

ΧΑΡΗΣ ΤΑΜΠΑΚΗΣ\*

ΕΠΙΣΗΜΑΝΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ  
ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ\*\*

Η αριστοτελική θεωρία που αναφέρεται στις μνημονικές λειτουργίες αναπτύσσεται σε ένα μικρό δοκίμιο που μας παραδόθηκε με τον τίτλο *Περί μνήμης και ανάμνησεως* και το οποίο περιλαμβάνεται στην ομάδα κειμένων που ονομάστηκαν από τους μελετητές *Μικρά Φυσικά*. Όπως δηλώνεται στον τίτλο του δοκιμίου, εξετάζονται σ' αυτό δύο αλληλένδετες εκδηλώσεις της ψυχής: σε πρώτο στάδιο η *μνήμη* και έπειτα η *ανάμνηση*. Ο Αριστοτέλης διατηρεί τη συγκεκριμένη διάκριση, που παραλαμβάνει από τον Πλάτωνα, και αφιερώνει σε κάθε έννοια από ένα κεφάλαιο του δοκιμίου του. Αυτό που επιχειρεί κυρίως είναι ένας εννοιολογικός προσδιορισμός των δύο όρων, ώστε να εξαλειφθούν οι συγχύσεις που παρατηρούνται σε προηγούμενες θεωρήσεις, όπως η πλατωνική και η πυθαγόρεια<sup>1</sup>.

Ο δικός μας στόχος στην παρούσα εργασία δεν είναι να εξαντλήσουμε την παρουσίαση της αριστοτελικής θεωρίας για τις μνημονικές έννοιες αλλά να εστιάσουμε στις βασικές θέσεις για τη μνήμη, όπως διατυπώνονται στο 1ο κεφάλαιο του συγκεκριμένου δοκιμίου. Θα δέλαμε να αναδείξουμε τη μεθοδικό-

---

\* Ο Χάρης Ταμπάκης είναι διδάκτωρ φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

\*\* Το παρόν κείμενο αποτελεί επεξεργασμένη μορφή της εισήγησης που παρουσιάστηκε στην Επιστημονική Ημερίδα *Αριστοτέλους επίσκεψις: Όψεις ερμηνευτικής προσέγγισης*, την οποία διοργάνωσε ο Τομέας Φιλοσοφίας και το Εργαστήριο Πλατωνικών και Αριστοτελικών Μελετών του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (15-03-2017, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Ιωαννιτών).

1. Συμφωνούμε εδώ με τον Bloch [2007]\*: 57, ενώ η Annas [1992]: 297 και ο King [2004]\*: 30 έχουν αντίθετη άποψη.

τητα με την οποία ο φιλόσοφος προβαίνει στη συγκρότηση του τελικού ορισμού για τη μνήμη και να εξετάσουμε εκ νέου τη συλλογιστική του πορεία και τις προϋποθέσεις της. Οι τρεις ενότητες στις οποίες αρθρώνεται το κείμενό μας αντιστοιχούν στα θεωρητικά βήματα που συντελούνται από τον φιλόσοφο, προκειμένου η έννοια της μνήμης να απομακρυνθεί από τις παλιότερες θεωρήσεις και να ενταχθεί απρόσκοπτα στο εννοιολογικό περιεχόμενο της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Σε πρώτο στάδιο ο Αριστοτέλης συνδέει τη μνήμη με την αίσθηση του χρόνου, σε δεύτερο στάδιο προσθέτει τη θεωρία του για τη φαντασία, και εντέλει συνδυάζει τις δύο αυτές θεωρητικές προϋποθέσεις στον τελικό ορισμό. Ο τελικός ορισμός της μνήμης λοιπόν αποτελεί ώριμη φιλοσοφική κατάκτηση και, κατά τη γνώμη μας, έξοχο δείγμα διεισδυτικότητας της σκέψης. Θα δείξουμε ωστόσο ότι ούτε αυτός δεν είναι απαλλαγμένος από προβλήματα ερμηνείας, πράγμα που σημαίνει ότι η εργασία των μελετητών έχει μπροστά της μέλλον.

Επισημαίνουμε προκαταβολικά πως ο μελετητής θα πρέπει πάντοτε να έχει υπόψη του ότι η συγκεκριμένη διερεύνηση εντάσσεται σε ένα πεδίο το οποίο ο φιλόσοφος εντάσσει στη δικαιοδοσία της φυσικής φιλοσοφίας. Και αυτό διότι στο πρόγραμμα μελέτης του σκοπεύει να συμπεριλάβει λειτουργίες που είναι κοινές για το σώμα και την ψυχή<sup>2</sup>. Πράγμα που επίσης σημαίνει ότι η ψυχολογική έρευνα δεν θα ασχοληθεί με την εξέταση ζητημάτων όπως, για παράδειγμα, η δυνατότητα ύπαρξης ενός ασώματου νου. Τόσο η αντιληπτική ικανότητα όσο και η μνημονική ικανότητα θεωρούνται λοιπόν εντός ενός θεωρητικού πλαισίου που προϋποθέτει την ύπαρξη κάποιου ζωντανού οργανισμού, ο οποίος αντιλαμβάνεται ή θυμάται, ενίοτε μάλιστα με τρόπο που δεν εναπόκειται στην επιλογή του.

---

2. Ο σχετικός ερευνητικός προγραμματισμός διατυπώνεται ρητά στον πρόλογο της πραγματείας *Περί αίσθησεως και αίσθητων* (AA, 1. 436a 1-19), όπου αναφέρεται και η μνήμη ανάμεσα στα κοινά έργα της ψυχής και του σώματος. Κάτι τέτοιο επιβεβαιώνεται και στο χωρίο MA, 1. 450a 28-29. Με ευρύτερη θεωρητική σκόπευση μιλά ο Αριστοτέλης για τη συνύπαρξη ψυχής και σώματος στο εισαγωγικό κεφάλαιο της πραγματείας *Περί ψυχής* (ΠΥ, A' 1. 403a 3-28), αναφερόμενος στα από κοινού πάθη και έργα. Το πρόβλημα των αποκλίσεων ανάμεσα στις θεωρητικές αναπτύξεις της πραγματείας *Περί ψυχής* και σε εκείνες των *Μικρών Φυσικών* δεν θα μας απασχολήσει εδώ. Πάντως τη θεωρητική συνέχεια των ψυχολογικών κειμένων υποστήριξε πειστικά ο Kahn [1966] και θα πρέπει να γίνει αποδεκτή στο μέτρο που δεν διαπιστώνονται ανεξήγητες αποκλίσεις. Επισκόπηση της σχετικής συζήτησης δίνεται από τον Sorabji [1972]<sup>2</sup>: 63-64.

I. Το στοιχείο της χρονικότητας στον προκαταρκτικό ορισμό (MA, 1. 449b 24-25)

Ο φιλόσοφος διατυπώνει εξαρχής τα βασικά ερωτήματα που θα τον απασχολήσουν: α) τι είναι η μνήμη και το μνημονεύειν, β) ποια είναι η αιτία που τα προκαλεί, γ) ποιο είναι το μέρος της ψυχής στο οποίο εκδηλώνεται αυτό το πάθος (MA, 1. 449b 4-5). Το α) ερώτημα είναι αυτό που αναζητά τον ορισμό, και θα απασχολήσει μέχρι τέλους τη σκέψη μας. Διαφαίνεται ήδη ένα πρόβλημα ερμηνείας στην παράλληλη χρήση των όρων μνήμη, αφενός, και μνημονεύειν, αφετέρου. Θα έλεγε κανείς σε πρώτη ματιά ότι διακρίνεται η απλή ικανότητα (μνήμη) από την ενεργοποίησή της (μνημονεύειν), κάτι τέτοιο πάντως δεν θα πρέπει να θεωρούμε ότι ισχύει πάντα, καθώς δεν είναι σαφές κάθε φορά αν ως μνήμη ο Αριστοτέλης εννοεί μία ψυχική ικανότητα ή μία μνημονική ενέργεια<sup>3</sup>.

Η πρώτη επιδίωξη του φιλοσόφου, καθ' οδόν προς τη διατύπωση ενός ορισμού για τη μνήμη, είναι να οριοθετήσει τα αντικείμενα αυτής της ψυχικής εκδήλωσης, ώστε να μπορέσει να τη διακρίνει από άλλες ψυχικές ενέργειες. Ακολουθεί έτσι την ίδια μέθοδο που εφαρμόζει και στην πραγματεία *Περί ψυχής*, ενόψει της ανάλυσης της αίσθησης, με βάση το σκεπτικό ότι προηγούνται οι ενέργειες των δυνάμεων (ικανοτήτων)<sup>4</sup>. Τα αντικείμενα της μνήμης τα αποκαλεί μνημονευτά (= αυτά που μπορούν να αποτελέσουν περιεχόμενα μνήμης, 449b 9), ρηματικό επίθετο που πλάθεται κατ' αναλογία με τα αισθητά, τα ορεκτά κλπ., για να δηλώσει τη δυναμική διάθεση της ενεργοποίησής τους<sup>5</sup>. Όπως διαπιστώνουμε, πρόκειται για μία επαλλάσσουσα κατηγορία αντικειμένων, που διαπερνά τις διακριτές αναθέσεις αντικειμένων ανά ψυχική ικανότητα, όπως μαθαίνουμε από την πραγματεία *Περί ψυχής*, δηλαδή την αίσθηση, τη φαντασία, τη νόηση, ή ακόμη και την όρεξη. Το διακριτικό γνώρισμα των μνημονευτών δεν είναι τόσο η ψυχική τους προέλευση αλλά η χρονική τους σημαση: τα μνημονευτά δηλώνουν ότι προέρχονται από το παρελθόν και διακρίνονται από άλλα ψυχικά περιεχόμενα μόνο με αυτό το χαρακτηριστικό. Υπάρ-

3. Δες, λόγω χάρι, MA, 1. 450a 19-20: « όταν ενεργή τῆ μνήμη » και 450b 17-18: « ὁ γὰρ ἐνεργῶν τῆ μνήμη ». Πρὸς και 451a 3-5. Σ' αυτές τις αναφορές θα προσθέταμε και μία νύξη στα Τοπικά, Δ' 5. 125b 17-19, ὅτι κάθε μνήμη εἶναι ἐνέργεια.

4. Η γενική αρχή: ΠΥ, Β' 4. 415a 16-22. Παράβαλε και την προτεραιότητα που δίνεται στα αισθητά, ενόψει της μελέτης της αίσθησης, β. 418a 7-8. Δες ἐπ' αὐτοῦ τα σχόλια του Wiesner [1985]: 170.

5. Δες και PT, Α' 11. 1370b 1, ὅπου πάλι διακρίνονται ψυχικές ἐνέργειες με βάση τη χρονική κατανομή των αντικειμένων τους (μνήμη-αίσθηση-ἐπιθυμία). Για το ορεκτόν: ΠΥ, Γ' 10. 433a 18, 27. ἀντίστοιχα το πρακτόν: ὁ.π., 29.

χουν επίσης, επισημαίνει ο Αριστοτέλης, και *δοξαστόν και ελπιστόν*, αλλά αυτά αφορούν το μέλλον (449b 11), ενώ το *αισθητόν* είναι αντικείμενο της αίσθησης και περιορίζεται στο παρόν. Καταλήγει λοιπόν να χαρακτηρίσει τα *μνημονευτά* ως *γεγονότα* και όχι ως τρέχουσες ενέργειες, παρότι κατ' ουσίαν μπορεί να ανήκουν στις δύο κατεχοχήν γνωστικές λειτουργίες, την *αίσθηση* (τό *αίσθάνεσθαι*) και τη *νόηση* (τό *ἐπίστασθαι*). Διευκρινίζεται ακολουθώντας ότι θα πούμε πως *θυμόμαστε*, όταν *διαθέτουμε* (*σχῆ*) την αίσθηση ή τη γνώση χωρίς τις αντίστοιχες ενέργειες: « *ἄνευ τῶν ἔργων* ». Τι μπορεί να σημαίνει εδώ η *γενική τῶν ἔργων*; Ο Wiesner [1985]: 173 θεωρεί ότι πρόκειται για τα ίδια τα πράγματα, η εξήγηση όμως δεν είναι ικανοποιητική, διότι το πράγμα στην περίπτωση της νόησης μπορεί να είναι ένα γεωμετρικό θεώρημα. Θα ακολουθήσουμε μάλλον το σκεπτικό του King [2009]: 30-31, και θα εννοήσουμε ότι τα έργα που απουσιάζουν από τη μνήμη θα είναι η κανονική λειτουργία της αίσθησης και της νόησης<sup>6</sup>. Ήδη ο φιλόσοφος έχει προηγουμένως διακρίνει την *αίσθηση* από τη *μνήμη*, λέγοντας ότι το αντικείμενο της πρώτης ανήκει στο παρόν. Επομένως, όταν κάποιος αισθητό μνημονεύεται, εκδηλώνεται ως γεγονός και όχι ως παρόν. Το στοιχείο δηλαδή που θα λέγαμε ότι διαφοροποιεί τη μνήμη από την *αίσθηση* είναι η έλλειψη πρωτογενούς παραγωγικής δραστηριότητας, διότι η δεύτερη αναζητά πάντοτε στο πεδίο του παρόντος τα έργα της, ενόσω κάποια εξωτερική αιτία επιδρά στην ψυχή. Κάτι αντίστοιχο θα πρέπει να παραδεχθούμε και για τη *νόηση*, αν και το ζήτημα εκεί γίνεται πιο περίπλοκο. Πιθανότατα πάντως ο φιλόσοφος εννοεί ότι *θυμάμαι*, για παράδειγμα, το σχήμα που έμαθα χθες ως νοητό και δεν το μαθαίνω ή δεν το στοχάζομαι τώρα εκ νέου. Σ' αυτό άλλωστε συνηγορεί και η παρελθοντική έκφραση της μνημονικής ενέργειας: *θυμάμαι* ότι έμαθα, ότι σκέφτηκα, ότι είδα, ότι άκουσα κάτι, και η ενέργεια αυτή θα επιστρέψει ως μνήμη (449b 20-22). Θα μπορούμε λοιπόν να μιλάμε για μνήμη τότε, όταν αντιλαμβανόμαστε ότι *αισθανθήκαμε* ή *σκεφτή-*

6. Ακολουθούμε το κείμενο του Bloch [2007]\*, ο οποίος διατηρεί τη γραφή *ἔργων*. Ο King [2009]: 30 (σημ. 93) προτιμά την πιο εναρμονισμένη γραφή *τῶν ἐνεργειῶν*, την οποία παραδίδουν τα χειρόγραφα *αU*. Προτιμήσαμε την καθιερωμένη γραφή, διότι γενικότερα στο κείμενο αυτό ο φιλόσοφος μελετά τα «κοινά έργα». Αν αποδώσουμε το *ἔργο* ως «λειτουργία», θα αποδίδαμε την *ἐνέργεια* ως δραστηριότητα ή ενεργοποίηση. Οι δύο όροι εξάλλου συχνά εναλλάσσονται — *δες ΠΨ*, *A' 1. 402b 9-14* και *B' 4. 415a 19*. Ο Wiesner [1985]: 173 ερμηνεύει το *ἔργων* ως «πράγματα», με την έννοια ότι η μνήμη ανακαλεί εικόνες πραγμάτων που είναι απόντα (*δες και 450a 25-27*). Θεωρούμε περισσότερο ανακριβή αυτήν την ερμηνεία, διότι μπορεί να ικανοποιεί την περίπτωση της αίσθησης αλλά δεν επαρκεί για να καλύψει τη νόηση. Τα μαθηματικά αντικείμενα, λόγου χάρι, δεν είναι απόντα από τον νου ούτε όταν τα σκέφτεται κανείς ούτε όταν τα θυμάται.

καμε ή μάθαμε κάτι σε προηγούμενο χρόνο, χωρίς δηλαδή να μαθαίνουμε (να συλλογιζόμαστε) ή να αισθανόμαστε εκ νέου επί του παρόντος.

Από την προσπάθεια προσδιορισμού των αντικειμένων της μνήμης εξάγεται ένας κανόνας ή ένα φαινομενολογικό κριτήριο, το οποίο μπορεί να χρησιμεύσει ως εσωτερικός οδηγός για την αναγνώριση της μνημονικής λειτουργίας: πάντοτε, όταν ενεργοποιεί κανείς τη μνήμη του, λέει σιωπηλά στην ψυχή του ότι αυτό που θυμάται το άκουσε ή το αισθάνθηκε ή το σκέφτηκε προηγουμένως<sup>7</sup>. Το κριτήριο που προτείνεται δεν αφορά, καθώς φαίνεται, αυτό καθαυτό το εκάστοτε αντικείμενο της μνήμης αλλά τον τρόπο που το αντικείμενο αυτό μας δίνεται μέσα στη χρονική προοπτική και σε συνάρτηση με τις ψυχικές λειτουργίες. Ωστε ο φιλόσοφος ανιχνεύει μέσα στην πολυσχιδία των ψυχικών αντικειμένων, τα οποία μπορεί να αισθητά ή νοητά, έναν κοινό παρονομαστή για τα μνημονικά έργα, και τον εντοπίζει στον χρονικό χαρακτήρα της επίγνωσης του πρότερου. Με βάση αυτό το ουσιώδες χαρακτηριστικό θα διακρίνουμε την ιδιαιτερότητα της μνήμης από τη φανταστική ενέργεια εν γένει. Η ίδια η ψυχή επομένως θα αντιδράσει με οικειότητα σε κάποια αντικείμενα που θυμάται και δεν θα ενεργοποιηθεί με τον ίδιο τρόπο, όταν τα αντικείμενα που ανακινούνται ενώπιόν της είναι καινοφανή. Επιδιώκεται έτσι η συνάρτηση της μνήμης με την ιδιαίτερη (προσωπική) εμπειρία του ζωντανού πλάσματος, ενώ ταυτόχρονα διακρίνεται από την κανονική λειτουργία της αίσθησης, η οποία προϋποθέτει την ενέργεια κάποιας δρώσας αιτίας.

