

*Φρόνηση: στην καρδιά  
της πρακτικής αλήθειας*

5.1 Η ΦΡΟΝΗΣΗ ΩΣ Η ΑΡΕΤΗ ΤΗΣ ΠΡΟΑΙΡΕΣΗΣ  
(VI 2 & III 12)

Η φρόνηση είναι η διανοητική αρετή που συλλαμβάνει την αλήθεια στο πεδίο των ηθικών πράξεων. Για να συνειδητοποιήσουμε την πολυπλοκότητά της, ας απεριθμήσουμε τις λειτουργίες εκείνες του λογιστικού μέρους της ψυχής που η αρετή της φρόνησης μάς καθιστά ικανούς να διεκπεραιώσουμε σωστά: (α) να κατανοούμε τι είναι ευδαιμονία και ποιες δραστηριότητες στη ζωή μας την πραγματώνουν. (β) να βρίσκουμε τους κατάλληλους τρόπους ώστε να επιτυγχάνουμε αυτό που σωστά θεωρούμε ότι έχει αξία στη ζωή μας [αν το (α) αφορούσε τους σκοπούς, το (β) αφορά τα μέσα για την πραγμάτωση των σκοπών]. (γ) δεδομένου ότι, όπως έχουμε δει, η ηθική μας εμπειρία δίνει μεγάλη βαρύτητα στα καθ' ἑαυτά, όπως, άλλωστε, και για το τι συνιστά κάθε φορά μεσότητά ως προς τις ηθικές αρετές. (δ) η φρόνηση, επίσης, με κάποιον τρόπο, μάς κινητοποιεί σε πράξη.

Δεν είναι εύκολο, προς το παρόν, ούτε καν να διαμορφώσουμε κάποια εποπτική εικόνα για τις τέσσερις παραπάνω λειτουργίες. Ωστόσο, υποψιάζεται κανείς το εξής: αν φρόνιμος

είναι *μόνον* εκείνος που μπορεί να επιτελέσει, ταυτόχρονα, όλες αυτές τις λειτουργίες σωστά, τότε αυτές δεν θα είναι τόσο διαφορετικές όσο φαίνονται με την πρώτη ματιά, και εκείνος που επιτελεί πλημμελώς κάποια από αυτές τις λειτουργίες θα επιτελεί πλημμελώς και τις υπόλοιπες (ενώ, ίσως, η αρχική μας διαίσθηση να ήταν ότι αυτό δεν είναι απαραίτητο).

\*

Τα παραπάνω θα γίνουν πιο σαφή χάρη στην αριστοτελική ανάλυση μιας έννοιας που αποτελεί τον καλύτερο οδηγό προς την κατανόηση της φρόνησης: *προαίρεσις*. Το τι σημαίνει η προαίρεση ως τεχνικός αριστοτελικός όρος θα το δούμε σε λίγο. Προς στιγμήν, ας έχουμε στο μυαλό μας ότι δηλώνει το εναρκτήριο λάκτισμα της πράξης, την απόφαση/επιλογή που δρομολογεί την πράξη.

VI 2 1139a 19 - 1139b 5 (η μετάφραση δίνεται παρακάτω, μαζί με τον σχολιασμό)

- (1) τὰ θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχουσιν παράξως δὲ μὴ κοινωνεῖν.
- (2) ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὁρέξει δίοξις καὶ φωνή· ὡστ' ἐπειδὴ ἡ ἥθικὴ ἀρετὴ ἔστι προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὁρεξίς βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὁρέξιν ὀρθήν, ἔπειτα ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.
- (3) αὕτη μὲν ὄν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ... τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὀρθῇ.
- (4) πράξιος μὲν ὄν ἀρχὴ προαίρεσις - ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ ὁδὸς ἕνεκα-.
- (5) προαιρεσιῶς δὲ ὁρεξίς καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος, διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἥθικῆς ἔστιν ἔξιος ἡ προαίρεσις...
- (6) διὸ ἡ ὁρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὁρεξίς διανοητικὴ...
- (7) καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

Ας παρακολουθήσουμε το κείμενο γραμμῆ-γραμμῆ. Διαβάζουμε στην πρόταση (1): «τα θηρία έχουν μεν αίσθηση, δεν μετέχουν, όμως, σε πράξεις». Διότι τα θηρία, όπως και τα

παιδιά, δεν έχουν λόγο, δεν έχουν ανεπτυγμένες διανοητικές ικανότητες τέτοιες που απαιτούνται για να είναι ένα ον σε θέση να αποφασίσει πώς θα πράξει. Για όποιον γνωρίζει τις πραγματείες της αριστοτελικής ζωολογίας, η παραπάνω θέση μοιάζει κάπως προβληματική, αφού ορισμένες φορές ο Αριστοτέλης αποδίδει στα ζώα όχι απλώς διανοητικές ικανότητες αλλά και φρόνηση (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*, 7 588a 25 - 588b 3). Αλλά δεν υπάρχει καμιά ουσιώδης ανακωλυθία: εδώ, στο Βιβλίο VI, η φρόνηση έχει μια πολύ στενή τεχνική σημασία και δηλώνει την ικανότητα να επιτελούμε πράξεις με το στενό νόημα του όρου, δηλαδή, πράξεις τους σκοπούς των οποίων μπορούμε να εξηγήσουμε (σωστά ή λάθος, δεν έχει σημασία). Τα ζώα εκτελούν 'πράξεις' όταν ο όρος έχει ένα ευρύτερο νόημα, όταν σημαίνει δραστηριότητες που συνδέουν μέσα με σκοπούς. Ωστόσο, είναι ένα πράγμα να γνωρίζει μια γάτα ότι, αν πηδήσει και πατήσει το χερσάκι της πρότετα, τότε θα μπει στο σπίτι, και είναι άλλο πράγμα να εξηγήσει αν είναι δίκαιο ή άδικο το να μπει στο σπίτι. Στο χωρίο που διαβάζουμε η εξήγηση για το δίκαιο και το άδικο θεωρούνται αναπόσπαστα, όπως θα δούμε, στοιχεία της πράξης.

Και η πρόταση (2) συνεχίζει: «Ο,τι ακριβώς είναι εντός της διάνοιας [της σκέψης] η κατάφαση και η άρνηση, το ίδιο πράγμα είναι εντός της επιθυμίας η επιδίωξη και η αποφυγή. Ωστε, επειδή η ηθική αρετή είναι ικανότητα σε σχέση με την προαίρεση και η προαίρεση είναι επιθυμία σε σχέση με τη βούλευση, τότε πρέπει, εξαιτίας των παραπάνω, και ο λόγος να είναι αληθής και η όρεξη να είναι σωστή, εάν πρόκειται η προαίρεση να είναι εξάρετη. Και τα ίδια πράγματα ο μὲν λόγος να τα καταφάσκει, η δε επιθυμία να τα επιδιώκει». Πρόκειται, δίχως άλλο, για ένα δύσκολο χωρίο. Ας απομονώσουμε τις βασικές έννοιες. Εκτός, προφανώς, από την έννοια που καλούμαστε να ορίσουμε, την προαίρεση, οι άλλοι δύο πρωταγωνιστές είναι η διάνοια και η όρεξη. Στην πλευρά της διάνοιας, δηλαδή στο διανοητικό μέρος, εντάσσεται η βούλευση.

Στο ορεκτικό μέρος αντιστοιχεί η ηθική αρετή. Βούλευση είναι η ικανότητα να βρίσκω ποια είναι τα κατάλληλα μέσα για να πραγματοποιήσω τους σκοπούς μου, ενώ οι ίδιοι οι σκοποί δεν αποτελούν αντικείμενο βούλευσης (ο Αριστοτέλης την είχε ορίσει στο III 3, αλλά η πλήρης έκθεσή της αναπτύσσεται στο VI 9, εκεί που θα τη συναντήσουμε κι εμείς, στην αμέσως επόμενη ενότητα). Στο παράδειγμα της ιατρικής, ο γιατρός βουλεύεται για το πώς θα θεραπεύσει τον ασθενή, όχι για το αν η υγεία έχει αξία. Αν η διανοητική λειτουργία της προαίρεσης έχει να κάνει μόνο με τη βούλευση, καλούμαστε, άραγε, να συμπεράνουμε ότι η προαίρεση αφορά μόνο τα μέσα για την πραγμάτωση των σκοπών της πράξης; Αν και η πρόταση (2) ίσως υποβάλλει μια τέτοια (παρρημηνεία, η πρόταση (6) απομακρύνει τον κίνδυνο, εξηγώντας ότι η προαίρεση συνιστά και νου, δηλαδή, μια ικανότητα κατανόησης των σκοπών (των αρχών) της πράξης. Άρα, η διανοητική πλευρά της προαίρεσης εκτελεί δύο λειτουργίες: από τη μια, ως νους, συλλαμβάνει το αγαθό (για παράδειγμα, κατανοεί ότι η δικαιοσύνη είναι αγαθό), ενώ, από την άλλη, ως βούλευση, συμπεραίνει ποια συγκεκριμένη δράση, με ποια συγκεκριμένα μέσα κ.λπ. είναι αναγκαία για να πραγματοποιηθεί, στην παρούσα συνθήκη, μια πράξη δικαιοσύνης.

Αλλά η προαίρεση, λέει η πρόταση (2), δεν είναι απλό ζήτημα διάνοιας. Εμπειρέχει μέσα της ένα στοιχείο όρεξης (επιθυμίας), παρακίνησης σε πράξη. Μέχρι τώρα γνωρίζαμε, από τον ορισμό της, ότι η ηθική αρετή είναι ξίς προαιρετική. Η ηθική αρετή, φυσικά, ανήκει στο ορεκτικό μέρος της ψυχής. Δεν είναι λόγος, απλά υπακούει στον λόγο. Συνεπώς, ως τέτοια δεν προαιρείται, δεν λαμβάνει αποφάσεις και δεν εκκινεί πράξεις, αλλά αποτελεί μια ικανότητα, χωρίς την οποία η λήψη αποφάσεων θα ήταν αδύνατη. Διότι, αν οι ηθικές ξίεις δεν έχουν διαμορφωθεί σωστά, τότε οι επιθυμίες θα είναι λανθασμένες ή θα έχουν μη προσήκουσα δύναμη. Η πρόταση (2) υπενθυμίζει ρητά ότι αγαθή προαίρεση δεν μπορεί να υπάρξει

παρά μόνο στο έδαφος των σωστών επιθυμιών. Βέβαια, η προαίρεση είναι κάτι άλλο και δεν είναι ο τόπος των επιθυμιών με τον τρόπο που είναι οι ηθικές αρετές. Η θέση της επιθυμίας μέσα στην προαίρεση θα έχει κάποια άλλη μορφή.

Το πώς συμβαίνει αυτό είναι το θέμα των προτάσεων (3), (5), (6), οι οποίες διατυπώνουν τον ίδιο ισχυρισμό με μικρές παραλλαγές:

(3) Διότι αυτή η διάνοια και η αλήθεια [δηλαδή, αυτή που αντιστοιχεί στην προαίρεση] έχουν πρακτικό χαρακτήρα ... και η αλήθεια του μέρους της ψυχής που αφορά πράξεις και είναι διανοητικό βρίσκεται σε συμφωνία με τη σωστή επιθυμία...

(5) Στην προαίρεση αντιστοιχούν επιθυμία και λόγος για χάρη κάποιου πράγματος, γι' αυτό η προαίρεση δεν υφίσταται ούτε χωρίς νου και διάνοια ούτε χωρίς ηθική ξίη.

(6) Γι' αυτό, η προαίρεση είναι είτε επιθυμητικώς νους είτε διανοητική επιθυμία ...

Ενώ στην πρόταση (2) είχαμε συναντήσει την έννοια «αληθής λόγος», εδώ συναντάμε την περίπου ισοδύναμη διατύπωση «αλήθεια με πρακτικό χαρακτήρα». Το σημαντικό είναι ότι εισάγεται το στοιχείο της συμφωνίας ανάμεσα στη διάνοια και την όρεξη. Αυτή η συμφωνία / ομολογία δεν συνιστά μια απλή και εκ των υστέρων εξωτερική σύμπτωση ανάμεσα σε μια επιθυμία που έτυχε να είναι σωστή και σε μια διάνοια που έτυχε να είναι αληθής, η καθεμιά ανεξάρτητα από την άλλη. Αντίθετα, το κείμενο τονίζει, με αποκορύφωμα την πρόταση (6), ότι εντός της προαίρεσης είναι αδύνατη η διάκριση ανάμεσα στην επιθυμία και τη διάνοια / λόγο: ο πρακτικός λόγος (εκείνος ο λόγος που καθορίζει το πώς αποφασίζω τι θα πράξω και πώς δρομολογώ την πράξη μου), καθότι λόγος, γνωρίζει μια αλήθεια. Αλλά αυτή η αλήθεια είναι πρακτική, πράγμα που σημαίνει ότι κινητοποιεί σε πράξεις. Πράγματι,

ένας πρακτικός λόγος που δεν θα με κινήσει να πράξω δεν θα ήταν πρακτικός με τη σημασία που απαιτείται εντός της προαίρεσης. Έτσι, κάποιος που γνωρίζει, για να μιλήσουμε με τωρινούς όρους, την ιστορία της ηθικής/πρακτικής φιλοσοφίας, κατέχει εγκυκλοπαιδική και στείρα γνώση. Πρακτική γνώση με το νόημα που της αποδίδει εδώ ο Αριστοτέλης έχει μόνον εκείνος για τον οποίο το ότι γνωρίζει το αγαθό ισοδυναμεί με το ότι ελευθεύεται από το αγαθό, ότι έχει κίνητρο να το πραγματοποιήσει: γνώση για το αγαθό είναι το να επιδιώκω αυτό που συνιστά πραγματικό αγαθό και να αποφεύγω το φαινομενικό αγαθό. Γι' αυτό, όπως αναφέρει η πανέμορφη πρόταση (6), δεν έχει σημασία αν θα δώσει κανείς προτεραιότητα στην επιθυμητική ή στη διανοητική πλευρά της προαίρεσης. 'Επιθυμητικός νους' και 'διανοητική επιθυμία' είναι συνώνυμες εκφράσεις, εφόσον αυτό που προέχει είναι να κατανοηθεί ότι ο πρακτικός λόγος συνιστά λόγο που αποτελεί, ο ίδιος, επιθυμία: το ότι γνωρίζω το αγαθό συνιστά κίνητρο για να το πράξω. Η επιθυμία εντός της προαίρεσης μοιάζει, λοιπόν, με την επιθυμία εντός της βούλησης: είναι εξ ολοκλήρου έλλογη. Ενώ προϋποθέτει την ηθική αρετή (τη σωστή διαμόρφωση του ορεκτικού μέρους της ψυχής) ως το απαραίτητο έδαφος πάνω στο οποίο θα εδραιωθεί, η ίδια η προαίρεση δεν συμμορφώνεται προς τον λόγο, είναι λόγος (θα επανέλθω σε αυτό σε λίγο).

Πέρα από τις επεξηγήσεις σχετικά με την ιδιαιτερότητα του πρακτικού λόγου και της πρακτικής αλήθειας, η πρόταση (4) φωτίζει μια άλλη όψη των πραγμάτων:

(4) Η προαίρεση, λοιπόν, είναι αρχή της πράξης — αυτό απ' όπου ξεκινά η κίνηση [πράξη], αλλά όχι ο σκοπός της κίνησης [πράξης].

