



ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
Εθνικόν και Καποδιστριακόν  
Πανεπιστήμιον Αθηνών  
—ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837—

## Η έννοια του παιχνιδιού στην κατανόηση του ανθρώπινου γίνεσθαι

με έμφαση στην πλατωνική-αριστοτελική φιλοσοφία της παιδείας

Διδακτορική διατριβή υποβληθείσα υπό την Μπουκουβάλα Ιωάννα

Μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής:

Αννα Λάζου, Αναπλ. Καθηγήτρια Τμήματος Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ (Επιβλέπουσα)

Γεώργιος Αραμπατζής, Καθηγητής Τμήματος Φιλοσοφίας ΕΚΠΑ (Μέλος)

Φαίη Αντωνίου, Αναπλ. Καθηγήτρια Τμήματος Παιδαγωγικής ΕΚΠΑ (Μέλος)

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή .....	7
ΜΕΡΟΣ Α	
A1) Θεωρίες του παιχνιδιού.....	38
Εισαγωγή .....	38
I) Προσεγγίσεις πάνω στο θέμα του παιχνιδιού στην νεωτερική γραμματεία και ειδικά κατά τη μεταπολεμική περίοδο.....	40
A2) Η μελέτη <i>Homo Ludens</i> ως κύρια πηγή της έρευνας.....	57
I) Ο διανοητής Johan Huizinga και το έργο του <i>Homo Ludens</i> .....	57
II) Πώς τίθεται το ζήτημα του παιχνιδιού στο <i>Homo Ludens</i> .....	60
III) Το αντιθετικό δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι .....	61
IV) Το έργο <i>Homo Ludens</i> και ο αρχαίος κλασσικός πολιτισμός .....	62
V) Το πρόβλημα παιχνίδι/πολιτισμός μπροστά στην διαφαινόμενη καταστροφή του Β' παγκοσμίου πολέμου σε σχέση με τις σφαίρες της τέχνης και του πολέμου .....	65
VI) Η σημαντικότερη πρόκληση του Huizinga στο πεδίο της σχέσης παιχνίδι/φιλοσοφία .....	72
A3) Η τελική μορφή της διδακτορικής έρευνας .....	75
I) Ανασκόπηση του θέματος: το παιχνίδι στη νεότερη φιλοσοφία .....	75
II) Οι καθοριστικές μεθοδολογικές καινοτομίες στο <i>Homo Ludens</i> που παράγουν τα ερευνητικά επίπεδα της μελέτης μας .....	80
III) Ανάδειξη ενός υπόρρητου θέματος στο <i>Homo Ludens</i> : η έννοια του παιχνιδιού στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία: Ηράκλειτος, Πλάτων, Αριστοτέλης.....	84
Παράρτημα .....	87

## ΜΕΡΟΣ Β

Β: Το ηρακλείτειο απόσπασμα 52DK ως κλειδί για μια ανανεωμένη προσέγγιση στην ολότητα του ηρακλείτειου corpus .....104

I) Εισαγωγή ..... 104

II) Μια πρώτη απόπειρα ερμηνείας του αποσπάσματος 52DK ως στοιχείου κλειδί για την ανασυγκρότηση του χαμένου βιβλίου του Ηράκλειτου ..... 106

III) Τα σημαντικότερα προβλήματα της προβολής του 52DK στο σύνολο των αποσπασμάτων, ένα γενικό σχέδιο αναδιάταξης του υλικού και ο ερευνητικός ορίζοντας που προκύπτει ..... 129

## ΜΕΡΟΣ Γ

Γ1) Ο διάλογος πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας στον Αριστοτέλη με τη μεσολάβηση ενός καθοριστικού θέματος παιδείας

Εισαγωγή .....166

I) Η δημόσια παιδεία δίπλα στο ανθρωπολογικό θέμα της διαδοχής των ηλικιών.

Θέματα παιδείας από τα *Πολιτικά Η* .....169

II) Ο ρόλος της Παιδείας στην ανάπτυξη της ψυχής

(Θέματα παιδείας από το *Περί Ψυχής*) .....186

III) Η αριστοτελική Κάθαρση, από την τραγωδία και την κωμωδία, ως παράγοντας Μεσότητας (Κάθαρση και μεσότητα από την *Ποιητική* και τα *Πολιτικά Θ*) .....202

Γ2) Η έννοια του παιχνιδιού στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη ..... 220

I) Η θεωρία του γελούου και του γέλιου του Αριστοτέλη ..... 226

με έμφαση στα εδάφια της *Ρητορικής* που παραπέμπουν ρητά ή υπόρρητα στο 2<sup>ο</sup> χαμένο βιβλίο της *Ποιητικής*

II) Ανάλυση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* .....239

## ΜΕΡΟΣ Δ

Δ1) Η αριστοτελική θεωρία για το παιχνίδι στα <i>Πολιτικά Θ</i> .....	270
Ι) Το θέμα <i>διαγωγή μετά παιδείας</i> σε δύο αντίστοιχες ενότητες εδαφίων (1337 b -1338 α και 1339) από το 8 <sup>ο</sup> βιβλίο των <i>Πολιτικών</i> .....	270
ΙΙ) Ανάλυση από τα <i>Πολιτικά Θ</i> , ενότητα εδαφίων β (1339α – 1340α) .....	273
ΙΙΙ) Ανάλυση από τα <i>Πολιτικά Θ</i> , ενότητα εδαφίων α (1337b – 1338α) .....	318
ΙV) Το ευρύτερο περιβάλλον των εξεταζόμενων εδαφίων στο 8 <sup>ο</sup> βιβλίο των <i>Πολιτικών</i> και ανασκόπηση των ευρημάτων που προσέφερε η ανάλυσή τους.....	342
Δ2) Η πλατωνική θεωρία για το παιχνίδι στους <i>Νόμους</i> .....	361
Εισαγωγή .....	361
Ι) Η εκπαίδευση της βρεφικής και της προσχολικής ηλικίας .....	371
ΙΙ) Η εκπαίδευση των παιδιών και των εφήβων προς την ενηλικίωση .....	376
ΙΙΙ) Ο προορισμός του ανθρώπου και το παιχνίδι .....	397
ΙV) Ανακεφαλαίωση .....	406
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ .....	413
Πρόταση για μια πειραματική εκπαιδευτική έρευνα .....	447
Βιβλιογραφία .....	456

## ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θερμές ευχαριστίες οφείλω στο τμήμα Φιλοσοφίας του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών που μου έδωσε τη δυνατότητα να ολοκληρώσω αυτό το πνευματικό και παιγνιακό ακαδημαϊκό ταξίδι και να υλοποιήσω την παρούσα διατριβή.

Η διδακτορική αυτή διατριβή δε θα μπορούσε να έχει ολοκληρωθεί χωρίς τη συμβολή της τριμελούς επιτροπής. Εν πρώτοις οφείλω τις ιδιαίτερες ευχαριστίες στην επιβλέπουσα καθηγήτριά μου Άννα Λάζου, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του τμήματος Φιλοσοφίας Αθηνών για τις υποδείξεις και τις παρατηρήσεις της ώστε να ολοκληρωθεί αυτό το επιστημονικό έργο αλλά κυρίως για την έμπνευση που μου πρόσφερε και το θάρρος στο να πιστεύω και να υποστηρίζω τον κόσμο των ιδεών μου, δίχως να αλλοιώνω το χαρακτήρα μου.

Οφείλω επίσης τις ειλικρινείς μου ευχαριστίες στα αξιοσέβαστα μέλη της τριμελούς επιτροπής, Καθηγητή του Τμήματος Φιλοσοφίας, Γεώργιο Αραμπατζή και την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Παιδαγωγικής, Φαίη Αντωνίου, για την πολύτιμη συμμετοχή τους στη διαδικασία αυτού του έργου και για τη γόνιμη υποστήριξή τους στην ευόδωση της προσπάθειάς μου.

Παράλληλα θα ήθελα να ευχαριστήσω και τα υπόλοιπα μέλη της επταμελούς επιτροπής που συγκροτήθηκε για την αξιολόγηση της διατριβής.

Τέλος, ευχαριστώ όλους όσους συμμετείχαν σ' αυτή τη διαδικασία του παιχνιδιού, στην οικοδόμηση δηλαδή της έρευνας, κατανοώντας την ανάγκη της απουσίας μου από τις σημαντικές στιγμές τους κι έστεκαν πάντα δίπλα μου, βουβά, αδιαμαρτύρητα, κυρίως δίπλα στη μοναξιά μου και στο πάθος της αναζήτησης ενός αινίγματος που ονομάζεται παιχνίδι.

Το παίζει είναι ο βασιλιάς της διαγωγής,  
είναι η στιγμή της ελευθερίας μέσα  
στην αυτοκρατορία της αναγκαιότητας.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα φιλοσοφική διατριβή αποσκοπεί στη διερεύνηση της έννοιας του παιχνιδιού ως καθοριστικού παράγοντα στη διαμόρφωση της προσωπικότητας του ανθρώπου αλλά και στην κατάθεση μιας θεωρίας του παιχνιδιού που είναι στενά συνυφασμένη με την εξέλιξη του ανθρώπινου γίνεσθαι στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Στόχος μου είναι να συγκεντρώσω εκείνα τα βασικά στοιχεία που θα αποκαλύπτουν τη σημασία του παιχνιδιού, αναδεικνύοντάς το ως το κεντρικό σημείο αναφοράς, μέσω του οποίου θα μπορεί να γίνει η ερμηνεία του ανθρώπινου γίνεσθαι, της ανθρώπινης σκέψης και η κατανόηση του πολιτισμού και του κόσμου, αλλά και να αναπτύξω όλες τις έννοιες που θα στηρίζουν το πλαίσιο αυτής της θεωρίας. Για την ερευνητική μου πρόταση στηρίζομαι στην μελέτη του Johan Huizinga, αλλά και στις σχετικές αντιλήψεις του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και του προσωκρατικού Ηράκλειτου. Καθώς πρόκειται για μια έννοια που έχει λάβει διαφορετικές ερμηνείες από διάφορους ερευνητές στη νεότερη εποχή, όπως οι Mihai Spariosu, Brian Sutton Smith, Ludwig Wittgenstein, Donald W. Winnicott, Κώστας Αζερός, – εξετάζοντάς την ο καθένας από τη δική του ερμηνευτική σκοπιά κι εντάσσοντάς την στο δικό της περιβάλλον ανάλογα με τα προβλήματα της εποχής – θεώρησα σκόπιμο να προσδιορίσω τη δική μου εννοιολογική θεώρηση. Έτσι επέλεξα να τοποθετήσω την έννοια παιχνίδι στο κέντρο της φιλοσοφικής σκέψης και των ανθρωπιστικών επιστημών και μέσω αυτής, κάνοντας παράλληλα τη διασύνδεση και με άλλες φιλοσοφικές έννοιες, να αναλύσω και να ερμηνεύσω τα υπό εξέταση φιλοσοφικά κείμενα και συγκεκριμένα του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα καθώς και τα αποσπάσματα του Ηράκλειτου.

Πρώτη μου μέριμνα είναι να παρουσιάσω συνοπτικά εκείνους τους διανοητές που μελέτησαν την έννοια του παιχνιδιού, είτε αποσπασματικά είτε την τοποθέτησαν στο κεντρικό βάθρο του έργου τους. Ο τρόπος με τον οποίο προσέγγιζαν το θέμα παιχνίδι με οδήγησε σε μία κατάταξη δύο αξόνων για να καταλήξω στη συνέχεια σε μια επιλογή του ενός εκ των δύο. Η μία ομάδα έκανε κριτική ενάντια στη γενικευμένη εκμηχάνιση και στα προβλήματα της βιομηχανικής προόδου ενώ η άλλη δεν λάμβανε

υπόψιν της το παιχνίδι ως καθολικό παράγοντα στην εξέλιξη του ανθρώπινου γίνεσθαι.

Έχοντας παρουσιάσει τις δύο ομάδες συγγραφέων οι οποίοι έχουν κάνει αξιοσημείωτες μελέτες πάνω στο παιχνίδι καθώς κι έναν θεματικό ορίζοντα από ποικιλία θεμάτων με αναφορά στις πολιτισμικές εξελίξεις μεταξύ ιταλικής Αναγέννησης, τέχνης του Baroque και του 18<sup>ου</sup> αιώνας, αποσαφηνίζω μια σειρά από κριτήρια τα οποία με βοήθησαν να προσανατολιστώ στον προσδιορισμό του γενικότερου ερευνητικού μου ορίζοντα των ιδιαίτερων περιοχών που θέλησα να εξετάσω και της σκοπιάς από την οποία θα αναδείκνυα, από αυτά τα πεδία, αφανείς όψεις της διάστασης παιχνίδι.

Ο αρχικός πυρήνας από τον οποίο προέκυψε η αναζήτηση αυτής της έρευνας, γύρω από την έννοια του παιχνιδιού, είναι το έργο *Homo Ludens* του Huizinga, ο οποίος έφερε στο προσκήνιο ποικιλία θεμάτων και ερωτημάτων, προσφέροντας έτσι την ευκαιρία στον ερευνητή να αντλήσει από αυτά και να προχωρήσει σε καινοτόμες προσεγγίσεις και μελέτες.

Η μελέτη αγγίζει διασυνδέσεις της έννοιας του παιχνιδιού με τις έννοιες της ηθικής, της πολιτικής ζωής, της αισθητικής, της τέχνης, της παιδείας, της εργασίας, της ελευθερίας, της συνείδησης, της επιστήμης μόνο στο βαθμό που αυτές αποτελούν αντικείμενο μελέτης της φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τα παραπάνω η επιδιωκόμενη θεωρία του παιχνιδιού προκύπτει από τη συνολική θεώρηση της πορείας ολοκλήρωσης του ανθρώπου ως ελεύθερου όντος, ως κοινωνικού και ιστορικού υποκειμένου. Απόρροια της μελέτης όσων προανέφερα είναι να πλέξω το εγκώμιο του παιχνιδιού, να ζωγραφίσω το πορτρέτο του απεικονίζοντας όλες τις όψεις του.

Κατά την εξέλιξη της έρευνάς, παρατήρησα ότι μία ευρύτατη ποικιλία νοηματικών αποχρώσεων του όρου παιχνίδι (κυριολεκτικά, μεταφορικά, διάφορα σχήματα λόγου, οργανωμένα παιχνίδια, αντικείμενα, συσκευές) είναι δοσμένη στα νέα ελληνικά και σε αρκετές νεότερες ευρωπαϊκές γλώσσες στις οποίες απαντούν. Ήδη λαμβάνω υπόψιν μου την απέραντη πολυσημία του όρου παιχνίδι.

Παράλληλα, έχω λάβει υπόψιν μου το εύρος των νοηματικών αποχρώσεων των όρων παιχνίδι και *παίζει* που απαντούν στις ευρωπαϊκές γλώσσες. Τον τρόπο χρήσης τον ανιχνεύουμε σε φιλοσοφικές έρευνες (εδώ κάνω αναφορά στο έργο του Immanuel



Kant, Friedrich Schiller και Friedrich Nietzsche) και ειδικά παρατηρούμε ότι η χρήση του όρου *spiel* στη γερμανική γλώσσα με τα σύνθετά του, σηματοδοτεί διάφορες δραστηριότητες και διαστάσεις της τέχνης.

Αφορμή, όπως ανέφερα και προηγουμένως, για τη διεξαγωγή αυτής της έρευνας αποτελεί η ευρύτερη μελέτη για το παιχνίδι του Huizinga, *Homo Ludens*. Είναι οι δικοί του προσδιορισμοί, η δική του κατάταξη του υλικού και η δική του μεθοδολογία εξέτασης της παιγνιακότητας και του *παίζειν* ως καθοριστικού ανθρωπολογικού δεδομένου και παράγοντα του πολιτισμού που αποτελεί τη βάση εκκίνησής μου. Ο τρόπος με τον οποίο παραπέμπει στην κλασσική φιλοσοφία και στο έργο του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα, παράγει το καθαυτό θέμα της μελέτης μου.

Ο Huizinga, στην εισαγωγή της μελέτη του, *Homo Ludens*, αναφερόμενος στο μεγάλο κύκλο διαλέξεων που έδωσε σε πολλά πανεπιστήμια για αρκετές δεκαετίες, τονίζει ένα πρόβλημα το οποίο συναντούσε συχνά: οι οργανωτές των διαλέξεων αλλοίωναν τον τίτλο του θέματος από «το παιχνίδι του πολιτισμού» σε «παιχνίδι στον πολιτισμό». Αυτό το δεδομένο αφορά κάτι που εξηγείται σε ολόκληρο το βιβλίο, ότι η διάσταση του παιγνιακού, όχι μόνο διαχέεται σε όλες τις σημαντικές εκφάνσεις του πολιτισμού, αλλά αποτελεί ένα στοιχείο ανανέωσης και δημιουργικής ανασυγκρότησης απέναντι στη φθορά του χρόνου και σε καταστροφικές διαστάσεις (πολιτισμικές κρίσεις, πόλεμοι) που απειλούν τον πολιτισμό. Ακόμη και αν ο Huizinga δεν είχε κάνει καμία αναφορά στην ελληνική κλασσική φιλοσοφία, όφειλα να το διαλέξω ως αφορμή της έρευνάς μου, στο βαθμό που αποτελεί το καθοριστικό έργο που εισάγει την έννοια του παιχνιδιού και την καθιστά αυτόνομο θέμα στη νεότερη ακαδημαϊκή έρευνα. Όμως συμβαίνει ο συγγραφέας του *Homo Ludens* να κάνει μία εμφατική αναφορά στο εδάφιο 803 του βιβλίου *Z των Νόμων* (παραθέτει την ίδια περίπου παράγραφο στην αρχή και στο τέλος του βιβλίου του) και με ακόμη πιο πλούσιο τρόπο αναφέρεται στα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη υποδεικνύοντας μάλιστα τη διασύνδεση του με τους *Νόμους* (καθώς και τη φαινομενική διαφοροποίηση του Αριστοτέλη από του *Νόμους* του Πλάτωνα τόσο στο *Κ των Ηθικών Νικομαχείων* όσο και στα *Πολιτικά Θ* με μία τυπική απόρριψη του παιχνιδιού αλλά και με μία ταυτόχρονη αποδοχή του σε ένα άλλο επίπεδο σε σύνδεση με τη διάσταση της *διαγωγής*). Και ακόμη πιο πέρα μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι το πιο καινοτόμο μεθοδολογικό του στοιχείο που εντοπίζεται στο διαλεκτικό αντιθετικό

δίπολο σοβαρό/παιχνίδι, είναι παρόν με σαφή τρόπο στους *Νόμους* του Πλάτωνα και στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* καθώς και στα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη.

Εάν παρατηρήσουμε ότι ο τρόπος που προσδιορίζει ο Huizinga το αντιθετικό δίπολο σοβαρό/παιχνίδι, με την κάθε όψη να προσδιορίζεται σε αντίθεση με την άλλη, ενώ συγχρόνως η πιο αυθεντική εκδήλωσή της ενεργοποιείται από έναν πυρήνα της αντίθετης πλευράς (δηλαδή η πλέον σημαντική σοβαρή δραστηριότητα να χαρακτηρίζεται από μία παιγνιακή διάσταση διακύβευσης, και το πλέον σημαντικό και αυθεντικό να χαρακτηρίζεται από ένα στοιχείο σοβαρότητας) μας οδηγεί σε μία χαρακτηριστική ηρακλειτική σύλληψη. Παρατηρούμε ότι είναι ένα ηρακλειτικό δεδομένο που συνέχει το όλο θέμα. Οι πιο πάνω παρατηρήσεις αποσαφηνίζουν τη βάση της έρευνάς μου, έρευνα η οποία ζητά να φωτίσει το νόημα του *παίζει* από την παρουσία του στο σωζόμενο υλικό των αποσπασμάτων του Ηράκλειτου μέχρι το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και τα συναφή εδάφια των *Πολιτικών Θ* του Αριστοτέλη με τη μεσολάβηση της παρουσίας του *παίζει* στο έργο του Πλάτωνα και ειδικότερα στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων*. Αυτά τα κείμενα αποτελούν και τις κύριες πηγές της παρούσας μελέτης.

Ξεκινώντας από τη σύντομη διατύπωση του αποσπάσματος 52DK του Ηράκλειτου «Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη», διακρίνουμε στην επιφάνεια του, την παρουσία του παιδιού και του παιδικού παιχνιδιού, ενός παιχνιδιού αντιπαράθεσης (ενός αγώνα), ενδεχομένως με την παρεμβολή του παράγοντα της τύχης (ένα στοιχείο διακύβευσης) στο οποίο κυριαρχεί το παιδί. Όλα αυτά όμως αφορούν μία γλωσσική σύμβαση, έναν πυκνό συμβολικό λόγο που παραμένει εν πρώτοις ερμητικός.

Στη συνέχεια βλέπουμε στους *Νόμους* του Πλάτωνα ότι το παιχνίδι αρχικά σηματοδοτεί το δεδομένο της εκρηκτικής ενεργητικότητας και κινητικότητας των παιδιών. Ο Πλάτων ρητά συνδέει αυτό το δεδομένο με μία οργάνωση παιγνιακού μέσω της παιδείας που συνδέεται κυρίως με τη μουσική και το χορό. Μαθαίνουμε επίσης ότι ο άνθρωπος ως κατασκευασμένο παιχνιδάκι των θεών έχει προορισμό της ζωής του να παίζει, αλλά στο πλαίσιο μίας σειράς θρησκευτικών τελετουργιών, όπως επίσης ότι η παιδεία μέσω του παιχνιδιού καθίσταται ο εγγυητής του πολιτεύματος που προτείνουν οι *Νόμοι* (στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων* και ιδιαίτερα στο εδάφιο 803 c-d).

Ποιο είναι το νόημα και η συνοχή όλων αυτών των παρατηρήσεων στη συνολική θέση του τελευταίου και πλέον εκτεταμένου έργου του Πλάτωνα; Αυτό παραμένει κάτι παραπάνω από ασαφές.

Επίσης πηγαίνοντας στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη, παρατηρούμε ότι το *παίζειν* αφορά, εν πρώτοις, την χαρμόσυνη συνεύρεση της χαλάρωσης και της διασκέδασης και μια δραστηριότητα ανταλλαγής ευφυολογημάτων που προκαλούν το γέλιο. Πώς αυτή η δραστηριότητα θα καταλήξει να γίνει μία αναζήτηση της μεσότητας και κατάκτηση μίας όψης της αρετής παραμένει ένα αίνιγμα. Μένει, ακολουθώντας τις υποδείξεις του Αριστοτέλη να αναλάβει κανείς να λύσει το αίνιγμα.

Στη συνέχεια στα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη, ανιχνεύουμε μία παιδαγωγική πρόταση η οποία αναλαμβάνει να εγγυηθεί τη σωστή λειτουργία του βέλτιστου πολιτεύματος και η πρόταση αυτή εστιάζει στην εκπαίδευση στη μουσική με μία τριπλή δυνατότητα της μουσικής: να μπορεί η μουσική να προετοιμάζει τα παιδιά να ζήσουν την εμπειρία της χαλάρωσης που χειρίζεται το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και να μπορεί επίσης να προβάλλει διαστάσεις της αρετής, και κατά συνέπεια να μπορεί να προετοιμάσει τα παιδιά για μια εμπειρία διαγωγής κι έτσι κατάκτηση της φρόνησης.

Το *παίζειν* συνδέεται με την απόλαυση της μουσικής στα τρία αυτά επίπεδα, με την *ηδονή/απόλαυση* της μουσικής στα τρία προηγούμενα επίπεδα τα οποία έτσι μπορούν να συσχετισθούν και το καθένα να οδηγεί στο επόμενο. Μ' αυτό τον τρόπο η εκπαίδευση σε μία ορισμένη μουσική, διασυνδέει τη θεμελιώδη έμφυτη αναζήτηση της απόλαυσης μέσω της ακρόασης της μουσικής, με την αναζήτηση της αρετής και ειδικά την κατάκτηση της *φρονήσεως*. Το πώς μπορεί να γίνει αυτό παρουσιάζεται αινιγματικό. Αναμένουμε εδώ, οι υποδείξεις του Αριστοτέλη να μας οδηγήσουν να φωτίσουμε το αίνιγμα αυτό.

Επομένως, η εξέταση της συνάφειας της σημασίας του *παίζειν* στα *Πολιτικά Θ* με τα *Ηθικά Νικομάχεια Δ8*, αλλά και ο διάλογος ανάμεσα στα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη καθώς και στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων* του Πλάτωνα, γύρω από ένα θέμα *παιδεία/παιδιά*, όπου παρεμβάλλεται καταλυτικά μια ηρακλείτεια επιρροή κι ένα πλούσιο ίχνος του αποσπάσματος 52DK, διευκολύνει την έρευνα.

Σύμφωνα με τα παραπάνω σ' αυτή τη μελέτη διακρίνω τρία επίπεδα.

Στο πρώτο επίπεδο – στο Β1 κεφάλαιο αναπτύσσεται η γόνιμη υπόθεση που είχε κάνει υπόρρητα ο Nietzsche στο έργο του *Η φιλοσοφία την εποχή της αρχαιοελληνικής Τραγωδίας* για ένα ρόλο κλειδί του αποσπάσματος 52DK, ως στοιχείου γύρω από το οποίο μπορεί να ανιχνευθεί ένα κεντρικό κεφάλαιο του βιβλίου (γύρω από τη συνάντηση των κεντρικών δεδομένων της ηρακλείτειας κατάθεσης, δηλαδή τη δράση του λόγου μέσα στην υλική συνθήκη της συνεχούς αναστάτωσης των δίπολων από τα οποία προκύπτει τόσο η παντοδυναμία του χρόνου και η συνεχής μεταβολή όσο και η ανάγκη της μεσολάβησης ενός παράγοντα δημιουργίας και εμπλουτισμού που υπερκαλύπτει το δεδομένο της φθοράς/πολέμου), και να αναδιοργανωθεί ερμηνευτικά το σύνολο των σωζόμενων αποσπασμάτων.

Στο δεύτερο επίπεδο – στο κεφάλαιο Γ1 εξετάζεται το θέμα της μεσότητας έτσι όπως αυτό τοποθετείται στη θεωρία των αρετών στα *Ηθικά Νικομάχεια* με δεδομένα:

i) το διάλογο και την ενότητα που υπάρχει γύρω από τα *Ηθικά Νικομάχεια* με έργα όπως η *Ρητορική*, τα *Πολιτικά* και η *Ποιητική* αλλά επίσης με την εξέλιξη του καθοριστικού θέματος ψυχή/σώμα που πραγματοποιείται στο *Περί Ψυχής* (με συναφή τα έργα *Μικρά Φυσικά* και *Περί Ζώων Γενέσεως*), ενόψει της προετοιμασίας για την αντιμετώπιση του *παίζειν* στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*, μέσα σ' ένα περιβάλλον όπου καθοριστική είναι η ηθική και η αρεταϊκή διάσταση αλλά μεσολαβούν και θέματα της *Ποιητικής* σε επαφή με θέματα παιδείας και ηθικής στόχευσης. Έτσι θα εξεταστούν θέματα παιδείας και ανάπτυξης της προσωπικότητας σε επαφή με θέματα του *Περί Ψυχής* ή των *Πολιτικών* Η και Θ αλλά και θέματα λειτουργίας των τεχνών (διευρυμένη θεωρία της μίμησης) με ανάδειξη ενός στοιχείου του ιδανικού μέσα στην πόλη και στην παιδεία για ανήλικους αλλά και στην παιδεία για ενήλικους.

Η σειρά αυτών των προσεγγίσεων συμπληρώνεται από μια συνοπτική εξέταση της άντλησης της έννοιας της μεσότητας από διαφορετικούς ορίζοντες κατακτήσεων του κλασσικού πολιτισμού του 5<sup>ου</sup> και του 4<sup>ου</sup> αιώνα καθώς και μια συνοπτική σύνθεση της θεωρίας των αρετών γύρω από το θέμα της μεσότητας.

Στο κεφάλαιο Γ2 θα εξεταστεί το *παίζειν* στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* συνδεδεμένο άμεσα με την κατάκτηση μιας όψης της αρετής. Στην ερμηνεία του σχετικού θέματος θα παίζει σημαντικό ρόλο η διαφαινόμενη παραπομπή του Αριστοτέλη σε θέματα της *Ποιητικής*.

Στο τρίτο επίπεδο – στο κεφάλαιο Δ1 εξετάζεται το *παίξιν* σε δύο επιλεγμένες ενότητες εδαφίων των *Πολιτικών Θ*, σ' ένα πεδίο όπου η δημόσια παιδεία η οποία εγγυάται το βέλτιστο πολίτευμα θα μεσολαβηθεί κυρίως από την εκπαίδευση στη μουσική που συμπεριλαμβάνει έναν ισχυρό παράγοντα του *παίξιν*.

Στο κεφάλαιο Δ2, θα ερευνήσω τη διαφαινόμενη θεωρία του παιχνιδιού του Πλάτωνα (ενταγμένη μέσα στην προτεινόμενη παιδεία που εξασφαλίζει το προτεινόμενο πολίτευμα στους *Νόμους*) στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων* κυρίως ως πηγή για την αντίστοιχη θεώρηση του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά Θ*.

Ο διάλογος μεταξύ των πλατωνικών *Νόμων* και του αριστοτελικού 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* θα μεσοαλαβείται από μία ισχυρή παρουσία ηρακλείτειων ιχνών κάτι που θα μας επιτρέψει να φθάσουμε σε μία σύνθεση της συνολικής μας έρευνας.

Έχοντας διανύσει όλη αυτή την πορεία, από τις αφορμές της έρευνας που μας προσέφερε το έργο του Huizinga, *Homo Ludens*, σε συνδυασμό με ορισμένες παρατηρήσεις του Nietzsche κατά την πρώτη φάση του έργου του, μέσα από την ανάδειξη του ίχνους του 52DK σε όλη την πορεία που διανύει μέσα στις χλιετηρίδες το βιβλίο του Ηράκλειτου και μάλιστα κατά την επιστροφή του στη Νεωτερικότητα, ανάδειξη που θα μεσολαβήσει καθοριστικά στη μεθοδολογία της αποκωδικοποίησης της έννοιας παιχνίδι στα σχετικά εδάφια του Αριστοτέλη, ελπίζουμε να φθάσουμε να χαρτογραφήσουμε τα πεδία στα οποία εκδηλώνεται και τα οποία διανύει μια εν εξελίξει υπόρρητη θεωρία για το παιχνίδι ανάμεσα στο πρώτο προσωκρατικό φιλοσοφικό σύστημα μέχρι το τελευταίο κλασσικό, θεωρία που να συνυφαίνεται με τα μεγάλα θέματα της ηθικής φιλοσοφίας και της ολοκλήρωσης της ανθρώπινης προσωπικότητας.

Διαμορφώνεται έτσι με σαφήνεια, στα πιο πάνω, το ακριβές πεδίο της έρευνάς μου.

Αυτή η έρευνα, με τα ελάχιστα στοιχεία που διαθέτει η βιβλιογραφία της αρχαίας ελληνικής σκέψης γύρω από την έννοια *παιδιά*, σκοπό έχει να διεισδύσει σε βάθος, ερμηνεύοντας και αναλύοντας τα εδάφια που προσφέρουν τα φιλοσοφικά έργα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Στην επιθυμία του, ο ερευνητής, να αναζητήσει μια πιο σύγχρονη βιβλιογραφία που να μελετά και να ερμηνεύει την έννοια παιχνίδι, όπως αναφερόταν στα πλατωνικά και αριστοτελικά φιλοσοφικά κείμενα, αντιλαμβάνεται το βαθμό δυσκολίας της εκπόνησης της συγκεκριμένης διατριβής.

Για την αντιμετώπιση αυτών των δυσκολιών, σημαντική είναι η πορεία προς μία σειρά ενεργειών που θα οδηγήσουν στην αποσαφήνιση δυσπροσέγγιστων εννοιών.

Έτσι όφειλα να καταθέσω ένα πλέγμα εννοιών, με τέτοιο τρόπο, ώστε αυτές με τη σειρά τους να αποδώσουν την ερμηνεία της έννοιας παιχνίδι με όλες τις επιμέρους μορφές του. Τα βήματα που επέλεξα ήταν τα εξής:

Αρχικά, όφειλα να εντοπίσω, κατά την ανάγνωση του αριστοτελικού και πλατωνικού έργου, την έννοια *παιδιά*, τη σπουδαιότητα της οποίας μου είχε υποδείξει η προηγούμενη μελέτη του ηρακλείτειου έργου που είχε ως κεντρικό πυρήνα ανάγνωσης το απόσπασμα 52DK.

Εφόσον είχα διαβάσει παράλληλα με το πρωτότυπο κείμενο και τις μεταφράσεις διαφόρων ερευνητών, προσπάθησα να διακρίνω τη συγγένεια της ευαισθησίας και του τρόπου κατανόησης που υπάρχει μεταξύ του μεταφραστή και του υπό μετάφραση φιλοσόφου (δηλαδή του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα).

Επιχείρησα να ξεπεράσω τα μεταφραστικά εμπόδια, που συναντούσα συχνά κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης του κειμένου. Έτσι σύγκρινα τις μεταφραστικές ερμηνείες του κάθε ερευνητή που είχα στη διάθεσή μου, προσπαθώντας να αναπλάσω με τα υλικά της δικής μου γλώσσας, το εννοιολογικό σχήμα του πρωτότυπου κειμένου και να το αποδώσω δίχως να παραποιήσω τη δυναμική των συμβόλων, τις φιλοσοφικές ιδέες και την κατασκευή και σύνθεση του έργου.

Επίσης σημαντικό είναι να τονίσω ότι η απόφαση της επιλογής της παράθεσης των πρωτότυπων εδαφίων σε συνδυασμό με μία επιλεγμένη μετάφραση πάρθηκε, διότι μ' αυτό τον τρόπο μου δόθηκε η δυνατότητα να φέρω σε μια διαρκή συζήτηση τις θέσεις και τις απόψεις των μεταφραστών, να τις αναδείξω και στη συνέχεια να διατυπώσω μια νέα διερευνητική προσέγγιση. Διερευνώ δηλαδή κάθε φορά τις έννοιες τις οποίες έχουν ορίσει είτε οι φιλόσοφοι (Πλάτων, Αριστοτέλης) είτε οι ερευνητές που τους μελετούν και σχολιάζουν το έργο τους, και στη συνέχεια παρατηρώ τις εννοιολογικές αποχρώσεις και τους τεχνικούς όρους.

Πρόκειται επίσης για μία έρευνα που στοχεύει στην συγκρότηση μιας γενικής θεωρίας του παιχνιδιού η οποία δεν προτείνει κάποια λύση στην απειλή της απώλειας της ανθρωπότητας ή στην καθήλωση του ανθρώπινου γίνεσθαι αλλά εξετάζει ένα ευρύτατο κριτικό ρεύμα σκέψης που προσδιόρισε και αντιμετώπισε το θέμα της

αλλοτριώσης στον βιομηχανικό αιώνα και του οποίου σημαντικά στοιχεία μπορούν να αναχθούν σε μια μακραίωνη παράδοση που πηγαιίνει μέχρι τον ανθρωποκεντρικό πολιτισμό της κλασσικής Αθήνας κι ακόμη μέχρι τη γέννηση της φιλοσοφίας με την ηρακλείτεια κατάθεση.

Ακολούθως προχωράω στο να δώσω ορισμένα γενικά χαρακτηριστικά στη διδακτορική έρευνα:

α) Εφόσον στηρίχθηκε στην ανάλυση κειμένων μπορεί να χαρακτηριστεί κειμενοκεντρική.

β) Ενώ στο Α΄ Μέρος, κατά τη διαμόρφωση του ερευνητικού θέματος αντιμετωπίστηκε η ανάδυση του θέματος του παιχνιδιού στην ακαδημαϊκή έρευνα του 20<sup>ου</sup> κυρίως αιώνα, υπό την επιρροή του *Homo Ludens* του Huizinga, αφού λήφθηκε υπόψιν το δεδομένο των ιδιαίτερων πολιτισμικών συνθηκών που πρόβαλλαν το θέμα κατά τον 16<sup>ο</sup>, 17<sup>ο</sup> και 18<sup>ο</sup> αιώνα (ενδεικτικά μια διάσταση του Baroque, το κίνημα Precieux στο Παρίσι και στο έργο ορισμένων πρωταγωνιστών του γαλλικού Διαφωτισμού όπως ο Diderot) καθώς επίσης και η υπόρρητη παρουσία του θέματος παιχνίδι στο έργο των Kant, Schiller και Nietzsche (άρα κατά τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα), η έρευνα επικεντρώθηκε σε μια παράδοση φιλοσοφικής σκέψης που πηγαιίνει από τον Ηράκλειτο (6<sup>ος</sup> προς 5<sup>ο</sup> αιώνα) στον Πλάτωνα (5<sup>ος</sup> προς 4<sup>ο</sup> αιώνα) και τον Αριστοτέλη (4<sup>ος</sup> αιώνας).

γ) Επομένως είναι φανερό ότι ανέλαβα ένα ερμηνευτικό έργο τόσο όσον αφορά την υπόρρητη υπόδειξη του Huizinga, στο *Homo Ludens*, ως προς το ζήτημα προέλευσης του προβληματισμού για το δίπολο σοβαρό/παιχνίδι που αναγόταν στην προκλασική και κλασική αρχαιότητα, και περνώντας από μία υπόθεση σχετικά με την ενότητα της παράδοσης που πηγαιίνει από τον Kant στον Schiller και στον Nietzsche, γύρω από το παιχνίδι που τοποθετείται σ' ένα πλαίσιο αισθητικών προσδιορισμών, κατέληξα να αφιερώσω την καθαυτό έρευνα στην ερμηνεία του αποσπάσματος 52DK (ως απόσπασμα-κλειδί που προσέφερε μια νέα ανάγνωση στο ηρακλείτειο corpus) και συνέδεσα αυτή την απόπειρα ερμηνείας θεμάτων εξαρτώντας την από την απόπειρα ερμηνείας θεμάτων σχετικών με το *παίξιν* στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη αλλά και στους *Νόμους Α, Β και Ζ* του Πλάτωνα, καταλήγοντας σε μία σύνθεση όλων των προηγούμενων.

δ) Ανέλαβα το βάρος να στηρίξω την πρωτοτυπία μιας ερωτηματοθεσίας που συνέδεε τα θεμελιώδη μεθοδολογικά εργαλεία του Huizinga στο *Homo Ludens* με τη σημασία του *παίξιν*, εξετάζοντας την ύπαρξη μιας ενιαίας παράδοσης που πηγαινει από τον Ηράκλειτο στον Αριστοτέλη με τη μεσολάβηση του Πλάτωνα. Συγχρόνως με αυτό τον τρόπο δίνω και κάποια στοιχεία που φωτίζουν τη συνοχή της παράδοσης που φθάνει στους Kant, Schiller και Nietzsche, στο βαθμό που πλέον διαφαίνεται μια κοινή καταγωγή αυτής της παράδοσης σε θέματα που είχαν πραγματευθεί στην κλασική αρχαιότητα ο Πλάτωνας και ειδικά ο Αριστοτέλης.

ε) Σε όλη αυτή την έρευνα θεώρησα απαραίτητο να εξετάσω τη διαχρονικότητα των θεμάτων που αναδύονταν γύρω από το *παίξιν*, σταθερά σ' ένα πλαίσιο παιδαγωγικών προβληματισμών στα σχετικά έργα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, και με τη μεσολάβηση κυρίως των παρατηρήσεων του Huizinga (σε μια κρίσιμη στιγμή της Νεωτερικότητας εξέδωσε το έργο του στις παρυφές του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και στο πλαίσιο μιας κριτικής που προέβλεπε την καταστροφή που ερχόταν) τον οποίο κι ένταξα σε μία ευρύτερη παράδοση προβληματικής γύρω από το παιχνίδι που πήγαινε από τον Schiller μέχρι τον Neill (με τη μεσολάβηση του Freud και του Reich) που άσκησε κριτική στον πολιτισμό της καθολικής εκβιομηχάνισης και της κυριαρχίας της σε όλα τα επίπεδα αλλά κυρίως στη θέαση της παιδείας και στα εκπαιδευτικά προγράμματα μιας απόλυτα ωφελμιστικής, ποσοτικής και σταθερά κατακερματιστικής σε ειδικότητες προσέγγισης.

Ωστε ο τρόπος με τον οποίο προσπαθώ να φωτίσω τη σχέση μεταξύ παιδαγωγικής και παιγνιακότητας στην προκλασική και κλασική σκέψη, με πολύ αναλυτικό τρόπο, ειδικά στο κεφάλαιο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, στα *Πολιτικά Θ* για τον Αριστοτέλη, και τους *Νόμους* (στα βιβλία Α, Β και Ζ για τον Πλάτωνα) όπου κυριαρχούν οι αναφορές σε μία αισθητική παιδεία, επιτρέπει πλέον την ανάδειξη μίας παιδαγωγικής μεθοδολογίας, η οποία δίνει έμφαση σε μία διάσταση του παιχνιδιού σε μια μη ωφελμιστική αντίληψη της παιδείας, με τη μεσολάβηση της καλλιτεχνικής εκπαίδευσης, με προεκτάσεις σε πολλά πεδία ως κατάκτηση γνώσεων αλλά παράλληλα και της συγκρότησης μιας ολοκληρωμένης και πολυδιάστατης προσωπικότητας. Η αντίληψη αυτή θα μπορούσε να ληφθεί υπόψιν σε μια αντιμετώπιση της καθολικής κρίσης της παιδείας που συναντάμε στο παρόν.



Στη συνέχεια θα παρουσιαστούν τα κεφάλαια της διδακτορικής διατριβής η οποία διαρθρώνεται σε τέσσερα μέρη.

Το Α΄ Μέρος στη διδακτορική έρευνα έχει τρία τμήματα.

Το πρώτο τμήμα εξετάζει τη θέση του θέματος *παιχνίδι* στην ακαδημαϊκή έρευνα παρουσιάζοντας τους όρους της ανάδυσής του. Παρόλο που κατείχε μια υπόρρητη θέση στα γραπτά σημαντικών διανοητών της νεότερης φιλοσοφίας (πρωτεύοντως για τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα στα έργα των Kant, Schiller, Nietzsche και δευτερευόντως στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, πολύ πιο αποσπασματικά, στο έργο αρκετών συγγραφέων όπως ενδεικτικά του Ludwig Wittgenstein και του Sigmund Freud) εντούτοις άργησε πολύ να αποτελέσει ανεξάρτητο θέμα. Αυτό θα επιτευχθεί με το βιβλίο του Huizinga, *Homo Ludens*, ένα έργο στο οποίο θα εξεταστεί μια θεμελιώδης ανθρωπολογική διάσταση σχετικά με το *παίζνιν*, με τα στοιχεία να αντλούνται από πλειάδα πηγών που αφορούν αρκετούς πολιτισμούς. Η συνεισφορά του Huizinga θα οδηγήσει αρκετούς μελετητές, κυρίως στη μεταπολεμική περίοδο να παράγουν μελέτες όπου το *παιχνίδι* έρχεται θεματικά σε πρώτο πλάνο συνιστώντας μια σημαντική αναφορά.

Η ενδεικτική κατάταξη αυτών των έργων, όπως και των πολιτισμικών περιόδων της νεότερης ευρωπαϊκής ιστορίας που μπορούν να προσφέρουν αξιόλογες σχετικές αναφορές (ανάμεσα στον 16<sup>ο</sup> αιώνα με ορισμένες διαστάσεις του Baroque, τον 17<sup>ο</sup> αιώνα με το κίνημα Préciosité στο Παρίσι, και μέχρι τον 18<sup>ο</sup> αιώνα με κάποιους από τους πρωταγωνιστές του γαλλικού Διαφωτισμού όπως ο Denis Diderot), αποτέλεσε το ευρύτερο περιβάλλον μέσα στο οποίο επιλέχθηκε μια διακριτή παράδοση σκέψης με αναφορά στο *παιχνίδι*.

Οι περισσότεροι συγγραφείς διαλέγουν για παράδειγμα, ένα θέμα από τον Nietzsche συναφές με το *παιχνίδι*, όπως το διονυσιακό στοιχείο (ο Mihai Spariosu), ή από τον Wittgenstein σχετικά με τα γλωσσικά παιχνίδια που προσφέρει ένα θέμα παιχνιδιού σε καθαρά ρητορικό επίπεδο (όπως ο Brian Sutton Smith), αλλά δεν αντιμετωπίζουν το παιχνίδι στην καθολικότητά του, ή δεν θίγουν θέματα που θα οδηγούσαν σε μια τέτοια συνολική θέαση.

Ξεχωρίζει η παράδοση που όντως θίγει μέσω του παιχνιδιού ένα καθολικό ανθρωπολογικό θέμα (όπως στην περίπτωση του Schiller) ασκώντας μία συνολική κριτική στον πολιτισμικό ορίζοντα της κυριαρχίας του Διαφωτισμού και της γενικευμένης εκμηχάνισης η οποία, όσον αφορά στην ανάδειξη του θέματος *παιχνίδι*

στην καθολικότητά του, κορυφώνεται με το *Homo Ludens* του Huizinga. Σύμφωνα με την παρουσίαση των προηγούμενων βιβλιογραφικών αναφορών επέλεξα να στηριχθώ σε αυτή την παράδοση και κυρίως στο καθοριστικό, για την ανάδειξη του θέματος *παιχνίδι*, έργο του Huizinga.

Στο δεύτερο τμήμα του Α΄ Μέρους παρουσιάζεται το έργο *Homo Ludens* ως η κύρια πηγή της έρευνάς μου, εφόσον το *παιχνίδι* εξετάζεται από μια καθολική ανθρωπολογική σκοπιά (δίπλα στους προηγούμενους προσδιορισμούς *Homo Faber* και *Homo Sapiens*): δηλαδή το *παιχνίδι* κατέχει μία καθοριστική θέση τόσο στην ανάπτυξη του ατόμου (δηλαδή στη διαδοχή των ηλικιών) όσο και στη λειτουργία της κοινωνικής ομάδας σε μικρή αλλά και σε μεγαλύτερη κλίμακα, αλλά και της αντιπαράθεσης των ατόμων, των κοινωνικών ομάδων και κατ' επέκταση των εθνών (στις διαφορετικές μορφές του αγώνα, στο δίκαιο ή στον πόλεμο), όπως επίσης στην ανάπτυξη κάθε πολιτισμού και στην εξέλιξή του κι εν τέλει στη συνθετική εξέταση όλων των πολιτισμών.

Παρουσιάζονται τα στοιχειώδη δεδομένα της πορείας του διανοητή Huizinga, η εποχή μέσα στην οποία εξελίχθηκε και ολοκληρώθηκε η σχετική του έρευνα και το ευρύτερο έργο του, μέσα στο οποίο κατέχει μια ξεχωριστή θέση το *Homo Ludens*.

Το καθοριστικό μεθοδολογικό εργαλείο του αντιθετικού δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι, καθώς και ορισμένες παρατηρήσεις που αναφέρονται στον κλασσικό ελληνικό πολιτισμό, θα αποτελέσουν την αφορμή για μία έρευνα που δε θα αφορά μόνο τη διάσταση *παιχνίδι* στο σύνολό της, κατ' ανάγκη συνδεδεμένη με το παιδί και την παιδαγωγική διαδικασία μέσω της οποίας οδηγείται στην ενηλικίωση, αλλά κατά κύριο λόγο θα αφορά το ρόλο του παιχνιδιού στην ενήλικη ζωή και στο πλαίσιο των προσδιορισμών της ηθικής φιλοσοφίας (κατ' επέκταση ανθρωπολογίας από τη μία και πολιτικής φιλοσοφίας από την άλλη) μεταξύ της πρώτης απόπειρας φιλοσοφικού συστήματος στην προσωκρατική φιλοσοφία (Ηράκλειτος) και στο τελευταίο μοντέλο του φιλοσοφικού συστήματος του Αριστοτέλη, με τη μεσολάβηση ενός θέματος επιρροής του Ηράκλειτου σε ολόκληρη την εξέλιξη του έργου του Πλάτωνα.

Ένα σημαντικό δεδομένο για αυτή την έρευνά υπήρξε το γεγονός του ότι ο Huizinga στο πλαίσιο μιας σύνθεσης ενός ευρύτατου εθνολογικού υλικού δείχνει να

παραπέμπει, με έμφαση, σε ένα πεδίο φιλοσοφικής ανθρωπολογίας υποδεικνύοντας ένα θέμα σοβαρότητα/παιχνίδι στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.

Στο τρίτο τμήμα της Α΄ Μέρους καταλήγω στην τελική μορφή της ερωτηματοθεσίας και του ερευνητικού ορίζοντα που επέλεξα. Μετά την ανασκόπηση της υπόρρητης παρουσίας του θέματος *παιχνίδι* στην παράδοση της νεότερης φιλοσοφικής σκέψης στο έργο των Kant, Schiller, Nietzsche (θέμα που δε θίγεται στο *Homo Ludens* αλλά έχουμε επαρκείς λόγους να θεωρήσουμε ότι είναι σιωπηλά παρόν), προχωρώ στην επιλογή των μεθοδολογικών καινοτομιών του *Homo Ludens*, που συνδυαζόμενες με τα ερωτήματα που μοιάζει να θέτει ο Huizinga, σχετικά με ορισμένα εδάφια των *Νόμων* του Πλάτωνα και των *Πολιτικών Θ* του Αριστοτέλη, θα παράγουν το σύνθετο ερώτημα στο οποίο καλούμαι να απαντήσω.

Το αντιθετικό δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι – όπου σύμφωνα με τον Huizinga η αυθεντική σοβαρότητα έχει κατ' ανάγκη κάτι το παιγνιακό αλλά και το αυθεντικό παιχνίδι παίζεται με σοβαρότητα – παράγει μία αναφορά στην πρώτη απόπειρα φιλοσοφικού συστήματος από τον Ηράκλειτο (με την παρουσία στο απόσπασμα 22DK52 ενός σημαντικού δεδομένου σχετικά με το *παίζειν*).

Η προαναφερόμενη ανάδειξη της σημασίας του ηρακλείτειου αποσπάσματος 52DK σε συνδυασμό με τις αναφορές του *παίζειν* στους *Νόμους* του Πλάτωνα, στα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη, αλλά και στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* (όπου εξετάζεται το *παίζειν* με συναφείς όρους με εκείνους των *Πολιτικών Θ*), αποτελούν τον κυρίαρχο πόλο της έρευνας. Σύμφωνα με την ανάδειξη του 52DK που μεσολαβεί καθοριστικά στη μεθοδολογία της αποκωδικοποίησης της έννοιας *παιχνίδι* στα σχετικά εδάφια του Αριστοτέλη, ελπίζουμε να φθάσουμε να φωτίσουμε την ύπαρξη μιας ολόκληρης θεωρίας του παιχνιδιού που εξελίσσεται μεταξύ Ηράκλειτου, Πλάτωνα και Αριστοτέλη.

Έτσι προκύπτουν τα εξής ερωτήματα:

α) Είναι δυνατόν να υπάρχει μία ενιαία παράδοση αναφορών στον παράγοντα παιχνίδι, σ' ένα πλαίσιο ανθρωπολογικής και ηθικής φιλοσοφικής προσέγγισης, που να πηγαιίνει από τον Ηράκλειτο μέχρι τον Αριστοτέλη με τη μεσολάβηση του Πλάτωνα;

β) Είναι πιθανό αυτή η αρχαία παράδοση να αποτελεί την καθοριστική πηγή από όπου, η προαναφερόμενη παράδοση της νεότερης φιλοσοφικής σκέψης στο έργο των Kant, Schiller, Nietzsche, αντλεί στοιχεία σχετικά με το ρόλο του παιχνιδιού; Δεδομένου του ότι το ερώτημα αυτό δεν έχω το χώρο να το εξετάσω ξεχωριστά στην έρευνά μου θα περιοριστώ να ελέγξω εάν κατά την έρευνα του σχετικού υλικού από το έργο του Ηράκλειτου, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη προκύπτουν όντως ενδείξεις για κάτι τέτοιο.

γ) Και ταιριάζει η πραγμάτευση του θέματος αυτής της αρχαίας παράδοσης με την πραγμάτευση εκείνη του Huizinga στο *Homo Ludens*; Ειδικά ως προς τη λειτουργία του θεμελιώδους μεθοδολογικού εργαλείου που προσδιορίζεται στο αντιθετικό δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι; Ώστε συγχρόνως να περιλαμβάνει θέματα εξέλιξης της προσωπικότητας του ατόμου κατά τη διαδοχή των ηλικιών, κι επομένως θέματα παιδείας, αλλά και ανάδειξης του κεντρικού μεθοδολογικού εργαλείου του δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι, σε μια περιοχή που λόγω του χαρακτήρα της έρευνάς μου θα πρέπει να είναι η ολοκλήρωση της προσωπικότητας με όρους ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας, ίσως με τη μεσολάβηση θεμάτων αισθητικής.

Το Β' Μέρος της έρευνάς μου (που είναι αφιερωμένο σ' ένα ηρακλείτειο πεδίο) έχει ένα τμήμα που αναφέρεται σε μία απόπειρα ερμηνείας του ηρακλείτειου αποσπάσματος 52DK.

Στηριζόμενη σε μία συνεισφορά του Nietzsche στο σχετικό έργο του πάνω στη σχέση προσωκρατικής και κλασικής σκέψης (*Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*), κάνω την υπόθεση ότι το 52DK θα μπορούσε να αποτελέσει ένα απόσπασμα-κλειδί για την ανανέωση της ερμηνείας του συνολικού σώματος των ηρακλείτειων αποσπασμάτων, που αντιπροσωπεύουν το χαμένο έργο *Περί Φύσεως* του Ηράκλειτου.

Θα προχωρήσω στην ανατομία των επιμέρους συστατικών του αποσπάσματος 52DK λαμβάνοντας υπόψιν τα στοιχεία που προσφέρουν οι σημαντικότεροι ερευνητές του Ηράκλειτου όπως οι Charles Kahn (*The art and thought Of Heraclitus*), Geoffrey Stephen Kirk (*Heraclitus The Cosmic Fragments*) και Miroslav Marcovich (*Heraclitus*), για να οδηγηθώ στη συνέχεια σε μία πρώτη εξέταση των δεδομένων που προσφέρουν οι πρώτοι και καθοριστικοί για την ερμηνεία του αναμεταδότες, που είναι ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, αλλά και ορισμένων δεδομένων που

προσφέρουν κατοπινότεροι αναμεταδότες όπως ο Πλούταρχος και ειδικότερα εκείνοι της ύστερης αρχαιότητας όπως ο Ιππόλυτος και ο Κλήμης της Αλεξανδρείας (με καθοριστική προσφορά τόσο ποσοτικά εφόσον προσφέρουν συγκριτικά τον μεγαλύτερο αριθμό αποσπασμάτων όσο και ποιοτικά εφόσον ο Ιππόλυτος όχι μόνο προσφέρει το 52DK αλλά ένα μεγάλο μέρος του υλικού της συνεισφοράς του μοιάζει να ανήκει στο περιεχόμενο του 52DK στο πρωτότυπο του Ηράκλειτου). Ωστε να προκύψει τελικά μία υπόθεση εργασίας και ένας ερευνητικός ορίζοντας, μέσα στον οποίο θα ελεγχθεί η ισχύς της υπόθεσης που έκανα.

Έρχεται κυρίως στην επιφάνεια η ιδιαίτερη πύκνωση συμβολικών και εννοιολογικών διασυνδέσεων που χαρακτηρίζει το συγκεκριμένο απόσπασμα και ο ρόλος του ως απόσπασμα-κλειδί, τόσο σε ένα κεντρικό κεφάλαιο που ενδεχομένως θα αφορούσε τον παράγοντα Χρόνο (κατά γενική ομολογία, στην αρχαία μαρτυρία, είναι το κεντρικό θέμα της ηρακλείτειας συνεισφοράς) όσο και ως προς στο σύνολο του σωζόμενου υλικού που μπορεί να αναδιοργανωθεί γύρω από αυτό το κεντρικό κεφάλαιο.

Στη συνέχεια φθάνω να διατυπώσω, σε μία μεγάλη παράγραφο, το γενικό περίγραμμα ενός κεντρικού πυρήνα του έργου του Ηράκλειτου, γύρω από το απόσπασμα 52DK, όπου η ερμηνεία του τελευταίου οδηγεί στην ανάδειξη ενός διαχρονικού φιλοσοφικού θέματος γύρω από τη σχέση αναγκαιότητας και ελευθερίας.

Το Γ' Μέρος, το αφιερωμένο σ' ένα αριστοτελικό πεδίο, έχει δύο τμήματα.

Ξεκινάω εδώ με μία ευρύτερη προετοιμασία για την αντιμετώπιση του ώριμου έργου του Αριστοτέλη, ειδικά στα πεδία της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας ώστε να βρεθούν τα κατάλληλα μεθοδολογικά εργαλεία για την ερμηνεία του *παίζειν* στα εδάφια των *Ηθικών Νικομαχείων* (8<sup>ο</sup> κεφάλαιο του 4<sup>ου</sup> βιβλίου, Δ8) και των *Πολιτικών* (8<sup>ο</sup> βιβλίο σε επαφή με θέματα του 7<sup>ου</sup> βιβλίου) όπου στη συνέχεια συναντάω και πραγματεύομαι το σχετικό θέμα.

Στο πρώτο τμήμα Γ1.1 αντιμετωπίζω σε τρία κεφάλαια τα θέματα της παιδείας, της ανθρώπινης ανάπτυξης της ψυχής, και της μεσότητας που αποτελούν το υπόβαθρο μέσα στο οποίο τοποθετεί ο Αριστοτέλης μία προβληματική, που περιέχει το *παίζειν*, στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στα αντίστοιχα εδάφια των *Πολιτικών* Θ.

Στο πρώτο κεφάλαιο εξετάζεται η δημόσια παιδεία δίπλα στο ανθρωπολογικό θέμα της διαδοχής των ηλικιών (κατά τη σωματική, ψυχική και πνευματική ανάπτυξη των ατόμων) με υλικό από το 7<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*, όπου προς το τέλος του συναντάμε παρατηρήσεις σχετικές με την *παιδεία*. Το *παίζει* ως δραστηριότητα των παιδιών και το παιχνίδι ως παιδαγωγική μέθοδος για τις μικρές ηλικίες (που ίσως δεν σταματάει σε αυτές αλλά συνεχίζει μεταστοιχειωνόμενο σε κάτι άλλο στο βαθμό που αφορά τους ενήλικους) ξεκινούν ήδη εδώ μέσα από ένα διάλογο με σχετικά θέματα από τους *Νόμους* του Πλάτωνα όπως θα εξετάσω σε κατοπινότερο κεφάλαιο, με την ανάδειξη των θεμάτων *παιδεία*, *παίζει*, διαδοχή των ηλικιών (κι ένα *παίζει* που ακολουθεί τη διαδοχή των ηλικιών κι εντάσσεται στην *παιδεία*).

Το δεύτερο κεφάλαιο είναι συναφές με το προηγούμενο και εξετάζει θέματα εντελέχειας της ανθρώπινης ανάπτυξης από το βιβλίο Γ του *Περί Ψυχής*, με κεντρικό θέμα το ρόλο της παιδείας στην ανάπτυξη της ψυχής και του σώματος. Είναι συναφές με το προηγούμενο κεφάλαιο, καθώς δείχνει τον τρόπο με τον οποίο η παιδεία παίζει καταλυτικό ρόλο στον τρόπο που η ψυχή μπορεί να οδηγήσει σταδιακά στην πλήρη ανάπτυξη του νου, με προσδιορισμένα βήματα κατάκτησης γνωστικών ικανοτήτων. Ακόμη και αν εδώ δε γίνεται ρητή αναφορά στη διαδοχή των ηλικιών (θα μπορούσε να αποπειραθεί κανείς να ξεκινήσει τη συστηματική γνωστική του προσπάθεια και ως ενήλικος) η πυκνή προβληματική του *Περί Ψυχής* αντιστοιχεί πλήρως στην σχετική προβληματική των *Πολιτικών* Η και Θ (προφανώς είναι πολύ πιο ταιριαστό να συμβαδίσουν η σωματική και ψυχική ανάπτυξη, καθώς και η γνωστική προσπάθεια, με τη μεσολάβηση της παιδείας).

Στο τρίτο κεφάλαιο εξετάζεται ένα θέμα κοινό στην *Ποιητική* και στη θεωρία των αρετών από τα *Ηθικά Νικομάχεια*: η αναζήτηση της μεσότητας ως αναζήτηση της αρετής.

Η συνδυαστική εξέταση εδαφίων της *Ποιητικής* (από το σωζόμενο πρώτο βιβλίο και στοιχεία από το χαμένο δεύτερο βιβλίο), των *Ηθικών Νικομαχείων* και του Θ των *Πολιτικών*, υποδεικνύουν στην εμπειρία της *καθάρσεως* (ως κορυφαίας στιγμής μιας εμπειρίας *διαγωγής*, για ένα αντιπροσωπευτικό ποσοστό του συνόλου των πολιτών και μέσα από μία συλλογική ακρόαση/θέαση των έργων των ποιητικών αγώνων) έναν ισχυρό παράγοντα αναζωογόνησης της προσπάθειας για *μεσότητα* των πολιτών.

Φωτίζεται έτσι το κεντρικό θέμα των στοχεύσεων της δημόσιας παιδείας που αφορά τη διάπλαση των πολιτών, από την παιδική ηλικία μέχρι την ωριμότητα. Στο πλαίσιο αυτής της πορείας προς την ηθική ολοκλήρωση και την πολιτική επάρκεια θα τεθεί το ευρύτερο πλαίσιο μέσα στο οποίο παίζει ένα σημαντικό ρόλο ένας παράγοντας παιχνιδιού.

Στο δεύτερο μέρος, στο Γ2, οδηγούμαι να εξετάσω μία καθοριστική έννοια του παιχνιδιού ενταγμένη στη θεωρία των αρετών στα *Ηθικά Νικομάχεια* και ειδικά στο Δ8, όπου εξετάζεται η αρετή της *ευτραπείας*. Το *παίζει* (ως *ευ σκόπτειν, εμμελώς ομιλείν, εμμελώς σκόπτειν και μη λυπείν* αλλά και *τέρπειν*) καθίσταται η κεντρική δραστηριότητα της αναζήτησης μιας μεσότητας και μιας αρετής, ενώ στη στοιχειώδη του εκδοχή αποτελεί απλώς μια δραστηριότητα ανταλλαγής αστείων/*ευφρολογημάτων* και πειραγμάτων με στόχο την παραγωγή μιας χαρμόσυνης ατμόσφαιρας γέλιου, χάριν της αναγκαίας *αναπαύσεως*.

Ο *ευτράπελος* τυπικά τοποθετείται στο μέσον δύο ακραίων όρων που είναι ο *βωμολόχος* και ο *αγροίκος*.

Ο *αγροίκος* δεν μπορεί να προσφέρει τίποτα και να συμμετάσχει σε τίποτα στο σχετικό πεδίο. Ο *βωμολόχος* είναι ικανός να προκαλέσει το γέλιο κι έτσι να επιτύχει τυπικά την διεκπεραίωση του στοιχειώδους στόχου όσον αφορά τον παράγοντα της *αναπαύσεως* (δίπλα στη βιολογική ανάπαυση του ύπνου ο Αριστοτέλης έχει θέσει και μια αναγκαία ψυχολογική ανάπαυση μέσω μιας *αναπαύσεως/παιδιάς/διασκέδασης*), η υπερβολή όμως που χαρακτηρίζει το βωμολόχο είναι πιθανόν να καταστρέφει τη χαρμόσυνη ατμόσφαιρα ακόμη και σ' αυτό το στοιχειώδες επίπεδο (καθώς τα χοντροκομμένα του αστεία τείνουν να προσβάλλουν τους άλλους καταστρέφοντας κάθε πιθανό *χαίρειν*).

Ο *ευτράπελος* τηρώντας τους όρους που έθεσε ο Αριστοτέλης για το *παίζει* μετατρέπει τη χαρμόσυνη εμπειρία της *αναπαύσεως* σε εμπειρία *διαγωγής*, δηλαδή σε άσκηση μιας *μεσότητας* από την οποία θα προκύψει και θα κατακτηθεί διαχρονικά μια αρετή.

Καλούμαι ωστόσο να αντιμετωπίσω το παράδοξο του πώς η παραγωγή πειραγμάτων, αστείων και γέλιου μπορεί να σχετίζεται σε οποιαδήποτε περίπτωση με την κατάκτηση μιας όψης της αρετής. Ήδη το θέμα του δίπολου σοβαρό/παιχνίδι έρχεται σε πρώτο πλάνο. Αρκετές συναφείς παρατηρήσεις του Αριστοτέλη κυρίως στα *Ηθικά*

*Νικομάχεια* (αλλά και στη *Ρητορική*) μας οδηγούν σε μία υπόθεση, για την οποία ο Αριστοτέλης έχει δώσει ως κλειδί ένα θέμα σύγκρισης της παλαιότερης (με τους δικούς μας όρους της αρχαίας κωμωδίας) και της σύγχρονης του (με τους δικούς μας όρους της μέσης) κωμωδίας, σε σχέση με τη θεωρία του γελίου και του γέλιου, την οποία φαίνεται ότι ανέπτυξε στο χαμένο σήμερα δεύτερο βιβλίο της *Ποιητικής*. Επομένως σημαντικό ρόλο παίζουν τα στοιχεία που προσφέρει η έρευνα για το δεύτερο βιβλίο της *Ποιητικής* και τη σύγκριση αρχαίας και μέσης κωμωδίας (όσον αφορά την *Ποιητική* στις δύο πρώτες περιόδους της μεταξύ 388 και 347 π.Χ. οπότε ο Αριστοτέλης φεύγει από την Αθήνα, αλλά όσον αφορά το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, στην τρίτη περίοδο της μέσης κωμωδίας και ειδικά στην καταληκτική της φάση), και πιο πέρα θέματα που αφορούν την κάθαρση από την κωμωδία.

Καθοριστικό ρόλο θα παίζει έτσι η ανάδειξη των στοιχείων του χαμένου δεύτερου βιβλίου της *Ποιητικής* έτσι όπως αυτά φωτίζονται από την πρόσφατη έρευνα (κυρίως με τη συνεισφορά του Richard Janko) σε επαφή με το θέμα μιας χαμένης κεντρικής έκθεσης από τον Αριστοτέλη του θέματος της *καθάρσεως* (που υπόσχεται ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* Θ παραπέμποντας στην *Ποιητική*, κι εφόσον αυτή η έκθεση δε βρέθηκε στο σωζόμενο πρώτο βιβλίο, κι ούτε ταιριάζει εκεί σε κάποιο κενό, προκύπτει ότι θα έπρεπε να ανήκει στο δεύτερο, χαμένο σήμερα, βιβλίο) που ο Jacob Bernays είχε προβάλλει ήδη από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα.

Το θέμα μιας καθορισμένης εμπειρίας του γέλιου (στο πλαίσιο της ευρύτατης προβληματικής του Αριστοτέλη γύρω από το δίπολο *ηδονή/λύπη*), στο πλαίσιο συζητήσεων για σοβαρά θέματα που ανακύπτουν όμως (ίσως παραδόξως, αλλά έτσι όπως παρουσιάζεται στο θέμα μας, πολύ ευνοϊκά) σ' ένα περιβάλλον ανέμελης και χαρμόσυνης συνάντησης φίλων (εδώ έρχονται να συνεισφέρουν υλικό τα σχετικά εδάφια από τα βιβλία Θ και Ι των *Ηθικών Νικομαχείων* πάνω στη φιλία και ένα αντίστοιχο εδάφιο από τη *Ρητορική*) μοιάζει να φωτίζει μια ιδιαίτερη προσέγγιση του θέματος σοβαρό/παιχνίδι και του θέματος της εμπειρίας της *διαγωγής*.

Εφόσον το κεντρικό χαρακτηριστικό της *διαγωγής*, φαίνεται από την ανάλυσή μου ότι είναι τόσο η απαλλαγή από οποιαδήποτε σκοπιμότητα όσο και η πραγμάτευση σημαντικών θεμάτων (ειδικά για την περίπτωση μιας συντροφιάς που συζητά φιλοσοφικά θέματα) σε μια ατμόσφαιρα απόλαυσης/*ηδονής/χαίρειν* όπου η απόλαυση της μουσικής στηρίζει ένα *εμμελώς ομιλείν*, οδηγούμαι να διακρίνω ένα θέμα



ελευθερία και αναγκαιότητα, όπου η ατμόσφαιρα του *παίζει* και η ιδιαίτερη μορφή των ευφυολογημάτων γεννούν μια εμπειρία ελευθερίας και ανάτασης που εγγυάται την ανάδυση απρόσμενα πρωτότυπων συλλογισμών για σημαντικά θέματα στη συζήτηση της συντροφιάς των αξιόλογων/*σπουδαίων* ανθρώπων.

Στο Μέρος Δ' υπάρχουν δύο τμήματα.

Στο πρώτο τμήμα Δ1 εξετάζεται η διαφαινόμενη αριστοτελική θεωρία για το παιχνίδι που συναντιέται σε δύο ενότητες εδαφίων από τα *Πολιτικά Θ* και στις οποίες συναντάμε πολλά κοινά στοιχεία με όσα εξέτασα ήδη στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*.

Πρέπει βέβαια να ληφθεί υπόψιν το ευρύτερο πλαίσιο του θέματος που εκθέτει ο Αριστοτέλης στο τελευταίο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*. Το βιβλίο αυτό είναι αφιερωμένο στην εξέταση του χαρακτήρα της δημόσιας παιδείας που προτείνεται από το συγγραφέα με την κατάλληλη μορφή και λειτουργία ώστε να εξυπηρετεί τη σταθερότητα του προτεινόμενου βέλτιστου πολιτεύματος. Μετά την σχετικά σύντομη έκθεση των τεσσάρων τομέων της υπάρχουσας εκπαίδευσης (βασικά γράμματα, γυμναστική, ζωγραφική, μουσική) ο Αριστοτέλης θα αφιερώσει όλο σχεδόν το υπόλοιπο βιβλίο στην εκπαίδευση των παιδιών και των νέων στη μουσική, την οποία θεωρεί ως τον τομέα που θα αποβεί ο πλέον καθοριστικός για το γενικό χαρακτήρα τον οποίο θέλει να προσδώσει στην προτεινόμενη δημόσια παιδεία.

Οι δύο επιλεγμένες ενότητες εδαφίων που αναλύω αποτελούν τα πλέον κρίσιμα μέρη, όπου βρίσκονται πυκνές διατυπώσεις των συλλογισμών μέσω των οποίων ο Αριστοτέλης εξετάζει τις προϋπάρχουσες (σύγχρονες του και παλιότερες) αντιλήψεις για το ρόλο της μουσικής εκπαίδευσης στην παιδεία, για την αναγκαιότητά της ή μη και για τους ορατούς στόχους που μπορεί να ευνοήσει η καλλιέργειά της.

Πρώτα εξετάζεται η ενότητα εδαφίων που συγκρίνει την εμπειρία της *αναπαύσεως* με την εμπειρία της *διαγωγής*, προσδιορίζοντας κοινά στοιχεία *ηδονής/απόλαυσης* και στις δύο, ενώ στη συνέχεια εξετάζεται η απόπειρα του συγγραφέα να γεφυρώσει τα δύο επίπεδα, μέσω του μαθήματος της μουσικής με στόχο να προσφέρει μια εμπειρία *διαγωγής* στη μεγάλη πλειοψηφία των πολιτών που βρισκόμενος σχεδόν καθημερινά σε επαφή με τον παράγοντα *ασχολία/εργασία*), κανονικά θα αγνοούσε μία εμπειρία σαν τη *διαγωγή*.

Ο Αριστοτέλης θέτει ένα τριπλό ερώτημα σε σχέση με τους στόχους που μπορεί να εξυπηρετήσει η εκπαίδευση των παιδιών στη μουσική (που περιέχει την εκμάθηση ορισμένων μουσικών οργάνων, σε καθορισμένο επίπεδο δυσκολίας και σε καθορισμένους τύπους μουσικών έργων ή μουσικούς τρόπους).

α) προετοιμάζει για την εμπειρία της *αναπαύσεως/παιδιάς* κατά την ενηλικίωση;

β) είναι ικανή να διαπλάσει σταδιακά τις ψυχές των παιδιών προς την ανάδυση των αρετών;

γ) είναι ικανή να προετοιμάσει τα παιδιά για μια εμπειρία *διαγωγής* κατά την ενηλικίωση και παράλληλα για την κατάκτηση της *φρονήσεως*;

Αφού εκθέσει τις αντιρρήσεις που έχουν διατυπωθεί για την εκπαίδευση των παιδιών στη μουσική (ακόμη και από αυτούς που δέχονται ότι η μουσική παιδεία όντως εξυπηρετεί τους προαναφερόμενους στόχους) τις οποίες στη συνέχεια του κειμένου έρχεται να ανασκευάσει, αναλαμβάνει να αναλύσει τα τρία αυτά επίπεδα εξηγώντας το ρόλο της μουσικής στο καθένα. Γίνεται αντιληπτό ότι ο Αριστοτέλης στοχεύει όχι μόνο στην εξυπηρέτηση και των τριών επιπέδων από την εκπαίδευση στη μουσική αλλά και στη συνθετική τους λειτουργία, δηλαδή στη δυνατότητά τους να αλληλοστηρίζονται, ώστε από το πρώτο με τη μεσολάβηση του δεύτερου να οδηγούμαστε στην επίτευξη του τρίτου που το συνδέει με τον τελικό στόχο της ζωής δηλαδή την *ευδαιμονία*.

Στην ανάλυση αυτή τονίζεται πρώτα απ' όλα ότι η μακροπρόθεσμη αυτή εκπαίδευση στοχεύει κυρίως σε αποτελέσματα που θα φανούν κατά την ενηλικίωση. Επομένως εκτός από το *παίζειν* που συνοδεύει την εμπειρία της *αναπαύσεως* διακρίνω ένα *παίζειν* που συνυφαίνεται με την ίδια την ενασχόληση με τη μουσική (τόσο για τα παιδιά και τους νέους όσο και για τους ολοκληρωμένους μουσικούς που αντιμετωπίζουν τη μουσική ερμηνεία ως επάγγελμα) κι έτσι όπως και για την *ανάπαυσιν* (όπως θα δούμε στην επόμενη ενότητα) το *παίζειν* πρέπει να έχει ένα μέτρο έτσι και στην εκμάθηση και την άσκηση της μουσικής ερμηνείας πρέπει να μπει ένα μέτρο (καθώς πέραν αυτού το *παίζειν* αποβαίνει επικίνδυνο για την ηθική συγκρότηση).

Όλα καταλήγουν στην ικανότητα της πρόσληψης των μουσικών έργων με κεντρικό παράδειγμα τα μουσικά έργα των διθυράμβων (που εδώ εξετάζεται η λειτουργία τους

με τρόπο ανάλογο με εκείνο της τραγωδίας) ώστε ο ενήλικος ακροατής/θεατής να ζήσει μια ισχυρή εμπειρία αρεταϊκής ανάτασης που ο Αριστοτέλης ονομάζει *διαγωγή* και της οποίας η συγκινησιακή κορύφωση αναλύεται με όρους *καθάρσεως*.

Τα τρία επίπεδα μοιάζει να τα συνδέει ο παράγοντας της απόλαυσης/*ηδονής* που προσφέρει η μουσική. Για το πρώτο επίπεδο της απόλαυσης της μουσικής κατά την *ανάπαυσιν/παιδιά/διασκέδαση* δεν έχει να κάνει πολλά η παιδεία διότι αυθορμήτως όλοι οι άνθρωποι ελκύονται από αυτήν. Η εκπαίδευση όμως στην αξιολογη μουσική, η οποία μπορεί να καλλιεργήσει την ανάδυση των αρετών στις ψυχές των παιδιών, προετοιμάζει τα παιδιά για ένα *χαίρειν ορθώς*, δηλαδή μεταφέρει την αναζήτηση της απόλαυσης πέραν της *αναπαύσεως/διασκέδασης*, στη θέαση/ακρόαση των μουσικών έργων που είναι ικανά να προσφέρουν μια σύνθετη εμπειρία συγκλονισμού, την *κάθαρσιν*, που με τη σειρά της είναι συνυφασμένη με μία ενεργοποίηση της *μεσότητας*, δηλαδή της αναζήτησης της αρετής.

Έτσι εξηγείται ο συσχετισμός της *φρονήσεως* με την εκπαίδευση στη μουσική. Εφόσον η *φρόνησις* (ανάμεσα στις υπόλοιπες διανοητικές αρετές έτσι όπως το θέμα εκτίθεται στο Ζ των *Ηθικών Νικομαχείων*) είναι ικανή να συνθέσει την αποτελεσματική δραστηριότητα (την προτεινόμενη από το Γ των *Ηθικών Νικομαχείων* ικανότητα για απόφαση και πράξη) με την σταθερή παραμονή στο πεδίο της αρετής (καθώς είναι εύλογο ότι εάν κάθε φορά τίθεται ένα δίλλημα μεταξύ πρακτικής αποτελεσματικότητας και αρεταϊκής συνέπειας θα κινδύνευε κανείς να προτιμά την πρώτη εις βάρος της δεύτερης κι έτσι η ικανότητα για απόφαση και πράξη αντί να στηρίζεται στην αρεταϊκή επάρκεια να συνδέεται ευνοϊκότερα με την ηθική ανεπάρκεια).

Είναι φανερό ότι ένα τέτοιο στοιχείο πρέπει να καλλιεργηθεί μακροπρόθεσμα (και επομένως να καταστεί το σημαντικότερο στοιχείο μιας δημόσιας παιδείας) εάν κανείς επιζητά, όπως ο Αριστοτέλης, για το σύνολο των πολιτών μία επαρκή συμμετοχή (με κατανόηση των προϋποθέσεων της απόφασης και ένα αποφασιστικό πέρασμα στην πράξη για τα μεγάλα θέματα της πόλης) στη δημόσια ζωή της πόλης.

Στην άλλη ενότητα εδαφίων συναντάω μια πιο λεπτομερή ανατομία της σχέσης ανάμεσα στην *ανάπαυσιν/διασκέδαση*, με τη μεσολάβηση της *παιδιάς*, για όσους υφίστανται την *ταλαιπωρία/μόχθον* ζώντας σε επαφή με τον σταθερό παράγοντα της *ασχολίας/εργασίας* από τη μία (κι έτσι έχουν ανάγκη να πάρουν μια σωστή δόση

αναπαύσεως/παιδιάς/διασκέδασης ως φάρμακο στη σωστή δόση, όπως το θέτει ο Αριστοτέλης), και από την άλλη της εμπειρίας της *διαγωγής* (δραστηριότητα ατομικού ή συλλογικού στοχασμού γύρω από σημαντικά ζητήματα που όχι μόνον δεν οφείλει να στερείται τη μεσολάβηση ενός στοιχείου *παιδιάς*, όπως άλλωστε έχουμε δει και στην εξέταση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, αλλά αντιθέτως μοιάζει να ευνοείται από αυτό) για όσους έχουν την πολυτέλεια του ελεύθερου χρόνου, δηλαδή της *σχολής* και την προαπαιτούμενη μόρφωση, μέσω της σωστής *παιδείας*, για να αφιερώσουν αυτόν τον ελεύθερο χρόνο σε αξιόλογες αναζητήσεις πέραν κάθε ωφελμιστικού πνεύματος και κάθε σκοπιμότητας.

Ενώ για την πρώτη ομάδα, τη δέσμια της *ασχολίας* είναι απαραίτητος ένας χρόνος *αναπαύσεως/διασκέδασης/ξεκούρασης* που πρέπει όμως να βιώνεται με μέτρο (το *παίζει* να λαμβάνεται σαν ένα φάρμακο που είναι επωφελές μόνο στη σωστή δόση) – ας παρατηρήσουμε εδώ ότι τόσο στην ανάπαυση όσο και στην εμπειρία της *διαγωγής* όπως την εξέτασα στην προηγούμενη ενότητα εδαφίων σε συνάφεια με την κάθαρση παρουσιάζεται μια θεραπευτική διάσταση – για τη δεύτερη ομάδα που διαθέτει έναν ελεύθερο χρόνο ολοκλήρωσης της προσωπικότητας και αυτοπραγμάτωσης στη *διαγωγή* τίθεται ένα θέμα παιδαγωγικής προετοιμασίας για το σωστό χειρισμό του ελεύθερου χρόνου (κι εδώ μπορεί να προσφέρει κάτι σημαντικό η εκπαίδευση στη μουσική με έναν διαφορετικό τρόπο από αυτόν που προσφέρει στην εμπειρία της *αναπαύσεως*). Σε αυτό το σημείο ο Αριστοτέλης θέτει ένα ερώτημα για το περιεχόμενο αυτού του ελεύθερου χρόνου, για το πώς θα προετοιμαστεί κανείς και πώς θα ζήσει αυτή την εμπειρία, απαντώντας: «όχι βέβαια παίζοντας». Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται η κορύφωση ενός διαλόγου του Αριστοτέλη με ένα ανάλογο θέμα *παιδεία/παιδιά* που εκθέτει ο Πλάτωνας στους *Νόμους* ειδικά στα βιβλία Α, Β και Ζ, και ιδιαίτερα στο εδάφιο 803 d-e όπου συναντάμε ένα αντίστοιχο ερώτημα του Πλάτωνα για το περιεχόμενο της αξιολογής ζωής, που προτείνει να καλύπτεται από ένα είδος παιγνιακών δραστηριοτήτων.

Οφείλα να αποσαφηνίσω τι είναι αυτό που συγκρίνει ο Αριστοτέλης στη σχετική ενότητα εδαφίων. Συγκρίνει δύο τύπους δραστηριότητας (είτε αυτή οφείλει να ονομαστεί τυπικά εργασία είτε όχι, συνιστά μια επίπονη επιδίωξη κάποιου σκοπού, δηλαδή είτε είναι χειρωνακτική εργασία, είτε διοικητική, είτε είναι μελέτη και επιδίωξη γνώσης σε καθορισμένο τομέα, είτε είναι σχεδιασμός ενός έργου είτε δραστηριότητα κάθε είδους για την ολοκλήρωσή του), ή συγκρίνει δύο τύπους

ελεύθερου χρόνου που αντιστοιχούν σε αυτά τα δύο προηγούμενα είδη δραστηριότητας; Όταν αντιλαμβανόμαστε ότι δεν είναι δυνατόν να συγκρίνει τη δραστηριότητα και τον ελεύθερο χρόνο ανθρώπων που ασκούν μία χρήσιμη και αναγκαία δραστηριότητα (είτε χειρωνακτική είτε διοικητική, εδώ άλλωστε έχουμε να συγκρίνουμε μόνο δραστηριότητες ελεύθερων ανθρώπων) με τον ελεύθερο χρόνο ανθρώπων που δεν ασκούν καμία δραστηριότητα (κάτι εντελώς άτοπο) κατανοούμε ότι το εξεταζόμενο θέμα είναι πολύ πιο σύνθετο. Σημαντικό σημείο στην έκθεση των σχετικών εδαφίων είναι εκείνο κατά το οποίο ο Αριστοτέλης έρχεται να υπενθυμίσει «αυτό που είναι το πιο σημαντικό», δηλαδή ότι οι δραστηριότητες που βρίσκουν την ολοκλήρωση στην επιτέλεσή τους (ώστε αυτοί που τις ασκούν θα συνδέονται άμεσα με τον τελικό σκοπό της ζωής, δηλαδή την ευδαιμονία, καλλιεργώντας την προσωπικότητά τους σε μια πορεία διαρκούς εμπλουτισμού) είναι πολύ σημαντικότερες από εκείνες που έχουν για στόχο κάτι εξωτερικό (όσοι τις ασκούν οφείλουν να ξεκουράζονται για να συνεχίσουν να τις υπηρετούν φθειρόμενοι ασταμάτητα χωρίς να μπορούν να σχετιστούν με τον τελικό σκοπό της ζωής που είναι η ευδαιμονία).

Έτσι δίνει έμφαση στη διάσταση της υποταγής μιας δραστηριότητας σ' έναν εξωτερικό στόχο, σε μια σκοπιμότητα, στην αναζήτηση μίας ωφέλειας που δεν αφορά άμεσα, στον τρέχοντα χρόνο, μία εμπειρία εμπλουτισμού και απόλαυσης αυτού του εμπλουτισμού. Έτσι αντιλαμβανόμαστε ότι η αντίστιξη αφορά τόσο την εργασία-δραστηριότητα όσο και τον «ελεύθερο χρόνο». Στο βαθμό που είτε στη δραστηριότητα είτε στον ελεύθερο χρόνο δεν υπάρχει εμπειρία αυτοπραγμάτωσης ή αναζήτησης της αυτοπραγμάτωσης τότε αυτό καθίσταται προβληματικό (δεν καταδικάζεται σε καμία περίπτωση η αναγκαία σοβαρή δραστηριότητα είτε επαγγελματική, σε ιδιωτικό επίπεδο, είτε πολιτική σε δημόσιο, εφόσον κανείς έχει τη μόρφωση και τον χρόνο να αναζητήσει και μία εμπειρία *διαγωγής*).

Διαπιστώνω εδώ με παρόμοιο τρόπο όπως στην ανάλυση του Δ8 στα *Ηθικά Νικομάχεια* ότι το *παίζειν* που μπορεί να ενυπάρχει στην εμπειρία της *διαγωγής* αφορά ένα βίωμα ελευθερίας, δηλαδή απαλλαγμένο από κάθε αναγκαιότητα.

Στο δεύτερο τμήμα του Δ1 (Δ1.2) εξετάζω πιο αναλυτικά τη γενικότερη δομή του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*. Πρώτον την προβληματική του Αριστοτέλη σχετικά με τους ισχύοντες τέσσερις τομείς της εκπαίδευσης (βασικά γράμματα, γυμναστική,

ζωγραφική, μουσική) και τον τρόπο με τον οποίο φθάνει να προκρίνει τη μουσική. Δεύτερον εξετάζω τη γενικότερη δομή του 8<sup>ου</sup> βιβλίου και τα διαφορετικά μέρη που μπορεί να διακρίνει κανείς στην άρθρωσή του, για να φωτίσω την ιδιαίτερη θέση που κατέχουν οι δύο ενότητες εδαφίων που έχω επιλέξει να αναλύσω. Παρατηρώ το χαρακτήρα του σχεδιάσματος που προσφέρει η σωζόμενη σύνταξη του βιβλίου και το γεγονός ότι μοιάζει να παραμένει ανολοκλήρωτο. Επαναφέρω επίσης το θέμα του καθοριστικού ρόλου που παίζει, κι εδώ όπως και στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, μια καθοριστική μεσολάβηση θεμάτων της *Ποιητικής*.

Εξετάζω τη θέση του 8<sup>ου</sup> βιβλίου, στη γενικότερη δομή των *Πολιτικών* έτσι όπως το προσφέρει η αρχαία παράδοση και ιδιαίτερα τη σχέση του με το 7<sup>ο</sup> βιβλίο, όπου τυπικά παρουσιάζεται το βέλτιστο πολίτευμα. Ενώ τα δύο βιβλία επικοινωνούν σε αρκετά σημεία, έχουν από άλλες απόψεις σημαντικές διαφορές, κάτι που μας οδηγεί να θεωρήσουμε ότι το 7<sup>ο</sup> βιβλίο ως έργο μιας πρώιμης περιόδου που προηγείται τόσο των βιβλίων 2 και 3 όσο και των βιβλίων 4, 5 και 6 που από πολλές απόψεις φαίνονται σύγχρονα με ένα σημαντικό μέρος του 8<sup>ου</sup> βιβλίου όπως και της κατάληξης των *Ηθικών Νικομαχείων* και της *Αθηναίων Πολιτείας* (που μας προσφέρει την ενδεικτική ημερομηνία 328/327 π.Χ. μετά την οποία πρέπει να είναι γραμμένο το έργο). Έτσι φέρνω στην επιφάνεια τα στοιχεία του βέλτιστου πολιτεύματος που υποδεικνύουν τα βιβλία 2, 3 και ιδιαίτερα τα βιβλία 4, 5, 6 που ταιριάζουν με την ενότητα θεμάτων που διαπιστώσαμε μεταξύ *Ηθικών Νικομαχείων* και *Πολιτικών Θ*.

Τέλος λοιπόν αφού επαναφέρω τα σημαντικότερα στοιχεία από την ανάλυση των δύο ενοτήτων εδαφίων που ανέλυσα, οδηγούμαι να κάνω μια υπόθεση για τη σύνδεση μεταξύ των μακροχρόνιων στοχεύσεων της δημόσιας παιδείας που προτείνονται στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* (και όπου η ανάλυση για το μάθημα της μουσικής προσφέρει τα ποιοτικά χαρακτηριστικά αυτής της παιδείας) και του χαρακτήρα της εμπειρίας ισχυρής συγκίνησης και ανάτασης που προσφέρει η *διαγωγή* (κατά την ακρόαση των μουσικών έργων με τους ποιητικούς αγώνες) με κορύφωση στην εμπειρία της κάθαρσης, δηλαδή ένα αισθητικό-ηθικό θέμα, και πώς αυτή η παιδεία στηρίζει τελικά το βέλτιστο πολίτευμα έτσι όπως το προσδιορίζει ο Αριστοτέλης κυρίως στο έργο της ώριμης φάσης (βιβλία 4, 5 και 6) που φαίνεται ότι είναι παράλληλο με την ολοκλήρωση των *Ηθικών Νικομαχείων* και την *Αθηναίων Πολιτεία* (ως έργου μοντέλου για το συλλογικό σύγγραμμα *Πολιτεία/Συντάγματα*).

Όπως είδαμε πιο πάνω στο κεφάλαιο Δ1 δεν έχουμε μόνο (κατά την εξέταση του *παίζει* στα επιλεγμένα εδάφια των *Πολιτικών Θ*) τη συνέχεια ενός συναφούς θέματος με εκείνο που είχα εξετάσει στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*. Έχουμε επίσης και μία ευρύτερη σύνδεση του θέματος που αναπτύσσεται στα επιλεγμένα εδάφια των *Πολιτικών Θ* μ' ένα αντίστοιχο θέμα που ανέπτυξε ο Πλάτων στα βιβλία A, B και Z των *Νόμων*. Αυτός υπήρξε και ο λόγος που η ανάλυση των εδαφίων από τα *Πολιτικά Θ* τοποθετήθηκε ως μέρος Δ1 μπροστά από το κεφάλαιο που εξετάζει το *παίζει* στους *Νόμους* του Πλάτωνα.

Έτσι στο δεύτερο τμήμα του Μέρους Δ' (Δ2), και καταληκτικό για το σύνολο της έρευνάς μου, φθάνω να εξετάσω (πάντα ενόψει της ανάδυσης του διαλόγου που αποκαθίσταται με τα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη) μια πλατωνική θεωρία για το παιχνίδι στο τελευταίο και πλέον εκτεταμένο του έργο στους *Νόμους*. Ειδικά στα βιβλία A, B και Z συναντάμε στοιχεία με τα οποία μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε μια συστηματική παιδαγωγική θεώρηση, σε φάσεις που αντιστοιχούν σε διαφορετικές ηλικίες, και η οποία έχει ως επίκεντρο το παιχνίδι. Η συστηματική ανασυγκρότηση της σχετικής παιδαγωγικής θεωρίας του Πλάτωνα δείχνει πώς μία διαπαιδαγώγηση που στηρίζεται σ' ένα παιγνιακό στοιχείο αφορά, με μία ποικιλία προσεγγίσεων, τόσο τα βρέφη και τα νήπια όσο και τα παιδιά της προσχολικής ηλικίας, της σχολικής και αργότερα τους εφήβους και τους νέους.

Ο Πλάτων προχωράει σε αξιοπρόσεκτες παρατηρήσεις για τη φυσιολογία και την ψυχολογία των παιδιών, όπως σχετικά με την ιδιοσυγκρασία τους της έντονης ενεργητικότητας και κινητικότητας όσο και της ικανότητάς τους να εφευρίσκουν παιχνίδια. Εφόσον το παιχνίδι ταιριάζει στην ιδιοσυγκρασία της παιδικής ηλικίας περισσότερο από καθετί άλλο, μπορεί η παιδαγωγική μέσω οργανωμένων παιχνιδιών να προετοιμάσει τα παιδιά προς την επιθυμητή κατεύθυνση όσο αυτά είναι ανίκανα ακόμη να υποταχθούν σε μία πειθαρχία μελέτης. Ο Πλάτων εξετάζει εξειδικευμένα θέματα σ' αυτό το πλαίσιο, όπως την επιλογή των παιχνιδιών (δραστηριοτήτων και αντικειμένων) ώστε τα παιδιά να προετοιμάζονται για τον προεπιλεγμένο επαγγελματικό τους προορισμό, αλλά το πιο πρωτότυπο είναι ότι δε μένει εκεί και αναλαμβάνει να δώσει μια σημαντική θέση στο παιχνίδι όχι μόνο σε ολόκληρη την παιδαγωγική του πορεία μέχρι την ενηλικίωση (κατ' αναλογία με όσα έχουμε στον Αριστοτέλη την παιδεία για παιδιά, δηλαδή ανήλικους), αλλά και σε σημαντικότερες

δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου των ενηλίκων (κατ' αντιστοιχία με όσα εξετάσαμε στον Αριστοτέλη στη δημόσια παιδεία για ενήλικους).

Όλος αυτός ο ευρύτερος συλλογισμός του Πλάτωνα (όπως παρατήρησα στο προηγούμενο κεφάλαιο για τον Αριστοτέλη) αφορά και πάλι μια προβληματική σχετικά με τη δημόσια παιδεία και τον χαρακτήρα της (μη ωφελμιστικό και με κεντρική στόχευση την προετοιμασία της αναζήτησης της αρετής) η οποία καλείται να στηρίξει ένα προτεινόμενο βέλτιστο πολίτευμα.

Εξετάζοντας την παιδαγωγική πρόταση του Πλάτωνα που είναι ρητά διατυπωμένη πάνω σε μια προβληματική *παιδεία/παιδιά* (ο Πλάτωνας ξεκαθαρίζει ότι το παιχνίδι – ή σωστότερα ένας καθορισμένος παράγοντας παιχνιδιού που μένει να ερμηνευθεί – βρίσκεται στο επίκεντρο της παιδείας του και στο επίκεντρο της εγγύησης που αυτή η παιδεία προσφέρει στη σωστή λειτουργία του προτεινόμενου βέλτιστου πολιτεύματος στους *Νόμους*) γίνεται φανερός ο πλούτος του διαλόγου που υπάρχει ανάμεσα στους *Νόμους* και στο θέμα που αναπτύσσεται στα *Πολιτικά* γύρω από την παιδεία ανάμεσα στο τέλος του 7<sup>ου</sup> βιβλίου και σε ολόκληρο το 8<sup>ο</sup> βιβλίο. Δηλαδή παρατηρούμε ότι ο Αριστοτέλης υιοθέτησε μια πλειάδα θεμάτων από τους *Νόμους* του Πλάτωνα όπως την απόρριψη της ωφελμιστικής παιδείας, την προετοιμασία μέσω του παιχνιδιού για το μελλοντικό επάγγελμα, την εκπαίδευση στην αξιολογική μουσική, την ευαισθητοποίηση απέναντι σε ένα στοιχείο αρμονίας και ομορφιάς, τον πρωτότυπο χειρισμό του θέματος *σοβαρό/παιχνίδι*, κι εντέλει ένα θέμα *παιδείας/παιδιάς* που μπορεί να οδηγήσει τους ενήλικους (πάντα σε επαφή με τις γιορτές του Διονύσου) σε μια εμπειρία ανάτασης και αναζήτησης της αρετής.

Ωστόσο ο Αριστοτέλης επεξεργάζεται το ίδιο υλικό από μια διαφορετική σκοπιά που μεταστοιχειώνει την πλατωνική βάση οδηγούμενος, να συλλάβει μια εντελώς διαφορετική πρόταση για την παιδεία που εγγυάται το βέλτιστο πολίτευμα και τελικά το ρόλο που αποδίδεται στο *παίξιν* σ' αυτή την παιδεία.

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, υπάρχει σε όλο αυτόν τον παρατηρούμενο διάλογο ένα σημείο κορύφωσης της αντιπαράθεσης μεταξύ Αριστοτέλη και Πλάτωνα, όπου ο Αριστοτέλης οδηγείται να απαντήσει με αντίστροφο τρόπο στο ίδιο περίπου ερώτημα (σχετικά με το περιεχόμενο του ελεύθερου χρόνου και του ρόλου του παιχνιδιού). Ενώ στο προηγούμενο κεφάλαιο έκανα μόνο μία αναφορά στο σχετικό συλλογισμό του Πλάτωνα, στο τωρινό κεφάλαιο έρχομαι να τον εξετάσω εκτενώς.



Ο ευρύτερος αυτός συλλογισμός κορυφώνεται σε τέσσερις παραγράφους μεταξύ εδαφίων 803 c και 804 b, στο επίκεντρο των οποίων έχουμε έναν οντολογικό ορισμό του ανθρώπου: έτσι όπως πλάστηκε ο άνθρωπος, ποιος άραγε είναι ο προορισμός του; Σε αυτές τις παραγράφους και ειδικά σ' αυτόν τον προσδιορισμό αναγνωρίζουμε πρώτα ισχυρά ηρακλείτεια στοιχεία, γύρω από ένα ισχυρό ίχνος του αποσπάσματος 52DK, αλλά κι έναν πυκνό διάλογο μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη (*Νόμοι*, Α, Β, Ζ με *Πολιτικά* Η και Θ) που οδηγεί σε μία μετωπική αντιπαράθεση.

Αυτή η ερμηνεία της αντιπαράθεσης μοιάζει κατά πρώτον να σχετίζεται με μία διαφορετική ανάγνωση της ηρακλείτειας οντολογίας (ίσως με μία έννοια της αντιστροφής της λειτουργίας του δίπολου ηρακλείτεια/παρμενιδική οντολογία, που είχαμε διαπιστώσει στα θεμέλια του πλατωνικού συστήματος, και η οποία πραγματοποιείται εδώ από τον Αριστοτέλη) όπως προβάλλεται στο θέμα του ορίζοντα της κατάκτησης της ωριμότητας ανάμεσα στην παιδική ηλικία και στην ενηλικίωση, με τη μεσολάβηση μιας κατάλληλης παιδείας, η οποία οδηγεί στο βέλτιστο πολίτευμα και στον ρόλο που πρέπει να παίζουν οι ελεύθεροι πολίτες σε αυτό.

Κατά δεύτερο λόγο μοιάζει να σχετίζεται με την ισχυρή πολιτική διαφοροποίηση μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Ήδη στο προηγούμενο κεφάλαιο εξέτασα την κριτική του Αριστοτέλη απέναντι στο πολιτικό μοντέλο στην *Πολιτεία* και στους *Νόμους* και την απόρριψή του ως ολιγαρχικού, όσο και τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη που συναντιούνται στην ενότητα των βιβλίων 2, 3 και στη συνέχεια 4, 5, 6 όπως και στην *Αθηναίων Πολιτεία* και που δείχνουν την πρόθεση της μετεξέλιξης του δημοκρατικού μοντέλου της Αθήνας του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα, το οποίο δέχεται κριτική ενόψει μιας μετεξέλιξής του και όχι της πλήρους απόρριψής του όπως στον Πλάτωνα.

Επίσης η παλιά μετωπική αντιπαράθεση γύρω από το θέμα της απόρριψης ή όχι της αναπαραστατικής ποίησης, δηλαδή των έργων που παρουσιαζόντουσαν στους ποιητικούς αγώνες κατά τις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές (διθύραμβος, τραγωδία, σατιρικό δράμα, κωμωδία) που είχε εξελιχθεί ήδη από την πρώτη περίοδο του Αριστοτέλη (όταν ακόμη συμμετείχε στην Ακαδημία), μοιάζει να επανέρχεται για να συμμετάσχει σ' ένα καινούργιο θέμα, γύρω από την προβληματική πάνω σ' ένα θέμα *παιδεία/παιδιά*, με πολιτικές στοχεύσεις. Αναδύεται μία αντιπαράθεση Πλάτωνα

Αριστοτέλη που αφορά ένα ευρύτατο φιλοσοφικό θέμα, με επίκεντρο και καταλύτη την αντιμετώπιση ενός παιδαγωγικού προβλήματος που μεσολαβείται ισχυρά από έναν παράγοντα παιχνιδιού/*παίζει*ν.

Κατά την ανάγνωση του εξεταζόμενου υλικού από τα βιβλία A, B και Z των *Νόμων* αναγνωρίζουμε μια σταθερή ηρακλείτεια επιρροή που κορυφώνεται, όπως είπαμε πιο πάνω, στο εδάφιο 803 d-e γύρω από ένα πλούσιο ίχνος του αποσπάσματος 52DK. Επαναφέρω έτσι την προβληματική που είχα αναπτύξει για να δώσω μία ερμηνεία της θέσης του παιχνιδιού στο παιδαγωγικό σύστημα που προτείνεται στους *Νόμους*, εξετάζοντάς το ανάμεσα σε μία ηρακλείτεια επιρροή και μία αριστοτελική επανερμηνεία. Έτσι φαίνεται ότι (σύμφωνα με τη σταθερή λειτουργία του δίπολου Ηράκλειτος/Παρμενίδης, όπου τα εμπειρικά δεδομένα στα οποία κυριαρχεί η κίνηση ερμηνεύονται με τέτοιο τρόπο ώστε να δικαιωθεί μια προβληματική που στηρίζεται σε μια υπερβατική θεώρηση και μια γνωσιολογία που αντλείται από την υπερβατική πηγή ενός κόσμου εκτός χρόνου και σε πλήρη ακινησία) ο Πλάτων θέλησε να αντιμετωπίσει το θεμελιώδες δεδομένο της παιγνιακότητας, στο οποίο αποδίδει την τάση για καινοτομία κατά την ενήλικη ζωή, με τέτοιο τρόπο που να ακυρώσει κάθε προδιάθεση για τη μεταβολή θρησκευτικών, πολιτικών και ευρύτερα πολιτισμικών δεδομένων του πολιτεύματος που προτείνει. Με την ίδια τη διαδικασία αναμένει την ακύρωση κάθε διάθεσης συμμετοχής των πολιτών σε πολιτικές αντιπαραθέσεις, κάτι αναμενόμενο σε ένα ολιγαρχικό πολίτευμα.

Αντίστροφη είναι η στάση του Αριστοτέλη στο βαθμό που προκρίνει όχι μόνο το στοιχείο της κίνησης και την εξέταση του εμπειρικού κόσμου, αλλά επίσης ζητάει να διαπλάσει με το παιδαγωγικό του σύστημα πολίτες που θα συμμετέχουν στην πολιτική αντιπαραθέση (συμμετέχοντας σε συλλογικές αποφάσεις και τη διοίκηση της πόλης) αλλά με τέτοιο τρόπο που να εγγυάται την υγεία, δηλαδή τη σταθερότητα του πολιτεύματος. Φθάνω έτσι να αναδείξω μια ορατή συνάντηση ανάμεσα στη θεώρηση του *παίζει*ν στο έργο του Ηράκλειτου (έτσι όπως το ανέλυσα στο κεφάλαιο B1) και στο ώριμο έργο του Αριστοτέλη, με τη μεσολάβηση του ώριμου έργου του Πλάτωνα.

Πιστεύω ότι υπάρχουν αρκετά στοιχεία, όχι μόνον για να δείξουν ως αδιαμφησβήτητη αυτή τη μακριά πορεία επιρροής της ηρακλείτειας σύλληψης για το *παίζει*ν που φθάνει στο έργο του ώριμου Αριστοτέλη, μέσω του Πλάτωνα, αλλά

επίσης ότι το σχετικό θέμα εκδηλώνεται (σε αντιστοιχία με την ερμηνεία του 52DK που είχα δώσει στο κεφάλαιο B1) στον Αριστοτέλη με όρους μιας προβληματικής γύρω από το θέμα ελευθερία και αναγκαιότητα.

Ο πλούτος των ευρημάτων που προσδιορίστηκαν στο έργο του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη δεν διατηρούν απλώς ένα ενδιαφέρον αποκλειστικά στο πεδίο της ιστορίας των ιδεών, αλλά παρουσιάζονται ως διαχρονικές αξίες που μπορούν να προσφέρουν έναν πλούτο στοιχείων στον επαναπροσδιορισμό της σημασίας της παιδείας και στην εκπαιδευτική πράξη, απέναντι στην κρίση που συναντούν οι σχετικοί τομείς στον 21<sup>ο</sup> αιώνα. Όσον αφορά στο καθαυτό πλαίσιο της κλασσικής φιλοσοφίας μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη (με μία καθοριστική όμως μεσολάβηση μιας ηρακλείτειας επιρροής) η παιδεία εξεταζόταν στο διάλογο μεταξύ πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας και μάλιστα τοποθετούνταν στα θεμέλια και στην κορύφωση των σχετικών αναζητήσεων, με το παιχνίδι να αποτελεί έναν αινιγματικό καταλυτικό παράγοντα για τον κορυφαίο αυτό ρόλο της παιδείας. Εντέλει εάν θέλουμε να συνοψίσουμε τα ευρήματα της έρευνας μας, το παιχνίδι αντιπροσωπεύει ένα δεδομένο, ήδη από την εκπαίδευση των παιδιών που αφορά στην προτεραιότητα μιας ηθικής στόχευσης (με την καλλιέργεια ενός αισθητήριου για την πρόσληψη της αρμονίας, του ωραίου και του υπέροχου) με το θέμα των επιμέρους γνώσεων να έχει δευτερεύοντα ρόλο και να συναρτάται ισχυρά με αυτόν τον πρωτεύοντα παράγοντα. Ωστε και κατά την ενηλικίωση να μπορούν οι ώριμοι και επαρκείς πολίτες να ζουν πλήρως και επωφελώς την παρεχόμενη από την πόλη παιδεία/καλλιέργεια (όπως για παράδειγμα η κατανόηση και ο συγκλονισμός από τη θέαση τραγωδίας και κωμωδίας). Μελετώντας το σχήμα ανάπτυξης σώματος και ψυχής του Αριστοτέλη αντίστοιχα στα *Μικρά Φυσικά* και στο *Περί Ψυχής* καθώς και το θέμα παιδεία/παιδιά στα *Πολιτικά* και στα *Ηθικά Νικομάχεια*, οδηγηθήκαμε στην αναζήτηση θεμελιακών βάσεων και αρχών ενός άμεσα εφαρμοστικού μοντέλου στα σχολεία.

Συλλέγοντας από τη μια στοιχεία που προσιδιάζουν προς το κλασσικό μοντέλο της παιδείας, και ειδικά αποκωδικοποιώντας το αριστοτελικό σχήμα: καλλιέργεια των αισθήσεων, συγκρότηση του κατάλληλου «σώματος της φαντασίας», ανάπτυξη του νου που ευνοεί την ηθική ολοκλήρωση και από την άλλη απομακρυνόμενοι από τον ωφελιμισμό και τον αυτοματισμό, προσπαθήσαμε να επαναφέρουμε την αριστοτελική προβληματική της καθολικής ανάπτυξης του ανθρώπου, που εμπεριέχει θέματα ψυχικής πληρότητας, ηθικής μεσότητας και πνευματικής ανάπτυξης.

Στη συνέχεια οδηγηθήκαμε στη στήριξη μιας άμεσης έρευνας κι ενός πειραματισμού στις παρούσες παιδαγωγικές συνθήκες και αναλάβαμε να προχωρήσουμε σε μία εφαρμοστική εκπαιδευτική έρευνα που από τη μία θα επιτύγχανε να γεφυρώσει την απόσταση που υπάρχει ανάμεσα στην κλασσική και τις νεωτερικές παραδόσεις, ενώ από την άλλη θα αναζητούσε ένα μοντέλο πειραματικής παιδαγωγικής απόπειρας στο οποίο ένα μέγιστο δεδομένων από την πλούσια παρακαταθήκη των θεμάτων της παιδείας που προέρχονται από τις προαναφερόμενες παραδόσεις θα εκφραζόταν μέσα από μία απλή σειρά εκπαιδευτικών προτάσεων που με την αλληλουχία τους θα μπορούσαν να επιτύχουν κάποια ανάσχεση των προβλημάτων.

Το προτεινόμενο μοντέλο συγκροτούνταν από μια γενική εισαγωγή, μία παρουσίαση των μεθοδολογικών του αξόνων και των σημαντικότερων εκπαιδευτικών του μέσων και πρωτοβουλιών και κατέληγε σε μία πλήρως αναπτυγμένη σειρά μαθημάτων. Θα γινόταν ποσοτική έρευνα, κυρίως πειραματική αλλά συνδυαστικά και δειγματολογική η οποία θα ενίσχυε τη διερεύνηση και την εξαγωγή των συμπερασμάτων. Βλέπε το σχετικό κεφάλαιο στο τέλος της διατριβής *Πρόταση για μια πειραματική εκπαιδευτική έρευνα*. Ενώ με τη βοήθεια της αναπληρώτριας καθηγήτριας Φαίης Αντωνίου του παιδαγωγικού τμήματος του ΕΚΠΑ όλη η προαναφερόμενη πρωτοβουλία είχε φθάσει στον τελικό στόχο της μετάβασης στο σχολείο, τον Μάρτη του 2020 ξέσπασε η απρόσμενη υγειονομική κρίση η οποία ακύρωσε τη διαδικασία καθώς τα έκτακτα υγειονομικά μέτρα της πανδημίας ανέστειλαν επ' αόριστον την ολοκλήρωση της έρευνας. Ίσως στο μέλλον να καταφέρουμε να φέρουμε εις πέρας αυτό το συμπληρωματικό ερευνητικό πεδίο το τόσο σημαντικό για τις άμεσες εξελίξεις στον τομέα της παιδείας.

## **ΜΕΡΟΣ Α**

## A1) Θεωρίες του παιχνιδιού

Το θέμα του παιχνιδιού δεν συμπεριλαμβάνεται τυπικά στην παράδοση της ακαδημαϊκής έρευνας και ιδιαίτερα εκείνης που αφορά τα κλασσικά γράμματα, της έρευνας δηλαδή εκείνης η οποία εξετάζει τη συνεισφορά της κλασσικής φιλοσοφίας ή της κλασσικής τέχνης κι εν γένει του κλασσικού πολιτισμού και των άμεσων ή και μακροπρόθεσμων επιρροών του.

Η εποχή που ξεκίνησε με την τραυματική εμπειρία του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου και τις συνταρακτικές αλλαγές που επέφερε, χαρακτηρίστηκε από ταχύτητα μεταβολών σε όλα τα επίπεδα της ζωής, από μία αίσθηση ρευστότητας στο πεδίο των αξιών, από μία ανερχόμενη αμφιβολία και πολλές φορές μία αίσθηση έλλειψης νοήματος. Όλα αυτά έφεραν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, σε πρώτο πλάνο ακαδημαϊκές μελέτες που είχαν ως αναφορά την έννοια του παιχνιδιού και του παιγνιακού.

Από την ευρύτατη βιβλιογραφία που προέκυψε, το ενδιαφέρον μας στρεφόταν σε προσεγγίσεις που ακουμπούσαν σε θέματα μετάβασης από την παιδική στην ώριμη ηλικία (ανθρωπολογικά, ηθικά, παιδαγωγικά) αλλά περισσότερο σε θέματα φιλοσοφικής θέασης που έφεραν στην επιφάνεια προπολεμικές και ακόμη παλαιότερες έρευνες (Διαφωτισμός, Κλασσική Αρχαιότητα) με αναφορά στο παιχνίδι.

Αρχικά, επιλογή μας ήταν να ερευνήσουμε, στις ρίζες του, το φαινόμενο των αναστατώσεων (σε μεγάλο βαθμό αρνητικά προσδιορισμένων από ανθρωπολογική και ηθική άποψη) που έφερε η 1<sup>η</sup> Βιομηχανική Επανάσταση σε ανθρωπολογικό επίπεδο (το τραύμα που συνδέεται με την αυταρχική παιδαγωγική) και τα δεινά στα οποία οδήγησε (εξαθλίωση, αλλοτρίωση/τραύμα, Α΄ Παγκόσμιος Πόλεμος). Στη συνέχεια, το ίδιο φαινόμενο να το ερευνήσουμε κατά τον Μεσοπόλεμο και κατά προέκταση προς τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, αναζητώντας δηλαδή καταγωγικά μία κατάλληλη προβληματική στην κλασσική σκέψη σε σχέση με την παιδεία και την ανθρώπινη ολοκλήρωση, αλλά και σε συνάφεια με τις τραγικές εξελίξεις που φέρνει στο πέρασμά του ο ιστορικός χρόνος.

Η έννοια του παιχνιδιού είναι από τη φύση της πολύσημη, ένας λαβύρινθος από αμφισημίες μέσα στον οποίο εύκολα κανείς χάνεται, μια εντροπική συνθήκη όπου τα σημαντικότερα διαλύονται μέσα στα ασήμαντα. Το γεγονός αυτό ευνόησε

προσεγγίσεις που εντάσσονται στη λεγόμενη «γλωσσική στροφή»<sup>1</sup> όπου ευνοείται μονομερώς μία «ρητορική» διάσταση<sup>2</sup> (εφόσον έχουμε να κάνουμε μόνον με γλωσσικές κατασκευές στις οποίες μπορούν να ανάγονται τα πάντα).

Κατά συνέπεια οδηγούμασταν σε μια προσέγγιση όπου μία συνολική μελέτη γύρω από το παιχνίδι χρειαζόταν ένα ισχυρό στήριγμα τοποθετούμενο στην κορυφή μίας πυραμίδας της οποίας όμως η βάση αλλά και το χαμηλότερο επίπεδο, κυριαρχούνταν από μία σύγκυση αμφισημιών. Αντί να ριχτούμε απευθείας σε μία μελέτη άμεσης κοινωνιολογικής παρατήρησης της απέραντης ποικιλίας της μορφής παιχνίδι, προτιμήσαμε να αναζητήσουμε μία διάσταση του παιγνιακού στις υψηλότερες σφαίρες στόχευσης της ολοκλήρωσης της προσωπικότητας κι έτσι να αναζητήσουμε έναν πρωταρχικό και θεμελιώδη προσδιορισμό (εάν αυτός μπορούσε να βρεθεί και να αναλυθεί με επάρκεια) ανάμεσα στις πρώτες καταβολές της κλασσικής φιλοσοφίας στην προσωκρατική σκέψη και προς την ώριμη κατάληξη της κλασσικής φιλοσοφίας, κάτι που μας οδηγούσε σε μία πορεία μεταξύ ηρακλείτειας κατάθεσης και διδακτικών έργων της ώριμης περιόδου του Αριστοτέλη.

Τα καθοριστικά συμπεράσματα που θα μπορούσαν να βγουν από μια τέτοια μελέτη θα έπρεπε στη συνέχεια να συνδεθούν με μια παράδοση σκέψης ριζικής κριτικής στην εργαλειακή εκδοχή του Διαφωτισμού η οποία κυριάρχησε και στον Βιομηχανικό πολιτισμό (1<sup>η</sup> και 2<sup>η</sup> Βιομηχανική Επανάσταση και Α΄ και Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος που ακολούθησαν).

---

<sup>1</sup> Βλ. σχετικά L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές Έρευνες*, (μτφρ.) Π. Χριστοδουλίδης, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1977, σσ. 7-15.

<sup>2</sup> Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, (μτφρ.) Π. Μπασάκος, Εκδ. ΝΗΣΟΣ, Αθήνα, 2016.

Ι) Προσεγγίσεις πάνω στο θέμα του παιχνιδιού στην νεωτερική γραμματεία και ειδικά κατά τη μεταπολεμική περίοδο

Οι μελέτες που θα παρουσιάσουμε στη συνέχεια χειρίζονται το θέμα του παιχνιδιού σε επαφή με φιλοσοφικές προσεγγίσεις και καλύπτουν πολλά ρεύματα της μεταπολεμικής σκέψης.

1) Ο Mihai Spariosu, με το έργο *Ο Θεός με τα πολλά ονόματα (God of many names, play, poetry and power and Hellenic Thought from Homer to Aristotle)* στην παράδοση του Nietzsche και του Martin Heidegger

Μία από τις σημαντικότερες πηγές για το χειρισμό του θέματος παιχνιδι σε επαφή με θέματα ιστορίας της φιλοσοφίας είναι η μελέτη του Nietzsche<sup>3</sup> *Η Φιλοσοφία την εποχή της τραγικής τέχνης των Ελλήνων* (γραμμένη μεταξύ 71-73 η οποία παρέμεινε ανέκδοτη όσο ζούσε). Στη μελέτη αυτή ο Nietzsche αναλαμβάνει να αναδείξει για πρώτη φορά την ιδιαίτερη αξία όλης της προσωκρατικής ή προπλατωνικής φιλοσοφίας ως ενότητα σε σύγκριση με την πλατωνική. Στο έργο αυτό εξετάζονταν οι σημαντικότεροι διανοητές της ιωνικής παράδοσης και της πυθαγορικής ελεατικής. Πολύ σωστά δινόταν ο περισσότερος χώρος στις πρώτες απόπειρες φιλοσοφικού συστήματος από τις δύο σχολές δηλαδή στο έργο του Ηράκλειτου και του Παρμενίδη. Ειδικά στο έργο του Ηράκλειτου αναδεικνυόταν με έναν υπόρρητο τρόπο ο κομβικός ρόλος εκείνου του αποσπάσματος<sup>4</sup> που αργότερα θα κωδικοποιούνταν ως 22DK52 όπου έχουμε έκδηλη μία αινιγματική έννοια του παιχνιδιού. Η πόλωση μεταξύ της ηρακλείτειας και της παρμενιδικής κατάθεσης είχε γίνει αντιληπτή από το Nietzsche, ωστόσο η επιλογή του ήταν να επιχειρήσει μία σύνθεση την οποία θα αντιπαρέθετε στο πλατωνικό σύστημα. Γνωρίζουμε επίσης ότι αυτή η μελέτη ακολουθούσε το πρώτο δημοσιευμένο έργο<sup>5</sup> του Nietzsche, δηλαδή την *Καταγωγή της τραγωδίας από το πνεύμα της μουσικής*, ότι κατά κάποιον τρόπο χειριζόταν τα θέματα την ίδια εποχή και ότι μία εργασία έμελλε να αποτελεί τη συνέχεια της προηγούμενης. Έτσι δεν είναι παράξενο που στη συνέχεια άλλοι ερευνητές θα ανέλαμβαναν να συνδέσουν στενότερα και να επεξεργαστούν τη σχέση ανάμεσα στη μαγική, οργιαστική αλλά και μυστική εκδήλωση του διονυσιακού στοιχείου και στην αινιγματική έννοια του

<sup>3</sup> Βλ. Fr. Nietzsche, *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, (μτφρ.) Β. Δουβαλήρης, Εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2013.

<sup>4</sup> Βλ. Ηράκλειτος απόσπασμα 22DK52 «Αιών παις έστι παίζων πεσσεύων παιδός η βασιλίη».

<sup>5</sup> Βλ. Fr. Nietzsche, *Η Γέννηση της Τραγωδίας*, (μτφρ.) Χ. Μαρσέλλος, (εισ.) Γ. Φαράκλας, Εκδ. ΕΣΤΙΑ Αθήνα, 2009.



παιχνιδιού που προερχόταν οργανικά από το ηρακλείτειο σύστημα η οποία ήταν πλέον νοθευμένη και από ελαστικά στοιχεία.

Ο ερευνητής που γονιμοποιεί αυτή τη σύλληψη είναι ο Spariosu. Το πρώτο του σημαντικό έργο,<sup>6</sup> σ' αυτή την κατεύθυνση είναι το *Ο Αναγεννημένος Διόνυσος (Dionysus Reborn, Play and the aesthetic, Dimension in modern philosophical and scientific Discourse*. 1989). Αναπτύσσει το θέμα της σχέσης μεταξύ ενός στοιχείου του παιχνιδιού και του φιλοσοφικού και επιστημονικού λόγου, πηγαίνοντας από τον γερμανικό ιδεαλισμό του Kant και του Schiller, προς τη φιλοσοφία της ζωής και της ύπαρξης μεταξύ Nietzsche και Heidegger, φθάνοντας να καλύψει επίσης και το διάστημα μεταξύ της οντολογικής ερμηνευτικής του Gadamer, των μεταμοντέρνων και των μετά-στρουκτουραλιστικών προσεγγίσεων αντιστοίχως του Deleuze και Derrida. Προχωρά πολύ πιο πέρα, χειριζόμενος στο δεύτερο μέρος του έργου του διαφορετικές νεωτερικές και μετά-νεωτερικές επιστημονικές συνεισφορές πάντοτε κάτω από το ίδιο πρίσμα.

Σε ένα πιο ώριμο έργο του,<sup>7</sup> *Ο Θεός με τα πολλά ονόματα (God of many names, play, poetry and power and Hellenic Thought from Homer to Aristotle*, 1991) συνεχίζει την προβληματική του μεταξύ παιχνιδιού και διονυσιακού στοιχείου σ' ένα πεδίο πολύ πιο συγκεκριμένο από το προηγούμενο, πολύ πιο κοντά στις πηγές των πρωταρχικών εννοιών που χειρίζεται (διονυσιακό και παιχνίδι) κάτι που του επιτρέπει να συνεισφέρει με πιο συγκεκριμένο και πιο γόνιμο τρόπο στο θέμα.

2) Ο Brian Sutton Smith με το έργο του *Ambiguity of play (Αμφιρρέπεια του παιχνιδιού)* στην παράδοση του Ludwig Wittgenstein

Μια ορισμένη έννοια του παιχνιδιού παρουσιάζεται εν γένει σε όλο το εύρος της αποκαλούμενης γλωσσικής στροφής, εν γένει στις ανθρωπιστικές επιστήμες και ειδικότερα στη φιλοσοφία. Στο πρώτο του καθοριστικό έργο,<sup>8</sup> ο Wittgenstein στην Λογική Φιλοσοφική Πραγματεία *Tractatus Logico-Philosophicus* του τόνιζε ότι μπορεί να γίνει αντικείμενο της φιλοσοφικής μελέτης, μόνον ό,τι μπορεί να

---

<sup>6</sup> Βλ. M. Spariosu, *Dionysus Reborn, Play and the aesthetic, Dimension in modern philosophical and scientific Discourse*, Cornell University Press, 1989.

<sup>7</sup> Βλ. M. Spariosu, *God of many names, play, poetry and power in Hellenic Thought from Homer to Aristotle*, Duke University Press, 1991.

<sup>8</sup> Βλ. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (μτφρ.) Θ. Κιτσόπουλος, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1978.

προσδιοριστεί με έναν απόλυτα συγκεκριμένο μαθηματικό τρόπο προσφέροντας ένα σημαντικό έργο στην ορθοδοξία του αναλυτικού ρεύματος.

Αργότερα θα διαφοροποιηθεί και θα αφήσει μία σειρά μελετών,<sup>9</sup> οι οποίες θα εκδοθούν ως σύνολο μεταθανάτια, με τίτλο *Οι φιλοσοφικές Έρευνες* (1953), όπου χειρίζεται μια ποικιλία θεμάτων σε μια πλειάδα επιστημονικών πεδίων και όπου πλέον κινείται σε αυτόν ακριβώς το χώρο της επιστημονικής και γλωσσικής αμφισημίας, τον οποίο απέκλειε κατά την εποχή του *Tractatus*. Και αυτό το χαρακτηριστικό στοιχείο της γνωσιολογικής αμφισημίας το τονίζει μέσω μιας χαρακτηριστικής οπτικής που την ονομάζει «γλωσσικό παιχνίδι» (Wittgenstein, 1977, σ. 28).

Ο ερευνητής ο οποίος έγραψε το πλέον φιλόδοξο έργο υπό την επιρροή του Wittgenstein όσο και του Spurius, είναι ο Smith που στο έργο<sup>10</sup> του *Ambiguity of play* (1997) χειρίζεται μια πλειάδα θεμάτων (ζωική εξέλιξη, παιδικό παιχνίδι, μοίρα, εξουσία, ταυτότητα, φαντασία, παιδική φαντασμαγορία, αυτοπροσδιορισμός) αποκλειστικά στο πεδίο της ρητορικής, δηλαδή των κατασκευών του λόγου όπου μεσολαβεί πάντοτε ένα στοιχείο παιχνιδιού και γνωσιολογικής απροσδιοριστίας. Ωστόσο η διάσταση της ρητορικής δεν αντιπροσωπεύει μονάχα ένα επίπεδο γλωσσοπλαστικής επίφασης και νοηματικής απροσδιοριστίας που συγκαλύπτει την πραγματικότητα αλλά και μια τεχνική επιρροής και διαμόρφωσης της γνώμης στο πεδίο των πραγματικών σχέσεων.

Το ερευνητικό πεδίο στο οποίο κινήθηκε ο Smith, εάν δεν είχε παρασυρθεί να χαθεί τόσο πολύ στους μαιάνδρους της μεταμοντέρνας αποδιοργάνωσης της φιλοσοφικής έρευνας, θα μπορούσε να είναι ένας γοητευτικός ορίζοντας ανάπτυξης της πρόκλησης που διατύπωσε στην αρχαιότητα ο σοφιστής Γοργίας με *Το Εγκώμιο στην Ελένη*<sup>11</sup>, δεδομένης της καταληκτικής διατύπωσης του επιδεικτικού ρητορικού λόγου του και ιδιαίτερα δεδομένης της πρωτότυπης γνωσιολογίας του Γοργία η οποία κινούταν στο

---

<sup>9</sup> Βλ. σχετικά L. Wittgenstein, *Οι φιλοσοφικές Έρευνες*, (μτφρ.) Π. Χριστοδουλίδης, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1977.

<sup>10</sup> Βλ. B. S. Smith, *Play and Ambiguity*, MIT Press Cambridge, Massachusetts London England, 2006, σσ. 296-311.

<sup>11</sup> Βλέπε Γοργίας, (μτφρ.) Τ. Πενζοπούλου-Βαλαλά, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 1999 και συγκεκριμένα το κεφάλαιο *Γοργίου Ελένης Εγκώμιον* (σσ. 324-339).

πεδίο της παρμενιδικής παράδοσης, αλλά ακολουθώντας το δικό της τρόπο ελέγχου έφτανε να συμπεράνει ένα γνωσιολογικό αδιέξοδο.<sup>12</sup>

3) Ο Donald W. Winnicott με το έργο *Το Παιχνίδι και η Πραγματικότητα* στην παράδοση του Sigmund Freud

Κατά το μεσοπόλεμο η πρωτότυπη σκέψη του Freud που θα καταλήξει στην οικοδόμηση του ψυχαναλυτικού ρεύματος θα αντιμετωπίσει όχι μόνο το παιδικό παιχνίδι και τη σημασία του για την οικοδόμηση της προσωπικότητας (στο έργο<sup>13</sup> του *Πέρα από την αρχή της ηδονής* και δίπλα στην ερμηνεία του θέματος «του καταναγκασμού για επανάληψη και ορμή του θανάτου») (Freud, 2001, σ. 11) αλλά θα περάσει πλατύτερα στο έργο του μία διασύνδεση του παιδικού παιχνιδιού με μια πλειάδα ψυχοπαθολογικών προβλημάτων που αφορούν τη μετάβαση από την παιδική στην ώριμη ηλικία. Ας σημειωθεί ότι το μοντέλο της ψυχολογίας του Freud ξεχωρίζει από το γεγονός ότι λαμβάνει υπόψιν του σε μεγάλο βαθμό τον εσωτερικό κόσμο, δηλαδή τον ψυχικό κόσμο της κάθε προσωπικότητας ως ένα ξεχωριστό φαινόμενο και ότι στην προσέγγιση αυτού του εσωτερικού κόσμου έχει επηρεαστεί ισχυρά από συγγραφείς όπως τον Πλάτωνα και τον Nietzsche. Σε αυτό τον άξονα έρευνας ο Άγγλος παιδίατρος και ψυχαναλυτής Winnicott έδωσε ως το πιο ώριμο έργο,<sup>14</sup> της ερευνητικής του πορείας *Το Παιχνίδι και η Πραγματικότητα (Playing and Reality*, 1971, σ. 33).

Ο Winnicott επικεντρώνεται στην παιδική ζωή και αντιμετωπίζει μία πλειάδα γοητευτικών θεμάτων (όνειρο, φαντασία, ζωή, δημιουργικότητα) όπου εξετάζει το ρόλο του παιχνιδιού και εισάγει μια πρωτότυπη δική του τεχνική ορολογία: «τα μεταβατικά αντικείμενα» και «τα μεταβατικά φαινόμενα» (Winnicott, 2019, σ. 12). Όμως ο λόγος του έχει έναν χαρακτήρα εργαλειακό με μία αυστηρά τεχνική ορολογία από τη σκοπιά της ψυχοπαθολογίας. Η γνωστή αδυναμία του Freud να αντιμετωπίσει με την ίδια επάρκεια που εξετάζει το ασυνείδητο και το υποσυνείδητο, και το πέρασμα στο συνειδητό (δηλαδή με την ίδια επάρκεια που χειρίζεται τα ψυχοπαθολογικά φαινόμενα να χειριστεί και την ψυχική υγεία που συνδέεται με την επάρκεια του υποκειμένου για απόφαση και δράση) εξελίχθηκε στις επόμενες γενιές

<sup>12</sup> Για τα σωζόμενα ίχνη στο *Περί του μη Όντος ή Περί Φύσεως* του Γοργία βλέπε ο.π. σ. 99 και σ. 306.

<sup>13</sup> Βλ. σχετικά S. Freud, *Πέραν της αρχής της ηδονής*, (μτφρ.) Λ. Αναγνώστου, Εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 2001.

<sup>14</sup> Βλ. σχετικά W. D. Winnicott, *Το Παιχνίδι και η Πραγματικότητα (Playing and Reality*, (μτφρ.) Γ. Καλομοίρης, Εκδ. ΑΡΜΟΣ, Αθήνα, 2019.

της ψυχαναλυτικής πρακτικής, σε έναν επιλεγμένο εγκλεισμό στους λαβυρίνθους του εσωτερικού κόσμου και των παθολογικών του συμπτωμάτων. Όστε όσο γόνιμος και αν κριθεί ο χειρισμός του παιχνιδιού από τον Winnicott, η όλη του πραγμάτευση παραμένει πολύ περιορισμένη σε ένα στενό ψυχοπαθολογικό πεδίο (Winnicott, 2019, σσ. 33-37).

4) Ο Κώστα Αξελός με το έργο *Το παιχνίδι του Κόσμου* στην παράδοση του Nietzsche και του Heidegger σε επαφή με θέματα της προσωκρατικής φιλοσοφίας

Η παράδοση του προβληματισμού που παρήγαγε ο Nietzsche, όχι μόνο με τις διαλέξεις που προετοίμασαν το πρώτο του δημοσιευμένο του έργο, την *Καταγωγή της φιλοσοφίας από το πνεύμα της μουσικής* (και κατά προέκταση το συναφές ανέκδοτο έργο του, *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*) αλλά και όλη τη σειρά των έργων που ακολούθησαν, τα οποία διέφευγαν του αυστηρού πεδίου της φιλολογικής επιστήμης (στο οποίο τυπικά ανήκαν τω δύο πρώτα) όπου η διάσταση του διονυσιακού και η συναφής καταπολέμηση ενός σωκρατικού «ορθολογισμού»,<sup>15</sup> που καταλογίζεται στο σύστημα του Πλάτωνα, συνεχίζει να παίζει ένα σημαντικό ρόλο.

Δηλαδή αυτό που ονόμασε ο Nietzsche, Φιλοσοφία της Ζωής, έφθασε να επηρεάσει ισχυρά το έργο του Heidegger, ο οποίος προερχόμενος από το χώρο της Φαινομενολογίας του Edmund Husserl,<sup>16</sup> έφθασε να διατυπώσει μία φιλοσοφία της ύπαρξης, κυρίως με το καθοριστικό του έργο<sup>17</sup> *Είναι και Χρόνος*. Εκεί ξαναπιάνει τη σύνθεση της ηρακλείτειας και παρμενιδικής κατάθεσης (η οποία υπήρχε ως ένα βαθμό στο ανέκδοτο έργο του Nietzsche *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής Τραγωδίας* και που στην περίπτωση του Heidegger έχουμε μία επιλογή πλήρως αφομοίωσης των ηρακλείτειων προσεγγίσεων στις παρμενιδικές)<sup>18</sup> θέμα που χειρίστηκε σε διαδοχικά επιμέρους έργα, για να έρθει στην επιφάνεια, μετά το *Η Έννοια του Χρόνου* 1922-24 και το *Είναι και Χρόνος* 1929, σε μια σειρά διαλέξεων το 1943-1952, ειδικά στη διάλεξη *Λόγος, Μοίρα, Αλήθεια, Ηράκλειτος, Παρμενίδης* όπου

---

<sup>15</sup> Fr. Nietzsche, *Ο Σωκράτης και η ελληνική τραγωδία*, (μτφρ.) Δ. Υφαντής, Εκδ. Ροές, Αθήνα, 2018, σσ. 68-111, βλέπε σχετικά τη σημ. 55 στη σ. 92.

<sup>16</sup> Βλ. σχετικά την εισαγωγή του Δ. Υφαντή στο βιβλίο M. Heidegger, *Η έννοια του Χρόνου*, (μτφρ.) Δ. Υφαντής, Εκδ. ΡΟΕΣ, Αθήνα, 2009, σσ. 10-17. Την εποχή που ο Heidegger γράφει το έργο του, *Η έννοια του Χρόνου* (ως μια πρώτη μορφή που θα εξελιχθεί στη συνέχεια στο *Είναι και Χρόνος*) είναι βοηθός του Husserl και με μία έννοια εργάζεται ερευνητικά στο πλαίσιο της Φαινομενολογίας.

<sup>17</sup> Β. σχετικά M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, (μτφρ.) Γ. Τζαβάρας, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 2013.

<sup>18</sup> G. Steiner, *Heidegger*, (μτφρ.) Α. Καραβαντά, Εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2009, σ. 44 και σ. 57.

χειρίζεται τη σύνθεση δύο ηρακλείτειων αποσπασμάτων κι ενός παρμενίδειου εδαφίου.<sup>19</sup>

Ο διανοητής ο οποίος κινήθηκε με τον πιο πρωτότυπο τρόπο στην ίδια παράδοση μεταπολεμικά είναι ο Αξελός με την πρωτότυπη μελέτη του,<sup>20</sup> πάνω στο ηρακλείτειο υλικό, *Heraclite et la Philosophie*, (1962). Ο Αξελός χαρακτηρίζεται από το παράδοξο του ότι ενώ δρούσε ως ο δεύτερος ιεραρχικά ερμηνευτής του Heidegger στη Γαλλία, ήταν συγχρόνως ένας σημαντικός μελετητής του Karl Marx. Έτσι ο Αξελός σε διαφορετικά του έργα, είτε υπό την επιρροή του Heidegger είτε υπό την επιρροή του Marx (και άλλων μεγάλων διανοητών που συνέχισαν τον προβληματισμό του Marx όπως το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*<sup>21</sup> του Georg Lukacs 1923, γραμμένο σ' ένα φιλοσοφικό περιβάλλον που γειτνιάζε με εκείνο του Heidegger, έχει κοινά τα θέματα της αλλοτρίωσης και της αυθεντικής ζωής, έργο το οποίο μετέφρασε ο Αξελός στα γαλλικά στα 1960 παρά την αντίθεση του συγγραφέα) θα επαναφέρει τον απόηχο της ανάδειξης του αποσπάσματος 52DK από τον Nietzsche. Έτσι στα 1969 θα συλλέξει ένα εκτεταμένο όσο και αποσπασματικό υλικό γύρω από αυτό το θέμα υπό τον τίτλο *Το Παιχνίδι του Κόσμου* (*Le jeu du monde*, 1969). Η αποσπασματικότητα που χαρακτηρίζει το συγκεκριμένο έργο,<sup>22</sup> και η πλειάδα των αξόνων σύμφωνα με τους οποίους αναπτύσσεται το κεντρικό θέμα, άξονες που παραμένουν πάντοτε ακαθόριστοι, διαπλεκόμενοι, ασαφείς πάνω σε ένα χαϊντεγκεριανό μοντέλο, δεν μπορούν να κρύψουν ότι η ερμηνεία του ηρακλείτειου υλικού με κλειδί το 52DK, δεν επικεντρώνεται στο πεδίο της ανθρώπινης πράξης, αλλά υποχωρεί σε μία μεταφυσική εξέταση που επιστρέφει σε μία κοσμολογική σφαίρα.

5) Μια ευρύτερη παράδοση παραπομπής στην παιγνιακότητα σε πολιτισμικά φαινόμενα, κινήματα και συγγραφείς μεταξύ του 16<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνας (Baroque, Presiosite, Γαλλικός Διαφωτισμός, Γαλλική Επανάσταση)

Εκτός από τα φημισμένα έργα που φέρνουν στην επιφάνεια το παιχνίδι υπάρχουν επίσης θεματικά πεδία όπου ευνοείται η ανάδειξη μιας πρωτότυπης διάστασης του

---

<sup>19</sup> Βλ. Μ. Heidegger, *ΛΟΓΟΣ, ΜΟΙΡΑ, ΑΛΗΘΕΙΑ, Ηράκλειτος Παρμενίδης*, (μτφρ.) Ι. Αβραμίδου, Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 2009.

<sup>20</sup> Κ. Αξελός, *Heraclite et la Philosophie*, Les Etudes Philosophiques, 1962.

<sup>21</sup> Βλ. σχετικά G. Lukacs, 1921, *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, (μτφρ.) Γ. Παπαδάκης, Εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 2001.

<sup>22</sup> Βλ. Κ. Αξελός, *Το Παιχνίδι του Κόσμου*, (μτφρ.) Κ. Δασκαλάκη, Εκδ. ΕΣΤΙΑ, Αθήνα, 2018 και (*Le jeu du monde*, 1969).

παιγνιακού. Για παράδειγμα η συζήτηση γύρω από την αρχιτεκτονική και τη μουσική μπαρόκ στις δεκαετίες του 50' και του 60' που πήγε πιο πέρα και αναζήτησε ένα διαχρονικό στοιχείο μπαρόκ, επανέφερε στην επικαιρότητα την πολύ αξιόλογη μελέτη του Eugenio D' Ors, ο οποίος όντως χειρίζεται με το έργο<sup>23</sup> του *Το Μπαρόκ (Du Baroque, 1935)* την ανάδειξη ενός διαχρονικού χαρακτήρα του Baroque, φωτίζοντας με μία γόνιμη ματιά ορισμένα ξεχωριστά στοιχεία της αρχιτεκτονικής και της ζωγραφικής και αναδεικνύοντας ένα έντονο στοιχείο αμφιρρέπειας κι εν τέλει παιγνιακής διάθεσης αναζήτηση και φυγής<sup>24</sup> (Eugenio D' Ors, 2000, σσ. I-XXII).

Μοιάζει γοητευτική η παραπέρα ανάπτυξη αυτής της παιγνιακής αναζήτησης που συνεχίζει και κατά την ιταλική Αναγέννηση, κατά τη δύσκολη εποχή των θρησκευτικών πολέμων, της γενικευμένης αντιπαράθεσης μεταξύ Μεταρρύθμισης και Αντιμεταρρύθμισης και οδηγεί στη γέννηση της νεότερης τέχνης. Πρόκειται για μία πορεία παραδειγματική ως προς το ότι υποδεικνύει ότι στη σφαίρα της δημιουργίας μπορεί ένα παιγνιακό στοιχείο να διατηρήσει μια φρεσκάδα, μία εφευρετικότητα και μια άπιαστη συνθήκη δημιουργικής φαντασίας σε εποχές που φαίνεται να κυριαρχούν δυνάμεις στείρου φανατισμού και ακραίου μίσους της ζωής.

Ορισμένες όψεις αυτού του θέματος κυρίως γύρω από τους αυλικούς θεσμούς της μπαρόκ γιορτής και την εξέλιξη της αναγεννησιακής νεοπλατωνικής εμμονής στις μαγικές εικόνες προς κάτι ευρύτερο, επεξεργάστηκε ο Kristian Aercke με το βιβλίο του<sup>25</sup> *Οι θεοί του παιχνιδιού: Οι μπαρόκ εορταστικές παραστάσεις ως ρητορικός λόγος (Gods of play: Baroque Festive performances as rhetorical discourse)*.

Σαν συνέχεια της ίδιας προβληματικής μπορεί να αναφερθεί το κίνημα Precieux (σε δύο περιόδους 1630-1648 και 1649-1660). Γύρω από τις εκδηλώσεις που οργανώνει πρώτα η Μαρκησία του Rambouillet στο σαλόνι της και στη συνέχεια η Mme Scudery στο δικό της (τα «σαλόνια» ως πολιτιστικός θεσμός στο 17<sup>ο</sup> αιώνα),<sup>26</sup> αναδύεται ένα πρωτότυπο και μάλλον παράδοξο κίνημα όπου οι γυναίκες φαίνεται

---

<sup>23</sup> Βλ. σχετικά Eugenio D' Ors, *Du Baroque*, Editions Gallimard, 2000.

<sup>24</sup> Αυτό το θέμα της παιγνιακής διάθεσης που αναδύεται από ένα βασανιστικό αίσθημα συνεχούς αναζήτησης και φυγής παραπέμπει στις δύο θεμελιώδεις φόρμες της ιταλικής και γερμανικής μπαρόκ μουσικής, το *ricercare* και την *fuga*.

<sup>25</sup> Βλ. K. Aercke, *Gods of play: Baroque Festive performances as rhetorical discourse*, State University of New York Press, 1994.

<sup>26</sup> Βλ. σχετικά G. Mongredien, *Les Precieux et les Precieuses*, Mercure de France, 1963 και σχετικά με την παιγνιακότητα της άρθρωσης των χώρων και της κίνησης στους τόπους που χαρακτηρίζει το κίνημα βλέπε Bruno, *Atlas of Emotion*, London VERSO, 2002, σσ. 223-237.

ότι είχαν έναν πρωταγωνιστικό ρόλο και στην απήχηση του οποίου αναπτύσσεται μία ιδιαίτερη ποιητική γλώσσα, κυρίως πάνω σε ερωτικά θέματα ενώ οι εκδηλώσεις του κινήματος στο σύνολό του αναπτύσσονται μέσα σε μια έντονα παιγνιακή ατμόσφαιρα<sup>27</sup> (Bruno, 2002, σσ. 223-237).

Το κίνημα της *Preciosite* μπορεί να θεωρηθεί ως προάγγελος παρόμοιων εκδηλώσεων, περίπου έναν αιώνα αργότερα, γύρω από ορισμένες τάσεις στο ευρύτερο περιβάλλον του κινήματος των Εγκυκλοπαιδιστών. Αξιοσημείωτη είναι σχετικά η μελέτη<sup>28</sup> του Denis Diderot πάνω στο *Παράδοξο του ηθοποιού* (*Le Paradoxe du comedien* (γραμμένο μεταξύ 1770 και 1778 και δημοσιευμένο για πρώτη φορά μετά το θάνατο του συγγραφέα στα 1830) όπου ο Diderot ξαναπιάνοντας τη θεωρία της μίμησης του Αριστοτέλη (έτσι όπως αυτή κυκλοφορεί στα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνας) αναπτύσσει την άποψη ότι ο ηθοποιός θα έπρεπε να παίζει το ρόλο του και να είναι πειστικός σ' αυτό χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται, αντίθετα να παίζει με αποστασιοποίηση σαν να έπαιζε τον εαυτό του σε ένα σαλόνι. Το ενδιαφέρον αυτό θέμα του συσχετισμού δύο επιπέδων διαφορετικών αλλά ανάλογων, δηλαδή εκείνου του θεατρικού ρόλου όπου ο ηθοποιός «παίζοντας» κάποιον άλλο από τον εαυτό του, και αλλάζοντας μάλιστα πολλές όψεις έτσι ώστε να μπορεί να παράγει την απαραίτητη μαγεία που κυριαρχεί σε μια θεατρική παράσταση, και εκείνου του ρόλου του κοσμικού ανθρώπου που συμμετέχει στην παιγνιακή ατμόσφαιρα των έντονων

---

<sup>27</sup> Αυτό το πρωτότυπο κίνημα, με την ιδιαίτερη λογοτεχνία, την αρθρωμένη γύρω από μία βιωμένη διάσταση του παιχνιδιού (με μια σταθερή παραπομπή στη παιγνιακότητα του ερωτισμού), έχει έναν διάσημο σύγχρονο, τον σημαντικό διανοητή Blaise Pascal (1623-1662). Βεβαίως ο Pascal ο οποίος είναι γνωστός για τις εργασίες του στα Μαθηματικά και στη Φυσική αλλά πάνω απ' όλα για το έργο των φιλοσοφικών του παρατηρήσεων, *Pensées*, είναι επίσης μία φυσιογνωμία ασκητική που συνδέεται με το κίνημα του Γιανσενισμού.

Ωστόσο το έργο του B. Pascal, *Λόγος για τα πάθη του έρωτα*, (μτφρ.) Ε. Γαζής, Εκδ. Αστράλαβος/Ευθύνη, Αθήνα, 1995, μοιάζει να μεταφέρει ορισμένα θέματα του κινήματος *Precieux*, που είναι σύγχρονό του, στο πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης (για τα ισχυρά επιχειρήματα που έχουν έρθει στην επιφάνεια από τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα σχετικά με την αυθεντικότητα του έργου, βλέπε σχετικά Victor Giraud, «Pascal et le Discours sur les passions de l' amour», *Revue de deux Mondes*, Tome 58, 1920, σσ. 599-607.

Αλλά και για την επαφή του Pascal με το κίνημα *Precieux* έχουμε κάποια έμμεσα στοιχεία:

α) Όταν ο πατέρας του στα 1638 βρέθηκε σε δύσκολη θέση οικονομικά και αναγκάστηκε να εγκαταλείψει το Παρίσι, εμπιστεύθηκε τον δεκαπεντάχρονο Pascal και την αδερφή του στην αριστοκράτισσα Madame Saintot για ένα χρόνο (σχετικά με το σαλόνι της Madame Saintot, βλέπε το άρθρο N. Condeescou, «Une muse de dix-septième siècle: Madame de la Lane», *Revue d'histoire Littéraire de la France*, No1/2, 1939, σσ. 1-32).

β) Ο Pascal χειρίζεται με έναν ιδιαίτερο τρόπο την έννοια του *divertissement* στο σημαντικό του έργο *Pensées* όπου μπορούμε να βρούμε παρατηρήσεις που θίγουν ένα θέμα κεντρικό στο κίνημα *Precieux*, στο βαθμό που στην έννοια του *divertissement* αναγνωρίζουμε μία σημαντική διάσταση του κινήματος αυτού (βλέπε το άρθρο D. C. Botts, «Pascal's Contemporaries and le divertissement» *The modern language review* Volume 57/No1, 1962 σσ. 31-40).

<sup>28</sup> Βλ. Σχετικά D. Diderot, *Le Paradoxe du comedien* μτφρ. Α. Βεζής, Εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2012.

συζητήσεων ενός σαλονιού της εποχής «παίζοντας» διαστάσεις του εαυτού του, μελετά η Sabine Chaouche στη μελέτη της<sup>29</sup> *Ο ηθοποιός και ο εξωραϊσμός. Ο Diderot και η φιλοσοφία του παιχνιδιού. (L'acteur et l'embellissement. Diderot et la philosophie du jeu).*

Αξίζει σε επαφή με το προηγούμενο θέμα να αναφέρουμε το φημισμένο επιστολικό μυθιστόρημα,<sup>30</sup> του Pierre Choderlos de Laclos *Οι επικίνδυνες σχέσεις (Les liaisons dangereuses, 1782)* που περιγράφει την ερωτική μονομαχία δύο εγωιστών σε ένα άτυπο αλλά πολύπλοκο παιχνίδι σκληρότητας, γοητείας και αντιπαράθεσης, όπου συμμετέχουν και με μια έννοια «παίζουν», παγιδευόμενα, αρκετά άλλα άτομα. Κυριαρχεί η ατμόσφαιρα ηθικής παρακμής της απόλυτης μοναρχίας, λίγο πριν την Γαλλική Επανάσταση (Laclos, 2021, σ. 25). Όλα κινούνται σε έναν ορίζοντα όπου θα θριαμβεύσει με το έργο του στη συνέχεια ο Μαρκήσιος de Sade.<sup>31</sup>

Πέρα από τα ιδιαίτερα κοινωνιολογικά δεδομένα της αφήγησης και το γεγονός της ηθικής παρακμής η διάσταση του παιχνιδιού είναι το στοιχείο που ξεχωρίζει και κυριαρχεί. Η επιρροή του συγκεκριμένου έργου υπήρξε μεγάλη στη νεότερη λογοτεχνία και έχουν γραφτεί πολλές σχετικές μελέτες αλλά ίσως λείπει μία ξεχωριστή μελέτη ειδικά για τη σκοπιά της ιδιαίτερης διάστασης της παιγνιακότητας που εμφανίζεται στο έργο (ίσως σε αντίφαση με τα ισχυρά πάθη των σχέσεων κυριάρχησης που γεννιούνται στο έργο, έρχεται η κενότητα του παιχνιδιού που δένει τα στοιχεία του έργου ως σύνολο).

Για να ξαναπιάσουμε εδώ το θέμα της μπαρόκ γιορτής στο επίπεδο της αρχιτεκτονικής του θεάτρου και της μουσικής, αλλά πλέον στον 19<sup>ο</sup> αιώνα, θα ήταν ενδιαφέρον να εξετάσουμε το παιγνιακό στοιχείο στη ζωή και στο αρχιτεκτονικό έργο,<sup>32</sup> του Λουδοβίκου του 2<sup>ου</sup> της Βαυαρίας (μία σειρά από τεράστια και

---

<sup>29</sup> Βλέπε σχετικά S. Chaouche, *L'acteur et l'embellissement. Diderot et la philosophie du jeu*. 2017. Άρθρο της Sabine Chaouche, στο γαλλικό πρωτότυπο στην ιστοσελίδα [m.thefrenchmag.com](http://m.thefrenchmag.com). Πρόκειται για σύντομη διατύπωση ενός ευρύτερου θέματος που η συγγραφέας χειρίζεται στο βιβλίο της *La philosophie de l'acteur. La dialectique de l'interieur et de l'exterieur dans les ecrits sur l'art theatral francais (1738-1801)* Honore Sampion, Paris, 2007.

<sup>30</sup> Βλ. σχετικά Choderlos de Laclos, *Οι επικίνδυνες σχέσεις*, (μτφρ.) Α. Στάικος, Εισ. An. Malraux, Εκδ. ΑΓΡΑ, Αθήνα, 2021.

<sup>31</sup> Βλ. ενδεικτικά Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Editions Gallimard, Paris, 1976.

<sup>32</sup> Βλέπε τη βιογραφία του Λουδοβίκου του 2<sup>ου</sup> της Βαυαρίας και την περίοδο της ζωής του κατά την οποία χρηματοδότησε μια σειρά από κάστρα και παλάτια. Την παραμυθένια γοητεία της ατμόσφαιρας της βασιλείας του Λουδοβίκου του 2<sup>ου</sup> της Βαυαρίας και των εξαιρετικών κτιριακών εγκαταστάσεων και τοπίων μέσα στην οποία εξελίχθηκε αναπαρέστησε στο φημισμένο του κινηματογραφικό έργο Ludwig ο Luchino Visconti στα 1973.



παραμυθένια κάστρα νεογοθτικού ρυθμού ή παλάτια μπαρόκ σε εκτεταμένα ρομαντικά τοπία όπου οι πρωταγωνιστές που θα κυκλοφορήσουν θα είναι ελάχιστοι) σε επαφή με το βαγκνερικό δράμα και την θεατρική παράδοση που γεννιέται στο Bayreuth.<sup>33</sup>

Και ξαναφτάνουμε έτσι στο έντονα φορτισμένο μετά-ρομαντικό και νεογοθτικό μαγικό περιβάλλον όπου θα ξεκινήσει ο Nietzsche τις εργασίες της πρώτης του περιόδου για να παράγει τις δύο πρώτες του μελέτες (*Η καταγωγή της Τραγωδίας από το πνεύμα της μουσικής* και *Η φιλοσοφία στην εποχή της αρχαιοελληνικής τραγωδίας* στα οποία αναφερθήκαμε λίγο πιο πάνω) με στόχο να ικανοποιήσει τον Wagner που τότε θαύμαζε.

6) Η έννοια του παιχνιδιού μεταξύ γερμανικού ιδεαλισμού και κλασικισμού της Βαϊμάρης από τον Kant στον Schiller.

Η αναφορά στον θεματικό ορίζοντα που παρουσιάστηκε πιο πάνω και αφορά τη μετάβαση από την Ιταλική Αναγέννηση στον 18<sup>ο</sup> αιώνα στον ευρωπαϊκό χώρο (θεματικός ορίζοντας όπου το παιχνίδι αναδύεται με πλούσιο τρόπο ως καταλύτης σε επαφή με μεγάλα κοινωνικά, πολιτισμικά, ιστορικά και πολιτικά φαινόμενα), μας επιτρέπει να περάσουμε σε μια άλλη σειρά συγγραφέων των οποίων τα έργα μπορούν να θεωρηθούν πολύ πιο μεστά και πιο αποφασιστικά στην ανάδειξη του θέματος παιχνίδι.

Ο Kant στην τρίτη του Κριτική Πραγματεία<sup>34</sup> με τίτλο *Η Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, (1790), ένα έργο όπου συνδέονται με πολύπλοκο τρόπο θέματα αισθητικής (τόσο τα θέματα της πρόσληψης με τις αισθήσεις και την φαντασία όσο και την εκτίμηση του ωραίου ως συνέχεια στο πεδίο της άμεσης εμπειρίας αλλά επίσης και της απόδοσης του ωραίου με ένα έργο τέχνης στα διάφορα πεδία της δημιουργίας) και θέματα τελεολογίας (ο ορίζοντας της ολοκλήρωσης της πορείας του κόσμου έτσι όπως τον συλλαμβάνουμε και τον αναστοχαζόμαστε τόσο εμπειρικά όσο και λογικά) έκανε ένα άλμα, ένα καινοτόμο βήμα στο κριτικό φιλοσοφικό του σύστημα σε σχέση

---

<sup>33</sup> Το κτίριο του θεάτρου του φεστιβάλ του Bayreuth χτίζεται ανάμεσα στα 1872 με 1876 με την υποστήριξη του Λουδοβίκου 2<sup>ου</sup> της Βαυαρίας για να παίζονται τα έργα του μουσικού θεάτρου (όπερα) του Wagner.

<sup>34</sup> Βλ. I. Kant, *Η Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, (μτφρ.) Κ. Ανδρουλιδάκης, Εκδ. ΣΜΙΛΗ, Αθήνα, 2013.

με ότι είχε χτίσει πιο πριν στα δύο πρώτα του έργα<sup>35</sup> (*Κριτική του Καθαρού Λόγου* και *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*) διότι έπρεπε να βρεθεί μέσα από την εμπειρική πρόσληψη των φυσικών διεργασιών μία ικανότητα κρίσης που να ταιριάζει με το προσφερόμενο σχετικό υλικό του καθαρού λόγου και της ηθικής σκέψης που κατευθύνεται από τον καθαρό λόγο.

Χειριζόμενος θέματα πρόσληψης με τις αισθήσεις και τον συνδυασμό των αισθήσεων, θέλοντας να φτάσει στην καλαισθητική κρίση και στη σύλληψη του ιδεώδους της ομορφιάς, και από εκεί να φτάσει στην ιδιαίτερη σχέση που έχουν οι εμπειρικές κρίσεις που γίνονται μέσω των αισθήσεων και της φαντασίας, με εκείνο το συμπλήρωμα της κρίσης που προέρχεται από το λόγο και κινείται μέσω των εννοιών και περνώντας στα θέματα παραγωγής του έργου τέχνης ως αφήγησης όπου συνδυάζεται μια πλειάδα αισθητικών κρίσεων σε ένα έργο το οποίο παρουσιάζεται ως αναπαράσταση στην κρίση των θεατών (κι εδώ αντιμετωπίζει το θέμα της ιδιοφυίας), αναφερόμενος πιο συγκεκριμένα στην ποίηση, τη ζωγραφική και τη μουσική, εισάγει μία μεσολάβηση που κατορθώνει να διασυνδέσει πρώτα απ' όλα τις δύο ομάδες ξένων υλικών (το υλικό των εμπειρικών κρίσεων και των εννοιολογικών ανάλογών τους) κι εν τέλει να συγκροτήσει την ενότητα της κρίσεως και της γνώσεως, της αίσθησης και της κατανόησης, της ανάτασης μέσω της πρόσβασης στην ομορφιά και της ανάτασης μέσω της ηθικής ολοκλήρωσης.

Η μεσολάβηση αυτή συνίσταται σε μία σειρά προσδιορισμών του ρόλου του παιχνιδιού. Υπό μία έννοια (σε μία εκτεταμένη εισαγωγή στο προαναφερόμενο έργο<sup>36</sup>, που έμεινε αδημοσίευτη όσο ζούσε, ελάμβανε υπόψιν του και αναδείκνυε περισσότερο τις μεγάλες δομικές αλλαγές που έφερνε αυτό το τρίτο κριτικό έργο στο σύστημά του) το αποφασιστικό στοιχείο, εκείνο που κατορθώνει τα ανέφικτα στη σύνθεση που επιχειρεί η τρίτη του κριτική, βρισκόταν αναμφισβήτητα συνυφασμένο με την έννοια του παιχνιδιού.

Ο ιδιοφυής συγγραφέας και δημιουργός, ο οποίος θα αντιλαμβανόταν ότι η Τρίτη Κριτική του Kant και ιδιαίτερα γύρω από την έννοια της ομορφιάς, προσέφερε τη

---

<sup>35</sup> Βλ. I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, (μτφρ.) Α. Γιανναράς, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1979, και I. Kant, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, (μτφρ.) Κ. Ανδρουλιδάκης, Εκδ. ΕΣΤΙΑ, Αθήνα, 2006.

<sup>36</sup> Βλ. σχετικά I. Kant, *Η πρώτη εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, (μτφρ.) Π. Μειντάνη, Εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1996.

δυνατότητα να αναληφθεί μια πλήρης αναστάτωση και αναδιοργάνωση του καντιανού κριτικού συστήματος, ήταν ο Schiller.

Ο Schiller έχοντας την ιδιοσυγκρασία ενός πρώτο-ρομαντικού δημιουργού, δεν μπορούσε από τη μία, να δεχθεί ούτε τον αφηρημένο άνθρωπο του καντιανού συστήματος (πλήρως ετεροκαθορισμένο από ένα προεμπειρικό υπερβατικό επίπεδο στην παράδοση που πηγάζει μεταξύ Descartes, Spinoza και Leibnitz) και από την άλλη ήταν αποφασισμένος να ασκήσει σκληρή κριτική στον θριαμβεύοντα εργαλειικό Διαφωτισμό που ήδη προετοίμαζε η 1<sup>η</sup> Βιομηχανική Επανάσταση. Στον βαθμό που αντιλήφθηκε τις τεράστιες δυνατότητες που του προσέφερε ένας ορισμένος πυρήνας από την *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, του αρκούσε (σε μία περίοδο ωριμότητας κατά την οποία είχε αφομοιώσει τις μεγάλες συνεισφορές του κλασσικού πολιτισμού στην τέχνη και τη φιλοσοφία) να αντιληφθεί ότι το αριστοτελικό φιλοσοφικό σύστημα – με μία ενιαία επιστημονική προσέγγιση της φύσεως, της συγκρότησης του ψυχικού κόσμου και της ηθικής ολοκλήρωσης, δηλαδή η προβληματική του Αριστοτέλη ανάμεσα στα φυσικά, στα ψυχοβιολογικά του έργα και τα ηθικά – τον απάλλαξε από το ψευδό-πρόβλημα της διασύνδεσης υπερβατικών λογικών στοιχείων προεμπειρικού χαρακτήρα (που υπερκαθόριζε πλήρως την ηθική ανάπτυξη και τις ηθικές στοχεύσεις) με την εμπειρική αισθητική κρίση και την κατάκτηση του ιδεώδους της ομορφιάς που μπορούσε να αποτελέσει μόνο της την πηγή της ηθικής ολοκλήρωσης (σε μια πορεία όπου η καλλιεργημένη φαντασία, ηθική επάρκεια και λογική ωριμότητα αλληλό-υποστηρίζονταν και αναπτυσσόταν σε ένα κοινό έδαφος).

Στο σημαντικό του έργο *Επιστολές για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου* όπου έδωσε τα θεμέλια αυτής της σύνθεσης,<sup>37</sup> δεν αναφέρεται σε μια εξειδικευμένη αισθητική παιδεία αλλά σε μία καθολική παιδεία που σύμφωνα με το αριστοτελικό πρότυπο μεσολαβεί για την ανάπτυξη της ψυχής, της σωματικότητας, της διάνοιας και της ηθικής ολοκλήρωσης, χωρίς όμως να τολμήσει να αντιπαρατεθεί ανοιχτά σε φιλοσοφικό επίπεδο με εκείνο που φάνταζε στην εποχή του ως μια αξεπέραστη, γιγάντια φυσιογνωμία.

---

<sup>37</sup> Βλ. Fr. Schiller, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, (μτφρ.) Κλ. Λεονταρίτου, Εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 1990.

Το σημαντικό είναι ότι στο σχετικό του έργο δίνει πλέον την αρμόζουσα θέση στο ρόλο του παιχνιδιού, την αποφασιστική θέση που το παιχνίδι οφείλει να κατέχει σε μία φιλοσοφική ανθρωπολογία. Κι έτσι έφτασε στη διατύπωση εκείνη κατά την οποία ο άνθρωπος είναι πραγματικά άνθρωπος μονάχα όταν παίζει; «ο άνθρωπος παίζει μόνον όταν είναι άνθρωπος με όλη τη σημασία της λέξης, και είναι ολοκληρωμένος άνθρωπος μόνο όταν παίζει» (Schiller, 1990, σ. 122).

Ενδιαφέρον έχει εδώ να σημειώσουμε ότι οι σκόρπιες παρατηρήσεις του Nietzsche σχετικά με το ρόλο του παιχνιδιού, σε κάποια δοκίμια που προηγούνται του έργου<sup>38</sup> *Η Καταγωγή της μουσικής* καθώς και οι κάπως αυθαίρετες ερμηνευτικές δοκιμές που αποπειράται (χωρίς την αναγκαία επιστημονική ανάλυση που αρμόζει στο θέμα) σχετικά με τη σημασία του ηρακλείτειου αποσπάσματος 52DK σε αρκετά κεφάλαια του δεύτερου ανέκδοτου βιβλίου<sup>39</sup> του *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, μας βοηθούν κάλλιστα να υποθέσουμε ότι (δεδομένου του ενδιαφέροντος του Nietzsche για το πρωτότυπο έργο του Schiller ως ποιητή, ως αναλυτή της τραγωδίας, ως κλασικιστή και ως φιλοσοφικού διανοητή ευρύτερα) δεν είναι παρά μία απήχηση των συλλογισμών του Schiller πάνω στο παιχνίδι.

7) Ο Huizinga με το έργο *Homo Ludens*, σε μία ευρύτατη ανθρωπολογική θεώρηση.

Ο Huizinga με το πιο σημαντικό, το ωριμότερο και το πιο φημισμένο του έργο του<sup>40</sup> *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι (Homo Ludens, 1938)*, αντιμετωπίζει για πρώτη φορά το θέμα του παιχνιδιού και της παιγνιακότητας στην πολιτισμική και ανθρωπολογική καθολικότητά του. Θεωρεί ότι στη διαχρονική του πορεία της πολιτισμικής του ανέλιξης ο άνθρωπος (ως άνθρωπος αλλά και ως ζωντανός οργανισμός εν γένει) εκτός από Homo Faber και Homo Sapiens είναι επιπλέον Homo Ludens. Η πρωτοτυπία του έργου του δε βρίσκεται μόνο στο ότι αγκαλιάζει όλες τις δυνατές προσεγγίσεις του ανθρώπινου πολιτισμού και της ανθρώπινης δραστηριότητας (αγκαλιάζει τους «πρωτόγονους» πολιτισμούς μέχρι και τους πιο «εξελιγμένους», όλες τις ηλικίες, όλες τις διαστάσεις της δραστηριότητας) αλλά κυρίως στο ότι εστιάζει σε ξεχωριστά θέματα του νεωτερικού πολιτισμού, όπου υποδεικνύεται ότι η

---

<sup>38</sup> Βλ. Fr. Nietzsche, *Η Γέννηση της Τραγωδίας*, (μτφρ.) Χ. Μαρσέλλος, (εισ.) Γ. Φαράκλας, Εκδ. ΕΣΤΙΑ Αθήνα, 2009.

<sup>39</sup> Βλ. Fr. Nietzsche, *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, (μτφρ.) Β. Δουβαλήρης, Εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2013.

<sup>40</sup> Βλ. J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989.

παιγνιακή διάσταση προηγείται της πολιτισμικής αλλαγής και αποτελεί τον αναγκαίο παράγοντα για τη διεύρυνση και τον εμπλουτισμό του.

Σε μία από τις πιο χαρακτηριστικές προσεγγίσεις του παιχνιδιού διακρίνει μεταξύ «σοβαρού» και «χαλαρού» όπου αναγνωρίζεται ένα πρώτο επίπεδο του παιχνιδιού (εδώ ενεργούμε σοβαρά/εδώ παίζουμε). Το σημαντικότερο όμως επίπεδο του παιχνιδιού υποδεικνύεται στην καρδιά της «σοβαρής» δραστηριότητας κι έτσι φθάνουμε πλέον να αντιληφθούμε την ιδιαίτερη σημασία του παιγνιακού πυρήνα σε ό,τι το πιο σοβαρό εκδηλώνεται, και γιατί οφείλει κανείς να παίζει πολύ σοβαρά (Huizinga, 1989, σσ. 21-23).

Ενώ ο Huizinga αναφέρεται εν εκτάσει σε διάφορες όψεις πρωτόγονων πολιτισμών και στο παιδικό παιχνίδι, αναλαμβάνει να αναδείξει μία έννοια του παιγνιακού που συνδέεται με τις σημαντικότερες εξελίξεις της κλασσικής σκέψης στο πλατωνικό και στο αριστοτελικό έργο (Huizinga, 1989, σσ. 235-242). Επίσης σε σχέση με τις νεωτερικές εξελίξεις εκτιμά ότι η πορεία του πολιτισμού μεταξύ 17<sup>ου</sup> και 18<sup>ου</sup> αιώνας, έχει διαστάσεις εξόχως παιγνιακές. Ο 19<sup>ος</sup> αιώνας, δηλαδή ο αιώνας της 1<sup>ης</sup> Βιομηχανικής Επανάστασης, είναι όλο και πιο φτωχός σε παιγνιακότητα (Huizinga, 1989, σσ. 242-247). Τα πράγματα γίνονται από τη σκοπιά του πολύ χειρότερα στον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Ας σημειωθεί ότι ενώ ο Huizinga καλλιεργεί το θέμα του παιχνιδιού σε ολόκληρη την ακαδημαϊκή του πορεία, φθάνει να ολοκληρώσει το *Homo Ludens* μονάχα στα 1938, δηλαδή στις παρυφές του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Κρίνει έτσι ότι οι καταστροφικές εξελίξεις στον 20<sup>ο</sup> αιώνα φωτίζονται από την σταδιακή εξαφάνιση του αυθεντικά παιγνιακού στοιχείου ως μία απειλή κατάρρευσης του ανθρώπινου στον πολιτισμό (Huizinga, 1989, σσ. 290-299).

8) Ο Roger Caillois με το έργο *Τα Παιχνίδια και οι Άνθρωποι*, μία απάντηση στον Huizinga από μια διαφορετική προσέγγιση

Ο Caillois με το βιβλίο του<sup>41</sup> *Τα Παιχνίδια και οι Άνθρωποι*, 1957, δίνει ένα έργο αρθρωμένο πάνω στα θέματα του *Homo Ludens* του Huizinga κι έτσι μπαίνει σε έναν σταθερό διάλογο μαζί του. Η μεθοδολογία του όμως, η επιστημονική του προσέγγιση, εν γένει η θέαση του Caillois θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η εντελώς αντίστροφη από εκείνη του Huizinga. Ο Caillois δε δίνει τόση πολύ σημασία στο

---

<sup>41</sup> Βλ. R. Caillois, *Τα Παιχνίδια και οι Άνθρωποι*, (μτφρ.) Ν. Κούρκουλος, Εκδ. του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2001.

«παίζει» και δεν κατανοεί τι θα μπορούσε να είναι το «παιγνιακό». Είναι ένας κοινωνιολόγος (σύγχρονος της ανάδυσης του στρουκτουραλισμού και πολύ κοντά στις στοχεύσεις και στις μεθόδους του) που προσεγγίζει, αναγνωρίζει, καταμετρά και εξετάζει τη λειτουργία μίας απέραντης σειράς μορφών/παιχνίδι που βρίσκονται στα μάτια του σε απλή παράθεση ως απλά και αναμφισβήτητα κοινωνιολογικά δεδομένα.

9α) Ο Wilhelm Reich με το έργο *Η μαζική ψυχολογία του φασισμού* στην παράδοση του Freud προς μια θεραπευτική αντιμετώπιση της συλλογικής ψύχωσης που σημαδεύει την κυριαρχία του Ναζισμού.

Ο Reich με σπουδές γενικής ιατρικής και ψυχανάλυσης δίπλα στον Freud είναι εκείνος ο μεγάλος επιστήμονας, αλλά και ο παιδαγωγός και ο ατρόμητος άνθρωπος της δράσης, που μέσα στις χαοτικές εξελίξεις της ανόδου και της κυριαρχίας του ναζισμού θα κατορθώσει να δώσει τον πλήρη προσδιορισμό του κοινωνικού, πολιτικού και ψυχοπαθολογικού φαινομένου ως συλλογικής ψύχωσης. Στην περίφημη μελέτη του<sup>42</sup> *Η μαζική ψυχολογία του φασισμού* (εκδομένη στα 1933, χρονιά της ανόδου του Hitler στην εξουσία) θα προσδιορίσει το φαινόμενο της «συγκινησιακής πανούκλας», ως μίας συνθήκης ασφυκτικής εμπειρίας της παράλυσης της συναισθηματικής ζωής. Για να την αντιμετωπίσει ως γιατρός και ως ελεύθερος άνθρωπος (που ζητά να βοηθήσει τους πάσχοντες συνανθρώπους ανεξαρτήτως πολιτικών αντιλήψεων ενώ συγχρόνως συγκρούεται με ένα αδυσώπητο και απάνθρωπο δικτατορικό καθεστώς), αλλά κυρίως ως παιδαγωγός, θα οργανώσει το κίνημα Sex-Pol, οργανώνοντας συμβουλευτικούς πυρήνες (στους οποίους καταφεύγουν άνθρωποι διαφορετικών ηλικιών και πολιτικών αντιλήψεων με βαριά συμπτώματα άγχους και συναισθηματικής ακύρωσης αλλά κυρίως νέοι) που αναλαμβάνουν το έργο να αναχαιτίσουν την καταστροφική εξάπλωση της «συγκινησιακής πανούκλας», απενοχοποιώντας τα συναισθήματα αγάπης, ερωτισμού και αφροδισιασμού που η ναζιστική προπαγάνδα είχε αναστείλει στην ψυχική συμπεριφορά ενός μεγάλου μέρους του πληθυσμού.

9β) Ο Alexander S. Neill με το έργο Summerhill με μία παιδαγωγική πρακτική που συνεχίζει τη θεραπευτική πρωτοβουλία του Reich.

---

<sup>42</sup> Βλ. σχετικά W. Reich, *Η Μαζική ψυχολογία του φασισμού*, (μτφρ.) Η. Δ. Λάμπρου, Εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα, 1975.

Ο Neill είναι ο πρωτοπόρος παιδαγωγός που αφού έχει ολοκληρώσει τις σπουδές του, ξεκινά στη Γερμανία στη δεκαετία του 1920, τις πρώτες του πειραματικές παιδαγωγικές αναζητήσεις. Με τις καταστροφικές εξελίξεις της δεκαετίας του 1930 στη Γερμανία, θα γυρίσει στην Αγγλία και θα ιδρύσει, στο Summerhill<sup>43</sup>, ένα μικρό οικοτροφείο, όπου υπό την επιρροή των θεωριών του Reich και βρισκόμενος σε σταθερή αλληλογραφία μαζί του, θα προαγάγει ένα παιδαγωγικό πρότυπο στο οποίο δίνεται μία προτεραιότητα στην υγιή και πλούσια ανάπτυξη της προσωπικότητας, θέτοντας σε δεύτερη μοίρα την εργαλειακή απόκτηση εξειδικευμένων γνώσεων. Σε ένα πειραματικό παιδαγωγικό σύστημα όπου το πρώτο μέλημα είναι να σωθεί μια γενιά από τις καταστροφικές επιπτώσεις των εξελίξεων του βιομηχανικού πολιτισμού και ειδικότερα από την ανθρωπολογική καταβάρθρωση της «συγκινησιακής πανούκλας», κεντρικό και καταλυτικό ρόλο έρχεται να αναλάβει το παιχνίδι.

10) Ο John von Neumann με το έργο *Theory of Games and Economic Behavior*, κατ' εξαίρεση εξεταζόμενο εδώ αποτελεί μια σημαντική θεωρία στο πεδίο της πληροφορικής, της οικονομίας και της γεωπολιτικής που αναφέρεται καταχρηστικά στο παιχνίδι

Έχοντας ολοκληρώσει πλέον την αναφορά μας στις σημαντικότερες συνεισφορές στη θεωρία του παιχνιδιού, θέλουμε να αναφέρουμε ενδεικτικά ένα φημισμένο έργο που από την οπτική της προσέγγισής μας αντενδείκνται πλήρως, ως αρνητικό πρότυπο, ως συνεισφορά στη θεωρία του παιχνιδιού.<sup>44</sup> Ο Neumann είναι ο αυστρο-ουγγρικής καταγωγής, διάσημος μαθηματικός και πρωτοπόρος θεωρητικός της νέας επιστήμης της Κυβερνητικής, ο οποίος θα γίνει παγκόσμια γνωστός με το έργο του<sup>45</sup> *Θεωρία Παιγνίων και Οικονομική Συμπεριφορά (Theory of Games and Economic Behavior, 1944)*. Σίγουρα εδώ έχουμε να κάνουμε με μια εξειδικευμένη μελέτη στο πεδίο των

<sup>43</sup> Βλ. σχετικά A. S. Neill, *ΣΑΜΜΕΡΧΙΛ Το Ελεύθερο Σχολείο*, (μτφρ.) Σ. Τσάμης, Εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 1976.

<sup>44</sup> Ο υποτομέας των παιχνιδιών όπου η παράβαση των κανόνων και η ανισότητα της συμμετοχής στο παιχνίδι – στην ουσία το στημένο παιχνίδι παίζει ένα σημαντικό ρόλο – είναι απέραντος με τα γνωστά παραδείγματα του ιπποδρόμου, των υπόλοιπων οργανωμένων στοιχημάτων, της ρουλέτας και σ' ένα μεγάλο μέρος της οργανωμένης χαρτοπαίξις. Το στημένο παιχνίδι όπου οι παίκτες εισέρχονται γνωρίζοντας ήδη ότι οι συντριπτικές πιθανότητες τους οδηγούν στην ήττα είτε άμεσα είτε μακροπρόθεσμα. Αφορά μια σημαντική διάσταση της ανθρώπινης ψυχολογίας και αξίζει πράγματι να μελετηθεί. Στην περίπτωση μας ο John von Neumann μεταφέρει το θέμα στη μέγιστη δυνατή κοινωνική κλίμακα, εκείνη της συναλλαγής και του ανταγωνισμού των κρατών και των μεγάλων δυνάμεων. Στο βαθμό που η δική μας έρευνα εξετάζει το παιχνίδι σε επαφή με τη φιλοσοφία, επιβάλλεται να αποκλεισθεί η υποπερίπτωση του ψευδός-παιχνιδιού, όπου ένας παράγοντας πλάνης στην ουσία, υποβαθμίζει σε μεγάλο βαθμό και απειλεί με αφανισμό τη διάσταση «παιχνίδι».

<sup>45</sup> Βλ. σχετικά John von Neumann, Oskar Morgenstern, *Theory of games and economic behavior*, introduction by Harold W. Kuhn, Princeton University, Princeton, 2007.

μαθηματικών και στην προετοιμασία αυτού που επρόκειτο αργότερα να αναδειχθεί ως επιστήμη της πληροφορικής.

Έχει ωστόσο μία πραγματική αναφορά από τη μία στο θέμα της αντιπαράθεσης και του αγώνα (ίσως με μοντέλο τις ευρύτερες γεωπολιτικές αντιπαραθέσεις μεγάλων και μικρότερων οικονομικών δυνάμεων) όπου έρχεται να πάρει τη θέση του το πολύ ιδιαίτερο μοντέλο των «παιγνίων» και από την άλλη στην ανάδειξη ανθρώπινων συμπεριφορών σε συγκεκριμένες συνθήκες ηθικών διλημάτων ώστε να μπορεί να συμπεριληφθεί τυπικά στις θεωρίες που αφορούν το παιχνίδι. Όμως θα πρέπει να αποκλεισθεί πλήρως από αυτό το πεδίο διότι τα «παιγνία» τα οποία θεμελιώνει και προτείνει ο Neumann (είτε πρόκειται για οικονομικές και κρατικές δυνάμεις που αντιπαρατίθεται ή συμβάλλονται ανταγωνιστικά, είτε για τα άτομα που βρίσκονται παγιδευμένα σε διλήματα που αναδύονται σ' αυτό το πλαίσιο) αποκλείουν πλήρως την ουσία του «παίζεин».

Ένα από τα άρθρα παρουσίασης που ακολουθούσαν την έκδοση του βιβλίου στα 2007, τιτλοφορούνταν πολύ χαρακτηριστικά «*Κορώνα κερδίζω, γράμματα χάνεις*»<sup>46</sup>, (το παράδειγμα που έπαιρνε ενδεικτικά ο Paul Samuelson ήταν ενδεχομένως το γνωστό παιδικό επιτραπέζιο «φιδάκι» όπου ο παίκτης που συναντά τα κεφάλια ανεβαίνει κι όταν συναντά τις ουρές κατεβαίνει, ανεξάρτητα από το παράδειγμα που θα πάρει κανείς, η κεντρική ιδέα είναι ότι η δομή του παιχνιδιού είναι τέτοια που επιτρέπει στον έναν από τους δύο παίκτες να κερδίζει πάντα) αποκαλύπτοντας την πρωτοτυπία αυτής της θεωρίας, η οποία πρότεινε εν ολίγοις πολύπλοκα μαθηματικά μοντέλα για τη συναλλαγή κάθε τύπου, όπου ο κάτοχος ή χρηματοδότης του μοντέλου επρόκειτο να κερδίσει σε κάθε περίπτωση.

---

<sup>46</sup> Βλ. ο.π., το άρθρο του Paul Samuelson «Heds I win and tales you lose» στη σ. 675.



A2 Η μελέτη *Homo Ludens* ως κύρια πηγή της έρευνας

I) Ο διανοητής Johan Huizinga και το έργο του *Homo Ludens*

Ο Huizinga (1872-1945) ανήκει σε μια από τις τελευταίες γενιές των διανοούμενων που απηχούν όλο το εύρος του πλούτου της παράδοσης του ευρωπαϊκού ουμανισμού.<sup>47</sup> Η πρώτη φάση των σπουδών του αγκάλιασε το σύνολο των ινδοευρωπαϊκών πολιτισμικών εκφράσεων,<sup>48</sup> με μια έμφαση στην τελετουργική/καλλιτεχνική εκδήλωση του πολιτισμού ή τα ίχνη της σε έργα τέχνης (ίσως σε κάποια αντίστιξη με την μονομερή έμφαση στα γραπτά κείμενα).

Η ωριμότητα δε του ερευνητικού του έργου αγγίζει θέματα περάσματος από τον Μεσαίωνα προς την Αναγέννηση και τις επόμενες φάσεις της Νεωτερικότητας.<sup>49</sup> Κάποια από τα πιο αξιόλογα έργα μπορούν να θεωρηθούν *Το φθινόπωρο του Μεσαίωνα*<sup>50</sup> (1919), και πάνω απ' όλα η μελέτη του *Ο Έρασμος*<sup>51</sup> (1924) σχετικά με

---

<sup>47</sup> Ο Huizinga γεννήθηκε στο Groningen, το 1872, από πατέρα καθηγητή της Φυσιολογίας και πήρε πτυχίο ινδοευρωπαϊκών γλωσσών στα 1897. Έκανε σπουδές συγκριτικής γλωσσολογίας με έμφαση στα σανσκριτικά. Το διδακτορικό του είχε για θέμα τον τρελό/γελοιοποιό (το θέμα της αστείας/σοβαρής φιγούρας που γνωρίζουμε από το σαιξπηρικό δράμα ή το ανάλογό του) στο ινδικό δράμα. Στα 1902 το ενδιαφέρον του μεταφέρεται προς τις ιστορικές σπουδές και το πέρασμα από τον Μεσαίωνα στην Αναγέννηση. Συνέχισε να διδάσκει ανατολικές γλώσσες μέχρι το 1905 οπότε κι έγινε καθηγητής της Γενικής και Ολλανδικής Ιστορίας στο πανεπιστήμιο του Groningen. Στα 1915 έγινε καθηγητής στο πανεπιστήμιο του Leiden και στα 1916 έγινε μέλος της ολλανδικής Ακαδημίας των Τεχνών και των Επιστημών. Κράτησε τη θέση του στο πανεπιστήμιο του Leiden μέχρι το 1942, όπου εν τω μεταξύ είχε πάρει τη θέση του πρύτανη.

Κάποια εργοβιογραφικά στοιχεία από την εισαγωγή του Bert F. Hoselitz στη σειρά δοκιμίων του Huizinga με τίτλο *Men and Ideas essays by Johan Huizinga, History and the Middle Ages and Renaissance*, Meridian Books, USA, 1959.

<sup>48</sup> Ήδη κατά τις γλωσσολογικές του σπουδές στις αρχές και νεότερες ινδοευρωπαϊκές γλώσσες παρατηρεί την πολλαπλότητα των όρων σε κάθε γλώσσα που αφορούν το παιχνίδι.

<sup>49</sup> Βλέπε J. Huizinga, *Men and Ideas essays, History and the Middle Ages and Renaissance*, Meridian Books, USA, 1959.

<sup>50</sup> Βλ. σχετικά J. Huizinga, *L'automne du Moyen Age*, Traduit par J. Bastin, Paris petite bibliotheque Payot, 1980.

Το έργο θεωρείται το πιο πρωτότυπο έργο του Huizinga στο ιδιαίτερο ερευνητικό του πεδίο δηλαδή της ιστορίας. Στις σχετικές του παρατηρήσεις ο Bert F. Hoselitz (στην εισαγωγή των δοκιμίων στο βιβλίο J. Huizinga, *Men and Ideas essays, History and the Middle Ages and Renaissance*, Meridian Books, USA, 1959, σ. 12) θεωρεί το σχετικό έργο ως το πιο φημισμένο του Huizinga και την κορύφωση της πιο δημιουργικής του περιόδου όπου ξεφεύγοντας από τα κυρίαρχα μονοπάτια της γενικής ιστορίας (General History) θα εισάγει την οπτική της πολιτισμικής ιστορίας (Cultural History) της οποίας το σχετικό έργο είναι ένα πρώτο εξέχον δείγμα. Έργο στο οποίο περιγράφεται το διάχυτο αίσθημα μελαγχολίας για το τέλος ενός πολιτισμού. Αίσθημα το οποίο βρίσκεται έστω και έμμεσα λαθραία σε διάλογο με τους όρους που θα προσφέρουν εκείνο το γνωστό αίσθημα χαράς που χαρακτηρίζει την αυγή της ιταλικής Αναγέννησης (βλέπε το πρωτόπορο έργο του Βοκάκιου, *Το Δεκαήμερο*, (μτφρ.) Κ. Πολίτης, Εκδ. Γράμματα, Αθήνα, 1993). Μεγάλο ενδιαφέρον έχει σχετικά και ο διάλογος των ειδικών στη μεσαιωνική ιστορία Jacque Le Goff και Le Claude Mettra που προτάσσεται στην προαναφερόμενη γαλλική έκδοση σ. I-XI σχετικά με την μεθολογική πρωτοτυπία του βιβλίου και ευρύτερα για τις παρεκβάσεις που κάνουν για τη σχέση του Huizinga με την ψυχολογία και ειδικά με την ψυχανάλυση τα θέματα του ερωτισμού (και της συναφούς παιγνιακότητας), της περιπέτειας, των μοτίβων συμβολικής γλώσσας που διαπερνά διαφορετικά εκδήλωσης του πολιτισμού στον Μεσαίωνα

την σημαντικότερη ίσως φυσιογνωμία όχι μόνο των γραμμάτων κατά την ολλανδική Αναγέννηση, αλλά μία φιγούρα καθοριστική για την ανάδειξη του θέματος παιχνίδι/σοβαρότητα στην περίοδο κατά την οποία έχουμε μία παρακμή της ιταλικής Αναγέννησης με την άφιξη της γερμανικής Μεταρρύθμισης να ακολουθεί, μια εξέλιξη που όπως γνωρίζουμε θα έχει καταστροφικές συνέπειες (όσον αφορά τους θρησκευτικούς πολέμους που εξελίσσονται κυρίως τον 17<sup>ο</sup> αιώνα) αλλά επίσης θα φέρει καινοτομίες στις οποίες ανάγονται οι απαρχές του νεότερου πολιτισμού.<sup>52</sup>

Οι άσχημες πολιτικές εξελίξεις του μεσοπολέμου, η ανάδυση των ολοκληρωτικών καθεστώτων σ' αρκετές ευρωπαϊκές χώρες και η σχηματιζόμενη απειλή ενός νέου παγκοσμίου πολέμου και μιας πολιτισμικής καταστροφής υπήρξαν θέματα που απασχόλησαν ιδιαίτερα τον Huizinga κατά την ώριμη περιόδο του. Τη σχετική προβληματική για το παραπάνω θέμα θα την καταθέσει στο έργο του *Στην σκιά του μέλλοντος*<sup>53</sup> (1935).

Η πιο πρωτότυπη όμως διάσταση του έργου του, που θα μπορούσαμε να τη θεωρήσουμε και ως πυρήνα και επιτομή της συνεισφοράς του, αγγίζει το θέμα της σχέσης του πολιτισμού (ή πολιτισμικών εξελίξεων και μεταμορφώσεων, δηλαδή ο πολιτισμός εκφραζόμενος δυναμικά) με το παιχνίδι. Ξεκινά να χειρίζεται το θέμα αυτό με μια σειρά διαλέξεων, ήδη από τις αρχές της διδακτικής του δραστηριότητας στον ακαδημαϊκό χώρο στα 1903,<sup>54</sup> καταλήγοντας στην ωριμότητα της ακαδημαϊκής του πορείας στα 1933 να δώσει με την ετήσια διάλεξη του πρυτάνεως στο

---

και της πρωτοτυπίας, ειδικά στο θέμα της συνέχειας αρκετών πολιτισμικών μοτίβων μεταξύ Μεσαίωνα και Αναγέννησης (ενώ η κυρίαρχη τάση στην ιστορία τονίζει της ασυνέχεια).

<sup>51</sup> Στην μελέτη *Έρασμος* και ειδικά στο κεφάλαιο που αναφέρεται σ' ένα από τα σημαντικότερα του Έρασμου, *Το Εγκώμιο στην Τρέλα* (βλέπε σχετικά J. Huizinga, *Erasmie Traducteur V. Bruncel*, Paris, Gallimard, 1980, σ. 123, στο κεφάλαιο 9), ο Huizinga χαρακτηρίζει τον Έρασμο ως ίσως τον πιο παιγνιακό άνθρωπο της Αναγέννησης. Οι περιστάσεις στις οποίες γεννήθηκε το έργο, η ιδιαίτερη σχέση του Έρασμου με τον αγαπημένο του φίλο, Άγγλο ουμανιστή Thomas More και το ίδιο το θέμα του βιβλίου αναδεικνύουν για πρώτη φορά στο έργο του Huizinga την καθοριστική θέση του αντιθετικού δίπολου σοβαρό/παιχνίδι με όλη τη διαλεκτική δύναμη και μυστήριο που περιέχει. *Το Εγκώμιο στη Τρέλα*, είναι μια επίθεση στην δογματική ανοησία της θεολογίας της εποχής χάριν της υπεράσπισης της σοβαρότητας στην επιστημονική σκέψη που αναδύεται από τις κλασσικές ουμανιστικές σπουδές της Αναγέννησης.

<sup>52</sup> Βλέπε τη σημαντική προβληματική του Max Weber, στο βιβλίο M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του Καπιταλισμού*, (μτφρ.) Μ. Κυπραίος, Εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2006.

<sup>53</sup> Βλ. σχετικά J. Huizinga, *In the Shadow of tomorrow*, Editions Cluny Media, 2019, έργο στο οποίο αντιμετωπίζει την απειλή που επικρέμεται πάνω τον ευρωπαϊκό πολιτισμό με τον πόλεμο που φαίνεται να πλησιάζει και τις πολιτισμικές διεργασίες που επέτρεψαν έναν τέτοιο καταστροφικό και μηδενιστικό γίγνεσθαι.

<sup>54</sup> Η στροφή του Huizinga από τις γλωσσικές και ινδοευρωπαϊκές σπουδές προς τις ιστορικές σπουδές συμπίπτει με την απαρχή της εστίασης του στο θέμα του παιχνιδιού. Η πρωτότυπη έρευνα στο πεδίο του παιχνιδιού κατέστη ενδεχομένως εφικτή από το συνδυασμό του πλούτου που προήλθε από τους δύο τομείς σπουδών της ακαδημαϊκής πορείας του Huizinga.

πανεπιστήμιο του Leiden μια πρώτη συνθετική μορφή της συνεισφοράς του, ενώ στα 1937 θα ξαναδώσει μια πιο δουλεμένη διάλεξη με το ίδιο θέμα στο ινστιτούτο Warbourg. Το θέμα της διάλεξης είναι «το παιγνιώδες στοιχείο του πολιτισμού» (με έμφαση στην επιλογή της διατύπωσης «του πολιτισμού» απέναντι στην επιλογή «στον πολιτισμό»)<sup>55</sup>. Το υλικό αυτών των διαλέξεων θα πάρει μια τελική μορφή στο βιβλίο με τίτλο *Homo Ludens* στα 1938. Δεν μπορούμε να αποφύγουμε να διακρίνουμε σ' αυτή τη συνεισφορά, που έρχεται μεταξύ 33'- 38' ενόσω μια καταστροφική ιστορική εξέλιξη διαγράφεται και πλησιάζει (όντως μεταξύ 39' - 40' θα ξεκινήσει ο Β' παγκόσμιος πόλεμος και μια από τις πρώτες κατεκτημένες χώρες της Δύσης είναι η Ολλανδία όπου ο Huizinga θα εκφραστεί δημόσια ενάντια στον κατακτητή, θα φυλακιστεί και εν τέλει θα πεθάνει στα 1945 στις παρυφές του τέλους του πολέμου από τις κακουχίες της εξορίας σε ένα απομακρυσμένο χωριό)<sup>56</sup>, την επανεξέταση στην πιο πλατιά κλίμακα του ευρωπαϊκού πολιτισμού των θεμελιωδών στοιχείων που κρίνουν την πορεία του και μπορούν να την οδηγήσουν προς μία διεύρυνση και εμπλουτισμό ή αντίθετα να την οδηγήσουν στη συρρίκνωση και στο βάραθρο.

Επιχειρώντας δίπλα στο στοιχείο του παιχνιδιού να δούμε την έννοια «της ορμής της ζωής» του Freud,<sup>57</sup> σε αντιπαράθεση με μια νοσηρή σοβαρότητα και ίσως ακόμη με

---

<sup>55</sup> Ο Huizinga στη εισαγωγή του *Homo Ludens* εκεί που μιλά για τις διαλέξεις πάνω στο παιχνίδι που ξεκίνησαν από το 1903 και κορυφώθηκαν στα 1933 αναφέρεται στο πρόβλημα που είχε συχνά με τη διόρθωση που του έκαναν στον τίτλο της διάλεξης του και έπρεπε να δώσει την εξήγηση: όχι «το παιχνίδι στον πολιτισμό» αλλά «το παιχνίδι του πολιτισμού». Δηλαδή όχι το παιχνίδι ως ένα επιμέρους στοιχείο στον πολιτισμό αλλά το παιχνίδι ως ένα θεμελιώδες στοιχείο της εξέλιξης του πολιτισμού που διαπερνά όλες τις σφαίρες της εκδήλωσής του. Βλέπε σχετικά J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σ.10.

<sup>56</sup> Βλέπε σχετικά J. Huizinga *Men and Ideas essays, History and the Middle Ages and Renaissance*, USA Meridian Books, 1959, σσ. 9-10. Ο Bert F. Hoselitz στην εισαγωγή του με εργοβιογραφικό χαρακτήρα στα δοκίμια της συλλογής *Men and Ideas* αναφέρεται στις συνθήκες της φυλάκισης του Huizinga στα στρατόπεδα συγκέντρωσης στο St. Michielsgestel και αργότερα στην εξορία του στο χωριό De Steeg κοντά στο Arnhem σε συνθήκες μεγάλης στέρησης (όταν το χωριό εντάχθηκε για ένα διάστημα στο πεδίο του μετώπου της αντιπαράθεσης) ώστε ο Huizinga να αρρώστησε στις αρχές του 1945 και κατέληξε να πεθάνει την 1<sup>η</sup> Φεβρουαρίου του 45'.

<sup>57</sup> Για το θέμα της σχέσης μεταξύ ενόρμησης της ζωής και ενόρμησης του θανάτου βλέπε S. Freud, *Πέραν της αρχής της ευχαρίστησης*, (μτφρ.) Β Πατσογιάννης, Εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 2014. Στις πολύ δύσκολες συνθήκες της ανόδου του Ναζισμού στηριζόμενος στις σχετικές αναλύσεις του S. Freud, ανέλαβε να τον αντιμετωπίσει σε θεραπευτικό και πολιτικό επίπεδο ο μαθητής του και στενός του συνεργάτης W. Reich. Εκείνος είναι που στα 1933 δημοσίευσε συγχρόνως τα έργα τη *Μαζική Ψυχολογία του Φασισμού*, (μτφρ.) Η. Λάμπρου, Εκδ. Μπουκουμάνης, Αθήνα, 1974, και *Η Εισβολή της σεξουαλικής ηθικής*, (μτφρ.) Κ. Νικολόπουλος, Εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1975). Συνδυάζοντας την κορύφωση μιας συλλογικής ψυχικής ασθένειας με το καταγωγικό θεμελιώδες δεδομένο της. Ανέλαβε επίσης να προσφέρει θεραπευτικές υπηρεσίες μέσω του ευρύτατου κινήματος Sex Pol για τη θεραπεία της συγκινησιακής πανούκλας, αυτής της βαριάς συλλογικής ψύχωσης η οποία φέρεται να συνίσταται στην αδυναμία της συναισθηματικής έκφρασης και στην αδυναμία συναισθηματικής επένδυσης

μια «νοσηρή παιγνιακότητα» που συνδέεται με την «ορμή της καταστροφής»<sup>58</sup>, παρατηρούμε ότι ο Huizinga εισάγει ένα σημαντικό στοιχείο που συμπληρώνει την προσέγγιση του Freud ως προς το θέμα της παθολογίας που παράγει στο σύνολό του ο σύγχρονος πολιτισμός.<sup>59</sup> Η παιγνιακή διάσταση της ανθρώπινης εκδήλωσης με όρους ενός ιστορικού και πολιτισμικού γίνεσθαι, αποκτά μια νέα σημασία. Ο επαναπροσδιορισμός του ανθρώπινου με την εισαγωγή μιας νέας οπτικής που αγκαλιάζει συνολικά το πολιτισμικό γίνεσθαι, μέσα σ' αυτό το απειλητικό ιστορικό περιβάλλον,<sup>60</sup> μοιάζει σαν μια συνεισφορά σε μια ελπίδα σωστότερης κατανόησης του ανθρώπου και των ανθρώπινων δυνατοτήτων, που στην παρούσα εργασία παρουσιάζεται άμεσα συνδεδεμένο μ' έναν κριτικό επαναπροσδιορισμό και άρα μια απόπειρα διάσωσης του διαφωτιστικού οράματος για την ανάδυση ενός καθολικά ανεπτυγμένου ανθρώπου.

## II) Πώς τίθεται το ζήτημα του παιχνιδιού στο *Homo Ludens*

Στο έργο του *Homo Ludens* (ο παίζων άνθρωπος)<sup>61</sup>, ο Huizinga εισάγει ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα που κατά τη γνώμη του αναδεικνύει σωστότερα την ιδιαιτερότητα της συνεχούς διαδικασίας εξανθρωπισμού του ανθρώπου, το οποίο το βρίσκει στο παιχνίδι.<sup>62</sup> Επομένως εδώ έχουμε έναν προβληματισμό γύρω από το θέμα της γέννησης και της εξέλιξης του ανθρώπινου πολιτισμού (δηλαδή την σταδιακή μετάβαση από τον άνθρωπο/ζώο στον εκπολιτιζόμενο άνθρωπο και από εκεί και πέρα σε μια πορεία που βάζει όλο και πιο υψηλές απαιτήσεις) ως προς το εάν αρκούν οι

---

αγάπης. Μια τέτοια αδυναμία μοιάζει να σχετίζεται στενά με τη απώλεια μιας υγιούς πρόσληψης του δίπολου «σοβαρότητα/παιχνίδι».

<sup>58</sup> Είναι ο φίλος μαθητής και συνεργάτης του Reich, ο καινοτόμος παιδαγωγός Neil που επηρεασμένος από τη θεραπευτική πρωτοβουλία του Reich απέναντι στο φαινόμενο της «συγκινησιακής πανούκλας» (αυτής της συλλογικής ψύχωσης που οδήγησε του Γερμανούς στην παγίδα του Ναζισμού), συνέλαβε μια έκτακτη παιδαγωγική προσέγγιση χάριν της επείγουσας θεραπευτικής απαλλαγής της νέας γενιάς από την απειλή της συλλογική ψύχωσης. Αυτή η παιδαγωγική έχει να κάνει με την ενεργοποίηση της υγιούς λειτουργίας του δίπολου παιχνίδι/σοβαρότητα στον ψυχικό κόσμο των παιδιών σε επαφή με τη ηθική διάσταση της αναζήτησης της γνώσης. Βλέπε A. S. Neill, *ΣΑΜΜΕΡΧΙΑ Το Ελεύθερο Σχολείο*, (μτφρ.) Σ. Τσάμης, Εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 1976.

<sup>59</sup> Βλ. σχετικά S. Freud, *Ο Πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, (μτφρ.) Γ. Βαμβαλής, Εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 2005.

<sup>60</sup> Αναφερόμαστε στο εκρηκτικό περιβάλλον των παραμονών του Β' Παγκοσμίου Πολέμου οπότε ολοκληρώνει και εκδίδει ο Huizinga, το *Homo Ludens*.

<sup>61</sup> Ελληνική έκδοση J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989.

<sup>62</sup> Όλος ο σχετικός συλλογισμός που παρουσιάζεται στη συνέχεια εκτίθεται από τον Huizinga στον πρόλογο του βιβλίου του *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*. Βλ. ο.π. σσ. 9-10.

υποθέσεις/αίτια των προϋπαρχόντων προσδιορισμών όπως: i) ο Homo Faber<sup>63</sup> ή ii) ο Homo Sapiens<sup>64</sup> ή εάν είναι αναγκαίο να συμπληρωθούν αυτοί οι προσδιορισμοί μ' έναν καινούργιο ο οποίος φωτίζει καλύτερα τη συνέχεια της περιπέτειας του ανθρώπου που αναζητά ένα υψηλότερο στάδιο προς έναν περαιτέρω εξανθρωπισμό, χαρακτηρίζοντάς τον: iii) Homo Ludens: ο άνθρωπος που το σύνολο των εκδηλώσεων του κατά την πορεία της ανάπτυξής του σε όλες τις κλίμακες τόσο ως πρόσωπο ή ως κοινωνική ομάδα ή ως ιδιαίτερη πολιτισμική άρθρωση έχουν σε τελική ανάλυση έναν χαρακτήρα παιχνιδιού είτε προφανή είτε συγκαλυμμένο.<sup>65</sup>

### III) Το αντιθετικό δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι

Στην πορεία συγκρότησης του νεότερου πολιτισμού με την κατάρρευση της Ύστερης Ρωμαϊκής Αρχαιότητας, τη συγκρότηση του Μεσαιωνικού Πολιτισμού και ακολούθως την ανάδυση της Ευρωπαϊκής Νεωτερικότητας,<sup>66</sup> τον Διαφωτισμό και την εκδήλωση της βιομηχανικής τεχνικής θεμελίωσης της προόδου (θέματα πολύπλοκα και αντιφατικά που χρειάζονται πάντοτε μια περαιτέρω κριτική διασαφήνιση), αυτή η

---

<sup>63</sup> ο.π. Ο Homo Faber, δηλαδή ο άνθρωπος κατασκευαστής εργαλείων και αργότερα όλο και περισσότερο εξελιγμένων μηχανικών εφευρέσεων. Έτσι ο Huizinga, ξεκινώντας από αυτές τις σύντομες παρατηρήσεις που εισάγουν έναν νέο καθολικής και διαχρονικής ισχύος ανθρωπολογικό προσδιορισμό, δεν αναφέρεται μόνο στην καταγωγική συνθήκη του πολιτισμού (όπου η διάσταση Homo Ludens προηγείται του πρωτόγονου Homo Faber) αλλά περισσότερο στη δυναμική του πολιτισμού που φτάνει στη ευρωπαϊκή Νεωτερικότητα και όπου η διάσταση Homo Faber γίνεται όλο και πιο πολύπλοκη και μοιάζει να έρχεται σε ρήξη με την πολύτιμη διάσταση Homo Ludens. Δηλαδή σε έναν κόσμο καθολικού γραφειοκρατικού ελέγχου όπου μεσολαβούν όλο και πιο εξελιγμένες τεχνολογικές καινοτομίες, δεν υπάρχει χώρος για αυθεντική ύπαρξη και αυθεντική ζωή οι οποίες είναι απόλυτα συνυφασμένες με μια παιγνιακή διάσταση.

<sup>64</sup> ο.π. Ο Homo Sapiens, ο άνθρωπος ο οποίος γνωρίζει, ο οποίος κάνει τη γνώση αντικείμενο μιας ιδιαίτερης δραστηριότητας και διακρίνεται για την ικανότητά του να αποκτά όλο και μεγαλύτερη και πιο συστηματικά αναλυμένη γνώση ή που ασταμάτητα αναζητά μια όλο και πιο εκλεπτυσμένη γνώση, κατ' επέκταση ο άνθρωπος που διακρίνεται πρωταρχικά για την ικανότητά του να διανοείται. Δηλαδή ο πνευματικός άνθρωπος ή μήπως ο υπολογιστής άνθρωπος; Για να συνεχίσουμε το συλλογισμό που διατυπώσαμε πιο πάνω για τον προσδιορισμό Homo Faber, εάν ξεπεραστεί ένα όριο στην καθολική μεσολάβηση των διαρκών τεχνολογικών καινοτομιών δεν τίθεται πλέον κανένα θέμα γνώσης και πνευματικής ζωής αλλά μονάχα πληροφόρησης και εξάρτησης από μηχανές διανομής πληροφοριών. Και πάλι έχουμε την απόθεση του παράγοντα της γνώσης και της πνευματικής ζωής που δεν μπορούν να υπάρξουν ως διαστάσεις της ανθρώπινης πράξης και ηθικής ολοκλήρωσης παρά μόνο σε συνδυασμό με την υγιή παρουσία ενός παιγνιακού στοιχείου.

<sup>65</sup> ο.π., Και στο επίπεδο του προσδιορισμού Homo Ludens, ο Huizinga αναφέρεται τόσο στην καταγωγική συνθήκη του πολιτισμού και τον πρωτόγονο άνθρωπο (δίπλα στους προσδιορισμούς Homo Faber και Homo Sapiens) όσο και στη νεωτερική συνθήκη όπου η διάσταση Homo Ludens κινδυνεύει να απαλειφθεί υπό την πίεση ενός παράγοντα καθολικής εκμηχάνισης.

<sup>66</sup> ο.π., Εδώ μεσολαβούν οι εξελίξεις που παράγουν η ιταλική Αναγέννηση από τη μια και η γερμανική Μεταρρύθμιση από την άλλη, εξελίξεις που εν τέλει θα βρουν μια διέξοδο σύνθεσης στο εύρος των αστικών επαναστάσεων μέσω των οποίων αναδύεται η Νεωτερικότητα.

Ας παρατηρήσουμε ότι το ώριμο έργο του Huizinga εστιάζει ακριβώς στη μετάβαση μεταξύ Μεσαίωνα και Αναγέννησης εξετάζοντας τόσο κάποιες από τις ιδιαίτερες στιγμές της μεσαιωνικής ιστορίας που έχουν καθοριστικό ρόλο αλλά και εξετάζοντας την προβολή στη Νεωτερικότητα ορισμένων ιστορικών μοτίβων που γεννιούνται στο πλαίσιο αυτής της μετάβασης.

οργάνωση και η ορθολογική τακτοποίηση της πολιτισμένης ζωής,<sup>67</sup> θα πάρει μια ιδιαίτερη τροπή έτσι ώστε να δημιουργείται μια έντονη αντίθεση στην καθημερινή ζωή των παιδιών και των ενηλίκων, μεταξύ «σοβαρότητας και αστείου», ή μεταξύ «καθήκοντος και παιχνιδιού». Αξίζει να αναδειχθεί στη μελέτη του Huizinga ότι κατά την διάρκεια αυτής της μελετούμενης ιστορικής εξέλιξης (αναφερόμενες στις πιο αυστηρές εθιμικά πολιτισμικές σφαίρες του Μεσαίωνα και της βιομηχανικής λουθηρανικής ή πουριτανικής και αργότερα ωφελμιστικής έμπνευσης της βιομηχανικής Νεωτερικότητας), αυτό που η μελέτη του *Homo Ludens* προσδιορίζει ως παιγνιακότητα, μοιάζει να διαπερνά τελικά όλες τις σφαίρες της ζωής. Δηλαδή διαπερνά και χαρακτηρίζει τόσο εκείνες που έκδηλα ανήκουν στην «αστεία ελαφρότητα» όσο κι εκείνες που ανήκουν στην πιο «αυστηρή σοβαρότητα». Σημαντικό είναι να αντιληφθεί κανείς τα παραπάνω, με την ποικιλία των προσεγγίσεων και την πρωτότυπη ορολογία του Huizinga (στο κείμενο του *Homo Ludens*) για να φανεί έστω και συνοπτικά η δύναμη και το πολυδιάστατο αυτής της μεθοδολογικής καινοτομίας.

#### IV) Το έργο *Homo Ludens* και ο αρχαίος κλασσικός πολιτισμός

Ο Huizinga έδωσε στο πλαίσιο του έργου του *Homo Ludens* ιδιαίτερη σημασία, πέραν όλων των άλλων πολιτισμικών του αναφορών, στην κλασική ελληνική αρχαιότητα δείχνοντας ότι η διάσταση του παιχνιδιού διαπερνά πολλές χαρακτηριστικές όψεις του μεταξύ των οποίων ο «αγώνας, η φιλοσοφία και η τέχνη».

##### ι) Ο αγώνας<sup>68</sup>

Διαβλέπει στην ελληνική σύλληψη του «αγώνα» μία ιδιαίτερη παιγνιακή διάσταση ως πρωτοτυπία του ελληνικού πολιτισμού. Ο κλασσικός πολιτισμός μετατρέπει τη συλλογική άσκηση των εφήβων και των νέων για τον πόλεμο (ας θυμηθούμε τη

---

<sup>67</sup> ο.π., Κάτι που μεσολαβείται από διαλείμματα αποδιοργάνωσης και τραυματικής κατάλυσης των κοινωνικών δεσμών όπως κατά τη βίαια διαμόρφωση του πρώτου Μεσαίωνα ή κατά τη διάρκεια της μαύρης πανώλης όπως επίσης και κατά τους θρησκευτικούς πολέμους. Έτσι ο νεότερος ορθολογισμός παραδόξως κληρονομεί μέσα στους θεσμούς του μια νοσηρή διάσταση που έλκει την καταγωγή της από αυτές τις περιόδους βίαιης ρηγμάτωσης του πολιτισμού. Για παράδειγμα ορισμένα φαινόμενα που εμφανίζονται στο γερμανικό χώρο στα 1380 με τη μαύρη πανώλη (κίνημα αυτομαστιγούμενων, καταδίωξη των Εβραίων, κάψιμο των μαγισσών) επανέρχονται τριακόσια χρόνια σχεδόν αργότερα μέσα στον τριακονταετή πόλεμο (1618-1648, ίσως η πρώτη πανευρωπαϊκή σύρραξη γύρω από την αντιπαράθεση των καθολικών και προτεσταντικών δυνάμεων στο γερμανόφωνο κόσμο), για να επανέλθουν με νέους όρους περίπου τριακόσια χρόνια μετά μεταξύ 1933-1945 με την ανάδυση του Ναζισμού και τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.

<sup>68</sup> Το παιχνίδι και ο αγώνας ως εκπολιτιστικές λειτουργίες, βλ. J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σ. 75.

διάσταση της κτηνώδους σύγκρουσης, της μάχης σώμα με σώμα που χαρακτηρίζει τον αρχαίο πόλεμο) σε άσκηση για τη διάπλαση των ωραίων σωμάτων και των υψηλών ιδανικών (βλέπε τη κλασική γλυπτική του 5<sup>ου</sup> και του 4<sup>ου</sup> αιώνα ως ανάδειξη ενός ύψιστου ιδανικού αθάνατης ομορφιάς στα πλαίσια μιας θρησκείας του λόγου). Έτσι η αντιπαράθεση/ανταγωνισμός χωρίς τους κανόνες του πολέμου γίνεται ένα συναγωνισμός με κανόνες όπου η ομορφιά, η υγεία και η αρετή είναι πάντοτε οι μεγάλοι νικητές.<sup>69</sup>

ii) η φιλοσοφία<sup>70</sup>

Στο πεδίο της φιλοσοφίας περνάει σε μία ταχύτατη επισκόπηση του παιγνιώδους στοιχείου στη σκέψη των σοφιστών, στους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα<sup>71</sup> (με χαρακτηριστικές φράσεις από τον Ευθύδημο) περνώντας από τα παράδοξα των παρμενιδικών Ζήνωνα και Μέλισσου στα παράδοξα του Γοργία όπου η ρητή αναφορά σε μια καθαρά ρητορική λειτουργία του παιχνιδιού (στο Εγκώμιο της

---

<sup>69</sup> Θα επανέλθουμε σε αυτά τα θέματα κατά τη μελέτη του θέματος της παιδείας στα *Πολιτικά* Η και Θ του Αριστοτέλη.

<sup>70</sup> Μορφές παιχνιδιού στη φιλοσοφία βλ. J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σ. 217.

<sup>71</sup> Το εύρος της αναφοράς του Huizinga στον Πλάτωνα. Ο Huizinga παραθέτει για πρώτη φορά ένα εδάφιο από το Ζ των *Νόμων*, συγκεκριμένα το 803 c-d, στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του *Ο Άνθρωπος και το παιχνίδι*, εκεί όπου εξηγεί στη στενή σχέση του παιχνιδιού με τη διάσταση της τελετουργίας. Χαρακτηριστικά γράφει «η τελετουργική πράξη έχει όλα τα τυπικά και ουσιαστικά χαρακτηριστικά του παιχνιδιού, όσα προαναφέραμε, ιδιαίτερα σε βαθμό που μεταφέρει σ' έναν άλλο κόσμο όσους συμμετέχουν στο παιχνίδι» (Huizinga, 1989, σ. 36).

Επανέρχεται στην ίδια αναφορά παραθέτοντας το ίδιο απόσπασμα από το Ζ των *Νόμων* εμπλουτισμένο κατά μία φράση στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου του (και μάλιστα στη σελίδα 310). Αμέσως κάτω από την παράθεση του αποσπάσματος 70DK του Ηράκλειτου «παιδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα» συνεχίζει σχολιάζοντας το εδάφιο 804 από το βιβλίο Ζ των *Νόμων* για να κάνει την εξής παρατήρηση: «το ανθρώπινο πνεύμα δεν μπορεί να απελευθερωθεί από τον μαγικό κύκλο του παιχνιδιού παρά μόνο όταν στρέφεται προς το απόλυτο» (Huizinga, 1989, σ. 311) για να προχωρήσει ακόμη πιο πέρα σε μια αναφορά στον Εκκλησιαστή με τη φράση «Στη θέση του παλιού ρητού τα πάντα ματαιιότης, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχθούμε το θετικότερο συμπέρασμα ότι το παν είναι παιχνίδι» (Huizinga, 1989, σ. 311). Η παράθεση δύο φορές του ίδιου αποσπάσματος από τους *Νόμους* στο πρώτο και στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου μόνο συμπωματική δεν μπορεί να θεωρηθεί. Είναι σίγουρο ότι ο Huizinga έδινε στο σχετικό εδάφιο του Πλάτωνα μια πολύ μεγάλη σημασία αλλά για κάποιο λόγο διάλεξε μία πολύ διακριτική ένταξη του σχετικού πλατωνικού προβληματισμού στη δική του θεώρηση για το παιχνίδι.

Παραδόξως αποφεύγει να κάνει οποιαδήποτε αναφορά στο προαναφερόμενο θέμα στο κεφάλαιο που αφιερώνει στη φιλοσοφία. Στο σχετικό κεφάλαιο και μεταξύ των σελίδων 217-226 αναπτύσσει σταθερά έναν συλλογισμό πάνω στη φιγούρα του Σοφιστή (της οποίας βρίσκει ευρύτερα πολιτισμικά ανάλογα στον περιπλανώμενο ιερέα/μάγο άλλων πολιτισμών όπως στην Ινδία) σε αντιπαράθεση με τη συμμετρική φιγούρα του Σωκράτη αρκετών πλατωνικών διαλόγων.

Ελένης)<sup>72</sup> στηρίζεται στην πρωτότυπη ερμηνεία της οντολογίας του Παρμενίδη η οποία καταλήγει στο παράδοξο «τίποτα δεν υπάρχει».

iii) η τέχνη<sup>73</sup>

Στην επισκόπηση της τέχνης αντιλαμβανόμαστε ότι σε επαφή με τον κλασσικό πολιτισμό ο Huizinga δίνει μεγάλο βάρος στη παρουσία ενός αντιθετικού δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι στα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη.<sup>74</sup> Αναρωτιέται πάνω στη σχέση που μπορεί να έχει η απόρριψη του παιχνιδιού στο Κ6 των *Ηθικών Νικομαχείων* με μία υπόρρητη αποδοχή του, υπό τον όρο της *διαγωγής* στα *Πολιτικά Θ*. Αναρωτιέται επίσης για το ποια μπορεί να είναι η σχέση της δικής του σύλληψης

<sup>72</sup> Βλέπε Τ. Βαλαλά-Πεντζοπούλου, *Γοργίας*, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 1999, σσ. 324-339.

<sup>73</sup> Μορφές παιχνιδιού στην τέχνη J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σ. 235.

<sup>74</sup> Το εύρος της αναφοράς του Huizinga στον Αριστοτέλη. Η σημαντικότερη αναφορά του Huizinga στον Αριστοτέλη τοποθετείται στο κεφάλαιο για την τέχνη. Εκεί αρχίζει με μία αναφορά στο θέμα της μουσικής, του ρυθμού, της αρμονία και της ποίησης. Χαρακτηριστικά παρατηρεί: «πράγματι ο ρυθμός και η αρμονία είναι οι παράγοντες και των τριών – ποίησης, μουσικής και παιχνιδιού – κατά την ίδια απολύτως έννοια» (Huizinga, 1989, σ. 236). Επιστρέφει εδώ στο θέμα της τελετουργίας (που όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου συνδεόταν με το εδάφιο 803 c-d των *Νόμων* του Πλάτωνα). Χαρακτηριστικά παρατηρεί: «Κάθε γνήσια τελετουργία είναι τραγούδι, χορός και παιχνίδι. Εμείς οι σύγχρονοι έχουμε χάσει την αίσθηση της τελετουργίας και του ιερού παιχνιδιού. Ο πολιτισμός μας έχει φθαρεί με το πέρασμα των αιώνων και είναι εξαιρετικά πολύπειρος και περίτεχνος. Τίποτα όμως δε μας βοηθάει να ξαναποκτήσουμε την αίσθηση εκείνη όσο η μουσική ευαισθησία». Και πιο κάτω παρατηρεί: «Έχει σημασία για το θέμα μας να κατανοήσουμε πως και γιατί οι έννοιες του παιχνιδιού, της εργασίας και της αισθητικής απόλαυσης έχουν στην ελληνική σκέψη εντελώς διαφορετική σχέση απ' αυτήν που έχουν σε εμάς» (Huizinga, 1989, σ. 236). Για να περάσει στη συνέχεια σε άλλη μία αναφορά στους *Νόμους* του Πλάτωνα παρουσιάζοντας τις πλατωνικές θέσεις στο εδάφιο 653 των *Νόμων* σχετικά με την φυσιολογία των παιδιών και την παιδεία που θα τα οδηγήσει μέσω του παιχνιδιού στο τελετουργικό πλαίσιο που περιέγραφε το 803 c-d. Εκεί παρατηρεί τη δυσκολία να μπορέσει ο αρχαίος όρος *παιδιά*, να εκφράσει το παιγνιακό περιεχόμενο που αντιστοιχεί σε ευρύτερες εμπειρίες άλλων ηλικιών.

Πέραν του παιδικού παιχνιδιού και ακόμη και πέραν της διασκέδασης, παρατηρεί χαρακτηριστικά: «Επομένως η λέξη *παιδιά* δύσκολα θα μπορούσε να χρησιμεύσει για να δηλώσει τις ανώτερες μορφές παιχνιδιού, γιατί θύμιζε πάρα πολύ το παιδί. Γι' αυτό οι ανώτερες μορφές έπρεπε να βρουν έκφραση σε ιδιαίτερους όρους, όπως *αγών*, *σχολάζειν*, *διαγωγή* (κατά λέξη σημαίνει πέρασμα, και μόνο κατά προσέγγιση αποδίδεται με το *πάρεργο*, *διασκέδαση*) από τους οποίους λείπει εντελώς το ουσιαστικό παιγνιώδες στοιχείο» (Huizinga, 1989, σ. 237). Περνώντας στη συνέχεια σε μια σύγκριση των παρατηρήσεων του Αριστοτέλη από τα *Πολιτικά Θ* μεταξύ 1339 a29 και 1340 a, με τις παρατηρήσεις του Πλάτωνα στους *Νόμους Ζ*, εδάφιο 668 (Huizinga, 1989, σ. 240). Στη συνέχεια εξετάζει τη διαφοροποίηση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη γύρω από το θέμα της μίμησης, «η μίμησης (για τον Πλάτωνα) είναι σκέτο παιχνίδι, όχι σοβαρό έργο, ενώ για τον Αριστοτέλη η μίμησης προκαλεί ηθικά αισθήματα θετικού ή αρνητικού είδους» (Huizinga, 1989, σσ. 241-242). Έτσι από την αρχή μέχρι το τέλος εξετάζει το διάλογο μεταξύ των *Νόμων* του Πλάτωνα και των *Πολιτικών Θ* του Αριστοτέλη γύρω από το παιχνίδι κάτω από το πρίσμα της μουσικής, κάτι που δικαιολογεί τυπικά την ένταξη του σε ένα κεφάλαιο περί τέχνης. Ήδη όμως πρωτίτερα έχει αναρωτηθεί πάνω στην αριστοτελική εξέταση του δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι και κατά πόσο συμβιβάζεται αυτή με τη δική του προσέγγιση, δεδομένου του ότι ο Αριστοτέλης φαίνεται να τοποθετεί το θέμα σε ένα περιβάλλον ηθικών κρίσεων, δηλαδή σε ένα πλαίσιο παρατηρήσεων ηθικής φιλοσοφίας. Κι εδώ όπως είδαμε πιο πάνω για τον Πλάτωνα, ο Huizinga διστάζει να μεταφέρει ένα θέμα – που αναμφίβολα θεωρεί σημαντικό για την έρευνά του – στο κεφάλαιο για τη Φιλοσοφία (πουθενά αλλού στο βιβλίο του δεν υποδεικνύει μια παλιότερη σαφή ανάδειξη του τόσο καθοριστικού, για ολόκληρο το βιβλίο, θέματος του δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι) στο πλαίσιο που θα ανέμενε κανείς να το δει να εξετάζεται.



του δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι και της αρχαίας (ειδικά του Αριστοτέλη) που μοιάζει να τοποθετεί το θέμα στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας. Στο βαθμό ακριβώς όπου ο Huizinga αντιλαμβάνεται το παιχνίδι ως εξαίρεση που παραβιάζει απόλυτα τη λουθηρανική ηθική της εργασίας που συνεχίζει να εκδηλώνεται στην εποχή του (αλλά κάτι τέτοιο δεν συνέβαινε βέβαια κατά το 4<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.), μπορούμε να υποθέσουμε ότι θέτει εδώ ένα ερώτημα σχετικό με το περιεχόμενο του διαλόγου Πλάτωνα-Αριστοτέλη (δηλαδή μεταξύ *Νόμων* και *Πολιτικών* Θ) πάνω στο δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι ως απώτατη πηγή μιας φιλοσοφικής έννοιας του παιχνιδιού που επανέρχεται στη νεότερη φιλοσοφία στα έργα των Kant, Schiller, Nietzsche, σίγουρα με πιο συστηματικό τρόπο στο έργο του Schiller και ειδικά στο έργο *Επιστολές για την Αισθητική Παιδεία*.<sup>75</sup>

V) Το πρόβλημα παιχνίδι/πολιτισμός μπροστά στην διαφαινόμενη καταστροφή του Β' παγκοσμίου πολέμου σε σχέση με τις σφαίρες της τέχνης και του πολέμου

Έχουμε ήδη αναφέρει ότι το θέμα «πολιτισμός και παιχνίδι» απασχόλησε τον Huizinga καθ' όλη την δεύτερη φάση της ακαδημαϊκής του πορείας. Θα πρέπει να τονίσουμε τη φράση του ότι έμεναν αρκετά πράγματα να ειπωθούν, και θέματα να αναπτυχθούν σχετικά με το παιχνίδι αλλά το βιβλίο έπρεπε να ολοκληρωθεί γιατί δεν υπήρχε άλλος χρόνος,<sup>76</sup> (το βιβλίο κυκλοφορεί στα 1938 στα όρια της έναρξης του Β' Παγκοσμίου Πολέμου). Να υπενθυμίσουμε επίσης σχετικά τη μεγάλη ευρωπαϊκή περιοδεία διαλέξεων του Huizinga με θέμα το παιχνίδι η οποία θα περάσει και από το

---

<sup>75</sup> Σχετικά με αυτή την υπόθεσή μας γύρω από την έμμεση πρόσκληση του Huizinga για μια έρευνα καθαρά φιλοσοφικού χαρακτήρα γύρω από την καταγωγή της έννοιας του παιχνιδιού και του δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι στην κλασσική φιλοσοφία παραπέμπουμε στο επόμενο κεφάλαιο Α3.

<sup>76</sup> Βλ. σχετικά J. Huizinga, *Homo Ludens, Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σ 10. «Ο αναγνώστης των σελίδων αυτών δεν πρέπει ν' αναζητήσει λεπτομερή τεκμηρίωση κάθε μιας λέξης. Κατά την πραγμάτευση γενικών πολιτισμικών ζητημάτων είναι κανείς μονίμως υποχρεωμένος να επιχειρεί ληστρικές επιδρομές σε περιοχές οι οποίες δεν έχουν αρκούτως εξερευνηθεί από τον ίδιο. Το να συμπληρώσω όλα τα κενά της γνώσης μου πριν καθίσω να γράψω ήταν για μένα εκτός συζητήσεως. Ή θα έγραφα τώρα ή δε θα έγραφα καθόλου. Και εγώ ήθελα να γράψω».

Βερολίνο λίγες εβδομάδες πριν ανέλθουν οι Ναζιστές στην εξουσία.<sup>77</sup> Όμοια να υπενθυμίσουμε το επιχείρημα που διατυπώνει στο *Homo Ludens* σχετικά με τη φθορά του παιγνιακού μέσα στον βιομηχανικό πολιτισμό<sup>78</sup>, το οποίο υποσκάπτει τα θεμέλια της ανανέωσης του ίδιου του πολιτισμού, μοιάζει να συνδέεται ιδιαίτερα με την πολιτισμική κρίση που πλησιάζει και που αντιπροσωπεύει η καταστροφή του επερχόμενου πολέμου.

Επομένως οφείλουμε να παραθέσουμε τα χαρακτηριστικά εδάφια του *Homo Ludens* για το δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι με προεκτάσεις για το ρόλο του παιχνιδιού ως ζωτικού παράγοντα ελευθερίας κατά τον ελεύθερο χρόνο και ως εξαιρετική εμπειρία σχετικά με τη ρουτίνα της καθημερινής ζωής και ως αντίθεση στο χρόνο του καθήκοντος και της αναγκαστικής εργασίας. Κατ' επέκταση σχετικά με το θέμα πολιτισμός/παιχνίδι, εξετάζοντας ειδικότερα τη σχέση του με την πορεία της μοντέρνας τέχνης στις παρυφές του πολέμου και με τους όρους που διαφαινόταν ότι θα εκδηλωθεί ο επερχόμενος πόλεμος, διακρίνουμε τις εξής επιμέρους προσεγγίσεις:

ι) Πρώτα έχουμε την απόπειρα εξήγησης της αινιγματικής λειτουργίας του αντιθετικού δίπολου «σοβαρότητα/παιχνίδι». Πρόκειται για δύο πόλους που αλληλοαποκλείονται πλήρως αλλά συγχρόνως ο καθένας έχει απόλυτη ανάγκη την ύπαρξη του άλλου για την ζωοδότηση της πλήρους σημασίας του. Για όποιον δε γνωρίζει τα μυστικά της ηρακλείειας διαλεκτικής λογικής κάτι τέτοιο είναι ακατανόητο.

«Κατά τη δική μας αντίληψη, το παιχνίδι είναι το εντελώς αντίθετο της σοβαρότητας. Εκ πρώτης όψεως η αντίθεση αυτή μοιάζει εξ ίσου ανεπίδεκτη αναγωγής σε άλλες κατηγορίες όσο κι η ίδια η έννοια παιχνίδι. Αν την εξετάσουμε όμως από πιο κοντά, η αντίθεση ανάμεσα στο παιχνίδι και στη σοβαρότητα αποδεικνύεται πως δεν είναι ούτε αποφασιστική ούτε μόνιμη. Μπορούμε να πούμε: παιχνίδι είναι η μη σοβαρότητα. Όμως, ανεξάρτητα από το γεγονός πως η πρόταση αυτή δε μας λέει τίποτα για τις θετικές ποιότητες του παιχνιδιού, είναι ευκολότατο να αναιρεθεί. Μόλις προχωρήσουμε από την πρόταση: παιχνίδι είναι η μη σοβαρότητα, στην πρόταση: το

---

<sup>77</sup> Βλ. J. Huizinga, *Men and Ideas History and the Middle Ages and Renaissance*, Meridian Books, USA, 1959, σ. 10.

<sup>78</sup> Βλ. J. Huizinga, *Homo Ludens, Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989. σ 283.

