, μὲ σκοπὸ νὰ ὁρίσει τὴν ψυχὴ καὶ τὶς λειτουργίες της, καθὼς καὶ ἓνα σύνολο ἄλλων μικρότερων ἔργων ὑπὸ τὴν ὀνομασία *Μικρὰ Φυσικὰ* στὰ ὁποῖα ἀσχολεῖται μὲ εἰδικότερα θέματα παρόμοιου χαρακτήρα, ὅπως τὴν αἴσθησι καὶ τὰ αἰσθητά, τὴ μνήμη καὶ τὴν ἀνάμνησι, τὸν ὕπνο καὶ τὴν ἐγρήγορσι, τὰ ὄνειρα, τὴν καθ' ὕπνον μαντικὴ, τὴν ἀναπνοὴ καὶ πολλὰ ἄλλα. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωροῦσε τὴν ψυχολογία ὡς μία πλευρὰ τῆς φυσικῆς ἐπιστῆμης γι' αὐτὸ καὶ ἡ δική του τοποθέτησι πάνω στὸ θέμα αὐτὸ βασίζεται στὶς ἀρχὲς ποὺ ἐκεῖνος θέτει σχετικὰ μὲ τὴ σπουδὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἡ *Περὶ ψυχῆς* πραγματεία του, ὥστόσο, κατέχει κεντρικὸ ρόλο σὲ ὁλόκληρο τὸ φιλοσοφικὸ του ἔργο καὶ τὰ βιολογικὰ ἔργα του ἀπαιτοῦν διαρκὴ ἀναφορὰ στὸ *Περὶ ψυχῆς*, τὸ ὁποῖο σχετίζεται ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἠθικὴ, τὴ γνωσιοθεωρία καὶ τὴ μεταφυσικὴ. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει πράγματι σοβαροὺς λόγους νὰ ἀξιῶναι τὸν τίτλο τοῦ θεμελιωτῆ τῆς «ψυχολογίας»,

3. Πβ. ἐνδεικτικὰ P. SMITH and O. R. JONES, *The Philosophy of Mind. An Introduction*, Cambridge, Cambridge UP, 1986.

4. Πβ. ἐνδεικτικὰ M. GRENE, Aristotle and Modern Biology, *Journal of the History of Ideas*, 33, 3, 1972, σσ. 395-424· M. FURTH, Aristotle's Biological Universe: An Overview, A. GOTTHELF and J. G. LENNOX (ἐπιμ.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, Cambridge UP, 1986 καὶ P. FEYERABEND, *Υπερασπίζοντας τὸν Ἀριστοτέλη*, μτφρ. Χ. Μπάλλα, Β. ΚΑΛΦΑ (ἐπιμ.), Ἀθήνα, Γενικὴ Γραμματεία Νέας Γενιάς, 1987.

5. Πβ. ἐνδεικτικὰ F. AYALA, Teleological Explanation in Evolutionary Biology, *Philosophy of Science*, 37, 1970, σσ. 1-15· L. WRIGHT, *Teleological Explanation*, Berkeley, University of California Press, 1976· R. BRANDON, Biological Teleology: Questions and Explanations, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 12, 1981, σσ. 91-105· J. COOPER, Aristotle on Natural Teleology, M. SCHOFIELD-M. NUSSBAUM (ἐπιμ.), *Language and Logos*, Cambridge, Cambridge UP, 1982, σσ. 197-222· S. SAUVE MEYER, Aristotle, Teleology, and Reduction, *The Philosophical Review*, 101.4, 1992, σσ. 791-825 καὶ R. SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

παρ' ὅλο πού ἡ λέξη αὐτή καθ' ἑαυτὴν δὲν χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν ἴδιον⁶. Ἡ ἐπιρροή του γίνεται αἰσθητὴ σὲ ὅλη τὴ μετέπειτα ἀρχαία ψυχολογικὴ θεωρία⁷, τόσο σὲ θέματα ὁρολογίας ὅσο καὶ μεθόδου, ἀλλὰ καὶ στὴ σύγχρονη φιλοσοφία τοῦ νοῦ. Ἡ σύγχρονη συζήτηση γύρω ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ προσέγγιση τῆς σχέσης ψυχῆς-σώματος ἐμπνέει μέχρι σήμερα τοὺς σύγχρονους φιλοσόφους ὥστε νὰ ἐρευνοῦν ἐκτενῶς τὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ψυχὴ καί, ὅπως εἶναι γνωστό, πολλὰς μελέτες σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτὸ ἔχουν δημοσιευτεῖ τὸν τελευταῖο αἰῶνα, κατὰ τὸν ὅποιον, ἄλλωστε, ὁ φιλοσοφικὸς κλάδος τῆς φιλοσοφίας τοῦ νοῦ ἔχει ἰδιαίτερα ἀναπτυχθεῖ σὲ ποικίλες καὶ σύνθετες κατευθύνσεις⁸.

Ὁ Ἀριστοτέλης στὸ *Περὶ ζώων μοριῶν* (Α 2) παράγει τὴ λέξη «ψυχὴ» ἀπὸ τὸ «ψυχρός» (κρύος, δροσερός), γιὰτὶ κατὰ τὴ γνώμη του συντελεῖ γιὰ τὴν ἀναπνοὴ καὶ τὴ διατήρηση τῆς σταθερῆς θερμοκρασίας τοῦ σώματος. Γενικὰ πάντως χρειάζεται νὰ παρατηρήσει κανεὶς ὅτι, κατὰ τὴν περίοδο τῆς ἀρχαιότητος, στὰ χρόνια τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ καὶ παλαιότερα, ὁ ἀντιθετικὸς ὁρος γιὰ τὴν «ψυχὴ» δὲν ἦταν, στὴν κοινὴ γλῶσσα, τόσο τὸ «σῶμα», ἀλλὰ ὁ «θάνατος». Αὐτὸ γίνεται ἐπιπροσθέτως ἐμφανὲς ἀπὸ τὴ χρῆση τοῦ ρήματος «φιλοψυχέω», τὸ νὰ ἀγαπᾷ δηλαδὴ κανεὶς τὴν ψυχὴ του, πού σημαίνει στὴν πραγματικότητα νὰ φοβᾶται κανεὶς τὸ θάνατο καὶ νὰ ἀγαπᾷ τὴ ζωὴ⁹.

Ἡ ἐνασχόληση, ὡστόσο, μὲ τὴν ψυχὴ εἶχε ἀρχίσει πολὺ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ πολλὰς θεωρίες, διαφορετικὰς μεταξὺ τους, εἶχαν διατυπωθεῖ σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ καθὼς καὶ τὴ σχέση της μὲ τὸ σῶμα. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης στὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ *Περὶ ψυχῆς* παρουσιάζει, κατὰ τὴν προσφιλή μέθοδό του, τίς θεωρίες γιὰ τὴ ψυχὴ πού εἶχαν διατυπωθεῖ ἀπὸ τοὺς προγενέστερους του, τοὺς Προσωκρατικοὺς καὶ τὸν Πλάτωνα, καὶ προχωρεῖ συγ-

6. Πβ. W. D. ROSS, *Ἀριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μητσού, 4η ἀνατ., Ἀθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2010, σσ. 185-218 καὶ C. RAPP, *Εἰσαγωγή στὸν Ἀριστοτέλη*, μτφρ. Ἡλ. Τοιρινγκάκα, Π. ΘΑΝΑΣΑ (ἐπιμ.), Ἀθήνα, Ὀκτώ, 2012, σσ. 177-188. Πβ. ἐπίσης A. EDEL, *Aristotle and His Philosophy*, Chapel Hill, The University of Carolina Press, 1982 καὶ R. J. HANKINSON, *Greek Medical Models of Mind*, S. EVERSON (ἐπιμ.), *Psychology. Companions to Ancient Thought 2*, Cambridge, Cambridge UP, 1991, σσ. 194-217.

7. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας τοῦ νοῦ στὴ στωικὴ φιλοσοφία, πβ. ἐνδεικτικὰ J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Los Angeles, California UP, 1991.

8. Πβ. ἐνδεικτικὰ J. BARNES, *Aristotle's Concept of Mind*, J. BARNES, M. SCHOFIELD and R. SORABJI (ἐπιμ.), *Articles on Aristotle. 4. Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth, 1979, σσ. 32-41· R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, *αὐτόθι*, σσ. 42-64· J. L. ACKRILL, *Aristotle's Definitions of *psuchê**, *αὐτόθι*, σσ. 65-75· T. H. IRWIN, *Aristotle's Philosophy of Mind*, 91, S. EVERSON (ἐπιμ.), *Psychology*, *ἐνθ' ἅν.*, σσ. 56-83· W. CHARLTON, *Aristotle's Definition of Soul*, M. DURRANT (ἐπιμ.), *Aristotle's De Anima in Focus*, London, Routledge, 1993, σσ. 197-216.

9. Στὸ λεξικὸ τῶν Liddell καὶ Scott βρίσκουμε τὸ ρῆμα «φιλοψυχέω» καὶ τὸ οὐσιαστικὸ «φιλοψυχία» πού σημαίνουν ἀντίστοιχα «ἀγαπᾶ τὴ ζωὴ μου, συμπαρομαρτυροῦν καὶ τῆς σημασίας τῆς δειλίας, εἶμαι δειλός, μικρόψυχος» καὶ «ἡ ἀγάπη τῆς ζωῆς».

χρόνως στον κριτικό σχολιασμό τῶν θεωριῶν αὐτῶν καθὼς καὶ στὴν ἀντιπαράθεσή τους μὲ τὶς δικές του. Στὸν Ὅμηρο ἡ ψυχὴ, παρ' ὅλο πὺν εἶναι οὐσιώδης γιὰ τὸν ζωντανὸ ἄνθρωπο, δὲν συνδέεται μὲ κάποια συγκεκριμένη δραστηριότητα, ἐνῶ ὁ «νοῦς» εἶναι ἡ λέξη τῆς προτιμήσεώς του γιὰ νὰ περιγράψει τὴ «νοητικὴ ἐνόραση» ἢ τὴ «μελέτη»¹⁰. Εἶναι γνωστὴ ἡ ὁμηρικὴ ἰδέα τῆς ψυχῆς ὡς αὐλοῦ εἰδώλου τοῦ σώματος πὺν τοῦ δίνει ζωὴ καὶ, ὅταν αὐτὸ πεθαίνει, ἐκείνη ἐπιβιώνει ὡς μιὰ θλιβερὴ καὶ γλωμὴ ὑπαρξὴ στὸν Ἅδη. Οἱ ἀναφορὲς πὺν γίνονται στὰ ὁμηρικὰ ἔπη σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ περιορίζονται σχεδὸν πάντοτε σὲ περιγραφὲς θανάτου ἢ σὲ περιγραφὲς τοῦ νεκροῦ. Οἱ συνδέσεις, ὅμως, πὺν γίνονται στὰ ὁμηρικὰ ἔπη ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ, τὴ ζωτικότητα, τὴν ἀναπνοὴ καὶ τὸν ἄνεμο φαίνονται καθαρὰ ἀπὸ τὶς περιγραφὲς αὐτές¹¹. Ἀκόμη καὶ ἀργότερα, παρ' ὅλο πὺν ὁ ὅρος «ψυχὴ» ἀναπτύσσει πολλές εἰδικὲς σημασίες ἀπὸ μόνος του, ποτὲ δὲν χάνει τελείως τὴ σχέση του μὲ τὴν ἀναπνοὴ τῆς ζωῆς, ἢ ὁποία εἶναι κατὰ προσέγγιση αὐτὴ τῆς λατινικῆς λέξης *anima*, ἢ αὐτὴ τῆς «πνοῆς ζωῆς» πὺν, σύμφωνα μὲ τὴ χριστιανικὴ δογματικὴ θεολογία, ὁ Θεὸς ἐνεφύσησε μέσα στὰ ρουθούνια τοῦ Ἀδάμ¹².

Πράγματι, οἱ Προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι ἦταν οἱ πρῶτοι πὺν συσχέτισαν τὴν ψυχὴ μὲ τὴν ἐννοια τοῦ συνειδητοῦ ἑαυτοῦ, δηλαδὴ τοῦ Ἐγὼ ἢ τοῦ προσώπου¹³. Ὁ Πυθαγόρας ἦταν, ἴσως, ὁ πρῶτος φιλόσοφος πὺν πραγματεύθηκε ρητὰ τὴν ψυχὴ ὡς κάτι πὺν ἔχει ἠθικὴ σημασία καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἦταν ἐπίσης ὁ πρῶτος πὺν ἐπισήμανε ὅτι ἡ γνώση τῆς ψυχῆς ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὴ γνώση τῆς δομῆς τοῦ κόσμου. Γιὰ τὸν Θαλῆ, ἡ ψυχὴ φαίνεται νὰ σημαίνει τόσο τὴ ζωὴ ὅσο καὶ τὴν πηγὴ τῆς κίνησης. Ἡ ἐννοια τῆς ψυχῆς ὡς αὐτὸ πὺν κινεῖ καὶ δίνει ζωὴ στὸ σῶμα εἶναι μιὰ φυσικὴ ἐξέλιξη τῆς ἀποψῆς ὅτι ἓνα νεκρό, χωρὶς κίνηση, σῶμα ἔχει χάσει τὴν ψυχὴ του. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Ἀριστοτέλη¹⁴, πὺν παραθέτει στὸ *Περὶ ψυχῆς* (A 411 a 7), ὁ Θαλῆς ἐνδε-

10. Βλ. A. A. LONG, *Psychological Ideas in Antiquity*, P. P. WIENER (ἐπιμ.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 4, New York, Charles Scribner's Sons, 1968, σσ. 1-9.

11. Ἐνα ἀντιπροσωπευτικὸ παράδειγμα βρίσκουμε στὸ E 696-698 τῆς Ἰλιάδας: «καὶ αὐτὸς λιγώθηκε, καὶ σκέπασε τὰ μάτια του κατὰ χνῖα, / μὰ εὐτὺς συνέφερε, τὴ ἐδρόσιζε βοριᾶς, καὶ τὴν ψυχὴν του, / πὺν ἦταν κοντὰ νὰ φύγει, ἀνάστανε τρογύρα του φουσώντας» (μτφρ. Ι. Θ. Κακριδὴ καὶ Ν. Καζαντζάκη, Ὅμηρον Ἰλιάδα, Ἀθήνα 1955).

