ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΝΕΟΤΕΡΗ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΕΙΔΙΚΕΥΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Οι γυναίκες στον Αριστοτέλη:
τα αποσπάσματα, οι ερμηνείες και οι εντάσεις

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Αθανάσιος Κατσιλάκης

Αθήνα, 2025

Διμελής Επιτροπή

Γεώργιος Ξηροπαΐδης, Καθηγητής στο Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών (Επιβλέπων)

Στέφανος Δημητρίου, Καθηγητής στο Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Copyright © Αθανάσιος Κατσιλάκης, 2025

All rights reserved. Με την επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η αντιγραφή, ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή της εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής για σκοπό μη κερδοσκοπικό (εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης) υπό την προϋπόθεση ότι αναφέρεται η πηγή προέλευσης και ότι διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν στη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνωμών του συγγραφέα.

Το παρόν πόνημα είναι αφιερωμένο στον αδελφό μου, Νίκο· χωρίς την ανιδιοτελή βοήθεια που μου προσέφερε δεν θα ήταν εφικτό να ολοκληρώσω ούτε τις προπτυχιακές ούτε τις μεταπτυχιακές μου σπουδές. Τον ευχαριστώ και του είμαι απεριόριστα ευγνώμων και υπόχρεος.

Συντομογραφίες

Για τα αριστοτελικά έργα:

ΗΕ: Ἠθικὰ Εὐδήμια

ΗΝ: Ἠθικὰ Νικομάχεια

ΙΣΤ: Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι

ΜτΦ: Μετὰ τὰ φυσικὰ

Περὶ ΓκΦ: Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς

Περὶ ΖΓ: Περὶ ζῴων γενέσεως

ΠΟΛ: Πολιτικὰ

ΠΨ: Περὶ ψυχῆς

ΦΣΚ: Φυσικὰ

Για τις βιβλιογραφικές παραπομπές:

χ.χ.: χωρίς χρονολογία

Για τα βιβλιογραφικά παραθέματα:

sc.: scilicet [= δηλαδή, ήτοι, τουτέστιν]

Περιεχόμενα

Περίληψη 7
Abstract 8
Α. Εισαγωγή 9
Α1. Η ιστορικότητα του ερευνητή καθορίζει το αντικείμενο της έρευνας 9
Α2. Σκοπός της εργασίας και συλλογή των αριστοτελικών αποσπασμάτων 11
Α3. Χρήση σύγχρονων όρων 12
Β. Μετὰ τὰ φυσικά: ***οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι*** 14
Β1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις 14
Β2. Χρήσιμοι όροι που αναφέρονται στα προηγούμενα κεφάλαια του Βιβλίου Ι΄ 14
Β3. Τα τέσσερα αίτια 16
Β4. Επιστροφή στο επίμαχο κεφάλαιο: οντολογική διαφορά ***ἄρρενος*** **και** ***θήλεος*** 19
Γ. ***Περὶ ζῴων γενέσεως*****: το θηλυκό ως ένα στείρο και παρεκβατικό αρσενικό** 23
Γ1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις 23
Γ2. Συμβολή του άνδρα και της γυναίκας στην αναπαραγωγική διαδικασία 24
Γ3. Καθορισμός του φύλου που αποκτά το έμβρυο 28
Γ4. Το θηλυκό ως παρέκβαση 29
— Η κυρίαρχη ερμηνεία 30
— Αντιρρήσεις απέναντι στην κυρίαρχη ερμηνεία 32
— Συμπέρασμα για το θηλυκό ως παρέκβαση 35
Γ6. Συνάφεια με τα επιχειρήματα που εκτίθενται στο ***Μετὰ τὰ φυσικὰ*** 35
Δ. Ψυχολογία: ***τὸ ἄκυρον βουλευτικὸν*** 37
Δ1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις 37
Δ2. Οι διαπροσωπικές ερμηνείες 38
Δ3. Η δομή και η λειτουργία της ανθρώπινης ψυχής 42
Δ4. Η κλασική ενδοπροσωπική ερμηνεία 45
— Πρώτο κειμενικό τεκμήριο 46
— Δεύτερο κειμενικό τεκμήριο 50
Δ5. Η εναλλακτική ενδοπροσωπική ερμηνεία και η περίπτωση της φύσει δουλείας 52
Δ6. Συμπέρασμα για το ***ἄκυρον βουλευτικὸν*** **των γυναικών** 56
Ε. Ζητήματα ηθικής και πολιτικής θεωρίας στον ***οἶκον*** **και την** ***πόλιν*** 58
Ε1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις 58
Ε2. Εκπαίδευση, αρετή και η περίπτωση της Σπάρτης 58
Ε3. Ο Άμασις και η συζυγική σχέση 61
Ε4. Ο σκοπός που εξυπηρετούν οι ελεύθερες γυναίκες 63
ΣΤ. Επίλογος 66
ΣΤ1. Οι τρεις κατηγορίες των εντάσεων 66
ΣΤ2. Οι γυναίκες στον Αριστοτέλη: μία αποτίμηση 68
Βιβλιογραφία 70
Παράρτημα Α 78
Παράρτημα Β 81

Πίνακες

Πίνακας 1. Οι αρχαιοελληνικοί όροι που χρησιμοποιήθηκαν για την αναζήτηση στο *TLG*, η νεοελληνική τους μετάφραση και οι εμφανίσεις τους στα αυθεντικά αριστοτελικά έργα 79

Περίληψη

Η παρούσα εργασία διερευνά τη θέση της γυναίκας στο φιλοσοφικό σύστημα του Αριστοτέλη. Ο βασικός σκοπός είναι τριμερής: (α) να συγκεντρωθούν τα σχετικά αποσπάσματα, (β) να εκτεθούν και να αξιολογηθούν οι ερμηνείες που έχουν προταθεί στη δευτερογενή βιβλιογραφία σχετικά με τα συγκεκριμένα αποσπάσματα και (γ) να αναδειχθούν οι λογικές εντάσεις που τυχόν προκύπτουν μεταξύ των αριστοτελικών αποσπασμάτων. Αρχικά, εξετάζεται ένα χωρίο από τα *Μετὰ τὰ Φυσικά* όπου ο Αριστοτέλης επεξεργάζεται τις διαφορές και τις ομοιότητες μεταξύ των φύλων από οντολογική σκοπιά. Στη συνέχεια, ακολουθεί η πραγμάτευση του *Περὶ ζῴων γενέσεως*, όπου, μεταξύ άλλων, η γέννηση θηλυκού ατόμου περιγράφεται ως μία παρεκτροπή από τη «φυσιολογική» δημιουργία αρσενικού απογόνου. Έπειτα, το ενδιαφέρον στρέφεται στο περίφημο *ἄκυρον βουλευτικόν*, την ψυχολογική ιδιαιτερότητα, δηλαδή, που ο Αριστοτέλης αποδίδει στη σύζυγο του ελεύθερου πολίτη. Τέλος, γίνεται αναφορά στον κοινωνικό ρόλο που επιφυλάσσει ο Αριστοτέλης για τις ελεύθερες γυναίκες στο πλαίσιο του *οἴκου* και της *πόλεως*.

Από την παραπάνω πραγμάτευση συνάγονται τρεις κατηγορίες εντάσεων. Πρώτον, τα τέσσερα αίτια (υλικό, μορφικό, ποιητικό και τελικό) δεν εφαρμόζονται με απόλυτη συνέπεια στη μελέτη των διαφορών ανάμεσα στα δύο φύλα. Δεύτερον, παρατηρούνται ασυνέπειες αναφορικά με τον οικιακό και, ευρύτερα, κοινωνικό ρόλο που καλούνται να αναλάβουν οι γυναίκες. Τρίτον, απαντά ο αντιφατικός ισχυρισμός πως η γέννηση ενός θηλυκού απογόνου συνιστά μία παρεκβατική τερατογένεση, η οποία, όμως, παραμένει *ἀναγκαία τῇ φύσει*, ώστε να διασφαλιστεί η διαιώνιση των ειδών. Φαίνεται, έτσι, πως το αριστοτελικό corpus δεν διέπεται από μία ομοιόμορφη θεώρηση περί γυναικών, ενώ οι όποιες εντάσεις αναδύονται παραμένουν ανεπίλυτες, διότι τα αριστοτελικά χωρία που τις παράγουν είναι δύσκολο να εναρμονιστούν μεταξύ τους.

Λέξεις-κλειδιά: Αριστοτέλης, γυναίκες, οντολογία, αναπαραγωγή, κοινωνία

Women in Aristotle: the excerpts, the interpretations, and the tensions

Athanasios Katsilakis

Abstract

The thesis explores the position of women within Aristotle's philosophical system. The central objective is three-fold: (a) to gather all the relevant excerpts, (b) to present and assess the interpretations proposed in secondary literature regarding those excerpts, and (c) to highlight the logical tensions that may arise among the passages. Initially, a passage from the *Metaphysics* is examined, where Aristotle investigates the differences and similarities between the sexes from an ontological perspective. Subsequently, the discussion turns to the *Generation of Animals*, where, among other things, the birth of a female offspring is described as a deviation from the "normal" generation of a male. Attention is then given to the famous *akuron bouleutikon*, the psychological peculiarity that Aristotle attributes to the wife of the free citizen. Finally, reference is made to the social role that Aristotle assigns to free women within the framework of the *oikos* and the *polis*.

From the above analysis, three categories of tensions emerge. First, the four causes (material, formal, efficient, and final) are not applied with complete consistency to the examination of the differences between the two sexes. Second, inconsistencies can be observed with regard to the domestic and, more broadly, social role that women are expected to fulfil. Third, we encounter the contradictory claim that the birth of a female offspring constitutes a deviant teratogenesis, which, nevertheless, remains a natural necessity in order for the perpetuation of the species to continue. Thus, it appears that the Aristotelian corpus is not governed by a uniform view concerning women, while the tensions that arise remain unresolved, since the Aristotelian passages that generate them are difficult to reconcile with one another.

Keywords: Aristotle, women, ontology, reproduction, society

Α. Εισαγωγή

Α1. Η ιστορικότητα του ερευνητή καθορίζει το αντικείμενο της έρευνας

Εγώ πραγματοποίησα τις προπτυχιακές μου σπουδές στο τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Ε.Κ.Π.Α., όπου, προκειμένου να λάβω το πτυχίο μου, έπρεπε να παρακολουθήσω και να περάσω το υποχρεωτικό μάθημα της αρχαίας ελληνικής ιστορίας. Ο καθηγητής μου, Νίκος Γιαννακόπουλος, μιλώντας για τη φύση της ιστοριογραφίας εν γένει, είχε υποστηρίξει πως πιθανότατα ποτέ δεν θα υπάρξει μία οριστική και αμετάκλητη ιστορική αφήγηση που να περιγράφει την ανθρώπινη ζωή στις παρελθοντικές κοινωνίες. Μία τέτοια αφήγηση είναι, μάλλον, αδύνατο να υπάρξει, διότι κάθε γενιά ανθρώπων γράφει τη δική της ιστορική εκδοχή για το παρελθόν, η οποία αναπόφευκτα καθορίζεται από την ιστορικότητα της ίδιας της γενιάς. Οι ιστορικοί, δηλαδή, παρότι μορφωμένοι, λόγιοι και επιστήμονες, παραμένουν μέλη της δικής τους κοινωνίας. Επηρεάζονται από την κυρίαρχη κουλτούρα, ανταποκρίνονται στις κοινωνικοπολιτικές εξελίξεις και παίρνουν θέση απέναντι στα διακυβεύματα που έχουν σημαδεύσει την εποχή τους. Έτσι, είτε το συνειδητοποιούν είτε όχι, το έργο τους, τα γεγονότα που επιλέγουν να φωτίσουν και ο τρόπος με τον οποίον θα τα αναδείξουν αντανακλούν τα χαρακτηριστικά του δικού τους καιρού. Εφόσον κάθε εποχή και ιστορική περίοδος είναι μοναδική, μοναδική θα είναι και η ιστορική αφήγηση που θα παραχθεί από την εκάστοτε γενιά ανθρώπων.

Ο Γιαννακόπουλος μάς είχε δώσει και ορισμένα παραδείγματα. Δεν είναι τυχαίο, μας είχε πει, που οι αρχαίοι ιστορικοί εστίασαν στη «μεγάλη ιστορία», καταγράφοντας τα πολιτικά και στρατιωτικά γεγονότα που συγκλόνισαν τις σχέσεις μεταξύ των τότε κρατών. Η ιδιάζουσα σημασία που ο Θουκυδίδης, ο Ξενοφών και ο Αρριανός απέδωσαν σε αυτά τα γεγονότα, κατά πάσα πιθανότητα, εξηγείται από τη σημαντική θέση που κατείχαν τα ζητήματα πολιτικής ελευθερίας και κυριαρχίας στην πολιτισμική κουλτούρα της αρχαιότητας. Έτσι, υπό την επιρροή ενός τέτοιου κλίματος, οι ιστορικοί αυτοί θεώρησαν πως στις επόμενες γενιές αξίζει να μεταδοθεί μία ιστορία που, κατά κύριο λόγο, εστιάζει σε πολέμους, συγκρούσεις και κατακτήσεις. Κατά συνέπεια, όμως, οι συγκεκριμένοι ιστορικοί παραμέλησαν να εξιστορήσουν άλλες πτυχές της ανθρώπινης ζωής, όπως είναι, για παράδειγμα, η λογοτεχνική δημιουργία, η εργασιακή απασχόληση και η καθημερινή ζωή των ανθρώπων.

Ομοίως, συνέχισε ο Γιαννακόπουλος, η ερευνητική παραγωγή που εστίαζε στην ιστορία του πελοποννησιακού πολέμου εκτινάχθηκε στη διάρκεια του 20ού αιώνα και, ιδίως, στο δεύτερο μισό του, γεγονός που οφείλεται, εν μέρει τουλάχιστον, στον ψυχρό πόλεμο. Την ώρα που δύο σύγχρονες, παγκόσμιες, υπερδυνάμεις ανταγωνίζονταν η μία την άλλη, οι ερευνητές στράφηκαν σε δύο αρχαίες, μεσογειακές, υπερδυνάμεις που τελικά οδηγήθηκαν σε στρατιωτική σύρραξη 27 σχεδόν χρόνων.[1] Τέλος, ο Γιαννακόπουλος αναφέρθηκε στις ιστορικές σπουδές φύλου, οι οποίες εμφανίζουν σήμερα ιδιαίτερη άνθιση. Όλο και περισσότεροι ερευνητές στρέφονται στις αρχαίες πηγές, προκειμένου να αναδείξουν τις διαστάσεις της ζωής που διήγαν οι γυναίκες στην αρχαιότητα.[2] Φυσικά, αυτή η ερευνητική στροφή στη ζωή των αρχαίων γυναικών δεν μπορεί παρά να σχετίζεται με τις σύγχρονες τάσεις που παρατηρούνται στον δυτικό κόσμο: το φεμινιστικό κίνημα, οι διακρίσεις βάσει φύλου, τα δικαιώματα των γυναικών, η διασφάλιση της αναπαραγωγικής αυτονομίας και οι γυναικοκτονίες αποτελούν ζητήματα που συχνά απασχολούν τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και επικοινωνίας, τα κοινοβούλια των κρατών και, εν τέλει, τη σκέψη των ανθρώπων.

Αναφέρω εδώ το επιχείρημα που ανέπτυξε ο πρώην καθηγητής μου, διότι θεωρώ πως δεν αληθεύει μόνο για την ιστοριογραφία αλλά, mutatis mutandis, και για πολλούς άλλους ακαδημαϊκούς τομείς. Οι Witt και Shapiro (2023), για παράδειγμα, υποστηρίζουν πως τα τελευταία 25 χρόνια τα επιστημονικά πεδία της φιλοσοφίας, της λογοτεχνίας και της ιστορίας τέχνης έχουν κατακλυσθεί από πλήθος δημοσιεύσεων που περιλαμβάνουν κάποια αναφορά σε ζητήματα φύλου. Πιθανότατα, οι δημοσιεύσεις αυτές εμπνέονται, έως έναν βαθμό, από ευρύτερους προβληματισμούς που έχουν οι ίδιοι οι ερευνητές αναφορικά με το φύλο και με το πώς αυτό εμπλέκεται στις κοινωνικές διεργασίες της εποχής τους. Έτσι, λοιπόν, και εγώ ως δυτικός άνθρωπος, έχοντας παρόμοιους προβληματισμούς γύρω από τα ζητήματα φύλου,

[1] Εδώ αξίζει να γίνει μνεία στη Jacqueline de Romilly (1913–2010), η οποία, παρότι φιλόλογος, αφιέρωσε τη διδακτορική της διατριβή στη μελέτη των *Ἱστοριῶν* του Θουκυδίδη και των αποφάσεων που έλαβε η Αθήνα κατά τη διάρκεια του πολέμου. Η διατριβή της πρωτοδημοσιεύθηκε το 1947, ενώ έχει εκδοθεί και σε ελληνική μετάφραση (de Romilly, 2000).

[2] Εδώ και πάλι αξίζει να αναφερθεί η μονογραφία της Sarah Pomeroy (1938–σήμερα) με τίτλο *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, η οποία πρωτοδημοσιεύθηκε το 1975. Έχει μεταφραστεί και στα ελληνικά (Pomeroy, 2008).

αποφάσισα να υποβάλω το έργο ενός κλασικού στοχαστή σε μία παρεμφερή βάσανο: ποια είναι η θέση που επιφυλάσσει ο Αριστοτέλης για τα θηλυκά άτομα και, ιδίως, για τις γυναίκες στις διάφορες εκφάνσεις του φιλοσοφικού του συστήματος;

Α2. Σκοπός της εργασίας και συλλογή των αριστοτελικών αποσπασμάτων

Το προηγούμενο ερώτημα διαπερνά όλα τα κεφάλαια της διπλωματικής μου εργασίας. Αναλυτικά, όπως φανερώνει και ο τίτλος της παρούσας εργασίας, ο βασικός μου σκοπός είναι τριμερής: (α) να συγκεντρώσω τα αποσπάσματα που απαντούν στο αριστοτελικό corpus και αναφέρονται, άμεσα ή έμμεσα, στη *γυναῖκα*, (β) να εκθέσω και να αξιολογήσω τις ερμηνείες που έχουν προταθεί στη δευτερογενή βιβλιογραφία σχετικά με αυτά τα αποσπάσματα και (γ) να αναδείξω τις νοηματικές και λογικές εντάσεις/αντιφάσεις που τυχόν προκύπτουν μεταξύ των αριστοτελικών αποσπασμάτων.

Για λόγους διαφάνειας και ακαδημαϊκής εντιμότητας, δεν θέλω να αφήσω να εννοηθεί ότι ανέγνωσα ολόκληρο το αριστοτελικό corpus και σταχυολόγησα μόνος μου τα χωρία που σχετίζονταν με την έρευνά μου. Λόγω της έκτασής του, θεώρησα πως μία τέτοια απόπειρα δεν θα ήταν εφικτό να τελεσφορήσει. Αντ' αυτού, βασίστηκα σε ένα ευρύ σύνολο έργων από τη δευτερογενή βιβλιογραφία τα οποία αναφέρονταν στα πρωτογενή αποσπάσματα, είτε δίνοντας απλώς την παραπομπή στη σελιδαρίθμηση του Bekker (1831) είτε παραθέτοντας ακόμη και το αριστοτελικό χωρίο σε μετάφραση (συνήθως αγγλική). Σε κάθε περίπτωση, μέσω της δευτερογενούς βιβλιογραφίας οδηγήθηκα στα σχετικά αριστοτελικά αποσπάσματα. Στη συνέχεια, στρεφόμενος σε νεοελληνικές ή αγγλικές μεταφράσεις των αριστοτελικών έργων, ανέγνωσα πάλι όλα τα σχετικά αποσπάσματα, ενώ διάβαζα και το ευρύτερο συγκείμενο στο οποίο εντασσόταν κάθε απόσπασμα.

Τέλος, για να εξασφαλίσω ότι έχω συλλέξει όλα τα σχετικά με το *θῆλυ* και τη *γυναῖκα* χωρία από το αριστοτελικό έργο, αποτάθηκα στη διαδικτυακή πύλη *Thesaurus Linguae Graecae* (*TLG*),[3] η οποία περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, όλα τα έργα που αποδίδονται στον Αριστοτέλη, τόσο τα αυθεντικά όσο και τα ψευδεπίγραφα. Ως φοιτητής του Παντείου Πανεπιστημίου, είχα απρόσκοπτη πρόσβαση στο σύνολο του αριστοτελικού corpus και, αξιοποιώντας τα διαθέσιμα εργαλεία αναζήτησης,

[3] Pantelia (2025).

συγκέντρωσα όλα τα αποσπάσματα που περιείχαν αρχαιοελληνικές λέξεις συναφείς με την έννοια της θηλυκότητας.[4]

Επομένως, παρόλο που αναγνωρίζω το ενδεχόμενο δικής μου αβλεψίας, είμαι σε μεγάλο βαθμό βέβαιος ότι η παρούσα διπλωματική εργασία περιλαμβάνει αναφορές σε όλα τα αριστοτελικά χωρία τα οποία μπορούν να αποκαλύψουν τις απόψεις του μεγάλου φιλοσόφου γύρω από τον ρόλο που διαδραματίζουν οι γυναίκες, σε κάθε έκφανση του συστήματός του: στην οντολογία, τη ζωολογία, τη φιλοσοφική ανθρωπολογία, την κοινωνική θεωρία και την πολιτική φιλοσοφία.

Α3. Χρήση σύγχρονων όρων

Ως μία τελευταία εισαγωγική επισήμανση, θέλω να αναφερθώ στην τάση αρκετών ερευνητών να χρησιμοποιούν σύγχρονους όρους και έννοιες, όταν πραγματεύονται τις απόψεις του Αριστοτέλη για τις γυναίκες. Λόγου χάρη, οι Witt και Shapiro (2023) περιγράφουν τα αριστοτελικά κείμενα ως μισογυνικά [misogynist]. Ο Morsink (1979: 86) αναφέρεται σε μία αντι-φεμινιστική στάση που διαχέει το σύνολο του αριστοτελικού έργου. Η Lange (1983: 2) προσάπτει σεξισμό [sexism] στον Αριστοτέλη και ο Sparshott (1996: 22) τον χαρακτηρίζει “male chauvinist”. Αν και οι περισσότεροι συγγραφείς οριοθετούν ρητά, σε συνάρτηση με το αριστοτελικό έργο, το νόημα που αποδίδουν σε τέτοιους όρους, θεωρώ ότι η χρήση τους παραμένει μάλλον ανεπιτυχής και θα έπρεπε να περιορίζεται, τουλάχιστον στο πλαίσιο μίας ακαδημαϊκής-επιστημονικής μελέτης. Μία τέτοια μελέτη στόχο έχει να διατυπώσει μία ορθή ερμηνεία του αρχαίου κειμένου, η οποία, κατ’ εμέ, πρέπει να συμβαδίζει, όσο γίνεται περισσότερο, με τα συστατικά μέρη του ίδιου του κειμένου (λεξιλόγιο, έννοιες, επιχειρήματα), χωρίς να κομίζει καινούργια στοιχεία (σημασίες και ερμηνευτικά εργαλεία) που απουσιάζουν από το πρωτότυπο κείμενο και, ως εκ τούτου, συγκρούονται με το γενικότερο πνεύμα του.

Ας πάρουμε, για παράδειγμα, το ακόλουθο απόσπασμα από τα *ΠΟΛ*:

> «για τη σχέση του αρσενικού με το θηλυκό […] [από] την ίδια τους
> τη φύση το ένα είναι καλύτερο και το άλλο είναι χειρότερο [= *τὸ μὲν*

[4] Για περισσότερες λεπτομέρειες, βλέπε Παράρτημα Α.

κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον], και το ένα εξουσιάζει, ενώ το άλλο υπόκειται στην εξουσία του πρώτου.» (1254b13–14)[5]

Κατά τη γνώμη μου, είναι αποδεκτό και θεμιτό να ισχυριστούμε ότι, σύμφωνα με το παραπάνω χωρίο, ο άνδρας διαθέτει υψηλότερη αξία σε σχέση με τη γυναίκα, ίσως επειδή είναι ικανότερος ως προς την άσκηση εξουσίας. Μπορούμε ακόμη να μιλήσουμε και για μία άνιση σχέση εξουσίας μεταξύ των δύο φύλων, η οποία περιγράφεται ως φυσική και όχι συμβατική, *φύσει* και όχι *νόμῳ*.

Στο πλαίσιο, όμως, μίας επιστημονικής εργασίας, δεν μπορούμε ή, τουλάχιστον, καλό θα ήταν να μην αναφερθούμε στο απόσπασμα ως μισογυνικό, αντι-φεμινιστικό, σεξιστικό ή σοβινιστικό. Τέτοιοι όροι διαμορφώθηκαν μέσα από τις κοινωνικές διεργασίες της (μετα-)νεωτερικότητας και συνδέονται με καταστάσεις άγνωστες στον Αριστοτέλη, όπως είναι, λόγου χάρη, η καταπίεση των γυναικών, οι αγώνες για τη γυναικεία απελευθέρωση και η συζήτηση για το βιολογικό vs. το κοινωνικό φύλο. Οι όροι αυτοί, δηλαδή, αναπόφευκτα παραμένουν ξένοι και ασύμβατοι με τις ιδέες και το σύστημα σκέψης που διαμορφώνει το αριστοτελικό κείμενο. Οπότε, κάθε φορά που ένας σύγχρονος όρος χρησιμοποιείται για την πραγμάτευση του αρχαίου έργου, πρόκειται για έναν εξόφθαλμο αναχρονισμό, ο οποίος, μάλλον, υπονομεύει την ορθή ερμηνεία παρά τη διευκολύνει.

Μπορεί η δική μας ιστορικότητα να μας παροτρύνει, ώστε να αναδείξουμε τις διαστάσεις του αριστοτελικού έργου που σχετίζονται με τις γυναίκες. Χρειάζεται, όμως, να βασιστούμε στο ίδιο το κείμενο και τα εργαλεία που μας προσφέρει, για να κατανοήσουμε καλύτερα και να ερμηνεύσουμε ακριβέστερα τα νοήματα που εκφράζει. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο εγώ έχω αποφύγει να χρησιμοποιήσω στην ανάλυσή μου σύγχρονους όρους, έννοιες και ερμηνευτικά εργαλεία.

[5] Μετάφραση του Παπαδή (2006: 295). Στα επόμενα κεφάλαια, θα αναφερθώ εκτενώς σε πρωτογενή αριστοτελικά αποσπάσματα. Ιδανικά, θα ήθελα το κυρίως κείμενο της εργασίας να περιλαμβάνει σε νεοελληνική μετάφραση τα περισσότερα χωρία που εγώ σχολιάζω και ερμηνεύω. Υπάρχει, όμως, και ένα όριο λέξεων που πρέπει να τηρήσει η παρούσα διπλωματική εργασία. Οπότε, πολλές φορές η μετάφραση των χωρίων δεν παρατίθεται μέσα στη ροή του κυρίως κειμένου αλλά στο Παράρτημα Β της εργασίας (οι λέξεις των παραρτημάτων δεν προσμετρώνται στο όριο λέξεων).

Β. Μετὰ τὰ φυσικά:

οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι

Β1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Στο Βιβλίο Ι΄ των *ΜτΦ* απαντά ένα πολύ ενδιαφέρον κεφάλαιο όπου οι διαφορές ανάμεσα στο *ἄρρεν* και στο *θῆλυ* αναλύονται από οντολογική σκοπιά. Το επίμαχο ένατο κεφάλαιο ξεκινάει με το ακόλουθο, κρίσιμο ερώτημα:

> «Θα μπορούσε τώρα να αναρωτηθεί κάποιος γιατί η γυναίκα δεν διαφέρει από τον άντρα ως προς το είδος, αφού το θηλυκό είναι ενάντιο από το αρσενικό και η διαφορά τους είναι εναντίωση […].» (1058a29–32)[6]

Για να κατανοήσουμε καλύτερα το περιεχόμενο του ερωτήματος και τη θέση που παίρνει ο Αριστοτέλης απέναντί του, χρειάζεται πρώτα να κάνουμε μία μικρή αναδρομή σε ορισμένες έννοιες που έχουν αναφερθεί στα προηγούμενα κεφάλαια του Βιβλίου Ι΄ και σε κάποιους όρους που παίζουν σημαντικό ρόλο στην αριστοτελική οντολογία εν γένει.

Β2. Χρήσιμοι όροι που αναφέρονται στα προηγούμενα κεφάλαια του Βιβλίου Ι΄

Προηγουμένως, ο Αριστοτέλης εξερευνά τις έννοιες της ταυτότητας, της ετερότητας, της διαφοράς και της εναντίωσης. «Εάν κάτι υπάρχει», θα εξηγήσει, «τότε το κάτι αυτό θα είναι ή ταυτόσημο [*ταὐτὸ*] ή έτερο [*ἕτερον*] με κάτι άλλο» (1054b25).[7] Για παράδειγμα, εγώ είμαι ταυτόσημος ή ταυτίζομαι με τον εαυτό μου (1054a34–35), το αποτέλεσμα της πρόσθεσης «2 + 2» ταυτίζεται με τον αριθμό 4 και μεταξύ δύο ομόκεντρων κύκλων το κέντρο του ενός ταυτίζεται με το κέντρο του άλλου. Έτερα, τώρα, θα είναι δύο όντα που δεν ταυτίζονται μεταξύ τους, που το καθένα, δηλαδή, διαθέτει ξεχωριστή/διακριτή ύπαρξη. Εγώ, για παράδειγμα, είμαι έτερος/άλλος από τον καθηγητή μου, τον κύριο Ξηροπαΐδη, ο αριθμός 2 είναι έτερος από τον αριθμό 511 και η μπλούζα που φοράω είναι έτερη [*ἑτέρα*] από τη Σελήνη που περιφέρεται γύρω από τη Γη.

Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης εισάγει και μία ακόμη έννοια, τη *διαφοράν*, την οποία διακρίνει από την *ἑτερότητα*: *διαφορὰ δὲ καὶ ἑτερότης ἄλλο* (1054b23). Τα έτερα πλάσματα θεωρούνται άλλα/διαφορετικά μεταξύ τους υπό μία ευρεία και

---

[6] Μετάφραση της Καραστάθη (1993β: 231).

[7] Μετάφραση δική μου.

γενική έννοια (Δενδρινός, 2025: 438, σχόλιο 204). Για να αναφερθούμε σε ορισμένα πλάσματα ως *διάφορα* ή *διαφέροντα*, όπως τα ονομάζει ο Αριστοτέλης, χρειάζεται να προσδιορίσουμε, ρητά ή υπόρρητα, το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό ως προς το οποίο τα πλάσματα αυτά διαφέρουν. Το χαρακτηριστικό αυτό θα είναι ή το γένος ή το είδος στο οποίο ανήκουν: *πᾶν γὰρ τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει* (1054b27–28).

Τι είναι, ωστόσο, το γένος και το είδος; Στο έργο *Κατηγορίαι* απαντά ένα αρκετά διαφωτιστικό απόσπασμα (2a11–19).[8] Εκεί, ως πρώτες ουσίες εκλαμβάνονται τα ατομικά, διακριτά όντα που υπάρχουν και είναι μοναδικά (ένας συγκεκριμένος άνθρωπος ή ένα συγκεκριμένο άλογο). Καθώς ανάμεσα στα συγκεκριμένα όντα μπορεί να προκύψουν ομοιότητες, τα πλάσματα που εμφανίζουν κοινά χαρακτηριστικά μπορούν να ομαδοποιηθούν σε ένα γένος (ο συγκεκριμένος άνθρωπος και το συγκεκριμένο άλογο αναπτύσσονται, αναπαράγονται και κινούνται με δική τους πρωτοβουλία· επομένως, μπορούν να ομαδοποιηθούν στο γένος των ζώων). Ταυτόχρονα, εντός του γένους, θα υπάρξουν πλάσματα που μοιάζουν μεταξύ τους περισσότερο από τα υπόλοιπα. Τα πλάσματα αυτά μπορούν να ενταχθούν στο ίδιο είδος, το οποίο παραμένει μέλος του ευρύτερου γένους (όλοι οι άνθρωποι μαζί θα συγκροτήσουν το είδος του ανθρώπου εντός του γένους των ζώων· όλα τα άλογα μαζί θα συγκροτήσουν το είδος του αλόγου εντός του γένους των ζώων).

Ως δεύτερες ουσίες των επιμέρους όντων, τα γένη και τα είδη αναδεικνύουν τα βασικά και ουσιώδη χαρακτηριστικά των όντων. Κατά συνέπεια, διαμορφώνουν και ένα σύστημα ταξινόμησης/οργάνωσης των πλασμάτων με βάση τα ουσιώδη γνωρίσματά τους. Πρέπει, πάντως, εδώ να σημειωθεί ότι το εν λόγω σύστημα ταξινόμησης δεν περιορίζεται μόνο στα γένη και τα είδη των έμβιων οργανισμών. Μπορεί, λόγου χάρη, να γίνει λόγος για το γένος των γεωμετρικών σχημάτων, το οποίο θα περιλαμβάνει το είδος του κύκλου, του τριγώνου και του τετραγώνου. Μπορεί να γίνει λόγος για το γένος των επίπλων, το οποίο θα περιέχει το είδος της καρέκλας, του τραπεζιού και του σκαμνιού. Μπορεί, τέλος, να γίνει λόγος για το γένος των άφθαρτων όντων, στο οποίο υπάγεται το είδος των πλανητών, το είδος των αστεριών (*ΜτΦ*,

[8] Για μετάφραση, βλέπε παράθεμα 1.