Η επιμέλεια με την οποία ο Σταγειρίτης προτάσσει τη χρονικότητα ως προσδιοριστικό στοιχείο της μνήμης μάς ωθεί να παρατηρήσουμε την απόκλιση της αριστοτελικής θεώρησης από την ύστερη πλατωνική θεώρηση της μνήμης, η οποία καταγράφεται στον *Φίληβο*: αν λοιπόν η αίσθηση οριστεί ως ένα πάθος που διαπερνά από κοινού την ψυχή και το σώμα, η μνήμη ορίζεται ως «σωτηρία αίσθήσεως» (34A), στο μέτρο που διατηρεί την επίγνωση αυτού του πάθους. Από εκεί και ύστερα θα πρέπει να παρατηρήσει κανείς ότι το σώμα δοκιμάζει διάφορες ελλείψεις που ζητά να πληρωθούν (δίψα, πείνα κλπ.) αλλά δεν

7. MA, 1. 449b 22-23: « αἰεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθετο ἢ ἐνόησεν ». Ο σιωπηλός λόγος προς εαυτόν είναι η σκέψη και είναι γνωστός από τον Πλάτωνα. Όπως παρατηρεί ο R. Sorabji [1972]\*: 9-10, προκύπτει σ' αυτό το σημείο ένα πρόβλημα αναφορικά με τα ζώα, διότι δεν γίνεται κατανοητό πώς θα μπορούσε η συνθήκη της λεκτικής ή συνειδητής επισήμανσης να ισχύσει για τα άλογα πλάσματα. Ο μόνος τρόπος να ξεπεράσουμε την ένσταση είναι να δεχτούμε ότι το κριτήριο με τη διατύπωση αυτή είναι καμωμένο με βάση την ανθρώπινη εμπειρία. Δεν μας καλύπτει όμως ώστε να μπορέσουμε να διακρίνουμε στον ψυχισμό του ζώου τότε εκδηλώνονται μνήμες.

ξέρει πώς να τις πληρώσει, απλώς υφίσταται την ανάγκη. Η μνήμη παρεμβαίνει υποδεικνύοντας στην ψυχή τι είναι αυτό που πρέπει να γίνει, γεννώντας δηλαδή την επιθυμία για το αντίθετο της έλλειψης, και αυτό πάλι προκαλεί την ελπίδα και ένα είδος ευχαρίστησης για την επερχόμενη πλήρωση (35C-D). Απρόσμενη φαντάζει για το πλατωνικό κείμενο η φυσιολογικού τύπου περιγραφή της μνήμης και ο ρόλος που της ανατίθεται. Παρατηρούμε ότι αφενός περιορίζεται στην περιοχή της αίσθησης και ότι αφετέρου συγκροτεί με ζωτικό τρόπο τη συμπεριφορά του ζώου<sup>8</sup>. Αργότερα δε στον ίδιο διάλογο εμφανίζεται πάλι η μνήμη από κοινού με την αίσθηση να υπαγορεύουν λόγους στην ψυχή σχετικά με το τι συμβαίνει, οπότε διατυπώνονται οι μεταφορές του γραμματέα και του ζωγράφου (39A-B). Η μνήμη τότε παρέχει νόημα στα πάθη της ψυχής διά του σώματος, συγκροτεί δηλαδή τον ψυχικό λόγο, και βάσει αυτού παράγεται από τον ζωγράφο η φανταστική εικόνα. Η συμβολή της χρονικότητας είναι εδώ έμμεση και η ενδεχόμενη εμπλοκή της νόησης κρύβεται πίσω από τις μεταφορές.

Μετά από τον προσδιορισμό των μνημονικών αντικειμένων ακολουθεί ο πρώτος (προκαταρκτικός) ορισμός της μνήμης, η οποία δεν θα είναι η κανονική ενέργεια της αίσθησης ή της υπόληψης (σκέψη) αλλά ένα είδος «έξης ή πάθους» αυτών, αφού θα έχει μεσολαβήσει χρόνος από την πρωταρχική τους ενέργεια<sup>9</sup>. Με τον ορισμό αυτόν γίνεται ακόμη περισσότερο φανερό ότι ο Αριστοτέλης δεν δίνει προτεραιότητα στο εκάστοτε περιεχόμενο της μνήμης αλλά στη χρονικότητα υπό τη σήμανση της οποίας εμφανίζεται αυτό το περιεχόμενο. Το

8. Πρέπει να ειπωθεί ότι και η θεώρηση της μνήμης στον *Φίληβο* του Πλάτωνα είναι χαρακτηριστικά γενικευτική, ώστε περιλαμβάνει στη σκόπευσή της και τα ζώα. Αυτό δηλώνεται φανερά και στη φράση « τίνα ποτέ ἔξιν δεῖ τότε ἐν ἐκάστοις εἶναι τοῖς ζώοις, ὅταν οὕτως ἴσχοι » (32E), από τις εισαγωγικές απορίες της θεώρησης. Όπως εύστοχα παρατηρεί η H. Lang [1980], το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται στο δοκίμιο *Περὶ μνήμης* έχει ήδη χρησιμοποιηθεί στους διαλόγους του Πλάτωνα — κυρίως στον *Θεαίτητο* και τον *Φίληβο*. Ο Πλάτων διακρίνει την αίσθηση από τη μνήμη και θεωρεί ότι η μνήμη έπεται εκλογικεύοντας το πάθος της αίσθησης για την ψυχή, επομένως λειτουργεί ερμηνευτικά και ουσιαστικά συγκροτεί μια στοιχειώδη κατανόηση, υπαγορεύοντας κατόπιν τις εκλογικευμένες της εικόνες στον ψυχικό ζωγράφο. Η Λανγκ αναφέρεται εκτενέστερα στο παράδειγμα του εκμαγείου, το οποίο απαντάται στον *Θεαίτητο*, το οποίο όμως απορρίπτεται εντέλει από τον Πλάτωνα, διότι δεν εξηγεί ικανοποιητικά την προέλευση του σφάλματος. Συμφωνούμε ότι η εξήγηση του σφάλματος είναι ένας από τους λόγους που υπαγόρευσαν τη νέα, αριστοτελική θεωρία της φαντασίας. Εξάλλου, βλέπουμε στον Πλάτωνα τη μνήμη να αναλαμβάνει τον ρόλο του υποβολέα επιθυμιών για το σώμα, ενώ για τον Αριστοτέλη τον ρόλο αυτόν τον αναλαμβάνει η φαντασία.

9. MA, 1. 449b 24-25: « ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἰσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἔξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. »

χαρακτηριστικό δηλαδή της μνημονικής λειτουργίας είναι να εμφανίζει περιεχόμενα με τη σήμανση του προτερόχρονου, μέσα από διαφοροποιημένες ενέργειες της αίσθησης ή της νόησης. Όταν το περιεχόμενο της αίσθησης ή της νόησης επιστρέφει μετά από παρέλευση χρόνου, επιστρέφει με μια διαφοροποιημένη ενέργεια του αντιληπτικού συστήματος, χωρίς όμως παραγωγικό έργο.

\* \* \*

Ο προσδιορισμός της χρονικότητας έχει τόση σημασία, ώστε από τον πρώτο ορισμό που παραδέσαμε ο Αριστοτέλης εξάγει και το εξής συμπέρασμα: προϋπόθεση για τη μνήμη είναι η *αίσθηση του χρόνου*, επομένως όσα ζώα διαθέτουν αίσθηση του χρόνου, μόνον αυτά μπορούν να θυμηθούν, και αυτό το επιτυγχάνουν με το ίδιο μέσο με το οποίο αισθάνονται τον χρόνο<sup>10</sup>. Συναντάμε έτσι ένα καίριο ερμηνευτικό πρόβλημα για την αριστοτελική θεωρία της μνήμης. Τι θα είναι η *αίσθηση του χρόνου*;

Θα συμφωνήσουμε καταρχάς με τον P. Gregori [2007]: 99-100, ο οποίος επιστημαίνει ότι η *αίσθηση του χρόνου* στο συγκεκριμένο χωρίο δεν σημαίνει αίσθηση της διάρκειας ή του χρόνου που κυλά, αλλά επίγνωση της χρονικής διάταξης ή της χρονικής προοπτικής, υπό τη συνθήκη της οποίας αποδίδεται στα μνημονευτά ο χαρακτήρας του παρελθόντος. Και σωστά ο ίδιος συσχετίζει εδώ τα χωρία 449b 18-23 και 450a 19-22 του δοκιμίου — στο τελευταίο μάλλον η *αίσθηση του χρόνου* αναφέρεται ως *προσαίσθησις* (*προσαισθάνεται* *δτι πρότερον*). Ας παρατηρήσουμε εξάλλου ότι πέρα από αυτές τις αναφορές που διατυπώνονται στο δοκίμιο *Περί μνήμης*, ανάλογες νύξεις εντοπίζονται και σε άλλα ψυχολογικά κείμενα. Στην πραγματεία *Περί ψυχής* επαναλαμβάνεται η ίδια παραδοχή για την «*αίσθηση του χρόνου*» σε ορισμένα ζώα (*ΠΨ*, Γ' 10. 433b 6-10), ενώ στην πραγματεία *Περί αίσθησης* δηλώνεται ότι κάθε χρονική διάρκεια είναι «*αισθητή*» και ότι δεν υπάρχει *χρόνος* (δηλαδή χρονική *διάρκεια*) μη αντιληπτός (*ΑΑ*, 7. 448a 19-26 και 3. 440a 22). Θυμίζουμε τέλος

10. *ΜΑ*, 1. 449b 28-30: «*ὡσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζῴων μνημονεύει, καὶ τοῦτῳ ᾧ αἰσθάνεται.*» Αποδώσαμε την αναφορά του «*ᾧ*» ως «*μέσο*», προκειμένου να συμπεριλάβουμε και την ενδεχόμενη υπόνοια του οργάνου της καρδιάς. Συνήθως το «*ᾧ*» αποδίδεται ως «*αισθητική ικανότητα*» (Morel [2000]\* και Bloch [2007]\*). Δεν πρόκειται πάντως για κάποιο ειδικό αισθητήριο, όπως σωστά επιστημαίνει ο W. D. Ross [1955]\*: 237. Θεωρούμε τη φράση και το νόημά της αντίστοιχα με το χωρίο 450a 9-12, όπου ο συλλογισμός καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «*τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἢ γνώσις ἐστίν.*» Μόνο που στη δεύτερη περίπτωση δεν πρόκειται για την αίσθηση και τη μνήμη αλλά για το μέγεθος, την κίνηση, τον χρόνο και τα αντίστοιχα φαινόμενά τους.

πως στα *Φυσικά* επισημαίνεται ότι αισθανόμαστε τον χρόνο ταυτόχρονα με την κίνηση (*ΦΑ*, Δ' 11. 218b 29 – 219a 4). Όλα αυτά τα στοιχεία ενισχύουν τον ισχυρισμό ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί τον χρόνο και αισθητό. Από κάπως διαφορετική σκοπιά τίθεται όμως το ζήτημα στο χωρίο *ΠΨ*, Γ' β. 430a 26 – b 6, και κυρίως στη φράση: « *ἂν δὲ γενομένων ἢ ἔσομένων, τὸν χρόνον προσεννοῶν [καί] συντίθησι* » (430b 1). Σ' αυτήν την περίπτωση ο φιλόσοφος αναφέρεται στη νοητική σύνθεση, δηλαδή σε ένα είδος συνθετικής απόβλεψης, όπου στην έννοια ενός πράγματος προστίθεται και η διάσταση του χρόνου. Όταν δηλαδή δελήσει ο νους να νοήσει παρελθόντα ή μελλούμενα συμβάντα, νοεῖ επιπλέον (προσεννοεῖ) τη διάσταση του χρόνου και συνθέτει τα νοήματα<sup>11</sup>.

Προκειμένου να συστηματοποιήσουμε κάπως τις διάσπαρτες αυτές ιδέες, θα πρέπει καταρχάς να σκεφτούμε την αναγκαιότητα της διάστασης του χρόνου στις ψυχικές λειτουργίες. Ο Αριστοτέλης μάλιστα καταφάσκει emphaticά στην αναγκαιότητα να σκεφτόμαστε εν χρόνω, ακόμη και πράγματα που δεν υπόκεινται στη συνθήκη του χρόνου<sup>12</sup>. Σε συνάρτηση με αυτήν τη θέση ανακύπτει ακολούθως η απορία, κατά πόσο άραγε η χρονικότητα είναι αναγκαία συνθήκη και για την αίσθηση;

Όπως μπορούμε να συναγάγουμε από την *Περί ψυχής πραγματεία*, ο χρόνος αποτελεί ουσιώδη συνθήκη για τη συγκρότηση της αντίληψης. Αλλά καταρχήν, για να εντοπίσουμε τα κριτήρια με βάση τα οποία θα κρίνουμε αν μία ψυχική ενέργεια μπορεί να χαρακτηριστεί αίσθηση, θα πρέπει να ανατρέξουμε στο βιβλίο Β' της πραγματείας *Περί ψυχής*. Εκεί μαθαίνουμε ότι ένα βασικό κριτήριο συνίσταται στον παθητικό χαρακτήρα κάθε αμιγώς αισθητικής λειτουργίας. Κάθε αίσθηση, με όποιον ειδικότερο τρόπο κι αν ενεργοποιείται (ως όραση, ως οσμή κλπ.), ουσιαστικά συντελείται με μια διαδικασία, η οποία, υπό φυσιολογικούς όρους, καταλήγει στη συμμορφωτική προσαρμογή των αισθητηρίων οργάνων με τις αναλογίες και τους συσχετισμούς (σσ. τα είδη) που υπαγορεύονται από κάποια αντικείμενη αιτία: « *τὰ ποιητικά τῆς ἐνεργείας ἐξῶθεν* » (*ΠΨ*, Β' 5. 417b 20). Κατά τη λειτουργία της αίσθησης, εμείς είμαστε που προσαρμόζομαστε στα μέτρα των αισθητών πραγμάτων, δεν προσαρμόζονται

11. Γι' αυτήν την περίπτωση πιο σχετική είναι η αναφορά στην πραγματεία *Περί ἐρμηνείας*, 1. 16a 13-18, όπου παρατηρείται ότι στοιχεία όπως ο χρόνος μπορούν να προστεθούν σε κάποιο απλό νόημα, παράγοντας μία νοηματική σύνθεση και ανακινώντας τη δυνατότητα αλήθειας ή ψεύδους.

12. *ΜΑ*, 1. 450a 7-9. Πράγματα που δεν υπόκεινται στη συνθήκη του χρόνου είναι τα μαθηματικά αντικείμενα και οι αιώνιες, ουράνιες ουσίες, όπως μαθαίνουμε από το *ΦΑ*, Δ' 12 — δεξ σχετικά και Coore [2005] κεφ. 9.

εκείνα στις δυνατότητές μας<sup>13</sup>. Ο παθητικός χαρακτήρας της διαδικασίας φαίνεται να εξασφαλίζει, κατά την αντίληψη του Αριστοτέλη, πως ό,τι αισθανόμαστε χαρακτηρίζεται από ουσιώδη αναφορά στην πραγματικότητα, είναι αληθινό και δεν πηγάζει από δική μας δημιουργική ή αυθαίρετη πρωτοβουλία. Αυτό σημαίνει ότι η βασική λειτουργία κάθε ειδικού αισθητηρίου συντελείται διαμέσου μιας παθητικής κίνησης (πάθος) η οποία βέβαια εκτυλίσσεται στο παρόν και μόνο μέσα από την εκδήλωση αυτού του πάθους μπορούμε να πούμε ότι εργάζεται η αίσθηση<sup>14</sup>. Αυτή η βασική συνθήκη παθητικότητας άραγε δεν θα πρέπει να ισχύσει και σε ό,τι αφορά την αίσθηση του χρόνου; Νομίζουμε ότι η απάντηση στο ερώτημα θα πρέπει να είναι καταφατική — και επιπλέον, θα πρέπει να υπερθεματίσουμε λέγοντας ότι αυτός θα πρέπει να είναι ο τρόπος με τον οποίο συγκροτείται η αίσθηση του τώρα. Διότι άλλο ένα θεμελιώδες και διαφοροποιητικό κριτήριο της αίσθησης καθ' αυτής θα πρέπει να είναι ότι γνωρίζει μόνον αυτό που συντελείται στο τρέχον τώρα, ειδάλλως θα κινδυνεύει να χάσει το φαινομενολογικό της κριτήριο<sup>15</sup>.