παιχνίδι δεν είναι σοβαρό, η αντίθεση μας εγκαταλείπει αβοήθητους – διότι κάποιο παιχνίδι μπορεί πράγματι να είναι πολύ σοβαρό» (Huizinga, 1989, σσ. 17-18).

ii) Το παιχνίδι έχει πάνω απ' όλα ως δραστηριότητα ένα ζωτικό περιεχόμενο ελευθερίας. Αποτελεί μια έκτακτη δραστηριότητα αυθόρμητης εκδήλωσης μέσα στον ελεύθερο χρόνο.

«Πρώτα απ' όλα το παιχνίδι είναι μια εκούσια δραστηριότητα. Το κατ' επιταγή παιχνίδι δεν αποτελεί πλέον παιχνίδι. (...). Η ανάγκη του παιχνιδιού είναι πειστική μόνο κατά την έκταση που η απόλαυση του το καθιστά ανάγκη. Το παιχνίδι μπορεί να αναβάλλεται ή να διακόπτεται ανά πάσα στιγμή. Ποτέ δεν επιβάλλεται από φυσική αναγκαιότητα ή ηθική υποχρέωση. Ποτέ δεν αποτελεί καθήκον. Γίνεται αβίαστα, κατά τον ελεύθερο χρόνο. Μόνο όταν το παιχνίδι είναι αναγνωρισμένη πολιτισμική λειτουργία – μια τελετή, μια τελετουργία – συνδέεται με έννοιες υποχρέωσης και καθήκοντος» (Huizinga, 1989, σσ. 20-21).

iii) Το παιχνίδι υπάρχει ως εξαιρετική εμπειρία διακρινόμενη από τη ρουτίνα της καθημερινής ζωής. Βρίσκεται πέραν του τετριμμένου, αναζητάει ένα στόχο/τέλος. Συγχρόνως μέσα στο παιχνίδι τα πάντα βρίσκονται σε κίνηση, πρόκειται για μια έκτακτη εμπειρία του χρόνου που είναι ικανή να παράγει ένα καινοτόμο δημιούργημα του πνεύματος.

«Το παιχνίδι διακρίνεται από τη συνήθη ζωή τόσο ως προς τον τόπο όσο και ως προς τη χρονική διάρκεια. Αυτό είναι το τρίτο κύριο χαρακτηριστικό του παιχνιδιού: η απομόνωσή του, ο περιορισμένος του χαρακτήρας. Παίζεται μέσα σε ορισμένα χρονικά και τοπικά όρια. Περιέχει τη δική του πορεία και το δικό του νόημα. Το παιχνίδι αρχίζει, και κατόπιν κάποια ορισμένη στιγμή τελειώνει. Παίζεται μέχρι να φθάσει στο τέλος. Ενώσω βρίσκεται σε πορεία, όλα είναι κίνηση, αλλαγή, μεταβολή, ακολουθία, σχέση, διαχωρισμός. Ωστόσο άμεσα συνδεδεμένο με τον περιορισμό του ως προς το χρόνο είναι ένα επιπλέον παράδοξο χαρακτηριστικό του παιχνιδιού: παίρνει αμέσως πάγια μορφή ως πολιτισμικό φαινόμενο. Μιας και παίζει, διαρκεί ως ένα νεοδημιουργημένο πλάσμα του πνεύματος, ως ένας θησαυρός που πρέπει να διατηρήσει η μνήμη. Μεταδίδεται, γίνεται παράδοση» (Huizinga, 1989, σ. 23)

iv) Εάν σοβαρότητα στον νεότερο βιομηχανικό πολιτισμό (στο πλαίσιο της κυριαρχίας του εργαλειακού Διαφωτισμού που μεταστοιχείωσε το λουθηρανικό

στοιχείο σε δυναμική του βιομηχανικού καπιταλισμού)<sup>79</sup> σημαίνει καθήκον εργασίας, το παιχνίδι είναι κάτι που διαφεύγει από τη σφαίρα της κουλτούρας της εργασίας. Εν πρώτοις έχουμε την αντίθεση σοβαρότητα/αστείο και εργασία/παιχνίδι αλλά η εμπειρία του θετικού παιχνιδιού αναδεικνύει ως το πιο σημαντικό στοιχείο την λειτουργία της σύνθεσης σοβαρότητα/παιχνίδι.

«Για μας, το αντίθετο του παιχνιδιού είναι η λέξη σοβαρότητα, η οποία χρησιμοποιείται με το ειδικότερο νόημα της εργασίας. ενώ το αντίθετο της σοβαρότητας μπορεί να είναι το παιχνίδι ή το αστείο, το χωρατό. Εντούτοις, το συμπληρωματικό ζεύγος των αντιθέτων παιχνίδι-σοβαρότητα είναι το σημαντικότερο (Huizinga, 1989, σ. 71).

Ο Huizinga στο τελευταίο κεφάλαιο *Το στοιχείο του παιχνιδιού στο σύγχρονο πολιτισμό*,<sup>80</sup> υποδεικνύει τον τρομερό κίνδυνο που διατρέχει ο πολιτισμός ενόσω ο παράγοντας παιχνίδι απειλείται τόσο στο επίπεδο της κουλτούρας όσο και στο επίπεδο των ανταγωνισμών των μεγάλων οικονομικών δυνάμεων και των εθνών κρατών που τις υποστηρίζουν. Ας θυμηθούμε ότι το βιβλίο εκδίδεται στα 1938. Στα 1939 ο Hitler επιτίθεται στη Τσεχοσλοβακία και στην Πολωνία ενώ στα 1940 η ναζιστική λαίλαπα συντρίβει το Βέλγιο, την Ολλανδία και τη Γαλλία. Στη συνέχεια θα δείξουμε με την επιλογή δύο ξεχωριστών ενοτήτων από διατυπώσεις σχετικά με τον πολιτισμό και τον πόλεμο, τον τρόπο που ο Huizinga αντιμετωπίζει από κοινού τον κίνδυνο στα δύο αυτά επίπεδα.

ν) Αναρωτιέται τι απέγινε ο καλλιτέχνης και η τέχνη μέσα στην ταχύτητα μεταβολής των νέων τεχνικών εξελίξεων.

«Η ιδέα του καλλιτέχνη ως όντος ανώτερου είδους κερδίζει την αποδοχή, και το κοινό γενικά κολυμπάει στα τεράστια κύματα του σνομπισμού. Ταυτόχρονα μια συνταραχτική λαχτάρα για γνησιότητα παραμορφώνει τη δημιουργική ορμή. Το συνεχές αυτό κυνήγι νέων και πρωτάκουστων μορφών σπρώχνει την τέχνη μεσ' από τον απότομο κατήφορο του ιμπρεσιονισμού στα εξοιδήματα και στα εξαμβλώματα του εικοστού αιώνα. Η τέχνη είναι πιο ευάλωτη στις δηλητηριώδεις επιδράσεις των νέων τεχνικών παραγωγής απ' όσο η επιστήμη. Η μηχανοποίηση, η διαφήμιση, η

<sup>79</sup> Αναφερόμαστε στην φημισμένη μελέτη του M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του Καπιταλισμού*, (μτφρ.) Δ. Κούρτοβικ, Εκδ. το Βήμα, Αθήνα, 2010.

<sup>80</sup> Βλ. σχετικά J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σ. 287.

καπηλεία των εντυπώσεων έχει πολύ μεγαλύτερη επιρροή στην τέχνη, διότι η τέχνη κατά κανόνα εργάζεται άμεσα για την αγορά και έχει ελεύθερη επιλογή των διαθέσιμων τεχνικών» (Huizinga, 1989, σ. 297).

Πρώτα εξετάζεται το θέμα της εξαφάνισης του παιχνιδιού από τη μοντέρνα τέχνη. Το κυνήγι της πρωτοτυπίας, η αναγκαιότητα συνεχούς καινοτομίας στην μοντέρνα τέχνη σ' επαφή με την τρομερή επιτάχυνση των συνθηκών ζωής που συναντούνται με τις τεχνολογικές καινοτομίες (οι «δηλητηριώδεις επιδράσεις των νέων τεχνικών παραγωγής» και «η μηχανοποίηση, η διαφήμιση, και η καπηλεία των εντυπώσεων») απειλούν να γκρεμίσουν το ίδιο το στοιχείο της καλλιτεχνικής δημιουργίας.

«Καμιά από τις συνθήκες αυτές δεν μας επιτρέπει να μιλάμε για ένα στοιχείο παιχνιδιού στη σύγχρονη τέχνη. Από τον δέκατο όγδοο αιώνα η τέχνη, ακριβώς επειδή αναγνωρίστηκε ως πολιτισμικός παράγοντας, έχει καθ' όλα τα φαινόμενα μάλλον χάσει παρά κερδίσει σε παιγνιώδη χαρακτήρα. Αλλά το καθαρό αποτέλεσμα είναι κέρδος ή απώλεια; Τείνει κανείς να θεωρήσει, όπως θεωρήσαμε εμείς για τη μουσική, ότι ήταν ευλογία για την τέχνη να μην έχει εν γένει συνείδηση του υψηλού σκοπού της και της ομορφιάς που δημιουργεί. Όταν η τέχνη αποκτά αυτοσυνείδηση, δηλαδή συνείδηση της δικής της χάρης, τείνει να χάσει κάτι από την αιώνια παιδική της αφέλεια» (Huizinga, 1989, σ. 297).

Η αναφορά στον 18<sup>ο</sup> αιώνα και η παραπομπή στη μουσική, στη συνείδηση του υψηλού και την ομορφιά αλλά κυρίως η ορολογία της διατύπωσης της τελευταίας φράσης μοιάζουν να παραπέμπουν, όχι μόνο στο έργο του Schiller όπου το παιχνίδι αποκτά για πρώτη φορά μια σημαντική θέση σ' ένα πεδίο συνάντησης ηθικής φιλοσοφίας και αισθητικής (με την καθοριστική μεσολάβηση του θέματος της παιδείας),<sup>81</sup> αλλά ίσως συγχρόνως παραπέμπει και στις κλασσικές πηγές αυτής της καινοτομίας που ανάγονται ενδεχομένως στο διάλογο μεταξύ των *Νόμων* του Πλάτωνα και της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη (στο *Δ8 Ηθικά Νικομάχεια* και τα αντίστοιχα εδάφια στα *Πολιτικά* Θ) θέμα που θα εξετάσουμε αναλυτικά σε όλη την έκταση της παρούσας διδακτορικής διατριβής.

vi) Έφθασε η στιγμή να θέσει το θέμα της επιβίωσης των ανθρώπινων ηθικών στόχων μέσα στη καταιγίδα ενός πανευρωπαϊκού ή και παγκόσμιου πολέμου που πλησιάζει.

---

<sup>81</sup> Παραπέμπουμε σχετικά με την παρουσία της έννοιας του παιχνιδιού στην έννοια του Schiller στις σχετικές παρατηρήσεις μας στο επόμενο κεφάλαιο Α3.

Θέτει το πρόβλημα των όρων επιβίωσης του παιγνιακού παράγοντα μέσα σε μία γενικευμένη στρατιωτική αντιπαράθεση.

«Σημαίνει μήπως αυτό, ότι ο πόλεμος εξακολουθεί να είναι παιχνίδι ακόμη και για όποιον υφίσταται επίθεση και διωγμό, για όποιον μάχεται για τα δικαιώματά του και την ελευθερία του; Εδώ η βασανιστική μας απορία, εάν ο πόλεμος είναι στην πραγματικότητα παιχνίδι ή κάτι σοβαρό βρίσκει κατηγορηματική απάντηση. Αυτό που καθιστά μια πράξη σοβαρή είναι το ηθικό της περιεχόμενο. Όταν η μάχη έχει ηθική αξία παύει να είναι παιχνίδι. Η διέξοδος απ' αυτό το οχληρό δίλημμα είναι κλειστή μόνο για όσους αρνούνται την αντικειμενική αξία και την αντικειμενική ισχύ των ηθικών κανόνων» (Huizinga, 1989, σσ. 308-309).

Αισθάνεται υποχρεωμένος να απαντήσει απευθείας στην πολιτική θεωρία περί φίλου και εχθρού του διάσημου νομικού και πολιτειολόγου Karl Schmitt (δηλαδή του πλέον διακεκριμένου εκπροσώπου του ναζισμού στα πεδία αυτά κατά την προετοιμασία του πολέμου).<sup>82</sup>

«Η αποδοχή της διατύπωσης ότι ο πόλεμος είναι η εμφάνιση μιας σοβαρής (έκτακτης) κατάστασης, εκ μέρους του Karl Schmitt είναι κατά συνέπεια ορθή – αλλά με μια πολύ διαφορετική έννοια απ' αυτή την οποία επιδιώκει ο ίδιος. Η σκοπιά του είναι η σκοπιά του επιτιθέμενου, ο οποίος δεν δεσμεύεται από ηθικές εκτιμήσεις. Γεγονός παραμένει ότι πολιτική και πόλεμος έχουν βαθιές ρίζες στο πρωτόγονο έδαφος του πολιτισμού ως παιχνιδιού και ως αγώνα» (Huizinga, 1989, σ. 309).

Θέτει το ερώτημα με ποιους όρους μπορεί να επιβιώσει το παιχνίδι απέναντι στη γιγάντωση του εθνικιστικού εγωκεντρισμού.

«Μόνο μέσω ενός ήθους που υπερβαίνει τη σχέση φίλος-αντίμαχος και αναγνωρίζει έναν υψηλότερο στόχο από την ικανοποίηση του εγώ, της ομάδας ή του έθνους, θα περάσει μια πολιτική κοινωνία περ' από το παιχνίδι του πολέμου στην αυθεντική σοβαρότητα» (Huizinga, 1989, σ. 309).

Για να φθάσει να επαναφέρει στο τέλος του βιβλίου του την καθοριστική διατύπωση ότι «αληθινός πολιτισμός δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την ύπαρξη κάποιου

---

<sup>82</sup> Ο Karl Schmitt διατύπωσε την πολιτική θεωρία περί φίλου και εχθρού στο έργο του *Η έννοια του Πολιτικού*, (μτφρ.) Α. Λαυράνου, Εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2009.

στοιχείου παιχνιδιού» τη στιγμή ακριβώς που διαβλέπει μια επερχόμενη καταβαράθρωση του πολιτισμού.<sup>83</sup>

«Έτσι, ακολουθώντας λοξό δρόμο, φθάσαμε στο ακόλουθο συμπέρασμα: αληθινός πολιτισμός δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την ύπαρξη κάποιου στοιχείου παιχνιδιού, διότι ο πολιτισμός προϋποθέτει τον περιορισμό και τον έλεγχο του εγώ, την ικανότητα να μην συγχέει τις δικές του τάσεις με τον ανώτερο και ύψιστο στόχο, αλλά να κατανοεί ότι περικλείεται σε ορισμένα δεσμά τα οποία ελεύθερα αποδέχεται» (Huizinga, 1989, σ. 309).

Το αίσθημα δικαίου που εξασφαλίζει στον πολιτισμό την ασταμάτητη ανανέωσή του, οφείλει να συνυφαίνεται με μία υγιή λειτουργία του παιχνιδιού.

«Ο πολιτισμός, κατά μια έννοια, θα παίζεται πάντοτε σύμφωνα με ορισμένους κανόνες, και ο πραγματικός πολιτισμός, θ' απαιτεί πάντοτε τίμιο παιχνίδι. Το τίμιο παιχνίδι δεν είναι τίποτε λιγότερο από την καλή πίστη που εκφράζεται με όρους παιχνιδιού. Γι' αυτό ο ζαβολιάρης και ο κακός παίχτης κλονίζουν τον ίδιο τον πολιτισμό. Για να είναι υγιής δύναμη που δημιουργεί πολιτισμό, αυτό το στοιχείο παιχνιδιού πρέπει να είναι αγνό. Δεν πρέπει να συσκοτίζει ή να υποβιβάζει τα μέτρα και τα σταθμά που καθιερώνονται από τον Λόγο, την πίστη ή την ανθρωπιά. Δεν πρέπει να είναι ψευδές φαινόμενο, μεταμφίεση πολιτικών επιδιώξεων πίσω από την ψευδαίσθηση αυθεντικών μορφών παιχνιδιού. Το γνήσιο παιχνίδι αγνοεί την προπαγάνδα: ο σκοπός του είναι το ίδιο το παιχνίδι, και το γνώριμο πνεύμα του είναι η ευτυχισμένη έμπνευση» (Huizinga, 1989, σ. 309).

Το αυθεντικό παιχνίδι (διότι ο τεχνικός πολιτισμός πολλαπλασιάζει τα ψευδοπαιχνίδια αφανίζοντας το παιγνιακό) βρίσκεται στην καρδιά της αναζήτησης της υπεράσπισης του λόγου και της ανθρώπινης ουσίας απέναντι στην ολοκληρωτική προπαγάνδα. Πολύ χαρακτηριστικά λίγο πιο κάτω (στο τελευταίο κεφάλαιο του

---

<sup>83</sup> Για τη διασύνδεση μεταξύ ανθρωπολογικής καταβαράθρωσης και της δυνατότητας συνέχειας του νεότερου πολιτισμού (ιδιαίτερα στις υψηλότερες εκφάνσεις του, όπως η ποίηση) ας θυμηθούμε το μεταπολεμικό ερώτημα του Theodor Adorno: πόσο προβληματικό είναι να γράψει κανείς αυθεντική ποίηση (δημιουργική πολιτισμική δραστηριότητα με παιγνιακή διάσταση) μετά το Auschwitz, δηλαδή την εκδήλωση της ανθρωπολογικής καταβαράθρωσης που όντως επήλθε. Για να καταλάβει κανείς το ερώτημα του Adorno δε χρειάζεται μόνο να γνωρίζει τι είναι αυθεντική ποίηση, αλλά επίσης να έχει αντιληφθεί τη διάσταση της ανθρωπολογικής καταβαράθρωσης την οποία σηματοδίνουν τα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης, καταναγκαστικής εργασίας και εξόντωσης. Σχετικά βλέπε τη μελέτη του επιβιώσαντος από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης Primo Levi, *Εάν αυτό είναι Άνθρωπος*, (μτφρ.) Χ. Σαρλικιώτη, Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 2007, και Th. Adorno, *An Essay on Cultural Criticism and Society*, Prisms, 1949, Volume 10A, p. 30.

βιβλίου<sup>84</sup>), επαναφέρει το μεγάλο απόσπασμα από τους *Νόμους* 803 c-d του Πλάτωνα (που είχε ήδη παρουσιαστεί στο πρώτο κεφάλαιο<sup>85</sup>) δίπλα στο απόσπασμα 70DK του Ηράκλειτου,<sup>86</sup> με την απογοητευτική διάσταση για το ανθρώπινο παιχνίδι «παίδων άθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα» και που συνυφαίνεται με την αντίστοιχη πλατωνική απογοητευτική θέση για το παιχνίδι στους *Νόμους* (θέση άλλωστε στην οποία μπορούν εύκολα να αναγνωστούν τα ηρακλείτεια ίχνη).

VI) Η σημαντικότερη πρόκληση του Huizinga στο πεδίο της σχέσης παιχνίδι/φιλοσοφία

Ο Huizinga προκάλεσε στα 1942, με μια τολμηρή διάλεξη, τις γερμανικές αρχές στην Ολλανδία που τον περιόρισαν κατ' οίκον σ' ένα μακρινό χωριό όπου πέθανε από τις κακουχίες στα όρια του τέλους του πολέμου.<sup>87</sup> Έτσι δεν είδε την απόπειρα αναδιοργάνωσης του ευρωπαϊκού πολιτισμού κατά τις δεκαετίες που ακολούθησαν τον μεταπόλεμο. Ούτε τις απαρχές της μεγάλης επιτυχίας του *Homo Ludens* με την εισαγωγή του θέματος του παιχνιδιού στην ακαδημαϊκή έρευνα δίπλα σε φιλοσοφικά θέματα. Οι τεράστιες καταστροφές του Β' Παγκοσμίου Πολέμου που σχετίζονται με τη θεμελίωση του νεότερου πολιτισμού στον εργαλειακό Διαφωτισμό, τον ωφελιμισμό και την γενικευμένη εκμηχάνιση των πάντων, δεν οδήγησαν δυστυχώς σε μια αποφασιστική διόρθωση της διάστασης των παραγόντων «σοβαρότητα/παιχνίδι» κατά την πολιτισμική ανανέωση που επήλθε τις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες. Όσες ελπιδοφόρες πολιτισμικές απόπειρες ακολούθησαν τη δεκαετία του 50' κυρίως στα χρόνια του 60' παρέμειναν ατελείς και υποχώρησαν στη συνέχεια.

Το προβληματικό στοιχείο της θεμελίωσης του πολιτισμού σε μία λανθασμένη λειτουργία του δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι δεν διορθώθηκε κατά τη μεταπολεμική Νεωτερικότητα. Οι υπερβολές του προπολεμικού κόσμου με μία αρτηριοσκληρωμένη σοβαρότητα που στηριζόταν στην αυταρχική παιδαγωγική, συνάντησε μεταπολεμικά

---

<sup>84</sup> Βλ. σχετικά J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σ. 310, το κεφάλαιο «Το στοιχείο του παιχνιδιού στο σύγχρονο πολιτισμό».

<sup>85</sup> ο.π. σ. 36, το κεφάλαιο «Φύση και Σημασία του παιχνιδιού ως πολιτισμικού φαινομένου».

<sup>86</sup> Παραδόξως ο Huizinga παραλείπει να παραθέσει το απόσπασμα 52DK όπου υπάρχει η μοναδική ρητή αναφορά στο παιχνίδι σε όλο το ηρακλείτειο corpus, αλλά διαλέγει να παραθέσει του 70DK που μοιάζει να ταιριάζει με την πλατωνική ερμηνεία του 52DK, απόσπασμα το οποίο φαίνεται να στοιχειώνει σημαντικές διατυπώσεις των πλατωνικών *Νόμων*. Το σχετικό θέμα θίγουμε αναλυτικότερα στο καταληκτικό κεφάλαιο της διατριβής όπου εξετάζονται εν εκτάσει οι συλλογισμοί του Πλάτωνα πάνω στο παιχνίδι και την παιδεία στους *Νόμους*.

<sup>87</sup> Βλ. σχετικά J. Huizinga, *Men and Ideas, History and the Middle Ages and Renaissance*, Meridian Books, USA, 1959, σ.10.



μία συμμετρική συνθήκη (φαινομενικά μόνο αντίρροπη στα προηγούμενα αυταρχικά ήθη) με τη μονομερή ανάπτυξη μιας παιδαριώδους καθηλωτικής διάστασης του παιχνιδιού μέσα στη χωρίς όρια ανάπτυξη της βιομηχανικής διασκέδασης. Το βαθύτερο διαχρονικό ανθρωπολογικό θέμα που έφερε στην επιφάνεια το *Homo Ludens* μάλλον δεν βρήκε άξιους συνεχιστές στην επίσημη ακαδημαϊκή έρευνα.

Η ανθρωπολογία του παιχνιδιού του Huizinga, όπου ένα εν εξελίξει «εγώ» βρίσκεται ανάμεσα στις διαστάσεις άτομο/οικογένεια/έθνος/κόσμος κι έχει μπροστά του τα δίπολα σταθερότητα/περιπέτεια, επιθυμία/πραγματικότητα και όνειρο/καθήκον και πιθανόν στερείται μιας επαρκούς ανάπτυξης στον άξονα αγώνας-παιχνίδι-διακύβευση, δηλαδή μιας επαρκούς ανάπτυξης της προσωπικότητας του, προσφέρει έναν ορίζοντα αντιμετώπισης της αντίφασης που υπάρχει ανάμεσα στις απεριόριστες απαιτήσεις που έχει το νεωτερικό «εγώ» από τη ζωή και τη μεγάλη συντομία μιας ζωής που στην εξέλιξή της αποκαλύπτεται γεμάτη απογοητεύσεις, σε μια πορεία γεμάτη φθορά που οδηγεί προς το θάνατο. Αυτή η ανθρωπολογία του παιχνιδιού μπορεί να προσφέρει μία γενναιότητα γνώσης και πλούτο φαντασίας απέναντι στον κίνδυνο εγκατάλειψης σε μία νετερμινιστικά υπερκαθοριζόμενη μοίρα. Όλα αυτά οδηγούν στο μεγάλο θέμα παιδεία/παιχνίδι (*παιδεία/παιδιά* σύμφωνα με την ορολογία που συναντάμε στους *Νόμους* του Πλάτωνα και κατ' επέκταση στα *Πολιτικά* Θ του Αριστοτέλη). Δηλαδή στο πώς μια ορισμένη παιδεία που εμπεριέχει ένα καθοριστικό στοιχείο παιγνιακότητας μπορεί να οδηγήσει σε μία υγιή και πλήρη ωριμότητα και μια γενναιότητα αντιμετώπισης των αντιξοοτήτων της ζωής.<sup>88</sup>

Η είσοδος του θέματος του παιχνιδιού υπό την επιρροή του *Homo Ludens* δίπλα σε θέματα φιλοσοφίας δεν κατάφερε να αναδείξει το σημαντικότερο (έστω υπόρρητο) ερώτημα που έθετε προς αυτή την κατεύθυνση ο Huizinga. Το υπόρρητο αυτό ερώτημα αφορά την παθολογική λειτουργία του δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι στον νεότερο πολιτισμό και την υπόδειξη ότι ανιχνεύεται μία πρωταρχική πηγή (στην αρχαία κλασσική φιλοσοφία) μίας φιλοσοφικής ανάδειξης του θέματος

---

<sup>88</sup> Η διάσταση παιχνίδι μέσα στην παιδεία θα εκδηλωθεί στα κείμενα του Schiller *Επιστολές για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου* κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, απέναντι στην έλευση του εργαλειακού Διαφωτισμού, μέχρι τον A. Neill στο έργο *Summerhill* κατά τη μεγάλη κρίση του ευρωπαϊκού πολιτισμού που θα σηματοδοτεί από την άνοδο των ολοκληρωτικών καθεστώτων στη δεκαετία του 20'-30' και από τις καταστροφές του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Όμως, ενδεχομένως, αυτό το θέμα της σύνδεσης παιδείας και παιχνιδιού να γεννιέται και να προϋπάρχει ως ένας καθοριστικός παράγοντας ήδη από το μέγιστο κείμενα της κλασσικής φιλοσοφίας μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη. Η παρούσα διδακτορική διατριβή θέτει ως ερευνητικό στόχο αυτό ακριβώς το θέμα.

«σοβαρότητα/παιχνίδι» δίπλα σ' ένα θέμα *παιδεία/παιδιά* ίσως ως πηγή της επαναφοράς του θέματος παιχνίδι στη νεότερη φιλοσοφία (Kant, Schiller Nietzsche) ιδιαίτερα στο εξαιρετικό έργο του Schiller κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Η πρόκληση αυτή φαίνεται να μην έγινε αντιληπτή και να έμεινε αναπάντητη.

A3) Η τελική μορφή της διδακτορικής έρευνας

Θα πρέπει τώρα να συνοψίσουμε την πορεία της επαφής του θέματος του παιχνιδιού με τη νεότερη φιλοσοφική σκέψη κι εν γένει με τις επιστήμες του ανθρώπου – θέματα στα οποία αναφερθήκαμε πρωτύτερα – και κυρίως τον καταλυτικό ρόλο της συνεισφοράς του Huizinga με το έργο του *Homo Ludens*, με τις πιο καινοτόμες διατυπώσεις που συνεισέφερε η μεθοδολογία του και τα στοιχεία τα οποία διαλέξαμε να συγκρατήσουμε από την επαφή της ανθρωπολογίας του *Homo Ludens*, με διαστάσεις του κλασσικού πολιτισμού και ειδικά με όψεις της κλασσικής φιλοσοφίας, ώστε να προσδιορίσουμε τα θέματα εκείνα στα οποία θα επικεντρωθούμε κατά τη διδακτορική μας έρευνα όσο και τον τρόπο που θα τα επεξεργαστούμε για να τη φέρουμε εις πέρας.

I) Ανασκόπηση του θέματος: «το παιχνίδι στη νεότερη φιλοσοφία»

Κατά πρώτο λόγο έχουμε την προβληματική παρουσία του θέματος παιχνίδι στη νεότερη φιλοσοφία, μια αινιγματική συνθήκη παρουσίας/απουσίας κατά την οποία σημαντικές αναπτύξεις του θέματος σε έργα μεγάλων συγγραφέων χαρακτηρίζονται από ένα στοιχείο, που δεν επέτρεπαν στο θέμα του παιχνιδιού να έρθει ως άξιο μελέτης και ως ξεχωριστό αντικείμενο έρευνας στην επιφάνεια.

Ας δούμε τη σειρά των σημαντικότερων συγγραφέων της νεότερης φιλοσοφικής σκέψης και των έργων τους που προσέφεραν μία αφορμή στη μεταπολεμική έρευνα για μελέτη σημαντικών θεμάτων κάτω από το πρίσμα του παιχνιδιού, κάτι που συνέβη τελικά αναδρομικά υπό την επιρροή της λάμψης του έργου *Homo Ludens* του Huizinga.

1) Ο Kant στην τρίτη του κριτική, δηλαδή την *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, χειριζόμενος το θέμα της δημιουργικής δύναμης του καλλιτέχνη και μάλιστα το θέμα της ιδιοφυίας του, χρησιμοποιεί επανειλημμένα τον όρο παιχνίδι σε μια ποικιλία κρίσεων πάνω σε θέματα αισθητικής για διαφορετικά πεδία της καλλιτεχνικής δημιουργίας, κυρίως ανάμεσα στη μουσική και τη ζωγραφική. Η μεγάλη αξία αυτών των παρατηρήσεων κι εν γένει ολόκληρου του πλαισίου (δηλαδή της τρίτης κριτικής) στο οποίο τοποθετούνται, συνίσταται στο ότι το έργο αυτό αναλαμβάνει να αναδείξει ένα εμπειρικό και προ-λογικό πεδίο στο οποίο θα έρθουν να ταιριάζουν απόλυτα τα υπερβατικά προεμπειρικά δεδομένα που είχαν αναδειχθεί στις δύο προηγούμενες κριτικές (δηλαδή στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* και την *Κριτική του Πρακτικού*

Λόγου). Κατά κάποιον τρόπο η δύναμη που συνέχει το χτίσιμο του εμπειρικού κόσμου όντας προ-λογική αλλά συστηματική και με μία έννοια συνεκτική, θα πρέπει να προσδιοριστεί με όρους διαίσθησης. Έτσι το παιχνίδι ως στοιχείο της καλλιτεχνικής δημιουργίας<sup>89</sup>, ανάδειξης δηλαδή του ωραίου στον εμπειρικό κόσμο, υποδεικνύει μια σημαντική διάσταση αυτής της διαισθητικής ικανότητας: της ικανότητας, δηλαδή να συλλαμβάνει κανείς και να αναδεικνύει τη συνοχή της άμεσα παρατηρήσιμης εμπειρικής φύσης, συνοχή την οποία μπορεί να εξηγήσει στη συνέχεια με πληρότητα ο Λόγος.

2) Ο Schiller έδωσε μία πιο καθοριστική θέση στο ρόλο του παιχνιδιού στο έργο του *Περί της Αισθητικής Παιδείας του Ανθρώπου*<sup>90</sup>, μετατρέποντάς το σε ένα κριτήριο αυθεντικότητας της ηθικής ολοκλήρωσης. Και εκείνο το οποίο παρουσιάστηκε ως στοιχείο της παιδαγωγικής διάπλασης της προσωπικότητας, εν γένει με έμφαση σε ζητήματα αισθητικής, δηλαδή ζητήματα που άπτονται του ωραίου και του υψηλού, στο επίπεδο μιας πρώτης συστηματικής θεώρησης της ολοκλήρωσης της ανθρώπινης προσωπικότητας, έβρισκε ήδη μια πιο αναλυτική προβολή στο έργο *Περί της χάριτος και της αξιοπρέπειας*<sup>91</sup> (Schiller, 2015, σσ. 20-23). Ενδεχομένως λαμβάνοντας υπόψιν ορισμένες προσεγγίσεις από το καντιανό πρώιμο έργο *Παρατηρήσεις πάνω στο αίσθημα του Ωραίου και του Υπέροχου*.<sup>92</sup>

3) Τέλος, ο Nietzsche χρησιμοποίησε τον όρο του παιχνιδιού σε καθοριστικά σημεία της πρώτης φάσης του έργου του συνδέοντάς το με διαφορετικές όψεις μίας ενιαίας θεματολογίας. Αρχικώς, στη μελέτη του *Η Διονυσιακή Θεώρηση του Κόσμου*,<sup>93</sup> (που ανήκει στα έργα που προετοιμάζουν το πρώτο του βιβλίο, δηλαδή τη *Γέννηση της Τραγωδίας*). Κατόπιν στην ίδια τη *Γέννηση της Τραγωδίας*,<sup>94</sup> επανέρχονται παρατηρήσεις που θίγουν την ευρύτερη προβληματική της παιγνιακότητας.

Τέλος, αναδεικνύει τη διάσταση του παιχνιδιού σε όλο το ζετύλιγμα της προσωκρατικής σκέψης (την οποία θέλει να αντιδιαστείλει με το πλατωνικό σύστημα

---

<sup>89</sup> Βλ. I. Kant, *Η κριτική της Κριτικής Δύναμης*, (μτφρ.) Κ. Ανδρουλιδάκης. Εκδ. ΣΜΙΑΗ, Αθήνα, 2013. Βλέπε τα σχετικά σχόλια πίσω στο παράρτημα στη σημείωση 1.

<sup>90</sup> Βλ. Fr. Schiller, *Περί της Αισθητικής Παιδείας του Ανθρώπου*, (μτφρ.) Κ. Ανδρουλιδάκης, Εκδ. Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2006. Βλέπε τα σχετικά σχόλια πίσω στο παράρτημα στη σημείωση 2.

<sup>91</sup> Βλ. Fr. Schiller, *Περί χάριτος και αξιοπρέπειας*, (μτφρ.) Μ. Φ. Δημητρακόπουλος, Αθήνα, 2006.

<sup>92</sup> Βλ. I. Kant, *Παρατηρήσεις πάνω στο αίσθημα του Ωραίου και του Υπέροχου*, (μτφρ.) Χ. Τασάκος, Εκδ. PRINTA, Αθήνα, 2011. Βλέπε το σχετικό απόσπασμα πίσω στο παράρτημα στη σημείωση 3.

<sup>93</sup> Βλ. Fr. Nietzsche, *Η Διονύσια Κοσμοθεώρηση*, (μτφρ.) Δ. Μακρή, Δ. Υφαντής, Εκδ. ΡΟΕΣ, Αθήνα, 2017. Βλέπε το σχετικό απόσπασμα πίσω στο παράρτημα στη σημείωση 4.

<sup>94</sup> Βλ. Fr. Nietzsche, *Η Γέννηση της Τραγωδίας*, (μτφρ.) Χ. Μαρσέλος, (εισ.) Γ. Φαράκλας, Εκδ. ΕΣΤΙΑ, Αθήνα, 2009. Βλέπε το σχετικό απόσπασμα πίσω στο παράρτημα στη σημείωση 5.

και τις σωκρατικές του απαρχές) συναρτώντας το με μία πολλαπλή ανάδειξη του ηρακλείτειου αποσπάσματος 52DK «Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ», καθιστώντας το ηρακλείτειο σύστημα (ἢ σωστότερα την αντιπαράθεση του ηρακλείτειου συστήματος με το παρμενιδικό, χωρίς ὅμως ἡ αντιδιαστολή μεταξύ τους να σκιάζει τὴ συνοχή τῆς προσωκρατικῆς σκέψης στο σύνολό τῆς) ὡς κυρίαρχο θέμα τῆς εξέλιξης τῆς προσωκρατικῆς σκέψης στο ανέκδοτο ἔργο του *Ἡ Φιλοσοφία στα χρόνια τῆς αρχαιοελληνικῆς Τραγωδίας*.<sup>95</sup> Ἔργο που ἀκολουθοῦσε και συμπλήρωνε τὸ ἤδη δημοσιευμένο πρῶτο βιβλίο πάνω στη *Γέννηση τῆς Τραγωδίας* (κι ἔτσι ὑπόρρητα ὑποδεικνύοντας τὸ ἀπόσπασμα 52DK ὡς κλειδί για τὴν ἀνασυγκρότηση τοῦ ηρακλείτειου corpus).

Σε μία ἀνασκόπηση τῶν πιο πάνω θα παρατηρούσαμε ὅτι ἡ συνεισφορά τοῦ Schiller συνδέεται ἀρρηκτα με ἐκείνη τοῦ Kant, συνιστώντας μία ἀνατρεπτικὴ κριτικὴ, μία συνέχεια κι ἓνα ξεπέραςμα τῆς καντιανῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας στηριγμένη κατὰ πάσα πιθανότητα, με ὑπόρρητο τρόπο, σε μία πρωτοποριακὴ ἀνάγνωση τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὑλικοῦ. Ἢδη ἔχουμε ἀναφέρει ὅτι ἡ διασύνδεση τοῦ παιγνιακοῦ με τὴν ολοκλήρωση τῆς ἠθικῆς προσωπικότητας μέσω μιας παιδαγωγικῆς που δίνει ἔμφαση στὴν αισθητικὴ ἀποτελεῖ μία κριτικὴ επανεπεξεργασία τῆς σχέσης μεταξύ τῆς τρίτης κριτικῆς τοῦ Kant και τῶν προηγούμενων δύο και κυρίως με τὴν ἠθικὴ τοῦ θεωρία, στὴν *Κριτικὴ τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου*. Ἄλλωστε ἔχουμε πολλὰ στοιχεῖα να ὑποδεικνύουν ὅτι και ὁ Nietzsche δανεῖζεται τὴν προσέγγιση στο παιχνίδι ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Schiller, για να ἀναδείξει ὅμως τὰ σιλλεριανὰ θέματα με ἓναν δικό του τρόπο, ἀρκετὰ πρωτότυπο.

Παρατηρεῖται ἐπομένως μία διάσταση συνέχειας στο χειρισμὸ τοῦ θέματος τοῦ παιχνιδιῦ ἀνάμεσα στους τρεῖς μέγιστους συγγραφεῖς και ἀδιαμφισβήτητα σε ἓνα πεδίο ἠθικῆς φιλοσοφίας που συνορεύει με θέματα παιδαγωγικῆς και διαισθητικῆς κατὰκτησης τοῦ ωραίου και τοῦ υπέροχου.

Ἀκόμη και μία περιορισμένη ἐκθεση, ἐξέταση και σύγκριση τῶν σχετικῶν μερῶν ἀπὸ τὰ ἔργα, ὅπου ἔχει ἓνα ρόλο ἡ ἔννοια τοῦ παιχνιδιῦ στους τρεῖς μεγάλους

---

<sup>95</sup> Βλ. Fr. Nietzsche, *Ἡ Φιλοσοφία στα χρόνια τῆς αρχαιοελληνικῆς Τραγωδίας*, (μτφρ.) Β. Δουβαλέρης, Ἐκδ. Gutenberg, Ἀθήνα, 2013, σσ. 69-98. Βλέπε τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα πίσω στο παράρτημα στὴ σημείωση 6.

συγγραφείς, θα απαιτούσε μια ξεχωριστή διδακτορική διατριβή. Ωστόσο ήταν σημαντική μία συνοπτική παρουσίαση του σχετικού υλικού (που αναγκαστικά έγινε στο επίπεδο των σημειώσεων για να μη διαταραχθεί η συντακτική συνέχεια της παρούσας έκθεσης) και μία αντίστοιχα συνοπτική απόπειρα συσχετισμού των διαδοχικών τους συνεισφορών για να αναδειχθεί η πιθανότητα μιας ισχυρής επιρροής και συνέχειας μεταξύ Kant, Schiller και Nietzsche (με τη σημαντική παρέμβαση του Jacob Bernays,<sup>96</sup> μεταξύ των δύο τελευταίων) όσον αφορά τη χρήση της έννοιας του παιχνιδιού σε σημαντικά φιλοσοφικά θέματα.

Επαναφέροντας τις παρατηρήσεις που κάναμε στο επίπεδο των σημειώσεων, παρατηρούμε ότι από την επιρροή μίας πλοκής αριστοτελικών θεμάτων γύρω από το γνωστό εδάφιο των *Πολιτικών Θ* – το θέμα της *παιδείας* ειδικά για τη μουσική με στόχο την καλλιέργεια μιας αξιολογής αισθητικής/διαισθητικής κρίσης που να ευνοεί την ηθική ανάπτυξη και τη λογική κατανόηση, το θέμα των *παθών* και της θεωρίας των αρετών και της *μεσότητας* από τα *Ηθικά Νικομάχεια*, το θέμα της *κάθαρσης* ανάμεσα στα *Πολιτικά Θ* και την *Ποιητική* με προεκτάσεις στη λειτουργία της τραγωδίας και της κωμωδίας, το θέμα της φαντασίας από το *Περί Ψυχής*, το θέμα της ιδιοφυίας από το *30.1 Πρόβλημα* – όπου έχει έναν ρόλο σταθερά το παιχνίδι, φθάσαμε μέσα από μία διαδοχή διαφορετικών επεξεργασιών, ενός σχετικά κοινού ορίζοντα αριστοτελικής καταγωγής, σε μια ανάδειξη του αποσπάσματος 52DK του Ηράκλειτου, που υποδεικνύει μία πιθανή θεωρία για το παιχνίδι μεταξύ κοσμολογίας, ηθικής ολοκλήρωσης και γνωσιακής ικανότητας (στο έργο του Ηράκλειτου, ο Λόγος καταθέτει μία τάξη μέσα στο Χρόνο και μέσα στον υλικό κόσμο για της οποίας την κατανόηση απαιτείται μια επαρκής ηθική ολοκλήρωση).

Άλλωστε ο Huizinga ο οποίος ασχολήθηκε σταθερά με το θέμα του παιχνιδιού μεταξύ 1903 και 1938, οπότε και εκδίδεται το βιβλίο του,<sup>97</sup> δεν είναι δυνατόν να αγνοούσε τη χρήση της έννοιας του παιχνιδιού που παρουσίαζαν σε καίρια σημεία του έργου τους οι τρεις μέγιστοι συγγραφείς της γερμανικής σκέψης, εφόσον στην

---

<sup>96</sup> Β. Σχετικά με το έργο του Bernays βλέπε το βιβλίο του J. I. Porter, *Tragedy and the idea of modernity*, Edited by J. Billings, M. Leonard, Oxford University Press, 2015, σ. 28.

<sup>97</sup> Στα 1903 ξεκινά η στροφή του Huizinga προς τις ιστορικές σπουδές και συγχρόνως σύμφωνα με τη δική του ομολογία το σταθερό του ενδιαφέρον για το θέμα του παιχνιδιού που μοιάζει να ωριμάζει στις αρχές της δεκαετίας του 30, ενώ στην οριακή ημερομηνία του 1933 θα κάνει μία διεθνή τουρνέ με διαλέξεις πάνω στον πολιτισμό για το παιχνίδι, αντιλαμβανόμενος την απειλή που επικρέμεται στον ευρωπαϊκό πολιτισμό με τη σκιά του παγκοσμίου πολέμου και της εξάπλωσης των φασιστικών και ναζιστικών αντιλήψεων. Ενώ εκδίδει στα 1938 το βιβλίο του, αντιλαμβανόμενος πάλι ένα χρονικό όριο με την απειλή του ξεσπάσματος του πολέμου να βρίσκεται πλέον κοντά. Βλ. J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. ΓΝΩΣΗ, Αθήνα, 1989, σσ. 9-10.

εποχή του η νεοκαντιανή ηθική φιλοσοφία μεσουρανούσε, ενώ ο Schiller παρέμενε σταθερά η αδιαμφισβήτητη αναφορά στο πεδίο της ποίησης (αλλά τα φιλοσοφικά του δοκίμια με θέμα την αισθητική και την τραγωδία ή οι πραγματείες του με θέματα ηθικής φιλοσοφίας που προαναφέραμε αν και δεν είχαν αναδειχθεί όπως τους άξιζαν δεν είχαν ωστόσο ξεχαστεί). Όσο για τον Nietzsche αυτή ακριβώς η περίοδος είναι εκείνη κατά την οποία βγαίνει από την αφάνεια και καταξιώνεται διεθνώς.

Π) Οι καθοριστικές μεθοδολογικές καινοτομίες στο *Homo Ludens* που παράγουν τα ερευνητικά επίπεδα της μελέτης μας

Κατά δεύτερον λόγο έχουμε εκείνες τις όψεις της μεθοδολογίας του Huizinga στο *Homo Ludens*, αλλά και την ανάδειξη αυτών των όψεων σε επαφή με την κλασσική φιλοσοφία, που θα αποτελέσουν το σημείο εκκίνησης για την έρευνά μας και θα της προσφέρουν τα θεμέλια των αναφορών της και της μεθοδολογίας της.

Το μεγάλο πλεονέκτημα του *Homo Ludens* είναι ο καθολικός χαρακτήρας του ως ανθρωπολογική μελέτη η οποία αντλεί από όλους τους πολιτισμούς του πλανήτη και από όλες τις πολιτισμικές του φάσεις, καθιστώντας το παιχνίδι καθοριστικό παράγοντα για την ίδια την εξέλιξη του πολιτισμού και τον δημιουργικό του εμπλουτισμό. Αυτός ο καθολικός χαρακτήρας δίνει μία μεγαλύτερη σημασία στις κεντρικές μεθοδολογικές επιλογές του Huizinga και στον τρόπο που αυτές διασυνδέονται ειδικά με τον ελληνικό πολιτισμό και την κλασσική φιλοσοφία. Διότι αναδεικνύεται έτσι κάτι που δεν ανήκει μονάχα στην κλασσική ή την ευρωπαϊκή παράδοση, αλλά μπορεί να θεωρηθεί πανανθρώπινο, εφόσον ταιριάζει πλήρως με τις παρατηρήσεις που κάνει ο Huizinga για άλλους πολιτισμούς εστιάζοντας κυρίως στους ινδοευρωπαϊκούς, που εξαιτίας της ερευνητικής του ειδικότητας, γνώριζε καλύτερα (Huizinga, 1989, σσ. 75-117).

1) Όπως προαναφέραμε συγκρατούμε ως την σημαντικότερη καινοτομία στην προσέγγιση του Huizinga στο *Homo Ludens* το ζευγάρι αντιθέτων σοβαρότητα/παιχνίδι.<sup>98</sup> Ο κάθε όρος ορίζεται αποκλείοντας τον άλλο ενώ συγχρόνως, όχι μόνο ο ένας προϋποθέτει τον άλλο ως το αντίθετό του αλλά τον περικλείει στην πλέον αυθεντική του εκδοχή: όσοι ενεργούν με ακραία σοβαρότητα και σχετικά με κάτι σημαντικότερο, κατ' ανάγκην διαθέτουν ένα παιγνιακό στοιχείο στο τρόπο δράσης τους. Ενώ όσοι ενεργοποιούνται με μία αυθεντική παιγνιακότητα, συμμετέχοντας σε ένα παιχνίδι, το κάνουν με εξαιρετική σοβαρότητα. Διακρίνουμε σε αυτή την εν πρώτοις παράδοξη σύλληψη τα χαρακτηριστικά ενός ηρακλείτειου δίπολου αντιθέτων.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> ο.π. J. Huizinga, σσ. 21-22.

<sup>99</sup> Χωρίς την κατανόηση της ηρακλείτειας προσέγγισης που έχει προ πολλού πλέον ενεργοποιηθεί πλήρως στο πεδίο της φιλοσοφίας από την εποχή της έκδοσης και της ακτινοβολίας της *Λογικής* του Friedrich Hegel, αυτή η πρωτότυπη σύλληψη του Huizinga για τη σχέση μεταξύ σοβαρότητας και παιχνιδιού θα παρέμενε ένα παράδοξο. Βλέπε τα σχόλια στο παράρτημα στη σημείωση 7.



Ήδη στον Ηράκλειτο η διαρκής πάλη μέσα στη συνύπαρξη δύο πόλων μιας ενότητας που αναζωογονείται από την πάλη αυτή, αναδεικνυε ένα στοιχείο παιγνιακότητας. Υπάρχει όμως στο ηρακλείτειο corpus ένα απόσπασμα του οποίου η βαρύτητα δεν διέφυγε από κανέναν από τους αρχαίους αναμεταδότες του ή τους νεότερους ερμηνευτές του, παρόλο το δυσσεμνήνευτο που το χαρακτηρίζει μέχρι σήμερα, δηλαδή το 22DK52. Πρόκειται για ένα απόσπασμα που άλλοτε αναδεικνύεται ως πρωτεύον, και άλλοτε υποτιμάται ως δευτερεύον. Έτσι γίνεται συγχρόνως άξιο να του αποδοθεί ένας καθοριστικός ρόλος (εάν διαπιστωθεί και αναδειχθεί η άρρηκτη σχέση μεταξύ των όρων *Αιών/Χρόνος* και *Παις/Βασιλεύς*) ή σχετικά ασήμαντο εξαιτίας ακριβώς του συμβόλου *Παις/παιδί* και της διάστασης της παιγνιακότητας που εμπεριέχει, (εάν αυτή ερμηνευθεί ως ένα στοιχείο ανωριμότητας και ηθικής ανεπάρκειας). Στα παραπάνω αντιφατικά δεδομένα οφείλεται η σχεδόν ανυπέβλητη δυσκολία στη σωστή ερμηνεία του σχετικού αποσπάσματος και στη σωστή ανάδειξη του ρόλου του ως προς τη συνοχή του συνολικού ηρακλείτειου corpus. Είναι άξιο απορίας πως η υπόρρητη αλλά σαφής υπόδειξη,<sup>100</sup> του Nietzsche για ένα καθοριστικό ρόλο κλειδί του αποσπάσματος 52DK στην ερμηνεία ολόκληρου του ηρακλείτειου corpus δεν μπόρεσε να βρει στη συνέχεια την υποστήριξη που άξιζε.

2) Στη συνέχεια είναι σημαντική η ανάπτυξη από τον Huizinga του θέματος σοβαρότητα/παιχνίδι σε συνάφεια με το Θ των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη όπου επιμένει αρκετά, παραθέτοντας τέσσερα σημαντικά αποσπάσματα, με όρους που μας επιτρέπουν να υποθέσουμε τη διάθεση του Huizinga να αναζητήσει στο πεδίο της κλασσικής φιλοσοφίας μία απόπειρα αναλυτικής ερμηνείας του αινίγματος της ενότητας των αντιθέτων μεταξύ σοβαρότητας και παιχνιδιού (Huizinga, 1989, σσ. 238-242).

Καθοριστική είναι εκείνη η παρατήρηση από τον Huizinga ότι ο Αριστοτέλης απορρίπτει υπό όρους το παιχνίδι ως αντίθετο της σοβαρότητας αλλά το δέχεται με άλλους όρους στο βαθμό που καθίσταται καταλύτης στην υπηρεσία της σοβαρότητας σε συνάφεια με μια ανάδειξη της έννοιας της *διαγωγής* (Huizinga, 1989, σ. 239). Ο Huizinga παρουσιάζει αυτό το θέμα στο κεφάλαιο της *Τέχνης*, είτε παρασυρμένος από την παρουσία της μουσικής κι εν γένει της αισθητικής ως θεμάτων που

---

<sup>100</sup> Βλ. σχετικά Fr. Nietzsche, *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής Τραγωδίας*, (μτφρ.) Β. Δουβαλήρης, Εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2013, σσ.82-84 και σ.90.

αναδεικνύονται στα σχετικά εδάφια του Αριστοτέλη,<sup>101</sup> είτε από τις προσεγγίσεις της φιλολογικής επιστήμης της εποχής του που πολύ φυσιολογικά εξετάζε τα συγκεκριμένα εδάφια σε επαφή με τα θέματα της *Ποιητικής* (πράγματι τα εδάφια αυτά ανήκουν σε έναν φημισμένο συλλογισμό του Αριστοτέλη που καταλήγει στην ερμηνεία της κάθαρσης από το έργο αναπαραστατικής τέχνης, μουσικό ή θεατρικό, θέμα που λείπει σχετικά και παραδόξως από την *Ποιητική* του) δηλαδή αυτό που εκείνη την εποχή έπρεπε να εξεταστεί στο εύρος του σχετικά πρόσφατου δημιουργημένου κλάδου της Αισθητικής.

Όμως μία συνολικότερη θέαση του έργου του Αριστοτέλη υποδεικνύει ότι στο Θ των *Πολιτικών* αναπτύσσονται θέματα παιδαγωγικής (της προτεινόμενης δημόσιας παιδείας) που θα εξασφαλίσουν για όλους τους πολίτες μία πρόσβαση στην απόπειρα κατάκτησης της μεσότητας και της αρετής ώστε να είναι ικανοί να παίρνουν αποφάσεις από κοινού και να τις εκτελούν με συνέπεια (εν ολίγοις πρόκειται για το πώς η δημόσια παιδεία θα εξασφαλίσει μία ελάχιστη αρεταϊκή πορεία στους πολίτες ώστε να εγγυηθεί τη διάρκεια του υγιούς προτεινόμενου πολιτεύματος). Επομένως η θεωρία της μεσότητας και της αρετής στα *Ηθικά Νικομάχεια* αποτελεί το επίκεντρο μιας προβληματικής στην οποία λειτουργούν μόνο εισαγωγικά τα θέματα των *Πολιτικών* Θ.

Ωστε η ύπαρξη μιας αντίστοιχης ενότητας στο Δ των *Ηθικών Νικομαχείων*, συναφούς με εκείνης του Θ των *Πολιτικών*, όπου κατέχει σημαντική θέση η έννοια του παιχνιδιού, θα πρέπει να θεωρηθεί κεντρικότερη από την προηγούμενη. Έτσι έχουμε το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* με την αρετή της ευτραπείας, το ζευγάρι παιχνίδι/διαγωγή και μια ορισμένη εμπειρία του γέλιου να κυριαρχούν. Ενώ τα θέματα της *Ποιητικής* επανέρχονται.

3) Στο πρώτο κεφάλαιο *Φύση και Σημασία του Παιχνιδιού ως Πολιτισμικού Φαινομένου* όπου ήδη συναντήσαμε ορισμένες από τις διατυπώσεις του Huizinga για το ζευγάρι των αντιθέτων σοβαρότητα/παιχνίδι και όπου εξετάζει την τελετουργική διάσταση της παιγνιακής εμπειρίας σε διαφορετικούς πολιτισμούς παραθέτει ένα απόσπασμα του Πλάτωνα από τους *Νόμους* που χαρακτηρίζεται από μία μεγάλη

---

<sup>101</sup> Βλ. σχετικά J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. ΓΝΩΣΗ, Αθήνα, 1989, σσ. 238-240, τα σχετικά εδάφια του Αριστοτέλη από τα *Πολιτικά* Θ, 1339 α, 1337 b, 1339 α29 και 1340 α. Επίσης βλέπε τα σχόλια πίσω στο παράρτημα στη σημείωση 8.

πρωτοτυπία και παραδοξότητα στο πλαίσιο του πλατωνικού έργου<sup>102</sup> (Huizinga, 1989, σ. 36).

Ήδη γνωρίζουμε ότι σε τρία κεφάλαια των *Νόμων* στα Α, Β, και Ζ, αναπτύσσει ο Πλάτων έναν εκτεταμένο συλλογισμό για το ρόλο του παιχνιδιού για την παιδαγωγική (παρατηρήσεις ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες για τη δική μας έρευνα στο βαθμό που θεωρείται ότι ο Αριστοτέλης στους προαναφερόμενους συλλογισμούς του από το Θ των *Πολιτικών* βρίσκεται σε διάλογο με τις αντίστοιχες πλατωνικές προτάσεις από τα συγκεκριμένα κεφάλαια των *Νόμων*), για τη διάπλαση δηλαδή των παιδιών σε επαφή με αναφορές στη μουσική (ρυθμός και αρμονία) και το χορό, σε τέτοιο βαθμό που κάποιες φορές το *παίζει* να σημαίνει κίνηση με μουσική, δηλαδή χορό. Στο συγκεκριμένο όμως εδάφιο έχουμε να κάνουμε πλέον (πέραν του παιδαγωγικού παιχνιδιού για παιδιά), όχι μόνο με το ρόλο του *παίζει* στους ενήλικους αλλά με το ρόλο του *παίζει* που προκύπτει από την ίδια την υπόσταση του ανθρώπου και τη σχέση της ανθρώπινης σφαίρας με τη θεϊκή. Στο βαθμό που μπορούμε να υποθέσουμε την παρουσία ενός ηρακλείτειου θέματος στο απόσπασμα αυτό του Πλάτωνα, αλλά και να το θεωρήσουμε αφορμή των συλλογισμών του Αριστοτέλη που θέλουμε να εξετάσουμε, αντιλαμβανόμαστε ότι αν υπάρχει πιθανότητα επιρροής των ηρακλείτειων συλλογισμών για το παιχνίδι στους αριστοτελικούς συλλογισμούς, αναγκαστικά μεσολαβεί εκεί μία σχετική πλατωνική συνεισφορά.

---

<sup>102</sup> ο.π. J. Huizinga σ. 36. Επίσης βλέπε και το βιβλίο του Πλάτωνα, *Νόμοι Τόμος 4*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1992 σσ. 68-71. Επίσης βλ. σχετικά τα σχόλια πίσω στο παράρτημα στη σημείωση 9.

III) Ανάδειξη ενός υπόρρητου θέματος στο *Homo Ludens*: η έννοια του παιχνιδιού στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία: Ηράκλειτος, Αριστοτέλης

1) Με δεδομένα τα θέματα τα οποία έχουμε επιλέξει από τη διασύνδεση των πιο πρωτότυπων στοιχείων της μεθοδολογίας του Huizinga με την κλασική φιλοσοφία, προκύπτει ότι η διδακτορική μας έρευνα θα έχει ένα πρώτο επίπεδο στο οποίο θα μελετηθεί το έργο του Ηράκλειτου,<sup>103</sup> μετά από την επανεξέταση της αναμετάδοσής του με κλειδί μια πρώτη ερμηνεία του αποσπάσματος 52DK.

Ακολούθως θα έχει ένα δεύτερο επίπεδο κατά το οποίο θα μελετηθεί το αριστοτελικό έργο της ώριμης περιόδου ως ενότητα,<sup>104</sup> με επίκεντρο τη θεωρία των αρετών και την έννοια της μεσότητας, ώστε σ' αυτό το πλαίσιο να μπορέσουμε να αναζητήσουμε μια θεωρία του παιχνιδιού αντλούμενη από μια συστηματική μελέτη των επιλεγμένων εδαφίων από το Θ των *Πολιτικών* και το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και η οποία ενδεχομένως να έχει μία ισχύ που εκτείνεται στο σύνολο του έργου της ώριμης περιόδου του Αριστοτέλη.

Αντιλαμβανόμαστε ότι και στα δύο αυτά επίπεδα επιβάλλεται να μελετηθεί η πλατωνική μεσολάβηση μεταξύ ενός ηρακλείτειου προσωκρατικού επιπέδου κι ενός αριστοτελικού μεταπλατωνικού επιπέδου.<sup>105</sup>

Ωστε η γόνιμη λειτουργία αυτής της πλατωνικής μεσολάβησης ενδεχομένως να δώσει τη δυνατότητα της εξέτασης μιας συνέχειας μεταξύ του επιπέδου της ηρακλείτειας έρευνας κι εκείνου της αριστοτελικής. Δηλαδή ενός τρίτου επιπέδου όπου τα ευρήματα για μια θεώρηση του παιχνιδιού σε ηρακλείτειο και αριστοτελικό επίπεδο θα εξεταστούν συνθετικά.

2) Ο Huizinga θέλησε να φέρει σε επαφή την ευρύτατη ανθρωπολογική μελέτη του *Homo Ludens* για την παιγνιακή υπόσταση του «ανθρώπινου είναι» και της δυναμικής του πολιτισμού του, με φιλοσοφικές προσεγγίσεις που έδιναν ένα ρόλο στο παιχνίδι. Όπως παρατηρήσαμε και πιο πάνω δεν ήταν δυνατόν να αγνοεί τις συνεισφορές των Kant, Schiller και Nietzsche κι ένα στοιχείο συνέχειας που συνδέει τον τρόπο που χειρίζονται την έννοια του παιχνιδιού. Για κάποιο λόγο όμως δε θέλησε να ανοίξει την έρευνά του σε αυτήν την παράδοση της νεότερης φιλοσοφίας.

---

<sup>103</sup> Βλέπε κεφάλαιο Β.

<sup>104</sup> Βλέπε κεφάλαιο Γ.

<sup>105</sup> Βλέπε κεφάλαιο Δ.

Ίσως επειδή δεν αισθανόταν αρμόδιος να το κάνει ή επειδή διέκρινε μία κοινή καταγωγή όλων αυτών των νεότερων συνεισφορών στην κλασσική σκέψη την οποίαν αποπειράθηκε να αναδείξει με έμμεσο τρόπο.

Δεν μπορούμε να πούμε από που άντλησε και πώς συγκρότησε ο Huizinga τις προαναφερόμενες μεθοδολογικές του επιλογές και καθοριστικές έννοιες και αν έπαιξαν έναν ρόλο οι προσεγγίσεις του και η αναμέτρηση του με τα θέματα της κλασσικής φιλοσοφίας. Είναι φανερό άλλωστε ότι ο Huizinga ενδιαφέρεται να εντάξει τις φιλοσοφικές αναζητήσεις μέσα σε ευρύτερα πολιτισμικά φαινόμενα, εν προκειμένω στην ανάδειξη και την εξέλιξη του ελληνικού πολιτισμού (ένα στοιχείο το οποίο θα λάβουμε υπόψιν μας κι εμείς στη δική μας έρευνα). Ίσως βέβαια να διέκρινε τα προηγούμενα θέματα της κλασσικής σκέψης πίσω από την παράδοση της υπόρρητης αναφοράς στο παιχνίδι μεταξύ Kant, Schiller, Nietzsche. Διότι, όπως ήδη έχουμε παρατηρήσει πιο πάνω, ο τρόπος που θίγεται το ζήτημα στον Kant, δηλαδή η ορολογία που χρησιμοποιείται και η διασύνδεση των θεμάτων την οποία ακολουθεί και εκμεταλλεύεται ο Schiller και στη συνέχεια ο Nietzsche, υποδεικνύουν ένα ενιαίο αριστοτελικό φόντο με τα θέματα των γνωστών εδαφίων από το Θ των *Πολιτικών* με αισθητικές και ηθικές προεκτάσεις αλλά και με ισχυρή επαφή με αισθητικά θέματα, δηλαδή κατά κύριο λόγο τα θέματα της *Ποιητικής*. Ενώ στην κατάληξη αυτής της παράδοσης στο έργο του Nietzsche έχουμε πάνω στον ίδιο άξονα και την ανάδειξη του 52DK ως αποσπάσματος κλειδιού για την ερμηνεία του ηρακλείτειου corpus, που ο Nietzsche το εξετάζει σε στενή σχέση με το σύνολο της προσωκρατικής σκέψης.

3) Θα μπορούσαμε λοιπόν να κάνουμε την υπόθεση ότι κατά κάποιο τρόπο ο Huizinga επηρεασμένος από μία γοητευτική πραγμάτευση του παιχνιδιού από μεγάλους στοχαστές της νεότερης φιλοσοφίας όπως ο Kant, Schiller και Nietzsche διέκρινε την παρουσία του θέματος αυτού στο πεδίο της κλασσικής φιλοσοφίας (ως πηγή από την οποία πιθανόν να άντλησαν οι νεότεροι στοχαστές) και ενδεχομένως υπέδειξε, σχεδόν σκιαγράφησε μια έρευνα που θα μπορούσε να γίνει στον καθαυτό χώρο της κλασσικής φιλοσοφίας. Έρευνα η οποία δεν μπορούσε να αναπτυχθεί στο εύρος της δικής του καθαρά ανθρωπολογικής και εθνολογικής προσέγγισης με θέμα τον ανθρώπινο πολιτισμό στο σύνολό του, και την οποία δεν είχε ούτε τον χρόνο ούτε την προετοιμασία να αναλάβει ο ίδιος.

Θεωρήσαμε δελεαστικό γεφυρώνοντας το επίπεδο της συνεισφοράς του Huizinga στην ανθρωπολογία της ιστορίας των πολιτισμών με εκείνο της ανάδυσης και της εξέλιξης της κλασσικής φιλοσοφίας, σε ένα πεδίο πλέον φιλοσοφικής ανθρωπολογίας να αναλάβουμε εμείς να φέρουμε εις πέρας την τολμηρή αυτή έρευνα.

4) Ο Huizinga υπήρξε καθοριστικός στην αναζήτηση και διαμόρφωση του ερευνητικού μας θέματος, καθότι αντιλαμβανόμαστε ότι ο Huizinga με το *Homo Ludens* είναι εκείνος που αναδεικνύει το παιχνίδι ως ένα ανεξάρτητο σημαντικό θέμα του ανθρώπινου πολιτισμού. Το γεγονός του ότι σημαντικές μεθοδολογικές του επιλογές φαίνονται να έχουν μια ισχυρή σχέση με πλατωνικές και αριστοτελικές συνεισφορές, όπου η έννοια του παιχνιδιού έρχεται σε πρώτο πλάνο, είτε αυτό έγινε με μία άμεση διασύνδεση με τις κλασσικές αυτές πηγές είτε αυτό συνέβη με την αποσιωπούμενη από τον Huizinga μεσολάβηση της σχετικής συνεισφοράς των Kant, Schiller και Nietzsche, μας έδωσε την ευκαιρία να φθάσουμε να θέσουμε ένα ερώτημα και να χαράξουμε έναν ερευνητικό ορίζοντα.

Φθάσαμε να θέσουμε το ερώτημα του ρόλου που έχει η έννοια του παιχνιδιού μεταξύ της πρώτης απόπειρας φιλοσοφικού συστήματος των προσωκρατικών από τον Ηράκλειτο μέχρι το τελευταίο σύστημα της κλασσικής φιλοσοφίας δηλαδή μέχρι τον ώριμο Αριστοτέλη. Έχοντας προσδιορίσει το ερευνητικό μας θέμα, αφήνουμε πλέον πίσω τους παράγοντες που μας επηρέασαν και μας προσέφεραν τις αφορμές για να φθάσουμε σε αυτό τον προσδιορισμό. Θα χειρισθούμε από εδώ και πέρα ένα ερευνητικό θέμα που τοποθετείται στο πεδίο μεταξύ προσωκρατικής και κλασσικής φιλοσοφίας, το οποίο θα πρέπει να χειρισθούμε με τους όρους που αρμόζουν στην ιδιαίτερη ξεχωριστή σφαίρα του. Έτσι δεν είναι δυνατόν να συνεχίσει να παίζει ένα ρόλο η παρεμβολή των παραγόντων που λειτούργησαν ως αφορμή σε εισαγωγικό επίπεδο. Όπου όμως η έρευνα τείνει να οδηγήσει στην ανάδειξη διασυνδέσεων με τις προαναφερόμενες νεότερες συνεισφορές (και ιδιαίτερα στο έργο του Schiller όπου έχουμε ήδη υποθέσει μια ιδιαίτερη αριστοτελική επιρροή) θα μπορούσαμε να επανέλθουμε σε αυτές με τον κατάλληλο τρόπο.

## ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Σημ. 1. Το παιχνίδι στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* του Kant  
Θα αναλάβουμε εδώ να παρουσιάσουμε ένα περίγραμμα της διαφανόμενης υπόρρητης θεωρίας του Kant για την παιγνιακότητα ή έστω για τον ρόλο του παιχνιδιού στην αξιόλογη αισθητική κρίση (εφόσον θεωρηθεί ότι μια τέτοια υπόρρητη θεωρία προσδιορίζεται όντως στα καντιανά κείμενα κι ενδεχομένως να άξιζε να ελεγχθεί η δυναμική της ιδιαίτερης συνεισφοράς της). Η προβληματική αυτή παρουσιάζεται με μεγάλη πυκνότητα σε ορισμένα κεφάλαια της τρίτης κριτικής του Kant (*Η Κριτική της Κριτικής Δύναμης*). Η έννοια του παιχνιδιού εντάσσεται στον ίδιο τον τρόπο που ο αξιόλογος καλλιτέχνης προσεγγίζει το ωραίο και το αναδεικνύει με το έργο τέχνης αλλά και ο μορφωμένος άνθρωπος αναγνωρίζει το ωραίο είτε στο έργο τέχνης είτε στα πρότυπα του έργου τέχνης που βρίσκονται στη φύση. Σε διάκριση με την υπερβατική πορεία του Λόγου και της προβολής του Λόγου στην ηθική (τα θέματα της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* και τα θέματα της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*) που έχουν έναν έντονο ντετερμινιστικό χαρακτήρα, η αισθητική κρίση που αρθρώνεται προ-λογικά στον εμπειρικό κόσμο ακόμη κι όταν αρθρώνεται με έναν πλούσιο κι επαρκή τρόπο έχει κάτι το ρευστό, το διακυβευόμενο (εφόσον πρέπει να εκφράσει αυτό που είναι ζωντανό, αυτό που υπάρχει μέσα στο χρόνο) κι εκεί ακριβώς παρεμβαίνει η αναφορά στο παιχνίδι. Βλέπουμε ότι ο ρόλος του παιχνιδιού δεν αφορά κάτι δευτερεύον και περιθωριακό για το πεδίο που ερευνά η τρίτη καντιανή ηθική, αλλά κατά κάποιον τρόπο αποτελεί ένα αποφασιστικό στοιχείο, ακόμη κι αν ο Kant δε θέλησε να του αναγνωρίσει ρητά μία ιδιαίτερη περιοχή στη φιλοσοφία του. Ακολουθούν τα σημαντικότερα αποσπάσματα από την *ΚΚΔ*, είτε εκείνα που εμπεριέχουν τον όρο παιχνίδι είτε ακόμη εκείνα που εμπεριέχουν μια συναφή ορολογία και γεφυρώνουν τον ευρύτερο σχετικό συλλογισμό του Kant. Έτσι τα αποσπάσματα παρατίθενται με τη σειρά εκείνη που παρουσιάζονται στο σχετικό έργο του Kant ώστε ακόμη και μ' αυτή την πρώτη προσέγγιση και συλλογή του σχετικού υλικού να αναδεικνύεται κάπως ο ευρύτερος συλλογισμός που εμπεριέχει την αναφορά για το παιχνίδι.

§ 49 «Από ορισμένες συνδιαλέξεις δεν λείπει η διασκέδαση, κι όμως είναι χωρίς πνεύμα ακόμη και για μια γυναίκα λέμε βέβαια: είναι ωραία, ομιλητική και κομψή, αλλά χωρίς πνεύμα. Τι είναι λοιπόν εκείνο που εννοούμε εδώ με τη λέξη πνεύμα; Πνεύμα, με την αισθητική σημασία, λέγεται η ζωογόνος αρχή της ψυχής. Εκείνο όμως, με το οποίο η αρχή τούτη ζωογονεί την ψυχή, το υλικό που χρησιμοποιεί για τον σκοπό αυτόν, είναι ό,τι θέτει σκοπίμως τις πνευματικές δυνάμεις σε έξαρση, δηλαδή σε ένα τέτοιο παιχνίδι που συντηρείται αφ' εαυτού και ενισχύει το ίδιο τις δυνάμεις του. (...). Η φαντασία (ως δημιουργική γνωστική ικανότητα) είναι πράγματι πολύ ισχυρή στο να δημιουργεί, τρόπον τινά, μιαν άλλη φύση, από το υλικό που της δίδει η πραγματική φύση» (Kant, 2013, σσ. 248-249).

«Οι ψυχικές δυνάμεις, λοιπόν, η συνένωση των οποίων (σε μια ορισμένη αναλογία) απαρτίζει την ιδιοφυία, είναι η φαντασία και η διάνοια. Επειδή όμως κατά τη χρήση της φαντασίας με σκοπό τη γνώση, βρίσκεται η φαντασία υπό τον καταναγκασμό της διάνοιας και υπόκειται στον περιορισμό να είναι αντίστοιχη προς την έννοια της τελευταίας ενώ αντιθέτως, από αισθητική άποψη, είναι ελεύθερη, ώστε να παρέχει, χωρίς όμως να το επιδιώκει, και πέραν της συμφωνίας εκείνης με την έννοια, πλούσιο ακαλλιέργητο υλικό για τη διάνοια» (Kant, 2013, σ. 253).

«Το τελευταίο αυτό τάλαντο είναι πράγματι εκείνο που ονομάζουμε πνεύμα: διότι, το να εκφράζει κανείς το ανεκκάλητο στοιχείο της ψυχικής καταστάσεως σε μια δεδομένη παράσταση και να το καθιστά καθολικώς μεταδοτό, είτε η έκφραση

συνίσταται στη γλώσσα είτε στη ζωγραφική είτε στη γλυπτική, τούτο απαιτεί μια ικανότητα να συλλαμβάνει κανείς το παιχνίδι της φαντασίας που παρέρχεται γρήγορα και να το συνενώνει σε μια έννοια (που ακριβώς γι' αυτό είναι πρωτότυπη και διανοίγει συγχρόνως έναν νέο κανόνα, ο οποίος δεν μπορεί να έχει συναχθεί από προγενέστερες αρχές ή παραδείγματα) η οποία μπορεί να μεταδίδεται χωρίς καταναγκασμό των κανόνων» (Kant, 2013, σ. 253).

«Κατά τις προϋποθέσεις αυτές, η ιδιοφυία είναι η υποδειγματική πρωτοτυπία του φυσικού χαρίσματος ενός υποκειμένου κατά την ελεύθερη χρήση των γνωστικών του ικανοτήτων. Κατά τούτο, το προϊόν της ιδιοφυίας (ως προς τα στοιχεία της εκείνα που πρέπει να αποδοθούν στην ιδιοφυία, όχι στην ενδεχόμενη μάθηση ή στο σχολείο) είναι ένα παράδειγμα όχι της μιμήσεως (διότι τότε θα πήγαινε χαμένο ό,τι είναι εκεί ιδιοφυία και αποτελεί το πνεύμα του έργου), αλλά της συνέχειας για μια άλλη ιδιοφυία, η οποία με τον τρόπο αυτό αποκτά συναίσθηση της δικής της πρωτοτυπίας» (Kant, 2013, σ. 254).

§ 51 «Οι τέχνες του λόγου είναι η ρητορική και η ποίηση. Ρητορική είναι η τέχνη να πραγματεύεται κανείς ένα ζήτημα της διάνοιας ως ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας: ποίηση, η τέχνη να εκτελεί κανείς ένα ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας ως ένα ζήτημα της διάνοιας. Ο ρήτορας αναγγέλλει λοιπόν ένα ζήτημα και το χειρίζεται με τέτοιο τρόπο ως εάν ήταν απλώς ένα παιχνίδι με Ιδέες, για να ψυχαγωγήσει τους ακροατές. Ο ποιητής αναγγέλλει απλώς ένα ψυχαγωγικό παιχνίδι με Ιδέες και εν τούτοις προκύπτουν τόσο πολλά για τη διάνοια, ως εάν είχε απλώς την πρόθεση να χειρισθεί ένα ζήτημά της» (Kant, 2013, σ. 258).

«Η τέχνη του ωραίου παιχνιδιού των αισθημάτων (τα οποία παράγονται εξωτερικά, ενώ το παιχνίδι θα πρέπει εν τούτοις να μπορεί να μεταδίδεται καθολικώς) δεν μπορεί να αφορά σε τίποτε άλλο παρά στην αναλογία των διαφόρων βαθμών της διάθεσης (έντασης) της αισθήσεως, στην οποία ανήκει το αίσθημα, να αφορά δηλαδή στον τόνο του και με αυτή την ευρεία σημασία της λέξης μπορεί να διαιρεθεί στο έντεχνο παιχνίδι των αισθημάτων της ακοής και σ' εκείνο της όρασης, άρα στη μουσική και την τέχνη των χρωμάτων» (Kant, 2013, σσ. 261-262).

«Τούτο σημαίνει ότι δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα αν ένα χρώμα ή ένας τόνος (ήχος) είναι απλώς ευχάριστα αισθήματα ή αν είναι επί πλέον καθαυτά ένα ωραίο παιχνίδι των αισθημάτων κι αν συνεπάγεται ως τέτοιο κατά την αισθητική αποτίμηση μιαν αρέσκεια για τη μορφή» (Kant, 2013, σ. 262).

§ 53 «Η ποίηση δυναμώνει το πνεύμα, αφού το κάνει να αισθάνεται την ελεύθερη, αυτενεργό και ανεξάρτητη από τον φυσικό προορισμό ικανότητά του, τη δε φύση, ως φαινόμενο, να τη θεωρεί και να την κρίνει σύμφωνα με απόψεις, τις οποίες δεν παρέχει η ίδια αφ' εαυτής στην εμπειρία ούτε για τις αισθήσεις ούτε για τη διάνοια και συνεπώς να τη μεταχειρίζεται χάριν και, τρόπον τινά, ως σχήμα του υπεραισθητού. Παίζει με την επίφαση, την οποία προκαλεί κατά βούληση, χωρίς, όμως, να εξαπατά με τον τρόπο αυτόν διότι δηλώνει την ίδια την ενασχόλησή της ως απλό παιχνίδι που παρ' όλα αυτά μπορεί να χρησιμοποιηθεί σκοπίμως από την διάνοια για το έργο της» (Kant, 2013, σσ. 264-265).

«Υστερα από την ποίηση, αν πρόκειται για την θέληξη και τη συγκίνηση της ψυχής, θα έθετα εκείνη την τέχνη που προσεγγίζει περισσότερο τις τέχνες του λόγου και για τούτο μπορεί επίσης να συνδεθεί πολύ φυσικά μαζί της, δηλαδή τη μουσική. Πράγματι, αν και εκφράζεται μόνο μέσω των αισθημάτων χωρίς έννοιες, και άρα δεν προσφέρεται για τον στοχασμό, όπως η ποίηση, εν τούτοις συγκινεί την ψυχή πολυειδέστερα και, μολονότι με απλώς παροδικό τρόπο, ωστόσο βαθύτερα· ασφαλώς όμως είναι περισσότερο απόλαυση παρά καλλιέργεια (το παιχνίδι των σκέψεων, που προκαλείται εμμέσως μ' αυτήν, είναι απλώς το αποτέλεσμα ενός τρόπου τινά



μηχανικού συνειρμού) και, αν την κρίνουμε βάσει του λόγου, έχει λιγότερη αξία από όση κάθε άλλη από τις καλές τέχνες» (Kant, 2013, σσ. 266-267).

«Αντιθέτως, αν εκτιμήσουμε την αξία των καλών τεχνών κατά την καλλιέργεια που προσφέρουν στην ψυχή και λάβουμε ως κριτήριο τη διεύρυνση των ικανοτήτων που πρέπει να συνενωθούν στην κριτική δύναμη για τη γνώση, τότε η μουσική κατέχει ανάμεσα στις καλές τέχνες την κατώτερη θέση (όπως κατέχει ανάμεσα σε εκείνες που εκτιμώνται συγχρόνως για τον ευχάριστο χαρακτήρα τους ίσως την ανώτατη θέση), επειδή παίζει απλώς με αισθήματα. Από την άποψη αυτή υπερέχουν λοιπόν κατά πολύ οι εικαστικές τέχνες: διότι, αφού τρέπουν τη φαντασία σε ένα ελεύθερο και εν τούτοις συγχρόνως κατάλληλο για τη διάνοια παιχνίδι, επιτελούν συνάμα ένα έργο με το να δημιουργούν ένα προϊόν που εξυπηρετεί τις έννοιες της διάνοιας ως διαρκές όχημα που προσφέρεται αφ' εαυτού με σκοπό να προωθεί τη συνένωσή τους με την αισθητικότητα καθώς και την ευγένεια τρόπον τινά των ανωτέρων γνωστικών δυνάμεων. Τα δύο αυτά είδη των τεχνών ακολουθούν μία εντελώς διαφορετική πορεία: η μουσική, από τα αισθήματα προς τις ακαθόριστες Ιδέες· ενώ οι εικαστικές τέχνες από τις καθορισμένες Ιδέες προς τα αισθήματα. Οι δεύτερες αφήνουν μία μόνιμη, οι πρώτες μία μόνο παροδική εντύπωση. Η φαντασία μπορεί να ανακαλέσει τις παραστάσεις των εικαστικών τεχνών και να ψυχαγωγηθεί ευχάριστα μαζί τους· οι παραστάσεις όμως της μουσικής είτε σβήνουν εντελώς είτε, όταν επανέρχονται αθέλητα από τη φαντασία, μας είναι μάλλον ενοχλητικές παρά ευχάριστες» (Kant, 2013, σ. 268).

Πήραμε την πρωτοβουλία να αναδείξουμε στα επιλεγμένα αποσπάσματα εκείνη την ορολογία που από τη μία μοιάζει να έχει μία συνοχή και να επιτρέπει τον ευρύτερο συλλογισμό γύρω από την καθοριστική έννοια παιχνίδι και από την άλλη να στηρίζει την υπόθεση ότι εδώ μπορούμε να αναγνωρίσουμε μία αριστοτελική επιρροή κυρίως από το γνωστό θέμα από το μεγάλο εδάφιο των *Πολιτικών Θ* σε επαφή με τη γενική θεωρία της μίμησης στην τέχνη και της επιρροής της στους θεατές, που συναντιέται κυρίως στην *Ποιητική* αλλά και θέματα από τα *Ηθικά Νικομάχεια* και μάλιστα το Δ8. Αλλά επίσης το *Περί Ψυχής* και ακόμη ενδεχομένως το αινιγματικό *30.1 Πρόβλημα*.

Πέραν όμως των επιμέρους ιχνών που παραπέμπουν σε διαφορετικά αριστοτελικά έργα, η κύρια σύνδεση της *ΚΚΔ* με το γνωστό εδάφιο από τα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη φωτίζεται από το αποφασιστικό δεδομένο (για την ηθική ολοκλήρωση και τη λογική ικανότητα) της καλλιέργειας μιας διαισθητικής κρίσης. Διότι είναι δεδομένο ότι το κεντρικό θέμα ολόκληρης της *ΚΚΔ* είναι η αναζήτηση και η καλλιέργεια μίας ικανότητας προλογικής/εμπειρικής/αισθητικής και με αυτή την έννοια διαισθητικής κρίσης που θα επιτρέψει στον κάτοχό της να γίνει ικανός για επαρκείς λογικούς συλλογισμούς που θα καθοδηγήσουν μια επαρκή ηθική ανάπτυξη.

Σημ. 2. Το παιχνίδι στο *Περί της Αισθητικής Παιδείας του Ανθρώπου* του Schiller Έχουμε ήδη αναφερθεί στο γεγονός τού ότι ο Schiller μετέφερε σημαντικά θέματα από την *ΚΚΔ* του Kant στο πεδίο της ηθικής ολοκλήρωσης και σε αυτό το πλαίσιο είναι που ανέδειξε ακόμη περισσότερο τον αινιγματικό ρόλο του παιχνιδιού. Έτσι στο συγκεκριμένο έργο του Schiller η διαισθητική ικανότητα αναγνώρισης και ταύτισης με το ωραίο στη Φύση όπου έχει μία θέση το παιχνίδι, μεταφέρεται στην αναζήτηση μίας ολοκλήρωσης της προσωπικότητας όπου στη θέση του έργου του καλλιτέχνη έχουμε το έργο της αυτοσυγκρότησης του υποκειμένου και στη θέση της ομορφιάς του έργου Τέχνης ή του έργου της Φύσης, έχουμε την ομορφιά σαν ζωντανή έκφραση της ολοκληρωμένης προσωπικότητας.

Αυτή η αναζήτηση του Schiller στην οποία η έννοια του παιχνιδιού έχει σημαίνουσα θέση απλώνεται πέραν του συγκεκριμένου έργου σε μία ευρύτερη προσέγγιση που

φαίνεται σε διαφορετικά συγγενή έργα. Τα έργα αυτά είναι το *Περί Χάριτος και Αξιοπρέπειας*, το *Καλλίας ή Περί του Κάλλους* και κατά προέκταση τα δύο άρθρα σχετικά με την τραγωδία στο περιοδικό *Θάλεια*, δηλαδή το *Περί του λόγου της απόλαυσης για τα τραγικά θέματα* και το *Περί της τραγικής τέχνης*. Στον προαναφερόμενο κύκλο των έργων του Schiller είναι ακόμη πιο φανερή μια αριστοτελική επιρροή του γνωστού μεγάλου εδαφίου από τα *Πολιτικά Θ* σε επαφή με τα κεντρικά θέματα των *Ηθικών Νικομαχείων*, κυρίως αν λάβουμε υπόψιν μας τα δύο προαναφερόμενα άρθρα του στο περιοδικό *Θάλεια*, για την τέχνη της τραγωδίας όπου εξετάζεται η αριστοτελική θεωρία της κάθαρσης. Γνωρίζουμε βέβαια ότι το δεδομένο μεγάλο εδάφιο από τα *Πολιτικά Θ* για την παιδεία της ιδανικής πολιτείας με έμφαση στη μουσική, οδηγούσε σε μια σημαντική ερμηνεία της κάθαρσης σε επαφή με τη θεωρία της τραγωδίας και τη λειτουργία της τραγωδίας στην *Ποιητική*. Μπορούμε να θεωρήσουμε βάσιμες τις υποθέσεις που έχουν γίνει ότι η συγκεκριμένη συνεισφορά του Schiller επηρέασε τον J. Bernays στην συγγραφή της περιφημης μελέτης του *Η χαμένη θεωρία του Αριστοτέλη για τα αποτελέσματα της Τραγωδίας* (1<sup>η</sup> έκδοση 1857). Βλ. σχετικά, J. I. Porter, *Tragedy and the idea of modernity*, Edited by J. Billings, M. Leonard, Oxford University Press, 2015, σ. 28).

«Η αισθητηριακή ορμή αποκλείει από το υποκείμενό της κάθε αυτενέργεια και ελευθερία, η ορμή της μορφής αποκλείει από το δικό της κάθε εξάρτηση, κάθε παθητικότητα. Αλλά, ο αποκλεισμός της ελευθερίας είναι φυσική αναγκαιότητα, ενώ ο αποκλεισμός του πάσχειν είναι ηθική αναγκαιότητα. Και οι δυο ορμές, εξαναγκάζουν, λοιπόν, την ψυχή, η πρώτη βάσει των φυσικών νόμων, η δεύτερη βάσει των νόμων του Λόγου. Η ορμή του παιχνιδιού, συνεπώς, στην οποία δρουν συνδυασμένες οι δύο άλλες, θα εξαναγκάσει την ψυχή συγχρόνως ηθικώς και φυσικώς: άρα, επειδή αναιρεί κάθε τυχαιότητα, θα αναιρεί και κάθε εξαναγκασμό και θα απελευθερώνει τον άνθρωπο τόσο φυσικώς όσο και ηθικώς. Όταν αγκαλιάζουμε με πάθος κάποιον ο οποίος είναι άξιος της περιφρόνησής μας, τότε αισθανόμαστε οδυνηρά τον εξαναγκασμό της φύσης. Όταν διακείμεθα εχθρικά εναντίον κάποιου άλλου ο οποίος μας επιβάλλει σεβασμό, τότε αισθανόμαστε οδυνηρά τον εξαναγκασμό του Λόγου. Μόλις, όμως, κάποιος ενδιαφέρει την κλίση μας, και συγχρόνως αποκτήσει τον σεβασμό μας, τότε εξαφανίζεται τόσο ο καταναγκασμός του αισθήματος όσο και ο καταναγκασμός του Λόγου, και αρχίζουμε να τον αγαπούμε, δηλ. να παίζουμε συγχρόνως με την κλίση μας και με τον σεβασμό μας» (Schiller, 2006, σ. 82).

«Το αντικείμενο της αισθητηριακής ορμής, διατυπωμένο με μια καθολική έννοια, λέγεται ζωή με την ευρύτετη σημασία: μία έννοια που σημαίνει κάθε Είναι με περιεχόμενο και κάθε άμεση παρουσία στις αισθήσεις. Το αντικείμενο της ορμής της μορφής, διατυπωμένο με μια καθολική έννοια, λέγεται σχήμα, τόσο με την μεταφορική όσο και με την κυριολεκτική σημασία: μία έννοια που συμπεριλαμβάνει όλες τις μορφολογικές ιδιότητες των πραγμάτων και όλες τις σχέσεις τους με τις νοητικές δυνάμεις. Το αντικείμενο της ορμής του παιχνιδιού, αν το παραστήσουμε σε ένα γενικό σχήμα, θα μπορεί συνεπώς να ονομάζεται ζωντανό σχήμα: μία έννοια που χαρακτηρίζει όλες τις αισθητικές ιδιότητες των φαινομένων και, με μια λέξη, εκείνο που αποκαλούν με την ευρύτετη σημασία ομορφιά» (Schiller, 2006, σ. 84).

«Ο άνθρωπος, το γνωρίζουμε, δεν είναι ούτε αποκλειστικώς ύλη ούτε αποκλειστικώς πνεύμα. Η ομορφιά, ως συγκεφαλαίωση της ανθρώπινης φύσης του, δεν μπορεί, συνεπώς, να είναι ούτε αποκλειστικώς και μόνο ζωή, όπως ισχυρίστηκαν οξύνους παρατηρητές, οι οποίοι στηρίχθηκαν με υπερβολική ακρίβεια στις μαρτυρίες της

εμπειρίας, και όπου θα ήθελε με προθυμία να τους κατεβάσει η καλαισθησία της εποχής: ούτε μπορεί να είναι και αποκλειστικώς και μόνο σχήμα, όπως κριθεί από καθαρώς θεωρητικούς φιλοσόφους, οι οποίοι απομακρύνθηκαν πάρα πολύ από την εμπειρία, και από φιλοσοφούντες καλλιτέχνες, οι οποίοι κατά τον ορισμό της ομορφιάς καθοδηγήθηκαν υπερβολικά από την χρεία της τέχνης: είναι το κοινό αντικείμενο και των δύο ορμών δηλαδή της ορμής του παιχνιδιού» (Schiller, 2006, σ. 86).

«Όμως – θα είχατε προ πολλού κιόλας τον πειρασμό να μου αντειπείτε – δεν ταπεινώνεται το ωραίο, επειδή γίνεται απλώς και μόνο παιχνίδι, και δεν εξισώνεται με άχρηστα αντικείμενα που κατείχαν ανέκαθεν την ονομασία τούτη; Δεν αντιφάσκει στην έννοια του Λόγου και στην αξιοπρέπεια της ομορφιάς, η οποία θεωρείται βεβαίως ως εργαλείο του πολιτισμού, το να την περιορίσουμε σε ένα απλό παιχνίδι, και δεν αντιφάσκει στην εμπειρική έννοια του παιχνιδιού, το οποίο μπορεί να εξακολουθήσει να υπάρχει με αποκλεισμό κάθε καλαισθησίας, το να το περιορίζουμε απλώς στην ομορφιά; Αλλά τι σημαίνει, λοιπόν, απλό παιχνίδι, αφού γνωρίζουμε ότι από όλες τις καταστάσεις του ανθρώπου είναι ακριβώς το παιχνίδι και μόνο το παιχνίδι εκείνο που τον τελειοποιεί και αναπτύσσει κατ' ευθείαν τη διττή του φύση;» (Schiller, 2006, σσ. 87-88).

«Αλλά τώρα μιλά ο Λόγος: το ωραίο δεν πρέπει να είναι μόνο ζωή ούτε μόνο σχήμα, αλλά να είναι ζωντανό σχήμα, δηλ. ομορφιά, καθώς μάλιστα υπαγορεύει στον άνθρωπο τον διττό νόμο της απόλυτης μορφολογικότητας και της απόλυτης πραγματικότητας. Επομένως προβαίνει και στην απόφαση: ο άνθρωπος πρέπει μόνον να παίζει με την ομορφιά και θα πρέπει μόνο με την ομορφιά να παίζει. Διότι, για να το εκφράσουμε επιτέλους μια και καλή, ο άνθρωπος παίζει μόνον, όπου είναι άνθρωπος με την πλήρη σημασία της λέξης, και είναι μόνον εκεί εντελώς άνθρωπος, όπου παίζει» (Schiller, 2006, σ. 89).

«Τόσο ο υλικός καταναγκασμός των φυσικών νόμων όσο και ο πνευματικός καταναγκασμός των ηθικών νόμων χάθηκε στην υψηλότερη έννοιά τους: της αναγκαιότητας η οποία περιελάμβανε συγχρόνως και τους δύο αυτούς κόσμους, και από την ενότητα των δύο εκείνων αναγκαιότητων τους προέκυψε για πρώτη φορά η αληθινή ελευθερία. Εμψυχωμένοι από το πνεύμα τούτο, διέγραψαν από τα χαρακτηριστικά του ιδεώδους τους συγχρόνως με την κλίση και όλα τα ίχνη της θέλησης, ή καλύτερα, τις έκαμαν και τις δύο αγνώριστες, διότι γνώριζαν να τις συνδέουν και τις δύο με τον βαθύτερο δεσμό. Δεν είναι ούτε η χάρις ούτε η αξιοπρέπεια εκείνο που μας μιλά από το έξοχο πρόσωπο μίας Ήρας του Λουντοβίτσι: δεν είναι τίποτα από τα δύο τούτα, διότι είναι και τα δύο συγχρόνως» (Schiller, 2006, σ. 90).

«Αποτελεί, συνεπώς, μια από τις σπουδαιότερες αποστολές του πολιτισμού, να υποτάξει τον άνθρωπο στη μορφή, ακόμη και στην απλώς φυσική του ζωή, και να τον καταστήσει αισθητικό σε όση έκταση και αν απλώνεται το βασίλειο της ομορφιάς, επειδή η ηθική κατάσταση μπορεί να αναπτυχθεί μόνο από την αισθητική και όχι από τη φυσική κατάσταση. Εάν πρέπει ο άνθρωπος να κατέχει σε κάθε επιμέρους περίπτωση την ικανότητα να μετατρέπει την κρίση του και τη θέλησή του σε θέληση του γένους: εάν πρέπει από την κάθε περιορισμένη ύπαρξη να βρίσκει την πρόσβαση για μία άπειρη ύπαρξη, από κάθε εξαρτημένη κατάσταση να μπορεί να παίρνει την εφόρμηση για την αυτονομία και την ελευθερία, τότε θα πρέπει να καταβάλλεται μέριμνα να μην είναι σε καμιά στιγμή απλώς και μόνο άτομο και να μην υπηρετεί μόνο τον φυσικό νόμο» (Schiller, 2006, σ. 131).

«Με μια λέξη: στο πεδίο της αλήθειας και της ηθικότητας δεν επιτρέπεται το αίσθημα να μπορεί να καθορίζει τίποτα: αλλά στην περιοχή της ευδαιμονίας επιτρέπεται να υπάρχει η μορφή και να επιτρέπεται να διατάσσει η μορφή του παιχνιδιού» (Schiller, 2006, σσ. 133-134).

«Και ακριβώς επειδή η ομορφιά είναι συγχρόνως και τα δύο τούτα, λειτουργεί λοιπόν για μας ως μία νικηφόρα απόδειξη ότι το πάσχειν δεν αποκλείει καθόλου τη δραστηριότητα, η ύλη τη μορφή, ο περιορισμός την απεραντοσύνη – επομένως ότι λόγω της αναγκαίας φυσικής εξάρτησης του ανθρώπου δεν αναιρείται διόλου η ηθική του ελευθερία. Η ομορφιά το αποδεικνύει τούτο και, πρέπει να προσθέσω, μόνη αυτή μπορεί να μας το αποδείξει» (Schiller, 2006, σ. 148).

«Με τον τρόπο αυτόν, η φύση μας δίδει ήδη στο υλικό της βασίλειο ένα προοίμιο του απεριόριστου και αναιρεί ήδη εδώ εν μέρει τα δεσμά, από τα οποία απαλλάσσεται πλήρως στο βασίλειο της μορφής. Από τον καταναγκασμό της ανάγκης ή τη φυσική σοβαρότητα προχωρεί, μέσω του καταναγκασμού της αφθονίας ή του φυσικού παιχνιδιού, στη μετάβαση προς το αισθητικό παιχνίδι, και προτού υψωθεί μέσα στην υψηλή ελευθερία του ωραίου πάνω από τα δεσμά όλων των σκοπών, προσεγγίζει την ανεξαρτησία τούτη, τουλάχιστον από μακριά μέσα στην ελεύθερη κίνηση, η οποία είναι για τον εαυτό της σκοπό και μέσον» (Schiller, 2006, σ. 163).

Σημ. 3. Το παιχνίδι πάνω στο έργο *Παρατηρήσεις πάνω στο αίσθημα του Ωραίου και του Υπέροχου* του Kant

«Οι ορμονικές αναλογίες, τα κανονικά χαρακτηριστικά, το χρώμα των ματιών του προσώπου που δημιουργούν χαριτωμένες αντιθέσεις, δεν προκαλούν παρά μόνο την ίδια ευχαρίστηση μ' ένα μπουκέτο λουλούδια και δεν εμπνέουν παρά μόνο παγερό θαυμασμό. Το πρόσωπο καθ' αυτό δε λέει τίποτε, όσο όμορφο κι αν είναι. Η ηθική έκφραση των ματιών και του προσώπου γεννά είτε το αίσθημα του υπέροχου, είτε το αίσθημα του ωραίου. Η γυναίκα στην οποία τα χαρίσματα του φύλου της αναδεικνύουν την ηθική έκφραση του υπέροχου, είναι ωραία με την ακριβή έννοια της λέξης. Αυτή στην οποία η ηθική φύση εκδηλώνεται στα χαρακτηριστικά του προσώπου αναγγέλλοντας τις ιδιότητες του ωραίου, είναι χαριτωμένη αν οι ιδιότητες αυτές είναι σε υψηλότερο βαθμό, είναι γοητευτική. Η πρώτη αντανάκλα στην ευγενική της συμπεριφορά, στο ήρεμο και σεμνό βλέμμα της, την ωραιότητα του πνεύματός της: η τρυφερότητα και η καλοσύνη, τυπωμένες στο πρόσωπό της, πολιορκούν τα αισθήματα και την εκτίμησή της. Τα ζωηρά μάτια της δεύτερης χαμογελούν από ευθυμία και μια ευτράπελη και πανούργα σεμνοτυφία. Η πρώτη συγκινεί, η δεύτερη γοητεύει: η μία μας γεμίζει με τρυφερότητα και σταθερή εκτίμηση, η άλλη μας εμπνέει ένα ευμετάβλητο αλλά ωραίο συναίσθημα» (Kant, 2011, σσ. 66-67).

Σημ. 4. Το παιχνίδι στο έργο *Η Διονύσια κοσμοθεώρηση* του Nietzsche

Το συγκεκριμένο σύντομο αλλά πολύ πυκνό άρθρο του Nietzsche έρχεται να ετοιμάσει τον πυρήνα της προβληματικής του πρώτου και σκανδαλώδους βιβλίου του *Η Καταγωγή της Τραγωδίας* που θα ακολουθήσει λίγο αργότερα. Προϋποθέτει την προβληματική της αριστοτελικής *Ποιητικής* και ιδιαίτερα την ανάδειξη του θέματος της κάθαρσης από τον Bernays αλλά και μια ισχυρή επιρροή από το έργο του Schiller. Το θέμα που χειρίζεται, θίγει από τη μια τα ανθρώπινα πάθη και την εκδήλωσή τους και από την άλλη τη μεσολάβηση της ανθρώπινης φαντασίας και την δημιουργική επιρροή της από τον τραγικό και τον κωμικό ποιητή της αρχαιότητας. Κι εδώ έχουμε ένα καθοριστικό θέμα αισθητικής που εστιάζει στις θεμελιώδεις ορμές

που κινούν τη ζωή. Όπως πρωτύτερα στον Kant το παιχνίδι είχε έναν ρόλο στην σωστή αισθητική εκτίμηση του ωραίου στην τέχνη και στη φύση, και στον Schiller είχε έναν ρόλο στην ανάδειξη της ομορφιάς και στην ηθική ολοκλήρωση με τη σωστή εξισορρόπηση των παθών, έτσι κι εδώ στον Nietzsche το παιχνίδι αφορά ένα θέμα συγχρόνως αισθητικό, ηθικό και ανθρωπολογικό. Ο συγγραφέας ζητά να δώσει έμφαση στα θέματα της φαντασίας και της αναπαράστασης στην τραγική και κωμική ποίηση αναδεικνύοντας την οργιαστική εμπειρία των θρησκευτικών τελετουργιών που προηγήθηκαν κατά την εξελικτική διαδικασία γέννησης της τραγωδίας και της κωμωδίας. Η επιβίωση αυτών των τελετουργιών στα έργα της τραγωδίας και της κωμωδίας είναι που προσφέρουν στους ποιητές τη δυνατότητα να απαλλάξουν τον καθημερινό άνθρωπο από τα αισθήματα της φρίκης που νιώθει μπροστά στο τρομαχτικό και το παράλογο από τη μία με την «καλλιτεχνική τιθάσευση του τρομακτικού» μέσω της ανάδειξης του «υψηλού» και από την άλλη με την «καλλιτεχνική αποφόρτιση από την αηδία του παράλογου», μέσω «του γελοίου». Αυτός είναι ο τρόπος ώστε να ξανά-ερμηνεύσει την εμπειρία της κάθαρσης μέσω συγχρόνως της τραγωδίας και της κωμωδίας.

Άλλωστε αναμφισβήτητα εδώ έχουμε επίσης ένα θέμα φιλολογικής έρευνας για την καταγωγή της αρχαίας τραγωδίας και κωμωδίας για την οποία το σημαντικότερο κείμενο της αρχαιότητας δεν είναι άλλο από την αριστοτελική *Ποιητική*. Έτσι αυτή τη φορά συναντάμε μια πύκνωση των θεμάτων του γνωστού εδαφίου από τα *Πολιτικά Θ* και της *Ποιητικής* με έμφαση στην κάθαρση και την ενθουσιαστική εμπειρία των αρχαίων τελετουργιών που προηγούνται του κλασσικού δράματος (ο συσχετισμός γίνεται από τον Αριστοτέλη στα *Πολιτικά Θ* εκεί που περιγράφει τη λειτουργία της κάθαρσης). Φανερό είναι η ταυτόχρονη επιρροή από τη μελέτη του Bernays αλλά και από τα δύο άρθρα του Schiller στο περιοδικό *Θάλεια* (που αναφέραμε πιο πάνω στη σημείωση 2), που αφορούν την τέχνη της τραγωδίας.

Στη συνέχεια παραθέτουμε τα αποσπάσματα:

«Οι Έλληνες, οι οποίοι, με τους θεούς τους, εκφράζουν και συγχρόνως αποσιωπούν την απόκρυφη διδασκαλία της κοσμοθεώρησής τους, καθιέρωσαν ως τη διπλή πηγή της τέχνης τους, δύο θεότητες, τον Απόλλωνα και τον Διόνυσο. (Nietzsche, 2017:21). «Διότι δύο είναι οι καταστάσεις στις οποίες ο άνθρωπος κατακτά την τέρψη της ύπαρξής, το όνειρο και η μέθη» (Nietzsche, 2017, σσ. 21-22).

«Ενώ λοιπόν το όνειρο αποτελεί το παιχνίδι του εκάστοτε ανθρώπου με το πραγματικό, η τέχνη του δημιουργού (υπό την ευρεία έννοια) αποτελεί το παιχνίδι με το όνειρο. Το άγαλμα ως κομμάτι μάρμαρο είναι κάτι το πολύ πραγματικό, η πραγματικότητα όμως του αγάλματος ως ονειρικής μορφής είναι ο θεός ως ζωντανό πρόσωπο. Για όσο ακόμα το άγαλμα αιωρείται ως εικόνα της φαντασίας μπροστά στα μάτια του, ο καλλιτέχνης παίζει ακόμη με την πραγματικότητα: όταν μεταφέρει την εικόνα αυτή στο μάρμαρο, παίζει με το όνειρο. Με ποια τώρα έννοια μπόρεσε ο Απόλλων να γίνει ο θεός της τέχνης; Μόνο στο μέτρο που αποτελεί τον θεό των ονειρικών παραστάσεων» (Nietzsche, 2017, σ. 24).

«Η διονύσια τέχνη αντιθέτως βασίζεται στο παιχνίδι με τη μέθη, με την έκσταση. Δύο πρωτίστως είναι οι δυνάμεις που τον απλοϊκό άνθρωπο της φύσης τον αναβιβάζουν οδηγώντας τον στη λήθη εαυτού που χαρακτηρίζει τη μέθη: η ορμή της άνοιξης και το ναρκωτικό ποτό. Οι επιδράσεις τους συμβολίζονται με τη μορφή του Διονύσου. Και στις δύο καταστάσεις, το *principium individuationis* [η αρχή της εξατομίκευσης] καταλύεται, το υποκειμενικό εξαφανίζεται εντελώς μπροστά στην εκλυόμενη ορμή του γενικά ανθρώπινου, μάλιστα του καθολικά φυσικού» (Nietzsche, 2017, σ. 26-27).

«Επιβεβλημένο ήταν πρωτίστως να μετατραπούν οι σκέψεις απέχθειας για το τρομακτικό και το παράλογο της ύπαρξης σε ιδέες με τις οποίες να μπορεί κανείς να ζήσει: πρόκειται για το υψηλό ως την καλλιτεχνική τιθάσευση του τρομακτικού και το γελοίο ως την καλλιτεχνική αποφόρτιση από την αηδία του παραλόγου. Τα δύο αυτά συνυφασμένα μεταξύ τους στοιχεία ενοποιούνται σε ένα έργο τέχνης που μιμείται τη μέθη, που παίζει με τη μέθη. Το υψηλό και το γελοίο αποτελούν βήμα πέρα από τον κόσμο της ωραίας φαινομενικής λάμψης, καθώς και στις δύο έννοιες γίνεται αισθητή μία αντίφαση. Από την άλλη πλευρά δεν συμπίπτουν επουδενί με την αλήθεια: Συνιστούν συγκάλυψη της αλήθειας που ναι μεν είναι πιο διάφανη από το κάλλος, όμως παραμένει συγκάλυψη. Έχουμε άρα μ' αυτές έναν ενδιάμεσο κόσμο μεταξύ κάλλους και αλήθειας σ' αυτόν, είναι δυνατή μία ενοποίηση του Διονύσου και του Απόλλωνα. Ο κόσμος αυτός αποκαλύπτεται όταν παίζει κανείς με τη μέθη, όχι όταν απορροφάται απ' αυτήν. Στον ηθοποιό αναγνωρίζουμε τον διονύσιο άνθρωπο, εκείνον που είναι ενστικτώδης ποιητής, τραγουδιστής και χορευτής, όμως ως τον διονύσιο άνθρωπο που παίζεται επί της σκηνής. Ο ηθοποιός πασχίζει να φθάσει το πρότυπο αυτού με τον συγκλονισμό του υψηλού ή επίσης με το τράνταγμα του γέλιου προχωρεί πέρα από το κάλλος, και όμως δεν αναζητεί την αλήθεια. Παραμένει μετέωρος ανάμεσα στα δύο» (Nietzsche, 2017, σσ. 63-64).

«Ο Απόλλων και ο Διόνυσος έχουν γίνει ένα. Με το ότι το διονύσιο στοιχείο εισχώρησε στον απολλώνειο βίο, με το ότι η λαμπρή φαινομενικότητα ως όριο έχει κι εδώ επίσης παγιωθεί, η διονύσια-τραγική τέχνη δεν είναι και αυτή πλέον "αλήθεια". Το τραγούδι και ο χορός δεν είναι πλέον ενστικτώδης μέθη της φύσης. Το χορικό πλήθος που βρίσκεται σε διονύσια διέγερση δεν είναι πλέον το πλήθος του λαού που συναρπάζεται ασυνείδητα από την ορμή της άνοιξης» (Nietzsche, 2017, σ. 72).

Σημ. 5. Το παιχνίδι στο έργο *Η Γέννηση της Τραγωδίας* του Nietzsche

Τα αποσπάσματα που διαλέξαμε από το πρώτο βιβλίο του Nietzsche, τη *Γέννηση της Τραγωδίας από το πνεύμα της μουσικής* (το δεύτερο μέρος του τίτλου προστέθηκε στα 1886 – και σ' αυτό το σημείο πρέπει σχετικά να λάβει υπόψιν του κανείς αυτά που έχει να πει ο Nietzsche στον πρόλογο του 1886 με τίτλο *Απόπειρα Αυτοκριτικής* (Nietzsche, 2009:39-52) – αλλά αυτό δε σημαίνει ότι ο νέος τίτλος δεν εκφράζει με πληρέστερο τρόπο ένα θέμα που ήδη προϋπήρχε) πέραν της συνεχιζόμενης έμμεσης αναφοράς στην *Ποιητική* του Αριστοτέλη και τη θεωρία της κάθαρσης, αφορούν μια εμβάθυνση από το Nietzsche της τελετουργικής εμπειρίας της διονυσιακή μέθης και του ενθουσιασμού που δρα σαν καταλύτης για την αναζωογόνηση του μύσθη, εμβαθύνοντας και αναπτύσσοντας το θέμα της ποιητικής έμπνευσης και φαντασίας με σταθερή αναφορά στη συνεισφορά του Schiller αλλά και μια έμμεση διαφανόμενη επιρροή από την άφθονη και εντυπωσιακή ανάπτυξη του θέματος της μουσικής εμπειρίας και του χορού που γίνεται παιχνίδι στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων* του Πλάτωνα.

Το πιο καθοριστικό στοιχείο όμως για τη δική μας προσέγγιση είναι πώς αυτή η προβληματική για την παιγνιώδη εμπειρία της μουσικής και του χορού οδηγεί τον Nietzsche να προσέξει και να αναδείξει για πρώτη φορά το απόσπασμα 52DK του Ηράκλειτου, προσφέροντάς το όμως μέσω μίας ερμηνείας που έχει δανεισθεί από μία συνεισφορά του Πλουτάρχου στο έργο του *Περί του ΕΙ του εν Δελφοίς* (είναι αξιοσημείωτο να παρατηρήσουμε ότι ο Nietzsche αναγνώρισε στο σχετικό εδάφιο του Πλουτάρχου την έμμεση αναφορά στο απόσπασμα 52DK του Ηράκλειτου και εντυπωσιάστηκε και συγκράτησε στοιχεία της συνεισφοράς του Πλουτάρχου στην οποία μεσολαβεί ο ρόλος κάποιων στίχων από τη ραψωδία Ο της *Ιλιάδας* του Ομήρου).

«Τραγουδώντας και χορεύοντας, ο άνθρωπος δείχνεται μέλος της ανώτερης κοινότητας: ξέμαθε να περπατάει και να μιλάει και είναι έτοιμος να πετάξει στους αιθέρες χορεύοντας. Οι χειρονομίες του φανερώνουν μία γοητευτική μακαριότητα (...). Όπως τώρα τα ζώα μιλούν και η γη στάζει μέλι και γάλα, έτσι και μέσα από τον άνθρωπο αντηχεί κάτι το υπερφυσικό. Αισθάνεται τον εαυτό του σαν θεό. Περπατάει τώρα εκστατικός και ευγενικός, όπως είδε να περπατούν οι θεοί στο όνειρό του. Ο άνθρωπος δεν είναι πια καλλιτέχνης, έγινε καλλιτέχνημα: η καλλιτεχνική ορμή όλης της φύσης αποκαλύπτεται εδώ μέσα στη συγκίνηση της μέθης, για να γεμίσει αγαλλίαση το πρωταρχικό εν» (Nietzsche, 2009, σ. 62).

«Πλησιάζουμε τώρα τον πραγματικό σκοπό της έρευνάς μας, που είναι να γνωρίσουμε το διονυσιακό –απολλώνειο πνεύμα και (1.36) καλλιτέχνημα, ή τουλάχιστον να μαντέψουμε τη φύση αυτής της μυστήριας ενότητας. Το πρώτο ερώτημα που τίθεται είναι να δούμε που μέσα στον ελληνικό κόσμο πρωτοσυναντάμε αυτό το νέο σπόρο, που η εξέλιξή του μας φέρνει ως την τραγωδία και το δραματικό διθύραμβο. Σ' αυτό μας δίνει η αρχαιότητα η ίδια μια συμβολική απάντηση, όταν απεικονίζει μαζί, σε παραστάσεις, σκαλιστές πέτρες κτλ, τον Όμηρο και τον Αρχίλοχο ως πρώτος προπάτορες και πυρσούς της ελληνικής ποίησης, με τη βαθιά πεποίθηση πως αυτές οι δύο εξίσου και απόλυτα πρωτότυπες φύσεις και μόνο πρέπει να εκληφθούν ως η πηγή του πύρινου χείμαρρου που εξαπλώθηκε ύστερα πάνω σ' όλο τον ελληνικό κόσμο» (Nietzsche, 2009, σ. 77).

«Ο Schiller φώτισε το μηχανισμό της δικής του ποιητικής δημιουργίας με μια ψυχολογική παρατήρηση ακατανόητη για τον ίδιο, όχι όμως προβληματική. Ομολογεί συγκεκριμένα ότι γι' αυτόν ο ευνοϊκός προκαταρκτικός όρος της ποιητικής πράξης δεν ήταν μια σειρά εικόνων, με αντίστοιχη αιτιότητα διαλογισμών, αλλά μάλλον μία μουσική προδιάθεση ( ) το αίσθημα αρχικά δεν έχει για μένα σαφές και καθορισμένο αντικείμενο . αυτό διαμορφώνεται αργότερα. προηγείται κάποια μουσική ψυχική κατάσταση, και από αυτή προκύπτει μέσα μου η ποιητική ιδέα» (Nietzsche, 2009, σσ. 78-79).

«Η παράδοση αυτή διακηρύσσει με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο πως; Η τραγωδία προέρχεται από τον τραγικό χορό, και στην αρχή ήταν χορός και μόνο χορός. Έχουμε λοιπόν την υποχρέωση να εξετάσουμε τον πυρήνα του τραγικού χορού αυτού, που υπήρξε το αληθινό πρωταρχικό δράμα, χωρίς καθόλου να αρκούμαστε στις τρέχουσες θεωρίες, σύμφωνα με τις οποίες ο χορός αυτός ήταν ο ιδεώδης θεατής, ή εκπροσωπούσε τον λαό απέναντι στην ηγεμονική τάξη, για την οποία επιφυλασσόταν η σκηνή» (Nietzsche, 2009, σ. 89).

«Είναι ασφαλώς ένα ιδεώδες επίπεδο αυτό στο οποίο, κατά τη σωστή άποψη του Schiller κινείται συνήθως ο ελληνικός χορός των σατύρων, ο χορός της πρώτης τραγωδίας, ένα επίπεδο υψωμένο πάνω τις στράτες της πραγματικότητας, όπου περιπλανούνται οι θνητοί. Ο Έλληνας στερέωσε γι' αυτό το χορό την ανάερη εξέδρα μιας φανταστικής φυσικής κατάστασης και έβαλε πάνω της φανταστικές φυσικές οντότητες. η τραγωδία χτίστηκε πάνω σ' αυτά τα θεμέλια, και γι' αυτό ακριβώς από την αρχή δεν ήταν προσκολλημένη σε μια δουλική μίμηση της πραγματικότητας. Δεν πρόκειται όμως καθόλου για έναν κόσμο όπου τον φαντάζονται αυθαίρετα μεταξύ ουρανού και γης, αλλά μάλλον για έναν κόσμο τόσο πραγματικό και πιστευτό, όσο ήταν στα μάτια των Ελλήνων πιστών ο Όλυμπος μαζί με τους κατοίκους του. Ως διονυσιακός χορευτής ο σάτυρος ζει μέσα σε μια πραγματικότητα θρησκευτικά συγκροτημένη, καθιερωμένη από το μύθο και τη λατρεία. Ότι μαζί του αρχίζει η τραγωδία, ότι η διονυσιακή σοφία της τραγωδίας μιλάει με το στόμα του, είναι κάτι

που εμάς μας ξενίζει, όπως άλλωστε γενικά η καταγωγή της τραγωδίας στο χορό. Ίσως βρούμε μια αφετηρία για τις μελλοντικές έρευνες, στον ισχυρισμό ότι ο σάτυρος αυτή η φανταστική οντότητα της φύσης, σχετίζεται με τον άνθρωπο του πολιτισμού όπως σχετίζεται η διονυσιακή μουσική με τον πολιτισμό. Για τον πολιτισμό, ο Ριχάρδος Βάγκνερ λέει πως η μουσική τον αναιρεί (...), όπως το φως της μέρας αναιρεί το φως της λάμπας» (Nietzsche, 2009, σσ. 92-93).

«Τουλάχιστον καταλαβαίνουμε, επιτέλους, τι σημαίνει ότι στην τραγωδία θέλουμε συγχρόνως τη θέα και επιθυμούμε να πάμε πιο πέρα απ' αυτή. Κατάσταση που, αν την μεταφέρουμε στην καλλιτεχνικά χρησιμοποιούμενη διαφωνία, θα μπορούσαμε να την περιγράψουμε λέγοντας, πως θέλουμε να ακούσουμε και συγχρόνως ποθούμε να πάμε πιο πέρα από την ακοή. Αυτή η τάση προς το άπειρο, αυτό το φτερουγίσμα της επιθυμίας (...) τη στιγμή που η διαυγής αντίληψη της πραγματικότητας μας κάνει και νιώθουμε χαρά, μας θυμίζουν και πως στις δύο καταστάσεις πρέπει να αναγνωρίσουμε ένα διονυσιακό φαινόμενο (...) που μας αποκαλύπτει πάντα από την αρχή το παιγνιώδες χτίσιμο και γκρέμισμα του κόσμου της ατομικότητας σαν απόρροια μιας πρωταρχικής χαράς, με τον τρόπο που ο Ηράκλειτος ο σκοτεινός σύγκρινε τη δημιουργική του κόσμου δύναμη με παιδί που παίζοντας μαζεύει εδώ κι εκεί πέτρες και χτίζει από σωρό άμμου γκρεμίζοντάς το για να το χτίσει πάλι από την αρχή» (Nietzsche, 2009, σ. 206).

Σημ. 6. Το παιχνίδι στο έργο *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής Τραγωδίας* του Nietzsche

*Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας* είναι ένα βιβλίο που συνεχίζει και συμπληρώνει την *Καταγωγή της Τραγωδίας*. Εκεί ζητούσε να αναδείξει την ιδιαίτερη αξία των διονυσιακών τελετουργιών που προηγήθηκαν και οδήγησαν στη γένεση της τραγωδίας και της κωμωδίας. Ενώ εδώ ζητά να αναδείξει την ιδιαίτερη αξία της προσωκρατικής φιλοσοφικής συνεισφοράς σε σχέση με τη μετά-σωκρατική πλατωνική κλασική φιλοσοφία. Πρόκειται για μία σύγκριση των συνεισφορών από τη μία της εποχής μεταξύ 6<sup>ου</sup> και 5<sup>ου</sup> αιώνα και από την άλλη εκείνων μεταξύ 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα στις σφαίρες της δραματικής ποίησης και της κατανόησης του κόσμου από τη φιλοσοφία. Και στα δύο επίπεδα μοιάζει να αποτελεί ο Σωκράτης ένα όριο και ο Nietzsche με τη σειρά του έρχεται να φωτίσει και να αναδείξει την ιδιαίτερη αξία αυτών των συνεισφορών. Στο νέο του έργο, κεντρική θέση έχει ο Ηράκλειτος, κι εφόσον το κεντρικό θέμα του Ηράκλειτου σύμφωνα με όλη την αρχαία μαρτυρία είναι ο Χρόνος, ο Nietzsche σταθερά επαναφέρει απόπειρες ερμηνείας και προβολής του αποσπάσματος 52DK. Πάνω σ' αυτό τον άξονα επιστρέφει το θέμα του παιχνιδιού και χάρη στον Ηράκλειτο διευρύνεται ο ορίζοντας και η κλίμακα της επιρροής του.

Την πολλαπλή επαναφορά του ίδιου θέματος κυριαρχεί η μεσολάβηση της συνεισφοράς του Πλούταρχου που είχε ήδη παρουσιαστεί και στο προηγούμενο βιβλίο του στην *Καταγωγή της Τραγωδίας*. Όπως και στο προηγούμενο βιβλίο ο Nietzsche γράφει περισσότερο σαν οραματιστής και λιγότερο σαν φιλόλογος. Φαίνεται να αποστρέφεται τη συστηματική επιστημονική αναφορά στις πηγές και τον επιστημονικό τους σχολιασμό. Αυτό δε σημαίνει ότι ο Nietzsche δεν υπήρξε ένας καταρτισμένος φιλόλογος με οξύ επιστημονικό κριτήριο που είχε ερευνήσει επίμονα ορισμένα δύσκολα και λεπτά φιλολογικά ζητήματα. Μοιάζει σαν να είχε αντιληφθεί ότι ο Πλούταρχος στο σχετικό εδάφιο στο έργο του, το *Περί του ΕΙ του εν Δελφοίς*, θα πρέπει να ασκεί πολεμική σε μία στωική επαναφορά του θέματος του αποσπάσματος 52DK (κι έτσι μια στωική ερμηνεία του αποσπάσματος), ενδεχομένως σε μία σχετική διατύπωση από τον *Υμνο στο Δία* του στωικού Κλεάνθη (για τον οποίο γνωρίζουμε



από τον κατάλογο των έργων του που διασώζει ο Διογένης Λαέρτιος ότι είχε γράψει ξεχωριστή μελέτη για τον Ηράκλειτο). Έτσι ο Nietzsche αντιλήφθηκε ότι ο *Αιών/Παις* θα έπρεπε να παρουσιάζεται ως ο Δίας/Λόγος που με διαδοχικές ρυθμίσεις του πυρός πλάθει και αφανίζει διαδοχικές τάξεις του Κόσμου μέσα στον Χρόνο. Ο Πλούταρχος διέβλεπε ενδεχομένως μία έμμεση αναφορά του στίχου του Κλεάνθη σε κάποιους στίχους από τη ραψωδία Ο της *Ιλιάδας*, όπου ο *Αιών/Παις*, ο θεός που δρα σαν ένα παιδί πλάθοντας και καταστρέφοντας αθώα τον κόσμο δεν είναι άλλος από τον Απόλλωνα. Είναι κάτι που ως αρχιερέας του μαντείου των Δελφών, ο Πλούταρχος, δεν μπορούσε ενδεχομένως να δεχθεί.

Ο Nietzsche μοιάζει να εργάστηκε επίμονα πάνω στο υλικό και να αποπειράθηκε ξανά και ξανά να αναδείξει όλες τις όψεις του πλούτου της ερμηνείας του Κλεάνθη αλλά και της απορριπτικής αντερμηνείας του Πλουτάρχου. Και σ' αυτό τον άξονα της συνεισφοράς του αλλά και σε ολόκληρο το σχετικό έργο μοιάζει να διστάζει να φθάσει σε μία επιχειρηματολογία που θα τον ικανοποιούσε (πράγματι λείπει από το σωζόμενο υλικό μία απόπειρα στέρεης επιχειρηματολογίας που θα ολοκλήρωνε το βιβλίο το οποίο ωστόσο βρισκόταν σε προχωρημένο στάδιο). Αυτό το γεγονός είναι που τον οδήγησε εν τέλει να εγκαταλείψει οριστικά την ολοκλήρωση του συγκεκριμένου έργου, ενώ το δίχως άλλο έπαιξε ένα ρόλο και η απογοήτευση από την αρνητική στάση του Wagner και του κύκλου του στο δεύτερο αυτό συμπληρωματικό έργο του Nietzsche, αρνητική στάση που αποτέλεσε και το ξεκίνημα μίας απομάκρυνσης του Nietzsche από τον Wagner. Έτσι μία εξαιρετικά διορατική συνεισφορά στο πεδίο της προσωκρατικής σκέψης και ειδικά της αποκωδικοποίησης και συνεισφοράς του Ηράκλειτου παρέμεινε στο σκοτάδι και δεν είχε τη συνέχεια που της άξιζε. Μπορούμε επίσης να παρατηρήσουμε ότι στην πρώτη φάση του έργου του Nietzsche – εκείνης της περιόδου που εργάστηκε ως καθηγητής της κλασικής φιλολογίας στην Bale της Ελβετίας και της οποίας αποτελούν σταθμοί για το έργο του τα τρία προαναφερόμενα έργα (πίσω από τα έργα αυτά υπάρχει η συστηματική διδασκαλία του με παραδόσεις στο πανεπιστήμιο και παράλληλες διαλέξεις σε άλλους οργανισμούς) – ο ρόλος που έπαιξε η έννοια του παιχνιδιού εξελίχθηκε κινούμενη ανάμεσα σε ένα πλαίσιο που χειριζόταν θέματα της τραγικής ποίησης, της αναπαράστασης και της φαντασίας αλλά και της κάθαρσης με φόντο την *Ποιητική* του Αριστοτέλη προς ένα κοσμολογικό θέμα που παρουσιάζεται στο έργο του Ηράκλειτου. Όλο αυτό έγινε με τέτοιο τρόπο που συνεχίσε όμως να αναδεικνύει την ίδια προβληματική της έξαρσης των θεμελιωδών ορμών της φαντασίας και της δημιουργίας.

«Ο Ηράκλειτος θεώρησε λοιπόν το χρόνο στην καθαρή μορφή του και συμπεριέλαβε σε μια φράση μονόγραμμα ό,τι εμπίπτει στη σφαίρα εννοητικών παραστάσεων» (Nietzsche, 2013, σ. 72).

«Ο Ηράκλειτος το πέτυχε παρατηρώντας τους ρυθμούς του γίνεσθαι και της φθοράς, συλλαμβάνοντάς τα υπό τη μορφή μιας διπολικότητας: μία δύναμη συνιστά ισορροπία, δύο αντιτιθέμενων ενεργειών που τείνουν αέναα να επανενωθούν. Το καθετί αντιμάχεται διαρκώς τον εαυτό του, χωρίζεται, ούτως ειπείν σε δύο αντίθετες ροπές οι οποίες, με τη σειρά τους αλληλοέκτονται» (Nietzsche, 2013, σσ. 73-74).

«Ο κόσμος είναι το παιχνίδι που παίζει ο Δίας ή – διατυπωμένο σε φυσικούς όρους: -- το πυρ με τον εαυτό του! Μονάχα υπό αυτή την έννοια το ένα είναι συγχρόνως πολλά!» (Nietzsche, 2013, σ. 79).

«Μόνο στο παιχνίδι ενός παιδιού ή ενός καλλιτέχνη υπάρχει γένεση και θάνατος, χτίσιμο και γκρέμισμα, αθώα, χωρίς κανέναν ηθικό καταλογισμό. Αλλά όπως παίζει

το παιδί ή ο καλλιτέχνης, έτσι και το πυρ το αείζων χτίζει και καταστρέφει ανένοχα – Ιδού ο παίζων Παις/Αιών, μεταβαλλόμενος σε νερό και χρώμα σωρρεύει, σαν μικρό παιδί, βουναλάκια από άμμο στην ακροθαλασσιά: φτιάχνει και καταστρέφει. Και μετά από μια στιγμή κορεσμού, τον κυριεύει η ανάγκη, όπως η έμπνευση σπρώχνει τον καλλιτέχνη στη δημιουργία! Όχι η ύβρις, μα η διαρκώς αφυπνιζόμενη ορμή του παιχνιδιού γεννάει άλλους κόσμους! Το παιδί αδιάφορο, θα παρατήρει το παιχνίδι του, μα όταν μέσα στο κέφι του, αυθόρμητα, θα το ξαναπιάσει, συναρμώσει, πλάθει και μορφώνει, πειθαρχώντας στη νομοτέλεια των εσωτερικών ρυθμών του» (Nietzsche, 2013, σ. 83).

«Και αν ήθελε κανείς να τον ρωτήσει: -- γιατί το πυρ δεν είναι πάντα πυρ; Γιατί γίνεται άλλοτε νερό και άλλοτε χρώμα; Θα απαντούσε απλούστατα: -- παιχνίδι είναι! Μην το παίρνετε τόσο δραματικά, και προπάντων μην το ανάγετε σε ηθικό ζήτημα! Ο Ηράκλειτος δεν περιγράφει παρά τον κόσμο της άμεσης εμπειρίας και, μπροστά του, νιώθει την ίδια χαρά με τον καλλιτέχνη μπρος στο έργο του. Θλιμμένο, μελαγχολικό, κλαψιάρη, σκοτεινό και δηλητηριώδη, απαισιόδοξο και αντιπαθή τον βρήκαν μόνον όσου δυσαρεστήθηκαν απ' ότι πρεσβεύει για την ανθρώπινη φύση» (Nietzsche, 2013, σ. 85).

«Ούτως ή άλλως (και παρά τη λακωνικότητά του) ούτε ο Ηράκλειτος γλίτωσε από τους ‘άνοες’. Εδώ οι Στωικοί, όχι άλλοι, μεθερμήνευσαν τη θεμελιακή αισθητική του σύλληψη το υπέροχο παιχνίδι του αιώνος κόσμου – σε μία επιπόλαιη τελεολογία κοινής υπακοής στο νόμο του Σύμπαντος» (Nietzsche, 2013, σ. 87).

«Ανάμεσα σε ανθρώπους, τώρα, ως άνθρωπος, ο Ηράκλειτος ήταν σπάνια περίπτωση: κι όταν τον είδαν, λέει, να μελετά το θορυβώδες παιχνίδι των παιδιών, εκείνος στοχαζόταν ό,τι δεν στοχάστηκε ποτέ θνητός. Εξ αφορμής τέτοιου θεάματος: το παιχνίδι του μεγάλου παιδιού Δία που είναι ο κόσμος! Δεν χρειάζοταν τους ανθρώπους – ούτε και η γνώση του εξαρτιόταν από δαύτους . όσα θα μάθαινε τάχα από άλλους ή όσα πάσχιζαν να μάθουν παλιότεροι σοφοί, τον άφηναν αδιάφορο» (Nietzsche, 2013, σ. 90).

«Αφού ο κόσμος αιώνια θα χρειάζεται την αλήθεια, αιώνια θα χρειάζεται και τον Ηράκλειτο, ακόμη και αν ο ίδιος δεν χρειάζοταν κανέναν γιατί να νοιαστεί για τη δική του δόξα; Δόξα θνητών που έρχονται και παρέρχονται! Καθώς αναφωνεί σαρκαστικά (...). Οι άνθρωποι ενδιαφέρονται για τα τέτοια, όχι ο ίδιος. Η ανθρωπότητα τον χρειάζεται, αν θέλει να ζήσει αιώνια – δεν χρειάζεται ο ίδιος να ζήσει αιώνια! Αυτό που είδε ο Αινικήτης – τον νόμο στον πυρήνα του γίνεσθαι και το παιχνίδι στον πυρήνα της αναγκαιότητας – πρέπει να το ‘χει μπροστά της η ανθρωπότητα διαρκώς: εκείνος άνοιξε την αυλαία στο υπέροχο τούτο θέαμα» (Nietzsche, 2013, σσ. 91-92).

Σημ. 7. Το δίπολο σοβαρότητα /παιχνίδι στο *Homo Ludens* του Huizinga

Το θέμα αυτό διατρέχει ολόκληρη τη μελέτη *Homo Ludens*. Εδώ παραθέτουμε μόνο κάποια επιλεγμένα αποσπάσματα όπου διαπιστώνεται με πιο πυκνό τρόπο η προσέγγιση του Huizinga και η διάσταση αντιθετικό δίπολο και ενότητα των αντιθέτων.

«Κατά τη δική μας αντίληψη, το παιχνίδι είναι το εντελώς αντίθετο της σοβαρότητας. Εκ πρώτης όψεως η αντίθεση αυτή μοιάζει εξ ίσου ανεπίδεκτη αναγωγής σε άλλες κατηγορίες όσο κι η ίδια η έννοια παιχνίδι. Αν την εξετάσουμε όμως από πιο κοντά, η αντίθεση ανάμεσα στο παιχνίδι και στη σοβαρότητα αποδεικνύεται πως δεν είναι

ούτε αποφασιστική ούτε μόνιμη. Μπορούμε να πούμε: παιχνίδι είναι η μη σοβαρότητα. Όμως, ανεξάρτητα από το γεγονός πως η πρόταση αυτή δε μας λείπει τίποτα για τις θετικές ποιότητες του παιχνιδιού, είναι ευκολότατο να αναιρεθεί. Μόλις προχωρήσουμε από την πρόταση “παιχνίδι είναι η μη σοβαρότητα” στην πρόταση “το παιχνίδι δεν είναι σοβαρό”, η αντίθεση μας εγκαταλείπει αβοήθητους – διότι κάποιο παιχνίδι μπορεί πράγματι να είναι πολύ σοβαρό» (Huizinga, 1989, σσ. 17-18).

«Για μας, το αντίθετο του παιχνιδιού είναι η λέξη σοβαρότητα, η οποία χρησιμοποιείται με το ειδικότερο νόημα της εργασίας· ενώ το αντίθετο της σοβαρότητας μπορεί να είναι το παιχνίδι ή το αστείο, το χωρατό. Εντούτοις, το συμπληρωματικό ζεύγος των αντιθέτων παιχνίδι-σοβαρότητα είναι το σημαντικότερο (Huizinga, 1989, σ. 71).

Σημ. 8. Ο Huizinga απέναντι στο *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη

Ο Huizinga αφού παραθέσει ένα εδάφιο από τα *Πολιτικά Θ* 1399 α «Δεν είναι εύκολο να προσδιορίσουμε τη φύση της μουσικής ούτε το κέρδος που αντλούμε από τη γνώση της, μήπως άραγε επιθυμούμε και τη μουσική χάριν του παιχνιδιού (παιδιάς) και της ψυχαγωγίας. (...). Η θα έπρεπε μάλλον να πούμε ότι η μουσική συντελεί στην αρετή, εφόσον, σαν τη γυμναστική, αναπτύσσει σωστά το σώμα, καλλιεργεί ένα ορισμένο ήθος και μας κάνει ικανούς να απολαμβάνουμε τα πράγματα κατά το σωστό τρόπο; Ή, τέλος (κι αυτή είναι και Τρίτη λειτουργία σύμφωνα με τον Αριστοτέλη) μήπως μπορεί να συμβάλλει στην ψυχική αναζωογόνηση (διαγωγή) και στη διαμόρφωση της διάνοιας (φρόνησιν)» (Huizinga, 1989, σ. 238), συνεχίζει με το εξής σχόλιο:

«Η διαγωγή είναι άκρως σημαντική λέξη. Σημαίνει κατά λέξη πέρασμα ή ξόδεμα χρόνου, αλλά η απόδοσή της ως διασκέδαση δεν είναι επιτρεπτή παρά μόνο αν κανείς υιοθετεί απέναντι στην εργασία και στην αργία τη στάση του Αριστοτέλη. Σήμερα, λέγει, οι περισσότεροι άνθρωποι χρησιμοποιούν τη μουσική για απόλαυση, αλλά οι παλαιοί της έδιναν μία θέση στην εκπαίδευση (παιδεία), διότι η φύση απαιτεί από μας όχι μόνο να μπορούμε να εργαζόμαστε καλά, αλλά και *σχολάζειν δύνασθαι καλώς*. Αυτή η σχολή ή ανάπαυλα είναι, κατά τον Αριστοτέλη, η βασική αρχή του κόσμου. Είναι προτιμότερη από την εργασία πράγματι, αυτή είναι ο σκοπός (τέλος) κάθε εργασίας. Μια τέτοια αντιστροφή των γνώριμων σε μας σχέσεων θα πρέπει να φανεί παράδοξη, μέχρις ότου αντιληφθούμε ότι στην Ελλάδα το ελεύθερο άτομο δεν είχε ανάγκη να εργάζεται για την επιβίωσή του κι έτσι είχε την άνεση να επιδιώξει το σκοπό της ζωής του αφιερούμενου, σε ευγενείς ενασχολήσεις μορφωτικού χαρακτήρα. Το πρόβλημα γι’ αυτό ήταν πως να γεμίσει τη σχολή του, ήτοι τον ελεύθερο χρόνο του. Όχι παίζοντας, διότι τότε το παιχνίδι θ’ αποτελούσε σκοπό της ζωής και αυτό, κατά τον Αριστοτέλη, είναι αδύνατο, διότι η *παιδιά* είναι απλώς και μόνο παιδικό παιχνίδι. Το παιχνίδι μπορεί να χρησιμεύει ως ανάπαυλα από την εργασία, ως ένα είδος τονωτικού στο βαθμό που παρέχει πνευματική ανάπαυση. Η σχολή, όμως, φαίνεται να εμπεριέχει όλα τη χαρά και την απόλαυση της ζωής. Έτσι αυτή η ευδαιμονία, δηλαδή το να παύει κανείς να μοχθεί για κάτι που δεν έχει, είναι το τέλος. Αλλά αυτό το τέλος δεν το βρίσκουν όλοι οι άνθρωποι στο ίδιο πράγμα» (Huizinga, 1989, σ. 239).

Και πιο κάτω συνεχίζει με τις εξής παρατηρήσεις:

«Στην έκθεση αυτή βλέπουμε ότι η οριοθέτηση μεταξύ παιχνιδιού και σοβαρότητας είναι πολύ διαφορετική από τη δική μας και ότι τα κριτήρια για την αποτίμησή τους δεν αποτελούν πλέον κριτήριά μας. Η *διαγωγή* αποκτά αδιόρατα το νόημα

πνευματικών και αισθητικών ενασχολήσεων οι οποίες ταιριάζουν σε ελεύθερους ανθρώπους» (Huizinga, 1989, σσ. 239-240).

Ο Huizinga έχει αντιληφθεί τη μεγάλη σημασία που έχουν τα σχετικά εδάφια από τους *Νόμους* του Πλάτωνα και το Θ των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη για την αναζήτηση ενός ρόλου της έννοιας του παιχνιδιού στη φιλοσοφία. Πόσο μάλλον που τα σχετικά εδάφια από τους *Νόμους* του Πλάτωνα κι εκείνα από τα *Πολιτικά* Θ με κοινό θέμα την παιδεία που ταιριάζει στο ιδανικό πολίτευμα που προτείνει στην ώριμή του περίοδο ο καθένας από τους δύο φιλοσόφους, συνομιλούν, πλησιάζοντας πολύ στο ρόλο της μουσικής όπου αναδύεται και η ορολογία του παιχνιδιού. Μοιάζει ο Αριστοτέλης στο τελευταίο κεφάλαιο των *Πολιτικών* του να επανέρχεται σε ένα διάλογο με τους *Νόμους* του Πλάτωνα, τελευταίο έργο του δασκάλου του που φαίνεται να τον σημάδεψε και να τον επηρέασε καθοριστικά στην περαιτέρω του πορεία, κι ενώ καταδικάζει τις πολιτικές θέσεις των *Νόμων* περνάει σε μια στενή συνομιλία στο θέμα της παιδαγωγικής και την ιδιαίτερη θέση της μουσικής όπου φαίνεται να υιοθετεί κάποιες προσεγγίσεις και να τις οδηγεί όμως σε νέες κατευθύνσεις καινοτομώντας.

Όσον αφορά τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη ο Huizinga αντιλαμβάνεται μια ιδιαίτερη προσέγγιση κατά την οποία διακρίνονται επίπεδα της παιγνιακότητας και όπου δίνεται έμφαση στην έννοια της διαγωγής. Αντιλαμβάνεται επίσης ότι υπάρχει ένα δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι που αναπτύσσεται εν εκτάσει στο έργο του Αριστοτέλη, απέναντι στο οποίο όμως παίρνει κάποια απόσταση στο βαθμό που δεν αναλαμβάνει καν να προβεί στην καθαυτό φιλοσοφική αποκωδικοποίηση των δύο μεγάλων κλασσικών συγγραφέων.

Η έκταση όμως που δίνει στην παρουσίαση του στο κεφάλαιο για την *Τέχνη*, τόσο των συνεισφορών του Πλάτωνα στους *Νόμους* όσο κι εκείνων του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά* Θ, δείχνει ότι αναγνωρίζει στη συνεισφορά αυτή μια μεγάλη σημασία. Να υποθέσουμε ότι υποδεικνύει στους κατοπινότερους μελετητές έναν καταγωγικό πυρήνα για το ρόλο του παιχνιδιού, στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης;

Αξίζει να λάβουμε υπόψιν μας ότι κρατάει μια σταθερή απόσταση από τις φιλοσοφικές θέσεις του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά* Θ, όπως τη σύνδεση της παιδαγωγικής δύναμης της μουσικής παιδείας με την ανάπτυξη ενός διαισθητικού κριτηρίου που θα ευνοήσει τη γνωσιακή προσπάθεια αλλά και το ρόλο της μουσικής παιδείας για την εκτίμηση και τη συμμετοχή στη θέαση της τραγικής ποίησης. «Κάθε μελωδία, τρόπος ή στάση που εμφανίζεται στο χορό αναπαριστά κάτι, το επεξηγεί ή το απεικονίζει, και ανάλογα με το εάν το απεικονιζόμενο είναι κάτι καλό ή κακό, ωραίο ή άσχημο, ο ίδιος χαρακτηρισμός θα αποδοθεί και στη μουσική. Εδώ έγκειται η ηθική και παιδευτική της αξία, αφού η εμπειρία της *μιμήσεως* προκαλεί τα αισθήματα τα οποία μιμείται. (...). Αυτό ισχύει ακόμη και για τους τραγικούς ποιητές, λέγει ο Αριστοτέλης· είναι και αυτοί επίσης *μιμητικοί* – μιμητές. Πρέπει να παραμερίσουμε το ερώτημα του τι πράγματι σημαίνει αυτός ο κάπως υποτιμητικός ορισμός της εργασίας του δημιουργού· δεν είναι εντελώς σαφής. Η ουσία για μας είναι ότι ο Πλάτων αντιλαμβάνεται την καλλιτεχνική δημιουργία ως παιχνίδι» (Huizinga, 1989, σσ. 240-241)

Σε άλλο σημείο του βιβλίου του και στο πρώτο κεφάλαιο εκεί όπου πρωτοπαρουσιάζει το δίπολο παιχνίδι/σοβαρότητα κάνει μία αναφορά στη διάσταση του γέλιου και του κωμικού δίπλα στο παιχνίδι που δείχνει ότι γνωρίζει έμμεσα την

προβληματική του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* ή την γνωρίζει άμεσα και αποστασιοποιείται:

«Το γέλιο, για παράδειγμα, είναι κατά μία έννοια το αντίθετο της σοβαρότητας χωρίς να συνδέεται απολύτως με το παιχνίδι. Τα παιχνίδια των παιδιών, το ποδόσφαιρο και το σκάκι παίζονται με απόλυτη σοβαρότητα: οι παίχτες δεν έχουν την ελάχιστη τάση να γελάσουν. Αξίζει να σημειωθεί ότι η καθαρά φυσιολογική πράξη του γέλιου είναι αποκλειστικά ανθρώπινη, ενώ η σημαίνουσα λειτουργία του παιχνιδιού είναι κοινή στους ανθρώπους και στα ζώα. Το αριστοτελικό *animal ridens* χαρακτηρίζει τον άνθρωπο, σε διάκριση από το ζώο, περισσότερο απόλυτα σχεδόν από όσο ο *Homo Sapiens*» (Huizinga, 1989, σ. 18)

«Ό,τι ισχύει για το γέλιο ισχύει και για το κωμικό. Το κωμικό ανήκει στην κατηγορία του μη σοβαρού και έχει ορισμένες συγγένειες με το γέλιο – προκαλεί το γέλιο. Αλλά η σχέση του με το παιχνίδι είναι δευτερεύουσα, το παιχνίδι αυτό καθαυτό δεν είναι κωμικό ούτε για τον παίχτη ούτε για τους θεατές. (...). Όλοι οι όροι σ' αυτή τη χαρά συνδεδεμένη ομάδα εννοιών – παιχνίδι, γέλιο, μωρία, πνεύμα, χωρατό, αστείο, κωμικό κλπ. – συμερίζονται το χαρακτηριστικό εκείνο, το οποίο υποχρεωθήκαμε να αποδώσουμε στο παιχνίδι, δηλαδή ότι αντιστέκεται σε κάθε προσπάθεια αναγωγής του σε άλλους όρους» (Huizinga, 1989, σσ. 18-19).

Σημ. 9. Ο Huizinga απέναντι στις πλατωνικές προσεγγίσεις του παιχνιδιού στους *Νόμους*

Στο κεφάλαιο *Φύση και σημασία του παιχνιδιού ως πολιτισμικού φαινομένου* ο Huizinga εξετάζοντας τον παιγνιακό χαρακτήρα της τελετουργίας σε διαφορετικούς πολιτισμούς και κάνοντας την ακόλουθη παρατήρηση:

«Αυτή η ταυτότητα τελετουργίας και παιχνιδιού αναγνωριζόταν ανεπιφύλακτα από τον Πλάτωνα ως δεδομένο γεγονός. Δεν είχε κανένα δισταγμό να περιλαμβάνει τα *sacra* στην κατηγορία του παιχνιδιού. Ισχυρίζομαι πως ένας άνθρωπος πρέπει να είναι σοβαρός με τα σοβαρά λέει (Νόμοι, Ζ, 803cd)» (Huizinga, 1989, σ. 36),

φθάνει να παραθέσει ένα ενδιαφέρον εδάφιο από το Ζ των *Νόμων*:

«Ο Θεός μόνο αξίζει την άκρα σοβαρότητα, ο άνθρωπος όμως είναι το παιχνιδάκι του Θεού, κι αυτό αποτελεί και το καλύτερό του μέρος. Γι' αυτό κάθε άνδρας και κάθε γυναίκα θα έπρεπε να ζουν τη ζωή τους ανάλογα, και να παίζουν τα ευγενέστερα παιχνίδια και να έχουν άλλα μυαλά απ' αυτά που έχουν τώρα. (...). Ποιος είναι λοιπόν ο σωστός τρόπος ζωής; Πρέπει να ζει κανείς τη ζωή σαν παιχνίδι, παίζοντας ορισμένα παιχνίδια, προσφέροντας θυσίες, τραγουδώντας και χορεύοντας, και τότε θα μπορέσει να εξευμενίσει τους θεούς, να υπερασπίσει τον εαυτό του από τους εχθρούς του και να νικήσει στον αγώνα» (Huizinga, 1989, σ. 36).

Και ακολούθως παρατηρεί: «Η πλατωνική ταύτιση του παιχνιδιού και της ιερότητας δεν βεβηλώνει τη δεύτερη αποκαλώντας την παιχνίδι, αλλά μάλλον εξυψώνει την έννοια του παιχνιδιού στις ανώτερες σφαίρες του πνεύματος. Είπαμε στην αρχή ότι το παιχνίδι ήταν προγενέστερο του πολιτισμού: με μια ορισμένη έννοια είναι επίσης υπεράνω του πολιτισμού ή τουλάχιστον ανεξάρτητο από τον πολιτισμό. Στο παιχνίδι μπορούμε να κινηθούμε κάτω από το επίπεδο του σοβαρού, όπως κάνει το παιδί: αλλά μπορούμε επίσης να κινηθούμε πάνω απ' αυτό – στη σφαίρα του ωραίου και του ιερού» (Huizinga, 1989, σ. 37).

Είναι σίγουρο ότι η προβληματική του Πλάτωνα από τους *Νόμους* σημαδεύει τον Huizinga χωρίς όμως να αμαλαμβάνει να την αντιμετωπίσει ως αυτό που είναι, δηλαδή ως μία φιλοσοφική, ανθρωπολογική, και οντολογική έρευνα όπου εξετάζονται σημαντικά παιδαγωγικά θέματα. Ο Huizinga δίνει μεγάλη σημασία στην πλατωνική θέση (όπως και στη συναφή αριστοτελική θέση από στα *Πολιτικά Θ*) σχολιάζοντάς την έμμεσα ή άμεσα σε διαφορετικά μέρη του βιβλίου του προσπαθώντας όμως να την εντάξει στη δομή της δικής του προσέγγισης της ιστορίας των πολιτισμών. Για παράδειγμα εδώ την εξετάζει στο πεδίο της σχέσης τελετουργία και παιχνίδι.

Η σημασία που δίνει στο συγκεκριμένο απόσπασμα από το Ζ των *Νόμων* φαίνεται και από το γεγονός ότι το παραθέτει ολόκληρο για δεύτερη φορά στις τελευταίες σελίδες του βιβλίου του (Huizinga, 1989:310) όπου αντιλαμβάνεται ότι θα πρέπει να υπάρχει μια συνάφεια με την ηρακλείτεια κατάθεση, επιλέγοντας όμως να το συνδέσει με το ηρακλείτειο απόσπασμα 70DK «παίδων άθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ανθρώπινα δοξάσματα».

## **ΜΕΡΟΣ Β**

B1: Το ηρακλείτειο απόσπασμα 52DK ως κλειδί για μια ανανεωμένη προσέγγιση στην ολότητα του ηρακλείτειου corpus

#### I) Εισαγωγή

Το πρώτο επίπεδο της έρευνάς μας αφορά το πεδίο της ηρακλείτειας συνεισφοράς και ιδιαίτερα ως προς την παρουσία μιας αποφασιστικής έννοιας του παιχνιδιού. Αρωγός σ' αυτό το σημείο υπήρξε η ανάδειξη του ηρακλείτειου αποσπάσματος 52DK από τον Nietzsche στο έργο του *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής Τραγωδίας* ως καθοριστικού για την κατανόηση του συνολικού σώματος των ηρακλείτειων σωζόμενων αποσπασμάτων. Όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, ο Nietzsche παρόλο που δεν ενδιαφέρθηκε να φέρει επαρκή επιστημονικά επιχειρήματα γι' αυτήν του την επιλογή, ωστόσο, την ανέδειξε με τέτοιο τρόπο που συνιστούσε ένα πρώτο σημαντικό βήμα και πρόκληση για μία έρευνα που θα ανελάμβανε να ολοκληρώσει επιστημονικά το έργο που είχε ανοίξει αυτή η γόνιμη σύλληψη.

Το μεγάλο αίνιγμα του σωζόμενου ηρακλείτειου corpus, αυτού του παρόντος/απόντος βιβλίου – που συνεχίζει να υπάρχει μέσα στο πέρασμα των χιλιετηρίδων ως παρόν/απόν μέσα από την αρχαία αναμετάδοση, τη μεσαιωνική του διάσωση κατά την εποχή της σίγουρης απώλειας του βιβλίου και στην συνέχεια της επιστροφής του και της ανάδειξής του στους νεότερους χρόνους – είναι ότι ενώ πάντοτε όλοι μοιάζουν να γνωρίζουν το κεντρικό θέμα (εντελώς πρωτότυπο) που συνέχει το έργο αυτό (μόνο έτσι μπόρεσε να κατορθώσει να πετύχει αυτή τη διάσχιση των χιλιετηρίδων και να μπορέσει με μία έννοια να διασωθεί), όταν φτάνουν να προσπαθήσουν να ερμηνεύσουν τόσο τα επιμέρους αποσπάσματα όσο και την ενότητα του αποσπασματικού υλικού, παρουσιάζεται μία απέραντη πλειάδα ερμηνευτικών προσεγγίσεων και ερμηνευτικών δισταγμών που σχεδόν αφανίζει την επίγνωση αυτής της ενότητας και αυτής της πρωτοτυπίας που έχει ήδη προϋποτεθεί.

Το σκανδαλώδες θέμα που όλοι οι αναμεταδότες και οι ερμηνευτές γνωρίζουν, έμμεσα ή άμεσα, ως καθοριστικό, είναι εκείνο της κυριαρχίας του Χρόνου. Η πρώτη συνεπής οντολογία που διατυπώθηκε ποτέ, θέτει τον Χρόνο στο επίκεντρο μιας ασταμάτητης διαδοχής Τάξεων, που καταθέτει ο Λόγος, μέσα σε μια υλική συνθήκη αποτελούμενη από αντιθετικά δίπολα, που ευθύνονται για την επίμονη αναστάτωση και ανατροπή κάθε τάξης.



Αυτό ακριβώς το δεδομένο είχε αντιληφθεί ενδεχομένως ο Nietzsche (έστω και αν δεν ήταν σε θέση να βρει τα επιχειρήματα που θα το στήριζαν). Το γεγονός του ότι θα πρέπει να απαιτήσουμε είτε ένα κεντρικό κεφάλαιο γύρω από τον Χρόνο, είτε έναν καθοριστικό άξονα με έμφαση στην επιρροή του Χρόνου που να ενοποιεί όλα τα επίπεδα που χειρίζεται το έργο ανάμεσα στα δύο άκρα του φάσματος που φαίνεται ότι αντιμετώπιζε, δηλαδή το κοσμολογικό και το ηθικό (καθώς το απόσπασμα με τη μεταφορική εικόνα της εισόδου στον ποταμό<sup>106</sup> που διασώζει ο Πλάτωνας και άλλοι, είναι ανεπαρκές από μόνο του γι' αυτό το ρόλο) μας ωθεί να αναζητήσουμε ένα πιο πλούσιο ίχνος ενός τέτοιου πυρήνα. Τέτοιο ίχνος πράγματι συναντάμε στο απόσπασμα 52DK καθώς ο Αιών/Χρόνος (σημαντικοί ερευνητές όπως ο Kahn συμφωνούν σ' αυτή την ερμηνεία) καθίσταται, πλέον, το υποκείμενο μίας θριαμβευτικής διατύπωσης όπου μεσολαβεί μία σημαντική έννοια του παιχνιδιού. Ο *Παις* που προσαρτάται στον *Αιών/Χρόνο* είναι *Βασιλεύς*. Έχουμε να κάνουμε με την κυριαρχία του Χρόνου που μεσολαβείται από μία έννοια του παιχνιδιού.

Η έρευνα τείνει να αναδειξεί την απόπειρα του Ηράκλειτου και να αναζητήσει – για πρώτη φορά μέσα από σχήματα λόγου και εικόνες παλαιότερων αρχαϊκών αφηγήσεων (τη γλώσσα της εποχής του) – μία ορολογία για να εκφράσει επιστημονικά θέματα προς την κατεύθυνση που αυτά εξελίχθηκαν ανάμεσα στην κλασσική φιλοσοφία και τη Νεωτερικότητα. Η απόπειρα της ερμηνείας μας επομένως αφορά το απόσπασμα 52DK (που βρίσκεται σε μια άμεση συνάφεια με άλλα συμπληρωματικά αποσπάσματα του ίδιου πυρήνα με τέτοιο τρόπο που να φωτίζεται η ανάγνωση όλου του υπόλοιπου υλικού γύρω απ' αυτό το καθοριστικό κεφάλαιο της δράσης του Λόγου μέσα στο Χρόνο με τη μεσολάβηση του θέματος του στροβιλισμού της ύλης), το οποίο θα έπρεπε να υποσημαίνει τη διατύπωση ενός σημαντικού διαχρονικού επιστημονικού και φιλοσοφικού θέματος γύρω από το οποίο να οργανώνεται ολόκληρο το βιβλίο του Ηράκλειτου.

---

<sup>106</sup> Βλ. το απόσπασμα 49aDK που διασώζει ο Ηράκλειτος, Αλληγορία 24 «ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν» και το απόσπασμα 91DK που διασώζει ο Πλούταρχος «ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν <τῆς αὐτῆς>· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς] σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει [(μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον, ἀλλ' ἅμα)] συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι».

Π) Μια πρώτη απόπειρα ερμηνείας του αποσπάσματος 52DK ως στοιχείου κλειδιού για την ανασυγκρότηση του χαμένου βιβλίου του Ηράκλειτου

Ερχόμαστε να κάνουμε μια πρώτη συνοπτική ανίχνευση και κατάταξη του υλικού της έρευνάς μας με αφορμή το ηρακλείτειο απόσπασμα 52DK.

Αἰὼν παῖς ἐστὶ

παίζων, πεσσεύων·

παιδὸς ἢ βασιληῆ.<sup>107</sup>

Ακολουθῶς θα αποπειραθούμε να ξετυλίξουμε συνοπτικά την πορεία της επιρροής του ηρακλείτειου έργου μέσα στον Χρόνο και να ανιχνεύσουμε την ιδιαίτερη θέση που κατέχει το πράγματι δυσερμήνευτο παραπάνω απόσπασμα.

1) Οι ιστορικές περιστάσεις μέσα στις οποίες γράφτηκε το έργο, η παρουσία του δεδομένου της μελαγχολίας και η αξία κάποιων ιστορικών αναλόγων.

Οι τραγικότερες περιστάσεις – μέσα στις οποίες θα πρέπει να γράφτηκε το έργο – γύρω στα 500 π.Χ. και κυρίως η μεγεθυνόμενη απειλή πλήρους καταστροφής της Εφέσου (στη συνέχεια και κατ' αναλογία με εκείνη της Μιλήτου το 499 π.Χ.) ή και του συνόλου του ιωνικού ελληνισμού από τους Πέρσες, (ή η αλλοίωση σε όλα τα επίπεδα και ιδιαίτερα στο πολιτικό υπό την αφόρητη πίεση των κυρίαρχων) αντανακλούνται σίγουρα στην ιδιαιτερότητα του έργου. Η αποφασιστικότητα ενός μοναχικού στοχαστή που έφθασε στην υψηλότερη πολιτική σφαίρα και ξάφνου απογοητευμένος την εγκατέλειψε (ίσως με αποτέλεσμα μια γενικότερη κοινωνική αποστασιοποίηση), η βαθιά μελαγχολία που προκύπτει, και τότε σε αυτές τις απελπιστικές συνθήκες, η ανάληψη μιας έρευνας, μιας απροσμέτρητης φιλοδοξίας σε

---

<sup>107</sup> Η σύντομη αυτή διατύπωση που μας διασώζει ο Ιππόλυτος πίσω από τη φαινόμενη απλότητά της κρύβει μια τεράστια πύκνωση δεδομένων, έτσι ώστε αξίζει από την αρχή της εξέτασής της να διακρίνουμε τρία μεθοδολογικά επίπεδα: α) «Αἰὼν παῖς ἐστὶ» στο πρώτο επίπεδο όπου συνδέονται ο παράγοντας αἰὼν και ο παράγοντας παῖς, (ο Αἰὼν είναι ένα παιδί) β) «παίζων, πεσσεύων» μία δεύτερη διατύπωση προσφέρει ένα κεντρικό ἐνέργημα του παιδὸς αἰῶνος, ἔχουμε ἐδῶ το παίζειν που ἐξετάζουμε και το οποίο μπορεί να συμπληρώνεται ἢ να ἐξειδικεύεται με τον ὄρο πεσσεύων (θα ἐξετάσουμε ποια είναι ἡ σημασία του πεσσεύειν και ἐάν στην ἐρμηνευτική γενικότητά της μπορεί να ἀφορᾶ το δεδομένο της διακύβευσης) και γ) παιδὸς ἢ βασιληῆ, μια τρίτη διατύπωση κατὰ την οποία ἀποδίδεται ἡ βασιληῆ στον Αἰῶνα παίζοντα (θα δοῦμε ἐάν πρόκειται για μια καθολική κυριαρχία, ἐάν το υποκείμενο ἐντέλει πίσω ἀπὸ τον Αἰῶνα εἶναι το καταλυτικό δεδομένο του Χρόνου.

Σχετικά με το παραδιδόμενο απόσπασμα βλέπε M. Marcovich, *Heraclitus*, Germany Academia Verlag, 2001, σ. 490. «Hippolyt. refut. IX, 9, 3-4 (p. 241 s. Wendl.) ὅτι δε λόγος ἐστὶν αἰὲ το παν και δια παντός ὄν, οὕτως λέγει... seq. fr. 1 (b). ὅτι δε ἐστὶ παῖς το παν και δι' αἰῶνος αἰῶνιος βασιλεύς των ὄλων, οὕτως λέγει».

γνωσιακό επίπεδο (η πρώτη απόπειρα φιλοσοφικού συστήματος δηλαδή μίας κοινής μεθοδολογίας που μπορεί να εφαρμοσθεί συγχρόνως σε όλα τα αντικείμενα της γνώσης και να τα ενοποιήσει), η ανάληψη ενός έργου που αναμετράται με τους αιώνες και με την ολότητα του «είναι και της γνώσης», αποτελούν άραγε ένα απομονωμένο εξαιρετικό παράδειγμα μέσα στην ιστορία;

Ή μήπως γνωρίζουμε ανάλογες περιπτώσεις και μάλιστα πιο κοντινές ιστορικά και πιο οικείες στην έρευνα που μπορούν να φωτίσουν, μέσω της σύγκρισης, την ιδιοσυγκρασία του σκοτεινού Ηράκλειτου; Για παράδειγμα η συγκέντρωση των προαναφερόμενων δεδομένων για μια μεγάλη προσωπικότητα μας παραπέμπουν ενδεχομένως στον μεγάλο Φλωρεντινό, τον Δάντη. Αυτόν τον ταλαντούχο συγγραφέα με τη ταχύτατη ανέλιξη στα πολιτικά πράγματα και την αιφνίδια απόρριψη, την εξορία, την απομόνωση καθώς και την απογοήτευση μέσα από την οποία αναδύεται ένα ασύγκριτο έργο που διεκδικεί μια γνώση της ολότητας και αναμετράται στη συνέχεια με τους αιώνες: η *Θεία Κωμωδία*. Είναι εύλογο τα δεδομένα αυτά να μας φέρουν στο νου τη φράση με την οποία ξεκινά το γνωστό του ποίημα ο μεγάλος Φλωρεντινός, Δάντης,

«Φθάνοντας στο μέσο της ζωής,

Βρεθήκαμε σε σκοτεινό δάσος, χαμένοι».<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Δίνουμε εδώ σε δική μας απόδοση τους πρώτους τρεις στίχους από τη *Θεία Κωμωδία* του Δάντη (μεταφράζοντας από το γαλλικό βιβλίο Dante, *Oeuvres Completes*, Traduction par A. Pezard, Paris, Editions Gallimard, 1965, σ. 883) θέλοντας να φωτίσουμε μια σημαντική διάσταση της διατύπωσης ειδικά από τη σκοπιά που την εξετάζουμε εδώ. Υπάρχει μία αναλογία ανάμεσα στα δεδομένα της ζωής του ταλέντου της πολιτικής εμπλοκής και της μεγαλοφυΐας που εκδηλώνεται με ένα διαχρονικό έργο ανάμεσα στον πολύ μακρινό σε εμάς διανοητή Ηράκλειτο και τον Δάντη που ως πρώτο-αναγεννησιακός διανοητής είναι πιο οικείος σε εμάς (πιο εύκολα, πάντα σχετικά, αποκτούμε μια πρόσβαση στα δεδομένα της ζωής του). Ο Δάντης είναι ένας ταλαντούχος συγγραφέας που θα ασχοληθεί εκτός από την ποίηση με πολλά γνωστικά αντικείμενα, θα εμπλακεί έντονα στην πολιτική ζωή της πατρίδας του, την Φλωρεντία. Φθάνοντας όμως στις υψηλότερες θέσεις της διοίκησης της πόλης, θα εμπλακεί στους πολέμους και στις αντιπαραθέσεις της εποχής του αλλά θα καταλήξει να εξοριστεί και να μείνει μόνος, απογοητευμένος μακριά από την πατρίδα και τους φίλους του, γεμάτος από αισθήματα απόρριψης για ανάξιους πολιτικούς εχθρούς. Και τότε θα γράψει το μεγάλο έργο, τη *Θεία Κωμωδία*, το οποίο απευθύνεται στην αιωνιότητα. Με αυτό το έργο ο Δάντης εκδικείται τους πολιτικούς του αντιπάλους, εντάσσοντάς τους για πάντα στους όρους με τους οποίους συλλαμβάνει την ολότητα του κόσμου (συντά φυλακίζοντάς τους για πάντα στην κόλαση, ενώ ο ίδιος ανέρχεται στην κορυφή του παραδείσου) και καταφέρνει με αυτό το ασύγκριτο έργο να βγει από την απομόνωση και ο απελπισμένος που σε μια στιγμή βρέθηκε στο απόλυτο περιθώριο και στη μαύρη μελαγχολία χωρίς να ξέρει γιατί απέτυχε και τι θα κάνει στη συνέχεια, βρίσκει τον τρόπο να συνεχίσει τον πόλεμο και να βγει θριαμβευτής των εχθρών του για πάντα). Επομένως ίσως να έχει αξία να μη διαβαστούν αυτοί οι στίχοι (προφανώς αυτοβιογραφικοί) στους όρους της αλληγορίας του ποιήματος αλλά συγχρόνως από τη σκοπιά από την οποία έγραψε ολόκληρο το ποίημα (δηλαδή εκτός αλληγορίας) και

Αν υπάρχει ένα έργο στην αρχαία γραμματεία το οποίο αντιστοιχεί απόλυτα στον τίτλο του Nietzsche *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, αυτό είναι το δίχως άλλο το βιβλίο του Ηράκλειτου, για το οποίο όμως πρέπει να αναζητήσουμε την αντίστοιχη ολότητα έργου στη σύγχρονη περίοδο γέννησης της αρχαιοελληνικής τραγωδίας έτσι όπως φθάνει σ' εμάς μέχρι σήμερα, δηλαδή το έργο του Αισχύλου και να ενεργοποιήσουμε αυτή την αναλογία μεταξύ των δύο σχεδόν σύγχρονων έργων και σχεδόν σύγχρονων δημιουργών.<sup>109</sup>

## 2) Ένα έργο παρόν/απόν ριγμένο μέσα στη διαχρονικότητα

Ο Ηράκλειτος εξέπληξε όχι μόνο την εποχή του αλλά και όλη την ιστορία της αρχαίας σκέψης, που είδε σ' αυτόν ένα προκλητικό παράδοξο στο οποίο τη γοητεία δεν μπορούσε να αντισταθεί. Αυτό που μοιάζει σχεδόν ακατανόητο είναι ότι κατά κάποιο τρόπο αυτή η γοητεία, αυτή η επιρροή, αυτή η ανάγκη για αναμέτρηση με τον ηρακλείτειο λαβύρινθο γνωσιακών αινιγμάτων, συνεχίστηκε για χιλιάδες χρόνια, περνώντας μέσα από τη σκέψη της χριστιανικής ύστερης αρχαιότητας και της μεσαιωνικής θεολογίας, για να φθάσει η ώρα της να «αναστηθεί» δηλαδή να ανασυγκροτηθεί από ένα υλικό σπαραγμάτων εκ νέου σε πολυεπίπεδο έργο.

Πολύ χαρακτηριστική είναι σχετικά η διατύπωση του Edward Hussey,<sup>110</sup> ότι πατέρας αυτής της αναβίωσης είναι ο Schleiermacher και ανάδοχός της ο Hegel, ο πρώτος ανέλαβε να κάνει μία πρώτη επεξεργασμένη ανασύσταση του corpus ενώ ο δεύτερος ακολούθως το κατέστησε πυρήνα του φιλοσοφικού του έργου στην *Λογική* του (Long, 2005, σ. 179).

---

έδρασε στον πραγματικό κόσμο, όχι μόνο ως ποιητής αλλά και ως άνθρωπος της περιπέτειας και της διακίβευσης.

Για τον αυτοβιογραφικό χαρακτήρα της *Θείας Κωμωδίας* βλέπε και τον πρόλογο στο βιβλίο, Dante, *La Divine Comedie*, Traduction par H. Longnon, Paris, Edition BORDAS, 1989, σσ. I-XXV.

Επίσης το δοκίμιο του J. Freccero, *Allefory and autobiography*, The Cambridge Companion to Dante Edited by R. Jacoff, Cambridge, University Press, 2013, σσ. 161-180.

Για μια βαθύτερη εξέταση του ευρύτερου ιστορικού και πολιτισμικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο εγγράφεται και απηχεί το έργο βλ. το έργο της El. Crouzel-Pavan, *Enfers et Paradis L' Italie de Dante et de Giotto*, Editions Albin Michel, 2004, και το έργο Δάντης, *Θεία Κωμωδία*, (μτφρ.) Κ. Σφήκας, Εκδ. Αιγόκερως, Αθήνα, 2000.

<sup>109</sup> Βλ. σχετικά Fr. Nietzsche, *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, (μτφρ.) Β. Δουβαλήρης, Εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2013, σσ. 69-98.

Σημαντική είναι σ' αυτό το σημείο η αντιστοιχία ανάμεσα στην πρώτη απόπειρα φιλοσοφικού συστήματος από τον Ηράκλειτο, που στηρίζεται στην ιωνική παράδοση της επιστημονικής σκέψης των Μιλήσιων, με την τελική μορφή της τραγωδίας που διαμορφώνει ο σχετικά σύγχρονός του Αισχύλος στηριζόμενος σε μία μακρόχρονη εξέλιξη διονυσιακών τελετουργιών που με την παρέμβαση του Θέσπη οδηγούνται προς το θεατρικό δράμα.

<sup>110</sup> Βλ. Α.Α. Long, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, (μτφρ.) Θ. Νικολαΐδης, Τ. Τυφλόπουλος, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2005.

### 3) Η θριαμβευτική επιστροφή

Από κει και πέρα ο 19<sup>ος</sup> και 20<sup>ος</sup> αιώνας θα δουν ένα συνεχώς αυξανόμενο ενδιαφέρον και όγκο νέων προσεγγίσεων. Ο Ηράκλειτος μοιάζει να έδωσε μία τόσο πρωτότυπη φιλοσοφικό-επιστημονική σύλληψη εκφρασμένη με μια τόσο πρωτότυπη μορφή που τελικά φαίνεται αναγκαία αυτή η αναμέτρηση των αιώνων με το έργο του ώστε να εκδιπλωθεί επαρκώς το μήνυμά του.

Ο Nietzsche χαρακτήρισε αυτό το μοναδικό φαινόμενο με το δικό του πρωτότυπο αν και κάπως υπερβολικό τρόπο, ερμηνεύοντας το απόσπασμα εκείνο που μιλά για τη χιλιόχρονη απόσταση που μπορεί να διανύσει το εν πρώτοις και άμεσα δυσάρεστο μήνυμα της Σίβυλλας,<sup>111</sup> «αφού ο κόσμος αιώνια θα χρειάζεται την Αλήθεια, αιώνια θα χρειάζεται και τον Ηράκλειτο, ακόμη κι αν ο ίδιος δεν χρειαζόταν κανέναν» (Nietzsche, 201, σ. 91).

Ακολουθώντας με την παρατήρηση του William-Keith-Chambers Guthrie<sup>112</sup> ότι «καμία παρουσίαση του Ηράκλειτου που έχει επιχειρηθεί μέχρι σήμερα δεν έχει κερδίσει καθολική αποδοχή ως πιστή αντανάκλαση της σκέψης του», μπορούμε να πούμε ότι οι διαδοχικές ερμηνείες δεν έχουν επισκιάσει το πρωτότυπο υλικό και ότι ο κάθε νέος ερευνητής ξανασυναντάει τη φρεσκάδα του πρωτοτύπου και οφείλει να αναμετράται μαζί του.

### 4) Το ηρακλείτειο έργο στην εποχή του

Το ηρακλείτειο έργο αναμετράται με την ομηρική παράδοση και την κοσμογονική σκέψη που πάει από τον Ησίοδο στον Φερεκύδη ασκώντας τους μια ισχυρότατη κριτική στην οποία έχει συνεισφέρει ήδη ο σύγχρονός του Ξενοφάνης. Παράλληλα στηρίζεται πολύ στην συνεισφορά της υλοζωικής σκέψης των τριών Μιλήσιων<sup>113</sup> (Θαλής, Αναξίμανδρος, Αναξίμενης) που προηγούνται και διαμορφώνεται σε μετωπική αντιπαράθεση με το μαγικό λόγο του Πυθαγόρα και το Παρμενίδειο σύστημα (το έργο του Παρμενίδη κατά πάσα πιθανότητα γράφτηκε ως απάντηση στο έργο του Ηράκλειτου που προηγείται χρονολογικά), ενώ διαφωτιστική παραμένει η

---

<sup>111</sup> Βλ. το απόσπασμα του Ηράκλειτου 92DK «Ενώ η Σίβυλλα που με το μαινόμενο στόμα της εκπέμπει φθόγγους αγέλαστους και ακαλλώπιστους και δίχως μυρωδικά φτάνει με τη φωνή της χίλια χρόνια μακριά χάρη στον θεό» Τ. Φάλκος-Αρβανιτάκης, *Ηράκλειτος Άπαντα*, (μτφρ.) Θ. Μαυρόπουλος, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2010, σ. 263.

<sup>112</sup> Βλ. σχετικά Τ. Φάλκος-Αρβανιτάκης, *Ηράκλειτος Άπαντα*, (μτφρ.) Θ. Μαυρόπουλος, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2010, σ. 182.

<sup>113</sup> Βλ. σχετικά Θ. Μαυρόπουλος, *Τρεις Μιλήσιοι*, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2006.

συνεισφορά του Εμπεδοκλή που έρχεται να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ του Εφέσιου και του Ελεάτη.

Όσον αφορά τη σχέση του με τον Όμηρο ή τις κοσμογονίες του Ησίοδου και του Φερεκύδη, η σύγχρονη έρευνα παρατηρεί μια σαφή απόπειρα αποστασιοποίησης από την μυθική εικονοπλασία τους. Πολύ σωστά ο Malcom Schofield παρατηρεί ότι ο Ηράκλειτος δεν αποκόπτεται πλήρως από αυτή την παράδοση είτε γιατί κάτι τέτοιο είναι ανέφικτο και άλλωστε θα τον έκανε εντελώς ακατανόητο στη εποχή του είτε γιατί αυτή η μυθική κοσμογονική εικονοπλασία παρέχει έναν πλούτο ανθρωποκεντρικών θεάσεων του Κόσμου και της Φύσης που θα ήταν επιζήμιο να το απορρίψει πλήρως και μονομιάς.<sup>114</sup>

Η κριτική του Ηράκλειτου στον Όμηρο, που δίνεται από αρκετά αποσπάσματα (56DK, 42DK, και 105DK),<sup>115</sup> και που συχνά γίνεται ιδιαίτερα αιχμηρή, δεν είναι δυνατόν να αναχθεί με ευκολία σε μια πλήρη απόρριψη. Το μεγάλο θέμα του πολέμου μέσα σε μια απόπειρα συνολικής εξήγησης του κόσμου και η πλούσια περιγραφή της αντιφατικής ποικιλίας με την οποία εκδηλώνεται το ήθος της ηρωικής εποχής, καθώς και το αναμφισβήτητο ποιητικό μεγαλείο του, δεν θα ήταν δυνατόν να τον αφήσουν αδιάφορο. Αντίθετα μάλλον τον επηρέασαν έντονα. Φαίνεται σημαντικό να μπορέσουμε να προσδιορίσουμε το συγκεκριμένο επίπεδο στο οποίο ταιριάζει να εστιάζεται η σφοδρή κριτική του Ηράκλειτου στην ομηρική παράδοση.

Ίσως αυτήν την επεξηγηματική ψηφίδα να μας την προσφέρει ο ομώνυμος συγγραφέας του 1<sup>ου</sup> αιώνας μ.Χ., δηλαδή ο Ηράκλειτος των *Ομηρικών Προβλημάτων*,<sup>116</sup> ο οποίος γράφει μια απολογία του Ομήρου από την αυστηρή σκοπιά της ιωνικής σχολής. Παρόλο που απέχει από αυτή πάνω από πέντε με έξι αιώνες, μοιάζει σαν να θέλει να απαντήσει στον Εφέσιο εφαρμόζοντας στο ομηρικό corpus τα ίδια τα δικά του κριτήρια, δείχνοντας ότι οι θεότητες του Ομήρου είναι αλληγορικές περιγραφές φυσικών δυνάμεων και φαινομένων που κατ' ανάγκη διαπλέκονται, όχι μόνον μεταξύ τους αλλά και ρίχνουν τη σκιά τους στα ανθρώπινα πεπρωμένα μέσα στα οποία αποκτούν και το μοναδικό τους νόημα.

---

<sup>114</sup> Βλ. σχετικά τον ευρύτερο συλλογισμό που παρουσιάζεται στο βιβλίο G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, (μτφρ.) Δ Κούρτοβικ, Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2006, σσ. 84-85.

<sup>115</sup> Βλ. σχετικά τα αποσπάσματα του Ηράκλειτου: 42DK «τόν τε Όμηρον έφασκεν άξιον εκ των άγωνων εκβάλλεσθαι και ραπίζεσθαι, και Αρχίλοχον όμοίως», 56DK «έξηπάτηνται, φησίν, οι άνθρωποι προς την γνώσιν των φανερών παραπλησίως Όμήρωι, ός έγένετο των Έλλήνων σοφώτερος πάντων» και 105DK «άστρολόγον φησὶ τόν Όμηρον».

<sup>116</sup> Βλ. Ηράκλειτος, *Ομηρικά Προβλήματα*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1996.

Στη σύντομή του αναφορά στον αρχαιότερο συνώνυμό του παραθέτει εκτός από μια χαρακτηριστική παραλλαγή του γνωστού αποσπάσματος για το ποτάμι, το μεγάλο θέμα της ροής των πάντων, μία χαρακτηριστική παραλλαγή του αποσπάσματος 62DK,<sup>117</sup> Έτσι μετατρέπει το πρωτότυπο: «οι αθάνατοι είναι θνητοί, οι θνητοί αθάνατοι ζώντας αυτοί το θάνατο εκείνων και πεθαίνοντας εκείνοι τη ζωή των άλλων» σε «Θεοί θνητοί· άνθρωποι αθάνατοι, ζώντας τον θάνατο εκείνων, πεθαίνοντας τη ζωή εκείνων»<sup>118</sup> (Ηράκλειτος, 1996, σ. 85).

Όπως πολύ σωστά παρατηρεί και ο Γιώργος Διανέλος Γεωργούδης είναι πολύ τολμηρή η μετατροπή των αθανάτων σε θεούς και των θνητών σε ανθρώπους, που οδηγεί σε μια τολμηρή για την εποχή του διακήρυξη της θνητότητας των θεών.<sup>119</sup> Για έναν αυστηρό και συντηρητικό διανοητή όπως ο Ηράκλειτος του 1<sup>ου</sup> αιώνας δεν θα διακινδύνευε να εκτεθεί εύκολα σε κάποια παρεξήγηση εάν μέσω αυτής της καθοριστικής ερμηνευτικής ανάδειξης του ηρακλείτειου αποσπάσματος δεν μας έδινε ενδεχομένως το κλειδί της συνολικής του μελέτης (κλειδί που το οφείλει στον Εφέσιο) που συνίσταται στην αποκάλυψη του ότι οι Θεοί του Ομήρου είναι αλληγορίες φυσικών φαινομένων που αντλούν την ισχύ τους από την μια ανθρώπινη σύλληψη που προβάλλεται στα φυσικά φαινόμενα και εν τέλει υπάρχει, ζει την αθάνατη υπόστασή του μέσω της ζωής των απλών θνητών (Γεωργούδης, 2003, σσ. 258-259).

Όσον αφορά τον Ησίοδο, δεν είναι δυνατόν ο Ηράκλειτος να μην εκτίμησε τη συνεισφορά του στην συστηματοποίηση ενός προηγούμενου υλικού που αν και τυπικά διατηρεί, στην κοσμογονία του, μια μυθική ακόμη μορφή, εν τούτοις καλύπτει μια σημαντική απόσταση προλειαίνοντας το έδαφος για τους Ίωνες Υλοζωιστές, κάτι

---

<sup>117</sup> Βλ. σχετικά Τ. Φαλκός-Αρβανιτάκης, *Ηράκλειτος Άπαντα*, (μτφρ.) Θ. Μαυρόπουλος, Εκδ. Ζήτρος, 2010, Θεσ/νίκη, σ. 247.

Επίσης βλέπε το απόσπασμα 62DK «ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες».

<sup>118</sup> Βλ. Ηράκλειτος, *Ομηρικά προβλήματα*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1996.

Η αναζήτηση του υψηλού ήθους (η οποία συγχρόνως οδηγεί στην κατανόηση του Λόγου) κατά τον περιορισμένο χρόνο της ανθρώπινης ζωής (*θνητοί*) κατακτά κάτι από τον πλούτο του απέραντου χρόνου της ύπαρξης του θεού (*αθάνατοι*). Έχουμε εδώ μία διασύνδεση και μία μετάβαση από τη διαχρονικότητα (*Αιών*) της δράσης του Λόγου στον περιορισμένο χρόνο της ανθρώπινης ζωής (*Αιών*), μέσα από την οποία μπορεί να επιτευχθεί διαμέσου της φιλοσοφικής προσπάθειας η κατανόηση του απέραντου έργου του Λόγου. Προϋπόθεση γι' αυτή τη γνωσιακή κατάκτηση, είναι συγχρόνως η επιδίωξη ενός υψηλού ήθους που μας δίνεται από το απόσπασμα 119DK «Ηράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπων δαίμων» που διασώζει ο Στοβαίος, που συνδέει την ανθρώπινη ηθική προσπάθεια με το μέγεθος του δαίμονα ως παράγοντα μεσολάβησης μεταξύ ανθρώπου και θεού.

<sup>119</sup> Βλ. Γ. Γεωργούδης, *Ηράκλειτος Εφέσιος*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Θεσσαλίας, 2003, σσ. 256-257.

που στην εποχή μας βάζει στον πειρασμό κάποιους μελετητές, όπως παρατηρεί ο Schofield, να τον θεωρήσουν ως τον πρώτο προσωκρατικό. Επομένως όπως και για τον Όμηρο έτσι και για τον Ησίοδο καλούμαστε να προσδιορίσουμε ένα σαφώς καθορισμένο επίπεδο στο οποίο ασκείται δικαιολογημένα η κριτική του Ηράκλειτου.<sup>120</sup>

Έτσι η κριτική που διατυπώνεται στο απόσπασμα 57DK όπου αναφέρεται ότι «Διδάσκαλος όμως των περισσότερων είναι ο Ησίοδος»,<sup>121</sup> φαίνεται ότι ο Ησίοδος δεν αντιλαμβάνεται επαρκώς την ενότητα ημέρας και νύχτας. Η προφανής ερμηνεία της άγνοιας από τον Ησίοδο της ενότητας ημέρας και νύχτας, εάν αναφέρεται στην κοσμογονική γέννηση της ημέρας από τη νύχτα, δεν μπορεί να μας αρκέσει διότι σ' αυτή την περίπτωση παρουσιάζεται ο Ηράκλειτος ως ανίκανος να διαβάσει τα υποσημαινόμενα της συμβολικής κατασκευής της κοσμογονίας του Ησίοδου.

Στη συνέχεια κρίνεται σκόπιμο να υποθέσουμε ότι η κριτική παραπέμπει σ' ένα άλλο πιο σημαντικό και πιο δυσπροσπέλαστο επίπεδο. Μήπως αυτό που δεν αρκεί τελικά στον Ηράκλειτο, αφορά τον διαχωρισμό μεταξύ νύχτας/χάους με την ημέρα/τάξη που έγινε άπαξ με την εμφάνιση ενός δημιουργικού ζευγαριού όπως ο Κρόνος και η Ρέα (στην κοσμολογία του Ομήρου), ή όπως η εμφάνιση του φτερωτού παιδιού, του Έρωτα (ένα σύμβολο που συμμερίζεται ο Ησίοδος με τον Ορφισμό),<sup>122</sup> που παράγουν την τάξη, δηλαδή την ποικιλία των όρων του κόσμου μέχρι την ανάδυση της ζωής και μέχρι τον ανθρώπινο πολιτισμό; Αλλά ότι αυτή ή αντιπαράθεση, αυτή η πλοκή αποδιοργάνωσης και αναδημιουργίας συνεχίζεται για πάντα και ότι είναι αναγκαίο να εξεταστεί αυτό το νέο πρόβλημα, δηλαδή η συνεχής μεταμόρφωση του κόσμου;

---

<sup>120</sup> Βλ. σχετικά G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι*, (μτφρ.) Δ. Κούρτοβικ, Εκδόσεις ΜΙΕΤ Αθήνα, 2006, σ. 85, το παρακάτω απόσπασμα: «Αν και φαινομενικά έδωσε μια μυθική και, επομένως σε τελική ανάλυση ανορθολογική εικόνα για τον κόσμο, κράτησε μια εποικοδομητικά λογική στάση, ταξινομώντας και συνθέτοντας αφηγήσεις από διαφορετικές περιοχές και τονίζοντας περισσότερο ορισμένα στοιχεία τους. Αλλά έκανε και κάτι περισσότερο – κάτι που ξεπερνούσε ακόμη και τη συγκέντρωση των τόσο σημαντικών κοσμογονικών θεμάτων του υποκεφαλαίου 5. Γιατί το σχέδιό του να συνθέσει μια συστηματική κοσμογονία (...) προϋποθέτει μια σφαιρική αντίληψη για τον κόσμο. (...) Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο, οι μελετητές μπαίνουν καμιά φορά στον πειρασμό να θεωρήσουν τον Ησίοδο τον πρώτο προσωκρατικό φιλόσοφο».

<sup>121</sup> Βλ. Γ. Δ. Γεωργούδης, *Ηράκλειτος Εφέσιος*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Θεσσαλία, 2003 σ. 241.

<sup>122</sup> Βλ. Ησίοδος *Έργα και Ημέραι, Θεογονία, Η ασπίδα του Ηρακλή*, πρ. Δ. Ιακώβ, (μτφρ.) Στ. Γκιργκένης, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2001, σ. 293. «Στ' αλήθεια πρώτα-πρώτα το Χάος έγινε. Κι ύστερα η πλατύτερη η Γη, η σταθερή πάντα έδρα όλων των αθανάτων που την κορφή κατέχουνε του χιονισμένου Ολύμπου, και τα ζοφώδη Τάρταρα στο μυχό της γης με τους πλατιούς τους δρόμους. Αλλά κι ο Έρωτας που ο πιο ωραίος είναι ανάμεσα στους αθάνατους θεούς, αυτός που παραλύει τα μέλη και όλων των θεών και ανθρώπων την καρδιά δαμάζει μες στα στήθη και τη συνετή τους θέληση. Κι από το Χάος έγινε το Έρεβος κι η μαύρη Νύχτα. Κι από τη Νύχτα πάλι έγιναν ο Αιθέρας και η Ημέρα: αυτούς τους γέννησε αφού συνέλαβε σμίγοντας ερωτικά με το Έρεβος».



Πράγματι ο Ηράκλειτος μας προσφέρει μία σειρά από αποσπάσματα που τονίζουν τη συνεχή παρουσία ενός τέτοιου προβλήματος. Θα έλεγε κανείς ότι η πεμπουσία του έργου βρίσκεται στη διασάφηση του πώς ο Λόγος, δηλαδή η πηγή της ανανεούμενης τάξης του κόσμου προσφέρει ασταμάτητα ένα εμπλουτισμό μέσα από μια διαδικασία διαρκών ανατροπών/καταστροφών αλλά και δημιουργικών αναδιοργανώσεων που τις υπερβαίνουν.<sup>123</sup>

Η παράδοση του ιωνικού υλοζωισμού,<sup>124</sup> από τον Θαλή στον Αναξίμανδρο και τον Αναξίμενη αναζητά μια εξήγηση της πορείας του σχηματισμού των υλικών προϋποθέσεων της ζωής από καταγωγικές συνθήκες, κοινές σε όλη την κοσμική τάξη και αναγόμενες σε στοιχεία και αρχές που ανιχνεύονται εμπειρικά. Σίγουρα το ηρακλείτειο έργο ξεχωρίζει επειδή καταθέτει μια γνωσιολογική μεθοδολογία που αντιμετωπίζει από κοινού το κοσμολογικό, το φυσικό, το πολιτειακό και το ηθικό-ανθρωπολογικό πρόβλημα.<sup>125</sup>

Καινοτομεί όμως επίσης στο ίδιο το πεδίο που είχε συγκροτηθεί από την επιστημολογία των τριών Μιλήσιων. Παρόλο που δεν έχουμε αποσπάσματα στα οποία ο Ηράκλειτος συγκρίνει τη δική του συνεισφορά με εκείνη των Μιλήσιων, εν τούτοις, ο συνδυασμός καθοριστικών αποσπασμάτων όπως το 31DK,<sup>126</sup> «της φωτιάς

---

<sup>123</sup> Λαμβάνουμε εδώ υπόψιν μας την κλιμάκωση των επιπέδων που παρουσιάζονται στα αποσπάσματα 64DK «τὰ δὲ πάντα οἰακίξει κεραυνός», 66DK «πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήγεται» (η διαδοχή των εκπυρώσεων κοσμική κλίμακα), 67DK «ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς], ἄλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὅπταν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου» (η προβολή του ίδιου φαινομένου ως πόλεμος/ειρήνη στην πολιτισμική κλίμακα στην οποία ζει ο παρατηρητής της επιστημονικής κατανόησης) και 50DK «οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι ὁ Ηράκλειτος φησι» (το θέμα της ενότητας των αντιθέτων στο επίπεδο της γνώσης του σοφού). Ας σημειώσουμε ότι η κλιμάκωση αυτή των επιπέδων προέρχεται ολόκληρη από αποσπάσματα που διασώζει ο Ιππόλυτος. Με μια έννοια ο σοφός κατά τη σύντομη ζωή του (*Αιών*) βρίσκεται αντιμέτωπος με τις μεγάλες αναστατώσεις που αφορούν ένα πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα (*Αιών*), αυτό της γέννησης, της ακμής, της παρακμής και της πτώσης ενός καθορισμένου πολιτισμού.

<sup>124</sup> Βλ. Θ. Μαυρόπουλος, *Τρεις Μιλήσιοι*, Εκδ. Ζήτηρος, Θεσ/νίκη, 2006.

<sup>125</sup> Βλ. σχετικά Τ. Φάλκος-Αρβανιτάκης, *Ηράκλειτος Ἄπαντα*, (μτφρ.) Θ. Μαυρόπουλος, Εκδ. Ζήτηρος, Θεσ/νίκη, 2010.

Ο Διογένης Λαέρτιος μας παρέχει στοιχεία για την αρχαία μαρτυρία ειδικά σχετικά με τα γνωστικά επίπεδα που εμπεριέχει το βιβλίο του Ηράκλειτου: i) «Το βιβλίο που αποδίδεται σ' αυτόν είναι ως προς το κύριο περιεχόμενό του *Περί Φύσεως*, αλλά διαίρειται σε τρεις πραγματείες: στη σχετική με το σύμπαν, με την πολιτική και τη θεολογία» (Ηράκλειτος, 2010, σ. 173). ii) «Στο βιβλίο άλλοι βάζουν τον τίτλο *Μούσαι*, άλλοι *Περί Φύσεως*, ενώ ο Διόδωτος το αποκαλεί: Ακριβή οδηγό για την καθοδήγηση του βίου» (Ηράκλειτος, 2010, σ. 179) και iii) «από τους γραμματικούς ο Διόδωτος, που λέει ότι το σύγγραμμα δεν αφορά τη φύση, αλλά την πολιτεία, και ότι τα σχετικά με τη φύση χρησιμοποιούνται ως παραδείγματα» (Ηράκλειτος, 2010, σ. 37).

<sup>126</sup> Βλ. σχετικά 31DK «πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ, τὸ δὲ ἤμισυ πρηστήρ ...θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὀκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ» που διασώζει ο Κλήμης. Στο περικείμενο της διατύπωσης του Κλήμη συναντάμε επίσης την

τροπές, πρώτον η θάλασσα, αλλά από τη θάλασσα το μισό γη το άλλο μισό καυτή θύελλα (...) η γη διαλύεται σε θάλασσα και μετριέται με την αυτή αναλογία που είχε πριν να γίνει γη» (ένα απόσπασμα όπου στο συγκείμενο συναντάμε τη φωτιά ως όργανο του «κυρίαρχου λόγου και θεού, να μετατρέπει τα σύμπαντα με τον αέρα σε υγρό που ενεργεί ο σπόρος της διάταξης του κόσμου και που ονομάζεται θάλασσα»),<sup>127</sup> κατόπιν το 76DK<sup>128</sup> «ζει η φωτιά το θάνατο της γης και ο αέρας ζει το θάνατο της φωτιάς και το νερό ζει το θάνατο του αέρα, η γη του νερού»,<sup>129</sup> ένα

---

παρεμβολή της σημαντικής φράσης «Δυνάμη γὰρ λέγει ὅτι το πῦρ υπό του διοικοῦντος λόγου και θεοῦ τα σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς υγρόν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμῆσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν, ἐκ δὲ τούτου αὔθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανός και τὰ ἐμπεριεχόμενα. Ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται και ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτον δηλοῖ <γῆ>...» (Ηράκλειτος, 2010, σ. 232). Ενώ στο 76DK έχουμε τη σύνθεση των τεσσάρων στοιχείων της ὕλης που λειτουργούν ως αρχές των φαινομένων και αλληλεπιδρούν όλα μεταξύ τους ενώ κατά κάποιο τρόπο το ένα μεσολαβεί για τη μεταμόρφωση του άλλου, στο 31DK μεταφέρεται ο ίδιος συλλογισμός από επίπεδο της αλληλεπίδρασης των κοσμικών στοιχείων της ὕλης σε ένα γεωλογικό επίπεδο γένεσης και διαμόρφωσης των προϋποθέσεων του φαινομένου της ζωής στη γη. Και αυτό που μας ενδιαφέρει να εξετάσουμε (...) είναι η αποφασιστική μεσολάβηση του ὄρου σπέρμα μεταξύ ουρανού και θαλάσσιας διάστασης της γης.

<sup>127</sup> Θα μπορούσαμε να δούμε στη διατύπωση του Ηράκλειτου (στο 31DK) από τη μία-μία αναφορά στο ησιόδειο κείμενο που αναφέρεται στη γέννηση της Αφροδίτης (κείμενο το οποίο σαφώς προηγείται και ανήκει σε μια τελείως διαφορετική περίοδο αναζητήσεων στην οποία στηρίζεται ο Ηράκλειτος και που όπως είδαμε διεκδικεί απέναντί της ένα ξεπέραςμα, το οποίο πραγματοποιείται με μια γόνιμη επεξεργασία των δεδομένων της). Εκεί είχαμε μία εικόνα γονιμοποίησης του τεράστιου θαλάσσιου αμνιακού σάκου της γης από το σπέρμα του ουρανού (όπου ο ουρανός πρέπει να εννοηθεί ως ένα αστρικό στοιχείο) με αποτέλεσμα τη γέννηση του φαινομένου της ζωής (η Αφροδίτη/ζωή γεννιέται μέσα στο νερό και κατόπιν εξέρχεται στην ξηρά, όπου: πατά η Αφροδίτη αναδύεται η βλάστηση).

Βλ. σχετικά Ησίοδος *Έργα και Ημέραι, Θεογονία, Η ασπίδα του Ηρακλή*, (πρ.) Δ. Ιακώβ, (μτφρ.) Στ. Γκιργκένης, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2001, σ. 301.

Το ίδιο θέμα φαίνεται να θίγει και ο Αριστοτέλης (ενδεχομένως ερχόμενος να ερμηνεύσει και να εξελίξει επιστημονικά το ίδιο θέμα στην ίδια παράδοση) στο περίφημο εδάφιο από το *Περί Ζώων Γενέσεως* όπου θέτει το ερώτημα εάν το σπέρμα περιέχει εξαρχής ένα στοιχείο νοητικό, απαντώντας με παραπομπή «σε ένα αφρώδες πνεύμα που έχει ουράνια καταγωγή».

Βλέπε σχετικά Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Γενέσεως*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1994, σσ. 205-207. «Απομένει λοιπόν, να μπαίνει μόνο ο νους, σαν επιπλέον παράγοντας, από έξω και να είναι μόνο αυτός θεϊκός, γιατί η σωματική δραστηριότητα δεν έχει καμιά απολύτως σχέση με τη δραστηριότητα του νου. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η δύναμη της ψυχής κάθε είδους σχετίζεται με κάποιο υλικό διαφορετικό και πιο θεϊκό από τα ονομαζόμενα στοιχεία, και καθώς οι ψυχές διαφέρουν η μία από την άλλη στην κλίμακα της αξίας, έτσι και τα διάφορα αντίστοιχα υλικά διαφέρουν στη φύση τους. Σε όλες τις περιπτώσεις το σπέρμα εμπεριέχει εκείνο το οποίο το κάνει γόνιμο, το ονομαζόμενο θερμό, που δεν είναι φωτιά, ούτε κάποια παρόμοια δύναμη αλλά το πνεύμα που εμπεριέχεται στο σπέρμα και στο αφρώδες πνεύμα· κι έτσι αυτή η δύναμη είναι ανάλογη προς το στοιχείο των άστρων» (736 b28 – 737 a1).

<sup>128</sup> Βλ. το απόσπασμα 76DK «πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις» που διασώζει ο Πλούταρχος.

<sup>129</sup> Ο Αριστοτέλης στο *Περί Γενέσεως και Φθοράς* αναδεικνύει πλήρως σ' αυτό το απόσπασμα με μια επιστημονική έκθεση, που χρησιμοποιεί ακριβώς την ίδια σύνταξη με το απόσπασμα στο 331 a25- 331 b4 «όσα στοιχεία λοιπόν έχουν μεταξύ τους σημεία συμβολής, σ' αυτά η μετάβαση είναι γρήγορη, ενώ σε όσα δεν έχουν είναι αργή. Γιατί είναι πιο εύκολο να μεταβληθεί ένα πράγμα από το να μεταβληθούν πολλά πράγματα, κι έτσι από τη φωτιά γίνεται αέρας με τη μεταβολή μιας μόνον στοιχειώδους διαφοράς (αφού η φωτιά είναι θερμή και ξηρή και ο αέρας θερμός και υγρός, οπότε, αν επιβληθεί το υγρό στο ξηρό, παράγεται αέρας). Με τη σειρά του, ο αέρας θα γίνει νερό, αν επιβληθεί το ψυχρό στο θερμό (αφού ο αέρας είναι θερμός και υγρός και το νερό ψυχρό και υγρό, οπότε με τη μεταβολή του θερμού παράγεται νερό). Κατά τον ίδιο τρόπο γεννιέται η γη από το νερό και η φωτιά από τη γη – αφού και οι δύο δυνάδες έχουν σημεία συμβολής. Γιατί το νερό είναι υγρό και ψυχρό και η γη ψυχρή και ξηρή οπότε με την υποταγή του υγρού παράγεται γη, και, πάλι, επειδή η φωτιά είναι ξηρή και

απόσπασμα που παραδίδεται σε αρκετές ακόμα παραλλαγές. Ενώ στο απόσπασμα 36DK<sup>130</sup> «για τις ψυχές είναι θάνατος να γίνουν νερό για το νερό όμως είναι θάνατος να γίνει γη, από τη γη όμως γίνεται νερό, από το νερό ψυχή» έχουμε μια παραλλαγή των προηγούμενων συλλογισμών, αλλά στο επίπεδο της ψυχολογίας.

Ο Ηράκλειτος εισάγοντας τον αποφασιστικό ρόλο του πυρός και της μεταμορφωτικής του δράσης που παρουσιάζεται ως «εκπύρωση» αποπειράται ξανά και ξανά να περιγράψει έναν κύκλο υλικών μεταμορφώσεων που ρυθμίζουν την Ολότητα των φαινομένων<sup>131</sup>. Η νεότερη Φυσική δελεάστηκε να δει στη συνεισφορά του Ηράκλειτου τις δικές της κατακτήσεις, δηλαδή ότι πίσω απ' όλα τα φυσικά φαινόμενα κρύβεται η μεσολάβηση μιας σειράς ενεργειακών μεταπτώσεων,<sup>132</sup> έναν συλλογισμό που διατυπώνει εξαιρετικά ο μεγάλος Γερμανός φυσικός Werner Heisenberg στο βιβλίο του *Φυσική και Φιλοσοφία*.<sup>133</sup>

#### 5) Η πρώτη απόπειρα του φιλοσοφικού συστήματος

Ωστόσο η ηρακλείτεια απόπειρα επικεντρώνεται σ' ένα τελείως διαφορετικό επίπεδο από εκείνο της ησιόδειας κοσμογονίας και της ιωνικής κοσμολογίας. Η συνθετική ανάγνωση των αποσπασμάτων 1DK, 30DK και 50DK, μας δίνουν την πεμπτούσια ίσως της ηρακλείτειας σύλληψης. Το απόσπασμα 1DK<sup>134</sup>, γνωστό από την

---

θερμή και η γη ψυχρή και ξηρή, με τη φθορά του ψυχρού παράγεται φωτιά από την γη. Είναι επομένως φανερό και ότι στα απλά σώματα η γέννηση προχωρεί κυκλικά, και ότι αυτός ο τρόπος μεταβολής είναι ευκολότερος επειδή στα διαδοχικά στοιχεία υπάρχουν σημεία συμβολής».

Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, (μτφρ.) Κάλφας Εκδ. Νήσος Αθήνα, 2011, σ. 171.

<sup>130</sup> Βλ. το απόσπασμα 36DK «ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ» που διασώζει ο Κλήμης.

<sup>131</sup> Βλ. Ιππόλυτος απόσπασμα 50DK «οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἔν πάντα εἶναι ὁ Ηράκλειτος φησι.» όπου έχουμε τη συνύπαρξη «σοφόν ἔστιν ἔν πάντα» (παραπέμπει στο 41DK «ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτε ἔκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων») δίπλα στο θνητό/αθάνατο (που παραπέμπει στο 62DK «ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες») και στον Λόγο/Αίωνα (που παραπέμπει στο 52DK «*Αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληῆς*»).

<sup>132</sup> Το επίκεντρο του θέματος διασώζεται από τον Πλούταρχο με το απόσπασμα 90DK «πυρὸς τε ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός».

<sup>133</sup> Βλ. W. Heisenberg, *Φυσική και Φιλοσοφία*, (μτφρ.) Δ. Κούρτοβικ, Εκδ. Κάλβος, Αθήνα, 1978, σ. 51. «Από εδώ φθάνει κανείς στην πόλωση μεταξύ είναι και γίνεσθαι και τελικά στη λύση του Ηράκλειτου, πως η ίδια η αρχή είναι η θεμελιακή αρχή, εκείνη <η άφθαρτη μεταβολή, που ανανεώνει τον κόσμο>, όπως είπαν οι ποιητές. Αλλά η μεταβολή καθ' εαυτή δεν είναι βέβαια μια υλική αιτία, και γι' αυτό στη φιλοσοφία του Ηράκλειτου αντιπροσωπεύεται από τη φωτιά, η φωτιά σαν θεμελιακό στοιχείο μπορεί να είναι ταυτόχρονα ύλη και κινούσα δύναμη».

<sup>134</sup> Βλ. το απόσπασμα 1DK «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκίον ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται» που διασώζει ο Σέξτος,

εκτεταμένη του σύνταξη, είναι εκείνο που αναφέρεται στον «Λόγο που υπάρχει πάντοτε και που οι άνθρωποι δυσκολεύονται να τον κατανοήσουν διότι αφού όλα έχουν γίνει σύμφωνα με αυτή τη νομοτέλεια και τα οποία ο Ηράκλειτος περιγράφει κατά τη φύση τους, παραμένουν ακατανόητα στον μέσο νου» (Φάλκος-Μαυρόπουλος, 2010, σ. 217). Το απόσπασμα 30DK<sup>135</sup> μιλάει γι' «αυτό τον Κόσμο τον ίδιο για όλους» που «δεν κατασκεύασε ούτε κάποιος από τους θεούς ούτε από τους ανθρώπους αλλά ήταν πάντοτε είναι και θα είναι φωτιά πάντα ζωντανή που ανάβει με μέτρο και σβήνει με μέτρο»,<sup>136</sup> (Φάλκος-Μαυρόπουλος, 2010, σ. 233). Το απόσπασμα 50DK<sup>137</sup> έχει ως εξής: «όχι εμένα αλλά αφού ακούσετε το λόγο σοφός είναι να συμφωνήσετε ότι όλα είναι Ένα» (Φάλκος-Μαυρόπουλος, 2010, σ. 241), ενώ στο συγκεκριμένο υπάρχουν οι προσδιορισμοί του «παντός» ως «διαιρετό αδιαίρετο, φτιαγμένο άφτιαχτο, θνητό αθάνατο, λόγος αιώνιος και θεός δίκαιος» (Φάλκος-Μαυρόπουλος, 2010, σ. 241). Εάν λάβουμε υπόψιν μας τα ισχυρά ηρακλείτεια στοιχεία του παραδιδόμενου συγκεκριμένου από τον Ιππόλυτο έχουμε την ολότητα/παν που ως Κόσμος απλώνεται με τις ενεργειακές μεταπτώσεις των υλικών της όψεων (που εξετάσαμε πιο πάνω), μέσα στον Χρόνο, ως κατάθεση ενός αντικειμενικού Λόγου δηλαδή ως άρθρωση μιας νομοτέλειας που η επιστημονική λογική σκέψη μπορεί να αναγνώσει πίσω από τα εμπειρικά παρατηρήσιμα φαινόμενα.

6) Η συνθήκη της συνεχούς αναδημιουργίας του κόσμου και το καθοριστικό δεδομένο των αντιθετικών δίπολων

Τέλος το επίπεδο εκείνο όπου η ηρακλείτεια σκέψη ξεχωρίζει με απόλυτο τρόπο για την πρωτοτυπία της αφορά την εκδήλωση της Ολότητας και του Κόσμου μέσα από υλικές εκδηλώσεις αντιθετικών δίπολων που αναζητούν αέναα την ισορροπία τους.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> Βλ. το απόσπασμα 30DK «κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα» που διασώζει ο Κλήμης.

<sup>136</sup> Το απόσπασμα 30DK πρέπει να διαβαστεί σε άμεση επαφή με το απόσπασμα 90DK. Πρόκειται για τον ίδιο συλλογισμό.

<sup>137</sup> 50DK «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἔν πάντα εἶναι ὁ Ηράκλειτος φησι» που διασώζει ο Ιππόλυτος.

<sup>138</sup> Βλ. σχετικά Τ. Φάλκος-Αρβανιτάκης, *Ηράκλειτος Άπαντα*, (μτφρ.) Θ. Μαυρόπουλος, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2010.

Τα αποσπάσματα που θίγουν το θέμα των αντιθετικών δίπολων και της λειτουργίας τους, ίσως αποτελούν τη μεγαλύτερη ενότητα μέσα στο συνολικό σώμα των αποσπασμάτων (ενδεικτικά παραπέμπουμε στα 8, 10, 11, 23, 48, 50, 51, 58, 60, 61, 62, 88 και 111DK), που πηγαινούν από την πιο απλή εικόνα, όπως το 60DK («ο δρόμος προς τα πάνω, προς τα κάτω, είναι ένας και ο ίδιος» που διασώζει ο Ιππόλυτος), θέμα που ο Αριστοτέλης θα αναδείξει στο πρόβλημα του προσανατολισμού της κίνησης των ζωντανών οργανισμών (πάνω, κάτω, δεξιά, αριστερά) στο *Περί Πορείας Ζώων* (το επίκεντρο του σχετικού συλλογισμού παρουσιάζεται στο κεφάλαιο II ενώ η διατύπωση για τις τρεις

Υπάρχουν αποσπάσματα που δίνουν μια μεγάλη σειρά παραδειγμάτων αυτών των ενοτήτων αντιθετικών όρων παραπέμποντας σε μία μεγάλη ποικιλία διαλεκτικών επιστημολογικών προβλημάτων. Εν τέλει όμως όλα αυτά τα αντιθετικά δίπολα προσδιορίζονται από κεντρικές έννοιες που διαπερνούν όλη αυτή την προβληματική.

7) Ένα κεντρικό δεδομένο: ο πόλεμος και η υπόρρητη παρουσία του ρυθμιστικού δίπολου Έρως/Έρις

Σε δύο χαρακτηριστικότερα και ανεπτυγμένα, με πλούσιους όρους, αποσπάσματα ο Ηράκλειτος μιλάει για τον Πόλεμο<sup>139</sup>, εκείνο δηλαδή το αναγνωρίσιμο στοιχείο καταστροφής, αποδιοργάνωσης και εν τέλει προϋπόθεση μιας αναγκαίας ανανέωσης, στο επίπεδο της κοινωνικής και πολιτισμικής εμπειρίας. Αλλά είναι σίγουρο ότι ο Ηράκλειτος αναπτύσσει εδώ μέσου του συμβόλου του πολέμου μια ευρύτερη προβληματική που αγκαλιάζει όλη την ποικιλία των αντιθετικών του δίπολων. Έτσι αναφέρεται σε ένα αναγνωρίσιμο κοσμογονικό σύμβολο την Έριδα, δηλαδή την έννοια της αντιπαράθεσης, της διαπάλης και του ανταγωνισμού, η οποία μπορεί να πάρει πολύ διαφορετικές σημασίες. Όμως ο Εμπεδοκλής,<sup>140</sup> που πολύ χαρακτηριστικά τοποθετείται μεταξύ της ιωνικής και της ελεατικής παράδοσης αρκετά κοντά σε ορισμένα θέματα με τον Ηράκλειτο και ιδιαίτερα στο συγκεκριμένο, παρατηρεί πολύ σωστά στο σύγγραμμά του (11 235 290 με επίκεντρο το 250 με 260) ότι ο παράγοντας πόλεμος που στο δικό του κείμενο παρουσιάζεται ως εχθρότητα *Νείκος* δεν αρκεί για την ανανέωση, διότι η καταστροφή θα εξαφάνιζε τα πάντα αν ο πόλεμος έμενε μόνος του. Ούτε άλλωστε είναι αρκετό ένα στοιχείο αντίστροφο που το ονομάζει *Φιλία* να αποκαθιστά πάντοτε την καταστροφή διότι από ηρακλείτεια άποψη θα είχαμε μία στατική συνθήκη, δε θα υπήρχε κανένα φαινόμενο μεταμόρφωσης, καμιά αιγιματική πορεία του Κόσμου (Ρούσσοις, 2007, σσ. 46-51).

---

διαστάσεις βρίσκεται στο 704 b19-21) μέχρι το ευρύτερο θέμα για τη λειτουργία των δίπολων στο 10DK («συλλάψεις· όλα και οὐχ ὄλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον καὶ ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα» που διασώζει ο Αριστοτέλης) από το αριστοτελικό *Περὶ Κόσμου* «Συνδέσεις: σύνολα και μη σύνολα, ομόρροπο και αντίρροπο, ήχοι σε ὅμοιο τόνο και σε αντίθετο τόνο, και από τα πάντα ένα κι από το ένα τα πάντα» (Ηράκλειτος, 2010, σ. 223). Ενώ στο αριστοτελικό περικείμενο δίνεται έμφαση στο ζευγάρι αρσενικό/θηλυκό, όπου το θέμα της σχέσης μεταξύ αντιπαράθεσης και αρμονίας (πρόκειται για ένα είδος ζωντανής διαρκώς παλλόμενης/διακυβευόμενης αρμονίας που προκύπτει από το δεδομένο της αντιπαράθεσης/αναστάτωσης των αντιθέτων) ερμηνεύεται με αναφορά στο ευρύ φάσμα των θεμάτων της ζωγραφικής, της μουσικής και της ποίησης: η αρμονία παράγεται από τη σύνθεση των αντιθέτων.

<sup>139</sup> Βλ. σχετικά τα αποσπάσματα για τον πόλεμο: 53DK «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους» που διασώζει ο Ιππόλυτος και 80DK «εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ζυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν» που διασώζει ο Ωριγένης.

<sup>140</sup> Βλ. Ε. Ρούσσοις, *Εμπεδοκλής Τόμος Δ*, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2007.

Επομένως η ισορροπία, χρειάζεται ένα στοιχείο αντίστροφο στον Πόλεμο, που να υπερκαλύπτει κατά πολύ με δημιουργικό τρόπο την απώλεια της καταστροφής. Είναι αλήθεια ότι η έρευνα δεν έχει προσδιορίσει ακόμη στο ηρακλείτειο corpus με σαφήνεια ένα τέτοιο στοιχείο ή μία ανάλογη διατύπωση, ενός εύλογα αναμενόμενου πυκνού συνθετικού πυρήνα με ηρακλείτεια πρωτότυπη διατύπωση της υπέρτερης αναδημιουργίας του Κόσμου. Οι κλασσικοί Πλάτων, Αριστοτέλης, που θα εξετάσουμε στη συνέχεια ακολουθώντας την ορολογία του Εμπεδοκλή κατονομάζουν αυτό το στοιχείο, επεξεργαζόμενοι το ηρακλείτειο υλικό, ως *Αφροδίτη* αφήνοντας να υπονοηθεί ένα ζευγάρι του τύπου «Ερις/Ερως». Είναι δελεαστικό να αναζητήσουμε ένα τέτοιο σύμβολο και έναν σχετικό συλλογισμό σε κάποιο από τα πιο σκοτεινά και ανεπαρκώς αναλυμένα αποσπάσματα του σωζόμενου υλικού.

8) Το κεντρικό δεδομένο του χρόνου και η μαρτυρία του Πλάτωνα για το δίπολο Έρως/Ερις

Τα αρχαιότερα σωζόμενα αποσπάσματα συναντούνται στο έργο του Πλάτωνα. Δεδομένου ότι ο Πλάτων είναι ο δημιουργός της κλασσικής φιλοσοφίας, η μελέτη του ηρακλείτειου αποτυπώματος στο πλατωνικό έργο μπορεί να θεωρηθεί καθοριστική για την μετάδοση της πρόσληψης του Ηράκλειτου στους επόμενους αιώνες, και ιδιαίτερα μάλιστα όταν αυτή η μελέτη μπορεί να συμπληρωθεί και από τις σχετικές παρατηρήσεις του Αριστοτέλη. Πράγματι στον σχετικό πλατωνικό διάλογο *Κρατύλο* (401D-402A) έχουμε κάποιες ενδιαφέρουσες αναφορές σε ηρακλείτεια θέματα.<sup>141</sup> Ακολούθως η μαρτυρία του Αριστοτέλη στο *Μετά τα Φυσικά* (Α6 987 α32-987 β7) παρουσιάζει τον Πλάτωνα να έχει γνωρίσει από τον Κρατύλο τις ηρακλείτειες δοξασίες, σε μια εκδοχή όμως που μοιάζει υπερβολική και φθάνει να μεταπίπτει σε ελεατικές προσεγγίσεις, και η οποία φαίνεται να ευθύνεται σε κάποιο βαθμό για την πρωτοβουλία του Πλάτωνα να διαχωρίσει στη φιλοσοφία τη σφαίρα των αισθητών που υπόκειται στο χρόνο και στη φθορά, από τη σφαίρα των ιδεών που βρίσκονται εκτός φθοράς σ' έναν κόσμο αμετάβλητο.<sup>142</sup>

Πολύ χαρακτηριστικά στον πλατωνικό διάλογο *Σοφιστής* στο εδάφιο 242<sup>E</sup>,<sup>143</sup> γίνεται μια σύγκριση του ελεατικού και του ιωνικού ρεύματος της φιλοσοφίας: «Διότι αυτό

<sup>141</sup> Βλ. Πλάτων, *Κρατύλος*, (μτφρ.) Γ. Κεντρωτής, Εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2001 σσ. 210-213.

<sup>142</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, (μτφρ.) Κάλφας Εκδ. Πόλις, 2009, Αθήνα, σ. 174-175.

Καθώς και στα *Μετά τα Φυσικά* Γ 1010 α10-15.

<sup>143</sup> Βλ. Πλάτων, *Σοφιστής*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1993.

που διαφέρει, πάντοτε εναρμονίζεται, λένε οι αυστηρότερες από αυτές τις μούσες, ενώ οι ηπιότερες αμβλύνουν αυτό το «πάντα έτσι έχουν αυτά» και λένε ότι το παν είναι πότε ένα και φιλικό υπό το κράτος της Αφροδίτης και πότε πολλά και εχθρικό απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του εξαιτίας κάποιας φιλονικίας» (Πλάτων, 1993, σ. 171). Η έρευνα παρατηρεί εδώ μία σύγκριση του ηρακλείτειου αποσπάσματος 55DK<sup>144</sup> όπου η παλίντροπος αρμονία προκύπτει από την αντιθετικότητα με ένα πολύ ενδιαφέρον συγγενικό απόσπασμα του Εμπεδοκλή,<sup>145</sup> για το ζευγάρι Φιλότητα και Νείκος (έλξη/εχθρότητα). Παρατηρούμε εδώ έναν συλλογισμό που, ευνοώντας την ηρακλείτεια διαλεκτική των αντιθέτων, τονίζει τον αναδιοργανωτικό παράγοντα με το σύμβολο της Αφροδίτης. Η παρουσία της έμφασης στον προσδιορισμό Αφροδίτη μπορεί να έχει την ιδιαίτερη σημασία της.

Παρατηρούμε εδώ τη γειννίαση του θέματος της αρμονίας σε αναφορά με το τόξο και την λύρα – όπου η λύρα παραπέμπει στη μουσική αρμονία και το τόξο σε κάτι που μοιάζει με λύρα αλλά παραπέμπει στη βία του πολέμου (ο συλλογισμός του αποσπάσματος 51DK<sup>146</sup>) – με τον πολύ ενδιαφέροντα συγγενικό συλλογισμό του Εμπεδοκλή στο απόσπασμα 11,<sup>147</sup> όπου αναπτύσσει εν εκτάσει το πρόβλημα της αναγκαιότητας ενός πολύ υπέρτερου παράγοντα αναδημιουργίας τέτοιου που να υπερκαλύπτει την ολέθρια καταστροφή που φέρνει η εχθρότητα ή ο πόλεμος, και τον οποίο ονομάζει Αφροδίτη.

#### 9) Η μαρτυρία του Αριστοτέλη για το δίπολο Έρως/Έρις

Σχετικός είναι ο συλλογισμός που κάνει ο Αριστοτέλης σε δύο εκτεταμένα αποσπάσματα με θέμα τη φιλία τόσο στα *Ηθικά Ευδήμεια* (Βιβλίο Η, 1235 α25) όσο και στα *Ηθικά Νικομάχεια* (Βιβλίο Θ, 1155 b4) φθάνοντας στο δεύτερο απόσπασμα να ερμηνεύσει μ' έναν πρωτότυπο τρόπο ένα ιδιαίτερο μέρος του ηρακλείτειου αποσπάσματος 80DK «τα πάντα γεννιούνται από μία πάλη».<sup>148</sup> Στο απόσπασμα των

---

<sup>144</sup> Βλ. το απόσπασμα 55DK «Όσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω» που διασώζει ο Ιππόλυτος. .

<sup>145</sup> Βλ. Ε. Ρούσσο, *Εμπεδοκλής Τόμος Δ*, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2007 σσ. 46-51.

<sup>146</sup> Βλ. το απόσπασμα 51DK «καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ᾧδὲ πως· οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐαυτῶι συμφέρεται· παλίντονος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης» που διασώζει ο Ιππόλυτος.

<sup>147</sup> Βλ. Ε. Ρούσσο, *Εμπεδοκλής Τόμος Δ*, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2007, σ. 49, τους στίχους 250-256.

<sup>148</sup> Ἦδη ἔχουμε παρατηρήσει (βλέπε πιο πριν) ότι και στην αριστοτελική ανάλυση του ηρακλείτειου αποσπάσματος 10DK (10DK «συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα») θιγόταν ένα ανάλογο ζήτημα. Εάν υποθέσουμε ότι το

*Ηθικών Ευδημείων*,<sup>149</sup> βλέπει μια έριδα που παράγει μια αντιθετικότητα, κατάλληλη όμως ή ακόμη και απαραίτητη για μια υπέροχη αρμονία όπως εκείνη που προσφέρει η μουσική, ενώ ο συλλογισμός συνεχίζεται με την αντιθετικότητα εκείνη η οποία συσχετίζει το θηλυκό και το αρσενικό ως προϋπόθεση της ίδιας της ζωής.

Θα μπορούσε κανείς να πει ότι έχουμε εδώ έναν συλλογισμό που ξεκίνησε από την ηρακλείτεια προβληματική περί έριδος αλλά χάριν της φιλίας, και ο οποίος προχωρεί στην μουσική αρμονία θέλοντας να καταλήξει στην ζωοδότρια αντιθετική σχέση θηλυκού και αρσενικού (διότι όλες αυτές οι αναφορές δεν είναι δυνατόν απλώς να παρατίθενται). Στο ανάλογο απόσπασμα από τα *Ηθικά Νικομάχεια*<sup>150</sup> ακολουθούν τρία ηρακλείτεια αποσπάσματα: πρώτα το θέμα της ενότητας των αντιθέτων, δεύτερον το απόσπασμα που παραπέμπει στην πιο ωραία αρμονία για να καταλήξουμε με ένα κομμάτι από το απόσπασμα 80DK που αναφέρεται στον πόλεμο και στην έριδα και λέει πως «όλα γεννιούνται από την έριδα και σύμφωνα με μια αναγκαιότητα» δηλαδή όλα γεννιούνται από μια δημιουργική ερωτική πάλη σύμφωνα με μια φυσική αναγκαιότητα που ρυθμίζει την ανανέωση του κόσμου και της ζωής.

Σχετικά ο Hans-Georg Gadamer έρχεται στο βιβλίο του *Η Απαρχή της Γνώσης*,<sup>151</sup> πολύ σωστά, να παρατηρήσει τα εξής: «υποθέτω επίσης, βασιζόμενος στα παραθέματα που βρίσκουμε στον Αριστοτέλη (...) με τη λέξη έρως στο πλατωνικό *Συμπόσιον*, όπως επίσης παραμένοντας στο πλαίσιο του ησιόδειου προτύπου (*Έργα και Ημέραι*) ότι ο Ηράκλειτος κατά παρόμοιο τρόπο έπαιξε με τις λέξεις έρως και έρις, έχοντας το βλέμμα στραμμένο στην «ερωτική διαμάχη», την οποία, καθώς μου φαίνεται, υπαινίσσεται ο Αριστοτέλης» (Gadamer, 2008, σ. 88). Το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης διαβλέπει στην ηρακλείτεια προβληματική την υποσήμανση ενός αντιθετικού ζευγαριού Έρως-Έρις (αντίστοιχα αυτό το ζευγάρι θα μπορούσε να

---

*Περί Κόσμου* δεν ανήκει στον Αριστοτέλη, αλλά σε ένα συγγραφέα της εποχής του Ποσειδώνιου (σχετικά με την ταυτότητα του συγγραφέα του *Περί Κόσμου*.

Βλέπε σχετικά Αριστοτέλης, *Περί Μέθης, Περί Αρετών και Κακιών, Περί Κόσμου*, (μτφρ.) Σ. Α. Τριαντάρη, Εκδ. Ζήτηρος Θεσ/νίκη, 2011, σ. 210, την εισαγωγή της μεταφράστριάς και δεδομένου του ότι το πιο χαρακτηριστικό αριστοτελικό μέρος του έργου βρίσκεται ανάμεσα στο 396 a36 και 397 b11, το οποίο και εμπεριέχει τα ηρακλείτεια αποσπάσματα 10DK και 11DK, έχουμε μία μαρτυρία του ανώνυμου συγγραφέα σχετικά με την ύπαρξη μιας συνέχειας μεταξύ Ηράκλειτου και Αριστοτέλη (εφόσον το χαρακτηριστικό αριστοτελικό μέρος του έργου όχι μόνο αρθρώνεται με ηρακλείτειους όρους αλλά αναπτύσσει εν εκτάσει ηρακλείτεια θέματα και εμπεριέχει δύο ηρακλείτεια αποσπάσματα.

<sup>149</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Ευδήμεια*, (μτφρ.) Β. Μπετσάκος, (πρ.) Δ. Λυπουρλής, Εκδ. Ζήτηρος, Θεσ/νίκη, 2018, σσ. 290-291.

<sup>150</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, (μτφρ.) Δ. Λυπουρλής, Εκδ. Ζήτηρος, Θεσ/νίκη, 2006, σσ. 346-349.

<sup>151</sup> Βλ. σχετικά Η. G. Gadamer, *Η Απαρχή της γνώσης*, (μτφρ.) Γ. Η. Ηλιόπουλος, Εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2008.



εκφραστεί και ως Αφροδίτη-Άρης) ως στοιχείο εξαιρετικά σημαντικό και μάλιστα προσδιορίζοντας το στο περίφημο απόσπασμα 80DK όπου σίγουρα έχουμε τα σύμβολα του πολέμου και της έριδας, μας ωθεί να αναζητήσουμε την κατάθεση μιας τέτοιας προβληματικής συμπληρωματικά σ' ένα άλλο απόσπασμα το οποίο να αφορά τη σημαντικότερη όψη του προβλήματος (δηλαδή το θέμα της υπερκάλυψης του καταστροφικού αποτελέσματος του πολέμου από έναν παράγοντα αναδημιουργίας), σ' ένα απόσπασμα όπως το 52DK που ίσως παρέμεινε περιθωριακό για την ερμηνεία ή ερμηνεύθηκε λανθασμένα μέχρι σήμερα.

10) Η παρουσία του ίχνους του αποσπάσματος 52DK στον Πλάτωνα αναμεταδότη ο οποίος επιβάλλει την ερμηνεία του

Σ' έναν από τους σημαντικότερους διαλόγους του τον *Τίμαιο*, ο Πλάτων μοιάζει να χειρίζεται αναγνωρίσιμα ηρακλείτεια θέματα χωρίς να κάνει καμία ρητή αναφορά.<sup>152</sup> Σε ανύποπτο σημείο του διαλόγου (στο εδάφιο 22A) όπου παρουσιάζεται ο Σόλωνας να μιλά μ' έναν Αιγύπτιο ιερέα δέχεται την κατηγορία «εσείς οι Έλληνες είστε πάντοτε παιδιά. Έλληνας γέρος δεν υπήρξε ποτέ. (...) είστε όλοι νέοι στην ψυχή γιατί η ψυχή σας δεν κρατά καμιά δοξασία της παράδοσης ούτε από τις πανάρχαιες γνώσεις» (Πλάτων, 1995, σ. 187) και συνεχίζει ο διάλογος με τυπικά εξορθολογισμένες αναφορές σε καταστροφές και εκπυρώσεις, για να ακολουθήσει ο μύθος της Ατλαντίδας, ο ύμνος μιας σχετικής υποθετικής Αθήνας και το συμπέρασμα της καταφυγής σε μια διάκριση μεταξύ αισθητής/εμπειρικής και ιδεατής/υπερβατικής σφαίρας του κόσμου. Μπορούμε να διακρίνουμε ένα ίχνος του αποσπάσματος 52DK σε συνδυασμό με το θέμα της ροής και της φθοράς του 91DK,<sup>153</sup> που είχαμε ξανασυναντήσει αλλού στον Πλάτωνα και το ηρακλείτειο θέμα των εκπυρώσεων στα αποσπάσματα 63DK, 64DK, 65DK και 66DK ερμηνευμένων εδώ ως περιοδικών καταστροφών του κόσμου.

Σε δύο εκτεταμένα αποσπάσματα του Πλούταρχου στο έργο του *Περί του Ει του εν Δελφοίς* (388E) αναγνωρίζουμε την ανάπτυξη ενός θέματος<sup>154</sup> αρκετά ανάλογο με

<sup>152</sup> Πλάτων, *Τίμαιος*, (μτφρ.) Β. Κάλφας, Εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1995.

<sup>153</sup> Βλέπε απόσπασμα, 91DK «Δεν μπορεί να μπει κανείς δυο φορές στο ίδιο ποτάμι, κατά τον Ηράκλειτο, ούτε ν' αγγίξει δυο φορές μια θνητή ουσία στην ίδια κατάσταση· αλλά εξαιτίας της ορμητικότητας και της ταχύτητας της μεταβολής διασκορπίζεται και συγκεντρώνεται πάλι και πλησιάζει και απομακρύνεται» που διασώζει ο Πλούταρχος, Τ. Φάλκος-Αρβανιτάκης *Ηράκλειτος Άπαντα*, (μτφρ.) Θ. Μαυρόπουλος, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2010.

<sup>154</sup> Πλούταρχος, *Περί του ει του Εν Δελφοίς*, (μτφρ.) Α. Τσακνάκης, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσ/νίκη, 2005, σσ. 42-43.