1050b6-7, 22–23) και, ίσως, το είδος του θεού (το οποίο περιλαμβάνει μόνο ένα μέλος, ήγουν, τον θεό τον ίδιο).

Επομένως, δύο όντα μπορεί να είναι ταυτόσημα μεταξύ τους, μπορεί να είναι έτερα μεταξύ τους υπό μία ευρύτερη σημασία και μπορεί να διαφέρουν μεταξύ τους είτε ως προς το γένος τους (όπως μία καρέκλα και ένα τρίγωνο, που ανήκουν σε διαφορετικά γένη) είτε ως προς το είδος τους (όπως ένα άλογο και ένας άνθρωπος, που ανήκουν στο ίδιο γένος αλλά σε διαφορετικά είδη).[9] Συνεχίζοντας, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην έννοια της εναντίωσης: ανάμεσα σε όλα τα πλάσματα που μπορούν να θεωρηθούν *διάφορα* ή *διαφέροντα* μεταξύ τους, αυτά που διαφέρουν σε μέγιστο βαθμό θα ονομαστούν *ἐνάντια*, ενώ η μέγιστη διαφορά που εμφανίζουν θα αποκληθεί *έναντίωσις* (1055a4–5). Ο Αριστοτέλης διευκρινίζει πως η έννοια της εναντίωσης σχετίζεται στενά με την ολοκληρωτική κατοχή ή στέρηση ενός γνωρίσματος (1055a33–35). Μπορούμε, έτσι, να φανταστούμε πως εντός του γένους των ζώων εναντίωση προκύπτει ανάμεσα σε ένα είδος που κατέχει στον ύψιστο βαθμό την ικανότητα για λογική σκέψη (αυτό, μάλλον, θα είναι το είδος του ανθρώπου) και σε ένα είδος που τη στερείται παντελώς ή, τουλάχιστον, την κατέχει σε έναν ελάχιστο βαθμό (αυτό το είδος μπορεί να είναι το είδος των μυδιών ή του αστερία).

Β3. Τα τέσσερα αίτια

Ένα ακόμη ζήτημα που χρειάζεται να θίξουμε αφορά στα περίφημα τέσσερα αίτια που προτάσσει ο Αριστοτέλης, για να εξηγήσει την ύπαρξη των περισσότερων όντων της πραγματικότητας, αν όχι όλων. Τα αίτια αυτά περιγράφονται ως παράγοντες που συνεργάζονται μεταξύ τους, ώστε, αρχικά, να οδηγήσουν ένα πλάσμα στην ύπαρξη, έπειτα, να το διατηρήσουν στην ύπαρξη και, τέλος, εάν κρίνεται απαραίτητο, να το απομακρύνουν από την ύπαρξη (*ΜτΦ*, 983a26–32).[10] Πρώτη αιτία είναι η *οὐσία* ή, ακριβέστερα, η δεύτερη ουσία του όντος, η οποία εμφανίζεται και στο έργο

[9] Η αλήθεια είναι ότι έχω αποσιωπήσει ορισμένες δυσκολίες του κειμένου σχετικά με την έννοια της διαφοράς, διότι δεν είναι απαραίτητες για την κατανόηση του αποσπάσματος σχετικά με τις διαφορές άνδρα και γυναίκας. Πάντως, ενώ ο Αριστοτέλης σε δύο τουλάχιστον σημεία αναγνωρίζει ότι υπάρχουν όντα που διαφέρουν ως προς το γένος τους (το σημείο 1054b27–28, που ανέφερα παραπάνω: *πᾶν γὰρ τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει* και ο στίχος 1055a6: *τὰ […] γένει διαφέροντα*), λίγο παρακάτω υποστηρίζει πως δεν μπορεί να υπάρξει διαφορά ανάμεσα σε όντα που ανήκουν σε διαφορετικά γένη (1055a26–27: *πρὸς τὰ ἔξω τοῦ γένους οὐκ ἔστι διαφορά*). Ο Ross (1924β: 291) μιλάει για μία έλλειψη συνοχής, η οποία δεν είναι δυνατόν να θεραπευτεί: “It is impossible to make consistent Aristotle’s various statements in these chapters about difference”.

[10] Βλέπε παράθεμα 2.

Κατηγορίαι και είδαμε πως σχετίζεται στενά με την έννοια του γένους και του είδους. Πράγματι, σε άλλα σημεία ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο εν λόγω, ουσιαστικό, αίτιο ως *εἶδος*.[11] Το ονομάζει, επίσης, *μορφή*,[12] *παράδειγμα*,[13] *τὸ τί ἦν εἶναι*[14] και *τὸν λόγον τοῦ τί ἦν εἶναι*.[15] Σε κάθε περίπτωση, το συγκεκριμένο αίτιο περιγράφει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά ενός όντος, τα οποία αν αλλοιωθούν, καταστρέφεται και το ίδιο το ον, παύει να υπάρχει. Ως δεύτερο αίτιο λαμβάνεται η ύλη ενός πλάσματος, το υλικό από το οποίο συγκροτείται. Ένα προσφιλές παράδειγμα του Αριστοτέλη είναι η *οἰκία* ως κτήριο. Τα επιμέρους υλικά συστατικά της οικίας, όπως είναι τα τούβλα, τα ξύλα και το τσιμέντο, συνιστούν το υλικό αίτιο του όντος, ενώ ο τρόπος με τον οποίο τα υλικά αυτά θα οργανωθούν και θα τοποθετηθούν στον χώρο δείχνει τη (δεύτερη) ουσία ή τη μορφή της οικίας.[16]

Το τρίτο αίτιο αντιστοιχεί σε όλες τις ενέργειες που πρέπει να πραγματοποιηθούν, ώστε κάποια συγκεκριμένα υλικά να λάβουν τη σωστή οργάνωση και τοποθέτηση στον χώρο. Με άλλα λόγια, το αίτιο αυτό εξηγεί τις μεταβολές που πρέπει να γίνουν, ώστε η ύλη να αποκτήσει την κατάλληλη μορφή. Από τον Αριστοτέλη θα ονομαστεί *ποιητικὸν αἴτιον*[17] (ό,τι δηλαδή ποιεί, δημιουργεί, κατασκευάζει κάτι), *κινοῦν*[18] και *κινῆσαν*[19] (ό,τι δηλαδή προκαλεί ή έχει προκαλέσει την κίνηση, όπου κίνηση σημαίνει και κάθε είδους μεταβολή). Στην περίπτωση της οικίας, ο Αριστοτέλης πιθανώς θα παρουσίαζε την οικοδομική τέχνη ως το ποιητικό αίτιο του όντος (*ΦΣΚ*, 195a5–8). Απλούστερα, όμως, μπορούμε να πούμε ότι ο οικοδόμος με τις δεξιότητες, τις δράσεις και τα εργαλεία του λειτουργεί ως ένα τέτοιο αίτιο για την οικία.

---

[11] *ΦΣΚ*, 198a24· *ΜτΦ*, 1013a26.

[12] *Περὶ ΓκΦ*, 335b35.

[13] *ΦΣΚ*, 194b26· *ΜτΦ*, 1013a27.

[14] Η συνεκφορά *τὸ τί ἦν εἶναι* απαντά για πρώτη φορά στο αριστοτελικό έργο και, πιθανότατα, αποτελεί νεολογισμό που κατασκεύασε ο ίδιος ο Αριστοτέλης. Για τη σύνταξη και την ερμηνεία της συνεκφοράς, βλέπε Ross (1924α: 127), το λεξικό Montanari (2016: 643) και την ενότητα F. του λήμματος *εἰμί* από το λεξικό των Liddell, Scott, James & McKenzie (1940).

[15] *ΜτΦ*, 1029b20, 1037a23.

[16] Βλέπε και Ross (2016: 112): «Ἡ μορφὴ εἶναι τὸ διάγραμμα τῆς δομῆς ποὺ [...] "μορφοποιεῖ" ἕνα συγκεκριμένο φυσικὸ ἢ καλλιτεχνικὸ προϊόν».

[17] *Περὶ ΓκΦ*, 324b13· *ΠΨ*, 430a12.

[18] *Περὶ ΖΓ*, 786b27–28· *ΜτΦ*, 1070b28.

[19] *ΦΣΚ*, 198a24· *ΗΕ*, 1218b21.

Τέταρτο και τελευταίο αίτιο είναι το *τέλος* ή ο σκοπός για τον οποίο δημιουργήθηκε ένα ον. Το τελικό αυτό αίτιο δείχνει, ταυτόχρονα, και τη λειτουργία που (πρέπει να) επιτελεί το εν λόγω ον. Η οικία, για παράδειγμα, κατασκευάστηκε, με σκοπό να παράσχει στέγαση στα άτομα που θα τη χρησιμοποιήσουν. Η παροχή στέγασης θα εκληφθεί ως το τελικό αίτιο της οικίας και θα αποτελέσει τον σκοπό που πρέπει να εκπληρώνει.

Όπως φαίνεται και από το παράδειγμα με την οικία, όσον αφορά σε ανθρώπινα δημιουργήματα είναι σχετικά εύκολο να διακριθούν τα τέσσερα αίτια και να προσδιοριστεί το καθένα από αυτά. Όσον αφορά, όμως, σε φυσικά δημιουργήματα ή γεγονότα, ο εντοπισμός τεσσάρων, ξεχωριστών, αιτίων δεν είναι πάντοτε εφικτός. Έτσι, αρκετά συχνά το μορφικό αίτιο, το τελικό αίτιο και το ποιητικό αίτιο ταυτίζονται μεταξύ τους (*ΦΣΚ*, 198a24–26),[20] με αποτέλεσμα οι δύο παράγοντες που τελικά εξηγούν και παράγουν την ύπαρξη ενός όντος να είναι η μορφή και η ύλη του. Γι’ αυτό και σήμερα η θεωρία που ανέπτυξε ο Αριστοτέλης σχετικά με τις αιτίες των πλασμάτων αποκαλείται συχνά «υλομορφισμός» (Trott, 2024: 360), αν και αξίζει να σημειωθεί ότι ο συγκεκριμένος όρος χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά τον 19ο αιώνα και δεν εμφανίζεται στα αριστοτελικά κείμενα ούτε και σε κανένα άλλο έργο της αρχαιότητας (Manning, 2013: 175–177).

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ανάμεσα σε αυτά τα δύο στοιχεία, στην ύλη και στη μορφή, δεν επικρατεί απαραίτητα μία σχέση ισότητας και ισοδυναμίας. Ο Αριστοτέλης πράγματι αναφέρει ρητά πως και τα δύο στοιχεία είναι απαραίτητα, εκ των ων ουκ άνευ, για την ύπαρξη όλων των επίγειων πλασμάτων. Ούτε υπάρχει ούτε μπορεί να υπάρξει κάποιο ον που συνίσταται μόνο από μορφή ή μόνο από ύλη. Κάθε ον οφείλει την ύπαρξή του στη συνένωση ύλης και μορφής, η οποία μορφή νοείται ως το ενοποιημένο σύνολο του μορφικού, ποιητικού και τελικού αιτίου. Αρκετά συχνά, όμως, τα αριστοτελικά κείμενα προσδίδουν μία προτεραιότητα στη μορφή έναντι της ύλης. Η προτεραιότητα αυτή κάποιες φορές είναι οντολογική: η μορφή, δηλαδή, παρουσιάζεται ως το πρωταρχικό αίτιο του πλάσματος, διότι αυτή καθορίζει τις ουσιώδεις διαστάσεις της ύπαρξής του (*ΜτΦ*, 1041a26–28, 1041b7–9, 1041b27–28).[21]

[20] Βλέπε παράθεμα 3.

[21] Βλέπε παράθεμα 4.

Άλλες φορές, η προτεραιότητα είναι γνωσιολογική. Η ύλη είναι *ἄγνωστος καθ' αὑτήν* (*ΜτΦ*, 1036a9), απογυμνωμένη, δηλαδή, από κάθε είδος μορφοποίησης, αποβαίνει κάτι εντελώς απροσδιόριστο και απρόσιτο σε οποιαδήποτε γνωστική διαδικασία. Επομένως, είναι η μορφή του πλάσματος που μας επιτρέπει να αποκτήσουμε γνώση της ύπαρξής του και των ιδιοτήτων του (*ΜτΦ*, 1028a32–37).[22] Κατά συνέπεια, η οντολογική και γνωσιολογική προτεραιότητα οδηγούν, αρκετά φυσικά, και στην αξιολογική προτεραιότητα: η μορφή αποκτά μεγαλύτερη αξία· αξιολογείται ως ανώτερη, καλύτερη και περισσότερο θεϊκή από την ύλη (*ΦΣΚ*, 192a16–23).[23]

Β4. Επιστροφή στο επίμαχο κεφάλαιο: οντολογική διαφορά *ἄρρενος* και *θήλεος*

Κι έτσι, ολοκληρώσαμε την περιήγηση σε ορισμένες κομβικές έννοιες που αξιοποιεί ο Αριστοτέλης και τις θεώρησα σημαντικές, για να κατανοήσουμε το επίμαχο κεφάλαιο του Βιβλίου Ι΄ σχετικά με τις διαφορές *ἄρρενος* και *θήλεος*. Επανερχόμαστε, λοιπόν, στην αρχή του κεφαλαίου και επαναδιατυπώνω, κάπως διαφορετικά, το κεντρικό ερώτημα:

> *Ανάμεσα σε ένα αρσενικό και σε ένα θηλυκό άτομο παρατηρείται εναντίωση, μία μέγιστη διαφορά, δηλαδή, που χαρακτηρίζεται από το δίπολο κατοχής και στέρησης: το ένα μέλος διαθέτει κάποιο γνώρισμα που το άλλο στερείται. Για παράδειγμα, στα περισσότερα είδη ζώων, τα θηλυκά άτομα κυοφορούν τους απογόνους και βιώνουν τον τοκετό, ενώ τα αρσενικά ούτε κυοφορούν ούτε εμπλέκονται άμεσα στη διαδικασία του τοκετού. Τα αρσενικά, επίσης, διαθέτουν ένα μεγαλύτερο, πιο δυνατό και περισσότερο μυώδες σώμα, το οποίο διαφέρει από το μικρότερο, πιο αδύναμο και περισσότερο μαλακό σώμα των θηλυκών (Περὶ ΖΓ, 727a25). Τέλος, οι αρσενικοί άνθρωποι ή, αλλιώς, οι άνδρες παράγουν γένια, ενώ τα πρόσωπα των θηλυκών ανθρώπων ή, διαφορετικά, των γυναικών είναι απαλλαγμένα από ένα τέτοιο είδος τριχοφυΐας (ΙΣΤ, 518a33–34).*

[22] Βλέπε παράθεμα 5.

[23] Βλέπε παράθεμα 6.

Εφόσον, λοιπόν, το αρσενικό και το θηλυκό είναι ενάντια, μήπως ανήκουν και σε δύο διαφορετικά είδη, τα οποία, ομοίως, θα είναι ενάντια μεταξύ τους; Μήπως, παραδείγματος χάρη, οι άνδρες και οι γυναίκες, παρότι ανήκουν στην ευρύτερη οντολογική/βιολογική κατηγορία των ανθρώπων, εντούτοις, υπάγονται και σε δύο ενάντια είδη εντός της ανθρωπότητας;

Η απάντηση του Αριστοτέλη σε τέτοια ερωτήματα είναι σαφώς αποφατική και σχετίζεται με τα είδη των διαφορών που εντοπίζει. Προηγουμένως, έγινε λόγος για τη διαφορά ως προς το γένος (καρέκλα – τρίγωνο) και για τη διαφορά ως προς το είδος (άλογο – άνθρωπος). Στο εν λόγω κεφάλαιο των *ΜτΦ*, εισάγεται και μία ακόμη διαφορά: αυτή που αφορά στην ύλη.

Χρησιμοποιώντας πάλι τη θεωρία των τεσσάρων αιτίων, που πολλές φορές αποβαίνουν μόνο δύο (το μορφικό και το υλικό αίτιο), ο Αριστοτέλης εξηγεί πως *ἐστὶ τὸ μὲν λόγος τὸ δ' ὕλη*: από τη μία μεριά, δηλαδή, υπάρχει ο λόγος που εκφράζει τ*ὸ τί ἦν εἶναι* και, από την άλλη μεριά, υπάρχει η ύλη. Και συνεχίζει:

> «όσες εναντιότητες υπάρχουν στον ορισμό [δηλαδή, στον *λόγον τοῦ τί ἦν εἶναι*] συνιστούν διαφορά ως προς το είδος, όσες πάλι ενυπάρχουν […] [στην] ύλη, δεν συνιστούν διαφορά [ως προς το είδος].» (*ΜτΦ*, 1058b1–3)[24]

Γνωρίζουμε, φερειπείν, ότι δύο άτομα μπορεί να διαφέρουν ως προς το είδος τους αλλά να υπάγονται στο ίδιο γένος. Με όμοιο τρόπο, ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, δύο άτομα μπορεί να διαφέρουν ως προς την ύλη τους αλλά να παραμένουν μέλη του ίδιου είδους:

- «στον άνθρωπο το λευκό ή το μελαχρινό χρώμα δεν συνιστούν διαφορά [ως προς το είδος], ούτε ο ανοιχτόχρωμος άνθρωπος διαφέρει ως προς το είδος από τον μελαψό.» (*ΜτΦ*, 1058b3–5)[25]
- «Ούτε ο χάλκινος κύκλος και ο ξύλινος κύκλος διαφέρουν κατά το είδος.» (*ΜτΦ*, 1058b12–13)[26]

[24] Μετάφραση της Καραστάθη (1993β: 231).

[25] Μετάφραση της Καραστάθη (1993β: 231).

[26] Μετάφραση του Δενδρινού (2025: 357)

Επομένως, μία διαφορά που εντοπίζεται μόνο στο χρώμα του δέρματος ή στο υλικό κατασκευής δεν είναι δυνατόν να κατατάξει τα όντα σε διαφορετικά είδη. Πρόκειται απλώς για μία διαφορά ύλης. Αντίθετα, όταν μία διαφορά αφορά στον τρόπο με τον οποίο μετακινείται ένα ζώο, τότε προκύπτει διαφορά είδους:

> «[…] ένα είδος εναντίωσης κάνει τα πράγματα διαφορετικά ως προς το είδος και ένα άλλο όχι, για παράδειγμα το "με πόδια" και το "με φτερά", ενώ το λευκό και μελαχρινό όχι.» (*ΜτΦ*, 1058a35–36)[27]

Αναφορικά, τώρα, με τη διαφορά φύλου, ο Αριστοτέλης θεωρεί πως σχετίζεται αμιγώς με το υλικό αίτιο των ατόμων, χωρίς να εμφιλοχωρεί καθόλου στην ουσία και στο μορφικό τους αίτιο:

> «Το αρσενικό και το θηλυκό […] είναι βέβαια χαρακτηριστικές φυσικές παραλλαγές του ζώου, όχι όμως ως προς την ουσία, αλλά ως προς την ύλη και συγκεκριμένα το σώμα [= *οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι*] […].» (*ΜτΦ*, 1058b21–23)[28]

Είναι πολύ σημαντικό να τονίσουμε ότι στο εν λόγω κεφάλαιο των *ΜτΦ* ο Αριστοτέλης δεν αναγνωρίζει το φύλο ως έναν παράγοντα που επηρεάζει καθ' οιονδήποτε τρόπο την ουσία των πλασμάτων. Το (βιολογικό) είδος είναι ο παράγοντας που καθορίζει την ουσία τους, τον σκοπό για τον οποίον υπάρχουν και τη λειτουργία που πρέπει να επιτελέσουν στον κόσμο. Ειδικότερα, τα συμπεράσματα αυτού του κεφαλαίου οδηγούν, πιστεύω, και στη διαπίστωση ότι στο πλαίσιο της ανθρώπινης κοινωνίας οι άνδρες και οι γυναίκες (πρέπει να) αναλαμβάνουν πολύ παρεμφερείς ρόλους, αν όχι τους ίδιους. Εφόσον ο χάλκινος και ο ξύλινος κύκλος επιτελούν το ίδιο έργο, εφόσον το λευκό και το μαύρο άλογο φέρουν εις πέρας την ίδια λειτουργία, οι άνδρες και οι γυναίκες που μοιράζονται το ίδιο μορφικό, ποιητικό και τελικό αίτιο (πρέπει να) αφιερώνονται σε πανομοιότυπες εργασίες. Η μεταφυσική των δύο φύλων, λοιπόν, όπως παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, θα μπορούσε κάλλιστα να δικαιολογήσει την ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών εντός της πολιτικής κοινωνίας και να υποστηρίξει οντολογικά τον ισχυρισμό που διατυπώνει ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία*, ότι οι γυναίκες είναι επαρκώς ικανές να αναλάβουν ηγετικές θέσεις και να γίνουν φιλόσοφοι-βασίλισσες (*Πολιτεία*, 455d6–e2). Εάν, για κάποιον λόγο, ο

[27] Μετάφραση της Καραστάθη (1993β: 231).

[28] Μετάφραση της Καραστάθη (1993β: 231).

Αριστοτέλης ταχθεί υπέρ μίας κοινωνικής ανισότητας και υποστηρίξει πως οι άνδρες και οι γυναίκες πρέπει να τάσσονται σε διαφορετικές εργασίες, χρειάζεται να (απο)δείξει, με κάποιον τρόπο, ότι η διαφορετική ύλη από την οποία συνίστανται ασκεί μία ιδιότυπη επίδραση στα υπόλοιπα τρία και ταυτόσημα αίτια, χωρίς να τα παραμορφώνει.

Γ. *Περὶ ζῴων γενέσεως*:
το θηλυκό ως ένα στείρο και παρεκβατικό αρσενικό

Γ1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Οι ζωολογικές πραγματείες του Αριστοτέλη (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*, *Περὶ ζῴων κινήσεως*, *Περὶ πορείας ζῴων*, *Περὶ ζῴων μορίων*, *Περὶ ζῴων γενέσεως*) συνιστούν ένα γραμματειακό είδος δυσεύρετο ανάμεσα στα έργα που μας έχουν διασωθεί από την αρχαιοελληνική γραμματεία. Φαίνεται, όμως, ότι η μελέτη των ζώων αποτέλεσε ένα από τα κύρια ενδιαφέροντα του Αριστοτέλη. Ο Σταγειρίτης πανεπιστήμων «ἦταν ἀληθινὰ ὁ σημαντικότερος βιολόγος τῆς ἀρχαιότητας», γράφει ο Ross (2016: 163), ενώ μέχρι και ο Δαρβίνος αναγνώρισε την ιδιοφυΐα του: «Ὁ Λινναῖος καὶ ὁ Cuvier ὑπῆρξαν οἱ δύο θεοί μου [...]· κι ὅμως δὲν ἦταν παρὰ μόνο μαθητὲς τοὺ γερο-Ἀριστοτέλη».[29]

Στο παρόν κεφάλαιο, θα ασχοληθώ με το έργο *Περὶ ζῴων γενέσεως*, στο οποίο, όπως προδίδει και ο τίτλος του, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην αναπαραγωγή των ζώων και επιχειρεί να εξηγήσει τους τρόπους, τις αιτίες και τους μηχανισμούς που συμβάλλουν στη δημιουργία των νέων απογόνων. Στις αράδες και στα κεφάλαια του βιβλίου παρελαύνει μία πλειάδα βιολογικών ειδών, από μυρμήγκια, αράχνες και κουνούπια μέχρι ζαργάνες, πουλιά και ύαινες. Εγώ, όμως, θα επικεντρωθώ κυρίως στους ανθρώπους και στον τρόπο με τον οποίον αυτοί αναπαράγονται.

Δεν προκαλεί έκπληξη ότι σημαντικό ρόλο θα παίξουν πάλι τα τέσσερα αίτια. Φαίνεται, πάντως, ότι για το ζήτημα της αναπαραγωγής θα δοθεί μία ιδιαίτερη έμφαση στο ποιητικό αίτιο (715a4–7).[30] Ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται πρωτίστως να εντοπίσει το συγκεκριμένο εκείνο στοιχείο που εγκαινιάζει και πυροδοτεί μία διαδικασία αναπαραγωγής, που αποτελεί το εναρκτήριο σημείο της. Η διαδικασία αυτή, φυσικά, αφού ενεργοποιηθεί, θα παραγάγει ένα νέο πλάσμα που θα αναπτυχθεί έτσι, ώστε να λάβει εν τέλει την ολοκληρωμένη του μορφή και να μπορέσει να επιτελέσει το έργο που εκ φύσεως τού αρμόζει.

---

[29] Απόσπασμα από Darwin (1887: 252), όπως παραδίδεται στο Ross (2016: 164).

[30] Βλέπε παράθεμα 7.

Γ2. Συμβολή του άνδρα και της γυναίκας στην αναπαραγωγική διαδικασία

Ο Αριστοτέλης, αρχικά, διαπιστώνει πως για την αναπαραγωγή των ανθρώπων είναι απαραίτητο το ζευγάρωμα μεταξύ ενός αρσενικού και ενός θηλυκού ατόμου. Αναγνωρίζει, επίσης, πως «εκείνο που απέρχεται από το αρσενικό δεν είναι όμοιο με εκείνο που απέρχεται από το θηλυκό» (722b5–6):[31] ο άνδρας παράγει σπέρμα και η γυναίκα παράγει *τὰ καταμήνια* [= τις αιματώδεις εκκρίσεις της εμμηνόρροιας]. Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης εκφράζει ορισμένες αντιρρήσεις απέναντι στη θεωρία που υποστηρίζει, αφενός, ότι τα υγρά που παράγουν τα δύο φύλα είναι ισοδύναμα μεταξύ τους, διεκπεραιώνοντας την ίδια περίπου λειτουργία στην αναπαραγωγική πράξη, και, αφετέρου, ότι τα υγρά αυτά παράγονται από όλο το σώμα των ατόμων. Αν και τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται για την αναίρεση της συγκεκριμένης θεωρίας είναι αμφίβολης ποιότητας και ισχύος,[32] ο Αριστοτέλης διατείνεται πως «αυτά που υποστηρίζουν [όσοι υιοθετούν την εν λόγω θεωρία], φαίνεται να οδηγούν σε ισχυρισμούς που είναι αδύνατοι» (722a3). Επομένως, ο ίδιος τάσσεται υπέρ του ισχυρισμού πως το σπέρμα και τα καταμήνια επιτελούν διαφορετικές λειτουργίες, ενώ, ταυτόχρονα, παράγονται και από εξειδικευμένα όργανα του σώματος: τα καταμήνια δημιουργούνται από τη μήτρα, το σπέρμα δημιουργείται από *τὸν περίνεον*, ο οποίος περιλαμβάνει το όσχεο, τους όρχεις και το πέος (716a31–34, 766a3–5).

Ποια είναι, όμως, η λειτουργία που επιτελεί το κάθε αναπαραγωγικό έκκριμα; Ο Αριστοτέλης θα υποστηρίξει πως, αναφορικά με τη δημιουργία του εμβρύου, το σπέρμα λειτουργεί ως το ποιητικό αίτιο (που συμπαρασύρει, επίσης, το μορφικό και το τελικό) και τα καταμήνια λειτουργούν ως το υλικό αίτιο. Υπό κανονικές συνθήκες, στο τέλος κάθε εμμηνορρυσιακού κύκλου αποβάλλεται το μεγαλύτερο μέρος των καταμηνίων, ενώ εντός της μήτρας παραμένει μόνο το πιο χρήσιμο και καθαρό υπόλειμμα (727b12–14). Εάν σε αυτό το διάστημα λάβει χώρα η σεξουαλική συνεύρεση, τότε το σπέρμα θα αναμειχθεί με τα ωφέλιμα καταμήνια και θα πυροδοτήσει μία διαδικασία όμοια με τη διεργασία που – στο πλαίσιο της παρασκευής τυριού – εκκινεί ο χυμός σύκου ή η πυτιά, αφού προστεθεί στο γάλα:

[31] Στο παρόν κεφάλαιο, όλες οι μεταφράσεις που παραθέτω από το *Περὶ ΖΓ* είναι του Σταυριανέα (χ.χ.).

[32] Ενδεικτικά: 722b6–8 και 722b13–19. Για μετάφραση, βλέπε παράθεμα 8.

> «το αρσενικό συνεισφέρει στη γέννηση το είδος και την αρχή της κίνησης, ενώ το θηλυκό συνεισφέρει το σώμα και την ύλη, όπως συμβαίνει και με το γάλα, όταν πήζει: […] το γάλα είναι η ύλη, ενώ ο χυμός του σύκου ή η πυτιά είναι εκείνο [το οποίο] συνεισφέρει την [αιτία] που προκαλεί την πήξη·» (729a9–13)

Το σπέρμα είναι, λοιπόν, που λειτουργεί ως το ποιητικό αίτιο του νεογνού.[33] Μία διαφορετική αναλογία που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης παρουσιάζει έναν ξυλουργό με τα έργα του:

> «[…] το σπέρμα [δεν] είναι κάποιο μέρος του εμβρύου που γεννιέται, όπως και από τον ξυλουργό τίποτε δεν […] προστίθεται στην ύλη των ξύλων, […] αλλά [μόνο] η μορφή ή το είδος […] προέρχεται από [τον ξυλουργό] και […] αποδίδεται [στο δημιούργημα] μέσω της κίνησης που διενεργείται […]. […] Τα χέρια του κινούν τα εργαλεία και τα εργαλεία την ύλη. Με τον ίδιο τρόπο και η φύση εντός του αρσενικού […] χρησιμοποιεί το σπέρμα σαν εργαλείο και ως το όχημα της […] κίνησης, όπως στην περίπτωση των δημιουργημάτων της τέχνης κινούνται τα εργαλεία. […] Όσα ζώα εκκρίνουν σπέρμα, με αυτόν τον τρόπο συμβάλλουν στην γέννηση.» (730b11–24)

Φαίνεται, έτσι, να είναι απόλυτος ο διαχωρισμός των λειτουργιών που αναθέτει η φύση στους άνδρες και στις γυναίκες. Οι πρώτοι παρέχουν το άυλο σχέδιο βάσει του οποίου το νεογνό θα αναπτυχθεί και θα λάβει τη μορφή του ανθρώπινου είδους, ενώ οι δεύτερες χορηγούν το αρχικά αδιαμόρφωτο υλικό που θα δεχτεί την επίδραση του σπέρματος και θα σχηματιστεί αναλόγως.

Ένα ερώτημα που εγείρεται είναι: γιατί δεν συμβαίνει το ανάποδο; Στη διαδικασία της αναπαραγωγής, ο Αριστοτέλης πασχίζει να εξηγήσει, ουσιαστικά, την προέλευση δύο αιτίων: αφενός, του ποιητικού (που συμπαρασύρει το μορφικό και το τελικό) και, αφετέρου, του υλικού. Απορρίπτει το ενδεχόμενο να προέρχονται και τα δύο αίτια από τον κάθε ένα γεννήτορα. Προτιμά την εξειδίκευση. Ο κάθε γεννήτορας πρέπει να παράσχει μόνο ένα αίτιο. Γιατί, όμως, ο γεννήτορας που παρέχει την ύλη να είναι η γυναίκα και ο γεννήτορας που παρέχει τη μορφή να είναι ο άνδρας; Το

[33] Βλέπε και *ΜτΦ*, 1013a29–31, όπου, ομοίως, το ποιητικό αίτιο του τέκνου ταυτίζεται με τον πατέρα.

επιχείρημα που στηρίζει έναν τέτοιον ισχυρισμό, αν δεν είναι ανύπαρκτο, είναι τουλάχιστον ασαφές και συγκεχυμένο.[34]

Σημαντικό ρόλο φαίνεται να παίζει η ποσότητα της κάθε έκκρισης. Τα προϊόντα της εμμήνου ρύσεως εκκρίνονται, εμφανώς, σε μεγαλύτερη ποσότητα συγκριτικά με τον όγκο σπέρματος που προκύπτει μετά από μία εκσπερμάτωση. Το γεγονός αυτό δείχνει, για τον Αριστοτέλη, τον βαθμό επεξεργασίας που έχει υποστεί το κάθε έκκριμα πριν αποβληθεί από το σώμα. Στο Βιβλίο Δ΄ διαβάζουμε:

> «όπως και στην περίπτωση της πρωταρχικής τροφής των καρπών, όπου από μεγάλη ποσότητα τροφής προκύπτει λίγο χρήσιμο υλικό μετά από τα διάφορα στάδια επεξεργασίας […] και καταλήγει το τελικό προϊόν να μην έχει σχέση συγκριτικά με την αρχική ποσότητα, έτσι και στο σώμα του ζώου, όπου τα μέρη προκύπτουν από τα διαφορετικά στάδια επεξεργασίας της τροφής, το τελικό προϊόν που προκύπτει από την συνολική τροφή είναι πάρα πολύ μικρό.» (765b28–34)[35]

Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι θέλουμε να παρασκευάσουμε μαρμελάδα φράουλας. Θα προμηθευτούμε φράουλες, μέλι και νερό. Θα βράσουμε το μείγμα, μέχρι να παραχθεί ένα παχύρρευστο υγρό, το οποίο πιθανότατα θα περιλαμβάνει και στερεά κομμάτια φράουλας. Θα παρατηρήσουμε ότι το τελικό αποτέλεσμα της μαγειρικής αυτής διαδικασίας υστερεί σε σχέση με τα αρχικά υλικά ως προς την ποσότητά του: είναι πολύ λιγότερο. Ταυτόχρονα, όσο περισσότερο επεξεργαζόμαστε το μείγμα και το υποβάλλουμε σε βρασμό άλλο τόσο θα μειώνεται και η ποσότητά του. Η συγκεκριμένη διεργασία, λέει ο Αριστοτέλης, δεν συμβαίνει μόνο με την επεξεργασία των τροφίμων

---

[34] Βλέπε και την παρατήρηση του Düring (2003: 312), ο οποίος θεωρεί πως πολλοί συλλογισμοί που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης στο *Περὶ ΖΓ* συνιστούν λογικές πλάνες: «Αὐτὸ τὸ εἶδος ἐπιχειρηματολογίας ἐμφανίζεται συχνὰ στὸ *Περὶ ζῴων γενέσεως*. Ὁ Ἀριστοτέλης κατασκευάζει μιὰ ἐκτενὴ θεωρία· στηρίζει αὐτὴ τὴ θεωρία σὲ μιὰ ἑρμηνευμένη μὲ λανθασμένο τρόπο παρατήρηση, τῆς ὁποίας τὸ ἀποτέλεσμα κατὰ παράδοξο τρόπο γενικεύει· ἀφοῦ ἐπιβεβαίωσε τὴν ἄποψή του μὲ καθαρὰ θεωρητικὲς δηλώσεις, πέφτει στὸ λάθος μιᾶς petitio principii [= λήψης του ζητουμένου], ἑνὸς εἴδους μάλιστα τὸ ὁποῖο ὁ ἴδιος περιγελᾶ στὰ *Τοπικὰ* καὶ *Ἀναλυτικά*, καὶ δηλώνει ὅτι ἐμπειρικὰ δεδομένα ἐπιβεβαιώνουν τὴ θεωρία του».

