

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
ΣΧΟΛΗ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΗΣ ΑΓΩΓΗΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ



ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ - ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΡΗΤΟΡΙΚΗ:
ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Χρήστου Δ. Χαντζαρίδη

ΠΑΘΟΣ ΚΑΙ ΠΕΙΘΩ.

***ΕΦΑΡΜΟΓΗ ΣΤΟΝ Α΄ΦΙΛΙΠΠΙΚΟ ΤΟΥ
ΔΗΜΟΣΘΕΝΗ***

Επιβλέπουσα: κα Γραμματική Κάρλα

Συνεπιβλέποντες: κ.κ. Αθανάσιος Νάκας, Απόστολος Σταβέλας

ΑΘΗΝΑ 2018

Υπεύθυνη δήλωση μη λογοκλοπής

Δηλώνω υπεύθυνα ότι η παρούσα εργασία δεν αποτελεί προϊόν λογοκλοπής, είναι προϊόν αυστηρά προσωπικής εργασίας, η βιβλιογραφία και οι πηγές που έχω χρησιμοποιήσει, έχουν δηλωθεί κατάλληλα με παραπομπές και αναφορές. Τα σημεία όπου έχω χρησιμοποιήσει ιδέες, κείμενο ή/και πηγές άλλων συγγραφέων, αναφέρονται ευδιάκριτα στο κείμενο με την κατάλληλη παραπομπή και η σχετική αναφορά περιλαμβάνεται στο τμήμα των βιβλιογραφικών αναφορών με πλήρη περιγραφή. Επισημαίνεται πως η συγκεκριμένη επιλογή βοηθά στον περιορισμό της λογοκλοπής διασφαλίζοντας έτσι τον/τη συγγραφέα.

Αθήνα, 8-11-2018

Ο υπευθύνως δηλών

Χρήστος Δ. Χαντζαρίδης

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Με την παρούσα εργασία επιδιώκεται η ενεργός συμμετοχή στη συζήτηση για το Πάθος και την Πειθώ, τόσο ως ξεχωριστές μεταξύ τους έννοιες, όσο και στη μεταξύ τους αλληλεπιδραστική σχέση. Εκκινώντας από την έννοια της Πειθούς, γίνεται εστίαση στην έννοια του σύνθετου (συμπαγούς) επιχειρήματος και αναλύεται καθεμία από τις συνιστώσες του, ιδίως ως προς τη γνώση που προϋποθέτει καθεμία από αυτές, αλλά και στο σύνολό τους, στην πορεία για το σχηματισμό της κρίσης του ρήτορα.

Στη συνέχεια, διαπλέοντας το ευρύτερο αριστοτελικό *corpus*, επιχειρείται η προσέγγιση των εννοιών του πάθους, ως ποιότητας και συναισθήματος και εξετάζεται πώς αυτές επικοινωνούν μεταξύ τους οδηγώντας στη σύλληψη της αφηρημένης έννοιας του Πάθους. Στο ίδιο πλαίσιο, εκτίθεται και το αριστοτελικό μοτίβο σύνταξης των οδηγιών για τα πάθη, όπως παρουσιάζεται στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη. Στην προέκταση της θεματικής αυτής, το ενδιαφέρον μετατοπίζεται στη σχέση Λόγου και Πάθους ως μέσων πειθούς. Για τη σχέση αυτή και μετά την αναφορά σε σύγχρονες θεωρήσεις της, προτείνεται μια νέα οπτική ως προς τον τρόπο που αυτά επικοινωνούν μεταξύ τους για την δημιουργία πειθούς.

Οι προαναφερθείσες αριστοτελικές οδηγίες εφαρμόζονται για την ανάλυση των συναισθημάτων στον Α΄ Φιλιππικό του Δημοσθένη και οδηγούν στα συμπεράσματα αποδόμησης των επικλήσεων που επιχειρούνται μέσα από το συγκεκριμένο λόγο.

Πριν την ολοκλήρωσή της, η εργασία πραγματοποιεί μια κριτική τοποθέτηση σε ένα ερμηνευτικό πρόβλημα που απασχολεί τους μελετητές της αριστοτελικής *Ρητορικής* και αναφέρεται στα περί παθών κεφάλαια του έργου.

Λέξεις-κλειδιά: Ρητορική – Πάθος ως ποιότητα – Πάθος ως συναισθήμα - Πειθώ – Σύνθετο επιχείρημα - Συμπαγές επιχείρημα – Αριστοτέλης - Δημοσθένης

ABSTRACT

Through this thesis, an active participation in the debate on Pathos and Persuasion is sought, treating them both as distinct and as mutually interacting concepts. Starting from the concept of Persuasion, focus is placed on the concept of the complex (solid) argument, whose components are analyzed, especially as to the knowledge that each component requires, but also as a whole, on the path to the formation of the orator's judgment.

Thereafter, by navigating the wider Aristotelian *corpus*, an attempt is made to approach the facets of pathos as a quality and emotion and is examined how they communicate between each other, which leads to the conception of the abstract concept of Pathos. In the same context, the Aristotelian pattern applied on the directives about "pathe" is also presented, as it appears in Aristotle's *Rhetoric*. In the extension of this subject, interest shifts to the relationship between Logos and Pathos as means to Persuasion. A reference to this relationship's modern considerations follows and a new perspective is then suggested, as to how the aforementioned concepts communicate with each other in order to create persuasion.

The Aristotelian directives are applied for the analysis of emotions in Demosthenes' 1st Philippic and lead to the conclusions of the deconstruction of the appeals attempted through this particular speech.

Before its completion, the thesis presents a critical approach to a problem of interpretation that concerns the scholars of Aristotle's *Rhetoric* and refers to its chapters about "pathe".

Keywords: Rhetoric – Pathos as a quality - Pathos as an emotion - Persuasion - Complex argument - Solid argument – Aristotle - Demosthenes

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	1
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α: ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΕΙΘΟΥΣ ΕΝΝΟΙΑΣ	
1) Η θέαση της πειθούς πριν την αριστοτελική <i>Ρητορική</i>	3
2) Η εννοιολογική αναθεώρηση της πειθούς	5
3) Η πειθώ στην αριστοτελική <i>Ρητορική</i>	7
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β: ΤΟ ΠΑΘΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΟΥ	
1) Μια διαπίστωση κι ένα κρίσιμο ερώτημα	17
2) Η κίνηση στη φύση και η τελεολογική της υπόσταση	19
3) Το πάθος ως ποιότητα του όντος	20
4) Το πάθος ως συναίσθημα	23
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ: Η ΣΧΕΣΗ ΠΑΘΟΥΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΥ ΩΣ ΜΕΣΩΝ ΠΕΙΘΟΥΣ	
1) Σύγχρονες θεωρήσεις	31
2) Μια νέα οπτική	33
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ: Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΩΝ ΣΤΟΝ Α΄	
ΚΑΤΑ ΦΙΛΙΠΠΙΟΥ ΛΟΓΟ ΤΟΥ ΔΗΜΟΣΘΕΝΗ	
1) Η Αθηναϊκή στιγμή κατά το χρόνο εκφώνησης του λόγου	38
2) Το μοντέλο ανάλυσης συναισθημάτων - Ο ρόλος προοιμίου και επιλόγου.....	39
3) Η επίκληση στην οργή.....	41
4) Η επίκληση στο θάρρος.....	48
5) Η επίκληση στην ντροπή	51
6) Περί συμπλοκής παθών	54
7) Η αποδόμηση της δημοσθέειας παθοποιίας.....	54
ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ ΣΕ ΕΝΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ.....	59
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	62
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	64

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Πάθος και πειθώ έχουν κοινή αναφορά στο μέλλον και μάλιστα διττή. Αφενός γραμματικά, καθώς τα ρήματα-μήτρες τους, *πάσχω* και *πείθω*, μοιράζονται τον ομώνυμο μέσο μέλλοντα «*πείσομαι*». Αφετέρου επί της ουσίας, λόγω της ίδιας της κίνησής τους στις ράγες μιας πάντα ενδιαφέρουσας προοπτικής: Το μεν πάθος, ως μέλος της ρητορικής τριάδας «Πάθος-Λόγος-ἦθος», αποβλέπει με τη συμβολή του στη δημιουργία πειθούς· η δε πειθώ κατατείνει στην σύγκλιση που επιβάλλει η κοινωνική διαλλαλία, στο μέτρο βεβαίως που η τελευταία φιλοδοξεί να εξελιχθεί σε επάλληλες και εύρυθμα λειτουργούσες κοινότητες ανθρώπων.

Ισχυρά κίνητρα για την ενασχόληση με τις δυο αυτές έννοιες υπήρξαν όχι μόνο η αγάπη μου για το ρητορικό λόγο με την κρίσιμη επιδραστική λειτουργία στην ανθρώπινη σκέψη και πράξη, αλλά και η πεποίθηση ότι το πάθος, ως μέσο πειθούς, αξίζει μακράν μείζονος προσοχής από εκείνη που οι μελετητές τού έχουν -μέχρι τώρα- αφιερώσει, γεγονός αδιανόητο για όποιον επιθυμεί να παραγάγει λόγο που φιλοδοξεί να είναι πειστικός.

Η παρούσα εργασία επιχειρεί, καταρχάς, να διατρέξει τις έννοιες του Πάθους και της Πειθούς· του Πάθους, μάλιστα, όχι μόνο στο πλαίσιο της *Ῥητορικής*, αλλά του μείζονος αριστοτελικού *corpus*. Εν συνεχεία, εξετάζοντας τη σχέση Λόγου και Πάθους, εστιάζει σε σύγχρονες θεωρήσεις της, επιχειρώντας να προσθέσει μια νέα οπτική για τον τρόπο που αυτά διαλέγονται ως μέσα πειθούς. Ακολουθεί μια ανάλυση συναισθημάτων, ως εφαρμογή της θεωρίας και δη, όπως αυτά ανιχνεύονται στον Α΄ κατά Φιλίππου λόγο του Δημοσθένη, του σημαντικότερου Αθηναίου ρήτορα της εποχής του. Το παρόν πόνημα ολοκληρώνεται με την τοποθέτηση επί ενός ερμηνευτικού προβλήματος, που έχει απασχολήσει και προκαλέσει συζητήσεις μεταξύ των μελετητών του αριστοτελικού εγχειριδίου ως προς την αντίληψη που αυτό υιοθετεί για την ρητορική.

Στο παραπάνω εγχείρημα δεν ήμουν, φυσικά, μόνος. Είχα τη χαρά της συνεργασίας με τον Ομότιμο Καθηγητή Γλωσσολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών κο Αθανάσιο Νάκα, έναν άνθρωπο που σέβομαι και εκτιμώ για την αγάπη και την πολυετή ουσιαστική συνεισφορά του στη μελέτη του σχηματικού λόγου. Του οφείλω, δίχως άλλο, την απόκτηση μιας ματιάς πλέον οξυμμένης και ανατομικής στο συγκεκριμένο πεδίο, όπως και σε αυτό του φιλοσοφικού δοκιμίου. Συγχρόνως, είχα την τύχη να

συναντήσω και να διδαχθώ από τον Διδάκτορα Φιλοσοφίας και Ερευνητή της Ακαδημίας Αθηνών κο Απόστολο Σταβέλα. Χωρίς τη διδασκαλία του για την αριστοτελική φιλία, η επαφή μου με τα περί παθών κεφάλαια της *Ρητορικής* θα ήταν σημαντικά δυσκολότερη. Σε αμφοτέρους οφείλω ένα μεγάλο “ευχαριστώ”. Το μεγαλύτερο, όμως, το χρωστώ στην επιβλέπουσα την διπλωματική εργασία μου, Επίκουρη Καθηγήτρια της Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών κα Γραμματική Κάρλα, όχι μόνο γιατί δέχτηκε με χαρά να με καθοδηγήσει με την εγνωσμένης αξίας και κύρους επιστημονική σκευή της, αλλά και διότι, η διακριτική ενθάρρυνσή της, σε όλο το μήκος της προσπάθειάς μου, απέδειξε εμπιστοσύνη και μετάγγισε ηρεμία. Για τους ίδιους αυτούς λόγους, η συμμετοχή και των τριών δασκάλων μου, ως μελών της Επιτροπής, ήταν ό,τι περισσότερο μπορούσα να ζητήσω και ό,τι καλύτερο μπορούσα να έχω.

Το προϊόν της συνολικής προσπάθειάς μου αφιερώνεται στη μητέρα μου, απaráμιλλο -στην καρδιά μου- παράδειγμα δοτικότητας και αυτοθυσίας, της οποίας ο επίλογος ζωής διαγκωνίζεται τρέχοντας μαζί με τις γραμμές αυτού του προλόγου. Η σκληρή εμπειρία των έσχατων ημερών της επιβεβαίωσε, για μια ακόμη φορά και με τρόπο οδυνηρό, αυτό που ανέκαθεν πίστευα πως είναι η ζωή: Ένας ατελείωτος χορός παθών· ως τόκος πάθους γεννιέται, πάθη είναι το μέτρο και τα κίνητρα της ποιητικής της δυναμικής και πάθος η αιτία της φθοράς της.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΕΙΘΟΥΣ ΕΝΝΟΙΑΣ

1) Η θέαση της πειθούς πριν την αριστοτελική *Ρητορική*

Είτε ως του Ωκεανού, όπως αναφέρει ο Ησίοδος (*Θεογονία*, 349), είτε ως της Αφροδίτης κόρη, όπως παρουσιάζεται στην πρώιμη αρχαιοελληνική ποίηση, η Πειθώ φέρεται έχουσα θεϊκές καταβολές. Ως μεγάλες θεές και παραστάτιδες των Αθηναίων μαζί με την Ανάγκη τις αναφέρει και ο Ηρόδοτος στις αρχές του 5^{ου} π.Χ. αιώνα, ιστορώντας τη δράση τους ως από κοινού, συμπληρωματικώς και αφεύκτως ενεργούσες σε μια λογική υποχρέωσης του υποκειμένου προσώπου σε πράξη:

“πρῶτοι γὰρ Ἄνδριοι νησιωτέων αἰτηθέντες πρὸς Θεμιστοκλέος χρήματα οὐκ ἔδοσαν, ἀλλὰ προῖσχομένοι Θεμιστοκλέος λόγον τόνδε, ὡς ἤκοιεν Ἀθηναῖοι περὶ ἐαυτοὺς ἔχοντες δύο θεοὺς μεγάλους, Πειθῶ τε καὶ Ἀναγκαίην, οὕτω τέ σφι κάρτα δοτέα εἶναι χρήματα, ὑπεκρίναντο πρὸς ταῦτα λέγοντες ὡς κατὰ λόγον ἦσαν ἄρα αἱ Ἀθῆναι μεγάλαι τε καὶ εὐδαίμονες, <αἱ> καὶ θεῶν χρηστῶν ἤκοιεν εὖ.” (*Ιστορίαι*, 8.111.2): ¹.

Το γεγονός μάλιστα ότι, στο εν λόγω παράθεμα, η πειθώ προηγείται της ανάγκης (εξαναγκασμού) δεν φαίνεται, από μόνο του, να αρκεί για την ανενδοίαστη θέασή της ως ανεξάρτητης επιλογής καθώς ο τονισμός της σύνδεσής της με τον εξαναγκασμό (*“Πειθῶ τε καὶ Ἀναγκαίην”*) συμβάλλει στη σύλληψη τῆς πειθούς ως προανακρούσματος βίας.

Στο *Ἑλένης ἐγκώμιον* του Γοργία, πειθώ και ανάγκη εμφανίζονται, καταρχήν, ως διακριτές επιλογές ισοδύναμης επίδρασης στη βούληση του ακροατή:

“τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην νομίσαι ἐλθεῖν ὁμοίως ἄκουσαν οὐσαν ὥσπερ εἰ βιατήρων βία ἡρπάσθη· ἢ γὰρ τῆς πειθοῦς ἕξις, καίτοι εἰ ἀνάγκης εἶδος ἔχει μὲν οὐ, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ

¹ [«Γιατί οι Ἄνδριοι ήταν οι πρώτοι απ’ τους νησιώτες που δεν ἔδωσαν τα χρήματα που τους ζητούσε ο Θεμιστοκλής, ἀλλά, ὅταν ο Θεμιστοκλής τους ἔκανε τὴν ἀκόλουθη δήλωση, ὅτι ἤρθαν οἱ Ἀθηναῖοι ἔχοντας στο πλευρό τους δυο μεγάλες θεότητες, τὴν Πειθώ καὶ τὴν Ἀνάγκη, κι ἔτσι ἦταν ἀναπόφευκτο νὰ δώσουν αὐτοὶ χρήματα, ἀποκρίθηκαν σ’ αὐτὰ λέγοντας πὼς ἔτσι ἐξηγείται βέβαια τὸ ὅτι ἡ Ἀθήνα εἶναι πόλη μεγάλη κι ευτυχισμένη, ἀφοῦ κι ἀπὸ θεοὺς χρήσιμους τὰ πάει καλά»], βλ. Μτφρ. Η. Σπυρόπουλος (1993). *Ηρόδοτου “Ιστορίαι”*. ΕΡΑΤΩ-ΠΟΛΥΜΝΙΑ. Αθήνα: Γκοβόστη.

ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς.” (Ἑλένης ἐγκώμιον, 11.12) ².

Εδώ ο πειστικός λόγος εμφανίζεται να ενεργεί απευθείας στην ψυχή του ακροατή για να την εξαπατήσει προκειμένου ο τελευταίος, από τις διαθέσιμες επιλογές σε ένα εγχειρόμενο ζήτημα, να αποφασίσει κατά τρόπο συμμορφωτικό προς εκείνη που συντάσσεται με τη βούληση του ομιλητή. Δεδομένου, λοιπόν, ότι η βούληση είναι ευθέως προσανατολισμένη και συμπαγώς συνδεδεμένη με συγκεκριμένη κάθε φορά πράξη³, στην μεν περίπτωση της πειθούς, η πράξη του ακροατή⁴ επιδιώκεται καθισταμένης της βουλήσεώς του ελαττωματικής, στην δε περίπτωση της ανάγκης προφανώς παρακαμπτομένης.

Βεβαιωτικά υπέρ τῆς με τον τρόπο αυτό σύλληψης της έννοιας της πειθούς συνεισφέρει και ο Ευριπίδης με την αντιπροσωπευτική τού ακμάζοντος τον ίδιο αιώνα αρχαίου ελληνικού δράματος *Ἑκάβη* του, η οποία αναφέρει την πειθὴ ως τέχνη που στοχεύει στο να υποτάξει τους άλλους ώστε να επικρατήσει η βούληση του πείθοντος. Δεν διστάζει, μάλιστα, για το λόγο αυτό, να την χαρακτηρίσει ως των ανθρώπων «μόνο δυνάστη»⁵.

² [«Ποια αιτία λοιπόν μας εμποδίζει να θεωρήσουμε ότι η Ελένη ήρθε στην Τροία χωρίς τη θέλησή της, το ίδιο όπως αν αρπάχτηκε από απαγωγέων τη βία; Αφού η επίδραση της πειθούς, αν και δεν έχει του εξαναγκασμού τη μορφή, έχει την ίδια μ' αυτόν δύναμη. Γιατί ο λόγος που έπεισε την ψυχή εξανάγκασε και αυτήν την οποία έπεισε να πιστέψει αυτά που λέχθηκαν και να συγκατατεθεί σ' αυτά που έγιναν. Αυτός λοιπόν που την έπεισε, εφόσον την εξανάγκασε, διέπραξε αδίκημα, ενώ αυτή που πείσθηκε, εφόσον εξαναγκάστηκε από τον λόγο, άδικα κατηγορείται.»]. Η μετάφραση στη νεοελληνική είναι του Π. Καλλιγά, από τη διεύθυνση:

http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/part, επίσκεψη την 01.09.2018, στις 11.00.

³ Το αυτό με την πράξη (ως εξωτερικά παρατηρούμενη ενέργεια) ισχύει και για τη μη-πράξη, η έννοια της οποίας περιλαμβάνει τόσο την παράλειψη, όσο και την ανοχή καθώς αμφότερες, όπως και η πράξη, επιφέρουν συγκεκριμένο κάθε φορά αποτέλεσμα με ορατές συνέπειες.

⁴ Για τον προσανατολισμό του λόγου στην πράξη βλ. Πέτσιο, Θ.Κ. (2018), *Φιλοσοφία και Ρητορική στην Κλασική Σκέψη*, Αθήνα: Gutenberg, σσ. 59 επ. Χαρακτηριστική η εκεί αναφορά σύνδεσης λόγου και πράξης ως αντικείμενο διδασκαλίας με παραπομπές στον Όμηρο (*Ιλιάδα*, I, 442-443: “τοῦνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα, μῦθον τε ῥήτηρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.”), αλλά και τον Ισοκράτη (15.271: “ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεῖμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ...”).

⁵ «Μέγας δυνάστης» χαρακτηρίζεται και στο *Ἑλένης ἐγκώμιον* (11.8), ό.π.

Όταν, αρκετά χρόνια αργότερα, ο Σωκράτης, στον *Γοργία*⁶ της πρώτης περιόδου της πλατωνικής εργογραφίας (399-387 π.Χ.), ορίζει την ρητορική ως «πειθοῦς δημιουργό» (453a2), η πειθὼ καταγράφεται μεν ως σκοπὸς της, πλην ὅμως η ρητορική, δια της κολακείας και παραπλανήσεως, εξακολουθεῖ να θεωρεῖται, στο επίπεδο του δημόσιου λόγου, «ως πρακτικὴ χειραγώγησης και κυριαρχίας, που τελικὰ περιορίζει ἢ καταργεῖ το δραστικὸ κυρωτικὸ ρόλο της κοινῆς γνώμης που εκφράζεται πολιτικά ως βούληση του δήμου»⁷.

Στον *Φίληβο*, πλατωνικὸ διάλογο μεταγενέστερο του *Γοργία*⁸, το πείθειν χαρακτηρίζεται, ἀπὸ τον Πρώταρχο, ως τέχνη, πολὺ ἀνώτερη ὅλων των ἄλλων τεχνῶν, γιατί σκλαβώνει το καθετί με τη θέλησή του και ὄχι με τη βία:

“Ἦκουον μὲν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἐκάστοτε Γοργίου πολλάκις ὥς ἢ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέρει πασῶν τεχνῶν — πάντα γὰρ ὑφ’ αὐτῇ δοῦλα δι’ ἐκόντων ἄλλ’ οὐ διὰ βίας ποιοῖτο, καὶ μακρῶ ἀρίστη πασῶν εἴη τῶν τεχνῶν-...” (58a-b).

Στον δε *Τίμαιο* (51e), διάλογο της τρίτης εργογραφικῆς περιόδου (366-348 π.Χ.), αναφέρεται ὅτι η πειθὼ, ἐνὼ δεν θίγει τη νόηση, ανατρέπει τη γνώμη και ἄρα, σύμφωνα με την πλατωνικὴ τριμερὴ διάκριση της ψυχῆς, επεμβαίνει ὄχι στο λογιστικὸ μέρος αὐτῆς, ἀλλὰ στο θυμοειδές.

2) Η εννοιολογικὴ αναθεώρηση της πειθούς

Η αναταραχὴ που χαρακτήρισε την περίοδο μετὰ την κατάλυση του τυραννικοῦ καθεστώτος των Συρακουσῶν και οι εντεῦθεν κοινωνικὲς και πολιτικὲς διεργασίες που, ἐν συνεχείᾳ, οδήγησαν στην αντικατάστασή του ἀπὸ το δημοκρατικὸ πολίτευμα, υπῆρξαν το ἐναυσμα για μια κρίσιμη εννοιολογικὴ αναθεώρηση της πειθούς. Στην τυραννία, ἰδίᾳ βούληση των πολιτῶν και δη εκφράζουσα την πόλη, δεν υπήρχε. Υπήρχε

⁶ Σε αὐτόν το διάλογο, ὅπως παρατηρεῖται, «Ἡ δύναμη του λόγου φαίνεται πλέον να διακρίνεται ἀπὸ τη θεϊκὴ ἐπέμβαση, ἐνὼ το γλωσσικὸ μέσο προτείνεται ὡς το αποτελεσματικότερο που ἐπιλέγει για τη δράση της η πειθὼ». Βλ. Μπάλλα (1997), *Πλατωνικὴ Πειθὼ Ἀπὸ τη Ρητορικὴ στην Πολιτικὴ*, Πόλις, σ. 37.

⁷ Βλ. Ν.Σ. Μελισσίδη (2003), «Το πείθειν: Ἀπὸ το *Γοργία* του Πλάτωνα στη *Ρητορικὴ* του Αριστοτέλη (Ερμηνευτικὲς παρατηρήσεις)», *Αριστοτέλης*, τ. Ι, Ε' ἐκδοση επαυξημένη, Αθήνα: Παπαδήμα, σ. 389.

⁸ Ἀνάγεται στη δεύτερη εργογραφικὴ περίοδο του φιλοσόφου (386-367 π.Χ.). Το παράθεμα που ακολουθεῖ ἐλήφθη ἀπὸ Ανδρόνικου, Μ., *χ.χ., Πλάτωνος, φίληβος (εἰσαγωγή-μετάφραση-σχόλια)*, Δαίδαλος, σ. 148.

η βούληση του τυράννου και οι όποιες έξωθεν επ' αυτής παρεμβάσεις -στο βαθμό που υπήρχαν- μόνο συμβουλευτικό ή φιλικό χαρακτήρα μπορούσαν να έχουν. Δεν εξετάζεται εάν η μία αυτή κυρίαρχη βούληση συνέβαινε κάποτε να συνδέεται και με το κοινό των πολιτών συμφέρον, ενδεχόμενο που δεν αποκλείετο σε ένα τυραννικό καθεστώς. Κρίσιμης σημασίας, ωστόσο, ήταν το γεγονός πως την κορυφή των κριτηρίων σχηματισμού της βούλησης τού ενός είχε, αναμενόμενα, καταλάβει το αίτημα της πολιτικής επιβίωσής του με τις εκάστοτε λαμβανόμενες αποφάσεις να εξυπηρετούν, προ παντός, την προσωπική στοχοθεσία του.

Από τα μέσα του 5^{ου} π.Χ. αιώνα, η πόλη στο πλαίσιο της πορείας της προς τη Δημοκρατία, αναπτύσσεται και άρχεται η αντιμετώπισή της όχι πλέον ως απλού ανθρωποσυνόλου καθοδηγούμενου υπό τυραννική πυγμή αλλά, *«ως το σύνολο των σχέσεων που συγκροτούν την πολιτική και κοινωνική πράξη, ισορροπεί στον ορίζοντα της διαλληλίας που εγγνύεται η ορθή χρήση του λόγου και η τελεσφόρησή του ως δυνατότητα διαύγασης των αναφνόμενων προβλημάτων στο πλαίσιο της συννίκησης.»* (Πέτσιος, 2018:19). Ως εκ τούτου, η βούληση του ενός (τυράννου) αντικαταστάθηκε από τη βούληση της πόλης των πολιτών και μάλιστα όσων περισσότερων δικαιούντο, ήθελαν και μπορούσαν να συμμετέχουν στο σχηματισμό της προτείνοντας το, κατά την αντίληψή τους, ωφελιμότερο για την πόλη. Η πρόταση αυτή, ως εκφορά γνώμης, δεν αποτελούσε πρόσχημα, αλλά ένα ουσιαστικό δημοκρατικό πρόταγμα. Συνιστούσε την πραγμάτωση της ελευθερίας του πολίτη να εκφράζεται και μάλιστα όχι κατά τρόπο τυπικό -ή ακόμη χειρότερα εκτονωτικό- αλλά κατά τρόπο υπεύθυνο, που διεκδικούσε, όχι να αξιώσει την επιβολή της πρότασής του, αλλά να συμβάλει δι' αυτής στο σχηματισμό της πολιτειακής βούλησης. Περαιτέρω, το εύριθμο των προτάσεων αποτελούσε και λογικό πρόταγμα στην κατεύθυνση της αναζήτησης της βέλτιστης λύσης στα ερωτήματα/ζητήματα που έθετε η πόλη: Όσες περισσότερες οι προτάσεις, τόσο μεγαλύτερο το εύρος των επιλογών και τόσο μικρότερο το ενδεχόμενο να έχει παραλειφθεί εκείνη που έμελλε να αποτελέσει, εν τέλει, το θεμέλιο της βούλησης της πόλης περί του πρακτέου.

Όλη αυτή η διαδικασία συνιστούσε το αντικείμενο της δημόσιας διαβούλευσης, και εκκινούσε μετά από προηγούμενη, δια του κήρυκα, πρόσκληση της πόλης προς όσους πολίτες ήθελαν να μιλήσουν. Μόνη η αποδοχή αυτής της πρόσκλησης έχριζε εκείνον που την αποδεχόταν ρήτορα (Μπασάκος, 2016:17), δίδοντάς του την ευκαιρία της ενεργούς συμμετοχής στα κοινά και δη επ' ωφελεία του καθόλου κοινωνικού

συνθέματος. Στη συνέχεια, ακολουθούσε η σύγκριση των συνυποβαλλομένων επί του ιδίου ζητήματος ρητορικών προτάσεων από τους ακροατές και ο σχηματισμός της κρίσης τους περί του ποια ήταν η βέλτιστη από τις υποβληθείσες προτάσεις. Όταν ο ακροατής έκρινε (δηλαδή υιοθετούσε) μια ρητορική πρόταση ως βέλτιστη, τότε η πειθώ είχε πλέον επιτευχθεί.

Στην περίπτωση, λοιπόν, της δημοκρατικής δημόσιας διαβούλευσης, η διαφορά όσον αφορά στην έννοια της πειθούς ήταν πως ο ακροατής αποτελούσε -κατά τρόπο κυριαρχικό- τον τελικό κριτή περί του βέλτιστου ή μη κάθε υποβαλλόμενης ρητορικής πρότασης. Γι' αυτόν το λόγο, ο Αριστοτέλης γράφοντας *“Ἐπεὶ δὲ ἔνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορική (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἐστίν),...”* (1377b 22-23), ουσιαστικά, ανέδειξε την κρίση ως λόγο ύπαρξης και σκοπό της ρητορικής τέχνης του.

3) Η πειθώ στην αριστοτελική Ρητορική

α) Ο Σταγειρίτης φιλόσοφος είναι ο πρώτος που, έναντι των προγενεστέρων, αλλά και των συγχρόνων του, τέμνει τη σχέση πειθούς και κρίσης ως προς τη ρητορική: Αφενός διακρίνοντας το σκοπό της ρητορικής ως διαδικασίας και εγχειρήματος-που εξακολουθεί να είναι η πειθώ- από το έργο της ως τέχνης (Μπασάκος, 2016:16):

“Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὐθενός τινος γένους ἀφωρισμένου ἡ ῥητορική, ἀλλὰ καθάπερ ἡ διαλεκτική, καὶ ὅτι χρήσιμος, φανερόν, καὶ ὅτι οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἑκάστον,...”
(1355b 8-11) ⁹.

