

Ο ΧΡΥΣΟΥΣ ΑΙΩΝ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ

Αριστοτελική Ηθική

— Ο ΑΡΧΑΙΟΣ ΚΟΣΜΟΣ —

Υπεύθυνος σειράς: Δήμος Κουβίδης

ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΣΚΑΛΤΣΑΣ

Ο ΧΡΥΣΟΥΣ ΑΙΩΝ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ
Αριστοτελική Ηθική

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

© Θεόδωρος Σκαλτσάς
και
Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Σόλωνος 133, 106 77 Αθήνα,
τηλ. 3606305, fax 3638173

Πρώτη έκδοση: Οκτώβριος 1993

ISBN: 960-221-073-7

Διορθώσεις και επιμέλεια κειμένου: Σπύρος Τσούγκος
Στοιχειοθεσία: Line Art
Φilm-μοντάζ: Γιώργος και Εύη Κώτσου
Εκτύπωση: Φωτοδότης
Βιβλιοδεσία: Κώστας Δελής

Στη μητέρα μου και στη μνήμη του πατέρα μου...

«ο φίλος είναι ένας άλλος εαυτός»

Αριστοτέλης

Ἠθικά Νικομάχεια 1170β6-7

Πρόλογος

Μελέτησα την ηθική του Αριστοτέλη κατά την περίοδο 1980-84, όταν δίδασκα τα ηθικά του συγγράμματα στο New College του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης. Η παρούσα εργασία ξεκίνησε ως διατριβή για το Φιλοσοφικό Διαγωνισμό που προκηρύχθηκε από την Ακαδημία Αθηνών με θέμα «Φρόνησις και επιστήμη κατά Αριστοτέλη», στον οποίο βραβεύθηκε με εύφημο μνεία και επιχορήγηση 200.000 δρχ. από το κληροδότημα Γεωργίου Φωτεινού το Δεκέμβριο του 1988.

Η διατριβή γράφτηκε κατά το έτος της Research Fellowship (1987-88) στο Hellenic Center του Πανεπιστημίου του Χάρβαρντ. Θα ήθελα να εκφράσω θερμές ευχαριστίες στους Zeph και Diana Stewart για την εξαιρετική ατμόσφαιρα που δημιούργησαν στο Κέντρο όσον αφορά τη δυνατότητα έρευνας του αρχαίου ελληνισμού.

Το 1989 μου προσφέρθηκε η ερευνητική υποτροφία Seeger Fellowship από το Hellenic Program του Πανεπιστημίου του Πρίνστον και η Visiting Fellowship από το Philosophy Department του ίδιου πανεπιστημίου, για να εργαστώ περαιτέρω πάνω στο βιβλίο αυτό και να το προετοιμάσω για έκδοση. Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τους David Furley, Edmund Keeley και Δημήτρη Γόντικα από το Hellenic Program και τον John Cooper από το Philosophy Department για το ενδιαφέρον τους και τη βοήθειά τους στη δημιουργία των προϋποθέσεων ενός υπέροχου περιβάλλοντος μελέτης και έρευνας. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω την British Academy για τη συμπληρωματική ερευνητική επιχορήγηση κατά την περίοδο μελέτης στο Πανεπιστήμιο του Πρίνστον.

Σημείωση

Ο ακόλουθος κωδικός αναφοράς στα έργα του Αριστοτέλη θα ακολουθηθεί στις παραπομπές:

| | |
|----------------------------|----------|
| Ἐναλυτικά Πρότερα | ΑΠ |
| Ἐναλυτικά Ὑστερα | ΑΥ |
| Ἠθικά Εὐδῆμεια | ΗΕ |
| Ἠθικά Νικομάχεια | ΗΝ |
| Κατηγορίαι | Κατ. |
| Περὶ Ψυχῆς | ΠΨ |
| Περὶ Μνήμης καὶ Ἀναμνήσεως | ΠΜΑ |
| Περὶ Οὐρανοῦ | ΠΟ |
| Περὶ Ζώων Γενέσεως | ΠΖΓ |
| Περὶ Ζώων Μορίων | ΠΖΜ |
| Πολιτικά | Πολιτικ. |
| Τέχνη Ρητορικῆ | Ρητ. |
| Τοπικά | Τοπ. |
| Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά | ΜΦ |
| Fragmenta | Frag |
| Φυσικὴ Ἀκρόασις | ΦΑ |

Περιεχόμενα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

| | |
|---|----|
| Φρόνηση και επιστήμη στην ανάπτυξη της αριστοτελικής σκέψης | 13 |
|---|----|

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Φρόνηση

| | |
|--|----|
| 1. Φρόνηση και αρετή | 19 |
| 2. Φρόνηση και ευδαιμονία | 20 |
| 3. Η εφαρμογή της φρόνησης: ανάλυση και δομή | 27 |
| (A) Στάδιο πρώτο: Βούλευση | 27 |
| (B) Στάδιο δεύτερο: Κρίση | 29 |
| (Γ) Στάδιο τρίτο: Προαίρεση | 31 |
| (Δ) Στάδιο τέταρτο: Πράξη | 37 |
| 4. Φρόνηση και πρακτικός συλλογισμός | 40 |

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η φύση του φρόνιμου

| | |
|--|----|
| 1. Βαθμίδες ηθικής υπόστασης | 47 |
| (A) Ακόλαστος | 47 |
| (B) Ηθική έξη και ηθικός εθισμός | 48 |
| (Γ) Ακρατής | 58 |
| (Δ) Εγκρατής | 65 |
| (Ε) Φρόνιμος | 66 |
| 2. Ο φρόνιμος και το έργο του ανθρώπου | 69 |
| 3. Ο φρόνιμος και η εκλογή του τέλους | 82 |
| (A) Το αντικείμενο της βούλευσης | 83 |
| (B) Ηθικοί κανόνες | 88 |
| (Γ) Ο φρόνιμος και ο αγαθός | 92 |

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Επιστήμη

| | |
|--|-----|
| 1. Επιστήμη ως έξη και ως πάθος | 95 |
| 2. Τα αντικείμενα της επιστήμης | 96 |
| (A) Καθ' ἑαستا και καθόλου | 96 |
| (B) Αναγκαία και αιώνια | 102 |
| 3. Η μέθοδος της επιστήμης: Απόδειξη | 108 |
| (A) Συλλογισμός | 108 |
| (B) Ορισμός | 112 |
| (Γ) Συστατικά αίτια | 114 |

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Τα θεμέλια της επιστήμης

| | |
|--------------------------|-----|
| 1. Επαγωγή | 117 |
| 2. Θεωρητικός νους | 121 |

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Φρόνηση, επιστήμη, αλήθεια

| | |
|--|-----|
| 1. Η διαλεκτική και τα ἔνδοξα | 125 |
| 2. Οι αρχές της φιλοσοφικής επιστήμης | 131 |
| 3. Οι αρχές της φρόνησης: Ηθικός νους | 134 |
| 4. Τα φαινόμενα | 141 |
| 5. Αλήθεια στη φρόνηση και στην επιστήμη | 148 |
| Σημειώσεις | 155 |
| Βιβλιογραφία | 164 |

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Φρόνηση και επιστήμη στην ανάπτυξη της αριστοτελικής σκέψης

Η σχέση μεταξύ της φρόνησης και της επιστήμης στο έργο του Αριστοτέλη είναι πρόβλημα φιλοσοφικό από τη μια μεριά, και πρόβλημα που αφορά στη σταδιακή ανάπτυξη των φιλοσοφικών ιδεών του Αριστοτέλη από την άλλη. Το έργο το οποίο ένωσε τα δύο αυτά προβλήματα είναι το βιβλίο του Jaeger, *Aristotle*, που προσδιόρισε για τις επόμενες γενιές αριστοτελικών μελετητών το πεδίο στο οποίο έμελλε να αναπτυχθούν ερμηνευτικές διαμάχες. Η βασική θέση του Jaeger είναι η εξής: στον *Προτρεπτικό*, ένα από τα πρώτα συγγραφικά έργα του Αριστοτέλη που ανήκει τους «έκδεδομένους λόγους»—τα έργα της Πλατωνικής Ακαδημίας τα οποία απευθύνονταν στο ευρύ κοινό, εν αντιθέσει προς τα «έσωτερικά»—, που προορίζονταν για χρήση μέσα στην Ακαδημία—ο Αριστοτέλης παίρνει θέση παραπλήσια στην πλατωνική. Ο Πλάτων, λέει ο Jaeger, ταύτισε τη νοητική διαδικασία για την εύρεση του καλού με τη νοητική διαδικασία για την εύρεση του αληθούς. Η διαδικασία είναι ορθολογιστική, κατευθυνόμενη προς την κατανόηση της ιδέας του Καλού. Αυτή την τάση βρίσκει ο Jaeger στη φιλοσοφική θέση του Αριστοτέλη στον *Προτρεπτικό*:

«Στον *Προτρεπτικό* η φρόνησις είχε ακόμη το πλήρες πλατωνικό

νόημα του αιώνιου είναι και ταυτόχρονα την ύψιστη αξία του νοῦ που αντιλαμβάνεται θεωρητικά. Μόνο ο φιλόσοφος ζει τη ζωή της φρονήσεως¹.

Δεν θα συζητήσω εδώ κατά πόσο η απόκτηση της φρόνησης είναι διαδικασία καθαρά διανοητική για τον Πλάτωνα – ιδιαίτερα καθώς ο Πλάτων απαιτεί μακρόχρονη εθιστική προπαίδευση για την εκπαίδευση των φιλοσόφων στην Πολιτεία. Αυτό το οποίο θέλει να τονίσει ο Jaeger είναι ότι όταν ο φιλόσοφος φθάσει στο επίπεδο της διαλεκτικής, σ' αυτό το στάδιο ο στοχασμός του ἀληθοῦς και ο στοχασμός του πρακτοῦ είναι μία και η αυτή διαδικασία που οδηγεί στην κατανόηση του καλού. (Το καλό, στον Προτρεπτικό, δεν είναι πλέον η πλατωνική ιδέα του Καλού, αλλά εξακολουθεί κατά τον Jaeger να ανήκει σε μια κοινή πραγματικότητα του είναι και των ἀξιών²). Βρίσκουμε λοιπόν στον Προτρεπτικό μία και μοναδική φιλοσοφική διαδικασία που οδηγεί στη γνώση –επιστήμη– η οποία συμπεριλαμβάνει τη φρόνηση:

ἄλλαι μὲν εἰσιν αἱ ποιούσαι ἕκαστον τῶν ἐν τῷ βίῳ πλεονεκτημάτων ἐπιστήμαι, ἄλλαι δ' αἱ χρώμεναι ταύταις, καὶ ἄλλαι μὲν αἱ ὑπηρετοῦσαι, ἕτεραι δ' αἱ ἐπιτάττουσαι, ἐν αἷς ἔστιν ὡς ἂν ἡγεμονικωτέραις ὑπαρχούσαις τὸ κυρίως ὄν ἀγαθόν, εἰ τοίνυν μόνῃ ἢ τοῦ κρίνειν ἔχουσα τὴν ὀρθότητα καὶ ἢ τῷ λόγῳ χρωμένη καὶ ἢ [ἐπιστήμη] τὸ ὄλον ἀγαθὸν θεωροῦσα, ἣτις ἔστι φιλοσοφία, χρῆσθαι πᾶσιν καὶ ἐπιτάττειν κατὰ φύσιν δύναται, [φιλοσοφητέον ἐκ παντὸς τρόπου,] ὡς μόνῃς φιλοσοφίας τὴν ὀρθὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀναμάρτητον ἐπιτακτικὴν φρόνησιν ἐν ἑαυτῇ περιεχοῦσας³.

Η γνωσιολογική αυτή ταύτιση της επιστήμης με τη φρόνηση χαρακτηρίζει την πρώτη περίοδο στη φιλοσοφική ανάπτυξη του Αριστοτέλη.

Στα *Ἠθικά Εὐδήμεια* ο Αριστοτέλης εξακολουθεί να δίνει στη φρόνηση πρωτεύουσα θέση στο χώρο της γνώσης:

ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν⁴

φρόνησις ἐπιστήμη καὶ ἀληθές τι⁵

Εάν δεχθούμε ότι ο χωρισμός της φρόνησης από την επιστήμη λαμβάνει χώρα στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, τότε θα πρέπει να συμφωνήσουμε με τον Jaeger ότι τα *Ἠθικά Νικομάχεια* είναι ο ωριμότερος καρπός του Αριστοτέλη στο πεδίο της ηθικής και ότι τα *Ἠθικά Εὐδήμεια* αποτελούν μια ενδιάμεση φάση, η οποία χαρακτηρίζεται φιλοσοφικά από την αριστοτελική προσκόλληση στο πλατωνικό δόγμα. Το θέμα όμως της χρονολόγησης των *Ἠθικῶν Εὐδημείων* στη σχέση τους με τα *Ἠθικά Νικομάχεια* είναι ακανθώδες και όχι ουσιαστικό για την παρούσα εργασία. Η θέση αυτή του Jaeger έχει υποστεί κριτική από τους Margueritte⁶ και Gadamer⁷, και συστηματική επίθεση στο τρίτομο έργο των Gauthier και Jolif στο θέμα του διαχωρισμού μεταξύ δύο εννοιών φρόνησης, μιας των *Ἠθικῶν Εὐδημείων* και μιας των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*:

«Μια καλύτερη κατανόηση της φρονήσεως στα *Ἠθικά Νικομάχεια*..., συνδεδεμένη με μια σαφέστερη αντίληψη της εξέλιξης του αριστοτελικού δόγματος και με μια ακριβέστερη γνώση της χρονολογίας του έργου του..., ολοκληρώνει έτσι την κατάρριψη της υπόθεσης του Jaeger σχετικά με την εξέλιξη της έννοιας της φρονήσεως μεταξύ των *Ἠθικῶν Εὐδημείων* και των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*: και στα δύο είναι η ίδια σύνεση, πρακτική αλλά κανονιστική, την οποία αποδίδει η λέξη φρόνησις»⁸.

Μερική επιστροφή στη θέση του Jaeger κάνει ο Rowe, ο οποίος θεωρεί ότι στα *Ἠθικά Εὐδήμεια* ο θεωρητικός και ο πρακτικός λογισμός ταυτίζονται, εν αντιθέσει προς τα *Ἠθικά Νικομάχεια* όπου γίνεται ο διαχωρισμός⁹. Αυτό το οποίο περιπλέκει την ανάλυση της σχέσης των δύο αυτών έργων είναι ότι μέρος της

διαφιλονίκησης είναι η σύνθεση και ταυτότητα των *'Ηθικῶν Εὐδημείων* και *'Ηθικῶν Νικομαχείων*. Το πρόβλημα δημιουργείται από τα τρία κοινά βιβλία στα δυο αυτά έργα, ἴητοι: HE₄ = HN₅, HE₅ = HN₆ και HE₆ = HN₇. Κατά την παράδοση και τη γιεγκεριανή σχολή, τα βιβλία αυτά ανήκουν στα *'Ηθικά Νικομάχεια* και συμπεριλήφθησαν σε κάποιο σημείο στα *'Ηθικά Εὐδήμεια*¹⁰. Η συμπερίληψη αυτή έγινε πριν από την έκδοση του αριστοτελικού έργου από τον Ανδρόνικο περί το 40-20 π.Χ., ίσως από έναν από τους σχολάρχες του Περιπάτου που εξέδωσε τα *'Ηθικά Εὐδήμεια* για διδακτικούς σκοπούς¹¹. Κατά τον Grant¹², ο οποίος βασίζεται σε ένα σχόλιο του Ασπάσιου πάνω στα *'Ηθικά Νικομάχεια*, τα *'Ηθικά Εὐδήμεια* είναι μια έκδοση του αριστοτελικού κειμένου από τον Εὐδήμο της Ρόδου, έναν από τους κύριους ερευνητές και διδασκάλους στον Περίπατο και συνυποψήφιο με τον Θεόφραστο για τη διαδοχή του Αριστοτέλη ως σχολάρχη στον Περίπατο. Ο δε Σιμπλίκιος αναφέρει στο σχόλιό του για τη Φυσική *'Ακρόαση* του Αριστοτέλη: *καί ὁ γε Εὐδήμος παραφράζων σχεδόν καί αὐτός τὰ 'Αριστοτέλους...*¹³

Λαμβάνοντας ως αφετηρία το πρόβλημα της προέλευσης των τριών αυτών κοινών βιβλίων, ο Kenny ολοκλήρωσε ένα λεπτομερειακό έργο παραβολής και σύγκρισης των *'Ηθικῶν Εὐδημείων* και των *'Ηθικῶν Νικομαχείων* όσον αφορά τη γλωσσική τους δομή, αλλά και το επιχειρηματολογικό τους περιεχόμενο. Ο σκοπός του ήταν να δείξει ότι, αντίθετα προς τη θέση του Jaeger, τα τρία κοινά βιβλία προέρχονται από τα *'Ηθικά Εὐδήμεια* και ανήκουν σ' αυτά και όχι στα *'Ηθικά Νικομάχεια*.

«Η διδασκαλία λοιπόν του Αριστοτέλη για τη φρόνηση, που κάθε άλλο παρά υποστηρίζει τη θεωρία του Jaeger για την εξέλιξη της ηθικής θεωρίας του, παρέχει μια σειρά από επιχειρήματα τα οποία επιβεβαιώνουν το συμπέρασμα ότι τα διαφιλονικούμενα βιβλία ανήκουν μάλλον στα *'Ηθικά Εὐδήμεια* παρά στα *'Ηθικά Νικομάχεια*. Μια μελέτη του Αριστοτέλη όσον αφορά το θέμα της φρονήσεως

υπονομεύει σοβαρά τη βάση πάνω στην οποία οικοδομήθηκε η θεωρία του Jaeger»¹⁴.

Εάν τα τρία κοινά βιβλία, τα οποία, όπως θα δούμε, περιέχουν την ωριμότερη φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη στο θέμα της φρόνησης, ανήκουν στα *Ἠθικά Εὐδήμεια*, τότε και η χρονολόγηση των *Ἠθικῶν Εὐδημείων* και *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ανατρέπεται. Επίσης ανατρέπεται η θεωρία του Jaeger περί της φιλοσοφικής ανάπτυξης της αριστοτελικής σκέψης – θεωρία κατά την οποία ο Αριστοτέλης ξεκίνησε από μια πλατωνική θέση, ότι η επιστήμη είναι φρόνηση, και σταδιακά έφτασε στην αντίθετη, αριστοτελική θέση, ότι η επιστήμη και η φρόνηση διαφέρουν. Η θεωρία αυτή ανατρέπεται, επειδή σύμφωνα με τον Kenny τα *Ἠθικά Εὐδήμεια* περιέχουν τμήματα τα οποία δείχνουν εγγύτητα προς την πλατωνική σκέψη, αλλά και τμήματα τα οποία ανήκουν στο αντίθετο άκρο της αριστοτελικής ανάπτυξης πάνω στο θέμα της φρόνησης.

Όπως ανέφερα παραπάνω, το θέμα της χρονολόγησης των έργων του Αριστοτέλη είναι ακανθώδες, ίσως άλυτο, με βάση τις πρώτες πηγές που υπάρχουν προς το παρόν. Διάφορες εναλλακτικές θέσεις σε αντίθεση με τη γιεγκεριανή εξετάζονται λεπτομερειακά από τον Ingemar Düring στο έργο του *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*¹⁵. Οπωσδήποτε είναι θέμα που απαιτεί όχι μόνο φιλοσοφική αλλά κατά κύριο λόγο γλωσσολογική ανάλυση των κειμένων, και ως εκ τούτου δεν αρμόζει να εξεταστεί σε βάθος στην παρούσα εργασία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Φρόνηση

1. Φρόνηση και αρετή

Η φρόνηση ορίζεται από τον Αριστοτέλη ως μια από τις διανοητικές αρετές (HN 1138β35-9α1). Ξεκινώντας από αυτό το σημείο, ο αναγνώστης των ηθικών κειμένων θα περίμενε ο ορισμός της φρόνησης να βασιστεί στον ορισμό της αρετής που δίνει ο Αριστοτέλης. Όμως η αρετή ορίζεται ως εξής:

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ φρόνιμος ὀρίσειεν¹⁶.

Ο ορισμός αυτός της αρετής προϋποθέτει γνώση του τι είναι η φρόνηση. Άρα η φρόνηση δεν μπορεί να ορισθεί απλώς ως είδος της αρετής. Δεδομένου δε ότι η ευδαιμονία ορίζεται ως ψυχῆς ἐνέργεια τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (HN 1102α5-6), η φρόνηση παίζει βασικό ρόλο και στην κατανόηση της έννοιας της ευδαιμονίας.

Οι ορισμοί του Αριστοτέλη δεν είναι κυκλικοί, παρ' ὅλο που η φρόνηση ορίζεται ως είδος της αρετής και η αρετή διά μέσου της φρόνησης. Για να δειχθεί η ορθότητα των ορισμών, θα πρέπει να εξετάσουμε τη σχέση της φρόνησης και της αρετής με τις θεμελιώδεις έννοιες της αλήθειας, των δυνάμεων και ενεργειών της ψυχῆς, του τέλους (οὐ ἕνεκα) του ανθρώπινου βίου και του ορθού λόγου του ανθρώπινου νου. Σ' αυτό το κεφάλαιο, καθώς και στα

επόμενα, θα μας απασχολήσει η εξέταση των εννοιολογικών αυτών σχέσεων. Σκοπός της εξέτασης αυτής είναι να καταλήξουμε σε μια ολοκληρωμένη εξήγηση του ηθικογνωσιολογικού συστήματος του Αριστοτέλη και να δικαιώσουμε τους αλληλένδετους ορισμούς των βασικών εννοιών της ηθικής του.

2. Φρόνηση και ευδαιμονία

*εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει*¹⁷.

Για να κατανοήσουμε γιατί ο Αριστοτέλης λέει ότι δεν αρμόζει να προαιρούμεθα την ευδαιμονία παρά μόνο να βουλόμεθα να ευδαιμονήσουμε, πρέπει να εξετάσουμε τον ορισμό της ευδαιμονίας και τις ιδιότητες που αποδίδει ο Αριστοτέλης σ' αυτή. Τα *Ἠθικά Νικομάχεια* αρχίζουν με τη βασική αρχή ότι κάθε τέχνη, μέθοδος, πράξη και προαίρεση αποβλέπει σε κάποιο αγαθό (HN 1094α1-2). Ο Αριστοτέλης υιοθετεί δύο πλατωνικά χαρακτηριστικά¹⁸ για το διαχωρισμό των αγαθών: *δηλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἂν τὰγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὐτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα* (HN 1096β13-14). Με αυτό τον αρχικό διαχωρισμό ο Αριστοτέλης προχωρεί στη δόμηση της έννοιας της ευδαιμονίας από τις λογικές ιδιότητές της. Η ευδαιμονία χαρακτηρίζεται ως:

- 1) τέλειο αγαθό (HN 1097α33-34, 1097β20)
- 2) αὐταρκες αγαθό (HN 1097β8, β14-16)
- 3) μὴ συναριθμούμενο αγαθό (HN 1097β16-18)

Η ιδιότητα του τέλειου αγαθού απορρέει από τα δύο πλατωνικά χαρακτηριστικά. Με βάση τα δύο αυτά χαρακτηριστικά, μπορούμε να χωρίσουμε τα αγαθά σε τρεις ομάδες: αυτά τα οποία είναι αἰρετά, δηλαδή επιλέγονται, μόνο ως μέσα για την πραγματοποίηση άλλων αγαθών, π.χ. η κατασκευή εργαλείων αυτά τα οποία είναι αἰρετά ως μέσα για την πραγματοποίηση άλλων αγαθών, αλλά και από μόνα τους, π.χ. η τιμή (HN 1097β2-

4), η οποία έχει αξία τόσο από μόνη της όσο και για τον ευδαιμόνα πολιτικό βίο· και τελικά αυτά τα οποία είναι αιρετά μόνο για αυτά τα ίδια και όχι για κάποιο άλλο αγαθό. Η τελευταία ομάδα χαρακτηρίζει τα τέλεια αγαθά (HN 1097α33-34). Αυτό το χαρακτηριστικό της ευδαιμονίας προϋποθέτει και ο Πλήθων όταν λέει:

*Πεφύκασι γάρ ἅπαντες ἄνθρωποι τούτου αὐτοῦ ὅτι μάλιστα τε καὶ κυριώτατα ἐφίεσθαι, τοῦ ὡς εὐδαιμόνως βιοῦν· καὶ τοῦτο ἔν τε καὶ κοινὸν ἐπιθύμημα ὑπάρχει πᾶσιν ἀνθρώποις, τέλος τε ἐκάστῳ τοῦ βίου, οὗ δὴ ἔνεκα καὶ τὰλλα πάντα μετῴσῃ τε καὶ πραγματεύονται*¹⁹.