[35] Παράβαλε και τη μετάφραση του Peck (1990: 387): “Take a parallel case, that of fruit. Here the nourishment in its first stage is large in quantity, but the useful product resulting from it through the various stages of its treatment is small, and in the end the final result is nothing in proportion compared with the original bulk. So too in the body, the various parts receive the nourishment in turn at the different stages of its treatment, and the final product resulting from all that amount of nourishment is quite small”.

από τους μαγείρους αλλά εμφανίζεται και με την επεξεργασία ή τον μεταβολισμό που υφίσταται η τροφή μέσα στο σώμα των ανθρώπων και των υπόλοιπων ζώων. Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι ένας άνδρας και μία γυναίκα καταναλώνουν τον ίδιο όγκο τροφής. Θα διαπιστώσουμε ότι η ποσότητα των αναπαραγωγικών υγρών που θα παραγάγουν διαφέρει: ο άνδρας θα παραγάγει μικρότερη ποσότητα, η γυναίκα θα παραγάγει μεγαλύτερη. Αυτό, κατά τον Αριστοτέλη, σημαίνει ότι, αναφορικά με τις αναπαραγωγικές εκκρίσεις, οι άνδρες έχουν μεταβολίσει σε μεγαλύτερο βαθμό το σπέρμα που δημιουργούν, ενώ οι γυναίκες έχουν μεταβολίσει λιγότερο τις αιματώδεις εκκρίσεις τους. Κατά συνέπεια, ο συγκεκριμένος βαθμός επεξεργασίας δείχνει και τη σωματική θερμοκρασία του κάθε φύλου. Οι θερμότεροι άνδρες μεταβολίζουν περισσότερο, οι ψυχρότερες γυναίκες μεταβολίζουν λιγότερο (728a26–27, 765b15–17).[36]

Ο μεγάλος βαθμός θερμικής επεξεργασίας μετατρέπει το σπέρμα σε ένα αφρώδες μείγμα νερού και ζεστού αέρα, ο οποίος, μάλιστα, μοιάζει με την ουσία των άφθαρτων αστέρων (735b37-736a1, 736a14, 736b33–367a1).[37] Το σπέρμα, έτσι, εφοδιάζεται με τη δυνατότητα να μορφοποιεί τα καταμήνια της γυναίκας. Αντίθετα, η μικρότερη επεξεργασία των καταμηνίων έχει ως αποτέλεσμα οι συγκεκριμένες εκκρίσεις να λειτουργούν ως το υλικό αίτιο της γέννησης. Παρ' όλ' αυτά, ο ακριβής μηχανισμός που θα εξηγούσε τον τρόπο με τον οποίον η σωματική θερμοκρασία επιδρά πάνω στα αναπαραγωγικά υγρά, διευκολύνοντας ή παρεμποδίζοντας τη δημιουργία του *θερμοῦ πνεύματος* δεν παρουσιάζεται ούτε διερευνάται.[38]

Είναι, επίσης, στο πλαίσιο μίας τέτοιας συζήτησης που ο Αριστοτέλης προβαίνει στους περίφημους χαρακτηρισμούς του για το θηλυκό ως ένα στείρο, αδύναμο και ανάπηρο αρσενικό. Σε αυτό το πλαίσιο, τουλάχιστον, η ιδιαιτερότητα του θηλυκού εντοπίζεται αποκλειστικά στην ανικανότητά του να επεξεργαστεί σε μεγαλύτερο

[36] Βλέπε παράθεμα 10.

[37] Βλέπε παράθεμα 11.

[38] Ομοίως, η Merleau (2003: 140) συμπεραίνει: "the crucial distinctions made by Aristotle are ultimately speculative rather than empirical. He offers theoretical reasons for believing that the female must be colder than the male, that she must therefore be unable to concoct blood to the degree that males can, that semen […] has undergone a significant transformation, and that this is a transformation for the better. These transformations and their implications […], however, are not things that we directly observe. Thus the statements that Aristotle makes about biological sex difference, though they begin with ocular observations of various species, are ultimately theoretical inferences".

βαθμό το γονιμοποιό υγρό που παράγει, με αποτέλεσμα να συνεισφέρει εν τέλει απλώς το υλικό αίτιο στο έμβρυο, όχι το μορφικό:

— «Τα αγόρια μοιάζουν στη μορφή με γυναίκες και η γυναίκα είναι σαν ένα στείρο αρσενικό [= *ὥσπερ ἄρρεν ἄγονον*], αφού τα θηλυκά είναι τέτοια από κάποια αδυναμία και συγκεκριμένα, επειδή αδυνατούν να μεταβολίσουν την πιο επεξεργασμένη τροφή και να παραγάγουν σπέρμα […] λόγω της ψυχρότητας της φύσης τους.» (728a17–21)

— «[…] το θηλυκό είναι κάτι σαν ανάπηρο αρσενικό [= *ὥσπερ ἄρρεν (…) πεπηρωμένον*] και η εμμηνόρροια είναι μια μορφή σπέρματος, όχι όμως καθαρού.» (737a27–29)

Ταυτόχρονα, όπως είδαμε προηγουμένως, το δίπολο μορφής και ύλης περιλαμβάνει έναν πόλο που εμφορείται από μία οντολογική, γνωσιολογική και αξιολογική προτεραιότητα σε αντίθεση με τον άλλον πόλο ο οποίος περιγράφεται ως φορέας δευτερεύουσας αξίας. Μία παρόμοια δυναμική φαίνεται να εφαρμόζεται και στο δίπολο αρσενικού και θηλυκού γεννήτορα, όπου ο πατέρας αξιολογείται ως ανώτερος και θεϊκότερος από τη μητέρα λόγω του μορφοποιού σπέρματος που συνεισφέρει (732a3–9).[39]

Και πάλι, πρέπει να τονίσω ότι τα συγκεκριμένα χωρία, όπου τα θηλυκά άτομα περιγράφονται ρητά ως ανάπηρα αρσενικά και εκλαμβάνονται υπόρρητα ως κατώτερα και λιγότερο θεϊκά από το άλλο φύλο, δεν προσάπτουν στις γυναίκες μία σφαιρική ατέλεια που κηλιδώνει ολόκληρη την ύπαρξή τους και παρακωλύει τη συνολική τους δράση. Με βάση τα συγκεκριμένα αποσπάσματα, η ατέλεια φαίνεται να σχετίζεται αποκλειστικά με την αναπαραγωγική λειτουργία των γυναικών. Διαφορετικά αποσπάσματα χρειάζεται να στοιχειοθετήσουν εάν και κατά πόσον η εν λόγω ατέλεια επηρεάζει και άλλες πτυχές της ζωής που διάγουν οι γυναίκες.

Γ3. Καθορισμός του φύλου που αποκτά το έμβρυο

Ένα ακόμη ζήτημα που επιχειρεί να διασαφηνίσει ο Αριστοτέλης αφορά στις αιτίες που καθορίζουν το (βιολογικό) φύλο των απογόνων. Η εξήγηση που προτείνει σχετίζεται με τον βαθμό κατά τον οποίο το σπέρμα επιβάλλεται και κυριαρχεί στα καταμήνια. Ένας μεγαλύτερος βαθμός επιβολής προκαλεί τη γέννηση αρσενικού

[39] Βλέπε παράθεμα 12.

απογόνου· ένας μικρότερος βαθμός επιβολής οδηγεί στη δημιουργία θηλυκού απογόνου· ένας ελάχιστος ή ανύπαρκτος βαθμός επιβολής έχει ως αποτέλεσμα να μη λάβει χώρα η γονιμοποίηση και να μη γεννηθεί κανένας απόγονος (766a18–21, 766b15–16, 768b25–27).[40] Η επίδραση και η επιβολή που ασκεί το σπέρμα πάνω στα καταμήνια εξαρτάται τόσο από τη δική του θερμότητα (η οποία επηρεάζει τη «δύναμη» και την ορμή του) όσο και από τα χαρακτηριστικά των καταμηνίων (ποσότητα και θερμοκρασία). Ένας συνδυασμός πολύ θερμού σπέρματος με μία σχετικά μικρή και λιγότερο ψυχρή ποσότητα εμμηνόρροιας παράγει αγόρι, ενώ ένας συνδυασμός λιγότερο θερμού σπέρματος με μία μεγαλύτερη και ψυχρότερη ποσότητα εμμηνόρροιας είτε παράγει κορίτσι είτε δεν παράγει κανέναν απόγονο.

Γ4. Το θηλυκό ως παρέκβαση

Σε ένα άλλο σημείο, συζητώντας για την ομοιότητα που συνήθως εμφανίζουν οι απόγονοι σε σχέση με τους γονείς τους, ο Αριστοτέλης θα περιγράψει το θηλυκό ως ένα είδος τερατογένεσης και ως μία παρέκβαση από την αναμενόμενη γέννηση αρσενικού ατόμου:

> «το να μην μοιάζεις με τους γονείς σε καθιστά κατά κάποιον τρόπο ένα είδος τέρατος [= *τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν*], γιατί σε αυτές τις περιπτώσεις είναι σαν η φύση να ξέφυγε από το γένος τρόπον τινά [= *παρεκβέβηκε (…) ἡ φύσις (…) ἐκ τοῦ γένους*]. Πρώτη παρέκβαση είναι το να γεννιέται ένα θηλυκό και όχι ένα αρσενικό – αλλά αυτή είναι μια αναγκαία παρέκβαση στη φύση [= *ἀναγκαία τῇ φύσει*], αφού πρέπει να διασωθεί το γένος με τον διαχωρισμό των αρσενικών και των θηλυκών.» (767b5–10)

Ήδη γνωρίζουμε ότι, όσον αφορά στην ύπαρξη ενός όντος, αποδίδεται συνήθως μία προτεραιότητα στη μορφή έναντι της ύλης. Εφόσον το σπέρμα του αρσενικού γεννήτορα παρέχει τη μορφή στο έμβρυο, ο πατέρας εκλαμβάνεται και ως η πρωταρχική αιτία του απογόνου.[41] Ταυτόχρονα, ο ρόλος που επιτελεί η μητέρα στην αναπαραγωγική διαδικασία και η υλική συνεισφορά της στη γέννηση του εμβρύου αποκτούν μία δευτερεύουσα σημασία. Γι’ αυτό και στο συγκεκριμένο απόσπασμα ως γονέας με την

[40] Βλέπε παράθεμα 13.

[41] Βλέπε και *ΜτΦ*, 1071a22: «Ὁ Πηλεὺς εἶναι ἀρχὴ τοῦ Ἀχιλλέως, καὶ δική σου ἀρχὴ εἶναι ὁ πατέρας σου», μετάφραση του Κυργιόπουλου (2006: 107).

πλήρη και κυριολεκτική σημασία του όρου θεωρείται αποκλειστικά ο πατέρας, όχι η μητέρα.

Κατά συνέπεια, η δημιουργία απογόνου που παρεκκλίνει από το φύλο του αρσενικού γεννήτορα ισοδυναμεί με μία παρεκτροπή από την «κανονική» και «φυσιολογική» πορεία των πραγμάτων. Εντούτοις, η γέννηση θηλυκών ατόμων παραμένει ένα γεγονός αναγκαίο και φυσικό, καθώς συμβάλλει στη διατήρηση των ειδών που περιλαμβάνουν αρσενικά και θηλυκά μέλη. Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε αυτόν τον ισχυρισμό, ο οποίος, εκ πρώτης όψεως, φαίνεται να περιλαμβάνει μία εξόφθαλμη αντίφαση; Αν ένα γεγονός είναι παρεκβατικό, τότε δεν θα εκπλήρωνε καμία λειτουργία, ενώ, ταυτόχρονα, δεν θα το περιγράφαμε ως φυσικό και σύμφωνο με τη φύση (μάλλον, αφύσικο και *παρὰ φύσιν* θα το χαρακτηρίζαμε). Αντίστοιχα, εάν ένα γεγονός υπαγορεύεται υποχρεωτικά, εξ ανάγκης, από μία φυσική διεργασία, διότι επιτελεί έναν πολύ σημαντικό σκοπό, τότε δεν μπορεί να αποτελεί παρέκβαση ή παρεκτροπή.

— Η κυρίαρχη ερμηνεία

Η πιο διαδεδομένη ερμηνεία προτείνει πως η παρέκβαση που εμφανίζουν τα θηλυκά άτομα σχετίζεται με τον βαθμό στον οποίον εκφράζουν και πραγματώνουν την ουσία του είδους τους. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, δύο κύκλους: τον έναν τον έχω δημιουργήσει πάνω σε ένα φύλλο χαρτί, με τη βοήθεια ενός διαβήτη· τον άλλον τον έχω σχεδιάσει στο προαύλιο ενός σχολείου, πάνω στην άσφαλτο, χρησιμοποιώντας απλώς μία κιμωλία και το χέρι μου. Από οντολογική/μεταφυσική σκοπιά, με ποιον τρόπο διαφέρουν αυτά τα δύο σχεδιάσματα μεταξύ τους; Αν επιστρατεύσουμε τα τέσσερα αριστοτελικά αίτια, διαπιστώνουμε, αρχικά, ότι τα δύο αυτά όντα, μάλλον, δεν διαφέρουν ως προς το μορφικό τους αίτιο: και τα δύο ανήκουν τόσο στο ίδιο γένος (γεωμετρικό σχήμα) όσο και στο ίδιο είδος (κύκλος). Με άλλα λόγια, φαίνεται να μη διαφέρουν καθόλου ως προς τη (δεύτερη) ουσία τους. Ομοίως, φαίνεται πως δεν διαφέρουν ούτε ως προς το τελικό τους αίτιο, τον σκοπό, δηλαδή, για τον οποίον δημιουργήθηκαν: εγώ επεδίωξα να κατασκευάσω δύο κύκλους και τους κατασκεύασα. Αναφορικά, λοιπόν, με το μορφικό και το τελικό αίτιο, τα δύο αυτά πλάσματα ταυτίζονται.

Ως προς το ποιητικό τους αίτιο, όμως, μάλλον δεν ταυτίζονται. Η αιτία που προκάλεσε την κίνηση και τη μεταβολή ή, διαφορετικά, τα στοιχεία που

πυροδότησαν τη διαδικασία κατασκευής των κύκλων, τη συντήρησαν και την ολοκλήρωσαν είναι διαφορετικά. Στην πρώτη περίπτωση, τα στοιχεία αυτά περιλαμβάνουν, οπωσδήποτε, τον διαβήτη, ο οποίος απουσιάζει από τη διαδικασία κατασκευής του δεύτερου κύκλου. Οπότε, μπορούμε να ισχυριστούμε με ασφάλεια ότι ως προς το ποιητικό τους αίτιο τα δύο πλάσματα διαφέρουν. Αναφορικά, τέλος, με το υλικό αίτιο, προκύπτει και πάλι μία σημαντική διαφορά. Ο πρώτος κύκλος έχει σχηματιστεί με μολύβι πάνω σε λείο χαρτί, ενώ ο δεύτερος κύκλος έχει σχηματιστεί με κιμωλία πάνω στην τραχιά άσφαλτο. Επομένως, στη δημιουργία του κάθε κύκλου συνέβαλε ένας διαφορετικός συνδυασμός υλικών στοιχείων, όχι ο πανομοιότυπος.

Μπορούμε, έτσι, να πούμε ότι οι δύο κύκλοι μεταξύ τους ταυτίζονται ως προς το μορφικό και το τελικό τους αίτιο, ενώ διαφέρουν ως προς το ποιητικό και το υλικό τους αίτιο. Ας αναρωτηθούμε, τώρα, το εξής. Πώς μπορούμε να περιγράψουμε τη (δεύτερη) ουσία ενός κύκλου; Ποιος είναι, δηλαδή, ο λόγος/ο ορισμός που αποτυπώνει *τὸ τί ἦν εἶναι* του κύκλου; Έστω ότι ορίζουμε τον κύκλο ως το γεωμετρικό σχήμα στο οποίο όλα τα σημεία του απέχουν την ίδια απόσταση από ένα άλλο, εξωτερικό σημείο. Με δεδομένο αυτόν τον ορισμό, μπορούμε να ρωτήσουμε: ποιος από τους δύο κύκλους που σχεδίασα πραγματώνει σε μεγαλύτερο βαθμό *τὸ τί ἦν εἶναι* του κύκλου ως είδους; Ήτοι, ποιος από τους δύο κύκλους προσεγγίζει περισσότερο και φανερώνει ακριβέστερα τον ορισμό του (τέλειου/ιδανικού) κύκλου; Κατά πάσα πιθανότητα, θα απαντήσουμε ότι ο πρώτος κύκλος, που σχεδιάστηκε με μολύβι πάνω σε χαρτί, εκφράζει πληρέστερα την έννοια/τον ορισμό του κύκλου. Αυτός είναι πιο καλοσχηματισμένος, όχι μόνο γιατί χρησιμοποιήθηκε διαβήτης για την κατασκευή του αλλά και γιατί αξιοποιήθηκε μία λεία επιφάνεια.

Με ένα παρόμοιο σκεπτικό, οι περισσότεροι ερευνητές υποστηρίζουν ότι οι άνδρες μοιάζουν με τον πρώτο κύκλο, του διαβήτη και του χαρτιού, ενώ οι γυναίκες μοιάζουν με τον δεύτερο κύκλο, της κιμωλίας και της ασφάλτου. Τα δύο φύλα μοιράζονται ένα κοινό μορφικό αίτιο, διότι ανήκουν εξίσου στο ανθρώπινο είδος· ταυτίζονται ως προς το τελικό τους αίτιο, με την έννοια ότι δημιουργήθηκαν, προκειμένου να συμβάλουν στην αναπαραγωγή και στη διαιώνιση του είδους· διαφέρουν ως προς το ποιητικό τους αίτιο: το σπέρμα που παράγει άνδρες είναι θερμότερο από το σπέρμα που παράγει γυναίκες· τέλος, διαφέρουν και στο υλικό τους αίτιο: η ποσότητα των καταμηνίων που συνέβαλαν στη γέννηση ενός άνδρα είναι μικρότερη και

θερμότερη συγκριτικά με την ποσότητα των καταμηνίων που συνετέλεσαν στη γέννηση μίας γυναίκας.

Όπως και στην περίπτωση των δύο κύκλων, οι άνδρες αποβαίνουν πιο καλοσχηματισμένοι, εκφράζοντας καλύτερα την ανθρώπινη ουσία συγκριτικά με τις γυναίκες. Η Witt (2004: 127) παρατηρεί πως η αριστοτελική μορφή επιδέχεται διαβαθμίσεις: ένα άτομο μπορεί να πραγματώνει την ουσία του είδους του σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, όπως, λόγου χάρη, ένα νεογέννητο κουταβάκι πραγματώνει σε μικρότερο βαθμό τη μορφή του είδους του συγκριτικά με έναν πλήρως ανεπτυγμένο και ολοκληρωμένο σκύλο.[42] Η Sharkey (2016: 88) υποστηρίζει πως, κατά τον Αριστοτέλη, οι γυναίκες δεν μπορούν εύκολα να αναπτύξουν και να ενεργοποιήσουν όλες τις ανθρώπινες δυνατότητές τους. Σύμφωνα με την Allen (1997: 102), ο Αριστοτέλης, πράγματι, αντιμετωπίζει το θηλυκό γένος ως «μία απόκλιση από την τέλεια μορφή». Ο Matthews (1986: 23) αναφέρεται στις γεννήσεις ανδρών ως αναπαραγωγικές επιτυχίες και στις γεννήσεις γυναικών ως φυσικές αποτυχίες. Ομοίως, η Nielsen (2008: 374) παρουσιάζει τα θηλυκά άτομα ως προϊόντα μίας ανολοκλήρωτης και, ως εκ τούτου, αποτυχημένης διαδικασίας, που στόχο έχει την παραγωγή αρσενικών ατόμων, ενώ η Deslauriers (1998: 159) ισχυρίζεται πως, υπό κανονικές συνθήκες, τα σπερματικά υγρά θα έπρεπε να παραγάγουν έναν αρσενικό απόγονο, όμως, στις περιπτώσεις θηλυκών απογόνων, απέτυχαν.

— Αντιρρήσεις απέναντι στην κυρίαρχη ερμηνεία

Η παραπάνω ερμηνεία συνεπάγεται πως σε κάθε είδος όπου απαντούν αρσενικά και θηλυκά μέλη ο μισός πληθυσμός αποτελείται από ατελή και ανολοκλήρωτα άτομα, τα οποία δεν μπορούν να πραγματώσουν την ουσία του είδους τους στον απόλυτο βαθμό αλλά, ταυτόχρονα, οφείλουν την ύπαρξή τους σε μία φυσική, στοχευμένη και αναγκαία διαδικασία. Η φύση, δηλαδή, κατ' εξακολούθηση δημιουργεί «τέρατα», με σκοπό να υπηρετήσει τη διαιώνιση των ειδών. Είναι πράγματι δύσκολο να αποδοθεί μία τέτοια αντίφαση στον Αριστοτέλη, τον αρχιτέκτονα της τυπικής λογικής. Ίσως, γι' αυτό, ορισμένοι μελετητές έχουν επιχειρήσει να εξομαλύνουν την εν λόγω ένταση ή και να την άρουν εξ ολοκλήρου. Έτσι, οι περισσότερες προσπάθειες

[42] "Becoming human is a process and the human form can be realized to different degrees just as becoming an oak tree is a process and the oak form can be realized to different degrees."

στοχεύουν να ελαττώσουν ή και να εκμηδενίσουν, ει δυνατόν, τον βαθμό στον οποίον τα θηλυκά άτομα εκλαμβάνονται ως εκτρώματα και παρεκβάσεις.[43] Ο Henry (2007: 261, υποσημείωση 25), για παράδειγμα, αναφέρεται στο ακόλουθο απόσπασμα:

> «[…] είναι πιθανό να μην επικρατήσει κάποιες φορές το αρσενικό […], και έτσι κατ' ανάγκη στα ζώα υπάρχει και η γέννηση των θηλυκών. Η γέννηση τέρατος, όμως, δεν είναι αναγκαίο να οφείλεται σε κάποιο σκοπό ή σε τελική αιτία, αλλά είναι αναγκαία κατά συμβεβηκός […].» (767b10–15)[44]

Πράγματι, το εν λόγω απόσπασμα διακρίνει τη γέννηση θηλυκών ατόμων από τη γέννηση τέρατος. Τη διάκριση αυτή υπερτονίζει ο Henry, προκειμένου να υποστηρίξει ότι η δημιουργία θηλυκών απογόνων δεν αποτελεί έκτρωμα ή παρέκβαση.[45] Ωστόσο, εφόσον προηγουμένως ο Αριστοτέλης ισχυρίστηκε πως «[πρώτη] παρέκβαση είναι το να γεννιέται ένα θηλυκό και όχι ένα αρσενικό» (767b8), μπορούμε, εναλλακτικά, να πούμε πως στο συγκεκριμένο χωρίο διακρίνονται δύο είδη τερατογενέσεων: το ένα αφορά στα θηλυκά πλάσματα και το άλλο αφορά σε πλάσματα που εμφανίζουν μεγαλύτερες αποκλίσεις από την ουσία του είδους τους (για παράδειγμα, ένα πτηνό που γεννήθηκε χωρίς φτερά). Ομοίως, και η Gelber (2018: 178) παρουσιάζει τις γεννήσεις θηλυκών και τις γεννήσεις εκτρωμάτων ως αντίθετα και ασύμβατα γεγονότα: "[…] Aristotle thinks that females are 'by nature' necessary and – unlike monstrosities – are for the sake of something".

Ακολουθώντας μία διαφορετική οδό, η Connell (2016: 344–349) εστιάζει στις σημασίες των ρημάτων *παρεκβέβηκε* [< *παρεκβαίνω*], που το συναντήσαμε παραπάνω,[46] και *ἐξίσταμαι*, το οποίο συνήθως αποδίδεται με τη σημασία «αποκλίνω,

---

[43] Βλέπε και Deslauriers (2022:62): "[some] commentators deny […] that the female is a deficiency or deviation from a male ideal".

[44] Μία τερατογένεση, δηλαδή, μπορεί να μην υπαγορεύεται από κάποιον ευρύτερο, φυσικό σκοπό αλλά να προκύπτει υποχρεωτικά ως αποτέλεσμα ορισμένων, τυχαίων, συνθηκών. Μία τερατογένεση αυτού του τύπου θα μπορούσε να είναι η δημιουργία ενός νεογνού που δεν γεννήθηκε αρτιμελές (για παράδειγμα, ένας σκύλος με παραμορφωμένα τα πίσω του πόδια), διότι κατά τη διάρκεια της κυοφορίας η μητέρα του είχε τραυματιστεί, δεν μπορούσε να συλλέξει τροφή και, κατά συνέπεια, δεν τρεφόταν σωστά.

[45] "*Unlike females*, monstrosities are not means to a natural goal but result from the failure to achieve a natural goal […]."

[46] Βλέπε σελίδα 29.

παραμορφώνομαι, εκφυλίζομαι» και χρησιμοποιείται σε αποσπάσματα όπως το ακόλουθο:

> «[…] η απόκλιση πάντοτε γίνεται όχι προς το τυχαίο αλλά προς το αντιτιθέμενο [= *ἐξίσταται πᾶν οὐκ εἰς τὸ τυχὸν ἀλλ' εἰς τὸ ἀντικείμενον*], έτσι κι αυτό που κατά τη γέννηση δεν υποτάσσεται, είναι αναγκαίο να παρεκκλίνει και να πάει προς το αντιτιθέμενο, σύμφωνα με την δύναμη του […] κινούντος που δεν επικράτησε τελικά. Αν, λοιπόν, θεωρήσουμε ότι [ο κινούν] έδρασε ως αρσενικό, γεννιέται θηλυκό […].» (768a2–6)

Η Connell θέτει υπό αμφισβήτηση τέτοιες μεταφράσεις και προτιμά να αποδώσει στα ρήματα τη σημασία «αλλάζω, μεταβάλλομαι». Καταλήγει έτσι στο συμπέρασμα πως στο απόσπασμα όπου γίνεται λόγος για το θηλυκό ως παρέκβαση ο Αριστοτέλης θίγει απλώς τους ποικίλους τρόπους με τους οποίους μπορεί να εξελιχθεί μία αναπαραγωγική διαδικασία:

> "When Aristotle states that the first stage of this process is when a female comes to be, he cannot be suggesting that femaleness leads to deformity. Rather, he is reminding the reader of the ways in which generation in particular instances can vary." (Connell, 2016: 344)

Και πάλι, όμως, η σημασιολογική στροφή που επιχειρεί η Connell δεν μπορεί να εξηγήσει τον χαρακτηρισμό του θηλυκού ως τέρατος. Στο επίμαχο απόσπασμα (767b5–10), πρώτα, δηλώνεται η ύπαρξη τεράτων, έπειτα, αναφέρεται ότι η φύση που παρήγαγε τα τέρατα *παρεκβέβηκε ἐκ τοῦ γένους* και, τέλος, εξηγείται πως πρώτη παρέκβαση συνιστά η γέννηση θηλυκού ατόμου. Ακόμα και αν ερμηνεύσουμε το *παρεκβέβηκε* ως «μεταβλήθηκε»/«έχει μεταβληθεί» και την πρώτη παρέκβαση ως «πρώτη μεταβολή», το θηλυκό παραμένει ένα είδος τέρατος, γεγονός που, μάλλον, δεν αντιμετωπίζεται ικανοποιητικά από την προσέγγιση της Connell.[47]

[47] Ενδιαφέρον παρουσιάζει, πάντως, το γεγονός ότι σε ένα μεταγενέστερο έργο της με τίτλο *Aristotle on Women: Physiology, Psychology, and Politics*, η Connell (2021) παραλείπει να αναφέρει ότι ο Αριστοτέλης περιγράφει τις γυναίκες ως εκτρώματα και παρεκβάσεις. Αποσιωπώντας το συγκεκριμένο σημείο, το οποίο, σύμφωνα με άλλους ερευνητές, υποδεικνύει πως τα γυναικεία σώματα, ενδεχομένως, δεν αποτυπώνουν πλήρως την ανθρώπινη μορφή, η Connell (2021: 4, υποσημείωση 11) παραθέτει απλώς ένα σύντομο σχόλιο που διευκρινίζει πως οι ατέλειες που αποδίδει ο Αριστοτέλης στις γυναίκες οφείλονται μόνο στην ανικανότητά τους να παραγάγουν σπέρμα λόγω χαμηλότερης σωματικής θερμοκρασίας: "While [Aristotle] does talk about the female as incomplete, this is with respect to the ability to concoct semen into its final form, i.e. male semen, and not with respect to the articulation of her own body parts […]".

— Συμπέρασμα για το θηλυκό ως παρέκβαση

Πιστεύω πως είναι ανώφελο ένα εγχείρημα που θα καθιστούσε μη παρεκβατική τη γέννηση θηλυκού ατόμου. Κατά τη γνώμη μου, είναι σαφές πως ο Αριστοτέλης διατηρεί και τα δύο μέρη του ισχυρισμού: η δημιουργία θηλυκών απογόνων είναι, ταυτόχρονα, και φυσική και παρεκβατική. Παρ' όλ' αυτά, ο ισχυρισμός αυτός δεν παύει να είναι προβληματικός. Ακόμα και αν δεν αποδεχτούμε την κυρίαρχη ερμηνεία που παρέθεσα παραπάνω, μία παρέκβαση, μία παρεκτροπή, ένα έκτρωμα ή μία οποιαδήποτε αλλοίωση δηλώνει μία κατάσταση που πρέπει να διορθωθεί ή να αποφευχθεί. Εάν, όμως, οι γυναίκες υποβάλλονταν σε διόρθωση, ώστε να γίνουν άνδρες, ή αν δεν υπήρχαν καθόλου γυναίκες, το ανθρώπινο είδος θα αφανιζόταν. Με άλλα λόγια, η δημιουργία μόνο αρσενικών απογόνων, μη παρεκβατικών, θα ματαίωνε έναν ύψιστο σκοπό της φύσης που έγκειται στη διαιώνιση των ειδών. Εφόσον τόσο οι άνδρες όσο και οι γυναίκες αποτελούν απαραίτητες προϋποθέσεις για τη διαιώνιση του ανθρώπινου είδους, είναι παράδοξο να ισχυριστούμε ότι οι γυναίκες πάσχουν από μία παρέκβαση που δεν υφίστανται οι άνδρες, ακόμα και στην περίπτωση που η υλική συνεισφορά της γυναίκας στην αναπαραγωγή κριθεί κατώτερη σε σύγκριση με τη μορφική συνεισφορά του άνδρα.[48]

Γ6. Συνάφεια με τα επιχειρήματα που εκτίθενται στο *Μετὰ τὰ φυσικὰ*

Σε σχέση με τη συζήτηση που έγινε στο *ΜτΦ*, το *Περὶ ΖΓ* φαίνεται πως μεγαλώνει τη μεταφυσική απόσταση και οξύνει τις οντολογικές διαφορές μεταξύ *ἄρρενος* και *θήλεος*. Στο *ΜτΦ*, ο Αριστοτέλης αναφέρθηκε μόνο σε μία διαφορά ύλης ανάμεσα στα φύλα, αφήνοντας να εννοηθεί πως οι άνδρες και οι γυναίκες δεν διαφέρουν καθόλου ως προς τα υπόλοιπα τρία αίτια. Στο *Περὶ ΖΓ,* όμως, ενώ ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνει πως οι άνδρες και οι γυναίκες μοιράζονται μία κοινή μορφική[49] και τελική[50] αιτία, εντούτοις, αναγνωρίζει πλέον δύο αιτίες που διαφέρουν: την υλική και την ποιητική. Οπότε, στο πλαίσιο του *Περὶ ΖΓ* απομένουν μόνο δύο αίτια που είναι κοινά και

[48] Βλέπε και Sharkey (2016: 115–116): "Aristotle essentially claims that all women—simply because they are women—suffer from some situation that, in some sense, ought not to be. […] Women's 'deformation' is, after all, necessary for the sake of our survival. Were women not deformed, they would be men. Thus, Aristotle appears to be committed to the problematic position that some feature is both a deformation of the species and is absolutely necessary for the good of the survival of the species".

[49] *Περὶ ΖΓ*, 730b33–731a1. Για μετάφραση, βλέπε την υποσημείωση στο παράθεμα 13.

[50] *Περὶ ΖΓ*, 731b28–732a1· παράβαλε και *ΠΨ*, 415a26–415b2. Για μετάφραση και των δύο χωρίων, βλέπε παράθεμα 14.