Αφετέρου, επαναλαμβάνοντας λεπτομερέστερα τον ορισμό της τέχνης:

“Ἐστω δὴ ἡ ῥητορική δύναμις περὶ ἑκάστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.” (1355b 25-27) ¹⁰, όπου η ρητορική αναλύεται ως η ικανότητα (“δύναμις”) τού να βλέπει κάποιος (“τοῦ θεωρῆσαι”)

⁹ [«Εἶναι λοιπόν φανερό πως η ρητορική δεν περιορίζεται σε ένα μόνο γένος των πραγμάτων-κατά τούτο είναι ακριβώς σαν τη διαλεκτική· επίσης πως είναι τέχνη χρήσιμη, καθώς και πως έργο της δεν είναι το να πείσει, αλλά το να διακρίνει σε κάθε πράγμα τι το πειστικό υπάρχει σε αυτό.». Τα αποσπάσματα/παραθέματα της *Ρητορικής* και η μετάφρασή τους στην νεοελληνική είναι από τον Π. Μπασάκο (2016), *Τέχνη ῥητορική (μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια)*, *Αριστοτέλης έργα*, τ. 19, Αθήνα: Νήσος.

¹⁰ [«Ας ορίσουμε λοιπόν τη ρητορική ως την ικανότητα να βλέπεις σε κάθε ζήτημα ποια είναι τα διαθέσιμα μέσα της πειθούς.»].

τα διαθέσιμα (“τὸ ἐνδεχόμενον”) μέσα πειθούς (“πιθανόν”) για κάθε ζήτημα (“περὶ ἕκαστον”).

Όπως προσφυώς παρατηρείται (Μπασάκος, 2016: 57), ο λόγος που η πειθώ δεν ορίζεται ως σκοπός της ρητορικής τέχνης είναι για να προστατευθεί η αυτοτέλειά της ως τέτοια δηλαδή ως τέχνη και να μπορεί να κριθεί σε κάθε εξεταζόμενη περίπτωση κατά πόσο -στο μέτρο που έχουν εφαρμοστεί οι κανόνες που τη διέπουν- έχει επιτελέσει το έργο της. Η πειθώ είναι σκοπός της ρητορικής ως εγχειρήματος και διαδικασίας που αποτελεί συνέπεια *της κρίσης του ακροατή*, στην οποία αποβλέπει μεν ο ρήτορας ως τεχνίτης, αλλά δεν μπορεί να τη θεωρήσει δεδομένη ακόμη κι αν τεχνικά λειτούργησε άρτια. Αντίθετα, η ρητορική ως τέχνη αποβλέπει στο σχηματισμό *της κρίσης του ρήτορα*, που ακριβώς επειδή επιδιώκει να αξιοποιήσει όλα τα διαθέσιμα μέσα πειθούς φιλοδοξεί να υιοθετηθεί ως κρίση και του ακροατή. Το τελευταίο, όμως, δεν μπορεί να το εγγυηθεί η ρητορική ως τέχνη.

β) Με τον απέριτο αυτό ορισμό, ευλόγως, ακυρώνεται η πειθώ «*ως αντικειμενικό αποτέλεσμα της ρητορικής πράξης*» (Μελισσίδης, 2003: 388). καθώς αυτή, όπως εννοιολογικά προδιατυπώθηκε, εκτείνεται πέραν του έργου που καλείται να περαιώσει η ρητορική τέχνη. Ο ρήτορας τού Αριστοτέλη δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως αυθεντικός ερμηνευτής του τι είναι ωφελιμότερο για την πόλη, ούτε επιχειρεί να μεταγράψει την σχηματισθείσα βούλησή του ως βούληση του ακροατή του. Δεν σκοπεύει, δηλαδή, στον απευθείας σχηματισμό μιας βούλησης πολιτικής πράξεως που θα ερχόταν ως συνέπεια της δυνατότητας του ρήτορα να επιλέξει ο ίδιος μέσα από ένα σύνολο προτασιακών επιλογών, ενδιάθετα επεξεργασμένων και πάντως μακριά από τη βάση της δημόσιας διαβούλευσης. Μία τέτοια προσέγγιση θα ισοδυναμούσε με άκριτη συμφωνία¹¹ τού ακροατή στην πρόταση του ρήτορα και θα ήταν έκδηλα ασύμβατη με τον αντιπροσωπευτικό χαρακτήρα του αθηναϊκού δημοκρατικού ιδεώδους που επιζητούσε ρητά πλέον την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στα κοινά¹². Η ίδια αυτή προσέγγιση, ακόμη και δεδομένης της ελευθερίας περισσοτέρων απλά (και μόνο) να εκφράζονται, θα αποτελούσε, ουσιαστικά, πλάγιο αποκλεισμό της τελευταίας, με την τυραννική εξουσία να αντικαθίσταται από την «αυθεντία των ολίγων» και δη

¹¹ Άκριτη συμφωνία και υπακοή, κατ' αποτέλεσμα, δεν διαφέρουν. Η υπακοή συνδέεται με τον παροπλισμό της κρίσης και η άκριτη συμφωνία με την απουσία της.

¹² Περί της ερωτήσεως του κήρυκα “*τίς ἀγορεύειν βούλεται;*” στον «Περί του στεφάνου» λόγο του Δημοσθένους, βλ. Butcher & W. Rennie (18.170).

εκείνων που, εξ ιδιοσυγκρασίας ή διδαχθέντες, διέθεταν την ικανότητα να πείθουν (πρβλ. Αλεξίου, 2016:24).

Ο ρήτορας, στην αριστοτελική αντίληψη, δεν περιορίζεται σε ένα στενά ιδωμένο ηγετικό ρόλο με την ανάδειξη του προσώπου του στη βιτρίνα της πολιτικής ζωής και δεν ενδιαφέρεται -καταρχήν, έστω- να διατηρεί πιστούς ακόλουθους και θαυμαστές. Αναβιβάζεται σε συνειδητό και πολύτιμο βοηθό του Δήμου¹³. Εκείνον που, όχι μόνο, διερευνά, εκ των προτέρων και δη με φιλοδοξία πληρότητας, τις ενδεχόμενες λύσεις/απαντήσεις στα ζητήματα/ερωτήματα που θέτει η πόλη, αλλά αναλαμβάνει να φέρει, δια του ρητορικού λόγου, ενώπιον των συμπολιτών του εκείνη που ο ίδιος (ο ρήτορας) θεωρεί βέλτιστη, κατόπιν δε, επικουρώντας τους -αφού τη συγκρίνουν με τις υποβαλλόμενες από τους άλλους ρήτορες¹⁴- να κρίνουν και να αναδείξουν ψηφίζοντας εκείνη από όλες τις προτάσεις με τη μέγιστη δυνατή ωφέλεια για την πόλη. Αυτή δηλαδή που θα αποτελέσει και το θεμέλιο της βούλησης τής πόλης να πράξει αντίστοιχα¹⁵.

γ) Η *Ρητορική* όχι μόνο αναφέρεται ρητά στην κρίση του ρήτορα, αλλά και ευθέως τη συνδέει με τα μέσα πειθούς κάθε φορά που τίθεται ένα ερώτημα περί του ωφελιμότερου για την πόλη (συμβουλευτικοί λόγοι), του δικαίου στις περιπτώσεις δικών (δικανικοί λόγοι) ή του ωραίου/άσχημου (επιδεικτικοί λόγοι):

¹³ Ιδιαίτερος επιτυχής είναι ο χαρακτηρισμός του ρήτορα ως λαϊκού συμβούλου, βλ. Pernot (2005), *Η Ρητορική στην αρχαιότητα*, Αθήνα: Δαίδαλος, σ. 93.

¹⁴ Η επικούρηση αυτή συνίστατο στην έκθεση της επιχειρηματολογικής υπεροχής της πρότασης από το ρήτορα, η οποία αποτελούσε -σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό- περιεχόμενο του λόγου του.

¹⁵ Αντιστοίχως ισχύει και για τη δικανική χρήση της ρητορικής, όπου όμως εξετάζεται το δίκαιο ή άδικο, στο πλαίσιο της καταγγελίας ή σε εκείνο της υπεράσπισης. Στην περίπτωση των δικανικών λόγων, ο ρήτορας αποβλέπει στην διαμόρφωση της κρίσης του δικαστή και στην εξαγωγή αντίστοιχης προς αυτήν απόφασης, που θα κατευθύνεται στο σχηματισμό βούλησης περί απαλλαγής του ή τιμωρίας του. Στην περίπτωση των επιδεικτικών λόγων, υπάρχει μια διαφοροποίηση: το ακροατήριο κρίνει τις προτάσεις των ρητόρων και αποφασίζει ως προς το ποια εξ αυτών παρουσιάζει κατά τον βέλτιστο τρόπο (αισθητικά, ουσιαστικά κ.ο.κ.) το καλόν ή το αισχρόν, αλλά δεν απαιτείται ο σχηματισμός συγκεκριμένης βούλησης για πράξη, παράλειψη ή ανοχή. Πρβλ. Αριστοτέλους *Ρητορική*, 1391b 15-16. Βλ. όμως και Β. Κύρκο (2003), «Το αντικείμενο και η κοινωνική λειτουργία της ρητορικής τέχνης κατά τον Αριστοτέλη», *Αριστοτέλης*, τ. Ι, Ε' έκδοση επανυξημένη, Αθήνα: Παπαδήμα, σσ. 381-382, κατά τον οποίο ο ακροατής, στην περίπτωση του επιδεικτικού λόγου δεν έχει ενεργό ρόλο, αλλά τον παθητικό εκείνο του *θεωρού*, δηλαδή απολαμβάνει την αισθητική μορφή και το περιεχόμενο του λόγου. Στην περίπτωση των δικανικών κριτές είναι οι δικαστές, μικρότερο μεν αριθμητικά σώμα, αλλά με τη δικαιοσύνη ουσιαστικά να αποτελεί θεμελιώδη πυλώνα της δημοκρατίας και άρα μείζονος πολιτειακού ενδιαφέροντος.

“Ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν πιθανῶν λόγων χρῆσις πρὸς κρίσιν ἐστὶ (περὶ ὧν γὰρ ἴσμεν καὶ κεκρίκαμεν οὐδὲν ἔτι δεῖ λόγου),...” (1391b 7-8) ¹⁶.

Ὡς μέσα δε πειθούς εννοούμε τα έντεχνα (Λόγο, Πάθος και ἦθος) καθώς αυτά χαρακτηρίζονται από πλαστικότητα και είναι δεκτικά επεξεργασίας δια του ρητορικού λόγου¹⁷. Αυτήν ακριβώς την επεξεργασία και δη με τη φιλοδοξία πληρότητας¹⁸ γράφτηκε για να υπηρετήσει η μέθοδος της *Ῥητορικής*, με σκοπό την διαμόρφωση της κρίσης -αυτή τη φορά- του ακροατή. Ειδικότερα και αναφορικά με το προπαρατεθέν χωρίο της *Ῥητορικής*, θα πρέπει να επισημανθούν τα ακόλουθα:

γα) Όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε «γνώση» (“*ἴσμεν*”) δεν εννοεί μόνο την ειδική (π.χ. οικονομική, νομική, στρατιωτική) γνώση ή την γνώση γεγονότων επί ενός ζητήματος, τις οποίες ο ρήτορας, βεβαίως, όφειλε και έπρεπε να κατέχει προκειμένου να μιλήσει γι’ αυτό και οι οποίες συνιστούσαν δομικό στοιχείο του ἦθους του ¹⁹. Το “*ἴσμεν*” τού συγκεκριμένου χωρίου σημαίνει κάτι περισσότερο και πιο σύνθετο. Σημαίνει, επιπλέον, τη γνώση της προτεινομένης στη *Ῥητορική* μεθόδου δια της οποίας πραγματοποιείται η διερεύνηση, ο εντοπισμός και άρα η επίγνωση όλων των εναλλακτικών επιχειρημάτων που ο Λόγος, ως μέσο πειθούς, δύναται να «προτείνει» ως τη βέλτιστη απάντηση στο ερώτημα: τι είναι ωφελιμότερο για την πόλη, τί είναι δίκαιο ή τι είναι καλό και άσχημο.

Τα εναλλακτικά αυτά επιχειρήματα αντλούνται δια της υπαγωγής κάποιων με την ανωτέρω έννοια γνώσεων (ειδικών ή γεγονότων) σε έναν ή περισσότερους τύπους

¹⁶ [«Ἐπειδὴ ἡ χρῆσις τοῦ πειστικοῦ λόγου εἶναι στραμμένη πρὸς τὴν κρίσιν (γιατί για όσα γνωρίζουμε, και έχουμε ἤδη κρίνει, δεν χρειάζεται άλλο να μιλήσουμε)...»].

¹⁷ Στην περίπτωση των μη έντεχνων μέσων πειθούς (μάρτυρες, συμβάσεις και δια βασανιστηρίων ομολογίες) εξασφαλιζόνταν γνώσεις τεχνικές ή γεγονότων, οι οποίες δεν ήταν δεκτικές επεξεργασίας, αλλά αξιοποιούντο όπως ακριβώς διατυπώνονταν.

¹⁸ Φιλοδοξία που αντιστοιχούσε, συχνά, σε ενδιαθέτη αγωνία του ρήτορα. Βλ. χαρακτηριστικά στον *Περὶ τοῦ στεφάνου* λόγο του Δημοσθένη (18.190), ό.π.π.: «...ἦν μὲν οὖν, ὅπερ εἶπον, ἐκεῖνος ὁ καιρὸς τοῦ γε φροντίζοντος ἀνδρὸς τῆς πόλεως καὶ τῶν δικαίων λόγων: ἐγὼ δὲ τοσαύτην ὑπερβολὴν ποιῶμαι ὥστε, ἂν νῦν ἔχη τις δεῖξαι τι βέλτιον, ἢ ὅλως εἴ τι ἄλλ’ ἐνὴν πλὴν ὧν ἐγὼ προειλόμην, ἀδικεῖν ὁμολογῶ. εἰ γὰρ ἔσθ’ ὃ τι τις νῦν ἐόρακεν, ὃ συνήνεγκεν ἂν τότε πραχθέν, τοῦτ’ ἐγὼ φημι δεῖν ἐμὲ μὴ λαθεῖν. εἰ δὲ μήτ’ ἔστι μήτ’ ἦν μήτ’ ἂν εἰπεῖν ἔχοι μηδεὶς μηδέπω καὶ τήμερον, τί τὸν σύμβουλον ἐχρῆν ποιεῖν; οὐ τῶν φαινομένων καὶ ἐνότων τὰ κράτισθ’ ἐλέσθαι;», βλ. Yunis (2001: 74-75).

¹⁹ Είναι αυταπόδεικτο ότι κρίση δεν μπορεί να χωρήσει ούτε στην περίπτωση παράθεσης τεχνικών γνώσεων, οι οποίες είναι δεδομένες ως τέτοιες, ούτε στην περίπτωση έκθεσης γεγονότων καθώς αυτά είναι κοινώς παρατηρούμενα ως τέτοια.

επιχειρήματος από τους καλούμενους τρόπους που διαλαμβάνονται στη *Ρητορική*²⁰ και οι οποίοι αποτελούν καταλόγους τύπων επιχειρήματος. Οι τόποι, με άλλα λόγια, δεν είναι δυνάμει μήτρες επιχειρημάτων, καθόσον περιέχουν αφαιρετικές υποτυπώσεις του σκοπού που αντιστοιχεί σε κάθε είδος ρητορικού λόγου δηλαδή του ωφέλιμου, του δίκαιου και του καλού/άσχημου²¹.

Επί παραδείγματι, στον συμβουλευτικό λόγο, ο ρήτορας επιδιώκει να αναδείξει το πλεόν ωφέλιμο για την πόλη. Όμως, η έννοια του πλεόν ωφέλιμου δεν είναι -εκ των προτέρων και σε κάθε περίπτωση ζητήματος/ερωτήματος που αντιμετωπίζει η πόλη- καθορισμένη. Αν, εξάλλου, συνέβαινε αυτό, ούτε οι ρήτορες, αλλά ούτε και η ρητορική ως τέχνη θα είχαν έργο να επιτελέσουν, καθώς η κρίση δεν θα είχε νόημα αφ' ης στιγμής υπήρχε μία και μοναδική αντίληψη περί του οφέλους της πόλης.

Στην πραγματικότητα, το επιχείρημα περί του τι συνιστά το ωφελιμότερο προϋποθέτει ένα μικρότερο ή μεγαλύτερο σύνολο εναλλακτικών επιχειρημάτων²² ώστε, αφού συν-κριθεί με αυτά, να κριθεί ως το πειστικότερο, δηλαδή ως το καλύτερο των εναλλακτικών του και να αποτελέσει το περιεχόμενο της ρητορικής πρότασης. Σε πρώτη δε φάση, η σύγκριση ενός επιχειρήματος περί του πλεόν ωφέλιμου γίνεται με το αντίθετό του έναντι του οποίου επικρατεί στην αντίληψη του ρήτορα²³. Σύμφωνα, μάλιστα, με την αριστοτελική μέθοδο, σε κάθε τύπο επιχειρήματος αντιστοιχίζονται οι οδηγίες για την ανασκευή του με αναφορά και πάλι στο αντίθετό του (1362a 15-17).

²⁰ Οι κατάλογοι αυτοί με τη σειρά τους διακρίνονται βάσει της τριμερούς διάκρισης των ρητορικών λόγων σε συμβουλευτικό, δικανικό και επιδεικτικό.

²¹ Στο ωφέλιμο (συμβουλευτικός λόγος) αντιστοιχούν τα κεφάλαια 5 μέχρι και 8, στο δίκαιο (δικανικός λόγος) τα κεφάλαια 10 μέχρι και 15 και στο ωραίο/άσχημο (επιδεικτικός λόγος) το κεφάλαιο 9 του 1^{ου} βιβλίου της *Ρητορικής*.

²² Κάθε ένα από αυτά αναφέρεται σε μια -τουλάχιστον- επιχειρούμενη σύνδεση της πρότασης του ρήτορα με κάποιο τύπο επιχειρήματος από τους αντίστοιχους και ανά είδος λόγου ρητορικούς τρόπους. Επί παραδείγματι, ένας από τους τύπους επιχειρημάτων περί αγαθού (που αφορά στους συμβουλευτικούς λόγους) είναι η σύνδεσή του με τη σπανιότητα (1364a 25-28). Αν, λοιπόν, ο ρήτορας στην πρότασή του αποδείξει ότι ένα αγαθό είναι σπανιότερο ενός άλλου (το οποίο προτείνει ως αγαθό μια άλλη ρητορική πρόταση), τότε αποκτά πλεονέκτημα έναντι της άλλης αυτής πρότασης.

²³ Πριν καταλήξει στην πρότασή του, ο ρήτορας, αυτή έχει αποτελέσει αντικείμενο σκέψης στο πλαίσιο μιας εσωτερικής διαδικασίας αντιπαραθετικής επιχειρηματολογίας, με κριτή τον ίδιο και έχει προ-κριθεί, ώστε να υποβληθεί, δημόσια, ως πρόταση/απάντηση στο ζήτημα/ερώτημα που θέτει η πόλη. Ο Π. Μπασάκος παρομοιάζει, μάλιστα, την παραπάνω διαδικασία ως διάλογο της ψυχής με τον εαυτό της υιοθετώντας έτσι τον ορισμό που δίνεται για τη σκέψη στον *Θεαίτητο* του Πλάτωνα (189e-190a): "...λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. ὥς γε μὴ εἰδὼς σοὶ ἀποφαίνομαι. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπ' ἄρξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν: ...". Το παράθεμα ελήφθη από Θεοδωρακόπουλου, Ν.Ι. (1980), *Πλάτωνος Θεαίτητος Εισαγωγή Αρχαίο και Νέο Ελληνικό Κείμενο*, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

Άρα, η έννοια του πλέον ωφέλιμου είναι διακριτή, ως εσωτερική -καταρχήν- επιλογή επί μιας και μόνης πρότασης που δημιουργεί το ελάχιστο δυνατό σύνολο επιλογών (δύο) και θέτει προς διερεύνηση το διττό ερώτημα: Είναι καλό να πράξω ή να μην πράξω, να παραλείψω ή να μην παραλείψω, να ανεχθώ ή να μην ανεχθώ συγκεκριμένο πράγμα; Με πιο απλά λόγια, ο ρητορικός λόγος στο μέτρο που πραγματεύεται το αντίθετο ενός ήδη τεθέντος επιχειρήματος στοχεύει, πρωταρχικά, στον έλεγχο αυτού ακριβώς τού επιχειρήματος.

Η ανασκευή, όμως, ενός επιχειρήματος δια της εστίασεως στο αντίθετό του δεν παρέχει υποχρεωτικά²⁴ και λύση/απάντηση στο αρχικό ζήτημα/ερώτημα περί του πλέον ωφέλιμου για την πόλη²⁵. Σε αυτήν την τελευταία και πιο συνηθισμένη περίπτωση, οι γνώσεις του ρήτορα (ειδικές ή γεγονότων) μπορούν να αξιοποιηθούν υπαγόμενες σε ένα άλλο τύπο επιχειρήματος, που θεμελιώνει την έννοια του ωφέλιμου με την φιλοδοξία το επιχείρημα που θα διατυπωθεί, ως συνέπεια της υπαγωγής αυτής, να αποτελέσει το περιεχόμενο της πρότασης που θα κριθεί, τελικά, ως η βέλτιστη για την πόλη. Επ' αυτού και το ακόλουθο χωρίο της *Ρητορικής*:

“Ἐστω δὴ ἀγαθὸν ὃ ἂν αὐτὸ ἐαυτοῦ ἔνεκα ᾗ αἰρετόν, καὶ οὐ ἔνεκα ἄλλο αἰρούμεθα, καὶ οὐ ἐφίεται πάντα, ἢ πάντα τὰ αἰσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν ἢ εἰ λάβοι νοῦν, καὶ ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἐκάστω ἀποδοίη, καὶ ὅσα ὁ περὶ ἕκαστον νοῦς ἀποδίδωσιν ἐκάστω· τοῦτό ἐστιν ἐκάστω ἀγαθόν, καὶ οὐ παρόντος εὖ διάκειται καὶ αὐτάρκως ἔχει, καὶ τὸ αὐτάρκες, καὶ τὸ ποιητικὸν ἢ φυλακτικὸν τῶν τοιούτων, καὶ ὧ ἀκολουθεῖ τὰ τοιαῦτα, καὶ τὰ κωλυτικὰ τῶν ἐναντίων καὶ τὰ φθαρτικά.” (1362a 22-29).²⁶

²⁴ Συνήθως το αντίθετο συνέβαινε καθώς ένα τέτοιο ενδεχόμενο θα σήμαινε πρόδηλα εσφαλμένη εφαρμογή των γνώσεων των ρήτορα στον τύπο επιχειρήματος που επέλεξε.

²⁵ Η υποβολή μιας πρότασης, προφανώς, έχει προκριθεί από τον ρήτορα έναντι της αντίθετής της ως η κομίζουσα το μεγαλύτερο όφελος για την πόλη. Εύλογο, λοιπόν, η αντίθετη μιας υποβαλλόμενης πρότασης να είναι χρήσιμη για την ανασκευή της. Αν αποδειχθεί, μάλιστα, ότι η αντίθετή της είναι και η βέλτιστη για το συμφέρον της πόλης, αυτόματα δηλώνεται όχι μόνο η πλημμελής διερεύνηση εναλλακτικών, αλλά ακόμη χειρότερα -και πριν απ' αυτό- η ανεπάρκεια του ρήτορα να διακρίνει το βέλτιστο ακόμη και ανάμεσα σε ένα μόνο ζεύγος αντιθέτων λύσεων.

²⁶ [«Μπορούμε λοιπόν να πούμε πως το αγαθό είναι αυτό που επιλέγουμε χάριν αυτού του ιδίου, και που για χάρη του επιλέγουμε και ό,τι άλλο επιλέγουμε· ή εκείνο που όλα τα όντα το επιθυμούν, ή όσα όντα αισθάνονται ή έχουν λογικό, ή εκείνο που θα επιθυμούσε ένα ον αν διέθετε λογικό· και όλα εκείνο που θα ήταν λογικό να διαλέξει ένας άνθρωπος για τον εαυτό του, αλλά και όσα το λογικό του καθενός έχει τελικά επιλέξει. Αγαθό είναι εκείνο που η παρουσία του σε κάνει να αισθάνεσαι καλά και να είσαι αὐτάρκης· και η ίδια η αὐτάρκεια είναι αγαθό· αγαθό είναι και ό,τι παράγει ή διατηρεί πράγματα σαν τα παραπάνω, ή εκείνο που τέτοια πράγματα τα έχει ως συνέπεια; αγαθό είναι κι ό,τι εμποδίζει ή καταστρέφει τα αντίθετα από τα παραπάνω.».]. Αναλυτικότερα για την έννοια του αγαθού, στην οποία έχει, εγκαίρως, υπαχθεί η έννοια του ωφέλιμου, βλ. Αριστοτέλους, *Ρητορική*, 1362a15-1363b4.

γβ) Όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε «γνώση» (“ ἴσμεν”) εννοεί, επιπλέον, τη γνώση του πάθους (συναίσθηματος) που δύναται να διαμορφώσει τη σχέση ρήτορα – ακροατηρίου κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να διευκολυνθεί η αποδοχή της πρότασης του ρήτορα από τους ακροατές. Το συναίσθημα ή τα συναισθήματα που εμπλέκονται κάθε φορά και πρέπει να αναγνωριστούν από το ρήτορα εγκαίρως, ώστε να αξιοποιηθούν αντιστοίχως, συνδέονται άρρηκτα με το ίδιο το λογικό επιχείρημα. Όπως, μάλιστα, θα αναλυθεί κατωτέρω, στο κεφάλαιο Β, και παρά την επικρατούσα άποψη ότι το συναίσθημα συνιστά ένα παράγοντα αστάθειας που εμποδίζει τη λειτουργία της λογικής, υπάρχουν σύγχρονες μελέτες που οδηγούν, πειστικά, στο αντίθετο συμπέρασμα βλέποντας το συναίσθημα ως συνέπεια και άρα εξήγηση προϋπαρχουσών λογικών παραδοχών, δηλαδή κρίσεων του ρήτορα, όπως ενσωματώνονται στο λογικό επιχείρημα.

Άρα, το “ ἴσμεν”, ως προπαρασκευή του ρητορικού λόγου, εκτός του λογικού επιχειρήματος, περιλαμβάνει και το εκ του Πάθους ²⁷ «επιχείρημα», το οποίο συνίσταται στην, επί τη βάσει των αριστοτελικών οδηγιών ²⁸, επιδίωξη δημιουργίας (ή διέγερσης) εκείνου ή εκείνων των παθών (συναισθημάτων), που λειτουργούν λειαντικά στο ακροατήριο ως προς την αποδοχή της ρητορικής πρότασης. Η *Ρητορική* περιλαμβάνει μια παλέτα 12 συναισθημάτων ²⁹, για τα οποία ο Αριστοτέλης παρέχει οδηγίες περί του πώς αυτά δύναται να δημιουργηθούν στο ακροατήριο με τη χρήση συγκεκριμένου μοτίβου που περιλαμβάνει τη γνώση για: i) Την ψυχική διάθεση, που συνδέεται με κάθε συναίσθημα (το «πώς» αισθάνεται το υποκείμενο του συναισθήματος), ii) τα πρόσωπα αναφοράς δηλαδή τα πρόσωπα έναντι των οποίων αυτό δημιουργείται (το «για ποιον» αισθάνεται έτσι) και iii) τα πράγματα, για τα οποία

²⁷ Η μεταφραστική ταύτιση των εννοιών του πάθους και του συναισθήματος (βλ. *Ρητορική*, 1378a19 και *Ηθικά Νικομάχεια*, 1105b21), αν και ορθή στο παρόν κείμενο, προκαλεί, εσφαλμένα, σύγχυση του Πάθους ως έννοιας αφαιρετικής και του πάθους ως συναίσθηματος, για την οποία σύγχυση ευθύνη φέρει κυρίως η μακραίωνη απροθυμία απροκατάληπτης ενασχόλησης με την έννοια του Πάθους και τις ειδολογικές εκδοχές της. Διευκρινίζεται ότι η χρήση του όρου πάθος (με πεζό το πρώτο γράμμα) συναρτάται αφενός μεν με μία έκαστη των εκδοχών αυτών ήτοι του συναισθήματος αφετέρου δε της ποιότητας (στο *Περί γενέσεως και φθοράς έργο του Αριστοτέλη*), ενώ ο όρος Πάθος (με κεφαλαίο το πρώτο γράμμα) αναφέρεται στην αφαιρετική έννοια τους. Για τη σχέση και τις μεταξύ τους διάκριση βλ. κεφάλαιο Β.

²⁸ Αναφέρονται στα κεφάλαια 2 μέχρι και 11 του 2^{ου} βιβλίου και αφορούν στην οργή, την ηρεμία, το φόβο, το θάρρος, την ντροπή, το να χαρίζεσαι σε κάποιον, τον οίκτο, την αγανάκτηση, το φθόνο και τη ζήλια. Βλ. Π. Μπασάκο, ό.π.π., σ. 35.

²⁹ Πρόκειται για την οργή (1378a30 - 1380a5), την ηρεμία (1380a6 - 1380b4), την φιλία και το μίσος (1380b5 - 1382a19), το φόβο και το θάρρος (1382a20 - 1383b9), την ντροπή (1383b10 - 1385a15), το να χαρίζεται κάποιος ανιδιοτελώς για το καλό του άλλου (1385a16 - 1385b10), τον οίκτο (1385b11 - 1386b7), την αγανάκτηση (1386b8 - 1387b21), τον φθόνο (1387b22 - 1388a30) και τη ζήλια (1388a31 - 1388b30).

νιώθει κάποιος το συγκεκριμένο συναίσθημα (το «γιατί» αισθάνεται έτσι). Σύμφωνα, μάλιστα, με το αντίστοιχο χωρίο (1378a 24-26), αν ο ρήτορας δεν γνωρίζει και τις τρεις αυτές συνιστώσες, δεν μπορεί να προκαλέσει στους ακροατές του το αντίστοιχο συναίσθημα αποδυναμώνοντας έτσι την πρότασή του με τις εντεύθεν αρνητικές συνέπειες όσον αφορά στην προσφορότητά της να γίνει αποδεκτή από τους ακροατές:

“εἰ γὰρ τὸ μὲν ἐν ᾧ τὰ δύο ἔχοιμεν τούτων, ἅπαντα δὲ μή, ἀδύνατον ἂν εἶη τὴν ὀργὴν ἐμποιεῖν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.” (1378a 24-26).

γγ) Συμπερασματικά, ο ρήτορας δεν αρκεί να σχηματίσει ένα λογικό επιχείρημα, βασισμένο σε κάποια ή κάποιες από τις γνωστές υποτυπώσεις των αντίστοιχων για κάθε είδος λόγου τόπων (Λόγος). Το επιχείρημα αυτό προϋποθέτει την ειδική γνώση και τη γνώση γεγονότων που πρέπει να διαθέτει ο ρήτορας (ἦθος) και επιπλέον πρέπει να συνοδεύεται από τη δημιουργία ή διέγερση του κατάλληλου συναισθήματος ή των κατάλληλων συναισθημάτων (Πάθος), ώστε να διευκολυνθεί και με τα τρία αυτά διαθέσιμα μέσα πειθούς η αποδοχή της ρητορικής πρότασης, στην οποία πρόταση περιέχεται η κρίση του ρήτορα περί του πλέον ωφέλιμου, του δικαίου, του καλού/άσχημου. Υπό αυτό το πρίσμα, λοιπόν, θα μπορούσε να λεχθεί ότι το επιχείρημα του αριστοτελικού ρήτορα δεν είναι ένα απλό εκ του Λόγου επιχείρημα, αλλά ένα σύνθετο και δη συμπαγές -εκ του ἦθους, του Λόγου και του Πάθους- επιχείρημα. Σε αυτό το ένα ή τα περισσότερα σύνθετα επιχειρήματα του ρήτορα θεμελιώνεται η πρότασή του προς τους ακροατές, για την οποία φιλοδοξεί να κριθεί τελικά από αυτούς ως η βέλτιστη για την πόλη.