αυτό στον *Τίμαιο*, με μια σημαντική του διαφοροποίηση όμως από το μοντέλο του *Τίμαιου*, η οποία βρίσκεται στο ότι καταδικάζει τη συνδυαστική ανάγνωση της σύλληψης Αιώνας-Παιδί που παίζει το παιχνίδι της αιώνιας ανανέωσης (αναγνωρίσιμη αναφορά στο 52DK), με τη σύλληψη των διαδοχικών καταστροφών του κόσμου διότι του φαίνεται απορριπτέο ο θεός δημιουργός να εξισώνεται μ' ένα παιδί που γκρεμίζει και χτίζει πύργους στην άμμο.<sup>155</sup>

#### 11) Το ίχνος του αποσπάσματος 52DK στη μετακλασική φιλοσοφική σκέψη

Στον στωικό φιλόσοφο και αυτοκράτορα Μάρκο Αυρήλιο στο μοναδικό αυτοβιογραφικό έργο που σώζεται, συναντάμε και πάλι τα παραπάνω θέματα με μια πολύ πιο πλούσια, ποικίλη και κυρίως θετική αναφορά στο ηρακλείτειο έργο.<sup>156</sup> Η έμφαση στη μεταφυσική διάκριση ιδεατού και εμπειρικού κόσμου λείπει. Σκέπτεται ότι (4.43) «ένα ποτάμι, ένας χείμαρρος από συμβάντα είναι ο Αιώνας όπου το καθετί μόλις πάει να φανεί έχει κιόλας φύγει κι ακολουθεί αμέσως κάτι άλλο που κι αυτό θα παρασυρθεί»,<sup>157</sup> και κάπου αλλού (στο 7.25) παρατηρεί «όλα όσα βλέπεις, σε λίγο θα τα μεταβάλλει η κυρίαρχη φύση, και από την ύλη τους θα πλάσει άλλα πράγματα, κι από την ίδια ύλη πάλι θα πλάσει άλλα, έτσι που να είναι πάντοτε νέος ο κόσμος».<sup>158</sup> Αναγνωρίζουμε πάλι μία έμμεση αναφορά σε μια ανάγνωση αλλά και μια ερμηνεία του αποσπάσματος 52DK.

#### 12) Το ίχνος του αποσπάσματος 52DK στην ευρύτερη λάμψη της ελληνιστικής σκέψης μέχρι την ευρύτερη λάμψη της αραβικής σκέψης

Στον ίδιο άξονα αξίζει να μνημονεύσουμε τους συλλογισμούς, του ενδεχομένως ελληνιστικού κειμένου του *Εκκλησιαστή*,<sup>159</sup> για τη ματαιότητα όσων είναι ριγμένα

---

<sup>155</sup> Με μία καινοτομία στην ανάγνωση του 52DK που παραπέμπει σε ένα καταγωγικό ομηρικό θέμα από τη ραψωδία Ο όπου η εικόνα του παιδιού που αθώα χτίζει στην άμμο και γκρεμίζει με τη ίδια ευκολία αφορά τη συντριπτική επέλαση του ίδιου του Απόλλωνα.

<sup>156</sup> Βλ. σχετικά Μ. Αυρήλιος, *Τα εις εαυτόν*, (μτφρ.) Γ. Αβραμίδης, Εκδ. Θύραθεν, Θεσ/νίκη, 2008, σσ. 120-121 και 182-183. Ενδεικτικά διαλέγουμε εδώ από τους αναμεταδότες έναν διανοητή της μετακλασικής ελληνορωμαϊκής σκέψης. Στο βιβλίο *Εις Εαυτόν* το οποίο είναι γραμμένο στα ελληνικά, συγκεντρώνει τα χαρακτηριστικά του φιλόσοφου/βασιλιά του μελαγχολικού που εξετάζει την ίδια του τη ζωή με όρους ματαιότητας ενώ προσπαθεί να αντισταθεί στην υπαρξιακή φθορά που του επιβάλλει ο ρόλος του αυτοκράτορα παραμένοντας όμως πιστός στο καθήκον του λειτουργήματός του με στωικούς όρους.

<sup>157</sup> Έχουμε μία πρώτη ερμηνεία του Αιώνα από το 52DK σε επαφή με το θέμα του 91DK, δηλαδή ο Αιώνας ερμηνεύεται ως χρόνος με την πιο πλατιά έννοια της συνεχούς μεταβολής των πάντων.

<sup>158</sup> Στο απόσπασμα αυτό αποτελεί ένα ακόμη βήμα επεξήγησης του προηγούμενου εμπεριέχοντας το θέμα της αναστάτωσης του υλικού κόσμου των δίπολων που οδηγεί σε μία ανατροπή μας τάξης του κόσμου και στην γέννηση μιας καινούργιας.

<sup>159</sup> Β. σχετικά, *Ο Εκκλησιαστής*, (Επίμετρο) Θ. Σαμαρτζής, Εκδ. Δώμα, Αθήνα, 2017.

μέσα στο ροή του Χρόνου και πως το κάθε πράγμα έχει το δικό του καιρό αλλά και πως στο τέλος δεν μένει τίποτα άλλο από την αίσθηση της ματαιότητας. Για να πάμε σε ένα παράθεμα πιο μακρινής απήχησης, αξίζει στο ίδιο μελαγχολικό πνεύμα, να αναφερθούμε σ' ένα περίφημο τετράστιχο του Πέρση αστρονόμου και μαθηματικού Omar Khayyam,<sup>160</sup> του 12<sup>ου</sup> αιώνας (μαθητή του αριστοτελικού Αβικένα),<sup>161</sup> όπου παρατηρούμε πολλά ηρακλείτεια στοιχεία και όπου το ζετύλιγμα του Κόσμου μέσα στον Χρόνο παρουσιάζεται ως ένα ακατανόητο θεϊκό παιχνίδι με πόνια τις ανθρώπινες υπάρξεις:

«ο κόσμος, η σκακίερα του από νύχτες και μέρες  
Όπου με ανθρώπινο πόνι παίζει το πεπρωμένο  
Δώθε και κείθε τα κινεί, τα σμίγει, τα φονεύει  
Και πίσω στο συρτάρι του ένα-ένα τα μαζεύει».<sup>162</sup>

---

Ενώ υπάρχουν πολλά στοιχεία που συνδέουν τους πλούσιους συλλογισμούς του ανώνυμου συγγραφέα του Εκκλησιαστή με μια ηρακλείτεια παράδοση που εδώ μεσολαβείται κατά πάσα πιθανότητα από στωικές αναδιατυπώσεις ηρακλείτειων θεμάτων, ενδεχομένως με ισχυρή διάδοση κατά τον 2<sup>ο</sup> μ.Χ. αιώνα όπου προσεγγιστικά τοποθετεί η έρευνα το σχετικό έργο, κάνουμε εδώ μία αναφορά, σαν μεσολάβηση (σημαντικότερη βέβαια και πολύ πυκνή), σε μία μακρόχρονη παράδοση και λάμψη που οδηγεί στην επόμενη μας αναφορά δηλαδή τους στίχους του Omar Khayyam.

<sup>160</sup> Βλ. Omar Khayyam, *Ρουμπαγιάτ*, (μτφρ.) Α. Ριζιώτης, Εκδ. Δόμος, Αθήνα, 1995, σ. 61, το τετράστιχο 49.

Θα μπορούσαμε να το αποδώσουμε (στηριζόμενοι στη γαλλική μετάφραση Omar Khayyam, *Les Quatrains*, Traduits par Ch. Grolleau, Paris, Editions Champ Libre, 1978, σ. 87, που έχει το προνόμιο να έχει μεταφραστεί άμεσα από το περσικό χειρόγραφο). «Για να μιλήσουμε ξεκάθαρα και χωρίς παραβολές, είμαστε τα κομμάτια ενός παιχνιδιού που παίζει ο ουρανός, διασκεδάζουν μαζί μας πάνω στη σκακίερα της ύπαρξης, και κατόπιν ξαναγυρνάμε ένας-ένας στο κουτί της ανυπαρξίας» τετράστιχο XCIV.

Κοντινή είναι και η μετάφραση του βιβλίου Omar Khayyam, *Ρουμπαγιάτ*, (μτφρ.) Π. Γνευτός, Εκδ. ΕΡΑΤΩ, Αθήνα, 1997, σ. 57, το τετράστιχο 47. «Θα σας μιλήσω αληθινά με πόνο με φαρμάκι, τα πιονάκια μοιάζουμε που παίζουνε στο σκάκι, για μια στιγμή μας παίζουνε μα ύστερα ένα-ένα, με τη σειρά στον Μηδενός μας βάζουν στο κουτάκι».

<sup>161</sup> Σχετικά με τον μεγάλο Πέρση διανοητή του 12<sup>ου</sup> αιώνας Αβικένα, ο οποίος υπήρξε πρωτότυπος σχολιαστής του Αριστοτέλη για την εποχή του, ενδιαφέρον έχει η μελέτη του, Ernst Bloch, στο βαθμό που υποδεικνύει στην ερμηνεία του Αβικένα ορισμένα στοιχεία στη μεθοδολογία της φυσικής επιστήμης που κατά τη γνώμη του Bloch προϊδέάζουν για την φιλοσοφία της φύσης του Marx.

Βλέπε σχετικά Ernst Bloch, *Avicenna and the Aristotelian Left*, Translated by L. Goldman and P. Thompson, New York, Columbia University Press, 2019.

<sup>162</sup> Αναγνωρίζουμε εδώ άλλη μία ερμηνεία του 52DK που αξίζει να παρατηρήσουμε έστω και συνοπτικά την ιδιαίτερη συνεισφορά της. Πρώτον, το σύνολο του ποιητικού κειμένου του Khayyam διαπερνάται από ένα θέμα μελαγχολίας για το πέρασμα του χρόνου και για τη φθορά που φέρνει. Τα εκφραστικά του μέσα και τα θέματά του μοιάζουν πολύ κοντινά με εκείνα μιας ανακρέοντειας λυρικής παράδοσης που στη φθορά του χρόνου απαντά με το κρασί, τη μέθη και τον έρωτα.

Για την ποίηση του Ανακρέοντα και των Ανακρέοντειων βλέπε Γ. Δάλλας, *ΜΕΛΙΚΟΙ Η ΑΙΟΛΙΚΗ ΚΑΙ Η ΙΩΝΙΚΗ ΜΟΝΩΔΙΑ*, Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 2003, σσ. 193-249 και Γ. Δάλλας, *Αρχαίοι Λυρικοί Β Μελικοί*, Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 2004 σσ. 346-347.

Τώρα όσον αφορά τα ίχνη της αναφοράς του 52DK έχουμε τη μετατροπή της Περσίας σε σκακιστική αντιπαράθεση. Και πάνω απ' όλα ένα στοιχείο ταύτισης της ανθρώπινης ζωής με ένα παιχνίδι/πόνι

Είναι ενδιαφέρον να εξετάσει κανείς κατά πόσον μπορούμε να διακρίνουμε στον ποιητικό συλλογισμό του μεγάλου Πέρση διανοητή (μαθηματικού και αστρονόμου που εξέτασε από επιστημονική άποψη μεγάλα θέματα του κοσμολογικού γίνεσθαι τα οποία όμως επαναφέρει στην ποίησή του εξετάζοντάς τα πλέον από μία εγκόσμια βιωματική οπτική γωνία) στοιχεία από την πλατωνική ερμηνεία του 52DK στον *Τίμαιο* (στην οποία αναφερθήκαμε λίγο πιο πάνω) η οποία θα πρέπει να έτυχε στωικής επαναδιατύπωσης (ο Δίας ως δημιουργός παίζει με το δημιούργημα Κόσμος, γεννάει και αφανίζει κατά το δοκούν), διατύπωση στην οποία μοιάζει να απαντάει ο Πλούταρχος απορρίπτοντάς την (βλέπε τη σχετικά αναφορά λίγο πιο πάνω). Διατύπωση την οποία θέλησε να επαναφέρει στο προσκήνιο ο Nietzsche στο περίφημο έργο του *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας* (βλέπε τη σχετική ανάλυση στο προηγούμενο κεφάλαιο A3).

13) Η έμπνευση του Nietzsche για το ρόλο κλειδί του αποσπάσματος 52DK για την κατανόηση του κεντρικού μηνύματος του ηρακλείτειου corpus

Ας περάσουμε τώρα στις ερμηνείες του ηρακλείτειου έργου που ακολουθούν την επαναφορά του ηρακλείτειου corpus μεταξύ της συνεισφοράς του Schleiermacher κι εκείνης του Hegel για την οποία έγινε λόγος πιο πάνω στον 19<sup>ο</sup> αιώνα. Ο Nietzsche, σε μια μελέτη του που ακολουθούσε τη *Γέννηση της Τραγωδίας* και είχε για θέμα του την προσωκρατική φιλοσοφία, την περίφημη *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, έργο που παρέμεινε τελικά ανέκδοτο, προχωρούσε σε μία εξαιρετικά πρωτότυπη σχετική συνεισφορά.<sup>163</sup> Είχε την τόλμη για πρώτη φορά να αμφισβητήσει την τομή που εισάγει στη φιλοσοφία η πλατωνική μεταφυσική και να υποστηρίξει ως αξιολογότερη την προϋπάρχουσα προσέγγιση των προσωκρατικών.<sup>164</sup> Αφιέρωνε σε αυτό το έργο αρκετά κεφάλαια που είχαν μια ιδιαίτερη αναφορά στον Ηράκλειτο και μάλιστα διάλεγε το απόσπασμα 52DK ως κεντρικό κλειδί για τη συνολική ερμηνεία της ηρακλείτειας σκέψης. Ωστόσο παρατηρεί ο αναγνώστης ότι μένει αρκετά αναποφάσιστος ως προς τον ερμηνευτικό χειρισμό του αποσπάσματος

---

που συμμετέχει σε μια παιγνιακή αντιπαράθεση θεϊκών δυνάμεων. Μπορούμε άραγε να αναγνωρίσουμε εδώ μία πλατωνική ερμηνεία του 52DK στο εδάφιο 803 των *Νόμων*;

<sup>163</sup> Fr. Nietzsche, *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της Αρχαιοελληνικής Τραγωδίας*, (μτφρ.) Β. Δουβαλήρης, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα, 2013.

<sup>164</sup> Βλέπε ο.π. Ήδη τίθεται, έμμεσα, σε αμφισβήτηση από τον Nietzsche η επάρκεια της πλατωνικής ερμηνείας των προσωκρατικών και ιδιαίτερα του Ηράκλειτου. Ένα θέμα που άνοιξε γύρω στα 1874 για να μείνει όμως μετέωρο.

υιοθετώντας και συναρμολόζοντας όλο το σχετικό υλικό και όλες τις αντιφατικές πιθανές δυνατές ερμηνείες.

#### 14) Οι σύγχρονες ερμηνευτικές προσεγγίσεις του αποσπάσματος 52DK

Αξίζει εδώ να επιστρέψουμε στο παρόν απόσπασμα και να στραφούμε στην αυστηρή φιλολογική εξέταση, κατάταξη και υπομνηματισμό του ηρακλείτειου υλικού από την επικρατούσα προσέγγιση της έρευνας. Υπάρχει μια ισχυρή τάση στη φιλολογική επιστήμη που επεξεργάζεται, κατατάσσει και σχολιάζει το ηρακλείτειο υλικό (ενδεικτικά από τον Geoffry Kirk,<sup>165</sup> μέχρι τον Ευάγγελο Ρούσσο,<sup>166</sup>) που διαβάζει στο 52DK μια αναφορά στον απλό καθημερινό άνθρωπο που παραμένει σ' ολόκληρη τη ζωή του άφρων και ανώριμος. Είναι ενδιαφέρον να δούμε πώς αρθρώνει ο Ρούσσος αυτή την πολύ αυστηρή ανάγνωσή του. Διαβάζει τον όρο *Αιών* περιοριστικά ως τη ζωή ενός ανθρώπου, βλέπει τον όρο *Παις* ως άμεση αναφορά σε πραγματικό παιδί και ακολούθως πολύ φυσικά εξετάζει με τεχνικούς όρους το *παίζει* και το *πεσσεύειν* αναζητώντας το είδος του παιδικού παιχνιδιού. Ενώ τον όρο της *βασιλείας* τον αποδίδει πάλι τεχνικά στο παιδί που κερδίζει το παιχνίδι. Έχουμε εδώ με πολύ έντονο τρόπο, πλήρως ανεπτυγμένη, την ακραία περιοριστική προσέγγιση που ερμηνεύει τον όρο *Παις* με μια άμεση αναφορά σε πραγματικό παιδί που παίζει με τα παιχνίδια του, ενώ η ανάγνωση όλων των υπόλοιπων όρων προσαρμόζεται σ' αυτή την επιλογή. Ο απλός καθημερινός ή ο οποιοσδήποτε ή και κάθε άνθρωπος κρίνεται τελεσίδικα ανίκανος για ωριμότητα.

Η ανάγνωση αυτή, πέραν της επιστημονικής αυστηρότητας που δικαιολογεί κάποια ερμηνευτική ατομία, ενώ συγχρόνως μοιάζει να απηχεί κάτι από την κυρίαρχη πλατωνική ερμηνεία, μπορεί να κριθεί ως αδύναμη σε τρία χαρακτηριστικά σημεία. Πρώτον, η διάσταση του όρου *Αιών* υποβαθμίζεται σημαντικά ενώ δικαιούμασταν να αναζητούμε ένα καθοριστικό απόσπασμα με υποκείμενο τον Χρόνο στην πιο πλατιά του ηρακλείτεια αποδοχή. Δεύτερον, στη «βασιλεία του παιδιού» υποβαθμίζεται πάλι υπερβολικά η διάσταση της βασιλείας που σε άλλα αποσπάσματα βλέπουμε να έχει μια εξαιρετική σημασία. Εν τέλει το διακρινόμενο θέμα βασιλεία του Χρόνου απαλείφεται πλήρως.

---

<sup>165</sup> Βλ. σχετικά G. S. Kirk, *Heraclitus The Cosmic Fragments*, Cambridge at the University Press, 1962.

<sup>166</sup> Βλ. Ε. Ρούσσος, *Ηράκλειτος Τόμος Β*, (Επιμ.) Γ. Α. Χριστοδούλου, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2000.

Κατά τα άλλα όσον αφορά τη δομή, το ύφος και την κρυπτικότητα του αποσπάσματος 52DK, το διακρίνουν πλήρως από μια σειρά αποσπασμάτων όπου χρησιμοποιείται ο όρος *Παις*. Ο Ηράκλειτος διατυπώνει μια προφανή απορριπτική κριτική σε επαφή με την προβληματική εκείνων που δεν κατανοούν τον Λόγο και εκείνων που ίσως για το ίδιο αίτιο έχουν ένα ασήμαντο ήθος, κριτική σαφώς αιτιολογημένη.

Αξίζει μια τολμηρή προσέγγιση που θα συνδέει το απόσπασμα 52DK με στοιχεία, που η διαχρονική ερμηνευτική απόπειρα αναζητούσε στο ηρακλείτειο *corpus*, χωρίς όμως να έχει καταφέρει έως σήμερα να τα αναγνωρίσει σε κάποιο συγκεκριμένο απόσπασμα.

#### 15) Η προοπτική μιας άλλης ερμηνείας του καθοριστικού αποσπάσματος 52DK

Οδεύοντας σε μία κατάληξη, ας αναφέρουμε ότι θεωρούμε ακόμη ότι οι ερμηνείες της αρχαίας παράδοσης και της προαναφερόμενης αυστηρής φιλολογικής προσέγγισης που εξετάσαμε, αδυνατούν να διακρίνουν και να δικαιώσουν ερμηνευτικά το απόσπασμα 52DK, το οποίο φαίνεται ότι ξεχωρίζει από κάθε άποψη από το υπόλοιπο υλικό. Αξίζει μια τολμηρή προσέγγιση που θα το συνδέει με στοιχεία που η διαχρονική ερμηνευτική απόπειρα αναζητούσε στο ηρακλείτειο *corpus* (χωρίς να μπορεί να τα αναγνωρίσει σε κάποιο συγκεκριμένο απόσπασμα) για να φωτίσει τον κεντρικό πυρήνα του μηνύματός του, δεδομένου του ότι έδωσε τη δύναμη να ταξιδέψει στη διαχρονικότητα.

Για παράδειγμα, οι παρατηρήσεις μας για τον Ησίοδο μας είχαν προσφέρει το κοσμογονικό σύμβολο Παιδί-Έρως. Επίσης οι παρατηρήσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη μας είχαν προσφέρει το σύμβολο Αφροδίτη ως ενδεχομένως σύστοιχο του Άρη και τη διάσταση Έρως ως σύστοιχη της Έριδος. Πρόκειται για στοιχεία που μας προσφέρουν, στην κατεύθυνση μάλιστα αυτής της παλιάς έμπνευσης του Nietzsche που παρέμεινε άκαρπη, επαρκές υλικό για την ανάληψη μιας νέας ερμηνευτικής προσέγγισης.

#### 16) Μια υπόθεση εργασίας για τον πυρήνα του χαμένου έργου και το κεντρικό μήνυμα που διαπερνάει το έργο με την ανάδειξη του αποσπάσματος 52DK

Ας κάνουμε εδώ μια ανασκόπηση των σημαντικότερων στοιχείων που αναδείξαμε πιο πάνω, και ας προσπαθήσουμε να δώσουμε μία συνοπτική σκιαγράφιση του

ερμηνευτικού άξονα που μας προσφέρουν, εάν θέλουμε να απομακρυνθούμε από μια παράδοση μεταφυσικών ή υποβαθμιστικών προσεγγίσεων που το περιθωριοποιούν ή το καθηλώνουν σε μια μελαγχολική πρόσληψη, συνεχίζοντας γόνιμα μια έμπνευση που διακρίναμε στη νιτσεική προσέγγιση.

Κατά πρώτον, παρατηρήσαμε ότι ο Λόγος είναι το αποφασιστικό υποκείμενο της μεταμόρφωσης του Κόσμου. Κατά δεύτερον ότι αυτή η διαδικασία λαμβάνει χώρα μέσα στον Χρόνο. Τρίτον, ότι πρόκειται για μία δυναμική διαδικασία συνεχών αναστατώσεων της ύλης μέσα στην οποία κατατίθεται το σχέδιο του Λόγου (υλικές αναστατώσεις που εκφράζονται μέσα από μία απέραντη ποικιλία αντιθετικών δίπολων). Τέταρτον, ότι μία θεμελιώδης αρχή που διέπει όλη αυτή την διαλεκτική πορεία είναι ο όρος Πόλεμος-Άρης/Έρις και ότι αυτός ο όρος πρέπει να συμπληρώνεται από έναν σύστοιχο όρο που μπορούμε να τον ονομάσουμε Έλξη-Αφροδίτη/Έρωσ. Οπότε ο όρος *Παις* του 52DK μπορεί να προσδιοριστεί ως το φτερωτό παιδί, δηλαδή ο Έρωσ που μας προσφέρεται από την ορφική ή ησιόδεια κοσμογονία. Είδαμε ότι η αναδιοργάνωση του Κόσμου πρέπει απαραίτητα να είναι ισχυρότερη και πλουσιότερη της καταστροφής. Η λειτουργία της αναγκαίας δημιουργικής αποκατάστασης των καταστροφών της Έριδας, που θα ανανεώνει την πορεία και τους όρους έκφρασης του Λόγου-Κόσμου, είναι το θέμα που θίγει η «Βασιλεία του Παιδιού». Όμως αυτή η κυρίαρχη δόμηση του Κόσμου από τον Λόγο δεν μπορεί να αποτελεί μία απόλυτη ντετερμινιστική αρχή διότι ακριβώς μεσολαβείται από όλο αυτό το «στροβιλιστικό» φαινόμενο των καταστροφών/αναδιοργανώσεων.

Εδώ μπορούμε να υποθέσουμε μια πρώτη κατάθεση του διαχρονικού φιλοσοφικού προβλήματος, της σχέσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας! Η τάξη του Κόσμου κατατίθεται έλλογα μέσα από μία διαλεκτική αναστάτωση που προσφέρει ένα πεδίο ελεύθερης δράσης. Πρόκειται για μια προβληματική που την ξανασυναντάμε στο περίφημο επικούρειο θέμα της «απόκλισης των ατόμων» (που παραδόξως εγγυάται την ελευθερία της δράσης),<sup>167</sup> θέμα το οποίο επανέφερε στη νεότερη φιλοσοφία ο Marx με τη διδακτορική του διατριβή.<sup>168</sup> Εν τέλει η διαφορά μεταξύ των δύο συστημάτων φυσικής φιλοσοφίας βρίσκεται στη διαφοροποίησή τους σε ηθικό

<sup>167</sup> Βλ. σχετικά Λουκρήτιος, *Για τη Φύση των Πραγμάτων*, (μτφρ.) Θ. Αντωνιάδης, Ρ. Χαμέτη, Εκδ. Θύραθεν, Θεσ/νίκη, 2005, σσ. 27-32.

<sup>168</sup> Βλ. Κ. Marx, *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας, Διδακτορική διατριβή*, (μτφρ.) Π. Κονδύλης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα, 1983.

επίπεδο όπου η μία (δημοκρίτεια) επιβάλλει έναν απόλυτο ντετερμινισμό ενώ η άλλη (επικούρεια) δίνει για τους ίδιους λόγους ένα πεδίο ελευθερίας, στο ηθικό τους αντίστοιχο.

Και εδώ βρίσκεται το νόημα και η αποφασιστική σημασία που θα πρέπει τελικά να αποδοθεί στους σύστοιχους όρους παιχνίδι και διακύβευση, ως μια ηθική διάσταση που δεν αφορά τόσο τα παιδιά αλλά την ίδια την ανθρώπινη ολοκλήρωση με την έννοια που πραγματεύτηκε το θέμα ο Schiller.<sup>169</sup> Στο έργο του *Περί της Αισθητικής Παιδείας του Ανθρώπου*. Πρόκειται για μία τολμηρή ερμηνευτική υπόθεση που θα έχουμε την ευκαιρία να στηρίξουμε με την εκτεταμένη επιχειρηματολογία που της αρμόζει. Πρωτεύει βέβαια να αποσαφηνίσουμε τα σημαντικότερα προβλήματα που συναντάει ο ερμηνευτικός ορίζοντας που επιλέξαμε και τους αντίστοιχους ερμηνευτικούς άξονες ώστε να αναδυθεί η σύνθεση του κεντρικού μηνύματος της πρώτης απόπειρας φιλοσοφικού συστήματος από τον Ηράκλειτο που αναγνωρίσαμε μέσα από τον καταλυτικό ρόλο του αποσπάσματος 52DK.

---

<sup>169</sup> Βλ. σχετικά στο βιβλίο του Schiller, *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου*, (μτφρ.) Κ. Λεονταρίτου, Εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα, 1990, σ. 122, τη φράση «Ο άνθρωπος παίζει μόνον όταν είναι άνθρωπος με όλη τη σημασία της λέξης, και είναι ολοκληρωμένος άνθρωπος μόνο όταν παίζει». Έχουμε κι εδώ δηλαδή ένα μέγιστο ηθικής ολοκλήρωσης που εκφράζεται με τον πιο απόλυτο τρόπο με όρους ελευθερίας, δηλαδή αυθορμητισμού στο ίδιο το παιχνίδι των ανθρώπινων εκφραστικών μέσων και αυτή η δυνατότητα ταυτίζεται συγχρόνως με την κατάκτηση της ομορφιάς, της ηθικής ανάτασης του υπέροχου και της ολοκλήρωσης της ανθρώπινης συνθήκης.



III) Τα σημαντικότερα προβλήματα της προβολής του 52DK στο σύνολο των αποσπασμάτων, ένα γενικό σχέδιο αναδιάταξης του υλικού και ο ερευνητικός ορίζοντας που προκύπτει

Ερχόμαστε τώρα να εξετάσουμε τα σημαντικότερα θέματα που αναδείχθηκαν στη συνοπτική παρουσίαση των ερμηνευτικών επιλογών που κάναμε σχετικά με την λειτουργία του αποσπάσματος 52DK μέσα στο σύνολο του corpus των αποσπασμάτων, αλλά επίσης των σημαντικότερων θεμάτων που θέτει η ερμηνεία των επιμέρους όρων που συνθέτουν το 52DK και της πλοκής τους.

1) Η κυρίαρχη ερμηνευτική προσέγγιση του αποσπάσματος 52DK

Αναμφίβολα η φιλολογική έρευνα έχει πραγματοποιήσει μεγάλο έργο στην ανάδειξη του πρωτότυπου ηρακλείτειου υλικού στα αντίστοιχα περικείμενα στη μελέτη της πρωτότυπης γλώσσας και ορολογίας του Ηράκλειτου και στην απόπειρα του υλικού σε ενότητες. Ξεκινάμε πάντοτε πλέον από τα αποσπάσματα έτσι όπως τα συνέλεξε ο Diels και αργότερα τα συμπλήρωσε ο Kranz. Ακολούθως θα εξετάσουμε τις σημαντικότερες παρατηρήσεις πάνω στο απόσπασμα 52DK των πλέον διακεκριμένων μελετητών του Ηράκλειτου.

α) G. S. Kirk

Στο πρόλογο του έργου του ο Kirk,<sup>170</sup> εξηγεί γιατί διάλεξε να εξετάσει αναλυτικά μόνο τα κοσμολογικά αποσπάσματα, και δευτερευόντως να θίξει αυτά που ονομάζει «ανθρωποκεντρικά» αποσπάσματα. Κατά τη γνώμη του ανήκουν σε μια δεύτερη συμπληρωματική μελέτη (Kirk, 1962, σ. xii).

Ενόψει του γεγονότος όπου θε εξετάσει (έστω και στο επίπεδο της ενότητας των κοσμολογικών αποσπασμάτων) μόνο μια σειρά «ατομικών» αποσπασμάτων, δηλαδή ότι θα τα σχολιάσει ως μεμονωμένα αποσπάσματα παρατηρεί: «παραμένει το γεγονός του ότι ο Ηράκλειτος κατέγραψε μια συνοπτική θέαση των προβλημάτων που αντιμετώπιζε και ότι οι απαντήσεις του σε κάθε ένα από αυτά τα προβλήματα δεν μπορεί να αποσυνδεθούν πλήρως από τις απαντήσεις που δίνει σε όλα τα υπόλοιπα» (Kirk, 1962, σ. xiii).

---

<sup>170</sup> Βλ. σχετικά στο βιβλίο του G.S. Kirk, *Heraclitus The Cosmic Fragments*, Cambridge at the University Press, 1962.

Σε συνέχεια παρατηρεί ότι «ένα απόσπασμα παραλείπεται από την παρούσα μελέτη, το οποίο θα μπορούσε με την πρώτη ματιά να φανεί ότι αναφέρεται στον κόσμο με την πιο πλατιά του έννοια, αντί να αναφέρεται στους ανθρώπινους κατοίκους του: το 52DK» (Kirk, 1962:xiii). Στο σημείο αυτό δίνει μια πρώτη ουδέτερη σχετικά απόδοση στα αγγλικά «Aion is a child at play, playing draughts, the kingship is a child's» (Kirk, 1962:xiii). Σ' αυτό το σημείο αναρωτιέται εάν ο όρος *βασιλεία* πρέπει να αποδοθεί στον όρο *παις* αλλά θεωρεί ότι εξαρτάται από τη σημασία του όρου Αιών μέσα στη φράση. Αποφεύγει να δεσμευθεί σε μία θετική ερμηνεία του όρου Αιών. Ωστόσο υποστηρίζει ότι ο όρος Αιών κατά τη συγκεκριμένη περίοδο είναι πιο πιθανόν να σημαίνει τη διάρκεια μιας ανθρώπινης ζωής. Ίσως με μια ιδιαίτερη απόχρωση της έννοιας προορισμός (*destiny*) ενώ στη συνέχεια αποκλείει πλήρως την πιθανότητα της παρουσίας της απόχρωσης μοίρα (*fate*), γιατί τότε θα είχαμε ένα νόημα στο απόσπασμα εντελώς ασύμβατο με την γενικότερη σκέψη του Ηράκλειτου που τείνει να δώσει μία έμφαση στη διάσταση του μέτρου.

Καταλήγει έτσι να συμπεράνει ότι: «το απόσπασμα 52DK και κατά συνέπεια, σχεδόν με σιγουριά, μπορούμε να πούμε ότι ανήκει σε ότι αποκάλεσα ανθρωποκεντρικά αποσπάσματα και όχι στα κοσμικά» (Kirk, 1962, σ. xiii).

Στο πλαίσιο της εισαγωγής του κάνει μια σχετική παρατήρηση που συνδέει το δοξογραφικό στοιχείο που δίνει ο Διογένης Λαέρτιος (για το ότι ο Ηράκλειτος προτιμούσε να παίζει αστραγάλους με τα παιδιά στα σκαλιά του ναού), με το απόσπασμα 52DK. Έχει τη γνώμη ότι τα χαρακτηριστικά του δοξογραφικού αυτού στοιχείου είναι τέτοια που μας οδηγούν να σκεφθούμε ότι πρόκειται για καθαρή εφεύρεση (συγχρόνως όμως παρατηρεί ότι ο Kranz θεωρεί την αναφορά αυτή αυθεντική) (Kirk, 1962, σ. 5).

Λίγο πιο κάτω φθάνει σε μια γενική παρατήρηση για την πλειοψηφία των δοξογραφικών στοιχείων που δίνει ο Διογένης Λαέρτιος και ειδικά γι' αυτά που αφορούν τα προβλήματα υγείας, την ασθένεια και το θάνατο του Ηράκλειτου τα οποία θεωρεί αυθαίρετα ευρήματα παραγόμενα από τα αποσπάσματα, δημιουργήματα βιογράφων με εχθρικές προθέσεις απέναντι στην διδασκαλία του Ηράκλειτου (Kirk, 1962, σ. 5).

Στο σημείο που αναλύει το απόσπασμα 66DK κάνει μια αναφορά και στο 50DK που διασώζει ο Ιππόλυτος πάνω σ' ένα στοιχείο που αφορά την ερμηνεία του 52DK και

παρατηρεί τα εξής: «ίσως όπως υποδεικνύει ο Kranz το στοιχείο *Λόγον Αιών* να σημαίνει τον αιώνιο Λόγο που είναι ταυτόσημος με τη διάρκεια μιας ζωής». Ωστόσο διαφωνεί, διότι θεωρεί ότι ίσως δε θα έπρεπε να δούμε σε όλα τα ζευγάρια, που παρουσιάζονται στο περικείμενο 50DK, αντιθετικά ζευγάρια. Κάνει την υπόθεση ότι υπάρχει μία θεολογική αναφορά του Ιππόλυτου στον γνωστικισμό, όπως ισχύει και για το ζευγάρι θεός/δίκαιο όπου «ο Βαλεντίνος υποστήριξε ότι ‘ο τέλειος *Αίων*’ παρήγαγε το στοιχείο *Νοῦς* ο οποίος παρήγαγε τον Λόγο και τη Ζωή σύμφωνα με τον Ειρηναίο» (Kirk, 1962, σ. 66).

Αποφεύγει να εξετάσει εάν όλα τα ζεύγη του 50DK μαζί και τον Λόγο/Αιών και Πατέρα/Υιό και Θεό/Δίκαιο αντιστοιχούν πράγματι σε ηρακλείτεια θέματα που παρουσιάζονται από άλλα αποσπάσματα. Επίσης αποφεύγει να εξετάσει εάν η μαρτυρία του Ειρηναίου – για τις θέσεις του Βαλεντίνου εμπεριέχει στοιχεία μιας ερμηνευτικής παράδοσης του 52DK σε συνάφεια με το 50DK – είναι άξια να ληφθεί υπόψιν.

Πιο κάτω αναλύοντας το απόσπασμα 60DK αναφέρεται σε μια μαρτυρία του Θεόφραστου για τον Ηράκλειτο: «ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὠρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινὰ εἰμαρμένην ἀνάγκην, Theophrastus Phys. op. fr. I» (Kirk, 1962, σ. 106).

Αυτή η μαρτυρία θα μπορούσε να αφορά το θέμα της δράσης του Λόγου μέσα στον Χρόνο που δεν είναι απέραντος αλλά ορίζεται με κάποιο τρόπο σε καθορισμένο έστω μεγάλου μεγέθους χρονικό πλαίσιο, απέναντι στην απόπειρα κατανόησης του παρατηρητή Ηράκλειτου, του οποίου όμως η ζωή είναι περιορισμένη. Πρόκειται για μια διάσταση που δεν την εξετάζει ο Kirk.

## β) Ch. Kahn

Αντίθετα με τον G. Kirk, ο Ch. Kahn διαλέγει να αντιμετωπίσει άμεσα το απόσπασμα 52DK που στη δική του κατάταξη έχει γίνει XCIV. Το αποδίδει ως εξής: «η διάρκεια της ζωής *Αίων* είναι ένα παιδί που παίζει, που μετακινεί κομμάτια σε ένα παιχνίδι. Η βασιλεία ανήκει στο παιδί».<sup>171</sup> Στη συνέχεια αποπειράται να δώσει μια ερμηνευτική λύση: «κατά τη δική μου απόπειρα επίλυσης σ’ αυτόν τον πλέον αινιγματικό από τους

<sup>171</sup> Βλ. Ch. Kahn, *The art and thought of Heraclitus*, London Cambridge University Press, 1979, σ. 71. «Lifetime is a child at play, moving pieces in a game. Kingship belongs to the child».

ηρακλείτειους γρίφο, το στοιχείο που δίνει τη λύση βρίσκεται στη μετάφραση του όρου πεσσεύειν με την έννοια ότι «κινεί κομμάτια σε ένα παιχνίδι» το οποίο πρέπει να κατανοηθεί ως η ηχώ «μεταφερόμενων αντικειμένων» του όρου μεταπεσσόντα από το 88DK»<sup>172</sup> (Kahn, 1979, σ. 227).

«Εκείνο το οποίο λέγεται ότι μετακινείται μπρος και πίσω είναι 'ζωντανό και νεκρό, ξύπνιο και κοιμώμενο, νέο και γηραιό'. Τέτοιου είδους αντιστροφές αποτελούν την κύρια αρχή της κοσμικής ανθρώπινης εμπειρίας ως ένα μοτίβο εναλλαγής της εμπειρίας να ανάβεις και να σβήνεις. Όπως βλέπω εγώ τα πράγματα η θεμελιώδης διάσταση του συλλογισμού δεν στηρίζεται στο στοιχείο της τυχαίας μετακίνησης κατά το παιχνίδι (όπως αρκετοί ερμηνευτές υπέθεσαν) αλλά στο γεγονός ότι αυτές οι κινήσεις ακολουθούν έναν οριστικό νόμο, ώστε αφού φθάσει σ' ένα σημείο το παιδί πρέπει να ξαναρχίσει από την αρχή. Οι κανόνες του παιχνιδιού του πεσσών μιμούνται έτσι τα εναλλασσόμενα μέτρα της κοσμικής φωτιάς. Η ερμηνεία μου προϋποθέτει μία συνέχεια σκέψης και εικόνων μεταξύ του 88DK και του 52DK» (Kahn, 1979, σ. 227).

Ακολούθως θεωρεί ότι για να στηρίξει το ερμηνευτικό του σχήμα οφείλει να απαντήσει σε τρία ερωτήματα (1) «γιατί ο παίχτης ονομάζεται Αιών <διάρκεια μιας ζωής>. (2) γιατί ονομάζεται παιδί που παίζει και (3) γιατί αποδίδεται στο παιδί ο τίτλος του βασιλιά. Κάθε απάντηση στο ερώτημα (2) είναι μόνο προσεγγιστική ενώ η πρώτη και η τρίτη επιδέχονται άμεσες λύσεις» (Kahn, 1979, σ. 227).

Για το πρώτο ερώτημα, δηλαδή την ερμηνεία του όρου *Αιών* θεωρεί ότι αποδίδεται η έννοια της ζωτικότητας (vitality) και ότι στην εποχή του Ηράκλειτου ίσχυε η νοηματική απόχρωση που προσφέρει ο Πίνδαρος όταν αποκαλεί την ψυχή «εικόνα [ενός ανθρώπινου] Αιώνας» (fr. 116 Bowra). Και μόνο στην εποχή του Πλάτωνος στον πλατωνικό *Τίμαιο* φθάνει «ο όρος Αιών να πάρει το τεχνικό νόημα μίας άχρονης αιωνιότητας ως ένα στοιχείο σε αντίστιξη με μία καθορισμένη χρονική διάρκεια» (Kahn, 1979, σ. 228).

Σημαντική σ' αυτό το σημείο είναι η παρατήρηση που ακολουθεί: «Αλλά όλο το εύρος των διάφορων σημασιών [εκτός από την άχρονη αιωνιότητα], από την ανθρώπινη διάρκεια ζωής σε μεγαλύτερες χρονικές περιόδους ταιριάζουν εφόσον

---

<sup>172</sup> Βλ. το απόσπασμα 88DK «ταυτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγγηγορὸς καὶ καθεῖδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσσόντα ταῦτα».

υποδεικνύονται από το όνομα του παίχτη του παιχνιδιού να περιλαμβάνει από κοινού λύσεις της ανθρώπινης ζωής και του θανάτου και κινήσεις προς τα μπρος και προς τα πίσω που αφορούν τον Κόσμο» (Kahn, 1979, σ. 228).

Ακολούθως η απάντησή του στο τρίτο ερώτημα έχει ως εξής: «Είναι προφανές γιατί ο παίχτης κατέχει τη βασιλεία εφόσον ο χαρακτήρας του παιχνιδιού είναι κοσμικός, και ο παίχτης οφείλει να είναι ο κυρίαρχος του Σύμπαντος, σαν τον πιλότο ο οποίος θεάται τα πάντα από ψηλά σύμφωνα με την εικόνα των αποσπασμάτων 41DK και 64DK. Επίσης το μόνο άλλο κείμενο όπου το στοιχείο της κυριαρχίας ονομάζεται βασιλέας είναι το 53DK όπου ο πόλεμος κυριαρχεί πάνω στα πάντα και είναι βασιλέας των πάντων» (Kahn, 1979, σ. 228).

Στη συνέχεια η απάντησή του στο δεύτερο ερώτημα έχει ως εξής: «το δυσκολότερο ερώτημα βρίσκεται στο γιατί ο βασιλέας ονομάζεται ‘πατέρας’ στο 53DK ενώ παρουσιάζεται ως παιδί που παίζει εδώ (στο 52DK), ‘παίζοντας το παιδί’ Η τριπλή συνάντηση του παράγοντα παιδί <Παις, παίζων, παιδός> δε μοιάζει να εξηγείται πλήρως από το γεγονός του ότι οι πεσσοί είναι παιδικό παιχνίδι» (Kahn, 1979, σ. 228).

Η ερμηνευτική του επιλογή, έτσι, έχει ως εξής: «Παίρνοντας το ρίσκο να παρασυρθώ σε μια ελεύθερη διασύνδεση προτείνω κάποιου είδους σύνδεση θέματος πατέρας/υιός. Μεταθέσεις ενός κύκλου γενεών που αναπτύσσονται στα αποσπάσματα 19αDK και 20DK. Το αείζων παιδί (αν λάβουμε το Αιών/Παις με το παιχνίδι στο αείζων του 30DK) παραμένει για πάντα νέο και ίσως παιδικό, διαμέσου μίας ‘διάρκειας ζωής’ [Αιών] παίζοντας το ατέρμονο παιχνίδι του διαμέσου των γενεών μέσω της χωρίς τέλος διάρκειας ζωής του παιδιού. Ο πατέρας έτσι βλέπει τη βασιλεία – την πρωτοβουλία της πρώτης κίνησης στο παιχνίδι – να περνάει στο γιο του, ο οποίος γίνεται πατέρας και βρίσκεται αντιμέτωπος με το ίδιο παιχνίδι» (Kahn, 1979, σ. 228).

Αλλά προσθέτει επίσης την εναλλακτική υπόθεση: «Επίσης είναι πιθανόν εδώ να ισχύει η υπόδειξη του σχολιαστή που σχετικά με μία αυθαίρετη και τυχαία κίνηση όπως το ριζιμο των ζαριών, κι έτσι να πρόκειται για ένα αληθινό παιδικό παιχνίδι όχι καθοδηγούμενο από μία ώριμη διάνοια κι ένα ορθολογικό σχέδιο. Ωστόσο αυτή η λύση θα παρουσίαζε μία παράδοξη διάσταση που συναντιέται αλλού σχετικά με τη

σοφία του κοσμικού στοιχείου που ταιριάζει με τον Δία (32DK)<sup>173</sup>. Αυτή η έννοια του αυθαίρετου ανώτατου ρυθμιστή θα μπορούσε να κατανοηθεί ως ένα παράλληλο με το απόσπασμα 124DK<sup>174</sup>: ο τελειότερος κόσμος ή διακόσμηση, παράγεται από τυχαίες αναστατώσεις, έτσι και η σοφή ισορροπία του σύμπαντος προκύπτει από τις στερημένες σκέψεως κινήσεις ενός παιδιού που παίζει» (Kahn, 1979, σ. 228).

Είδαμε ότι ο Kahn στηρίζει την πρωτότυπη ερμηνεία του εστιάζοντας στο ρήμα *πεσσεύειν* συνδυάζοντάς το στενά με τον όρο *μεταπεσόντα* (απόσπασμα 88DK)<sup>175</sup>, δηλαδή με τις μεταπτώσεις ζωντανός/πεθαμένος, ξύπνιος/κοιμισμένος, νέος/γέρος. Οι μετακινήσεις των πιονιών στη σκακιέρα μπρος και πίσω (μια ερμηνεία του *πεσσεύειν* στο 52DK) θα μπορούσαν να ερμηνευθούν ως μεταπτώσεις, και οι μεταπτώσεις αυτές να φθάνουν να αφορούν ένα ανθρώπινο επίπεδο, να αποτελούν προβολές των ενεργειακών μεταπτώσεων του κόσμου που «είναι ένα πυρ που ανάβει και σβήνει». Η πορεία από τη νεότητα προς το γήρας ως μία ενεργειακή ένταση στη νεότητα και μία ενεργειακή υποβάθμιση στο γήρας. Έτσι καταλήγει να κατανοήσει τον όρο αιώνα με μία ευρύτερη απόχρωση της ζωτικότητας. Και να δέχεται ένα συσχετισμό του εύρους της ανθρώπινης ζωής με οποιοδήποτε μεγαλύτερο αλλά καθορισμένο χρονικό εύρος στην κλίμακα του πολιτισμού που καθορίζεται από ευρύτερους και υπέρτερους κοσμικούς παράγοντες.

Ο όρος της βασιλείας δεν συνιστά κανένα πρόβλημα γι' αυτόν, δεδομένου του ότι είναι φανερό ότι το παιχνίδι είναι κοσμικό και ο παίχτης κυρίαρχος του σύμπαντος και παντεπόπτης. Το πρόβλημα είναι στη διασύνδεση μεταξύ κοσμικού και ανθρώπινου επιπέδου για τον παίχτη/παιδί για το παιχνίδι του. Γι' αυτό καταφεύγει στο θέμα πατέρας/παιδί (ή πατέρας/υιός) που προκύπτει από τα αποσπάσματα 52DK και 53DK που διασώζει ο Ιππόλυτος (ο πόλεμος πατέρας και βασιλιάς στο 53DK και το παιδί βασιλιάς στο 52DK) αλλά είναι παρών και στο απόσπασμα 50DK που πάλι διασώζει ο Ιππόλυτος. Και το θέμα αυτό το αναπτύσσει σε επαφή με τις ενεργειακές μεταπτώσεις του κόσμου που είναι αιώνιος (αείζων) στο απόσπασμα 30DK. Το θέμα της τύχης ωστόσο τον φέρνει σε κάποια αμηχανία για το εάν μπορεί να υπάρχει ένα

<sup>173</sup> Βλ. το απόσπασμα 32DK «ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγὸς ὄνομα».

<sup>174</sup> Βλ. απόσπασμα 124DK «σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος» που διασώζει ο Θεόφραστος.

<sup>175</sup> Απόσπασμα 88DK «ταὐτὸ τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα» που διασώζει ο Πλούταρχος.

θέμα τυχαιότητας στην ίδια την διαδικασία της δημιουργίας του κόσμου για το οποίο βρίσκει ένα ίχνος στο 32DK (το μοναδικό σοφό στοιχείο του κόσμου μπορεί ή δεν μπορεί να ονομάζεται Δίας)<sup>176</sup> και στο 124DK που διασώζει ο Θεόφραστος (για τον υπέροχο κόσμο που ξαναφτιάχνεται από τα τυχαία σκουπίδια)<sup>177</sup>. Εν τέλει στηρίζεται πολύ στο θέμα της διαδοχής των γενεών και της διανοητικής και ηθικής διαφοροποίησης των ηλικιών που σίγουρα υπάρχει στον Ηράκλειτο αλλά παραμένει σ' ένα κυκλικό επαναληπτικό επίπεδο. Όμως το κεντρικό χαρακτηριστικό της ταυτότητας του Ηράκλειτου είναι μία φιλοσοφία του γίνεθαι. Η περιπέτεια της σταθερής ανατροπής αναδημιουργίας της τάξης του κόσμου (που φέρνει στο 124DK) με μια διαδικασία σταθερού εμπλουτισμού και διευρυντικής ανανέωσης, δεν φαίνεται να την περιλαμβάνει στην ερμηνεία του.

γ) M. Marcovich

Ο M. Marcovich εξετάζει απευθείας το 52DK το οποίο στη δική του κατάταξη γίνεται το απόσπασμα 93DK.<sup>178</sup> Πρώτον διαλέγει να βάλει το απόσπασμα μέσα στο άμεσο περιεχόμενο της αναμετάδοσης του Ιππόλυτου «Hippolyt. refut. IX, 9, 3-4 (p. 241 s. Wendl.) «ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν αἰεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸ ὄν, οὕτως λέγει... seq. fr. 1 (b). ὅτι δὲ ἐστὶ παῖς τὸ πᾶν καὶ δι' αἰῶνος αἰώνιος βασιλεὺς τῶν ὄλων, οὕτως λέγει» (Marcovich, 2001, σ. 490).

Στον ὄρο *παίζων* του αποσπάσματος αντιστοιχεί το απόσπασμα 36DK του Αλκμάνου *Ερωσ* (παίσδει). Ενώ στον ὄρο *πεσσεύων* του αποσπάσματος αντιστοιχεί ο ὄρος *πεττεύων* του Λουκιανού. Και στη συνέχεια το πιο κοντινό απόσπασμα από το *Βίων Πράσις* του Λουκιανού «ταῦτα ὁδύρομαι καὶ ὅτι ἔμπεδον οὐδέν, ἀλλάκως ἐς κυκεῶνα πάντα συνειλέονται καὶ ἔστι τῷτο τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μικρόν, ἄνω κάτω, περιχωρόντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ, - τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστι; - Ἡράκλειτος. παῖς παίζων, πεσσεύων, συμφερόμενος διαφερόμενος» (Marcovich, 2001, σ. 490). Στον ὄρο *περιχωρόντα* του αποσπάσματος του Λουκιανού ἔχει την ερμηνευτική διάσταση ΑC: *χορέοντα* Γ: *χορεύοντα*, ενώ στον ὄρο

---

<sup>176</sup> βλ. το απόσπασμα 32DK «το ένα, το μόνο σοφό, και θέλει και δε θέλει να ονομάζεται Δίας» που διασώζει ο Κλήμης.

<sup>177</sup> 124DK «Εκείνο θα φαινόταν παράλογο, αν ολόκληρος ο ουρανός και το καθένα απ' τα μέρη διεπόταν από τάξη και αναλογία, διαθέτοντας μορφές και δυνάμεις και περιοδικές κινήσεις, αλλά στις πρώτες αρχές δεν υπήρχε τίποτε τέτοιο, αλλά ήταν 'σκουπίδια περιχυμένα στην τύχη ο ωραιότατος κόσμος'».

<sup>178</sup> Βλ. σχετικά, M. Marcovich, *Heraclitus Greek text with a short commentary*, Germany Academia Verlag, 2001.

συμφερόμενος του εδαφίου έχει το απόσπασμα του Κλήμη από τα παιδαγωγικά I 21,4 «τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν εαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει» και ακολουθῶς παραθέτει το σχετικό εδάφιο από τον Πλούταρχο 393 E ‘ἢ τοῦ ποιητικοῦ παιδὸς ἔσται φαυλότερος ἔ ἦν ἐκεῖνος ἔν τινι ψαμάθῳ συντιθεμένη και διαχεομένη πάλιν ὑφ’ αὐτοῦ παίζει παιδιὰν, ταύτη περι τὰ ὅλα χρώμενος αἰε και τὸν κόσμον οὐκ ὄντα πλάττων εἰτ’ ἀπολλύων γενόμενον’ με μια αναφορά στην Ιλιάδα στη ραψωδία 15 στίχος 362. Επίσης παραθέτει ένα σχετικό εδάφιο από τα σχόλια του Πρόκλου στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα «ἄλλοι δὲ και τὸν δημιουργὸν ἔν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος» (Marcovich, 2001, σ. 491).

Στη συνέχεια συνδέει τη δοξογραφική αναφορά του Διογένη Λαέρτιου με τον Ἡράκλειτο που παίζει με τα παιδιά αστραγάλους με το θέμα του 52DK (Marcovich, 2001, σ. 492). Φθάνει στη συνέχεια να δώσει μία απόδοση ως εξής: «η (Ανθρώπινη) ηλικία είναι ένα παιδί που παίζει, που παίζει ζάρια (ή ντάμα). Το παιδί κατέχει τη θέση του βασιλιά μέσω της ισχύος του» (Marcovich, 2001, σ. 492).

Πιο κάτω κάνει μια παρατήρηση για τη διασύνδεση του 52DK και του 50DK (και τα δύο αποσπάσματα προερχόμενα από τον Ἰππόλυτο): «ὅσον αφορά το νοηματικό περιβάλλον του (α) και το συλλογισμό του Ἰππόλυτου : i) πατέρας υἱός = θεός πατήρ = Λόγος = Κόσμος (τὸ πᾶν), ii) θεός/υἱός (Αἰών, παῖς) = δημιουργία (κτίσις, τὸ πᾶν), iii) απ’ ὅπου προκύπτει το πατέρας = υἱός (Patripassianism)» (Marcovich, 2001, σ. 493).

Και πιο κάτω: «η μαρτυρία περιέχει τη στωική παρερμηνεία του Αἰών ως Θεοῦ (Ζεὺς, Αἰών) ἢ δημιουργοῦ ο οποίος πλάθει τον Κόσμο και τον καταστρέφει στη συνέχεια. Η επιρροή του Ομήρου σ’ αυτή την εικόνα (Ιλιάδα XV 362) πάνω σ’ αυτή την παρερμηνεία είναι πολύ πιθανή (βλ. Πλούταρχο και Φύλωνα). (...). Το νόημα του αποσπάσματος είναι σκοτεινό, οι ἀπόπειρες της ερμηνείας του είναι πολλές (...). Αποπειρώμαι να δώσω την ἀκόλουθη ερμηνεία i) στον Ἡράκλειτο ο Χρόνος/Αἰών (παρουσιαζόμενος ἐδῶ χωρίς επιθετικό προσδιορισμό κατὰ πάσα πιθανότητα σήμαινε τη διάρκεια μιας ἀνθρώπινης ζωής, τη ζωή. Εδῶ η λέξη πιθανῶς να εμπεριέχει τη διάσταση της ὄριμης ηλικίας του ἀνθρώπου και του γήρατος. (...). Αν ισχύουν τα προηγούμενα, τότε κάθε ερμηνεία που θα στηριχθεί στη νοηματική ἀπόχρωση του Αἰώνα ως <μεγάλη διάρκεια χρόνου>, Χρόνος, (...) δεν είναι πιθανή. Το νόημα της φράσης ‘η ὄριμη ηλικία ενός ἀνθρώπου’ για τον ὄρο Αἰώνα εμπεριέχει επίσης μέσω



του όρου βασιλήη <η ισχύς ενός βασιλέως> και παραδόξως ταυτίζεται μ' ένα παιδί ή ένα μικρό αγόρι πιθανόν κατά ένα σχήμα χιασμού (AB:BA) αιών παῖς ἐστὶ::παιδὸς ἢ βασιλήη» (Marcovich, 2001, σ. 494).

«Η ίδια ιδέα (ένας ώριμος άντρας δεν έχει περισσότερη διαύγεια από ένα παιδί) μπορεί να βρεθεί στο απόσπασμα 121DK [τους ενήλικους Εφέσιους που αξίζει να τους κρεμάσει κανείς όλους και να αφήσει την πόλη στους ανήλικους γιατί εξόρισαν τον Ερμόδωρο] και στο απόσπασμα 56DK [εκείνο κατά το οποίο τα παιδιά εξαπάτησαν τον Όμηρο]» (Marcovich, 2001, σ. 494).

«το νόημα του πεσσεύειν δεν είναι ξεκάθαρο α) μπορεί να σημαίνει κάλλιστα <παίζω ζάρια> = άστραγαλίζειν (...), μπορεί επίσης να σημαίνει παίζω ντάμα (...) εντέλει εστιάζω στο δεδομένο του ότι η παρεμβολή του στοιχείου: μια τυχαία χωρίς νόημα δράση (...) είναι πολύ πιο πιθανό από εκείνο του: μία ενέργεια εσκεμμένη και στοχευμένη δεδομένου του ότι παίζεται από ένα παιδί (Παις) και κατά πάσα πιθανότητα το αποτέλεσμα του παιχνιδιού εξαρτάται από τυχαίο αποτέλεσμα ενός ζαριού (...))» (Marcovich, 2001, σ. 494)

«Τελικά ο όρος βασιλήη, μπορεί να αφορά ειδικά στο θέμα της πολιτικής σοφίας ενός ώριμου Έλληνα πολίτη (πιθανώς ενός Εφέσιου: βλέπε απόσπασμα 121DK) κι επομένως η διατύπωση αυτή μπορεί εντέλει να οδηγεί στο νόημα: «ένας ώριμος ή ηλικιωμένος άντρας είναι ακριβώς τόσο ανόητος (νήπιος, απόσπασμα 92DK) όπως ένα παιδί. Όπως ένα παιδί από κάθε άποψη και ειδικά όσον αφορά την πολιτική σοφία και την ικανότητα ενός βασιλιά ο οποίος βρίσκεται στο θρόνο και συμπεριφέρεται σαν ένα παιδί» (Marcovich, 2001, σ. 495).

Παρατηρούμε ότι ο Marcovich καταλήγει να δώσει την πλέον περιοριστική ερμηνεία στο απόσπασμα. Παρατηρούμε επίσης ότι αποφεύγει να εκμεταλλευτεί για την ερμηνεία του αποσπάσματος το πλούσιο ίχνος της αναμετάδοσης που προσέφερε η φιλολογική του αναζήτηση. Μοιάζει να απορρίπτει τη μαρτυρία του Ιππόλυτου και το θέμα Λόγος/Αιών από το απόσπασμα 50DK επειδή ερμηνεύει τα ζευγάρια Λόγος/αιών, πατέρας/υιό, και θεόν/δίκαιο στο πλαίσιο μιας θεολογικής χριστιανικής διαμάχης μεταξύ 2<sup>ου</sup> και 3<sup>ου</sup> αιώνας μ.Χ.

Το γεγονός του ότι κάθε ζευγάρι των αντιθέτων που αναφέρονται στο 50DK έχει ένα αναγνωρίσιμο στοιχείο σε αντίστοιχο απόσπασμα του Ηράκλειτου (όπως θα δούμε

στη συνέχεια), το γεγονός ότι μπορεί να έγινε χρήση αυτών των στοιχείων σε μια συζήτηση του 2<sup>ου</sup> προς 3<sup>ου</sup> αιώνα, δεν ακυρώνει τη μαρτυρία του Ιππόλυτου που μοιάζει να ανιχνεύει τα θέματα στο κείμενο του Ηράκλειτου, από όπου άλλωστε διασώζει ένα από τα πιο πλούσια ίχνη του έργου. Επίσης όπως παρατηρούμε στη μαρτυρία του Πλούταρχου (που ενδεχομένως πράγματι απαντά σε μία στωική ερμηνεία του 52DK, πολύ πιθανό προερχόμενη από τον ύμνο στο Δία του Κλεάνθη όπου ήδη διαπιστώνουμε ίχνη της ηρακλείτειας κατάθεσης), η στωική αλλοίωση του ηρακλείτειου Λόγου σε Δία-δημιουργό δεν ακυρώνει την παρουσία μίας αξιόλογης αυθεντικής ερμηνευτικής παράδοσης.

Επίσης η μαρτυρία του Πρόκλου για την παρουσία ενός ίχνους του 52DK στον πλατωνικό *Τίμαιο* άξιζε να ληφθεί σοβαρά υπόψιν. Εν γένει θα ανέμενε κανείς ότι θα μπορούσε ένας ερευνητής του επιπέδου του Marcovich να αποπειραθεί να εκμεταλλευτεί όσο το δυνατόν περισσότερα, αν όχι όλα, από τα ερμηνευτικά στοιχεία που του προσέφερε η αναμετάδοση που ανέδειξε. Εφόσον βέβαια θα έβρισκε έναν τρόπο να τα συνδυάσει εύλογα μεταξύ τους.

Αντ' αυτού ο Marcovich προτιμά να στηρίζει την ερμηνεία του στην προβολή μερικών δοξογραφικών στοιχείων για τη πολιτική απογοήτευση του Ηράκλειτου (εκ των οποίων ένα φθάνει να προβληθεί ίσως αναίτια μέσα στα αποσπάσματα) στο 52DK και φθάνει μέχρι την ακραία υποτιμητική ερμηνεία του όρου *βασιλεία* που μοιάζει μάλλον απίθανη στο κείμενο του Ηράκλειτου, γιατί τότε θα είχαμε ένα ισχυρό ίχνος ειρωνείας και το χαρακτηριστικό ύφος του Ηράκλειτου αποκλείει ένα τέτοιου είδους δεδομένο.

Έχοντας παρουσιάσει τις προσεγγίσεις των τριών μεγαλύτερων μελετητών του Ηράκλειτου, πάνω στο 52DK και τις ερμηνευτικές τους απόπειρες βλέπουμε ότι έχουμε μια μεγάλη κλίμακα εκτιμήσεων, με τον Marcovich να κάνει πιο emphaticά μια περιοριστική ερμηνεία, αλλά να δίνει με σαφήνεια έναν πλούτο υλικού αναμετάδοσης το οποίο δεν έκρινε σκόπιμο να χρησιμοποιήσει στην ερμηνεία του. Ο Kirk το αφήνει τυπικά έξω από τη μελέτη του, ως καθαρά ανθρωποκεντρικό, και τείνει και αυτός σε μια περιοριστική ερμηνεία, κάνοντας ωστόσο πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για θέματα που περιβάλλουν το απόσπασμα. Τέλος ο Kahn στον αντίποδα των προηγούμενων δύο, βρίσκει ότι υπάρχει μία διασύνδεση κοσμικού και ανθρώπινου επιπέδου και ότι ο πρωταγωνιστής, το δρών υποκείμενο του αποσπάσματος είναι ο

κυρίαρχος και παντεπόπτης του κόσμου. Με το θέμα του χρόνου να μπορεί να εξεταστεί ως ένας συσχετισμός της ανθρώπινης διάρκειας ζωής με πολύ μεγαλύτερες χρονικές διάρκειες τις οποίες εξετάζει ο άνθρωπος κατά τη δική του ζωή.

2) Σύγκριση όλων των ηρακλείτειων αποσπασμάτων και δοξογραφικών αναφορών που περιέχουν τον όρο *Παις*

Εφόσον ο όρος *Παις* στο απόσπασμα 52DK αποτελεί κατά κάποιο τρόπο το κεντρικό πρόβλημα στην ερμηνεία του και την αφορμή για τις περιοριστικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις, θα ήταν χρήσιμο να συνεξετάσουμε όλες εκείνες τις διατυπώσεις που περιέχουν τον όρο *Παις*. Τα αποσπάσματα αυτά είναι τα εξής: 117, 20, 70, 74, 79, 56 και 52DK:

ι) το απόσπασμα 117DK σε συνδυασμό με τα 118DK και 119DK

117DK «ανήρ όκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων».

118DK «αυγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη».

119DK «Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων».

Στο πρώτο επίπεδο ανάγνωσης στο απόσπασμα 117DK έχουμε ένα προφανές ανθρωπολογικό θέμα της απόστασης της νοητικής ανάπτυξης και της ωριμότητας ενός άνδρα και ενός παιδιού. Το δεδομένο της μέθης οδηγεί στην απώλεια των ιδιοτήτων της ωριμότητας και στην υποβάθμιση του πνεύματος στο επίπεδο της ανώριμης παιδικότητας. Σ' ένα όμως δεύτερο επίπεδο έχουμε τη εφαρμογή του ζευγαριού υγρό-ξηρό σε ανθρωπολογικό επίπεδο σε συνδυασμό με το απόσπασμα 118DK. Είναι σαφές ότι η ξηρότητα της ψυχής αντιστοιχεί σε μια ηθική και γνωσιακή ωριμότητα ενώ η υγρότητα παρουσιάζει αντίθετα αποτελέσματα. Θα μπορούσε το θέμα του 118DK να ανάγεται στο θέμα του 119DK, δηλαδή η ξηρότητα της ψυχής και η γνωσιακή ωριμότητα να αντιστοιχούν σε μια ηθική ολοκλήρωση. Άρα έχουμε ένα θέμα ανθρωπολογικής εξέλιξης από μία παιδική συνθήκη σε μία ώριμη συνθήκη, στο βαθμό μάλιστα που πραγματοποιηθεί θα μπορεί να οδηγήσει και σε μία ηθική ολοκλήρωση.

Σ' ένα δεύτερο επίπεδο όμως το ζευγάρι υγρό-ξηρό μπορεί να σημαίνει την σφύζουσα ζωτικότητα της παιδικής ηλικίας (υγρό) σε σχέση με την παρακμή της ζωτικότητας

που οδηγεί σιγά-σιγά στην ωριμότητα και στο γήρας (ξηρό). Το θέμα *ψυχή* στον Ηράκλειτο μπορεί να σημαίνει ζωή με την πιο πλατιά έννοια (ώστε το ζευγάρι υγρό-ξηρό να τονίζει τη σφύζουσα ζωτικότητα σε σχέση με τη φθορά της ζωτικότητας) αλλά και ηθική ζωή, οπότε το ζευγάρι υγρό-ξηρό να σημαίνει τον διανοητικό πλούτο της ωριμότητας σε σχέση με την νοητική υστέρηση της παιδικότητας.<sup>179</sup>

Μπορούμε όμως να αναγνώσουμε κι ένα τρίτο επίπεδο που αφορά τις ανθρώπινες επιθυμίες ή την παράδοση χωρίς μέτρο στις επιθυμίες. Προκύπτει από την συνδυαστική ανάγνωση των αποσπασμάτων.<sup>180</sup> Με το απόσπασμα 77DK όπου «για τις ψυχές είναι τέρψη ή θάνατος το να γίνουν υγρές», το 85DK (όπου «είναι δύσκολο ν' αντιτάσσεται κανείς στις επιθυμίες του, γιατί ό,τι θέλει το αγοράζει με τίμημα την ψυχή του») και το 110DK («δεν είναι το καλύτερο για τους ανθρώπους να εκπληρώνονται οι επιθυμίες τους»). Έτσι η χωρίς μέτρο παράδοση στη μέθη είναι που καταστρέφει την ψυχική και ηθική ωριμότητα και οδηγεί σε μία επιστροφή στην ανωριμότητα που χαρακτηρίζει πολύ φυσιολογικά μία άλλη ηλικία.

Κι εδώ έρχεται η ερμηνεία του Αριστοτέλη να φωτίσει το θέμα, όταν παρατηρεί στη μελέτη του στα *Μικρά Φυσικά*, στο *Περί Νεότητας και Γήρατος*, ότι η νεότητα, σε αντίθεση με το γήρας, χαρακτηρίζεται από μια έντονη ζωτικότητα/υγρότητα και είναι γεμάτη επιθυμίες.<sup>181</sup> Το ίδιο θέμα αναφέρει και στη *Ρητορική* και στα *Ηθικά*

---

<sup>179</sup> Σχετικά ο Αριστοτέλης στο *Περί Ψυχής* αναφέρεται στην ερμηνεία της *ψυχής* ως *αναθυμίαση* στον Ηράκλειτο (*Περί Ψυχής* A 405 a28-405 a32) αλλά ακολούθως στα *Μετεωρολογικά* όπου αναπτύσσεται πλήρως ένα επιστημονικό θέμα της αλληλεπίδρασης του ενεργού ζεύγους θερμό/ψυχρό στο παθητικό ζεύγος υγρό/ξηρό (*Μετεωρολογικά* Δ 387 b-379 a19).

Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Μετεωρολογικά* 2, Εκδ. Κάκτος Αθήνα, 1994, σσ. 61-63 όπου τα ηρακλείτεια δίπολα θερμό/ψυχρό και υγρό/ξηρό ανάγονται σε αρχές των φυσικών φαινομένων τα οποία παράγουν αλληλοεπιδρώντας μεταξύ τους. Εκεί παρουσιάζει την εικόνα της αναθυμίαςης από την θέρμανση του νερού ενός έλους όπου σήπονται φυτικές ύλες ως μία εικόνα της γέννησης των πρωταρχικών μορφών της ζωής. Επίσης στα *Μικρά Φυσικά*, και σε μία από τις τελευταίες μελέτες που συμπεριλαμβάνεται σ' αυτή τη συλλογή μελετών που ακολουθούν και εξειδικεύουν τα θέματα του *Περί Ψυχής*, στο κεφάλαιο *Περί Νεότητας και Γήρατος*, προσδιορίζει το γήρας ως μία συνθήκη ξηρότητας, καθολικής αφυδάτωσης.

Βλ. Αριστοτέλης, *Μικρά Φυσικά*, (μτφρ.) Η. Ν. Γεωργούλας, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2014, σ.221 στο 466 b14 «γερονούν περισσότερο εξαιτίας του κόπου, γιατί ο κόπος ξηραίνει και το γήρας είναι ξηρό».

Στη *Ρητορική* τίθεται ένα θέμα νεότητα/γήρας με όρους θερμότητα/πάγωμα με παραπομπή σ' ένα θέμα θάρρος/φόβος, στο εδάφιο 1389 b30 «είναι δειλοί και βλέπουν παντού κινδύνους· η διάθεσή τους είναι αντίθετη προς αυτή των νέων, γιατί ενώ εκείνοι είναι θερμώτατοι, ετούτοι είναι ψυχροί: έτσι, τα γηρατεία ετοιμάζουν το έδαφος για τη δειλία, γιατί και ο φόβος μια μορφή ψυχρότητας είναι» (Μπασάκος, 2016:299).

<sup>180</sup> Βλ. τα αποσπάσματα 77DK «ὄθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆσι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι. τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτώσιν. ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον», με το 85DK «θυμῶ μάχεσθαι χαλεπόν· ὁ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται» και το 110DK «ἀνθρώποις γίνεσθαι ὀκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον».

<sup>181</sup> Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Μικρά Φυσικά*, (μτφρ.) Η. Ν. Γεωργούλας, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2014.

*Νικομάχεια*, όταν λέει ότι η νεότητα είναι μια περίοδος ζωής που μοιάζει με μεθύσι γιατί είναι γεμάτη επιθυμίες<sup>182</sup>. Αντίστοιχα όλη η θεωρία των αρετών στα *Ηθικά Νικομάχεια*, που απευθύνεται όμως σ' ένα ώριμο κοινό ανθρώπων που έχουν περάσει τα 35 έτη (μόνο αυτές οι ηλικίες κατά τη γνώμη του μπορούν να αντιληφθούν αυτό το θέμα με επάρκεια), απαιτεί ως στοιχειώδη προϋπόθεση για την κατάκτηση της αρετής μία σταθερή αποστασιοποίηση από τις σωματικές επιθυμίες και ηδονές (ειδικά στο βιβλίο Γ των *Ηθικών Νικομαχείων* που αναπτύσσεται η αρετή της σωφροσύνης).

Επομένως, εάν η αριστοτελική ερμηνεία είναι αντίστοιχη και φωτίζει το ηρακλείτειο κείμενο, τότε το ζευγάρι υγρό-ξηρό έχει μία διττή σημασία. Η ξηρότητα της ψυχής, δηλαδή η ηθική ωριμότητα είναι επιθυμητή και αξιόλογη. Αλλά και η ζωτικότητα που χαρακτηρίζει την παιδικότητα είναι και αυτή επιθυμητή και αξιόλογη σ' ένα άλλο επίπεδο. Στην πορεία του ξεδιπλώματος της έρευνας μας ανάμεσα σ' ένα ηρακλείτειο και αριστοτελικό επίπεδο με τη μεσολάβηση του Πλάτωνα θα δούμε ότι εντέλει είναι ενδιαφέρον να εξεταστεί συνθετικά αυτό το θέμα και να αναζητάμε τη διατήρηση μιας ζωτικότητας και μιας δροσιάς στην ίδια την ηθική και γνωσιακή ολοκλήρωση της ωριμότητας ως ένα στοιχείο που της είναι πάντοτε απαραίτητο. Και θα εξετάσουμε εκεί σε αριστοτελικό επίπεδο, αν εντέλει το *παίζειν* και η *παιδιά* έχουν ένα ρόλο σε μία τέτοια στόχευση.

ii) 20DK «γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι»

Εδώ έχουμε σαφώς ένα θέμα ανθρωπολογικό που εστιάζει στη διαδοχή των γενεών. Οι άνθρωποι, ενώ γεννιούνται και ζουν μια περιορισμένη ζωή που οδηγεί στο θάνατο, γεννούν παιδιά και αυτά ομοίως είναι προορισμένα να πεθάνουν. Δεν είναι δυνατόν να ερμηνεύσουμε απομονωμένα το απόσπασμα ως μία απαξίωση της διαδοχής των γενεών μέσω της γέννησης των παιδιών, εφόσον έχουμε αντιληφθεί ότι το κεντρικό

---

Στο 469 b25 – 470 a5, πάρχει ένας συλλογισμός που συνδυάζει τους όρους θερμότητα/αναθυμίαση/αναπνοή/ψύξη ενώ στο 470 a3-5 έχουμε τη διατύπωση «έτσι η φωτιά γεννιέται συνεχώς και ρέει σαν ποταμός αλλά διαφεύγει από την πρόσληψη μας εξαιτίας της ταχύτητας» (Γεωργούλας, 2014, σ. 245) και λίγο μετά στο 470 a19 έχουμε τη διατύπωση: «καθετί που ζει έχει ψυχή, κι αυτή όπως είπαμε, δεν υπάρχει χωρίς φυσική θερμότητα» (Γεωργούλας, 2014, σ. 249). Άλλωστε από την αρχή του κεφαλαίου *Περί Νεότητος και Γήρωος* στο 467 b10, εξελίσσεται μια προβληματική που συνδέει την ψυχή με τη ζωή με τη μεσολάβηση της αναπνοής κι ενός θέματος θερμότητα-ψύξη (σ' επαφή μ' ένα θέμα υγρότητα-ξηρότητα).

<sup>182</sup> Στη *Ρητορική* II 12, 1389 a19 (σχετικά με το ζεστό αίμα των νέων), στα *Ηθικά Νικομάχεια* VIII, 3, 1156 a33 (σχετικά με τους νέους που ζουν με κανόνα τις ορμές τους) και στα *Ηθικά Νικομάχεια* VII, 14, 1154 b9 (σχετικά με τη ζωή των νέων που μοιάζει με μεθύσι).

χαρακτηριστικό της σκέψης του Ηράκλειτου είναι ότι πλάθει μία φιλοσοφία του γίνεσθαι. Επομένως είναι πολύ πιο εύλογο να το συνδυάσουμε με εκείνη την ενότητα των αποσπασμάτων που εστιάζει στην αδυναμία των περισσότερων ανθρώπων να κατανοήσουν το Λόγο ως ενότητα των νόμων της Φύσης. Κατανόηση όμως που ο Ηράκλειτος θεωρεί εντέλει εφικτή, οδηγούμενος να την απαιτήσει από άλλους, όπως είδαμε αλλού. Η πιο εύλογη ερμηνεία είναι ότι η περιορισμένη χρονικά θνητή ζωή (γέννηση και φθορά) και η γέννηση των παιδιών θα ήταν μια μάταιη βιολογική κυκλική διαδικασία αν δεν εμπεριείχε επιπλέον και την απόπειρα της γνώσης, που οδηγεί στην ηθική ολοκλήρωση: αν η κοσμική περιπέτεια και διακύβευση του εμπλουτισμού και της διεύρυνσης του κόσμου δεν προβληθούν και αν δεν αναληφθούν ως σχέδιο σε ανθρώπινο πολιτισμικό επίπεδο.

iii) 70DK «παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα»

Εδώ έχουμε την εικόνα των παιδικών παιχνιδιών ως αντικειμένων και ως διαδικασιών παιγνιακής χρήσης τους (*αθύρματα/παιδικά παιχνίδια, παιδικές αναπαραστάσεις της πραγματικότητας όπως οι παιδικές κούκλες ή τα παιδικά άρματα πολεμιστών που φέρνει στο φως η αρχαιολογική ανασκαφή*) που παραλληλίζεται με τις ανθρώπινες γνώμες που αποτυγχάνουν να αναλάβουν μία σοβαρή γνωσιακή απόπειρα. Και πάλι εδώ σε σχέση μ' όλη την ενότητα των αποσπασμάτων, όπου ο Ηράκλειτος διαπιστώνει την ανικανότητα των πολλών να κατανοήσουν τον Λόγο. Αυτή η ανικανότητα να κατανοήσουν σωστά τον κόσμο στον οποίο ζουν, τους οδηγεί να συμπεριφέρονται ελλιπώς στο πεδίο των δραστηριοτήτων του ώριμου πολίτη, συμπεριφερόμενοι όπως ένα παιδί με τα παιχνίδια-αναπαραστάσεις της ώριμης ζωής (το κορίτσι παίζει τη μαμά με την κούκλα του, το αγόρι παίζει τον πολεμιστή με το άρμα/παιχνίδι).

Πρόκειται για ένα θέμα που θα το ξανασυναντήσουμε στον *Νόμους* του Πλάτωνα και θα το αναλύσουμε. Πρόκειται για μία προβολή του 52DK σε μία παράγραφο όπου αναδεικνύεται το θέμα του παιχνιδιού για ενήλικες. Εκεί ο Πλάτων αναφέρεται επί μακρόν στην αξία των παιχνιδιών σε μία σωστή παιδαγωγική, φθάνοντας να εστιάσει στο ρόλο των παιχνιδιών αντικειμένων που αναπαριστούν σε σμίκρυνση πραγματικά αντικείμενα και που θα χρησιμεύσουν μέσω της παιγνιακής χρήσης τους στην

προετοιμασία των παιδιών, ενόψει της ανάληψης των επαγγελματικών τους καθηκόντων σε μια άλλη ηλικία.<sup>183</sup>

iv) 74DK «οὐ δεῖ ὡς παῖδας τοκεῶνων, τοῦτ' ἔστι κατὰ ψιλόν· καθότι παρειλήφαμεν»

Εδώ σ' ένα απόσπασμα, που διασώζει ο Μάρκος Αυρήλιος στο ημερολόγιο του *Εἰς Ἐαυτόν*, έχουμε ξανά το θέμα της διαδοχής των γενεών, σε μία προσέγγιση για την οποία ο συγγραφέας δεν προσφέρει στο περικείμενο επαρκή ερμηνευτικά στοιχεία. Διακρίνεται όμως η απαίτηση της αποστασιοποίησης της μιας γενιάς από τα ήθη και από τις πρακτικές της προηγούμενης. Ενδεχομένως με μία απαίτηση καινοτομίας, βελτίωσης, εμπλουτισμού. Η απλή επανάληψη απογοητεύει, όπως είδαμε και στην ερμηνεία του αποσπάσματος 20DK. Κατά συνέπεια εδώ ο όρος παιδί (κάποιων γονέων, *τοκεῶνων*), παραπέμπει μάλλον στις πράξεις και τα ήθη των ανθρώπων της κάθε επόμενης γενιάς σε σχέση με τις πράξεις και τα ήθη της προηγούμενης γενιάς.

v) 79DK «ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός»

Εδώ η σύγκριση του ώριμου άνδρα με τον δαίμονα που μπορούμε να ερμηνεύσουμε ως προβολή του θεϊκού και κοσμικού στοιχείου στο περιβάλλον του και η προφανής ασύγκριτη υπεροχή αυτού του δεύτερου στοιχείου πάνω σε ότι μπορεί να επιτύχει ο απλός άνθρωπος, στοχεύει να δείξει την απόσταση που υπάρχει ανάμεσα στην παιδική ηλικία (*νήπιος*) και στην ωριμότητα (*Ἀνήρ*). Ωστόσο από το απόσπασμα<sup>184</sup> 119DK όπου απαιτείται από τον ώριμο άνδρα να κάνει μια ηθική προσπάθεια ανάτασης για να φτάσει στο επίπεδο του δαίμονος, αντιλαμβανόμαστε ότι είναι πολύ πιθανόν να ζητά ο Ηράκλειτος μία ανάλογη προσπάθεια για τη διασύνδεση της ηλικιακής απόστασης ανάμεσα στο νήπιο και στον άνδρα. Έχουμε ενδεχομένως εδώ την υπόρρητη παρουσία ενός θέματος παιδείας στο οποίο θα αναφερθούμε αναλυτικά παρακάτω.

vi) 56DK «ἐξηπάτηνται, φησίν, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων»

<sup>183</sup> Το θέμα αυτό αναπτύσσεται αναλυτικά στο κεφάλαιο Δ2.

<sup>184</sup> Βλ. σχετικά το απόσπασμα 119DK, «Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων» που διασώζει ο Στοβαίος.

Το δοξογραφικό αυτό θέμα για το θάνατο του Ομήρου (που διασώζεται από τον Ψευδό-Πλούταρχο)<sup>185</sup> το συναντάμε σε κάποιες παραγράφους στο έργο *Ηθικά* του Πλούταρχου, συγκεκριμένα στο σημείο που θίγει το θέμα σχετικά με την καταγωγή του Ομήρου (από την Ίο στην οποία τοποθετείται εντέλει και ο θάνατος του) και το οποίο αποδίδεται στον Αριστοτέλη (μπορούμε κατ'επέκταση να υποθέσουμε ότι και οι επόμενες παράγραφοι που ακολουθούν προέρχονται από τη μελέτη του έργου του Αριστοτέλη).<sup>186</sup>

Σχετικά με το ποιο κομμάτι αυτής της αφήγησης που διασώζει ο Ιππόλυτος, ανήκει στην εποχή του Ηράκλειτου ή προηγείται της εποχής του, δεν μπορούμε να το γνωρίζουμε. Αν είναι δημιούργημα του ίδιου του Ηράκλειτου τότε θέλει μάλλον να τονίσει την πλήρη απουσία του στοιχείου της διαλεκτικής λογικής, από την επιστήμη του Ομήρου. Διότι ήδη φαίνεται πολύ αταίριαστο να αποδίδεται στα παιδιά ένας τόσο πολύπλοκος και διαλεκτικός γρίφος «όσα είδαμε και πιάσαμε, τα πετάξαμε, ενώ όσα ούτε είδαμε ούτε πιάσαμε, τα κουβαλάμε πάνω μας» (56DK) (Φάλκος-Αρβανιτάκης, 2010:245). Ενώ ο Όμηρος ρωτούσε για τα ψάρια που έπιασαν τα παιδιά/ψαράδες, αυτά απαντούσαν με ένα ευφυολόγημα για τις ψείρες των μαλλιών τους που ψάχνανε να βρουνε όσο ψαρεύανε ή επειδή δεν είχαν τίποτε να κάνουν μιας και δεν ψάρεψαν τίποτε (Φάλκος-Αρβανιτάκης, 2010, σ. 245).

Σε κάθε περίπτωση, ακόμη και αν υπάρχει ένας στόχος κριτικής στον Όμηρο και τονισμού των αδυναμιών της ομηρικής συνεισφοράς (αν κρίνουμε ότι δεν είναι δυνατόν ότι αυτό που λέγεται να αφορά την κρίση του Ομήρου ως ενός ανόητου με μία διάνοια κατώτερη και από παιδιών), η αναφορά στα παιδιά δεν μοιάζει υποτιμητική. Αλλά μάλλον πρέπει το απόσπασμα να αφορά ένα πολύπλοκο σχήμα λόγου και μια αλληγορική εικόνα μέσω της οποίας στοχεύει να ασκήσει κριτική στον Όμηρο, χωρίς όμως τα πραγματικά παιδιά να παίζουν ρόλο στην όλη υπόθεση.

vii) Ο Διογένης Λαέρτιος για τη ζωή του Ηράκλειτου γράφει: «Αποτραβήχτηκε στο ιερό της Αρτέμιδος κι έπαιζε με τα παιδιά αστραγάλους» (Φάλκος-Αρβανιτάκης, 2010, σ. 169).

---

<sup>185</sup> Πλούταρχος, *Ηθικά Τόμος 31 Περί Ομήρου*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 2012.

<sup>186</sup> ο.π. σ. 93, γίνεται η αναφορά στο επεισόδιο της συνομιλίας του Ομήρου με τα παιδιά ψαράδες, η οποία σύμφωνα με την αφήγηση προκάλεσε το θάνατο του Ομήρου.



Είναι πολύ πιθανόν αυτό το δοξογραφικό στοιχείο να αντιπροσωπεύει ένα απλό εύρημα κατασκευασμένο με αφορμή μία επιφανειακή ανάγνωση του αποσπάσματος 52DK. Υπάρχει όμως και η πιθανότητα να αντιπροσωπεύει εν μέρει ένα πραγματικό βιογραφικό δεδομένο. Ο Kirk αναφέρει ότι ο ναός της Εφέσου ήταν ένας τόπος κατάλληλος, για έναν άνθρωπο που αποφεύγει την αγορά, επειδή βρισκόταν εκτός πόλεως και μακριά από την αγορά. Η εικόνα του Ηράκλειτου που στέκεται (ποζάροντας) δίπλα στα παιδιά που παίζουν αστραγάλους (κάποιου είδους ζάρια), στο κείμενο του Διογένη Λαέρτιου μπορεί να διαβαστεί σε συνάφεια με την ακριβώς επόμενη φράση που αναφέρεται στην απάντηση του Ηράκλειτου στους Εφέσιους, οι οποίοι τον ρωτούν τι κάνει εκεί (ενδεχομένως γιατί αποφεύγει να συμμετέχει στη δημόσια ζωή). Και ο Ηράκλειτος απαντά ότι ο λόγος που αποφεύγει να συνεργαστεί μαζί τους στην πολιτική ζωή της Εφέσου, είναι ότι αυτοί (οι Εφέσιοι) δεν είναι καλύτεροι από τα παιδιά που παίζουν. Ίσως εδώ μπορούμε να δούμε ένα σχήμα λόγου που αφορά την καταδίκη του συνόλου των Εφεσίων, ως χειρότερων από τα παιδιά που παίζουν (βλέπε σχετικά και τη διατύπωση της καταδίκης από τον Ηράκλειτο στα αποσπάσματα 125α και 121DK). Είδαμε ήδη τη χρήση που κάνει ο Marcovich στο απόσπασμα για να ερμηνεύσει περιοριστικά το 52DK.

Εάν λάβουμε υπόψιν μας το δεδομένο ότι ο Ηράκλειτος είχε εκπαιδευτεί σε όλη του τη ζωή για να κληρονομήσει έναν σημαντικό ιερατικό τίτλο (κι έτσι δεν είναι παράξενο να βρίσκεται κοντά στο περίβολο του ναού της Εφέσου) κι εάν υποθέσουμε επίσης ότι αυτή η αφήγηση αποτελεί την ηχώ ενός πραγματικού γεγονότος, θα πρέπει να αποκλείσουμε πλήρως την περίπτωση ότι ο Ηράκλειτος πήγε επίτηδες και στάθηκε δίπλα στα παιδιά που παίζουν ώστε στη συνέχεια να έχει την ευκαρία να δώσει την υποτιμητική του απάντηση στην επιτροπή Εφεσίων που του ζητούσαν να συμμετάσχει στα κοινά. Είναι πιο πιθανό να έχουμε μια συνδυαστική αναφορά στο γεγονός του ότι ο Ηράκλειτος ως σημαντικός δημόσιος άνδρας, εγκατέλειψε σε μια δεδομένη στιγμή τη συμμετοχή στα κοινά, θεωρώντας την πολιτική κατάσταση απελπιστική. Ενώ παράλληλα σύχναζε απομονωμένος σε μέρη όπου έπαιζαν τα παιδιά. Και πάλι εδώ η αναφορά στα παιδιά δεν μοιάζει υποτιμητική.

Αν θέλουμε να κάνουμε μία πρώτη παρατήρηση συγκρίνοντας τα προηγούμενα αποσπάσματα που εμπεριέχουν τον όρο *παις*, θα πρέπει να διαπιστώσουμε ότι το θέμα της διαδοχής των γενεών (το θέμα της διαδοχής των ηλικιών), παραπέμπει σε ένα υπόρρητο θέμα παιδείας, που θα επιτρέψει την πρόσβαση των παιδιών και των

εφήβων σε μια ωριμότητα γνωσιακής και ηθικής επάρκειας. Ενώ παράλληλα το θέμα της σφύζουσας ζωτικότητας της παιδικής ηλικίας προσφέρει ένα σύμβολο διαρκούς ανανέωσης της ζωής.

Έτσι αν εξεταστούν όλα τα προηγούμενα αποσπάσματα σαν μία σύνθετη και πολυδιάστατη ενότητα, διαπιστώνουμε ότι δεν εμπεριέχουν μία μονομερή προβολή του θέματος της παιδικότητας ή του συμβόλου παιδί. Εντελώς αντίθετα αφορούν τον πιο πλούσια δυνατό χειρισμό ενός θέματος που διαπερνά όλο το έργο του Ηράκλειτου: η σταθερή μεταβολή των πάντων προβάλλεται τελικά στο πεδίο της ανθρώπινης ανάπτυξης που απαιτεί όμως μια σωστή παιδαγωγική προετοιμασία χάριν της ηθικής, γνωσιακής και πολιτικής ωριμότητας. Ένα δεδομένο που είδαμε ότι έλαβε υπ' όψιν του ο Kahn για να ερμηνεύσει το απόσπασμα 52DK.

viii) 52DK «Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίη»

Το κοινό χαρακτηριστικό των προηγούμενων αποσπασμάτων είναι ότι αναφέρονται σε επιμέρους αναγνωρίσιμα ανθρωπολογικά θέματα. Και αυτή είναι η μεγάλη διαφορά με το απόσπασμα 52DK που κατά τη γνώμη μας αποτελεί μία μέγιστη πύκνωση συμβόλων και εικόνων που αφορούν μια πλειάδα εννοιών και θεμάτων που βρίσκονται στο κέντρο της ηρακλείτειας επιστημονικής μεθοδολογίας.

3) Τα σημαντικότερα θέματα του κεντρικού πυρήνα του πρωτότυπου επιστημονικού μοντέλου του Ηράκλειτου τα οποία προβάλλονται έμμεσα ή άμεσα στο απόσπασμα κλειδί 52DK.

3α) Η προσέγγιση του θέματος *Αἰών* = Χρόνος

Στο προηγούμενο κεφάλαιο Β ΙΙ και συγκεκριμένα στο σημείο που σχολιάσαμε το απόσπασμα 62DK (αθάνατοι/θνητοί, θνητοί/αθάνατοι) και την ερμηνευτική συνεισφορά του Ηράκλειτου του 1<sup>ου</sup> αιώνας (θεοί/θνητοί, άνθρωποι/αθάνατοι), είχαμε διακρίνει ένα θέμα προβολής των μεγάλης χρονικής κλίμακας κοσμικών θεμάτων που διαμορφώνουν τα μεγάλης κλίμακας φαινόμενα πολιτισμικού χαρακτήρα, στη σύντομη ζωή του σοφού που αποπειράται να τα κατανοήσει.

Ομοίως, εκεί που σχολιάσαμε το συνδυαστικό νόημα των αποσπασμάτων 64-66DK (το θέμα των κοσμικών εκτυρώσεων), 67DK (το θέμα θεός/πόλεμος-ειρήνη) και 50DK (το θέμα «σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι», το θέμα της διαρκούς ανασύνθεσης και

της ολότητας, ενώ στο περικείμενο υπήρχαν τα ερμηνευτικά σχόλια του Ιπόλυτου το παν είναι διαιρετό/αδιαίρετο, γεννητό/αγέννητο, θνητό/αθάνατο), είδαμε ότι ο σοφός που συγκροτείται μέσω μιας διαρκούς απόπειρας αυτοκατανόησης (101DK «αναζήτησα τον εαυτό μου») ανακαλύπτει ως προβολή, στην ίδια του την εσωτερική συγκρότηση και τις αναστατώσεις της, τη διαρκή ηθική και γνωσιακή πάλη και την ανασυγκρότησή της (απέναντι σ' ένα εχθρικό κοινωνικό περιβάλλον ηθικής, γνωσιακής και πολιτικής ανωριμότητας). Δηλαδή ανακαλύπτει μια διαρκή διαδικασία κοσμικής αναστάτωσης και αναδημιουργίας που καλείται να κατανοήσει πλήρως ο ίδιος και στη συνέχεια να απαιτήσει και από τους άλλους να την κατανοήσουν.

Κι εδώ πάλι υπήρχε ένα θέμα συσχετισμού της μεγάλης χρονικής διάρκειας κοσμικών φαινομένων που διαμορφώνουν εντέλει πολιτισμικά φαινόμενα με τη σύντομη ζωή του πρωταγωνιστή της γνώσης. Όστε σταθερά παρουσιάζεται ένα κεντρικό θέμα της διαρκούς μεταμόρφωσης των πάντων, το θέμα του Χρόνου, ως αναγκαία διασύνδεση δύο ασύμμετρων χρονικών ενοτήτων. Από τη μία η διάρκεια της ανθρώπινης ζωής και από την άλλη οι πολύ μεγάλες χρονικές ενότητες, με κάποιο τρόπο όμως προσδιορισμένες, κατά τις οποίες εξελίσσονται κοσμικά/αστρικά φαινόμενα (όπως η μερική, ολική έκλειψη ηλίου), γεωλογικά/κλιματικά (όπως μεγάλοι σεισμοί ή ξηρασίες και έντονες βροχοπτώσεις) κι εντέλει πολιτισμικά φαινόμενα (πολιτικές αναστατώσεις, πόλεμοι, ακμή και παρακμή πολιτισμών).

Όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει πιο πάνω για την ερμηνεία του όρου Αιώνα με χρονικούς όρους, ο Kahn διαπίστωσε αυτό το συσχετισμό με την ταυτόχρονη παρουσία του όρου της διάρκειας της ανθρώπινης ζωής και της μεγάλης χρονικής διάρκειας των κοσμικών φαινομένων. Επομένως εδώ, στο απόσπασμα 52DK, έχουμε ενδεχομένως επιτέλους, ως δρών υποκείμενο το σημαντικότερο δεδομένο (κατά τη μαρτυρία όλης της αρχαίας αναμετάδοσης) της πρωτότυπης φιλοσοφικής προσέγγισης του Ηράκλειτου. Πρόκειται για μία φιλοσοφία του γίνεσθαι σε όλες τις κλίμακες της ολότητας «Κόσμος» που καταλήγει να προβληθεί στην τραγική και αγωνιώδη προσπάθεια κατανόησης και συνεχούς δράσης του μοναδικού ζωντανού υποκειμένου της γνώσης που είναι ο σκεπτόμενος άνθρωπος.

Ωστόσο αυτό το καθοριστικό δεδομένο του Χρόνου που γίνεται ο πρωταγωνιστής μίας καθολικής δραστηριότητας στο απόσπασμα 52DK με τη μορφή του Αιώνας, εμπρικλείει ένα σύνθετο θέμα. Το θέμα αυτό αναδεικνύει το δίπολο Λόγος/Αιών που

και ο Ιππόλυτος το αναδεικνύει στο απόσπασμα 50DK. Για την αξία της παρατήρησης αυτής του Ιππόλυτου και για την προσπάθεια του να μεταφέρει ένα στοιχείο προϋπάρχουσας ερμηνευτικής παράδοσης, έχουμε πει αρκετά πιο πάνω.<sup>187</sup> Εν πρώτοις λοιπόν παρουσιάζεται ο παράγοντας Λόγος πίσω από το θέμα Χρόνος. Αντί να έχουμε ένα υποκείμενο Χρόνος, ενδεχομένως έχουμε ένα υποκείμενο Λόγος, αντιμετώπιζε με το δεδομένο Χρόνος. Έχουμε βέβαια ήδη σχολιάσει προηγουμένως το προφανές δεδομένο ότι ο Λόγος (των αποσπασμάτων 1DK, 2DK κλπ) είναι το κεντρικό μη αναγώγιμο στοιχείο στο επιστημονικό μοντέλο του Ηράκλειτο.

Επίσης ένα άλλο σημαντικό στοιχείο από την ερμηνευτική απόπειρα του Kahn είναι η ανάδειξη του θέματος πατέρας-υιός. Αυτό προέκυπτε από τη σύγκριση των δύο κοντινών αποσπασμάτων 52DK και 53DK που μεταφέρει ο Ιππόλυτος. Αφορά τον καθοριστικό παράγοντα που αποδίδει ο όρος *βασιλεία*. Για τον Kahn, όπως είδαμε, η *βασιλεία* υποδεικνύει τον επικυρίαρχο του Κόσμου. Η ερμηνεία του δεδομένου *βασιλεία* διευκολύνεται από τη σύγκριση των δύο διαφορετικών υποκειμένων της

---

<sup>187</sup> Ο Ιππόλυτος Ρώμης στο βιβλίο του *Φιλοσοφούμενα ή, κατά πασών αιρέσεων έλεγχος*, και στο 9<sup>ο</sup> κεφάλαιο (κεφάλαιο Θ) ασκεί μια κριτική ενάντια στην αίρεση του Νοητού (στο διαδίκτυο το site Hellenicus μας προσφέρει σε φωτογραφική αναπαραγωγή το πρωτότυπο αρχαίο κείμενο του Παρισινού Κώδικα που εξέδωσε ο Emmanuel Miller στα 1851, σε μια εποχή που ακόμη απέδιδαν το έργο λανθασμένα στον Ωριγένη.). Το 9<sup>ο</sup> βιβλίο ξεκινάει ανακοινώνοντας έναν έλεγχο της αιρέσεως του Νοητού και των μαθητών του Κλεομένη και Καλλίστου (Miller, 1851, σ. 278), αναπτύσσοντας προφανώς ένα θέμα θεολογικής αντιπαράθεσης στα πλαίσια των αντίστοιχων αντιλήψεων μεταξύ 2<sup>ου</sup> και 3<sup>ου</sup> αιώνας. Στην έβδομη παράγραφο αναφέρει ότι «γεννήθηκε κάποιος ονομαζόμενος Νοητός καταγόμενος από την Σμύρνη» (Miller, 1851, σ. 279). Ενώ στην ένατη παράγραφο ξεκινάει η παρουσίαση των θέσεων του Ηράκλειτου (Miller, 1851:280) από όπου αντλείται και το σύνολο των αποσπασμάτων που διασώζει ο Ιππόλυτος στη συλλογή Diels-Kranz. Ακολούθως πολύ χαρακτηριστικά λίγο παρακάτω συναντάμε τη διατύπωση «πολύ εύκολα απέδειξα ότι η αίρεση του Νοητού δεν αντλεί το υλικό της από τον Χριστό αλλά μαθητεύει στον Ηράκλειτο» (Miller, 1851, σ. 283).

Βλέπε σχετικά, Ωριγένης, *Origenis Philosophumena, sive, Omnium Haeresium Refutatio e codice parisino/ nunc Primum edidit Emmanuel Miller*, Εκδόσεις OXONII E TYPOGRAPHEO ACADEMICO MDCCCLI, 1851.

Αξίζει ωστόσο να παρουσιάσουμε συνοπτικά το κεντρικό επιχείρημα του Ιππόλυτου κατά την εξέταση της θεολογίας του Νοητού (επικεντρώνοντας ειδικά στα δεδομένα που προσφέρει ο Ιππόλυτος στο απόσπασμα 50DK. Ισχυρίζεται ότι ο Νοητός δεν είναι ένας χριστιανός θεολόγος που απλώς δανείζεται στοιχεία από τον Ηράκλειτο (καθώς είμαστε ακόμη στον 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. η χριστιανική θεολογία βρίσκεται υπό διαμόρφωση και αναγκαστικά δανείζεται σημαντικότερα στοιχεία της λογοτεχνίας της από την ελληνική σκέψη) αλλά ότι η ορολογία του προδίδει έναν συγγραφέα που αναπτύσσει ηρακλείτεια προβληματική που σαφώς πέφτει έξω από το πεδίο της χριστιανικής θεολογίας. Για να υποστηρίξει ακριβώς αυτό το συλλογισμό (και ασκώντας κριτική σε αρκετά σημεία του κειμένου του Νοητού) επιστρατεύει μια πλειάδα ηρακλείτειων αποσπασμάτων, πολλά από τα οποία μοιάζουν να βρίσκονται σε στενή επαφή ώστε κάποιοι ερευνητές να διατυπώνουν την υπόθεση ότι μπορεί να προέρχονται από το ίδιο κεφάλαιο του βιβλίου του Ηράκλειτου. Επομένως τα έξι ζεύγη αντιθετικών δίπολων (εκτός από το παν διαιρετόν/αδιαιρέτον, γεννητό/αγέννητο, και θνητό/αθάνατο, επιπλέον το πατέρα/υιόν και θεόν/δίκαιον, αυτό που μας ενδιαφέρει περισσότερο είναι το δίπολο λόγος/αίων) που παρουσιάζονται στο περικείμενο του 50DK, εν είδει παραδειγμάτων, δεν είναι δυνατόν να απορριφθούν ως μη ανήκοντα στο ηρακλείτειο πρωτότυπο (50DK «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι ὁ Ηράκλειτος φησι» (Ηράκλειτος, 2010, σ. 243).

κυριαρχίας/βασιλείας στα δύο αποσπάσματα 52DK και 53DK. Στο 53DK κυρίαρχος των πάντων και βασιλείας είναι ο Πόλεμος. Ενώ στο 52DK η βασιλεία ανήκει στον όρο Παις. Από αυτή τη σύγκριση, ο Kahn αξιοποιούσε τη σχέση πατήρ/Παις ή πατήρ/υιός. Αν όμως σκεφθούμε τη λειτουργία του δεδομένου εκπύρωση-Πόλεμος με την έννοια της καθολικής αναστάτωσης σε ανθρώπινο επίπεδο της καταστροφής, απαιτείται η παρουσία ενός αντίρροπου παράγοντα κατά πολύ ανώτερου ώστε να έχουμε την αναδημιουργία μιας νέας τάξης και μιας νέας ισορροπίας. Επομένως στη σύγκριση που πραγματοποιείται μέσω του καθοριστικού όρου βασιλεία μεταξύ των όρων Πόλεμος και Παις, μήπως θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε ένα άλλο επίπεδο ενότητας των αντιθέτων; Είδαμε ότι ο Πόλεμος στο 53DK εκφράζεται ως Έρις. Μήπως στο σύστοιχό του (μέσω της βασιλείας) θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε τον σύστοιχο παράγοντα του όρου Έρις δηλαδή τον Έρωτα, ώστε η βασιλεία να ρυθμίζεται από το καθοριστικό δίπολο Έρωτος/Έρις;

Με ποια έννοια όμως ο Λόγος και ο Αιών αποτελούν ένα αντιθετικό δίπολο; Κατά τη δική μας ερμηνεία παρουσιάζεται εδώ το δεδομένο της διαρκούς προβολής μίας Τάξης από τον Λόγο στην υλική συνθήκη του Κόσμου, η οποία μεταβάλλεται σταδιακά από την εσωτερική αναστάτωση των δίπολων, ώστε προκύπτει μία συνεχής μεταμόρφωση των πάντων. Αυτό είναι το δεδομένο του Χρόνου. Έτσι ο Λόγος είναι αναγκασμένος να προβάλλει εκ νέου πάντοτε μια καινούργια Τάξη. Εδώ είναι το θέμα της διαρκούς ανανέωσης. Η σχέση που διέπει το αντιθετικό ζευγάρι Λόγος/Αιών (Χρόνος) πρέπει να καταλύεται από έναν μεσολαβητικό παράγοντα αναδημιουργίας. Και αυτό είναι το στοιχείο Παις/Έρωτος.

3β) Η προσέγγιση του θέματος Παις = Έρωτος

Είδαμε πιο πάνω ότι ο Marcovich παρουσιάζει ένα δεδομένο που προσφέρεται από ένα ποιητικό απόσπασμα του Αλκμάνος (σημαντικού λυρικού ποιητή που γεννήθηκε στην Ιωνία και αναγκάστηκε να μεταναστεύσει και να ακμάσει στη Σπάρτη και ο οποίος έζησε και έδρασε έναν αιώνα πριν από τον Ηράκλειτο) «Αιών, Παις, παίζων».<sup>188</sup>

Ενδεχομένως απηχεί το σημαντικό ησιόδειο θέμα του έρωτος/παιδός που αποτελεί έναν παράγοντα δημιουργίας στις πρωταρχές της γέννησης του κόσμου και του

<sup>188</sup> Βλ. Γ. Δάλλας *Αρχαίοι Λυρικοί Α. Χωρικόλυρικοί*, Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 2003 σσ. 79-119.

οποίου η δράση συνεχίζεται ασταμάτητα σε συνδυασμό με το άλλο μεγάλο σύμβολο της ησιόδειας *Θεογονίας*, την Αφροδίτη (που γεννιέται από το σπέρμα του ουρανού και αναδύεται από τη θάλασσα προβαλλόμενο στο απόσπασμα 31DK) δηλαδή το φαινόμενο της ζωής που συνεχίζει ασταμάτητα παρά τη θνητότητα, μέσω της ερωτικής γονιμοποιητικής συνάντησης αρσενικού και θηλυκού (θέμα που όπως είδαμε αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης στο *Περί Κόσμου* στο απόσπασμα 80DK «όλα γεννιούνται από μία πάλη και σύμφωνα από μία αναγκαιότητα» αλλά επίσης αναπτύσσεται στο ηρακλείτειο απόσπασμα 10DK).

Ομοίως τίθεται το θέμα της απήχησης του έρωτα ως κεντρικού θέματος της ορφικής κοσμογονίας. Σχετικά ο Ε. Ρούσσος παρατηρεί: «η ορφική προέλευση της παράστασης του Αιώνος Παιδός που παίζει, πεσσεύει αποτελεί εικασία, που δεν τεκμηριώνεται από τις πηγές» (Ρούσσος, 2000, σ. 200).

Από τη μία (αν οι πηγές εννοούνται ως ένα ευρύτερο πεδίο πολιτισμικών επιρροών) είδαμε ότι ο Marcovich παρουσιάζει το θέμα του 'Αιώνος παιδός, παίζοντος' (στον στίχο του Αλκμάνα) να προηγείται του Ηρακλείτου. Από την άλλη αν ως πηγές εννοήσουμε την αυστηρή αναμετάδοση των ηρακλείτειων αποσπασμάτων θα πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας το πολύπλοκο θέμα του ερμηνευτικού προτύπου που επέβαλλε ο πρώτο αναμεταδότης, δηλαδή ο Πλάτων και σχολίασε ο δεύτερος αναμεταδότης δηλαδή ο Αριστοτέλης. Έτσι θα παραπέμψουμε σχετικά στο θέμα Έρωτος/Ερις που εξετάζουμε πιο κάτω.

Όπως είδαμε πιο πάνω το θέμα Παις = Έρωτος προκύπτει ως καθοριστικό θέμα (το καθοριστικό δίπολο Έρωτος /Ερις για το επιστημονικό μοντέλο του Ηράκλειτου).

3γ) Το θέμα Ηράκλειτος/Εμπεδοκλής

i) η θεωρία της σύνθεσης των τεσσάρων στοιχείων

Συχνά η αρχαιότητα έβλεπε πίσω από το θέμα της σύνθεσης των τεσσάρων στοιχείων την ευρηματικότητα του Εμπεδοκλή (για παράδειγμα ο επικούρειος Λουκρήτιος είναι ενθουσιασμένος με τη συνεισφορά του Εμπεδοκλή στο θέμα αυτό, ενώ κατά τα άλλα κρατάει μια απορριπτική στάση στο έργο του για τον Ηράκλειτο). Όταν όμως ο Αριστοτέλης αναπτύσσει στο *Περί Γενέσεως και Φθοράς* το θέμα της σύνθεσης των τεσσάρων στοιχείων παρουσιάζοντας μια εντελή επιστημονική θεώρηση του θέματος, υιοθετεί πλήρως και επαναλαμβάνει όλα τα στοιχεία της σύνταξης του αποσπάσματος

76DK,<sup>189</sup> αποδίδοντας έμμεσα στον Ηράκλειτο όχι μόνον το θέμα της κυκλικής αλληλεπίδρασης των τεσσάρων στοιχείων της ύλης, αλλά ευρύτερα ολόκληρη τη θεωρία των αντιθετικών υλικών δίπολων και της διαδικασίας της συνεχούς μεταβολής που προκαλούν.

ii) η θεωρία των υλικών δίπολων

Παρατηρήσαμε ότι τα αποσπάσματα που αφορούν στα αντιθετικά δίπολα αποτελούν μία από τις σημαντικότερες ομάδες αποσπασμάτων στο ηρακλείτειο corpus και προβάλλονται σε πάρα πολλά ακόμη ώστε να μπορεί να ειπωθεί ότι διαπερνούν όλο το έργο. Ο συνδυασμός και η αλληλεπίδραση των τεσσάρων στοιχείων παρήγαγαν μέσα από τη συνεχή εμπλουτιστική και διευρυντική αναδημιουργία των τάξεων του κόσμου μία απέραντη ποικιλία ποιοτήτων σε όλες τις κλίμακες της ολότητας, από την κοσμική μέχρι τη γήινη, τη ζωική, την πολιτισμική και την ανθρώπινη. Έτσι υπάρχει μία μεγάλη ποικιλία παρατηρήσεων πάνω στο θέμα «αντιθετικά δίπολα» που θίγουν όλα τα διαφορετικά επίπεδα και τις διαφορετικές κλίμακες φαινομένων. Οι πιο απλές παρατηρήσεις αυτού του χαρακτήρα όπως στο απόσπασμα 60DK<sup>190</sup> «άνω κάτω οδός μία» μέχρι τις πιο σύνθετες στην απόπειρα σύνοψης της ολότητας στο απόσπασμα 67DK<sup>191</sup> «ο θεός είναι μέρα νύχτα, χειμώνας καλοκαίρι, πόλεμος ειρήνη, χορτασμός πείνα και αλλάζει ακριβώς όπως το πυρ», είναι πάντοτε πολύσημες, δηλαδή ερμηνείες προς πολλές κατευθύνσεις που μπορούν να ισχύουν συγχρόνως, διασυνδέοντας διαφορετικά αποσπάσματα αλλά και ενότητες αυτών ώστε να παράγονται πολλά άλλα επίπεδα που δεν παρουσιάζονταν άμεσα στα αποσπάσματα.

Όταν ο Αριστοτέλης στο *Περί Γενέσεως και Φθοράς* ασκεί κριτική στη θεωρία του Εμπεδοκλή για τη λειτουργία των αντιθετικών δίπολων κάτω από το γενικό ερμηνευτικό σχήμα *Φιλότης/Νείκος* (το οποίο ερμηνεύεται και ως Έρωσ/Έρις), με δεδομένο πλέον ότι η θεωρία των δίπολων δεν μπορεί παρά να ανήκει στον

---

<sup>189</sup> Αριστοτέλης, *Περί Γενέσεως και Φθοράς*, (μτφρ.) Β. Κάλφας, Εκδ. Νήσος Αθήνα, 2011, 331 α25 – 331 b4.

<sup>190</sup> Βλ. απόσπασμα 60DK «όδος άνω κάτω μία και άνωτη».

<sup>191</sup> Βλ. απόσπασμα 67DK «ο θεός ήμερη εύφρόνη, χειμών θέρος, πόλεμος ειρήνη, κόρος λιμός [τάναντία άπαντα· ούτος ό νοϋς], άλλιοϋται δέ όκωσπερ πϋρ, όπόταν συμμιγη θυώμασιν, όνομάζεται καθ' ήδονην έκάστου».

Ηράκλειτο, δείχνει ότι αναγνωρίζει μία απόπειρα εξέλιξης της σχετικής συνεισφοράς του Ηράκλειτου από τον Εμπεδοκλή.<sup>192</sup>

Το θέμα που μοιάζει να θίγει ο Αριστοτέλης είναι ότι η απλή εσωτερική ανισορροπία των δύο πόλων του δίπολου δεν αρκεί. Ήδη όμως η παρουσία του δεδομένου στο ζευγάρι Έρωσ/Έρις θα μπορούσε να υποδείξει την αναγκαιότητα της γέννησης ενός τρίτου παράγοντα από την αντιπαράθεση και την εξισορρόπηση των δύο πόλων.

Τη λύση στο θέμα τη δίνει ο Αριστοτέλης όταν (ακολουθώντας τον ορίζοντα που άνοιξε ο πλατωνικός *Θεαίτητος* στην ανάδειξη μίας ηρακλείτειας ανθρωπολογίας) μεταφέροντας τη θεωρία των δίπολων σε ένα ανθρωπολογικό επίπεδο, στη θεωρία των αρετών στα *Ηθικά Νικομάχεια*, δείχνει ότι η ανθρώπινη φύση καθορίζεται από έντεκα ηθικά δίπολα που κατά τη διάρκεια της διαδοχής των ηλικιών από το παιδί μέχρι τον ώριμο άνδρα θα πρέπει, με τη μεσολάβηση της παιδείας, να επιδιωχθεί μία πορεία ηθικής ολοκλήρωσης κατά την οποία θα παραχθεί, για κάθε ηθικό δίπολο, ένας τρίτος πόλος που είναι η αρετή. Το παιδί γεννιέται θρασύδειλο (θρασύ-δειλό). Μέσω της παιδείας θα πρέπει να οδηγηθεί στην ανάδειξη της αρετής της γενναιότητας (ανδρεία). Έτσι έχουμε το ακόλουθο γενικό σχήμα: απέναντι στις συνεχείς συναισθηματικές/συγκινησιακές /ηθικές αναστατώσεις που φέρνει η ζωή θα πρέπει η ανάδυση του νου να ευνοήσει, μέσω μιας ασταμάτητης πάλης για μεσότητα, τη σταθερή ανάδειξη της αρετής σε κάθε επόμενο στάδιο της ζωής. Ενδεχομένως εδώ (στα *Ηθικά Νικομάχεια*) να μπορούμε να δούμε μία πλήρη ανάδειξη της ηθικής θεωρίας του Ηράκλειτου που και αυτή κινείται σε ένα πολιτικό επίπεδο και στηρίζεται σε μια θεωρία της ψυχής αλλά και συνυφαίνεται με τη λειτουργία των δίπολων. Εάν το θέμα του *παίξιν-παιδιά* έχει μία καθοριστική σημασία για την ηθική θεωρία του Ηράκλειτου εισάγοντας ένα θέμα διακύβευσης στο πεδίο της γνώσης και της πράξης, ίσως αυτό με τη μεσολάβηση μίας πλατωνικής ερμηνείας του θέματος (σε όλο το έργο του Πλάτωνα αλλά ειδικά στους *Νόμους*) να καταλήγει να προβάλλει το ηρακλείτειο θέμα στο αντίστοιχο αριστοτελικό πεδίο όπου ανιχνεύεται το *παίξιν* στο πεδίο της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας στα *Πολιτικά Θ* και στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*.

---

<sup>192</sup> Αριστοτέλης, *Περί Γενέσεως και Φθοράς*, (μτφρ.) Β. Κάλφας, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2011, 333 b23 – 334 a15.



iii) το δεδομένο του στροβιλισμού της ύλης που επιφέρει τη συνεχή μεταβολή και αναδεικνύει τον παράγοντα του Χρόνου

Το άλλο σημαντικό ηρακλείτειο θέμα που ακολουθώντας τη σύνθεση των τεσσάρων στοιχείων και τη θεωρία των ηθικών δίπολων, παρουσιάζεται ως καθοριστικό στοιχείο στο κεντρικό μοντέλο του Ηράκλειτου, στη φιλοσοφία του γίνεσθαι, είναι το φαινόμενο του στροβιλισμού της ύλης. Δε θα πρέπει εδώ να δούμε μόνο το θέμα μιας καταγωγικής υλικής περιδίνησης που φαίνεται ότι κληρονομεί ο Δημόκριτος, αλλά ένα μόνιμο φαινόμενο που προκαλεί τη σταθερή σταδιακή μεταμόρφωση του Κόσμου.<sup>193</sup> Έτσι σ' ένα κεντρικό θέμα της προβληματικής του Ηράκλειτου υπάρχουν τα αποσπάσματα (125, 124 και 59DK που θα σχολιάσουμε πιο κάτω) και τα οποία αναδεικνύουν το σχετικό θέμα του στροβιλισμού της ύλης που προβάλλει ένα αποφασιστικό δεδομένο στο απόσπασμα κλειδί 52DK. Αυτό το θέμα του στροβιλισμού της ύλης που προκαλεί τη σταδιακή αναστάτωση και μεταμόρφωση/ανανέωση των πάντων, αναδεικνύει και το κεντρικό δεδομένο του Χρόνου. Σημαντική εδώ είναι και η παρατήρηση του Αριστοτέλη που ορίζει το Χρόνο στα *Φυσικά Ζ* ως το μετρήσιμο δεδομένο της συνεχούς μεταβολής.<sup>194</sup> Ενώ στα *Φυσικά Δ*, υποδεικνύει ότι για τη διαπίστωση αυτής της συνεχούς μεταβολής που συνιστά ο Χρόνος είναι απαραίτητος ο έλλογος παρατηρητής που προσδιορίζεται στον σκεπτόμενο άνθρωπο και μάλιστα στον επιστήμονα κι εν τέλει στον φιλόσοφο (ο κάθε άνθρωπος αντιλαμβάνεται πολλαπλά το φαινόμενο του χρόνου όντας ριγμένος στο πεδίο της γενέσεως και της φθοράς – κι εδώ βέβαια παρουσιάζεται το θέμα της διαδοχής των ηλικιών – αλλά μόνον ο καθολικός επιστήμων, δηλαδή ο φιλόσοφος, μπορεί να κατανοήσει στο σύνολό του το πρόβλημα).<sup>195</sup>

iv) η παρουσία ενός κεντρικού δίπολου Έρωσ//Έρις που καθορίζει το σύνολο των παραπάνω φαινομένων

Για την αναγκαιότητα της παρουσίας ενός καθοριστικού δίπολου Έρωσ/Έρις στο φιλοσοφικό σύστημα του Ηράκλειτου είπαμε αρκετά πιο πάνω. Ας συνοψίσουμε

---

<sup>193</sup> Θέμα που εξετάζουμε αναλυτικά μέσω της μαρτυρίας του Λουκιανού στο θέμα Ηράκλειτος Δημόκριτος στο κεφάλαιο Α3.

Βλ. σχετικά Δημόκριτος, *Η ζωή και το έργο του. Τα θεμέλια της ατομικής θεωρίας Τόμος 1*, Εισαγωγή Β. Α. Κύρκος, (μτφρ.) Στ. Γκιργκένης, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2004..

<sup>194</sup> Αριστοτέλης, *Φυσικά Βιβλίο Ζ6*, (μτφρ.) Β. Κάλφας, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2015, σ.469.

Σ' έναν εκτεταμένο συλλογισμό που ξεκινάει στο στίχο 236 b19.

<sup>195</sup> ο.π., Βιβλίο Δ14, σ. 365, στίχοι 223 α16 – 223 α29.

όμως τα στοιχεία της σχετικής πλατωνικής μαρτυρίας σχολιασμένης από τον Αριστοτέλη που παρουσιάσαμε ήδη στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Σημαντικό είναι το σχετικό εδάφιο,<sup>196</sup> από τον *Σοφιστή* του Πλάτωνα όπου συγκρίνεται η σικελική και η ιωνική Μούσα (δηλαδή η αντιπαράθεση και η αλληλεπίδραση της ιωνικής και της ιταλικής σχολής της αρχαίας προσωκρατικής σκέψης) και όπου θίγεται το θέμα Εμπεδοκλής/Ηράκλειτος και δίνεται ένα ίχνος της σύνθεσης των δύο σχολών (δηλαδή της απόπειρας του Εμπεδοκλή να συνθέσει την οντολογία του Ηράκλειτου και την οντολογία του Παρμενίδη) με τη διατύπωση «αυτό που διαφέρει πάντοτε εναρμονίζεται» (Πλάτων, 1993, σ. 171), όπου διαφαίνεται η σύνθεση του θέματος της παλίντροπου αρμονίας από το 55DK και του θέματος Φιλότητα/Νείκος του Εμπεδοκλή. Επίσης θέμα που σχολιάζεται από τον Αριστοτέλη στα *Ηθικά Ευδήμεια* μ' έναν τρόπο που οδηγεί τον Gadamer να αναγνωρίσει στις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη μία ερμηνευτική απόδοση του θέματος Έρωσ/Έρις στο απόσπασμα του 80DK «όλα γεννιούνται από τη διαπάλη έριδα κατά μία αναγκαιότητα». Αντίστοιχες είναι επίσης και οι παρατηρήσεις του Αριστοτέλη,<sup>197</sup> στο 1155 b6-7 των *Ηθικών Νικομαχείων* «καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι· ἐξ ἑναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς·» με το ίδιο θέμα να ερμηνεύεται πιο διευρυμένα στο ηρακλείτειο θέμα του *Περὶ Κόσμου* (στο 5. 396 b7), όπου εξετάζεται το δίπολο αρσενικό/θηλυκό με όρους αρμονίας των διαφορετικών τεχνών «ζωγραφική, μουσική, ποίηση»). Έτσι έχουμε αρκετά στοιχεία προερχόμενα από την πλατωνική ερμηνεία και τον αριστοτελικό σχολιασμό της που μας επιτρέπουν να ανάγουμε το εμπεδοκλείο θέμα του καθοριστικού δίπολου Φιλότης/Νείκος στο σύστημα του Ηράκλειτου με το καθοριστικό δίπολο Έρωσ/Έρις για τον ρόλο του οποίου είπαμε αρκετά πιο πάνω.

---

<sup>196</sup> Βλ. σχετικά στο βιβλίο Πλάτων, *Σοφιστής*, (μτφρ.) Π. Νικολούδης, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1993, το απόσπασμα: «Ἐπειτα, ορισμένες Ἰωνικές και Σικελικές μούσες λένε ότι το ὄν είναι και πολλά και ένα και εξασφαλίζει τη συνοχή του με την ἔχθρα και τη φιλία. Διότι αυτό που διαφέρει, πάντοτε εναρμονίζεται λένε οι αυστηρότερες από αυτές τις μούσες, ενώ οι ηπιότερες αμβλύνουν αυτό το <πάντα ἔτσι ἔχουν αυτά> και λένε ότι το παν είναι τότε ένα, και φιλικό υπό το κράτος της Αφροδίτης, και τότε πολλά και εχθρικό απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του, εξαιτίας κάποιας φιλονικίας» (Πλάτων, *Σοφιστής*, 1993, σ. 171).

<sup>197</sup> Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* Θ, «τα αντίθετα πάνε μαζί» και: «από διαφορετικούς μεταξύ τους τόνους γεννιέται η πιο ωραία αρμονία»

Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια βιβλία Ε-Κ*, (μτφρ.) Δ. Λυπουρλής, Εκδ. Ζήτηρος Θεσ/νίκη, 2006, σ. 347.

4) Μία απόπειρα παρουσίασης του πρωτότυπου μεθοδολογικού πυρήνα του ηρακλείτειου φιλοσοφικού συστήματος. Η παρουσία του Χρόνου στην επιστημολογία του Ηρακλείτου

Το κεντρικό δεδομένο της διαρκούς μεταβολής των πάντων, το θέμα της κυριαρχίας του Χρόνου δεν μπορεί να περιοριστεί στο θέμα της ροής του ποταμού (απόσπασμα 91DK το οποίο αναμεταδίδεται από τον Ιππόλυτο) στο οποίο επικεντρώνεται ο αναμεταδότης Πλάτων στο έργο *Κρατύλος*.

Στο απόσπασμα 91DK «[ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν εμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν <τῆς αὐτῆς>· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς] σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει [(μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον, ἀλλ' ἅμα)] συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι», έχουμε οπωσδήποτε μια ανάδειξη του θέματος της ανθρώπινης εμπειρικής επαφής με το θέμα του Χρόνου, που έθεσε στον Πλάτωνα ένα μεγάλο πρόβλημα: εφόσον ο εμπειρικός παρατηρητής γνωρίζει την εμπειρική πραγματικότητα μέσω μιας συνεχούς μεταβολής και περιγράφει τα φαινόμενα αναγκαστικά μέσω του δεδομένου της κίνησης, δεν μπορεί να στηριχθεί σ' αυτό το εμπειρικό επίπεδο για να αναζητήσει τις σταθερές βάσεις της γνώσης αλλά πρέπει να καταφύγει σ' ένα σταθερό επέκεινα, όπου τίποτε δεν μεταβάλλεται (αυτό το θέμα αφορούν οι παρατηρήσεις του Διογένη Λαέρτιου για τη μαθητεία του Πλάτωνα, σχεδόν συγχρόνως στον ηρακλείτειο Κρατύλο και τον παρμενιδικό Ερμογένη).<sup>198</sup> Εφόσον τόσο οι πρώτοι αναμεταδότες, δηλαδή ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης (όπου ο Αριστοτέλης αναπτύσσει και προεκτείνει τους συλλογισμούς και τη μεθοδολογία του Πλάτωνα αλλά σταδιακά αποστασιοποιείται και προσφέρει μία ερμηνεία αντιστικτική με εκείνη του Πλάτωνα) όσο και όλη η διαχρονική αναμετάδοση, επιβίωση (κατά την απώλεια του βιβλίου) και επιστροφή του έργου (με ανασυγκρότηση των αποσπασμάτων στη Νεωτερικότητα), γνωρίζουν τον Ηράκλειτο ιδίως μέσω του θέματος της διαρκούς μεταμόρφωσης και της κυριαρχίας του χρόνου, θέμα που προσφέρει στον Ηράκλειτο τη διακριτική του ταυτότητα ως διανοητή, θα πρέπει κι εμείς με τη σειρά μας να αναζητήσουμε, στο επίπεδο της δομής του χαμένου έργου, έναν πυρήνα που καταθέτει την κεντρική του

---

<sup>198</sup> Δ. Λαέρτιος *Τόμος 1-2 Πλάτων*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1994, σ. 17.

επιστημονική μεθοδολογία και προσφέρει ένα πλήρες σχήμα της πολυδιάστατης λειτουργίας του θέματος της μεταμόρφωσης.

Ενώ η φιλολογική επιστήμη παρουσίασε όντως μεγάλη πρόοδο, πρώτον, στη συλλογή των ηρακλείτειων αποσπασμάτων στην ταυτοποίησή τους, δεύτερον στην ανάδειξη του πρωτότυπου υλικού από το εκάστοτε περικείμενο, και τρίτον στη μελέτη της ιδιαίτερης μορφολογίας υφολογίας και σύνταξης που χαρακτηρίζουν το πρωτότυπο υλικό, συγχρόνως περιθωριοποίησε την αναγκαία εξέταση του υλικού ως συνεκτική απόπειρα φιλοσοφικού συστήματος που στο επίκεντρό της έπρεπε να προβάλλεται και να αναλύεται πλούσια το θέμα του καθολικού γίνεσθαι. Όπως είδαμε πιο πάνω από τους τρεις μεγάλους σύγχρονες μελετητές του Ηράκλειτου (Marcovich, Kirk, Kahn) μονάχα ο Kahn μοιάζει να λαμβάνει υπόψιν του τη σχετική απαίτηση. Ας σκεφθούμε μόνο ότι η επιστροφή του έργου του Ηράκλειτου ως αναγνωρίσιμου πλήρους έργου που συμμετέχει στην ιστορία της φιλοσοφίας (παρόλη την αποσπασματικότητα και την σκοτεινότητα που χαρακτήριζε τα επιμέρους αποσπάσματα ως δυσεπίλυτους επιμέρους γρίφους) οφείλεται στην υιοθέτηση όλων των συστατικών του από μία φιλοσοφία του γίνεσθαι όπως αυτή που εκτίθεται στην οντολογία του Hegel.<sup>199</sup>

5) Τα αποσπάσματα που αναδεικνύουν το θέμα του στροβιλισμού της ύλης

Δεδομένου του ότι θεωρήσαμε στενά συνδεδεμένα τα θέματα του στροβιλισμού της ύλης και της ανάδειξης του Χρόνου, εφόσον το πρώτο κατά κάποιο τρόπο προκαλεί τη γέννηση του δευτέρου, αξίζει να σχολιάσουμε εκείνα τα αποσπάσματα που μοιάζει να αλληλοσυμπληρώνονται δίνοντας την εικόνα του στροβιλισμού της ύλης.

i) 125DK «καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται <μῆ> κινούμενος» που διασώζει ο Θεόφραστος

Εδώ έχουμε μία οικεία εμπειρική εικόνα με τον κυκεώνα να είναι κατά πάσα πιθανότητα ένα μίγμα από αλεύρι σε κάποιο ποτό (που βρίσκεται σε κάποιο ποτήρι). Η επίτευξη ενός ομοιόμορφου μίγματος απαιτεί μία συνεχή ανάδευση. Με το που θα σταματήσει η ανάδευση, ξαναεμφανίζονται συμπακνώσεις του αλευριού που ξεχωρίζουν μέσα σε ένα πιο αραιό ρευστό. Πρόκειται για μία μεταφορική εικόνα των

---

<sup>199</sup> Βλ. σχετικά G. W. Fr. Hegel, *Η Επιστήμη της Λογικής*, (μτφρ.) Γ. Τζαβάρας, Εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 2013.

στοιχειωδών συστατικών του κόσμου που αν δεν βρίσκονται σε μία διαρκή στροβιλιστική συνθήκη ανάμιξης αποχωρίζονται και διασπώνται.

ii) 124DK «σάρμα εικῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος» που διασώζει πάλι ο Θεόφραστος, αναφέρεται απευθείας στον κόσμο που προκύπτει με ασταμάτητες μεταβολές και διαδοχικές ανατροπές της Τάξης που προβάλλει ο Λόγος μέσα από μία κίνηση στροβιλισμού/περιδίνησης που αναμιγνύει τα στοιχειώδη συστατικά της ύλης και τις ποιότητές της. Μετά από κάθε αναστάτωση και διάλυση του Κόσμου, μια καινούργια πορεία ανασυγκροτεί μια νέα υπέροχη τάξη. Κατά κάποιο τρόπο το 124DK και το 125DK είναι στενά συνδεδεμένα.

iii) 59DK «γναφείω ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστὶ, φησί, καὶ ἡ αὐτή»

Το απόσπασμα 59DK που διασώζει ο Ιππόλυτος δίνει το γενικό σχήμα αυτής της διαδικασίας στροβιλισμού της ύλης που διαρκῶς ανατρέπει και ανασυγκροτεί μία τάξη που προβάλλει ο Λόγος μέσα στην υλικότητα. Κι εδώ, ὅπως και στο 125DK, ο Ηράκλειτος δίνει μια εικόνα από ένα οικείο εργαλείο που μοιάζει με τόρνο, αναδεικνύοντας μία σπειροειδή κίνηση που συνδυάζει την κυκλική με τη γραμμική εξέλιξη. Διότι η κυκλική κίνηση (η περιστροφική της περιδίνησης), δεν παραμένει σε μια αιώνια περιστροφική χαοτική συνθήκη. Αντίθετα παράγει μία γραμμική διαδοχή νέων τάξεων ισορροπίας ενώ η παρατηρήσιμη αυτή διαδοχή των νέων τάξεων αφορά το δεδομένο του Χρόνου.

Μ' αυτή την έννοια και τα τρία αυτά αποσπάσματα αν τα συσχετίσουμε στενά με το 52DK παρατηρούμε ότι υποδεικνύουν το ίδιο φαινόμενο. Διότι ὅπως είπαμε αναλυτικά πιο πάνω, οι διαδοχικές τάξεις, που ο Λόγος προβάλλει τον Χρόνο μέσα στην αναστάτωση της υλικότητας, δε θα οδηγούσαν σε μία σειρά ανανεώσεων αν δεν είχε παρέμβει ένας υπέρτερος παράγοντας αναδημιουργίας που παίρνει μέρος σ' αυτή την τεράστια περιδίνηση, σ' αυτή την τεράστια διακύβευση, και κυριαρχεί παράγοντας πάντα μια νέα ισορροπία.

iv) 52DK «Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληΐη».

Δεδομένου του ότι ὅλη η καθολική αναστάτωση της ύλης από την λειτουργία των αντιθετικών δίπολων που προκαλεί έναν καταγωγικό στροβιλισμό, είτε έναν αναγκαίο συνεχή στροβιλισμό που αναστατώνει ισορροπίες αλλά και συνέχει τις υλικές μορφές (των οποίων η συνοχή αφορά μία ζωντανή ισορροπία, δηλαδή δεν

πρόκειται για μία κίνηση με την έννοια της πλήρους μεταβολής όπως την αντιλαμβάνεται η παρμενιδική ρητορική ακόμη και στον *Κρατύλο*, αλλά για τον εσωτερικό παλμό που χαρακτηρίζει κάθε εκδήλωση της ζωής), παράγει το δεδομένο του Χρόνου, κι εφόσον στο 52DK αναγνωρίζουμε τη δράση του Λόγου μέσα στο Χρόνο (και το περιβάλλον καθολικής διακύβευσης μέσα στο οποίο εξελίσσεται το έργο του Λόγου), δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο συλλογισμός που αναπτύσσεται γύρω από το 52DK θα πρέπει να βρίσκεται στο επίκεντρο του σχετικού κεφαλαίου (του οποίου χαρακτηριστικά στοιχεία παρουσιάζονται στα προαναφερόμενα αποσπάσματα).

6) Αναδιοργάνωση των επιπέδων του χαμένου έργου γύρω από ένα κεντρικό θέμα της προβολής του καθοριστικού δεδομένου του Χρόνου

Στο προηγούμενο κεφάλαιο (B II ) καταλήξαμε να κάνουμε μία υπόθεση πάνω σ' έναν πυρήνα του Ηράκλειτου του χαμένου έργου όπου θα παρουσιαζόντουσαν σε μία πλοκή, οι σημαντικότερες έννοιες του ηρακλείτειου συστήματος για να συγκροτήσουν την πρωτότυπη μεθοδολογική επιστημονική προσέγγιση. Επαναφέρουμε πιο συνοπτικά την υπόθεση που κάναμε εκεί ως εξής:

Ο Αντικειμενικός Λόγος είναι ο αποφασιστικός παράγοντας κατάθεσης μίας Τάξης στον Κόσμο. Αυτή η διαδικασία λαμβάνει χώρα μέσα στο Χρόνο και μέσα από μια δυναμική διαδικασία αναταραχών, στροβιλισμού των δεδομένων όπου κάθε κατατεθειμένη τάξη τείνει να ανατραπεί. Η τάξη που καταθέτει ο Λόγος, κατ' ανάγκη κάθε φορά εκ νέου, ασταμάτητα ρυθμίζεται από τη μεσολάβηση μιας απέραντης ποικιλίας αντιθετικών δίπολων, ενώ ένα κεντρικό δίπολο, ως θεμελιώδης αρχή, διέπει όλη αυτή τη διαλεκτική πορεία: ο ένας πόλος είναι αυτός της φθοράς και της αναστάτωσης και παρουσιάζεται ως «Πόλεμος/Αρης/Ερις» ενώ θα έπρεπε να αναζητήσουμε και τον άλλο πόλο που θα μπορούσε να παρουσιάζεται ως «Έλξη-Ειρήνη/Αφροδίτη/Ερως». Εφόσον τίποτα δε διασφαλίζει και δεν σταθεροποιεί τις εκάστοτε κατακτήσεις του Λόγου που μια φθορά, μια θύελλα ανατροπής, απειλεί να τις καταστρέψει – αλλά εν τέλει τις ανανεώνει – επειδή κατ' ανάγκη ο δεύτερος πόλος της θεμελιώδους αρχής οφείλει να υπεραναπληρώνει τα αποτελέσματα της φθοράς και της καταστροφής για τα οποία ευθύνεται ο πρώτος, το όλο φαινόμενο ταιριάζει να παρουσιαστεί ως μία αιώνια διακύβευση την οποία καλείται να κατανοήσει και στην οποία καλείται να συμμετάσχει ο Υποκειμενικός Λόγος. Αν

πράγματι αυτό το σχήμα δικαιώνει την ηρακλείτεια προσέγγιση, τότε το 52DK με το Παιδί/Έρωτα (το πρωτεύον αυτό σύμβολο της ησιόδειας ή ορφικής κοσμογονίας) που «παίζει» και είναι ο Βασιλιάς/Κυρίαρχος του Αιώνα/Χρόνου, είναι όντως το αποφασιστικό σωζόμενο απόσπασμα.

Στη συνέχεια δίνουμε για κάθε καθοριστική έννοια της πιο πάνω διατυπωμένης υπόθεσής μας, τα αποσπάσματα που της αντιστοιχούν.

i) Η δράση του Λόγου από ένα κοσμικό επίπεδο σε ένα ανθρώπινο όπου ο σοφός βρίσκεται περικυκλωμένος από ένα πλήθος ανίκανο για κατανόηση εντοπίζεται στα ακόλουθα αποσπάσματα 1, 2, 19, 34, 40, 50, 72, 87, 95, 97 101, 108 112, 113, 114, 116DK.

ii) Η ύλη των αντιθετικών δίπολων στα αποσπάσματα: 8, 10, 11, 23, 48, 50, 51, 58, 60, 61, 62, 88, 111DK.

iii) Στροβιλισμός/διαρκής μεταβολή/χρόνος στα αποσπάσματα: 12, 49A, 52, 59, 80, 84a, 84b, 91, 125DK.

iv) a) Ο κόσμος αιώνιος και αγέννητος σε διαρκή μεταβολή, η μίξη των τεσσάρων στοιχείων, η διαρκής μεταμορφωτική αλληλεπίδραση της Ύλης μέσω ενεργειακών μεταπτώσεων 30, 36, 63-64-65-66-67, 76, 90, 126DK.

b) Ήλιος-γη /άνθρωπος /δικαιοσύνη. 3, 6, 16, 92, 93, 94, 99, 100DK.

Το θέμα του πυρός ως αξίας που μοιράζονται όλες οι κοσμικές ποιότητες (90DK που διασώζει ο Πλούταρχος)<sup>200</sup> και το θέμα της ενεργειακής μετάπτωσης ως πυρ (76DK που διασώζουν οι Μάξιμος Τύριος, Πλούταρχος, Μάρκος Αντωνίνος) αφορά ένα κοσμικό/αστρικό θέμα που εν τέλει επικεντρώνεται στον ήλιο και στο φως του ήλιου (99DK και 100DK που διασώζει ο Πλούταρχος)<sup>201</sup> εξετάζοντας θέματα αστρικά και στη συνέχεια θέματα ηθικά και δικαίου μ' έναν μεταφορικό τρόπο, δηλαδή εδώ

---

<sup>200</sup> Βλ. απόσπασμα 90DK «πυρός τε ανταμοιβή τὰ πάντα και πῦρ ἀπάντων ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα και χρημάτων χρυσός»

<sup>201</sup> Βλ. τα αποσπάσματα 99DK «εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν» και 100DK «περίοδος· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὧν και σκοπὸς ὀρίζειν και βραβεύειν και ἀναδεικνύει και ἀναφαίνειν μεταβολὰς και ὥρας αἱ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον».

έχουμε το επίκεντρο συμπεράσματος ενός κοσμικού θέματος σε ανθρωπολογικό επίπεδο.

c) Η γέννηση της ζωής 31DK, σε επαφή με το 76DK

Πρώτα έχουμε την προβολή του 76DK «πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις» δηλαδή της ανάμιξης των τεσσάρων στοιχείων στο 31DK «πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ...θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ» όπου έχουμε το θέμα των γεωλογικών αναστατώσεων στην επιφάνεια της γης που οδηγούν στη γέννηση του φαινομένου της ζωής.

Αλλά το 76DK μπορεί να προβληθεί και στο 36DK «ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ» όπου η αλληλεπίδραση των τεσσάρων στοιχείων μεταβαίνει πλέον στο επίπεδο της ζωής και ίσως στο επίπεδο της ανθρώπινης ζωής.

Η συνέχεια του προηγούμενου θέματος ενδεχομένως μπορεί να γίνει στο 45DK «ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει» και να θίγεται εκεί το θέμα της απεραντοσύνης, της ποιοτικής προβολής του Λόγου στο φαινόμενο της ζωής και ειδικά της ανθρώπινης ζωής και του ανθρώπινου ήθους.

v) Το ανθρώπινο επίπεδο των μεταβολών

Ο πόλεμος ως προβολή των μεγάλων κοσμικών αναστατώσεων στο επίπεδο του ανθρώπινου πολιτισμού ή ακόμα αντίστροφα η προβολή του οικείου δεδομένου του πολέμου ως αντιπαράθεσης στον ανθρώπινο πολιτισμό να ανάγεται σ' ένα καθολικό στοιχείο έριδας.

Πόλεμος στα αποσπάσματα: 53DK, 80DK

53DK «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους»

80DK «εἰδέναί δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν»



Εγρήγορση/ύπνος, ζωή/θάνατος στα αποσπάσματα: 20DK, 21DK, 26DK, 36DK, 73DK, 75DK, 88DK, 89DK.

ἦθος/πόλις στα αποσπάσματα: 24DK, 25DK, 29DK, 33DK, 43DK, 44DK, 45DK, 46DK, 85DK, 194DK, 110DK, 117DK, 118DK, 119DK, 121DK,

Γνώση στα αποσπάσματα: 18DK, 22DK, 28DK, 35DK, 38DK, 39DK, 40DK, 41DK, 42DK, 54DK, 56DK, 57DK, 123DK

Ανθρώπινα πάθη/αδυναμίες/ἦθος στα αποσπάσματα: 4DK, 9DK, 13DK, 19DK, 34DK,

Αισθήσεις στα αποσπάσματα: 7DK, 55DK, 101ADK, 107DK.

7) Ένα έργο που υπάρχει μέσω της διαρκούς ερμηνείας των αποσπασμάτων του, μέσα στη διαχρονικότητα

Ακολουθώντας την έμπνευση του Nietzsche σχετικά με το ρόλο κλειδί του αποσπάσματος 52DK, στο έργο του *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, ερχόμαστε να λάβουμε υπόψιν μας ακόμη ένα θέμα, από το ίδιο έργο, που κατά τη γνώμη μας αξίζει να αναδειχθεί. Ο Nietzsche διαλέγει να δώσει μία πρωτότυπη ερμηνεία σε δύο αποσπάσματα που διασώζει ο Πλούταρχος (92DK και 93DK). Ενδεχομένως επειδή θίγουν θέματα μαντείας/πρόβλεψης που σχετίζονται με το ρόλο του ως αρχιερέα του μαντείου των Δελφών.

92DK «Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν»

93DK «ὁ ἄναξ οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει»

Ἰδού πώς ερμηνεύει συνδυαστικά τα αποσπάσματα ο Nietzsche λαμβάνοντας υπόψιν και το απόσπασμα 101DK «ἐδιζήσάμην ἐμεαυτόν» για την αυτογνωσία του διανοητή.

«Τὸν ἑαυτό μου γύρεψα κ' ἐρεύνησα!, εἶπε με μια λέξη καίρια για την έρευνα και την ερμηνεία ενός χρησμού: σα νάταν μόνον αυτός που εκπλήρωσε και πραγμάτωσε τη δελφική ρήση <γνώθι σαυτόν> – αρύοντας νόημα διαιώνιο και σοφό, που θ' αντηχεί ως τα πέρατα του χρόνου, σαν τα προφητικά λόγια της Σίβυλλας. Τούτο αρκεί για τους μεταγενέστερους: μακάρι να την ερμηνεύσουν όπως αρμόζει σ' έναν χρησμό, που

– σαν και τη δελφική θεότητα – ούτε λέγει ούτε κρύπτει! Παρά που εκστομίζει λόγια <αγέλαστα και ακαλλώπιστα κι αμύριστα>, και μάλιστα με στόμα <μαινόμενο>, η φωνή του θα ακουστεί ως τον μέλλοντα αιώνα. Αφού ο κόσμος αιώνια θα χρειάζεται την Αλήθεια, αιώνια θα χρειάζεται και τον Ηράκλειτο, ακόμη κι αν ο ίδιος δε χρειαζόταν κανέναν» (Nietzsche, 2013, σσ. 90-91).

Με το δικό του, κάπως υπερβολικό, τρόπο ο Nietzsche αναδεικνύει ένα ενδεχομένως πολύ σημαντικό δεδομένο: είναι πιθανό ο Ηράκλειτος με τα αποσπάσματα 92DK και 93DK να δίνει ένα κλειδί για τις δικές του στοχεύσεις και το δικό του τρόπο προσέγγισης του δικού του έργου. Ίσως το αδιέξοδο που συναντούσε στην εποχή του και στο περιβάλλον του, η απουσία κατανόησης, μια γενικευμένη πολιτισμική και πολιτική παρακμή, η διαφαινόμενη πλήρης καταστροφή του ιωνικού κέντρου επιστημονικής καινοτομίας με την εντεινόμενη πίεση των Περσών, τον οδηγούν στο να αποφασίσει να απευθύνει το έργο του στη διαχρονικότητα. Ενδεχομένως η ιδιαίτερη τεχνική της σύνταξης που χρησιμοποίησε να επέτρεψε στο έργο, παρά την απώλεια και τον κατακερματισμό των αποσπασμάτων, να διασωθεί και να συνεχίζει να παίζει ένα ρόλο στην ιστορία της φιλοσοφίας μέχρι τις μέρες μας. Πρόκειται ίσως για το μοναδικό έργο με τόσο μεγάλη δύναμη επιρροής που δε βρίσκεται απέναντι στις διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις αλλά υπάρχει μέσα από τη διαρκή προσπάθεια ερμηνείας του. Επομένως, σημαντικό θα ήταν να εξεταστεί το έργο σε όλη την πορεία της αναμετάδοσης/απώλειας/επιστροφής. Σ' αυτή την έρευνα καθοριστική θέση θα έχει βέβαια η κλασική φιλοσοφία δηλαδή οι δύο πρώτοι αναμεταδότες, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, που ενδεχομένως άσκησαν μία ισχυρή επιρροή σε όλους τους υπόλοιπους.

8) Ο ερευνητικός ορίζοντας που προέκυψε

ι) Η ευρύτερη υπόθεση που κάναμε για την ερμηνεία του αποσπάσματος 52DK και για το ρόλο του στην ανάδειξη ενός κεντρικού πυρήνα της επιστημονικής μεθοδολογίας του Ηράκλειτου, στο βαθμό που είναι σωστή, οδηγεί στην προβολή του θέματος του *παίζει* στο σύνολο του έργου. Η πρόθεσή μας, όπως καθορίστηκε από τις ερευνητικές μας στοχεύσεις ήδη από την εισαγωγή, ανελάμβανε να εξετάσει, εάν υπάρχει ένας άξονας διασύνδεσης μεταξύ του *παίζει* στο ηρακλείτιο φιλοσοφικό σύστημα (μέσω του ρόλου του αποσπάσματος 52DK) και του θέματος του *παίζει* που τελικά ενδεχομένως προβάλλεται στο εδάφιο 803 c-d των *Νόμων* του Πλάτωνα,

και πιο πέρα φθάνει να προβληθεί επίσης στο έργο του Αριστοτέλη και ειδικά στα *Πολιτικά Θ* (και στο αντίστοιχο θέμα από το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*), που εμφανώς διαλέγονται με τα θέματα που αναπτύσσει ο Πλάτων στους *Νόμους*.

ii) Επομένως κρίνεται σκόπιμο να εξετάσουμε την ύπαρξη του έργου του Ηράκλειτου μέσα στη διαχρονικότητα της πορείας του μέχρι τη Νεωτερικότητα εστιάζοντας στην ανάγνωση, στην ανάδειξη και την ερμηνεία του από τον πρώτο και απόλυτα καθοριστικό αναμεταδότη που είναι ο Πλάτων.

iii) Είδαμε πιο πάνω στην ερμηνευτική απόπειρα του Kahn, στο απόσπασμα 52DK, τον τρόπο που ανέδειξε τις σημαντικές διαστάσεις της διαδοχής των γενεών, συνδυάζοντας το *πεσσεύειν* του 52DK (ως μετακινήσεις κομματιών σε μία παρτίδα παιχνιδιού) με τον όρο *μεταπεσσόντα* του 88DK<sup>202</sup> (τις μεταπτώσεις δηλαδή μεταξύ ζωής/θανάτου, εγρήγορση/ύπνου, νεότητας/γήρατος) και το θέμα *πατήρ/παις* ή *πατήρ/υιός* που προέκυπτε από τη σύγκριση των αποσπασμάτων 52DK και 53DK (*πόλεμος/πατήρ/βασιλέας* και *παιδός η βασιλήη*) ενώ αναφερόταν και στο περικείμενο του 50DK.

Επίσης εκεί που εξετάσαμε όλα τα αποσπάσματα που περιείχαν το στοιχείο *Παις* και τα συγκρίναμε μεταξύ τους, παρατηρήσαμε ότι ποικιλία των προσεγγίσεων έτεινε να αναδείξει ένα θέμα παιδείας.

Ακολουθώς έχουμε το συνδυασμό των αποσπασμάτων 55DK «Ὅσων ὄψις ἀκοῆ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω» που θέτει ένα ζήτημα μάθησης/γνώσης σε επαφή με τη λειτουργία των σημαντικών αισθήσεων της όρασης και της ακοής, και 107DK «κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὤτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων» όπου το ίδιο θέμα δηλαδή της γνωστικής δυνατότητας που προσφέρουν οι εμπειρίες της όρασης και της ακοής απαιτεί μια κατάλληλη καλλιέργεια του ψυχικού κόσμου. Ήδη στο συνδυασμό των αποσπασμάτων 2DK «τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν» και 72DK «ὃ μάλιστα διηενκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται» παρατηρήσαμε την απαίτηση για τους κοινούς ανθρώπους, που κυριολεκτικά κινούνται καθημερινά στο περιβάλλον όπου προβάλλεται η Τάξη του Λόγου (δηλαδή της εμπειρικής πραγματικότητας), να κατανοήσουν αυτό ακριβώς με

---

<sup>202</sup> Βλ. απόσπασμα 88DK «ταυτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσσόντα ταῦτα».

το οποίο έρχονται καθημερινά σε επαφή. Μπορούμε επομένως να αναγνωρίσουμε την παρουσία ενός σημαντικού θέματος παιδαγωγικής παρέμβασης που θα επιτρέψει στα παιδιά να φθάσουν να γίνουν άνδρες και πολίτες με γνωσιακή και πολιτική επάρκεια. Σε συνδυασμό με όσα έχουμε διαπιστώσει πιο πάνω για τον καθολικό ρόλο του *παίζει* στο φιλοσοφικό σύστημα του Ηράκλειτου, είναι ενδιαφέρον να αναζητήσουμε έναν πιθανό ρόλο του *παίζει* σ' αυτή ακριβώς την επαρκή παιδαγωγική μεσολάβηση χάριν της ηθικής και γνωσιακής ολοκλήρωσης.

Ήδη στο κεφάλαιο *Σύγκριση όλων των ηρακλείτειων αποσπασμάτων και δοξογραφικών αναφορών που περιέχουν τον όρο Παις* οδηγηθήκαμε να κάνουμε μία υπόθεση για την πιθανότητα εάν είναι αναγκαίο ένα ορισμένο *παίζει* ακριβώς μέσα στην υψηλότερη εκδήλωση ηθικής και γνωστικής επάρκειας του ίδιου του σοφού που αποπειράται να κατανοήσει πλήρως τον *Λόγο*. Ωστε όλη η εξέλιξη της έρευνάς μας, θα αναζητήσει στοιχεία επαλήθευσης των ευρημάτων που εκθέτουμε σ' αυτό το κεφάλαιο, σ' ένα θέμα *παιδεία/παιδιά* που περνά από τους *Νόμους* του Πλάτωνα και παρουσιάζεται με πολύ πιο πλούσιους όρους στα *Πολιτικά Θ* και στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη. Ίσως στον χειρισμό αυτού του πλούσιου υλικού να βρούμε μια μακρινή προβολή των σχετικά ερμητικών ηρακλείτειων διατυπώσεων και η ερμηνεία που θα δώσουμε τελικά στο αριστοτελικό θέμα *παιδεία/παιδιά* να φωτίσει αντίστροφα και να δικαιώσει την αρχική υπόθεση που κάναμε για τον ρόλο του *παίζει* στο ηρακλείτειο έργο.

## ΜΕΡΟΣ Γ

Γ1) Ο διάλογος πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας στον Αριστοτέλη με τη μεσολάβηση ενός καθοριστικού θέματος παιδείας

Εισαγωγή

Η σειρά των μελετών που συγκροτούν το κεφάλαιο Γ1 έχουν ως στόχο να προετοιμάσουν την προσέγγιση και την ανάλυση του *παίξιν* μέσα στην ευρύτερη θεματική ενότητα η οποία τοποθετείται στα επιλεγμένα εδάφια από τα *Πολιτικά Θ* και το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* (κεντρικός στόχος της παρούσας έρευνας που θα αντιμετωπιστεί στα κεφάλαια Γ2 και Δ1).

Το ευρύτερο θεματικό πλαίσιο στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* είναι η θεωρία των αρετών, και στα *Πολιτικά Θ* θα είναι ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της δημόσιας παιδείας που εγγυάται το βέλτιστο πολίτευμα (και πάλι με το θέμα της προετοιμασίας των παιδιών, μέσω της παιδείας για την αναζήτηση της αρετής, να βρίσκεται στο επίκεντρο).

Μπορούμε να αναγνωρίσουμε ένα ακόμη κοινό ευρύτερο περιβάλλον, αυτή τη φορά όλων των σημαντικών έργων της ωριμότητας του Αριστοτέλη, όπου *Πολιτικά*, *Ρητορική*, και *Ποιητική* διασυνδέονται γύρω από τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τη θεωρία των αρετών, και την απαίτηση της προσπάθειας για μεσότητα.

Ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Α των *Ηθικών Νικομαχείων* υπενθυμίζει ότι εντάσσει την ηθική του φιλοσοφία,<sup>203</sup> (επιδίωξη ενός *τέλους*/στόχου της ζωής, που βρίσκεται στην *ευδαιμονία*, μέσω της κατάκτησης των αρετών και την απόκτηση μιας ικανότητας για απόφαση και πράξη, δηλαδή επαρκή συμμετοχή στη δημόσια ζωή της πόλεως) στην επιστήμη της πολιτικής, ενώ τελειώνει το τελευταίο βιβλίο<sup>204</sup>, το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*, με μια παράγραφο που παραπέμπει σε μία συνέχεια του έργου στην πολιτική επιστήμη. Έτσι ο διάλογος των *Πολιτικών* και *Ηθικών Νικομαχείων* είναι διαρκής.

---

<sup>203</sup> Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια Α-Δ*, (μτφρ.) Δ. Λυπουρλής, Εκδ. Ζήτηρος, Θεσ/νίκη, 2006, σσ. 121-133.

<sup>204</sup> Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια Ε-Κ*, (μτφρ.) Δ. Λυπουρλής, Εκδ. Ζήτηρος, Θεσ/νίκη, 2006, σ. 641.

Η *Ρητορική*, που αφορά την ίδια τη ζωντανή προϋπόθεση της συναπόφασης, για τις τρέχουσες υποθέσεις της πόλης, μοιράζεται μια θεωρία των *παθών* με τα *Ηθικά Νικομάχεια* και μια θεωρία του ύφους,<sup>205</sup> (*λεκτικόν*) με την *Ποιητική*.

Τέλος, στην *Ποιητική* κεντρική θέση κατέχουν κάποιες από τις σημαντικότερες έννοιες (κατεξοχήν πολιτικές) από το Γ των *Ηθικών Νικομαχείων*: η ικανότητα για απόφαση και για πράξη, το μεγάλο λάθος από άγνοια, και η τραγική συνθήκη μέσα στην οποία παίρνονται συνήθως οι μεγάλες αποφάσεις, ώστε να προκύπτουν οι *περιπέτειες*.<sup>206</sup>

Σε σχέση με την ενότητα μεταξύ *Πολιτικών*, *Ηθικών Νικομαχείων*, *Ρητορικής*, *Ποιητικής*, το έργο *Περί Ψυχής* αποτελεί μια σχετικά μεταγενέστερη κορύφωση της πρωτοτυπίας της αριστοτελικής σκέψης, στη σταδιακή πορεία διαφοροποίησής της από τα πλατωνικά πρότυπα, με τα οποία κατ' ανάγκη διαλέγεται πάντοτε.

Επανερχόμενοι στο θεματικό περιβάλλον όπου συναντάται η έννοια του *παίζειν*, ας υπενθυμίζουμε ακόμη δύο κεντρικά δεδομένα:

α) Η προτεινόμενη δημόσια εκπαίδευση για τα παιδιά στα *Πολιτικά Η και Θ*, θίγει ένα θέμα διαφοροποίησης της παιδείας για κάθε φάση εξέλιξης/ανάπτυξης των παιδιών (θα δούμε αργότερα στο κεφάλαιο Δ2 πώς τα *Πολιτικά Θ* διαλέγονται στενά με τα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων* του Πλάτωνα, όπου προτείνεται μια παιδεία, μέσω του παιχνιδιού, που διαφοροποιείται για τις διαφορετικές ηλικιακές φάσεις ανάπτυξης των παιδιών, φθάνοντας μέχρι και την ενηλικίωση) ενώ συγχρόνως στο *Περί Ψυχής* ο Αριστοτέλης υποδεικνύει με ποιον τρόπο οφείλει να μεσολαβήσει η παιδεία στο *ξεδίπλωμα/ανάπτυξιν* της ενότητας ψυχή/σώμα.

β) Καθοριστικά θέματα της *Ποιητικής* μεσολαβούν τόσο στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* όσο και στα συναφή αντίστοιχα εδάφια των *Πολιτικών Θ* στα οποία συναντάμε το *παίζειν*.

Στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, το κλειδί για τον προσδιορισμό του *παίζειν*, ώστε αυτό το *παίζειν* να γίνει η έξις για την κατοχή μιας όψης της αρετής, προσδιορίζεται μέσω μιας σύγκρισης του γελοίου από τη μία την Παλαιά, και από την άλλη τη Νέα Κωμωδία.

<sup>205</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Περί λέξεως, Ρητορική βιβλίο Γ*, (μτφρ.) Α. Κεσίσογλου, Γ. Παπασιμπας, Εκδ. ΣΜΙΛΗ, Αθήνα, 2023.

<sup>206</sup> Βλ. Στ. Δρομάζος, *Αριστοτέλους Ποιητική*, Εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1982, σσ. 246-250.

Η έννοια της *διαγωγής*, που θα έχει έναν καθοριστικό ρόλο στα εξεταζόμενα εδάφια των *Πολιτικών Θ*, θα βρεθεί συνδεδεμένη τόσο με το σημαντικότερο στοιχείο της δημόσιας εκπαίδευσης για παιδιά, την μουσική, όσο και με την εμπειρία ηθικής ανάτασης με θεραπευτική επίδραση, που είναι η *κάθαρσις* (η οποία συγχρόνως αποτελεί τον τελικό στόχο της τραγωδίας στην *Ποιητική*).

Υπάρχει μια στενή σχέση ανάμεσα σε όλα αυτά τα θέματα, που θα εξετάσουμε στη συνέχεια, μέσα από τρεις διαδοχικές μελέτες.

Οι δύο πρώτες συνδέουν τη διαδοχή των ηλικιών, κατά την ανάπτυξη σώματος και ψυχής, όσο και των σταδίων της ανάπτυξης του νου, μέσω της κατάκτησης των γνωσιακών ικανοτήτων, με τη μεσολάβηση της παιδείας.

Η επόμενη αντιμετωπίζει τα μεγάλα θέματα της *Ποιητικής* που συμπληρώνονται από τα σημαντικά εδάφια των *Πολιτικών Θ* και συνδέουν τη θέαση των ποιητικών αγώνων με την εμπειρία της *διαγωγής* (ως απώτατο στόχο της δημόσιας εκπαίδευσης των παιδιών μέσω της μουσικής) και την κορύφωση αυτής της εμπειρίας με την *κάθαρσιν* και την ανάδειξη σημαντικών θεμάτων από τη θεωρία των αρετών στα *Ηθικά Νικομάχεια*.



Γ1. Ι) Η δημόσια παιδεία δίπλα στο ανθρωπολογικό θέμα της διαδοχής των ηλικιών.

Θέματα παιδείας από τα *Πολιτικά* Η

Ο Αριστοτέλης στις τελευταίες παραγράφους του 7<sup>ου</sup> βιβλίου<sup>207</sup> των *Πολιτικών* παρουσιάζει έναν πυκνότατο συλλογισμό για την εξέλιξη της ανθρώπινης προσωπικότητας σε σχέση με την επιρροή της κατάλληλης παιδείας. Ο ρόλος αυτής της παιδείας, ως τέχνης που συνεχίζει κι εξελίσσει τη φύση (που σ' αυτή την περίπτωση είναι η ανθρώπινη φύση) είναι να επεμβαίνει και να χειρίζεται θέματα της ανθρώπινης ψυχικής εντελέχειας. Αυτή η παιδεία για να είναι σωστή και να δώσει το σωστό υπόβαθρο στην ανάπτυξη της προσωπικότητάς του κάθε πολίτη, θα πρέπει να είναι ταιριαστή για την ανάδειξη, τη διατήρηση και την εγγύηση διάρκειας του τέλειου πολιτεύματος, θέμα που θα εξετάσει ο Αριστοτέλης αναλυτικά στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*.

1) Εκπαίδευση ανά ηλικιακές φάσεις

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε εκείνα τα εδάφια που μας προσφέρουν υλικό για τη μεσολάβηση της παιδείας στην ανάπτυξη της ψυχής (προς την πλήρη εκδήλωση του νου με σταδιακή κατάκτηση ικανοτήτων για γνώση) με το σωστό τρόπο σε κάθε ηλικιακή φάση. Στα *Πολιτικά* VII, στο εδάφιο 1336 b35-40 παρατηρούμε:

«Αφού γίνουν τα παιδιά πέντε ετών, στα δύο επόμενα χρόνια ώσπου να γίνουν επτά, είναι χρήσιμο να παρακολουθούν ως παρατηρητές τα μαθήματα τα οποία θα υποχρεωθούν στη συνέχεια να διδαχθούν. Σε δύο περιόδους κρίνεται αναγκαίο να διαιρείται η παιδεία, από την ηλικία των εφτά ετών έως την εφηβεία και από την εφηβεία έως την ηλικία των είκοσι ενός ετών» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 231).

Επομένως έχουμε ένα θέμα σωστής αντιστοίχισης μεταξύ της σωστά κατανοημένης φυσικής ανάπτυξης του ψυχικού κόσμου και του σώματος του ανθρώπου (σταθερά στο ώριμο έργο του Αριστοτέλη έχουμε ίχνη μιας αναζήτησης για τη σωστή σχέση σώματος και ψυχής, που θα καταλήξει να ολοκληρωθεί με τη θεωρία της ψυχής ως εντελέχεια του σώματος στο *Περί Ψυχής*)<sup>208</sup> και του διαμορφωτικού έργου της

<sup>207</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, (μτφρ.) Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2009, σσ. 223-233. 1336 a2 – 1337 a7.

<sup>208</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής* Στην αρχή του δεύτερου βιβλίου του *Περί Ψυχής* έχουμε μία σειρά συλλογισμών που προσφέρουν αιφνιδιαστικά την πιο πρωτότυπη θέση στο ώριμο έργο του Αριστοτέλη για τη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής: εν ολίγοις η ψυχή είναι η εντελέχεια του σώματος. Ανάμεσα

παιδείας προς μία κατεύθυνση που θα αναδειξεί την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου σε σχέση με όλο το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο που συνίσταται στην ανάπτυξη ενός αυτενεργού νου.

Ακόμη πιο σημαντικό είναι ότι εδώ αυτό το έργο οφείλει να το αναλάβει ένα εκπαιδευτικό σύστημα δημόσιου χαρακτήρα που διαπλάθει τα παιδιά, τους εφήβους και τους νέους με την πλέον ευρεία έννοια, για να τους καταστήσει μετόχους όλων των όψεων του πολιτισμού της δημόσιας ζωής, να τους εισάγει σε μια προσπάθεια αρεταϊκής επάρκειας, ώστε όταν ενηλικιωθούν να γίνουν ικανοί πολίτες, ικανοί στο να φέρουν εις πέρας, με τη συμμετοχή τους στους θεσμούς της πόλης, τη λειτουργία του υπέρτερου συλλογικού οργανισμού της πόλεως.

Έτσι γίνεται εδώ νύξη της άρθρωσης τόσο του εκπαιδευτικού συστήματος που γνώριζε στην εποχή του ο Αριστοτέλης όσο κι εκείνου στο οποίο ο ίδιος αποσκοπούσε με τη μεσολάβηση κατάλληλων μεταρρυθμίσεων.

Σύμφωνα με το κείμενο (αλλά κι άλλες πληροφορίες για το εκπαιδευτικό σύστημα της εποχής ή τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη που έρχονται από άλλα έργα) οι φάσεις της εκπαίδευσης ανά ηλικίες,<sup>209</sup> είναι οι εξής:

i) Από τη γέννηση μέχρι τα επτά χρόνια το παιδί διαπλάθεται από τη μητέρα του και το στενό οικογενειακό περιβάλλον (Αριστοτέλης, 2009, σ. 229).

ii) Από τα 5 μέχρι τα 7 χρόνια (κατά αντιστοιχία με το δικό μας νηπιαγωγείο) τα παιδιά μπορούν να συμμετέχουν τα δύο πρώτα χρόνια του σχολείου,<sup>210</sup> ως απλοί

---

σε μια πλειάδα σημαντικών διατυπώσεων που έχουν εξεταστεί επανειλημμένα από τη σύγχρονη έρευνα ξεχωρίζουν εκείνες που συναντάμε στο 412 a19-22 και 412 b6-12.

Για παράδειγμα ενδεικτικά βλέπε τη μελέτη του Charles Lefevre, *Sur le statut de l' ame* στο συλλογικό τόμο G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen, *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge University Press, 2007, σσ. 21-68.

<sup>209</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά VII* 1335 b32-37 «Αυτή στην περίπτωση των περισσότερων ανθρώπων είναι η ηλικία που αναφέρουν κάποιοι ποιητές μετρώντας την ηλικιακή εξέλιξη με επταετίες, δηλαδή η ηλικία περίπου των πενήντα χρόνων» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 223).

Στη σημ. 123 η Π. Τζιώκα Ευαγγέλου αναφέρει: «Το επτά και τα πολλαπλάσιά του είναι αριθμός που συναντάται συχνά στο έργο του Αριστοτέλη και κυρίως στα βιολογικά έργα (Ιστορία Ζώων 553 a7, 570 a30, 581 a12 κ.α). (...). Ο Σόλωνας διέκρινε τα εξής στάδια στην ανάπτυξη και τη ζωή του ανθρώπου, τα οποία τα υπολόγιζε σε επταετίες: 1<sup>η</sup> επταετία: οδοντοφυΐα, 2<sup>η</sup> επταετία: εφηβικά γνωρίσματα, 3<sup>η</sup> επταετία: τριχοφυΐα, 4<sup>η</sup> επταετία: σωματική δύναμη, 5<sup>η</sup> επταετία: ωριμότητα για γάμο, 6<sup>η</sup> επταετία: διανοητική ακμή, 8<sup>η</sup> επταετία: πνευματική ωριμότητα και συγκρότηση, 9<sup>η</sup> επταετία: αρχή παρακμής, 10<sup>η</sup> επταετία: τέλος της ζωής» (Αριστοτέλης, 2009:338-339).

<sup>210</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά IV-VIII*, (μτφρ.) Π. Λεκατσάς, Εκδ. Δαίδαλος, I Ζαχαρόπουλος. Αθήνα, σσ. 726-727.

Το σχόλιο του Π. Λεκατσά στο σημείο αυτό εξειδικεύει τους τομείς της παρατήρησης των νηπίων στον τομέα της γυμναστικής και της μουσικής, ενδεχομένως διότι η διδασκαλία της γλώσσας, της γραφής και της αριθμητικής με τους αριθμούς θα απαιτούσε κάποιου είδους άμεση συμμετοχή.

ακροατές, χωρίς να υπόκεινται στην πίεση και στην πειθαρχία των εκπαιδευτικών, έτσι όπως αυτό εξελίσσεται για τις ηλικίες μετά τα 7 (Αριστοτέλης, 2009, σ. 340).

iii) Στη συνέχεια ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο φάσεις της διαπαιδαγώγησης που η μία αφορά το σχολείο από τα 7 μέχρι τα 14 και η άλλη από την εφηβεία μέχρι την ηλικία των είκοσι ενός ετών (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 231-233). Η γυμναστική ξεκινούσε από την ηλικία των δώδεκα ετών στις παλαίστρες και των δεκαεπτά στα γυμναστήρια. Η στρατιωτική εκπαίδευση γνωρίζουμε ότι ήταν από τα 18 μέχρι τα 21. Οπότε αυτή η πρώτη βαθμίδα της εκπαίδευσης από τα 7 μέχρι τα 14 θα συμπεριλάβει τα μαθήματα της ανάγνωσης και της γραφής, της μουσικής και του χορού, της απαγγελίας του Ομήρου (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 241-249), ενδεχομένως της ιχνογραφίας (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 265-267) την οποία αναφέρει αλλού ο Αριστοτέλης, αλλά και τα παιχνίδια που υποθέτουμε ότι έχουν ένα χαρακτήρα αθλητικό (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 249-253) κι αναφέρει ο Αριστοτέλης στο VIII κεφάλαιο των *Πολιτικών*.<sup>211</sup>

iv) Εφόσον προσδιορίσουμε την ήβη στα 14 κι εφόσον γνωρίζουμε ότι η στρατιωτική θητεία ξεκινούσε στα 18, παραμένει μια περίοδος μεταξύ 14-17 όπου θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι αντιστοιχούν οι παρατηρήσεις του Αριστοτέλη για την εκπαίδευση των εφήβων, οι οποίοι κυκλοφορούν πλέον στην πόλη, επιτηρούμενοι πάντοτε από τους παιδαγωγούς και τους επιμελητές για να πάνε στις παλαίστρες,<sup>212</sup>

---

<sup>211</sup> Βλ. το σχετικό απόσπασμα: «Στη βρεφική λοιπόν ηλικία ωφελεί μια τέτοια αγωγή ή παρόμοια με αυτή. Για την ηλικία που ακολουθεί ως τα πέντε έτη, κατά την οποία δεν είναι σωστό ούτε κάποια μάθηση να γίνεται εξαναγκαστικά, ούτε να επιβάλλεται επίπονη άσκηση, για να μην εμποδίζεται η κανονική σωματική ανάπτυξη, ενδείκνυται τόση κίνηση, όση αρκεί για να αποφευχθεί η σωματική αδράνεια. Αυτή η κίνηση μπορεί να προκύπτει και με άλλες πρακτικές ενέργειες και κυρίως με το παιχνίδι. Αλλά και τα παιχνίδια χρειάζεται να μην είναι εξανδραποδιστικά ούτε κουραστικά ούτε και χαλαρά. Επιπλέον οι αρμόδιοι άρχοντες που αποκαλούνται παιδονόμοι, οφείλουν να φροντίζουν για τις διηγήσεις και τα παραμύθια που είναι σωστό να ακούν τα παιδιά (...) για τις κατοπινές ενασχολήσεις τους. Για το λόγο αυτό τα περισσότερα παιχνίδια είναι σκόπιμο να μιμούνται πράξεις και ενέργειες με τις οποίες σοβαρά στη συνέχεια ασχοληθούν τα παιδιά. Σφάλλουν οι νομοθέτες που απαγορεύουν με τους νόμους τις κραυγές και τα κλάματα των παιδιών, γιατί αυτά συντελούν στην ανάπτυξή τους, δηλαδή γυμνάζονται τρόπο τινά τα σώματα, καθώς η συγκράτηση της αναπνοής δυναμώνει αυτούς που κοπιάζουν, και το ίδιο συμβαίνει και στα παιδιά, όταν εντείνουν τις δυνάμεις τους για να κραυγάζουν» (Αριστοτέλης, 2009:225-227).

<sup>212</sup> Βλ. R. Flaceliere, *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των αρχαίων Ελλήνων*, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2014, σσ. 109-146.

Βλέπε επίσης τις σχετικές παρατηρήσεις του Αριστοτέλη για την ηλικιακή περίοδο 14-21, στο βιβλίο *Περί τα Ζώα Ιστορία* Δ, Ε, Ζ, 544 b 23-28, κατά την οποία ξεκινάει και ολοκληρώνεται η αναπαραγωγική ικανότητα (και συνακόλουθα η εκδήλωση των ερωτικών ορμών). Ας σημειώσουμε (με το συνδυασμό των παρατηρήσεων στα *Πολιτικά* Η και στο *Περί τα Ζώα Ιστορία* Ε) τη σύμπτωση στην ίδια επταετία της καθοριστικής διανοητικής και σεξουαλικής ανάπτυξης για τα παιδιά/εφήβους. Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Περί τα Ζώα Ιστορία* Δ, Ε, Ζ, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1994, σ. 123.

αλλά και για να επισκεφτούν κάποιους ναούς για να δουν ζωγραφική και ν' ακούσουν κάποια μουσικά έργα ενώ κάποια άλλα θα πρέπει να τα αποφύγουν.<sup>213</sup>

Επομένως μπορούμε να υποθέσουμε ότι αφού η στοιχειώδης βαθμίδα του σχολείου μεταξύ 7-14 ολοκληρωθεί, ακολουθεί ένα επόμενο πεδίο της εκπαίδευσης για όσους μπορούν ή θέλουν να το ακολουθήσουν. Μοιάζει η τριετής αυτή φοίτηση να αφορά (κατ' αναλογία με τη πρόγευση του σημερινού νηπιαγωγείου για τις ηλικίες 4-6 σε σχέση με τον κόσμο του σχολείου, θέμα για το οποίο έγινε αναφορά πιο πάνω) μια πρόγευση για το δημόσιο χώρο της πόλης, στον οποίο θα εισαχθούν πλήρως με τη μεσολάβηση της στρατιωτικής θητείας.

ν) Οι νέοι της κλασικής Αθήνας όπως το γνωρίζουμε από άλλες πηγές αλλά και όπως μας το εξηγεί ο Αριστοτέλης στο έργο του *Αθηναίων Πολιτεία*<sup>214</sup> στο κεφάλαιο XLII μεταξύ 18 και 20 εκπαιδεύονται στο να προετοιμαστούν για την είσοδο στην πόλη, αφού πρώτα γίνουν δεκτοί κι εγγραφούν στους καταλόγους δημοτών στα 18 τους. Τον πρώτο χρόνο εκπαιδεύονται ως φρουροί στα περίχωρα της πόλης κι ασκούνται στα όπλα. Ενώ κατά τη δεύτερη χρονιά, αφού σε μια επίσημη τελετή της πόλης παρουσιάσουν στρατιωτικές ασκήσεις και πάρουν τα όπλα τους (ασπίδα και δόρυ που προσφέρει η πόλη και που διατηρούν σ' όλη τους την ανήλικη ζωή) ασχολούνται με τη φρούρηση των οχυρών της πόλης σε μια μακρινή περιφέρεια. Έτσι μετά από αυτά τα δυο χρόνια, ζώντας μακριά από την οικογενειακή ζωή και την πόλη, αποκτούν τα πλήρη δικαιώματα του πολίτη. Δηλαδή στα 21 τους χρόνια<sup>215</sup> (Αριστοτέλης, 2000, σσ. 310-315).

Έτσι έχουμε μια πλήρη εικόνα των διαδοχικών φάσεων του εκπαιδευτικού συστήματος της κλασικής αρχαιότητας, που είναι συγχρόνως εκπαίδευση γνωσιακή, αρεταϊκή/ηθική και στρατιωτική και οδηγεί στην πολιτειακή ενηλικίωση. Δηλαδή

---

<sup>213</sup> Βλέπε Αριστοτέλης, *Πολιτικά Η*, 1336 b 21-25. Το θέμα αφορά τους κινδύνους στους οποίους δεν πρέπει να εκτεθούν οι νέοι με το άκουσμα των ιαμβικών ασμάτων και της κωμωδίας και όσων λέγονται στα συμπόσια, εφόσον (παρόλο που βρίσκονται σε μια ηλικία που όλα αυτά τους δελεάζουν) δεν είναι ακόμη έτοιμοι να τα αντιμετωπίσουν από ηθική άποψη. Μια προέκταση αυτού του θέματος θα συναντήσουμε να αντιμετωπίζεται με τελείως διαφορετικούς όρους όσον αφορά τους ενήλικους (δηλαδή το ρόλο του σκώμματος στη χαρμόσυνη συνάντηση των φίλων) στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* όπου κι εκεί το κλειδί της ερμηνείας του πυκνού και εν πρώτοις ερμητικού κειμένου θα δοθεί με μια αναφορά στην κωμωδία. (Αριστοτέλης, 2006:617-625). Το σχετικό θέμα αναλύεται εν εκτάσει στο κεφάλαιο Γ2.

<sup>214</sup> Αριστοτέλης, *Αθηναίων Πολιτεία*, (μτφρ.) Χλόη Μπάλλα, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2015, σσ. 169-171.

<sup>215</sup> Ο Αριστοτέλης προσδιορίζει (στο πέμπτο βιβλίο, Αριστοτέλης, *Περί τα Ζώα Ιστορία* 544 b23-28) ανάμεσα στα δεκατέσσερα και στα είκοσι-ένα χρόνια για τον άντρα μία μετάβαση προς την σεξουαλική ωριμότητα: «ο άντρας παράγει για πρώτη φορά σπέρμα γύρω στα δεκατέσσερα και γίνεται ικανός για αναπαραγωγή γύρω στα είκοσι-ένα» (Αριστοτέλης, 1994, σ. 123).

ολοκληρώνοντας κανείς την πορεία του σε αυτό το εκπαιδευτικό σύστημα, αυτή την πορεία διαπαιδαγώγησης (δεν υπάρχει ακόμη ένα ενιαίο εκπαιδευτικό σύστημα, θέμα που θα εξετάσει παρακάτω ο Αριστοτέλης στο 7ο βιβλίο των *Πολιτικών*), αποκτά πλήρη πολιτικά δικαιώματα<sup>216</sup> και γίνεται ισότιμο μέλος στη δημόσια διοίκηση του οργανισμού «Πόλις» (Αριστοτέλης, 2000, σσ. 311-315).

Ο πολίτης της κλασσικής εποχής δεν έχει ανάγκη πιστοποιητικών εκπαίδευσης, τεχνική παιδεία η οποία γίνεται με ευθύνη της οικογένειας, είτε ως γαιοκτήμονας/αριστοκράτης θα εκπαιδευθεί παράλληλα στη διαχείριση του οίκου, είτε ως μέλος εφοπλιστικής ή άλλης εμπορικής οικογένειας θα μνηθεί στην οικονομική διαχείριση της οικογενειακής επιχείρησης. Αν είναι γιος τεχνίτη θα μνηθεί στο τεχνικό επάγγελμα του πατέρα του. Αυτή η εκπαίδευση βρίσκει τη φυσική της συνέχεια στο οικογενειακό εξειδικευμένο επαγγελματικό πεδίο ακόμη πιο έντονα κατά τις ηλικίες 15-17.

Αυτός όμως ο πολίτης, παράλληλα με το προσωπικό επάγγελμα με το οποίο προσπορίζεται τα προς το ζειν, δηλαδή εξασφαλίζει την οικονομική του αυτονομία (διότι αυτή είναι η προϋπόθεση για να γίνει δεκτός ως ενεργός πολίτης: ένας μισθωτός που τυπικά θα παρέμενε ελεύθερος, εξισώνεται αυτομάτως με μια συνθήκη δούλου/σκλάβου), ασκεί κι ένα δεύτερο επάγγελμα: εκείνο της διοίκησης τη πόλης, συμμετέχοντας σε επιτροπές της Βουλής, σε συνεδριάσεις δικαστηρίων, στην παρακολούθηση θεατρικών αγώνων, πάντοτε αμειβόμενος όταν χρειάζεται από το ταμείο της πόλεως. Ο εκπαιδευτικός κύκλος έχει για κύριο στόχο να προετοιμάσει το παιδί/έφηβο/νέο, περισσότερο γι' αυτή τη δεύτερη «επαγγελματική» δραστηριότητα.

## 2) Η ηλικιακή περιοδικότητα της εξέλιξης της προσωπικότητας

Ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*, 1336 b 40-42 παρατηρεί:

«Όσων διαιρούν τις ηλικίες σε επταετίες, συνήθως μιλούν σωστά» (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 233).

Η σύντομη αυτή αναφορά του Αριστοτέλη σε μια έγκυρη προϋπάρχουσα ανθρωπολογική θεωρία που κατανέμει τις ηλικιακές φάσεις της ανθρώπινης ανάπτυξης σε επταετίες, είναι δυνατόν να παραπέμπει σε γνωστή διατύπωση

---

<sup>216</sup> Βλ. ΞΕΝΟΦΩΝ, *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Αθηναίων Πολιτεία*, (μτφρ.) Αλ. Σιδέρη, Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 2000.

σημαντικού συγγραφέως της αρχαϊκής περιόδου. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι ανήκει σ' έναν από τους επτά σοφούς, εφόσον σε γενικές γραμμές τόσο οι Ίωνες όσο και οι Ελεάτες προσωκρατικοί διανοητές έχουν μάλλον κοσμολογικά θέματα παρά ανθρωπολογικά, ενώ από την άλλη οι Επτά Σοφοί συγκεντρώνουν το ενδιαφέρον τους σε ηθικά θέματα (άλλωστε διατυπώνουν τη συνεισφορά τους με σύντομα γνωμικά, κάτι που χαρακτηρίζει το σύνολο του υλικού που σώζεται). Κατά πάσα πιθανότητα ο Αριστοτέλης ασχολήθηκε με την καταγωγή της φιλοσοφίας από μία φάση συγκέντρωσης αποφθεγμάτων από τους Επτά Σοφούς στο πρώτο βιβλίο του διαλόγου *Περί Φιλοσοφίας*. Όντως τα πρώτα πέντε σωζόμενα αποσπάσματα<sup>217</sup> αναφέρονται σε θέματα της συνεισφοράς των Επτά Σοφών, εκ των οποίων το πέμπτο αναφέρεται ρητώς στους Επτά Σοφούς (Ross, 2007, σ. 74). Το θέμα αυτό το σχολιάζει ο Jaeger,<sup>218</sup> στο έργο του *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*. στο πλαίσιο της παρουσίασης των θεμάτων του πρώτου βιβλίου του *Περί Φιλοσοφίας*.

Γνωρίζουμε ότι ο Αριστοτέλης θα πρέπει να είχε συγκεντρώσει το σχετικό υλικό σ' ένα βιβλίο με τίτλο *Παριμίαι* το οποίο συμπεριλαμβάνεται στον κατάλογο έργων του Αριστοτέλη από τον Διογένη Λαέρτιο,<sup>219</sup> ενώ σώζεται κριτικό σχόλιο του Ισοκράτη για το συγκεκριμένο έργο.<sup>220</sup> Μία ιδέα για το τι περιεχόμενο θα μπορούσε να έχει αυτό το βιβλίο μας δίνει η σωζόμενη συλλογή με τίτλο *Αποφθέγματα Επτά Σοφών* που αποδίδεται στον περιπατητικό τον Δημήτριο τον Φαληρέα.<sup>221</sup>

Ο Αριστοτέλης άλλωστε ασχολείται επισταμένως με το πολιτικό έργο του Σόλωνα και του αφιερώνει ένα σημαντικό τμήμα στην ιστορία της διαμόρφωσης του Αθηναϊκού Πολιτεύματος, στο σωζόμενο έργο του *Αθηναίων Πολιτεία*. Στα σχετικά εδάφια παραθέτει αρκετά και σημαντικά τμήματα από ελεγείες του Σόλωνα. Επομένως ο Αριστοτέλης είναι ένας μεγάλος γνώστης της συνεισφοράς του Σόλωνα σ' όλα τα επίπεδα (Αριστοτέλης, 2000, σσ. 175-213).

Η πιθανή πηγή του Αριστοτέλη για τον προσδιορισμό μιας περιοδικότητας στην εξέλιξη των ηλικιών (στην οποία προσαρμόζεται κατάλληλα η παρέμβαση της

---

<sup>217</sup> Βλ. W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford University Press, 2007, σσ. 73-74.

<sup>218</sup> Βλέπε W. Jaeger, *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*, Paris: Editions de L'Éclat, 1997, σσ. 128-130.

<sup>219</sup> Βλ. Δ. Λαέρτιος, *Άπαντα, Τόμος 2, Βιβλία 3-4-5*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, σ. 177.

<sup>220</sup> Βλ. Κ. Σ. Στάκος, *Αριστοτέλους Βιβλιοθήκη*, Εκδ. ΑΤΩΝ Αθήνα, 2015, σ. 108.

<sup>221</sup> Βλ. σχετικά W. Fortenbaugh, E. Schutrumpf, *Demetrius of Phalerum*, Rutgers University Studies in Classical Humanities, Transaction Publishers New Jersey, 2000, σσ. 154-165.

παιδείας) κατά πάσα πιθανότητα θα πρέπει να είναι το σωζόμενο ποίημα του Σόλωνα με τίτλο οι ηλικίες το οποίο έχει ως εξής:

«Παιδί πριν από την ήβη του, νήπιον ακόμη που ‘ναι,  
τα πρώτα ριζοδόντια του βγάζει στα εφτά του χρόνια.  
Τα υπόλοιπα, όταν τ’ άλλα εφτά χρόνια ο θεός του δώσει  
με τα σημάδια φανερά της πρώτης του εφηβείας.  
Τα τρίτα εφτάχρονα, καθώς οι αρμοί του τότε δένουν,  
αλλάζει η επιδερμίδα του κι απάνω ανθεί το γένι.  
Τα τέταρτα, που στην ισχύ καθένας γίνεται άριστος  
τότε που οι άντρες φτάνουνε στα όρια της αντρείας.  
Τα πέμπτα ο άντρας ώριμος να παντρευτεί γυρεύει  
ώστε απογόνους πίσω του ν’ αφήσει απ’ τα παιδιά του.  
Στα έκτα του επτάχρονα ποτέ για πάντα ο νους τ’ ανθρώπου  
έργα να κάνει αναίσχυντα δεν θέλει και δεν κάνει.  
Στα έβδομα πια είναι στη μιλιά και στα μυαλά πανάριστος  
και στα όγδοα – και τα δυο μαζί για χρόνια δεκατέσσερα.  
Στα ένατα η ρώμη του κρατεί, μα για την αξιοσύνη του  
η γλώσσα και η σοφία του έχουν εξασθενήσει.  
Στα δώδεκα τα εφτάχρονα τέλος αν κάποιος φτάσει,  
μην πεις πώς πρόωρα τον καλεί η μοίρα του θανάτου» (Δάλλας, 2007, σ. 121).<sup>222</sup>

Βρισκόμαστε μπροστά σ’ έναν σημαντικό ανθρωπολογικό συλλογισμό ενός διανοητή μεταξύ των σπουδαιότερων της Αθήνας του 6<sup>ου</sup> αιώνα. Ας εξετάσουμε καλύτερα το μοντέλο συστηματοποίησης των ηλικιών που μας προτείνει.

- i) Η νηπιακή ηλικία (0 μέχρι 7), βρίσκει ένα όριο στην έκφυση των δοντιών με ρίζα.
- ii) Αφού ληφθεί υπόψιν το σημαντικό θέμα της παιδικής θνησιμότητας και του ξεπεράσματός του, το όριο της δεύτερης φάσης (7 μέχρι 14) εκείνου του παιδιού, βρίσκει ένα όριο στην ήβη.

---

<sup>222</sup> Βλέπε σχετικά, Γ. Δάλλας, *Αρχαίοι Λυρικοί Γ ΕΛΕΓΕΙΑΚΟΙ*, (μτφρ.) Γ. Δάλλας, Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 2007, σ. 121.

iii) Η επόμενη ηλικιακή φάση (14 μέχρι 21) εκείνη του εφήβου χαρακτηρίζεται από την ισχυρή ανάπτυξη και το δέσιμο του σώματος και βρίσκει ένα όριο στο γεγονός ότι ο έφηβος βγάζει γένια.

iv) Η επόμενη φάση, εκείνη του νέου άνδρα (21 μέχρι 28) που χαρακτηρίζεται σε μία κορύφωση της δύναμης, βρίσκει τα όριά της σε μια κορύφωση της γενναιότητας.

v) Η επόμενη επταετία (28 μέχρι 35) οδηγεί τον νέο άνδρα στην ωριμότητα. Οπότε στα όριά της είναι έτοιμος για γάμο, για δημιουργία οικογένειας και για αναπαραγωγή.

vi) Στην επόμενη επταετία (35 μέχρι 42) έρχεται η ωριμότητα του νου μαζί με μία δυνατότητα ηθικής ωριμότητας με την απόκτηση των αρετών.

vii/viii) Στις επόμενες δύο επταετίες (42 μέχρι 49 και 49 μέχρι 56) η πορεία προς την ωριμότητα που ξεκίνησε στην προηγούμενη επταετία έχει τη δυνατότητα να οδηγήσει τον άνδρα σε μία αριστεία διάνοιας και λόγου.

ix) Στην επόμενη επταετία (56 μέχρι 63) ξεκινάει η σωματική παρακμή, το γήρας. Κι ενώ στην αρχή αυτής της πορείας διατηρούνται οι σωματικές δυνάμεις, παρατηρείται μια εξασθένιση στη «γλώσσα» και στη «σοφία». Φαίνεται δε ότι ο Σόλων πέραν του 64<sup>ου</sup> έτους θεωρεί ότι η πορεία της γήρανσης συνεχίζει κι έτσι προσπερνάει τις επόμενες δύο επταετίες (63-70 και 70-77) .

x) Κι επανέρχεται με μία παρατήρηση για την βιολογική οριακότητα της δωδέκατης επταετίας (77-84). Αυτή παρατήρηση δείχνει ότι θεωρεί ότι η παράταση της ζωής μέχρι αυτή την ηλικία ή παραπέρα, είναι εξαιρετική.

Έτσι τυπικά έχουμε την εξής διαδοχή:

i) νήπιο προς παιδί (0-7)

ii) παιδί προς έφηβος (7-14)

iii) έφηβος προς νέος (14-21)

iv) νέος προς άνδρας (21-28)

v) ακολουθούν δύο ομάδες από δύο επταετίες (η μία 28-35 και 35-42 και η άλλη 42-49 και 49-56) που ορίζουν, σε μια πορεία σταθερής ακμής του συνόλου των ικανοτήτων, δύο φάσεις της ωριμότητας.



vi) μία ομάδα από τρεις επταετίες (56-63, 63-70 και 70-77) καθορίζουν μία πορεία σταδιακής βιολογικής και διανοητικής παρακμής, εκείνης του γήρατος. Μία τελευταία επταετία ορίζεται ως οριακή, όταν δηλαδή ο άνθρωπος θα φθάσει εκεί, τότε πλέον βρίσκεται μπροστά στον θάνατο.

Εν συνόψει οι ηλικιακές φάσεις που αναδείχθηκαν είναι οι ακόλουθες: νήπιο, παιδί, έφηβος, νέος, άνδρας (ώριμος), γέρον.

Τώρα πλέον, μετά από το πλήρες ξεδίπλωμα του μοντέλου που υποβάλλει ο Σόλων, έχουμε την εντύπωση ότι η φράση του Αριστοτέλη δεν μπορεί παρά να αναφέρεται σ' αυτήν την σημαντικότερη (κι ευτυχώς σωζόμενη) επιστημονική κατάσταση.

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε κάποιες σχετικές αναφορές στο θέμα, από διαφορετικά έργα του Αριστοτέλη όπου εξετάζει την ανθρώπινη ανάπτυξη πάνω στο ίδιο μοντέλο εξέλιξης των ηλικιών.

3) Ηλικιακές φάσεις και πορεία προς την ηθική, διανοητική και πραξιακή ωριμότητα

Η συνοπτική αλλά πυκνή σχετική διατύπωση του Αριστοτέλη από το 7<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* και συγκεκριμένα στο 1337 a1 έχει ως εξής:

«αρκεί μια τέτοια διαίρεση να ακολουθεί τις φυσικές διαιρέσεις της ηλικίας» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 233).

Πολύ φυσιολογικά ο Αριστοτέλης σχολιάζει την προηγούμενη αναφορά της κατάταξης των ανθρώπινων ηλικιών ανά επταετίες (ένα θέμα πολύ ευρύτερο που εδώ περιορίζεται προς στιγμήν στις περιόδους που αντιστοιχούν στη διαφορετική παιδαγωγική παρέμβαση στη ζωή του παιδιού, του εφήβου και του νέου) και ζητά τον έλεγχο αυτού του συστήματος ως προς τις εμπειρικές παρατηρήσιμες μεταβολές της βιολογικής και διανοητικής ανάπτυξης των παιδιών, των εφήβων και των νέων (διότι το σύστημα των επταετιών θα μπορούσε να είναι μία αυθαίρετη συμβατική κατασκευή που θα ελεγχόταν ως αναντίστοιχη των εμπειρικά παρατηρούμενων μεταβολών).

Τώρα πλέον αυτή η παρατήρηση, συνδυάζει τις διαδοχικές ηλικιακές φάσεις της ανάπτυξης του ανθρώπου με το θέμα της παιδείας το οποίο σχετίζεται με τα πρακτικά θέματα των εκπαιδευτικών παρεμβάσεων ανά ηλικιακή φάση. Ο Αριστοτέλης θα δώσει στην πλέον ώριμη φάση του φιλοσοφικού του συστήματος, το έργο *Περί Ψυχής*

όπου ολοκληρώνει πλέον την αναζήτησή του πάνω στο πρόβλημα ψυχή/σώμα κι εκθέτει τη θεωρία της ψυχής ως εντελέχεια του σώματος. Σε μία σειρά σημαντικών εδαφίων του *Περί Ψυχής*<sup>223</sup> (416 b34 – 417 b29) ο Αριστοτέλης εκθέτει τον τρόπο παρέμβασης της παιδείας στην ομαλή ανάπτυξη της ψυχής ώστε να μπορέσει να οδηγηθεί, μέσω μιας σταδιακής προόδου στο πεδίο της γνώσης, στην πλήρη ανάπτυξη του νου. Η σχετική προβληματική του Αριστοτέλη εστιάζει στη σχέση μεταξύ των εννοιών της «αλλοίωσης» και της «εντελέχειας».

Αρχικώς η παιδαγωγική παρέμβαση οφείλει να επιφέρει μία «αλλοίωση», μία αναδιάταξη στον ψυχικό κόσμο του εκπαιδευόμενου, όχι επειδή η γνώση πρέπει να εισαχθεί με μία βίαιη διαδικασία αλλά επειδή πρέπει να διεγερθεί μία υπάρχουσα ικανότητα που βρίσκεται ακόμη σε αδράνεια στον εκπαιδευόμενο. Σταδιακά κινητοποιείται μία αναζήτηση της γνώσης με την πρωτοβουλία του ίδιου του εκπαιδευόμενου η οποία αφορά την εντελέχεια της διανοητικής/ψυχικής ανάπτυξής του, που θα συνεχίσει σταδιακά όλο και περισσότερο με δική του πρωτοβουλία. Στα συγκεκριμένα εδάφια δίνεται ένα καθαρά θεωρητικό σχήμα, χωρίς να γίνονται αναφορές σε ηλικιακές φάσεις (διότι και για έναν άνθρωπο που ξεκινάει σχετικά σε μεγάλη ηλικία την προσπάθεια της γνώσης, οι φάσεις της κατάκτησης της ποιοτικά, θα είναι οι ίδιες).

Οι παρατηρήσεις όμως του Αριστοτέλη στις τελευταίες παραγράφους του 7<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*, δείχνουν ότι είναι πολύ ευνοϊκότερο, η διαδικασία αυτή να αρχίσει από μικρή ηλικία,<sup>224</sup> (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 227-233). Έτσι οι παρατηρήσεις του για την αυστηρότητα της επίβλεψης των παιδαγωγών κατά την εκπαιδευτική διαδικασία ταιριάζουν με εκείνη την ιδέα ότι αρχικώς υπάρχει μία εξωτερική σχετικά ‘βίαια’ παρέμβαση,<sup>225</sup> που ενδιαφέρεται όμως να θέσει σε κίνηση μια εγγενή ικανότητα για αναζήτηση γνώσης και πιο πέρα διαδικασία ολοκλήρωσης της προσωπικότητας. Διότι στον ενήλικο πολίτη ανήκει η πρωτοβουλία να αναζητήσει ελεύθερα την καλλιέργεια της προσωπικότητάς του, και μάλιστα τα δύσκολα θέματα της συνειδητοποίησης και του ελέγχου των ηθικών δίπολων και της κατάκτησης των αρετών μέσω της άσκησης της μεσότητας. Χαρακτηριστικά ο Αριστοτέλης περιόριζε

---

<sup>223</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, μτφρ. επιμ. Σχόλια Ι. Σ. Χριστοδούλου, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2003.

<sup>224</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά VII, VIII*, εισαγ. μτφρ. Σχόλια Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, πρόλ. Γ. Πλάγγεσης, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2009.

<sup>225</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, μτφρ. επιμ. σχόλια Ι. Σ. Χριστοδούλου, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2003.

τη διδασκαλία του θέματος της ηθικής ολοκλήρωσης και της κατάκτησης του απώτατου στόχου που είναι η ευδαιμονία (πρόκειται για τις διαλέξεις των *Ηθικών Νικομαχείων*) μόνον σ' ένα ηλικιακά ώριμο κοινό.

4) Ο ανθρώπινος βιολογικός κύκλος δεν εξελίσσεται αυτόματα αλλά πρέπει να μεσολαβηθεί από την παιδεία

Η καθοριστική παρέμβαση της Παιδείας για τον προσανατολισμό της ψυχής προς μια ανθρώπινη ολοκλήρωση δίνεται με την ακόλουθη διατύπωση στα *Πολιτικά*, 1337 a2-3):

«Πράγματι κάθε τέχνη και παιδεία σκοπό έχουν να συμπληρώσουν την έλλειψη της φύσης» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 233).

Η σύντομη παραπάνω διατύπωση του Αριστοτέλη αγγίζει ένα ευρύτατο θέμα το οποίο έχει αναπτύξει ο Αριστοτέλης σε αρκετά άλλα έργα. Για τον Αριστοτέλη, η τέχνη αντιστοιχεί σε μία διαδικασία μορφοποίησης της ύλης (τέχνη/μορφή) αντίστοιχη της διαδικασίας που επιτελείται στη φύση μεταξύ ύλης και είδους. Η θεωρητική μελέτη της φύσης (*Τα Φυσικά*<sup>226</sup> ή *Φυσικές Ακροάσεις*) επιτρέπει τη βαθιά κατανόηση των φυσικών φαινομένων και στη συνέχεια των τεχνικών εκείνων επεμβάσεων και κατασκευών που είναι απαραίτητες για τη βελτίωση των όρων ζωής της ανθρώπινης συλλογικότητας στην πόλη. Η τέχνη (ως καλλιτεχνική δημιουργία) μιμείται τη Φύση, δηλαδή κατανοεί τη δομή της οργανικότητας με την οποία αυτή αναπτύσσεται και τη μεταφέρει στα έργα τέχνης. Στη ζωγραφική ο καλλιτέχνης μιμείται το αντικείμενό του, δηλαδή το παρατηρεί λεπτομερώς ώστε να το αποδώσει με ακρίβεια κι έτσι να αναδείξει ή να φωτίσει μία φυσική διαδικασία που εκδιπλώνεται και δεν είναι ακόμη φανερή ή ο δραματικός ποιητής αντιλαμβάνεται το έργο του με οργανικούς όρους ώστε η πλοκή να είναι φυσική και η αποκάλυψη των ανθρώπινων αδυναμιών και αντιφάσεων να φέρει στο κοινό την κατάλληλη συγκίνηση. Ενώ συγχρόνως μας λέει αλλού ο Αριστοτέλης η τέχνη συνεχίζει τη φύση.

Ο όρος «τέχνη» στα κείμενα του Αριστοτέλη μπορεί να σημαίνει άλλοτε τεχνικό επάγγελμα και άλλοτε καλλιτεχνική δημιουργία. Και στα δύο αυτά επίπεδα η ανθρώπινη δραστηριότητα κατανοεί τη φύση, την μιμείται (της «κλέβει» τα μυστικά

---

<sup>226</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Φυσικά*, (μτφρ. εισ. επιμ.) Β. Κάλφας, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2015.

της) και τη «συνεχίζει» είτε σε τεχνικό επίπεδο (κτίρια, τείχη, πλοία, εργαλεία κτλ.) είτε στο επίπεδο της συμβολικής γλώσσας (μουσική, ζωγραφική, θέατρο, θρησκευτική τελετουργία, γλυπτική, ποίηση κτλ.).

Στο κέντρο όλης αυτής της δραστηριότητας βρίσκεται η τέχνη της παιδείας,<sup>227</sup> η οποία έχει ως στόχο να διαπλάσει έτσι τις εν εξελίξει προσωπικότητες των παιδιών, ώστε να τα επιτρέψει με την ενεργοποίηση της εντελέχειας της ανθρώπινης ανάπτυξης, ειδικά σε ότι αφορά την ανάπτυξη της ψυχής προς την ανάδειξη του νου (των δυνάμεων αναζήτησης της γνώσης και της αρετής), να ολοκληρώσουν την προσωπικότητά τους αναπτυσσόμενα πέραν του βιολογικού κύκλου ανάπτυξης που εγγυάται η ίδια η φύση.

Ενώ οι υπόλοιποι ανώτεροι ζωντανοί οργανισμοί με τους οποίους συγκρίνει σταθερά ο Αριστοτέλης τον άνθρωπο, βρίσκουν την ολοκλήρωσή τους μέσα από μια αυτόματη πορεία, έναν βιολογικό κύκλο, μια εντελέχεια που έρχεται εις πέρας από τη φύση, για τον άνθρωπο, δεν ισχύει κάτι τέτοιο, επειδή κατέχει εν δυνάμει μία αυτόνομη καλλιέργεια του νου. Έτσι το σημαντικότερο τμήμα της ολοκλήρωσής του (δηλαδή να αποκτήσει έναν χαρακτήρα ηθικό και διανοητικό), πρέπει να αναλάβει να τον φέρει εις πέρας μόνος του. Στην περίπτωση του ανθρώπου, η ολοκλήρωση της εφικτής ανάπτυξής του δεν γίνεται αποκλειστικά μέσω μια φυσικής αναγκαιότητας, αλλά μέσω της παιδείας καταφέρνει και κινεί ελεύθερα μόνος του το τελευταίο στάδιο της εντελέχειάς του «συμπληρώνοντας το έργο της φύσης».

Οπότε αυτό είναι το βιολογικό/ψυχικό/υπαρξιακό αίτιο και των άλλων δύο επιπέδων (του τεχνικού και του συμβολικού) όπου η ανθρώπινη συλλογικότητα οφείλει μιμούμενη τη φύση να συνεχίσει και να ολοκληρώσει το έργο της.

---

<sup>227</sup> Μεγάλη σημασία δίνει ο Αριστοτέλης (ως προς την ανθρώπινη ζωή και την ισορροπία της) στην τέχνη και επιστήμη της ιατρικής (είναι μια επιστήμη/γνώση που οφείλει να αποδείξει ως τέχνη την αξία της με την επέμβασή της στην ανθρώπινη υγεία την κατάλληλη στιγμή). Σε όλο το έργο της ώριμης περιόδου συναντάμε σταθερά εμβόλιμες παρατηρήσεις για την ιατρική και την αποκατάσταση της ισορροπίας της ανθρώπινης υγείας με αναλογίες για την οργανική ενότητα σε άλλες κλίμακες, όπως εκείνη της πόλης και της πολιτικής ζωής στα *Πολιτικά*. Στο πεδίο της πρακτικής φιλοσοφίας που είναι εκείνο της πολιτικής φιλοσοφίας και της ηθικής έχουμε την παρέμβαση της παιδείας και της τέχνης της ιατρικής (ως ποιητική) για να προσφέρει σε πολλές περιπτώσεις ένα ανάλογο και ακόμη (κάτι που φαίνεται εν πρώτοις παράδοξο) την ισχυρή παρέμβαση της *Ποιητικής* (που σε αυτή την περίπτωση συνδυάζει τις αισθητικές διαστάσεις της μουσικής και της δραματικής αφήγησης κρύβοντας όμως κι έναν πυρήνα ύψιστης ηθικής επιρροής).

Στον *Προτρεπτικό* του Αριστοτέλη<sup>228</sup> (που ο During κατόρθωσε να ανασυγκροτήσει εν εκτάσει μέσα από το αντίστοιχο κείμενο του Ιάμβλιχου στα 1961) σ' ένα φιλοσοφικό προγραμματικό κείμενο εξαιρετικά πυκνό, έχουμε μία σημαντική διατύπωση του συλλογισμού που αναπτύξαμε στα προηγούμενα:

«Αυτό που γεννιέται σύμφωνα με τη φύση γεννιέται για κάποιο σκοπό, και μάλιστα ένα προϊόν της φύσης έχει πάντοτε μεγαλύτερη σκοπιμότητα από ένα προϊόν της τέχνης. Γιατί δε μιμείται η φύση την ανθρώπινη δεξιότητα, αλλά η ανθρώπινη δεξιότητα μιμείται τη φύση, και η δεξιότητα υπάρχει για να ενισχύσει τη φύση και να συμπληρώσει ότι άφησε ατελές η φύση, γιατί η φύση καθώς φαίνεται, ορισμένα πράγματα μπορεί να τα ολοκληρώσει από μόνη της, χωρίς να χρειάζεται βοήθεια. Άλλα όμως κατορθώνει να τα ολοκληρώσει με κόπο ή είναι εντελώς ανίκανη γι' αυτό. Αυτό φαίνεται, πχ. ήδη στη γένεση των έμβιων όντων. Μερικοί σπόροι φυτρώνουν χωρίς την παραμικρή φροντίδα, σε οποιοδήποτε έδαφος κι αν πέσουν, ενώ άλλοι χρειάζονται τη γεωργική τέχνη, για να φυτρώσουν. Ομοίως, άλλα από τα έμβια όντα μπορούν να αναπτυχθούν εντελώς μόνα τους και να φθάσουν στην ωριμότητα, ενώ αντίθετα ο άνθρωπος χρειάζεται να διαθέτει μία σειρά από δεξιότητες για την επιβίωσή του, καταρχήν αμέσως μόλις γεννιέται και αργότερα πάλι για τη διατροφή του» (During 2006, σ. 171).

Ο *Προτρεπτικός* στο σύνολό του αναπτύσσει μία προβληματική που στοχεύει να δείξει ότι δεν φθάνει μία στοιχειώδης εκπαίδευση – που να προετοιμάζει τον άνθρωπο για τα επαγγέλματα που του εξασφαλίζουν την επιβίωση του – αν θέλει να δικαιώσει και να ολοκληρώσει την ανθρώπινή του υπόσταση, αλλά είναι αναγκαίο για κάθε άνθρωπο (κι όχι μόνον για τον επιστήμονα ή το φιλόσοφο) να αποκτήσει τα μέσα ώστε να σκεφτεί το περιεχόμενο της ζωής του και να αναζητήσει την αρετή. Πράγμα που σημαίνει ότι με κάποιο τρόπο θα έρθει σε επαφή με τη φιλοσοφία.

Αν αυτό δεν μπορεί να γίνει με πληρότητα για τον μέσο πολίτη, τότε η δημόσια παιδεία που προτείνει ο Αριστοτέλης οφείλει να εστιάσει σε μια ελάχιστη δυνατότητα θέασης ενός κοινού ιδανικού που παρέχει η δημόσια παιδεία.<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> Βλ. I. During, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του Τόμος Α*, (μτφρ.) Π. Κοτζιά-Παντελη, Εκδ. MIET, Αθήνα, 2006.

<sup>229</sup> Την πλήρη ανάπτυξη αυτού του θέματος που συναντάμε στον *Προτρεπτικό* θα τη βρούμε στα *Πολιτικά Θ* (το σχετικό θέμα εξετάζεται αναλυτικά στο κεφάλαιο Δ1).

## 5) Η δημόσια παιδεία

Ο τελευταίος συλλογισμός του 7<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* στα 1337 a3-7 όπου τίθεται το θέμα της δημόσιας παιδείας έχει ως εξής:

«Συνεπώς έχει προτεραιότητα να εξετάσουμε αν είναι ανάγκη να υπάρχει σύστημα αγωγής των παιδιών, έπειτα αν συμφέρει ο δημόσιος χαρακτήρας του ή ο ιδιωτικός (πράγμα που συμβαίνει και τώρα στις περισσότερες πόλεις) και τρίτο ποια γνωρίσματα πρέπει να έχει η αγωγή αυτή» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 233).

Συμπέρασμα όλων των προηγούμενων είναι ότι χρειάζεται ένα εκπαιδευτικό σύστημα με δημόσιο χαρακτήρα που θα υλοποιεί τη σύλληψη που εισηγείται ο Αριστοτέλης για την Παιδεία. Υλοποίηση η οποία αφορά τη διάπλαση ενός είδους ανθρώπου/πολίτη προετοιμασμένου να θέσει την αναζήτηση της αρετής πάνω από το προσωπικό συμφέρον και το άμεσο κριτήριο της χρησιμότητας, χωρίς όμως να υποτιμούνται η χρησιμότητα και το προσωπικό συμφέρον από ένα απρόσωπο μεταφυσικό κριτήριο, με λίγα λόγια ενός πολίτη που να είναι ικανός να στηρίξει το βέλτιστο πολίτευμα.

Φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης, παράλληλα με τη μελέτη των διάφορων πολιτευμάτων να έχει μελετήσει σε συνάφεια και τις αντίστοιχες εκπαιδευτικές πρακτικές. Η εξαγωγή συμπερασμάτων του για το βέλτιστο πολίτευμα, κυρίως κρίνοντας το δίπολο δημοκρατία-ολιγαρχία<sup>230</sup> (με τη δημοκρατία να προσφέρεται καλύτερα στις αναγκαίες διορθώσεις) του δίνει τη δυνατότητα να προβεί και στην αντίστοιχη εξαγωγή συμπερασμάτων για το εκπαιδευτικό εκείνο σύστημα που αποτελεί την προϋπόθεση του βέλτιστου πολιτεύματος. Πρακτικά αυτό το εκπαιδευτικό σύστημα για να εγγυηθεί την προώθηση ενός ενιαίου παιδαγωγικού ιδεώδους θα πρέπει να μεταρρυθμίσει σε κάποιο βαθμό το ισχύον τότε σύστημα των ατομικών παιδαγωγών (κάθε οικογένεια ή δυο τρεις οικογένειες μαζί ανέθεται την μόρφωση των παιδιών τους σε κάποιο παιδαγωγό, σε κάποιο γυμναστή κτλ.).

6) Ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της δημόσιας παιδείας που θα στηρίξει το βέλτιστο πολίτευμα

---

Βλέπε χαρακτηριστικά I. During, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του Τόμος Α*, (μτφρ.) Π. Κοτζιά-Παντελη, Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2006.

<sup>230</sup> Βλέπε την αρχή του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* 1337 a10-18. Το σχετικό θέμα εξετάζεται αναλυτικά στο κεφάλαιο Δ1.

Το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* που, όπως έχουμε ήδη πει, χειρίζεται θέματα παιδείας πολιτειακά ρυθμιζόμενης, θα συνεχίσει την προβληματική των τελευταίων παραγράφων του βιβλίου VII και θα εξειδικεύσει στην παρουσίαση των επιμέρους θεμάτων μιας βέλτιστης παιδείας ως αίτιο συνοχής ενός βέλτιστου πολιτεύματος. Έτσι έχουμε τον κύκλο ενός βέλτιστου πολιτεύματος που προσπαθεί να συγκροτηθεί μεταρρυθμίζοντας τους θεσμούς του, μεταξύ των οποίων την παιδεία, που με τη σειρά της θα αποτελέσει το πιο σίγουρο στήριγμά του.

Στην αρχή<sup>231</sup> αυτού του 8<sup>ου</sup> βιβλίου συνεχίζει η μεθοδολογική εισαγωγή που είχε ξεκινήσει στις τελευταίες παραγράφους του 7<sup>ου</sup> βιβλίου. Ακολούθως θα σχολιάσουμε κάποια εδάφια αυτής της εισαγωγής για να συμπληρώσουμε όσα ήδη εξετάσαμε πιο πάνω μέσω των επιλεγμένων εδαφίων που βρίσκονται στο τέλος του 7<sup>ου</sup> βιβλίου, των σχετικών με την προτεινόμενη δημόσια εκπαίδευση.

Η πρώτη φράση στα *Πολιτικά*, 1337 a11-12, συνεχίζει στο θέμα της δημόσιας παιδείας:

6.1) «Αναμφισβήτητα καθήκον του νομοθέτη είναι να ασχοληθεί σχολαστικά με την παιδεία των νέων» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 235).

Εφόσον η παιδεία θα αποκτήσει δημόσιο χαρακτήρα, ο καθορισμός των αρχών μιας τέτοιας παιδείας συμπεριλαμβάνεται στα καθήκοντα του νομοθέτη. Στη συνέχεια θα δούμε τα επιχειρήματα για την αναγκαιότητα μιας τέτοιας δημόσιας παιδείας

6.2) Στα *Πολιτικά*, 1337 a12-17 συνεχίζει: «Γιατί αυτό, αν δεν γίνεται στις πόλεις, φθείρει τα πολιτεύματα. Πράγματι επιβάλλεται οι νέοι να εκπαιδεύονται σύμφωνα με το πολίτευμα, διότι η νοοτροπία που καλλιεργεί κάθε πολίτευμα αποτελεί συνήθως παράγοντα και διατήρησής του αλλά και αρχικής εγκαθίδρυσής του, όπως για παράδειγμα η δημοκρατική νοοτροπία εγκαθιστά το δημοκρατικό πολίτευμα και η ολιγαρχική την ολιγαρχία» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 235).

Το κεντρικό επιχειρήμα αφορά τη σταθεροποίηση του πολιτεύματος. Εάν η παιδεία σχεδιαστεί κατάλληλα για να παράγει μία νοοτροπία στον κάθε πολίτη που ταιριάζει με το πολίτευμα τότε η πολιτειακή δραστηριότητα θα χαρακτηριστεί από μία αρμονία και από μια συνοχή που με τη σειρά της θα εγγυηθεί τη σταθερότητα. Και ο

---

<sup>231</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά VII, VIII*, (εισαγ. μτφρ.) σχόλια Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου, πρόλ. Γ. Πλάγγεσης, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2009.

Αριστοτέλης θα αναφερθεί αμέσως στο καθοριστικό δίπολο πολιτειακών μορφών στο οποίο κατέληξε να περιορίσει τη μελέτη του: ολιγαρχία-δημοκρατία. Είναι εύκολο βέβαια να υποθέσουμε ότι ενώ η δημοκρατία ευλόγως τείνει προς μία κοινή παιδαγωγική προσέγγιση, η ολιγαρχία εφόσον έχει μία καθοριστική διαφοροποίηση κυρίαρχων και κυριαρχούμενων, κατ' ανάγκη θα διασπά το παιδαγωγικό της μοντέλο, προσαρμόζοντάς το στις δύο διαφορετικές τάξεις των πλούσιων και των φτωχών, των κυρίαρχων και των κυριαρχούμενων. Εδώ είναι σημαντικό να υπενθυμίσουμε ότι μονάχα η καινοτόμα εφαρμογή της οργανικής μεθοδολογίας του Αριστοτέλη (της προερχόμενης από την βιολογία του και την ψυχοβιολογία του) στα πολιτεύματα και στην ιστορία των πολιτευμάτων, και στον έλεγχο της βιωσιμότητάς τους μέσα στον χρόνο (που πραγματοποιήθηκε από το συλλογικό έργο των 158 Συνταγμάτων)<sup>232</sup> είναι που ανήγαγε το δίπολο ολιγαρχία-δημοκρατία ως το τελικά μοναδικό αντικείμενο μελέτης. Και αυτό πραγματοποιήθηκε με το ξεπέραςμα της ιδεαλιστικής πλατωνικής αναζήτησης του βέλτιστου πολιτεύματος με υπερβατικούς όρους,<sup>233</sup> σε ψυχολογικό, ανθρωπολογικό και πολιτειακό επίπεδο (Αριστοτέλης, 2000, σ. 164).

Συμπληρώνουμε στη συνέχεια, σχολιάζοντας κάποια ακόμη εδάφια από την εισαγωγή των *Πολιτικών* Θ, την εικόνα της στοχευόμενης δημόσιας παιδείας, πολύ συνοπτικά καθώς το θέμα αυτό θα εξεταστεί αναλυτικά παρακάτω στο κεφάλαιο Δ1.<sup>234</sup>

6.3) Στα *Πολιτικά*, 1337 α17-18 συνεχίζει: «Πάντοτε δε η ποιοτικά ανώτερη νοοτροπία είναι αίτιο ανώτερου πολιτεύματος» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 237).

Η «ανώτερη νοοτροπία» είναι ο απώτερος στόχος της παιδείας η οποία θέλει να στηρίξει το βέλτιστο πολίτευμα. Η ανωτερότητα όμως αυτή αφορά κάποια ποιοτικά χαρακτηριστικά που εξηγούνται στη συνέχεια.

6.4) Στα *Πολιτικά*, 1337 α18-21 παρατηρούμε: «Επιπλέον όπως σε όλες τις ικανότητες και τις δεξιότητες υπάρχουν τρόποι να προπαιδεύεται και να ασκείται κανείς εκ των προτέρων στις αντίστοιχες εργασίες, γίνεται φανερό συνεπώς ότι

---

<sup>232</sup> Βλ. ΞΕΝΟΦΩΝ, *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ *Αθηναίων Πολιτεία*, (μτφρ.) Αλ. Σιδέρη, Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 2000, σ. 155.

<sup>233</sup> Μια πιο εκτεταμένη ανάλυση εκείνων των επιλογών του Αριστοτέλη σε μεθοδολογικό επίπεδο που τον οδηγούν κατά την ώριμη περίοδό του να διαφοροποιηθεί από το τελευταίο πλατωνικό πρότυπο που δίνεται στους *Νόμους* (το θέμα του σταθερού διαλόγου των *Πολιτικών* Θ με τα βιβλία Α, Β, Ζ των *Νόμων*) όπως και τα ιδιαίτερα στοιχεία της μεθοδολογίας του Πλάτωνα στους *Νόμους*, τα εξετάζουμε στο κεφάλαιο Δ2.

<sup>234</sup> Προς στιγμήν το θέμα της αντιστοιχίας ή της αναντιστοιχίας μεταξύ του συνόλου ή μερών των βιβλίων Η και Θ των *Πολιτικών* το παρακάμπουμε και παραπέμπουμε σχετικά στο κεφάλαιο Δ1.



ανάλογα πρέπει να ισχύουν και για τις πράξεις της αρετής» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 237).

Επομένως μια τέτοια παιδεία, όπως ήδη έχουμε παρατηρήσει, δεν μπορεί να επικεντρώνεται μόνο σε γνώσεις που ετοιμάζουν εξειδικευμένες τεχνικές και επαγγελματικές δραστηριότητες. Αντίθετα στοχεύει κυρίως στην προετοιμασία της ανάδειξης της αρετής, ενόψει των πολιτειακών απαιτήσεων της ενήλικης ζωής.

6.5) Στη συνέχεια στα *Πολιτικά*, 1337 a21-27, έχουμε: «Επειδή όμως ένας είναι ο σκοπός όλης της πόλης, ολοφάνερο ότι και η παιδεία επιβάλλεται να είναι μία και η ίδια για όλους και να φροντίζει γι' αυτό το δημόσιο και όχι οι ιδιώτες, όπως συμβαίνει σήμερα να φροντίζει τη μόρφωση των παιδιών του ο καθένας ιδιωτικά, διδάσκοντας μαθήματα της δικής του προτίμησης» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 237).

Προκύπτει ότι εάν η εν λόγω παιδεία επιδιώκει να προετοιμάσει κυρίως πολίτες, οφείλει να αποτελεί κοινό κτήμα όλων των υποψήφιων ελεύθερων πολιτών.

6.6) Και στα *Πολιτικά*, 1337 a27-30: «Ωστόσο για θέματα κοινού ενδιαφέροντος πρέπει και από κοινού να αναλαμβάνεται η πραγμάτωσή τους. Συγχρόνως όμως είναι λάθος κάποιος πολίτης να νομίζει ότι του ανήκει η παιδεία. Αντίθετα όλοι ανήκουν στην πόλη, γιατί ο καθένας είναι μέρος της πόλης, και η φροντίδα που από τη φύση δείχνει κάθε μέρος, αποβλέπει στη φροντίδα του συνόλου» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 237).

Και πάλι ο Αριστοτέλης τονίζει ότι η δημόσια παιδεία δεν μπορεί να εστιάσει στις υλικές επιμέρους γνώσεις που πιθανόν να ζητά η κάθε επαγγελματική ή ταξική κοινωνική ομάδα. Μια τέτοια παιδεία οφείλει να δώσει έμφαση στην προετοιμασία εκείνη που ενώνει όλους τους πολίτες μπροστά σε όσα είχε ανάγκη η λειτουργία του πολιτεύματος, η ζωντανή οργανική ενότητα της πόλης.

Ας υπενθυμίσουμε ότι μέσα σε αυτή την προβληματική της προετοιμασίας ελεύθερων επαρκών συγκροτημένων πολιτών, μέσα από μία δημόσια παιδεία, θα παρουσιαστεί ως παράγοντας καταλύτης η διάσταση του παιχνιδιού τόσο στους *Νόμους* του Πλάτωνα όσο και στα *Πολιτικά* Θ του Αριστοτέλη, θέματα που θα εξετάσουμε στο Δ' Μέρος της έρευνάς μας.

Γ1. II) Ο ρόλος της Παιδείας στην ανάπτυξη της ψυχής. Θέματα παιδείας από το *Περί Ψυχής*

Ανάμεσα στα πολλά θέματα που αναπτύσσονται με πυκνότητα στο βιβλίο Β του *Περί Ψυχής*<sup>235</sup> συμπεριλαμβάνεται κι ένα μέρος που θίγει τον τρόπο με τον οποίο η παιδεία παρεμβαίνει καθοριστικά στην εντελέχεια της ανθρώπινης ανάπτυξης προσανατολίζοντας την ανάπτυξη της ψυχής προς μια ευνοϊκή εξέλιξη για την πλήρη εκδήλωση του νου κι επομένως για μια σταθερή πορεία καλλιέργειας των γνωστικών ικανοτήτων της πρόσληψης μέσω των αισθήσεων και της ανάπτυξης της *φαντασίας*. Μεταξύ 417 a24 και 417 b29 ο Αριστοτέλης μας δίνει ένα παράδειγμα ανάπτυξης και μετάβασης από μία φάση σε μία άλλη, χωρίς να κάνει αναφορά στους συμβατικούς ηλικιακούς όρους, αναφερόμενος όμως σε συγκεκριμένες φάσεις ανάπτυξης κατά τις οποίες αρχίζει το ανθρώπινο ον να είναι επιδεκτικό διαμόρφωσης του ήθους και της νόησης μέσω μίας συγκεκριμένης εκπαιδευτικής διαδικασίας.

Ίσως πριν φτάσουμε στο σχετικό εδάφιο που μας ενδιαφέρει, να πρέπει να δούμε τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει το θέμα του σταδιακά ο συγγραφέας:

«Αφού δώσαμε αυτούς τους ορισμούς, ας μιλήσουμε γενικά για την αίσθηση. Η αίσθηση λοιπόν όπως είπαμε προκύπτει από την κίνηση [μεταβολή] και το πάθος γιατί φαίνεται πως είναι κάποια αλλοίωση» (Αριστοτέλης, 2003, σ. 165).

Και παρακάτω παρατηρεί: «γιατί δεν έχουμε την αίσθηση και των ίδιων των αισθήσεων και γιατί χωρίς τα εξωτερικά πράγματα [αίτια] τα αισθητήρια όργανα δεν προκαλούν αίσθηση (.....) είναι φανερό λοιπόν ότι η ικανότητα της αίσθησης δεν υπάρχει ως εντελέχεια αλλά μόνον ως δυνατότητα» (Αριστοτέλης, 2003, σ. 165).

Και πιο κάτω στο 416 b34 – 417 a20: «Επειδή όμως λέμε το <αισθάνομαι> με δύο σημασίες (γιατί, και κείνο που έχει τη δυνατότητα να ακούει και να βλέπει, λέμε πως ακούει και βλέπει, ακόμη κι αν συμβαίνει να κοιμάται, και το ίδιο λέμε και για εκείνο που ήδη ενεργεί) με δύο σημασίες πρέπει να εννοήσουμε και την αίσθηση: από τη μία ως δυνατότητα κι από την άλλη ως εντελέχεια, το ίδιο και το αισθητό θα ήταν και δυνατότητα και εντελέχεια. Για να αρχίσουμε, λοιπόν, ας υποθέσουμε ότι να πάσχεις και να ενεργείς είναι το ίδιο πράγμα, γιατί και η κίνηση είναι κάποια ενέργεια αλλά

---

<sup>235</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, (μτφρ. επιμ. σχόλια) Ι. Σ. Χριστοδούλου, Εκδ. Ζήτηρος, Θεσ/νίκη, 2003.

ατελής, όπως έχουμε πει αλλού. Όλα όμως πάσχουν και κινούνται από αυτό που ενεργεί και υπάρχει στην εντελέχειά του» (Αριστοτέλης, 2003, σσ. 165-167).

Σ' αυτό το εδάφιο ο Αριστοτέλης δείχνει ότι η *αίσθησις* είναι μια δραστηριότητα, είναι κάποιου είδους «κίνηση/μεταβολή» και ότι κατά την *αίσθησιν* υπάρχει ένα *πάσχειν* των αισθητηρίων οργάνων κατά την εξέλιξη της *αισθήσεως* υπό την επιρροή των *αισθητών*, το *πάσχειν* αυτό επηρεάζει ολόκληρο τον οργανισμό της ψυχής και του σώματος και του επιφέρει μια *αλλοίωσιν*, τον μεταβάλλει. Εδώ έχουμε μία ευρεία εφαρμογή της έννοιας της *κινήσεως* στην περίπτωση της αισθητηριακής πρόσληψης ενός ζωντανού οργανισμού και ειδικά του ανθρώπου. Ο Αριστοτέλης τότε αισθάνεται αναγκασμένος να εξηγήσει ότι αυτή η αλλοίωση μέσω της αισθητηριακής πρόσληψης συμβαίνει μονάχα όταν έρθει ένα εξωτερικό ερέθισμα να επηρεάσει, να ενεργοποιήσει τις αισθητηριακές δυνατότητες. Μέσα στη σιωπή, το σκοτάδι και την απουσία αφής, οσμών και γεύσεων δε θα συνέβαινε τίποτε τέτοιο. Δεν είναι δηλαδή μία εσωτερική διεργασία του ζωντανού οργανισμού.