Αὐτάρκες, λέει ο Αριστοτέλης, τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετόν ποιῶ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἔνδεᾶ (HN 1097β14-15). Δηλαδή, δεδομένου αυτού και μόνο του αγαθοῦ, δεν χρειαζόμαστε κανένα ἄλλο αγαθό για να διαλέξουμε τον τρόπο ζωής που αυτό υπαγορεύει. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν λείπει τίποτα από το αγαθό αυτό, διότι τότε θα ήταν μη συναριθμούμενο, όχι αὐτάρκες. Το ότι είναι αὐτάρκες σημαίνει ότι το αγαθό αυτό δεν χρειάζεται τίποτα για να κάνει τον βίο αιρετό. Ένα αγαθό δεν είναι απαραίτητο να περιέχει όλα τα ἄλλα αγαθά για να κάνει το βίο που αντιστοιχεί στο αγαθό αυτό αιρετό. Π.χ. το αγαθό της στρατιωτικῆς τιμῆς κάνει τον τρόπο ζωής του στρατιώτη αιρετό, αλλά το αγαθό αυτό δεν συμπεριέχει όλα τα ανθρώπινα αγαθά. Όμως το ότι είναι αὐτάρκες σημαίνει ότι δεν θα λείπει τίποτα από το βίο αυτό, ἔστω κι αν δεν είναι ο τελειότερος δυνατός βίος που θα μπορούσε κάποιος να διαλέξει. Το αὐτάρκες αγαθό κάνει το βίο αἰρετόν, ὄχι αἰρετώτατον ἔναντι κάθε ἄλλου βίου.

Από τους ορισμούς του τέλειου και του αὐτάρκους αγαθοῦ, μπορούμε να εξηγήσουμε την αριστοτελική θέση ότι το τέλειον ἀγαθὸν αὐτάρκες εἶναι δοκεῖ (HN 1097β7-8). Το τέλειο αγαθό είναι αιρετό γι' αυτό το ίδιο και συνεπώς δεν χρειάζεται ἄλλο αγαθό για να κάνει το βίο που υπαγορεύει αιρετό. Άρα είναι αὐτάρκες. Δεν συνεπάγεται ὅμως ότι το αὐτάρκες αγαθό είναι τέ-

λειο. Για να είναι αὐταρκές ένα αγαθὸ ἀρκεί να είναι αἰρετὸ γι' αὐτὸ το ἴδιο. Ἐτσι, στο παραπάνω παράδειγμα, η τιμὴ είναι αὐταρκές αγαθὸ, γιατί ἀρκεί η τιμὴ ἡ ἴδια για να ἐκλέξουμε τον τρόπο ζωῆς που υπαγορεύει. Ἀλλά για να είναι τέλειο το αγαθὸ, θα πρέπει ἐπίσης να μὴν είναι αἰρετὸ για χάρη κάποιου ἄλλου αγαθοῦ. Ὅμως η τιμὴ είναι για χάρη της ευδαιμονίας. Ἄρα το αὐταρκές αγαθὸ μπορεί να είναι μὴ τέλειο αγαθὸ, μπορεί δηλαδή να είναι αἰρετὸ και γι' αὐτὸ το ἴδιο ἀλλά και για ἄλλο. Αἰξίζει ἐδῶ να αναφέρω μια διευκρίνιση που κάνει η Sarah Broadie στο βιβλίο της *Ethics with Aristotle*, ὅπου ἐξηγεῖ ὅτι λογικά τίποτα δεν ἀντιτίθεται στο να ἔχουν οι πράξεις που συνιστοῦν την ευδαιμονία κάποιον συγκεκριμένο σκοπὸ. Εἰσάγει η Broadie την ἔννοια του «ανώτερου ἠθικοῦ αγαθοῦ» και υποστηρίζει ὅτι το να φέρεται ο Γιάννης τίμια είναι σπουδαιότερο ἀπὸ το να μὴ στερήσει τον Γιῶργο ἢ τον Κώστα ἀπὸ αὐτὸ που τους ἀνήκει. Παρ' ὅλα αὐτά, δεν συνεπάγεται ὅτι δεν μπορούν ὅλες οι τίμιες πράξεις του Γιάννη να κατευθύνονται προς την προστασία της περιουσίας κ.τ.λ. συγκεκριμένων ἀνθρώπων και να μὴν παρακινούνται οι πράξεις του ἀπλῶς ἀπὸ την ἀξία του να εἶσαι τίμιος²⁰.

Η ευδαιμονία περιγράφεται ως μὴ συναριθμουμένη ἀπὸ τον Ἀριστοτέλη. Ἐάν ἦταν συναριθμούμενη:

ἄλλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μειζον αἰρετώτερον αἰεὶ²¹.

Αὐτὴ ἡ τρίτη ιδιότητα της ευδαιμονίας είναι ουσιῶδης, γιατί χαρακτηρίζει την ευδαιμονία ως κλειστὸ σύνολο. Δηλαδή ἡ ιδιότητα αὐτὴ ἀποκλείει την περιγραφή της ευδαιμονίας διὰ μέσου των αγαθῶν τα οποία περιλαμβάνει. Οποιοσδήποτε κατάλογος αγαθῶν που θα παραθέταμε για να περιγράψουμε την ευδαιμονία θα μπορούσε να αὐξηθεῖ με την πρόσθεση αγαθῶν που ἴσως δεν ἔχουν ἀνακαλυφθεῖ ἢ συλληφθεῖ ἀκόμη ἀπὸ τον ἀνθρώπινο νοῦ.

Αλλά τότε ο καινούργιος κατάλογος θα περιέγραφε συνολικά ένα αγαθό που θα ήταν αιρετότερο από αυτό του παλαιού. Άρα, για να είναι μη συναριθμούμενη, η ευδαιμονία θα πρέπει να περιγραφεί όχι με τα αγαθά που περιέχει, αλλά αφηρημένα, με τις ιδιότητες που θα πρέπει να έχει οποιοδήποτε αγαθό ώστε να συμπεριληφθεί σ' αυτή. Τότε μόνο θα εξασφαλίσουμε ότι η ευδαιμονία περιλαμβάνει κάθε δυνατό ανθρώπινο αγαθό. Όπως θα δούμε, αυτό ακριβώς κάνει ο Αριστοτέλης στον ορισμό του της ευδαιμονίας. Έπεται από την ερμηνεία που δίνω στην έννοια του μη συναριθμούμενου αγαθού, η οποία ακολουθεί τη γενική γραμμή του John Ackrill στο «Aristotle on *Eudaimonia*»²², ότι διαφωνώ πλήρως με την ερμηνεία του Richard Kraut στο βιβλίο του *Aristotle on the Human Good*, κατά την οποία η ευδαιμονία δεν συμπεριέχει όλα τα αγαθά, αλλά περιορίζεται σε ένα μόνο αγαθό, την «τέλεια ενάρτη δραστηριότητα της έλλογης ψυχής»²³.

Ένα τέλειο αγαθό δεν είναι κατ' ανάγκην μη συναριθμούμενο, εφόσον ένα αγαθό μπορεί να είναι αιρετό από μόνο του, χωρίς να είναι το πλέον αιρετό. Επίσης, ένα αύταρκες αγαθό δεν είναι κατ' ανάγκην μη συναριθμούμενο, γιατί μπορεί να κάνει το βίο αιρετό, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αυτός είναι ο αιρετότατος βίος. Αντίθετα, ένα μη συναριθμούμενο αγαθό είναι κατ' ανάγκην τέλειο, γιατί εάν ήταν αιρετό για χάρη κάποιου άλλου, εκείνο το αγαθό θα μπορούσε να προστεθεί στο (κατά την υπόθεση) μη συναριθμούμενο, πράγμα αδύνατο. Τελικά, το μη συναριθμούμενο πρέπει να είναι αύταρκες, γιατί τότε είτε κανένα αγαθό δεν θα ήταν αύταρκες είτε το αύταρκες θα μπορούσε να προστεθεί στο (κατά την υπόθεση) μη συναριθμούμενο, πράγμα αδύνατο.

Από την τρίτη ιδιότητα της ευδαιμονίας έπεται ότι όλες οι αρετές συμπεριέχονται στην ευδαιμονία. Έτσι ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς παρατηρεί:

ἀλλ' οὐδὲ εὐδαιμονία μετὰ τῶν ἀρετῶν αἰρετωτέρα τῆς εὐδαιμονίας μόνης, ἐπεὶ ἐν τῇ εὐδαιμονίᾳ περιέχονται καὶ αἱ ἀρεταὶ ... οὐ

γάρ συναριθμείται τοῖς περιέχουσίν τινα τὰ περιεχόμενα ὑπ' αὐτῶν, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἠθικῶν ἐρρήθη²⁴.

Το ὅτι ο Αριστοτέλης ορίζει την ευδαιμονία ως τέλειο αγαθὸ δεν σημαίνει ὅτι ἓνα τέτοιο αγαθὸ υπάρχει. Το ἐπιχείρημα για την ὑπαρξή του το δίνει αλλοῦ:

Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόβεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον²⁵.

Το ἐπιχείρημα εἶναι *reductio ad absurdum*. Εάν δεν υπάρχει ἓνα τελικὸ αγαθὸ, θα ἐπιζητούμε κάθε αγαθὸ για κάποιον ἐπόμενο αγαθὸ. Η προσπάθεια θα ἦταν μάταιη, γιατί δεν θα υπήρχε τέρμα στην ικανοποίηση και πλήρωση της ἀνθρώπινης ὄρεξης. Αλλά εἶναι παράλογο να υποθέσουμε ὅτι δεν υπάρχουν ικανοποιητικὲς μορφές βίου. Συνεπῶς, υπάρχει τελικὸ αγαθὸ. Αυτό ὅμως δεν υποδεικνύει ὅτι υπάρχει ἓνα τέλειο αγαθὸ. Απλῶς ὅτι υπάρχουν τελικά αγαθά, τα οποία εἴτε μπορούν να ἐκλεγούν και για χάρη κάποιου ἄλλου αγαθοῦ εἴτε ὄχι. Το ὅτι ἓνα αγαθὸ εἶναι τελικὸ δείχνει, ὅπως ἔχουμε δει, ὅτι εἶναι αὐτάρκες, διότι το αγαθὸ αὐτὸ θα ἐκλεγεί γι' αὐτὸ το ἴδιο και συνεπῶς ο ἀντίστοιχος βίος δεν χρειάζεται ἄλλο αγαθὸ πέραν του αγαθοῦ αὐτοῦ για να γίνει αἰρετός. Ἄρα, μέχρι τώρα, το παραπάνω ἐπιχείρημα μας ἔχει δείξει ὅτι υπάρχουν τελικά αγαθά τα οποία εἶναι αὐτάρκη. Για να φθάσουμε ὅμως στο συμπέρασμα ὅτι υπάρχουν τέλεια αγαθά που δεν μπορούν να ἐκλεγούν για ἄλλο αγαθὸ παρά μόνο για τον εαυτό τους, θα πρέπει να δείξουμε ὅτι κάποιον ἀπὸ τα τελικά, αὐτάρκη αγαθά εἶναι μὴ συναριθμούμενο. Η ὑπαρξὴ μὴ συναριθμούμενου αγαθοῦ δεν χρειάζεται ἀπόδειξη, διότι εφόσον υπάρχουν τελικά και αὐτάρκη αγαθά μπορούμε ἐξ ὀρισμοῦ να τα συνδυάσουμε σε ἓνα συγκεντρωτικὸ αγαθὸ²⁶. Ἔτσι φθάνουμε στην ἀπόδειξη της ὑπαρξὴς της ευδαιμονίας ως τέλειου αγαθοῦ που δεν μπορεί

να εκλεγεί για χάρη άλλου, διότι τότε δεν θα ήταν μη συναριθμούμενο, αλλά το άλλο αγαθό θα μπορούσε να προστεθεί σ' αυτό²⁷.

Η απόδειξη αυτή μας δείχνει την κατεύθυνση την οποία πρέπει να ακολουθήσουμε για να απαντήσουμε την ερώτηση με την οποία αρχίσαμε αυτό το τμήμα του παρόντος κεφαλαίου. Η ερώτηση ήταν γιατί λέει ο Αριστοτέλης ότι βουλόμεθα την ευδαιμονία, αλλά δεν προαιρούμεθα την ευδαιμονία (ΗΝ 1111β28-29). Την απάντηση θα τη βρούμε στο επιχείρημα της ύπαρξης της ευδαιμονίας. Ας υποθέσουμε ότι μπορούμε να κατευθυνθούμε προς οποιοδήποτε αγαθό μόνο με την προαίρεση, όχι τη βούληση. Η προαίρεση απαιτεί να προτιμήσουμε και να εκλέξουμε ένα αγαθό έναντι των άλλων αγαθών. Η εκλογή θα γίνει με βάση τους λόγους για τους οποίους διαλέγουμε το ένα αγαθό έναντι των άλλων. Οι μόνοι λόγοι που μπορούμε να δώσουμε για να εξηγήσουμε την εκλογή μας είναι αυτοί που θα αναφέρουν το τι θα επιτύχουμε με την εκλογή μας αυτή. Η εξήγηση θα έχει τη μορφή: από τα άλλα αγαθά διάλεξα αυτό διότι η απόκτησή του θα μου προσφέρει τα τάδε. Οι σκοποί τους οποίους εξυπηρετεί η εκλογή αυτή είναι οι λόγοι που εξηγούν την εκλογή μου. Π.χ. διαλέγει κάποιος να σπουδάσει ιατρική για να μπορέσει να εξασκήσει το ιατρικό επάγγελμα. Διαλέγει το ιατρικό επάγγελμα διότι αυτό το επάγγελμα, και όχι άλλα, του δίνει την ευκαιρία να... (ακολουθούν οι λόγοι που εξηγούν την εκλογή). Εάν ακολουθήσουμε αυτή την πορεία, κάθε εκλογή μας θα απαιτεί ένα περαιτέρω αγαθό το οποίο προσπαθούμε να επιτύχουμε και το οποίο εξηγεί την τελευταία εκλογή μας, χωρίς να υπάρχει τελειωτικό σημείο. Αντιμετωπίζουμε ξανά την άπειρη σειρά αγαθών που το καθένα το επιδιώκουμε, χωρίς τελειωμό, για χάρη άλλου αγαθού.

Εδώ όμως ο λόγος δεν είναι ότι υποθέσαμε πως δεν υπάρχει τέλει αγαθό, όπως υποθέτει ο Αριστοτέλης στο 1094α20 που εξετάσαμε αναφορικά με το επιχείρημα της ύπαρξης της ευδαιμονίας. Εδώ ο λόγος είναι ότι υποθέσαμε πως μπορούμε να κατευθυνθούμε προς ένα αγαθό μόνο με προαίρεση, όχι με βούληση.

Αλλά η προαίρεση, ως απόφαση ύστερα από σύγκριση αγαθών, απαιτεί λόγους στους οποίους βασίζεται η εκλογή. Οι λόγοι πρέπει και αυτοί να εκλεγούν από εμάς, το ίδιο και οι επόμενοι λόγοι, και συνεχίζουμε χωρίς τελικό σημείο. Δηλαδή η ίδια η έννοια της προαίρεσης απαιτεί την ύπαρξη ενός επιπλέον λόγου –αγαθού– για την εκλογή του παρόντος αγαθού. (Όταν φθάσουμε στην ανάλυση του πρακτικού συλλογισμού, θα φανεί ότι αυτός ο επιπλέον λόγος δίνεται από το μέσο όρο, ο οποίος δεν εμφανίζεται στο συμπέρασμα του συλλογισμού). Εφόσον αυτό οδηγεί σε ατέλειωτη σειρά εκλογών (διαλέγοντας το λόγο του λόγου του λόγου...), θα ήταν αδύνατο να εκλέξουμε οτιδήποτε χωρίς να ξεκινήσουμε μια ατέλειωτη σειρά εκλογών. Άρα εφόσον η πείρα μας δείχνει ότι είναι δυνατόν να τερματίσουμε τις σειρές των εκλογών μας, θα πρέπει να υπάρχει και ένας δεύτερος τρόπος, εκτός από την προαίρεση, που να μας επιτρέπει να κατευθυνθούμε προς ένα αγαθό. Αυτός ο τρόπος θα πρέπει να επιτρέπει την επιθυμία κάποιου αγαθού δίχως να απαιτεί επιπλέον λόγο ο οποίος να την εξηγεί. Αυτό μας προσφέρει η βούληση. Η τελευταία εξήγηση του γιατί διαλέξαμε αυτό και όχι εκείνο το αγαθό θα είναι ότι αυτό το αγαθό επιθυμούμε, και δεν υπάρχει κανένας άλλος λόγος για την εκλογή παρά η επιθυμία μας να το αποκτήσουμε. Η εκλογή ενός αγαθού έναντι άλλων βασίζεται σε λόγους· η επιθυμία ενός αγαθού δεν χρειάζεται να βασίζεται σε λόγους. Αυτό αποτελεί τη βάση της αριστοτελικής τελειοκρατίας. Δηλαδή, σε τελική ανάλυση, η εκλογή του ευδαίμονος βίου εξηγείται με την ίδια την εκλογή μας και όχι με περαιτέρω λόγους ή αιτίες. Όντα με εντελώς διαφορετική φυσική σύσταση από τους ανθρώπους θα έκαναν άλλες εκλογές και συνεπώς θα είχαν διαφορετική αντίληψη της ευδαιμονίας²⁸.

Έτσι, η σειρά των λόγων και αιτιών που εξηγούν τις εκλογές μας για τον τρόπο ζωής μας σταματά όταν φθάσουμε στην ευδαιμονία: διαλέγουμε αυτό ή εκείνο διότι αυτά θα μας προσφέρουν ευδαίμονα ζωή, και διαλέγουμε ευδαίμονα ζωή όχι για να

πετύχουμε κάτι άλλο, αλλά γιατί αυτή είναι η ζωή που επιθυμούμε και επιδιώκουμε. Η βούληση κατευθύνεται τελικά, όπως θα δούμε, από τον ηθικό εθισμό και όχι από σειρά λόγων που δικαιολογούν γιατί επιθυμούμε αυτά που επιθυμούμε. Η βούληση είναι ο τρόπος αναγνώρισης μιας αξίας για αυτή την ίδια την αξία και όχι για κάτι άλλο στο οποίο αποβλέπουμε πέρα από αυτή.

3. Η εφαρμογή της φρόνησης: Ανάλυση και δομή

(Α) Στάδιο πρώτο: Βούλευση

*Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευέσθαι*²⁹.

*τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν... ἢ δ' εὐβουλία βουλή τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται*³⁰.

Η διαδικασία κάθε εφαρμογής της φρόνησης αρχίζει με την βούλευσιν. Η έννοια της βούλευσης είναι τόσο βασική όσο και δύσκολη, ακριβώς γιατί διαπερνά δύο τομείς του ανθρώπινου νου που οι φιλόσοφοι πριν και πολύ μετά τον Αριστοτέλη θέλουν να κρατήσουν ανεξάρτητους: το λογισμό και την επιθυμία. Αυτή η έννοια όμως είναι που κάνει το ηθικό σύστημα του Αριστοτέλη μοναδικό και του προσφέρει τη δυνατότητα επίλυσης προβλημάτων που παραμένουν απλησίαστα σε εναλλακτικά συστήματα. Η βούλευσις είναι βουλή, η οποία φωτίζεται από το λογισμό – ένας συνδυασμός που είναι ανάθεμα για το ηθικό σύστημα του Hume.

Η εὐβουλία είναι ορθότητα της βουλής (HN 1142β16, 21-22). Το πώς αποκτάται θα μας απασχολήσει ακολούθως, μαζί με ένα πρόβλημα που δημιουργεί η απόκτησή της για την αριστοτελική ηθική. Η ευβουλία διαφέρει από την ευστοχία και την αγχίνουα (HN 1142β1-2, 5-6). Η ευστοχία δεν κάνει χρήση του λογισμού, αλλά μπορεί γρήγορα να οδηγήσει σε θέση που τυχαίνει να είναι η ορθή στο προκειμένο πρόβλημα (HN 1142β2-3). Αντίθετα, η ευβουλία απαιτεί χρήση του λογισμού (HN 1142β14-15) και αργεί

να φθάσει στο αποτέλεσμα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ευστοχία είναι η ικανότητα σωστής αντίληψης των πραγμάτων χωρίς να στηρίζεται σε βάσεις ορθής κρίσης. Η διαφορά της ευστοχίας από την ευβουλία θα φανερωθεί αν ζητήσουμε από τον εύστοχο να μας εξηγήσει τι τον οδήγησε να πάρει την απόφαση που πήρε και να δικαιολογήσει την κρίση του. Ο μεν εύβουλος θα μπορέσει να παραθέσει τους λόγους που τον οδήγησαν στη θέση που πήρε, ενώ ο εύστοχος θα αδυνατήσει να υποστηρίξει τη δική του θέση. Αυτό το οποίο λείπει από τον εύστοχο είναι η ορθολογιστική μέθοδος, πράγμα που κάνει την ευστοχία ελάχιστα προτιμότερη από τη μαντική. Οι ίδιοι λόγοι διαστέλλουν την ευβουλία από την αγχίνια, η οποία χαρακτηρίζεται μεν από ετοιμότητα του νου, αλλά όχι από στερεότητα βάσεων για την κρίση που προκύπτει.

Η διαδικασία της βούλευσης είναι η θεώρηση από το νου όλων των σχετικών παραγόντων που οφείλει να εξετάσει ο φρόνιμος πριν φθάσει σε ένα συμπέρασμα περί του τι πρέπει να πράξει στην προκειμένη περίπτωση. Θα πρέπει πρώτα να θεωρήσει ποιοι είναι οι σκοποί του, διότι πάντοτε βουλευόμαστε για κάποιο συγκεκριμένο σκοπό: *ἡ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος* (HN 1142β32-33). Ο δε σκοπός πρέπει να αφορά τις πράξεις του ατόμου: *πρακτικός γε ὁ φρόνιμος* (HN 1146α8), *τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς [τῆς φρονήσεως] ἐστίν* (HN 1143α8-9). Η θεώρηση των σκοπών θα οδηγήσει στην αξιολόγησή τους, η οποία θα ανταποκρίνεται στις επιθυμίες του φρόνιμου, με βάση τις οποίες αυτός θα ιεραρχήσει τους σκοπούς του.