Δεν είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς γιατί η προαίρεση αποτελεί την αρχή της πράξης, την εκκίνησή της: όταν γνωρίζω τον σκοπό (με τον νο), τα μέσα (με τη βούλευση), και

έχω την αντίστοιχη επιθυμία (διανοητική επιθυμία), τότε εκκινώ να πράττω (εκτός αν κάτι με εμποδίσει). Αυτό που ηχεί κάπως απρόσμενο είναι η εμβόλιμη φράση ότι η προαίρεση δεν είναι ο σκοπός της πράξης (εδώ, στην πρόταση (4), όπως και σε άλλα πολλά σημεία, ο όρος *κίνησις* χρησιμοποιείται ως έννοια γένους που περιλαμβάνει όλες τις δραστηριότητες, όχι μόνο ό,τι ορίζεται στενά ως *πράξις*). Αυτή η σύντομη φράση είναι απαραίτητη διότι πολλοί θα ήταν έτοιμοι να ισχυριστούν ότι το σημαντικό είναι να λαμβάνουμε τις σωστές αποφάσεις, διότι αυτό αντικατοπτρίζει και τον τρόπο με τον οποίο σκεπτόμαστε και το τι επιθυμούμε, δηλαδή, το ποιο είμαστε. Ο Αριστοτέλης δεν θα διαφώνουσε με μια τέτοια διατύπωση, αλλά επισημαίνει τον κίνδυνο αυτή τη διατύπωση να μας ωθήσει να παραβλέψουμε ότι το τελικό ζητούμενο στον χώρο της πρακτικής αλήθειας είναι η ίδια η πράξη. Με άλλα λόγια, η προαίρεση είναι ακόμα υπερβολικά 'εσωτερική', και δεν μπορεί να αποτελεί σκοπό της πράξης, ενώ, κυριολεκτικά, τελικός σκοπός είναι η ίδια η εμφάνιση της πράξης μέσα στον κόσμο, η ίδια η εγγραφή της στο πεδίο της ηθικοπολιτικής πραγματικότητας. Το παρακάτω χωρίο από το Βιβλίο X εξηγεί την αμφισημία:

X 8 1178a 34 – 1178b 1

*ἀμφισβητεῖται τε πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἡ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὕσης. τὸ δὴ τέλειον δῆλον ὡς ἐν ἀμφοῖν ἂν εἴη.*

Υπάρχει αμφισβήτηση για το ποιο είναι το πιο καθοριστικό ως προς την αρετή, η προαίρεση ή οι πράξεις, γιατί η αρετή ενυπάρχει και στα δυο. Το τέλειο, έτσι φαίνεται, θα ήταν αν ενυπάρχε [ταυτόχρονα] και στα δυο.

Αν γνωρίζω την προαίρεση κάποιου, τότε γνωρίζω τον ηθικό χαρακτήρα του. Αλλά την προαίρεση μπορώ να τη γνωρίσω μόνο αν τη δω αποτυπωμένη σε πράξη, διότι μόνο η πράξη αποτελεί πιστοποιήσή της (και όχι τα απλά λόγια ή η

εκδήλωση προθέσεων). Η πράξη, ωστόσο, μολονότι συνιστά παραγματικό στοιχείο μέσα στον κόσμο, αν εξετασθεί ανεξάρτητα από την προαίρεση που οδηγήσε σε αυτήν, ανθίσταται σε κάθε ουσιασθή ηθική αξιολόγηση. Χωρίς την πράξη, η προαίρεση είναι έωλη· χωρίς προαίρεση, η πράξη είναι κενή.

\*

Ολοκληρώσαμε την ανάλυση του κεντρικού χωρίου για την προαίρεση και, στο εξής, θα χρησιμοποιούμε τον όρο με την τεχνική του σημασία. Ας προσθέσουμε τρία ακόμα επεξηγηματικά σχόλια που θα αποδειχθούν χρήσιμα στη συνέχεια.

Πρώτον, το κείμενο κάνει συνεχώς λόγο για την εξαίρεση ή την αγαθή προαίρεση. Και ο φάυλος άνθρωπος, ωστόσο, πράττει στη βάση της προαίρεσής του· λαμβασμένη η προαίρεσή του και φάυλη, προαίρεση πάντως. Αν δεν υπήρχε προαίρεση στην πράξη του, τότε αυτή δεν θα ήταν κυριολεκτικά φάυλη (διότι, χωρίς προαίρεση, δεν θα κάναμε λόγο για πράξη, με την αυστηρή έννοια του όρου). Και στον φάυλο, όπως και στον ενάθετο, η προαίρεση προϋποθέτει αντιστοιχία (ομολογία) ανάμεσα στη διάνοια και στην επιθυμία: η διάνοιά του θα είναι της ίδιας ποιότητας με την επιθυμία του. Αν είναι κακός οι επιθυμίες όπως αποκαλείται ο λόγος του να είναι αληθής· προαίρεση, τότε αποκαλείται ο λόγος του να είναι αληθής· τουλάχιστον, όχι πλήρως αληθής. Διότι διάνοια και λόγος, εντός της παρατυχίας σφαιράς, δεν λειτουργούν ως δύο ανεξάρτητες ικανότητες μέσα στην ψυχή. Ωστόσο, τα πράγματα, τα περιλαμβάνονται όταν εμφανίζεται η εκδοχή του ακρατούς, εκείνου που γνωρίζει το αγαθό αλλά, παρασυρόμενος από τις επιθυμίες του, πράττει το κακό. Αν όσα μόλις είπαμε για την προαίρεση ευσταθούν, τότε θα πρέπει να δείξουμε ότι, υπό κάποια έννοια, ο ακρατής δεν γνωρίζει το αγαθό (θα επανέλθουμε σε αυτό στην Ενότητα 6.4).

Δεύτερον —σημείο που είχαμε θέσει παραπάνω—, ο ορισμός της προαίρεσης την κάνει να μοιάζει πάρα πολύ με τη

βούληση, η οποία είχε επίσης οριστεί ως έλλογη επιθυμία. Και, πράγματι, ο Αριστοτέλης θα πει ότι είναι συγγενικές μεταξύ τους (III 2 1111b 19-20). Σε τι διαφέρουν; Στο ότι τα αντικείμενα της βούλησης δεν είναι μόνον τα *ἐφ' ἡμῶν* (αυτά που μπορούμε να πραγματοποιήσουμε) αλλά και πράγματα που δεν είναι στο χέρι μας. Για παράδειγμα, κάποιος ίσως βούληται να γίνει αθλητής, έστω κι αν αυτό είναι ανθρωπίνως αδύνατον (III 2 1111b 22-23). Αντίθετα, η προαίρεση αφορά μόνον όσα πράγματα είναι στο δικό μας χέρι να κάνουμε, μόνον ό,τι επαφίεται σε μας και στις πράξεις μας. Ο Αριστοτέλης, όπως δείχνει και το παράδειγμα της αθλησίας, παραουσιάζει τη διάκριση ανάμεσα στη σφαίρα της βούλησης και τη σφαίρα της προαίρεσης ως κάτι αυτόνοτο. Δεν νομίζω ότι αυτό είναι όλη η αλήθεια. Η ηθική μας εμπειρία δείχνει ότι, πολύ συχνά, η βούληση και η προαίρεση, αυτό που έλλογα επιθυμούμε έστω κι αν είναι αδύνατον να το πράξουμε και αυτό που έλλογα επιδιώκουμε μόνο στο μέτρο που είναι *ἐφ' ἡμῶν*, διεκδικούν στη ζωή μας το ίδιο μερίδιο: Μια μπαλαρίνα για την οποία αντικείμενο της προαίρεσης ήταν να εξασκηθεί στον χορό, παθαίνει ένα ατύχημα ή γερνάει, και δεν μπορεί να ξαναχορέψει. Ο χορός γι' αυτήν θα έπρεπε να μετατραπεί σε ένα απλό αντικείμενο βούλησης. Κι όμως, ενίοτε, οι άνθρωποι αργούνται να κάνουν αυτό το βήμα και συνεχίζουν να προσδένουν την προαίρεσή τους σε σκοπούς που δεν είναι πραγματοποιήσιμοι. Ενίοτε, στην τομή βούλησης και προαίρεσης αναδύεται η πραγματικότητα της ανθρωπίνης ύπαρξης.

Τρίτον, και ας κλείσουμε με αυτό, ένα μικρό σχόλιο για την πρόταση (7): «και μια τέτοια είδους αρχή είναι ο άνθρωπος». Ξαναβρίσκουμε εδώ την ιδέα της πρότασης (1), σύμφωνα με την οποία τα ζώα δεν πραγματοποιούν πράξεις, με την πλήρη σημασία του όρου, ούτε διαθέτουν πρακτικό λόγο. Προαίρεση δεν είναι ικανά να επιτελέσουν τα παιδιά, αλλά αυτό είναι κάτι που θα το δεχόμασταν, με κάποιον τρόπο, και σήμερα. Γι' αυτό και διακρίνουμε και τιμωρούμε με τελείως

διαφορετικό τρόπο τα παιδιά από ό,τι τους ενήλικες. Προαίρεση δεν είναι ικανοί να επιτελέσουν ούτε οι ψυχοπαθείς (ή, τουλάχιστον, κάποιοι ανάμεσά τους). Κι αυτό θα το δεχόμαστε αν σήμερα, υπό όρους. Δεν υπάρχει λόγος να αποκηρύξουμε ότι ο Αριστοτέλης αρνείται, επίσης, ότι οι γυναίκες και οι δούλοι έχουν πλήρη ικανότητα προαίρεσης. Μια αστήρικτη βιολογική θεωρία για τη γυναικεία φύση και μια εξίσου άστοχη ανάλυση του φύσει δούλου είναι οι αιτίες του παραπάνω χονδροειδούς, στα σημερινά μάτια, λανθασμένου ισχυρισμού. Αλλά, ευτυχώς, απομακρύνοντας αυτές τις αστοχίες, δεν χρειάζεται να καταρρίψουμε την αριστοτελική ηθική στο σύνολό της και, κυρίως, τις βασικές της αρχές.

## 5.2 ΒΟΥΛΕΥΣΙΣ ΚΑΙ ΔΕΙΝΟΓΗΤΙΑ:

ΔΙΑΛΕΓΟΝΤΑΣ ΤΟΝ ΤΡΟΠΟ (VI 9, 12 & III 3)

Προσπαθούμε να συνθέσουμε το παζλ όσων συναποτελούν τη φρόνηση. Ξεκινήσαμε με οδηγό την προαίρεση, διότι αποτυπώνει, όπως είδαμε, την πολυπλοκότητα της φρόνησης. Σε αυτή τη συνάφεια συναντήσαμε την έννοια της βούλευσης, για την οποία θα πρέπει να μιλήσουμε αναλυτικότερα. Ο Αριστοτέλης μιλάει τόσο συχνά για τη βούλευση, ώστε πολλοί ερμηνευτές των *Ηθικών Νικομαχείων* τείνουν να πιστεύουν ότι τελικά η φρόνηση δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αρετή της βούλευσης. Αυτό φαίνεται να λέει ρητά και η παραφακάτω πρόταση:

VI 7 1141b 9-10

τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαινει, τὸ εὖ βουλευέσθαι.

Διότι αυτό λέμε ότι είναι το κατεξοχήν έργο του φρόνιμου, το να βουλεύεται καλά.

Αυτή η πρόταση είναι αμφίσημη, και θα δούμε γιατί. Πάντως, μην ξεχνάμε ότι, όπως δείξαμε στην προηγούμενη ενό-

τητα, η φρόνηση καλύπτει όλο το φάσμα της προαίρεσης, ενώ η βούλευση εμφανίζεται μόνο σε ένα μέρος της διανοητικής λειτουργίας της προαίρεσης. Η ανάλυση της βούλευσης στο VI 9 δίνει έμφαση στα εξής:

VI 9 1142b 20-33

(1) δοκεῖ δ' ἀγαθὸν τι τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι· ἢ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλήs εὐβουλία, ἢ ἀγαθοῦ τεχνικῆ.

φαινεται ότι το να βουλεύομαι καλά [ορθά] είναι κάτι το αγαθό. Και αυτού του είδους η ορθότητα της βούλευσης συνιστά την καλή βούλευση, εκείνη που επιτυγχάνει το αγαθό.

(2) ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδὲς συλλογισμῶν τυχεῖν, καὶ ὁ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὗ δ' οὐ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὄρον εἶναι. ὥστ' οὐδ' αὕτη πω εὐβουλία...

αλλά είναι δυνατόν αυτό να το επιτύχει κανείς και μέσω ενός ψευδούς συλλογισμού και, να μην να επιτύχει αυτό που πρέπει να κάνει, αλλά όχι μέσω εκείνου που πρέπει, καθώς ο μέσος όρος θα είναι ψευδής. Ωστε, ούτε αυτή θα είναι ακόμα καλή βούλευση...

(3) ἔτι ἔστι πολλὸν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχέ. οὐκοῦν οὐδ' ἐκείνη πω εὐβουλία, ἀλλ' ὀρθότηs ἢ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὐ δεῖ καὶ ὡs καὶ δε.

περαιτέρω, κάποιος ίσως βουλεύεται για πολύ χρόνο για να φτάσει [στο συμπέρασμα], άλλος φτάνει γρήγορα. Συνεπώς, ούτε αυτή [η πρώτη] συνιστά, ακόμα, καλή βούλευση. Καλή βούλευση συνιστά η ορθότητα σύμφωνα με το ωφέλιμο και σε σχέση με αυτό που πρέπει και όπως πρέπει και στον χρόνο που πρέπει [ναπραχθεί].

(4) ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶs εὖ βεβουλευῆσθαι καὶ πρὸs τι τέλος. ἢ μὲν δὴ ἀπλῶs ἢ πρὸs τὸ τέλος τὸ ἀπλῶs κατορθοῦσα, τὶs δὲ ἢ πρὸs τι τέλος.

περαιτέρω, υπάρχει και καλή βούλευση χωρίς όρους και καλή βούλευση σε αναφορά προς κάποιον [επιμέρους] σκο-

πό. Καλή βούλευση χωρίς όρους θα είναι αυτή που προάγει τον χωρίς όρους σκοπό, ενώ κάποιου είδους καλή βούλευση θα είναι αυτή που προάγει κάποιον [επιμέρους] σκοπό.

(5) *εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλεύεσθαι, ἢ εὐβουλία εἴη ἢν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὐ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ἐπιλόγησις ἔστιν.*

αν ιδιάζει στους φρόνιμους το να βουλεύονται καλά, τότε η καλή βούλευση θα είναι η ορθότητα ή σύμφωνη με ό,τι συμβάλει [συν-φέρει] στον σκοπό, τον σκοπό για τον οποίο η φρόνηση αποτελεί την αληθή πεποιθήση.

Η βούλευση είναι η ικανότητα να βρίσκει κανείς ποια είναι τα σωστά μέσα για την πραγμάτωση των σκοπών του. Υπό αυτήν την έννοια, βούλευση υπάρχει και στον χώρο της κατασκευής και στον χώρο της ηθικής πράξης, διότι και στις δύο περιπτώσεις απαιτείται η επιλογή μέσων για την πραγμάτωση σκοπών. Θα πρέπει, συνεπώς, να δώσουμε έναν ορισμό της βούλευσης που θα ενσωματώνει τη διάκριση τέχνης και φρόνησης. Όλο το παραπάνω χωρίο καταγράφει την αριστοτελική προσπάθεια να επιτύχει έναν ορισμό που, ταυτόχρονα, θα ενώνει την τέχνη και τη φρόνηση (ως τις δύο όψεις του βουλευτικού μέρους της ψυχής) και θα τις διαχωρίζει.