Κατά ταύτα, κρίση του ρήτορα χωρίς την παραπάνω σύνθετη γνώση που οδηγεί στο συμπαγές εξ ἦθους, Λόγου και Πάθους επιχείρημα, δεν νοείται. Διττή περί αυτού απόδειξη παρέχεται αφενός μεν από την παρατακτική σύνδεση των ρημάτων *“ἴσμεν καὶ κεκρίκαμεν”*, που φανερώνει τη λειτουργική τους εξάρτηση, αφετέρου δε η ίδια η διατύπωση του εν λόγω χωρίου (1391b7-8), στο οποίο ο Αριστοτέλης μιλά στο α' πληθυντικό πρόσωπο αναφερόμενος, φυσικά, στους ρήτορες, στους οποίους απευθύνεται με τη *Ῥητορική* του. Η διάκριση, εξάλλου, της κρίσης του ρήτορα από την κρίση του ακροατή καθίσταται σαφής στο ίδιο 18^ο κεφάλαιο του Β' Βιβλίου της *Ῥητορικής*, που έχει χαρακτηριστεί (Μπασάκος, 2016:59) μια μικρή θεωρία της κρίσης:

“Ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν πιθανῶν λόγων χρῆσις πρὸς κρίσιν ἐστὶ (περὶ ὧν γὰρ ἴσμεν καὶ κεκρίκαμεν οὐδὲν ἔτι δεῖ λόγου³⁰), ἔστι δ’ ἐὰν τε πρὸς ἕνα τις τῷ λόγῳ χρώμενος προτρέπη ἢ ἀποτρέπη, οἷον οἱ νοουθετοῦντες ποιοῦσιν ἢ πείθοντες (οὐδὲν γὰρ ἦττον κριτῆς ὁ εἷς· ὃν γὰρ δεῖ πείσαι, οὗτός ἐστιν ὥς εἰπεῖν ἀπλῶς κριτῆς), ...” (1391b 7-12).³¹

δ) Μετά όσα εξετέθησαν αγόμαστε στο συμπέρασμα ότι η κρίση αναδεικνύεται σε έννοια-ομφαλό της αριστοτελικής *Ρητορικής*, με την τελευταία να μπορεί να επιδέχεται -χωρίς υπερβολή- του χαρακτηρισμού της τέχνης διαμόρφωσης της κρίσης του κρινομένου (ρήτορα). Όταν ένας ρήτορας, εφαρμόζοντας τη μέθοδό της, υπέβαλε μια πρόταση, ως -κατά την κρίση του- βέλτιστη για την πόλη, πρακτικά, συνεισέφερε στην πλήρωση μιας δεξαμενής προτάσεων, μέσα από την οποία ψηφίζόταν η -κατά την κρίση των ακροατών- ωφελιμότερη για την πόλη. Σε τελική ανάλυση, κάθε ρητορική πρόταση εγκόλπωνε την απευθυνόμενη στους ακροατές κρίση του ρήτορα και ουσιαστικά αυτή προτεινόταν προς υιοθέτηση από τους τελευταίους. Κάθε ψήφος επί προτάσεως αποτελούσε, ουσιαστικά, προσεταιρισμό της κρίσης του ρήτορα που αποτελούσε και το έρεισμα της πρότασης αυτής, γεγονός που σήμαινε ότι ο συγκεκριμένος ακροατής είχε πειστεί. Το πλειοψηφικό αποτέλεσμα της ψηφοφορίας επί των προτάσεων καθόριζε την τελική κρίση περί της βέλτιστης πρότασης και συνακόλουθα τον -βάσει της πρότασης αυτής- σχηματισμό της πολιτειακής βούλησης περί του πρακτέου.

Με τον τρόπο αυτό επετυγχάνετο η στο μέγιστο δυνατό βαθμό αντικειμενικοποίηση της κρίσης περί του πλέον ωφέλιμου για την πόλη και η πειθώ αντιστοιχούσε σε μια συνειδητή επιλογή των ακροατών ως κριτών πραγματώνοντας την ευρύτερη δυνατή συμφωνία για δράση. Με αυτή την έννοια, η πειθώ εξελίχθηκε σε παράγοντα σύσφιξης των κοινωνικών δεσμών μέσα στην πόλη (συμβουλευτικοί λόγοι), διαμορφούμενης συναντίληψης για το τί σημαίνει καλό και άσχημο (επιδεικτικοί λόγοι), τέλος δε καλλιέργειας και ορθής απονομής του -στο πλαίσιο της

³⁰ Καθ’ υποφοράν λοιπόν επιβεβαιώνεται ότι και ο ρητορικός λόγος προϋποθέτει τη γνώση (όπως ήδη αναλύθηκε) και τον επί τη βάσει αυτής σχηματισμό της κρίσης του ρήτορα.

³¹ [«Ἐπειδὴ ἡ χρῆσις τοῦ πειστικοῦ λόγου εἶναι στραμμένη πρὸς τὴν κρίσιν (γιατί για όσα γνωρίζουμε και έχουμε ήδη κρίνει δεν χρειάζεται άλλο να μιλήσουμε), πράγμα που ισχύει ακόμα και όταν απευθυνόμαστε σε έναν μόνο συνομιλητή, μιλώντας είτε για να τον προτρέψουμε σε κάτι, είτε για να τον αποτρέψουμε, όπως κάνουν όσσοι επιδιώκουν να νοουθετήσουν ή να πείσουν (το ότι εδώ ο ακροατής είναι ένας, δεν σημαίνει πως παύει να είναι κριτής: γενικά όποιον έχεις να πείσεις αυτός είναι ο κριτής),...»], βλ. Π. Μπασάκο, ό.π.π., σ.311. Οι επισημάνσεις είναι του γράφοντος.

ισχύουσας νομοθεσίας- δικαίου (δικανικοί λόγοι). Περαιτέρω, η με τον τρόπο αυτό αντικειμενικοποίηση της κρίσης κατάφερε να πληροί και τον όρο της μείζονος κάθε φορά αποδοχής της ³².

³² Σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, ο ατομικός λόγος μόνο ως συντασσόμενος σε αυτόν που καταλήγει ως κοινός λόγος ορίζει την αλήθεια, σε αντίθετη δε περίπτωση χαρακτηρίζεται ψευδής. Κατά τον ίδιο ο κοινός λόγος έχει τη δύναμη να παράγει ίδια φρόνηση “διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ζυνῶ, τουτέστι> τῷ κοινῶ· ζυνὸς γὰρ ὁ κοινός· τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ζυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.”. [Γι' αυτό πρέπει ν' ακολουθήσουμε τον κοινό λόγο, γιατί το κοινό είναι συμπαντικό. Ενώ όμως ο λόγος είναι κοινός, οι πολλοί ζουν σαν να έχουν μια ιδιαίτερη φρόνηση]. Η μετάφραση στη νεοελληνική είναι της Πόλυς Γκίκα, από τη διεύθυνση:

<https://www.mikrosapoplous.gr/heracletus/heracletus1.html>, επίσκεψη την 14.09.2018 στις 14.00.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β

ΤΟ ΠΑΘΟΣ ΚΑΙ ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΟΥ

1) Μια διαπίστωση κι ένα κρίσιμο ερώτημα

Όσο κι αν ερευνήσει κάποιος, όχι μόνο στη *Ρητορική*, αλλά και στο μείζον αριστοτελικό *corpus*, δεν θα βρει ορισμό του Πάθους ως έννοιας αφαιρετικής. Εκείνο που θα βρει είναι δύο ονομαστικούς καταλόγους *παθών*, τα οποία ταυτίζονται με αυτά που στους σύγχρονους καιρούς καλούμε συναισθήματα³³. Στον της *Ρητορικής* σχετικό κατάλογο έχουμε ήδη αναφερθεί. Ο έτερος είναι εκείνος που απαντά στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1105b 21-23)³⁴ και συντίθεται από έντεκα έναντι δώδεκα *παθών* που διαλαμβάνει ο πρώτος³⁵. Παρουσία σε αμφοτέρους έχουν μόλις πέντε από αυτά και συγκεκριμένα: η οργή, ο φόβος, το θάρρος, ο φθόνος και το μίσος. Η συγκεκριμένη διαπίστωση προκαλεί εύλογη αμηχανία στον μελετητή της εργογραφίας του φιλοσόφου για δυο κυρίως αιτίες: i) Αφενός διότι η μη ταύτιση των δυο καταλόγων είναι σημαντική και αποδεικνύει –σε πρώτη εκτίμηση– αδυναμία υπόταξης μιας στέρεης τυπολογίας συναισθημάτων³⁶, κάτι που δεν συναντήσαμε στην αντίστοιχη περίπτωση των λογικών επιχειρημάτων και ii) διότι –σε αντίθεση με το Πάθος– τα άλλα δυο μέσα πειθούς συλλαμβάνονται ως αφαιρετικές έννοιες. Ειδικότερα, η έννοια του Λόγου, ως μέσου πειθούς, αφορά στη σύνδεση του λογικού επιχειρήματος που διαλαμβάνεται στην πρόταση του ρήτορα με κάποια ή κάποιες από την ποικίλες υποτυπώσεις επιχειρημάτων που διαλαμβάνουν οι οικείοι τόποι. Στο Λόγο ως

³³ Ο Μπασάκος δεν διστάζει, μάλιστα να μεταφράσει ως *συναίσθημα* τον όρο «πάθος», βλ. Π. Μπασάκος, ό.π. σ. 34 (εισαγωγή) καθώς και σ. 227 (μετάφραση του 1378a19). Τον όρο διατηρούν αυτούσιο στη δική τους μετάφραση της *Ρητορικής* οι Ηλίας Ηλιού και Δημήτριος Λυπουρλής, αντιστοίχως βλ. Ηλ. Ηλιού, *χ.χ.*, *Αριστοτέλης ρητορική εισαγωγή μετάφραση σχόλια*, Δαίδαλος καθώς και Δημητρίου Λυπουρλή (2004), *Αριστοτέλης Ρητορική Β' - Γ'*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο όρος *συναίσθημα* χρησιμοποιείται για πρώτη φορά από τον David Hume, βλ. Schmitter, Amy M., "17th and 18th Century Theories of Emotions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/emotions-17th18th/>>.

³⁴ Βλ. Δ. Λυπουρλή (2002). *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Βιβλίο Β'.* Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

³⁵ Και μόνο η ύπαρξη του όρου *πάθος* ενώπιον της ειδολογικής διάκρισης των καταλόγων καλεί για τον εννοιολογικό προσδιορισμό του. Σε διαφορετική περίπτωση θα αρκούσε η χρήση των ονομάτων κάθε πάθους.

³⁶ Η αμηχανία αυτή παραμένει ζωντανή και στις μέρες μας μεταξύ των θεωρητικών και ερευνητών του συναισθήματος ψυχολόγων, βλ. αναλυτικά Μ.Ρ. Niedenthal, et al. (2011) *Ψυχολογία του συναισθήματος Διαπροσωπικές, βιωματικές και γνωστικές προσεγγίσεις*, (Μτφρ. Ζωή Αντωνοπούλου), εκδόσεις Τόπος, σ. 20 επ.

αφαιρετική έννοια υποτάσσεται το λογικό επιχείρημα ως *ad hoc* συνιστώσα του σύνθετου επιχειρήματος της ρητορικής πρότασης (βλ. κεφάλαιο Α'). Περαιτέρω, η αφαιρετική έννοια του ἤθους, ως μέσου πειθούς, αναφέρεται στο σχηματισμό εικόνας για το χαρακτήρα του ομιλητή, δια της οποίας επιδιώκεται η ταύτιση του ρήτορα με τους ακροατές του προκειμένου να γίνει αποδεκτός ο λόγος του από τους τελευταίους (Π. Μπασάκος, 2016: 33). Το εξ ἤθους επιχείρημα, ως δεύτερη *ad hoc* συνιστώσα του σύνθετου επιχειρήματος της ρητορικής πρότασης, παράγεται στη βάση οδηγιών σχετιζομένων: είτε (i) απευθείας με το χαρακτήρα του ρήτορα αναφερομένου σε ευρέως αποδεκτά χαρακτηριστικά στοιχεία του, όπως π.χ. η αξιοπιστία και η γνώση του αντικειμένου για το οποίο μιλά, είτε (ii) με στοιχεία του χαρακτήρα των ακροατών όπως προσιδιάζουν σε συγκεκριμένες ιδιότητές τους (όπως π.χ. στους νέους, τους πρεσβύτερους ή τους πλούσιους). Στην περίπτωση (i) η ταύτιση με το ακροατήριο επετυγχάνετο δι' ἑλξεως του ακροατή και δη στη βάση των ευρέως αποδεκτών στοιχείων χαρακτήρος του ρήτορα, ενώ στην (ii) με την υιοθέτηση (προσεταρισμό) από το ρήτορα απόψεων που αναφέρονται ως συμβατές με ακροατές συγκεκριμένων ιδιοτήτων.

Τίθεται, λοιπόν, το ερώτημα: Τα ποικίλα *πάθη* (συναισθήματα) όπως τα επικαλείται ο Σταγειρίτης έχουν ή όχι κάποιο κοινό χαρακτηριστικό, που να άγει, αφαιρετικά, στο Πάθος ως έννοια γένους; Η κατάφαση σε αυτό ακριβώς το ερώτημα θα επιδιωχθεί στη συνέχεια και για το σκοπό αυτό θα προηγηθεί μια περιήγηση στο μείζον αριστοτελικό *corpus*, το οποίο θεωρείται ότι παρέχει το αναγκαίο θεωρητικό υπόβαθρο. Ως πρόγευση αυτής σημειώνεται ότι, στην *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* πραγματεία του φιλοσόφου, το *πάθος* μεταφράζεται με τον όρο *ποιότητα* (319b 8, 21)³⁷, γεγονός που, σε πρώτη προσέγγιση, δημιουργεί εννοιολογικής φύσεως ερωτηματικά, καθώς δεν φαίνεται να συνδέεται με το *πάθος* ως συναίσθημα. Όπως, όμως, τελικά, θα φανεί, το *πάθος* και υπό τη δεύτερη αυτή έννοια, συμμετέχει στη σύλληψη του Πάθους ως έννοιας γένους.

³⁷ Βλ. Β. Κάλφα (2011), *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια), *Αριστοτέλης ἔργα*, τ. 7, Αθήνα: Νήσος. Πρβλ. επίσης Αριστοτέλους *Μετά τα Φυσικά*, 1020b 8-12), όπου ως *πάθη* των κινουμένων ουσιών δηλαδή των φύσει όντων ορίζονται οι μεταλλασσόμενες ποιότητές τους.

2) Η κίνηση στη φύση και η τελεολογική της υπόσταση

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, φυσικά καλούνται τα όντα που οφείλουν την ύπαρξή τους στη φύση διακρινόμενα από τα δημιουργήματα της τέχνης “...τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, ...” (192b 13-14)³⁸. Η κίνηση, κατ’ αυτόν, δεν είναι απλά ένα εκ των τεσσάρων αιτίων των φυσικών φαινομένων. Η άγνοιά της σημαίνει άγνοια της φύσης (200b 14-15). Την θεωρεί τελεολογικά προσανατολισμένη, δηλαδή τη συνδέει με το τέλος, το κυρίαρχο αίτιο των φυσικών φαινομένων, ενώ για να την ορίσει χρησιμοποιεί το ζεύγος «δυνάμει - ἐνεργεία» (201b 27-29). Κίνηση, λοιπόν, κατά τον Σταγειρίτη φιλόσοφο είναι “... ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν, ...” (201a 10-11) δηλαδή ως ον, που έχει τη δύναμη να κινηθεί³⁹. Εντελέχεια είναι η πραγμάτωση του τέλους (σκοπού) κάθε φυσικής μεταβολής (Κάλφας, 2015: 27), η οποία εντελέχεια παύει να υπάρχει όταν έλθει το τέλος αυτό. Συνεπώς, τότε παύει και η αντίστοιχη κίνηση, στοιχείο που οδήγησε τον Αριστοτέλη στην διατύπωση ότι κίνηση είναι η ατελής εντελέχεια του δυνάμει όντος (201b 31-32).

Ενώ, μάλιστα, ο Σταγειρίτης αναγνωρίζει τέσσερα είδη μεταβολών του όντος: “μεταβάλλει γὰρ αἰεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ’ οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον...” (Φυσικά, 200b 33-34), κινήσεις δέχεται τελικά τρεις: την κίνηση ως προς την ποιότητα (μεταλλαγή), την κίνηση ως προς την ποσότητα (αύξηση και μείωση) και την κίνηση ως προς τον τόπο (μετακίνηση).⁴⁰ Εξ αυτών εκείνη που ενδιαφέρει στην παρούσα εργασία είναι η κίνηση (μεταβολή) κατά το ποιόν του όντος δηλαδή η μεταλλαγή (Φυσικά, 226a 26-27).

³⁸ [«Γιατί το καθένα τους έχει μέσα του μια αρχή κίνησης και στάσης,...»]. Τα αποσπάσματα/παραθέματα των Φυσικών και η μετάφρασή τους στην νεοελληνική είναι από τον Κάλφα (2015), Φυσικά (μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια), Αριστοτέλης έργα, τ. 5, Αθήνα: Νήσος.

³⁹ [«...η εντελέχεια του δυνάμει όντος, ως τέτοιο ον...»]. Πρβλ. Φυσικά, 201b 4-5: “...ἢ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησίς ἐστιν.” [«... είναι φανερό ότι η εντελέχεια του δυνατού, ως κάτι το δυνατόν, θα είναι η κίνηση.»], βλ. αντιστοίχως Κάλφα, ό.π.π. σσ. 203, 207.

⁴⁰ Κίνηση ο Αριστοτέλης θεωρεί τη μεταβολή από υποκείμενο σε υποκείμενο καθώς τα υποκείμενα μπορούν να είναι ενάντια ή ενδιάμεσα (225b 2-4), ενώ στην περίπτωση μεταβολής της ουσίας δηλαδή στην περίπτωση της γέννησης και της φθοράς δεν υπάρχει κίνηση καθώς καμία οντότητα δεν είναι ενάντια στην ουσία (225b 10επ.).

3) Το πάθος ως ποιότητα του όντος

α) Κάθε κίνηση προϋποθέτει ένα κινητικό (έτσι καλείται αυτό που μπορεί να κινήσει το κινητό) και ένα κινητό, εκείνο δηλαδή που μπορεί να κινηθεί από το κινητικό. Η ορολογία «κινητικό-κινητό» σχετίζεται με τη δυνατότητα των όντων να κινηθούν. Όταν η κίνηση σοβεί, γίνεται, αντιστοίχως, λόγος για κινούν και κινούμενο. Ως τελεολογική, η κίνηση των φύσει όντων έχει αρχή και κατάληξη: *“πᾶσα γὰρ κίνησις ἔκ τινος καὶ εἰς τι”* (*Φυσικά*, 224b1), οι οποίες είναι ενάντιες καταστάσεις ως προς το κινούμενο, στο οποίο και εδράζεται η κίνηση (*Φυσικά*, 224b 25-26). Αυτό ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση της κινήσεως (μεταβολής) ως προς το ποιόν των φύσει όντων δηλαδή την μεταλλαγή. Τον ορισμό της τελευταίας δίνει ο Αριστοτέλης στο *Περὶ γενέσεως και φθοράς* έργο του:

“Περὶ δὲ γενέσεως καὶ ἀλλοιώσεως λέγωμεν τί διαφέρουσιν· φαμὲν γὰρ ἑτέρας εἶναι ταύτας τὰς μεταβολὰς ἀλλήλων. Ἐπειδὴ οὖν ἐστὶ τι τὸ ὑποκείμενον καὶ ἕτερον τὸ πάθος ὃ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου λέγεσθαι πέφυκεν, καὶ ἔστι μεταβολὴ ἑκατέρου τούτων, ἀλλοίωσις μὲν ἐστίν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν, ἢ ἐναντίοις οὓσιν ἢ μεταξύ ...” (319b 6-12).⁴¹

Στο συγκεκριμένο είδος κίνησης που καλείται μεταλλαγή αξιοποιείται από τον Αριστοτέλη κι ένα δεύτερο εννοιολογικό ζεύγος: αυτό του *“ποιεῖν καὶ πάσχειν”* (323b1)⁴². Το ζεύγος αυτό συμπορεύεται με το ανωτέρω αναφερόμενο «δυνάμει - ἐνεργεία» καθ’ ον τρόπο θα αναλυθεῖ πιο κάτω και δη με αφορμή την περίπτωση της μάθησης, ως ποιοτική μεταβολή του ανθρώπου-φύσει όντος.

β) Καταρχάς, ο ίδιος ο Αριστοτέλης κατατάσσει, ρητῶς, τη διδαχή και τη μάθηση στις ποιοτικές μεταβολές του μαθάνοντος υποκειμένου θέτοντας συγχρόνως δυο ερωτήματα:

⁴¹ [«Επειδὴ λοιπὸν ἄλλο πράγμα εἶναι τὸ ὑποκείμενον καὶ ἄλλο ἡ ποιότητα που αποδίδεται φυσιολογικά στο υποκείμενο, καὶ ἐπειδὴ μεταβάλλονται τόσο τὸ ἓνα ὅσο καὶ τὸ ἄλλο, ἔχουμε μεταλλαγή ὅταν τὸ ὑποκείμενο διατηρεῖται, παραμένοντας αἰσθητό, μεταβάλλεται ὁμως ὡς πρὸς τις δικές του ποιότητες, εἴτε ἀπὸ μια ποιότητα στὴν ἀντίθετή της εἴτε σε μια ἐνδιάμεση»], βλ. Κάλφα (2011), ὁ.π., σ.77.

⁴² Στὸ ζεύγος *“ποιεῖν καὶ πάσχειν”* ἀναφέρονται τὰ κεφάλαια 7-9 τοῦ βιβλίου Α΄ τῆς *Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς* πραγματείας τοῦ Αριστοτέλη.

“εἰ δ' ἄμφω ἐν τῷ κινουμένῳ καὶ πάσχοντι, καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις, καὶ ἡ δίδαξις καὶ ἡ μάθησις δύο οὖσαι ἐν τῷ μαθάνοντι, πρῶτον μὲν ἡ ἐνέργεια ἡ ἐκάστου οὐκ ἐν ἐκάστῳ ὑπάρχει, εἴτα ἄτοπον δύο κινήσεις ἅμα κινεῖσθαι· τίνες γὰρ ἔσονται ἀλλοιώσεις δύο τοῦ ἐνὸς καὶ εἰς ἓν εἶδος; ἀλλ' ἀδύνατον. ἀλλὰ μία ἔσται ἡ ἐνέργεια. ἀλλ' ἄλογον δύο ἐτέρων τῷ εἶδει τὴν αὐτὴν καὶ μίαν εἶναι ἐνέργειαν· ” (Φυσικά, 202a31 -202b2)⁴³.

Σχεδόν ακαριαία, ακολουθούν οι επ' αυτών τοποθετήσεις του φιλοσόφου και μάλιστα υπό τη μορφή ερωτήσεων:

“ἢ οὔτε τὸ τὴν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἐτέρῳ εἶναι ἄτοπον (ἔστι γὰρ ἡ δίδαξις ἐνέργεια τοῦ διδασκαλικοῦ, ἐν τινι μέντοι, καὶ οὐκ ἀποτετμημένη, ἀλλὰ τοῦδε ἐν τῷδε), οὔτε μίαν δυοῖν κωλύει οὐθὲν τὴν αὐτὴν εἶναι (μὴ ὡς τῷ εἶναι τὸ αὐτό, ἀλλ' ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὃν πρὸς τὸ ἐνεργοῦν),... ” (Φυσικά, 202b 6-10)⁴⁴.

Ο φιλόσοφος καταλήγει λέγοντας πως ούτε η διδασχὴ ταυτίζεται με τη μάθηση, ούτε η ποίηση με την πάθηση, πλην όμως όλες τους εντάσσονται στην κίνηση (Φυσικά, 202b 20-21). Εμπλουτίζοντας δε τον ορισμό της μεταλλαγῆς την περιγράφει ως εντελέχεια του δυνάμει ποιητικού και παθητικού ως τέτοιο (Φυσικά, 202b 26-27), το οποίο σημαίνει ότι ποίηση και πάθηση εκφράζουν τον εκάστοτε δυναμικό συσχετισμό της διαδικασίας μεταλλαγῆς του ὄντος ἐναντι του τέλους της ἀντίστοιχης κινήσεως. Υπὸ αὐτὴν τὴν ἐννοία, τὸ πάθος ὀρίζεται ὡς ἡ *ποιότητα* τοῦ φύσει ὄντος που εκφράζει τὸ δυναμικὸ συσχετισμὸ «ποίησης-πάθησης» σε κάποιο χρονικὸ σημεῖο τῆς διαδικασίας μεταλλαγῆς. Ἀρα, τὸ πάθος ἀποτελεῖ, συγχρόνως, συνέπεια καὶ ἐκφραση τῆς ατελοῦς ἐντελέχειας τοῦ μεταλλασσομένου ὄντος καὶ -για τὴν ταυτότητα τοῦ

⁴³[«Στὴν πρώτη τῶρα περίπτωση, ὅπου καὶ οἱ δύο, καὶ ἡ ποίηση καὶ ἡ πάθηση, ἐδράζονται στὸ κινούμενο καὶ πάσχον, τότε καὶ ἡ διδασχὴ καὶ ἡ μάθηση, που εἶναι δύο πράγματα, θα ἐδράζονται στὸν μαθάνοντα, ὁπότε δύο προβλήματα προκύπτουν: ἀφενὸς ἡ ἐνέργεια τοῦ καθενὸς δεν θα ὑπάρχει στὸ καθένα· καὶ ἀφετέρου εἶναι ἄτοπο νὰ κινεῖται κάτι ταυτοχρόνως με δύο κινήσεις. Πράγματι, ποιες θα εἶναι οἱ δύο μεταλλαγές που θα ὑποστεί τὸ ἓν καὶ μοναδικὸ ὄν, τὸ ὁποῖο τείνει πρὸς ἓν καὶ μοναδικὸ εἶδος; Αὐτὸ φαίνεται ἀδύνατον. Επομένως ἡ ἐνέργεια θα εἶναι μία.», βλ. Κάλφα (2015), ὁ.π.π., σ.215.

⁴⁴[«Ἡ μήπως δεν εἶναι ἄτοπο ἡ ἐνέργεια ἐνὸς πράγματος νὰ ἐδράζεται σὲ κάποιο ἄλλο (γιατὶ ἡ διδασχὴ εἶναι ὄντως ἐνέργεια αὐτοῦ που μπορεῖ νὰ διδάξει, ἐνέργεια ὅμως που πραγματώνεται σὲ κάτι ἄλλο· καὶ ὄχι ἀποκομμένη ἀπὸ ἐκεῖνον, ἀλλὰ ἐνέργεια τοῦ συγκεκριμένου ἐνὸς μέσα στὸ συγκεκριμένο ἄλλο); Καὶ μάλλον τίποτα δεν ἐμποδίζει νὰ ὑπάρχει ἡ μία καὶ ἡ ἴδια ἐνέργεια σὲ δύο πράγματα (ὄχι νὰ ταυτίζεται τὸ εἶναι τους, ἀλλὰ νὰ σχετίζονται ὅπως τὸ δυνάμει ὄν πρὸς αὐτὸ που ἐνεργεῖ)...», βλ.Κάλφα (2015), ὁ.π.π., σ. 215.

λόγου- εκφράζει την ατέλεια (έλλειμμα) έναντι του τέλους της επιχειρούμενης ποιοτικής μεταβολής του όντος όσο ακόμη αυτή εξελίσσεται.

γ) Στην παράγραφο (3γ) του κεφαλαίου Α΄ της παρούσας εργασίας αναφερθήκαμε στην υπό ευρεία έννοια γνώση (*“ἴσμεν”*), που ο αριστοτελικός ρήτορας έπρεπε να διαθέτει προκειμένου να δομήσει το σύνθετο επιχείρημα, στο οποίο θα στηριζόταν η πρότασή του προς τους ακροατές. Είδαμε, επίσης, ότι η πρόταση αυτή ενσωμάτωνε την κρίση του ρήτορα περί του τί ήταν το βέλτιστο για την πόλη (*“καὶ κεκρίκαμεν”*). Ως εκ τούτου, στόχος της ρητορικής πρότασης ήταν να μάθει ο κάθε ακροατής την κρίση του ρήτορα. Μέσα από αυτή τη μάθηση, ουσιαστικά, επεδιώκετο από τους ρήτορες η μεταλλαγή σε κάθε μέλος του ακροατηρίου ήτοι ως κίνηση προς την κρίση περί του τί συνιστά το ωφελιμότερο, δικαιότερο, καλό/κακό ανάλογα με το είδος του ρητορικού λόγου⁴⁵.

Αναφέροντας αυτά, ουσιαστικά, προτείνουμε την, εν προκειμένω, αντικατάσταση του ζεύγους «διδασχά-μάθησις» με το προσιδιάζον στην περίπτωση του ρητορικού λόγου ζεύγος «ρητορική πρότασις-μάθησις» καθόσον: i) Διδασχά και ρητορική πρόταση, χωρίς βεβαίως να ταυτίζονται εννοιολογικά, έχουν σημαντικά κοινά στοιχεία αφού και οι δύο προϋποθέτουν την πρόσληψη προηγούμενης γνώσης από τον διδάσκοντα ή το ρήτορα και εν συνεχεία μεταφέρουν τη γνώση αυτή και ii) σε αμφότερα τα ζεύγη είναι, αντιστοίχως, φανερή η ταυτόχρονη ενεργοποίηση «διδασχά-μαθήσεως»⁴⁶ ή «ρητορικής προτάσεως-μαθήσεως»⁴⁷. Ρητορική πρόταση και μάθηση εντάσσονται στον ίδιο άξονα κίνησης προς την κρίση άγοντας έτσι στην μεταλλαγή του ακροατή. Λεπτομερέστερα: Η εντελέχεια του ακροατή είναι η μάθηση και η εντελέχεια του ρήτορα είναι η ρητορική πρόταση. Η μεταλλαγή, όμως, συντελείται μόνο στον ακροατή, ενώ η ρητορική πρόταση είναι το κινούν αίτιο της μάθησης. Οι δυο εντελέχειες ενεργοποιούνται μεν συγχρόνως, αλλά το αποτέλεσμα της σύγχρονης ενεργοποίησής τους είναι η κίνηση προς την κρίση.⁴⁸ Πρακτικά, η ενσωματωμένη στη

⁴⁵ Εν προκειμένω, συντρέχει προφανής περίπτωση ομαδικής μεταλλαγής, υπό την έννοια ότι αυτή επιχειρείται συγχρόνως σε ένα έκαστο μανθάνοντα ακροατή δηλαδή ως ξεχωριστό φύσει ον. Το ακροατήριο δεν είναι παρά ένα σύνολο όντων του αυτού (ανθρώπινου) είδους.

⁴⁶ Βλ. Κάλφα (2015), ό.π.π., σελ. 28.

⁴⁷ Η μάθηση εν προκειμένω αφορά στην κρίση του ρήτορα όπως αυτή ενσωματώνεται στην πρόταση που απευθύνει προς τους ακροατές του.