Αλλά τότε μοιάζει απαραίτητο να διευκρινίσουμε ότι το «αισθάνομαι», δηλαδή βλέπω ή ακούω, για παράδειγμα, μπορεί να το λέει κι αυτός που κοιμάται κι ονειρεύεται. Τότε όμως πλέον πρόκειται για εσωτερική διεργασία, χωρίς την παρεμβολή των εξωτερικών ερεθισμάτων που προκάλεσαν τους σχετικούς ήχους ή εικόνες. Κι αυτό συμβαίνει διότι η *αλλοίωσις* για την οποία είχε μιλήσει πρωτύτερα, εκδηλώνεται ως πλούτος της εσωτερικευμένης εμπειρίας, επεξεργασμένης στο πεδίο των συγκροτούμενων και διασυνδεδεμένων αναπαραστάσεων (που προέκυψαν από την πρόσληψη μέσω των αισθήσεων κατ' επανάληψη με ομοιότητα ή διαφοροποίηση) στο πεδίο εκείνο που ο Αριστοτέλης στο *Περί Ψυχής* ονομάζει «φαντασία».<sup>236</sup>

Ο πλούτος της *φαντασίας* που παρεμπιπτόντως εκδηλώνεται στις εσωτερικές διεργασίες της *ψυχής*, (όντας αυτή η φαντασία ένας κόσμος εν κινήσει) παρουσιάζεται μεταμορφωμένος στα όνειρα κι έτσι ο αρχικός μηχανισμός συγκράτησης στον εσωτερικό κόσμο των προσλαμβανόμενων δεδομένων, μέσω της μνήμης, βρίσκεται σε συνεχή εξέλιξη (γι' αυτό η *ανάμνησις* στα *Μικρά Φυσικά*)<sup>237</sup>

<sup>236</sup> Η θεωρία της φαντασίας παρουσιάζεται στο 3<sup>ο</sup> κεφάλαιο του 3<sup>ου</sup> βιβλίου του *Περί Ψυχής* Γ3 με έναν κεντρικό πυρήνα μεταξύ 427 a17- 429 a10 ενώ ένα σημαντικό θέμα αναπτύσσεται επίσης στο 427 b15 και συνέχεια.

<sup>237</sup> Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, *Μικρά Φυσικά*, (μτφρ.) Γεωργούλας, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2014. Πολύ χαρακτηριστικά ο Αριστοτέλης στο *Περί Μνήμης και Αναμνήσεως* μεταξύ 450 a9-14 «όμως το μέγεθος

διακρίνεται τόσο έντονα από τη μνήμη<sup>238</sup>) παράγοντας το απαραίτητο υπόβαθρο για την εκδήλωση του νου, των δυνατοτήτων του και των γνωσιακών του εξελίξεων μέσω της μάθησης.

Και η *αίσθησις* ως ενέργεια και ως *πάσχειν* και *αλλοίωσις* δεν είναι πάντα η ίδια εξηγεί ο Αριστοτέλης αλλού. Ναι μεν η αίσθηση ως πρόσληψη έχει πάντοτε μια διάσταση *πάσχειν*, αλλά ο Αριστοτέλης διακρίνει την ενεργητική «στοχευμένη» πρόσληψη από την τυχαία. Μπορεί ο άνθρωπος να συγκεντρώσει την ικανότητα να ακούει ή να βλέπει ένα αντικείμενο, που έχει λόγους να το παρατηρήσει, αλλά στο οπτικό του ή ηχητικό του πεδίο πρόσληψης μπορούν συγχρόνως να φτάνουν κι άλλα ερεθίσματα τυχαία, άσχετα με το παρατηρούμενο αντικείμενο. Επομένως η «τροφή» της ψυχής και κατ' επέκταση του νου, μέσω της αισθητηριακής διαδικασίας, γίνεται επιλεκτικά.

Δηλαδή η ενεργητική «στοχευμένη» αισθητηριακή πρόσληψη θα αφήσει ένα ισχυρότερο ίχνος στη μνήμη και στις διεργασίες του ονείρου και της φαντασίας, που κατατάσσουν και συνυφαίνουν τον πλούτο αυτού του υλικού προσφέροντας το αποτέλεσμα στον νου. Όμως επιπροσθέτως και το τυχαίο αυτό στοιχείο της πρόσληψης μπορεί να αφήσει ένα πιο αδύναμο ίχνος που, αν εν τέλει συνδέεται με έμμεσο τρόπο με το παρατηρούμενο θέμα από την ενεργητική πρόσληψη, κατά την ίδια στιγμή θα μπορέσει κι αυτό το δευτερεύον ίχνος να βρει το δρόμο του προς την ανάμνηση εάν χρειαστεί.

Η σημαντική διάκριση που γίνεται εδώ στη συμβατική επίκληση της αίσθησης όταν αυτή συμβαίνει ως «αλλοίωση» υπό την επιρροή των εξωτερικών ερεθισμάτων ή ως εκδήλωση του εσωτερικού κόσμου που κι αυτή δείχνει κάποιου είδους κίνηση και ίσως κι αυτή μπορεί να ονομαστεί αλλοίωση, ένδειξη εσωτερικής κίνησης και μεταμόρφωσης του ψυχικού κόσμου αλλά αυτή τη φορά όχι ως κατά περίπτωση και υπό προϋποθέσεις τροφή της ψυχής από τον εξωτερικό κόσμο (ως προς τα δοσμένα στοιχεία α και β), αλλά ως προβολή αυτών των στοιχείων α και β που έγιναν α' και β'

---

και την κίνηση τα γνωρίζουμε κατ' ανάγκη με τον ίδιο τρόπο που γνωρίζουμε και τον χρόνο και η παράσταση [φάντασμα] είναι πάθημα της κοινής αίσθησης. Είναι φανερό λοιπόν ότι τα παραπάνω τα γνωρίζουμε μέσω του πρώτου αισθητικού. Αλλά και η μνήμη, ακόμη και των νοητών πραγμάτων, δεν υπάρχει χωρίς παράσταση [άνευ φαντάσματος]» (Αριστοτέλης, 2014, σ. 111).

<sup>238</sup> Βλέπε Αριστοτέλης, *Μικρά Φυσικά*, (μτφρ.) Η. Ν. Γεωργούλας, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2014, σσ. 106-136, στίχοι 449 b 553 b, το κεφάλαιο Περί Μνήμης και Αναμνήσεως. Τα *Μικρά Φυσικά* αποτελούν μία ενότητα μελετών κάνοντας συνεχώς αναφορά στο *Περί Ψυχής* εξειδικεύουν τα θέματα που είχαν εκτεθεί εκεί στο πλαίσιο μιας πυκνής συνθετικής θεώρησης.

και απέκτησαν έναν ρόλο μετά την αλλοίωση της πρόσληψης στις διαμορφώσεις του εσωτερικού κόσμου, της ψυχής, αντανακλώντας την ανάδυση, το ξεδίπλωμα των δυνατοτήτων της φύσης της ανθρώπινης ουσίας, ξεδίπλωμα που μπορεί να εξελιχθεί ομαλά υπό την προϋπόθεση της πλούσια ανάπτυξης της ψυχής (πλήρες ξεδίπλωμα των ηθικών δίπολων και σταθερή απόπειρα ελέγχου τους με άσκηση της μεσότητας) και του νου (μέσω της παιδείας και της προσπάθειας της μάθησης), ξεδίπλωμα το οποίο ο Αριστοτέλης ονομάζει «εντελέχεια».<sup>239</sup>

Φτάσαμε πλέον στο απόσπασμα (417α 24 – 417α 35) που έχουμε διαλέξει:

«Πρέπει όμως να κάνουμε και τις διακρίσεις σχετικά με τη δυνατότητα και την εντελέχεια, αφού μέχρι τώρα μιλούμε γι' αυτές γενικά. Γιατί από μια άποψη προσδιορίζουμε ως κάτι ως κατοχή γνώσης, με τον τρόπο που θα λέγαμε έναν άνθρωπο κάτοχο γνώσης, επειδή ο άνθρωπος είναι από τα όντα που μπορούν να γνωρίσουν και να κατέχουν γνώση. Από την άλλη όμως μπορούμε να πούμε γνώστη εκείνον που ήδη έχει γνώση της γραμματικής. Καθένας όμως από τους δύο δεν είναι με τον ίδιο τρόπο σε κατάσταση δυνατότητας. Αλλά ο πρώτος είναι επειδή το γένος του είναι τέτοιο και η ύλη ενώ ο άλλος επειδή όταν το θελήσει είναι ικανός να εξασκήσει τη γνώση του, αν δεν τον εμποδίσει κάποιο εξωτερικό εμπόδιο. Υπάρχει κι ένας τρίτος όμως που ήδη εξασκεί τη γνώση του καθώς είναι γνώστης μέσω της εντελέχειας και γνωρίζει κυριολεκτικά πως το συγκεκριμένο πράγμα είναι το Α» (Αριστοτέλης, 2003, σσ. 167-169).

Για μεγαλύτερη ακρίβεια το παραπάνω απόσπασμα αποτελεί μια εισαγωγή στο κύριο θέμα που θέλουμε να εξετάσουμε. Ο Αριστοτέλης ζητά να διευκρινίσει την έννοια της δυνατότητας ως προς τις υψηλότερες εξελίξεις της ψυχής και του νου που μεσολαβούνται από την μάθηση, δηλαδή τη δυνατότητα κάθε ανθρώπου να προχωρήσει μακριά, στο πεδίο της γνώσης, να γίνει «επιστήμων» και ακόμη πιο πέρα κάτοχος της επιστήμης, δηλαδή σοφός με μία έννοια. Ξεκινά όμως να διακρίνει τον άνθρωπο εκείνον εν γένει, χωρίς προσδιορισμό, που επειδή είναι άνθρωπος κατά το γένος και την ύλη (τα αίτια στο πεδίο της θεωρίας της φύσης) η πορεία προς τη γνώση του είναι προσιτή, ακόμη κι αν δεν έχει κάνει τίποτε γι' αυτό μέχρι τώρα. Αυτός είναι ο «πρώτος» του παραδείγματός του. Ο «δεύτερος» είναι εκείνος ο οποίος έμαθε γράμματα κι έτσι μέσω αυτής της «αλλοίωσης», αυτής της μεταβολής στην

---

<sup>239</sup> Βλέπε ειδικά Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, βιβλίο Β, 417 α - 418 α, όπου τοποθετούνται και τα επιλεγμένα εδάφια που εξετάζουμε.

προσωπικότητά του, έχει περάσει στο εσωτερικό της πορείας προς τη γνώση και πλέον ανοίγεται μπροστά του η δυνατότητα να προχωρήσει σε επόμενες φάσεις.

Ο «πρώτος» διαφοροποιούνταν στο παράδειγμα, είτε ως μικρό παιδί που δεν έχει μάθει ακόμη γράμματα είτε ως ενήλικος που δεν έχει μάθει ποτέ γράμματα, κατέχοντας μια δυνατότητα αφηρημένη, που δεν ήταν στο χέρι του ακόμη να την εξασκήσει. Ενώ ο «δεύτερος» είναι αυτός που εν τω μεταξύ έμαθε γράμματα και μπορεί κάποια στιγμή να διαβάσει, όπως μας λέει ο Αριστοτέλης «*όταν το θελήσει είναι ικανός να εξασκήσει τη γνώση του*». Αναφέρει όμως κι έναν «τρίτο» ο οποίος έχει πάει ένα βήμα πιο πέρα από τον «δεύτερο» γιατί πλέον ήδη εξασκεί τη γνώση του.

Αυτός, μας λέει ο Αριστοτέλης, είναι ο γνώστης μέσω της *εντελέχειας*, δηλαδή πλέον η γνώση ως διεργασία ανήκει στο ξεδίπλωμα του πλούτου του εσωτερικού του κόσμου. Διότι «γνωρίζει κυριολεκτικά πως το συγκεκριμένο πράγμα είναι το Α», δηλαδή όχι μόνον ξέρει γράμματα όπως ο προηγούμενος και μπορεί αν θελήσει να προχωρήσει στην εφαρμογή αυτού του πρώτου γνωσιακού βήματος – να προχωρήσει δηλαδή στην επαλήθευση των ικανοτήτων που του έχει προσφέρει αυτό το πρώτο βήμα κάνοντας ένα δεύτερο, δηλαδή να μπορεί να κατανοεί το νόημα όσων μελετά διακρίνοντας τον ρόλο κάθε μορφής της αφήγησης που έχει μπροστά του, είτε μαθηματικό πρόβλημα είτε ποιητικό κείμενο ή φιλοσοφικό συλλογισμό – αλλά ζητά να κατανοήσει όσα συμβαίνουν στην ίδια την εμπειρία της ζωής του.

Οπότε στη συνέχεια ο Αριστοτέλης (417a 35 – 417b 18) θα αναλάβει να δώσει μια πιο προχωρημένη διάκριση μεταξύ δυνατότητας και εντελέχειας όπως είχε υποσχεθεί αλλά και της σημασίας του *πάσχειν* και της *αλλοιώσεως* σε σχέση με την *εντελέχεια*:

«Και οι δύο πρώτοι λοιπόν, όντας και οι δύο κατά δύναμη γνώστες γίνονται ενεργεία γνώστες, ο ένας όμως [γίνεται ενεργεία γνώστης] αφού υποστεί αλλοίωση μέσω της μάθησης και σε διαδοχικά στάδια αφού αλλάξει από τη μία κατάσταση στην ενάντια, ο άλλος όμως [που ξεκινάει] από του ότι κατέχει την αριθμητική ή την γραμματική, χωρίς όμως να ενεργεί, [και περνάει] στο να ενεργεί, με άλλο τρόπο [γίνεται γνώστης]. Μονοσήμαντος δεν είναι ούτε ο όρος <πάσχων> αλλά υπό μία έννοια [είναι] ένα είδος φθοράς από μία κατάσταση στην αντίθετη, υπό μια άλλη έννοια [είναι] περισσότερο διατήρηση απ' το σε εντελέχεια ον του δυνάμει όντος και σε μια όμοια κατάσταση με αυτήν που έχει η δυνατότητα με την εντελέχεια. Στην

πραγματικότητα, [ον] που ασκεί τη θεωρητική ικανότητα γίνεται αυτό που διαθέτει τη γνώση, και τούτο ή δεν είναι αλλοίωση (διότι η εξέλιξη συμβαίνει σε σχέση με τον εαυτό του και μέσω της εντελέχειας) ή πρόκειται για άλλο γένος αλλοίωσης. Γι' αυτό το λόγο δεν είναι σωστό να λέμε ότι το ον που σκέφτεται, όταν συμβαίνει να σκέφτεται, αλλοιώνεται, όπως ούτε ότι ο οικοδόμος αλλοιώνεται όταν συμβαίνει να οικοδομεί. Εκείνο λοιπόν που οδηγεί στην εντελέχεια κάτι που είναι δυνατό, δεν είναι σωστό στην περίπτωση του όντος που νοεί και σκέπτεται να το ονομάζουμε διδασκαλία, αλλά πρέπει να του δώσουμε άλλο όνομα, ενώ αυτό που σε κατάσταση δυνατότητας μαθαίνει κι αποκτά γνώση από εκείνο που είναι σε εντελέχεια και μπορεί να διδάσκει είτε δεν πρέπει να ισχυριστούμε ότι πάσχει, όπως είπαμε, είτε να δεχθούμε πως υπάρχουν δύο τρόποι αλλοίωσης, τόσο η αλλαγή που συμβαίνει στην κατεύθυνση των στερητικών καταστάσεων όσο και η άλλη που συμβαίνει στην κατεύθυνση των θετικών καταστάσεων και της φύσης του υποκειμένου» (Αριστοτέλης, 2003, σσ. 169-171).

Έχει ενδιαφέρον, να προχωρήσουμε στη συνέχεια σε μία αναλυτική παρουσίαση του παραδείγματος του Αριστοτέλη, ώστε να διευκρινιστεί πλήρως ο πολύπλοκος συλλογισμός που διατυπώνεται και να φωτιστούν οι σχέσεις των καθοριστικών εννοιών οι οποίες μεσολαβούν. Το παράδειγμα που έχει διαλέξει ο Αριστοτέλης, όπως παρατηρήσαμε και πιο πάνω, έρχεται να στοχεύσει ένα αποφασιστικό σημείο της ανάπτυξης του ανθρώπου, εκεί ακριβώς όπου η ηθική/ψυχική/διανοητική ανάπτυξη κάνει αποφασιστικά βήματα με την παρεμβολή κάποιας μορφής εκπαίδευσης και διδασκαλίας. Είναι γεγονός βέβαια ότι ο Αριστοτέλης αποφεύγει να αναφερθεί σε ηλικιακούς όρους και φάσεις, και αναμφισβήτητα υπάρχει πάντοτε η περίπτωση να προσπαθήσει κανείς να μάθει γράμματα και να διαβάσει σε προχωρημένη ηλικία. Αλλά αυτή είναι η εξαίρεση και μια πλειάδα αναφορών του Αριστοτέλη στα θέματα παιδείας σε ποικίλα έργα του και το γενικότερο πνεύμα της οργανικότητας και της κατάλληλης παιδαγωγικής παρέμβασης σε κάθε φάση της ζωής, μας επιτρέπει να υποθέσουμε μια σταδιακή ηλικιακή παιδαγωγική μέθοδο. Ωστε μπορούμε να διακρίνουμε πίσω από το σχήμα του Αριστοτέλη αναγνωρίσιμες φάσεις της ανθρώπινης ανάπτυξης, εκείνη όπου το παιδί έχει διδαχθεί στοιχειώδη ήθη, έχει ξεκινήσει να αναπτύσσει τις εμπειρικές και σωματικές ικανότητές του, τις οποίες ασκεί, παίζοντας μόνο του ή με τους συνομηλίκους του, αλλά δεν έχει φτάσει ακόμη να διδαχθεί γράμματα, αριθμητική και γεωμετρία ή μουσική ώστε να

ξεκινήσει να καλλιεργεί εκείνη τη διάσταση της ψυχικής και ηθικής του ανάπτυξης που θα ξεδιπλώσει τις νοητικές του ικανότητες ως τέτοιες. Δηλαδή σ' ένα διακριτό επίπεδο νοητικών δραστηριοτήτων όπου κανείς εργάζεται με αφηρημένες έννοιες και μέσω της άμεσης εμπειρίας φτάνει να χειριστεί θέματα που ξεπερνούν την εμπειρική αμεσότητα.

Ας ξαναδούμε λοιπόν βήμα προς βήμα τον συλλογισμό του Αριστοτέλη:

Ο [Α] δεν γνωρίζει καθόλου γράμματα, αγνοεί πλήρως τον ξεχωριστό κόσμο της νόησης, το να μάθει γράμματα προϋποθέτει μια εξωτερική παρέμβαση η οποία μεταβάλλει τον ψυχικό του κόσμο. Εδώ έχουμε μία *αλλοίωσιν*, δηλαδή μία μεταμόρφωση κι ένα *πάσχειν* υπό την επιρροή ενός εξωτερικού παράγοντα που είναι εκείνος της εκπαιδευτικής μεσολάβησης. Εάν κάνουμε πιο απτό το παράδειγμα και δούμε τι είναι αυτή η μετάβαση για το παιδί στις πρώτες φάσεις της, τότε ο Αριστοτέλης μας υποδεικνύει το γεγονός μιας εξωτερικής «βίαιης» επέμβασης στον ψυχικό κόσμο του παιδιού για να το αδράξει απ' τον άμεσο κόσμο της εμπειρίας και του παιχνιδιού και να το προσανατολίσει σταδιακά στη διαδικασία της ανάπτυξης μιας ικανότητας μάθησης.

Ο [Β] δηλαδή εκείνος που προχώρησε σ' ένα επόμενο στάδιο, έχει ήδη εισέλθει στη διαδικασία να μάθει γράμματα (ώστε να διαβάσει αργότερα κείμενα) ή να μάθει αριθμητική και γεωμετρία (ώστε αργότερα να είναι ικανός να λύσει κάποια αριθμητικά και γεωμετρικά προβλήματα) ή διδάχθηκε τις νότες και στοιχεία μουσικής (ώστε να μάθει αργότερα να παίζει ένα όργανο), υφίσταται κι αυτός μία αλλοίωση, μία μεταβολή του ψυχικού του κόσμου, αλλά όχι με την ίδια έννοια που αυτό συνέβαινε στον προηγούμενο. Διότι είναι πιθανόν ακόμη να δρα πάνω του μία εξωτερική δύναμη μεταβολής, αλλά έχει ξεκινήσει πλέον η δυναμική της εντελέχειας ως προς την ψυχική/ηθική/διανοητική του ανάπτυξη. Αυτό σημαίνει ότι η κινητήρια δύναμη της μεταβολής τού ανήκει, ο ίδιος μόνος του «αυτοκινείται»<sup>240</sup>, σε άλλες διαστάσεις κίνησης και ανάπτυξης της εντελέχειας προστέθηκε μια καινούργια που αφορά έναν πιο αποφασιστικό τομέα της ανάδυσης και εξέλιξης της ουσίας του.

Ο [Γ] δηλαδή εκείνος ο οποίος αφού προχώρησε μελετώντας επισταμένως, είναι ικανός πλέον να διαβάσει βιβλία κάθε είδους και να αφομοιώσει τη συσσωρευμένη

---

<sup>240</sup> Η αυτοκίνηση (αυτομεταβολή) σημαίνει ότι πηγάζει από μέσα του η ορμή της μεταβολής του, όχι μόνο σε βιολογικό επίπεδο όπως γινόταν μέχρι εκείνη τη στιγμή αλλά με την παρέμβαση της παιδείας, σταδιακά πλέον σε ηθικό και γνωσιακό επίπεδο.



γνώση των προηγούμενων γενεών, ώστε πλέον έχει περάσει σ' ένα άλλο επίπεδο και πράγματι πλέον βρίσκεται ενώπιον του φαινομένου της γνώσης.

Στο βαθμό που συνεχίζει να βρίσκεται υπό τον έλεγχο και την καθοδήγηση ενός δασκάλου, μπορεί να παραμένει ένας εξωτερικός παράγοντας επέμβασης στον ψυχικό του κόσμο, αλλά αναμφισβήτητα εδώ εκδηλώνεται με πληρότητα μια εσωτερική δύναμη αναζήτησης της γνώσης. Αυτό που θα λέγαμε στην καθημερινή γλώσσα μία δίψα για μάθηση.

Σ' αυτή τη φάση μας εξηγεί ο Αριστοτέλης ότι οι μεγάλες μεταβολές που συντελούνται δεν είναι σωστό να ονομαστούν «αλλοιώσεις» και *πάσχειν* με την ίδια έννοια που αυτές παρουσιαζόντουσαν στην περίπτωση του [Α] και δευτερευόντως στην περίπτωση του [Β]. Διότι η δύναμη που εκδηλώνεται πλέον με σαφήνεια στην προσωπικότητα του νέου ανθρώπου – αν ο [Β] ήταν ένας προέφηβος ή έφηβος ηλικιακά, υπό την επιρροή της επίβλεψης των δασκάλων του αλλά δεκτικός και επιμελής μαθητής, ο [Γ] είναι ο τουλάχιστον μετέφηβος και ο νέος που δίνεται με πάθος στις σπουδές του – ανήκει σχεδόν με απόλυτο βαθμό σε μία εσωτερική αυτενέργεια, σε μία εσωτερική δυναμική του ψυχικού του κόσμου που αναζητά το πέρασμα σ' ένα ανώτερο και ευρύτερο επίπεδο εκδήλωσης της προσωπικότητας που θα χαρακτηριστεί από ένα άλμα της γνωσιακής ικανότητας και κατοχής.

Η δυναμική όμως του παραδείγματος αναδεικνύει και μία επόμενη φάση μιας περίπτωσης [Δ] που αφορά εκείνο τον άνθρωπο που έκλεισε έναν κύκλο στην απόκτηση γνώσεων μέσω της μελέτης και της άσκησης και απόκτησε πλέον μία συνθήκη διανοητικής ανεξαρτησίας, κινείται με μία πρώτη έννοια προς τη «σοφία» (ή σωστότερα έχει ανοιχτεί μπροστά του η πορεία προς τη «σοφία» ή η πορεία προς τη φιλοσοφική δηλαδή την καθολική γνωσιακή αναζήτηση).

Ο άνθρωπος αυτός είναι ικανός πλέον, έχει φτάσει πλέον, στο επίπεδο εκείνο της ηθικής συγκρότησης που προχωρώντας στη δημόσια ζωή με τις πράξεις του, τις επιλογές του και τις αποφάσεις του θα δείξει στους άλλους και θα μάθει και ο ίδιος την αξία, δηλαδή το ηθικό μέγεθος της προσωπικότητάς του.

Μπορεί πλέον να δραστηριοποιήσει τις γνωσιακές του ικανότητες στην ίδια την εξέλιξη της πραγματικότητας (κοινωνικής, πολιτικής αλλά και φυσικής, κλιματικής, γεωλογικής), δηλαδή έχει βάλει τη γνώση του και την προσωπικότητά του μέσα στην περιπέτεια του χρόνου και της αναστάτωσης όλων των όρων της πραγματικότητας,

βγαίνοντας πια από την έτοιμη τάξη που προσφέρουν τα βιβλία και οι συμβουλές των δασκάλων και το καταπιεστικό ίσως αλλά προστατευτικό και ασφαλές κέλυφος της εξωτερικής καθοδήγησης.

Δάσκαλός του, πλέον, είναι η απέραντη συνθήκη της υλικής και κοινωνικής πραγματικότητας και το πέρασμα του χρόνου, η έξαρση της δράσης και της νόησης ή η κούραση, ο ενθουσιασμός της δράσης και της κατανόησης ή η απογοήτευση. Βρισκόμαστε ενώπιον της πορείας προς την ολοκλήρωση της ωριμότητας και ακόμα προς το γήρας. Πρόκειται κατεξοχήν για την ηλικιακή περίοδο η οποία αποκτά όλα τα εφόδια για σοβαρή πρωτότυπη φιλοσοφική αναζήτηση.

Αυτό το τέταρτο επίπεδο, το οποίο δεν αναπτύσσεται πλήρως στο συγκεκριμένο παράδειγμα αλλά προκύπτει ωστόσο από τους όρους του, αφορά τη γενικότερη προσέγγιση του Αριστοτέλη, ειδικά στα έργα που μας αφορούν και στα οποία αναφερθήκαμε πιο πάνω. Το *Περί Ψυχής* και τα ηθικά έργα στοχεύουν κατά κύριο λόγο ή ζητούν να αναδείξουν τα προβλήματα αυτής της τέταρτης περιπτώσεως, την οποία κρίναμε αναγκαίο να προσδιορίσουμε ολοκληρώνοντας τη δυναμική του παραδείγματος.

Σ' αυτή τη διαδικασία σταθερής μεταβολής που είδαμε στο παράδειγμα του Αριστοτέλη και θελήσαμε να αναδιατυπώσουμε αναλυτικά, παρατηρούμε ότι κάτι, μια δύναμις, μεταβάλλει την προσωπικότητα, το ήθος του ανθρώπου των παραδειγμάτων μας, αλλά δεν είναι πάντοτε η ίδια. Αυτή η μεταμορφωτική διαδικασία που ξεκινά με μία εξωτερική παιδαγωγική παρέμβαση φτάνει κάποια στιγμή να διεγείρει και να ενεργοποιήσει εν υπνώσει ήδη παρούσες, ενυπάρχουσες ικανότητες (η δυνατότητα ή το «εν δυνάμει») που οδηγούνται να θέσουν σε κίνηση μία εσωτερική δυναμική, που πλέον αυτή από εκεί και πέρα ως εσωτερική δύναμη προωθεί το φαινόμενο της ψυχικής και ηθικής ανάπτυξης. Πρόκειται για την «εντελέχεια» του Αριστοτέλη. Η αρχική εξωτερική σχετικά βίαιη επέμβαση πάνω στον ψυχικό κόσμο του παιδιού (εκείνου που πλέον θα προχωρήσει στη διαδικασία της γνώσης) ήταν αναγκαία για να επιτύχει την εν λόγω διέγερση των εσωτερικών αυτών δυνάμεων που αλλιώς θα παρέμεναν σιωπηλές και ανενεργές.

Έτσι αυτή η μακριά διαδικασία διαδοχικών μεταμορφώσεων (που στο παραπάνω παράδειγμα θεωρήσαμε ότι στην κανονικότητά τους θα ήταν συγχρόνως ηλικιακές, ηθικοψυχικές και γνωσιακές) για τις οποίες ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τους όρους

του *πάσχειν* με τις διαφορετικές εννοιολογικές αποχρώσεις του και της *αλλοιώσεως* που σημαίνει την ποιοτική μεταβολή, τη μεταμόρφωση, διαδικασία στην οποία πράγματι βλέπουμε να παρουσιάζονται οι εντελώς διαφορετικές φιγούρες του παιδιού, του εφήβου, του νέου, του ενήλικου και του ώριμου ανθρώπου, μία διαδικασία «αλλοτρίωσης» με μία έννοια, τον οδηγεί στην πραγματικότητα σε μία κατανοητική αυτενέργεια όπου παρατηρούμε ότι συντελείται όχι η απώλεια αλλά η ολοένα μεγαλύτερη συνοχή του ίδιου όντος, της πρωτότυπης ανθρώπινης ατομικής ουσίας, που έκρυβε από τη γέννησή της, μία πρωτότυπη ηθική συγκρότηση εν δυνάμει, η οποία όφειλε να εκτυλιχθεί μέσα στον χρόνο και το γίνεσθαι μέσω της εντελέχειας για να φθάσει να πλαστεί ελεύθερα από την ίδια την προσπάθεια ενός μοναδικού όντος (*ουσία*) που έτσι διαπλάθει την προσωπικότητά του.

Επομένως το *πάσχειν* και η *αλλοίωση* του ψυχικού κόσμου του [Α] μπορεί να θεωρηθεί ως μία εξωτερική επέμβαση και δύναμη που κάτι μεταβάλλει και «αλλοιώνει», οπότε αντιστοίχως ο [Α] «πάσχει» με την έννοια ότι «υποφέρει», ζει ένα βίωμα μιας «βίαιης» επέμβασης στον ψυχικό του κόσμο. Και υπό αυτή την έννοια μας λέει ο Αριστοτέλης ότι δικαιώνεται πλήρως η έννοια της «αλλοίωσης». Την εξωτερική μεταβολή στον ψυχικό κόσμο του Α τη φέρνει η εκπαιδευτική επιρροή η οποία μπορεί σ' έναν πρώτο χρόνο δίκαια να γίνεται κατανοητή σαν μια «βίαιη» επέμβαση στον εσωτερικό ψυχικό κόσμο του, η οποία όμως δικαιώνεται μονάχα υπό την προϋπόθεση ότι επιδιώκει να «ξυπνήσει» δυνάμεις αυτενέργειας σ' έναν νέο τομέα ανάπτυξης που ήδη είναι παρών εν υπνώσει μέσα του.

Αντίθετα για τον [Β] και τον [Γ] ενώ η μεταβολή («αλλοίωση» δηλαδή η ποιοτική μεταμόρφωση, αναδιάταξη του ψυχικού τους κόσμου) είναι ακόμη πιο δυναμική και πιο βαθιά, δεν μπορούμε πλέον να πούμε ότι «πάσχουν» και «αλλοιώνονται» με την έννοια που αυτό συνέβαινε για τον [Α]. Αυτό είναι το *πάσχειν* που τονίζει ο Αριστοτέλης. Διότι πλέον η δυναμική αυτής της μεταβολής οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην αυτενέργειά τους και η διαδικασία της «αλλοίωσης»/μεταμόρφωσης του ψυχικού τους κόσμου (της ψυχής) δεν γίνεται εις βάρος του «Είναι» του ψυχικού τους κόσμου, αλλά ευνοώντας πλέον μία ενυπάρχουσα δυναμική ανάπτυξης που έχει ενεργοποιήσει, έχει αναδειχθεί και ζητά μια περαιτέρω ανάπτυξη ώστε να μπορέσει μακροπρόθεσμα να φθάσει να ξεδιπλώσει όλες τις διαστάσεις του πλούτου που από την αρχή βρίσκεται σπερματικά μέσα του.

Αυτή τη δυναμική του ξεδιπλώματος ενός σπερματικά προϋπάρχοντος πλούτου μέχρι την απώτατη «τελική», οριακή δυνατότητα, ονομάζει ο Αριστοτέλης «εντελέχεια». Η σύλληψη του Αριστοτέλη σ' αυτό το σημείο, από τις σημαντικότερες της ηθικής του φιλοσοφίας κι εν γένει της ανθρωπολογίας του, εμπεριέχει έναν προβληματισμό για το ξεδίπλωμα της ιδιαίτερης πρωτοτυπίας της κάθε προσωπικότητας, που μπορεί να αναζητήσει όχι μόνο τα υψηλότερα όρια της αυτοσυγκρότησής της αλλά κυρίως διψά από ένα σημείο και πέρα (από ένα σημείο επιτυχούς αυτοσυγκρότησης και πέρα) να φωτίσει το μυστήριο της μοναδικότητας που τη χαρακτηρίζει.

Εφόσον η επιτυχής απόπειρα της *μεσότητας*,<sup>241</sup> θα πρέπει να επαναληφθεί σε διαφορετικές φάσεις της ζωής, με διαφορετικούς όρους και θέτοντας σε κάθε φάση υψηλότερους και δυσκολότερους στόχους, αναγκαστικά αντιμετωπίζοντας όλο και περισσότερο αντίξοους όρους θα φθάσει στην ανάδειξη μιας διάστασης «περιπέτειας» με την απόχρωση της τραγικότητας που δίνει σ' αυτό τον όρο ο Αριστοτέλης. Με μία έννοια το επιτυχές ξεδίπλωμα της περιπέτειας μιας ολόκληρης ζωής (σταθερά μέσω της πολυδιάστατης απόπειρας της μεσότητας και πέραν ενός ορίου αυτής της διαδικασίας μέσω μίας φιλοσοφικής κατανόησης του κόσμου και του εαυτού) είναι το μόνο που τελικά μπορεί να εγγυηθεί το αυθεντικό «Είναι».

Αντιστρόφως όμως η παραίτηση μπροστά σ' αυτή την προσπάθεια ή η αποτυχία υποδείκνυε μια άλλη σημαντικότερη διάσταση της «αλλοτρίωσης». Ριγμένος στον Χρόνο ο άνθρωπος μεταβαίνει από τον έναν σταθμό της ύπαρξης στον άλλο, από τη μια ηλικιακή φάση στην άλλη, χωρίς να μπορεί ποτέ να σταματήσει αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «βιολογικό ρολόι». Αν με τη βοήθεια της παιδείας δεν αναλάβει μεγάλες προσπάθειες ψυχικής, ηθικής και νοητικής ανάπτυξης, θα του ξεφύγει η ζωή από τα χέρια και οι όψεις της προσωπικότητάς του θα κατακερματιστούν και θα προκύψουν σταθερά ερήμην του. Εδώ λοιπόν ο Αριστοτέλης στόχευσε στην τελική αποφασιστική φάση της ανθρώπινης εντελέχειας, της διακρινόμενης από την άλλη καθαρά μηχανιστική/βιολογική πορεία της εντελέχειας, που αφορά όλους τους άλλους ζωικούς οργανισμούς και ειδικά τα ανώτερα θηλαστικά.

---

<sup>241</sup> Εφόσον όλη αυτή η μεσολάβηση της παιδείας για την μεταβολή και ανάπτυξη του εσωτερικού κόσμου οδηγεί στην πλήρη ανάδυση του κόσμου των ηθών, έρχεται στο προσκήνιο ο στόχος της παιδείας για τον ενήλικο πολίτη, που είναι η προσπάθεια για μεσότητα και κατάκτηση όλων των όψεων της αρετής.

Συνειδητοποιούμε εδώ ότι στις διαδοχικές φάσεις ανάπτυξης του ανθρώπινου οργανισμού τίθεται το θέμα της ανάπτυξης διαφορετικών διαστάσεων αυτού του ζωντανού οργανισμού. Το βρέφος πρέπει να μάθει να αυτοεξυπηρετείται και το παιδί που ήδη μετακινείται και φέρνει εις πέρας τις στοιχειώδεις ενέργειες της αυτοεξυπηρέτησης πρέπει, μέσω των αισθήσεων, να αρχίσει να σχηματίζει πάγιες εμπειρικές παραστάσεις, μια πρωτόλεια μορφή εμπειρικής γνώσης ενώ συγχρόνως οφείλει να τραφεί σωστά για να «μεγαλώσει» (δηλαδή να αναπτυχθεί σωματικά) αλλά επίσης μέσα από μία σειρά από νουθεσίες και παιχνίδια να μάθει να συμβιώνει μ' ένα ευρύτερο περιβάλλον, να «κοινωνικοποιείται» (να αναπτύξει την κοινωνική του ικανότητα).

Σ' ένα επόμενο στάδιο έρχεται η ανάγκη, μία εξωτερική δύναμη εκπαιδευτικού χαρακτήρα (παιδεία), να εισάγει με μια κατάλληλη προετοιμασία το αναγκαίο υπέδαφος ώστε το παιδί να μάθει να αυτοεξυπηρετείται όσον αφορά την νοητική «τροφή» που θα οδηγήσει στην ανάπτυξη του ψυχικού του κόσμου, δηλαδή να μάθει να αναζητά τη γνώση. Ένα κοινό μοντέλο διέπει την αριστοτελική προσέγγιση ολόκληρης της ανθρώπινης ανάπτυξης αλλά αφορά, πάντοτε με την ίδια μεθοδολογία τη διάσταση μίας σταθερής διεύρυνσης του ζωντανού οργανισμού κυρίως μέσω της κατάλληλης ανάπτυξης του ψυχικού του κόσμου.

Μόνο από την προσεκτική ανάλυση της παραπάνω περιορισμένης σειράς των αποσπασμάτων από το βιβλίο Β του *Περί Ψυχής* αρχίζει να διαγράφεται ο πυρήνας μιας θεωρίας της «καλλιέργειας της ψυχής» μέσω των εξής βημάτων:

α) μέχρις ότου ξυπνήσει στοιχειωδώς η ψυχοδιανοητική ικανότητα, αφού πρώτα όμως ξυπνήσει η άμεση εμπειρική ανάγνωση του εξωτερικού κόσμου με τις αισθήσεις.

β) μέχρις ότου καλλιεργηθεί συστηματικά και πολυδιάστατα αυτή η ψυχοδιανοητική ικανότητα σε μια πορεία όπου όλο και σημαντικότερη είναι η διάσταση της αυτενέργειας

γ) μέχρις ότου διαμορφωθεί μια ηθική πληρότητα ή σωστότερα γίνει φανερό εν εκτάσει το πρόβλημα της ηθικής εξισορρόπησης που θα εγγυηθεί τη συγκρότηση της προσωπικότητας.

Αντιλαμβανόμαστε ότι η «καλλιέργεια της ψυχής» διανύει μια μακρά πορεία, από την όξυνση των αισθήσεων και την απόκτηση ενός πλαισίου εσωτερικού κόσμου *φαντασίας*, σε μια αυθόρμητη προσπάθεια εξισορρόπησης των ηθικών δίπολων και στην ανάδειξη των νοητικών δυνάμεων. Αλλά όλα αυτά προϋποθέτουν για την οργανωμένη πολιτεία που κινητοποιεί αυτή την πρωτοβουλία για το σύνολο των παιδιών, των εφήβων και της νεολαίας αυτής της πολιτείας, αυτό που οφείλουμε να ονομάσουμε Παιδεία. Μοιάζει σαν ο Αριστοτέλης να υπέδειξε στο σύντομό του αυτό παράδειγμα τα τρία αποφασιστικά βήματα που οφείλει να προσφέρει η παιδεία για να προκύψουν από τη μία άνθρωποι που έχουν κάποιες πιθανότητες επιτυχούς επιδίωξης της αυτοσυγκρότησής τους, κάτι που θα εγγυηθεί αντίστροφα την ομαλή πορεία της πολιτείας που κινητοποιεί μια τέτοια παιδεία, αλλά πολύ ειδικότερα θα προκύψουν εκείνοι οι άνθρωποι που έχουν και την ανάγκη, το ενδιαφέρον και τη δυνατότητα να παρακολουθήσουν τα μαθήματα ηθικής φιλοσοφίας που παρουσιάζονται στον κύκλο μαθητείας των *Ηθικών Νικομαχείων* (για τον πραγματικό Αριστοτέλη που απηύθυνε τα ώριμα *διδασκτικά* του έργα σ' ένα πραγματικό κοινό ενόσω ζούσε και δίδασκε, αυτό ήταν ένα πολύ άμεσο και σημαντικό ζήτημα).

Ενόψει όσων θα εξετάσουμε σε άλλο κεφάλαιο σχετικά με το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* για τη δημόσια παιδεία που εγγυάται το βέλτιστο πολίτευμα, ας ξαναδούμε πολύ συνοπτικά το περιεχόμενο των τριών αυτών βημάτων της Παιδείας:

α) Η πρώτη φάση είναι η εκκίνηση της δημόσιας παιδείας για τα παιδιά (προϋποθέτει πάντα μια επαρκή προπαιδεία που αναλαμβάνεται κι έρχεται εις πέρας από το οικείο περιβάλλον) με την καλλιέργεια των αισθήσεων, της ηθικής αίσθησης και της αρμονίας, τα οποία κατά την αρχαιότητα περιορίζονταν σε στοιχειώδη γραμματική, μαθηματικά και μουσική αλλά και με μία συστηματική πρόσβαση στο πλούσιο (σε ποικιλία διαστάσεων της παιδείας και της γνώσης, υπέροχα μεταξύ τους υφασμένων) ομηρικό κείμενο, πέραν των ασκήσεων εκγύμνασης του σώματος.

β) Η ολοκλήρωση της πρώτης φάσης ζητά να προσφέρει ικανότητα αυτενέργειας στην πρόσληψη των προσφερόμενων απ' τη διδασκαλία, έτσι ώστε με κάποια βοήθεια (ή αργότερα με δική του πρωτοβουλία) ο μαθητής να εμβαθύνει στο ήθος των επικών ηρώων, να αναγνωρίσει τις μορφές τους σε απεικονίσεις αγγείων και αγαλμάτων, να συγκινηθεί από τα έργα της λυρικής ποίησης, όντας ικανός να διακρίνει τα εκφραστικά μέσα του ποιητή και της μουσικής που συνοδεύει τους

στίχους (όπως ακόμη πιο πέρα και κατά κύριο λόγο να αντιληφθεί το θέμα της γέννησης της προσωπικότητας μέσα από τον έλεγχο των παθών, στα θέματα που θίγει η παράδοση της λυρικής ποίησης). Όλα αυτά ενώ θα γυμνάζει ποικιλότητα και θα ξεδιπλώνει αρμονικά όλες του τις σωματικές δυνατότητες, κατανοώντας σταδιακά τη σημασία του μέτρου, της ποικιλίας και της καταλληλότητας ή των σωστών αναλογιών και των συνδυασμών στη διατροφή που εγγυούνται την υγεία του οργανισμού του ως σύνολο.

γ) Η επόμενη φάση της παιδείας θα πρέπει κατά συνέπεια να βρει το άτομο σε μία ευνοϊκή εξέλιξη της συνειδητοποίησης των σωματικών, ψυχικών, ηθικών και νοητικών διεργασιών που οφείλει να κινήσει και να εξελίσει, να αναπτύξει με τον τρόπο εκείνο που θα επιτρέψει την πλήρη εκδίπλωση μιας πρωτότυπης προσωπικότητας. Πλησιάζουμε εδώ, όχι μόνον στην χρησιμότητα της φιλοσοφίας αλλά και στην πραγματικότητα της εισόδου στην δημόσια ζωή και στα προβλήματα της κατανόησης και της πράξης ενός ελεύθερου πολίτη που συνδιοικεί μία δημοκρατική πολιτεία.

Αυτό είναι και το άτομο, το οποίο ριγμένο σ' αυτή τη δημόσια ζωή, θα αντιληφθεί σταδιακά το πρακτικό πρόβλημα με τις απεριόριστες δυσκολίες του, της εξισορρόπησης των ηθικών δίπολων. Επίσης αυτό είναι που θα χρειαστεί τη βοήθεια της κάθαρσης<sup>242</sup> και το συγκλονισμό της τραγωδίας (ο οίκτος και ο έλεος και ο συγκλονισμός και η λύπη με δάκρυα) και τον ανάλογο συγκλονισμό της κωμωδίας (η ανταπόκριση στο σαρκασμό και στη λαιμοψαχία και το ξεκαρδιστικό γέλιο). *Κάθαρση* απόλυτα αναγκαία στο επίπεδο της πολιτειακής συλλογικότητας για την συνέχιση ξανά και ξανά της απόπειρας για μεσότητα, πάντοτε σε ατομικό επίπεδο, πάντοτε σ' ένα επίπεδο αυτοστοχασμού και αυτοελέγχου της ανάπτυξης της ψυχής, πάντοτε στο πλαίσιο μιας συλλογικής ζωής ενός καθορισμένου τύπου που προσφέρει η κλασσική Πόλις.

Στο παρόν κεφάλαιο εξετάσαμε ένα θέμα σταδιακών εξελίξεων της ψυχής με την παρέμβαση της παιδείας προς την εκδήλωση του Νου και την ανάπτυξη γνωσιακών ικανοτήτων. Στόχος μας ήταν από τη μία να συσχετίσουμε το προηγούμενο θέμα από το Β *Περί Ψυχής*, πρώτα με το συναφές θέμα που εξετάσαμε στο προηγούμενο υποκεφάλαιο για τον ιδιαίτερο τρόπο παρέμβασης της παιδείας στις διαφορετικές

---

<sup>242</sup> Βλέπε σχετικά το επόμενο κεφάλαιο.

φάσεις ανάπτυξης του παιδιού (από το 7<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*) και στη συνέχεια να το συνδέσουμε με τη συνολική αντιμετώπιση του θέματος της δημόσιας παιδείας στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* (το οποίο ως ολοκλήρωση της πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη με απώτατο στόχο το βέλτιστο πολίτευμα συνυφαίνεται στενά με τα *Ηθικά Νικομάχεια*, τη θεωρία των αρετών χάριν της ικανότητας της απόφασης και της πράξης και με απώτατο στόχο την ευδαιμονία).

Ας επανέλθουμε στο 5<sup>ο</sup> κεφάλαιο του βιβλίου Β του *Περί Ψυχής* όπου βρίσκονται τα εδάφια που εξετάσαμε πιο πάνω, για να συγκρίνουμε τις περιοχές της σχολικής προετοιμασίας ή γνωσιακής προσπάθειας που επιλέγει να προβάλλει ο Αριστοτέλης από τη μία στο *Περί Ψυχής* και από την άλλη στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*. Το 5<sup>ο</sup> κεφάλαιο στο Β του *Περί Ψυχής* ξεκινάει στο 416 b34, με ένα ερώτημα που συνδέει την αίσθηση με την κίνηση/μεταβολή, το πάθος και την αλλοίωση. Πιο πριν στο 4<sup>ο</sup> κεφάλαιο είχε εξετάσει την ανάπτυξη μέσω της τροφής. Εδώ στο 5<sup>ο</sup> κεφάλαιο εξετάζει την ανάπτυξη που προσδιορίζεται ανάμεσα στις αισθήσεις και τη γνώση. Στο 417 b24-25, θα προσδιορίσει ότι: «η αιτία είναι πώς η ενεργητική αίσθηση είναι [αφορά] για τα επιμέρους πράγματα, ενώ η γνώση για τα γενικά και αυτά τα τελευταία, με κάποιο τρόπο, υπάρχουν μέσα στην ίδια την ψυχή.» (Αριστοτέλης, 2003, σ. 171). Με πολύ πυκνό τρόπο δίνει όλη την πορεία με την οποία το ανθρώπινο άτομο που έχει τη δυνατότητα να αναπτύξει τη διάνοιά του, ενεργοποιεί αυτή τη δυνατότητα μέσω της παιδείας, κι έτσι από την ενεργό πρόσληψη οδηγείται σταδιακά στα διαφορετικά επίπεδα της γνώσης.

Ήδη στο 417 a24, δίνει το συλλογισμό του και το παράδειγμά του, το σχετικό με τα στάδια της γνώσης στο εύρος της σχέσης μεταξύ δυνατότητας και ενεργοποίησης αυτής της δυνατότητας μέσω της εντελέχειας: «πρέπει, όμως, να κάνουμε και τις διακρίσεις σχετικά με τη δυνατότητα για την εντελέχεια: αφού, μέχρι τώρα, μιλούμε γι' αυτές γενικά» (Αριστοτέλης, 2003, σ. 167). Και αμέσως μετά στο 417 a29, θέλοντας να διευκρινίσει τις διαφορετικές νοηματικές αποχρώσεις του «εν δυνάμει» αναφέρεται σε εκείνον τον άνθρωπο που μπορεί να γίνει επιστήμονας επειδή απλώς είναι άνθρωπος ενώ κάποιος έχει ήδη ενεργοποιήσει αυτή τη δυνατότητα της κατοχής της γνώσης επειδή απέκτησε ήδη κάποιες γνώσεις γραμματικής. Και στο 417 b1 αναφέρεται σε εκείνον ο οποίος έχει ήδη μεταβληθεί αρκετές φορές (ψυχικά και γνωσιακά) εφόσον έχει αποκτήσει γνώσεις αριθμητικής και γραμματικής: «Και οι δύο πρώτοι, λοιπόν, έχουν τη δυνατότητα να είναι σοφοί, αλλά ο ένας αφού αλλάξει με τη



μάθηση, και, πολλές φορές, περάσει από τη μία στην αντίθετη κατάσταση, ενώ ο άλλος, αφού, με άλλον τρόπο, από την κατοχή της αριθμητικής ή της γραμματικής, ενώ δεν τις ασκεί, περάσει στην άσκηση» (Αριστοτέλης, 2003, σ. 169).

Παρατηρούμε ότι το παράδειγμα που παρουσιάζει ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Β του *Περί Ψυχής* για να εξηγήσει τη σχέση δυνάμεως και εντελέχειας στο πεδίο της διανοητικής ανάπτυξης της ψυχής, στηρίζεται στη σταδιακή πρόοδο που μπορεί να κάνει ο μαθητής στα λεγόμενα βασικά μαθήματα: τη γραμματική και την αριθμητική. Όταν σε επόμενο κεφάλαιο θα εξετάσουμε αναλυτικά το συνολικό μοντέλο της δημόσιας παιδείας που προτείνει ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά Θ*, θα δούμε ότι αποκλείει από την εξέτασή του τα βασικά μαθήματα και εστιάζει κυρίως στη μουσική. Δε θα πρέπει να βιαστεί κανείς να διαπιστώσει δύο ασύμβατες προσεγγίσεις στο ίδιο θέμα. Ίσως μάλιστα αυτή η φαινομενική αντίφαση να είναι εκείνη που μας δίνει ένα στίγμα για την προσέγγιση του συγγραφέα. Δεν είναι παράξενο που λαμβάνεται σαν παράδειγμα το πεδίο των βασικών μαθημάτων (γραμματική και αριθμητική) υπόψιν σχετικά με την πρόοδο στη γνώση. Πράγματι όλοι σχεδόν οι σημαντικοί τομείς γνωστικών αναζητήσεων σε υψηλότερο επίπεδο μόρφωσης (για παράδειγμα ο κύκλος των μαθημάτων που προσέφερε η Ακαδημία ή αργότερα το Λύκειο) στηρίζονται στα βασικά γράμματα.

Όμως η προετοιμασία που μπορεί να προσφέρει η σχολική εκπαίδευση, δεν αφορά την ίδια τη γνώση αλλά μια στοιχειώδη προετοιμασία για τη γνώση. Αυτό που έχει τη μεγαλύτερη σημασία είναι να γεννηθεί στο μαθητή μία ορμή προς τη γνώση ή η επιθυμία για τη γνώση ώστε αργότερα σε ανώτερο κύκλο μαθημάτων θα αναζητήσει μόνος του τη γνώση ως πορεία ηθικής ολοκλήρωσης και αυτοπραγμάτωσης. Οι στοιχειώδεις γνώσεις που δίνει το σχολείο με μικρή βελτίωση μπορούν να οδηγήσουν μόνο στα τεχνικά επαγγέλματα που ο Αριστοτέλης βρίσκει ασύμβατα με τη δραστηριότητα ενός ελεύθερου πολίτη. Η μουσική επιλέγεται, όπως θα δούμε αλλού, επειδή έχοντας τη δυνατότητα να προσανατολίσει προς την αρετή και τη θέαση του ωραίου, μπορεί να κινητοποιήσει αυτή την εντελέχεια, δηλαδή αυτή την εσωτερική ορμή αναζήτησης της γνώσης, τόσο γι' αυτούς που θα ακολουθήσουν έναν ανώτερο κύκλο μαθημάτων όσο κι εκείνους που θα περιοριστούν να αντλήσουν στο μέγιστο την προσφερόμενη από την πόλη παιδεία για ενήλικους μέσα από δημόσιες γιορτές, τελετουργίες, εκδηλώσεις, όπως οι ποιητικοί αγώνες.

Γ1. III) Η αριστοτελική Κάθαρση ως παράγοντας Μεσότητας. Κάθαρση και μεσότητα από την *Ποιητική* και τα *Πολιτικά* Θ

Η *Ποιητική* αναμφίβολα αποτελεί την πρώτη εμπειριστατωμένη μελέτη των λογοτεχνικών μορφών, ιδιαίτερα στη λειτουργία του θεατρικού δράματος και την επιρροή του στη διαμόρφωση χαρακτήρων, δηλαδή την ψυχολογική του επίδραση και τον επιμορφωτικό του ρόλο. Σωστά παρατηρεί η Amelie Oksenberg, στο δοκίμιο *Η ψυχολογία της αριστοτελικής τραγωδίας*, ότι: «παρόλο που ο Σταγειρίτης επικεντρώνεται στα μορφολογικά στοιχεία της τραγωδίας, στον τρόπο που μπορεί να δομηθεί καλύτερα μια πλοκή, η θεωρία του δεν είναι αισθητική»<sup>243</sup> (Oksenberg, 2006, σ. 21). Ήδη εδώ παρουσιάζεται το σημαντικό θέμα της απάντησης του Αριστοτέλη στην απόρριψη της δραματικής ποίησης και κάθε μίμησης/αναπαράστασης από τον Πλάτωνα, ο οποίος όπως θυμόμαστε την αποβάλλει από την ιδανική του Πολιτεία (θέμα που έχει φιλοσοφικές προεκτάσεις σε πολλά επίπεδα). Η αντιδιαμετρική προς τον Πλάτωνα θέση που θα υποστηρίξει ο Αριστοτέλης είναι ότι η ποίηση και ιδιαίτερα το δράμα εκπληρώνει επωφελή μορφωτικό και ψυχολογικό ρόλο για τους πολίτες, κι έτσι κατέχει ξεχωριστή θέση στην παιδεία που παρέχει η πόλη.

Έτσι οφείλει κανείς να εξετάσει το έργο της *Ποιητικής* μέσα σ' ένα φιλοσοφικό πλέγμα προσδιορισμών όπου μοιράζεται θέματα με τα *Πολιτικά* και τη *Ρητορική*, καθώς και σε μία ενότητα που διαλέγεται με τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα ψυχοβιολογικά έργα [*Περί Ψυχής*, *Μικρά Φυσικά* και *Περί ζώων Γένεσεως*, αλλά και τα *Περί Ζώων Μορίων*, *Περί Ζώων Πορείας* και *Περί Ζώων Κινήσεως*].

Επιπροσθέτως όμως, η *Ποιητική* έχει ένα μεγαλύτερο βάρος υπόρρητης σύνθεσης αριστοτελικών θεμάτων καθώς η ιδιαιτερότητα του θέματός της, δηλαδή η

---

<sup>243</sup> Βλ. σχετικά Α. Oksenberg, *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη, 2006, σ. 21.

Πράγματι ο κλάδος της νεότερης φιλοσοφίας που αποκαλούμε Αισθητική, και ο οποίος διαμορφώνεται τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα, αντλεί αρκετά στοιχεία από την *Ποιητική* σε συνάρτηση με άλλα κείμενα της αρχαιότητας (κλασσικής, ελληνιστικής ή ρωμαϊκής που προβάλλουν μία ολόκληρη παράδοση μέσω του Μεσαίωνα στην αναγεννησιακή σκέψη οπότε και ανανεώνεται η ανάγνωση της *Ποιητικής* κι έχουμε πλειάδα μελετών πάνω στο «ωραίο στην τέχνη και τη λογοτεχνία») όπως το *Περί Ερμηνείας* (αποδιδόμενο σε κάποιον Δημήτριο), το *Περί Υψους* (αποδιδόμενο σε κάποιον Λογγίνο) και την *Ποιητική Τέχνη* του Οράτιου. Οπότε το ερώτημα είναι αν είναι σωστό, με μία αντίστροφη πορεία, με κάποιον θεμιτό αναχρονισμό, να εξεταστεί η *Ποιητική* ως Αισθητική Πραγματεία. Οι νεότερες μελέτες πάνω στην *Ποιητική* δείχνουν ότι, η *Ποιητική* ερμηνευμένη στο ευρύτερο πλαίσιο των επαφών της με άλλα έργα της ώριμης περιόδου του Αριστοτέλη και εξεταζόμενη ως προς τη φιλοσοφική της συνεισφορά, μάλλον, ξεφεύγει από τον διαχρονικό άξονα που θα μπορούσε να προβάλλει προς το παρελθόν, ο νεότερος φιλοσοφικός κλάδος της Αισθητικής.

αναπαράσταση της ανθρώπινης δράσης, προσφέρεται για την εισαγωγή των μεγάλων θεμάτων της επίγνωσης, της απόφασης και της πράξης που αφορούν το Γ' των *Ηθικών Νικομαχείων* (αλλά και κατ' επέκταση τα *Πολιτικά*), για να αναδειχθεί το θέμα της οριακότητας αυτής της δράσης. Το μεγαλείο της ανθρώπινης δράσης συνυφαίνεται με τα τραγικά λάθη που μπορεί να συμβούν στη περιοχή αυτής της οριακότητας. Οπότε έρχεται η πτώση του τραγικού ήρωα και τα μεγάλα θέματα της αναγνώρισης και της περιπέτειας που παράγουν την οικεία ατμόσφαιρα της τραγωδίας.<sup>244</sup>

Ήδη μέσα σ' αυτή τη συναισθηματική θύελλα της οριακότητας των αποφάσεων και των πράξεων, που οδηγεί τους τραγικούς ήρωες στην πτώση και γεννά την συγκινησιακή έξαρση του «ελέου και του φόβου» στις ψυχές των θεατών, διαφαίνεται η προβληματική του βιώματος της μεσότητας.<sup>245</sup>

Εφόσον η ψυχή τείνει να γίνει, πλέον για τον Αριστοτέλη, το ίδιο το στοιχείο της ζωής, αναδύεται ένα θέμα ψυχικής εντελέχειας η οποία οδηγεί μέσω της ανάπτυξης του Νου σε θέματα ηθικής ολοκλήρωσης. Σύμφωνα με το μοντέλο της κίνησης: το «ακίνητο-κινούν/ κινούμενο-κινούν/ κινούμενο», που διαπερνά όλο το έργο του Αριστοτέλη [από τα *Φυσικά* μέχρι τα *Μετά Φυσικά*], το *Περί Ψυχής*<sup>246</sup> [Γ 433 α36] μας δίνει τη μορφή «ψυχή/όρεξις/σώμα» (θέμα που επανέρχεται στο *Περί Ζώων Κινήσεως*<sup>247</sup> [β. 700b 4]), η οποία προεκτείνεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* (Κ 1175 α 18)<sup>248</sup> στη μορφή «όρεξις/ενέργεια/ηδονή». Ωστε η αρεταϊκή πορεία ολοκλήρωσης της προσωπικότητας αρθρώνεται με όρους μιας θεωρίας της ηδονής.

---

<sup>244</sup> Βλ. σχετικά Στ. Δρομάζος, *Ποιητική*, Εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1982, σσ. 247-249, το κεφάλαιο 4.11, 1451 α 37-1452 β 10.

<sup>245</sup> Εδώ αναδύεται ένα μέγιστο θέμα με σαφείς πολιτικές προεκτάσεις στην τραγωδία: οι ήρωες της αρχαϊκής εποχής που παρουσιάζονται ως άριστοι άνθρωποι στο επίπεδο της απόφασης και της δράσης, ανήκουν σ' έναν στενό κοινωνικό κύκλο διεκδίκησης της εξουσίας όπου κυριαρχούν τα ασυγκράτητα πάθη, και αυτό αφορά ένα αρχαϊκό πολιτειακό καθεστώς αυθαιρεσίας το οποίο βρίσκεται σε πλήρη διάσταση με τον τρέχοντα χρόνο της δημοκρατικής Αθήνας σε όλη την πορεία εξέλιξης της κλασσικής τραγωδίας μεταξύ Αισχύλου και Ευριπίδη. Ο J. P. Vernant στη μελέτη του *Μύθος και Τραγωδία* (που συμπεριλαμβάνεται στο *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη, 2006), διακρίνει δύο επίπεδα πολιτισμικής εξέλιξης στην τραγωδία όπου το ένα, εκείνο των ηρώων/ηθοποιών/βασιλέων αφορά την αρχαϊκή εποχή. Ενώ το δεύτερο, εκείνο του χορού, αποτελεί μια μεσολάβηση που πλησιάζει τον τρέχοντα ιστορικό και πολιτικό χρόνο της τραγωδίας. Έτσι πρέπει να παρατηρήσουμε μέσα στην τραγωδία τη συνύπαρξη των δύο όψεων του τραγικού προσώπου (Vernant, 2006:54-59).

<sup>246</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, (μτφρ. επιμ. σχόλια) Ι. Σ. Χριστοδούλου, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2003, σσ. 299-301.

<sup>247</sup> Αριστοτέλης, *Περί Ζώων Κινήσεως* *Απαντα Τόμος 20*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1994, σ. 161.

<sup>248</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη 2006, σ. 581, (1175 α 1-20). Σχετικά με τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη στο *Περί Ψυχής* 3.10 σημαντική είναι η ανάλυση του S. B. Skemp,

Ακόμη και οι υψηλότερες αναζητήσεις της ηθικής ζωής δεν είναι παρά θρίαμβος της ηδονής/απόλαυσης/ευεξίας πάνω στη λύπη/συρρίκνωση. Και αυτό μπορεί να συμβαίνει επειδή για τον Αριστοτέλη, η ηθική ολοκλήρωση και η αρεταϊκή ανάταση ανήκουν σε μια σταδιακή πορεία προς την κορύφωση της ανάπτυξης της ανθρώπινης προσωπικότητας για την οποία κάθε ηλικιακή φάση, κάθε φάση ανάπτυξης της ζωής, έχει τους δικούς της οικείους στόχους απόλαυσης, με την υψηλότερη φάση να αντλεί απόλαυση από πραξαεακές στοχεύσεις και γνωσιακή ωριμότητα.<sup>249</sup> Η εξασφάλιση της σταθερής πορείας προς την ωριμότητα και της μετάβασης από τις σωματικές απολαύσεις στις ηθικές, μεσολαβείται από την άσκηση στη μεσότητα, δηλαδή τον έλεγχο των ηθικών δίπολων που επιτρέπει την ανάδυση των αρετών. Ώστε δεν είναι παράδοξο, εάν η προφανής ηθική στόχευση, που αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης στο τραγικό έργο, είναι να προσφέρει μέσα από την έξαρση συναισθημάτων λύπης, όπως ο έλεος και ο φόβος, στους θεατές (που συμμερίζονται το καταστροφικό γύρισμα της τύχης των τραγικών ηρώων) την οικεία προς την τραγωδία ηδονή (*Ποιητική* 1453 b 10-15).<sup>250</sup>

Το θέμα των οριακών συνθηκών που προβάλλουν τα ασυγκράτητα και βίαια πάθη των τραγικών ηρώων, ο συγκλονισμός της λύπης που αντανακλά στους θεατές που αισθάνονται τον οίκτο για την τύχη των ηρώων καθώς και η «οικεία ηδονή» που με κάποιο τρόπο προκύπτει ως αποτέλεσμα, υποδεικνύουν μία κάποια παρουσία του θέματος της μεσότητας.

Στο επίκεντρο αυτής της πλοκής θεμάτων που παρουσιάζονται στο πεδίο της *Ποιητικής* – και που προέρχονται από καθοριστικά έργα της ώριμης περιόδου, όπως ο έλεος και ο φόβος που εξηγούνται στο περιβάλλον της *Ρητορικής* (Κεφάλαιο Β8)<sup>251</sup>, η απόφαση και η πράξη αλλά και το μεγάλο σφάλμα από αμέλεια που έρχονται από

---

*Όρεξις in de Anima III.10*, στο συλλογικό τόμο G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen, *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, University Press, 2007, σσ. 181-190.

<sup>249</sup> Διότι και σ' αυτό το επίπεδο η κινητήρια δύναμη -- που μεσολαβεί μεταξύ ψυχής και σώματος και όπου παρεμβαίνει ο Νους με τον λόγο, τη διάνοια και τη βούληση -- οφείλει να είναι και πάλι η *όρεξις*. Χαρακτηριστικά είναι δύο αποσπάσματα από το κεφάλαιο Ζ των *Ηθικών Νικομαχείων*. Στο 1139 α 31 λέει: «η αρχή λοιπόν της (ηθικής) πράξης (με το νόημα της αιτίας από την οποία ξεκινάει η κίνηση, όχι με το νόημα το τελικού σκοπού) είναι η (ελεύθερη) επιλογή και προτίμηση, ενώ της (ελεύθερης) επιλογής και προτίμησης, η αρχή είναι η επιθυμία και η συλλογιστική διαδικασία που κάνει να φανεί ο τελικός σκοπός». Και πιο κάτω στο 1139 b 4-5 λέει: «γιατί η ευ-πραξία είναι ένας απόλυτος σκοπός και η επιθυμία αποβλέπει σ' αυτόν, γι' αυτό η ελεύθερη επιλογή και προτίμηση είναι η μία επιθυμούσα σκέψη και μια σκεπτόμενη επιθυμία, και αυτού του είδους η αρχή είναι ο άνθρωπος» (Αριστοτέλης, 2006:145).

<sup>250</sup> Βλ. Στ. Δρομάζος, *Αριστοτέλους Ποιητική*, Εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1982, σ. 263.

<sup>251</sup> Βλ. Π. Μπασάκος, *Ρητορική*, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2016, σσ. 274-279.

τα *Ηθικά Νικομάχεια* (Κεφάλαιο Γ)<sup>252</sup>, αλλά και το σταθερό φόντο των αντιπαραθέσεων για την εξουσία και τον έλεγχο της πόλης που ανήκει στο πεδίο των *Πολιτικών*, ή το θέμα της κατάλληλης επιρροής πάνω στη φαντασία κι εν γένει στην ψυχή των θεατών, και την παραγωγή της «οικείας ηδονής» που ανήκουν τόσο στα *Ηθικά Νικομάχεια* (κεφάλαιο Κ) όσο και στο *Περί Ψυχής*<sup>253</sup> – παρουσιάζεται η έννοια της κάθαρσης, που στον ορισμό της τραγωδίας στο 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο της *Ποιητικής* θα τεθεί ως ο στόχος που πρέπει να επιτευχθεί.

Προς το τέλος του Θ των *Πολιτικών*, εκεί που ο Αριστοτέλης χειρίζεται θέματα παιδείας που εγγυούνται την «υγεία» του πολιτεύματος<sup>254</sup>, παρουσιάζεται ένας πυρήνας έκθεσης μιας θεωρίας της κάθαρσης από έργα μουσικής αναπαράστασης, με παραπομπές όμως στη θεατρική μουσική και την *Ποιητική*. Μια σειρά από σημαντικά αποσπάσματα [από το 1340 α 6-14, στο 1340 α14-24, στο 1341 b 32-41, στο 1342 α 1-4, στο 1342 α 4-18] συγκροτούν ένα συλλογισμό<sup>255</sup> που οδηγεί στο 1342 α 4-18 σε μία έκθεση του τρόπου λειτουργίας της κάθαρσης.

Σ' αυτή τη διαδοχή προσδιορισμών ακούμε ότι η μουσική «συμβάλλει κάπως στη διαμόρφωση του ήθους και της ψυχής και αυτό θα γινόταν φανερό αν αποδεικνυόταν ότι ασκεί επίδραση στην ποιοτική διαμόρφωση του χαρακτήρα μας» (1340 α 6-14).<sup>256</sup>

Και λίγο πιο κάτω αναδεικνύεται το θέμα του *ενθουσιασμού* ο οποίος είναι «ένα

<sup>252</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2006.

<sup>253</sup> Ας σημειώσουμε συνοπτικά ορισμένα επίπεδα διασύνδεσης ανάμεσα σε διδακτικά έργα της ωριμότητας που διασυνδέονται άμεσα με την *Ποιητική*: i) τα συναισθήματα που είναι τόσο σημαντικό να γεννηθούν στην ψυχή του θεατή πρέπει να αναλυθούν σε συνάρτηση με μεγάλα θέματα του *Περί Ψυχής* και του συμπληρώματός του, με θέματα από τα *Μικρά Φυσικά*, όπως το θέμα της πρόσληψης από το *Περί Αισθήσεων και Αισθητών*, και το θέμα της φαντασίας από το *Περί Ψυχής* σε συνδυασμό με το θέμα της μνήμης και της ανάμνησης από τα *Μικρά Φυσικά*. Και να θυμηθούμε επίσης ότι το πεδίο της φαντασίας συνδέει την περιοχή του νου (ο οποίος καλείται να ελέγξει τα πάθη στο επίπεδο των συγκροτημένων ηθικών μορφών) με την περιοχή της συγκίνησης δηλαδή της ανάδυσης και του συνδυασμού στιγμιαίων συναισθημάτων, ii) η κάθαρση όπως αναπτύσσουμε σ' όλη μας τη μελέτη, αφορά την περιοχή των συγκροτημένων ηθικών μορφών (*Ηθικά Νικομάχεια*) αλλά αυτές οι ηθικές μορφές εξαρτώνται από την δυναμική εξέλιξη της ψυχής (*Περί Ψυχής*) που με τη σειρά της συναρτάται με την παιδαγωγική διαμόρφωση των ανήλικων ψυχών και την επιμορφωτική επιρροή πάνω στους ενήλικες (θέματα παιδείας από το Θ των *Πολιτικών*), iii) το ευρύτατο θέμα της ανάδυσης στιγμιαίων συναισθημάτων που χειρίζεται σταθερά η *Ποιητική* και τα οποία επισυμβαίνουν στο πεδίο της ψυχής (*Περί Ψυχής*), ο Αριστοτέλης το αναπτύσσει ως ξεχωριστό κεφάλαιο στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ρητορικής* από το Β1 έως το Β11.

<sup>254</sup> Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη 2009, σ. 281.

<sup>255</sup> Η επιλογή της σειράς των αποσπασμάτων από το Θ των *Πολιτικών* ως μερών ενός ενιαίου συλλογισμού διατηρείται εδώ, για λόγους συνοχής της παρούσας μελέτης, έτσι όπως έγινε στο άρθρο του Janko *Από την Κάθαρση στην αριστοτελική μεσότητα* στο μέρος III στις σσ. 149-152). Διότι αλλιώς ο σχετικός συλλογισμός του Αριστοτέλη είναι πολύ πιο ευρύτερος και πολύ πιο πολύπλοκος. Η επιτυχία του Janko βρίσκεται στο ότι διάλεξε απ' αυτόν τον συλλογισμό τα πιο καθοριστικά βήματα που εισάγουν και οδηγούν τελικά στην εξήγηση της θεωρίας της κάθαρσης.

<sup>256</sup> Βλ. Α. Oksenberg Rorty, *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη, 2006, σ. 149.

πάθος του ήθους της ψυχής» (1340 α 6-14).<sup>257</sup> Στη συνέχεια δε: «επειδή πράγματι είναι ευχάριστη η ενασχόληση με τη μουσική, ενώ η αρετή έγκειται στην ορθή εκδήλωση της χαράς, της αγάπης και του μίσους, χρειάζεται προφανώς πέρα από κάθε τι άλλο να καλλιεργούμε την ορθή κρίση μας και να εξοικειωνόμαστε σε αυτή καθώς και στην ανταπόκριση στα κόσμια ήθη και τις καλές πράξεις με χαρά» (1340 α 14-24).<sup>258</sup> Και πιο κάτω «επειδή αποδεχόμαστε τη διάκριση των μελωδιών που επιχειρείται από κάποιους φιλοσόφους σε ηθικές, πρακτικές και ενθουσιαστικές, (...) ισχυριζόμαστε ότι τη μουσική δεν πρέπει να την χρησιμοποιούμε για να αποκομίζουμε μια μονάχα ωφέλεια αλλά πολλές. Επειδή συμβάλλει, και στην καλλιέργεια και στην κάθαρση» (1341 β 32-41).<sup>259</sup> Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης παραπέμπει για ανάπτυξη του θέματος της κάθαρσης στην *Ποιητική*.

Και φθάνει κατόπιν στο καθοριστικό απόσπασμα όπου έχουμε τον συλλογισμό: «διότι τα πάθη που συνταράσσουν κάποιες ψυχές ενυπάρχουν σε όλες ανεξαιρέτως τις ψυχές με τη διαφορά ότι σ' άλλους υπάρχουν σε μικρότερο βαθμό και σ' άλλους σε μεγαλύτερο, όπως ο έλεος και ο φόβος, κι ακόμη ο ενθουσιασμός. Και μπορούν να διακατέχονται απ' αυτό το σφοδρό συναίσθημα μερικοί άνθρωποι που τους παρακολουθούμε όταν βρίσκονται υπό την επίδραση ιερών μελωδιών οι οποίες χρησιμοποιούν συναρπαστικούς για την ψυχή ρυθμούς, να περιέρχονται σε μια τέτοια κατάσταση σαν να είχαν υποβληθεί σε θεραπεία και κάθαρση. Το ίδιο ακριβώς λοιπόν συμβαίνει και με όσους διακατέχονται από έλεο και φόβο και με όλους γενικά που είναι επιρρεπείς στις συναισθηματικές εξάρσεις και με τους λοιπούς ανάλογα με την ευαισθησία του καθενός. Σε όλους επέρχεται κάποια κάθαρση και ανακουφίζονται με ευχαρίστηση» (1342 α 4-18).<sup>260</sup> Και στη συνέχεια ο Αριστοτέλης κλείνει το συλλογισμό του παραπέμποντας στη θεατρική μουσική.

Αυτή η δεύτερη παραπομπή στο θέατρο – η πρώτη παραπομπή καθιστούσε την κάθαρση ένα σημαντικό θέμα αναπτυσσόμενο στην *Ποιητική* – μας επιτρέπει όχι μόνο να υποθέσουμε μια επαφή του παραπάνω συλλογισμού, για τις μουσικές αναπαραστάσεις με το περιβάλλον των θεατρικών αναπαραστάσεων<sup>261</sup> αλλά εφόσον

---

<sup>257</sup> Ο.π., σ. 149.

<sup>258</sup> Ο.π., σ. 150.

<sup>259</sup> Ο.π., σ. 151.

<sup>260</sup> Ο.π., σ. 152.

<sup>261</sup> Πόσο μάλλον που στο τέλος της *Ποιητικής*, 1462 α 16-17 ο Αριστοτέλης αναφέρει τη μουσική και τη σκηνογραφία ως σημαντικά στοιχεία που ζωντανεύουν την απόλαυση της πρόσληψης της αναπαραστάσιμης τραγωδίας.

η θεατρική αναπαράσταση έχει πολύ περισσότερα μέσα επιρροής στο θεατή πέραν της μουσικής, ο παραπάνω συλλογισμός μπορεί κάλλιστα να ενταχθεί, στο σύνολό του, οργανικά σ' αυτό το ευρύτερο περιβάλλον του δράματος.

Στο επίκεντρο του προαναφερόμενου φημισμένου θέματος από το Θ των *Πολιτικών* αναγνωρίζουμε μία αναμφισβήτητη και στενή σχέση μεταξύ κάθαρσης και μεσότητας που ενεργοποιείται σ' ένα περιβάλλον πολιτειακά προσφερόμενης μόρφωσης προς τους ενήλικους πολίτες ακροατές/θεατές.

Το μεγάλο πρόβλημα για την έρευνα είναι ότι δε βρέθηκε στο σωζόμενο μέρος της *Ποιητικής* μια αντίστοιχη μελέτη για την κάθαρση. Ωστε οι ερευνητές τείνουν να συμφωνήσουν στην ύπαρξη ενός χαμένου μέρους όπου θα έπρεπε να βρίσκεται η εκτενής ανάλυση της κάθαρσης.

Γεγονός όμως είναι ότι η κάθαρση κατέχει μια καθοριστική θέση στον ορισμό της τραγωδίας που δίνει ο Αριστοτέλης στο κεφάλαιο 6 της *Ποιητικής*. Η νεοελληνική μετάφραση που δίνει ο Δρομάζος είναι η εξής: «Τραγωδία, λοιπόν, είναι μίμηση μιας πράξης σοβαρής και ολοκληρωμένης με ανάλογο μέγεθος· μίμηση, που γίνεται με εξωραϊσμένο λόγο, αλλά στα διάφορα μέρη της τραγωδίας συναντούμε διαφορετικό είδος αυτού του λόγου. Μίμηση, που γίνεται με τη δράση προσώπων και όχι αφηγηματικά. Πετυχαίνει την κάθαρση των αναπαριστώμενων φοβερών και οικτρών συμβάντων, με το φόβο και τον έλεο που προκαλεί» (1449 b 23-28).<sup>262</sup>

Παρόλο που ο όρος κάθαρση δεν ξανασυναντιέται δεύτερη φορά στο κείμενο μπορούμε να διακρίνουμε την παρουσία μιας υπόρρητης θεωρίας της κάθαρσης που διατρέχει ολόκληρη την *Ποιητική*. Και αυτό επειδή είναι φανερό ότι ο στόχος της κάθαρσης επιτυγχάνεται διαμέσου της πρόκλησης στους θεατές ισχυρών συναισθημάτων οίκτου και φόβου, θέμα το οποίο ο Αριστοτέλης πραγματεύεται εν εκτάσει σε επαφή με όλους τους όρους και τα επίπεδα συγκρότησης της τραγωδίας από τους ποιητές, με τελική έμφαση στο κεφάλαιο 13 (1452 b – 1453 α).

Το σκοτεινό σημείο στον ορισμό αυτό, που θα ταλαιπωρήσει για αιώνες τους ερευνητές και θα τους διαιρέσει, αφορά τον νόημα του όρου «παθήματα» στον οποίο εφαρμόζεται η κάθαρση: «δι' ελέου και φόβου περαίνουσα την των τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν» (1449 b 3-8). Πρόκειται άραγε για τα *παθήματα* των τραγικών

---

<sup>262</sup> Βλ. Στ. Δρομάζος, *Αριστοτέλους Ποιητική*, Εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1982, σ. 223.

ηρώων ή παθήματα ονομάζονται οι ψυχικές ανισορροπίες που φέρνουν οι θεατές από την καθημερινή ζωή;

Εάν είναι θεμιτό σ' αυτό το σημείο να επικαλεστούμε το *Tractatus Coislinianus*, συναντούμε εκεί την εξής ερμηνευτική διατύπωση: «η τραγωδία υφαιρεί τα φοβερά παθήματα της ψυχής δι' οίκτου και δέους, [και ότι] συμμετρίαν θέλει έχειν του φόβου, έχει δε μητέρα την λύπην».<sup>263</sup>

Η καθοριστική καινοτομία στη μελέτη της *Ποιητικής* και κυρίως στην ερμηνεία της κάθαρσης, για τη Νεωτερικότητα, ήρθε στα 1857 από μια σημαντική μελέτη του Jacob Bernays<sup>264</sup> με τίτλο *Περίγραμμα του χαμένου έργου του Αριστοτέλη πάνω στα αποτελέσματα της τραγωδίας*, η οποία ανέδειξε την ιατρική/ψυχοθεραπευτική διάσταση της κάθαρσης συνδέοντας την κάθαρση με τα «παθήματα» των θεατών και προβάλλοντας με αποφασιστικό τρόπο την προβληματική από το Θ των *Πολιτικών*, στην *Ποιητική*. Ξεσήκωσε στην εποχή του έντονες αντιδράσεις αλλά διαχρονικά μπόρεσε να ανανεώσει την έρευνα γύρω από την *Ποιητική*.

Για παράδειγμα, ο σημαντικός Άγγλος φιλόλογος Samuel H. Butcher με την έξοχη μελέτη του *Η θεωρία του Αριστοτέλη για την Ποίηση και τις Καλές Τέχνες* (1895) θα

---

<sup>263</sup> R. Janko *Aristotle on Comedy Towards a Reconstruction of Poetics I,I* Duckworth, London, 2002, p.22.

Το παρατιθέμενο απόσπασμα από το *Tractatus Coislinianus* προέρχεται από την έκδοση του πρωτοτύπου έτσι όπως το ανέδειξε ο Janko στη σχετική του μελέτη. Δεν υπάρχει, καθόσον γνωρίζουμε, αντίστοιχη μελέτη στα ελληνικά η οποία να συμπεριλαμβάνει πλήρη νεοελληνική μετάφραση του *Tractatus*. Ωστόσο υπάρχει μια μερική νεοελληνική μετάφραση, στο Αριστοφάνης *Βάτραχοι*, μτρφ. Γ. Μπλάνα, Εκδ. Γαβριηλίδη, Αθήνα, 2018, σσ. 7-8. Η μετάφραση αυτή, που σίγουρα έχει την αξία της, παραλείπει ένα κομμάτι της αρχής, ξεκινώντας από τον ορισμό της κωμωδίας, κι έχουν διαφύγει κάποια λάθη. Για παράδειγμα στη σελ 8, δεν είναι σωστό ότι «σκέψη και ήθος και θέαμα λίγες κωμωδίες έχουν». Το πρωτότυπο λέει «όχι λίγες».

<sup>264</sup> Η μελέτη του J. Bernays η οποία είχε πρωτοδημοσιευτεί στα 1857, έκανε μια επανέκδοση στα 1880 για να ξαναδημοσιευτεί στο γερμανικό πρωτότυπο στον 20 αιώνα μονάχα στα 1970. Η αγγλική όμως μετάφραση του έργου παρέμεινε σπάνια και το τέταρτο και συμπερασματικό κεφάλαιο μεταφράστηκε και δημοσιεύτηκε ως παράρτημα πρόσφατα στο *Tragedy and the Idea Modernity*, Oxford University Press, 2015, p. 315.

Ενώ το πρώτο κεφάλαιο που αφορούσε την καρδιά του θέματος της λειτουργίας της κάθαρσης και της προβολής των εδαφίων του Θ των *Πολιτικών* στην *Ποιητική* *Aristotle on the effects of Tragedy*, δημοσιεύτηκε στο *Articles on Aristotle 4 Psychology and Aesthetics*, Duckworth, 1979/2003, p.154. Ο Bernays επηρέασε ολόκληρη την έρευνα πάνω στην *Ποιητική* που ακολούθησε το άρθρο του για περισσότερο από έναν αιώνα εφόσον ο S. Butcher στα 1895 υιοθετούσε τη θέση του βελτιώνοντας την σημαντικά. Ο Gerald Else στη σημαντική του μελέτη *Aristotle's Poetics: The Argument* (E.G.Brill Leiden, 1957), απέρριπτε πλήρως τη θέση του Bernays και διατύπωνε αυτή την απόρριψη με τους υφολογικούς όρους που είχε χρησιμοποιήσει ο Bernays, στο 1<sup>ο</sup> κεφάλαιο της μελέτης του ενάντια στην ερμηνεία της κάθαρσης από τον Lessing. Ενώ, τέλος, ο Janko που πραγματοποιεί το πιο ώριμο βήμα στα νεότερα χρόνια για την ερμηνεία της κάθαρσης, κινείται στο αναφερόμενο άρθρο του *Από την αριστοτελική κάθαρση στη μεσότητα* αναπτύσσοντας κριτικά τα επιχειρήματά του πάνω στον άξονα που είχε προτείνει ο Bernays. Άλλωστε ο Janko αναφέρει στην αρχή του άρθρου του ότι η έρευνά του αφορά μια επανεξέταση της προσέγγισης του Bernays (Janko, 2006, σ. 145).



αναδιατυπώσει τα επιχειρήματα του Bernays με έναν τρόπο πολύ πιο ώριμο και επαρκή και με μια πολύ ακριβέστερη αναφορά στον Αριστοτέλη.

Σχετικά με το θέμα της κάθαρσης παρατηρεί χαρακτηριστικά: «ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι δεν είναι επιθυμητό να σκοτώσουμε ή να προκαλέσουμε μία ακραία στέρηση στην συγκινησιακή πλευρά της ψυχής και ότι μία ελεγχόμενη αποδοχή των συναισθημάτων χρησιμεύει στη διατήρηση της ισορροπίας της φύσης μας. Η τραγωδία θα μπορούσε να πει, λειτουργεί σαν ένας εξαιρετισμός των ιδιαίτερων συναισθημάτων του οίκτου και του φόβου. Σε πρώτο επίπεδο, είναι αλήθεια, το αποτέλεσμα της δεν είναι να καθησυχάσει αλλά να προκαλέσει έξαρση. Ερεθίζει το συγκινησιακό κόσμο μονάχα με στόχο να τον καταπραΐνει. Ο οίκτος και ο φόβος, που προκαλούνται τεχνητά, εκδιώκουν τα λαθραία αισθήματα οίκτου και φόβου τα οποία φέρνουμε μαζί μας από την πραγματική καθημερινή ζωή, ή τουλάχιστον εκείνα τα στοιχεία μέσα τους που λειτουργούν ανησυχαστικά. Στην απολαυστική ηρεμία που ακολουθεί, στη σπατάλη και την κατάπτωση της εμπειρίας του πάθους, μία συναισθηματική θεραπεία έχει επέλθει.»<sup>265</sup> (Butscher, 1907, σ. 246).

Και λίγο πιο κάτω ο Butcher υποδεικνύει ότι αυτή την ερμηνεία της καθάρσεως, με μια έννοια ομοιοπαθητικού χαρακτήρα, την παρουσιάζει ήδη ο Milton στον πρόλογο του έργου *Samson Agonistes*, με την παρατήρηση ότι «η μελαγχολική τάση πρέπει να θεραπευτεί με μελαγχολικά μέσα».<sup>266</sup>

Καινοτόμα επίσης είναι η συνεισφορά της Jeanne Croissant που στο έργο της *Ο Αριστοτέλης και τα Μυστήρια*, (1935), παρουσιάζει με ευρύτερο τρόπο το περιεχόμενο των δύο παραθεμάτων [ένα από το «Δίωνα» του Συνέσιου κι ένα από την Εισαγωγή στον Ιωάννη της Κλίμακος, του Μιχαήλ Ψελλού], και αναλαμβάνει να ερμηνεύσει το 15<sup>ο</sup> απόσπασμα από τον χαμένο διάλογο *Περί Φιλοσοφίας* του Αριστοτέλη.<sup>267</sup>

Έτσι παίρνει ένα θέμα που συνδέει την θρησκευτική/τελετουργική εμπειρία του «ενθουσιασμού» ενός μύστη, με μία γνωσιολογική παρατήρηση και αναδεικνύει έναν

---

<sup>265</sup> S. Butscher, *Aristotle Theory on Poetry and Fine Art* MacMillan and Co, 1907, p. 246.

<sup>266</sup> S. Butcher, ό.π. σσ. 247-248.

<sup>267</sup> Η μελέτη της J. Croissant, *Aristote et les Mystères*, Liege-Paris, Droz, 1932, αφορμάται από την ανάλυση του 15<sup>ου</sup> αποσπάσματος του χαμένου διαλόγου του Αριστοτέλη *Περί Φιλοσοφίας*. Στο *Aristotelis Fragmente Selecta* που εξέδωσε ο W. Ross, University Press Oxford, 2007, p. 84, το παράθεμα από τον Δίωνα του Συνέσιου 10.48α περιλαμβάνει μόνο 3 στίχους και το παράθεμα του Ψελλού από τα σχόλια στον Ιωάννη της Κλίμακος 6.171 περιλαμβάνει 7 στίχους. Η J. Croissant στις σσ. 140-143 παραθέτει ένα πολύ ευρύτερο περιεχόμενο του αποσπάσματος του Συνέσιου και στις σσ. 145-146 παραθέτει πάλι ένα πολύ μεγαλύτερο περιεχόμενο του αποσπάσματος του Ψελλού.

προβληματισμό πάνω στη σχέση μεταξύ αυτού που προσφέρει η μύηση, από τη μία (μια σιγουριά, μια ασφάλεια), χωρίς να είναι αποτέλεσμα διδασκαλίας και καλλιέργειας του νου, και από την άλλη μιας «διάστασης έμπνευσης» ή ευνοϊκής μεταβολής των ψυχοβιολογικών όρων λειτουργίας του Νου προς την αναζήτηση γνωσιολογικών κατακτήσεων.

Μεταφέρει δε το παραπάνω θέμα στο γνωστό πυρήνα αποσπασμάτων του Θ των *Πολιτικών* όπου αναγνωρίζει στους «κάποιους ευσυγκίνητους» άλλη μία αναφορά του Αριστοτέλη στο θέμα της μελαγχολίας. Οπότε στη συνέχεια, δεν φθάνει μόνο μέχρι το θέμα της κάθαρσης, στην *Ποιητική* αλλά οδηγεί την αναζήτησή της μέχρι το *30.1 Πρόβλημα* με θέμα την «ιδιοφυία και τη μελαγχολία». Έτσι η σημασία της κάθαρσης στην *Ποιητική* φωτίζεται από μία μεγάλη διαδρομή στην εξέλιξη μιας αριστοτελικής αναζήτησης, μεταξύ του διαλόγου *Περί Φιλοσοφίας* και του *30.1 Προβλήματος*.

Από τα τέλη της δεκαετίας του 70 και ιδιαίτερα μέσα στη δεκαετία του 90' μία νέα γενιά μελετητών έρχεται να εξελίξει σημαντικά την έρευνα πάνω στο θέμα. Η Oksenberg Rorty [στο δοκίμιό της *Η ψυχολογία της αριστοτελικής τραγωδίας* (1992)] μεταφέρει το βάρος της ανάλυσης στην ανάδειξη των όρων της αριστοτελικής ψυχολογίας, η οποία φέρνει στο πεδίο της *Ποιητικής* μια ισχυρή μεθοδολογία «οργανικότητας». Χαρακτηριστικά παρατηρεί: «ημιτελής και αποσπασματική, η *Ποιητική*, συνενώνει μια σειρά από διαφορετικά εγχειρήματα: είναι μια φιλοσοφική μελέτη προορισμένη να αναλύσει τις δομές και τις λειτουργίες μιας σειράς ποιητικών ειδών σαν να ήταν βιολογικά είδη. Το σύνθημα αυτής της μεθόδου είναι το εξής: διαφυλάξτε τη μορφή.»<sup>268</sup> (Oksenberg, 2006, σ. 22).

Καθώς επίσης αναλύοντας το θέμα «έλεος και φόβος» στη θεωρία των συναισθημάτων που προσφέρει η *Ρητορική*<sup>269</sup>, δείχνει (η Oksenberg) ποιον αφορά ο οίκτος και πώς προκύπτει ο φόβος. Ξεδιπλώνοντας την ανάλυση του Αριστοτέλη (*Ρητορική*, B8, 1385 b) γύρω από τον ορισμό: «οίκτος είναι η θλίψη που νιώθουμε για κάποιο κακό, επώδυνο ή καταστροφικό που βλέπουμε να το παθαίνει κάποιος που δεν το αξίζει, όταν αυτό είναι ένα κακό που μπορεί να περιμένεις πως και σε σένα μπορεί να συμβεί ή στους δικούς σου και μάλιστα /όταν κάτι τέτοιο μοιάζει να βρίσκεται

<sup>268</sup> Βλ. A. Oksenberg Rorty, 6+1 *Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη 2006, σ. 22.

<sup>269</sup> Βλέπε σχετικά Π. Μπασάκος, *Ρητορική*, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2016, σ. 275.

κοντά» (Μπασάκος, 2016:275), δείχνει ότι ο οίκτος που ξεκινά από τα δεινά των ηρώων του έργου, φέρνει δεινές αναμνήσεις των φίλων, των συγγενών και της δικής μας ζωής ώστε ο φόβος εν τέλει αφορά εμάς τους ίδιους. Δεδομένου ότι την παράσταση την παρακολουθεί η συγκέντρωση μιας πλειοψηφίας των ενεργών πολιτών, μια πολιτική διάσταση αναδεικνύεται: «οι φίλοι μας συγκροτούν μια σειρά πολλαπλασιαζόμενων ομόκεντρων κύκλων, ξεκινώντας από τους πλησιέστερους συγγενείς και φίλους μέχρι εκείνους που είναι μέτοχοι σ' ένα κοινό πολιτικό εγχείρημα, την κοινωνία, και εκείνους που μοιράζονται ως μέλη του ανθρώπινου είδους μία κοινή μορφή ζωής» (Oksenberg, 2006, σ. 39).

Η μεθοδολογία της εξέτασης των λογοτεχνικών μορφών και εδώ ειδικότερα των τραγικών παραστάσεων ως ζωντανών οργανισμών<sup>270</sup> σε συνύφανση με πολιτειακά προβλήματα, μας παραπέμπει στην ανάλογη μεθοδολογία του Αριστοτέλη, στην εξέταση των πολιτικών μορφών (τα πολιτεύματα και τα συντάγματα) που και αυτές τις πραγματεύεται ως ζωντανούς οργανισμούς, των οποίων ελέγχεται η επάρκεια/υγεία ή η ανεπάρκεια/»παρέκβαση» μέσα στην πορεία του χρόνου.<sup>271</sup>

Ο Richard Janko μπορεί να θεωρηθεί ίσως ο καθοριστικότερος ερευνητής πάνω στο θέμα που αναπτύσσουμε. Όχι μόνο γιατί έφερε σε πρώτο πλάνο το θέμα μεσότητα και

---

<sup>270</sup> Η πραγμάτευση των λογοτεχνικών έργων με όρους οργανικότητας στην *Ποιητική* ανιχνεύεται σε πολλά σημεία του κειμένου. Χαρακτηριστικότερο όμως όλων ίσως να είναι εκείνο το εδάφιο από το κεφάλαιο 7 της *Ποιητικής*, 1450 b33 όπου ο Αριστοτέλης γράφει: «ακόμα, για να είναι ωραίο ένα ζωντανό πλάσμα [Ετι δ' επει το καλόν, και ζών (...)] είτε κάθε πράγμα, που αποτελείται από ορισμένα μέρη, πρέπει όχι μόνο αυτά τα μέρη να τα έχει με τάξη, αλλά να έχει και μέγεθος όχι το τυχόν. Διότι το ωραίο βρίσκεται στο μέγεθος και στην τάξη. Ούτε ένα πάρα πολύ μικρό πλάσμα μπορεί να είναι ωραίο (...) ούτε πάρα πολύ μεγάλο (...). Όπως λοιπόν πρέπει, τόσο τα οποιαδήποτε οργανικά σύνολα και ζωντανά πλάσματα να έχουν μέγεθος, να μπορεί όμως να το πιάνει εύκολα η ματιά, έτσι πρέπει και οι μύθοι [η πλοκή της αφήγησης] να έχουν μήκος, να μπορεί όμως εύκολα να το συγκρατήσει η μνήμη» (Δρομάζος 1982:233-235).

<sup>271</sup> Ο Jaeger στο έργο του *Θεμέλια της ιστορικής εξέλιξης του αριστοτελικού έργου* [Aristote, *Fondements pour une histoire de son evolution*, Editions de L' Eclat, Paris, 1997 pp. 280-281] τονίζει ότι η καινοτομία που γίνεται στα βιβλία 4, 5, 6 των *Πολιτικών*, ακολουθεί μια μεθοδολογία της εξελικτικής θεωρίας που έχει ήδη καλλιεργηθεί στο συλλογικό έργο *Πολιτειακά Συντάγματα* και η διασύνδεση ανάμεσα στα δύο υποδεικνύεται από τις τελευταίες σελίδες των *Ηθικών Νικομαχείων*.

Αυτή τη θεωρία της οργανικότητας (που μπορούμε να υποθέσουμε ότι αποτελεί προέκταση των καινοτομιών του Αριστοτέλη στη θεώρηση της φύσης και που ήταν αναγκαίο να φτάσει να παράγει σημαντικά αποτελέσματα στην εξέταση των ανώτερων οργανισμών και κυρίως του ανθρώπου και της συλλογικής ανθρώπινης ζωής) μπορούμε να τη δούμε να γεννιέται στο *Περί Ζώων Ιστορίας*, ενώ παράλληλα μεταφέρεται στην πολιτική φιλοσοφία και στη θεωρία των πολιτευμάτων, με τη μεσολάβηση του συλλογικού έργου των 158 ή 160 πολιτευμάτων από τα οποία μας σώζεται η *Αθηναίων Πολιτεία* από το χέρι του Αριστοτέλη. Το θέμα της πιθανότητας να συμβαίνει στη Λέσβο ένα καθοριστικό γύρισμα στη Φιλοσοφία της Φύσης του Αριστοτέλη, όπου η οργανικότητα του ζώντος παίρνει μια κεντρική θέση, στα 343π.Χ., ακριβώς πριν πάει στη Μακεδονία μελέτησε ο σύγχρονος επιστήμονας στη βιολογία ο Α. Μ. Leroi με το έργο του *Η Λιμνοθάλασσα*.

Βλ. σχετικά Α. Μ. Leroi, *Η Λιμνοθάλασσα*, (μτφρ.) Α Κρητικού, Ε. Κρητικού, Σ. Σταυριανέας, Εκδ. Ροπή, Θεσ/νίκη, 2018, που διαπίστωσε με επιτόπια έρευνα στη Λέσβο.

κάθαρση, αλλά και γιατί η φιλολογική του συνεισφορά στο αντικείμενο υπήρξε πολυποίκιλη. Στο δοκίμιό του *Από την Κάθαρση στην αριστοτελική Μεσότητα* (1990), φθάνει να αναδειξεί τη στενή σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην τεχνητή πρόκληση φόβου διαμέσου του οίκτου στην ψυχή του θεατή, από τη μία, και από την άλλη στην ανάλυση της καθοριστικής αρετής της γενναιότητας στο Γ' των *Ηθικών Νικομαχείων* δίπλα στη θεωρία της απόφασης, όπου εξηγείται ότι η κατάκτηση της γενναιότητας έρχεται μέσω μίας άσκησης στη μεσότητα για την κατάκτηση του σωστού μέτρου στον έλεγχο του φόβου: αυτός που θα φοβόταν υπερβολικά θα ήταν δειλός και αυτός που θα φοβόταν λιγότερο απ' όσο πρέπει θα ήταν «παράτολμος», η έλλογη κυριαρχία του συναισθήματος του φόβου συνιστά την αρετή. Ήδη η κάθαρση της τραγωδίας μοιάζει να συνδέεται με ένα είδος συλλογικής θεραπείας που ευνοεί τη μεσότητα στον έλεγχο του συναισθήματος του φόβου.

Έτσι παρατηρεί: «η αρετή έγκειται στην επίτευξη εκ μέρους μας των κατάλληλων αντιδράσεων που προσεγγίζουν το μέσο ανάμεσα στα δύο σχετικά σ' εμάς άκρα. (...). Επειδή τα συναισθήματά μας έχουν και μία γνωστική πλευρά τέτοιου είδους αντιδράσεις μας βοηθούν στη λήψη σωστών αποφάσεων ώστε να προσεγγίζουμε περισσότερο τη μεσότητα εκείνη που ταυτίζεται με την αρετή»<sup>272</sup> (Janko, 2006, σ. 148).

Σε συνάφεια, ο Janko επιχειρεί μια πρωτότυπη ανάλυση των σχετικών αποσπασμάτων του Θ των *Πολιτικών* η οποία έρχεται να ενισχύσει την επιχειρηματολογία του.

Δύο μεγάλα αποσπάσματα από τον χαμένο διάλογο *Περί Ποιητών*, διατυπωμένα με όρους πολύ κοντινούς με εκείνους του συλλογισμού από το Θ των *Πολιτικών*, κάνουν αδιαμφισβήτητη την πρόθεση του Αριστοτέλη να συνδέσει κάθαρση και μεσότητα:

«η έλλειψη φρόνησης εμφανίζεται στις πιο συνετές ψυχές και η υπερβολή στις πιο εγκρατείς, με παρόμοιο τρόπο υπάρχει φόβος στις γενναίες ψυχές και φθόνος στις πιο μεγάθυμες (...).» [απόσπασμα 6] και

«Ο ποιητής αναπαριστά μια πλήρη πράξη. Πρέπει να γίνει κατανοητό ότι η ποίηση είναι χρήσιμη σε σχέση με την αρετή αφού καθαίρει, όπως υποστηρίχτηκε το μόριον

---

<sup>272</sup> R. Janko 6+1 *Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη 2006, σ. 148.

(εννοείται το σχετικό τμήμα της ψυχής) (...)» [απόσπασμα 7]»<sup>273</sup> (Janko, 2006:159-160).

Δύο σημαντικά παραθέματα των νεοπλατωνικών Ιάμβλιχου (από το *Περί Μυστηρίων*, έργο του 3<sup>ου</sup> - 4 αιώνα) και Πρόκλου (από τα *Σχόλια στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, έργο του 5<sup>ου</sup> αιώνα) παρουσιάζονται από τον Janko<sup>274</sup> πάνω στον ίδιο ερευνητικό άξονα, καθώς φαίνεται ότι και οι δύο κατανοούν τη λειτουργία της κάθαρσης με τους ίδιους όρους που παρουσιάστηκαν πιο πάνω, δηλαδή στο πλαίσιο μίας σύγκρισης της αριστοτελικής προσέγγισης απέναντι στην πλατωνική. Αλλά κυρίως, αυτόν τον μηχανισμό λειτουργίας της κάθαρσης τον αποδίδουν, και τα δύο αποσπάσματα, συγχρόνως τόσο στην τραγωδία όσο και στην κωμωδία.

Δεδομένου του ότι πολλά στοιχεία από την *Ποιητική* [κυρίως στο 5<sup>ο</sup> κεφάλαιο αλλά και σε πολλά άλλα σημεία] και δύο σημαντικά χωρία από τη *Ρητορική* (A.11 13721 b 35 με 1372 a 3 και Γ18 1419 b 3-10) παραπέμπουν σ' ένα χαμένο τμήμα της *Ποιητικής*, όπου ο Αριστοτέλης χειριζόταν το θέμα της κωμωδίας, ετίθετο ένα θέμα ανασυγκρότησης της αριστοτελικής θεωρίας για την κωμωδία την οποία κατάφερε να φέρει εις πέρας ο Janko,<sup>275</sup> στα 1984, στηριζόμενος εκτός από το υλικό της *Ποιητικής* (και των αντιστοιχιών του με μια πλειάδα χωρίων από διαφορετικά έργα του Αριστοτέλη) και στην ανάλυση του περιήφημου *Tractatus Coislinianus*.

---

<sup>273</sup> R. Janko ό.π. σσ. 159-160. Τα δύο αποσπάσματα 6 και 7 από τον χαμένο διάλογο *Περί Ποιητών* έτσι όπως παρουσιάζονται στις σσ. 159 και 160 του Janko αντιστοιχούν στο αγγλικό κείμενο που είχε δημοσιεύσει τις συνολικότερες εργασίες στα 1987.

Βλ. σχετικά R. Janko, *Aristotle Poetics with Tractatus Coislinianus, reconstruction of Poetics II and the fragments of the Poets*, Cambridge Hackett Publishing Company, 1987, σε καθαρά αγγλικό κείμενο. Στην πλήρη ανασυγκρότηση που έκανε ο ίδιος με προσωπική επεξεργασία του παπυρικού υλικού, η μορφή αυτή των αποσπασμάτων άλλαξε στο βιβλίο R. Janko *Filodemus on Poems books 3 and 4 with Fragments of Aristotle on Poets*, Oxford University Press 2011-2012, σσ. 446-447. Το έκτο απόσπασμα αντιστοιχεί στην ανασυγκρότηση F47, ενώ τα δύο πρώτα μέρη του 7<sup>ου</sup> αποσπάσματος αντιστοιχούν στο F45 και F46.

<sup>274</sup> R. Janko, 6+1 *Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη* Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη 2006, σσ. 156-158. Παρεμπιπτόντως, αξίζει να σημειώσουμε ότι η επίκληση των δύο αυτών νεοπλατωνικών αποσπασμάτων αποτελούσε το κεντρικό θέμα του 3<sup>ου</sup> κεφαλαίου της μελέτης του Bernays.

<sup>275</sup> R. Janko, *Aristotle on Comedy Towards a Reconstructions of Poetics II*, Duckworth, London, [1984]2002. Το επίτευγμα του Janko στα 1984 έρχεται σαν κορύφωση μιας μακριάς πορείας ανάδειξης του *Tractatus Coislinianus* που ξεπερνά τον ενάμισο αιώνα. Η πρώτη δημοσίευση του *Tractatus* από τον J. A. Cramer γίνεται στα 1839. Η πρώτη σημαντική φιλολογική πραγμάτευση, απορριπτική, από πολλές πλευρές γίνεται από τον Bernays στα 1853. Η πρώτη αποδοχή της αυθεντικότητας και της αξίας του ντοκουμέντου αυτού έρχεται στα 1905 από τον W. G. Rutherford. Ακολουθεί η βαθύτερα απορριπτική προσέγγιση από τον I. Bywater. Τέλος η πρώτη θετική ανάδειξη του *Tractatus* με ταυτόχρονη απόπειρα ανασυγκρότησης του χαμένου μέρους της *Ποιητικής* έρχεται στα 1922 από τον Lane Cooper. Και έκτοτε το θέμα έπεσε σε μία σχετική αφάνεια μέχρι την τολμηρή ολοκληρωμένη απόπειρα του Janko στα 1984.

Έτσι ήρθε στην επιφάνεια ένα σημαντικό θέμα κάθαρσης από την εμπειρία της κωμωδίας, στηριγμένο σε όλα τα χαρακτηριστικά που αποδίδει η *Ποιητική* στην κωμωδία, αλλά κυρίως στην αναφερόμενη «οικεία ηδονή» που ταιριάζει στην κωμωδία (σύγκριση της «οικείας ηδονής» τραγωδίας και κωμωδίας στο εδάφιο 1453 α της *Ποιητικής*)<sup>276</sup>.

Στο θέμα αυτό θα συνεισφέρει ο Leon Golden<sup>277</sup> [με το δοκίμιό του *Η απόλαυση της κωμωδίας*, 1987] με μία πρωτότυπη ανάδειξη ενός συμμετρικού προς τον οίκτο συναισθήματος. Πράγματι ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* υποδεικνύει ότι η αγανάκτηση/*νεμεσάν* είναι ένα συναίσθημα που το νιώθουν οι ίδιοι αξιόλογοι άνθρωποι οι οποίοι νιώθουν και τον οίκτο. Το δε *νεμεσάν* ορίζεται με απολύτως συμμετρικούς όρους προς τον οίκτο: «γιατί είναι σωστό να συμπάσχει κανείς και να νιώθει οίκτο για όσους υποφέρουν, δίχως να το αξίζουν, όπως και για όσους δίχως να το αξίζουν, ευημερούν, είναι σωστό να αγανακτεί»<sup>278</sup> (Αριστοτέλης, 1386 b). Έτσι ο Golden θα υποδεικνύει το *νεμεσάν* ως ένα συναίσθημα δυσάρεστο που φέρνουν οι θεατές μαζί τους στο θέατρο και από το οποίο η «οικεία» στην κωμωδία κάθαρση με έναν συγκλονισμό γέλιου, τους απαλλάσσει. Για να στηρίξει το επιχείρημά του επισημαίνει αρκετές σκηνές από έργα του Αριστοφάνη όπου ο φαύλος του έργου προκαλεί την αγανάκτηση αλλά αποτυγχάνει, γινόμενος γελοίος.

Εξάλλου το επιχείρημα του Golden μπορεί να διευρυνθεί και προς τον φθόνο,<sup>279</sup> που ο Αριστοτέλης θέτει ως όρο αντίθετο του οίκτου και παράλληλο του *νεμεσάν*. Το γεγονός του ότι το αίσθημα του φθόνου στη *Ρητορική* αφορά μόνο ανάξιους ανθρώπους (οπότε δε θα μπορούσε να συμπεριλαμβάνεται σε μια κινητοποίηση της μεσότητας) πρέπει να αποκλεισθεί αν λάβουμε υπ' όψιν μας το προαναφερόμενο απόσπασμα 6 του *Περί Ποιητών*, όπου ακριβώς οι αξιόλογοι και οι μεγάθυμοι, που κάποτε φθονούν, έχουν ανάγκη από την κάθαρση και την επαναφορά στην αρετή.

Επίσης στη *Ρητορική* συναντάμε στο κεφάλαιο της οργής έναν ορισμό εντελώς συμμετρικό, με μια άλλη έννοια, με εκείνον του οίκτου: «θυμώνουμε και με εκείνους

<sup>276</sup> Βλ. σχετικά Στ. Δρομάζος, *Αριστοτέλους Ποιητική*, Εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1982, σσ. 259-261.

<sup>277</sup> Βλ. L. Golden, *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη, 2006, σ. 179.

<sup>278</sup> Βλ. Π. Μπασάκος, *Ρητορική*, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2016, σ. 281.

<sup>279</sup> Ο.π., σ. 281.

που χαίρονται με τις ατυχίες μας και δείχνουν να το ευχαριστιούνται»<sup>280</sup> (Αριστοτέλης, 1379 b 17-21).

Ας δούμε πως παρουσιάζονται πλέον τα μοντέλα της κωμωδίας και της τραγωδίας που ήδη η *Ποιητική* μας τα έχει υποδείξει να σχετίζονται μέσω μιας σταθερής αντιθετικής συμμετρίας:

- 1) Στην τραγωδία βλέπουμε ανθρώπους *καλύτερους* από μας. Ενώ στην κωμωδία προβάλλονται οι *φαύλοι* δηλαδή οι χειρότεροι.
- 2) Στην τραγωδία προβάλλονται *σπουδαίες πράξεις* ενώ στην κωμωδία *αισχρές/άσχημες πράξεις*.
- 3) Στην τραγωδία έχουμε ως *αμαρτία* το τραγικό σφάλμα και στην κωμωδία το κωμικό σφάλμα.
- 4) Το αποτέλεσμα της μίας είναι καταστροφικό και προκαλεί οδυνηρά συναισθήματα *ελέου και φόβου*, ενώ το αποτέλεσμα της άλλης είναι *γελοίο*<sup>281</sup> και δεν εμπεριέχει *οδυνηρά συναισθήματα*.
- 5) Η *οικεία κάθαρση* στην τραγωδία μέσω της έξαρσης του *ελέου* και του *φόβου* εκτονώνει τα συμπλέγματα/παθήματα *ελέου και φόβου* που φέρνει ο θεατής από τη ζωή του [ο Αριστοτέλης έχει υποδείξει την πιθανή παρουσία πλειάδας άλλων προβλημάτων, τα οποία σήμερα εμείς ονομάζοντάς τα ενδεχομένως «ανασφάλειες», με ποικίλα αίτια, βλέπουμε ότι όλα ανάγονται σε κάποιου είδους φόβο που φέρνει ο θεατής από τη ζωή]. Η *οικεία κάθαρση* στην κωμωδία<sup>282</sup> με μια έξαρση (ίσως κάποτε εν

<sup>280</sup> Βλ. Π. Μπασάκος, *Ρητορική*, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2016, σ. 235.

<sup>281</sup> Το γέλιο στην κωμωδία και το γελοίο, δηλαδή το αίτιο της πρόκλησης του γέλιου ανήκουν σε μία ευρύτερη θεωρία του Αριστοτέλη για το γέλιο και το γέλιο (υλικό από την *Ποιητική*, και την *Ρητορική* Α, Β, Γ βιβλία). Μπορούμε να υποθέσουμε ότι το σημαντικότερο κομμάτι αυτής της θεωρίας θα είχε εκτεθεί στο χαμένο μέρος της *Ποιητικής* με σημαντικότερο θέμα την κωμωδία. Όμως στη θεωρία του γέλιου ανήκει κι ένα ποσοτικά δευτερεύον θέμα το οποίο υποδεικνύει ζητήματα που διασυνδέουν το γέλιο, όχι πλέον με το γελοίο αλλά περισσότερο με εξαιρετικά σοβαρές ενασχολήσεις (*Ηθικά Νικομαχία* Δ8). Παρόλο που η θεωρία του γέλιου και του γελοίου είναι ένα πολύπλοκο θέμα που δεν μπορεί να εκτεθεί έστω και συνοπτικά σε μια υποσημείωση, αξίζει να δώσουμε εδώ ένα συνοπτικό σκίτσο, δεδομένου του ότι όλα τα στοιχεία που έχουν εισαχθεί στο μοντέλο της κωμωδίας που παρουσιάζουμε, προέρχονται ακριβώς από τη θεωρία του γέλιου και αφορούν στοιχεία που συναντιούνται στα διδακτικά έργα. Όλα τα αποσπάσματα που διαθέτουμε διασυνδέονται εύκολα μεταξύ τους γιατί επικοινωνούν μέσω ενός συλλογισμού που κατά κάποιο τρόπο επαναλαμβάνεται. Στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* (1128 α – 1128 β), στο Γ της *Ρητορικής* 1419b, συμπληρωματικά στο Α βιβλίο της *Ρητορικής* 1372 α, και στην *Ποιητική* στο 1448 α 25.

<sup>282</sup> Στον παρουσιαζόμενο πίνακα σύγκρισης της λειτουργίας της κωμωδίας και της τραγωδίας σε έξι επίπεδα, όλοι οι παρουσιαζόμενοι όροι είναι παρμένοι είτε από το κείμενο της *Ποιητικής* είτε από το κείμενο της *Ρητορικής*, με τη λειτουργία της κάθαρσης που παρουσιάζεται στο Θ των *Πολιτικών* να θεωρούμε ότι αντιστοιχεί στην κάθαρση της τραγωδίας. Μία αντίστοιχη κάθαρση από την κωμωδία μπορούμε να την υποθέσουμε δεδομένης της απόλυτης συμμετρίας μεταξύ κωμωδίας και τραγωδίας

μέρει χαιρέκακου) γέλιου<sup>283</sup> απαλλάσσει από τα «συμπλέγματα»/παθήματα αγανάκτησης/φθόνου/οργής που φέρνει ο θεατής από τη ζωή.

6) Η *οικεία ηδονή* στην τραγωδία αναδύεται μέσα από έντονα συναισθήματα λύπης που εκφράζονται με δάκρυα, ενώ η *οικεία ηδονή* από την κωμωδία συνυφαίνεται με έντονα συναισθήματα χαράς που εκφράζονται με γέλιο, πάντοτε με την μεσολάβηση της λειτουργίας της *κάθαρσης*.<sup>284</sup>

Έτσι φθάνουμε να εξετάσουμε το διαφαινόμενο μοντέλο κατά το οποίο η *κάθαρση* είναι το τελικό αίτιο, το *ου ένεκα* ενός ζωντανού οργανισμού, της τραγωδίας (κατ' επέκταση, συμμετρικά, και της κωμωδίας) του οποίου το φυσικό ξετύλιγμα (σύμφωνα με μια εσωτερική αναγκαιότητα), δηλαδή η *εντελέχεια* οδηγεί στην προβολή συναισθημάτων στον θεατή, τέτοιων που να παράγουν την *κάθαρση*.

Αφού ο Αριστοτέλης τόνισε στο 13<sup>ο</sup> κεφάλαιο της *Ποιητικής* (δεν το τιτλοφορεί χωρίς λόγο ο Δρομάζος *κάθαρση*) ότι ο στόχος του ποιητή είναι να παράγει μ' έναν «απλό μύθο» και την αντίστοιχη «περιπέτεια» (μόνο από την ευτυχία στη δυστυχία, μ' ένα καταστροφικό γύρισμα της τύχης) φθάνει στο κεφάλαιο 14 σε αυτή την πυκνή διατύπωση «δεν πρέπει να ζητάμε κάθε ηδονή από την τραγωδία, αλλά μόνο εκείνη που της ανήκει. Επειδή έργο του ποιητή είναι να δημιουργεί με τη μίμηση/αναπαράσταση την ηδονή που προέρχεται από το φόβο και τον έλεο, γι' αυτό

---

που παρουσιάζει ο Αριστοτέλης. Ωστόσο τη ρητή αναφορά στην *κάθαρση* της κωμωδίας, την οποία θα αναμέναμε να υπάρχει στο χαμένο τμήμα της *Ποιητικής*, δεν την έχουμε στα διδακτικά έργα. Αυτή την έλλειψη μπορούμε να την αναπληρώσουμε καταφεύγοντας στο *Tractatus Coislinianus* (δεδομένου του ότι ο Janko έχει δείξει στη σχετική του μελέτη ότι πρόκειται για Επιτομή του χαμένου μέρους της *Ποιητικής* και αντανακλά με αυθεντικό τρόπο αριστοτελικές απόψεις) (Janko, 2002, σ. 24).

<sup>283</sup> Για την λειτουργία της *κάθαρσης* στην κωμωδία είδαμε ότι είναι σημαντική η συνεισφορά του L. Golden στην ανάδειξη ενός προβληματικού συναισθήματος που το φέρνει ο θεατής από τη ζωή και που με μία «ομοιοπαθητική» μέθοδο θα πρέπει να το αναδείξει η κωμωδία, με την πλοκή της αφήγησης του έργου, ώστε να προκαλέσει έναν σχετικό ψυχικό συγκλονισμό και να απαλλάξει τον θεατή/πολίτη από το δυσάρεστο συναίσθημα: ο Golden όπως είδαμε υπέδειξε την αγανάκτηση/*νεμεσάν* ως πολύ συγγενικό συμμετρικό στοιχείο και αντίθετο του οίκτου στον ορισμό του Αριστοτέλη στην *Ρητορική*. Με την ίδια λογική αναδείξαμε δίπλα στο συναίσθημα του *νεμεσάν* και κάποιο συναίσθημα φθόνου και οργής. Ωστε στη λειτουργία της *κάθαρσης* της κωμωδίας, ένα συναισθηματικό μίγμα αγανάκτησης/φθόνου/οργής θα ήταν στενά συνδεδεμένο με το στοιχείο του γελοίου και του γέλιου (κατ' αναλογία με τη σχέση που έχουν τα *πάθη* και τα *παθήματα*, οίκτου και φόβου με ένα συγκλονισμό λύπης, με τα δάκρυα και το κλάμα στην τραγωδία).

Βλ. σχετικά, L. Golden, 6+1 *Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη*, Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη, 2006.

<sup>284</sup> Η «οικεία ηδονή» επομένως δεν ανήκει στην τάξη μιας φυσικής απόλαυσης, αλλά πρόκειται για μια απόλαυση/ηδονή που αναδύεται από τον συγκλονισμό της ισορροπίας της ηθικής συγκρότησης της προσωπικότητας σε άμεση συνάφεια με θέματα μεσότητας τόσο στην τραγωδία όσο και στην κωμωδία.



είναι φανερό ότι αυτή η λειτουργία πρέπει να βρίσκεται μέσα στα γεγονότα [της πλοκής]». <sup>285</sup>

Η έμφαση σ' αυτό το σχήμα, κατά το οποίο συντριπτικά συναισθήματα λύπης θα προκαλούσαν τη σωστή ηδονή, θα ήταν ακατανόητη ως πλήρως αντιφατική, εφόσον στην ψυχοβιολογία του Αριστοτέλη (αλλά και στην κοινή λογική) η λύπη/συρρίκνωση είναι ο ακριβός αντίθετος πόλος από την ηδονή/απόλαυση, εάν δεν ήταν προφανές ότι μεσολαβεί η γνωστή (από την εξήγηση του Θ των *Πολιτικών*) λειτουργία της κάθαρσης.

Σύμφωνα με τα στοιχεία που εκτέθηκαν πιο πάνω, ένα χαμένο τμήμα της *Ποιητικής* με κύριο αντικείμενο την κωμωδία πρέπει να θεωρείται δεδομένο. <sup>286</sup> Από την άλλη όμως ο σχετικός συλλογισμός για την κάθαρση του Θ των *Πολιτικών* υποδείκνυε μια ξεχωριστή μελέτη για την κάθαρση, που εφόσον δεν βρέθηκε, υποθέτουμε ότι ανήκει κι αυτή στο δεύτερο χαμένο μέρος της *Ποιητικής*. <sup>287</sup> Όμως τότε η κεντρική ανάλυση της κάθαρσης θα αναπτύσσονταν σε συνάφεια με το οικείο περιβάλλον μελέτης της κωμωδίας <sup>288</sup>, κάτι που φαίνεται εν πρώτοις παράδοξο. Διότι η αναμφίβολα σημαντικότερη έκφανση της κάθαρσης αφορά την εμπειρία της τραγωδίας.

Η εξήγηση που μπορεί να δοθεί είναι ότι ο Αριστοτέλης είχε υπ' όψιν του την ενότητα της θέασης τραγωδίας και κωμωδίας. <sup>289</sup> Οπότε και οι δύο εκφάνσεις της

<sup>285</sup> Βλ. Στ. Δρομάζος *Αριστοτέλους Ποιητική* Εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1982 [1453 b 10-15] σ. 263.

<sup>286</sup> Το θέμα που ανέδειξε στο έργο του ο R. Janko, *Aristotle on Comedy Towards a Reconstructions of Poetics II*, Duckworth, London, 2002.

<sup>287</sup> Το θέμα που ανέδειξε διαχρονικά ο Bernays, δηλαδή η προβολή των σχετικών εδαφίων από το Θ των *Πολιτικών* στην *Ποιητική*.

<sup>288</sup> Διαχρονικά παρατηρούμε ότι η φιλολογική έρευνα αποφεύγει να χειριστεί το θέμα της αριστοτελικής θεωρίας για την κωμωδία στο χαμένο τμήμα της *Ποιητικής*, αλλά η προφανής δυνατότητα συνύπαρξης της έκθεσης του θέματος της κάθαρσης και της θεωρίας της κωμωδίας 'απωθείται' σε τέτοιο βαθμό που μοιάζει να είναι ένα «ταμπού». Ωστόσο η επιστημονική αντιμετώπιση του θέματος επιβάλλει να τεθεί αυτό το ερώτημα και να εξεταστεί με πληρότητα, χωρίς να προκαταλαμβάνεται το πιθανό αποτέλεσμα. Ο Walter Watson στα 2012, έρχεται με τη μελέτη του *The Lost second book of Aristotle's Poetics*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2012, να ενισχύσει τα συμπεράσματα του Janko (1984) και να πάει ακόμη πιο πέρα το θέμα της δικαίωσης της Επιτομής της *Ποιητικής* II [του *Tractatus Coislinianus*] και της ακριβούς ανασυγκρότησης της *Ποιητικής* II (δηλαδή του Β βιβλίου της *Ποιητικής* που αναφέρει ο κατάλογος έργων του Αριστοτέλη από τον Διογένη Λαέρτιο). Ο Watson θεωρεί ότι υπάρχουν τρεις φάσεις της έρευνας στην ανάδειξη της Επιτομής και της ανασυγκρότησης της *Ποιητικής* II: α) η φιλολογική φάση, β) η φιλοσοφική φάση και γ) η ποιητική φάση. Ο συλλογισμός του είναι ως εξής: «η μακρόχρονη φιλολογική φάση έχει πλέον κορυφωθεί με το επαυξημένο κείμενο που προσέφερε η έρευνα του Janko, στηριγμένη από μία ευρέως αποδεκτή φιλολογική απήχηση. Η φιλοσοφική έρευνα του νοήματος του κειμένου θα μπορούσε να ξεκινήσει τώρα, εάν δεν παρέμεναν αμφιβολίες για την αυθεντικότητα και την πειστικότητά του» (Watson, 2012, σ. 9).

<sup>289</sup> Παρόλο που τα σχετικά στοιχεία είναι πολύ λίγα, είναι βάσιμη η υπόθεση ότι υπήρξε στην κλασική αρχαιότητα του 5<sup>ου</sup> αιώνα μια μορφή σύνθετου θεάματος όπου τραγωδία και κωμωδία συνυπήρχαν μέσα στην ίδια χρονική ενότητα μιας ημέρας, κάτι που μπορεί να είχε υπ' όψιν του ο

κάθαρσης θα πρέπει να εξεταστούν συμπληρωματικά σ' ένα συνθετικό επίπεδο. Κι αυτό το συνολικό αποτέλεσμα της κάθαρσης μοιάζει να ακουμπά πιο οργανικά στο περιβάλλον της κωμωδίας, καθώς σε κάθε περίπτωση η κωμωδία ακολουθεί την τραγωδία, αλλά και εξυπηρετεί την ψυχοφυσιολογική ισορροπία που απαιτεί ο Αριστοτέλης μεταξύ ηδονής και λύπης, όπου πρέπει να υπερισχύσει η ηδονή. Και η «οικεία ηδονή» της κωμωδίας καταλήγει σε χαρούμενα συναισθήματα.<sup>290</sup>

Η αντιμετώπιση της τραγωδίας με μια μεθοδολογία οργανικότητας που την αναδεικνύει ως ένα ζωντανό οργανισμό (του οποίου η κίνηση και το φυσικό ξετύλιγμα οφείλει να οδηγήσει στον στόχο της πρόκλησης της κάθαρσης) αφορούσε εν τέλει ένα μεταφορικό σχήμα (ή ακόμη την παρουσία μιας σταθερής μεθοδολογίας του Αριστοτέλη για την αναγκαία συγκρότηση των μορφών) ή μήπως οι πολιτειακές διαστάσεις του υποδείκνυαν τη σύνδεσή του με έναν πραγματικό ζωντανό οργανισμό:

---

Αριστοτέλης. Χαρακτηριστικά ο Α. Ε Haigh στην αξιολογική μελέτη του *The Attic Theatre, A description of the stage and theatre of the Athenians and the dramatic performances at Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1907 p.23, στο κεφάλαιο με τίτλο *Order of Contests at the City Dionysia*, παρατηρεί: «Όσο για τη διάταξη αυτών των διαφορετικών θεμάτων δεν έχουμε αρκετές πληροφορίες. Ωστόσο μοιάζει σίγουρο ότι οι τρεις ομάδες τραγωδιών θα πρέπει να εκτίθενταν σε τρεις διαφορετικές μέρες. (...). Πέραν τούτου υπάρχει ένα απόσπασμα από τον Αριστοφάνη που μοιάζει να αποδεικνύει ότι οι τραγωδίες και οι κωμωδίες παρουσιάζονταν την ίδια ημέρα. (...). Οι γιορτές κρατούσαν συνολικά 6 μέρες. Η πρώτη μέρα καταλαμβάνονταν από την επίσημη έναρξη. Τρεις ακόμη μέρες καταλαμβάνονταν από τις τραγωδίες και κωμωδίες και οι υπόλοιπες μία ή δυο μέρες θα έπρεπε να αφιερώνονται στους διθυράμβους. Αυτό το σύστημα ακολουθούνταν την εποχή που ζούσε ο Αισχύλος και ο Σοφοκλής. (...)» (Haigh, 1907, σσ. 23-24). Και ο Α.Ε. Haigh παραθέτει σε σημείωση το πρωτότυπο απόσπασμα του Αριστοφάνη, από τις *Όρνιθες*, βλέπε σχετικά Φ. Κακριδή, *Αριστοφάνους Όρνιθες*, Ερμηνευτική Έκδοση Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1987, σ. 155, στους στίχους 785-790.

<sup>290</sup> Είναι σημαντική η παρατήρηση του Αριστοτέλη ότι αποτελεί ανθρωπολογική αποκλειστικότητα το γέλιο (ενώ πολλά είναι τα ζώα που παρατηρούμε να θρηνούν). Στο *Περί Ζώων Μορίων* Γ, 673 α8-9 λέει: «(...) το μόνον γελάν των ζώων άνθρωπον» (Αριστοτέλης, 1994, σσ. 252-253).

i) Ώστε θα έπρεπε να αναμένουμε ότι αυτή η μοναδική διάσταση της ανθρώπινης ψυχικής συγκρότησης που οδηγεί στο γέλιο, θα παρουσιαζόταν σε αποφασιστικό σημείο της «περιπέτειας» της ψυχικής ισορροπίας.

ii) Αυτό το σημαντικό ανθρωπολογικό δεδομένο έχει τη θέση του μέσα στην ευρύτερη θεωρία του γελού και του γέλιου του Αριστοτέλη.

Πράγματι υπάρχει μια διασύνδεση ανάμεσα στην κορύφωση της προβληματικής του Αριστοτέλη πάνω στα θέματα ψυχικής ισορροπίας στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στον καθοριστικό ρόλο του γέλιου, έτσι όπως αναδεικνύεται στη γενικότερη θεωρία του γέλιου και του γελού, τόσο στο πεδίο της κωμωδίας όσο και στο πεδίο της σοβαρής αναζήτησης (θέμα που αναδεικνύεται στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*).

iii) Διαχρονικά στην αρχαία σκέψη (αλλά κατ' επέκταση στη μεσαιωνική προς την επαναφορά του θέματος προς την αναγεννησιακή σκέψη που θα το καλλιεργήσει ιδιαίτερα) η επιρροή του *30.1 Προβλήματος* συνδέει τη μεγάλη προσπάθεια προς την αρετή εν γένει αλλά ειδικά την διανοητική αρετή, την ιδιοφυΐα για τους φιλοσόφους (αλλά και για τους άλλους πρωταγωνιστές της «πράξης» στα *Ηθικά Νικομάχεια* και την *Ποιητική* δηλαδή τους ποιητές, τους πολιτικούς και τους πολεμιστές), με το θέμα της μελαγχολίας (Αριστοτέλης, 2015:75-79). Και το μόνο ίσως φάρμακο, κατάλληλο να συγκρατήσει την παθολογική εξέλιξη της μελαγχολίας, είναι το γέλιο. Έτσι η θεωρία του γέλιου προς την κατεύθυνση των σοβαρών ενασχολήσεων (η συνάφεια του τμήματος που ανήκει στην κωμωδία δεν είναι ασήμαντη) συναντά την ψυχολογία της οριακής προσπάθειας της πράξης και της σκέψης (διότι η μεσότητα, δηλαδή η κατάκτηση της αρετής στόχευε να καταστήσει δυνατές υψηλές στοχεύσεις και όχι τη μετριότητα).

τον οργανισμό της ολότητας της συλλογικής ζωής για τους πολιτισμένους ανθρώπους, που είναι για τον Αριστοτέλη η υγιής πολιτεία;<sup>291</sup>

Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνάμε ότι αυτά συμβαίνουν στη σημαντικότερη θρησκευτική γιορτή της Πόλεως (τα Μεγάλα Διονύσια, και συμπληρωματικά μόνο τα Λήναια) που αναμφισβήτητα αποτελούσε μια καθοριστική ρυθμιστική λειτουργία της πολιτειακής ζωής.

Το σύνολο των ενεργών πολιτών, το πολιτειακό σώμα, η οργανική, ζωντανή, δρώσα και πάσχουσα υπόσταση της πόλης συγκεντρώνεται στο θέατρο, εν μέρει ως κατακερματισμένο άθροισμα ατομικότητων που φέρνουν μαζί τους συναισθήματα φόβου (ή συμπλέγματα ανασφάλειας) και αγανάκτησης/φθόνου/οργής, από τα οποία η σύνθετη κάθαρση από τη θέαση τραγωδίας και κωμωδίας, επιτυγχάνει προσωρινά να τους απαλλάξει.

Η οικεία απόλαυση που προέρχεται από τη σύνθετη κάθαρση αφορά το συλλογικό αίσθημα απόλαυσης της συνοχής της πόλης<sup>292</sup>, όταν τα επικίνδυνα συναισθήματα αποδιοργάνωσης και διαίρεσης της πόλης έχουν προσωρινά απαλειφθεί.

---

<sup>291</sup> Κατ' αναλογία προς τον ανθρώπινο οργανισμό και τον τρόπο που η ψυχή δραστηριοποιεί με τις δυνάμεις της τη διαδικασία της υγιούς ανάπτυξης με διάφορες οργανικές λειτουργίες (που παρουσιάζονται στο *Περί Ζώων Μορίων* σε σχέση με το *Περί Ψυχής* και με το συμπλήρωμά του τα *Μικρά Φυσικά*), μπορούμε να δούμε εδώ στους δραματικούς αγώνες και το ρόλο της τραγωδίας και της κωμωδίας, ένα «ζωτικό όργανο» της Πόλεως, κατάλληλο να επιτελέσει μία κάθαρση της ψυχής του «σώματος της πόλεως» από τα κακά πάθη.

<sup>292</sup> Όταν ο συνδυασμός του συγκλονισμού λύπης και του συμπληρωματικού συγκλονισμού γέλιου, έχουν δώσει στον κάθε πολίτη/θεατή, στην κάθε εντελώς διαφορετική προσωπικότητα (ανάμεσα στους πιο «αξιόλογους» αλλά και στους «χειρότερους») τη δυνατότητα να αφήσουν στην άκρη τα δυσάρεστα (πρωτύτερα ίσως ενσωματωμένα στον χαρακτήρα τους) συναισθήματα φόβου και ανταγωνισμού και να νιώσουν ένα βαθύ αίσθημα ελπίδας για εφικτές συλλογικές στοχεύσεις προς το «καλό» (Δρομάζος, 1982:205). Αυτό το πάνδημον συναίσθημα απόλαυσης/ηδονής ως επίτευγμα της κάθαρσης, είναι κατανοητό, από τη στιγμή που όλη η προβληματική της ισορροπίας της προσωπικότητας, με τη μεσότητα, στα *Ηθικά Νικομάχεια*, αφορούσε μεν το άτομο, αλλά το άτομο ως ένα μέλος της πόλεως, δηλαδή το κοινωνικό άτομο. Οι αρετές αφορούν πάντοτε τις σχέσεις μας με τους άλλους.

## Γ2). Η έννοια του παιχνιδιού στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη

### Εισαγωγή

Έχουμε φθάσει πλέον στο πλαίσιο της μελέτης του αριστοτελικού πεδίου της εργασίας μας – και ειδικά στην φάση της συμπερασματικής έρευνας αυτού του πεδίου – σε εκείνο το σημείο να εξετάσουμε το θέμα που μας ενδιαφέρει πιο πολύ και που βρισκόταν στην καρδιά της ερωτηματοθεσίας έτσι όπως τη θέσαμε στην εισαγωγή.

Να εξετάσουμε δηλαδή το θέμα *διαγωγή – παιδιά/παιχνίδι*, έτσι όπως μας το υπέδειξε ο Huizinga, με τον πυρήνα της ανθρωπολογικής θεωρίας του<sup>293</sup> για το παιχνίδι να έχει αντλήσει σημαντικά στοιχεία από το αριστοτελικό έργο, χωρίς όμως να μπορεί εν τέλει να αφιερώσει χρόνο, στο πλαίσιο της ευρύτατης γενικής του μελέτης, ώστε να θέσει και να αναλύσει λεπτομερειακά τα φιλοσοφικά προβλήματα, τα οποία ενδεχομένως ανιχνεύονται σ' αυτή την θεματική ενότητα<sup>294</sup>.

Αυτό το εγχείρημα που αναλάβαμε να το φέρουμε εις πέρας, φθάνει πλέον να συναντήσει και να ανατάμει απευθείας τις σχετικές αριστοτελικές πηγές. Αυτές είναι δύο, ευρισκόμενες ως ενότητες πραγμάτευσης ενός κοινού θέματος (*διαγωγή-παιδιά/παιχνίδι*) σε δύο έργα της ώριμης περιόδου του Αριστοτέλη, που ήδη γνωρίζουμε ότι έχουν γραφτεί από τη σκοπιά ενός σταθερού διαλόγου μεταξύ τους. Πρόκειται για τα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά*.

Η αναφορά του Huizinga γινόταν στο σχετικό εδάφιο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*, όπου πράγματι συνάντησε και άντλησε έναν πλούτο στοιχείων<sup>295</sup> σχετικών με το θέμα του, σε ένα ευρύτερο φόντο που αναγνώριζε ως ανήκον στο πεδίο της αισθητικής και της τέχνης (γι' αυτό και το παρουσίασε όχι στο κεφάλαιο για τη *φιλοσοφία* αλλά στο κεφάλαιο για την *τέχνη*). Αντίστοιχο στο εδάφιο αυτό είναι το Δ8 (το 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο του Δ βιβλίου) των *Ηθικών Νικομαχείων*, δηλαδή η πραγμάτευση

---

<sup>293</sup> Βλ. J. Huizinga, *Ο Άνθρωπος και το παιχνίδι*, (μτφρ.) Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1989, σσ. 235-241.

<sup>294</sup> Αναφερόμαστε στο νέο θέμα ή ερευνητικό ορίζοντα που αναδύεται, εάν διαβάσει κανείς τα σχετικά εδάφια του Αριστοτέλη και τα αναλύσει από τη σκοπιά του πιθανού κεντρικού ρόλου της έννοιας του παιχνιδιού και πιο πέρα της λειτουργίας του διαλεκτικού δίπολου *σοβαρότητα/παιχνίδι*. Οι φιλοσοφικές προεκτάσεις αυτού του ερευνητικού ορίζοντα που υποδείχθηκε από τον Huizinga αποτελούν το δικό μας πεδίο ανάλυσης.

<sup>295</sup> Ο. π., σσ. 238-240 όπου ο Huizinga αναφέρεται στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* στα εδάφια 1399a, 1337b, 1340a.

της όγδοης αρετής στο τέταρτο βιβλίο (η δέκατη στη διάταξη του συνόλου των αρετών, αν ξεκινήσουμε με την αριθμηση από το 3<sup>ο</sup> βιβλίο, όπου γίνεται αναφορά στην ανδρεία/γενναιότητα και στη σωφροσύνη).<sup>296</sup>

Όπως θα έχουμε την ευκαιρία να δείξουμε στη συνέχεια, το ευρύτερο πλαίσιο που οδηγεί στο θέμα της *διαγωγής* (με την έννοια της πλούσιας εμπειρίας ζωής και αυτοπραγμάτωσης της ολοκληρωμένης προσωπικότητας) αφορά το κεντρικό θέμα της μεσότητας<sup>297</sup> ως άσκησης για την κατάκτηση των διαφόρων όψεων της αρετής, θέμα που διαπερνά και ενοποιεί ολόκληρη τη θεωρία των αρετών στο αριστοτελικό έργο.

Επομένως κρίνουμε σκόπιμο να εξετάσουμε πρώτα το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* εφόσον βρίσκεται στην καρδιά της θεωρίας των αρετών (η οποία έχει ως στόχο την ολοκλήρωση της προσωπικότητας) και στη συνέχεια να εξετάσουμε συμπληρωματικά το αντίστοιχο εδάφιο από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* που αφορά την κατάλληλη παιδαγωγική πορεία η οποία θα επιτρέψει την είσοδο στην απόπειρα κατάκτησης των αρετών (κι έτσι θα εγγυηθεί τη λειτουργία του άριστου πολιτεύματος).

Η πραγμάτευση του ερευνώμενου θέματος *διαγωγή-παιδιά/παιχνίδι* στον Αριστοτέλη (κάτω από το σχήμα του δίπολου σοβαρότητα-παιχνίδι ως αδιαίρετη ενότητα αντιθέτων) στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* – σύμφωνα με τον τρόπο που έχει συγκροτηθεί η αριστοτελική έρευνα παρατηρούμε ότι το πεδίο άσκησης για την κατάκτηση της αρετής της *ευτραπείας* είναι η παιγνιώδης συνάντηση χαλάρωσης της παρέας των φίλων – θέτει ως κυρίαρχο θέμα εκείνο του γέλιου. Και η ανάλυσή του σε πολλά σημεία, μας φέρνει σε επαφή με την ευρύτερη θεωρία του γελοίου και του γέλιου, την οποία κατά πάσα πιθανότητα εξέθετε εν εκτάσει σε συνάφεια με την ανάπτυξη του θέματος της κωμωδίας στο χαμένο δεύτερο βιβλίο της *Ποιητικής*.

Είναι σημαντικό, κατά συνέπεια, εν όψει της ανάλυσης του Δ8 να ανακαλέσουμε τις γενικές γραμμές της θεωρίας του γελοίου και του γέλιου έτσι όπως την έχουμε

---

<sup>296</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια Βιβλία Α-Δ* (μτφρ). Δ. Λυπουρλής, Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος 2006. Για την αρετή της ευτραπείας σσ. 616-625, για την αρετή της ανδρείας σσ. 460-491 και την αρετή της σωφροσύνης σσ. 491-511.

<sup>297</sup> Δεδομένου του ότι ήδη από το κεφάλαιο Γ1, θεωρήσαμε τη θεωρία των αρετών ως το κεντρικό θέμα της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη που διαλέγεται με όλα τα έργα της ώριμης περιόδου και όπου η έννοια της μεσότητας είναι καθοριστική, θα αδράξουμε εδώ την ευκαιρία που μας δίνεται για να επιμείνουμε στη μέθοδο ανάλυσης του θέματος κατάκτησης μιας αρετής με άσκηση στη μεσότητα, με αφορμή το θέμα της *ευτραπείας* στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*.

πραγματευτεί σε άλλο σημείο αυτής της μελέτης. (Γ1. III *Η αριστοτελική κάθαρση, από την τραγωδία και την κωμωδία, ως παράγοντας μεσότητας*).

Παράλληλα με την πραγμάτευση της σχέσης του Δ8 με την ευρύτερη θεωρία του γελοίου και του γέλιου είναι χρήσιμο να λάβουμε υπ' όψιν μας εκείνο το πλατωνικό υλικό που χειρίζεται τα θέματα τραγωδία/κωμωδία, το γέλιο και τις συναφείς παρατηρήσεις για το παιχνίδι (στο οποίο θα αφιερώσουμε ξεχωριστό κεφάλαιο στη συνέχεια της παρούσας ερευνητικής ενότητας) με το οποίο γνωρίζουμε ότι διαλέγεται υπόρρητα ο Αριστοτέλης.

Αντιστοίχως, στο σχετικό εδάφιο στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*, αναγνωρίζουμε ως κυρίαρχο το θέμα της μουσικής (αναγνωρίζουμε και πάλι ένα συναφές θέμα *διαγωγή-παιδιά/παιχνίδι*) στο πλαίσιο μιας θεωρίας της παιδείας που θα εγγυάται στους πολίτες μια επαρκή συμμετοχή σε ένα υγιές πολίτευμα και όπου εξετάζονται οι στοχεύσεις αυτής της παιδείας καθώς και τα ιδιαίτερα μέρη της. Ο Αριστοτέλης ξεκινάει με την πραγμάτευση του ερωτήματος σχετικά με τη χρησιμότητα της διδασκαλίας της μουσικής, για να φθάσει μέχρι εκείνη την ξεχωριστή εμπειρία ανάτασης των πολιτών που παρακολουθούν τους αγώνες μουσικών και θεατρικών έργων. Αυτή η εξαιρετική εμπειρία ψυχικής ανάτασης και αυτοπραγμάτωσης, η οποία θα αφορά ένα μεγάλο αριθμό πολιτών που προς στιγμήν ξεφεύγουν από την έγνοια των επιμέρους εξωτερικών στοχεύσεών τους, ανήκει και πάλι στο εύρος της *διαγωγής*, που στην κορύφωσή της προσφέρει τελικά την *κάθαρση*.

Και πάλι εδώ, είναι σημαντικό να ανακαλέσουμε την ανάλυση που είχαμε κάνει στα προηγούμενα κεφάλαια για την πρόταση της παιδείας που κάνει ο Αριστοτέλης στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* (Γ1. I) *Η δημόσια παιδεία δίπλα στο ανθρωπολογικό θέμα της διαδοχής των ηλικιών. Θέματα παιδείας από τα Πολιτικά Η*. Αλλά επίσης να ανακαλέσουμε τους συλλογισμούς που είχαμε αναπτύξει στο κεφάλαιο (Γ1. III) *Η αριστοτελική κάθαρση, από την τραγωδία και την κωμωδία, ως παράγοντας Μεσότητας*, σχετικά με το πώς η παιδεία και ειδικότερα η μουσική παιδεία προετοιμάζει μακροπρόθεσμα τους πολίτες να ζήσουν τη σημαντική εμπειρία της κάθαρσης από μουσικά και θεατρικά έργα.

Χρήσιμη θα ήταν και σ' αυτό το σημείο η ανάκληση του πλατωνικού υποβάθρου για τα θέματα παιδεία-παιχνίδι-μουσική και χορός<sup>298</sup> με τα οποία αναμφίβολα διαλέγεται στο πεδίο αυτό ο Αριστοτέλης.

Μπορούμε να κάνουμε από τώρα τη διαπίστωση ότι και τα δύο εδάφια που θα αναλύσουμε, εντάσσονται στο πεδίο πραγμάτευσης της «μεσότητας». Το μεν Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* είναι προφανές ότι πραγματεύεται απευθείας την κατάκτηση μιας αρετής της ευτραπείας και αυτό μπορεί μόνο να γίνει μέσω της άσκησης στην ανάλογη μεσότητα. Αλλά και στο εδάφιο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* όπου η δημόσια παιδεία προετοιμάζει τους πολίτες για μία σημαντική εμπειρία τους, εκείνη της *κάθαρσης*, έχουμε δείξει ήδη αλλού (βλέπε κεφάλαιο Γ1. III) ότι αυτή επιζητείται χάριν της αναζωογόνησης της ικανότητας για μεσότητα σε κάθε πολίτη αλλά και στο σύνολο του πολιτικού σώματος, συγχρόνως μέσα από μία συλλογική εμπειρία που απομακρύνει τα κακά πάθη του ανεξέλεγκτου φόβου και του ανεξέλεγκτου φθόνου τα οποία θα μπορούσαν να απειλήσουν τη συνοχή της πολιτείας.

Ωστε δικαιώνεται έτσι η εκτεταμένη επεξεργασία του θέματος της μεσότητας την οποίαν προτάξαμε για να μπορέσουμε να αντιμετωπίσουμε εν τέλει το αριστοτελικό θέμα *διαγωγή-παιδιά/παιχνίδι*. Όλα σ' αυτή την ενότητα εν πρώτοις εκπλήσσουν: η κορύφωση της έρευνας πάνω στην αριστοτελική θεωρία για την προτεινόμενη διεκδίκηση της μεσότητας για μια ολόκληρη ζωή και ειδικά για τους πρωταγωνιστές αυτής της προσπάθειας [πολιτικοί, πολεμιστές, φιλόσοφοι αλλά και ποιητές και εφευρέτες των τεχνών (Αριστοτέλης, 2015, σσ. 75-81) τόσο στα σημαντικά έργα της ωριμότητας: τα *Ηθικά Νικομάχεια* απέναντι στην ενότητα *Πολιτικά/Ρητορική/Ποιητική*, αλλά ειδικότερα στο *30.1 Πρόβλημα*]<sup>299</sup> συναντά ένα θέμα διασύνδεσης της *διαγωγής* (η πλέον σοβαρή δραστηριότητα, ο ιδιαίτερος τρόπος ζωής για τον φιλόσοφο στο 10<sup>ο</sup> και καταλυτικό βιβλίο<sup>300</sup> των *Ηθικών Νικομαχείων*), με την *παιδιά* (μια παιγνιακή διάσταση εν πρώτοις σε αντίστιξη με τις σοβαρές

---

<sup>298</sup> Έχουμε ήδη δείξει σε προηγούμενο κεφάλαιο (Γ1.Ι) ότι ένα σημαντικό μέρος των παιδαγωγικών παρατηρήσεων του Αριστοτέλη στο 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο των *Πολιτικών*, είτε απαντά είτε συνεχίζει θέματα από την αξιοπρόσεκτη παιδαγωγική θεωρία που παρουσιάζει ο Πλάτων στο τελευταίο έργο του, τους *Νόμους* (κυρίως στα βιβλία Α, Β και Ζ). Θα χρειαστεί όμως να υπενθυμίσουμε κι εδώ ένα μέρος αυτού του υλικού, στο βαθμό που υπάρχουν στοιχεία για την έννοια *παιδιά/παιχνίδι* τα οποία ξεφεύγουν από την αποκλειστική παιδαγωγική για παιδιά και συνιστούν αφορμές για την εδώ εξεταζόμενη αριστοτελική θεωρία του παιχνιδιού για ενήλικες.

<sup>299</sup> Αριστοτέλης *Μελαγχολία και Ιδιοφυΐα Το 30<sup>ο</sup> Πρόβλημα*, (μτφρ.) Α. Σιδέρη, Εισ. J. Pigeaud, Εκδ. Άγρα, Αθήνα, 2015.

<sup>300</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια Ε-Κ*, (μτφρ.) Δ. Λυπουρλής, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη 2006, σσ. 550-641.

δραστηριότητες) και σ' ένα περιβάλλον όπου προβάλλονται το γέλιο (στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*) και η μουσική (για το αντίστοιχο εδάφιο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*).

Στόχος μας επομένως είναι να προσδιορίσουμε τόσο για τον όρο *διαγωγή* όσο και για τον όρο *παιδιά* όλες τις εννοιολογικές αποχρώσεις που αναδύονται στα εξεταζόμενα εδάφια (και μ' αυτή την αφορμή κατά προέκταση στο σύνολο των *Ηθικών Νικομαχείων* και ειδικά στο τελευταίο 10<sup>ο</sup> βιβλίο, αλλά και στο σύνολο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*).

Για το μεν εύρος του όρου *διαγωγή* και τη σύνδεση μιας πιο ευρείας έννοιας με μια πιο εξειδικευμένη στη ζωή του φιλοσόφου, θα εξετάσουμε έναν προσδιορισμό που δίνεται στο Α2 των *Μετά τα Φυσικά*<sup>301</sup> και εξηγείται από μία ευρύτερη προβληματική του *Προτρεπτικού*<sup>302</sup> (έτσι όπως τον έχει ανασυγκροτήσει ο Ingemar Düring στις αρχές της δεκαετίας του 60') για να διαπιστώσουμε ότι το πεδίο στο οποίο πυκνώνουν οι διευκρινήσεις του Αριστοτέλη για το θέμα αυτό, όντως προσδιορίζεται στη συνάντηση των εξεταζόμενων εδαφίων από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* και από τα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Για τη δε *παιδιά*, οφείλουμε ξεδιπλώνοντας όλες τις εννοιολογικές αποχρώσεις του όρου και αποσαφηνίζοντας τη λειτουργία τους στα συγκεκριμένα εδάφια που θα μελετήσουμε, να ανακαλύψουμε μία αριστοτελική προσέγγιση για το παιχνίδι και το παιγνιακό (διότι ο όρος *παιδιά* και το αντίστοιχο ρήμα *παίζει* επαναλαμβάνονται σε αρκετά σημεία για να υποσημάνουν διαφορετικές δραστηριότητες για τις οποίες τα νεοελληνικά και οι νεότερες ευρωπαϊκές γλώσσες διαθέτουν πλειάδα εξειδικευμένων όρων).

Στη συνέχεια θα εξετάσουμε εάν αυτή η διασύνδεση μεταξύ *διαγωγής* και *παιδιάς* (η οποία στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* θα γίνει σε επαφή με μία αριστοτελική θεωρία του γελοίου και του γέλιου, ενώ στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* θα γίνει σε επαφή με μια αριστοτελική θεωρία για την παιδεία που στηρίζει το προτεινόμενο βέλτιστο πολίτευμα και ειδικότερα για τον ρόλο της μουσικής σε μια τέτοια παιδεία) αφορά μόνο μία στοιχειώδη νοηματική απόχρωση των δύο (η *διαγωγή* ως ο ελεύθερος χρόνος που περνάει η παρέα των φίλων μακριά από κάθε εργαλειακή

<sup>301</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, (εισ.) Β Κάλφας, Εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005, σσ.144-147.

<sup>302</sup> Βλ. Düring, I., *Ο Αριστοτέλης*, (μτφρ.) Α.Γ. Κατσιβέλα, Εκδ. ΜΙΕΤ Αθήνα, 2003, σσ. 159-204.



στόχευση και η *παιδιά* απλώς ως τέχνη μιας ευγενικής συμμετοχής στη χαρούμενη ατμόσφαιρα της παρέας, δηλαδή η πλέον στοιχειώδης και η απλούστερη δυνατή εκδοχή της διασύνδεσης έτσι όπως μας παρουσιάζεται στην είσοδο της πραγμάτευσης του θέματος στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*) δηλαδή δευτερεύουσα και περιθωριακή για τα θέματα ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας, παιδείας και ολοκλήρωσης της προσωπικότητας που θίγει ο Αριστοτέλης στα προς μελέτη εδάφια, ή αντιθέτως έχουμε αρκετές ενδείξεις για να προσδιορίσουμε πολύ καθοριστικότερες εννοιολογικές αποχρώσεις για τη *διαγωγή* και την *παιδιά*, κι έναν πολύ σημαντικότερο ρόλο της σχέσης αυτών των δύο όρων στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη;

Ήδη όμως με το δεδομένο ότι στο Δ8 ο Αριστοτέλης πραγματεύεται το θέμα της κατάκτησης μιας αρετής σε ένα σχετικά σύντομο αλλά πυκνό κείμενο, το οποίο θα ξετυλίξει σταθερά το νήμα ενός ενιαίου συλλογισμού που ξεκινάει από το θέμα *ανάπαυσις* μέσω του θέματος «*διαγωγή μετά παιδιάς*», πηγαίνοντας προς το γέλιο και το «*ευ σκώπτειν*» αναλύοντάς το και διευρύνοντάς το σταθερά, μας οδηγεί να συνδέσουμε το θέμα αυτό με άλλα εδάφια που χειρίζονται τα θέματα της *ευτραπείας* και της *παιδιάς* σε άλλα βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων* για να αναδείξουμε ένα ευρύτερο φιλοσοφικό θέμα που έχει για επίκεντρο το Δ8.

Το ανάλογο συμβαίνει και στο αντίστοιχο εδάφιο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* όπου ο προβληματισμός για την παιδαγωγική χρησιμότητα της μουσικής περνάει πάλι από το ίδιο θέμα της *αναπαύσεως* με προεκτάσεις στη *διαγωγή* και στην *παιδιά* για να δειχθεί πώς μακροπρόθεσμα η μουσική εκπαίδευση προετοιμάζει ενήλικους ικανούς να ζήσουν εμπειρίες *διαγωγής* μιας υψηλότερης στάθμης, συνυφασμένες με την ευνόηση της προσπάθειας για μεσότητα και αρετή.

Αυτή η παιδαγωγική εισαγωγή στο ρόλο της μουσικής σε μία κατοπινότερη φάση ανάπτυξης της προσωπικότητας μας οδηγεί να υποθέσουμε ότι η διάσταση παιχνίδι είναι πιθανόν να διασυνδέεται σταθερά (ίσως με διαφορετικούς όρους) τόσο με όλη την πορεία της ανάπτυξης του σώματος και της ψυχής μέχρι την ενηλικίωση (με τη βοήθεια της δημόσιας παιδείας για ανήλικους) όσο και κατά την εξέλιξη της ενήλικης ζωής που μέσω της πράξης και της απόφασης οδηγείται να ολοκληρώσει ελεύθερα την προσωπικότητά, σε μια πορεία συνεχούς αρεταϊκής προσπάθειας προς την

κορύφωση των δυνατοτήτων του νου (με την βοήθεια που μπορεί να προσφέρει η Πόλις με τα δημόσια θεάματα των αγώνων της μουσικής και του δράματος).

Και τότε στο βαθμό που θα επιβεβαιωθεί με επαρκή στοιχεία η πιο πάνω υπόθεσή μας, θα έχουμε κάθε λόγο να αναζητήσουμε και να φέρουμε στο φως μία υπόρρητη θεωρία για το παιχνίδι του Αριστοτέλη, συνδεδεμένη άρρηκτα με θέματα ανθρώπινης ανάπτυξης και ολοκλήρωσης της προσωπικότητας και κατά προέκταση με την ανθρώπινη εντελέχεια (με όλα τα στοιχεία που υποδεικνύονται στα ψυχοβιολογικά έργα και τη συνομιλία των *Ηθικών Νικομαχείων* με τα *Πολιτικά/Ρητορική/Ποιητική*, θέμα στο οποίο έχουμε επιμείνει αρκετά σε προηγούμενα κεφάλαια).

Ι) Η θεωρία του γελοίου και του γέλιου του Αριστοτέλη

με έμφαση στα εδάφια της *Ρητορικής* που παραπέμπουν ρητά ή υπόρρητα στο 2<sup>ο</sup> χαμένο βιβλίο της *Ποιητικής*.

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* είναι χρήσιμο να δώσουμε μία ανασκόπηση της ευρύτερης θεωρίας του γελοίου και του γέλιου του Αριστοτέλη με την οποία φαίνεται να συνδέεται ισχυρά το Δ8. Η σύντομη ανασκόπηση που θα κάνουμε εδώ παραπέμπει σε αρκετά θέματα, σε μια πιο αναλυτική έκθεση του θέματος που έχουμε ήδη κάνει από άλλη οπτική σε προηγούμενο κεφάλαιο της έρευνάς μας (κεφάλαιο Γ1. ΙΙΙ).<sup>303</sup> Μένει να αναπτύξουμε στη συνέχεια κάποια ιδιαίτερα τμήματα του ίδιου θέματος που είχαν μείνει εκεί στο περιθώριο και των οποίων η χρησιμότητα σ' αυτή τη φάση της έρευνας τα οδηγεί στο προσκήνιο.

Η ευρύτερη αυτή θεωρία του γελοίου και του γέλιου του Αριστοτέλη πηγάζει από ένα ανθρωπολογικό πεδίο<sup>304</sup> (με στοιχεία που παρουσιάζονται στα *Περί Ζώων Μορίων* και *Περί Ζώων Γένεσεως*) στην *Ποιητική* που μοιράζεται κοινά θέματα με τη *Ρητορική* (ενώ θα δούμε ότι ένα καθοριστικό θέμα της *Ποιητικής* δηλαδή η λειτουργία της κάθαρσης διασώζεται στα *Πολιτικά* Θ 1342 α 4-18) και φθάνει στην

---

<sup>303</sup> Ένα πρώτο σχέδιασμα της ευρύτερης θεωρίας του γελοίου και του γέλιου του Αριστοτέλη είχαμε κάνει στο προαναφερόμενο κεφάλαιο Γ1. ΙΙΙ.

<sup>304</sup> Σχετικά με έναν συλλογισμό πάνω στις ανθρωπολογικές παρατηρήσεις του Αριστοτέλη, κυρίως με αφορμή την αποκλειστικότητα του γέλιου για τον άνθρωπο αλλά και ευρύτερες ψυχολογικές προεκτάσεις σε θέματα που αναπτύσσονται σε άλλα σημεία του έργου του, παραπέμπουμε στις παρατηρήσεις που είχαμε κάνει στο κεφάλαιο Γ1. ΙΙΙ.

ώριμη ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* και ειδικά στο 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο του βιβλίου Δ (από εδώ και πέρα Δ8).

Είναι προφανές από τα στοιχεία που έχουμε, ότι το ποσοτικά μεγαλύτερο κομμάτι, το επίκεντρο με μια έννοια αυτής της θεωρίας του γελοίου και του γέλιου,<sup>305</sup> το εξέθετε ο Αριστοτέλης στο 2<sup>ο</sup> χαμένο βιβλίο της *Ποιητικής* (από εδώ και πέρα *Ποιητική* II). Για το περιεχόμενο αυτού του χαμένου βιβλίου έχουμε πολλά στοιχεία που μας δίνονται από το σωζόμενο βιβλίο της *Ποιητικής* I, καθώς και από ορισμένα εδάφια της *Ρητορικής* και από πολλές άλλες παρατηρήσεις του Αριστοτέλη για την κωμωδία, μερικές από τις οποίες θα συναντήσουμε και στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* καθώς και στα *Πολιτικά*.

Επικουρικά, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε και το υλικό που μας προσφέρει η σύντομη αλλά πολύ πυκνή σε πληροφορίες, επιτομή της θεωρίας του Αριστοτέλη για την κωμωδία που συναντούμε στο *Tractatus Coislinianus*. Η μακροπρόθεσμη αντιπαράθεση για την αυθεντικότητα και την αξία του υλικού που προσέφερε το *Tractatus Coislinianus*,<sup>306</sup> που ξεπερνάει τον ένα σχεδόν αιώνα, κατέληξε τελικά σε μια αποσαφήνιση σχετικά πρόσφατα την οποία παρατηρούμε ιδιαίτερα στις εργασίες του Janko, αλλά και άλλων.

Στο προαναφερόμενο κεφάλαιο Γ1.ΙΙΙ της έρευνάς μας είχαμε επικεντρωθεί στις πολλαπλές ισχυρές ενδείξεις, που συναντάμε στο σωζόμενο υλικό της *Ποιητικής*, για μια συμμετρική ανάλυση των δομών της τραγωδίας και της κωμωδίας από τον

---

<sup>305</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική*, (μτφρ.) Π. Μπασάκος, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2016. Σε δύο εδάφια της *Ρητορικής* που αναλύουμε εδώ συναντάμε δύο παρόμοιες διατυπώσεις i) στο εδάφιο 1372 α1-2: «διόρισται δὲ περὶ γελοίων χωρὶς ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς» (Μπασάκος, 2016, σ. 184). και ii) στο εδάφιο 1419 β6-7: «εἴρηται πόσα εἶδη γελοίων ἔστιν ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς», (Μπασάκος, 2016, σ. 500). Μέσω αυτών υποδεικνύεται μία ευρύτερη εξέταση των μορφών του γελοίου που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε ως μία θεωρία του γελοίου σε συνάφεια με θέματα της κωμωδίας. Όμως ο Αριστοτέλης, όπως είδαμε αλλού, ενδιαφέρεται και για την ψυχολογική εμπειρία του γέλιου (στις σχετικές ανθρωπολογικές παρατηρήσεις) αλλά και για την ηθική διάσταση της εμπειρίας του γέλιου (με τι είναι σωστό να χαιρέται κανείς, πώς να προκαλεί γέλιο χωρίς να προσβάλλει, ποια αστεία να ακούει και με ποια να γελάει, θέματα που εξετάζει στο Δ8 των *Ηθ. Νικ.*) ώστε μια θεωρία του γελοίου, δηλαδή των μορφών του λόγου ή του θεατρικού δράματος που προκαλούν την εμπειρία του γέλιου, φθάνει να επεκταθεί και να αναλύσει την ίδια τη εμπειρία του γέλιου. Σωστότερο είναι λοιπόν να μιλήσουμε για μια θεωρία του γελοίου και του γέλιου.

<sup>306</sup> Εν γένει για την ανάδειξη του *Tractatus Coislinianus* – για την ακρίβεια *Tractatus Coislinianus* C IXVIII, έχουμε τρεις μόνο σελίδες από μια ευρύτερη συλλογή κειμένων ανάμεσα σε δύο εδάφια απ' τα *Αναλυτικά* του Αριστοτέλη τα οποία συγκεντρώνει ο κώδικας MA Parisinus Coislinianus 120 ( C ) Fol 248v, η ανακάλυψή του και η πρώτη δημοσίευσή του γίνεται από τον Cramer στα 1839 και η ολοκληρωμένη απόπειρα ανασυγκρότησης του υλικού της *Ποιητικής* II επιτυγχάνεται από τον Janko στα 1984 – βλέπε το κεφάλαιο Γ1. ΙΙΙ. (R. Janko, *Aristotle on Comedy Towards a Reconstructions of Poetics II*, Duckworth, London, [1984]2002).

Αριστοτέλη. Ένα μοντέλο σε έξι επίπεδα<sup>307</sup> της αντιστοιχίας των δύο δομών που είχαμε παρουσιάσει εκεί, κατέληγε στη συμμετρία που υπάρχει και ως προς το στόχο που αναγνώριζε ο Αριστοτέλης στην τραγωδία (ως το τελικό αίτιο) που ήταν η κάθαρση (βλέπε τον ορισμό της κάθαρσης στο κεφάλαιο 6 της *Ποιητικής Ι*)<sup>308</sup>. Δηλαδή η ανάδειξη και η ερμηνεία της κάθαρσης στο πεδίο της τραγωδίας μας επέτρεπε να φθάσουμε και σε μια κάθαρση στο πεδίο της κωμωδίας.<sup>309</sup> Ήδη όμως υπήρχε το πρόβλημα της έλλειψης μιας πλήρους έκθεσης του θέματος της κάθαρσης στην *Ποιητική Ι*.<sup>310</sup>

Μια πολύχρονη διαμάχη της έρευνας που αφορά τη δυνατότητα της προβολής της λειτουργίας της κάθαρσης από τα *Πολιτικά Θ* στην *Ποιητική Ι*, είχε φθάσει και αυτή σχετικά πρόσφατα σε μια αποσαφήνιση κυρίως στο έργο<sup>311</sup> του R. Janko. Το προαναφερόμενο κεφάλαιο της έρευνάς μας είχε να αντιμετωπίσει το παράδοξο της συνύπαρξης στο χαμένο 2<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής*:

---

<sup>307</sup> Παραπέμπουμε στο κείμενο του Γ1. III. Εν συντομία όμως τα έξι επίπεδα είχαν ως εξής: α) το πρώτο αφορούσε τους χαρακτήρες που μπορεί να είναι *σπουδαίοι ή φαύλοι*, β) τις πράξεις που μπορεί να είναι *σπουδαίες ή αισχρές*, γ) την *αμαρτία/λάθος* που μπορεί να είναι είτε τραγική είτε κωμική, δ) το τραγικό λάθος είναι καταστροφικό ενώ το κωμικό όχι, και το τραγικό λάθος προκαλεί οδυνηρά συναισθήματα ενώ το κωμικό όχι, ε) το θέμα της κάθαρσης από την τραγωδία και την κωμωδία καθώς και η ψυχική λειτουργία αυτών των δύο, δηλαδή πώς ορισμένα δυσάρεστα συναισθήματα (*παθήματα*) που φέρνει ο θεατής από την καθημερινή του ζωή εντείνονται μέσα από τη θέαση του έργου ώστε να οδηγήσουν τον ψυχικό κόσμο του θεατή σε μία συγκινησιακή εκτόνωση με «ανακούφιση» και στ) η *οικεία ηδονή* της τραγωδίας και η αντίστοιχη της κωμωδίας: η πρώτη εκδηλώνεται εν πρώτοις με συναισθήματα λύπης και δάκρυα, ενώ η δεύτερη με συναισθήματα χαράς και γέλιου.

<sup>308</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Ποιητική* (μτφρ.) Στ. Δρομάζος, Αθήνα, Εκδόσεις Κέδρος, 1982, σ. 223, στο εδάφιο 1449 b22.

<sup>309</sup> Για την ύπαρξη και τη λειτουργία μίας κάθαρσης από την κωμωδία βλέπε το κεφάλαιο Γ1. III.

<sup>310</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Ποιητική* (μτφρ.) Στ. Δρομάζος, Εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1982, σσ. 222-232. Στην *Ποιητική* παρατηρούμε ότι όλοι οι όροι που χρησιμοποιούνται στον ορισμό της τραγωδίας (στο κεφάλαιο 6) εξηγούνται αμέσως και στη συνέχεια αναλύονται εν εκτάσει σε διαδοχικά κεφάλαια του βιβλίου εκτός από έναν: την κάθαρση. Η κάθαρση όμως τίθεται από τον Αριστοτέλη ως το *ου ένεκα* δηλαδή ως ο τελικός στόχος του δραματικού έργου, και η πλήρης ανάλυση αυτού του όρου είναι προφανώς απίθανο να έχει παραλειφθεί από τον Αριστοτέλη στο κείμενο της *Ποιητικής*. Δεδομένου του ότι δεν βρέθηκε στο σωζόμενο υλικό, δηλαδή της *Ποιητικής Ι*, και ούτε μπορούμε να υποθέσουμε ότι θα βρισκόταν κάπου εξαιτίας των κενών που παρουσιάζει το κείμενο, εύλογο είναι να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης ανέβαλε την πλήρη παρουσίαση του θέματος της κάθαρσης να την ολοκληρώσει στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής*.

Αυτό το θέμα επανέφερε ο Bernays στα 1857, με το φημισμένο του άρθρο *Περίγραμμα μιας χαμένης θεωρίας του Αριστοτέλη για την Κάθαρση*. Σχετικά με τη συνεισφορά του Bernays βλέπε το κεφάλαιο Γ1. III καθώς και το *Aristotle on the effects of Tragedy* που δημοσιεύτηκε στο J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, *Articles on Aristotle 4. Psychology & Aesthetics*, London: Duckworth, [Bernays, 1 1857], 1979/2003, σ. 154. Και J. Billings, M. I. Leonard, *Tragedy and the Idea Modernity*, University Press, Oxford, [Bernays, 4. 1957] 2015, σ. 315.

<sup>311</sup> Βλ. A. Oksenberg, Rorty, L. Golden, St. Halliwell, R. Janko, Z. P. Vernant, *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη* (μτφρ). Κ. Χατζοπούλου, (επιμ.) Δ. Ι. Ιακώβ, Εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη, 2006.

i) Με την παρουσίαση του θέματος της κάθαρσης από τον Αριστοτέλη (κάτι που υποδείκνυε το εδάφιο 1342 α 4-18 από τα *Πολιτικά Θ*).

ii) Με την εκτεταμένη εξέταση της κωμωδίας μέσω μιας θεωρίας του γελιού και του γέλιου (όπως το υπεδείκνυαν ρητά ορισμένα εδάφια από τη *Ρητορική*).

Μια υπόθεση για την επίλυση αυτού του παράδοξου στηρίχτηκε στο δεδομένο μίας πιθανής ενότητας θέασης τραγωδίας και κωμωδίας,<sup>312</sup> που λάμβανε χώρα την ίδια μέρα στο πλαίσιο των θεατρικών εορτών, και που εύλογα θα έθετε το θέμα μίας σύνθετης εμπειρίας της κάθαρσης από την τραγωδία και την κωμωδία, κάτι που θα δικαιολογούσε τη συνύπαρξη μιας τελικής συνθετικής έκθεσης του θέματος της κάθαρσης και της εκτεταμένης ανάλυσης της κωμωδίας από τον Αριστοτέλη, στο ίδιο 2<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής* (διότι πλέον θα είχε μεγάλη σημασία, για το τελικό αποτέλεσμα της σύνθετης κάθαρσης, η διάταξη των μερών της εμπειρίας της θέασης: i) τρία τραγικά έργα ii) ένα σατυρικό δράμα iii) μία κωμωδία).

Έτσι όμως η λειτουργία του γέλιου μέσα σε μια θρησκευτική γιορτή και χάριν της κάθαρσης – που για τον Αριστοτέλη, όπως δείξαμε, όφειλε να εξυπηρετεί, μια αναζωογόνηση της προσπάθειας για μεσότητα,<sup>313</sup> για το σύνολο της πολιτικής κοινότητας που παρευρισκόταν στην παράσταση – παρουσιάζοταν συνδεδεμένη με σημαντικές και σοβαρότατα ηθικές και πολιτειακές διαστάσεις.

Αυτό το δεδομένο της σύνδεσης του γέλιου με σημαντικότερα σοβαρά ηθικά θέματα, κάτι που εν πρώτοις φαίνεται παράδοξο, το ξανασυναντάμε και πρέπει να το ερμηνεύσουμε στο πλαίσιο της ανάλυσης του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*. Έτσι αυτό είναι το σημείο το οποίο έρχεται η προηγούμενή μας έρευνα να ενισχύσει και στη συνέχεια να μας προσφέρει εφόδια για την επαρκή ανάλυση του Δ8.

Ας προχωρήσουμε πλέον στο θέμα της ανάδειξης των σχετικών εδαφίων της *Ρητορικής*.

---

<sup>312</sup> Για το ζήτημα της συνύπαρξης τραγωδίας και κωμωδίας αλλά και της ταυτόχρονης προβολής τους την ίδια ημέρα στις θρησκευτικές γιορτές της κλασσικής Αθήνας, βλέπε την υπόθεση που αναπτύσσουμε στο κεφάλαιο Γ1. ΙΙΙ, στηριζόμενοι κυρίως στον Α. Ε. Haigh, *The Attic Theatre, A description of the stage and theatre of the Athenians and the dramatic performances at Athens*, Clarendon Press, Oxford, 1907, σ.23.

<sup>313</sup> Για το θέμα της ερμηνείας της λειτουργίας της τραγωδίας και της κωμωδίας ως στοχεύσεις μίας αναζωογόνησης της δυνατότητας του θεατή για αρεταϊκή αναζήτηση της μεσότητας, εξεταζόμενη με πολιτικούς όρους, βλέπε στο κεφάλαιο Γ1. ΙΙΙ.

1α) ὁμοίως δὲ καὶ ἐπεὶ ἡ παιδιὰ τῶν ἡδέων καὶ πᾶσα ἄνεσις, καὶ ὁ γέλως τῶν ἡδέων, ἀνάγκη καὶ τὰ γελοῖα ἡδέα εἶναι, καὶ ἄνθρωπος καὶ λόγους καὶ ἔργα· διώριστα δὲ περὶ γελοίων χωρὶς ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς. περὶ μὲν οὖν ἡδέων εἰρήσθω ταῦτα, τὰ δὲ λυπηρὰ ἐκ τῶν ἐναντίων τούτοις φανερά (*Ρητορική*, 1371 b35- 1372 a3).

«Και αφού και το παιχνίδι ἔχει ἡδονή, και η χαλάρωση (και εφόσον ευχάριστο εἶναι και το γέλιο), ευχάριστα θα εἶναι κατ' ἀνάγκη και τα αστεία, και οι ἄνθρωποι οι αστεῖοι και τα αστεία λόγια και τα ἔργα. Τη θεωρία του αστείου την ἔχουμε κάνει σε ξεχωριστό κεφάλαιο της *Ποιητικῆς*. Αυτά εἶναι λοιπὸν που ἔχουμε να πούμε για ὅσα δίνουν ἡδονή, ενώ, ἀπὸ τα ἀντίθετά τους, θα βρούμε και ποια εἶναι τα λυπηρά» (Μπασάκος, 2016, 185).

Οι σημαντικοὶ ὅροι του ἀρχαίου κειμένου που πρέπει να συγκρατήσουμε εἶναι οι ἐξῆς: ἡ παιδιὰ, ἡ ἄνεσις, ὁ γέλως και τα γελοῖα που ὅλα ἀνήκουν στα ἡδέα (το παιχνίδι, η χαλάρωση, το γέλιο ἀνήκουν στη χαρούμενη ἐμπειρία της ἀπόλαυσης ὅπως και τα σχήματα λόγου που παράγουν το γέλιο). Ακολουθῶς οφείλουμε να συγκρατήσουμε και τα ἐπίπεδα ἀνάδειξης του γελοίου ἀπὸ ἀνθρώπινους χαρακτήρες, λόγους και ἔργα και τέλος την ρητὴ ἀναφορὰ στο πεδίο της *Ποιητικῆς*. Επομένως εἰάν θέλουμε να ἀναπτύξουμε το συλλογισμό που ἐμφανίζεται στην πολὺ παραπάνω συνοπτικὴ διατύπωση του Ἀριστοτέλη θα διακρίνουμε τα ἀκόλουθα διαδοχικὰ βήματα:

i) η παιδιὰ/παιχνίδι ἀνήκει στις ἀπολαύσεις/ἡδέα.

ii) ὅπως η κάθε εἶδους ἄνεσις/χαλάρωση.

iii) ἔτσι και ο γέλως/γέλιο ἀνήκει και αὐτὸς στα ἡδέα/ευχάριστα/ἀπολαύσεις.

iv) το ἴδιο συμβαίνει και με το γελοῖο, ἐκεῖνο δηλαδή που προκαλεῖ γέλιο και που προκύπτει ἀπὸ:

α) γελοῖους χαρακτήρες ἀνθρώπων

β) γελοῖους λόγους/λόγια

γ) γελοῖα ἔργα/πράξεις/ἐνέργειες

v) όλα αυτά έχουν αναλυθεί σε ξεχωριστό κεφάλαιο ή βιβλίο της *Ποιητικής*

vi) αυτά είχα να πω για τα ηδέα/απολαύσεις (βρισκόμαστε στη συμπερασματική παράγραφο της θεωρίας της ηδονής που είναι ενταγμένη στο πλαίσιο της *Ρητορικής*).

vii) όσο για τα λυπηρά αυτά προκύπτουν ως αντίθετα από τα ευχάριστα που εξηγήθηκαν σε προηγούμενο κεφάλαιο.

Το πρώτο μέρος της διατύπωσης περιγράφει το συναισθηματικό τοπίο μιας ευχάριστης συνάντησης: το παιχνίδι/παιδιά, η χαλάρωση/άνεσις και το γέλιο/γέλωσ αποτελούν καθοριστικά συστατικά μιας εμπειρίας χαράς και απόλαυσης.<sup>314</sup> Στη συνέχεια περνάμε στο γελοίο, δηλαδή στα μέσα πρόκλησης του γέλιου. Και τότε περνώντας στο θέμα των μορφών του γελοίου, έχουμε μία σαφή αναφορά στο θέατρο όπου υπάρχουν τα επίπεδα του χαρακτήρα, του λεκτικού και της πράξης, όπως τα γνωρίζουμε ήδη από την εκτεταμένη παρουσίαση τους στην *Ποιητική I* και στο θέμα της τραγωδίας. Εδώ όμως η ίδια η ανάλυση αφορά πλέον το θέμα της κωμωδίας και η συνοπτική αυτή παρουσίαση παραπέμπει αμέσως μετά σε ξεχωριστό κεφάλαιο ή βιβλίο της *Ποιητικής* το οποίο θα χειριζόταν τα θέματα του γελοίου και του γέλιου. Εφόσον ένα τέτοιο υλικό δε βρέθηκε (και δε θα μπορούσε άλλωστε να ανήκει στην *Ποιητική I* η οποία επικεντρώνεται στην τραγωδία και στη σχέση έπους και τραγωδίας), συμπεραίνουμε την ύπαρξη μιας θεωρίας της κωμωδίας σ' ένα χαμένο 2<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής*. Επίσης όμως η πολύ συνοπτική αλλά χαρακτηριστική αναφορά στα επίπεδα των πηγών του γελοίου (χαρακτήρες, λόγια, πράξεις) παραπέμπει και στο υλικό του σχετικού και δικαιολογημένα πιο εκτεταμένου εδαφίου του *Tractatus Coislinianus*.<sup>315</sup>

<sup>314</sup> Εδώ όμως αναγνωρίζουμε τον πυρήνα του θέματος που εξετάζει ο Αριστοτέλης στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, δηλαδή ανάπαυση/παιχνίδι/χαλάρωση/γέλιο/απόλαυση.

<sup>315</sup> Το θέμα αυτό, δηλαδή τις μορφές και τους τρόπους παραγωγής του γελοίου στο κωμικό δράμα, που μαρτυρείται στο προαναφερόμενο εδάφιο της *Ρητορικής*, παραπέμποντας σε υλικό της *Ποιητικής II*, το ξανασυναντάμε στο πλέον εκτεταμένο τμήμα της Επιτομής της *Ποιητικής II*, που συνιστά το *Tractatus Coislinianus*. Παραπέμπουμε στην παρουσίαση που κάνει ο R. Janko, *Aristotle on Comedy, Towards a Reconstruction of Poetics II*, Duckworth and Co, London, 2002, σσ. 19-41.

Παραπέμπουμε στη συνέχεια την υπάρχουσα νεοελληνική μετάφραση του σχετικού μέρους του *Tractatus Coislinianus* από τον Γ. Μπλάνα η οποία, τοποθετημένη ως προοίμιο με τίτλο *Περί Κωμωδίας*, στη μετάφραση των *Βατράχων* του Αριστοφάνη (Βλ. Αριστοφάνης, *Βάτραχοι* (μτφρ.) Γ. Μπλάνα, Εκδ. Γαβρηλίδη, Αθήνα, 2018) επιζητεί να δώσει ένα ευανάγνωστο νεοελληνικό κείμενο, χωρίς να νοιάζεται για τα επιμέρους επιστημονικά προβλήματα και την ακριβή απόδοση όλων των όρων του αρχαίου κειμένου (ως μόνη παρέμβαση στο κείμενο αυτής της μετάφρασης θα εισάγουμε σε αγκύλες τις διατυπώσεις που υπήρχαν στο αρχαίο πρωτότυπο και έχουν πλήρως απαλειφθεί).

1β) αὐτοὶ μὲν οὖν οὕτως ἔχοντες εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν, ὀργίζονται δὲ τοῖς τε καταγελῶσι καὶ χλευάζουσιν καὶ σκώπτουσιν (ὕβριζουσι γάρ), καὶ τοῖς τὰ τοιαῦτα βλέπτουσιν ὅσα ὑβρεως σημεῖα (*Ρητορική*, 1379α 30-33).

«Ὅσοι βρίσκονται σε παρόμοια ψυχική διάθεση είναι εύκολο να παρασυρθούν σε οργή, και οργίζονται εναντίον εκείνων που τους κοροϊδεύουν, που τους χλευάζουν και τους περιπαίζουν (γιατί όλα αυτά είναι εξύβριση), καθώς και εναντίον εκείνων που τους βλέπτουν κατά τρόπο που να σημαίνει εξύβριση» (Μπασάκος, 2016, σ. 233).

Στο εδάφιο αυτό, το οποίο ανήκει στην ανάλυση του συναισθήματος της οργής, εστιάζουμε στη στενή συνύφανση των αιτίων της οργής και υπογραμμίζουμε τα ρήματα *καταγελῶσι καὶ χλευάζουσιν καὶ σκώπτουσιν* τα οποία μπορούν το καθένα ή σε συνδυασμό να ερμηνευθούν με ένα *ὕβριζουσι*. Δικαίως λοιπόν οργίζεται εκείνος που δέχεται μία επίθεση μέσω εξύβρισης, όμως οι ὅροι *καταγελῶσι, χλευάζουσιν καὶ σκώπτουσιν* παραπέμπουν στο περιβάλλον της κωμωδίας<sup>316</sup> θέμα που συνυφαίνεται με ὅσα λέγονται και σε επόμενα εδάφια της *Ρητορικής* (καθώς και σε μια σημαντική επαφή μεταξύ του 7<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* και του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*).

2α) καὶ οἷς ἢ διατριβὴ ἐπὶ ταῖς τῶν πέλας ἀμαρτίαις, οἷον χλευασταῖς καὶ κωμωδοποιοῖς· κακολόγοι γάρ πως οὗτοι καὶ ἐξαγγελτικοί (*Ρητορική*, 1384b 9-12).

«Ντρεπόμαστε και εκείνους που η δουλειά τους είναι το να ασχολούνται με τα σφάλματα των άλλων, τα πειραχτήρια δηλαδή και τους κωμωδιογράφους – γιατί και αυτοί με τον τρόπο τους συκοφάντες και κουτσομπόληδες είναι» (Μπασάκος, 2016, σ. 265).

Στο εδάφιο αυτό γίνεται άμεση αναφορά στο έργο των ποιητών της κωμωδίας και ίσως μία κριτική για τον χαρακτήρα της αρχαίας κωμωδίας. Οι *κωμωδοποιοί/κωμωδιογράφοι* χαρακτηρίζονται ως *χλευαστές, κακολόγοι καὶ ἐξαγγελτικοί*. Από τη στιγμή που το εδάφιο τοποθετείται μέσα στην ανάλυση του

---

<sup>316</sup> Παραπέμπουμε εδώ στην ανάλυση που είχαμε κάνει για την κάθαρση από το πεδίο της κωμωδίας στο κεφάλαιο Γ1 III. Βλ. A. Oksenberg, Rorty, L. Golden, St. Halliwell, R. Janko, Z. P. Vernant. *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη* (μτφρ.) Κ. Χατζοπούλου, Επιμέλεια Δ. Ι. Ιακώβ, Θεσ/νίκη, Εκδόσεις Βάνιας, 2006.



συναίσθηματος της ντροπής<sup>317</sup> ως αίσθησης μίας κοινωνικής απειλής κατακραυγής απέναντι στην οποία κανείς πρέπει να προφυλαχτεί, φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης βρίσκει το παράδειγμα της κωμωδίας κατάλληλο ώστε να εξηγήσει το θέμα της αυτοσυγκράτησης προς τις άδικες δραστηριότητες που θα μπορούσαν να επιφέρουν το κακό σχόλιο και την κατακραυγή λέγοντας τα εξής:

2β) δῆλον ὅτι νεμεσᾶ. καὶ τοὺς ἐξαγγελτικούς πολλοῖς· οὐδὲν γὰρ διαφέρει μὴ δοκεῖν ἢ μὴ ἐξαγγέλλειν· ἐξαγγελτικοὶ δὲ οἱ τε ἡδίκημένοι, διὰ τὸ παρατηρεῖν, καὶ οἱ κακολόγοι· εἴπερ γὰρ καὶ τοὺς μὴ ἁμαρτάνοντας, ἔτι μᾶλλον τοὺς ἁμαρτάνοντας (*Ρητορική*, 1384b 5-9).

«Ντρεπόμαστε και αυτούς που διασπείρουν κακόβουλα σχόλια – γιατί το να μη σε σχολιάζουν είναι το ίδιο το να σε θεωρούν άμεμπτον. Σχολιάζουν εκείνοι που τους έχουμε αδικήσει, αφού ούτως ή άλλως αυτοί καιροφυλακτούν για να μας βλάψουν, και οι συκοφάντες – γιατί και τίποτε να μην έχεις κάνει, αυτοί βρίσκουν να πουν, πόσο μάλλον όταν έχεις σφάλλει» (Μπασάκος, 2016, σ. 265).

Έτσι διευκρινίζονται οι όροι *κακολόγοι* και *εξαγγελτικοί*. Είναι δηλαδή αυτοί που διασπείρουν κακόβουλα σχόλια και ψάχνουν στην προσωπική ζωή των άλλων αδύναμα στοιχεία για να τους κατηγορήσουν, με μία έννοια, είναι οι κουτσομπόληδες. Αυτοί που κάνουν όλα αυτά στην καθημερινή ζωή βρίσκουν στους κωμωδιογράφους (των οποίων όμως η επέμβαση γίνεται στο επίπεδο της δημόσιας σφαίρας ως μία συνεισφορά στην πολιτική ζωή) ένα απόλυτο πρότυπο. Έτσι μία σημαντική αναφορά στην αρχαία κωμωδία είναι εδώ προφανής με προσδιορισμούς που φαίνονται εν πρώτοις αρνητικοί (χλευάζουν, κακολογούν, κουτσομπολεύουν).

Διακρίνουμε όμως και μία έμμεση κρίση του Αριστοτέλη για τον κοινωνικοπολιτικό ρόλο της κωμωδίας που ίσως δεν είναι αρνητική. Η κωμωδία (και οι ποιητές της κωμωδίας που πρωταγωνιστούν στην παραγωγή της), ελέγχει τα δημόσια πρόσωπα,<sup>318</sup> την προσωπική τους ζωή και το πολιτικό τους έργο ώστε τους βοηθάει

<sup>317</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική* (μτφρ.) Π. Μπασάκος, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2016, σσ. 260-269, 1383 b10-1385 a15.

<sup>318</sup> Βλ. S. Douglas Olson, *Comedy, Politics and Society* (δεύτερο κεφάλαιο στην ευρύτερη συλλογή μελετών: *Brill's Companion To the Study of Greek Comedy*, Gregory Dobrov, Leiden, 2010). Ο S. Douglas Olson στην εκτεταμένη του μελέτη *Comedy, Politics and Society*, σ. 40, παρουσιάζει μία υπόθεση για την καταγωγή της κωμωδίας και μας μεταφέρει ένα ανώνυμο κείμενο ανάμεσα σε μια συλλογή κειμένων σχετικών με την κωμωδία που διασώζονται σε βυζαντινούς κώδικες. Ξέρουμε βέβαια ότι στις σύντομες παρατηρήσεις που κάνει ο Αριστοτέλης στο σωζόμενο υλικό της *Ποιητικής*

να αυτοσυγκρατούνται και να μην αφήνονται σε συμπεριφορές άδικες ή σε συμπεριφορές που μπορούν να ερμηνευθούν ως άδικες.

3) ἔστιν αὖ τὸ ὑποκορίζεσθαι· ἔστιν δὲ ὁ ὑποκορισμὸς ὃ ἔλαττον ποιεῖ καὶ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, ὥσπερ καὶ Ἀριστοφάνης σκώπτει ἐν τοῖς Βαβυλωνίοις, ἀντὶ μὲν χρυσοῦ χρυσιδάριον, ἀντὶ δ' ἱματίου ἱματιδάριον, ἀντὶ δὲ λοιδορίας λοιδορημάτιον καὶ ἀντὶ νοσήματος νοσημάτιον. εὐλαβεῖσθαι δὲ δεῖ καὶ παρατηρεῖν ἐν ἀμφοῖν τὸ μέτριον. (*Ρητορική*, 1405 b28-34).

«Το ίδιο μπορεί να γίνει και με τα υποκοριστικά. Τέτοια έχουμε όταν μειώνουμε είτε το κακό είτε το αγαθό του πράγματος για το οποίο μιλάμε: έτσι ο Αριστοφάνης, στους Βαβυλωνίους, λέει κοροϊδευτικά το χρυσάφι χρυσαφάκι, τον χιτώνα χιτωνάκο, τη λοιδορία λοιδορίτσα και την αρρώστια αρρωστίτσα. Χρειάζεται ωστόσο προσοχή στον υποκορισμό, είτε του καλού είτε του κακού – να μην υπερβαίνουμε το μέτρο» (Μπασάκος, 2016, σ. 403).

Στο εδάφιο αυτό ο Αριστοτέλης, σε πρώτο επίπεδο, δίνει απλώς ένα παράδειγμα σχετικά με αυτό που μπορεί να προσφέρει η χρήση των υποκοριστικών στη *Ρητορική*. Το παράδειγμα του το διαλέγει από μία κωμωδία του Αριστοφάνη, τους *Βαβυλώνιους*. Πρόκειται για ένα έργο χαμένο αλλά για το οποίο γνωρίζουμε ότι παραστάθηκε στα 426π.Χ. και άφησε μία έντονη φήμη στην αρχαιότητα για το πολιτικό σκάνδαλο το οποίο προκάλεσε (παρότι οι στίχοι που μας σώθηκαν είναι λίγοι, η πλειάδα των αρχαίων αναφορών στο έργο και η παράβαση από το έργο του Αριστοτέλη της επόμενης χρονιάς, τους *Αχαρνείς* έδωσε λαβή στη νεότερη έρευνα να προχωρήσει σε γόνιμες έρευνες, τουλάχιστον για το ρόλο του χορού που προσφέρει

---

(στο πρώτο βιβλίο με κεντρικό θέμα την τραγωδία) δίνει κάποια στοιχεία για την καταγωγή της κωμωδίας: όπως ότι προέρχεται από τον ήμβο και τον ψόγο (*Ποιητική* 1448 b25-35) (κατά πάσα πιθανότητα του Αρχίλοχου που ξέρουμε βέβαια πως σ' ένα μέρος της ποίησής του ανελάμβανε να κατηγορήσει τον προς στιγμήν υποψήφιο πεθερό του που δεν τήρησε το λόγο του) ή ότι ίσως οι Μεγαρίτες (*Ποιητική* 1448 a30) να πλάσανε πρώτοι την κωμωδία την εποχή που είχανε δημοκρατικό πολίτευμα (πάλι μία διασύνδεση μεταξύ της κωμωδίας και της δημοκρατίας), καθώς και από την πρωτοπόρα συνεισφορά του Επίχαρμου και του Φόρμι (που προηγήθηκαν από τους Αθηναίους Χιωνίδα και Μάγνη, κωμικούς του 5<sup>ου</sup> αιώνα) (*Ποιητική* 1448 a33) κι εν τέλει από τις φαλλικές γιορτές και τους αυτοσχεδιασμούς στο τραγούδι και το χορό (με μια δυναμική προέκτασης προς τη θεατρική φόρμα) στα πλαίσια της διονυσιακής λατρείας (*Ποιητική* 1449 a10).

Η αναφορά όμως αυτή στην καταγωγή της κωμωδίας είναι συνοπτική όπως και για όλα τα στοιχεία της κωμωδίας και γίνεται μόνο χάριν μιας δομικής σύγκρισης με την τραγωδία.

Δεν είναι απίθανο λοιπόν στο δεύτερο, χαμένο πια, βιβλίο της *Ποιητικής* (όπου η κωμωδία θα ήταν ένα κεντρικό θέμα) ο Αριστοτέλης να έδινε πιο εκτεταμένα στοιχεία γι' αυτό το θέμα, κι εκεί να συμπεριελάμβανε την υπόθεση την οποία μας μεταφέρει ο Ανώνυμος του *Περί Κωμωδίας* IV;

κατά πάσα πιθανότητα και τον τίτλο του έργου: *Βαβυλώνιοι*).<sup>319</sup> Γίνεται φανερό ότι το παράδειγμα αυτό παραπέμπει στη θεωρία του γελοίου και του γέλιου εφόσον πρόκειται για τεχνικές λόγου της κωμωδίας οι οποίες έχουν σα στόχο να προκαλέσουν το γέλιο.

Αφού ορίσει τι είναι ο υποκορισμός, δηλαδή η μείωση της αξίας ενός κακού ή ενός αγαθού, ο Αριστοτέλης προχωράει και δίνει μία σειρά παραδειγμάτων. Τα τέσσερα παραδείγματα υποκορισμού δεν προσφέρουν όμως τίποτε ιδιαίτερο από μόνα τους και δε θα είχε νόημα η αναφορά στο έργο του Αριστοφάνη εάν δεν έπαιζαν όλα μαζί κάποιο ρόλο σε μία γνωστή και αναγνωρίσιμη σκηνή του έργου (οπότε το παράδειγμα ζωντανεύει πλήρως). Μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτού του είδους ο υποκορισμός που εξυπηρετεί ένα σκώμμα είναι ένα είδος ειρωνείας. Έστω και χωρίς να μπούμε προς στιγμήν στις λεπτομέρειες των ερευνητικών υποθέσεων που έχουν γίνει για την εν γένει δραματική πλοκή του έργου, αξίζει να κάνουμε εδώ μία υπόθεση για τη σκηνική συνοχή των παραδειγμάτων του υποκορισμού.<sup>320</sup>

Στη δραματική πλοκή ο αλαζόνας βαθύπλουτος (ή ο διαχειριστής ενός συγκεντρωμένου πλούτου) θα μπορούσε να παρουσιάζει το θησαυρό με τα χρυσαφικά του (χρυσός/χρυσαφάκι) και τα πολύτιμα ρούχα του (ιμάτιο/ιματιάκι) ως ασήμαντα, με προκλητικό τρόπο, μπροστά σε φτωχούς και άρρωστους (αρρώστια/αρρωστίτσα) ανθρώπους και όταν αυτοί θα παρατηρούσαν ότι τους κοροϊδεύει θα δήλωνε ότι θεωρεί αυτή την κοροϊδία (λοιδορία/λοιδορίτσα) ασήμαντη. Εάν η υπόθεσή μας είναι σωστή βρισκόμαστε πάλι μπροστά σε ένα παράδειγμα δραματικής ανάδειξης (πιο πριν είχαμε δει ότι γελοίοι μπορεί να είναι οι ανθρώπινοι χαρακτήρες, οι λόγοι και οι πράξεις) του γελοίου στην κωμωδία<sup>321</sup> που σχετίζεται με

---

<sup>319</sup> Το άρθρο του T. Welsh, «*The Chorus of Aristophanes Babylonians*» *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Volume 24, No 2 summer, 1983, δίνει μία αξιολογική ανασκόπηση μιας μακροχρόνιας έρευνας πάνω στο έργο και προσφέρει κάποιες ενδιαφέρουσες υποθέσεις.

<sup>320</sup> Είναι φανερό ότι εδώ έχουμε ένα θέμα διασύνδεσης, μέσω της ρητορικής, θεμάτων πολιτικής, πράξης και της ερμηνείας τους ή της κριτικής τους από την κωμωδία. Έχει ενδιαφέρον να παρουσιάσουμε συνοπτικά τους σχετικούς συλλογισμούς που προσφέρει μια σχετικά πρόσφατη μελέτη, όπως αυτή του S. Douglas Olson, *Comedy, Politics and Society*, (δεύτερο κεφάλαιο στην ευρύτερη συλλογή μελετών: *Brill's Companion To the Study of Greek Comedy*, Gregory Dobrov, Leiden, 2010).

Το θέμα που μας τίθεται και θα θέλαμε να φωτίσουμε είναι εάν υπάρχει περίπτωση να παίζει σημαντικό ρόλο ένα στοιχείο εκτίμησης του έργου του Αριστοφάνη με πολιτικά κριτήρια από την πλευρά του Αριστοτέλη στην *Ποιητική* II.

<sup>321</sup> Είναι αξιοσημείωτο να παρατηρήσουμε ότι από τα λίγα ίχνη που έχουν μείνει από τους *Βαβυλώνιους*, οι προσπάθειες μερικής ανασύστασης της δραματικής πλοκής κυρίως γύρω από το ρόλο του χορού αναδεικνύουν ένα δραματικό πολιτικό θέμα σε επαφή με πρόσφατα τραγικά γεγονότα (για παράδειγμα τη σφαγή των Μυτιλιναίων). Ωστόσο δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το σημαντικό αυτό θέμα

γλευασμό και λαιδορία.<sup>322</sup> Σε κάθε περίπτωση έχουμε ακόμη μία έμμεση παραπομπή στο υλικό που παρουσιάζοταν στο πλαίσιο μιας συνολικής θεώρησης του γελίου,<sup>323</sup> στο δεύτερο βιβλίο της *Ποιητικής*.

4) «περὶ δὲ τῶν γελοίων, ἐπειδὴ τινα δοκεῖ χρῆσιν ἔχειν ἐν τοῖς ἀγῶσι, καὶ δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλῳτι τὸν δὲ γέλῳτα σπουδῆ, ὀρθῶς λέγων, εἴρηται πόσα εἶδη γελοίων ἔστιν ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς, ὧν τὸ μὲν ἀρμόττει ἐλευθέρῳ τὸ δ' οὐ, ὅπως τὸ ἀρμόττον αὐτῷ λήψεται. ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον· ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ ἕνεκα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἐτέρου» (*Ρητορική* 1419 b2-10).

«Ὅσον αφορά το γελίο, που πιστεύεται πως μπορεί να είναι χρήσιμο στις αντιπαραθέσεις – όπως σωστά ἔλεγε ο Γοργίας, τη σοβαρότητα των αντιπάλων την πολεμάμε με το γέλιο, ενώ το γέλιο τους με τη σοβαρότητα –, έχουμε μιλήσει γι' αυτό στην *Ποιητική*. Εκεί δείξαμε πόσα είναι τα εἶδη του γελίου, ἓνα μέρος του οποίου ταιριάζει σε πολίτες ελεύθερους, ἓνα ἄλλο, ὄχι – και τα εἶπαμε αὐτά για να μπορεί κανείς να διαλέγει εκείνο που του ταιριάζει. Η εἰρωνεία ταιριάζει στους ελεύθερους περισσότερο ἀπὸ τη βωμολοχία, γιατί ἐδῶ το αστεῖο γίνεται χάριν εαυτοῦ, ἐνῶ στη βωμολοχία χάριν ἄλλου τινός» (Μπασάκος, 2016, σσ. 501-503).

Τέλος στο ἐδάφιο αὐτό, ο Αριστοτέλης ἐρχεται να ἐξετάσει ἓνα θέμα μιας δημόσιας αντιπαραθέσεως λόγων ὅπου παρατίθενται παραδείγματα με διάσημους Αθηναίους του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αἰῶνα, ὅπως ο Περικλῆς που ἐξετάζει τον Λάμπωνα<sup>324</sup> σε σχέση με μία δήλωσή του για τα μυστήρια ἢ ο Σωκράτης που ἐξετάζει στο δικαστήριο τον

---

εἶχε αποδοθεῖ με τους ὅρους της κωμωδίας που εἶναι το σκῶμμα το οποίο ἐπιδιώκει να προκαλέσει το γέλιο. Ἴσως τα λίγα στοιχεῖα που προσφέρει ἔμμεσα ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* και τα οποία σχολιάζουμε ἐδῶ να υποδεικνύουν τον τρόπο που ζωντανεύει ἓνα τέτοιο βαρὺ θέμα, στο ἔργο «με ὅρους του γελίου» δηλαδή της κωμωδίας.

<sup>322</sup> Ὅσο για την τελευταία φράση της παραγράφου «Χρειάζεται ὡστόσο προσοχή στον υποκορισμό, εἴτε του καλοῦ εἴτε του κακοῦ – να μην υπερβαίνουμε το μέτρο», μάλλον δεν ἀφορᾷ το υλικό της κωμωδίας των *Βαβυλωνίων* (αφού η ἐπιλεγμένη σκηνή τους προτείνεται ὡς θετικό παράδειγμα) ἀλλὰ εἶναι μάλλον μία ὑπόδειξη προς τους ρήτορες: κοιτάζτε να μην το παρακάνετε κι εσεῖς ὅπως ο Αριστοφάνης στην κωμωδία.

<sup>323</sup> Παραπέμπουμε ἐδῶ στο υλικό του *Tractatus Coislinianus* ὅπως το παρουσιάζει ο Janko. Εἰδικά για τις μορφές του γελίου εἴτε «ἀπὸ τῆς λέξεως» εἴτε «ἀπὸ τῶν πραγμάτων» και ὅπου εἶδαμε ὅτι η τέταρτη κατὰ σειρά περίπτωση του λεκτικού σχήματος που παράγει το γέλιο ἀναφέρεται στον υποκορισμό. Ἐτσι βρίσκουμε ἄλλη μία ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στο υλικό του *Tractatus* και στα διδακτικά ἔργα ὡς προς το θέμα: μορφές και αἷτια του γελίου – υποκορισμός.

<sup>324</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Τέχνη Ρητορική* (μτφρ.) Π. Μπασάκος, Ἐκδ. Νήσος, Αθήνα, 2016, σσ. 498-499, 1419 α1-5.

Μέλητο<sup>325</sup> (τον κατηγορό του) σχετικά με τον ισχυρισμό της κατηγορίας (ότι δεν πιστεύει σε θεούς αλλά μιλάει σε κάποιο δαιμόνιο, πάλι ένα θέμα σχετικό με την αρχαία θρησκεία). Το ζητούμενο είναι πώς εκείνος που εξετάζει θα οδηγήσει σε άτοπο τον ισχυρισμό του εξεταζόμενου.

Τα ζητήματα τεχνικής της ερωτοαπόκρισης στον αγώνα λόγων οδηγούν τον Αριστοτέλη να παραπέμψει στη θεωρία της διαλεκτικής στα *Τοπικά* του.<sup>326</sup> Και στη συνέχεια φθάνει να θίξει τη θέση του γελοίου (δηλαδή των σχημάτων λόγων που παράγουν γέλιο) στο περιβάλλον της διαλεκτικής αντιπαράθεσης και το πώς «μπορεί να είναι χρήσιμο στις αντιπαραθέσεις».<sup>327</sup> Εδώ αναφέρεται και ο παράδοξος ισχυρισμός του Γοργία ότι «τη σοβαρότητα των αντιπάλων την πολεμάμε με το γέλιο ενώ το γέλιο τους με τη σοβαρότητα»,<sup>328</sup> που βρίσκει την επιδοκιμασία του Αριστοτέλη (το νόημα της δήλωσης του Γοργία και τη σημασία του ισχυρισμού αυτού μέσα σε ένα αριστοτελικό περιβάλλον εξέτασης της διαλεκτικής αντιπαράθεσης σε επαφή με την ευρύτερη θεωρία του γελοίου και του γέλιου, και μια νέα εννοιολογική απόχρωση του *παίζειν*, θα την εξετάσουμε αναλυτικά στη συνέχεια).

Αυτό που θέλουμε να τονίσουμε σε αυτό το σημείο είναι η καινούργια παραπομπή του Αριστοτέλη στο υλικό του χαμένου 2<sup>ου</sup> βιβλίου της *Ποιητικής*. Έχουμε εδώ, ξανά όπως και στο 1<sup>ο</sup> εδάφιο που εξετάσαμε πιο πάνω, το θέμα των ειδών του γελοίου τα οποία δεν απαριθμούνται πλέον, αλλά τονίζεται το γεγονός ότι ένα μέρος ταιριάζει στους ελεύθερους πολίτες (με παιδεία ελεύθερου ανθρώπου) και ένα άλλο όχι: αυτό που ταιριάζει είναι η *ειρωνεία*<sup>329</sup> και αυτό που δεν ταιριάζει είναι η *βωμολοχία*. Και η εξήγηση είναι ότι στην ειρωνεία το αστείο γίνεται χάριν του εαυτού του ενώ στη

---

<sup>325</sup> Ο.π., σσ. 498-499, 1419 α5-13.

<sup>326</sup> Ο.π., σσ. 500-501, 1419 α20-25.

<sup>327</sup> Ο.π., σσ. 500-501, 1419 β3-6.

<sup>328</sup> Ο.π., σσ. 500-501, 1419 β5-6.

<sup>329</sup> Παραπέμπουμε εδώ στην τελευταία παράγραφο του Δ7 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στην ανάλυση της αρεταϊκής έλλειψης της ειρωνείας/υποκρισίας που στην περίπτωση του Σωκράτη αμβλύνεται κάπως (δε θέλει να κρύψει κάτι αλλά αποφεύγει να προβάλλει τον εαυτό του και τις γνώσεις του) και παραπέμπει στο περιβάλλον της ανάλυσης του Δ8 (ο Σωκράτης «ειρωνευτής» ως «χαρίεις»/εντράπελος, η σχετική διατύπωση στο στίχο 1127 b έχει ως εξής: *οί δ' εἴρωνες ἐπὶ τὸ ἔλαττον λέγοντες χαριέστεροι μὲν τὰ ἤθη φαίνονται*·) (Αριστοτέλη, 2006, σσ. 614). Βλέπουμε να τονίζεται ένα πέρασμα μεταξύ της σωκρατικής *ειρωνείας* και της *υπόνοιας* (η οποία είναι το αντίθετο της *βωμολοχίας/αισχρολογίας* στο Δ8) δηλαδή το πείραγμα με *υπαινγμό/υπόνοια* στο πλαίσιο ενός αγώνα λόγων μπορεί να πάρει επίσης τη μορφή της «ειρωνείας», (ή να θεωρηθεί ότι ανήκει στο εύρος της ειρωνείας:).

βωμολοχία για έναν εξωτερικό στόχο.<sup>330</sup> Εάν αυτός ο τελευταίος συλλογισμός δεν είχε αναλυθεί εκτεταμένα στο περιβάλλον του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* θα παρέμενε μάλλον σκοτεινός.

Αυτό που μπορούμε να παρατηρήσουμε για το σύνολο των σχετικών εδαφίων είναι ότι ενώ ρητά ή υπόρητα έχουμε από το περιβάλλον της *Ρητορικής* μία παραπομπή σε περιεχόμενα του 2<sup>ου</sup> χαμένου βιβλίου της *Ποιητικής* (όπου θα είχαμε και το κεντρικό μέρος της θεωρίας του γελοίου και του γέλιου) που σε ορισμένα σημεία δυσκολευόμαστε πολύ φυσικά να τα κατανοήσουμε επαρκώς (εφόσον η πλήρης ανάπτυξη του σχετικού υλικού λείπει), τελικά έρχεται υλικό από τα *Ηθικά Νικομαχεία*<sup>331</sup> να φωτίσει αυτή την έλλειψη.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* αναπτύσσεται αναλυτικά το εξής σκεπτικό: με ποια έννοια οι ελευθέριοι ασκούν το πείραγμα (*παίζειν/εν σκόπτειν* ως μία μορφή του *γελοίου* δηλαδή που προκαλεί γέλιο) στο πλαίσιο μιας εμπειρίας που βρίσκει την ολοκλήρωση στον εαυτό της (διαγωγή) ενώ οι μη ελευθέριοι (βάνασοι) εξυπηρετούν μια εξωτερική σκοπιμότητα πρόκλησης του γέλιου με κάθε τίμημα; Οι μεν όντας «*χαριέντες*», δικαιώνουν, παρόλο το πείραγμα, μία ατμόσφαιρα κοινής απόλαυσης ενώ οι δεύτεροι παρασύρονται να πικράνουν και να στενοχωρήσουν αυτούς που σκόπτουν και δηλητηριάζουν την ατμόσφαιρα της χαράς.

<sup>331</sup> Δεδομένου του ότι η έρευνα θεωρεί τη *Ρητορική* και την *Ποιητική* ως έργα που θα πρέπει να γράφτηκαν πολύ κοντά στην ημερομηνία που ο Αριστοτέλης επιστρέφει στην Αθήνα, στα 335π.Χ. – και από το κείμενο της *Ρητορικής* με τις παραπομπές στην *Ποιητική*, συμπεραίνουμε ότι η *Ποιητική* γράφτηκε πριν από την *Ρητορική* ή τουλάχιστον γράφονται κατά κάποιον τρόπο συγχρόνως – και τα *Ηθικά Νικομάχεια* αρκετά αργότερα, θα μπορούσαμε ενδεχομένως να κάνουμε την υπόθεση ότι τα επιμέρους θέματα που θα συγκροτήσουν τελικά το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* αρχικώς ανήκαν οργανικά στο περιβάλλον της *Ποιητικής II* (δηλαδή στο περιβάλλον εξέτασης της κωμωδίας, εκεί όπου το υποδεικνύουν τα σχετικά εδάφια της *Ρητορικής*).

<sup>332</sup> Αξίζει στο τέλος αυτής της παρουσίασης του υλικού των εδαφίων της *Ρητορικής* τα οποία παραπέμπουν στο χαμένο δεύτερο βιβλίο της *Ποιητικής* να εξετάσουμε την αλληλουχία των ιχνών αυτών μιας χαμένης θεωρίας του Αριστοτέλη για την κωμωδία και κατά προέκταση για το γελοίο και για το γέλιο.

## II) Ανάλυση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*

Θα προχωρήσουμε τώρα στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* εξετάζοντας βήμα προς βήμα τη διαδοχή των συλλογισμών του Αριστοτέλη, δίνοντας το αρχαίο πρωτότυπο, τη μετάφραση (από το βιβλίο Αριστοτέλης, 2006, *Ηθικά Νικομάχεια Α-Δ* μτφρ. Λυπουρλής, Δ. Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος) και την ανάλυσή μας η οποία επεκτείνεται, όπου χρειάζεται, ανατρέχοντας στο αντίστοιχο αριστοτελικό υλικό που υπόρρητα λειτουργεί ως φόντο σε κάθε διατύπωση. Πρόκειται για ένα εξαιρετικά πυκνό κείμενο το οποίο επικοινωνεί και με αρκετούς άλλους πυρήνες των *Ηθικών Νικομαχείων* που εξετάζουν το παιχνίδι/παιδιά και την *ευτραπελία*. Η ανάγκη της εξέτασης σε αλληλουχία όλων αυτών των πυρήνων με το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* (εφόσον σταθερά διαπιστώνουμε ότι οι συλλογισμοί του Αριστοτέλη, που ανιχνεύονται σε αυτούς τους πυρήνες, οδηγούν τελικά, αφήνοντας ισχυρά ίχνη, στο Δ8) μας οδήγησε να προεκτείνουμε την ανάλυσή μας στα σχετικά εδάφια και το φόντο του καθενός, στο πλαίσιο των σημειώσεων. Κάτι που επιβαρύνει αρκετά τις σημειώσεις αλλά διατηρεί τη συνοχή της έρευνας κατά την απόπειρα συνεξέτασης ενός ενιαίου θέματος. Επίσης η αρίθμηση των εδαφίων είναι σημαντική για να μπορούμε κάθε φορά να παραπέμπουμε από το ένα εδάφιο στο άλλο.

1α) Οὔσης δὲ καὶ ἀναπαύσεως ἐν τῷ βίῳ, καὶ ἐν ταύτῃ διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς, δοκεῖ καὶ ἐνταῦθα εἶναι ὁμιλία τις ἐμμελής, [1128a] καὶ οἷα δεῖ λέγειν καὶ ὥς, ὁμοίως δὲ καὶ ἀκούειν (*Ηθ. Νικ.* 1127 b38 – 1128 a2).

«Δεδομένου ότι στη ζωή υπάρχει επίσης αναψυχή και ανάπαυση (στην οποία περιλαμβάνονται ησχόλη και η διασκέδαση), λέμε ότι και εδώ υπάρχουν κάποιοι κομψοί και καλαίσθητοι τρόποι επικοινωνίας με τους άλλους: να λέμε-αλλά και να ακούμε-αυτά που πρέπει και με τον τρόπο που πρέπει» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 617).

Παρατηρούμε ότι οι σημαντικότεροι όροι ή διατυπώσεις στο παραπάνω εδάφιο είναι οι εξής: α) *εν τῷ βίῳ ἀνάπαυσις*, β) *διαγωγή μετὰ παιδιᾶς*, και γ) *ὁμιλία τις ἐμμελής*.<sup>333</sup>

Θα προτρέξουμε κάπως στην αποσαφήνιση του όρου «*ἀνάπαυσις*», που ανάγεται σε

---

<sup>333</sup> Η διάσταση της μουσικής αρμονίας που διαφαίνεται στη διατύπωση «*ὁμιλία τις ἐμμελής*» δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία. Εδώ η έμφαση δεν δίνεται σε μία ὁμιλία με κυριολεκτικά αρμονική φωνή αλλά τονίζεται μεταφορικά η διάσταση εκείνου που εκπέμπει έναν λόγο με αρμονική απήχηση στον ψυχικό κόσμο όσων τον ακούν. Πρόκειται για μία καθοριστική διατύπωση στο ξεκίνημα του κειμένου που μοιάζει να συνδέει στενά το «*παίζειν*» με τη «*μουσική*», ένα θέμα που θα αναπτύξει ο Αριστοτέλης στο συναφές εδάφιο από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* και το οποίο θα αναλύσουμε στη συνέχεια.

μια «διαγωγή μετά παιδιάς» και όπου σημαντική δραστηριότητα είναι μία «εμμελής ομιλία». Θα δούμε στη συνέχεια του κειμένου ότι η «ανάπαυσις» αυτή είναι συναφής με την κούραση της εργασίας και αφορά μία συνεύρεση φίλων όπου θα ειπωθούν αστεία, θα γίνουν πειράγματα, θα κυριαρχήσει το γέλιο (ενώ στο συναφές εδάφιο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* που θα αναλύσουμε πιο κάτω συμπληρώνεται για το ίδιο θέμα ο ρόλος της μέθης δηλαδή της οινοποσίας, της μουσικής και του χορού). Ήδη αρχίζει να διαφαίνεται η εικόνα μιας γιορτινής συνάντησης φίλων για την απαλλαγή από τις έγνοιες της καθημερινής ζωής και την ξεκούραση από τους κόπους. Είναι ενδεχόμενο λοιπόν να ξεκινάει ο Αριστοτέλης από μία συνηθισμένη εικόνα συνάντησης για χαλάρωση<sup>334</sup> και διασκέδαση<sup>335</sup> (όπως και αλλού πάντοτε ξεκινάει από τις κυκλοφορούσες πεποιθήσεις και αντιλήψεις, τα «ένδοξα») για να προχωρήσει στη συνέχεια σ' ένα υψηλότερο θέμα που απαιτεί μια φιλοσοφική επεξεργασία.

Έτσι κι εδώ πρέπει να υποθέσουμε ότι πηγαίνει πολύ πιο πέρα από το θέμα της σωστής συμπεριφοράς του αξιόλογου ανθρώπου στην περίπτωση της διασκέδασης. Δεδομένου ότι το θέμα μας αναπτύσσεται στο πλαίσιο της θεωρίας των αρετών, αντιλαμβανόμαστε ότι εδώ περιγράφεται ένας «τόπος» της καθημερινής ζωής και της ανθρώπινης συνάντησης (όλες οι αρετές κατακτούνται σε ένα διαπροσωπικό

---

<sup>334</sup> Στο κείμενο του Αριστοτέλη που σχολιάζουμε εδώ, η έννοια της «χαλάρωσης» – δηλαδή η απαλλαγή από τις έγνοιες του ενήλικου ανθρώπου που αφορούν τις σοβαρές του δραστηριότητες και τη σταθερή προσπάθεια εκπλήρωσης των καθηκόντων του και που διαταράσσουν την ψυχική του ισορροπία – αντιστοιχεί στο εννοιολογικό εύρος της «αναπαύσεως». Περισσότερα θα πει ο Αριστοτέλης για το ίδιο θέμα δηλαδή για τη αναγκαία απαλλαγή από τις «έγνοιες» στο συναφές εδάφιο από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* που θα αναλύσουμε στη συνέχεια.

<sup>335</sup> Με τον σύγχρονο όρο της «διασκέδασης» μπορούμε ως ένα βαθμό να αποδώσουμε την αριστοτελική διατύπωση «διαγωγή μετά παιδιάς». Και αυτό γίνεται διότι όλη η ανάλυση του θέματος, στο στοιχειώδες επίπεδο της κοινωνικής εμπειρίας, από το οποίο ξεκινάει ο Αριστοτέλης την πραγμάτευση ενός ηθικού θέματος, υποδεικνύει ένα διαχρονικό θέμα της συνάντησης των φίλων (που σήμερα θα τους τοποθετούσαμε σε μια ταβέρνα όπου λένε αστεία, γελούν και περνούν όμορφα με ποτό, μουσική και ίσως χορό). Πρόκειται για μία στοιχειώδη κοινωνική εμπειρία και μία εικόνα που φτάνει μέχρι τα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα και μεταφέρεται μέχρι εμάς από τις προηγούμενες γενιές, από κάποιες ταινίες, αφηγήσεις και τραγούδια. Δεν πρέπει όμως να γίνει σύγχυση με την «διασκέδαση» που αναδύεται μέσα από τη «βιομηχανία της κουλτούρας» (βλ. M. Horkheimer, T. Adorno, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού* (μτφρ.) Ζ, Σαρίκας, Εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986) που γενικεύεται στον ευρωπαϊκό χώρο κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 60, οπότε και η «διασκέδαση» διαπερνά και σημαδεύει ολόκληρο το οικονομικό-πολιτικό σύστημα της λεγόμενης κοινωνίας της αφθονίας ή κοινωνίας της εμπορευματικής κατανάλωσης που έχει επίσης προσδιοριστεί και ως «Κοινωνία του Θεάματος» (βλ. σχετικά το βιβλίο G. Debord, *Η Κοινωνία του Θεάματος* (μτφρ.) Π. Τσαχαγέας, Ν. Β. Αλεξίου, Εκδ. Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 1986). Αυτή η γενικευμένη συνθήκη της «διασκέδασης» που παρέχει έναν τρόπο ζωής που διαπερνάει από την εκμηχάνιση, απωθεί και εξαφανίζει την προηγούμενη εμπειρία της διακοπής και ξεκούρασης από τις σοβαρές δραστηριότητες μέσω μιας απλής χαρμόσυνης συνάντησης φίλων. Ο Αριστοτέλης γνωρίζει μία έκφανση γενικευμένης διασκέδασης στο περιβάλλον του τυράννου την οποία και απορρίπτει συλλήβδην ως απαράδεκτη στο 10<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, ένα θέμα στο οποίο θα επανέλθουμε στη συνέχεια, βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια Ε-Κ*, (μτφρ.) Δ. Λυπουρλής, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2006, σ. 595, στίχοι 1176 b12-25.



περιβάλλον, ο μοναχικός και απομονωμένος άνθρωπος δε θα μπορούσε να είναι ενάρετος, η αρετή έχει πάντοτε μία πολιτική διάσταση) όπου καλείται ο αξιόλογος άνθρωπος να ασκήσει την «έξιν» και να κατακτήσει μία «αρετή» η οποία προφανώς δεν μπορεί να αφορά αποκλειστικά τον συγκεκριμένο «τόπο», δηλαδή δεν είναι δυνατόν να ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη μία αρετή προορισμένη ειδικά για την «ανάπαυσιν». Η αρετή αυτή θα γεννιέται από μία άσκηση στην καθορισμένη δραστηριότητα και «τόπο»<sup>336</sup> αλλά αναγκαστικά θα συμμετέχει ως αρεταϊκή διάσταση στο συνολικό οικοδόμημα της αρετής. Ο Αριστοτέλης στο τρίτο και στο τέταρτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* παρουσιάζει έντεκα όψεις της αρετής που οφείλει κανείς να κατακτήσει, όλες μαζί συγκροτούν την Αρετή. Καμία όψη δεν μπορεί να λείψει, κάθε έλλειψη θα γκρέμιζε το συνολικό οικοδόμημα.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> Μεταφέρουμε στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας έναν όρο «τόπος» που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στη λογική του και τη φιλοσοφία της γνώσης (διαλεκτική, *Τοπικά*) και στη *Ρητορική* του. Διαχρονικά βεβαίως, η συζήτηση για τον πλήρη προσδιορισμό της σημασίας των «τόπων» στα *Τοπικά* και στη *Ρητορική*, είναι εκτεταμένη και πολύπλοκη και ίσως χωρίς να φθάνει σε απόλυτα κοινώς παραδεκτά αποτελέσματα.

Εδώ, στη θεωρία των αρετών, θα μπορούσε ο «τόπος» να προσδιορίζει μία ιδιαίτερη περιοχή αναζήτησης της αρετής. Διότι τίθεται ένα θέμα προσδιορισμού των πεδίων στα οποία διαλέγει να ασκηθεί η κάθε αρετή, και κατόπιν το θέμα της αλληλεπίδρασης του συνόλου των απαιτούμενων αρετών. Σίγουρα τα ανθρώπινα πάθη είναι ένα απέραντο θέμα. Η συστηματοποίηση, που γίνεται από τον Αριστοτέλη σε έντεκα δίπολα, κατορθώνει να συμπεριλάβει όλο το εύρος της εκδήλωσης των παθών με μία κατάλληλη σύνθεση (για παράδειγμα η αρετή της σωφροσύνης έτσι όπως ορίζεται θα είχε τουλάχιστον τρία επίπεδα άσκησης: μέτρο στην τροφή, στο ποτό, στις σεξουαλικές αναζητήσεις). Η σύνθεση αυτή δεν προσδιορίζει μόνο θεματικά τα πεδία άσκησης αλλά πολύ συχνά και κοινωνιολογικά. Κι εδώ είναι που η μεταφορά σε ηθικό πεδίο των αριστοτελικών «τόπων» ως συστηματοποιημένης θεματικότητας απαιτεί και μία εμβάθυνση της έννοια *τόπος* με την χωρική της διάσταση ή σωστότερα χωροχρονική και κοινωνιολογική. Για παράδειγμα στην ανάλυση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο «τόπος» της χαρούμενης συνάντησης, της «διασκέδασης», έχει μία ταυτότητα που προκύπτει πιο πολύ από το ίδιο το τελεουργικό της συνάντησης παρά από το συνήθη χώρο της οικείας στον οποίο οργανώνεται ένα συμπόσιο (για παράδειγμα η θεία λειτουργία γίνεται σε μία εκκλησία, αλλά στην ανάγκη, μπορεί να γίνει σε έναν αχυρώνα αν δεν υπάρχει εκκλησία, τότε ο αχυρώνας αυτομάτως μετατρέπεται σε εκκλησία, δηλαδή ο «τόπος» ως θεματικότητα της δραστηριότητας επηρεάζει καθοριστικά την ταυτότητα του τόπου ως χώρου). Ήδη μια τέτοια εξειδικευμένη διάκριση ανάμεσα σε περιοχές/«τόπους» την κάνει ο Αριστοτέλης για το σύνολο των αρετών που αφορούν την καθημερινή ζωή, δηλαδή τις αρετές που συναντούμε στα κεφάλαια Δ6, Δ7 και Δ8 του 4<sup>ου</sup> βιβλίου, σαν επίλογο στην ανάλυση του θέματος της αρετής στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 603-625). Για το τελευταίο αυτό βλέπε στη συνέχεια προς το τέλος του κεφαλαίου.

<sup>337</sup> Η ανάλυση του θέματος της αναζήτησης και της κατάκτησης της αρετής σε έντεκα προσδιορίσιμα πεδία θέτει ένα θέμα συνοχής της Ολότητας της Αρετής, χωρίς όμως να το κάνει με έναν τρόπο αφηρημένο και να αναζητεί μία απόλυτη ομοιομορφία που δεν λαμβάνει υπ' όψιν τον πραγματικό άνθρωπο. Αντίθετα ο Αριστοτέλης και η έμφασή του σε μία εμπειρική μεθοδολογία (που πηγαινει από τις φυσικές έρευνες, στις βιολογικές, τις ψυχοβιολογικές και τελικά τις πολιτικές, όπως το έχουμε δείξει αλλού) εξετάζει εις βάθος τις προϋποθέσεις της ανθρώπινης ανάπτυξης και παράγει μία πρωτότυπη ανθρωπολογία εξετάζοντας την γέννηση, της εκδήλωση και τη λειτουργία των ανθρώπινων παθών (τα συναισθήματα, οι συγκινησιακές καταστάσεις που επαναλαμβανόμενες παράγουν τους ανθρώπινους χαρακτήρες) και σ' αυτό το σημείο η ηθική του φιλοσοφία είναι αισιόδοξη γιατί θεωρεί ότι είναι εφικτό, με τη μεσολάβηση μιας κατάλληλης δημόσιας παιδείας να οδηγηθούν όλοι οι πολίτες (ή έστω μία καθοριστική πλειοψηφία) στο να ελέγξουν τα ακραία πάθη και να αναλάβουν να πλάσουν ελεύθερα ο καθένας τη δική του προσωπικότητα, η οποία θα είναι μοναδική και μη συγκρίσιμη στο

1β) διοίσει δὲ καὶ τὸ ἐν τοιούτοις λέγειν ἢ τοιούτων ἀκούειν (1128 α 2-3).

«Δεν είναι επίσης χωρίς σημασία το είδος των ανθρώπων στους οποίους λέμε αυτά που λέμε ή των ανθρώπων από τους οποίους ακούμε αυτά που ακούμε» (Αριστοτέλης, 2006:617).

Προσδιορίσαμε λοιπόν έναν «τόπο» άσκησης μιας αρετής που είναι αναγνωρίσιμος στην καθημερινή ζωή. Με την ευρύτερη του έκφανση αφορά την συνάντηση των φίλων που περνούν έναν «ευχάριστο χρόνο» (αναμένοντας ότι η φιλοσοφική επεξεργασία του θέματος από τον Αριστοτέλη θα υποδείξει πιο εξειδικευμένες και πιο ενδιαφέρουσες, από φιλοσοφικής απόψεως, περιπτώσεις παρόμοιων συναντήσεων) με τη μεσολάβηση μιας παιγνιακής συμπεριφοράς.

Σε ολόκληρη την επιχειρούμενη ανάλυση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* θα προσπαθήσουμε να διευκρινίσουμε τους δύο αυτούς όρους, «διαγωγῆ μετὰ παιδιᾶς» αλλά και τη σχέση τους.

Εύλογο είναι ότι στη συνέχεια θα εξεταστούν οι δύο ακραίοι ηθικοί όροι της υπερβολής και της έλλειψης, για να προσδιοριστεί από τον έλεγχο τους, η προς αναζήτηση μεσότητα/αρετή. Εφόσον όμως ξεκινά ο Αριστοτέλης από μία πλέον προφανή και ευρύτατα γνωστή κοινωνική εμπειρία, αναμενόμενο είναι να εξεταστεί η περίπτωση της παρέας που «διασκεδάζει» και περιέχει τον πρώτο τυχόντα κι επομένως τις περιπτώσεις των απορριπτέων ηθικών άκρων της συγκεκριμένης αρετής/μεσότητας. Έχουμε εδώ κατά συνέπεια το θέμα της οργανικής σύνθεσης της «παρέας» που «διασκεδάζει» και κατά προέκταση τίθεται το θέμα να ελεγχθούν τόσο οι τυχαίες συναντήσεις που περιλαμβάνουν σε κάποιο βαθμό τους απαράδεκτους χαρακτήρες αλλά κι εκείνες οι πιο ενδιαφέρουσες συναντήσεις στις οποίες οι απαράδεκτοι χαρακτήρες δεν υπάρχουν καθόλου και όπου η έντεχνη και παιγνιακή πρόκληση της ευχάριστης ατμόσφαιρας καλλιεργείται ανάμεσα σε ανθρώπους που έχουν ήδη κατακτήσει σε κάποιο βαθμό την αρετή.