Πιο αναλυτικά, η πρόταση (1) σημειώνει, με τρόπο —μόνο φαινομενικά— ανώδυνο, ότι η σωστή βούλευση είναι εκείνη που επιτυγχάνει κάτι αγαθό. Αυτή η αρχική τοποθέτηση δεν είναι ανώδυνη γιατί, στην πραγματικότητα, αντιμετωπίζει τη βούλευση όχι ως την ικανότητα με την οποία επιλέγει κανείς τα σωστά μέσα για την επίτευξη οποιουδήποτε σκοπού, αλλά ως την ικανότητα με την οποία επιλέγονται τα μέσα για την πραγμάτωση ενός αγαθού σκοπού. Ενώ, λοιπόν, υπό μια έννοια, ο επιτυχημένος κλέφτης σωστά επιλέγει τα μέσα για να πραγματοποιήσει τους σκοπούς του, εδώ (αν θεωρήσουμε δεδομένο ότι η κλοπή είναι κάτι κακό), η βούλευσή του δεν θεωρείται σωστή, διότι δεν παράγει κάτι αγαθό. Παράγει

μεν κάτι αγαθό για τον ίδιο (π.χ., την αύξηση της περιουσίας του), αλλά όχι κάτι πραγματικά αγαθό (π.χ., όχι κάτι δίκαιο).

Άρα, εξαρχής, η βούλευση αντιστοιχίζεται με έναν σωστό συλλογισμό: πρέπει και οι προκειμενες να είναι αληθείς και ο συλλογισμός ορθός, ώστε το συμπέρασμα να είναι αληθές. Αυτό εξηγείται στην πρόταση (2), που τονίζει το στοιχείο της εύρεσης των σωστών μέσων. Διότι ένα σωστό συμπέρασμα μπορεί να εξαχθεί και κατά λάθος ή τυχαία: το ίδιο και μια αγαθή πράξη. Ας δώσουμε ένα πρώτο παράδειγμα τέτοιου συλλογισμού από τον χώρο της ιατρικής, που είναι πάντα πιο εύληπτος:

[1η ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΗ] Όλα τα κρέατα που δεν έχουν λίπη είναι υγιεινά.

[2η ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΗ] Το συγκεκριμένο κρέας δεν έχει λίπος.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ: Το συγκεκριμένο κρέας είναι υγιεινό.

Βούλευση στον χώρο της τέχνης είναι η ικανότητα να κινούμαι από την πρώτη προκείμενη στο συμπέρασμα. Βέβαια, ο παραπάνω συλλογισμός είναι αυτός που θα βρισκαμε, είτε στην αναπτυγμένη του μορφή είτε όχι, σε ένα εγχειρίδιο ιατρικής. Στην ιατρική δραστηριότητα, ωστόσο, στο μέτρο που η τέχνη αφορά, όπως είδαμε, τη δημιουργία κάποιου πράγματος, θα ήταν πιο ενδεδειγμένη μια παραλλαγή του παραπάνω συλλογισμού:

[1η ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΗ] Όλα τα κρέατα που δεν έχουν λίπη είναι υγιεινά και πρέπει να δίνονται στους αρρώστους.

[2η ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΗ] Το συγκεκριμένο κρέας δεν έχει λίπος και ο συγκεκριμένος άνθρωπος είναι άρρωστος.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ: Το συγκεκριμένο κρέας είναι υγιεινό. Συμπεριλάβέ το στη διαίτα του αρρώστου.

Ας δούμε τώρα ένα παράδειγμα από τον χώρο της ηθικής σφαίρας, ένα παράδειγμα πρακτικού συλλογισμού:

[1η ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΗ] Οι δίκαιες πράξεις αποστρέφουν συστατικό της ευδαιμονίας μου.

[2η ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΗ] Σε αυτή τη συγκεκριμένη περίπτωση απαιτείται η συγκεκριμένη πράξη ως πράξη δικαιοσύνης.

[ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ] Πράξε έτσι.

Κάποιος ίσως κάνει λάθος στην 1η προκειμένη (για παράδειγμα, ένας άδικος άνθρωπος που πιστεύει ότι όχημα της ευδαιμονίας είναι η αδικία). Κάποιος ίσως κάνει λάθος στη 2η προκειμένη (για παράδειγμα, κάποιος που λαθρασιμεί αναγνώρισε τι είναι δίκαιη πράξη στη συγκεκριμένη περίπτωση). Κάποιος τρίτος, ίσως, έφτασε μεν στο σωστό συμπέρασμα, αλλά χωρίς τον σωστό συλλογισμό (για παράδειγμα, έκανε τη σωστή πράξη αλλά για λάθος λόγο). Συνεπώς, η σωστή βούλευση επιπεριέχει πέρα πέρα πράγματα που δεν αφορούν απλώς τον τρόπο με τον οποίο συνδέουμε τις προκειμένες μετξύ τους ή τον τρόπο με τον οποίο συνδέουμε σκοπούς και μέσα. Τα λάθη ως προς την 1η προκειμένη είναι λάθη ως προς τις αρχές του πρακτικού συλλογισμού (όπως είδαμε στην προαίρεση), δηλαδή, τους σκοπούς και τα λάθη στη 2η προκειμένη είναι λάθη αίσθησης γιατί — όπως θα δούμε — η αίσθηση είναι αυτή που αναγνωρίζει τα συγκεκριμένα δεδομένα της κάθε πράξης και, άρα, τα απαιτούμενα κάθε φορά μέσα.

Ας επιμείνουμε λίγο περισσότερο στην 1η προκειμένη, που είναι, σε αυτή τη συνάφεια, η κρισιμότερη. Υπό μία έννοια, η βούλευση δεν αφορά τους σκοπούς. Ο Αριστοτέλης το επαναλαμβάνει συνεχώς:

III 3 1112b 11-12

*Βουλενόμεθα δ' οὐ περι τῶν τελῶν ἀλλὰ περι τῶν πρὸς τὰ τέλη*  
δεν εξασκούμε τη βούλευση σε σχέση με τους σκοπούς αλλά σε σχέση με όσα οδηγούν προς τους σκοπούς.

Η βούλευση, ως βούλευση, δεν εμπλέκεται στην αξιολόγηση των σκοπών. Ωστόσο, υπό μια άλλη έννοια, δεν είναι δυνατόν να υπάρξει σωστό συμπέρασμα αν η 1η προκειμένη στην οποία βασίζεται ο συλλογισμός δεν είναι σωστή, αν ο σκοπός της πράξης δεν είναι σωστός. Έτσι, λοιπόν, οι σκοποί παρέρχονται στον χώρο της βούλευσης χωρίς να είναι προϊόν ή αντικείμενο της ίδιας της βούλευσης και η παρουσία τους έχει τρεις συνέπειες.

Πρώτον, η ορθότητα των σκοπών είναι αναγκαίος όρος για την ορθότητα της βούλευσης, όπως δηλώνει η πρόταση (1). Στον χώρο της ηθικής πράξης, μόνον ο φρόνιμος βουλεύεται σωστά, όχι ο φαύλος.

Δεύτερον, όπως δηλώνει η πρόταση (4), επειδή ακριβώς οι σκοποί ενσωματώνονται στη βούλευση, είναι δυνατόν να διακρίνω δύο είδη βούλευσης: τη βούλευση εντός του πεδίου της τέχνης και τη βούλευση εντός του πεδίου της φρόνησης. Διότι μόνο τότε είναι δυνατόν να διακρίνω ανάμεσα σε επιμέρους σκοπούς και έναν σκοπό χωρίς περιρισμούς ως προς την ισχύ του, δηλαδή, σε έναν σκοπό που αποτρέπει το περιεχόμενο του ύψιστου αγαθού που είναι η ευδαιμονία. Πράγματι, αν δεν υπήρχε αυτή η αναφορά στα είδη των σκοπών, καμιά διαφορά ποίησης της βούλευσης στο πεδίο της τέχνης και της φρόνησης δεν θα ήταν δυνατή. Διότι, κατά τα λοιπά, μοιάζουν μεταξύ τους. Μοιάζουν και ως προς τη σχέση τους με τον χρόνο, όπως την παρουσιάζει η πρόταση (3) (την οποία έχουμε ήδη συζητήσει στην Ενότητα 2.7). Η αναφορά στον χρόνο για την ολοκλήρωση της βούλευσης είναι κοινή στην τέχνη και στη φρόνηση, γιατί και στις δύο περιπτώσεις προκειται για μια αλήθεια η οποία αφορά κάτι που είναι να γίνει με ανθρωπίνη παρέμβαση. Αποτρέπει διακριτικό γνώρισμα του βουλευτικού μέρους της ψυχής στην αντιδιαστολή του προς το επιστημονικό και, άρα, διακριτικό γνώρισμα και της πρακτικής και της κατ'ακραιωτάς αλήθειας στην αντιδιαστολή τους προς την αλήθεια του επιστημονικού μέρους της ψυχής.



Τρίτον, όπως εξηγεί η πρόταση (5), η ικανότητα να γνωρίζω τους ίδιους τους σκοπούς δεν είναι η βούλευση αλλά η φρόνηση: *οὐδ' ἡ φρόνησις ἀληθῆς ἐπιθυμῆσθαι ἐστιν*. Αυτή η πρόταση είναι αμφίσημη, γιατί η σύνταξή της επιτρέπει να διαβάσουμε ως αντικείμενο της φρόνησης τόσο τον σκοπό όσο και τα μέσα προς τον σκοπό: είτε «με ό,τι συμβάλλει [συν-φέρει] στον σκοπό, πράγμα για το οποίο η φρόνηση αποτελεί την αληθή πεποίθησή» είτε «με ό,τι συμβάλλει [συν-φέρει] στον σκοπό, τον σκοπό για τον οποίο η φρόνηση αποτελεί την αληθή πεποίθησή». Παρά τις φιλονικίες των ερμηνευτών και σχολιαστών, θεωρώ ότι η λογική του χωρίου επιβάλλει να ερμηνεύσουμε αυτή την αμφίσημη πρόταση σαν να δηλώνει ότι η φρόνηση συμπληρώνει αυτό που δεν γνωρίζει η βούλευση, ενώ το προϋποθέτει: την ικανότητα αξιολόγησης των σκοπών.

\*

Οι σκοποί, έτσι όπως επιλέγονται από τη φρόνηση ως φορείς της ευδαιμονίας, αποτελούν αυτό που συνιστά την καθολική πλευρά της πρακτικής γνώσης, το στοιχείο που, για άλλη μια φορά, αποδεικνύει την επιστημονικότητά της, αφού κάθε επιστήμη αφορά τα καθόλου (VI 6 1140b 31-32). Η φρόνηση ενσωματώνει την πρακτική-επιστημονική γνώση (ή αλλιώς την πολιτική επιστήμη), αφού γνωρίζει τον ορισμό της ευδαιμονίας και τους σκοπούς ή τις δραστηριότητες που αποτελούν το όχημα της ευδαιμονίας (ή όποιες ευδαιμονίας είναι επιτεύξιμη για διαφορετικά είδη ανθρώπων σε διαφορετικούς είδους πόλεις). Αυτή η γνώση είναι καθολική. Η φρόνηση, βέβαια, ως πρακτική γνώση αφορά και τα καθ' ἕκαστα, αλλά αυτό δεν πρέπει σε καμιά περίπτωση να μας κάνει να παραβλέπουμε τον καθολικό της χαρακτήρα. Ενάντια σε κάθε τέτοιου είδους παρανόηση, ο Αριστοτέλης σημειώνει:

X 9 1180b 20-25

... ἴσως τῷ γε βολομένῳ τεχνικῶ γενέσθαι καὶ θεωρητικῶ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δόξειεν ἂν, κάκεινο γνωριστέον ὡς ἐνδεχεται· εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστήμαι. τάχα δὲ καὶ τῷ βολομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῶ περιστατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἂν.

... ἴσως, όπως φαίνεται, αυτός που βούλεται να γίνει κάτοχος μιας τεχνικής γνώσης, ή μιας θεωρητικής γνώσης, θα πρέπει να κάνει βήματα προς το καθολικό και να το γνωρίσει όσο αυτό είναι δυνατόν. Γιατί, όπως είπαμε, οι επιστήμες φέρουν αυτό το καθολικό. ἴσως, λοιπόν, και αυτός που βούλεται να κάνει, με την επίβλεψή του, τους ανθρώπους καλύτερους, είτε αυτοί είναι πολλοί είτε λίγοι, θα πρέπει να προσπαθήσει να γίνει κάτοχος της νομοθετικής επιστήμης, αν είναι να γίνουμε αγαθοί μέσω των νόμων.

Η καθολικότητα της γνώσης του νομοθέτη περιλαμβάνει τη γνώση για την αρχή της ευδαιμονίας, για το τέλος πολιτεύμα και τις προϋποθέσεις του, για την ευδαιμονία των πολιτών κ.λπ. Βέβαια, όπως κάθε πρακτική γνώση, αυτή η καθολικότητα θα απαιτείται να συμπληρώνεται από τη γνώση και την αξιολόγηση των επιμέρους, των συγκεκριμένων συνθηκών. Αυτό το είχαμε δει ανάγλυφα στην περίπτωση της καθολικότητας του νόμου και της αναγκαιότητας της επεικειίας (βλ. Ενότητα 3.5). Σε κάθε περίπτωση, η νομοθετική επιστήμη (δηλαδή, η πολιτική επιστήμη) είναι θεωρητική και, άρα, αφορά τα καθόλου. Κι αν κάποιος αντιτείνει ότι αυτά ισχύουν για τη νομοθετική επιστήμη και όχι για τη φρόνηση με την πιο στενή σημασία της (δηλαδή, όταν αφορά τις ατομικές πράξεις και την ατομική ευδαιμονία), την απάντηση τη δίνει το ακόλουθο χωρίο:

VI 6 1141b 14-16

οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζεσθαι· πρακτικῆ γὰρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα.

και ούτε είναι η φρόνηση μόνο για τα καθολικά, αλλά πρέπει να γνωρίζει και τα καθέκαστα. Γιατί είναι πρακτική, και η πράξις η αφορά τα καθέκαστα.

Η φρόνηση εμπειρεύει δύο ειδών γνώσης, μια γνώση καθολική και μια γνώση στραμμένη προς τις συγκεκριμένες περιστάσεις. Όποιος δεν κατέχει και τις δύο, δεν είναι φρόνιμος. Η δεύτερη δεν αναίρει την πρώτη, αλλά ούτε παράχεται από αυτήν (σαν απλό έλλογο συμπέρασμα). Και η πρώτη δεν μένει ανέπαφη από τη δεύτερη, ως εάν να ήταν εντελώς ανεξάρτητη από αυτήν, αλλά εμπλουτίζεται, τρόπον τινά, με ολοένα και πιο πλούσιο περιεχόμενο που συγκεκριμενοποιεί κάθε φορά αυτό που η καθολική γνώση αφήνει αδιευκρίνιστο.

\*

Η ιδιαιτερότητα και η σημασία της αριστοτελικής επιμνήης στη λειτουργία της βούλευσης δεν οφείλεται απλώς στον έλλογο χαρακτήρα της, στο ότι δείχνει ότι η σωστή πράξις απαιτεί συλλογισμό και όχι κάποιου είδους εμπνευση ή αυθόρμητη απόφαση. Οφείλεται και στο ότι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, αγαθός είναι μόνον αυτός που όντως φέρνει σε πέρας την πράξις, όχι εκείνος που έχει μεν συλλάβει σωστά την Ιη προκείμενη του πρακτικού συλλογισμού και ελκύεται από το αγαθό, μολιμίως δε αστοχεί στην πραγμάτωσή του:

VI 12 1144a 23-27

(1) ἔστι δὴ δυνάμεις ἢν καλοῦσι δυνότητα. αὐτῆ δ' ἔστι τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ἰσχυροτέρου σκοπὸν συντησόντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τηγάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἦ καλός, ἐπιανετὴ ἔσται, ἐὰν δὲ φαῦλος, πανουργία...

Υπάρχει μια δύναμη [ικανότητα] την οποία ονομάζουν δυνότητα. Αυτή είναι τέτοια είδους ώστε μπορεί να πράξει όσα συντησούν προς έναν σκοπό, τον ισχυρότερο, και να επιτύχει τον σκοπό. Αν μεν ο σκοπός είναι ηθικά όμορφος, αυτή η ικανότητα είναι επιανετή, αν ο σκοπός είναι φαύλος, συνιστά πανουργία...