για τα δύο φύλα. Έχει ενδιαφέρον να δούμε εάν σε άλλα έργα εμφανίζονται διαφορές και ως προς το μορφικό ή το τελικό αίτιο.

Δ. Ψυχολογία:

τὸ ἄκυρον βουλευτικὸν

Δ1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Στο Α΄ Βιβλίο των *ΠΟΛ*, ο Αριστοτέλης εξετάζει, μεταξύ άλλων, και τη λειτουργία του *οἴκου*, ο οποίος, κατά τη γνώμη του, αποτελείται τόσο από δούλους όσο και από ελεύθερους ανθρώπους (1253b4)· ελεύθεροι, τώρα, θα είναι ο άνδρας, η σύζυγός του και τα τέκνα που τυχόν έχουν αποκτήσει. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται πως ο άνδρας ως σύζυγος, πατέρας και δουλοκτήτης εξουσιάζει τα υπόλοιπα μέλη του νοικοκυριού, τα οποία, κατά συνέπεια, *ἄρχονται* και υπόκεινται στην εξουσία του. Επιχειρεί, όμως, να δικαιολογήσει τον συγκεκριμένο ισχυρισμό, παραπέμποντας σε ορισμένες ψυχολογικές ιδιαιτερότητες που προσιδιάζουν στα διαφορετικά μέλη ενός νοικοκυριού:

> «από τη φύση τους τα περισσότερα όντα διακρίνονται σ' εκείνα που ασκούν εξουσία και σ' εκείνα που υπόκεινται στην εξουσία. Αυτό σημαίνει ότι με διαφορετικό τρόπο ασκεί εξουσία ο ελεύθερος στον δούλο, το αρσενικό στο θηλυκό και ο άντρας στο παιδί. Βέβαια, τα μέρη της ψυχής υπάρχουν σε όλους αυτούς, αλλά υπάρχουν με διαφορετικό τρόπο στον καθένα, αφού αυτός που είναι από τη φύση του δούλος δεν διαθέτει στο ελάχιστο την έλλογη ικανότητα να κρίνει και να θέτει στόχους [= *ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν*], το θηλυκό τη διαθέτει αλλά δεν είναι έγκυρη [= *ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον*], και το παιδί τη διαθέτει αλλά όχι ολοκληρωμένη [= *ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές*].» (1260a8–14)[51]

Ο παράγοντας, λοιπόν, που διαμορφώνει τις σχέσεις εξουσίας εντός του οίκου είναι το *βουλευτικόν*, η λογική ικανότητα που επιτρέπει σε κάποιον να *βουλεύεται*, ήτοι, να συλλογίζεται, να αξιολογεί, να κρίνει, να αποφασίζει και να θέτει στόχους. Ο άνδρας αναλαμβάνει τα ηνία της εξουσίας, διότι διαθέτει την ικανότητα του *βουλεύεσθαι* σε απόλυτο βαθμό. Τα υπόλοιπα μέλη του νοικοκυριού υπόκεινται στην εξουσία του αρσενικού, διότι εμφανίζουν διαφορετικών ειδών ελλείμματα ως προς τη συγκεκριμένη δεξιότητα: είτε δεν μπορούν να την ασκήσουν καθόλου, όπως οι εκ φύσεως δούλοι, είτε την ασκούν με πλημμελή, μερικό και περιστασιακό τρόπο, όπως τα

[51] Μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.).

παιδιά και οι γυναίκες. Ειδικότερα, τα ανήλικα τέκνα διαθέτουν ένα *ἀτελές* και ανώριμο *βουλευτικόν*, το οποίο, κατά πάσα πιθανότητα, στην περίπτωση των αγοριών θα ωριμάσει και θα γίνει *τέλειον* αλλά στην περίπτωση των κοριτσιών θα αποβεί *ἄκυρον*. Οι ενήλικες, ελεύθερες γυναίκες διαθέτουν ένα *βουλευτικὸν* το οποίο, για κάποιον λόγο, στερείται κύρους. Οι κρίσεις, οι αποφάσεις και, εν γένει, τα *βουλεύματα* στα οποία προβαίνουν καταλήγουν ανίσχυρα, αδυνατώντας να επιδράσουν καταλυτικά και να επιβληθούν πάνω σε κάτι ή σε κάποιον άλλον.

Πάνω, όμως, σε τι ή σε ποιον τα γυναικεία βουλεύματα αδυνατούν να ασκήσουν καθοριστική επίδραση; Το κείμενο των *ΠΟΛ* σιωπά απέναντι σε ένα τέτοιο ερώτημα. Γι' αυτό και πάμπολλοι ερευνητές έχουν επιχειρήσει να αποκρυπτογραφήσουν την ιδιαιτερότητα που ο μεγάλος στοχαστής προσάπτει στις γυναίκες και στα *βουλεύματά* τους. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, θα εξερευνήσω τις ερμηνείες που έχουν προταθεί, ενώ, παράλληλα, θα παραθέσω και τα σχετικά αριστοτελικά χωρία, που, ίσως, μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε τι ακριβώς συνεπάγεται ένα *ἄκυρον βουλευτικόν*.

Δ2. Οι διαπροσωπικές ερμηνείες

Ίσως, ο απλούστερος τρόπος με τον οποίο μπορούμε να κατανοήσουμε το συγκεκριμένο χωρίο είναι μέσω μίας ερμηνείας που εστιάζει στη σχέση της γυναίκας με άλλα πρόσωπα από τον περίγυρό της. Σύμφωνα με την ορολογία που εισήγαγε ο Fortenbaugh (1977: 138), μία τέτοια ερμηνεία ονομάζεται διαπροσωπική ("interpersonal") και πρεσβεύει πως το *ἄκυρον βουλευτικόν* αντιστοιχεί στην κοινωνική πραγματικότητα του ελλαδικού χώρου κατά τον 4ο αιώνα π.Χ., όπου, πράγματι, οι γυναίκες τελούσαν υπό την κηδεμονία του πατέρα, του συζύγου, του αδελφού ή κάποιου άλλου άντρα συγγενή. Τηρώντας τον πολιτισμικό κώδικα της εποχής, η γυναίκα υποχρεούνταν να υπακούει στα *βουλεύματα* των ανδρών που ανήκαν στην οικογένειά της, με αποτέλεσμα οι δικές της κρίσεις, επιλογές και αποφάσεις να μη λαμβάνονται σοβαρά υπ' όψιν και να αδυνατούν να επιβληθούν στη συμπεριφορά των άλλων. Ο Mulgan (1994: 199), για παράδειγμα, υιοθετεί ακριβώς μία τέτοια ερμηνεία. Ομοίως, και η Swanson (1992: 56) θεωρεί πως το κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον καθιστά το γυναικείο *βουλευτικὸν ἄκυρον*. Συμπληρώνει, όμως, ότι ο θεσμός του γάμου θα αποκαταστήσει το κύρος από το *βουλευτικὸν* της γυναίκας: παντρεμένη ούσα

θα μπορεί να διευθύνει τους δούλους του σπιτιού, οι οποίοι πλέον θα σέβονται τις εντολές της.

Υπό ένα διαφορετικό πρίσμα, η Deslauriers (2003) αναφέρεται στον *οἶκον*, την *πόλιν* και τη μεταξύ τους σχέση. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως η *πόλις* ως ολότητα διαθέτει μία οντολογική προτεραιότητα σε σχέση με τα μέρη από τα οποία συγκροτείται:

> «Σύμφωνα με τη φυσική τάξη των πραγμάτων η πόλη είναι πιο σημαντική [= *πρότερον*] από την οικία και τον καθένα από μας. Διότι το όλον οπωσδήποτε υπερέχει έναντι του μέρους, καθότι, αν νεκρωθεί όλο το σώμα, τότε δεν υπάρχει […] ούτε πόδι ούτε χέρι παρά μόνον κατ' όνομα». (*ΠΟΛ*, 1253a19–22)[52]

Το σώμα, λοιπόν, εξασφαλίζει το είναι των μερών του: αν το σώμα καταστραφεί, καταστρέφονται απαραίτητα και όλα του τα μέρη· ταυτόχρονα, αν ορισμένα μόνο μέρη καταστραφούν, δεν καταστρέφεται απαραίτητα και ολόκληρο το σώμα. Μία αντίστοιχη σχέση επικρατεί και μεταξύ της πόλης και των μερών της: η πόλη διαμορφώνει τις διαστάσεις της ύπαρξης που προσιδιάζουν στους πολίτες, στα νοικοκυριά και στις ευρύτερες κοινωνικές ομάδες που δραστηριοποιούνται εντός της, όπως είναι, για παράδειγμα, οι αρχαίες φρατρίες. Η πόλη, έτσι, μέσω των νόμων που έχουν κατοχυρωθεί, μέσω των πολιτισμικών εκδηλώσεων που διοργανώνονται και μέσω της ευρύτερης κουλτούρας που καλλιεργείται καθορίζει, μεταξύ άλλων, και τα χαρακτηριστικά ή τη λειτουργία των νοικοκυριών. Η Deslauriers (2003: 228–229), τώρα, θεωρεί πως, κατά τον Αριστοτέλη, οι γυναίκες μπορούν να λάβουν αποφάσεις μόνο στο πλαίσιο του νοικοκυριού, ενώ οι άνδρες έχουν τη δυνατότητα να συμμετάσχουν και σε πολιτικές διαδικασίες, συμβάλλοντας στη λήψη αποφάσεων που επηρεάζουν την πόλη ως σύνολο. Εφόσον η πόλη ασκεί μία καθοριστική επίδραση στον οίκο και δεν συμβαίνει το αντίθετο, οι πολιτικές αποφάσεις περιχαρακώνουν τα όρια εντός των οποίων μπορούν να ληφθούν οι οικιακές αποφάσεις. Κατά συνέπεια, οι αποφάσεις που μπορεί να λάβει το γυναικείο *βουλευτικὸν* υπόκεινται στους περιορισμούς που θέτει το αντρικό *βουλευτικόν*. Γι' αυτό, οι γυναίκες διαθέτουν ένα *ἄκυρον*

[52] Μετάφραση του Παπαδή (2006: 283).

βουλευτικὸν το οποίο έχει τεθεί υπό την καθοριστική επιρροή που ασκεί το κυριαρχικό *βουλευτικὸν* των ανδρών.

Σε ένα πρόσφατο έργο της, η Deslauriers (2022) προτείνει μία διαφορετική ερμηνεία. Επιχειρεί να συμφιλιώσει δύο αριστοτελικά αποσπάσματα, τα οποία αναφέρονται στη συζυγική σχέση και, εκ πρώτης όψεως, εμφανίζουν ορισμένες εντάσεις. Στο ένα απόσπασμα, ο Αριστοτέλης περιγράφει τη σχέση εξουσίας που υφίσταται ανάμεσα στα μέλη του ανδρόγυνου ως πολιτική, μία σχέση που συνδέεται στενά και με κάποιο είδος ισότητας μεταξύ του άνδρα και της γυναίκας (*ΠΟΛ*, 1259a37–1259b6).[53] Στο άλλο απόσπασμα, γράφει ότι μεταξύ των συζύγων επικρατεί μία αριστοκρατική σχέση, όπου ο άνδρας κρίνεται ανώτερος και αξιότερος από τη γυναίκα (*HN*, 1160b32–35).[54] Η Deslauriers θεωρεί ότι αληθεύουν και οι δύο ισχυρισμοί. Η σχέση είναι πολιτική και υπονοεί κάποιο είδος ισότητας, διότι, πρώτον, και οι δύο σύζυγοι εντάσσονται στο ανθρώπινο είδος, και, δεύτερον, και οι δύο σύζυγοι συζητούν, διαπραγματεύονται και επιχειρηματολογούν αναφορικά με τις υποθέσεις του σπιτιού και της οικογένειάς τους (Deslauriers, 2022: 180). Ταυτόχρονα, όμως, η σχέση είναι αριστοκρατική, διότι ο άνδρας έχει τον τελευταίο λόγο: αυτός θα λάβει την τελική απόφαση (Deslauriers, 2022: 183). Επομένως, υποστηρίζει η Deslauriers (2022), η γυναίκα διαθέτει ένα *ἄκυρον βουλευτικόν*, καθώς, ενώ συμμετέχει στις διαβουλεύσεις για τα οικιακά ζητήματα, εντούτοις, δεν της επιτρέπεται να παίρνει τις καθοριστικές αποφάσεις.

Όλες οι παραπάνω ερμηνείες είναι ενδιαφέρουσες και, ενδεχομένως, συμφωνούν με απόψεις που εκφράζει ο Αριστοτέλης σε άλλα σημεία του έργου του, είτε άμεσα είτε έμμεσα. Παρ' όλ' αυτά, όλες αυτές οι ερμηνείες απλώς δέχονται πως οι έλλογες αποφάσεις που μπορεί να διατυπώσουν οι γυναίκες υπόκεινται στον έλεγχο και την έγκριση των ανδρών: αυτό συμβαίνει εν γένει, θα πει ο Mulgan· αυτό συμβαίνει κυρίως εκτός γάμου, θα υποστηρίξει η Swanson· αυτό συμβαίνει, επειδή οι γυναίκες «ιδιωτεύουν» και οι άνδρες πολιτεύονται, ισχυρίζεται η Deslauriers (2003)· αυτό συμβαίνει, προτείνει η Deslauriers (2022), επειδή οι γυναίκες συζητούν μαζί με τους άνδρες τους για τα οικογενειακά ζητήματα αλλά δεν συμμετέχουν στη λήψη της

[53] Βλέπε παράθεμα 15.

[54] Βλέπε παράθεμα 16.

τελικής απόφασης. Το ερώτημα, ωστόσο, που παραμένει εκκρεμές και αναπάντητο είναι: γιατί η γυναίκα βρίσκεται σε μία τέτοια κοινωνική θέση; Μία κοινωνική θέση που καθιστά τα βουλεύματά της ανίσχυρα είτε εν γένει είτε μόνο εκτός γάμου. Μία κοινωνική θέση που την υποχρεώνει να μένει στο σπίτι και να απέχει από τα κοινά. Μία κοινωνική θέση που της επιτρέπει να εκφράζει τη γνώμη της για τις οικογενειακές υποθέσεις αλλά της απαγορεύει να συμμετέχει στη λήψη των τελικών αποφάσεων.

Άλλωστε, στο επίμαχο χωρίο το *ἄκυρον βουλευτικὸν* της γυναίκας παρουσιάζεται ως η αιτία χάρη στην οποία οι γυναίκες υποτάσσονται στην εξουσία του συζύγου εφ' όρου ζωής. Αν ερμηνεύσουμε το *ἄκυρον βουλευτικὸν* μέσω μίας διαπροσωπικής προσέγγισης, ο συλλογισμός που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης, όπως σωστά παρατηρεί η Connell (2021: 35), καθίσταται κυκλικός:

— Γιατί οι γυναίκες υποτάσσονται στην εξουσία των ανδρών;
— Επειδή τα γυναικεία βουλεύματα υποτάσσονται στην εξουσία των ανδρών.

Τόσο ο Mulgan όσο και η Deslauriers (2003)[55] αντιλαμβάνονται αυτό το πρόβλημα. Όμως, το αντιμετωπίζουν ως ανυπέρβλητο, θεωρώντας πως δεν μπορεί να υπάρξει κάποια ικανοποιητική λύση. Είδαμε πως από το *Περὶ ΖΓ* δεν απουσιάζουν και ορισμένα προβληματικά επιχειρήματα. Οπότε, δεν θα προκαλούσε ιδιαίτερη έκπληξη ένα ακόμη προβληματικό επιχείρημα, που εκτίθεται αυτήν τη φορά στα *ΠΟΛ* και είναι κυκλικό. Παρ' όλ' αυτά, θα μπορούσε το επιχείρημα με κάποιον τρόπο να αποφύγει την κυκλικότητα; Ορισμένοι ερευνητές απαντούν καταφατικά, προσφεύγοντας σε μία ερμηνεία που, σύμφωνα με την ορολογία του Fortenbaugh (1977: 138), αποκαλείται ενδοπροσωπική ("intra-personal") και εστιάζει στην εσωτερική λειτουργία της γυναικείας ψυχής. Για να κατανοήσουμε καλύτερα την ερμηνεία που προτείνουν αυτοί οι ερευνητές, χρειάζεται, πρώτα, να αναφερθούμε στη θεωρία που εκθέτει ο Αριστοτέλης για την ψυχή και, ιδίως, για την ανθρώπινη ψυχή.

[55] Mulgan (1994: 200): "Admittedly, this [sc., η διαπροσωπική ερμηνεία] does not provide any independent justification of women's subjection". Η Deslauriers (2003: 230) κάνει λόγο για "mere stipulation, namely that women have authority only in the household, whereas men have authority that extends to political deliberations".

Δ3. Η δομή και η λειτουργία της ανθρώπινης ψυχής

Κατ' αρχάς, ας σημειώσουμε ότι τα αριστοτελικά κείμενα αποδίδουν στον όρο *ψυχὴ* ένα αρκετά διευρυμένο περιεχόμενο. Ψυχή δεν διαθέτουν μόνο οι άνθρωποι: και τα ζώα αλλά ακόμα και τα φυτά είναι *ἔμψυχα* πλάσματα (*ΠΨ*, 414b32–33). *Ἔμψυχα*, με άλλα λόγια, θεωρούνται όλα τα έμβια όντα, αυτά, δηλαδή, που έχουν ζωή και, ως εκ τούτου, «από μόνα τους τρέφονται και αναπτύσσονται και μαραίνονται» (*ΠΨ*, 412a14–15).[56] Έτσι, η ψυχή καταλήγει να ταυτίζεται με την ίδια τη ζωή, τις λειτουργίες της και τις δραστηριότητες που πραγματοποιούν τα έμβια πλάσματα.

Στα *ΗΝ* ο Αριστοτέλης αναφέρεται συγκεκριμένα στην ανθρώπινη ψυχή και τη διαιρεί σε τρία μέρη. Διακρίνει, αρχικά, ένα εντελώς άλογο μέρος που δεν μετέχει καθόλου στον λόγο. Το μέρος αυτό εμφανίζεται με όμοιο τρόπο σε όλα τα έμβια πλάσματα και σχετίζεται με τις διαδικασίες της τροφής, της ανάπτυξης και, ενδεχομένως, της αναπαραγωγής (1102a26–1102b3).

Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης προσδιορίζει ένα εντελώς έλλογο μέρος (1103a2) το οποίο φιλοξενεί τις διανοητικές αρετές (1103a2–7). Το μέρος αυτό στοχεύει στην αλήθεια (1139b15) και διερευνά τις αιτίες που εξηγούν την ύπαρξη των διαφόρων πλασμάτων, γεγονότων και φαινομένων (1139a6–8). Το εντελώς έλλογο μέρος της ψυχής, κατά πάσα πιθανότητα, περιλαμβάνει και την ικανότητα του *βουλεύεσθαι*. Σε ένα άλλο σημείο των *ΗΝ*, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει:

> «ο άνθρωπος χωρίς αυτοσυγκράτηση καθώς και ο κακός άνθρωπος θα πετύχουν με τους υπολογισμούς τους αυτό που επιδιώκουν, και επομένως έχουν σκεφτεί και έχουν αποφασίσει σωστά [= *ὁ (…) ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος (…) ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος*], πλην όμως έχουν προσφέρει στον εαυτό τους ένα μεγάλο κακό.» (1142b18–20)[57]

Ομοίως, και στα *ΗΕ* διαβάζουμε:

> «Κανένας δεν διαβουλεύεται σχετικά με τον σκοπό [= *περὶ (…) τοῦ τέλους οὐδεὶς βουλεύεται*], αυτός για τον καθένα μας είναι δεδομένος. Διαβουλεύεται για εκείνα που οδηγούν προς αυτόν: αν

[56] Μετάφραση των Βογιατζή και Περδικούρη (χ.χ.).

[57] Μετάφραση του Μπετσάκου (χ.χ.).

> τούτο ή εκείνο συμβάλλει στην επίτευξή του ή, όταν αυτό έχει κριθεί, πώς αυτό θα αποκτηθεί.» (1226b10–12)[58]

Φαίνεται, λοιπόν, πως, χρησιμοποιώντας κανείς τη δεξιότητα του *βουλεύεσθαι*, μπορεί να ανακαλύψει τα μέσα που χρειάζεται να διέλθει, προκειμένου να επιτύχει έναν σκοπό. Αν, για παράδειγμα, θέλω να αδυνατίσω, η βουλευτική μου ικανότητα θα μου επιτρέψει να παρατηρήσω τις συνήθειές μου, να συνομιλήσω με άλλους ανθρώπους που έχουν προσπαθήσει να χάσουν βάρος, να απευθυνθώ, ίσως, και σε κάποιον ειδικό που θα με καθοδηγήσει. Συλλέγοντας, έτσι, ορισμένα εμπειρικά δεδομένα, θα μπορέσω να συναγάγω τα βήματα που πρέπει να ακολουθήσω, ώστε να αδυνατίσω. Με άλλα λόγια, *τὸ βουλευτικὸν* θα με βοηθήσει να κατανοήσω ποιες είναι ακριβώς οι αιτίες που θα παραγάγουν το αποτέλεσμα που επιδιώκω:

> «η διαβούλευση προσδιορίζει εκείνο το κομμάτι της ψυχής [= *βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς*] που αναγνωρίζει ένα ορισμένο είδος αιτίας» (1226b25–26)

Το «ορισμένο είδος αιτίας», σύμφωνα με την τυπολογία των τεσσάρων αιτίων, μάλλον, παραπέμπει στο σύνολο των ποιητικών αιτίων που θα οδηγήσουν στο αδυνάτισμα: ποιες είναι, δηλαδή, ακριβώς οι πράξεις, οι δράσεις και οι ενέργειες που πρέπει να φέρω εις πέρας, ώστε να χάσω το επιθυμητό βάρος. Επομένως, ο άνθρωπος που διαθέτει μία απόλυτα λειτουργική βουλευτική ικανότητα μπορεί να εντοπίζει συγκεκριμένες αιτιακές σχέσεις και να διατυπώνει λογικούς συλλογισμούς: το Β είναι αποτέλεσμα του Α· οπότε, αν κάνω το Α, θα συμβεί το Β. Ταυτόχρονα, ο άνθρωπος αυτός διατυπώνει και ορισμένες ορθές προβλέψεις για το μέλλον: αν μειώσω την τροφή που καταναλώνω, κατά πάσα πιθανότητα, θα αδυνατίσω.

Τέλος, για να επανέλθουμε στην τριμερή διαίρεση της ψυχής, ο Αριστοτέλης διακρίνει και ένα μέρος που είναι ταυτόχρονα και άλογο και έλλογο (1102b13–14). Πρόκειται για το *ἐπιθυμητικὸν* ή *ὀρεκτικὸν* μέρος (1102b30), όπου κατοικοεδρεύουν οι ηθικές αρετές (1103a2–7). Το μέρος αυτό είναι άλογο, επειδή περιλαμβάνει τα συναισθήματα ή, κατά τον Αριστοτέλη, τα *πάθη*, όπως είναι η επιθυμία, η χαρά και η οργή (1105b21–23). Είναι, όμως, και έλλογο, επειδή «υπακούει και πειθαρχεί»[59] στον

[58] Μετάφραση του Μπενετάτου (χ.χ.)

[59] Μετάφραση του Λυπουρλή (2006α: 207).

λόγο (1102b31) και, έτσι, μπορεί να χαλιναγωγήσει τα εν λόγω πάθη.[60] Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι το συγκεκριμένο μέρος της ψυχής δεν μπορεί να διαμορφώσει λογικούς συλλογισμούς ή να διατυπώσει λογικά επιχειρήματα: αυτά, υπό κανονικές συνθήκες, προέρχονται από το εντελώς έλλογο μέρος της ψυχής με την αρωγή του *βουλευτικοῦ*. Το *ἐπιθυμητικόν*/*ὀρεκτικὸν* μέρος μπορεί μόνο να κατανοήσει τους συλλογισμούς και να δημιουργήσει μία συναισθηματική αντίδραση που θα συνοδεύσει τους συγκεκριμένους συλλογισμούς. Για παράδειγμα, αντιλαμβάνομαι πως έχουν εισέλθει διαρρήκτες στο σπίτι μου και το έχουν ληστέψει. Η λογική αυτή διεργασία πυροδοτεί το συναίσθημα του θυμού. Αργότερα, διαπιστώνω πως ένας πλούσιος συγγενής θα μου χαρίσει ένα χρηματικό ποσό το οποίο κατά πολύ υπερβαίνει το κόστος των ζημιών που προκάλεσαν οι διαρρήκτες. Οπότε, θα μπορέσω και να αποκαταστήσω τις ζημιές στην οικία μου και να αποταμιεύσω χρήματα. Η νέα αυτή λογική διεργασία θα κατευνάσει το αίσθημα του θυμού που νιώθω και θα πυροδοτήσει, ενδεχομένως, το πάθος της χαράς και της ανακούφισης.

Περιέγραψα, λοιπόν, αδρομερώς τη δομή της ανθρώπινης ψυχής, όπως εμφανίζεται στα *HN* και στα *HE*. Η αλήθεια είναι πως η τριμερής διαίρεση της ψυχής, που σκιαγράφησα, δεν αποτελεί το μοναδικό μοντέλο που επιστρατεύει ο Αριστοτέλης, για να μελετήσει τις ψυχολογικές λειτουργίες. Στο *ΠΨ*, λόγου χάρη, εκτίθεται ένα διαφορετικό μοντέλο που, σε ορισμένα σημεία, διακρίνει μέχρι και πέντε μέρη στην ψυχή (*θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν* και *διανοητικόν*),[61] τα οποία δεν είναι πάντοτε σαφές αν και με ποιον τρόπο αντιστοιχούν στα μέρη του τριμερούς μοντέλου. Σε κάθε περίπτωση, όμως, νομίζω πως το τριμερές μοντέλο της ψυχής προϋποτίθεται ή, τουλάχιστον, υπονοείται όχι μόνο στα ηθικά και πολιτικά συγγράμματα του Αριστοτέλη αλλά και σε κάθε ενδοπροσωπική ερμηνεία που έχει προταθεί για το *ἄκυρον βουλευτικὸν* της γυναίκας. Οπότε, το εν λόγω μοντέλο θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε καλύτερα τις ερμηνείες αυτές.

[60] Βλέπε και το σχόλιο του Μπετσάκου (χ.χ.) για το χωρίο 1105b21–23: «Το *πάθος* εν γένει και το *ἦθος* [= ο χαρακτήρας] ανήκουν σε εκείνο το τμήμα […] της ψυχής που ονομάζεται *ἐπιθυμητικόν* ή *ὀρεκτικόν* και έχει τη δυνατότητα να υπακούει στο διανοητικό μέρος της ψυχής [ήτοι, το εντελώς έλλογο μέρος]».

[61] *ΠΨ*, 414a31–32.

Δ4. Η κλασική ενδοπροσωπική ερμηνεία

Η πιο διαδεδομένη ενδοπροσωπική ερμηνεία παρουσιάζει το εντελώς έλλογο μέρος της γυναικείας ψυχής ως πλήρως λειτουργικό και θεωρεί πως η αμιγώς βουλευτική ικανότητα των γυναικών δεν διαφέρει καθόλου από τη βουλευτική ικανότητα των ανδρών. Ως εκ τούτου, οι ελεύθερες γυναίκες μπορούν να αντιλαμβάνονται αιτιακές σχέσεις μεταξύ διαφορετικών συμβάντων, μπορούν να διαμορφώνουν ορθούς συλλογισμούς και μπορούν να προβαίνουν σε εμπεριστατωμένες προβλέψεις για το μέλλον. Το έλλειμμα που εμφανίζουν οι γυναίκες εντοπίζεται στο *ἐπιθυμητικόν*/*ὀρεκτικὸν* μέρος της ψυχής τους, το οποίο δυσκολεύεται να υπακούσει και να πειθαρχήσει στον λόγο, ήτοι, δυσκολεύεται να προσαρμόσει τη συναισθηματική απόκριση στους συλλογισμούς που συνάγει το εντελώς έλλογο κομμάτι της ψυχής. Δημιουργείται, έτσι, συχνά μία αναντιστοιχία ανάμεσα στη λογική σκέψη των γυναικών και στα συναισθήματα που βιώνουν. Για παράδειγμα, στην παραπάνω περίπτωση με τη διάρρηξη του σπιτιού, μία ελεύθερη γυναίκα, ακόμα και αν κατανοούσε ότι από τα χρήματα του συγγενή θα προέκυπτε κέρδος για το «ταμείο» του σπιτιού, είναι πολύ πιθανό να παρέμενε οργισμένη και έξαλλη με τους διαρρήκτες.

Εφόσον, λοιπόν, τα έντονα πάθη που βιώνει η γυναίκα δεν υποτάσσονται στον έλεγχο του λογικού της, επόμενο είναι να οδηγήσουν και σε παράλογες συμπεριφορές. Ο Fortenbaugh (1977: 139), ο πιο διάσημος υποστηρικτής της συγκεκριμένης ερμηνείας, χρησιμοποιεί ως παράδειγμα τη *Μήδεια* του Ευριπίδη. Λίγο πριν διαπράξει το διπλό φονικό των γιων της, η μέλλουσα παιδοκτόνος παραδέχεται:

> «Και καταλαβαίνω βέβαια το κακό που πάω να κάνω,
> όμως πιο δυνατό από τη λογική μου είναι το μένος της ψυχής
> [= *θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων*]» (στίχοι 1078–1079)[62]

Η Μήδεια, λοιπόν, συνειδητοποιεί ότι αυτό που πρόκειται να κάνει είναι παράλογο και ανήθικο· δεν συνάδει με τη λογική μία μάνα που σκοτώνει τα παιδιά της. Παρ' όλ' αυτά, η ηρωίδα έχει αποφασίσει να τα δολοφονήσει και, πράγματι, τα δολοφονεί, διότι δεν μπορεί να αντισταθεί στα συναισθήματα που βιώνει ως απατημένη και προδομένη γυναίκα. Τα *βουλεύματά* της δεν έχουν επίδραση πάνω στα άσβεστα πάθη της, τα οποία, κατά συνέπεια, καθορίζουν και τη δολοφονική της συμπεριφορά. Με

[62] Μετάφραση του Στεφανόπουλου (2012).

όμοιο τρόπο, οι συλλογισμοί που παράγει το εντελώς έλλογο μέρος της γυναικείας ψυχής δεν μπορούν ή, τουλάχιστον, δυσκολεύονται να επιβληθούν στα συναισθήματα που κατοικοεδρεύουν στο *ἐπιθυμητικόν*/*ὀρεκτικὸν* μέρος της ψυχής. Με άλλα λόγια, τα *βουλεύματα*, όπως και το *βουλευτικὸν* που τα δημιουργεί, καθίστανται άκυρα, αδύναμα και ανίσχυρα μπροστά στα ακατανίκητα πάθη της γυναικείας ψυχής. Επομένως, οι περισσότερες πράξεις των γυναικών δεν απορρέουν από έναν λογικό συλλογισμό ή, έστω, από μία λογική επεξεργασία των παθών τους αλλά από τα ίδια τα πάθη ανεξέλεγκτα και αχαλίνωτα.[63]

Είναι πολύ ενδιαφέρουσα η ερμηνεία του Fortenbaugh και, πράγματι, απαλλάσσει τον συλλογισμό του Αριστοτέλη από την κυκλικότητα:

— Γιατί οι γυναίκες υποτάσσονται στην εξουσία των ανδρών;

— Επειδή η συμπεριφορά τους υπαγορεύεται από τα πάθη τους και όχι από τη λογική τους.

Ένα ερώτημα, πάντως, που παραμένει είναι εάν υπάρχουν κειμενικά τεκμήρια που να επιβεβαιώνουν ή, έστω, να υποστηρίζουν μία τέτοια ερμηνεία. Σε άλλα σημεία, δηλαδή, του αριστοτελικού έργου βρίσκουμε αναφορές σε μία τέτοια αδυναμία εκ μέρους των γυναικών; Η αλήθεια είναι πως έχουν εντοπιστεί τουλάχιστον δύο αποσπάσματα όπου ο Αριστοτέλης φαίνεται να αποδίδει μία τέτοια ιδιαιτερότητα στις γυναίκες.

— **Πρώτο κειμενικό τεκμήριο**

Το πρώτο απόσπασμα αντλείται από τα *HN* και βρίσκεται στο 7ο κεφάλαιο του Η΄ Βιβλίου.[64] Στο εν λόγω κεφάλαιο γίνεται λόγος σχετικά με «*τὰς […] ἡδονὰς καὶ [τὰς] λύπας*»: εξετάζονται, δηλαδή, οι ηδονικές πράξεις που προκαλούν ευχαρίστηση

[63] Με τη συγκεκριμένη προσέγγιση του Fortenbaugh συμφωνούν η Allen (1997: 103–104, 109), η Βέικου (2017: 51), ο Clark (1982: 179–180), η Deretić (2015: 903), η Femenías (1994: 168), η Modrak (1994: 213), ο Smith (1983: 475–476) και η Spelman (1983: 18, 1994: 107). Η Garside (1971: 535–537), λίγα χρόνια νωρίτερα από τον Fortenbaugh (1977), διατύπωσε μία παρόμοια ερμηνεία, υποστηρίζοντας πως το άλογο μέρος της γυναικείας ψυχής είναι ποσοτικά μεγαλύτερο από το έλλογο τμήμα, με αποτέλεσμα να υπερισχύει. Ο Riesbeck (2015: 142, 151) συμφωνεί με την ερμηνεία του Fortenbaugh, προσθέτει, όμως, και μία διαπροσωπική διάσταση όμοια με την ερμηνεία της Deslauriers (2022): η γυναίκα, πράγματι, δυσκολεύεται να ελέγξει τα συναισθήματά της· εφόσον, όμως, διαθέτει άθικτη την αμιγώς βουλευτική ικανότητα, μπορεί να συνδιαλέγεται κανονικά με τον σύζυγο της για τα οικογενειακά θέματα· ο άνδρας, βέβαια, είναι αυτός που θα λάβει την τελική απόφαση.