12. Πβ. E. ROHDE, *Psyche*, μτφρ. W. B. Hillis, Chicago, Ares Publishers Inc., 1987 (reprinted; 1925¹).

13. Πβ. C. GILL, *Is There A Concept of Person in Greek Philosophy?*, M. DURRANT (ἐπιμ.), *Aristotle's De Anima in Focus*, ἐνθ' ἄν., σσ. 166-193.

14. Δύο χωρία ἀπὸ τὸ *Περὶ ψυχῆς* τοῦ Ἀριστοτέλη μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ εἰκάσουμε αὐτὴν τὴν ἀποψη τοῦ Θαλῆ ὅτι ὁλόκληρος ὁ κόσμος εἶναι, κατὰ κάποιον τρόπο, ζωντανὸς καὶ ἐμψυχος. Στὸ A 405 a 19-22 τοῦ *Περὶ ψυχῆς* λέει χαρακτηριστικὰ ὅτι «ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κλητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἶπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν οἶδηρον κινεῖ». Ἀκόμη στὸ 411 a 7 ἀναφέρει: «καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὲ πνευσι αὐτὴν μεμῆχθαι φασι, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι». Ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος, τέλος, ἀναφέρει ὅτι, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Ἰππία, ἀπέδιδε

χομένως πίστευε επίσης ότι και ο κόσμος από μόνος του κατείχε ψυχή και πολλοί άλλοι φιλόσοφοι σίγουρα υιοθέτησαν αυτήν την άποψη, όπως ο Άναξιμένης, ο οποίος προέβη σε συγκεκριμένη αναλογία ανάμεσα στην ανθρώπινη ψυχή και την ύλη, ή όποια υπέθετε ότι περιέβαλε τον κόσμο. Επίσης, ο Ήρακλειτος θεώρησε ότι είναι δύσκολο να ξερευνήσει κανείς το βάρος της ψυχής λέγοντας ότι «ψυχής πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει (DK 45)¹⁵. Ο σοφιστής Πρωταγόρας, σύμφωνα με τον Διογένη τον Λαέρτιο, υποστήριζε πως η ψυχή, όταν χωριστεί από την αίσθητήρια αντίληψη, παύει να υφίσταται, παρατήρηση που κάνει και ο Πλάτων στον *Θεαίτητον*. Ο G. B. Kerferd, σχετικά με την άποψη αυτή του Πρωταγόρα, ότι δηλαδή η ψυχή δεν είναι τίποτε άλλο από τις αίσθήσεις της, παρατηρεί ότι ο Πρωταγόρας, καθώς θεωρεί την ψυχή με άμιγως φυσιολογικό πρίσμα, εντοπίζοντας μάλιστα τη θέση της στο στήθος (DK 80 A 18), δεν έννοει με την παραπάνω φράση ότι, αν η ψυχή χωριστεί από το περιεχόμενο των αίσθητήριων ενεργημάτων της, δεν έχει υπόσταση¹⁶. Πιο πιθανό είναι ότι η φράση υποδηλώνει πως η ψυχή δεν εκτελεί άλλη λειτουργία εκτός απ' αυτήν της αίσθητήριας αντίληψης, μία διδασκαλία που υπάρχει πιθανώς και στον Δημόκριτο (DK 68 A 712) και ακολούθως στον Στράτωνα και τον Αίνεσίδημο, παρόλο που ταύτισαν την κατανόηση με την αίσθηση και δεν αρνήθηκαν την ύπαρξη της κατανόησης¹⁷.

Η πρώτη, όμως, πλήρης ταύτιση της ψυχής με τη λογική και τη συναισθηματική πλευρά της προσωπικότητας αποδίδεται στον Σωκράτη. Όμως, οι θεωρίες αυτές δεν έθεταν με αποφασιστικό τρόπο το πρόβλημα της αντίθεσης ψυχής-σώματος. Η αντίθεση αυτή θα καταστεί φανερή με τη θεωρία του Πλάτωνα για την ψυχή και το σώμα, μία θεωρία που έχει σε μεγάλο βαθμό επιρροές από τη διδασκαλία του Πυθαγόρα¹⁸ και των Όρφικων και συνδέε-

ψυχή ακόμη και στα άψυχα αντικείμενα, παίρνοντας ως ένδειξεις τη μαγνήτιδα λίθο και το ήλεκτρον. Για διεξοδικότερη ανάλυση σχετικά με την άποψη αυτή, πβ. S. G. KIRK, J. E. RAVEN και M. SCHOFIELD, *Οί Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1988, σσ. 106-109.

15. M. SCHOFIELD, Heraclitus' Theory of Soul and Its Antecedents, M. DURRANT (έπιμ.), *Aristotle's De Anima in Focus*, ένθ' άν., σσ. 13-34.

16. Πβ. G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge UP, 1981, σ. 110.

17. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathematicos*, VII, 350.

18. Ο Πυθαγόρας κήρυσσε μία έσχατολογία σύμφωνα με την όποία η ψυχή υπόκειται μετά θάνατον σε θεία κρίση και ακολουθεί ή τιμωρία των κακών στον Κάτω κόσμο και μία καλύτερη τύχη για τους καλούς που, αν παραμείνουν έναρτοι στον άλλο κόσμο και σε μία νέα μετενσάρκωση σ' αυτόν έδω, μπορούν τελικά να φτάσουν στα νησιά των Μακάρων. Για τα νησιά των Μακάρων εξάλλου μιλάει και ο Πλάτων στον *Γοργία* 523 a-b, όπου πηγαίνει όποιος «δικαίως τον βίον διελθόντα και όσίως». Για διεξοδικότερη ανάλυση σχετικά με την Πυθαγόρεια διδασκαλία περί ψυχής, πβ. G. S. KIRK, J. E. RAVEN και M. SCHOFIELD, *Οί Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, ένθ' άν., σσ. 227, 229 και 242-243.



ται στενά και με τις θεωρίες για τη μετεμψύχωση και μετενσάρκωση¹⁹ που επικρατούσαν την εποχή εκείνη. Στον διάλογο *Φαίδων* ο Πλάτων προτείνει μια άποψη που κατά κάποιον τρόπο συνδυάζει τις απόψεις του Σωκράτη για την ψυχή με αυτές των Όρφικών για τη μετενσάρκωση, παρόλο που αναγνωρίζει ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δεν πιστεύουν στην επιβίωση της ψυχής μετά τον θάνατο. Παρ' όλα αυτά, στην *Πολιτεία* (436 b-441 c), όταν μιλάει για την τριμερή ψυχή, αναφέρει ότι μόνο το λογικό μέρος είναι αθάνατο²⁰, άποψη που υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης στο *Περὶ ψυχῆς* (A 408 b 29-32). Η ψυχολογική θεωρία του Πλάτωνα είναι κεντρική για το σύνολο της φιλοσοφίας του. Ο Πλάτων, θεωρώντας την καλλιέργεια της ψυχής ως πρωταρχικό καθήκον, έχει σίγουρα επηρεαστεί από τον Σωκράτη και τους Πυθαγόρειους. Η γνώση μας, βέβαια, για τον Σωκράτη βασίζεται κυρίως στα έργα του Πλάτωνα, αλλά μπορεί να συμπεράνει κανείς ότι ο Σωκράτης υποστήριζε και υιοθέτησε μια αυστηρή εξέταση των ηθικών έννοιων ως των μέσων που καθοδηγούν την ψυχή και την καθιστούν ικανή να ἐλέγχει το σώμα και τὰ πάθη του²¹. Η ψυχή σημαίνει στην περίπτωση αυτή το νοητικό αλλά και το ηθικό Έγώ. Οι δύο αυτές ιδιότητες του Έγώ χρειάζεται να είναι πάντοτε μαζί, γιατί μόνο όταν γνωρίζει κανείς τί είναι το αγαθό, μπορεί να καταστεί αγαθός²².

Ο Πλάτων παρουσιάζει τη νοησιαρχική αυτή θέση κυρίως στον *Φαίδωνα*. Η ψυχή και το σώμα αποτελούν ξένες μεταξύ τους οντότητες. Σκοπός της ψυχής, ή όποια είναι απλή στην ουσία της και αθάνατη, είναι να απαλλάξει τον εαυτό της από το σώμα, αφού, όταν βρίσκεται μέσα στο σώμα, δεν είναι δυνατόν να αποκτήσει τέλεια γνώση. Τα μοναδικά αντικείμενα της γνώσης είναι οι ιδέες που αποτελούν μοναδικές, αναλλοίωτες και άυλες οντότητες. Όταν η ψυχή βρίσκεται μέσα στο σώμα μπορεί να κατανοήσει τις ιδέες μόνο με το να σκέφτεται όσο το δυνατόν περισσότερο ανεξάρτητα από το σώμα. Η ψυχή είναι το σκεπτόμενο, λογικό Έγώ που βρίσκεται σε άμεση

19. Ο Ηρόδοτος αναφέρει (B, 123) ότι οι Αιγύπτιοι ήταν αυτοί που πρώτοι εξέφρασαν τη δοξασία ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι αθάνατη. Ο Ηρόδοτος όμως θεωρεί συχνά ότι όρισμένες γνήσιες ελληνικές ιδέες και πρακτικές έχουν αιγυπτιακή προέλευση. Ένώ η πίστη στη μετενσάρκωση μπορεί πράγματι να ήταν ένα ξένο προϊόν που μεταφέρθηκε στην Ελλάδα (λ.χ. από την Ινδία ή την κεντρική Ασία ή τη νότια Ρωσία), η μετεμψύχωση, αντίθετα με τη μεταμόρφωση σε ζωικές μορφές, δεν πιστοποιείται σε γραπτά αιγυπτιακά μνημεία ή στην αιγυπτιακή τέχνη. Είναι, επομένως, πιθανό ο ίδιος ο Πυθαγόρας να διατύπωσε το δόγμα της μετεμψύχωσης, χρησιμοποιώντας τον όρο «ψυχή».

20. Πβ. S. LOVIBOND, *Plato's Theory of Mind*, M. DURRANT (έπιμ.), *Aristotle's De Anima in Focus*, ενθ' άν., σσ. 35-55. Πβ. επίσης τη σημαντική μονογραφία T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.

21. Πβ. G. SANTAS, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

22. N. PAPPAS, *Πολιτεία του Πλάτωνα. Ένας οδηγός ανάγνωσης*, μτφρ. Δ. Παπαγιαννάκου, Ι. ΠΑΤΣΙΩΤΗ (έπιμ.), Αθήνα, Όκτώ, 2006, σσ. 92-95.



αντίθεση πρὸς τὰ πάθη, τὶς ἡδονὲς καὶ τὶς αἰσθήσεις ποὺ συνδέονται μὲ τὸ σῶμα. Ἡ ψυχὴ, βέβαια, παρέχει ζωὴ στὸ σῶμα κατὰ τὴ διάρκεια τῆς μετεμψύχωσης, ἀλλὰ αὐτὸ ἀποτελεῖ μία δυσάρεστη παρενόχληση γιὰ τὴν πνευματική δραστηριότητα καὶ ὁ Πλάτων δὲν ἐξηγεῖ, μὲ ἱκανοποιητικὸ τρόπο τοῦλάχιστον, πῶς ἡ ψυχὴ ἐπιδραῖ στὸ σῶμα.

Βέβαια, αὐτὸς ὁ ὑπερβολικὸς δυισμὸς δὲν ὑπάρχει σὲ ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα. Στὸ τέταρτο βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, ἡ ψυχὴ χάνει τὴν ἐνότητά της καὶ χωρίζεται στὸν «νοῦν», τὸν «θυμὸ» καὶ τὴν «ἐπιθυμία». Στὸ ἐπιθυμητικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἐπισυνάπτονται σωματικὲς ἐπιθυμίες καὶ ὁ θυμὸς ἀποτελεῖ τὸ συναισθηματικὸ στοιχεῖο τῆς ψυχῆς ἐξαιτίας τοῦ ὁποῖου αἰσθανόμαστε ὀργή, φόβο καὶ ἄλλα συναισθήματα, ἐνῶ ὁ νοῦς ἀποτελεῖ τὸ διευθύνον μέρος ποὺ χαλινάγωγει τὶς ὀρέξεις μὲ τὴ βοήθεια τοῦ θυμοῦ. Ὁ ἀληθινὸς φιλόσοφος εἶναι αὐτὸς στὸν ὁποῖο ὁ νόμος τοῦ λόγου ἐδραιώνεται καὶ σ' αὐτὴν τὴν κατάσταση, ὅπου κυριαρχεῖ ἡ δικαιοσύνη στὴν ψυχὴ, ὅλα τὰ μέρη τῆς ψυχῆς ἑναρμονίζονται μεταξὺ τους γιὰ ἓνα κοινὸ ἀγαθό. Ὁ νόμος τοῦ πνεύματος δὲν ἀποτελεῖ κάποια ἄσκηση ψυχροῦ διαλογισμοῦ. Ἀντιθέτως, τὸ λογιστικὸ μέρος τῆς ψυχῆς εἶναι ἐραστὴς τῆς σοφίας καὶ διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸ ἐπιθυμητικὸ μέρος ὄχι ἀπὸ τὴν ἀπουσία κάθε ἐπιθυμίας, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ διαφορετικὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιθυμίας: τὸ ἀπόλυτο, νοητὸ ἀγαθό²³. Αὕτὴ ἡ διδασκαλία παρουσιάζεται μὲ μυθικὸ τρόπο καὶ στὸν *Φαῖδρον* (246 a κ.ἐξ.), ὅπου ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ παρομοιάζεται μὲ ἓναν ἡνίοχο (τὸ λογιστικόν) ποὺ ὁδηγεῖ ἓνα ζευγάρι ἀλόγων (τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές). Ἀκόμη, ὁ χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα συνεχίζεται καὶ στὸν *Τίμαιον*, στὸν ὁποῖο τὸ λογιστικὸν μέρος τῆς ψυχῆς θεωρεῖται ὡς θεῖο καὶ ἀθάνατο καὶ ἀντιδιαστέλλεται πρὸς δύο θνητὰ καὶ ἄλογα μέρη, τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές²⁴.