(2) ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δυνάμεις, ἀλλ' ὅτι ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης.

η φρόνηση δεν είναι αυτή η δύναμη, αλλά χωρὶς αυτή τη δύναμη δεν υπάρχει.

Η δυνότητα είναι, λοιπόν, η δεξιότητα να βρούμε τα σωστά μέσα για τους σκοπούς μου. Μοιάζει η δυνότητα να είναι κάτι σαν την αρετή της βούλευσης, όταν αυτή εξετάζεται ανεξάρτητα από τους σκοπούς. Δεινός μπορεί να είναι και ο κακός, δεινός μπορεί να είναι και ο αγαθός. Εξό, σε αντίθεση με τη βούλευση, η δυνότητα αντιμετωπίζεται ως ικανότητα / δύναμη, ως κάτι που πραγματώνεται με δύο αντίθετους τρόπους: η ίδια ικανότητα καθιστά ορισμένους ανθρώπους ικανούς να πραγματώνουν τους αγαθούς σκοπούς τους, άλλους να πραγματώνουν τους φαύλους σκοπούς τους. Αυτό βρίσκεται πολύ κοντά στις ηθικές μας αντιλήψεις. Εκείνο, όμως, που έχει εξαιρετική σημασία είναι ότι, όπως υπογραμμίζει η πρόταση (2), η φρόνηση εμπειρεύει τη δυνότητα: ο φρόνιμος είναι, κατ' ανάγκην, δεινός, ικανός να φέρει τους σκοπούς του σε πέρας μέσα στον πραγματικό κόσμο των ανθρώπινων σχέσεων. Αυτό συνεπάγεται ότι δεν πρέπει να αντιπαραβέθουμε, από τη μια πλευρά, την αγαθότητα (την ορθότητα των σκοπών) και, από την άλλη, τη δεξιότητα στην υλοποίηση των σκοπών. Διότι αυτό το δεύτερο εξασφαλίζει, εν μέρει, την πρακτική υφή του πρακτικού λόγου, ότι οι σκοποί αποτελούν, πράγματι, στόχους στο εσωτερικό της προαίρεσης. Αν αργηθεί κανείς αυτή την αλήθεια, αν κάποιος πιστεύει ότι ο αγαθός δεν χρειάζεται να κατέχει τη δυνότητα (είτε επειδή την κατέχουν και οι φαύλοι είτε επειδή δεν έχει — από μόνη της — ηθική σημασία είτε επειδή η αγαθότητα δεν πρέπει να συγχέεται με τον εξωτερικό κόσμο αλλά μόνο με τους σκοπούς και τις προθέσεις μας), τότε δύσκολα θα αποφυγει έναν από τους δύο παρακάτω κινδύνους: είτε να ορίσει ως πρακτικούς σκοπούς αγαθά που δεν βρίσκονται στα ανθρώπινα

μέτρα (σύμφωνα με διάφορους τύπους πλατωνισμού) είτε να καταστήσει την αγαθότητα ένα ζήτημα της σωτέρας ψυχής, κάτι ανεξάρτητο από τις πράξεις μας (συμμεριζόμενος τις θέσεις του Καντ). Απέναντι και στις δύο αυτές εναλλακτικές επιλογές, η αριστοτελική ηθική μοιάζει ορθότερη.

### 5.3 ΑΙΣΘΗΣΗ: ΜΑ ΕΙΝΑΙ ΑΔΙΚΟ, ΔΕΝ ΤΟ ΒΛΕΠΕΙΣ; (VI 8)

Ήδη στην προηγούμενη ενότητα για τη βούλευση εντοπίσαμε ότι η 2η προκείμενη του πρακτικού συλλογισμού αφορά τα επιμέρους. Μια παρόμοια έκφραση στα επιμέρους είχαμε ξανασημαντήσει στη συζήτηση για τα συστατικά της ηθικής πράξης. Και τις δύο φορές, μάλιστα, είχαμε σχολιάσει, επί τροχάδην, ότι εδώ ο πρακτικός λόγος θα πρέπει να ασκεί μια λειτουργία που θα μοιάζει με αισθητηριακή αντίληψη ως προς το ότι αντιλαμβάνεται συγκεκριμένα ατομικά αντικείμενα: η αισθητηριακή αντίληψη αντιλαμβάνεται αυτό εδώ το τραπέζι, αυτό το χρώμα, ενώ η αίσθηση στην πρακτική σφαιρα αντιλαμβάνεται αυτήν εδώ τη δικαίη πράξη, την άδικη πράξη, την τίμια πράξη κ.ο.κ. Για να δηλώσει αυτό το εκάστοτε συγκεκριμένο, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί, μάλλον ως συνώνυμους, τους όρους *καθ' ἕκαστον* και *ἔσχατον*: ατομικά πράγματα που μπορεί ανά πάσα στιγμή να είναι διαφορετικά και που δεν έχει νόημα να τα αναλύσουμε σε ακόμα πιο στοιχειώδη ανεξάρτητα μέρη.

Η φρόνηση περιλαμβάνει μια τέτοια αίσθηση του συγκεκριμένου. Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος που τόνισε τη σημασία της αίσθησης ως αποφασιστικού παράγοντα της ηθικής μας εμπειρίας και γνώσης. Ο φρόνιμος, για να είναι φρόνιμος, πρέπει να κατέχει αυτή την ικανότητα αίσθησης (δηλαδή, διάκρισης) του συγκεκριμένου. Είναι διαφιλονικούμενο θέμα στη βιβλιογραφία το τι εννοεί ο Αριστοτέλης όταν χρησιμοποιεί αυτό τον όρο στα συμφραζόμενα του Βιβλίου VI των

*Ηθικών Νικομαχείων*. Εδώ μάς ενδιαφέρει μια όσο το δυνατόν πιο ευρεία κατανόηση των σχετικών χωρίων:

VI 8 1142a 23-30

- (1) *ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἔσχατον ἐστίν, ὡς περ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον.*  
 ότι η φρόνηση δεν είναι επιστήμη, φανερόν· γιατί αφορά το ἔσχατο, όπως έχει ειπωθεί. Και τέτοιας μορφής είναι αυτό που προκύπτει από τις πράξεις.
- (2) *ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νόῳ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἢ δὲ τοῦ ἔσχατου, ὃ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, ἀντιτίθεται, μάλιστα, στον νοῦ· γιατί ο νοῦς έχει ως αντικείμενο του τους ὅρους για τους οποίους δεν υπάρχει αιτιολόγηση, ενώ η φρόνηση αφορά τα ἔσχατα, για τα οποία δεν υπάρχει επιστήμη αλλά αἴσθηση,*
- (3) *οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ὅχι· η αίσθηση των ἰδίων αισθήσεων,*
- (4) *ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τῶν ὄντων· στήφεται γὰρ καί.*  
 αλλά τέτοια όπως αισθανόμαστε [σχήματα] είναι το τρίγωνο· γιατί και εκεί υπάρχει ένα σημείο που σταματάμε.

Η φρόνηση, σύμφωνα με την πρόταση (1), δεν συνιστά επιστήμη, δηλαδή, δεν συνιστά θεωρητική επιστήμη από αυτές που το αντικείμενό τους είναι κάτι αιώνιο και αναγκαίο. Βέβαια, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, η φρόνηση γνωρίζει και καθολικές προτάσεις. Αλλά εδώ τονίζεται ότι το αντικείμενο της φρόνησης, όπως και της ηθικής μας εμπειρίας εν γένει, είναι τα ἔσχατα, τα *καθ' ἕκαστα*, τα ελάχιστα εκείνα αντικείμενα που επιδέχονται αλλαγή οφειλόμενη στην ανθρώπινη παρέμβαση και, συγκεκριμένα, στις ηθικές μας πράξεις. Τα αντικείμενα της φρόνησης, όπως θα εξηγήσουμε στην επόμενη ενότητα, είναι τα πρακτά, όσα πραγματοποιούνται

τεί μια πόλη να της παράσχει το καλύτερο δυνατό πολίτευμα ή να διορθώσει ριζικά το υπάρχον. Ίσως αυτός ο νομοθέτης να μην συμμερίζεται όσα πιστεύουν σε αυτή την πόλη για τις ηθικές αρετές, να είναι ξένος στην πόλη, να μην έχει φίλους σε αυτήν, να μην θέλει να ζήσει ο ίδιος σε αυτή την πόλη. Αλλά σε αυτή την πόλη βρήκε εργοδότες: θα κάνει μικρές τομές, θα αλλάξει κάποια πράγματα με βάση το ιδανικό πρότυπο, για να τη φέρει κάπως πλησιέστερα στο ιδανικό (όχι να την κάνει κατ' ανάγκην ιδανική, όχι να την κάνει κατ' ανάγκην μια πόλη στην οποία θα ήθελε ο ίδιος να ζήσει). Γι' αυτό, λοιπόν, τον αριστοτελικό νομοθέτη θα πρέπει να τον σκεφτόμαστε σαν έναν ξένο, όχι σαν ένα κομμάτι της πόλης στην οποία εξασκεί τη γνώση του.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Το παρόν κεφάλαιο αποτελεί μια εκτενέστερη εκδοχή του Kontos 2018a. Ως προς τις επιμέρους ενότητες: (5.1) ακολουθώ με κάποιες επιφυλάξεις τον Charles 2015· (5.2) προσπαθώ να απαντήσω σε όσους συμφωνούν την φρόνηση σε αρετή της βούλευσης· (5.3) ενσωματώνω τις ερμηνείες των Engberg-Pedersen 1983 και McDowell 1979, αλλά και τη δική μου πρόταση στο Kontos 2011: 32-53· (5.4) ως προς τη σχέση φρόνησης και ηθικής αρετής, βλ. Lorenz 2009 και Καρφαμανώλης 2009· (5.4) ως προς το *πρακτόν*, βλ. Kontos 2011: 9-31 (ελληνική εκδοχή: Κόντος 2009)· (5.5) εισάγω διευκρινίσεις (σε μερική συμφωνία με: Schütrumpf IV: 84-85 κ.ε.) που διορθώνουν τις σχετικές θέσεις του Reeve 2013 και Reeve 2014 (οι οποίες κορυφώνουν μια μακρά παράδοση ερμηνείας του Χωρίου).

## Όσοι δεν είναι φρόνιμοι: φανλότητα, εγκράτεια, ακρασία, θηριωδία

### 6.1 «ΔΕΝ ΤΟ ΗΘΕΛΑ, ΣΥΓΓΝΩΜΗ»: ΤΟ ΑΚΟΥΣΙΟ (III 1)

Έχουμε πλέον σχηματίσει μια επαρκώς λεπτομερή εικόνα για τη φρόνηση· και στην εικόνα αυτή αποτυπώνεται μια τόσο απαιτητική ικανότητα, ώστε να αμφιβάλλει κανείς αν πράγματι υπάρχουν φρόνιμοι άνθρωποι ή, μάλλον, να αναρωτιέται μήπως εντέλει η αρετή της φρόνησης είναι ένα ρυθμιστικό ιδεώδες παρά κάτι επιτεύξιμο. Σε κάθε περίπτωση, οι φρόνιμοι, εάν υπάρχουν, θα είναι ελάχιστοι ή σπάνιοι. Όλοι οι υπόλοιποι δεν είμαστε τέτοιοι. Τους υπόλοιπους ο Αριστοτέλης τούς κατατάσσει σε τέσσερις μεγάλες κατηγορίες: φούλοι – εγκρατείς – ακρατείς – θηριώδεις. Θα τις εξετάσουμε σε λίγο.

\*

Προτού φτάσουμε εκεί, ωστόσο, θα πρέπει να καλύψουμε ένα άλλο κενό στη μέχρι τώρα συζήτηση. Κάνουμε λόγο, από την αρχή αυτού του βιβλίου, για τις ηθικές πράξεις και την ηθική εμπειρία, και υπάρχει μια έννοια την οποία θα περιμέναμε κανείς να έχουμε θεματοποιήσει, αλλά δεν έχει εμφανιστεί ποθενά: η ελευθερία. Αν έγραφε κανείς ένα βιβλίο ηθικής φιλοσοφίας

σήμερα, η εξέταση του ζητήματος της ελευθερίας θα ήταν ένα εκ των ων ουκ άνευ στοιχείο της θεωρίας του: για να έχει νόημα να αποδώσουμε ή να καταλογίσουμε σε κάποιον ηθικές πράξεις, προϋποθέτουμε ότι είναι ελεύθερος. Το τι είδους «ελευθερία» προϋποτίθεται είναι ζήτημα διαφιλονικούμενο, και, εν πολλοίς, η σύγχρονη συζήτηση επιχειρεί να επαναδιατυπώσει ή να εμπλουτίσει την καντιανή έννοια της ελευθερίας. Δεν θα συναντήσει κανείς μια αντίστοιχη έννοια «ελευθέρως βούλησης» στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης έθεσε ένα σχετικό ερώτημα, το οποίο αφορά τη διάκριση ανάμεσα στο εκούσιο και το ακούσιο. Διότι, όταν εταινούμε ή ψέγουμε κάποιον για τις πράξεις του, προϋποθέτουμε ότι αυτές ήταν εκούσιες. Με μια βιαστική και ανακριβή, δίχως άλλο, αντι-στοίχιση, θα λέγαμε ότι, στα αριστοτελικά συμφραζόμενα, ελεύθερες πράξεις είναι οι αριστοτελικές εκούσιες πράξεις. Ας δούμε τις σχετικές διακρίσεις από πιο κοντά μέσα από το κείμενο και με τη βοήθεια ενός σχεδιαγράμματος:

(1) III 1 1110a 17-18 (εκούσιες πράξεις):

*ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ.*

αυτές [οι πράξεις] των οποίων η αρχή βρίσκεται μέσα στον πράττοντα, από τον πράττοντα εξαρτάται και το αν θα τις πράξει και το αν δεν θα τις πράξει.

(2) III 1 1110a 1-3 (ακούσιες πράξεις εξαιτίας βίας):

*Βίαιον δὲ ὅδ' ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἡ μὴδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων.*

Βίαιο είναι αυτό που η αρχή του έρχεται απ' έξω [έξω από τον πράττοντα], με το να είναι τέτοιου είδους αρχή ώστε τίποτα να μην συνεισφέρει σε αυτήν αυτός που πράττει ή πάσχει.

(3) III 2 1110b 18-19

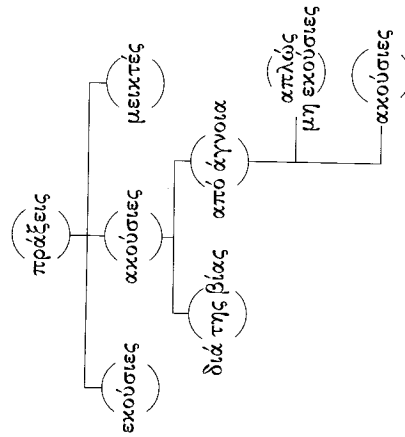
*Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ' ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστί, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπί-  
λπιον καὶ ἐν μεταμελείᾳ.*

Αυτά που συμβαίνουν από άγνοια είναι, όλα τους, μη εκούσια, ακούσια είναι, όμως, όσα ενέχουν λύπη και μεταμέλεια.)

(4) III 1 1110b 5 (μεικτές πράξεις):

*καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, πῶν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἐκούσια.*

καθεαυτές [οι μεικτές πράξεις] είναι μεν ακούσιες· ωστόσο, τώρα [που πράττονται] και δεδομένου των σκοπών για χάρη των οποίων πράττονται, είναι εκούσιες.