Μια δεύτερη θεώρηση, πάλι στο στάδιο της βούλευσης, είναι η ανασκόπηση των οδών οι οποίες θα κάνουν δυνατή την πραγματοποίηση των σκοπών του φρόνιμου. Η τρίτη θεώρηση είναι η αξιολόγηση των πιθανοτήτων πραγματοποίησης κάθε τέτοιου σκοπού. Για παράδειγμα, σε μια μάχη ο φρόνιμος θα εξετάσει ποιοι είναι οι σκοποί που θέλει να επιτύχει και πόσο πολύ επιθυ-

μεί την πραγματοποίησή τους, ποιες πράξεις θα οδηγήσουν στην πραγματοποίηση κάθε σκοπού και τι πιθανότητες επιτυχίας έχει καθεμιά από αυτές. (Το θέμα της ορθότητας κάθε εναλλακτικής πράξης θα μας απασχολήσει σε επόμενο κεφάλαιο). Η ανάλυση όλων αυτών των εναλλακτικών πράξεων και η σύγκρισή τους είναι το πρώτο στάδιο της εφαρμογής της φρόνησης, η βούλευση.

(B) Στάδιο δεύτερο: Κρίση

Η παραδεγμένη ανάλυση της φρόνησης παρουσιάζει τη διαδικασία της εφαρμογής της σε δύο στάδια: πρώτα ο φρόνιμος βουλευτής και μετά η βούλευση που τον οδηγεί στην προαίρεση³¹. Η θέση αυτή βασίζεται στα κείμενα στα οποία ο Αριστοτέλης λέει ότι η βούλευση ακολουθείται αμέσως από την πράξη, της οποίας αρχή είναι η προαίρεση (κείμενα που θα εξετάσουμε στο τρίτο στάδιο της φρόνησης). Ο Kenny βασίζει αυτή τη θέση στο κείμενο στο οποίο λέει ο Αριστοτέλης *τό γάρ ἕκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετόν ἐστιν* (HN 1113a4-5). Λέει δε ο Kenny: «Η προαίρεσις είναι βουλευτική· πρόκειται δηλαδή για κάτι του οποίου αρχή και αιτία αποτελεί η βούλευση». Δηλαδή ο φρόνιμος περνάει αμέσως από το στάδιο της βούλευσης στο στάδιο της προαίρεσης, γιατί η κρίση της βουλής είναι η προαίρεση.

Θα ήταν σφάλμα εκ μέρους του Αριστοτέλη εάν έκανε αυτή την ταύτιση που του αποδίδουν οι ερμηνευτές του. Όπως είδαμε παραπάνω, η διαδικασία της βούλευσης είναι μια διαδικασία ανακάλυψης των εναλλακτικών οδών πράξης και σύγκρισής τους, περιλαμβάνοντας στη θεώρησή τους το άτομο και τις επιθυμίες του. Είναι λογικό ότι αυτή η διαδικασία της σύγκρισης θα τερματιστεί, όταν το άτομο κρίνει ότι μια από αυτές τις εναλλακτικές οδούς είναι η προτιμότερη. Το στάδιο αυτό δεν αποτελεί ακόμη το στάδιο της προαίρεσης. Το άτομο έχει τελειώσει τη σύγκριση, δηλαδή έχει φθάσει στην αναγνώριση ότι η τάδε εναλλακτική πράξη βαρραίνει περισσότερο συγκρινόμενη με τις άλλες. Αυτή η ανα-

γνώριση θα τον οδηγήσει στην προαίρεση. Αλλά η ίδια η αναγνώριση είναι ένα ξεχωριστό στάδιο στο οποίο σημειώνεται η λήξη της βούλευσης. Είναι ένα στάδιο καθαρά διανοητικό, που εκφράζει την κρίση του φρόνιμου σχετικά με την καλύτερη πορεία δράσης. Το στάδιο αυτό δεν συμπεριέχει παράγοντες από το επιθυμητικό, που, όπως θα δούμε, περιέχει η προαίρεση.

Θα περιμέναμε ότι ο Αριστοτέλης θα έβλεπε τη διαφορά ανάμεσα στην ολοκλήρωση του λογισμού της βούλευσης, που είναι το στάδιο της αναγνώρισης μιας νικήτριας μεταξύ των εναλλακτικών πράξεων και στην προαίρεση. Πράγματι, υπάρχει ένα χωρίο το οποίο δείχνει ότι ο Αριστοτέλης έκανε αυτόν το διαχωρισμό:

δοκοῦσι δὲ οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἔνιοι δοξάζειν μὲν ἄμεινον, διὰ κακίαν δ' αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ. Εἰ δὲ προγίνεται δόξα τῆς προαιρέσεως ἢ παρακολουθεῖ, οὐδὲν διαφέρει· οὐ τοῦτο γὰρ σκοποῦμεν, ἀλλ' εἰ ταῦτόν ἐστι δόξη τινί³⁴.

Εξετάζοντας εάν η προαίρεση είναι ή όχι δόξα, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι μπορούμε να διαστείλουμε τη γνώμη για το ποια είναι η καλύτερη πορεία πράξης (δηλαδή το αποτέλεσμα της σύγκρισης των εναλλακτικών οδών) από την προαίρεση για αυτή την πράξη. Και συμπληρώνει ότι δεν παίζει ρόλο εάν φθάνουμε στη γνώμη αυτή και αμέσως μετά προαιρούμεθα, ή φθάνοντας στη γνώμη ταυτοχρόνως προαιρούμεθα. Αυτό το οποίο έχει σημασία για τη δική μας ανάλυση είναι ότι ο Αριστοτέλης όχι μόνο διαχωρίζει την αναγνώριση της καλύτερης πορείας (ως κατάληξη της σύγκρισης) από την προαίρεση, αλλά τις κρατά ξεχωριστές ακόμη και εάν συμβαίνουν ταυτοχρόνως στο νου του φρόνιμου. Όπως θα δούμε στο αμέσως επόμενο στάδιο της φρόνησης, θα ήταν θεμελιώδες σφάλμα να ταυτίσουμε την κατάληξη της βουλευτικής σύγκρισης με τη λήψη της προαίρεσης. Παρ' όλο που πολλοί ερμηνευτές του Αριστοτέλη υπέπεσαν σ' αυτό το

σφάλμα, δεν μπορούμε να το αποδώσουμε στον ίδιο. Η ανάγκη διαχωρισμού του σταδίου της κρίσης από αυτό της προαίρεσης θα φανεί επίσης όταν εξετάσουμε την περίπτωση του άκρατου.

(Γ) Στάδιο τρίτο: Προαίρεση

Η έννοια της προαίρεσης είναι από τις πιο θεμελιώδεις στην ηθική του Αριστοτέλη. Γι' αυτόν το λόγο ο Αριστοτέλης την εξετάζει πολύ λεπτομερειακά. Στο τρίτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* εισάγει την έννοια της προαίρεσης με μια προκαταρκτική σκιαγράφησή της, διαστέλλοντάς την από το εκούσιο, την επιθυμία, το θυμό, τη βούληση και τη γνώμη (δόξα). Οι Gauthier και Jolif παρατηρούν ότι η διασάφηση αυτή δεν απευθύνεται προς τον Πλάτωνα, διότι παρ' όλο που η λέξη προαίρεσις εμφανίζεται μία φορά στον Πλάτωνα (*Παρμενίδης*, 143c) δεν αποτελεί γι' αυτόν επιστημονικό όρο³⁵.

Ο λόγος για τον οποίο ο Αριστοτέλης λέει ότι η προαίρεση διαφέρει από το εκούσιο είναι διότι το εκούσιο μπορεί να βρεθεί και σε άτομα ή όντα στα οποία δεν αποδίδουμε προαίρεση. Π.χ. τα παιδιά και τα ζώα συμπεριφέρονται εκούσια, αλλά στερούνται της δυνατότητας να προαιρεθούν (HN 1111β7-9, HE 1225β26-27). Θα δούμε στη συνέχεια γιατί. Επίσης πράξεις που τις κατατάσσουμε στο εκούσιο, π.χ. αυθόρμητες αντιδράσεις, δεν τις θεωρούμε προαιρέσεις (HN 1111β9-10). Για παρόμοιους λόγους ο Αριστοτέλης υποδεικνύει ότι η προαίρεση δεν είναι επιθυμία ή θυμός: τα ζώα επιθυμούν και συναισθάνονται, αλλά δεν προαιρούνται (HN 1111β12-13). Επίσης η προαίρεση εναντιώνεται προς άλλη προαίρεση, ενώ η επιθυμία δεν εναντιώνεται προς άλλη επιθυμία (HN 1111β15-16). Αυτό το τελευταίο κριτήριο συνιστά λογική ιδιότητα των επιθυμιών την οποία βρίσκουμε για πρώτη φορά στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα:

Δῆλον δτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καί

πρός ταυτόν οὐκ ἐβλήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταυτόν ἦν ἀλλὰ πλείω³⁶.

Το ίδιο μέρος της ανθρώπινης ψυχής δεν μπορεί να διάκειται με ενάντιο τρόπο την ίδια ώρα προς το ίδιο αντικείμενο. Αυτό είναι το κριτήριο πάνω στο οποίο θεμελιώνεται ο πλατωνικός χωρισμός της ψυχής σε τρία μέρη. Από αυτό το κριτήριο έπεται ότι εάν πρόκειται για το ίδιο μέρος της ψυχής, π.χ. για δύο επιθυμίες, αυτές δεν μπορούν να είναι ενάντιες (με την παραπάνω πλατωνική έννοια) η μία προς την άλλη και να εξακολουθούν να είναι επιθυμίες, δηλαδή να ανήκουν στο ίδιο μέρος της ψυχής. Στο προκείμενο πρόβλημα, εφόσον η προαίρεση εναντιώνεται προς την επιθυμία, πρέπει να αποτελούν διαφορετικές δυνάμεις της ψυχής.

Η προαίρεση διαφέρει από τη βούληση, λέει ο Αριστοτέλης, γιατί ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μάλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος (ΗΝ 1111β26-27). Το θέμα της σχέσης της βουλήσεως και της προαιρέσεως με το τέλος και τα πρὸς τὸ τέλος έχει από παλιά απασχολήσει τους ερμηνευτές του Αριστοτέλη. Πρώτον, γιατί στο έκτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης φαίνεται να αντιφάσκει ὅσον αφορά τη σχέση της προαίρεσης και του τέλους. Και, δεύτερον, γιατί η σχέση αυτή είναι βασική για την κατανόηση των δύσκολων εννοιῶν της προαίρεσης και της βούλησης. Θα εξετάσουμε λεπτομερειακά αυτό το θέμα υπό το γενικότερο πρίσμα της σχέσης μεταξύ αρετῆς και αριστοτελικῆς εσχατολογίας.

Τέλος, ο Αριστοτέλης διαστέλλει την προαίρεση από τη γνώμη. Είναι χαρακτηριστικό της επιρροῆς της πλατωνικῆς σκέψης το ότι και εδώ ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί μια (καθαρά λογική) ιδιότητα των δυνάμεων της ψυχῆς με βάση την οποία ο Πλάτωνας διαχώρισε τη γνώμη από τη γνώση στην *Πολιτεία*. Λέει (εκεί) ο Πλάτωνας:

δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρόαν ὀρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων οἶον καὶ ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἕνια διορίζομαι παρ' ἐμαυτῶ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα· δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτην ἐκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἐτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην³⁷.

Δύο είναι οι λογικές ιδιότητες στις οποίες αποβλέπει ο Πλάτωνας για να διαχωρίσει τις δυνάμεις της ψυχῆς: ποια τα αντικείμενα κάθε δύναμης και ποιο το ἔργο (η ἐνέργεια, με αριστοτελικούς ὀρους) της δύναμης αὐτῆς πάνω στα αντικείμενα αὐτά. Δυνάμεις που ἔχουν διαφορετικά αντικείμενα και ἐπιδρουν πάνω τους ἡ καθεμιά με ἄλλο τρόπο είναι διαφορετικές δυνάμεις.

Από τις δύο αὐτές ιδιότητες ἐδῶ ο Αριστοτέλης κάνει χρήση μόνο της πρώτης, ὅταν λέει: ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι καὶ οὐδὲν ἤττον περὶ τὰ αἰδία καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ' ἡμῖν (HN 1111β31-33). Ἐχει ἤδη αναφέρει ὅτι προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων (HN 1111β20-21), καὶ ὅτι ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι (HN 1111β30). Ἄρα ὅτι τα αντικείμενα της δόξας είναι ἄλλα ἀπὸ τα αντικείμενα της προαίρεσης και ἐπομένως, κατὰ τὴν πρώτη ἀπὸ τις δύο πλατωνικές ιδιότητες, ἡ γνώμη είναι διαφορετική ἀπὸ τὴν προαίρεση.

Αμέσως μετὰ ο Αριστοτέλης αναφέρει μια δεύτερη ιδιότητα της γνώμης και της προαίρεσης για να επικυρώσει τὴν διαφορά μεταξύ των δύο αὐτῶν δυνάμεων: καὶ τῷ ψευδεὶ καὶ ἀληθεὶ διαίρεται, οὐ τῷ κακῷ καὶ ἀγαθῷ, ἡ προαίρεσις δὲ τούτοις μᾶλλον (HN 1111β33-34). Ἡ σχέση της προαίρεσης με τὴν ἀλήθεια και τὸ ἀγαθὸ θα μας ἀπασχολήσει διὰ μακρῶν στο τελευταίον κεφάλαιο. Αὐτὸ το οποίο ἔχει σημασία ἐδῶ είναι ἡ διάκριση της μετὰ γνώμης σε ἀληθῆ και ψευδῆ, της δε προαίρεσης σε ἀγαθὴ και κακῆ. Είναι ἐντυπωσιακὸ το σημεῖο στο οποίο το ὅλο ἐπιχείρημα αντικατοπτρίζει τὸ ἀνάλογο πλατωνικὸ που ἀναφέραμε παραπάνω. Σ' ἐκείνο το ἐπιχείρημα ο Πλάτωνας κάνει χρήση του δευτέρου κρι-

τηρίου για το διαχωρισμό των δυνάμεων του νου, δηλαδή για το πώς επιδρά μια δύναμη πάνω στα αντικείμενά της. Λέει ο Πλάτωνας ότι η γνώση και η γνώμη πρέπει να διαφέρουν, διότι πῶς γὰρ ἄν... τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταυτόν... τιθείη;³⁸ Η γνώση είναι αλάνθαστη, ενώ η γνώμη κάνει λάθη. Η σχέση δηλαδή της γνώσης και της γνώμης με την αλήθεια και το ψεύδος περιγράφουν κατά τον Πλάτωνα τον τρόπο με τον οποίο εφαρμόζονται οι δύο αυτές δυνάμεις πάνω στα αντικείμενά τους: αλάνθαστα και μη. Παρομοίως ο Αριστοτέλης περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο εφαρμόζονται οι δύο προκειμένες δυνάμεις, η γνώμη και η προαίρεση, πάνω στα αντικείμενά τους: ἀληθῶς ἢ μη ἡ μια, ὀρθῶς ἢ μη ἡ ἄλλη – ἢ μὲν προαίρεσις ἐπαινείται τῷ εἶναι οὐ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς, ἢ δὲ δόξα τῷ ὡς ἀληθῶς (ΗΝ 1112α5-7). Ἄρα με βάση το δεύτερο πλατωνικό κριτήριο, η γνώμη είναι διαφορετική δύναμη από την προαίρεση, διότι το έργο καθεμιάς πάνω στα αντικείμενά της διαφέρει από το έργο της άλλης.

Μέχρι τώρα είδαμε τι δεν είναι η προαίρεση. Ο Αριστοτέλης όμως μας παρέχει πολύ υλικό για τη θετική εξέταση του τι είναι η προαίρεση. Όσον αφορά το επίκεντρο του ενδιαφέροντός μας στο τμήμα αυτό, ο Αριστοτέλης περιγράφει το στάδιο της προαίρεσης ως εξής: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις (ΗΝ 1139α31). Μπορούμε να βρούμε παράδειγμα αυτού στο *Περὶ Ζῶων Κινήσεως*:

ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἀνθρώπος, βαδίζει εὐθέως...

ποιητέον μοι ἀγαθόν, οὐκ ἄν δ' ἀγαθόν ποιεῖ οὐκ εὐθύς. σκεπάσματος δέομαι, ἰμάτιον δὲ σκέπασμα· ἰματίου δέομαι. οὐ δέομαι, ποιητέον ἰματίου δέομαι· ἰμάτιον ποιητέον, καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἰμάτιον ποιητέον, πρᾶξις ἐστίν...

ὅτι μὲν οὖν ἡ πρᾶξις τὸ συμπέρασμα, φανερόν³⁹.

Η σχέση της προαίρεσης με τον πρακτικό συλλογισμό θα μας

απασχολήσει στο επόμενο τμήμα. Αυτό το οποίο έχει σημασία εδώ είναι ότι στο παραπάνω κείμενο ο Αριστοτέλης εκφράζει με ακόμη εντονότερο τρόπο τη σχέση του συμπεράσματος της βούλευσης με την πράξη: το συμπέρασμα ταυτίζεται με την πράξη – *ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἢ πρᾶξις* (ΠΖΚ 701α12-13). Στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* όμως η προαίρεση δεν είναι η ίδια η πράξη αλλά η αρχή της. Στο *Περὶ Ζῴων Κινήσεως* ο Αριστοτέλης εξηγεί ότι αν δεν μπορούμε να αρχίσουμε την ίδια την πράξη αμέσως, αρχίζουμε αμέσως με το πρώτο βήμα που θα οδηγήσει στην πραγματοποίησή της (ΠΖΚ 701α20-22), π.χ. εάν καταλήξουμε ότι θα φτιάξουμε ένα ρούχο, αμέσως πάμε και αγοράζουμε το ύφασμα.

Φυσικά δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης πιστεύει πως δεν μπορούμε να ολοκληρώσουμε τη βούλευση πάνω σε ένα ορισμένο θέμα χωρίς να έχουμε ήδη αρχίσει την εκτέλεση της πράξης. Είναι λογικό και προφανές ότι μπορούμε να βουλευθούμε πάνω σε θέματα τα οποία θα αρχίσουν να πραγματοποιούνται στο μέλλον, και για τα οποία δεν μπορούμε ή δεν χρειάζεται να κάνουμε τίποτα τώρα, π.χ. αν αποφασίσουμε να γράψουμε γράμμα σε ένα συγγενή μας σε μερικές μέρες. Όμως υπάρχει κάτι θεμελιώδες στην ολική ή μερική ταύτιση της προαίρεσης και της πράξης από τον Αριστοτέλη, το οποίο πρέπει να βγάλουμε ως απόσταγμα της σκέψης του αυτής.

Ας υποθέσουμε ότι σε μια ορισμένη περίπτωση κάποιος σκέπτεται ως εξής: είναι ωφέλιμο στους ανθρώπους να τρώνε άπαχα φαγητά, εγώ είμαι άνθρωπος, άρα μου είναι ωφέλιμο να τρώω άπαχα φαγητά. Το συμπέρασμα της βούλευσης αυτής συμβιβάζεται απόλυτα με το να μη φάει άπαχα φαγητά ο άνθρωπος αυτός. Τίποτα δεν απορρέει για τις πράξεις του από το συμπέρασμα της βούλευσής του. Ακόμη και αν προσθέσουμε ότι πιστεύει πως είναι συμφέρον του να πράττει αυτό που είναι ωφέλιμο γι' αυτόν και πάλι δεν έπεται ότι θα φάει άπαχα φαγητά. Όμως ο Αριστοτέλης θέλει η κατάληξη της βούλευσης να οδηγεί στην

–να είναι η– πράξη. 'Αρα το αποτέλεσμα της βούλευσης δεν μπορεί να είναι μια κατάληξη ή διαπίστωση όπως αυτή του παραπάνω παραδείγματος, εάν πρόκειται να δικαιωθεί η απαίτηση του Αριστοτέλη για τη σχέση προαίρεσης και πράξης.

Θα βρούμε τη δικαίωση αυτή αν ανατρέξουμε στον ορισμό της προαίρεσης, τον οποίο δίνει ο Αριστοτέλης:

*καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν*⁴⁰.

*διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἡ ὄρεξις διανοητικὴ*⁴¹.

Η απάντηση που ζητάμε βρίσκεται στο συνδυασμό του επιθυμητικού και του λογιστικού – της ὄρεξης και της διανόησης. Στο παράδειγμα που μόλις αναφέραμε, το άτομο που συμπεραίνει ότι τον συμφέρει να φάει άπαχα φαγητά φθάνει στη διανοητική αναγνώριση μιας αλήθειας. Αλλά αυτό δεν δίνει όλη την εικόνα του τι συμβαίνει κατά τον Αριστοτέλη όταν βουλευόμαστε. Η πορεία προς την αναγνώριση πρέπει να είναι παράλληλη με τη δημιουργία της ὄρεξης για την πραγματοποίηση αυτού στο οποίο καταλήξαμε με τη βούλευση. Διανόηση και ὄρεξη πρέπει να βαδίζουν παράλληλα στο φρόνιμο άνθρωπο.

Οι ὄροι ὄρεξις διανοητικὴ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς είναι τουλάχιστον δυσνόητοι, αν όχι ακατανόητοι, καθώς προσπαθούν να συνδέσουν δυνάμεις του νου που είναι κατηγορικά διαφορετικές. Το αντικείμενο της διανόησης συνίσταται σε αληθείς και ψευδείς προτάσεις, ενώ της ὄρεξης σε επιθυμητά ἢ απωθητικά πράγματα και όντα. Αυτό που θέλει να εξασφαλίσει ο Αριστοτέλης, περιγράφοντας την προαίρεση από τη μια μεριά ως συνδυασμό ὄρεξης και διανόησης και από την άλλη ως πράξεως ... ἀρχή ... ὅθεν ἡ κίνησις (HN 1139a31), είναι ότι η προαίρεση είναι μια ψυχική κατάσταση στην οποία το άτομο: (α) έχει ἤδη καταλήξει στην καλύτερη πορεία πράξης και (β) δεν έχει ανάγκη από καμιά ψυχική αλλαγή

για να αρχίσει την πραγματοποίησή της. Όταν δηλαδή φθάσει στην προαίρεση, όχι μόνο έχει συμπληρώσει το τρίτο στάδιο που αναφέραμε παραπάνω —την αναγνώριση της καλύτερης εναλλακτικής πορείας—, αλλά έχει επίσης σχηματίσει την πρόθεση να την πραγματοποιήσει. Ο συνδυασμός αναγνώρισης και πρόθεσης ενσαρκώνεται σε μία και μόνη έννοια, την απόφαση. Θέλω να υποστηρίξω εδώ ότι η προαίρεση, η διανοητική όρεξη ή ο ορεκτικός νους είναι η δημιουργία της πρόθεσης να πραγματοποιηθεί η πράξη. Η απόφαση ως ψυχική ενέργεια (όταν την παίρνουμε) συνδυάζει και το νοητικό, στην αναγνώριση της καλύτερης πράξης, και το επιθυμητικό, στη δημιουργία της πρόθεσης. Το στάδιο το οποίο ο Αριστοτέλης λέει ότι έρχεται είτε ταυτόχρονα είτε αμέσως μετά τη δημιουργία της γνώμης (κατάληξη της βούλευσης) είναι η λήψη της απόφασης.

Κατανοώντας την προαίρεση ως λήψη της απόφασης, μπορούμε να εξηγήσουμε τη θέση του Αριστοτέλη ότι η προαίρεση είναι η αρχή της πράξης και η πηγή της κίνησης. Όπως είδαμε στο παράδειγμα με τα άπαχα φαγητά, η αναγνώριση ότι τον ωφελεί να φάει τέτοια φαγητά συμβιβάζεται απόλυτα με πλήρη απραξία. Αντίθετα, η απόφαση να φάει τέτοια φαγητά είναι ασυμβίβαστη με την απραξία (εάν οι εξωτερικές συνθήκες δεν εμποδίζουν). Άρα έχοντας πάρει την απόφαση, έχουμε ήδη μπει στην πορεία της εκτέλεσης της πράξης. Με αυτό τον τρόπο βλέπουμε και δικαιολογούμε την αριστοτελική θέση ότι ρόλος της προαίρεσης είναι η αρχή της πράξης και της κίνησης.