---

πλαίσιο μίας σχετικής επιτυχίας: εκεί όπου όλοι θα έχουν τη δυνατότητα να είναι κατά κύριο λόγο ίσοι και να συναποφασίζουν για τα σημαντικά ζητήματα της πόλης. Βλέπε σχετικά (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 535-559) και (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 559-625).

2α) δῆλον δ' ὡς καὶ περὶ ταῦτ' ἔστιν ὑπερβολή τε καὶ ἔλλειψις τοῦ μέσου (*Ηθ. Νικ.* 1128 α 2-3).

«Ἐν πάσῃ περιπτώσει, εἶναι φανερό ὅτι ὑπάρχει καὶ ἐδῶ ὑπερβολή καὶ ἔλλειψη ἐνσχέσει με τὸ μέσον» (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 617).

Ἐφθασε ἡ στιγμή νὰ θέσει ὁ Αριστοτέλης τὸ πάγιο ἐρώτημα σε ολόκληρη τὴ θεωρία τῶν ἀρετῶν: πῶς γιὰ τὴν συγκεκριμένη ὄψη τῆς ἀρετῆς θὰ μπορέσει ὁ κάθε ἄνθρωπος ξεκινώντας ἀπὸ τὸ δοσμένο ἀνθρωπολογικὸ δίπολο ποὺ τὸν χαρακτηρίζει κατ' ἀνάγκη νὰ συνειδητοποιήσει, με τὴ βοήθεια τῆς παιδείας, ὅτι οφείλει, κατὰ τὴν εἴσοδο πρὸς τὴν ἐνηλικίωση, νὰ ἀσκηθεῖ με τέτοιο τρόπο ὥστε νὰ παράγει ἕναν τρίτο πόλο, ἐκεῖνον τῆς ἀρετῆς, μέσῳ τοῦ λογικοῦ ἐλέγχου τῶν δύο ἠθικῶν ἀκρῶν, ἐκεῖνου τῆς ἔλλειψης καὶ ἐκεῖνου τῆς ὑπερβολῆς. Ἔτσι καὶ ἐδῶ θὰ υποδείξει ὁ Αριστοτέλης ἕναν πόλο ὑπερβολῆς, ἕναν πόλο ἔλλειψης καὶ ἕναν ἄξονα ἀσκήσεως γιὰ τὴν κατάκτηση μιᾶς ἀρετῆς.

2β) οἱ μὲν οὖν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες βωμολόχοι δοκοῦσιν εἶναι καὶ φορτικοί, γλιχόμενοι πάντως τοῦ γελοίου, καὶ μᾶλλον στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι ἢ τοῦ λέγειν εὐσχήμονα καὶ μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον· (*Ηθ. Νικ.* 1128 α3-9).

«Αὐτοὺς λοιπὸν ποὺ ξεπερνοῦν τὸ μέτρο στὴν προσπάθεια τοὺς νὰ κάνουν τοὺς ἄλλους νὰ γελάσουν, ἡ κοινὴ ἀντίληψη τοὺς θεωρεῖ «καταγκιόζηδες»: ἀνθρώπους ἀπαιδέυτους καὶ κακόγουστους, ἀνθρώπους ποὺ θέλουν με κάθε τρόπο νὰ προκαλέσουν γέλιο, ἀνθρώπους, τέλος, ποὺ ἔχουν πιο πολὺ γιὰ στόχο τοὺς νὰ προκαλέσουν τὸ γέλιο παρά νὰ ποὺν αὐτὰ ποὺ θέλουν νὰ ποὺν με τρόπο ἀρμόζοντα καὶ εὐπρεπῆ, χωρὶς νὰ στενοχωρήσουν τὸν ἄνθρωπο ποὺ εἶναι τὸ ἀντικείμενο τοῦ σκώμματός τοὺς» (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 617-619).

Ἐκινάμε πρῶτα ἀπὸ τὸν προσδιορισμὸ καὶ τὴν ἐξήγηση τοῦ πόλου τῆς ὑπερβολῆς. Οἱ ὅροι ποὺ πρέπει νὰ συγκρατήσουμε εἶναι οἱ ἐξῆς: «τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες», «βωμολόχοι», «φορτικοί», «γλιχόμενοι τοῦ γελοίου», «μᾶλλον στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι», «λέγειν εὐσχήμονα» καὶ «μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον». Ἦδη ἔχουμε μάθει ὅτι ἡ δραστηριότητα ποὺ κρυβόταν πίσω ἀπὸ τὸν ὅρο τῆς «παιδιάς» ποὺ ἀντιστοιχεῖ σε ἕνα «παίζειν» εἶναι κάποια τέχνη τοῦ ἀστειεύεσθαι στὴν παρέα γιὰ τὴν ὁποία εἶχαμε μιλήσει πιο πάνω.<sup>338</sup> Ὑπάρχουν αὐτοὶ ποὺ ὑπερβάλλουν στὸ θέμα τοῦ

<sup>338</sup> Βλέπε τὴν ἀνάλυση τοῦ προηγούμενου εδαφίου.

«γελοίου» και οι οποίοι το μόνο που σκέφτονται είναι πώς θα προκαλέσουν ισχυρά γέλια στην παρέα. Η δεύτερη φράση εξηγεί την πρώτη, δηλαδή η παραγωγή του «γέλιου» υλοποιεί άμεσα τα σχήματα του «γελοίου», ενώ οι δύο προσδιορισμοί της υπερβολής «βωμολόχου» και «φορτικοί» αναγνωρίζονται ως τεχνικοί όροι του αριστοτελικού χειρισμού της κωμωδίας.<sup>339</sup> Οι δύο άλλες διατυπώσεις έρχονται να διορθώσουν την υπερβολή και να προετοιμάσουν την μεσότητα στον τρόπο της πρόκλησης του γέλιου: «λέγειν εὐσχήμονα» καὶ «μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον» (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 617-619). Αναγνωρίσιμα είναι τα θέματα της ηθικής αλλά και αισθητικής κρίσης που αντιπαραθέτει το αισχρό/ά-σχημο δηλαδή το άμορφο με το καλό/όμορφο και «εὐσχημο» δηλαδή με το εὐ-μορφο. Αντίστοιχη είναι και η αναφορά στο πάγιο δίπολο που πρωταγωνιστεί στα ψυχοβιολογικά και τα ηθικά έργα, εκείνο της «λύπης» και της «ηδονής»: εκείνος που λέει τα αστεία, ο «σκώπτων», δηλαδή το πειραχτήρι, αν θέλει να πετύχει το στόχο του, να δώσει μία επαρκή «μορφή» στην ενέργειά του (έχουμε εδώ την παρουσία του αριστοτελικού σχήματος αιτία/κίνηση/μορφή<sup>340</sup> όπου το τελικό αίτιο, δηλαδή η στόχευση, είναι η πρόκληση της χαράς με το γέλιο, το ενέργημα είναι το «ευ-σκώπτειν» και η επιτυχία είναι η εμπειρία της απόλαυσης με το γέλιο) οφείλει να φροντίσει να μη λυπήσει εκείνον που πειράζει.

3) οἱ δὲ μὴτ' αὐτοὶ ἂν εἰπόντες μηδὲν γελοῖον τοῖς τε λέγουσι δυσχεραίνοντες ἄγροικοι καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν εἶναι (*Hθ. Νικ.* 1128 α 9-11).

«Αντίθετα, αυτούς που ούτε οι ίδιοι είναι σε θέση να πουν κάτι το αστείο ούτε ανέχονται αυτούς που το κάνουν, η κοινή αντίληψη τους θεωρεί «χωριάτες» και τραχείς ανθρώπους» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 619).

Φθάνουμε τώρα στον αντίθετο πόλο, εκείνον της έλλειψης. Ενώ ο πόλος της υπερβολής υπερέβαλε στην προσπάθεια της παραγωγής του γέλιου, ο πόλος της έλλειψης χαρακτηρίζεται από μία πλήρη ανικανότητα να συμμετάσχει στην σχετική ανταλλαγή αστείων. Οι άνθρωποι αυτοί είναι εντελώς ανίκανοι να πουν κάτι που να παράγει γέλιο και συγχρόνως αντιδρούν άσχημα σε όσους απευθύνουν ένα αστείο. Είναι ανίκανοι να ζήσουν τη χαρά του γέλιου.

---

<sup>339</sup> Βλ. στην *Ποιητική* στους στίχους 1449 α (Δρομάζος, 1982, σσ. 218-219) και στα *Ηθικά Νικομάχεια* στους στίχους 1108 α21-25 (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 281-283) και στους στίχους 1128 α5 (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 616-620).

<sup>340</sup> Βλ. κεφάλαιο Γ1. ΙΙΙ.

Ερμηνευτικά μπορεί να αποδοθεί είτε σε έλλειψη αστικής μόρφωσης («αγροίκου») είτε σε μια ψυχική ανικανότητα («σκληροί»). Ενώ αλλού ο Αριστοτέλης διατυπώνει ότι ο πόλος της έλλειψης είναι θετικότερος από τον πόλο της υπερβολής, εδώ διατυπώνει το αντίθετο,<sup>341</sup> διότι η έλλειψη οδηγεί σε μία πλήρη αποχή από μία σημαντική κοινωνική συναλλαγή με στόχο την ατμόσφαιρα της κοινής χαράς και απόλαυσης. Μένει να δοθεί η διάσταση της μεσότητας και τα χαρακτηριστικά της.

4α) οί δ' έμμελῶς παίζοντες εὐτράπελοι προσαγορεύονται, οἷον εὐτροποι· (*Ηθ. Νικ.* 1128 α 11-12).

«Αυτούς, τέλος, που αστειεύονται με τρόπο κομψό και καλαίσθητο η γλώσσα μας τους λέει με τη λέξη ευτράπελοι» (Αριστοτέλης, 2006:619).

[Οι όροι που πρέπει να συγκρατήσουμε εδώ είναι οι εξής: οι «έμμελῶς παίζοντες», «οι ευτράπελοι», και οι «εὐτροποι»].

Παρατηρούμε ότι «οι έμμελῶς ομιλούντες» της εισαγωγικής φράσης στο εδάφιο που ονομάσαμε (1α) που υπεδείκνυε τη μεσότητα στη συνεύρεση της «αναπαύσεως»/χαλάρωσης που θα είχε τα χαρακτηριστικά «μιας διαγωγής μετά παιδιάς», παραπέμπει στους «έμμελῶς παίζοντες»<sup>342</sup>. Ο Αριστοτέλης αφού προσδιορίσει τη μεσότητα με έναν όρο της καθημερινής γλώσσας «ευτράπελοι» θα αναλάβει μέσω μιας ετυμολογικής προσέγγισης να τον ερμηνεύσει φιλοσοφικά και θα έχουμε τον όρο «εὐτροποι».

4β) τοῦ γὰρ ἦθους αἰ τοιαῦται δοκοῦσι κινήσεις εἶναι, ὥσπερ δὲ τὰ σώματα ἐκ τῶν κινήσεων κρίνεται, οὕτω καὶ τὰ ἦθη (*Ηθ. Νικ.* 1128 α 13-15).

«κάτι σαν «άνθρωποι που τρέπονται εύκολα τη μια προς τα εδώ και την άλλη προς τα εκεί» γιατί αυτού του είδους τα πράγματα λογαριάζονται κινήσεις του χαρακτήρα, και όπως κρίνουμε τα σώματα με βάση τις κινήσεις τους, έτσι και τους χαρακτήρες» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 619).

---

<sup>341</sup> Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1128 b1-2 «Όσο για τον <χωριάτη> αυτός είναι άχρηστος και ακατάλληλος γι' αυτού του είδους τις κοινωνικές διασκεδάσεις» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 623).

<sup>342</sup> Συμπληρωματικά προς τον συλλογισμό που είχαμε αναπτύξει στο εδάφιο που συμβολίσαμε ως 1α, για μια μουσική και αρμονική διάσταση της ομιλίας που αποτελούσε το περιεχόμενο, δηλαδή τη δραστηριότητα της «παιδιάς» κατά τη «διαγωγή» ώστε το θέμα της μουσικής αρμονίας να συνδέεται με ένα «παίζειν», παρατηρούμε ότι επικυρώνεται πλέον εδώ με τον άμεσο συσχετισμό μουσικής και παιχνιδιού στη διατύπωση «έμμελῶς παίζοντες».

Ο όρος «εΐτροποι» θα δώσει τη δυνατότητα στον Αριστοτέλη να κάνει μία σύντομη αναφορά στο θεμελιώδες επιστημονικό μοντέλο: αίτια-αρχές/κίνηση-μεταβολή/είδος-μορφή. Πρόκειται για «τροπές», δηλαδή μεταβολές στο επίπεδο του χαρακτήρα/ήθους και ξεκινώντας από τη διατύπωση «τοῦ γὰρ ἦθους αἰ τοιαῦται δοκοῦσι κινήσεις εἶναι», παράγει μία αναλογία μεταξύ φυσικής φιλοσοφίας και ηθικής φιλοσοφίας<sup>343</sup>, καταλήγοντας στη διατύπωση «ὥσπερ δὲ τὰ σώματα ἐκ τῶν κινήσεων κρίνεται, οὕτω καὶ τὰ ἦθη». Δηλαδή όπως στα *Φυσικά* όταν μελετάμε τα υλικά φαινόμενα, η κεντρική έννοια είναι η κίνηση/μεταβολή,<sup>344</sup> το ίδιο ισχύει στα *Ηθικά* για τη μελέτη της ηθικής συμπεριφοράς. Ας διευκρινίσουμε όμως τι αφορούν αυτές οι μεταβολές/τροπές του ήθους που χαρακτηρίζουν τη μεσότητα και την αρετή.

---

<sup>343</sup> Ο Αριστοτέλης επαναφέρει έναν ευρύτατο συλλογισμό για τη σχέση κίνησης/μεταβολής με την ηδονή στο 10<sup>ο</sup> βιβλίο ή Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* (καταληκτικό και συμπερασματικό βιβλίο ολόκληρης της πραγματείας, που χειρίζεται, άμεσα πλέον, τον τελικό σκοπό της ενάρετης ζωής που είναι η ευδαιμονία) όπου η ηδονή συνδέεται πλέον άμεσα με την επιδίωξη της ευδαιμονίας. Δηλαδή εξετάζεται από εκείνη την πλευρά η οποία συνδέεται με την πλήρη ανάπτυξη της προσωπικότητας μέσω της κατάκτησης της αρετής, αλλά και δικαίωσης αυτής της κατάκτησης μέσω όμορφων πράξεων και αξιολογών έργων. Και αυτή είναι η κατάληξη της επιδιωκόμενης μεταβολής του ενάρτετου ανθρώπου προς την ολοκλήρωση της προσωπικότητάς του. Η σχετική του αναφορά στο θέμα ξεκινάει στο Κ4, 1174 b3-6 και συνεχίζει πιο κάτω στο 1174 b6-11.

Για την πραγματεία στην οποία αναφέρεται ο Αριστοτέλης στην αρχή του εδαφίου ο μεταφραστής/επιμελητής του βιβλίου (Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, (μτφρ.) Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2006, σσ. 572-575) κρίνει ότι εύλογα πρέπει να υποθέσουμε ότι πρόκειται για τα βιβλία 6-8 των *Φυσικών Ακροάσεων* (σημείωση 43, σσ. 646-647). Οπότε έχουμε ένα πέρασμα από τη γενική θεωρία της κίνησης που αφορά τη Φύση και ιδιαίτερα το ευρύτερο πλαίσιο του κόσμου, της γέννησης και της φθοράς, προς ένα ανθρωπολογικό πεδίο και ειδικότερα στο υψηλότερο ηθικό στάδιο της ανθρώπινης ανάπτυξης.

Αξιοσημείωτη είναι όμως και η παρατήρηση του Αριστοτέλη για τη σχέση μεταξύ κίνησης και ηδονής και τον τονισμό του κριτηρίου ότι οι σημαντικότερες πράξεις είναι εκείνες που δεν εξυπηρετούν έναν εξωτερικό στόχο αλλά αυτοπραγματώνονται, (βλέπε 1179 a1 – 1179 b5 στο Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*) για το θέμα που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης στο Δ8.

<sup>344</sup> Η «κίνηση/μεταβολή» που μας ενδιαφέρει εδώ είναι αυτή που αφορά την αιφνίδια μεταβολή μεταξύ της σοβαρότητας και του γέλιου. Ο ενάρτετος άνθρωπος (και με την ίδια έννοια ο ψυχικά υγιής άνθρωπος) έχει μία ψυχική ευρύτητα, από τη φύση του είναι σοβαρός, ασχολείται με σοβαρά έργα (ο σπουδαίος), αλλά συγχρόνως έχει και μία δυνατότητα παιγνιακή η οποία εκδηλώνεται με το γέλιο, κάτι που μας κάνει να υποθέσουμε ότι αυτή η θετική διάσταση της παιγνιακής ικανότητας – δηλαδή το να δίνει κανείς χαρά και να συμμετέχει στη χαρά των άλλων με το ευφολόγημα και το γέλιο – δείχνει ότι αυτό το «παίξειν» ανήκει οργανικά στη σοβαρότητα, αποτελεί μια ζωτική διάσταση της σοβαρότητας. Είδαμε ότι δεν μπορεί να είναι ένας άνθρωπος που να γελάει ασταμάτητα ή να ενδιαφέρεται υπέρμετρα να κάνει τους άλλους να γελάσουν, ούτε όμως κι ένας άνθρωπος μουτρωμένος που δεν καταλαβαίνει από αστεία και από γέλιο.

Εδώ στο Δ8, στο πλαίσιο της πραγμάτευσης του θέματος της αρετής της ευτραπείας, υποδεικνύεται ένας «τόπος» και μία συνθήκη που ο ενάρτετος άνθρωπος οφείλει να είναι «επιδέξιος» στο «ευ σκώπτειν» και να συμμετέχει στην ευχάριστη ατμόσφαιρα και το γέλιο. Κατά τα άλλα όμως ο κανόνας της σοβαρότητας κυριαρχεί κι έτσι στο Η των *Ηθικών Νικομαχείων* όπου έχουμε μια εκτεταμένη πραγμάτευση της αρετής της σωφροσύνης και του θέματος της εγκράτειας και της ακράτειας, συναντάμε το θέμα του ξεσπάσματος σε γέλιο από ακράτεια. Ο σχετικός συλλογισμός στο βιβλίο Η (1150 b18-21) γίνεται ακόμη πιο ενδιαφέρον από τη σκοπιά της έρευνάς μας στο βαθμό που συναντάμε ακόμη έναν πυρήνα της θεωρίας του Αριστοτέλη για την «παιδιά»/διασκέδαση και την «άνεσις-ανάπαισις»/χαλάρωση. Συμπληρωματικά έχει ενδιαφέρον κι ένα εδάφιο από το 28.8 *Πρόβλημα* όπου το ίδιο θέμα της ακράτειας προς το γέλιο εξετάζεται με όρους «ευκινήσις». Αριστοτέλης, *Προβλήματα* 3, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1995).

Σίγουρα η μία όψη του ήθους αφορά την παιγνιώδη διάσταση, το «*ευ σκώπτειν*», την οποία οφείλει να κατέχει ο ενάρετος άνθρωπος στο συγκεκριμένο πεδίο. Η άλλη όψη του ήθους είναι η σοβαρότητα του ενάρετου ανθρώπου, δηλαδή η σταθερή σοβαρότητα της προσωπικότητάς του (ας θυμηθούμε την πόλωση μεταξύ «*σπουδαίου*» και «*φαύλου*»<sup>345</sup> που μοιράζεται η *Ποιητική* όταν μιλάει για τους ήρωες της τραγωδίας και της κωμωδίας, με θέματα των *Ηθικών Νικομάχειων*, θέμα που το έχουμε αναπτύξει εν εκτάσει αλλού). Ανιχνεύουμε εδώ μία ενότητα του «*σπουδαίου*» και της «*παιδιάς*», του σοβαρού και του παιγνιώδους, και αυτό μπορεί να συμβαίνει εφόσον το παιγνιώδες με κάποιο τρόπο συμμετέχει οργανικά και αναδεικνύει το σοβαρό.

5) ἐπιπολάζοντος δὲ τοῦ γελοίου, καὶ τῶν πλείστων χαιρόντων τῇ παιδιᾷ καὶ τῷ σκώπτειν μᾶλλον ἢ δεῖ, καὶ οἱ βωμολόχοι εὐτράπελοι προσαγορεύονται ὡς χαρίεντες· ὅτι δὲ διαφέρουσι, καὶ οὐ μικρόν, ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον (*Ηθ. Νικ.* 1128 α15-19).

«*Ἐν πάσῃ περιπτώσει, επειδή το αστείο και το κωμικό έχει πολύ μεγάλη πέραση και οι πιο πολλοί άνθρωποι βρίσκουν στις διασκεδάσεις και στα σκώμματα περισσότερη από ότι πρέπει ευχαρίστηση, ονομάζουν ευτράπελους και τους καραγκιόζηδες, θεωρώντας τους ευχάριστους και χαριτωμένους ανθρώπους ότι όμως διαφέρουν οι μεν από τους δε, και μάλιστα όχι λίγο, έχει γίνει φανερό από αυτά που είπαμε*» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 619).

Σε μία συνθήκη στην οποία κυριαρχεί η προσπάθεια παραγωγής του γέλιου («*ἐπιπολάζοντος τοῦ γελοίου*») είναι αναμενόμενο ο πολὺς κόσμος να χαίρεται με την παιγνιώδη προσπάθεια της παραγωγής του γέλιου. Πρέπει να προσέξουμε εδώ την συνεργασία που υπάρχει ανάμεσα στους όρους «*χαίρειν*» και «*παιδιά*» (η παιγνιακότητα μέσα από την οποία τα σχήματα λόγου που μπορούν να βγάλουν γέλιο, το «*γελοίο*», μετατρέπονται σε γέλιο και σε κοινή χαρά) με τη μεσολάβηση του «*γελοίου*» και του «*γέλιου*». Η συνύπαρξη μιας ατμόσφαιρας χαρμόσυνης και παιγνιακής όπου κυριαρχεί το γέλιο, αναμενόμενης για μια συνάντηση παιδιών, αναλύεται και γίνεται κατανοητή εδώ για μία συνάντηση ενηλίκων, όπου επιπροσθέτως έχουμε ορίσει έναν «τόπο» άσκησης στην «*έξι*» και στην μεσότητα. Το ρήμα «*χαίρειν*» είναι συνυφασμένο με το προαναφερθέν «*μη λυπεῖν*» και εξυπηρετεί το στόχο της «*ηδονής*»/απόλαυσης.

<sup>345</sup> Βλ. Στ. Δρομάζος, *Ποιητική*, 1982, σ. 213 στους στίχους 1448 b.

Το δεύτερο σκέλος του συλλογισμού αφορά ένα ξεπέρασμα ορίων στο πείραγμα που είναι ο φορέας του «γελοίου» («τῷ σκώπτειν μᾶλλον ἢ δεῖ»), το οποίο μπορεί να περνάει απαρατήρητο μέσα στη γενική ευωχία του γέλιου. Μπορεί κάποιος να μην διακρίνουν τους «ευτράπελους» από τους «βωμολόχους» (καθώς και οι δύο καταφέρνουν να προσφέρουν γέλιο) και να τους θεωρούν παρόμοια ικανούς να προσφέρουν χαρά («χαρίεντες»). Βέβαια αυτό δεν ισχύει κατά κανένα τρόπο και η διαφορά είναι τεράστια, εάν λάβει κανείς υπ' όψιν του την ανάλυση που έχει γίνει μέχρι τώρα. Το αίτιο που θα αναλυθεί περισσότερο στη συνέχεια μπορούμε ήδη να το υποθέσουμε από τώρα, εφόσον γνωρίζουμε ότι το υπερβολικό σκώμμα και η βωμολοχία ως χαρακτηριστικά της αρχαίας κωμωδίας έχουν ένα στοιχείο προσβλητικό, όπως εξήγησε και ο Αριστοτέλης πιο πάνω. Εκείνος ο οποίος δεν φροντίζει να μην προσβάλλει, να μην τηρήσει το «μη λυπεῖν» δεν μπορεί να θεωρηθεί ότι προσφέρει χαρά, ότι είναι «χαρίεις».<sup>346</sup>

6) τῆ μέση δ' ἔξει οἰκεῖον καὶ ἡ ἐπιδεξιότης ἐστίν· τοῦ δ' ἐπιδεξίου ἐστὶ τοιαῦτα λέγειν καὶ ἀκούειν οἷα τῷ ἐπιεικεῖ καὶ ἐλευθερίῳ ἀρμόττει· (Hθ. Νικ. 1128 a 19-22).

«Στη μεσότητα προσιδιάζει και η λεπτότητα και η διακριτικότητα. Του λεπτού και διακριτικού ανθρώπου γνώρισμα είναι να λέει και να ακούει πράγματα που ταιριάζουν στον καλό άνθρωπο και σ' αυτόν που έχει πάρει την αγωγή του ελεύθερου ανθρώπου» (Αριστοτέλης, 2006:619-621).

Η μεσότητα, κατά την άσκηση του *ευ σκώπτειν* το οποίο αναμένεται να προκαλέσει το γέλιο και να φέρει την ατμόσφαιρα της χαράς συνίσταται στο «οἰκεῖον» και στην «ἐπιδεξιότητα»: σε μία φιλική στάση και σε μία τέχνη πλασίματος και απεύθυνσης του σκώμματος (ενδεχομένως οι όροι αυτοί να μπορούν να αποδοθούν ερμηνευτικά στα νέα ελληνικά ως «λεπτότητα και διακριτικότητα»). Ο δε κάτοχος της μεσότητας στη συγκεκριμένη δραστηριότητα (δηλαδή ο κάτοχος της αρετής της «ευτραπείας») που ονομάζεται «ἐπιδέξιος», αντιστοιχεί ως προς τη δραστηριότητά του «λέγειν και

---

<sup>346</sup> Ουσιαστικά οι άνθρωποι που δεν έχουν κάνει μία στοιχειωδώς επαρκή προσπάθεια για την κατάκτηση της αρετής, ενώ θέλουν να μοιραστούν μία εμπειρία κοινής χαλάρωσης και χαράς με την παρέα τους, καταλήγουν με την υπερβολή τους να πικράνουν ο ένας τον άλλον κι έτσι αποτυγχάνουν, διότι παραβαίνουν τον θεμελιώδη κανόνα του παιχνιδιού που εγγυάται την επιτυχή έκβαση μιας τέτοιας συνάντησης.



ακούειν»<sup>347</sup> μ' έναν ευρύτερο προσδιορισμό του ενάρετου ανθρώπου: τον «επεικλή» και τον «ελευθέριο».

7) ἔστι γάρ τινα πρέποντα τῷ τοιούτῳ λέγειν ἐν παιδιᾷς μέρει καὶ ἀκούειν, καὶ ἢ τοῦ ἐλευθερίου παιδιὰ διαφέρει τῆς τοῦ ἀνδραποδώδους, καὶ πεπαιδευμένου καὶ ἀπαιδευτοῦ (*Ηθ. Νικ.* 1128 α 22-25).

«γιατί υπάρχουν κάποια πράγματα που ταιριάζει να τα λέει και αν τα ακούει ένας τέτοιος άνθρωπος για διασκέδαση, και φυσικά η διασκέδαση ενός ελεύθερου διαφέρει από τη διασκέδαση ενός κοινού και τυχαίου ανθρώπου, όπως διαφέρει και η διασκέδαση του καλλιεργημένου από τη διασκέδαση του ακαλλιέργητου ανθρώπου» (Αριστοτέλης, 2006:621).

Η συνέχεια του προηγούμενου συλλογισμού δείχνει ότι ο Αριστοτέλης εισάγει μία διάσταση πολιτική και μία παιδαγωγική/μορφωτική. Η παιγνιακή δραστηριότητα του κατόχου της αρετής της «ευτραπείας» (αυτά που του ταιριάζουν να λέει και να ακούει στο χώρο της «παιδιάς»), δηλαδή του πνευματώδους ανθρώπου ταιριάζει με εκείνη του ελεύθερου/«ελευθέριου» και του μορφωμένου/«πεπαιδευμένου»<sup>348</sup> σε αντίστιξη με την ακραία/υπερβολική συμπεριφορά, εκείνου που έχει ήθος δούλου<sup>349</sup> («ανδραποδώδης») και που είναι αμόρφωτος/«απαίδευτος».

---

<sup>347</sup> Πρόκειται για μια διπλή όψη της συμμετοχής (από τη μία «λέγειν» και από την άλλη «ακούειν») του «ευ σκόπτωντος», παιγνιακού και ενάρετου ανθρώπου στη συνάντηση της ευχάριστης και χαλαρής ατμόσφαιρας (η οποία περιέχει ένα είδος «αγώνα» αλλά όχι μία αντιπαράθεση που θα ανεβάσει την ένταση και θα προκαλέσει διενέξεις). Μπορούμε να διακρίνουμε δύο επίπεδα στη σχετική προσέγγιση του Αριστοτέλη: α) υποδεικνύει εν πρώτοις την αμοιβαιότητα του παιχνιδιού που συνίσταται στην ανταλλαγή πειραγμάτων, οπότε είναι σημαντικό τόσο το πώς κανείς θα τα απευθύνει αλλά και το πώς θα τα προσλάβει, δηλαδή δεν έχουμε εδώ μία παρέα που καταναλώνει τα «αστεία» ενός διασκεδαστή, και β) κατά δεύτερο λόγο αυτό το ενεργοποιημένο «ακούειν» αντιστοιχεί στην ανάλυση της ενεργοποίησης των αισθήσεων προς ένα στόχο που εκπέμπει το αισθητό, που έχει δώσει ο Αριστοτέλης στο συνδυασμό των σχετικών παρατηρήσεων στο Β' και το Γ' βιβλίο του *Περί Ψυχής* (βλ. 425 b25 – 426 a9) και του 1<sup>ου</sup> δοκιμίου των *Μικρών Φυσικών: Περί Αισθήσεων και Αισθητών*. Δηλαδή εκείνος που ενεργοποιεί έλλογα την ακοή του στοχεύει στην πρόσληψη και την επεξεργασία ενός επιλεγόμενου ακούσματος. Ίσως εδώ στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* να έχουμε ένα παράδειγμα και μια συνέχεια εκείνης της προβληματικής που αναπτύχθηκε ανάμεσα στα βιβλία Β' και Γ' του *Περί Ψυχής* με έμφαση στη θεωρία της φαντασίας (428 a15 – 429 a9 και 431 a1 – 431 b19), αλλά και στα δοκίμια για τις αισθήσεις και τη μνήμη από τα *Μικρά Φυσικά* με έμφαση στο δοκίμιο για την ανάμνηση που συνυφαίνεται απόλυτα με τη θεωρία της φαντασίας στο κεφάλαιο *Περί Μνήμης και Αναμνήσεως*. Ίσως διότι το «παιχνίδι» απαιτεί από τον «ακούων» να ανταποδώσει κατάλληλα (στο σωστό χρόνο και με το σωστό τρόπο) το «σκόμμα» και κατά συνέπεια αυτός που ακούει οφείλει να κινητοποιεί γόνιμα και ευχάριστα τη φαντασία του, αλλά πρωτίστως να ανήκει στο πολιτισμικό του και ηθικό του επίπεδο.

<sup>348</sup> Έχουμε εδώ ένα αξιοπρόσεκτο θέμα «παιδεία-παιδιά» για ενήλικες που ο Αριστοτέλης θα αναπτύξει στο συναφές εδάφιο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* που θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

<sup>349</sup> Παραπέμπουμε στη σχετική ανάλυσή μας για τη σχέση σπουδαίου-φαύλου στο πλαίσιο της *Ποιητικής* και της σύγκρισης τραγωδίας και κωμωδίας όπου οι κοινοί άνθρωποι, οι χειρώνακτες/«βάνανσοι» που αρέσκονται στις βωμολοχίες της κωμωδίας φθάνουν στη θεατρική γιορτή

Προχωράει ο Αριστοτέλης σε έναν ορισμό της «ελευθερίας» που δεν αφορά (όπως τα πρώτα βιβλία των *Πολιτικών*) την τυπική κατοχή της πολιτικής ελευθερίας ή όχι (ποιός είναι *ελεύθερος*, ποιος είναι *μέτοικος*, ποιος είναι *δούλος*) αλλά πλέον αφορά την κατάλληλη παιδεία που έλαβε ο πολίτης (εφόσον η συζήτηση εδώ γίνεται μόνο για ελεύθερους πολίτες), για να φθάσει στην κατοχή μιας κάποιας αρετής και μεσότητας (το μεγάλο θέμα που αναπτύσσει στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* και το οποίο αναλύουμε στο επόμενο κεφάλαιο) κι έτσι να είναι ικανός να συμμετάσχει στις πολιτικές διεργασίες της πόλης, ώστε να μπορεί να συναποφασίζει έλλογα για τα σημαντικότερα δημόσια θέματα και να τα βάζει ο ίδιος σε πράξη, το κεντρικό θέμα ολόκληρης της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη που αναπτύσσεται στο 3<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*: η κατάκτηση της αρετής υπάρχει σε μεγάλο βαθμό για χάρη της πρόσβασης στην απόφαση και στην πράξη.

Έτσι ο παιγνιακός άνθρωπος της μεσότητας είναι αυτός που έλαβε την κατάλληλη παιδεία ώστε να ζει και να ενεργεί ελεύθερα. Όμως μοιάζει να ισχύει και το αντίστροφο, δηλαδή ο ελεύθερος άνθρωπος δεν μπορεί να μην είναι και «παιγνιακός» (ενώ ανάμεσα στον άνθρωπο της ουσιώδους ελεύθερης συμπεριφοράς και τον άνθρωπο με τα δουλικά ήθη, δεν μπορεί να υπάρξει πραγματική ισότητα και δικαιοσύνη, ανάμεσα στους ελεύθερους η μεσολάβηση της πνευματώδους συμπεριφοράς και της αμοιβαιότητας που προκύπτει, είναι μια εγγύηση αλληλοσεβασμού και άρα ισότητας και δικαιοσύνης).

Και στις τρεις αρετές της καθημερινής συνάντησης τις οποίες ο Αριστοτέλης θα διασυνδέσει στο τέλος του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, το κεντρικό θέμα είναι μάλλον η ειλικρίνεια (ο αξιόλογος άνθρωπος, που δεν έχει ανάγκη την προβολή, «είναι ο εαυτός του», η κατοχή της αρετής του προσφέρει αυτή την πολυτέλεια). Το σημαντικό συμπέρασμα αυτού του εδαφίου συνίσταται στην ενεργοποίηση της προβληματικής του εδαφίου (1β του Δ8) περί οργανικής σύνθεσης του κοινού της παρείας γιατί εδώ πλέον έχουμε μία σαφή διάκριση ανάμεσα σε διαφορετικούς τύπους συναντήσεων<sup>350</sup> και η καθεμία έχει το δικό της ιδιαίτερο τρόπο παιγνιακότητας στην

---

ενώ διαπερνούνται από αισθήματα φθόνου και αδικίας που τους εμποδίζουν να ανταλλάξουν πειράγματα.

<sup>350</sup> Μπορεί να υποθέσει κανείς μία παρέα «*φαύλων*» ή «*βάνουσων*» όπου η «*ανάπαυσις*» αποκτά ένα καθαρά βάρβαρο περιεχόμενο οργίου «*βωμολογιών*» (πρόκειται για κάτι το διαχρονικά αναγνωρίσιμο). Κατά δεύτερο λόγο μπορούμε να υποθέσουμε μια τυχαία συνάντηση όπου οι «*απαίδευτοι*» συνυπάρχουν με «*πεπαιδευμένους*», κάτι ίσως όχι απίθανο στην κλασσική Αθήνα, και όπου όσο συγκρατημένοι και αν δειχτούν οι πρώτοι δεν θα έχουμε κάποια καλή έκβαση στο

ανταλλαγή των «πειραγμάτων» κάτι που στηρίζεται τόσο στην ηθική συγκρότηση όσο και στη μόρφωση των συμμετεχόντων. Επομένως το «αστείο» δηλαδή ο τρόπος παραγωγής του γέλιου, το ειδικό σχήμα λόγου το οποίο κυριαρχεί, το «γελοίο», ενδεχομένως να είχε εντελώς διαφορετικό χαρακτήρα στους διακριτούς τύπους συνάντησης.

8α) ἴδιοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τῶν κωμωδιῶν τῶν παλαιῶν καὶ τῶν καινῶν· τοῖς μὲν γὰρ ἦν γελοῖον ἢ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἢ ὑπόνοια· διαφέρει δ' οὐ μικρὸν ταῦτα πρὸς εὐσημοσύνην (*Ηθ. Νικ.* 1128 α 25-29).

«Μπορεί κανείς να το προσέξει αυτό συγκρίνοντας τις παλαιές κωμωδίες με τις καινούργιες: στους παλαιούς ποιητές το αστείο βασιζόταν στην αισχρολογία, ενώ στους καινούργιους στον υπαινιγμό και στο υπονοούμενο αυτά όμως τα δύο παρουσιάζουν όχι μικρή μεταξύ τους διαφορά από την άποψη της ευπρέπειας» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 621).

Ακολούθως ο Αριστοτέλης έρχεται να δώσει διευκρινήσεις για το ερώτημα που γεννήθηκε πιο πάνω σχετικά με τα λεκτικά σχήματα που παράγουν το γέλιο στους δύο πόλους της διαφορετικής συνάντησης ανθρώπων που διέκρινε (από τη μία οι «ελευθέριοι»/παιδευμένοι και από την άλλη οι «ανδραποδώδεις»/απαίδευτοι). Πλάθει γι' αυτό το σκοπό μία αναλογία σ' ένα άλλο επίπεδο όπου συγκρίνεται ο χαρακτήρας των λογοτεχνικών μέσων που παράγουν το γέλιο στην «παλαιά κωμωδία» και στην «καινή κωμωδία». Παρατηρεί ότι στην «παλαιά», χαρακτηριστική είναι η «αισχρολογία» ενώ στη «καινή» είναι η «υπόνοια». Το θέμα για μας είναι να αντιληφθούμε ποια είναι αυτή η «παλαιά» κωμωδία και ποια είναι τα εκφραστικά μέσα με τα οποία καταφέρνει να παράγει γέλιο και αντίστοιχα και για την κωμωδία που ονομάζει εδώ «καινή».

Εύκολα αναγνωρίζουμε στην «παλαιά κωμωδία» του κειμένου την «αρχαία κωμωδία» του Αριστοφάνη (ο μόνος από τους κωμωδιογράφους αυτής της περιόδου του οποίου πολλά έργα διασώθηκαν ολόκληρα) και αντιλαμβανόμαστε με ποια

---

εξεταζόμενο επίπεδο. Ακριβώς αυτή η συγκράτηση και η διαφορά της κουλτούρας εμποδίζει να γεννηθεί μία αυθόρμητα ευχάριστη ατμόσφαιρα. Οπότε έχουμε την εντύπωση ότι μία τρίτη λύση είναι η μόνη που αφορά εν τέλει τον Αριστοτέλη, κατά την οποία οι αξιολογοί, σοβαροί και μορφωμένοι άνθρωποι συναντιούνται και απολαμβάνουν μια ευχάριστη και παιγνιώδη ατμόσφαιρα στα πλαίσια μίας ειδικής μορφής διαλόγου, που θα της ταίριαζε να χειριστεί φιλοσοφικά θέματα.

έννοια παίζει ένα ρόλο η «αισχρολογία»<sup>351</sup> και η «βωμολοχία» που είχε αναφέρει πιο πάνω ο Αριστοτέλης. Χαρακτηριστικό όμως του αριστοφανικού ύφους δεν είναι μόνο η αισχρολογία αλλά κι ένας πλούτος υπαινιγμών και υπονοουμένων που πλημμυρίζει κάθε σκηνή και αποτελεί μία από τις μεγαλύτερες δυσκολίες άμεσης μεταφοράς του στη σκηνή κατά τη Νεωτερικότητα. Άλλωστε ξέρουμε ότι ο Αριστοτέλης γνωρίζει τον Αριστοφάνη<sup>352</sup> και τον αναφέρει σχετικά στην *Ποιητική* του και αλλού.

Αντιστοίχως δεν έχει διασωθεί κανένα έργο που να ανήκει στην ονομαζόμενη «μέση κωμωδία», του σύγχρονου δηλαδή είδους που καλλιεργούνταν στην εποχή του Αριστοτέλη. Και ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται σε κανένα σύγχρονό του κωμωδιογράφο στο σωζόμενο πρώτο βιβλίο της *Ποιητικής* αλλά και σε κανένα άλλο του έργο, όπως κάνει με τους σύγχρονούς του τραγικούς ποιητές. Είναι πολύ πιθανό όμως να το έκανε στο δεύτερο, χαμένο πλέον, βιβλίο της *Ποιητικής*, στο οποίο ενδεχομένως θα χειριζόταν εν εκτάσει το θέμα της κωμωδίας. Αυτή την έλλειψη είμαστε ίσως σε θέση να την καλύψουμε εν μέρει, κάνοντας μία αναγωγή από το γνωστό υλικό της αποκαλούμενης «νέα κωμωδίας» γνωστής από τα σωζόμενα έργα του Μενάνδρου. Και αυτό διότι η μελέτη των σωζόμενων αποσπασμάτων του Άλεξι<sup>353</sup> (σημαντικού κωμωδιογράφου, σύγχρονου του Αριστοτέλη, δασκάλου του Μενάνδρου κι ενδεχομένως πατρικού του θείου) μας δείχνει ότι τα σχήματα της «νέας κωμωδίας» είχαν αρχίσει να αναδεικνύονται στο έργο του Άλεξι αρκετά χρόνια πριν γράψει ο Μένανδρος (πρώτο γνωστό του έργο στα 321π.Χ, ένα χρόνο μετά το θάνατο του Αριστοτέλη). Έτσι μέσω της προβολής προς τα πίσω, των λογοτεχνικών τρόπων του Μενάνδρου σ' εκείνους του Άλεξι, αισθανόμαστε ότι μπορούμε να

---

<sup>351</sup> Υπάρχει ένα θέμα αντιστοιχίας ορισμένων στοιχείων από το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* μ' ένα εκτεταμένο εδάφιο που βρίσκεται στο τέλος του 7<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*. Διακρίνουμε έντεκα βήματα στο συλλογισμό του Αριστοτέλη που ξεκινάει σ' ένα σημείο όπου γίνεται λόγος για τη σωστή παιδαγωγική των μικρών ηλικιών (*Πολιτικά* VII 1336 b2-36).

<sup>352</sup> Το σημαντικό άρθρο του Malcolm Heath, «*Aristotelian Comedy*» *Classical Quarterly* 39, 1989, pp. 344-354, ερευνά το σύνολο των στοιχείων που αναδεικνύουν μια αριστοτελική θεωρία της κωμωδίας (χωρίς να λαμβάνει σοβαρά υπ' όψιν του το *Tractatus Coislinianus*). Ξεκινώντας από την παρέκβαση του Δ8 των *Ηθ. Νικ.* (για την αισχρολογία) για να εστιάσει τη μελέτη του στη στάση του Αριστοτέλη απέναντι στην αρχαία κωμωδία και στον Αριστοφάνη, φέρνοντας αρκετά επιχειρήματα υπέρ της απόκρουσης της θέσης κατά την οποία εδώ θα είχαμε στοιχεία για μία πλήρη απόρριψη της «παλαιάς κωμωδίας» και του Αριστοφάνη από τον Αριστοτέλη (μέσω μιας ακραίας λύσης πλήρους νομοθετικής απαγόρευσης από τον νομοθέτη της «αρχαίας κωμωδίας» στα χνάρια της πλατωνικής *Πολιτείας*) (Heath, 1989, σσ. 344-354). Για μια ευρύτερη εξέταση της σχετικής συνεισφοράς βλέπε στο κεφάλαιο Γ1. III.

<sup>353</sup> Χρήσιμη είναι η εξαιρετική μελέτη του W. G. Arnott, *Alexis, The Fragments A commentary*, Cambridge University Press, 1996. Για τη σχέση του Άλεξι με τη μέση και τη νέα κωμωδία βλέπε σσ. 18-25, για τη σχέση του Άλεξι με τον Μένανδρο σσ. 26-28 και για τη σχέση του με τη ρωμαϊκή κωμωδία σσ. 28-31.

γνωρίζουμε κατά προσέγγιση τι σημαίνει η «υπόνοια» προβαλλόμενη στο θέατρο της «νέας κωμωδίας».

Σίγουρα στο θέατρο του Μενάνδρου η δραματική πλοκή που παράγει γέλιο δεν συναρτάται σε άμεση χρήση αισχρολογικών λεκτικών σχημάτων και αναπαραστάσεων.

Για να ξαναγυρίσουμε στο πεδίο όπου υπάρχει η σίγουρη κρίση του Αριστοτέλη, δηλαδή ο τρόπος της ανταλλαγής αστείων στις δύο ομάδες όπου στη μία αντιλαμβανόμαστε ότι γίνονται χοντροκομμένα αστεία με άσεμνο περιεχόμενο<sup>354</sup> (προσβλητικά αστεία με γενετήσιες αναφορές) ενώ στην άλλη κυριαρχούν λεκτικές κατασκευές που βγάζουν γέλιο μέσω ενός υπαινιγμού (αποκαλύπτεται έτσι κάτι πίσω από κάτι άλλο). Και τα δύο πεδία μπορεί να δικαιώνονται εν μέρει ως δραστηριότητες εκτόνωσης και ξεκούρασης διαφορετικών κοινωνικών ομάδων («βάνουσοι»/χειρώνακτες/απαίδευτοι από τη μία και από την άλλη πεπαιδευμένοι/απαλλαγμένοι από τη χειρώνακτική εργασία). Αλλά το ένα δεν μπορεί να είναι πεδίο άσκησης της αρετής ενώ το άλλο μπορεί. Ως προς αυτό γίνεται η σύγκριση του Αριστοτέλη και μας λέει ότι η διαφορά δεν είναι μικρή μεταξύ τους. Από την άλλη δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται πλήρως τη μέση κωμωδία και απορρίπτει πλήρως την αρχαία. Ακόμη και αν δεν μπορεί να συμφωνήσει με ορισμένα χαρακτηριστικά της αρχαίας, μάλλον θα πρέπει να εκτιμούσε τον ρόλο της δημόσιας κριτικής την οποία ασκούσε (σχετικά με την κάθαρση από την θέαση της κωμωδίας σύμφωνα με την ανάλυση του Αριστοτέλη βλέπε το κεφάλαιο Γ1. III) ενώ για την μέση κωμωδία μάλλον υποθέτουμε ότι δε θα μπορούσε να δεχθεί τον περιορισμό της στην αναπαράσταση της ιδιωτικής σφαίρας που είναι ένα σημάδι πολιτικής παρακμής (ωστόσο θα εκτιμούσε τον «εύσχημο» τρόπο με τον οποίο παράγει γέλιο και «ψυχαγωγεί» αλλά και την κομψότητα με την οποία προσεγγίζει και αποδίδει τα ανθρώπινα συναισθήματα).

---

<sup>354</sup> Εφόσον είδαμε ότι ο Αριστοτέλης έκανε μία ρητή αναφορά στην αρχαία κωμωδία και στις χαρακτηριστικές βωμολοχίες και αισχρολογίες που αυτή εμπεριέχει (για να μεταφέρει μία διάσταση της στο επίπεδο της «διασκέδασης» της παρέας και την συνάντηση της χαράς) θα ήταν σωστό πριν περάσουμε στην εκτίμηση αυτού του δεδομένου στο πλαίσιο που το εξετάζει ο Αριστοτέλης να το φωτίσουμε στο περιβάλλον της ίδιας της αρχαίας κωμωδίας. Αρκετά ενδιαφέρουσα είναι και η μελέτη *Ο Φιλόγελος Αριστοφάνης*, του Θ.Γ. Παππά, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1994, 1996, και ειδικά το 3<sup>ο</sup> κεφάλαιο με θέμα την «Υψηλή Λυρική Ποίηση», το κεντρικό θέμα της συνεισφοράς, όπου τονίζεται η παρουσία ενός στοιχείου ανάτασης και θαυμασμού για την ομορφιά της φύσης στα λυρικά μέρη του Αριστοφάνη, στοιχείο που ίσως υπογραμμίζει τη διάσταση της επιστροφής σε μια ζωή πιο στενά δεμένη με τις εκδηλώσεις της Φύσης.

Η παραπομπή για τα λεκτικά σχήματα, το «παίζει» της ανταλλαγής αστεϊσμών, σε μεγάλα λογοτεχνικά πρότυπα, μας υποδεικνύουν ότι η ανάλυση του «παίζει» - σ' ένα πεδίο όπου θα αναζητηθεί πράγματι η κατάκτηση της αρετής - έχει να κάνει με σύνθετες λεκτικές κατασκευές και ότι το «*εὐ σκόπτειν*»/«*παίζειν*» που θα μπορούσε να παραπέμπει στο «ευφυολόγημα», ενδεχομένως να αναλύεται σε εκείνο το πεδίο το οποίο ονομάζει ο Αριστοτέλης «λεκτικόν»<sup>355</sup> στην *Ποιητική* του (όπου έχουμε πολλά στοιχεία για το τραγικό ύφος και ελάχιστες αναφορές για την κωμωδία), αλλά και στη *Ρητορική* του, όπου η αντίστοιχη «θεωρία του ύφους»<sup>356</sup> εμπεριέχει πιο πολλές αναφορές σε λεκτικά σχήματα που μπορούν να βγάλουν γέλιο. Κατανοήσαμε επίσης ότι η εμπειρία της ανταλλαγής αστεϊσμών έχει κατ' ανάγκην μία θεατρικότητα: δεν αφορά μόνον την εύρεση των λεκτικών σχημάτων και την κατάλληλη στιγμή που θα ειπωθούν, αλλά και τον κατάλληλο τρόπο της εκφοράς τους,<sup>357</sup> με τη σωστή ένταση ή

---

<sup>355</sup> Βλ. Στ. Δρομάζος, *Ποιητική*, Εκδ. ΚΕΔΡΟΣ, Αθήνα, 1982, σ. 299 (στο κεφάλαιο 10<sup>ο</sup> 1456 b) με τίτλο το *Λεκτικό Ὑφος*.

<sup>356</sup> Βλ. Η θεωρία του ύφους αντιστοιχεί στην *Ρητορική* στην πραγμάτευση του λεκτικού, στα κεφάλαια 2-12 του 3<sup>ου</sup> βιβλίου της *Ρητορικής* (βλ. τη σχετική παρατήρηση του Π. Μπασάκου, στο βιβλίο του *Τέχνη Ρητορική*, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2016, σ. 389).

Μπορούμε επίσης να αναφερθούμε στο έργο του G. M. A. Grube, *Ο Αριστοτέλης για την ποίηση και το Ὑφος*, (μτφρ.) Γ. Δ. Χρυσάφης, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1995) ο οποίος μαζί με το κείμενο της *Ποιητικής* έχει συμπληρωματικά παρουσιάσει και τα κεφάλαια 1-12 από το Γ βιβλίο της *Ρητορικής* κάτω από τον τίτλο *Περί Ὑφους*.

Το ίδιο τμήμα της *Ρητορικής* έχουν προσφέρει σε νέα μετάφραση η εισαγωγή και οι ερμηνευτικές σημειώσεις των Α. Κεσίσογλου, και Γ. Παπασιμίπα, βλ. Αριστοτέλης, *Περί Λέξεως Ρητορική βιβλίο Γ*, Εκδ. ΣΜΙΛΗ, Αθήνα, 2023.

<sup>357</sup> Ο Αριστοτέλης εξηγεί στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ηθ. Νικ.*, στο 1106 b 16-25, εκεί όπου θέλει να δείξει τι είναι αρετή, ότι η αρετή μοιάζει σαν μια τέχνη που θέλει να εκτελέσει ένα τέλειο έργο *άριστο* (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 267-269).

Εάν εφαρμόσουμε αυτόν τον συλλογισμό στο πεδίο της άσκησης για την κατάκτηση της αρετής της ευτραπείας κι εάν αντιληφθούμε ότι η μεσολάβηση των αναφορών στο θέατρο (στη διατύπωση των όρων της έρευνας στο Δ8) είναι καθοριστική σε πολλά επίπεδα (η παραπομπή στο θέατρο και στο θέμα της εμπειρίας της κάθαρσης από την τραγωδία αλλά ενδεχομένως και από την κωμωδία όπως δείξαμε, γίνεται σταθερά από τον Αριστοτέλη σε πολλά σημεία της ανάλυσής του είτε στα *Πολιτικά* είτε στη *Ρητορική* είτε στα *Ηθικά Νικομάχεια*, εδώ ίσως είναι πιο καθοριστική από οπουδήποτε αλλού) τότε αναδύεται μία τέχνη της συμμετοχής στην απόλαυση της συνάντησης των φίλων, με έντονα παιγνιακά στοιχεία που πρέπει να διακρίνει τον «καιρό», δηλαδή την κατάλληλη στιγμή για να προσφέρει ένα πρόσκαιρο μικρό έργο τέχνης στη συλλογική προσπάθεια του χτισίματος μίας εμπειρίας απόλαυσης και ανάτασης. Πρόκειται για ένα θέμα όπου συντίθενται διαστάσεις ηθικές και αισθητικές σε κάτι που μοιάζει σαν μια εφήμερη συλλογική ποιητική δημιουργία.

Αναδεικνύεται μία ξεχωριστή συλλογική εμπειρία αυθεντικότητας όπου οι συμπότες/συνεργάτες σε μια στιγμή χαράς και ανύψωσης μπορούν να αποβάλλουν τις μάσκες των κοινωνικών συμβάσεων και να αναζητήσουν ελεύθερα την ωραιότερη έκφραση του εαυτού τους έξω από κάθε κοινωνική σύμβαση και σύγκριση. Σε σχέση με αυτό το περιβάλλον και αυτή την εμπειρία ίσως να δικαιώνεται πλήρως η κατοπινότερη παρατήρηση του Fr. Schiller στο έργο του *Περί της Αισθητικής Παιδείας του Ανθρώπου*, (μτφρ.) Κ. Ανδρουλιδάκης, Εκδ. Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2006). Παρατήρηση που εντάσσεται σε μια συνολικότερη κριτική του καντιανού συστήματος και ειδικά της ηθικής του. Κριτική στηριγμένη σε ανομολόγητες αριστοτελικές αναφορές.

τη χροιά της φωνής και τις αντίστοιχες χειρονομίες.<sup>358</sup> Αλλά ήδη με κάποιο τρόπο αναμέναμε ότι το «παίζειν» θα αντιστοιχούσε σε ένα ευρύτερο φάσμα εκφραστικών τρόπων.<sup>359</sup>

8β) πότερον οὖν τὸν εὖ σκώπτοντα ὀριστέον τῷ λέγειν μὴ ἀπρεπῆ ἐλευθερίῳ, ἢ τῷ μὴ λυπεῖν τὸν ἀκούοντα ἢ καὶ τέρπειν; (*Ηθ. Νικ.* 1128 α29-31).

«Ποιον λοιπόν από τους ακόλουθους δυο ορισμούς θα πρέπει να δεχθούμε για τον άνθρωπο που σκώπτει και αστειεύεται σωστά; Είναι αυτός που λέει πράγματα που ταιριάζουν στο άτομο που έχει πάρει την αγωγή του ελεύθερου ανθρώπου, ή είναι αυτός που δεν στενοχωρεί, κάτι παραπάνω: που ευχαριστεί τον ακροατή του;» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 621).

Θα συνεχίσει ο Αριστοτέλης να αναζητά περισσότερα στοιχεία για το «παίζειν» και το «εμμελῶς ομιλεῖν» σε εκείνο τον τύπο της συνάντησης (από τους δύο που εξετάστηκαν) που ορίζεται ως πεδίο άσκησης και κατάκτησης της αρετής. Αποσαφηνίζεται κάτι που ήδη είχαμε αντιληφθεί και πρωτύτερα, δηλαδή ότι το «παίζειν» συνίσταται σε ένα «ευ-σκώπτειν» (η αμοιβαιότητα της ανταλλαγής των αστείων όπως την έχουμε ήδη αντιληφθεί) και ότι η «παιδιά» θα συμπεριλαμβάνει έναν «αγώνα πειραγμάτων» στον οποίο θα συμμετάσχουν όλοι με την τέχνη του δικού τους πειράγματος που θέλει να βγάλει μία ευχάριστη ατμόσφαιρα. Για τον καθένα λοιπόν η επιδίωξη της μεσότητας θα θέσει (εκτός από τα προβλήματα της λεκτικής κατασκευής) ένα ηθικό θέμα (βρισκόμαστε πάντοτε στο εύρος του ζητήματος «λύπη-ηδονή») ως προς τα αποτελέσματα της ενέργειάς του.

---

<sup>358</sup> Το θέμα αυτό δηλαδή της εκφοράς του λόγου με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά στη χροιά της φωνής και με άλλα εν γένει θεατρικά στοιχεία, το θίγει ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* στο εδάφιο 1403 b24 -1404 α3. Βλέπε σχετικά, (Μπασάκος, 2016, σ. 391).

Η αρνητική κρίση του Αριστοτέλη για τον πολιτικό λόγο του ρήτορα βρίσκεται στο ότι οι θεατρικοί τρόποι της υπόκρισης μπορούν μεν να μεταδώσουν πιο έντονα το μήνυμα, κάτι όμως που θα μπορούσε να λειτουργεί σε βάρος της πρόσληψης από τον θεατή με λογικούς όρους της αρτιότητας των συλλογισμών του ρήτορα.

Δεν ισχύει το ίδιο όμως για τον λόγο που εκφέρει στη συνάντηση της χαράς ο ευτράπελος/χαρίεις. Αντιθέτως ο ίδιος ο Αριστοτέλης μας υποδεικνύει έμμεσα ότι η θεατρικότητα στη υποστήριξη του «ευ σκώπτειν» μπορεί να είναι ένα αποφασιστικός παράγοντας που λειτουργεί με θετικούς όρους.

<sup>359</sup> Μεταξύ άλλων, όσον αφορά το πλατωνικό υπόβαθρο του θέματος, στα σχετικά εδάφια που ο Πλάτων αφιερώνει στο παιχνίδι/«παιδιά» ως μέσο αγωγής των παιδιών στους *Νόμους*, το τραγούδι και ο χορός των παιδιών σηματοδοτούνται κατά κύριο λόγο από το «παίζειν». Ακόμη πιο χαρακτηριστικό όμως είναι το γεγονός ότι σε ένα πολύ σημαντικό για το θέμα μας εδάφιο των *Νόμων* (*Νόμοι*, βιβλίο 7, 803d-e εδάφιο με το οποίο θα ασχοληθούμε πιο αναλυτικά στη συνέχεια) συμπεριλαμβάνονται στο «παίζειν», των ενηλίκων αυτή τη φορά, η τελετουργική δραστηριότητα της συμμετοχής σε μια θρησκευτική θυσία καθώς και το τραγούδι και ο χορός.

Ο Αριστοτέλης διακρίνει τρία επίπεδα στο ύψος των στοχεύσεων της μεσότητας: αρκεί άραγε να μην ειπωθούν τα απαράδεκτα λόγια για έναν ελεύθερο άνθρωπο («μη ἀπρεπῆ ἐλευθερίῳ»), ή μήπως και πιο πέρα πρέπει να φροντίσει να μη λυπήσει τον στόχο του πειράγματος («μη λυπεῖν τὸν ἀκούοντα») ή μήπως ακόμη πιο πέρα, οφείλει να στοχεύσει στο να γεννήσει μία απόλαυση στην ψυχή εκείνου που πειράζει («ή και τέρπειν»); Αντιλαμβανόμαστε ότι η κοινωνική συνάντηση που εξετάζεται ανάμεσα σε άλλες στο 4<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, δεν έχει μόνο ως χαρακτηριστικό ότι αποτελεί ένα πεδίο άσκησης στην αρετή, αλλά είναι μία κοινωνική συνάντηση που επιδιώκει να μοιραστεί μία ατμόσφαιρα χαράς. Ωστε οι άνθρωποι ταιριάζει να πλησιάζουν πολύ περισσότερο ο ένας τον άλλον και οι κοινωνικές συμβάσεις να αίρονται (ο ψυχικός κόσμος του καθενός να προσφέρεται στην παρέα χωρίς κοινωνικούς τύπους και άμυνες): διότι αλλιώς η ανταλλαγή πειραγμάτων ή ευφυολογημάτων θα ήταν ανέφικτη (συγχρόνως όμως, τότε, παρουσιάζονται ως πιο ευάλωτοι, συμμετέχουν σε μία κοινότητα όπου οι ψυχικοί κόσμοι «αναμιγνύονται»).

Αυτή η συνθήκη βάζει πολύ μεγαλύτερες ηθικές υποχρεώσεις στον «ελεύθερο» άνθρωπο. Και μοιάζει εν πρώτοις παράδοξο και αντιφατικό ότι αυτή η μέγιστη προσέγγιση των ψυχικών κόσμων και η απολαυστική στιγμή συνύπαρξης και χαράς θα πρέπει να προκύπτει από έναν αγώνα πειραγμάτων που αναμφισβήτητα εμπεριέχει μία διάσταση κριτικής.

Το παράδοξο αίρεται αν έχουμε αρχίσει να αντιλαμβανόμαστε ότι αυτή η συνάντηση αναφέρεται σε μία συμποτική συνάντηση και αγώνα λόγων αξιόλογων ανθρώπων όπου σημαντικές αλήθειες μπορούν να αναδειχθούν μόνο υπό αυτή την προϋπόθεση διότι «in vino veritas».<sup>360</sup>

9α) ἢ καὶ τό γε τοιοῦτον ἀόριστον; ἄλλο γὰρ ἄλλῳ μισητόν τε καὶ ἡδύ (*Ηθ. Νικ.* 1128 α 31-32).

---

<sup>360</sup> i) Το φημισμένο λατινικό ρητό in vino veritas αντιστοιχεί σε ελληνικό απόφθεγμα που διασώζει ο Αθήναιος από την Ναυκρατίδα, στους *Δειπνοσοφιστές*: «εν οίνω αλήθεια», και ίσως η αρχική πηγή να ήταν ένας στίχος από χαμένο ποίημα του Αλκαίου, απόσπασμα 366: «οἶνος, ὦ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεια».

ii) Η «μέθη» προστίθεται (όπως θα δούμε στη συνέχεια στο αντίστοιχο προς το Δ8 εδάφιο, αυτό δηλαδή των *Πολιτικών Θ*) από τον Αριστοτέλη στο γνωστό σύνολο/ενότητα εννοιών: *ανάπαυσις/άνεσις/γέλως/παιδιά*.

iii) Δεν είναι ασήμαντο να παρατηρήσουμε ότι ο Πλάτων στο 1<sup>ο</sup> βιβλίο των *Νόμων*, αναφερόμενος στο σημαντικό παιδαγωγικό ρόλο των συμποσιών λέει: (*Νόμοι* A 649 b) «όταν το πίνει ο άνθρωπος [το κρασί] γίνεται αμέσως πιο εύθυμος από όσο ήταν, και όσο συνεχίζει, τόσο περισσότερη αισιοδοξία αποκτά και πιστεύει ότι μπορεί να κάνει τα πάντα. Τελικά, πιστεύοντας ότι είναι σοφός, μιλά με ειλικρίνεια και θάρρος χωρίς να διστάζει να λέει και να κάνει οτιδήποτε» (Πλάτων, 1992, σσ. 97-99).



«Μήπως όμως τελικά αυτό το δεύτερο είναι από τα πράγματα όπου ο ορισμός είναι στην πραγματικότητα αδύνατος, αφού άλλα είναι τα πράγματα που δυσαρεστούν ή ευχαριστούν τον έναν και άλλα τον άλλον;» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 621).

Εν πρώτοις ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι η στόχευση αυτή μοιάζει να δυσχερénεται από το γεγονός ότι είναι εντελώς υποκειμενικό για τον καθένα να προσβληθεί προσωπικά με ένα είδος πειράγματος ή τελικά αυτό να τον ευχαριστήσει («*ἄλλο γὰρ ἄλλω μισητόν τε καὶ ἡδύ*»). Επανέρχεται εδώ το πάγιο κριτήριο «λύπη-ηδονή». Αυτός ο οποίος λυπήθηκε πολύ από κάτι, προσβεβλημένος, θα το κρίνει ως «μισητόν» ενώ αυτός που θα αισθανθεί μία απόλαυση θα το κρίνει ως «ηδύ».

9β) τοιαῦτα δὲ καὶ ἀκούσεται· ἃ γὰρ ὑπομένει ἀκούων, ταῦτα καὶ ποιεῖν δοκεῖ (*Hθ. Νικ.* 1128 α 33-34).

«Ίδιο θα είναι και το είδος των αστείων και των σκωμμάτων των οποίων θα είναι αυτός το αντικείμενο γιατί το είδος των αστείων και των σκωμμάτων των οποίων ανέχεται να είναι αυτός το αντικείμενο» (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 621-623).

Η λύση που βρίσκει ο Αριστοτέλης προχωρά αρκετά βήματα πιο πέρα το θέμα της αμοιβαιότητας. Ολόκληρα τα *Hθικά Νικομάχεια* διαπερνιούνται από ένα πολιτικό θέμα: η ευδαιμονία μπορεί να κατακτηθεί με μία αναζήτηση της αρετής με την προϋπόθεση ενός υγιούς πολιτεύματος: είναι αναγκαία μία *πόλη ενάρετων/δίκαιων*<sup>361</sup>/*ίσων* – και γι' αυτό το λόγο το σημαντικότερο πεδίο συνειδητοποίησης της δικαιοσύνης και της αξίας της ισότητας είναι η εμπειρία της φιλίας<sup>362</sup> και η φιλία είναι κατεξοχήν μία σχέση αμοιβαιότητας.

---

<sup>361</sup> Το θέμα αυτό – δηλαδή ότι η δικαιοσύνη κατά την άσκησή της ανάγεται σ' ένα θέμα πραγμάτωσης της ισότητας, οπότε και η σχέση τους αναδεικνύει ένα θέμα μεσότητας – το αναπτύσσει μ' έναν πρωτότυπο συλλογισμό ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Ε των *Hθ. Νικ.* και ειδικά στο κεφάλαιο 3 από το στίχο 1131 α 12-17 και μετά «Με δεδομένο α) ότι ο άδικος άνθρωπος δεν τηρεί την ισότητα και β) ότι "άδικη πράξη" θα πει ανισότητα, γίνεται πια φανερό ότι υπάρχει επίσης ένα μέσον ανάμεσα στα δύο άκρα της ανισότητας. Αυτό είναι το ίσον. Γιατί σε κάθε πράξη που υπάρχει το περισσότερο και το λιγότερο, υπάρχει και το ίσον. Αν λοιπόν το άδικο είναι το άνισο, τότε το δίκαιο είναι το ίσον – κάτι που γίνεται δεκτό από όλους τους ανθρώπους, χωρίς μάλιστα να χρειάζεται γι' αυτό καμιά αποδεικτική διαδικασία. Από τη στιγμή μάλιστα που το ίσον είναι μέσον, το δίκαιο δεν μπορεί, λέω, παρά να είναι κάποιο μέσον» (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 36-39).

<sup>362</sup> Η υπόθεση που κάνουμε εδώ είναι ότι ο Αριστοτέλης ξεκινάει στο εδάφιο 8β πηγαίνοντας προς το 9β (για να διατυπωθεί η απάντηση στο 10β) με έναν συλλογισμό που φαίνεται να παραπέμπει σε έναν πυρήνα της θεωρίας της φιλίας η οποία αναπτύσσεται στα βιβλία Ι και Θ όπου εξηγείται αναλυτικά πώς μεσολαβεί ως σημαντικός παράγοντας το «ηδύ», δηλαδή η ευχαρίστηση που υπόσχεται η συνάντηση των φίλων (η καλή προαίρεση του φίλου και η σταθερή του πρόθεση να στηρίξει ψυχικά τον φίλο του απαλλάσσοντάς τον από τις έγνοιες). Αυτό προϋποθέτει την καλή γνωριμία των φίλων η οποία έχει θεμελιώσει μία καλή σχέση και μία εμπιστοσύνη. Η εμπιστοσύνη αυτή βέβαια θα

Το κριτήριο για τον τρόπο με τον οποίο θα ασκήσει το πείραγμά του ο ενάρετος πνευματώδης άνθρωπος, θα το βρει μέσα στον ίδιο του τον εαυτό.<sup>363</sup> Τι είναι αυτό που δέχεται να ακούσει χωρίς να τον προσβάλλει ή ακόμη και να τον ευχαριστεί; («μη λυπείν τον ακούοντα ή και τέρπειν;»).

9γ) οὐ δὴ πᾶν ποιήσει (*Hθ. Νικ.* 1128 α 34).

«είναι μάλλον το είδος των αστείων και των σκωμμάτων που ο ίδιος κάνει» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 623).

Η πολύ σύντομη διατύπωση με την οποία κλείνει προς στιγμήν τον συλλογισμό του «και δε θα κάνει οτιδήποτε» («οὐ δὴ πᾶν ποιήσει»), μας μεταφέρει πέραν από το κριτήριο επιλογής του ύφους των πειραγμάτων, που θα ασκήσει ο «επιδέξιος» πνευματώδης άνθρωπος, και για τα όριά του που ηθικά τα προσδιόρισε μέσα στον ίδιο του τον εαυτό, σ' αυτό το οποίο θα κάνει, στην τέχνη την οποία θα χρησιμοποιήσει απευθυνόμενος στους συμπτώτες (δε θα 'ναι και οι οποιοιδήποτε, θα

---

στηρίζεται στην αλληλοεκτίμηση και σ' ένα συντονισμό των δύο ψυχικών κόσμων, κάτι που αφορά μάλλον ένα κοινό τρόπο προσέγγισης (συντονισμός ως προς τις αισθητικές και τις διαισθητικές εκτιμήσεις) του ωραίου. Συναφής με την εκδήλωση του «ηδέως»/ευχάριστου στη φιλία θα παρουσιαστεί και ο παράγοντας της «ευτραπείας». Σε αυτό το σημείο είναι που συναντιούνται οι συλλογισμοί που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης στη θεωρία της φιλίας με τους συλλογισμούς που αναπτύσσονται στο Δ8. Διότι πώς να κατανοήσουμε την «ευτραπεία» στο πεδίο της φιλίας χωρίς να ξετυλίξουμε κι εδώ τον ευρύ συλλογισμό που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης για το «*εὐ σκώπειν*»/«*μη λυπείν*»/«*ή και τέρπειν*» για την παρέα των «*ελευθέρων*»/«*χαριέντων*» και «*παιζόντων*»; Οπότε αυτό που οφείλουμε να κάνουμε είναι να σκιαγραφήσουμε αυτόν τον πυρήνα από τη θεωρία της φιλίας (ο οποίος με κάποιον τρόπο παραπέμπει στο Δ8) που μοιάζει να είναι υπόρρητα παρών και να συνυφαίνεται με τον συλλογισμό που αναπτύσσεται μεταξύ 8β/9α/9β/9γ/10β, φέρνοντας τα σχετικά αποσπάσματα σε συσχετισμό με κάθε βήμα του προαναφερόμενου συλλογισμού του Αριστοτέλη στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*.

<sup>363</sup> Στο I των *Ηθικών Νικομαχείων* στους στίχους 1171 b36 – 1172 a2), έχουμε το εξής εδάφιο: «γιατί η φιλία είναι συναναστροφή και επικοινωνία, και όποια είναι η σχέση ενός ανθρώπου με τον εαυτό του ίδια είναι και με το φίλο του: εν σχέσει με τον εαυτό του τον να συνειδητοποιεί κανείς ότι υπάρχει είναι κάτι επιθυμητό, το ίδιο λοιπόν και εν σχέσει με τον φίλο. Η πραγμάτωση αυτής της συνειδητοποίησης γίνεται στη συμβίωση, είναι φυσικό λοιπόν που την επιθυμούν» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 527). Το σύντομο αυτό εδάφιο τονίζει με έξοχο τρόπο μία διάσταση ταύτισης μεταξύ των φίλων ή ένα είδος συντονισμού των ψυχικών κόσμων που επιτυγχάνεται μέσα από τη διάρκεια των κοινών εμπειριών, οι οποίες προσφέρουν κάτι τόσο σημαντικό στην ίδια την αίσθηση του εαυτού ώστε η επαλήθευσή της αυτοσυνείδησης της ύπαρξης να συνυφαίνεται με την ύπαρξη του φίλου.

Το εδάφιο αυτό έχει τοποθετηθεί ανάμεσα σε δύο άλλα χαρακτηριστικά εδάφια ώστε να παράγονται τρία βήματα ενός συλλογισμού (πρόκειται για τις τρεις πρώτες παραγράφους του 12<sup>ου</sup> κεφαλαίου του βιβλίου I. Η πρώτη παράγραφος μιλάει για την μεγάλη αξία του ερωτευμένου να βλέπει ή να θυμάται την όψη του αγαπημένου προσώπου. Και στον έρωτα βέβαια, όταν είναι αληθινός, έχουμε κατεξοχήν ένα φαινόμενο ταύτισης. Οπότε παρατηρεί ο Αριστοτέλης ότι κάτι παρόμοιο συμβαίνει και στους φίλους.

Ενώ αυτό είναι το βήμα που εισάγει στην παράγραφο για την ταύτιση στη φιλία, το επόμενο βήμα έρχεται να εξηγήσει τη λειτουργία της συμβίωσης. Και αυτή η συμβίωση έχει τη διάσταση της «διαγωγής», δηλαδή μιας δραστηριότητας που δικαιώνεται στο βαθμό που συμβαίνει χωρίς να έχει μια εξωτερική στόχευση και οι προσδιορισμοί που παρουσιάζονται έχουν ένα στοιχείο παιγνιακό.

είναι άνθρωποι στους οποίους έχει εμπιστοσύνη και που του έχουν εμπιστοσύνη)<sup>364</sup> με διαφορετικό τρόπο συναρτήσει της προσωπικότητας του καθενός από τους συμποσιαστές που «σκώπτει»/πειράζει υπό την προϋπόθεση ότι είναι σε θέση να την κατανοήσει: θα είναι ο εαυτός του, όταν θα πλάθει το πρωτότυπο αστείο για να πειράξει κάποιον, αλλά συγχρόνως θα είναι στη θέση του άλλου που το ακούει, για να σταθμίσει ότι δεν θα τον πληγώσει.

10α) τὸ γὰρ σκῶμμα λαιδότημα τι ἐστίν, οἱ δὲ νομοθέται ἕνια λαιδορεῖν κωλύουσιν· ἔδει δ' ἴσως καὶ σκώπτειν (*Ηθ. Νικ.* 1128 α 35-36).

«Αυτό θα πει ότι υπάρχουν αστεία και σκώμματα που δεν θα τα κάνει γιατί το σκώμμα είναι ένα είδος κακολογίας, και το να κακολογούμε κάποια πράγματα οι νομοθέτες μας το απαγορεύουν-ίσως θα έπρεπε να μας απαγορεύουν και το να κάνουμε ορισμένου είδους σκώμματα»<sup>365</sup> (Αριστοτέλης, 2006, σ. 623).

Ακολουθεί μία παρέκβαση με θέμα τα όρια του σκώμματος που μπορεί να εξελιχθεί σε προσβολή «λαιδότημα» (*Ρητορική Β2 1379 α30-35*) όπου οι όροι καταγελοῦσι/σκώπτουσι/χλευάζουσι ταυτίζονται με την εξύβριση: «αὐτοὶ μὲν οὖν οὕτως ἔχοντες εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν, ὀργίζονται δὲ τοῖς τε καταγελοῦσι καὶ

---

<sup>364</sup> Προς το τέλος του τρίτου κεφαλαίου του Θ των *Ηθ. Νικ.* στα 1156 b 28-32, έχουμε το εδάφιο «έπειτα αυτού του είδους η φιλία χρειάζεται χρόνο και κλίμα αμοιβαίας οικειότητας: όπως λέει και η παροιμία οι άνθρωποι δεν είναι δυνατό να γνωρίσουν καλά ο ένας τον άλλον, αν δεν φάνε πρώτα μαζί ψωμί και αλάτι. Ούτε είναι δυνατόν να αποδεχθεί ο ένας τον άλλον και να γίνουν φίλοι, αν πρώτα δε θεωρηθεί ο ένας από τον άλλον άξιος αγάπης και αν ο ένας δεν κερδίσει την εμπιστοσύνη του άλλου. (...)» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 361). Όλος ο προηγούμενος συλλογισμός αφορά την τέλεια εκδοχή της φιλίας οπότε και η απλή ύπαρξη του φίλου λειτουργεί άμεσα ενισχυτικά, βέβαια η παρουσία του πάντα δικαιώνει αυτό το αίσθημα γιατί έχει ένα στοιχείο ειλικρίνειας και αλήθειας και προσφέρει μία ευχαρίστηση. Εκτός από αυτή την τέλεια φιλία, ο Αριστοτέλης διακρίνει άλλες δύο περιπτώσεις φιλίας πάντοτε μεταξύ «αγαθών»/καλών ανθρώπων. Στη μία παίζει ρόλο η απόλαυση που υπάρχει στις συναντήσεις και στην άλλη παίζει έναν ρόλο το όφελος.

Έτσι έχουμε ένα σίγουρο πέρασμα προς το Δ8, με μία παρέα φίλων που ο συνδετικός κρίκος είναι η απόλαυση που ζουν στις συναντήσεις τους και την απόλαυση αυτήν σε μεγάλο βαθμό μπορεί να τη βγάξει μία ατμόσφαιρα «ευτραπείας». Προϋπόθεση όμως είναι η αμοιβαιότητα (στον αγώνα της ανταλλαγής των αστείων) και η ισότητα (με όλες τις όψεις του όρου είτε με το ότι η ευχαρίστηση που ζητάει η κάθε πλευρά είναι όμοια με εκείνη που ζητάει η άλλη είτε από το γεγονός ότι είναι ίσοι ως φίλοι είτε ότι παίζουν το παιχνίδι του «*ευ σκώπτειν*» ως ίσοι).

<sup>365</sup> Θα πρέπει να αναφέρουμε και την ύπαρξη μίας άλλης μεταφραστικής επιλογής για το παραπάνω εδάφιο. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση η διατύπωση «*ἔδει δ' ἴσως καὶ σκώπτειν*» θα μπορούσε να αποκοπεί από τον ευρύτερο συλλογισμό και να ερμηνευθεί αντιστικτικά προς τα προηγούμενα. Έτσι η Αλεξάνδρα Μελίστα στο πλαίσιο της αξιολογής μελέτης της για το ρόλο που αποδίδει ο Αριστοτέλης στο γέλιο σ' ένα περιβάλλον ηθικής έρευνας (μελέτη ενταγμένη στο ευρύτερο έργο *Εξάισιοι Γέλωτες*) μεταφράζει το σχετικό εδάφιο ως εξής: «(...) το σκώμμα, για παράδειγμα, αποτελεί μια μορφή λαιδορίας και οι νομοθέτες κάποιες μορφές λαιδορίας τις απαγορεύουν. Υπάρχουν όμως και περιπτώσεις που το σκώμμα είναι ίσως απαραίτητο» (Μελίστα, Γίωση, 2017, σ. 450). Αυτή την επιλογή άλλωστε στηρίζει και ο R. Janko. Σίγουρα υπάρχει στην ανάλυση του Αριστοτέλη η απόπειρα ανάδειξης ενός ιδιαίτερου «σκώπτειν». Δεν μοιάζει όμως πιθανό να το φέρνει στην επιφάνεια σ' αυτό το σημείο και μ' αυτό τον τρόπο;

χλευάζουσιν καὶ σκώπτουσιν (ὕβριζουσι γάρ)») κάτι το οποίο απαγορεύει και η νομοθεσία. Ὡστε είναι πιθανόν αυτή η απαγόρευση να προεκταθεί και στο σκώπτειν.<sup>366</sup>

Στην παρέκβαση αυτή ο Αριστοτέλης θέλει να τονίσει τους κινδύνους που ενέχει το σκώμμα. Αλλά ήδη έχουν μπει πολλές προϋποθέσεις γι' αυτούς που συμμετέχουν στην παρέα της «παιδιάς» και του αγώνα του «ευ-σκώπτειν»: είναι άνθρωποι που έχουν αίσθηση και αγάπη για την ανταλλαγή ευφυολογημάτων (ώστε αποκλείστηκαν όσοι δεν καταλαβαίνουν από αστεία: οι «αγροίκοι»/«σκληροί») και είναι άνθρωποι με μόρφωση κι έχουν ευγενικό χαρακτήρα «πεπαιδευμένοι»/«ελευθέριοι» (ώστε αποκλείστηκαν οι «απαίδευτοι»/«βωμολόχοι»). Και πέραν τούτου η ομορφιά αυτού του αγώνα βρίσκεται στο αίσθημα αμοιβαιότητας που ο κάθε αγωνιστής της αρετής θα στοχεύσει να το ασκήσει με τον καλύτερο τρόπο (ευ-σκώπτειν αλλά και τέρπειν).<sup>367</sup>

10β) ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἔξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ (*Ηθ. Νικ.* 1128 α 37-38).

«Ο κομπός λοιπόν και εκλεπτυσμένος άνθρωπος, ο άνθρωπος που πήρε την αγωγή του ελεύθερου ανθρώπου, θα συμπεριφερθεί με τον τρόπο που περιγράψαμε, ωσάν ο ίδιος να είναι νόμος για τον εαυτό του» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 623).

Μετά την προηγούμενη παρέκβαση (που όπως είπαμε έτεινε να τονίσει τα σημαντικά εμπόδια που υπάρχουν στην εμπειρία της αμοιβαιότητας του «παίξειν», συνεχίζοντας τον συλλογισμό του (9α) και παραπέμποντας σ' έναν παρόμοιο συλλογισμό που γίνεται στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* 1336 b 2-36) ξαναγυρίζει στο συλλογισμό 9β και ολοκληρώνοντάς τον, διατυπώνει έναν συλλογισμό που αποτελεί την φιλοσοφική κορύφωση ολόκληρου του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, συλλογισμός που

---

<sup>366</sup> Άλλη μια αναφορά στο συναφές εδάφιο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* (εκεί γινόταν λόγος για την αισχρολογία που οφείλει να εξοριστεί από την πόλη κι εδώ για το «σκώπτειν» που μπορεί να φθάσει στα άκρα και συνδεδεμένο με την αισχρολογία να φθάσει στη «λοιδορία»/προσβολή την οποία ήδη απαγορεύει ο νομοθέτης) που μας έδωσε την ευκαιρία να αναφερθούμε στη σχέση του Αριστοτέλη με την αρχαία κωμωδία, θέμα που χειριζόταν εξαιρετικά, στο ήδη αναφερμένο του άρθρο *Αριστοτέλης και Κωμωδία*, ο Malcom Heath. (Βλ. M. Heath «Aristotelian Comedy» *Classical Quarterly* 39, 1989.

<sup>367</sup> Η δυνατότητα ενός *τέρπειν* του σκωπτόμενου που φαίνεται αρχικά παράδοξη, φωτίζεται και ερμηνεύεται εάν λάβουμε υπ' όψιν μας τους συλλογισμούς του Αριστοτέλη που έρχονται από τη θεωρία της φιλίας. Μόνο ο καλός φίλος γνωρίζει τον τρόπο να πλάσει ένα πείραγμα, να διηγηθεί μία κατάλληλη αστεία ιστορία με έμμεση αναφορά στο θέμα («υπόνοια»/υπαινιγμός) η οποία άμεσα θα προκαλέσει μία συγκίνηση γέλιου μέσω της οποίας η έγνοια εκείνη θα φανεί ασήμαντη πια και θα υποχωρήσει με ένα αίσθημα ανακούφισης.

ενδεχομένως μοιάζει να ξεπερνάει τα όρια του ιδιαίτερου θέματος που δείχνει να πραγματεύεται εδώ ο Αριστοτέλης.<sup>368</sup>

Ο άνθρωπος που μπορεί να συμμετέχει στη χαρά (να την προσφέρει και να τη δέχεται) με τέτοιο τρόπο που όχι μόνο να ταιριάζει σε ελεύθερο άνθρωπο (ο ελεύθερος ως πρωταγωνιστής της αρετής σε μια πόλη δικαιοσύνης και ισότητας, όπου η φιλία παίζει ένα σημαντικό ρόλο) αλλά να δικαιώνει τα συστατικά που τρέφουν την ελευθερία (σε δοσμένο κύκλο φίλων και γνωστών)<sup>369</sup> και να τα ενισχύει, έχει βρει τον τρόπο να ενεργήσει ώστε να στηρίξει την αμοιβαιότητα του «παίζει» χωρίς να περιορίζει την δημιουργική δύναμη του ευφυολογήματός του (έχει δηλαδή βρει τη σωστή απάντηση στο ερώτημα του 8β: πως να μη λυπήσει αλλά και να ευχαριστήσει αυτόν ακριβώς τον οποίο πειράζει/«σκώπτει»).

Θα ακολουθήσει έναν κανόνα, έναν ηθικό νόμο, που γεννήθηκε μέσα του, σαν να ήταν ο ίδιος νομοθέτης ενός κόσμου ολόκληρου, του εαυτού του, διευρυμένου με τέτοιο τρόπο που να αγκαλιάζει τους φίλους του που γνωρίζει καλά, αλλά και άλλους ανθρώπους με χαρακτηριστικά τέτοια που θα τους εκτιμούσε και τους αναζητά ήδη αν και δεν τους έχει γνωρίσει. Εάν ο κύκλος των φίλων της παρέας στην οποία συμμετέχει, αποτελείται από αξιόλογους ανθρώπους με πρωτότυπες προσωπικότητες, έτσι ώστε η ώσμωση των όμορφων στοιχείων (που στηρίζονται και εντείνονται από την αμοιβαία κριτική του «παίζει»/«σκώπτει») να έχει ένα ηθικό εύρος ζωντανών αρετών, τότε η απόλαυση του να χάνεται κανείς μέσα σ' αυτή την ώσμωση της παιγνιακής ατμόσφαιρας, του προσφέρει ένα όραμα ολοκλήρωσης, κατά το οποίο ο ίδιος παράγει έναν νόμο/κανόνα από τη θέση του νομέα ενός άμεσα εκδηλούμενου

---

<sup>368</sup> Και αυτό είναι εφικτό επειδή λειτουργεί ήδη μία έμμεση παραπομπή στη θεωρία της φιλίας και σε μία σειρά παρατηρήσεων που συνιστούν μία ενότητα που μεταβαίνει από την ανάλυση της φιλίας στο ευχάριστο/«ηδύ» και στον «ευτράπελο».

<sup>369</sup> Όπως εξηγεί ο Αριστοτέλης στο Δ6 των *Ηθικών Νικομαχείων* στους στίχους 1126 b13 – 1127 a14, ο αξιόλογος και ενάρετος άνθρωπος οφείλει να φερθεί καλοπροαίρετα/φιλικά όχι μόνο στους καθαυτό φίλους του αλλά ακόμη πιο πέρα στον ευρύτερο κύκλο των ανθρώπων τους οποίους συναντά (ώστε αυτή η «φιλική στάση» να είναι μία αρετή ανάμεσα στην υπερβολή – δηλαδή εκείνου που να θέλει πάντα να αρέσει και να συναινεί – και στην έλλειψη – εκείνου που επιζητεί να προκαλεί παντού προβλήματα και καβγάδες). Στο Δ8 συναντάμε κάτι ανάλογο, αλλά μετά από διαδοχικούς περιορισμούς και από το γεγονός ότι φαίνεται, να οφείλουν τα πρόσωπα της παρέας να αναιρέσουν τις κοινωνικές αποστάσεις και να ρίξουν τις μάσκες των συμβάσεων (γιατί αλλιώς πως θα αισθανθεί κανείς να κάνει και να δεχθεί πειράγματα, με άνεση και να νιώσει ότι βρίσκεται μέσα σε μια ευχάριστη ατμόσφαιρα) οδηγούμαστε στη συνάντηση των φίλων από το Ι και το Θ των *Ηθικών Νικομαχείων*, κι εκεί όμως – στο βαθμό που γινόταν μία διαβάθμιση των μορφών της φιλίας και φθάναμε στην ευτραπεία και στις παιγνιακές διαστάσεις της συνάντησης του κύκλου των φίλων, του συμποσίου των φίλων – φαινόταν η ανάγκη μιας διεύρυνσης αυτού του κύκλου πέραν των απόλυτα σίγουρων και έμπιστων ανθρώπων της μακρόχρονης γνωριμίας. Στο συμπόσιο της χαράς, με όλες τις απαιτήσεις και τις εγγυήσεις της συνάντησης αξιόλογων ανθρώπων, χωράνε ενδεχομένως και οι φίλοι των φίλων, χωράνε δηλαδή και όσοι έρχονται να διευρύνουν και να ανανεώσουν τον κύκλο αυτόν.

ανθρώπινου πλούτου, με τον οποίο ταυτίζεται. Ωστε ωθείται, θέλγεται, να απαιτήσει από τον εαυτό του έναν κανόνα συμπεριφοράς προς τους άλλους ο οποίος θα δικαιώνει αυτόν τον ανθρώπινο πλούτο (της παρέας των φίλων που αφέθηκαν σε αυτή την παιγνιώδη ψυχική ώσμωση των χαρακτήρων τους, κάτι που τους έδωσε μεγάλη χαρά) και αντιστρόφως να αναμένει από τους άλλους τα ίδια.<sup>370</sup>

Αναγνωρίζουμε εδώ τον κανόνα της αυτονομίας που διέπει τη ζωή ενός αξιόλογου και ελεύθερου ανθρώπου και πολύ περισσότερο ενός ανθρώπου που καλλιεργώντας ηθικές και διανοητικές αρετές φθάνει στο φιλοσοφείν.

Όταν εξετάζουμε το γενικό σχέδιο των *Ηθικών Νικομαχείων* παρατηρούμε πως η αναζήτηση των αρετών και η κατάκτηση μιας κάποιας μεσότητας, επιτρέπει στον ενήλικο άνθρωπο να αναζητήσει την ολοκλήρωση της προσωπικότητάς του μέσω μιας πορείας αποφάσεων και πράξεων, κάτι που προϋποθέτει μια πόλη ίσων και τότε αναγκαστικά δικαίων (ίσοι με την έννοια του ότι έχουν κατακτήσει όλοι ένα όριο στη μεσότητα των αρετών ώστε να μπορούν να συναποφασίζουν και να συνθέτουν τις ικανότητές τους έτσι ώστε η διάθεση για σύγκριση να είναι πλέον σχετικά δευτερεύουσα).

Αυτήν την ισότητα/δικαιοσύνη την τρέφουν οι ποικίλοι κύκλοι φιλίας που όλοι τους βρίσκονται σε κάποια συνάφεια. Αλλά ποια είναι η ισχυρότερη εμπειρία ενός κύκλου φίλων, αν όχι εκείνη στην οποία αφήνονται σ' ένα παιχνίδι ώσμωσης των προσωπικοτήτων τους, σε μία συνθήκη όπου η κριτική του ενός στις αδυναμίες του άλλου αντί να φθείρει τη φιλία την ενισχύει;

Εδώ βλέπουμε πως μία πρωτότυπη θέαση του φαινομένου της ζωής και της κίνησης/αύξησης του ζωντανού μέσω της επιθυμίας και της απόλαυσης (για τα

---

<sup>370</sup> Οφείλουμε να επανέλθουμε εδώ σ' ένα θέμα από τη θεωρία της φιλίας του Αριστοτέλη που θίξαμε ήδη πιο πάνω, για να το εξετάσουμε σε μία ευρύτερη κλίμακα συλλογισμού στην οποία το εντάσσει ο Αριστοτέλης. Πρόκειται για το 12<sup>ο</sup> κεφάλαιο του βιβλίου Ι των *Ηθικών Νικομαχείων* και τα βήματα του συλλογισμού ξεκινούν α) από το πρότυπο της τέλει εμπειρίας της φιλίας το οποίο βρίσκεται στον έρωτα. β) προχωράει στην εμπειρία της φιλίας ως υπαρξιακή ταύτιση. γ) και φθάνει στο πεδίο πραγμάτωσης αυτής της ταύτισης και της απόλαυσής της που είναι το περιεχόμενο αυτών των δραστηριοτήτων του κύκλου των φίλων: ποιες είναι οι κοινές ασχολίες των φίλων. Αυτό το τελευταίο θέμα είναι που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερος, διότι αντιληφθήκαμε κατά την ανάλυση του Δ8 ότι το πεδίο άσκησης της αρετής αφορούσε μια ιδιαίτερη οργανική σύνθεση της συνάντησης που παρέπεμπε στον ευρύτερο κύκλο των φίλων και τη «θεωρία της φιλίας». Μας ενδιέφερε έτσι να αποκτήσουμε συμπληρωματικά στοιχεία (σε σχέση με όσα μαθαίνουμε στο Δ8) για την ατμόσφαιρα της συνάντησης των φίλων και την ποικιλία των δραστηριοτήτων τους πέραν του αναλυόμενου θέματος του παιχνιδιού των πειραγμάτων (και αυτό διότι υποψιαζόμαστε ότι αυτό το παιχνίδι των πειραγμάτων για τους αξιόλογους ανθρώπους και ειδικά για τον κύκλο των φίλων πρέπει να αφορά και να εντάσσεται σε μια σημαντική δραστηριότητα και μάλιστα σημαντική από φιλοσοφική άποψη.

σχήματα κίνησης: ψυχή/όρεξις/σώμα και όρεξις/ενέργεια/ηδονή στον Αριστοτέλη έχουμε μιλήσει αλλού σ' ένα διαφορετικό αλλά συναφές πλαίσιο (στο Κεφάλαιο Γ1. III) φθάνει να παίξει έναν καταλυτικό ρόλο στη συνομιλία της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη (η οποία συμβαίνει τόσο στα *Ηθικά Νικομάχεια* προς τα *Πολιτικά* όσο και από τα *Πολιτικά* προς τα *Ηθικά Νικομάχεια*, κάτι που θα φανεί και σ' αυτή την εξέταση του θέματος «διαγωγή-παιδιά» όπου διαλέγονται το Δ και το Κ βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* με το Θ των *Πολιτικών*, ενώ το στοιχείο της ορμής της ζωής αναπτύσσεται και μεταφέρεται εδώ από τα ψυχοβιολογικά έργα).

11 α) τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μέσος ἐστίν, εἴτ' ἐπιδέξιος εἴτ' εὐτράπελος λέγεται (*Ηθ. Νικ.* 1128 a38-39).

«Τέτοιος είναι λοιπόν ο άνθρωπος που βρίσκεται στο μέσον, είτε τον λέμε ευτράπελο είτε τον λέμε λεπτό και διακριτικό άνθρωπο» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 623).

11 β) ὁ δὲ βωμολόχος ἥττων ἐστὶ τοῦ γελοίου, καὶ οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων ἀπεχόμενος εἰ γέλωτα ποιήσει, καὶ τοιαῦτα λέγων [1128b] ὧν οὐδὲν ἂν εἴποι ὁ χαρίεις, ἔνια δ' οὐδ' ἂν ἀκούσαι (*Ηθ. Νικ.* 1128 a39-43).

«Ο «καραγκιόζης», από την άλλη κυριευμένος από την επιθυμία να λείπει αστεία και να προκαλεί γέλιο, δεν λογαριάζει ούτε τον εαυτό του ούτε τους άλλους, αν είναι να προκαλεί γέλιο, και λέει πράγματα που ο κομψός και εκλεπτυσμένος άνθρωπος δεν θα τα έλεγε ποτέ - μερικά ο κομψός και εκλεπτυσμένος δεν θα δεχόταν ούτε να ακούσει» (Αριστοτέλης, 2006, σ.623).

11 γ) ὁ δ' ἄγροικος εἰς τὰς τοιαύτας ὁμιλίας ἀχρεῖος· οὐθὲν γὰρ συμβαλλόμενος πᾶσι δυσχεραίνει (1128 b1-2).

«Όσο για τον «χωριάτη», αυτός είναι άχρηστος και ακατάλληλος γι' αυτού του είδους τις κοινωνικές διασκεδάσεις: μη μπορώντας να συνεισφέρει τίποτα αγανακτεί και γκρινιάζει για όλα» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 623).

Ολοκληρώνοντας την σχετικά σύντομη αλλά πολύ πυκνή σειρά συλλογισμών για την αρετή της ευτραπείας, ο Αριστοτέλης προχωράει σε μία ανασκόπηση των προσδιορισμών του για τους τρεις ηθικούς πόλους της αρεταϊκής προσπάθειας στο συγκεκριμένο πεδίο. Από τη μία ο πόλος της αρετής που κατακτήθηκε και από την άλλη οι πόλοι της υπερβολής και της έλλειψης. Για την αρετή έχει εξηγήσει αρκετά και δε λέει πια κάτι καινούργιο: ο άνθρωπος που κατέκτησε τη μεσότητα

προσδιορίζεται είτε ως επιδέξιος (στο «*ευ σκώπτειν*») είτε ως «*ευτράπελος*» (στην ανταπόκριση στο «*ευ σκώπτειν*»), για να αναφερθεί και στις δύο όψεις της έξεως/άσκησης στο *λέγειν* και στο *ακούειν*. Για τον υπερβολικό πόλο (τον «*βωμολόχο*») επαναλαμβάνει μία διατύπωση που την είχαμε δει και πιο πριν (υπερβάλλει στο «*γελοίο*») χωρίς να υπολογίζει τον εαυτό του και τους άλλους αν είναι να παράγει γέλιο. Και λέει πράγματα τα οποία δεν μπορεί ούτε να τα ακούσει ούτε να τα πει, όχι πλέον ο «*ελευθέριος*» (δηλαδή ο αξιόλογος, με την παιδεία ελευθέριου, ο οποίος ήξερε να είναι συνεπής στην πρόκληση του γέλιου χωρίς να λυπήσει προσφέροντας χαρά, δηλαδή ηδονή) αλλά ο «*χαρίεις*»: η τελικώς στοχευόμενη ιδιότητα (να μπορεί να προσφέρει χαρά και να συμμετέχει στη χαρά της παρέας) του ελευθέριου σημαντικού ανθρώπου που είναι ενάρετος στο πεδίο του «*ευ σκώπτειν*» έχει πάρει πλέον την πρώτη θέση (δηλαδή ο αληθινός *χαρίεις* είναι ο *ευτράπελος*). Τέλος ο πόλος της έλλειψης (ο «*αγροίκος*») παρουσιάζεται πάλι με τους όρους του κειμένου ως εντελώς ανίκανος/*αχρείος* να συμμετάσχει σε τέτοιου είδους εμπειρία αμοιβαίας χαράς. Ώστε ούτε συνεισφέρει και καθετί το εμποδίζει (πάλι ως προς τις δύο όψεις του *λέγειν* και του *ακούειν*).

12) δοκεῖ δὲ ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ παιδιὰ ἐν τῷ βίῳ εἶναι ἀναγκαῖον (*Ηθ. Νικ.* 1128 b3-4).

«Η ανάπαυση, πάντως, και η διασκέδαση θεωρείται κάτι το απαραίτητο στη ζωή των ανθρώπων» (Αριστοτέλης, 2006 , σ. 623).

Κλείνει το κείμενο με μία συμπερασματική διατύπωση πολύ συνοπτική αλλά με μία ιδιαίτερη αξία. Στο πεδίο δράσης και άσκησης για την κατάκτηση μίας αρετής είναι σίγουρο ότι υπάρχει ένα πεδίο κατάκτησης της ομορφιάς (το «*εμμελώς ομιλείν*» στο πλαίσιο του «*ευ-σκώπτειν*» με την υψηλή στόχευση του «*τέρπειν*») και ήδη το κείμενο μας έχει δώσει στοιχεία για να αναζητήσουμε έναν τέτοιο ορίζοντα. Αυτός ο ορίζοντας αφορά τις μέγιστες απαιτήσεις.

Υπάρχει όμως κι ένα ελάχιστο όριο που υπαγορεύεται από την αναγκαιότητα. Η θεωρία της αναγκαιότητας που αναπτύχθηκε εν πρώτοις στα *Φυσικά* και μεταφέρθηκε στη συνέχεια στα ψυχοβιολογικά έργα και στην εξέταση της ανθρώπινης ζωής, έρχεται εδώ σε ένα πεδίο ηθικής κορύφωσης των ψυχοβιολογικών εκδηλώσεων να



υπενθυμίζει κάτι θεμελιώδες. Όπως στο ζευγάρι ύπνος/εγρήγορση,<sup>371</sup> ο Αριστοτέλης δεν χάνει ευκαιρία να ασκήσει κριτική στον ύπνο και να εξάρει τη δράση που αναλαμβάνει κανείς κατά την εγρήγορση,<sup>372</sup> – αλλά ωστόσο αισθάνεται υποχρεωμένος να υπενθυμίσει την αναγκαιότητα του ύπνου, εφόσον υπάρχει χάριν της εγρήγορσης<sup>373</sup> (καμία επιτυχημένη δραστηριότητα στο επίπεδο της εγρήγορσης δεν μπορεί να πετύχει ποτέ αν λείπει ο περιοδικός και υγιής ύπνος, αυτή την αναλογία μεταξύ ύπνου και *αναπαύσεως/παιδιάς*<sup>374</sup> θα μας την τονίσει ο Αριστοτέλης στο

---

<sup>371</sup> Χαρακτηριστικό είναι το εδάφιο 455 b16-21 στο κεφάλαιο *Περί Ύπνου και Εγρηγόρσεως* από τα *Μικρά Φυσικά*, (μτφρ.), Ν. Γεωργούλας, Εκδ. Νήσος Αθήνα, 2014: «(...) Λέμε καταρχάς ότι η φύση κάνει κάτι για έναν σκοπό και ότι αυτός είναι κάτι το αγαθό και ότι η ανάπαυση είναι αναγκαία και ωφέλιμη [την δ' ανάπαυσιν παντί τω πεφυκώτι κινείσθαι μη δυνάμενω δε αεί και συνεχώς κινείσθαι μεθ' ηδονής, αναγκαίον είναι και ωφέλιμον] γιατί καθετί που από τη φύση του κινείται αφού δεν μπορεί να το ευχαριστεί μια κίνηση με ατέρμονη συνέχεια και ότι η αλήθεια των πραγμάτων κάνει τους ανθρώπους να δίνουν στον ύπνο αυτή τη μεταφορική σημασία, ότι είναι δηλαδή ανάπαυση» (Αριστοτέλης, 2014, σσ. 148-149).

<sup>372</sup> Χαρακτηριστικές είναι οι σχετικές παρατηρήσεις του Αριστοτέλη από τον *Προτρεπτικό* (στην ανασυγκρότηση του I. During, *Αριστοτέλης Τόμος Β'*, (μτφρ.) Α. Γεωργίου-Κατσιβελα, Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2003) μέχρι το Κ6 των *Ηθικών Νικομαχείων*: (Από τον «Προτρεπτικό»: Β 83) «έχουμε λοιπόν το δικαίωμα να λέμε ότι ο ξύπνιος ζει σε μεγαλύτερο βαθμό από αυτόν που κοιμάται και όποιος δρα με την ψυχή του ζει σε μεγαλύτερο βαθμό από εκείνον που απλώς έχει ψυχή» (During, 2003, σ. 191). Από το Κ6 των *Ηθικών Νικομαχείων* στίχοι 1176 a46 – 1176 b1: «είπαμε λοιπόν ότι η ευδαιμονία δεν είναι έξη, γιατί αν ήταν έξη, θα μπορούσε να υπάρχει και στον άνθρωπο που κοιμάται σε όλη του ζωή, ζώντας τη ζωή ενός φυτού· θα μπορούσε επίσης να υπάρχει και στον πολύ δυστυχισμένο άνθρωπο» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 593).

<sup>373</sup> Ενώ η δραστηριότητα κατά την εγρήγορση είναι πολύ σημαντικότερη από τον ύπνο, θα ήταν ωστόσο καταστροφικό να απέχει κανείς από τη φυσική αναγκαιότητα της ανάπαυσης που προσφέρει ο ύπνος. Πολύ χαρακτηριστική είναι η δήλωση του Αριστοτέλη για τον ύπνο πάλι στο *Περί Ύπνου και Εγρηγόρσεως* από τα *Μικρά Φυσικά*, 458 a29-32 το οποίο τελειώνει με την εξής διατύπωση «και τι έστιν ο ύπνος, ότι του πρώτου αισθητηρίου κατάληψις προς το μη δύνασθαι ενεργείν, εξ ανάγκης μεν γινόμενος (ου γαρ ενδέχεται ζώνον είναι μη συμβαίνον των την απεργαζομένων αυτώ) ένεκα δε σωτηρίας. Σώζει γαρ η ανάπαυσις» (Αριστοτέλης, 2014, σσ. 164-165). Διαβλέπουμε εδώ μία κοινή σύλληψη στον τρόπο που τελειώνει η μελέτη *Περί Ύπνου και Εγρηγόρσεως* «(...) ένεκα σωτηρίας σώζει γαρ η ανάπαυσις» και η μελέτη για την αρετή της ευτραπείας στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* στίχοι 1128 b 3-4 «δοκεί δε η ανάπαυσις και η παιδιά εν τω βίω είναι αναγκαία» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 623).

<sup>374</sup> Είναι δελεαστικό να εξετάσουμε την διαφαινόμενη σύγκριση, στην ανάλυση του Αριστοτέλη, μεταξύ των δύο συναφών δίπολων: εγρήγορση/ύπνος και από την άλλη σοβαρή δραστηριότητα/ «διαγωγή μετά παιδιάς»-διασκέδαση. Ο μεν «ύπνος» σε σχέση με την εγρήγορση, προβάλλει σαν μια αναγκαιότητα από τη φύση και συνιστά μία «στέρηση» της λειτουργίας των αισθήσεων κι εν γένει της εγρήγορσης, ενώ η «ανάπαυσις» με τη μορφή «διαγωγή μετά παιδιάς» είναι μια δραστηριότητα που οφείλει να αναλάβει και να ασκήσει κατάλληλα σε ένα πεδίο αρετής ο αξιολογός άνθρωπος, κατά τη διάρκεια της εγρήγορσης.

Ο «ύπνος» ως «στέρηση» των αισθήσεων είναι μόνο μεταφορικά «ανάπαυσις» ενώ η κυριολεκτική «ανάπαυσις» βρίσκεται στη «διαγωγή μετά παιδιάς» σε σχέση με τις σοβαρές και ενίοτε κουραστικές δραστηριότητες στις οποίες επιδίδεται κανείς με μία εξωτερική προς το βίωμα σκοπιμότητα. Αλλά η «στέρηση» των αισθήσεων κατά τον ύπνο δεν είναι απόλυτη διότι υπάρχει το όνειρο που στηρίζεται στα αποτυπώματα των αισθήσεων στην ψυχή και αφορά την ενεργοποίηση του πεδίου της «φαντασίας».

Αλλά και στο «ευ-σκόπτειν» με μια στόχευση στο «τέρπειν» (τον υψηλότερο στόχο του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*) έχουμε μία διάσταση «επιδεξιότητας» και ένα «εμμελώς ομιλείν» που αφορούν την εύρεση και την κινητοποίηση (σε αυτό συνίσταται το «παίζειν») ενός ευφυολογήματος (που όπως θα εξετάσουμε στη συνέχεια αναλύεται στη θεωρία του μεταφορικού λόγου στη *Ρητορική*, πεδίο που

συναφές κείμενο από το 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο των *Πολιτικών* που θα εξετάσουμε στη συνέχεια) – έτσι και στο ζευγάρι σοβαρή δραστηριότητα/ανάπαυσις-παιδιά η έμφασή δίνεται στην πρώτη δραστηριότητα αλλά υπενθυμίζει ότι είναι αναγκαία κι εκείνη η ανάπαυση η οποία είναι μία «διαγωγή μετά παιδιάς» (όπου υπάρχει ένας κατάλληλος αρμονικός τρόπος ομιλίας/«εμμελώς ομιλείν») η οποία προσφέρει την αναγκαία ξεκούραση και ανανέωση που είναι απαραίτητη για να συνεχίσει ανανεωμένη η σοβαρή δραστηριότητα. Διακρίνουμε μία σειρά ζευγαριών ή δίπολων που διαγράφουν μία τροχιά μεταξύ κοσμικής κύκλισης από μία ζωική διάσταση προς μία ηθική: μέρα/νύχτα, εγρήγορση/ύπνος, [ζωή/θάνατος]<sup>375</sup> και ανάπαυσις-παιδιά/σοβαρή δραστηριότητα.

13) τρεις οὖν αἱ εἰρημέναι ἐν τῷ βίῳ μεσότητες, εἰσὶ δὲ πᾶσαι περὶ λόγων τινῶν καὶ πράξεων κοινωνίαν. διαφέρουσι δ' ὅτι ἡ μὲν περὶ ἀλήθειάν ἐστιν, αἱ δὲ περὶ τὸ ἡδύ. τῶν δὲ περὶ τὴν ἡδονὴν ἡ μὲν ἐν ταῖς παιδιαῖς, ἡ δ' ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις (*Hθ. Νικ.* 1128 b 4-9).

«Τρεις είναι λοιπόν οι μεσότητες στις σχέσεις που αναπτύσσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους στην καθημερινή τους ζωή: αυτές ακριβώς που περιγράψαμε. Όλες τους αναφέρονται στη σχέση που αναπτύσσουμε με τους άλλους με τα λόγια και τις πράξεις μας. Διαφέρουν, πάντως, μεταξύ τους κατά τούτο, ότι η μία από αυτές έχει να κάνει με την αλήθεια, ενώ οι άλλες δύο με την ευχαρίστηση. Από τις δύο, πάλι, που αναφέρονται στην ευχαρίστηση η μια έχει να κάνει με τις κοινωνικές μας

---

στην *Ποιητική* γνωρίζουμε ότι αποτελεί έναν αποφασιστικό παράγοντα για τα πρωτότυπα ποιητικά έργα) που ίσως ανήκει με μία έννοια κι αυτό σε μια δραστηριότητα της φαντασίας.

<sup>375</sup> Διακρίνουμε εδώ τις ηρακλείτειες καταβολές ενός κοσμολογικού/βιολογικού/υπαρξιακού θέματος που βρίσκει στο Δ8 μία κορύφωση στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Τα σχετικά αποσπάσματα στον Ηράκλειτο είναι τα εξής: i) το απόσπασμα 21DK το οποίο συνδυάζει τα αντιθετικά δίπολα: ζωή/θάνατος και ύπνος/εγρήγορση (Ηράκλειτος, 2010, σ. 229). ii) το απόσπασμα 26DK πάλι με πλοκή των δίπολων ύπνος/εγρήγορση και ζωή/θάνατος (2010, σ. 231) iii) το απόσπασμα 73DK που συνδυάζει την εγρήγορση με τον ύπνο (2010, σ. 253) iv) το απόσπασμα 75DK για το ρόλο του ύπνου στα τεκτενόμενα της εγρήγορσης (2010, σ. 255) v) το απόσπασμα 84aDK για την ανάπαυση που έρχεται μετά την μεταβολή ενώ το 84βDK ενδεχομένως για την απουσία της ανάπαυσης απέναντι στον *κάματο* του *μόχθου* (2010, σ. 259) vi) το απόσπασμα 88DK μία σύγκριση των δίπολων ζωή/θάνατος, εγρήγορση/ύπνος και νεότητα/γήρας ότι έχουν σαν εσωτερικό στοιχείο συνοχής το δεδομένο της μεταβολής (2010, σ. 261) vii) το απόσπασμα 89DK μια σύγκριση για τον κόσμο της εγρήγορσης που είναι κοινός σε όλους (ζύπνιους) και τον κόσμο του ύπνου που είναι ιδιαίτερος για τον καθένα, viii) το απόσπασμα 111DK «η αρρώστια κάνει την υγεία πράγμα ευχάριστο και αγαθό, η πείνα το χόρτασμα, η κούραση την ανάπαυση» (2010, σ. 271) για την αρρώστια/υγεία, την πείνα/χόρτασμα και την κούραση/ανάπαυση. Σε όλα τα δίπολα ο ένας πόλος (της έλλειψης) είναι που προσφέρει την αξία στον άλλο (της ικανοποίησης και επάρκειας). Από το βιβλίο Ηράκλειτος, *Απαντα*, (μτφρ.) Τ. Φάλλκος, Ι. Σ. Χριστοδούλου, Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2010.

διασκεδάσεις, ενώ η άλλη με όλες γενικά τις περιστάσεις της κοινωνικής μας ζωής» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 625).

Στο τέλος του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης κρίνει χρήσιμο να συγκρίνει τις τρεις τελευταίες αρετές στα κεφάλαια Δ6, Δ7, Δ8, γιατί βρίσκει ότι καθορίζουν ένα ενιαίο πεδίο: είναι «μεσότητες» στις σχέσεις που αναπτύσσουν οι άνθρωποι στη καθημερινή τους ζωή και «όλες τους αναφέρονται στη σχέση που αναπτύσσουμε με τους άλλους με τα λόγια και τις πράξεις μας». Διαφαίνεται μία παρατήρηση του τύπου: δεν εντυπωσιάζουν όσο άλλες με τη δυσκολία τους αλλά αφορούν στο μεγαλύτερο μέρος της καθημερινής μας συμπεριφοράς. Ας τις υπενθυμίσουμε:

α) η αρετή στο κεφάλαιο Δ6, από το δίπολο εκείνου που θέλει να αρέσει πάντοτε και του καβγατζή παράγεται ο καλοπροαίρετος άνθρωπος, που χωρίς να δημιουργεί καβγάδες και παραμένοντας ευγενικός δεν κρύβει την αληθινή του γνώμη.

β) η αρετή στο κεφάλαιο Δ7 από το δίπολο του καυχησιάρη και του υποκριτή/κρυψίνου παράγεται ο ειλικρινής άνθρωπος, που ούτε υπερβάλλει την προσωπική του αξία, ούτε κρύβει κάτι για τον εαυτό του.

γ) η αρετή στο κεφάλαιο Δ8, όπως είδαμε πιο πάνω πως από το δίπολο του βωμολόχου και του αγροίκου παράγεται η αρετή του ευτράπελου, του ανθρώπου που ξέρει να κάνει αστεία και να πειράζει χωρίς να λυπεί όμως, προσφέροντας την απόλαυση και συμμετέχοντας στη χαρά του γέλιου. Ακολουθεί μία συνοπτική απόπειρα σύγκρισης μεταξύ των τριών αυτών αρετών: η μία (μάλλον η αρετή στο κεφάλαιο Δ7) έχει να κάνει με την αλήθεια (και η Δ6 όμως έχει μία τέτοια διάσταση). Οι άλλες δύο (δηλαδή οι αρετές στα κεφάλαια Δ6 και Δ8) έχουν να κάνουν με την «ευχαρίστηση» (περί το «ηδύ») και από τις δύο η μία (μάλλον αυτή στο Δ8) έχει να κάνει με τις κοινωνικές «διασκεδάσεις» (*εν ταις παιδιαίς*) ενώ η άλλη (μάλλον αυτή στο Δ6) έχει να κάνει με όλες τις κοινωνικές περιστάσεις της κοινωνικής μας ζωής.

Αυτή η παραπάνω σύγκριση μας ωθεί να σκεφτούμε πάνω στην πρωτοτυπία και την ιδιαιτερότητα της αρετής στο Δ8. Διότι ενώ είναι φανερό ότι στις αρετές που σχολιάζει στα κεφάλαια Δ6 και Δ7 υπάρχει μία διαπροσωπική σύγκριση που προϋποθέτει κοινωνικές αποστάσεις και η έννοια της μεσότητας είναι σχεδόν προφανής, κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει στο Δ8. Και στις δύο περιπτώσεις είναι κανείς ειλικρινής, είναι ο εαυτός του. Στο Δ8 όμως δεν υπάρχει μία τόσο προφανής

προσπέλαση της μεσότητας ενώ συγχρόνως η μεσότητα αναλαμβάνει να κάνει κάτι το αντιφατικό: πρέπει να «πειράζει» κανείς τον άλλον και να προκαλεί γέλιο κατά κάποιο τρόπο εις βάρος του, ενώ συγχρόνως να του προκαλεί μία ευχαρίστηση, αυτό μοιάζει εν πρώτοις σαν κάτι παράδοξο. Η προηγούμενη ανάλυσή μας, έδειξε ότι στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, χωρίς να δίνει κάποια έμφαση στο αναφαινόμενο παράδοξο ο Αριστοτέλης, έχει οδηγήσει υπόρρητα και διακριτικά σε συνάντηση, μια σειρά από πολύ μεγάλα θέματα, έτσι ώστε στο σύντομο αυτό κείμενο να πραγματεύεται, κατά κάποιο τρόπο «λαθραία», σημαντικότερα και δυσκολότερα ζητήματα που θα είχαν μία μεγάλη και απρόσμενη απήχηση στο πέρασμα του χρόνου.

## **ΜΕΡΟΣ Δ**

Δ1) Η αριστοτελική θεωρία για το παιχνίδι στα *Πολιτικά Θ*

I) Το θέμα *διαγωγή μετά παιδιάς* σε δύο αντίστοιχες ενότητες εδαφίων (1337 b -1338 a και 1339) από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*

Το παρόν κεφάλαιο, με μια έννοια, αποτελεί συνέχεια του κεφαλαίου Γ2 το οποίο πραγματευόταν ένα σημαντικό θέμα του *παίζειν* στο 8<sup>ο</sup> κεφάλαιο του 4<sup>ου</sup> βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*. Οι αντιστοιχίες, των επιμέρους θεμάτων του εξεταζόμενου θέματος *παίζειν* στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* με τα θέματα που επιλέχθηκαν να εξεταστούν και στις δύο ενότητες εδαφίων των *Πολιτικών Θ*, είναι τόσο ισχυρές ώστε διαλέξαμε να στεγάσουμε το παρόν κεφάλαιο κάτω από έναν τίτλο, όπου κεντρική θέση έχει μία διατύπωση προερχόμενη από την αρχική φράση του εδαφίου του Δ8, «*διαγωγή μετά παιδιάς*». Εδώ θα δούμε να αναπτύσσεται σε πολύ μεγαλύτερη έκταση η σχέση μεταξύ *διαγωγής* και *αναπαύσεως*, με τον δεύτερο όρο να καθορίζεται πλήρως από τη διάσταση *παιδιά/διασκέδαση*. Ενώ η μία ενότητα εδαφίων θα εστιάζει στη διάκριση μεταξύ *διαγωγής* και *αναπαύσεως/παιδιάς*, η άλλη ενότητα εδαφίων θα δούμε ότι προχωρά σε μία διασύνδεση *διαγωγής* και *αναπαύσεως* όπου το στοιχείο της *παιδιάς*, μέσω της μουσικής θα χαρακτηρίζει και τις δύο πλευρές, υφιστάμενο όμως μία ποιοτική διαφοροποίηση. Ας θυμηθούμε ότι κάτι ανάλογο ήρθε στην επιφάνεια κατά την ανάλυση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*: αρχικώς το *παίζειν* αφορούσε μία εμπειρία *αναπαύσεως/διασκέδασης*, μια τέχνη ανταλλαγής αστείων μέσα στη χαρμόσυνη ατμόσφαιρα ενός συμποσίου. Υπό όρους όμως μπορούσε αυτό το *παίζειν* να γίνει το μέσον για την αναζήτηση της αρετής κι έτσι η εμπειρία της *αναπαύσεως* να μετατραπεί σε εμπειρία *διαγωγής*. Εδώ ο παράγοντας του *παίζειν* που διασυνδέει το επίπεδο της *αναπαύσεως* και το επίπεδο της *διαγωγής* θα αφορά τη δημόσια εκπαίδευση στη μουσική (ή τον ειδικό ρόλο του μαθήματος της μουσικής στη δημόσια εκπαίδευση), δεδομένου του ότι ολόκληρο το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* είναι αφιερωμένο σε ένα θέμα: ο καθοριστικός παράγοντας στη δημόσια παιδεία ώστε αυτή να καταστεί η εγγύηση ενός υγιούς, σταθερού *βέλτιστου πολιτεύματος*.

Θα δούμε ότι το θέμα *διαγωγή/παιδιά* θα αναδεικνύει ένα θέμα *σπουδή/παιδιά* δηλαδή ένα αντιθετικό δίπολο *σοβαρότητα/παιχνίδι* στο επίκεντρο της δημόσιας παιδείας του βέλτιστου πολιτεύματος.

Αυτή η έμφαση σ' ένα θέμα *παιδεία/παιδιά* που έρχεται σταθερά να αναδειχθεί στα *Πολιτικά Θ* οδηγεί το παρόν κεφάλαιο να μη συμμετέχει μόνο σ' ένα διάλογο με τη

θεωρία των αρετών στα *Ηθικά Νικομάχεια* (στο εσωτερικό της εξέλιξης του έργου του Αριστοτέλη μεταξύ της μέσης και της κορύφωσης της ώριμης περιόδου) αλλά να συμμετέχει επίσης σε ένα πολυεπίπεδο διάλογο με ορισμένα βιβλία των *Νόμων* του Πλάτωνα (*Νόμοι* Α, Β, και Ζ) που με τη σειρά τους αναδεικνύουν ένα θέμα παιδεία/παιδιά ως καθοριστικό για το τελευταίο και πλέον εκτεταμένο έργο του Πλάτωνα, τους *Νόμους*.

Αυτός είναι και ο λόγος που το παρόν κεφάλαιο, ενώ συνεχίζει την ανάλυση ενός θέματος που αναπτύχθηκε ήδη στο Γ Μέρος, τίθεται πλέον στο Δ Μέρος, πριν από το κεφάλαιο το αφιερωμένο στην θεωρία του παιχνιδιού του Πλάτωνα στους *Νόμους*, κεφάλαιο στο οποίο θα έχουμε την ευκαιρία να αναδείξουμε την επιζητούμενη διασύνδεση Ηράκλειτος-Πλάτων-Αριστοτέλης γύρω από ένα θέμα του *παίξιν* που ξεκινά από την πρώτη απόπειρα φιλοσοφικού συστήματος στην εποχή των προσωκρατικών (την οντολογία του Ηράκλειτου) και φθάνει με τη μεσολάβηση του έργου του Πλάτωνα (και ειδικά του καταληκτικού έργου του τους *Νόμους*) στην τελευταία φάση της τρίτης και ώριμης περιόδου του Αριστοτέλη.

Προχωράμε πλέον στην ανάλυση των αποσπασμάτων που παρατίθενται από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*, που επιλέξαμε για την ανάδειξη της έννοιας του παιχνιδιού, προσεγγίζοντάς τα με τέτοιο τρόπο ώστε μοιάζει να αναδεικνύουν και πάλι, όπως και στην ανάλυση των αποσπασμάτων από το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, ένα θέμα «*διαγωγή μετά παιδιάς*». Το ζήτημα της αντιστοιχίας του θέματος, της μεθοδολογίας, αλλά και της ορολογίας που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης ανάμεσα στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στο εκτεταμένο τμήμα του Θ των *Πολιτικών* που θα αναλύσουμε στη συνέχεια, το οποίο έχουμε ήδη θίξει στο προηγούμενο κεφάλαιο, θα μας δοθεί η ευκαιρία εδώ πλέον, να το επαναφέρουμε και να το εξετάσουμε εκτενέστερα.

Τα μέρη του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* που θα εξετάσουμε αφορούν δύο μεγάλες ενότητες εδαφίων που συμβατικά θα ονομάσουμε *Πολιτικά* Θ<sub>Α</sub> Μέρος (1337 b -1338 a) και *Πολιτικά* Θ<sub>Β</sub> Μέρος (1339 a – 1340 a). Για λόγους που ευνοούν την ανάδειξη της έννοιας του παιχνιδιού και το θέμα *παιδιά/διαγωγή*, κι εν τέλει της έννοιας της *διαγωγής*, προτιμάμε να εξετάσουμε πρώτα το *Πολιτικά* Θ<sub>Β</sub> Μέρος και στη συνέχεια τα *Πολιτικά* Θ<sub>Α</sub> Μέρος.

Παραθέτουμε όπως και αλλού το αρχαίο κείμενο και τη μετάφραση και στη συνέχεια προχωράμε στη φιλολογική αποσαφήνιση των διατυπώσεων του Αριστοτέλη στο αρχαίο κείμενο που θα μας επιτρέψει να προχωρήσουμε σε μια ερμηνευτική διευκρίνιση του φιλοσοφικού προβληματισμού που διακρίνουμε στο κείμενο. Όπως και αλλού, έτσι και στην παρούσα έρευνα χρησιμοποιούμε τη μεταφραστική απόπειρα της πιο επιμελημένης έκδοσης που προσφέρεται,<sup>376</sup> διότι δεν ήταν δυνατόν να αναλάβουμε πλήρως το βάρος της νεοελληνικής μετάφρασης όλων των κειμένων που αναλύουμε. Ωστόσο συχνά η μετάφραση παρουσιάζει σημαντικές ελλείψεις που υπερκαλύπτονται από τις παρατηρήσεις μας πάνω στο αρχαίο κείμενο.<sup>377</sup>

Για την κατανόηση και την ερμηνεία του αριστοτελικού κειμένου στηριχθήκαμε σταθερά στη μεταφραστική απόπειρα του Jean Aubonnet και το εκτεταμένο ερμηνευτικό του υπόμνημα (Jean Aubonnet 2021 *Aristote Politique Tome III*) και για τα προβλήματα που αφορούν το ίδιο το κείμενο του πρωτοτύπου στηριχθήκαμε στον Neumann (Newmann, D. L., *The Politics of Aristotle Volume III*, 1950). Οι τελικές όμως ερμηνευτικές παρατηρήσεις ανήκουν στη δική μας ευθύνη δεδομένου του ότι σε ολόκληρη την παράδοση των ερμηνευτικών προσεγγίσεων του Αριστοτέλη έλειπε μια εξειδικευμένη μελέτη γύρω από την έννοια *παιδιά/παιχνίδι* που όπως ήταν επόμενο φέρνει στη επιφάνεια κάποια νέα στοιχεία.

---

<sup>376</sup> Όπως και αλλού προτιμάμε την έκδοση των έργων του Αριστοτέλη από την Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, στις Εκδόσεις Νήσος (ως την κατεξοχήν επιστημονική για το έργο του Αριστοτέλη) ενώ για τα έργα που δεν προσφέρονται εκεί, όπως στην παρούσα περίπτωση, επιλέγουμε κατά κανόνα τα έργα που προσφέρονται από τις Εκδόσεις Ζήτηρος (ως την πλέον επιμελημένη έκδοση, ειδικά για την περίπτωση κατά την οποία ήταν αναγκαίο να έχουμε στον ίδιο εκδότη συγχρόνως τα *Πολιτικά* και τα *Ηθικά Νικομάχεια*, και κατ' επέκταση άλλα έργα, όπως το *Περί Ψυχής*), όπως εδώ με τη μετάφραση της Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου. Λάβαμε επίσης υπ' όψιν την έκδοση των *Πολιτικών* από τις εκδόσεις Ζαχαρόπουλου όπου το κείμενο της μετάφρασης είναι σε καθαρεύουσα (έτσι ώστε βρίσκεται συντακτικά, υφολογικά και μορφολογικά σε πλήρη αντιστοιχία με το πρωτότυπο του Αριστοτέλη αλλά ορισμένες διατυπώσεις παραμένουν χωρίς ερμηνεία και το κείμενο έτσι όπως είναι δε θα μπορούσε να το παραθέσουμε) αλλά τα σχόλια του Π. Λεκατσά διατηρούν πάντοτε μία αξία.

<sup>377</sup> Είναι κατανοητό ότι ο μεταφραστής προσπαθεί να δώσει ένα άρτιο νεοελληνικό αντίστοιχο του αρχαίου κειμένου, στο βαθμό όμως που δεν υπήρχε μέχρι τώρα μια επιστημονική μελέτη που να αναδεικνύει την ιδιαίτερη προσέγγιση του Αριστοτέλη στα ειδικευμένα θέματα *διαγωγή/παιδιά*, ήταν αναμενόμενο να παρουσιάζονται απλουστεύσεις και παρερμηνείες που σε ορισμένα σημεία συσσωρεύονται, με αποτέλεσμα το νεοελληνικό κείμενο να μην καταφέρνει να αποδώσει σημαντικό μέρος του αριστοτελικού συλλογισμού.



II) Ανάλυση από τα *Πολιτικά* Θ, ενότητα εδαφίων Θ<sub>B</sub> (1339 a – 1340 a)

Εξετάζουμε πρώτα εκείνη την ενότητα εδαφίων που από τη σύγκριση μεταξύ *αναπαύσεως* και *διαγωγής* περνάει στο ρόλο της δημόσιας εκπαίδευσης στο μάθημα της μουσικής με απώτερο στόχο να προσφέρει μία (έστω και σπάνια εμπειρία) *διαγωγή* στη μεγάλη πλειοψηφία των ανθρώπων που δεν έχουν την πολυτέλεια της *σχολής* και είναι δέσμιοι της ασχολίας κι έτσι μέσω της μουσικής να επιτευχθεί η διασύνδεση των δύο επιπέδων.

Ενότητα A

1) «οὔτε γὰρ τίνα ἔχει δύναμιν ῥάδιον περὶ αὐτῆς διελεῖν, οὔτε τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πότερον παιδιᾶς ἔνεκα καὶ ἀναπαύσεως, καθάπερ ὕπνου καὶ μέθης (ταῦτα γὰρ καθ' αὐτὰ μὲν οὐδὲ τῶν σπουδαίων, ἀλλ' ἡδέα, καὶ ἀναπαύει μέριμναν, ὡς φησιν Εὐριπίδης· διὸ καὶ τάττουσιν αὐτὴν καὶ χρῶνται πᾶσι τούτοις ὁμοίως, ὕπνω καὶ μέθῃ καὶ μουσικῇ· τιθέασι δὲ καὶ τὴν ὄρχησιν ἐν τούτοις)» (*Πολιτικά*, 1339 a 14-21).

«Γιατί δεν είναι εύκολο να πει κανείς με ακρίβεια ποια δύναμη έχει η μουσική ούτε για ποιο σκοπό ενδείκνυται η εκμάθησή της, αν δηλαδή χρησιμεύει ως διασκέδαση ή ως ανάπαυση, όπως ακριβώς ο ύπνος και το μεθύσι (καθώς αυτά καθαυτά δεν υπάγονται στις σοβαρές ασχολίες, είναι όμως ευχάριστα και ξεκουράζουν τον άνθρωπο από τις φροντίδες, όπως λέει ο Ευριπίδης. Για το λόγο αυτό περιλαμβάνουν και τη μουσική σε αυτά, και τα χρησιμοποιούν όλα με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή τον ύπνο, το μεθύσι και τη μουσική σε αυτά, και μεταξύ αυτών τοποθετούν και το χορό)». (Αριστοτέλης, 2009, σ. 255).

Συγκρατούμε από το πρωτότυπο την ενότητα των όρων «*παιδιᾶς ἔνεκα καὶ ἀναπαύσεως, καθάπερ ὕπνου καὶ μέθης*» τα οποία ανήκουν στα *ἡδέα* αλλά όχι στα *σπουδαία*. Ενώ στη συνέχεια έχουμε μία αντίστοιχη διάταξη όρων «*ὕπνω, μέθῃ, μουσικῇ, ὄρχησιν*». Ο συλλογισμός ξεκινάει με το πάγιο παιδαγωγικό ερώτημα που εξετάζεται σε όλο το εδάφιο και αφορά το ρόλο που μπορεί να παίζει η εκμάθηση της μουσικής στα παιδιά, στο πεδίο μιας δημόσιας παιδείας, η οποία θα εγγυηθεί το βέλτιστο πολίτευμα.

Είναι τέτοια η ποικιλία των παρατηρήσεων του Αριστοτέλη, που θα δούμε ότι στη συνέχεια (μελετώντας μια προβληματική που κινείται σε μια πλοκή αρκετών θεματικών επιπέδων), είναι εύκολο να ξεχαστεί αυτός ο σημαντικός άξονας, που

διαπερνά ολόκληρο το 8<sup>ο</sup> βιβλίο, και ο οποίος το ενοποιεί, οδηγώντας τους συλλογισμούς γύρω από την παιδεία και ειδικά γύρω από τη μουσική, να συνδεθούν με το θέμα του βέλτιστου πολιτεύματος.<sup>378</sup>

Έτσι σταθερά κατά την ανάλυση των εξεταζόμενων εδαφίων θα επανερχόμαστε με σχετικές παρατηρήσεις οι οποίες θα μας επιτρέψουν στο τέλος να δούμε πως επιτυγχάνει ο Αριστοτέλης αυτή την ανάδειξη και γιατί χρειάστηκε να δώσει τέτοια σημασία στην εκμάθηση της μουσικής, κατά την παιδική κι εφηβική ηλικία, ή τόση σημασία σε μία εμπειρία μουσικής ακρόασης κατά την ωριμότητα. Όστε εν τέλει να φωτίσουμε τον λόγο που όλα αυτά μεσολαβούνται καθοριστικά από το θέμα *διαγωγή/παιδιά*.

Σ' αυτόν τον πρώτο σταθμό των εξεταζόμενων εδαφίων συναντάμε το ήδη γνωστό θέμα της *αναπαύσεως* που συνδέεται με την *παιδιά*.<sup>379</sup> Αυτή η *ανάπαυσις* επιτυγχάνεται μέσω μιας *παιδιάς/διασκέδασης* που έχει ένα ανάλογο στην εμπειρία του ύπνου.<sup>380</sup> Η μία λαμβάνει χώρα κατά την εγρήγορση και η άλλη κατά την άρση της εγρήγορσης. Ενώ η *μέθη* είναι μία εμπειρία που ανήκει οργανικά στο πεδίο της *παιδιάς/διασκέδασης* χάριν της *αναπαύσεως*<sup>381</sup> η οποία όμως συγγενεύει και αυτή με διαφορετικό τρόπο με την εμπειρία του ύπνου.<sup>382</sup>

Όλη αυτή η ενότητα γύρω από την *παιδιά/διασκέδαση* και την *ανάπαυσις* δεν μπορεί να ανήκει στις σοβαρές δραστηριότητες αλλά ωστόσο ανήκει στις ευχάριστες. Εδώ διακρίνουμε μία επικριτική στάση του Αριστοτέλη, ωστόσο όπως έχουμε ήδη

---

<sup>378</sup> Ένας παραπάνω λόγος, για την παρουσία μιας τέτοιας δυσκολίας, αφορά βέβαια το γεγονός ότι το βιβλίο είναι φανερά ατέλειωτο κι επιπλέον λείπει η απαραίτητη ανασύνθεση ως προς το κεντρικό θέμα: πώς η κατάλληλη προτεινόμενη παιδεία με έμφαση στη μουσική που προτείνεται θα κατορθώσει να εγγυηθεί το βέλτιστο πολίτευμα;

<sup>379</sup> Θέμα που ήδη εξετάσαμε εκτεταμένα στο προηγούμενο κεφάλαιο αναλύοντας το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*. Τίθεται από την πρώτη στιγμή το ζήτημα της εκτενούς επαλήθευσης της αντιστοιχίας των δύο προσεγγίσεων γύρω από το θέμα *διαγωγή/παιδιά* (στο οποίο αναγνωρίζουμε το σημαντικό δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι, μία αδιαίρετη ενότητα αντιθέτων που υπήρξε η αφορμή της συνολικής μας έρευνας, προερχόμενη από τις παρατηρήσεις του Huizinga, ο οποίος όπως υποθέσαμε στην εισαγωγή θα μπορούσε να υποδεικνύει ως πηγή της δικής του έμπνευσης τα σχετικά κείμενα του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα) δηλαδή μεταξύ του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και των αναλυόμενων εδαφίων από τα *Πολιτικά Θ*. (Huizinga, 1989, σσ. 235-241). Κατά συνέπεια, σταθερά, στο βαθμό που προχωράμε στην ανάλυση των κειμένων των *Πολιτικών* θα κάνουμε αναφορές και στο θέμα αυτής της αντιστοιχίας.

<sup>380</sup> Ο ύπνος επίσης είναι ένα είδος *αναπαύσεως*. Για την σχέση και τη διάκριση των δύο επιπέδων της *αναπαύσεως* από τον Αριστοτέλη βλέπε τις αντίστοιχες σημειώσεις στο κεφάλαιο Γ2.

<sup>381</sup> Βλέπε τις παρατηρήσεις για τη διάσταση της μέθης στον Αριστοτέλη γενικότερα και ειδικά για το περιβάλλον της χαρμόσυνης συνάντησης των φίλων και του συμποσίου, το κεφάλαιο Γ1 Π.

<sup>382</sup> Βλ. σχετικά Αριστοτέλης *Περί Μέθης*, (μτφρ.) Μ. Ι. Γιόση, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα και Αριστοτέλης, *Μελαγχολία και Ιδιοφυία. Το 30.1 Πρόβλημα.*, (μτφρ.) Αλ. Σιδέρη, (εισ.) J. Pigeau, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα, 1998, όπου συναντάμε το θέμα της *μέθης* δίπλα στον ύπνο ως μια εμπειρία μεταξύ εγρήγορσης και νάρκωσης της διάνοιας.

αναλύσει σε προηγούμενο κεφάλαιο, στο βαθμό που αφορούν μία αναγκαία διάσταση *αναπαύσεως*, δεν κρίνονται ως δραστηριότητες που βρίσκονται πέραν της εγκράτειας και κινούνται προς την κατεύθυνση της ακολασίας.<sup>383</sup>

Συναντάμε επίσης μια πολύ αξιοπρόσεχτη ερμηνεία της έννοιας της *αναπαύσεως* σε επαφή με το θέμα *παιδιά/διασκέδαση*, με αναφορά σ' ένα σύντομο αλλά και πολύ περιεκτικό απόσπασμα του Ευριπίδη: η *ανάπαυσις* σημαίνει απαλλαγή από τις έγνοιες, από τις σκοτούρες, από τα ψυχικά βάρη που φέρνει η εργασία, η σοβαρή αναγκαία καθημερινή εργασία των περισσότερων (θέμα που αναλύεται από τον Αριστοτέλη στη συνέχεια). Συγχρόνως έχουμε μία πρώτη παραπομπή σε θέματα της *Ποιητικής*, καθόλου τυχαία.<sup>384</sup>

Τελειώνει το εξεταζόμενο εδάφιο με την παράθεση από τον Αριστοτέλη μιας κοινής πεποίθησης, ενός *ένδοξου* (και ξέρουμε πως ο Αριστοτέλης πάντα ξεκινάει από τρέχουσες κοινές παραδοχές και επιστημονικές παραδοχές που στηρίζονται σε κοινές πεποιθήσεις ή τις αναιρούν και τις διορθώνουν για να διαλεχθεί μαζί τους, μέθοδος που αναπτύσσεται στα *Τοπικά* και στη *Ρητορική*): γίνεται γενικά δεκτό ότι πρέπει να περιληφθούν, εννοείται πάντοτε στην εμπειρία της *παιδιάς/διασκέδασης* η οποία γίνεται χάριν της *αναπαύσεως*, δίπλα στη *μουσική*, επιπλέον και η *όρχησις*, δηλαδή ο χορός, μαζί με τη διάσταση της *μέθης*. Εδώ δεν είναι σαφές, εν πρώτοις, εάν η *μέθη* πρέπει να τοποθετηθεί στο εσωτερικό της εμπειρίας της *παιδιάς* μαζί με τη *μουσική*

---

<sup>383</sup> Η σταθερή αντιστοιχία της προβληματικής του Αριστοτέλη στα εξεταζόμενα εδάφια των *Πολιτικών* στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο με αντίστοιχες προσεγγίσεις από τα *Ηθικά Νικομάχεια*, πέραν της πολύ εξειδικευμένης αντιστοιχίας με το Δ8, είναι ένα θέμα που θα μας απασχολήσει εδώ σταθερά. Ειδικά σε θέματα που αφορούν το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* και την πραγμάτευση της επίτευξης της *ευδαιμονίας*, πλαίσιο στο οποίο παρουσιάζεται και η σημαντικότερη απόχρωση της έννοιας *διαγωγή*. Στο Κ6 των *Ηθ. Νικ.* θα έχουμε και την πραγμάτευση του θέματος της αντίστιξης μεταξύ *ευδαιμονίας* και μιας ορισμένης μορφής της *παιδιάς/διασκέδασης* (Αριστοτέλης, 2006, σ. 599).

<sup>384</sup> Στο σωζόμενο πρώτο βιβλίο της *Ποιητικής* και στην εισαγωγή του (1448 a1-18), ο Αριστοτέλης υπόσχεται να συμπεριλάβει στην ανάλυσή του όλα τα είδη αναπαραστατικής ποίησης αναφερόμενος στον διθύραμβο, την τραγωδία και την κωμωδία (Αριστοτέλης, 1982, σσ. 204-207). Τα πραγματευόμενα θέματα του σωζόμενου πρώτου βιβλίου τα εξετάσαμε στο κεφάλαιο Γ1. III.

Ενώ δεν υπάρχουν στοιχεία για την συνολική αντιμετώπιση της λυρικής ποίησης και ειδικά του διθύραμβου ως αναπαραστατικής παραλλαγής της λυρικής ποίησης στην *Ποιητική*, διασώζεται μία εκτεταμένη πραγμάτευση αυτού του θέματος από τον Αριστοτέλη μ' έναν σχετικά έμμεσο τρόπο στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* για το οποίο μπορεί να υποτεθεί, έτσι, ότι ορισμένα μέρη του έχουν γραφθεί παράλληλα με την *Ποιητική*. Θα μας δοθεί ευκαιρία έτσι στο παρόν κεφάλαιο να ξαναπιάσουμε ένα θέμα από την *Ποιητική* ειδικά τη θεωρία της κάθαρσης. Προηγουμένως χειριζόμενοι θέματα από το σωζόμενο βιβλίο της *Ποιητικής*, σε επαφή με το θέμα της μεσότητας, είχαμε μεταφέρει από τα *Πολιτικά* Θ την ανάλυση της λειτουργίας της κάθαρσης εντάσσοντάς την στο πλαίσιο της *Ποιητικής* απ' όπου έλειπε. Τώρα θα λάβουμε υπ' όψιν μας αυτή την προηγούμενη ανάλυση για να επιστρέψουμε στο πεδίο των *Πολιτικών* Θ όπου και πάλι έχουμε ένα θέμα καλλιτεχνικής δημιουργίας και πρόσληψής του από το κοινό, σε επαφή με το θέμα της μεσότητας. Απλώς εδώ κυριαρχεί το ευρύτερο θέμα της *μουσικής*. Και δεν είναι δευτερεύον το στοιχείο της μεσολάβησης της επιρροής της *μουσικής* από μία διάσταση του παράγοντα *παιδιά/παιχνίδι* (Αριστοτέλης, 2009, σ. 255).

και την *όρχησιν* ή εάν αποτελεί ένα ανάλογο της εμπειρίας της *παιδιάς* ως *αναπαύσεως*, όπως και ο αναφερόμενος *ύπνος* στο πλαίσιο της μελέτης του ευρύτερου θέματος της ανάπαυσης. Δηλαδή διαστάσεις της *αναπαύσεως* είναι η βιολογική εκδοχή του *ύπνου* και η ψυχολογική εκδοχή της *παιδιάς/διασκέδασης* που συμπεριλαμβάνει οπωσδήποτε *μουσική* και *όρχηση* και κατανάλωση οίνου, οπότε μάλλον αναπόφευκτη είναι σαν συνέπεια και η *μέθη* (και τότε η μέθη – που έχει κάτι κοινό με τη βιολογική *ανάπαυσιν* του *ύπνου* – συμμετέχει οργανικά κατ' ανάγκη και στην ψυχολογική *ανάπαυσιν* της *παιδιάς/διασκέδασης*).

Στην εξέταση της *αναπαύσεως* μέσω της εμπειρίας της *παιδιάς/διασκέδασης* είναι καθοριστική η σχέση της με τη *μουσική* που παίζει αναγκαστικά ένα σημαντικό ρόλο. Σε σχέση με αυτό που θα δούμε ότι ετοιμάζεται να εξετάσει ο Αριστοτέλης θα πρέπει να θυμηθούμε ότι στην ανάλυση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, η αναγκαία εμπειρία της ψυχικής ανάπαυσης μέσω της *παιδιάς/διασκέδασης*, θα μπορούσε να μετεξελιχθεί υπό ορισμένες προϋποθέσεις σε πεδίο αναζήτησης και κατάκτησης κάποιας αρετής. Εκεί το *παίζειν* της *παιδιάς* ήταν το *ευ σκώπτειν* που ερμηνευόμενο ως *εμμελώς σκώπτειν* αποκτούσε μία σημαντική διασύνδεση με θέματα μουσικής κι εν γένει αρμονίας του ψυχικού κόσμου και της εκδήλωσής του. Στην σχετική μας ανάλυση, προσεγγίζοντας το εύρος της εμπειρίας της *αναπαύσεως* μέσω της *παιδιάς/διασκέδασης* είχαμε λάβει υπ' όψιν μας τα στοιχεία που προσφέρει το εδώ εξεταζόμενο εδάφιο των *Πολιτικών*. Τώρα έφτασε η στιγμή να εξετάσουμε αναλυτικά τη διασύνδεση μεταξύ του θέματος της *παιδιάς* με τη *μουσική* όσον αφορά την ανάδειξη των θεμάτων της αρετής. Και η δραστηριότητα που μας ενδιαφέρει πάντοτε στο πεδίο της αναζήτησης της αρετής δεν μπορεί να είναι άλλη από την επιδίωξη της μεσότητας.<sup>385</sup>

Μετά από τις αναγκαίες παρατηρήσεις που προηγήθηκαν μπορούμε να δούμε ποιο είναι το ερώτημα που ετοιμάζεται να εξετάσει εδώ ο Αριστοτέλης. Εν όψει της ιδιαίτερης χρησιμότητας της μουσικής στην εκπαίδευση των παιδιών ρωτάει: «ποια δύναμη έχει η μουσική (...) για ποιο σκοπό ενδείκνυται η εκμάθησή της, αν δηλαδή χρησιμεύει (...)». Χρησιμεύει 1<sup>ον</sup> εν όψει μιας εμπειρίας *παιδιάς/διασκέδασης* χάριν της *αναπαύσεως*, ή 2<sup>ον</sup> μίας διάπλασης των ηθών χάριν της *αρετής*, ή 3<sup>ον</sup> χάριν της

---

<sup>385</sup> Ας θυμηθούμε ότι η μεσότητα, η άσκηση στην εξισορρόπηση των ακραίων παθών αφορά τους ενήλικους και πολύ περισσότερο εκείνους που πλησιάζουν την ωριμότητα. Τα παιδιά πρέπει να καθοδηγηθούν στον ορίζοντα της αρετής με άλλο τρόπο. Η μουσική εκπαίδευση θα παίζει εδώ έναν καθοριστικό ρόλο.

κατάκτησης μιας εμπειρίας *διαγωγής* και κατάκτησης της *φρονήσεως*; Έτσι έχει το συνολικό ερώτημα του Αριστοτέλη του οποίου εξετάσαμε μόλις το πρώτο σκέλος. Και προχωράμε στα επόμενα δύο σκέλη του ερωτήματος.

Το δεύτερο σκέλος έχει ως εξής:

2) «ἢ μᾶλλον οἰητέον πρὸς ἀρετὴν τι τείνει τὴν μουσικὴν, ὡς δυναμένην, καθάπερ ἡ γυμναστικὴ τὸ σῶμα ποιὸν τι παρασκευάζει, καὶ τὴν μουσικὴν τὸ ἦθος ποιὸν τι ποιεῖν, ἐθίζουσιν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς» (*Πολιτικά*, 1339a 21-25).

«ἢ μήπως πρέπει να παραδεχτούμε μᾶλλον ὅτι ἡ μουσικὴ συμβάλλει στὴν ἀπόκτηση κάποιας ἀρετῆς, ἐπειδὴ μπορεῖ, ὅπως ακριβῶς ἡ γυμναστικὴ διαπλάθει τὸ σῶμα ἀποδίδοντάς του κάποια ποιότητα, να διαπλάσει τὸ ἦθος ὡς πρὸς κάποια ποιότητα, ἐθίζοντάς το να ἀποκτήσει τὴ δυνατότητα τῆς γνήσιας ψυχαγωγίας» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 255).

Οι διατυπώσεις που πρέπει να συγκρατήσουμε ἀπὸ τὸ πρωτότυπο εἶναι οἱ ἀκόλουθες:

α) «πρὸς ἀρετὴν τι τείνει τὴν μουσικὴν β) τὴν μουσικὴν τὸ ἦθος ποιὸν τι ποιεῖν καὶ γ) ἐθίζουσιν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς». Οἱ τρεῖς αὐτές διατυπώσεις στὸ πρωτότυπο ἀφοροῦν τὸ ἴδιο θέμα δηλαδὴ τὴ διασύνδεση τῆς μουσικῆς παιδείας με τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀρετῆς καὶ ἡ καθεμία ἐξηγεῖ κι ἐμβαθύνει στὴν προηγούμενη.

Ο δε παραλληλισμὸς τοῦ ρόλου τῆς *μουσικῆς* με τὸ ρόλο τῆς *γυμναστικῆς*, ἐντάσσει τὸν προβληματισμὸ τῆς διασύνδεσης παιδείας καὶ ἀρετῆς, μέσα στὸ θέμα τῆς ιεράρχησης τῶν τομέων τῆς παιδείας που ἔχει υιοθετήσῃ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ στὸ 8<sup>ο</sup> βιβλίο (1337 b22) ὁ Αριστοτέλης, ἐκεῖ που παρουσιάζει τὰ παραδοσιακὰ τέσσερα πεδία τῆς ἐκπαίδευσης: γενικά γράμματα, ζωγραφικὴ, γυμναστικὴ, μουσικὴ ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο μπαίνει στὸ περιθώριο τῆς ἀνάλυσης (για κάποιο λόγο που ὠστόσο οφείλουμε να ἐξηγήσουμε) στὸ πλαίσιο τῆς ἐξέτασης τῆς παιδείας στὸ Θ τῶν *Πολιτικῶν*, ἐνῶ ἡ *μουσικὴ* ἐπιλέγεται ὡς τὸ σημαντικότερο πεδίο, με κριτήριον τὸ ὁποῖο θα συναντήσουμε πιο κάτω: ὅτι εἶναι τὸ μόνον μάθημα που δὲν ἔχει καμία προσδιορίσιμη ἀμεση χρησιμότητα.<sup>386</sup>

---

<sup>386</sup> Ἐχουμε ἀναφερθεῖ ἤδη για τὴν προτεραιότητα μιᾶς ἀνάδειξης τοῦ ἰδανικοῦ στὴν παιδεία, ἀπὸ τὸν *Προτρεπτικὸ* μέχρι τὰ *Πολιτικά* Θ στὸ κεφάλαιο Γ1 I. Εξετάζοντας ἐδῶ μιᾶ διαφορετικὴ διάσταση τοῦ θέματος, δηλαδὴ τὸ παιχνίδι καὶ τὴ διαγωγή, ἐπαναφέρουμε ἀναγκαστικά καὶ τὰ ἐπιχειρήματα με τὰ ὁποῖα εἴχαμε στηριχθεῖ τὴν ἐρμηνεία μας στὴ σχέση τοῦ θέματος δημόσια παιδεία με ἔμφαση στὴ μουσικὴ (ἐδῶ εἶναι που παρουσιάζεται τὸ κριτήριον τῆς μὴ ἀμεσης χρησιμότητας, κατὰ κάποιον τρόπο τῆς ἀπόθησης τῶν κριτηρίων τοῦ ὠφελιμισμοῦ καὶ τοῦ υπολογισμοῦ μιᾶς καθορισμένης ἀπόδοσης)

Εν πρώτοις εισάγεται εδώ κατά κάποιο τρόπο το κεντρικό θέμα της προβληματικής του Αριστοτέλη για τη δημόσια παιδεία που μπορεί να εγγυηθεί το άριστο πολίτευμα: η εκπαίδευση στη μουσική, μουσική η οποία θα παρουσιαστεί ως άρρηκτα συνδεδεμένη με μία διάσταση της *παιδιάς/παιχνιδιού*, μπορεί να οδηγήσει στην αναζήτηση της αρετής το σύνολο μιας γενιάς.

Έτσι εδώ έχουμε πάλι ένα θέμα αντίστοιχο με εκείνο που εξετάσαμε στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*: ενώ το *παίζει* από μόνο του ως αντίστιξη στη σοβαρότητα μπορεί να θεωρηθεί επιλήψιμο<sup>387</sup> (η συνεχής διασκέδαση σαν προέκταση των παιδικών παιχνιδιών καθηλώνει/καθυστερεί/εμποδίζει την ανάπτυξη και την ηθική ολοκλήρωση του ανθρώπου) συγχρόνως παρουσιάζεται ως ο απαραίτητος καταλύτης για την διεκπεραίωση των σοβαρότερων στόχων<sup>388</sup> που συνδέονται με την κατάκτηση της αρετής. Κι εδώ βέβαια στο πλαίσιο της κατάληξης των *Πολιτικών*, και της εξέτασης του άριστου πολιτεύματος, η κατάκτηση της αρετής είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για την ικανότητα της απόφασης και της πράξης, κορυφαίες ιδιότητες που οφείλουν να χαρακτηρίζουν έναν πολίτη.

Δηλαδή και πάλι μας παρουσιάζεται, με ελαφρά παραλλαγμένους όρους, ένα αίνιγμα για το πώς μια διάσταση του παιχνιδιού οδηγεί, όχι μόνο στην κατάκτηση της αρετής σε επαφή με τα θέματα της απόφασης και της πράξης, αλλά όπως θα δούμε και στην ίδια την *ευδαιμονία*, ως απώτατο στόχο ολόκληρης της ζωής. Δηλαδή, έχουμε ένα

---

χάριν του άριστου πολιτεύματος. Στο παρόν κείμενο η αναφορά στη φρόνηση ως κυρίαρχη διανοητική αρετή όπως αναπτύσσεται στο Ζ των *Ηθικών Νικομαχείων* θα μας δώσει την ευκαιρία να φωτίσουμε το ζήτημα από μια νέα σκοπιά. (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 153-197). Διότι αντιλαμβανόμαστε ότι η διάσταση της προβολής της μουσικής και της καλλιέργειας ενός διαισθητικού κριτηρίου προσανατολισμού προς το *καλό*, δεν μπορεί να είναι άμοιρη μιας γνωσιολογικής διασυνδέσεως στον Αριστοτέλη.

<sup>387</sup> Το σχετικό θέμα αναπτύσσεται πλήρως στο 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο του 10<sup>ου</sup> και καταληκτικού βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* με θέμα την *ευδαιμονία*, ενώ στα εδάφια των *Πολιτικών* Θ που θα εξετάσουμε, το θέμα αυτό απλώς θίγεται σε αρκετά σημεία. Είναι πιθανόν να θεωρείται ως γνωστό από την παράλληλη στα *Πολιτικά* ανάλυση των *Ηθικών Νικομαχείων* (βλέπε το θέμα των πολλαπλών αντιστοιχιών του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* όχι μόνο με το 4<sup>ο</sup> αλλά και με το 10<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*). Έτσι θα χρειαστεί σε συγκεκριμένα στοιχεία της ανάλυσης μας στο παρόν κεφάλαιο να υπενθυμίσουμε την υπόρρητη παρουσία του σχετικού θέματος: η *παιδιά/παιχνίδι* είναι αποδεκτή και πολύ σημαντική όταν εξυπηρετεί μια σοβαρή και αξιόλογη δραστηριότητα, όταν η διάσταση *παιδιά* καθίσταται οργανικά ενταγμένη στη *μουσική* ή στην *διαγωγή*, δηλαδή όταν υπηρετεί στόχους που αφορούν την ηθική ολοκλήρωση. Αντίθετα όταν το στοιχείο *παιδιά/διασκέδαση* αυτονομείται και καθίσταται μια δραστηριότητα που εμποδίζει την ηθική ολοκλήρωση καθηλώνοντας το χαρακτήρα με μια παιδαριώδη συνθήκη γίνεται απαράδεκτη (βλ. Αριστοτέλης, 2006, σσ. 595-599) *Ηθικά Νικομάχεια* Κ6 1176 b17-41.

<sup>388</sup> Το δίπολο *σοβαρότητα/παιχνίδι* ως αδιαίρετη ενότητα των αντιθέτων μεσολαβεί ολόκληρη την προβληματική του Αριστοτέλη όπως δείξαμε ήδη στο Δ8 και όπως θα δείξουμε στη συνέχεια στα *Πολιτικά* Θ και αυτό είναι το δεδομένο που όταν κατανοηθεί πλήρως δίνει λύση σε όλα τα διαφαινόμενα παράδοξα του κειμένου, βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* Κ6 1177 a1-13 (Αριστοτέλης, 2006, σ. 599).

σημάδι συντονισμού του τρόπου προσέγγισης των εξεταζόμενων εδαφίων από τα Πολιτικά Θ με θέματα απ' τα Ηθικά Νικομάχεια (στο προηγούμενο κεφάλαιο είχαμε δει ότι η προβληματική του παιχνιδιού που περνούσε από το Δ8 και το Η με θέμα την εγκράτεια,<sup>389</sup> κι έφθανε στο Κ με θέμα την κατάκτηση της ευδαιμονίας, παρουσιαζόταν επίσης και σε άλλα σημεία της συνολικής φιλοσοφικής έρευνας και ειδικότερα στα κεφάλαια για την φιλία, δηλαδή το Θ και το Ι) κι έτσι ενδεχομένως τη συγχρονικότητά τους.

Ακολουθως, έχουμε ένα σχήμα λειτουργίας της σχέσης ψυχής-σώματος με τη μεσολάβηση της παιδείας που το συναντάμε εξαιρετικά διατυπωμένο στο Β του *Περί Ψυχής*.<sup>390</sup> Σύμφωνα με το εδάφιο (416 b 34 -417 b 18) από το *Περί Ψυχής* (κι εδώ πλέον η αναφορά γίνεται στον ρόλο των γραμμάτων ως βασικής προϋπόθεσης κάθε περαιτέρω μελέτης, πεδίο που στο Θ έχει προς στιγμήν τεθεί στο περιθώριο) σε διαφορετικές φάσεις της εκπαίδευσης θα κατακτηθούν τα γράμματα ώστε: α) να καταστεί κάποιος ικανός για την ανάγνωση, β) αργότερα να μπορεί να διαβάσει στοιχειώδεις αφηγήσεις, γ) στη συνέχεια να διαβάσει ένα εκτεταμένο κείμενο και να καταλάβει το νόημά του, δ) και πιο πέρα να καταφέρει να σκεφθεί μόνος του την ίδια την πραγματικότητα χωρίς τη βοήθεια κειμένων.<sup>391</sup>

Έχουμε δηλαδή μια σταδιακή πορεία που οδηγεί στην ανάδυση του νου και την πλήρη ενεργοποίησή του. Για τον Αριστοτέλη όμως αυτή η ανάπτυξη των δύο αδιαίρετων όψεων ψυχής και σώματος δεν έχει κοινούς ρυθμούς στα δύο σκέλη της. Το σώμα αναπτύσσεται πολύ πιο γρήγορα ενώ η πλήρης ανάδυση του Νου έρχεται κοντά στην ηλικία των 35 χρόνων.<sup>392</sup> Υπό αυτή την έννοια ταιριάζει τη σκυτάλη της

---

<sup>389</sup> Βλέπε *Ηθικά Νικομάχεια* Η 1150 b18-22 (Αριστοτέλης, 2006, σ. 276).

<sup>390</sup> Εάν η κατάληξη των *Ηθικών Νικομαχείων* στο βιβλίο Κ μπορεί να θεωρηθεί σύγχρονη του Θ των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη, όπως παρατηρούμε αλλού, τότε ο συντονισμός – με τα βιβλία 4, 5, 6 των *Πολιτικών* και την έρευνα πάνω στα Συντάγματα, με μοντέλο τη σωζόμενη *Αθηναίων Πολιτεία* του Αριστοτέλη – γίνεται ακριβώς στην τελευταία σελίδα του Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* (1181 b15-27 (Αριστοτέλης, 2006:638-641). Κι εφόσον η *Αθηναίων Πολιτεία* μας προσφέρει μία ημερομηνία γύρω στα 328-327 π.Χ. έχουμε ένα χρονολογικό όριο που μας φέρνει πολύ κοντά στη συγγραφή του *Περί Ψυχής* και των συναφών έργων όπως τα *Μικρά Φυσικά* και το *Περί Ζώων Γενέσεως*, εφόσον θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης τα έγραψε πριν φύγει από την Αθήνα για την Χαλκίδα στα 323π.Χ.

<sup>391</sup> Βλέπε την ανάλυση του σχετικού εδαφίου από το Β του *Περί Ψυχής* που παρουσιάζεται στο κεφάλαιο ΓΙ Η.

<sup>392</sup> Το σχετικό θέμα για την ηλικία την οποία κατακτά κανείς με πλήρη θέαση του θέματος των ηθών το αναφέρει ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* Β14, 1390 b9-11. Ακολουθως ο Αριστοτέλης θίγει πιο αναλυτικά το θέμα των διαφορετικών ηλικιών στις οποίες αναπτύσσονται τα όργανα του σώματος με σημαντικότερα τα πόδια και τα χέρια που επιτρέπουν την μετακίνηση. Επίσης παρουσιάζει μια πλειάδα χειρωνακτικών δραστηριοτήτων, κάτι που γίνεται ανάμεσα στην παιδική ηλικία και στη νεότητα όπου έχουμε την πλήρη σωματική ανάπτυξη, ενώ το όργανο που αναδύεται από την

δημόσια παιδείας για ανήλικους να την πάρει (παίζοντας έναν πολύ διαφορετικό ρόλο) η δημόσια παιδεία για ενήλικους.

Αυτό ακριβώς το θέμα έχουμε εδώ στα *Πολιτικά Θ*: από ένα κεντρικό θέμα στην δημόσια παιδεία για ανήλικους θα περάσουμε σ' ένα κεντρικό θέμα στη δημόσια παιδεία για ενήλικους. Η μουσική παιδεία θα προετοιμάσει τον πολίτη για μια μουσική εμπειρία όταν θα είναι ενήλικος. Ζητά να του προσφέρει μια ικανότητα που θα πρέπει να κατέχει πλήρως όταν θα παρακολουθήσει τους αγώνες μουσικών έργων και ιδιαίτερα διθυράμβων, τραγωδίας και κωμωδίας, στις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές όπως τα Μεγάλα Διονύσια. Αυτή η παρατήρηση αφορά την πλήρη ανάπτυξη του θέματος που εξετάζεται στα *Πολιτικά Θ* και την οποία θα παρακολουθήσουμε στη συνέχεια στο σύνολο της σχετικής μας μελέτης.

Η μουσική επιλέχθηκε ως ένα στοιχείο της παιδείας, χωρίς άμεση χρησιμότητα, που αφορά την προβολή ενός ορίζοντα ιδανικών στους εκπαιδευόμενους νέους που ετοιμάζονται να μπουν ως ισότιμοι πολίτες στην πόλη. Έχουμε εδώ το γνωστό θέμα απ' τα *Ηθικά Νικομάχεια* του ότι προέχουν οι ηθικές αρετές των διανοητικών<sup>393</sup> στις

---

αντίστοιχη ωριμότητα του ψυχικού κόσμου δηλαδή ο νους, η θέαση των ηθών, αφορούν μια ηλικία κοντά στην ωριμότητα.

Το θέμα αυτό αναπτύσσεται πιο αναλυτικά στο 30.5 *Πρόβλημα*. Βλ. σχετικά Αριστοτέλης, 1995, σσ. 182-185, *Προβλήματα 3 Τόμος 39*, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, *Πρόβλημα 30.5*)

Το σχετικό θέμα με την διαφοροποίηση των δύο περιόδων της ζωής όπου στη μία έχουμε τη σωματική ανάπτυξη και στην άλλη την πλήρη ηθική και νοητική ανάπτυξη, ενώ αντιστοιχούν στις δύο αυτές περιόδους διαφορετικές οικείες ηδονές (δηλαδή ταιριάζει κατά τη νεότητα να αναζητούνται οι σωματικές ηδονές ενώ κατά την ωριμότητα αναζητούνται οι ηδονές στο πεδίο της ηθικής ολοκλήρωσης δίπλα στην ικανότητα της απόφασης και της πράξης) ανήκει κατεξοχήν στα *Ηθικά Νικομάχεια*, αλλά προβάλλεται και στο θέμα που εξετάζει το καταληκτικό βιβλίο δηλαδή το 8<sup>ο</sup> των *Πολιτικών*: η εκπαίδευση στη μουσική ξεκινάει στα παιδικά χρόνια ταιριασμένη με τις αναζητήσεις της σχετικής ηλικιακής φάσης, ενώ καταλήγει να προσφέρει κάτι σημαντικό κατά την ενηλικίωση και την ωριμότητα. Έτσι η εκπαίδευση στη μουσική και η εμπειρία της μουσικής εμπεριέχουν μία εμπειρία του *παίξιν* που διατρέχει και ενοποιεί και τις δύο διακριτές ηλικιακές φάσεις. Αυτό σημαίνει ότι το *παίξιν* που εμπεριέχει η μουσική μπορεί να διαφοροποιείται σταθερά σε διαφορετικές ηλικίες και να εκδηλώνεται πάντοτε με έναν ευνοϊκό τρόπο. Ας λάβει κανείς υπ' όψιν του μια σχετική διατύπωση στο εδάφιο από τα *Προβλήματα 30.5* όπου σχετίζεται η τεχνική του παιξίματος του αυλού (η οποία είναι ενδεχομένως μια σωματική τεχνική) με τη διανοητική ικανότητα που αναπτύσσει ο εκτελεστής του μουσικού έργου με τον αυλό.

<sup>393</sup> Βλέπε *Ηθικά Νικομάχεια Z 13*, 1144 b1-19. Όπως αντιλαμβανόμαστε, στο πλαίσιο της *δεινότητος*, δηλαδή της πρακτικής ικανότητας που φέρνει εις πέρας τους στόχους που έχουν τεθεί (το μεγάλο θέμα της επίγνωσης των αντικειμενικών δεδομένων που καθορίζουν ένα πεδίο της πράξης δηλαδή η επίτευξη ενός στόχου), υπάρχει ένα θέμα αμφίροπης λειτουργίας μεταξύ *δεινότητος* και επιδίωξης της κατοχής της συνολικής αρετής (με μια ασταμάτητη δράση στη μεσότητα και στα έντεκα επίπεδα της αρετής που υποδεικνύει ο Αριστοτέλης). Έχουμε δείξει αλλού ότι ενδεχομένως ορισμένα απ' αυτά τα πεδία της αρετής αφορούν ορισμένες ομάδες ατόμων αλλά αντανακλούν στην συμπεριφορά όλων. Η κρίση του Αριστοτέλη μέσω της ανάδειξης της *φρονήσεως* ως κυρίαρχης διανοητικής αρετής (που αντιπροσωπεύει την ταύτιση πρακτικής ικανότητας και επιδίωξης των αρετών και άρα την απομάκρυνση της περίπτωσης της αμφιταλάντευσης ανάμεσα στην αποτελεσματικότητα χωρίς αρετή και στην τήρηση των αρετών) οδηγεί στον πλήρη αποκλεισμό της περίπτωσης που η αποτελεσματικότητα θα επιδιωκόταν εις βάρος της τήρησης των ηθικών αρετών. Υπό αυτή την έννοια,



οποίες τοποθετείται η *φιλοσοφία*. Η γνώση ακολουθώντας έναν σωκρατικό ορίζοντα στοχεύσεων αποτελεί μία πράξη ηθικής ολοκλήρωσης. Οι προχωρημένες γνώσεις που θα υπηρετούσαν ηθικά επιζήμιους σκοπούς, η δύναμη που θα βρισκόταν στα χέρια τυχοδιωκτών (βλέπε το χαρακτηριστικό παράδειγμα της περίπτωσης Αλκιβιάδη) θα οδηγούσε στην καταστροφή της πόλης. Ενώ το βέλτιστο πολίτευμα είναι εκείνο στο οποίο ο μεγαλύτερος αριθμός πολιτών κατορθώνει να διοικεί την πόλη,<sup>394</sup> προωθώντας το δημόσιο συμφέρον, υπό την προϋπόθεση όμως ο κάθε πολίτης να έχει κατακτήσει έναν ελάχιστο κοινό παρονομαστή ηθικής επάρκειας κι επομένως ικανότητας για ορθολογική κατανόηση των δεδομένων για τα εκάστοτε πολιτικά προβλήματα κι έτσι μια ικανότητα συναπόφασης. Μ' αυτόν τον τρόπο το βέλτιστο πολίτευμα είναι το πλέον υγιές, δηλαδή σταθερό μέσα στο χρόνο.

Για να επιστρέψουμε στο μοντέλο του *Περί Ψυχής*, (για το ρόλο που παίζει η παιδεία στα βασικά γράμματα και στο θέμα της ανάπτυξης του νου για τις διαφορετικές ηλικίες, ζήτημα στο οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως) η ψυχή καθοδηγεί την πλήρη ανάπτυξη του σώματος και αναπτύσσεται η ίδια προς την πλήρη εκδήλωση του Νου με τη βοήθεια της παιδείας. Καθοριστικός παράγοντας για την ανάπτυξη της ίδιας της ψυχής είναι ο προσανατολισμός των παιδιών στη αρετή, και στη συνέχεια, κατά την ενηλικίωση, η σταθερή προσπάθεια για μεσότητα, δηλαδή η εξισορρόπηση των ακραίων παθών και άρα η ανάδειξη της αρετής.

Έτσι στο κείμενό μας η *γυμναστική* είναι εκείνος ο τομέας της παιδείας που βοηθάει στην πλήρη, υγιή ανάπτυξη του σώματος. Ανάλογος τομέας της παιδείας όσον αφορά τον ίδιο τον ψυχικό κόσμο αναδεικνύεται η *μουσική*. Κι έτσι έχουμε τα τρία βήματα που είναι πλέον πλήρως κατανοητά: α) η μουσική μπορεί να εξωθήσει στην αρετή, β) επειδή η μουσική μπορεί με κάποιο τρόπο να διαμορφώσει τον ηθικό κόσμο και γ) το

---

η *φρόνησις* συνδέει το πεδίο της πράξης με το πεδίο της ηθικής αρετής, υποδεικνύοντας την προτεραιότητα της ηθικής αρετής. Και αυτό γίνεται για πολιτικούς λόγους, χάριν της συνοχής της οργανικής ολότητας που αντιπροσωπεύει η *Πόλις*: δηλαδή ένα επιμέρους συμφέρον μπορεί να επιδιωχθεί μονάχα εφόσον δεν διαταράσσει τη συνοχή της *πόλεως* και ακόμη περισσότερο εάν φροντίζει για την ισχύ της *πόλεως* συλλαμβάνει σωστά την επιμέρους ισχύ την οποία περιλαμβάνει στο επιμέρους συμφέρον όπου επιδιώκεται (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 190-193).

<sup>394</sup> Ας υπενθυμίσουμε το χαρακτηριστικό εδάφιο από το 3<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*, όπου ο Αριστοτέλης αναπτύσσει με τον πλέον εντυπωσιακό τρόπο το πλεονέκτημα που υπάρχει στη συμμετοχή του μεγαλύτερου δυνατού αριθμού στη διοίκηση της πολιτείας, εφόσον βέβαια οι άνθρωποι αυτοί πληρούν ορισμένες προϋποθέσεις (κατοχή της φρόνησης κι έτσι ικανότητα για απόφαση και πράξη στον ορίζοντα της αρετής) για να συμμετάσχουν στην πολιτική ζωή της πόλης. Βλέπε *Πολιτικά* Γ 1277 b7-33, και 1281 a41 - 1281 b9. Στη συνέχεια το ανάλογο από τη θέαση των ποιητικών αγώνων 1281 b9-11. Το ανάλογο από τη ζωγραφική 1281 b11-16 (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 108-111).

σημαντικότερο επειδή αυτή η διαμόρφωση αφορά την εκπαίδευση της ψυχής (από τη μουσική) στο *χαίρειν ορθώς*.

Η αναφορά στο *χαίρειν ορθώς* συνδέεται με θέματα που έχουμε ήδη αντιμετωπίσει στο πεδίο της *Ποιητικής* και των *Ηθικών Νικομαχείων*. Έχουμε ήδη αναφερθεί στη θέση του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* ότι το κριτήριο μιας ενάρετης πράξης είναι ένα στοιχείο ευχαρίστησης που νιώθει κανείς στη συνέχεια, παρά τις μεγάλες δυσκολίες και λύπες που έρχονται ως συνέπειες της επιλογής του.<sup>395</sup>

Αλλού έχουμε εξηγήσει το διαφαινόμενο παράδοξο, αναδεικνύοντας την πρωτότυπη θέση του Αριστοτέλη για ένα στοιχείο *ηδονής/απόλαυσης* που αλλάζει χαρακτήρα και συνδέεται με διαφορετικούς ορίζοντες επιδιώξεων σε διαφορετικές ηλικιακές φάσεις: ενώ η ζωή των νέων είναι συνδεδεμένη με σωματικές απολαύσεις, η ωριμότητα χαρακτηρίζεται από τον προσανατολισμό σε μία *έξιν προαιρετική* και μία *όρεξιν προαιρέσεως* (*Ηθικών Νικομαχείων* Γ) δηλαδή μια επιθυμία για δράση, για αποφάσεις και πράξεις. Η μεγάλη δυσκολία της απόφασης και της πράξης βρίσκεται στο ότι δεν μπορεί κανείς να τα συμβιβάσει και να τα έχει όλα, η επιλογή/απόφαση και η πράξη συνοδεύονται από ποικίλες δυσκολίες και *λύπες/στενοχώριες*. Και τότε η *ηδονή* αφορά ένα τελείως διαφορετικό επίπεδο, εκείνο της ανάπτυξης/μεγέθυνσης της προσωπικότητας που αισθάνεται μία επιβεβαίωση και μια ολοκλήρωση για την ικανότητα που έχει να αγνοήσει τις υλικές δυσκολίες και να ακολουθήσει μία εσωτερική ηθική επιλογή η οποία αποτελεί την προβολή της αρεταϊκής επάρκειας, της πρωτότυπης ηθικής υπόστασης που προσδιορίζει την μοναδικότητα του κάθε δρώντος υποκειμένου. Αυτού του είδους η *ηδονή* αφορά το *τέλος*, δηλαδή τον τελικό σκοπό της ζωής και της ηθικής ολοκλήρωσης που στα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι η *ευδαιμονία*.

Ως προς το θέμα που αφορά την *Ποιητική*, έχουμε ήδη παρατηρήσει ότι ο Αριστοτέλης δεν φτιάχνει με την *Ποιητική* έναν δογματικό αισθητικό κανόνα, αλλά αναδεικνύει σ' ένα μοντέλο τα μεγάλα επιτεύγματα του 5<sup>ου</sup> και του 4<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>396</sup> Η *Ποιητική* δεν είναι τόσο μια αισθητική πραγματεία όσο μια φιλοσοφική μελέτη για την ηθική επιρροή των μεγάλων έργων τέχνης (διθύραμβος, τραγωδία, κωμωδία στις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές όπου παρίσταται, αν όχι όλος ο ενεργός πολιτικά

<sup>395</sup> Βλέπε τη σχετική σημείωση στο κεφάλαιο Γ2 και ειδικά εκεί που αναπτύσσει το θέμα της στενής σύνδεσης μεταξύ ενάρετης πράξης μ' ένα κάποιο *χαίρειν*.

<sup>396</sup> Βλέπε το κεφάλαιο Γ1, ΙΙΙ κυρίως στην εισαγωγή όπου θίγεται το αντίστοιχο θέμα.

πληθυσμός, τουλάχιστον μία σημαντική αντιπροσωπευτική ομάδα) στους πολίτες. Ακολούθως δεν μπορεί να διαβαστεί η *Ποιητική* ως πηγή συνταγών υπαγορευμένων στους δημιουργούς. Οι δημιουργοί αναλαμβάνουν να συγκλονίσουν επωφελώς το σύνολο της *Πόλεως*, χειριζόμενοι ελεύθερα, γνωστά μυθικά θέματα, θίγοντας όμως επίκαιρα πολιτικά και υπαρξιακά ζητήματα.

Όταν κανείς εκπαιδύεται από μικρός για να είναι ικανός να παρακολουθήσει τα μεγάλα έργα που διαγωνίζονται στους θρησκευτικούς αγώνες (στα *Πολιτικά Θ*, θα δούμε στη συνέχεια της έρευνάς μας να προβάλλεται το θέμα της ακρόασης και της θέασης των διθυράμβων, μουσικών αφηγήσεων που συμπεριλαμβάνουν απαγγελία, τραγούδι, χορό με συνοδεία μουσικών οργάνων: όλα αυτά αποτελούν όψεις της μουσικής εμπειρίας την οποία προετοιμάζονται τα παιδιά να ζήσουν με το μάθημα της μουσικής. Σε αυτό το κεντρικό θέμα θα έχουμε και στοιχεία προέκτασης προς τη θέαση της τραγωδίας που και αυτή ως θεατρικό δράμα παίζεται με συνοδεία μουσικών οργάνων) θα πρέπει να είναι ικανός να αναγνωρίσει, να βιώσει πλήρως και να συγκινηθεί συντονιζόμενος με την πλοκή της αφήγησης όπου παρουσιάζονται οι περιπέτειες των μυθικών ηρώων και αναδεικνύεται το τραγικό περιβάλλον των μεγάλων επιδιώξεων κα του αρεταϊκού υποβάθρου στο οποίο στηρίζονται.

Η *μουσική* στην οποία αναφέρεται ο Αριστοτέλης – θέμα που θα εξετάσουμε αναλυτικά πιο κάτω – αναφέρεται σε κάτι πολύ ευρύτερο από τη στενότερη πρόσληψη της απόδοσης των μουσικών οργάνων, δηλαδή αυτού που στενότερα ονομάζουμε εμείς μουσική σήμερα. Κι όμως, όπως φαίνεται, σ' αυτό το στοιχείο δίνει μεγάλη έμφαση ο Αριστοτέλης κι επιμένει να προτείνει τη μουσική εκπαίδευση ως εκπαίδευση σε ποικίλα μουσικά όργανα, που θα μάθουν τα παιδιά, για να είναι σε θέση να εκτελέσουν από κοινού, έστω σχετικά εύκολα, μουσικά έργα.

Ωστε η εκπαίδευση στο *χαίρειν ορθώς* αφορά και γίνεται σωστά κατανοητή μέσα σ' όλο αυτό το προαναφερόμενο πλαίσιο μεσολάβησης της καλλιέργειας ενός αισθητικού κριτηρίου χάριν της προετοιμασίας για τη θέαση των ηθών (θέμα που για τα παιδιά είναι αρχικώς δυσπρόσιτο).

Το τρίτο σκέλος του ερωτήματος έχει ως εξής:

3) ἢ πρὸς διαγωγὴν τι συμβάλλεται καὶ πρὸς φρόνησιν (καὶ γὰρ τοῦτο τρίτον θετέον τῶν εἰρημένων) (*Πολιτικά*, 1339 a25-26).

«ή μήπως συμβάλλει στην ευχάριστη διαβίωση και στην απόκτηση της φρόνησης (και αυτό μπορεί να προστεθεί ως τρίτος σκοπός μαζί με τους προαναφερόμενους)» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 255).

Η διατύπωση του ερωτήματος στο τρίτο σκέλος είναι πολύ πιο συνοπτική και λιτή από τα προηγούμενα. Και αφού διατυπωθεί το ερώτημα γίνεται υπενθύμιση ότι εδώ ολοκληρώθηκε ένα ερώτημα σε τρία σκέλη.

Ρωτάει εάν η μουσική προετοιμάζει κατά κάποιο τρόπο για μια εμπειρία της *διαγωγής* και συγχρόνως για την κατάκτηση της *φρονήσεως*. Εν πρώτοις αυτή η συσχέτιση μεταξύ *μουσικής*, *διαγωγής* (αν υποθέσουμε ότι ακόμα δεν γνωρίζουμε τι θέλει να πει ο Αριστοτέλης μ' αυτό τον όρο) και *φρονήσεως* που γνωρίζουμε από τα *Ηθικά Νικομάχεια* ότι αποτελεί μία από τις σημαντικές διανοητικές αρετές, μοιάζει παράδοξη. Ως προς τι είναι συγκρίσιμα αυτά τα τρία στοιχεία;

Ήδη από τη μελέτη του θέματος *διαγωγή μετά παιδιάς* στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, εξετάσαμε το σημαντικό όρο της *διαγωγής* στον Αριστοτέλη (ως ένα βαθμό προκαταλαμβάνοντας θέματα που αναπτύσσονται στα *Πολιτικά Θ*, στα *Ηθικά Νικομάχεια Κ* και αλλού). Από την ανάλυση του Δ8 γνωρίζουμε ότι η *διαγωγή* είναι μια εμπειρία ανάτασης που μπορεί να κατακτηθεί στο πεδίο της *παιδιάς/διασκέδασης* που γίνεται χάριν της αναγκαίας *αναπαύσεως*. Εκεί είδαμε πώς, δηλαδή υπό ποιους όρους και με ποιες προϋποθέσεις και προς ποια κατεύθυνση, είναι δυνατόν να φθάσουν κάποιοι άνθρωποι να μεταβάλουν την ευχάριστη εμπειρία της *αναπαύσεως* σε μια διαφορετικά ευχάριστη εμπειρία που συγχρόνως είναι αναζήτηση και κατάκτηση της αρετής της *ευτραπείας*.

Σε εκείνη την ανάλυση το *παίζειν* ως *ευ σκώπτειν* οδηγούσε στη *διαγωγή* και ως *εμμελώς σκώπτειν* αναδείκνυε την μεσολάβηση ενός αναγκαίου παράγοντα μουσικής αρμονίας. Εδώ πλέον η εκπαίδευση στη μουσική, κατά τα σχολικά χρόνια θα επιτρέψει αργότερα, κατά την ενήλικη ζωή, την πλήρη συγκινησιακή συμμετοχή σε μεγάλα έργα τέχνης όπου η μουσική παίζει ένα σημαντικό ρόλο και όπου υπάρχει μια στιγμή ανάτασης και κορύφωσης της συγκίνησης, που έχει μεγάλη σημασία για τον Αριστοτέλη και την ονομάζει *κάθαρσιν*.<sup>397</sup>

---

<sup>397</sup> Η ανάλυση του θέματος της κάθαρσης ως τελικού αιτίου του τραγικού, κι ενδεχομένους του κωμικού δραματικού έργου, που συνδέεται με θέματα ενίσχυσης της προσπάθειας για μεσότητα για το

Σε αυτήν ακριβώς την εμπειρία της ηθικής ανάτασης που κορυφώνεται με την *κάθαρσιν* θα εστιάσει ο Αριστοτέλης αναφερόμενος στην εμπειρία της *διαγωγής* στα *Πολιτικά Θ*.<sup>398</sup>

Η αναφορά στην *φρόνησιν* δίπλα στη *διαγωγή* ως στοιχείο που μπορεί να προσφέρει η εκπαίδευση στη μουσική, μουσική η οποία στην παρούσα ανάλυση μεσολαβείται από ένα στοιχείο *παιδιάς*, μοιάζει το πλέον παράδοξο στοιχείο στην όλη διατύπωση.

Η *φρόνησις* μαζί με την *τέχνη*, την *επιστήμη*, τη *σοφία* και τη *νόησιν* ανήκει στις διανοητικές αρετές στις οποίες αφιερώνεται το βιβλίο *Z* των *Ηθικών Νικομαχείων*. Ανάμεσα στα δεκατρία κεφάλαια αυτού του βιβλίου, το πέμπτο παρουσιάζει την *φρόνησιν*, το όγδοο τη σχέση της *φρονήσεως* με την πολιτική επιστήμη, το δέκατο τη σχέση σύνεσης με τη φρόνηση και το δωδέκατο τη σχέση της *φρονήσεως* με τη *σοφίαν* (που δεν εξετάζει το θέμα της *ευδαιμονίας* που ανήκει στη *φρόνησιν*) και εξετάζει επίσης την έννοια της *δεινότητος* που αφορά τη σημαντική ικανότητα για την επίτευξη σκοπών.

Αντιλαμβάνεται κανείς ότι εφόσον στο επίκεντρο όλων των *Ηθικών Νικομαχείων* βρίσκεται η διάσταση της απόφασης και της πράξης, ένα τέτοιο θέμα αποκτά μεγάλη σημασία. Εδώ όμως είναι που εισάγεται η διάκριση μεταξύ του ωραίου σκοπού (οπότε η δεινότητα αυτή είναι αξιέπαινη) και του ευτελούς σκοπού (οπότε η δεινότητα αναδεικνύεται ως *πανουργία*).

Επομένως η *φρόνησις* ως η αρετή της πρακτικής ικανότητας εφαρμογής του *λόγου* καθορίζει εδώ το σχετικό πρόβλημα. Στο δε κεφάλαιο δεκατρία παρουσιάζεται η σχέση της *φρονήσεως* με το σύνολο των αρετών και τον ορθό λόγο: η κατοχή της φρόνησης οδηγεί σε άρση του προβλήματος μεταξύ παρουσίας της ηθικής αρετής και

---

σύνολο της πόλης, το αναλύσαμε στο κεφάλαιο Γ1 III. Ορισμένα επιχειρήματα που παρουσιάστηκαν σε εκείνη την ανάλυση θα τα επικαλεστούμε και στην παρούσα φάση της έρευνάς μας.

<sup>398</sup> Στη συνέχεια της έρευνάς μας θα δούμε ότι το εννοιολογικό εύρος του όρου *διαγωγή* (όπως εξετάζεται στα *Πολιτικά Θ* αλλά και στα *Ηθικά Νικομαχεία*) είναι ακόμη μεγαλύτερο βρίσκοντας κατά κάποιο τρόπο μια κορύφωση στο πλαίσιο εξέτασης της κατακτημένης ευδαιμονίας, θέμα που εξετάζεται στο *K* των *Ηθικών Νικομαχείων* όπου μονάχα η ζωή του φιλοσόφου με την κατάλληλη χρήση του άφθονου ελεύθερου χρόνου που έχει στη διάθεσή του, προσφέρει τις αναγκαίες προϋποθέσεις. Στην πρώτη ενότητα των εδαφίων που έχουμε επιλέξει να αναλύσουμε στα *Πολιτικά Θ* 1337-1338 που η μελέτη τους θα ακολουθήσει, γίνεται μια προσέγγιση της *διαγωγής* που συγγενεύει εξαιρετικά και μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως επεξήγηση της αντίστοιχης στο *K* των *Ηθικών Νικομαχείων* (Αριστοτέλης, 2006, σ. 621).

εφαρμογής του ορθού λόγου, διότι η φρόνηση σύμφωνα με τον Αριστοτέλη εξασφαλίζει την ταύτιση ηθικής αρετής και άσκησης του ορθού λόγου.<sup>399</sup>

Παρατηρούμε ότι η *φρόνησις* είναι αναμφισβήτητα η καθοριστική διανοητική αρετή που εξετάζει το Ζ των *Ηθικών Νικομαχείων* και διασυνδέει την κατοχή των ηθικών αρετών με την ικανότητα κατανόησης της πραγματικότητας και των προϋποθέσεων της απόφασης και της πράξης.

Αντιλαμβανόμαστε ότι στο θέμα της *φρονήσεως* έχουμε ένα κομβικό ζήτημα της συνάντησης των μεγαλύτερων θεμάτων που εξετάζουν τα *Ηθικά Νικομάχεια* στο εύρος των *Πολιτικών* (δηλαδή η ηθική φιλοσοφία εξεταζόμενη στο εύρος της πολιτικής φιλοσοφίας). Ο Αριστοτέλης θέτει ως κεντρικό θέμα την ικανότητα για απόφαση και για πράξη σε όλους τους τομείς της ζωής (διαχείριση του οίκου, επιχειρηματική δράση, δημόσια διοίκηση, εμπόριο και τεχνικά έργα, εφαρμοσμένες επιστήμες ως τέχνες, διαχείριση των εξωτερικών υποθέσεων της πόλης και αμυντική προετοιμασία) δηλαδή την ικανότητα του πρακτικού ανθρώπου που φέρει εις πέρας σημαντικά έργα. Από την άλλη θεωρεί ως προϋπόθεση αυτής της ικανότητας, μια συνολική προσπάθεια για μεσότητα σε έντεκα επίπεδα κατοχής της αρετής.

Εξετάζοντας όμως το ίδιο θέμα από την οικεία σε μας εμπειρία του νεωτερικού και βιομηχανικού πολιτισμού, αναγνωρίζουμε ένα προφανές παράδοξο, δηλαδή στο ότι σήμερα ο πρακτικός άνθρωπος μπορεί να έχει μεγάλες επιτυχίες κυρίως όταν αποφύγει να γίνει δέσμιος αξιών που θα του επέβαλαν την καλλιέργεια τόσων όψεων της αρετής. Η σύλληψη του Αριστοτέλη μοιάζει αταίριαστη μέσα στη δυναμική που πηγαίνει από την κυριαρχία του εργαλειακού Διαφωτισμού και του Θετικισμού μέχρι την εποχή της ιλιγγιώδους τεχνολογικής καινοτομίας. Πρόκειται για έναν πολιτισμό ακραία κυνικού ωφελιμισμού, τεχνικής εργαλειακότητας και απάλειψης κάθε αντίληψης για την αρετή. Αντίστοιχα όμως, εντελώς διαφορετικά ήταν τα πράγματα στην εποχή του Αριστοτέλη, όταν έθετε ως στόχο την ισχυρή και υγιή *πολιτεία* όπου

---

<sup>399</sup> Βλέπε Αριστοτέλης, 2006 *Ηθικά Νικομάχεια E-K*, (μτφρ.) Δ. Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσ/νίκη) «Όλοι σήμερα, όταν ορίζουν την αρετή, αφού πρώτα μιλήσουν για το τι είδους έξη είναι και για το ποια είναι τα αντικείμενά της, προσθέτουν 'έξη που βρίσκεται σε συμφωνία προς τον ορθό λόγο' και ορθός είναι ο λόγος που βρίσκεται σε συμφωνία προς τη φρόνηση. Φαίνεται λοιπόν ότι όλοι τους αισθάνονται κατά κάποιον τρόπο ότι αυτού του είδους η έξη είναι, στην πραγματικότητα, η αρετή, η σύμφωνη δηλαδή με τη φρόνηση. Χρειάζεται όμως να προχωρήσουμε ένα βήμα πιο πέρα: Αρετή δεν είναι η έξη που βρίσκεται απλώς σε συμφωνία με τον ορθό λόγο· αρετή είναι η έξη που είναι ένα με τον ορθό λόγο· και ορθός λόγος στα θέματα αυτά είναι η φρόνηση» (1144 b 23-31) (Αριστοτέλης, 2006, σ. 193).

τα μεγάλα επιτεύγματα του καθενός θα έπρεπε να λαμβάνουν υπ' όψιν την αρμονία και τις ισορροπίες στη ζωή της πόλης ως οργανικού συνόλου.

Η κατανόηση αυτής ακριβώς της διαφοράς του πολιτικού πλαισίου και των πολιτικών στοχεύσεων μέσα στα οποία εντάσσεται ο συλλογισμός του Αριστοτέλη, μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τέλεια, από τη θέση στην οποία βρισκόμαστε (απουσία ανεξάρτητης και αυτοδιοικούμενης *πόλεως*/κράτους, στη θέση της οποίας βρίσκεται η κυρίαρχη δύναμη της παγκόσμιας αγοράς και των οργάνων και θεσμών ρύθμισής της), γιατί ο Αριστοτέλης αναζητούσε να εισάγει στη δημόσια παιδεία της πόλης πρωταρχικά ένα στοιχείο κατάλληλο να αναδείξει σε όλους τους πολίτες μια διάσταση φρόνησης, υπό την κατοχή της οποίας η θέαση του *καλού/ωραίου/ιδανικού* και η πρακτική δύναμη του ορθού λόγου, δεν θα είναι πλέον δύο διαφορετικοί τομείς των ανθρώπινων επιδιώξεων. Από την ίδια του την εκπαίδευση ο πολίτης του βέλτιστου πολιτεύματος οδηγείται να εξετάζει πάντοτε τις στοχεύσεις του υπό την ενοποιητική επίδραση της φρόνησης. Την καλλιέργεια αυτής της εξαιρετικής στόχευσης της δημόσιας παιδείας, όπως είδαμε, ο Αριστοτέλης την αποδίδει στον ρόλο της μουσικής εκπαίδευσης.

Παρουσιάζεται στο κείμενο του Αριστοτέλη ένα πλέγμα συσχετισμών γύρω από την παρουσία της *φρονήσεως*:

α) η *φρόνησις* θα προκύψει απ' την εκπαίδευση στη *μουσική* που θα επιτρέψει μια ορισμένη συμμετοχή, κατανόηση σημαντικών μουσικών έργων και η μουσική έχει μια διάσταση *παιδιάς*. Σίγουρα εν πρώτοις η στενή διασύνδεση της φρόνησης με τη μουσική παιδεία κι ένα ορισμένο *παίξιν* μοιάζει αινιγματική.

β) η *φρόνησις* έρχεται με τη μεσολάβηση της μουσικής παιδείας να συνδεθεί με τη *διαγωγή* για την οποία είπαμε ότι μπορούμε να την προσεγγίσουμε στο εύρος των αποχρώσεών της ως μια εμπειρία αυτοπραγμάτωσης και απόλαυσης συνδεδεμένη με σημαντικά ζητήματα γνώσης και ύπαρξης. Αυτός ο συσχετισμός φαίνεται πιο εύλογος, δεν είναι όμως προφανής η σχέση.

γ) η *φρόνησις* είπαμε ότι είναι μια διανοητική αρετή. Επομένως αφορά μία οξυμένη γνωστική ικανότητα, τέτοια που να επιτρέπει όχι μόνο την κατανόηση συγκεκριμένων περιστάσεων της ζωής (σύμφωνα με το μοντέλο από το Β του *Περί Ψυχής* στο οποίο αναφερθήκαμε ήδη, ακουμπάμε κατά κάποιο τρόπο στο υψηλότερο επίπεδο της

κλίμακος της εξέλιξης της γνωστικής επάρκειας) αλλά και ικανότητα τέτοια που να επιτρέπει αποφάσεις και πράξεις που υλοποιούν τις αποφάσεις.

Εάν θεωρήσουμε την εκπαίδευση στη μουσική ως καλλιέργεια μάλλον ενός διαισθητικού κριτηρίου που αφορά την καλλιέργεια της πρόσληψης του μουσικού έργου ή της κατανόησης της έμπνευσης στο πεδίο της καλλιτεχνικής δημιουργίας, πώς μπορεί να σχετίζεται στενά η μουσική εκπαίδευση μ' ένα στοιχείο καθαρά ορθολογικής γνωστικής ικανότητας; Και αυτό φαίνεται αινιγματικό.

Όπως ήδη αναφέραμε, διαγράφεται η πρόθεση του Αριστοτέλη να εισάγει στην δημόσια παιδεία ένα στοιχείο που να καλλιεργεί με κοινό τρόπο σε μια ολόκληρη γενιά μια οπτική αναζήτησης του ιδανικού, ή του «υψηλού», όπως ονομάστηκε, κατά την ελληνιστική περίοδο. Ο όρος αυτός οδηγήθηκε στην νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία να αναδειχθεί ως *sublime* (που εκ των υστέρων στα νέα ελληνικά αποδίδεται ως «υπέροχο»).

Η έννοια του «υψηλού» προέρχεται τυπικά από το ανώνυμο κείμενο (αποδιδόμενο σε κάποιο Λογγίνο) *Περί Ύψους*<sup>400</sup> το οποίο χειρίζεται ζητήματα λογοτεχνικής σύνθεσης και έκφρασης με πολλές αναφορές στον 4<sup>ο</sup> αιώνα, αλλά ελάχιστες στον Αριστοτέλη. Η ανάλυση όμως του *Περί Ύψους* εύκολα δείχνει ότι ολόκληρο το έργο ακολουθεί τα χνάρια της *Ποιητικής* του Αριστοτέλη.

Μένει να δούμε στη συνέχεια με ποιον τρόπο ενεργοποιείται αυτή η διασύνδεση παραγόντων γύρω από τη φρόνηση με τρόπο ώστε να γίνεται φανερό το συνολικό σχέδιο που εξελίσσεται μάλλον υπόρρητα στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* σχετικά με τον τρόπο που η προτεινόμενη δημόσια παιδεία στηρίζει ένα εφικτό βέλτιστο πολίτευμα, με την κεντρική μεσολάβηση της μουσικής εκπαίδευσης και με τη μουσική να έχει μία ορισμένη σημαντική διάσταση του *παίξιν*.

Έχοντας στοιχειοθετήσει ένα σημαντικό ερώτημα με τρία σκέλη, ο Αριστοτέλης έφθασε να θέσει το κεντρικό ερώτημα όλου του βιβλίου Θ των *Πολιτικών* και στη συνέχεια θα προχωρήσει στην απάντηση και στην πλήρη ανάπτυξη του θέματος που στοχεύει να αναδείξει αυτή η απάντηση.

---

<sup>400</sup> Βλ. το έργο του M. Fuhrmann, *Αρχαία Λογοτεχνική Θεωρία Αριστοτέλης Οράτιος «Λογγίνος»*, (μτφρ.) Μ. Καίσαρ, (εις.) Δ. Ιακώβ, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2010, αποδιδόμενο σε κάποιον Λογγίνο.



Η διαλεκτική μεθοδολογία αναζήτησης της γνώσης που χαρακτήριζε το μεγαλύτερο μέρος των κειμένων του Πλάτωνα (σχεδόν όλα διατυπωμένα με τη μορφή ενός διαλόγου και μίας εριστικής τέχνης) συνεχίζεται με διαφορετικό τρόπο και στα έργα του Αριστοτέλη (όπως έχουμε τονίσει και αλλού αυτή η μεθοδολογία αναδεικνύεται πρώτα στα *Τοπικά* και στη συνέχεια στη *Ρητορική* ενώ εδώ βλέπουμε μία ενδιαφέρουσα εφαρμογή της). Πριν δώσει το λόγο στην αντίπαλη οπτική, δηλαδή σε όσους χρησιμοποιούν το επιχείρημα ότι η μουσική δεν έχει θέση στην οργανωμένη παιδεία (είτε δέχονται τις τρεις αιτιακές συσχετίσεις που παρουσιάζει ο Αριστοτέλης για τη μουσική είτε όχι), θέτει ο ίδιος ένα ρητορικό ερώτημα σε δύο βήματα, με το οποίο προλαβαίνει τις ελλειπείς προσεγγίσεις στην ανάλυσή του και αμέσως αναδεικνύει με διαλεκτικό τρόπο έναν ορίζοντα απάντησης, μη αναμενόμενο.

Το πρώτο βήμα αυτού του ρητορικού ερωτήματος, αυτού του αντιλόγου που έρχεται να φωτίσει τον ορίζοντα της απάντησής του ή τη σημασία του ερωτήματός του έχει ως εξής:

4) «ὅτι μὲν οὖν δεῖ τοὺς νέους μὴ παιδιᾶς ἕνεκα παιδεύειν, οὐκ ἄδηλον (οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες· μετὰ λύπης γὰρ ἢ μάθησις)· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διαγωγὴν γε παισὶν ἀρμόττει καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀποδιδόναι ταῖς τοιαύταις (οὐθενὶ γὰρ ἀτελεῖ προσήκει τέλος)» (*Πολιτικά*, 1339 a 26-31).

«Βέβαια ότι δεν είναι σωστό η εκπαίδευση των παιδιών να γίνεται με σκοπό τη διασκέδαση, είναι αναμφισβήτητο (γιατί δεν παίζουν οι μαθητές όσο κάνουν μάθημα, καθώς η μάθηση είναι μια κοπιαστική διαδικασία). Ούτε είναι και σωστό να παραχωρείται στα παιδιά και στους ανώριμους η επιλογή του τρόπου ζωής του [διαγωγή] (γιατί σε κανένα ατελές ον δεν αρμόζει ο τελικός σκοπός)» (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 255-257).

Η αντιλογική αυτή διατύπωση αντιστοιχεί στα σκέλη του αρχικού ερωτήματος. Το πρώτο σκέλος της αφορά στη σχέση μεταξύ της μουσικής εκπαίδευσης και της *παιδιάς/αναπαύσεως*. Το δεύτερο σκέλος θίγει το θέμα της σχέσης μεταξύ της εκπαίδευσης στη μουσική και της πρόσβασης στην εμπειρία της διαγωγής. Για κάποιο λόγο (θα διευκρινιστεί στη συνέχεια) παραλείπεται το μεσαίο σκέλος που αφορά στη διαμόρφωση των ηθών η οποία στοχεύει στην κατάκτηση της αρετής μέσω της μουσικής εκπαίδευσης.

Το πρώτο σκέλος της αντιλογικής διατύπωσης έχει και αυτό δύο μέρη. Το πρώτο παρουσιάζει ως προφανή την θέση «*δεῖ τοὺς νέους μὴ παιδιᾶς ἔνεκα παιδεύειν*». Η εκπαίδευση εμπεριέχει έναν τελικό στόχο (ένα *ου ἔνεκα*), ο οποίος δεν μπορεί να είναι η *παιδιά*. Το δεύτερο μέρος έχει δύο υπομέρη τα οποία παρατίθενται και συνδέονται αιτιολογικά με το προηγούμενο. 1<sup>ov</sup>) «*οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες*» και 2<sup>ov</sup> «*μετὰ λύπης γὰρ ἢ μάθησις*», δηλαδή η εκπαιδευτική απόπειρα εισάγει μία πειθαρχία που θα πείσει για μία σταθερή προσπάθεια κι έναν κόπο απόκτησης γνώσεων από τους μαθητές.<sup>401</sup> Αυτό σημαίνει ότι θα φαινόταν παράδοξο να βάλουμε μία διάσταση του *παίζειν* μέσα στην εκπαιδευτική διαδικασία, η οποία θα κινδύνευε να ανατρέψει τον προηγούμενο κανόνα, κάτι άτοπο. Κι έτσι εφόσον δεν βάζουμε μια διάσταση του παιχνιδιού μέσα στη διαδικασία της εκμάθησης, δεν μπορεί η διάσταση του παιχνιδιού να βρίσκεται κατ' επέκταση και στο στόχο της συνολικής εκπαιδευτικής απόπειρας. Εάν η *παιδιά/παιχνίδι* δεν μπορεί να βρίσκεται στα ίδια τα συστατικά της ενεργούς παιδείας, τότε δεν μπορεί να βρίσκεται και στα αποτελέσματα/στόχους της, και αντίστροφα.

Το δεύτερο σκέλος της αντιλογικής διατύπωσης λέει ξεκάθαρα ότι είναι αταίριαστη η εμπειρία της *διαγωγής* για τα παιδιά και όλες τις ηλικίες που δεν συνδέονται με την ωριμότητα. Διατυπώνεται και αυτή σε δύο μέρη. Το πρώτο φέρνει σε αντίστιξη τη *διαγωγή* με όλες τις φάσεις της ανωριμότητας και το δεύτερο εξηγεί πιο πυκνά το ίδιο πράγμα: «*οὐθενὶ γὰρ ἀτελεῖ προσήκει τέλος*». Προφανώς ο όρος *τέλος* αφορά τον τελικό στόχο της ζωής που στα *Ἠθικά Νικομάχεια* έχει οριστεί ως η *ευδαιμονία*, ήδη από το πρώτο βιβλίο, (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 155-159) για να αναπτυχθεί ως κεντρικό θέμα στο δέκατο βιβλίο (Αριστοτέλης, 2006, σ. 593).

Όπως θα δούμε και στη συνέχεια του κειμένου η *διαγωγή* συνδέεται με την *ευδαιμονία*. Επομένως η *διαγωγή* ανήκει σε μία ώριμη φάση της ζωής. Ο όρος *ατελής*, που εδώ είναι ηλικιακός, παραπέμπει σε ολόκληρη την πορεία της ανάπτυξης του ανθρώπου την οποία καλείται να επηρεάσει καταλυτικά η παιδεία. Πολλά πράγματα θα καλλιεργηθούν σε διαφορετικές φάσεις της παιδικής και της εφηβικής ηλικίας και στην αρχή της νεότητας, ώστε να χρησιμεύσουν και να αναδείξουν πλήρως την αξία τους όταν κι εφόσον ο άνθρωπος/πολίτης θα έχει έναν συγκροτημένο νου, δηλαδή θα

---

<sup>401</sup> Αυτό το είδαμε και στο βιβλίο Β του *Περὶ Ψυχῆς*. Στο σχετικό απόσπασμα που αναφέραμε και σχολιάσαμε αλλού (βλέπε κεφάλαιο Γ1) είδαμε ότι η παιδεία οφείλει να ασκήσει αρχικώς μία βία πάνω στον ψυχικό κόσμο του μαθητή μέχρι να επιτύχει να κινητοποιήσει μια εσωτερική πορεία αναζήτησης της γνώσης.

μπορεί να αναλάβει υπεύθυνες θέσεις στην πόλη και θα κληθεί να πάρει σοβαρές αποφάσεις και να δράσει ανάλογα. Σε εκείνη την προχωρημένη ηλικιακή περιοχή πρέπει να τοποθετηθεί η *διαγωγή*, όχι νωρίτερα.

Εν ολίγοις η αντιλογική διατύπωση φέρνει στην επιφάνεια την εξής πιθανή αντίρρηση: τι δουλειά έχει η εκπαιδευτική διαδικασία με την *παιδιά/διασκέδαση* ή με την εμπειρία της *διαγωγής*, είτε αναμιξουμε τη *μουσική* στο θέμα είτε όχι;

Αλλά εάν η *μουσική* έχει διαγνωσθεί ήδη ως κάτοχος μιας διάστασης *παιδιάς*, τότε μάλλον στο πρώτο σκέλος δεν είναι προφανές ότι θα έπρεπε να αποκλεισθεί; Κι εδώ είναι το πιο δύσκολο σημείο που πρέπει να αρχίσει να φωτίζεται από την αρχή της ανάπτυξης του θέματος από τον Αριστοτέλη: για ποια διάσταση της *παιδιάς* μιλάμε; Πράγματι μία διάσταση της *παιδιάς* που θα ήταν η διασκέδαση των μεγάλων ανθρώπων ή το παιχνίδι των μικρότερων ηλικιών (αν το κατανοήσουμε ως ανάπαυσιν αντίστοιχα για τις μεγάλες ηλικίες και για τις ηλικίες του σχολείου) είναι προφανές ότι μάλλον δεν έχει καμία θέση στο εσωτερικό της εκπαιδευτικής διαδικασίας (έχει διευκρινιστεί ήδη ότι δεν εξετάζουμε το πεδίο της γυμναστικής που περιέχει στο επίκεντρό του μια διάσταση *αγώνα*<sup>402</sup> που και αυτή συνυφαίνεται με το παιγνιακό ή κατέχει μια θέση ως διάλειμμα ανάπαυσης δίπλα στην καθαυτό εκπαιδευτική διαδικασία<sup>403</sup>).

Το επίκεντρο της λειτουργίας αυτού του ρητορικού ερωτήματος βρίσκεται στο ότι ήδη ξέρουμε ότι ο Αριστοτέλης θα θέσει την εκπαίδευση στη μουσική ως το σημαντικότερο στόχο της παιδείας και επιπλέον ως τη σημαντικότερη διάσταση στο εσωτερικό της παιδείας. Μόλις αντιληφθούμε ότι η *παιδιά/παιχνίδι*, με μια ορισμένη

---

<sup>402</sup> Το σχετικό θέμα του παιχνιδιού/*παιδιάς* ως αντιπαράθεση και τη σχετική σύνδεση του θέματος του παιχνιδιού με τον αγώνα που έχει τονίσει ο Huizinga στο έργο του, δεν την αγνοεί προφανώς ο Αριστοτέλης. Απλώς δεν τη συναντάμε στα εδάφια που εξετάζουμε στο πλαίσιο των *Πολιτικών* Θ. Ωστόσο αποτελεί θέμα που συναντήσαμε κατά την εξέταση του *παίξειν* στο Δ8 των *Πολιτικών* Θ. Κατά την ερμηνεία του προβλήματος που συναντούσαμε στη σχέση μεταξύ *παιδιάς* και αρετής στο Δ8, σημαντικό ρόλο είχε παίξει ένα σημαντικό εδάφιο από το Ι των *Ηθικών Νικομαχείων* (1172 α1-9) όπου μαθαίναμε ότι οι φίλοι παίζουν μαζί και *συμφιλοσοφούν* ζώντας μαζί «αυτό που τους ευχαριστεί πιο πολύ απ' όσα μπορούν να κάνουν στη ζωή» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 527). Το σχετικό εδάφιο παρατέθηκε και αναλύθηκε στο κεφάλαιο Γ2. Αντίστοιχη παρατήρηση του Αριστοτέλη υπάρχει σ' ένα εδάφιο της *Ρητορικής* 1371 α όπου λέγεται ότι «επειδή λοιπόν έχει η νίκη ηδονή, κατ' ανάγκη θα είναι ευχάριστα και τα παιχνίδια που ενέχουν αναμέτρηση των αντιπάλων και διαμάχη με αντιλογία (αφού σε αυτά πολλές φορές συμβαίνει να νικάμε), καθώς και τα παιχνίδια όπως είναι τα κότσια, η μπάλα, τα ζάρια και η ντάμα» (Μπασάκος, 2016, σ. 179).

<sup>403</sup> Υποθέτουμε, βέβαια ότι στα σχετικά εδάφια που αναλύουμε και όπου έχει τοποθετηθεί το μάθημα της μουσικής για παιδιά και εφήβους, αναφερόμαστε σε μια εκπαιδευτική περίοδο που διαφοροποιείται από εκείνη της προσχολικής ηλικίας στη διαπαιδαγώγηση της οποίας ο Αριστοτέλης είχε εντάξει ρητά το παιχνίδι (στο 7<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* 1336 α 29-35) δίνοντάς του ένα σημαντικό ρόλο (Αριστοτέλης, 2009, σ. 227).

έννοια συνυφαίνεται με αυτή την εκπαίδευση στη μουσική, τότε αντιλαμβανόμαστε επίσης ότι ο Αριστοτέλης ετοιμάζεται να προτείνει αυτό που στο αντιλογικό ερώτημα παρουσιάζεται ως προφανώς απορριπτέο. Ετοιμάζεται δηλαδή να βάλει μία διάσταση του παιχνιδιού ως το σημαντικότερο στοιχείο της εκπαιδευτικής διαδικασίας και επιπλέον μία διάσταση του παιχνιδιού ως τον σημαντικότερο στόχο ολόκληρης της εκπαιδευτικής πορείας. Μένει λοιπόν από τη μια να φωτιστεί το εννοιολογικό εύρος της διάστασης του *παίζει* και της *παιδιάς* ώστε να αρθεί το παράδοξο. Από την άλλη να εφοδιαστεί ο αναγνώστης με τον κατάλληλο διαλεκτικό εξοπλισμό που θα του επιτρέψει να παρακολουθήσει τη συλλογιστική του Αριστοτέλη.

Το δεύτερο βήμα της ρητορικής διατύπωσης, το οποίο συνεχίζει το προηγούμενο έχει ως εξής:

5) «ἀλλ' ἴσως ἂν δόξειεν ἡ τῶν παίδων σπουδὴ παιδιᾶς εἶναι χάριν ἀνδράσι γενομένοις καὶ τελειωθεῖσιν. ἀλλ' εἰ τοῦτ' ἐστὶ τοιοῦτον, τίνας ἂν ἔνεκα δέοι μανθάνειν αὐτούς» (*Πολιτικά*, 1339 a 31-33).

«Ίσως όμως θα σχημάτιζε κανείς τη γνώμη ότι η ενασχόληση των παιδιών με τη μουσική γίνεται για να χρησιμεύσει ως διασκέδαση αργότερα, όταν τα παιδιά γίνουν άντρες με πλήρη ωριμότητα. Αλλά αν αυτό ισχύει, για ποιο λόγο είναι ανάγκη να μάθουν αυτοί οι ίδιοι μουσική» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 257).

Εν πρώτοις έχουμε μία διευκρίνιση που τονίζει την αιτιακή σχέση που υπάρχει, μέσα στο βάθος του χρόνου και των διαδοχικών φάσεων ανάπτυξης της προσωπικότητας, ανάμεσα στην εκπαιδευτική εμπειρία των παιδικών χρόνων και στη μακρινή της απήχηση στην περίοδο της ωριμότητας. Το πρώτο που προσφέρει λοιπόν αυτή η διόρθωση είναι ότι αν δει κανείς την αιτιακή σχέση ανάμεσα σε παράγοντες που βρίσκονται σε μια χρονολογική απόσταση, τότε ίσως οι αντιρρήσεις του προηγούμενου σκέλους να αμβλύνονται: δεν είναι άμεσος στόχος η παιγνιακή διάσταση για την εκπαιδευτική προσπάθεια, αλλά μακροπρόθεσμος.

Πάντως ακόμη παραμένει το θέμα του εάν η σοβαρή μελέτη των παιδιών έχει έναν απώτατο στόχο που εμπεριέχει μια παιγνιακή διάσταση, ή αν το δεχτούμε αυτό, (δεκτό είναι ότι οι ώριμοι και ολοκληρωμένοι άνδρες θα ζήσουν εμπειρίες *παιδιάς* είτε αυτό αφορά την *ανάπαυσιν* είτε εν τέλει αφορά και τη *διαγωγή*, διότι δεν διευκρινίζεται) τότε αν μια παιγνιακή διάσταση, άμεσα παρούσα μέσω της εκπαίδευσης στη μουσική, θα ήταν τότε και αυτή δεκτή.

Αξίζει όμως να δούμε το κείμενο από πιο κοντά. Γιατί δεν είναι σίγουρο για το πώς πρέπει να το διαβάσουμε. Στη φράση «*τῶν παιδῶν σπουδὴ παιδιᾶς εἶναι χάριν ἀνδράσι γενομένοις καὶ τελειωθεῖσιν*», που πρέπει να μπει το κόμμα;

Η κυρίαρχη προσέγγιση βάζει το κόμμα ανάμεσα στις λέξεις *σπουδὴ* και *παιδιάς*, υποθέτοντας δίπλα στη *σπουδὴ* τον παραλειπόμενο όρο *μουσική*: η σοβαρή μελέτη της μουσικής των παιδιών γίνεται χάριν μιας παιγνιακής εμπειρίας που θα ζήσουν όταν γίνουν άνδρες. Ήδη όμως αυτή η διατύπωση είναι εξόχως παράδοξη. Ο Newman στη σημείωση 33 του υπομνήματός του<sup>404</sup> παρατηρεί ότι η σύνταξη αυτής της φράσης είναι σχεδόν ίδια με τη φράση που παρατίθεται στο Κ των *Ηθικῶν Νικομαχείων* 1176 b 32 «*σπουδάξιν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἡλίθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν. παίζειν δ' ὅπως σπουδάξῃ, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἢ παιδιά, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δέονται. οὐ δὴ τέλος ἢ ἀνάπαυσις·*» (Newman 1950, σ. 530).

Το θέμα της συγχρονικότητας του Θ των *Πολιτικῶν* και του Κ των *Ηθικῶν Νικομαχείων* το έχουμε ήδη θίξει. Αν θεωρήσουμε αυτή τη συγχρονικότητα ως δεδομένο και αν απομονώσουμε τις δύο διατυπώσεις πράγματι έχουμε ένα παράδοξο, διότι ενώ είναι διατυπωμένες με τους ίδιους ακριβῶς όρους, η μία μοιάζει να ισχυρίζεται το αντίστροφο από την άλλη. Αλλά μια τέτοια ασυνέπεια για τις διατυπώσεις του Αριστοτέλη θα πρέπει να αποκλεισθεί. Το εννοιολογικό περιεχόμενο της *παιδιάς* και η σχέση *σπουδῆς* και *παιδιάς* πρέπει να είναι διαφορετική στις δύο διατυπώσεις. Το περιεχόμενο του Κ6 (το 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο του βιβλίου Κ των *Ηθικῶν Νικομαχείων*) το έχουμε ήδη αντιμετωπίσει στην ανάλυση του Δ8 στην οποία παραπέμπουμε.<sup>405</sup>

---

<sup>404</sup> Ο Newman στο βιβλίο του *The Politics Aristotle* στη σημείωση 33 θίγει το θέμα ως εξής: «Το ζήτημα του παράδοξου της ύπαρξης δύο σχεδόν όμοιων διατυπώσεων στα *Πολιτικά* Θ και στα *Ηθικά Νικομάχεια* (ήδη αυτό το δεδομένο υποδεικνύει ένα μέρος σύγχρονης επεξεργασίας στα δύο επίπεδα της ηθικής και πολιτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη) που μοιάζει όμως ότι η μία λέει το αντίστροφο της άλλης. Κατά τα άλλα είναι χρήσιμο ως προς τον προαναφερόμενο συλλογισμό του Αριστοτέλη να αναδείξουμε και το δεύτερο συμπληρωματικό επιχείρημα του (στον ίδιο συλλογισμό από το Κ6 των *Ηθικῶν Νικομαχείων*) όπου αναφέρεται μια ρήση του Ανάχαρσι την οποία ο Αριστοτέλης επιδοκιμάζει και στην οποία συναντούμε ένα συλλογισμό που αποδέχεται την *παιδιά/παιχνίδι* ως παράγοντα στην υπηρεσία της σοβαρής ενασχόλησης «*παίζειν δ' ὅπως σπουδάξῃ, κατ' Ἀνάχαρσιν*». Είναι χρήσιμο σ' αυτό το σημείο να απαντάει απευθείας σε μία αντίστοιχη φράση των *Νόμων* από τη σημαντική παράγραφο 803 (.....)» (Newman, 1950, σ. 530).

<sup>405</sup> Βλ. τη σχετική σημ. στο κεφάλαιο Γ2, που αναπτύσσει το θέμα της παρουσίας της *παιδιάς* στο βιβλίο Η με μία συνέχεια προς το Κ6 των *Ηθικῶν Νικομαχείων*. Δηλαδή ένα κοινό θέμα ξεκινούσε στο Η των *Ηθικῶν Νικομαχείων* με θέμα την εγκράτεια και εξηγούσε ότι αυτοί που διασκεδάζουν ασταμάτητα στη ζωή τους χωρίς να μπορούν να ασχοληθούν με κάτι σοβαρό, δεν πρέπει να

Εδώ παίζει ρόλο το διαλεκτικό δίπολο σοβαρότητα-παιχνίδι και όταν η διάσταση του παιχνιδιού δρα σαν καταλύτης χάριν της σοβαρότητας είναι αποδεκτή. Ενώ όταν αποκοπεί από τη λειτουργία του δίπολου και καταστεί αυτόνομος παράγοντας, είναι απορριπτέα. Η μία αφορά την ανάπτυξη της προσωπικότητας και εντάσσεται στην αναζήτηση της αρετής. Η άλλη αφορά ανθρώπους που ζουν μια καθήλωση της προσωπικότητάς τους (*παιδαριώδεις, μαλθακοί*), είναι ανίκανοι να φθάσουν στην ωριμότητα, στις αποφάσεις και την πράξη. Οι μιν, οι αξιόλογοι άνθρωποι, οι ελευθέριοι του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* συναντούνται ως ισότιμοι. Ενώ στο παράδειγμα του Κ6, οι αυλοκόλακες στο περιβάλλον του τυράννου,<sup>406</sup> που διασκεδάζουν ασταμάτητα μαζί του, παρουσιάζονται ηθικά και κυρίως πολιτικά ως η αντίστροφη όψη των προηγούμενων.

Η ίδια προσέγγιση μπορεί να ισχύει κι εδώ, στη σύγκριση των δύο όμοιων φράσεων από το Θ των *Πολιτικών* και από το Κ6 των *Ηθικών Νικομαχείων*. Αυτό σημαίνει ότι από τη μία, εάν κάποιος παίρνει μια σοβαρή παιδεία και προορίζεται για ελεύθερος πολίτης, συγχρόνως δεν προορίζεται και δεν ταιριάζει να συμπεριληφθεί στους

---

χαρακτηριστούν *ακόλαστοι* αλλά μάλλον *μαλθακοί*, δηλαδή *ελλιπείς/ανώριμοι/παιδαριώδεις* (το *παίζει* τους δεν ενισχύει και δεν εντάσσεται μέσα στην αρετή αλλά εντάσσεται σε μια καθυστέρηση της πρόσβασης στην ωριμότητα). Και το ίδιο θέμα συνέχιζε στο Κ6 των *Ηθικών Νικομαχείων* παρουσιάζοντας τους ίδιους ανθρώπους στο περιβάλλον ενός τυράννου, δηλαδή ως στερημένους πολιτικής ωριμότητας και ελευθεριότητας (το *παίζει* τους είναι μία ανωριμότητα που ταιριάζει είτε σε μία ηλικιακή καθυστέρηση-παιδαριώδεις - ή σε μια θεμελιώδη έλλειψη του χαρακτήρα και πολιτική ανωριμότητα που ισοδυναμεί με μια συμπεριφορά σκλάβου). Ωστε έχουμε σταθερά την ανάπτυξη του θέματος της απόρριψης ενός *παίζει* που έγινε αυτοσκοπός και δεν συνδέεται στενά με την αναζήτηση της αρετής και τη σοβαρή ενασχόληση (Αριστοτέλης, 2006, σ. 595).

<sup>406</sup> Στα *Ηθικά Νικομάχεια* Κ6, 1176 b14-22, έχουμε το ακόλουθο εδάφιο «και όμως πολλοί από τους ανθρώπους που θεωρούνται ευδαίμονες (...) δεν εδρεύουν σε αυτούς που ασκούν την εξουσία» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 595). Είναι χαρακτηριστικό ότι συναντάμε μία πύκνωση της ορολογίας που μας ενδιαφέρει όπως «καταφεύγουσι δ' ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς τῶν εὐδαιμονιζομένων οἱ πολλοί, διὸ παρὰ τοῖς τυράννοις εὐδοκιμοῦσιν οἱ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς εὐτράπελοι·», και πιο κάτω «δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολάζειν». Εδώ οι όροι ευδαιμονία, διαγωγή και ευτράπελος χρησιμοποιούνται είτε με τη στοιχειώδη έννοια της καθομιλουμένης και μία αναφορά σε μία παραπλανητική φαινομενικότητα. Πουθενά δεν υπάρχει διαγωγή/σχολή/ευδαιμονία. Επειδή δεν μπορεί να υπάρχει στο περιβάλλον αυτών που εξουσιάζουν τυραννικά, ούτε *αρετή* ούτε *νοῦς* (η κατάληξη του συλλογισμού του πιο πάνω εδαφίου). Ακόμη πιο εντυπωσιακή είναι η διατύπωση που ακολουθεί «οἱ ἄνθρωποι αὐτοί, μὴ ἔχοντας ποτὲ γευτεῖν τὴν ἀληθινὴν ἡδονήν, αὐτὴν ταιριάζει στους ελεύθερους ανθρώπους, καταφεύγουν στις σωματικές ηδονές (...)» (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 595-597). Πρόκειται για το εντελώς αντίστροφο μοντέλο, σε ψυχολογικό, ηθικό και κυρίως πολιτικό επίπεδο, της χαρούμενης συνάντησης που αναλύσαμε στο Δ8. Ο Αριστοτέλης με τον πιο πάνω συλλογισμό δεν αντιφάσκει βέβαια (όπως το εξηγήσαμε και αλλού δηλαδή στην ανάλυση του Δ8) προς τις διατυπώσεις για τη σχέση μεταξύ χαρούμενης συνάντησης που δίνει την ευκαιρία στην παρέα των αξιόλογων ανθρώπων για την κατάκτηση μίας αρετής της ευτραπείας. Αντίθετα την επιβεβαιώνει και τη φωτίζει από μια διαφορετική σκοπιά: όταν το παιχνίδι είναι στενά συνδεδεμένο με τη σοβαρότητα της ηθικής συγκρότησης και κυρίως την ελευθερία, τότε επιτελεί ένα αξιόλογο έργο. Αλλιώς απορρίπτεται.

ανώριμους αυλοκόλακες του τυράννου που διασκεδάζουν ασταμάτητα.<sup>407</sup> Ενώ από την άλλη, στη σπουδή της μουσικής, η παρουσία ενός παιγνιακού στοιχείου υπηρετεί με τον καλύτερο τρόπο τη συγκρότηση του αξιολογού ανθρώπου.

Τώρα μπορούμε να επιστρέψουμε στην εξεταζόμενη φράση του κειμένου μας και να εξετάσουμε εάν το κόμμα μπορεί να τοποθετηθεί όχι ανάμεσα στον όρο *σπουδή* και στον όρο *παιδιάς*, αλλά μετά από το *σπουδή παιδιάς*. Κι έτσι να έχουμε μέσα στο κείμενο την εξαιρετική διατύπωση «*τῶν παίδων σπουδή παιδιάς, εἶναι χάριν ἀνδράσι*». Ωστε έτσι το νόημα της φράσης αλλάζει κι έχουμε μια άλλη σημασία δηλαδή ότι: η σοβαρή μελέτη της μουσικής από τα παιδιά, που εμπεριέχει μία διάσταση παιχνιδιού, θα γίνει για χάρη της ολοκλήρωσής τους και της τελειώσής τους όταν θα έχουν γίνει *άνδρες*. Και αυτή η ερμηνεία μπορεί να υπάρξει και να δικαιωθεί στην εξέλιξη του κειμένου, αλλά μπορεί επίσης να υποθέσουμε ότι το πρόβλημα της στίξης που παρουσιάζεται εδώ ίσως επιτρέπει τη συνύπαρξη και των δύο αποδόσεων. Γιατί ήδη όπως έχουμε δει το προηγούμενο ερώτημα στο πρώτο του μέρος είχε δύο βήματα. Να υπάρχει η παιγνιακή διάσταση στο εσωτερικό της εκπαιδευτικής διαδικασίας και επίσης να υπάρχει ως στοιχείο στον απώτερο στόχο της παιδείας; Η απάντηση είναι ότι πιθανόν να τα θέλουμε και τα δύο υπό όρους.

Αυτό το ερώτημα της στίξης μας θυμίζει μία σχετική παρατήρηση του Αριστοτέλη πάνω στην ιδιαιτερότητα της διατύπωσης του κειμένου στον Ηράκλειτο που συναντάμε στο Γ5 της *Ρητορικής* 1476 b11, όπου διαπιστώνει ότι: «(...) είναι στ' αλήθεια δύσκολη δουλειά να βάλεις στίξη στα έργα του Ηράκλειτου, γιατί είναι ασαφές αν κάτι συνδέεται με την προηγούμενη ή την επόμενη λέξη όπως συμβαίνει στην ίδια την αρχή του συγγράμματός του (...)» (Ηράκλειτος, 1999, σσ.42-45).

Από το παράδειγμα που διαλέγει ο Αριστοτέλης στο κείμενο του Ηράκλειτου φαίνεται όμως ότι συνυπάρχουν και διαλέγονται μεταξύ τους και οι δύο πιθανές

---

<sup>407</sup> Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι σε αυτές τις διατυπώσεις του Αριστοτέλη στο Κ6 των *Ηθικών Νικομαχείων* γίνεται μία έμμεση κριτική σε ολόκληρη την θεωρία της *παιδείας/παιδιάς των Νόμων* με έμφαση στις τέσσερις σημαντικές παραγράφους του εδαφίου 803 και με δεδομένη την κρίση του Αριστοτέλη ότι το πολίτευμα των *Νόμων* είναι *απαράδεκτο* ως τυραννικό. Δηλαδή είναι πιθανόν ο Αριστοτέλης να μη δέχεται ότι στόχος του ανθρώπου είναι να χορεύει τελετουργικά στο σημαντικότερο κομμάτι του ελεύθερου χρόνου του ολόκληρη τη χρονιά για να εξυπηρετήσει την υποθετική καταδίκη του σε μια παιδαριώδη συνθήκη, ώστε πουθενά να μην υπάρχουν πολιτικές δυνάμεις και ώριμοι πολίτες που να αμφισβητήσουν το τυραννικό πολίτευμα των *Νόμων*. Το σχετικό θέμα το αναπτύσσουμε πιο εκτεταμένα στο επόμενο κεφάλαιο Δ2.