Η πρόταση (1) ορίζει πως εκούσιες θα θεωρούνται οι πράξεις εκείνες που έχουν την αρχή τους μέσα στον πράττοντα. Εμείς γνωρίζουμε από προηγούμενη ενόττητα ότι αρχή της πράξης είναι η προαίρεση. Και, βέβαια, όταν μια πράξη είναι αποτέλεσμα προαίρεσης, τότε θα είναι εκούσια. Αλλά ο κύκλος των εκούσιων πράξεων είναι πολύ ευρύτερος από τον κύκλο της προαίρεσης. Γιατί πολλές πράξεις τις κάνουμε, για παράδειγμα, από θυμό, χωρίς να μεσολαβήσει βούλευση και προαίρεση. Η αιτία μιας άδικης πράξης από θυμό ήταν μέσα μας αλλά δεν ήταν προϊόν μιας ηθικής κακίας, της αδικίας: διαπράξαμε μεν «αδίκημα», και μάλιστα εκούσια, αλλά όχι μια άδικη πράξη, δηλαδή όχι μια πράξη που κινήτοποιήθηκε από την επιλογή μας να επιζητήσουμε το δικό μας όφελος εις βάρος κάποιου άλλου (V 8 1135b 17-25). Οπότε, χρειαζόμαστε

μια διευρυμένη έννοια «αρχής». Όπως ο θυμός είναι μέσα στον πράττοντα, εκούσια πράξη θα είναι εκείνη για την οποία η κινητοποίηση των μελών του σώματος οφείλεται στον ίδιο τον πράττοντα (III I 1110a 15-17). Διότι, όταν επιτελώ μια ηθική πράξη, είτε αγαθή είτε κακή, κινώ το σώμα μου ή, τέλος πάντων, ό,τι κάνω προϋποθέτει εντολές στα όργανα του σώματος (έστω για να μιλήσω, εκστομίζοντας μια ψευδή κατηγορία). Είναι πιο εύκολο, πάντως, να καταλάβουμε τι εννοεί όντως ο Αριστοτέλης όταν μιλάει για το εκούσιο αν εξετάσουμε ποιο είναι το αντίθετό του, το ακούσιο.

Το ακούσιο το επιμερίζει επίσης σε δύο υποκατηγορίες. Πρώτον, σύμφωνα με την πρόταση (2), ακούσιες πράξεις είναι αυτές που γίνονται με τη βία, που η αρχή τους βρίσκεται έξω από εμάς, στο μέτρο που εμείς δεν έχουμε καμία απολύτως συμβολή στη διενέργεια αυτής της πράξης. Για παράδειγμα, όταν παίρνει κάποιος με τη βία το χέρι μου και χτυπάει τον δικλανό μου, αυτή η πράξη δεν είναι δική μου, το χέρι μου δεν το κίνησα εγώ, πόσο μάλλον δεν είμαι εγώ αυτός που ήθελε να χτυπήσει τον δικλανό μου. Ή, αν είμαι ναρκωμένος και κάποιος με κατευθύνει να πρόξω κάτι, τότε δεν είμαι εγώ, στην κυριολεξία, ο πράττων (ας παραμερίσουμε την επιπλοκή που δημιουργείται από το ερώτημα κατά πόσον είμαι υπεύθυνος για το ότι επέτρεψα σε κάποιον να χρησιμοποιήσει το χέρι μου ή να με ναρκώσει).

Δεύτερον, υπάρχουν πράγματα που, ενώ τα πραγματωποιώ εγώ, αγνώω τις πραγματικές περιστάσεις ή τα συστατικά της ιδίας της πράξης μου. Δεν είχα πρόθεση να κάνω αυτή την πράξη: πίστευα ότι σου δίνω ένα φάρμακο, αλλά ήταν δηλητήριο (διότι κάποιος το είχε βάλει σε λάθος συσκευασία). Δεν σε σκότωσα εκούσια· ακούσια σε σκότωσα. Επειδή η ηθική εμπειρία και η ηθική πράξη αφορούν τα καθ' ἑκαστα, υπάρχουν πάρα πολλές εκδοχές λάθους από άγνοια, όταν αγνοούμε κάποια από όλα εκείνα τα συστατικά που συνκαθορίζουν την πράξη μας (βλ. Ενότητα 2.7).

Δεν είναι, βέβαια, κάθε είδους άγνοια ακούσια με τον ίδιο τρόπο. Εδώ χρειάζονται πολλές επιπλέον διακρίσεις: (α) όταν η άγνοια αφορά το ότι κάποιος σφάλει ως προς το περιεχόμενο του αγαθού, τότε αυτή η άγνοια, όποια κι είναι η αιτία της, εκδηλώνεται μέσα στη σφαίρα της προαίρεσης, εντός της σφαίρας του εκούσιου· (β) όταν, διευκρινίζει η πρόταση (3), πράττουμε κάτι από άγνοια των συστατικών της πράξης και εκδηλώνουμε μεταμέλεια εκ των υστέρων, τότε η πράξη ήταν, όντως, ακούσια. Αλλά αν δεν εκδηλώνουμε μεταμέλεια, δηλαδή, αν θα ήμασταν διατεθειμένοι να την επιτελέσουμε ακόμα κι αν γνωρίζαμε τις περιστάσεις, τότε η πράξη μας δεν είναι ακούσια με την πλήρη σημασία του όρου, αλλά είναι απλώς μη εκούσια· (γ) η άγνοια ως δικαιολογία για το ότι μια πράξη ήταν ακούσια δεν συμπεριλαμβάνει εκείνες τις περιπτώσεις στις οποίες κάποιος είναι υπεύθυνος για το ότι αγνοεί. Για παράδειγμα: αν κάποιος μεθύσει και εντούτοις αποφασίσει να οδηγήσει το αυτοκίνητό του με αποτέλεσμα να προκαλέσει ατύχημα, τότε προκάλεσε το ατύχημα από άγνοια, αλλά αυτό δεν καθιστά την πράξη του ακούσια, διότι εκουσίως βρέθηκε στην κατάσταση της μέθης και, άρα, σε μια κατάσταση στην οποία δεν μπορεί να κρίνει σωστά τα καθ' ἑκαστα. Αυτές οι διακρίσεις ίσως δεν είναι εξαντλητικές. Είναι, όμως, εύλογες και, κυρίως, ανταποκρίνονται στην εμπειρία μας. Ακόμα και σήμερα, για παράδειγμα, το ερώτημα ποια εκδοχή άγνοιας εμπλέκεται στις διάφορες επιλογές μας και ποια από αυτές είναι τέτοια που καθιστά την πράξη μας ακούσια (δηλαδή, ποια μας απενοχοποιεί) είναι εξαιρετικά επίκαιρο. Πολλές φορές, δεν είμαστε υπεύθυνοι για την άγνοιά μας αλλά για το ότι δεν είχαμε την ετοιμότητα ή την ευαισθησία να την καλύψουμε είτε ρωτώντας τους ειδικούς είτε λαμβάνοντας τις απαραίτητες προφυλάξεις είτε καθυστερώντας ή αναβάλλοντας την πράξη μας (ιδιαίτερα όταν αυτή έχει πολιτικό χαρακτήρα) μέχρι τη στιγμή που θα είχαμε καλύτερη επίγνωση των συνθηκών ή των αποτελεσμάτων της.

Υπάρχουν, όμως, και άλλες περιπτώσεις, πιο σύνθετες αυτές τις περιπτώσεις ο Αριστοτέλης τις ονομάζει, στην πρόταση (4), μεικτές πράξεις και είναι πολύ συνηθισμένες στην εμπειρία μας: κάποιος παίρνει ως ομήρους τους γονείς μου και μου ζητάει να κάνω κάτι άδικο για να τους απελευθερώσει, αλλιώς θα τους σκοτώσει. Αυτές οι περιπτώσεις αφορούν πράξεις τις οποίες αποφεύξουμε να πράξουμε είτε από φόβο ότι η εναλλακτική επίλογό συνιστά μεγαλύτερο κακό είτε από βούληση να επιτύχουμε κάτι που το θεωρούμε ηθικά όμορφο (καίον). Τι είναι η πράξη αυτή, ακούσια ή εκούσια; Υπό μία έννοια, η πράξη είναι ακούσια, καθώς ποτέ δεν θα έκανα αυτό το άδικο εάν δεν είχαν απαχθεί οι γονείς μου. Το ότι, υπό αυτές τις συνθήκες, κάνω κάτι άδικο δεν εκφράζει τον χαρακτήρα μου, δεν είναι κάτι που θα το έκανα άλλως, αλλά αντιστοιχεί, από τη δική μου οπτική, σε μια ηθική κακία.

Ωστόσο, η παραπάνω περιγραφή είναι προβληματική, καθώς υποπίπτει σε δύο προφανή λάθη ως προς την περιγραφή της πράξης: (α) εκλαμβάνει τη χρονική στιγμή της πράξης ή τις συγκεκριμένες συνθήκες κάτω από τις οποίες γίνεται η πράξη ως κάτι εξωτερικό ως προς αυτήν, ως κάτι που δεν είναι απαραίτητο για την περιγραφή της (ενώ γνωρίζουμε, ήδη από την Ενότητα 2.7, ότι ο καιρός αποτελεί συστατικό της ίδιας της εκάστοτε πράξης): (β) εκλαμβάνει την πράξη ως εάν να είχε τη μορφή ενός αθροίσματος δράσεων: «έκανα κάτι άδικο» και «έδρασα για τη σωτηρία των γονιών μου», δηλαδή, σαν να πρόκειται για δύο πράγματα, το ένα μετά το άλλο, ή σαν να ήταν ο σκοπός της πράξης κάτι έξω από την πράξη, κάτι αποκομμένο από αυτήν και μελλοντικό (ενώ γνωρίζουμε ότι η πράξη είναι μία και ενιαία: «έσωσα τους γονείς μου με ένα άδικο μέσο»). Άρα, είναι ακριβέστερο να πούμε ότι η πράξη ήταν εκούσια, καθώς εγώ ο ίδιος αποφάσισα — με βέσση τον ηθικό μου χαρακτήρα — πως στην προκειμένη περίπτωση είναι σωστότερο να κάνω το άδικο, μολονότι το αναγνωρίζω ως άδικο, επειδή το τίμημα θα ήταν πάρα πολύ

υψηλό (π.χ. ο θάνατος των γονιών μου) ή επειδή η σωτηρία των γονέων είναι κάτι το ηθικά όμορφο. Η πράξη μου εκφράζει την ιεράρχηση των αγαθών την οποία υιοθετώ (ας πούμε, την κλίμακα όπου το αγαθό το οποίο συνιστά η σωτηρία των γονέων είναι ανώτερο από το αγαθό που συνίσταται στο να μην δίνω χρήματα σε εκβιαστές ή να τους καταγγέλλω). Οπότε, ο προσδιορισμός της πράξης ως μεικτής θέλει απλώς να υπογραμμίσει την ιδιαιτερότητα αυτών των πράξεων, το ότι είναι τέτοιες που με την επιτέλεσή τους είναι αδύνατο να επιτευχθεί το μέγιστο της αγαθότητας (δεν μπορώ και να σώσω τους γονείς μου και να μην συνεργήσω με τους απαγωγείς). Μεικτή ή εκούσια, πάντως, η πράξη μου θα κριθεί με βέσση, κάθε φορά, την ορθότητα της ιεράρχησης των αγαθών.

Το συμπέρασμα είναι ότι σε αυτές τις περιπτώσεις είναι πολύ δύσκολο να διακρίνει κανείς τα όρια ανάμεσα στο εκούσιο και το ακούσιο. Αλλά, νομίζω, η επιμονή με την οποία επιστημαίνει ο Αριστοτέλης ότι αυτές οι πράξεις είναι μεικτές μας καλεί να μην σπεύδουμε να απενοχοποιήσουμε κάποιον ή τον ίδιο μας τον εαυτό ενώπιον τέτοιων πράξεων. Ταυτόχρονα, μας ευαισθητοποιεί για το πώς πρέπει να κρίνουμε τον εαυτό μας και τους άλλους: δεν είναι σωστό να διαγράφουμε την αγαθότητα κάποιου επειδή βρέθηκε σε μια παράφορα δύσκολη περίπτωση και εκουσίως αποφάσισε να κάνει κάτι άδικο. Η ανθρωπίνη συνθήκη είναι τέτοια που το άδικο δεν μπορεί να εκριζωθεί από τον κόσμο αλλά συνιστά, ορισμένες φορές, την πιο εύλογη εναλλακτική λύση για τον αγαθό που καλείται να επιδιώξει είτε την αποφυγή μεγαλύτερων κακών είτε την υπηρέτηση ηθικά όμορφων στόχων. Και, σε κάθε περίπτωση, η αγαθότητα αφορά την πράξη στην ολότητά της, συμπεριλαμβανομένων όλων των συστατικών της.

## 6.2 Ο ΦΑΥΛΟΣ, ἢ ΠΩΣ ΝΑ ΑΝΑΓΝΩΡΙΖΕΙΣ ΤΟΥΣ ΕΝΑΡΕΤΟΥΣ (Π 4)

Ας επιστρέψουμε στον χώρο των εκούσιων πράξεων. Ξέρουμε πώς πράττει ο φρόνιμος. Το ερώτημα είναι πώς πράττουν όλοι οι υπόλοιποι, πόσες εκδοχές λανθασμένης ηθικής πράξης υπάρχουν και πόσες πηγές σφαλμάτων.

Η πρώτη, και μάλλον πιο εύληπτη, περίπτωση είναι εκείνη του φαύλου: ο φαύλος σφάλλει ως προς το αγαθό, διότι το συγχέει με το φαινομενικό αγαθό, όπως είδαμε στην Ενότητα 2.4 για τη βούληση. Επιζητεί κάθε φορά το συμφέρον και το ηδονικό, αδιάφορο αν αυτά συμπίπτουν με το πραγματικό αγαθό. Πρόκειται για ένα σφάλμα του πρακτικού λόγου, για μια διανοητική κακία, που, φυσικά, καλλιεργείται στο έδαφος της ηθικής κακίας. Στον φαύλο, όπως και στον φρόνιμο, έχουμε ομοφωνία μεταξύ επιθυμιών και λόγου. Αλλά στον φαύλο είναι κακές οι επιθυμίες και ομολογούν προς τη λανθασμένη διάνοια. Άρα, η φασυλότητα δεν πρέπει να εξισωθεί με την ηθική κακία, δηλαδή, με την κακία μόνο του ορεκτικού μέρους της ψυχής. Χαρακτηρίζει την προαίρεση στο σύνολό της.

Ένας τρόπος να ριξουμε φως πάνω στον φαύλο είναι να τον εξετάσουμε σε αντιπαράβολή προς τον αγαθό. Κατάλληλο για κάτι τέτοιο είναι το παρακάτω χωρίο από το Βιβλίο Π (χωρίς πολυσυζητημένο, που συχνά χρησιμοποιείται ως εργατήριο για να διατυπωθούν κριτικές ενστάσεις ενάντια στην αριστοτελική ηθική), όπου ο Αριστοτέλης θέτει το ερώτημα πώς, βλέποντας μια πράξη, μπορώ να κρίνω αν αυτή είναι όντως η πράξη ενός ενάρετου ανθρώπου ή όχι.

Π 4 1105a 17 - 1105b 12

(1) τὰ ... κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη.

αυτά ... που γίνονται σύμφωνα με την αρετή δεν πράττονται με τρόπο δίκαιο και σώφρονα εάν βρίσκονται σε μια ορισμένη κατάσταση, αλλά και εάν ο πράττων πράττει ευρισκόμενος σε μια ορισμένη κατάσταση,

(2) πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδῶς,

πρῶτα, ἐάν ἔχει γνώστη,

(3) ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτὰ,

ἐπειτα, αν [πράττει] μετὰ ἀπὸ προαίρεση, καὶ μετὰ ἀπὸ προαίρεση γι' αὐτὲς τὶς ἰδίαις τὶς πράξεις του,

(4) τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη... καὶ, τρίτον, αν πράττει ευρισκόμενος σε μια βέβαιη καὶ ἀμετακινήτη κατάσταση...