⁴⁸ Πρβλ. *Φυσικά*, 202b 19-21 για την ανάλογη περίπτωση διδάξεως και μαθήσεως: «Αλλά μιλώντας γενικότερα, ούτε η διδασχά ταυτίζεται κυριολεκτικά με τη μάθηση, ούτε η ποίηση με την πάθηση· αυτό

ρητορική πρόταση κρίση του ρήτορα επιδιώκεται από αυτόν να καταστεί -δια της μεταλλαγής- κρίση του μανθάνοντος ακροατή, όπως αντίστοιχα η ενσωματωμένη στη διδαχή γνώση του διδάσκοντος επιδιώκεται να καταστεί γνώση του μανθάνοντος διδασκόμενου.

δ) Νωρίτερα, έγινε λόγος για αρχή κίνησης και στάσεως των φύσει όντων:

“Κινεῖται δὲ καὶ τὸ κινοῦν ὥσπερ εἴρηται πᾶν, τὸ δυνάμει ὄν κινητόν, καὶ οὐ ἡ ἀκίνησία ἡρεμία ἐστίν (ὅ γὰρ ἡ κίνησις ὑπάρχει, τούτου ἡ ἀκίνησία ἡρεμία).” (Φυσικά, 202a 4-6)⁴⁹.

Συνεπώς, όταν ένα φύσει ον μπορεί να κινηθεί (στην προκειμένη περίπτωση μεταλλασσόμενο), αλλά δεν κινείται -σε συνδυασμό με το ήδη λεχθέν ότι η κίνηση αυτή είναι τελεολογική- συνεπάγεται ότι το ον αυτό είναι απαθές. Και είναι απαθές είτε διότι ολοκληρώθηκε η κίνηση φτάνοντας στο τέλος της (μεταλλαγή), είτε διότι δεν επιχειρείται ποιοτική μεταβολή του όντος, άρα δεν υφίσταται και τελικό αίτιο μιας τέτοιας (δυνάμενης, όμως, να συμβεί) κίνησης μεταλλαγής⁵⁰.

4) Το πάθος ως συναίσθημα

α) Ο ορισμός του πάθους ως συναισθήματος παρέχεται με τον πλέον περιγραφικό τρόπο στο ακόλουθο αριστοτελικό χωρίο:

“...τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἔξεις, τούτων ἂν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ’ ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ’ ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι· ἔξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως,

που είναι ίδιο είναι η εκείνο στο οποίο εντάσσονται αυτές, δηλαδή η κίνηση.», βλ. Β. Κάλφα (2015), ό.π.π., σ. 217.

⁴⁹ [«Όπως είπαμε όμως, ισχύει και ότι κάθε κινούν κινείται, κάθε κινούν το οποίο είναι δυνάμει κινήτο, και του οποίου η ακίνησία είναι ηρεμία (γιατί αν σε ένα ον υπάρχει η κίνηση, σε εκείνο ακριβώς το ον η ακίνησία είναι ηρεμία).», βλ. Κάλφα (2015), ό.π.π., σ. 211..

⁵⁰ Η ούτως συλλαμβανόμενη έννοια της ηρεμίας διαφέρει από την έννοια που δίδεται από τον Αριστοτέλη στη *Ρητορική* (1380a6) καθώς, στην δεύτερη περίπτωση, αυτή ορίζεται ως το «πραϋνεσθαι», το αντίθετο της οργής.

κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσῳ, εὖ· ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τᾶλλα” (Ἠθικά Νικομάχεια, 1105b 20-29)⁵¹.

Εν προκειμένῳ, ὡς μήτρα γένεσης τῶν παθῶν αναφέρεται ἡ ψυχὴ, ἐνῶ ἀκολουθεῖ ἕνας ονομαστικός -καὶ πάλι ἐνδεικτικός- κατάλογός τους, καθένα ἐκ τῶν ὁποίων κατηγοριοποιεῖται εἴτε σὲ αὐτὰ που συνοδεύονται ἀπὸ λύπη, εἴτε σὲ ἐκεῖνα που συνοδεύονται ἀπὸ ευχαρίστηση. Ἐκδηλώνονται δὲ ὡς τέτοια δια -καὶ κατόπιν- τῆς ἐνεργοποίησης τῶν αἰσθήσεων κατὰ τὰ ἀκολουθῶς ἀναλυόμενα:

αα) Στὸ 5^ο κεφάλαιο τοῦ Β΄ βιβλίου τοῦ ἔργου τοῦ *Περὶ Ψυχῆς* (416b 32επ.)⁵², ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στὸ αἰσθητικὸ ὡς δύναμη τῆς ψυχῆς καὶ συγκεκριμένα τὴν ικανότητα τῆς πρόσληψης πληροφοριῶν μέσω τῆς αἴσθησης. Ἡ αἴσθησις δὲν εἶναι διαρκῶς σὲ ἐνέργεια, ἀλλὰ δυνάμει οὕσα καὶ γίνεται ἐνεργός, ὅταν ἐρεθίζεται ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ πράγματα. Ὡς αἴσθησις νοεῖται, ἀφενός, ἡ ἀτομικὴ αἴσθησις δηλαδὴ ἐκεῖνη που, δια τῶν ἀντίστοιχων αἰσθητηρίων ὀργάνων, ἀντιλαμβάνεται μόνον αἰσθητὲς ποιότητες (π.χ. ἀκοή ἢ ἤχος, ὄσφρηση ἢ ὀσμή). Εἰδικότερα, στὴ ρητορικὴ κατάσταση, ὁ λόγος τοῦ ὁμιλητῆ γίνεται ἀντιληπτὸς με τὰ αὐτιά μας ὡς ἤχος καὶ οἱ ἐκφράσεις τοῦ προσώπου τοῦ γίνονται ἀντιληπτές με τὰ μάτια μας ὡς ὄψεις. Αὐτὴ ἡ αἰσθητικὴ ἀντίληψη εἶναι, ὁμῶς, ἀτελὴς.

αβ) Ἡ ὁλοκλήρωση τῆς αἰσθητικῆς ἀντίληψης προϋποθέτει τὴν ἐνοποίηση τῶν διαφορετικῶν αὐτῶν αἰσθητῶν ποιότητων καὶ πραγματοποιεῖται ἀπὸ τὴν λεγόμενη *κοινὴ αἴσθησις*⁵³, μία ἐκ τῶν λειτουργιῶν τῆς ὁποίας εἶναι ὁ σχηματισμὸς ἀντιλήψεων ἢ παραστάσεων, που ἐπιδέχονται κρίσεις⁵⁴. τέτοιες εἶναι οἱ κρίσεις περὶ ἀληθοῦς ἢ

⁵¹ [«...τὰ συμβαίνοντα στὴν ψυχὴ μας εἶναι τρία, *πάθη*, *δυνάμεις*, *ἔξεις*, ἡ ἀρετὴ δὲν μπορεῖ παρά νὰ εἶναι ἓνα ἀπὸ αὐτά. Λέγοντας *πάθη* ἐννοῶ τὴν ἐπιθυμίαν, τὴν ὀργήν, τὸν φόβον, τὸ θάρρος, τὸν φθόνον, τὴν χαρὰν, τὴν ἀγάπην, τὸ μῖσος, τὴν λαχτάραν, τὴν ζήλοτυπίαν, τὴν εὐσπλαχνίαν, γενικὰ ὅσα συνοδεύονται ἀπὸ ευχαρίστησιν ἢ δυσἀρέσκειαν. Λέγοντας *δυνάμεις* ἐννοῶ αὐτὰς που κάνουν νὰ λεγόμεσθε ἱκανοὶ νὰ ἔχουμε μετοχή σ' αὐτά, δηλαδὴ στὰ *πάθη* (νὰ μπορούμε π.χ. νὰ ὀργιζόμεσθε ἢ νὰ λυπούμαστε ἢ νὰ νιώθουμε εὐσπλαχνίαν)· λέγοντας, τέλος, *ἔξεις* ἐννοῶ τὴν καλὴν ἢ κακὴν μας σχέσιν με τὰ *πάθη* (ἐν σχέσει π.χ. πρὸς τὴν ὀργήν: ἀν ὀργιζόμεσθε πάρα πολὺ ἢ ἐντελῶς χαλαρά, ἡ σχέσιν μας με τὴν ὀργὴν εἶναι κακὴ, ἀν ὁμῶς ὀργιζόμεσθε με ἕνα *μέσο* τρόπο, ἡ σχέσιν μας με αὐτὴν εἶναι καλὴ· τὸ ἴδιον καὶ με τὰ ἄλλα *πάθη*).»].

⁵² Βλ. Π. Γρατσιαίου (1911), *Ἀριστοτέλους Περὶ Ψυχῆς*, Μετάφρασις, Ἐν Ἀθήναις: Ἐκδοτικὸς οἶκος Γεωργίου Φέξη, ἀπὸ τῆ διεύθυνση: <https://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psychs/prol.html>.

⁵³ Ἡ κοινὴ αἴσθησις εἶναι αἰσθητὴ καὶ ἀπὸ τὰς 5 αἰσθήσεις, οἱ ὁποῖες ἀπὸ κοινού συμβάλλουν στὴν ὁλοκλήρωση τῆς ἀντίληψης τῶν κοινῶν αἰσθητῶν ἀντικειμένων, βλ. Γρατσιαίου, ὁ.π.π., σ. 103 (σχόλιον ἀρ. 10).

⁵⁴ Τὸ αἶσθημα ὡς συνέπεια τῆς ἀτομικῆς αἴσθησης εἶναι γεγονός, ἀρα πάντα ἀληθές καὶ δὲν ἐπιδέχεται κρίσιν, ἐνῶ οἱ ἀντιλήψεις ἢ παραστάσεις τῆς κοινῆς αἴσθησης ἐπιτρέπουν τὰς διακρίσεις καὶ τοὺς βαθμούς τῆς αἰσθητῆς ποιότητος.

ψευδούς και πραγματικού ή μη πραγματικού. Μία άλλη λειτουργία της κοινής αισθήσεως είναι η συνείδηση δια της οποίας καταλαβαίνουμε ότι κάποια αισθήματα είναι δικά μας και έτσι ξέρουμε όσα ακούμε, βλέπουμε και γενικά όσα μας πληροφορούν οι αισθήσεις μας. Με αυτή τη λειτουργία, η κοινή αίσθηση αντιλαμβάνεται τα κοινά αισθητά αντικείμενα, στα οποία συγκαταλέγονται η κίνηση και η ηρεμία (*Περὶ Ψυχῆς*, 425a-b).⁵⁵

αγ) Ειδικότερα, λοιπόν, ως προς την περίπτωση του ρητορικού λόγου, αφού:

i) Η αίσθηση είναι δύναμη της ψυχής σε ενέργεια και ως τέτοια καθιστά τον άνθρωπο ικανό να μετέχει στα πάθη που επίσης εδράζονται στην ψυχή,

ii) η όραση (ατομική αίσθηση) αντιλαμβάνεται τις εκφράσεις του ρήτορα ως όψεις και η ακοή (επίσης ατομική αίσθηση) αντιλαμβάνεται το ρητορικό λόγο ως ήχο,

iii) η κοινή αίσθηση αντιλαμβάνεται την κίνηση, άρα και την μεταλλαγή, που επιχειρείται δια της ρητορικής προτάσεως,

iv) η κοινή αίσθηση ολοκληρώνει την αισθητική αντίληψη αυτών που ορώνται και ακούγονται δημιουργώντας αντιλήψεις ή παραστάσεις που -εν προκειμένω ως αντικείμενα γνώσης δηλαδή στο πλαίσιο και σε συγκεκριμένο κάθε φορά χρόνο⁵⁶ της κίνησης μεταλλαγής που εκκινεί με τη ρητορική πρόταση- επιδέχονται κρίσεις περί αληθούς/ψευδούς και περί πραγματικής/μη πραγματικής αντίληψης ή παράστασης⁵⁷,

v) οι αντιλήψεις ή παραστάσεις -όσον αφορά στην δια της ρητορικής πρότασης μεταλλαγής- αναφέρονται στο επιχείρημα που εκφράζει την κρίση του ρήτορα και περιέχεται στη πρότασή του,

vi) αυτές οι αντιλήψεις ή παραστάσεις αποτελούν την ολοκληρωμένη από την κοινή αίσθηση αντίληψη της ρητορικής πρότασης ως λόγου και εικόνας και όσο προχωρεί η μάθηση με την δημόσια παρουσίαση της ρητορικής πρότασης

⁵⁵ “...ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ· ταῦτα γὰρ πάντα [κινήσει] αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει...” [«...ἀλλὰ προσέτι δεν είναι δυνατόν να υπάρξει ιδιαίτερον αἰσθητήριον των κοινών, τα οποία διὰ των ἐπὶ μέρους αἰσθήσεων αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός (οὐχὶ ἀμέσως καθ' αὐτά), ἥτοι κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ, ἐνότητος. Διότι πάντα ταῦτα αἰσθανόμεθα διὰ της κινήσεως...»], βλ. Γρατσιατόπου, ὁ.π.π., σ. 102.

⁵⁶ Στο χρόνο αυτό αντιστοιχεί συγκεκριμένου συσχετισμός «ποίησης-πάθησης», που εκφράζει την πρόοδο της μεταλλαγής ως προς το τέλος της.

⁵⁷ Αληθές και μη αληθές σχετίζονται αντιστοίχως με το εάν η αντίληψη ανταποκρίνεται ή όχι στην πραγματικότητα.

σχηματίζονται αντιλήψεις ή παραστάσεις, οι οποίες, κρινόμενες ως αληθείς/ψευδείς και πραγματικές/μη πραγματικές, εξελίσσουν τη μεταλλαγή,

vii) η δια της ρητορικής προτάσεως εξελισσόμενη μάθηση της κρίσης του ρήτορα ως ευρισκόμενη σε εντελέχεια κίνηση μεταλλαγής του μανθάνοντος ακροατή ορίζει το πάθος ως ποιότητα και δη ως ατέλεια (έλλειμμα) της μεταλλαγής έναντι του σκοπού της⁵⁸,

viii) η κοινή αίσθηση επιτρέπуща τη διατύπωση κρίσεων περί αληθούς/ψευδούς και πραγματικού/μη πραγματικού, προφανώς, λειτουργεί ως βαρόμετρο στο συγκεκριμένο χρόνο της κίνησης μεταλλαγής δημιουργώντας αντίστοιχα ευχαρίστηση ή λύπη⁵⁹. καθώς δε οι τελευταίες είναι οι μόνες δυο κατηγορίες των παθών ως συναισθημάτων (*Ρητορική*, 1378a 20-21 και *Ηθικά Νικομάχεια*, 1105b 20-29), τότε ως πάθη (συναισθήματα) δύνανται να οριστούν οι ποικίλες ψυχικές εκδηλώσεις⁶⁰ επί των αντιλήψεων ή παραστάσεων που σχηματίζονται δια της κοινής αισθήσεως και όπως αυτές αντιστοιχούν σε συγκεκριμένο συσχετισμό της «ποίησης-πάθησης» (δηλαδή στο πάθος ως ποιότητα) κατά την εξέλιξη της κίνησης μεταλλαγής του ακροατή με κινούν αίτιό της τη ρητορική πρόταση.

Μετά ταύτα, δύναται να λεχθεί ότι τα ζεύγη “δυνάμει-ἐνεργεία” και “ποιεῖν και πάσχειν” συμπορεύονται κατά την εξής έννοια: Το μεν πρώτο προσιδιάζει στη μεταλλαγή ως κίνηση (από τη δυνατότητα του όντος να κινηθεί και για όσο αυτή διαρκεί), ενώ το δεύτερο προσιδιάζει στη μεταλλαγή ως έκφραση των εξελισσόμενων ποιοτικών συσχετισμών κατά τη διάρκεια της και μέχρι την ολοκλήρωσή της.

⁵⁸ Αυτός, κατά τον Αριστοτέλη, συνίσταται στο σχηματισμό κρίσης περί της βέλτιστης πρότασης που είναι ο σκοπός της ρητορικής ως τέχνης. Η κρίση ως σκοπός της μεταλλαγής (δηλαδή η κρίση του τί αποτελεί το πλέον ωφέλιμο, δίκαιο και καλό/άσχημο) προφανώς δεν ταυτίζεται με τις κρίσεις περί αληθούς/ψευδούς ή πραγματικού/μη πραγματικού επί των αντιλήψεων ή παραστάσεων που σχηματίζονται δια της κοινής αισθήσεως.

⁵⁹ Αυτό έχει την έννοια πως, όταν η κρίση (αληθές, πραγματικό) του ακροατή επιβεβαιώνει αυτό που εκείνος αντιλαμβάνεται μαθαίνοντας, η κίνηση μεταλλαγής εξελίσσεται ακώλυτα προς το τέλος της παράγοντας ευχαρίστηση καθώς η φύση έχει τελεολογικό προσανατολισμό. Αντίθετα, όταν η κρίση του ακροατή δεν επιβεβαιώνει αυτό που εκείνος αντιλαμβάνεται μαθαίνοντας (μη αληθές, μη πραγματικό), η κίνηση μεταλλαγής κωλύεται στην πορεία προς το τέλος της παράγοντας λύπη.

⁶⁰ Ο Λογγίνος (34,13) αναφερόμενος στις ρητορικές αρετές του Δημοσθένη κάνει λόγο για *ἐμπνευχα πάθη*, βλ. Φωτιάδου (1927), [*Δ. Η. Λογγίνου*] *Περί Ὑψους* Μετά εισαγωγής, κριτικών υποσημειώσεων, Λεξικού Πίνακος, κλ., Εν Αθήναις: Π. Δ. Σακελλάριος, σ. 82. Το πάθος ως έννοια αποτυπώνει, όπως είδαμε στην παρ. (γ) του παρόντος κεφαλαίου, ένα συσχετισμό του ζεύγους “ποιεῖν καὶ πάσχειν” και άρα έχει την έννοια της ποιότητας. Επειδή, όμως, κατά τον Αριστοτέλη, η ψυχή είναι ακίνητη (*Περί Ψυχής*, 406a1-2) αναφέρουμε τα πάθη ως ψυχικές εκδηλώσεις που παρακολουθούν την κίνηση. Η αναφορά στα ήδη αναφερθέντα τέσσερα (4) είδη κινήσεων επαναλαμβάνεται (*Περί Ψυχής*, 406a12-13). Περαιτέρω ανάλυση αναφορικά με το συγκεκριμένο ζήτημα εκφεύγει των σκοπών της παρούσας εργασίας και διατηρείται ως πρόκληση για μια επόμενη, ειδικότερη, στο άμεσο μέλλον.

Περαιτέρω, το “*δυνάμει*” αντιστοιχούμενο προς το “*ποιεῖν*” θεωρούν την μεταλλαγή από την αρχή της δηλαδή προοπτικά, το δε “*ἐνεργεία*” αντιστοιχούμενο προς το “*πάσχειν*” θεωρούν την μεταλλαγή από το τέλος της.

β) Πιο πάνω αναφερθήκαμε στην αδυναμία του Αριστοτέλη να προβεί σε υπόταξη μιας στέρεης τυπολογίας συναισθημάτων, γεγονός που δεν συνάγεται μόνο από τη συγκριτική μελέτη των χωρίων που επικαλεστήκαμε (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1105b 20-29 ενώ για τη *Ρητορική* βλ. υποσημείωση αρ. 29), αλλά δηλώνεται από τον ίδιο το φιλόσοφο δύο φορές (1105b23 και 1378a19-22⁶¹ αντιστοίχως). Μετά ταύτα καθίσταται αντιληπτό ότι πρόκειται για αναπόφευκτη αδυναμία, η οποία αποδίδεται αφενός στο στοιχείο της υποκειμενικότητας αναγόμενης στην ιδιαιτερότητα των ψυχικών εκδηλώσεων κάθε μανθάνοντος (μεταλλασσομένου) ακροατή, αφετέρου δε στη μεταβλητότητα των παθών ως ποιοτήτων κατά την εξέλιξη της μεταλλαγής.⁶²

Ενόψει αυτής ακριβώς της αδυναμίας, ο φιλόσοφος εισφέρει στην, εργογραφικά μεταγενέστερη, *Ρητορική* του συγκεκριμένο μοτίβο ανάλυσης, το οποίο παρακολουθούν και στο οποίο ερεΐδονται οι οδηγίες για τα -μάλλον συνηθέστερα- 12 πάθη (συναισθήματα) που διαλαμβάνονται σε αυτή. Το μοτίβο αυτό αναλύεται από τον Αριστοτέλη λαμβάνοντας ως παράδειγμα το πάθος της οργής:

“δεῖ δὲ διαιρεῖν περὶ ἕκαστον εἰς τρία, λέγω δ’ οἷον περὶ ὀργῆς πῶς τε διακεῖμενοι ὀργίλοι εἰσὶ, καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, καὶ ἐπὶ ποίοις: εἰ γὰρ τὸ μὲν ἐν ᾧ τὰ δύο ἔχοιμεν τούτων, ἅπαντα δὲ μὴ, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ὀργὴν ἐμποιεῖν: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ὥσπερ οὖν καὶ ἐπὶ τῶν προειρημένων διεγράψαμεν τὰς προτάσεις, οὕτω καὶ περὶ τούτων ποιήσωμεν καὶ διέλωμεν τὸν εἰρημένον τρόπον.” (1378a 22-29).⁶³

⁶¹ “ἔστι δὲ τὰ πάθη δι’ ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργὴ ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.” [«Συναίσθημα είναι εκείνο το πράγμα που μεταβάλλει τους ανθρώπους και τους κάνει να αλλάζουν τις κρίσεις τους, και που συνοδεύεται από ψυχικό πόνο ή από ευχαρίστηση· τέτοια πράγματα είναι λ.χ. η οργή, ο οίκτος, ο φόβος και όλα τα όμοια προς αυτά αλλά και τα αντίθετά τους»], βλ. Μπασάκο, ό.π., σ. 227.

⁶² Οφειλόμενης στη δυναμικότητα του ζεύγους “*ποιεῖν καὶ πάσχειν*” και τον εκάστοτε εσωτερικό συσχετισμό του έναντι του τέλους της κίνησης μεταλλαγής. Ακόμη και στις μέρες μας τόσο οι ορισμοί όσο και οι -βάσει επιμέρους κριτηρίων- κατάλογοι των συναισθημάτων ποικίλλουν.

⁶³ [«Αυτά που μπορούμε να πούμε για καθένα από τα συναισθήματα, θα πρέπει να χωριστούν σε τρία μέρη· για την οργή λ.χ. θα πούμε **ποια είναι η ψυχική διάθεση** των οξύθυμων ανθρώπων, **με ποιους** συνήθως θυμώνουν, **για ποια πράγματα**. Αν δεν διαθέτουμε και τα τρία αυτά στοιχεία, αλλά μόνο το ένα ή τα δύο από αυτά, τότε δεν θα μπορέσουμε να προκαλέσουμε οργή στον ακροατή. Αυτό ισχύει και για τα άλλα συναισθήματα.», βλ. Μπασάκο, ό.π., σ. 227. Οι επισημάνσεις είναι του γράφοντος.

βα) Το πρώτο από τα στοιχεία του αριστοτελικού μοτίβου ανάλυσης συναισθημάτων είναι η γνώση της ψυχικής κατάστασης εκείνου που τα αισθάνεται. Πρόκειται, ουσιαστικά, για τον λεπτομερέστερο δυνατό ορισμό κάθε επιμέρους συναισθήματος ή αλλιώς την ταυτότητα του συναισθήματος. Η χρησιμότητα της γνώσης αυτής εξυπηρετεί, βεβαίως, την ανάγκη ακριβείας στο πλαίσιο συνύφανσης του *σύνθετου επιχειρήματος*, επί του οποίου πρόκειται να στηριχθεί η ρητορική πρόταση. Αν π.χ. η οργή είναι “... ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι>τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.” (1378a 30-32)⁶⁴, τότε η υπαγωγή της ψεγόμενης από το ρήτορα συμπεριφοράς στους παραπάνω θεμελιωτικούς τῆς οργῆς ὁρους, ὅπως εκτίθενται με την οδηγία αυτή, ταυτοποιεῖ το συναίσθημα και το ορίζει ως τέτοιο στην αντίληψη του ακροατή. Για τη διευκόλυνση, μάλιστα, της υπαγωγῆς αυτής -και ακριβῶς προς μείζονα διασφάλιση της αναφερθείσης ακριβείας - παρέχονται περαιτέρω διευκρινίσεις για την ἔννοια των θεμελιωτικῶν αὐτῶν ὁρων και δη: πότε αισθάνεται κάποιος στενοχώρια, ποιος εἶναι ὁ λόγος για τον οποίο επιζητά ὁ οργισθεὶς την εκδίκηση, ποια συμπεριφορά εννοούμε ως ἀδικαιολόγητη συμπεριφορά, ποια ὡς μειωτική και ποια τα εἶδη της.

ββ) Το δεύτερο στοιχείο του μοτίβου εἶναι ἡ γνώση των υποκειμένων⁶⁵ ἔναντι των οποίων ὁ ακροατὴς το νιώθει. Τα υποκείμενα αὐτά προσδιορίζονται:

ββ1) εἴτε ὡς ἄνευ ἄλλης ιδιότητος εκφραστῆς της *ad hoc* εκδηλούμενης συμπεριφοράς τους ὅπως π.χ. στην περίπτωση της οργῆς:

“ἤδη γὰρ δοκεῖ δι’ ὕβριν. καὶ τοῖς κακῶς λέγουσι καὶ καταφρονοῦσι περὶ ὧν αὐτοὶ μάλιστα σπουδάζουσιν, οἷον οἱ ἐπὶ φιλοσοφίᾳ φιλοτιμούμενοι ἂν τις εἰς τὴν φιλοσοφίαν, οἱ δ’ ἐπὶ τῇ ἰδέᾳ ἂν τις εἰς τὴν ἰδέαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων...” (1379a 34-38)⁶⁶,

⁶⁴ [«... ἡ οργή εἶναι επιθυμία, που ἔχει μέσα της και στενοχώρια, του να εκδικηθεῖς με τρόπο φανερό, για μια φανερά μειωτική και ἀδικαιολόγητη συμπεριφορά ἀπέναντι σε σένα ἢ στους δικούς σου»], βλ. Π. Μπασάκο, ὁ.π.π., σ. 229.

⁶⁵ Ἡ οργή εἶναι συναίσθημα πάντα ἔναντι συγκεκριμένου προσώπου (1378a33).

⁶⁶ [«Οργιζόμαστε ἀκόμα και με αὐτοὺς που μιλούν ἀσχημα και περιφρονητικά για τα πράγματα ἐκεῖνα που ἔχουν για μας μεγάλη σημασία· ἔτσι λ.χ. αν κανεὶς περηφανεύεται για τὴ φιλοσοφία που ξέρει, θυμῶναι με ὅποιον υποτιμᾷ τὴ φιλοσοφία, ἢ μ’ ὅποιον υποτιμᾷ τὸ κάλλος, αν τὸ κάλλος του εἶναι αὐτό για τὸ οποίο καμαρώνει και οὕτω καθεξῆς.», βλ. Π. Μπασάκο, ὁ.π.π., σσ. 233,235.

ββ2) είτε βάσει συγκεκριμένης ιδιότητας ή χαρακτηριστικού (π.χ. οι φίλοι ή οι αποδίδοντες τιμές).

βγ) Το τρίτο στοιχείο του αριστοτελικού μοτίβου παθοποιίας είναι η γνώση για το ποια πράγματα προκαλούν το εκάστοτε συναίσθημα, τα οποία δεν είναι άλλα από τις περιστάσεις ή τους λόγους για τους οποίους το νιώθει κάποιος. Στο τρέχον παράδειγμά μας δηλαδή αυτό της οργής, αυτές οι περιστάσεις ή οι λόγοι αναφέρονται σε συμπεριφορά που αποτελεί περιφρόνηση, κακεντρέχεια ή εξύβριση δηλαδή κάποιο εκ των αναφερόμενων ως ειδών της μειωτικής συμπεριφοράς. Σε κάποιες, μάλιστα, περιπτώσεις το πάθος εκδηλώνεται σε επίταση κι ενώ ήδη συντρέχουν οι όροι που θεμελιώνουν το συγκεκριμένο πάθος. Παραδείγματος χάριν, οργιζόμαστε περισσότερο με τους φίλους, γιατί δεν αναμένουμε από αυτούς μειωτική συμπεριφορά απέναντί μας ή με εκείνους που ενώ πριν μας απέδιδαν τιμές, εν συνεχεία μας περιφρονούν. Η επίταση της οργής εξηγείται ως εξής: Από εκείνους που δεν είναι φίλοι ή δεν μας τιμούν, η διαδρομή που χαράσσεται με την εκ μέρους τους εκδήλωση μειωτικής συμπεριφοράς είναι απλή, καθώς μετακινούνται από την ουδετερότητα έναντι ημών στην κακεντρέχεια, την περιφρόνηση ή την εξύβριση (1378b15). Στην περίπτωση, όμως, των φίλων ή εκείνων που μας αποδίδουν τιμές, η διαδρομή είναι διπλή καθώς αυτοί όχι μόνο μετακινούνται αποσύροντας από το πρόσωπό μας τη φιλία ή την τιμή, αλλά εν συνεχεία μεταπίπτουν σε εις βάρος μας μειωτική συμπεριφορά. Πρόκειται δηλαδή για περίπτωση πλήρους συναισθηματικής μεταστροφής.

Μετά τα όσα στοιχειοθετήθηκαν δια του ερανισμού χωρίων από τα προαναφερθέντα έργα του φιλοσόφου, θα μπορούσε αναμενόμενα κάποιος να διερωτηθεί για ποιο, άραγε, λόγο ο Αριστοτέλης δεν θέλησε να ασχοληθεί -στη *Ρητορική* του έστω- με το Πάθος ως έννοια γένους. Μια πειστική απάντηση έχει ως έρεισμα την τελεολογική οπτική του. Συγκεκριμένα και όπως έγκυρα παρατηρείται (Κάλφας, 2015:38): «*Η τελική μεταβολή φαίνεται να γίνεται ακαριαία: δεν υπάρχει δηλαδή πρώτη στιγμή και επόμενες στιγμές της τελικής μεταβολής. Με άλλα λόγια, ο Αριστοτέλης επιλέγει να θυσιάσει την μεταβατικότητα της κίνησης, προκειμένου να διατηρήσει την κίνηση ως ολοκληρωμένη μετάβαση σε ένα συγκεκριμένο τέλος.*» Με πιο απλά λόγια, ο πατέρας της Λογικής Αριστοτέλης ενδιαφερόταν για το τέλος των κινήσεων, άρα και των μεταλλαγών. Αφού, λοιπόν, τα πάθη ως συναισθήματα δεν ήταν δυνατό, για τους λόγους που εξηγήθηκαν, να υποταχθούν τυπολογικά κατά τρόπο

στέρεο και πλήρη, ο φιλόσοφος προτίμησε να συγκεντρώσει 12 από τα συνηθέστερα πάθη (ως ψυχικές αντιδράσεις και αξιολογήσεις) ώστε να μπορέσει, μέσω οδηγιών, να τα συνδέσει με συγκεκριμένες ανθρώπινες στάσεις και συμπεριφορές. Σε ένα εγχειρίδιο ρητορικής τέχνης -ιδίως δε του Αριστοτέλη- οτιδήποτε άλλο δεν θα ήταν μεθοδικό, συνεπώς ούτε και ευχερές να διδαχθεί.