As επισκοπήσουμε τώρα τα ψυχικά περιεχόμενα, όπως τα συλλαμβάνει ο Αριστοτέλης, λαμβάνοντας υπόψη την τριπλή του διάκριση σε *ίδια, κοινά και κατά συμβεβηκός* αισθητά (ΠΨ, Β'6). Η πληθώρα των επιμέρους αισθήσεων δεν παύει να αναγγέλλει διαρκώς διαφοροποιήσεις που αντιστοιχούν σε ποιοτικές μεταβολές και διακρίσεις (κρίνει, 418a 14), μέσα από τις οποίες διαγράφε-

13. ΠΨ, Β' 5. 418a 3-6: « τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἔστιν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχέα, καθάπερ εἴρηται· πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο ».

14. ΠΨ, Β' 5. 416b 33-35: « ἡ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι ». Ο παθητικός χαρακτήρας της αίσθησης αναλύεται περαιτέρω στην ενότητα 417b 2-27 της πραγματείας *Περὶ ψυχῆς* και αποτελεί βασική διαφοροποίηση του Αριστοτέλη σε σύγκριση με προηγούμενες, πλατωνικές ή προσωκρατικές αντιληπτικές θεωρίες. Δες εν προκειμένω τα σχόλια του W. D. Ross [1961]\*: 24, ο οποίος συνδέει την παθητικότητα με την κίνηση της ἀλλοιώσεως. Παράβαλε επίσης στα προηγούμενα και το ακόλουθο χωρίο από τα *Φυσικά*: « ἡ γὰρ αἰσθησις ἢ κατ' ἐνέργειαν κίνησις ἔστι διὰ τοῦ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως » (ΦΑ, Η' 2. 244b 11). Ὅσον ἀφορᾷ λοιπὸν τῆν παθητικὴν τῆς αἰσθησεως, δεν φαίνεται να υπάρχει ουσιαστική διαφοροποίηση στο σύνολο των φυσικῶν ἔργων.

15. Πρόκειται για βασική θέση στην οποία είναι αφιερωμένη η πρώτη ενότητα του δοκιμίου για τη μνήμη και την ανάμνηση (ΜΑ, 1. 449b 4 κ.εξ., ιδίως 15-18), σε μια προσπάθεια να διακριθεί η καθαυτό λειτουργία της αίσθησης από συμφυείς λειτουργίες, οι οποίες όμως είναι πάρεργά της, όπως η μνήμη και η φαντασία εν γένει. Η γενική θέση του Αριστοτέλη επ' αυτού συνοψίζεται ως εξής: « τοῦ μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη » (449b 27-28). Επαναλαμβάνεται και στη μορφή: « αἰσθάνονται τὰ παρόντα, μέμνηται τὰ γεγενημένα, ἐλπίζουσι τὰ μέλλοντα » (ΡΤ, Α' 11. 1370a 34). Παράβαλε και ΠΨ, Β' 6. 418a 8 // 9. 421a 11, 14 // 418b 10, 22 // 11. 424a 2, 8 // ΑΑ, 7. 448a 6, 18.

ται στην αντίληψή μας το γίνεσθαι με τα ποικίλα χαρακτηριστικά της ροής του. Στην παραπάνω γενική περιγραφή θα πρέπει να συνοπολογιστούν δύο ειδικότερα στοιχεία: α) Το πρώτο έχει να κάνει με την παρατήρηση του Αριστοτέλη ότι ουσιαστικά αντιλαμβανόμαστε όλα τα «κοινά αισθητά» — ο λόγος εν προκειμένω αφορά το μέγεθος, το σχήμα, την ηρεμία και τον αριθμό — μέσα από την κίνηση, και μάλιστα μέσα από την κίνηση (μεταβολή) που συντελείται στα ειδικά αισθητήρια (τοῖς ἰδίοις)<sup>16</sup>. Μια τέτοια αξίωση μπορεί να δικαιολογηθεί μόνον εφόσον θεωρήσουμε ότι εντέλει όλα τα αισθητά είδη μεταδίδονται μέσα από μεταβολές (ή αλλοιώσεις), οι οποίες δρομολογούνται ως το αντιληπτικό κέντρο, ανακινώντας στην ψυχή τα αισθητά είδη. β) Η προηγούμενη παραδοχή, που αφορά την αίσθηση των «κοινών», θα πρέπει να συμπληρωθεί με την περαιτέρω απαίτηση που αφορά τις πιο πολύπλοκες συνθήκες αντίληψης, όταν δηλαδή η αίσθηση επεξεργάζεται δεδομένα από διαφορετικά αισθητήρια. Τα δεδομένα αυτά θα πρέπει να υποβάλλονται στην κρίση μίας ενιαίας αρχής, η οποία θα είναι αδιαίρετη, δηλαδή με άλλα λόγια στην αρχή του «αἰσθητικού» (δες ΠΨ, Γ' 2. 426b 8-22). Επιπλέον όμως επισημαίνεται ότι θα πρέπει η αρχή αυτή να κρίνει τα διαφορετικά αισθητά όχι μόνο ως αδιαίρετη η ίδια αλλά και σε αδιαίρετο χρόνο (« ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ », 426b 29). Αδιαίρετος χρόνος σημαίνει, με τους όρους των Φυσικών, ότι ο χρόνος δεν μπορεί να διαιρεθεί περαιτέρω από το τώρα, ότι δηλαδή «αἰσθανόμεσθε το τώρα ως ένα» (ΦΑ, Δ' 11. 219a 30-31: « ὡς ἐν τῷ νῦν αἰσθανόμεθα »), και όχι ως πολλαπλό, γεγονός που θα σήμαινε διάρκεια. Στα πλαίσια αυτής της συνθήκης η αρχή της αίσθησης (τὸ κρῖνον, 427a 3) μπορεί να συγκροτήσει την ενότητα του αντικειμένου αποδίδοντάς του τα ετεροδαλή πάθη της ως ταυτόχρονα: «λέει τώρα, αυ-

16. ΠΨ, Γ' 425a 16-20: « ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα (...) καὶ τοῖς ἰδίοις (ἐκάστη γὰρ ἐν αἰσθάνεται αἰσθησις) ». Το κείμενο είναι αβέβαιο σ' αυτό το σημείο. Επιλέξαμε να τροποποιήσουμε τη στίξη του W. D. Ross [1961]\* τοποθετώντας εντός παρενθέσεως ένα μέρος του κειμένου, το οποίο και παραλείψαμε εδώ θεωρώντας το επεξηγηματική προσθήκη. Ο Αριστοτέλης προσπαθεί να αναγάγει την αίσθηση των «κοινών» στην ενέργεια της «κίνησης» — όχι βέβαια οποιασδήποτε κίνησης αλλά της αισθητικής μεταβολής, η οποία θα αποδώσει κάθε αισθητό είδος. Το πρόβλημα εδώ είναι για ποια «κίνηση» πρόκειται: α) για την κίνηση προσαρμογής του αισθητηρίου στη φυσιολογική διαφορά; β) για την κίνηση μετάδοσης του αισθητικού είδους; γ) για μια τυχαία κίνηση την οποία εκτελεί το αισθητό; Ο W. D. Ross [1961]\* εξοβελίζει το κινήσει στη φράση (425a 17), το πρόβλημα όμως παραμένει, διότι η απόφαση επαναλαμβάνεται μέσα στην παρένθεση. Ο G. Rodier [1900]\*: 354 συμφωνεί με τον F. A. Trendelenburg [1833]\*: 348, ο οποίος θεωρεί ότι η κίνηση εδώ προβάλλεται ως η *ratio cognoscendi* των κοινών αισθητών. Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει και ο R. Bodéüs [1993]\*: 201, σημ. 4, παρά τις αναφαίρετες νοηματικές δυσκολίες. Η D. Lories [1991]: 92 (σημ. 3), προτείνει δύο ερμηνείες του «κινήσει», είτε α) ως κίνησης του αισθητού είτε β) ως κίνησης της αίσθησης.

τό που είναι τώρα» (ΠΨ, Γ' 2. 426b 28: « και νῦν και ὅτι νῦν ἅμα ἄρα »). Κατά συνέπεια, θα πρέπει να συμπεράνουμε τη σημασία της αίσθησης του τώρα τόσο για τη συγκρότηση της αντίληψης όσο και για τη συγκρότηση του ίδιου του αισθητού αντικειμένου. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, οδηγούμαστε περαιτέρω στη σκέψη ότι η χρονική συνείδηση δεν αποτελεί μια δευτερεύουσα ή τυχαία ψυχική παράμετρο αλλά συμβάλλει καθοριστικά στον προσδιορισμό της εκάστοτε ουσίας. Αυτό ἄλλωστε επισημαίνει ο ίδιος ο φιλόσοφος (ΠΨ, Γ' 2. 426b 26-27: « οὐ κατὰ συμβεβηκός τὸ ὅτε »), και ἄρα συνιστά αναγκαία συνθήκη για την ἄρτια λειτουργία της αντίληψης<sup>17</sup>.

Η παραπάνω ανάλυση προϋποθέτει μια γεωμετρικού τύπου θεωρία, η οποία εντέλει καταλήγει στη διαλεκτική του σημειακού τώρα, όπως τη βλέπουμε να αναπτύσσεται και στα Φυσικά, στα πλαίσια της ισομορφικής προοπτικής: το σημείο παράγει μέγεθος, το κινούμενο κίνηση και το τώρα χρόνο (ΦΑ, Δ' 11. 219b 2-33). Κατά κάποιον τρόπο λοιπόν το κινούμενο μένει το ίδιο, καθώς κινείται, και κατά κάποιον τρόπο διαφοροποιείται. Με βάση αυτό πάντως γνωρίζουμε την κίνηση (« ὃ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὕστερον », 219b 17-18) και λέμε π.χ. ότι ο Κορίσκος είναι στο σπίτι, ο Κορίσκος είναι στο Λύκειο, παρακολουθώντας δηλαδή το συγκεκριμένο αισθητό μέσα στη μεταβολή. Αν μεταφέρουμε στη συνέχεια την παραπάνω αντιστοιχία στον χρόνο, θα πρέπει να πούμε ότι το τώρα παρακολουθεῖ διαρκώς το κινούμενο σώμα (219b 22-23) και επομένως με βάση αυτό γνωρίζουμε τον χρόνο, γιατί το τώρα υπάρχει στο μέτρο που το πρότερο και ὕστερο στην κίνηση μπορεί να αριθμηθεῖ (« ἢ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν », 219b 25). Ωστε το τώρα μπορεί, όπως και το σώμα, να παραμένει ἴδιο κατά το γίγνεσθαι της κίνησης και ταυτόχρονα να είναι διαφορετικό: είναι το ίδιο ὅσον αφορά την οντολογική προϋπόθεση της κινητικής κατάστασης που ενεργοποιεῖ το πρότερο και ὕστερο της κίνησης (« ὁ μὲν ποτε ὄν τὸ νῦν ἔστι, τὸ αὐτὸ », 219b 26) και είναι διαφορετικό ὅσον αφορά το εἶναι, δηλαδή ὅταν δηλώνει τη διαφοροποίηση που παράγεται ὅταν ενεργοποιεῖται το πρότερο και ὕστερο της κίνησης (« τὸ δ' εἶναι ἕτερον », 219b 28). Κοντολογίς, το τώρα είναι ἓνα εἶδος μεσότητας που συνείρει τον χρόνο ως παρελθόν-παρόν-μέλλον και ἄρα εγγυάται τη συνέχεια της χρονικής προοπτικής<sup>18</sup>.

17. Αναλαμβάνουμε ορισμένες πολύ εύστοχες παρατηρήσεις από τον Λ. Κουλουμπαρίτση [1991].

18. Για ὅλη αὐτή την ερμηνεία που συνδέει την ψυχική ανάλυση με τη θεωρία των Φυσικῶν, δεσ Χ. Ταμπάκης [2016]: 500 κ.εξ, ε) Η αίσθηση του χρόνου κατὰ τον Αριστοτέλη.

Η συζήτησή μας λοιπόν, όπως εξελίχθηκε μέχρις αυτό το σημείο, μας οδηγεί να θεωρήσουμε την έννοια της *αίσθησης του χρόνου* καταρχήν μέσα από την αίσθηση του *τώρα*. Ωστόσο το *τώρα* δεν μπορεί να περιγραφεί ως αντικείμενο της αίσθησης, εφόσον ουσιαστικά εμφανίζεται ως ένα όριο, ως συνδύχη συγκρότησης της αισθητικής εμπειρίας. Και εδώ νομίζουμε ότι αγγίζουμε ένα όριο της ίδιας της αριστοτελικής θεωρίας, καθώς βλέπουμε την αντινομία να συγκροτείται: ο Αριστοτέλης μπορεί να υποστηρίξει στην πραγματεία *Περί αίσθήσεως* ότι δεν υπάρχει χρονική διάρκεια που να παρουσιάζει αισθητικά χασματά και ότι κάθε διάρκεια γίνεται αισθητή (ΑΑ, 7. 448a 19-26), ωστόσο ο ίδιος ποτέ δεν παραδέχεται ρητά ότι ο χρόνος είναι κοινό αισθητό. Προσπαθώντας να εξηγήσουμε την αντινομία θα λέγαμε ότι αυτό συμβαίνει για δύο λόγους: α) Ο πρώτος λόγος είναι ότι ο φιλόσοφος αποδέχεται ως αδιάλειπτη τη λειτουργία της αισθητικότητας, άσχετα από το αν καταλαμβάνεται ενίοτε από φανταστικές (ανακλαστικές) κινήσεις — και βέβαια εγγυητής αυτής της συνεχούς δραστηριότητας θα είναι η καρδιά. β) Κατά δεύτερο λόγο, εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι να εξασφαλίσει ότι η αίσθηση παραμένει άρρηκτα συνδεδεμένη με το πλέον ενεργό *τώρα*, αν επιτρέπεται η έκφραση, το οποίο παραμένει ίδιο, ως αιχμή του διαρκούς γίγνεσθαι, και ωστόσο αλλάζει διαρκώς ουσία: παράγει διαρκώς χρόνο, δημιουργώντας τη συνδύχη της αριθμητικής διάκρισης του γίγνεσθαι σε προηγούμενο και επόμενο, ενώ παράλληλα στην αισθητική αρχή συνείρονται αισθητά είδη, τα οποία διατάσσονται με βάση τη συνδύχη αυτή. Κατ' αυτόν τον τρόπο θεωρούμε ότι εννοεί ο Αριστοτέλης την *αίσθηση του χρόνου* στο 1ο κεφάλαιο του δοκιμίου για τη μνήμη.

Μία ενδιαφέρουσα υπόθεση που υποστήριξε η D. P. Taormina [2002] ανέφερε ότι η αντίληψη του χρόνου είναι αποτέλεσμα μιας διαδικασίας στην οποία συμβάλλει με τρόπο καθοριστικό η εικόνα και, κατά συνέπεια, ότι μόνον τα ζώα που είναι προικισμένα με φαντασία μπορούν να έχουν αίσθηση του χρόνου (σελ. 50). Ενδεχομένως μία τέτοια περιγραφή να αληθεύει όσον αφορά τη σύλληψη της χρονικής διάρκειας, ωστόσο δεν μπορεί να μας εξασφαλίσει την παθητικότητα που απαιτείται ενώπιον του *τώρα*, για να συγκροτηθεί η αντίληψη. Εκτός αυτού, απορεί κανείς: όταν ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει χρονική περίοδος (διάρκεια) που να μην είναι αισθητή, μπορεί να το ισχυριστεί αυτό χάρη στην ανάμιξη της φαντασίας ή χάρη στη συνδρομή κάποιας εικόνας; Και κάτι άλλο: μπορούμε να δεχτούμε ότι θα υπάρξει ορθή φαντασία (παράσταση) του χρόνου — με τα δεδομένα πάντα του ισομορφισμού της φυσικής θεωρίας —, αν δεν υπάρξει πρώτα η αντίστοιχη πρωτογενής αίσθηση; Και πάλι οδηγείται έτσι κανείς να συμπεράνει ότι τα κριτήρια της παθητικότητας

και της παροντικότητας θα πρέπει να θεωρηθούν εξίσου δεμελιώδη για την αντίληψη του χρόνου. Επομένως καταλήγουμε να δούμε τη χρονικότητα μάλλον ως πρωταρχική συνθήκη οργάνωσης της αντίληψης, παρά ως απότοκο της φαντασίας. Χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι δεν μπορεί να συμβάλει η φαντασία ή η νόηση στην κατανόηση και τον χειρισμό της χρονικής προοπτικής<sup>19</sup>. Η διαφορά όμως έγκειται στο γεγονός ότι είναι ζωτικής σημασίας να αντιλαμβάνεται άμεσα το ζώο ότι υπάρχει προηγούμενο και επόμενο στάδιο στην κίνησή του, ώστε να μπορέσει έπειτα να συλλάβει εικονικές διάρκειες με αναφορά στο τώρα.