ερμηνείες.<sup>408</sup> Το ίδιο πιστεύουμε ότι μπορεί να συμβαίνει και για την φράση που αναλύουμε. Η ίδια μόνο η παρουσία της διατύπωσης *σπουδή παιδιάς*,<sup>409</sup> δηλαδή η σοβαρή μελέτη της παιγνιακής συνθήκης (εδώ βέβαια γίνεται αναφορά στην έκτακτη παιγνιακή συνθήκη που συνυφάνεται με την εκπαίδευση στην αξιολογη μουσική η οποία με τη σειρά της παραπέμπει άμεσα και διαχρονικά στην ανάδυση της αρετής και την επανεργοποίηση της προσπάθειας για μεσότητα όσον αφορά τους ενήλικους), εφόσον γίνει δεκτή αποτελεί κορύφωση της ανάδειξης του διπόλου σοβαρότητα-παιχνίδι στο κείμενο του Αριστοτέλη.

Η τελευταία φράση του εδαφίου 1339 α31-33 μας μεταφέρει σε μια επόμενη υποενότητα εδαφίων: ακόμη και αν δεχτούμε ότι η μουσική βοηθάει σε όλα όσα προτείνονται, (ανάπαυση-ηδονή, αρετή, διαγωγή), ποιος ο λόγος να μάθουν οι μαθητές οι ίδιοι να παίζουν μουσική; Πρόκειται για ένα επιχείρημα που συμμετέχει και ολοκληρώνει το αντιλογικό ρητορικό ερώτημα του Αριστοτέλη ενώ παραπέμπει στην επιχειρηματολογία όσων απορρίπτουν την εισαγωγή της μουσικής στην παιδεία, η οποία ακολουθεί (Αριστοτέλης, 2009, σ. 257).

## Ενότητα Β

Στην νέα ενότητα θα έχουμε τρεις επιχειρηματολογίες που αντιμετωπίζουν τα τρία επίπεδα του αρχικού ερωτήματος (να διδαχθεί η μουσική για να ευνοήσει αργότερα

---

<sup>408</sup> Το ευρύτερο κείμενο από τη *Ρητορική* Γ5, 1476 b 11 του Αριστοτέλη όπου διασώζεται η αναφορά στην εισαγωγική παράγραφο του Ηράκλειτου έχει ως εξής: «Τα γραπτά έργα γενικά πρέπει να διαβάζονται εύκολα και να προφέρονται εύκολα (...) δεν είναι εύκολη η στίξη όπως συμβαίνει με τα κείμενα του Ηράκλειτου, γιατί είναι ασαφές αν κάτι συνδέεται με την προηγούμενη ή με την επόμενη λέξη, όπως συμβαίνει στην ίδια την αρχή του συγγράμματός του. Λέει δηλαδή : <τον λόγον αυτό, που υπάρχει πάντα οι άνθρωποι δεν τον κατανοούν>: πράγματι, είναι αβέβαιο με ποιο από τα δύο πρέπει να χωρίσουμε με στίξη το <πάντα>» (Ηράκλειτος, 2010, σσ. 42-45). Η σχετική παρατήρηση του Αριστοτέλη μας οδηγεί να υποθέσουμε ότι το πρόβλημα της διασύνδεσης του «πάντα» μέσω της στίξης με το αμέσως προηγούμενο ή με το αμέσως επόμενο – δηλαδή με τον Λόγο που υπάρχει <πάντα> εξ αντικειμένου, ή με το ευρύ κοινό που δεν κατανοεί «πάντα» τη σημασία των πραγμάτων, παρόλο που συμμετέχει στις συνθήκες που διαμορφώνει ο Λόγος – υπάρχει κατ' ανάγκη και ως πρόβλημα και ως λύση, μόνο απέναντι στο άλλο που υφίσταται ανεξάρτητα από τη βούλησή μας. Δηλαδή πως θα περιοριστεί αυτή η σταθερή ανωριμότητα της πλειοψηφίας σε γνωσιακό πεδίο, ενόψει της κατανόησης του Λόγου, του οποίου ωστόσο η ισχύς είναι σταθερή. Το ένα <πάντα> υπάρχει σταθερά απέναντι στο άλλο <πάντα> το οποίο μπορεί και πρέπει να μεταβληθεί. Κι έτσι τα δύο <πάντα> τίθενται σε μία σχέση καθρέφτη όπου το ένα βρίσκεται απέναντι στο άλλο και αφορούν διαφορετικές έννοιες. Είναι φανερό ότι στο ηρακλείτειο κείμενο σε αρκετές σχετικές παρατηρήσεις αναδύεται ένα θέμα αναγκαίας δημόσιας παιδείας (θέμα που το έχουμε σχολιάσει στο κεφάλαιο Β).

<sup>409</sup> Οι όροι *σπουδή* και *παιδιά* συνδέονται με τέτοιο τρόπο ώστε η *σπουδή* να αποδίδεται στην *παιδιά* και να προκύπτει το *σπουδή παιδιάς*, αυτό το συναντάμε επίσης με τρόπο αναμφίβολο στο 1371 α3-4 της *Ρητορικής* όπου έχουμε τη διατύπωση «και περί τας εσπουδασμένας δε παιδιάς ομοίως». Στο σχετικό εδάφιο (που το έχουμε παραθέσει και σχολιάσει ήδη σε προηγούμενο κεφάλαιο Γ2) ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην απόλαυση του βιώματος παιγνιακών εμπειριών αντιπαράθεσης (πάντα στο εσωτερικό μιας παρέας φίλων και αξιολογών ανθρώπων) που απαιτούν μια σοβαρή προετοιμασία, προσφέροντας τότε μια μεγαλύτερη απόλαυση (Μπασάκος, 2016, σσ. 183-185).



την εμπειρία της *αναπαύσεως* ή τη βελτίωση των ηθών ή την εμπειρία της *διαγωγής*) και ενώ δέχονται τις τρεις θετικές επιρροές της μουσικής, απορρίπτουν την εισαγωγή της μουσικής στην εκπαιδευτική διαδικασία. Έτσι και στις τρεις απορριπτικές απαντήσεις θα έχουμε ένα μόνιμο μοτίβο: γιατί να μάθουν τα παιδιά μουσική, ώστε ως ακροατές αργότερα να συμμετάσχουν στα τρία προαναφερόμενα επίπεδα και να μην αφήσουν τη δουλειά αυτή στους ειδικούς της μουσικής και να περιοριστούν στο ρόλο του ακροατή που κάλλιστα μπορεί να τον φέρουν εις πέρας τέλεια χωρίς να έχουν διδαχθεί ποτέ τη μουσική;

Η πρώτη έχει ως εξής:

1) «ἀλλὰ μή, καθάπερ οἱ τῶν Περσῶν καὶ Μήδων βασιλεῖς, δι' ἄλλων αὐτὸ ποιούντων μεταλαμβάνειν τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς μαθήσεως; καὶ γὰρ ἀναγκαῖον βέλτιον ἀπεργάζεσθαι τοὺς αὐτὸ τοῦτο πεποιημένους ἔργον καὶ τέχνην τῶν τοσοῦτον χρόνον ἐπιμελουμένων ὅσον πρὸς μάθησιν μόνον. εἰ δὲ δεῖ τὰ τοιαῦτα διαπονεῖν αὐτούς, καὶ τὰ περὶ τὴν τῶν ὄψων πραγματείαν αὐτούς ἂν δέοι παρασκευάζειν· ἀλλ' ἄτοπον» (*Πολιτικά*, 1339 a 33-41).

«και να μην απολαμβάνουν, όπως ακριβώς οι Πέρσες και οι Μήδοι βασιλείς, την ευχαρίστηση και τη μάθηση μέσω άλλων που ασκούν αυτό το επάγγελμα; Μάλιστα οι τελευταίοι ως επαγγελματίες μουσικοί, αναγκαστικά είναι καλύτερα ασκημένοι παρά όσοι μελετούν τη μουσική τόσο λίγο χρόνο, όσο μόνο χρειάζεται για να τη μάθουν. Αλλά αν πρέπει με παρόμοια να καταπονούνται οι ίδιοι για μεγάλο διάστημα, τότε απαραίτητο κρίνεται να ασχοληθούν και με τη μελέτη της μαγειρικής; αυτό όμως είναι άτοπο» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 257).

Εδώ παρουσιάζεται η γνώμη των Περσών και των Μήδων βασιλέων σε σχέση με το πρώτο επίπεδο δηλαδή τη σχέση της μουσικής με την ανάπαυση που προσφέρει μια ευχαρίστηση. Το επιχείρημα είναι ότι οι επαγγελματίες μουσικοί έχουν αφιερώσει σχεδόν όλη τη ζωή τους στην καλλιέργεια της τέχνης τους. Εάν οι ίδιοι από παιδιά μαθαίνουν μουσική, αναπόφευκτα θα ήταν ατελής η μουσική τους γνώση. Σε αυτό το επιχείρημα προστίθεται κι ακόμη ένα συναφές που φαίνεται αρκετά ισχυρό: αν για όλα όσα ζητούν να απολαμβάνουν ίσχυε το ίδιο, όπως για παράδειγμα με τα πολυτελή γεύματα, μήπως θα έπρεπε να γίνουν και μάγειροι; Αυτό όμως φαίνεται απαράδεκτο.

Η δεύτερη έχει ως εξής:

2) «τὴν δ' αὐτὴν ἀπορίαν ἔχει καὶ εἰ δύνανται τὰ ἤθη βελτιῶ ποιεῖν· ταῦτα γὰρ τί δεῖ μαθάνειν αὐτούς, [1339b] ἀλλ' οὐχ ἑτέρων ἀκούοντας ὀρθῶς τε χαίρειν καὶ δύνασθαι κρίνειν, ὥσπερ οἱ Λάκωνες; ἐκεῖνοι γὰρ οὐ μαθάνοντες ὁμῶς δύνανται κρίνειν ὀρθῶς, ὡς φασι, τὰ χρηστὰ καὶ τὰ μὴ χρηστὰ τῶν μελῶν» (*Πολιτικά*, 1339 a 41- 1339 b 40).

«Στην ίδια απορία οδηγεί και το ζήτημα αν μπορεί η μουσική να βελτιώσει τα ήθη. Γιατί αν αυτό είναι αλήθεια, τότε ποια η σκοπιμότητα να μαθαίνουν αυτοί οι ίδιοι μουσική και να μην την ακούν, καθώς εκτελείται από άλλους, έτσι ώστε και να απολαμβάνουν υψηλής ποιότητας ψυχαγωγία και να ασκούν κριτική στα μουσικά έργα, όπως κάνουν οι Σπαρτιάτες; Γιατί εκείνοι, αν και δεν μαθαίνουν μουσική, όμως είναι σε θέση, όπως λένε να κρίνουν σωστά και τις ωραίες και τις κακές μελωδίας» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 257).

Εδώ παρουσιάζεται η γνώμη των Σπαρτιατών για την περίπτωση κατά την οποία η μουσική βελτιώνει τα ήθη και διδάσκει το *ορθῶς χαίρειν*. Όμοια και εδώ θεωρούν ότι δεν χρειάζεται να εκπαιδευτούν και οι ίδιοι στη μουσική. Αφήνουν αυτή την εργασία στους ειδικούς και θεωρούν ότι αυθόρμητα στην κατάλληλη ηλικία θα είναι επαρκείς κριτές των ηθικά αξιόλογων ή ανάξιων λόγου μουσικών έργων και τραγουδιών (χωρίς να διδαχθούν από παιδιά την ερμηνεία των μουσικών έργων).

Η τρίτη έχει ως εξής:

3α) «ὁ δ' αὐτὸς λόγος κἂν εἰ πρὸς εὐημερίαν καὶ διαγωγὴν ἐλευθέριον χρηστέον αὐτῆ· τί δεῖ μαθάνειν αὐτούς, ἀλλ' οὐχ ἑτέρων χρωμένων ἀπολαύειν; σκοπεῖν δ' ἔξεστι τὴν ὑπόληψιν ἣν ἔχομεν περὶ τῶν θεῶν· οὐ γὰρ ὁ Ζεὺς αὐτὸς ἀεῖδει καὶ καθαρίζει τοῖς ποιηταῖς» (*Πολιτικά*, 1339 b 4-8).

«Η ίδια απόδειξη ισχύει και για το ερώτημα αν η μουσική κρίνεται σωστό να χρησιμοποιείται με σκοπό την υψηλή ποιότητα της ζωής και τη διαβίωση που ταιριάζει σε ελεύθερους ανθρώπους. Για ποιο λόγο δηλαδή πρέπει να τη μαθαίνουν οι ίδιοι και να μην απολαμβάνουν την εκτέλεσή της από άλλους; Μας επιτρέπεται άλλωστε να εξετάσουμε και την αντίληψη που έχουμε για τους θεούς· ο Δίας δηλαδή ο ίδιος δεν τραγουδάει ούτε παίζει κιθάρα σύμφωνα με τους ποιητές» (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 257-259).

Εδώ παρουσιάζεται η γνώμη κάποιων συντηρητικών (εδώ πιθανόν Αθηναίων) που έχουν σταθερή αναφορά σε μια παραδοσιακή ποίηση, ενδεχομένως του Ομήρου, και όσον αφορά τη συνεισφορά της μουσικής σε μια εμπειρία *διαγωγής* των ελεύθερων πολιτών δεν χρειάζεται να μάθουν οι ίδιοι μουσική. Όπως και οι θεοί δεν παρουσιάζονται να παίζουν οι ίδιοι την μουσική που ακούν.

Η τέταρτη έχει ως εξής:

4) «ἀλλὰ καὶ βαναύσους καλοῦμεν τοὺς τοιούτους καὶ τὸ πράττειν οὐκ ἀνδρὸς μὴ μεθύοντος ἢ παίζοντος» (*Πολιτικά*, 1339 b 8-10).

«Αλλά και τους επαγγελματίες του είδους τούς αποκαλούμε χυδαίους και το έργο τους ανάξιο για νηφάλιο άντρα που δεν είναι μεθυσμένος ή δεν παίζει» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 259).

Προφανώς η διατύπωση του εδαφίου 4 σε ένα πρώτο επίπεδο ολοκληρώνει το εδάφιο 3, αλλά και τα προηγούμενα εδάφια, δηλαδή εκεί όπου γινόταν η σύγκριση ανάμεσα στους ειδικούς της μουσικής και τους ενδεχόμενους ερασιτέχνες, που εν τέλει δεν χρειάζεται να μάθουν μουσική. Διότι όχι μόνο δεν χρειάζεται να μάθουν τα παιδιά και οι μέλλοντες ενήλικοι μουσική, επειδή την εργασία αυτή την εκτελούν επαρκώς οι επαγγελματίες μουσικοί (και βέβαια πως μπορεί ο καθένας να γίνει επαγγελματίας μουσικός;), αλλά ακόμη κι αν μπορούσαν να μπουν στη θέση των επαγγελματιών μουσικών, αυτό είναι κάτι απαράδεκτο γιατί αυτοί, οι επαγγελματίες, είναι τεχνίτες του μεροκάματου (οι *βάνουσοι*) κι έχουν μια κοινωνική υπόσταση ανάξια του ελεύθερου πολίτη.

Σε ένα δεύτερο όμως επίπεδο ανιχνεύεται ένα καινούργιο στοιχείο που ενδιαφέρει περισσότερο την ευρύτερη συλλογιστική του Αριστοτέλη. Ο ειδικευμένος τεχνίτης που παίζει σε όλη του τη ζωή μουσική κι έτσι μπορεί να ερμηνεύσει τέλεια από τεχνικής άποψης κάποια κομμάτια έχει αφεθεί ως προς το σύνολο του τρόπου ζωής του σε ένα υπερβολικό, πέραν του μέτρου, *παίζει*. Ο ίδιος παράγοντας, που όντας άμετρος, του προσφέρει μια ικανότητα τεχνικής επάρκειας, του αφαιρεί συγχρόνως τα χαρακτηριστικά που απαιτεί η ταυτότητα του αξιολογού ανθρώπου: η *φρόνησις*, που εγγυάται την απόφαση και την πράξη, χάνεται. Αναγνωρίζουμε, σε αυτή την ανάγνωση της ψυχολογίας του καλού μουσικού, κάποια χαρακτηριστικά μάλλον διαχρονικά (ο μουσικός «ο κλεισμένος στον κόσμο του», τον κόσμο της μουσικής,

λίγο «τρελούτσικος»), που τον συνδέουν με το χαρακτήρα που συναντήσαμε στην προβληματική του Κ6 των *Ηθικών Νικομαχείων*: παίζει μόνιμα (όχι με την έννοια ότι διασκεδάζει μόνιμα όπως οι *μαλθακοί-παιδαριώδεις* στο περιβάλλον του τυράννου) αλλά ότι παίζει μόνιμα γι' αυτούς που διασκεδάζουν (Αριστοτέλης, 2006, σ. 597). Εδώ έχουμε ένα στοιχείο κρίσης του Αριστοτέλη για τους ερμηνευτές της τέχνης ευρύτερα (μουσικοί και ηθοποιοί) η οποία διατυπώνεται επανειλημμένως, έχει μια ενιαία επιχειρηματολογία αλλά έχει και εξαιρέσεις. Αυτό το τελευταίο στοιχείο ξεχωρίζει απ' όλη την υπόλοιπη ενότητα εδαφίων Β, που όπως ήδη έχουμε αντιληφθεί, κινείται σε μια περιοχή προσεγγίσεων που για πολλούς λόγους πέφτει έξω απ' το πεδίο έρευνας του Αριστοτέλη (γνωρίζουμε δηλαδή ήδη ότι το κεντρικό επιχείρημα που παρουσιάζεται στην ενότητα Β απορρίπτεται).

Το αξιοπρόσεκτο εδώ είναι ότι τονίζεται το *παίζει* ως καθοριστικός παράγοντας στην ενασχόληση με τη μουσική: όταν είναι υπερβολική/άμετρη, αυτή η ενασχόληση, έστω με εξαιρετικά αποτελέσματα στην ερμηνεία της μουσικής, υπάρχει ένα υπερβολικό *παίζει* που είναι ασυμβίβαστο με την ηθική ισορροπία.

Ο Αριστοτέλης εισάγει την επόμενη ενότητα με μία απλή παρατήρηση, «ίσως αργότερα να ασχοληθούμε με όλα αυτά». Αφού δώσει στην επόμενη ενότητα, την απάντηση στο αρχικό του ερώτημα, θα μπορέσει πράγματι να επανέλθει και με μια σύντομη διατύπωση να δείξει ότι είναι αδύνατο, εάν δεν μάθουν τα παιδιά μουσική, να ζήσουν ως ενήλικες την *ανάπαυσιν*/ τη βελτίωση των ηθών /τη συμμετοχή στη *διαγωγή* χάριν της μουσικής, υπηρετώντας τον πολιτικό στόχο τον οποίο έχει θέσει.<sup>410</sup> Επομένως όλη αυτή η επιχειρηματολογία που παρουσιάστηκε στην ενότητα Β είναι λανθασμένη (παρόλο που φαίνεται αρκετά εύλογη) αν θέλουμε να υπηρετεί έναν συγκεκριμένο πολιτικό στόχο, ειδικά για το άριστο πολίτευμα στο οποίο στοχεύει ο συγγραφέας. Τα επιχειρήματα της ενότητας Β τελικά, είτε αφορούν την εκπαίδευση

---

<sup>410</sup> Ο Αριστοτέλης έρχεται να απαντήσει λεπτομερειακά στη λανθασμένη επιχειρηματολογία της ενότητας Β σε κάποιες σελίδες αργότερα στο 1340 b 20 «δεν είναι δύσκολο να δούμε ότι είναι πολύ διαφορετικό για τη διάπλαση της ποιότητας του ήθους αν συμμετέχει το ίδιο το άτομο στην εκτέλεση μουσικών έργων. Γιατί είναι αδύνατο ή πολύ δύσκολο άνθρωποι χωρίς μουσική πρακτική πείρα να γίνονται σπουδαίοι κριτές» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 269):

Και κατόπιν στο 1340 b 40: «τώρα δεν είναι δύσκολο να αντικρούσουμε την επίκριση που διατυπώνουν κάποιοι ότι η εκτέλεση μουσικών έργων καθιστά χυδαίους τους ανθρώπους, αρκεί να θέσουμε προς εξέταση τα εξής ζητήματα (...)» (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 271-273). Κατόπιν στο 1341 b3: «λένε δηλαδή ότι η Αθηνά απέρριψε τον αυλό, αν και τον επινόησε (...)» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 277). Κατόπιν στο 1341 b8: «με δεδομένο ότι αποδοκιμάζουμε την επαγγελματική εκπαίδευση στο παίξιμο των οργάνων και στις μουσικές εκτελέσεις (...) οφείλουμε οπωσδήποτε να εξετάσουμε σχετικά με τις αρμονίες και τους ρυθμούς και ειδικότερα με σκοπό την παιδεία τα εξής ερωτήματα (...)» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 279).

που αντιστοιχεί σε ήδη απορριπτέα πολιτεύματα, είτε είναι εκτός θέματος, γιατί συλλαμβάνουν λανθασμένα τη σχέση μεταξύ μουσικής παιδείας και ανάπαυσης, βελτίωσης των ηθών και διαγωγής.

Στην ενότητα Γ θα αναλάβει ο Αριστοτέλης να απαντήσει συστηματικά στο τριπλό ερώτημα που είχε θέσει αρχικά στην ενότητα Α. Έτσι πολύ λογικά ξεκινάει αναδιατυπώνοντας με συντομία το ερώτημά του.

### Ενότητα Γ

1) «Ἄλλ' ἴσως περὶ μὲν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον· ἡ δὲ πρώτη ζήτησίς ἐστι πότερον οὐ θετέον εἰς παιδείαν τὴν μουσικὴν ἢ θετέον, καὶ τί δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγὴν. εὐλόγως δ' εἰς πάντα τάττεται καὶ φαίνεται μετέχειν» (*Πολιτικά*, 1339 b 10-15).

«Αλλά ίσως αργότερα ασχοληθούμε με αυτά. Αρχικά ερευνούμε αν δεν πρέπει να εντάξουμε τη μουσική στην παιδεία ή αν πρέπει, και τι μπορεί η μουσική να πετύχει από τις εξής τρεις, υπό συζήτηση εκδοχές: παιδεία ή διασκέδαση ή τρόπο ζωής. Εύλογα περιλαμβάνεται σε όλα αυτά και φαίνεται να μετέχει» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 259).

Κατά πρώτον να διδαχθεί ή να μη διδαχθεί η μουσική «*πότερον οὐ θετέον εἰς παιδείαν τὴν μουσικὴν ἢ θετέον*», και τι μπορεί να εξυπηρετήσει από τα τρία πεδία που εξετάστηκαν στο αρχικό ερώτημα: την παιδεία, το παιχνίδι ή την διαγωγή; Στο αρχικό ερώτημα τα επίπεδα αυτά είχαν παρουσιαστεί ως ανάπαυση/υποστήριξη της αρετής/προετοιμασίας για διαγωγή και φρόνηση. Αντιλαμβανόμαστε τώρα ότι η *ανάπαυσις* με την απόλαυση/*ηδονή* της, εδώ αντιστοιχεί στην *παιδιά*, δηλαδή η προετοιμασία της αρετής αντιστοιχεί εδώ πλέον στην *παιδεία*, και η *διαγωγή* παραμένει ίδια.<sup>411</sup>

Η απάντηση είναι ότι η μουσική πρέπει να διδαχθεί και παίζει ένα σημαντικό ρόλο σε όλα τα παραπάνω επίπεδα. Θα δούμε στη συνέχεια ότι ο Αριστοτέλης με την επιχειρηματολογία του αναφέρεται σε ένα μοντέλο όπου η εμπειρία της μουσικής παιδείας διαχρονικά, καθώς και η απήχηση του αποτελέσματός της στην ενήλικη ζωή,

---

<sup>411</sup> Ο Αριστοτέλης βλέπουμε ότι επαναφέρει σταθερά το τριπλό ερώτημα, τα προβλήματα που βλέπει να τίθενται και προετοιμάζει την απάντησή του ερωτήματος. Έτσι ήταν αναγκαίες οι παρατηρήσεις που αναφέρονται στις μεταβολές της ορολογίας κατά τη σταθερή επαναφορά του τριπλού ερωτήματος και αναδεικνύουν τη σχετική μεθοδολογία του συγγραφέα.

καλείται να υπηρετήσει μία συγκεκριμένη εμπειρία ανάπαυσης και απόλαυσης που σχετίζεται οργανικά με μια βελτίωση των ηθών (ωθώντας προς την αναζήτηση της αρετής) και οδηγεί στο βίωμα της διαγωγής.

Δηλαδή ότι όχι μόνο μπορεί η μουσική να προωθήσει και τους τρεις στόχους, εφόσον εισαχθεί στην εκπαίδευση, αλλά αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ένα μοντέλο σύνθετης επιρροής σε τρία επίπεδα που το ένα οδηγεί στο άλλο!

Για να καταλάβουμε σε τι αναφέρεται, πρέπει να αντιληφθούμε τη λειτουργία του πολυδιάστατου και σύνθετου αυτού μοντέλου, και την ανθρωπολογική και συνάμα πολιτική του σημασία.

Στο δεύτερο βήμα της ενότητας Γ, πολύ φυσικά, αφού επανάφερε το συνολικό ερώτημα ασχολείται με το πρώτο σκέλος του αρχικού ερωτήματος που εξετάσαμε στην ενότητα Α.

2) «ἢ τε γὰρ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστι, τὴν δ' ἀνάπαισιν ἀναγκαῖον ἠδεῖαν εἶναι (τῆς γὰρ διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τίς ἐστίν)» (*Πολιτικά*, 1339 b 15-17).

«Πράγματι και η διασκέδαση γίνεται για χάρη της ανάπαυσης και αναγκαστικά η ανάπαυση είναι ευχάριστη (καθώς θεραπεύει τρόπον τινά τη λύπη από τους μόχθους)» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 259).

Όμοια, όπως πριν, έχουμε την «*παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς*» δηλαδή την εμπειρία της *παιδιάς/διασκεδάσεως* που είναι μια απαραίτητη χαλάρωση/*ανάπαισις* που κατ' ανάγκη είναι απολαυστική (αυτός είναι ο κύριος λόγος ύπαρξής της). Αιτιολογικά, συνεχίζει ο Αριστοτέλης, ότι είναι δεκτή ως μια αναγκαία απόλαυση, μια θεραπευτική απαλλαγή από τις *λύπες/έγνοιες/καταπονήσεις* που προέρχονται από την καθημερινή εργασία.

Το τρίτο βήμα αναφέρεται στο τρίτο σκέλος του αρχικού ερωτήματος, στη διαγωγή.

3) «καὶ τὴν διαγωγὴν ὁμολογουμένως δεῖ μὴ μόνον ἔχειν τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὴν ἡδονὴν (τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν)» (*Πολιτικά*, 1339 b 17-19).

«και ο τρόπος ζωής [διαγωγή], κατά κοινή ομολογία πρέπει να είναι όχι μόνο καλός αλλά και ευχάριστος (διότι η ευδαιμονία προϋποθέτει και τα δύο)» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 259).

Η *διαγωγή*, κατά κοινή ομολογία, οφείλει να εμπεριέχει όχι μόνο τη διάσταση της ανάτασης προς το ιδανικό (*το καλόν*) αλλά και μία διάσταση απόλαυσης (*ήδονήν*). Γιατί ως μια εμπειρία της *ευδαιμονίας* κατ' ανάγκη έχει και τα δύο. Δεν είναι δυνατόν αυτή η εξέχουσα εμπειρία της θέασης του ιδανικού να μην είναι στενά συνδεδεμένη με την εμπειρία της κατεξοχήν απόλαυσης.

Παρατηρούμε ότι παραλήφθηκε η αναφορά στο δεύτερο σκέλος του αρχικού ερωτήματος, δηλαδή η βελτίωση των ηθών και η ανάδειξη της αρετής. Ας θυμηθούμε ότι το ίδιο είχε γίνει και στο αντιλογικό ερώτημα του εδαφίου Α4 που ακολουθούσε τη διατύπωση του αρχικού ερωτήματος, δηλαδή το εδάφιο 1339 α26-31. Σ' αυτό το σημείο μπορούμε πλέον να αντιληφθούμε τον λόγο κατανοώντας τη μέθοδο έρευνας του Αριστοτέλη.

Γνωρίζουμε ότι όλοι άνθρωποι κάθε μορφώσεως και κάθε τάξεως αναζητούν την *ανάπαυσιν/παιδιά* για χάρη της χαλάρωσης κι εν τέλει της απόλαυσης που προσφέρει αυτή η χαλάρωση. Από την άλλη όμως λίγοι είναι εκείνοι οι αξιόλογοι άνθρωποι υψηλής μόρφωσης που αναζητώντας το ιδανικά ωραίο/υπέροχο, θα το βιώνουν ως εμπειρία ευδαιμονίας, ως απόλαυση ενός αρκετά διαφορετικού χαρακτήρα από την προηγούμενη. Τώρα αντιλαμβανόμαστε γιατί στο εδάφιο Γ1 (1339 β10-15) ο μεσαίος όρος ονομάστηκε *παιδεία*: εννοείται πιο συγκεκριμένα η εκπαίδευση στη μουσική.

Η σύλληψη του Αριστοτέλη, να βρει έναν τρόπο να γεφυρώσει τις δύο όψεις της απόλαυσης, με την μεσολάβηση της δημόσιας μουσικής παιδείας που θα προτείνει, εφόσον η μουσική έχει τη δυνατότητα να προβάλλει επιλεγμένα ήθη στην ψυχή και να διαπαιδαγωγεί προς την κατεύθυνση της ανάδυσης των αρετών (κάτι που θα γίνεται σταδιακά από την παιδική ηλικία μέχρι την ενηλικίωση και τότε οι ενήλικοι ακροατές που θα παρακολουθήσουν τους αγώνες των ποιητικών ειδών στις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές, θα μπορέσουν να γίνουν όλοι μαζί από κοινού μέτοχοι μιας εμπειρίας ανάτασης που θα κορυφώνεται στην κάθαρση) θα επιτρέψει στην μεγάλη πλειοψηφία των πολιτών να μεταβούν από την αναζήτηση μίας *αναπαύσεως/παιδιάς* χάριν μόνο απλώς της χαλάρωσης (της απαλλαγής από τους κόπους που δίνει μια απόλαυση) σε μία εμπειρία (έστω λίγες φορές το χρόνο) *διαγωγής*, ως εμπειρίας ανάτασης και θέασης του ιδανικού που προσφέρει ένα άλλο είδος απόλαυσης.

Παρατηρούμε ότι, από μια διαφορετική οδό επιστρέψαμε στο γνωστό θέμα της ανάλυσης του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* «*διαγωγή μετά παιδιάς*»: μία

*ανάπαυσις/παιδιά* που υπό όρους δεν παραμένει η αναγκαία χαλάρωση, αλλά γίνεται πεδίο αναζήτησης της αρετής και εμπειρία *διαγωγής*.

Ακολουθώς λοιπόν θα εξετάσει ο Αριστοτέλης, αν το μάθημα της μουσικής θα μπορέσει να πραγματοποιήσει αυτή τη γεφύρωση ανάμεσα στις δύο όψεις της απόλαυσης (η μία της *αναπαύσεως/παιδιάς* και η άλλη της *διαγωγής*). Έτσι στο επόμενο βήμα έχει ως εξής:

4) «τὴν δὲ μουσικὴν πάντες εἶναι φαμεν τῶν ἡδίστων, καὶ ψιλὴν οὖσαν καὶ μετὰ μελωδίας (φησὶ γοῦν καὶ Μουσαῖος εἶναι 'βροτοῖς ἡδιστον ἀεΐδειν'· διὸ καὶ εἰς τὰς συνουσίας καὶ διαγωγὰς εὐλόγως παραλαμβάνουσιν αὐτὴν ὡς δυναμένην εὐφραίνειν)» (*Πολιτικά*, 1339 b 20-24).

«η μουσική ως γνωστό είναι από τα πιο ευχάριστα πράγματα είτε εκτελείται με μουσικό όργανο είτε συνοδεύεται και από μελωδία (μάλιστα ο Μουσαῖος είπε ότι είναι πολύ ευχάριστο στους ανθρώπους να τραγουδούν”· γι’ αυτό και, όταν βρίσκονται σε συντροφιάς και θέλουν να περάσουν ευχάριστα το χρόνο τους, δικαιολογημένα τη χρησιμοποιούν, επειδή μπορεί να τους ευφραίνει)» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 259)

Εδώ εξασφαλίζουμε πρώτα το στοιχειώδες: είναι πάγκοινα αποδεκτό ότι η μουσική καλύπτει ένα ευρύτατο φάσμα απολαύσεων, είτε το παίξιμο των οργάνων ακολουθείται από τραγούδι είτε όχι (κι εδώ παραθέτει ένα απόσπασμα από το Μουσαίο ότι στους θνητούς οι πιο απολαυστική εμπειρία είναι το τραγούδι) κι έτσι σε όλα τα είδη συνευρέσεων και εμπειρίας *διαγωγής* εύλογα συμπεριλαμβάνεται γι’ αυτή την δυνατότητα της, η προσφορά της απόλαυσης (*εὐφραίνειν*).<sup>412</sup>

Το επόμενο βήμα έχει ως εξής:

---

<sup>412</sup> Στο σχετικό εδάφιο όπου ο Αριστοτέλης παραθέτει μία διατύπωση του Μουσαίου για τον ρόλο του τραγουδιού, έχουμε τον όρο *διαγωγή* («εἰς τὰς συνουσίας καὶ διαγωγὰς») να εμφανίζεται ως συνώνυμος της *αναπαύσεως*. Εδώ όμως αυτή η χρήση του όρου *διαγωγή*, ενδεχομένως όπως υπήρχε στην καθομιλουμένη, δεν χρησιμοποιείται με μία υποτιμητική έννοια, όπως γίνεται πολύ χαρακτηριστικά στο Κ6 των *Ηθ. Νικ* (Αριστοτέλης, 2006, σ. 597). Μάλλον εδώ έχει μία ευνοϊκότερη σημασία από την απλή ανάπαυση, εφόσον αναφέρεται σε μία παραδοσιακή αντίληψη για την ευχάριστη συνάντηση. Αξιοπρόσεχτο είναι επίσης ότι ο Αριστοτέλης εισάγει έναν καινούργιο όρο για το *χαίρειν* της ευχάριστης συνάντησης: τον όρο *εὐφραίνειν*. Ενδεχομένως το *εὐφραίνειν* να μπορεί να διακρίνεται από ένα απλό *χαίρειν* (με τη σημασία του *εὐφραίνειν* ψυχάς) διότι επηρεάζει θεραπευτικά τον ψυχικό κόσμο με έναν τρόπο που ταιριάζει στο ρόλο που θέλει να δώσει ο Αριστοτέλης στη μουσική, δηλαδή μία επιρροή που αναδεικνύει την αρετή στους χαρακτήρες.



5) «ὥστε καὶ ἐντεῦθεν ἄν τις ὑπολάβοι παιδεύεσθαι δεῖν αὐτὴν τοὺς νεωτέρους, ὅσα γὰρ ἀβλαβῆ τῶν ἡδέων, οὐ μόνον ἀρμόττει πρὸς τὸ τέλος ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν» (*Πολιτικά*, 1339 b 24-28).<sup>413</sup>

«Συνεπῶς και ἀπό αὐτό το γεγονός θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι είναι καλό να δέχονται οι νέοι μουσική αγωγή. Γιατί ὅσα ευχάριστα είναι ἀβλαβῆ, ὄχι μόνο συνάδουν με τον τελικό σκοπό ἀλλὰ και με την ἀνάπαυση» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 259).

Εὐλόγα περνάμε στην παρατήρηση ὅτι ἡ ἐκπαίδευση στα παιδιά και στους εφήβους<sup>414</sup> (νεότερους) ἐπιβάλλεται ὥστε να ἐξυπηρετήσῃ και τους δύο στόχους και κυρίως να τους γεφυρώσει, ὅπως ἔχουμε ἤδη δεῖ, γιατί ὅσες ἐμπειρίες της ἀπόλαυσης ἔχουν

---

<sup>413</sup> Ἐδῶ παρουσιάζεται σχεδόν ὑπόρρητα ἓνα καινούργιο στοιχεῖο για τον ρόλο της μουσικῆς, διότι ἡ ἡδονή που θα προσέφερε ἡ μουσική πολύ ἀργότερα, κατὰ τὴν ἐμπειρία της ἀναπαύσεως στους ἐνήλικους (εφόσον ἐκπαιδεύονταν ἀπὸ μικροὶ στην καλὴ μουσική) βλέπουμε ἐδῶ με κάποιον τρόπο να ἀφορᾷ πλέον ἀμεσα τὴν ἐμπειρία της ἐπαφῆς τῶν νέων με τὴ μουσική στο πλαίσιο τῆς ἐκπαίδευσης. Αὐτὴ ἡ ἡδονή που φέρνει ἡ μουσική, (αὐτὴ ἡ πολὺ ἰδιαίτερη συγκινησιακὴ λειτουργία που κατὰ τὴν ἀνάπαυσιν ἀπαλλάσσει τους ἐνήλικους ἀπὸ τις ἐγνοίες/λύπες) εἶναι ἀμεσα συνδεδεμένη με τὴ διάσταση τῆς παιδιᾶς. Ἐτσι μία διάσταση παιδιᾶς, μέσω του μαθήματος τῆς μουσικῆς, ὡς ἠθικὰ ἀκίνδυνη ἐμπειρία τῆς ἀπόλαυσης/ἡδονῆς, εἶναι κατὰλληλη να ἔχει μία θέση μέσα στην παιδεία τῶν νέων, ἐπειδὴ πλέον ἀφορᾷ ἀμεσα τὴν προετοιμασία για τὴν ἐμπειρία τῆς διαγωγῆς (ἀρμόττει πρὸς τὸ τέλος), και δευτερεύοντος μόνον προετοιμάζει για τὴν ἐμπειρία τῆς ἀναπαύσεως (ἀρμόττει πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν).

Δηλαδή στο σχετικὸ ἐδάφιο βλέπουμε μία διάσταση τῆς ἡδονῆς/παιδιᾶς μέσω τῆς μουσικῆς, να ἀγγίζει ἀμεσα τους νέους με εὐνοϊκὸ τρόπο κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ἐκπαίδευσῆς τους στη μουσική ἐνῶ τους προετοιμάζει για τὸ δίπολο τῶν ἐμπειριῶν που ἀφοροῦν τὴν ἐνήλικη ζωὴ, πρωτεύοντος για τὴ διαγωγή, και κατὰ δεύτερο λόγο για τὴν ἀνάπαυσιν (οἱ ὁποῖες ἀπὸ κοινού θα μοιράζονται ἓνα στοιχεῖο ἡδονῆς/παιδιᾶς μέσω τῆς μουσικῆς), παρόλο που ἡ ἴδια ἡ συγκινησιακὴ λειτουργία θα ἔχει μία πιο περιορισμένη ἐπιρροή στον ψυχικὸ κόσμον στην περίπτωση τῆς ἀναπαύσεως, και μία πιο καθοριστικὴ στην περίπτωση τῆς διαγωγῆς. Συγκρίνοντας τις δύο διατυπώσεις που σχολιάσαμε παραπάνω ἀντιλαμβανόμαστε ὅτι ἡ ἐπιλογή του εφραίνειν μπορεί να ἀντιστοιχεῖ στο «ὅσα γὰρ ἀβλαβῆ τῶν ἡδέων (...) ἀρμόττει πρὸς τὸ τέλος» ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἐννοία ἡ παρούσα σημεῖωση ἀποτελεῖ και ἀμεση συνέχεια τῆς προηγούμενης.

<sup>414</sup> Ὑπὸ μία ἐννοία, στα παραπάνω ἐδάφια μεταφέρεται ἓνας παιδαγωγικὸς κανόνας ἀπὸ τα *Ἠθικά Νικομάχεια* που στοχεύει στο *χαίρειν ὀρθῶς* (ἐδῶ με μία καθαρὰ ἠθικὴ ἐννοία που κατὰ τὴν προβολή τῆς στα *Πολιτικά* Θ σ' ἓνα θέμα που μοιράζεται με τὴν *Ποιητικὴ* θα ἀποκτήσῃ μία αισθητικὴ διάσταση με μία ἐκπαιδευτικὴ/πολιτικὴ στόχευση) σε ἐπαφὴ ὁμως ἐδῶ με τὴν ἰδιαίτερη ἐμπειρία τῆς ἡδονῆς (συνδεδεμένης με τὴν ἀνάδυσή τῆς ἀρετῆς) που μπορεί να προσφέρει τὸ μάθημα τῆς μουσικῆς στους νέους και που ἀναγκαστικὰ ἔχει μία διάσταση παιδιᾶς. Βλ. *Ἠθικά Νικομάχεια* «διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονὴν καὶ λύπην· δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ.» (1172 a 20-22). «Αὐτὸς εἶναι και ὁ λόγος που μορφώνουμε τα παιδιά μας χρησιμοποιώντας ὡς πηδάλιο που να κυβερνάει τὸ καράβι τῆς ζωῆς τους τὴν ἡδονὴν και τὴ λύπην. Κατὰ τὴν κοινὴ, ἐπίσης, ἀντίληψη τίποτε δὲν εἶναι τόσο σημαντικὸ για τὴ διαμόρφωση ἐνάρετου χαρακτήρα ὅσο το να χαίρομαστε γι' αὐτὰ που πρέπει και να μισοῦμε αὐτὰ που πρέπει» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 551). Ἐχει ἐνδιαφέρον να δεῖξουμε ὅτι ὁ σχετικὸς συλλογισμὸς ὑπάρχει και στους *Νόμους* του Πλάτωνα (βλέπε *Νόμοι* 802 a6-7 και 803 a4-b4) ὅπου και πάλι τίθεται τὸ θέμα τῆς ἐκπαίδευσης στην καλὴ και στην κακὴ μουσική με τὴν εὐεργετικὴ ἐπιρροή τῆς καλῆς μουσικῆς να εἶναι ἀποφασιστικὴ και να ἐπιτρέπει ἓνα ἀρμονικὸ ταξίδι τῆς ζωῆς, με μία μεταφορικὴ χρῆση τῆς εἰκόνας τῆς ναυπήγησης ἐνός καλοτάξιδου πλοίου: ἡ παιδεία εἶναι αὐτὴ που με τὴν ἐκπαίδευση στη μουσική χτίζει τὴ στοιχειώδη ἠθικὴ προϋπόθεση για ἓνα ἀρμονικὸ ταξίδι τῆς ζωῆς).

μέτρο και άρα είναι αβλαβείς (δεν οδηγούν στην ακολασία) ταιριάζουν και στην εμπειρία της *αναπαύσεως* και στην εμπειρία της *διαγωγής* (που εδώ υποδηλώνεται πάλι με τον όρο *τέλος* ως διάσταση της συνθήκης της *ευδαιμονίας*).

Το επόμενο βήμα έχει ως εξής:

6) «ἐπεὶ δ' ἐν μὲν τῷ τέλει συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις ὀλιγάκις γίνεσθαι, πολλάκις δὲ ἀναπαύονται καὶ χρῶνται ταῖς παιδιαῖς» (*Πολιτικά*, 1339 b 28-31).

«Επειδή λίγες φορές οι άνθρωποι πετυχαίνουν να φτάσουν στον τελικό σκοπό, πολλές φορές όμως αναπαύονται και επιδίδονται σε διασκεδάσεις» (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 259-261).

Εδώ έχουμε το πρώτο σκέλος ενός συλλογισμού που θα κάνει ένα παραπάνω βήμα στη διασύνδεση των δύο επιπέδων της απόλαυσης. Από τη μία, πολύ σπάνια φθάνουν οι άνθρωποι να ζήσουν μία εμπειρία *διαγωγής* (μια πρόσβαση στο *τέλος*, σε μια διάσταση της *ευδαιμονίας*) ενώ πολύ συχνότερα έχουν πρόσβαση στην εμπειρία της *αναπαύσεως/παιδιάς*. Η διατύπωση αυτή μπορεί να διαβαστεί και αντιστικτικά και συνδυαστικά. Είτε άλλοι είναι οι άνθρωποι που ζουν σπάνια τη διαγωγή, επειδή ενώ έχουν τις προϋποθέσεις να την αναζητήσουν, επιτυγχάνουν να τη ζήσουν σπάνια λόγω της δυσκολίας που παρουσιάζει ο στόχος αυτός, ενώ άλλοι είναι εκείνοι που περιορίζονται μονάχα στην απαλλαγή από τις έγνοιες των μόχθων, εμπειρία που την ζουν πολύ συχνότερα αγνοώντας όμως πλήρως την προηγούμενη δυνατότητα, δηλαδή την *διαγωγή*. Είτε το ίδιο ευρύτερο κοινό των πολιτών έχει πρόσβαση πολύ φυσιολογικά με συχνότερο ρυθμό στην απόλαυση της απλής *αναπαύσεως* αλλά επίσης έστω και πιο σπάνια έχει πρόσβαση και σε κάποια εμπειρία *διαγωγής* (χωρίς να μας ενδιαφέρει εδώ η δυνατότητα που έχουν κάποιοι λίγοι να ζήσουν πολύ συχνότερα μια εμπειρία αναζήτησης και αυτοπραγμάτωσης που προσφέρει η *διαγωγή*).

Αυτό σχολιάζεται στο επόμενο βήμα:

7) «οὐχ ὅσον ἐπὶ πλεόν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἡδονὴν, χρήσιμον ἂν εἴη διαναπαύειν ἐν ταῖς ἀπὸ ταύτης ἡδοναῖς» (*Πολιτικά*, 1339 b 28-31).

«αποβλέποντας όχι τόσο στον απώτατο σκοπό αλλά στην ευχαρίστηση, μπορεί να είναι χρήσιμη η μουσική στο να τους ξεκουράζει με την ευχαρίστηση που προκαλεί» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 261).

Εδώ συναντάμε μια δυσκολία να καταλάβουμε το νόημα της τελευταίας φράσης: «*χρήσιμον ἂν εἴη διαναπαύειν ἐν ταῖς ἀπὸ ταύτης ἡδοναῖς*». Αν λάβει κανείς υπ’ όψιν του το σύνολο του σχετικού συλλογισμού: «καθώς σπάνια έχουν οι άνθρωποι πρόσβαση στην εμπειρία της διαγωγής, ενώ πολύ συχνά στην εμπειρία της ανάπαυσης με στόχο την απλή απόλαυση και τίποτα παραπάνω, μήπως θα ήταν χρήσιμο να ...;», θεωρεί ότι δεν μοιάζει να έχει νόημα να καταλήγει πάλι με μια επαναληπτική αναφορά στη λειτουργία της αναπαύσεως. Βρισκόμαστε πάλι μπροστά σε μια διατύπωση όπου ο μεταφραστής εύλογα διστάζει να αποδώσει αυτό που διαβάσει.

Μήπως ενδεχομένως ο Αριστοτέλης λέει ότι, αυτοί που ζουν αποκλειστικά την συχνή εμπειρία της χαλάρωσης, ως απλή απαλλαγή από τα βάρη των μόχθων, χωρίς όμως να επιζητούν και να κερδίζουν τίποτα παραπάνω, έχουν ανάγκη να γνωρίσουν και μια άλλη εμπειρία που να τους απαλλάσσει ή να τους βγάξει από τη ρουτίνα αυτής της απλής απόλαυσης από τη χαλάρωση της διασκέδασης;<sup>415</sup> Μήπως μακροπρόθεσμα, και μέσω μιας σταθερής επανάληψης, είναι πολύ-επίπεδη ψυχικά αυτή η αναγκαία απαλλαγή από τους μόχθους (πρόκειται για ένα θεραπευτικό ρόλο αναπλήρωσης δυνάμεων χάριν της ψυχικής ισορροπίας) και υπάρχει στο ίδιο το πεδίο της ψυχικής ισορροπίας η ανάγκη να βιώσει κανείς, έστω και σπάνια, μια απόλαυση που τον οδηγεί σε έναν εμπλουτισμό του ψυχικού του κόσμου, δηλαδή σε κάτι παραπάνω από την απλή αναπλήρωση δυνάμεων;

---

<sup>415</sup> Το θέμα της μακροπρόθεσμης φθοράς της έντασης του αισθήματος της απόλαυσης από μία επαναλαμβανόμενη πανομοιότυπη εμπειρία, το έχει αναδείξει ήδη στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης, ότι δηλαδή από μια εμπειρία που αρχικώς προσέφερε μία έντονη απόλαυση, μετά από μια σειρά επαναλήψεων, το αίσθημα της απόλαυσης φθείρεται σταδιακά (κάτι που δεν είναι δυνατόν παρά να απογοητεύει). Μεταφέροντας το θέμα αυτό στο περιβάλλον των εδαφίων των *Πολιτικών* που σχολιάζουμε, αντιλαμβανόμαστε ότι, υπό μια έννοια, η επαναληπτική διασκέδαση ρουτίνας που ζουν όσοι ζητούν απλώς να απαλλαγούν από τις έγνοιες του μόχθου, ίσως από τη φύση της, και μετά από κάποιο σημαντικό διάστημα, αρχίζει να αποτυγχάνει τον στόχο της (στο στοιχειώδη ρόλο της *αναπαύσεως/παιδιάς* να λειτουργήσει σαν φάρμακο που απαλλάσσει τον ψυχικό κόσμο από τον φόρτο των εγνοιών που φέρνει η υπερένταση της προσπάθειας και ο μόχθος της εργασίας) εάν δεν υπάρχει (έστω και σπάνια, αλλά σε τακτά διαστήματα) μια άλλη εμπειρία υπαρξιακής ανάτασης η οποία να ανανεώνει τον ψυχικό κόσμο (με την εμπειρία που ο Αριστοτέλης ονομάζει *διαγωγή* και που περιέχει και αυτή τον ίδιο μηχανισμό συγκινησιακής εκφόρτισης που προσφέρει η ηδονή της *παιδιάς* με θεραπευτικά αποτελέσματα, αλλά πλέον με ένα στοιχείο ψυχικού εμπλουτισμού). Το σχετικό εδάφιο έχει ως εξής (*Ηθικά Νικομάχεια* 1175 α 4-12). «Πως γίνεται λοιπόν κανείς να μην αισθάνεται συνεχώς ηδονή; Μήπως γιατί ο άνθρωπος κουράζεται; Όλες, πράγματι, οι ανθρώπινες λειτουργίες δεν έχουν τη δύναμη να βρίσκονται σε συνεχή ενέργεια. Έτσι λοιπόν και η ηδονή δεν είναι συνεχής, αφού αποτελεί παρακολούθημα της ενέργειας. Ορισμένα, επίσης, πράγματα, μας ευχαριστούν όταν είναι καινούργια, (...) αλλά πέφτει και χαλαρώνει. Έτσι μειώνεται και η ηδονή» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 579).

## Ενότητα Δ

Στην επόμενη ενότητα ο συγγραφέας θα προχωρήσει σε μια βαθύτερη σύγκριση των δύο πόλων του εξεταζόμενου ζητήματος (της ηδονής που προσφέρει η μουσική στο πλαίσιο της *αναπαύσεως/παιδιάς* και της ηδονής που προσφέρει στο πλαίσιο της εμπειρίας της *διαγωγής* που συμμετέχει με κάποιο τρόπο στην *ευδαιμονία* η οποία είναι ο στόχος μιας πορείας ηθικής ολοκλήρωσης κι έτσι παρουσιάζεται και ο χαρακτηριστικός όρος *τέλος*) στη γεφύρωση των οποίων θα συνεισφέρει τελικά η μουσική παιδεία (μέσω της ικανότητας της μουσικής να διαπλάθει τα ήθη και να οδηγεί προς την αρετή).

Το κείμενο γίνεται εξαιρετικά πυκνό και συχνά ελλειπτικό κι ενώ αντιλαμβάνεται κανείς τις προθέσεις του συγγραφέα, δεν μπορεί να είναι σίγουρος για τις λεπτές κινήσεις της νοηματικής πλοκής που κρύβονται στις λεπτομέρειες. Το θέμα που θα αντιμετωπίσει άμεσα είναι η σύγχυση που κυριαρχεί στο ευρύ κοινό ανάμεσα στις δύο εμπειρίες της απόλαυσης. Το θέμα της διασύνδεσής τους και της αναγκαίας διάκρισής τους, εν όψει της σωστής γεφύρωσής τους – πλέον όχι για τον οποιοδήποτε άνθρωπο (για τον καθένα, είτε αμόρφωτο, είτε μορφωμένο, είναι εφικτή μια τέτοια σύγχυση όπως αυτή που αναλύει το κείμενο, σε κάποιο βαθμό) αλλά εν όψει της διαπαιδαγώγησης ενός ευρύτατου κοινού – με τη δημόσια παιδεία για τη σωστή διάπλαση μιας ολόκληρης γενιάς (με την παιδεία αυτή να απευθύνεται σε διαφορετικές κοινωνικές τάξεις, επαγγελματικούς χώρους και μορφωτικά επίπεδα).

Το πρώτο βήμα έχει ως εξής:

1) «συμβέβηκε δὲ τοῖς ἀνθρώποις ποιῆσθαι τὰς παιδιὰς τέλος· ἔχει γὰρ ἴσως ἡδονὴν τινὰ καὶ τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὴν τυχοῦσαν, ζητοῦντες δὲ ταύτην λαμβάνουσιν ὡς ταύτην ἐκείνην, διὰ τὸ τῷ τέλει τῶν πράξεων ἔχειν ὁμοίωμά τι» (*Πολιτικά*, 1339 b 31-35).

«Συμβαίνει δε οι άνθρωποι συχνά να θέτουν τις διασκεδάσεις ως τελικό σκοπό. Πράγματι, κάποια συγκεκριμένη ευχαρίστηση ίσως έχει και ο τελικός σκοπός, αλλά όχι τυχαία, και ψάχνοντας οι άνθρωποι αυτή την ευχαρίστηση, τη συγχέουν με την άλλη, καθώς μοιάζουν από κάποια άποψη οι απολήξεις των πράξεων» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 261).

Εν πρώτοις έχουμε την αντιστικτική παράθεση των δύο διατυπώσεων «*συμβέβηκε δὲ τοῖς ἀνθρώποις ποιῆσθαι τὰς παιδιὰς τέλος*» από τη μία και από την άλλη «*ἔχει γὰρ ἴσως ἡδονὴν τινὰ καὶ τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὴν τυχοῦσαν*». Το θέμα είναι εάν τον όρο *τέλος* πρέπει να τον ερμηνεύσουμε στις δύο φράσεις με τον ίδιο τρόπο. Μήπως ο Αριστοτέλης λέει ότι συμβαίνει συχνά να μετατρέπουν την *παιδιά/διασκέδαση* σε στόχο της ζωής τους, ενώ από την άλλη το *τέλος/ευδαιμονία* (ως απώτατος στόχος της ζωής με την έννοια της κίνησης προς την ηθική ολοκλήρωση που προσφέρει μία τελική εμπειρία της *ευδαιμονίας*, όμως κατά τη διάρκεια αυτής της πορείας μπορεί να ζήσει κανείς εμπειρίες που αφορούν και συνυφάνονται με την *ευδαιμονία*) έχει μια οικεία *ηδονή* αλλά όχι την *τυχαία*;<sup>416</sup>

Θα μπορούσαμε τον όρο *τυχοῦσα* στην κατάληξη της δεύτερης φράσης να τον συνδέσουμε με τον όρο *συμβέβηκε* στην αρχή της πρώτης φράσης και να διατηρήσουμε σταθερή την εννοιολογική διάσταση του *τέλους*. Οπότε ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να λέει ότι φερόμενοι οι άνθρωποι με τρόπο τυχαίο (*συμβέβηκε*), όχι σύμφωνα με τη φύση τους (ώστε να αναζητήσουν την αρετή και την ευδαιμονία) να θέλουν να βρουν στις απολαύσεις της *παιδιάς/διασκέδασης*, την απόλαυση της *ευδαιμονίας* (σε μια σύγχρονη διατύπωση: βιαστικά και ανώριμα φερόμενοι οι άνθρωποι συχνά μπερδεύουν την ευφορία της διασκέδασης με την ίδια την ευτυχία). Αλλά η *ευδαιμονία* ως ολοκλήρωση μιας ώριμα χτισμένης ζωής προσφέρει κάποια απόλαυση αλλά όχι βέβαια την οποιαδήποτε.

Η δεύτερη φράση «*ζητοῦντες δὲ ταύτην λαμβάνουσιν ὡς ταύτην ἐκείνην*» που εξηγεί την παραπάνω αντίστιξη είναι πιο εύκολο να ερμηνευθεί: αναζητώντας την *ευδαιμονία* (*ταύτην*), μπερδεύουν την απόλαυση της *ευδαιμονίας* με την απόλαυση της *αναπαύσεως/παιδιάς* (σε μια πιο σύγχρονη γλώσσα ψάχνοντας την ευτυχία, μπερδεύουν την πρόσκαιρη χαρά της διασκέδασης με την ευφορία της ευτυχίας). Μπορούμε εδώ να ξαναβρούμε ένα ανάλογο με το μοντέλο που φτιάχνει ο

---

<sup>416</sup> Το πρόβλημα που τίθεται στο παραπάνω εδάφιο είναι αν ο επαναλαμβανόμενος, στις δύο αντιστικτικές διατυπώσεις, όρος *τέλος* είναι δυνατόν να έχει ακριβώς τη ίδια σημασία ή θα μπορούσε να έχει δύο διαφορετικές, αλλά πολύ κοντινές σημασίες. Δηλαδή από τη μία να έχουμε μία αναζήτηση της απόλαυσης που προσφέρει η *ανάπαυσις/παιδιά* που καταλήγει να γίνει στόχος της ζωής επειδή μοιάζει να προσφέρει την ευτυχία, κάτι βεβαίως παραπλανητικό διότι η *ανάπαυσις/παιδιά/διασκέδαση* μπορεί μόνο να απαλλάξει από τις έγνοιες του μόχθου, δεν μπορεί να προσφέρει την ευτυχία/*ευδαιμονία*. Ενώ από την άλλη έχουμε το στόχο της ζωής που είναι η κατάκτηση της *ευδαιμονίας* μέσα από μια δίκαια ζωή (που στηρίζεται στην κατάκτηση της αρετής) με ικανότητα απόφασης και πράξης, ζωή που και αυτή μπορεί να προσφέρει κατά τη διάρκειά της, εμπειρίες απόλαυσης (παρά τις μεγάλες δυσκολίες που συναντά και τις *λύπες* που εκείνες φέρνουν) που αφορούν όμως πιο πολύ τη διάσταση της ηθικής ακεραιότητας, που κερδίζεται παρά τις μεγάλες δυσκολίες.

Αριστοτέλης στην *Ποιητική* για να συγκρίνει τα αποτελέσματα της τραγωδίας και της κωμωδίας. Κι εκεί λέει ότι καθεμία έχει την οικεία ηδονή της:<sup>417</sup> η τραγωδία επιτυγχάνει την οικεία ηδονή μέσω μιας μεγάλης λύπης, μιας ισχυρής εμπειρίας ελέου και φόβου ενώ η κωμωδία μέσω ενός ξεσπάσματος του γέλιου.

Είναι ένα θέμα που το έχουμε αναλύσει αλλού (βλέπε το κεφάλαιο Γ1. III). Παρατηρούσαμε εκεί ότι οι δύο όψεις της οικείας ηδονής συναντούνται στο κοινό θέμα της κάθαρσης: υπάρχει μία αλληλοσυμπλήρωση μεταξύ της κάθαρσης από την κωμωδία και της κάθαρσης από την τραγωδία. Έτσι κι εδώ, από τη μία η *ανάπαυσις/παιδιά* έχει τη δική της *οικεία ηδονή*, εύκολα προσβάσιμη από τους ανώριμους ανθρώπους (τους νέους και τους αμόρφωτους). Και η *διαγωγή*, από την άλλη ως ευχάριστη εμπειρία συνάντησης του ελεύθερου χρόνου, όπου οφείλει να λαμβάνει χώρα μια ανάταση με περιεχόμενο που προϋδεάζει για την *ευδαιμονία/τέλος* (ως ορίζοντα μιας συγκροτημένης ηθικά ζωής κι έτσι προσβάσιμης πιο εύκολα από αξιολογούς και μορφωμένους ανθρώπους), έχει τη διαφορετική δική της *οικεία ηδονή*.<sup>418</sup>

---

<sup>417</sup> Τη σχετική παρατήρηση κάνει ο Newman σε μια παραπομπή του (βλ. σχετικά W. L. Newman, *The Politics of Aristotle Volume III*, Oxford at the Clarendon Press, 1950, p. 534 στη σημείωση 33, όπου σχολιάζει τη φράση «οὐ τὴν τυχοῦσαν» παραπέμποντας στον Prof. Butcher (Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art, ed. 2, p. 211) συγκρίνοντας μεταξύ της σχετικής φράσης από τα *Πολιτικά* Θ και δύο όμοιων εδαφίων από την *Ποιητική*: α) το 14. 1453 b 10 «οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν.» και β) το 26. 1462 b 13 «δεῖ γὰρ οὐ τὴν τυχοῦσαν ἡδονὴν ποιεῖν αὐτὰς ἀλλὰ τὴν εἰρημένην» (Newman, 1950, σ. 534).

<sup>418</sup> Στο κεφάλαιο Γ1 είχαμε χειριστεί το θέμα της διαφοροποίησης που υποδεικνύει ο Αριστοτέλης στην *Ποιητική*, μεταξύ οικείας ηδονής που προέρχεται από την τραγωδία και την ηδονή που προέρχεται από την κωμωδία. Στο ίδιο κεφάλαιο (μεταφέροντας από τα *Πολιτικά* Θ, τη λειτουργία της κάθαρσης στο πεδίο της *Ποιητικής* όπου λείπει μία ικανοποιητική έκθεση του θέματος, ενώ έχει υποδειχθεί εκεί μία πιο διευρυμένη ανάλυση απ' αυτή που γίνεται στο εδάφιο των *Πολιτικών* Θ) είχαμε αντιστοιχίσει στις δύο διαφορετικές εκφάνσεις της οικείας ηδονής, δύο αντίστοιχες εκφάνσεις της εμπειρίας της *καθάρσεως*.

Εδώ πλέον έχουμε αντιληφθεί ότι η *κάθαρσις* αφορά την κορύφωση της εμπειρίας της *διαγωγής* όπως την εξετάζει ο Αριστοτέλης ως παράδειγμα εμπειρίας ηθικής ανάτασης στα *Πολιτικά* Θ. Επομένως έχουμε δύο διαφορετικές εκφάνσεις της εμπειρίας της *διαγωγής*. Στο ίδιο επίσης κεφάλαιο είχαμε καταλήξει να εξετάσουμε το θέμα της συμπληρωματικότητας των δύο εκφάνσεων της καθάρσεως από την τραγωδία και την κωμωδία ώστε να προκύπτει μία σύνθετη εμπειρία της κάθαρσης προερχόμενη και από τα δύο επίπεδα. Η εξέταση του σχετικού εδάφιου των *Πολιτικών* Θ μας οδήγησε να συγκρίνουμε μία οικεία ηδονή από την ανάπαυση με μία οικεία ηδονή από τη διαγωγή. Και τις δύο εμπειρίες τις συνδέει ο ρόλος της μουσικής. Τις συνδέει επίσης μια παρόμοια συγκινησιακή διεργασία εκφόρτισης. Στο επίπεδο της ανάπαυσης έχουμε μία ψυχική αποφόρτιση από τα ψυχικά βάρη που φέρνουν οι έγνοιες του μόχθου. Στο επίπεδο της διαγωγής έχουμε την αποφόρτιση (μέσω της εμπειρίας της καθάρσεως και της ισχυρής συγκίνησης που κινητοποιεί τα αισθήματα του ελέου και του φόβου) από τα *παθήματα/φοβίες/ανασφάλειες* που μεταφέρει ως απειλητικά ψυχικά βάρη ο θεατής από την καθημερινή του ζωή.

Στο επίπεδο της *αναπαύσεως* απλώς ξεκουράζεται για να επανέλθει στη σοβαρή εργασία. Ενώ στο επίπεδο της διαγωγής ζει μια υπαρξιακή ανάταση που εμπλουτίζει και διευρύνει την προσωπικότητά του. Και στις δύο όμως περιπτώσεις αυτή τη διεργασία ψυχικής εκφόρτισης την προσφέρει η *ηδονή/παιδιά* που προσφέρει η μουσική. Από την ανάλυση του Δ8 έχουμε δει ότι η εμπειρία της

Στο θέμα που εξετάζουμε συναντούνται οι δύο αρκετά διαφορετικές εμπειρίες και οι αντίστοιχες ποιότητες της αντίστοιχης ηδονής από την συγκίνηση που μεταφέρει η μουσική. Το θέμα βέβαια, πάντοτε ακόμη και στην αρχαιότητα, με πολύ πιο απλούς όρους από σήμερα είναι: τι είδους μουσική αρμόζει στο πεδίο της *αναπαύσεως/παιδιάς* και τι είδους αρμόζει στο πεδίο της διαγωγής, κυρίως αν λάβουμε υπ' όψιν μας ότι όλος ο συλλογισμός γίνεται χάριν της πρότασης μιας μακρόχρονης εκπαίδευσης στη μουσική.

Η τελευταία πρόταση «*διὰ τὸ τῷ τέλει τῶν πράξεων ἔχειν ὁμοίωμά τι*» δρα επεξηγηματικά, αλλά έχει μια ερμηνευτική δυσκολία: όλα τα προηγούμενα συμβαίνουν επειδή οι στοχεύσεις των δύο συγκρινόμενων συμπεριφορών καταλήγουν σε αποτελέσματα που μοιάζουν μεταξύ τους, μάλλον ως προς το ότι και τα δύο έχουν κάποια, έστω διαφορετική *ηδονή* ως κεντρικό χαρακτηριστικό και ειδικά μέσω της μουσικής.<sup>419</sup>

Στο επόμενο εδάφιο συνεχίζεται η σύγκριση των δύο επιπέδων και η αντιμετώπιση του πιο πάνω προβλήματος που έχει ως εξής:

2) «τό τε γὰρ τέλος οὐθενὸς τῶν ἐσομένων χάριν αἰρετόν, καὶ αἰ τοιαῦται τῶν ἡδονῶν οὐθενὸς εἰσι τῶν ἐσομένων ἔνεκεν, ἀλλὰ τῶν γεγονότων, οἷον πόνων καὶ λύπης. δι' ἣν μὲν οὖν αἰτίαν ζητοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν γίνεσθαι διὰ τούτων τῶν ἡδονῶν, ταύτην εἰκότως ἄν τις ὑπολάβοι τὴν αἰτίαν.» (*Πολιτικά*, 1339 b 35-40).

«Αυτό συμβαίνει, γιατί κανενός πράγματος ο τελικός σκοπός δεν επιδιώκεται για χάρη αυτών που θα γίνουν, και επομένως οι παρόμοιες ευχαριστήσεις δεν επιδιώκονται για χάρη αυτών που θα γίνουν, αλλά για όσα ήδη έχουν γίνει, όπως οι κόποι και η λύπη. Θα μπορούσε λοιπόν κανείς να υποστηρίξει ότι αυτή είναι η αιτία για την οποία οι άνθρωποι επιζητούν να φτάσουν την ευδαιμονία με τις ευχαριστήσεις αυτές» (Αριστοτέλης, σσ. 261-263).

Στην πρώτη φράση «τό τε γὰρ τέλος οὐθενὸς τῶν ἐσομένων χάριν αἰρετόν» αν τη συγκρίνουμε με τη σύνταξη της προηγούμενης, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι το

---

ανάπαυσης κυριαρχείται από το *γέλιο*. Το στοιχείο αυτό μπορεί να μεταφερθεί στην πανομοιότυπη αντιμετώπιση της ανάπαυσης στα *Πολιτικά* Θ. Ενώ η εμπειρία της διαγωγής μέσα από την κάθαρση έτσι όπως παρουσιάζεται στα *Πολιτικά* Θ, αφορά άμεσα μία εμπειρία που συνδέεται με μια συγκίνηση *λύπης* όπως την ξέρουμε από την τραγωδία τρόπον αφορούν το ίδιο θέμα.

<sup>419</sup> Ο Aubonnet αποδίδει ως εξής: «επειδή κάθε ηδονή έχει μια ομοιότητα με τις στοχεύσεις όλων των πράξεων». (*Politique Tome III Deuxieme Partie*). Συγκρίνονται άραγε οι δύο αυτές ηδονές ως προς τα δύο επίπεδα δραστηριότητας, ή συγκρίνεται το ζευγάρι της ηδονής με το ζευγάρι της δραστηριότητας; Μάλλον το πρώτο (Aubonnet, 2021, σ. 39).

τέλος αφορά την ευδαιμονία και όλη η ερμηνεία του αποσπάσματος θα ακολουθούσε με συνέπεια αυτή την επιλογή. Η κυρίαρχη όμως προσέγγιση (Newman, Aubonnet) ερμηνεύει αντίθετα, το τέλος αυτό, ως στόχο απόλαυσης αυτών που γνωρίζουν τις διασκεδάσεις. Η ερμηνεία που προκύπτει είναι ότι «αί τοιαῦται τῶν ἡδονῶν» έχουν κύρια λειτουργία να αποσείσουν τις λύπες από τις εμπειρίες της ζωής που προηγούνται (έχει δοθεί ήδη από τον Αριστοτέλη στα προηγούμενα αποσπάσματα το μοντέλο λειτουργίας της ανάπαυσης και της ηδονής από την ανάπαυσιν: απαλλάσσει από τις έγνοιες των κόπων της εργασίας) και όχι με τον μελλοντικό ορίζοντα δράσης και την αναζήτηση μιας ολοκλήρωσης ηθικής προς την ευδαιμονία. Γι' αυτό κάνουν το λάθος μέσα από αυτές τις απολαύσεις, που είναι προορισμένες να τους απαλλάξουν από τις έγνοιες του μόχθου, να πιστεύουν ότι θα κερδίσουν και την ευδαιμονία. Το θέμα της σύγκυσης των δύο επιπέδων έχει φθάσει στην κορύφωση του και στο επόμενο βήμα θα πρέπει να αναμένουμε το πέρασμα στην προβληματική της γεφύρωσης των δύο επιπέδων μέσω της εκπαίδευσης στη μουσική, η οποία κατά κάποιο τρόπο θα επιτύχει τη διάκριση κάνοντας φανερή τη διαφορετική ποιότητα της εμπειρίας που αφορά το δεύτερο επίπεδο.

Το εδάφιο έχει ως εξής:

3) «περὶ δὲ τοῦ κοινωνεῖν τῆς μουσικῆς, ὅτι οὐ διὰ ταύτην μόνην, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι πρὸς τὰς ἀναπαύσεις, ὡς ἔοικεν. οὐ μὴν ἀλλὰ ζητητέον μὴ ποτε τοῦτο μὲν συμβέβηκε, [1340a] τιμιωτέρα δ' αὐτῆς ἡ φύσις ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν εἰρημένην χρείαν, καὶ δεῖ μὴ μόνον τῆς κοινῆς ἡδονῆς μετέχειν ἀπ' αὐτῆς, ἣς ἔχουσι πάντες αἴσθησιν (ἔχει γὰρ ἡ μουσικὴ τιν' ἡδονὴν φυσικὴν, διὸ πάσαις ἡλικίαις καὶ πᾶσιν ἤθεσιν ἢ χρῆσις αὐτῆς ἐστὶ προσφιλέης), ἀλλ' ὁρᾶν εἶπη καὶ πρὸς τὸ ἦθος συντείνει καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν» (*Πολιτικά*, 1339b 40 - 1340 a 5).

«Για τη μέθεξι και τη μουσική δεν ισχύει μόνο αυτή η αιτία, αλλά και γιατί είναι χρήσιμη στους τρόπους ανάπαυσης, όπως φαίνεται. Οπωσδήποτε ωστόσο οφείλουμε να εξετάσουμε μήπως συμπτωματικά έχει συμβεί αυτό, η φύση της όμως είναι πολυτιμότερη, από την αναφερόμενη χρησιμότητά της, και γι' αυτό μήπως πρέπει όχι απλώς να μετέχουμε στην κοινή ευχαρίστηση που σκορπίζει στην αίσθηση όλων των ανθρώπων (γιατί η ευχαρίστηση που προκαλεί η μουσική, είναι μέσα στη φύση της και γι' αυτό είναι προσφιλές το άκουσμά της από όλες τις ηλικίες και όλους τους



χαρακτήρες) αλλά να δούμε αν με κάποιο τρόπο μπορεί να συμβάλλει στη διάπλαση του ήθους και της ψυχής» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 263).

Εδώ το «κοινωνείν της μουσικής» εξηγείται προς το τέλος της φράσης αναλυτικά: «ἔχουσι πάντες αἴσθησιν» το οποίο παραπέμπει στο «ἔχει γὰρ ἡ μουσικὴ τιν' ἡδονὴν φυσικὴν, διὸ πάσαις ἡλικίαις καὶ πᾶσιν ἤθεσιν ἢ χρῆσις αὐτῆς ἐστὶ προσφιλέης», δηλαδή όλες οι ηλικίες και όλοι οι χαρακτήρες αυθόρμητα επηρεάζονται από τη μουσική και την αγαπούν μέσω μια φυσικής πρόσβασης στην απόλαυση της, χωρίς κάποια ιδιαίτερη διδασκαλία. Αυτό το «κοινωνεῖν τῆς μουσικῆς,» δεν πρέπει να εκτιμηθεί μόνο για τη χρησιμότητά του στις αναπαύσεις/παιδιάς («ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι πρὸς τὰς ἀναπαύσεις,») αλλά για κάτι σημαντικότερο που είναι η διάπλαση των ήθων του ψυχικού κόσμου («πρὸς τὸ ἦθος συντείνει καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν»).

Μεσολαβεί πάλι μία σύγκριση ανάμεσα στη διάσταση του *συμβεβηκότος* από τη μία και της αληθινής φύσεως από την άλλη (*μή ποτε τοῦτο μὲν συμβέβηκε, /τιμιωτέρα δ' αὐτῆς ἢ φύσις ἐστίν*). Να μη δοθεί όλο το βάρος μονάχα σ' ένα δευτερεύον στοιχείο, αλλά να αναδειχθεί η κρυμμένη ουσία της μουσικής. Χρειάζεται όμως μια ιδιαίτερη έρευνα για να φθάσουμε εκεί (*οὐ μὴν ἀλλὰ ζητητέον -- ἀλλ' ὄρᾶν εἴ πῃ*) την οποία προσφέρει η φιλοσοφική προσέγγιση, που αποκαλύπτει μία λειτουργία της μουσικής, πέραν της προφανούς χρησιμότητας. Ο Αριστοτέλης όμως σ' αυτό το σημείο και σ' όλη αυτή την πορεία της ανάλυσής του δε θέλει μόνο να φωτίσει μια εξέχουσα διάσταση της μουσικής, αλλά και να προτείνει την σημαντική θέση που πρέπει να πάρει η μουσική στη δημόσια παιδεία.

Κατά την υποστήριξη αυτής της θέσης ο συγγραφέας κινείται σταθερά ανάμεσα σε κάτι που θα προσφέρει η μουσική στα παιδιά, στους εφήβους και στους νέους σε μια διαχρονική πορεία (πώς θα ζήσουν τη μουσική εμπειρία, αν θα έχει κάποιο αρνητικό αντίκτυπο βραχυπρόθεσμα ή μακροπρόθεσμα στον ψυχικό τους κόσμο, τι επιρροή θα έχει πάνω τους άμεσα) και την λεπτομερέστερη ανάλυση μιας στόχευσης που αφορά την ενήλικη ζωή μέχρι την ωριμότητα. Οι δύο πόλοι της πορείας αυτής είναι αδιάρρηκτα δεμένοι και τα άλματα που γίνονται μέσα στην πυκνή διατύπωση ανάμεσα στη μουσική εκπαίδευση της παιδικής ηλικίας από την μία, και την ανάλυση της εμπειρίας η οποία στοχεύεται σε μια τελειώς διαφορετική ηλικία από την άλλη (η εμπειρία της *διαγωγῆς* όταν ο όρος ξεφεύγει από τη εννοιολογική διάσταση της απλής ευχάριστης εμπειρίας κατά τον ελεύθερο χρόνο και αρχίζει να παίρνει τα

χαρακτηριστικά μιας εμπειρίας ανάτασης με θετική ηθική επιρροή που ανήκει οργανικά στο πεδίο της *ευδαιμονίας*) μπορεί να αποπροσανατολίσουν τον αναγνώστη όσο αυτός δεν έχει αντιληφθεί το μεθοδολογικό σχήμα με το οποίο παρουσιάζει ο Αριστοτέλης το κεντρικό θέμα των *Πολιτικών* Θ.

Από τη στιγμή που έγινε η αρχή της γεφύρωσης ανάμεσα στα προαναφερόμενα δύο επίπεδα της *ηδονής/απόλαυσης*, που μπορεί να προσφέρει η *ανάπαυσις/παιδιά* και η *διαγωγή*, ώστε να γίνει λόγος για τον μεσαίο όρο της μουσικής παιδείας, που διαπλάθει τα ήθη προς την αρετή, περνάμε σε μία αρκετά διαφορετική φάση της έκθεσης του θέματος. Περνάμε δηλαδή πλέον στα διαδοχικά βήματα ενός συλλογισμού που οδηγεί στην φημισμένη και συζητημένη επί αιώνες μεγάλη παράγραφο για τη λειτουργία της κάθαρσης.

Στην επόμενη ενότητα εδαφίων [(i) 1340 a 6-14 (ii) 1340 a14-24 (iii) 1341 b 32-41 (iv) 1342 a 1-4 και (v) 1342 a 4-18] έχουμε τα διαδοχικά βήματα που οδηγούν στη μεγάλη παράγραφο όπου εκτίθεται η λειτουργία της κάθαρσης.<sup>420</sup> Αντιλαμβανόμαστε πλέον ότι ο Αριστοτέλης έχει διαλέξει ως παράδειγμα για την *διαγωγή*, την οποία φέρνει ως αντίστιξη στην *ανάπαυσις/παιδιά*, την εμπειρία της ακρόασης/θέασης των ποιητικών αγώνων στις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές όπου έχουμε τους αγώνες διθυράμβου, τραγωδίας και κωμωδίας.

Περνάμε πλέον σε ένα πεδίο που ανήκει οργανικά στην *Ποιητική*. Η εμπειρία της υπαρξιακής ανάτασης που είδαμε ότι αντιπροσωπεύει η *διαγωγή*, ως όψη της ευδαιμονίας, ανήκει οργανικά στην ευρύτερη εμπειρία που κορυφώνεται με την κάθαρση και με τα συναισθήματα που ακολουθούν άμεσα την κάθαρση (λύπη και κλάμα για την τραγωδία, γέλιο για την κωμωδία) αλλά και τα ευχάριστα συναισθήματα ανακούφισης και απαλλαγής από δυσάρεστα συναισθήματα που έφερναν οι θεατές μαζί τους πριν την παρακολούθηση των παραστάσεων. Το κείμενο της ανάλυσης της λειτουργίας της κάθαρσης στο 1342 a 4-18 επαναφέρει την ορολογία της θεραπείας ως *ιατρειάς* που είχαμε ξανασυναντήσει πιο πριν και θα ξανασυναντήσουμε για το ρόλο της *παιδιάς* στην *ανάπαυσις*, δηλαδή ότι απαλλάσσει από τις έγνοιες του μόχθου και ότι αυτή η απαλλαγή είναι αναγκαία, επομένως υπάρχει μια διάσταση της *παιδιάς* που απαλλάσσει από τις έγνοιες, κατά την εμπειρία της *αναπαύσεως*, και δρα θεραπευτικά. Αλλά υπάρχει και μια διάσταση *παιδιάς* πάλι

---

<sup>420</sup> Το σχετικό θέμα το αντιμετωπίζουμε στο κεφάλαιο Γ1. III.

συνδεδεμένη με τη λειτουργία της μουσικής, που απαλλάσσει από δυσάρεστα συναισθήματα, που έτειναν να παίζουν ένα παθολογικό ρόλο, κατά τη διάρκεια της *διαγωγής* όπου έχουμε την κορύφωση της *καθάρσεως*.

Ίσως ο Αριστοτέλης να θέλει να ονομάσει *διαγωγή* την ευρύτερη εμπειρία της παρακολούθησης των αγώνων, όπου η επιμέρους εμπειρία της *καθάρσεως*, που επανέρχεται, αποτελεί μια καθοριστική κορύφωση, αλλά και ένα σημαντικότερο βέβαια επιμέρους στοιχείο (ιδιαίτερα μάλιστα για τον μέσο πολίτη που όπως είδαμε δεν έχει την ευκαιρία να ζήσει μια τέτοια εμπειρία συχνά).

Ως προς την ευρύτερη εμπειρία της ακρόασης/θέασης των ποιητικών αγώνων, όπου η *κάθαρσις* έχει έναν καθοριστικό ρόλο στις διεργασίες τις οποίες επιτυγχάνουν να κινητοποιήσουν τα αναπαριστώμενα έργα στον ψυχικό κόσμο των θεατών/ακροατών (εάν αυτό είναι που ονομάζει ο Αριστοτέλης *διαγωγή* στα *Πολιτικά Θ*), ίσως η σημαντικότερη αναφορά μοιάζει να είναι η τραγωδία (και όντως θα γίνει την κατάλληλη στιγμή η παραπομπή στη μουσική του θεατρικού δράματος και στην *Ποιητική εν γένει* για μία εκτενέστερη ανάπτυξη του θέματος της λειτουργίας της *κάθαρσης*).<sup>421</sup>

Ο Αριστοτέλης όμως δε μοιάζει να επιλέγει να εστιάσει, στο εξεταζόμενο κείμενο, στην τραγωδία αλλά μάλλον στον διθύραμβο κι έχει έναν σημαντικό λόγο: ότι ήθελε να βρει εκείνη την όψη των αγώνων όπου η μουσική παίζει καθοριστικό ρόλο. Ωστε ο ευρύτερος συλλογισμός του για την αξία της εκπαίδευσης στη μουσική και τον απώτατο στόχο που μπορεί να έχει αυτή η εκπαίδευση (δηλαδή στην ακρόαση/θέαση των αγώνων του διθύραμβου) να βρει εκεί ένα οικείο πλαίσιο αναφοράς. Εφόσον στο διθύραμβο η μουσική παίζει τη μεγαλύτερη σημασία (αν η απαγγελία, το τραγούδι, πέραν της συνοδείας μουσικών οργάνων αλλά ίσως ακόμη και ο χορός να ανήκουν οργανικά στην ευρύτερη περιοχή της μουσικής) μια τέτοια επιλογή δικαιώνεται.

Κι εδώ όμως, όπως και στην εξέταση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, παρατηρούμε ότι στην κορύφωση της έκθεσης του αντίστοιχου θέματος παρεμβαίνει μια προβληματική που ανήκει στην περιοχή της *Ποιητικής*.

Όσον αφορά λοιπόν τη δυνατότητα της μουσικής να διαμορφώνει χαρακτήρες και να εξωθεί προς την αρετή, καθώς το θέμα ανήκει πλέον οργανικά στην κατανόηση της

---

<sup>421</sup> Βλ. *Πολιτικά Θ*, 1342 α4-18.

λειτουργίας της κάθαρσης, παραπέμπουμε στη σχετική ανάλυση που έχουμε κάνει αλλού.<sup>422</sup>

Συνεχίζοντας στο θέμα που εξετάζουμε στα *Πολιτικά Θ*, θα θέλαμε να αποσαφηνίσουμε εάν υπάρχει κάποιο *παίξιν* στη *διαγωγή* που παρουσιάστηκε στο κείμενο ως ο άλλος πόλος της *αναπαύσεως/παιδιάς*.

Σε αυτή την πόλωση δύο εμπειριών ευχάριστης συνάντησης που έχουν όμως μια διαφορετική λειτουργία, από τη μία η *ανάπαυσις* και από την άλλη η *διαγωγή*, παρατηρούμε: η μία χαλαρώνει από την εργασία που προηγείται αρά δεν προσθέτει κάτι παραπάνω, ενώ η άλλη που συνδέεται περισσότερο με την καλλιέργεια της προσωπικότητας μπορεί να προσφέρει μια διάσταση υπαρξιακής ικανοποίησης. Μήπως τελικά το *παίξιν* βρίσκεται μόνο στον ένα πόλο; Αρχικώς, η ορολογία δείχνει κάτι τέτοιο: η *παιδιά* ανακοινώνεται ως σύστοιχο της *αναπαύσεως* ενώ από την άλλη έχουμε την *διαγωγή* αντιστικτικά. Συγχρόνως όμως τα δύο φαινόμενα μοιάζουν πολύ, επειδή και τα δύο περιέχουν *ηδονή/απόλαυση* και κυρίως αυτήν την απόλαυση τη δίνει (τουλάχιστον όπως αναπτύσσεται το θέμα στα *Πολιτικά Θ*) η *μουσική*. Γύρω από τη μουσική οι δύο πόλοι σίγουρα συναντούνται.

Είδαμε όμως ότι η ίδια η μουσική μοιάζει να περιέχει από τη φύση της ένα πολύ ιδιαίτερο *παίξιν*. Όσοι συνθέτουν μουσική, όσοι ερμηνεύουν μουσική και όσοι ακούν μουσική κατέχοντας επαρκείς γνώσεις (έχοντας εκπαιδευθεί μακροχρόνια στη μουσική) έχουν αυτή την εμπειρία του *παίξιν* ή την ικανότητα ή τη δυνατότητα του *παίξιν*.<sup>423</sup>

Το γεγονός ότι η *μουσική* είναι αδιαχώριστη του *παίξιν* στις ευρωπαϊκές γλώσσες (όχι μόνο στα ελληνικά αλλά και στα αγγλικά, στα γαλλικά και κυρίως στα γερμανικά, αν λάβουμε υπ' όψιν τους γλωσσικούς όρους με τους οποίους σκέφτηκαν και έγραψαν τα σχετικά κείμενα που μας ενδιαφέρουν οι Kant, Schiller και Nietzsche, όπου το *παίξιν* έρχεται σε πρώτο πλάνο όταν μιλάμε για μουσική και θέατρο) μας

---

<sup>422</sup> Βλ το κεφάλαιο Γ1. III.

<sup>423</sup> Αν συγκρίνουμε τους σχετικούς συλλογισμούς του Αριστοτέλη με τους αντίστοιχους από τους *Νόμους* του Πλάτωνα (λαμβάνοντας υπ' όψιν πάντοτε τη διαφορετική προσέγγιση των δύο συγγραφέων, αλλά και αυτό που παραμένει κοινό μεταξύ τους) αντιλαμβανόμαστε ότι ο Πλάτων δίνει μεγάλη σημασία στη μουσική η οποία μοιάζει σαν να οδηγεί τον ψυχικό κόσμο σε μια αναστάτωση και σαν να αρχίζει κάτι στον εσωτερικό κόσμο να 'χορεύει': αυτό μοιάζει να αποτελεί ένα πρωταρχικό δεδομένο του *παίξιν* που υπό ορισμένους όρους, δηλαδή με την κατάλληλη παιδεία, και μέσα σε ορισμένα όρια, μπορεί να αποτελέσει έναν ευνοϊκό παράγοντα για την ηθική ανάπτυξη των νέων και την ολοκλήρωση του πολίτη.

βάζει σε σκέψεις. Πρόκειται για ένα δεδομένο που δεν μπορούμε να αγνοήσουμε. Ίσως όμως αυτό το δεδομένο να πρέπει προς στιγμήν να το βάλουμε στην άκρη για να εξετάσουμε ανεπηρέαστοι το αριστοτελικό κείμενο.

Αν όντως η μουσική μεταφέρει μαζί της ένα ιδιαίτερο *παίζειν* και εάν αυτό εγγράφεται στον χαρακτήρα αυτών που μαθαίνουν μουσική (μέχρι ενός ορίου μόνον, με κάποιο μέτρο, αυτή η επαφή με τη γνώση της μουσικής κι εν τέλει με το *παίζειν* της μουσικής που μπορεί να γίνει επικίνδυνο για το χαρακτήρα) τότε ένα κάποιο *παίζειν* έχει αναγκαστικά ένα ρόλο στην εμπειρία της *διαγωγής*. Το γεγονός ότι γνωρίζουμε καλά αυτό το σημαντικό στοιχείο από την προηγούμενη ανάλυσή μας στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* δεν πρέπει προς στιγμήν να μας επηρεάσει στην ανάλυση του υλικού που εξετάζουμε εδώ στα *Πολιτικά Θ*. Αυτή η σημαντική διασύνδεση μπορεί να γίνει αργότερα.

III) Ανάλυση από τα *Πολιτικά* Θ, ενότητα εδαφίων Θ<sub>A</sub> (1337 b27 – 1338 a24)

Θα περάσουμε τώρα στην εξέταση της ενότητας εδαφίων (1337 b27-1338 a24) που προηγείται στο κείμενο των *Πολιτικών* Θ από εκείνη που μόλις εξετάσαμε, αλλά εμείς διαλέξαμε να την εξετάσουμε δεύτερη. Ο λόγος είναι ότι εδώ έχουμε σημαντικές διευκρινίσεις για τη σύγκριση *αναπαύσεως* και *διαγωγής* και το ρόλο της *παιδιάς* (της παρουσίας ενός φάσματος όψεων της παιγνιακότητας) με έναν πολύ πυκνό τρόπο και σε ένα κάπως διαφορετικό πλαίσιο.

Ο Αριστοτέλης προέταξε αυτή την πιο πυκνή εξέταση του θέματος *ανάπαυσις-διαγωγή*, ώστε να έχει αποσαφηνίσει εκ των προτέρων την εννοιολογική απόχρωση που θέλει να δώσει στον όρο *διαγωγή* στην πιο εκτεταμένη ανάλυση που ακολουθούσε στη συνέχεια σχετικά με το ρόλο της μουσικής παιδείας.

Το πρώτο βήμα στην ενότητα των εδαφίων που θα εξετάσουμε έχει ως εξής:

«τὴν δὲ μουσικὴν ἤδη διαπορήσειεν ἄν τις. νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ πλεῖστοι μετέχουσιν αὐτῆς.» (*Πολιτικά*, 1337 b 27-29).

«Θα μπορούσε όμως κανείς να αναρωτηθεί για τη μουσική. Γιατί σήμερα οι περισσότεροι την ακούν για απλή ευχαρίστηση» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 241).

Ο Αριστοτέλης ξεκινάει από μία παρατήρηση του προφανούς (για κάτι που συνέβαινε στην εποχή του, αλλά αμέσως παρατηρούμε ότι πρόκειται για κάτι διαχρονικό) ότι η πλειοψηφία τοποθετεί τη μουσική στη θέση ενός ευχάριστου ακούσματος (οι πάντες ακούν τη μουσική για να διασκεδάσουν). Η φιλοσοφική αναζήτηση που ακολουθεί με θέμα την εκπαίδευση στη μουσική, και το τι μπορεί να πετύχει αυτή διαχρονικά (ως προς την ανάπτυξη της προσωπικότητας στη διαδοχή των ηλικιών), θα πάει βέβαια πιο πέρα από αυτή την προφανή χρησιμότητα της μουσικής.

Το επόμενο βήμα του συλλογισμού έχει ως εξής:

«οἱ δ' ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν, ὅπερ πολλάκις εἴρηται, μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς» (*Πολιτικά*, 1337 b 29-32).

«Αντίθετα οι παλαιοί τη συμπεριέλαβαν στο παιδευτικό πρόγραμμα, γιατί η ίδια φύση απαιτεί να είναι σε θέση ο άνθρωπος όχι μόνο να αποδίδει στις ασχολίες του, αλλά

και να αξιοποιεί τον ελεύθερο χρόνο του, όπως ήδη επαναλάβαμε πολλές φορές» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 241).

Πρώτη έρχεται η παρατήρηση του ότι η σωστή θέση της μουσικής βρίσκεται μέσα στην παιδεία. Κάτι που συνέβαινε σε ένα αξιολογότερο παρελθόν και οφείλει να επανέλθει. Με τι σχετίζεται όμως αυτή η διαφορετική αντιμετώπιση της μουσικής, γιατί πρέπει να ενταχθεί στην παιδεία, ποιο είναι το πεδίο στο οποίο θα ασκήσει την επιρροή της; Ο Αριστοτέλης περνάει απότομα στην ανάδειξη ενός σημαντικού θέματος που θα τον απασχολήσει σε όλο το εύρος των εξεταζόμενων εδαφίων: στην προετοιμασία των παιδιών για την καλλιέργεια της προσωπικότητάς τους εν όψει των σοβαρών ασχολιών, εργασιών, καθηκόντων στα οποία οφείλουν να αφιερωθούν στον ελεύθερό τους χρόνο αλλά ακόμη και όταν περάσουν στην ενηλικίωση. Η ίδια η ανθρώπινη φύση απαιτεί («*διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν*») να μην προετοιμάζεται κανείς κατάλληλα, μέσω της παιδείας, μονάχα για τη χρήσιμη εργασία (*μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς*) αλλά και για τη σωστή χρήση του ελεύθερου χρόνου που θα αφιερώσει σ' έναν ορίζοντα ιδανικών που βρίσκονται πέραν της χρησιμότητας («*ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς*»).

Και το κείμενο συνεχίζει ως εξής:

«αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων μία· καὶ πάλιν εἶπωμεν περὶ αὐτῆς» (*Πολιτικά*, 1337 b 32-33).

«Η αρχή αυτή πράγματι είναι βάση όλων και ας την αναφέρουμε πάλι» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 241).

Εδώ έχουμε μία εμφατική διατύπωση από τον Αριστοτέλη σ' ένα ύφος που σπάνια συναντάμε, ώστε να είμαστε σίγουροι ότι βρισκόμαστε ενώπιον μιας κορύφωσης ενός θέματος που ίσως ξεπερνάει ακόμη και τα *Πολιτικά*. Η έμφαση ξεκινάει από την προηγούμενη φράση που εξετάσαμε για να συνεχιστεί στην τωρινή: όπως τόσες φορές έχουμε πει («*ὅπερ πολλάκις εἴρηται*,») και θα ξαναπούμε και πάλι εδώ επιμένοντας («*καὶ πάλιν εἶπωμεν περὶ αὐτῆς*»), υπάρχει μία κορυφαία *αρχή/αίτιο* που βρίσκεται πίσω από τα πάντα («*αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων μία*»).

Σε ποια περιοχή της επιστημονικής του μεθοδολογίας αναφέρεται ο Αριστοτέλης; Γνωρίζουμε ότι σε ολόκληρο το έργο του από τα *Φυσικά* μέχρι τα ψυχοβιολογικά

έργα<sup>424</sup> και μέχρι τα *Ηθικά*, τα *Πολιτικά*, την *Ποιητική* και την *Ρητορική*, όλα τα φαινόμενα διέπονται από το σχήμα αρχές/αίτια – κίνηση/μεταβολή – είδος/μορφή. Εδώ βρισκόμαστε στο πεδίο της ηθικής ολοκλήρωσης και της πολιτικής δράσης, ώστε το σχήμα μας μετατρέπεται σε αρχή/ήθος – ενέργεια/πράξις – ηθική/ευδαιμονία. Η παιδεία αναλαμβάνει να προετοιμάσει τους χαρακτήρες προς μία ενάρετη ζωή, ενώ συγχρόνως τους προσφέρει τις απαραίτητες γνώσεις για να αναλάβουν αργότερα τις υποχρεώσεις τους (οικιακές, επαγγελματικές, πολιτικές) ως ενήλικοι.

Και ακολουθεί η διατύπωση της σημαντικότητας παρατήρησης στην οποία παραπέμπει η προηγούμενη εμφατική διατύπωση:

«εἰ δ' ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ αἰρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας καὶ τέλος, ζητητέον ὅ τι δεῖ ποιοῦντας σχολάζειν» (*Πολιτικά*, 1337 b 33-35).

«Αν χρειάζονται και τα δύο (η εργασία και ο ελεύθερος χρόνος) και αν ο ελεύθερος χρόνος είναι προτιμότερος από την εργασία και πιο κοντά στον τελικό σκοπό, οφείλουμε να διερευνήσουμε με ποιες ασχολίες ενδείκνυται να καταγινόμαστε τον ελεύθερο χρόνο μας» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Στην συνολική παιδαγωγική προετοιμασία ανάμεσα στις δύο όψεις της ανάπτυξης και δραστηριοποίησης της προσωπικότητας του ενήλικου – από τη μία η παροχή αναγκαίων γνώσεων για την όποια δραστηριότητα με εξωτερικές στοχεύσεις, και από την άλλη η καλλιέργεια της προσωπικότητας χάριν της ολοκλήρωσής της, εφόσον και οι δύο αυτές όψεις είναι επιβεβλημένες («εἰ δ' ἄμφω μὲν δεῖ») – παρουσιάζεται ως σημαντικότερη η παιδαγωγική προετοιμασία χάριν της καλλιέργειας στον ελεύθερο χρόνο από εκείνη την παιδαγωγική προετοιμασία που αφορά στις όποιες δραστηριότητες και εργασίες («μᾶλλον δὲ αἰρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας»).

---

<sup>424</sup> Τα ψυχοβιολογικά έργα ξεκινούν από το *Περί Ζώων Ιστορία*, το *Περί Ζώων Μορίων* και *Περί Ζώων Πορείας* που ακολουθούν άμεσα το πρώτο (έργα της μέσης περιόδου που ίσως εξελίσσονται κατά την ώριμη περίοδο), μέχρι το *Περί Ψυχής* και τα *Μικρά Φυσικά*, που το συνοδεύει δίπλα στο *Περί Ζώων Γενέσεως*, έργα που κατά πάσα πιθανότητα έπονται των *Ηθικών Νικομαχείων* και παίρνουν την τελική τους μορφή κατά τη διάρκεια των τελευταίων χρόνων πριν αναχωρήσει ο Αριστοτέλης και πάλι από την Αθήνα το 323π.Χ. για τη Χαλκίδα όπου θα αποβιώσει στα 323π.Χ. Η πρωτοτυπία της επιστημονικής μεθόδου του Αριστοτέλη είναι τέτοια που συνδέει στενά αυτό που εμείς θα ονομάζαμε σήμερα βιολογικές έρευνες με αυτό που θα ονομάζαμε ένα συνδυασμό ψυχολογίας και φυσιολογίας. Μία πορεία πρωτότυπης απομάκρυνσης από τις πλατωνικές και ακαδημικές βάσεις από τις οποίες προερχόταν ο Αριστοτέλης και ίσως έχει την απαρχή της στις βιολογικές έρευνες που έκανε ο Αριστοτέλης με τον Θεόφραστο στην Λέσβο κατά την εκεί παραμονή του στα 344-342π.Χ. ολοκληρώνοντας το κορυφαίο έργο της ωριμότητάς του που είναι το *Περί Ψυχής*. Η πρωτοτυπία αυτής της μεθοδολογίας αναδεικνύεται σταθερά τα τελευταία πενήντα χρόνια με πρόσφατη τη συνεισφορά του David Charles *The Undivided Self, Aristotle and the mind- body problem* Oxford University Press, 2023.



Επειδή ο ελεύθερος χρόνος (*σχολάζειν*) και η αρμόζουσα καλλιέργεια σε αυτόν τον ελεύθερο χρόνο συνδέονται πιο άμεσα με τον τελικό στόχο της ζωής (*τέλος*) που όπως ξέρουμε από τα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι η *ευδαιμονία*. Προκύπτει ότι πρέπει να αναζητηθεί εκείνη η διάσταση της παιδείας η οποία προετοιμάζει με τον κατάλληλο τρόπο τα παιδιά εν όψει της σωστής καλλιέργειας κατά τον ελεύθερο χρόνο στην ενηλικίωση. Γνωρίζουμε, βέβαια, ότι σ' αυτό το σημείο θα υπεισέλθει η εισαγωγή της μουσικής στη δημόσια παιδεία, για να παίζει ένα καταλυτικό ρόλο στο υποδεικνυόμενο πεδίο.

Όμως ο Αριστοτέλης επιπλέον προχωρά σ' ένα άλλο ερώτημα: ξέρουμε ήδη από τα προηγούμενα ότι ο ελεύθερος χρόνος είναι σημαντικότερος από τις αναγκαίες δραστηριότητες με εξωτερικές στοχεύσεις και την εργασία. Οπότε τι ταιριάζει να κάνουν οι ενήλικοι σ' αυτόν τον ελεύθερο τους χρόνο;

Και στην επόμενη παρατήρηση έρχεται να απαντήσει:

«οὐ γὰρ δὴ παίζοντας· τέλος γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ βίου τὴν παιδιὰν ἡμῖν» (*Πολιτικά*, 1337 b 35-36).

«Όχι βέβαια παίζοντας, γιατί τότε το παιχνίδι θα ήταν αναγκαστικά ο τελικός σκοπός της ζωής μας» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Οι δραστηριότητες καλλιέργειας που γεμίζουν σωστά τον ελεύθερο χρόνο δεν μπορεί να είναι παιχνίδι (*οὐ γὰρ δὴ παίζοντας*). Πώς πρέπει να το καταλάβουμε αυτό; Απ' τα στοιχεία που έχουμε ήδη από την εξέταση του εδαφίου 1339-1340, ξέρουμε ότι θα παρουσιαστεί η πόλωση μεταξύ της *αναπαύσεως* και της *διαγωγής*. Στην *ανάπασιν* είναι που ταιριάζει η *παιδιά/διασκέδαση*, στη *διαγωγή* όχι. Και πράγματι ο συλλογισμός που θα ακολουθήσει θα θίξει αυτό το πεδίο. Όμως ορισμένα προβλήματα, στη φράση που ακολουθεί, μας προδιαθέτουν για μία πιο σύνθετη αναφορά, που όπως συχνά συμβαίνει σε ορισμένες πυκνές διατυπώσεις του Αριστοτέλη, πίσω από ένα φαινομενικά συντακτικό πρόβλημα κρύβεται ένας πλουσιότερος διαλεκτικός συλλογισμός.

Σίγουρα η ρητή δήλωση («οὐ γὰρ δὴ παίζοντας») δεσμεύει το νόημα της επόμενης φράσης («τέλος γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ βίου τὴν παιδιὰν ἡμῖν») και η κυρίαρχη απόδοση του νοήματος οδηγεί σε μία ερμηνεία προσαρμοσμένη στην πρώτη δήλωση: «γιατί τότε το παιχνίδι θα ήταν αναγκαστικά ο τελικός στόχος της ζωής μας». Όμως

το πρωτότυπο κείμενο, όπως έχει, λέει παραδόξως το ακριβώς αντίθετο. Ο Newman στη σημείωση 35, στο έργο του *The Politics Aristotle Volume III* (σ. 512) στο σχετικό του σχόλιο δίνει τις διορθώσεις που έχουν προταθεί, ώστε να ταιριάζει η σύνταξη της δεύτερης φράσης σε αυτό που λέγεται στην πρώτη. Στη θέση του *αναγκαίον εστί* είχε προταθεί το *αναγκαίο ειν* και το *αν αναγκαίον εστί*. Και πολύ σωστότερο το *αναγκαίο αν εΐη*.

Αν όμως η διατύπωση είναι άρτια και δεν υπάρχει παράλειψη κάποιας λέξης, τότε δεν έχουμε βέβαια έναν αυτοαναιρούμενο παράλογο συλλογισμό του Αριστοτέλη, αλλά μία πολλαπλή απάντηση σε ένα πολυσύνθετο παλαιότερο πρόβλημα. Η πρώτη φράση του επόμενου βήματος («*εΐ δὲ τοῦτο ἀδύνατον*»), αν προσαρμοσθεί στην ερμηνεία που δίνει η κυρίαρχη μεταφραστική προσέγγιση, θα πρέπει να σημαίνει «αν αυτό είναι βέβαια κάτι το απαράδεκτο, δηλαδή να γεμίσει κανείς με διασκέδαση τον ελεύθερο χρόνο της καλλιέργειας του εαυτού του». Αλλά τότε ο όρος «*ἀδύνατον*» είναι ο σωστός; Και εάν η κατάφαση σ' ένα ορισμένο παιχνίδι για τον ελεύθερο χρόνο (δηλαδή η αποδοχή της πιο πάνω διατύπωσης ως έχει) γίνει δεχτή τότε η φράση («*εΐ δὲ τοῦτο ἀδύνατον*») δε θα σήμαινε ότι: παρόλο που αυτό θα έπρεπε να γίνεται και αυτό θα θέλαμε, για πρακτικούς λόγους της ζωής κάτι τέτοιο είναι ανέφικτο; Μια διατύπωση όπου ο όρος *ἀδύνατον*, ταιριάζει τέλεια.

Όλη αυτή η τολμηρή υπόθεση προκύπτει από το γεγονός ότι έχουμε βρεθεί μπροστά σε μια σημαντική πιθανότητα να απαντά ο Αριστοτέλης σε ένα σημαντικό χωρίο των πλατωνικών *Νόμων* με αντίστοιχο περιεχόμενο, όπου η πρόταση του Πλάτωνα αφορούσε την υποχρέωση των αξιόλογων ανθρώπων να ασχολούνται υποχρεωτικά με το παιχνίδι, με μία ορισμένη έννοια και κάτω από συγκεκριμένους όρους. Στην προαναφερόμενη σημείωση του ο Newman,<sup>425</sup> υποδεικνύει την πιθανότητα ενός διαλόγου του Αριστοτέλη με το εδάφιο 803 d των *Νόμων* του Πλάτωνα με έμφαση

---

<sup>425</sup> Στο σημείο αυτό θα πρέπει να γίνει μια αναφορά στη θεωρία του παιχνιδιού που διαφαίνεται στα βιβλία A, B και Z από τους *Νόμους* του Πλάτωνα όπου έχουμε και πάλι μία παιδαγωγική πρόταση στα πλαίσια ενός προτεινόμενου πολιτεύματος (*Νόμοι* το τελευταίο έργο του Πλάτωνα το οποίο αναλαμβάνει να παρουσιάσει μια μετεξέλιξη της μεγάλης σύνθεσης που είχε δοθεί στην *Πολιτεία*). Η αναφορά αυτή παραπέμπει στο τελευταίο κεφάλαιο της έρευνάς μας που θα εξετάσει αναλυτικά το μεγάλο εδάφιο από το Z των *Νόμων*, όπου έχουμε μία ανάδειξη του παιχνιδιού αλλά για ενηλίκους αυτή τη φορά (803 c – 804 b5) και στο οποίο μοιάζει να απαντά ρητά στο σχετικό εδάφιο των *Πολιτικών* Θ, ο Αριστοτέλης. Η ανάλυση του σχετικού εδαφίου του Πλάτωνα είναι ιδιαίτερα καθοριστική για την έρευνά μας εφόσον: ο Huizinga υπεδείκνυε αυτό το σημείο του διαλόγου μεταξύ πλατωνικών *Νόμων* και *Πολιτικών* Θ του Αριστοτέλη, όπως ήδη έχουμε δει στην εισαγωγή.

στη φράση «τίς οὖν [e] ὀρθότης; παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιάς, θύοντα καὶ ἄδοντα καὶ ὀρχοῦμενον» (Newman 1950:512 σημ. 35).<sup>426</sup>

Και ο συλλογισμός συνεχίζει ομαλά στη συνέχεια με τη διασύνδεση *αναπαύσεως/παιδιάς* με το πεδίο της εργασίας.

«εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις χρηστέον ταῖς παιδιαῖς» (ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως, ἢ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστιν· τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας) (*Πολιτικά*, 1337 b 36-40).

«Αλλά, εἴν αυτό εἶναι ἀδύνατο, κρίνεται σκόπιμο μᾶλλον να χρησιμοποιούμε το παιχνίδι στον εργασιακό χρόνο (γιατί ὅποιος κοπιάζει, χρειάζεται ἀνάπαυση και το παιχνίδι ὑπάρχει για χάρη της ἀνάπαυσης· ἀντίθετα η εργασία ἀπαιτεῖ κόπο και συντονισμό δυνάμεων)» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Γνωρίζουμε ἤδη ὅτι η *παιδιά/διασκέδαση* ἔχει τη θέση της δίπλα στην *ἀσχολία/μόχθο*. Ἐτσι ἐδώ μοιάζει σχετικά προβληματικό το *ἐν ταῖς*, γιατί μ' αυτό τον τρόπο εἶναι σαν να ἐννοεῖ ο Αριστοτέλης ὅτι την *ἀνάπαυση/παιδιά* τη θεωρεῖ παρεμβλλόμενη μέσα στο χρόνο της εργασίας. Αυτή η ἐπιλογή ἔχει ἕνα νόημα στην περίπτωση που ο Αριστοτέλης θα ἐξετάζε μία πραγματικότητα του τύπου: κάποιου εἶδους διασκέδαση εἶναι ἀναγκαῖο να παρεμβάλλεται ἀνάμεσα σε δύο ὠράρια εργασίας της ἴδιας ἡμέρας; Ἀλλοῦ ὅμως ἔχουμε δεῖ ὅτι η *ἀνάπαυσις* ἀφορᾶ μια δραστηριότητα ξεχωριστή ἀπό τον ἴδιο τον εργασιακό χρόνο.

Η ἀκόλουθη παρενθετική πρόταση δρα ἐπεξηγηματικά σ' ἕνα συλλογισμό τριῶν βημάτων. Η εργασία γίνεται με μόχθο και ὑπερένταση («τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει

---

<sup>426</sup> Ἄν λάβουμε ὑπ' ὄψιν μας τον ὑπόρρητο διάλογο που ἐξελίσσεται μεταξύ των *Πολιτικῶν Θ* και των *Νόμων* του Πλάτωνα σε θέματα ὀντολογίας, παιδείας και πολιτικής φιλοσοφίας, με μια κεντρική ἀναφορά στην ἔννοια του παιχνιδιού, ἀντιλαμβανόμεστε ὅτι η ἀπάντηση του Αριστοτέλη που κορυφώνεται ἐνδεχομένως με το στίχο του 1337 b35-36 σε ἀπάντηση προς το 803 d των *Νόμων* του Πλάτωνα, προφανῶς δεν περιορίζεται ἐδώ ἀλλά ἀπλώνεται σε μια πλειάδα ἀντιστοιχιῶν (κατά την ὁποία ἀλλοῦ ἀντιπαρατίθεται πλήρως στον Πλάτωνα και ἀλλοῦ συνεχίζει καινοτομώντας πλατωνικούς συλλογισμούς) και ἀρθρώνεται ως ἐξῆς: ναί μεν ο πλοῦτος των παρατηρήσεων του Πλάτωνα πάνω στην ψυχολογία και τη φυσιολογία των παιδιῶν σε συνάφεια με το παιχνίδι εἶναι ἀξιόλογος και ἀξιόλογη εἶναι ἐπίσης η κεντρική θέση που δίνεται στο παιχνίδι σε μια παιδεία που δεν ἔχει ὀφελμιστικό χαρακτήρα ἀλλά ζητᾶ να ὀδηγήσει τους πολίτες στη θέαση ἑνός ἰδανικού μέσω του ὁποῖου θα ὀδηγηθοῦν σε μια ἀπαραίτητη για την πολιτική τους ἰδιότητα ἀρεταϊκή ἀναζήτησης, ἀλλά δεδομένης της ἰσχυρῆς ἀντίθεσης του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα ως προς τη θέαση του βέλτιστου πολιτεύματος, θα ἔχουμε ως συνέπεια μια ἐντελῶς διαφορετική σύλληψη της δημόσιας παιδείας και του ρόλου του παιχνιδιού μέσα σ' αυτή τη δημόσια παιδεία. Το θέμα αυτό θα μας δοθεῖ η ἐυκαιρία να το ἐξετάσουμε πιο ἀναλυτικά στο τελευταῖο κεφάλαιο της ἐρευνᾶς μας (Δ2) ὅπου η ἀνάλυση της θεωρίας του Πλάτωνα θα μας δώσει την ἐυκαιρία να ὑποδείξουμε ὅλα τα ἐπίπεδα ἀντιστοιχίας του θέματος παιδεία/παιδιά ἀνάμεσα στους *Νόμους* ἀπό τη μία και στα *Πολιτικά Θ* και *Ἠθικά Νικομάχεια* ἀπό την ἄλλη.

μετά πόνου και συντονίας»). Αυτός που μοχθεί έχει ανάγκη από την ανάπαυση και τη χαλάρωση («ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως»). Και η ανάπαυσις έρχεται εις πέρας μεσολαβούμενη από τη διασκέδαση («ἢ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστιν»).<sup>427</sup> Και οι επόμενες δύο διατυπώσεις έρχονται κι αυτές να εξηγήσουν περαιτέρω το ρόλο της παιδιάς/διασκέδασης σε σχέση με το μόχθο της εργασίας.

«διὰ τοῦτο δεῖ παιδιάς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν» (Πολιτικά, 1337 b 40- 42).

«για τους λόγους αυτούς ενδείκνυται να εισάγουμε διαλείμματα στο χρόνο εργασίας, με προσοχή όμως στη χρήση τους, σαν να ήταν φάρμακο» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Κι έτσι προτείνεται η εισαγωγή στο περιβάλλον της εργασίας, της παιδιάς/διασκέδασης (εδώ το *εἰσάγεσθαι*) αφορά το (*ἐν ταῖς ἀσχολίαις*) κάτι που επιβεβαιώνει την προηγούμενη υπόθεση μας για τη στόχευση μιας αναπαύσεως που παρεμβάλλεται στο χρόνο της εργασίας. Εφόσον ο προηγούμενος συλλογισμός υπεδείκνυε μια αναγκαιότητα, οδηγείται ο συγγραφέας να πει ότι επιβάλλεται να εισαχθεί η παιδιά («δεῖ παιδιάς εἰσάγεσθαι») στο χρόνο της εργασίας<sup>428</sup> (*ἐν ταῖς ἀσχολίαις*), παίρνοντας όμως μέτρα για τη δόση που χρειάζεται, σαν να επρόκειτο για φάρμακο (τη λειτουργία της αναπαύσεως ως *ιατρίας* σε σχέση με την εργασία την οποία είχαμε δει και στην ανάλυση των εδαφίων 1339-1340).

Αυτή η πολύ προσεκτική μεσολάβηση ενός φαρμάκου αφορά μία ψυχική διεργασία που εξηγείται στη συνέχεια:

«ἄνεσις γὰρ ἢ τοιαύτη κίνησις τῆς ψυχῆς, καὶ διὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάπαυσις» (Πολιτικά, 1337 b 42 - 1338 a 1).

«Γιατί η μετάβαση αυτής της ψυχῆς προσφέρει ανακούφιση και δημιουργική ανάπαυλα που συνοδεύεται από ευχαρίστηση» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

---

<sup>427</sup> Ο Newman στη σημείωση 39, υποδεικνύει την παράλληλη διατύπωση από τη Ρητορική Ι. 11.1370 α «τὰς δ' ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας λυπηράς» όπου εισάγεται το χαρακτηριστικό στοιχείο της λύπης από το δίπολο λύπη/ἡδονή δίπλα στον όρο της συντονίας (Newman, 1950, σ. 513).

<sup>428</sup> Εύκολα θα μπορούσε εδῶ η ερμηνεία να παρασυρθεῖ να δει ένα μοντέλο χειρωνακτικής εργασίας πίσω από τον όρο *ασχολία*, κάτι που θα δούμε λίγο πιο πέρα ότι δεν είναι ακριβές ἢ τουλάχιστον δεν μπορεί να ισχύει απόλυτα. Έτσι το θέμα της ένταξης της αναπαύσεως στον ευρύτερο χώρο της *ασχολίας* κατ' ανάγκη υπερβαίνει το στενό θέμα ενός διαλείμματος ενταγμένου μέσα στο ημερήσιο ωράριο εργασίας.

Αυτός που μοχθεί έχει ανάγκη από μία θεραπευτική παρέμβαση που είναι η *παιδιά*, η οποία τί θα κάνει; Θα προκαλέσει μία μεταβολή στον ψυχικό κόσμο (*κίνησις τῆς ψυχῆς*) που συνιστά τη χαλάρωση/*άνεσιν*, δηλαδή με τη παρεμβολή της *παιδιάς* περνάμε από τη *λύπη* της φθοράς του μόχθου στην *ηδονή/απόλαυση* της ανάκτησης δυνάμεων. Αυτή είναι η ψυχική διεργασία της *αναπαύσεως* που προσφέρει η *παιδιά* κατά την εγρήγορση. Ενώ το αντίστοιχο κατά τον ύπνο αφορά μία συμπληρωματική αναγκαία λειτουργία του οργανισμού.

Προβάλλει μια σύγκριση ανάμεσα στον χαρακτήρα της ηδονής που προσφέρει η *παιδιά/διασκέδαση*, στο πλαίσιο της *αναπαύσεως*, σε αυτόν που εργάζεται/*μοχθεί* (ή με μια ευρύτερη έννοια είναι δοσμένος στο *ασχολείν*) από τη μία, και από την άλλη στον χαρακτήρα της ηδονής που μπορεί να προσφέρει η *διαγωγή* σε εκείνον που έχει στη διάθεσή του τον ελεύθερο χρόνο (αντίθετα με τον προηγούμενο είναι δοσμένος στο *σχολάζειν*) για να καλλιεργήσει τον εαυτό του. Ήδη έχουμε αντιληφθεί ότι η διαφορά της σύγκρισης *αναπαύσεως* και *διαγωγής* στο 1337-1338 γίνεται με έμφαση στη διαφοροποίηση μεταξύ εργασίας και ελεύθερου χρόνου,<sup>429</sup> με όλες τις

---

<sup>429</sup> Η διαφοροποίηση αυτή γίνεται με αναγωγή στη σύγκριση, από τη μία του ελεύθερου χρόνου χαλάρωσης από την εργασία, δηλαδή του ελεύθερου χρόνου που ανήκει οργανικά στην κυρίαρχη εμπειρία της εργασίας/*ασχολίας*. Και από την άλλη ενός ελεύθερου χρόνου όπου η ελευθερία συνίσταται σε κάτι άλλο: στο ότι ανοίγει ένα πεδίο για την καλλιέργεια και την πραγμάτωση της προσωπικότητας.

Αντιλαμβανόμαστε ότι κατά κάποιο τρόπο εκείνοι που έχουν συνδέσει τη ζωή τους με μια σταθερή και μονομερή επιδίωξη εξωτερικών στόχων είναι σταθερά αναγκασμένοι να προσφέρουν όλη τους τη δραστηριότητα, όλη τη δύναμη της ύπαρξής τους σε κάτι που δεν είναι αυτοί οι ίδιοι, ενεργούν με την ίδια εξάρτηση και κατά τον ελεύθερο χρόνο της αναγκαίας ξεκούρασης/αναζωογόνησής τους, η οποία παίρνει τη μορφή μίας διασκέδασης (*ανάπαυσις/παιδιά/άνεσις*, δηλαδή μία χαλάρωση μέσα από ένα γλέντι που τους ξεκουράζει από τις έγνοιες του μόχθου).

Ενώ συγχρόνως αντιλαμβανόμαστε ότι η άλλη ομάδα (που βρίσκεται σε αντίστιξη με την πρώτη) κατέχει έναν ελεύθερο χρόνο (δεν είναι απαραίτητο αυτοί οι άνθρωποι να μην δρουν επιδιώκοντας σημαντικούς στόχους, αντίθετα οι αξιόλογοι άνθρωποι που συνδέονται με την απόφαση και την πράξη θα επιδιώκουν κατ' ανάγκη εξωτερικούς στόχους δρώντας για τους οποίους κουράζονται περισσότερο ψυχικά απ' ότι σωματικά) στον οποίο και πάλι πρέπει να ζήσει μία ξεκούραση και μια αναζωογόνηση (κάτι που δεν αποκλείει τη διάσταση *ανάπαυσις/παιδιά/άνεσις*, αλλά με προϋποθέσεις που θα ανάγουν όλη την εμπειρία στη *διαγωγή*) αυτό το έχουμε ήδη εξετάσει κατά την ανάλυση του Δ8) που θα επιτευχθεί όμως σε επαφή με μια δραστηριότητα καλλιέργειας του εαυτού και μια εμπειρία ηθικής ανάτασης (ο Αριστοτέλης αποδίδει ένα τελείως διαφορετικό νόημα στην ερμηνεία της μουσικής που παίζει κανείς για τον εαυτό του και τους φίλους του, από αυτή που παίζει ως εργαζόμενος που διασκεδάζει άλλους).

Ίσως όμως η σημαντικότερη διαφορά κατά τη σύγκριση των δύο εμπειριών του ελεύθερου χρόνου, να είναι ότι στη δεύτερη περίπτωση κατά τη *διαγωγή*, ο αξιόλογος άνθρωπος (ενδεχομένως μέσα σε μια συνάντηση φίλων) δεν είναι αναγκασμένος και εξαρτημένος από μία τυποποιημένη μορφή διασκέδασης, έτοιμης και επαναληπτικής, προορισμένης για το πλήθος των αμόρφωτων όπως στην πρώτη περίπτωση. Την εμπειρία αυτή μάλλον την πλάθει ο ίδιος μαζί με τους φίλους του ως μια κοινή εμπειρία δημιουργικότητας, μέσα στην οποία εκφράζονται όλοι αυθόρμητα, μη επιδιώκοντας κυριολεκτικά τίποτα, απλώς κάνοντας ότι τους αρέσει. Ο μόνος κοινός στόχος είναι μία κοινή εμπειρία του *χαίρειν* μεταξύ στενών φίλων και αξιόλογων ανθρώπων. Αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση μας επαναφέρει με τη σύνθεση των ευρημάτων μας από την ανάλυση των *Ηθικών Νικομαχείων* Δ8. Ας

κοινωνικές, πολιτικές, οικονομικές και ευρύτερες ανθρωπολογικές προεκτάσεις αυτού του δίπολου. Η εξέταση της σχέσης *αναπαύσεως* και *ασχολίας* ολοκληρώθηκε και ακολουθεί η εξέταση εκείνης της εμπειρίας που αφορά την καλλιέργεια εκείνου που κατέχει τον ελεύθερο χρόνο, *ανάπαυσις* η οποία ήδη γνωρίζουμε ότι θα οδηγήσει στην *διαγωγή*.

Και το πρώτο βήμα του σχετικού συλλογισμού έχει ως εξής:

«τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως» (*Πολιτικά*, 1338 a 1-3).

«Αλλά η άνεση καθαυτή ελεύθερου χρόνου στη ζωή φαίνεται ότι συνεπάγεται την ευχαρίστηση, την ευδαιμονία και την ευτυχισμένη ζωή» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Στην κατοχή του ελεύθερου χρόνου (*σχολάζειν*) σε αντίστιξη με το *ασχολεῖν* του μόχθου (η χειρωνακτική εργασία και ο μόχθος είναι βέβαια πάντοτε μία περιοριστική απόδοση του νοηματικού εύρους της *ασχολίας*), αντιστοιχεί μία εμπειρία ηδονής δεμένη με τον ορίζοντα της ολοκλήρωσης της προσωπικότητας που εκφράζουν οι ὅροι «*εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως*».<sup>430</sup>

---

θυμηθούμε ότι εκεί είχαμε παραπέμψει στο πολύ σημαντικό εδάφιο από το I 1172 α των *Ηθικών Νικομαχείων* όπου οι φίλοι παίζουν και φιλοσοφούν μαζί (*συνπαισσεύουσι, συνφιλοσοφούσι*) ζώντας μια εμπειρία που είναι ίσως ότι καλύτερο μπορούν να περιμένουν στη ζωή τους (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 527-529).

<sup>430</sup> Η *ευδαιμονία* όπως γνωρίζουμε από τα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι ο στόχος της πλήρους ανάπτυξης της προσωπικότητας, και ο φιλόσοφος κατά την έκθεση της κορυφαίας μορφής της *διαγωγής*, ανάμεσα σε όλους τους πρωταγωνιστές της αρετής στο Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*, είναι εκείνος που έχει τον περισσότερο ελεύθερο χρόνο (ο φιλόσοφος σε σχέση με τους ηγέτες της πολιτικής και των πολεμικών επιχειρήσεων 1177 a26-31 και 1177 b18-31) και μπορεί να φθάσει στο τέλος της πορείας του, να ζήσει μία εμπειρία *διαγωγής* με διαστάσεις εναντίωσης της ολότητας (βλέπε *Ηθικά Νικομάχεια* Κ, 1177 b32-42), αντίστοιχες με εκείνες που αποδίδονται στον θεό στο Λ στα *Μετά τα Φυσικά* (βλέπε *Μετά τα Φυσικά* Λ, 1072 b14-20). Θεός ο οποίος έχει μόνο αυτός την ιδιότητα της μακάριας ύπαρξης. Στο Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* – δηλαδή το τελικό κεφάλαιο του έργου όπου αναπτύσσεται ο αναζητούμενος στόχος (ο οποίος είναι η ευδαιμονία) της ολοκληρωμένης ζωής με την κατάκτηση των αρετών και την κατάκτηση της ικανότητας για απόφαση και πράξη – στο 1177 a26 φθάνουμε σε έναν πυκνό συλλογισμό γύρω από την ζωή ευδαιμονίας που κατακτά ο φιλόσοφος (ένας συλλογισμός όπου συναντιέται ολόκληρη η ορολογία που εξετάζουμε στο Θ ηδονή/ευδαιμονία/αρετή/διαγωγή) (Αριστοτέλης, σσ. 601-603).

Στη συνέχεια μεσολαβεί στο 1177 b5-8 η ακόλουθη παραδοχή «κατά την κοινή, επίσης αντίληψη η ευδαιμονία προϋποθέτει ελεύθερο χρόνο. Εργαζόμαστε, πράγματι, για να έχουμε ύστερα ελεύθερο χρόνο, για να μπορούμε στη συνέχεια να ζούμε σε ειρήνη». Είναι φανερό εδώ η συγκέντρωση σημαντικών ὁρων από το πιο πάνω εξεταζόμενο εδάφιο ευδαιμονία/σχολή και ασχολία-σχολή. Αξιοσημείωτο είναι ότι η διατύπωση αυτή επαναφέρει με κάποια παραλλαγή μία αντίστοιχη διατύπωση από το 803 d2-4 από το Ζ των *Νόμων* «Νῦν μὲν που τὰς σπουδᾶς οἴονται δεῖν ἔνεκα τῶν παιδιῶν γίνεσθαι· τὰ γὰρ περὶ τὸν πόλεμον ἡγούνται σπουδαῖα ὄντα τῆς εἰρήνης ἔνεκα δεῖν εὔ τίθεσθαι». Στη συνέχεια μπορεί ο Αριστοτέλης να προχωρήσει στη δυνατότητα πρόσβασης στον τελικό στόχο της ευδαιμονίας που έχουν οι πρωταγωνιστές του μοντέλου των *Ηθικών Νικομαχείων*, δηλαδή οι ηγέτες της πολιτικής ζωής, οι ηγέτες των πολεμικών επιχειρήσεων και οι φιλόσοφοι για να αναδείξει εκείνο που είναι ξεχωριστό στη ζωή των φιλοσόφων και στην πρόσβασή τους στην

Προϋπόθεση όμως αυτής της *ηδονής του σχολάζειν* είναι η μεσολάβηση των κατάλληλων δραστηριοτήτων με τις οποίες θα γεμίσει αυτός ο ελεύθερος χρόνος και θα εξυπηρετηθεί η καλλιέργεια της προσωπικότητας. Όλα αυτά, βέβαια, λέγονται εν όψει μιας κατάλληλης παιδαγωγικής που θα προετοιμάζει τα παιδιά μακροπρόθεσμα να ζήσουν την εμπειρία της *σχολής*, ώστε να ξέρουν να αξιοποιήσουν τον ελεύθερο τους χρόνο. Και στο πλαίσιο αυτού του προβληματισμού για τη δημόσια παιδεία ξέρουμε ότι ο Αριστοτέλης θα εστιάσει στη μουσική εκπαίδευση.

Η αναγκαία σύγκριση *σχολής* και *ασχολίας* παρουσιάζεται σαν μια ακραία πόλωση στο επόμενο βήμα:

«τούτο δ' οὐ τοῖς ἀσχολοῦσιν ὑπάρχει ἀλλὰ τοῖς σχολάζουσιν» (*Πολιτικά*, 1338 a 3-4).

«Αυτά βιώνουν όχι οι εργαζόμενοι αλλά οι έχοντες άνεση ελεύθερου χρόνου» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Την προαναφερόμενη ηδονή μπορούν να την ζήσουν όσοι διαθέτουν τη *σχολήν*, αλλά δεν έχουν τη δυνατότητα να τη διεκδικήσουν ή ακόμη και να την αναζητήσουν όσοι είναι δεμένοι με την *ασχολία*.<sup>431</sup> Άραγε αυτή η πόλωση ανάμεσα στην *ασχολία* και στη *σχολήν* κατατίθεται εδώ από τον Αριστοτέλη δογματικά, ως κάτι που ισχύει και δεν μπορεί ποτέ να αλλάξει; Ή σωστότερα πρέπει να το εκλάβουμε ως ένα μοντέλο για την διευκρίνιση ενός θέματος που αφορά ένα ευρύτερο κοινό για το οποίο ισχύει μία γκάμα ανάμικτων συνθηκών και, για το οποίο θα προταθεί η μακροπρόθεσμη μουσική παιδεία, με στόχο μάλλον να γεφυρωθούν οι δύο πόλοι, όχι βέβαια εννοιολογικά, αλλά στην ίδια την κοινωνική πραγματικότητα και την κάθε ατομική

---

ευδαιμονία: στο 1177 b18-31. Και μετά από την προηγούμενη παρατήρηση μπορεί να φθάσει στη σύγκριση της εμπειρίας ολοκλήρωσης που ζει ο φιλόσοφος με τη φύση του θεϊκού στο 1177 b32-41: όμως ο συλλογισμός του παραπάνω εδάφιος και η ορολογία του μας παραπέμπει σ' έναν ανάλογο συλλογισμό που συναντάμε στα *Μετά τα Φυσικά* Λ στο 1072 b14-20, όπου για να εξηγηθεί η συνθήκη της μακαριότητας του Θεού ως διαρκής «νόησις νοήσεως» υπάρχει πάλι μία αντιστοίχιση με μια ανθρώπινη εμπειρία (ενδεχομένως του φιλοσόφου) με την ορολογία που γνωρίζουμε ενέργεια/ηδονή/διαγωγή). Φθάσαμε σ' ένα θέμα για τη μακάρια ζωή (την ευδαιμονία που αντιστοιχεί σε μια ολοκληρωμένη ζωή που ευνοείται περισσότερο απ' άλλους να επιτύχει ο φιλόσοφος) που μοιράζεται το Λ των *Μετά τα Φυσικά* με το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* (δηλαδή ένα θέμα μάλλον από την πρώτη φάση της μεσαίας περιόδου που βρίσκεται υπό την ισχυρή επιρροή των *Νόμων* του Πλάτωνα μεταφέρεται στην ολοκλήρωση της ώριμης φάσης του έργου του Αριστοτέλη). (Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά Λάμβδα, Η αριστοτελική Θεολογία*, (εισ. μτφρ.) Π. Γκολίτσης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2021).

<sup>431</sup> Όπως είδαμε και πιο πάνω, όσοι είναι δέσμοι της *ασχολίας*, δεν μπορούν να ζήσουν στον ελεύθερο χρόνο τους, δηλαδή κατά την αναγκαία *ανάπαυσιν* τους, αυτά που ζουν όσοι δεν είναι δέσμοι της *ασχολίας* και κατέχουν την *σχολήν*, δηλαδή έναν ελεύθερο χρόνο θετικής άσκησης στην καλλιέργεια του εαυτού τους και όχι πλέον συναρτημένη με την ανάγκη απαλλαγής από τις έγνοιες του μόχθου.

βίωση της ηθικής ολοκλήρωσης; Δηλαδή αυτό που καλούνται όλοι οι πολίτες να βιώσουν ως απαραίτητη εμπειρία υπαρξιακής ανάτασης και όπου στην ηθική ανάταση παρεμβάλλεται ένα καταλυτικό στοιχείο αισθητικής καλλιέργειας ώστε να μην υπάρχουν ενεργοί πολίτες που δεν γνωρίζουν καθόλου την απόλαυση της καλλιέργειας του εαυτού τους και την οικεία ηδονή της και να είναι αναγκασμένοι διαρκώς να περιορίζονται στην ηδονή της απαλλαγής από τον μόχθο της όποιας δραστηριότητας, είτε είναι καθαρά χειρωνακτική είτε είναι διοικητική η οποία επιβλέπει και συντονίζει χειρωνακτικές δραστηριότητες.<sup>432</sup>

Το ότι πρόκειται μάλλον για ένα μοντέλο κατανόησης της σημαντικής διαφοροποίησης δύο νοοτροπιών το δείχνει και το επόμενο βήμα:

«ὁ μὲν γὰρ ἀσχολῶν ἔνεκα τινος ἀσχολεῖ τέλους ὡς οὐχ ὑπάρχοντος» (*Πολιτικά*, 1338 a 4-5).

«Γιατί ο εργαζόμενος απασχολείται στην εργασία του για κάποιο σκοπό ο οποίος κατά τη γνώμη του δεν έχει πραγματοποιηθεί» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Ο οποιοσδήποτε εργάζεται, με οποιοδήποτε τρόπο, για χάρη της επίτευξης ενός στόχου (εξωτερικού από τον ίδιο του τον εαυτό), ώστε όσο περισσότερο προχωρά η εργασία και το έργο οδηγείται στην ολοκλήρωσή του, στο στόχο του, τόσο ο ίδιος ζει μια επαναληπτική ρουτίνα φθοράς από την οποία πρέπει να απαλλάσσεται μόνο μέσω της *αναπαύσεως* ώστε να μπορέσει να επανέλθει στην εργασία του. Ο στόχος της εργασίας του δεν αφορά και δεν εξυπηρετεί το στόχο της ζωής του, την ολοκλήρωση της προσωπικότητάς του. Όταν μεταφράζουμε τον όρο *ασχολία* ως εργασία, παραπέμποντας κυρίως στη χειρωνακτική εργασία (είτε ανειδίκευτη είτε εξαιρετικά ειδικευμένη) ίσως κάτι να χάνεται από το εύρος του συλλογισμού του Αριστοτέλη. Στο εξεταζόμενο κείμενο μία τυπολογία δραστηριοποίησης, εκείνη της *ασχολίας*, αντιπαρατίθεται σε μία άλλη τυπολογία δραστηριοποίησης, εκείνη της *σχολῆς* (που συμπεριλαμβάνει εντέλει και την συνθήκη ή την εμπειρία της *διαγωγής*).

Η πρώτη τυπολογία δραστηριοποίησης είναι κοινωνικά αναγκαία. Από τις χειρωνακτικές δραστηριότητες των ελεύθερων πολιτών που μπορεί να είναι

---

<sup>432</sup> Για παράδειγμα οι ελεύθεροι πολίτες που εργάζονται ως αρχιτεχνίτες σε σημαντικά δημόσια έργα θα διαφέρουν βέβαια από τον αρχιτέκτονα που και αυτός με μία έννοια μοχθεί για να φέρει εις πέρας το έργο του, αλλά σίγουρα δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι είναι ένας αμόρφωτος άνθρωπος που δεν ενδιαφέρεται για την καλλιέργειά του και δεν της αφιερώνει χρόνο.



ειδικευμένοι τεχνίτες/επιχειρηματίες μέχρι τις δραστηριότητες του γαιοκτήμονα που διοικεί τον οίκο, του εφοπλιστή ή του εμπόρου που διοικούν τις επιχειρήσεις τους, του στρατιωτικού που προετοιμάζει την άμυνα της πόλης και του πολιτικού/ρήτορα που τρέχει ασταμάτητα από το δικαστήριο, στην δημόσια συνέλευση και στην πολιτική διαβούλευση.

Η δεύτερη τυπολογία αποτελεί ενδεχομένως το πραγματικό πεδίο της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας και μπορεί να κρίνεται αναγκαία για τη διαχρονική συνοχή του *Είναι*, με τη φιλοσοφία να αποτελεί το κατεξοχήν πρότυπο της, παρόλο που εδώ δεν γίνεται ρητή αναφορά σ' αυτήν. Έχοντας αντιληφθεί αυτό το στοιχείο, και δεδομένου του ότι η φιλοσοφία είναι μια δραστηριότητα που από τη φύση της αφορά πολύ λίγους, αντιλαμβανόμαστε ότι είναι πιθανό ο Αριστοτέλης να εξετάζει πώς θα προσφέρει στο μεγαλύτερο αριθμό πολιτών κάτι από τον πλούτο της εμπειρίας της ολοκλήρωσης του εαυτού τους που αναδεικνύει η φιλοσοφική αναζήτηση.

Αν καταλαβαίνουμε σωστά τη σύντομη διατύπωση του Αριστοτέλη σχετικά μ' ένα κεντρικό θέμα που αναπτύσσει στο σύνολο του διαλόγου μεταξύ *Πολιτικών* και *Ηθικών Νικομαχείων*, δηλαδή ότι οι πράξεις οι οποίες επιτυγχάνουν το σκοπό τους άμεσα, τη στιγμή που συμβαίνουν, θα πρέπει να θεωρηθούν ανώτερες από αυτές που εξυπηρετούν έναν εξωτερικό στόχο, και εάν θα θέλαμε να τη μεταφέρουμε κατά κάποιο τρόπο στη νεωτερική συνθήκη, θα λέγαμε ότι η συντριπτική πλειοψηφία των εργαζομένων σε όλους τους τομείς της παραγωγής και της διοίκησης, θα έπρεπε να τοποθετηθεί στην κατηγορία της *ασχολίας* για τον Αριστοτέλη, με τον πλέον περιορισμένο τρόπο, και θα ήταν δύσκολο να βρούμε ένα παράδειγμα της απέναντι πλευράς, χωρίς καν να έχουμε στο μυαλό μας ως εργαζόμενους τους απλούς χειρώνακτες.

Ενώ ο άνθρωπος που ελεύθερα θέτει σημαντικά ερωτήματα και ερευνά για την ικανοποιητική απάντησή τους (να τον ονομάσουμε «διανοούμενο» άραγε, αλλά έναν διανοούμενο που πράγματι δεν βρίσκεται στην υπηρεσία κανενός συμφέροντος, πράγμα δύσκολο), ίσως ικανοποιούσε τα κριτήρια του Αριστοτέλη για την *σχολήν*. Αλλά ο άνθρωπος αυτός θα ήταν μοναχικός και κοινωνικά περιθωριακός στις τωρινές συνθήκες, και μάλλον δε θα είχε εκείνο το κοινωνικό περιβάλλον των όμοιων μέσα στο οποίο θα μπορούσε να ζήσει την απόλαυση της σχετικής *διαγωγής*.

Ίσως με διαχρονικούς όρους ένας γλύπτης που συλλαμβάνει ιδεατά ένα υπέροχο έργο και κατόπιν μοχθεί σκληρά (είτε σμιλεύοντας για παράδειγμα το μάρμαρο, ένα σκληρό υλικό που ο χειρισμός του απαιτεί μόχθο, είτε δημιουργώντας ένα πρόπλασμα από πηλό, αφήνοντας τη σκληρή δουλειά της ολοκλήρωσης του μάρμαρου στον τεχνίτη-μαρμαρογλύπτη) και φθείρεται κι έχει ανάγκη από ξεκούραση,<sup>433</sup> αλλά η πορεία ολοκλήρωσης του έργου εξυπηρετεί αυτή τη φορά την ολοκλήρωση της προσωπικότητάς του. Και για έναν τέτοιο άνθρωπο η απόλαυση που ζει τις στιγμές του δημιουργικού μόχθου, πλάθοντας το έργο του<sup>434</sup>, δεν μπορεί να συγκριθεί με την απόλαυση της ξεκούρασης. Έτσι καταλαβαίνουμε με νεωτερικούς όρους, ίσως κάτι πολύτιμο από την προσέγγιση του Αριστοτέλη.

Και ο σχετικός συλλογισμός για την ηδονή της καλλιέργειας στον ελεύθερο χρόνο ολοκληρώνεται με την ακόλουθη παρατήρηση:

«ή δ' εὐδαιμονία τέλος ἐστίν, ἦν οὐ μετὰ λύπης ἀλλὰ μεθ' ἡδονῆς οἴονται πάντες εἶναι» (*Πολιτικά*, 1338 a 5-6).

«Ἐνῶ η εὐδαιμονία εἶναι συντελεσμένος σκοπός, και ὅλοι την φαντάζονται ὄχι ως κάτι λυπηρό ἀλλά ως κάτι ευχάριστο» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

---

<sup>433</sup> Η φθορά που αισθάνεται ο καλλιτέχνης έχει δύο όψεις: α) την σωματική κούραση και β) την ψυχική κούραση από τη διανοητική πνευματική και ψυχική προσπάθεια σύλληψης της σωστής μορφής του έργου. Επομένως και η αναγκαία ξεκούραση του έχει δύο όψεις: α) η σωματική ξεκούραση με χαλάρωση που προσιδιάζει στον ύπνο και β) η ψυχική χαλάρωση που μπορεί να γίνει με την ακρόαση μιας καλής μουσικής, την ανάγνωση ενός ενδιαφέροντος βιβλίου, ένα ποτό, μία κουβέντα με ένα φίλο. Αυτά τα δύο επίπεδα ξεκούρασης αντιπροσωπεύουν και τις όψεις της αναπαύσεως ή διαγωγής που αναφέρει ο Αριστοτέλης. Απλώς παρατηρούμε ότι ο καλλιτέχνης αυτός συνεπαρμένος ως είναι με το πρόβλημα της δημιουργίας του έργου του, ίσως βιάζεται ως προς τη δεύτερη όψη της αναπαύσεως, να επανέλθει στην αντιμετώπιση του έργου του με κάποιο τρόπο διότι μόνο αυτό θα του δώσει την πραγματική απόλαυση της ανάπαυσης.

<sup>434</sup> Το σημαντικό για τον Αριστοτέλη, στο θέμα αυτό, είναι εάν αυτή η δημιουργική προσπάθεια αφορά την ικανοποίηση ενός εσωτερικού υπαρξιακού αιτήματος (και αυτό εννοούμε ως καλλιτεχνική δημιουργία) ή μιας απόπειρας καλλιέργειας του εαυτού και μίας απόλαυσης αυτοπραγμάτωσης, ή εάν αντιθέτως εξυπηρετεί έναν εξωτερικό στόχο: όπου ο μόχθος του τεχνίτη ασκείται με στόχο να κερδίσει κάποια χρήματα ή να ικανοποιήσει κάποια απαίτηση παραγγελιοδόχου ή ακόμη να διασκεδάσει κάποιους άλλους. Τη δεύτερη κατηγορία δραστηριότητας ο Αριστοτέλης τη θεωρεί ανάρμοστη για ελεύθερους ανθρώπους.

Σχετικά με την ερμηνεία της μουσικής τον σχετικό συλλογισμό τον διατυπώνει ρητώς στο εδάφιο 1341 α. Ως προς τις πλαστικές τέχνες παρουσιάζει στοιχεία μιας διευρυμένης θεωρίας της *μίμησης/αναπαράστασης*, σε επαφή με το ανάλογο θέμα της *Ποιητικής* στο 1340 α. Κυρίως εκεί όπου αναφέρεται στα έργα του Πολύγνωτου ως έξοχου καλλιτέχνη (παραδείγματος που μπορεί να έχει ευρύτερη απήχηση σε άλλα έργα ζωγραφικής και γλυπτικής σύμφωνα με τα λόγια του Αριστοτέλη) που προβάλλει μέσω των έργων του πρότυπα ομορφιάς και αρετής κατάλληλων να τα βλέπουν οι νέοι. Εδώ λοιπόν, στηρίζει και τη στόχευση του καλλιτέχνη/τεχνίτη που αποτυπώθηκε σε ένα έργο (εξωτερική στόχευση). Επομένως, εδώ όχι απλώς ένας ερμηνευτής/τεχνίτης για τον εαυτό του, αλλά ένας δημιουργός έργων, για τον οποίον ισχύει ότι έχοντας έναν εξωτερικό στόχο υλοποίησης ενός έργου που του ζήτησε η Πόλη, το έπλασε με όρους που δεν αναιρούν την εμπειρία της ανάτασης.

Η ολοκληρωμένη ευτυχία (*ευδαιμονία*) που αυτή εμπεριέχει ένα υψηλότερο είδος απόλαυσης αποτελεί και στόχο της ζωής (*τέλος*). Τα βήματα που γίνονται προς την κατεύθυνσή της είναι βήματα που πηγαίνουν προς την ολοκλήρωση της προσωπικότητας (*ή δ' ευδαιμονία τέλος ἐστίν*). Πρόκειται για την κεντρική θέση που διαπερνά από το Α μέχρι το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*.<sup>435</sup>

Όλη την πορεία ανάπτυξης του ανθρώπου για τη διαδοχή των ηλικιών και των φάσεων εξέλιξης του σώματος και του ψυχικού κόσμου, όπως γνωρίζουμε από τα ψυχοβιολογικά έργα του Αριστοτέλη, διέπεται από το δίπολο λύπη/ηδονή. Όπως γνωρίζουμε από το *Περί Ψυχής*, η ψυχή δραστηριοποιείται σε όλα τα επίπεδά της, μέσω της επιθυμίας/ορέξεως. Όμως η επιθυμία και η επιδιωκόμενη απόλαυση/ηδονή όπως γνωρίζουμε από τα *Ηθικά Νικομάχεια* (και όλα τα έργα που συνομιλούν με τα *Ηθικά Νικομάχεια* όπως η *Ρητορική* και τα *Πολιτικά*) δεν είναι, ή δεν πρέπει να είναι, ίδια για όλες τις ηλικιακές φάσεις. Θα πρέπει κανείς, περνώντας από την νεότητα στην ωριμότητα να μεταφέρει το ενδιαφέρον του από τις σωματικές ηδονές σε αυτές που αφορούν την ηθική ακεραιότητα και την πράξη. Έτσι φθάνουμε να παρατηρούμε, στο Γ των *Ηθικών Νικομαχείων*, την προβολή του θέματος *ορέξεις προαιρέσεως*<sup>436</sup> (*Ηθικά Νικομάχεια Γ*).

Επομένως η πρωτοτυπία της προσέγγισης του Αριστοτέλη είναι ότι πλησιάζει κανείς την *ευδαιμονία* με πολύ δύσκολο τρόπο και χρειάζεται μεγάλες προαπαιτήσεις ώστε

---

<sup>435</sup> Θα πρέπει να προσέξουμε όμως ότι η στόχευση του Αριστοτέλη στον κεντρικό άξονα που διαπερνά τα *Ηθικά Νικομάχεια* απαιτεί τη δυναμική τολμηρή δράση του ελεύθερου πολίτη για την επίτευξη μιας σειράς στόχων που απαιτούν μια μεγάλη προσπάθεια από μέρους του, σε επίπεδο αρετής και απόφασης. Όλα αυτά οδηγούν σε μια φθορά και μαζί σε μια στέρηση ελεύθερου χρόνου απολύτως απαραίτητου όμως για την σωστή ανάπαυση με αναστοχασμό και καλλιέργεια της προσωπικότητας. Όμως αυτό το τελευταίο το απαιτεί ο Αριστοτέλης συγχρόνως με τα προηγούμενα, επιμένοντας ιδιαίτερα σ' αυτό.

Δηλαδή, όχι μόνο έντονη δράση κατά το χρόνο της *ασχολίας*, έστω για την εξυπηρέτηση των σημαντικότερων στόχων, αλλά και ελεύθερος χρόνος *σχολής* με *διαγωγή*. Μήπως αυτές οι δύο απαιτήσεις είναι αλληλοσυγκρουόμενες; Τι εννοεί ο Αριστοτέλης; Μπορούμε να υποθέσουμε ότι στη συνεκτική αντιμετώπιση των δύο αυτών στόχων αποκαλύπτεται η πρωτότυπη σύλληψη του συγγραφέα. Ο ενεργός άνθρωπος της δημόσιας ζωής είναι αυτός που αντιλήφθηκε τα προβλήματα του κόσμου, είναι αυτός πιθανόν που σταμάτησε να βλέπει τον κόσμο από την κλειδαρότρυπα ενός στενού συμφέροντος. Και ίσως αυτός που κατέχει στ' αλήθεια μια πλούσια εμπειρία ως προϋπόθεση γνώσης, και κυρίως αυτός, είναι που έχει τη μεγαλύτερη ανάγκη ενός σωστά αξιοποιημένου ελεύθερου χρόνου, μιας εμπειρίας *διαγωγής*, όχι μόνο ως πιο ταιριαστής εμπειρίας ανάπαυσης αλλά τελικά ως εγγύηση της συνοχής της προσωπικότητάς του. Και σε αυτή την εμπειρία που ταυτόχρονα είναι η ανάπαυση και αυτοπραγμάτωση, δηλαδή στην εμπειρία της *διαγωγής*, οφείλει να έχει καλλιεργήσει ένα ψυχικό χάρισμα παιγνιακότητας.

<sup>436</sup> Στα *Ηθικά Νικομάχεια Γ* 1113 a11-16, ο Αριστοτέλης παρουσιάζει ένα σημαντικό θέμα μεταστοιχείωσης της *ορέξεως* και της *επιθυμίας* για τον ώριμο αξιόλογο άνθρωπο που αναζητά την απόλαυση σ' ένα ορίζοντα πραξιακό. Η χαρακτηριστική διατύπωση έχει ως εξής: «Αν λοιπόν το αντικείμενο της προαίρεσης είναι κάτι που ύστερα από σκέψη και διαβούλευση είναι επιθυμητό (...) επιθυμούμε πια σύμφωνα με τη σκέψη και τη διαβούλευσή μας» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 443).

τελικά η ηδονή, που θα κερδίσει σε ένα ηθικό επίπεδο, να έρχεται με κόστος πληθωρικής παρουσίας της λύπης σε άλλα επίπεδα. Ωστε όταν ο Αριστοτέλης στο δεύτερο μέρος της διατύπωσης αναφέρεται σε μία ευρέως διαδεδομένη πεποίθηση της εποχής του ότι η ευδαιμονία χαρακτηρίζεται περισσότερο από ηδονή παρά από λύπη («οὐ μετὰ λύπης ἀλλὰ μεθ' ἡδονῆς οἴονται πάντες εἶναι») θα πρέπει να υποθέσουμε ότι υπονοεί μία σύγκυση μεταξύ των δύο τύπων της ηδονής που συγκρίνει στην προηγούμενη ανάλυσή του. Δηλαδή η πλειοψηφία των ανθρώπων, που γνωρίζει την ηδονή της απαλλαγής από το μόχθο, μάλλον αγνοεί την ηδονή που ανήκει στη σφαίρα της καλλιέργειας του ελεύθερου χρόνου και προετοιμάζει την πορεία προς την ευδαιμονία.

Είδαμε ότι για δύο διαφορετικές ομάδες ανθρώπων, αυτών που η ζωή τους είναι ισχυρά δεμένη με την *ασχολία* και εκείνων που η ζωή τους έχει μια σημαντική δυνατότητα *σχολῆς* (ήδη υποθέσαμε ότι αυτή η πόλωση αφορά μονάχα ένα μοντέλο σύνθεσης και όχι δύο υπάρχουσες και ασυμβίβαστες κοινωνικές ομάδες) υπάρχουν δύο αρκετά διαφορετικές εμπειρίες της *ηδονής/απόλαυσης*: η πρώτη αφορά μία εμπειρία *ηδονής* συνδεδεμένης με την *απαλλαγή* από τις λύπες του μόχθου και βρίσκεται κοντά στις σωματικές ηδονές.<sup>437</sup> Η δεύτερη αφορά μία εμπειρία ηδονής στενά συνδεδεμένη με μια καλλιέργεια της προσωπικότητας και με μία εμπειρία ανάτασης, ώστε προσθέτει κάτι καινούργιο κάθε φορά και δεν μπορεί να έχει επαναληπτικό χαρακτήρα, ανήκει στον ορίζοντα εξέλιξης της προσωπικότητας προς την κατεύθυνση της σταδιακής κατάκτησης της *ευδαιμονίας*.

---

<sup>437</sup> Όταν διψά κανείς, πίνει νερό και σταματά τη δίψα του, όταν πεινάει τρώει το κατάλληλο φαγητό και σταματάει να πεινά. Τον συλλογισμό αυτόν τον αναπτύσσει ο Αριστοτέλης στο έργο *Περί Ζώων Κινήσεως* 701 α31-36. Βλ. σχετικά *Αριστοτέλης*, (μτφρ.) Π. Γκολίτσης, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2020, σ. 135. Το ερώτημα που έχει θέσει στο περικείμενο ο Αριστοτέλης είναι ότι την κινητοποίηση του ζωντανού οργανισμού την κάνει είτε ένας ενστικτώδης αυτοματισμός είτε ένα ανάλογο συλλογισμού στο επίπεδο της φαντασίας είτε μια κρίση του νου. Δεδομένου του ότι όλα αυτά είναι πολύ στενά συνδεδεμένα (με τον αυτοματισμό των ενστικτών μαζί με τις αισθήσεις από τη μία, και τη φαντασία με το νου από την άλλη, να αποτελούν δύο διακριτά επίπεδα), ο Αριστοτέλης ρωτάει σε ποιες περιπτώσεις αυτό το αδιαίρετο σύνολο (δηλαδή το αδιαίρετο σύνολο λειτουργίας όλων των επιπέδων της ψυχής, η ενότητα της οποίας έχει εξηγηθεί στο *Περί Ψυχής*, έργο που αναφέρεται ως προϋπάρχον εδώ στο 700 b4) ζυγίζεται προς το πρώτο ή προς το δεύτερο επίπεδο. Στην ακριβώς επόμενη παράγραφο δίνει ένα παράδειγμα με τη λειτουργία από παιδικά ‘στρατιωτάκια’ που ξιφομαχούν και παιδικά ‘αμαξάκια’ που έχουν κακοφτιαγμένους άνισους τροχούς και γι’ αυτό κινούνται κυκλικά. Στο *Περί Ζώων Κινήσεως*, έργο που έπεται όπως είδαμε του *Περί Ψυχής*, έχουμε την τελική ανασκόπηση της συνολικής θεωρίας της κίνησης του Αριστοτέλη. Για να επανέλθουμε στο θέμα μας και στον αυτοματισμό μεταξύ δίψας και ικανοποίησής της και κατά πόσον αυτός ο αυτοματισμός επεκτείνεται και πώς, σε άλλες ψυχικές διεργασίες, μπορούμε να εξετάσουμε επίσης, την περίπτωση που εφόσον φορτώθηκε κανείς τις έγνοιες μέσα στο μόχθο και την προσπάθεια εκπλήρωσης των καθηκόντων, χρειάζεται μία εμπειρία διασκέδασης που θα τον *απαλλάξει* από αυτές τις έγνοιες. Πρόκειται για έναν τύπο ηδονής που δεν προσθέτει κάτι στην προσωπικότητα, η διαδικασία αναπλήρωσης είναι κυκλική και επαναληπτική, βλ. *Περί Ζώων Κινήσεως*.

Όπως δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την περίπτωση ότι οι ίδιοι μορφωμένοι άνθρωποι άλλοτε χρειάζονται ανάπαυση για την απαλλαγή από τις έγνοιες και την κούραση ενός πολύ σημαντικού καθήκοντος (ίσως μιας εργασίας που απαιτεί μόρφωση), ενώ αναζητούν κάποια άλλη στιγμή, τη μεγαλύτερη δυνατή πρόσβαση στην εμπειρία της διαγωγής και στην οικεία της ηδονή, έτσι δεν μπορούμε να αποκλείσουμε και την περίπτωση που ένας άνθρωπος που από τη φύση της εργασίας του (κάποιου τύπου χειρώνακτας είναι και ο μαρμαρογλύπτης ο οποίος πλάθοντας τον πηλό οφείλει να ολοκληρώσει το έργο ενός σημαντικού δημιουργού, δίνοντάς του μορφή) έχει μεγαλύτερη ανάγκη από την πρόσβαση στην ηδονή της αναπαύσεως, να μην αγνοεί εντελώς την ηδονή της διαγωγής, και όταν τη γνωρίσει να αισθανθεί την ιδιαίτερη αξία της και να την αναζητήσει στο μέτρο των δικών του δυνατοτήτων. Δηλαδή, η πλήρης αντίστιξη του κειμένου μπορεί κάλλιστα να γίνεται χάριν μιας απλούστευσης του θέματος για τη σαφέστερη διατύπωση της σύγκρισης των δύο όψεων της ηδονής.

Είναι ωστόσο εύλογο για τον συγγραφέα να εξετάσει την σχετικότητα με την οποία το θέμα αντιμετωπίζεται από το κοινό της εποχής του.

«ταύτην μέντοι τὴν ἡδονὴν οὐκέτι τὴν αὐτὴν τιθέασιν, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστος καὶ τὴν ἕξιν τὴν αὐτῶν» (*Πολιτικά*, 1338 a 7-8).

«Δεν έχουν όμως όλοι την ίδια αντίληψη για την ηδονή, αλλά ο καθένας την αντιλαμβάνεται με το δικό του τρόπο και σύμφωνα με τις συνήθειές του» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Ο καθένας, παρατηρούμε ότι, αυτό το θέμα της ηδονής το εξετάζει από τη σκοπιά της δικής του εμπειρίας και των δικών του συνθηγιών. Η κρίση του ίδιου του συγγραφέα έρχεται αμέσως μετά:

«ὁ δ' ἄριστος τὴν ἀρίστην καὶ τὴν ἀπὸ τῶν καλλίστων» (*Πολιτικά*, 1338 a 8-9).

«Ο δε άριστος εννοεί την άριστη ηδονή και αυτή πηγάζει από ό,τι ωραιότερο» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 243).

Άρα διαφορετικών μορφωτικών επιπέδων άνθρωποι ή ενταγμένοι σε διαφορετικούς επαγγελματικούς κύκλους ή διαφορετικές οικονομικές και κοινωνικές ομάδες, με διαφορετικές πολιτικές επιδιώξεις και οικονομικά κίνητρα (θα δούμε αμέσως στη συνέχεια να γίνεται λόγος για το κριτήριο της άμεσης χρησιμότητας με κάποια

απόχρωση ωφελιμισμού) θα έχουν διαφορετικές κρίσεις για τις επιλεγόμενες εμπειρίες ικανοποίησης/απόλαυσης τις οποίες θα αντιλαμβάνονται με το δικό τους τρόπο. Εάν όμως κρίνει κανείς το ίδιο θέμα από την άριστη πλευρά (την οποία προσφέρει η ηθική φιλοσοφία στα *Ηθικά Νικομάχεια* σε διάλογο με τα *Πολιτικά*), θα διαλέξει την άριστη ηδονή, η οποία θα συνδέεται με πολλαπλό τρόπο με την ομορφιά, δηλαδή θα συνδέεται με τις πολλές όψεις του ιδανικού (με το θέμα της ηδονής η οποία εμπεριέχεται στη στόχευση της άριστης ζωής ξεκινάει το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*).

Καθώς γνωρίζουμε ότι όλα αυτά λέγονται χάριν του ζητήματος της μουσικής εκπαίδευσης, το οποίο εισάγεται ως αντικείμενο μελέτης χάριν της αναζήτησης του άριστου πολιτεύματος, είναι δελεαστικό να συσχετίσουμε την παραπάνω διατύπωση με μία ανάλογη που συναντιέται στην πρώτη παράγραφο της εισαγωγής στα *Πολιτικά* Θ: «δεῖ γὰρ πρὸς ἐκάστην παιδεύεσθαι, τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἐκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν· ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας» (1337 a 14).<sup>438</sup>

Και φθάνει επιτέλους να εισάγει το θέμα της εκπαίδευσης στη μουσική συμπεραίνοντας:

«ὥστε φανερόν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ [σχολῆν] μαθάνειν ἅττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων» (*Πολιτικά*, 1338 a 9-13).

«Συνεπώς είναι φανερό ότι χρειάζεται να μαθαίνει κανείς ορισμένα πράγματα για τον ελεύθερο χρόνο και να εξασκείται σε αυτά, και η εξάσκηση αυτή και τα μαθήματα να γίνονται για χάρη αυτών των ίδιων, για την εργασία του όμως επιβάλλεται να

---

<sup>438</sup> Η πόλωση μεταξύ δημοκρατίας και ολιγαρχίας της εισαγωγικής παραγράφου του Θ των *Πολιτικών* (1337 a14), ταιριάζει με την προβληματική που προκύπτει από την ωριμότερη έρευνα του Αριστοτέλη στα βιβλία 4/5/6 των *Πολιτικών*. Για τα δύο ακραία πολιτεύματα υπάρχει μια αντίστοιχη κατάλληλη θεώρηση της παιδείας που τα στηρίζει. Στο ένα κυβερνά μια μειοψηφία πλουσίων και στο άλλο μια πλειοψηφία φτωχών. Στο 4<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης αφιερώνει ολόκληρο το 9<sup>ο</sup> κεφάλαιο στην *άριστη πολιτεία* (*Πολιτικά* 1295 a26 – 1296 b13). Σε όλο αυτό το κεφάλαιο τονίζει την παρουσία της πόλωσης ολιγαρχίας/δημοκρατίας σε όλα τα πιθανά πολιτεύματα. Στο 1295 b14-24 εξηγεί πώς μία πόλη όπου θα υπάρχουν μόνο δύο ομάδες, δηλαδή οι πολύ πλούσιοι και οι πολύ φτωχοί, θα ήταν μια πόλη δεσποτών και σκλάβων που οι μὲν θα καταφρονούν και οι δε θα φθονούν. Στην άμεση συνέχεια του κειμένου 1295 b25 σημειώνει ότι στην άριστη πόλη πρέπει να συγκυριαρχεί η συνάντηση των όμοιων και των φίλων.

μαθαίνει τα απαιτούμενα ως αναγκαία και για χάρη των άλλων» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 245).

Έγινε φανερό απ' όλο τον προηγούμενο συλλογισμό (απ' όλη την ενότητα εδαφίων που εξετάσαμε μέχρι τώρα) ότι επιβάλλεται να αποκτήσει κανείς τις κατάλληλες γνώσεις, και άρα να εκπαιδευθεί κατάλληλα για να τις αποκτήσει, ώστε να μπορέσει κάποια στιγμή να ζήσει κατά τη διάρκεια του ελεύθερου χρόνου την εμπειρία της διαγωγής, («ὥστε φανερόν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μαθάνειν ἅττα καὶ παιδεύεσθαι»).

Στη συνέχεια και εν όψει της αναφοράς στη σημασία της μουσικής που είναι κατάλληλη να παίζει τον προαναφερόμενο ρόλο, γίνεται μια διάκριση ανάμεσα σε εκείνες τις γνώσεις και την ανάλογη εκπαίδευση που της προσφέρει, οι οποίες προετοιμάζουν τα παιδιά για κάθε είδους *ασχολία* ενώ η μουσική θα τα προετοιμάζει για να ζήσουν την εμπειρία της *διαγωγής* στη *σχολήν*. Ο Αριστοτέλης θα επαναφέρει εδώ το θέμα που είχε θίξει στην αρχή της ενότητας των εξεταζόμενων εδαφίων στα βήματα 3 και 4. Εκείνες οι γνώσεις που προετοιμάζουν για τις *ασχολίες* θα είναι αναγκαίες για εξωτερικές στοχεύσεις «*τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων.*» ενώ η μουσική που αφορά την *σχολήν* εξυπηρετεί την αυτοπραγμάτωση «*ἐαυτῶν εἶναι χάριν*».<sup>439</sup>

Ενώ η διατύπωση «*τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν*» δεν εισάγει κάποιο πρόβλημα ως προς το συσχετισμό των δύο όρων *διαγωγή* και *σχολή*, (ο συσχετισμός τους έχει γίνει ήδη κατανοητός από τα προηγούμενα) το στοιχείο που θέτει ένα πρόβλημα είναι η σειρά με την οποία έχουν τοποθετηθεί. Πολύ σωστά ο Newman στη σημείωση 9, στο βιβλίο του *The Politics Aristotle* παρατηρεί σχετικά ότι η σωστή σειρά θα ήταν «*τὴν ἐν τῇ*

---

<sup>439</sup> Διαπιστώνουμε άλλη μια φορά ότι υπάρχει σημαντικός λόγος που η ωφέλιμη παιδεία στα βασικά γράμματα (η οποία προετοιμάζει τα παιδιά για τα διάφορα επαγγέλματα και ασχολίες ώστε οι γονεὶς κάθε παιδιού, πριν την εισαγωγή της δημόσιας παιδείας, να απαιτούν εκείνη τη διάσταση της άμεσης ωφελιμότητας που τους ενδιαφέρει) μπαίνει στο περιθώριο στο πλαίσιο της προβληματικής για την παιδεία που παρουσιάζεται στα *Πολιτικά Θ*.

Ο λόγος δεν είναι ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ασήμαντη την ωφέλιμη παιδεία που προσφέρει γνώσεις για κάθε δραστηριότητα, και μακροπρόθεσμα για όλους τους τομείς της επιστήμης και για την ίδια τη φιλοσοφία, κάτι τέτοιο φαίνεται απίθανο. Απλώς διαλέγει να επικεντρωθεί σε κάτι που φαίνεται ότι προέχει στη δημόσια παιδεία που προετοιμάζει τους μελλοντικούς πολίτες: το μπόλιασμα των παιδικών ψυχικών κόσμων μ' ένα στοιχείο θέασης του ιδανικού, όταν συνδυαστεί με κάποιες βασικές, επαρκείς γνώσεις για την κατανόηση της πραγματικότητας, θα μπορέσει να προσφέρει μια ελάχιστη απαιτούμενη πρόσβαση στην φρόνηση για κάθε ενήλικο πολίτη. Και αυτή είναι αναγκαία προϋπόθεση ώστε η δεινότητα που θα αναπτύξει (στηριζόμενη στις βασικές γνώσεις που του προσέφερε η παιδεία) και η αντίστοιχη αποτελεσματική πρακτική δραστηριότητα να εντάσσεται ομαλά στη συλλογική πολιτική ζωή του βέλτιστου πολιτεύματος.

*σχολή διαγωγήν*», αν κατανοήσουμε τη *σχολή* ως τον ελεύθερο χρόνο, ο οποίος δεν είναι σωστό να γεμίσει με διασκεδάσεις, αλλά με αξιόλογες δραστηριότητες που οδηγούν στην καλλιέργεια της προσωπικότητας, και προσφέρουν ένα άλλο είδος απόλαυσης από τις διασκεδάσεις, και προετοιμάζουν για μια εμπειρία που ονομάζει *διαγωγή*. Άλλωστε αυτήν την αναμενόμενη διατύπωση τη συναντάμε λίγο πιο μετά στο 1338 α21. Μήπως πρόκειται για κάποιο λάθος αναρωτιέται ο Newman; Το παράδοξο όμως αυτό δεν οδήγησε τον Newman ως εκδότη, και κανέναν άλλον άλλωστε, να αλλάξει σε αυτό το σημείο τη σειρά των λέξεων. Ίσως επειδή δεν θεωρούσαν απίθανο να λέει όντως ο Αριστοτέλης σ' αυτό το σημείο κάτι λίγο διαφορετικό, το οποίο όμως μένει σκοτεινό (Newman, 1950, σ. 514).

Επειδή το θέμα μοιάζει να αφορά τη δική μας έρευνα, θα τολμήσουμε να κάνουμε μία υπόθεση. Αν η *σχολή* ως ελεύθερος χρόνος νοηθεί ως το ανάλογο της *αναπαύσεως* (παρόλο που οφείλει να πληρείται μ' ένα περιεχόμενο πολύ σοβαρότερο από εκείνο της αναπαύσεως που στοχεύει μονάχα στην απαλλαγή από τη λύπη του μόχθου) και αν η έμφαση του ευχάριστου χρόνου ή της ευχάριστης συνάντησης, δηλαδή της συνάντησης του *χαίρειν* και της συνάντησης της *ηδονής*, την προσδιορίσουμε στην *σχολήν*, τότε διακρίνουμε μία παιγνιακή διάσταση στην ξεκούραση από σοβαρές δραστηριότητες υψηλών στοχεύσεων, μέσα σε άλλες σοβαρές δραστηριότητες υψηλών στοχεύσεων που επιτρέπουν αυτήν την ξεκούραση.

Σε αυτό το σημείο, θα θέλαμε να επαναφέρουμε το παράδειγμα που είχαμε δώσει λίγο παραπάνω, αυτό του καλλιτέχνη, που πλάθοντας επίπονα το έργο τέχνης, και αναζητώντας την τελειότητα και την απόδοση ενός στοιχείου εξύψωσης που προσπαθεί να αναδείξει με τις μορφές που πλάθει, έχει την ανάγκη της ξεκούρασης, βιολογικής και ψυχικής. Ψυχικής από την υπερένταση της προσπάθειας. Αλλά κατά τη διάρκεια αυτής της ανάπαυσης, ενώ νιώθει μία απόλαυση από την επαναφορά των δυνάμεών του, αδημονεί να επανέλθει στο έργο του και ίσως να ξεκουραστεί μ' έναν άλλο τρόπο: επαναφέροντας στη διάπλαση του έργου κάποιες εκλάμψεις τις οποίες είχε κατά την ξεκούραση. Όσο ξεκουραζόταν αδημονούσε να επιστρέψει στην ηδονή της πάλης με το έργο του. Όλα αυτά ίσως να τα κάνει αμέσως φανερά ένας φημισμένος στίχος του Κώστα Καβάφη, «Και μες στην τέχνη πάλι, ξεκουράζομαι απ' την δούλεψή της»<sup>440</sup> (από το ποίημα *Ζωγραφισμένα*)<sup>441</sup> ώστε με μία έννοια η

---

<sup>440</sup> Δεν είναι απίθανο μάλιστα (με το δεδομένο ότι συναντάμε και αλλού ίχνη αριστοτελικών θεμάτων σε ποιήματα του Καβάφη) να στοχεύει εδώ ο μεγάλος ποιητής να αναδείξει ένα θέμα από το Θ των



πληρέστερη *ανάπαυσις/παιδιά* να μπορεί για ορισμένους ανθρώπους να πραγματοποιηθεί μέσα στη *διαγωγή*. Κι έτσι έχουμε μ' έναν νέο τρόπο το θέμα *διαγωγή μετά παιδιάς* το οποίο από προηγούμενη ανάλυση (εκείνη του αντίστοιχου θέματος στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*) το γνωρίζουμε τόσο καλά.

Και ακολουθεί μία εκτενέστερη επεξήγηση του θέματος που παρουσιάστηκε στο προηγούμενο: ποια πλευρά της εκπαίδευσης εξυπηρετεί την απόκτηση ικανοτήτων για όλες τις πιθανές ασχολίες ενώ η μουσική αντιστικτικά προορίζεται μόνο στην υποστήριξη της ολοκλήρωσης του εαυτού που είναι ένας αυτοσκοπός.

Περνάμε στο επόμενο εδάφιο:

«διὸ καὶ τὴν μουσικὴν οἱ πρότερον εἰς παιδείαν ἔταξαν οὐχ ὡς ἀναγκαῖον ( οὐδὲν γὰρ ἔχει τοιοῦτον ), οὐδ' ὡς χρήσιμον (ὥσπερ τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλὰς, δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρήσιμος εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον), οὐδ' αὖ καθάπερ ἡ γυμναστικὴ πρὸς ὑγίειαν καὶ ἀλκὴν (οὐδέτερον γὰρ τούτων ὀρῶμεν γιγνόμενον ἐκ τῆς μουσικῆς)» (*Πολιτικά*, 1338 a 13-21).

«Για το λόγο αυτό οι παλαιότεροι συμπεριέλαβαν στην παιδεία και τη μουσική, όχι ως κάτι αναγκαίο (γιατί δεν εξυπηρετεί καμιά υλική ανάγκη), ούτε ως κάτι χρήσιμο (όπως οι στοιχειώδεις γνώσεις είναι χρήσιμες στην εξοικονόμηση των απαραίτητων, στην οργάνωση του οίκου, στη μάθηση και σε πολλές πολιτικές πράξεις· θεωρείται δε και η ζωγραφική χρήσιμη στην άσκηση ορθότερης κριτικής στα καλλιτεχνικά έργα), ούτε ως κάτι που συντελεί στην υγεία και στη σωματική δύναμη, όπως η γυμναστική (καθώς βλέπουμε ότι κανένα από τα δύο δεν οφείλεται στη μουσική)» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 245).

---

*Πολιτικών*, είτε είχε άμεση πρόσβαση στο κείμενο του πρωτοτύπου, είτε είχε απλώς πρόσβαση σε κάποιο άρθρο ή σε μια μελέτη με θέματα αισθητικής που σχολίαζε θέματα από τα *Πολιτικά* Θ. Και γνωρίζουμε για παράδειγμα, τη μεγάλη απήχηση που είχε στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα και στις αρχές του 20<sup>ου</sup>, το μεγάλο άρθρο του Bernays «*Με μια χαμένη αριστοτελική θεωρία της κάθαρσης*» το οποίο εξετάζει ακριβώς γνωστά εδάφια των *Πολιτικά* Θ σε επαφή με τα θέματα της *Ποιητικής*.

<sup>441</sup> Βλ. σχετικά Κ. Π. Καβάφης, *Τα Ποιήματα Α 1987-1918*, (Επιμ.) Λ. Σαββίδη, Εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 2009. Το ποίημα έχει ως εξής: «Την εργασία μου την προσέχω και την αγαπώ. Μα της συνθέσεως μ' αποθαρρύνει σήμερα η βραδύτης. Η μέρα μ' επηρέασε. Η μορφή της όλο και σκοτεινιάζει. Όλο φυσά και βρέχει. Πιότερο επιθυμώ να δω παρά να πω. Στη ζωγραφιάν αυτή κοιτάζω τώρα ένα ωραίο αγόρι που σιμά στη βρύση επλάγιασεν, αφού θ' απέκαμε να τρέχει. Τί ωραίο παιδί· τί θείο μεσημέρι το έχει παρμένο πια για να το αποκοιμίσει. – Κάθομαι και κοιτάζω έτσι πολλήν ώρα. Και μες στην τέχνη πάλι, ξεκουράζομαι απ' την δούλεψή της» (Καβάφης, 2009, σ. 55).

Επανέρχεται εδώ ένα στοιχείο που είχε τεθεί στο δεύτερο βήμα της ενότητας εδαφίων που εξετάσαμε: εκεί είχαμε τη διατύπωση «οί δ' ἔξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ» και εδώ έχουμε «τὴν μουσικὴν οἱ πρότερον εἰς παιδείαν ἔταξαν». Δηλαδή οι παλαιότεροι εισήγαγαν τη μουσική στην παιδεία κάτω από δύο έκτακτους όρους: να μην εξυπηρετεί καμία αναγκαιότητα «οὐχ ὡς ἀναγκαῖον» και καμία χρησιμότητα «οὐδ' ὡς χρήσιμον», δηλαδή να έχει τεθεί αντιστικτικά προς τους υπόλοιπους τομείς της εκπαίδευσης που υπηρετούν όλες τις πιθανές σοβαρές δραστηριότητες/ασχολίες.

Η αντίστιξη αυτή αφορά κυρίως στα γράμματα (βασικές γνώσεις ανάγνωσης, γραφής και αριθμητικής με όλη την απέραντη δυνατότητα περαιτέρω καλλιέργειας σε διαφορετικούς τομείς της γνώσης) τα οποία εξυπηρετούν: πρώτον, «προς χρηματισμόν» δηλαδή αυτό που θα λέγαμε σήμερα επιχειρηματική δραστηριότητα, δεύτερον, «προς οικονομίαν» που αφορά τη διαχείριση της οικιακής οικονομίας στην περίπτωση των κατόχων εκτάσεων γης, τρίτον, «προς μάθησιν» που αφορά γενικότερα την απόκτηση γνώσεων σε όσες δραστηριότητες προϋποθέτουν ειδικές γνώσεις (και πιθανόν φτάνουν στην ίδια την επιστήμη), τέταρτον, «προς πολιτικάς πράξεις» δηλαδή σε διάφορα επίπεδα της πολιτικής δραστηριότητας που διαφοροποιούνται μεταξύ τους.<sup>442</sup>

Οι υπόλοιποι τομείς πέραν των γραμμάτων τυγχάνουν μιας διαφορετικής μεταχείρισης. Όταν λέει ότι η ζωγραφική είναι χρήσιμη ώστε να εκτιμήσει κανείς σωστότερα τα έργα των τεχνιτών, παραπέμπει σε άλλη κρίση που γίνεται στο Θ των Πολιτικών, όπου διακρίνεται μια δευτερεύουσα σκοπιμότητα σωστής εκτίμησης κατασκευασμένων προϊόντων από μία ικανότητα αισθητικής κατανόησης των έργων τέχνης που παρουσιάζουν το ιδανικό. Το πρώτο αφορά μια χρησιμότητα, το δεύτερο προσεγγίζει όσα λέγονται για τη μουσική. Και η γυμναστική είναι σημαντικότερη από τα βασικά γράμματα στο βαθμό που όπως έχουμε δει αναλύεται πιο πολύ από τα άλλα θέματα δίπλα στη μουσική (θυμόμαστε τη σύγκριση κατά την οποία η γυμναστική είναι εκείνη που διαπλάθει προς ολοκλήρωση το σώμα ενώ η μουσική κάνει το ανάλογο για την ψυχή). Εδώ παρατηρείται ότι οι δύο αναγνωρίσιμες

---

<sup>442</sup> Παρατηρήσαμε αλλού ότι μοιάζει παράξενο που ο Αριστοτέλης φαίνεται να αγνοεί την αξία των βασικών γραμμάτων στην ανάπτυξη του θέματός του στα Πολιτικά Θ (με μία έννοια η προσπάθεια στα βασικά γράμματα είναι αυτή που μακροπρόθεσμα θα επιτρέψει τη σοβαρή μελέτη σε πολλούς επιστημονικούς τομείς κι εν τέλει στη φιλοσοφία). Όμως η ιδιαιτερότητα του θέματος που εξετάζεται (πώς η δημόσια παιδεία θα στηρίξει το εφικτό βέλτιστο πολίτευμα) μας επέτρεπε να κατανοήσουμε ότι ο Αριστοτέλης νοιαζόταν πιο πολύ να προσφέρει, με κοινό τρόπο, μια πρόσβαση στο ιδανικό και στην αναζήτηση της αρετής, σε όλους τους πολίτες. Και αυτόν τον ρόλο αναλαμβάνει να παίξει η μουσική εκπαίδευση.

χρησιμότητες της γυμναστικής (η επίτευξη σωματικής δύναμης και υγείας) δεν έχουν σχέση με τη μουσική. Παρόλο τον παραλληλισμό γυμναστικής και μουσικής βλέπουμε ότι η γυμναστική εύκολα κρίνεται χρήσιμη σε θέματα που βέβαια δεν μπορεί να προσφέρει κάποια χρησιμότητα η μουσική.

Ακολούθως επανέρχεται μία διατύπωση που δίνει την ιδιαιτερότητα των στοχεύσεων της μουσικής, διότι παρέμενε μετέωρο το ερώτημα όσων δυσκολεύονται να παρακολουθήσουν τον συλλογισμό του Αριστοτέλη: εν τέλει σε τι χρησιμεύει αυτή η μουσική, γιατί να πάρει μια θέση σημαντική στην παιδεία; Το θέμα είναι να εισαχθεί μια διάσταση της παιδείας που να απαλλάσσεται από τη χρησιμοθηρική προσέγγιση και να οδηγήσει ένα ευρύτερο κοινό να αντιληφθεί αυτό, που μόνο η φιλοσοφική προσέγγιση μπορεί να προσφέρει στο σημείο αυτό:

«λείπεται τοίνυν πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν, εἰς ὅπερ καὶ φαίνονται παράγοντες αὐτήν. ἦν γὰρ οἴονται διαγωγὴν εἶναι τῶν ἐλευθέρων, ἐν ταύτῃ τάττουσιν» (*Πολιτικά*, 1338 a 21-24).

«Απομένει λοιπόν η μουσική να είναι χρήσιμη στον τρόπο βίωσης του ελεύθερου χρόνου, στον οποίο και αποβλέποντας οι παλαιότεροι την συμπεριέλαβαν στην παιδεία. Μάλιστα τη θεωρούν τρόπο ζωής των ελευθέρων» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 245).

Αυτό που μένει σαν επαρκής ρόλος, που δικαιώνει τη μουσική ως σημαντική διάσταση της εκπαίδευσης, είναι η μακροπρόθεσμη προετοιμασία των παιδιών ώστε να μπορέσουν να ζήσουν, ως ενήλικοι πολίτες, την εμπειρία της καλλιέργειας και ολοκλήρωσης του εαυτού τους κατά τον ελεύθερο τους χρόνο «τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν». Αυτός είναι ο ρόλος που της απέδωσαν οι παλαιότεροι επειδή θεώρησαν ότι μία πλειάδα μουσικών εμπειριών συνδέονται άρρηκτα με τις σημαντικές στιγμές (ιδιωτικές συναντήσεις ή δημόσιες γιορτές) όσων θέλουν να αποκαλούνται ελεύθεροι άνθρωποι (δηλαδή πολίτες που αφιερώνουν σημαντικό μέρος της ζωής τους και γίνονται ικανοί να διοικούν την πόλη «ἦν γὰρ οἴονται διαγωγὴν εἶναι τῶν ἐλευθέρων»). Και σ' αυτόν τον σημαντικό ρόλο, αυτήν την ασύγκριτα σημαντικότερη σκοπιμότητα αφιέρωσαν την εκπαίδευση στη μουσική «ἐν ταύτῃ τάττουσιν».

Η θεωρία της παιδείας που εκθέτει ο Αριστοτέλης, εν εκτάσει στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*, είναι τόσο ασύμβατη με την αντίστοιχη που επικράτησε στην Νεωτερικότητα (και πολύ περισσότερο στην πρόσφατη Νεωτερικότητα) που

εκπλήσσει και προκαλεί αμηχανία στον σύγχρονο αναγνώστη. Επιβάλλεται επομένως μια αποστασιοποίηση και μία εξέταση του σχετικού θέματος στο εύρος του συνόλου της ώριμης φιλοσοφίας του συγγραφέα.

Η προτεραιότητα αυτή, που δίνεται εμφατικά σε κάτι που δεν έχει καμία άμεση ωφελιμότητα, στη διαπαιδαγώγηση των παιδιών και των εφήβων, με μια στόχευση σε σημαντικές εμπειρίες που ανήκουν στο πεδίο της ενήλικης ζωής – σημείο όπου παρεμβαίνει η δημόσια παιδεία για ενήλικους, όπως η ακρόαση/θέαση των ποιητικών αγώνων από ένα αντιπροσωπευτικό τμήμα των ενεργών πολιτών (στοχεύεται έτσι το σύνολο των ενεργών πολιτών) – αντιστοιχεί στην πρωτότυπη προσέγγιση του Αριστοτέλη για το βέλτιστο πολίτευμα, από μια οπτική που ζητά το βέλτιστο, το καλύτερο για τους ανθρώπους, δηλαδή ένα πολίτευμα στηριζόμενο σε μία επιστημονική ανθρωπολογία η οποία έδωσε σημασία στην κατανόηση των ανθρώπινων δυνατοτήτων.

Σε αυτήν την πολιτική αναζήτηση, κεντρική θέση κατέχει η ανάδειξη του θέματος της διάκρισης των σοβαρών δραστηριοτήτων και καθηκόντων όπως: α) παραγωγική εργασία β) πρακτικοί στόχοι των διοικητικών δραστηριοτήτων, κυρίως των πολιτικών, σε όλους τους τομείς της δημόσιας ζωής αλλά και της στρατιωτικής ηγεσίας και γ) φιλοσοφική θέαση της αλήθειας και του υπέροχου. Δηλαδή αυτή η προτεραιότητα του μη άμεσα ωφέλιμου στην παιδεία, αντιστοιχεί τέλεια στον κορυφαίο ρόλο της φιλοσοφίας.

Η πρωτοτυπία της αριστοτελικής ώριμης πολιτικής φιλοσοφίας βρίσκεται στο ότι αυτό το σημαντικό στοιχείο θέασης του αληθινού και του ιδανικού, η φιλοσοφία δεν περιορίζεται να το κρατήσει για τον εαυτό της, ή να το προσφέρει σε μία προνομιά μειοψηφία που κατέχει την πολιτική εξουσία. Αντίθετα προβάλλει την απαίτηση να αποκτήσει κάθε πολίτης πρόσβαση στο αγαθό αυτό, έστω και σ' έναν ελάχιστο εφικτό βαθμό. Μόνο με αυτή την προϋπόθεση μπορεί κανείς να αναμένει τα καλύτερα, από τη συμμετοχή των πολλών στη λειτουργία του βέλτιστου πολιτεύματος.

Στην καρδιά μιας τέτοιας αναζήτησης τοποθετείται η λειτουργία της μουσικής, η εκπαίδευση στη μουσική, καθώς και η συνακόλουθη δυνατότητα θέασης του υψηλού, το οποίο προσφέρει μακροπρόθεσμα η μουσική καθώς και η κατανόηση των μεγάλων έργων τέχνης που παρουσιάζονται σε ποιητικούς αγώνες (διθύραμβος, τραγωδία,

κωμωδία). Κι εν τέλει στην καρδιά αυτού του θέματος είναι που παρουσιάζεται ένα πολύ ιδιαίτερο *παίξιν/παιδιά* που είναι στενά συνυφασμένο και κατά κάποιο τρόπο αδιαχώριστο από την σημαντική συγκινησιακή εμπειρία που γεννά η αξιόλογη μουσική.

IV) Το ευρύτερο περιβάλλον των εξεταζόμενων εδαφίων στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* και ανασκόπηση των ευρημάτων που προσέφερε η ανάλυσή τους

1) Έχοντας φθάσει, με την ανάλυση του θέματος *παιδιά/παίζει* στα *Πολιτικά Θ*, στον τελευταίο σταθμό της έρευνάς μας, πριν από το τελικό κεφάλαιο της σύνθεσης, είναι χρήσιμο να υπενθυμίσουμε τον κεντρικό άξονα της έρευνας που είχε παρουσιαστεί ήδη από την εισαγωγή. Είχαμε επιλέξει με αφορμή το έργο *Homo Ludens*, του Johan Huizinga, και την ανάδειξη στο πλαίσιο της ορισμένων θεμάτων στην κλασική σκέψη, τρία σημαντικά στοιχεία. Πρώτον, την κεντρική του ερευνητική καινοτομία με το ζεύγος ενότητας των αντιθέτων σοβαρό/παιχνίδι (όπου στην καρδιά της πλέον σοβαρής δραστηριότητας υπήρχε κάτι παιγνιακό, αλλά και το πιο αυθεντικά εκδηλούμενο παιχνίδι παιζόταν σοβαρά). Το στοιχείο όμως του ζεύγους ενότητας των αντιθέτων σοβαρό/παιχνίδι έμοιαζε να παίζει ένα σημαντικό ρόλο στα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη καθώς είδαμε ότι ο Huizinga παρέθετε στο έργο του ενδεικτικά εδάφια. Επίσης το ίδιο ζεύγος ενότητας των αντιθέτων παρέπεμπε σε ένα ηρακλείτιο θέμα κι έτσι (μέσω μίας σημαντικής ιδέας του Nietzsche από το έργο του *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της Αρχαιοελληνικής Τραγωδίας*) οδηγηθήκαμε να εξετάσουμε στο απόσπασμα 52DK την παρουσία μιας έννοιας του παιχνιδιού στην πρώτη απόπειρα κατάθεσης φιλοσοφικού συστήματος στην ιστορία της φιλοσοφίας. Επίσης ο Huizinga υποδείκνυε μια σημαντική έννοια του παιχνιδιού στους πλατωνικούς *Νόμους* παραθέτοντας δύο φορές ένα σημαντικό εδάφιο από το βιβλίο *Z των Νόμων*. Ήταν δελεαστικό να υποθέσουμε ότι μία έννοια του *παίζει* ταξίδευε από το έργο *Περί Φύσεως* του Ηράκλειτου μέχρι τα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη, με τη μεσολάβηση του σχετικού εδαφίου των *Νόμων* του Πλάτωνα. Το γεγονός του ότι ανιχνευόταν μια ηρακλείτεια προβολή στους *Νόμους* του Πλάτωνα και ειδικά στο συγκεκριμένο εδάφιο, καθώς επίσης και το γεγονός ότι ανιχνευόταν ένας διάλογος μεταξύ του σχετικού θέματος από τους *Νόμους* του Πλάτωνα με τα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη, ενίσχυε την πιθανότητα ύπαρξης μιας τέτοιας μακρινής επιρροής.

Εξετάζοντας το θέμα *παιδιά/παίζει* στα *Πολιτικά Θ*, φθάνουμε να κάνουμε ένα σημαντικό βήμα στον ερευνητικό κύκλο<sup>443</sup> της συνάντησης μεταξύ του *Περί Φύσεως*

---

<sup>443</sup> Πρώτος σταθμός υπήρξε η απόπειρα ερμηνείας του 52DK ως αποσπάσματος κλειδί για μια σαφέστερη κατανόηση του κεντρικού μεθοδολογικού πυρήνα που προσφέρει μια συνοχή στο σώμα των αποσπασμάτων του χαμένου βιβλίου του Ηράκλειτου (βλέπε κεφάλαιο Β). Μεσολαβεί η μελέτη των ιχνών του ηρακλείτιου συστήματος στο πλατωνικό έργο (από τον *Κρατύλο*, στον *Θεαίτητο* και

του Ηράκλειτου, των *Νόμων* του Πλάτωνα και των *Πολιτικών* του Αριστοτέλη, εφόσον αμέσως μετά, ο κύκλος αυτός θα κλείσει με την επαλήθευση των ευρημάτων μας (για το παίζειν στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στα επιλεγμένα εδάφια των *Πολιτικών* Θ) με την ανάλυση του σχετικού πλατωνικού υλικού από τα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων* στο επόμενο κεφάλαιο Δ2.

2) Το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* ολοκληρώνει σε φιλοσοφικό επίπεδο το σύνολο της έρευνας που αναπτύχθηκε στα *Πολιτικά* και με αυτή του τη διάσταση επικοινωνεί και με το 10<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* που ολοκληρώνει τη σχετική έρευνα στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Συγχρόνως όμως είναι ένα βιβλίο όπου συναντούνται και διασυνδέονται μια πλειάδα θεμάτων από διαφορετικούς ορίζοντες της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Έτσι είναι απαραίτητο να πούμε κάποια πράγματα για το ευρύτερο περιβάλλον των επαφών του 8<sup>ου</sup> βιβλίου του *Πολιτικών*, με άλλα έργα του Αριστοτέλη γραμμένα σε διαφορετικές περιόδους.

Στο επίπεδο της ενότητας των *Πολιτικών* συνδέεται τυπικά και συνεχίζει ένα θέμα από το 7<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*. Συναντάμε όμως μεγάλες διαφορές τόσο στον τρόπο γραφής των δύο βιβλίων όσο και στην (διαφαινόμενη στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο) σύλληψη του άριστου πολιτεύματος για το οποίο μιλούν και τα δύο. Στο 7<sup>ο</sup> βιβλίο έχουμε αρκετά έντονα πλατωνικά στοιχεία που έχουν απορριφθεί ήδη από την ενότητα των βιβλίων 1,2,3 (μια σχετικά ουτοπική σύλληψη του άριστου πολιτεύματος που περιορίζει σημαντικά την ομάδα που έχει πολιτικά δικαιώματα)<sup>444</sup> και μας οδηγεί να τοποθετήσουμε τον πρώτο πυρήνα της συγγραφής του προς το τέλος της ακαδημικής περιόδου του Αριστοτέλη ή αμέσως μετά από την μετάβαση του Αριστοτέλη από την Αθήνα στην Άσσο (347π.Χ), επομένως πριν από τη συγγραφή της ενότητας των

---

στον *Τίμαιο*) για να φτάσουμε να εξετάσουμε ένα σύνθετο ηρακλείτειο ίχνος και την παρουσία μιας ερμηνείας του 52DK στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων* και πάνω απ' όλα στο σημαντικό εδάφιο του Ζ 803 c2-d7 που υποδεικνύει άλλωστε και ο Huizinga στο *Homo Ludens* (βλέπε κεφάλαιο Β). Δεύτερος σταθμός είναι τα εδάφια στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* (βλέπε το κεφάλαιο Γ).

Ο τρίτος σταθμός είναι τα εδάφια στα *Πολιτικά* Θ (1337 b 27 – 1340 ) όπου παρουσιάζεται το θέμα του παίζειν/παιδιά (συμπληρωματικά στην ανάλυση ενός αντίστοιχου θέματος στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*) και όπου θα συναντήσουμε ένα σταθερό διάλογο με τα πλατωνικά θέματα από τα βιβλία Α, Β και Ζ (ένα θέμα παιδεία/παιδιά) και όπου πραγματοποιείται μια κορύφωση αυτού του διαλόγου με την διαφαινόμενη απάντηση του Αριστοτέλη στο εδάφιο 803 των *Νόμων* (βλέπε το επόμενο κεφάλαιο Δ2).

<sup>444</sup> Διαφαίνεται μία πρόταση πολιτικής μεταρρύθμισης κατά την οποία οι αγρότες και οι τεχνίτες χάνουν τα πολιτικά τους δικαιώματα καθώς επίσης διαχωρίζονται οι πολίτες από τους πολεμιστές. Και ακόμη πιο ενδεικτικά γίνεται λόγος για τον ρόλο που έχουν οι *Φύλακες* με μία διατύπωση που παραπέμπει στην πλατωνική *Πολιτεία*. Τα σημάδια μιας βαθιάς μεταβολής του αθηναϊκού πολιτεύματος σύμφωνα με το πρότυπο της πλατωνικής *Πολιτείας* και ειδικότερα των *Νόμων* είναι φανερά.

βιβλίων 2 και 3 όπου έχουμε τη ρητή απόρριψη των πολιτικών προσεγγίσεων που εκτίθενται από τον Πλάτωνα στην *Πολιτεία* και στους *Νόμους*.

Αντίθετα το 8<sup>ο</sup> βιβλίο που αναπτύσσει την πρότασή του σε σταθερή σύνδεση με τα πολιτικά δεδομένα του 5<sup>ου</sup> και του 4<sup>ου</sup> αιώνα, μοιάζει να συνδέεται άμεσα με μια θέαση του άριστου πολιτεύματος έτσι όπως παρουσιάζεται στο 4<sup>ο</sup> βιβλίο,<sup>445</sup> δηλαδή στη ενότητα των βιβλίων 4, 5, 6 που θεωρείται σύγχρονη του Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* και της *Αθηναίων Πολιτείας*,<sup>446</sup> δηλαδή του αριστοτελικού μοντέλου για το συλλογικό έργο *Πολιτεία/Συντάγματα* όπου εφαρμόζεται πλήρως η οργανική θεωρία της Φύσης,<sup>447</sup> που ξεκίνησε κατά πάσα πιθανότητα με τις βιολογικές έρευνες στο Λέσβο μαζί με τον Θεόφραστο 344-343π.Χ.

---

<sup>445</sup> Στο 4<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης θίγει το θέμα του άριστου πολιτεύματος και πολύ χαρακτηριστικά αναφέρεται στην αναγκαιότητα επιδίωξης της συμμετοχής της πλειοψηφίας και στα θετικά στοιχεία που προσφέρει αυτή η συμμετοχή. Ολόκληρη η ενότητα των βιβλίων 4,5,6 (που μοιάζει να έχει γραφτεί στην ίδια εποχή) στηρίζεται και αναπτύσσει αυτό το δεδομένο.

Είναι όμως ένα θέμα που προέρχεται και από την ενότητα των βιβλίων 1,2,3 που μοιάζει να είναι γραμμένη σε μια προηγούμενη εποχή. Ο Αριστοτέλης ήδη δίνει μια σαφή ένδειξη για τον πολιτικό προσανατολισμό του έργου. Χαρακτηριστικά στο τρίτο βιβλίο και στο εδάφιο 1281 a 41 - 1281 b9 (βλ. σημ. 14) αναπτύσσεται ένα από τα πιο φημισμένα θέματα από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη σύμφωνα με το οποίο, η δυνατότητα της συμμετοχής της πλειοψηφίας στις πολιτικές αποφάσεις, εφόσον πληρούνται κάποιοι όροι, προσφέρει μία πλειάδα ικανοτήτων και ταλέντων που σε κάθε περίπτωση ξεπερνά αυτά που έχει να προσφέρει η ξεκάθαρα μειοψηφική ομάδα των εξαιρετικά αξιόλογων και ικανών ανθρώπων.

Πολύ χαρακτηριστικά αυτό το επιχείρημα ακολουθείται από ένα άλλο, με αναφορά στη θέαση των μουσικών και θεατρικών έργων στους ποιητικούς αγώνες όπου η πλειοψηφία είναι πιο κατάλληλη να κρίνει τη δύναμη των ποιητικών έργων από τη μειοψηφία των ανθρώπων με τις αντίστοιχες επαρκέστερες γνώσεις. Και αυτό διότι, όπως γνωρίζουμε από την *Ποιητική*, αλλά κυρίως από τα σχετικά εδάφια των *Πολιτικών* Θ, το ποιητικό έργο οφείλει να συμπεριλάβει τα πάθη της πλειοψηφίας των πολιτών που παρακολουθεί και να συγκλονίσει ευνοϊκά αυτή την πλειοψηφία.

Η αντιστοιχία αυτή μεταξύ συλλογισμού για τον πολιτικό ρόλο αυτής της πλειοψηφίας και συλλογισμού για την επιρροή των δραματικών έργων που ασκούν στην πλειοψηφία των πολιτών/θεατών οι οποίοι με τη σειρά τους οφείλουν να τα κατανοήσουν, να επηρεαστούν επαρκώς απ' αυτά και να είναι ικανοί να τα κρίνουν (κάτι που ο Αριστοτέλης εξετάζοντας το δράμα, τη δραματική ποίηση και τη θέαση των αγώνων κατά τον 5<sup>ο</sup> και τον 4<sup>ο</sup> αιώνα μοιάζει να διαπιστώνει ως γεγονός) είναι σημαντική για το θέμα που εξετάζουμε.

<sup>446</sup> Στην τελευταία σελίδα του Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*, παραπέμπει ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* μέσω μιας αναφοράς στο έργο *Συναγωγή Πολιτειών/Συντάγματα* (βλ. *Αθηναίων Πολιτεία*, μτφρ Χ. Μπάλλα Εκδ. Νήσος, 2015, σ. 20). Η έρευνα (βλ J. M., Moore, *Aristotle and Xenophon on Democracy and oligarchy*, Chatto and Windus, London, 1975, p. 144) θεωρεί ότι αυτός ο συσχετισμός αναδεικνύει μια αναφορά στα βιβλία 4, 5, 6 ενώ συγχρόνως το σωζόμενο έργο από το συλλογικό έργο *Πολιτεία* (που είναι η αριστοτελική *Αθηναίων Πολιτεία*) δίνει ένα στοιχείο για το συγχρονισμό των τριών έργων κάνοντας μία αναφορά στον επώνυμο άρχοντα της χρονιάς 329-328π.Χ. Αν το θέμα που εξετάζουμε στα *Πολιτικά* Θ αποδεικνύεται, με μία έννοια σύγχρονο των Δ8 και Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* (επειδή μοιράζεται πληθώρα κοινών διατυπώσεων) μπορούμε να υποθέσουμε ότι μια δεύτερη ή μια τρίτη γραφή του 8<sup>ου</sup> βιβλίου ανήκει στην ίδια περίοδο.

<sup>447</sup> Από την ενότητα των βιβλίων 1,2,3 των *Πολιτικών* χαρακτηριστικά είναι τα ακόλουθα εδάφια (από το βιβλίο 1 που θεωρείται ότι γράφτηκε μετά από τα βιβλία 2 και 3 για να χρησιμεύσει ως εισαγωγή τους): α) *Πολιτικά* 1 (1252 b31 - 1253 a) η πόλις σαν ζωντανός οργανισμός, κι επίσης *Πολιτικά* 1 (1253 a19-23) όπου θίγεται η οργανική ενότητα του όλου και των μερών. β) στην ενότητα 4,5,6 έχουμε χαρακτηριστικά τα εδάφια *Πολιτικά* 4 (1296 b20-40), όπου θίγεται η θεωρία της συνεργασίας των μελών ενός ζωντανού οργανισμού, εδώ σε πολιτικό επίπεδο η αναφορά γίνεται στις



Η παρουσία της ημερομηνίας 329-328π.Χ.<sup>448</sup> στην *Αθηναίων Πολιτεία* (της οποίας παρατηρείται η συγχρονικότητα με το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* και τα βιβλία 4, 5, 6 των *Πολιτικών* και φέρνει κοντά σ' αυτή την ημερομηνία τη συγγραφή των *Πολιτικών* Θ στο βαθμό που αναδεικνύεται η ισχυρή συγγένεια ορισμένων θεμάτων με τα Δ8 και Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*) δίνει επομένως μια πολύ κατοπινότερη περίοδο γραφής σχετικά με την περίοδο γραφής του 7<sup>ου</sup> βιβλίου.<sup>449</sup>

Χωρίς βέβαια να μπορούμε να αποκλείσουμε διαφορετικά επίπεδα γραφής για το 8<sup>ο</sup> βιβλίο, που απέχουν σημαντικά μεταξύ τους (και πράγματι αρκετά στοιχεία οδηγούν σ' αυτή την πιθανότητα) – όσον αφορά ένα πρώτο επίπεδο γραφής του 8<sup>ου</sup> βιβλίου στην αρχή της 2<sup>ης</sup> περιόδου του έργου του Αριστοτέλη στην Άσσο<sup>450</sup> (αμέσως μετά το θάνατο του Πλάτωνα 347) – θεωρούμε ότι η πιθανότητα αυτή ενισχύεται από την

---

επαγγελματικές/κοινωνικές ομάδες. Τα *Πολιτικά* 5 (1302 b34 1303 βα3) όπου θίγει το θέμα των κινδύνων ανατροπής στο πολίτευμα λόγω της δυσανάλογης αύξησης ενός επιμέρους μέλους (το αίτιο της «ασθένειας» των πολιτευμάτων σε σχέση με μια υγιή ισορροπία, σ' αυτό το σημείο είναι οι επαναστάσεις) το παράδειγμα που δίνεται είναι η δυσανάλογη αύξηση της ομάδας των πολύ φτωχών.

<sup>448</sup> Βλ. Aubonnet *Aristotle Politique Tome I* 2018 p. LXXIX. Ο Aubonnet παρατηρεί ότι στο Θ των *Πολιτικών* (1341 α 35) γίνεται αναφορά σε μια αναθυμαντική πλάκα αφιερωμένη στο Θράσσιπο, χορηγό του Εκφραντίδη το οποίο τοποθετεί τυπικά ένα μέρος της συγγραφής τουλάχιστον των *Πολιτικών* Θ μετά τα 335 π.Χ.

<sup>449</sup> Ο J. M. Moore, 1975, p. 144 παρατηρεί: «έχει γίνει γενικά δεκτό ότι η συλλογή των Συνταγμάτων φτιάχτηκε για να χρησιμοποιηθεί σε βάση για το γράψιμο των *Πολιτικών*. Παρόλα αυτά, ωστόσο, η πιο πρόσφατη ημερομηνία που συμπεριλαμβάνεται στα *Πολιτικά* είναι τα 336, ενώ η *Αθηναίων Πολιτεία* κάνει μία αναφορά στην περίοδο όπου άρχοντα ήταν ο Κηφισοφών (329/8). Δεν αναφέρεται ούτε η απώλεια του ελέγχου της Σάμου από την Αθήνα ή η τροποποίηση του Αθηναϊκού πολιτεύματος από τον Αντίπατρο, γεγονότα τα οποία συνέβησαν στα 322. Έτσι η συγγραφή της *Αθηναίων Πολιτείας* φαίνεται να γίνεται στην περίοδο 338-322» (βλ. Aristotle and Xenophon on Democracy and oligarchy 1975, Chatto and Windus).

<sup>450</sup> Για το θέμα των περιόδων στις οποίες γράφτηκαν τα *Πολιτικά* και ειδικά για τη σχέση των βιβλίων 7,8 με τα υπόλοιπα μέρη: τα βιβλία 2,3 γράφονται πρώτα και τα βιβλία 7,8 είναι σύγχρονα ή προηγούνται, έπειτα το βιβλίο 1, ως εισαγωγή στα βιβλία 2,3 και αρκετά αργότερα μετά τα 335π.Χ. τα βιβλία 4, 5, 6. Ο Aubonnet στην εκτεταμένη του εισαγωγή στο *Aristotle Politique Tome I* κάνει σχετικά μία σειρά από ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις α) σελ. XCVII και στη σημ. 3 παραθέτει ένα εδάφιο από το βιβλίο του During *Notes on the transmission of Aristotle Writings* Gutenberg 1950 57-59, που και αυτός με τη σειρά του σχολιάζει τις σχετικές παρατηρήσεις του Auguste Masion από το μεγάλο του άρθρο *La jeunesse de l' oeuvre d' Aristotle d' apres les travaux recents* 1927 Louvan, *Revue neo-scholastique de philosophie* No 15-16, p. 308-309, που και αυτός με τη σειρά του σχολιάζει την σημαντική συνεισφορά του Jeager *Le fondement* 1923, σχετικά με το σταδιακό τρόπο συγγραφής όλων των έργων του Αριστοτέλη και ειδικά των *Πολιτικών*. Οι τέσσερις σημαντικοί διανοητές που καλύπτουν μία μεγάλη περίοδο από την αρχή του 20<sup>ου</sup> αιώνα μέχρι σχετικά πρόσφατα συμφωνούν με το ότι τα *Πολιτικά* γράφτηκαν σταδιακά ενόψει των διαλέξεων του Αριστοτέλη που στη συνέχεια καταγράφονταν και διορθώνονταν κι εν τέλει ενοποιούνταν σε αυτό που εμείς σήμερα γνωρίζουμε ως βιβλία των *Πολιτικών*. β) στη σελ LXXV παρατηρεί ότι η εξέλιξη των βιβλίων 2 και 3 προς τα βιβλία 4, 5, 6 παρεμβάλλεται μία νέα μεθοδολογική προσέγγιση που αντιστοιχεί σε μια πραγματική βιολογία της πραγματικής ζωής και στη σελ LXXXVI κάνει μία ανάλογη παρατήρηση σχετικά με τη συλλογή των συνταγμάτων με πρότυπο την *Αθηναίων Πολιτεία* ότι (με τη μεσολάβηση της εφαρμογής της οργανικής μεθόδου) αποτελεί ένα αντίστοιχο του *Περί Ζώων Ιστορίας*. Στη σ. LXXI παρατηρεί ότι σίγουρα το βιβλίο Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* είναι το πιο ώριμο και η ολοκλήρωση της ηθικής πραγματείας του Αριστοτέλη και ότι τελειώνει με μία εισαγωγή στην πολιτική με τη μεσολάβηση της μελέτης των Συνταγμάτων, (βλέπε την κατάταξη που δίνουν οι Newman 1888 με 1902, Jeager 1923, Masion 1927 και Aubonnet 1986-2021).

παρουσία ενός σταθερού διαλόγου ανάμεσα στο θέμα *παιδεία/παιδιά* του Πλάτωνα που παρουσιάζει στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων* (το τελευταίο έργο του Πλάτωνα άρα μια σχετικά πρόσφατη επιρροή στον Αριστοτέλη) και στο θέμα *παιδεία/παιδιά* του Αριστοτέλη (ο οποίος απομακρύνεται από τον τρόπο που προσεγγίζει ο Πλάτων το παροαναφερόμενο θέμα) που συντονίζεται με θέματα από το Δ8 και το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*. Σύμφωνα με τα παραπάνω μπορεί να τοποθετηθεί το 8<sup>ο</sup> βιβλίο κάλλιστα στο τέλος της ώριμης περιόδου του συγγραφέα.

Επίσης το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* μοιράζεται ένα σημαντικό στοιχείο έμφασης στην προβολή ενός στοιχείου αναζήτησης του ιδανικού στην Παιδεία, με τον *Προτρεπτικό* (έργο της 1<sup>ης</sup> περιόδου του Αριστοτέλη, το μόνο για το οποίο έχουμε σχεδόν πλήρη εικόνα μετά την αποκατάσταση που πρότεινε ο During<sup>451</sup> στα 1962, χρησιμοποιώντας υλικό από το σχετικό έργο του Ιάμβλιχου).

Πάνω απ' όλα, το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* μοιράζεται θέματα από τη μία με την *Ποιητική*, και από την άλλη με την ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη όπως αυτή εξελίσσεται ανάμεσα στα *Ηθικά Ευδήμεια* και στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Ειδικά με την *Ποιητική* μπορεί να πει κανείς ότι ένα σημαντικό μέρος έρχεται σε πλήρη ώσμωση με θέματα των *Πολιτικών* Θ, καθώς διακρίνουμε ένα θέμα ανάλυσης της αναπαράστασης του διθυράμβου και παρουσίασης της λειτουργίας της κάθαρσης από ένα τέτοιο μουσικό αναπαραστατικό έργο με παραπομπή την λειτουργία της κάθαρσης στα έργα του θεατρικού δράματος.

Ως προς το θέμα της παιδείας, το ζήτημα της παράδοξης, εν πρώτοις, υποβάθμισης της βασικής εκπαίδευσης<sup>452</sup> χάριν της ανάδειξης του ρόλου της μουσικής, το πραγματευόμαστε, πρώτον, στη μελέτη *Ο ρόλος της παιδείας στην ανάπτυξη της ψυχής*<sup>453</sup> (όπου έχουμε ένα θέμα από το Γ του *Περί Ψυχής* για το ρόλο της παιδείας στα βασικά γράμματα). Και δεύτερον στο κεφάλαιο *Η δημόσια παιδεία δίπλα στο*

---

<sup>451</sup> Βλ. I. During, *Ο Αριστοτέλης*, (μτφρ.) Π. Κοτζιά-Παντέλη, Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2006.

<sup>452</sup> Ο Αριστοτέλης δε θεωρεί προφανώς ασήμαντη τη βασική εκπαίδευση στα γράμματα. Κατά πάσα πιθανότητα, θεωρεί πρωτεύουσα και επιβεβλημένη στόχευση – στο πεδίο της στοιχειώδους δημόσιας παιδείας, εκείνης δηλαδή που θα πάρουν όλα τα παιδιά των ελεύθερων πολιτών – να δοθεί έμφαση στην πρόσβαση σε μια θέαση του ιδανικού/ωραίου σε σχέση με την αναγκαία κατάκτηση των ωφέλιμων γνώσεων. Αυτό είναι ένα θέμα που παρουσιαζόταν επίσης με κάποια μορφή στον *Προτρεπτικό*. (βλ. κεφάλαιο Γ1 Ι). Με αυτή την προϋπόθεση οι γνώσεις που προσφέρονται από τα βασικά γράμματα στα παιδιά και στους νέους μπορούν, εκτός από τις αναγκαίες χρήσιμες και άμεσα ωφέλιμες γνώσεις, να οδηγήσουν και σε ανώτερες σπουδές (*Πολιτικά* Θ 1338 a39).

<sup>453</sup> Την δημόσια παιδεία δίπλα στο ανθρωπολογικό θέμα της διαδοχής των ηλικιών, της εντελέχειας της ανθρώπινης ανάπτυξης και του ρόλου της παιδείας στην εκδίπλωση των ψυχικών δυνάμεων καθώς και το θέμα της διαδοχής των ηλικιών το εξετάσαμε στα κεφάλαια Γ1. ΙΙ και Γ1. Ι.

ανθρωπολογικό θέμα της διαδοχής των ηλικιών, (όπου εξετάζεται το θέμα της παρέμβασης της παιδείας σε συνάρτηση με τη διαδοχή των ηλικιακών φάσεων μεταξύ νηπιακής φάσης και νεότητας και όπου ξεκινά η αναφορά σ' ένα ρόλο του παιχνιδιού ειδικά για την προσχολική ηλικία στα πλαίσια ενός παρατηρούμενου διαλόγου των *Πολιτικών Θ* με το αντίστοιχο θέμα από τους *Νόμους* του Πλάτωνα.

Κατά τα άλλα το κεφάλαιο που αφιερώνουμε στον όρο *παίζει* από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*, αποτελεί ένα συμπλήρωμα στην ανάλυση του αντίστοιχου θέματος από το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*. Ένα συμπλήρωμα καθοριστικό εφόσον οδηγεί στην κατάληξη όλης της έρευνας με το πέρασμα στο τελικό κεφάλαιο της έρευνας μας που εξετάζει το διάλογο μεταξύ *Πολιτικών Θ* και των *Νόμων* του Πλάτωνα (βιβλία Α, Β και Ζ) γύρω από ένα θέμα *παιδεία/παιδιά* με πολιτικές στοχεύσεις.

3) Όπως προαναφέραμε, το 8<sup>ο</sup> βιβλίο χαρακτηρίζεται από έναν ιδιότυπο τρόπο σύνταξης. Συναντάμε συνεχή άλματα σε θεματικό επίπεδο, το έργο μένει ατέλειωτο και λείπει η ανασύνθεση που θα εξηγούσε πώς η διαδοχή των θεμάτων που παρουσιάστηκαν θα οδηγούσαν τελικά τη δημόσια παιδεία, με έμφαση στη μουσική εκπαίδευση, να εγγυηθεί το επιθυμητό άριστο πολίτευμα.

Ωστόσο έχουμε αρκετά στοιχεία για να προβούμε σε μία εύλογη υπόθεση σύνθεσης.

Τα χαρακτηριστικά επίπεδα ανάπτυξης του θέματος στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο, που καθορίζουν κι ένα σταθερό άξονα ανάπτυξης του βιβλίου, είναι τα εξής:<sup>454</sup>

α) στην εισαγωγή του βιβλίου Θ (1337 α10-34) έχουμε την παρατήρηση ότι, όπως το ολιγαρχικό και το δημοκρατικό πολίτευμα (οι δύο ακραίοι πόλοι που μετράνε στη τελική ανάλυση στην ώριμη πολιτική θεωρία του Αριστοτέλη),<sup>455</sup> έχουν την δική τους

---

<sup>454</sup> Τα μέρη ή κεφάλαια των *Πολιτικών* του 8<sup>ου</sup> βιβλίου, έτσι όπως τα διακρίνει ο Aubonnet στην εισαγωγική του μελέτη, διαιρούνται σε τρία μέρη και σε επτά κεφάλαια κι έχουν ως εξής: α) 1<sup>ο</sup> κεφάλαιο, 1337 α11, μία παιδεία υπό τον έλεγχο του κράτους (Aubonnet, 2021, σσ. 28-29). β) 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο, 1337 α33, η ποικιλία των προσεγγίσεων και το κριτήριο της επιλογής (Aubonnet, 2021, σσ. 29-30). γ) 3<sup>ο</sup> κεφάλαιο, 1337 β23, τομείς της διδασκόμενης ύλης και στόχος της εκπαίδευσης (Aubonnet, 2021, σσ. 30-34). δ) Μέρος Β, 4<sup>ο</sup> κεφάλαιο, 1338 β9, κεφάλαιο η γυμναστική (Aubonnet, 2021, σσ. 34-36). ε) Μέρος Γ, 5<sup>ο</sup> κεφάλαιο, 1339 α13, η μουσική εκπαίδευση (Aubonnet, 2021, σσ. 36-50), η φύση της επιρροής που ασκεί η μουσική και ο στόχος της εκμάθησής της, 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο η μουσική καλλιέργεια ή επαγγελματική εκπαίδευση, 7<sup>ο</sup> κεφάλαιο χειρισμοί μιας σειράς θεμάτων που αφορούν ορισμένους τρόπους και ρυθμούς με τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά τους.

<sup>455</sup> Στο βιβλίο *Πολιτικά* 5 και στο εδάφιο 1302 α24-32 συνοψίζει ο Αριστοτέλης τα αίτια των επαναστάσεων/*στάσεων* από το πλήθος των φτωχών (δημοκρατικοί) και των επαναστάσεων από τη μειοψηφία των πλουσίων (ολιγαρχικοί). Το βέλτιστο πολίτευμα στοχεύει βέβαια να λάβει μέτρα για να αποφύγει τέτοιες αποσταθεροποιητικές αναστατώσεις και να εξασφαλίσει τη σταθερότητα. Ο στόχος της πρόσβασης μέσω της δημόσιας παιδείας, όλων των πολιτών στη *φρόνησιν*, κι έτσι σε μία επαρκή ικανότητα πολιτικής συμμετοχής για την υπεράσπιση του δημόσιου συμφέροντος, οδηγεί σε ένα

αντίστοιχη παιδεία που τα ευνοεί, έτσι και το βέλτιστο ή το άριστο πολίτευμα πρέπει να έχει τη δική του.

β) παρουσιάζεται η αναγκαιότητα μιας δημόσιας συντονισμένης παιδείας με κοινό εκπαιδευτικό πρόγραμμα.

γ) από τους τέσσερεις ήδη ισχύοντες τομείς της εκπαίδευσης (βασικά γράμματα, γυμναστική, ζωγραφική, μουσική) ο Αριστοτέλης παρακάμπτει, σχεδόν πλήρως, τα βασικά γράμματα και δίνει όλη την έμφαση στη μουσική (ίσως δίπλα στη γυμναστική), με το επιχείρημα ότι πρόκειται για ένα μάθημα που δεν προορίζεται να εξυπηρετήσει καμία άμεση ωφέλεια/χρησιμότητα.

δ) Ενώ αφιερώνει ένα εκτεταμένο θέμα στη γυμναστική, σε όλο το υπόλοιπο βιβλίο περνάει σε θέματα που εξετάζουν το ρόλο που μπορεί να παίξει η μουσική εκπαίδευση στα παιδιά και τους νέους και το χαρακτήρα της μουσικής εμπειρίας της ενήλικης ζωής για τον οποίο προετοιμάζει η μουσική τα παιδιά.

ε) Παρουσιάζει το θέμα της αναγκαίας *αναπαύσεως/παιδιάς* για όσους εργάζονται σταθερά εξυπηρετώντας έναν εξωτερικό στόχο και το ρόλο που έχει σ' αυτή την εμπειρία η μουσική. Στη συνέχεια αντιπαραθέτει στην εμπειρία της ανάπαυσης, την εμπειρία της διαγωγής (δηλαδή μια εμπειρία αφιερωμένη στην καλλιέργεια του εαυτού του) για όσους έχουν τον ελεύθερο χρόνο να ασχοληθούν με κάτι τέτοιο και το ρόλο που θα παίξει η μουσική εκπαίδευση στη δραστηριότητα που αναπτύσσεται σ' έναν τέτοιο ελεύθερο χρόνο (η ενότητα εδαφίων *Πολιτικά* Θ<sub>Α</sub> που θα εξετάσουμε).

στ) Φθάνει στην αντιμετώπιση του θέματος της ωφέλειας που μπορεί να προσφέρει η μουσική εκπαίδευση στην ενήλικη ζωή, μέσω ενός ερωτήματος που περιλαμβάνει τρία σκέλη i) τη χρησιμότητα της μουσικής στην εμπειρία της *αναπαύσεως-παιδιάς* ii) τη δυνατότητα της μουσικής να προβάλλει τα ήθη στην ψυχή με άμεσο τρόπο και να αναδεικνύει τις αρετές, και iii) τη δυνατότητα της μουσικής να οδηγεί στην εμπειρία της διαγωγής και στην κατάκτηση της φρονήσεως (η ενότητα εδαφίων *Πολιτικά* Θ<sub>Β</sub>).

ζ) Ακολουθεί η εξέταση των μουσικών τρόπων που ταιριάζει να διδαχθούν τα παιδιά και των χαρακτηριστικών της μουσικής εκπαίδευσης (απλά όχι σύνθετα όργανα,

---

πολίτευμα ισονομίας, ανακατανομής και κυριαρχίας της δικαιοσύνης που εξασφαλίζουν τη σταθερότητα (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 80-81).

εκμάθηση των βασικών στοιχείων, μη επαγγελματική, δυνατότητα συμμετοχής σε εκτέλεση απλού έργου).

η) Οδηγείται στην αναλυτική περιγραφή της εμπειρίας της *διαγωγής*, στην οποία αναφερόταν από την αρχή, που αφορά τη θέαση των μουσικών έργων κατά τις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές (εξετάζοντας σε πρώτο επίπεδο το διθύραμβο, ως μουσικό αναπαραστατικό έργο αλλά με προεκτάσεις και στο θεατρικό δράμα). Το σχετικό τμήμα οδηγεί στην παρουσίαση της λειτουργία της κάθαρσης, με μια παραπομπή στα θέματα της *Ποιητικής*.

θ) Τέλος θίγεται το θέμα των μουσικών τρόπων που συμμετέχουν επωφελώς στην εμπειρία της διαγωγής των ενήλικων με το βιβλίο να διακόπτεται απότομα σ' αυτό το σημείο.

Εύκολα διαπιστώνει κανείς ότι τα εδάφια που επιλέξαμε να εξετάσουμε σε επαφή με το ρόλο του *παίξιν*, αποτελούν τον κεντρικό πυρήνα του βιβλίου και θίγουν το σημαντικότερο θέμα στην καρδιά του συνολικής προβληματικής του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*.<sup>456</sup>

4) Όπως είπαμε πιο πάνω η ανάλυση των επιλεγμένων εδαφίων από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* με αντικείμενο το *παίξιν* έρχεται να συμπληρώσει την ανάλυση ενός αντίστοιχου θέματος στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*.

Υπάρχει όμως μια σημαντική διαφοροποίηση ως προς τη θέση του *παίξιν* στα δύο αυτά συναφή κείμενα.

Ενώ στα *Ηθικά Νικομάχεια* η διάσταση του *παίξιν* παρουσιάζεται να έχει μία άμεση σχέση με το πεδίο της αρετής κάτω από το σχήμα *διαγωγή μετά παιδιάς*, στα αντίστοιχα εδάφια στα *Πολιτικά Θ*, ενώ παρουσιάζεται και πάλι το θέμα *παιδιά/παιχνίδι* απέναντι στη *διαγωγή*, πρέπει να διανύσει κανείς το σύνολο των διαδοχικών συλλογισμών του Αριστοτέλη για να διαπιστώσει ποια είναι η σχέση μεταξύ των δύο όρων.

---

<sup>456</sup> Για μία πιο ακριβή περιγραφή της δομής του 8<sup>ου</sup> βιβλίου, έστω κι εντελώς συνοπτικά, παρατηρούμε ότι θα μπορούσε να διαιρεθεί σε πέντε μέρη και δέκα κεφάλαια (στηριχθήκαμε εν μέρει γι' αυτή την κατάταξη στην οργάνωση των κεφαλαίων που έχει κάνει ο Παναγής Λεκατσάς στη δική του μετάφραση Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, Αθήνα).

Στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* το ίδιο το ενέργημα που αφορά το *παίζειν* (ως *ευσκώπτειν*, *μη λυπείν* αλλά και *τέρπειν*), κινούμενο δηλαδή στον άξονα της μεσότητας, ανάμεσα στα δύο άκρα της έλλειψης και της υπερβολής (*αγροίκος/δυσχεραίνων* και *βωμολόχος*), κατακτά μία αρετή, η οποία γεννιέται στο πεδίο της *ευτραπείας*: την αρετή της ευτραπείας.

Η δυσκολία στα *Ηθικά Νικομάχεια* ήταν λοιπόν να προσδιοριστεί με ακρίβεια σε τι συνίσταται αυτή η αρετή (κατ' ανάγκην πλήρως συμβατή με την υπόλοιπη θεωρία στην ανάλυση στο 4<sup>ο</sup> βιβλίο) η οποία μπορεί να κατακτηθεί από ένα κατάλληλο *παίζειν* μέσα στην ατμόσφαιρα της ευτραπείας.

Τα δύο πεδία της μελέτης του θέματος *διαγωγή μετά παιδείας* έχουν βέβαια δύο σημαντικά κοινά στοιχεία. Το ένα είναι το θέμα *παιδεία/παιδιά*, εφόσον στο Δ8 τη *μεσότητα* μπορεί να την κατακτήσουν μόνο οι *πεπαιδευμένοι-ελευθέριοι*, εκείνοι δηλαδή που είχαν την αξιόλογη παιδεία, με αποκλεισμό των *απαίδευτων-βωμολόχων*. Ενώ στο *Πολιτικά Θ* ο παράγοντας που μεσολαβεί για την ανάδειξη ενός θέματος *παιδεία/παιδιά* είναι η εκπαίδευση στη μουσική (ενώ και πάλι έχουμε τη διάκριση του κοινού αυτής της εμπειρίας σε *ελευθέρους-πεπαιδευμένους* και σε *βάνανσους-απαίδευτους*).

Επίσης κοινό θέμα είναι μια ισχυρή μεσολάβηση της *Ποιητικής*. Στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης έδινε ένα κλειδί για τον προσδιορισμό της αρετής της *ευτραπείας* μέσω της σύγκρισης του γελίου από την παλαιότερη κωμωδία και από τη νεότερη. Σ' αυτό το σημείο ο προσδιορισμός της αρετής της *ευτραπείας* (με τη συνεισφορά σημαντικών εδαφίων από το Η των *Ηθικών Νικομαχείων* για την *εγκράτεια* αλλά πάνω απ' όλα από το Θ και το Ι για τη *φιλία*) μεσολαβήθηκε από ένα θέμα κοντινό σε όσα είχαμε φέρει στην επιφάνεια με τη λειτουργία της κάθαρσης από την κωμωδία (δεδομένου του ότι το θέμα του γέλιου κυριαρχεί στην προβληματική του Δ8).

Συγκριτικά, στα εδάφια από το 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*, φαίνεται ότι μεσολαβεί ένα σημαντικό θέμα από την κάθαρση μέσω του διθυράμβου (έργο μουσικής με την ευρύτερη έννοια: μουσική, χορός, τραγούδι, αναπαραστατικές κινήσεις). Κάθαρση που φαίνεται να λειτουργεί κατά τη θέαση του διθυράμβου με ανάλογο τρόπο με εκείνον που έχουμε κατά τη θέαση της τραγωδίας.

5) Οι δύο ενότητες εδαφίων που έχουμε επιλέξει να εξετάσουμε μοιάζουν να αντιμετωπίζουν το ίδιο θέμα με δύο διαφορετικές προσεγγίσεις που σε κάθε περίπτωση είναι συμπληρωματικές. Και οι δύο ενότητες συγκρίνουν αυτό που μπορεί να προσφέρει η μουσική κατά την εμπειρία της *αναπαύσεως*, απέναντι σ' αυτό που μπορεί να προσφέρει η μουσική κατά την εμπειρία της *διαγωγής*.

Η ενότητα εδαφίων που ονομάσαμε Θ<sub>A</sub> (1337 b27 – 1338 a24), εισάγει το κριτήριο του ελεύθερου χρόνου της *αναπαύσεως/παιδιάς* που έχουν ανάγκη όσοι εργάζονται και πρέπει να ξεκουραστούν, χρησιμοποιώντας αυτή τη ψυχική θεραπεία ως φάρμακο (από τις λύπες, δηλαδή τις έγνοιες που φέρνει ο μόχθος της εργασίας) ώστε να πάρουν δυνάμεις και να επιστρέψουν στη σοβαρή τους δραστηριότητα που πάντοτε έχει μια εξωτερική στόχευση.