(Δ) Στάδιο τέταρτο: Πράξη

Το τελευταίο στάδιο στην εφαρμογή της φρόνησης είναι η πράξις. Στην περίπτωση του φρόνιμου ανθρώπου η πράξη απορρέει από την προαίρεση —πράττει αυτό που αποφάσισε, και αποφάσισε αυτό στο οποίο κατέληξε με τη βούλευση. Θα συζητήσουμε λεπτομερειακά τη σχέση της προαίρεσης προς την πράξη,

όταν εξετάσουμε την περίπτωση του ακρατή σε σχέση με το γενικότερο θέμα των μορφών ηθικής υπόστασης, καθώς επίσης και όταν εξετάσουμε τη σχέση της αρετής και της προαίρεσης.

Στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την πράξη από την ποίηση:

ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πράξις (πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις)⁴².

Ο Ευστράτιος σχολιάζει:

ἐξωτερικούς δ' ὀνομάζει λόγους οὓς ἔξω τῆς λογικῆς παραδόσεως κοινῶς τὰ πλήθη φασί⁴³.

Ο Αριστοτέλης δεν μας δίνει περισσότερες πληροφορίες για το διαχωρισμό που θέλει να καθιερώσει εδώ. Απλώς συνδέει την ποίηση με την τέχνη: *ταυτόν ἄν εἴη τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ* (HN 1140α9-10). Σε τι διαφέρει όμως η ποίηση από την πράξη; Η απάντηση μπορεί να δομηθεί στη βάση της μεταφυσικής του Αριστοτέλη:

τῶν πράξεων ὧν ἐστὶ πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος... ἀλλ' ἐκείνη [ἐστὶ πράξις] <ᾗ> ἐνπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἡ] πράξις⁴⁴.

Εδώ ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την πράξη από την κίνηση, και λέει ότι η μεν πράξη είναι τέλος, η δε κίνηση ατελής (ΜΦ 1048β30), δηλαδή έχει τέλος. Εάν μια ενέργεια είναι τέλος, τότε, αν αρχίσει, συγχρόνως θα τελειώσει, υπό την έννοια της πραγμάτωσης του τέλους. Π.χ. όταν αρχίζει κάποιος να ακούει, έχει ήδη ακούσει. Αντίθετα, όταν αρχίζει να χτίζει ένα σπίτι, δεν το έχει ήδη χτίσει. Το χτίσιμο ενός σπιτιού είναι κίνηση, όχι πράξη, γιατί το τέλος πραγματώνεται σταδιακά, σε αντίθεση με την πράξη της οποίας το τέλος πραγματώνεται ταυτόχρονα με την αρχή

της⁴⁵. Με βάση αυτό τον ορισμό, η *ποίησις* είναι κίνηση, όχι πράξη, γιατί το τέλος της *ποίησις* επιτυγχάνεται σταδιακά, όχι στο ξεκίνημά της.

Το πρόβλημα όμως είναι εάν οι πράξεις της ηθικής είναι πράξεις σύμφωνα με τον ορισμό της μεταφυσικής ή ποιήσεις. Ο Kenny υποστηρίζει ότι σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις οι πράξεις της ηθικής είναι ποιήσεις:

«Σύμφωνα με αυτόν το διαχωρισμό [*πράξεις-ποιήσεις*] τα αριστοτελικά συμπεράσματα όσον αφορά τη θεραπεία των ασθενών από τους γιατρούς δεν θα ήταν πρακτικά τέτοια, υπό την έννοια των συμπερασμάτων που οδηγούν στην πράξη: προορίζονται να κατευθύνουν προς την παραγωγή υγείας, και αυτό αποτελεί *ποίηση* στο βαθμό που η υγεία είναι διάφορη της θεραπείας»⁴⁶.

Σ' αυτό το σημείο νομίζω ότι το πρόβλημα γίνεται λεκτικό, ή τουλάχιστον δεν μπορούμε να λάβουμε μια οριστική θέση με βάση τα υπάρχοντα αριστοτελικά κείμενα. Είναι σκοπός της ιατρικής να *επιφέρει* την υγεία (μια διαδικασία που λαμβάνει χώρα σε διάφορα στάδια) ή η ίδια η υγεία, μια κατάσταση που εάν αρχίσει να υφίσταται έχει ήδη ολοκληρωθεί, όπως το *εὐδαιμονεῖ* και *εὐδαιμόνηκεν* (ΜΦ 1048β26); Γενικότερα, δεν είναι σαφές εάν οι πράξεις στις οποίες αποβλέπει ο βουλευόμενος θα περιγραφούν μαζί με τη διαδικασία που θα καταλήξει στο τέλος τους, ή θα περιγραφούν ως κατάσταση της πραγμάτωσης του τέλους. Εάν ισχύει το πρώτο, τότε η ηθική πράξη είναι κίνηση κατά τον ορισμό της μεταφυσικής. Εάν ισχύει το δεύτερο, τότε η ηθική πράξη είναι *πράξη* κατά τον ίδιο ορισμό. Αυτό το οποίο έχει σημασία είναι ότι η πράξη του φρόνιμου (αντίθετα με οποιαδήποτε κίνηση) μπορεί να περιγραφεί ως πράξη με τη μεταφυσική έννοια (διαδικασία που είναι τέλος), χαρακτηριστικό το οποίο χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να διαχωρίσει τη φρόνηση από την τέχνη:

οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ... τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. ... τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος⁴⁷.

4. Φρόνηση και πρακτικός συλλογισμός

Είδαμε στο προηγούμενο τμήμα τα τέσσερα στάδια της εφαρμογής της φρόνησης: τη βούλευση, την κρίση, την προαίρεση και την πράξη. Σ' αυτό το τμήμα θα εξετάσουμε τη μέθοδο που ακολουθεί ο φρόνιμος κατά τη βούλευση για να φθάσει στην επιλογή του τι θα πράξει. Η πλησιέστερη αριστοτελική φράση προς τον όρο «πρακτικός συλλογισμός» βρίσκεται στα *Ἠθικά Νικομάχεια*:

οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὅτιδήποτε ὄν⁴⁸.

Η φράση *συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν* πρέπει να ήταν η προέλευση του όρου «πρακτικός συλλογισμός», ο οποίος αναφέρεται στους συλλογισμούς που αφορούν το *πρακτόν*. Αυτό δείχνει ότι η ερμηνευτική παράδοση θεώρησε ολόκληρη τη φράση ως υποκείμενο του *ἀρχὴν ἔχοντες*. Την παράδοση ακολουθούν ο Ross και οι Gauthier και Jolif που μεταφράζουν:

«...οι συλλογισμοί που ασχολούνται με πράξεις οι οποίες πρέπει να γίνουν είναι πράγματα που ενέχουν μια αφετηρία, δηλαδή "εφόσον το τέλος, άρα το άριστο, είναι της τάδε φύσεως", ό,τι κι αν είναι αυτό»⁴⁹.

«Διότι οι συλλογισμοί που έχουν ως θέμα τα αντικείμενα των πράξεων εκαινούν από την ακόλουθη μείζονα προκειμένη: "Εφόσον αυτό είναι το τέλος και το ύψιστο αγαθό" (όποιο κι αν είναι αυτό το τέλος κι αυτό το ύψιστο αγαθό)»⁵⁰.

Αντίθετα προς αυτή την ερμηνεία ο Kenny παραθέτει τα εξής επιχειρήματα. Πρώτον, αν το υποκειμένο ήταν οι συλλογισμοί τῶν πρακτῶν, δεν θα περιμέναμε τη μετοχή ἔχοντες. Δεύτερον, θα περιμέναμε ένα ἄρθρο μετά το συλλογισμοί, για να δείξει ότι αυτό που ακολουθεῖ (τῶν πρακτῶν) χαρακτηρίζει τους συλλογισμούς – οἱ γὰρ συλλογισμοί [οἱ] τῶν πρακτῶν ...⁵¹ Ο Kenny το μεταφράζει: «Αυτοὶ οἱ συλλογισμοὶ που περιέχουν τις αφετηρίες των πράξεων που πρέπει να γίνουν ἔχουν τη μορφή: “εφόσον το τέλος ἢ το ὑψιστο ἀγαθὸ εἶναι το τάδε...”»⁵² Θεωρῶ τη μετάφραση του Kenny, καθώς και τους λόγους που τον οδήγησαν σ’ αυτή, πειστική.

Μια καινούργια ερμηνεία μπορεί να εξαχθεῖ ἀπὸ την πρόσφατη μετάφραση των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* του Irwin: «Διότι τα συμπεράσματα που αφοροῦν πράξεις ἔχουν κάποια ἀρχή: “Εφόσον το [ὑψιστο] τέλος και το κάλλιστο ἀγαθὸ εἶναι τέτοιου εἶδους πράγμα”, ὅ,τι κι αν πράγματι εἶναι...”⁵³ Ο Irwin ἐπιστρέφει στην παραδοσιακὴ θεώρηση του οἱ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ως υποκειμένου· ἀλλὰ ἀντὶ να πάρει το εἶσιν ως συνδετικὸ των συλλογισμοὶ πρακτῶν και ἀρχὴν ἔχοντες, το παίρνει ως συνδετικὸ του συλλογισμοὶ πρακτῶν και του λογικοῦ σχήματος που ακολουθεῖ (ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος...) Αυτό ὅμως που συνάγεται εἶναι ὅτι το ἀρχὴν ἔχοντες κατέχει ρόλο χαρακτηριστικοῦ των πρακτικῶν συλλογισμῶν, σαν να υπήρχαν συλλογισμοὶ για τους οποίους δεν υπάρχει μια ἀντίστοιχη ἀρχή! Ὅμως ὅλοι οἱ συλλογισμοὶ ἔχουν ἀρχή (HE 1227β28-30). Η γενικότερη πρόταση μπορεί πάντα να παίζει το ρόλο της ἀρχῆς για την ἐλάσσονα πρόταση του συλλογισμοῦ. Ἄρα θα ἦταν περίεργο να μας πληροφοροῦσε ἐδῶ ο Ἀριστοτέλης ὅτι οἱ συλλογισμοὶ των πρακτῶν χαρακτηρίζονται ἀπὸ αὐτὴ την ιδιότητα, τη στιγμή που αὐτὸ ἰσχύει για ὅλους τους συλλογισμούς. Ἐτσι δεν νομίζω ὅτι ἡ ερμηνεία του Irwin μπορεί να δικαιολογήσει την ἐπιστροφή στην ἐρμηνευτικὴ παράδοση του χωρίου αὐτοῦ, ὅσο ἱστορικός και εἶναι ὁ ρόλος του στις ἀριστοτελικές μελέτες.

Ο πρακτικός συλλογισμός, κατά την παραδεγμένη ερμηνεία στην αριστοτελική παράδοση, είναι η μέθοδος με την οποία ο φρόνιμος φθάνει από τις θεμελιώδεις ηθικές αρχές στην απόφαση του τι θα πράξει στην προκειμένη περίπτωση. Την ερμηνεία αυτή τη βρίσκουμε στους Ηλιόδωρο από την Προύσα⁵⁴, Ευστράτιο⁵⁵, Grant⁵⁶, Ramsauer⁵⁷, Stewart⁵⁸, Burnet⁵⁹, Greenwood⁶⁰. Πιο πρόσφατα ο Kenny συνεχίζει την παράδοση, κάνοντας τον εξής διαχωρισμό:

«Στην ευρεία κατηγορία των πρακτικών συλλογισμών θα ανήκουν άρα τεχνικοί συλλογισμοί, οι οποίοι αφορούν τη δημιουργία, καθώς επίσης και συλλογισμοί οι οποίοι έχουν να κάνουν ειδικά με τη συμπεριφορά. Σκοπός τούτων των τελευταίων είναι να οδηγήσουν προς μορφές δράσης, οι οποίες εκφράζουν μια συγκεκριμένη κατάσταση του χαρακτήρα (ήθική εξίς), με τον ίδιο τρόπο που οι τεχνικοί συλλογισμοί οδηγούν σε δράση, η οποία εκφράζει δεξιότητα ή τέχνη»⁶¹.

Οι συλλογισμοί τους οποίους παραθέτει ο Αριστοτέλης ως παραδείγματα είναι συχνά ιατρικοί συλλογισμοί και, παρ' ότι πρακτικοί, ανήκουν στους τεχνικούς πρακτικούς συλλογισμούς.

Θέση αντίθετη προς την καθιερωμένη ερμηνεία για το ρόλο των πρακτικών συλλογισμών έχει πάρει ο Cooper. Η θέση του Cooper είναι η εξής. Πρώτον, η διαδικασία της βούλευσης ολοκληρώνεται όταν αποφασίσουμε να κάνουμε μια πράξη κατάλληλου ειδικού τύπου – όπου η καταλληλότητα πρέπει να καθοριστεί. Δεύτερον, ο πρακτικός συλλογισμός δεν είναι μέρος της βούλευσης που οδηγεί στην εκτέλεση της πράξης⁶². Σκοπός της βούλευσης είναι να φθάσει ο βουλευόμενος στην απόφαση να κάνει την τάδε πράξη, η οποία και επιθυμητή είναι και θα οδηγήσει στην πραγματοποίηση του σκοπού του. Π.χ. για να εξασκήσει το ιατρικό επάγγελμα, αποφασίζει να σπουδάσει ιατρική στο πανεπιστήμιο. Ο βουλευόμενος, λέει ο Cooper, δεν χρειάζεται να καταφύγει σε πρακτικό συλλογισμό, γιατί αναγνωρίζει κατευθείαν τι πράξη θα κάνει για την πραγματοποίηση του σκοπού του. Τις

περισσότερες φορές δεν απαιτείται πρακτικός συλλογισμός και, όταν αυτό συμβαίνει, έρχεται μετά τη βούλευση, όπως π.χ. ένας τεχνικός συλλογισμός σε περιπτώσεις ιατρικής περίθαλψης. Σε μια τέτοια περίπτωση ο γιατρός έχει ήδη αποφασίσει με τη βούλευση ότι π.χ. ο ασθενής πρέπει να φάει ελαφρύ κρέας, και χρησιμοποιεί πρακτικό συλλογισμό (βασισμένο σε βιολογικές και ζωολογικές αρχές) για να καταλήξει ποιο κρέας (στην περιοχή όπου βρίσκεται ο ασθενής) είναι ελαφρύ. Γενικά, κατά τον Cooper, ο πρακτικός συλλογισμός δεν χρειάζεται πάντοτε και, όταν είναι αναγκαίος, έρχεται αφού ο φρόνιμος αποφασίσει (με τη βούλευση) τι θα κάνει για να καθορίσει τον τρόπο πραγματοποίησης της αποφασισμένης πράξης.

Η ερμηνεία του Cooper βασίζεται στα εξής δύο βασικά χωρία για τη σχέση μεταξύ φρόνησης και πρακτικού συλλογισμού:

*οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν*⁶³.

*ἔτι ἡ ἀμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλευσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον*⁶⁴.

Η παραδεγμένη ερμηνεία των χωρίων αυτών θεωρεί ότι τα καθ' ἕκαστα αναφέρονται σε συγκεκριμένα αντικείμενα, έτσι ώστε η αναφορά στα καθόλου (universals) και στα καθ' ἕκαστα (particulars) αντιστοιχεί στο μείζονα και ελάσσονα ὄρο του πρακτικού συλλογισμού. Ἄρα η βούλευση περιέχει τον πρακτικό συλλογισμό.

Ο Cooper αντίθετα παραθέτει επιχειρήματα τα οποία δείχνουν ότι ο ὅρος καθ' ἕκαστον, όπως και ο ὅρος τοδί, χρησιμοποιείται μερικές φορές από τον Αριστοτέλη για να αναφερθεί σε είδη (που είναι καθόλου, π.χ. άνθρωπος), και όχι σε αντικείμενα ή ὄντα. Αν αποδεχθούμε αυτή την ερμηνεία, τα παραπάνω χωρία μας λένε ότι η φρόνηση αφορά και γενικούς σκοπούς αλλά και ει-

δικούς, και ο βουλευόμενος μπορεί να σφάλει όχι μόνο στις γενικές αρχές του, αλλά και στο είδος της πράξης που αποφασίζει να κάνει, π.χ. εάν, για να γίνει γιατρός, αποφασίσει να εργαστεί σε νοσοκομείο (αντί να σπουδάσει στο πανεπιστήμιο). Έρα η αναφορά στα καθ' ἑκαστα στα παραπάνω χωρία δεν είναι αναφορά σε συγκεκριμένα αντικείμενα ή καταστάσεις, αλλά σε μορφές πράξης που θα ακολουθήσει ο φρόνιμος, και επιπλέον δεν αντιστοιχεί, όπως θεωρεί η παράδοση, στον ελάχιστο όρο του πρακτικού συλλογισμού (ο οποίος είναι πάντοτε του συγκεκριμένου και όχι του είδους). Έτσι, κατά τον Cooreg, δεν χρειάζεται να γίνει αναφορά στον πρακτικό συλλογισμό για την εξήγηση των παραπάνω χωρίων. Γενικότερα ο πρακτικός συλλογισμός χρειάζεται μόνο εάν δεν είναι προφανές πώς θα φθάσει το άτομο από την απόφαση για την ειδική πράξη που θα εξυπηρετήσει το σκοπό του στην πραγματοποίησή της. Ο πρακτικός συλλογισμός, όταν χρειάζεται, συνδέει τα καθ' ἑκαστα της βούλευσης (την ειδική πράξη) με τα καθ' ἑκαστα (την προκείμενη κατάσταση).

Η θέση του Cooreg είναι ενδιαφέρουσα, διότι μας δίνει την ευκαιρία να εξετάσουμε την αριστοτελική σκέψη από μια άποψη που δεν είχε ποτέ ληφθεί υπ' όψιν από τους ερμηνευτές του. Όμως τα επιχειρήματά του, παρ' ότι υποδεικνύουν μια ερμηνευτική δυνατότητα, δεν πείθουν τον σπουδαστή της αριστοτελικής ηθικής ότι πράγματι υπάρχει ένας τέτοιος διαχωρισμός μεταξύ βούλευσης και πρακτικού συλλογισμού, ιδιαίτερα καθώς ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει ποτέ ότι υφίστανται αυτοί οι δύο ξεχωριστοί ρόλοι που εκπληρώνονται από τη βούλευση και τον πρακτικό συλλογισμό. Ο διαχωρισμός αυτός είναι ακόμη πιο δύσκολο να γίνει δεκτός, όταν συγκρίνουμε τον τρόπο σκέψης στη βούλευση και στον πρακτικό συλλογισμό. Ο Kenny εκφράζει την παραδεγμένη αντίληψη της βούλευσης ως πρακτικού συλλογισμού όταν λέει:

«Οι "πρακτικοί συλλογισμοί" δεν αποτελούν συλλογισμούς, οι πε-

ρισσότεροι μάλιστα δεν μοιάζουν καν με τέτοιους. Ένας συλλογισμός πρέπει να συνίσταται από τρεις προτάσεις κι ένα συμπέρασμα:

... πρέπει να περιλαμβάνει τρεις όρους (τον ελάσσονα, τον μείζονα και τον μέσο)... Ένας παραδοσιακός συλλογισμός αυτού του είδους είναι πολύ διαφορετικός από τα σχήματα της μη θεωρητικής σκέψης στον Αριστοτέλη»⁶⁵.

Εάν δεχθούμε ότι ο πρακτικός συλλογισμός δεν έχει την αυστηρή μορφή των θεωρητικών συλλογισμών, τότε είναι ακόμη δυσκολότερο να διαχωρίσουμε τον τρόπο σκέψης κατά τη βούλευση και τον τρόπο σκέψης κατά τον πρακτικό συλλογισμό (τον οποίο τοποθετεί ο Cooper μετά τη βούλευση). Θα ήταν ένας αφύσικος διαχωρισμός για τον Αριστοτέλη, ο οποίος δεν θα περιείχε θεμελιώδες φιλοσοφικό περιεχόμενο. Γι' αυτόν το λόγο στην ερμηνεία της σχέσης μεταξύ πρακτικού συλλογισμού και βούλευσης θα ακολουθήσω την παράδοση και δεν θα διαχωρίσω τις περιοχές των εφαρμογών τους.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η φύση του φρόνιμου

1. Βαθμίδες ηθικής υπόστασης

(Α) Ο ακόλαστος

Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τέσσερις βαθμίδες ηθικής υπόστασης των ατόμων. Τον αγαθό, τον εγκρατή, τον ακρατή και τον ακόλαστο. Ο ακόλαστος παρομοιάζεται από τον Αριστοτέλη με τα μικρά παιδιά που πάντοτε επιδιώκουν το ευχάριστο και αποφεύγουν το επίπονο ή δυσάρεστο (HN 1119α33-β14). ... *ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ... δι' αὐτὰς καὶ μηδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος* (HN 1150α19-21). Το ότι ο ακόλαστος δεν διαλέγει τις πράξεις που πράττει για κάποιον άλλο σκοπό δείχνει μια ασυμμετρία μεταξύ αγαθού και ακόλαστου. Είδαμε παραπάνω ότι η ευδαιμονία είναι μη συναριθμούμενο και τέλειο αγαθό, με συνέπεια κάθε πράξη του αγαθού να αποβλέπει στην ολοκλήρωση της ευδαιμονίας:

ταύτην [τὴν εὐδαιμονίαν] γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν καὶ δι' αὐτά ... αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν⁶⁶.

Ὅπως βλέπουμε όμως εδώ, *μηδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον* πράττει ο ακόλαστος. Γιατί δεν θεωρεῖ ούτε εξετάζει ο Αριστοτέλης την εκδοχή ο ακόλαστος να πράττει για χάρη της κακίας και

της ακολασίας; Η απάντησή του στην ερώτηση αυτή, αλλά χωρίς καμιά εξήγηση, μας δίνεται στο ΗΝ 1119α33: *οὔθεις γὰρ ἐπιθυμεί ἀκόλαστος εἶναι*. Στα όσα ακολουθούν θα υποστηρίξω ότι η εξήγηση του γιατί κανείς δεν επιθυμεί την ακολασία είναι σωκρατική. Ο Αριστοτέλης δέχεται τη θέση του Σωκράτη, ότι κανείς δεν πράττει το κακό αναγνωρίζοντάς το ως τέτοιο. Άρα ο ακόλαστος δεν μπορεί να επιδιώκει κάποιο τέλος αντίστοιχο της ευδαιμονίας για τον αγαθό. Θα εξετάσουμε όμως τη σωκρατική θέση λεπτομερειακά όταν έρθουμε στο θέμα της ακρασίας.

(B) Ηθική έξη και ηθικός εθισμός

Για να κατανοήσουμε το διαχωρισμό των επόμενων βαθμίδων ηθικής υπόστασης κατά τον Αριστοτέλη, που καταλήγει στη δημιουργία του ηθικού χαρακτήρα του φρόνιμου, πρέπει πρώτα να εξετάσουμε τις έννοιες της «έξης» και του «εθισμού». Στα *Ήθικα Νικομάχεια* ο Αριστοτέλης διαστέλλει δύο έννοιες που θα αποτελέσουν τη βάση όχι μόνο της δικής του ηθικής θεωρίας, αλλά και κάθε άλλου ηθικού συστήματος. Οι έννοιες αυτές είναι η δύναμις και η έξη. Στο έργο *Φυσική Ακρόασις* ο Αριστοτέλης ορίζει την έννοια της δύναμης σε αντιδιαστολή με την έννοια της ενέργειας, και διαχωρίζει δυο έννοιες δύναμης. Έτσι ένα άτομο έχει τη δυνατότητα, πριν ακόμη αρχίσει τις σπουδές του, να κατανοήσει π.χ. τη φυσική επιστήμη. Η δυνατότητα για την κατανόηση της επιστήμης αυτής παραμένει και μετά την κατανόησή της, διατηρείται μάλιστα με τη συνεχή μάθηση (ΠΨ 417α31-β9): *σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχέα ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος*.

Ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μανθάνων ἐπιστήμων καὶ ὁ ἔχων ἤδη καὶ μὴ ἐνεργῶν. αἰεὶ δ' ὅταν ἅμα τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὦσιν, γίγνεται ἐνεργεία τὸ δυνατόν, οἷον τὸ μανθάνον ἐκ δυνάμει ὄντος ἕτερον γίγνεται δυνάμει (ὁ γὰρ ἔχων ἐπιστήμην μὴ θεωρῶν δὲ δυνάμει ἐστὶν ἐπιστήμων πως, ἀλλ' οὐχ ὡς καὶ πρὶν μαθεῖν), ὅταν δ' οὕτως ἔχη, εἴαν τι μὴ κωλύη, ἐνεργεῖ καὶ θεωρεῖ⁶⁷.

Η διαστολή δύο εννοιών δύναμης, μιας πρωτοβάθμιας, προτού το άτομο αποκτήσει τη δυνατότητα της δύναμης, και μιας δευτεροβάθμιας, αφού αποκτήσει αυτή τη δυνατότητα, ήταν το πρώτο βήμα για τη διαστολή μεταξύ δύναμης και έξης. Η έξη αποτελεί υποδιαίρεση του δεύτερου είδους δύναμης: ξεκινώντας με υπόβαθρο μια φυσική δύναμη, το άτομο μπορεί να φθάσει στη δευτεροβάθμια είτε βιολογικά είτε με εθισμό. Παράδειγμα του βιολογικού τρόπου απόκτησης δύναμης είναι η ικανότητα όρασης. Το άτομο δεν έχει έξη για όραση, αλλά δύναμη εξάσκησης της όρασης: οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, ἀλλ' ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρῆσάμενοι ἔσχομεν (HN 1103a28-31).

Ο δεύτερος τρόπος απόκτησης της δευτεροβάθμιας δύναμης είναι με εθισμό. Ο ακόλαστος χρειάζεται σωστό εθισμό: κεκολάσθαι γὰρ δεῖ τῶν αἰσχυρῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὐξήσιν ἔχον, τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς (HN 1119β3-5). Και το παιδί και ο ακόλαστος διαθέτουν δύναμη ροπής προς το καλό, αλλά χρειάζονται νουθεσία, παράδειγμα και τιμωρία για να φθάσουν στο σημείο να εκλέγουν και να αποφασίζουν να πράττουν καλές πράξεις. Το θέμα της αναγκαιότητας του εθισμού για τη δημιουργία ηθικού χαρακτήρα είναι άμεσα συνδεδεμένο με τις δυνατότητες γνώσης στον τομέα της ηθικής που θα εξετάσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο. Αυτό που θα μας απασχολήσει εδώ είναι ένα πρόβλημα που δημιουργείται σε σχέση με την ευθύνη που έχει το άτομο για τη δημιουργία του ηθικού του χαρακτήρα με εθισμό.

Οι διανοητικές αρετές αποκτούνται με διδασκαλία, και έτσι βασίζονται στην εμπειρία, ενώ οι ηθικές αρετές αποκτούνται με εθισμό: ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται (HN 1103a17).

οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται: ... οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς [πρωτοβάθμια δύναμη], τελειούμενοι δὲ διὰ τοῦ

ἔθους [δευτεροβάθμια δύναμη]. ... τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μαθάνομεν ... οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σῶφρονα σῶφρονες...⁶⁸

Οι πράξεις των νέων που δεν έχουν ακόμη σχηματίσει τον ηθικό τους χαρακτήρα είναι δίκαιες με διαφορετική σημασία, σε σύγκριση με τις πράξεις των αγαθών. Ο Αριστοτέλης μας λέει ότι οι πράξεις του απαίδευτου και μη εθισμένου είναι δόκιμα «δίκαιες», εφόσον δεν έχει αναπτύξει τις ἔξεις προς τις πράξεις αυτές:

ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινες οὕτω δίκαιους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιοῦντας ἢ ἄκοντας ἢ δι' ἀγνοίαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτὰ (καίτοι πράττουσι γὰρ ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρή τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἔστι τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων⁶⁹.

Για να είναι ο πράττων δίκαιος και αγαθός, θα πρέπει να πράττει πῶς ἔχων, ἔχοντας δηλαδή αποφασίσει να πράξει αυτά, και ἔχοντας λάβει αυτή την απόφαση για χάρη αυτών των πράξεων. Ἄρα η πράξη είναι αγαθή αν εκείνος ο οποίος πράττει εἶναι αγαθός, και είναι αγαθός, αν διαλέγει αυτές τις πράξεις λόγω της ροπής του προς αυτές, όχι για να είναι σύμφωνος προς το νόμο ή τυχαία.

Η απαίτηση του Αριστοτέλη να απορρέουν οι αγαθές πράξεις από διαμορφωμένους αγαθούς χαρακτήρες δημιουργεί ένα πρόβλημα σχετικά με την ευθύνη που έχει το άτομο για τη διάπλαση του ηθικού του χαρακτήρα. Είδαμε στο παραπάνω χωρίο ότι η απόκτηση όλων των ηθικών αρετών βασίζεται στον εθισμό. Εξετάζοντας τον ορισμό της φρόνησης —ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι... (1140β20)—, βλέπουμε πως παρ' ότι πρόκειται για

διανοητική αρετή (HN 1139α1-3, 1139β14-17), η φρόνηση είναι έξη και εξαρτάται από τον εθισμό του ατόμου, παρ' όλο που κατά τον Αριστοτέλη οι διανοητικές αρετές βασίζονται στη διδασκαλία και την εμπειρία και όχι στον εθισμό. Απ' αυτό συνάγεται ότι ο εθισμός είναι η βάση της δημιουργίας και απόκτησης όλων των ηθικών, καθώς και ορισμένων διανοητικών αρετών⁷⁰.

Από την άλλη ο Αριστοτέλης λέει ότι είμαστε υπεύθυνοι για τον ηθικό χαρακτήρα που αναπτύσσουμε. Το πρόβλημα τότε που αντιμετωπίζουμε είναι το εξής:

(1) Το άτομο χρειάζεται να έχει τις ηθικές του έξεις σχηματισμένες, ώστε να έχει ηθικό χαρακτήρα και ηθική υπευθυνότητα για τις πράξεις του.

(2) Το άτομο είναι υπεύθυνο για τις αποκτώμενες έξεις του με τις οποίες σχηματίζει τον ηθικό του χαρακτήρα *ἐκαστος ἑαυτῶ τῆς ἐξεώς ἐστί πως αἴτιος* (HN 1114β2).

(3) Έπεται ότι ο διαμορφωμένος ηθικός χαρακτήρας αποτελεί προϋπόθεση για τη σωστή ηθική απόφαση περί των έξεων που θα αναπτύξει το άτομο για να σχηματίσει τον ηθικό του χαρακτήρα.

Η σχέση είναι κυκλική. Η δημιουργία του χαρακτήρα ενός ατόμου βασίζεται σε ηθικές αποφάσεις που προϋποθέτουν την ύπαρξη του ηθικού του χαρακτήρα. Αν δεν είμαστε υπεύθυνοι για το χαρακτήρα που αποκτούμε, τότε δεν είμαστε υπεύθυνοι και για τις πράξεις που απορρέουν από αυτόν. Αλλά πώς είναι δυνατόν να είμαστε ηθικά υπεύθυνοι για αποφάσεις που παίρνουμε πριν αναπτύξουμε –ακριβώς με αυτόν το σκοπό– τον ηθικό μας χαρακτήρα; Την απάντηση σε τούτο το πρόβλημα θα τη βρούμε στο ρόλο του επαγωγικού νου στη φρόνηση, που θα εξετάσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο. Εδώ θα αναφερθούμε σε θέσεις του Αριστοτέλη που μπορούν να μας βοηθήσουν στην εύρεση λύσης.

Ίσως η ρίζα του προβλήματος της υπευθυνότητας για τη διάπλαση του ηθικού χαρακτήρα κάθε ανθρώπου έχει ήδη εμφανισθεί στον Σωκράτη. Σε ένα πρόσφατο άρθρο του με τίτλο "Socratic

Irony", ο Γρηγόρης Βλαστός δείχνει ότι ο Σωκράτης αφήνει το νέο ακροατή του να κάνει αυτός το πρώτο βήμα για την ανεύρεση της αλήθειας μέσα στα διαφορούμενα λόγια του. Αν ο νέος πάρει τη σωστή κατεύθυνση, ο Σωκράτης θα τον βοηθήσει στην ερευνητική του πορεία· αν όχι, ίσως τον αφήσει αβοήθητο:

«Αν είσαι ο νεαρός Αλκιβιάδης που έχει την εύνοια του Σωκράτη, εναπόκειται σε σένα να βγάλεις νόημα από τις αινιγματικές ειρωνείες του. Αν ακολουθήσεις λάθος δρόμο, κι εκείνος το αντιληφθεί, πιθανόν να μην μπει καν στον κόπο να διορθώσει το σφάλμα σου, πόσο μάλλον δεν θα νιώσει την υποχρέωση να σου το βγάλει από το μυαλό... [Ο Σωκράτης μιλά] με αυτό τον αινιγματικό τρόπο που σε αφήνει ελεύθερο να εννοήσεις τα λεγόμενά του μ' έναν τρόπο, ενώ θα έπρεπε να τα εννοήσεις αλλιώς, και όταν δει ότι πορεύεσαι λανθασμένα αφήνει τα πράγματα ως έχουν. Τι θα έλεγες λοιπόν; Όχι βέβαια πως δεν τον ενδιαφέρει να γνωρίσεις την αλήθεια, αλλά πως νοιάζεται περισσότερο για κάτι άλλο: αν είναι να φθάσεις σ' αυτή, πρέπει να το κάνεις μόνος σου, για τον εαυτό σου.

Η έννοια της ηθικής αυτονομίας δεν εμφανίζεται πουθενά στους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνα, πράγμα το οποίο όμως δεν της αφαιρεί τη βαθύτατη σημασία που είχε για τον Σωκράτη αυτών των διαλόγων, όντας το σημαντικότερο ηθικό του μέλημα⁷¹.

Σύμφωνα με αυτή την εξήγηση, ο Σωκράτης βρίσκει τη βάση για την αλήθεια μέσα στον απαίδευτο ακόμη νέο, και η βάση αυτή θα αποτελέσει το ξεκίνημα για τη δημιουργία του χαρακτήρα του. Αυτό από τη μια δίνει στο νέο την ηθική του αυτονομία, αλλά από την άλλη τον τοποθετεί σε μια παράδοξη θέση υπευθυνότητας για τη σωστή εκλογή πριν ακόμη δημιουργήσει τον ηθικό του χαρακτήρα και μάθει να αναγνωρίζει την αλήθεια όσον αφορά ηθικά ζητήματα.

Για τον Αριστοτέλη το πρόβλημα της υπευθυνότητας για το χαρακτήρα που αναπτύσσει κάποιος ξεκινά από μια άλλη σωκρατική θέση, ότι κανείς δεν διαλέγει το κακό έχοντας επίγνωση

ότι είναι κακό. Ο Αριστοτέλης θέλει να δεχθεί τη σωκρατική θέση μέχρις ενός σημείου, όπως θα δούμε στην ανάλυση της ακρασίας. Όμως χρειάζεται επίσης να αρνηθεί αυτή τη σωκρατική θέση, τουλάχιστον τόσο όσο θα του επιτρέψει να αποδώσει στο άτομο την ευθύνη για τον κακό του χαρακτήρα: *ή... μοχθηρία έκούσιον* (HN 1113β16-17). Διότι εάν δεν είναι υπεύθυνος για τον κακό χαρακτήρα, τότε δεν μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνος ούτε για τον καλό. Αλλά επαινούμε τα άτομα με ενάρετο χαρακτήρα (HN 1101β31-32), και επαινούμε μόνο ό,τι είναι εκούσιο (HN 1109β30-31). Πρέπει λοιπόν ο Αριστοτέλης να βρει έναν τρόπο να εξηγήσει πώς είναι εκούσιες η αρετή και η κακία, δείχνοντας ότι το άτομο είναι υπεύθυνο για τη δημιουργία του ηθικού του χαρακτήρα (και αυτό, όπως θα δούμε όταν εξετάσουμε την ακρασία, χωρίς να εγκαταλείψει τελείως τη σωκρατική θέση):

Τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεὶς ἐκὼν πονηρὸς [σωκρατικὴ θέση] οὐδ' ἄκων μακάριος ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀληθεῖ· μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἐκούσιον, ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένους ἀμφοσβητητέον, καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὡσπερ καὶ τέκνων· εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχουμεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν [πράξεων] καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ [οἱ πράξεις] ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσια⁷².

Ενισχύει τη θέση του αυτή αναφέροντας ότι και η πόλη θεωρεί ότι είμαστε υπεύθυνοι για τις πράξεις μας, και τις ηθικά καλές και τις ηθικά κακές, διότι τιμά τους καλούς και τιμωρεί τους κακούς (HN 1113β21-25). Σ' αυτό ο Αριστοτέλης προσθέτει τη δικαιολόγηση των τιμών και των τιμωριών: *ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες τοὺς δὲ κωλύσοντες, καίτοι ὅσα μὴτ' ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ μὴθ' ἐκούσια, οὐδεὶς προτρέπεται πράττειν, ὡς οὐδὲν πρό ἔργου ὄν τὸ πεισθῆναι μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ἀλγεῖν ἢ πεινῆν ἢ ἄλλ' ὅτιοῦν τῶν τοιούτων: οὐθὲν γὰρ ἤττον πεισόμεθα αὐτὰ* (HN 1113β25-30). Η αιτιολόγηση των τιμών και των τιμωριών είναι ενδεικτική για το πρόβλημα που εξετάζουμε τώρα, γιατί δείχνει το ρόλο που παί-

ζει η κοινωνία, κατά Αριστοτέλη, στη διαπαιδαγώγηση των πολιτών. Η κοινωνία προτρέπει, αποτρέπει παρουσιάζοντας εμπόδια, πείθει τους πολίτες. Άρα, τουλάχιστον μέχρις αυτό το σημείο, ο νέος δεν είναι μόνος στην προσπάθειά του να επιλέξει τις σωστές κατευθύνσεις για τη δημιουργία του ηθικού του χαρακτήρα: έχει την κοινωνία ως καθοδήγηση και ενεργό παιδαγωγό.

Όμως αυτό δεν καταδεικνύει το ρόλο που παίζει το ίδιο το άτομο στη δική του ηθική διάπλαση. Κατά τη σωκρατική θέση βάση της κακίας είναι η άγνοια. Ο Αριστοτέλης θέλει να απορρίψει αυτή τη δικαιολογία της κακίας και γι' αυτό εξετάζει κλιμακωτά τις διάφορες περιπτώσεις κακών πράξεων από άγνοια. Εάν το άτομο που σφάλει στις πράξεις του σφάλει γιατί είτε αγνοεί τους νόμους είτε φέρνει τον εαυτό του σε κατάσταση άγνοιας των νόμων (π.χ. μεθώντας), τότε το σφάλμα είναι δικό του και θα τιμωρηθεί, διότι ήταν σε θέση και έπρεπε να προλάβει και τις δυο αυτές καταστάσεις (HN 1113β30-1114α3). Εάν ο κακός και άδικος προχωρήσει στο επόμενο βήμα και επικαλεσθεί τη φύση του, ισχυριζόμενος ότι εκ φύσεως δεν επιμελείται τη διάπλαση του χαρακτήρα του, τότε ο Αριστοτέλης προτείνει να το αρνηθούμε αυτό, δείχνοντάς του πως από κάθε πλευρά της ζωής σε μια κοινωνία είναι σαφές ότι και τα ψυχικά και σωματικά μας χαρακτηριστικά παίρνουν την τελική τους μορφή από την εξάσκηση και τον εθισμό. Έτσι η «φροντίδα» και η «επιμέλεια» του ίδιου μας του χαρακτήρα αποτελούν χαρακτηριστικά που εμείς οι ίδιοι μπορούμε να διαμορφώσουμε. Εάν δεν είναι διαμορφωμένα σωστά, δεν μπορούμε να αποδώσουμε την αιτία στη φύση μας (HN 1114α3-7). Εάν τελικά ο κακός και άδικος υποστηρίξει ότι δεν είναι σε θέση, από τη φύση του, να αναγνωρίσει το γεγονός ότι με τον εθισμό διαμορφώνουμε το χαρακτήρα μας, τότε ο άνθρωπος αυτός πρέπει, εάν είναι ειλικρινής, να είναι αναίσθητος: τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἕξεις γίνονται, κομιδῆ ἀναισθήτου (HN 1114α9-10).

Η θέση αυτή του Αριστοτέλη ούτε αποτελεί επιχείρημα ούτε

βασίζεται πάνω σε κάποιο επιχείρημα. Ο Αριστοτέλης μας παρότρυνε να παρατηρήσουμε τι συμβαίνει στην καθημερινή ζωή – πώς όλοι οι άνθρωποι βασίζονται στην εξάσκηση και τον εθισμό για την ανάπτυξη και καλλιέργεια του χαρακτήρα τους – και να κρίνουμε αν είναι δυνατόν να μην το αναγκώσει αυτό ο οποιοσδήποτε άνθρωπος με κοινή αντίληψη. Η θέση είναι εμπειρική και προϋποθέτει μια γενικά παραδεκτή γνώμη για την ανθρώπινη φύση. Θα εξετάσουμε τη μεθοδολογική σημασία του τρόπου με τον οποίο δέχεται και υποστηρίζει τη θέση αυτή ο Αριστοτέλης στο τελευταίο κεφάλαιο, για τη σχέση της γνώσης προς τα ένδοξα και τα φαινόμενα.

Αλλά ακόμη και αν δεχθούμε την αριστοτελική θέση, ότι είμαστε ικανοί να εθίσουμε τον εαυτό μας δημιουργώντας ηθικές έξεις, και πάλι αυτό δεν λύνει το αρχικό πρόβλημα, πώς δηλαδή μπορούμε να κάνουμε τη σωστή εκλογή των έξεων που θα αναπτύξουμε (πριν αναπτύξουμε τον ηθικό μας χαρακτήρα). Είναι στο χέρι μας να εθίσουμε τον εαυτό μας, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι έχουμε τη δυνατότητα να κρίνουμε και να αποφασίσουμε ποια κατεύθυνση θα ακολουθήσουμε. Εάν βασισθούμε στον παιδαγωγικό ρόλο της κοινωνίας για αυτή την εκλογή μας, τότε δεν θα είμαστε εμείς υπεύθυνοι για το χαρακτήρα που θα αναπτύξουμε αλλά η κοινωνία. Εάν η εκλογή της σωστής κατεύθυνσης και η πρόβλεψη του ορθού τέλους αποτελούν φυσικό προίκισμα, τότε δεν μπορούμε να θεωρηθούμε υπεύθυνοι ούτε για τις καλές ούτε για τις κακές πράξεις μας, αφού εκλογή δεν υφίσταται (HN 1114α31-β16). Ο Αριστοτέλης υιοθετεί τελικά την εναλλακτική θέση ότι η εκλογή του σωστού τέλους δεν είναι φυσικό προίκισμα, δυστυχώς όμως δεν θέτει το ερώτημα πώς θα οδηγηθούμε στη σωστή κατεύθυνση, αλλά αρκείται να καταλήξει ότι και σ' αυτή την περίπτωση οι καλές πράξεις θα είναι το ίδιο εκούσιες με τις κακές (HN 1114β16-25).

Είναι φανερό πως η θέση που θέλει να πάρει ο Αριστοτέλης είναι ότι παίζουμε κάποιο βασικό ρόλο στη δημιουργία του χαρα-

κτήρα μας. Αμφιταλαντεύεται μεταξύ δύο θέσεων: (α) η αναγνώριση του τέλους είναι φυσικό προσόν, αλλά είμαστε εμείς υπεύθυνοι για τις αρετές που αναπτύσσουμε⁷³, (β) η αναγνώριση του τέλους δεν είναι φυσικό προσόν, αλλά για την αναγνώριση αυτή ευθύνη έχει το άτομο⁷⁴. Όπως μόλις αναφέραμε, ο Αριστοτέλης δεν εξετάζει καμιά από τις δυο αυτές εναλλακτικές λύσεις λεπτομερειακά. Φαίνεται όμως ότι κλίνει προς τη δεύτερη, διότι αμέσως μετά λέει: *τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοὶ ἔσμεν, καὶ τῶ ποιοὶ τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα* (ΗΝ 1114β22-24).

Για να δεχθεί την πρώτη λύση, ο Αριστοτέλης θα έπρεπε είτε να δεχθεί ότι δεν υπάρχει άμεση σχέση μεταξύ του γενικού τέλους που αναγνωρίζει κανείς και του τέλους κάθε αρετής (πράγμα το οποίο ούτε η θεωρία του για την ευδαιμονία ούτε η εσχολογική του εξήγηση του ανθρώπινου αγαθού, όπως θα δούμε, του επιτρέπουν να κάνει) είτε να εγκαταλείψει εντελώς τη σωκρατική θέση ότι κάθε άτομο ακολουθεί το καλό που αναγνωρίζει (έτσι ώστε η γνώση του τέλους είναι ανεξάρτητη από το αν κάποιος θα το ακολουθήσει στην ανάπτυξη των αρετών του). Θα δούμε όμως παρακάτω ότι δεν θέλει να εγκαταλείψει αυτή τη θέση.

Άρα έχει σοβαρούς λόγους ο Αριστοτέλης να απορρίψει την πρώτη λύση. Εάν όμως δεχθεί τη δεύτερη, έρχεται αντιμέτωπος με το πρόβλημα το οποίο θέσαμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου: εάν είμαστε υπεύθυνοι για την αναγνώριση του καλού που θα οδηγήσει στην εκλογή των ἕξεών μας, πώς μπορούμε να θεωρηθούμε υπεύθυνοι για την ηθική μας κρίση, πριν ακόμη αναπτύξουμε τις ἕξεις που θα μας δώσουν τη δυνατότητα να αναγνωρίσουμε και να επιδιώξουμε το καλό;

Όπως ανέφερα παραπάνω, νομίζω ότι δεν μπορούμε καν να προσπαθήσουμε να δώσουμε απάντηση στο ερώτημα αυτό, προτού βοηθηθούμε από την εξέταση δύο πολύ βασικών αριστοτελικών θέσεων: του ρόλου του νου και της επαγωγής στην ηθική γνώση και της σταδιακής διαδικασίας απόκτησης ηθικής γνώσης

με συνεχή διόρθωση και αυτοκριτική. Η γενική όμως κατεύθυνση που θα πάρει η λύση του προβλήματος αυτού θα πρέπει να είναι σωκρατική. Θα πρέπει να βασισθεί σε μια έμφυτη αλλά εντελώς ακαλλιέργητη τάση προς αυτό που αναγνωρίζουμε ως καλό.