Για να προχωρήσουμε στον προβληματισμό του δοκιμίου για τη μνήμη, θα προσθέσουμε εντέλει την παρατήρηση ότι η ψυχική χρονικότητα δεν εμφανίζεται πάντοτε με την ίδια αναγκαιότητα. Υποστηρίξαμε πως όταν η αντίληψη εργάζεται πρωτογενώς, η χρονικότητα θα πρέπει να είναι αναγκαία συνθήκη της αίσθησης. Όταν όμως περάσουμε στο πεδίο της φαντασίας, τότε η χρονικότητα αποβαίνει ενδεχομενική, ένας χαρακτήρας που αφαιρείται ή ενεργοποιείται κατά περίπτωση, μία πρόσθετη αντιληπτική ενέργεια (προσαίσθησις), η οποία μπορεί να ανακινείται και από τη νόηση (προσεννοών). Οπωσδήποτε θα είναι ουσιώδης προκειμένου να εμφανιστούν τα μνημονικά περιεχόμενα και να δηλωθεί ότι, σε σχέση με το τρέχον τώρα της αντίληψης, τα περιεχόμενα αυτά ανήκουν στο πρότερον, δηλαδή σ' αυτό το πεδίο που ονομάζουμε «παρελθόν».

## II. Η επίκληση της φαντασίας για τη θεωρία της μνήμης (MA, 1. 449b 30-450a 25)

Με όσα έχουν ειπωθεί μέχρι στιγμής για τη χρονικότητα έχουμε προχωρήσει καιρία στο ερώτημα που αφορά την ουσία της μνήμης. Ο πλήρης ορισμός όμως της ικανότητας αυτής δεν μπορεί να δοθεί, αν δεν απαντηθεί προηγουμένως το ερώτημα για την ψυχική προέλευση της μνημονικής ενέργειας. Οι δύο ενδεχόμενες επιλογές που εξετάζει ο φιλόσοφος είναι οι εξής: α) είτε η μνήμη να ανήκει στην αίσθηση είτε β) στη νόηση. Πρόκειται για μια θεωρητική διάκριση που διαπνέει την πραγματεία *Περί ψυχής*, και μάλιστα επιβεβαιώνεται στο βιβλίο Γ,

19. Κάτι τέτοιο θα λέγαμε ότι συμβαίνει στο περίφημο χωρίο MA, 2. 452b 6-29, όπου επιστρατεύονται νοητικού τύπου διεργασίες, για να αποδοθούν πολύπλοκες χρονικές σχέσεις. Τότε όμως παρατηρούμε ότι ο φιλόσοφος αναφέρεται στη «γνώση του χρόνου» (452b 7), η οποία κατά πάσα πιθανότητα αφορά μόνον τον άνθρωπο και όχι τα υπόλοιπα ζώα. Πρόκειται πάντως για έναν *locus obscurissimus*, για μια απόπειρα ερμηνείας του οποίου παραπέμπουμε στο Χ. Ταμπάκης [2016]: 525 κ.εξ. (ε5 Το αίτιγμα του διαγράμματος για τη γνώση του χρόνου).

καθώς η πραγμάτευση περνά από την εξέταση της αίσθησης στη θεωρία της φαντασίας<sup>20</sup>. Το επόμενο βήμα θα είναι να επικαλεστεί ο φιλόσοφος ρητά τη θεωρία του *περί φαντασίας* (449b 30-31), όπως την είχε εκθέσει στην πραγματεία *Περί ψυχής*, και ειδικότερα στο βιβλίο Γ. Είναι εντυπωσιακό ότι υπάρχει μια τόσο ξεκάθαρη αναφορά σε ένα κείμενο το οποίο, στη μορφή που έφθασε ως εμάς, εγείρει δυσεπίλυτα ζητήματα. Και τούτο διότι η ανάλυση της φαντασίας στο ΠΨ, Γ ξεκινά στο κεφάλαιο 3, για να διακοπεί και να συνεχιστεί ξανά στα κεφάλαια 7-11, όπου όμως έχουμε μια διαφορετική προσέγγιση: ενώ στο κεφ. 3 η φαντασία φαίνεται στενά συνδεδεμένη με την αίσθηση, στα κεφ. 7-11 περιγράφεται ως διάμεσο της νόησης και της επιθυμίας. Κάποιοι μελετητές μίλησαν εν προκειμένω για πρόβλημα στη συνοχή του βιβλίου και υπέδεσαν σοβαρή απώλεια του αρχικού κειμένου ή και παρέμβαση συρραφής από τον αρχαίο εκδότη<sup>21</sup>.

Ο Αριστοτέλης επιστρατεύει τη θεωρία της φαντασίας προκειμένου να απαντήσει στο ερώτημα *ποιο μέρος της ψυχής ενεργοποιεί τη μνήμη*. Η έννοια που πρωτανεύει σε όλη την ανάλυση που ακολουθεί είναι αυτή του *φαντάσματος*, το οποίο θα το εννοήσουμε ως ψυχικού τύπου εμφάνιση ή, απλά, με σύγχρονη ορολογία, ως *παράσταση*. Το *φάντασμα* εμφανίζεται εξαρχής ως όρος στη θεωρία της φαντασίας που αναπτύσσεται στην πραγματεία *Περί ψυχής*, και μάλιστα αναφέρεται στον βασικό ορισμό αυτής της δύναμης: « *εἰ δὲ ἔστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, μία τις ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἃς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα* » (ΠΨ, Γ 3. 428a 1-4, κατά Ross [1961]\*). Θεωρούμε ότι η επιφύλαξη που διατυπώνει ο Αριστοτέλης έχει να κάνει με την αδιόρατη φύση του *φαντάσματος* και με το παράδοξο του πράγματος να εμφανίζονται αντανακλαστικές κινήσεις εντός της ψυχής<sup>22</sup>.

20. Προτάσσεται καταρχάς (427a 17 – b 14) η ίδια κριτική που ασκήθηκε από τον Πλάτωνα στον Πρωταγόρα, και ακολούθως η κριτική αυτή γενικεύεται για όλους τους Προσωκρατικούς. Βασίζεται στο αξίωμα ότι δεν πρέπει να ταυτιστεί η αίσθηση (τὸ αἰσθάνεσθαι) με τη σκέψη (τὸ φρονεῖν), όπως βλέπουμε να συμβαίνει, για παράδειγμα, στις θεωρίες του Εμπεδοκλή και του Δημόκριτου.

21. Η χειρόγραφη παράδοση του κειμένου της πραγματείας *Περί ψυχής* θεωρείται ιδιαίτερα προβληματική, ενώ η έκδοση του W. D. Ross [1961]\* έχει υποστεί κριτική. Ο Α. Τόρστρικ (A. Torstrik) μάλιστα, στην έκδοσή του το 1862 (*De anima*, Βερολίνο: Beidmann), επιχείρησε να διαχωρίσει σε δύο μέρη το βιβλίο Γ και να ανασυντάξει τις υποτιθέμενες πρωταρχικές του εκδοχές. Όσοι δεν ακολουθούν αυτόν τον δρόμο, αναμετρώνται με ένα κείμενο το οποίο, πέρα από τη νοηματική του δυσκολία, εγείρει διαρκώς και ζητήματα επιλογής ανάμεσα σε διορθώσεις και διαφορετικές γραφές. Δες σχετικά τις παρατηρήσεις των M. Nussbaum & A. Oksenberg [1992]\*: 1-2.

22. Για το ζήτημα της *μεταφοράς*, θεωρούμε χαρακτηριστικό τον τρόπο με τον οποίο εκφέρεται ο Αριστοτέλης στο δοκίμιο *Περί ένυπνίων*: « *Ὅτι ὅσα λέμε εἶναι ἀλήθεια καὶ ὅτι στα αἰσθη-*

Τούτο σημαίνει ότι θα πρέπει να παραδεχτούμε με τον φιλόσοφο πως η ψυχή είναι ικανή να εμφανίσει και να χειριστεί εντός της περιεχόμενα σαν να ήταν αντικείμενα. Τα περιεχόμενα αυτά αποδίδονται από ειδικές κινήσεις αντιληπτικής φύσης, τις οποίες θα ονομάζαμε « παραστατικές », προέρχονται δε από την αίσθηση, σύμφωνα με τον γενετικό ορισμό της φαντασίας<sup>23</sup>. Πρόκειται ουσιαστικά για τη δυνατότητα « ουδέτερης » επανάληψης των αντιληπτικών κινήσεων, για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο της σύγχρονης φαινομενολογίας. Αυτό σημαίνει ότι κατά την επανενεργοποίηση των φανταστικών κινήσεων ή φαντασμάτων απουσιάζει η γενεσιουργός τους αιτία, όπως ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση των μνημονευτών. Η θεωρία της φαντασίας αναδεικνύεται έτσι σε κομβικό σημείο της αριστοτελικής ψυχολογίας, καθώς παρακολουθεί διαρκώς την αίσθηση, ενώ ο φιλόσοφος παραδέχεται ότι σ' αυτή στηρίζεται και η νόηση, διότι ισχύει το βασικό του αξίωμα ότι « δεν γίνεται σκέψη χωρίς φάντασμα » (ΜΑ, 1. 449b 31: « νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος »), χωρίς δηλαδή να συντρέχει ταυτόχρονα στην ψυχή κάποια αισθητικής φύσης παράσταση. Πρόκειται εδώ βέβαια για μία αποκορύφωση του αριστοτελικού εμπειρισμού<sup>24</sup>.

Η μνήμη ανήκει λοιπόν στην αίσθηση ή τη νόηση; Η συλλογιστική στρατηγική του φιλόσοφου επιδιώκει καταρχάς να αποκλείσει ότι η μνήμη είναι νοητικού τύπου ενέργεια. Για να το επιτύχει αυτό επικαλείται την αναγκαιότητα του φαντάσματος, δηλαδή την ενεργοποίηση μιας φανταστικής παράστασης, για την ευόδωση της νόησης. Πώς αποδεικνύεται όμως ότι η νόηση βασί-

---

τήρια ενυπάρχουν κινήσεις που προκαλούν παραστάσεις [σ. κινήσεις φανταστικά] γίνεται φανερό, εάν προσέξει και προσπαθήσει κανείς να θυμηθεί παθήματα που υφίσταται όταν πέφτει για ύπνο και σηκώνεται μετά » (ΠΕν, 3. 462a 8-11, μετάφραση Η. Γεωργούλα [2014]\*: 189). Ο Αριστοτέλης εκφράζεται εδώ μιλώντας για φαντάσματα εντός της ψυχής, λες και αναφέρεται σε κάποιο παράδοξο φαινόμενο.

23. ΠΥ, Γ' 3. 428b 10-14: « ἐπειδὴ ἔστι κινήδεντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κινήσις τις εἶναι δοκεῖ... ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει... ». Παράβαλε επίσης τον παραπλήσιο ορισμό στο ΠΕν, 1. 459a 17-18. Στο ίδιο κείμενο επίσης διαβάζουμε ότι η φαντασία ανήκει στο αισθητικό μέρος της ψυχής, το οποίο όμως ενεργεί ως φανταστικό, και ορίζεται ως κίνηση που προκύπτει από την κατ' ενέργεια αίσθηση (ΠΕν, 1. 459a 14-22).

24. Αποτιμώντας γενικά την επιδίωξη του Αριστοτέλη, θα λέγαμε ότι απεργάζεται συστηματικά την παραχώρηση δικαιοδοσιών προς όφελος της αίσθησης, η οποία αποκτά όλο και περισσότερες αρμοδιότητες όσο ο φιλόσοφος διευρύνει εννοιολογικά το πεδίο της. Η σημαντικότερη εννοιολογική διεύρυνση θεωρούμε ότι συντελείται με τη θεωρητική ένταξη της φαντασίας ως ενδιάμεσης λειτουργίας μεταξύ της αίσθησης και της νόησης.

ζεται πάντοτε σε κάποια φανταστική παράσταση; Ο Αριστοτέλης μας μιλά για ένα « πάθος » που συμβαίνει κατ' αναλογία, τόσο στη νόηση όσο και στη μελέτη των γεωμετρικών σχημάτων (ΜΑ, 1. 450a 1-9). Όταν ο γεωμέτρης θέλει να μιλήσει για το τρίγωνο γενικά, κατασκευάζει ένα συγκεκριμένο τρίγωνο, με προδιορισμένες αναλογίες, και πάνω σ' αυτό ασκεί τις θεωρήσεις του, χωρίς να τον ενδιαφέρουν οι συγκεκριμένες ποσότητες πλευρών ή γωνιών. Το ίδιο κάνει και αυτός που σκέφτεται: ακόμη κι αν δεν τον ενδιαφέρουν οι ποσοτικοί συσχετισμοί, θέτει εντούτοις ενώπιόν του (πρό ὀμμάτων, 450a 5) κάποιο ποσοτικά προσδιορισμένο αντικείμενο και το σκέφτεται ανεξάρτητα από την ποσότητά του. Ακόμη κι αν το αντικείμενο της σκέψης είναι η φύση της ποσότητας κατά τρόπο αόριστο, πάλι θα θέσει κανείς ενώπιόν του κάποια συγκεκριμένη ποσοτική παράσταση, αλλά θα τη σκεφτεί γενικά ως ποσότητα. Με τη διατύπωση « θέτω ενώπιον » αποδίδουμε την αριστοτελική διατύπωση « τίθεται πρό ὀμμάτων », η οποία ουσιαστικά λειτουργεί ως συνώνυμο του « φαντάζεται »<sup>25</sup>. Ο συλλογισμός καταλήγει αναφέροντας επιγραμματικά άλλες δύο συνθήκες, αναγκαίες για τη λειτουργία της νόησης: δεν μπορούμε να σκεφτούμε τίποτε χωρίς τη συνέχεια και τον χρόνο. Για την ακρίβεια, η τελευταία συνθήκη εμφανίζεται ακόμη και όταν σκεφτόμαστε αντικείμενα που βρίσκονται εκτός χρόνου, οπότε, συμπληρώνουμε, θα εμφανίζεται οπωσδήποτε για όσα βρίσκονται εντός χρόνου<sup>26</sup>.

Το γεγονός λοιπόν ότι η νόηση δεν συντελείται απροϋπόθετα αλλά υπόκει-

25. Παράβαλε *Ποι*, 17. 1455a 22-26: « πρό ὀμμάτων τιθέμενον », όπου ο Αριστοτέλης συμβουλεύει τους συγγραφείς τραγωδιών, για τη σωστή συγκρότηση της υπόθεσης και την επεξεργασία του λόγου, να φαντάζονται ότι παίρνουν μέρος στη σκηνή. Ανάλογη χρήση βρίσκεται στο χωρίο *ΠΥ*, Γ 3. 427b 18-20: « πρό ὀμμάτων γάρ ἔστι ποιήσασθαι, ὡς περ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες », το οποίο αναφέρεται στους ασκούντες τη μνημοτεχνική. Ο φιλόσοφος εννοεί κάποιου είδους εσωτερική ὄραση, η οποία απαιτεί ιδιαίτερη στάση προσοχής, ώστε να αποκόπτεται από τη ροή των εξωτερικών ερεθισμάτων. Οι πρακτικές αυτές θα πρέπει να ήταν οικείες στην αρχαία εποχή, όχι μόνο στο πλαίσιο της μνημοτεχνικής αλλά και σε άλλες περιπτώσεις, όπως στη γεωμετρία, όπου δεν ήταν πάντα πρόσφορη η απεικόνιση των συλλογισμών.

26. Δυσερμήνευτο χωρίο., καθώς για τις δύο τελευταίες συνθήκες της νόησης δεν δίνεται σαφής εξήγηση της αναγκαιότητάς τους πουθενά στα έργα του Αριστοτέλη. Οι οντότητες που βρίσκονται εκτός χρόνου είναι οι ουράνιες ουσίες (ΦΑ, Δ' 12. 221b 3-7) και τα αφηρημένα ή μαθηματικά αντικείμενα (ΦΑ, Δ' 12. 222a 3-6). Οι Sorabji [1972]\*: 74 (*ad loc.*) και P.-M. Morel [2000]\*: 107 (σημ. 7) υποθέτουν ότι η χωρική και χρονική συνέχεια αναφέρονται στην παράσταση στην εικόνα (φάντασμα). Θα επισημάνουμε όμως την απαίτηση της συνέχειας για το μέγεθος, την κίνηση και τον χρόνο (ΦΑ, Δ' 11. 219a 10-14 και Ζ' 1. 231b 18 - 232a 22), καθώς και την απαίτηση της συνέχειας για την αίσθηση (ΑΑ, β. 445b 20 - 446a 20). Στο τελευταίο αυτό χωρίο διαβάζουμε, μεταξύ άλλων: « ἐπει οὖν τὰ μὲν πάθη ὡς εἶδη λεκτέον, ὑπάρχει δὲ συνέχεια αἰεὶ ἐν τούτοις... ». Οπότε, εφόσον το φάντασμα, όπως περιγράφεται από τον Αριστοτέλη, είναι ένα πάθος, αυτό θα πρέπει εξάπαντος να είναι συνεχές. Αλλά πέρα από τη συνέχεια του εκάστοτε πάθους θα πρέπει μάλλον να εννοή-

ται σε αναγκαιότητες, όπως η ποσότητα, η συνέχεια και η χρονικότητα, φανερώνει, κατά τον Αριστοτέλη, ότι για την ενεργοποίηση της σκέψης απαιτείται ένα υποκειμένο πλέγμα ενεργημάτων, το οποίο είναι αντιληπτικού τύπου και στο πλαίσιο του οποίου συλλαμβάνονται τα νοητά είδη. Όπως λέγεται στην πραγματεία *Περί ψυχής*, τα νοητά είδη υπάρχουν μέσα στα αισθητά είδη, τόσο αυτά που λέγονται κατά αφαίρεση αλλά και όσα αποτελούν «έξεις και πάθη» των αισθητών ειδών<sup>27</sup>. Με άλλα λόγια ο φιλόσοφος θα πρέπει να αναφέρεται στην προϋπόθεση κάποιας παράστασης ή φαντάσματος, ως μέσου προκειμένου να ευοδωθεί η νόηση, όπως φαίνεται από τον τρόπο που εισάγει τον συλλογισμό του (MA, 1. 449b 30-31). Υπενθυμίζουμε ξανά ότι μία καλά βεβαιωμένη αρχή της αριστοτελικής νοησιολογίας είναι ότι «δεν γίνεται νόηση χωρίς παράσταση (φάντασμα)»<sup>28</sup>. Μία αρχή που σήμερα θα κρινόταν ανακριβής, αποτέλεσε όμως για αιώνες το θεμέλιο κάθε εμπειριστικής προσέγγισης στη νόηση και τη γνώση. Στόχος λοιπόν του συλλογισμού φαίνεται πως ήταν να εμπλέξει τη φαντασία στη θεωρία της μνήμης, ώστε να αποκλείσει τη νοητική προέλευση της μνημονικής ενέργειας και να την αναθέσει στην αίσθηση, απαντώντας κατ' αυτόν τον τρόπο στο ερώτημα σε ποιο μέρος της ψυχής ανήκει.