(5) ἐκ δὲ τοῦ μὴ πράττειν τὰυτὰ οὐδεὶς ἀν οὐδὲ μελλήσῃσι γίνεσθαι ἀγαθός.

με το να μην πράττει τέτοιες πράξεις, δεν έχει κανείς καν την προοπτική να γίνει αγαθός.

Ο Αριστοτέλης, όπως έχουμε μάθει πια, για να αντιμετωπίσει τέτοια ερωτήματα εκκινεί από την αναλογία της τέχνης. Και η αναλογία της τέχνης έχει ως εξής: όταν βλέπω το αποτέλεσμα μιας κατασκευής, δεν ξέρω πάντοτε εάν αυτός που κατασκεύασε το προϊόν είχε τη διανοητική ἐξή της τέχνης. Ας πάρουμε το παράδειγμα της ιατρικής: όταν βλέπω κάποιον που ήταν ασθενής να είναι πλέον υγιής, δεν ξέρω εάν ακολουθήσε τις εντολές του γιατρού, αν ήξερε ο ίδιος ποια είναι η θεραπεία, αν πήρε τυχαία κάποιο φάρμακο που αποδείχθηκε αποτελεσματικό, αν η υγεία του αποκαταστάθηκε με τρόπο φυσικό (χωρίς κανένα φάρμακο). Επίσης, αν όντως συμβουλευτήκε κάποιον γιατρό, δεν ξέρω αν πρόκειται για μαθητευόμενο γιατρό, για αρχιτέκτονα (δηλαδή, για κάποιον που ήδη κατέχει πλήρως την ιατρική τέχνη) κ.ο.κ. Άρα, και για τα προϊόντα εκείνα που θα μπορούσε να τα παραγάγει μια τεχνική δραστηριότητα, δεν αρκεί να δούμε ένα αποτέλεσμα,



αλλά πρέπει να γνωρίζουμε αν αυτό ήταν αποτέλεσμα που επέφερε κάποιος με βάση την τεχνική του γνώση. Σε όλες τις περιπτώσεις, βέβαια, το αποτέλεσμα είναι το ίδιο (π.χ. η υγεία)· ποιητόν, ωστόσο, με την πλήρη σημασία του όρου, έχουμε μόνο όταν κάτι είναι προϊόν τεχνικής γνώσης. Φυσικά, στην περιοχή των κατασκευών, αυτό που ενδιαφέρει είναι το αποτέλεσμα. Όταν το αποτέλεσμα είναι το επιθυμητό, σπάνια ενδιαφερόμαστε για τις παραπάνω διακρίσεις.

Το αντίστοιχο ερώτημα για τον χώρο της πράξης είναι, συνεπώς, λίγο διαφορετικό. Εδώ μας ενδιαφέρει να μάθουμε κάτι για τον ίδιο τον πράττοντα. Όχι πως, στον χώρο της πράξης, αυτή είναι η μοναδική οπτική. Πολλές φορές, το ζήτημένο είναι, ας πούμε, η νομιμότητα μιας πράξης και όχι τα κίνητρά της ή η πραγματική αίσθησή του δικαίου. Στο χωρίο που εξετάζουμε, ωστόσο, το ενδιαφέρον μας είναι να πούμε κάτι για τις ηθικές αρετές ή τις ηθικές κακίες του πράττοντα.

Και η πρώτη απάντηση, στην πρόταση (5), είναι: για να είμαστε βέβαιοι ότι κάποιος είναι δίκαιος ή άδικος, θα πρέπει να είναι πράττων. Αυτή η προϋπόθεση δεν είναι καθόλου αυτονόητη, καθώς συχνά έχουμε την τάση να πιστεύουμε ότι η αγαθότητα ή η κακία χαρακτηρίζουν τον εσωτερικό μας κόσμο, την καρδιά ή τις προθέσεις μας, όχι όσες πράξεις πράγματι επιτελέσαμε. Αλλά, στην αριστοτελική ηθική, δίκαιος ή άδικος, φρόνιμος ή φαύλος, είναι κάποιος μόνο στη βάση των πράξεών του. Και τότε κάποιος, όπως ρωτά η πρόταση (1), είναι πράγματι αγαθός ή φαύλος μέσα στις πράξεις του, τότε έχει την αντίστοιχη εξή; Τρεις όροι, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, πρέπει να ικανοποιούνται:

Το πρώτο κριτήριο, σύμφωνα με την πρόταση (2), είναι το αν κάποιος γνωρίζει το αγαθό. Τέτοιος είναι όποιος κατέχει τη διανοητική αρετή της φρόνησης και αντιλαμβάνεται το πραγματικό αγαθό (όπως αυτό εμφανίζεται στη βούλευση, στην αίσθηση, στην προαίρεσή του). Αντίθετα, φαύλος είναι εκείνος που αγνοεί το πραγματικό αγαθό (λίγες γραμμές πιο

κάτω ο Αριστοτέλης σημειώνει ότι η πρακτική γνώση δεν διαδραματίζει σημαντικό ρόλο ως προς την αγαθότητα· προφανώς, εννοεί ότι δεν είναι το μόνο κριτήριο, όπως θα ήταν στην περίπτωση της τεχνικής κατασκευής).

Το δεύτερο κριτήριο, στην πρόταση (3), αφορά την προαίρεση. Η αγαθότητα και η φαυλότητα, έχουμε πει, αντικατοπτρίζονται πάνω στην προαίρεση και πάνω στις πράξεις. Αυτή η διπλή συνθήκη, λοιπόν, επανεμφανίζεται στην παρούσα συνάφεια. Φαύλος θα είναι αυτός του οποίου ο επιθυμητικός νους ή η διανοητική επιθυμία λειτουργούν πλημμελώς. Και διευκρινίζει ο Αριστοτέλης: τα αντικείμενα της προαίρεσης θα πρέπει να τα έχουμε επιλέξει (γι' αυτά τα ίδια). Για παράδειγμα, αγαθός είναι κάποιος όταν αποσκοπεί στη δικαιοσύνη για χάρη της δικαιοσύνης, φαύλος όταν επιζητεί την αδικία ως τέτοια (ως αγαθό). Περιγράφοντας με αυτό τον τρόπο το αντικείμενο της προαίρεσης, ο Αριστοτέλης δίνει λαβή για τον σχηματισμό τελειώς λανθασμένων εντυπώσεων. Κάποιοι διαβλέπουν εδώ ότι, δήθεν, ο Αριστοτέλης παραβλέπει το γεγονός ότι πολλές φορές οι πράξεις μας είναι απλώς μέσα για άλλους σκοπούς. Κάτι τέτοιο αντιτίθεται στα όσα ο Αριστοτέλης εξηγεί για τη σχέση μέσων-σκοπών: μια πράξη μπορούμε να την περιγράψουμε μόνο ως μια ενότητα, εντός της οποίας είναι αναγκαίο να αναφέρουμε και τα μέσα και τους σκοπούς. Μια άλλη πιθανή παρανόηση συνίσταται στο να υποθέσει κανείς πως η διατύπωση (γι' αυτά τα ίδια) συνεπάγεται ότι όλες οι πράξεις κρίνονται με βάση το τι είναι αγαθό για τον ίδιο τον πράττοντα, με βάση το τι συμβάλλει στην ευδαιμονία του. Και, άρα, ότι ο Αριστοτέλης δεν λαμβάνει υπόψη του τις υποχρεώσεις του πράττοντα απέναντι στους άλλους. Αναμφίβολα, υποχρεώσεις κανιανού τύπου δεν θα βρει κανείς στην αριστοτελική ηθική. Ωστόσο, φρόνιμος είναι εκείνος που είναι σε θέση να αναγνωρίσει πότε οι υποχρεώσεις απέναντι σε συγκεκριμένους άλλους θα πρέπει να έχουν προτεραιότητα· και τέτοιες υποχρεώσεις

εμφανίζονται σε διάφορα επίπεδα: σε επίπεδο πόλης είναι οι υποχρεώσεις απέναντι στους συμπολίτες, σε επίπεδο δικαιοσύνης απέναντι σε όλους με τους οποίους έχουμε δασοληψίες και μοιραζόμαστε αγαθά και, όπως θα δούμε αργότερα, σε επίπεδο φιλίας έχουμε υποχρέωση να πράξουμε (για χάρη του φίλου). Είναι μάλλον ενδεικτικό ότι, στη *Ρητορική* (1.9.1366b 38 – 1367a 1), μόνον οι πράξεις μας που έχουν ως κέντρο αναφοράς τους άλλους και όχι το δικό μας συμφέρον αξίζουν τον χαρακτηρισμό *καλόν*, ηθικά όμορφο. Αντίστροφα, οι φαύλες πράξεις που διαφέρουν για τα αγαθά του άλλου, που τα υποτιμούν ή τα καταστρέφουν, είναι οι κατεξοχήν αισχρές πράξεις.

Το τρίτο κριτήριο είναι το να βρισκείται ο πράττων σε μια σταθερή, μόνιμη κατάσταση/έξη. Αυτό το κριτήριο απλώς αναπαράγει την πάγια αριστοτελική θέση ότι η αγαθή ή φαύλη πράξη είναι προϊόν ηθικών και διανοητικών αρετών ή ηθικών και διανοητικών κακιών. Εκείνο που ίσως είναι ασαφέστερο είναι το επίρρημα *ἀμετακινήτως*, εφόσον θα μπορούσε κανείς να το ερμηνεύσει είτε ως ικαίτι αδύνατον να αλλάξει (δηλαδή, ως απαίτηση αυτές οι έξεις να μην επιδέχονται κίνηση ή αλλαγή) είτε ως ικαίτι που πολύ δύσκολα αλλάζει. Αλλά έχουμε δει (στην Ενότητα 2.3) ότι, στην αριστοτελική εικόνα για τις έξεις, αυτές είναι πολύ δύσκολο να αλλάξουν, αλλά δεν είναι ακίνητες. Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης επιμένει ότι η διαπαιδαγώγηση των πολιτών πρέπει να είναι διά βίου. Οι πιθανές αλλαγές είναι τριών ειδών. Ο αγαθός ίσως μετακινηθεί προς την κακία και αυτό, αν και σπάνιο, συμβαίνει στον ανθρωπίνο βίο, κυρίως λόγω κακής τύχης, όταν οι αβάσταχτες δυσκολίες και η λύπη κάμπτουν την αγαθότητα. Η μετακίνηση από την κακία στην αγαθότητα είναι επίτονη και χρονοβόρα, αλλά εφικτή, υπό την επιρροή του λόγου. Η μόνη συνεχής μεταβλητότητα λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό της κακίας, καθώς η μια εκδοχή ή όψη της κακίας εύκολα μετατρέπεται σε μια άλλη.

Συνεπώς, η περιγραφή της φαυλότητας ακολουθεί, στην αριστοτελική ηθική, την περιγραφή της αγαθότητας και, όταν ορίζουμε τη δεύτερη, έχουμε ήδη ορίσει την πρώτη.

### 6.3 ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ (VII 2-4, 7-10)

Αλλά η ηθική μας εμπειρία δεν συρρικνώνεται σε δύο κρίσεις: αγαθό – κακό, ηθικά όμορφο – ηθικά άσχημο, μαύρο – άσπρο. Πολλοί ανάμεσά μας, οι περισσότεροι, δεν είμαστε ούτε φρόνιμοι ούτε φαύλοι, ανήκουμε είτε στους εγκρατέεις είτε στους ακρατέεις. Αυτό το ζεύγος ηθικών συμπεριφορών είναι, μεταξύ άλλων, το αντικείμενο του πρώτου μέρους του Βιβλίου VII (το δεύτερο μέρος αφορά, όπως θα δούμε, την ηδονή).

Ας ξεκινήσουμε από τον εγκρατή· ιδίον του είναι η *ἐγκράτεια*. Με απλά λόγια, εγκρατής είναι αυτός που γνωρίζει το αγαθό, έχει σωστές επιθυμίες —γι' αυτό άλλωστε είναι σε θέση να γνωρίζει το αγαθό— και πράττει το σωστό. Μοιάζει, λοιπόν, με τον φρόνιμο (μοιάζει τόσο πολύ που κάποιοι ερμηνευτές θέλουν να τους εξισώσουν). Έχει, ωστόσο, κάτι αρνητικό μέσα του, μια ανάσχεση, στο μέτρο που, εκτός από τις σωστές επιθυμίες, έχει και φαύλες. Το πώς τον περιγράφει ο Αριστοτέλης θα το δούμε αμέσως τώρα:

VII.9.1151b.34 – 1152a.3

(1) ὁ τε γὰρ ἐγκρατὴς ὅσος μὴδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἠδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων,

καὶ ὁ εγκρατὴς εἶναι τέτοιος που δεν πράττει τίποτα ἐναντία στον λόγο ἐξαιτίας των σωματικῶν ἠδονῶν, καὶ τέτοιος εἶναι καὶ ὁ σώφρων,

(2) ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας,

ἀλλὰ ὁ πρώτος ἔχει ἐνὼ ὁ δεύτερος δεν ἔχει φαύλες ἐπιθυμίες,

(3) καὶ ὁ μὲν τοιούτος ὅσος μὴ ἤδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' ὅσος ἤδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἀρεσθαι.

και ο δεύτερος είναι τέτοιος που δεν νιώθει ηδονή ενάντια στον λόγο, ενώ ο πρώτος τέτοιος που νιώθει ηδονή αλλά δεν άγεται από αυτήν.

Η εγκράτεια σχετίζεται με τις επιθυμίες, με τις ηδονές τις σωματικές (αυτές που σχετίζονται με τις γενετήσιες ορμές ή με το φαγητό, όσες προϋποθέτουν ένα είδος επαφής/ αφής). Και η πρόταση (1) εξηγεί ότι ο εγκρατής, όπως και ο φρόνιμος (που εδώ ονομάζεται *σώφρων*), δεν κάνει τίποτα ενάντια στον λόγο, ενάντια στην ορθή σύλληψη του αγαθού ή στη σύλληψη του πραγματικού αγαθού. Και όμως, αυτοί οι δύο τύποι ανθρώπων διαφέρουν μεταξύ τους, υπογραμμίζει η πρόταση (2), αφού ο σώφρων δεν έχει φάυλες επιθυμίες, ενώ ο εγκρατής έχει. Ωστόσο, διευκρινίζει η πρόταση (3), αυτές οι φάυλες επιθυμίες δεν είναι τέτοιες ώστε ο εγκρατής να παρασυρθεί από αυτές και να πράξει σύμφωνα με αυτές. Πράττει πάντα όπως θα έπραττε και ο φρόνιμος/ σώφρων, αλλά σώφρων δεν είναι.

Ποιο είναι το ηθικό φαινόμενο της εγκράτειας; Η εγκράτεια αντιστοιχεί σε αυτό που θα περιγράφαμε σήμερα ως σωτηρική πάλη με τον εαυτό μας. Αφορά την περίπτωση εκείνου που γνωρίζει το αγαθό, υπάρχει μέσα του ένας πειρασμός, παλεύει με αυτή την επιθυμία και τελικά κάνει το σωστό. Βγαίνει νικητής: *νικᾶν* είναι το ρήμα που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης (VII 6 1150a 36). Ίσως, σύμφωνα με την ηθική ευαισθησία κάποιων ανθρώπων ή πολιτισμών, το να δώσει κανείς μια μάχη με τον εαυτό του και να αναδειχθεί νικητής να μοιάζει εξαιρετικά σημαντικό. Ίσως, για όσους πιστεύουν ότι ο πόνος είναι συγκροτητικό στοιχείο της αγαθότητας, ο εγκρατής να φαντάζει ανώτερος από τον φρόνιμο. Όχι, στην αριστοτελική ηθική. Διότι ο εγκρατής δίνει μια μάχη που δεν έπρεπε να χρειαστεί να δώσει, και κάθε πόνος που μπορεί να αποφευχθεί είναι κακό πράγμα.