Ταυτόχρονα θα πρέπει να βασισθεί στην ικανότητά μας να μάθουμε να διαχωρίζουμε το φαινόμενο αγαθό από το καλό. Η έμφυτη τάση είναι απαραίτητη για να ξεκινήσουμε τη διάπλαση του χαρακτήρα μας προς την κατεύθυνση του καλού και όχι της μοχθηρίας. Ο αριστοτελικός νοῦς θα παίζει πρωταρχικό ρόλο σ' αυτό. Η ικανότητα να μάθουμε να διαχωρίζουμε το αγαθό από το φαινόμενο αγαθό είναι το *τί και παρ' αὐτόν* (HN 1114β17) που προσφέρουμε, το οποίο δίνει τη δική μας αιτιότητα στη δημιουργία του χαρακτήρα μας. Αυτό μας κάνει υπεύθυνους για την αντίληψη του τέλους που θέτουμε στη ζωή μας και των αρετών που αποκτούμε. Με τη διαδικασία της μάθησης, που θα γίνει δυνατή με την αριστοτελική επαγωγή, απελευθερωνόμαστε από τον κίνδυνο να ακολουθούμε πάντοτε το φαινόμενο και όχι το πραγματικό αγαθό, και ταυτόχρονα γινόμαστε εμείς, με τη συνεχή βελτίωση της αντίληψής μας περί καλού, υπεύθυνοι για τη διάπλαση του χαρακτήρα μας:

εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτῷ τῆς ἕξεως ἐστὶ πῶς αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πῶς αὐτὸς αἴτιος⁷⁵.

Η διαφορά μεταξύ αυτής της μη αριστοτελικής και της αριστοτελικής θέσης είναι πολύ λεπτή, αλλά και πολύ βασική. Μη αριστοτελική (αποβλέπουμε στο φαινόμενο αγαθό): *ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ* (HN 1114α32-β1). Αριστοτελική (συναίτιοι των ἕξεων και του τέλους): *τῷ ποιοί τινες εἶναι [με δική μας υπαιτιότητα], τὸ τέλος τοιόνδε τίθεται* (HN 1114β23-24). Όσα ακολουθούν θα μας οδηγήσουν

στην εξήγηση και υποστήριξη της αριστοτελικής θέσης έναντι της μη αριστοτελικής. Θα φανεί επίσης, στην εξέταση του νου, ότι η θέση που παίρνω στο θέμα της ελευθερίας της θέλησης συμφωνεί με την ανθρωπιστική θέση που αποδίδει ο Aubenque⁷⁶ στην ανάλυση πράξης του Αριστοτέλη, σε αντίθεση με τη δυϊστική θέση που του αποδίδει (στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, όχι στο *Περὶ Ψυχῆς*) ο Gauthier στο βιβλίο του *La morale d'Aristote*⁷⁷.

(Γ) Ακρατής

Ἐχοντας εξετάσει το ρόλο του εθισμού στη διάπλαση του ηθικού χαρακτήρα ενός ατόμου, είμαστε τώρα σε θέση να προχωρήσουμε στην ανάλυση των επόμενων τριών βαθμίδων ηθικής υπόστασης. Το επόμενο επίπεδο ηθικής πραγμάτωσης μετά από εκείνο του ακόλαστου είναι η ακρασία. Ὅπως είδαμε παραπάνω, ο ακόλαστος στερείται του σωστού ηθικού εθισμού και κατά συνέπεια στερείται της αντίληψης του αγαθού τέλους. Ο Αριστοτέλης παίρνει δυο θέσεις που φαίνονται αντιφατικές η μία προς την άλλη σχετικά με την αντίληψη του αγαθού από τον ακόλαστο: οὐθείς γὰρ ἐπιθυμεί ἀκόλαστος εἶναι (HN 1119a33), και ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον (HN 1114a11-12). Πιστεύω όμως ότι η αντίφαση είναι μόνο φαινομενική. Ὅταν λέει ότι κανείς δεν επιθυμεί να είναι ακόλαστος, εννοεί ότι δεν υπάρχει κανείς που από τη μια μεριά να έχει σαφή αντίληψη του αγαθού και του κακού και από την άλλη να προτιμά το κακό. (Αυτή θα ήταν μια εντελώς αντισωκρατική θέση). Ταυτόχρονα θα ήταν παράλογο να υποθέσουμε ότι ο ακόλαστος δεν κάνει αυτά που κάνει επειδή τα επιθυμεί. Ἐτσι ο ακόλαστος πράττει ανάλογα με τις επιθυμίες του, όχι επειδή πιστεύει ότι αυτές οι πράξεις θα τον οδηγήσουν στην εκπλήρωση του κακού, αλλά γιατί πιστεύει ότι αυτό είναι το καλό γι' αυτόν· επειδή όμως δεν έχει καθόλου αναπτύξει εθισμό προς το καλό, εκείνο που του φαίνεται καλό είναι στην πραγματικότητα το κακό.

‘Αρα ο ακόλαστος επιθυμεί αυτό που οι άλλοι αποκαλούν κακό και πράττει ό,τι πράττει εκούσια, όχι γιατί το βλέπει σαν τον τρόπο που θα εκπληρώσει το κακό, αλλά γιατί από την απαιδευσία του τού παρουσιάζεται ως καλό.

Αντίθετα, ο άκρατής έχει αντίληψη του πραγματικού καλού. Το πρόβλημα του ακρατή είναι ότι, ενώ αναγνωρίζει το ορθό και το αγαθό, οι επιθυμίες του είναι τόσο ισχυρές ώστε τον οδηγούν στις αντίθετες πράξεις. Ο ακρατής έχει εθισθεί ηθικά, αλλά ο εθισμός δεν έχει κατορθώσει να μορφώσει τις ορέξεις του. Παρ’ όλο που κάποιο πλαίσιο για την ανάλυση της ψυχοσύνθεσης του ακρατή έχει δοθεί από τον Πλάτωνα, θα ήταν σφάλμα να περιγράψουμε τον αριστοτελικό ακρατή με πλατωνικούς όρους. Ο ακρατής, κατά τον Αριστοτέλη, δεν είναι το άτομο στο οποίο το επιθυμητικό μέρος της ψυχής κυβερνά το λογιστικό. Μια τέτοια περιγραφή δεν θα ταίριαζε ούτε στον ακρατή ούτε στον ακόλαστο κατά τον Αριστοτέλη, επειδή είναι αντισωκρατική: αν το λογιστικό γνωρίζει το καλό, πώς είναι δυνατόν το επιθυμητικό να μην το επιθυμεί; Η διαφορά μεταξύ πλατωνικής και αριστοτελικής αντίληψης του επιθυμητικού έχει να κάνει με τη σχέση του προς το λογιστικό μέρος της ψυχής το οποίο παρέχει τη γνώση. Στην Πολιτεία ο Πλάτωνας διαχωρίζει εντελώς το επιθυμητικό από τα άλλα δύο μέρη της ψυχής:

δίψα ἐστὶ δίψα ἄρα γε θερμοῦ ποτοῦ ἢ ψυχροῦ, ἢ πολλοῦ ἢ ὀλίγου, ἢ καὶ ἐνὶ λόγῳ ποιοῦ τινος πώματος; ... Οὕτως ... αὐτὴ γε ἡ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὐ πέφυκεν, τοῦ δὲ τοιοῦ ἢ τοιοῦ τὰ προσγιγνώμενα. Μήτοι τις ... ἀσκέπτους ἡμᾶς ὄντας θορυβήσῃ, ὡς οὐδεὶς ποτοῦ [χωρὶς ποιοτικὸ χαρακτηρισμὸ] ἐπιθυμεί ἀλλὰ χρηστοῦ ποτοῦ, καὶ οὐ σίτου ἀλλὰ χρηστοῦ σίτου, πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν· εἰ οὖν ἡ δίψα ἐπιθυμία ἐστὶ, χρηστοῦ ἂν εἶη εἴτε πώματος εἴτε ἄλλου οὗ ἐστὶν ἐπιθυμία, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω. Ἰσως γὰρ ἂν ... δοκοῖ τι λέγειν ὁ ταῦτα λέγων. Ἄλλὰ μέντοι ... ὅσα γ’ ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, τὰ μὲν ποιά ἄττα ποιοῦ τινός ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ δ’ αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἐκάστου μόνον⁷⁸.

Στο χωρίο αυτό ο Πλάτωνας αντιτάσσεται στη σωκρατική θέση. Κατά τον Σωκράτη ο άνθρωπος πάντοτε επιθυμεί το καλό ή το φαινόμενο καλό. Έπεται ότι ποτέ δεν επιθυμούμε απλώς ένα ποτό, αλλά ένα καλό ποτό. Άρα αποκλείεται να αναγνωρίζουμε ένα ποτό ως καλό και παράλληλα να επιθυμούμε ένα άλλο το οποίο αναγνωρίζουμε ως μη καλό. Η επιθυμία, κατά τον Σωκράτη, πάντοτε ακολουθεί το λογιστικό (τη γνώση ή την πεποίθηση) γιατί το επιθυμητικό προτιμά πάντοτε το καλό, το οποίο καθορίζεται από το λογιστικό. Άρα κατά τον Σωκράτη δεν είναι δυνατόν να είμαστε ακρατείς και να πράττουμε ενάντια στη γνώση (ή πεποίθηση).

Αντίθετα, ο Πλάτωνας θέτει ως στόχο του επιθυμητικού το αντικείμενο χωρίς κανέναν ποιοτικό χαρακτηρισμό: επιθυμούμε ποτό, όχι κρύο, πολύ ή καλό ποτό: *δίψος δ' οὐν αὐτό οὔτε πολλοῦ οὔτε ὀλίγου, οὔτε ἀγαθοῦ οὔτε κακοῦ, οὐδ' ἐνὶ λόγῳ ποιοῦ τινος, ἀλλ' αὐτοῦ πτώματος μόνον αὐτό δίψος πέφυκεν* (Πολ. 439α). Ο λόγος αυτής της θέσης είναι η επιδίωξη του Πλάτωνα να χρησιμοποιήσει την ψυχολογική του θεωρία για να εξηγήσει το φαινόμενο της ακρασίας, το οποίο ο Σωκράτης αρνείται να δεχθεί ότι υφίσταται. Αν το επιθυμητικό αγνοεί τα ποιοτικά προσόντα ή μειονεκτήματα του αντικειμένου του, δεν μπορεί να επηρεαστεί από το λογιστικό, και έτσι κατευθύνεται (και κατευθύνει το άτομο) ανεξάρτητα. Είναι λοιπόν δυνατόν να έχει κανείς γνώση (μέσω του λογιστικού) ότι το Α είναι καλό ποτό, αλλά να προτιμήσει (μέσω του επιθυμητικού) το Β, φθάνοντας έτσι στην ακρασία, πράττοντας ενάντια στη γνώση.

Ο Αριστοτέλης παίρνει αντιπλατωνική θέση με αφετηρία την ψυχολογική του θεωρία. Σκοπός του είναι να διατηρήσει μέχρις ενός σημείου τη σωκρατική θέση, αλλά ταυτόχρονα να μπορέσει να εξηγήσει το φαινόμενο της ακρασίας, το οποίο ο Σωκράτης δεν δέχεται.

τὸ μὲν ἄλογον ... [της ψυχῆς] εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον ... τοῦ ἀλόγου

δέ τὸ μὲν ἔοικε κοινῶ καὶ φυτικῶ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι ... ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πη λόγου. ... φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν⁷⁹.

Η σχέση του επιθυμητικού με το λογιστικό μέρος, κατά τον Αριστοτέλη, δεν είναι τόσο στενή και απόλυτη όσο κατά τη σωκρατική ανάλυση. Το επιθυμητικό δεν ακολουθεῖ αυτόματα αυτό που το λογιστικό αναγνωρίζει ως καλό, αλλά πειθαρχεῖ (HN 1102β26) στο λογιστικό, πείθεται (HN 1102β33) από αυτό και νουθετεῖται (HN 1102β34). Αυτή η λιγότερο απόλυτη σχέση του επιθυμητικού με το λογιστικό θα επιτρέψει στον Αριστοτέλη να πάρει μια θέση ενδιαμέση, μεταξύ Σωκράτη και Πλάτωνα, στο θέμα της ακρασίας.

Το πρώτο που πρέπει να σημειωθεί είναι ότι η ακρασία δεν συνιστά αποτέλεσμα λάθους του λογιστικού. Το σωκρατικό παράδοξο που έδωσε την αφετηρία για τη συζήτηση του προβλήματος της ακρασίας ήταν πώς μπορεί να πράξει κανείς κάτι ενάντια προς αυτό που αναγνωρίζει ως καλό. Εάν το λογιστικό σφάλει, τότε η κακή πράξη είναι η ίδια με αυτή που στο λογιστικό φαίνεται καλή (λόγω του λάθους). Η σωκρατική θέση το επιτρέπει αυτό και προς τούτο ο Σωκράτης θεωρούσε την κακία άγνοια. Αυτό που δεν επιτρέπει είναι να καταλήξει το λογιστικό πως η Χ πράξη είναι καλύτερη, αλλά ο ακρατής να κάνει την Ψ, επειδή αυτή επιθυμεί περισσότερο.

Ο Αριστοτέλης κατευθύνει την εξέταση της ακρασίας στην καρδιά του σωκρατικού προβλήματος: Πώς μπορούν οι πράξεις μας να κινηθούν ενάντια στη γνώση μας;

'Απορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπαλαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεῖται τις, ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὐ φασὶ τινες αἰὸν τε εἶναι· δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾔετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλσειν

αὐτὴν ὡσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὄλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν⁸⁰.

Ξεκινώντας από τη θέση ότι το άτομο έχει γνώση του καλού, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως μπορεί να πράξει ενάντια στη γνώση, και έτσι η ακρασία είναι δυνατή: τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ τῇ ὀρθῇ προαίρεσει ὃ μὲν ἐμμένει ὃ δ' οὐκ ἐμμένει [ο ακρατής] (HN 1151α34-35). Ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο είδη ακρασίας:

ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους⁸¹.

Η προπέτεια χαρακτηρίζει τους οξύθυμους και απότομους· ὄχι ὅμως οποιονδήποτε οξύθυμο και απότομο (γιατί και ο ακόλαστος μπορεί να συμπεριφερθεί έτσι), αλλά μόνο αυτούς οι οποίοι, εάν μπορούσαν να συγκρατηθούν και να βουλευθούν, θα κατέληγαν στην ορθή προαίρεση γιατί έχουν τη σωστή ηθική προπαίδευση. Οι οξύθυμοι πράττουν ενάντια στη γνώση με την έννοια της δυνατής γι' αυτούς γνώσης. Στην περίπτωση του ακόλαστου οι πράξεις του θα παρέμεναν οι ίδιες, είτε στοχαζόταν περί του τι να κάνει είτε όχι.

Η πιο ενδιαφέρουσα περίπτωση αριστοτελικής ακρασίας, η οποία μάλιστα αντιτίθεται ευθέως στη σωκρατική θέση, είναι η ἀσθένεια. Ακολούθως θα αναφερόμαστε στην ασθένεια με τον όρο «ακρασία». Ο ακρατής φθάνει στην ορθή προαίρεση, αλλά πράττει ενάντια στην απόφαση αυτή. Πρέπει να σημειωθεί ότι η αντίθετη πράξη δεν θα πρέπει να είναι αποτέλεσμα καινούργιας απόφασης ύστερα από αναθεώρηση της κατάστασης, γιατί τότε το άτομο δεν είναι ακρατής: πράττει σύμφωνα με την (καινούργια) απόφαση, όχι ενάντια σ' αυτή. Επομένως τα χαρακτηριστικά της ακρασίας είναι τα εξής: ο ακρατής βουλεύεται σωστά· λαμβάνει υπ' όψιν όλες τις εναλλακτικές πορείες πράξης, καθώς και το

πόσο επιθυμεί την καθεμία και τι πιθανότητες επιτυχίας έχει καθεμία από αυτές· καταλήγει στην ορθή κρίση και αποφασίζει να κάνει τη Χ πράξη, αλλά πράττει την Ψ.

Δεν είναι όμως καθόλου φανερό πώς είναι δυνατόν να κάνει την Ψ μετά την απόφαση για τη Χ. Η δυνατότητα να πάρει μια απόφαση το άτομο και μετά να κάνει πράξη αντίθετη προς αυτή, χωρίς να αποφασίσει εκ νέου, απασχόλησε και τον Αριστοτέλη και συνεχίζει να απασχολεί σύγχρονους φιλόσοφους που ερευνούν το θέμα της ακρασίας⁸². Η επικρατούσα ερμηνεία του θέματος αυτού είναι ότι ο Αριστοτέλης επιτρέπει την αντίθεση της πράξης προς την απόφαση, μόνο αν η απόφαση του ακρατή είναι φαινομενική και όχι πραγματική. Θα παρουσιάσω ορισμένα επιχειρήματα για να δείξω ότι ο Αριστοτέλης επιτρέπει επίσης αντίθεση και σε πραγματική απόφαση.

Η κρατούσα ερμηνεία βασίζεται στη μοναδική λεπτομερή εξήγηση που δίνει ο Αριστοτέλης για το φαινόμενο της ακρασίας (*Ἠθικά Νικομάχεια* VII, 3). Εκεί ο Αριστοτέλης λέει ότι ο ακρατής περνά από το στάδιο της ορθής βούλευσης και της ορθής απόφασης, αλλά χωρίς αυτά να έχουν τη συνήθη επιρροή επάνω του. Φθάνει στην απόφαση να προβεί στην πράξη Χ, όπως ο μεθυσμένος απαγγέλλει τα κείμενα του Εμπεδοκλή δίχως να τα κατανοεί: οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν ὡσπερ ὁ οἴνωμένος τὰ Ἐμπεδοκλέους (HN 1147β11-12). Η θέση αυτή είναι σωκρατική (ἔοικεν ὁ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν, HN 1147β14-15) μέχρις ενός σημείου, γιατί ο ακρατής δεν πράττει την πράξη Ψ ενάντια στην πραγματική γνώση ότι η Χ είναι η καλύτερη πορεία πράξης, αλλά μόνο ενάντια στη φαινομενική γνώση (όπως η γνώση του μεθυσμένου).

Αναμφισβήτητα όμως ο Αριστοτέλης δέχεται ότι υπάρχουν και περιπτώσεις όπου ο ακρατής πράττει ενάντια σε πραγματική απόφαση: οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος (HN 1150β19-21), και επίσης, καθ' αὐτὸ δὲ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ καὶ τῇ ὀρθῇ προαιρέσει ὁ μὲν [εγκρατής] ἐμμένει

ὁ δ' [ακρατής] οὐκ ἐμμένει (HN 1151α34-35). Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο ακρατής αποφασίζει πραγματικά, αλλά δεν παρμένει στην απόφασή του. Εφόσον θα μπορούσε να εμμένει μόνο σε πραγματική απόφαση, η απόφασή του δεν μπορεί να είναι μόνο φαινομενική. Επίσης, εφόσον η προαίρεση την οποία ακολουθεί ο εγκρατής, όχι όμως ο ακρατής, είναι η ίδια, πρέπει να αποτελεί πραγματική απόφαση και όχι φαινομενική, γιατί ο εγκρατής δεν πράττει με βάση φαινομενικές αποφάσεις. Άρα σε μερικές τουλάχιστον περιπτώσεις ο ακρατής πράττει ενάντια σε πραγματική προαίρεση.

Παρ' όλο που ο Αριστοτέλης δεν αναλύει λεπτομερειακά τι οδηγεί τον ακρατή ενάντια στην απόφασή του, μας προσφέρει αρκετά για να δομήσουμε την εξήγηση του φαινομένου αυτού. Η εξήγηση βασίζεται στην αντίληψη του Αριστοτέλη περί των κινήτρων που μπορούν να οδηγήσουν ένα άτομο σε μια πράξη. Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι η *ἐπιθυμία ἄγει: κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων* (HN 1147α34-35). Δηλαδή η επιθυμία δεν χρειάζεται να περάσει από άλλο μέρος της ψυχής ή του νου (που παίρνει τις αποφάσεις) για να φθάσει στην πράξη, γιατί μπορεί να κινήσει κατευθείαν τα μέλη του σώματος. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι ο ακρατής βουλεύεται και καταλήγει στην ορθή απόφαση. Όμως ξέρουμε ότι *ἐπὶ τάναντία ... αἱ ὀρμαὶ τῶν ἀκρατῶν* (HN 1102β21): δηλαδή η επιθυμία του είναι ενάντια στην απόφαση που πήρε. Εφόσον η επιθυμία μπορεί να κινήσει άμεσα τα μέλη του σώματος, ο ακρατής φθάνει στην πράξη οδηγούμενος από την επιθυμία, χωρίς να πάρει καινούργια απόφαση ενάντια σε ό,τι του υπαγόρευσε η βούλευση. Άρα ο ακρατής πράττει ενάντια στην πραγματική απόφαση που πήρε, επειδή οι ορμές τον οδηγούν κατευθείαν στην πράξη αυτή.

Η θέση του Αριστοτέλη στο θέμα του φαινομένου της ακρασίας μας προετοιμάζει για τη μορφή που παίρνει η θεωρία του περί ηθικής γνώσης. Καθώς θα δούμε, και όπως ακολουθεί από την ανάλυση της πράξης του ακρατή, η φρόνηση δεν μπορεί να

περιοριστεί στην αναγνώριση του ηθικού τρόπου ζωής. Η σωκρατική εξήγηση των ανθρώπινων πράξεων – που βασίζει την πράξη στη γνώση – δεν επαρκεί. Αυτό καταδεικνύεται καθαρά από το φαινόμενο της ακρασίας. Ο ακρατής γνωρίζει ποια είναι η καλύτερη πράξη στην κάθε περίπτωση και παρ' όλα αυτά πράττει ενάντια. Άρα, για να φθάσει στην ηθική πράξη, το άτομο θα πρέπει να συνδέσει τις γνώσεις του με τις επιθυμίες του. Το πρώτο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση συντελείται στο χαρακτήρα του εγκρατή.

(Δ) Εγκρατής

και ὁ μὲν ἀκρατής εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος, ὁ δ' ἐγκρατής εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον^{κ3}.

Ο ἐγκρατής αντιπροσωπεύει την επόμενη βαθμίδα ηθικής ανάπτυξης μετά τον ακρατή. Το κοινό σημείο μεταξύ του εγκρατή και του ακρατή είναι ότι και στους δύο οι επιθυμίες είναι αντίθετες στην εκλογή του λογιστικού. Εκεί που διαφέρουν όμως είναι ότι, ενώ στον ακρατή οι επιθυμίες ανατρέπουν και υπερνικούν την προαίρεσή του να προβεί στην πράξη Χ, με αποτέλεσμα να κάνει την Ψ, ο εγκρατής κάνει τη Χ, παρ' ότι επιθυμεί την Ψ. Το φαινόμενο της εγκράτειας είναι τόσο αντισωκρατικό όσο και το φαινόμενο της ακρασίας. Ο Σωκράτης αντιτίθεται στην ακρασία γιατί το επιθυμητικό οδηγεί σε πράξεις ενάντιες στο λογιστικό. Στην εγκράτεια θα αντιτίθετο γιατί το λογιστικό οδηγεί σε πράξεις ενάντια στο επιθυμητικό. Γενικά το επιθυμητικό και το λογιστικό συμβαδίζουν πάντα για τον Σωκράτη, όχι όμως για τον Αριστοτέλη. Για τον Αριστοτέλη η συνεργασία λογιστικού και επιθυμητικού δεν είναι *ariori*, αλλά αποτέλεσμα της εμπειρικής διαδικασίας του εθισμού. Με τον εθισμό το άτομο στρέφει τις επιθυμίες του προς τα τέλη που καθορίζει το λογιστικό. Το λογιστικό βέβαια καθορίζει τέλη έχοντας λάβει υπ' όψιν τις επιθυ-

μίες του ατόμου, αλλά χωρίς να περιορίζεται από αυτές, εφόσον ο εθισμός επιτρέπει να τους δοθεί καινούργια κατεύθυνση. Επομένως το σημείο στο οποίο υστερεί ο εγκρατής είναι ο ηθικός εθισμός και η εναρμόνιση των επιθυμιών του με το λογιστικό.