[64] Σύμφωνα με τη βιβλιογραφική ανασκόπηση που πραγματοποίησα, η Bradshaw (1991: 567) είναι η πρώτη από όλους τους ερευνητές που ρητά συσχέτισε το συγκεκριμένο χωρίο με τον ισχυρισμό του Αριστοτέλη για το *ἄκυρον βουλευτικὸν* των γυναικών.

καθώς και οι «λυπητερές» πράξεις που προξενούν δυσαρέσκεια (1150a9). Πριν φτάσουμε στο επίμαχο απόσπασμα, χρήσιμο είναι πρώτα να παρακολουθήσουμε τις πολλαπλές διακρίσεις στις οποίες προβαίνει ο Αριστοτέλης. Αναγνωρίζει, αρχικά, πως υπάρχουν άνθρωποι που υπερβολικά επιδίδονται σε ηδονικές πράξεις ή, αντίστοιχα, υπερβολικά αποφεύγουν τις δυσάρεστες πράξεις. Διαχωρίζει, έπειτα, τους ανθρώπους αυτούς σε δύο μεγάλες κατηγορίες: αφενός, υπάρχουν αυτοί που συνειδητά επιλέγουν την υπερβολική συμπεριφορά· αφετέρου, υπάρχουν αυτοί που δεν επιλέγουν συνειδητά την υπερβολική συμπεριφορά αλλά αδυνατούν να αντισταθούν στα πάθη τους, με αποτέλεσμα να εκδηλώνουν τελικά την υπερβολική συμπεριφορά.

Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν τόσο οι ακόλαστοι άνθρωποι, που από δική τους επιλογή επιδιώκουν τις υπερβολικές ηδονές, όσο και αυτοί που πάλι από δική τους επιλογή αποφεύγουν ακόμα και τον ελάχιστο βαθμό δυσαρέσκειας:

> «ο άνθρωπος που κυνηγάει τις υπερβολές των ευχάριστων πραγμάτων ή κυνηγάει τις […] ηδονές ως την υπερβολή με δική του επιλογή και προτίμηση […], ο άνθρωπος αυτός είναι ακόλαστος· […] ένας τέτοιος άνθρωπος πρέπει να μην έχει την παραμικρή τάση για μεταμέλεια, και επομένως είναι ανίατος […]. Παρόμοια και ο άνθρωπος που αποφεύγει τις σωματικές λύπες, όχι γιατί καταβάλλεται από αυτές, αλλά γιατί αυτή είναι η επιλογή και προτίμησή του.» (1150a19–25)[65]

Ανίατοι είναι, λοιπόν, όσοι υπάγονται στην πρώτη κατηγορία. Κατά πάσα πιθανότητα, δηλαδή, δεν θα καταφέρουν ποτέ να καλλιεργήσουν μία σωστή, μετρημένη στάση απέναντι στις ηδονές και στις λύπες.

Στη δεύτερη κατηγορία, τώρα, εντάσσονται, πρώτον, οι ακρατείς άνθρωποι, που παραδίδονται στις ηδονές λόγω κάποιας ισχυρής επιθυμίας, και, δεύτερον, οι μαλθακοί άνθρωποι, οι οποίοι δεν μπορούν να υπομείνουν ακόμα και την ελάχιστη δυσαρέσκεια, διότι βιώνουν μία πολύ έντονη στεναχώρια απέναντι σε οτιδήποτε τους δυσαρεστεί. Σχετικά με τους μαλθακούς ανθρώπους, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει:

> «Ο άνθρωπος που είναι ελλιπής σε πράγματα που τα αντέχουν και μπορούν να τα αντέχουν οι περισσότεροι άνθρωποι, είναι

[65] Μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 273).

> άνθρωπος μαλθακός [= *οὗτος μαλακὸς*] […]. Ένας τέτοιας λογής άνθρωπος αφήνει το ιμάτιό του να σέρνεται στο έδαφος, για να μην κάνει τον κόπο να το σηκώσει και να νιώσει έτσι τη λύπη που προκαλεί αυτός ο κόπος […].» (1150b1–4)[66]

Είναι μαλθακός, λοιπόν, ο άνθρωπος που δεν μαζεύει το ρούχο του από το πάτωμα, επειδή η πράξη αυτή θα του προκαλούσε μία αφόρητη στεναχώρια. Και λίγο παρακάτω διαβάζουμε το επίμαχο χωρίο:

> «Το ίδιο συμβαίνει και με την εγκράτεια και την ακράτεια: Αν ένας άνθρωπος νικηθεί από ισχυρές και υπερβολικές ηδονές ή λύπες, δεν υπάρχει στο πράγμα αυτό τίποτε το εκπληκτικό, τίποτε το παράξενο· […] το παράξενο είναι, αντίθετα, όταν κανείς νικιέται από τις ηδονές ή τις λύπες που οι πιο πολλοί έχουν τη δύναμη να τις αντέξουν, ενώ αυτός δεν έχει τη δύναμη να αντισταθεί σ᾽ αυτές, και αυτό όχι λόγω κάποιας κληρονομικής φυσικής ιδιότητας ή λόγω κάποιας αρρώστιας, [όπως από κληρονομικότητα είναι μαλθακοί οι Σκύθες βασιλιάδες, ή όπως το θηλυκό διαφέρει από το αρσενικό].» (1150b5–16)[67]

Φαίνεται, λοιπόν, πως συγκριτικά με τους άνδρες οι γυναίκες ενδίδουν ευκολότερα στις ηδονές και υποκύπτουν ευκολότερα στις λύπες. Πραγματοποιούν, δηλαδή, ηδονικές πράξεις σε υπερβολικό βαθμό, ενώ αποφεύγουν και τις δυσάρεστες πράξεις πάλι σε υπερβολικό βαθμό. Ένα ερώτημα που εγείρεται είναι αν οι γυναίκες επιδιώκουν συνειδητά μία τέτοια υπερβολική συμπεριφορά. Είναι, για παράδειγμα, ακόλαστες, που κυνηγούν τις ηδονές από δική τους επιλογή; Ή είναι ακρατείς, που καταβάλλονται από μία ισχυρή επιθυμία, δεν μπορούν να την υπερνικήσουν και, γι᾽ αυτό, εκδηλώνουν την υπερβολική συμπεριφορά; Πιστεύω πως το κείμενο συνηγορεί υπέρ της δεύτερης εναλλακτικής.

Η ιδιαιτερότητα των θηλυκών ατόμων εμφανίζεται στο τέλος ενός χωρίου όπου συζητείται η μαλθακότητα και η ακράτεια (1150b1–16). Δίνεται, αρχικά, το παράδειγμα του μαλθακού ανθρώπου, ο οποίος ενώπιον μίας σχετικά ήπιας δυσαρέσκειας βιώνει μία πολύ έντονη λύπη (b3–4). Στη συνέχεια, διατυπώνεται ο

[66] Μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 275).

[67] Το μεγαλύτερο μέρος της μετάφρασης είναι του Λυπουρλή (2006β: 275, 277). Ωστόσο, το απόσπασμα που βρίσκεται εντός αγκυλών αποτελεί μετάφραση του Μπετσάκου (χ.χ.).

ισχυρισμός πως το «ίδιο συμβαίνει και με την εγκράτεια και την ακράτεια» (b5–6), δηλαδή, ο ακρατής άνθρωπος βιώνει μία πολύ έντονη επιθυμία για μία σχετικά ήπια ηδονή. Έπειτα, εν είδει συμπεράσματος, το οποίο αφορά και στη μαλθακότητα και στην ακράτεια, αναφέρονται ορισμένες περιπτώσεις που είτε προκαλούν κάποιαν εντύπωση είτε θεωρούνται αναμενόμενες (b6–16). Στις περιπτώσεις που θεωρούνται αναμενόμενες υπάγονται και οι γυναίκες, που λόγω κάποιας κληρονομικής αδυναμίας εμφανίζουν μία τάση προς τη μαλθακότητα και μία τάση προς την ακράτεια, παρόλο που δεν επιλέγουν συνειδητά μία τέτοια συμπεριφορά.

Με βάση, λοιπόν, το συγκεκριμένο τεκμήριο, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι γυναίκες, ως μαλθακές, αποφεύγουν σε υπερβολικό βαθμό τις δυσάρεστες πράξεις, ακόμα και αυτές που είναι ελάχιστα δυσάρεστες· αναγνωρίζουν ότι πρέπει ή, τουλάχιστον, ότι είναι λογικό να τις πραγματοποιήσουν, εντούτοις, καταβάλλονται από συναισθήματα λύπης, στεναχώριας και δυστυχίας, με αποτέλεσμα τελικά να μην τις διαπράττουν. Ταυτόχρονα, ως ακρατείς, ενδίδουν υπερβολικά σε ηδονικές πράξεις, ακόμα και σε ελάχιστα ηδονικές· αναγνωρίζουν ότι δεν πρέπει ή, τουλάχιστον, ότι δεν είναι λογικό να ενδίδουν σε τόσο μεγάλο βαθμό, εντούτοις, καταβάλλονται από συναισθήματα επιθυμίας και λαχτάρας, με αποτέλεσμα να παραδίδονται στις ηδονικές πράξεις.[68]

Η θεώρηση των γυναικών ως μαλθακών και ακρατών ανθρώπων συμβαδίζει άριστα με τον ισχυρισμό ότι οι γυναίκες διαθέτουν ένα *ἄκυρον βουλευτικὸν* και υποδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε να τον κατανοήσουμε. Οι γυναίκες, πράγματι, φαίνεται ότι κυριεύονται από τα πάθη τους, αδυνατούν να τα χαλιναγωγήσουν και εκδηλώνουν, εν τέλει, μία συμπεριφορά που υπαγορεύεται από τα ίδια τα πάθη και όχι από τη λογική τους. Δεν κυριεύονται, όμως, με τον ίδιο τρόπο από όλα τα πάθη αδιακρίτως. Το συγκεκριμένο απόσπασμα από τα *HN* διευκρινίζει πως οι

[68] Ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο είδη ακράτειας (1150b19): την παρορμητικότητα (*προπέτεια*) και την αδυναμία (*ἀσθένεια*). Και συνεχίζει (1150b19–22): «οι πρώτοι, αφού πάρουν, ύστερα από σκέψη, μια απόφαση, δεν μένουν σταθεροί στην απόφασή τους λόγω του πάθους τους, ενώ οι άλλοι, ακριβώς γιατί δεν έχουν σκεφτεί και δεν έχουν πάρει καμιά απόφαση, άγονται και φέρονται από το πάθος τους»· μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 277). Δεν χρειάζεται εδώ να αποφανθούμε για το είδος της ακράτειας που χαρακτηρίζει τις γυναίκες. Ας σημειώσουμε μόνο ότι οι ακρατείς και των δύο ειδών συνειδητοποιούν πως η πράξη που πρόκειται να πραγματοποιήσουν ή αυτή που ήδη πραγματοποίησαν αντίκειται στη λογική: οι παρορμητικοί ακρατείς εκ των προτέρων αντιλαμβάνονται πως δεν πρέπει να πραγματοποιήσουν την υπερβολική πράξη, ενώ οι αδύναμοι ακρατείς εκ των υστέρων αναγνωρίζουν πως δεν έπρεπε να την είχαν πραγματοποιήσει.

γυναίκες είναι ιδιαίτερα επιρρεπείς στα πάθη της επιθυμίας/λαχτάρας και στα πάθη της στεναχώριας/δυστυχίας. Οπότε, μία γυναίκα που οργίζεται με τη διάρρηξη του σπιτιού της, όπως συμβαίνει στο δικό μου παράδειγμα, ή μία γυναίκα που σκοτώνει τα παιδιά της κυριευμένη από θυμό για τον πρώην σύντροφό της, όπως συμβαίνει στο παράδειγμα του Fortenbaugh, μάλλον, δεν αναδεικνύουν πολύ καλά το νόημα που αποδίδει ο Αριστοτέλης στο *ἄκυρον βουλευτικόν*. Μία φιλήδονη γυναίκα που παραδίδεται στις απολαύσεις της τροφής, του ποτού και του έρωτα ή μία φυγόπονη γυναίκα που αντιστέκεται σε κάθε κουραστική εργασία αποτελούν, πιθανώς, πιο εύστοχα παραδείγματα.

Παρ' όλ' αυτά, προκύπτει μία δυσκολία με τη συγκεκριμένη ερμηνεία. Ο Αριστοτέλης υπονοεί πως ένας μαλθακός ή ένας ακρατής άνθρωπος δεν είναι ανίατος. Ένας τέτοιος άνθρωπος γνωρίζει ότι η συμπεριφορά του δεν είναι σωστή και, έτσι, διατηρεί τη δυνατότητα να βελτιωθεί και, ίσως, να γίνει ενάρετος. Αν, όμως, μία γυναίκα ξεπεράσει τη μαλθακότητα και την ακράτειά της, τότε το *βουλευτικόν* της θα πάψει να είναι *ἄκυρον*. Με ένα *κύριον* πλέον *βουλευτικόν*, πώς μπορεί να δικαιολογηθεί η εφ' όρου ζωής υποταγή που (πρέπει να) εκδηλώνει προς τον σύζυγό της;[69] Διότι, ας μην ξεχνάμε, σύμφωνα με όσα υποστηρίζει ο Αριστοτέλης στο Α΄ Βιβλίο των *ΠΟΛ*, ο μόνος λόγος που υπαγορεύει τη μόνιμη εξουσία του άνδρα πάνω στη σύζυγό του είναι το *ἄκυρον βουλευτικόν* της. Επομένως, χρειάζεται, μάλλον, να θεωρήσουμε ότι οι γυναίκες δεν μπορούν ποτέ να υπερβούν την προδιάθεσή τους προς τη μαλθακότητα και την ακράτεια. Ενδεχομένως, μπορεί να βελτιώσουν τη συμπεριφορά τους μέχρι ενός σημείου αλλά πάντοτε θα παραμείνουν, κατά το μάλλον ή ήττον, έρμαια των φιλήδονων και φυγόπονων παθών τους.

— **Δεύτερο κειμενικό τεκμήριο**

Το δεύτερο κειμενικό τεκμήριο αντλείται από το έργο *Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*. Στην αρχή του Βιβλίου Ι΄ απαντά ένα σχετικά εκτενές χωρίο το οποίο απαριθμεί τις συνήθεις συμπεριφορές που εκδηλώνουν, αφενός, τα θηλυκά άτομα και, αφετέρου, τα αρσενικά (608a21–b18).[70] Αρχικά, χρειάζεται να παρατηρήσουμε ότι στο συγκεκριμένο απόσπασμα τα θηλυκά άτομα περιγράφονται – δύο φορές, μάλιστα – ως

[69] Βλέπε και Connell (2021: 23): "For those who opt for the intrapersonal reading of *akyros* […] the fact that *akrasia* is curable is problematic".

[70] Βλέπε παράθεμα 17.

μαλακώτερα συγκριτικά με τα αρσενικά. Η μετάφραση που προτείνει ο Βασιλειάδης («πιο ήπιος»/«πιο ήπια») είναι δόκιμη. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί πως το ίδιο επίθετο (*μαλακός*) μαζί με το ομόρριζο ουσιαστικό (*μαλακία*) χρησιμοποιείται και στο επίμαχο απόσπασμα των *HN*, όπου όλες οι γυναίκες εκλαμβάνονται ως μαλθακές. Επομένως, είναι πολύ πιθανό ότι και εδώ η περιγραφή των θηλυκών ως *μαλακωτέρων* από τα αρσενικά υπονοεί, αντίστοιχα, την πιο ισχυρή τους τάση προς τη μαλθακότητα. Τα θηλυκά, έτσι, των περισσότερων ειδών χαρακτηρίζονται φυγόπονα: αποφεύγουν υπερβολικά τις δυσάρεστες και κουραστικές πράξεις, ακόμα και αυτές που απαιτούν κάματο σε ελάχιστο βαθμό. Διαβάζουμε, επίσης, ότι τα περισσότερα θηλυκά υπολείπονται θυμού (*ἀθυμότερα – θυμωδέστερα*): το θάρρος που αισθάνονται είναι πιο αδύναμο από το αίσθημα της τόλμης και της ανδρείας που βιώνουν τα αρσενικά, με αποτέλεσμα να δειλιάζουν μπροστά σε επικίνδυνες καταστάσεις. Η θηλυκή σουπιά εγκαταλείπει το τραυματισμένο αρσενικό, ίσως, επειδή φοβάται ότι θα τραυματιστεί και η ίδια, εάν επιχειρήσει να παράσχει βοήθεια. Όταν μία γυναίκα, λοιπόν, έρθει αντιμέτωπη με μία κατάσταση που μπορεί να της κοστίσει τη ζωή, τα συναισθήματά της δεν θα της επιτρέψουν να επιλέξει την πιο δύσκολη και πιθανώς θανάσιμη συμπεριφορά: αντί να ριχτεί με αυτοθυσία στον κίνδυνο, θα τραπεί σε φυγή. Με άλλα λόγια, μία μαλθακή γυναίκα, που δυσκολεύεται να σηκώσει το ρούχο της και το αφήνει να σέρνεται στο δάπεδο, είναι αναμενόμενο πως, κατά πάσα πιθανότητα, θα εγκαταλείψει μέχρι και τον σύντροφό της σε μία συνθήκη ζωής και θανάτου, ακόμα και αν τον αγαπάει, ακόμα και αν τον νοιάζεται, ακόμα και αν συνειδητοποιεί ότι θα έπρεπε να τον βοηθήσει.[71]

[71] Θα εγκατέλειπε, βέβαια, και το παιδί της; Ο Αριστοτέλης δεν εξερευνά ένα τέτοιο ενδεχόμενο. Αναφέρει μόνο ότι οι γυναίκες φροντίζουν περισσότερο για την ανατροφή των παιδιών [*φροντιστικώτερα*]. Μπορούμε, έτσι, να υποθέσουμε ότι πιθανότατα η γυναίκα θα ένιωθε μία πολύ μεγάλη συναισθηματική σύγκρουση: από τη μία μεριά, ως μαλθακή, θα ένιωθε αποστροφή προς κάθε είδους πόνο και, ως λιγότερο θαρραλέα, θα φοβόταν να εμπλακεί σε μία επικίνδυνη κατάσταση· από την άλλη μεριά, ως μητέρα, θα εμφορούνταν από τον πόθο να εξασφαλίσει την ευημερία του παιδιού της. Η Connell (2021: 28–31) αναδεικνύει και το ζήτημα του τοκετού. Μία μαλθακή και άτολμη γυναίκα δεν θα μπορούσε να φέρει εις πέρας μία τόσο επώδυνη διαδικασία, που σε πολλές περιπτώσεις, ελλείψει της σύγχρονης ιατρικής, θα οδηγούσε και στον δικό της θάνατο. Η παρατήρηση της Connell είναι, πράγματι, οξυδερκής και φαίνεται πως ο Αριστοτέλης γνώριζε τις δυσκολίες που συχνά συνοδεύουν τον τοκετό (*ΙΣΤ*, 587a2–3, 10–11· *Περὶ ΖΓ*, 775a31–b1). Ωστόσο, παρά την ετοιμότητα των γυναικών να υπομείνουν τις ωδίνες της γέννας, ο Αριστοτέλης εξακολουθεί να τις θεωρεί πιο μαλθακές και πιο άτολμες σε σχέση με τους άνδρες.

Ας στραφούμε, τώρα, στο επίθετο *προπετέστερα*: τα θηλυκά είναι πιο *προπετῆ* από τα αρσενικά, είναι, δηλαδή, πιο ευέξαπτα, πιο παρορμητικά και πιο απερίσκεπτα. *Προπέτειαν* ο Αριστοτέλης ονομάζει, επίσης, ένα είδος ακράτειας από το οποίο πάσχουν οι άνθρωποι που, ενώ διαμορφώνουν μία σωστή απόφαση σχετικά με τη συμπεριφορά τους, αδυνατούν να την εκτελέσουν, διότι παρασύρονται από μία έντονη επιθυμία που τους ωθεί προς την ηδονή.[72] Πάντως, η αλήθεια είναι πως από το παραπάνω χωρίο των *ΙΣΤ* δεν προκύπτει μία εικόνα φιλήδονων γυναικών, που δεν μπορούν να ελέγξουν τις ορμές τους προς τις απολαύσεις. Αντ' αυτού, προκύπτει μία εικόνα φοβικών και άτολμων γυναικών, που εύκολα απελπίζονται, συχνά κλαίνε, δύσκολα παρακινούνται σε δράση και εμφανίζουν μία αισθητή τάση προς την τεμπελιά.[73]

Τέλος, ας σημειώσουμε ότι το απόσπασμα δεν εντοπίζει κανένα κώλυμα στην καθαρά έλλογη και διανοητική ικανότητα των γυναικών, οι οποίες μαθαίνουν πιο εύκολα, διαθέτουν ισχυρότερη μνήμη και είναι λιγότερο αφελείς (*ἧττον ἁπλᾶ – ἁπλούστερα*). Φαίνεται, έτσι, ότι, πράγματι, οι γυναίκες μπορούν να διαμορφώσουν ορθούς συλλογισμούς και να συναγάγουν ορθά συμπεράσματα αναφορικά με το πώς πρέπει να φερθούν. Η αμιγώς βουλευτική τους δεξιότητα, κατά πάσα πιθανότητα, δεν παρουσιάζει καμία αδυναμία.

Δ5. Η εναλλακτική ενδοπροσωπική ερμηνεία και η περίπτωση της φύσει δουλείας

Ορισμένοι ερευνητές, βέβαια, εκφράζουν αντιρρήσεις απέναντι στην παραπάνω ερμηνεία. Αν οι γυναίκες διαθέτουν μία πλήρως λειτουργική βουλευτική ικανότητα, αν μπορούν να διακρίνουν αιτιακές σχέσεις και να εντοπίζουν τα μέσα που θα εξυπηρετήσουν έναν συγκεκριμένο σκοπό, γιατί πρέπει να αναλάβουν μόνο οικιακά καθήκοντα και να αποκλειστούν από τα κοινά; Είναι αλήθεια ότι ο Αριστοτέλης επιφυλάσσει έναν τέτοιον κοινωνικό ρόλο για τις γυναίκες, περιχαρακωμένο μέσα στα όρια του *οἴκου*, μακριά από τα πολιτικά αξιώματα. Η φύση, θα γράψει, αναθέτει σε κάθε πλάσμα από μία λειτουργία (1252a34–b1).[74] Εφόσον οι γυναίκες μπορούν να

[72] Βλέπε και υποσημείωση 68.

[73] Ίσως, για αυτόν τον λόγο η Nielsen (2015: 576, η οποία, κατ' εμέ, πρώτη από όλους εντόπισε το παραπάνω χωρίο από τις *ΙΣΤ* και το σχολίασε σε συνάρτηση με το *ἄκυρον βουλευτικόν*, υποστηρίζει πως οι γυναίκες πάσχουν πρωτίστως από μαλθακότητα και όχι από ακράτεια. Η Marechal (2024: 193), ομοίως, ερμηνεύει το *ἄκυρον βουλευτικὸν* αποδίδοντας μόνο μαλθακότητα στις γυναίκες.

[74] Βλέπε παράθεμα 18.

φέρουν εις πέρας μόνο ένα έργο με επιτυχία, το έργο αυτό συνίσταται, κατά κύριο λόγο, στην υπακοή. Οι γυναίκες εκ φύσεως μπορούν μόνο να υπακούουν και να υπόκεινται στην εξουσία του άνδρα (1254b13–14, 1259b36–38).[75] Αν τώρα λάβουμε υπ' όψιν μας ότι πολίτης «με την ακριβέστερη σημασία της λέξης ορίζεται κάποιος με βάση κυρίως το δικαίωμά του να μετέχει στη δικαστική και πολιτική εξουσία» (1275a22–23),[76] κατανοούμε ότι οι γυναίκες δεν μπορούν να θεωρηθούν πολίτες, υπό τη στενή έννοια του όρου. Με δεδομένο ότι εκ φύσεως αδυνατούν να ασκήσουν εξουσία, δεν έχουν, κατ' επέκταση, καμία πρόσβαση στις δικαστικές ή πολιτικές διαδικασίες. Αποκλεισμένες, λοιπόν, από τον πολιτικό βίο, η μόνη σφαίρα στην οποία μπορούν και πρέπει να δραστηριοποιηθούν είναι η *οἰκία*. Ο Αριστοτέλης, έτσι, επικρίνοντας τις απόψεις του Πλάτωνα σχετικά με την κατάργηση της παραδοσιακής οικογένειας, θα αναρωτηθεί:

> «εάν ο νομοθέτης καθορίσει οι γυναίκες να είναι κοινές και τα κτήματα ιδιωτικά, ποιος θα αναλάβει την ευθύνη για τις δουλειές του σπιτιού, όπως οι άνδρες έχουν την ευθύνη για τις δουλειές των αγρών;» (*ΠΟΛ*, 1264b1–3)[77]

Οι συγκεκριμένοι ερευνητές, λοιπόν, επιχειρούν να εντοπίσουν ποιο είναι ακριβώς το χαρακτηριστικό που προσιδιάζει στις γυναίκες και καθιστά αδύνατη τη συμμετοχή τους στα κοινά. Η ενδεχόμενη ακράτεια ή μαλθακότητα των γυναικών δεν κρίνεται ως ικανοποιητικό επιχείρημα. Μπορεί οι γυναίκες να ενδίδουν ευκολότερα στις ηδονές και να αποφεύγουν περισσότερο τις δυσάρεστες πράξεις. Όμως, θα μπορούσαν να συμμετάσχουν στις διαβουλεύσεις της εκκλησίας και να επιχειρηματολογήσουν υπέρ της μίας πρότασης ή της άλλης, χρησιμοποιώντας λογικούς συλλογισμούς. Εφόσον ο Αριστοτέλης δεν υπερασπίζεται μία τέτοια ιδέα, τότε, μάλλον, δεν θεωρεί πως οι γυναίκες είναι ικανές να διαμορφώσουν λογικούς συλλογισμούς. Το συμπέρασμα είναι πως το ίδιο το *βουλευτικόν* τους πάσχει: οι γυναίκες δυσκολεύονται να συλλάβουν την έννοια της ευδαιμονίας και τι ακριβώς συνεπάγεται τόσο για τον οίκο όσο και για την πόλη, ενώ, ακόμα χειρότερα, δυσκολεύονται μέχρι και να διακρίνουν

[75] Βλέπε παράθεμα 19.

[76] Μετάφραση της Τζιώκα – Ευαγγέλου (2007: 87).

[77] Μετάφραση του Παπαδή (2006: 377).

αιτιακές σχέσεις ανάμεσα σε διαφορετικά γεγονότα, με αποτέλεσμα να μην μπορούν να εντοπίσουν ούτε τα μέσα που θα οδηγούσαν στον σκοπό της ευδαιμονίας.

Τα κειμενικά τεκμήρια που μπορούν να υποστηρίξουν μία τέτοια ερμηνεία είναι, και πάλι, κυρίως δύο:

A) «το έργο [αυτού που *ἄρχει*] είναι ολοφάνερα έργο πρωτομάστορα [= *ἔργον (…) ἀρχιτέκτονος*] και […] το λογικό είναι πρωτομάστορας» (*ΠΟΛ*, 1260a18–19)[78]

B) «Μόνο η [*φρόνησις*] είναι η ιδιαίτερη αρετή του άρχοντα. […] Μάλιστα η χαρακτηριστική αρετή του [*ἀρχομένου*] δεν είναι η φρόνηση αλλά η ορθή αντίληψη των πραγμάτων [= *δόξα ἀληθής*].» (*ΠΟΛ*, 1277b25–29)[79]

Από τους συγκεκριμένους ερευνητές η «αρχιτεκτονική» λογική, η φρόνηση του άρχοντα και η *ἀληθὴς δόξα* του *ἀρχομένου* ερμηνεύονται επιστημολογικά. Ο άνδρας ως πρωτομάστορας και φρόνιμος διαθέτει μία σφαιρική και ολοκληρωμένη γνώση σχετικά με την ευδαιμονία: γνωρίζει τι είναι και πώς θα εξασφαλιστεί. Αντίθετα, η γυναίκα, που μπορεί να καλλιεργήσει μόνο *ἀληθῆ δόξαν*, αποκτά απλώς μία μερική και αποσπασματική γνώση περί ευδαιμονίας. Αυτό συμβαίνει, διότι το καθαρά έλλογο κομμάτι της ψυχής της αδυνατεί να επεξεργαστεί τόσο περίπλοκες ιδέες. Το *βουλευτικόν* της, με άλλα λόγια, είναι *ἄκυρον* και, κατά συνέπεια, αποβαίνει συχνά μη λειτουργικό.[80]

Η ερμηνεία αυτή είναι ενδιαφέρουσα και, πράγματι, παρέχει μία ικανοποιητική αιτιολόγηση για την κοινωνική θέση της (ελεύθερης) γυναίκας. Παρ' όλ' αυτά, προκύπτουν δύο, τουλάχιστον, δυσκολίες. Κατ' αρχάς, η κειμενική τεκμηρίωση φαίνεται ανίσχυρη. Η «αρχιτεκτονική» λογική μπορεί, απλούστερα, να παραπέμπει στη δεξιότητα ενός άρχοντα να αξιολογεί τις καταστάσεις και να απευθύνει εντολές στους *ἀρχομένους*, όπως ακριβώς συμπεριφέρεται και ένας πρωτομάστορας απέναντι στους εργάτες που εποπτεύει. Ομοίως, η φρόνηση και η *ἀληθὴς δόξα* δεν χρειάζεται να αποκτήσουν ένα αμιγώς επιστημολογικό περιεχόμενο: ο άρχοντας είναι φρόνιμος,

[78] Μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.).

[79] Μετάφραση της Τζιώκα–Ευαγγέλου (2007: 111).

[80] Την προσέγγιση αυτήν υποστηρίζουν ο Karbowski (2014: 450) και η Lienemann (2021: 153). Παρόμοιες απόψεις έχουν εκφράσει η Frede (2018: 300), η Freeland (1994: 153), ο Kraut (2002: 286) και ο Scott (2010: 112).

όχι μόνο επειδή κρίνει σωστά αλλά επειδή έχει την εξουσία να επιβάλει στους άλλους τις δικές του αποφάσεις. Αντίθετα, ο *ἀρχόμενος* διαθέτει *ἀληθῆ δόξαν*, διότι του επιτρέπεται μόνο να κρίνει σωστά, δεν έχει εξουσία επιβολής. Ας μην ξεχνάμε κιόλας ότι η εν λόγω ερμηνεία, μάλλον, δεν συνάδει με τους ισχυρισμούς του Αριστοτέλη στο Ι΄ Βιβλίο των *ΙΣΤ*, όπου οι γυναίκες περιγράφονται ως *μαθητικώτεραι, μνημονικώτεραι και ἧττον ἁπλαὶ* συγκριτικά με τους άνδρες.

Η επόμενη δυσκολία σχετίζεται με τις διαφορές που διακρίνουν τις ελεύθερες γυναίκες από τους δούλους. Ο Αριστοτέλης κατηγορηματικά αρνείται τη βουλευτική ικανότητα στους εκ φύσεως δούλους, είτε αυτοί είναι άνδρες είτε είναι γυναίκες (*δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν*). Εντούτοις, διαβάζουμε ότι οι δούλοι διαθέτουν ένα ελάχιστο μόριο λογικής (1254b20–23) και μπορούν να ανταποκριθούν στις νουθεσίες που θα διατυπώσει ο αφέντης τους (1260b5–7). Οι δούλοι, έτσι, φαίνεται ότι θα καταφέρουν να κατανοήσουν και ορισμένα λογικά επιχειρήματα που θα ακούσουν από τον κύριό τους. Με βάση την τριμερή διαίρεση της ψυχής, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι δούλοι δεν διαθέτουν καθόλου το εντελώς έλλογο μέρος της ψυχής: δεν μπορούν να διακρίνουν αιτιακές σχέσεις, δεν μπορούν να διαμορφώσουν λογικά επιχειρήματα, δεν μπορούν να προβούν σε προβλέψεις. Διατηρούν, όμως, το *ἐπιθυμητικόν/ὀρεκτικὸν* μέρος της ψυχής, το οποίο δεν παράγει λόγο αλλά μπορεί να τον υπακούσει. Κατά συνέπεια, οι δούλοι, παρόλο που αδυνατούν να δημιουργήσουν μόνοι τους κάποιον λογικό συλλογισμό, μπορούν να κατανοήσουν τον συλλογισμό που έχει δημιουργήσει ο αφέντης τους.