Ο συλλογισμός συνεχίζεται όμως με παράξενο τρόπο: δηλώνεται ότι είναι απαραίτητο να γνωρίζει κανείς το μέγεθος και την κίνηση με το ίδιο μέσο (ψ) που γνωρίζει και τον χρόνο<sup>29</sup>. Θεωρούμε ότι είναι παράξενη η συνέχεια διότι

---

σομε ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται και στη διανοητική συνέχεια της σκέψης ή της ψυχής, η οποία ενοποιεί τη διαδοχή των παθών, όπως φαίνεται στο χωρίο ΠΥ, Α' 3. 407a 6-10: «δὲ νοῦς εἰς καὶ συνεχὴς ὡσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφέξει ἐν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος». Ο Morel [2000]\* (ό.π.) παραπέμπει εδώ στον παραλληλισμό της ανάμνησης με τον συλλογισμό (MA, 2. 453b 10), ο οποίος ενισχύει αυτήν την ερμηνεία.

27. ΠΥ, Γ' 8. 432a 4-6: «ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη». Παράβαλε σ' αυτό τα χωρία AA, 1. 437a 2-3 και 6. 445b 16-17.

28. MA, 1. 449b 31 - 450a 1: «νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος». Δες και ΠΥ, Γ' 7. 431a 14-17: «τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφύσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.»

29. Σχετικά με την ερμηνεία του «ψ» εν προκειμένω δες και προηγούμενη σημείωση 10. Ο J. Wiesner [1985]: 185 πρώτος εισηγήθηκε ότι το αναφορικό παραπέμπει στο φάντασμα. Την ερμηνεία αυτή ακολούθησε και η Taormina [2002]: 53 κ.εξ., θεωρώντας απαραίτητη την παρέμβαση της φαντασίας — δηλαδή μιας φανταστικής παράστασης — για την αντίληψη του χρόνου. Σ' αυτήν την περίπτωση και η γνώση του μεγέθους και της κίνησης θα ήταν αποτέλεσμα της φαντασίας. Αυτό θα σήμαινε ότι η αίσθηση απεργάζεται τη διαρκή συγκρότηση μίας παράστασης, η οποία θα ολοκληρώνει την αντίληψή μας για τον κόσμο. Ο Gregorić [2007]: 105 διαβάει κάπως διαφορετικά το χωρίο, εννοώντας ότι ο χρόνος γίνεται αντιληπτός από κάτι ενιαίο, από το οποίο εντέλει θα πρέπει

ξαφνικά περνάμε από τις αναγκαιότητες που διέπουν τη νόηση, στην αντίληψη του χρόνου και την προέλευση του φαντάσματος<sup>30</sup>. Επειδή δεν έχει αναφερθεί πουθενά στα ψυχολογικά κείμενα πώς γνωρίζουμε τον χρόνο — πέραν του ότι μαθαίνουμε από το χωρίο *ΜΑ*, 2. 452b 6-29 (δες σημ. 19) —, οδηγούμαστε να πάρουμε λαβή από το μέγεθος και την κίνηση, τα οποία συγκαταλέγονται κατά κανόνα ανάμεσα στα κοινά αισθητά<sup>31</sup>. Εδώ όμως πιστεύουμε ότι θα πρέπει να είμαστε επιφυλακτικοί, για μια σειρά από λόγους: α) Ο πρώτος είναι ότι ο χρόνος δεν αναφέρεται ποτέ από τον Αριστοτέλη στους διάφορους καταλόγους κοινών αισθητών που παραθέτει (δες σημ. 29). β) Ο δεύτερος είναι ότι θα έπρεπε ο χρόνος να συλλαμβάνεται διαμέσου των αισθητηρίων, όπως και τα υπόλοιπα αισθητά, ακόμη και τα «κοινά». γ) Στα υπόλοιπα κείμενα ο χρόνος αποτελεί συνήθως αντικείμενο της νόησης (π.χ. *ΦΑ*, 14. 223a 16-29), ενώ ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην *αίσθηση του χρόνου* μόνον σαν μία ικανότητα χρονικού προσανατολισμού (π.χ. *ΠΨ*, Γ' 10. 433b 6-10).

Με βάση λοιπόν και την ερμηνεία που δώσαμε στην προηγούμενη ενότητα για την *αίσθηση του χρόνου*, αντιλαμβανόμαστε την επιλογή του Αριστοτέλη να διακρίνει τον χρόνο στη δομή της φράσης του, αν και εντέλει η γνώση του συνείρεται με αυτή του μεγέθους και της κίνησης: ο χρόνος δεν είναι σαν τα υπόλοιπα αισθητά, η σύλληψή του ωστόσο γίνεται με παρόμοιο τρόπο όπως το μέγεθος και η κίνηση, διότι σχετίζεται οντολογικά με αυτά, και ειδικά με το δεύτερο, όπως μαθαίνουμε από το οντολογικό επιχείρημα των *Φυσικών*<sup>32</sup>. Ο συλλογισμός σ' αυτό το

---

να γίνονται αντίληπτά και το μέγεθος και η κίνηση. Συντασσόμαστε μάλλον με την τοποθέτηση του King [2009]: 42, ο οποίος βλέπει στο  $\psi$  την κεντρική αισθητική ικανότητα.

30. Ο Labarriere [2000]: 271-3 δεν βλέπει συλλογιστικό χάσμα και εξισώνει την αναφορά στην ποσότητα (*ΜΑ*, 1. 450a 2, 4, 5, 6, 7) με το μέγεθος που αναφέρεται ακολούθως (*ΜΑ*, 1. 450a 9). Ίπαινίσσεται έτσι μία αντιστοιχία ανάμεσα στην τριάδα ποσόν-συνέχεια-χρόνος και στην ακόλουθη τριάδα μέγεθος-κίνηση-χρόνος. Νομίζουμε ότι πρόκειται για παρερμηνεία: όταν θέλω να σκεφτώ τι ώρα είναι, θυμάμαι τους τρεις χτύπους του ρολογιού, χωρίς κανένα μέγεθος. Το «μέγεθος» εδώ δεν είναι ο μετέπειτα αρχιμήδειος όρος και διαθέτει έκταση. Αλλά απώτερη ιδέα του Λαμπαριέρ είναι ότι ο Αριστοτέλης επιδιώκει να προικίσει όλα τα φαντάσματα με μέγεθος (ό.π., σημ. 7), για να εφαρμόσει την οντολογική ακολουθία μεγέθους-κίνησης-χρόνου, σύμφωνα με τη θεωρία των *Φυσικών*.

31. Οι κατάλογοι των «κοινών αισθητών» είναι οι εξής: *ΠΨ*, Β' 6. 418a 17-18 // *ΠΨ*, Γ' 1. 425b 6 // 425a 15-16 // 3. 428b 24 // *ΑΑ*, 1. 437a 8-9 // 4. 442b 5-7 (δεν περιλαμβάνεται η κίνηση) // *ΠΕν*, 1. 458b 5. Το συγκεκριμένο χωρίο του *ΜΑ* είναι αυτό που επιτρέπει σε κάποιους μελετητές να κατονομάζουν και τον χρόνο ως κοινό αισθητό. Αναφέρουμε τους Trendelenburg [1833]\*, Ross [1961]\*, Kahn [1966], Verbeke [1985], Destrée [1991].

32. Δες *ΦΑ*, Δ' 11. 219a 10 - 219b 2. Ο V. Goldschmidt [1982]: 30 επισημαίνει την οντολογική ακολουθία των τριών εκφάνσεων της φυσικής πραγματικότητας, η οποία φαίνεται να έχει και γνωσιολογικές επιπτώσεις.

σημείο είναι κρίσιμος, και έχει ως εξής (MA, 1. 450a 9-14):<sup>33</sup>

[α] « μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον,

[β] καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν,

[γ] ὥστε φανερόν ἐστι τῶ πρώτῳ αἰσθητικῶ τούτων ἢ γνῶσις ἐστίν.

[δ] ἢ δὲ μνήμη, καὶ ἢ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστίν,

[ε] ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ. »

Η πρόταση [α] μας λέει ότι το μέγεθος, η κίνηση και ο χρόνος γίνονται γνωστά από το ίδιο μέσο ή μέρος της ψυχής. Παραμερίζουμε την εκδοχή η αναφορά να επικαλείται το φάντασμα και θεωρούμε ότι το μέσο ή το μέρος αυτό κατονομάζεται με την αντίστοιχη δοτική του μέσου στην πρόταση [γ], και είναι το πρώτο αισθητικό, δηλαδή το δομικό κέντρο της αντιληπτικής διαδικασίας, προς το οποίο συγκλίνουν οι αισθητηριακές κινήσεις και όπου ενοποιείται η αντίληψη<sup>34</sup>. Η κομβικής σημασίας πρόταση είναι η [β], και η ερμηνεία της καθορίζει σε σημαντικό βαθμό την αριστοτελική θεωρία: και το φάντασμα είναι πάθος της γενικής αντίληψης. Αποδώσαμε την « κοινή αίσθηση » ως αντίληψη, διότι θεωρούμε ότι το επίθετο « κοινής », που χρησιμοποιείται εδώ, δεν αναφέρεται στην ομώνυμη κατηγορία αισθητών αλλά περιγράφει τη γενική αισθητικότητα της ψυχής, αυτή που αποτελεί έργο του πρώτου αισθητικού, επομένως την αντίληψη. Το πρόβλημα είναι ότι δεν φαίνεται ποια είναι ακριβώς η σχέση της [β] πρότασης με την [α]. Εννοείται μήπως ότι η γνώση του μεγέθους, της κίνησης και του χρόνου απαιτεί τη συνδρομή κάποιου φαντάσματος, οπότε έχουμε μία αιτιώδη σύνδεση μεταξύ των προτάσεων; Η μήπως οι δύο προτάσεις λειτουργούν ως δύο ανεξάρτητα δεδομένα, ώστε ο φιλόσοφος ισχυρίζεται πως μέγεθος, κίνηση, χρόνος και τα φαντάσματά τους αφορούν την ενιαία αντίληψη;

Όσοι μελετητές υιοθετούν την πρώτη εκδοχή (Wiesner [1985], Labarrière [2000], Taormina [2002], King [2009]: 42;), θα πρέπει να παραδεχτούν ότι γνωρίζουμε το μέγεθος, την κίνηση και τον χρόνο διαμέσου παραστάσεων (φάν-

33. Συγκρατούμε το *textus receptus* και δεν θεωρούμε σκόπιμη τη μετακίνηση της φράσης « καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν » (MA, 1. 450a 10-11) στον στίχο 13, όπως προτείνει ο W. D. Ross [1955]\*, επικροτεί ο Kahn [1966]: 60 (σημ. 36) και εφαρμόζει σιωπηλά ο Morel [2000]\*: 107. Ας προσθέσουμε επίσης ότι, σύμφωνα με το κριτικό υπόμνημα του Bloch [2007]\*, μόνο το χειρόγραφο Γ1 (είναι η Latina vetus) παραλείπει το επίθετο κοινῆς.

34. Ο χαρακτηρισμός «πρώτον» εδώ δηλώνει ιεράρχηση και όλη μαζί η διατύπωση αναφέρεται στο ενιαίο κέντρο της αντίληψης, το οποίο είναι ξέχωρο από κάθε αίσθηση και στο οποίο συγκλίνουν οι κινήσεις των επιμέρους αισθήσεων. Δες AA, 7. 449a 7-9: « ἐν γάρ τι τὸ αἰσθητικὸν ἐστὶ μέρος... οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτων [σσ. των αισθήσεων] ἐν (...) ἀνάγκη ἄρα ἐν τι εἶναι τῆς ψυχῆς, ᾧ ἅπαντα

τάσματα) τα οποία ενεργοποιούνται ή σχηματίζονται από την κεντρική αντιληπτική μας ικανότητα. Με βάση αυτό το σκεπτικό ταυτίζεται ουσιαστικά η « κοινή αίσθηση » (η γενική αντίληψη) με τη φαντασία, και δικαιολογούνται φαινόμενα όπως αυτά που επικαλείται ο Αριστοτέλης και επεσήμανε ο M. Schofield [1978] για τη μη κανονική λειτουργία της αίσθησης: μου φαίνεται ότι ο Ήλιος έχει μήκος ένα πόδι, ενώ ξέρω ότι στην πραγματικότητα είναι μεγαλύτερος από τη Γη<sup>35</sup>. Δίνεται επομένως έμφαση στην ενιαία λειτουργία της αισθητικής ψυχής, αφού το απόθεμα των φαντασμάτων είναι ανά πάσα στιγμή διαθέσιμο για να υποστηρίξει την πρωτογενή αίσθηση αλλά και τη νόηση. Κατ' αυτόν τον τρόπο διανοίγεται μία προοπτική η οποία θέλει τη φαντασία να ενεργεί ως ψυχική λειτουργία συμπληρωματική της αντιληπτικής ενέργειας, συμβάλλοντας από την πλευρά της στην κατανόηση και ερμηνεία των περιεχομένων της αίσθησης. Πρόκειται για ερμηνεία η οποία βασίζεται σε καντιανού τύπου παραδοχές για τον τρόπο που θα περιγραφεί η σχέση της φαντασίας με την αίσθηση, καθώς εντέλει αναθέτει στην αίσθηση το παιδηγικό φυσιολογικό γεγονός και επιφυλάσσει για τη φαντασία τη συγκρότηση και την κατανόησή του<sup>36</sup>.

Η συγκεκριμένη προσέγγιση παρείχε σημαντικό έρεισμα στη λεγόμενη « ερμηνευτική θεώρηση » της αριστοτελικής φαντασίας και έφτασε στην κορύφωσή της με τη μελέτη της M. Nussbaum [1978]\* πάνω στην πραγματεία *Περί ζώων κινήσεως* (ειδικά με το 5ο κεφάλαιο). Η Νάσμπουμ δηλαδή υποστήριξε ότι η φαντασία επιτελεί ερμηνευτικό ρόλο σε σχέση με τα δεδομένα της αίσθησης, φανερώνει την παρέμβαση του υποκειμένου στη διαδικασία της αντί-

---

*αίσθάνεται, ... άλλο δὲ γένος δι' ἄλλου* ». Αναφέρεται ρητά στο *ΓΕ*, 1. 454a 23-24, και στο ίδιο κείμενο περιγράφεται και ως κύριο αισθητήριο: « τοῦ γάρ κυρίου τῶν ἄλλων πάντων αισθητηρίου και πρὸς ὃ συντείνει τᾶλλα... » (*ΓΕ*, 2. 455a 33-34) ή πρώτο αισθητήριο: « ἐν τῷ πρώτῳ ὃ αἰσθάνεται πάντων » (*ΓΕ*, 2. 455b 10).

35. *ΠΨ*, Γ' 3. 428b 2-4: « φαίνεται δὲ και ψευδῆ, περι ὧν ἄμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, ὅλον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πιστεύεται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης ». Παράβαλε και *ΠΕν*, 2. 460b 18-20.