(Ε) Φρόνιμος

Το επίπεδο του φρονίμου έχει απασχολήσει τους ερμηνευτές του Αριστοτέλη όσο και αυτό του ακρατή. Θα περίμενε κανείς ότι στην κλιμακωτή αυτή άνοδο ο καθορισμός του φρονίμου θα ήταν απλός: είναι αυτός στον οποίο οι επιθυμίες συμφωνούν με την προαίρεση της βούλευσης. Συγκρίνοντας τον φρόνιμο με τον ακρατή και τον εγκρατή, ο Αριστοτέλης λέει τα εξής:

φρονήσεως ἄρα ἀντιτεινούσης [πράττει ο ακρατής]; αὕτη γὰρ ἰσχυρότατον. ἀλλ' ἄτοπον· ἔσται γὰρ ὁ αὐτὸς ἅμα φρόνιμος καὶ ἀκρατής, φήσειε δ' οὐδ' ἂν εἰς φρονίμου εἶναι τὸ πράττειν ἐκόντα τὰ φαυλότατα. πρὸς δὲ τούτοις δέδεικται πρότερον ὅτι πρακτικὸς γε ὁ φρόνιμος (τῶν γὰρ ἐσχάτων τις) καὶ τὰς ἄλλας ἔχων ἀρετάς. ἔτι εἰ μὲν ἐν τῷ ἐπιθυμίας ἔχειν ἰσχυρὰς καὶ φαύλας ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται ὁ σώφρων ἐγκρατής οὐδ' ὁ ἐγκρατής σώφρων· οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν σώφρονος οὔτε τὸ φαύλας ἔχειν. ἀλλὰ μὴν [ο εγκρατής] δεῖ γε¹⁴.

Αυτό που βλέπουμε στο παραπάνω χωρίο είναι, κατ' αρχάς, ότι η φρόνηση δεν μπορεί να συνυπάρξει με τη συμπεριφορά του ακρατή, γιατί ο φρόνιμος δεν θα έκανε ποτέ τις πράξεις του ακρατή. Έχοντας ήδη δει ότι ο ακρατής έχει ορθή προαίρεση, συμπεραίνουμε ότι η διαφορά φρονίμου και ακρατή βρίσκεται αλλού, όχι στην προαίρεση. Το γεγονός ότι ο φρόνιμος είναι «πρακτικός» φαίνεται να μας προσφέρει τη λύση — ο ακρατής διαφέρει από τον φρόνιμο όσον αφορά τη συμφωνία της προαίρεσης με την πράξη. Και οι δύο προαιρούνται σωστά, αλλά ο φρόνιμος πράττει όσα προαιρείται, ενώ ο ακρατής τα ενάντια, εκείνα που επιθυμεί.

Αμέσως όμως ο Αριστοτέλης σπεύδει να δείξει ότι αυτό δεν αρκεί ως περιγραφή του φρόνιμου, γιατί δεν τον διαχωρίζει από τον εγκρατή. Ο φρόνιμος και ο εγκρατής συμφωνούν στην προαίρεση και στην πράξη, διαφέρουν όμως στις επιθυμίες. Ο εγκρατής έχει μεγάλες και κακές επιθυμίες, οι οποίες δεν χαρακτηρίζουν τον φρόνιμο. Αυτό όμως δεν μας λέει τι ακριβώς χαρακτηρίζει τον φρόνιμο, και εκεί εμφανίζονται οι διαμάχες μεταξύ των ερμηνευτών.

Ο Ross υποστηρίζει ότι αυτό που έχει σημασία στον φρόνιμο δεν είναι ότι αισθάνεται τις επιθυμίες του, αλλά ότι αυτές υποτάσσονται στην αντίληψή του περί καλού: «Το ουσιώδες δεν είναι ότι τα αισθήματα θα έπρεπε να έχουν ορισμένη ένταση, αλλά ότι θα έπρεπε να υποτάσσονται πλήρως στον "ορθό κανόνα" ή, όπως θα μπορούσαμε να πούμε, στην αίσθηση του καθήκοντος»⁸⁵. Το πρόβλημα με αυτή την ερμηνεία είναι ότι δεν κάνει σαφή διαχωρισμό μεταξύ του εγκρατή και του φρόνιμου. Η διαφορά τους, κατά την ερμηνεία αυτή, φαίνεται πως δεν είναι ποιοτική, αλλά αφορά το βαθμό έντασης στον οποίο βιώνονται κακές επιθυμίες: ο εγκρατής αισθάνεται εντονότερα τις ηδονές και τις κακές πράξεις από τον φρόνιμο. Αλλά μια τέτοια διαφορά βαθμού δεν θα δικαιολογούσε διαφορετική κατάταξη του εγκρατή και του φρόνιμου. Και οι δύο θα μπορούσαν να περιγραφούν με τους ίδιους πλατωνικούς όρους: είναι τα άτομα στα οποία το λογιστικό μέρος της ψυχής υπερνικά το επιθυμητικό, με λιγότερη αντίσταση στον ένα απ' ό,τι στον άλλο· αλλά και στις δύο περιπτώσεις το αποτέλεσμα είναι ότι το επιθυμητικό πειθαρχεί στο λογιστικό.

Έχουμε ήδη δει ότι οι όροι που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* για να περιγράψει τη σχέση του λογιστικού προς το επιθυμητικό είναι: πειθαρχεί, πείθει, νουθετεί. Στο έβδομο όμως βιβλίο ο Αριστοτέλης περιγράφει μια πολύ στενότερη σχέση μεταξύ λογιστικού και επιθυμητικού:

ὁ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἶος μὴδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἶος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἶος ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι⁸⁶.

Το χωρίο αυτό είναι πολύ σημαντικό, γιατί μας δίνει μια θετική περιγραφή της ψυχοσύνθεσης του φρόνιμου, αλλά ταυτόχρονα και μια σαφή ποιοτική διαφορά —όχι διαφορά βαθμού— μεταξύ του εγκρατή και του φρόνιμου, που διαστέλλει την αριστοτελική από την πλατωνική θέση. Ο εγκρατής, κατά τον Αριστοτέλη, έχει μια ολόκληρη ομάδα επιθυμιών (τις κακές επιθυμίες) τις οποίες δεν έχει ο φρόνιμος. Ο Αριστοτέλης τις περιγράφει ως παρὰ τὸν λόγον. Αυτό σημαίνει ότι ο φρόνιμος δεν επιθυμεί καν τα πράγματα στα οποία εναντιώνεται το λογιστικό. Η θέση αυτή διαφέρει ριζικά από την ερμηνεία του Ross, γιατί εδώ ο φρόνιμος επιτυγχάνει μια εσωτερική ψυχική αρμονία που δεν χαρακτηρίζει τον εγκρατή.

Ένας ερμηνευτής που ακολουθεί τη γραμμή αυτή είναι ο McDowell. Η θέση του είναι η ακόλουθη:

«Για να ενστερνιστούμε μια συγκεκριμένη έννοια της ευδαιμονίας, σε περιπτώσεις όπου οι λόγοι που οδηγούν στη δράση συνυπάρχουν με θεωρήσεις οι οποίες από μόνες τους θα αποτελούσαν λόγους για να πράξουμε διαφορετικά, πρέπει να αντιληφθούμε ότι οι λόγοι για δράση, δεν υπερνικούν αυτές τις άλλες θεωρήσεις, αλλά τις ακυρώνουν —φέρνουν δηλαδή τα πράγματα έτσι ώστε αυτές, στις δεδομένες συνθήκες, να μη συνιστούν διόλου λόγους για δράση»⁸⁷.

Κατά τον McDowell αυτό το οποίο συμβαίνει στον φρόνιμο είναι το εξής: εάν υποθέσουμε ότι του προσφερθεί γλυκό, αρχικά, όπως είναι φυσικό, θα επιθυμήσει να το φάει· καθώς όμως αρχίζει να βουλεύεται και σκέφτεται ότι το γλυκό είναι βλαβερό στην υγεία του, δεν θα υπερνικήσει την επιθυμία του γι' αυτό (πράγμα που θα συμβεί στον εγκρατή), αλλά η επιθυμία θα χάσει την έ-

ντασή της. Θα συμβεί το ίδιο όπως στην περίπτωση που κάποιος μας δωρίσει κάτι που μας αρέσει, και μας πει ότι το αντικείμενο αυτό είναι κλεμμένο. Αμέσως η επιθυμία μας να το κρατήσουμε χάνεται, δεν υπερνικιέται. Αυτή είναι η έννοια του «πειθόμαι» που ξεχωρίζει την αριστοτελική από την πλατωνική σχέση λογιστικού και επιθυμητικού. Το επιθυμητικό πείθεται από το λογιστικό και πειθαρχεί σ' αυτό όπως ο στρατιώτης, που όχι μόνο υπακούει τη μη ευπρόσδεκτη διαταγή, αλλά βλέπει, κατανοεί και δέχεται (ύστερα από σκέψη) τους λόγους για τους οποίους αυτή δόθηκε.

2. Ο φρόνιμος και το έργο του ανθρώπου

Έχοντας εξετάσει τις βαθμίδες της ηθικής υπόστασης, μπορούμε τώρα να έρθουμε στην ανάλυση του ορισμού της φρόνησης που δίνει ο Αριστοτέλης:

*ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περι τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν*⁸⁸.

Τη σχέση της φρόνησης με την αλήθεια θα την εξετάσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο. Έχουμε ήδη δει το ρόλο του εθισμού στην απόκτηση της φρόνησης και στη δημιουργία των κατάλληλων έξεων. Εδώ θα μας απασχολήσει η αριστοτελική έννοια του *ἀνθρώπινου ἀγαθοῦ* και η σχέση της με την έννοια της φρόνησης.

Το επιχείρημα που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης πάντοτε έλκυε την προσοχή των ερμηνευτών, επειδή αντιπροσωπεύει την προσπάθεια να ορισθεί το καλό για τον άνθρωπο με βάση τη φύση του. Το θέμα αυτό αποτέλεσε επίκεντρο της διαμάχης μεταξύ των σύγχρονων ερμηνευτών του Αριστοτέλη, που αντιτάσσονται είτε στις μεταφυσικές αρχές του επιχειρήματος είτε στη λογική του. Ο Alasdair MacIntyre ακολουθεί την παράδοση και αποδίδει στον Αριστοτέλη μια ουσιοκρατική θέση σχετικά με τον προσδιορισμό του ανθρώπινου αγαθού. Στο βιβλίο του *After Virtue*,

ένα έργο σημαντικό για τη σύγχρονη ηθική φιλοσοφία, ο MacIntyre γράφει:

«Κατά τη θεωρία του Αριστοτέλη τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά. Παρ' ότι μονάχα συγκεκριμένοι τύποι ανθρώπων διαθέτουν ορισμένες αρετές, εν τούτοις οι αρετές αποδίδονται όχι στους ανθρώπους ως φορείς κοινωνικών ρόλων, αλλά στον άνθρωπο καθ' αυτόν. Είναι το τέλος του ανθρώπου ως είδους που καθορίζει ποιες ανθρώπινες ιδιότητες συνιστούν αρετές»⁸⁹.

Σε αντίθεση με αυτή την ερμηνεία της αριστοτελικής σκέψης, ο MacIntyre αναπτύσσει μια θεωρία περί του ανθρώπινου καλού που βασίζεται όχι σε ουσιοκρατικές μεταφυσικές θέσεις, αλλά στο ρόλο του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία. Το καλό του ανθρώπου ορίζεται από τους σκοπούς της κοινωνίας στην οποία ανήκει, και οι αρετές του από τον κοινωνικό ρόλο που κάθε άνθρωπος πραγματώνει στο πλαίσιο της κοινωνίας του. Έτσι καταλήγει ο MacIntyre:

«Αν και αυτή η περιγραφή των αρετών είναι τελολογική, δεν απαιτεί την αναγνώριση κάποιας τελολογίας στη φύση, και, κατά συνέπεια δεν απαιτεί την αναγνώριση οποιασδήποτε τελολογίας στη μεταφυσική βιολογία»⁹⁰.

Ο MacIntyre θεωρεί αυτή την εσχατολογική θέση του περί αρετών βελτίωση της αριστοτελικής θέσης: από τη μια μεριά διατηρεί την εσχατολογία του Αριστοτέλη, αλλά από την άλλη απαλλάσσει την εσχατολογία από τη μεταφυσική βιολογία (τις οποίες θεωρεί ότι ταυτίζει ο Αριστοτέλης).

Το γενικό πρόβλημα με τη θέση του MacIntyre βρίσκεται στην αντίληψη που έχει για την αριστοτελική εσχατολογία, την οποία εφαρμόζει στο ρόλο κάθε ατόμου μέσα στην κοινωνία. Το εσχατολογικό μοντέλο που θα μπορούσε να εξηγήσει τη θέση που προτείνει ο MacIntyre είναι η αριστοτελική μεταφυσική ανάλυση

ενός τεχνητού αντικειμένου. Κατά τον Αριστοτέλη η φύση ενός πριονιού για παράδειγμα ορίζεται από τη χρήση του (ΦΑ 200β5). Οι εξωτερικές σχέσεις του πριονιού με το περιβάλλον καθορίζουν τι είναι το πριόνι. Μια τέτοια εφαρμογή της εσχατολογίας, κατά την οποία η φύση ενός αντικειμένου καθορίζεται από τις σχέσεις του με άλλα αντικείμενα (πριόνι-μαραγκοί), δεν θα την επέτρεπε ο Αριστοτέλης σε βιολογικές ουσίες και ακόμη περισσότερο στον άνθρωπο. Αυτό θα είχε ως αποτέλεσμα η φύση του ανθρώπου να εξαρτάται από τη σχέση του προς άλλα αντικείμενα, αντί από τη σχέση του προς τον εαυτό του. Ο άνθρωπος γίνεται πλέον ένα πριόνι, η ουσία του οποίου καθορίζεται από τη σχέση του προς άλλα πριόνια μέσα σ' ένα γενικότερο παιχνίδι. Αντίθετα ο Αριστοτέλης καθορίζει τη φύση του ανθρώπου από τις ιδιότητες και ικανότητες του ίδιου και όχι από το ρόλο του μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο, χωρίς να υποτάσσει το τέλος του σε έναν ευρύτερο σκοπό, αλλά θεωρώντας ότι ο άνθρωπος έχει το δικό του τέλος. Οι σχέσεις του προς τους συνανθρώπους του θα καθοριστούν ως συνέπεια του αγαθού του ανθρώπου, όχι το αντίστροφο.

Εάν δεν δεχθούμε το διαχωρισμό του MacIntyre μεταξύ αριστοτελικής εσχατολογίας και μεταφυσικής, η εναλλακτική θέση που προσφέρεται από τους σύγχρονους σχολιαστές του Αριστοτέλη σχετικά με το αριστοτελικό επιχείρημα για τον καθορισμό του ανθρώπινου αγαθού είναι η κριτική του Glassen. Στο άρθρο του «A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good»⁹¹, το οποίο εγκαινίασε μια σημαντική κριτική ερμηνευτική τάση, ο Glassen υποστηρίζει ότι παρ' όλο που ο Αριστοτέλης προσπάθησε να καθορίσει το ανθρώπινο αγαθό μέσω του επιχειρήματος που βασίζεται στο έργο του ανθρώπου, στην πραγματικότητα απέτυχε γιατί έκανε ένα λογικό λάθος όσον αφορά το επιχείρημα:

«Υπάρχει ένα αδύνατο σημείο σ' αυτό το επιχείρημα, το οποίο θέλω να καταδείξω: συγκεκριμένα, η σύγχυση της έννοιας της αριστείας ενός πράγματος [the goodness of] με την έννοια του τι είναι καλό για το πράγμα αυτό [the good of]»⁹².

Ο Glassen βασίζεται στο εξής: ο Αριστοτέλης δείχνει πως το χαρακτηριστικό έργο του ανθρώπου είναι *ψυχής ενέργεια κατά λόγον* (HN 1098a7) και από τη θέση αυτή καταλήγει ότι το ανθρώπινο καλό είναι η αριστεία του εξαιρετού ανθρώπου.

*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην*⁹³.

Το επιχείρημά του διαμορφώνεται ως ακολούθως: εάν το έργο του ανθρώπου είναι η κατά λόγον ενέργεια της ψυχής, τότε η αριστεία αυτής της ενέργειας θα είναι αριστεία του ανθρώπου, δηλαδή αυτό στο οποίο ο άνθρωπος είναι καλός και όχι αυτό που είναι καλό για τον άνθρωπο. Ο Glassen χρησιμοποιεί το αριστοτελικό παράδειγμα του κιθαριστή για να δείξει το λάθος στο λογισμό του Αριστοτέλη:

«Η δήλωση ότι ο ρόλος του καλού κιθαριστή είναι να παίζει κιθάρα καλά ή κατ' εξέχοντα τρόπο συνεπάγεται όχι ότι το καλό για τον κιθαριστή είναι να παίζει κιθάρα κατ' εξέχοντά τρόπο, αλλά μάλλον πως η αριστεία του κιθαριστή συνίσταται στο να παίζει κιθάρα κατ' εξέχοντα τρόπο»⁹⁴.

Άρα, κατά τον Glassen, το επιχείρημα του Αριστοτέλη για τον καθορισμό του ανθρώπινου καλού που βασίζεται στο έργο του ανθρώπου δεν θα μας βοηθήσει· αντίθετα, θα μας οδηγήσει σε παρανόησή του. «Είναι πια καιρός να αναγνωρίσουμε αυτή τη σύγχυση ως αυτό που είναι», μας ειδοποιεί ο Glassen, «και να μην την εκλαμβάνουμε λανθασμένα, όπως τόσο συχνά συμβαίνει, ως γνώση»⁹⁵.

Στο πλαίσιο της πόλωσης αυτών των δύο οδών ερμηνείας (του MacIntyre και του Glassen), το άμεσο ενδιαφέρον μου είναι να ερμηνεύσω το επιχείρημα περί του ανθρώπινου καλού, έτσι ώστε από τη μια μεριά η ιδέα του καλού να μη βασίζεται σε μια φονξιοναλιστική αντίληψη της ουσίας του ανθρώπου (σαν να εξυ-

πηρετεί ο άνθρωπος έναν εξωτερικό, ευρύτερο σκοπό) και από την άλλη να δείξω ότι το επιχείρημα δεν περιέχει το λογικό σφάλμα που του αποδίδει ο Glassen. Η κύρια ιδέα είναι ότι πρέπει να κατανοήσουμε το επιχείρημα του ανθρώπινου αγαθού με βάση την έννοια της ικανότητας αντί για την έννοια του έργου. Επίσης η έννοια του έργου του ανθρώπου πρέπει να εντοπιστεί όχι στην εσχατολογία της αριστοτελικής βιολογίας (όπως κάνει ο MacIntyre), αλλά στην εσχατολογία που θα βρούμε στις βασικές αρχές της αριστοτελικής ηθικής.

Θα ξεκινήσω σχολιάζοντας τις αναλογίες που χρησιμοποιούν ο Αριστοτέλης και ο Glassen. Νομίζω ότι η αναλογία του κιθαριστή δεν είναι επιτυχημένη για δυο διαφορετικούς λόγους. Πρώτον, η ιδιότητα του κιθαριστή μπορεί να θεωρηθεί έργο με την ίδια έννοια που η ιδιότητα του εφοριακού για παράδειγμα είναι έργο που έχει ανατεθεί και πρέπει να εκπληρωθεί. Τούτη η έννοια του έργου είναι πολύ παραπλήσια με την έννοια του έργου που βρίσκουμε στο πριόνι, που αποτελεί και το λόγο για τον οποίο ο τεχνίτης δημιουργεί το πριόνι. Η κατανόηση κατ' αυτό τον τρόπο αυτής της έννοιας του έργου βρίσκεται στη βάση του επιχειρήματος του Glassen κι έχει επίσης αποτρέψει πολλούς ηθικούς φιλόσοφους από την αριστοτελική ανάλυση, γιατί φαίνεται να αναλύει τον άνθρωπο μεταφυσικά, κατά τρόπο παράλληλο με την ανάλυση τεχνητών αντικειμένων. Αυτή όμως ακριβώς η κατεύθυνση για την κατανόηση της αριστοτελικής έννοιας του έργου, που βασίζεται στο παράδειγμα του κιθαριστή ή γενικότερα του τεχνίτη, είναι λανθασμένη. Η (κάπως παραπειστική) εξήγηση που δίνει ο Αριστοτέλης είναι η εξής:

ὥσπερ γὰρ ἀλύπητῃ καὶ ἀγαματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλων ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πράξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθόν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ⁹⁶.

Αντίθετα η κατανόηση της έννοιας του έργου που θα μπορού-

σε να κάνει το επιχείρημα του Αριστοτέλη πειστικό είναι αυτή που μπορούμε να βρούμε στο αριστοτελικό παράδειγμα των βιολογικών οργάνων:

*πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδὲν ἔστιν, ἀλλ' ἄργον πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ δλωσ ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι;*⁹⁷

Σ' αυτό το παράδειγμα, παρ' όλο που ο Αριστοτέλης φαίνεται να συνεχίζει με την ίδια έννοια του έργου την οποία συνέδεσε με τους τεχνίτες, θα πρέπει να κάνουμε μια διευκρίνιση: *έργο* δεν σημαίνει *χρήση ή λειτουργία, αλλά ικανότητα*. Με βάση αυτή την έννοια θα ερμηνεύσουμε το επιχείρημα του ανθρώπινου αγαθού με τρόπο ώστε να αποφύγουμε και την κριτική του Glassen και τα προβλήματα της ερμηνείας του MacIntyre, χωρίς να θυσιάσουμε την αριστοτελική σύνδεση ηθικής και μεταφυσικής.

Στο παράδειγμα του κιθαριστή ή του ματιού υπάρχει ένα δεύτερο παραπειστικό στοιχείο σχετικά με την εσχολογική ανάλυσή τους. Το έργο του ατόμου ως κιθαριστή διαφέρει από το έργο του ατόμου ως ανθρώπου⁹⁸. Έτσι, κατανοώντας το έργο ως ικανότητα, διαχωρίζουμε δύο ικανότητες: ο κιθαριστής είναι καλός στην άσκηση της ικανότητάς του να παίζει τη λύρα, όπως μπορεί να είναι καλός στην άσκηση άλλων ανθρώπινων ικανοτήτων. Το ερώτημα που αντιμετωπίζουμε τότε είναι το εξής: ποιες είναι οι ικανότητες που καθορίζουν τι είναι καλό γι' αυτόν; Το πρόβλημα της εκλογής των κατάλληλων ιδιοτήτων εμφανίζεται ακόμη και στο βιολογικό παράδειγμα: ποιες είναι οι ικανότητες του ματιού που καθορίζουν την καλή λειτουργία του; Για να δώσουμε απάντηση στην ερώτηση αυτή πρέπει να τη θέσουμε μέσα σε ένα ορισμένο πλαίσιο. Δηλαδή εάν δεν την εξετάσουμε από κάποια σκοπιά, έχοντας ήδη προϋποθέσει ορισμένα ενδιαφέροντα, δεν είναι προφανές ότι μιλώντας για τις ικανότητες του μα-

τιού εννοούμε μόνο την ικανότητα της όρασης. Δεν υπάρχει τρόπος να απορρίψουμε ως απάντηση στο ερώτημα αυτό την ικανότητα του ματιού για παράδειγμα να αντανακλά μέρος του περιβάλλοντος πάνω στη γυαλιστερή του επιφάνεια. Για να διαλέξουμε μερικές μόνο από τις ικανότητες του ματιού ως σχετικές με την ερώτηση, χρειάζεται να θεωρήσουμε ως δεδομένη την άποψη από την οποία εξετάζουμε το μάτι: δηλαδή από την άποψη του ρόλου που παίζει το μάτι στη ζωή του ανθρώπου. Άρα το πλαίσιο από το οποίο ξεκινάμε για την απάντηση του εσχατολογικού ερωτήματος είναι ο σκοπός του ματιού για την ολοκλήρωση και πραγμάτωση των στόχων του ανθρώπου. Αυτό το πλαίσιο θα καθορίσει τις ανάλογες ικανότητες του ματιού.