Υιοθετώντας μία ερμηνεία όπως αυτή που υποστήριξε ο Fortenbaugh, μπορούμε να πούμε ότι η ψυχή των ελεύθερων γυναικών περιλαμβάνει το μέρος που απουσιάζει από την ψυχή των δούλων. Έτσι, το *ἐπιθυμητικόν/ὀρεκτικὸν* μέρος της γυναικείας ψυχής έχει τη δυνατότητα να υπακούσει τόσο στον λόγο που προέρχεται από τον άνδρα όσο και στον λόγο που προέρχεται από το δικό της, εντελώς έλλογο μέρος. Αντίθετα, αν θεωρήσουμε ότι οι δούλοι διαθέτουν ένα ανύπαρκτο *βουλευτικὸν* και οι ελεύθερες γυναίκες έχουν ένα δυσλειτουργικό *βουλευτικόν*, τότε οι ψυχολογικές διαφορές ανάμεσα σε αυτές τις δύο κατηγορίες ανθρώπων αμβλύνονται υπερβολικά και τείνουν προς την κατάρρευση. Όταν το *βουλευτικὸν* μίας ελεύθερης γυναίκας δεν της επιτρέπει να συλλογιστεί για το υπέρτατο αγαθό της ζωής, σε τι ακριβώς διαφέρει από το *βουλευτικὸν* της δούλης, το οποίο, επίσης, δεν μπορεί να

εξερευνήσει τέτοια ζητήματα; Μία τέτοια ερμηνεία, πιστεύω, οδηγεί αναπόφευκτα σε έναν υπέρμετρο εξισωτισμό: η βουλευτική ικανότητα των ελεύθερων γυναικών εξισώνεται σε απαγορευτικό βαθμό με τη βουλευτική ικανότητα των δούλων. Χρειάζεται, όμως, η διαφορά ανάμεσα στις βουλευτικές ικανότητες να διατηρηθεί και να είναι ευδιάκριτη, κυρίως για δύο λόγους. Πρώτον, το ίδιο το κείμενο αναφέρει πως οι ελεύθερες γυναίκες διαθέτουν το *βουλευτικόν*, ενώ οι δούλοι το στερούνται. Δεύτερον, ο Αριστοτέλης περιφρονεί τους λαούς που δεν διαχωρίζουν τις γυναίκες από τους δούλους (1252b5–9). Επομένως, οι δύο αυτές κοινωνικές ομάδες πρέπει να διακρίνονται με σταθερά και σαφή κριτήρια, τα οποία, όμως, καταρρέουν, εάν θεωρήσουμε πως τόσο οι ελεύθερες γυναίκες όσο και οι εκ φύσεως δούλοι χειρίζονται ένα *βουλευτικὸν* παρόμοιας δυναμικής και λειτουργικότητας.

Πιστεύω ότι οι δύο παραπάνω δυσκολίες καθιστούν ανεπανόρθωτα προβληματική τη συγκεκριμένη προσέγγιση. Οι λόγοι που υπαγορεύουν τον κατεξοχήν οικιακό ρόλο των γυναικών, μάλλον, δεν σχετίζονται με το ελλειμματικό *βουλευτικόν* τους αλλά απορρέουν από μία ευρύτερη παραδοχή: ότι ένας μαλθακός ή ακρατής άνθρωπος δεν πρέπει να λαμβάνει μέρος στην πολιτική εξουσία. Αν δεν μπορεί να επιβληθεί στη συμπεριφορά του και να εξουσιάσει τον ίδιο του τον εαυτό, πώς θα μπορούσε να κυβερνήσει και να ασκήσει εξουσία πάνω σε ολόκληρο τον πληθυσμό της πόλης, λειτουργώντας ως νομοθέτης στην εκκλησία του δήμου ή ως αξιωματούχος;[81] Πιθανώς, μία τέτοια πεποίθηση συνδέει το *ἄκυρον βουλευτικὸν* των γυναικών με τον αποκλεισμό τους από τις πολιτικές διεργασίες.

Δ6. Συμπέρασμα για το *ἄκυρον βουλευτικὸν* των γυναικών

Η βιβλιογραφία για το *ἄκυρον βουλευτικὸν* είναι εκτενής. Παρά τις προσπάθειες των ερευνητών, το ακριβές περιεχόμενο του συγκεκριμένου προσδιορισμού παραμένει σε μεγάλο βαθμό αμφιλεγόμενο, κυρίως γιατί το ίδιο το κείμενο δεν παρέχει ικανοποιητικές εξηγήσεις. Η ιδιαιτερότητα της γυναικείας ψυχής φαίνεται να παίζει κομβικό ρόλο για την αιτιολόγηση της κοινωνικής θέσης που αναλογεί στη σύζυγο του ελεύθερου πολίτη. Ο Αριστοτέλης, όμως, παραλείπει να διευκρινίσει ποια είναι ακριβώς αυτή η ιδιαιτερότητα και τι ακριβώς συνεπάγεται. Έτσι, από νύξεις και σύντομες αναφορές σε άλλα σημεία του αριστοτελικού corpus οι ερευνητές

[81] Βλέπε και Nielsen (2015: 576): “lack of intrapersonal rule entails incapacity for interpersonal rule”.

επιχειρούν να εξαγάγουν συμπεράσματα για την αινιγματική αδυναμία που πλήττει τη γυναικεία ψυχή.

Έχουν διατυπωθεί τρεις θεωρίες· καμία τους, όμως, δεν είναι πλήρως απαλλαγμένη από δυσκολίες. Η διαπροσωπική ερμηνεία καθιστά τον συλλογισμό του Αριστοτέλη κυκλικό· η κλασική ενδοπροσωπική ερμηνεία προσκρούει στον υπαινιγμό του Αριστοτέλη ότι η ακράτεια και η μαλθακότητα αποτελούν θεραπεύσιμες καταστάσεις· και τέλος, η εναλλακτική ενδοπροσωπική ερμηνεία δεν διαθέτει επαρκή κειμενική τεκμηρίωση, ενώ τείνει και να εξαλείψει τις διαφορές μεταξύ ελεύθερων γυναικών και δούλων. Η αλήθεια είναι ότι από τις τρεις θεωρίες μού φαίνεται πως η κλασική ενδοπροσωπική προσέγγιση εμφανίζει τα περισσότερα πλεονεκτήματα και είναι, ως εκ τούτου, προτιμότερη. Πάντως, εφόσον ο ίδιος ο Αριστοτέλης υπήρξε ιδιαίτερα φειδωλός αναφορικά με το συγκεκριμένο θέμα, ακόμα και η κλασική ερμηνεία αποτελεί απλώς μία πολύ καλή υπόθεση εργασίας, απέχοντας αρκετά από το να θεωρηθεί βεβαιότητα.

Ε. Ζητήματα ηθικής και πολιτικής θεωρίας στον *οἶκον* και την *πόλιν*

Ε1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Το προηγούμενο κεφάλαιο επικεντρώθηκε σε μία ψυχολογική διαφορά που, κατά τον Αριστοτέλη, έχει εκ φύσεως σημαδέψει τον ανθρώπινο πληθυσμό και τον έχει χωρίσει σε τέσσερις κατηγορίες (ελεύθεροι άνδρες, ελεύθερες γυναίκες, τέκνα και δούλοι). Μέσα από την πραγμάτευση των διαφορετικών ερμηνειών για το περίφημο *ἄκυρον βουλευτικὸν* των ελεύθερων γυναικών, ήρθαμε σε επαφή και με άλλα χωρία του αριστοτελικού έργου τα οποία αναφέρονται στις συμπεριφορές που συνήθως εκδηλώνουν οι γυναίκες, στον κοινωνικό ρόλο που αναλαμβάνουν και στα χαρακτηριστικά της σχέσης που συνάπτουν με τον σύζυγό τους. Με άλλα λόγια, τα χωρία αυτά αποκάλυψαν ορισμένες εκφάνσεις της ηθικής και πολιτικής θεωρίας που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης για τη θέση της γυναίκας εντός και εκτός *οἴκου*. Είδαμε, έτσι, ότι σε σχέση με τους άνδρες οι γυναίκες εμφανίζουν μία εντονότερη τάση προς την ακράτεια και τη μαλθακότητα, ότι είναι λιγότερο θαρραλέες και τολμηρές, ότι απελπίζονται, μελαγχολούν και κλαίνε ευκολότερα, ότι αφιερώνονται περισσότερο στην ανατροφή των παιδιών και ότι είναι ευφυέστερες. Είδαμε, επίσης, ότι οι ελεύθερες γυναίκες πρέπει να διακρίνονται από τους δούλους, ενώ δικαιούνται να ασκήσουν κάποιο είδος δραστηριότητας μόνο στην ιδιωτική σφαίρα της οικίας, χωρίς να έχουν πρόσβαση στις πολιτικές διαδικασίες. Είδαμε, τέλος, ότι η εξουσία που ασκεί ο άνδρας στη σύζυγό του άλλοτε περιγράφεται ως πολιτική και άλλοτε ως αριστοκρατική.

Στο παρόν κεφάλαιο θέλω να πραγματευτώ και τις υπόλοιπες απόψεις που εκφράζει ο Αριστοτέλης για τις γυναίκες στα ηθικοπολιτικά του κείμενα και να εμβαθύνω λίγο παραπάνω στη σχέση μεταξύ των δύο συζύγων. Στη συνέχεια, θα αναφερθώ στα τέσσερα αίτια, για να τα συσχετίσω με τη λειτουργία που επιτελούν οι γυναίκες στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας.

Ε2. Εκπαίδευση, αρετή και η περίπτωση της Σπάρτης

Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ρητά πως, εφόσον οι γυναίκες αποτελούν το *ἥμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων* (1260b19) σε μία πόλη, πρέπει να λάβουν και αυτές ένα ορισμένο είδος εκπαίδευσης το οποίο θα συμβαδίζει με το εκάστοτε πολίτευμα της πόλης (1260b15–16). Αν εκλάβουμε την έννοια του πολιτεύματος με μία διευρυμένη σημασία, ως τον τρόπο ζωής που προσιδιάζει σε μία πόλη (1295a40–b1), τότε ο κύκλος εκπαίδευσης που χρειάζεται να ολοκληρώσουν οι γυναίκες δεν θα προάγει μόνο

τους αμιγώς πολιτικούς θεσμούς του κράτους, όπως είναι τα συμβούλια της γερουσίας σε μία ολιγαρχία ή οι συνελεύσεις του λαού σε μία δημοκρατία, αλλά θα καλλιεργεί, επίσης, τα ήθη, τα έθιμα και τη γενικότερη κουλτούρα της κοινότητας.

Στα σωζόμενα έργα του, ο Αριστοτέλης δεν εξειδικεύει το περιεχόμενο αυτής της εκπαίδευσης.[82] Εντούτοις, μπορούμε να συναγάγουμε ορισμένες γενικές κατευθύνσεις που θα ακολουθούσε η εκπαίδευση των θηλέων, εάν λάβουμε υπ' όψιν μας τις ηθικές αρετές που, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, αρμόζουν στις γυναίκες. Διαβάζουμε, αρχικά, ότι ο ελεύθερος άνδρας, που ασκεί την εξουσία εντός του οίκου, «*τελέαν [ἔχει] τὴν ἠθικὴν ἀρετήν*» (1260a17–18): η αρετή του είναι πλήρως ανεπτυγμένη και ολοκληρωμένη. Συνεπώς, τα υπόλοιπα μέλη της οικίας αναπτύσσουν αρετές που σε σύγκριση με την αρετή του άρχοντα κρίνονται ατελείς. Έτσι, μία γυναίκα μπορεί να κατακτήσει τις αρετές της σωφροσύνης, της δικαιοσύνης και της ανδρείας αλλά με διαφορετικό και μάλλον υποδεέστερο τρόπο: «η μια ανδρεία είναι εξουσιαστική και η άλλη υπηρετική – και το ίδιο ισχύει και για τις άλλες αρετές» (1260a21–23).[83] Έπειτα, συγκρίνοντας την αρετή ενός ελεύθερου άνδρα και μίας ελεύθερης γυναίκας, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως:

> «ο άντρας που θα ήταν τόσο ανδρείος όσο ανδρεία είναι μια γυναίκα θα έδινε την εντύπωση [ότι είναι δειλός] και η γυναίκα που θα ήταν τόσο ευπρεπής [= *κοσμία*] όσο ο ενάρετος άντρας [= *ὁ ἀγαθός*] θα έδινε την εντύπωση [ότι είναι φλύαρη].» (1277b21–23)[84]

Συμβουλεύει, μάλιστα, τους ποιητές να μη διαμορφώνουν χαρακτήρες που παραβιάζουν τα κοινώς αποδεκτά πρότυπα για τη συμπεριφορά των ανδρών και των γυναικών, αντίστοιχα:

> «Μπορεί, πράγματι, ένας χαρακτήρας να είναι αντρίκιος, δεν είναι όμως αρμόζον μια γυναίκα να είναι τόσο ανδροπρεπής ή τόσο έξυπνη και δραστήρια.» (*Περὶ ποιητικῆς*, 1454a22–24)[85]

---

[82] Στα δύο τελευταία βιβλία των *ΠΟΛ*, γίνεται μία συζήτηση περί εκπαίδευσης· εξετάζεται, όμως, μόνο η μόρφωση των αγοριών, που μελλοντικά θα γίνουν πολίτες. Αναφορικά με την παιδεία των κοριτσιών, ο Αριστοτέλης παραλείπει να την πραγματευθεί. Βλέπε και Ross (2016: 384): «γίνεται λόγος γιὰ ἐκπαίδευση τῶν πολιτῶν καὶ ὄχι τῶν τάξεων, ποὺ ἀποτελοῦν προϋποθέσεις ἀλλὰ ὄχι μέρη τοῦ κράτους».

[83] Μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.).

[84] Μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.).

[85] Μετάφραση του Λυπουρλή (2008).

Συμπληρώνει, τέλος, ότι μία γυναίκα πρέπει να είναι εργατική και σιωπηλή.[86] Οι γυναίκες, λοιπόν, μπορούν και πρέπει να καλλιεργήσουν ορισμένες αρετές, οι οποίες, όμως, διαφέρουν σε μεγάλο βαθμό από τις αρετές του ελεύθερου άνδρα, ακόμα και αν ονομάζονται με τον ίδιο τρόπο. Όπως εξηγεί και ο Αριστοτέλης, η εν λόγω διαφοροποίηση αντανακλά τις διαφορετικές λειτουργίες που (πρέπει να) επιτελούν τα δύο φύλα εντός της κοινωνίας: οι άνδρες εξουσιάζουν, οι γυναίκες υποτάσσονται. Επομένως, σε κάθε πόλη, ανεξάρτητα από το πολίτευμά της, η εκπαίδευση των θηλέων πιθανότατα θα πρέπει να ευθυγραμμίζεται με τον κατά βάση υποτακτικό τους ρόλο, καλλιεργώντας αρετές της υπακοής.

Ένα παράδειγμα πόλης που απέτυχε να διαμορφώσει ενάρετες και υποτακτικές γυναίκες είναι η Σπάρτη. Διαβάζουμε πως τις γυναίκες «προσπάθησε […] ο Λυκούργος να τις κάνει να υπακούουν στους νόμους, αλλά αυτές ξεσηκώθηκαν και αναγκάστηκε να υποχωρήσει» (1270a6–8):[87] ούτε ο θρυλικός νομοθέτης της *Λακεδαίμονος* κατόρθωσε να χαλιναγωγήσει τα θηλυκά μέλη του πληθυσμού. Οι γυναίκες, έτσι, απελευθερωμένες από τα δεσμά του νόμου παραδόθηκαν σε κάθε είδος ηδονής, απόλαυσης και τρυφηλότητας (1269b22–23). Η ακολασία τους, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, συνέβαλε στη δημιουργία ενός κλίματος φιλοχρηματίας, το οποίο οδήγησε σε οξεία οικονομική ανισότητα: λίγοι πολίτες κατέληξαν να κατέχουν μεγάλες εκτάσεις γης (1270a14–15, 18). Κατά συνέπεια, η πλειοψηφία των ενήλικων ανδρών αποκλείονταν από τη συμμετοχή στο στρατιωτικό δυναμικό της πόλης (1270a29–31), καθώς δεν μπορούσαν να αποκτήσουν και να συντηρήσουν τα απαραίτητα μέσα που μεταχειρίζεται ένας στρατιώτης (άλογα, όπλα, πανοπλίες κ.λπ.). Αργά ή γρήγορα, θα εμφανιζόταν το οδυνηρό πλήγμα: πράγματι, το 371 π.Χ. οι Θηβαίοι συνέτριψαν τους Σπαρτιάτες στη μάχη των Λεύκτρων. Ο Αριστοτέλης σχολιάζει:

> «ούτε μια ήττα δεν άντεξε η Σπάρτη, αλλά καταστράφηκε εξαιτίας
> της ολιγανθρωπίας.» (1270a33–34)[88]

Για τον Αριστοτέλη, λοιπόν, η ολιγανθρωπία του στρατεύματος προκάλεσε τόσο την ήττα στα Λεύκτρα όσο και την ευρύτερη πολιτική κατάρρευση της Σπάρτης, η οποία, παρότι κέρδισε τον πελοποννησιακό πόλεμο, έχανε βαθμιαία την

[86] *Ρητορική*, 1361a5–7· *ΠΟΛ*, 1260a29–31. Βλέπε παράθεμα 20.

[87] Μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.).

[88] Μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.).

κυριαρχική της θέση ανάμεσα στις πόλεις του ελλαδικού χώρου. Στην εν λόγω ολιγανθρωπία φαίνεται πως έπαιξε ρόλο και η ακολασία των γυναικών, οι οποίες υποδαύλισαν την επιθυμία για πλουτισμό, υπέθαλψαν τις κοινωνικές ανισότητες και επέφεραν τη μείωση του πολεμικού προσωπικού. Εδώ, ο Αριστοτέλης ρητά συσχετίζει την ηθική ανεπάρκεια των γυναικών με την αναποτελεσματικότητα στο πεδίο της μάχης και, κατ' επέκταση, με την αποτυχία στο επίπεδο της συνολικής ευδαιμονίας που απολαύει η πολιτική κοινότητα. Μπορεί το παράδειγμα της Σπάρτης να είναι ακραίο και η αλυσίδα των αιτίων που παρουσιάζεται να είναι αμφισβητήσιμη (ακολασία → φιλοχρηματία → ανισότητα → ολιγάνθρωπο στράτευμα → πολιτική κατάρρευση). Παρ' όλ' αυτά, διακρίνεται καθαρά η κεντρική πεποίθηση του Αριστοτέλη: η συμπεριφορά των γυναικών καθορίζει την ευημερία της κοινότητας και, γι' αυτό, οι ηθοπλαστικοί μηχανισμοί του κράτους δεν πρέπει να παραμελούν το γυναικείο τμήμα του πληθυσμού.

Ε3. Ο Άμασις και η συζυγική σχέση

Στο αριστοτελικό έργο απαντούν ορισμένα αποσπάσματα που υποδηλώνουν κάποιο είδος ισότητας ανάμεσα στα μέλη ενός ανδρόγυνου. Στο υποκεφάλαιο Δ2., όταν παρέθετα την άποψη της Deslauriers (2022) για το *ἄκυρον βουλευτικόν*, αναφέρθηκα σε ένα τέτοιο απόσπασμα από τα *ΠΟΛ*, όπου ο Αριστοτέλης περιγράφει τη σχέση μεταξύ των δύο συζύγων ως πολιτική, ενώ, παράλληλα, διευκρινίζει ότι όσοι εμπλέκονται σε μία πολιτική σχέση συνήθως αναλαμβάνουν εναλλάξ τις θέσεις εξουσίας, διότι θέλουν να θεωρούνται ίσοι μεταξύ τους (1259a37–1259b6: παράθεμα 15).[89] Ακριβώς μετά, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει:

> «όταν όμως ο ένας ασκεί εξουσία και ο άλλος υπόκειται σ' αυτήν, αυτός που άρχει θέλει να διαφέρει και στην εμφάνιση […] και στις προσφωνήσεις και [στις] τιμές, όπως είπε και ο Άμασις στον λόγο του περί του ποδονιπτήρος. Τέτοια είναι πάντα και η συμπεριφορά του αρσενικού προς το θηλυκό.» (1259b6–10)[90]

[89] Ο Saunders (1995: 97) σχολιάζει: "this paragraph is the nearest [Aristotle] gets to treating women on an equality with men. At least some Greek men would have been surprised or even outraged by the description of their authority over their wives as '(like) a *states*man's' [= ως πολιτική]; for women were not thought to be concerned with the state".

[90] Μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.).

Σύμφωνα με τον Ηρόδοτο (*Ἱστορίαι*, 2.172),[91] ο Άμασις έγινε φαραώ της Αιγύπτου παρά την άσημη καταγωγή του. Για να κερδίσει τον σεβασμό των υπηκόων του, πήρε μία χρυσή λεκάνη που χρησίμευε για ποδόλουτρο, την έλιωσε και από το υλικό της κατασκεύασε ένα ομοίωμα θεού. Όταν οι Αιγύπτιοι άρχισαν να εκδηλώνουν τη λατρεία τους προς το γλυπτό, ο Άμασις τούς απηύθυνε λόγο, αναπτύσσοντας την ακόλουθη αναλογία. Προηγουμένως, όταν ο χρυσός είχε το σχήμα της λεκάνης, οι Αιγύπτιοι δεν τον προσκυνούσαν· όταν, όμως, ο χρυσός απέκτησε το σχήμα του θεού, οι Αιγύπτιοι άρχισαν να τον προσκυνούν. Αντίστοιχα, όταν ο Άμασις ήταν ένας απλός άνθρωπος μέσα στον όχλο, οι Αιγύπτιοι δεν είχαν την υποχρέωση να τον υπακούουν· όταν, όμως, έγινε φαραώ, οι Αιγύπτιοι υποχρεούνταν πλέον να τον υπακούουν.

Η αναφορά στον Άμασι υποδεικνύει πως ο άνδρας δεν προσπαθεί να δικαιολογήσει την εξουσία που ασκεί επί της γυναίκας αλλά επινοεί κάποιους συμβολισμούς οι οποίοι απλώς επικυρώνουν την εξουσιαστική του θέση. Κατά συνέπεια, ο Αριστοτέλης φαίνεται να παραδέχεται ή, τουλάχιστον, να υπονοεί ότι δεν υπάρχουν αντικειμενικοί και αδιαμφησβήτητοι λόγοι που υπαγορεύουν την εξουσία του αρσενικού πάνω στο θηλυκό. Οι γυναίκες υποτάσσονται στους άνδρες, κυρίως διότι εξαναγκάζονται από τις κοινωνικές συμβάσεις ή από κάποιες εξωτερικές συνθήκες. Οπότε, εάν τους δινόταν η ευκαιρία, θα μπορούσαν κάλλιστα να ασκήσουν την εξουσία, ακριβώς όπως μπορούν να την ασκήσουν οι *ἀρχόμενοι* σε μία πολιτική σχέση εξουσίας – όταν έρθει η δική τους σειρά να γίνουν *ἄρχοντες* – ή όπως μπορεί κάποιος υπήκοος του Άμασι να αναρριχηθεί στον θρόνο – εάν κατορθώσει να σφετεριστεί την εξουσία.

Σε άλλα σημεία, βέβαια, ο Αριστοτέλης ρητά απορρίπτει ένα τέτοιο μοντέλο συζυγικής συμβίωσης: πώς γίνεται οι γυναίκες με την ατελή αρετή και το εκ φύσεως *ἄκυρον βουλευτικόν* τους να επιβληθούν στους άνδρες; Προκύπτουν, έτσι, ορισμένες ασυνέπειες, οι οποίες, πιθανώς, φανερώνουν την αβεβαιότητα και την αμφιταλάντευση του ίδιου του Αριστοτέλη σχετικά με τη σωστή σχέση μεταξύ ανδρών και γυναικών.[92] Μία παρόμοια αμφιταλάντευση παρατηρείται και σε άλλα σημεία:

[91] Βλέπε παράθεμα 21.

[92] Βλέπε και Mulgan (1994: 201): “These inconsistencies [in Aristotle’s view of women] reflect the way in which free women were treated in Greek society, as neither the equals of their husbands nor their total slaves, a status which, from a modern point of view, requires much more careful analysis and evaluation than Aristotle was prepared to give it”.

αναφορικά με τη φιλία που μπορεί να αναπτυχθεί ανάμεσα στα μέλη του ζευγαριού,[93] αναφορικά με τη δικαιοσύνη που μπορεί να υπάρξει σε σχέση με τη σύζυγο[94] και αναφορικά με τον οικιακό ρόλο που αναλαμβάνει η γυναίκα.[95]

Ε4. Ο σκοπός που εξυπηρετούν οι ελεύθερες γυναίκες

Πέρα, πάντως, από ορισμένες αμφιβολίες σχετικά με το δικαίωμα των γυναικών να ασκούν εξουσία, είναι σαφές πως ο ελεύθερος άνδρας και η ελεύθερη γυναίκα διαδραματίζουν διακριτές λειτουργίες μέσα στην πολιτική κοινότητα. Γνωρίζουμε ήδη ότι μόνο οι άνδρες δικαιούνται να πολιτεύονται, ενώ οι γυναίκες αποκλείονται από τα κοινά. Διαβάζουμε, επίσης:

> — «οι άνθρωποι συνοικούν όχι μόνο για την τεκνοποίηση, αλλά και για όλες τις άλλες ανάγκες της ζωής· […] οι ρόλοι είναι από την πρώτη κιόλας αρχή χωριστοί: άλλοι οι ρόλοι του άντρα και άλλοι της γυναίκας· βοηθούν λοιπόν ο ένας τον άλλον με το να καταθέτουν στην κοινή υπόθεση [της συμβίωσης] ο καθένας το δικό του μερτικό.» (*HN*, 1162a20–24)[96]
>
> — «οι οικογενειακές ασχολίες του άντρα και της γυναίκας είναι διαφορετικές: έργο του άντρα είναι να αποκτά ενώ της γυναίκας να φυλάγει τα αποκτημένα […] (1277b24–25)[97]

Σε αντίθεση, λοιπόν, με τις προτάσεις του Πλάτωνα στην *Πολιτεία*, ο Αριστοτέλης αναθέτει διαφορετικά έργα στους άνδρες και στις γυναίκες: οι σκοποί που (πρέπει να) επιτελούν εντός του κοινωνικού συνόλου δεν ταυτίζονται. Αν χρησιμοποιήσουμε την ορολογία των τεσσάρων αιτίων, βλέπουμε ότι οι άνδρες και οι γυναίκες εμφανίζουν σημαντικές διαφορές ως προς το τελικό αίτιο χάρη στο οποίο έχουν έρθει στην ύπαρξη. Στα *ΜτΦ* είδαμε πως τα δύο φύλα διαφέρουν μόνο ως προς το υλικό τους αίτιο· στο *Περὶ ΖΓ* προέκυψε και μία διαφορά ως προς το ποιητικό τους αίτιο· στα ηθικοπολιτικά έργα, τώρα, αναδύεται μία ακόμη διαφορά, η οποία πλέον σχετίζεται με το τελικό αίτιο των δύο φύλων. Εν τέλει, οι άνδρες και οι γυναίκες μοιράζονται

---

[93] *HN*, 1157b25, 33–37· 1162a24–27· 1158b11–14. Βλέπε παράθεμα 22.

[94] *HN*, 1134b8–16· 1138b5–8. Βλέπε παράθεμα 23.

[95] *HN*, 1160b32–1161a1. Βλέπε παράθεμα 24.

[96] Μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 411).

[97] Μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.).

απλώς ένα κοινό μορφικό αίτιο, που, μεταξύ άλλων, εξασφαλίζει και την υπαγωγή τους στο ανθρώπινο είδος.[98]

Ο Αριστοτέλης, λοιπόν, πραγματικά διευρύνει το χάσμα και τη διάσταση ανάμεσα στα δύο φύλα. Όμως, σε τι ακριβώς θεμελιώνεται το χάσμα αυτό; Πώς εξηγείται η τόσο μεγάλη διάσταση; Οι απαντήσεις σε τέτοια ερωτήματα πρέπει, μάλλον, να αναζητηθούν στο *Περὶ ΖΓ*. Γνωρίζουμε ήδη πως η γέννηση αρσενικού ή θηλυκού απογόνου οφείλεται σε διαφορετικούς συνδυασμούς υλικού και ποιητικού αιτίου.[99] Κατά πάσα πιθανότητα, τα συγκεκριμένα υλικά και ποιητικά αίτια που καθορίζουν το φύλο του νεογνού συμπαρασύρουν και το τελικό αίτιο που τελικά θα εξυπηρετήσει ο απόγονος. Χρήσιμο είναι εδώ να θυμηθούμε και τον χαρακτηρισμό που αποδίδει ο Αριστοτέλης στα θηλυκά άτομα: τα θεωρεί εκτρώματα, παρεκβάσεις και παρεκτροπές. Έχοντας υπ' όψιν τους ισχυρισμούς του Αριστοτέλη σχετικά με τον ρόλο που διαδραματίζουν οι ελεύθερες γυναίκες στο πλαίσιο του οίκου και της πόλης, μπορούμε να πούμε ότι το υλικό και το ποιητικό αίτιο που προκαλούν τη γέννηση ενός θηλυκού απογόνου παράγουν ένα παρεκβατικό ον το οποίο εντός της πολιτικής κοινότητας επιτελεί λειτουργίες που διαφέρουν από τις λειτουργίες των ανδρών και συχνά κρίνονται υποδεέστερες. Φαίνεται, έτσι, πως η φυσιολογία των γυναικών καθορίζει και, πολλές φορές, αμαυρώνει την κοινωνική τους ύπαρξη.[100] Πιστεύω πως με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να ερμηνεύσουμε τα αποσπάσματα που αποδίδουν μία χαμηλότερη αξία στις γυναίκες συγκριτικά με τους άνδρες, όπως, για παράδειγμα, τα παρακάτω:

— «για τη σχέση του αρσενικού με το θηλυκό […] [από] την ίδια τους
τη φύση το ένα είναι καλύτερο και το άλλο είναι χειρότερο [= *τὸ μὲν*

[98] Με δεδομένο ότι ακόμα και ένας εκ φύσεως δούλος, που στερείται εξ ολοκλήρου το εντελώς έλλογο μέρος της ψυχής, είναι άνθρωπος (*ΠΟΛ*, 1254a15–16) και, άρα, εντάσσεται στο ανθρώπινο είδος, το κοινό μορφικό αίτιο που μοιράζονται άνδρες, γυναίκες και δούλοι συνεπάγεται, κατ' εμέ, ότι τα συγκεκριμένα άτομα διαθέτουν ένα minimum ελλογιμότητας, μετέχουν, δηλαδή, κατά έναν ελάχιστο βαθμό στον λόγο. Με άλλα λόγια, τα άτομα αυτά διαθέτουν το *ἐπιθυμητικόν/ὀρεκτικὸν* μέρος της ψυχής, που έχει τη δυνατότητα να υπακούσει στον λόγο και από όλο το ζωικό βασίλειο απαντά μόνο στους ανθρώπους.

[99] αρσενικό = αρκετά θερμό σπέρμα + σχετικά μικρή και λιγότερο ψυχρή ποσότητα καταμηνίων
θηλυκό = λιγότερο θερμό σπέρμα + μεγαλύτερη και ψυχρότερη ποσότητα καταμηνίων

[100] Βλέπε Allen (1997: 98): "In every respect, the deformity of woman pervaded her identity and nature". Βλέπε και Yates (2015: 11, υποσημείωση 38): "Aristotle's integration of his biological theories into the *Politics* is […] complete".

κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον], και το ένα εξουσιάζει, ενώ το άλλο υπόκειται στην εξουσία του πρώτου.» (1254b13–14)[101]

— «οι χαρακτήρες [ενός λογοτεχνικού έργου πρέπει] να είναι χρηστοί. […] Χρηστός χαρακτήρας υπάρχει σε όλες τις κατηγορίες ανθρώπων· γιατί και γυναίκα χρηστή υπάρχει και δούλος επίσης — αν και ίσως το πρώτο από τα δύο αυτά όντα είναι κατώτερης αξίας [= *χεῖρον*], ενώ το άλλο ολωσδιόλου δίχως καμιά αξία [= *ὅλως φαῦλον*].» (1454a17–22)[102]

[101] Μετάφραση του Παπαδή (2006: 295).

[102] Μετάφραση του Λυπουρλή (2008).

ΣΤ. Επίλογος

ΣΤ1. Οι τρεις κατηγορίες των εντάσεων

Από την προηγούμενη πραγμάτευση συνάγεται πως οι διάσπαρτες αναφορές του Αριστοτέλη σχετικά με τα θηλυκά άτομα και, συγκεκριμένα, με τις γυναίκες δεν διαμορφώνουν ένα απόλυτα συνεκτικό σύνολο θέσεων, όπου κάθε ισχυρισμός συμβαδίζει και εναρμονίζεται καλά με τους υπόλοιπους. Παρακάτω, θα διαχωρίσω τις εντάσεις που παρατηρούνται σε τρεις κατηγορίες, προκειμένου να τις παρουσιάσω με τον καλύτερο δυνατό τρόπο.