Στο επόμενο κεφάλαιο θα εξετάσουμε τη σχέση Πάθους και Λόγου ως μέσων πειθούς. Πριν από αυτό, όμως, θα επιχειρηθεί μια σύντομη αναφορά στο πώς οι σύγχρονοι μελετητές θεωρούν και αξιολογούν τη σχέση αυτή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

Η ΣΧΕΣΗ ΠΑΘΟΥΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΥ ΩΣ ΜΕΣΩΝ ΠΕΙΘΟΥΣ

1) Σύγχρονες θεωρήσεις

Η αντίληψη ότι τα πάθη (συναισθήματα) αντιτίθενται στη λογική⁶⁷ δεν είναι καινούρια και υπήρξε η κυρίαρχη για εκατοντάδες χρόνια στο πλαίσιο του φιλοσοφικού -και όχι μόνο- διαλόγου. Από τον Πλάτωνα και τους Στωικούς μέχρι τον Καρτέσιο, συντηρείτο η άποψη ότι τα πάθη συνιστούσαν διαταραχές για τη λογική (Niedenthal et al., 2011:18). Η άποψη αυτή όχι μόνο διατηρήθηκε σχεδόν με ακέραια την ισχύ της μέχρι τα χρόνια μας, αλλά ήταν ο επιδραστικός D. Walton που, το 1992, ενέταξε τη συζήτηση για την επίκληση συναισθημάτων στο πλαίσιο της θεωρίας του για τα παραπλανητικά επιχειρήματα (fallacies). Τα τελευταία θεωρούσε, δε, πρόσφορα να επηρεάσουν και να πείσουν ένα μείζον ακροατήριο (Micheli, 2010:2, Walton, 2007:21).⁶⁸ Στην ίδια γραμμή σκέψης εντάσσεται και η, εν είδει κανόνος, άποψη, που διατύπωσαν σε δημοσίευσή τους, οι Van Eemeren και Grootendorst, σύμφωνα με την οποία, στο πλαίσιο επίλυσης μιας διαφωνίας και για εκείνον που θέλει να υποστηρίξει τη θέση του, το εν λόγω εγχείρημα μπορεί να προχωρήσει μόνο με τη χρήση επιχειρηματολογίας που σχετίζεται με το κεντρικό ζήτημα της θέσης αυτής. Συνεπώς, (i) η χρήση επιχειρηματολογίας *μη σχετικής* με το κεντρικό ζήτημα ή (ii) η χρήση *μέσων γενικά άσχετων* με την επιχειρηματολογία, συνιστούσαν αντιστοίχως είτε (i) μη ορθό τρόπο επιχειρηματολογίας, είτε (ii) ανυπαρξία επιχειρηματολογίας. Σε αυτή την τελευταία υποπερίπτωση ενέταξαν οι Van Eemeren και Grootendorst την επίκληση των συναισθημάτων ή των προκαταλήψεων του κοινού και δη ως μέσο εκμετάλλευσης που στοχεύει στο να αποσπάσει την επιδοκιμασία του (Van Eemeren and Grootendorst, 1987: 286-287).

Επιχειρώντας να σχετικοποιήσει την απολυτότητα της άποψης των τελευταίων, αλλά και δίχως ουσιαστικά να μετακινηθεί από αυτήν, ο Braet κατέληξε, με τη δική του μελέτη, μόνο μέχρι του σημείου να θεωρήσει ότι το πάθος (όπως και το ήθος)

⁶⁷ Άλλως το λογικό επιχείρημα.

⁶⁸ Από το 2006 γίνεται λόγος για ύπαρξη και τοξικών ακόμη συναισθημάτων, κοινωνικά μεταδοτικών, βλ. D. Goleman (2012), Κοινωνική Νοημοσύνη, (Μτφρ. Χρύσα Ξενάκη), Αθήνα: Πεδίο, σ. 26-27.

μπορεί να αποτελέσει περιεχόμενο επιχειρήματος, αλλά όχι ως προς το κεντρικό ζήτημα που προανέφεραν οι Van Eemeren και Grootendorst (Braet, 1992:315)⁶⁹.

Σαφή θέση υπέρ της επιχειρηματολογικής φύσης του πάθους διετύπωσαν οι Ehringer και Brockriede υποστηρίζοντας ότι, στις περισσότερες περιπτώσεις, τα επιχειρήματα αντλούν την ισχύ τους από ένα μίγμα Ήθους, Πάθους και Λόγου (Ehringer and Brockriede, 1978:89).

Εκκινώντας από την κρατούσα αντίληψη των συναισθημάτων εξωτερικών παραγόντων επίρρωσης ενός επιχειρήματος, διαπιστώνεται ότι αυτή προϋποθέτει τη μη «επικοινωνία» λογικού επιχειρήματος και συναισθήματος. Αφού πρώτα την αμφισβήτησε, ο R. Micheli, στη συνέχεια, πρότεινε την λίαν ενδιαφέρουσα δική του άποψη ότι *“τα ίδια τα συναισθήματα μπορούν μερικές φορές να ιδωθούν ως τα καθεαυτά αντικείμενα της επιχειρηματολογίας”*.⁷⁰ Για να την στηρίξει επικαλείται, ουσιαστικά, το δεύτερο και τρίτο στοιχείο του αριστοτελικού μοτίβου (R. Micheli, 2010:6) ενώ αναφέρεται στην ήδη διατυπωμένη άποψη ότι τα συναισθήματα που βιώνονται σε μια περίσταση στηρίζονται σε ένα σύστημα πεποιθήσεων και κρίσεων, που σχετίζονται με αυτήν την περίσταση· στηρίζονται δηλαδή σε *γνωστικά προηγούμενα* (Micheli, 2010: 7)⁷¹.

Καταλήγει, μάλιστα, σε δυο συμπεράσματα: Αφενός στο ότι ο ρήτορας προδιαθέτει συναισθηματικά τους ακροατές του ακριβώς στη βάση των κοινών πεποιθήσεων και κρίσεων που συνδέονται με ένα συγκεκριμένο συναίσθημα. Αφετέρου ότι, εάν τα συναισθήματα ερείδονται σε συγκεκριμένες πεποιθήσεις και κρίσεις τότε, αυτά μπορούν να αμφισβητηθούν και να αλλάξουν, εφόσον αλλάξουν οι

⁶⁹ Ο ίδιος (Braet, 1992: 316) τείνει μάλιστα στην άποψη ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί το Πάθος και το Ήθος ως αναγκαία κακά έναντι του Λόγου. Τον τελευταίο θεωρεί ως το ιδανικό μέσο πειθούς, υιοθετώντας ουσιαστικά την άποψη του Core και μη βρίσκοντας πειστική την, αντίθετη επ’ αυτής, του Grimaldi. Παρά το γεγονός ότι δεν συντασσόμαστε με την άποψη του Braet για το Πάθος ως μέσου πειθούς, εκτιμούμε πως έχει τη δικαιολογία της στην επιλογή του Αριστοτέλη να απόσχει από την προσέγγιση του Πάθους ως έννοια γένους, επιλογή για την οποία εδόθη ήδη εξήγηση στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου.

⁷⁰ Βλ. Micheli (2010), Emotions as Objects of Argumentative Constructions, *Argumentation τόμος*; 24, σ. 2 σε μετάφραση του γράφοντος.

⁷¹ Παρατίθεται αυτούσια η από τον Micheli αυτόθι παραπομπή του στην επιτυχή διατύπωση του Elster: «Αν τα συναισθήματα [...] εξαρτώνται από πεποιθήσεις, τότε υπόκεινται στο λογικό επιχείρημα που είναι σχεδιασμένο για να αλλάξει την πεποίθηση», βλ. Elster (1999: 56). Η μετάφραση είναι του γράφοντος.

κρίσεις στις οποίες ερείδονται και άρα τα ίδια τα συναισθήματα δύνανται να καταστούν αντικείμενο της επιχειρηματολογίας του ρήτορα⁷².

2) Μια νέα οπτική

α) Συντασσόμενοι με την θεώρηση της σχέσης Λόγου-Πάθους από τον Micheli, στην έκταση που επιχειρείται, ερχόμαστε να προσθέσουμε μια νέα οπτική δυναμικής αλληλεπίδρασής τους, η οποία στηρίζεται στην εννοιολογική προσέγγιση του πάθους (συναισθήματος), όπως αυτή ήδη εξετέθη και προσιδιάζει στο σκοπό της ρητορικής τέχνης δηλαδή στην κρίση. Ειδικότερα:

Ορίσαμε τα πάθη ως τις ποικίλες ψυχικές εκδηλώσεις επί των αντιλήψεων ή παραστάσεων που σχηματίζονται δια της κοινής αισθήσεως και αντιστοιχούν σε συγκεκριμένο χρόνο της μεταλλαγής. Ο χρόνος αυτός, όπως επίσης ελέχθη, αντιστοιχεί σε συγκεκριμένο συσχετισμό της «ποίησης-πάθησης» κατά την εξέλιξη της κίνησης μεταλλαγής του ακροατή με κινούν αίτιό της τη ρητορική πρόταση.

Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να αποδείξουμε ότι Πάθος και Λόγος συνεργάζονται άρρηκτα στην εξέλιξη της μεταλλαγής, όπως αυτή εκκινεί δια της ρητορικής πρότασης, κατευθυνόμενη προς το τέλος της δηλαδή στο σχηματισμό της τελικής κρίσης του ακροατή περί του πλέον ωφέλιμου, δίκαιου, καλού/άσχημου. Επ' αυτού παρατίθενται οι εξής σκέψεις:

- i) Η γέννηση του πάθους ως συναισθήματος προϋποθέτει το σχηματισμό αντίληψης ή παράστασης από την κοινή αίσθηση ως αντικείμενου γνώσης, δηλαδή στο πλαίσιο της μάθησης της κρίσης του ρήτορα ως μεταλλαγής. Αυτή η αντίληψη ή παράσταση αντιστοιχεί στη γνώση που λαμβάνει ο μανθάνων ακροατής και αφορά, ευνοήτως, σε συγκεκριμένο χρόνο της εξελισσόμενης διαδικασίας μάθησης όσο προχωρεί η έκθεση (παρουσίαση) της κρίσης του ρήτορα που ενσωματώνεται στη ρητορική πρόταση. Η γνώση αυτή μεταφέρεται ως λόγος με τη μορφή του επιχειρήματος. Συνεπώς, η αντίληψη ή παράσταση του ακροατή σχηματίζεται στη βάση των προβαλλόμενων ρητορικών επιχειρημάτων.

⁷² Βλ. σχετικώς τις παρατιθέμενες στην ίδια μελέτη απόψεις των Nussbaum και Fortenbaugh (Micheli, 2010: 7).

- ii) Η κρίση, όμως, όπως και το επιχείρημα, αναφέρονται κατ' ανάγκη σε συγκεκριμένες πράξεις, συμπεριφορές ή περιστατικά.
- iii) Αφού οι αντιλήψεις ή παραστάσεις αντιστοιχούν στη γνώση της κρίσης τού ρήτορα, όπως αυτή ενσωματώνεται στο ρητορικό επιχείρημα, τότε το αληθές ή ψευδές των προκειμένων του επιχειρήματος⁷³, που οδηγούν στο σχηματισμό των αντιλήψεων αυτών ευθύνεται για το είδος του πάθους (π.χ. οργή, φθόνος) που δημιουργείται κάθε φορά. Ουσιαστικά, αυτές οι αντιλήψεις ή παραστάσεις επικοινωνούν στην ψυχή την κρίση του ρήτορα, όπως περιέχεται στο επιχείρημα προκαλώντας ένα συγκεκριμένο συναίσθημα. Υπό αυτή την έννοια το (λογικό) επιχείρημα εξηγεί κάθε φορά το συγκεκριμένο πάθος που προκύπτει ως ψυχική εκδήλωση με τον προαναφερόμενο τρόπο.
- iv) Η κρίση ως συμπέρασμα προκειμένων προτάσεων, που ενσωματώνεται στο ρητορικό επιχείρημα, αναφέρεται σε συγκεκριμένους λόγους ή περιστάσεις (τρίτο στοιχείο του αριστοτελικού μοτίβου).

Τα μόλις εκτεθέντα υπό (i), (ii), (iii) και (iv) μπορούν να αποτυπωθούν σχηματικά στην εξής ακολουθία:

<i>Αληθείς προκειμένες</i> ⁷⁴	=>
<i>Ορθό συμπέρασμα (κρίση)</i>	=>
<i>Ισχυρό (λογικό) επιχείρημα</i> ⁷⁵	=>
<i>Αντιλήψεις ή παραστάσεις</i>	=>
<i>Εκδήλωση πάθους.</i>	

Από την ανωτέρω ακολουθία είναι φανερό η λειτουργία του (λογικού) επιχειρήματος ως γνωστικού προηγούμενου του πάθους, για να χρησιμοποιήσουμε τον

⁷³ Ένα επιχείρημα χαρακτηρίζεται ορθό ή μη ορθό, έγκυρο ή μη έγκυρο, ισχυρό ή αδύναμο, όχι όμως αληθές ή ψευδές: αυτός είναι χαρακτηρισμός για τις προκειμένες του επιχειρήματος και αντιστοιχούν, όπως είπαμε από το αν αυτές, ως προτάσεις, ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα ή όχι.

⁷⁴ Το αληθές ή μη είναι αποτέλεσμα κοινωνικής συναντίληψης ή και συμφωνίας. Πρβλ. υποσημείωση αρ. 32.

⁷⁵ Το ισχυρό επιχείρημα τελεί υπό τον πρόσθετο όρο της εγκυρότητάς του. Ένα επιχείρημα είναι έγκυρο όταν το συμπέρασμά του (κρίση) προκύπτει από τις προκειμένες του κατά τρόπο αναγκαίο: τότε μιλάμε για λογικό επιχείρημα. Στο βαθμό που το συμπέρασμα απέχει αυτής της αναγκαιότητας, στον ίδιο βαθμό το αντίστοιχο επιχείρημα χάνει την ισχύ του.

οικείο χαρακτηρισμό του Elster. Φανερό είναι, επίσης ότι οι αντιλήψεις που οδηγούν σε συγκεκριμένα κάθε φορά πάθη απορρέουν από κοινές αντιλήψεις, παρατηρήσεις και εμπειρίες, πρόσφορες να το προκαλέσουν. Συνεπώς, εάν -στην περίπτωση ενός ρητορικού λόγου- οι κοινές αυτές αντιλήψεις κ.ο.κ. τοποθετηθούν σε θέση συμπεράσματος (κρίσης) ενός επιχειρήματος, μπορούν να παραγάγουν μια σειρά περιπτώσεων, οι οποίες δύνανται να αποτελέσουν αφετηρία, ώστε κατ' εφαρμογήν της ακολουθίας να γνωρίζει κάποιος ότι θα οδηγηθεί στη δημιουργία συγκεκριμένου πάθους. Αυτή, προφανώς, ήταν και η λογική των οδηγιών τού Αριστοτέλη. Επί παραδείγματι:

Στο 2^ο κεφάλαιο του βιβλίου Β' της *Ρητορικής* αναφέρεται ως προς την οργή ότι: *“ἤδη γὰρ δοκεῖ δι' ὕβριν. καὶ τοῖς κακῶς λέγουσι καὶ καταφρονοῦσι περὶ ὧν αὐτοὶ μάλιστα σπουδάζουσιν, ...”* (1379a 34-36).⁷⁶ Στο χωρίο αυτό, ο φιλόσοφος αξιοποιεί μια κοινή αντίληψη⁷⁷ ότι δηλαδή ο περιφρονητικός λόγος για κάποια πράγματα προκαλεί την οργή εκείνων που αποδίδουν μεγάλη σημασία σε αυτά (π.χ. στη μνήμη των πεσόντων σε μάχη προγόνων). Αν, λοιπόν, ο ρήτορας θέλει να προκαλέσει το συναίσθημα της οργής των ακροατών του ενόψει μιας επικείμενης πολεμικής εμπλοκής έναντι των αντιπάλων, αρκεί να αναφέρει τα περιφρονητικά λόγια των τελευταίων για μια ήττα των προγόνων τους σε κάποια μάχη, στην οποία, κατά το παρελθόν, επικράτησαν οι πρόγονοι των σημερινών αντιπάλων τους. Έτσι ο ρήτορας μπορεί, ευχερώς, να προκαλέσει, μέσω της ακολουθίας που αναφέρθηκε, το πάθος της οργής στο ακροατήριό του.

Η παροχή οδηγιών διέγερσης παθών υπήρξε μάλλον αναμενόμενη από τον Αριστοτέλη και την τελεολογική οπτική του. Το λογικό επιχείρημα ως συνιστώσα του σύνθετου επιχειρήματος που αναφέραμε στο κεφάλαιο Α', προφανώς από το εκ πάθους αντίστοιχό του θα μπορούσε να ενισχυθεί κατά τον ιδανικότερο τρόπο. Κατά συνέπεια, η παράθεση περιστάσεων, συμπεριφορών και γενικά λόγων, που μπορούν να αντιστοιχιστούν, με βάση την κοινή εμπειρία, προς συγκεκριμένα πάθη αποτελούν τον βέλτιστο τρόπο εναρμόνισης του λογικού επιχειρήματος με τις ψυχολογικές εκδηλώσεις που αυτές οι περιστάσεις και συμπεριφορές μπορούν να προκαλέσουν. Αυτό συμβάλλει στην ταύτιση απόψεων του ακροατηρίου με το ρήτορα στο μέτρο που

⁷⁶ [«Οργιζόμαστε ακόμα και με αυτούς που μιλούν άσχημα και περιφρονητικά για τα πράγματα εκείνα που έχουν για μας μεγάλη σημασία,...»], βλ. Μπασάκο, ό.π.π., σ. 233.

⁷⁷ Σύμφωνα με τον Kennedy (2014: 93), η ρητορική «αποτελεί ένα σώμα γνώσης, με προέλευση την παρατήρηση και την εμπειρία, για τον τρόπο πειθούς ενός ακροατηρίου».

ο τελευταίος επιστρατεύει και το εξ' ἑθους επιχείρημα, όπως αυτό αναλύθηκε στο κεφάλαιο Α'.

β) Οι αριστοτελικές οδηγίες περί παθών, στη μεθοδολογική βάση της ύφανσής τους, δεν φαίνεται -τουλάχιστον εκ πρώτης όψεως- να απαντούν στο εξής ερώτημα: Σε μια ρητορική κατάσταση, τα πάθη που δεν εκδηλώνονται στο καθεαυτό πλαίσιο της μεταλλαγής και δη ως ψυχικές αντιδράσεις σε σχηματιζόμενες αντιλήψεις με κινούν αίτιο τη ρητορική πρόταση, είναι δυνατόν να επηρεάσουν την κρίση ως σκοπό της μεταλλαγής; Και αν ναι πώς μπορούν να αντιμετωπιστούν αυτά τα «άσχετα» με τη μεταλλαγή αυτή πάθη;

Ως προς το πρώτο σκέλος του ερωτήματος, αρκεί και η απλή παρατήρηση για να δοθεί θετική απάντηση. Εξάλλου γι' αυτό μας έχει προειδοποιήσει ο Αριστοτέλης όταν γράφει ότι δεν κρίνουμε το ίδιο όταν είμαστε οργισμένοι ή ήρεμοι, επειδή ακριβώς η οργή ή η ηρεμία ως συναισθήματα μπορεί να βιώνονται για αιτία που δεν σχετίζεται πάντα με το καθεαυτό αντικείμενο ενός ρητορικού λόγου, αλλά και άσχετα προς αυτήν, εξ άλλης αιτίας, που έχει προηγηθεί.

Ως προς το δεύτερο σκέλος του ερωτήματος που είναι και το ουσιαστικότερο, εκτιμάται, καταρχήν, ότι κανένα πάθος που βιώνεται στο πλαίσιο μιας μεταλλαγής δεν μπορεί να χαρακτηρίζεται -με την επιφύλαξη αυτών της επόμενης παραγράφου- άσχετο με αυτήν· και αυτό υπό την έννοια ότι τελικώς την επηρεάζει θετικά (ως συναισθημα ευχαρίστησης) ή αρνητικά (ως συναισθημα λύπης) στην εξέλιξή της. Το γεγονός, εξάλλου, ότι ο φιλόσοφος έχει δυο φορές αναφερθεί στην κατηγοριοποίηση των παθών σε «ευχαρίστησης» και «λύπης», υποδηλώνει τη μεγάλη σημασία της.

Για να διαχειριστεί, λοιπόν, κάποιος αυτά τα περιστασιακά και εκτός της καθεαυτής μεταλλαγής πάθη, κρίνεται ως σημαντική η εφαρμογή του σχήματος της ανωτέρω ακολουθίας, που θα αποκαλύψει την μη ύπαρξη αιτιώδους σχέσης τους με την κρίση, που αποτελεί το τέλος (σκοπό) της μεταλλαγής, όπως η τελευταία επιχειρείται στο πλαίσιο του ρητορικού λόγου. Ο χαρακτηρισμός αυτού του σχήματος ως σημαντικού εκκινεί από το γεγονός ότι τέτοια πάθη λειτουργούν παραμορφωτικά ως προς την κρίση.⁷⁸ Υπό την έννοια αυτή ορθώς οι Van Eemeren και Grootendorst

⁷⁸ Η ευχαρίστηση μπορεί να οδηγήσει π.χ. σε βεβαιασμένες κρίσεις, ενώ η λύπη σε δισταγμό ως προς το σχηματισμό τους παρασύροντας σε αποφάσεις που δεν αντιστοιχούν στον πυρήνα του ρητορικού επιχειρήματος.

θεωρούν ότι για να επιλυθεί μια διαφωνία θα πρέπει η χρησιμοποιούμενη επιχειρηματολογία να σχετίζεται με το κεντρικό ζήτημα της διαφωνίας.

γ) Πλην των περιστασιακών παθών που συμβαίνει κάποτε να συντρέχουν με αυτά που εκδηλώνονται στο πλαίσιο της μεταλλαγής που σοβεί στην περίπτωση ενός ρητορικού λόγου, υπάρχει και μια ακόμη κατηγορία παθών, που προκαλούνται αποκλειστικά για να επηρεάσουν τον κριτή/ακροατή δίχως να σχετίζονται με το αντικείμενο του λόγου. Το ζήτημα τίθεται, καθ' υποφορά, στο πλαίσιο του προβληματισμού που εκφράστηκε (Μπασάκος, 2016:49) για το πώς συμβιβάζεται αφενός ο Αριστοτέλης να απορρίπτει τις προτεινόμενες -από παλαιότερους και σύγχρονους του ρητοροδιδάσκालους- τεχνικές συναισθηματικού επηρεασμού του δικαστή (sic)⁷⁹, οι οποίοι εστίαζαν στο πρόσωπο του κριτή και όχι στο αντικείμενο του (δικανικού) λόγου και από την άλλη να παρέχει λεπτομερείς οδηγίες για την πρόκληση ενός εκάστου των 12 παθών που διαλαμβάνονται στη *Ρητορική* του προκειμένου να επιτύχει τη διέγερσή τους. Η αντιμετώπισή τους κρίνεται ότι πρέπει να είναι η ίδια με εκείνη που επιφυλάσσεται και στα περιστασιακά πάθη με τον αυστηρό λογικό έλεγχο να κρίνεται και εδώ σημαντικός. Ως προς την ουσία του παραπάνω προβληματισμού, το ίδιο του αριστοτελικού φιλοσοφείν, η προγραμματική θέση των ανωτέρω στίχων (1354a 24-26) στο 1^ο κεφάλαιο του βιβλίου Α' του εγχειριδίου του⁸⁰ κυρίως όμως ο τρόπος αντιστοίχισης των παθών με τα γνωστικά προηγούμενά τους δεν καταλείπουν την ελάχιστη αμφιβολία ότι ο Σταγειρίτης θεωρεί τα πάθη αυτά ως ανομιμοποίητα να χρησιμοποιούνται για τη διαμόρφωση της κρίσης των ακροατών ενός ρητορικού λόγου. Τα ανομιμοποίητα αυτά πάθη μπορούν, ευχερώς και κατ' εξαίρεση, να χαρακτηριστούν άσχετα με την κρίση⁸¹.

Στο επόμενο και τελευταίο κεφάλαιο θα επιχειρηθεί μια ανάλυση των συναισθημάτων, όπως αυτά εκπέμπονται μέσα από τον Α' Φιλιππικό λόγο του Δημοσθένη.

⁷⁹ “οὐ γὰρ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις ᾧ μέλλει χρησθῆαι κανόνι, τοῦτον ποιήσῃε στρεβλόν.”, βλ. Μπασάκο (2016), ὁ.π.π., σ. 72.

⁸⁰ Πρβλ. και 1354a 26-31: “ἔτι δὲ φανερόν ἐστι τοῦ μὲν ἀμφισβητοῦντος οὐδὲν ἔστιν ἔξω τοῦ δεῖξαι τὸ πρᾶγμα ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ γέγονεν ἢ οὐ γέγονεν· εἰ δὲ μέγα ἢ μικρόν, ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὅσα μὴ ὁ νομοθέτης δῶρικεν, αὐτὸν δὴ που τὸν δικαστὴν δεῖ γινώσκειν καὶ οὐ μανθάνειν παρὰ τῶν ἀμφισβητούντων.”, βλ. Μπασάκο (2016), ὁ.π.π., σ. 72.

⁸¹ Τα περιστασιακά πάθη επηρεάζουν -κατά τρόπο ακούσιο- την κρίση, ενώ τα ανομιμοποίητα δεν έχουν σχέση με τη διαμόρφωση της κρίσης, αλλά επιστρατεύονται αποκλειστικά για τον επηρεασμό του κριτή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄
Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΩΝ
ΣΤΟΝ Α΄ ΚΑΤΑ ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΛΟΓΟ ΤΟΥ ΔΗΜΟΣΘΕΝΗ

1) Η Αθηναϊκή στιγμή κατά το χρόνο εκφώνησης του λόγου

Ο Α΄ Φιλιππικός (350 π.Χ.), λόγος συμβουλευτικός, αποτελεί το ορόσημο της δημόσιας ενασχόλησης του Δημοσθένη με το μείζον θέμα της γενικής εξωτερικής πολιτικής των Αθηνών στα μέσα του 4ου π.Χ. αιώνα: τη Μακεδονική απειλή από στρατιωτικοπολιτική άποψη και αντίπαλου δέους του Αθηναϊκού μεγαλείου. Έχοντας στις «αποσκευές» του μία άκρως επιτυχημένη σταδιοδρομία ως λογογράφος δικανικών λόγων και μια τετραετία ανάμιξης με ειδικότερα ζητήματα εξωτερικής πολιτικής, ο Δημοσθένης επανεμφανίζεται στην κεντρική πολιτική σκηνή για να συνδέσει, πλέον, άρρηκτα, το όνομά του με την κατά Φιλίππου πολεμική και τις έσχατες στιγμές της πόλης των Αθηνών, όπως αυτή τουλάχιστον ανεδείχθη ως πνευματικό, ηθικό και πολιτιστικό λίκνο της αρχαιότητας.

Ο θαυμασμός του ρήτορα για την πόλη του υπήρξε σταθερός όσο και ιστορικά δικαιολογημένος (πρβλ. Habinek, 2005:19). Ο Δημοσθένης ήρθε στη ζωή, το 384 π.Χ., με την Αθήνα σε τροχιά δυναμικής πολιτικής επανάκαμψης μετά την ταπεινωτική ήττα της στον Πελοποννησιακό Πόλεμο το 404 π.Χ. Η επανάκαμψη αυτή άρχισε με ένα σύστημα τριών συμμαχιών, που πέτυχε η Αθήνα χάρη στα ισχυρά ηγετικά ανακλαστικά της: την πρώτη μετά τη ναυμαχία της Κνίδου και τις επιτυχίες του Θρασύβουλου (394 – 389 π.Χ.), τη δεύτερη στο πλαίσιο της Ανταλκιδείου ειρήνης (378 π.Χ.) και την τρίτη μετά την κατάρρευση των Θηβών (Kennedy, 2012: 111, Τσάτσος, 2000:40).

Ωστόσο, μετά την κατάληψη της Αμφίπολης το 357 π.Χ., οι Μακεδόνες, υπό την ηγεσία του Φιλίππου, άρχισαν να διαγράφονται ως νέα μεγάλη απειλή στην προσπάθεια των Αθηνών να διατηρηθούν στην πολιτική πρωτοκαθεδρία, γεγονός που οδήγησε το Δημοσθένη στην προειδοποιητική κατασπορά νύξεων σε λόγους του. Ενδεικτικώς αναφέρονται οι *Προς Λεπτίνην* (20.68) και ο *Κατά Αριστοκράτους* (23.121) λόγοι για τον εκ Βορρά κίνδυνο (Τσάτσος, 2000: 95). Με τον Α΄ Φιλιππικό, ο ρήτορας ξεκινά, επίσημα πλέον, την πολεμική του κατά του Μακεδόνα βασιλέα καλώντας τους πολίτες σε συναγερμό, στρατιωτική προπαρασκευή και ανάληψη δράσης εναντίον του προτείνοντας, συγχρόνως, συγκεκριμένο, κοστολογημένο και άμεσα εφαρμόσιμο σχεδιασμό (Lesky, 1983:830).

2) Το μοντέλο ανάλυσης συναισθημάτων -Ο ρόλος προοιμίου και επιλόγου

Οδηγός για τον εντοπισμό των συναισθηματικών επικλήσεων στον υπό μελέτη λόγο αποτελεί το μοτίβο που ακολουθούν οι οδηγίες περί παθών με τα τρία, ήδη αναφερθέντα, στοιχεία: i) τη διάθεση αυτών που νιώθουν το συναίσθημα, ii) τα πρόσωπα έναντι των οποίων το νιώθουν και iii) οι λόγοι και οι περιστάσεις, για τους οποίους το νιώθουν. Το τελευταίο αυτό τρίτο στοιχείο παρέχεται στις οδηγίες με τη μορφή υποτυπώσεων, στις οποίες θα αντιστοιχιστεί η πραγματική συμπεριφορά των συγκεκριμένων πρωταγωνιστών του κάθε επιχειρήματος. Η ανάλυση θα πραγματοποιηθεί ανά εντοπιζόμενο πάθος και επ' αυτού θα παρατεθούν όλα τα σχετικά στο λόγο χωρία. Σε κάθε χωρίο, θα εφαρμόζεται το αριστοτελικό μοτίβο με τη χρήση των ανωτέρω δεικτών (i), (ii) και (iii), ενώ όπου κρίνεται σκόπιμο θα παρατίθενται ιστορικά στοιχεία που βοηθούν στην υπαγωγή των περιστατικών του λόγου σε κάποια από τις προαναφερθείσες υποτυπώσεις.