36. Η συγκεκριμένη ερμηνεία είχε διατυπωθεί ήδη από τον J. I. Beare [1906]: 290. Αναλαμβάνεται αργότερα από τον K. Lycos [1964]: 496 και σημ. 1, καθώς και από τον D. W. Hamlyn [1968]: 129, 133-134. Ο Σκόφιλντ θέβαια την ανιχνεύει αναδρομικά και στον W. D. Ross [1923], ο τελευταίος όμως, να μην εξετάζει προσεκτικά την ερμηνευτική αυτή εκδοχή — επισημαίνοντας ότι κατ' αυτόν τον τρόπο ανατίθεται στη φαντασία το έργο της αντίληψης και κατανόησης όλων των αισθητών ειδών, οπότε « η αίσθηση περιορίζεται στο επίπεδο ενός απλού αισθητικού πάθους το οποίο, για να αποδώσει μια σωστή ή λαθεμένη πληροφορία για τα αντικείμενα, πρέπει να ερμηνευθεί πρώτα από τη φαντασία » (σελ. 203) — αλλά εντέλει δεν την υποστηρίζει (σελ. 204).

ληψης και ουσιαστικά συγκροτεί το πεδίο των φαινομένων που ερευνά ο επιστήμονας. Υπάρχουν δύο κύριοι λόγοι αντίθετοι στην προκειμένη ερμηνεία: α) φαίνεται να περιορίζει τη λειτουργία της αίσθησης στο φυσιολογικό αποκλειστικά επίπεδο και β) συνιστά μία υπέρ το δέον διανοητική θεώρηση, για μια λειτουργία, η οποία εντέλει εμπίπτει και αυτή στην αισθητική σφαίρα.

Εάν επιλέξουμε την άλλη ερμηνευτική εκδοχή, θα εκλάβουμε τις προτάσεις [α] και [β] ως δύο ανεξάρτητες προκειμένες. Η [α] εφαρμόζει ως άδηλη προϋπόθεση την οντολογική ακολουθία μεγέδους, κίνησης και χρόνου, για να συμπεράνει ότι ο χρόνος γίνεται αναγκαία γνωστός με τον ίδιο τρόπο που γνωρίζουμε το μέγεθος και την κίνηση: με το *α' αισθητικό*. Και [β] το φάντασμα είναι πάθος της κεντρικής αντίληψης. Η μνήμη [δ], ακόμη κι αν πρόκειται για αντικείμενα νοητικά, απαιτεί την ενεργοποίηση ενός φαντάσματος που θα συνοδεύεται από την ειδοποίηση του χρόνου. Επομένως [ε] όλα αυτά είναι φαινόμενα που ανήκουν στο *α' αισθητικό*, και μόνο κατά συμβεβηκός — στο μέτρο του ενιαίου ψυχισμού — άπτονται της νόησης. Το συμπέρασμα επιτρέπει στον Αριστοτέλη να αποδώσει την ικανότητα της μνήμης και στα ζώα.

Η τελευταία ερμηνευτική εκδοχή συνοδεύεται από τις εξής προϋποθέσεις: α) Η φαντασία δεν αναμιγνύεται στις κανονικές συνθήκες της αντίληψης. Πρόκειται για ένα πεδίο παραστασιακών ενεργημάτων, το οποίο διαμορφώνεται *a posteriori*, σε αιτιώδη σχέση με τις αρχικές κινήσεις των αισθήσεων<sup>37</sup>. Ο Αριστοτέλης βέβαια δεν παραλείπει να προσδώσει στην αίσθηση τον πλούτο των δυνατοτήτων της φαντασίας, αλλά το κάνει μάλλον διαμέσου της νόησης και κατά συμβεβηκός. Διαφορετικά, θα πρέπει να ανιχνεύσει κανείς την περιοχή της φρόνησης, για να αποδώσει και στα ζώα έναν ηδονικού τύπου λογισμό, επαρκή για τις πρακτικές τους ανάγκες<sup>38</sup>. β) Το μέγεθος, η κίνηση και ο χρόνος μπορούν να θεωρηθούν ως άμεσα δεδομένα της συνείδησης, χωρίς να χρειάζεται η μεσολάβηση οποιασδήποτε παράστασης προκειμένου να γίνουν αντιληπτά. Τουλάχιστον αυτό θεωρούμε ότι υποστηρίζει ο Αριστοτέλης. Βέβαια, όπως προ-

37. Ο βασικός ορισμός στο ΠΥ, Γ 3. 428a 1-4, κατά Ross [1961]\*. Παράβαλε ΠΥ, Γ 3. 428b 10-14: « ἐπειδὴ ἔστι κινηθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κινήσεις τις εἶναι δοκεῖ... ἔστι δὲ γίνεσθαι κινήσιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθῆσει... ». Παράβαλε επίσης τον ορισμό στο ΠΕν, 1. 459a 17-18: « ἔστι δὲ Φ. ἢ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κινήσιν ». Αυτό επισημαίνει και ο King [2009]: 54, ερχόμενος σε αντίθεση με προηγούμενή του τοποθέτηση στη σελ. 42.

38. ΖΙ, Α' 1. 488b 25: « μνήμης καὶ διδασχῆς πολλὰ ζῶα κοινωνεῖ ». Παράβαλε αὐτόδι, Θ' 1. 589a 1. Για τη διαπίστωση ότι υπάρχουν πιο «διανοητικά» και πιο «συνετά» ζώα, εξαιτίας της αίσθησής τους, δες ΖΜ, Β' 4. 650b 19-27. Σχετικές αναφορές μελετώνται από τον Labarrière [1990].

σπαθήσαμε να δείξουμε και στην προηγούμενη ενότητα, ο χρόνος δεν θα πρέπει να θεωρηθεί αντιληπτός με τον ίδιο ακριβώς τρόπο όπως τα άλλα αισθητά, είναι αναγκαίο όμως να γίνει αντιληπτός με το ίδιο μέσο, δηλαδή με το α' αισθητικό. Ας προβούμε σε μία εφαρμογή της αίσθησης του μεγέθους: προκειμένου να δώ κάτι που βρίσκεται σε διαφορετική απόσταση από αυτό που κοιτάζα προηγουμένως, θα πρέπει να προσαρμόσω (κινήσω) κατάλληλα το αισθητήριο μου, μέχρι να συλλάβω ευκρινώς το αισθητό. Για να επιτύχω λοιπόν μία καθαρή αντίληψη ενός πράγματος με διαφορετικό μέγεθος, δεν χρειάζεται να κινητοποιήσω οποιαδήποτε προηγούμενη παράσταση, αρκεί να διακρίνω καλά τα είδη. Κάτι αντίστοιχο θα πρέπει να γίνει και με την κίνηση, η οποία ουσιαστικά είναι διαφορά: αντιλαμβάνομαι αμέσως τη διαφορά στην κινητική κατάσταση, διότι δηλώνεται από τα αισθητήρια<sup>39</sup>. Ο χρόνος μου δίνεται αναγκαία, αμέσως μόλις υπάρξει οποιαδήποτε κίνηση (ΦΑ, Δ' 11. 219a 3-4). Τι συμβαίνει ακριβώς; Όπως επιχειρηματολογήσαμε και στην προηγούμενη ενότητα, αυτό που συμβαίνει είναι ότι με την αντίληψη της κίνησης καθορίζεται αμέσως και η αντίληψη του τώρα, και αυτό αποτελεί το θεμέλιο της αίσθησης του χρόνου, όπως υποστηρίξαμε και προηγουμένως<sup>40</sup>.

Η συγκεκριμένη ενότητα του δοκιμίου καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η μνήμη ανήκει στο ίδιο μέρος της ψυχής που ανήκει και η φαντασία, δηλαδή στο αισθητικό μέρος. Και παρόλο που δεν αποκλείεται τα περιεχόμενα της μνήμης να είναι νοητικής φύσης, κατά συμβεβηκός όμως εμφανίζονται ως μνήμες, διότι κατ' ανάγκη συνοδεύονται από κάποια φανταστική παράσταση. Ο φιλόσοφος έτσι έχει τοποθετηθεί ως προς δύο βασικά χαρακτηριστικά της μνήμης: τα περιεχόμενά της (η χρονικότητα του πρότερου) και την ψυχική της προέλευση (η φανταστική λειτουργία της αισθητικότητας). Στον τελικό ορισμό θα δούμε τα στοιχεία αυτά να συνδυάζονται με τρόπο οργανικό.

39. Ας μην ξεχνάμε ότι η αίσθηση είναι « κριτική δύναμις »: « ὡς τῆς αἰσθήσεως οἶον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά· τὸ γὰρ μέσον κριτικόν » (ΠΥ, Β' 11. 424a 4-6). Και βέβαια η ὄραση είναι ἀνώτερη ἀπὸ τὶς ἄλλες αἰσθήσεις, διότι μᾶς παρέχει πολλὲς καὶ κάθε εἶδους διαφορὲς (« πολλὰς καὶ παντοδαπὰς διαφορὰς εἰσαγγέλλει »), ὥστε αἰσθανόμεσθε ἄψογα καὶ τὰ κοινὰ αἰσθητά (ΑΑ, 1. 437a 5-9). Για τὴν οὐσιώδη σχέση ἀνάμεσα στο κρίνειν (= διακρίνω) καὶ το αἰσθάνεσθαι, δεσ Block [1988]: 243 κ.εξ.

40. Μπορεῖ κανεὶς νὰ δεῖ τὴν διαφορὰ τοῦ ἀντιληπτικοῦ ἢ πηγαίου ἀπὸ το φανταστικό τώρα στὴν περίπτωση τῶν ἐγκοιμισμένων τῆς Σαρδηνίας. Καθὼς ἐξέρχονται ἀπὸ τὸ ἄδυτο μετὰ ἀπὸ τὴν ἐγκοίμισή τους, οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ νομίζουν ὅτι τὸ τώρα ποῦ ἀντιλαμβάνονται εἶναι ἓνα ἄλλο τώρα, προηγούμενο (ΦΑ, Δ' 11. 218b 13-17). Δες ἐπ' αὐτοῦ καὶ Χ. Ταμπάκης [2016]: 411 κ.εξ.

### III. Ο τελικός ορισμός της μνήμης: ἕξις φαντάσματος (MA, 1. 450a 25 - 451a 17)

Ο φιλόσοφος θέτει στην ακόλουθη ενότητα μία καιρία απορία, η οποία ουσιαστικά αναδεικνύει το μνημονικό παράδοξο: πώς είναι δυνατό ένα πάθος που είναι παρόν στην ψυχή να παρουσιάζει κάτι που είναι απόν; Με άλλα λόγια τίθεται το ερώτημα πώς λειτουργεί η συνείδηση του χρόνου, και κατ' επέκταση η φαντασία, και έτι περαιτέρω η νόηση, καθώς όλες αυτές οι ψυχικές λειτουργίες ενεργοποιούν αντικείμενα που δεν είναι παρόντα<sup>41</sup>. Η απάντηση που δίνεται προετοιμάζει τον τελικό ορισμό της μνήμης και είναι κρίσιμης σημασίας για την αριστοτελική νοησιολογία: « δῆλον γὰρ ὅτι δεῖ νοῆσαι τοιοῦτον τὸ γιγνόμενον διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτήν, οἷον ζωγράφημα τι [τὸ πάθος], οὐ φαιμέν τὴν ἕξιν εἶναι μνήμην » (MA, 1. 450a 27-30)<sup>42</sup>.

Στο δοκίμιό μας δόθηκε ένας πρώτος ορισμός της μνήμης, όταν ορίστηκε ως « ἕξις ἢ πάθος » μιας αίσθησης ή μιας πεποιθήσης (MA, 1. 449b 24-25). Στο περιεχόμενο που μελετάμε η εμφάνιση του φαντάσματος περιγράφεται τρεις φορές ως πάθος της αισθητικής ψυχής (450a 26, 30, 12). Εντούτοις ο W. D. Ross [1955]\* προτείνει τη διαγραφή της περίπτωσης του στ. 30, οπότε ο (προσωρινός) ορισμός της μνήμης τροποποιείται καιρία σε « ἕξιν ζωγραφήματος ». Προφανώς στο σκεπτικό του Άγγλου σοφού δεν συμβιβάζεται νοηματικά η ἕξις ενός πάθους, όσο η « κατοχή μιας ζωγραφιάς ». Εξάλλου με την τροποποίηση αυτή προκύπτει και μία εναρμόνιση με τον τελικό ορισμό, ο οποίος μιλά για « ἕξιν φαντάσματος » (MA, 1. 451a 15-16)<sup>43</sup>. Ίσως λοιπόν το πρώτο που θα έπρεπε να κάνει κανείς θα ήταν να διασαφήνισι τους όρους « ἕξις » και « πάθος », κάτι

41. Ας υπενθυμίσουμε ότι στα *Μεταφυσικά* (Α' 9. 990b 14-15), εξετάζοντας την αναγκαιότητα των Ιδεών, ο Αριστοτέλης παραδέτει και το ακαδημαϊκής προέλευσης επιχείρημα των φθαρέντων, δηλαδή των πραγμάτων που δεν υπάρχουν πια αλλά έχει απομείνει μόνο το φάντασμα τους για να τα σκεφτόμαστε.

42. Προσπερνάμε το πρόβλημα που έχει να κάνει με το καθεστώς της ψυχής στο συγκεκριμένο χωρίο, καθώς φαίνεται να εντοπίζεται σε κάποιο μέρος του σώματος και να διακρίνεται από την αίσθηση. Μία λύση είναι να εννοήσουμε τον προσδιορισμό « αισθητική » πριν από την ψυχή. Με μία διαφορετική σύνταξη, η αντωνυμία αὐτήν προσδιορίζει το προσηγορικό αἰσθήσεως και τότε θα πρέπει ως ψυχή να εννοείται το α' αισθητικό.

43. Τον Ρος ακολουθεί ο D. Bloch [2007]\*, μεταφράζοντας: « the state of having this [σ. sort of picture] we call "memory" » (σελ. 31). Ο Η. Γεωργούλας [2014]\* ακολουθεί και αυτός τη διόρθωση, ενώ προσπαθεί να αποδώσει σωστότερα το νόημα της ἕξεως μεταφράζοντας: «σαν ζωγραφιά, της οποίας την παγίωσι λέμε μνήμη» (σελ. 113). Σημειωτέον ότι το κείμενο διατηρούν ως έχει οι Sorabji [1972]\* και Morel [2000]\*.

που εσκεμμένα το αποφύγαμε στον προκαταρκτικό ορισμό. Επειδή όμως δεν μπορούμε να επαναλάβουμε εδώ μία εργασία την οποία διεξήλθαμε με διεξοδικό τρόπο αλλού (βλ. Χ. Ταμπάκης [2016]: 324 κ.εξ.), θα περιοριστούμε μόνο σε κάποιες παρατηρήσεις.

Εάν επισκοπήσουμε καταρχάς τις διάφορες ερμηνείες του όρου της *έξεως*, θα βρεθούμε μπροστά σε ένα τοπίο το οποίο προκαλεί μάλλον αμηχανία και που ακόμη δεν φαίνεται να έχει ξεδιαλύνει<sup>44</sup>. Ο King [2009]: 27, για παράδειγμα, μεταφράζει τους βασικούς όρους στον προκαταρκτικό ορισμό ως « *possession or affection* », εξηγώντας ότι αντλεί το βασικό νόημα της *έξεως* από τον ορισμό της στο χωρίο ΜΦ, Δ' 20. 1022b 10 και ότι μία ενναλλακτική απόδοση θα ήταν ως « *state* » (ό.π., σημ. 107). Έχει ενδιαφέρον ότι στη σκέψη του Κινγκ σχετίζονται οι έννοιες του « *state* » και του « *πάθος* », επειδή ο τελευταίος όρος δηλώνει τη μεταβολή που υφίσταται μία αίσθηση ή μία πεποίθηση, μετά από παρέλευση χρόνου — κάτι που θα προσέγγιζε το νόημα της φθίνουσας φαντασίας στη Ρητορική (Α' 2. 1370a 28-29: « *ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἰσθησίς τις ἀσθενής* »). Απορρίπτει όμως τον ορισμό της Ρητορικής ως ακατάλληλο για τη θεωρία της μνήμης, διότι θα απέδιδε με πολύ περιορισμένο και παθητικό τρόπο τη μνημονική διαδικασία, ενώ θα πρέπει να εμπλακεί σ' αυτή και ο παράγοντας του μνημονεύοντος. Γι' αυτό καταλήγει στη μεταφραστική επιλογή της « *κατοχής* » (*possession*), το νόημα της οποίας βρίσκει ξεκάθαρα στον τελικό ορισμό<sup>45</sup>. Ενδιαφέρον σκεπτικό, το οποίο προεκτείνει έναν προβληματισμό που φαίνεται να απασχόλησε και τον D. Bloch [2007]\*, ο οποίος προέκρινε τη σολομώντεια λύση της διατύπωσης « *a state of having* » (δες παραπάνω, σημ. 42), για να ικανοποιήσει και τις δύο επιλογές. Ο R. Sorabji [1972]\*: 1-2 διακρίνει τη σημασία των όρων « *έξις* » και « *πάθος* », και θεωρεί ότι μπορούμε κατ' αντιστοιχία να διακρίνουμε την *εν διαθέσει μνήμη* από την *εν ενεργεία μνήμη* (*dispositional and acting memory*) — διάκριση στην οποία πάντως δεν

44. Είναι χαρακτηριστική η πολυσημία που βλέπουμε να επικρατεί στις ξένες αποδόσεις του όρου « *έξις* ». Σταχολογούμε ορισμένες αποδόσεις από τις γαλλικές μεταφράσεις: « *manière d'être* », « *état* », « *possession* », « *disposition permanente* », « *qualité essentielle* ». Στα αγγλικά, εκτός από το « *habit* », ο όρος αποδίδεται και με το γερουνδιακό « *having* », καθώς επίσης και ως « *possession* », « *condition* » ή « *state* ». Η τάση πάντως που κυριαρχεί στους μελετητές προσδίδει στον όρο της *έξεως* το νόημα της « *κατάστασης* » — σημασία που συναντάται και σε ιατρική χρήση —, επιλογή η οποία επιτυγχάνει βέβαια να αποδώσει τη διατήρηση του φαντάσματος, αποτυγχάνει όμως στην απόδοση της κινήσιουγενούς του δυναμικής και της ποιοτικής του υφής.