Η πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει τις ασυμφωνίες που σχετίζονται με τα τέσσερα αίτια: αναφορικά με τη μελέτη των δύο φύλων, ο Αριστοτέλης δεν εφαρμόζει τη θεωρία των τεσσάρων αιτίων με απόλυτη συνέπεια. Στο βιβλίο Ιʹ των *ΜτΦ* γράφει πως *ἐστὶ τὸ μὲν λόγος τὸ δ' ὕλη* (1058a37–1058b1) και εντοπίζει την οντολογική διαφορά των δύο φύλων όχι *κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι* (1058b22–23). Ο Αριστοτέλης εδώ αγνοεί παντελώς την ύπαρξη του ποιητικού και του τελικού αιτίου, υπονοώντας πως αυτά τα δύο αίτια περιέχονται αυτοδικαίως στο μορφικό. Έτσι, σύμφωνα με τη συζήτηση των *ΜτΦ*, οι διαφορές μεταξύ *ἄρρενος* και *θήλεος* έγκεινται αποκλειστικά στο υλικό τους αίτιο. Προχωρώντας, όμως, στο *Περὶ ΖΓ*, διαπιστώνουμε πως πλέον οι διαφυλικές διαφορές εκτείνονται και στο ποιητικό αίτιο: «Το πάσχον […] δεν υποτάσσεται είτε εξαιτίας έλλειψης δύναμης του παράγοντα που μεταβολίζει το υλικό […] είτε εξαιτίας της μεγάλης ποσότητας [και της ψυχρότητας] του υλικού που θα πρέπει να μεταβολιστεί […]» (768b25–27).[103] Μεταξύ τους, λοιπόν, ένας αρσενικός και ένας θηλυκός απόγονος δεν διαφέρουν μόνο ως προς το υλικό τους αίτιο (μικρότερη και θερμότερη ποσότητα καταμηνίων για τον αρσενικό, μεγαλύτερη και ψυχρότερη ποσότητα καταμηνίων για τον θηλυκό)· διαφέρουν και ως προς το ποιητικό τους αίτιο (θερμότερο και δυνατότερο σπέρμα για τους αρσενικούς, ψυχρότερο και αδυνατότερο σπέρμα για τους θηλυκούς). Παρ' όλ' αυτά, στο *Περὶ ΖΓ* τα υπόλοιπα δύο αίτια παρουσιάζονται ταυτόσημα: τα αρσενικά και τα θηλυκά μέλη ενός είδους μοιράζονται ένα κοινό μορφικό αίτιο, καθώς ανήκουν στο ίδιο ζωικό/μεταφυσικό/οντολογικό είδος, και έχουν έρθει στην ύπαρξη, προκειμένου να εκπληρώσουν ένα κοινό *τέλος*, ήτοι, τη διαιώνιση του είδους τους μέσω της

[103] Μετάφραση του Σταυριανέα (χ.χ.).

αναπαραγωγής. Συνεχίζοντας, τώρα, στα ηθικοπολιτικά συγγράμματα, βλέπουμε ότι, παρά το κοινό *τέλος* που υπηρετούν σχετικά με τη διαιώνιση του είδους, οι άνδρες και οι γυναίκες δεν αναλαμβάνουν ταυτόσημα έργα: οι πρώτοι πολιτεύονται και προμηθεύουν το σπίτι με αγαθά και δούλους, οι δεύτερες «ιδιωτεύουν» και διαχειρίζονται τα αγαθά, τους δούλους και τα τέκνα. Επομένως, στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας οι άνδρες και οι γυναίκες διαφέρουν αρκετά ως προς το τελικό αίτιο που υπηρετούν. Αναφορικά με τα υπόλοιπα τρία αίτια, ο Αριστοτέλης δεν τα συσχετίζει ρητά με τις αρμοδιότητες του άνδρα και της γυναίκας μέσα στην οργανωμένη κοινωνία. Φαίνεται, πάντως, ότι μεταξύ οντολογίας, ζωολογίας και ηθικοπολιτικής θεωρίας τα τέσσερα αίτια δεν διαδραματίζουν τον ίδιο ρόλο στην εξέταση των δύο φύλων: άλλοτε αποκρύπτονται (το ποιητικό και το τελικό αίτιο δεν αναφέρονται ρητά στο *ΜτΦ*, ενώ από τα ηθικοπολιτικά συγγράμματα απουσιάζει το μορφικό, το ποιητικό και το υλικό αίτιο) και άλλοτε συγκρούονται (στο *Περὶ ΖΓ* οι άνδρες και οι γυναίκες μοιράζονται ένα κοινό τελικό αίτιο ως προς το οποίο εμφανίζουν διαφορές στα ηθικοπολιτικά κείμενα). Σε κάθε περίπτωση, μέσα από το αριστοτελικό corpus δεν προκύπτει μία πλήρως συνεκτική και απόλυτα ομοιόμορφη εικόνα που να αναδεικνύει τη σχέση των τεσσάρων αιτίων με τις διαφυλικές διαφορές.

Στη δεύτερη κατηγορία ασυνεπειών υπάγονται οι αμφιταλαντεύσεις σχετικά με τον κοινωνικό ρόλο των γυναικών. Ειδικότερα, εδώ εντάσσονται τα αποσπάσματα που πραγματεύονται τη δυνατότητα των γυναικών να ασκήσουν εξουσία και τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στους δύο συζύγους. Αφενός, έχουμε συναντήσει αρκετά χωρία που υποστηρίζουν τον αποκλεισμό των ελεύθερων γυναικών από την άσκηση εξουσίας και τάσσονται υπέρ μίας άνισης συζυγικής σχέσης, όπου η γυναίκα υποτάσσεται στην εξουσία του άνδρα.[104] Αφετέρου, υπάρχουν και χωρία που, άμεσα ή έμμεσα, αναγνωρίζουν στις γυναίκες την ικανότητα για άσκηση εξουσίας και παρουσιάζουν μία πιο ισότιμη συζυγική σχέση.[105]

Η τρίτη κατηγορία περιλαμβάνει τον παράδοξο ισχυρισμό του Αριστοτέλη πως η γέννηση θηλυκών ατόμων αποτελεί μία *ἀναγκαία τῇ φύσει* παρέκβαση. Με δεδομένο ότι μία οποιαδήποτε παρέκβαση θα έπρεπε να προληφθεί και ότι η

[104] *ΗΝ*, 1160b32–33· *ΠΟΛ*, 1254b13–14, 1259b1–3, 1260a8–10, 1260a23–24.

[105] *ΗΝ*, 1134b14–16, 1158a1–2, 1160b33–1161a1· *ΠΟΛ*, 1259a37–1259b10.

διαιώνιση των ειδών πρέπει να εξασφαλιστεί, ο εν λόγω ισχυρισμός εγκυμονεί μία σοβαρή αντίφαση: ανεξάρτητα από το αν η κυρίαρχη εμπειρία θα γίνει αποδεκτή ή όχι, είναι λογικά απαράδεκτο να υποστηρίξουμε πως δεν θα έπρεπε να γεννηθούν ορισμένα πλάσματα ελλείψει των οποίων δεκάδες ζωικά είδη θα αφανίζονταν. Είναι προφανές ότι το επιχείρημα πάσχει: πρόκειται για non sequitur.

ΣΤ2. Οι γυναίκες στον Αριστοτέλη: μία αποτίμηση

Λαμβάνοντας υπ' όψιν τις παραπάνω ασυνέπειες, πιστεύω πως χρειάζεται να διατηρούμε επιφυλάξεις απέναντι σε απόψεις που πρεσβεύουν ή, έστω, υπαινίσσονται πως η αριστοτελική σκέψη διέπεται από μία ενιαία και αμετάβλητη στάση όσον αφορά στις γυναίκες, στη θέση τους μέσα στον κόσμο και στη σχέση τους με τους άνδρες. Μία τέτοια άποψη, για παράδειγμα, έχει διατυπωθεί από την Allen (1997: 83):

> "Aristotle […] was the first philosopher to develop a completely consistent set of answers to questions about sex identity that previous philosophers had raised."

Ομοίως, χρειάζεται να αμφιβάλουμε για την ορθότητα των ερμηνειών που υπερτονίζουν είτε την ισότητα είτε την ανισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών, παραγνωρίζοντας τα αριστοτελικά αποσπάσματα που υποδεικνύουν την αντίθετη θεώρηση. Ενδεικτικές ερμηνείες που τάσσονται υπερβολικά υπέρ της ισότητας μεταξύ των φύλων έχουν προταθεί από τον Levy και τον Dobbs:

— "His [sc., Aristotle's] comprehensive treatment of virtue, and other claims to a share in rule, in the various forms of polity […] suggests that a share in political rule for virtuous women would benefit polities." (Levy, 1990: 401)

— "The office of *oikonomikos* [sc., ο ρόλος του αρχηγού και του διαχειριστή του *οἴκου*] is not awarded to the husband because he is better than his wife—for she is substantially equal to him and is in many particular cases his moral and intellectual superior." (Dobbs, 1996: 78)

Αντίθετα, η Okin (1979: 86) παρουσιάζει τον Αριστοτέλη ως έναν άκρατο θιασώτη της ανισότητας μεταξύ ανδρών και γυναικών:

> "Because he [sc., ο Αριστοτέλης] perceives woman as naturally inferior to man, Aristotle asserts that all relationships between them

> must acknowledge and, insofar as possible, compensate for this inequality."

Πιο εύστοχη και ισορροπημένη είναι, κατ' εμέ, η τοποθέτηση της Cavarero (2017: 32):

> "[…] when they thematize and strain to rationalize the issue of matter/mother, Aristotle's texts also reveal some symptoms of instability and deep anxiety."

Αναφορικά, λοιπόν, με το ζήτημα του θήλεος και της γυναίκας, το αριστοτελικό corpus βρίθει από συμπτώματα αστάθειας, τα οποία εκδηλώνονται ως ασυνέπειες και αμφιταλαντεύσεις, ενώ, κατά πάσα πιθανότητα, είναι αδύνατον να θεραπευτούν, καθώς απορρέουν από κειμενικά τεκμήρια που δύσκολα εναρμονίζονται μεταξύ τους. Οι συγκεκριμένες εντάσεις, πιθανώς, οφείλονται στο γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δεν διαμόρφωσε μία ολοκληρωμένη θεωρία σχετικά με τις διαφυλικές διαφορές. Πράγματι, κανένα από τα σωζόμενα έργα του δεν έχει τέτοιο περιεχόμενο αλλά και ούτε από τα έργα που είναι γνωστά μόνο από τον τίτλο τους φαίνεται να υπάρχει κάποιο που πραγματεύεται ένα τέτοιο ζήτημα.[106] Επομένως, μέχρι να ανακαλυφθεί κάποιο χειρόγραφο που να περιλαμβάνει αυθεντικό κείμενο του Αριστοτέλη σχετικά με τις διαφορές ανδρών και γυναικών, οι εν λόγω εντάσεις θα παραμείνουν μάλλον ανυπέρβλητες.

[106] Βλέπε τους καταλόγους με τα έργα που αποδίδουν οι αρχαίοι βιογράφοι στον Αριστοτέλη, πολλά από τα οποία μας είναι άγνωστα (Düring, 1957: 41–50, 83–89, 221–230).

Βιβλιογραφία

Α. Πρωτογενής βιβλιογραφία: το πρωτότυπο κείμενο ή/και η μετάφραση των αρχαιοελληνικών έργων

Βασιλειάδης, Α. (2017). *Αριστοτέλης: Περί τα ζώα ιστορίαι (βιβλία Ζ΄ – Κ΄)*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.

Bekker, I. (1831). *Aristotelis Opera* (τόμοι 1-2). Berlin: Royal Academy of Prussia.

Βογιατζή, Μ., & Περδικούρη, Ε. (χ.χ). *Περὶ ψυχῆς*. Αριστοτελιστές: Το συνεργατικό corpus+ του Αριστοτέλη (a digital humanities project). https://aristotelistes.cti.gr/admin/CollTranslationREADONLY/17-2-9 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Δενδρινός, Μ. (2025). *Αριστοτέλης: Μετά τα φυσικά, Βιβλία Α' έλαττον, Β', Ι', Κ' (1-2)*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.

Δημόπουλος, Σ. (χ.χ.). *Πολιτικά*. Αριστοτελιστές: Το συνεργατικό corpus+ του Αριστοτέλη (a digital humanities project). https://aristotelistes.cti.gr/admin/CollTranslationREADONLY/23-1-20 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Ζενάκος, Λ. (1992). *Ηροδότου "Ιστορίαι". ΕΥΤΕΡΠΗ-ΘΑΛΕΙΑ*. Αθήνα: Γκοβόστη. Διατίθεται μέσω της Πύλης για την ελληνική γλώσσα. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=30&page=37 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Καλλιγάς, Π. (χ.χ.). *Κατηγορίαι*. Αριστοτελιστές: Το συνεργατικό corpus+ του Αριστοτέλη (a digital humanities project). https://aristotelistes.cti.gr/admin/CollTranslationREADONLY/4-3-2 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Κάλφας, Β. (2015). *Φυσικά (Αριστοτέλης—Έργα: Τόμος πέμπτος)*. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

Καραστάθη, Ἀναστασία-Μ. (1993α). *Ἀριστοτέλης: Ἅπαντα. Τόμος 10. Μετὰ τὰ Φυσικὰ 1 (Βιβλία Α, α, Β, Γ, Δ)*. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Κάκτος.

Καραστάθη, Ἀναστασία-Μ. (1993β). *Ἀριστοτέλης: Ἅπαντα. Τόμος 11. Μετὰ τὰ Φυσικὰ 2 (Βιβλία Ε, Ζ, Η, Θ, Ι)*. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Κάκτος.

Κυργιόπουλος, Ν. (2006). *Ἀριστοτέλους: Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά (Τόμος Γ΄)*. Ἀθῆναι: Γεωργιάδη - 'Βιβλιοθήκη τῶν Ἑλλήνων'.

Λυπουρλής, Δ. (2002). *Αριστοτέλης, "Ρητορική". Τόμος 1ος: Βιβλίο Α.* Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. Διατίθεται μέσω της Πύλης για την ελληνική γλώσσα. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=77 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Λυπουρλής, Δ. (2006α). *Αριστοτέλης: Ηθικά Νικομάχεια (βιβλία Α΄-Δ΄)*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.

Λυπουρλής, Δ. (2006β). *Αριστοτέλης: Ηθικά Νικομάχεια (βιβλία Ε΄-Κ΄)*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.

Λυπουρλής, Δ. (2008). *Αριστοτέλης, "Ποιητική"*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος. Διατίθεται μέσω της Πύλης για την ελληνική γλώσσα. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=76 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Μπενετάτος, Σ. (χ.χ.). *Ἠθικὰ Εὐδήμια*. Αριστοτελιστές: Το συνεργατικό corpus+ του Αριστοτέλη (a digital humanities project). https://aristotelistes.cti.gr/admin/CollTranslationREADONLY/19-2-5 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Μπετσάκος, Β. (χ.χ.). *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Αριστοτελιστές: Το συνεργατικό corpus+ του Αριστοτέλη (a digital humanities project). https://aristotelistes.cti.gr/admin/CollTranslationREADONLY/18-4-11 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Παπαδής, Δ. (2006). *Αριστοτέλης: Πολιτικά (Βιβλία Α΄, Β΄)*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.

Peck, A. L. (1990). *Aristotle: Generation of Animals. The Loeb Classical Library.* Cambridge, Massachusetts, & London, England: Harvard University Press.

Ράγκος, Σ. (χ.χ.). *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Αριστοτελιστές: Το συνεργατικό corpus+ του Αριστοτέλη (a digital humanities project). https://aristotelistes.cti.gr/admin/CollTranslationREADONLY/32-6-2 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Σταυριανέας, Σ. (χ.χ.). *Περὶ ζῴων γενέσεως*. Αριστοτελιστές: Το συνεργατικό corpus+ του Αριστοτέλη (a digital humanities project). https://aristotelistes.cti.gr/admin/CollTranslationREADONLY/28-3-15 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Στεφανόπουλος, Θ. Κ. (2012). *Ευριπίδης, "Μήδεια"*. Αθήνα: Κίχλη. Διατίθεται από την Πύλη για την ελληνική γλώσσα. https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/library/browse.html?text_id=10 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Τζιώκα – Ευαγγέλου, Π. (2007). *Αριστοτέλης: Πολιτικά (Βιβλία ΙΙΙ & IV)*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ζήτρος.

Β. Δευτερογενής βιβλιογραφία

Allen, P. (1997). *The concept of woman: The Aristotelian revolution (750 B.C.-AD. 1250)*. Grand Rapids, Michigan, & Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Βέικου, Χ. (2017). «...οὐχ ἁρμόττον γυναικὶ οὕτως ἀνδρείαν ἢ δεινὴν εἶναι»: Η ιδιότυπη ανθρωπολογική ταξινομία του Αριστοτέλη. Στο *Ἀριστοτέλους ἡμερίς – Πρακτικά συνεδρίου*, 45–59. Πειραιάς: Ίδρυμα Αικατερίνης Λασκαρίδη.

Bradshaw, L. (1991). Political Rule, Prudence and the "Woman Question" in Aristotle. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, *24*(3), 557–573. Canadian Political Science Association. https://doi.org/10.1017/S0008423900022691

Cavarero, A. (2017). Feminism and Ancient Greek Philosophy (translated by Robert Bucci). Στο A. Garry, S. J. Khader, & A. Stone (Επιμ.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, 23–34. New York: Routledge.

Clark, S. R. L. (1982). Aristotle's Woman. *History of Political Thought*, *3*(2), 177–191. https://www.jstor.org/stable/26212233

Connell, S. M. (2016). *Aristotle on Female Animals: A Study of the Generation of Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Connell, S. M. (2021). *Aristotle on Women: Physiology, Psychology, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

https://doi.org/10.1017/CBO9781316479766

Davis, M. (1989). Cannibalism and Nature. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, *4*(1), 33–50. https://doi.org/10.3406/metis.1989.927

Darwin, C. (1887). *The Life and Letters of Charles Darwin, including an Autobiographical Chapter: Vol. 3*. (F. Darwin, Επιμ.). London: John Murray, Albemarle Street.

Deretić, I. (2015). Why does a woman's deliberative faculty have no authority? Aristotle on the political role of women. *Filozofija i drustvo*, *26*(4), 902–916. https://doi.org/10.2298/FID1504902D

de Romilly, J. (2000). *Ο Θουκυδίδης και ο αθηναϊκός ιμπεριαλισμός: η σκέψη του ιστορικού και η γένεση του έργου*. (Λ. Στεφάνου, Μτφ.). Αθήνα: Εκδόσεις: Δημ. Ν. Παπαδήμα.

Deslauriers, M. (1998). Sex and Essence in Aristotle's Metaphysics and Biology. Στο C. A. Freeland (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Aristotle: Re-reading the canon*, 138–167. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Deslauriers, M. (2003). Aristotle on the Virtues of Slaves and Women. Στο D. Sedley (Επιμ.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy (Volume XXV: Winter 2003)*, 213–232. https://doi.org/10.1093/oso/9780199268245.003.0007

Deslauriers, M. (2022). *Aristotle on Sexual Difference: Metaphysics, Biology, Politics*. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780197606186.001.0001

Dobbs, D. (1996). Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society. *American Political Science Review*, *90*(1), 74–89. https://doi.org/10.2307/2082799

Düring, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Düring, I. (2003). *Ὁ Ἀριστοτέλης: Παρουσίαση καὶ ἑρμηνεία τῆς σκέψης του (Β΄ τόμος)*. (Ἀ. Γεωργίου-Κατσιβέλα, Μτφ.). Ἀθήνα: Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης.

Femenías, M. L. (1994). Women and Natural Hierarchy in Aristotle. *Hypatia*, *9*(1), 164–172. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1994.tb00115.x

Fortenbaugh, W. (1977). Aristotle on Slaves and Women. Στο J. Barnes, M. Schofield, & R. Sorabji (Επιμ.), *Articles on Aristotle (vol. 2): Ethics and Politics*, 135–139. London: Duckworth.

Frede, D. (2018). Equal But Not Equal: Plato and Aristotle on Women as Citizens. Στο G. Anagnostopoulos & G. Santas (Επιμ.), *Democracy, Justice, and Equality in Ancient Greece: Historical and Philosophical Perspectives*, 287–306. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-96313-6_13

Freeland, C. A. (1994). Nourishing Speculation: A Feminist Reading of Aristotelian Science. Στο B.-A. Bar On (Επιμ.), *Engendering Origins: Feminist Readings in Plato and Aristotle*, 145–187. New York: State University of New York.

Garside, C. (1971). Can a Woman be Good in the Same Way as a Man? *Dialogue*, *10*(3), 534–544. https://doi.org/10.1017/S0012217300032868

Gelber, J. (2018). Females in Aristotle's Embryology. Στο A. Falcon & D. Lefebvre (Επιμ.), *Aristotle's Generation of Animals: A Critical Guide*, 171–187. Cambridge: Cambridge University Press.

Henry, D. (2007). How Sexist Is Aristotle's Developmental Biology? *Phronesis*, *52*(3), 251–269. https://doi.org/10.1163/156852807X208008

Karbowski, J. (2014). Aristotle on the Deliberative Abilities of Women. *Apeiron*, *47*(4), 435–460. https://doi.org/10.1515/apeiron-2013-0061

Kraut, R. (2002). *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198782001.001.0001

Lange, L. (1983). Woman is Not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction. Στο S. Harding & M. B. Hintikka (Επιμ.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, 1–15. Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/0-306-48017-4_1

Levy, H. L. (1990). Does Aristotle Exclude Women from Politics? *The Review of Politics*, *52*(3), 397–416. https://doi.org/10.1017/S0034670500016971

Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press. Διατίθεται από την πύλη Perseus.

https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057 (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Lienemann, B. (2021). Aristotle on the Rationality of Women: Consequences for Virtue and Practical Accountability. Στο P. Adamson & C. Rapp (Επιμ.), *State and Nature: Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, 135–156. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH. https://doi.org/10.1515/9783110730944-007

Manning, G. (2013). The History of 'Hylomorphism'. *Journal of the History of Ideas*, *74*(2), 173–187. https://dx.doi.org/10.1353/jhi.2013.0018

Marechal, P. (2024). Women, Spirit, and Authority in Plato and Aristotle. Στο S. Brill & C. McKeen (Επιμ.), *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*, 181–201. New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003047858-15

Matthews, G. B. (1986). Gender and Essence in Aristotle. *Australasian Journal of Philosophy*, *64*(sup1), 16–25. https://doi.org/10.1080/00048402.1986.9755422

Merleau, C. T. (2003). Bodies, Genders and Causation in Aristotle's Biological and Political Theory. *Ancient Philosophy*, *23*(1), 135–151. https://doi.org/10.5840/ancientphil200323111

Modrak, D. K. W. (1994). Aristotle: Women, Deliberation, and Nature. Στο B.-A. Bar On (Επιμ.), *Engendering Origins: Feminist Readings in Plato and Aristotle*, 207–222. New York: State University of New York.

Montanari, F. (Επιμ.). (2016). *Σύγχρονο λεξικό της αρχαίας ελληνικής γλώσσας. Με τη συνεργασία των Ivan Garofalo και Daniela Manetti*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα.

Morsink, J. (1979). Was Aristotle's Biology Sexist? *Journal of the History of Biology*, *12*(1), 83–112. https://doi.org/10.1007/BF00128136

Mulgan, R. (1994). Aristotle and the Political Role of Women. *History of Political Thought*, *15*(2), 179–202. https://www.jstor.org/stable/26214315

Nichols, M. P. (1992). *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's "Politics"*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Nielsen, K. (2008). The Private Parts of Animals: Aristotle on the Teleology of Sexual Difference. *Phronesis*, *53*(4–5), 373–405. https://doi.org/10.1163/156852808X338337

Nielsen, K. M. (2015). The Constitution of the Soul: Aristotle on the Lack of Deliberative Authority. *The Classical Quarterly*, *65*(2), 572–586. https://doi.org/10.1017/S0009838815000063

Okin, S. M. (1979). *Women in Western Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press.

Pantelia, M. C. (2025). *Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library*. https://stephanus.tlg.uci.edu/index.php (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

Pomeroy, S. B. (2008). *Θεές, πόρνες, σύζυγοι και δούλες: Οι γυναίκες στην κλασική αρχαιότητα*. (Μ. Μπλέτας, Μτφ.). Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.

Riesbeck, D. J. (2015). Aristotle on the Politics of Marriage: "Marital Rule" in the *Politics*. *The Classical Quarterly*, *65*(1), 134–152. https://doi.org/10.1017/S0009838814000755

Ross, W. D. (1924α). *Aristotle's Metaphysics: Vol. 1*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, W. D. (1924β). *Aristotle's Metaphysics: Vol. 2*. Oxford: Oxford University Press.

Ross, W. D. (2016). *Ἀριστοτέλης*. (Μ. Μητσοῦ, Μτφ.). Ἀθήνα: Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης.

Saunders, T. J. (1995). *Politics: Books I and II*. Oxford: Oxford University Press.

Scott, D. (2010). One Virtue or Many? Aristotle's *Politics* 1.13 and the *Meno*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, (107), 101–122. https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2011.tb00014.x

Sharkey, S. B. (2016). *An Aristotelian Feminism*. Switzerland: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-29847-4

Simpson, P. L. P. (1998). *A philosophical commentary on the "Politics" of Aristotle*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.

Smith, N. D. (1983). Plato and Aristotle on the Nature of Women. *Journal of the History of Philosophy*, *21*(4), 467–478. https://dx.doi.org/10.1353/hph.1983.0090

Sparshott, F. E. (1996). *Taking life seriously: A study of the argument of the Nicomachean ethics*. Toronto: University of Toronto Press.

Spelman, E. V. (1983). Aristotle and the Politicization of the Soul. Στο S. Harding & M. B. Hintikka (Επιμ.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology,*

Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science, 17–30. Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-010-0101-4_2

Spelman, E. V. (1994). Who's Who in the Polis. Στο B.-A. Bar On (Επιμ.), *Engendering Origins: Feminist Readings in Plato and Aristotle*, 99–125. New York: State University of New York.

Swanson, J. A. (1992). *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press. http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctvn1t9wp.

Trott, A. M. (2024). Aristotle's Hylomorphism Reconsidered Through Aristotle's Account of Generation. Στο S. Brill & C. McKeen (Επιμ.), *The Routledge Handbook of Women and Ancient Greek Philosophy*. New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003047858-27

Witt, C. (2004). Form, Normativity and Gender in Aristotle: A Feminist Perspective. Στο L. Alanen & C. Witt (Επιμ.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, 117–136. Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/1-4020-2489-4_7

Witt, C., & Shapiro, L. (2023). Feminist History of Philosophy. Στο E. N. Zalta & U. Nodelman (Επιμ.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/feminism-femhist/

Yates, V. L. (2015). Biology is Destiny: The Deficiencies of Women in Aristotle's Biology and Politics. *Arethusa*, *48*(1), 1–16. https://dx.doi.org/10.1353/are.2015.0004

Παράρτημα Α

Εδώ παραθέτω έναν πίνακα ο οποίος περιλαμβάνει όλους τους όρους που χρησιμοποίησα κατά την αναζήτησή μου στο *TLG*, τη νεοελληνική τους απόδοση και το πόσες φορές εμφανίζονται στα αυθεντικά έργα του Αριστοτέλη. Για να γίνει καλύτερα κατανοητός ο πίνακας, θα προβώ, αρχικά, σε ορισμένες επισημάνσεις.

Πρώτον, προκειμένου να εντοπίσω τους σχετικούς αρχαιοελληνικούς όρους, αξιοποίησα ένα αντίστροφο λεξικό που επέτρεπε την αναζήτηση λημμάτων από τα αγγλικά στα αρχαία ελληνικά. Έτσι, εγώ καταχώρησα ορισμένες αγγλικές λέξεις και το λεξικό μού εμφάνισε αρχαιοελληνικά λήμματα που ως μετάφραση δέχονταν τις συγκεκριμένες αγγλικές λέξεις. Οι αγγλικοί όροι που χρησιμοποίησα ήταν: female, woman, wife, spouse, slave και servant. Το συγκεκριμένο αντίστροφο λεξικό, που χρησιμοποίησα, βρίσκεται στην ηλεκτρονική πύλη Perseus.[107]

Δεύτερον, η αναζήτησή μου στο *TLG* ήταν λημματική. Για κάθε όρο, δηλαδή, «τίκαρα» την επιλογή "Lemma", με αποτέλεσμα να εμφανίζονται αποσπάσματα που περιέχουν τον εκάστοτε όρο σε οποιαδήποτε μορφολογική εκδοχή του (όταν, για παράδειγμα, έκανα αναζήτηση με τη λέξη «γυνή», εμφανίζονταν αποσπάσματα που περιελάμβαναν τις λέξεις «γυνή», «γυναικός», «γυναῖκες», «γυναιξί» κ.λπ.).

Τρίτον, εστίασα στα αυθεντικά αριστοτελικά έργα. Οπότε, από την αναζήτησή μου απέκλεισα τα ακόλουθα έργα, τα οποία, αν και περιλαμβάνονται στον κατάλογο του *TLG*, πλέον θεωρούνται ψευδο-αριστοτελικά:

- *Ἐπιστολαί* [*Epistulae*],
- *Περὶ ἀκουστῶν* [*De audibilibus*],
- *Περὶ χρωμάτων* [*De coloribus*],
- *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν* [*De lineis insecabilibus*],
- *Μηχανικά* [*Mechanica*],
- *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* [*Mirabilium auscultationes*],
- *Περὶ κόσμου* [*De mundo*],
- *Οἰκονομικά* [*Oeconomica*],
- *Φυσιογνωμονικά* [*Physiognomonica*],
- *Προβλήματα* [*Problemata*],
- *Περὶ φυτῶν* [*De plantis*],
- *Περὶ πνευμάτων* [*De spiritu*],

[107] https://www.perseus.tufts.edu/hopper/definitionlookup?type=exact&q=female&target=greek (τελευταία πρόσβαση: 28/4/2025)

- *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* [*De virtutibus et vitiis*],
- *Ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι* [*De ventorum situ et nominibus*],
- *Διαίρεσις* [*Divisiones Aristoteleae*] και
- το έργο *Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου* [*De Xenophane, de Zenone, de Gorgia*], το οποίο εμφανίζεται και με τον τίτλο *Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου* [*De Melisso, de Xenophane, de Gorgia*].

Απέκλεισα, επίσης, και τον *Προτρεπτικὸν πρὸς Θεμίσωνα* [*Protrepticus*], διότι δεν αποτελεί κριτική έκδοση κάποιου αρχαίου έργου αλλά μία απόπειρα ανακατασκευής του αρχαίου κειμένου από τον φιλόλογο Ingemar Düring. Τέλος, δεν χρειάστηκε να αποκλείσω το νόθο έργο *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, διότι το *TLG* δεν το έχει εντάξει στον αριστοτελικό κατάλογο έργων αλλά στον κατάλογο έργων του Αναξιμένη από τη Λάμψακο.

Ακολουθεί τώρα ο πίνακας.

Πίνακας 1. Οι αρχαιοελληνικοί όροι που χρησιμοποιήθηκαν για την αναζήτηση στο *TLG*, η νεοελληνική τους μετάφραση και οι εμφανίσεις τους στα αυθεντικά αριστοτελικά έργα

	αρχαιοελληνικός όρος	**νεοελληνική μετάφραση**	**εμφανίσεις στα αυθεντικά έργα**
1.	*ἄβρα*	ευνοούμενη δούλη/υπηρέτρια	0
2.	*ἄκοιτις*	η σύζυγος, η σύντροφος, αυτή που κοιμάται στο ίδιο κρεβάτι με κάποιον άλλον, ομόκλινη	0
3.	*ἄλοχος*	η σύζυγος, η σύντροφος, αυτή που κοιμάται στο ίδιο κρεβάτι με κάποιον άλλον, ομόκλινη	4
4.	*ἀνδράποδον*	δούλος/δούλη, σκλάβος/σκλάβα που αιχμαλωτίστηκε σε πόλεμο	9
5.	*ἀνδρίς*	γυναίκα	0
6.	*βολίζη*	υπηρέτρια	0
7.	*γαμετή*	η σύζυγος, η σύντροφος, η παντρεμένη γυναίκα	6
8.	*γαμέτις*	η σύζυγος, η σύντροφος, η παντρεμένη γυναίκα	0
9.	*γυνή*	γυναίκα, η σύζυγος, η σύντροφος	355

10.	*δάμαρ*	η σύζυγος, η νύφη	0
11.	*δμωή*	δούλη/σκλάβα που αιχμαλωτίστηκε σε πόλεμο, υπηρέτρια	0
12.	*δμῳή*	δούλη/σκλάβα που αιχμαλωτίστηκε σε πόλεμο, υπηρέτρια	0
13.	*δούλη*	δούλη, σκλάβα, υπηρέτρια	6
14.	*εὖνις*	η σύζυγος, η σύντροφος, αυτή που κοιμάται στο ίδιο κρεβάτι με κάποιον άλλον, ομόκλινη	0
15.	*θῆλυς, θήλεια, θῆλυ*	θηλυκός, -ή, -ό γυναικείος, -α, -ο	803
16.	*λάτρις*	δούλος/δούλη, υπηρέτης/υπηρέτρια	1
17.	*νεᾶνις*	κοπέλα, κορίτσι, νεαρή νύφη	0
18.	*νύμφη*	νύφη, νεαρή σύζυγος	13
19.	*ὄαρ*	η σύζυγος, η σύντροφος	0
20.	*παράκοιτις*	η σύζυγος, η σύντροφος, αυτή που κοιμάται στο ίδιο κρεβάτι με κάποιον άλλον, ομόκλινη	0
21.	*πρόσπολος*	υπηρέτης/υπηρέτρια	0
22.	*σηκίς*	δούλη, υπηρέτρια που εργάζεται στο σπίτι	0
23.	*στήτα*	γυναίκα	0
24.	*σύζυγος*	ο/η σύζυγος, ο/η σύντροφος	1
25.	*συμβία*	η σύζυγος, η σύντροφος, αυτή που ζει μαζί με κάποιον άλλον	0
26.	*συμβιότη*	η σύζυγος, η σύντροφος, αυτή που ζει μαζί με κάποιον άλλον	0
27.	*συνευνέτις*	η σύζυγος, η σύντροφος, αυτή που κοιμάται στο ίδιο κρεβάτι με κάποιον άλλον, ομόκλινη	0

Παράρτημα Β

Παράθεμα 1

Κατηγορίαι, 2a11–19· μετάφραση του Καλλιγά (χ.χ.)