Προ πάσης άλλης αναφοράς, πρέπει να επισημανθεί η περίτεχνη -και με ενεργά στοιχεία παθοποιίας- χρήση του εξ' ἑθους επιχειρήματος στο προοίμιο (4.1), αλλά και στον επίλογο (4.51):

- i) Στο μεν προοίμιο, ο Δημοσθένης επιχειρεί μια ψυχολογική προετοιμασία προκειμένου να τύχει της προσοχής του ακροατηρίου του⁸². Η δικανική πείρα του τον έχει διδάξει ότι τόσον το λογικό επιχείρημα όσο και το πάθος που του αντιστοιχεί (βλ. κεφάλαιο Γ') και αφορούν στο καθεαυτό αντικείμενο του λόγου, δεν θα μπορούσαν να

⁸² Εντυπωσιάζει η γεωμετρία τού προοιμίου μέσω της επάλληλης χρήσης των τεσσάρων προκειμένων υπό μορφή υποθέσεων και του συμπεράσματος:

ΥΠ1: «Αθηναίοι, αν ήταν να μιλήσει κανείς για κάποιο καινούργιο ζήτημα, θα περίμενα έως ότου έλεγαν τη γνώμη τους οι περισσότεροι από τους συνήθεις ομιλητές...»,

ΥΠ2: «...και αν θα μου άρεζε κάτι απ' όσα θα έλεγαν, θα καθόμουν στην ησυχία μου»,

ΥΠ3: «αλλιώς, θα προσπαθούσα τότε και εγώ να πω τη γνώμη μου»,

ΣΥΜΠ: «Επειδή όμως συμβαίνει να εξετάζετε και σήμερα πράγματα για τα οποία αυτοί πολλές φορές έχουν μιλήσει και στο παρελθόν, νομίζω πως εύλογα θα με συγχωρήσετε, αν σηκωθώ εγώ πρώτος»,

ΥΠ4: «γιατί, αν στο παρελθόν σας είχαν συμβουλευσει αυτοί όσα έπρεπε, δεν θα χρειαζόταν καθόλου να τα συζητάτε εσείς τώρα...». Τα ανωτέρω αποσπάσματα, καθώς και όλα τα διαληφθησόμενα από τον Α' κατά Φιλίππου, σε πρωτότυπο και μετάφραση, αντλήθηκαν από Α.Ι. Γιαγκόπουλου-Μ. Αραποπούλου (2002), *Δημοσθένης. Κατά Φιλίππου Α'. Ολυνθιακοί Α', Β', Γ'*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Παρατηρούμε ότι οι 1^η και 5^η υποθέσεις αναφέρονται, διαχρονικά, στους μέχρι τότε ομιλήσαντες για το θέμα, με ύφος, ταπεινό στην αρχή, που καταλήγει τραχύ και απορριπτικό γι' αυτούς, με την ολοκλήρωση του προοιμίου. Οι δυο αυτές υποθέσεις εγκιβωτίζουν τις λουπές (ενδιάμεσες) υποθέσεις, που θεματικά αναφερόμενες στον ίδιο το ρήτορα, «επιχειρηματολογούν» για την επιλογή του να μιλήσει πρώτος και δη στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Ειδικότερα, αυτό επιτυγχάνεται αφενός με τη δικαιολόγηση παραβίασης του τύπου (πρωτολογία του ως νεαρού) και αφετέρου με επανεστίαση στην ουσία (την εύρεση λύσης στο πρόβλημα μετά από πολλούς που προσπάθησαν στο παρελθόν, δίχως επιτυχία).

λειτουργήσουν, απευθείας και μόνα τους, στη διαμόρφωση της κρίσης των ακροατών του με τον πλέον αποτελεσματικό τρόπο. Ένα πρόβλημα που είχε, εκ των προτέρων, να αντιμετωπίσει ο Δημοσθένης και τότε λειτουργούσε διακωλυτικά έναντι της προσοχής των ακροατών μιας δημηγορίας ήταν το νεαρό της ηλικίας του⁸³. Ένα άλλο σοβαρό πρόβλημα που θα προέκυπτε ήταν η σφοδρότητα με την οποία ο ρήτορας επρόκειτο να επιτεθεί στο ίδιο το αθηναϊκό ακροατήριο, στηλιτεύοντας, με τον πλέον σκληρό τρόπο, την αδιαφορία που επεδείκνυαν οι συμπολίτες του ενώπιον του μακεδονικού κινδύνου. Η μαζική αυτή επίθεση, υπολαμβανόμενη ως μειωτική συμπεριφορά και επιτεινόμενη από το νεαρό της ηλικίας του, ήταν πιθανότατο πως θα διήγειραν την οργή των ακροατών στο πρόσωπο του Δημοσθένη με προφανείς τις εξ αυτού συνέπειες για την απήχηση του λόγου του. Μετά ταύτα καθίσταται φανερό ότι το εξ Ήθους επιχείρημα, πέραν της καθεαυτής διαμορφωτικής λειτουργίας του ως προς το χαρακτήρα και τη γενικότερη εικόνα του Δημοσθένη, ενεργοποιείται, προληπτικά, για την αποφυγή διέγερσης οργής εναντίον του.

- ii) Στον δε επίλογο, ο Δημοσθένης επιχειρεί -μετά τη συναισθηματική διέγερση που, πιθανότατα, προκάλεσε ο λόγος του- να την κατασιγάσει με αναφορά στην μέγιστη κοινή αξία δηλαδή στο όφελος της πόλης: “*νῦν δ’ ἐπ’ ἀδήλοις οὔσι τοῖς ἀπὸ τούτων ἐμαυτῶ γενησομένοις, ὅμως ἐπὶ τῷ συνοίσειν ὑμῖν, ἂν πράζετε, ταῦτα πεπεῖσθαι λέγειν αἰροῦμαι. νικῶν δ’ ὅ τι πᾶσιν μέλλει συνοίσειν.*”⁸⁴

Ο στόχος του και εδώ -πέρα από την αποκατάσταση της εικόνας του ως σκληρά καταφερθέντος εναντίον των συμπολιτών του- είναι διπλός: αφενός να αποκαθάρει την ψυχή των ακροατών του από την πιθανή εις βάρος του οργή και αφετέρου πράττοντας αυτό να επιτρέψει να διατηρηθούν στην ψυχή των ακροατών του μόνο τα πάθη εκείνα που συνέχονται με τα επιχειρήματα για το καθεαυτό αντικείμενο του λόγου του.

⁸³ Ο Δημοσθένης ήταν τότε μόλις 35 ετών. Για τις ηλικιακή προϋπόθεση απόκτησης του δικαιώματος στο δημόσιο λόγο βλ. Pernot (2005: 53).

⁸⁴ [«...Τώρα όμως, παρ’ όλη την αβεβαιότητα ως προς τις συνέπειες που θα υπάρξουν για μένα από αυτές τις συμβουλές, εντούτοις με την πεποίθηση ότι θα σας ωφελήσουν, αν τις υλοποιήσετε, πήρα την απόφαση να μιλήσω. Ας υπερσχύσει ό,τι πρόκειται να είναι προς όφελος όλων.»].

3) Η επίκληση στην οργή

Την ταυτότητα του εν λόγω πάθους δίδει ο Αριστοτέλης στο 2^ο κεφάλαιο του Β' βιβλίου της *Ρητορικής* του (1378a 30-33)⁸⁵:

- Οργή είναι η επιθυμία του να εκδικηθείς με τρόπο φανερό (α)
- κάποιον συγκεκριμένο άνθρωπο (β)⁸⁶.
- Η επιθυμία εκδίκησης έχει μέσα της και στενοχώρια (γ) και
- αφορά σε φανερά μειωτική και αδικαιολόγητη συμπεριφορά (δ),
- Η συμπεριφορά αυτή στρέφεται ενάντια σε σένα ή στους δικούς σου (ε).

α) Φανερή επιθυμία εκδίκησης ως κύριο εννοιολογικό συστατικό του στοιχείου (i) του μοτίβου (*Ρητορική*, 1378a 30-31): Η επιθυμία πρέπει να αποδεικνύεται έμπρακτα, να αναφέρεται σε πράγματα κατορθωτά και αντιδιαστέλλεται προς τη ραθυμία. Η εκδίκηση συνίσταται σε πράξεις εναντίον αυτού που προκάλεσε την οργή και συνοδεύεται από την ευχαρίστηση που ελπίζει κάποιος να λάβει κάνοντάς τις.

α1) Ο Δημοσθένης εντοπίζει την *απουσία επιθυμίας* (θέλησης) για εκδίκηση των Αθηναίων και επιχειρεί να την υποβάλει: “*ἂν τοίνυν, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῆς τοιαύτης ἐθελήσητε γενέσθαι γνώμης νῦν, ἐπειδὴ περ οὐ πρότερον, ...*” (4.7)⁸⁷.

α2) Η θέληση πρέπει να αναφέρεται σε *κινητοποίηση με προσωπική εμπλοκή* των πολιτών: “*καὶ ἕκαστος ὑμῶν, οὗ δεῖ καὶ δύναιτ’ ἂν παρασχεῖν αὐτὸν χρήσιμον τῇ πόλει, πᾶσαν ἀφείξ τὴν εἰρωνεῖαν ἔτοιμος πράττειν ὑπάρξῃ, ...*” (4.7)⁸⁸.

Λίγο πριν κλείσει το λόγο του, ο Δημοσθένης, επιλέγει να παρωθήσει σχετικώς μέσα από αλλεπάλληλες ρητορικές ερωτήσεις: “*οὐκ ἐμβησόμεθα; οὐκ ἔξιμεν αὐτοὶ μέρει γέ τινι στρατιωτῶν οἰκείων νῦν, εἰ καὶ μὴ πρότερον; οὐκ ἐπὶ τὴν ἐκείνου πλευρόμεθα; ποῖ οὖν προσορμούμεθ’; ἤρετό τις.*” (4.44).⁸⁹

⁸⁵ “Ἐστω δὴ ὁργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. εἰ δὴ τοῦτ’ ἐστὶν ἡ ὁργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ’ ἕκαστόν τι, ...”, βλ. Μπασάκο, ὁ.π.π., σ. 228.

⁸⁶ Αφορά στο στοιχείο (ii) του αριστοτελικού μοτίβου, ὅπως αναλύεται στο κεφάλαιο Β'.

⁸⁷ «Αν λοιπόν, Αθηναῖοι, θελήσετε να ακολουθήσετε μια τέτοια τακτική σήμερα, μια και στο παρελθόν δεν το κάνατε, ...»

⁸⁸ «και αν ο καθένας σας, αφήνοντας τις υπεκφυγές, είναι πρόθυμος να προσφέρει τις υπηρεσίες του όπου χρειάζεται και όπου θα μπορούσε να παράσχει τον εαυτό του χρήσιμο στην πόλη, ...». Στις πράξεις αυτές, κατά την δυνατότητα κάθε πολίτη, αναφέρεται αμέσως μετά. Αργότερα, μάλιστα, προτείνει συγκεκριμένη ποσόστωση 25% των Αθηναίων τόσο στο πεζικό, όσο και στους ιππείς (4.21).

⁸⁹ «Δεν θα μπορούμε στα πλοία οι ίδιοι; Δεν θα εκστρατεύσουμε οι ίδιοι με ένα μικρό τουλάχιστον μέρος δικών μας στρατιωτών, έστω τώρα, αν στο παρελθόν δεν το κάναμε; Δεν θα πλεύσουμε εναντίον της χώρας του; “Αλλά πού θα αγκυροβολήσουμε;” με ρώτησε κάποιος.»

Όπως παρατηρείται εδώ, αλλά και σε άλλα σημεία του λόγου, γίνεται πυκνή χρήση της ρητορικής ερώτησης (Wooten, 2008: 13), σχήμα λόγου, που προσδίδει ζωντικότητα στο ύφος του ρήτορα.

Ο Δημοσθένης υπερθεματίζει σε σχέση με την προσωπική ανάμιξη των Αθηναίων στην στρατιωτική παρασκευή και επιχειρήσεις παρατηρώντας -μάλλον αυθαίρετα- ότι όταν οι πολίτες εκστρατεύουν, θεοί και τύχη συμμαχούν μαζί τους (4.45).⁹⁰ Την παρατήρηση αυτή συνδέει με μια τρομακτική για τους Αθηναίους εικόνα και δη εκείνη των Μακεδόνων να έχουν εισβάλει στην πόλη τους και να πρέπει αυτοί να αμυνθούν εντός των τειχών τους: *“καὶ ἅπανθ’ ὅσα πώποτ’ ἠλπίσαμεν τινα πράξιν ὑπὲρ ἡμῶν καθ’ ἡμῶν εὔρηται, καὶ τὰ λοιπὰ ἐν αὐτοῖς ἡμῖν ἐστί, κἂν μὴ νῦν ἐθέλωμεν ἐκεῖ πολεμεῖν αὐτῶ, ἐνθάδ’ ἴσως ἀναγκασθόμεθα τοῦτο ποιεῖν,...*” (4.50)⁹¹. Δεν είναι καθόλου τυχαία ο σχηματισμός αυτής της εικόνας στην τελευταία παράγραφο του λόγου και ακριβώς πριν τον επίλογο. Ο Δημοσθένης δείχνει να πιστεύει ότι η επικίνδυνη μακαριότητα των Αθηναίων ενώπιον της Μακεδονικής απειλής, μόνο μπροστά στο φάσμα απωλείας της ευζωίας τους θα μπορούσε να εγκαταλειφθεί.

α3) Η επιθυμία είναι αντίθετη της *ραθυμίας* και προϋπόθεση για να τιμωρήσει (εκδικηθεί) κάποιος:

“καὶ τὰ ὑμέτερ’ αὐτῶν κομειῖσθ’, ἂν θεὸς θέλῃ, καὶ τὰ κατερραθυμημένα πάλιν ἀναλήψεσθε, κάκεῖνον τιμωρήσεσθε.” (4.7)⁹².

Η ραθυμία των Αθηναίων στηλιτεύεται με ιδιαίτερη οξύτητα από τον Δημοσθένη λόγω της διπλής -και κατά τούτο δυσχερέστερης- αποστολής του· από τη μια να πείσει τους συμπολίτες του να εγκαταλείψουν το συβαριτισμό, αμέσως δε και έπειτα να ενεργοποιηθούν στις κατά του Φιλίππου πολεμικές προετοιμασίες. Σε πρώτο χρόνο, λοιπόν, κατηγορεί τους Αθηναίους ότι: *“καὶ γὰρ ἂν οὗτός τι πάθῃ, ταχέως ὑμεῖς ἕτερον*

⁹⁰ Αυτό αντιπροσωπεύουν μέχρι και σήμερα τα αποφθέγματα: «Συν Αθηνά και χεῖρα κίνει» και «Η τύχη βοηθά τους τολμηρούς».

⁹¹ «σε όλα όσα ελπίσαμε ως τώρα πως θα πετύχει κάποιος για λογαριασμό μας, έχει διαπιστωθεί πως αυτός ενήργησε εις βάρος μας, ότι το μέλλον εξαρτάται από εμάς τους ίδιους, και ότι, αν δεν θέλουμε να τον πολεμήσουμε εκεί στη Θράκη, θα αναγκαστούμε ίσως να το κάνουμε εδώ».

⁹² «τότε, αν το θέλει ο θεός, και θα πάρετε πίσω ό,τι σας ανήκει και θα ανακτήσετε όσα έχετε χάσει από τη ραθυμία σας, και εκείνον θα εκδικηθείτε.». Ο θεϊκός παράγων, ενώ εδώ χρησιμοποιείται από το Δημοσθένη ως η μοναδική επιφύλαξη τού να μην φέρουν αποτέλεσμα τα όσα προτείνει, πιο κάτω (4.42) εμφανίζεται ως υποκινητής των ενεργειών αυτών και μάλιστα μέσα από την προς το Φίλιππο βοήθεια ενάντια στους Αθηναίους: στόχος η αφύπνιση αυτής ακριβώς της επιθυμίας για εκδίκηση.

Φίλιππον ποιήσετε, ἄνπερ οὕτω προσέχητε τοῖς πράγμασι τὸν νοῦν· οὐδὲ γὰρ οὗτος παρὰ τὴν αὐτοῦ ρώμην τοσοῦτον ἐπηύξηται ὅσον παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀμέλειαν.” (4.11)⁹³.

Ο Δημοσθένης ελπίζει, έτσι, στην αφύπνιση των ηγεμονικών ανακλαστικών των Αθηναίων, καθώς η κατασκευή δυσκολιών ως πρόφαση για να μην πράξουν ανήκει μόνο σε δειλούς ή δουλοπρεπεῖς.

Πριν, μάλιστα, περάσει το μούδιασμα από τον σκληρό αυτό λόγο, ακολουθεί και δεύτερο «ράπισμα»: *“εἴ τι πάθοι καὶ τὰ τῆς τύχης ἡμῖν, ἥπερ ἀεὶ βέλτιον ἢ ἡμεῖς ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμεθα, καὶ τοῦτ’ ἐξεργάσαιο, ...”* (4.12)⁹⁴.

Με τη φράση αυτή ο ρήτορας στοχεύει στα πολιτικά ανακλαστικά των συμπολιτών του καθώς το Αθηναϊκό δημοκρατικό πολίτευμα στηριζόταν στην ενεργό συμμετοχή και συναπόφαση περί του, πλέον ωφέλιμου για την πόλη, πρακτέου.

Λίγο πιο κάτω (4.17), ο Δημοσθένης -για να λειάνει το πλήγμα στο ηθικό των Αθηναίων από τις οξείες αυτές κατηγορίες- υπενθυμίζει τρεις περιπτώσεις που, οι ίδιοι, στο παρελθόν, επέδειξαν προθυμία και ταχύτητα στην πολεμική προετοιμασία επιτυγχάνοντας νίκες (σε Εύβοια, Αλίαρτο και Θερμοπύλες).

α4) Η επιθυμία αναφέρεται σε πράγματα που είναι *κατορθωτά* και μάλιστα ακολουθώντας τον τρόπο ενεργειών του ίδιου του αντιπάλου, ο οποίος, χωρίς να φοβηθεί, κατάφερε να κατακτήσει ή να συμμαχήσει με πόλεις που ήταν, νωρίτερα, σύμμαχοι των Αθηναίων: *“εἰ τοίνυν ὁ Φίλιππος τότε ταύτην ἔσχε τὴν γνώμην, ὡς χαλεπὸν πολεμεῖν ἔστιν Ἀθηναίοις ἔχουσι τοσαῦτ’ ἐπιτειχίσματα τῆς αὐτοῦ χώρας ἔρημον ὄντα συμμάχων, οὐδὲν ἂν ὢν νυνὶ πεποίηκεν ἔπραξεν οὐδὲ τοσαύτην ἐκτήσατ’ ἂν δύναμιν.*” (4.5).⁹⁵

Το χαρακτηριστικό του κατορθωτού επιρρωνύεται και από την ύπαρξη δυνητικών συμμάχων στην προσπάθεια των Αθηναίων, που μισούν, φοβούνται ή φθονούν τον Φίλιππο, ανήκοντες ακόμη και στο στενό κύκλο του: *“μὴ γὰρ ὡς θεῶ νομίζετ’ ἐκείνῳ*

⁹³ «και αν ακόμη αυτός πάθει κάτι, γρήγορα εσεῖς θα δημιουργήσετε έναν δεύτερο Φίλιππο, αν βέβαια τέτοιο είναι το ενδιαφέρον σας για την κατάσταση; Γιατί αυτός δεν έγινε τόσο μεγάλος με τη δική του δύναμη όσο εξαιτίας της δικής σας αμέλειας.

⁹⁴ «αν πάθει κάτι ο Φίλιππος και αν η Τύχη, που πάντοτε φροντίζει καλύτερα για μας απ’ ό,τι εμεῖς για τον εαυτό μας, φέρει για μας αυτό το αποτέλεσμα, ...».

⁹⁵ «Αν λοιπόν ο Φίλιππος είχε καταλήξει τότε συμπέρασμα ότι είναι δύσκολο γι’ αυτόν να πολεμεί εναντίον των Αθηναίων, επειδή κατείχαν τόσες οχυρές θέσεις μέσα στη χώρα του, απογυμνωμένος ο ίδιος από συμμάχους, δεν θα κατόρθωνε τίποτε απ’ όσα τώρα έχει κάνει, και ούτε θα είχε αποκτήσει τόσο μεγάλη δύναμη.».

τὰ παρόντα πεπηγέναι πράγματ' ἀθάνατα, ἀλλὰ καὶ μισεῖ τις ἐκεῖνον καὶ δέδιεν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ φθονεῖ, καὶ τῶν πάνν νῦν δοκούντων οἰκείως ἔχειν·” (4.8).⁹⁶

Στην έννοια του κατορθωτοῦ εντάσσονται και οι αναφορές του Δημοσθένη στον τρόπο και το κόστος της προετοιμασίας. Συγκεκριμένα:

Ο ρήτορας δεν είχε αυταπάτες για την διάθεση των Αθηναίων να χρηματοδοτήσουν πολεμικές προετοιμασίες και να εκστρατεύσουν. Χαρακτηριστικό του τι αυτοί θεωρούσαν σημαντικότερο είναι ότι η πρόταση για κατάργηση του θεωρικού για στρατιωτικούς σκοπούς τιμωρείτο με θάνατο (Τσάτσος, 2000:113). Έπρεπε, λοιπόν, οι προτάσεις του Δημοσθένη να είναι ρεαλιστικές. Ως εκ τούτου, ζητά να γίνει μια αρχή στην πολεμική παρασκευή, έστω και με λίγα μέσα, τα οποία, ανάλογα με την εξέλιξη της αντιπαράθεσης να ενισχυθεί ή όχι: “ *καὶ ὅπως μὴ ποιήσεθ' ὁ πολλάκις ὑμᾶς ἔβλαπεν· πάντ' ἐλάττω νομίζοντες εἶναι τοῦ δέοντος, καὶ τὰ μέγιστ' ἐν τοῖς ψηφίσμασιν αἰρούμενοι, ἐπὶ τῷ πράττειν οὐδὲ τὰ μικρὰ ποιεῖτε· ἀλλὰ τὰ μικρὰ ποιήσαντες καὶ πορίσαντες τούτοις προστίθετε, ἂν ἐλάττω φαίνεται.*” (4.20).⁹⁷

Ο Δημοσθένης, με αντίπαλό του τον ακόμη επιδραστικό Εύβουλο, έχει αντιληφθεί ότι η αλλαγή στη διάθεση των συμπολιτών του να εμπλακούν σε μια αντιπαράθεση με τον Φίλιππο μόνο σταδιακά μπορούσε να γίνει. Η προσωπική, μάλιστα, δραστηριοποίηση των Αθηναίων, ίσως και περισσότερο από την οικονομική, θα αποτελούσε αρχή επένδυσης στην ενεργό αντιμετώπιση του Φιλίππου και θα καθιστούσε φανερό ότι οι Αθηναίοι είναι απέναντί του. Το γεγονός αυτό, από μόνο του, θα δημιουργούσε τετελεσμένο αντιπαλότητας μεταξύ Αθηναίων και Μακεδόνων, έναντι του οποίου οι Αθηναίοι καθόλου εύκολο δεν θα ήταν να διαφοροποιηθούν, ακόμη κι αν μετάνιωσαν αργότερα. Η στάση του Φιλίππου έναντι της Αθήνας δεν ήταν έως τότε -και παρά κάποια μεμονωμένα ναυτικά επεισόδια- ανοικτά επιθετική και περιοριζόταν στην δημιουργία κλοιού γύρω από την Αθήνα (4.9), είτε με συμμαχίες είτε κατακτήσεις εδαφών.

Ο Δημοσθένης επιβεβαιώνει την πραγματιστική οπτική του με ευθεία παραδοχή περί του τί θεωρεί και ο ίδιος κατορθωτό έναντι του Φιλίππου: “ *ὅτι οὐκ ἔνι νῦν ἡμῖν*

⁹⁶ «Γιατί μη νομίζετε ότι η σημερινή κατάσταση έχει παγιωθεί γι' αυτόν σαν να ήταν θεός, ώστε να μην μπορεί ν' αλλάξει. Αλλά κάποιοι και τον μισούν και τον φοβούνται, Αθηναίοι, και τον φθονούν, ακόμη και από εκείνους που φαίνονται πως είναι εντελώς δικοί του άνθρωποι».

⁹⁷ «και μην κάνετε πάλι αυτό που σας έβλαψε πολλές φορές: ενώ δηλαδή νομίζετε ότι όλα είναι κατώτερα από ό,τι απαιτεί η περίσταση, και ενώ στις αποφάσεις επιλέγετε τα πιο μεγαλεπήβολα σχέδια, στην πράξη δεν πραγματοποιείτε ούτε και τα μικρά. Αλλά αφού πραγματοποιήσετε τα μικρά και βρείτε τους πόρους γι' αυτά, τότε, αν αυτά φανούν ανεπαρκή, προσθέστε.».

πορίσασθαι δύναμιν τὴν ἐκείνῳ παραταξομένην, ἀλλὰ ληστεύειν ἀνάγκη καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ τοῦ πολέμου χρῆσθαι τὴν πρώτην·” (4.23).⁹⁸

β) Η οργή είναι συναίσθημα έναντι συγκεκριμένου προσώπου (*Ρητορική*, 1378a33) και στην προκειμένη περίπτωση του Φιλίππου.

γ) Η επιθυμία εκδίκησης έχει μέσα της και στενοχώρια (1378a 30). Στενοχώρια νιώθει κανείς όταν θέλει κάτι και κάποιος άλλος στέκεται εμπόδιο σε αυτή τη θέλησή του ή τον ανταγωνίζεται ή δεν τον βοηθά ή δημιουργεί προβλήματα σε εκείνον που στενοχωριέται (1379a 12-16). Στενοχώρια νιώθει κάποιος κι όταν συμβεί το αντίθετο αυτού που περιμένει (1379a 24-26).

γ1) Ο Δημοσθένης επιχειρεί να προκαλέσει τη στενοχώρια στους Αθηναίους, υπενθυμίζοντας ότι ο Φίλιππος έχει κατακτήσει ή συμμαχήσει με πόλεις που νωρίτερα ελέγχονταν πολιτικά ή ήταν σύμμαχοι των Αθηναίων (4.4). Ο ρήτορας, ουσιαστικά, επιχειρεί να υποβάλει τη σκέψη στους συμπολίτες του ότι θα έπρεπε να θέλουν πίσω τον έλεγχο ή τις συμμαχίες αυτές και ο Φίλιππος λειτουργεί ως εμπόδιο. Στο αυτό πλαίσιο, οι θέσεις και τα εδάφη που κάποτε ανήκαν στους Αθηναίους -τώρα, όμως, στους Μακεδόνες- είναι πολεμικά έπαθλα. Μια από τις περιπτώσεις (στοιχείο iii μοτίβου) που κάποιος νιώθει στενοχώρια είναι και αυτή του στρατιώτη που υποτιμούν τον πόλεμό του (1379a 20-21)⁹⁹. Το σημείο αυτό είναι άξιο προσοχής για το είδος της παθοποιίας που επιλέγεται εδώ από τον Αριστοτέλη: Οι Αθηναίοι δεν αισθάνονται πως είναι σε πόλεμο με το Φίλιππο καθώς ο τελευταίος ακολουθεί μια πολύ προσεκτική στρατηγική δημιουργίας κλοιού γύρω από την Αθήνα (4.9), χωρίς να κηρύττει ευθέως πόλεμο εναντίον της. Πρόκειται για στρατηγική που επενδύει στον εφησυχασμό των πολιτών της. Ο Δημοσθένης, εμφανίζοντας, όμως, τις κατακτημένες από το Φίλιππο θέσεις των Αθηνών, ως έπαθλα πολέμου ουσιαστικά αναφέρεται σε πόλεμο. Έναν ακήρυχτο πόλεμο, στον οποίο οι κατακτήσεις του Φιλίππου εμφανίζονται ως περιφρόνηση του τελευταίου απέναντι στους Αθηναίους που φέρονται να συμμετέχουν

⁹⁸ «ότι σήμερα δεν είμαστε σε θέση να εξασφαλίσουμε τους πόρους για μια δύναμη που να μπορεί να αντιμετωπίσει εκείνον σε κατά παράταξη μάχη, αλλά θα αναγκαστούμε να κάνουμε κλεφτοπόλεμο και στην αρχή να υιοθετήσουμε αυτήν την τακτική του πολέμου».

⁹⁹ Μια από τις κατηγορίες προσώπων τα οποία τείνουν να νιώθουν οργή. Δεν έχει σχέση με το στοιχείο (ii) του μοτίβου, το οποίο αναφέρεται στα πρόσωπα έναντι των οποίων βιώνονται τα πάθη.

σ' αυτόν. Στη συγκεκριμένη συναισθηματική επίκληση θα επανέλθουμε πιο κάτω ως μια από τις αιτίες που ο Δημοσθένης δεν εισακούστηκε τελικά από τους συμπολίτες του.

γ2) Στενοχώρια, επίσης, νιώθει κάποιος κι όταν του συμβεί το αντίθετο εκείνου που περιμένει. Τέτοια περίπτωση συντρέχει στην περίπτωση της παρ. (4.43), όπου, μάλιστα, υπάρχει ρητή σύνδεσή της με το πάθος της οργής: *“θαυμάζω δ' ἔγωγε, εἰ μηδεὶς ὑμῶν μήτ' ἐνθυμεῖται μήτ' ὀργίζεται, ὁρῶν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὴν μὲν ἀρχὴν τοῦ πολέμου γεγεννημένην περὶ τοῦ τιμωρῆσασθαι Φίλιππον, τὴν δὲ τελευτὴν οὖσαν ἤδη ὑπὲρ τοῦ μὴ παθεῖν κακῶς ὑπὸ Φιλίππου.”*¹⁰⁰

γ3) Ο Δημοσθένης επιχειρεῖ κλιμάκωση και κορύφωση της στενοχώριας και δη υπερακοντίζοντας τον αριστοτελικό ορισμό της. Ειδικότερα, ο Φίλιππος δεν στέκεται απλά εμπόδιο απέναντι στους Αθηναίους που θέλουν κάτι, αλλά αποσπά αυτά που ήδη έχουν (4.34) αναφερόμενος στην πειρατεία αθηναϊκών πλοίων στη Γεραιστό και την αρπαγή ιερὰς τριήρεως από το Μαραθώνα. Το αυτό υπενθυμίζει και ακριβῶς πριν τον επίλογο: *“ἀλλ' ἂν ἀφέντες ταῦτ' ἐκεῖν' εἰδῶμεν, ὅτι ἐχθρὸς ἄνθρωπος καὶ τὰ ἡμέτερ' ἡμᾶς ἀποστερεῖ ...”* (4.50).¹⁰¹

δ) Μειωτική συμπεριφορά (1378a32): Η μειωτική συμπεριφορά διακρίνεται, περαιτέρω σε: i) περιφρόνηση, ii) κακεντρέχεια και iii) εξύβριση. Στην υπό μελέτη περίπτωση ενδιαφέρει η εννοιολογική απόχρωση της περιφρόνησης. Σύμφωνα με τον αριστοτελικό ορισμό, περιφρονεῖ κάποιος όσους και όσα θεωρεῖ ότι δεν έχουν αξία, εξ ου και η μείωση (1378b16-17). Στο πλαίσιο αυτό εντάσσει, αποκλειστικά, ο Δημοσθένης τη συμπεριφορά του Φιλίππου έναντι των Αθηναίων, καθώς κακεντρέχεια και εξύβριση προϋποθέτουν πως εκείνος που μειώνει δεν έχει όφελος από τη μειωτική συμπεριφορά που επιδεικνύει.

δ1) Αναφορά στην αναίδεια του Μακεδόνα βασιλέα γίνεται, το πρώτον, στην παρ. (4.3), αναλύεται όμως εκτενῶς στην παρ. (4.9): *“ὁρᾶτε γάρ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὸ πρᾶγμα, οἳ προελήλυθ' ἀσελγείας ἄνθρωπος, ὃς οὐδ' αἵρεσιν ὑμῖν δίδωσι τοῦ πράττειν ἢ ἄγειν ἡσυχίαν, ἀλλ' ἀπειλεῖ καὶ λόγους ὑπερηφάνους, ὥς φασι, λέγει, καὶ οὐχ οἷός ἐστιν*

¹⁰⁰ «Προσωπικά όμως εκπλήσσομαι, που κανένας από σας, Αθηναῖοι, ούτε νοιάζεται ούτε οργίζεται, μόλο που βλέπει ότι το ξεκίνημα του πολέμου αφορούσε την τιμωρία του Φιλίππου, ενώ στο τέλος του ο στόχος μας είναι να μην υποστούμε εμείς ζημιές από αυτόν.»