45. Ο King [2004]\* αποδίδει και στη γερμανική του μετάφραση την *έξιν* ως « *Besitz* » (κατοχή).

προβαίνει ρητά ο Αριστοτέλης. Ο Bloch [2007]\*: 80-81, από την πλευρά του, επικρίνει τον Σοράμπτζι και θεωρεί ότι οι όροι αυτοί είναι συνώνυμοι, χρησιμοποιούνται εναλλακτικά και η διαφορά τους είναι μόνο θέμα οπτικής (« *aspectual differences* »), γι' αυτό και στον τελικό ορισμό ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί μόνον τον έναν<sup>46</sup>. Απορρίπτει εξάλλου την αξιοποίηση της χρήσης των όρων από τον Αριστοτέλη στα *Ηθικά*, προκειμένου να ερμηνευθεί η θεωρία της μνήμης. Σημαντικό επίσης στοιχείο στην ερμηνεία του Μπλοχ είναι η παραδοχή ότι ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται σε μνημονικές ενέργειες (acts), με την έννοια ότι κανείς δεν προβαίνει σε κανενός είδους ενεργοποίηση. Ο φιλόσοφος προσπαθεί απλώς να προσδιορίσει τι συμβαίνει όταν θυμόμαστε.

Θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να δώσουμε μία πολύ σύντομη παράθεση θέσεων, που όλες μαζί συνιστούν την ερμηνευτική κατεύθυνση προς την οποία κινούμαστε.

(α) Καταρχάς θα πρέπει να έχει κανείς υπόψη του ότι το ζεύγος « *ἕξις καὶ πάθος* » δεν είναι αριστοτελική επινόηση αλλά απαντάται αυτούσιο και στον Πλάτωνα<sup>47</sup>. Κατά τη γνώμη μας συνιστά εμπεδωμένη ορολογία, την οποία αναλαμβάνει ο Σταγειρίτης και κατά συνέπεια μπορούμε να προσβλέπουμε στη συστηματικότητα της χρήσης του για να την αξιοποιήσουμε ερμηνευτικά. Γεγονός που συνεπάγεται ότι δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τη χρήση των όρων στα *Ηθικά*.

(6) Στα *Ηθικά* έργα — και πολύ συστηματικά στο βιβλίο Β' των *Ηθικών Νικομαχείων* — η *ἕξις* περιγράφεται ως μία συγκροτημένη ιδιότητα. Πρόκειται για ένα είδος αιτίας, μάλλον μορφικού τύπου, η οποία προκαλεί συγκεκριμένες αντιδράσεις ή συμπεριφορές: αυτές οι αντιδράσεις είναι τα *πάθη* — αναφέρουμε, για παράδειγμα, το χωρίο *HE*, Β' 3. 1220b 38 κ.εξ. Όστε, αν η δειλία είναι η *ἕξις*, ο φόβος είναι το *πάθος*. Είναι πράγματι η διαφορά θέμα οπτικής, όπως ισχυρίζεται ο Μπλοχ; Η απάντηση που θα δίναμε θα εντόπιζε τη διαφορά στο επίπεδο ενεργοποίησης: ο φόβος είναι ενεργός αντίδραση, η δειλία όμως παρουσιάζει διακυμάνσεις ενεργοποίησης. Κατά κάποιον τρόπο υπάρχει πάντα στον δειλό, αλλά υπάρχει

46. Σ' αυτό φαίνεται να συμφωνεί με τον Δ. Ανδριόπουλο [1974], ο οποίος στη βιβλιοκρισία του για τον Sorabji [1972]\* υποστηρίζει ότι η *ἕξις* θα έπρεπε να αποδοθεί ως «*habit*» ή «*lasting state*».

47. Οι δύο έννοιες εφαρμόζονται από κοινού στην πλατωνική *Πολιτεία* (Δ' 435b), για να περιγράφουν τις επιμέρους συμπεριφορές και ιδιότητες (« *πάθη τε καὶ ἕξεις* ») που εμφανίζουν τα τρία γένη φύσεων τα οποία συναποτελούν το πολιτικό σώμα, ώστε η Καλλίπολις, πέρα από *δίκαιη*, να έχει τη δυνατότητα να είναι συλλήβδην συνετή, ανδρεία και σοφή. Ο Ν. Σκουτερόπουλος [2002]\*: 305 αποδίδει ως «*άλλες ιδιότητες και διαθέσεις*».

ακόμη περισσότερο όταν ο δειλός νιώθει φόβο: πρόκειται δηλαδή για τις καταστάσεις που ο φιλόσοφος διακρίνει στην πραγματεία *Περί ψυχής* ως α' και β' εντελέχεια<sup>48</sup>. Όταν λοιπόν ο φιλόσοφος μιλά για *ἔξεις* ή *πάθη* κάποιου πράγματος, υποθέτουμε ότι αναφέρεται σε διαφορές ενεργοποίησης α' και β' τύπου. Απομακρυνόμαστε έτσι από την ερμηνεία του Μπλοχ εν προκειμένω.

(γ) Όσοι μεταφράζουν την *ἔξιν* ως « κατοχή », ακολουθώντας το πρώτο νόημα που δίνει στα *Μεταφυσικά* (Δ' 20.) ο Αριστοτέλης, θα πρέπει να εξηγήσουν ποιοι είναι οι δύο όροι που συσχετίζονται ως κτήτωρ και κτήμα. Συνήθως υποθέτουμε ότι ο κάτοχος είναι αυτός που θυμάται και το κτήμα είναι η αίσθηση ή η πεποίθηση που επιστρέφει. Αυτό είδαμε να υποθέτει νωρίτερα και ο Κινγκ. Το *πάθος* όμως σε ποιον ανήκει; Ποιος θα είναι ο φορέας του; Ο Κινγκ, πολύ εύλογα, παρατηρεί ότι στον προκαταρκτικό ορισμό το κείμενο μας μιλά για « *πάθος της αίσθησης ή της πεποίθησης* » (« *modification of perception or conception* », King [2009]: 35), οπότε το υποκείμενο τώρα είναι η ίδια η αίσθηση ή η πεποίθηση. Συνεπώς, κατά τη γνώμη μας, στην ερμηνεία του Κινγκ προκύπτει μία σύγχυση υποκειμένων. Λογικά θα πρέπει το υποκείμενο να είναι ένα, έστω και υπό τη μορφή της γενικής υποκειμενικής: η μνήμη είναι *ἔξη* ή *πάθος* μίας αίσθησης ή μίας πεποίθησης, όταν παρεμβάλλεται χρόνος. Οπότε, από την πλευρά μας, θα παραφράζαμε ως εξής: η μνήμη είναι μία ιδιότητα ή μία μεταβολή της συγκεκριμένης αίσθησης ή της πεποίθησης, αφού παρεμβλήθει χρόνος από την αρχική της συντέλεση.

(δ) Στα κείμενα του Αριστοτέλη συναντάμε άλλον έναν, μάλλον πειραματικό, ορισμό της μνήμης, ο οποίος παρατίθεται στα *Τοπικά*: « *μνήμη... ἔξις καθεκτική ὑπολήψεως* » (5. 125b 17-19). Ο King [2009] μεταφράζει: « *a disposition that preserves a conception* » (σελ. 28). Αναρωτιέται κανείς, για ποιον λόγο αίρεται η επιλεγμένη απόδοση της « κατοχής », για χάρη της « διάθεσης »; Εντούτοις ο ορισμός αυτός έχει την ίδια δομή και παραπλήσια διατύπωση με τον προκαταρκτικό ορισμό που μελετήσαμε. Το πρόβλημα βέβαια αποδεικνύεται πιο σοβαρό, καθώς στο εν λόγω χωρίο ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική και απορρίπτει τον συγκεκριμένο ορισμό ως εσφαλμένο, « *γιατί καμία μνήμη δεν είναι διάθεση (ἔξις), αλλά είναι μάλλον ενέργεια* » (ό.π., 19). Φαίνεται έτσι να προκύπτει ασυνέπεια με τη θεωρία του δοκιμίου *Περί μνήμης*. Ένας τρόπος να αποφύγουμε την ασυνέπεια είναι να ορίσουμε τη μνήμη ως *ἔξη* ή *πάθος*, οπότε

48. ΠΥ, Β' 5. 417a 21 κ.εξ., 1. 412a 9-11 και 22-27. Πρόκειται για την περίφημη θεωρία των τριών καταστάσεων δυνατότητας της ουσίας.

μιλώντας για διαφορές ενεργοποίησης ενδέχεται να αφοπλίζουμε την κριτική. Πέρα από το πρόβλημα αυτό όμως, η τοποθέτηση του φιλοσόφου φαίνεται να δικαιώνει την κατανόηση του όρου όπως την προτείνουμε.

(ε) Επιστημαίνουμε εξάλλου ότι το πρόβλημα στην απόδοση του όρου της *ἐξέως* συναρτάται με την ερμηνευτική επιλογή εάν αυτός χρησιμοποιείται με μεταβατικό ή αμετάβατο νόημα, διότι αυτές είναι οι δύο εκδοχές που διακρίνει και ο Αριστοτέλης στο προαναφερθέν χωρίο των *Μεταφυσικών* (Δ' 20). Εάν χρησιμοποιείται μεταβατικά, (α), θα πρέπει να αποδοθεί ως «κατοχή». Εάν χρησιμοποιείται με την αμετάβατη σημασία, (β), θα πρέπει να αποδοθεί ως «ιδιότητα» ή «διάθεση». Κλίνουμε περισσότερο προς την ερμηνευτική επιλογή του R. Sorabji [1972]\* και επομένως θα ανιχνεύαμε τη δυνητικότητα στη σημασία του όρου της *ἐξέως* υπό την παραπλήσια έννοια της *διάθεσης*<sup>49</sup>.

(ς) Τελευταία παρατήρηση, κι εδώ συμφωνούμε με τους περισσότερους μελετητές, είναι ότι ο Αριστοτέλης δεν ασχολείται σε κανέναν από τους ορισμούς που παραθέτει στο δοκίμιο *Περί μνήμης* με τη διαδικασία διατήρησης της αρχικής εντύπωσης. Αναφέρεται βέβαια στη διαδικασία με την οποία σχηματίζεται το *φάντασμα* στην ψυχή (MA, 1. 450a 30 - b 13), επικαλούμενος την παλιά μεταφορά της σφράγισης σε κερι ή πηλό. Ωστε εάν θέλαμε να μιλήσουμε για την αναγκαία διαδικασία της διατήρησης, θα έπρεπε να μιλήσουμε για τη διάδοση των φανταστικών κινήσεων στο σώμα και την ψυχή. Αυτό όμως αφορά τελικά εν γένει τη *φαντασία* και αποτελεί μόνον προϋπόθεση ή συνθήκη για τη μνήμη, οπότε δεν συμβάλλει κάτι στο ζήτημά μας καθ' αυτό. Γι' αυτό και μετά τη φυσιολογία περί *φαντάσματος*, το μνημονικό παράδοξο ξανατίθεται επιτακτικά από τον Αριστοτέλη: αν κάτι τέτοιο συμβαίνει αναφορικά με τη μνήμη, δηλαδή εμφανίζεται πάντοτε ένα *φάντασμα*, γιατί να μην θεωρούμε μνήμη αυτό το πάθος, παρά οδηγούμαστε σε κάτι άλλο; Με άλλα λόγια, η ειδοποιός διαφορά της μνήμης δεν διατυπώνεται ολοκληρωμένα, εάν σ' αυτήν δεν συμπεριληφθεί και η λειτουργία της απεικόνισης.

Ο τελικός ορισμός της μνήμης διατυπώνεται ως εξής: « *φαντάσματος, ως εικόνας οὔ φάντασμα, ἔξις* » (MA, 1. 451a 15-16). Ο R. Sorabji [1972]\* μεταφράζει: « [memory is]... *the having of an image regarded as a copy of that of which it is an image* » (σελ. 52). Και πάλι θα δέσουμε δέμα υποκειμένου. Οι πε-

49. Σημειωτέον ότι στους ακαδημαϊκής προέλευσης Ορισμούς (Όρους), η *ἐξή* ήδη ορίζεται ως « *διάθεσις ψυχῆς* » (414d, ορισμός υπ' αριθμόν 97). Θυμίζουμε ότι οι έννοιες είναι συγγενείς, με τη διαφορά ότι: « *διαφέρει δὲ ἔξις διαδέσεως τῷ πολυχρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον* » (Κατ, 8. 8b 27 και 9a 10).

ρισσότεροι μελετητές συμφωνούν ότι εδώ έχουμε ένα είδος κτήσης. Δημιουργείται έτσι ένα θεωρητικό και συντακτικό ανακόλουθο, τόσο με τον αρχικό ορισμό όσο και με τις σχετικές χρήσεις του όρου της *ἐξέως* στο *Corpus*. Θυμίζουμε χαρακτηριστικά ότι και το φως χαρακτηρίζεται «*ἕξις τις*», διότι απρόσκοπτα ενεργοποιεί είδη τα οποία υπήρχαν δυνάμει στο σκοτάδι (*ΠΨ*, Γ' 5. 430a 14-15). Ακολουθώντας την ερμηνευτική μας γραμμή, θα δοκιμάζαμε να μεταφράσουμε: «...*the disposal of the phantasm (or representation) as an image of that...*» κλπ. Με άλλα λόγια, μνήμη θα είναι «...η διάθεση του φαντάσματος (ή της παράστασης) ως εικόνας αυτού του οποίου είναι φάντασμα (ή παράσταση)» κλπ.

Πού έγκειται όμως η διαφοροποίησή μας και πόσο σημαντική μπορεί να είναι; Θα λέγαμε ότι ακόμη και σήμερα οι μελετητές αντιλαμβάνονται ότι το σημαντικό στοιχείο στη λειτουργία της μνήμης κατά τον Αριστοτέλη είναι η κατοχή ενός φαντάσματος. Παρατηρήσαμε όμως ότι αυτή η λειτουργία, που ουσιαστικά αφορά τη διατήρηση του πάθους, ανήκει γενικά στη φαντασία. Είναι βεβαίως αναγκαία, αλλά δεν είναι επαρκής για να συντελεστεί η μνήμη. Είναι σαν να διατείνεται κανείς ότι απαραίτητη για τη μνήμη είναι η λειτουργία της αίσθησης, πρόταση όμως που δεν εμπίπτει στον ορισμό του πράγματος. Θα προσδέταμε εξάλλου ότι η εντύπωση του φαντάσματος μπορεί να φθίνει σε ένταση αλλά δύσκολα χάνεται, διότι δύσκολα εξαφανίζεται η κίνησή<sup>50</sup>. Οπότε το σημαντικό για τη μνήμη κατά τον Αριστοτέλη είναι να μπορεί να «διατεθεί το φάντασμα ως εικόνα. Τι ακριβώς σημαίνει όμως «εικόνα»;

Χρησιμοποιήσαμε προηγουμένως ως εναλλακτικό τον όρο «παράσταση», για να αναφερθούμε στα περιεχόμενα της φαντασίας, την επιφάνεια του φαντάσματος. Το φάντασμα όμως μπορεί να το θεωρήσει η ψυχή με δύο τρόπους, ακριβώς όπως όταν παρατηρούμε έναν ζωγραφικό πίνακα. Μπορούμε να δούμε τον πίνακα σαν μία επιφάνεια επιχρωματισμένη με έναν εσμό χρωμάτων αλλά μπορούμε επίσης να αλλάξουμε τη θεώρηση και να δούμε ένα λιβάδι με λουλούδια. Το ίδιο μπορεί να εφαρμοστεί και στις φανταστικές παραστάσεις: μπορούν να θεωρηθούν καθαυτές, και τότε αποκαλούνται «θεωρήματα» ή «νοήματα».

50. Αν συμπληρώσουμε την περιγραφή με τη θεωρία του δοκιμίου *Περί ένυπνίων* (3. 461b 11-21) θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η λήθη δεν έγκειται κυρίως στην απώλεια κάποιας εντύπωσης (φαντάσματος) αλλά μάλλον στη συγχάλυψη της ζητούμενης εντύπωσης από άλλες, ισχυρότερες κινήσεις. Μόλις παρακαμφθεί το εμπόδιο, ευοδώνεται η κίνηση και ενεργοποιείται η φαντασία και η μνήμη. Κατά τη γνώμη μας αυτή είναι και η βασική εξήγηση που δίνει ο Αριστοτέλης στη λειτουργία της ανάμνησης.