Γενικά, εἶναι δυνατόν νὰ ὑποστηριχθεῖ πῶς ἡ ψυχολογία τοῦ Πλάτωνα δὲν ἀποτελεῖ μιὰ κάποια συστηματικὴ διδασκαλία, ἡ ὁποία εἶναι αὐστηρῶς διαρθρωμένη. Ἡ ἀποψὴ του γιὰ τὴν ψυχὴ ξεκίνησε ἀπὸ τὸν ἀσυμβίβαστο δυισμὸ τοῦ *Φαίδωνα* καὶ ἔφτασε σὲ μία θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κάποια ἔνωση εἶναι δυνατὴ, ἀν μπορεῖ νὰ ἐγκαθιδρυθεῖ ἁρμονία ἀνάμεσα στὸν λόγο, τὸ συναισθηματικὸ καὶ τὴ σωματικὴ ὁρεξί. Τὸ σῶμα καὶ ὁ νοῦς σχετίζονται μεταξὺ τους μέσῳ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς αἰσθήσεως. Ὅμως, ὁ Πλάτων ποτὲ δὲν ἐγκατέλειψε τὴν πίστη του στὴν προτεραιότητα τοῦ λόγου, τὸ μέρος τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ὁποῖο εἶναι συγγενὲς μὲ τὸν ἀληθινὸ καὶ ἀμετάβλητο κόσμον, τοῦ ὁποῖου οὐσιαστικὴ λειτουργία ἀποτελεῖ ἡ κατανόηση αὐτοῦ τοῦ κόσμου²⁵.

23. *Αὐτόθι*, σσ. 91-110.

24. Πβ. ΠΛΑΤΩΝ, *Φαῖδων*, εἰσαγ.-μτφρ.-σχόλ. Ἰ. Πετράκη, Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖον τῆς Ἑστίας, 2014, σσ. 57-61.

25. Γιὰ ἀνάλυση τῆς ψυχολογικῆς θεωρίας τοῦ Πλάτωνα χωριστὰ σὲ κάθε ἔργο του σχετικὸ μὲ τὴν ψυχὴ («Σωκρατικοί» διάλογοι, *Φαῖδων*, *Πολιτεία*, *Τίμαιος*, *Φαῖδρος*, *Πολιτικός*, *Φίληβος*, *Νόμοι* καὶ *Ἐπινομίς*) πβ. T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970. Γιὰ τὴ θεωρία τῆς ψυχῆς στοὺς σωκρατικοὺς διαλόγους, πβ. G.

Στὸν πλατωνικὸ *Κρατύλον*²⁶, ὁ Σωκράτης, ἀπαντώντας στὶς ἐρωτήσεις τοῦ Ἑρμογένη, ἐτυμολογεῖ τὰ ὀνόματα τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Στὸ 399 e ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ πὼς «νομίζω ὅτι ἐκείνοι, ποὺ ἔδωσαν τὸ ὄνομα αὐτὸ στὴν ψυχὴ, εἶχαν κάτι τέτοιο κατὰ νοῦν ὅτι δηλαδὴ αὐτὸ τὸ ὄν, ὅταν ὑπάρχει στὸ σῶμα, γίνεται αἰτία νὰ ζεῖ αὐτό, γιατί τοῦ δίνει τὴ δύναμη νὰ ἀναπνέει καὶ τοῦ προμηθεύει («ἀναψύχει») τὸν ἀέρα («τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψύχον»), ὅταν ὁμως παύσει νὰ ὑπάρχει αὐτό, ποὺ τὸν προμηθεύει μὲ ἀέρα, τότε τὸ σῶμα καταστρέφεται καὶ πεθαίνει. Ἀπ' αὐτό νομίζω, ἐπομένως, ὅτι τὸ ὀνόμασαν ψυχὴ». Στὸ 400 b ἐπιχειρεῖ μιὰ δεύτερη ἐτυμολογικὴ ἐρμηνεία γιὰ τὴν ψυχὴ, ποὺ, ὅπως ἀναφέρει, ἐνδεχομένως θὰ εἶναι πιὸ ἀρεστὴ στὸν Εὐθύφρονα καὶ τοὺς ὁπαδοὺς του: «Ὅρθά, λοιπόν, μποροῦμε νὰ δώσουμε σὲ αὐτὴ τὴ δύναμη, ἢ ὁποία κατευθύνει καὶ συγκρατεῖ τὴ φύση τῶν ὄντων («φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει»), αὐτὸ τὸ ὄνομα, δηλαδὴ *φυσέχην*²⁷. Ἐπιτρέπεται ὁμως καὶ *ψυχὴ* νὰ τὸ ὀνομάσουμε, γιὰ νὰ εἶναι ὠραιότερο». Ἀναφερόμενος στὸ σῶμα στὸ 400 c ὁ Σωκράτης ἀναφέρει πὼς «μερικοὶ ὑποστηρίζουν ὅτι εἶναι τάφος (σῆμα) τῆς ψυχῆς, ἢ ὁποία, ὅπως παραδέχονται, ἔχει ταφεῖ σ' αὐτὸ κατὰ τὴν παροῦσα ζωὴ. Ἄλλωστε, ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ μὲ αὐτὸ ἐκδηλώνει, ὅσα ἐκδηλώνει, ἐπιπλέον γι' αὐτὸν τὸν λόγο ὀνομάζεται ὀρθά καὶ σῆμα. Νομίζω, ὁμως, πὼς αὐτὸ τὸ ὄνομα τὸ καθόρισαν πρὸ παντός οἱ Ὀρφικοί, διότι κατὰ τὴ γνώμη τους ἡ ψυχὴ ἐκπληρώνει κάποια ποινὴ γιὰ κάποια σφάλματά της, καὶ αὐτὸ τὸ ἔχει σὰν περὶ τείχιμα γιὰ νὰ σώζεται, σὰν ἓνα εἶδος φυλακῆς»²⁸.

Ὅμως, χρειάζεται νὰ ἐπισημανθεῖ πὼς ὅλες οἱ θεωρίες ποὺ εἶχαν διατυπωθεῖ σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ἀναφέρονταν σὲ κάθε εἶδος ψυχῆς, ἀλλὰ μόνο στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ ἢ στὴ θεία ἢ στὴν ψυχὴ τοῦ παντός, ὅπως ὁ Πλάτων. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισημαίνει τὸ ἀδύναμο σημεῖο τῶν θεωριῶν αὐτῶν στὸ A 402 b 3-19 τοῦ *Περὶ ψυχῆς*: «Πατὶ, αὐτοὶ ποὺ τῶρα μιλοῦν καὶ ἐρευνοῦν σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ, φαίνεται πὼς ἐξετάζουν μόνο τὴν ἀνθρώπινη. Πρέπει, ἐπιπλέον, νὰ προσέξουμε μὴ μᾶς διαφύγει, ἂν ὁ

SANTAS, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979, σσ. 64, 145-147, 249, 286-303. Πβ. ἐπίσης A. A. LONG, *Psychological Ideas in Antiquity, Dictionary of History of Ideas*, ἐνθ' ἂν., σσ. 3-4.

26. Καλὸ εἶναι βέβαια νὰ ἔχει κανεὶς ὑπ' ὄψιν του ὅτι οἱ ἐτυμολογικὲς ἐξηγήσεις ποὺ δίνονται ἀπὸ τὸν Σωκράτη στὸν *Κρατύλον* συνοδεύονται ἀπὸ ἀρκετὴ δόση εἰρωνείας καὶ διάθεση κοροϊδίας τῶν παρόμοιων ἐξηγήσεων ποὺ ἔδιναν οἱ Σοφιστὲς σχετικὰ μὲ τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων. Πβ. G. ANAGNOSTOPOULOS, *Plato's Cratylus: The Two Theories of the Correctness of Names, Review of Metaphysics*, 25, 1971/2, σσ. 691-736 καὶ G. ANAGNOSTOPOULOS, *The Significance of Plato's Cratylus, Review of Metaphysics*, 27, 1973/4, σσ. 318-345.

27. Δηλαδὴ: «φυσέχη» = «φουέχη» (μὲ μετάθεση τοῦ σ) = «ψυέχη» (μὲ ἀποβολὴ τοῦ ε καὶ τονισμό τῆς λήγουσας) = «ψυχὴ».

28. Ἡ μεταγραφή στὴ νέα ἐλληνικὴ τῶν χωρίων τοῦ πλατωνικοῦ *Κρατύλου* εἶναι δική μου.

ὁρισμὸς γιὰ τὴν ψυχὴ εἶναι ἓνας, ὅπως εἶναι γιὰ τὸ ζῶο, ἢ γιὰ κάθε εἶδος εἶναι διαφορετικός· ὅπως, παραδείγματος χάριν, γιὰ τὸ ἄλογο, τὸ σκύλο, τὸν ἄνθρωπο, τὸ θεό· ἐνῶ τὸ ζῶο, ὁ γενικός ὅρος²⁹, εἴτε εἶναι τίποτε, εἴτε ἔρχεται μετά. Τὸ ἴδιο θὰ ἴσχυε καὶ ἂν ἐπρόκειτο γιὰ κάποιο ἄλλο κοινὸ κατηγορήμα. Καὶ ἀκόμη, ἂν ὑποθέσουμε ὅτι δὲν ὑπάρχουν πολλές ψυχές, ἀλλὰ πολλὰ μέρη τῆς ψυχῆς, πρέπει πρῶτα νὰ ἐξετάσουμε τὴν ψυχὴ ὡς ὅλο ἢ τὰ μέρη της; Καὶ ἀπὸ αὐτά, ὅμως εἶναι δύσκολο νὰ ἀποφασίσουμε ποιά, ἀπὸ τὴ φύση τους διαφέρουν μεταξύ τους, καὶ ἂν πρέπει πρῶτα νὰ ἐξετάσουμε τὰ μέρη ἢ τὶς λειτουργίες τους· ὅπως, γιὰ παράδειγμα, πρῶτα τὴ νόηση ἢ τὸν νοῦ («τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν»), καὶ τὴν αἴσθηση ἢ τὴν ἱκανότητα μὲ τὴν ὁποία αἰσθανόμαστε («τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν»)· καὶ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ τὰ ἄλλα. Καὶ ἂν εἶναι νὰ προηγηθοῦν οἱ λειτουργίες, πάλι θὰ εἴχαμε δυσκολία, ἂν, πρὶν ἀπὸ αὐτές, πρέπει νὰ ἐξετάσουμε τὰ ἀντικείμενά τους· ὅπως, λόγου χάριν, τὸ αἰσθητὸ πρὶν ἀπὸ τὴν ἱκανότητα τῆς αἰσθησης, καὶ τὸ νοητὸ πρὶν ἀπὸ τὸν νοῦ³⁰.

Ὁ Ἀριστοτέλης τοποθετεῖ τὴ διδασκαλία του γιὰ τὴν ψυχὴ σὲ βιολογικὸ πλαίσιο παρὰ σὲ καθαρὰ ψυχολογικό³¹. Ὁ βιολογικὸς αὐτὸς προσανατολισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη γίνεται φανερός ἀπὸ τὴ μεθοδολογικὴ κατάταξη τῶν πραγματειῶν του, ὅπου τὸ *Περὶ ψυχῆς* τοποθετεῖται ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ φιλοσοφία του, σὰν εἰσαγωγὴ στὴν ψυχοβιολογία (*Μικρὰ Φυσικά*) καὶ στὶς μεγάλες συστηματικὲς ἐργασίες του στὴ ζωολογία, ὅπως τὸ *Περὶ ζῴων μορίων* καὶ τὸ *Περὶ ζῴων γενέσεως*³². Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Charles H. Kahn³³, ἡ ἐπιδιωκόμενη σειρά τῶν παραπάνω ἔργων γίνεται φανερὴ ἀπὸ τὶς ἀναφορὲς στὸ *Περὶ ψυχῆς* καὶ στὶς ἄλλες πραγματείες του. Ἐνα τυπικὸ παράδειγμα³⁴

29. «τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου»: στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνα, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία κάθε πρᾶγμα ἔχει ἓνα ἀρχέτυπο παράδειγμα, κατὰ μίμηση τοῦ ὁποίου ὑφίστανται τὰ δμῶνυμα πρᾶγματα στὴ γῆ. Ὑπάρχει δηλαδὴ ὁ κόσμος τῶν παραδειγμάτων, ὁ αἰώνιος κόσμος τῶν ἀρχετύπων κατὰ μίμηση τοῦ ὁποίου ὑφίσταται ὁ αἰσθητὸς κόσμος. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὕτη «τὸ καθόλου ζῶον» εἶναι τὸ ἀρχέτυπο, τὸ παράδειγμα ὅλων τῶν αἰσθητῶν ζῴων. Ὁ Ἀριστοτέλης διαφωνεῖ ὅμως μὲ τὴ θεωρία αὕτη ὑποστηρίζοντας ὅτι τὸ ἀρχέτυπο δὲν εἶναι ἄλλο ἢ «ὑστερον» καὶ ὅτι ὁ κόσμος τῶν ἰδεῶν ἀπορρέει τὰ καθόλου ἀπὸ τὰ καθέκαστα.

30. Ἡ μεταγραφή στὴ νέα ἑλληνικὴ στηρίζεται στὴν ἔκδοση ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Περὶ ψυχῆς*, εἰσαγ.-μτφρ.-σχόλ. Ἰ. Σ. Χριστοδούλου, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 2003. Στὸ ἑξῆς θὰ γίνεται χρῆση αὐτῆς τῆς μεταγραφῆς.

31. Πβ. M. GRENE, *Biology and Teleology*, *Cambridge Review*, 87, 1964, σσ. 260-273.

32. Τὸ *Περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν* ἀποτελεῖ πιθανότατα ἔργο πού συγγράφηκε ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ μαθητὲς του μὲ σκοπὸ τὴ συλλογὴ ὑλικοῦ ἔρευνας. Πβ. J. BARNES, *Ἀριστοτέλης: Ὅλα ὅσα πρέπει νὰ γνωρίζετε*, μτφρ. Ἑ. Λεοντοῖνη, Ἀθήνα, Oxford UP-Ἑλληνικά Γράμματα, 2006, σσ. 17-28. Πβ. ἐπίσης P. PELLEGRIN, *La classification des Animaux chez Aristote*, Paris, Société d'Édition des Belles Lettres, 1982.

33. Πβ. C. H. KAHN, *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, J. BARNES, M. SCHOFIELD and R. SORABJI (ἐπιμ.), *Articles on Aristotle*, ἔνθ' ἄν., σσ. 1-31.