¹⁰¹ «Αν όμως δεν δώσουμε σημασία σ' αυτές τις φήμες και συνειδητοποιήσουμε ότι ο άνθρωπος αυτός είναι εχθρός μας, ότι μας στερεί δικά μας πράγματα...».

ἔχων ἃ κατέστραπται μένειν ἐπὶ τούτων, ...”¹⁰². Ο Φίλιππος περιφρονεί τους Αθηναίους διότι τους απειλεί· και απειλεί επειδή ακριβώς δεν τους φοβάται (πρβλ. Αριστ. ‘Ρητορική 1378b21). Ο ισχυρισμός του Δημοσθένη πως ο Φίλιππος δεν τους επιτρέπει αν θα πράξουν ή θα ησυχάσουν επιχειρεί να δημιουργήσει εικόνα συναισθηματικής ασφυξίας ως προς τις επιλογές των Αθηναίων, που μαρτυρά αφοβία απέναντί τους και άρα περιφρόνηση.

δ2) Στην μακεδονική αφοβία που υποδηλώνει περιφρόνηση τοποθετεί ο Δημοσθένης και τρεις συγκεκριμένες ενέργειες του Φιλίππου (4.34): i) την αιχμαλωσία Αθηναίων στη Λήμνο και την Ίμβρο, ii) την πειρατεία αθηναϊκών πλοίων στη Γεραιστό και την αρπαγή πλούτου, κορυφώνει δε iii) με την συμβολικού χαρακτήρα αρπαγή ιεράς τριήρεως από το Μαραθώνα. Τα παραδείγματα είναι επιλεγμένα και πλήττουν, αντιστοίχως, τρία διαφορετικά -σημαντικής αξίας όλα- αγαθά των Αθηναίων: την προσωπική ελευθερία (περ. i), τη ναυτική δύναμη και τον πλούτο τους (περ. ii), τέλος δε -από άποψη συμβολική- την παράδοση και το δημοκρατικό πολίτευμα της πόλης (περ. iii)¹⁰³.

δ3) Κλιμάκωση και κορύφωση της περιφρονητικής συμπεριφοράς του Φιλίππου επιχειρείται, για μια ακόμη φορά, στην προ του epilόγου παράγραφο (4.50), η οποία, μετά τα ανωτέρω, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ακροτελεύτια υπόμνηση της καθόλης δημοσθένειας παθοποιίας στον Α΄ Φιλιππικό: “ὅτι ἐχθρὸς ἄνθρωπος καὶ χρόνον πολλὸν ὕβρικε, ...”¹⁰⁴. Ο ρήτορας, για μια ακόμη φορά, υπερθεματίζει χρησιμοποιώντας το ρήμα “ὕβρικε” (μεταφραζόμενο ως «έχει εξευτελίσει»)· κι αυτό διότι, όπως προκύπτει από τις αριστοτελικές οδηγίες περί οργής, το “ὕβριζεν” συνιστά, αξιολογικά, χείρονα μορφή μειωτικής συμπεριφοράς. Ο υβρίζων μειώνει, όχι για να ωφεληθεί σε κάτι ο ίδιος, αλλά για την ευχαρίστησή του και επειδή πιστεύει πως όταν κάνει κακό σε κάποιον άλλο γίνεται ανώτερός του (1378b 26-27: “αἵτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὑβρίζουσιν, ὅτι οἷονται κακῶς δρῶντες αὐτοὶ ὑπερέχειν μᾶλλον”). Η συγκεκριμένη φράση χαρακτηρίζεται ιδιαίτερα δυνατή ως διττῶς ενεργούσα, όχι μόνο

¹⁰² «Βλέπετε την κατάσταση, Αθηναίοι, βλέπετε δηλαδή σε ποιο σημείο αναίδειας έχει προχωρήσει ο άνθρωπος, που δεν σας δίνει επιλογή να δράσετε ή να ησυχάσετε, αλλά σας απειλεί και εκστομίζει λόγια γεμάτα αλαζονεία, όπως διαδίδουν, και δεν είναι διατεθειμένος, έχοντας όσα μέρη έχει υποτάξει, να αρκεσθεί σ’ αυτά, ...».

¹⁰³ Πριν τους Περσικούς πολέμους, η Αθήνα δε διέθετε στόλο εκτός από δυο τριήρεις (Πάραλο και Σαλαμινία) προς εξυπηρέτηση των συγκοινωνιακών αναγκών της πόλης. Όταν πλέον οι Αθηναίοι απέκτησαν ισχυρό στόλο, διατηρούνταν διαρκώς επανδρωμένες και έτοιμες για σημαντικές ή επείγουσες αποστολές. Ειδικά, μάλιστα, στην Πάραλο, επιβάτες και πλήρωμα έπρεπε να είναι Αθηναίοι πολίτες και όπως αναφέρει ο Θουκυδίδης ισχυρών δημοκρατικών αντιλήψεων (Ιστορία, 8.72).

¹⁰⁴ «ότι ο άνθρωπος αυτός είναι εχθρός μας, ότι μας έχει εξευτελίσει εδώ και πολύ καιρό, ...».

έναντι των Αθηναίων προκειμένου οι τελευταίοι να αφυπνιστούν, αλλά και ως έμμεσος ψόγος κατά του Φιλίππου (ο υβριστής πιστεύει ότι θα γίνει ανώτερος με την ύβρη, άρα δεν πιστεύει πως χωρίς αυτή υπερέχει).

ε) Η μειωτική συμπεριφορά του Φιλίππου στρέφεται ενάντια στους Αθηναίους: Ο Δημοσθένης εμφανίζεται να εκπροσωπεί την δημοκρατική Αθήνα και τους πολίτες της. Απέναντί του έχει τη Μακεδονία του Φιλίππου ως αδιαφιλονίκητου ηγέτη, που για να διατηρήσει την εξουσία δεν διστάζει να εκτελέσει κάθε πιθανό διεκδικητή του θρόνου του¹⁰⁵. Στην αντίληψη του Δημοσθένη, όπως προκύπτει από τον ίδιο τον υπό μελέτη λόγο, το μακεδονικό καθεστώς του ενός ανδρός (Φιλίππου) και η αθηναϊκή δημοκρατία λειτουργούν ως αντιθετικό πολιτειακό δίπολο.

4) Η επίκληση στο θάρρος

Την ταυτότητα του θάρρους δίδει ο Αριστοτέλης στο 5^ο κεφάλαιο του Β' βιβλίου της *Ρητορικής* του (1383a 16-19): “ *τό τε γὰρ θάρσος τὸ ἐναντίον τῷ φόβῳ, καὶ τὸ θαρραλέον τῷ φοβερῷ, ὥστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων, τῶν δὲ φοβερῶν < ὡς > ἢ μὴ ὄντων ἢ πόρρω ὄντων.*”¹⁰⁶. Πρόκειται για περίπτωση εξαρτημένου ορισμού πάθους και δη από τον αντίθετό του, του φόβου, για τον οποίο ο φιλόσοφος αναφέρει (1382a 21-22): “ *ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχή ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.*”¹⁰⁷. Το κακό στο οποίο αναφέρεται ο φόβος είναι, κατ' ανάγκην, συγκεκριμένο, από συγκεκριμένους ανθρώπους (στοιχείο ii μοτίβου) και σε ορισμένο χρόνο.¹⁰⁸

Κατά ταύτα και πριν των εντοπισμό των χωρίων επίκλησης θάρρους στον υπό μελέτη λόγο, είναι αναγκαίο να ορίσουμε το φόβο, αντίθετα στον οποίο οι δημοσθένειες επικλήσεις επιχειρούν να δράσουν καταλυτικά. Ο φόβος αυτός

¹⁰⁵ Η αναφορά του ρήτορα στον Μενέλαο, ετεροθαλή αδελφό του Φιλίππου, ο οποίος είχε χριστεί αρχηγός του αθηναϊκού ιππικού, αρκεί για το σχηματισμό εικόνας για τις σχέσεις τους. Όπως, μάλιστα, αναφέρεται (Τσάτσος, 2000: 112), ο Μενέλαος αιχμαλωτίστηκε από τον αδελφό του και εκτελέστηκε.

¹⁰⁶ «γιατί το θάρρος είναι το αντίθετο του φόβου και ό,τι μας δίνει θάρρος είναι το αντίθετο εκείνου που μας φοβίζει -έτσι, <το> θάρρος είναι η ζωνρή παράσταση της ελπίδας πως δεν αργεί η σωτηρία και πως δεν υπάρχει κάτι που να μας φοβίζει ή κι αν υπάρχει, αυτό βρίσκεται μακριά μας».

¹⁰⁷ «Ας πούμε λοιπόν πως ο φόβος είναι μια στενοχώρια μαζί και ταραχή που την προκαλεί εικόνα ενός μελλοντικού κακού, καταστροφικού ή οδυνηρού».

¹⁰⁸ Δεν είναι απαραίτητο να είναι συγκεκριμένος καθώς η έννοια του ορισμένου συναρτάται προς την υποκειμενική αίσθηση κινδύνου του κάθε ανθρώπου (επιχείρημα συναγόμενο από τους 1382b 30-31).

εικονοποιείται από το ρήτορα στην κορυφαία παράγραφο (4.50) και αναφέρεται στο ενδεχόμενο, οι Αθηναίοι, να χρειαστεί να αμυνθούν πλέον μέσα στην πόλη τους, όταν πλέον το κακό δεν θα είναι επικείμενο, αλλά παρόν και αναπόδραστο. Σε αυτή την εικόνα ακουμπά όλη η επιχειρηματολογία του Δημοσθένη για στρατιωτική παρασκευή και κινητοποίηση. Έναντι της εικόνας αυτής ενεργούν προληπτικά οι δυο αναφορές του ρήτορα, αφενός στην παρ. (4.4.) για την προέλαση των Μακεδόνων και αφετέρου στην παρ. (4.9), όπου ιχνογραφείται μια εικόνα των Αθηναίων σε περισφιγγόμενο κλοιό. Επειδή, ωστόσο, ο φόβος, χωρίς ελπίδα αποφυγής του¹⁰⁹, ισοδυναμεί με απόγνωση (επιχείρημα από παρ. 4.42 in f.), ο Δημοσθένης επιχειρεί -με τρεις διαφορετικές αναφορές- ενέσεις θάρρους προς τους συμπολίτες του, ώστε αυτοί να αφυπνιστούν και να δράσουν:

α) Στην αρχή του λόγου, αμέσως μετά το προοίμιο: *“ὅτι οὐδέν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῶν δεόντων ποιούντων ὑμῶν κακῶς τὰ πράγματα ἔχει· ἐπεὶ τοι, εἰ πάνθ’ ἃ προσῆκε πραττόντων οὕτως εἶχεν, οὐδ’ ἂν ἐλπίς ἦν αὐτὰ βελτίω γενέσθαι.”* (4.2).¹¹⁰ Στο συγκεκριμένο χωρίο, η αριστοτελική πρόβλεψη για τα πρόσωπα έναντι των οποίων βιώνεται ο φόβος (στοιχείο ii μοτίβου) βρίσκεται στους στίχους: *“καὶ οἱ τῶν αὐτῶν ἀνταγωνισταί, ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν ἀμφοῖν· ἀεὶ γὰρ πολεμοῦσι πρὸς τοὺς τοιούτους.”* (1382b 12-14)¹¹¹ καθώς η Μακεδονία -ρητά πλέον από το Δημοσθένη- θεωρείται το αντίπαλο δέος της Αθήνας ως παραδοσιακής κραταιάς δύναμης στον ελληνικό χώρο· εξάλλου Πύδνα, Ποτίδαια και Μεθώνη, οι οποίες ήταν σύμμαχες πόλεις της Αθήνας έχουν συνταχθεί με τον Φίλιππο.

Το κρίσιμο σημείο, ωστόσο, που αποκαλύπτει και την υψηλή τεχνική του Δημοσθένη είναι η διαχείριση της έννοιας του «επικείμενου κακού»¹¹². Η έννοια του επικείμενου, όπως ήδη παρατηρήθηκε, δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένο χρόνο, αλλά

¹⁰⁹ Ευθέως ο Αριστοτέλης γράφει (1383a 5-8): *“ἀλλὰ δεῖ τινα ἐλπίδα ὑπεῖναι σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιῶσιν. σημεῖον δέ· ὁ γὰρ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ, καίτοι οὐδεὶς βουλευέται περὶ τῶν ἀνελπίστων.”* [«για να εξακολουθήσει να υπάρχει φόβος χρειάζεται να υπάρχει κάποια ελπίδα σωτηρίας από αυτό που προκαλεί την αγωνία· ιδού και το σημάδι: ο φόβος κάνει τους ανθρώπους να σκέφτονται και να μελετούν τα πράγματα με προσοχή, και φυσικά κανείς δεν σκέφτεται προσεκτικά ούτε συζητάει με επιμονή πράγματα για τα οποία δεν υπάρχει ελπίδα.»].

¹¹⁰ «Οτι η κατάσταση είναι κακή, επειδή, Αθηναίοι, δεν κάνατε τίποτε από όσα έπρεπε· γιατί ασφαλώς, αν η κατάσταση βρισκόταν σ’ αυτή την κατάντια, ενώ εσείς θα είχατε κάνει όλα όσα έπρεπε, δε θα υπήρχε ελπίδα να καλυτερέψει.».

¹¹¹ «Φοβόμαστε επίσης και όσους ανταγωνιζόμαστε για πράγματα που δεν γίνονται να μοιραστούν – γιατί με αυτούς θα βρισκόμαστε πάντοτε σε σύγκρουση».

¹¹² Παρά την τεχνική αρτιότητά του, το ίδιο επιχείρημα κρύβει μέσα του και το λόγο απόρριψής του, όπως αναφέρεται πιο κάτω, στο πλαίσιο της κριτικής περί τη χρήση των συναισθηματικών επικλήσεων.

σταθμίζεται υποκειμενικά. Ενώ, λοιπόν, η περιγραφή του Δημοσθένη αφήνει, καταρχήν, την αίσθηση ότι οι Αθηναίοι έχουν για πολύ χρόνο ολιγορήσει και άρα θα περίμενε κάποιος το κακό να συμβεί από στιγμή σε στιγμή, ο ρήτορας βρίσκει την ευκαιρία να ενθαρρύνει τους συμπολίτες του να δράσουν λέγοντάς τους ότι η κατάσταση είναι ανατρέψιμη και το κακό μπορεί να αποφευχθεί, επειδή ακριβώς δεν είχαν γίνει στο παρελθόν οι δέουσες ενέργειες. Η ενθάρρυνση αυτή αντιστοιχεί στην αριστοτελική υποτύπωση των στίχων 1383a 20-21: *“καὶ ἐπανορθώσεις ἂν ὧσι καὶ βοήθειαι πολλαὶ ἢ μεγάλαι ἢ ἄμφω,...”*¹¹³. Στο ίδιο πλαίσιο αναφέρεται από το Δημοσθένη η έως τότε μη αξιοποίηση της μείζονος αθηναϊκής δυνάμεως σε πλοία, οπλίτες, ιππείς και χρήματα (4.40)¹¹⁴. Βεβαίως, αμέσως μετά, σπεύδει να επιτιμήσει τους συμπολίτες του ως απαθείς, σε μια από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις ταχείας συναισθηματικής διακύμανσης. Πάντως, ο Δημοσθένης, ήδη από την αρχή του λόγου του, πράττει αυτό που ο Σταγειρίτης αποκαλεί «μετὰ φαντασίας ἐλπίδα» και γλαφυρά μεταφράζεται από τον Π. Μπασάκο ως «ζωηρή παράσταση ελπίδας» (1383a 17-18).

β) Ένεση θάρρους επιχειρείται και στην παρ. (4.8): *“μὴ γὰρ ὥς θεῶ νομίζετ’ ἐκείνῳ τὰ παρόντα πεπηγέναι πράγματ’ ἀθάνατα, ἀλλὰ καὶ μισεῖ τις ἐκεῖνον καὶ δέδιεν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ φθονεῖ, καὶ τῶν πάνυ νῦν δοκούντων οἰκείως ἔχειν.”*¹¹⁵. Στις αριστοτελικές οδηγίες, η ενθάρρυνση αυτή υποτυπώνεται στο στίχο 1382b24: *“καὶ ὧν βοήθειαι μὴ εἰσιν ἢ μὴ ῥάδιαι.”*¹¹⁶ και αφορά στην ετοιμότητα και άλλων που είναι έτοιμοι να πυκνώσουν τις τάξεις των Αθηναίων και να τους συνδράμουν ενάντια στη μακεδονική απειλή· πάντα, βεβαίως, υπό την προϋπόθεση της ταχείας δραστηριοποίησής τους.

γ) Η τρίτη προσπάθεια ενθάρρυνσης των Αθηναίων στον υπό μελέτη λόγο πραγματοποιείται με μια κορυφαία συμπλοκή συναισθημάτων· αυτών της ντροπής και

¹¹³ «Παίρνουμε θάρρος και όταν υπάρχουν τρόποι, πολλοί ή αποτελεσματικοί ή και τα δύο, για να προλάβουμε το κακό ή να το επανορθώσουμε,...».

¹¹⁴ Βλ. 1383a 28-29, όπου το να έχει κάποιος τα μέσα να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο είναι ένας από τους λόγους αφοβίας. Ευθεία αναφορά πραγματοποιείται στους στίχους 1383b 1-3.

¹¹⁵ «Γιατί μη νομίζετε ότι η σημερινή κατάσταση έχει παγωθεί γι’ αυτόν σαν να ήταν θεός, ώστε να μην μπορεί ν’ αλλάξει. Αλλά κάποιοι και τον μισούν και τον φοβούνται, Αθηναίοι, και τον φθονούν, ακόμη και από εκείνους που φαίνονται πως είναι εντελώς δικοί του άνθρωποι».

¹¹⁶ «Φοβόμαστε ακόμη και εκεί όπου βοήθεια δεν υπάρχει ή είναι δύσκολη».

του θάρρους και εκδιπλώνεται στην παρ. 4.42: “δοκεῖ δέ μοι θεῶν τις, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τοῖς γιγνομένοις ὑπὲρ τῆς πόλεως αἰσχυρόμενος τὴν φιλοπραγμοσύνην ταύτην ἐμβαλεῖν Φιλίππῳ.”¹¹⁷. Εν προκειμένῳ, μάλιστα, η ενθάρρυνση πραγματοποιείται ἔμμεσα και δη στην ακόλουθη γραμμὴ σκέψης: Αν ο θεός φθάνει στο σημείο να ενισχύσει το Φίλιππο για να προβληματίσει με την προέλασή του τους Αθηναίους, εύκολα ἄγεται κάποιος στο συμπέρασμα πως εάν οι Αθηναῖοι τελικά αφυπνιστούν, προετοιμαστούν και δράσουν, τότε ο ίδιος θεός δεν θα ἔχει λόγο να ενισχύει το Φίλιππο. Αντίθετα, θα ἔχει κάθε λόγο να σταθεί στο πλευρό των Αθηναίων. Η συναγωγή αυτή εξελίσσεται από το Δημοσθένη σε κατάφαση λίγο πιο κάτω στην παρ. (4.45): “ὅποι μὲν γὰρ ἂν, οἶμαι, μέρος τι τῆς πόλεως συναποσταλῇ, κἂν μὴ πᾶσα, καὶ τὸ τῶν θεῶν εὖμενές καὶ τὸ τῆς τύχης συναγωνίζεται.”¹¹⁸. Στο σώμα οδηγιῶν του Αριστοτέλη, η συγκεκριμένη περίπτωση ενθάρρυνσης αναφέρεται στους στίχους 1383b 4-5: “...καὶ ὅλως ἂν τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς αὐτοῖς καλῶς ἔχῃ,...”¹¹⁹.

Στο προαναφερθέν χωρίο της παρ. (4.42) ἔχουμε, τέλος, μια εκπληκτικῆς σύλληψης περίπτωση συναισθηματικῆς μεταγραφῆς: Αν ο θεός αισθάνεται ντροπὴ για τους Αθηναίους και εξ αυτού του λόγου ενισχύει το Φίλιππο, τότε οι Αθηναῖοι θα πρέπει αντιστοίχως να ντρέπονται αφού ἀπέχουν από τα να κάνουν τα δέοντα για να αμυνθοῦν κατὰ του Φιλίππου, υποχρεώνοντας, ουσιαστικά, το θεό να ενεργήσει παρωθόντάς τους ως ἄνω. Στο συναίσθημα της ντροπῆς αναφέρεται η ἐπόμενη παράγραφος.

5) Η ἐπίκληση στην ντροπὴ

Η ταυτότητα του πάθους ανευρίσκεται στο 6^ο κεφάλαιο του Β' βιβλίου της *Ρητορικής*: “ἔστω δὲ αἰσχὺνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, ἢ δ' ἀναισχυντία ὀλιγωρία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα.” (1383b 12-15)¹²⁰. Κακές πράξεις εἶναι αυτές που

¹¹⁷ «Μου φαίνεται, Αθηναῖοι, πως κάποιος θεός, που ντρέπεται για την πόλη μας, ἔχει ἐμφυσησει στον Φίλιππο αυτήν την ασίγαστη δραστηριότητα.»

¹¹⁸ «Οποδὴποτε σταλεί μαζί με τους μισθοφόρους και ἓνα μέρος των πολιτῶν, ἔστω και αν δεν αποτελεῖται ὅλη η δύναμη από πολῖτες, τότε και οι διαθέσεις των θεῶν, πιστεύω, εἶναι ευνοϊκές και η Τύχη πολεμά στο πλευρό μας.»

¹¹⁹ «... και οπωσδήποτε αν τα ἔχουμε καλά με τους θεούς...».

¹²⁰ «Ας δεχτούμε λοιπόν ότι η ντροπὴ εἶναι ἐκείνη η λύπη ἢ ταραχὴ η οποία σχετίζεται με τα κακά (παρόντα, παρελθόντα ἢ μελλοντικά) που θεωροῦνται ότι κάνουν τους ανθρώπους να χάνουν την υπόληψή τους, και ότι η αναισχυντία εἶναι ἓνα εἶδος ἀπάθειας και αδιαφορίας για τα ἴδια αὐτὰ πράγματα.».

περιαγάγουν έναν άνθρωπο σε ανυποληψία· κι επειδή ακριβώς η ντροπή ερείδεται στην ανυποληψία, βιώνεται από κάποιον έναντι εκείνων, των οποίων τη γνώμη υπολογίζει.

Στον Α΄ Φιλιππικό εντοπίζονται τριών διαφορετικών ειδών επικλήσεις στην ντροπή με κριτήριο τους διαφορετικούς αποδέκτες προς τους οποίους αυτή βιώνεται.

α) Η πρώτη επίκληση στην ντροπή που θα έπρεπε να αισθάνονται οι Αθηναίοι παρατηρείται στην παρ. (4.6) και δη έναντι των παλαιών συμμάχων τους: *“καὶ γὰρ συμμαχεῖν καὶ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις ἐθέλουσιν ἅπαντες, οὕς ἂν ὀρώσι παρεσκευασμένους καὶ πράττειν ἐθέλοντας ἃ χρή.”*¹²¹.

Η ντροπή έναντι των συμμάχων στηρίζεται, όπως και σε όλες τις λοιπές περιπτώσεις επικλήσεων, στην αδιαφορία για στρατιωτική παρασκευή και δράση· αυτή προκαλεί την ανυποληψία των Αθηναίων καθώς από αυτούς οι άλλες πόλεις διατηρούν προσδοκία πρωτοβουλίας και επίδειξης σθένους έναντι του Φιλίππου. Η αδιαφορία αυτή -που εκτιμάται επανειλημμένως από το Δημοσθένη ως αποφυγή πράξεως- συνιστά ηθικό ελάττωμα και ως κακό (σύμφωνα με τον ανωτέρω ορισμό) υποτυπώνεται στους στίχους 1383b 18-19: *“οἷον τὸ ἀποβαλεῖν ἀσπίδα ἢ φυγεῖν· ἀπὸ δειλίας γάρ. ...”*¹²². Ερμηνευτικά, η εξαρχής αποφυγή για προετοιμασία και δράση εμφανίζεται ως ακόμη χειρότερη της φυγής από το πεδίο της μάχης καθώς οι Αθηναίοι δεν φθάνουν καν στο σημείο να πολεμήσουν (ως αρχική επιλογή) πριν υποχωρήσουν. Η δειλία, ως λέξη, αποφεύγεται, βεβαίως, από το Δημοσθένη για να περιγράψει την αποφυγή πολέμου (προτιμά τη λέξη αδιαφορία)· ωστόσο ιχνογραφείται στην αμέσως προηγούμενη παρ. (4.5): *«Ἄν λοιπόν ο Φίλιππος εἶχε καταλήξει τότε στο συμπέρασμα ὅτι εἶναι δύσκολο γι’ αὐτόν να πολεμῇ ἐναντίον των Αθηναίων, ..., δεν θα κατόρθωνε τίποτε ἀπ’ ὅσα τώρα ἔχει κάνει, καὶ οὐτε θα εἶχε ἀποκτήσει τόσο μεγάλη δύναμη.»*. Εδώ, ο Δημοσθένης χρησιμοποιεί τον Φίλιππο ως παράδειγμα αφοβίας προτρέποντας έτσι τους συμπολίτες του να κάνουν το ίδιο.

Επιπλέον, οι σύμμαχοι ανήκουν σε εκείνους, από τους οποίους οι Αθηναίοι θέλουν να θαυμάζονται (1384b 30).

¹²¹ «Καθόσον ὅλοι οἱ ἄνθρωποι θέλουν να εἶναι σύμμαχοι καὶ να στρέφουν το ἐνδιαφέρον τους σε ὅσους βλέπουν να εἶναι προετοιμασμένοι καὶ διατεθειμένοι να κάνουν ὅσα πρέπει.».

¹²² «π.χ. να πετάξει κανείς την ασπίδα του ἢ να τραπεί σε φυγή (καὶ τα δύο αὐτά ἔχουν την ἀρχή τους στη δειλία),...».

β) Η δεύτερη περίπτωση επίκλησης ντροπής των Αθηναίων πραγματοποιείται έναντι του εαυτού τους, αλλά και των συμπολιτών τους (4.10): *“ἐγὼ μὲν γὰρ οἶομαι τοῖς ἐλευθέροις μεγίστην ἀνάγκην τὴν ὑπὲρ τῶν πραγμάτων αἰσχύνῃν εἶναι.”*¹²³. Τόσο για τον ρήτορα, όσο και για κάθε πραγματικά δημοκρατικό πολίτη, η απώλεια της ελευθερίας του είναι η χειρίστη ντροπή. Αυτό επιβεβαιώνεται, εμμέσως πλην σαφώς, από τον παράλληλο χαρακτηρισμό της ως «μέγιστης ανάγκης» για στρατιωτική προετοιμασία. Αυτή η περίπτωση ντροπής δεν προβλέπεται στις αριστοτελικές οδηγίες, αλλά ευχερώς συνάγεται από το περιεχόμενο της έννοιας της ανυποληψίας: εάν αυτή είναι στενοχώρια και ταραχή έναντι τρίτου λόγω κάποιου κακού, πολύ χειρότερη στενοχώρια και ταραχή -για το ίδιο κακό (βλ. ανωτέρω α)- είναι η έλλειψη αυτοεκτίμησης. Όσο για την περίπτωση της ντροπής έναντι των συμπολιτών, αυτή αναφέρεται στις οδηγίες του Σταγειρίτη (1384a33-1384b1): *“καὶ τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ ἐν φανερόῳ μᾶλλον (ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ)· διὰ τοῦτο τοὺς ἀεὶ παρεσμένους μᾶλλον αἰσχύνονται καὶ τοὺς προσέχοντας αὐτοῖς, διὰ τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς ἀμφοτέρω.”*¹²⁴.

Στην ίδια περίπτωση εντάσσεται και η αναφορά του Δημοσθένη στην παρ. 4.39: *“αἰσχρὸν ἐστὶ φενακίζειν ἑαυτούς, καὶ ἅπαντ’ ἀναβαλλομένους ἂν ἢ δυσχερῇ πάντων ὕστερεῖν τῶν ἔργων, ...”*.

γ) Τρίτη περίπτωση ντροπής είναι αυτή της συναισθηματικής μεταγραφής που εξετάθη πιο πάνω στην παρ. 4. Είναι αλήθεια, βεβαίως, ότι οι αριστοτελικές οδηγίες δεν προβλέπουν ευθέως την έναντι θεού βίωση ντροπής, αλλά αυτό ευχερώς δύναται να συναχθεί από τους στίχους 1384a 24-25: *“ἀνάγκη τούτους αἰσχύνεσθαι ὧν λόγον ἔχει.”* και δη στη βάση του ότι οι Αθηναίοι υπολόγιζαν τη γνώμη των θεών.

¹²³ «Εγώ τουλάχιστον νομίζω ότι ο μεγαλύτερος εξαναγκασμός για ελεύθερους ανθρώπους είναι το αίσθημα της ντροπής για την κατάστασή τους.».

¹²⁴ «Αισθάνονται επίσης περισσότερη ντροπή για πράγματα που γίνονται “μπροστά στα μάτια” και “στο φανερό” (εξ ου και η παροιμία “στα μάτια κατοικεί η ντροπή”): αυτός είναι ο λόγος που οι άνθρωποι ντρέπονται περισσότερο αυτούς που πρόκειται να είναι συνεχώς παρόντες δίπλα τους και αυτούς που έχουν στραμμένα τα μάτια τους επάνω τους: και στις δύο αυτές περιπτώσεις βρίσκεται κανείς κάτω από τα μάτια των άλλων.».

6) Περί συμπλοκής παθών

Το ίδιο το κείμενο του υπό μελέτη λόγου, όπως απεδείχθη και από την προηγηθείσα ανάλυση, χαρακτηρίζεται από υψηλής τεχνικής παθοποιία, το πιο θαυμαστό χαρακτηριστικό στοιχείο της οποίας έγκειται στην συμπλοκή τους. Αυτό σημαίνει, αφενός την διαρκή εναλλαγή τους σε όλο το μήκος του λόγου. Σημαίνει, όμως, και την -σε ορισμένες χαρακτηριστικές περιπτώσεις- επίκληση δυο παθών μέσα στην ίδια φράση.

Περαιτέρω, τα πάθη που επελέγησαν από τον Αριστοτέλη «συνεργάζονται» μεταξύ τους με τον ακόλουθο εκπληκτικό τρόπο και με αποκλειστικό σκοπό την κινητοποίηση των Αθηναίων για στρατιωτική προετοιμασία και δράση:

- i) Ως βασικό πάθος επιλέγεται η οργή. Αυτή κατηγορείται στα της λύπης σχετικά και είναι εκείνη που αναβλύζει σχεδόν από κάθε φράση του Α' Φιλιππικού.
- ii) Το θάρρος ανήκει στα πάθη ευχαρίστησης, ενώ η ντροπή στα πάθη λύπης. Τα δυο τελευταία πάθη διασφαλίζουν, κατά κάποιο τρόπο, τη διατήρηση του βασικού πάθους: Η μεν ντροπή αποτρέπει τον ακροατή από το να ολισθήσει στην απάθεια λόγω ελλειπούς κινήτρου. Το δε θάρρος ενισχύει την κίνηση προς τη διαμόρφωση κρίσης, που είναι και το τέλος (σκοπός) της ρητορικής τέχνης: φυσικά, σε αμφότερες τις περιπτώσεις παθών μέσα από το αντίστοιχο λογικό επιχείρημα.
- iii) Επιπλέον, η συχνή διακύμανσή τους διατηρεί ζωντανό το ενδιαφέρον του ακροατηρίου χωρίς -από τεχνική πάντα άποψη- να επιτρέπει ούτε τον κίνδυνο απογοήτευσης από την ακολουθία ντροπής-οργής, ούτε τον εφησυχασμό της ενθάρρυνσης και άρα την υποχώρηση της οργής.