Μπορούν να θεωρηθούν όμως και ως σύμβολα άλλων πραγμάτων, και τότε ο φιλόσοφος τις αποκαλεί «εικόνες» ή «μνημονεύματα» (ΜΑ, 1. 450b 24-27). Το ουσιώδες στοιχείο που πρέπει να συνοδεύει απαραίτητα το μνημόνευμα είδαμε προηγουμένως ότι είναι ο χρόνος, δηλαδή μία πρόσθετη αίσθηση (επίγνωση θα λέγαμε εμείς) που ανακινείται με τη φανταστική παράσταση χαρακτηρίζοντάς τη « ως » παρωχημένη. Αλλά μπορεί και να μην τη συνοδεύει, οπότε η φαντασία δεν εκδηλώνεται ως μνήμη και τότε μπορώ κάλλιστα να φανταστώ, για παράδειγμα, τη Σαντορίνη, χωρίς να ανακαλώ το πότε πήγα εκεί. Ο στοχασμός αυτής της δυνατότητας εναλλακτικής θεώρησης (ως και ως) υποστηρίξαμε και αλλού (Χ. Ταμπάκης [2016]) ότι συνιστά μία φιλοσοφική κατάκτηση που σχετίζεται με τους τρόπους αποβλεπτικότητας της συνείδησης και τις συνδέσεις αντικειμένων που παράγονται εσωτερικά. Είναι φανερό ότι ο χρόνος αποτελεί μία από τις διαστάσεις που μπορεί να συσκοτίζονται σε μία φανταστική θεώρηση, αν και προϋποτίθεται κατ' αναγκαιότητα — ακόμη και τα άχρονα όντα να νοηθούν με υπόρρητη τη χρονική αναφορά. Γι' αυτό και ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι η μνήμη δεν διατηρείται με την επαναφορά του φαντάσματος, ώστε να επιβεβαιωθεί η κατοχή του, αλλά με το « έπαναμνησκειν », δηλαδή με την εξάσκηση του να θεωρείς πολλές φορές « το ίδιο φάντασμα ως εικόνα και όχι ως καθ'αυτό » (ΜΑ, 1. 451a 12-14).

Ας μας επιτραπεί στο σημείο αυτό να ολοκληρώσουμε με τον εξής συλλογισμό: εφόσον η συνείδηση του χρόνου είναι ο παράγοντας που καθιστά τις φανταστικές παραστάσεις εικόνες, άρα είναι αυτή η ψυχική ενέργεια που αναπαράγει πληρέστερα την πρωταρχική αντίληψη και μας παραπέμπει έτσι σε μια πραγματικότητα πρωτογενή και όχι απλά φανταστική. Ως συνέπεια αυτής της συλλογιστικής, θα πρέπει να πάψουμε να θεωρούμε τον αριστοτελικό χρόνο ως κάτι επινοούμενο, απόρροια μέτρησης ή αρίθμησης της κίνησης. Η ουσία του χρόνου βρίσκεται προφανώς αλλού: στη δομή εκείνη που συλλαμβάνει πρωταρχικά η αίσθηση και υπαγορεύεται επομένως από τη συνεχή ροή της αντίληψης.

Επομένως η αριστοτελική θεωρία της μνήμης μάς βοηθά να συλλάβουμε καλύτερα μία σημαντική διάσταση της πραγματικότητας, με καίριες οντολογικές και γνωσιολογικές επιπτώσεις, τη διάσταση του χρόνου.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

\* Η χρήση του αστερίσκου δηλώνει έκδοση ή πνευματική ευθύνη της οποίας έγκειται στην επιμέλεια ή τη μετάφραση ή τον σχολιασμό κειμένων άλλων συγγραφέων.

ANNAS, Julia

[1986] «Aristotle on memory and the self.» *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, IV (1986): 99-117. Το άρθρο δημοσιεύθηκε αναθεωρημένο στον τόμο NUSSBAUM & RORTY [1992]\*: 297-311. Παραπέμπουμε στην τελευταία δημοσίευση.

A.S.P.L.F. (*Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*)

[1991]\* *L'espace et le temps*. Actes du XXII<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Dijon, 29-31 août 1988). Ντιζόν (Dijon): Société Bourguignonne de Philosophie. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / Problèmes et Controverses (495 σελίδες σε 24 εκ.).

BARNES, Jonathan

& SCHOFIELD, Malcolm & SORABJI, Richard : *Articles on Aristotle*. Volumes 1-4. Λονδίνο (London): G. Duckworth & Company Limited.

[1979]\* 4. *Psychology and Aesthetics* (σελίδες xii + 212· σε 21 εκ.).

BEARE, John Isaac

[1906] *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (αρχική). Ανατύπωση του έργου στο Μπρίστολ (Bristol): Thoemmes Press / Studies relating to ancient philosophy (1992\*, σελίδες vii + 354 σε 23 εκ.).

BLOCH, David

[2007]\* *Aristotle on memory and recollection*. Text, translation, interpretation and reception in western Scholasticism. Λάιντεν-Βοστώνη (Leiden-Boston): Brill Academic Publications / Philosophia Antiqua, vol. 110 (σελίδες xiv + 244 + 32 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.).

BLOCK, Irving

[1988] «Aristotle on the common sense: a reply to Kahn and others.» *Ancient Philosophy*, VIII (1988): 235-249.

BODÉÛS, Richard

[1993]\* Aristote, *De l'âme*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs. Παρίσι (Paris): GF-Flammarion (292 σελίδες σε 19 εκ.).

COOPE, Ursula

[2005] *Time for Aristotle. Physics IV*. 10-14. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / Oxford Aristotle Studies (2008\*, σελίδες 177 + 17 βιβλιογραφία, ευρετήρια).

DARBO-PESCHANSKI, Catherine

[2000]\* *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Sous la direction de Catherine Darbo-Peschanski. Παρίσι (Paris): CNRS Éditions / CNRS Philosophie

(σελίδες 465 + 27 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 22 εκ.).

DE CORTE, Marcel

[1985]\* *Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel de Corte. Λιέγη (Liège): Presses Universitaires και Βρυξέλλες (Bruxelles): Éditions Ousia / Cahiers de philosophie ancienne, n° 3 (381 σελίδες· 21 εκ.). Τιμητικός τόμος που περιλαμβάνει συλλογή άρθρων για ζητήματα αριστοτελικής φιλοσοφίας.

DESTRÉE, Pierre

[1991] «Le nombre et la perception. Note sur la définition aristotélicienne du temps.» *Revue de Philosophie Ancienne*, IX (1991): 59-81.

DEVEREUX, Daniel

[1990]\* & PELLEGRIN, Pierre *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Actes du séminaire C.N.R.S.-N.S.F. (Oléron 28 juin - 3 juillet 1987), publiés par Daniel Devereux et Pierre Pellegrin. Παρίσι (Paris): Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (σελίδες 528· σε 24 εκ.).

GOLDSCHMIDT, Victor

[1982] *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Commentaire sur le quatrième livre de la *Physique* (10-14) et sur la *Poétique*. Παρίσι (Paris): Librairie philosophique J. Vrin / Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (460 σελίδες· σε 21 εκ.).

GREGORIČ, Pavel

[2007] *Aristotle on the «common sense»*. Οξφόρδη (Oxford): Oxford University Press / Oxford Aristotle Studies (σελίδες xiv + 215 + 8 Παράρτημα + 29 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 21 εκ.).

HAMLIN, David Walter

[1968] «Koine aisthesis.» *The Monist*, LII (1968): 195-209.

[1968]\* Aristotle, *De Anima*. Books II and III (with passages from book I). Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. Reprinted with a report on recent work and a revised bibliography by Chr. Shields. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press / Clarendon Aristotle series (1993, σελίδες xviii + 194· σε 21 εκ.).

KAHN, Charles H.

[1966] «Sensation and consciousness in Aristotle's psychology.» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLVIII (1966): 43-81. Αναδημοσιεύθηκε στον τόμο J. BARNES κ.ά. [1979]\* 4: 1-31. Παραπέμπουμε στην τελευταία αυτή έκδοση.

KING, Richard Alfred Harmsworth

[2004]\* *De memoria et reminscientia*. Übersetzt und erläutert von R. A. H. King. Βερολίνο (Berlin): Akademie Verlag / Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begründer von Ernst Grumach. Herausgegeben von Helmut Flashar. Band 14, Teil 2 (σελίδες 158, βιβλιογραφία 67-75· σε 25 εκ.).

[2009] *Aristotle and Plotinus on memory*. Βερολίνο, Νέα Υόρκη (Berlin, New York): Walter de Gruyter / Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 94 (σελίδες

xiv + 240 + 26 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 23 εκ.).

LABARRIÈRE, Jean-Louis

[1990] «De la phronesis animale.» Κείμενο στον τόμο DEVEREUX & PELLEGRIN [1990]\*: 405-428.

[2000] «Sentir le temps, regarder un tableau. Aristote et les images de la mémoire.» Στον τόμο της C. DARBO-PESCHANSKI [2000]\*: 269-283.

LANG, Helen

[1980] «On memory. Aristotle's corrections of Plato.» *Journal of the History of Philosophy*, XVIII (1980): 379-393.

LORIES, Danielle

[1991] «Des sensibles communs dans le *De anima* d'Aristote.» *Revue Philosophique de Louvain*, LXXXIX-3 (1991): 401-420.

[2003]\* & RIZZERIO, Laura *De la phantasia à l'imagination*. Sous la direction de Danielle Lories et Laura Rizzerio. Λουβένη, Ναμούρ, Παρίσι, Ντάντλεϋ (Louvain-Namur-Paris-Dudley Mass.): Éditions Peeters / Société des Études Classiques / Collection des Études Classiques, vol. 17.

LYCOS, Kimon

[1964] «Aristotle and Plato on 'appearing'.» *Mind*, LXXIII (1964, n. 292): 496-524.

MOREL, Pierre-Marie

[2000]\* *Petits traités d'histoire naturelle (Parva Naturalia)*. Traduction inédite, introduction, notes et bibliographie par Pierre-Marie Morel. Παρίσι (Paris): Flammarion / GF (σελίδες 216 + 13 παράρτημα, βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 18 εκ.).

NUSSBAUM-CRAVEN, Martha

[1978]\* Aristotle's *De motu animalium*. Text with translation, commentary and interpretive essays by Martha Craven Nussbaum. Πρίνστον (Princeton): Princeton University Press (σελίδες xxx + 384 + 46 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 21 εκ.).

[1992]\* & OKSENBERG-RORTY, Amélie: *Essays on Aristotle's 'De Anima'*. Edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg-Rorty. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες viii + 439· σε 24 εκ.).

RODIER, Georges

[1900]\* Aristote, *Traité de l'âme*. Texte traduit et annoté par G. Rodier. Παρίσι (Paris): Ernest Leroux (Vol. 1: Texte et traduction; Vol. 2: Notes). Χρησιμοποιούμε την πιστή φωτομηχανική ανατύπωση του 6' τόμου του έργου, χωρίς το αριστοτελικό κείμενο και τη μετάφραση. Παρίσι (Paris): Librairie Philosophique J. Vrin / Reprise (1985<sup>2</sup>, σελίδες xviii + 582· σε 21 εκ.).

ROSS, William David

[1923] Aristotle [= Αριστοτέλης]. Λονδίνο (London): Methuen & Co Ltd (1977<sup>2</sup>). Το κείμενο στο οποίο παραπέμπουμε είναι η ελληνική μετάφραση της Μαριλίτζας Μήτσου. Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ. (1991· σελίδες 458 + 20 πίνακας, βιβλιογραφία,

ευρετήριο· σε 21 εκ.).

[1955]\* Aristotle, *Parva Naturalia*. A revised text with introduction and commentary by sir David Ross. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (σελίδες xi + 355· σε 21 εκ.).

[1961]\* Aristotle, *De anima*. Edited with introduction and commentary by sir W. D. Ross. Οξφόρδη (Oxford): Clarendon Press (1967<sup>2</sup>, σελίδες 338 σε 21 εκ.).

SCHOFIELD, Malcolm

[1978] «Aristotle on the imagination.» Άρθρο που πρωτοδημοσιεύθηκε στον τόμο G. E. R. LLOYD [1978]\*: 99-129, και αναδημοσιεύθηκε από τους J. BARNES *et alii* [1979]\* 4: 103-132, καθώς και από τις M. NUSSBAUM & A. OKSENBURG [1992]\*: 249-277. Παραπέμπουμε στο άρθρο με τη σελιδαρίθμηση της τελευταίας δημοσίευσης.

SORABJI, Richard R. K.

[1972]\* Aristotle, *On memory*. Η έκδοση περιλαμβάνει εισαγωγή και αγγλική μετάφραση η οποία συνοδεύεται από ερμηνευτικές περιλήψεις και σημειώσεις από τον R. Sorabji. Σικάγο (Chicago): The University of Chicago Press (2006<sup>3</sup>, σελίδες xxviii + 114 + 8 βιβλιογραφία, ευρετήριο· σε 23 εκ.). Η 3η έκδοση, που χρησιμοποιούμε, περιλαμβάνει νέα εισαγωγή, γραμμένη το 2004.

TAORMINA, Daniela Patrizia

[2002] «Perception du temps et mémoire chez Aristote: DM, 1.» *Philosophie Antiquae* (2002, 2): 33-61.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf

[1833]\* *Aristotelis De Anima libri tres*. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit, commentariis illustravit Frider. Adolph. Trendelenburg. Ιένα (Ienae): sumtibus Walzii (σε 8<sup>o</sup>, σελίδες lxx + 560).

VERBEKE, Gérard

[1985] «La perception du temps chez Aristote.» Άρθρο στον τόμο M. DE CORTE [1985]\*: 351-377.

WIESNER, Jürgen

[1985] «Gedächtnis und Denkobjekte. Beobachtungen zu Mem. 1, 449b 30 - 450a 14.» Κείμενο στον τόμο J. WIESNER [1985]\* 1: 168-190.

——— *Aristoteles Werk und Wirkung*. Paul Moraux Gewidmet. Herausgegeben von Jürgen Wiesner. Βερολίνο (Berlin) - Νέα Υόρκη (New York): Walter de Gruyter.

[1985]\* 1. *Aristoteles und seine Schule* (σελίδες ix + 665).

[1987]\* 2. *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben* (σελίδες x + 693).

ΑΝΔΡΙΟΠΟΥΛΟΣ, Δημήτριος Ζ.

[1974] «Review of R. Sorabji, *Aristotle on memory*» *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXV (1974): 126-127.

ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ, Ηλίας Ν.

- [2014]\* *Μικρά φυσικά*. Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια Ηλία Ν. Γεωργούλα. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου και Εκδόσεις «νήσος» / Αριστοτέλης, Έργα, τόμος 14 (σελίδες 322 + 23 βιβλιογραφία, ευρετήρια· σε 24 εκ.).
- ΚΟΥΛΟΥΜΠΙΑΡΙΤΣΗΣ, Λάμπρος  
 [1991] «La conception aristotélicienne du temps dans le *De anima*.» Κείμενο που περιλαμβάνεται στον τόμο A.S.P.L.F. [1991]\*: 116-121.
- ΣΚΟΥΤΕΡΟΠΟΥΛΟΣ, Νίκος Ν.  
 [2002]\* Πλάτων, *Πολιτεία*. Εισαγωγικό σημείωμα, μετάφραση και ερμηνευτικά σημειώματα από τον Ν. Μ. Σκουτερόπουλο. Παρατίθεται και το αρχαίο κείμενο. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις / Αρχαίοι φιλόσοφοι (σελίδες 933· σε 24 εκ.).
- ΤΑΜΠΑΚΗΣ, Χάρης Β. Π.  
 [2016] *Η θεωρία του χρόνου και της μνήμης από τον Αριστοτέλη στον Μπερζόν: διάλογος στη βάση της χρονικής συνέχειας*. Διδακτορική διατριβή. Ιωάννινα: Ιδρυματικό Αποθετήριο «Ολυμπιάς» / <http://olympias.lib.uoi.gr/jspui/handle/123456789/27744>.

## ABSTRACT

How should we define memory and which should be its *differentia specifica*? Furthermore, on which part of the soul is the mnemonic function based and how exactly should we explain the mnemonic paradox? Trying to examine these questions anew, we are focusing on the 1st chapter of the brief essay *On memory and recollection*, following Aristotle's systematic advances and consequent efforts to define the mnemonic phenomenon. Starting from the preliminary definition (*DM*, 1. 449b 24-25), we trace the contents of the mnemonic acts and their essential connection with the «sense of time», understood as the perception of the fundamental structure of time, springing from the general act of perception. Concerning the question about the origin of memory, Aristotle answers it by pointing the necessity of *phantasia* for memory as well as for thought. A product of *phantasia* is the *phantasma* (representation) which affects the central apparatus of perception (*primary sensory part*), also responsible for the perception of time. Concluding to the final definition of memory we suggest an interpretation that doesn't focus on the "possession", or the "preservation" of the *phantasma*, but advances its *disposal* in a certain way, a modality that allows it to act as an image of something absent. This modality requires a special psychic consideration, which activates the original temporal characters of the *phantasma* — an innovating position that constitutes a remarkable answer to the mnemonic paradox.