Σε κάθε περίπτωση, ο εγκρατής είναι ένα παράδοξο, στο μέτρο που η διάκριση ανάμεσα στον φρόνιμο και τον εγκρατή

δεν είναι καθόλου προφανής. Από τη μια, θα ήταν υπερβολή να απαιτήσουμε οι φρόνιμοι άνθρωποι να μην νιώθουν κανέναν πειρασμό, σαν να ήταν άγγελοι. Για να παρακάμψουμε αυτή τη δυσκολία, θα πρέπει να δεχτούμε ότι οι φρόνιμοι νιώθουν μεν κάποιους πειρασμούς (προφανώς, όχι τέτοιους που θα ήταν παντελώς ασχρηστοί), αλλά δεν χρειάζεται να δώσουν κάποια εσωτερική μάχη για να τους υπενικήσουν. Το χαρακτηριστικό του φρόνιμου είναι, μάλλον, η ευκολία στην κατάρτιση των φάυλων επιθυμιών, όχι η παντελής απουσία πειρασμών. Από την άλλη, αν ο εγκρατής γνωρίζει και επιθυμεί το αγαθό (άρα, αν η προαίρεσή του είναι σπουδαία), και αν η πράξη του είναι αγαθή, δηλαδή, αν τα δύο εκείνα στοιχεία που επικυρώνουν την αγαθότητα είναι παρόντα, σε τι διαφέρει από τον φρόνιμο; Η είναι, τάχα, μια μεικτή περίπτωση: και φρόνιμος και με φάυλες επιθυμίες που δίνει μάχη για να τις υπενικήσει; Δεν νομίζω ότι το αριστοτελικό κείμενο αφήνει περιθώρια για ένα τέτοιο συμπέρασμα. Νομίζω ότι ο καλύτερος τρόπος να δείξουμε γιατί ο εγκρατής δεν ταυτίζεται με τον φρόνιμο είναι να δείξουμε ποιο είναι το διανηθικό λάθος του εγκρατούς (και όχι να επιμένουμε στην παρουσία των φάυλων επιθυμιών).

Αν κατανοεί το αγαθό με τον τρόπο που το κατανοεί ο φρόνιμος, τότε ποια διανηθική αστοχία παρεμφερεί; Ας προσέξουμε τρία πράγματα: (α) Ο εγκρατής βλέπει το αγαθό, αλλά η θέα προς αυτό είναι κάπως νεφελώδης, δεν έχει την καθαρότητα που έχει η θέα προς το αγαθό που χαρακτηρίζει τον φρόνιμο. Γι' αυτό, επειδή ακριβώς δίνεται με κάποια ασάφεια, το αγαθό δεν μπορεί να ασκήσει στον εγκρατή την ίδια γοητεία ή έλξη την οποία ασκεί στον φρόνιμο. Κι αυτό συνιστά έναν φάυλο κύκλο για τον εγκρατή: επειδή έχει κακές επιθυμίες, η θέα προς το αγαθό δεν είναι διαυγής και, αντίστροφα, επειδή η θέα δεν είναι διαυγής, δημιουργείται χώρος για φάυλες επιθυμίες. (β) Το αγαθό δεν είναι για τον εγκρατή μη διαυγές ή μη καθαρό σε όλο το πλάτος της συμπεριφοράς του, αλλά

μόνον όταν διεγείρονται αυτές οι φαύλες σωματικές επιθυμίες. Σε πολλές σφαίρες του βίου του, ο εγκρατής βλέπει το αγαθό με την ίδια ακριβώς καθαρότητα που το βλέπει και ο φρόνιμος. Αν, για παράδειγμα, καλείται να επιλέξει αν θα σώσει τους γονείς του ή θα σώσει την πόλη, ο εγκρατής ουδώς συνυπολογίζει τις σωματικές επιθυμίες και η ιεράρχηση των αγαθών είναι, σε αυτή την περίπτωση, απολύτως όμοια (τόσο ως προς το αντικείμενο όσο και ως προς την καθαρότητα και έλξη) με την αντίστοιχη ιεράρχηση που θα συνελάμβανε ο φρόνιμος. (γ) Το έλλειμμα ως προς την αρετή της πρακτικής διάνοιας που χαρακτηρίζει τον εγκρατή είναι μάλλον ένα έλλειμμα προσοχής. Η ικανότητα προσοχής είναι μια διανοητική αρετή που δεν αφορά ούτε τον βαθμό της γνώσης ούτε το αντικείμενο της γνώσης, καθορίζει ωστόσο την ποιότητα της εξάσκησης της. Οι εγκρατές μοιάζουν με εκείνους που, εξαιτίας της αγάπης τους για τη μουσική, «αδυνατούν να δώσουν προσοχή στον λόγο» (X 5 1175b 3-4). Μόνο που στη θέση της μουσικής θα πρέπει να τοποθετήσουμε κάτι φαύλο, ας πούμε, μια οργική μουσική που δεν ταιριάζει στον φρόνιμο. Αυτό το φαύλο στοιχείο είναι οι φαύλες επιθυμίες που επηρεάζουν τη σταθερότητα / προσοχή με την οποία ο εγκρατής συλλαμβάνει το αγαθό.

#### 6.4 ΑΚΡΑΣΙΑ (VII 2-4, 7-10)

Αν η εγκράτεια είναι παράδοξη μία φορά, η ακρασία είναι δέκα φορές: ο ακρατής γνωρίζει το αγαθό — το ίδιο που γνωρίζει και ο φρόνιμος και ο εγκρατής — και, υπό αυτή την έννοια, έχει κι αυτός σωστές ηθικές αξίες και σωστές επιθυμίες, διότι αλλιώς δεν θα μπορούσε να γνωρίζει το αγαθό. Έχει κι αυτός φαύλες επιθυμίες, όπως έχει και ο εγκρατής. Αλλά ο ακρατής βγαίνει χαμένος από τη μάχη που δίνει με τον εαυτό του και πράττει το λάθος, παρασυρόμενος από τις επιθυμίες του (αντίθετα από τον εγκρατή). Πώς θα εξηγήσουμε την αποτυ-

χία του; Η περίπτωση του ακρατούς ταλάνιζε τον Πλάτωνα και τον Σωκράτη, και ο Αριστοτέλης επανέρχεται στο θέμα στο φόντο των πλατωνικών και σωματικών προβλημάτων και του αφιερώνει ένα μικρό μέρος του Βιβλίου VII. Ας δούμε, όμως, πώς ακριβώς τίθεται το πρόβλημα:

#### VII 9 1151a 20-24

*ἔστι δέ τις διὰ πάθος ἐκστατικός παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, δι' ὅστε μὲν μὴ πράττειν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον κρατεῖ τὸ πάθος, ὥστε δ' εἶναι τοιοῦτον ὅσον πεπεισθαι δύναιεν ἀνέδην δὲ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὐ κρατεῖ.*

υπάρχει κάποιος ο οποίος, εξαιτίας του πάθους, έχει την τάση να εξέρχεται από τον ὀρθό λόγο, ενάντια σε αυτόν. Αυτόν τον κυριεύει μεν το πάθος με τρόπο ώστε να μην πράττει σύμφωνα με τον ὀρθό λόγο, δεν τον κυριεύει δε με τρόπο ώστε να είναι τέτοιου είδους άνθρωπος που να έχει πειστεί ότι πρέπει να ακολουθεί, χωρίς αντίσταση τέτοιου είδους ἡδονές.

Ενώ ο εγκρατής δεν εγκαταλείπει το πεδίο του ὀρθού λόγου, ο ακρατής εξέρχεται από αυτό εξαιτίας των επιθυμιών, των παθών. Αυτά τα πάθη είναι, προφανώς, φαύλα, αλλά έχουν την εξής ιδιαιτερότητα: το πάθος του ακρατούς είναι τέτοιο που κυριαρχεί μέσα του προσωρινά, με αποτέλεσμα αυτός να μην πράττει σύμφωνα με τον ὀρθό λόγο, αλλά δεν είναι τέτοιο που να τον εξουσιάζει σε βαθμό που να έχει την παγωμένη πεποίθηση ότι πρέπει να επιδιώκει τις ἡδονές. Δεν αλλάζουν, λοιπόν, οι ηθικές του πεποιθήσεις και δεν πιστεύει ότι, πράγματι, πρέπει να ακολουθήσει τις σωματικές φαύλες ἡδονές, όμως τις ακολουθεί, προσωρινά, ενάντια σε αυτό που πιστεύει (VII 3 1146b 22-24). Άρα, δεν έχει τις ηθικές κακίες που έχει ο φαύλος, εκείνος που συγχέει το πραγματικό με το φαινομενικό αγαθό. Οπότε, αν και ενίοτε πράττει τις ίδιες πράξεις με τον φαύλο, είναι ανώτερος από αυτόν. Διαβάζουμε στο VII 8 1151a 24-24: οὐδὲ φαῦλος ἀπλῶς· σφίεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἢ ἀρχή (δεν είναι φαύλος με απόλυτους όρους, γιατί

διασώζεται αυτό που είναι το σημαντικότερο, η αρχή). Η αρχή είναι αυτό που συλλαμβάνουμε ως 1η προκειμένη του πρακτικού συλλογισμού, η γνώση μας για το πραγματικό (ή το φαινομενικό) αγαθό. Και ο ακρατής, λέει το κείμενο, συλλαμβάνει, με κάποιον τρόπο, το πραγματικό αγαθό.

Μπορούμε τώρα να δούμε καθαρότερα το πρόβλημα. Αν η γνώση του ακρατούς είναι μια γνώση για το αγαθό, τότε έχει πρακτικό χαρακτήρα. Και, αν έχει πρακτικό χαρακτήρα, τότε είναι τέτοια που οδηγεί στην αντίστοιχη πράξη. Πώς είναι δυνατόν, λοιπόν, ο ακρατής να μοιράζεται με τον φρόνιμο και τον εγκρατή την ίδια πρακτική γνώση και, ταυτόχρονα, αυτή, ενίοτε τουλάχιστον, να μην τον οδηγεί στην αντίστοιχη πράξη; Πώς μπορεί κάποιος να γνωρίζει το σωστό (και, άρα, να έχει μια έλλογη επιθυμία γι' αυτό) και να πράττει το αντίθετο; Δύσκολο το πρόβλημα, σχεδόν αδιέξοδο. Θα χρειαστούμε κάποιες επιπλέον διαφοροποιήσεις:

(α) Ας περιορίσουμε τη συζήτηση μόνο σε εκείνους που συμπεριφέρονται ως ακρατές ως προς τα αντικείμενα της σωφροσύνης και της ακολασίας, δηλαδή, σε ό,τι έχει να κάνει με τις ηδονές της αφής (της γεύσης συμπεριλαμβανομένης) (VII 5 1149a 21-24). Όλες οι άλλες περιπτώσεις θα πρέπει να εξεταστούν κατ' αναλογία προς την προηγούμενη, έστω κι αν αποδειχθεί ότι ορισμένες από αυτές, όπως η ακρασία που σχετίζεται με τον θυμό (VI 6), είναι πολύ συγγενικές με την κυριολεκτική ακρασία.

(β) Ακόμα σημαντικότερο είναι ότι η ακρασία δεν πρέπει να ιδωθεί ως μια μόνιμη κατάσταση αλλά ως κάτι στιγμιαίο ή προσωρινό, σαν ένα είδος επιληψίας (VII 8 1150b 30-34). Μόλις οι φούλες επιθυμίες καταλαγιάσουν, τότε ο ακρατής επανέρχεται στην πρότερη του κατάσταση, πράττοντας το αγαθό (βέβαια, δεν μπορούμε να πούμε ότι τότε ο ακρατής δρα όπως ο

φρόνιμος, διότι η φρόνηση εξασφαλίζει τη μονιμότητα της πράξης και της ορθής συμπεριφοράς). Άρα, θα πρέπει να διαχωρίσουμε τα εξής: η ακρασία είναι μια εξή, ένα μόνιμο στοιχείο του χαρακτήρα ορισμένων ανθρώπων. Ο ακρατής, ωστόσο, δεν επιδεικνύει συμπεριφορά ακρασίας ανά πάσα στιγμή στη ζωή του, δηλαδή, δεν άκρατεύεται συνεχώς. Πριν από τη στιγμή που τα πάθη τον καταλάβουν (VII 2 1145b 3-31) όσο και μετά από αυτήν (VII 3 1147b 6-7) ο ακρατής δεν είναι δέσμιος των παθών του και ο πρακτικός του λόγος λειτουργεί απρόσκοπτα. Το ίδιο συμβαίνει και με την επιληψία: η επιληψία δηλώνει μια χρόνια κατάσταση που προκαλεί, λιγότερο ή περισσότερο συχνά, επεισόδια επιληπτικής κρίσης. Ο αριστοτελικός ακρατής είναι επιληπτικός ως προς την ηθική του συμπεριφορά, και τα επιληπτικά επεισόδια σημειώνονται όταν οι περιστάσεις αφορούν φούλες σαρκικές ηδονές.

(γ) Ίσως είναι σκόπιμο να διακρίνουμε διάφορες μορφές ακρασίας. Για παράδειγμα, ας διαχωρίσουμε τον αθηνικό ακρατή (ἀσθένεια) από τον απερίσκεπτο / βιαστικό ακρατή (προπέτεια): Ο πρώτος έχει ολοκληρώσει τη διαδικασία της βούλευσης, έχει καταλήξει στο σωστό συμπέρασμα του πρακτικού συλλογισμού (δηλαδή, έχει αποφασίσει τη σωστή πράξη) και, όμως, πράττει το αντίθετο. Ο δεύτερος, παρασυρόμενος από τα πάθη του, δεν άρχισε ή δεν ολοκλήρωσε τη διαδικασία της βούλευσης (VII 7 1150b 19-22). Η πρώτη περίπτωση είναι και η πιο χαρακτηριστική, διότι αυτός ο ακρατής γνωρίζει το σωστό συμπέρασμα, αλλά καταλήγει να επιτελεί τη λάθος πράξη. Είναι και η πιο αινιγματική, γιατί φαίνεται ότι αυτοί οι τύποι ακρασίας εμπεριέχουν όλη τη γνώση που επιδεικνύουν ο φρόνιμος και ο εγκρατής.