7) Η αποδόμηση της δημοσθέειας παθοποιίας

Ενώ, αδιαμφισβήτητα, ο Α' Φιλιππικός υπήρξε άρτιος από τεχνικής απόψεως, επί της ουσίας απέτυχε να πείσει τους Αθηναίους και εξ όσων ζήτησε με αυτόν ο Δημοσθένης, τίποτα δεν έγινε (Τσάτσος, 2000: 125). Το φαινόμενο αυτό ίσως φαντάζει περίεργο, αλλά δεν είναι και γι' αυτό ευθύνεται το γεγονός ότι οι αντιλήψεις και παραστάσεις των ακροατών για την κρίση του Δημοσθένη δεν στηρίζονταν σε αληθείς προκείμενες (βλ. ανωτέρω κεφ. Γ παρ. 2): όπως, βεβαίως, η αλήθεια αυτή

διαμορφωνόταν στην αντίληψη της πλειοψηφίας των Αθηναίων (βλ. υποσημ. 32). Ανατρέχοντας, λοιπόν, στις προηγούμενες παραγράφους (3,4 και 5) περί συναισθηματικών επικλήσεων παρατηρούμε αντιστοίχως:

α) Στην παράγραφο 3 περί οργής: Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Δημοσθένης επιχειρεί να προκαλέσει επιθυμία των Αθηναίων για εκδίκηση. Η αλήθεια είναι, όμως, ότι τέτοια επιθυμία δεν υπάρχει κατά το χρόνο εκφώνησης του λόγου. Ευνοήτως, λοιπόν, η προτροπή για προσωπική εμπλοκή τους (υποπαρ. α2) δεν είχε την αναγκαία βάση. Μη αισθανόμενοι την ανάγκη να εκστρατεύσουν κατά του Φιλίππου, η μάλλον αυθαίρετη παρατήρηση του Δημοσθένη περί του συμμαχικού ρόλου θεών και τύχης σε ένα τέτοιο εγχείρημα δεν είχε την οιαδήποτε επίδραση. Ακόμη και αυτή η εικόνα της εν τω άστει αμύνης των Αθηναίων απέναντι στο Φίλιππο δεν αρκούσε για να τους τρομάξει καθώς η εξάπλωση της μακεδονικής κυριαρχίας δεν φάνταζε, τότε, απειλητική. Περαιτέρω, η προσπάθεια αφύπνισης των ηγεμονικών ανακλαστικών των Αθηναίων (υποπαρ. α3) εναντιωνόταν στην αντίληψή τους ότι η πόλη τους εξακολουθούσε να είναι ισχυρή και άρα δυσπολέμητη στον ελληνικό χώρο. Η Αθήνα εξακολουθούσε να είναι η πόλη με το μεγαλύτερο στόλο και οικονομικά ισχυρή (Τσάτσος, 2000: 100). Τα δε παραδείγματα του Δημοσθένη για τις επιτυχίες σε Εύβοια, Αλίαρτο και Θερμοπύλες, ελλείπει των ανωτέρω, λειτούργησαν μάλλον καθησυχαστικά έναντι των συμπολιτών του.

Η αναφορά σε κατορθωτές πολεμικές προετοιμασίες (υποπαρ. α4) δεν δημιουργούσαν κίνητρο στους Αθηναίους. Προφανώς και θεωρούσαν κατορθωτά όσα πρότεινε ο Δημοσθένης, λογική απόρροια της ναυτικής και οικονομικής ισχύος της Αθήνας. Την ισχύ αυτή, μάλιστα, θεωρούσαν ικανά αποτρεπτική στο ενδεχόμενο μιας εναντίον τους στροφής του Φιλίππου, ο οποίος δεν έδειχνε πρόθυμος να ταραξεί την μακαριότητά τους. Όσο για εκείνους (δεν αναφέρονται) που, σύμφωνα με το Δημοσθένη, μισούσαν το Φίλιππο και συνεπώς θα μπορούσαν να στερξουν πολεμικά την Αθήνα, η εμπειρία του παρελθόντος είχε αποδείξει επανειλημμένα στους πολίτες της ότι, οι συμμαχίες στον ελληνικό χώρο ήταν εύθραυστες και συγκυριακά επιβαλλόμενες. Ιδιαίτερος αποτρεπτικός αποδεικνύεται ο χαρακτηρισμός του κόστους της προετοιμασίας ως κατορθωτού, καθώς η δαπάνη για μη συνειδητοποιούμενη ανάγκη φθάνει ως και σπατάλη να χαρακτηριστεί. Η ποινή ακόμη και για την υποβολή πρότασης κατάργησης του θεωρικού (πρβλ. Pickard-Cambridge, 1914:127) φανερώνει,

εξάλλου, τις προτεραιότητες των Αθηναίων. Όταν απουσιάζει η επιθυμία για εκδίκηση προβάλλει φυσικό να συμβαίνει το ίδιο και με τη στενοχώρια.

Ο Δημοσθένης προσπαθεί να αποδείξει μειωτική και δη περιφρονητική συμπεριφορά εκ μέρους του Φιλίππου, πλην όμως και πάλι απέχει από την μάλλον κρατούσα αντίληψη των Αθηναίων καθώς επιχειρεί να την στηρίξει στο στοιχείο της απειλής. Η απειλή, με τη σειρά της, προϋποθέτει ότι ο Φίλιππος δεν φοβάται, κάτι που δεν συνάδει με την ορατή στάση του απέναντί της: Υπενθυμίζεται ότι ο Μακεδόνας βασιλιάς δεν κηρύττει πόλεμο κατά των Αθηνών, αλλά ακολουθεί την στρατηγική της δημιουργίας κλοιού κατακτώντας γειτονικά της εδάφη. Η ιστορική εξέλιξη κατέδειξε, άλλωστε, το σεβασμό του Φιλίππου στην παραδοσιακά μέγιστη ελληνική δύναμη, συνεπεία, ίσως, της σημασίας της συμμετοχής της στον ελληνικό πόλεμο που σχεδίαζε κατά των Περσών (Τσάτσος, 2000: 289). Στο πλαίσιο της ίδιας προσπάθειάς του να στοιχειοθετήσει περιφρόνηση έναντι των Αθηναίων, ο Δημοσθένης περιγράφει ένα εικονικό αδιέξοδο (υποπαρ. δ1): Ο Φίλιππος φέρεται να μην επιτρέπει στους συμπολίτες του να επιλέξουν αν θα δράσουν ή όχι. Διαπράττοντας, ωστόσο, ένα απρόσμενο για τις ικανότητές του σφάλμα, ο Αθηναίος ρήτορας σπεύδει να αποδώσει τον ισχυρισμό του σε διαδόσεις. Λαμβάνοντας υπόψιν ότι ο ίδιος σπεύδει στο λόγο του να καταδικάσει τους διαδοσίες (Τσάτσος, 2000: 122), τελικά καταλήγει να ενεργεί όπως ο Γοργίας στο *Ἑλένης Ἐγκώμιον* με την τελευταία φράση του, δηλαδή πλήρως αποδομητικά για το επιχείρημά του.

Συμπερασματικά, αν και υπάρχουν κάποιες ισχυρές επικλήσεις στην οργή (βλ. ανωτέρω υποπαρ. γ2, δ2, δ3), αυτές δεν είναι οι περισσότερες, αλλά ούτε και ικανές να διεγείρουν λυσιτελώς το συγκεκριμένο πάθος.

β) Στην παράγραφο 4 περί θάρρους: Ως εξαρτημένο από το αντίθετο πάθος του, το θάρρος δεν προϋποθέτει απλά και μόνο ένα κακό. Χρειάζεται το κακό αυτό να είναι συγκεκριμένο, κυρίως δε επικείμενο, συνθήκη που ο μεν Δημοσθένης θεωρεί συντρέχουσα την περίοδο εκφώνησης του λόγου του προς τους Αθηναίους· όχι όμως και οι τελευταίοι, οι οποίοι αξιολογώντας -τουλάχιστον στην πλειοψηφία τους- τα γεγονότα και τη στάση του Φιλίππου, κάθε άλλο παρά επικείμενο κίνδυνο έβλεπαν μπροστά τους (υποπαρ. α). Επιπλέον, οι ανήκοντες στη φιλομακεδονική τάση πολιτικοί αντίπαλοι του Δημοσθένη φαίνεται να είχαν ευκολότερο έργο· η δυσκολία του να πείσει κάποιος σε κινητοποίηση είναι, ευνοήτως, μείζων από το να καθησυχάσει. Ως

εκ τούτου, η «σημερινή κατάσταση», όπως την εννοεί ο ρήτορας (υποπαρ. β) δεν φαντάζει απειλητική ώστε να οδηγήσει σε ετοιμότητα και σε λογική άμεσης αναζήτησης πολεμικών συμμαχιών. Η απουσία επικείμενου κακού εξηγεί τέλος και το γιατί η αναφορά στη θεϊκή βοήθεια δεν ευαισθητοποίησαν τα αθηναϊκά ότα (υποπ. γ).

Συμπερασματικά, ουδείς χρειάζεται ενθάρρυνση στην κατεύθυνση ενός εγχειρήματος που δεν φαντάζει αναγκαίο.

γ) Στην παράγραφο 5 περί ντροπής: Αν, υπό τις ανωτέρω συνθήκες, η ενθάρρυνση πρόβαλε ως μη αναγκαία στα μάτια των Αθηναίων, η επίκληση στην ντροπή ηχούσε, αν όχι ως προσβολή τότε οπωσδήποτε, ως παραλογισμός. Οι Αθηναίοι δεν μπορούσαν να αισθανθούν ντροπή, πολύ απλά διότι δεν θεωρούσαν πως είχαν πράξει κάτι, ικανό να τους περιαγάγει σε ανυποληψία. Το επίπεδο ζωής τους ήταν υψηλό και μια πιθανή συμμαχία με τον Φίλιππο, όπως επιθυμούσε η φιλομακεδονική πτέρυγα, δεν αξιολογείτο ως κάτι το ντροπιαστικό. Επιπλέον, η προσεκτική στάση του τελευταίου απέναντι στην Αθήνα πρόδιδε μια διαφορετική διάθεση σε σχέση με εκείνη προς τις υπόλοιπες πόλεις. Κατά συνέπεια, ούτε από έλλειψη αυτοεκτίμησης ήταν νοητό να πάσχουν (υποπαρ. β), ούτε -και πολύ περισσότερο- να ντρέπονται έναντι των παλαιών συμμάχων τους που είχαν ήδη κατακτηθεί από τον Φίλιππο ή είχαν προχωρήσει σε νέα συμμαχία μαζί του εγκαταλείποντας τους Αθηναίους (υποπαρ. α).

Για την ταυτότητα των λόγων, άνευ ερείσματος φαίνεται και η επίκληση ντροπής των Αθηναίων έναντι των θεών. Εξάλλου, το δημοσθένειο εύρημα ενός θεού που βοηθά τον Φίλιππο για να συνετίσει τους Αθηναίους δεν εκτιμάται, από μόνο του, ως ιδιαίτερα πειστικό για τον εξής κυρίως λόγο: το ότι οι Αθηναίοι απέδιδαν σημασία στη γνώμη των θεών (1384a 24-25) δεν ήταν παρά μια κατασκευή του ρήτορα για να επηρεάσει το ακροατήριό του. Οι θεοί δεν είχαν, κατά κυριολεξία, διατυπώσει -ούτε ήταν ρεαλιστικό να αναμένεται πως θα διατυπώσουν- γνώμη επί της πρόθεσης των Αθηναίων να αποφύγουν την πολεμική προετοιμασία και δράση.

Συνολικά κρινόμενη, η δημοσθένεια παθοποιία στον Α' Φιλιππικό δεν φαίνεται να συνάδει με την κοινή -ή μάλλον κρατούσα- αντίληψη των συμπολιτών του για τα πράγματα. Η αποτυχία της να πειστούν οι Αθηναίοι αποδεικνύει ότι, δίχως την κοινή αντίληψη για το τι αποτελεί αλήθεια, το λογικό επιχείρημα είναι ανίσχυρο, με αποτέλεσμα το πάθος (συναίσθημα) -στο οποίο αυτό το επιχείρημα

αντιστοιχίζεται- να εξελίσσεται σε ρητορική ακροβασία χωρίς, μάλιστα, δίχτυ ασφαλείας.

ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ ΣΕ ΕΝΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ

Κατά την αναφορά μας στα περιστασιακά πάθη (κεφάλαιο Γ', παρ. 2γ), έγινε, παρεμπιπτόντως, λόγος για το ασυμβίβαστο αφενός της απόρριψης από τον Αριστοτέλη των προτεινόμενων -από άλλους ρητοροδιδάσκालους- τεχνικών συναισθηματικού επηρεασμού του δικαστή, αφετέρου δε της παροχής από τον ίδιο λεπτομερών οδηγιών στην κατεύθυνση αυτή. Το ζήτημα, που χαρακτηρίζεται ως ερμηνευτικό πρόβλημα (Μπασάκος, 2016: 49), έχει προκαλέσει συζήτηση ανάμεσα στους μελετητές της *Ρητορικής* και απορία για το αν το σχετικό τεχνικό εγχειρίδιο επαγγέλλεται μια «ορθή» ή μια «ημαρτημένη» ρητορική.

Κατά την «ορθή» ρητορική (1354a 24-26), το να παρασύρει κάποιος, συναισθηματικά, το δικαστή είναι σαν να στραβώνει το χάρακα, με τον οποίο χαράζει ίσες τις γραμμές και άρα το πάθος δεν πρέπει να συμμετέχει στη δημιουργία πειθούς. Κατά την «ημαρτημένη», πάθος και ήθος αποτελούν απολύτως νομιμοποιημένα μέσα πειθούς.

Εκκινώντας από το γεγονός ότι το αριστοτελικό εγχειρίδιο αφιερώνει τα 11 πρώτα κεφάλαια του Β' βιβλίου στα πάθη παρέχοντας λεπτομερείς οδηγίες αξιοποίησής τους στο ρητορικό λόγο, καθίσταται σαφές ότι η υιοθέτηση μιας «ορθής», υπό την ανωτέρω έννοια, ρητορικής δεν είναι καθόλου ρεαλιστική. Τα ρητορικά σχήματα, εξάλλου, δεν έχουν σχέση με τα γεωμετρικά, ώστε οι ανωτέρω στίχοι να εκταθούν πέρα των ορίων της παρομοίωσης.

Ας εξετάσουμε, όμως, κατά πόσο η συμμετοχή του πάθους στη δημιουργία πειθούς χαρακτηρίζει τη ρητορική ως «ημαρτημένη»:

α) Το χωρίο στο οποίο επενδύουν οι υποστηρικτές της «ορθής» ρητορικής αναφέρεται αποκλειστικά και μόνο στην περίπτωση των δικανικών λόγων.

β) Στους δικανικούς λόγους συμβαίνει κάτι που δεν ισχύει στους συμβουλευτικούς και στους επιδεικτικούς. Ο δικαστής, του οποίου την κρίση επιδιώκει να επηρεάσει ο ρήτορας, δεν είναι το πρόσωπο στο οποίο έχει επίπτωση η κρίση. Ο δικαστής είναι ο κριτής, αλλά η κρίση του επηρεάζει τους διαδίκους. Στην περίπτωση του συμβουλευτικού λόγου, η κρίση του κρίνοντος ακροατή-πολίτη επηρεάζει τον ίδιο, ενώ στην τρίτη περίπτωση του επιδεικτικού λόγου, η κρίση του κριτή -πέρα από το γεγονός ότι δεν έχει επίπτωση στο πράττειν- επίσης εκφράζει και χαρακτηρίζει τον κριτή.

Μετά ταύτα, η προτροπή του Αριστοτέλη για αποφυγή συναισθηματικού επηρεασμού του δικαστή, προφανώς, έχει την έννοια ότι το όποιο επιχείρημα συνθέτει ο διάδικος ή ο εντεταλμένος αυτού λογογράφος και χρησιμοποιείται στο πλαίσιο μιας δίκης, δεν πρέπει να στοχεύει στη συναισθηματική διέγερση του δικαστή ως προσώπου καθώς μια τέτοια διέγερση θα αφορούσε σε πάθη όχι απλώς περιστασιακά, αλλά άσχετα με το ίδιο το αντικείμενο του λόγου. Παράλληλα, οι οδηγίες παθοποιίας παρέχονται για να διευκολυνθεί η αντιστοίχιση του πάθους ή των παθών προς το λογικό επιχείρημα που αυτό καλείται να εξηγήσει, ώστε ο διάδικος να καταλήξει, επιτυχώς, σε αυτό που ονομάσαμε σύνθετο επιχείρημα και για το οποίο έγινε λόγος στο κεφάλαιο Α'.

Σε κάθε περίπτωση, δεν πρέπει, ούτε στιγμή, να διαφεύγει της προσοχής ότι η *Ρητορική* απευθύνεται σε εκείνους που θα σχεδιάσουν και θα εκφωνήσουν το λόγο, γεγονός που εξηγεί την παρουσία των ανωτέρω στίχων στο συγκεκριμένο εγχειρίδιο. Εάν υπήρχε η σκέψη -και μόνο στην περίπτωση των δικανικών λόγων- να απευθυνθεί ο Αριστοτέλης στους δικαστές, τότε -τολμούμε να εικάσουμε- θα τους συμβούλευε να απόσχουν από τα προσωπικά πάθη και τις προκαταλήψεις τους και να ελέγχουν αυστηρά τη συνέπεια μεταξύ πάθους και λογικού επιχειρήματος κατά τη διατύπωση του σύνθετου επιχειρήματος κάθε διαδίκου. Δεν το κάνει, όμως· ίσως γιατί θεωρεί μια τέτοια προσέγγιση αυτονόητη για τον Αθηναίο δημοκρατικό πολίτη, όταν αυτός καλείται να δικάσει. Υπό αυτήν την έννοια, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ο Σταγειρίτης κατευθύνει σε αυτό που εμείς, στις μέρες μας, καλούμε ενσυναίσθηση.

Εν κατακλείδι, θα ήταν σφάλμα να παραβλέψουμε το γεγονός ότι η έννοια του πάθους κείται αποσπασμένη -ή πολύ χειρότερα κατά πολλούς- ενάντια στο λογικό επιχείρημα. Οι αναφορές στη μείζονα εργογραφία του φιλοσόφου απέδειξαν τη φυσική εξάρτηση πάθους και λογικού επιχειρήματος. Ημαρτημένη, συνεπώς, θα ήταν μια ρητορική χωρίς αναφορές στα πάθη που η λογική καλείται να εξηγήσει. Ημαρτημένη θα ήταν και μια ρητορική χωρίς τη συμμετοχή του Ήθους στη δημιουργία πειθούς, καθώς ακόμη κι αυτό δεν αναφέρεται στην (αν)ηθικότητα του ρήτορα, κριτήριο που, υπαινικτικά, μετέρχεται όποιος διαβάξει στους ανωτέρω στίχους (1354a 24-26) την προτροπή στην απάθεια. Ήθος σημαίνει το να είναι κάποιος γνώστης των πραγμάτων για τα οποία μιλά και ειλικρινής, άρα να λέει αλήθεια. Ήθος είναι και το να είναι ο ρήτορας ευνοϊκά διακείμενος και φιλικός με τους ακροατές του, κάτι που, επίσης, μέσω της αλήθειας επιτυγχάνεται.

Συμπερασματικά, αν ο εντοπισμός και η βέλτιστη αξιοποίηση του Πάθους προϋποθέτει την αλήθεια (σελ. 34) για να πείσει και αν το ἦθος προϋποθέτει την αλήθεια για να πείσει, τότε ζητούμενο είναι και το λογικό επιχείρημα να κομίζει το αληθές. Σύμφωνα, όμως, με όσα ελέχθησαν ένα λογικό επιχείρημα δεν είναι από μόνο του ισχυρό. Για να συμβεί αυτό χρειάζεται οι προκείμενές του να είναι αληθείς. Συνεπώς, το Πάθος και το ἦθος εγγυώνται την αλήθεια του λογικού επιχειρήματος.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στην εξόδιο αποτίμηση των ανωτέρω αναλύσεων, το βλέμμα μας δεν μπορεί να μην στραφεί στη σύγκριση με την σημερινή πραγματικότητα. Η αριστοτελική ρητορική συστήνεται εδώ και περίπου δύομισι χιλιάδες χρόνια ως η τέχνη της κρίσης της διαμόρφωσης της κρίσης του ρήτορα που έρχεται να προτείνει. Ακολουθώς όμως και της κρίσης των ακροατών (για την κρίση του ρήτορα), όπως αυτή σχηματίζεται μέσα από το σύνθετο επιχείρημα και στοχεύει στην πράξη μέσα από τις συλλογικές συγκλίσεις.

Οι καιροί μας, ενώπιον μιας μυριοπληθούς ανθρώπινης παρουσίας, η οποία, πολύτροπα και διαρκώς επικοινωνούσα, ζηλοί την παγκόσμια συνεννόηση, δεν φαίνεται να ευνοούν ιδιαίτερα ούτε την κρίση ούτε την κρισιολόγηση. Με άλλοθι το ευάριθμο των καθημερινών αποφάσεων που πρέπει ο καθένας μας να λάβει, δεν είμαστε πλέον διατεθειμένοι ούτε να κρίνουμε, ούτε -ακόμη χειρότερα- να ακούσουμε ενεργά κάποιον άλλο για να κρίνουμε όσα λέει. Ο σημαντικός βρετανός μαθηματικός και φιλόσοφος Alfred Whitehead είχε προφητεύσει από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα ότι: *«...ο πολιτισμός προοδεύει επεκτείνοντας τον αριθμό των λειτουργιών που μπορούμε να εκτελέσουμε χωρίς να τις σκεπτόμαστε»* (Cialdini, 2008: 21). Αυτό, με ακόμη απλούστερα λόγια, σημαίνει ότι ο σύγχρονος άνθρωπος αναπαύεται σε γνωστικούς αυτοματισμούς. Ο αυτοματισμός δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια έτοιμη κρίση, μια άκριτη κρίση. Ένα τέτοιο φαινόμενο ίσως να μην δημιουργούσε προβληματισμό εάν: α) δεν συνέβαινε μαζικά και β) δεν στερούσε την κρίση από τον φυσικό ελεγκτή κάθε πρότασης που προβάλλεται ως λογική και δοκιμασμένη: το πάθος, όπως αυτό ιδιαίτερα εκδηλώνεται σε κάθε ξεχωριστό άνθρωπο, που αυτοματοποιημένα, καλείται να συμφωνήσει σε μια έτοιμη κρίση.

Είναι ηλίου φαινότερο ότι μια τέτοια σύγχρονη τάση συστήνεται ως γενεσιουργός συναισθηματικής αναπηρίας, αλλά και ως αιτία αποδυνάμωσης της ενσυναίσθησης, με την τελευταία να αποτελεί αδιαπραγμάτευτο ζητούμενο αν, βεβαίως, το σύγχρονο κοινωνικό σύνθεμα θέλει να διατηρήσει τα χαρακτηριστικά ελεύθερης διαμόρφωσης του λόγου και των πράξεών του. Η αλήθεια, που κάποτε ήταν το διαβατήριο για τη λογική προσέγγιση των βιούμενων παθών (κεφάλαιο Β') δεν είναι αποτέλεσμα ενός ατομικού κριτικού λόγου που επικυρώθηκε ως αληθής επειδή ενετάχθη στον κοινό λόγο. Αληθές, πλέον, είναι το μαζικά εντυπωμένο. Κριτής, φυσικά και πάντα, υπάρχει όταν λαμβάνεται μια απόφαση για πράξη. Τη θέση, όμως, του

κρίνοντος σύγχρονου ανθρώπου έχουν, στην καλύτερη περίπτωση, καταλάβει οι σύγχρονοι επιδραστές (influencers), που διεκδικούν -άγνωστο με ποια εχέγγυα- την κατεύθυνση της ατομικής κρίσης για μείζονα ζητήματα μέσω σύγχρονων κοινωνικών και τεχνολογικών δομών (π.χ. κοινωνικά δίκτυα). Σε έναν κόσμο, λοιπόν, που λειτουργεί με τέτοιο τρόπο, η ρητορική, με το κριτικό ένδυμά της και τα φώτα του Πάθους -αλλά και του Έθους- είναι αδήριτη αναγκαιότητα και δίχτυ ασφαλείας για μια ζωή με συνειδητές επιλογές, με επιλογές κοινωνικά και συλλογικά νομιμοποιημένες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ-ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑ

Αλεξίου, Ε. (2016). *Η ρητορική του 4^{ου} αι. π.Χ. Το ελιξίριο της δημοκρατίας και η ατομικότητα*, Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg.

Ανδρόνικος, Μ., χ.χ. (εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια). *Πλάτωνος, Φίληβος*. Δαίδαλος.

Braet, A.C. (1992). Ethos, Pathos and Logos in Aristotle's Rhetoric: A Re-Examination, *Argumentation* 6. σσ 307-320.

Butcher S.H. & Rennie W. (1903–31). *Demosthenis Orationes*. I–III. Οξφόρδη: Clarendon Press. Ανατ. 1960–66.

Γιαγκόπουλος, Α.Ι., Αραποπούλου, Μ. (2002), *Δημοσθένης. Κατά Φιλίππου Α΄. Ολυνθιακοί Α΄, Β΄, Γ΄*, Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Γρατσιατός, Π. (1911) (Μτφρ). *Ἀριστοτέλους Περὶ Ψυχῆς*. Ἐν Ἀθήναις: Φέξη.

Cialdini, R.B. (2008). *Η τέχνη της πειθούς*. (Μτφρ. Μαρία Κωνσταντοπούλου). Αθήνα: Δίαυλος.

Ehninger, D., Brockriede, W. (1978). *Decision by Debate*. New York: Dodd, Mead and Co.

Elster, J. (1999). *Alchemies of the mind. Rationality and the emotions*. Cambridge: CUP.

Goleman, D. (2012). *Κοινωνική Νοημοσύνη*. (Μτφρ. Χρύσα Ξενάκη). Αθήνα: Πεδίο.

Ηλιού, Η. χ.χ., (Εισαγ., μτφρ., σχόλ.). *Αριστοτέλης. Ρητορική*. Δαίδαλος.

Habinek, T.N. (2005). *Ancient Rhetoric and Oratory*. Malden, MA: Blackwell.

Θεοδωρακόπουλος, Ν.Ι. (1980) (Εισαγ., Αρχ. και νέο ελλην. Κείμε.). *Πλάτωνος Θεαίτητος*. Ακαδημία Αθηνών.

Κάλφας, Β. (2011) (Μτφρ., εισαγ., επιμ.). *Περί γενέσεως και φθοράς*. Αθήνα: Νήσος.

Κάλφας, Β. (2015) . (Μτφρ., εισαγ., επιμ.). *Φυσικά*. Αθήνα: Νήσος.

Kennedy, G. (2014). *Ιστορία της κλασικής ρητορικής*. (Μτφρ. Νίκος Νικολούδης). Αθήνα: Παπαδήμα.

Κύρκος, Β. (2003). Το αντικείμενο και η κοινωνική λειτουργία της ρητορικής τέχνης κατά τον Αριστοτέλη, *Αριστοτέλης*, τ. Ι. Αθήνα: Παπαδήμα.

Λυπουρλής, Δ. (2002) (Εισαγ.,μτφρ., σχόλ.). *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Λυπουρλής, Δ. (2004), *Αριστοτέλης. Ρητορική Β' - Γ'*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.

Lesky, A. (1985). *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Ιστορίας*. 5^η έκδ. (Μτφρ. Α. Τσοπανάκη). Θεσσαλονίκη: Αφοι Κυριακίδη.

Μελισσίδης, Ν.Σ. (2003). Το πείθειν: Από το *Γοργία* του Πλάτωνα στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη (Ερμηνευτικές παρατηρήσεις), *Αριστοτέλης*, τ. Ι. Αθήνα: Παπαδήμα.

Μπάλλα, Χ. (1997). *Πλατωνική Πειθώ Από τη Ρητορική στην Πολιτική*. Πόλις.

Μπασάκος, Π. (2016) (Μτφρ., εισαγ., σχόλια). *Τέχνη Ρητορική*. Αθήνα: Νήσος.

Micheli, R. (2010). Emotions as Objects of Argumentative Constructions, *Argumentation* 24. σσ. 1-17.

Niedenthal, M.P., Krauth-Gruber, S., Ric, F. (2011). *Ψυχολογία του συναισθήματος Διαπροσωπικές, βιωματικές και γνωστικές προσεγγίσεις*. (Μτφρ. Ζωή Αντωνοπούλου). Τόπος.

Πέτσιος, Κ.Θ. (2018). *Φιλοσοφία και Ρητορική στην Κλασική Σκέψη*. Αθήνα: Gutenberg.

Pernot, L. (2005). *Η Ρητορική στην αρχαιότητα*. (Μτφρ. Ξανθίπη Τσελέντη). Αθήνα: Δαίδαλος.

Pickard-Cambridge, A. W. (1914). *Demosthenes and the Last Days of Greek Freedom, 384–322 B.C.* New York: Putnam's.

Σπυρόπουλος, Η. (1993) (Μτφρ). *Ηροδότου "Ιστορίαι"*. ΕΡΑΤΩ-ΠΟΛΥΜΝΙΑ. Αθήνα: Γκοβόστη.

Τσάτσος, Κ. (2000) (Μτφρ., εισ., σχόλ.). *Δημοσθένης, Οι τρεις Ολυνθιακοί, τρεις Φιλιππικοί και ο λόγος περί των εν Χερρονήσω*. Εστία.

Walton, D. (2007). *Media Argumentation Dialectic, Persuasion and Rhetoric*. Cambridge: CUP.

Wooten, C. (2008). *A Commentary on Demosthenes' Philippic I. With Rhetorical Analysis of Philippic II and III*. Oxford: Oxford University Press.

Φωτιάδου, Π.Σ. (1927), (Εισαγ., κριτ. υποσημ.). [*Δ. Η. Λογγίνου*] Περὶ ὕψους. Ἐν Ἀθήναις: Π. Δ. Σακελλάριος.

Van Eemeren, F.H., Grootendorst, R. (1987). Fallacies in Pragma-Dialectical Perspective, *Argumentation I*. σσ. 283-301.

Yunis, H. (2001). *Demosthenes On the Crown*. Cambridge: CUP.

ΙΣΤΟΣΕΛΙΔΕΣ

Ηράκλειτος, *Ο Λόγος και το Εν*, από τη διεύθυνση:

<https://www.mikrosapoplous.gr/heracletus/heracletus1.html>, επίσκεψη την 14.09.2018 στις 14.00.

Στεφανόπουλου, Θ.Κ., Τσιτσιρίδη, Σ., Αντζουλή, Λ., Κριτσέλη, Γ., Γοργία *Ἐλένης ἐγκώμιον*, *Ανθολογία Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας (Μτφρ. Π. Καλλιγά)*, από τη διεύθυνση:

http://www.greeklanguage.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/part επίσκεψη την 01.09.2018, στις 11.00.

Schmitter, A.M., "17th and 18th Century Theories of Emotions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/emotions-17th18th/>>.