34. Λίστα παραδειγμάτων πού στηρίζουν τὴν ἀποψη αὕτη ὑπάρχει στὴν ἔκδοσή του *Περὶ ψυχῆς* ἀπὸ τὸν David Ross: W. D. ROSS, *Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon, 1961, σσ. 7-8.

πού στηρίζει την άποψη αυτή βρίσκουμε στο 779 b 22 του *Περὶ ζώων γενέσεως*: «ὅπως εἰπώθηκε πρωύτερα στήν πραγματεία γιά τίς αἰσθήσεις (ἐνν. τὰ *Μικρὰ Φυσικά*) καὶ ἀκόμη πιό νωρίτερα στή συζήτηση γιά τήν ψυχή (ἐνν. τὸ *Περὶ ψυχῆς*).

Ὁ βιολογικὸς αὐτὸς προσανατολισμὸς γίνεται φανερὸς στὸ *Περὶ ψυχῆς* ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ὀρισμὸ τῆς ψυχῆς ὡς τὸ εἶδος καὶ τὴν ἐντελέχεια ἐνὸς ὀργανικοῦ σώματος: «ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια» (B 412 a 20-23). Τὸ βιολογικὸ αὐτὸ ὑπόβαθρο γίνεται ἀκόμη περισσότερο ἐμφανὲς ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ λίστα τῶν μερῶν ἢ δυνάμεων τῆς ψυχῆς ἀρχίζει μὲ τὴ θρεπτικὴ ψυχὴ, τὸ «θρεπτικόν», δηλαδή ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς βιολογικῆς ζωῆς αὐτὴν καθ' ἑαυτήν. Ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ ἀποτελεῖ τὴν πρωταρχικὴ καὶ τὴν πιό γενικὴ δύναμη τῆς ψυχῆς, εἶναι ἡ ἀρχὴ χωρὶς τὴν ὁποία οἱ ἀνώτερες δυνάμεις τῆς αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ δὲν μποροῦν νὰ ὑπάρχουν, παρόλο πὺν ἡ θρεπτικὴ δύναμη μπορεῖ νὰ ὑφίσταται χωρὶς αὐτές, ὅπως συμβαίνει μὲ τὰ φυτὰ. Ἀκόμη καὶ στήν περίπτωση τῶν ζώων, τὰ ὁποία εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ αἰσθαντικά, καὶ πρέπει, ἐπομένως, νὰ κατέχουν αἰσθητικὴ ψυχὴ, αὐτὴ ἡ δύναμη, ἡ θρεπτικὴ, δὲν διαχωρίζεται μὲ σαφὴ τρόπο ἀπὸ τὴν ἀπόλυτὴ ἱκανότητά τους γιά ζωή.

Τὸ βιολογικὸ αὐτὸ ὑπόβαθρο πλαισιώνεται, ἐπίσης, ἀπὸ τίς κοινὲς συσχετίσεις τοῦ ἑλληνικοῦ ὅρου «ψυχὴ», τῆς ὁποίας ἡ ἐτυμολογικὴ ἀξία εἶναι αὐτὴ τῆς ἀναπνοῆς ζωῆς, ἡ ζωτικὴ δύναμη πὺν κάποιος «βγάζει» τὴ στιγμὴ τοῦ θανάτου ἢ στή διάρκεια μιᾶς βαθιᾶς λιποθυμίας. Ἡ παλιὰ αὐτὴ σημασία ἔχει διατηρηθεῖ στὸ παράγωγο ἐπίθετο «ἔμψυχος», «αὐτὸς πὺν ἔχει ψυχὴ», δηλ. ζωντανός», ὅπου ὁ «ἄψυχος» εἶναι ἐκεῖνος πὺν εἶναι χωρὶς ψυχὴ καὶ ἀδρανής. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, οἱ κλασικοὶ συγγραφεῖς μποροῦν καὶ μιλοῦν γιά τὴν ψυχὴ ἐνὸς ἀλόγου ἢ κάποιου ἄλλου ζώου. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, ἐφαρμόζει τὸν ὅρο «ψυχὴ» καὶ στὰ φυτὰ. Οἱ φιλοσοφικὲς συνδέσεις τοῦ ὅρου εἶναι συνήθως ὑλιστικὲς καὶ ὄχι νοητικὲς. Οἱ περισσότεροι ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς, ἄλλωστε, ταύτισαν τὴν ψυχὴ μὲ κάποια δύναμη τοῦ ἀέρα, δηλαδή μὲ κάποια ὑπόσταση πὺν ἀπορροφήθηκε ἀπὸ τὸ σῶμα ἢ τὴν ταύτισαν μὲ τὴ ζωτικὴ φωτιά τοῦ ἴδιου τοῦ σώματος³⁵.

Γίνεται κατανοητό, ἐπομένως, ὅτι ἡ ἐξέταση τοῦ προβλήματος σώματος-ψυχῆς ἀπὸ τὴν πλευρὰ καὶ τῶν ζώων, καὶ ἀκόμη καὶ τῶν φυτῶν, δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἀντικείμενο ἀναφορᾶς ἢ ἀπλῶς ἓνα νέο θέμα ἔρευνας. Τὸ πρόβλη-

35. Αὐτὴ ἡ παλιὰ, κατὰ τὸ ἥμιον φυσικὴ ἀντίληψη γιά τὴν ψυχὴ ἦταν ἀκόμα γνωστὴ στήν ἐποχὴ τοῦ Descartes, ὅπως ἦταν γνωστὴ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα. Σύμφωνα μὲ τὸν Charles H. Kahn, «ὅταν στὸν δεύτερο *Στοχασμὸ* ὁ Descartes ἐξετάζει “τίς σκέψεις πὺν ἀρχικὰ ἔρχονται στὸν νοῦ ἀπὸ μόνες τους”, οἱ ὁποῖες ἀφοροῦν τὴν ταυτότητά του, ἰσχυρίζεται ὅτι εἶχε προηγουμένως φανταστῇ τὴν ψυχὴ ὡς “κάτι ὑπερβολικὰ σπάνιο καὶ ἀνεπαίσθητο, σὰν ἓναν ἀνεμιο, μία φωτιά, ἢ ἓναν πολὺ ἀπαλὸ ἀέρα νὰ ἔρχεται μέσα καὶ νὰ διασκορπᾶται ἀπ' ἀκροῦ εἰς ἀκρον στὰ μέλη μου”». Πβ. C. H. KAHN, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 4, σημ. 10.

μα είναι θεμελιώδεις για τον Ἀριστοτέλη και είναι ίσως ο πρώτος που το διαπραγματεύεται συστηματικά. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, πώς στον Ἀριστοτέλη ὀφείλουμε και την πρώτη οὐδέτερη χρήση της γλώσσας ανάμεσα στους ανθρώπους και τα άλλα ζώα, όταν στο πρώτο βιβλίο των *Πολιτικῶν* χρησιμοποιεί τη λέξη «ζῷον» ὡς αὐτὸ που γενικότερα ἔχει ζωή, ἀναφέροντας χαρακτηριστικά, ὅτι «ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον» (*Πολιτικά*, Α 1253 a 1-2)³⁶.

Χρειάζεται βέβαια νὰ ἐπισημάνει κανεὶς ὅτι ἀναφορὲς σχετικὰ μὲ τὰ ζῶα ἔχουμε καὶ ἀπὸ ἄλλους φιλόσοφους, πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, τόσο ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Τὸ θέμα, ὅμως, αὐτὸ τῆς ψυχῆς τῶν ζώων συνδέεται κατὰ κύριο λόγο μὲ τὴ θεωρία τῆς μετεμψύχωσης, ἡ ὁποία διατυπώθηκε κυρίως ἀπὸ τὸν Πυθαγόρα καὶ τοὺς Ὀρφικούς, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν Ἐμπεδοκλή. Ὁ Πλάτων ἀργότερα, ἐπηρεασμένος ἀπὸ τοὺς Πυθαγόρειους, τὴν προσάρμοσε στὴν περὶ ψυχῆς θεωρία του. Ὁ Πορφύριος³⁷ ἀναφέρει γιὰ τὸν Πυθαγόρα πὺς ὑποστήριζε ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη καὶ μεταμορφώνεται σὲ ἄλλα εἶδη ζώων καὶ πὺς ὅλα τὰ ἐμψυχα πλάσματα πρέπει νὰ θεωροῦνται συγγενικά μεταξὺ τους. Ἀκόμη, γιὰ τὸν Πυθαγόρα μᾶς παραδίδεται ἡ ἐξῆς ἀνέκδοτη διήγηση ἀπὸ τὸν Ξενοφάνη³⁸, χαρακτηριστικὴ ὅμως τῆς θεωρίας του γιὰ τὴ μετενσάρκωση: «Λένε ὅτι κάποτε ποὺ περνοῦσε στὸν δρόμο καὶ εἶδε κάποιον νὰ δέρνει ἓνα σκυλάκι τὸ λυπήθηκε καὶ εἶπε: “Σταμάτησε καὶ μὴ τὸ κτυπᾷς, γιατί εἶναι ἡ ψυχὴ ἐνὸς φίλου μου, ποὺ τὴν ἀναγνώρισα, ὅταν ἄκουσα τὴ φωνή της”»³⁹. Ἐπίσης, οἱ Ὀρφικοὶ ποτὲ δὲν ἔτρωγαν οὔτε θυσίαζαν ζῶα, παρὰ ἀντιθέτως προέτρεπαν τοὺς ἀνθρώπους νὰ ἀποφεύγουν κάθε εἶδους αἱματοχυσία⁴⁰. Ὁ Ἐμπεδοκλής, τέλος, ὑποστήριζε ὅτι οἱ ψυχὲς μπορούσαν νὰ μετενσάρκωθουν ἀκόμη καὶ στὰ φυτὰ καὶ ἀπαγόρευε τὸ φάγωμα τῶν φασολιῶν (DK 141), ὅπως καὶ ὁ Πυθαγόρας, καθὼς πίστευε πὺς ὁ ἴδιος σὲ μιὰ προηγούμενη μετενσάρκωσή του ὑπῆρξε θάμνος (DK 117).

Ἐπομένως, εἶναι δυνατὸν νὰ παρατηρήσει κανεὶς πὺς οἱ προηγούμενες θεωρίες περὶ ψυχῆς, σὲ γενικὲς γραμμές, περιορίζαν τὸ πρόβλημα τῆς ψυχῆς τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν στὸ θέμα τῆς μετεμψύχωσης καὶ τῆς μετενσάρκωσης. Ὁ ρόλος τῶν ζώων περιοριζόταν στὸ νὰ λαμβάνουν τὴν ψυχὴ ποὺ ἀμάρτησε ἢ ἔπεσε σὲ σφάλμα. Ἀντίθετα, ὁ Ἀριστοτέλης διαφωνεῖ πλήρως μὲ τὴ θεωρία τῆς μετεμψύχωσης καὶ καθιστᾷ ξεκάθαρη τὴ διαφωνία του αὐτῇ

36. Πβ. L. ARNHART, *The Darwinian Biology of Aristotle's Political Animals*, *American Journal of Political Science*, 38, 2, 1994, σσ. 464-485.

37. ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ, *Πυθαγόρειος βίος*, 19 (DK 14.8a).

38. ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ, ἀπ. 7, ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., VIII, 36.

39. Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ J. Barnes, «τὸ ἄστειο δὲν ἔχει νόημα, ἂν ὁ στόχος του δὲν εἶναι ἡ θεωρία τῆς μετενσάρκωσης» (J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1982).

40. ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ, *Ἰπτόλυτος* 952· ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΟΥΣ, *Βάτραχοι* 1032· ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι* 782 c.



σὲ δύο σημεία τοῦ *Περὶ ψυχῆς*. Στὸ *Περὶ ψυχῆς* A 407 b 22-29 ἐπισημαίνει χαρακτηριστικά: «Ἀλλὰ αὐτοὶ προσπαθοῦν μόνο νὰ ποῦν ποιά εἶναι ἡ φύσις τῆς ψυχῆς, καί, σχετικὰ μὲ τὸ σῶμα ποὺ θὰ τὴν δεχτεῖ, δὲν προσδιορίζουν τίποτε περισσότερο· ὥσάν νὰ μπορούσε, ὅπως λένε οἱ Πυθαγορικοὶ μῦθοι, ὅποιαδήποτε ψυχὴ νὰ μπεῖ μέσα σὲ ὅποιοδήποτε σῶμα (πρᾶγμα ποὺ δὲν ἰσχύει) γιατί, κάθε σῶμα, φαίνεται πὼς ἔχει τὴ δική του μορφὴ καὶ τὸ δικό του σχῆμα. Καὶ λένε κάτι παρόμοιο, ὅπως ἂν κάποιος ὑποστήριζε ὅτι ἡ ξυλουργικὴ τέχνη μπορεῖ νὰ μπεῖ μέσα σὲ αὐλούς. Ἡ τέχνη ὅμως, στ' ἀλήθεια, πρέπει νὰ χρησιμοποιεῖ τὰ δικά της ὄργανα, καὶ ἡ ψυχὴ τὸ δικό της σῶμα». Τέλος, στὸ *Περὶ ψυχῆς*, B 414 a 20-25 ἀναφέρει: «Καί, γι' αὐτό, σωστά σκέπτονται, αὐτοὶ ποὺ θεωροῦν πὼς οὔτε ὑπάρχει χωρὶς τὸ σῶμα, οὔτε εἶναι ἡ ψυχὴ ἓνα εἶδος σώματος· γιατί βέβαια δὲν εἶναι σῶμα, ἀλλὰ κάτι ἀπὸ τὸ σῶμα· καὶ γι' αὐτὸ ὑπάρχει μέσα σὲ σῶμα, καὶ μάλιστα σὲ συγκεκριμένο σῶμα, καὶ ὅχι ὅπως τὴν προσάρμοζαν οἱ παλαιότεροι μέσα σὲ σῶμα, χωρὶς νὰ προσδιορίζουν καθόλου σὲ ποιό καὶ τί εἶδους σῶμα, παρ' ὅλο πού, ἀκριβῶς, εἶναι φανερό πὼς ὅτιδήποτε δὲν δέχεται ὅτιδήποτε».

Στὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, ἀφοῦ παραθέτει τὶς προηγούμενες θεωρίες ποὺ εἶχαν διατυπωθεῖ ἀπὸ τοὺς προγενέστερους ἀπ' αὐτὸν φιλοσόφους καὶ προβαίνει σὲ κριτικὴ τους, διατυπώνει γενικὲς κρίσεις ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἀρχὴ ἡ ὑπεύθυνη γιὰ τὴ σκέψη, τὴν αἴσθηση, τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καὶ τὴν ἀντίληψη (ἡ λέξη «αἴσθησις» τὰ καλύπτει καὶ τὰ τρία) καθὼς καὶ τὴν κίνηση. Ἡ διεξοδικὴ τοῦ ἀνάλυσης στὰ ἐπόμενα δύο βιβλία ἀναφέρεται σὲς λειτουργίες καὶ τὸν ὁρισμὸ τῆς ψυχῆς. Ἦδη ὅμως ἀπὸ τὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει σὲ μερικὲς πολὺ βασικὲς καὶ ἐνδιαφέρουσες διαπιστώσεις σχετικὰ μὲ τὴ σχέση ψυχῆς-σώματος. Ἀναφερόμενος στὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ στὴ σχέση τους μὲ τὸ σῶμα, σημειώνει χαρακτηριστικά: «Δυσκολία, ὅμως ἔχουμε καὶ σχετικὰ μὲ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς· γιὰ τὸ ἄν, δηλαδή, εἶναι ὅλα κοινὰ καὶ ἀνήκουν στὸ ὄν ποὺ περιέχει τὴν ψυχὴ, ἢ ὑπάρχει καὶ κάποιο ποὺ ἀνήκει στὴν ἴδια τὴν ψυχὴ» (*Περὶ ψυχῆς*, A 403 a 3-8). Ἐπίσης, παρατηρεῖ στὸ *Περὶ ψυχῆς*, A 403 a 17-28: «Φαίνεται ἔτσι πὼς, καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, ὅλα συνδέονται μὲ κάποιο σῶμα· τὸ θάρος, ἡ πραότητα, ὁ φόβος, ὁ οἶκτος, ἡ τόλμη, ἐπίσης ἡ χαρὰ καὶ ἡ ἀγάπη καὶ τὸ μῖσος· γιατί, ὅταν ἐμφανίζονται αὐτά, πάσχει καὶ τὸ σῶμα μὲ κάποιον τρόπο. Καὶ σημάδι γι' αὐτὸ εἶναι ὅτι, κάποτε, παρ' ὅλο πού ἐνσκήπτουν ἰσχυρὰ καὶ ζωηρὰ πάθη, καθόλου δὲν ἀκολουθεῖ παροξυσμὸς ἢ φόβος, ἐνῶ, ἄλλες φορές, ἀσήμαντες καὶ ἀμυδρὲς αἰτίες ἀρκοῦν γιὰ νὰ προκαλέσουν κίνηση – ὅταν τὸ σῶμα ἤδη βρίσκεται σὲ διέγερση, καὶ εἶναι στὴν ἴδια κατάσταση, ποὺ βρίσκεται ἀκριβῶς ὅταν ὀργίζεται»⁴¹. Ἐπίσης, σὲ ἄλλα χωρία προ-

41. Ἐπιπροσθέτως, στὸ *Περὶ ψυχῆς*, A 408 a 25, ὅπου διατυπώνει ἓνα ἐπιχείρημα ἐναντίον τῆς θεωρίας τῆς ἁρμονίας γιὰ τὴν ψυχὴ σημειώνει: «Κι ἂν ἡ ψυχὴ εἶναι ἄλλο πρᾶγμα ἀπὸ τὸ μῆγμα, γιατί καταστρέφεται ταυτόχρονα μὲ τὴν οὐσία τῆς σάρκας, καὶ μὲ αὐτὴ τῶν

χωρεί σὲ μιὰ ἐπίσης ἐνδιαφέρουσα παρατήρηση: «Νὰ λέμε, ὅμως, ὅτι ἡ ψυχὴ ὀργίζεται, εἶναι σὰν κάποιος νὰ ἔλεγε ὅτι ἡ ψυχὴ ὑφαίνει ἢ κτίζει σπίτι. Πιὰ, ὅπως φαίνεται, εἶναι καλύτερα νὰ μὴν λέμε ὅτι ἡ ψυχὴ οἰκτίζει ἢ μαθαίνει ἢ σκέφτεται, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν ψυχὴν» (*Περὶ ψυχῆς*, A 408 b 12-16). «Ὡστε, τὰ γηρατειὰ ἔρχονται ὄχι ἐπειδὴ ἔπαθε κάτι ἡ ψυχὴ, ἀλλὰ ἐκεῖνο μέσα στοῦ ὁποῖο βρίσκεται, ὅπως γίνεται στὴ μέθη καὶ τὶς ἀρρώστιες. Καὶ ἡ νόσηση, λοιπόν, καὶ ἡ ἐρευνητικὴ μαραίνονται, ἐπειδὴ κάποιο ἄλλο ὄργανο φθείρεται, μέσα στοῦ σώμα, ἐνῶ ὁ ἴδιος ὁ νοῦς δὲν παθαίνει τίποτε. Καὶ ἡ σκέψη, ὅμως, καὶ ἡ ἀγάπη καὶ τὸ μῖσος δὲν εἶναι πάθη τοῦ νοῦ, ἀλλὰ τοῦ ὑποκειμένου πού τὸν κατέχει, στὸν βαθμὸ πού τὸν κατέχει. Π' αὐτό, ὅταν χαθεῖ ἐκεῖνο, ὁ νοῦς οὔτε θυμᾶται οὔτε ἀγαπᾷ· γιατί, λέγαμε, αὐτὰ δὲν ἀνήκουν σ' ἐκεῖνον, ἀλλὰ στοῦ συνόλου, πού τὸ ἔχασε. Κατὰ τὰ φαινόμενα, λοιπόν, ὁ νοῦς εἶναι κάτι περισσότερο θεϊκὸ καὶ ἀπαθές. Ὅτι, ἐπομένως, ἡ ψυχὴ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ κινεῖται, γίνεται φανερό ἀπὸ αὐτὰ πού εἶπαμε· κι ἂν δὲν κινεῖται καθόλου, εἶναι πρόδηλο ὅτι οὔτε ἀπὸ τὸν ἑαυτό της μπορεῖ νὰ κινεῖται» (*Περὶ ψυχῆς*, A 408 b 25-35).

Σύμφωνα μὲ τὸν γνωστὸ ὁρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη, «ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος». Ἀναφέρει συγκεκριμένα στοῦ B 412 a 19-b 5 τοῦ *Περὶ ψυχῆς*: «Ἀναγκαστικά, λοιπόν, ἡ ψυχὴ εἶναι ὑπόστασις· ὡς μορφή ἐνὸς φυσικοῦ σώματος, πού ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ζωῆς. Καὶ ἡ ὑπόστασις αὕτη εἶναι ἐντελέχεια. Ἡ ψυχὴ, ἐπομένως, εἶναι ἐντελέχεια ἐνὸς τέτοιου σώματος. Ἡ ἐντελέχεια ὅμως ἔχει δύο σημασίες: ἄλλοτε εἶναι ὅπως ἡ γνώση, καὶ ἄλλοτε ὅπως ἡ ἀσκήσις τῆς γνώσης. Εἶναι φανερό, λοιπόν, ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἐντελέχεια ὅπως ἡ γνώση· γιατί, ὅσο ὑπάρχει ἡ ψυχὴ, ὑπάρχει καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορησις· καὶ ἡ ἐγρήγορησις εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν ἀσκήσις τῆς γνώσης, ἐνῶ ὁ ὕπνος μὲ τὴν κατοχὴ τῆς, χωρὶς τὴν ἀσκήσις. Τώρα, στὸν ἴδιο ἄνθρωπο, πρῶτα γεννιέται ἡ γνώση. Π' αὐτό, ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ πρώτη ἐντελέχεια ἐνὸς φυσικοῦ σώματος, πού ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ζωῆς. Καί, τέτοιο σῶμα, εἶναι ὁποῖο εἶναι ὀργανικόν».

Ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὸν ὅρο «πρῶτη ἐντελέχεια» ἐννοεῖ τὴν πραγματικὴ κατοχὴ δυνάμεων πού εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ τὴ ζωὴ, ὅπως ἓνα μάτι, γιὰ νὰ εἶναι ἓνα μάτι, πρέπει νὰ κατέχει τὴ δύναμη τῆς ὁρασις. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι καθαρὸ ὅτι ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει χωριστὰ ἀπὸ τὸ σῶμα καὶ αὐτὸ γίνεται ξεκάθαρο στοῦ B 412 b 30-413 a 10 τοῦ *Περὶ ψυχῆς*, ὅταν ὑποστηρίζει ἐπιχειρηματολογώντας: «Ὅπως, λοιπόν, εἶναι ἐντελέχεια τὸ κόσμημα τοῦ πέλεκυ καὶ ἡ ὁρασις, ἔτσι εἶναι καὶ ἡ ἐγρήγορησις καὶ ἡ ψυχὴ εἶναι ἐντελέχεια

ὑπόλοιπων μερῶν τοῦ ζώου»· Ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδοκιμάζει τὴ δοξασία γιὰ τὴν ἁρμονία τῆς ψυχῆς, συγγενὴ μὲ αὐτὴ τοῦ Πλάτωνα σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ψυχὴ συγκροτεῖται ἀπὸ ἁρμονικοὺς ρυθμούς. Ἡ δοξασία αὕτη, πού εἶχε διατυπωθεῖ ἀπὸ κάποιον Δείναρχο καθὼς καὶ ἀπὸ τὸν Σίμμιο καὶ τὸν Ἐμπεδοκλή, ὑποστήριζε ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἁρμονία συνθέτων καὶ ἐναντίων πραγμάτων.

ὅπως ἡ ἱκανότητα τῆς ὄρασης καὶ ἡ δύναμη τοῦ ἐργαλείου· ἐνῶ τὸ σῶμα εἶναι αὐτὸ πού βρίσκεται σὲ κατάσταση δυνατότητας. Ἀλλά, ὅπως τὸ μάτι εἶναι ἡ κόρη καὶ ἡ ἱκανότητα τῆς ὄρασης, ἔτσι καί, στὴ δική μας περίπτωση, ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα κάνουν τὸ ζῶο. Ὅτι, ἐπομένως, ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ χωριστεῖ ἀπὸ τὸ σῶμα, ἢ τουλάχιστον κάποια μέρη της, ἀν ἀπὸ τῆ φύση τῆς χωρίζεται σὲ μέρη, δὲν εἶναι ἀμφίβολο· γιατί μερικῶν μερῶν της ἡ ἐντελέχεια, εἶναι ἐντελέχεια τῶν ἰδίων τῶν μερῶν τοῦ σώματος. Ἀλλά, τίποτα δὲν ἐμποδίζει κάποια μέρη της νὰ ξεχωρίσουν, ἀφοῦ δὲν εἶναι ἐντελέχειες κανενὸς σώματος. Ἀκόμη, ὅμως, εἶναι ἀσαφές, ἀν ἡ ψυχὴ εἶναι ἐντελέχεια τοῦ σώματος, ὅπως ὁ πιλότος τοῦ πλοίου. Σὲ γενικὲς λοιπὸν γραμμές, μ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἃς προσδιορίσουμε καὶ ἃς σκιαγραφήσουμε τὰ σχετικὰ μὲ τὴν ψυχὴ». Ἀπὸ τὸν ὅρισμό αὐτὸ τῆς ψυχῆς γίνεται φανερό ὅτι τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ συνδέονται ἀπαραίτητα. Ὅπως ἄλλωστε ἐπισημάνθηκε προηγουμένως, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγνωρίζει ὅτι τὰ συναισθήματα καὶ ἡ ἐπιθυμία, καθὼς καὶ ὅλες οἱ λειτουργίες τῆς ψυχῆς, ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ σῶμα πού τὰ περιλαμβάνει. Ὅμως, ἡ ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνα παραμένει ἀρκετὰ ἰσχυρὴ ὥστε νὰ ὠθήσει τὸν Ἀριστοτέλη νὰ θεωρεῖ τὸν νοῦ ὡς μία λειτουργία τῆς ψυχῆς χωρὶς σωματικὴ βάση, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ εἶναι ἱκανὴ νὰ ὑπάρχει ξεχωριστὰ ἀπὸ τὸ σῶμα. Ὁ νοῦς στὴν ἐνεργητικὴ του μορφή εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸ σῶμα, ἀναλλοίωτος καὶ αἰώνιος. Δὲν δημιουργεῖται κατὰ τὴ διάρκεια τῆς σωματικῆς διαδικασίας τῆς σύλληψης ἀλλὰ εἰσέρχεται στὴ μήτρα «ἀπ' ἔξω». Ὁ θεὸς γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι παρὰ ἓνας παντοτινὸς ἐνεργὸς νοῦς, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχει κάτι ἀπὸ τὸν θεὸ παρὸν μέσα του μέσῳ τοῦ ἐνεργοῦ νοῦ του.

Πέρα βέβαια ἀπὸ τὸν ὅρισμό πού ὁ Ἀριστοτέλης δίνει γιὰ τὴν ψυχὴ, δὲν παραλείπει νὰ τονίζει ὅτι ὁποιοσδήποτε ὅρισμός γιὰ τὴν ψυχὴ πού τοποθετεῖται μέσα σ' αὐστηρὰ πλαίσια εἶναι ἀνεπαρκής. Τὸν ἀποκαλεῖ «ἐντύπωση» ἢ «σχεδιάγραμμα» καὶ «πολὺ γενικὴ πρόταση». Θὰ ἦταν ὅμως γελοῖο, λέει, νὰ δώσει κανεὶς ἓναν γενικὸ ὅρισμό τῆς ψυχῆς, παραμερίζοντας τοὺς ὁρισμοὺς πού ἀσχολοῦνται μὲ τὰ ἰδιαίτερα μέρη τῆς ψυχῆς, τὴν ψυχὴ ἐνὸς φυτοῦ, ἐνὸς ζώου, ἢ ἐνὸς ἀνθρώπου⁴². Ἡ συστηματικὴ ἀναφορὰ πού κάνει στὰ ζῶα σὲ ὅλη τὴν πραγματεία του γιὰ τὴν ψυχὴ φαίνεται σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο, ὅταν μιλάει γιὰ τὸν τρόπο πού πρέπει νὰ ὀρίζουμε τὴν ψυχὴ. Καθιστᾷ σαφὴ τὴν ἀποψή του ὅτι πρέπει νὰ ζητᾶμε χωριστὰ τὴν ψυχὴ τοῦ φυτοῦ ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἢ τοῦ θηρίου καὶ ὅτι ὁ ὅρισμός κάθε μορφῆς τῆς ψυχῆς χωριστὰ εἶναι καὶ ὁ πλέον κατάλληλος ὅρισμός γιὰ ὅλη τὴν ψυχὴ⁴³. Δὲν παραλείπει, δηλαδή, σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς προγενέστερες θεωρίες πού εἶχαν διατυπωθεῖ πρὶν ἀπὸ αὐτόν, νὰ ἀναφερθεῖ συγκεκριμένα στὴν ψυχὴ τῶν ζώων καὶ νὰ τονίσει τὴν ἀνάγκη τοῦ ὁρισμοῦ της παρὰ ἅλλα μὲ αὐτῆς τοῦ ἀνθρώπου.