Στον αντίποδα βρίσκονται αυτοί που έχουν στη διάθεσή τους έναν σημαντικό ελεύθερο χρόνο, για να τον αφιερώσουν σε δραστηριότητες με τις οποίες αναπτύσσουν την ίδια τους την προσωπικότητα και οι οποίες έχουν ένα νόημα ως αυτοσκοπό, δεν έχουν καμία εξωτερική στόχευση.

Στο ένα επίπεδο η μουσική προσφέρει μία απόλαυση/ηδονή σ' εκείνους που ζουν την *ανάπαυση/παιδιά*, η οποία λειτουργεί κατά κάποιο τρόπο επαναληπτικά: ξεκουράζονται για να επανέλθουν στην εργασία τους.

Στο άλλο επίπεδο η μουσική προσφέρει μία απόλαυση/ηδονή που συνδέεται με μια εμπλουτιστική πορεία προς τον τελικό στόχο της ζωής (*τέλος*) που είναι η ευδαιμονία.

Η συγκεκριμένη ενότητα των εδαφίων από τα *Πολιτικά* Θ ξεκινάει και τελειώνει με την επίκληση μίας παραδοσιακής αντίληψης για την αξία της μουσικής (απέναντι στην σύγχρονη αντιμετώπισή της, αποκλειστικά στο επίπεδο της *αναπαύσεως/παιδιάς/διασκέδασης*) η οποία προετοιμάζει τις δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου των ελεύθερων ανθρώπων (*ελευθέριοι*).

Η παραπάνω σύγκριση των δύο επιπέδων γίνεται με τέτοιο τρόπο που να αφήνει την εντύπωση ότι αφορά μία σχεδόν αγεφύρωτη διάκριση δύο κοινωνικών ομάδων, και μ' αυτό το κριτήριο, διαπιστώνουμε ότι ίσως να ανήκει σε μία παλαιότερη πρώτη γραφή του 8<sup>ου</sup> βιβλίου, που ταιριάζει περισσότερο με το πολιτικό μοντέλο που συναντάμε να προτείνεται στο 7<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*. Ήδη όμως εισάγει με πολύ πυκνό τρόπο το θέμα της αντίστιξης της απολαυστικής εμπειρίας που προσφέρει η *ανάπαυσις/παιδιά*

με την απολαυστική εμπειρία που προσφέρει σ' ένα τελείως διαφορετικό επίπεδο η *διαγωγή*. Αντίστιξη που ωστόσο προετοιμάζει κι ένα πεδίο ενότητας όσον αφορά το κεντρικό χαρακτηριστικό του δίπολου *ηδονή/λύπη*. Δίνεται δηλαδή η ευκαιρία διασύνδεσης του ενός επιπέδου με το άλλο μέσω της κοινής ηδονής που προσφέρουν και τα δύο, χάριν του απολαυστικού χαρακτήρα της μουσικής, μ' ένα άλμα όμως να πραγματοποιείται ως προς την ηθική διάσταση της απολαυστικής εμπειρίας.

Πολύ σημαντικό σημείο στην ανάλυση αυτής της ενότητας εδαφίων είναι εκείνο κατά το οποίο ο Αριστοτέλης μοιάζει να απαντάει, με το στίχο 1337 b35 (που είναι «*οὐ γὰρ δὴ παίζοντας· τέλος γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ βίου τὴν παιδιὰν ἡμῖν*») σ' έναν αντίστοιχο από το Ζ των *Νόμων* του Πλάτωνα 803 d2-e8 και ειδικά στο στίχο της («*τίς οὖν ὀρθότης; παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιάς*»). Η αντιστοιχία αυτή παρατηρήθηκε ήδη από τον Newman στα 1902, χωρίς όμως να γίνει μια έρευνα που θα μπορούσε να φωτίσει το εύρος και τα επίπεδα του διαλόγου που κρύβεται πίσω απ' αυτή την αντιλογία.<sup>457</sup>

Κι εδώ βέβαια προσδιορίζεται μία αντιπαράθεση σ' ένα θέμα *παιδεία/παιδιά* που συνυφαίνεται με το εντελώς διαφορετικό πολιτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο την εντάσσουν οι δύο διανοητές (δηλαδή συναρτήσει της ισχυρής διαφοροποίησής τους στο πεδίο της ώριμης πολιτικής φιλοσοφίας του ενός και του άλλου).

6) Η ενότητα εδαφίων που ονομάσαμε Θ<sub>B</sub> (1339 a14 – 1340 a5), είναι σαφώς πιο εκτεταμένη από την πρώτη και διακρίνονται σ' αυτήν πέντε χαρακτηριστικά βήματα:

α) Η διατύπωση του τριπλού ερωτήματος σε σχέση με την πιθανή χρησιμότητα της εκπαίδευσης στη μουσική που έχουμε αναφέρει πιο πάνω. Κι ένα ρητορικό ερώτημα σε δύο επίπεδα για τις πιθανές αντιρρήσεις.

β) Οι αντιρρήσεις όσων δέχονται τους όρους του τριπλού ερωτήματος αλλά απορρίπτουν τη χρησιμότητα της μουσικής εκπαίδευσης, δηλαδή θεωρούν ότι ισχύει η επιρροή της μουσικής στα τρία επίπεδα αλλά δεν χρειάζεται να πάρουν τα παιδιά μουσική εκπαίδευση.

γ) Η απάντηση του Αριστοτέλη στο τριπλό ερώτημα που έθεσε.

---

<sup>457</sup> Το σχετικό θέμα παρουσιάζεται και αναλύεται εν εκτάσει στο επόμενο κεφάλαιο Δ2 «Η πλατωνική θεωρία για το παιχνίδι στους *Νόμους*».



δ) Η σύγκριση της ηδονής από την εμπειρία της *αναπαύσεως/παιδιάς* με την ηδονή από την εμπειρία της μουσικής που συνδέεται με το *τέλος*, δηλαδή την ευδαιμονία με μία απόπειρα γεφύρωσης των δύο επιπέδων.

ε) Τέλος η εξέταση της εμπειρίας της *διαγωγής* (που στην παρούσα περίπτωση αντιπροσωπεύει την εμπειρία της θέασης των μουσικών έργων του διθύραμβου και των έργων του θεατρικού δράματος, ειδικά της τραγωδίας, που συνοδεύουν τον διθύραμβο στις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές της πόλης όπως τα Μεγάλα Διονύσια) αναπτύσσεται σε μια σειρά συλλογισμών που οδηγούν στην παρουσίαση της λειτουργίας της κάθαρσης. Κι έτσι με μια έννοια η κάθαρση από τον διθύραμβο, την τραγωδία και την κωμωδία, συνιστά ένα σημείο κορύφωσης της συνολικής εμπειρίας *διαγωγής* που απευθύνεται στο ευρύτερο δυνατό κοινό των Αθηναίων πολιτών.

Είναι σημαντικό να κατανοήσουμε τη λειτουργία και τη δομή του τριπλού ερωτήματος του Αριστοτέλη: Ποια είναι η δύναμη που έχει η μουσική και για ποιο σκοπό ενδείκνυται η μάθησή της και για ποιες εμπειρίες της ενήλικης δημόσιας ζωής προετοιμάζει τα παιδιά και τους νέους;

i) Αξίζει, επειδή προετοιμάζει τα παιδιά για την εμπειρία της *αναπαύσεως/παιδιάς*;

ii) Αξίζει, επειδή συμβάλλει στην κατάκτηση της αρετής, έχοντας τη δυνατότητα να διαπλάθει τα ήθη; και

iii) Αξίζει επειδή τα οδηγεί μακροπρόθεσμα στην εμπειρία της *διαγωγής* και την κατάκτηση της *φρονήσεως*;

Εφόσον κατανοήσει κανείς το σύνθετο συλλογισμό που απαντά στο τριπλό ερώτημα (και κατά πάσα πιθανότητα στοχεύει να συνθέσει τελικά και τα τρία επίπεδα της ερμηνείας σε μια κοινή προσέγγιση όπου αλληλοεπιδρούν αντί να τα παραθέσει ή να τα αντιδιαστείλει) ανακαλύπτει εδώ το κλειδί για το πώς μπορεί η δημόσια παιδεία, μέσω της εκπαίδευσης στη μουσική, να εγγυηθεί τη σωστή λειτουργία του άριστου πολιτεύματος.

Παρατηρούμε ότι εδώ ο Αριστοτέλης θα αναλύσει το θέμα της *ηδονής* που προσφέρει η *μουσική* στην εμπειρία της *αναπαύσεως/παιδιάς* και της *ανάλογης απόλαυσης/ηδονής* που προσφέρει η *μουσική* στο επίπεδο της *διαγωγής* (που συνδέεται με τον τελικό σκοπό της ζωής, δηλαδή την *ευδαιμονία* ως *τέλος*) αποπειρόμενος πλέον να γεφυρώσει τα δύο επίπεδα.

Κατά κάποιον τρόπο οι δύο ενότητες εδαφίων που εξετάστηκαν αντιμετωπίζουν το ίδιο θέμα με δύο κάπως διαφορετικές προσεγγίσεις. Θα μπορούσαμε από τη μία να υποθέσουμε ότι γράφτηκαν σε δύο διαφορετικές περιόδους, στοχεύοντας να προβάλλουν δύο σχεδόν όμοιες προσεγγίσεις του ρόλου της παιδείας που θα εξυπηρετούσαν όμως δύο σχετικά διαφορετικές θεάσεις του βέλτιστου πολιτεύματος. Από την άλλη πλευρά, στη μορφή που μας παραδόθηκε το 8<sup>ο</sup> βιβλίο, η ενότητα Θ<sub>Α</sub> φαίνεται να προετοιμάζει το θέμα: ηδονή από τη μουσική κατά την ανάπαυση απέναντι στην ηδονή από τη μουσική κατά τη διαγωγή ενόψει της προοπτικής μιας πιο σύνθετης αντιμετώπισης του ίδιου θέματος στην ενότητα των εδαφίων Θ<sub>Β</sub>.

7) Η απουσία του κλεισίματος του κύκλου που ξεκίνησε στην πρώτη παράγραφο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου με το θέμα της κατάλληλης παιδείας που θα εγγυηθεί την άρτια λειτουργία του βέλτιστου πολιτεύματος, η σύνταξη του βιβλίου με διαδοχικά θεματικά άλματα, η δυσανάλογα εκτεταμένη ανάλυση του θέματος της *μουσικής*, με έμφαση στην εμπειρία της *διαγωγής* που εμπεριέχει τη συγκινησιακή κορύφωση της *κάθαρσης*, ενώ το βιβλίο φαίνεται να διακόπτεται ξαφνικά και να παραμένει ατέλειωτο, όλα αυτά τα στοιχεία καθιστούν αιγιματική την σύνθεση που είχε κατά νου να προτείνει ο Αριστοτέλης.

Αρκετά όμως δεδομένα με πιο χαρακτηριστικό απ' όλα, αυτό της δομής του τριπλού ερωτήματος στην ενότητα εδαφίων Θ<sub>Β</sub> που τείνει να διασυνδέσει δύο διαφορετικά επίπεδα *ηδονής/απόλαυσης* της μουσικής, από εκείνο της *αναπαύσεως/παιδιάς/διασκέδασης* μέχρι εκείνο της *διαγωγής* με ηθική ανάταση (με τη μεσολάβηση της ικανότητας της αξιολογής *μουσικής* να προβάλλει τις αρετές στον ψυχικό κόσμο των παιδιών που εκπαιδεύονται σ' αυτήν και αργότερα των ενηλίκων που την ακούν) ώστε να οδηγείται κανείς στην κατάκτηση της *φρονήσεως*, οδήγησαν την έρευνά μας να συγκεντρώσει τα στοιχεία εκείνα που επιτρέπουν μία εύλογη υπόθεση σχετικά με τη σύνθεση στην οποία οδηγεί ο Αριστοτέλης ολόκληρο το βιβλίο.

Σε γενικές γραμμές ο συνολικός συλλογισμός του Αριστοτέλη θα μπορούσε να έχει ως εξής:

Όλοι οι άνθρωποι αυθόρμητα αναζητούν την απόλαυση που προσφέρει η μουσική κατά την εμπειρία της *αναπαύσεως/παιδιάς/διασκέδασης* και την απαλλαγή από τις καθημερινές έγνοιες που επιβάλλει η εργασία στον ψυχικό κόσμο. Στην

παιδιά/παιχνίδι προσδιορίζεται μία συγκινησιακή εμπειρία απαλλαγής από τη *λύπη*, ένα *χαίρειν*, που είναι αναγκαίο σε κάθε άνθρωπο. Εάν από μικρά τα παιδιά εκπαιδευθούν στην αξιόλογη μουσική η οποία έχει την ικανότητα να προβάλλει άμεσα τα αξιόλογα ήθη στον ψυχικό κόσμο των παιδιών και των εφήβων (οδηγώντας τα προς την αρετή), θα έχει κατακτηθεί για αυτά κατά την ενήλικη ζωή τους ένα *χαίρειν ορθώς*, δηλαδή θα έχει μεταφερθεί η αυθόρμητη αναζήτηση της απόλαυσης από τη μουσική, από το επίπεδο της επαναληπτικής διαδικασίας της διασκέδασης (που αφορά την κούραση της εργασίας και την απαλλαγή από τις έγνοιες του μόχθου, χάριν της επιστροφής στην εργασία) στη δυνατότητα πρόσληψης ενός αξιόλογου έργου μουσικής, το οποίο εντέλει θα προσφέρει μια εμπειρία απόλαυσης/ηδονής με την ίδια ένταση, αλλά μ' ένα πολύ πιο σημαντικό αποτέλεσμα. Με τη δεύτερη αυτή εμπειρία να συνυφαίνεται πλέον με τον ορίζοντα ενεργοποίησης της μεσότητας κι έτσι μιας ώθησης προς τη σταθερή αναζήτηση της αρετής.

Έτσι είναι κατορθωτό για ένα ευρύτατο κοινό να ζήσει την εμπειρία της *διαγωγής* που συνίσταται στη θέαση των μουσικών δραματικών έργων (δηλαδή μια εμπειρία που τυπικά δεν συνιστά *ανάπαυσιν*/διασκέδαση και δεν έχει στόχο να απαλλάξει από την κούραση, αλλά προσφέρει μια απόλαυση μέσω εκείνης της ψυχικής ανάτασης που συνυφαίνεται με τον τελικό στόχο της ζωής, δηλαδή την *ευδαιμονία*) ακόμη και αν αυτή η εμπειρία είναι σπάνια (ίσως μόνο δύο φορές το χρόνο). Με αυτό τον τρόπο όμως ένα ευρύτατο κοινό πολιτών έχει πρόσβαση στην αρετή ζώντας περιοδικά μια εμπειρία ανάτασης που ευνοεί την αναζήτηση της μεσότητας.

Αυτό όμως το δεδομένο ήταν και ο απαραίτητος όρος, για να έχει η πλειοψηφία των πολιτών μία επαρκή πρόσβαση στη *φρόνησιν* (η διανοητική αρετή που συνθέτει την αναζήτηση της ηθικής επάρκειας και της ικανότητας για απόφαση και πράξη σύμφωνα με τον ορθό λόγο). Έτσι επιτυγχάνεται η απαίτηση του Αριστοτέλη να συμμετάσχει στο άριστο πολίτευμα ενεργά ο μεγαλύτερος δυνατός αριθμός των πολιτών,<sup>458</sup> δηλαδή προτείνεται μία διέξοδος για τον πλέον πρωτότυπο πολιτικό

---

<sup>458</sup> Υπάρχουν δύο χαρακτηριστικά εδάφια από το βιβλίο 3 και 4 των *Πολιτικών* που δίνουν με τον πιο ξεκάθαρο τρόπο τον ορίζοντα αναζήτησης του τέλειου πολιτεύματος, έτσι όπως με πολύ πρωτότυπο τρόπο φθάνει να το προσδιορίσει ο Αριστοτέλης.

Στο βιβλίο 3 έχουμε τη συμμετοχή των «πολλών» δηλαδή την πλειοψηφία των πολιτών με τους οποίους ισχύουν τα ακόλουθα: 1281 a43 – 1281 b9. Και στο βιβλίο 4 έχουμε το άριστο πολίτευμα με τη συμμετοχή των πολλών στίχοι: 1295 a26 – 1295 b6. Στο μεγάλο εδάφιο του βιβλίου 3, έχουμε με τον πιο ρητό τρόπο τη διατύπωση ενός συλλογισμού κατά τον οποίο το δημόσιο συμφέρον θα το προωθήσει καλύτερα η μεγάλη πλειοψηφία των πολιτών (πάντα με την προϋπόθεση να έχει κάθε πολίτης ορισμένα απαραίτητα εφόδια) σε σχέση με αυτό που μπορεί να κάνει μία μειοψηφία αρίστων.

στόχο μετεξέλιξης της δημοκρατίας του 5<sup>ου</sup> και του 4<sup>ου</sup> αιώνας σ' ένα βέλτιστο πολίτευμα σύμφωνα με τους σχετικούς προσδιορισμούς που συναντούνται στην ενότητα των βιβλίων 1,2,3, και διευκρινίζονται στην ενότητα των βιβλίων 4,5,6.

Έτσι αναδύθηκε εν τέλει πάλι ένα θέμα *διαγωγή μετά παιδιάς* ανάλογο με αυτό που είχαμε εξετάσει στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, διότι με τη γεφύρωση την οποία επιτυγχάνει η εκπαίδευση στη μουσική, από την παιδική ηλικία μεταφέρεται και ενεργοποιείται εκείνη η έντονη εμπειρία του *χαίρειν* που συναντάται στην εμπειρία της *αναπαύσεως/παιδιάς*, ως *χαίρειν ορθώς* στο πεδίο της *διαγωγής*.

Πράγματι και στο Δ8 είχαμε μια ανάλογη κίνηση, διότι φθάναμε από το *χαίρειν* της *αναπαύσεως* στο *χαίρειν* της *διαγωγής* που αφορά το πεδίο της αρετής με το *παίζειν* να μας οδηγεί από το ένα επίπεδο στο άλλο.

8) Και στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στα αντίστοιχα εδάφια από τα *Πολιτικά Θ*, ο Αριστοτέλης πλάθει από μία μεταφορική χρήση της σημασίας του όρου *παίζειν* (*ανάπανσις/άνεσις/παιδιά* και *χαίρειν/ευφραίνεσθαι/ευ σκώπτειν*) στην καθομιλουμένη (ξεκινώντας από ένα στοιχειώδες κυριολεκτικό *παίζειν* που αφορά το παιχνίδι των παιδιών), σταδιακά έναν τεχνικό φιλοσοφικό όρο τον οποίο καλείται να φωτίσει η ανάλυσή μας. Διακρίνουμε στα δύο επίπεδα (Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και *Πολιτικά Θ*) δύο διαφορετικές εννοιολογικές αποχρώσεις του όρου *παίζειν* που εντέλει αποδεικνύονται συμπληρωματικές και οδηγούν στην ίδια εμπειρία της *διαγωγής* που και στα δύο κείμενα αφορά τη διάσταση της ηθικής ολοκλήρωσης.

Στο Δ8 το *παίζειν/παιδιά* υποσημαίνει το *σκώπτειν*, την ανταλλαγή δηλαδή πειραγμάτων κατά την *παιδιά/διασκέδαση* (ίσως κατά τη διάρκεια ενός συμποσίου). *Παίζειν* το οποίο μεταβαλλόμενο ως ενέργημα μεσότητας που οδηγεί στην αρετή, οφείλει να είναι ένα *ευ σκώπτειν* κι ένα *εμμελώς ομιλείν* και *εμμελώς σκώπτειν*.

---

Ο συλλογισμός αυτός δεν αντιπαραθέτει τους άριστους στους πολλούς, αλλά προσπαθεί να γεφυρώσει την απόσταση φθάνοντας σ' ένα σταθερότερο πολίτευμα με μια πιο πλούσια και υγιή πολιτική ζωή.

Η αναφορά στη θέαση των μουσικών έργων στους ποιητικούς αγώνες που έρχεται να ολοκληρώσει και να συμπληρώσει το συλλογισμό, καθώς και η αναφορά ενός ανάλογου θέματος από τη ζωγραφική, μας οδηγούν κατευθείαν σε παρόμοιο τρόπο πραγμάτευσης του θέματος στα *Πολιτικά Θ*.

Το εδάφιο από το τέταρτο βιβλίο έρχεται κατά κάποιο τρόπο να συμπληρώσει το προηγούμενο, αποσαφηνίζοντας ποιες προϋποθέσεις πρέπει να πληρούν οι πολίτες για να συμμετέχουν στο πολίτευμα, οι «πολλοί» (*πλείστοι*) που συμπληρώνουν και ολοκληρώνουν το έργο των αρίστων, με μία αναφορά στο θέμα της κατάκτησης της αρετής και της μεσότητας στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Αυτόν τον πυρήνα πολιτικών συλλογισμών, που οδηγούν στο βέλτιστο πολίτευμα κατά την πρωτότυπη σύλληψη του Αριστοτέλη, έρχεται κατά την άποψή μας να ολοκληρώσει η συνεισφορά του 8<sup>ου</sup> βιβλίου: η δημόσια παιδεία, όμοια για όλα τα παιδιά, με έμφαση στη μουσική εκπαίδευση θα προσφέρει έναν ορίζοντα ιδανικών και μία κοινή αναζήτηση της φρόνησης σε όλους τους ενήλικους πολίτες.

Το *χαίρειν* αυτού του *ευ σκώπτειν*, η χαρμόσυνη ατμόσφαιρα της συνάντησης των *ελευθέρων, σπουδαίων/αξιόλογων* ανθρώπων (παρατηρούμε εδώ την παρουσία και τον κεντρικό ρόλο του αντιθετικού ζευγαριού σοβαρότητα/παιχνίδι) ζωοδοτεί μια κοινή εμπειρία ανάτασης που ονομάζει ο Αριστοτέλης *διαγωγή*.

Στα αντίστοιχα εδάφια των *Πολιτικών* Θ το *παίζειν/παιδιά* υποσημαίνει μια λειτουργία της *μουσικής*. Εκείνος που γνωρίζει να ερμηνεύει και να επηρεάζεται σωστά, ακούγοντας την κατάλληλη μουσική, διαπερνάται από ένα *παίζειν*, ένα παιγνιακό ψυχολογικό δεδομένο που εκδηλώνεται στο *χαίρειν*. Όταν αυτό μεταφέρεται στο πεδίο της μεσότητας και της αρετής (μέσω της εκπαίδευσης στην ποιοτική μουσική που μπορεί να προβάλλει τα αξιόλογα ήθη στον ψυχικό κόσμο) μπορεί να οδηγήσει στην εμπειρία της *διαγωγής* (θεραπευτικής εμπειρίας συγκλονισμού από τη θέαση/ακρόαση μουσικών και δραματικών έργων) που συγχρόνως είναι συνυφασμένη με μια διάσταση *ευδαιμονίας*.

Και στις δύο περιπτώσεις ένα *χαίρειν ορθώς*, που οφείλεται σε μια αξιόλογη παιδεία, συνδέει μία διάσταση *παίζειν* με μια διάσταση *διαγωγής*. Έτσι και στα δύο επίπεδα διαφαίνεται το δεδομένο του ότι η δυνατότητα θέασης του ωραίου, δηλαδή μια διάσταση αισθητικής ανάτασης με ευνοϊκές ηθικές επιπτώσεις, είναι ο παράγοντας που μπορεί να εγγυηθεί τη σταθερότητα του βέλτιστου πολιτεύματος.

9) Καταλήγοντας, θα επανέλθουμε σε κάποιες παρατηρήσεις του Αριστοτέλη για την παιδεία στην αρχή του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* (αλλά και στη συνέχεια η ειδικότερη αναφορά στην εκπαίδευση στη μουσική), για να φέρουμε στην επιφάνεια ένα θέμα που διαπερνά όλη μας την ανάλυση αλλά πλέον πρέπει να διατυπωθεί συνθετικά.

Ακολούθως ξεκινάμε παραθέτοντας και σχολιάζοντας το εδάφιο 1337 b4-21:

α) «Ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων, οὐκ ἄδηλον· ὅτι δὲ οὐ πάντα, διηρημένων τῶν τε ἐλευθερίων ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθερίων φανερόν, καὶ ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάνουσον» (*Πολιτικά*, 1337 b4-9).

Ο Αριστοτέλης είχε ξεκινήσει πιο πριν να μιλά για τη δημόσια παιδεία και για το κεντρικό δεδομένο της ανάδειξης της αρετής που θα πρέπει να εμπεριέχει ώστε να καταστεί το κεντρικό στήριγμα του βέλτιστου πολιτεύματος. Αλλά διαπίστωνε ότι οι

γνώμες για το τι είναι χρήσιμο, για το τι στηρίζει την αρετή δεν συμφωνούσαν μεταξύ τους. Ωστε τώρα στο πρώτο βήμα του συλλογισμού του δέχεται ότι πρέπει να διδάσκονται οι στοιχειώδεις γνώσεις και ότι είναι χρήσιμο αλλά με κριτήριο να προετοιμάζει ελεύθερους πολίτες και όχι απλούς χειρώνακτες (βάνουσους).

β) «βάνουσον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζειν καὶ τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν, ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρηστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων [ἢ τὴν ψυχὴν] ἢ τὴν διάνοιαν» (*Πολιτικά*, 1337 b10-13).

Ορίζει στη συνέχεια ποια είναι αυτή η εργασία που θα θεωρηθεί επικίνδυνη για την ανατροφή των ελευθέρων πολιτών και γιατί. Είναι αυτή η εκπαίδευση που αφορά χειρωνακτικά επαγγέλματα και εκπαίδευση τέτοια που φθείρει και το σώμα και την ψυχή και τη διάνοια των παιδιών και των μελλοντικών πολιτών ώστε αυτοί να είναι ανίκανοι να προχωρήσουν προς την κατεύθυνση της κατάκτησης της αρετής και της πολιτικής επάρκειας για απόφαση και πράξη.

γ) «διὸ τὰς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσι χειρὸν διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν, καὶ τὰς μισθαρνικὰς ἐργασίας· ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν» (*Πολιτικά*, 1337 b13-15)

Στη συνέχεια έρχεται συμπληρωματικά να προσδιορίσει εκείνες τις χειρωνακτικές ιδιότητες ή επαγγέλματα που φθείρουν επικίνδυνα το σώμα των μισθωτών και δεσμεύουν και υποβιβάζουν τη διάνοιά τους στο πνεύμα της συνεχούς εργασίας ή της συνεχούς αναζήτησης της ωφελιμότητας (*ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν*).

δ) «ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινὸς ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ προσεδρεύειν λίαν πρὸς ἀκρίβειαν ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις» (*Πολιτικά*, 1337 b16-17).

Αλλά και για τα ελεύθερα ή τεχνικά επαγγέλματα έχει μία επιφύλαξη μέχρι ποιου σημείου η προετοιμασία γι' αυτά δεν παγιδεύει όσους προετοιμάζονται στην ίδια ανικανότητα για αρετή για τους χειρώνακτες.

ε) «ἔχει δὲ πολλὴν διαφορὰν καὶ τὸ τίνοσ ἔνεκεν πράττει τις ἢ μανθάνει· τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ χάριν ἢ φίλων ἢ δι' ἀρετὴν οὐκ ἀνελεύθερον, ὁ δὲ ταῦτο τοῦτο πράττων δι' ἄλλους πολλάκις θητικὸν καὶ δουλικὸν δόξειεν ἂν πράττειν» (*Πολιτικά*, 1337 b18-21).

Τέλος καταλήγει να δώσει το σημαντικότερο κριτήριό του που είναι το τελικό αίτιο, ο απώτατος στόχος του *μανθάνειν*, δηλαδή της επιδίωξης της γνώσης. Αν την ασκεί κανείς χάριν του εαυτού του και του φίλου του είναι πραγματικά ελεύθερος, αλλιώς (παρόλο που μπορεί να είναι πλούσιος, να ανήκει σε ένα ή άλλο μέρος της κυρίαρχης τάξης) θα σκέφτεται και θα συμπεριφέρεται όπως οι ακραία φτωχοί (*θητικόν*) που συμπεριφέρονται δουλοπρεπώς.

Όταν ο Αριστοτέλης προχωρά στη δικαίωση της μουσικής εκπαίδευσης αλλά και στην εξέταση των ορίων και των προϋποθέσεων που πρέπει να τη χαρακτηρίζουν, οδηγείται να διατυπώσει συλλογισμούς (ανάμεσα στο 1341 a5-9 και στο 1341 b8-14) που αντιστοιχούν σε όσα εξετάσαμε πιο πάνω. Στο πρώτο από τα δύο εδάφια εξετάζει μέχρι ποιο σημείο πρέπει να διδάσκονται τα παιδιά την ερμηνεία και την εκτέλεση μουσικών έργων. Όχι βέβαια στο βαθμό που το μαθαίνουν οι επαγγελματίες μουσικοί. Θα πρέπει απλώς να μάθουν να παίζουν μουσική για τον εαυτό τους και για τους φίλους τους. Στο δεύτερο εδάφιο βλέπουμε ότι οι επαγγελματίες μουσικοί οι οποίοι εργάζονται για τη διασκέδαση ενός κοινού προσαρμόζουν το παίξιμό τους για οικονομικούς λόγους στις επιθυμίες αυτού του κοινού.

Όχι μόνο ισχύει ότι η επαγγελματική εκμάθηση όλων των ειδών της μουσικής εκθέτει τον ψυχικό κόσμο των ερμηνευτών σ' ένα υπέρμετρο *παίζειν* (όπως είδαμε αλλού) αλλά παίζουν μουσική για να επιβιώσουν, ως χειρώνακτες/βάνουσοι, όχι χάριν της απόλαυσης του μουσικού έργου που τους προσφέρει μία εμπειρία αυτοπραγμάτωσης.

Ας υπενθυμίσουμε τώρα όλα όσα είχαμε αναδείξει στην ανάλυση του Αριστοτέλη για το θέμα παιδεία/μουσική εκπαίδευση (όπου ενυπάρχει και μία διάσταση του παιχνιδιού) δίπλα στο θέμα ελεύθερος χρόνος-ανάπαυση-διαγωγή. Είχαμε δει στην ανάλυση της ενότητας εδαφίων Θ<sub>A</sub> ότι υπήρχε μία πόλωση μεταξύ *ασχολούμενων* (εργαζόμενων, όχι μόνο χειρώνακτων, αλλά εν γένει ανθρώπων που παρασύρονται από μία ωφελμιστική νοοτροπία, υποτάσσοντας όλη τους τη ζωή σε μία επιδίωξη εξωτερικών στόχων) και αυτών που έχουν την επαρκή παιδεία ώστε να αναζητήσουν την *ασχολία* και την εμπειρία της διαγωγής.

Ακολούθως είδαμε την ανάλυση της ενότητας εδαφίων Θ<sub>B</sub> ότι ο Αριστοτέλης μοιάζει να θέλει να γεφυρώσει αυτή την πόλωση, προσφέροντας μία δυνατότητα εμπειρίας *διαγωγής* (στην οποία μεσολαβεί η απόλαυση της μουσικής με ένα βίωμα ηθικής

ανάτασης) και σε όσους δεν έχουν την επαρκή παιδεία να την αναζητήσουν μόνοι τους πιο συχνά στη ζωή τους.

Το κεντρικό θέμα της *διαγωγής*, είδαμε ότι ο Αριστοτέλης, το ανέπτυξε τόσο συναρτήσεως της διαπαιδαγώγησης ελεύθερων πολιτών σε επαφή με θέματα αρετής (κι έτσι ικανότητας για διαβούλευση, απόφαση και πράξη) όσο και σε θέματα γνώσης που ταιριάζουν στη φιλοσοφική αναζήτηση, αλλά επίσης σε θέματα ανάπαυσης από την κούραση της εργασίας που γίνεται με στόχο την εκπλήρωση σημαντικών καθηκόντων και επίτευξης στόχων.

Πέραν της εμπειρίας του φιλοσόφου να στοχάζεται αναζητώντας τη γνώση ως αυτοσκοπό, θα πρέπει και οι υπόλοιποι πολίτες, όλων των βαθμίδων μόρφωσης (με τους πιο αμόρφωτους και πολιτικά ασήμαντους να διαφέρουν από τους πιο μορφωμένους και πολιτικά ισχυρούς στη γενικότερη νοοτροπία στοχεύσεων στη ζωή, ενώ και οι δύο ομάδες μπορούν να δειχθούν δέσμιες μιας σταθερής χρησιμοθηρίας) να έχουν προετοιμαστεί ήδη από την εγκύκλια παιδεία για την αναζήτηση μιας καλλιέργειας της προσωπικότητάς τους (για την κατάκτηση ηθικών αλλά και διανοητικών αρετών κι επιπλέον για το βίωμα μιας εμπειρίας του ελεύθερου χρόνου).

Η παιδεία και ειδικά η μουσική εκπαίδευση θα πρέπει να προετοιμάσουν το σύνολο των πολιτών να αναζητήσει και ένα βίωμα ανάπαυσης ως εμπειρία *διαγωγής*. Κάτι που θα πρέπει να ζήσουν ως ένα βίωμα απολαυστικό και ως αυτοπραγμάτωση. Και αυτή η εμπειρία μοιάζει να προαπαιτεί είτε την αρετή της ευτραπείας είτε την αίσθηση μιας μουσικής αρμονίας και την αναζήτηση μιας θέασης του υψηλού.

Καταλήγουμε να παρατηρήσουμε ότι σε όλη αυτή την ενότητα πολύ σημαντικών συλλογισμών του Αριστοτέλη, κεντρική θέση έχει η δυνατότητα ενός βιώματος ελευθερίας που ξεχωρίζει από κάθε άλλη δραστηριότητα υποταγμένη στην ανάγκη. Επανερχόμαστε έτσι στην κεντρική θέση που κατέχει το μεγάλο θέμα ελευθερία/αναγκαιότητα δίπλα στο *παίζειν*, θέμα στο οποίο είχαμε φθάσει κατά την απόπειρα ερμηνείας του αποσπάσματος 52DK του Ηράκλειτου ως αποσπάσματος κλειδί που επιτρέπει μία νέα ερμηνεία του χαμένου του έργου.



## Δ2) Η πλατωνική θεωρία για το παιχνίδι στους *Νόμους*

Γύρω από ένα θέμα *παιδεία/παιδιά* ως σταθμός μεταξύ της ισχυρής ηρακλείτειας επιρροής του αποσπάσματος 52DK και της αριστοτελικής θεωρίας του θέματος *παιδεία/παιδιά* στα *Πολιτικά Θ* και στα *Ηθικά Νικομάχεια*

### Εισαγωγή

Ένα τόσο σημαντικό και δύσκολο θέμα όπως η θεωρία του παιχνιδιού στους *Νόμους* του Πλάτωνα, που ερευνάται εδώ στο πλαίσιο της εξέτασης ενός αριστοτελικού θέματος, με πιθανές ηρακλείτειες καταβολές, οφείλει να παρουσιαστεί με κάποια οικονομία χώρου. Δεν ανήκει στην πρόθεσή μας και στον ορίζοντα της έρευνάς μας να αποπειραθούμε να δώσουμε μια πλήρη ερμηνεία του θέματος σε πλατωνικό επίπεδο.<sup>459</sup>

Ωστόσο δεν μπορούμε να παραλείψουμε να κάνουμε μία σύντομη αναφορά για τη θέση που κατέχουν οι *Νόμοι* στην εξέλιξη της πολιτικής θεωρίας του Πλάτωνα κι εν γένει της φιλοσοφίας του, όπως επίσης να κάνουμε μία στοιχειώδη αναφορά στα γενικά χαρακτηριστικά του πολιτεύματος που περιγράφονται στους *Νόμους*, ιδιαίτερα σε εκείνα τα σημεία που δείχνουν την καθημερινή ζωή των πολιτών, την πιθανή επαφή τους με την τέχνη, τη γενική αντιμετώπιση των παιδιών κι εν τέλει το περιβάλλον, είτε στην εκπαίδευση των παιδιών είτε στον ελεύθερο χρόνο μιας δημόσιας συνάντησης, όπου έχει μία θέση το παιχνίδι.

Οι *Νόμοι* αποτελούν, εκτός από το τελευταίο και πλέον εκτεταμένο έργο του Πλάτωνα, το τρίτο κατά σειρά, κατεξοχήν πολιτικό έργο, μετά την *Πολιτεία* και τον *Πολιτικό*. Η εξέλιξη των πολιτικών ιδεών του Πλάτωνα μεταξύ των τριών έργων, μοιάζει να συνδέεται με τις διαφορετικές φάσεις της δικής του πρακτικής απόπειρας να επηρεάσει προς την σωστή κατεύθυνση έναν πολιτικό ηγέτη, και αυτό συνδέθηκε με τη σειρά των διαδοχικών ταξιδιών του στη Σικελία. Στο πρώτο ταξίδι του, στην Ιταλία, στα 387 π.Χ. συναντά εκτός από τους πυθαγορικούς της Κάτω Ιταλίας και της Σικελίας, τον τύραννο των Συρακουσών Διονύσιο Α, με τον οποίον δεν κατορθώνει

---

<sup>459</sup> Για μια αξιόλογη σχετική απόπειρα παραπέμπουμε στην πρωτότυπη μελέτη του Stephen Kidd *Play and Aesthetics in ancient Greece*, Cambridge University Press, 2019, ο οποίος επικεντρώνεται στη θεωρία του παιχνιδιού του Πλάτωνα στους *Νόμους* κάνοντας τις σχετικές αναφορές σε άλλα έργα της τελευταίας περιόδου του συγγραφέα, αλλά κι εντάσσει δευτερευόντως στο ίδιο θέμα, τις αντίστοιχες προσεγγίσεις του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά Θ*. Παρόλο που η προσέγγιση του Kidd, είναι εντελώς διαφορετική και σχεδόν αντιδιαμετρική από τη δική μας, θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε κάποια σημαντικά στοιχεία που προσφέρει η έρευνά του και να διαλεχθούμε μαζί τους.

να έρθει σε μία γόνιμη επαφή.<sup>460</sup> Θα κερδίσει όμως έναν πρώτο σημαντικό υποστηρικτή των ιδεών του στο πρόσωπο του Δίωνα (Κορμπέτη, 1997, σσ. 11-17).

Στο δεύτερό του ταξίδι στη Σικελία το 368-367, όντας καλεσμένος του Δίωνα για να επηρεάσει τον νέο ηγέτη Διονύσιο Β, θα αποτύχει και πάλι. Μετά απ' αυτό το ταξίδι έπεται η συγγραφή του μέγιστου έργου του η *Πολιτεία*, όπου το περίγραμμα ενός πολιτικού καθεστώτος γίνεται περισσότερο η αφορμή για μια απόπειρα εκτεταμένης σύνθεσης του φιλοσοφικού του συστήματος. Χαρακτηρίζεται από μία διάσταση εξιδανίκευσης με την παρουσία των φιλοσόφων στην εξουσία του πολιτεύματος, μία απόλυτη εξουσία δίχως νόμους (αλλά δίχως κινδύνους παρεκτροπής της εξουσίας), που ασκείται με τη μεσολάβηση της κυρίαρχης τάξης των Φυλάκων (Klosko, 1986, σσ. 185-188).

Ακολουθεί το τρίτο του ταξίδι στην Ιταλία (361-360 π.Χ.), πάλι με την παράκληση του Δίωνα, χάριν μιας νέας απόπειρας επιρροής στον Διονύσιο Β, που δηλώνει πλέον έτοιμος να μελετήσει φιλοσοφία. Απόπειρα που θα έχει τελικά την ίδια κακή τύχη με την προηγούμενη, αλλά ίσως θα προσφέρει στον Πλάτωνα σημαντικό υλικό για την πολιτική του σκέψη.<sup>461</sup> Μετά από αυτό το ταξίδι τοποθετείται ο διάλογος *Πολιτικός*, όπου σκιαγραφείται η προσωπικότητα και οι ικανότητες του άνδρα που μπορεί να κατέχει και να ασκήσει άψογα την πολιτική εξουσία.

Χαρακτηριστική, σ' αυτό το έργο, είναι η εκτεταμένη ανάπτυξη της πεποίθησης ότι η κυβέρνηση των ανθρώπων είναι ένα ανάλογο της νομής μιας αγέλης ζώων (*Πολιτικός*, 266 e4 – 268 c3). Επίσης χαρακτηριστική είναι η πεποίθηση του Πλάτωνα ότι ένας τέτοιος ηγέτης μπορεί να εξοντώνει και να στέλνει στην εξορία όποιους νομίζει εφόσον πιστεύει ότι αυτό εξυπηρετεί την υγεία της πόλης (*Πολιτικός*, 293 d-e με 296 d-e). Το έργο αυτό, ενώ υιοθετεί αρκετά στοιχεία από την *Πολιτεία*, εστιάζει πιο συγκεκριμένα στο θέμα της πολιτικής εξουσίας και της προσωπικότητας του απόλυτου εξουσιαστή.

---

<sup>460</sup> Βλ. σχετικά την εισαγωγή της Ηρώς Ε. Κορμπέτη στο έργο της *Επιστολή Ζ του Πλάτωνα*, Εκδ. Στιγμή Αθήνα, 1997, σσ 11-17, όπου δίνεται ευσύντοπα ένα ημερολόγιο των φάσεων της σχέσης του Πλάτωνα με τις Συρακούσες, καθώς και η σχετική απόπειρα επιρροής του στον Διονύσιο Α και στον Διονύσιο Β. Το ίδιο θέμα αναπτύσσει και ο George Klosko στο έργο *The Development of Plato's Political Theory*, London Methuen, 1986, και ειδικά στο κεφάλαιο XI *Plato's later political theory*, σ. 183 (ειδικότερα στο πρώτο μέρος *Plato and Syracuse*, σσ. 185-188).

<sup>461</sup> Σχετικά ο Taylor παρατηρεί: «Αλλά ο Πλάτων (Επιστολή Γ' 316 α) αναφέρει ότι στις Συρακούσες συνεργάστηκε με τον Διονύσιο στη συγγραφή εισαγωγών ή προοιμίων των νόμων που θα θεσπίζονταν στις πόλεις τις οποίες σκόπευαν να συγκροτήσουν σε ομοσπανδία για να δημιουργήσουν τη συνταγματική μοναρχία που ήθελαν. Εύλογα λοιπόν συμπεραίνουμε ότι η νομοθετική αντίληψη των *Νόμων* προέκυψε από την προσωπική εμπειρία του Πλάτωνα στις Συρακούσες» (Taylor, 2008, σ. 527).

Ακολουθώς ο Δίων οργανώνει στην Αθήνα και με τη βοήθεια της Ακαδημίας έναν στρατό με στόχο μια εκστρατεία στη Σικελία για την ανατροπή του Διονυσίου του Β στα 358-357 π.Χ. Πράγματι κατορθώνει να ανατρέψει τον Διονύσιο Β στις Συρακούσες στα 357, αλλά στα 354/3 δολοφονείται από τον ακαδημικό του συνεργάτη (Κορμπέτη, 1997, σσ. 11-16).

Στη συνέχεια οι οπαδοί του Δίωνα και οι οπαδοί του Κάλλιπου συγκρούονται στη Σικελία, με τους πρώτους να απευθύνονται στον Πλάτωνα για να τους δώσει την πολιτική του συμβουλή. Σ' αυτό το σημείο έχουν θέση η 7<sup>η</sup> και η 8<sup>η</sup> Επιστολή του Πλάτωνα, που θεωρούνται αυθεντικές και εμπεριέχουν όχι μόνο συλλογισμούς σε σχέση με όλη αυτή την πολιτική περιπέτεια του Πλάτωνα (με στόχο να μετατρέψει τον τύραννο της Σικελίας σε φιλόσοφο βασιλιά) αλλά και μια συνολική αυτοβιογραφική αφήγηση του Πλάτωνα από την πρώτη του νεότητα.<sup>462</sup>

Ήδη κατά την εποχή της 7<sup>ης</sup> και της 8<sup>ης</sup> Επιστολής, είναι πιθανό να έχει ξεκινήσει ο Πλάτων να προετοιμάζει το τελευταίο έργο του, τους *Νόμους*, που θεωρείται ότι το έγραψε τα τρία ή τέσσερα τελευταία χρόνια της ζωής του, περίπου στα 350-347 π.Χ.

Σχετικά ο Klosko, στην εισαγωγή του κεφαλαίου που αναφέρεται στους *Νόμους* (12<sup>ο</sup> κεφάλαιο, *The 'second-best' state*), γράφει: «Οι Νόμοι είναι ένα γεροντικό έργο. Με τη συσσώρευση της αυξανόμενης εμπειρίας του Πλάτωνα σχετικά με τις ανθρώπινες υποθέσεις, δείχνει μία διάθεση κούρασης και παραίτησης. Ο ηλικιωμένος Πλάτωνας έχει γυρίσει την πλάτη του στον κόσμο για να κοιτάξει τον ουρανό. Η ανθρώπινη ζωή του φαίνεται ένα ασήμαντο πράγμα, τίποτα περισσότερο από μία διασκέδαση για χάρη των θεών (803 c). Η πίστη του στις δυνάμεις του ανθρώπου, στην αξιοπρέπειά του, στην δυνατότητά του για γνώση, έχει εξασθενήσει. Η απήχηση όλων αυτών στην πολιτική του θεωρία οδηγεί δε ένα ιδανικό κράτος που πλησιάζει τη θεοκρατία» (Klosko, 1986, σ. 198).

Παρά ταύτα το τελευταίο αυτό έργο του Πλάτωνα είναι πολύ πιο συγκεκριμένο και λεπτομερές στην αντιμετώπιση των πρακτικών προβλημάτων του πολιτικού

---

<sup>462</sup> Ο Πλάτων στη *Z Επιστολή* αφηγείται τις πρώτες νεανικές του επιθυμίες να ακολουθήσει μία πολιτική σταδιοδρομία, την απογοήτευσή του από τους θείους του Κριτία και Χαρμίδα, (μέλη των Τριάκοντα) από την παραλλαγή της ολιγαρχίας που εκπροσωπούσαν και στη συνέχεια την απογοήτευση από τη δημοκρατία που αποκαθίσταται, με την δίκη και τη θανάτωση του Σωκράτη στα 399 π.Χ. Και ακολουθεί η περιπέτεια της Σικελίας που ξεκινά με το πρώτο ταξίδι στην Ιταλία 390-387 π.Χ. (βλ. σχετικά Η. Κορμπέτη, *Επιστολή Z του Πλάτωνα*, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 1997, σσ. 23-29, θέμα που αναπτύσσεται στο εδάφιο 324 b9 – 326 b13).

καθεστώτος στο οποίο στοχεύει. Όλα τα ερωτήματα τίθενται εκεί και απαντιούνται με πολύ πιο άμεσα πρακτικό τρόπο. Με μία έννοια μοιάζει με μια έτοιμη συνταγή ίδρυσης και λειτουργίας μιας πόλης σε μία εποχή που η απήχηση της Ακαδημίας είχε οδηγήσει σε μία ευρύτερη ζήτηση πολιτικών και συνταγματικών συμβουλών.<sup>463</sup> Βρισκόμενος μπροστά στο θάνατο μοιάζει να θέλει να αφήσει μια πολιτική παρακαταθήκη προορισμένη στην άμεση εφαρμογή.

Στους *Νόμους* στο εδάφιο 739 α, ο Πλάτων παρουσιάζει ένα πρωτότυπο βήμα της νομοθεσίας «τόσο ασυνήθιστο όσο το απρόσεκτο παιχνίδι με πεσσούς που μπορεί να ξαφνιάσει κάποιον που θα το ακούσει για πρώτη φορά» (Πλάτων, 1992, σ. 57).<sup>464</sup> Η ιδέα αυτή είναι ότι η ιδανική οργάνωση της πολιτείας είναι μάλλον ανέφικτη με την παραδοχή ότι «ίσως μάλιστα κάποιος να μην αποδεχόταν μια τέλεια πόλη αφού είναι αναπόφευκτο να έχει έναν τύραννο για νομοθέτη» (Πλάτων, 1992, σ. 57). Επομένως είναι αναγκασμένος να περιγράψει μετά το άριστο πολίτευμα (το χωρίς νόμους, που ίσως είναι δύσκολο να επιτύχει) το δεύτερο και το τρίτο σε σειρά αξίας πολίτευμα, που διέπονται από νόμους.

Στο εδάφιο 739 c μιλώντας για το άριστο πολίτευμα επικεντρώνεται στην καθολική κοινοκτημοσύνη που το διακρίνει «μια κοινωνία όπου τα πάντα θα ανήκουν σε όλους – κοινοκτημοσύνη γυναικών παιδιών και αγαθών – αλλά σε μια τέτοια πόλη η έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας θα εξαφανιστεί ολοκληρωτικά» (Πλάτων, 1992, σ. 59).

Στην άμεση συνέχεια έχουμε το χαρακτηριστικό εδάφιο 739 c7 – e2: «τα πάντα θα είναι στη διάθεση όλων, ακόμη και εκείνα που από τη φύση τους αποτελούν

---

<sup>463</sup> Σχετικά ο Taylor παρατηρεί: «Η ίδρυση της Μεγαλόπολης από τον Επαμεινώντα ως κέντρου της Αρκαδίας αποτελεί καλό παράδειγμα της πρώτης διεργασίας, ενώ η Παλινόρθωση της Μεσσήνης, από τον ίδιο πάλι, αποτελεί εξίσου καλό παράδειγμα της δεύτερης. Έχει σημασία να θυμόμαστε ότι, κατά τις ελληνικές αντιλήψεις, το πρώτο πράγμα που χρειαζόταν σε τέτοιες περιπτώσεις ήταν η παροχή ολοκληρωμένου συντάγματος και βασικών νόμων στην καινούργια ή την αναβιωμένη πόλη. Κατά κανόνα ως σύμβουλοι για να βοηθήσουν στο έργο αυτό καλούνταν διάφοροι ειδικοί των πολιτικών πραγμάτων. Τον 5<sup>ο</sup> αιώνα ο Περικλής χρησιμοποίησε τον Πρωταγόρα, που έδωσε συμβουλές για την νομοθεσία των Θουρίων, τον 4<sup>ο</sup> αιώνα αιτήματα παροχής παρόμοιων υπηρεσιών υποβάλλονταν διαρκώς στην Ακαδημία, αναγνωρισμένη εταιρεία ειδικευμένων νομομαθών. Λέγεται μάλιστα ότι ζητήθηκε από τον ίδιο τον Πλάτωνα να νομοθετήσει για τη Μεγαλόπολη, ο φιλόσοφος αρνήθηκε, όμως οι συνεργάτες του επιτέλεσαν αυτό το έργο για πολλές νεοϊδρυμένες πολιτείες. Ήταν λοιπόν θερμή η επιθυμία να υπάρχει ένα πρότυπο για όσους ενδεχομένως καλούνταν να νομοθετήσουν· αυτός ακριβώς στόχευε ο σκοπός των *Νόμων*» (Taylor, 2008, σ. 526).

<sup>464</sup> Η πρωτότυπη αυτή ιδέα στο πεδίο της πολιτικής σκέψης θα ξαφνιάσει όπως ξαφνιάζει μια καινοτόμα και απρόσμενη κίνηση σ' ένα επιτραπέζιο παιχνίδι αντιπαράθεσης (εδώ το παιχνίδι των πεσσών). Μπορούμε άραγε, σ' αυτό το σημείο που ο ίδιος ο Πλάτων αποφασίζει να δώσει έμφαση, να θεωρήσουμε ότι χρησιμοποιεί μια τρέχουσα έμφαση ή θα μπορούσαμε να δούμε μία έμμεση αναφορά σε ένα ίχνος του ηρακλείτειου αποσπάσματος 52DK (παρατήρηση που πρέπει να εξεταστεί στο εύρος της ανάδειξης μιας πλειάδας ηρακλείτειων ιχνών που ακολουθεί στην εξέλιξη της ανάλυσής μας);

ιδιοκτησία κάθε ανθρώπου, όπως τα μάτια ή τα αυτιά ή τα χέρια με την έννοια ότι όλοι οι πολίτες βλέπουν, ακούν κι ενεργούν από κοινού. Όλοι θα νιώθουν χαρά και λύπη ή θα επαινούν και θα επικρίνουν με τον ίδιο τρόπο. Με δύο λόγια, οι νόμοι αυτοί επιβάλλουν τη μεγαλύτερη δυνατή ενότητα στην πόλη και είναι οι καλύτεροι που μπορούν να υπάρξουν. Σε μια τέτοια πόλη κατοικούν θεοί ή παιδιά θεών και η ζωή όλων όσων έχουν τέτοιους νόμους είναι στ' αλήθεια ευτυχισμένη. Επομένως, δε χρειάζεται να ψάξουμε αλλού για να βρούμε πιο υποδειγματικό πολίτευμα απ' αυτό»<sup>465</sup> (Πλάτων, 1992, σ. 59).

Η αναλυτική περιγραφή των θεσμών του δείχνει ένα τυπικά μικτό πολίτευμα με δημοκρατικά και ολιγαρχικά στοιχεία, που ωστόσο δεν μπορούν να συγκαλύψουν ένα χαρακτήρα που σήμερα θα ονομάζαμε μάλλον «ολοκληρωτικό».

Χαρακτηριστικά ο Αριστοτέλης ασκεί μια απορριπτική κριτική στο δεύτερο βιβλίο των *Πολιτικών* (1266 a2-9) διακρίνοντας ένα πολίτευμα όπου συνδέονται παραδόξως στοιχεία τυραννίας και δημοκρατίας και το οποίο το χαρακτηρίζει ως απερίφραστα ολιγαρχικό (Αριστοτέλης, 2006, σ. 391).

Ο χαρακτηρισμός αυτός αναμφίβολα αντιστοιχεί στην απόλυτη κυριαρχία των νομοφυλάκων κι εν τέλει του νυχτερινού συλλόγου που επισκιάζει όλους τους άλλους πολιτικούς θεσμούς. Άλλωστε πρόκειται για ένα ανοιχτά θεοκρατικό καθεστώς που τιμωρεί κάθε αμφιβολία σχετικά με την κυρίαρχη θρησκεία με φυλάκιση, καταναγκαστικά έργα και θάνατο (βλ σχετικά τη σημείωση 507 για το νυχτερινό σύλλογο όργανο εκδίκησης και νουθεσίας των «αιρετικών» στο πεδίο της κρατικής θρησκείας).

---

<sup>465</sup> Ο Klosko παρατηρεί σχετικά με το θέμα της *Ηθικής ψυχολογίας στους Νόμους* ότι: «Σε σύγκριση με τα προηγούμενα του έργου, η διάθεση του Πλάτωνα στους *Νόμους*, είναι χωρίς αμφιβολία, βλοσυρή. Η βασιλεία της αρετής δεν είναι πιθανόν πλέον να επιτευχθεί εύκολα, ούτε σε ατομικό επίπεδο ούτε στο επίπεδο του κράτους. Ο Πλάτων έχει πλέον μία πολύ κακή γνώμη για τις ηθικές δυνατότητες του ανθρώπου, θέμα που επιδιώκει να το εξισορροπήσει θεσμοθετώντας ένα ακραία αυστηρό σύστημα εκπαίδευσης και ελέγχου. Σ' έναν βαθμό αυτό το σύστημα είναι ανάλογο με όσα συναντάμε στην *Πολιτεία*, αλλά στους *Νόμους* ο Πλάτων θεωρεί ότι το ανθρώπινο υλικό του είναι πιο δύστροπο, κι έτσι ενδείκνυται ένας έλεγχος συμπεριφορών πολύ πιο ακραίος. Επιπροσθέτως, ο Πλάτων έχει χάσει την πίστη του στην πιθανότητα ύπαρξης των βασιλέων φιλοσόφων κι έτσι οφείλει να εισάγει έναν άλλο μηχανισμό ο οποίος θα ασκεί τον έλεγχο του κράτους και θα επιβλέπει την εκπαίδευση» (Klosko 1986, σ. 199). Ενώ ισχύει ότι οι μηχανισμοί διάπλασης και ελέγχου στο πολιτικό σύστημα των *Νόμων* είναι αυστηρότατοι σε όλα τα επίπεδα (διαπαιδαγώγηση και δημόσια ζωή, είναι άλλωστε άδηλο τι είδους προσωπική και διαπροσωπική ζωή επιτρέπεται), στο εδάφιο 739 c7 – e2 οδηγούμαστε να διαπιστώσουμε την επιδίωξη της απάλειψης κάθε προσωπικής αισθητηριακής πρόσληψης κι επομένως κάθε προσωπικού αισθητικού κριτηρίου. Τι αναμένουμε λοιπόν, στο πεδίο της διαπαιδαγώγησης σε επαφή με τις τέχνες και αργότερα στις δημόσιες γιορτές, ποιου είδους τέχνη μπορεί να αναμένεται να ανθήσει σε ένα τέτοιο καθεστώς; Και τελικά ποια είναι η θέση που μπορεί να έχει το «παιχνίδι» μέσα σε όλα αυτά;

Κατά τα άλλα<sup>466</sup>, οι πολίτες οφείλουν να είναι συνεχώς απασχολημένοι (807 d), κάθε στιγμή της ημέρας ο πολίτης οφείλει να κάνει κάτι συγκεκριμένο από τη μία αυγή μέχρι την άλλη (807 d-e). Δεν τους ανήκει ούτε ο ύπνος τους (807 e) (Πλάτων, 1992, σ. 79).

Όσον αφορά τα παιδιά, θα πρέπει να πλαστούν όπως το κερί (789 d) (Πλάτων, 1992, σ. 29).

Αναμφίβολα ανήκουν στο κράτος πολύ περισσότερο από ότι ανήκουν στους γονείς τους (804 d) (Πλάτων, 1992, σ. 73). Οι γονείς οφείλουν να τιμωρούν τα παιδιά για κάθε παράπτωμα ή αλλιώς τιμωρούνται οι ίδιοι με σωματικές ποινές από τους επιστάτες που επιβλέπουν κάθε οικογένεια (794 b3-c3) (Πλάτων, 1992, σ. 43). Ανάλογες είναι και οι τιμωρίες που αφορούν τους δασκάλους και τους παιδαγωγούς, οι οποίοι έχουν τον πειθαρχικό έλεγχο των παιδιών και οφείλουν να τιμωρούν κάθε παράπτωμα, αλλιώς κάθε περαστικός που αντιλαμβάνεται μια απαράδεκτη ανεκτική συμπεριφορά οφείλει να παρέμβει και να τιμωρήσει (808 e) (Πλάτων, 1992, σ. 81). Ο επόπτης πρέπει να παρακολουθεί αλλά και οι περαστικοί θα πρέπει να τιμωρούν τα παιδιά όταν δεν συμπεριφέρονται σωστά αλλά και τους δασκάλους τους που είναι αρμόδιοι για την διαμόρφωσή τους (*Νόμοι Ζ*, 809 α) (Πλάτων, 1992, σ. 83).

Η αντιμετώπιση των παιδιών στους *Νόμους* φαίνεται καλύτερα από παντού στο ακόλουθο εδάφιο (*Νόμοι Ζ*, 808 d): «Όταν ξημερώνει τα παιδιά πρέπει να πηγαίνουν στο σχολείο. Όπως τα κοπάδια δεν μένουν χωρίς βοσκούς και οι δούλοι χωρίς κυρίου έτσι και τα παιδιά δεν πρέπει να μένουν χωρίς δασκάλους. Άλλωστε είναι τα πιο δυσκολομεταχειρίσιστα απ' όλα τα άλλα πλάσματα [*πάντων θηρίων, απ' όλα τα άλλα άγρια ζώα*]. Ένα ακαλλιέργητο παιδί γίνεται το πιο πονηρό ατίθασο και αλαζονικό πλάσμα του κόσμου. Γι' αυτό πρέπει να δένεται με πολλά χαλινάρια» (Πλάτων, 1992, σ. 81).

Αναμφίβολα, θα πρέπει να λάβει κανείς υπόψιν του όλες αυτές τις διαστάσεις του πολιτεύματος των *Νόμων*, που αγγίζουν τα παιδιά, την καθημερινή ζωή και την οικογένεια όσο και τη διαμόρφωση ενός προσωπικού αισθητικού κριτηρίου, για να εντάξει σε αυτό το πλαίσιο όσα θα εξεταστούν στη συνέχεια πιο αναλυτικά σε σχέση με το θέμα *παιδεία/παιδιά*.

---

<sup>466</sup> Βλέπε σχετικά την ευσύνοπτη παρουσίαση ενός γενικού σχεδίου των *Νόμων* στον Klosko, *Chapter XII The second best state*, 1986, σ. 198-218.

Και «ο νόμος» εν τέλει (ειδικά απέναντι στη διαπαιδαγώγηση) δεν είναι τίποτα άλλο από έναν «δημόσιο υπολογισμό» (ας λάβουμε εδώ υπόψιν την εφαρμογή της θεωρίας των ιδεών/αριθμών στη νομοθεσία και στο σχεδιασμό της καθημερινής ζωής των πολιτών) του θέματος «απόλαυση/λύπη μέσα στο κράτος» (*Νόμοι Α*, 644 c-d). (Πλάτων, 1992, σ. 81).

Και σχετικά με τον πολιτισμό, ως αναμενόμενο, υπάρχει μια αυστηρή κριτική των έργων ποίησης και μουσικής (*Νόμοι Ζ*, 802 a-b). Εν τέλει το θέμα *παιδεία/παιδιά* που ο Πλάτων το συνδέει με όψεις μίας βιωμένης τέχνης (μουσική, χορός) μοιάζει τόσο μεσολαβημένο από έναν κρατικό έλεγχο, που δεν αφήνει να φανεί η παρουσία εκείνης της αναζήτησης κατάκτησης της προσωπικής γνώσης που θα έρχεται σε επαφή με ένα στοιχείο παιχνιδιού. Γνώση και παιχνίδι, δηλαδή, ως διαστάσεις μιας πρωτότυπης προσωπικότητας και μεσολάβησης διαπροσωπικών σχέσεων ελεύθερων πολιτών (Πλάτων, 1992, σ. 65).

Όμως ένα πλατωνικό κείμενο παρουσιάζει, όταν εξεταστεί προσεκτικά, έναν μεγάλο πλούτο παρατηρήσεων που δεν είναι ανάγκη να υπηρετούν ή να εντάσσονται πλήρως στον δογματικό άξονα που διατρέχει το έργο.

Η ανάλυση που ακολουθεί, εστιάζοντας στη διακρινόμενη θεωρία του Πλάτωνα πάνω σε μια παιδεία μέσω του παιχνιδιού, οφείλει να γίνει απροκατάληπτα. Ωστόσο δεν μπορεί να μη ληφθεί υπόψιν, για την ερμηνεία της, το γενικό δεσμευτικό πλαίσιο. Ελπίζουμε επίσης ότι οι σταθερές αντιστοιχίες που σκοπεύουμε να αναδείξουμε, με τα *Πολιτικά Θ* (άσχετα από το δεδομένο της σχετικής διαφοροποίησης του Αριστοτέλη) θα φωτίσει ερμηνευτικά την πλατωνική θέση, όπως και το αντίστροφο.

Την παρουσίαση του θέματος *παιδεία/παιδιά* στους *Νόμους* του Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης την εξετάζει κατά κύριο λόγο ως φόντο στο συναφές θέμα που αναπτύσσει ο ίδιος πρώτα στο τέλος του 7<sup>ου</sup> βιβλίου,<sup>467</sup> και στη συνέχεια στο σύνολο του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*.<sup>468</sup>

---

<sup>467</sup> Είναι αξιοσημείωτο να παρατηρήσουμε ότι οι εντυπώσεις για την παιδεία που κάνει ο Αριστοτέλης στο τέλος του 7<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* ακολουθούν το πνεύμα του Πλάτωνα στους *Νόμους* όπως και στο σύνολο του υπόλοιπου βιβλίου. Στο θέμα της παιδείας, ο Αριστοτέλης μεταφέρει κάποια στοιχεία από τους *Νόμους* έστω κι εν συντομία: α) στο εδάφιο 1336 a22-29 για το ρόλο του παιχνιδιού στην εκπαίδευση μέχρι την ηλικία των πέντε ετών, β) στο εδάφιο 1336 a29-30 λέει να επιλεγούν τα κατάλληλα παιχνίδια που ταιριάζουν σε ελεύθερους ανθρώπους που δε θα είναι ούτε κουραστικά ούτε χαλαρά, γ) στο εδάφιο 1336 a33-35 αναφέρει ότι τα παιχνίδια προετοιμάζουν τα παιδιά για το μελλοντικό τους επάγγελμα.

Σχεδόν όλα τα σημαντικά θέματα του Αριστοτέλη (που έχουμε ήδη εξετάσει τόσο στο 7<sup>ο</sup> όσο και στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο)<sup>469</sup> τα βρίσκουμε ήδη, με κάποια μορφή, στους *Νόμους* του Πλάτωνα, το τελευταίο μεγάλο έργο του ιδρυτή της κλασικής φιλοσοφίας, που φαίνεται να σημάδεψε βαθιά τον Αριστοτέλη. Από τον ώριμο Πλάτωνα όμως, μέχρι τον ώριμο Αριστοτέλη τα πάντα έχουν πλήρως μεταβληθεί<sup>470</sup>. Οι δύο μεγάλοι συγγραφείς μοιάζουν να μοιράζονται το ίδιο υλικό, αλλά αυτά που προτείνει ο καθένας στο έργο του μοιάζουν να βρίσκονται σχεδόν σε πλήρη αντίθεση.<sup>471</sup>

Καταρχήν το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στις τέσσερις σημαντικές παραγράφους για τον προορισμό του ανθρώπου και το παιχνίδι (με τι πρέπει να

---

Αντίθετα, στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* ο μεγάλος πλούτος επαφών με τα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων*, αφορά πλέον την ουσία του θέματος *παιδεία/παιδιά* που αναπτύσσει εν εκτάσει σε ανοιχτή αντιπαράθεση με την πλατωνική προσέγγιση.

<sup>468</sup> Έτσι παρόλο που ο Πλάτωνας εξέθεσε πρώτος τις σχετικές διατυπώσεις για το εξεταζόμενο θέμα *παιδεία/παιδιά* και ο Αριστοτέλης ακολούθησε αργότερα με τη δική του επανεπεξεργασία του ίδιου θέματος (και αυτό μέσα σε μια μεγάλη περίοδο διαδοχικών γραφών του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* που μπορεί να πηγαινει από την επαύριο της δημοσίευσης των *Νόμων* στην τελική τους μορφή, μετά το θάνατο του Πλάτωνα, όταν ο Αριστοτέλης έφυγε από την Αθήνα και πήγε πρώτα στην Άσσο της Μικράς Ασίας και αργότερα στη Μακεδονία και ιδιαίτερα στο τέλος αυτής της περιόδου στα Στάγειρα, πριν επιστρέψει στην Αθήνα το 335π.Χ., αλλά και στη συνέχεια μέχρι την ολοκλήρωση των *Ηθικών Νικομαχείων* και τη συγγραφή της *Αθηναίων Πολιτείας* με όριο την ημερομηνία που αναφέρεται σ' αυτό το τελευταίο έργο, δηλαδή μετά το 328/327π.Χ.), η οπτική γωνία της δικής μας έρευνας, μας οδηγεί να αναζητούμε σταθερά, κατά την ανάλυση του πλατωνικού κειμένου στους *Νόμους* τις αντιστοιχίες που υπάρχουν με την κατοπινότερη αριστοτελική ανάλυση και να δίνουμε ένα ιδιαίτερο βάρος στους όρους με τους οποίους εκδηλώνεται αυτή η αντιστοιχία αλλά και η διαφοροποίηση της αριστοτελικής προσέγγισης, τόσο ως προς τα επιμέρους θέματα όσο και ως προς τη συνολική οπτική, παραπέμποντας στο ακριβώς προηγούμενο κεφάλαιο Γ1 *Η αριστοτελική θεωρία για το παιχνίδι στα Πολιτικά Θ*.

<sup>469</sup> Βλ. Αριστοτέλης *Πολιτικά*, (μτφρ.) Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2009, το 7<sup>ο</sup> και το 8<sup>ο</sup> βιβλίο.

<sup>470</sup> Η παλιά μετωπική αντιπαράθεση μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη πάνω στο θέμα της αξίας της δραματικής ποίησης (που εξελίχθηκε μέσα στην Ακαδημία και παρουσιάστηκε στον αριστοτελικό διάλογο *Περί Ποιητών*, όπου είναι πιθανό ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης να παρουσιάζονταν στο διάλογο και να εξέθεταν τις αντιπαρατιθέμενες θέσεις τους) μοιάζει να επανέρχεται ως υπόβαθρο σε ένα καινούργιο θέμα: *παιδεία/παιδιά* με πολιτειακές στοχεύσεις. Θέμα γύρω από το οποίο συγχρόνως αντιπαράθενται και μοιράζονται κοινό υλικό οι *Νόμοι* του Πλάτωνα και τα *Πολιτικά Η* και *Θ* του Αριστοτέλη (με τα *Πολιτικά Η* να ακολουθούν σε γενικές γραμμές το πλατωνικό πρότυπο, ενώ τα *Πολιτικά Θ* να αντιπαράθενται).

<sup>471</sup> Βλ. St. Kidd, *Play and Aesthetics in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 2019.

Ο Kidd ήδη από την εισαγωγή του (στο μέρος με τίτλο *Play, Mimesis, Aesthetics*) παρουσιάζει μία από τις πιο πρωτότυπες εμπνεύσεις μέσω των οποίων θα αναπτύξει την έρευνά του. Κατά τη γνώμη του «η κυρίαρχη ιστορία της ελληνικής αισθητικής μας λέει ότι ο Πλάτων εξόρισε τους ποιητές από την *Πολιτεία* εξαιτίας των επικίνδυνων παρενεργειών της *μimήσεως* [αναπαραστάσεως]. Ενώ ο Αριστοτέλης διέσωσε την *μimήσιν* στην *Ποιητική* με την αντίστοιχη επιχειρηματολογία η οποία επρόκειτο να αντέξει για όλους τους ακόλουθους αιώνες. Ενώ από τη μία αυτή η ιστορική προσέγγιση της αισθητικής έχει κυκλοφορήσει πλατιά, έχει μελετηθεί πολύ λιγότερο το θέμα ότι ο Πλάτων επιστρέφει στα αισθητικά θέματα μετά την *Πολιτεία*. Και στα τρία έργα της ώριμης περιόδου *Σοφιστής*, *Πολιτικός* και *Νόμοι*, εισάγει το «παιχνίδι» (*παιδιά*) ως μία επικυρίαρχη κατηγορία η οποία τίθεται υπεράνω όλων των μορφών που εμείς σήμερα ονομάζουμε «τέχνη»: μουσική, ποίηση, θέατρο, γλυπτική, ζωγραφική κ.ο.κ. Ο προσδιορισμός του «παιχνιδιού» σε όλα αυτά τα κείμενα αφορά «αυτό το οποίο υπάρχει αποκλειστικά χάριν της απολαύσεως». Αυτό που μπορεί να θεωρηθεί ως το πλέον αξιοπαρατήρητο στοιχείο αυτού του ορισμού είναι ότι η *μimήσις* είναι απύσχα, και, στην πραγματικότητα δεν αποτελεί ουσιώδες χαρακτηριστικό της νέας κατηγορίας [η έννοια του παιχνιδιού] κατά κανέναν τρόπο» (Kidd, 2019, σσ. 6-7).



ασχολείται ο αξιόλογος άνθρωπος, ο ενήλικος ελεύθερος πολίτης κατά τη διάρκεια του ελεύθερου χρόνου του) στο εδάφιο 803d-e. Ωστόσο, κρίναμε αναγκαίο να δείξουμε πώς φθάνει εκεί ο Πλάτωνας με μια σειρά σύνθετων συλλογισμών σχετικών με την κατάλληλη παιδεία που μπορεί να προετοιμάσει τους σωστούς πολίτες.

Το μάθημα στη μουσική και στο τραγούδι και κατ' επέκταση στο χορό, που δένει τα προηγούμενα σε μία ενότητα, συνδέονται με μία διάσταση του παιχνιδιού, που έρχεται σε πρώτο πλάνο στην έκθεση των θέσεων του Πλάτωνα, αναδεικνύοντας ένα κυρίαρχο θέμα *παιδεία/παιδιά* ενόψει της σωστής λειτουργίας του τέλειου πολιτεύματος.

Δεν θα σταθούμε εδώ σε όλα τα εδάφια με την ανάλυση του αρχαίου κειμένου, καθώς οφείλουμε να επικεντρωθούμε στο βασικό μας θέμα γύρω από το θέμα *παιδεία/παιδιά*. Θα δώσουμε απλώς ένα γενικό σχέδιο της πορείας των συλλογισμών που ξεκινούν από το θέμα της εκπαίδευσης των βρεφών και των μικρών παιδιών στο βιβλίο Z των *Νόμων*, πηγαίνοντας στη συνέχεια στα βιβλία A και B για την εκπαίδευση των εφήβων και των νέων, επιστρέφοντας τελικά στο βιβλίο Z και στο ευρύτερο περιβάλλον των τεσσάρων παραγράφων από το εδάφιο 803 d-e (πώς τίθεται το θέμα: ο προορισμός του ανθρώπου και το παιχνίδι)<sup>472</sup> το οποίο από την αρχή ήταν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός μας. Οποσδήποτε θα χρειαστεί να παραθέσουμε το αρχαίο κείμενο σε αρκετά σημεία, κυρίως όπου είναι απαραίτητο για να φανεί η αντιστοιχία της τεχνικής ορολογίας του Πλάτωνα με την ορολογία του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά* Θ. Όπως ήδη είπαμε, μας ενδιαφέρει σε κάθε ενότητα συλλογισμών να αναγνωρίσουμε και να υπενθυμίσουμε τα σημαντικότερα σημεία με τα οποία διαλέγεται ο Αριστοτέλης, περιοριζόμενοι όμως να το φέρουμε εις πέρας με μια σχετική οικονομία, καθώς μία συστηματική σύγκριση θα απαιτούσε μια ολόκληρη ξεχωριστή διατριβή.

Στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου θα μας δοθεί σταδιακά η ευκαιρία να επεξεργαστούμε το θέμα της παρουσίας ηρακλείτειων ιχνών στο έργο του Πλάτωνα, για να οδηγηθούμε στην λεπτομερέστερη εξέταση της σύνθεσης όλων αυτών των

---

<sup>472</sup> Αφού εξετάσουμε την πορεία με την οποία ξετυλίγει ο Πλάτωνας την αξιολογική παιδεία που θα πλάσει τους σωστούς πολίτες, φτάνοντας στο επίκεντρο της έρευνάς μας που είναι η εξέταση των παραγράφων 803 d-e, οδηγούμαστε στην κατάληξη του εν πρώτοις παράδοξου θέματος μιας παιδείας που έχει σαν κεντρικό ρυθμιστικό παράγοντα το παιχνίδι, για να εξετάσουμε την ολοκλήρωση αυτής της παιδαγωγικής πορείας σχετικά με τους ενήλικους πολίτες.

στοιχείων που παρουσιάζονται σε διαδοχικά έργα του Πλάτωνα και πραγματοποιείται με έξοχο τρόπο στους *Νόμους* γύρω από το ηρακλείτειο απόσπασμα κλειδί 52DK.

Είχαμε εδώ την ευκαιρία, χωρίς όμως να μας δίνεται η δυνατότητα να κάνουμε μια πλήρη ανασκόπηση του θέματος (και αυτό το θέμα θα απαιτούσε ένα ολόκληρο κεφάλαιο), να δείξουμε πώς μεταπλάθονται εντέλει, μέσα από μια μεγάλη πορεία στον χρόνο, τα στοιχεία μιας θεωρίας του παιχνιδιού του Ηράκλειτου που φθάνουν να πλημμυρίσουν τη σχετική έκθεση του θέματος *παιδεία/παιδιά* του Πλάτωνα στους *Νόμους*, και από εκεί να φθάσουν να μεταστοιχειωθούν (και ίσως να ερμηνευθούν με έναν άλλο τρόπο, να αναδειχθούν, και να δικαιωθούν) στην αντίστοιχη αντιμετώπιση του θέματος *παιδεία/παιδιά* μέσω της μουσικής εκπαίδευσης, και ως εγγύηση της σωστής λειτουργίας του βέλτιστου πολιτεύματος, στον Αριστοτέλη.

## Ι) Η εκπαίδευση της βρεφικής και της προσχολικής ηλικίας

Ο Πλάτωνας επαναφέρει ένα σημαντικό θέμα από το διάλογο *Θεαίτητος* όπου με αφορμή κάποιων παρατηρήσεων πάνω σε θέσεις του Πρωταγόρα είχε προχωρήσει στην ανάπτυξη μιας ολόκληρης ηρακλείτειας ανθρωπολογίας. Η κεντρική θέση όλης αυτής της προβληματικής ήταν ότι τόσο το σώμα όσο και η ψυχή για να αναπτυχθούν έχουν ανάγκη μία διαρκή κίνηση.<sup>473</sup> Εδώ πλέον το θέμα αυτό φθάνει να αναπτυχθεί πλήρως σε επαφή με μία παιδαγωγική θεωρία όπου το παιχνίδι (όπου κατά τη δική μας ανάλυση συναντάται το κυριαρχικό ίχνος του ηρακλείτειου αποσπάσματος-κλειδί 52DK) συνδυάζει το κεντρικό ηρακλείτειο θέμα της διαρκούς κίνησης με το κεντρικό χαρακτηριστικό της παιδικής ηλικίας που είναι η έντονη ενεργητικότητα<sup>474</sup> (αλλά και

---

<sup>473</sup> Η γνωσιολογική πραγμάτευση του διαλόγου *Θεαίτητος*, ξεκινάει στο [151E] εξετάζοντας την περίεργη δήλωση: «γνώση δεν είναι άλλο πράγμα από αίσθηση» συνδεδεμένη με την πρωταγόρεια ρήση ότι «ο άνθρωπος είναι μέτρο όλων των πραγμάτων, των υπαρκτών ότι υπάρχουν και των ανύπαρκτων ότι δεν υπάρχουν». Ο συλλογισμός αυτός μετατρέπεται στο ακόμη πιο αδύναμο «το 'μου φαίνεται' προσδιορίζει την αίσθηση» στο [152B12] συλλογισμός ο οποίος γρήγορα μπορεί να μεταπέσει στο «μου φαίνεται είναι γνώση» [152C5]. Οπότε και αντί να ακολουθήσει αμέσως μία παρμενιδική/πλατωνική διόρθωση του άτοπου, μεταφερόμαστε σε μία ηρακλείτεια γνωσιολογία όπου τίποτε 'δεν είναι' αλλά 'τα πάντα γίνονται'. Και σ' αυτό το σημείο έχουμε και μία παρατήρηση που αφορά την ιστορία της σκέψης σύμφωνα με την οποία ο Παρμενίδης με τον Ηράκλειτο αντιπαράτιθενται και ακολουθούν ο Εμπεδοκλής και [στη θέση του αναμενόμενου Αναξαγόρα] ο Πρωταγόρας. Συνεχίζει ο συλλογισμός της ηρακλείτειας σύλληψης με την κίνηση, το πυρ που γεννά τη συνεχή μεταβολή στο 153A ενώ στο 153B μεταφέρεται ο συλλογισμός σ' ένα ανθρωπολογικό επίπεδο όπου η ευεξία των σωμάτων και η ευεξία της ψυχής εξαρτώνται κι αυτές από κάποιου είδους κίνηση και μεταβολή (βλ. Πλάτων *Θεαίτητος* Εκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2015).

<sup>474</sup> Βλ. St. Kidd, *Play and Aesthetics in Ancient Greece*, Cambridge University Press, 2019.

Στο πλαίσιο του πρώτου κεφαλαίου του (*The Pairs of Paizo, Children Intoxication, and Play in Ancient Psycho-Physiology*) ο Kidd προετοιμάζοντας το θέμα με τίτλο *Plato's Child Psychology* παρουσιάζει κάποια στοιχεία σχετικά με το παιδί και τα χαρακτηριστικά του, από μια σειρά σημαντικών συγγραφέων, ποιητών ή φιλοσόφων που προηγούνται του Πλάτωνα, συμπεριλαμβάνοντας όμως και ερμηνείες μεταγενέστερων συγγραφέων που σαφώς έπονται, κάτω από τον τίτλο *Archaic and Fifth-Century Child Psycho-physiology*. Επικεντρώνεται στις ομηρικές, ησιοδικές παρατηρήσεις πάνω στο θέμα που συνδέει το παιδί με την αφροσύνη πηγαίνοντας στον Διογένη από την Απολλωνία και στο Θεόφραστο, ενώ εκμεταλλεύεται και την μαρτυρία του – πολύ κατοπινότερου – στωικού φιλοσόφου Επικτήτου σχετικά με την ίδια παράδοση, καταλήγοντας να βρει ως πλέον καθοριστική την παρέμβαση του Ηράκλειτου αναφερόμενος στα αποσπάσματα 117DK «ο άνδρας, όταν μεθύσει, οδηγείται από ανήλικο παιδί, παραπατώντας και μη ξέροντας που πηγαίνει, επειδή η ψυχή του έχει γίνει υγρή» και 118DK «η ξερή ψυχή είναι σοφότερη και άριστη», για τον μεθυσμένο άντρα που έχει την υγρή ψυχή και είναι σαν να καθοδηγείται από ένα παιδί και την άριστη ψυχή που είναι ξερή. Φθάνοντας εντέλει να αναφερθεί στο απόσπασμα 52DK που αναγνωρίζει ότι έχει σημαντική θέση στο θέμα που θα αναλυθεί (οι θέσεις των *Νόμων* σταθερά αποτελούν τον πυρήνα των αναφορών της έρευνας του Kidd) οδηγούμενος σε μία ερμηνεία του 52DK που ανάγεται στα αποσπάσματα 117 και 118DK. (Kidd, 2019, σσ. 23-27). Δεν υπάρχει αμφιβολία όπως θα το δείξουμε ήδη εν εκτάσει στην ανάλυση των *Νόμων*, ότι η διάχυτη παρουσία ηρακλείτειων ιχνών γύρω από την λαθραία παρουσία του 52DK γίνεται μέσω μιας ερμηνευτικής αναγωγής στα αποσπάσματα 117 και 118DK. Εναπομένει όμως, για κάθε προσέγγιση του θέματος, στην κρίση του κάθε ερευνητή, και στα μεθοδολογικά εργαλεία που χρησιμοποιεί, να κρίνει ως επαρκή και πλήρως δικαιωμένη ή όχι, αυτή την ερμηνευτική προσέγγιση του Πλάτωνα.

μία εξάρτηση/εθισμό από συνεχείς δόσεις ηδονής)<sup>475</sup> στην οποία η παιδαγωγική καλείται να δώσει μία μορφή. Και αυτό θα γίνει μέσω του οργανωμένου παιχνιδιού.

Ξεκινάμε με το θέμα της ανατροφής των βρεφών (ο Πλάτωνας φθάνει στο άκρο να συμπεριλάβει και τα έμβρυα στη σχετική αντιμετώπιση) και των μικρών παιδιών της προσχολικής ηλικίας.

Παρουσιάζουμε στη συνέχεια το σχετικό υλικό των εδαφίων που επιλέγουμε από το Ζ των *Νόμων*:

1) «Οὐκοῦν ὅτι μὲν σώματα καὶ ψυχὰς τὴν γε ὀρθὴν πάντως δεῖ τροφήν φαίνεσθαι δυναμένην ὡς κάλλιστα καὶ ἄριστα ἐξεργάζεσθαι, τοῦτο μὲν ὀρθῶς εἴρηται που» (788c) (Πλάτων, 1992, σ. 27) Η σωστή ανατροφή είναι αυτή που κάνει τις ψυχές και τα σώματα των παιδιών όσο το δυνατόν καλύτερα και ομορφότερα.

2) «Τί δέ; τόδε οὐκ ἐννοοῦμεν, ὡς ἡ πρώτη βλάστη παντὸς ζῴου πολὺ μεγίστη καὶ πλείστη φύεται, ὥστε καὶ ἔριν πολλοῖς παρέσχηκεν μὴ γίνεσθαι τά γ' ἀνθρώπινα μήκη διπλάσια ἀπὸ πέντε ἐτῶν ἐν τοῖς λοιποῖς εἴκοσιν ἔτεσιν αὐξανόμενα;» (788 d) (Πλάτων, 1992, σ. 27). Η ανάπτυξη στα πρώτα πέντε χρόνια είναι πολύ γρήγορη και γι' αυτό πολύ σημαντική.

3) «Τί οὖν; πολλὴ αὐξή ὅταν ἐπιρρέη πόνων χωρὶς [789.a] πολλῶν καὶ συμμέτρων, οὐκ ἴσμεν ὅτι μυρία κακὰ ἐν τοῖς σώμασιν ἀποτελεῖ; (...). Οὐκοῦν τότε δεῖται πλείστων πόνων, ὅταν ἡ πλείστη τροφή προσγίγνηται τοῖς σώμασι. (...). Οὐδαμῶς γε, ἀλλ' ἔτι καὶ πρότερον τοῖς ἐντὸς τῶν αὐτῶν μητέρων τρεφομένοις. (...) Ναί. θαυμαστὸν δ' οὐδέν ἐστιν ἀγνοεῖν ὑμᾶς τὴν τῶν τηλικούτων γυμναστικὴν, ἣν βουλοίμην ἂν ὑμῖν καίπερ ἄτοπον οὔσαν δηλῶσαι (789 a-b). Ἐτσι πρέπει η σωστή εκγύμναση να ξεκινάει από τα νεογέννητα, από τα μωρά και ίσως από την κατάσταση του εμβρύου (ακόμη και το έμβρυο πρέπει να γυμνάζεται (Πλάτων, 1992, σ. 27)

---

<sup>475</sup> Ο.π., Περνώντας ομοίως στο πρώτο κεφάλαιο, αλλά στο τμήμα εκείνο που έχει τίτλο *Plato's Child Psychology*, 2019, σσ. 30-32, ο Kidd παρουσιάζει ένα θέμα που αρχικώς ανήκει στην ψυχολογία των παιδιών και στη συνέχεια προεκτείνει το θέμα της διασύνδεσης της παιδικής ψυχολογίας με την ψυχολογία των ανίκανων για ωριμότητα ενηλίκων (δηλαδή το θέμα της αφροσύνης) που στη συνέχεια με κάποιο τρόπο θα συνδεθεί υπό μία έννοια με μια ορισμένη θέαση του *παίζειν*.

Αφού πρώτα υπενθυμίζει ότι στην αρχαία παράδοση (που έπεται πολλούς αιώνες μετά τον Πλάτωνα) ο Πλάτων θεωρείται μια αυθεντία σε θέματα ιατρικής, περνάει σε μία ταιριαστή παρατήρηση του Πλάτωνα που προέρχεται από το διάλογο *Γοργίας* όπου γίνονται δύο αναφορές (στο 464 d-465 a5 και 521 ε- 522 α) σε μια υποθετική αντιπαράθεση λόγων μεταξύ ενός ζαχαροπλάστη κι ενός γιατρού, πρώτα μπροστά σε παιδικό κοινό, και κατόπιν κατά προέκταση σε ένα κοινό αφρόνων (Βλ. Πλάτων *Γοργίας*, (μτφρ.) Π. Καλλιγιάς, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2020).

4) «Ἔστι τοίνυν παρ' ἡμῖν μᾶλλον τὸ τοιοῦτον κατανοεῖν διὰ τὸ τὰς παιδιάς αὐτόθι μειζόνως τινὰς παίζειν ἢ δεῖ· τρέφουσι γὰρ δὴ παρ' ἡμῖν οὐ μόνον παῖδες ἀλλὰ καὶ πρεσβύτεροί τινες ὀρνίθων θρέμματα, ἐπὶ τὰς μάχας τὰς πρὸς ἄλληλα. ἀσκοῦντας τὰ τοιαῦτα τῶν θηρίων πολλοῦ [c] δὴ δέουσιν ἠγεῖσθαι τοὺς πόνους αὐτοῖς εἶναι τοὺς πρὸς ἄλληλα μετρίους, ἐν οἷς αὐτὰ ἀνακινουῖσι γυμνάζοντες· πρὸς γὰρ τούτοις λαβόντες ὑπὸ μάλης ἕκαστος, τοὺς μὲν ἐλάττονας εἰς τὰς χεῖρας, μείζους δ' ὑπὸ τὴν ἀγκάλην ἐντός, πορεύονται περιπατοῦντες σταδίους παμπόλλους ἔνεκα τῆς εὐεξίας οὔτι τῆς τῶν αὐτῶν σωμάτων, ἀλλὰ τῆς τούτων τῶν θρεμμάτων, καὶ τό γε τοσοῦτον δηλοῦσι τῷ δυναμένῳ καταμαθεῖν, [d] ὅτι τὰ σώματα πάντα ὑπὸ τῶν σεισμῶν τε καὶ κινήσεων κινούμενα ἄκοπα ὀνίναται πάντων, ὅσα τε ὑπὸ ἑαυτῶν, ἢ καὶ ἐν αἰώραις ἢ καὶ κατὰ θάλατταν, ἢ καὶ ἐφ' ἵππων ὀχομένων καὶ ὑπ' ἄλλων ὅπως οὖν δὴ φερομένων τῶν σωμάτων, κινεῖται, καὶ διὰ ταῦτα τὰς τῶν σίτων τροφὰς καὶ ποτῶν κατακρατοῦντα, ὑγίαιαν καὶ κάλλος καὶ τὴν ἄλλην ῥώμην ἡμῖν δυνατὰ ἐστὶ παραδιδόναι.» (789 b-d). Η επιστήμη δείχνει ότι για κάθε ζωντανό οργανισμό ακόμη και στο επίπεδο του εμβρύου η κίνηση, μετακίνηση, τράνταγμα, βοηθούν στην υγιή ανάπτυξή του, δηλαδή στη σωστή οργανική του εξέλιξη/μεταβολή. Αυτό αφορά τη σωστή ανάπτυξη όλων των εσωτερικών οργάνων και λειτουργιών, όπως η πέψη (Πλάτων, 1992, σ. 29).

5) «τιθέντες νόμους τὴν μὲν κύουσιν περιπατεῖν, τὸ γενόμενον δὲ πλάττειν τε οἶον κήρινον, ἕως ὑγρόν, καὶ μέχρι δυοῖν ἐτοῖν σπαργανᾶν; καὶ δὴ καὶ τὰς τροφούς ἀναγκάζωμεν νόμῳ ζημιουῦντες τὰ παιδιά ἢ πρὸς ἀγροὺς ἢ πρὸς ἱερά ἢ πρὸς οἰκείους ἀείπη φέρειν, μέχρι περ ἂν ἱκανῶς ἴστασθαι δυνατὰ γίγνηται.» (789 e-790 a). Οπότε ο διάλογος οδηγείται να εξετάσει τη σωστή παιδαγωγική επίδραση των τροφών, και τις γυναίκες/παραμάνες που είναι επιφορτισμένες με την τροφή και την επιμέλεια των μωρών (Πλάτων, 1992, σσ. 29-31).

Στη συνέχεια:

6) «Λάβωμεν τοίνυν τοῦτο οἶον στοιχεῖον ἐπ' ἀμφοτέρα, σώματός τε καὶ ψυχῆς τῶν πάντων νέων τὴν τιθήνησιν καὶ κινήσιν γιγνομένην ὅτι μάλιστα διὰ πάσης τε νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ὡς ἔστι σύμφορος ἅπασι μὲν, οὐχ ἦκιστα δὲ τοῖς ὅτι νεωτάτοισι, καὶ οἰκεῖν, εἰ δυνατόν ἦν, οἶον ἀεὶ πλέοντας.» (790 c). Ακόμη και ο θηλασμός πρέπει να γίνεται με κίνηση.

Κι αμέσως μετά:

«τεκμαίρεσθαι δὲ χρὴ καὶ ἀπὸ τῶνδε, ὡς ἐξ ἐμπειρίας αὐτὸ εἰλήφασι καὶ ἐγνώκασιν ὃν χρήσιμον αἶ τε τροφοὶ τῶν σμικρῶν καὶ αἶ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι· ἠνίκα γὰρ ἄν που βουλευθῶσιν κατακοιμίζειν τὰ δυσυπνοῦντα τῶν παιδίων αἶ μητέρες, οὐχ ἡσυχίαν αὐτοῖς προσφέρουσιν ἀλλὰ τούναντίον κίνησιν, ἐν ταῖς ἀγκάλαις [e] ἀεὶ σείουσαι, καὶ οὐ σιγὴν ἀλλὰ τινα μελωδίαν, καὶ ἀτεχνῶς οἶον καταυλοῦσι τῶν παιδίων,» (790 d). Ο διάλογος οδηγείται να αναγνωρίσει στο νανούρισμα με κίνηση/ταλάντευση και απαλό τραγούδι με το οποίο ηρεμούν και κοιμίζονται οι μητέρες τα παιδιά, μια σημαντική συνεισφορά στη σωστή ανατροφή (Πλάτων, 1992, σ. 33)

Ακολουθεί:

7) «καθάπερ ἢ τῶν ἐκφρόνων βακχειῶν ἰάσεις, ταύτη τῇ τῆς κινήσεως ἅμα χορεία καὶ μούση χρώμεναι» (790 e). Κι εδώ έχουμε το πρώτο άλμα από την ανατροφή των παιδιών προς ένα ανάλογο για ενήλικους που αφορά τις διονυσιακές τελετουργίες που συμπεριλαμβάνουν κίνηση, μουσική, τραγούδι, δηλαδή ὄρχηση με θεραπευτικά αποτελέσματα (που προαναγγέλει την κατάληξη του θέματος παιδεία/παιδιά για τους ενήλικους πολίτες στο 803 d-e) (Πλάτων, 1992, σ. 33).

Στη συνέχεια:

8) «Δειμαίνειν ἐστίν που ταῦτ' ἀμφοτέρω τὰ πάθη, καὶ ἔστι δείματα δι' ἕξι φάυλην τῆς ψυχῆς τινα. ὅταν οὖν [791.a] ἔξωθεν τις προσφέρῃ τοῖς τοιούτοις πάθεσι σεισμόν, ἢ τῶν ἔξωθεν κρατεῖ κινήσις προσφερομένη τὴν ἐντὸς φοβεράν οὔσαν καὶ μανικὴν κίνησιν, κρατήσασα δέ, γαλήνην ἡσυχίαν τε ἐν τῇ ψυχῇ φαίνεσθαι ἀπεργασαμένη τῆς περὶ τὰ τῆς καρδίας χαλεπῆς γενομένης ἐκάστων πηδήσεως, παντάπασιν ἀγαπητόν τι, τοὺς μὲν ὕπνου λαγχάνειν ποιεῖ, τοὺς δ' ἐγρηγορότας ὀρχουμένους τε καὶ αὐλουμένους μετὰ θεῶν, οἷς ἂν καλλιεροῦντες ἕκαστοι θύωσι, κατηργάσατο ἀντὶ μανικῶν [b] ἢ μὴν διαθέσεων ἕξεις ἔμφρονας ἔχειν. καὶ ταῦτα, ὡς διὰ βραχέων γε οὕτως εἶπειν,» (791 a). Στη συνέχεια έχουμε άλλο ένα άλμα σ' ένα σημαντικό θέμα που θα αναπτύξει ἐν ἐκτάσει ο Πλάτωνας και το οποίο βρίσκεται σ' επαφή με την προηγούμενη αναφορά του στις διονυσιακές τελετουργίες. Οι ζωνηρές κινήσεις του χορού/ὄρχησης αποκαθιστούν την ηρεμία και διώχνουν ἀπὸ τὴν ψυχὴ τὴν ταραχὴν

και την ανησυχία (δηλαδή δρουν θεραπευτικά),<sup>476</sup> αυτή η εμπειρία άλλους τους υπνωτίζει και άλλους τους οδηγεί να μείνουν άγρυπνοι με μουσική και χορό (Πλάτων, 1992, σ. 33).

Έχουμε έτσι, ήδη εδώ, σ' επαφή με τη σωστή ανατροφή των βρεφών, το θέμα που θα εξετάσουμε στο εδάφιο 803 του βιβλίου Ζ των *Νόμων* με την αποκάλυψη του προορισμού του ανθρώπου. Και με τον τονισμό του θέματος της απαλλαγής από το φόβο είτε αυτό οδηγεί (μέσω της διαπαιδαγώγησης και της εκγύμνασης των νέων) σε μια αναζήτηση της αρετής της γενναιότητας (που αφορούν πλέον τους πολίτες) είτε αφορά την απαλλαγή από τις έντονες φοβίες/ανασφάλειες που έρχονται πάντα να βαρύνουν την ψυχή στην καθημερινή συναλλαγή σε διαφορετικό βαθμό για κάθε άνθρωπο ακόμη και για τον γενναίο, παρατηρούμε ότι μια περιοδική θεραπευτική αγωγή επιβάλλεται. Και αυτή φαίνεται ότι την προσφέρουν οι θρησκευτικές γιορτές του Διονύσου. Αναγνωρίζουμε εδώ ένα από τα καίρια θέματα που χειρίζεται με το δικό του τρόπο ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά Θ* αλλά και στα *Ηθικά Νικομάχεια Δ8*.<sup>477</sup>

---

<sup>476</sup> Το θέμα της κάθαρσης με θεραπευτικό ρόλο, που ο Αριστοτέλης παρουσίαζε ειδικά στα *Πολιτικά Θ* στη μεγάλη παράγραφο 1342 α (όπου εξηγείται η λειτουργία της κάθαρσης) το εξετάσαμε πρώτα στο κεφάλαιο Γ1. Ενώ από μια καινούργια σκοπιά το θέμα αυτό εξετάζεται και στο κεφάλαιο Δ1.

<sup>477</sup> Για την ανάλυση του θέματος της απαλλαγής από το θράσος (δηλαδή τον έτερο ακραίο πόλο από εκείνον της δειλίας – για το ηθικό δίπολο *θράσος/δειλία* – ενόψει της κατάκτησης της ανδρείας/γενναιότητας, θέμα που εξετάζεται στα *Ηθικά Νικομάχεια Γ* με τα δύο πρώτα παραδείγματα ηθικών δίπολων, με τα οποία ξεκινάει η θεωρία των αρετών, να είναι η *δειλία/θράσος* και η *αναισθησία/ακολασία*) μέσα από μία άσκηση σε περιβάλλον συμποσίου με οينوποσία για τους νέους (κατ' ανάγκη σε μία χαρμόσυνη ατμόσφαιρα διασκέδασης/παιδιάς), βλέπε στη συνέχεια.

Ο Αριστοτέλης εξέτασε με το δικό του τρόπο το θέμα της κατάκτησης μιας αρετής της *ευτραπείας* σε περιβάλλον χαρμόσυνης συνάντησης στα *Ηθικά Νικομάχεια Δ8*, όπου η έμφαση δε δίνεται τόσο στο πρόβλημα της μέθης και του θράσους της μέθης εν γένει, αλλά ειδικά στην τέχνη των αστείων και των πειραγμάτων που θα καταφέρει να αρθρώσει ο *πεπαιδευμένος-ελευθέριος-ευτράπελος* ενώ δε θα καταφέρει ο *απαιδευτος-βωμολόχος* (αλλά προφανώς, έστω και αν δεν γίνεται ρητή αναφορά, παίζει κάποιο ρόλο η μέθη στην ανάδειξη των χαρακτήρων, είτε για την έκφραση του *εμμελούς* λόγου – με κάποια ομορφιά και αρμονία – των *πεπαιδευμένων-ελευθέρων* είτε για την άσχημη έκφραση του *σκόπτειν των απαίδευτων-βάνουσων*).

Π) Η εκπαίδευση των παιδιών και των εφήβων προς την ενηλικίωση

Ακολουθεί μία εξέταση του γενικού χαρακτήρα της εκπαίδευσης που αφορά τα παιδιά και τους εφήβους και τα προετοιμάζει για τη μετάβαση κατά τη νεότητα προς την ενηλικίωση.

Παρουσιάζουμε το θέμα από το σχετικό υλικό που βρίσκεται στο Α και Β βιβλίο των *Νόμων*.

Πρώτα θα παρουσιάσουμε ένα θέμα που αφορά το θέμα *παιδεία/παιδιά*, δηλαδή την εκπαίδευση των μεγαλύτερων παιδιών της σχολικής ηλικίας με παιχνίδια και τη μορφή που παίρνουν αυτά. Στο τέλος του εδαφίου 653 b1 θίγει το θέμα της αγωγής των παιδιών που μεγαλώνοντας πλημμυρίζει η ψυχή τους από αισθήματα αγάπης, λύπης, μίσους, πόνου χωρίς να μπορούν όμως να συνειδητοποιήσουν το θέμα των ηθών και να ελέγξουν λογικά τα συναισθήματά τους. Όταν θα έχουν εκπαιδευθεί σωστά γύρω από το δίπολο ηδονές/λύπες και θα έχει επιτευχθεί μια λογικά ελεγχόμενη αρμονία συναισθημάτων, τότε θα έχουν κερδίσει την αρετή: «τὸ δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας τεθραμμένον αὐτῆς ὀρθῶς ὥστε [c] μισεῖν μὲν ἃ χρὴ μισεῖν εὐθύς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους» (653 c),<sup>478</sup> (Πλάτων, 1992, σσ. 103-105).

Η εκπαίδευση θα μάθει στο παιδί τι πρέπει να αγαπά και τι πρέπει να μισεί στο πλαίσιο της αρετής. Όμως, όπως θα δούμε αμέσως πιο κάτω η έμφαση δίνεται στην μουσική εκπαίδευση με προέκταση το τραγούδι και το χορό.

Διακρίνουμε εδώ σαφώς την πηγή του θέματος του *χαίρειν ὀρθῶς* που προσφέρει η εκπαίδευση στη μουσική η οποία με τη σειρά της έχει τη δυνατότητα να διαπλάθει τους χαρακτήρες των παιδιών.<sup>479</sup>

Στο επόμενο βήμα γίνεται η σχετική μετάβαση στο πεδίο της εκπαίδευσης στη μουσική και το θέμα *μόχθος/ανάπαυσις* που γνωρίζουμε από τα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη, εδώ στον Πλάτωνα παρουσιάζεται με την ορολογία *πόνοι/ανάπαυλαι*.

---

<sup>478</sup> Κατ' αναλογία στα *Πολιτικά Θ* ο Αριστοτέλης παρουσιάζει ένα θέμα *παιδεία/παιδιά*, μέσω της δημόσιας εκπαίδευσης στη μουσική, με στόχο την εκπαίδευση του ηθικού κόσμου των παιδιών προς την αρετή με έμμεσο τρόπο, πριν ακόμη είναι σε θέση να αντιληφθούν με πληρότητα το ηθικό πρόβλημα και να αναλάβουν μια προσπάθεια ελέγχου και εξισορρόπησης των ηθικών δίπολων.

<sup>479</sup> Βλ. σχετικά *Πολιτικά Θ* ενότητα εδαφίων 1339 b40 – 1340 a28 . Παραπέμπουμε στο κεφάλαιο Δ1 «Η αριστοτελική θεωρία για το παιχνίδι στα *Πολιτικά Θ*», για την έκθεση του θέματος της ένταξης του ηθοπλαστικού ρόλου της μουσικής σε μία παιδαγωγική διάσταση που εμπεριέχει ένα *παίζειν*. Συμπληρωματικά εδώ προετοιμάστηκε το σχετικό θέμα από δύο συναφή υποκεφάλαια του κεφαλαίου Γ1 πρώτα στο κεφάλαιο «Η δημόσια παιδεία δίπλα στο ανθρωπολογικό θέμα της διαδοχής των ηλικιών» και δεύτερον στο κεφάλαιο «Ο ρόλος της Παιδείας στην ανάπτυξη της ψυχής».



Αυτή η ανάπαυση θα δοθεί στο πλαίσιο των θρησκευτικών γιορτών για χάρη του Απόλλωνα και του Διονύσου.

«Καλῶς τοίνυν. τούτων γὰρ δὴ τῶν ὀρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν παιδείων οὐσῶν χαλᾶται τοῖς ἀνθρώποις καὶ διαφθείρεται κατὰ πολλὰ ἐν τῷ βίῳ, θεοὶ [d] δὲ οἰκτίραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος, ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς, καὶ Μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον συνεορταστὰς ἔδοσαν, ἵν' ἐπανορθῶνται» (*Νόμοι* B, 653 c-d).

Αναγνωρίζει κανείς το πεδίο όπου λαμβάνει χώρα η *διαγωγή*, αυτό το σύστοιχο της *αναπαύσεως* (στην ανάλυση του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά* Θ) δηλαδή στις μεγάλες γιορτές των αγώνων της ποίησης στις οποίες συμμετέχει, με την ιδιότητα του ακροατή/θεατή, η πλειοψηφία των ενήλικων πολιτών.<sup>480</sup> Δεδομένου του ότι τα αποτελέσματα της σωστής παιδείας που πήραν τα παιδιά φθείρονται και εξασθενούν σιγά σιγά κατά την ενηλικίωσή τους είναι χρήσιμη μία παιδεία για ενήλικους η οποία θα επαναφέρει και θα αναζωογονήσει την αρχική συνεισφορά της παιδείας με την συμμετοχή, τη θέαση των ποιητικών έργων κατά τις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές.

Όπως θα δούμε στη συνέχεια (πιστός πάντοτε στην απόρριψη της αναπαράστασης/μιμήσεως, παρά τη διαφοροποίηση που συναντάμε στους *Νόμους* σε σχέση με την καθολική απόρριψη της αναπαράστασης στην *Πολιτεία*) ο Πλάτωνας χειρίζεται το θέμα διαφορετικά: τείνει να δώσει έμφαση μόνο στην απευθείας ενεργή συμμετοχή στο θρησκευτικό δράμα/τελετουργία με τη μορφή ενός μουσικού έργου.<sup>481</sup>

Τα προηγούμενα δύο εδάφια δείξανε τη σχέση που έχει η εκπαίδευση των παιδιών στη μουσική με στόχο την κατάκτηση της αρετής κατά την ενηλικίωση, οπότε και αυτή η εκπαίδευση που είχε μία μορφή παιχνιδιού θα μεταστοιχειωθεί σε κάτι άλλο.

---

<sup>480</sup> Βλ. σχετικά στο κεφάλαιο Δ1 «Η αριστοτελική θεωρία για το παιχνίδι στα *Πολιτικά* Θ» όπου οδηγούμαστε στην αναγνώριση του διθύραμβου πίσω από την προβληματική για το μουσικό έργο που πρέπει να ετοιμαστούν οι ενήλικοι πολίτες να παρακολουθήσουν (με ρητή παραπομπή του Αριστοτέλη στην αναλογία της λειτουργίας αυτού του μουσικού έργου με τα έργα του θεατρικού δράματος και κατά πρώτο λόγο της τραγωδίας, δηλαδή μία αντιστοιχία μεταξύ *καθάρσεως* από τη θέαση/ακρόαση του παραστατικού μουσικού έργου που είναι ο διθύραμβος και της *καθάρσεως* από τη θέαση /ακρόαση της τραγωδίας).

<sup>481</sup> Βλ. τις σχετικές παρατηρήσεις στην ανάλυση των παραγράφων 803 d-e των *Νόμων* στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου.

Αυτό το θέμα θα το επαναφέρει και θα το αναπτύξει πλήρως ο Πλάτωνας στις τέσσερις σημαντικές παραγράφους του 803 b-e.

Επανέρχεται στη συνέχεια στην παιδική ιδιοσυγκρασία που χαρακτηρίζεται από ένα ξεχειλίσμα ενεργητικότητας.

«φησὶν δὲ τὸ νέον ἅπαν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς φωναῖς ἡσυχίαν ἄγειν οὐ δύνασθαι, [ε] κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ ζητεῖν καὶ φθέγγεσθαι, τὰ μὲν ἀλλόμενα καὶ σκιρτῶντα, οἷον ὀρχούμενα μεθ' ἡδονῆς καὶ προσπαίζοντα, τὰ δὲ φθεγγόμενα πάσας φωνάς. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ζῶα οὐκ ἔχουσιν αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσιν τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν, οἷς δὴ ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἁρμονία.» (Νόμοι Β, 653 ε).

Τα παιδιά και οι νέοι βρίσκονται σε συνεχή αναστάτωση, είναι αεί-κίνητα («κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ»), είναι αδύνατο να μείνουν ήσυχα, κινούνται ασταμάτητα, χορεύουν και παίζουν, ξεφωνίζουν και τραγουδούν νιώθοντας μια μεγάλη χαρά απ' αυτό. (Πλάτων, 1992, σσ. 105-107). Αυτή η αταξία των κινήσεων της σφύζουσας ζωής και ενεργητικότητας των παιδιών,<sup>482</sup> ισχύει και για τους άλλους ζωντανούς οργανισμούς, αλλά σ' αυτούς δε θα μπορούσαμε να διδάξουμε ρυθμό και αρμονία, κάτι όμως που είναι εφικτό να γίνει για τα ανθρώπινα όντα. Αυτή η εκρηκτική παιδική ενεργητικότητα θα διοχετευθεί, μέσω της αγωγής, σε οργανωμένα παιχνίδια και θα πάρει μορφή επωφελή για την εξέλιξη των παιδιών.<sup>483</sup>

---

<sup>482</sup> Αυτός ο θρίαμβος του παράγοντα κίνησης/μεταβολή που γίνεται το αίτιο για μια παιδεία που θα στηριχτεί στο παιχνίδι, πρέπει να διαβαστεί ως θρίαμβος ενός ηρακλείτειου θέματος που θα το δούμε να ξετυλίγεται γύρω από ένα ισχυρό ίχνος του αποσπάσματος-κλειδί 52DK.

Το ότι με αυτή την απαρχή της παιδικής υπερκινητικότητας ο Πλάτωνας φθάνει να επικαθορίσει όλο το σύστημα της παιδείας μέχρι την ενηλικίωση, καθώς και τη σημαντικότερη δραστηριότητα των ενηλίκων πολιτών, με μια μορφή παιχνιδιού, που χαρακτηρίζεται πάντοτε από μια έντονη κινησιακή αναστάτωση εφόσον εκδηλώνεται κυρίως μέσω του χορού, είναι κάτι που εν πρώτοις φαίνεται ως ακραίο παράδοξο. Η πρωτοτυπία και η φρεσκάδα της σχετικής θεωρίας της παιδείας/παιδιάς μέσα στη δογματική έρημο των *Νόμων* εντυπωσιάζει βέβαια και μπορεί να φθάσει να παραπλανήσει τον ερευνητή.

<sup>483</sup> Επανερχόμαστε στο θέμα μιας θεωρίας του εθισμού/εξάρτησης των παιδιών που προσδιορίζει ο Kidd στο θέμα του *παίζειν* στους *Νόμους*, επικαλούμενος όμως και εδάφια από προηγούμενους διαλόγους όπως εκείνον του *Γοργία*.

Θέλουμε εδώ να τραβήξουμε την προσοχή στη διασύνδεση δύο διαφορετικών επιπέδων του ίδιου θέματος στην ανάλυση του Kidd. Από τη μία θίγει το θέμα της αδυναμίας των παιδιών να αντιληφθούν σοβαρά ζητήματα «εάν είναι φυσιολογικό για ένα παιδί να παίζει, το παιδί έχει από την άλλη πλευρά, μία σημαντική δυσκολία να αντιμετωπίσει και να συμμετάσχει στο αντίθετο και συμμετρικό επίπεδο της «σοβαρότητας» (Kidd, 2019, σ. 30). Και στο σημείο αυτό παραθέτει το εδάφιο από τους *Νόμους* (Νόμοι Β. 659 ε): «Στο βαθμό που τα σοβαρά θέματα δεν μπορούν να τα αντιμετωπίσουν για ψυχολογικούς λόγους τα παιδιά, οι ίδιοι στόχοι μπορούν να επιδιωχθούν μέσω των παιχνιδιών και των τραγουδιών [στα πλαίσια μιας παιδαγωγικής στόχευσης]» (Kidd, 2019, σ. 30). Και συνεχίζει: «ένα παιδί είναι ικανό να παίζει εντελώς φυσικά ένα παιχνίδι, αλλά εάν η ίδια δραστηριότητα παρουσιάζόταν ως σημαντική, παιδαγωγική ή “σοβαρή” φαίνεται ότι ξαφνικά η ίδια η δραστηριότητα θα έφτανε να γίνει όχι μονάχα δύσκολη αλλά κάτι πλήρως δυσβάσταχτο (*μη δύνασθαι φέρειν*). Κάτι

Εδώ γίνεται πάλι ένα άλμα αναφοράς στον απώτατο στόχο της ενηλικίωσης.

«ἡμῖν δὲ οὐδ' [654.a] εἶπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δεδόσθαι, τούτους εἶναι καὶ τοὺς δεδωκότας τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἑναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς, ἧ δὴ κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, ὧδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντας, χορούς τε ὠνομακέναι παρὰ τὸ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα. πρῶτον δὴ τοῦτο ἀποδεξώμεθα; θῶμεν παιδεῖαν εἶναι πρώτην διὰ Μουσῶν τε καὶ Ἀπόλλωνος,»<sup>484</sup> (Νόμοι Β, 654 a).

Η διοχέτευση της παιδικής ενεργητικότητας στο παιχνίδι με μουσική και χορό προετοιμάζει τους εφήβους, τους νέους και τους ενήλικους για τη συμμετοχή τους σε θρησκευτικές γιορτές όπου ο συνδυασμός του χορού και του τραγουδιού (για όσους έχουν κατακτήσει μια αίσθηση της αρμονίας και του ρυθμού που προξενεί χαρά) μπορεί να προσφέρει μια σημαντική εμπειρία συλλογικής απόλαυσης. (Πλάτων, 1992, σ. 107).

Έτσι προσδιορίζεται ένα κριτήριο όσον αφορά την αληθινή μόρφωση. Στο ζευγάρι *απαίδευτος/πεπαιδευμένος*,<sup>485</sup> αντιστοιχεί πλέον το ζευγάρι *αχόρευτος/κεχορευτός*.

---

στη φύση του παιδιού του απαγορεύει την ικανότητα να συμμετάσχει σοβαρά στον κόσμο, και αυτό ακριβώς το στοιχείο μοιάζει να προκαλεί το παιχνίδι χωρίς αυτό να το έχει διδαχθεί ποτέ (*αυτοφύες*). Τι ακριβώς είναι αυτό που βρίσκεται στη φύση των παιδιών και τα οδηγεί να συμπεριφέρονται μ' αυτόν τον τρόπο;» (Kidd, 2019, σ. 30).

<sup>484</sup> Το σχετικό εδάφιο του Πλάτωνα παρουσιάζει σημαντικές δυσκολίες και χαρακτηρίζεται από μια εξαιρετική πυκνότητα θεμάτων. Δεν έχουμε εδώ το χώρο να περάσουμε σε μια εξαντλητική μελέτη της σχετικής ορολογίας, ωστόσο πρέπει πρώτα να τονίσουμε την ιδιαίτερη σημασία της διατύπωσης «*τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δεδόσθαι*» που αναδεικνύει ένα θέμα θεϊκής εμπειρίας εκείνου που χορεύει αρμονικά συμμετέχοντας σε μια θρησκευτική τελετουργία (σαν να μπορεί με αυτό τον τρόπο να φθάσει σε μια 'θέωση': σε μία συγκινησιακή ανάταση ως 'συγχορευτής' σ' ένα θεϊκό επίπεδο). Και κατόπιν να δείξουμε τη θέση αυτής της παρατήρησης σ' ένα πυκνό συλλογισμό που κάνει μία ποικιλία αναφορών σε διαφορετικά επίπεδα μέσα σε μια σχεδόν σύντομη περίοδο.

Τα επίπεδα που διακρίνουμε είναι τα εξής: i) οι νεαροί ζωντανοί οργανισμοί (ζώα και άνθρωποι) βρίσκονται σε διαρκή κίνηση ii) για τα ανθρώπινα παιδιά είναι εφικτή η επιρροή της παιδείας μέσω του παιχνιδιού ώστε να δώσει μια μορφή σ' αυτή την ενεργητικότητα iii) ο ορίζοντας των κατακτήσεων αυτής της παιδείας αναδεικνύει τους ανθρώπους «*συγχορευτές των θεών*» iiiβ) το προηγούμενο απότομο άλμα του συλλογισμού προϋποθέτει ολόκληρη την πορεία της παιδαγωγικής διαμόρφωσης των παιδιών και των νέων χάριν μιας τελετουργικής χορευτικής εμπειρίας που μπορούν να ζήσουν ως ενήλικοι iiiγ) όλη αυτή η παιδαγωγική πορεία μέχρι την ενηλικίωση και την επίτευξη του στόχου της αρθρώνεται με όρους παιγνιακότητας iv) ο χορός με μουσική προσφέρει (και αυτή είναι μια θεϊκή προσφορά) μία μεγάλη απόλαυση/χαρά και ο όρος χορός μπορεί ετυμολογικά να αναχθεί σε ένα *χαίρειν* και v) η παιδεία αυτή με έμφαση στη μουσική και το χορό με παιγνιακούς όρους προέρχεται από μια θεϊκή σφαίρα και ειδικά από τον Απόλλωνα και τις Μούσες.

<sup>485</sup> Σε αριστοτελικό πλαίσιο έχουμε δει κατά την ανάλυση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* τη διαφοροποίηση μεταξύ *απαίδευτων* και *πεπαιδευμένων* όπου οι *πεπαιδευμένοι/ελευθέριοι* μέσω ενός *παίξιν* εκδηλώνουν μια ικανότητα να λένε αστεία και πειράγματα που συνεισφέρουν σε μια ατμόσφαιρα χαράς κατάλληλη να αποτελέσει το οικείο περιβάλλον για την κατάκτηση της αρετής. Εδώ στο κείμενο των *Νόμων* ο *πεπαιδευμένος* οδηγείται στην κατάκτηση της αρετής μέσω ενός *παίξιν* που επικεντρώνεται σε μία τελετουργική τέχνη της *ορχήσεως/χορού*.

«οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἰκανῶς κεχορευκότα θετέον; (...). χορεία γε μὴν ὄρχησις τε καὶ ᾠδὴ τὸ σύνολόν ἐστιν. (...) ὁ καλῶς ἄρα πεπαιδευμένος ἄδειν τε καὶ ὀρχεῖσθαι δυνατὸς ἂν εἴη καλῶς» (*Νόμοι* B, 654 b).

Επομένως καλλιεργημένος ἄνθρωπος εἶναι μόνο αὐτός που ξέρει να χορεύει και να τραγουδά καλά. Τίθεται στη συνέχεια το ερώτημα σχετικά με την προτεραιότητα των στόχων αυτής της εκπαίδευσης: ἀραγε σημαντικότερο εἶναι κανεὶς να κατακτήσει σε «διανοητικό επίπεδο» ἕνα επαρκές αισθητικό κριτήριο, δηλαδή να κατανοήσει το ἄσχημο και το ὄμορφο ἐνόψει μίας επαρκούς κρίσεως;

«τί δ' ἂν τὰ καλά τε ἡγούμενος εἶναι καλὰ καὶ τὰ αἰσχροῦ αἰσχροῦ οὕτως αὐτοῖς χρῆται; βέλτιον ὁ τοιοῦτος πεπαιδευμένος ἡμῖν ἔσται τὴν χορείαν τε καὶ μουσικὴν ἢ ὅς ἂν τῷ μὲν σώματι καὶ τῇ φωνῇ τὸ διανοηθὲν εἶναι καλὸν ἰκανῶς ὑπηρετεῖν δυνηθῆ ἑκάστοτε, χαίρη δὲ μὴ τοῖς καλοῖς μηδὲ μισῆ τὰ μὴ καλά; ἢ 'κεῖνος ὅς ἂν τῇ μὲν φωνῇ καὶ τῷ σώματι μὴ πάνυ δυνατὸς ἦ κατορθοῦν, ἢ διανοεῖσθαι, τῇ δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ κατορθοῖ, τὰ μὲν ἀσπαζόμενος, ὅσα καλά, τὰ δὲ δυσχεραίνων, ὅποσα μὴ καλά;» (*Νόμοι* B, 654 c-d).

Ἡ μάλλον σημαντικότερος στόχος εἶναι ἡ «βιωματική κατάκτηση» τῆς γνώσης του ωραίου και του ἄσχημου: ἡ ἰκανότητα να ζεῖ κανεὶς μίᾳ επαρκῆ ἀπόλαυση μέσω τῆς ἐμπειρίας του χοροῦ εἶναι σημαντικὴ ἐνῶ ἡ ἐλλιπὴς ἀντίστοιχη ἐμπειρία που του προκαλεῖ λύπη πρέπει να ἀπορριφθεῖ.<sup>486</sup>

Οἱ οργανωτές μίας τέτοιας παιδείας εἶναι ἐκεῖνοι που γνωρίζουν ἐπαρκῶς τὰ κριτήρια τῆς: «οὐκοῦν εἰ μὲν τὸ καλὸν ᾠδῆς τε καὶ ὀρχήσεως περὶ γινώσκομεν τρεῖς ὄντες, ἴσμεν καὶ τὸν πεπαιδευμένον τε καὶ ἀπαίδευτον ὀρθῶς» (*Νόμοι* B, 654 d). Κι ἐτσι ἀπὸ τὴν ἰκανότητα τῆς συμμετοχῆς στο χορὸ και τὴ μουσικὴ ἀναγνωρίζουν τὸν ἄνθρωπο που ἔχει σωστὴ παιδεία ἢ ὄχι.

Ο διάλογος κάνει στο σημεῖο αὐτὸ ἕνα ἄλμα πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς κατάκτησης τῶν ἀρετῶν. «εἶεν: τί δὲ δὴ τὸ καλὸν χρὴ φάναι σχῆμα ἢ μέλος εἶναί ποτε; φέρε, ἀνδρική ψυχῆς ἐν πόνοις ἐχομένης καὶ δειλῆς ἐν τοῖς αὐτοῖς τε καὶ ἴσοις ἄρ' ὅμοια

<sup>486</sup> Ἀντίστοιχα ὁ Ἀριστοτέλης στα *Πολιτικά* Θ θέτει ὡς προτεραιότητα στὴ δημόσια παιδεία, ὄχι τὰ βασικά γράμματα ἀλλὰ τὴν ἐκπαίδευση στὴ μουσικὴ ὥστε τὸ παιδί να ὀδηγηθεῖ σταδιακὰ ὡς ἑφηβός, ὡς νέος και τελικὰ ὡς ἐνήλικας στὴν κατάκτηση ἐνὸς ἰδανικοῦ που θα τὸν βοηθήσει να συμμετάσχει στὴ θέαση τῶν δραματικῶν ἔργων στους ποιητικούς ἀγῶνες και ἰδιαίτερα τῶν μουσικῶν ἔργων ὅπου θα ζήσει μίᾳ ἐμπειρία ἀνάτασης, που με τὴ σειρά τῆς θα ἐπηρεάσει θετικὰ τὴν προσωπικότητά του σε ἀρεταῖκό ἐπίπεδο.

τά τε σχήματα καὶ τὰ φθέγματα συμβαίνει γίνεσθαι;» (*Νόμοι Β*, 655 α). Τίθεται το ερώτημα εάν αυτοί που εκπαιδεύτηκαν σωστά στην παιγνιακή εμπειρία της μουσικής και του χορού, και κατέκτησαν ένα ορθό αισθητικό κριτήριο για το όμορφο και το άσχημο, μπορούν να είναι είτε γενναίοι, είτε δειλοί είτε άσχημοι είτε ωραίοι. Όχι βέβαια: διότι η επαρκής μουσική παιδεία στοχεύει να διαπλάσει ενάρετους πολίτες, δηλαδή γενναίους και σωματικά άρτιους και υγιείς δηλαδή όμορφους.

Θα δούμε βέβαια στη συνέχεια, στο θέμα που αναπτύσσει ο Πλάτωνας στο βιβλίο Α των *Νόμων*, ότι το θέμα της μέγιστης αρετής γύρω από τη γενναιότητα και τη δειλία είναι σύνθετο, και αυτό θα προσφέρει μία διπλή κατεύθυνση παράλληλης εκπαίδευσης στη γυμναστική και στη μουσική, δηλαδή το θέμα που γνωρίζουμε από τα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη.<sup>487</sup>

Στη συνέχεια του διαλόγου και στο εδάφιο 655 δ έχουμε το θέμα της συνολικής μορφής στην οποία εντάσσονται οι εμπειρίες μουσικής και χορού των νέων και των ενήλικων κατά τις θρησκευτικές γιορτές, εμπειρίες για τις οποίες προετοιμάζονται τα παιδιά με τη μουσική εκπαίδευση. «ἐπειδὴ μιμήματα τρόπων ἐστὶ τὰ περὶ τὰς χορείας, ἐν πράξεσσι τε παντοδαπαῖς γινόμενα καὶ τύχαις, καὶ ἤθεσι καὶ μιμήσεσι διεξιόντων ἐκάστων» (*Νόμοι Β*, 655 δ).

Παρατηρούμε ότι έχουμε το θέμα μιας ολόκληρης παράστασης με αφήγηση μέσα στην οποία οι χοροί αναπαριστούν ήθη και πράξεις και διαφορετικούς χαρακτήρες ώστε η πλήρης επιτυχία στην εκτέλεση του χορού να αφορά επίσης μία ικανότητα μιμήσεως/ αναπαράστασης χαρακτήρων.

Παραπέμπει άραγε εδώ ο Πλάτωνας σε μία θεατρική παράσταση θρησκευτικής γιορτής, ένα ποιητικό μουσικό έργο όπως ο διθύραμβος που περιέχει συνδυασμό μουσικής, τραγουδιού και χορού στο πλαίσιο της αφήγησης ενός θρησκευτικού δράματος; Είδαμε ότι στην ανάλυση του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά Θ*, η μουσική

---

<sup>487</sup> Πράγματι στην κατάταξη των επιπέδων της δημόσιας παιδείας – σε α) βασικά γράμματα, β) ζωγραφική, γ) γυμναστική, δ) μουσική – η μουσική έχει την προτεραιότητα και η γυμναστική και η ζωγραφική μπορούν επικουρικά να προσφέρουν κάτι ανάλογο προς την ίδια κατεύθυνση, δηλαδή στην κατάκτηση μιας ικανότητας θέασης του ωραίου, σε διαφοροποίηση με τα βασικά γράμματα που ενδέχεται να υποταχθούν σε μία άμεσα ωφελμιστική και εργαλειακή προσέγγιση. Η παιδαγωγική προβολή της κατάκτησης της θέασης ενός ιδανικού είναι ικανή να επιτρέψει και στο ίδιο το πεδίο των βασικών γραμμάτων να πάρει κανείς τις σωστές βάσεις για μια προοπτική σοβαρών γνωσιακών αναζητήσεων που συγχρόνως όμως συνδέονται με την κατοχή της φρόνησης και κινούνται σ' ένα πεδίο αρεταϊκής επάρκειας. (Βλ. *Πολιτικά VIII*. 1337 b5 – 1338 a9 για να ακολουθήσει ένας συλλογισμός που ολοκληρώνει το θέμα μεταξύ 1338 a10 – 1338 a21).

παιδεία προετοίμαζε τα παιδιά να ζήσουν ως ενήλικοι μια εμπειρία ακρόασης/θέασης ενός μουσικού έργου αναπαράστασης ηθών.<sup>488</sup>

Ο Πλάτωνας όμως με τη γνωστή θέση απόρριψης της *μιμήσεως*/αναπαράστασης (η θεωρία των ιδεών απορρίπτει κάθε καλλιτεχνική αναπαράσταση ως *μίμησιν*) μοιάζει να επιλέγει μία άμεση συμμετοχή των πολιτών σ' ένα θρησκευτικό δρώμενο. Ενώ παράλληλα το θρησκευτικό αυτό δρώμενο μάλλον αποκλείεται να αφορά τα διονυσιακά δρώμενα (που εξελίσσονταν παράλληλα με τους ποιητικούς αγώνες κατά τις θρησκευτικές γιορτές) που συνδέονται περισσότερο με την κωμωδία και οργανιστικές εκδηλώσεις αθυροστομίας, που σίγουρα απορρίπτει ο Πλάτωνας.

Το μουσικό έργο με χορό και τραγούδι στις θρησκευτικές γιορτές χάριν του Διονύσου και του Απόλλωνα και με αναμφισβήτητα σοβαρό χαρακτήρα είναι αδιαμφισβήτητα ο διθύραμβος.<sup>489</sup> Αν δεν πρόκειται για ακρόαση/θέαση ο Πλάτωνας μοιάζει να εξετάζει μία δική του καινοτόμα σύλληψη για τη θρησκευτική τελετουργία στην οποία μπορεί να συμμετέχει ένα πλήθος πολιτών.

[Βιβλίο Α]

Περνώντας πλέον στην εξέταση των σχετικών εδαφίων που είναι παρμένα από το βιβλίο Α των *Νόμων* θα εξετάσουμε ένα θέμα που αφορά πιο άμεσα την κατάκτηση της αρετής και την ανάδειξη ολοκληρωμένων πολιτών με την κατοχή σημαντικών αρετών όπως η ανδρεία, μέσα από το θέμα *παιδεία/παιδιά*, δηλαδή την παιδαγωγική που δίνει έμφαση στην παιγνιακή βιωματική εμπειρία της μουσικής με τραγούδι και χορό.

«ὕμῖν γὰρ ὁ νομοθέτης μόνοις Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, ὧν ἡμεῖς πυνθανόμεθα, τῶν μεγίστων ἡδονῶν καὶ παιδιῶν ἐπέταξεν ἀπέχεσθαι καὶ μὴ γεύεσθαι, τὸ δὲ τῶν λυπῶν καὶ φόβων, ὅπερ ἄρτι διεληλύθαμεν, ἠγήσατο εἴ τις ἐκ παίδων [c] φευξεῖται διὰ τέλους, ὅπταν εἰς ἀναγκαίους ἔλθῃ πόνους καὶ φόβους καὶ λύπας, φευξεῖσθαι τοὺς ἐν ἐκείνοις γεγυμνασμένους καὶ δουλεύσειν αὐτοῖς. ταῦτόν δὴ τοῦτ', οἶμαι, καὶ πρὸς τὰς ἡδονὰς ἔδει διανοεῖσθαι τὸν αὐτὸν νομοθέτην» (*Νόμοι Α*, 635 b).

<sup>488</sup> Βλέπε τη σχετική ανάλυση στο κεφάλαιο Δ1» Η αριστοτελική θεωρία του παιχνιδιού στα *Πολιτικά Θ*».

<sup>489</sup> Την υπόθεση της έμμεσης αναφοράς στον διθύραμβο εκεί που ο Αριστοτέλης μιλά για μουσικά έργα που είναι κατάλληλα να επηρεάσουν θετικά τους θεατές στα *Πολιτικά Θ*, την εξετάσαμε στο σχετικό κεφάλαιο Γ1 «Η αριστοτελική θεωρία του παιχνιδιού στα *Πολιτικά Θ*». Ενώ πρέπει να λυθεί υπόψιν και η ρητή αναφορά στον διθύραμβο στις τελευταίες σελίδες των *Πολιτικών Θ*. (Βλ. 1342 b1-34).

Ο Αθηναίος του διαλόγου απευθυνόμενος στους συνομιλητές του προχωρά σε μια κρίση πάνω στα ήθη των πολιτευμάτων που στοχεύουν μονομερώς στην προετοιμασία γενναίων πολεμιστών. Τονίζει ότι η καθαρή εκπαίδευση στην αντιμετώπιση κακουχιών και η πλήρης αποχή από την εμπειρία διασκεδάσεων και απολαύσεων είναι επικίνδυνη. Θα δείξει στη συνέχεια ότι η εκπαίδευση στη γενναιότητα είναι διττή. Πρέπει να προσέξουμε στο εδάφιο την αντίστιξη ανάμεσα σε δύο ζευγάρια: από τη μία *ηδοναί/παιδιαί* και από την άλλη *λύπαι/φοβοί*. Το πρώτο ζευγάρι *ηδοναί/λύπαι*, αφορά ένα γνωστό θέμα για το οποίο μιλάει και αλλού ο Πλάτων. Αξιοσημείωτο είναι το δεύτερο αντιθετικό ζευγάρι *παιδιαί/φόβοι* το οποίο αναδεικνύει μια νέα διάσταση των φόβων. Όχι ο φόβος των εχθρών για τον οποίο εκπαιδεύεται ο πολεμιστής, αλλά μάλλον εκείνες οι φοβίες/ανασφάλειες (που γεννιούνται στην κοινωνική ζωή με την καθημερινή επαφή με τους φίλους συγγενείς και συμπολίτες) για τις οποίες μιλούσε ο Αριστοτέλης στη θεωρία της κάθαρσης,<sup>490</sup> (στα *Πολιτικά Θ* παραπέμποντας στην *Ποιητική* και ειδικότερα στο 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο με τον ορισμό της τραγωδίας) και στόχευε να απαλλάξει από αυτές τους πολίτες μέσα από την εμπειρία της *διαγωγής* (με κορυφαίο σημείο το βίωμα της *καθάρσεως*) με τη θέαση/ακρόαση των έργων κατά τους ποιητικούς αγώνες.

Πρόκειται δηλαδή κι εδώ για ένα είδος φόβου, ένα είδος ψυχικής ανεπάρκειας που πολύ φυσιολογικά απειλεί και τον καλά εκπαιδευμένο για πόλεμο γενναίο πολίτη, ο οποίος εξαιτίας μιας ελλιπούς παιδείας μπορεί να είναι, με μία νεωτερική έννοια, ένας «συμπλεγματοκός» άνθρωπος, ένας ανεπαρκής χαρακτήρας και συνεπώς ανεπαρκής πολίτης. Η εκτεταμένη ανάλυση του θέματος από τον Πλάτωνα, που θα εξετάσουμε στη συνέχεια, θα μας αποκαλύψει την ιδιαίτερη αντιμετώπιση του αλλά και πώς η προετοιμασία στο πεδίο *παιδεία/παιδιά* είναι ικανή να δώσει τη σωστή λύση.

Στη συνέχεια του εδαφίου 635c ο Πλάτωνας δείχνει ότι η κατάκτηση της αρετής της γενναιότητας ολοκληρώνεται με μια ειδική εκπαίδευση στο πεδίο της *παιδιάς/ηδονής* και κατόπιν στο εδάφιο 635d παρατηρεί ότι οι πολίτες δε θα καταστούν *ανδρείοι* και

---

<sup>490</sup> Παραπέμπουμε σχετικά για την ανάλυση αυτού του θέματος στο κεφάλαιο Γ1 «Η αριστοτελική κάθαρση, από την τραγωδία και την κωμωδία, ως παράγοντας μεσότητας» και συγκεκριμένα εκεί που εξετάζεται η ορολογία (που χρησιμοποίησε ο Αριστοτέλης, στον ορισμό της τραγωδίας στο κεφάλαιο 6 της *Ποιητικής*) των παθών, και των παθημάτων και εκτιμάται ως αναγκαία η διασύνδεση με το εδάφιο εκείνο των *Πολιτικών Θ*, 1342 α, όπου εξηγείται η λειτουργία της κάθαρσης.

ελευθέριοι και θα έχουν κατά το ήμισυ ήθος δούλων εάν δεν περάσουν επιτυχώς από αυτή την παιδαγωγική εμπειρία (Πλάτων, 1992, σσ. 55-57).<sup>491</sup>

Έτσι φθάνουμε στην απαίτηση ενός ορισμού της παιδείας:

«πρῶτον δὴ οὖν πρὸς τὸν λόγον ὀρισώμεθα παιδεῖαν τί ποτ' ἐστὶν καὶ τίνα δύναμιν ἔχει· διὰ γὰρ ταύτης φαμὲν ἰτέον εἶναι τὸν προκεχειρισμένον ἐν τῷ νῦν λόγον ὑφ' ἡμῶν, μέχριπερ ἂν πρὸς τὸν θεὸν ἀφίκηται» (Νόμοι Α, 643 α).

Έχουμε να κάνουμε πάλι με το θέμα *παιδεία/παιδιά* και με μια νέα σημαντική όψη του, στοχεύοντας στη συμμετοχή των θρησκευτικών τελετουργιών χάριν του Διονύσου. Εδώ ο Πλάτων θα χειριστεί το θέμα της ενάρετης συμπεριφοράς που κερδίζεται κατά τη συμμετοχή σ' ένα συμπόσιο με οινοποσία (κατ' ανάγκη ένα γλέντι με *μέθη*). Όπως και αλλού, πριν αντιμετωπίσει άμεσα το θέμα του (εδώ αφορά τους νέους που προσεγγίζουν την ενηλικίωση) επανέρχεται σ' ένα θέμα που αφορά τη διαγωγή των μικρών παιδιών και την προετοιμασία τους για την ενήλικη ζωή. Τα παιδιά βέβαια δεν είναι δυνατόν να δοκιμάσουν κρασί (πόσο μάλλον να συμμετάσχουν σε συμπόσια) (Πλάτων, 1992, σ. 79).

Η τρομερή ενεργητικότητα των παιδιών (που εξετάσαμε πιο πάνω) προσομοιάζεται με φωτιά/πυρ: τα παιδιά είναι γεμάτα *πυρ* (Νόμοι Β, 664 ε), ώστε δεν είναι δυνατόν να τους δώσουμε κρασί γιατί θα ήταν σαν να προσθέταμε *πυρ* στο *πυρ*, σαν να ενισχύαμε τη φωτιά με φωτιά (Νόμοι Β, 666 α). Ο ηρακλείτειος συμβολισμός στον χαρακτηρισμό της παιδικής ενεργητικότητας ως *πυρ* είναι εδώ παρατηρήσιμος (Πλάτων, 1992, σ. 143).<sup>492</sup>

Το θέμα που χειρίζεται στη συνέχεια αφορά πάλι το πεδίο *παιδεία/παιδιά* όπου με παιχνίδια προετοιμάζονται τα παιδιά για το μελλοντικό τους επάγγελμα.

«Λέγω δὴ, καὶ φημι τὸν ὅτι οὖν ἀγαθὸν ἄνδρα μέλλοντα ἔσεσθαι τοῦτο αὐτὸ ἐκ παίδων εὐθύς μελετᾶν δεῖν, παίζοντά τε καὶ σπουδάζοντα ἐν τοῖς τοῦ πράγματος ἐκάστοις προσήκουσιν. οἷον τὸν μέλλοντα ἀγαθὸν ἔσεσθαι γεωργὸν ἢ τινα οἰκοδόμον, τὸν μὲν οἰκοδομοῦντά τι τῶν παιδείων [c] οἰκοδομημάτων παίζειν χρή, τὸν δ' αὖ γεωργοῦντα, καὶ ὄργανα ἐκατέρω σμικρά, τῶν ἀληθινῶν μιμήματα,

<sup>491</sup> Αναγγέλεται εδώ το θέμα της εκπαίδευσης που αφορά στην απαλλαγή από το θράσος μέσα σ' ένα περιβάλλον οινοποσίας των συμποσίων (να αντέχουν δηλαδή την οινοποσία και να μην παρασύρονται από τις παρενέργειες της μέθης προς τη γέννηση του θράσους) που θα αναπτυχθεί στη συνέχεια.

<sup>492</sup> Σημαντική εδώ είναι η διασύνδεση των ηρακλείτειων αποσπασμάτων 90DK και 52DK.



παρασκευάζειν τὸν τρέφοντα αὐτῶν ἑκάτερον, καὶ δὴ καὶ τῶν μαθημάτων ὅσα ἀναγκαῖα προμεμαθηκέναι προμανθάνειν, οἷον τέκτονα μετρεῖν ἢ σταθμᾶσθαι καὶ πολεμικὸν ἱππεύειν παίζοντα ἢ τι τῶν τοιούτων ἄλλο ποιῶντα, καὶ πειρᾶσθαι διὰ τῶν παιδιῶν ἐκεῖσε τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παίδων, οἳ ἀφικομένους αὐτοὺς δεῖ τέλος ἔχειν. κεφάλαιον δὴ παιδείας [d] λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἢ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα μάλιστα ἄξει τούτου ὃ δεήσει γενόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς» (*Νόμοι* A, 643 b).

Κατάλληλα οργανωμένα παιχνίδια με παιχνιδάκια/αναπαραστάσεις εργαλείων,<sup>493</sup> θα οδηγήσουν τα παιδιά μέσω του παιχνιδιού να αγαπήσουν αυτό το οποίο έχει τεθεί ως ο προορισμός τους (το αυριανό επάγγελμά τους),<sup>494</sup>: είτε γεωργοί είτε οικοδόμοι είτε αρχιτέκτονες είτε πολεμιστές/ἱππεῖς θα ασκηθoύν (με το παιχνίδι ως σωστή

---

<sup>493</sup> Αξίζει να αναφερθούμε και πάλι σε ένα πρωτότυπο στοιχείο της μεθοδολογίας του Kidd σχετικά με το ρόλο του παιχνιδιού στους *Νόμους* του Πλάτωνα ως κατηγορία που επαναφέρει μια καινούργια αντιμετώπιση των τεχνών, χωρίς να υπάρχει ανάγκη αναπαράστασης. Στο τελευταίο τμήμα της εισαγωγής του το οποίο παρουσιάζει, υπό τον τίτλο *A Final Example*, αναφέρεται σε μια ιδιαίτερη εικόνα και ρόλο των παιδικών παιχνιδιών που παρουσιάζεται στην παιδαγωγική θεωρία των *Νόμων* του Πλάτωνα.

Ξεκινώντας λέει: «Εφόσον ίσως να μην είναι τόσο ξεκάθαρο ως προς τι διαφοροποιούνται το παιχνίδι και η *μίμησις* σ' αυτό το βιβλίο, θα βοηθούσε πολύ να καταλήξουμε με ένα παράδειγμα που ξεκινάει με την απαγκίστρωση των δύο διαστάσεων» (Kidd, 2019:14). Και πιο κάτω μας λέει ότι: «Στο πρώτο βιβλίο των *Νόμων* του Πλάτωνα, που συνήθως θεωρείται το τελευταίο του έργο, συναντάμε μια εκτεταμένη συζήτηση γύρω από τα παιχνίδια [toys]. Όπως και στην *Πολιτεία* η εκπαίδευση των πολιτών είναι στο επίκεντρο των προτεινόμενων πολιτικών προγραμμάτων, στους *Νόμους* μία ισχυρή εστίαση δίνεται στην εκπαίδευση των μικρών ηλικιών, ειδικά σ' αυτή την κεντρική δραστηριότητα της παιδικής ηλικίας που είναι το παιχνίδι» (Kidd, 2019, σ. 14).

Κι εδώ παραθέτει το μεγάλο εδάφιο από τους *Νόμους* (*Νόμοι* A 643 b-c) που παρουσιάσαμε και σχολιάσαμε πιο πάνω στο κείμενο. Συνεχίζοντας στο σχόλιό του (Kidd, 2019, σ. 15), βλέπουμε ότι ο Kidd προσπαθεί να προσδιορίσει μία λεπτή αλλά σημαντική διάκριση στο εσωτερικό της ορολογίας της *μίμησης*/αναπαράστασης. Τα παιχνίδια αυτά για τα οποία μας μιλάει ο Πλάτωνας, εν πρώτοις είναι αναπαραστάσεις πραγματικών εργαλείων και είναι φανερό ότι τα παιδιά καλούνται να παίξουν τον γεωργό ή τον οικοδόμο ή τον ἱππέα. Αλλά συγχρόνως πρόκειται για πραγματικά εργαλεία με τα οποία τα παιδιά καλούνται να αναλάβουν μια πραγματική προσπάθεια, σχετιζόμενη με τον εκπαιδευτικό στόχο αλλά προσαρμοσμένη στην ιδιαίτερη σωματική τους διάπλαση και στην τάση τους να αντιμετωπίζουν ευνοϊκά κάθε εκπαιδευτική διαδικασία που μοιάζει με παιχνίδι. Μας θυμίζει αυτή η προσέγγιση την Μοντεσοριανή Αγωγή που προτείνει πραγματικές δραστηριότητες (οικιακές, αγροτικές εργασίες) στα παιδιά προσαρμοσμένες στις δυνατότητες και τις ιδιοσυγκρασίες των παιδιών. Είναι μία προσέγγιση στην οποία καλούμαστε πράγματι να κάνουμε μία σημαντική ανατομία της λειτουργίας της καλλιτεχνικής αναπαράστασης στη σχέση της με όλες τις σοβαρές δραστηριότητες της ζωής, διαχρονικά, (ακόμη και στον νεότερο πολιτισμό): άραγε μια αξιόλογη καλλιτεχνική παιδεία, με σωστή χρήση των παραστατικών τεχνών, που θα καλλιεργούσε σωστά τη φαντασία, δε θα ήταν πολύ πιο ωφέλιμη σε μια κοινωνία ελεύθερων παραγωγών/πολιτών (υποθετικά σε μια κοινωνία που θα είχε απαλλαγεί από την καθολική γραφειοκρατική, βιομηχανική υποταγή των πάντων σε ανεύθυνους τηλεκατευθυνόμενους υπαλλήλους) όπου ο καθένας θα δινόταν ολόψυχα (κινητοποιώντας μια καλλιεργημένη φαντασία) στην υπεύθυνη ολοκλήρωση του έργου του, βάζοντας ωστόσο σε κίνηση τον αυθορμητισμό του καθώς κι ένα στοιχείο ποιητικής ευαισθησίας; Μήπως εντέλει το παιχνίδι ταιριάζει να συνδέεται πάντοτε με μια καλλιεργημένη και δραστήρια φαντασία κι ένα στοιχείο οραματικότητας;

<sup>494</sup> Θέμα που υιοθετεί και σχολιάζει πολύ πιο σύντομα όμως ο Αριστοτέλης στο τέλος του 7<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*.

παιδαγωγική τροφή) στο να φθάσουν ψυχικά σε μια ισχυρή αγάπη (εδώ έχουμε τον ισχυρό όρο του έρωτα στη σημαντική φράση «παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα μάλιστα ἄξει» για εκείνη τη δραστηριότητα που θα τους ολοκληρώσει ηθικά «δείσει γινόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς» (Νόμοι Α, 643 d). Πρόκειται για μια παιγνιακή εμπειρία που ανεβάζει την ψυχή στο πεδίο του έρωτα και ολοκληρώνει τον τέλειο άνδρα στο πεδίο της αρετής μεταφέρει πολύ βαρύ φορτίο σ' ένα πλατωνικό πλαίσιο.<sup>495</sup>

Άραγε εδώ ο Πλάτωνας επανέρχεται σε μια νέα θεωρία της αναπαράστασης; Όπως είδαμε και πιο πριν για τους ενήλικους, που συμμετέχουν και βιώνουν μια σημαντική εμπειρία μέσα σ' ένα μουσικό έργο, υπάρχει μια θεωρία της αναπαράστασης με παιγνιακή διάσταση που δεν αφορά όμως πλέον την θέαση/ακρόαση αναπαριστώμενου έργου. Έτσι κι αδῶ θα πρέπει να υποθέσουμε μια ανάλογη λύση-συμβιβασμό που περιορίζει τη διάσταση της αναπαράστασης χωρίς ωστόσο να την εξαφανίζει.

Στη συνέχεια ο διάλογος θα θελήσει να αποσαφηνίσει το περιεχόμενο της παιδείας: ποιος θα ονομάζεται μορφωμένος ή όχι (το αντιθετικό ζεύγος πεπαιδευμένος/απαίδευτος);

«Μὴ τοίνυν μὴδ' ὃ λέγομεν εἶναι παιδείαν ἀόριστον γένηται. νῦν γὰρ ὄνειδίζοντες ἐπαινοῦντές θ' ἐκάστων τὰς τροφάς, λέγομεν ὡς τὸν μὲν πεπαιδευμένον ἡμῶν ὄντα τινά, [e] τὸν δὲ ἀπαίδευτον ἐνίστε εἷς τε κατηλείας καὶ ναυκληρίας καὶ ἄλλων τοιούτων μάλα πεπαιδευμένων σφόδρα ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ταῦτα ἡγουμένων, ὡς ἔοικ', εἶναι παιδείαν ὃ νῦν λόγος ἂν εἴη, τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν, ποιοῦσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλεον» (Νόμοι Α, 643 e).

Η συμβατική χρήση των όρων μορφωμένος και αμόρφωτος για ανθρώπους που ασκούν με επάρκεια ένα επάγγελμα όπως για παράδειγμα έμπορος ή ναυτικός, μοιάζει ανεπαρκής. Γιατί η παιδεία πρέπει να στοχεύει πάνω απ' όλα σε μια αίσθηση

---

<sup>495</sup> Όλο το βάρος του θέματος του Έρωτα ως απαραίτητης προϋπόθεσης για τη μετάβαση στον υπερβατικό χώρο των Ιδεών, που είχε αναπτύξει ο Πλάτωνας στους σημαντικούς διαλόγους *Φαίδρος* και *Συμπόσιο*, έρχεται εδώ να συνδεθεί με το θέμα του παιχνιδιού και να αναδειχθεί έτσι μία παιγνιακή διάσταση του Έρωτα. Μπορούμε άραγε εδώ να δούμε μία ακόμη επιρροή του κυρίαρχου ίχνους (σε όλο το σχετικό θέμα *παιδεία/παιδιά* στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων*) του ηρακλείτειου αποσπάσματος-κλειδί 52DK, με τον Πλάτωνα να έχει αναγνωρίσει το σύμβολο του Έρωτα στα συστατικά του αποσπάσματος αυτού;

Σχετικά με την ερμηνεία που προτείναμε για το απόσπασμα 52DK και μία καθοριστική παρουσία του κοσμολογικού στοιχείου του Έρωτα παραπέμπουμε στο κεφάλαιο Β1.

της δίκαιης πράξης, στη διαμόρφωση του πολίτη που «ξέρει να κυβερνά ή να κυβερνιέται σύμφωνα με το δίκαιο»;

Και στη συνέχεια το θέμα αποσαφηνίζεται:

«ταύτην τὴν τροφήν ἀφορισάμενος ὁ λόγος οὗτος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, νῦν βούλοισι' ἂν μόνην παιδείαν προσαγορεύειν, τὴν δὲ εἰς χρήματα τείνουσαν ἢ τινα πρὸς ἰσχύν, ἢ καὶ πρὸς ἄλλην τινὰ σοφίαν ἄνευ νοῦ καὶ δίκης, βάνουσόν τ' εἶναι καὶ ἀνελεύθερον καὶ οὐκ ἀξίαν τὸ παράπαν παιδείαν καλεῖσθαι» (*Νόμοι* A, 644 a).

Η εκπαίδευση εκείνη που αποβλέπει είτε στην απόκτηση χρημάτων είτε στην απόκτηση δύναμης είτε στην απόκτηση γνώσεων χωρίς αρετή (δηλαδή χωρίς κατάκτηση διανοητικών και ηθικών αρετών όπως η λογική και το αίσθημα του δικαίου), θα πρέπει να θεωρηθεί ανελεύθερη, βάνουση κι ανάξια να ονομάζεται παιδεία.<sup>496</sup> Αναγνωρίζουμε εδώ το γνωστό θέμα από τα *Πολιτικά* Θ του Αριστοτέλη

---

<sup>496</sup> Στο A 641 b-c των *Νόμων* ο Πλάτωνας κάνει μία αναφορά στο παράδοξο θέμα μίας πιθανής Καδμείας Παιδείας.

Το σχετικό εδάφιο τοποθετείται σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο προβληματισμού πάνω σ' ένα θέμα *παιδεία/παιδιά* (μια παιδαγωγική που μεσολαβείται από μια διάσταση της παιγνιακότητας) και δίπλα σ' ένα πρώτο βήμα εισαγωγής στην εκπαίδευση της *απαλλαγής* από το θράσος (ενώ η εκπαίδευση της γυμναστικής με τις κατάλληλες πολεμικές ασκήσεις προετοιμάζουν για τη γενναιότητα αλλά θεωρεί ότι και οι άρτιες σωματικές διαπλάσεις είναι αναγκαίες, παρατηρούμε ότι επιλέγει και μια άλλη συμμετρική εκπαιδευτική διαδικασία η οποία θα *απαλλάξει* τον νέο από το θράσος: έχουμε εδώ ήδη το γνωστό θέμα της αριστοτελικής ηθικής ενός ηθικού δίπολου *δειλία-θράσος* που πρέπει να κυριαρχηθεί κατάλληλα ώστε να προκύψει η αρετή της ανδρείας/γενναιότητας) μέσω μίας παράδοξης άσκησης *αντοχής* στην οιοποσία (που κανονικά οδηγεί στο θράσος), δηλαδή με τη συμμετοχή των νέων στην εορταστική ατμόσφαιρα *χαράς* των συμποσίων. Επομένως το κεντρικό θέμα, που προβάλλει ο Πλάτων στο εδάφιο, είναι η απουσία της αρετής για όσους κατέχουν μια ισχύ και νικούν, αλλά είναι *θρασεῖς* και οι νίκες τους τούς κάνουν ακόμη πιο *θρασεῖς*.

Στο εδάφιο που εξετάζουμε υπάρχει μία προβληματική, εν πρώτοις, αναλογία μεταξύ *παιδείας* και *πολεμικής προσπάθειας* που αναζητεί τη νίκη. Στο σχετικό του σχόλιο ο Trevor J. Saunders στο βιβλίο *Notes on the Laws of Plato*, University of London Institute of Classical Studies, 1972, παρατηρεί: «Υπάρχει βέβαια ισχυρή μαρτυρία για να δείξει ότι η έκφραση Καδμεία νίκη βρισκόταν σε σταθερή χρήση στον αρχαίο κόσμο (...). Ο νικητής ηττάται εξαιτίας της ισχύος της αντίστασης που συναντά ή από τη δυναμική των περιστάσεων. Αλλά αυτή η προφανής ερμηνεία, παρ' όλο που δεν είναι πλήρως παραπλανητική, μοιάζει από πολλές πλευρές αναντίστοιχη και ακατάλληλη: στην εκπαίδευση δεν συναντιέται μία συνθήκη σύγκρουσης και δεν υπάρχει νικητής και ηττημένος: πολύ λιγότερο υπάρχει ένας νικητής που τελικά ηττάται. Η χρήση από τον Πλάτωνα της σχετικής έκφρασης έχει ένα ηθικό στόχο: ενόσω η νίκη γεμίζει έναν άνθρωπο με υπερηφάνεια και αλαζονεία (ύβριν), ώστε να ηττάται εξαιτίας της αδυναμίας του χαρακτήρα ή για ηθικούς λόγους (κερδίζει τη μάχη, αλλά δεν μπορεί να κάνει χρήση της νίκης του: βλέπε σχετικά *Νόμοι* 686 c-d), η εκπαίδευση, ή σωστότερα [*αληθινή*] εκπαίδευση (βλέπε σχετικά *Νόμοι* 643 e -644 a) έχει πάντοτε το αντίθετο αποτέλεσμα: βελτιώνει τους χαρακτήρες» (Saunders, 1972, σ. 4).

Η σύγκριση της *παιδείας* με την *πολεμική προσπάθεια* γίνεται σε δύο επίπεδα. Πρώτον όσοι έλαβαν τη σωστή *παιδεία* οδηγήθηκαν στην αρετή κι έτσι είναι συγχρόνως *γενναίοι* για να κατακτούν τις νίκες στον πόλεμο (δηλαδή *γενναίοι* και όχι *δειλοί*) αλλά συγχρόνως είναι και πολίτες *απαλλαγμένοι* από το θράσος (*γενναίοι* αλλά όχι *θρασεῖς*) που οι νίκες στους πολέμους δεν μπορούν να αλλοιώσουν το χαρακτήρα τους. Δεύτερον όσοι δεν έλαβαν τη σωστή *παιδεία* και είναι κατ' ουσία *απαιδευτοί*, στην περίπτωση που είναι *θρασεῖς* και κερδίσουν νίκες στους πολέμους, αυτές οι νίκες γκρεμίζουν τον ήδη *ελλιπή* τους χαρακτήρα και γίνονται *ελλιπέστατοι* πολίτες που θα φέρουν την *απώλεια*, δηλαδή την

ότι η παιδεία πρέπει να στοχεύσει κατά κύριο λόγο, πέραν των ωφέλιμων γνώσεων,<sup>497</sup> προς τη θέαση ενός ιδανικού. Αυτό μπορεί να το πετύχει η μουσική εκπαίδευση που έχει την ικανότητα να οδηγεί στη *φρόνησιν*.

Έτσι αυτή η στόχευση της παιδείας πρέπει να γίνει ο βασικός σκοπός στη ζωή του κάθε ανθρώπου.

«τούτ' αἰεὶ δραστῆον διὰ βίου παντὶ κατὰ δύναμιν» (*Νόμοι* A, 644 b).

Στη συνέχεια ο διάλογος κάνει ένα νέο άλμα σ' ένα νέο σημαντικό θέμα που για πρώτη φορά αγγίζει την ανθρώπινη φύση (το θέμα που θα εξετάσει τελικά ο Πλάτωνας στο 803 d-e)

«Δύο δὲ κεκτημένον ἐν αὐτῷ συμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε, ὃ προσαγορεύομεν ἡδονὴν καὶ λύπην;» (*Νόμοι* A, 644 c).

Ο άνθρωπος μοιάζει εξαρτημένος από δύο άφρονες συμβούλους: τα συναισθήματα της απόλαυσης και της θλίψης (το γνωστό αντιθετικό δίπολο *ηδονή/λύπη*). Και με αυτήν την ηθική προβληματική εξάρτηση αντιμετωπίζει το μέλλον, αυτά που τον περιμένουν και πλημμυρίζεται από συναισθήματα φόβου απέναντί τους.

«Πρὸς δὲ τούτοις ἀμφοῖν αὖ δόξας μελλόντων, οἷν κοινὸν μὲν ὄνομα ἐλπίς, ἴδιον δὲ, φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης [d] ἐλπίς, θάρρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου· ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις λογισμὸς ὅτι ποτ' αὐτῶν ἄμεινον ἢ χειρὸν, ὃς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμαστα» (*Νόμοι* A, 644 c-d).

Η θέαση του μέλλοντος που αφορά το πεδίο της *ελπίδος* μπορεί να εκφράζεται με αισθήματα *λύπης* όπως το συναίσθημα του φόβου ή με ευχάριστα συναισθήματα που

---

καταστροφή του πολιτεύματος στο οποίο συμμετέχουν. Κι έτσι στη σύγκριση μεταξύ παιδείας και ικανότητας για νίκη δηλαδή ισχύος χωρίς αρετή παρουσιάζεται η παράδοξη έκφραση «Καδμεία Παιδεία». Και ο Πλάτων παρατηρεί ότι ενώ φαινόμενα καδμείας νίκης (για ανθρώπους απαίδευτους που δεν πήραν δηλαδή καμία παιδεία ή πήραν τη λάθος παιδεία εκείνη που δεν τους προετοίμασε στην κατάκτηση της αρετής) δεν μπορούμε να τα αποκλείσουμε, αντίθετα την περίπτωση της «Καδμείας Παιδείας» οφείλουμε να την αποκλείσουμε.

<sup>497</sup> Έχουμε ήδη εξετάσει διεξοδικά αυτό το θέμα σε αριστοτελικό πλαίσιο στο κεφάλαιο Δ1 *Η αριστοτελική θεωρία του παιχνιδιού στα Πολιτικά Θ*, όπου ο Αριστοτέλης θέτει σε δεύτερη μοίρα τα βασικά γράμματα προβάλλοντας ως πρωταρχικό στόχο μια δημόσια παιδεία που μέσω του μαθήματος της μουσικής θα οδηγήσει τα παιδιά στη θέαση ενός ιδανικού. Εκεί είχαμε συναντήσει ανάλογα επιχειρήματα που καταδικάζουν την απαίτηση μιας ωφελμιστικής και εργαλειακής παιδείας από τους γονείς συγκεκριμένων επαγγελματιών κατηγοριών. Εκεί ο Αριστοτέλης προσδιορίζει και αυτούς ποιου είδους παιδαγωγικός προσανατολισμός ταιριάζει σε ελεύθερους ανθρώπους και ποιους άλλους (τεχνικός, εκτελεστικός, εργαλειακός και άμεσα ωφελμιστικός) είναι αταίριαστος, φθάνει μάλιστα να εξετάσει ποιες διαστάσεις ορισμένων ελεύθερων επαγγελμάτων (και κατά συνέπεια η αντίστοιχη εκπαίδευση) ταιριάζουν σε ελεύθερους ανθρώπους και ποιες σε σκλάβους. (Βλ. Αριστοτέλης *Πολιτικά Θ*, 1337 b4-21).

εκφράζονται με ένα συναίσθημα ανάλογο του θάρρους. Τη λύση θα την έδινε η ανάπτυξη μια λογικής ικανότητας κρίσης που θα σχετικοποιούσε τέτοια συναισθήματα και θα ήταν τέλεια αν συντονιζόταν με το πνεύμα του νόμου. Όμως είναι παράξενο η ελπίδα να ερμηνεύεται με όρους φόβου και θάρρους (δηλαδή με αρνητικό όρο τη *λύπη* οπότε προκύπτει φόβος ή με θετικό όρο τη *χαρά* οπότε αντιμετωπίζεται το μέλλον με θάρρος). Διαβλέπουμε την αναγκαιότητα κατάκτησης μιας ψυχικής ισορροπίας, ικανής να αντιμετωπίσει κάθε τροπή της τύχης, ένα είδος γενναιότητας που αφορά την ψυχική ισορροπία.

Και φθάνουμε σε μία υπόθεση για την φύση του ανθρώπου.

«Περὶ δὴ τούτων διανοηθῶμεν οὕτως. θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγησώμεθα τῶν ζώων θεῖον, εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῆ τινι συνεστηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό [ε] γε γινώσκομεν, τόδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσίν τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντία οὔσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις, οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται» (*Νόμοι* A, 644 e).

Μήπως ο άνθρωπος είναι κάποιου είδους κατασκευασμένο παιχνιδάκι των θεών που φτιάχτηκε για τη διασκέδασή τους ή αφορά κάποιον άλλο σοβαρό λόγο; Παρατηρούμε το ζευγάρι *παίγνιο/σπουδή* (παιχνίδι/σοβαρό) που αφορά πλέον μία θεϊκή διάσταση και δραστηριότητα χάριν της οποίας υπάρχει το παιχνίδι/άνθρωπος: κάποιου είδους μαριονέττα που τα νήματα που την κινούν είναι τα πάθη, το ζευγάρι των συναισθημάτων, η *ηδονή/λύπη*. Κι έτσι παραπαίουν οι άνθρωποι ανάμεσα σε πράξεις αντιθετικές και ασυμβίβαστες, ανάμεσα στην *αρετή* και *κακία*. Έχουμε εδώ άραγε, στο εύρος του θέματος *παιδεία/παιδιά*, την πρώτη πηγή του θέματος των ακραίων ηθικών δίπολων που πρέπει να εξισορροπηθούν για να γεννηθεί η αρετή,<sup>498</sup> από την οποία θα προκύπτει αργότερα η ηθική θεωρία του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* που διαλέγεται με το θέμα *παιδεία/παιδιά* στα *Πολιτικά* Θ (πέραν βέβαια της ασυμβίβαστης για ένα αριστοτελικό πλαίσιο σύλληψης του ανθρώπου ως θεϊκό παιχνίδι);

<sup>498</sup> Αναγνωρίζουμε επομένως εδώ έναν ισχυρό πόλο επιρροής στον ώριμο Αριστοτέλη (το ότι θα πρέπει ο Αριστοτέλης να σηματοδεύτηκε από το τελευταίο έργο του Πλάτωνα τους *Νόμους* το έχουμε θίξει και αλλού) ως προς τη θεμελίωση της θεωρίας των ηθικών δίπολων, οπότε η παιδεία οφείλει να προετοιμάσει την ικανότητα ελέγχου (που θα ασκηθεί αργότερα προς την *έξιν* και τη *μεσότητα*) των δύο ακραίων πόλων κάθε ηθικού δίπολου, ώστε να προκύψει η αρετή ως τρίτος πόλος και ως ξεπέρασμα του αρχικού δίπολου των ακραίων όρων. Η σχετική προβληματική του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* εξετάστηκε με διάφορες αφορμές στο κεφάλαιο Γ2 «Η έννοια του παιχνιδιού στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη».

Και ακολουθεί άλλο ένα θέμα οικείο στον Αριστοτέλη.

«καὶ οὕτω δὴ περὶ θαυμάτων ὡς ὄντων ἡμῶν ὁ μῦθος ἀρετῆς σεσωμένος ἂν εἴη, καὶ τὸ κρείττω ἑαυτοῦ καὶ ἥττω εἶναι τρόπον τινὰ φανερόν ἂν γίγνοιτο μᾶλλον ὃ νοεῖ, καὶ ὅτι πόλιν καὶ ιδιώτην» (*Νόμοι* A, 645 b).

Πέραν της ιδέας του θεϊκού παιχνιδιού,<sup>499</sup> το θέμα «ανώτερος ή κατώτερος από τις δυνατότητες του μέσου ανθρώπου», είναι ένα θέμα που γνωρίζουμε από την ευρύτερη θεωρία της *μιμήσεως/αναπαράστασης* του Αριστοτέλη στην *Ποιητική* και στα *Πολιτικά* Θ (ποιος δραματικός ποιητής ή ζωγράφος ή γλύπτης παρουσιάζει τους ανθρώπους όπως είναι ή καλύτερους απ' ό τι είναι ή χειρότερους;).<sup>500</sup>

Έχει γίνει η κατάλληλη προετοιμασία στο διάλογο, με όλα αυτά τα εμβόλιμα θέματα, για να επιστρέψει στο παράδοξο θέμα της εκπαίδευσης σ' ένα είδος γενναιότητας (που προκύπτει από την κατανίκηση του θράσους) μέσω της μέθης.

«οὕτω καὶ κακία δὴ καὶ ἀρετὴ [c] σαφέστερον ἡμῖν διηρθρωμένον ἂν εἴη· ἐναργεστέρου δ' αὐτοῦ γενομένου καὶ παιδεία καὶ τᾶλλα ἐπιτηδεύματα ἴσως ἔσται μᾶλλον καταφανῆ, καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῆς ἐν τοῖς οἴνοις διατριβῆς» (*Νόμοι* A, 645 c)

Εν πρώτοις, φαίνεται εντελώς παράδοξη η αντίληψη σχετικά με μια παιδεία στην οποία έχει σημαντική θέση μία εμπειρία που ανήκει στο πεδίο των συμποσίων. Και αυτό δικαιολογεί, μέσα στο διάλογο, μία σειρά εξίσου παράδοξων ερωτημάτων που αρθρώνονται πλέον με τους όρους της θέασης του ανθρώπου ως θεϊκό παιχνίδι.

«Λέγε δὴ· προσφέροντες τῷ θαύματι τούτῳ τὴν μέθην, ποῖόν τί ποτε αὐτὸ ἀπεργαζόμεθα; (...). Οὐδέν πω πρὸς ὅτι, τοῦτο δὲ ὅλως κοινωνῆσαν τούτῳ ποῖόν τι συμπίπτει γίνεσθαι. ἔτι δὲ σαφέστερον ὃ βούλομαι πειράσομαι φράζειν. ἐρωτῶ γὰρ τὸ τοιόνδε· ἄρα σφοδρότερας τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ θυμούς καὶ ἔρωτας ἢ τῶν οἴνων πόσις ἐπιτείνει; (...). Τί δ' αὖ τὰς αἰσθήσεις καὶ μνήμας καὶ δόξας καὶ φρονήσεις; πότερον ὡσαύτως σφοδρότερας; ἢ πάμπαν ἀπολείπει ταῦτα αὐτόν, ἂν κατακορῆς τις τῇ μέθῃ γίγνηται;» (*Νόμοι* A, 645 d-e).

Όλα τα ερωτήματα αφορούν την ένταση των συναισθημάτων που επιφέρει η μέθη. Απόλαυση, πόνος, συγκίνηση, έρωτας αλλά και αισθήσεις, μνήμες, γνώμες,

<sup>499</sup> Την παρέμβαση του Nietzsche στην ανάδειξη αυτής της διατύπωσης την έχουμε εκθέσει άλλωστε επαρκώς και στο κεφάλαιο Α3. Παρατηρούμε εδώ την επαναφορά ενός θέματος «θεϊκού παιχνιδιού», πάλι με ισχυρό ίγχος του 52DK αλλά με εντελώς διαφορετικούς όρους.

<sup>500</sup> Βλέπε σχετικά στο κεφάλαιο Γ1.

αντιλήψεις μεταβάλλονται, γίνονται πιο έντονες. Και όλα αυτά κάτω από το ερώτημα τι θα γίνει «αν μεθύσουμε αυτό το κατασκευάσμα των θεών»; Η προοπτική του να μεθύσει αυτή η αξιολύπητη μαριονέττα μοιάζει όντως θλιβερή!

«Οὐκοῦν εἰς ταῦτόν ἀφικνεῖται τὴν τῆς ψυχῆς ἕξιν τῇ τότε ὅτε νέος ἦν παῖς; (...) Ἦκιστα δὴ τότε ἂν αὐτὸς αὐτοῦ γίγνοιτο ἐγκρατής. (...). Ἄρ' οὖν πονηρότατος, φαμέν, ὁ τοιοῦτος; (...). Οὐ μόνον ἄρ', ὡς ἔοικεν, ὁ γέρον δις παῖς γίγνοιτ' ἂν, ἀλλὰ καὶ ὁ μεθυσθεὶς» (*Νόμοι* A, 645 e – 646 a).

Η μέθη ρίχνει τον ενήλικο σε μια άθλια κατάσταση, τον ξαναγυρίζει σε μια παιδική συνθήκη: ο μεθυσμένος είναι ένας ανήμπορος γέρος, σαν δυο φορές παιδί. Διακρίνουμε εδώ την παρουσία των ηρακλείτειων αποσπασμάτων για τον μεθυσμένο που οδηγείται σαν ένα ανήμπορος γέρος από ένα παιδί και για την υγρή και ξερή ψυχή.<sup>501</sup>

«Τούτου δὴ τοῦ ἐπιτηδεύματος ἔσθ' ὅστις λόγος ἐπιχειρήσει πείθειν ἡμᾶς ὡς χρὴ γέυεσθαι καὶ μὴ φεύγειν παντὶ σθένει κατὰ τὸ δυνατόν;» (*Νόμοι* A, 646 a).

Οπότε γιατί να μην αποφύγει κανείς εντελώς την εμπειρία της μέθης; Ποια είναι αυτή η έκτακτη χρησιμότητα της συμμετοχής στην παιγνιακή εμπειρία του συμποσίου με κατανάλωση κρασιού; Αντιλαμβανόμαστε ότι ήδη έχουμε περάσει στο γνωστό θέμα της *αναπαύσεως* που ο Αριστοτέλης εξέτασε στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και συμπληρωματικά στο Θ των *Πολιτικών*: πώς μία αρετή μπορεί να κερδηθεί στο παιγνιακό περιβάλλον του συμποσίου, της φιλικής συνάντησης της χαράς (Δ8), και πώς μπορεί η αναζητούμενη ηδονή στο πεδίο της *αναπαύσεως* να μεταστοιχειωθεί σε μια άλλη εμπειρία, συγγενική αλλά σημαντικότερη στο πεδίο της *διαγωγής* που αφορά την εὐνοια της μεσότητας (*Πολιτικά* Θ). Ο Πλάτωνας βέβαια χειρίζεται το θέμα με τον εντελώς ιδιαίτερο δικό του τρόπο.

Η μέθη και η εμπειρία της συμμετοχής στο συμπόσιο, αν πρόκειται να είναι ευνοϊκή, θα μοιάζει με θεραπεία και λήψη φαρμάκων.

---

<sup>501</sup> Ανιχνεύεται εδώ μία ηρακλείτεια επιρροή σχετική με τα αποσπάσματα 117DK και 118DK. Το 117DK «ανὴρ ὁκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων» και το 118DK «αυγὴ ξερὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη». Ἦδη σε ολόκληρη την ανάπτυξη του θέματος *παιδεία/παιδιά* στα κεφάλαια A, B και Z των *Νόμων* έχουμε παρατηρήσει ότι η έντονη παρουσία ενός ηρακλείτειου θέματος γύρω από το ἴχνος του 52DK μοιάζει να υπόκειται σταθερά σε μια ερμηνεία που ανάγει το 52DK στην υποτιμητική θέαση για τον άνθρωπο που συναντάμε στα συναφή αποσπάσματα 117DK και 118DK.

«τί οὖν; τοὺς εἰς τὰ ἰατρεῖα αὐτοὺς βαδίζοντας ἐπὶ φαρμακοποσίᾳ ἀγνοεῖν οἴομεθα ὅτι μετ' ὀλίγον ὕστερον καὶ ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἔξουσιν τοιοῦτον τὸ σῶμα, οἷον εἰ διὰ τέλους ἔχειν μέλλοιεν, ζῆν οὐκ ἂν δέξαιντο; ἢ τοὺς ἐπὶ τὰ γυμνάσια καὶ πόνους ἰόντας οὐκ ἴσμεν ὡς ἀσθενεῖς εἰς τὸ παραχρήμα γίνονται;» (*Νόμοι* Α, 646 c)

Σίγουρα μία ιατρική θεραπεία ή η λήψη ενός φαρμάκου προκαλεί αρχικώς ένα σοκ στον οργανισμό (κάτι που μοιάζει επίσης με ασθένεια). Στη συνέχεια όμως έρχεται η εξισορρόπηση της υγείας και δικαιώνεται η θεραπεία.

Διακρίνουμε και πάλι την πηγή για την επανειλημμένη παρατήρηση του Αριστοτέλη ότι η *ανάπαυσις* που βιώνεται μέσω μίας *παιδιάς* πρέπει να παίρνεται προσεκτικά στη σωστή δόση, ως φάρμακο για να δράσει ως θεραπεία (*ιατρεία*),<sup>502</sup> ενόψει της επιστροφής στις σοβαρές ασχολίες.

Και ακολουθεί η ευνοϊκή για τη μέθη παρατήρηση του Πλάτωνα.

«Ἄν ἄρα τινὰ ἡμῖν ὠφελίαν ἔχουσα φαίνεται μηδὲν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἐλάττω, τῇ γε ἀρχῇ τὴν σωμασκήν νικᾷ τῶ τὴν μὲν μετ' ἀλγηδόνων εἶναι, τὴν δὲ μή» (*Νόμοι* Α, 646 d)

Ξέρουμε βέβαια από τα προηγούμενα ότι θα εξετάσουμε μια εμπειρία κατάκτησης της γενναιότητας (μέσω μιας παιγνιακής εμπειρίας που σχετίζεται με τη μουσική και που ανήκει στη συμμετοχή σε συμπόσια) που είναι ανάλογη με εκείνη τη γενναιότητα που προσφέρουν οι σωματικές ασκήσεις που προετοιμάζουν τους πολεμιστές.<sup>503</sup>

---

<sup>502</sup> Παραπέμπουμε στην ανάλυση των σχετικῶν εδαφίων (ενότητα εδαφίων Θ<sub>Α</sub>) στο κεφάλαιο Δ1 *Η αριστοτελική θεωρία του παιχνιδιού στα Πολιτικά Θ*. Στην ενότητα εδαφίων Θ<sub>Α</sub> που εξετάσαμε η φράση του Αριστοτέλη που αναλύουμε εκεί είναι «διὰ τοῦτο δεῖ παιδιάς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν» 1337 b 40-42. Και από την ενότητα εδαφίων Θ<sub>Β</sub> η σχετική φράση του Αριστοτέλη είναι «ἢ τε γὰρ παιδιὰ χάριν ἀναπαυσεώς ἐστὶ, τὴν δ' ἀνάπαυσιν ἀναγκαῖον ἠδεῖαν εἶναι (τῆς γὰρ διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τίς ἐστίν)» 1339 b 15-17.

<sup>503</sup> Έχουμε εδώ δύο θέματα γνωστά από τα *Ηθικά Νικομάχεια*: i) την αρετή της *ανδρείας/γενναιότητας* (σχετική με το ηθικό δίπολο των ακραίων ὀρων *δειλία/θράσος*) που εξετάζεται ξεχωριστά στο βιβλίο Γ. ii) την αρετή της *εντραπείας* που κατακτιέται στο περιβάλλον της χαρμόσυνης εμπειρίας των συμποσίων που εμπειριέχει και την εμπειρία της μέθης που εξετάζεται στο Δ8 των *Ηθικῶν Νικομάχειων*.

Στο ανάλογο θέμα των *Νόμων* ο Πλάτωνας εξετάζει την κατάκτηση της γενναιότητας ως προς τον υπερβολικό ηθικό πόλο του θράσους (με αριστοτελικούς ὀρους) σε συνδυασμό με ένα θέμα αναζήτησης μιας αρετής στο περιβάλλον των συμποσίων με άσκηση στον έλεγχο της συμπεριφοράς κατά την εμπειρία της μέθης.

Ενώ στους *Νόμους* η αρετή εκδηλώνεται με μια ορισμένη συστολή κατά τη μέθη, με μία ορισμένη συγκράτηση, δηλαδή ως ένα αρνητικό μέγεθος, στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, η ίδια η αρετή (αναγκαστικά υπό την επιρροή της μέθης) οφείλει να εκδηλωθεί θετικά ως μία ορμή δημιουργικότητας (παραπέμπουμε στο 2<sup>ο</sup> κεφάλαιο του Γ2).



Οι πολεμικές ασκήσεις προετοίμαζαν για μια γενναιότητα απέναντι στην οποία η δειλία και ο φόβος ήταν αρνητικά στοιχεία.

Στη νέα εμπειρία θα έχουμε μια γενναιότητα ολοκληρωμένη επειδή κατακτιέται ένας φόβος ως θετικό στοιχείο.

«Φοβούμεθα δέ γε πολλάκις δόξαν, ἡγούμενοι δοξάζεσθαι κακοί, πράττοντες ἢ λέγοντές τι τῶν μὴ καλῶν· ὄν [647.a] δὴ καὶ καλοῦμεν τὸν φόβον ἡμεῖς γε, οἷμαι δὲ καὶ πάντες, αἰσχύνην» (*Νόμοι Α*, 646 e)

Αυτός ο φόβος αφορά ένα αίσθημα συστολής, έναν έλεγχο του χαρακτήρα που εξασφαλίζει την αξιοπρέπεια απέναντι στο θράσος.

«Ἄρ' οὖν οὐ καὶ νομοθέτης, καὶ πᾶς οἷ καὶ μικρὸν ὄφελος, τοῦτον τὸν φόβον ἐν τιμῇ μεγίστη σέβει, καὶ καλῶν αἰδῶ, τὸ τούτῳ θάρρος ἐναντίον ἀναίδειάν τε προσαγορεύει [b] καὶ μέγιστον κακὸν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ πᾶσι νενόμικεν;» (*Νόμοι Α*, 647 a).

Έχουμε το γνωστό θέμα με τη σημαντικότερη αρετή, δηλαδή αυτήν της ανδρείας/γενναιότητας, την οποία εξετάζει ο Αριστοτέλης δίπλα στη σωφροσύνη.<sup>504</sup> Η αρετή αυτή προκύπτει από την αντιμετώπιση δύο ακραίων παθῶν, τη δειλία και το θράσος. Εδώ ο Πλάτων δείχνει ότι δεν αρκεί η άσκηση της γυμναστικής (που διακρίνεται σε πολεμικές ασκήσεις και χορό) για να προετοιμάσει τη γενναιότητα απέναντι στη δειλία. Χρειάζεται και μια ακόμη, πιο σημαντική άσκηση η οποία προετοιμάζει τη γενναιότητα απέναντι στο θράσος. Αυτό μας θυμίζει την παρατήρηση του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά Θ* για τη συμπληρωματική δράση γυμναστικής και μουσικής: η γυμναστική διαπλάθει τα σώματα προς την αρετή ενώ η μουσική διαπλάθει τις ψυχές προς την αρετή.<sup>505</sup> Κάτι ανάλογο έχουμε αντιληφθεί ότι συμβαίνει κι εδώ δεδομένου του ότι, όπως έχουμε δει από τα προηγούμενα, ο κύριος άξονας της παιδείας που προτείνει ο Πλάτων στους *Νόμους* αφορά μια παιγνιακή εμπειρία που συνδυάζει μουσική, τραγούδι και χορό. Και με αυτό ακριβώς το

<sup>504</sup> Στο Γ των *Ηθικών Νικομαχείων* εξετάζονται δύο ηθικά δίπολα και οι αντίστοιχες αρετές: θράσος/δειλία για την αρετή της ανδρείας/γενναιότητας και ακολασία/αναισθησία για την αρετή της σωφροσύνης, και βλέπουμε ότι όλο αυτό το θέμα να εντάσσεται στο εύρος της πραγμάτευσης μιας θεωρίας της απόφασης και της πράξης.

<sup>505</sup> Σχετικά με τη συμπληρωματικότητα της γυμναστικής και της μουσικής στη διάπλαση σώματος και ψυχής προς την αρετή (ήδη στα *Ηθικά Νικομάχεια* έχουν γίνει σημαντικά βήματα στο θέμα της ενότητας σώματος-ψυχής στον ορίζοντα που θα ολοκληρωθεί στη συνέχεια στο *Περί Ψυχής* και στα *Μικρά Φυσικά*) έχουμε εξετάσει το αντίστοιχο αριστοτελικό θέμα από το Θ των *Πολιτικών* στο προηγούμενο κεφάλαιο Δ1 «Η αριστοτελική θεωρία του παιχνιδιού στα *Πολιτικά Θ*».

σκεπτικό πρέπει να υποθέσουμε ότι η άσκηση ρυθμίζει τη μέθη που εξετάζει στα παραπάνω εδάφια ο Πλάτωνας, δεδομένου του ότι από αυτά που ήδη γνωρίζουμε – από την πραγμάτευση εκ των υστέρων ενός ανάλογου θέματος από τον Αριστοτέλη – η *ανάπαισις* (δηλαδή η συνάντηση του συμποσίου) είναι μια εμπειρία με μουσική, τραγούδι, χορό και μέθη.<sup>506</sup>

Επιστρέφοντας στον Πλάτωνα βλέπουμε ότι η εμπειρία που προτείνει είναι μία άσκηση για τον έλεγχο του χαρακτήρα σ' ένα περιβάλλον όπου θα μπορούσε να παρασυρθεί από το κυνήγι της ηδονής και την απώλεια της αυτοκυριαρχίας του.

«Τί δ' ὅταν ἐπιχειρῶμέν τινα φοβερὸν ποιεῖν μετὰ δίκης; ἄρ' οὐκ ἀναισχυντία συμβάλλοντας αὐτὸν καὶ προσγυμνάζοντας νικᾶν δεῖ ποιεῖν διαμαχόμενον αὐτοῦ ταῖς ἡδοναῖς; ἢ τῇ μὲν δειλία τῇ ἐν αὐτῷ προσμαχόμενον καὶ [d] νικῶντα αὐτὴν δεῖ τέλεον οὕτω γίνεσθαι πρὸς ἀνδρείαν, ἄπειρος δὲ δήπου καὶ ἀγύμναστος ὢν τῶν τοιούτων ἀγῶνων ὅστισοῦν οὐδ' ἂν ἡμισυς ἑαυτοῦ γένοιτο πρὸς ἀρετὴν» (*Νόμοι* A, 647 c).

Φάνηκε πλέον σε τι συνεισφέρει αυτή η άσκηση στη μέθη που φέρνει τον άνθρωπο «αντιμέτωπο με την αναίδεια» και κατά την οποία κατακτιέται πλήρως η γενναιότητα μέσω του αυτοέλεγχου σ' ένα περιβάλλον απολαύσεων όπου στόχος είναι η απόκτηση ενός είδους συστολής.

Ο διάλογος αντιμετωπίζει πλέον το κρασί ως ένα ποτό του φόβου και του θράσους που προσέφερε ένας θεός για να ασκηθούν σ' αυτό οι άνθρωποι.

«Χρῶο δ' ἂν εἰς τοὺς φόβους τούτους ἄγων καὶ ἐλέγχων ἐν τοῖς παθήμασιν, ὥστε ἀναγκάζειν ἄφοβον γίνεσθαι, [c] παρακελευόμενος καὶ νουθετῶν καὶ τιμῶν, τὸν δὲ ἀτιμάζων, ὅστις σοι μὴ πείθοιτο εἶναι τοιοῦτος οἶον σὺ τάττοις ἐν πᾶσιν; καὶ γυμνασάμενον μὲν εὖ καὶ ἀνδρείως ἀζήμιον ἀπαλλάττοις ἂν, κακῶς δέ, ζημίαν ἐπιτιθεῖς; ἢ τὸ παράπαν οὐκ ἂν χρῶο, μηδὲν ἄλλο ἐγκαλῶν τῷ πάματι;» (*Νόμοι* A, 648c).

---

<sup>506</sup> Παραπέμπουμε για την ανάλυση του σχετικού θέματος από αριστοτελική σκοπιά στο κεφάλαιο Δ1 «Η αριστοτελική θεωρία του παιχνιδιού στα *Πολιτικά* Θ», στην εξέταση της ενότητας εδαφίων Θ<sub>B</sub> των *Πολιτικών* Θ. Θέλουμε απλώς να υπενθυμίσουμε εδώ ότι ο Αριστοτέλης υπήρξε αρχικώς ένας έξοχος πλατωνιστής που στην πρώτη περίοδο της φιλοσοφικής του διαμόρφωσης και του έργου του, διακρίθηκε ως σημαντικός εκπρόσωπος των θέσεων της Ακαδημίας. Δεν είναι λοιπόν παράξενο να γνωρίζει και να είναι ικανός να ερμηνεύσει πρωτότυπα το πλατωνικό κείμενο, ειδικά τα θέματα *παιδεία/παιδιά* στους πλατωνικούς *Νόμους*, έτσι ώστε η δική του εκδοχή, πάνω στα ίδια θέματα, ακόμη κι όταν αντιπαρατίθεται εν μέρει στο πλατωνικό πρωτότυπο, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι εμπεριέχει μία σωστή κατανόηση και ερμηνεία του πλατωνικού υλικού.

Η απόδειξη της αρτιότητας ενός χαρακτήρα αποδεικνύεται με τον πιο επιτυχημένο τρόπο όταν περάσει τη δοκιμασία του κρασιού. Ο διάλογος επανέρχεται στο λογοπαίγνιο για το φάρμακο του φόβου που τάχα έδωσε ένας θεός για να το αναιρέσει και να δώσει έναν πιο ακριβή προσδιορισμό της εμπειρίας.

«τῆς δὲ ἀφοβίας καὶ τοῦ λίαν θαρρῆναι καὶ ἀκαίρως ἂ μὴ χρή, πότερον ἔστιν πῶμα, ἢ πῶς λέγομεν; (...). Ἡ καὶ τὸναντίον ἔχει τοῦτο τῷ νυνδὴ λεγομένῳ; πίνοντα τὸν ἄνθρωπον αὐτὸν αὐτοῦ ποιεῖ πρῶτον ἴλεων εὐθύς [b] μᾶλλον ἢ πρότερον, καὶ ὀπόσῳ ἂν πλεον αὐτοῦ γεύηται, τοσοῦτῳ πλειόνων ἐλπίδων ἀγαθῶν πληροῦσθαι καὶ δυνάμεως εἰς δόξαν; καὶ τελευτῶν δὴ πάσης ὁ τοιοῦτος παρρησίας ὡς σοφὸς ὢν μεστοῦται καὶ ἐλευθερίας, πάσης δὲ ἀφοβίας, ὥστε εἰπεῖν τε ἀόκνως ὀτιοῦν, ὡσαύτως δὲ καὶ πρᾶξαι; πᾶς ἡμῖν, οἴμαι, ταῦτ' ἂν συγχωροῖ» (Νόμοι Α, 649 a-b).

Τελικά με το ποτό ένας άνθρωπος γίνεται πιο ειλικρινής και πιο θαρραλέος αντιμετωπίζοντας έτσι το μέλλον με αισιοδοξία, εάν ξέρει να πάρει αυτό το φάρμακο στη σωστή δόση.<sup>507</sup>

«Ἄ παθόντες ἄρα πεφύκαμεν διαφερόντως θαρρᾶλοί τ' εἶναι καὶ θρασεῖς, ἐν τούτοις δέον ἂν, ὡς ἔοικ', εἴη τὸ μελετᾶν ὡς ἥκιστα εἶναι ἀναισχύντους τε καὶ θρασύτητος [d] γέμοντας, φοβεροὺς δὲ εἰς τό τι τολμᾶν ἐκάστοτε λέγειν ἢ πάσχειν ἢ καὶ δρᾶν αἰσχρὸν ὀτιοῦν» (Νόμοι Α, 649 d).

Η κατάκτηση της γενναιότητας ολοκληρώνεται όταν κανείς είναι γενναίος και toλμηρός χωρίς όμως να παρασύρεται στην αναίδεια και το θράσος.

«Οὐκοῦν ταῦτά ἐστι πάντα ἐν οἷς ἐσμέν τοιοῦτοι, θυμός, ἔρως, ὕβρις, ἀμαθία, φιλοκέρδεια, δειλία, καὶ ἔτι τοιάδε, πλοῦτος, κάλλος, ἰσχύς, καὶ πάνθ' ὅσα δι' ἠδονῆς αὐτῷ μεθύσκοντα παράφρονas ποιεῖ; τούτων δὲ εὐτελεῖ τε καὶ ἀσινεστέραν πρῶτον μὲν πρὸς τὸ λαμβάνειν πείραν, εἶτα εἰς τὸ μελετᾶν, πλὴν τῆς ἐν οἴνῳ βασάνου καὶ παιδιᾶς,

<sup>507</sup> Κατ' αναλογία, το φάρμακο που έπρεπε να πάρει κανείς στη σωστή δόση, στα Πολιτικά Θ του Αριστοτέλη, ήταν η *ανάπαυσις* μέσω της *παιδιάς/διασκέδασης* (για όσους κουράζονταν σωματικά και ψυχικά από την *ασχολία/εργασία* και κατ' ανάγκη έπρεπε να ξεκουραστούν) για να τεθεί στη συνέχεια το θέμα δύο επιπέδων, ποιοτικά διαφορετικής εμπειρίας, που περιέχει μια διαφορετική διάσταση της *παιδιάς*: από τη μία η *ανάπαυσις* για όσους πρέπει να ξεκουραστούν από την *ασχολία* και από την άλλη η *διαγωγή* για εκείνους που έχουν στη διάθεσή τους τον ελεύθερο χρόνο της *σχολής* και την κατάλληλη *παιδεία* για να αναζητήσουν την εμπειρία της *διαγωγής*. Η έμφαση δινόταν στη συνέχεια στην προοπτική γεφύρωσης των δύο επιπέδων (χάρην αυτών που ασχολούνται/εργάζονται και είναι η πλειοψηφία) μέσω της δημόσιας εκπαίδευσης στη μουσική, η οποία προετοιμάζει τα παιδιά με τέτοιο τρόπο ώστε στην ενηλικίωση να μπορούν να ζήσουν μία εμπειρία διαγωγής μέσω της θέασης των μουσικών έργων στους ποιητικούς αγώνες που προσφέρει την εμπειρία μιας ισχυρής συγκίνησης και ψυχικής ανάτασης.

τίνα [ε] ἔχομεν ἡδονὴν εἰπεῖν ἔμμετρον μᾶλλον, ἂν καὶ ὅπωςτιοῦν μετ' εὐλαβείας γίγνηται;» (*Νόμοι* A, 649 d).

Ἡ ἀσκήση στὴν ἀντίσταση τῆς υπερβολῆς κατὰ τὴ μέθη, προετοιμάζει τοὺς ἀνθρώπους σ' ἓναν ἀρεταϊκὸ αὐτοέλεγχο σὲ ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς συμπεριφορᾶς. Νὰ μὴν μπορεῖ κανεὶς νὰ μεθύσει<sup>508</sup> οὔτε ἀπὸ θυμὸ, οὔτε ἀπὸ ἔρωτα, οὔτε ἀπὸ ἀπληστία, οὔτε ἀπὸ δειλία καὶ ἀπὸ ἀμάθεια. Ἀλλὰ ἐπίσης οὔτε ἀπὸ υπερβολικὸ πλοῦτο, ὁμορφιά καὶ δύναμη καὶ νὰ φανεῖ ἀνόητος, τυφλωμένος ἀπὸ τὴν ἐπιτυχία/εὐτυχία.

Ὅλες οἱ συναλλαγές ἀνάμεσα σὲ συμπολίτες εὐνοοῦνται ἀπὸ τὴν ἐγγύηση τῆς σωστῆς καὶ μετρημένης συμμετοχῆς «στὴ γιορτὴ τοῦ Διονύσου» (ἡ ὁρολογία στὸ κείμενο *Διονύσου Θεωρίας* θέτει καὶ πάλι τὸ ζήτημα τῆς ἀναφορᾶς στα γνωστὰ ἀναπαριστώμενα ποιητικὰ ἔργα ἢ σὲ μία καινοφανῆ τοὺς παραλλαγή χωρὶς ἀναπαράσταση) ἐνῶ τὸ διαχρονικὸ μήνυμα ποὺ προβάλλεται φαίνεται νὰ εἶναι: *εν οἴνω ἀληθεία/in vino veritas*.<sup>509</sup> Ἐξετάζουμε πιο ἐκτεταμένα τὸ θέμα στὴ σημείωση ἐκεῖνη ποὺ ἀναλύει τὸ θέμα τῆς μέθης στὸν Ἀριστοτέλη σ' ἐπαφή με τὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸν διάλογο *Συμπόσιο ἢ Περί Μέθης*, στὸ κεφάλαιο Γ2, ὅπου κάνουμε καὶ μιὰ πρώτη ἀναφορὰ στὸ σχετικὸ ἐδάφιο ἀπὸ τοὺς *Νόμους* τοῦ Πλάτωνα.

Ὁ σχετικὸς συλλογισμὸς στοὺς *Νόμους* τελειώνει στὸ 650 b, τονίζοντας ὅτι ὅλα τὰ παραπάνω εἰπώθηκαν στὸ πλαίσιο μίας πολιτικῆς ἀνάλυσης, ἀναγκαστικά κατὰ τὴ σχετικὴ ἐξέταση τοῦ τέλειου πολιτεύματος.<sup>510</sup>

---

<sup>508</sup> ΓΙΑ τὸ θέμα τῆς μέθης καὶ τῆς μεσότητος με ἀναφορὰ στὸν χαμένο διάλογο τοῦ Ἀριστοτέλη *Συμπόσιο ἢ Περί Μέθης* παραπέμπουμε στὸ κεφάλαιο Γ2.

<sup>509</sup> Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο θὰ πρέπει νὰ τονίσουμε ὅτι κατὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ σχετικοῦ πλατωνικοῦ υλικοῦ ἀναδύεται (ἐκτός ἀπὸ τὸ ἀρνητικὸ θέμα τῆς αὐτοσυγκράτησης κατὰ τὴ μέθη καὶ ἀπέναντι στὸν κίνδυνο τῆς ἐκδήλωσης τοῦ θράσους) μιὰ σαφῶς θετικὴ διάσταση τῆς μέθης (ἔστω καὶ κάτω ἀπὸ αὐστηρὲς προϋποθέσεις) ποὺ συνδέεται με μιὰ διάσταση υπαρξιακῆς ἀνάτασης.

<sup>510</sup> Ὁ Πλάτωνας παρουσιάζει τὸ προτεινόμενο πολίτευμα στοὺς *Νόμους* ὡς τὸ δεύτερο καλύτερο σχετικὰ με τὸ τέλειο ποὺ ἀντιστοιχεῖ ἐνδεχομένως στὸ πρότυπο τῆς *Πολιτείας*. Με μιὰ ἔννοια προτείνει τὸ βέλτιστο «εφικτό» πολίτευμα, δηλαδὴ μιὰ προβολὴ τοῦ τέλειου ποὺ εἶχε συλλάβει στὴν *Πολιτεία*, καλύτερα ἐκφρασμένου με τοὺς ὅρους τῆς τρέχουσας πολιτικῆς πραγματικότητος (με τὴν ἔννοια ὅτι αὐτὴ τὴ φορὰ προτείνει πολὺ πιο ἀναλυτικὰ μιὰ νομοθεσία, θεσμούς καὶ τὴ λειτουργία τοὺς).

### III) Ο προορισμός του ανθρώπου και το παιχνίδι

Φθάνουμε πλέον να εξετάσουμε το άμεσο περιβάλλον, στο βιβλίο *Z των Νόμων*, όπου ο Πλάτων θα παρουσιάσει τη φύση και τον προορισμό του ανθρώπου, έτσι ώστε να πάρει την πλήρη της σημασία η παιδαγωγική που αρθρώνεται γύρω από μία παιγνιακή εμπειρία στη μουσική, το τραγούδι και το χορό, στον ορίζοντα ενός θέματος *παιδεία/παιδιά*. Ξεκινάει πάλι μ' ένα θέμα που αφορά την εκπαίδευση των παιδιών και την απώτερη στόχευση μιας τέτοιας εκπαίδευσης ώστε να φθάσει στις σημαντικές παρατηρήσεις οντολογικού χαρακτήρα στις παραγράφους 803 d-e.

«τοῖς δέ που παισὶν εὐθύς τε καὶ ὅσον ἂν χρόνον μήπω εἰς πόλεμον ἴωσιν, πᾶσι θεοῖς προσόδους τε καὶ πομπὰς ποιουμένους μεθ' ὄπλων τε καὶ ἵππων ἀεὶ κοσμεῖσθαι δέον ἂν εἴη, θάπτους τε καὶ βραδυτέρας ἐν ὀρχήσεσι καὶ ἐν πορείᾳ τὰς ἰκετείας ποιουμένους πρὸς θεοῦς [d] τε καὶ θεῶν παῖδας. καὶ ἀγῶνας δὴ καὶ προαγῶνας, εἴ τινων, οὐκ ἄλλων ἢ τούτων ἔνεκα προαγωνιστέον· οὗτοι γὰρ καὶ ἐν εἰρήνῃ καὶ κατὰ πόλεμον χρήσιμοι εἰς τε πολιτείαν καὶ ἰδίους οἴκους, οἱ δὲ ἄλλοι πόνοι τε καὶ παιδιαι καὶ σπουδαὶ κατὰ σώματα οὐκ ἐλευθέρων, ὧ Μέγιλλέ τε καὶ Κλεινία» (*Νόμοι Z*, 796 d).

Υπενθυμίζει πάλι ότι, μετά την ανασκόπηση για το είδος της γυμναστικής που ταιριάζει στην κατάλληλη εκπαίδευση, θα περάσει στα «δώρα του Απόλλωνα και των Μουσών» (796 d-e), για να οδηγηθεί στη συνέχεια να συνδέσει την παιδαγωγική που στηρίζεται στο παιχνίδι (και που αναγκαστικά αφορά εν πρώτοις την παιδική ηλικία) με τους απώτερους στόχους αυτής της παιδαγωγικής, που αφορούν πλέον την ίδια τη σταθερότητα των θεσμών του πολιτειακού συστήματος που παρουσιάζεται στους *Νόμους*.

«Φημί κατὰ πάσας πόλεις τὸ τῶν παιδιῶν γένος ἠγνοῆσθαι σύμπασιν ὅτι κυριώτατόν ἐστι περὶ θέσεως νόμων, ἢ μονίμους εἶναι τοὺς τεθέντας ἢ μή. ταχθὲν μὲν [b] γὰρ αὐτὸ καὶ μετασχὸν τοῦ τὰ αὐτὰ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς παίζειν τε καὶ εὐθυμεῖσθαι τοῖς αὐτοῖς παιγνίοις, ἐᾶ καὶ τὰ σπουδῆ κείμενα νόμιμα μένειν ἠσυχῆ» (*Νόμοι Z*, 797 a-b).

Τα παιχνίδια που παίζουν τα παιδιά θα πρέπει να είναι αμετάβλητα (όπως είδαμε πιο πάνω την αντίθεση διάσταση της αυθόρμητης παιγνιακής συμπεριφοράς των παιδιών, ο Πλάτων την παρουσίασε στο 653 e), η αυθόρμητη παιγνιακή καινοτομία των παιδικών παιχνιδιών πρέπει να τιθασευτεί.

«κινούμενα δὲ τὰ αὐτὰ καὶ καινοτομούμενα, μεταβολαῖς τε ἄλλαις ἀεὶ χρώμενα, καὶ μηδέποτε ταῦτ' ἀφίλα προσαγορευόντων τῶν νέων, μήτ' ἐν σχήμασιν τοῖς τῶν αὐτῶν σωμάτων μήτε ἐν τοῖς ἄλλοις σκεύεσιν ὁμολογουμένως αὐτοῖς ἀεὶ κεῖσθαι τό τ' εὖσχημον καὶ ἄσχημον, ἀλλὰ τόν [c] τι νέον ἀεὶ καινοτομοῦντα καὶ εἰσφέροντα τῶν εἰωθότων ἕτερον κατὰ τε σχήματα καὶ χρώματα καὶ πάντα ὅσα τοιαῦτα, τοῦτον τιμᾶσθαι διαφερόντως, τούτου πόλει λώβην οὐκ εἶναι μείζω φαῖμεν ἂν ὀρθότατα λέγοντες· λανθάνειν γὰρ τῶν νέων τὰ ἤθη μεθιστάντα καὶ ποιεῖν τὸ μὲν ἀρχαῖον παρ' αὐτοῖς ἄτιμον, τὸ δὲ νέον ἔντιμον. τούτου δὲ πάλιν αὖ λέγω τοῦ τε ῥήματος καὶ τοῦ δόγματος οὐκ εἶναι ζημίαν μείζω πάσαις πόλεσιν· ἀκούσατε δὲ ὅσον φημι αὐτ' εἶναι κακόν» (Νόμοι Ζ, 797 b-c).

Ἡ αυθόρμητη τάση για ανανέωση των παιχνιδιών θα οδηγήσει τους νεότερους να αναζητούν την καινοτομία επιπλέον και στο πεδίο των θεσμών της πόλης, όταν αργότερα θα γίνουν ενήλικοι πολίτες. Και αυτή η συμπεριφορά «είναι η μεγαλύτερη καταστροφή για μια πόλη». Φθάσαμε να δούμε ότι το σοβαρότερο θέμα για τον νομοθέτη μιας πόλης, η εγγύηση της σωστής λειτουργίας της, εξαρτάται από το παιχνίδι ή σωστότερα από την τιθάσευση της δημιουργικής ανανέωσης της αυθόρμητης παιγνιακής συμπεριφοράς παιδιών και νέων.<sup>511</sup>

Στο φαινομενικά ύψιστο σημείο ενός θριάμβου ηρακλείτειων στοιχείων κινήσεως/μεταβολής και παιχνιδιού στη διαπαιδαγώγηση των πολιτών, βλέπουμε να επανέρχεται μία ισορροπία που γνωρίζουμε από αλλού. Η αποδοχή της κίνησης στον εμπειρικό κόσμο πρέπει να αντιμετωπιστεί με τέτοιο τρόπο ώστε να δικαιωθεί τελικά η ακινησία και το αμετάβλητο σε όσα συναρτούνται μ' ένα υπερβατικό επίπεδο. Τα ηρακλείτεια στοιχεία ενεργοποιούνται στο έπακρο, αλλά με τέτοιο τρόπο που εντέλει να δικαιώσουν μια παρμενιδική θέαση.

«μηχανὴν δὴ δεῖ τὸν νομοθέτην ἐννοεῖν ἀμόθεν γέ ποθεν ὄντινα τρόπον τοῦτ' ἔσται τῇ πόλει. τῆδ' οὖν ἔγωγε εὐρίσκω. τὰς παιδιὰς πάντες διανοοῦνται κινουμένας τῶν

---

<sup>511</sup> Ἄς παρατηρήσουμε στον ευρύτερο συλλογισμό του Πλάτωνα ότι ἔχουμε μία δήλωση σχετικά με το ρόλο του παιχνιδιού μέσα στο πλαίσιο της προβληματικής παιδεία/παιδιά, που αφορά ένα καθαρά πολιτικό θέμα: ότι το παιχνίδι βρίσκεται στο επίκεντρο του πολιτικού προβλήματος και είναι ο κρίσιμος παράγοντας που αποφασίζει για τη σταθερότητα του προτεινόμενου πολιτεύματος στους Νόμους.

Στο βαθμό που ἔχουμε αντιληφθεί ότι ολόκληρο το θέμα παιδεία/παιδιά υπάρχει για να εξυπηρετήσει τη λειτουργία του προτεινόμενου πολιτεύματος, στο τελευταίο αυτό ἔργο του Πλάτωνα τους Νόμους, και αφού ἔχουμε αντιληφθεί τι εἶδος πολιτεύματός είναι αυτό που προτείνεται και με ποιον ακριβῶς τρόπο μπορεί ο παράγοντας παιχνίδι στο πλαίσιο της παιδείας να στηρίξει αυτό το πολίτευμα, οδηγούμαστε να καταλάβουμε την ἔννοια παιδιά/παιχνίδι στους Νόμους του Πλάτωνα.

νέων, ὅπερ ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, παιδία δ' ὄντως εἶναι καὶ οὐ τὴν μεγίστην ἐξ αὐτῶν [c] σπουδὴν καὶ βλάβην συμβαίνειν, ὥστε οὐκ ἀποτρέπουσιν ἀλλὰ συνέπονται ὑπέικοντες, καὶ οὐ λογίζονται τότε, ὅτι τούτους ἀνάγκη τοὺς παῖδας τοὺς ἐν ταῖς παιδιαῖς νεωτερίζοντας ἐτέρους ἄνδρας τῶν ἔμπροσθεν γενέσθαι παίδων, γενομένους δὲ ἄλλους, ἄλλον βίον ζητεῖν, ζητήσαντας δέ, ἐτέρων ἐπιτηδευμάτων καὶ νόμων ἐπιθυμῆσαι, καὶ μετὰ τοῦτο ὡς ἤξοντος τοῦ νυνδὴ λεγομένου μεγίστου κακοῦ πόλεσιν [d] οὐδεὶς αὐτῶν φοβεῖται. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ἐλάττω μεταβαλλόμενα κακὰ διεξεργάζοιτ' ἄν, ὅσα περὶ σχήματα πάσχει τὸ τοιοῦτον· ὅσα δὲ περὶ τὰ τῶν ἡθῶν ἐπαίνου τε καὶ ψόγου πέρι πυκνὰ μεταπίπτει, πάντων, οἶμαι, μέγιστα τε καὶ πλείστης εὐλαβείας δεόμενα ἂν εἴη» (*Νόμοι Z*, 798 b-d).

Ἡ ἐκπαίδευση στη μουσική, το τραγούδι και το χορό (ρυθμός/μελωδία) αφορούν τη διαμόρφωση καλῶν και κακῶν χαρακτήρων και ὅπως εἶδαμε το παιχνίδι συνίσταται ακριβῶς στην ἐκπαίδευση στη μουσική και το χορό. Ἐπομένως ἐπιβάλλεται ἡ ἀποφυγὴ καινοτομιῶν σ' αὐτὸ το πεδίο. Ἐνα σταθερὸ πρόγραμμα θρησκευτικῶν εορτῶν με σταθερές μορφές ἡθῶν και χορῶν εξασφαλίζει το ζητούμενο.

Σε συνάφεια ἔχουμε το θέμα της ἐκπαίδευσης στην καλή και την κακή μουσική.

«τραφεῖς δ' ἐν τῇ κοινῇ καὶ γλυκεῖα, ψυχρὰν καὶ ἀηδῆ τὴν ταύτη ἐναντίαν εἶναι φησιν· ὥστε, ὅπερ ἐρρήθη νυνδὴ, τό γε τῆς ἡδονῆς ἢ ἀηδίας περὶ ἐκατέρας οὐδὲν πεπλεονέκτηκεν, ἐκ περιττοῦ δὲ ἢ μὲν βελτίους, ἢ δὲ χείρους τοὺς ἐν αὐτῇ τραφέντας ἐκάστοτε παρέχεται» (*Νόμοι Z*, 802 d).

Δεν πρέπει λοιπὸν οὔτε να μάθει κανεὶς την εὐκόλη μουσική γιατί τότε δε θα του ἀρέσει ἡ ἀξιόλογη. Και το θέμα δεν ἀφορᾷ ἀπλῶς ἕνα γούστο στη μουσική γιατί μια μουσική πλάθει καλύτερους ἀνθρώπους και ἡ ἄλλη χειρότερους. Αναγνωρίζουμε ἐδὼ το θέμα ἀπὸ τα *Πολιτικά Θ* του Ἀριστοτέλη, ἀπὸ τὴ μία για τὴ μουσική που πρέπει να διδάσκεται στην παιδεία, με μεγάλους ὁμως περιορισμούς,<sup>512</sup> ὥστε να διαμορφώσει σωστοὺς πολῖτες και ἀπὸ τὴν ἄλλη για τα εἶδη τῆς μουσικῆς που εἴτε μποροῦν να ἀκουστούν ἐπωφελῶς ἀπὸ τους ἀξιόλογους ἀνθρώπους (χωρὶς ὁμως να τα παίζουν οἱ

---

<sup>512</sup> Βλέπε τὴ σχετικὴ ἀνάλυση για τους περιορισμούς στη δημόσια διδασκαλία τῆς μουσικῆς (ποια μουσικὰ ὄργανα μποροῦν να διδαχθῶν τα παιδιὰ, μέχρι ποιοῦ σημείου μπορεῖ να φθάσει ἡ γνώση του παιζήματος αὐτῆς τῆς μουσικῆς και ποιοὶ εἶναι οἱ μουσικοὶ τρόποι που ταιριάζει να παίζονται ἀπὸ ἐλεύθερους ἀνθρώπους, ἐνῶ ὅλοι οἱ τρόποι τῆς μουσικῆς που δεν ταιριάζει να παίζονται μπορεῖ ὡστόσο να ἀκούγονται) στα σχετικὰ ἐδάφια τῶν *Πολιτικῶν Θ* του Ἀριστοτέλη (1341 a10 – 1342 b35) και στο κεφάλαιο Δ1 «Ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία του παιχνιδιού στα *Πολιτικά Θ*».

ίδιοι) ή από ένα ευρύτερο κοινό το οποίο περιλαμβάνει και πιο ασήμαντους ανθρώπους.

Ακολουθεί παρακάτω ένα θέμα για τη διδασκαλία των μουσικών έργων για τα δύο φύλα, όπου βλέπουμε ότι υπάρχει ένα θέμα ικανότητας στη μουσική και στο τραγούδι (ενδεχομένως και στο χορό) ώστε να παίζει ο καθένας το δικό του μέρος αρμονικά μέσα σε μια συνολικότερη παράσταση ή δράμα.

«δεινὸν γὰρ ὅλη γε ἄρμονία ἀπάδειν ἢ ῥυθμῷ ἀρρυθμεῖν, μηδὲν προσήκοντα τούτων ἐκάστοις ἀποδιδόντα τοῖς μέλεσιν» (*Νόμοι Ζ, 802 e*).

Ακολουθεί ένας συλλογισμός πάνω στη σωστή διδασκαλία της μουσικής και του τραγουδιού.

«τούτων δὲ αὐτῶν διδασκαλία καὶ παράδοσις λεγέσθω τὸ μετὰ τοῦτο, τίνα τρόπον χρῆ καὶ οἷσιν καὶ πότε πράττειν ἕκαστα αὐτῶν» (*Νόμοι Ζ, 803 a*).

Και αυτή η μέθοδος μοιάζει πολύ σημαντική γιατί απ' αυτήν εξαρτάται όλο το κοινωνικό οικοδόμημα.

«οἷον δὴ τις ναυπηγὸς τὴν τῆς ναυπηγίας ἀρχὴν καταβαλλόμενος τὰ τροπιδεῖα ὑπογράφεται τῶν πλοίων σχήματα, ταῦτὸν δὴ μοι κἀγὼ φαίνομαι ἐμαυτῷ δρᾶν, τὰ τῶν βίων πειρώμενος σχήματα διαστήσασθαι κατὰ τρόπους τοὺς τῶν ψυχῶν, ὄντως αὐτῶν τὰ τροπιδεῖα καταβάλλεσθαι, [b] ποῖα μηχανῆ καὶ τίσιν ποτὲ τρόποις συνόντες τὸν βίον ἄριστα διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς διακομισθησόμεθα, τοῦτο σκοπεῖν ὀρθῶς» (*Νόμοι Ζ, 803 a-b*).

Μοιάζει σαν αυτή η σημαντική εκπαιδευτική προσέγγιση να χτίζει το σκάφος με το οποίο θα πλεύσει και θα φθάσει στο στόχο του το όχημα με το οποίο διανύεται το ταξίδι της ζωής. Αμέσως όμως μετά έρχεται η παρατήρηση:

«ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν· τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές» (*Νόμοι Ζ, 803 b*).

Ο Πλάτων ομολογεί ότι στην πολιτική φιλοσοφία των *Νόμων* τα υπερβατικά θέματα είναι τα σημαντικότερα. Κατά παρέκβαση μονάχα φθάνει κανείς να ασχοληθεί σοβαρά με τις ανθρώπινες υποθέσεις.

Οδηγούμαστε πλέον να αντιμετωπίσουμε άμεσα τις τέσσερις παραγράφους ανάμεσα στα εδάφια 803 c και 804 b, που από την αρχή ήταν το επίκεντρο του ενδιαφέροντός



μας και χάριν των οποίων εκτέθηκε στο σύνολό της η πλατωνική θεωρία του παιχνιδιού στους *Νόμους*.

Ο διάλογος έχει βρεθεί μπροστά στα πιο σοβαρά θέματα που υπάρχουν που κατ' ανάγκη αφορούν το θεό:

«Φημί χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάξιν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μὴ,<sup>513</sup> φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἵπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι· τούτῳ δὴ δεῖν τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς πάντ' ἄνδρα καὶ γυναῖκα οὕτω διαβιῶναι, τὸναντίον ἢ νῦν διανοηθέντας» (*Νόμοι* Z, 803 c).

Στο θεοκρατικό και ολιγαρχικό πολίτευμα των *Νόμων* κάθε άνθρωπος πρέπει ασταμάτητα να σκέφτεται το θεό. Δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένα παιχνιδάκι για να διασκεδάζουν οι θεοί (κι έτσι ακόμη αποτελεί το σημαντικότερο δημιούργημα τους). Οπότε για κάθε άντρα και κάθε γυναίκα υπάρχει ένας προορισμός κι ένα καθήκον του τρόπου ζωής (παραδόξως με μια έννοια, και ίσως μόνο κατ' όνομα, παιγνιακός) από τον οποίο δεν μπορούν να ξεφύγουν.

«Νῦν μὲν που τὰς σπουδὰς οἶονται δεῖν ἔνεκα τῶν παιδιῶν γίνεσθαι· τὰ γὰρ περὶ τὸν πόλεμον ἡγούνται σπουδαῖα ὄντα τῆς εἰρήνης ἔνεκα δεῖν εὖ τίθεσθαι. τὸ δ' ἦν ἐν πολέμῳ μὲν ἄρα οὐτ' οὖν παιδιὰ πεφυκυῖα οὐτ' αὖ παιδεῖα ποτὲ ἡμῖν ἀξιόλογος, οὔτε οὔσα οὐτ' ἐσομένη, ὃ δὴ φαμεν ἡμῖν γε εἶναι σπουδαιότατον· δεῖ δὴ τὸν κατ' εἰρήνην βίον ἕκαστον πλεῖστόν τε καὶ ἄριστον διεξελθεῖν» (*Νόμοι* Z, 803 d).

Φθάνουμε σε μία αρκετά δυσπροσέγγιστη διατύπωση. Η αρχική φράση όπου οι σπουδαίες/σοβαρές δραστηριότητες υπάρχουν χάριν των *παιδιῶν/παιχνιδιών* έχει γίνει ήδη αντικείμενο μιας βίαιας αναίρεσης από τον Αριστοτέλη στο Κ6 των *Ηθικών*

---

<sup>513</sup> Πρέπει, μας λέει το πρωτότυπο, να μελετούνται σοβαρά μόνο τα σοβαρά θέματα, και τα μη σοβαρά να αποκλείονται. Αμέσως μετά όμως βλέπουμε ότι τα επιλεγμένα ως σοβαρά (στο πλαίσιο πάντα της επιλεγμένης παιδαγωγικής προσέγγισης) αντιστοιχούν στο να αφιερώνεται κανείς στα ωραιότερα παιχνίδια.

Βρισκόμαστε προς στιγμὴν μπροστά σε ένα παράδοξο ως προς την αναμενόμενη σχέση των αξιών στο δίπολο σοβαρότητα/παιχνίδι (*σπουδή/παιδιά*) όπου η σοβαρότητα αναμενόταν να αποκλείει το παιχνίδι. Εδώ όμως βλέπουμε ότι το παιχνίδι είναι το σοβαρό!

Είναι φανερό ότι το περιεχόμενο του όρου *παιδιά/παιχνίδι* έχει μεταβληθεί έτσι ώστε να αίρεται το παράδοξο. Έτσι ώστε να βρισκόμαστε μπροστά σε μια σημαντική καινοτομία στη σύλληψη του θέματος του δίπολου σοβαρότητα/παιχνίδι (*σπουδή/παιδιά*) η οποία ανιχνεύεται στο πλατωνικό κείμενο και την οποία καλούμαστε να διευκρινίσουμε και να δούμε τις συνέπειές της στη συνέχεια του κειμένου.

*Νικομαχείων* (Κ6, 1176 b37-38): φαίνεται ηλίθιο να προετοιμάζεται κανείς με σοβαρή εκπαίδευση χάριν του παιχνιδιού (Αριστοτέλης, 2006, σ. 597).<sup>514</sup>

Κατόπιν έχουμε την αντιπαράθεση των σοβαρών δραστηριοτήτων που ετοιμάζουν τον πολίτη για την εμπειρία του πολέμου και τον ακόμη σπουδαιότερο χρόνο ενασχόλησης ο οποίος τοποθετείται στην ειρήνη. Γιατί ο «πόλεμος» (αλλά τελικά ποιο είναι το νοηματικό εύρος του όρου «πόλεμος» στο συγκεκριμένο εδάφιο του Πλάτωνα, δηλαδή που δίνει την έμφαση ο Πλάτωνας;),<sup>515</sup> δεν δίνει την ευκαιρία ούτε για αξιόλογη *παιδεία* ούτε για αξιόλογη *παιδιά*. Η περίεργη υποβάθμιση της σοβαρής ενασχόλησης με τον πόλεμο απέναντι στο παιχνίδι μοιάζει σαν κάποιου είδους πολεμική απέναντι σε ηρακλείτεια θέματα και ανασύνθεσή τους.<sup>516</sup> Εντέλει

---

<sup>514</sup> Το πρόβλημα της σύγκρισης ανάμεσα στη διατύπωση των *Νόμων* στο 803 d2-3 και στην αντίστοιχη διατύπωση από τα Κ6 των *Ηθικών Νικομαχείων* 1176 b37-38.

Το πρώτο σημαντικό πρόβλημα που συναντάμε είναι το πώς να ερμηνεύσουμε τη σχετική διατύπωση του Πλάτωνα «(...) τὰς σπουδὰς οἴονται δεῖν ἔνεκα τῶν παιδιῶν γίνεσθαι (...)». Εν πρώτοις η ύπαρξη του «Νῦν μὲν που (...) οἴονται (...)» θέτει το ζήτημα μίας τρέχουσας πεποίθησης που ο Πλάτων μπορεί στη συνέχεια είτε να την υιοθετήσει είτε να την απορρίψει. Επίσης ένα ερώτημα αφορά το νοηματικό εύρος που έχουν οι όροι σοβαρές δραστηριότητες και «*παιδιῶν γίνεσθαι*». Εφόσον η διατύπωση αυτή τοποθετείται μέσα σε μία φιλοσοφική πραγματεία είναι δύσκολο να πιστέψουμε ότι το νοηματικό εύρος των δύο όρων είναι πολύ περιορισμένο και αφορά μόνο μία πολύ συγκεκριμένη και εξειδικευμένη κοινωνιολογική παρατήρηση.

<sup>515</sup> Εν πρώτοις η παρατήρηση του Πλάτωνα στο σχετικό εδάφιο ότι ο πόλεμος δε δίνει ευκαιρία για αξιόλογες ενασχολήσεις τις οποίες προσφέρει η ειρήνη, φαίνεται προφανής στην νεωτερική θέαση των πραγμάτων. Ας θυμηθούμε όμως ότι το σύνολο του διαλόγου αφορά το πολίτευμα μιας καινούργιας δωρικής αποικίας στην Κρήτη. Έτσι σ' αυτό το πλαίσιο μοιάζει λίγο έως πολύ παράδοξο να υποβαθμίζεται ο «πόλεμος».

Ενδεχομένως ο Πλάτων να δίνει μία έμφαση στη διάσταση της εσωτερικής πολιτικής αντιπαράθεσης (σε κριτική αντίστιξη με μια πόλη όπου οι πολίτες συμμετέχουν ενεργά σε σημαντικό κομμάτι των πολιτικών διεργασιών και των αποφάσεων, όπως στη δημοκρατία του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ).

Πράγματι ο Πλάτων έχει αναπτύξει το σχετικό θέμα σε προηγούμενους συλλογισμούς: i) στο 626 a5 και συνέχεια παρουσιάζει εν γένει το θέμα του πολέμου κάνοντας την παρατήρηση ότι στην πραγματικότητα όλες οι πόλεις βρίσκονται μονίμως σε κατάσταση ακήρυχτου πολέμου (κι εδώ πρέπει να προσέξουμε ότι συχνά ο Πλάτωνας είναι ένας ακριβής παρατηρητής σε διάκριση με τον οραματιστή ή το δογματικό διανοητή άλλων διατυπώσεων) ii) συνεχίζει πιο κάτω στο 626 ε2-6 αναφερόμενος σ' ένα θέμα εσωτερικού πολέμου που αφορά την άρτια προσωπικότητα και κατά τον οποίο δεν πρέπει κανείς να αφεθεί να ηττηθεί από τον εαυτό του iii) στο 627 ε – 628 a3 ο Πλάτωνας περνάει μέσα από ένα παράδειγμα βίαιας σύρραξης που συμβαίνει σε μια οικογένεια (ίσως με την ευρεία έννοια του γένους οπότε και η συγγένεια με την κλίμακα της πόλης είναι πιο εύλογη) για να εξυπηρετήσει έναν ανάλογο συλλογισμό σχετικό με το πολίτευμά του και δίνει τον εξής συλλογισμό: δεν είναι άραγε καλύτερος εκείνος ο δικαστής που συμφιλιώνει την οικογένεια δίνοντας την εξουσία στους καλούς και αφήνοντας να διοικούν τους κακούς χωρίς να σκοτωθεί κανένας; Κατ' αναλογία το ίδιο πρέπει να κάνει και η ολιγαρχική εξουσία του προτεινόμενου πολιτεύματος iv) στο 628 a9-b4 καταλήγει να αναπτύξει το σχετικό θέμα με τον κίνδυνο εμφυλίων συρράξεων που οφείλει να προλάβει το πολίτευμα των *Νόμων* με τα μέτρα τα οποία θα λάβει και τα οποία σε τελική ανάλυση αφορούν την μειωμένη έως ανύπαρκτη πολιτική συμμετοχή των τυπικά πολιτών στις διεργασίες των πολιτικών αποφάσεων. Επομένως εδώ σαφώς η ορολογία που εστιάζεται στον πόλεμο αφορά το γενικό σκεπτικό ή την πολιτική θεωρία που διέπει τους *Νόμους* και που καταλήγει να χαρακτηρίσει το είδος της πολιτικής δραστηριότητας που ένα τέτοιο πολίτευμα και μια τέτοια πόλη μπορεί να επιτρέψει στην πλειοψηφία των μελών της.

<sup>516</sup> Κατά την απόπειρα ερμηνείας του αποσπάσματος 52DK στο κεφάλαιο Β1 είχαμε παρατηρήσει ότι στο 52DK η σημασία του όρου *Παις* δε φαίνεται να ακολουθεί την αναφορά σε φυσικό παιδί ή τη

προκύπτει ο τέλειος τρόπος ζωής και το αντίστοιχο πέρασμα του χρόνου στον οποίο τοποθετείται το σπουδαιότερο θέμα που έχει παρουσιαστεί πιο πάνω: το δίπολο *παιδεία/παιδιά*. Αλλά κατά κάποιο τρόπο όλα αυτά μοιάζουν ακόμη παράδοξα και τίθεται επιτέλους το καθοριστικό ερώτημα:

«τίς οὖν [ε] ὀρθότης; παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιάς, θύοντα καὶ ἄδοντα καὶ ὀρχούμενον, ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἴλεως αὐτῶ παρασκευάζειν δυνατὸν εἶναι, τοὺς δ' ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον· ὅποια δὲ ἄδων ἄν τις καὶ ὀρχούμενος ἀμφοτέρα ταῦτα πράττοι, τὸ μὲν τῶν τύπων εἴρηται καὶ καθάπερ ὁδοὶ τέτμηνται καθ' ἄς ἰτέον, προσδοκῶντα καὶ τὸν ποιητὴν εὖ λέγειν τὸ» (*Νόμοι Ζ*, 803 ε).<sup>517</sup>

---

μεταφορική σημασία της ανωριμότητας που μπορούμε να αναγνωρίσουμε στα υπόλοιπα αποσπάσματα όπου παρουσιάζεται ο ίδιος ὅρος (παραπέμπουμε στο κεφάλαιο Β1 για την συστηματική συνεξέταση των ἐξί σχετικῶν αποσπασμάτων).

Σημαντικό ρόλο ἐπαιζε ὄχι μόνο η αναγωγή του ὅρου *Παις* στον ὅρο *Αἰών* (αν ο ὅρος *Αἰών* εἰσάγει την κυρίαρχη διάσταση του Χρόνου) ἀλλὰ κυρίως η σοβαρὴ ἔμφαση στη δήλωση *παιδὸς ἢ Βασιλῆι* (ἢ βασιλεία, δηλαδή η κυριαρχία, ἀνήκει στο παιδί) ὅταν γνωρίζουμε ἤδη ὅτι η ἀντίστοιχη διατύπωση στο 53DK ἀφορᾶ την κυριαρχία του πολέμου. Ο συνδυασμὸς των δύο αποσπασμάτων των σχετικῶν με τον πόλεμο ἀπὸ τη μία, με το 52DK ἀπὸ την ἄλλη, προσέφερε ἀρκετὰ ἀκόμη σημαντικὰ στοιχεῖα.

Στο 80DK ο πόλεμος ἔχει καθολικὸ χαρακτήρα και η δικαιοσύνη εἶναι μία ἀντιπαράθεση (*τὸν πόλεμον ἐόντα ζυνόν, καὶ δίκην ἔριν*). Ἐνὼ στο 53DK ο πόλεμος εἶναι πατέρας των πάντων και βασιλέας των πάντων (μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς), ἐνὼ συνεχίζει με ἕνα στοιχεῖο που κινεῖται σε πολιτικὸ ὀριζόντα: ἄλλους τους κάνει ἐλευθέρους και ἄλλους τους κάνει δούλους (τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους).

Ὅταν περάσουμε στη σύγκριση των ἀνάλογων στοιχείων μεταξύ των δύο αποσπασμάτων για τον πόλεμο (80DK και 53DK) και του 52DK ἔχουμε ἐκτός ἀπὸ τα ζευγάρια *Αἰών/Λόγος* και *Πατήρ/Υἱός* (*πατήρ βασιλεύς/παις βασιλεύς*) που προσέφερε ο Ἰππόλυτος στο περιεχόμενο του 53DK, κι ἕνα σημαντικό θέμα με πολιτικὲς διαστάσεις.

Ἐάν ἐρμηνεύσει κανεὶς υποτιμητικὰ το δεδομένο του 52DK *Αἰών/Παις/παίζων* και το *Παῖς/βασιλεύς*, εἶναι ἀναγκασμένος να το κάνει και για το *πόλεμος/ζυνός /πατήρ πάντων /βασιλεύς πάντων*. Οφείλει δηλαδή να ἀκυρώσει το πολιτικὸ θέμα που προσφέρουν τα 52DK και το 80DK με τη *δίκην/ἔριν* (σχετικὰ με τον πολιτικὸ ἀγώνα που πρέπει να κάνουν οι πολῖτες για να ἐπιτύχουν τη δικαιοσύνη) και το «*πόλεμος ἄλλους δούλους ἐποίησε και ἄλλους ἐλευθέρους*»: δηλαδή ὅτι ἀπὸ μία ζωντανὴ πολιτικὴ ἀντιπαράθεση ἐξαρτᾶται η πολιτικὴ ἐλευθερία.