Η ουσία τώρα, με την πιο κυριολεκτική, πρωταρχική και κατεξοχήν σημασία της, είναι αυτή που ούτε αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε κάποιο υποκείμενο ούτε ενυπάρχει σε κάποιο υποκείμενο· για παράδειγμα, ο συγκεκριμένος άνθρωπος ή το συγκεκριμένο άλογο. Από την άλλη πλευρά, δεύτερες ουσίες ονομάζονται τα είδη εκείνα στα οποία υπάγονται οι πρώτες ουσίες που αναφέραμε, τόσο αυτά τα ίδια όσο και τα γένη των ειδών αυτών· για παράδειγμα, ο συγκεκριμένος άνθρωπος υπάγεται στο είδος "άνθρωπος", και γένος του είδους αυτού είναι το "ζώο". Αυτές λοιπόν λέγονται δεύτερες ουσίες, τόσο το "άνθρωπος" όσο και το "ζώο".

Παράθεμα 2

ΜτΦ, 983a26–32· μετάφραση της Καραστάθη (1993α: 57)

Τα αίτια τώρα νοούνται με τέσσερις τρόπους: Η μία αιτία λέμε ότι είναι η ουσία και το τι ήταν να είναι [*τὸ τί ἦν εἶναι*] (διότι το «γιατί» αναζητείται τελικά στον πρωταρχικό λόγο, αίτιο δε και αρχή είναι το «γιατί κατά πρώτον»). Δεύτερη αιτία είναι η ύλη […], τρίτη το «από πού πηγάζει η κίνηση» [*ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*] και τέταρτη […] ο σκοπός και το αγαθό (διότι αυτό είναι ο τελικός σκοπός κάθε γένεσης και κίνησης).

Παράθεμα 3

ΦΣΚ, 198a24–26· μετάφραση του Κάλφα (2015: 177)

Πολλές φορές […] τα τρία από τα τέσσερα αίτια ταυτίζονται. Το «τι είναι κάτι» [δηλαδή, *τὸ τί ἦν εἶναι*] και το «χάριν του οποίου γίνεται κάτι» [το τέλος ή ο σκοπός] συμπίπτουν, ενώ και η αρχική προέλευση της κίνησης [*τὸ κινοῦν*/*κινῆσαν*] ταυτίζεται ως προς το είδος με αυτά τα δύο.

Παράθεμα 4

ΜτΦ· μετάφραση του Ράγκου (χ.χ.)

Α. *ΜτΦ*, 1041a26–28:
[…] "γιατί αυτά εδώ τα πράγματα, φερ' ειπείν [τα τούβλα] και οι πέτρες, είναι σπίτι;" […] αυτός που θέτει έτσι το ερώτημα αναζητεί το αίτιο· κι αυτό […] είναι [*τὸ τί ἦν εἶναι*] […].

Β. *ΜτΦ*, 1041b7–9:
Συνεπώς, αναζητείται το αίτιο της ύλης (κι αυτό είναι η μορφή) που την κάνει να είναι κάτι συγκεκριμένο· κι αυτό είναι η ουσία.

Γ. *ΜτΦ* , 1041b27–28:
Αυτό είναι η ουσία κάθε πράγματος, αφού αυτό είναι το πρώτο αίτιο της ύπαρξής του.

Παράθεμα 5

ΜτΦ, 1028a32–37· μετάφραση του Ράγκου (χ.χ.)

[…] η ουσία είναι από κάθε άποψη κάτι πρώτο, δηλαδή είναι πρώτη […] και ως προς τη γνώση […]. […] τότε περισσότερο νομίζουμε ότι γνωρίζουμε πολύ καλά κάτι που είναι άνθρωπος ή φωτιά όταν μάθουμε τι είναι ο άνθρωπος ή η φωτιά [εν γένει, ως δεύτερες ουσίες των ατομικών όντων] […].

Παράθεμα 6

ΦΣΚ, 192a16–23· μετάφραση του Κάλφα (2015: 125)

Εφόσον όμως υπάρχει κάτι το θείο, το αγαθό και το επιθυμητό, εμείς λέμε ότι θα υπάρχει και το ενάντιο προς αυτό, [το οποίο] εκ φύσεως έλκεται από αυτό και το επιθυμεί σύμφωνα με την ίδια τη φύση του. […] Ωστόσο το είδος [= η μορφή] δεν μπορεί ούτε από τον ίδιο τον εαυτό του να έλκεται, γιατί δεν του λείπει τίποτε, ούτε από το ενάντιο […]. Η ύλη όμως […] μπορεί [να έλκεται από το είδος/από τη μορφή], σαν […] το αισχρό που έλκεται από το ωραίο […].

Παράθεμα 7

Περὶ ΖΓ, 715a4–7· μετάφραση του Σταυριανέα (χ.χ.)

Πράγματι, υφίστανται τέσσερα αίτια: ο σκοπός ή τελικό αίτιο, και ο λόγος της ουσίας (και αυτά πρέπει να τα θεωρήσουμε σαν να είναι ένα πράγμα), ένα τρίτο και έπειτα ένα τέταρτο είναι η ύλη και η αρχή από την οποία εκκινεί η μεταβολή.

Παράθεμα 8

Περὶ ΖΓ· μετάφραση του Σταυριανέα (χ.χ.)

A. <u>*Περὶ ΖΓ* , 722b6–8:</u>
[…] εάν το σπέρμα απέρχεται από όλα τα μέρη και των δύο γεννητόρων, θα πρέπει να γεννιούνται δύο ζώα, γιατί το σπέρμα θα περιέχει όλα τα μέρη καθενός από τα δύο.

B. <u>*Περὶ ΖΓ* , 722b13–19:</u>
[…] προκύπτει το ερώτημα: γιατί τα θηλυκά δεν γεννούν από μόνα τους, εάν βέβαια το σπέρμα απέρχεται από όλο το σώμα και διαθέτουν επιπλέον το μέρος που υποδέχεται το έμβρυο; […] όπως εκείνος [sc. ο Εμπεδοκλής] υποστηρίζει, δεν συνεισφέρει ο κάθε γεννήτορας τα ίδια μέρη, γι' αυτό και χρειάζεται να συνουσιαστούν μεταξύ τους. Και αυτό όμως είναι αδύνατο. Γιατί, όπως, όταν τα μέρη είναι μεγάλα, είναι αδύνατον να είναι διαχωρισμένα και παρ' όλα αυτά να συντηρούνται στη ζωή και να είναι έμψυχα, έτσι και όταν είναι μικρά.

Παράθεμα 9

Περὶ ΖΓ, 730b11–24· μετάφραση του Σταυριανέα (χ.χ.)

[…] το σπέρμα [δεν] είναι κάποιο μέρος του εμβρύου που γεννιέται, όπως και από τον ξυλουργό τίποτε δεν […] προστίθεται στην ύλη των ξύλων, […] αλλά [μόνο] η μορφή ή το είδος […] προέρχεται από [τον ξυλουργό] και […] αποδίδεται [στο δημιούργημα] μέσω της κίνησης που διενεργείται […]. […] Τα χέρια του κινούν τα εργαλεία και τα εργαλεία την ύλη. Με τον ίδιο τρόπο και η φύση εντός του αρσενικού […] χρησιμοποιεί το σπέρμα σαν εργαλείο και ως

το όχημα της […] κίνησης, όπως στην περίπτωση των δημιουργημάτων της τέχνης κινούνται τα εργαλεία. […] Όσα ζώα εκκρίνουν σπέρμα, με αυτόν τον τρόπο συμβάλλουν στην γέννηση.

Παράθεμα 10

Περὶ ΖΓ· μετάφραση του Σταυριανέα (χ.χ.)

A. *Περὶ ΖΓ*, 728a26–27:
«η εμμηνόρροια είναι σπέρμα, όχι όμως σε καθαρή μορφή, [είναι] σπέρμα που χρειάζεται επιπλέον κατεργασία»

B. *Περὶ ΖΓ*, 765b15–17:
«[…] αν κάθε διαδικασία μεταβολισμού παράγεται εν θερμώ, είναι ανάγκη και τα αρσενικά ζώα να είναι θερμότερα από τα θηλυκά.»

Παράθεμα 11

Περὶ ΖΓ· μετάφραση του Σταυριανέα (χ.χ.)

A. *Περὶ ΖΓ*, 735b37-736a1:
Είναι […] το σπέρμα ένα μίγμα από πνοή [= *πνεῦμα*] και νερό, ενώ η πνοή είναι θερμός αέρας [= *θερμὸς ἀήρ*].

B. *Περὶ ΖΓ*, 736a14:
[…] το γενετήσιο σπέρμα είναι αφρός».

Γ. *Περὶ ΖΓ*, 736b33–367a1:
«[…] στο σπέρμα όλων ενυπάρχει εκείνο ακριβώς που καθιστά γόνιμα τα σπέρματα, το αποκαλούμενο “θερμόν”. Αυτό, όμως, δεν είναι φωτιά ούτε κάποια τέτοια δύναμη, αλλά η πνοή [= *τὸ πνεῦμα*] που εμπεριέχεται στο σπέρμα […] και είναι ανάλογη με το στοιχείο των άστρων.

Παράθεμα 12

Περὶ ΖΓ, 732a3–9· μετάφραση δική μου.

Το ποιητικό αίτιο – με το οποίο συντάσσεται τόσο ο λόγος *τοῦ τί ἦν εἶναι* όσο και η μορφή – είναι ανώτερο και θεϊκότερο από την ύλη. Είναι, άλλωστε, προτιμότερο να διαχωρίζεται το καλύτερο από το χειρότερο. Γι’ αυτό, λοιπόν, σε όσα είδη είναι εφικτό και σε όποιον βαθμό είναι εφικτό, το αρσενικό είναι χωρισμένο από το θηλυκό. Το ποιητικό αίτιο που λαμβάνουν οι απόγονοι από το αρσενικό είναι ανώτερο και περισσότερο θείο από την ύλη που παρέχει το θηλυκό.

Παράθεμα 13

Περὶ ΖΓ· μετάφραση του Σταυριανέα (χ.χ.)

A. *Περὶ ΖΓ*, 766a18–21:
Όταν […] δεν καταφέρνει να επικρατήσει η αρχή [= το ποιητικό αίτιο που παρέχεται από το σπέρμα] ούτε μπορεί να μεταβολίσει το υλικό εξαιτίας της έλλειψης

θερμότητας ούτε μπορεί να οδηγήσει το γέννημα στο δικό του είδος [= *τὸ ἴδιον εἶδος τὸ αὐτοῦ*],[108] αλλά ηττηθεί, είναι αναγκαίο [το υλικό] να μεταβληθεί στο ενάντιο.

Β. *Περὶ ΖΓ*, 766b15–16:
Όταν επικρατήσει το αρσενικό σπέρμα, οδηγεί σε γέννημα όμοιο με το ίδιο, ενώ, όταν ηττηθεί, μεταβάλλεται στο ενάντιο ή καταστρέφεται. Ενάντιο στο αρσενικό είναι το θηλυκό […].

Γ. *Περὶ ΖΓ*, 768b25–27:
Το πάσχον δεν μορφοποιείται και δεν υποτάσσεται είτε εξαιτίας έλλειψης δύναμης του παράγοντα που μεταβολίζει το υλικό και κινεί είτε εξαιτίας της μεγάλης ποσότητας [και της ψυχρότητας] του υλικού που θα πρέπει να μεταβολιστεί και να μορφοποιηθεί.

Παράθεμα 14

Α. *Περὶ ΖΓ*, 731b28–732a1· μετάφραση του Σταυριανέα (χ.χ.):
[…] το ον είναι καλύτερο από το μη ον, και η ζωή [είναι καλύτερη] από την έλλειψη ζωής […]. Και επειδή είναι αδύνατον [να υπάρχουν αιώνια ζώα που δεν πεθαίνουν], θα είναι αιώνιο το γέννημα, μόνο κατά εκείνον τον τρόπο που του επιτρέπεται να είναι αιώνιο. […] είναι αδύνατο να [υπάρξουν αιώνια πλάσματα] ως μοναδικά όντα. […] Μπορεί, ωστόσο, το έμβιο να είναι αιώνιο ως προς το είδος. Γι' αυτό υπάρχει πάντοτε το γένος – το γένος [ακριβέστερα, το είδος] των ανθρώπων και [το γένος] των ζώων και των φυτών.» (731b28–732a1)

Β. *ΠΨ*, 415a26–415b2· μετάφραση των Βογιατζή και Περδικούρη (χ.χ.):
Η κατεξοχήν φυσική λειτουργία των ζωντανών όντων […] είναι η δημιουργία ενός άλλου όντος πανομοιότυπου με το αρχικό. Το ζώο γεννά ζώο και το φυτό φυτό, έτσι ώστε να μετέχουν, στον βαθμό που μπορούν, στην αιωνιότητα και στο θείο. Πράγματι, όλα τα όντα αυτό επιθυμούν και χάριν αυτού πράττουν όσα πράττουν σύμφωνα με τη φύση τους […].

Παράθεμα 15

ΠΟΛ, 1259a37–1259b6· μετάφραση δική μου

Όταν πρόκειται για τη διαχείριση του οίκου, ο άνδρας χρειάζεται να στρέψει την προσοχή του σε τρεις, κατά βάση, τομείς: ως δουλοκτήτης πρέπει να βάλει σε τάξη τους δούλους […], ως πατέρας πρέπει να διαπαιδαγωγήσει τα τέκνα, ως σύζυγος πρέπει να φροντίσει για τη

[108] Εδώ, πράγματι, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο *εἶδος*, ο οποίος, όμως, παραμένει προβληματικός. Ο απόγονος, είτε προκύψει αρσενικός είτε θηλυκός, δεν εντάσσεται σε διαφορετικό είδος. Όπως είδαμε στο Βιβλίο Ι΄ των *ΜτΦ*, το *ἄρρεν* και το *θῆλυ* δεν διαφέρουν μεταξύ τους ως προς το (οντολογικό/ζωολογικό/βιολογικό) είδος. Ομοίως, και στο *Περὶ ΖΓ* (730b33–731a1) διαβάζουμε: «Σε όλα τα ζώα […] το θηλυκό είναι χωριστό από το αρσενικό και το ένα ζώο είναι αρσενικό, ενώ το άλλο θηλυκό, παρότι ταυτίζονται ως προς το είδος, παραδείγματος χάριν, είναι και τα δύο άνθρωποι ή άλογα». Επομένως, στο συγκεκριμένο απόσπασμα, η λέξη *εἶδος* αποκτά τη στενότερη σημασία του (βιολογικού) φύλου. Πάντως, η αλήθεια είναι ότι, κατά πάσα πιθανότητα, η αρχαία ελληνική δεν διέθετε μία λέξη που να περιγράφει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στα θηλυκά και αρσενικά άτομα, αντίστοιχα. Γι' αυτό, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί εδώ τη λέξη *εἶδος* και προσπαθεί να περιχαρακώσει τη σημασία της, αποδίδοντάς της δύο προσδιορισμούς (*τὸ ἴδιον* = το ιδιαίτερο/το προσωπικό· *τὸ αὐτοῦ* = *τὸ τοῦ ἄρρενος* = αυτό που ανήκει στο αρσενικό).

γυναίκα του. Η αλήθεια είναι πως και η σύζυγος και τα παιδιά είναι άνθρωποι ελεύθεροι. Ο άνδρας, όμως, δεν τους εξουσιάζει με τον ίδιο τρόπο: εξουσιάζει τη γυναίκα με τρόπο πολιτικό [= *πολιτικῶς*] και τα παιδιά με τρόπο βασιλικό [= *βασιλικῶς*]. […] Όταν, βέβαια, η εξουσία είναι πολιτική, στις περισσότερες περιπτώσεις [= *ἐν (…) ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς ταῖς πλείσταις*], οι *ἄρχοντες* εναλλάσσονται με τους *ἀρχομένους*. Αυτό συμβαίνει, διότι τόσο οι *ἄρχοντες* όσο και οι *ἀρχόμενοι* θέλουν μεταξύ τους να επικρατεί ισότητα και να μην προκύπτει καμία διαφορά.

Παράθεμα 16

HN, 1160b32–35· μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 399)

Η συνύπαρξη και η συνάφεια άντρα–γυναίκας έχει […] τα χαρακτηριστικά του αριστοκρατικού πολιτεύματος [= *ἀνδρὸς (…) καὶ γυναικὸς (κοινωνία) ἀριστοκρατικὴ φαίνεται*]: εδώ άρχει ο άνδρας λόγω της υπεροχής του, και στα πράγματα στα οποία πρέπει αυτός να άρχει· όλα εκείνα για τα οποία είναι αρμόδια η γυναίκα, τα παραχωρεί σ’ αυτήν.

Παράθεμα 17

ΙΣΤ, 608a21–b18· μετάφραση του Βασιλειάδη (2017: 419–423)

Σε όλα τα είδη ζώων, στα οποία υπάρχει η διάκριση θηλυκού και αρσενικού, η φύση με ίδιο σχεδόν τρόπο διαφοροποίησε τον χαρακτήρα του θηλυκού από εκείνον του αρσενικού. […] Πράγματι, ο χαρακτήρας των θηλυκών είναι πιο ήπιος [= *μαλακώτερον*]· το θηλυκό εξημερώνεται πιο γρήγορα, δέχεται περισσότερο [τα χάδια] και είναι πιο δεκτικό στη μάθηση [= *μαθητικώτερον*]: για παράδειγμα, τα θηλυκά σκυλιά της Λακωνίας είναι πιο έξυπνα [= *εὐφυέστεραι*] από τα αρσενικά. […] Όλα τα θηλυκά είναι λιγότερο τολμηρά [= *ἀθυμότερα*] από τα αρσενικά, εκτός από την αρκούδα και τη λεοπάρδαλη, που το θηλυκό τους φαίνεται να είναι πιο γενναίο. Στα άλλα είδη ζώων τα θηλυκά είναι πιο ήπια [= *μαλακώτερα*], όμως πιο μοχθηρά [= *κακουργότερα*], λιγότερο απλοϊκά [= *ἧττον ἁπλᾶ*], πιο ευέξαπτα [= *προπετέστερα*] και με μεγαλύτερη φροντίδα στο μεγάλωμα των παιδιών [= *περὶ τῶν τέκνων τροφὴν φροντιστικώτερα*]· αντίθετα, τα αρσενικά είναι πιο ορμητικά [= *θυμωδέστερα*], πιο άγρια, περισσότερο αφελή [= *ἁπλούστερα*] και λιγότερο κακόβουλα. Ίχνη αυτών των στοιχείων του χαρακτήρα παρατηρούνται […] σε όλα τα ζώα, είναι όμως πολύ πιο αισθητά στα ζώα που έχουν περισσότερο αναπτυγμένο χαρακτήρα, και ιδιαίτερα στον άνθρωπο […]. Γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο η γυναίκα είναι πιο συμπονετική από τον άνδρα και πιο εύκολα κλαίει, είναι επίσης πιο ζηλιάρα και παραπονιάρα, και πιο πολύ της αρέσει να κατηγορεί και να τσακώνεται· είναι επίσης πιο δύσθυμη [δηλαδή, μελαγχολική] και λιγότερο αισιόδοξη, πιο απερίσκεπτη [= *ἀναιδέστερον*] και ψεύτρα, παρασύρεται πιο εύκολα [= *εὐαπατητότερον*] και έχει ισχυρότερη μνήμη [= *μνημονικώτερον*]· έχει, ακόμη, λιγότερη ανάγκη από ύπνο, και είναι πιο νωθρή [= *ὀκνηρότερον*]. Γενικά, το θηλυκό είναι λιγότερο δραστήριο από το αρσενικό και αρκείται σε λιγότερη τροφή. Το αρσενικό, από την άλλη, είναι προθυμότερο να βοηθήσει και, όπως έχουμε πει, είναι πιο γενναίο από το θηλυκό, αφού και στα κεφαλόποδα, όταν χτυπηθεί η σούπα με το καμάκι, το αρσενικό τρέχει να βοηθήσει το θηλυκό, ενώ, όταν χτυπηθεί το αρσενικό, το θηλυκό φεύγει.»

Παράθεμα 18

ΠΟΛ, 1252a34–b1· μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.)

[…] η θηλυκότητα και η δουλικότητα έχουν οριστεί από τη φύση. (Και αυτό γιατί η φύση δεν κάνει τίποτε με τρόπο φειδωλό όπως, ας πούμε, φτιάχνουν οι σιδηρουργοί το δελφικό μαχαίρι, αλλά καθετί το κάνει για έναν συγκεκριμένο σκοπό· διότι τότε μόνο θα ήταν τέλειο κάθε εργαλείο, αν κατασκευαζόταν όχι για πολλές αλλά για μία μόνο δουλειά.)

Παράθεμα 19

ΠΟΛ· μετάφραση του Δημόπουλου (χ.χ.)

A. *ΠΟΛ*, 1254b13–14:
Όσον αφορά επίσης τη σχέση του αρσενικού με το θηλυκό, από τη φύση τους […] το πρώτο ασκεί εξουσία, ενώ το δεύτερο υπόκειται στην εξουσία του πρώτου.

B. *ΠΟΛ*, 1259b36–38:
Η διαφορά [ανάμεσα στον άρχοντα και τον αρχόμενο] δεν έγκειται στο αν διαθέτουν περισσότερη ή λιγότερη αρετή και ο λόγος γι' αυτό είναι ότι το άρχεσθαι και το άρχειν ανήκουν σε διαφορετικές κατηγορίες· το περισσότερο και το λιγότερο δεν έχουν θέση σ' αυτή την περίπτωση.

Παράθεμα 20

A. *Ῥητορική*, 1361a5–7· μετάφραση του Λυπουρλή (2002):
Για τα κορίτσια […] ψυχικές αρετές είναι η εγκράτεια και η φιλεργία, δίχως δουλικότητα [= *φιλεργία ἄνευ ἀνελευθερίας*].

B. *ΠΟΛ*, 1260a29–31· μετάφραση δική μου:
[…] όπως λέει και ο ποιητής […]: «η σιωπή της γυναίκας είναι το στολίδι της», αλλά αυτό δεν ισχύει για τον άνδρα.[109]

[109] Ο Αριστοτέλης εδώ παραπέμπει στον στίχο 293 από το έργο *Αἴας* του Σοφοκλή. Η συγκεκριμένη τραγωδία, αξιοποιώντας τη μυθολογία του Τρωικού κύκλου, επικεντρώνεται στον Αίαντα τον Τελαμώνιο, έναν επιφανή πολεμιστή από το στρατόπεδο των Αχαιών, και αφηγείται τα γεγονότα που οδήγησαν στην αυτοκτονία του. Εξοργισμένος που τα όπλα του εκλιπόντος Αχιλλέα δεν δόθηκαν στον ίδιο αλλά στον Οδυσσέα, αποφάσισε να δολοφονήσει τους επικεφαλής των Αχαιών. Λίγο πριν ξεχυθεί στη μαύρη νύχτα, για να κάνει πράξη το σχέδιό του, η σύντροφός του, Τέκμησσα, προσπάθησε να τον σταματήσει. Τότε, εκείνος την αποπήρε, απευθύνοντάς της το απόφθεγμα που αναφέρει και ο Αριστοτέλης, ότι το στολίδι των γυναικών είναι η σιωπή τους. Κίνησε μετά για το κατάλυμα των στρατηγών αλλά, προτού εισβάλει μέσα, επενέβη η Αθηνά και τον τύφλωσε με ψευδαισθήσεις. Έτσι, ενώ ο Αίαντας νόμιζε ότι επιτίθεται στους αρχηγούς των Αχαιών, στην πραγματικότητα κατέσφαζε ένα κοπάδι ζώων μαζί με τους βοσκούς που το φύλαγαν. Στη συνέχεια, αφότου η μανία του υποχώρησε, συνειδητοποίησε την πράξη του και από ντροπή αυτοκτόνησε. Αν λάβουμε υπ' όψιν την πλοκή του έργου, είναι αλήθεια ότι καθίσταται κάπως δυσνόητη η αναφορά του Αριστοτέλη στο απόφθεγμα του Αίαντα: ένας παράλογος και παράφορος χαρακτήρας σκοπεύει να διαπράξει ένα έγκλημα σε βάρος των συμμάχων του και επιπλήττει τη συνετή γυναίκα του, που επιχειρεί να τον αποτρέψει. Αν μη τι άλλο, η φίμωση της Τέκμησσας μπορεί να αποτελεί στολίδι για την ίδια αλλά συμβάλλει στον δικό του όλεθρο, καθώς ο Αίαντας απαξιοί ακόμα και να ακούσει τις αντιρρήσεις που υψώνει η γυναίκα του απέναντι στην απόφασή του. Ως εκ τούτου, ορισμένοι ερευνητές έχουν υποστηρίξει ότι το αριστοτελικό χωρίο εμπεριέχει μία ειρωνεία και, γι' αυτό, δεν πρέπει να ερμηνευθεί κυριολεκτικά. Τουτέστιν, ο Αριστοτέλης δεν προτείνει να μένουν οι γυναίκες σιωπηλές αλλά να εκφράζουν τους προβληματισμούς τους, ιδίως όταν αυτοί είναι λογικοί και ισορροπημένοι, και, μάλιστα, παροτρύνει τους άνδρες να μην περιφρονούν τα επιχειρήματα των συζύγων τους. Ο Davis (1989: 44), για παράδειγμα, συμπεραίνει: "all

Παράθεμα 21

Ἡρόδοτος, *Ἱστορίαι*, 2.172· μετάφραση του Ζενάκου (1992)

Έτσι λοιπόν καθαιρέθηκε ο Απρίης και έγινε βασιλιάς ο Άμασις που ήταν από τον Σαΐτη νομό και από την πόλη που τ᾽ όνομά της είναι Σιούφ. Στην αρχή ωστόσο οι Αιγύπτιοι τον περιφρονούσαν τον Άμαση και δεν τον είχαν σε καθόλου μεγάλη υπόληψη, δεδομένου ότι πριν ήταν άνθρωπος του λαού και δεν ανήκε σε επιφανή οικογένεια· ύστερα όμως ο Άμασις τους πήρε με το μέρος του χρησιμοποιώντας την εξυπνάδα και όχι την ισχυρογνωμοσύνη. Είχε δηλαδή ο Άμασις και μύρια άλλα αγαθά, είχε κι έναν χρυσό ποδονιπτήρα όπου και ο ίδιος και όλοι οι καλεσμένοι του έπλεναν κάθε φορά τα πόδια τους· τον ποδονιπτήρα αυτόν ο Άμασις τον κομμάτιασε και τον έφτιαξε άγαλμα θεού που το έστησε στο πιο κατάλληλο σημείο της πόλης· και οι Αιγύπτιοι συνάζονταν κοντά στο άγαλμα και του έδειχναν μεγάλον σεβασμό· έμαθε λοιπόν ο Άμασις αυτά που έκαναν οι πολίτες, συγκέντρωσε τους Αιγυπτίους και τους φανέρωσε και τους είπε ότι το άγαλμα ήταν καμωμένο από τον ποδονιπτήρα, αυτόν όπου προηγουμένως οι Αιγύπτιοι έκαναν εμετό, ουρούσαν και έπλεναν τα πόδια τους, και τώρα τον σέβονταν τόσο πολύ. Το ίδιο λοιπόν που έγινε με τον ποδονιπτήρα, τους είπε ο Άμασις, είχε γίνει και με αυτόν: αν προηγουμένως ήταν άνθρωπος του λαού, τώρα όμως ήταν πια βασιλιάς τους, και τους συμβούλευε να τον τιμούν και να τον σέβονται. Μ᾽ αυτόν λοιπόν τον τρόπο ο Άμασις έφερε τους Αιγυπτίους στο σημείο να δεχτούν ότι είναι δίκαιο να του υποταχτούν.

Παράθεμα 22

HN

A. *HN*, 1157b25· μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 369):
Η πιο αληθινή […] φιλία είναι η φιλία των αγαθών ανθρώπων.

B. *HN*, 1157b33–37· μετάφραση του Μπετσάκου (χ.χ.):
όταν αγαπούν τον φίλο τους, το δικό τους αγαθό αγαπούν· γιατί ο [αγαθός] άνθρωπος που γίνεται φίλος συνιστά αγαθό για τον φίλο του. Επομένως, ο καθένας από τους δύο αγαπάει απ᾽ τη μία το προσωπικό του αγαθό, και συγχρόνως ανταποδίδει τα ίσα στη

indications are that she [sc., η Τέκμησσα] is not only right to speak, but that if Ajax had heeded her speech of the night before he would not have made the biggest blunder of his career". Ομοίως, η Nichols (1992: 31) σχολιάζει: "It is a madman, Aristotle suggests, who does not listen to the good advice of a woman". Πιο πρόσφατα, η Connell (2021: 52) υποστηρίζει: "One 'hidden' message may well be that husbands ought not to be too overbearing. To tell your female partner to shut up because she is giving you good advice you don't want to take is boorish and uncivilized". Κατά τη γνώμη μου, μία τέτοια ερμηνεία προσκρούει στο γενικότερο πνεύμα του χωρίου 1259b28–1260a31, όπου ο Αριστοτέλης επανειλημμένως τονίζει τον υποτακτικό ρόλο που πρέπει να αναλαμβάνουν οι γυναίκες. Άλλωστε, οι γυναικείες αρετές είναι υπηρετικές, όπως ρητά δηλώνει το κείμενο (1260a23). Από έναν υπηρέτη δεν έχουμε την απαίτηση ούτε την προσδοκία να κρίνει και να αξιολογεί περίπλοκες καταστάσεις. Αναμένουμε ότι απλώς θα φέρει εις πέρας τις εντολές που έχει λάβει, χωρίς να τις αμφισβητήσει. Επομένως, είναι παράδοξο να θεωρήσουμε πως ο Αριστοτέλης θα παρότρυνε τους άρχοντες άνδρες να δέχονται συμβουλές από τις αρχόμενες γυναίκες που τους υπηρετούν. Το νόημα του αποφθέγματος που παραθέτει ο Αριστοτέλης δεν πρέπει να αναζητηθεί στην ιδιαίτερη σχέση μεταξύ Αίαντα και Τέκμησσας αλλά στο γεγονός ότι αποτελεί ένα γνωμικό που εκφράζει μία κοινώς αποδεκτή αλήθεια για την αρχαιοελληνική κοινωνία. Όπως παρατηρεί και ο Simpson (1998: 68), και η ίδια η Τέκμησσα αναγνωρίζει την κοινοτοπία της ρήσης. Στον στίχο 292 αναφέρεται στα λόγια που της απευθύνει ο Αίαντας ως «ἀεὶ […] ὑμνούμενα»: επαναλαμβάνονται, δηλαδή, διαρκώς, συνιστώντας ένα είδος λαϊκής σοφίας.

θέληση και την ευχαρίστηση του άλλου· γιατί λέγεται και το εξής: «η φιλία είναι ισότητα», φαινόμενο που συναντάται κατεξοχήν στη φιλία μεταξύ ανθρώπων [αγαθών].

Γ. *HN*, 1162a24–27· μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 411):
Σε αυτήν τη φιλία υπάρχει και το όφελος και η ευχαρίστηση. Μπορεί όμως η φιλία αυτή να βασίζεται και στην αρετή, στην περίπτωση που και τα 2 μέλη του ζευγαριού είναι ενάρετοι άνθρωποι· γιατί ο καθένας τους έχει τη δική του αρετή, και αυτό είναι κάτι για το οποίο μπορούν να χαίρονται ο ένας τον άλλον.

Δ. *HN*, 1158b11–14· μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 377, 379):
Υπάρχει όμως και ένα άλλο είδος φιλίας, η φιλία που βασίζεται στην υπεροχή, π.χ. η φιλία του πατέρα με τον γιο του και γενικά του μεγαλύτερου με τον μικρότερο, ή επίσης η φιλία του άνδρα με τη γυναίκα του και γενικά του άρχοντα και τον αρχόμενο.

Παράθεμα 23

HN

Α. *HN*, 1134b8–16, μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 69, 71):
Το δίκαιο που ρυθμίζει τις σχέσεις του αφεντικού με τους δούλους του και το δίκαιο που ρυθμίζει τις σχέσεις του πατέρα με τα παιδιά του δεν είναι ίδιο με τις περιπτώσεις για τις οποίες μιλήσαμε […]. […] δεν υπάρχει στις δύο αυτές περιπτώσεις [των δούλων και των παιδιών] το δίκαιο και το άδικο που υπάρχει μεταξύ των πολιτών· γιατί το πολιτικό δίκαιο […] ισχύει για ανθρώπους […] που έχουν ίσα δικαιώματα στο να άρχουν και να άρχονται. Αυτός είναι και ο λόγος που υπάρχει δίκαιο μάλλον για τη σχέση του άντρα με τη γυναίκα του παρά για τη σχέση του με τα παιδιά ή τους δούλους του […].

Β. *HN*, 1138b5–8, μετάφραση του Μπετσάκου (χ.χ.):
Μεταφορικά, βάσει ομοιότητας, υπάρχει μια μορφή δικαίου, όχι στη σχέση κάποιου με τον εαυτό του, αλλά στη σχέση μεταξύ στοιχείων του εαυτού του· δεν πρόκειται για το δίκαιο γενικώς, αλλά για το δίκαιο που αφορά την εξουσία ενός αφέντη ή ενός ηγέτη οίκου·

Παράθεμα 24

HN, 1160b32–1161a1· μετάφραση του Λυπουρλή (2006β: 399)

Η συνύπαρξη και η συνάφεια άντρα–γυναίκας έχει […] τα χαρακτηριστικά του αριστοκρατικού πολιτεύματος: εδώ άρχει ο άντρας λόγω της υπεροχής του, και στα πράγματα στα οποία πρέπει αυτός να άρχει· όλα εκείνα για τα οποία είναι αρμόδια η γυναίκα, τα παραχωρεί σ᾽ αυτήν. Αν όμως ο άντρας ασκεί εξουσία στα πάντα, τότε μετατρέπει την αριστοκρατικού τύπου σχέση σε σχέση ολιγαρχικού τύπου, αφού αυτό που κάνει είναι αντίθετο με τους κανόνες της ορθής σχέσης και, πάντως, δεν βασίζεται στην υπεροχή του.