42. *Περὶ ψυχῆς*, B 412 a 7, 412 b 4, 412 b 10, 413 a 9-10, 414 b 25-28, 414 b 32-33.

43. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν πρέπει νὰ ζητᾶμε γενικὸ ὅρισμό τῆς ψυχῆς, γιατί ἡ φύση τῆς ψυχῆς δὲν εἶναι ἐνιαία, ἀλλὰ νὰ ὀρίζουμε καθεμία ἀπὸ τὶς μορφές της. Γενικοὶ ὁρισμοὶ πού δὲν ἔχουν ἐφαρμογὴ σὲ εἶδη τῶν ὄντων, δὲν ἔχουν, κατὰ τὴ γνώμη του, σημασία.

Ἐπίσης, ὁ Ἀριστοτέλης συχνά θεωρεῖ τὴν ψυχὴ ὡς ἓνα σύνολο δυνάμεων, ὅπως ἡ δύναμη τῆς τροφῆς, ἡ δύναμη τῆς αἰσθήσεως καὶ ἡ δύναμη τῆς σκέψης. Αὐτὲς οἱ δυνάμεις δὲν ἀποτελοῦν μιὰ ἀπλή συσώρευση, ἀλλὰ συνδέονται μεταξύ τους μὲ στενοὺς τρόπους ἔτσι ὥστε νὰ σχηματίζουν μιὰ ἐνότητα. Ἡ κατώτερη δύναμη, τὸ θρεπτικόν, μπορεῖ νὰ ὑπάρχει χωρὶς τὶς ἄλλες δυνάμεις, ἀλλὰ σὲ καμμία περίπτωση δὲν εἶναι δυνατὸν οἱ δυνάμεις αὐτὲς νὰ ὑπάρχουν χωρὶς τὸν νοῦ. Ὁ Ἀριστοτέλης σημειώνει σχετικὰ, κáνοντας συστηματικὲς ἀναφορὲς στὰ ζῶα: «Ὁ ὅρος “ζωή”, ὅμως, παίρνει πολλὲς σημασίες («πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου»), καί, ἀκόμη κι ἂν, ἀπὸ τὰ παρακάτω, ἓνα μόνο ἐνυπάρχει σὲ ἓνα ὄν, λέμε ὅτι αὐτὸ ζεῖ· ὅπως, γιὰ παράδειγμα, ὁ νοῦς, ἡ αἴσθησις, ἡ κίνησις καὶ ἡ στάσις στὸ χῶρο, ἀκόμη ἡ κίνησις ποὺ ὑπάρχει στὴ θρέψη καὶ ἡ παρακιῇ καὶ ἡ ἀνάπτυξις. Π' αὐτό, κι ὅλα τὰ φυτὰ δίνουν τὴν ἐντύπωσιν ὅτι ζοῦν· γιὰτὶ εἶναι φανερό πῶς, μέσα τους, ἔχουν μιὰ τέτοια ἱκανότητα καὶ ἀρχή, χάρις στὴν ὁποία ἀναπτύσσονται καὶ παρακμάζουν πρὸς ἀντίθετες διευθύνσεις· καί, πρὸς ὅλες τὶς διευθύνσεις, μεγαλώνουν καὶ ἐξακολουθοῦν νὰ ζοῦν, ὅσο μποροῦν νὰ παίρνουν τροφή. Ἐνῶ, ὅμως, ἡ ἱκανότητα αὐτὴ εἶναι δυνατὸ νὰ χωρίζεται ἀπὸ τὶς ἄλλες, εἶναι ἀδύνατο οἱ ἄλλες νὰ χωρίζονται ἀπὸ αὐτὴ στὰ θνητὰ ὄντα. Κι αὐτὸ γίνεται φανερό στὰ φυτὰ· γιὰτὶ αὐτὰ δὲν ἔχουν καμιά ἄλλη ἱκανότητα τῆς ψυχῆς. Ἐξαιτίας, λοιπόν, τῆς ἀρχῆς αὐτῆς, τὰ ζωντανὰ ὄντα ἔχουν ζωή· τὸ ζῶο, ὅμως, ὑπάρχει πρωταρχικὰ μὲ τὴν αἴσθησις· γιὰτὶ, καὶ ὅσα δὲν κινοῦνται, οὔτε ἀλλάζουν τόπο, ἀλλὰ ἔχουν αἴσθησις, τὰ ὀνομάζουμε ζῶα, καὶ δὲν λέμε μόνο ὅτι ζοῦν. Καί, ἀπὸ αἴσθησις, ὅλα ἔχουν πρῶτα τὴν ἀφή. Ἐξάλλου, ὅπως ἡ θρεπτικὴ ἱκανότητα μπορεῖ νὰ ὑπάρχει χωριστὰ ἀπὸ τὴν ἀφή καὶ ἀπὸ κάθε αἴσθησις, ἔτσι μπορεῖ καὶ ἡ ἀφή ἀπὸ τὶς ἄλλες αἰσθήσεις. Θρεπτικὴ ἱκανότητα, τώρα, ὀνομάζουμε ἐκεῖνο τὸ μέρος τῆς ψυχῆς ποὺ μοιράζονται καὶ τὰ φυτὰ· ὅσο γιὰ τὰ ζῶα, εἶναι φανερό πῶς ὅλα ἔχουν τὴν αἴσθησις τῆς ἀφῆς· γιὰ ποιά αἰτία, ὅμως, συμβαίνει τὸ ἓνα καὶ τὸ ἄλλο, θὰ τὸ ποῦμε ἀργότερα. Πρὸς τὸ παρόν, ἂς ἀρκεστοῦμε νὰ ποῦμε, μόνο, πῶς ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῶν ἱκανοτήτων ποὺ ἀναφέραμε, καὶ ὀρίζεται μὲ αὐτὲς, δηλαδὴ μὲ τὴν ἱκανότητα τῆς θρέψης, τῆς αἴσθησις, τῆς σκέψης καὶ μὲ τὴν κίνησις» (*Περὶ ψυχῆς*, B 413 a 24-b 14).

Στὴ συνέχεια, ὁ Ἀριστοτέλης ἐξετάζει τὸ κατὰ πόσον καθεμία ἀπ' τὶς δυνάμεις αὐτὲς εἶναι ψυχὴ ἢ ἀποτελεῖ μέρος τῆς ψυχῆς, καθὼς καὶ ἂν ὄντως ἀποτελεῖ μέρος τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ ἂν εἶναι τέτοιο ὥστε νὰ χωρίζεται ἀπὸ τὴν ψυχὴ μόνο μὲ τὴν νόησις ἢ καὶ κατὰ τόπο, δηλαδὴ ὑλικῶς: «Πατί, ὅπως στὴν περίπτωση τῶν φυτῶν, μερικὰ εἶναι φανερό ὅτι ζοῦν ἀφοῦ τὰ διαιρέσουν καὶ χωρίσουν μεταξύ τους τὰ μέρη τους, –σάν, ἡ ψυχὴ ποὺ ὑπάρχει μέσα σὲ αὐτά, σὲ ἐντελέχεια βέβαια νὰ εἶναι μιὰ σὲ κάθε φυτό, ἀλλὰ δύναμις περισσότερες,– τὸ ἴδιο βλέπουμε νὰ συμβαίνει καὶ μὲ ἄλλες διαφοροποιήσεις τῆς ψυχῆς, στὰ ἔντομα ποὺ κόβονται κομμάτια· γιὰτὶ καθένα ἀπὸ τὰ μέρη ἔχει αἴσθησις, καὶ κινεῖται στὸ χῶρο· καί, ἀφοῦ ἔχει αἴσθησις, ἔχει ἐπίσης φαντασία καὶ ἐπιθυμία· γιὰτὶ, ὅπου ὑπάρχει αἴσθησις, ὑπάρχει λύπη καὶ ἡδονή, καί, ὅπου ὑπάρχουν αὐτά, ὑπάρχει ἀναγκαστικὰ καὶ ἐπιθυμία» (*Περὶ ψυχῆς*, B 413 b 15-30). Αὐτὴ ἡ μέθοδος ἀνάλυσης τῆς ψυχῆς, πέρα ἀπὸ τὴν ἐμφαση



πού αποδίδει σὲ ὅλα τὰ εἶδη τῆς ἔμψυχης ζωῆς καὶ στὴ διαφοροποίηση πού κάνει ἀνάμεσα στὰ ἔμψυχα καὶ τὰ ἄψυχα ὄντα, ἀποτελεῖ συγχρόνως μιὰ σημαντική πρόοδο σὲ σχέση μὲ τὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν χωρίζει τὴν ψυχὴ σὲ μέρη, διαδικασία στὴν ὁποία ἀντιτίθεται, ἀλλὰ ἀναλύει τὶς διαφορετικὲς λειτουργίες της. Τὸ νὰ κατέχει κανεὶς αἴσθηση σημαίνει νὰ ἔχει τουλάχιστον μία (τὴν ἀφή) ἀπὸ τὶς πέντε αἰσθήσεις, κάτι πού συνεπάγεται τὴ φαντασία, τὴν ἡδονὴ καὶ τὸν πόνο, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπιθυμία. Ἡ τελευταία, βέβαια, δὲν ἀποτελεῖ βασικὸ μέρος τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ ἀναγκαῖο ἐπακόλουθο τῆς ἀντίληψης καὶ τῆς αἴσθησης. Στὸ σημεῖο αὐτό, ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι κατὰ μία ἔννοια συμπεριφοριστής, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι αὐτὸ πού τὸν ἐνδιαφέρει εἶναι πῶς καὶ γιατί τὰ ζωντανὰ πλάσματα δροῦν. Ἐξετάζει τὴ δράση τῶν ζώων μὲ ὄρους κατὰ προσέγγιση συγκρίσιμους μὲ τὸ ἐρέθισμα καὶ τὴν ἀντίδραση σὲ αὐτό. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἓνα ζῶο κινεῖται στὸν χῶρο, γιατί ἡ βουλευτική δύναμή του παρακινεῖται ἀπὸ ἓνα ἀντικείμενο, τὸ ὁποῖο παρουσιάζει τὸν ἑαυτὸ του ὡς ἐλκυστικό, καί, συνακολούθως, τὸ ζῶο κινεῖται τότε ὥστε νὰ τὸ ἀποκτήσει⁴⁴.

Ἀντιθέτως, στὸν ἄνθρωπο ἡ ψυχολογία αὐτὴ τῆς πράξης εἶναι πιὸ σύνθετη, ἀφοῦ ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐπιθυμία μποροῦν νὰ συγκρουστοῦν. Δὲν ὑπάρχει, ὅμως, καμιά ἀμφιβολία γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὅτι δρᾷ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία, ἐφ' ὅσον ὅλη ἡ πράξη παρακινεῖται ἀπὸ τὸ ἀγαθό, ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἠθικοῦ ὑποκειμένου. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει, ἐπίσης, τὴ μοναδικὴ ἱκανότητα νὰ σκέπτεται λογικά, καὶ ἐπομένως μπορεῖ νὰ ἐγκαθιδρύει ἓναν σκοπὸ τῆς πράξης ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ ἄμεσο περιβάλλον του καὶ τὴ φυσικὴ του κατάσταση. Ἡ βασικὴ διαφορὰ, ἄλλωστε, ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ τὰ ἄλλα ζῶα εἶναι ἡ ἱκανότητα πού ἔχει ὁ ἄνθρωπος γιὰ ὁμιλία, καὶ ἐπομένως γιὰ ἀμοιβαία σκέψη καὶ ἐξέταση. Ἀλλωστε, ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Πολιτικά*⁴⁵ τονίζει τὸ γεγονὸς ὅτι κανένα ἄλλο ζῶο δὲν μιλάει ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ ἐπισημαίνει τὴ διαφορὰ πού ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ «φωνή» καὶ τὸν «λόγο», τὴν κραυγὴ δηλαδή καὶ τὴν ὁμιλία πού ἀντίστοιχα κατέχουν τὰ ζῶα καὶ οἱ ἄνθρωποι, καθὼς καὶ κάνει ἀναφορὰ στοὺς εἰδικούς τρόπους ἐπικοινωνίας πού ἔχουν ἀναπτύξει μεταξύ τους τὰ ζῶα. Ἐχοντας αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ στοῖμα τοῦ, ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει στὰ *Πολιτικά*⁴⁶ ὅτι οἱ δοῦλοι ἀποτελοῦν τὸ ἐνδιάμεσο ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους καὶ τὰ ζῶα. Οἱ δοῦλοι εἶναι ἀτελεῖς ὡς πρὸς τὴ γνωστικὴ δύναμή τους μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πού τὰ ζῶα εἶναι κατώτερα ἀπὸ ὁλόκληρο τὸ ἀνθρώπινο γένος. Τὰ ζῶα ἔχουν δηλαδή τὴν ἱκανότητα τοῦ *σημαίνειν*, ὅμως μόνο οἱ ἄνθρωποι ἔχουν τὴν ἱκανότητα τοῦ *δηλοῦν*. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ αὐτὸ τῶν μελισσῶν, οἱ ὁποῖες μποροῦν βέβαια νὰ δείχνουν τὸν τόπο τοῦ φαγητοῦ ἢ μία στὴν ἄλλη,

44. *Περὶ ψυχῆς*, Γ 432 b 15-17· Γ 433 a 27-29.

45. *Πολιτικά*, Α 1253 a 8-18.

46. *Πολιτικά*, Α 1254 b.