<sup>517</sup> Στο κεφάλαιο *Aristotle's Demotion of Play*, ο S. Kidd, και ἐιδικὰ σε ἐκεῖνο το τμήμα του κεφαλαίου το οποίο τίθεται ὑπὸ τον τίτλο *Evaluating Play before Aristotle*, ξεκινᾶει το κεφάλαιο υπενθυμίζοντας γνωστὰ ἀρχαῖα ρητὰ και ἀφορισμοὺς που ἐξυμνοῦν το παιχνίδι στο πλαίσιο της εὐκόλης ζωῆς και της διασκέδασης. Παραθέτει τη φημισμένη φράση του Σαρδανάπαλου που στον τάφο του εἶχε βάλει το ἐπίγραμμα «*ποτό, φαγητό, παιχνίδι*», κατόπιν μία ἀνάλογη φράση του βασιλιά Νίνου και μια ἀντίστοιχη του Ἀρίστιππου ἀπὸ την Κυρήνη και του ποιητῆ Σιμωνίδη (παίξε στη ζωὴ και μην παίρνεις τίποτε στα σοβαρά), ἐνὼ με τους δύο τελευταίους να ἔχουν ζήσει πολυτελῶς στην αὐλή των τυράννων των Συρακουσῶν ἔχουμε το θέμα του ἀυτονομημένου ἀπὸ τις σοβαρὲς στοχεύσεις του παιχνιδιού, στο περιβάλλον του τυράννου που καταδικάζει ρητὰ ο Ἀριστοτέλης στο Κ6 των *Ἠθικῶν Νικομαχεῶν* (*Ἠθικά Νικομάχεια* 10.6 1176 b12-28) (Kidd, 2019, σ. 126).

Προχωρᾶει στη συνέχεια στη σύγκριση ἀνάμεσα στις σχετικὲς ἐννοιες του Ἀριστοτέλη και του Πλάτωνα (Kidd, 2019, σ. 127).

Ἀκολουθῶς φθάνει στο σημεῖο να παραθέσει τον κεντρικὸ πυρήνα του συλλογισμοῦ του Πλάτωνα στους *Νόμους* πάνω στο παιχνίδι (*Νόμοι Ζ* 803 d-e) ὅπου συναντιέται το ἐρώτημα: τι εἶναι αὐτό που πρέπει κανεὶς να κάνει στη ζωὴ του; Με την ἀπάντηση να εἶναι ὅτι, το σημαντικότερο εἶναι να ζήσει ὀρισμένες μορφές παιχνιδιού. Ἐνὼ ἀκολουθῶς συνεχίζει το σχόλιο γύρω ἀπὸ τη σχέση του παιχνιδιού με το πλεόν «σοβαρό» ἢ το πλεόν σημαντικό πράγμα στη ζωὴ. Ἐνὼ στις ἐπόμενες σελίδες και στο ἐπόμενο τμήμα του κεφαλαίου ὑπὸ τον τίτλο *Aristotle's views on Play*, ἀφού εἰσάγει ὀρισμένες ἐννοιες

Ποιο πρέπει να είναι το περιεχόμενο της ζωής κατά το σημαντικότερο μέρος της; (αν υποθέσουμε ότι για κάθε άνθρωπο υπάρχει μια πλειάδα οικογενειακών, επαγγελματικών και δημόσιων καθηκόντων, το ερώτημα μοιάζει να αφορά το σημαντικό μέρος του ελεύθερου χρόνου). Η απάντηση είναι ότι πρέπει να ζει κανείς στον ελεύθερό του χρόνο κάποιες εμπειρίες παιχνιδιού (ας υποθέσουμε κι εδώ όπως και στον Αριστοτέλη ότι οι διασκεδάσεις/*παιδιαί* οδηγούνται να μεταστοιχειωθούν σε αξιόλογες για την προσωπικότητα ψυχαγωγίες). Τα παιχνίδια αυτά αφορούν τη συμμετοχή σε θρησκευτικές τελετουργίες με θυσίες τραγούδια και χορούς για χάρη των θεών (και τότε έρχεται συγχρόνως σε πέρας και ο στόχος του πολέμου, η νίκη κατά των εχθρών, δηλαδή οι προετοιμασίες για τον πόλεμο μεσολαβούνται καθοριστικά από τις παραπάνω παιγνιακές θρησκευτικές εμπειρίες). Όλη η παιδαγωγική πρέπει από τη μικρή ηλικία ακόμη να έχει αυτό το στόχο. Φθάσαμε πλέον στον υψηλότερο στόχο στον οποίο μπορούσε να οδηγήσει η παιδαγωγική πρόταση που παρουσιάστηκε στους *Νόμους* πάνω σε ένα θέμα *παιδεία/παιδιά*.

«ταῦτόν δὴ καὶ τοὺς ἡμετέρους τροφίμους δεῖ διανοομένους τὰ μὲν εἰρημένα ἀποχρώντως νομίζειν εἰρῆσθαι, τὰ δὲ καὶ τὸν δαίμονά τε καὶ θεὸν αὐτοῖσιν ὑποθήσεσθαι θυσιῶν τε πέρι [b] καὶ χορειῶν, οἷσσιςί τε καὶ ὁπότε ἕκαστα ἐκάστοις προσπαίζοντές τε καὶ ἰλεούμενοι κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως διαβιώσονται, θαύματα ὄντες τὸ πολὺ, σμικρὰ δὲ ἀληθείας ἄττα μετέχοντες» (*Νόμοι* Z, 804 b).

Διότι πέραν αυτής της κορύφωσης της παιδαγωγικής ολοκλήρωσης του πολίτη με την εμπειρία των θρησκευτικών τελετουργιών οι άνθρωποι που δεν είναι τίποτε περισσότερο από παιχνιδάκια και ελάχιστα συμμετέχουν στον κόσμο της αλήθειας. Εντέλει ο λόγος της επιμονής σε μία παιγνιακή διάσταση ή κατ' επίφαση παιγνιακή στην προτεινόμενη παιδαγωγική στους *Νόμους* ήταν ότι οι άνθρωποι (αυτά τα όντα του εμπειρικού κόσμου που ελάχιστη σχέση έχουν με τον αληθινό κόσμο σ' ένα υπερβατικό επίπεδο εκτός βέβαια από το «νυχτερινό σύλλογο»<sup>518</sup>, την κλειστή ομάδα

---

από τα *Ἠθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά* γύρω από την *ευδαιμονία*, την *παιδεία* και το παιχνίδι φθάνει στη συνάντηση *Πολιτικών* και *Ἠθικῶν Νικομαχείων* γύρω από τον νέο όρο σχετικά με τον ελεύθερο χρόνο που είναι η *διαγωγή* για να παρουσιάσει το γνωστό εδάφιο από το Θ των *Πολιτικών* (*Πολιτικά* Θ 1337 b35 – 1338 a1) όπου συναντάμε την απάντηση του Αριστοτέλη στο κεντρικό ερώτημα του προηγούμενου σημαντικού εδαφίου από τους *Νόμους*: με τι περιεχόμενο πρέπει να γεμίσουμε τον ελεύθερο χρόνο; προφανώς όχι μόνο με παιχνίδι.

<sup>518</sup> Πολύ χαρακτηριστικά ο Αριστοτέλης στο τέλος του δευτέρου βιβλίου των *Πολιτικών* αναφέρεται σύντομα στους *Νόμους* καταδικάζοντας το πολιτικό μοντέλο που προτείνουν ως ολιγαρχικό, παραπέμποντας στη σχετική ανάλυση και κριτική που έχει ασκήσει στην *Πολιτεία*. (Βλ. τις χαρακτηριστικές διατυπώσεις του Αριστοτέλη στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών* 1266 a1-4 και 1266 a6-8 και συνέχεια).

των φιλοσόφων που διοικεί το ολιγαρχικό καθεστώς των *Νόμων*) ως απλά κουρδιστά παιχνιδάκια, δεν μπορούν να κάνουν τίποτε άλλο σε όλη τους τη ζωή, παρά να παίζουν. Η έμφαση στο παιχνίδι αφορούσε μία υποτιμητική εκτίμηση για τον ζωντανό άνθρωπο, τον πολίτη και τις ικανότητές του. Η ακραία χρήση μίας περιοριστικής ερμηνείας του αποσπάσματος 52DK του Ηράκλειτου (ερμηνεία την οποία ήρθαν να ενισχύσουν όλα τα ηρακλείτεια αποσπάσματα που προσφερόντουσαν για κάτι τέτοιο)<sup>519</sup> όφειλε να οδηγήσει στην παρμενιδική και πυθαγόρεια υποτιμητική κρίση για τον διαχρονικό Αθηναίο πολίτη (όχι μόνο των κλασσικών χρόνων αλλά ενδεχομένως από την εποχή του Θησέα και μετά) που είχαμε ήδη συναντήσει στον *Τίμαιο*.

---

Ο νυχτερινός σύλλογος στους *Νόμους* αντιπροσωπεύει ένα κεντρικό όργανο αποφάσεων που έχει απόλυτες εξουσίες στο νέο πολιτειακό μοντέλο του Πλάτωνα (η αναφορά στο νυχτερινό σύλλογο στους *Νόμους* Ζ και Ι παραμένει αρκετά θολή και αδιευκρίνιστη, μπορούμε να υποθέσουμε ότι το σχετικό όργανο αποτελεί ένα ανάλογο με το σύλλογο των φιλοσόφων ή τον φιλόσοφο βασιλιά που ασκεί την εξουσία, δίχως θεσμούς και δίχως νόμους στην *Πολιτεία*). Η μόνη παρατήρηση που ανήκει στη δικαιοδοσία της ανάλυσής μας, στο θέμα αυτό, είναι ότι η σχετική παιδαγωγική πρόταση που αρθρώνεται μέσα από μία ιδιαίτερη θέαση του παιχνιδιού σίγουρα δεν προετοιμάζει τους πολίτες στο να συμμετάσχουν σε πολιτικές διαδικασίες συνδιοίκησης της πόλης. Αντίθετα μοιάζει να τους προετοιμάζει για μια πειθήνια αποδοχή όλων των αποφάσεων ενός πέραν κάθε ελέγχου οργάνου εξουσίας. Ωστόσο αξίζει εδώ να κάνουμε μία αναφορά σε τρία εδάφια των *Νόμων* οπότε γίνεται λόγος για τον νυχτερινό σύλλογο που φωτίζουν με μεγαλύτερη ακρίβεια το θέμα. Στο βιβλίο Ζ η αναφορά στο νυχτερινό σύλλογο γίνεται στο 808 a5 και στο βιβλίο Ι στο 909 a4. Το άλλο σημείο που γίνεται αναφορά είναι μεταξύ 951 d8 – 952 a2.

<sup>519</sup> Παραπέμπουμε σε προηγούμενες παρατηρήσεις και σημειώσεις του παρόντος κεφαλαίου σχετικά με τον ερμηνευτικό άξονα που διαβλέπεται στους *Νόμους* γύρω από το ίχνος του 52DK με αναγωγή στα αποσπάσματα 117DK και 118DK.

#### IV) Ανακεφαλαίωση

Εν πρώτοις μία θεωρία παιδαγωγική αρθρωμένη πλήρως πάνω στο θέμα του παιχνιδιού και αναπτυγμένη με τέτοια έμφαση στο τελευταίο έργο του Πλάτωνα, προκαλεί αμηχανία. Δεν είναι φανερό αμέσως για ποιον λόγο επέμεινε ο Πλάτωνας στο παιχνίδι και του έδωσε μια τόσο αποφασιστική θέση ώστε να εξαρτώνται από αυτό κυριολεκτικά τα πάντα, η συνοχή της συλλογικής ζωής, το κοινωνικό του μοντέλο και η συνοχή του πολιτεύματος που προτείνει στους *Νόμους*. Το παιχνίδι ως επίκεντρο της προτεινόμενης παιδείας (το θέμα *παιδεία/παιδιά*) έγινε πλέον το καταλυτικό στοιχείο της πολιτικής του φιλοσοφίας.

Η μέθοδος ανάδειξης της πλατωνικής θεωρίας του παιχνιδιού που ακολουθήσαμε, συνίστατο στο να φωτίσουμε από τη μία το ισχυρό ηρακλείτειο ίχνος και από την άλλη τις αναγνωρίσιμες πηγές της αριστοτελικής πραγμάτευσης ενός παρόμοιου θέματος που πηγάζει από το τέλος του 7<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* σε όλη την έκταση του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών* (που αφορά στο θέμα της παιδείας) μέχρι το Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* (που αφορά στο θέμα της ανάδειξης μιας αρετής στο πεδίο του συμποσίου και της μέθης).

Η ανάλυσή μας επέλεξε να επιμείνει στην πλήρη ανάδειξη της γεφύρωσης της μακρινής, σχεδόν ερμητικής αλλά εν τέλει καταλυτικής ηρακλείτειας επιρροής που μέσω του Πλάτωνα φθάνει να λάμψει και να δικαιωθεί, ίσως πλήρως, στα σχετικά κείμενα του Αριστοτέλη. Παραπέμπουμε εδώ στις σχετικές αναλύσεις του θέματος *διαγωγή μετά παιδιάς* στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* δίπλα στην Ανασκόπηση της θεωρίας του γελίου και του γέλιου από τα σωζόμενα ίχνη του χαμένου 2<sup>ου</sup> βιβλίου της *Ποιητικής* και της ανάλυσης του θέματος της κάθαρσης από την τραγωδία και την κωμωδία στο σωζόμενο 1<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής*, καθώς επίσης στη συνέχεια την ανάλυση ενός αντίστοιχου θέματος *διαγωγή μετά παιδιάς* σε δύο ενότητες εδαφίων από τα *Πολιτικά Θ*, απόλυτα καθοριστικών για τον προσδιορισμό της απύσχα αλλά προσδιορίσιμης αριστοτελικής σύνθεσης στο θέμα η κατάλληλη δημόσια παιδεία – μέσω της εκπαίδευσης στη μουσική – που εγγυάται το βέλτιστο πολίτευμα.

Αυτό δε σημαίνει ότι η πλατωνική θεωρία πάνω στο θέμα *παιδεία/παιδιά* ανάγεται σε ηρακλείτεια θέματα και σε αριστοτελικές προβολές. Αντιθέτως η πλατωνική σύλληψη, ως αναμενόμενο, είναι εντελώς πρωτότυπη και μη αναγώγιμη. Η ισχυρή χρήση των ηρακλείτειων στοιχείων στοχεύει σε μία ακύρωση του μηνύματός τους.

Και από την άλλη ο αριστοτελικός χειρισμός του ίδιου θέματος οδηγεί σε συλλογισμούς και προτάσεις εντελώς ασυμβίβαστους με την πλατωνική καταγωγική σύλληψη (που μοιάζει όμως να δικαιώνει το ηρακλείτειο μήνυμα).

Οι άνθρωποι, ως αιώνια παιδιά, είναι από τη φύση τους παιχνιδάκια που φτιάχτηκαν για τη διασκέδαση των θεών. Αφού πρέπει πάντα να παίζουν, τότε το παιχνίδι τους πρέπει να πάρει μια μορφή που θα εξυπηρετήσει τελικά την αμετακίνητη όψη των θεσμών της πόλης που θεμελιώνονται σε υπερβατικές ιδέες μιας αιώνιας ακινησίας, θεσμοί αμετάβλητοι, εκτός ιστορίας.

Ποιο είναι το «παιχνίδι» για το οποίο αφιέρωσε μια ολόκληρη παιδαγωγική θεωρία ο Πλάτωνας; Η εκπαίδευση σε μια τελετουργία χορού με τραγούδι και μουσική συνοδεία, προορισμένη για θρησκευτικές τελετές. Μια μακριά πορεία εκπαιδευτικών σχημάτων που αφορούν διαφορετικές ηλικίες οδηγούν τον άνθρωπο (μαριονέττα/παιχνιδάκι των θεών) να ανακαλύψει τον αληθινό του προορισμό ή να αφομοιωθεί κατάλληλα από τον προορισμό που του ετοίμασε η πολιτική εξουσία του ολιγαρχικού πολιτεύματος των *Νόμων*.

Δεν είναι σίγουρος κανείς αν τελικά υπάρχει παιχνίδι (παιγνιακή διάσταση) σε όλα αυτά, και αν αυτό ισχύει, τότε, γιατί η έμφαση στο παιχνίδι;

Ο Πλάτων θέλησε την φυσική τάση για παιχνίδι στα παιδιά και στους νέους να την εγκιβωτίσει σε μία σταθερή φόρμα, με μια έννοια να τη ρυθμίσει, ίσως να την ακυρώσει έγκαιρα.

Η παιγνιακή αναζήτηση ταυτίζεται με την εφεύρεση νέων παιχνιδιών, με την αυθόρμητη συνεχή ανανέωση, με τη χαρά της αναζήτησης του καινούργιου.

Όλα αυτά όμως κρίνονται επικίνδυνα για το θεοκρατικό, γραφειοκρατικό και ολιγαρχικό καθεστώς των *Νόμων*.

Η αυθόρμητη παιγνιακότητα πρέπει να μπλοκαριστεί στην πηγή της και να διοχετευτεί σε μια χρήσιμη σκοπιμότητα του κράτους και της θρησκείας.

Αλλά χωρίς αυθορμητισμό, ελευθερία αναζήτησης, ποικιλία παιχνιδιών, το παιχνίδι δεν υπάρχει. Τα γνωρίζουμε όλα αυτά από το *Homo Ludens* του Huizinga. Μας τα εξήγησε επίσης εκτενώς, από τη δική του σκοπιά, ο Πλάτωνας.

Ο Πλάτων φαίνεται να αναγνώρισε αυτό το στοιχείο της εκρηκτικής ενεργητικότητας που έχει η παιδική ηλικία (που βοηθά στην ανάπτυξη), και κράτησε ως «παιχνίδι» αυτήν την πρωταρχική πηγή που τη διάβασε, ίσως σωστά, με ηρακλείτειους όρους, ως καθαρή ενέργεια/πυρ.

Αυτό το δεδομένο το κατανόησε και το διέσωσε σε μία σειρά αξιοσημείωτων παρατηρήσεων ο Αριστοτέλης<sup>520</sup> (διαφοροποιούμενος σ' αυτό το θέμα έντονα από την πλατωνική θέση): Τα παιδιά και οι νέοι ζουν σε μια συνεχή κατάσταση μέθης. Δηλαδή τα πάθη πρέπει να ελεγχθούν από τον Νου του κάθε πολίτη αλλά όχι να τιθασευθούν σε βαθμό που υποτονίσουν κάτω από τον ασφυκτικό καθημερινό έλεγχο ολιγαρχικών μηχανισμών. Επομένως σωστά τα παιδιά και οι νέοι ακολουθώντας τη φυσική τους κλίση ζουν μια ζωή συνδεδεμένη με τις σωματικές επιθυμίες. Η σωστή εκπαίδευση όμως στοχεύει να βοηθήσει, κατά την ενηλικίωσή τους, στη μεταστοιχείωση της επιθυμίας προσανατολίζοντάς την στο πεδίο της απόφασης και της πράξης (ώστε απαιτείται μια νηφαλιότητα για την σωστή κρίση ενόψει της απόφασης αλλά συγχρόνως απαιτείται μία εξίσου έντονη ζωτικότητα των ορμών, δηλαδή της *ορέξεως/επιθυμίας* που κινεί τους πολίτες προς την *πράξιν*).

---

<sup>520</sup> Ο During στο σημαντικό του έργο *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Sweden University of Goteborg, 1957, σ. 398) διαλέγει να αναδείξει ως ενότητα μια σειρά εδαφίων του Αριστοτέλη που παρουσιάζουν συναφείς παρατηρήσεις πάνω στο προαναφερόμενο θέμα. Αξίζει να παραθέσουμε στη συνέχεια κάπως διευρυμένα τα σχετικά εδάφια που αποτελούνται από λίγες φράσεις. α) *Ρητορική* II 12 1389 a19 «Οι νέοι δεν είναι πονηροί αλλά εύπιστοι, μια που δεν έχουν ακόμη νιώσει για τα καλά την εξαπάτηση. Οι νέοι είναι γεμάτοι αισιοδοξία, γιατί όπως το κρασί ζεσταίνει τον πιωμένο, έτσι κι αυτών η φύση τους ζεσταίνει την καρδιά» (Μπασάκος, 2016, σ. 295). β) *Ηθικά Νικομάχεια* VIII 3. 1156 a36 «Αντίθετα, η φιλία των νέων ανθρώπων θεωρείται ότι έχει για στόχο της την ευχαρίστηση· γιατί αυτοί ζουν κάτω από την επήρεια και την καθοδήγηση του πάθους, και αυτό που κατά κύριο λόγο επιδιώκουν είναι η ευχαρίστηση και ό,τι είναι παρόν» (Αριστοτέλης, 2006, σ. 357). γ) *Ηθικά Νικομάχεια* VIII 14 1154 b9 «Στα νεανικά τους, επίσης, χρόνια οι άνθρωποι, εξαιτίας της ανάπτυξής τους, βρίσκονται σε μια κατάσταση που μοιάζει με την κατάσταση των μεθυσμένων, και η νιότη είναι από μόνη της γεμάτη από ηδονή» (Αριστοτέλης, 2016, σ. 315). δ) *Πολιτικά* VIII 6. 1340 b30 «Η παιδική ηλικία είναι ανήσυχη. Το κρόταλο αυτό λοιπόν είναι κατάλληλο παιχνίδι για τα νήπια, και η μουσική παιδεία είναι το «κρόταλο» για τους μεγαλύτερους νέους» (Αριστοτέλης, 2009, σ. 271). Ακολουθώντας την ερμηνευτική υποδειξη του During έχει ίσως αξία να δώσουμε τη μετάφραση της τελευταίας διατύπωσης που αντιστοιχεί στην ανάλυσή μας: «ενώ η ροκάνα του Αρχύτα είναι ένα κατάλληλο παιχνίδι για τα νήπια [τα οποία δεν καταλαβαίνουν την υπόστασή του ως μουσικού οργάνου, χαιρονται όμως πολύ να παίζουν μαζί του, και συγχρόνως αυτό το παιχνίδι έχει μία ευεργετική παιδαγωγική επίδραση πάνω τους εφόσον εκτονώνει την ενεργητικότητά τους που αλλιώς θα οδηγούσε σε ζημιές και σπάσιμο αντικειμένων], αλλά όμως ολόκληρη η πορεία της παιδείας δεν είναι άραγε κάτι σαν μία ροκάνα κι ένα παιχνίδι για την πλειοψηφία των νέων; [καθώς κατά τη διάρκεια της σχολικής τους ζωής αφομοιώνουν ευεργετικά την επιρροή της παιδείας, χωρίς όμως να κατανοούν πλήρως το νόημά της, την πλήρη σημασία της, την απώτερη στόχευσή της]».



Στο τελευταίο μοντέλο του Αριστοτέλη στο έργο του *Περί Ψυχής* λέγεται ξεκάθαρα ότι η *όρεξις/επιθυμία* είναι το μέσον με το οποίο η ψυχή κινητοποιεί το σώμα για όλα τα είδη ενεργειών και όλες τις ηλικίες.<sup>521</sup>

Ο Πλάτωνας κρατά ως «παιχνίδι» την πρωταρχική πηγή του παιγνιακού, την οποία μεταστρέφει μέσω του παιδαγωγικού του συστήματος, προς όφελος του στατικού αιώνια αμετάβλητου πολιτεύματος που προτείνει. Παγιδεύει και μεταστοιχειώνει αυτή την επικίνδυνη πηγή ανανέωσης των πάντων που οδηγεί τους νέους κατά την ενηλικίωση στον πολιτικό αγώνα, στις διεκδικήσεις, στην πολιτική αντιπαράθεση (έριδα/πόλεμο), δηλαδή στο ίδιο το πολιτικό πρόβλημα, που απαλείφεται στη ρίζα του.

Αυτό δε σημαίνει ότι ο Πλάτων εγκιβώτισε το θέμα της ζωτικότητας του παιχνιδιού σε ένα υπερβατικό δόγμα και εκεί τελειώνουν όλα όσα έχει να συνεισφέρει το κείμενό του.

Πέραν της έκθεσης του γενικού μοντέλου της παιδείας που αναλύσαμε, υπάρχουν πολλές λεπτές φυσιολογικές παρατηρήσεις για την εκδήλωση της παιδικής δραστηριότητας, τον τρόπο που παίζουν με τα παιχνίδια τους αναλαμβάνοντας διάφορους ρόλους, για τη δοκιμασία των νέων στη μέθη μέσα στο γλέντι του συμποσίου όπου υπόρρητα συνεχίζεται το θέμα *παιδεία/παιδιά* με χορό, τραγούδι και μουσική. Είναι αξιοσημείωτη η ποικιλία των θεμάτων που συμπεριλαμβάνει στην έκθεσή του. Άλλωστε πάντοτε ο πλούτος των πλατωνικών παρατηρήσεων ξεχειλίζει και ξεπερνά το δογματικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται.

Τέλος εντυπωσιάζει (πέραν της συγκεκριμένης αναγωγής του θέματος στους θρησκευτικούς θεσμούς των *Νόμων*) η σύλληψη ότι ο χορός/*όρχησις* ως σύνθεση τραγουδιού, μουσικής και κίνησης είναι η πραγματική μόρφωση που όταν κανείς την κατακτήσει του εγγυάται ένα ασφαλές ταξίδι προς τον αληθινό προορισμό της ζωής. Πώς μέσα από μία επαναληπτική εκστατική συλλογική εμπειρία που δυναμώνει τη θέληση, αναζωογονεί την ψυχή, αλλά που σταθερά ίσως ενσωματώνει το άτομο στην ολότητα, απαλείφοντας την προσωπική του ιδιαίτερη βούληση. Ίσως εδώ να βρίσκεται το πολιτικό περιεχόμενο του θέματος παιχνίδι/χορός. Διαβάζοντας σε

---

<sup>521</sup> Στο *Περί Ψυχής* στο 432 b3-8 για τη διατύπωση που αφορά το γεγονός του ότι η επιθυμία ως όργανο της ψυχής κινητοποιεί όλα τα επίπεδα εκδήλωσης της ψυχής. Και στο 433 b15, όσον αφορά την πολύ σημαντική διατύπωση που αφορά το σχήμα *ακίνητον κινούν – κινούμενο κινούν – κινούμενο* που εκδηλώνεται με τους όρους *ψυχή – όρεξις – σώμα*.

πρώτη ανάγνωση του *Νόμους* του Πλάτωνα διακρίνουμε μια σταθερή δογματική θεώρηση που τη γνωρίζουμε ήδη από προηγούμενα κείμενα. Παρόλα αυτά το κείμενό του αποδεικνύεται γόνιμο, με απεριόριστες δυνατότητες ανάπτυξης που ξεπερνούν το δογματικό πλαίσιο στο οποίο είναι ενταγμένες. Γι' αυτό και κατέστη δυνατό ο Αριστοτέλης να πλάσει με το ίδιο υλικό κάτι το τόσο ασυμβίβαστα διαφορετικό.

Ο Αριστοτέλης, απορρίπτοντας ήδη παντού στη δική του φιλοσοφία της Φύσης την παρμενιδική θέση της ακινησίας, απορρίπτει και το φόβο της μεταβολής. Αποφασίζει να εξετάσει τα πάντα μέσα στη μεταβολή τους, μέσα στην εξέλιξή τους στο πέρασμα του χρόνου.<sup>522</sup> Αυτό αφορά τόσο τους ζωντανούς οργανισμούς, τις πολιτισμικές καλλιτεχνικές μορφές όσο και τα πολιτεύματα κι εν τέλει τη διαδοχή των ηλικιών του ανθρώπου όπου η παιδεία συναντά το θέμα της εντελέχειας της ανθρώπινης ανάπτυξης.<sup>523</sup>

Ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ένα κατασκευασμένο παιχνιδάκι που υπάρχει μόνο για τη διασκέδαση των θεών. Για τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος είναι ο μοναδικός ζωντανός οργανισμός με εξελίξιμο νου και δυνατότητα γνώσης, απόφασης και

---

<sup>522</sup> Ενδεχομένως στο βαθμό που αναγνώρισε τη λειτουργία του δίπολου Ηράκλειτος/Παρμενίδης (ας θυμηθούμε την ενδιαφέρουσα παρατήρηση του Kojeve στο έργο του *Essais d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne II Platon – Aristote*, Paris, Editions Gallimard, 1972, σσ. 12-13), ότι ο τρόπος που ο Αριστοτέλης υποδεικνύει τη θεμελίωση του πλατωνικού συστήματος σ' ένα δίπολο Ηράκλειτος/Παρμενίδης, υποδεικνύει συγχρόνως την κατεύθυνση προς την οποία διαφοροποιήθηκε από τον Πλάτωνα, δηλαδή ότι η διαφοροποίησή του αγγίζει αυτό το θεμελιώδες δεδομένο) στα θεμέλια του πλατωνικού συστήματος, ανέπτυξε πλατωνικά θέματα, με μία έννοια αντιστρέφοντας την πολικότητα αυτού του δίπολου, σε έναν ορίζοντα που δεν εξυπηρετεί πλέον την παρμενιδική οντολογία μέσω της ηρακλείτειας μεταβολής, αλλά αντίστροφα η ηρακλείτεια θέαση καθίσταται ο κεντρικός άξονας της επιστημονικής του μεθοδολογίας σε όλους τους τομείς έρευνας, και ένα μόνο στοιχείο ακινησίας, ο θεός ως πρώτο κινούν, αποτελεί το ακίνητο εκείνο δεδομένο που προσφέρει την κίνηση ως στοιχείο δημιουργίας στη Φύση, δηλαδή στον υποσελήνιο κόσμο της γένεσης και της φθοράς, στον κόσμο της ζωής και της μεταβολής.

<sup>523</sup> Ανάμεσα στη δεύτερη περίοδο της ζωής και του έργου του Αριστοτέλη (τυπικά μεταξύ 347π.Χ. που φεύγει από την Αθήνα για την Άσσο και 335π.Χ. όταν επιστρέφει στην Αθήνα και ξεκινάει η τρίτη περίοδος της ζωής και του έργου του) και στην τρίτη και ώριμη περίοδο (εμείς εστιάζουμε κατά την ανάλυση του θέματος του *παίζει* στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά Θ*, και στο βαθμό που αποκαλύπτεται μία συγχρονικότητα μεταξύ της ολοκλήρωσης των δύο έργων σε μια ημερομηνία που βρίσκεται γύρω στα 328/327π.Χ., μας ενδιαφέρει ακόμη περισσότερο η πορεία προς την κορύφωση του έργου του με την ολοκλήρωση του *Περί Ψυχής* και των *Μικρών Φυσικών* εκεί όπου έχουμε και την μέγιστη απομάκρυνση από τις πλατωνικές θέσεις με τον νέο προσδιορισμό της σχέσης ψυχής και σώματος με την ψυχή να είναι η εντελέχεια του σώματος) συμβαίνουν καθοριστικές αλλαγές στην επιστημονική του μεθοδολογία (ίσως με αφορμή τις βιολογικές έρευνες που αναλαμβάνει μεταξύ 344 και 342π.Χ. στη Λέσβο μαζί με τον Θεόφραστο να θεμελιώνει μία καινοτομία στη φυσική του εν γένει αλλά ειδικά σ' ελείνο το μέρος που αφορά τη μελέτη των ζωντανών οργανισμών) οι οποίες δεν θα παραμείνουν μόνο στη φυσική του ή στα ψυχοβιολογικά του έργα, αλλά θα περάσουν και στη μελέτη των καλλιτεχνικών μορφών αλλά και στη μελέτη των πολιτευμάτων, εμπεριέχοντας πάντοτε στοιχεία που οδηγούν στην ηθική του φιλοσοφία (για να προβληθεί τελικά η ίδια μεθοδολογία στο πεδίο της εξέλιξης της προσωπικότητας από τη γέννηση μέχρι την ωριμότητα και το γήρας με την αναζήτηση της ηθικής ολοκλήρωσης υπό την επιρροή της παιδείας).

πράξης. Ο άνθρωπος, αυτό το κατεξοχήν *πολιτικό ζώο*, το ριγμένο στην περιπέτεια του Χρόνου, οφείλει να προσπαθήσει να φθάσει να συναντήσει τη μεγαλειώδη διάσταση της δημιουργικότητας της Φύσης (το κορυφαίο θέμα της συνάντησης του παθητικού και του ποιητικού νου στο *Περί Ψυχής*) και μέσω της πράξης και της διακύβευσης της πράξης μέσα στο άγνωστο να γίνει ο ίδιος δημιουργός.<sup>524</sup>

Στο σημαντικότερο ελεύθερό του χρόνο ο αξιόλογος άνθρωπος τι πρέπει να κάνει; Όχι βέβαια να «παίζει»<sup>525</sup> ως αιώνια νήπια ύπαρξη ή ως μαριονέττα, αλλά μέσα στην εμπειρία της *διαγωγής* να παίζει με την έννοια της αυθόρμητης συμπεριφοράς στην ευχάριστη συνάντηση των φίλων που ανταλλάσσουν πειράγματα και χαίρονται μία εμπειρία ανάτασης και ελευθερίας υπό τον ήχο της κατάλληλης μουσικής, ή με τη συλλογική εμπειρία της *διαγωγής* που προσφέρει (κατά τη θέαση των ποιητικών αγώνων) στη μεγάλη πλειοψηφία των πολιτών μία συγκλονιστική εμπειρία και την ανάδυση ενός ιδανικού.

Όλα τα παραπάνω σε αντίστιξη με την υποταγή στην αναγκαιότητα<sup>526</sup> των καθηκόντων και της εργασίας στην τρέχουσα ζωή. Έχουμε πλέον το παιχνίδι ως στοιχείο εξύψωσης, δημιουργικής ελευθερίας και απόλαυσης αυτής της ελευθερίας χωρίς όρια (έστω και για λίγο) εις βάρος της υποταγής στην αναγκαιότητα.

Η απόπειρα ερμηνείας της θεωρίας του παιχνιδιού στους *Νόμους* του Πλάτωνα, στο εύρος ενός θέματος *παιδεία/παιδιά*, μας έδωσε την ευκαιρία να βρούμε τον τρόπο να ενώσουμε δύο μακρινά, αρχικώς αινιγματικά, θέματα στην ιστορία της φιλοσοφίας (το *παίζει* στην κοσμολογία και την ηθική φιλοσοφία του Ηράκλειτου, και το *παίζει* στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη) αλλά και δύο όψεις της μεθοδολογίας του Huizinga στο *Homo Ludens*. Από τη μία το ηρακλείτειο στοιχείο στη δομή του αντιθετικού ζεύγους *σοβαρό/παιχνίδι* και από την άλλη τη σημασία του θέματος *σοβαρό/παιχνίδι* στον Αριστοτέλη και ειδικά στο εύρος της έννοιας της *διαγωγής* έτσι όπως αυτή αποκτά ένα ειδικό φιλοσοφικό νόημα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη.

---

<sup>524</sup> Για το θέμα του παθητικού και του ποιητικού νου στο *Περί Ψυχής* βλέπε χαρακτηριστικά τα εδάφια στο βιβλίο Γ 430 α10-20.

<sup>525</sup> Αριστοτέλης *Πολιτικά* Θ 1337 b 35-37.

<sup>526</sup> Βλέπε σχετικά στο κεφάλαιο Β1 το θέμα της ερμηνείας του ηρακλείτειου αποσπάσματος 52DK που οδηγείται στην ανάδειξη ενός μέγιστου διαχρονικού φιλοσοφικού θέματος: Ελευθερία και Αναγκαιότητα, όπως επίσης και την ανάδειξη ενός αντίστοιχου θέματος στα κεφάλαια Γ2 και Δ1 όταν η *ανάπαυσις/δισκέδαση* ως αναγκαιότητα συγκρίνεται με την εμπειρία της *διαγωγής*, ως κάτι που αντιστοιχεί σε *πεπαιδευμένους*-ελεύθερους ανθρώπους και που το περιεχόμενό της βρίσκεται πέραν κάθε σκοπιμότητας και αναγκαιότητας.

Δείχνοντας τη συνοχή αυτών των δύο όψεων του διαλεκτικού ζεύγους *σοβαρό/παιχνίδι*, που μας είχε υποδείξει ο Huizinga στο *Homo Ludens* φωτίσαμε πλήρως την πιθανότητα (που από την εισαγωγή είχε τεθεί ως ερώτημα προς διερεύνηση) να είχε συλλάβει ο μεγάλος Ολλανδός διανοητής σωστά αυτές τις αποχρώσεις στα αντίστοιχα κλασσικά κείμενα φιλοσοφίας χωρίς να έχει το χρόνο να φέρει στην επιφάνεια αυτό το τόσο καθοριστικό καταγωγικό δεδομένο. Έθεσε όμως έμμεσα ένα ερώτημα και μια πρόκληση. Τώρα πλέον αυτή η πρόκληση έχει γίνει δεκτή, το ερώτημα έχει φωτιστεί σε φιλοσοφικό επίπεδο και ο Huizinga έχει με μία έννοια δικαιωθεί.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Σημαντική για τη διεξαγωγή των συμπερασμάτων μας, είναι η εξέταση του όρου *παίζει* στα φιλοσοφικά κείμενα του Αριστοτέλη κυρίως στα *Ηθικά Νικομαχία* και τα *Πολιτικά* αλλά και του Πλάτωνα στα βιβλία Α, Β και Ζ των *Νόμων*. Σ' αυτό το συμπερασματικό κεφάλαιο θα ξεκινήσουμε με την παρουσίαση της ερμηνείας του όρου αυτού έτσι όπως τον μελετήσαμε μέσα στο αριστοτελικό και πλατωνικό έργο για να οδηγηθούμε σταδιακά να αναδείξουμε τη θέση και το ρόλο που κατείχε στην κλασσική εποχή και στη συνέχεια να τονίσουμε τη σημασία που έχει η προβολή του στη σημερινή εποχή ώστε να τροφοδοτήσει με νέους συλλογισμούς που θα αφορούν στον τρόπο αντιμετώπισης των κοινωνικών, πολιτικών και κυρίως παιδαγωγικών προβλημάτων της εποχής μας.

1) Το θέμα του *παίζει* στο έργο του Αριστοτέλη το εξετάζουμε συγχρόνως στα βιβλία Δ8 και Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* καθώς και στα *Πολιτικά* Θ (η τελευταία γραφή των οποίων, όπως μας την προσφέρει η παράδοση, είδαμε ότι επικοινωνεί σε αρκετά σημεία με το Δ8 και το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*). Τα δύο αυτά έργα εντάσσονται μαζί με τη *Ρητορική* σε μία ενότητα έργων (πρακτική φιλοσοφία) που τοποθετείται στην κορύφωση του ώριμου έργου του Αριστοτέλη, ακριβώς πριν από έναν τελευταίο σταθμό έργων που σηματοδοτείται από το *Περί Ψυχής* (με την ενότητα *Μικρά Φυσικά* και *Περί Ζώων Γενέσεως* που είναι στενά δεμένα μαζί του).

Όπως παρατηρήσαμε πιο πάνω, το έργο του Αριστοτέλη οφείλει να μελετηθεί μέσα στη δυναμική της εξέλιξής του, αλλά επίσης να εξεταστεί από την οπτική της κατάληξής της ωριμότητάς του. Στο επίκεντρο της ολοκλήρωσης του έργου του, ανάμεσα σε αυτούς τους δύο σταθμούς, ο Αριστοτέλης έχει θέσει το πολυσήμαντο θέμα της παιδείας, επαναφέροντάς το σε αρκετά από τα προαναφερόμενα έργα.

Το θέμα του ξεδιπλώματος μίας σταθερής μεταμόρφωσης μέσα στον χρόνο του ζωντανού οργανισμού, και ειδικά του ανθρώπου, το αναπτύσσει στο *Περί Ζώων Γενέσεως*: πρόκειται για το θέμα της ανάπτυξης του ζωντανού οργανισμού.

Όμως για τον άνθρωπο δεν τίθεται μόνο το θέμα της υγιούς ανάπτυξης σε ένα καθαρά βιολογικό επίπεδο (το οποίο γίνεται με μια έννοια αυτόματα σε όλους τους ζωντανούς οργανισμούς), τίθεται επιπλέον ένα θέμα ανάπτυξης σε ηθικό επίπεδο (προς την πλήρη ανάπτυξη του Νου, και την ολοκλήρωση της προσωπικότητας), θέμα που θίγει το *Περί Ψυχής* (εκεί που εξηγείται η έννοια της εντελέχειας) με τη μεσολάβηση της

παιδείας να ρυθμίζει το σχετικό έργο της ψυχής, προσφέροντας μία εξέλιξη γνωσιακού χαρακτήρα.

Παράλληλα το θέμα της ηθικής ανάπτυξης, που θα γίνει μέσω της αναζήτησης της μεσότητας και της κατάκτησης όλων των όψεων της αρετής, το αναπτύσσει ο Αριστοτέλης εν εκτάσει στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Ενώ στα *Πολιτικά Θ* δείχνει ποια είναι η κατάλληλη παιδεία, κι εκείνο το καθοριστικό στοιχείο που τη χαρακτηρίζει (εδώ παρουσιάζεται η εκπαίδευση στη μουσική κι ένα *παίζειν* που συνδέεται στενά μαζί της), ώστε να μπορέσουν οι νέοι να οδηγηθούν στη συστηματική αναζήτηση της μεσότητας και να γίνουν επαρκείς πολίτες.

Τέλος, το θέμα της διαδοχής των ηλικιών (που είδαμε πιο πάνω να ανήκει εν πρώτοις σε ένα ψυχοβιολογικό πλαίσιο) το εξετάζει ανάμεσα στο τέλος των *Πολιτικών Η* και τα *Πολιτικά Θ*.

Παρατηρούμε ότι το θέμα της παιδείας (που βρίσκεται παρόν στα *Πολιτικά Η* και *Θ*, αναφέρεται στο Δ8 και στην κατάληξη του Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*, καθώς επίσης έντονη είναι η παρουσία του και στο *Περί Ψυχής*) διασυνδέει διαφορετικά επίπεδα προσέγγισης σε όλα τα έργα των δύο σταθμών της ωριμότητας της συνολικής κατάθεσης του Αριστοτέλη.

Με μία έννοια έχουμε το θέμα της ψυχοβιολογικής ανάπτυξης του ζωντανού οργανισμού άνθρωπος (πρώτα σε ατομικό επίπεδο στο *Περί Ψυχής*, και στη συνέχεια σε συλλογικό επίπεδο, ως μέλος της οργανικής ενότητας της πόλης, στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά*) που οδηγείται στην ηθική ανάπτυξη μέσω της παιδείας, η οποία θα προσφερθεί με κοινό τρόπο στα παιδιά, ώστε να έχουν ένα κοινό δεδομένο ως ενήλικοι πολίτες και να μπορούν να ανταποκριθούν με κοινό τρόπο στη δημόσια παιδεία/μόρφωση που προσφέρει η πόλη στους ενήλικους (με τις δημόσιες εορτές και τους ποιητικούς αγώνες αλλά και το συνολικό συμβολικό διάκοσμο των θρησκευτικών κτισμάτων, κι εν γένει εκείνων της δημόσιας λειτουργίας).

Ανάμεσα στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στα αντίστοιχα εδάφια των *Πολιτικών Θ* παρεμβάλλεται ένα θέμα που συνδέει από τη μια τη δημόσια παιδεία για παιδιά και αργότερα για ενήλικους (*Πολιτικά Θ*) και από την άλλη τα θέματα της *Ποιητικής*. Έτσι έχουμε τη μεγάλη σημασία της διευρυμένης θεωρίας της αναπαράστασης (που

συμπεριλαμβάνει τη μουσική, τη ζωγραφική και τη γλυπτική) και η οποία αποτελεί ένα σημαντικό κομμάτι της προτεινόμενης δημόσιας παιδείας στα *Πολιτικά Θ*. Όστε όλοι οι πολίτες να έχουν μία καλλιεργημένη πρόσληψη ενός κοινού ιδανικού που συνέχει την πόλη και το οποίο προβάλλεται με όρους αισθητικής αλλά ταυτόχρονα παίζει κι έναν ρόλο στο θέμα της αρετής και της γνώσης.

2) Η έννοια του *παίζειν* όντας ενταγμένη στα θέματα που αναπτύσσονται στα *Πολιτικά Θ* και περιβαλλόμενη από μια αντίστοιχη ορολογία, οφείλει να γίνει κατανοητή.

Κατά πρώτο λόγο έχουμε ένα θέμα δημόσιας *παιδείας*, η οποία στοχεύει στην εγγύηση του βέλτιστου πολιτεύματος. Σε αυτό το σημείο μεσολαβεί η εκπαίδευση στη *μουσική* και η *ηδονή/απόλαυση* από όλες τις εμπειρίες της μουσικής. Υπάρχει ένα *παίζειν* και μία *ηδονή* απόλαυση του *παίζειν*, τόσο στην εκμάθηση όσο και στην εκτέλεση αλλά και στην ακρόαση της μουσικής. Γι' αυτό το λόγο αυτό το *παίζειν* και αυτή η *ηδονή* πρέπει να παραμείνουν μέσα σε ορισμένα όρια: γίνονται δεκτά από τον Αριστοτέλη μόνο εφόσον το *παίζειν* εξυπηρετεί και είναι οργανικά ενταγμένο σε έναν σοβαρό στόχο. Πρόκειται έτσι για ένα σταθερό θέμα γύρω από το αντιθετικό δίπολο *σπουδή/παιδιά*.

Η εκπαίδευση στη μουσική προετοιμάζει για την εμπειρία της *αναπαύσεως/διασκέδασης* (που και αυτή μπορεί να χαρακτηριστεί ως *παιδιά*) η οποία προσφέρει την αναγκαία *άνεσιν/χαλάρωση* από τους κόπους και τις έγνοιες της καθημερινής ζωής.

Παράλληλα η εκπαίδευση στη μουσική είναι κατάλληλη να προβάλλει, άμεσα στις ψυχές, επιλεγμένες όψεις της *αρετής* (εδώ έχουμε τη θεωρία της αναπαράστασης και της δύναμης των τεχνών να προβάλλουν στην ψυχή αυτό το οποίο επιδιώκουν με αισθητικούς όρους). Όλη αυτή η εκπαίδευση θα μπορέσει να προσφέρει στους ενήλικους τη δυνατότητα να ζήσουν (ενώ παρακολουθούν τα έργα των ποιητικών αγώνων) μία εμπειρία *διαγωγής με κάθαρσιν*. *Κάθαρσις* η οποία αφορά μία διαλεκτική σχέση λύπης και *ηδονής*. Με τα διαφορετικά ποιητικά είδη (διθύραμβος και τραγωδία από τη μία, και κωμωδία από την άλλη) να προσφέρουν το καθένα τη δική του *οικεία ηδονή*.

Το *παίζειν* έχει εδώ μία πολυσημία, κατά την επιδιωκόμενη μετάβαση από την έμφυτη *ηδονή/απόλαυση* από την εμπειρία της μουσικής (για τους *απαίδευτους*

ανθρώπους) προς την ηθικά υψηλότερη εμπειρία της *διαγωγής* (η οποία προαπαιτεί μία επιτυχημένη εκπαίδευση, αφορά τους *πεπαιδευμένους*), και η οποία μπορεί να προσφέρει πρόσβαση στην πολιτικά απαραίτητη κατοχή της πνευματικής αρετής της *φρονήσεως*. Αυτή η πορεία μεταστοιχείωσης του *παίξιν* μεταξύ της εμπειρίας της *αναπαύσεως/παιδιάς* προς την εμπειρία της *διαγωγής*, κατά πρώτο λόγο για τον μέσο πολίτη, αλλά κατ' επέκταση για τον πολίτη εκείνο που έχει κινηθεί στο πεδίο της φιλοσοφίας, συνιστά το αίνιγμα που αναλαμβάνει να φωτίσει ο μελετητής των *Πολιτικών Θ* (σε σχέση πάντοτε με το *παίξιν*).

3) Ακολουθώντας, οφείλαμε να δούμε πώς αρθρώνεται αυτή η πορεία μεταστοιχείωσης του *παίξιν* (με το περιβάλλον των όρων που το ακολουθεί) μέσα στη δομή του 8<sup>ου</sup> βιβλίου των *Πολιτικών*.

Το 8<sup>ο</sup> βιβλίο είναι εκείνο το οποίο ολοκληρώνει το έργο των *Πολιτικών*, ερχόμενο μετά από τις ενότητες Α, Β/Γ, Δ/Ε/Ζ, και ακολουθώντας την έκθεση του βέλτιστου πολιτεύματος στο βιβλίο Η. Το βιβλίο Θ αναλαμβάνει (με δοσμένο το βέλτιστο πολίτευμα που ανέδειξαν όλα τα προηγούμενα βιβλία) να δείξει πώς να επιδιωχθεί πρακτικά αυτό το βέλτιστο πολίτευμα. Είδαμε ότι το βέλτιστο πολίτευμα το οποίο έρχεται να υποστηρίξει το βιβλίο Θ, δεν μπορεί να είναι εκείνο που εκτίθεται στο βιβλίο Η, καθώς η έκθεση του βέλτιστου πολιτεύματος στο Η έχει έντονα πλατωνικά στοιχεία ενός ιδεατού πολιτεύματος (με έμμεσες παραπομπές στην ίδια την *Πολιτεία* του Πλάτωνα), που απορρίπτονται ρητώς ήδη από την ενότητα των βιβλίων Β/Γ. Αντιθέτως ο τρόπος που πραγματεύεται ο Αριστοτέλης το θέμα στο βιβλίο Θ και τα πολλά στοιχεία επικοινωνίας με το Δ8 και ειδικά με το Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*, το συνδέουν περισσότερο με τη μεθοδολογία της οργανικής εξέτασης των πολιτευμάτων που συναντιέται στην *Αθηναίων Πολιτεία* και στα βιβλία Δ/Ε/Ζ.

Όπως έχουμε δει στα βιβλία Δ/Ε/Ζ των *Πολιτικών*, τελικά κάθε μορφή πολιτεύματος αντιμετωπίζει μία πόλωση μεταξύ ολιγαρχίας και δημοκρατίας, και το σταθερό και υγιές πολίτευμα θα προκύψει από μία πολιτειακή μεσότητα. Με αυτή την έννοια το βιβλίο Θ ξεκινάει υποδεικνύοντας ότι, όπως το δημοκρατικό και το ολιγαρχικό πολίτευμα έχουν τη δική τους αντίστοιχη παιδεία που τα ευνοεί, έτσι και το βέλτιστο πολίτευμα, το πολίτευμα της μεσότητας, θα ευνοηθεί από έναν ιδιαίτερο τύπο δημόσιας παιδείας.



Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό αυτής της δημόσιας παιδείας θα είναι να δώσει έμφαση στην μουσική εκπαίδευση (την οποία συμπληρώνει και η ζωγραφική κάνοντας κάτι ανάλογο με τη μουσική για την εκπαίδευση της ψυχής, και επιπλέον η γυμναστική που κάνει κάτι ανάλογο για την εκπαίδευση του σώματος) επειδή η μουσική αφορά ένα στόχο χωρίς άμεση χρησιμότητα, ενώ συγχρόνως τίθεται σε δεύτερη σχετικά μοίρα η βασική εκπαίδευση (γράμματα και αριθμητική), η οποία κρίνεται ότι αντιθέτως μπορεί να ευνοήσει έναν ορισμένο κοντόφθαλμο ωφελιμισμό (που αφορά τα κάθε είδους επαγγέλματα: χειρωνακτικά, τεχνικά, ελεύθερα επαγγέλματα, εμπόριο).

Ακολουθώς τίθεται το θέμα του τι μπορεί να προσφέρει η εκπαίδευση στη μουσική, μακροπροθέσμως, μέχρι την ενηλικίωση και κυρίως αργότερα κατά την ενήλικη ζωή. Ο Αριστοτέλης παρουσιάζει τρία επίπεδα συνεισφοράς: α) προετοιμασία για την εμπειρία της *αναπαύσεως* κατά την ενήλικη ζωή, β) ικανότητα άμεσης προβολής επιλεγμένων αρετών στον ψυχικό κόσμο (με διαφορετικό τρόπο για τα παιδιά που μαθαίνουν να παίζουν μουσική, και με διαφορετικό τρόπο για τον ενήλικο που αργότερα θα συνεχίσει και ο ίδιος είτε να παίζει μουσική είτε να ακούει) και γ) προετοιμασία για μια εμπειρία *διαγωγής* (εδώ για τον μέσο πολίτη) η οποία μπορεί να οδηγήσει στην κατάκτηση της αρετής της *φρονήσεως*.

Είδαμε πιο πάνω, ότι ακριβώς σ' αυτό το σημείο με την αναφορά στην *φρόνησιν* παρουσιάζεται το (εν πρώτοις) πλέον αινιγματικό στοιχείο του συνολικού συλλογισμού. Και γι' αυτό το λόγο αυτή η κορύφωση (με την αναφορά στην *φρόνησιν*) της επιδίωξης της δημόσιας παιδείας, μέσω της μουσικής εκπαίδευσης, οφείλει να μας καθοδηγήσει στην ανασύνθεση της πρότασης του Αριστοτέλη.

Το βιβλίο Θ των *Πολιτικών* προχωρά με συνεχή άλματα στα θέματα που αντιμετωπίζει. Το καθένα προκύπτει μέσα από το άλλο, κάτι που συμβαίνει πιο έντονα στο πεδίο εξέτασης του θέματος της μουσικής εκπαίδευσης και των στόχων της. Εδώ έγκειται και η μεγαλύτερη δυσκολία στην κατανόηση του συνολικού σχεδίου του βιβλίου, πόσο μάλλον που το σχέδιο αυτό μοιάζει ανολοκλήρωτο και το βιβλίο ατέλειωτο. Ωστόσο από τη μια ο συλλογισμός που ξεκίνησε ο Αριστοτέλης για τα τρία επίπεδα συνεισφοράς της μουσικής, από την άλλη το γεγονός του ότι σταδιακά αντιλαμβανόμαστε ότι εξετάζει τα τρία αυτά επίπεδα συνθετικά (το ένα στηρίζει το επόμενο ώστε από το απλούστερο να φθάνουμε στο πιο σύνθετο) καθώς

επίσης και οι επεξηγήσεις που μας δίνει, ξεδιπλώνοντας τον άξονα αυτού του συλλογισμού (μαζί με στοιχεία που οδηγούμαστε να συλλέξουμε από τα άλλα βιβλία των *Πολιτικών*, των *Ηθικών Νικομαχείων*, της *Ποιητικής*), μας επιτρέπουν τελικά να αποπειραθούμε μία ανασυγκρότηση της συνολικής πρότασης που ενυπάρχει στο 8<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*. Από την οπτική της δικής μας έρευνας, είναι πρωτεύον να αναδειξουμε πώς μεσολαβεί καταλυτικά σε όλη αυτή τη συλλογιστική μία ορισμένη εννοιολογική διάσταση του *παίζειν*.

Το *παίζειν*, εν πρώτοις, ο Αριστοτέλης το συνδέει με την έμφυτη απόλαυση που έχει ο κάθε άνθρωπος στο να ακούει μουσική, ώστε η *ηδονή/απόλαυση*, κατά την *ανάπαυσιν/παιδιά/διασκέδαση*, χαρακτηρίζεται από ένα πρωτοβάθμιο στοιχείο του *παίζειν*: πρόκειται για τη *χαρά/χαίρειν* σε μία εμπειρία κατά την οποία, κατ' εξαίρεση, απαλλασσόμαστε από κάθε σκοπιμότητα, από κάθε πνεύμα ωφελιμότητας. Πρόκειται για έναν έκτακτο χρόνο χαλάρωσης που βρίσκει το νόημά του στην ίδια του την εξέλιξη και σε τίποτα πέρα απ' αυτό. Ακολούθως, η ικανότητα της εκπαίδευσης στη μουσική να προβάλλει καθορισμένες αρετές, συνδέει σταδιακά αυτή την προηγούμενη έμφυτη *ηδονή/απόλαυση* με το πεδίο εκδήλωσης της αρετής. Εδώ συναντάμε ένα κομβικό σημείο στην πρόταση του Αριστοτέλη. Μια ορισμένη αισθητική παιδεία, με καλλιέργεια ενός στοιχείου της αρμονίας και της αυθόρμητης θέασης ενός ορίζοντα του ιδανικού (στηριγμένη στη σταδιακή κατάκτηση όλων των όψεων της αρετής και στην επιδίωξη της *ευδαιμονίας*) προσφέρει ένα *χαίρειν ορθώς*: οδηγείται κανείς μέσω αυτής της εκπαίδευσης να αποκτήσει ένα διαισθητικό κριτήριο ανάγνωσης του ωραίου και συγκίνησης για το υψηλό, που μεταφέρει την εμπειρία της *ηδονής/απόλαυσης* από τη μουσική σε ένα άλλο επίπεδο βιώματος.

Αυτό το επίπεδο μιας εμπειρίας ανάτασης (που προσδιορίζει ο Αριστοτέλης στην εμπειρία της *διαγωγής*), τίθεται σημαντικό να το κατακτήσει ο μέσος πολίτης κατά τη διάρκεια που θα παρακολουθήσει ως ενήλικος, τους ποιητικούς αγώνες, τα θεατρικά δρώμενα (διθύραμβο, τραγωδία και κωμωδία, με το μουσικό έργο, δηλαδή τον διθύραμβο, να είναι αυτό που εξετάζεται εδώ πρωτευόντως αλλά όχι αποκλειστικά). Αυτή η εμπειρία της *διαγωγής* που ο Αριστοτέλης θέλει να την προσφέρει στον μέσο πολίτη, αφορά μια καθοριστική συνεισφορά παιδείας για ενήλικους (μόρφωσης/καλλιέργειας) που προσφέρει η πόλη. Πρόκειται πάλι για μία εμπειρία με μία ιδιαίτερη ηθική απόλαυση και η οποία βρίσκει το πλήρες νόημά της στον εαυτό της, ξεχωρίζοντας από όλες τις άλλες εμπειρίες της καθημερινής ζωής που

υπερκαθορίζονται πάντα από διάφορες σκοπιμότητες. Η ιδιαίτερη απόλαυση αυτής της εμπειρίας της *διαγωγής* (για τον μέσο πολίτη) σχετίζεται με την βαθιά κατανόηση των μηνυμάτων των ποιητικών έργων, με έναν ψυχικά επωφελή συγκινησιακό συγκλονισμό που ο Αριστοτέλης προσδιορίζει με τον όρο της *καθάρσεως* και ο οποίος συγχρόνως είναι ο απώτατος στόχος που αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης στην τραγωδία (στον ορισμό που δίνει στο 6<sup>ο</sup> κεφάλαιο της *Ποιητικής*).

Σε αυτό το σημείο αναγνωρίζουμε την καταλυτική μεσολάβηση θεμάτων της *Ποιητικής* (σε επαφή με θέματα της θεωρίας των αρετών). Αναγνωρίζουμε ότι στην καρδιά των *Πολιτικών* Θ έχει εντάξει ο Αριστοτέλης τη μελέτη του διθυράμβου (κατ' αναλογία με εκείνη της τραγωδίας) την οποία είχε υποσχεθεί στην πρώτη παράγραφο του σωζόμενου 1<sup>ου</sup> βιβλίου της *Ποιητικής*.

Έχουμε εδώ, στα *Πολιτικά* Θ, μια συνοπτική παρουσίαση της λειτουργίας της *καθάρσεως* (με παραπομπή για μια ευρύτερη έκθεση του θέματος στην *Ποιητική*), θέμα το οποίο παραδόξως λείπει από το 1<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής* και το οποίο μπορούμε να υποθέσουμε ότι έχει τη θέση του στο 2<sup>ο</sup>, χαμένο πλέον βιβλίο.

Η κάθαρση, όντας μία θεραπευτική απαλλαγή από τις έγνοιες, τα άγχη και τις φοβίες που μεταφέρει ο θεατής από την καθημερινή ζωή, αντιλαμβανόμαστε ότι στοχεύει στο να δράσει αναζωογονητικά για το αίσθημα καθήκοντος αναζήτησης της μεσότητας και κατάκτησης της αρετής για τον μέσο πολίτη.

Παρατηρούμε ότι μια κοινή εκπαιδευτική πορεία επιτρέπει, μέσω της κατάκτησης ενός καλλιεργημένου αισθητικού κριτηρίου, για το σύνολο των πολιτών, να προσφέρει από κοινού μία εμπειρία αρεταϊκής ανάτασης και θέασης ενός ορίζοντα του ιδανικού. Αυτό το κοινό στοιχείο για την συλλογική ζωή των πολιτών είναι που μπορεί να αφορά την πρόσβαση στη διανοητική αρετή της *φρόνησεως*. Όπως γνωρίζουμε, από τα *Ηθικά Νικομάχεια*, η *φρόνησις* αφορά, μία πρακτική/υπολογιστική (λογιστική) ικανότητα διεκπεραίωσης των στόχων που θέτουν οι πολίτες (γνωρίζουμε από το Γ των *Ηθικών Νικομαχείων* ότι η θεωρία των αρετών οφείλει να οδηγεί στην ικανότητα της απόφασης και της πράξης). Όμως η *φρόνησις* είναι εκείνη η διανοητική αρετή που όχι μόνο συνδυάζει το πρακτικό πνεύμα με την αναζήτηση της αρετής, εντάσσει δηλαδή τις διάφορες πρακτικές στοχεύσεις ατόμων και ομάδων, μέσα στην πόλη, στο αρεταϊκό πεδίο που ενοποιεί τη λειτουργία του συλλογικού όντος της πόλεως, αλλά ταυτόχρονα ο Αριστοτέλης μας

εξηγεί στα *Ηθικά Νικομάχεια* ότι είναι και μια πρακτική ικανότητα (η *δεινότητα*) που δεν οφείλει μόνο να συνυπάρχει, μέσω της *φρονήσεως*, με την κατοχή της αρετής, αλλά ταυτίζεται μαζί της, ακολουθώντας τις επιταγές του *ορθού λόγου* (δηλαδή την ευρύτερη και πλουσιότερη λογική προσέγγιση στην οποία οδηγεί η κατοχή της αρετής).

Βλέπουμε έτσι πως ο Αριστοτέλης οδηγείται να στηρίζει τη συστηματική ανάπτυξη ενός πρακτικού πνεύματος (που συνδέεται με ένα στοιχείο λογικής ικανότητας) μέσω μιας αισθητικής καλλιέργειας και της ανάπτυξης ενός στοιχείου διαισθητικής κρίσης: το *χαίρειν ορθώς* στηρίζει την ζωντανή δράση μιας πρακτικής ικανότητας στηριγμένης στον *ορθό λόγο*.

Παρατηρούμε ότι ο Αριστοτέλης στηρίζει την ώριμη πολιτική του πρόταση σε μια προχωρημένη γνώση της ανθρώπινης ψυχολογίας (είδαμε πώς η οργανική θεωρία της Φύσης που ενδεχομένως ξεκίνησε με τις σχετικές έρευνες στη Λέσβο γύρω στο 344-342π.Χ., αφορώντας ένα πεδίο ψυχοβιολογικών ερευνών, μεταφέρθηκε αργότερα και στο πεδίο των ερευνών της πολιτικής φιλοσοφίας με το συλλογικό έργο *Πολιτεία/Συντάγματα* για το οποίο έχουμε ως δείγμα την *Αθηναίων Πολιτεία*, και αντιστοιχεί στα βιβλία 4, 5, 6 των *Πολιτικών*). Η δημόσια εκπαίδευση θα στοχεύσει να μεταστοιχειώσει και να συνδυάσει δύο στοιχεία τα οποία μπορεί κανείς να τα υποθέσει ως δοσμένα για τον μέσο άνθρωπο όλων των κοινωνικών ομάδων: από τη μία το πρακτικό πνεύμα επιδίωξης του προσωπικού (επαγγελματικού, οικογενειακού ή άλλου) συμφέροντος και από την άλλη η έμφυτη τάση για απόλαυση της μουσικής κατά το διάλειμμα της ανάπαυσης από την επιδίωξη αυτών των συμφερόντων. Η ανάδυση της *φρονήσεως* στην προσωπικότητα του κάθε πολίτη (έστω σε ένα απαραίτητο στοιχειώδες επίπεδο) θα μπορέσει να συνδυάσει το πρακτικό πνεύμα της ατομικής δραστηριοποίησης, σε ένα συλλογικό επίπεδο που ευνοεί κι ενισχύει την οργανική ενότητα της πόλεως.

Έτσι ένα αυθόρμητο έμφυτο δεδομένο απόλαυσης της μουσικής κατά την εμπειρία της *αναπαύσεως/παιδιάς* (και κατά συνέπεια ένα ορισμένο *παίζειν*, μια ορισμένη διάσταση της παιγνιακότητας) οδηγείται να μεταστοιχειωθεί στην εμπειρία της *διαγωγής* (για τον μέσο πολίτη) και μέσα από την ιδιαίτερη συγκινησιακή κορύφωση που αντιπροσωπεύει η *κάθαρσις*, να έρθει το βίωμα μιας διόγκωσης των στοιχείων *λύπης* που φέρνει ο θεατής από την καθημερινή ζωή (έγνοιες, άγχη, φοβίες, αδυναμίες

του χαρακτήρα του που δεν έχουν ενσωματωθεί ακόμη στην προσωπικότητά του), με μια τελική εκτόνωση που φέρνει επίσης μια συνακόλουθη ανακούφιση και απαλλαγή από αυτές τις έγνοιες και μία πρωτόγνωρη χαρά/ηδονή που αυτή τη φορά συνδέεται με θέματα αυτογνωσίας και αρεταϊκής ανάτασης.

Το *παίζει* της ηδονής/απόλαυσης κατά την *ανάπαυση/παιδιά*, που είναι έμφυτο σε κάθε άνθρωπο αφορά μια ιδιαίτερη ηδονή/απόλαυση (στενά συνδεδεμένη με τη συγκίνηση και την ψυχική αναστάτωση που φέρνει είτε η ερμηνεία είτε η ακρόαση της μουσικής). Δεν πρόκειται για μία σωματική ηδονή αλλά για μια ψυχική που αφορά ακριβώς την ιδιαιτερότητα και τον εξαιρετικό χαρακτήρα ενός συλλογικού βιώματος που ακριβώς βρίσκεται *απαλλαγμένο* από κάθε πρακτική σκοπιμότητα. Είδαμε ότι ο Αριστοτέλης τονίζει με έμφαση («το έχω πει αλλού και θα το επαναλάβω εδώ») ότι οι πλέον αξιόλογες πράξεις είναι αυτές που βρίσκουν τη δικαίωση τους στην ίδια τους την υπόσταση και όχι σε κάποια εξωτερική επιδίωξη. Έτσι η ιδιαίτερη ηδονή/απόλαυση του *παίζει*, έτσι όπως ο Αριστοτέλης θέλει να της δώσει ένα επίπεδο πιο πλούσιου βιώματος στη εμπειρία της *διαγωγής* (μέσω της ανάπτυξης ενός υψηλού αισθητικού κριτηρίου και μία αίσθηση της αρμονίας, ένα *χαίρειν ορθώς*) οδηγεί σε ένα πιο έντονο βίωμα υπαρξιακής αυτοπραγμάτωσης (σε μια προοπτική διεύρυνσης της προσωπικότητας με αυτοκατανόηση, την αναζήτηση της μεσότητας και της μόρφωσης). Το θέμα αυτό το διευκρινίζει ο Αριστοτέλης όταν περνάει από τη *διαγωγή* που μπορεί να ζήσει ο μέσος άνθρωπος (έστω σπάνια, μία ή δυο φορές το χρόνο) στην εμπειρία της *διαγωγής* που μπορεί να ζήσει ο αξιόλογος άνθρωπος που έχει στη διάθεσή του τον κατάλληλο ελεύθερο χρόνο και ξέρει να τον αξιοποιήσει.

Περνώντας από τις σχετικές παρατηρήσεις που έχουν γίνει στα *Πολιτικά Θ* στις αντίστοιχες στο Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*, έχουμε τη *διαγωγή* του φιλοσόφου και την προοπτική της ευδαιμονίας του ανθρώπου που δραστηριοποιήθηκε στο πεδίο της ηθικής αναζήτησης. Αυτή η εμπειρία της *ευδαιμονίας* είναι πάλι μια εμπειρία *διαγωγής* με μια δική της απόλαυση (η *ευδαιμονία* δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς τη δική της ηδονή, παρατηρεί ο Αριστοτέλης στο Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*) η οποία αφορά ακριβώς το πιο πλούσιο βίωμα αυτοπραγμάτωσης μέσω μιας ευρύτατης θέασης και γνώσης της ολότητας. Πρόκειται για μία εμπειρία που ο Αριστοτέλης περιγράφει στο βιβλίο Κ χρησιμοποιώντας μια ορολογία αντίστοιχη με εκείνη που είχε χρησιμοποιήσει για να περιγράψει την απόλυτη επάρκεια του ανώτατου όντος

(του Θεού στο Λ των *Μετά τα Φυσικά*) πλάθοντας ένα ανθρώπινο ανάλογο με ορολογία *διαγωγής*.

Με κάποιον τρόπο οδηγείται, μια διάσταση της παιγνιακότητας, ένα δεδομένο του *παίξιν* να παρουσιάζεται στην ιδιαίτερη απόλαυση που χαρακτηρίζει την εμπειρία της *διαγωγής* που τοποθετείται στη σφαίρα της ευδαιμονίας. Για τη ζωή του ανθρώπου που φιλοσοφεί (και ζει έναν τρόπο ζωής στον οποίο μεταφέρει τις κατακτήσεις της γνώσης αυτής), η εμπειρία της *διαγωγής*, είτε μοναχική, είτε πολύ περισσότερο συλλογική στο πλαίσιο κάποιας συζήτησης με φίλους με κοινά ενδιαφέροντα, στο πλαίσιο μιας ευχάριστης συνάντησης που δε σκιάζεται από καμία εξωτερική σκοπιμότητα, δεν χρειάζεται να αφορά μία απώτατη τελική συνθήκη, αλλά (αυτό μπορούμε να αντιληφθούμε πέραν όσων λέγονται στο Κ των *Ηθικών Νικομαχείων* και από τη συνδυαστική μελέτη των σχετικών εδαφίων στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στα *Πολιτικά Θ*) μπορεί να συμβαίνει σταδιακά για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα της ζωής του ανθρώπου που φιλοσοφεί και ζει σύμφωνα με τη φιλοσοφία.

Ακολουθώντας τη σειρά των παρατηρήσεων του Αριστοτέλη για τη σύνδεση μεταξύ του *φιλοσοφείν* και της εμπειρίας της *διαγωγής* είδαμε ότι οι σχετικές αναφορές στο θέμα ξεκινούν με μια παρατήρηση στο Α των *Μετά τα Φυσικά*, σχετική με την καταγωγή της φιλοσοφίας, όταν οι πολιτισμικές εξελίξεις επέτρεψαν να απαλλαχθούν κάποιοι άνθρωποι από την αδήριτη πίεση των όρων της αναγκαιότητας και να ξεφύγουν φιλοσοφώντας. Αυτή η προβληματική οδηγείται στην κορύφωσή της με τις παράλληλες σχετικές παρατηρήσεις στα *Πολιτικά Θ* και στο Κ των *Ηθικών Νικομαχείων*, αναδεικνύοντας το θέμα της σχέσης ελευθερίας και αναγκαιότητας.

Πέραν του φιλοσόφου, ο κάθε αξιολογος άνθρωπος, και ακόμη πιο πέρα ο οποιοσδήποτε επαρκής, έστω, πολίτης, οφείλει να ζήσει μια καθοριστική εμπειρία απαλλαγής από την αναγκαιότητα κι έτσι να αντιληφθεί αυτό το ουσιώδες δεδομένο της διάστασης της δημιουργικής ελευθερίας.

4) Έχει γίνει πλέον φανερό το πώς η προκρινόμενη έμφαση στην μουσική εκπαίδευση, στην ευρύτερη πρόταση του Αριστοτέλη για μια δημόσια παιδεία, είναι ένα στοιχείο που εν τέλει, οδηγεί μία πλειοψηφία πολιτών στην *μεσότητα* κι έτσι εγγυάται ένα σταθερό και υγιές, κατά το δυνατόν βέλτιστο, πολίτευμα. Παραμένει όμως το ερώτημα του εάν ο Αριστοτέλης δίνει αυτή την προτεραιότητα στη μουσική

εκπαίδευση στο πεδίο της μόρφωσης, μονάχα στην εγκύκλιο παιδεία που αφορά την πλειοψηφία των πολιτών (δηλαδή η πλειοψηφία της μεσότητας που θα στηρίζει το μέσο πολίτευμα απέναντι στις ομάδες των πολύ πλούσιων και των πολύ φτωχών που είναι ανίκανες να ακούσουν όπως είδαμε, κατά κανόνα και κατά πλειοψηφία, τη φωνή της λογικής). Η αντιθέτως η προτεραιότητα αυτή στην μουσική εκπαίδευση (με στόχο να προκύψει η θέαση ενός ορίζοντα του ιδανικού ή του υψηλού), αφορά επίσης και τους υψηλότερους κύκλους σπουδών κι εν γένει ολόκληρη την επιστήμη και τη φιλοσοφία;

Είδαμε ότι το θέμα αυτό το είχε θίξει ο Αριστοτέλης κατά την πρώτη περίοδο του έργου του, όταν ήταν μέλος της Ακαδημίας, σε ένα από τα δημοσιευμένα κείμενα της εποχής, τον *Προτρεπτικό*. Στον *Προτρεπτικό* αναπτύσσεται πολύ πιο σύντομα, αλλά με έναν λόγο πολύ πυκνό (όπως αυτό μπορεί να φανεί στην ανασυγκρότηση του *Προτρεπτικού* που μας προσέφερε ο During) η υπεράσπιση μίας αναζήτησης της γνώσης σε φιλοσοφικό επίπεδο που δεν έχει κάποια άμεση, εργαλειακή θα λέγαμε, σκοπιμότητα, προσθέτοντας επίσης ότι αυτού του είδους η μόρφωση επιτρέπει τελικά σ' αυτούς που την αποκτούν, να προχωρήσουν πολύ πιο σωστά σε όλους τους ειδικότερους τομείς της έρευνας και των αντίστοιχων (ενδεχομένως κάποτε τεχνικών) πραγματοποιήσεων. Την ίδια προβληματική επαναφέρει πολύ πιο αναλυτικά και με μεγαλύτερη σαφήνεια στα *Πολιτικά Θ*, αλλά εκεί το σχετικό θέμα σκιάζεται κάπως από την πλειάδα των άλλων θεμάτων και κυρίως από την ανάπτυξη του σχετικού θέματος γύρω από τη μουσική.

Όπως έχει δείξει η σύγχρονη έρευνα<sup>527</sup> (του During) ο *Προτρεπτικός* ήταν κατά κύριο λόγο μία δημόσια απάντηση στον λόγο του Ισοκράτη *Περί Αντιδόσεως*, όπου ο Ισοκράτης προχωρούσε σε μία υπόρρητη σύγκριση των δύο ιδρυμάτων (το δικό του ίδρυμα κι εκείνο της Ακαδημίας) ισχυριζόμενος ότι εκείνος προσφέρει μία άμεσα χρήσιμη γνώση σε όσους σπουδάζουν, αντίθετα με την αόριστη χρησιμότητας γνώση που προσέφερε η Ακαδημία. Ετίθετο επομένως το θέμα της υπεράσπισης της μεθοδολογίας της μετάδοσης γνώσης που χαρακτήριζε τις σπουδές της Ακαδημίας και της υπεράσπισης της γνώσης σε φιλοσοφικό επίπεδο, που κάποιο κοινό ενδεχομένως, να τη θεωρούσε τότε απροσδιόριστης αξίας, δηλαδή άχρηστη.

---

<sup>527</sup> Βλέπε σχετικά I. During, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του Τόμος Α*, (μτφρ.) Π. Κοτζιά-Παντελη, Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2006, σσ. 159-204.

Ο Αριστοτέλης ανελάμβανε να διατυπώσει μία πλατωνική θέση για την παιδεία στο σύνολό της και ιδιαίτερα στην υψηλότερη σφαίρα της, κι ενδεχομένως να το έκανε ήδη με έναν ιδιαίτερο δικό του τρόπο. Την πλατωνική θέση για την παιδεία (εκείνη που ταιριάζει στη Φιλοσοφία) την εξετάσαμε στο πεδίο των *Νόμων*, γύρω από ένα θέμα *παιδεία/παιδιά*, κι εκεί σταθήκαμε περισσότερο σε μια σύντομη διατύπωση του Πλάτωνα που έθετε ένα αινιγματικό θέμα που αφορούσε τον κίνδυνο μίας Καδμείας παιδείας (ακολουθώντας τις παρατηρήσεις του Trevor J. Saunders, *Notes on the Laws of Plato*, 1972, Bulletin Supplement No 28, University Of London), δηλαδή μιας παιδείας ενδεχομένως ισχυρότατης στον τομέα της μετάδοσης γνώσεων άμεσης χρησιμότητας και η οποία θα οδηγούσε στο αντίστοιχο μίας Πύρρειας Νίκης, δηλαδή θα θριάμβευε αλλά με καταστροφικά αποτελέσματα. Αξίζει να σημειωθεί ότι όσον αφορά τον διάλογο των *Νόμων* με τα *Πολιτικά Θ*, που μοιράζονται πάρα πολλά θέματα, ίσως μονάχα σε αυτό το επίπεδο, ο Αριστοτέλης αναδιατυπώνει σχεδόν με τους ίδιους όρους ένα ανάλογο της πλατωνικής θέσης (ενώ σε όλα τα άλλα καινοτομεί και απομακρύνεται σημαντικά).

Γνωρίζουμε ότι στον *Γοργία* του Πλάτωνα είχαμε ήδη συγχρόνως μία υποτιμητική και απορριπτική κριτική του φιλοσοφείν από τους συνομιλητές του Σωκράτη (στο λόγο του Καλλικλή όταν κατηγορεί τη φιλοσοφία ως δραστηριότητα που ταιριάζει σε παιδιά και νεαρούς και όχι σε ώριμους άντρες, βλέπε ειδικότερα στα εδάφια 484 c4-e3, 485 a1-e2) (Πλάτων:162-165).<sup>528</sup> Συγχρόνως σε άλλο σημείο, στο εδάφιο 514 a4-d1, ο πλατωνικός Σωκράτης ασκούσε κριτική στην περική δημοκρατία για τα άφθονα και εντυπωσιακά δημόσια έργα (Πλάτων, 2020:254-255). Αντίστοιχα στα *Πολιτικά Θ* επιμείναμε να δείξουμε την emphaticκή απόρριψη, από τον Αριστοτέλη, των απώτερων βλέψεων μιας ωφελμιστικής εγκύκλιας παιδείας είτε στα τεχνικά και χειρωνακτικά επαγγέλματα, είτε στα ελευθέρια επαγγέλματα, που θα ανέπτυσαν μία γνώση αποκλειστικά και μονόπλευρα προορισμένη για τεχνικές εφαρμογές.

Όπως είδαμε, με σαφήνεια λέει ότι μία τέτοια αναζήτηση της γνώσης αφορά μία συμπεριφορά ανελεύθερων ανθρώπων (η οποία είναι ασύμβατη με το προτεινόμενο βέλτιστο πολίτευμα). Η αληθινή γνώση που ταιριάζει στην επιστημονική αναζήτηση και τη φιλοσοφική εξέταση (χωρίς άμεση τεχνική σκοπιμότητα, ως μία γνώση που βρίσκει τη δικαίωση στον εαυτό της, στην αναζήτηση της αλήθειας) είναι η μόνη που αξίζει να καλλιεργηθεί.

---

<sup>528</sup> Βλέπε σχετικά Πλάτων, *Γοργίας*, (μτφρ.) Π. Καλλιγιάς, Εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 2020.



Συγχρόνως όμως οι σχετικοί συλλογισμοί μας οδηγούν σ' έναν τρόπο ζωής μέσω του οποίου καλλιεργείται η γνώση. Τρόπος ζωής που θα πρέπει να είναι ταιριαστός σε ελεύθερους πολίτες (έχει δηλαδή μια πολιτικά καθοριστική σημασία), αλλιώς αφορά και ενισχύει τη δραστηριότητα και τη δράση όσων έχουν ή ευνοούν μία νοοτροπία σκλάβων. Σε αυτό το πλαίσιο άλλωστε τοποθετείται και η σύγκριση της εμπειρίας της *αναπαύσεως*, εκείνων που είναι συνδεδεμένοι με την σταθερή *ασχολίαν*, δηλαδή με μια δραστηριότητα που κυριαρχείται από συνεχείς εξωτερικές στοχεύσεις (και γι' αυτό άλλωστε έχουν ανάγκη τα διαλείμματα της *αναπαύσεως/παιδιάς* τα οποία, όμως πρέπει να ζήσουν με μέτρο) και σε εκείνους που διαθέτουν εκείνον τον ελεύθερο χρόνο (έχουν τη δυνατότητα και αναζητούν μια εμπειρία *σχολής*) οι οποίοι ζώντας επανειλημμένα μία εμπειρία *διαγωγής* (μία εμπειρία απαλλαγμένη από κάθε σκοπιμότητα, πιθανόν συχνά συνδεδεμένη με μια φιλοσοφική αναζήτηση, η οποία διαθέτει μία δική της διάσταση της απόλαυσης και συνεπώς μια δική της παιγνιακότητα) δεν έχουν τόσο ανάγκη την εμπειρία της *αναπαύσεως/ παιδιάς/ διασκέδασης*.

Αντιλαμβανόμαστε έτσι ότι η προτεραιότητα ενός στοιχείου όπως η εκπαίδευση στη μουσική (αλλά ευρύτερα στις τέχνες διότι με πολύ πιο σύντομη διατύπωση αποδίδει ανάλογη χρησιμότητα ο Αριστοτέλης και στο μάθημα της ζωγραφικής), αφορά τη συνολική διάσταση της *παιδείας* (έτσι όπως το είδαμε στο *Περί Ψυχής*, όπου τίθεται το θέμα του ξεδιπλώματος των γνωσιακών ικανοτήτων μέχρι το υψηλότερο δυνατό επίπεδο των ικανοτήτων του Νου, που αναμφισβήτητα αφορά το πεδίο της φιλοσοφίας) και ξεπερνώντας το περιορισμένο πεδίο της εγκύκλιας παιδείας, θίγει το χαρακτήρα της γνώσης στην υψηλότερη σφαίρα, εκείνη της επιστήμης και της φιλοσοφίας.

Έτσι η σύνδεση μεταξύ ενός στοιχείου παιδείας, όπως εκείνο της μουσικής, που αναπτύσσει ένα διαισθητικό κριτήριο πρόσληψης του αρμονικού (κατ' επέκταση του αληθινού ή του αυθεντικού) ως προϋπόθεση για την καθαυτό αναζήτηση στο πεδίο του λόγου, και του στοιχείου της κατάκτησης της διανοητικής αρετής της *φρονήσεως*, γίνεται πλέον πλήρως κατανοητή.

Αυτό το θέμα, της συρρίκνωσης των αξιών της ζωής και της ύπαρξης, σε μια κοινωνία όπου η τεχνική γνώση οδηγείται να κατακτήσει και να υποτάξει τα πάντα, το γνωρίζουμε ήδη από τις πρωταρχές της εκδήλωσης του νεότερου βιομηχανικού

πολιτισμού. Αυτή την πορεία κυριαρχίας μιας εργαλειακής γνώσης σε όλα τα επίπεδα της ζωής, μέσω της εκμηχάνισης των πάντων την ανέδειξε ως κίνδυνο ήδη από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα ο Schiller στο έργο του *Περί της Αισθητικής Παιδείας του Ανθρώπου σε μια σειρά Επιστολών*.

Αλλά και στον 20<sup>ο</sup> αιώνα όπου θα έχουμε το θρίαμβο μιας τέτοιας εξέλιξης, με τις διαρκείς τεχνολογικές επαναστάσεις (που σηματοδοτούνται από τις καταστροφικές εξελίξεις του Α΄ και Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου), υπήρξαν σημαντικοί διανοητές που επανέφεραν το πρόβλημα, όπως οι Max Horkheimer και Theodor W. Adorno<sup>529</sup> ή ο Gunther Anders με την *Απαρχαίωση του Ανθρώπου*<sup>530</sup>.

Στο δε ιδιαίτερο πεδίο της παιδαγωγικής, μπορούμε να αναφέρουμε την κριτική του Charles Dickens στην αυταρχική παιδαγωγική του θετικισμού της εποχής του, στο βιβλίο<sup>531</sup> *Τα Δύσκολα Χρόνια* (όπου οι μικροί μαθητές παρατάσσονται «σαν μικρά σταμνάκια που αραδιασμένα μπροστά του περιμένουν να γεμίσουν ως απάνω με πραγματικότητες» (Dickens, 1951:11).

Την ίδια κριτική ανέπτυξε στον 20<sup>ο</sup> αιώνα ο μεγάλος Βραζιλιάνος παιδαγωγός Paulo Freire στο έργο<sup>532</sup> του *Η αγωγή του καταπιεσμένου*, όπου δίπλα σε ένα πολιτικό-παιδαγωγικό θέμα της μόρφωσης των ενήλικων αναλφάβητων (για να τους δοθεί έτσι μια προοπτική πολιτικής ελευθερίας και δραστηριοποίησης) έθετε επίσης ένα παιδαγωγικό-γνωσιολογικό πρόβλημα ασκώντας κριτική σε μια «τραπεζική παιδαγωγική» (κατά κάποιο τρόπο συνεχίζοντας τους συλλογισμούς του Dickens) η οποία έτεινε να μετατρέψει τη γνώση σε ένα προκατασκευασμένο έτοιμο προϊόν με περιεχόμενο εντελώς αποσυνδεδεμένο από την ηθική και διανοητική ανάπτυξη των μαθητών, εν γένει του ανθρώπου που μορφώνεται κατακτώντας κάποια γνώση. Έτσι με έμμεσο τρόπο επανερχόταν κατά τη διάρκεια των δεκαετιών του 60΄ και 70΄, στην επικαιρότητα της κριτικής σκέψης, το πρωταρχικό σωκρατικό θέμα της αναζήτησης της γνώσης ως ηθική πράξη αυτοπροσδιορισμού.

---

<sup>529</sup> Βλ. σχετικά M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, (μτφρ.) Λ. Αναγνώστου, Εκδ. Νήσος, Αθήνα, 1996.

<sup>530</sup> Βλ. G. Anders, *L' obsolescence de l' home*, Traduit par C. David, Editions IVREA, Paris, 2002.

<sup>531</sup> Βλ. Ch. Dickens, *Τα Δύσκολα Χρόνια*, (μτφρ.) Σ. Μαυροειδή-Παπαδάκη, Εκδ. Παπαδημητρίου, Αθήνα, 1951, σ. 11.

<sup>532</sup> Βλ. P. Freire, *Η αγωγή του καταπιεσμένου* (μτφρ.) Γ. Κρητικός, Εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 2009.

5) Ήδη από τον τρόπο με τον οποίο πήρε μορφή η ερωτηματοθεσία της έρευνας μας, είχαμε θέσει ένα θέμα συσχετισμού των *Νόμων* του Πλάτωνα με τα *Πολιτικά Θ* του Αριστοτέλη. Η μελέτη της ενότητας των εδαφίων όπου παρουσιάζεται το *παίξιν, κυρίως* στα βιβλία Α, Β, και Ζ των *Νόμων*, έδειξε ότι εκεί βρισκόταν η πηγή από την οποία ο Αριστοτέλης άντλησε όλα σχεδόν τα δεδομένα με τα οποία συνέθεσε την προβληματική του στα *Πολιτικά Θ*. Τίθεται έτσι το θέμα ενός πυκνού διαλόγου ανάμεσα στο πλατωνικό και αριστοτελικό κείμενο. Εφόσον στα σχετικά εδάφια των *Νόμων*, ο Πλάτων εκθέτει ρητά και πέραν πάσης αμφιβολίας μία παιδαγωγική θεωρία στηριγμένη στο παιχνίδι, ήταν πλέον αναμφισβήτητο ότι το θέμα *παιδεία/παιδιά* που συναντάμε ρητά στους *Νόμους*, αποτελούσε εκείνο το καταγωγικό δεδομένο το οποίο προβαλλόταν, έστω με έναν υπόρρητο τρόπο, σε ολόκληρη τη συλλογιστική των *Πολιτικών Θ*.

Υπάρχουν ερευνητές που ασκούν μια κριτική για τη συνοπτική απόρριψη των *Νόμων* στο δεύτερο βιβλίο των *Πολιτικών*, εστιάζοντας σε ένα στοιχείο αοριστίας που χαρακτηρίζει τις κριτικές διατυπώσεις του Αριστοτέλη για τους *Νόμους*. Αντίθετα, στα *Πολιτικά Θ*, δεν συναντάμε μόνο μία σταθερή παρουσία πλατωνικών θεμάτων προερχόμενων από τους *Νόμους*, αλλά και κάποιες διατυπώσεις που μοιάζουν να απαντούν σχεδόν λέξη προς λέξη σε αντίστοιχες προερχόμενες από τους *Νόμους*. Μπορούμε έτσι να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης φεύγοντας από την Αθήνα στα 347 π.Χ. και εργαζόμενος στην Άσσο (ή λίγο αργότερα) πάνω στα βιβλία Β και Γ (και ίσως στην πρώτη γραφή του Θ των *Πολιτικών*) είναι πιθανόν να μην είχε μαζί του το πλήρες κείμενο των *Νόμων* και να αναφερόταν σε αυτούς από μνήμης, ως ένα θέμα που γνώριζε καλά σε προφορικό επίπεδο. Αντιθέτως, η τελική μορφή των *Πολιτικών Θ* (εάν αυτή είναι παράλληλη με την ολοκλήρωση των *Ηθικών Νικομαχείων*), φαίνεται να γράφτηκε σε μία εποχή που είχε στη διάθεσή του ένα πλήρες κείμενο κι έτσι μπορούσε να κάνει αναφορές φθάνοντας στα λεπτομερή κειμενικά δεδομένα των *Νόμων*.

Δεν είναι παράξενο που το τελευταίο έργο του Πλάτωνα άσκησε μια μεγάλη και διαρκή επιρροή στον Αριστοτέλη. Η πλήρης απόρριψη των πολιτικών στοχεύσεων που παρουσιάζονται στους *Νόμους* δεν αποκλείει την υιοθέτηση μιας ιδιαίτερης θεματικής (για πολύ συγκεκριμένους λόγους) την οποία χειρίστηκε με την ιδιαίτερη μεθοδολογία του, μέσω της οποίας είχε εν τω μεταξύ αποστασιοποιηθεί από τα πλατωνικά πρότυπα.

Είδαμε ότι ο George Klosko στο βιβλίο<sup>533</sup> του *Η ανάπτυξη της πολιτικής θεωρίας του Πλάτωνα* έχει πολλά επιχειρήματα για να χαρακτηρίσει τους *Νόμους* ως ένα «γεροντικό» έργο, στο οποίο ο Πλάτων είχε χάσει την ελπίδα για ύπαρξη φιλοσόφων βασιλέων που θα καθοδηγούσαν (όπως αυτό παρουσιάζεται στην *Πολιτεία*) με εμπνευσμένο τρόπο μία συλλογική ζωή στηριγμένη στην αρετή (ήδη η ταξική άρθρωση της κοινωνίας της *Πολιτείας* και η λειτουργία των Φυλάκων έδειχναν ότι ο Πλάτων δεν είχε μεγάλη εμπιστοσύνη στην ανθρώπινη φύση). Στους *Νόμους* δίνεται μία εκτεταμένη έτοιμη πολιτική συνταγή, ενός ασφυκτικού θεοκρατικού καθεστώτος καθοδηγούμενου από μία μειοψηφία που κατέχει όλες τις εξουσίες (πρόκειται για τον νυχτερινό σύλλογο και όλη την γραφειοκρατική δομή που τον περιβάλλει). Καταλαβαίνουμε εύκολα την συνοπτική απόρριψη του Αριστοτέλη (στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο των *Πολιτικών*) σε πολιτικό επίπεδο, όταν χαρακτηρίζει τους *Νόμους* σαν μία ολιγαρχία με δημοκρατική επίφαση.

Ωστόσο παρουσιάζεται στους *Νόμους* ένα καινούργιο θέμα, γεμάτο φρεσκάδα και πλούτο νέων ιδεών, που μοιάζει να βρίσκεται σε πλήρη αντίφαση με το υπόλοιπο έργο. Ένα θέμα σίγουρα δυσερμήνευτο, όταν κανείς αντιληφθεί το γενικό σχέδιο του έργου: μία παιδαγωγική πρόταση στηριγμένη σταθερά στο παιχνίδι, την οποία ο Πλάτων τοποθετεί στο επίκεντρο του έργου και στην οποία στηρίζει την εγγύηση της ομαλής λειτουργίας του προτεινόμενου πολιτεύματος (797 α8 *Νόμοι Ζ*).

Ο Πλάτων ξεκινάει από την παρατήρηση του δεδομένου της έντονης κινητικότητας και σταθερής ενεργητικότητας που παρουσιάζουν τα παιδιά. Συνάγει το *παίζει* σαν δημιουργική έμφυτη δραστηριοποίηση μεταξύ των παιδιών αλλά συγχρόνως παρατηρεί ότι αυτό το *παίζει* χαρακτηρίζεται από ένα στοιχείο διαρκούς αναζήτησης του καινούργιου, που δυνητικά κατά την ενηλικίωση θα φέρει μία αντίστοιχη σταθερή αναζήτηση της καινοτομίας στα πολιτικά πράγματα. Αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα στη γέννησή του, προτείνει μία ολόκληρη παιδαγωγική πορεία αρθρωμένη πάνω σ' ένα παιγνιακό στοιχείο, το οποίο εστιάζει στην εκπαίδευση στην αξιολογική μουσική και στην αντίστοιχη έκφραση ολόκληρου του σώματος στο χορό. Αυτή η παιδαγωγική πορεία αναλαμβάνει να σταθεροποιήσει τις φόρμες της μουσικής και του χορού σε μία εκ των προτέρων επιλεγμένη μορφολογική γκάμα εκδηλώσεων ενταγμένων σε ένα τελετουργικό θρησκευτικό πλαίσιο. Όλη αυτή η πορεία οδηγεί, κατά την ενηλικίωση, τους πολίτες να προετοιμάζονται για μια σειρά ανάλογων

---

<sup>533</sup> Βλ. σχετικά G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory*, London Methuen & Co, 1986.

θησκευτικών τελετουργιών οι οποίες γεμίζουν επωφελώς τον ελεύθερο τους χρόνο. Οι αναφορές στις γιορτές που γίνονται για χάρη του Διονύσου και του Απόλλωνα και η τελετουργική εμπειρία με μουσική και χορό που ταιριάζει σε αυτές τις γιορτές, μας οδηγεί να διακρίνουμε μία έμμεση αναφορά στη μορφή του διθυράμβου. Στην πρόταση των *Νόμων* όμως δεν υπάρχει θέμα ποιητικών αγώνων και θέασης (ακολουθώντας με πιο ήπιο και υπόρρητο τρόπο την απόρριψη της *μιμήσεως/αναπαράστασης* που γνωρίζουμε από την *Πολιτεία* όπου οι ποιητές του θεάτρου αποκλείονταν) αλλά άμεση συμμετοχή των πολιτών σε μία τελετουργική εμπειρία ψυχικά επωφελή, ενδεχομένως με καθαρτικά αποτελέσματα (με την έννοια της κάθαρσης να αφορά, σε ένα πλατωνικό πλαίσιο, μια μυστηριακή θρησκευτική εμπειρία).

Θα πρέπει να συγκρατήσουμε την έμφαση που δίνει ο Πλάτων στην ευνοϊκή επιρροή της καλής μουσικής για τη διάπλαση των καλών χαρακτήρων και αντίστοιχα στην καταστροφική επιρροή της κακής μουσικής, θέμα που υιοθετεί και ο Αριστοτέλης μέσα στο δικό του πλαίσιο προσδιορισμών. Όταν όμως ο Πλάτων φθάνει να συνοψίσει όλη του την παιδεία και το κορυφαίο αποτέλεσμά της στη δραστηριότητα του τελετουργικού χορού (672 ε5 *Νόμοι Β*) (δεδομένου του ότι έχει εξηγήσει ότι οι άνθρωποι δεν είναι τίποτα παραπάνω από «κατασκευασμένα παιχνιδάκια», κάποιου είδους μαριονέτες που το καλύτερο που έχουν να κάνουν είναι να *παίζουν/χορεύουν* για χάρη των θεών) συναντά σε αυτό το σημείο την πιο απόλυτη διαφωνία του Αριστοτέλη που έχει μια εντελώς διαφορετική ανθρωπολογική σύλληψη κι ένα τελείως διαφορετικό ορίζοντα πολιτικής φιλοσοφίας (σχετικά με όσα απαιτεί από τον μέσο πολίτη για χάρη του δικού του βέλτιστου πολιτεύματος).

Στην ανάπτυξη του παραπάνω θέματος στους *Νόμους* διακρίνουμε ένα πολύ πλούσιο ίχνος ηρακλείειας επιρροής και μια απόπειρα διευρυμένης ερμηνείας του αποσπάσματος 52DK. Θεωρούμε ότι μετά από μια μεγάλη πορεία αντιμετώπισης της ηρακλείειας οντολογίας, στο πλαίσιο του θεμελιώδους αυτού δεδομένου που ονομάσαμε «φακό» του Πλάτωνα, να θέλει ο Πλάτων να αντιμετωπίσει οριστικά τους κινδύνους των ηρακλείειων δεδομένων που διαπερνούν τον εμπειρικό κόσμο που βρίσκεται μέσα στον χρόνο και ειδικά την ανθρώπινη φύση.

Το μεγαλείο της πλατωνικής διάνοιας οδηγεί ακόμη και αυτό το «γεροντικό» έργο, το ακραία συντηρητικό από πολιτική άποψη, να συμπεριλάβει μια απρόσμενη

καινοτομία. Αυτή την καινοτομία μοιάζει να συγκράτησε ο Αριστοτέλης για να της δώσει μια πλούσια επανερμηνεία, ακουμπώντας ενδεχομένως και κυρίως στο πλούσιο (και ευνοϊκό γι' αυτόν) ηρακλείτειο ίχνος, αξιοποιώντας την ποικιλία των δεδομένων που του πρόσφερε, με το να αντιστρέψει όμως την πόλωση στα δεδομένα του «φακού», φθάνοντας στη συνέχεια να μεταστοιχειώσει σε μία νέα πρόταση την πλατωνική ανάπτυξη της αρνητικής τελικής ερμηνείας του κεντρικού μηνύματος του Ηράκλειτου γύρω από το απόσπασμα 52DK.

6) Το πλήθος των στοιχείων που έφερε στην επιφάνεια η μελέτη των *Πολιτικών Θ* και ιδιαίτερα της σημασίας του *παίξιν* στην σύνθετη πρόταση πολιτικής φιλοσοφίας, παιδαγωγικής, ηθικής και λογικής στόχευσης που προτείνει εκεί ο Αριστοτέλης, μας επιτρέπουν πλέον, επιστρέφοντας στην υπόθεση που είχαμε διατυπώσει εισαγωγικά, σχετικά με μία επιρροή από τα *Πολιτικά Θ* (ως προς τον ρόλο του *παίξιν*) στους μεγάλους διανοητές της νεότερης φιλοσοφίας μεταξύ 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αιώνας, των Kant, Schiller και Nietzsche (στα κείμενα των οποίων παρατηρούσαμε μία αξιοσημείωτη παρουσία του *παίξιν*), να παρατηρήσουμε ότι επιβεβαιώνεται. Δηλαδή ότι παρουσιάζεται πολύ εύλογη η αρχική μας υπόθεση.

Θα μπορούσε κανείς να δει μια επιρροή του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* σε εκείνη την παράγραφο από την *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* του Kant όπου εκείνος παρατηρεί στην παράγραφο 49 ότι: «Από ορισμένες συνδιαλέξεις δεν λείπει η διασκέδαση, κι όμως είναι χωρίς πνεύμα, ακόμη και για μια γυναίκα λέμε βέβαια: είναι ωραία, ομιλητική και κομψή αλλά χωρίς πνεύμα. Τι είναι λοιπόν εκείνο που εννοούμε εδώ με τη λέξη πνεύμα; με την αισθητική σημασία, λέγεται η ζωογόνος αρχή της ψυχής», παραπέμποντας λίγο πιο κάτω σε «ένα τέτοιο παιχνίδι που συντηρείται αφ' εαυτού και ενισχύει το ίδιο τις δυνάμεις του» (Kant, 2002, σσ. 248-249).

Από την άλλη όμως στην παράγραφο 51, η αναφορά του Kant στην ποίηση ως «τέχνη να εκτελεί κανείς ένα ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας, ως ένα ζήτημα της διανοίας» (Kant, 2002, σ. 258) με την ανάπτυξη ενός σύνθετου συλλογισμού που πηγαιίνει από την ποίηση στη μουσική και από εκεί στις εικαστικές τέχνες (Kant, 2002, σσ. 264-268), εντάσσοντας τον συλλογισμό αυτό, ο οποίος χρησιμοποιεί την έννοια παιχνίδι ως καθοριστική μεσολάβηση, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο της έρευνάς του που συνδυάζει την αισθητική καλλιέργεια (του καλλιτέχνη, του παρατηρητή της φύσης

αλλά και του παρατηρητή του έργου τέχνης) χάριν της ανάδυσης μιας κατάλληλης διαισθητικής κρίσης που με την ευστοχία της προετοιμάζει το έδαφος για την παρέμβαση του Λόγου, συγκεντρώνει τόσα πολλά στοιχεία που αντιστοιχούν στην αριστοτελική θέση στα *Πολιτικά Θ*, που δεν μπορεί κανείς να αποφύγει να υποθέσει ότι βρίσκεται σε αυτά η πρώτη πηγή των σχετιζόμενων καντιανών συλλογισμών.

Ακολούθως όταν ο Schiller στο έργο του *Επιστολές για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου* (συνεχίζοντας με μια έννοια τους συλλογισμούς του Kant και απαντώντας σε αυτόν με μια ανατρεπτική καινοτομία) δίνει έμφαση στην αισθητική διάσταση της παιδείας απέναντι στην ωφελμιστική διάσταση, εισάγοντας ένα ορισμένο *παίζει* εκεί που θέτει το θέμα της ηθικής ολοκλήρωσης και μιας εμπειρίας αληθινής ελευθερίας, μοιάζει να επιστρέφει με μεγαλύτερη ακόμη συνέπεια στο αριστοτελικό πρωτότυπο των *Πολιτικών Θ*, αντλώντας ακόμη περισσότερα στοιχεία από αυτό.

Στη συνέχεια, όταν ο Nietzsche στο έργο *Η Διονύσια Κοσμοθεώρηση* αναφέρεται στην τραγική παράδοση και στο διονυσιακό στοιχείο και την επιρροή της αρχαίας εμπειρίας και ποιητικής δημιουργίας (σχετικά με την αρχαία τραγωδία) και πρόσληψης αυτής της ποιητικής δημιουργίας, παρατηρώντας ότι: «διότι δύο είναι οι καταστάσεις στις οποίες ο άνθρωπος κατακτά την τέρψη της ύπαρξης, το όνειρο και η μέθη» (Nietzsche, 2017, σσ. 21-22), συνεχίζοντας πιο κάτω: «ενώ λοιπόν το όνειρο αποτελεί το παιχνίδι του εκάστοτε ανθρώπου με το πραγματικό, η τέχνη του δημιουργού (υπό την ευρεία έννοια αποτελεί το παιχνίδι με το όνειρο» (Nietzsche, 2017, σ. 24), και πιο κάτω: «Ο Απόλλων και ο Διόνυσος έχουν γίνει ένα. με το ότι το διονύσιο στοιχείο εισχώρησε στον απολλώνιο βίο με το ότι η λαμπρή φαινομενικότητα ως όριο έχει κι εδώ επίσης παγιωθεί, η διονυσιακή τραγική τέχνη δεν είναι και αυτή πλέον αλήθεια. Το τραγούδι και ο χορός δεν είναι πλέον ενστικτώδη μέθη της φύσης. Το χορικό πλήθος που βρίσκεται σε διονύσια διέγερση δεν είναι πλέον το πλήθος του λαού που συναρπάζεται ασυνείδητα από την ορμή της Άνοιξης» (Nietzsche, 2017, σ. 72), μοιάζει να αντλεί από ένα αναγνωρίσιμο πλατωνικό και αριστοτελικό θέμα.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις που αναφέρονται στην εμπειρία των θεατών κατά την συμμετοχή και θέαση των ποιητικών αγώνων (θέτοντας εκεί κι έναν ρόλο στο *παίζει*), συνεχίζεται επίσης στο πρώτο του βιβλίο *Η Γέννηση της Τραγωδίας* με ρητή αναφορά στο ρόλο της μουσικής, την εμπειρία της τραγωδίας και του διθυράμβου και

την ερμηνευτική προσέγγιση του Schiller (όπως είδαμε τα δύο σημαντικά δοκίμια του Schiller, στο περιοδικό *Θάλεια* για την απόλαυση από την εμπειρία της τραγωδίας, είναι σύγχρονα με το έργο των *Επιστολών*) δίνοντας πάντοτε έναν ρόλο στο *παίζειν* στους σχετικούς συλλογισμούς, μας οδηγούν και πάλι να υποθέσουμε ότι ακολουθώντας τους Kant και Schiller, αναπτύσσει πρωτότυπους συλλογισμούς που έχουν ξεκινήσει από τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά Θ*.

7) Αντιστοίχως, στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*, το *παίζειν* πρέπει να γίνει κατανοητό στο περιβάλλον της ορολογίας που το ακολουθεί και του προσφέρει το ιδιαίτερο νοηματικό του εύρος. Αρχικώς το *παίζειν* αφορά μια δραστηριότητα ανταλλαγής αστείων και πειραγμάτων, που οφείλουν να κινηθούν σε ένα καθορισμένο πλαίσιο ορίων, για να ταιριάζουν με την αναζήτηση μιας όψης της αρετής. Έτσι διαδοχικά το *παίζειν* οφείλει να είναι ένα *ευ σκώπτειν* και ένα *εμμελώς ομιλείν* και *εμμελώς σκώπτειν* και να τηρήσει όχι μόνο τον όρο του *μη λυπείν*, αλλά να επιδιώξει κι ένα *τέρπειν*. Συνδέεται δε με την *ηδονή/απόλαυση* και τη *χαρά/χαίρειν* που ταιριάζει σε μια ευχάριστη συνάντηση *αναπαύσεως/παιδιάς*. Ενώ το όλο θέμα εντάσσεται εξ αρχής σε ένα πλαίσιο που προσφέρει η διατύπωση *διαγωγή μετά παιδιάς*.

Όπως και για τον προσδιορισμό των υπόλοιπων αρετών στα Γ και Δ βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων*, η αρετή αφορά τη μεσότητα μεταξύ δύο ακραίων όρων. Εδώ ο ακραίος όρος της έλλειψης σηματοδοτείται από τον *αγροίκο*, εκείνον που δεν καταλαβαίνει καθόλου από αστεία και δεν μπορεί να συμμετάσχει με κανένα τρόπο στην εμπειρία της *αναπαύσεως*. Με μια έννοια απαλείφεται και μένει έξω από το θέμα.

Ο πόλος της υπερβολής δίνεται με τον όρο του *βωμολόχου*, που γνωρίζει να λέει αστεία αλλά ενεργώντας υπερβολικά, όντας ένας χαρακτήρας χοντροκομμένος, αν και καταφέρνει να βγάλει γέλιο, δεν είναι σίγουρο ούτε ότι επιτυγχάνει να συνεισφέρει θετικά στην ευχάριστη συνάντηση της *αναπαύσεως*, αλλά σίγουρα βρίσκεται εκτός του πεδίου της μεσότητας και της αρετής.

Εκείνος που καταφέρνει να κινηθεί στον άξονα της μεσότητας είναι ο *ευτράπελος*, ο οποίος κατορθώνει να προκαλέσει γέλιο με ευνοϊκούς όρους για την ευχάριστη συνάντηση αλλά και να κατακτήσει τη σχετική αρετή. Έτσι έχουμε μία αρετή της *ευτραπείας*, κάτι που μοιάζει εν πρώτοις παράδοξο: πώς μπορεί να συνδέεται η



εμπειρία της *ευτραπείας* (η ανταλλαγή αστείων σε μια συνάντηση χαλάρωσης ενδεχομένως με μουσική, χορό, τραγούδι και κατανάλωση κρασιού) με μια οποιαδήποτε όψη της αρετής όπως αναπτύσσεται στα κεφάλαια Γ και Δ των *Ηθικών Νικομαχείων*;

Σημαντικό είναι επίσης να δούμε πώς αρθρώνεται μέσα στο πλαίσιο του Δ8 αυτή η δραστηριότητα του *παίζειν* με στόχο την κατάκτηση μίας αρετής, της *ευτραπείας*.

Ο αληθινός *ευτράπελος*, ο οποίος είναι εκείνος που κατορθώνει να παράγει το γέλιο και συγχρόνως να κατακτήσει την αρετή, είναι ένας άνθρωπος *ελευθέριος* και *πεπαιδευμένος*, σε αντίθεση με τον *βωμολόχο* που είναι *βάνανσος* και *απαίδευτος*. Επομένως ένα στοιχείο *παιδείας* καθώς κι ένα στοιχείο ηθικής και πολιτικής επάρκειας παρεμβαίνει στον συλλογισμό.

Ο *ελευθέριος* θα ασκήσει το *σκόπτειν* τηρώντας το *εμμελώς ομιλείν* (ένα στοιχείο μουσικής αρμονίας) και ταυτόχρονα και το *μη λυπείν*. Ήδη όμως αυτό είναι πολύ δύσκολο για κάποιον ο οποίος πρέπει να ασκήσει πειράγματα εις βάρος κάποιου άλλου προκαλώντας πολύ γέλιο χωρίς όμως να στενοχωρηθεί. Ο Αριστοτέλης τότε θέτει ένα θέμα εφαρμογής του κατάλληλου κριτηρίου ως νόμου που αντλεί κανείς από τον ίδιο του τον εαυτό. Κι εδώ ακόμη υπενθυμίζει ότι το *σκόπτειν* μπορεί να θεωρηθεί ως βαριά προσβολή, που διώκεται από τον νόμο. Επιπροσθέτως όμως, παρατηρεί ότι ο καθένας έχει ένα διαφορετικό κριτήριο για το πείραγμα. Όταν στη συνέχεια απαιτεί από αυτόν που ασκεί το *σκόπτειν* να επιδιώξει ένα *τέρπειν* γι' αυτόν που υφίσταται το *σκόπτειν*, έχουμε την αίσθηση ότι βρισκόμαστε μπροστά σε ένα αδιέξοδο.

Τότε ο Αριστοτέλης μας υποδεικνύει ότι το σωστό κριτήριο, για την παραγωγή του γέλιου και την επίτευξη των όρων που έχει θέσει, θα βρεθεί μέσω της σύγκρισης του τρόπου με τον οποίο παράγει το γέλιο η νεότερη κωμωδία σε σχέση με την παλαιότερη. Αυτό το τελευταίο ερμηνευτικό κλειδί – εφόσον όμως μπορέσουμε να διακρίνουμε τις αριστοτελικές πηγές που δίνουν τα αναγκαία δεδομένα, δίπλα στο επίσης σημαντικό δεδομένο της “αυτονομίας” που εισήγαγε ο Αριστοτέλης στο συλλογισμό του – θα πρέπει να μας οδηγήσει στη λύση του αινίγματος, διότι η σύντομη έκθεση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* δε δίνει καμία περαιτέρω εξήγηση σχετικά με την αρετή η οποία συνδέεται στενά με το *σκόπτειν* και την παραγωγή γέλιου, κι έτσι οδηγείται να ονομαστεί αρετή της *ευτραπείας*.

Το πρόβλημα του *μη λυπεῖν* αλλά *επιπλέον* και *τέρπειν* τον σκωπτόμενο, μας οδήγησε να εξετάσουμε τα βιβλία Η και Θ των *Ηθικών Νικομαχείων*, τα αφιερωμένα στο θέμα της φιλίας τα οποία μας προσέφεραν σημαντικά εδάφια σχετικά με τη χαρμόσυνη συνάντηση των φίλων και αξιόλογων ανθρώπων αλλά κι ένα κατάλληλο ευρύ ερμηνευτικό πλαίσιο. Το πλαίσιο αυτό υποδεικνύει ένα θέμα ταύτισης των δύο φίλων (στην υψηλότερη μορφή της φιλίας) κι ένα προνομιακό πεδίο άσκησης της *έξεως* και αναζήτησης της μεσότητας του δικαίου (που παραπέμπει στα θέματα του βιβλίου Ε των *Ηθικών Νικομαχείων*), δηλαδή στη σχέση της φιλίας, στην καλλιέργειά της και στην διαφύλαξη του πολύτιμου δεδομένου της. Κριτές είναι μόνο οι ίδιοι οι φίλοι, και τον κίνδυνο απώλειας του φίλου από λάθη δικά μας την κρίνει ένα δικαστήριο που βρίσκεται μέσα μας.

Ο Αριστοτέλης αποδίδει στη φιλία σημαντικότερη λειτουργία για τη συνοχή της πόλης και τη λειτουργία του δικαίου, όταν πολύ χαρακτηριστικά στην αρχή του βιβλίου Θ των *Ηθικών Νικομαχείων*, 1155b, λέει ότι οι νομοθέτες ενδιαφέρονται πιο πολύ για τη φιλία παρά για τη δικαιοσύνη, εφόσον εκείνη φαίνεται να συνέχει την πόλη, διώχνοντας τη διχόνοια (Αριστοτέλης, 2006, σ. 344).

Στο εύρος της ίδιας προβληματικής οδηγούμαστε να εξετάσουμε πώς το θέμα της «αυτονομίας» (το ότι ο άνθρωπος που επιδιώκει τη μεσότητα και κατακτά τις όψεις της αρετής, και ακόμη πιο πέρα φιλοσοφεί, βρίσκει τις κατευθύνσεις του δικαίου τρόπου ζωής να αναβλύζουν από αυτές τις κατακτήσεις και όχι από τους εξωτερικούς περιορισμούς του θετικού δικαίου, δηλαδή της εκάστοτε νομοθεσίας του κράτους) διατρέχει ολόκληρα τα *Ηθικά Νικομάχεια*. Ωστε η στοιχειώδης αλλά αξιοπρόσεκτη ρητή αναφορά του θέματος στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* μας επέβαλε να εξετάσουμε γιατί το σημαντικότερο αυτό θέμα όφειλε να έχει μια ιδιαίτερη προβολή στο πεδίο αναζήτησης της αρετής της ευτραπείας.

Επιπλέον η υπόδειξη του Αριστοτέλη για την επιλογή ενός προτύπου του *γελοίου* (δηλαδή του τρόπου παραγωγής του γέλιου) μέσα από μια σύγκριση παλαιότερης και νεότερης κωμωδίας, μας οδήγησε στα ίχνη της θεωρίας του γελοίου, η οποία φαίνεται ότι θα έπρεπε να είναι ένα από τα σημαντικότερα θέματα του χαμένου 2<sup>ου</sup> βιβλίου της *Ποιητικής* (θέματα που τα συναντάμε και στη *Ρητορική* καθώς εκεί διασώζονται αρκετά στοιχεία).

Η σχετική σύγκριση στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* μεταξύ παλαιότερης (αρχαίας) και νεότερης κωμωδίας (δηλαδή μιας φάσης της μέσης) φωτίζεται από δύο σχετικά κείμενα του Πλούταρχου (η σύγκριση<sup>534</sup> παλαιάς και νέας κωμωδίας στο έργο *Συμποσιακά*, και η σύγκριση<sup>535</sup> Αριστοφάνη και Μένανδρου στο βιβλίο *Συγκρίσεως Αριστοφάνους και Μενάνδρου Επιτομή*) όπου στο ένα κάνει τη σύγκριση Αρχαίας και Νέα Κωμωδίας και στο άλλο τη σύγκριση της κωμωδίας του Αριστοφάνη και του Μένανδρου, ακολουθώντας σημείο προς σημείο τους όρους σύγκρισης και τα δεδομένα του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*. Τη δυνατότητα να ανάγουμε το κριτήριο της «νεότερης κωμωδίας» που μας υποδεικνύει το Δ8 στα γνωστά πρότυπα του Μένανδρου μας το επιτρέπει και η χρονική συνάφεια, αλλά και η διασύνδεση του Μένανδρου με το δάσκαλό του Άλεξι, σημαντικό κωμικό ποιητή που είχε ήδη διαμορφώσει τα πρότυπα που ακολούθησε ο Μένανδρος κατά την εποχή που ολοκληρώνονταν τα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Όλα τα παραπάνω σημαντικά ζητήματα, όπως εκείνο που αφορά τα θέματα της φιλίας ή το θέμα της αυτονομίας (έτσι όπως παρουσιάζεται στα *Ηθικά Νικομάχεια*) ή το συνολικό σχέδιο των *Ηθικών Νικομαχείων*, αλλά και το πώς βρίσκουν μια θέση σε αυτό το σχέδιο, η αλληλεπίδραση του θέματος της φιλίας, της μεσότητας του δικαίου και της αυτονομίας, έπρεπε να εκτεθούν, έστω και συνοπτικά ως σχεδιάσματα μελέτης. Έτσι προέκυψαν εκτεταμένες σημειώσεις που έρχονται στο κατάλληλο σημείο να παρουσιάσουν ένα απαραίτητο θέμα, χωρίς να διακόψουν τη ροή της ανάλυσης στον κύριο άξονα μελέτης του Δ8, στο κυρίως κείμενο.

Η σύνθεση των δεδομένων που συλλέξαμε μας οδηγεί να υποθέσουμε ότι στην χαρμόσυνη συνάντηση των φίλων και συγχρόνως *ελευθέρων* και *σπουδαίων*/αξιόλογων ανθρώπων, φθάνουν συχνά οι *εταίροι* οι οποίοι μεταφέρουν από την καθημερινή τους ζωή όχι μόνο έγνοιες αλλά και αμφιβολίες για τις αδυναμίες και τα λάθη τους. Η λειτουργία αυτής της συνάντησης ανθρώπων που εκτιμούν και αγαπούν ο ένας τον άλλον, θα εμπεριέχει μία ειλικρινή κριτική, μέσα από ευφυολογήματα και πειράγματα, η οποία όμως στοχεύει όχι στο να πληγώσουν αλλά στο να αναπτερώσουν το ηθικό του φίλου και να τον επαναφέρουν στην αυτοπεποίθησή του, κι εν τέλει δρουν θεραπευτικά.

<sup>534</sup> Πλούταρχος, *Ηθικά Συμποσιακών* 3, Τόμος 18, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1996, σσ. 111-115.

<sup>535</sup> Πλούταρχος, *Συγκρίσεως Αριστοφάνους και Μενάνδρου Επιτομή* Τόμος 22, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1995.

Αυτό συμβαίνει στην *ευτράπελη* συνάντηση των αξιόλογων ανθρώπων η οποία έχει κάποια αναλογία με την εμπειρία της κωμωδίας και την κάθαρση από την κωμωδία, με τη διαφορά ότι το έργο τέχνης, αυτή τη φορά (η ανταλλαγή πειραγμάτων, υπαινικτικών αφηγήσεων, κι ευφρολογημάτων σε συντονισμό και μετρημένη αλληλεπίδραση, που φέρνουν ένα διάχυτο πηγαίο γέλιο και μία απολαυστική ατμόσφαιρα του *χαίρειν*) το δημιουργούν οι ίδιοι με μια ικανότητα παραγωγής γέλιου, από την οπτική ενός υψηλού αισθητικού κριτηρίου κι ενός *χαίρειν ορθώς*, ενώ οι αδυναμίες και τα λάθη που αξίζουν την κριτική του σκώμματος δεν αφορούν *φαύλους* αλλά *σπουδαίους/αξιόλογους* ανθρώπους. Έτσι με μία σύνθετη διαδικασία, μέσα από μια πολύπλοκη και δαιδαλώδη πορεία, αποκαλύφθηκε πώς το *παίζειν* του απλού *σκώπτειν* μπόρεσε να γίνει το όργανο αναζήτησης μιας όψης της αρετής και κυρίως πώς η αρχική διατύπωση *διαγωγή μετά παιδιάς*, οδηγήθηκε στο εννοιολογικό πλαίσιο που είχαμε δείξει μέσα από μία κοντινή προβληματική στα *Πολιτικά Θ*.

Η διατύπωση *διαγωγή μετά παιδιάς*, που αρχικώς μπορεί να σημαίνει τη συνάντηση της χαλάρωσης-διασκέδασης με ανταλλαγή αστείων, οδηγήθηκε κάτω από συγκεκριμένους όρους να γίνει μία εμπειρία *διαγωγής*, δηλαδή βίωμα υπαρξιακής ανάτασης και αυτοπραγμάτωσης σε μία συντροφιά ανθρώπων που ενδεχομένως μπορεί να *συνφιλοσοφεί* (η υπόδειξη του Αριστοτέλη στο αντίστοιχο εδάφιο από το βιβλίο *Θ των Ηθικών Νικομαχείων*) και να ασχολείται με πολύ σημαντικά, σοβαρά/*σπουδαία* θέματα. Και αυτή η εμπειρία *διαγωγής* ως κατάκτησης μιας όψεως της αρετής και εμπειρίας αυτοπραγμάτωσης μοιάζει αναγκαίο να διαπερνάται από ένα παιγνιακό στοιχείο όπου η εμπειρία του γέλιου είναι καθοριστική.

8) Παρατηρούμε ότι σε όλη την ερευνητική μας πορεία στα σχετικά εδάφια των έργων του Αριστοτέλη που εξετάζουμε, μεσολαβούν σταθερά θέματα της *Ποιητικής* και μάλιστα με την ευρύτερη δυνατή παρουσία της στο έργο του Αριστοτέλη. Στο ξεκίνημα της *Ποιητικής* – εκεί που ο Αριστοτέλης υπόσχεται να μιλήσει για τα διάφορα είδη της ποιητικής τέχνης, με τα είδη της που έχουν αναπαραστατικό χαρακτήρα να είναι αυτά που αποτελούν αντικείμενο της έρευνάς του – παραπέμπει στην ενότητα έπους και τραγικής ποίησης, στην κωμωδία και τον διθύραμβο, που όλα τους έχουν ένα στοιχείο αναπαράστασης/*μιμήσεως* (με την *αυλητική* και την *κιθαριστική* να έχουν και αυτές συμπληρωματικά έναν αναπαραστατικό χαρακτήρα, ενδεχομένως αντιπροσωπεύοντας δημόσιες εκδηλώσεις της λυρικής ποίησης). Γνωρίζουμε όμως ότι τα σημαντικότερα είδη της αναπαραστατικής ποίησης που είχαν

μια θέση στους ποιητικούς αγώνες (χαρακτηριστικά στα Μεγάλα Διονύσια) και λειτουργούσαν με ένα συμπληρωματικό τρόπο σ' αυτές τις μεγάλες θρησκευτικές γιορτές, ήταν ο διθύραμβος, η τραγωδία (συμπληρωμένη από τα σατυρικό δράμα) και η κωμωδία. Θα μπορούσαμε να αναμένουμε και για τα τρία αυτά είδη μια αντίστοιχη μελέτη. Οι αρχαίοι κατάλογοι έργων του Αριστοτέλη (βλέπε το σχετικό ίχνος στον *Βίο Αριστοτέλους* του Διογένη Λαέρτιου) δίνουν στο *Περί Ποιητικής*, δύο βιβλία. Το πρώτο (σωζόμενο) βιβλίο αφιερώνεται στο θέμα «έπος και τραγωδία», ενώ δίνει αρκετά στοιχεία για μια σύγκριση της δομής της τραγωδίας και της κωμωδίας. Είδαμε πώς το σημαντικό δεδομένο της λειτουργίας της *καθάρσεως* που έλειπε από αυτό το βιβλίο δινόταν από κάποια εδάφια των *Πολιτικών* Θ. Επίσης είδαμε ότι η λειτουργία της τραγωδίας, που καταλήγει στην *κάθαρσιν*, επικοινωνεί με θέματα της ηθικής φιλοσοφίας και ειδικότερα με τα θέματα της απόφασης της πράξης και του λάθους από άγνοια που εκτίθενται στο Γ των *Ηθικών Νικομαχείων*.

9) Η στενή σχέση που διαπιστώσαμε ανάμεσα στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* και τη θεωρία του γελοίου (που πιθανόν να είχε τη θέση της στο 2<sup>ο</sup> χαμένο βιβλίο της *Ποιητικής*) και η οποία μας οδηγεί σε μία σύνδεση μεταξύ της κατάκτησης μιας όψης της αρετής, εκείνης της ευτραπείας, και μια εμπειρία του γέλιου που κατέχει σημαντική θέση στο σχετικό πλαίσιο συλλογισμών της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, επέβαλε την καταγραφή του υλικού μέσω του οποίου χειριστήκαμε το σχετικό θέμα, η οποία συγχρόνως μας οδηγεί στα συστατικά και στα ίχνη του 2<sup>ου</sup> βιβλίου της *Ποιητικής*.

i) Αρχικώς είδαμε ότι το μεγαλύτερο μέρος των στοιχείων για τη θεωρία του γελοίου (που παρουσιάζονται να έχουν μια επαφή και να αντλούνται από το ίδιο πεδίο) το συναντήσαμε στη *Ρητορική* – άλλοτε με μια ρητή παραπομπή ότι το σχετικό θέμα αντιμετωπίζεται ξεχωριστά στην *Ποιητική* (δηλαδή σε ειδικό μέρος όπου εξετάζεται το σχετικό θέμα) και άλλοτε υπόρρητα.

ii) Η έκθεση της μεσότητας της *ευτραπείας* στα *Ηθικά Ευδήμια* (ως ένα πρώτο σχέδιο του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*), κάτι που πιθανόν να γράφτηκε παράλληλα με την *Ποιητική* και να αντλεί ένα θέμα από το 2<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής*.

iii) Τα στοιχεία που μας προσφέρει για την κωμωδία το σωζόμενο 1<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής* με μία σύγκριση ένα προς ένα των σημαντικότερων δεδομένων της τραγωδίας και της κωμωδίας (με τον Αριστοφάνη να αντιστοιχεί στον Σοφοκλή ως

κλασικές αναφορές των δύο ειδών που και τα δύο, κατά τον Αριστοτέλη, προκύπτουν από τον Όμηρο, στίχοι 1448 α22-30).<sup>536</sup>

iv) Το θέμα της καταγωγής και του πολιτικού ρόλου της κωμωδίας, όπως μας το δίνουν τα ανώνυμα βυζαντινά κείμενα από τη συλλογή του Koster *Prolegomena de Comoedia* (1974), όπως είπαμε πιο πάνω, πρόκειται για βυζαντινά κείμενα που όπως φαίνεται αναπαράγουν μια αλεξανδρινή μαρτυρία, η οποία πιθανώς να αντλεί στοιχεία από το 2<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής*. Επίσης προσδιορίσαμε στη *Ρητορική* κάποιες παραγράφους που μοιάζουν να συνδέονται με το σχετικό υλικό.

v) Η παραπάνω συλλογή βυζαντινών ανώνυμων μαρτυριών για την καταγωγή και το ρόλο της κωμωδίας φιλοξενεί και το *Tractatus Coislinianus* που φαίνεται να δίνει μία επιτομή (επεξηγημένα περιεχόμενα) του 2<sup>ου</sup> βιβλίου της *Ποιητικής* και όπου η έκθεση του τρόπων παραγωγής του γελοίου, (δηλαδή η επιτομή της θεωρίας του γελοίου), κατέχει μια σημαντική θέση.

Ειδικά για την περίπτωση του υποκορισμού, ως ενός επιμέρους τρόπου πρόκλησης του γέλιου, αναφέραμε ένα παράδειγμα μέσω μιας σύντομης αναφοράς του Αριστοτέλη σε μια σκηνή των *Βαβυλωνίων* του Αριστοφάνη στη *Ρητορική*.

vi) Στο *Περί Ζώων Μορίων* η σχετική παρατήρηση του Αριστοτέλη για τη μοναδικότητα του ανθρώπου, ανάμεσα σε όλους τους υπόλοιπους ζωντανούς οργανισμούς, ότι μόνο αυτός γελάει, με την πιθανότητα αυτή η σημαντική ανθρωπολογική παρατήρηση να μπορεί να συνδεθεί με συνέπειες στη μοναδικότητα της ηθικής ανάπτυξης του ανθρώπου προς την πλήρη εκδήλωση του Νου (θέμα που αναπτύσσεται πλήρως στο *Περί Ψυχής* και εξειδικεύεται στις μελέτες της ενότητας *Μικρά Φυσικά*).

vii) Τα *Πολιτικά Θ* δίνουν το θέμα της λειτουργίας της *καθάρσεως* μέσα σε ένα περιβάλλον διασύνδεσης εννοιών από τα *Πολιτικά*, την *Ποιητική* και τα *Ηθικά Νικομάχεια*, παραπέμποντας σε μια ευρύτερη έκθεση του θέματος στην *Ποιητική*. Εφόσον κάτι τέτοιο δε βρέθηκε στο 1<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής* δικαιούμαστε να το υποθέσουμε ως παρόν στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής*, δίπλα στην έκθεση της θεωρίας του γελοίου και την πραγμάτευση της κωμωδίας.

---

<sup>536</sup> Βλέπε σχετικά Δρομάζος, *Αριστοτέλους Ποιητική*, Εκδ. Κεδρος, Αθήνα, 1982, σ. 207.

Ας συνοψίσουμε τα δεδομένα που έχουμε για ένα σχέδιο του 2<sup>ου</sup> βιβλίου της *Ποιητικής* με κεντρικό θέμα την κωμωδία:

- Η καταγωγή της κωμωδίας από τον ίαμβο και το σκώμμα κι ένα θέμα πολιτικής κριτικής και δικαιοσύνης, για τον διαχρονικό ρόλο της κωμωδίας.
- Σύνοψη όσων ειπώθηκαν στο 1<sup>ο</sup> βιβλίο για την κωμωδία και παρουσίαση της θεωρίας του γελίου με παραδείγματα από έργα της αρχαίας κωμωδίας, κυρίως του Αριστοφάνη, και κατ' επέκταση της μέσης κωμωδίας.
- Η συνέχεια του θέματος της προτεινόμενης (ήδη από το 1<sup>ο</sup> βιβλίο της *Ποιητικής*) από τον Αριστοτέλη ως αξιολογότερης τάσης μετεξέλιξης της αρχαίας κωμωδίας (με καταγωγικό πρότυπο στην κωμωδία του Κράτη).
- Ένα ηθικό θέμα της αρετής της ευτραπείας που συνδέεται στενά με το *ευ σκώπτειν*, ίσως σε επαφή με την παρατήρηση της μοναδικότητας του γέλιου στον άνθρωπο και πιθανόν σε σύνδεση με την προτεινόμενη από τον Αριστοτέλη κατεύθυνση της μέσης κωμωδίας.
- Η εκτεταμένη παρουσίαση του θέματος της λειτουργίας της *καθάρσεως*, (ενδεχομένως συγχρόνως από την τραγωδία και την κωμωδία).

Είναι πιθανόν αυτή η εκτενής έκθεση της *καθάρσεως* να ερχόταν να κλείσει την ενότητα των δύο βιβλίων, αναπτύσσοντας ένα θέμα που θα αφορούσε μια θεραπευτική εμπειρία της ψυχής και μια ενδυνάμωση της αναζήτησης για μεσότητα και αρετή.

Σε αυτό τον άξονα, είναι πιθανόν, ότι δίπλα στο θέμα της παραγωγής και του βιώματος του γέλιου για αξιόλογους ανθρώπους, και στο πλαίσιο της προτεινόμενης αξιολογής εξέλιξης της μέσης κωμωδίας, να υπήρχε ένα ξεχωριστά σημαντικό ηθικό θέμα συνδεδεμένο με το γέλιο.

Αυτό είναι το εντελώς πρωτότυπο ευρύτερο περιβάλλον από το οποίο μοιάζει να κατάγεται η έκθεση του Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* (και ίσως μόνο μέσα σ' αυτό μπορεί να γίνει κατανοητή).

10) Η πολυδιάστατη, αλλά πολύ πυκνή και σχεδόν ερμητική, έκθεση ενός πολύ πλούσιου θέματος, όπως το είδαμε και το αναλύσαμε στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων* ίσως δεν έμεινε χωρίς απήχηση στη νεότερη σκέψη.

ia) Ο Αριστοτέλης διατυπώνει στο κείμενό του το θέμα της αυτονομίας ως εξής:

«ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἔξει, οἷον νόμος ὦν ἑαυτῷ»

*Ἠθικά Νικομάχεια* Δ8 1128 α37-38.<sup>537</sup>

ib) Ο Kant, σε ένα διαφοροποιημένο πλαίσιο, διατυπώνει τους όρους του θεμελιώδους ηθικού νόμου ως εξής:

«Πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας της θέλησής σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας» (Kant, 2006, σ. 52).

Παρατηρώντας πιο κάτω:

«Διότι ο καθαρός, καθ' εαυτὸν πρακτικὸς Λόγος νομοθετεῖ ἐδῶ ἀμέσως» (Kant, 2006, σ. 53).

Παρουσιάζοντας αλλοῦ το ἴδιο θέμα ως εξής:

«Ο κανόνας της κριτικής δύναμης, [του κρίνειν], ὑπὸ τους νόμους του καθαρὸυ πρακτικὸυ Λόγου εἶναι ο ἀκόλουθος: Να αναρωτιέσαι αν θα μπορούσες ἀραγε να θεωρεῖς ως δυνατή μέσω της θέλησής σου την πράξη που προτίθεται να κάμεις, εἰάν ἐπρόκειτο να γίνει σύμφωνα με ἕνα νόμο της φύσης, μέρος της οποίας θα ἦσουν ἐσύ ο ἴδιος» (Kant, 2006, σ. 105). Διευκρινίζοντας ἐπίσης ὅτι «Ἄλλωστε, ἐπειδὴ ἀπὸ ὅλα τα νοητὰ δεν ὑπάρχει ἀπολύτως τίποτε που να ἔχει για μας πραγματικότητα παρά μόνο (μέσω του ηθικὸυ νόμου) ἡ ἐλευθερία, και αὐτή μόνον, ἐφ' ὅσον ἀποτελεῖ μίαν ἀναπόσπαστη προϋπόθεση του νόμου ἐκείνου» (Kant, 2006, σ. 106)<sup>538</sup>.

Δηλαδή, ἐνῶ ο ἄνθρωπος οφείλει να ἀκολουθήσει σε ὅλα τον καταναγκασμὸ της Ἀναγκαιότητας (δηλαδή τον νόμο της Φύσης) μόνο ως προς ἕνα δεδομένο που ἀναβλύζει ἀπὸ μέσα του (τον θεμελιώδη ηθικὸ νόμο που εἶναι ὑποχρεωμένος να ἀκολουθήσει ως ἕνα καθήκον προς μία ἐπιταγή του Καθαροῦ Λόγου) κατέχει μία Ἐλευθερία ἀπέναντι στην Ἀναγκαιότητα.

ii) Σχετικὰ με το βάνουσο γέλιο του ἀκαλλιέργητου ἀνθρώπου (κατ' ἀναλογία με το γέλιο του βωμολόχου, που δεν εἶναι ἕνας ἀληθινὸς *ευτράπελος*, σύμφωνα με τον

---

<sup>537</sup> Βλ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια Βιβλία Α-Δ*, (μτφρ.) Δ. Λυπουρλῆς, Ἐκδ. Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2006, «Ο κομψὸς λοιπὸν και ἐκλεπτυσμένος ἄνθρωπος, ο ἄνθρωπος που πήρε την ἀγωγή του ἐλευθεροῦ ἀνθρώπου, θα συμπεριφερθεῖ με τον τρόπο που περιγράψαμε, ὡσάν ο ἴδιος να εἶναι νόμος για τον εαυτὸ του» (Ἀριστοτέλης, 2006, σ. 623).

<sup>538</sup> Βλ. I. Kant, *Κριτικὴ του Πρακτικὸυ Λόγου* (μτφρ.) Κ. Ἀνδρουλιδάκης, Ἐκδ. Βιβλιοπωλεῖο της Εστίας, Αθήνα, 2006.



Αριστοτέλη στο Δ8 των *Ηθικών Νικομαχείων*) ο Nietzsche παρατηρεί (στο στοχασμό 71 στο βιβλίο του *Ανθρώπινο πολύ ανθρώπινο*) ότι:

«Χαμηλότερα από ζώο. Όταν ένας άνθρωπος ουρλιάζει από τα γέλια, ξεπερνά σε τραχύτητα όλα τα ζώα» (Nietzsche, 2022:25).<sup>539</sup>

Ενώ στον στοχασμό 129 αναφέρεται στο ρόλο του παιχνιδιού διακρίνοντας τρία επίπεδα:

- «Ανία και παιχνίδι. Η ανάγκη μάς αναγκάζει να κάνουμε τη δουλειά που το προϊόν της θα καταπραΰνει αυτή την ανάγκη· έχουμε συνηθίσει να δουλεύουμε λόγω των αναγκών που εγείρονται διαρκώς».
- «Αλλά σ' εκείνα τα μεσοδιαστήματα που οι ανάγκες μας έχουν καταπραΰνθει και φαίνονται να κοιμούνται, μας κυριεύει η ανία. Που τι είναι, ακριβώς; Είναι η ίδια η συνήθεια της δουλειάς, που τώρα επιβεβαιώνεται ως μία νέα, επιπρόσθετη ανάγκη· και αυτή η ανάγκη γίνεται μεγαλύτερη όσο μεγαλύτερη είναι η συνήθειά μας να δουλεύουμε, ίσως και όσο περισσότερο βασανιζόμαστε απ' τις ανάγκες μας».
- «Για να γλιτώσει κάποιος από την ανία, είτε δουλεύει περισσότερο απ' όσο απαιτούν οι συνηθισμένες του ανάγκες είτε επινοεί ένα παιχνίδι, δηλαδή μια δουλειά σχεδιασμένη έτσι ώστε να καταπραΰνει ακριβώς την ανάγκη για δουλειά. Όποιος κουράζεται και με αυτό το παιχνίδι – και δεν έχει κανένα λόγο να δουλεύει εξαιτίας νέων αναγκών – κυριεύεται από τη λαχτάρα για μια τρίτη κατάσταση, που είναι για το παιχνίδι ό,τι είναι η αιώρηση για τον χορό και ο χορός για το περπάτημα: μια μακάρια, γαλήνια κατάσταση κίνησης, το όραμα του καλλιτέχνη και του φιλοσόφου για την ευτυχία» (Nietzsche, 2022, σσ. 51-52).

Μπορούμε να διακρίνουμε την ανάγκη του παιχνιδιού που παράγει η ψυχική κούραση της εργασίας, το παιχνίδι που έρχεται να αναιρέσει αυτή την κούραση και ένα άλλο επίπεδο του παιχνιδιού για όσους δεν ανήκουν στην πρώτη κατηγορία και δεν βαρύνονται με κάποια ψυχική κούραση από την αναγκαία εργασία. Κινούμενοι πέραν αυτής της Αναγκαιότητας απολαμβάνουν μία διαφορετική εμπειρία.

---

<sup>539</sup> Fr. Nietzsche, *Μόνος με τον εαυτό σου*, (Μτφρ.) Θ. Καραγιαννόπουλος, Εκδ. Οξύ, Αθήνα, 2022.

iii) Την εμπειρία του γέλιου και της χαράς των καλλιεργημένων ανθρώπων που έρχονται να συναντηθούν σε μία χαρμόσυνη ατμόσφαιρα (ίσως με ένα διάχυτο στοιχείο παραπομπών στον έρωτα), που τους προσφέρει μία μοναδική υπαρξιακή ανάταση, την αποδίδει ο Μένανδρος<sup>540</sup> ως εξής:

«ὡς χαρίεν ἔστ' ἄνθρωπος, ἄν ἄνθρωπος ᾗ» (Koerte, 1959, σ. 166).

Για το περιβάλλον της ατμόσφαιρας που μεταφέρουν τα έργα του Μενάνδρου είδαμε ότι ο Πλούταρχος (στη σύγκριση της κωμωδίας του Αριστοφάνη και του Μενάνδρου) διέκρινε ένα ισχυρό ηθικό μήνυμα που ενίσχυε άμεσα τη διάσταση της μεσότητας, ενώ ευνοούνταν από την κυρίαρχη ερωτική ατμόσφαιρα που έφερνε κάτι ευγενικό από το ίδιο το «άλας του περιβάλλοντος από το οποίο αναδύθηκε η Αφροδίτη».

iv) Τον ίδιο συλλογισμό μοιάζει να μεταφέρει ο Schiller στο βιβλίο του *Επιστολές για την Αισθητική παιδεία του Ανθρώπου*, ως εξής: «Ο άνθρωπος πρέπει μόνον να παίζει με την ομορφιά και θα πρέπει μόνο με την ομορφιά να παίζει. Διότι, για να το εκφράσομε επιτέλους μια και καλή, ο άνθρωπος παίζει μόνον, όπου είναι άνθρωπος με την πλήρη σημασία της λέξης, και είναι μόνον εκεί εντελώς άνθρωπος, όπου παίζει» (Schiller, 2006, σ. 89).

Μια παρατήρηση που την εξηγεί στη συνέχεια (μπορούμε να παραπέμψουμε στο προαναφερόμενο θέμα στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* του Kant):

«Τόσο ο υλικός καταναγκασμός των φυσικών νόμων όσο και ο πνευματικός καταναγκασμός των ηθικών νόμων χάθηκε στην υψηλότερη έννοιά τους: της αναγκαιότητας η οποία περιελάμβανε συγχρόνως και τους δύο αυτούς κόσμους, και από την ενότητα των δύο εκείνων αναγκαιοτήτων τους προέκυψε για πρώτη φορά η αληθινή ελευθερία» (Schiller, 2006, σ. 90).

Προσφέροντας σχετικά και την ακόλουθη διευκρίνιση:

«Η αισθητηριακή ορμή αποκλείει από το υποκείμενό της κάθε αυτενέργεια και ελευθερία, η ορμή της μορφής αποκλείει από το δικό της κάθε εξάρτηση, κάθε παθητικότητα. Αλλά, ο αποκλεισμός της ελευθερίας είναι φυσική αναγκαιότητα, ενώ ο αποκλεισμός του πάσχειν είναι ηθική αναγκαιότητα. Και οι δυο ορμές,

---

<sup>540</sup> Βλ. σχετικά το απόσπασμα 484, από το βιβλίο Α. Koerte, *Menander Reliquiae, Μέρος 2<sup>ο</sup>*, Εκδ. Teubner, Λειψία 1959, σ. 166.

εξαναγκάζουν, λοιπόν, την ψυχή, η πρώτη βάσει των φυσικών νόμων, η δεύτερη βάσει των νόμων του Λόγου. Η ορμή του παιχνιδιού, συνεπώς, στην οποία δρουν συνδυασμένες οι δύο άλλες, θα εξαναγκάσει την ψυχή συγχρόνως ηθικώς και φυσικώς: άρα, επειδή αναιρεί κάθε τυχειότητα, θα αναιρεί και κάθε εξαναγκασμό και θα απελευθερώνει τον άνθρωπο τόσο φυσικώς όσο και ηθικώς» (Schiller, 2006, σ. 82).

Βλέπουμε πως η μοναδική εμπειρία της ανάτασης του *παίζειν* αναδεικνύει το πιο υψηλό στοιχείο της ανθρώπινης υπόστασης (με την προϋπόθεση της καλλιέργειας ενός ανεπτυγμένου αισθητικού κριτηρίου που σχετίζεται με την ηθική ολοκλήρωση και την ομορφιά που της αντιστοιχεί στις εκφράσεις του καλλιεργημένου ατόμου) με το παιγνιακό στοιχείο να οδηγεί μόνο του στην Ελευθερία απέναντι στην Αναγκαιότητα, εκεί που συναντούνται και αλληλεπιδρούν οι δύο καντιανοί καταναγκασμοί, ο πρώτος από το νόμο της φύσης και ο δεύτερος από τον θεμελιώδη νόμο της ηθικής.

ν) Ο Blaise Pascal στο νεανικό του έργο *Λόγος για τα πάθη του Έρωτα*, (ενδεχομένως όπως είδαμε ως έμμεση αναφορά στην παιγνιακή ατμόσφαιρα του σύγχρονου του κινήματος Precieux, με σταθερή αναφορά στον έρωτα) φθάνει να παρατηρήσει:

«Κακώς διαχωρίζουμε τη λογική από τον έρωτα, κι αυτά τα δύο τα θεωρούμε αντίθετα δίχως επιχειρήματα σοβαρά, γιατί ο έρωτας κι η λογική δεν είναι παρά το ίδιο πράγμα. Ο έρωτας είναι μία μονόπλευρη ορμή σκέψεων που δεν εξετάζει τα πάντα, αλλά πάντως είναι μια λογική, και δεν θα ήτανε πρόπον, αλλά και ούτε και δυνατό, να επιθυμούσαμε να γινότανε αλλιώς, γιατί τότε θα ήμασταν ανυπόφορες μηχανές. Ας μην ξεχωρίζουμε, λοιπόν, τη λογική απ' τον έρωτα, γιατί είναι πράγματα αξεχώριστα» (Pascal, 1995, σ. 28).<sup>541</sup>

vi) Όμως ήδη στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, τον σημαντικό αυτό διάλογο που μας προσφέρει ένα περιβάλλον χαρμόσυνης συνάντησης διάχυτης από ευφρολογήματα και που συζητιέται ένα εξόχως σοβαρό θέμα, εκείνο του Έρωτα, έχουμε τις παρατηρήσεις:

---

<sup>541</sup> Βλ. B. Pascal, *Λόγος για τα πάθη του έρωτα*, (Μτφρ.) Ε. Γαζής, Εκδ. Αστράλαβος/Ευθύνη, Αθήνα, 1995.

«επιμελής αγαθών, αμελής κακών, εν πόνω, εν φόβω, εν πόθω, εν λόγω κυβερνήτης, επιβάτης, παραστάης τε και σωτήρ άριστος» (Συμπόσιον 197 d10-e2 από το λόγο του Αγάθωνα)<sup>542</sup>.

Και πιο κάτω: «έστιν γαρ δη των καλλίστων η σοφία, Έρωσ δ' έστιν έρωσ περί το καλόν, ώστε αναγκαίον Έρωτα φιλόσοφον είναι» (Συμπόσιον, 204 b3-6 από το λόγο του Σωκράτη και το μήνυμα της Διοτίμας).<sup>543</sup>

vii) Ας θυμηθούμε τέλος, τη διατύπωση του αποσπάσματος 52DK του Ηράκλειτου «Αιών παις έστι παίζων πεσσεύων, παιδός η βασιλήη».

Ας επαναφέρουμε επίσης και τη σύνοψη της δικής μας ερμηνευτικής απόπειρας:

Ο Λόγος καταθέτει μέσα στην Ύλη του Κόσμου μία Τάξη η οποία ανατρέπεται από την αναστάτωση των υλικών αντιθετικών δίπολων μέσα σε μια θύελλα στροβιλισμού και μεταβολής που συνιστά το Χρόνο. Το ίδιο δεδομένο φθάνει στην ανθρώπινη εμπειρία. Και όπως ο κάθε άνθρωπος που συμμετέχει στην εκάστοτε τάξη του Λόγου (τον Νόμο της Φύσης, τη νομοτέλεια της Αναγκαιότητας) οφείλει να κατανοήσει αυτή την Τάξη, οφείλει επίσης στη συνέχεια να μεταφέρει αυτή την κατανόηση σε ηθικό και πολιτικό επίπεδο, αντιμετωπίζοντας τις αντίστοιχες αναστατώσεις (το δεδομένο του πολέμου και την απειλή της καταστροφής), δρώντας σε ένα πεδίο διακύβευσης, με ένα πνεύμα δημιουργικότητας, το οποίο αντιπροσωπεύεται από το σύμβολο της αιώνιας αναδημιουργίας που είναι το παιδί-Έρωτας. Ζώντας έτσι μία εμπειρία Ελευθερίας, συμμετέχοντας έτσι ο ίδιος στην αιώνια ανανέωση του έργου του Λόγου στο πεδίο του πολιτισμού.

Στο σημείο αυτό επαναφέροντας την παρατήρηση του Huizinga στο *Homo Ludens*, ότι το παιγνιακό στοιχείο, όντας διάχυτο στις υψηλότερες σφαίρες του πολιτισμού, αποτελεί έναν παράγοντα ανανέωσης του πολιτισμού (απέναντι στη φθορά του χρόνου και την απειλή της καταστροφής) απειλούμενο όμως το ίδιο από τη γενικευμένη εκμηχάνιση του Βιομηχανικού Αιώνα τείνει να εξαφανιστεί, την κατανοούμε πολύ καλύτερα.

---

<sup>542</sup> «Στο φόβο σου, στον πόθο σου, στο λόγο σου ασύγκριτος τιμονιέρης, συμπολεμιστής σου πάνω στο καράβι και μαχητής στο πλευρό σου και σωτήρας, κόσμημα όλων» (Πλάτων, 2004, σ. 329).

<sup>543</sup> «Γιατί η σοφία είναι από τα πιο όμορφα πράγματα στον κόσμο, κι ο Έρωσ τριγυρίζει με βουλιμία γύρω απ' την ομορφιά: έτσι ο Έρωσ είναι φιλόσοφος, δεν μπορώ να τον φανταστώ διαφορετικό και όντας φιλόσοφος, βρίσκεται κάπου ανάμεσα στον σοφό και τον αστοιχείωτο» (Πλάτων, 2004, σ. 387).

11) Η έρευνά μας, ορμώμενη από μία παραπομπή του Huizinga στην παρουσία του *παίζει* στα έργα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη και λαμβάνοντας υπόψιν την υπόρρητη παρουσία του *παίζει* στα έργα σημαντικών διανοητών της Νεωτερικότητας όπως οι Kant, Schiller και Nietzsche, είχε να αντιμετωπίσει ένα θέμα εντελώς πρωτότυπο: την ανίχνευση της σημασίας του *παίζει* ανάμεσα στον Ηράκλειτο και στον Αριστοτέλη, με τη μεσολάβηση του Πλάτωνα.

Έτσι η πρώτη υποχρέωσή μας ήταν να εξετάσουμε τα σχετικά εδάφια από πολύ κοντά, οδηγούμενοι να συναντήσουμε μεγάλα θέματα που είχαν ήδη αντιμετωπιστεί κι έτσι είχαν μία σημαντική βιβλιογραφία ικανή να τα στηρίζει.

Αυτή η αντιμετώπιση των θεμάτων με μία εκτενή ανάλυση των αρχαίων κειμένων και την τοποθέτηση των ευρημάτων στο ευρύτερο δυνατό πλαίσιο (ειδικά για τον Ηράκλειτο και τον Αριστοτέλη, αλλά με πολύ διαφορετικό τρόπο) απέτρεψε κάθε κίνδυνο λαθραίας, έστω αθέλητης, μεταφοράς νεότερων ερμηνειών και θεμάτων προς τα πίσω στην ερμηνεία δύσκολων αρχαίων κειμένων.

Η πλήρης ερμηνεία του *παίζει* στο έργο του Αριστοτέλη απαιτούσε αρκετά ακόμη κεφάλαια, τα οποία ανήκαν στο εύρος της παρούσας έρευνας, αλλά για λόγους περιορισμένου χώρου και περιορισμού του χρόνου ολοκλήρωσης αφέθηκαν για μια κατοπινότερη φάση της έρευνας.

Ωστόσο πιστεύουμε ότι πετύχαμε μία εκτενή χαρτογράφηση της κυκλοφορίας ενός ευρύτατου εννοιολογικού υλικού του *παίζει*, ανάμεσα στον Ηράκλειτο και στον Αριστοτέλη (με την αποφασιστική μεσολάβηση πλατωνικών θεμάτων) και φθάσαμε να φωτίσουμε επίσης την αντιστοιχία της σημασίας του *παίζει* ανάμεσα στα αρχαία κείμενα της προσωκρατικής και κλασσικής φιλοσοφίας και τα αντίστοιχα νεωτερικά που μοιάζουν να βρήκαν εκεί μια πρωταρχική πηγή έμπνευσης.

12) Τα ευρήματα της έρευνάς μας γύρω από την σημασία του *παίζει*, ιδιαίτερα σε επαφή με θέματα παιδείας στο έργο του Πλάτωνα και ακόμη περισσότερο του Αριστοτέλη, δεν έχουν μονάχα μία αξία στο περιορισμένο πεδίο της ιστορίας της σκέψης των ιδεών, αλλά μπορούν, προβαλλόμενα σε μία νεωτερική παράδοση που έχει δεχθεί μία έμμεση επιρροή από αυτά αλλά και κατάφερε να διασώσει ορισμένες από τις διαστάσεις αυτής της προβληματικής (που ανήκει στην κλασσική φιλοσοφία),

να μεταφερθούν με κατάλληλο τρόπο και να αξιοποιηθούν σε μία νέα πρόταση στο παρόν. Ειδικά για μια νέα παιδαγωγική προσέγγιση που θα αντιμετωπίζει τα προβλήματα που οφείλονται στη σύγχρονη μονομερή τεχνολογική και κατακερματιστική αντιμετώπιση της γνώσης.

Ήδη στην *Εισαγωγή* της διατριβής έχουμε αναφερθεί σε μία παράδοση παιδαγωγικού προβληματισμού που ενδεικτικά πηγαινει από τον Schiller μέχρι τον Neill με επίκεντρο το παιχνίδι.

Οι εξαιρετικές παρατηρήσεις του Πλάτωνα για την παιδική φυσιολογία και μια παιδαγωγική στηριγμένη στο παιχνίδι, ειδικά με μια έμφαση στη μεγάλη σημασία της εμπειρίας του χορού, θα μπορούσε να ιδωθεί με μια νέα ματιά στις τωρινές συνθήκες (έχουμε εδώ υπόψιν μας την πρωτοβουλία της κ. Άννας Λάζου με την Όρχηση, σε επαφή με ένα περιβάλλον φιλοσοφικών σπουδών).

Ειδικά όμως όσον αφορά τις εκτεταμένες παρατηρήσεις του Αριστοτέλη για μια παιδεία στηριγμένη πρωταρχικά με πολυεπίπεδο τρόπο σε μια αισθητική διάσταση, η οποία σταδιακά αναδεικνύει ένα ιδεώδες σε ηθικό επίπεδο (σε μια πολιτική προοπτική κατάκτησης αρετών που στηρίζουν μια ζωή αλληλεγγύης, ισότητας και δικαιοσύνης, αλλά πάνω απ' όλα ελευθερίας και πολιτικής ωριμότητας χάριν της συναπόφασης) και σε δεύτερο βαθμό στηρίζει (για τον μαθητή) μια προσπάθεια με αυτενέργεια στην αναζήτηση της γνώσης στα βασικά μαθήματα της γλώσσας και των μαθηματικών (χωρίς απέραντο κατακερματισμό και τεχνική εξειδίκευση), θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση ενός πρότυπου εναλλακτικού παιδαγωγικού πειράματος, αντίστοιχου με το Καλλιτεχνικό Σχολείο.

## ΠΡΟΤΑΣΗ ΓΙΑ ΜΙΑ ΠΕΙΡΑΜΑΤΙΚΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΈΡΕΥΝΑ

Ζούμε σ' έναν κόσμο όπου η ανάπτυξη του ανθρώπου αφήνεται στη μηχανιστική λογική της τομής μεταξύ αγοράς και τεχνολογικής καινοτομίας (διαφήμιση, video games, κλπ). Προκύπτει ο κίνδυνος της πλήρους υπανάπτυξης της ψυχής κι ένας κίνδυνος πλήρους άγνοιας της ηθικής προοπτικής της μεσότητας.

Το παραδοσιακό σχολείο δίνει έμφαση σε μεθόδους διδασκαλίας που ως προτεραιότητα έχει τις πανελλαδικές εξετάσεις των μαθητών και την επαγγελματική τους αποκατάσταση μέσω του ανταγωνισμού και του ατομικισμού, παραγκωνίζοντας τη σημασία της ωριμότητας η οποία θα οδηγούσε στη διαμόρφωση της προσωπικότητας και την ηθική συγκρότηση των ανθρώπων.

Εμείς θα προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε την αριστοτελική σκέψη περί παιδείας και να τη μεταφέρουμε στο σημερινό παιδαγωγικό σύστημα. Βασικός σκοπός της μελέτης είναι η συλλογή στοιχείων σ' ένα σχετικά ευνοϊκό παιδαγωγικό περιβάλλον με την έννοια ότι αυτά τα στοιχεία προσιδιάζουν σε κάποιο βαθμό προς το κλασικό μοντέλο της Παιδείας. Δηλαδή στόχος μας είναι να επαναφέρουμε με κατάλληλο τρόπο και σε κάποιο βαθμό την αξιολογη προβληματική της καθολικής ανάπτυξης του ανθρώπου που εμπεριέχει τα θέματα της ψυχικής πληρότητας και της ηθικής μεσότητας στην προβληματική του Αριστοτέλη.

Στόχος: Πώς θα μεταφέρουμε μια διάσταση της αριστοτελικής μεθοδολογίας για την καλλιέργεια της προσωπικότητας και την ανάπτυξη της γνωστικής ικανότητας σε μια πειραματική μας αναζήτηση στην παιδαγωγική αμεσότητα του σημερινού σχολείου, ενώ συγχρόνως συλλέγουμε υλικό για να προτείνουμε την εισαγωγή φιλοσοφικού μαθήματος στην τελευταία τάξη του δημοτικού και στην πρώτη τάξη του Γυμνασίου ή ακόμα για να προτείνουμε ένα φιλοσοφικό σχολείο ανάλογο άλλων παρόμοιων σχολείων όπως το καλλιτεχνικό, το μουσικό και άλλα πρότυπα σχολεία.

### ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ ΠΟΥ ΘΕΤΟΥΜΕ:

1) Ποιο είναι εν συνόψει το ερευνητικό μας αντικείμενο στην εν εξελίξει διδακτορική μας διατριβή;

Στο πλαίσιο μιας εκτεταμένης μελέτης της εξέλιξης των ιδεών από την προσωκρατική φιλοσοφία (ιδιαίτερα με το έργο του Ηράκλειτου) προς την κλασσική φιλοσοφία (με το έργο του Αριστοτέλη), επικεντρωνόμαστε στο αριστοτελικό θέμα της στόχευσης σε μια καθολικά αναπτυγμένη προσωπικότητα, θέμα αναπτυγμένο στα *Πολιτικά* για τις πολιτικές προϋποθέσεις της ανάπτυξης μιας τέτοιας προσωπικότητας, στο *Περί Ψυχής* και στα *Μικρά Φυσικά* για τις ατομικές προϋποθέσεις και στα *Ηθικά Νικομάχεια* για την πλήρη εξέλιξή του, θέμα που αναπτύσσεται κυρίως μέσω της θεωρίας των αρετών και όπου καθοριστική είναι η λειτουργία της μεσότητας. Σ' αυτό το πλαίσιο θέλουμε να τονίσουμε τη βασική προϋπόθεση που θέτει ο Αριστοτέλης, που είναι η Παιδεία,<sup>544</sup> με την πιο πλατιά της έννοια.

2) Ποια είναι εν συνόψει η προσέγγιση του Αριστοτέλη για την ανάπτυξη της προσωπικότητας και την καλλιέργεια των γνωστικών ικανοτήτων, τα επίπεδα αυτής της πορείας και τα σημαντικότερα έργα όπου θίγονται τα σχετικά θέματα, όσο και η χαρακτηριστική του απόδοση όσον αφορά το θέμα Παιδεία (*η Κλασσική Παιδεία*<sup>545</sup> για μας);

Τα επίπεδα της πορείας αυτής είναι:

α) *Η καλλιέργεια της παρατήρησης της φύσης*<sup>546</sup> αποτελεί για τον Αριστοτέλη την προϋπόθεση κάθε γνωστικής απόπειρας και επιστημονικού ορίζοντα (αυτό το δεδομένο δεν αφορά ειδικά ένα παιδαγωγικό μέτρο αλλά ισχύει εν γένει για κάθε απόπειρα επιστημονικής γνωστικής στόχευσης).

β) *Η καλλιέργεια των αισθήσεων* στο βαθμό που οι αισθήσεις τρέφουν την *ανάπτυξη της ψυχής*, αυτό που θα ονομάζαμε εμείς σήμερα «εσωτερικό κόσμο» (εκτός από την

---

<sup>544</sup> Σε μια ευρύτερη ερευνητική κλίμακα η διδακτορική διατριβή στόχευε στη διάσταση *παιχνίδι*, μέσα από την εξέταση μιας σειράς ποικίλων ανθρωπολογικών, ιστορικών, κοινωνιολογικών και παιδαγωγικών θεμάτων, που ξεπερνούν το σχετικά πιο περιορισμένο θέμα που διαλέξαμε εδώ, ως κατάλληλο να μεταφερθεί στην εξεταζόμενη πειραματική παιδαγωγική έρευνα. Δεδομένου όμως του ότι εξετάζουμε το *παιχνίδι* και σε συνάφεια με παιδαγωγικά θέματα θα ήταν ευκαίιο, εφόσον οι συνθήκες και η εξέλιξη της προτεινόμενης έρευνας το επιτρέπει, να εισάγουμε έναν ορισμένο αρμόζοντα παιγνιακό χαρακτήρα στην πρακτική της αναζήτησής μας και στη μεθοδολογία μας, στοιχείο που ενδεχομένως να αποβεί ευνοϊκά καταλυτικό για τον τρόπο που οι μαθητές βιώνουν το μάθημα και για τη δυναμική της συμμετοχής τους στη διδακτική εμπειρία.

<sup>545</sup> Εδώ δεν αναφερόμαστε στην Κλασσική Παιδεία με την έννοια που αποδίδεται στις παιδαγωγικές πρακτικές που την επικαλούνται στη Νεωτερικότητα, αλλά αναφερόμαστε στα παιδαγωγικά μέτρα της Κλασσικής Αρχαιότητας, στο επίπεδο της οικογένειας, του σχολείου και κυρίως του συνόλου της Πόλεως πχ. των Αθηνών.

<sup>546</sup> Βλέπε I. During, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του Τόμος Β*, (Μτφρ.) Γ. Κατσιβέλα, Εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2003, (σσ. 320, 325, 326).



αναφορά στα *Μικρά Φυσικά*,<sup>547</sup> στο πρώτο μέρος *Περί αισθήσεων και αισθητών* και στο βιβλίο Α του *Περί Ψυχής*,<sup>548</sup> μπορούμε πιο άμεσα να στηριχτούμε και στις παρατηρήσεις που κάνει ο Αριστοτέλης για την παιδαγωγική συνεισφορά των τεχνών στα *Πολιτικά*).<sup>549</sup>

γ) Η θεωρία των συναισθημάτων του Αριστοτέλη, της οποίας την πλήρη ανάπτυξη για τους ενήλικες συναντάμε στη *Ρητορική*, (θέμα που οργανικά θα μπορούσε να ανήκει στα *Ηθικά Νικομάχεια*) αποτελεί επίσης ένα καθοριστικό βήμα. Επιβάλλεται κατά τα άλλα να αναζητήσουμε στοιχεία μίας ανάλογης θεώρησης με θέμα την πρώτη φάση της ανάπτυξης της προσωπικότητας κατά την παιδική και εφηβική ηλικία, υπό την επιρροή της Παιδείας, ένα θέμα που οργανικά θα ανήκε στο *Περί Ψυχής* και ίσως σε κάποια τμήματα των *Μικρών Φυσικών*.<sup>550</sup> Αξιοσημείωτη αναφορά σχετικά με την ανάπτυξη της παιδικής ηλικίας προς την εφηβεία και τη νεότητα όσον αφορά τις στοχεύσεις και τα επιτεύγματα της Κλασσικής Παιδείας αποτελεί ο ύμνος του Αριστοτέλη προς τη νεότητα στο σχετικό κεφάλαιο της *Ρητορικής*, όπου παρά τον χαρακτήρα της υπερβολής που διακρίνει στον συναισθηματισμό των νέων τονίζει την έξαρση προς το ιδανικό που η παιδεία της εποχής κατόρθωνε να εγγράφει στην προσωπικότητα των νέων.<sup>551</sup>

---

<sup>547</sup> Βλέπε Αριστοτέλης, *Μικρά Φυσικά Τόμος 33*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1995, σσ. 37-41, (436 α – 437 α3).

<sup>548</sup> Βλέπε Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής Τόμος 40*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1997, σσ. 105-111, (410 b16 – 411 b30).

<sup>549</sup> Βλ. *Πολιτικά* VIII 1137 b22 – 1338 a37 «Τέσσερα περίπου μαθήματα αποτελούν συνήθως το πρόγραμμα σπουδών: οι στοιχειώδεις γνώσεις, η γυμναστική, η μουσική και τέταρτο η ιχνογραφία/ζωγραφική που διδάσκουν μερικοί. Οι στοιχειώδεις γνώσεις και η ζωγραφική διδάσκονται επειδή είναι χρήσιμες και εξυπηρετούν πολλές ανάγκες της ζωής, και η γυμναστική, επειδή οδηγεί σε ανδρεία. (...). Απομένει λοιπόν η μουσική να είναι χρήσιμη στον τρόπο βίωσης του ελεύθερου χρόνου. (...) Στη ζωγραφική διότι η αγωγή αυτή επιτρέπει στον άνθρωπο να εκτιμά τη σωματική ομορφιά. (...) Έχει αποδειχθεί ότι υπάρχει μια μορφή παιδείας την οποία πρέπει να δεχτούν τα παιδιά, όχι επειδή είναι πρακτικά χρήσιμη ή αναγκαία, αλλά επειδή αποβλέπει στην ελευθερία και την ευγένεια» (Αριστοτέλης, 2009, σσ. 241-247).

<sup>550</sup> Βλέπε Αριστοτέλης, *Μικρά Φυσικά*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1995, σσ. 195-197, (460 b1-27).

<sup>551</sup> Βλ. *Ρητορική* 1389 α 20- 1389 β «Οι νέοι ζουν κυρίως με την ελπίδα· γιατί όπως η ανάμνηση είναι του παρελθόντος, έτσι και η ελπίδα είναι του μέλλοντος, και οι νέοι μέλλον έχουν ακόμα πολύ, ενώ το παρελθόν τους είναι λίγο. (...) Οι νέοι είναι περισσότερο τολμηροί, γιατί είναι ευέξαπτοι μαζί και αισιόδοξοι: το πρώτο τους κάνει άφοβους, το δεύτερο τους δίνει αυτοπεποίθηση. (...) Είναι και τροπαλοί: γιατί ακόμη δεν ξέρουν άλλο για σωστό παρά μόνον ό,τι τους έχουν μάθει οι κοινωνικές συμβάσεις· είναι και γενναιόφρονες, γιατί δεν έχουν ακόμα καμφθεί από τις δυσκολίες της ζωής, ούτε γνωρίζουν τις απαιτήσεις της: γενναιοφροσύνη είναι το να έχεις τον εαυτό σου άξιο για έργα μεγάλα – χαρακτηριστικό κι αυτό της αισιοδοξίας. Όταν έχουν να διαλέξουν ανάμεσα στο δικό τους όφελος και το σωστό, διαλέγουν πάντα το δεύτερο, γιατί ζουν με οδηγό τον χαρακτήρα τους, δίχως να λογαριάζουν· γιατί όταν λογαριάζει κανείς, κοιτάει το συμφέρον του, ενώ η αρετή είναι στραμμένη προς το σωστό.» (Αριστοτέλης, 2016, σ. 297).

δ) Το πλούσιο υπόστρωμα το οποίο παράγει η επανάληψη των εμπειριών και η καλλιέργεια των αισθήσεων και στο οποίο καλούνται να στηριχθούν όλες οι *διεργασίες του Νου*, είναι για τον Αριστοτέλη αυτό που ονομάζει *Φαντασία*, θέμα που αναπτύσσεται στο *Περί Ψυχής*<sup>552</sup> και στα *Μικρά Φυσικά*<sup>553</sup>.

ε) Η *συνειδητοποίηση του «ήθους»*, δηλαδή των όψεων εκείνων της προσωπικότητας, τις οποίες καλείται κανείς να κατανοήσει, να ελέγξει και να εξισορροπήσει διαπλάθοντας μια πρωτότυπη προσωπικότητα. Το πρόβλημα τίθεται ως επιδίωξη της εξισορρόπησης των ανθρωπολογικών δίπολων που αποτελούνται το καθένα από δύο ηθικές αδυναμίες, η μία καθ' υπερβολή και η άλλη καθ' έλλειψη, που με τη *μεσότητα* οφείλουν να ξεπεραστούν προς έναν τρίτο όρο που αποτελεί για τον Αριστοτέλη την *αρετή*. Για παράδειγμα το δίπολο τσιγκούνης/σπάταλος οφείλει να δώσει τη *γενναιοδωρία*.<sup>554</sup> (το θέμα αυτό αναπτύσσεται κυρίως στο βιβλίο Δ στα *Ηθικά Νικομάχεια* και το παράδειγμα της γενναιοδωρίας εξετάζεται πρώτο).

Το τελευταίο αυτό επίπεδο αναμφισβήτητα δεν ανήκει στη σφαίρα της αντίληψης των παιδιών άμεσα κι έτσι δεν έχει νόημα να επιμένουμε σ' αυτό με άμεσο τρόπο. Ωστόσο δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αυτό το επίπεδο αποτελεί τον τελικό στόχο της όλης πορείας της ανάπτυξης της προσωπικότητας του παιδιού προς την ενηλικίωση (πάντοτε σύμφωνα με τη θεώρηση του Αριστοτέλη, η Παιδεία στοχεύει αποκλειστικά στην *ολοκλήρωση της προσωπικότητας, έτσι όπως το θέμα αναπτύσσεται στα Ηθικά Νικομάχεια*) ώστε όλα τα προηγούμενα επίπεδα να καλούνται να εξυπηρετήσουν αυτή τη στόχευση.

3) Πώς σκεφτόμαστε να μεταφέρουμε τα πέντε διακριτά επίπεδα – παρατήρηση της φύσης, καλλιέργεια των αισθήσεων, ανάδυση του συναισθηματικού κόσμου, συγκρότηση μιας πλούσιας φαντασίας, ανάδυση του Νου και τη συνακόλουθη συνειδητοποίηση της διάστασης «ήθος» που μπορούμε να διακρίνουμε, στο πλαίσιο

---

<sup>552</sup> Βλέπε Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1997, σσ. 207-223, (427 b – 430 a10)

<sup>553</sup> Βλέπε Αριστοτέλης, *Μικρά Φυσικά*, Εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1995, σσ. 182-187, (458 b -459 a23).

<sup>554</sup> Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια Β* «Αν λοιπόν η κάθε τέχνη επιτελεί σωστά το έργο της με αυτό τον τρόπο, έχοντας στραμμένο το βλέμμα της προς το μέσον και κατευθύνοντας προς αυτό όλα τα έργα της (εξού και ο λόγος που συνοδεύει όλα τα πετυχημένα έργα, πως τίποτε δεν έχουμε να προσθέσουμε σ' αυτά ή να τους αφαιρέσουμε, δεδομένου ότι η υπερβολή και η έλλειψη φθείρουν το σωστό, ενώ η μεσότητα το διασώζει (...)) και αν η αρετή είναι, όπως και η φύση ακριβέστερη και ανώτερη από κάθε τέχνη, τότε η αρετή έχει, λέω, ως στόχο της το μέσον. (...). Η αρετή είναι μεσότητα, από την άποψη όμως του σωστού και του άριστου είναι, ασφαλώς, κάτι που βρίσκεται στο ψηλότερο σκαλί» (Αριστοτέλης, 2006, σσ. 267-271).

της συνοπτικής μας παρουσίασης, στο έργο του Αριστοτέλη – στην πρακτική της παιδαγωγικής έρευνας του σήμερα;

Τα πέντε προαναφερόμενα διακριτά επίπεδα της αριστοτελικής σύλληψης της ανάπτυξης της *ψυχής* με τη μεσολάβηση της Παιδείας<sup>555</sup>, τα μεταφέρουμε στο δικό μας εγχείρημα ως εξής:

α) *Η καλλιέργεια της παρατήρησης* μέσα από μια σειρά μαθημάτων – θα ήταν πολύ καλύτερο να είναι εφικτή η άμεση παρατήρηση της φύσης, επειδή όμως δεν είναι εύκολο κάθε σχολείο να βρίσκεται στην ύπαιθρο θα ήταν ενδιαφέρον να οργανωθούν κατάλληλες μαθητικές εκδρομές. Εάν αυτό δεν είναι εφικτό έρχεται σε υποκατάσταση μια σειρά οπτικοακουστικών μέσων, εικόνων/φωτογραφιών κλπ. – εστιασμένων σε συγκεκριμένα θέματα όπως για παράδειγμα: φυτικές μορφές, μορφές βράχων, κίνηση της θάλασσας, μεταβαλλόμενες μορφές νεφών με κίνηση των ανέμων,<sup>556</sup> με παρακίνηση των μαθητών να γράψουν σύντομα σημειώματα/ασκήσεις παρατήρησης, ενώ μπορούν να κληθούν για την επόμενη φορά να φέρουν ανάλογα σημειώματα με θέματα της δικής τους επιλογής.

β) *Η καλλιέργεια των αισθήσεων*, πέραν του πρώτου επιπέδου της άσκησης στην παρατήρηση, περνά μέσα από την *καλλιέργεια των τεχνών*.<sup>557</sup> Ένα μικρό μουσικό κομμάτι σε σόλο εκτέλεση, το πλάσιμο ενός σχεδίου ή μιας εικαστικής ιδέας, μια σύντομη χορογραφία, μπορούν να μας προσφέρουν μια πρώτη αφορμή για να

---

<sup>555</sup> Την αποφασιστική μεσολάβηση της Παιδείας στην πορεία ανάπτυξης της γνωσιακής ικανότητας την χειρίζεται με ένα σύντομο αλλά πολύ περιεκτικό παράδειγμα ο Αριστοτέλης στο δεύτερο βιβλίο του *Περί Ψυχής* (417 α 24-417 β 29) στο πλαίσιο μίας διευκρίνισης των αποχρώσεων που μπορούν να έχουν οι έννοιες της *αλλοίωσης* και της *εντελέχειας*.

<sup>556</sup> Σ' αυτό το σημείο θα ταίριαζαν μια σειρά σύντομων εισαγωγών σε αντίστοιχους επιστημονικούς κλάδους όπως η βοτανική, η γεωλογία/ορυκτολογία, η ωκεανογραφία, η κλιματολογία/μετεωρολογία ώστε να τεθεί το ζήτημα τού πώς σχηματίζονται οι αντίστοιχες μορφές στα ποικίλα φυσικά φαινόμενα και να παρουσιαστεί με μια πρώτη μορφή το θέμα των γενικών δυνάμεων που αλληλεπιδρούν ώστε να έχουμε την ζωντανή ολότητα που ονομάζουμε Φύση (την ολότητα των προϋποθέσεων της ζωής στο πλαίσιο αυτού που ονομάζουμε σήμερα «βίοςφαιρα», και που ο Αριστοτέλης μελετούσε σε έργα όπως το *Περί Γενέσεως και Φθοράς* και τα *Μετεωρολογικά* ενώ το γενικό θέμα της σταθερής μεταβολής όλων των μορφών της Φύσης θεμελιωνόταν στα *Φυσικά* του).

<sup>557</sup> Αξιοσημείωτη είναι η θέση του Αριστοτέλη ότι η τέχνη αποτελεί συνέχεια της Φύσης. Ότι δηλαδή η παρατήρηση των φυσικών φαινομένων και μορφών (που οδηγούν στις επιστήμες της Φύσης) και η κατανόησή τους, προσφέρει το πρώτο υλικό στην καλλιτεχνική δημιουργία. Ας σκεφθεί κανείς με ποιο εξαιρετικό τρόπο η κλασική γλυπτική δίνει μία ανθρωπομορφική όψη στις φυσικές δυνάμεις (ήδη η αρχαία θρησκεία που παρουσιάζεται στο ομηρικό έπος μπορεί να θεωρηθεί ως μια απέραντη αλληγορία των αλληλεπιδράσεων των φυσικών δυνάμεων) ενώ προχωρά σε μια έξοχη κατανόηση της Φύσης και του Ανθρώπου συγχρόνως. Όλο το αινιγματικό μυστήριο της Φύσης συμπυκνώνεται στην ανθρώπινη φιγούρα (βλέπε Κ. Clark, *Le Nu*, Paris Edition Hachette Littératures, 1969, και J. Boardman, *Ελληνική Πλαστική Κλασική περίοδος*, (Μτφρ.) Δ. Τσουκλίδου, Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2002).

περάσουμε σε μουσικές, εικαστικές, χορογραφικές ασκήσεις στις οποίες μπορούν να δραστηριοποιηθούν επιλέγοντας θέματα οι ίδιοι οι μαθητές. Από το προηγούμενο επίπεδο τα θέματα της παρουσίασης της κίνησης της θάλασσας, των ανέμων, κλπ, θα μπορούσαν να προσφέρουν αφορμές για τη μεταφορά αυτών των θεμάτων σε εικαστικό, μουσικό, χορογραφικό επίπεδο, με την ανάδειξη για παράδειγμα, του σημαντικού θέματος του ρυθμού.

γ) Η παρουσίαση κατάλληλα επιλεγμένων έργων τέχνης (ίσως με την παρουσίαση βιβλίων έργων τέχνης ή με την προβολή μικρών βίντεο σε πρώτη φάση, αλλά σε επόμενη φάση η ίδια άσκηση μπορεί να εξελιχθεί με άμεση δραστηριοποίηση των μαθητών σε ζωντανό επίπεδο) που ακολουθούνται από μια *αφήγηση*, για παράδειγμα ένα μουσικό κομμάτι που ακολουθείται από στίχους (ίσως τραγούδι) ή η παρουσίαση μιας σειράς εικαστικών έργων που ακολουθούνται από στίχους (ή από στίχους και μουσική) φέρνει στην επιφάνεια το ζήτημα των *συναισθημάτων* που καλούμαστε να αναδείξουμε και να θέσουμε άμεσα σε συζήτηση, η οποία μπορεί να οδηγήσει σε ασκήσεις με ανάλογα σημειώματα που μέσα από την έντεχνα ερμηνευμένη *παρατήρηση του εξωτερικού κόσμου* οδηγούνται στην *παρατήρηση του εσωτερικού κόσμου*.

δ) Αντιστρόφως *σύντομες αφηγήσεις* είναι ικανές να γεννήσουν εικόνες και να μας επιτρέψουν να αναδείξουμε την αντιστοιχία των ποιητικών και εικαστικών εικόνων, οι οποίες μέσα στην ποικιλία τους, θέτουν πολύπλευρα το θέμα της *φαντασίας*. Επομένως παρουσιάζεται (μέσα από την ανάγνωση λυρικών ποιημάτων αλλά και άμεσων ασκήσεων με μουσικές εκτελέσεις και απαγγελίες από τους μαθητές) μία νέα σειρά ασκήσεων προφορικών ή γραπτών (αλλά και εικαστικών ή μουσικών) όπου αναδεικνύεται αυτή η αντιστοιχία από τα ίδια τα παιδιά και συναρτήσει της ιδιοσυγκρασίας του καθενός.

ε) Το θέμα των ανθρώπινων *χαρακτήρων*, των συμπεριφορών τους, της συνάντησής τους, εν γένει το θέμα του *ήθους* μπορεί να θιχτεί έμμεσα με την παρουσίαση και την άσκηση σε *μικρές θεατρικές φόρμες*. Τα παιδιά μπορούν να κληθούν να διαβάσουν ή να παίξουν ζωντανά μικρά θεατρικά κείμενα και στη συνέχεια να σχολιάσουν τη δραματική πλοκή και τους χαρακτήρες, ενώ ευκαίω θα ήταν να δοκιμάσουν να πλάσουν δικά τους παραδείγματα σύντομων δραματικών πλοκών.

Συμπερασματικά στα δύο πρώτα επίπεδα (α και β) καλλιεργούμε την πρόσληψη μέσω των αισθήσεων, ενώ στο β περνάμε ήδη στη γόνιμη επαφή με το έργο τέχνης. Μετά από τις ασκήσεις στην παρατήρηση (στο α) και την προώθηση της καλλιέργειας των αισθήσεων (στο β) και μετά από την εισαγωγή των επιμέρους καλλιτεχνικών αφηγήσεων και τον παραλληλισμό τους (στο γ και το δ) θα περάσουμε σ' ένα εργαστήρι ποίησης και αφήγησης (στο ε) χρησιμοποιώντας ή προτείνοντας παραδείγματα μικρής φόρμας, ώστε να ενεργοποιήσουμε *την έκφραση και τη φαντασία* σ' επαφή πάντοτε με την *παρατήρηση*. Η μικρή φόρμα της αφήγησης τονίζει την ακριβή παρατήρηση του *εξωτερικού κόσμου* ενώ στην ποίηση επικεντρώνουμε στη φαντασία και την ανάδυση του *εσωτερικού κόσμου* αναζητώντας την *έκφραση των συναισθημάτων*.

Στην επόμενη φάση (στο ε) το θεατρικό εργαστήρι θα μπορέσει μέσα από την ωρίμανση της προηγούμενης φάσης να αναδείξει τη διάσταση *ήθος* και τη συνάντηση των χαρακτήρων, πάντοτε μέσα από τη διδασκαλία και την ανάλυση της δραματικής πλοκής.

Σ' αυτό το σημείο θα πρέπει να καταστήσουμε σαφές ότι η δική μας πειραματική παιδαγωγική παρέμβαση ούτε μπορεί, ούτε επιζητά να υποκαταστήσει τα εικαστικά, μουσικά και φιλολογικά μαθήματα. Όμως είμαστε αναγκασμένοι να προχωρήσουμε σε συγκεκριμένα βήματα καλλιέργειας των προσληπτικών αφηγηματικών, εκφραστικών και ερμηνευτικών τεχνικών που διαθέτουν τα παιδιά ώστε να φέρουμε στο προσκήνιο, να κάνουμε συνειδητή και να πραγματευτούμε τη διασύνδεση των προαναφερόμενων επιπέδων που οδηγούν στην πλήρη ενεργοποίηση του Νου και στην ανάδειξη του Ήθους. Αυτά πάντοτε συναρτήσκει της κλίμακας της παρέμβασης μας και τον διαθέσιμο χρόνο που θα μας δοθεί.

Επομένως στα πέντε (5) επίπεδα μέσω των οποίων παρουσιάσαμε εν συνόψει τη μεθοδολογία του Αριστοτέλη, αντιστοιχίσαμε πέντε (5) επίπεδα εργαστηριακής πειραματικής παιδαγωγικής απόπειρας, τα οποία αρθρώνονται σε τρεις (3) φάσεις:

i) *παρατήρηση της φύσης και των μορφών και καλλιέργεια των αισθήσεων*

ii) *επικέντρωση στα συναισθήματα και τη φαντασία με στόχο την πλούσια έκφραση των παιδιών και την ανάδυση του πολυδιάστατου της προσωπικότητάς τους*

iii) *ανάδειξη του θέματος «ήθος», δηλαδή του ορίζοντα μέσα στον οποίο θα πρέπει να αναζητηθεί η καθολική ανάπτυξη της προσωπικότητας.*

Είναι φανερό ότι οι τρεις (3) αυτές φάσεις προκύπτουν η μία μέσα από την άλλη ενόσω εξελίσσεται η παιδαγωγική μας απόπειρα και δίνεται σταθερά η πρωτοβουλία στα παιδιά.

4) Ποιο ιδιαίτερο εκπαιδευτικό περιβάλλον ενδέχεται να ευνοήσει αυτή την πειραματική ερευνητική μας αναζήτηση;

Είναι φανερό από το σύντομο σχεδιάσμα της πρότασής μας μέχρι εδώ ότι:

α) Είμαστε αναγκασμένοι να παρουσιάσουμε ή να πειραματιστούμε μ' έναν σημαντικό πλούτο αναφορών, κάτι που απαιτεί ένα ιδιαίτερα ευνοϊκό εκπαιδευτικό περιβάλλον και μια όσο το δυνατόν εκτεταμένη χρονικά απόπειρα. Όσες περισσότερες ώρες έχουμε μαζί με μια ποικιλία τάξεων, τόσο περισσότερο θα μπορέσει να αρθρωθεί με πληρέστερο τρόπο η προσπάθειά μας και να εξαχθούν πληρέστερα συμπεράσματα.

β) Είναι φανερό ότι ορισμένες πλευρές της απόπειράς μας μπορούν να ευνοηθούν από έναν ειδικό τύπο σχολείων όπως είναι τα μουσικά, τα καλλιτεχνικά και άλλα πρότυπα σχολεία.

γ) Είναι επίσης φανερό ότι ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της έρευνάς μας, της παιδαγωγικής μας αναζήτησης και ιδιαίτερα η πειραματική του διάσταση, δεν του επιτρέπουν να αναχθεί στα υπάρχοντα τυποποιημένα εκπαιδευτικά πρότυπα. Καθώς επίσης είναι φανερό ότι θα πρέπει να αποκλεισθούν όσο το δυνατό οι τεχνολογικές μεσολαβήσεις και να δοθεί έμφαση στην εμπειρική αμεσότητα.

5) Ποιος είναι ο άμεσος στόχος που θέτουμε;

Ο στόχος που έχουμε θέσει είναι η συγκέντρωση παρατηρήσεων, ενδείξεων, συμπερασμάτων από την επαφή μας με τα παιδιά και τους εκπαιδευτικούς δηλαδή τη συγκέντρωση ενός ερευνητικά επαρκούς υλικού. Κάτι που μπορεί να γίνει μέσω των δικών μας κριτικών παρατηρήσεων για την ανταπόκριση των παιδιών σε κάθε επίπεδο ή φάση της πειραματικής μας διδασκαλίας. Αλλά και μέσω της συγκέντρωσης παρατηρήσεων, συμβουλών, κριτικής άλλων εκπαιδευτικών μιας πλειάδας ειδικοτήτων για την πειραματική μας απόπειρα στο βαθμό που ήρθαν άμεσα

ή έμμεσα σ' επαφή με το εγχείρημά μας. Χρήσιμο ενδεχομένως θα ήταν να δοθούν κάποια ερωτηματολόγια στην αρχή αλλά και στο τέλος της συνολικής μας πορείας στα παιδιά και σε κάποιους συνεργάτες εκπαιδευτικούς.

Όλο το παραπάνω υλικό θα μας επιτρέψει να συγκροτήσουμε μια πρώτη πρόταση για την εισαγωγή ενός φιλοσοφικού μαθήματος στην τελευταία τάξη του δημοτικού και στις πρώτες τάξεις του Γυμνασίου αλλά ίσως και για την ίδρυση ενός «φιλοσοφικού σχολείου» συμπληρωματικού ως παιδαγωγική πρόταση με άλλα ανάλογα σχολεία (μουσικά, καλλιτεχνικά, πρότυπα), έναν τύπο σχολείου που υπάρχει ήδη με κάποια μορφή σε άλλες χώρες. Το φιλοσοφικό σχολείο ιδρυόμενο θα έχει ως στόχο να επαναφέρει στις παρούσες κοινωνικές και εκπαιδευτικές συνθήκες, ορισμένες πρακτικές, στοχεύσεις, ιδεώδη της *Κλασικής Παιδείας* (όσο βέβαια και το μοντέλο της συνολικής ανάπτυξης της προσωπικότητας που τη χαρακτηρίζει σε βαθμό που αυτό θα κριθεί χρήσιμο) που η σημερινή ανερχόμενη έμφαση στις τεχνολογικές μεσολαβήσεις, σε όλες τις φάσεις της καθημερινής ζωής και του εκπαιδευτικού κύκλου τείνει να τις απαλείψει.<sup>558</sup>

---

<sup>558</sup> Το μοντέλο του *φιλοσοφικού σχολείου* επομένως δεν προτείνεται μόνον βάσει της πεποίθησης ότι η κλασική παιδαγωγική και ιδιαίτερα η κλασική φιλοσοφία έχουν να προσφέρουν αρκετά στο σχολείο του σήμερα, αλλά αναζητά λύσεις απέναντι στα προβλήματα του ακραίου κατακερματισμού της προσωπικότητας και της γνωσιακής προσπάθειας των μαθητών, ως συνέπεια της προβολής των ευρύτερων συνθηκών της πλήρως αναπτυγμένης Τρίτης Βιομηχανικής Επανάστασης στη ζωή των παιδιών και στις εγκύκλιες σπουδές. Σε μια εποχή κατά την οποία τα παιδιά εξαντλούνται από μία απέραντη διδακτική ύλη που τυπικά παρουσιάζεται να αγγίζει όλα τα επιστημονικά πεδία και έναν τεράστιο όγκο πληροφοριών, το εκπαιδευτικό αποτέλεσμα είναι μάλλον ισχνό και κάποτε ίσως καταστροφικό. Ενδεικτική είναι η πρόσφατη έκθεση της ανεξάρτητης Αρχής Διασφάλισης της Ποιότητας στην Πρωτοβάθμια και Δευτεροβάθμια Εκπαίδευση που δείχνει ότι ο ένας στους δύο μαθητές που τελειώνουν στην Ελλάδα σήμερα το σχολείο είναι οργανικά αναλφάβητος (έκθεση δημοσιευμένη στην εφημερίδα Καθημερινή στις 13 Σεπτεμβρίου 2019). Και το εύλογο και φιλαλήθες σχόλιο της δημοσιογράφου Μ. Κατσουνάκη στο επόμενο φύλλο της ίδιας εφημερίδας, που εστιάζει στον ορισμό του *οργανικού αναλφαβητισμού*, μοιάζει προορισμένο να χαθεί στον θόρυβο και τη ρουτίνα της καθημερινής πληροφόρησης: «Εδώ και αρκετά χρόνια μία άλλη μορφή ‘‘αναλφαβητισμού’’ επελαύνει. Χιλιάδες μαθητές, που ολοκληρώνουν τις σπουδές τους στο Γυμνάσιο και στο Λύκειο, αδυνατούν να κατανοήσουν ένα κείμενο, να εκφραστούν, να αφηγηθούν από την υπόθεση μιας ταινίας μέχρι το πώς πέρασαν τη μέρα τους, να συντάξουν εγγράφως μία πρόταση, να συνδυάσουν γνώσεις, που υποτίθεται πως έχουν, για να εξηγήσουν ένα γεγονός ή να αναζητήσουν την ερμηνεία ενός φαινομένου». (Καθημερινή, 14 Σεπτεμβρίου 2019).

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ξένη βιβλιογραφία

Adorno, Th. (1949). *An Essay on Cultural Criticism and Society*, Prisms, Volume 10A.

Anders, G. (2002). *L'obsolescence de l'home* Traduit par C. David) Paris Editions IVREA.

Aercke, K. (1994). *Gods of play: Baroque Festive performances as rhetorical discourse* State University of New York Press.

Arnott, W. G. (1996). *Alexis, The Fragments A commentary* Cambridge University Press.

Arnott, W. G. (2006). *MENANDER VOLUME I* Harvard University Press LOEB Classical Library.

Arnott, W. G. (2000). *MENANDER VOLUME III* Harvard University Press LOEB Classical Library.

Aubonnet, J. (2018). *Aristote Politique Tome I Livres I et II* Paris Les Belles Lettres.

Aubonnet, J. (2022). *Aristote Politique Tome III Livre VII 1<sup>re</sup> partie* Paris Les Belles Lettres.

Aubonnet, J. (2021). *Aristote Politique Tome III Livre VIII 2<sup>re</sup> partie* Paris Les Belles Lettres.

Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (2003). *Articles on Aristotle 4. Psychology & Aesthetics* London: Duckworth. [Bernays, 1857].

Billings, J., Leonard, M. I. (2015). *Tragedy and the Idea Modernity* Oxford: University Press. [Bernays , 4 1957]

Bloch, E. (2019). *Avicenna and the Aristotelian Left* (Translated by L. Goldman and P. Thompson, New York Columbia University Press.

Blum, R. (1991) *Kallimachos The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography* (Tr. H. H. Wellisch) United States University of Wisconsin Press.

Bruno, G. (2002). *Atlas of Emotion* London VERSO.

Butscher, S. (1907). *Aristotle Theory on Poetry and Fine Art*, 4<sup>th</sup> Edition, London: MacMillan and Co.

Chaouche, S. (2017). *L'acteur et l'embellissement. Diderot et la philosophie du jeu.*



- Chaouche, S (2007). *'La philosophie de l'acteur. La dialectique de l'intérieur et de l'extérieur dans les écrits sur l'art théâtral français* Honore Sampson Paris.
- Croissant, J. (1979). *Aristote et les Mystères* Paris: Faculté de la Philosophie de Liège, Librairie E. Droz.
- Croissant, J. (1986). *Etudes de Philosophie ancienne Cahiers de philosophie ancienne* No 4 Bruxelles: Editions OUSIA S.C.
- Crouzel-Pavan El. (2004). *Enfers et Paradis L'Italie de Dante et de Giotto*, Editions Albin Michel 2004.
- Chroust, An. H. (1973). *ARISTOTLE New light on his life and on some of his lost works. Volume II* Indiana University of Notre Dame Press.
- Connell, S. M. (2021). *The Cambridge Companion to Aristotle's biology* Cambridge University Press.
- Dante (1965). *Oeuvres Complètes* Traduction par A. Pezard Paris Editions Gallimard,
- Dante (1989). *La Divine Comédie* Traduction par H. Longnon Paris Edition BORDAS.
- David Charles, (2023). *The Undivided Self, Aristotle and the mind-body problem* Oxford University Press.
- Dobrov, G. W. (1995). *BEYOND ARISTOPHANES Transition and Diversity in Greek Comedy* Atlanta, Georgia Scholars Press.
- Dobrov, G. W. (2010). *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy* Netherlands Brill Leiden.
- Dobrov, G. W. (1997). *THE CITY AS COMEDY* North Carolina University Press.
- During, Ing. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* Sweden University of Goteborgs.
- Else, G. (1957). *Aristotle's Poetics: The Argument* Leiden: E.G.Brill.
- Eugenio d' Ors, (2000) *Du Baroque* (Introduction Fr. Dassas) Gallimard.
- Fortenbaugh, W. W., Schutrumpf, E. (2000). *Demetrius of Phalerum* Rutgers University Studies in Classical Humanities, Transaction Publishers New Jersey.
- Gurvitch, G. (1977). *Dialectique et Sociologie* (Tr. P. St. Falla) Paris: Editions Flammarion.
- Gerald Else (1957). *Aristotle's Poetics: The Argument* E.G.Brill Leiden.
- Haigh, A. E. (1907). *The Attic Theatre, A description of the stage and theatre of the*

- Athenians and the dramatic performances at Athens* Oxford: Clarendon Press.
- Heath, M. (1989). *Aristotelian Comedy* Classical Quarterly 39.
- Henderson, J. (2011). *Fragments of Old Comedy Alaeus to Diocles* (Translated by I. C. Storey) Harvard University Press Loeb Classical Library.
- Huizinga J. (1980). *Erasmus Traducteur* V. Bruncel, Paris, Gallimard.
- Huizinga, J. (1980). *L'Automne du Moyen Age* (Traduit J. Bastin) Paris: Editions Payot.
- Huizinga, J. (2019). *In the Shadow of tomorrow*, Editions Cluny Media.
- Huizinga J. (1959). *Men and Ideas essays by Johan Huizinga, History and the Middle Ages and Renaissance*, Meridian Books.
- Janko, R. (2002). *Aristotle on Comedy, Towards a Reconstruction of Poetics II* London: Duckworth and Co.
- Janko, R. (2011-2012). *Filodemus on "Poems" books 3 and 4 with Fragments of Aristotle on Poets* Oxford: University Press.
- Jaeger, W. (1997). *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution* Paris: Editions de L'Eclat.
- Jaeger, W. (1961). *Paideia* (Traduites A. et S. Devyver) Paris: Editions Gallimard.
- Kahn, Ch. (1979). *The art and thought of Heraclitus* London Cambridge University Press.
- Kassel, R., Austin, C. (1991). *POETAE COMICI GRAECI VOL.II AGATHENOR-ARISTONYMUS* Berlin by Walter de Gruyter & Co.
- Khayyâm, O. (1995). *Ρουμπαγιάτ*, Μτφρ. Α. Ριζιώτης, Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος.
- Khayyam, O. (1978). *Les Quatrains* Traduits par Ch. Grolleau, Paris Editions Champ Libre.
- Kennedy, G. A. (1991). *Aristotle on Rhetoric* Oxford University Press.
- Kidd, E. Stephen (2019). *Play and Aesthetics In Ancient Greece* Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. (1962). *Heraclitus The Cosmic Fragments* Cambridge at the University Press.
- Klosko, G. (1986). *The Development of Plato's Political Theory*, London: Methuen & Co.

- Kojeve, Al. (1972). *Essais d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne II Platon - Aristote* Paris: Editions Gallimard.
- Kolakowski, L. (2008). *Main Currents of Marxism* (Tr. P. St. Falla) New York: WW Norton and Company, Inc.
- Koster, W, J, W. (1975). *SCHOLIA IN ARISTOPHANEM PARS I PROLEGOMENA DE COMOEDIA* Netherlands Groningen Bouma' s Boekhuis B.V.
- Lloyd, G, E, R., Owen, G, E, L. (2007). *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge University Press,
- Marcovich, M. (2001). *Heraclitus Greek text with a short commentary* Germany Academia Verlag.
- Marquis de Sade, (1976). *La Philosophie dans le boudoir* Paris: Editions Gallimard.
- Miller, E *Origenis Philosophumena, sive, Omnium Haeresium Refutatio e codice parisino/ nunc Primum edidit*, Εκδόσεις OXONII E TYPOGRAPHEO ACADEMICO MDCCCLI.
- Natali, C. (2013). *Aristotle. His life and school* Oxford Princeton University Press.
- Mongredien, G. (1963). *Les Precieux et les Precieuses* Mercure de France.
- Newman, W. L. (1950). *The Politics Aristotle Volume I* Great Britain, Oxford University Press.
- Newman, W. L. (1950). *The Politics Aristotle Volume II* Great Britain, Oxford University Press.
- Newman, W. L. (1950). *The Politics Aristotle Volume III* Great Britain, Oxford University Press.
- Newman, W. L. (1950). *The Politics Aristotle Volume IV* Great Britain, Oxford University Press.
- Neumann, J. (2007). *Theory of games and economic behavior*, Oskar Morgenstern, introduction by Harold W. Kuhn. Princeton: Princeton University.
- Olson, D. S. (2007). *BROKEN LAUGHTER Select Fragments of Greek Comedy* Oxford University Press.
- Oksenberg, Rorty, A. (1996). *Essays on Aristotle's Rhetoric* London University of California Press.
- Panofsky, Er. (1976). *La Renaissance et ses savant-courriers dans l'art* (Tr. L. Meyer)

- Paris: Flammarion.
- Panofsky, Er., Klibansky, R. (1964). *Saturn et la Melancolie* (Traduit par D. Bogaert et L. Evrand) Paris: Editions Gallimard.
- Pascal et le Discours sur les passions de l' amour*, Victor Giraud, Revue de deux Mondes, Tome 58, 1920 *Une muse de dix-septième siècle: Madame de la Lane*, N. Condeescou, Revue d'histoire Littéraire de la France, No1/2, 1939, «Pascal's Contemporaries and le divertissement D. C. Botts, The modern language review Volume 57/No1, 1962.
- Porter, J. I. (2015). *Tragedy and the Idea Modernity* Oxford: University Press.
- Rusten, J. (2016). *The Birth of Comedy* (Translated by J. Henderson, D. Konstan, R. Rosen, J. Rusten, N. W. Slater) Baltimore Johns Hopkins University Press.
- Revermann, M. (2014). *GREEK COMEDY* Cambridge University Press.
- Ross, W. D. (2007). *Aristotelis Fragmenta Selecta* Oxford: University Press.
- Ross, D. (2000). *Aristotle Parva Naturalia* Oxford at the Clarendon Press.
- Schiller, F. (1998). *De la Grace et de la dignité* (Trad. A. Regnier) Arles: Editions Sulliver.
- Schrier, O. J. (1998). *THE POETICS OF ARISTOTLE AND THE TRACTATUS COISLINIANUS* Netherlands Brill Leiden.
- Skemp, S. B. (1978). *Aristotle on Mind and the Senses* Cambridge University Press.
- Siebeck, M. (2008) *Rufus of Ephesus On Melancholy* Germany Mohr Siebeck Tubingen.
- Siebeck, M. (2014). *On Prophecy, Dreams and Human Imagination Synesius, De insomniis* Germany Mohr Siebeck Tubingen.
- Skemp S. B. (1978). *Aristotle on Mind and the Senses* Cambridge University Press.
- Smith, B. (2006). *Play and Ambiguity* Massachusetts Institute of Technology The Game Design Reader, A Rules of Play Anthology.
- Spariosu, M. (1989). *Dionysus Reborn* Ithaca, N.Y. Corneli University Press.
- Spariosu, M. (1991). *God of many names* Durham and London Duke University Press.
- Trevor J., Saunders, T. J. (1972). *Notes on the Laws of Plato* University of London Institute of Classical Studies.
- Van der Eijk, Ph. J. (2010). *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity* Cambridge University Press.

- Watson, W. (2012). *The Lost second book of Aristotle's Poetics* Chicago-London: University of Chicago Press.
- Winckelmann, J. J. (2005). *Histoire de l' Art dans l' Antiquite* (Trad. D. Tassel) Paris: Edition Le Livre de Poche.
- Ελληνική βιβλιογραφία
- Ανδρουλιδάκης, Κ. (2010). *Καντιανή Ηθική* Αθήνα: Εκδόσεις Ιδεόγραμμα.
- Αυρήλιος, Μ. (2008). *Τα εις εαυτόν* (Μτφρ. Γ. Αβραμίδης) Θύραθεν, Θεσ/νίκη.
- Αριστοτέλης, (1982). *Ποιητική* (Εισαγ. Μτφρ. Σχόλια Στ. Ι. Δρομάζος) Αθήνα: Εκδόσεις Κέδρος.
- Αριστοτέλης, (1993). *Ηθικά Ευδήμεια* (Μτφρ. Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Αρχαία Ελληνική Γραμματεία.
- Αριστοτέλης, Ξενοφών (2000). *Αθηναίων Πολιτεία, Λακεδαιμονίων Πολιτεία* (Μτφρ. Α. Σιδέρη) Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα.
- Αριστοτέλης, (2006). *Ηθικά Νικομάχεια Α-Δ* (Μτφρ. Δ. Λυπουρλής) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Αριστοτέλης, (2006). *Ηθικά Νικομάχεια Ε-Κ* (Εισαγ. Μτφρ. Σχόλια Δ. Λυπουρλής) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Αριστοτέλης, (2009). *Μετά τα Φυσικά Τόμος Α* (Μτφρ. Β. Κάλφας) Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- Αριστοτέλης, (1975). *Μετά τα Φυσικά Τόμος 1<sup>ος</sup>* (Εισ. Μτφρ. Α. Δαλεξίου) Αθήνα: Εκδόσεις Πάπυρος.
- Αριστοτέλης, (1975). *Μετά τα Φυσικά Τόμος 2<sup>ος</sup>* (Μτφρ. Ν. Κυργιοπούλου) Αθήνα: Εκδόσεις Πάπυρος.
- Αριστοτέλης, (2005). *Μετά τα Φυσικά* (Εισ. Κ. Δ. Γεωργούλης) Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.
- Αριστοτέλης, (2021). *Μετά τα Φυσικά Λάμβδα, Η αριστοτελική Θεολογία*, Εισ. Μτφρ. Π. Γκολίτσης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Αριστοτέλης, (1995). *Άπαντα. Προβλήματα Τόμος 1* (Εισαγωγή. Μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1995). *Άπαντα. Προβλήματα Τόμος 2* (Εισαγωγή. Μτφρ. Φιλολογική

- Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1995). *Απαντα. Προβλήματα Τόμος 3* (Εισαγωγή. Μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1998). *Μελαγχολία και Ιδιοφυία. Το 30.1 Πρόβλημα.* (Μτφρ. Αλ. Σιδέρη) (Εισαγωγή. J. Pigeau) Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα.
- Αριστοτέλης, (2014). *Μικρά Φυσικά Τόμος* (Εισαγ. Μτφρ. Σχόλια Ηλ. Ν. Γεωργούλας) Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Αριστοτέλης, (2003). *Περί Ψυχής* (Μτφρ. Επιμ. Σχόλια Ι. Σ. Χριστοδούλου) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Περί Ζώων Μορίων Α,Β,Γ Τόμος 19* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Περί Ζώων Μορίων Δ, Περί Ζώων Κινήσεως, Περί Πορείας Ζώων* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Περί Ζώων Κινήσεως Απαντα Τόμος 20* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (2011). *Περί Μέθης, Περί Αρετών και Κακιών, Περί Κόσμου,* (Μτφρ. Σ. Α. Τριαντάρη) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Περί Ζώων Ιστορία Α,Β,Γ Τόμος 15* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Περί Ζώων Ιστορία Δ,Ε,Ζ* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Περί Ζώων Ιστορία Η,Θ,Ι* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Περί Ζώων Ιστορία Κ, Λεξικό Ζώων* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (2006). *Πολιτικά Ι, ΙΙ* (Μτφρ. Δ. Ι. Παπαδής) (Πρόλ. Ευ. Βενιζέλος) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Αριστοτέλης, (2007). *Πολιτικά ΙΙΙ, ΙV* (Μτφρ. Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Αριστοτέλης, (2005). *Πολιτικά V, VI* (Εισαγ. Μτφρ. Σχόλια Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου) (Πρόλ. Γ. Πλάγγεσης) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Αριστοτέλης, (2009). *Πολιτικά VII, VIII* (Εισαγ. Μτφρ. Σχόλια Π. Τζιώκα-Ευαγγέλου) (Πρόλ. Γ. Πλάγγεσης) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Αριστοτέλης, *Πολιτικά Ι-ΙΙΙ* (Εισ. Μτφρ. Π. Λεκατσάς) Αθήνα: Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος.
- Αριστοτέλης, *Πολιτικά ΙV-VIII* (Εισ. Μτφρ. Π. Λεκατσάς) Αθήνα: Εκδόσεις

- Ζαχαρόπουλος.
- Αριστοτέλης, (2015). *Φυσικά* (Μτφρ. Εισ. Επιμ. Β. Κάλφας) Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Αριστοτέλης, (2016). *Τέχνη Ρητορική* (Μτφρ. Εισαγ. Επιμέλεια Π. Μπασάκος) Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Αριστοτέλης (2003). *Περί ψυχής* (Μτφρ. Ι.Σ. Χριστοδούλου) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτηρος.
- Αριστοτέλης (2002). *Ρητορική* (Μτφρ. Δ. Λυπουρλής) Αθήνα: Εκδόσεις Ζήτηρος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Μετεωρολογικά 1* (Εισαγωγή. Μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Μετεωρολογικά 2* (Εισαγωγή. Μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (1994). *Περί Γενέσεως και Φθοράς, Περί Κόσμου* (Εισαγωγή. Μτφρ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Αριστοτέλης, (2011). *Περί Γενέσεως και Φθοράς*, (Μτφρ. Β. Κάλφας) Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Αριστοτέλης, (1975). *Μικρά Φυσικά, Περί Ψυχής, Φυσιογνωμικά* (Εισ. Α. Σ. Αρβανιτοπούλου, Μτφρ. Γ. Δ. Ανδρουτσοπούλου) Αθήνα: Εκδόσεις Πάπυρος.
- Αριστοτέλης *Περί Μέθης*, (Μτφρ. Μ. Ι. Γιόση) Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου
- Αριστοτέλης (2023). *Περί λέξεως, Ρητορική βιβλίο Γ* (Εισ. Α. Κεσίσογλου, Γ. Παπασιμίπας) Αθήνα: Εκδόσεις ΣΜΙΛΗ.
- Αριστοφάνης (2018). *Βάτραχοι* (Μτφρ. Γ. Μπλάνα) Αθήνα: Εκδόσεις Γαβριηλίδη.
- Burckhardt, J. (1997). *Ο Πολιτισμός της Αναγέννησης στην Ιταλία.* (Μτφρ. Μ. Τοπάλη) Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.
- Burton, R. (2007). *Η Ανατομία της Μελαγχολίας Τόμος 1* (Μτφρ. Π. Χοροζίδης) Αθήνα: Εκδόσεις Ηριδανός.
- Caillois, R. (2001). *Τα παιχνίδια και οι άνθρωποι* (Μτφρ. Ν. Κούρκουλος) Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Choderlos de Laclos, (2021). *Οι επικίνδυνες σχέσεις* (Μτφρ. Α. Στάικος, Εισ. Αν. Malraux), Αθήνα: Εκδόσεις ΑΓΡΑ.
- Γεωργούδης, Γ. (2003). *Ηράκλειτος Εφέσιος* (Επιμέλεια Ε. Κονταξή) Βόλος:

- Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Θεσσαλίας.
- Γιώση Μ. Ι., Μελίστα Α. Δ. (2017). *Εξαίσιοι Γέλωτες, Το γέλιο στην αρχαία ελληνική γραμματεία* Αθήνα: Εκδόσεις ΣΜΙΛΗ.
- Δάλλας, Γ. (2003). *ΜΕΛΙΚΟΙ Η Αιολική και η Ιωνική Μονωδία*, Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα, 2003
- Δάλλας, Γ. (2004). *Αρχαίοι Λυρικοί Β Μελικοί* Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα.
- Δάντης, (2000). *Θεία Κωμωδία Κόλαση (Σχόλια Σφηκου)* Αιγόκερως, Αθήνα.
- Δημόκριτος, (2004). *Η ζωή και το έργο του. Τα θεμέλια της ατομικής θεωρίας Τόμος 1* (Εισαγωγή Β. Α. Κύρκος) (Μτφρ. Στ. Γκιργκένης) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Δημόκριτος, (2004). *Μαθηματικά – Φυσικές Επιστήμες – Αστρονομία – Κοσμολογία της ατομικής θεωρίας. Τόμος 2.* (Μτφρ. Στ. Γκιργκένης) (Πρόλογος. Θ. Παρισάκη) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Δρομάζος, Στ. Ι. (1982). *Αριστοτέλους Ποιητική* Αθήνα: Εκδόσεις Κέδρος.
- Diderot, D. (2012). *Το Παράδοξο του ηθοποιού (Le Paradoxe du comedien)* (Μτφρ. Α. Βεζής), Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- During, Ing. (2003). *Ο Αριστοτέλης Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του Τόμος Β* (Μτφρ. Α. Γεωργίου-Κατσίβελα) Αθήνα: Εκδόσεις ΜΙΕΤ.
- During, Ing. (2006). *Ο Αριστοτέλης Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του Τόμος Α* (Μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελη) Αθήνα: Εκδόσεις ΜΙΕΤ.
- Εκκλησιαστής (2017). (Επίμετρο Θ. Σαμαρτζής), Αθήνα: Εκδόσεις Δώμα.
- Flaceliere, R. (2014). *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των αρχαίων Ελλήνων* Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.
- Freire, P. (2009). *Η αγωγή του καταπιεσμένου* (Μτφρ. Γ. Κρητικός), Αθήνα: Εκδόσεις Κέδρος.
- Fuhrmann, M. (2010). *Αρχαία Λογοτεχνική Θεωρία Αριστοτέλης Οράτιος «Λογγίνος»* (Μτφρ. Μ.Καίσαρ, Εισ. Δ. Ιακώβ), Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.
- Gadamer, H. G. (2008). *Η απαρχή της γνώσης* (Μτφρ. Γ. Η. Ηλιόπουλος) Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη,
- Ηράκλειτος, (2010) *Άπαντα* (Μτφρ. Τ. Φάλκος) (Επιμ. Ι.Σ. Χριστοδούλου) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος,
- Ηράκλειτος (1996). *Ομηρικά Προβλήματα* (Μτφρ. Ομάδα Κάκτου) Κάκτος, Αθήνα.



- ΗΣΙΟΔΟΣ (2001). *Έργα και Ημέραι, Θεογονία, Η ασπίδα του Ηρακλή*, Πρ. Δ. Ιακώβ, Μτφρ. Στ. Γκιργκένης, Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Θουκυδίδης, (2003). *Θουκυδίδου Ιστορία* Μτφρ. Α. Βλάχος, Αθήνα: Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της ΕΣΤΙΑΣ.
- Heidegger, M. (2009). *Η έννοια του Χρόνου* Μτφρ. Δ. Υφαντής, Αθήνα: Εκδόσεις ΡΟΕΣ.
- Heidegger, M. (2013). *Είναι και Χρόνος* (Μτφρ. Γ. Τζαβάρας), Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- Heidegger, M. (2009). *ΛΟΓΟΣ, ΜΟΙΡΑ, ΑΛΗΘΕΙΑ, Ηράκλειτος Παρμενίδης* Μτφρ. Ι Αβραμίδου, Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον.
- Hegel, G. W. Fr. (2013). *Η Επιστήμη της Λογικής* (Μτφρ. Γ. Τζαβάρας) Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- Heisenberg, W. (1978). *Φυσική και Φιλοσοφία* (Μτφρ. Δ. Κούρτοβικ) Αθήνα: Εκδόσεις Κάλβος.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. W. (1996). *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* (Μτφρ. Λ. Αναγνώστου) Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.
- Huizinga, J. (1989). *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι* (Μτφρ. Στ. Ροζάνης, Γ. Λυκιαρδόπουλος) Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.
- Ιακώβ, Ι. Δ. (2004). *Ζητήματα λογοτεχνικής θεωρίας στην Ποιητική του Αριστοτέλη* Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή.
- Καβάφης, Κ. Π. (2009). *Τα Ποιήματα Α 1987-1918* (Επ. Λ. Σαββίδη), Αθήνα: Εκδόσεις Ίκαρος.
- Καλογεράκος, Ι. (2015). *Παιδεία και Πολιτειακή Αριστεία* Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg.
- Kant, I. (1971). *Δοκίμια* (Μτφρ. Ε. Π. Παπανούτσου) Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- Kant, I. (1979). *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (Μτφρ. Α. Γιανναράς) Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Kant, I. (2002). *Η Κριτική της Κριτικής Ικανότητας* (Μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης) Αθήνα: Εκδόσεις Ιδεόγραμμα.
- Kant, I. (2004). *Περί Παιδαγωγικής* (Μτφρ. Π. Σιδερά-Λύτρα) Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Αδελφών Κυριακίδη.
- Kant, I. (2006). *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (Μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης) Αθήνα: Εκδόσεις Εστία.

- Kant, I. (2011). *Παρατηρήσεις πάνω στο αίσθημα του Ωραίου και του Υπέροχου* (Μτφρ. Χ. Τασάκος). Αθήνα: Εκδόσεις PRINTA.
- Κακριδής, Φ. (1987). *Αριστοφάνους Όρνιθες* Αθήνα-Γιάννενα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- Kayam, O. (1995). *Ρουμπαγιάτ* (Μτφρ. Α. Ριζιώτης) Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος.
- Kirk, G. S., Raren, J. E., Schofield, M. (2006). *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι* (Μτφρ. Δ. Κούρτοβικ) Αθήνα: Εκδόσεις Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Κορμπέτη, Η. Ε. (1997). *Επιστολή Ζ του Πλάτωνα*, Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή.
- ΚΡΥΜΠΕΛΛΙΕ, Μ., ΠΕΛΛΕΓΚΡΕΝ, Π. (2011). *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, Ο Φιλόσοφος και οι Επιστήμες* (Μτφρ. Ελ. Περδικούρη) Αθήνα: Εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Λάζου, Α. (2012). *Marx και αρχαίοι Έλληνες κατά τον Παναγιώτη Κονδύλη* Αθήνα: Περιοδικό Φιλοσοφείν.
- Λάζου, Α. (2015). *Άνθρωπος, ο Δημιουργός* Αθήνα: Εκδόσεις Αρναούτη.
- Λαέρτιος, Δ. (1994). *Τόμος 1 Βιβλία 1-2* (Μτφρ. Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Λαέρτιος, Δ. (1994). *Τόμος 2 Βιβλία 3-4-5* (Μτφρ. Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Λαέρτιος, Δ. (1994). *Τόμος 3, Βιβλία Στ, Ζ* (Μτφρ. Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Λαέρτιος, Δ. (1994). *Τόμος 4, Βιβλία 8,9* (Μτφρ. Ομάδα Κάκτου) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Λεκατσάς, Π. (1993), *Έρωσ Ερμηνεία μιας Μορφής της Προϊστορικής και Ορφικοδιονυσιακής Θρησκείας* Αθήνα: Εκδόσεις Δίφρος.
- Leroi, Ar. M. (2018). *Η λιμνοθάλασσα Πώς ο Αριστοτέλης επινόησε την επιστήμη* (Μτφρ. Α. Α. Κρητικού, Ε. Κρητικού) Εκδόσεις Ροπή.
- Long, A. A. (2005). *Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι* (Μτφρ. Θ. Νικολαΐδης & Τ.Τυφλόπουλος) Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.
- Λουκιανός. (1999). *Δημοπρασία Φιλοσόφων* (Μτφρ. Αλ. Σιδέρη) (Εισαγωγή. J. Gayraud, G. Agamben) Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα.
- Λουκιανός, (2005). *Σάτιρα Φιλοσοφίας και Φιλοσοφούντων Τόμος 2* (Μτφρ. Δ. Α. Χρηστίδης) (Επιμέλεια Δ. Λυπουρλής, Ι. Σ. Χριστοδούλου) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.

- Λουκιανός. (2017). *Περί των σχολών της Φιλοσοφίας ή Ερμότιμος* (Εισ. Μτφρ. Γ. Αβραμίδης) (Επιμέλεια. Κ. Καούκη) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Θύραθεν.
- Λουκρήτιος, (2005). *Για τη Φύση των Πραγμάτων*, Μτφρ. Θ. Αντωνιάδης, Ρ. Χαμέτη, Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Θύραθεν.
- Λυπουρλής, Δ., Μαυρόπουλος, Θ. (1999) *Ηράκλειτος Άπαντα* (Μτφρ. Τ. Φαλκός-Αρκανιτάκης) (Επιμ. Ι.Σ. Χριστοδούλου) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτηρος.
- Marx, K. (1983). *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας. Διδακτορική διατριβή* (Μτφρ. Π. Κονδύλης) Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. (2006) *Οι τρεις Μιλήσιοι (Θαλής, Αναξίμανδρος, Αναξίμενης)* Ζήτηρος, Θεσ/νίκη.
- Montaigne, M. (2016). *Δοκίμια Βιβλίο Πρώτο*. (Μτφρ. Εισαγωγή. Φ. Δρακονταειδής) Αθήνα: Εκδόσεις Εστία.
- Neill, A. S. (1972). *Θεωρία και Πράξη της αντιαυταρχικής εκπαίδευσης* (Μτφρ. Κ. Λάμπρου) Αθήνα: Εκδόσεις Μπουκουμάνη.
- Neill, A. S. (1975). *Ελευθερία όχι Αναρχία* (Μτφρ. Ε. Γραμμένος) Αθήνα: Εκδόσεις Μπουκουμάνης.
- Neill, A. S. (1976). *ΣΑΜΜΕΡΧΙΑ Το Ελεύθερο Σχολείο* (Μτφρ. Σ. Τσάμης) Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη.
- Nietzsche Fr. (2018). *Ο Σωκράτης και η ελληνική τραγωδία* Μτφρ. Δ. Υφαντής Αθήνα: Εκδόσεις Ροές.
- Nietzsche, Fr. (2013). *Η Φιλοσοφία στα χρόνια της Αρχαιοελληνικής Τραγωδίας* (Μτφρ. Β. Δουβαλέρη) Αθήνα: Εκδόσεις Gutenberg.
- Nietzsche, Fr. (2009). *Η Γέννηση της τραγωδίας ή Ελληνισμός και Απαισιοδοξία* (Μτφρ. Χ. Μαρσέλλος) (Εισαγ. Γ. Φαράκλας) (Επ. Μ. Τσέτσος, Π. Όσμο) Αθήνα: Εκδόσεις Εστία.
- Nietzsche, Fr. (2017). *Η Διονύσια Κοσμοθεώρηση* (Μτφρ. Δ. Μακρή, Δ. Υφαντής) Αθήνα: Εκδόσεις ΡΟΕΣ.
- Nietzsche, Fr. (2022). *Μόνος με τον εαυτό σου* (Μτφρ. Θ. Καραγιαννόπουλος) Αθήνα: Εκδόσεις Οξύ.
- Oksenberg, Rorty, A. (2006). Golden, L., Halliwell, St., Janko, R., Z. P. Vernant. *6+1 Δοκίμια για την Ποιητική του Αριστοτέλη* (Μτφρ. Κ. Χατζοπούλου) (Επιμέλεια Δ. Ι. Ιακώβ) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Βάνιας.

- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. (2011). *Στα ίχνη των Ελλήνων αρχαίων φιλοσόφων*  
Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών Κέντρου Έρευνας της Ελληνικής Φιλοσοφίας.
- Ranofsky, Er. (1991). *Μελέτες Εικονολογίας* (Μτφρ. Αν. Παππάς) Αθήνα: Εκδόσεις  
Νεφέλη.
- Pascal, B. (1995). *Λόγος για τα πάθη του έρωτα* (Αθήνα: Εκδόσεις  
Αστρολάβος/Ευθύνη Μτφρ. Ε. Γαζής.
- Πλάτων, (2020). *Γοργίας*, Μτφρ. Π. Καλλιγιάς, Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή.
- Πλάτων, (1993). *Σοφιστής* (Μτφρ. Π. Νικολούδης) Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Πλάτων, (1995). *Τίμαιος* (Μτφρ. Β. Κάλφας) Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- Πλάτων, (2000). *Πρωταγόρας* (Μτφρ. Κ.Ν. Πετροπούλου) Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Πλάτων, (2001). *Κρατύλος* (Μτφρ. Γ. Κεντρώτης) Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- Πλάτων, (2015). *Θεαίτητος, Η Γνωσιολογία του Πλάτωνος* (Μτφρ. Κ.Σ. Παπαλεξίου)  
Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Πλάτων, (1992). *Νόμοι ή Περί Νομοθεσίας (Βιβλία Ζ' Η')* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Πλάτων (1992). *Νόμοι ή Περί Νομοθεσίας (Βιβλία Α' Β')* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Πλάτων (1992). *Νόμοι ή Περί Νομοθεσίας (Βιβλία Γ', Δ)* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Πλάτων (1992). *Νόμοι ή Περί Νομοθεσίας (Βιβλία Ε' ΣΤ')* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Πλάτων (1992). *Νόμοι ή Περί Νομοθεσίας (Βιβλία Θ' Ι')* Αθήνα: Εκδόσεις Κάκτος.
- Πλούταρχος (2005). (Μτφρ. Αθ. Τσακνάκης) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Εκδοτική  
Θεσ/νίκη.
- Πλούταρχος, (1995). *Περί του Ει του Εν Δελφοί* (Μτφρ. Ομάδα Κάκτου) Αθήνα:  
Εκδόσεις Κάκτος.
- Πλούταρχος, (1995). *Ηθικά Τόμος 22 Συγκρίσεως Αριστοφάνους και Μενάνδρου*  
*επιτομή* Αθήνα: Εκδόσεις Αρχαία Ελληνική Γραμματεία.
- Πλούταρχος, (1996). *Ηθικά Τόμος 18 Συμποσιακών 3* Αθήνα: Εκδόσεις Αρχαία  
Ελληνική Γραμματεία.
- Primo Levi, (2007). *Εάν αυτό είναι Άνθρωπος*, Μτφρ. Χ. Σαρλικιώτη, Αθήνα:  
Εκδόσεις Άγρα,
- Ross, W. D. (1991). *Αριστοτέλης* (Μτφρ. Μ. Μήτσου) Αθήνα: Εκδόσεις ΜΙΕΤ.
- Ρούσσο, Ε. (2000). *Ηράκλειτος Τόμος Β* (Επιμέλεια Γ.Α Χριστοδούλου) Αθήνα:  
Εκδόσεις Στιγμή.
- Ρούσσο, Ε. (2002). *Παρμενίδης Τόμος Γ* (Επιμέλεια Γ.Α Χριστοδούλου) Αθήνα:  
Εκδόσεις Στιγμή.

- Ρούσσο, Ε. (2007). *Εμπεδοκλής Τόμος Δ* Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή.
- Ρούσσο, Ε. (1999). *Ιστορική Εισαγωγή Τόμος Α* Στιγμή, Αθήνα.
- Schiller, F. (1991). *Ερωτας και Ραδιουργία* (Μτφρ. Θ.Δ. Φραγκοπούλου) Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- Schiller, F. (2005). *Καλλίας ή περί του κάλλους* (Επιμέλεια. Γ. Ξηροπαϊδης) Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- Schiller, F. (2005). *Περί αφελούς και συναισθηματικής ποίησης* (Μτφρ. Π. Κονδύλης) Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή.
- Schiller, F. (2006). *Περί της Αισθητικής Παιδείας του Ανθρώπου σε μια σειρά Επιστολών* (Μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης) Αθήνα: Εκδόσεις Ιδεόγραμμα.
- Schiller, F. (2015). *Επιλογή από το έργο του* (Μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης) Αθήνα: Εκδόσεις Στιγμή.
- Schiller, F. (1990). *Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου* (Μτφρ. Κ. Λεονταρίτου) Αθήνα: Εκδόσεις Οδυσσέας ΕΠΕ.
- Seneca, L. A. (2016). *Περί της πνευματικής γαλήνης* (Εισαγωγή, Μτφρ. Ν. Πετρόχειλος) Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Sorel, R. (2002). *Ορφείας και Ορφισμός* (Μτφρ. Η. Νικολούδης) Δαίδαλος, Αθήνα.
- Σέξτος ο Εμπειρικός (2002). *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις Α'* (Μτφρ. ΣΤ. Δημόπουλος) Θεσ/νίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.
- Steiner, G. (2009). *Heidegger* Μτφρ. Α. Καραβαντά, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- Συκουτρής, Ι. Αριστοτέλους Ποιητική (Μτφρ. Σ. Μενάρδου) Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών Ελληνική Βιβλιοθήκη, Βιβλιοπωλείον της Εστίας.
- Taylor, A. E. (2003). *Πλάτων, ο Άνθρωπος και το έργο του* (Μτφρ. Ι. Αρζόγλου) Αθήνα: Εκδόσεις Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- (Ψεύδο) Ιπποκράτης (1999) *Το Γέλιο και η Τρέλα. Επιστολές* (Μτφρ. Α. Σιδέρη) (Εισ. Σχόλια Υν. Hersant) Αθήνα: Εκδόσεις Άγρα.
- Weber, M. (2010). *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού* (Μτφρ. Δ. Κούρτοβικ ) Αθήνα: Εκδόσεις το Βήμα.
- Winnicott, D. W. (2019). *Το παιχνίδι και η πραγματικότητα* (Μτφρ. Γ. Καλομοίρης) Αθήνα: Εκδόσεις ΑΡΜΟΣ
- Winnicott, D. W. (2017). *Η ανθρώπινη φύση* (Μτφρ. Γ. Καλομοίρης) Αθήνα:

Εκδόσεις ΑΡΜΟΣ.

Wittgenstein, I. (1978). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Μτφρ. Θ. Κιτσόπουλος),  
Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.

Wittgenstein, L. (1977). *Οι φιλοσοφικές Έρευνες* (Μτφρ. Π. Χριστοδουλίδης) Αθήνα:  
Εκδόσεις Παπαζήση, 1977.