(β) Η δικαιολόγηση του γιατί κάποιος, προσωρινά, υφίσταται μια επιδημιακή κρίση ακρασίας θα έχει σχέση και με τη φυσιολογία μας, καθώς φαίνεται ότι κάτι επιδρά πάνω στο επιθυμητικό μας και αδρανιστοποιεί εκείνη τη στιγμή, την ικανότητά μας να εφαρμόσουμε τη γνώση μας (VII 3 1147a 15-18, 24-25). Γι' αυτό, το πρόβλημα της ακρασίας δεν μπορεί να επιλυθεί παρά μόνο αν το εξετάσουμε φυσικώς (VII 3 1147a 24, 1147b 8-9), δηλαδή, αν εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο τα πάθη επενεργούν επάνω μας κατ' αναλογία με τον τρόπο που η φυσιολογία ή η ιατρική εξετάζουν ορισμένες ψυχασωματικές καταστάσεις, όπως είναι ο ύπνος, η μέθη, η τρέλα, τα σφοδρά πάθη (αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει *μελαγχολία*). Αυτή η αντιστοίχιση (VII 3 1147a 10-25) θέλει να αναδείξει το γεγονός πως η ακρασία δεν μπορεί να κατανοηθεί αν δεν προϋποθέσουμε ότι η ψυχή του ακρατούς είναι *ελαττωματική*, καθώς διακρίνεται, τρόπον τινά, για μια φυσική τάση να επηρεάζεται από τα πάθη περισσότερο απ' ό,τι οι υπόλοιποι άνθρωποι. Όπως η φυσική κράση (δηλαδή, με μια ποσότητα με το πρώτο ποτήρι κρασί (δηλαδή, με μια ποσότητα που, ως επί το πλείον, δεν είναι αρκετή να μεθύσει τους ανθρώπους), και όπως στον ύπνο η φαντασία λαμβάνει πρωταγωνιστικό ρόλο (ενώ τις στιγμές της εγρήγορσης αυτό τον ρόλο τον αναλαμβάνει η αίσθηση), και όπως η *μελαγχολία* συνδέεται με τη φυσιολογία των αισθητικών οργάνων, έτσι και η ακρασία είναι ζήτημα φυσιολογίας. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ούτε ότι η ακρασία αφορά μόνο τα πάθη ή το άλγος μέρος της ψυχής (αφού, όπως και η εγκράτεια, αφορά και το διανοητικό της μέρος) ούτε ότι ο ακρατής δεν είναι τάχα υπεύθυνος για τη συμπεριφορά του (για τον απλό λόγο, για παράδειγμα, ότι αυτός που μεθάει με το πρώτο ποτήρι κρασί θα έπρεπε απλά να μην πίνει καθόλου κρασί!).

Οι παραπάνω θεωρήσεις προετοιμάζουν τις αριστοτελικές απαντήσεις, αλλά δεν έχουμε ακόμα έναν καθοδηγητικό μίτο για να προσεγγίσουμε το πρόβλημα. Ας δούμε τι έλεγε ο Σωκράτης, αφού πάντα υπάρχει κάποιο στοιχείο αλήθειας στα λεγόμενά του:

VII 2 1145b 23-27

*δεδὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ἔατο Σωκράτης, ἄλλο τι κατεῖναι καὶ περιέλαειν ἀπὴν ὡσπερ ἀνορθόδοξον.*

Όπως πίστευε ο Σωκράτης, είναι παράξενο να πει κανείς ότι, ενώ σε κάποιον ενυπάρχει η επιστημονική γνώση, κάτι άλλο έχει εξουσία [επάνω της] και την περιφέρει εδῶ κι εκεί σαν να ήταν δούλη.

Ο Σωκράτης έχει εν μέρει δίκιο, εν μέρει άδικο. Δίκιο έχει στο μέτρο που, πράγματι, αν δεχτούμε ότι κάποιος έχει την πρακτική γνώση στην πλήρη της μορφή, τότε τίποτα μέσα στην ψυχή του δεν θα την υπερνικούσε και τίποτα δεν θα οδηγούσε σε μια αντίθετη πράξη. Διότι, όπως έχουμε επιστημονικά πολλές φορές, η πρακτική γνώση εμπειρεύει το επιθυμητικό στοιχείο και χτίζεται πάνω στις ηθικές αρετές, πάνω στην κατάλληλη διαμόρφωση του ορεκτικού μέρους της ψυχής. Και, συνεπώς, το σύνολο όσων μπορούν να κινητοποιήσουν κάποιον υπόκεινται, άμεσα ή έμμεσα, στην πλήρη επιρροή του πρακτικού λόγου. Έχει άδικο, όμως, ο Σωκράτης να βγάζει το συμπέρασμα ότι γι' αυτό δεν υπάρχει ακρασία. Διότι η ίδια η εμπειρία μας μάς δείχνει ότι υπάρχουν πολλοί άνθρωποι που είναι ακρατές.

Η λύση του προβλήματος είναι παρόμοια με τη λύση που συναντήσαμε στην περίπτωση του εγκρατούς. Το σφάλμα που κάνουν ο Σωκράτης και όσοι θεωρούν άξεπέραστο το πρόβλημα της ακρασίας είναι ότι κατανοούν τη γνώση αποκλειστικά και μόνο με αναφορά στο αντικείμενό της: υποθέτουν ότι όσοι αναγνωρίζουν το ίδιο αντικείμενο και το εξηγούν με τον ίδιο τρόπο κατέχουν την ίδια γνώση. Αλλά

αυτή η προσέγγιση είναι περιοριστική. Αντίθετα, η ποιότητα της γνώσης επιδέχεται διαφοροποιήσεις. Μια πρώτη διαφοροποίηση είναι αυτή ανάμεσα στη γνώση καθολικών προτάσεων / αληθειών και τη γνώση για τα καθέκαστα. Στην πρακτική σφαίρα, όπως ήδη γνωρίζουμε, ο πράκτων πρέπει να τις κατέχει αμφοτέρως. Οπότε, μια σκέψη θα ήταν να πει κανείς ότι ο ακρατής κατέχει την καθολική γνώση για το τι είναι αγαθό αλλά αδυνατεί να κατανοήσει ή να αναγνωρίσει τι είναι αγαθό εδώ και τώρα· του λείπει η συναρμογή αυτών των δύο γνώσεων, μια πρακτική γνώση ικανή να οδηγήσει σε πράξη (VII 1147b 9-19). Ωστόσο, αν και χρήσιμη, μια τέτοια διάκριση δεν είναι επαρκής για να εξηγήσει την περίπτωση του ακρατούς που γνωρίζει το σωστό συμπέρασμα του πρακτικού συλλογισμού και, άρα, κατέχει και τις δύο απαιτούμενες γνώσεις, και την καθολική και τη γνώση των επιμέρους. Οπότε, ίσως αποδειχθεί χρησιμοποιήσιμη μια δεύτερη διαφοροποίηση:

## VII 3 1147a 11-24

*ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσιν ὁρώμεν τὴν ἔξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, ὅταν τὸν καθέκαστον καὶ μαινώμενον καὶ οἰωμένον. ... τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημείον ... ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκνηνομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατενομένους.*

βλέπουμε διαφορά ως προς την ἔξη όταν κάποιος την κατέχει μεν, δεν τη χρησιμοποιεί δε, ὥστε αυτός και την κατέχει, υπό μια έννοια, και δεν την κατέχει, ὡπως αυτός που κοιμάται, αὐτός που είναι τρελός ή αυτός που είναι [μισο]μεθυμένος. ... το να λέει κανείς τα λόγια που προέρχονται ἀπὸ την επιστημονική γνώση δεν αποτελεί ἐνδείξη ... θα πρέπει να εκλάβουμε ὅτι ὅσοι πράττουν με ακρασία μιλούν ὡπως ακριβῶς οἱ ηθοποιοί.

Το να κατέχει κανείς μια γνώση μπορεί να σημαίνει, τουλάχιστον, δύο πράγματα: να ἔχει τη γνώση και να την ἐξασκεῖ τώρα ή να ἔχει τη γνώση σαν μια δυνατότητα, την οποία ὁμως

δεν ἐξασκεῖ. Για παράδειγμα, ο οικοδόμος ἔχει τη γνώση της οικοδομικής και ὅταν κοιμάται και ὅσο χρόνο οικοδομεί. Ενεργοποιημένη, ὡστόσο, είναι η γνώση του μόνο τη στιγμή κατά την οποία οικοδομεί. Ὅταν κοιμάται, δεν είναι σε θέση να την ἐξασκήσει. Παρόμοια, προτείνει το παραπάνω χωρίο, ἴσως ο καταλληλότερος τρόπος να περιγράψουμε τον ακρατή είναι να υποθέσουμε ὅτι κάτι κάνει τον πρακτικό του λόγο να βυθίζεται σε λήθαργο / ὕπνο ή κάνει τον ακρατή να χρησιμοποιεῖ τον πρακτικό του λόγο ὑπὸ τὴν ἐπήρεια μέθης. Και στις δύο περιπτώσεις, η ἀκνηση της πρακτικής γνώσης του ἀκρατοποιεῖται προσωρινά: ἴσως το παράδειγμα του ὕπνου ταίριαζει περισσότερο στον ἀπερίσκαπτο / βιαστικό ακρατή και το παράδειγμα της μέθης στον ασθενικό ακρατή. Ἄλλωστε, ὅλα τα παραδείγματα που χρησιμοποιεῖ ο Αριστοτέλης για να περιγράψει την ακρασία (ὕπνος, τρέλα, μέθη, μελαγχολία) ἔχουν, σύμφωνα με ὅσα λέει ο ἴδιος στα σχετικά ἐπιστημονικά του ἔργα — *Περὶ μνήμης και ἀνάμνησης, Περὶ ονειρῶν (Περὶ ἐνυπνίων)* —, κοινά χαρακτηριστικά, ὡπως το γεγονός ὅτι η φαντασία ἀναλαμβάνει πρωταγωνιστικό ρόλο τροφοδοτώντας τον ἄνθρωπο με φαντάσματα, με παραστάσεις ή εικόνες που δεν ἀντιστοιχούν σε ὅσα μαρτυρεῖ η αἴσθηση ή η γνώση μας. Ἔτσι και οἱ ἀκρατεῖς οποιουδήποτε τύπου δεν ἐξασκούν τη γνώση που ἔχουν. Ἐντέλει, ἀν ἐξετάσουμε τον ακρατή κατὰ τὴν ἐπιληπτική κρίση της ακρασίας, τότε μοιάζει σαν να μην κατέχει ολωσδιόλου την πρακτική γνώση, ὡπως ἕνας μαθητής ή ἕνας ηθοποιός που ἀπλῶς ἔχει ἀποστηθίσει το πυθαγόρειο θεώρημα χωρίς να το γνωρίζει πράγματι.

Με αυτές τις νέες διευκρινίσεις εἰμαστε πιο κοντά στο να λύσουμε το πρόβλημα της ακρασίας. Διότι η ἀναλογία με τον λήθαργο / ὕπνο και τη μέθη δίνει ἐμφαση σε δύο πράγματα, στο ὅτι η ακρασία ὡς ἀδυνατότητα να ἐξασκήσω τον ὀρθό πρακτικό λόγο είναι κάτι προσωρινό (γι' αὐτό και, ὅταν οἱ φανταστικές ἐπιθυμίες υποχωρήσουν, ο ακρατής είναι ἑτοιμος να δείξει μεταμέλεια και να παραδεχτεῖ το σφάλμα του) και στο

ότι δεν οφείλεται στην έλλειψη πραγματικής γνώσης αλλά στην πληγμελή εξάσκησης της.

Η αιτία αυτής της προσωρινής πληγμελούς εξάσκησης της πραγματικής γνώσης ίσως οφείλεται, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, σε προβλήματα φυσιολογίας (όπως η υπερβολικά έντονη πείνα). Σε κάθε περίπτωση, για να πάσχει κάποιος από τέτοιες επιληπτικές κρίσεις ακρασίας (οι οποίες δεν συμβαίνουν στον φρόνιμο ή στον εγκρατή), κάποια αστοχία παρέρσφρει και στον λόγο και στις επιθυμίες (όχι κακία, διότι ο ακρατής δεν είναι φαύλος, αφού πιστεύει στο πραγματικό αγαθό): αστοχία στον λόγο του (διότι, όπως είδαμε, αν αυτός ήταν πλήρως ισχυρός, η ακρασία θα ήταν αδιανόητη) και σαρκακές επιθυμίες που επηρεάζουν την ψυχή του ως εάν να ήταν σφοδρές και αναπόδραστες. Δεν επιτρέπεται, λοιπόν, να τον σκεφτούμε σαν ο λόγος του να λειτουργούσε τέλεια (όμοια με τον πραγματικό λόγο του φρόνιμου) και η μόνη πηγή της ακρασίας να ήταν οι φαύλες επιθυμίες που επηρεάζουν ή αδρανποιοούν, προσωρινά, τον λόγο του. Και ο λόγος του ακρατούς, παρόλο που αυτός γνωρίζει το αγαθό, παρουσιάζει κάποια αρρυθμία. Αυτό ως προς το οποίο υπολείπεται ο ακρατής είναι η δύναμη του πραγματικού λόγου, το κατά πόσον αυτός έχει εμπιστοσύνη στην ομορφιά και την ελκυστικότητα του αγαθού. Παιζόντας με την ιδέα της υγρότητας που χαρακτηρίζει, στον Αριστοτέλη, την τρέλα, τον ύπνο, τη *μελαγχολία* κ.λπ., θα λέγαμε ότι ο ακρατής πάσχει από διανοητική *πλάδα*ρότητα.

\*

Στην πραγματικότητα, πρόκειται για έναν φαύλο κύκλο: η αδυναμία του πραγματικού λόγου να επικρατήσει μέσα στην ψυχή και η υπερβολική επίρροή των παθών ενισχύουν το ένα το άλλο. Και, όπως σε κάθε φαύλο κύκλο, η απόδραση από αυτόν είναι δύσκολη. Πολλές φορές, η διαδρομή εντός του οδηγεί σε επιδεινώση και όχι σε θεραπεία, δηλαδή, θα πρέπει

να περιμένουμε ότι πολλοί ακρατές θα διορθώσουν προς την *ακολασία*. Η απόδραση δεν είναι όμως αδύνατη, αφού ο αριστοτελικός ακρατής είναι πράγματι θεραπεύσιμος (VII 2 1146a 33-34, VII 8 1150b 30-32). Ίσως οι περιπτώσεις της ζωής τα φέρουν έτσι ώστε να τύχει να μην υπάρχουν γύρω του οι πειρασμοί εκείνοι στους οποίους δεν μπορεί να αντισταθεί, ίσως η συμβίωση με αγαθούς ανθρώπους και η αιδώς ή ο φόβος του νόμου κ.λπ. να είναι επαρκή για να σταθούν τον φαύλο κύκλο, ίσως να αρκεί και κάποια φαρμακευτική αγωγή. Η αλλαγή, πάντως, θα πρέπει να εκκινήσει μάλλον έξωθεν. Και αυτό αναδεικνύει, ίσως, την πιο πραγματική διάσταση της ακρασίας: το ότι ο ακρατής, όπως το λέει και η ίδια η λέξη, δεν είναι πλήρως κύριος του εαυτού του.

#### 6.5 Ο ΘΗΡΙΩΔΗΣ: ΠΕΡΑ ΑΠΟ ΤΟ ΚΑΚΟ (VII 1, 5-6)

Ο φρόνιμος, ο εγκρατής και ο ακρατής γνωρίζουν το πραγματικό αγαθό και διαφέρουν από τον φαύλο, ο οποίος σγυχεί αυτοί μαζί διαφοροποιούνται από μια ακραία περίπτωση ανθρώπου, εκείνου που αδυνατεί να κατανοήσει κάτι ως αγαθό *εν γένει*. Αυτόν, που σήμερα θα αποτελούσε αντικείμενο της ψυχολογολογίας, ο Αριστοτέλης τον ονομάζει *θηριώδη*. Και το πορτρέτο του στα *Ηθικά Νικομάχεια* αντιπροσωπεύει την απάντηση του Αριστοτέλη στο πρόβλημα που, σήμερα, ονομάζουμε το πρόβλημα του «ρίζικου κακού».

Τι είναι η θηριώδεια; Είναι η περίπτωση της ηθικής συμπεριφοράς που επιδεικνύει κάποιος ο οποίος, ενώ είναι άνθρωπος, αποτινάζει, τρόπον τινά, από πάνω του την ανθρωπινότητα του και συμπεριφέρεται σαν να ήταν ζώο. Η θηριώδεια είναι, λοιπόν, ίδιον των ζώων σύμφωνα με τη φύση τους και αποκτά σημασία στο εσωτερικό μιας ηθικής θεωρίας όταν αυτό το γνώρισμα γίνεται ένα γνώρισμα των ανθρώπων *ενάντια* στη φύση τους. Ο Αριστοτέλης δίνει περίεργα