ἀλλὰ ὅμως δὲν ψηφίζουν γιὰ τὴ βασιλίσσά τους. Ἀντιθέτως, οἱ δοῦλοι ἀποτελοῦν τὸ ἐνδιάμεσο, γιατί, παρ' ὅλο πὺν διαθέτουν ὡς ἀνθρώπινα ὄντα καὶ αὐτοὶ τὴ δύναμη τοῦ λόγου, ἔχουν πάρα πολὺ λίγα νὰ ποῦν γιὰ ὁποιοδήποτε σημαντικὸ ἠθικὸ ἢ πολιτικὸ θέμα⁴⁷.

Εἶναι ὅμως ἐνδιαφέρον νὰ παρατηρήσει κανεὶς μὲ ποιὸν τρόπο ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζεται στὸ *Περὶ ψυχῆς*, κάνοντας ἀναφορὲς γιὰ τὰ ζῶα σὲ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο. Ὅταν μιλάει γιὰ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς πὺν ὑπάρχουν βαθμιαία στὰ φυτὰ, τὰ ζῶα καὶ τὸν ἄνθρωπο, ἀναφέρεται εἰδικὰ σὲ διάφορες ιδιότητες πὺν ἔχουν τὰ ζῶα, ὅπως τὴν ἀφῆ (ἀπαραίτητη αἴσθηση πὺν πρέπει τουλάχιστον νὰ κατέχουν τὰ ζῶα), τὴν ἡδονὴ καὶ τὴ λύπη, τὴν ἐπιθυμία πὺν εἶναι ὄρεξη γιὰ τὸ εὐχάριστο κτλ.⁴⁸ Στὸ σημεῖο αὐτὸ γίνεται φανερό ὅτι μὲ τὸν ὄρο «ζῶα» ἐννοεῖ κάθε ζωντανὴ ὑπαρξη πὺν κατέχει ὁποσοδήποτε μία τουλάχιστον ἀπὸ τὶς δυνάμεις τῆς ψυχῆς, τὴ θρεπτική, τὴν αἰσθητική καὶ τὸ ὀρεκτικὸ, καθὼς καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος συμπεριλαμβάνεται στὴν ἐννοια τοῦ ὄρου *ζῶον*, ἀποτελεῖ δηλ. ζωντανὴ ὑπαρξη⁴⁹. Συγκεκριμένα, ἐπὶ τοῦ θέματος αὐτοῦ ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ στὸ *Περὶ ψυχῆς*, B 414 b 15-21: «Τοῦτα, ὅμως, πρέπει νὰ τὰ διασαφηνίσουμε ἀργότερα, καί, τώρα, νὰ μᾶς ἀρκέσει νὰ ποῦμε, ὅτι, ὅσα ζῶα ἔχουν ἀφῆ, ἔχουν καὶ ἐπιθυμία. Ὅσο γιὰ φαντασία, ἀκόμη δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε ἂν ἔχουν, καὶ πρέπει νὰ τὸ ἐξετάσουμε ὕστερα. Μερικὰ ζῶα, ὅμως, κοντὰ σὲ αὐτὰ, ἔχουν καὶ τὴν ἰκανότητα νὰ κινοῦνται στὸ χῶρο, καὶ ἄλλα τὴ διανοητικὴ ἰκανότητα καὶ νοῦ, γιὰ παράδειγμα οἱ ἄνθρωποι καί, ἂν ὑπάρχει, κάποιο ἄλλο ὄν, πὺν νὰ εἶναι ὅπως αὐτοί, ἢ καὶ ἀνώτερο ἀπὸ αὐτούς».

Εἶναι φανερό πὺς οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὰ ζῶα καθόλου δὲν ταυτίζονται μ' αὐτὲς τοῦ Descartes, ὁ ὁποῖος θεωροῦσε ὅτι τὰ ζῶα δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μηχανὲς τῆς φύσης, «αὐτόματα», ὅπως χαρακτηριστικὰ τὰ ὀνομάζει. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Descartes, ὁ ὁποῖος ἀνάγει τὶς λειτουργίες τῆς ψυχῆς σὲ αὐτὸ πὺν ὀνομάζουμε νοητικὲς πράξεις, ὁ Ἀριστοτέλης ἐπεκτείνει τὴ θεωρία τοῦ σὲ πολὺ διαφορετικὸ ἐπίπεδο. Ὁ Descartes, διαφωνώντας, ὅπως ἀναφέρει, μὲ τὶς προηγούμενες θεωρίες πὺν ἐφάρμοζαν τὸν ὄρο «ψυχὴ» τόσο στὴν ἀρχὴ τῆς τροφῆς ὅσο καὶ στὴν ἀρχὴ τῆς συνείδησης (*cogitatio*), προτιμᾷ, γιὰ νὰ ἀποφεύγει τὴ σύγχυση, νὰ χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο «νοῦ», ἀναφερόμενος βέβαια πάντοτε στὴν *cogitatio*. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπ' τὴν ἄλλη μεριά υἱοθετεῖ –ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ– μιὰ θέση μὲ τὴν ὁποία ὁ Descartes τὸ πιὸ πιθανὸν εἶναι ὅτι δὲν θὰ συμφωνοῦσε καθόλου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οἱ θρεπτικὲς δυνάμεις ἀποτελοῦν λειτουργία τῆς ψυχῆς. Ὅπως

47. Πβ. Α. PREUS, *Animal and Human Souls in the Peripatetic School*, *Skepsis*, 1, 1990, σσ. 67-99.

48. *Περὶ ψυχῆς*, B 412 a 31-b 21.

49. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἄλλωστε ἡ ἀναφορὰ στὰ *Πολιτικά* A 1253 a 2-3 πὺς «τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον».

ἀναφέρθηκε προηγουμένως, ὁ Πλάτων εἶχε ὑποστηρίξει στὸν *Τίμαιον* ὅτι τὰ φυτὰ ἔχουν αἰσθήσεις καὶ ἐπιθυμίες⁵⁰, ἄποψη μὲ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης δὲν συντάσσεται στὸ *Περὶ ψυχῆς*, ἀλλὰ, ὅπως εἶδαμε, ὑποστηρίζει ὅτι τὰ φυτὰ ἔχουν ψυχὴ ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι διαθέτουν ἓνα ἀπὸ τὰ τρία μέρη τῆς ψυχῆς, τὸ *θρεπτικόν* ποὺ εἶναι βέβαια καὶ τὸ κατώτερο μέρος τῆς. Ἀντιθέτως, ἡ αἴσθησις ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ διακριτικὸ χαρακτηριστικὸ τῶν ζώων. Αὕτῃ ἡ σύλληψη τῆς ψυχῆς ἐκ μέρους τοῦ Ἀριστοτέλη τὴν καθιστᾷ ἴσης διαρκείας μὲ τὴ ζωὴ, πράγμα ποὺ σημαίνει μὲ ὅλη τὴ ζωὴ. Ἡ ἔννοια τῆς ψυχῆς στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι καθαρὰ βιολογικὴ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐνδιαφέρεται στὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ τονίσει τὴ συνέχεια κυρίως καὶ ὄχι τόσο τὶς διαφορὰς ποὺ ἐντοπίζονται ἀνάμεσα στὶς λειτουργίες τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων καὶ τὶς λειτουργίες τῶν ἀνθρώπων⁵¹.

Πράγματι, ἂν ὅλες οἱ δραστηριότητες τῶν ζωντανῶν πραγμάτων εἶναι πραγματοποιήσεις τῶν δυνατοτήτων τῶν σωματικῶν δομῶν τους, τότε μπορεῖ κανεὶς νὰ ὑποστηρίξει ὅτι οἱ ἀνθρώπινες δραστηριότητες διαφέρουν ἀπὸ αὐτὲς τῶν ἄλλων εἰδῶν τῶν ζωντανῶν ὁργανισμῶν μόνο στὸν βαθμὸ σύγκρισης καὶ ὄχι στὸ εἶδος –καὶ συνεπῶς εἶναι δυνατόν νὰ τοποθετηθοῦν στὸ ἴδιο συνεχές⁵². Οἱ βιολογικὲς ἔρευνες τοῦ Ἀριστοτέλη, ἔργο ζωῆς, ὅπως φανερῶνουν οἱ μεγάλες βιολογικὲς ἐργασίες του, ἀλλὰ καὶ οἱ γνώσεις ἀνατομίας ποὺ εἶχε, τὸν ὥθησαν στὸ νὰ ἀποκτήσει καλύτερη κατανόηση τῆς ἀνθρωπότητας καὶ τοῦ ζωικοῦ βασιλείου ἐν γένει. Στὸ βιολογικὸ ἔργο του εἶναι δυνατόν κανεὶς νὰ ἐντοπίσει ἀρκετὲς ἀποδείξεις ποὺ στηρίζουν τὴν πίστη στὴ συνέχεια ἀνάμεσα στὴ φύση τῶν ζώων καὶ σὲ αὐτὴ τῶν ἀνθρώπων. Βέβαια, χρειάζεται νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ βιολογία τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι πρωτίστως ἀνθρωποκεντρικὴ ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι τὸ ἀνθρώπινο ψυχικὸ καὶ ὁργανικὸ σχῆμα λειτουργίας λαμβάνεται ὡς παραδειγματικὸ καὶ ὅτι οἱ ἀνθρώπινες λειτουργίες θεωροῦνται ὡς ἡ βάση γιὰ τὴν κατανόηση τῶν λειτουργιῶν τῶν ἄλλων εἰδῶν. Ὅπως εὐστοχα ἐπισημαίνει ὁ Jonathan Barnes σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτό, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ ἡ δύναμις τῆς σκέψης εἶναι αὐτὸ ποὺ κάνει τοὺς ἀνθρώπους νὰ ξεχωρίζουν ἀπὸ τὰ ἄλλα ζῶα: «Οἱ ἄνθρωποι “περιέχουν κάποιον θεϊκὸ στοιχεῖο –καὶ τέτοιου εἶδους εἶναι ὁ ὀνομαζόμενος νοῦς– καὶ δὲν μπορεῖ νὰ χωριστεῖ” (*Περὶ ζῴων γενέσεως*, B 737 a 10-11). Πράγματι, “τὸ ἐν λόγῳ θεῖον εἶναι ἡ κατεξοχὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ εἶναι τὸ κυριότερο καὶ καλύτερο στοιχεῖο μας” (*Ηθ. Εὐδ.*, Θ 1248 a 27 καὶ *Ηθ. Νικ.*, K 1178 a 2-3). Ἐπομένως, οἱ ἀρετὲς ποὺ εἶναι κατεξοχὴν ἀνθρώπινες εἶναι οἱ διανοητικὲς ἀρετὲς καὶ ἡ εὐδαιμονία, κατὰ κύριο λόγο, συνίσταται ἀπὸ δραστηριότητα ποὺ βρίσκεται σὲ συμφωνία μὲ αὐτὲς τὶς ἀρε-

50. ΠΛΑΤΩΝ, *Τίμαιος*, 77 a-b.

51. Πβ. R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, J. BARNES, M. SCHOFIELD καὶ R. SORABJI (ἐπιμ.), *Articles on Aristotle*, ἐνθ' ἂν., σσ. 44-45.

52. Πὰ ἐκτενὴ ἀνάλυση σχετικὰ μὲ τὸ θέμα αὐτό, πβ. A. PREUS, ἐνθ' ἂν.



τές, ἀποτελεῖ δηλαδή ἓνα εἶδος διανοητικῆς δραστηριότητος. “Ἡ ἐκλογή καὶ ἡ χρῆσις εἴτε τῶν φυσικῶν ἀγαθῶν, εἴτε τῶν σωματικῶν ἢ τοῦ πλούτου, ἢ τῶν φίλων, δηλαδή ὅλων τῶν ἀγαθῶν, θὰ εἶναι κατὰ τοσοῦτον καλύτερα καθὼς θὰ ἐπιτρέψει περισσότερον νὰ γνωρίσουμε καὶ νὰ ἐνατενίσουμε τὸν θεόν. Εἶναι δὲ αὕτη ἡ κατάστασις μας ἡ καλύτερη, καὶ αὐτὸς ὁ κανόνας ὁ πιὸ σίγουρος καὶ ὁ πιὸ ὠραῖος· καὶ ἡ κατάστασις ἡ πιὸ δυσάρεστη, εἶναι ἐκείνη ποὺ εἴτε ἀπὸ ἔλλειψις εἴτε ἀπὸ ὑπερβολή, μᾶς ἐμποδίζει νὰ ὑπηρετοῦμε τὸν θεόν καὶ νὰ τὸν ἐνατενίσουμε” (*Ηθ. Εὐδ.*, Θ 1249 b 16-21). Τὸ νὰ ἀκμάζεις, τὸ νὰ ἐπιτυχαίνεις στὴ ζωὴ σου, ἀπαιτεῖ ἐνασχόληση μὲ διανοητικὰς ἐπιδιώξεις. Ὁ Ἀριστοτέλης πίστευε ὅτι τέτοιες ἐπιδιώξεις ἦσαν ἰδιαιτέρως εὐχάριστες καὶ πὼς ἡ διανοητικὴ ζωὴ προσέφερε ἀσύγκριτη ἐπιθυμία. Ἡ βασικὴ θέσις ὅμως στὰ *Ἠθικὰ* ἔργα τοῦ δὲν εἶναι ὅτι ἡ εὐτυχία συνίσταται στὴ διανοητικὴ δραστηριότητα ἀλλὰ ὅτι ἡ ἐνάρετη διανοητικὴ δραστηριότητα συνιστᾷ τὴν ἐπιτυχία ἢ τὴν ἀκμὴν γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Οἱ διανοητικοὶ κολοσσοὶ τῆς ἱστορίας ἐνδέχεται νὰ μὴν ἦσαν ὅλοι ἰδιαίτερα εὐτυχισμένοι ἄνθρωποι, ὑπῆρξαν ὅμως ὅλοι ἐπιτυχημένοι ἄνθρωποι: ὅλοι ἀναπτύχθηκαν καὶ ἀκμασάν καὶ ἐπέτυχαν τὴν εὐδαιμονία»⁵³.

Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει πὼς ὑφίσταται συνέχεια ἀνάμεσα στὴν ἐμβρυολογικὴ ἀνάπτυξη, τὴν ἀνατομικὴ δομὴ τῶν διαφόρων εἰδῶν καθὼς καὶ στὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων. Τὸ ἀνθρώπινο ἔμβρυο ἀρχικὰ ζεῖ τὴ ζωὴ ἐνὸς φυτοῦ, ὕστερα ἐνὸς ζώου καὶ δὲν γίνεται πραγματικὸς ἄνθρωπος παρὰ μόνον ὕστερα ἀπὸ ἀρκετὸ καιρὸ μετὰ τὴ γέννησιν⁵⁴. Στὸ *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν* βρίσκει σὲ πολλὰ σημεία ὁμοιότητες καὶ ἀνατομικὴ συνέχεια ἀνάμεσα στὰ ζῷα καὶ τοὺς ἀνθρώπους. Ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ ὅτι ὑπάρχουν πολλὰς ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὸ στομάχι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σκύλου, στὴ σπλήνα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ χοίρου καὶ στὸ σπύγι τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ βοδιού⁵⁵. Ἀκόμη πολλὰς φορὲς ἀναγνωρίζει τὴν ἀνωτερότητα τῶν ζώων ἔναντι τῶν ἀνθρώπων, ὅπως στίς αἰσθήσεις. Ἀκόμη τόσο ὁ ἄνθρωπος ὅσο καὶ τὰ ζῷα μποροῦν νὰ συνάψουν φιλίες ἀπὸ ἀνάγκη, ὅπως ὁ κροκόδειλος καὶ ἡ ἀκτίτις (σουρλίνα), παρὰδειγμα ποὺ ἀναφέρει στὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* (Η 126 b 10). Εἶναι, ἐπομένως, φανερὸ ὅτι στίς βιολογικὰς

53. J. BARNES, *Ἀριστοτέλης, ἔνθ' ἀν.*, σ. 159.

54. *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, Η, 3 καὶ Θ 588 b 1· *Περὶ ζῳῶν γενέσεως*, Ε 779 b· *Πολιτικά*, Η 1334 b 20, 1335 b 30. Αὐτὸς εἶναι ἄλλωστε καὶ ὁ λόγος ποὺ ἐγκρίνει τὴν ἀμβλωσιν στὰ *Πολιτικά*, προτοῦ ἀρχίσῃ ἡ αἰσθησις καὶ ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐμβρυο, στοχεύοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο στὸν ἔλεγχον τῶν γεννήσεων τοῦ πληθυσμοῦ.

55. *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, Α 495 b 24 καὶ 496 b 21-23. Σχετικὰ μὲ τίς γνώσεις ἀνατομίας ποὺ σίγουρα κατεῖχε ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Γαληνὸν ὅτι οἱ Ἀσκληπιάδες δίδασκαν στὰ παιδιὰ τοὺς ἀπὸ μικρῆς ἡλικίας στοιχειώδεις ἀνατομικοὺς χειρισμοὺς, προπαρασκευάζοντάς τα ἔτι ἀπὸ μικρῆς ἡλικίας στὴν ἀσκησιν τοῦ ἱατρικοῦ ἐπαγγέλματος. Πβ. J. BARNES, *Ἀριστοτέλης, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 17-28.



ἐργασίες του, ὅπως καὶ στίς ψυχοβιολογικές, δὲν βρίσκουμε μεγάλη ὁμοιότητα τῶν ἀπόψεών του μὲ αὐτὴν ποὺ ἐκφράζει στὰ *Πολιτικά*, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὰ ζῶα ὑπάρχουν γιὰ νὰ «ὑπηρετοῦν» τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπινου συνόλου, ἀποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλα τὰ ὄντα ἐξυπηρετοῦν τὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι δηλαδὴ μέσα γιὰ τὸ ἀνθρώπινο τέλος ἢ ἀγαθόν.

Γενικότερα, χρειάζεται νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὸ *Περὶ ψυχῆς* ἐνδιαφέρεται, μεταξὺ ἄλλων, νὰ καταδείξει τὸ πῶς ἡ ἀντίδραση μιᾶς ζωντανῆς ὑπαρξῆς πρὸς τὸ περιβάλλον της εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναλυθεῖ ὡς κίνηση, ποικίλλοντας σὲ σύνθεση ἀπὸ τίς ἀπλές καὶ μοναδικές λειτουργίες ἐνὸς φυτοῦ στὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἀντιδρᾷ μὲ τίς λογικὲς καὶ ὁρεκτικὲς δυνάμεις τῆς ψυχῆς του στὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς φαντασίας. Ἡ γνώση ἀποτελεῖ τὴν τυποποίηση γενικῶν ἀντιλήψεων μὲ ἐπαγωγικὸ τρόπο, οἱ ὁποῖες συνάγονται ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα ἀντικείμενα τῆς ἀντίληψης. Αὐτὴ ἡ ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ σχηματοποιεῖ ἔννοιες τὸν ἐφοδιάζει μὲ ἠθικοὺς σκοποὺς καὶ ὕλικὸ γιὰ τίς ἐπιστημονικὲς ἀναζητήσεις του. Ἡ ψυχολογία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποτελεῖ μιὰ γενικὴ ἀνάλυση τῶν ντετερμινιστικῶν ἱκανοτήτων τοῦ εἴδους ποὺ ὑπάγεται στὸ γένος τῶν ζώων. Ἡ θεωρία αὐτὴ ἔχει σημαντικὲς μεταφυσικὲς καὶ ἠθικὲς ἐφαρμογές, ἀλλὰ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Πλάτωνα, ὁ Ἀριστοτέλης τόνισε τὴν ὁργανικὴ ἐνότητα τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς καὶ ἐγκαθίδρυσε τὴ θεωρία τοῦ ὅρους ἀναφορᾶς γιὰ τὴ μελέτη τῆς συμπεριφορᾶς τῶν ζώων.

Ἡ ἀριστοτελικὴ αὐτὴ προσέγγιση τῆς ψυχῆς ἐπιλύει πολλὰ προβλήματα ποὺ δημιουργεῖ ἡ καρτεσιανὴ θεωρία γιὰ τὸν νοῦ καὶ τὸ σῶμα. Ὅπως ἔχει ἄλλωστε ὑποστηριχθεῖ, ἡ ἀντικαρτεσιανὴ θέση γιὰ τὴ σχέση ψυχῆς-σώματος ἔχει ἐνδεχομένως ἀριστοτελικὲς ρίζες⁵⁶. Ἡ καρτεσιανὴ ἀποψη ὑπολαμβάνει τὴν ἐρώτηση «τί σημαίνει νὰ ἔχει κανεὶς νοῦ» ὡς νὰ ἐπρόκειτο γιὰ τὴ φύση ἐνὸς εἰδικοῦ πράγματος. Ἄν ὑποθέσει κανεὶς ὅτι ὁ νοῦς ἀποτελεῖ κάποιο εἶδος ὄντοτητας, εἶναι πολὺ εὐκόλο νὰ ἀρχίσει νὰ τὸν συλλαμβάνει κανεὶς ὡς ἕναν, ἐκτὸς σώματος καὶ ἐκτὸς χώρου, αὐλὸ νοῦ. Ὅμως, ἂν ξεκινήσει κανεὶς ἀπὸ μία τέτοια θεωρητικὴ ἀφετηρία, θὰ ἀναγκαστεῖ νὰ χρειαστεῖ νὰ γνωρίσει, σὲ κάθε περίπτωση, περισσότερα στοιχεῖα γιὰ τὴ φύση τοῦ νοῦ, ὅπως, γιὰ παράδειγμα, γιὰ τὸ κατὰ πόσον ὁ νοῦς ἀποτελεῖται ἀπὸ νοητικὸ ὕλικό, γιὰ τὸ πῶς δημιουργεῖται, γιὰ τὸ ἂν αὐτὸς εἶναι δυνατὸν νὰ καταστραφεῖ ἢ ἂν παραμένει ἀθάνατος, γιὰ τὸ πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ προσδιοριστεῖ καί, ἐπίσης, μὲ ποιὸν τρόπο εἶναι δυνατὸν νὰ διακριθοῦν μεταξὺ τους ποιοτικῶς ἴδιες νοήσεις. Ἐπίσης, θὰ ἐπιθυμεῖ νὰ γνωρίσει κανεὶς μὲ ποιὸν τρόπο οἱ νοητικὲς κα-

56. Πβ. P. SMITH and O. R. JONES, *The Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge UP, σσ. 71-81. Στὸ κεφάλαιο «An Aristotelian Framework», ἀλλὰ καὶ σὲ ὅλο τὸ βιβλίο, οἱ συγγραφεῖς ἀναπτύσσουν τὴν ἐνδιαφέρουσα ἀποψη ὅτι ὅλες οἱ ἀντι-καρτεσιανὲς θεωρίες ἔχουν ἀριστοτελικὴ διάρθρωση καὶ δομὴ καὶ ἀναφέρουν τίς εὐκολίες ποὺ παρουσιάζει ἡ ἀριστοτελικὴ ἀποψη σχετικὰ μὲ τὰ προβλήματα τοῦ νοῦ σὲ σχέση μὲ αὐτὴν τοῦ Descartes.



ταστάσεις πού, παραδείγματος χάριν, συγκροτοῦν τὴ λήψη ἀποφάσεων δύ-
ναιτο νὰ βροῦν ἔκφραση στὴ σωματικὴ δραστηριότητα. Ἀκόμη, θὰ ἐπιθυ-
μεῖ νὰ γνωρίσει τὸ πῶς ὁ νοῦς μπορεῖ νὰ μεταπηδᾷ ἀπὸ σῶμα σὲ σῶμα καθὼς
καὶ νὰ δοθοῦν ἀπαντήσεις σὲ ἄλλα τέτοια παρόμοια προβλήματα. Ἡ ἀριστο-
τελικὴ ὁμῶς θεωρία δὲν ἀντιμετωπίζει τέτοιου εἴδους ζητήματα, ἀφοῦ ἡ ἐρώ-
τηση «τί σημαίνει νὰ ἔχει κανεὶς νοῦ» εἶναι μιὰ ἐρώτηση πού ἀφορᾷ ἓνα
εἰδικὸ εἶδος ὄντοτητας καὶ εἶναι σχεδὸν ταυτόσημη μὲ τὴν ἐρώτηση «τί εἶναι
ζωή». Πὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ νὰ ἔχει κανεὶς ψυχὴ δὲν εἶναι ὅπως τὸ νὰ ἔχει
καρδιά, δὲν σημαίνει δηλαδὴ νὰ ἔχει κανεὶς ἓνα εἰδικὸ εἶδος συστατικοῦ ἢ
στοιχείου, ἀλλὰ ἀντίθετα σημαίνει νὰ ἔχει ἓνα σύνολο ἰδιοτήτων καὶ ἱκανότη-
των, ὅπως ἰδιότητες καὶ ἱκανότητες γιὰ ἀντίληψη καὶ πράξη καθὼς καὶ γιὰ
πίστη καὶ αἴσθηση. Ἄν υἱοθετήσῃ κανεὶς μιὰ παρόμοια ἀποψη, τότε, στὴν
περίπτωση αὐτῇ, δημιουργεῖται ἓνα ἐντελῶς διαφορετικὸ πεδίο γιὰ συζήτη-
ση. Ὅλη ἡ σύγχυση γιὰ τὸν νοῦ καὶ τὶς διαφορετικὲς νοήσεις, ἡ ὁποία εἶναι
κυρίαρχη στὴ νεώτερη καὶ τὴ σύγχρονη φιλοσοφία τοῦ νοῦ, παύει νὰ ὑφίστα-
ται καὶ τὰ κύρια θέματα συζήτησης πού δημιουργοῦνται ἀφοροῦν σὲς ἀπο-
ρίες σχετικὰ μὲ τὴ φύση αὐτῶν τῶν ποικίλων νοητικῶν ἰδιοτήτων. Ὅπως
ἄλλωστε ἔχει παρατηρήσει ὁ Α. Α. Long σχετικὰ μὲ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φι-
λοσοφικὴ ψυχολογία: «Ἡ σύγχρονη σκέψη ὀφείλει πολὺ περισσότερα, ἀπ’
ὅ,τι πολλὲς φορὲς παραδέχεται, στὴν ἀρχαία ψυχολογία. Ἀνάμεσα στὸν ὕλι-
σμό τοῦ Δημόκριτου καὶ τὸν ὑπερβολικὸ πνευματισμὸ τοῦ Πλωτίνου χαράσ-
σεται μιὰ γραμμὴ πάνω στὴν ὁποία ἐνδιάμεσες ἀπόψεις ἔχουν διατυπωθεῖ
ἀπὸ τὸν Descartes ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ἀπὸ τὸν Gilbert Ryle ὅσο καὶ
ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Παρ’ ὅλη τὴ σχετικὰ ἀνεπαρκὴ τεχνικὴ γνώση, οἱ
Ἕλληνες ἀνέπτυξαν τρόπους ἀνάλυσης τοῦ νοῦ καὶ τοῦ σώματος καὶ τῆς
ἀντίδρασης ἐνὸς ὁργανισμοῦ στὸ περιβάλλον του, οἱ ὁποῖοι συνεχίζουν νὰ
διαμορφώνουν μεγάλο μέρος τῆς σκέψης μας. Δὲν γνώριζαν καμία «ἐπιστή-
μη» τῆς ψυχολογίας, καὶ δὲν παρεμποδίζονταν μὲ τὸ νὰ ἔχουν νὰ περιορί-
σουν τὴν προσοχὴ τους πρὸς ἓνα προσεκτικὰ ἀποκαλούμενο σύνολο «νοη-
τικῶν φαινομένων»⁵⁷.

Ἑλένη ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ
(Ἰωάννινα)

57. Πβ. Α. Α. LONG, *Psychological Ideas in Antiquity*, ἐνθ’ ἄν., σ. 9.

ARISTOTLE ON HUMANS AND OTHER ANIMALS

Abstract

My aim in this paper is to briefly touch upon Aristotelian philosophical psychology, focusing on the biological orientation of Aristotle's theory, by analyzing his theory on the soul (*psuchê*), as well as his views on the mind-body problem, making special reference to his position on the soul of animals. The Aristotelian questions regarding the nature of the mind and the soul of animals still remains relevant to contemporary philosophical discussion and continues to influence in various ways contemporary philosophy of mind. Although, the Aristotelian notion of «metaphysical biology» is nowadays considered outdated by many, especially when related to moral and political Aristotelian theory, nevertheless most other areas of Aristotelian philosophy are still relevant and many philosophers still study Aristotle's thought, not only within the framework of the history of philosophy, but also by trying to reconstruct neo-Aristotelian theories that could contribute to contemporary discussions on moral and political problems but also in the fields of philosophical psychology, philosophy of mind, and philosophical biology.

Eleni LEONTΣINI