Εδώ ακριβώς δημιουργείται ο κίνδυνος λάθους από τους ερμηνευτές, δηλαδή η εφαρμογή της εσχατολογικής ανάλυσης που ακολουθήσαμε για τον καθορισμό του αγαθού του ματιού στη μεταφυσική ανάλυση του αγαθού του ανθρώπου. Αυτό το λάθος οδηγεί τον MacIntyre να τοποθετήσει τον άνθρωπο μέσα σε ένα εσχατολογικό πλαίσιο της κοινωνίας της οποίας είναι μέλος και να καθορίσει το ανθρώπινο αγαθό από τη σκοπιά του ρόλου που παίζει ο άνθρωπος σ' αυτή την κοινωνία.

Από την άλλη, για να καθορίσουμε το ανθρώπινο αγαθό, δεν μπορούμε να ξεκινήσουμε από τη μεταφυσική θέση του Αριστοτέλη και να φθάσουμε στην ηθική, αποφεύγοντας το πλαίσιο της εσχατολογίας, όπως κάνει ο Irwin στο άρθρο του «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics»⁹⁹. Η θέση του Irwin είναι ότι ο καθορισμός του ανθρώπινου αγαθού απορρέει από τη μεταφυσική και ψυχολογική ανάλυση του ανθρώπου στον Αριστοτέλη:

«Το δόγμα της ψυχής ως μορφής του ζωντανού οργανισμού εξηγεί το συμπέρασμα του Αριστοτέλη ότι η ευτυχία θα αποτελεί πραγμάτωση της ψυχής: ... Το επιχείρημα της λειτουργίας λοιπόν συνοψίζει την περιγραφή της ψυχής και της ουσίας του ανθρώπου που μελετήσαμε στο *Περί Ψυχής*.

... Η ηθική θεωρία του βασίζεται στην ψυχολογία του και συνεπώς στη μεταφυσική του· η αφετηρία της ηθικής είναι ένα γνώρισμα των δρώντων ανθρώπων που συνιστά μέρος της ψυχής και της ουσίας τους, σύμφωνα με τη γενική θεώρηση της ουσίας από τον Αριστοτέλη»¹⁰⁰.

Τι είναι αυτό που θα μας οδηγήσει από τον καθορισμό των ψυχικών ιδιοτήτων στον καθορισμό του αγαθού του ανθρώπου; Κάθε ψυχική ιδιότητα του ανθρώπου, κάθε ικανότητά του, μπορεί να τεθεί σε πολλές, ποικίλες και ασυμβίβαστες μεταξύ τους εφαρμογές. Ούτε η μεταφυσική ούτε η ψυχολογία μπορούν να μας βοηθήσουν ώστε να βρούμε ποιες από αυτές τις εφαρμογές πρέπει να επιδιώξουμε για να επιτύχουμε το αγαθό.

Η ερμηνεία του επιχειρήματος για το ανθρώπινο αγαθό του Αριστοτέλη την οποία προτείνω δεν θέτει τον άνθρωπο μέσα σε ένα ευρύτερο εσχατολογικό πλαίσιο, όπως κάνει ο MacIntyre, αλλά ούτε απαλλάσσει τον καθορισμό του ανθρώπινου αγαθού από κάθε εσχατολογικό πλαίσιο, όπως η ερμηνεία του Irwin. Ξεκινώντας από τη μεταφυσική και ψυχολογική ανάλυση του ανθρώπου από τον Αριστοτέλη, πρέπει να καθορίσουμε ένα εσχατολογικό πλαίσιο από τη σκοπιά του οποίου θα γίνει η επιλογή των σχετικών ικανοτήτων του ανθρώπου για το ανθρώπινο αγαθό. Το εσχατολογικό πλαίσιο δεν θα το βρούμε στη φύση του ανθρώπου, αλλά στη φύση της ηθικής. Αυτό το οποίο μας απασχολεί στην ηθική δεν είναι ο άνθρωπος κάτω από οποιαδήποτε περιγραφή και σκοπιά, αλλά ο άνθρωπος από του αναγνωρισθεί η αυτοτέλειά του. Η έννοια της αυτοτέλειας του ανθρώπου δεν εμφανίζεται στον Αριστοτέλη, αλλά θα προσπαθήσω να δείξω ότι είναι προϋπόθεση της ηθικής θεωρίας του.

Το γεγονός ότι η έννοια αυτή δεν εμφανίζεται στον Αριστοτέλη είναι αποτέλεσμα της μεθοδολογίας του στην ηθική, που θα συζητήσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο. Εν συντομία η αρχή της ηθικής του θεωρίας από τα ένωξα, δηλαδή τις θέσεις που είναι

σεβαστές και παραδεκτές στην κοινωνία, σημαίνει ότι δεν θα τον απασχολήσει μια ηθική αρχή, εάν δεν υπάρχουν αντίθετες γνώμες γι' αυτή. Η αρχή από την οποία ξεκινά ο Αριστοτέλης είναι πως όλοι οι άνθρωποι δέχονται ότι οι πολιτείες οργανώνονται έτσι ώστε να ευδαιμονούν οι πολίτες:

ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαριέντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν· περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστὶν, ἀμφισβητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδάσκειν¹⁰¹.

Επομένως το πρόβλημα που θα απασχολήσει τον Αριστοτέλη δεν είναι γιατί ο άνθρωπος αποβλέπει στην ευδαιμονία του, αλλά τι είναι αυτή η ευδαιμονία. Εάν όμως θέσουμε το ερώτημα, γιατί σκοπός της πολιτικής επιστήμης είναι η ευδαιμονία των ανθρώπων, τι απάντηση μπορούμε να δώσουμε; Γιατί οι άνθρωποι δεν αποβλέπουν για παράδειγμα στην ικανοποίηση του άρχοντα της πόλης τους, οτιδήποτε και εάν τους στοιχίσει αυτό; Η προϋπόθεση του σκοπού αυτού, της ικανοποίησης του ίδιου του ατόμου, είναι πως θεωρούν ότι δεν υπάρχει άλλος σκοπός πέρα από τη δική τους ευδαιμονία τον οποίο ο τρόπος ζωής τους να εξυπηρετεί. Αυτό δεν αποκλείει ότι ο φρόνιμος δεν οδηγείται σε ορισμένες περιπτώσεις να θυσιάσει τη ζωή του για τους φίλους του ή για την πατρίδα· αλλά η θυσία έρχεται ως αποτέλεσμα των απαιτήσεων του τρόπου ζωής που υπαγορεύει η ευδαιμονία του:

ὁ δ' ἐπιεικής, ἃ δεῖ, ταῦτα καὶ πράττει· πᾶς γὰρ νοῦς αἰρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ' ἐπιεικής πειθαρχεῖ τῷ νόῳ. ἀληθές δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἕνεκα πολλά πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κἂν δέη ὑπεραποθνήσκειν¹⁰².

Το ίδιο θα συμβαίνει και εάν η ευδαιμονία του απαιτήσει να κάνει θυσίες για την ευδαιμονία της πόλης. Ήδη από τον Πλάτωνα έχουμε δει ότι σκοπός της πόλης δεν είναι να εξυπηρετεί ένα άτομο ή μόνο μία ομάδα ανθρώπων¹⁰³. Συνεπώς η ευδαιμονία κάθε ατόμου πρέπει να περιορίζεται από τη δυνατότητα ευδαιμονίας της πόλης, στο βαθμό που η ευδαιμονία της πόλης είναι προϋπόθεση της ευδαιμονίας των πολιτών¹⁰⁴. Και η αριστεία της πόλης δεν κρίνεται από τη δυνατότητα ευδαιμονίας μερικών μόνο πολιτών, αλλά οποιουδήποτε πολίτη: *οτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείαν ἀρίστην ταύτην <τὴν> τάξιν καθ' ἣν κἂν ὅστισοῦν ἄριστα πράττοι καὶ ζῶη μακαρίως, φανερόν ἐστιν*¹⁰⁵.

Εφόσον λοιπόν αποτελεί αρχή της αριστοτελικής ηθικής ότι τελικός σκοπός κάθε ατόμου είναι η ευδαιμονία του, συνεπάγεται, ως προϋπόθεση της αρχής αυτής, ότι το άτομο είναι τέλος, και ότι η ζωή του δεν εξυπηρετεί κανέναν άλλο ευρύτερο σκοπό. Η αυτοτέλεια του ανθρώπου σημαίνει ότι η ευδαιμονία, ανεξάρτητα από τη φύση της, θα πρέπει να ορισθεί με συντεταγμένες τον ίδιο τον άνθρωπο. Αυτή την αρχή μας δίνει το εσχατολογικό πλαίσιο ως σκοπιά από την οποία θα ξεκινήσουμε την επιλογή των ικανοτήτων του ατόμου που θα εξυπηρετήσουν τον εαυτό του. Για ό,τι εξυπηρετεί κάποιο σκοπό εκτός από αυτό το ίδιο, το καλό ορίζεται με βάση το σκοπό αυτό· π.χ. το καλό για ένα αυτοκίνητο είναι ό,τι το καθιστά καλύτερο υπηρέτη των σκοπών μας. Οι σκοποί αυτοί ορίζουν το εσχατολογικό πλαίσιο για την επιλογή των ικανοτήτων που θα ορίσουν το καλό για το αυτοκίνητο. Όσον αφορά τον άνθρωπο, η αυτοτέλειά του επιβάλλει να στρέψουμε την προσοχή στις ικανότητες που θα οδηγήσουν στην ίδια του την ικανοποίηση· η ψυχολογία και η μεταφυσική παρέχουν την ανάλυση των ικανοτήτων του ανθρώπου, και η ηθική, ξεκινώντας από την αυτοτέλειά του, μας δίνει την κατεύθυνση να επιλέξουμε τις ικανότητες που θα οδηγήσουν στην ευδαιμονία του.

Η αρχή ότι τελικός σκοπός είναι η ευδαιμονία κάθε ανθρώπου δεν προϋποθέτει μόνο την αυτοτέλεια καθενός, προϋποθέτει επίσης την έννοια του καλού. Αυτό το οποίο φαίνεται να απασχολεί τον Αριστοτέλη είναι πώς θα φθάσει να συνδέσει την ευδαιμονία με τις ικανότητες του ανθρώπου:

Ἄλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ' ἐναργέστερον τί ἐστίν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληρθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὥσπερ γὰρ αὐλητῆ καὶ ἀγαματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὄλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθόν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ¹⁰⁶.

Αυτό για το οποίο προσπαθεί να μας πείσει ο Αριστοτέλης είναι ότι μπορούμε να συνδέσουμε την έννοια του έργου του ανθρώπου με τη ζωή και τις πράξεις του. Το επόμενο βήμα είναι να δούμε ποιο είναι το χαρακτηριστικό έργο του ανθρώπου που δεν διακρίνει άλλες μορφές ζωής. Ο Αριστοτέλης καταλήγει ότι λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος (HN 1098a3-4). Αυτό τον οδηγεί στον ορισμό του έργου του ανθρώπου: ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον (HN 1098a7). Απομένει να φθάσει από το έργο στο καλό έργο, ορίζοντας το καλό· αλλά ο Αριστοτέλης κάνει αυτό το βήμα χρησιμοποιώντας ως δεδομένη την έννοια του καλού: κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ... εἰ δ' οὕτως, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν (HN 1098a11-17). Ποιος όμως είναι καλός κιθαριστής και ποιος όχι; Σε τελική ανάλυση αυτό είναι κάτι που θα κριθεί από ένα συνδυασμό των ικανοτήτων των κιθαριστών από τη μια και της κρίσης των πιο επιτυχημένων από αυτούς από την άλλη. Κάτι παρόμοιο δέχεται ο Αριστοτέλης και για το ποιος κάνει καλές πράξεις κατὰ λόγον καὶ κατ' ἀρετὴν. Η θεωρία του περί αρετής, που θέτει το μέσο στις πράξεις των ανθρώπων ως την ενάρετη πράξη (HN 1106β27-28), δέχεται ως μέσο αυτό το οποίο καθορίζεται από ένα συνδυασμό των ικανοτήτων των ατόμων (HN 1106α36-β7) και

της κρίσης των φρόνιμων (HN 1106β36-7α2). Όσο και να ψάξουμε στις πιο βασικές έννοιες, δεν θα βρούμε κάποια που να μην προϋποθέτει την έννοια του καλού: το αγαθό του ανθρώπου είναι το έργο κατ' ἀρετήν, η αρετή είναι μεσότητα κατά το λόγο του φρονίμου, και ο φρόνιμος έχει αληθινή έξη για τα ανθρώπινα αγαθά (HN 1140β5-6). Είναι φανερό ότι ο Αριστοτέλης σε κανένα μέρος της θεωρίας του δεν προσπαθεί να ορίσει το καλό. Η προέλευση της έννοιας του καλού και ο τρόπος που μπορούμε να τη δεχθούμε ως δεδομένη θα εξεταστούν στο τελευταίο κεφάλαιο, όταν αναφερθούμε στα *ἔνδοξα*. Στο σημείο αυτό καταλήγουμε ότι η αυτοτέλεια του ανθρώπου και η έννοια του καλού είναι προϋποθέσεις για τον αριστοτελικό ορισμό του ανθρώπινου αγαθού.

Όπως είδαμε, με τον ορισμό του ανθρώπινου αγαθού ο Αριστοτέλης προσπαθεί να πετύχει τη σύνδεση της έννοιας του έργου με εκείνη του ανθρώπου. Έχουμε ήδη δει ότι εάν αντιληφθούμε το έργο ως λειτούργημα, τότε η ερμηνεία του Glassen, που αποδίδει λογικό σφάλμα στο επιχείρημα του Αριστοτέλη, θα ήταν δύσκολο να αντιμετωπισθεί: εάν κάποιος είναι καλός στην εκτέλεση ενός *λειτουργήματος*, δεν έπεται ότι το συγκεκριμένο λειτούργημα είναι καλό για το άτομο αυτό (π.χ. κιθαριστής). Ας εξετάσουμε όμως το επιχείρημα του Αριστοτέλη κατανοώντας το έργο ως ικανότητα. Για να εφαρμοστεί η κριτική του Glassen θα πρέπει να διαχωρίσουμε την καλή χρήση των ικανοτήτων ενός ατόμου από το καλό του. Μόνο τότε θα μπορούσε να ισχυρισθεί ο Glassen ότι ο Αριστοτέλης παρανόησε τις δύο έννοιες. Αλλά ποια είναι η έννοια του καλού για τον άνθρωπο που θα μπορούσε να διασταλεί από την έννοια του καλού ανθρώπου, όταν έχουμε δείξει ότι κατά τον Αριστοτέλη ο τρόπος ζωής κάθε ανθρώπου δεν εξυπηρετεί κανέναν άλλο σκοπό παρά τον ίδιο τον άνθρωπο; Δηλώνοντας ότι ένας κιθαριστής είναι καλός, εννοούμε ότι είναι καλός στη χρήση της κιθάρας. Αν πούμε ότι ένας άνθρωπος είναι καλός, δεν εξυπηρετεί όμως με τον τρόπο ζωής του κανένα άλλο

εξωτερικό λειτούργημα (όπως δείξαμε ότι απαιτεί η αυτοτέλεια του ανθρώπου), πώς θα κατανοήσουμε ότι είναι καλός; Καλός σε τι; Δεν υπάρχουν ανεξάρτητα κριτήρια που να δίνουν νόημα στην αριστεία του. Αν πούμε ότι είναι καλός στην άσκηση των ανθρωπίνων ικανοτήτων, τότε η ερώτηση μετατρέπεται ως ακολούθως: τι αποτελεί καλή άσκηση των ανθρωπίνων ικανοτήτων; Είναι η καλή άσκηση των ανθρωπίνων ικανοτήτων ανεξάρτητη από το καλό του ανθρώπου; Τα μόνα κριτήρια αριστείας που μας παρέχει η αριστοτελική αυτοτέλεια του ανθρώπου είναι εκείνα που προέρχονται από το καλό για τον άνθρωπο. Εάν θέλει να διαχωρίσει τις έννοιες του καλού ανθρώπου και του καλού για τον άνθρωπο, ο Glassen πρέπει να παραθέσει δυο ανεξάρτητα κριτήρια αριστείας. Για να δείξει όμως ότι ο Αριστοτέλης παρανόησε τις δύο έννοιες, δεν αρκεί να δείξει ότι οι δύο έννοιες της αριστείας μπορούν να διασταλούν, αλλά ότι ο Αριστοτέλης τις ξεχωρίζει. Είδαμε όμως ότι ο Αριστοτέλης δεν παρέχει ανεξάρτητα κριτήρια αριστείας για την άσκηση των ανθρωπίνων ικανοτήτων άλλα από τα κριτήρια του τι είναι καλό για τον άνθρωπο (η άσκηση των ικανοτήτων του για τον ίδιο). Άρα κατανοώντας την έννοια του έργου ως ικανότητα (αντί για λειτούργημα) και εξετάζοντας τις ρίζες της έννοιας του καλού στην ηθική του Αριστοτέλη, καταλήγουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν διαπράττει το λογικό σφάλμα το οποίο του αποδίδει η κριτική του Glassen – την παρανόηση του καλού ανθρώπου και του καλού για τον άνθρωπο.

Συνεπώς το ανθρώπινο αγαθό που αναφέρεται στον ορισμό του φρόνιμου και ορίζεται από τον Αριστοτέλη με την έννοια του έργου του ανθρώπου είναι η άσκηση των ανθρωπίνων ικανοτήτων (φυσικών, συναισθηματικών, διανοητικών) που δεν έχει άλλο σκοπό από τον ίδιο τον άνθρωπο. Το γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν εξυπηρετεί άλλο σκοπό από τον εαυτό του σημαίνει ότι οι ίδιες οι ικανότητές του, και ιδιαίτερα η λογική, που του παρέχει τη δυνατότητα πλήρους εποπτείας των προτιμήσεών του, καθορίζουν τη

φύση του καλού για τον άνθρωπο με την εναρμονισμένη λειτουργία τους.

3. Ο φρόνιμος και η εκλογή του τέλους

Η σχέση της φρόνησης και της εκλογής του τέλους είναι επίκεντρο διαμάχης των ερμηνευτών των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, επειδή ο Αριστοτέλης φαίνεται να αλλάζει θέση από το βιβλίο III στο βιβλίο VI. Η διαμάχη γίνεται ακόμη εντονότερη, όταν η διαφορά αυτή θεωρείται ένδειξη για τη χρονολόγηση των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και των *Ἠθικῶν Εὐδημείων*, αλλά δεν θα αναφερθούμε στο πρόβλημα αυτό ξανά. Η αντίφαση μεταξύ του III και του VI διαγράφεται σαφέστερα στα εξής χαρακτηριστικά χωρία:

III: ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος...¹⁰⁷

βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη¹⁰⁸.

Ὅντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος ...¹⁰⁹

VI: (α) δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως¹¹⁰.

(β) οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν¹¹¹.

Τα κείμενα του III φαίνεται πως ορίζουν ότι η βούληση καθορίζει το τέλος και το σκοπό, ενώ η βούλευση τα μέσα για το τέλος. Έτσι ο γιατρός βούλεται να θεραπεύσει τον άρρωστο, αλλά βουλευεται τον τρόπο θεραπείας του. Τα κείμενα του VI διαφέρουν από τη θέση του III κατά δύο έννοιες. Το πρώτο λέει ότι ίδιον του φρόνιμου είναι να μπορεί όχι μόνο να βουλευεται για τα αγαθά που αφορούν ένα συγκεκριμένο, επιμέρους πρόβλημα, το οποίο για παράδειγμα αφορά την υγεία, αλλά και για τα αγα-

θά που συντείνουν προς την ευδαιμονία του ατόμου. Αυτό, κατά το III, ανήκει στην περιοχή της βούλησης και όχι της βούλευσης του φρόνιμου. Το δεύτερο κείμενο αποκαλύπτει μια άλλη κατεύθυνση. Όπως είδαμε παραπάνω, στην εξέταση της φρόνησης και του πρακτικού συλλογισμού, το αποτέλεσμα της βούλευσης είναι η απόφαση για την πράξη που θα οδηγήσει στην εκπλήρωση του σκοπού του φρόνιμου. Το χωρίο αυτό όμως επιτρέπει το αντίθετο: η φρόνηση δεν πρέπει να περιορίζεται στον καθορισμό των καθόλου —σχετικά με τις πράξεις του φρόνιμου— αλλά να ασχολείται και με τον καθορισμό των συγκεκριμένων πράξεων. Φαίνεται λοιπόν ότι η θέση του VI για το ρόλο της φρόνησης διαφέρει από τη θέση του III, πρώτον, κατά το ότι επιτρέπει στον φρόνιμο να βουλευεται όχι μόνο για τα μέσα, αλλά και για τα τέλη και, δεύτερον, στο ότι η βούλευση μπορεί να καταλήγει στον καθορισμό όχι μόνο των πράξεων, αλλά και των γενικών κανόνων που διαμορφώνουν τις αποφάσεις και τη συμπεριφορά του φρόνιμου. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι αυτές οι αντιφάσεις μεταξύ του III και VI είναι μόνο φαινομενικές. Σ' αυτό θα διαφωνήσω ριζικά με τον Aubenque ο οποίος θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη «προαίρεσις» με δύο τελείως διαφορετικές έννοιες: η προαίρεση είναι αφ' ενός για την επιλογή του σκοπού και αφ' ετέρου για την επιλογή των μέσων προς την επίτευξη του σκοπού¹¹².

(Α) Το αντικείμενο της βούλευσης

Θα εξετάσουμε πρώτα το χωρίο VI (α). Ο Ευστράτιος δίνει μια ερμηνεία του κειμένου αυτού που το απαλλάσσει από την αντίφαση με το III, η οποία όμως δεν είναι απόλυτα ικανοποιητική. Παραφράζοντας τα *Ἠθικά Νικομάχεια*, λέει:

δοκεῖ γὰρ φρονίμου ἴδιον ἀνθρώπου τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευέσθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, ἐπεὶ δὲ πολλὰ τοιαῦτά ἐστι καὶ ἐνδέχεται εἶναι τινὰ κατὰρθητικὰ περὶ ἐν τι τῶν ἀγαθῶν

καί συμφερόντων αὐτῶ, ἐνδέχεται δέ καί περί πλείω καί περί πάντα, διὰ τοῦτο φησιν οὐ κατὰ μέρος, ὡς πρὸς υἰεῖαν ἢ πρὸς ἰσχύν <ἀλλὰ πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλον. οὐ γὰρ εἴ τις εἰδῶς τὰ πρὸς υἰεῖαν αὐτῶ σώματος ἢ τὰ πρὸς ἰσχύν περί τούτων ὀρθῶς βουλευοίτο, ἀπλῶς ἂν αὐτὸν εὐβουλον καί φρόνιμον εἴπωμεν>, ἀλλὰ πρὸς πάντα τὰ εἰς ὅλον τὸ ζῆν αὐτῶ συντελοῦντα, εἴτε ψυχικὰ εἴεν ταῦτα εἴτε σωματικὰ εἴτε ἔξωθεν¹¹³.

Ο Ευστράτιος κατανοεῖ το χωρίο του Αριστοτέλη περί τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καί συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, ... ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως ὡς ἐξῆς: θεωρεῖ ὅτι σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωσι, π.χ. σε ἓνα θέμα υγείας, οἱ πράξεις στίς οἱοῖες μπορεῖ νά προβεῖ ὁ φρόνιμος εἶναι πολλές. Μερικές αφοροῦν τὰ μέσα γιά τήν ἀπόκτηση τῆς υγείας, ἐνῶ άλλες καί τὰ μέσα ἀπόκτησης τῆς εὐδαιμονίας (εὖ ζῆν ὅλως) ταυτόχρονα. Ο φρόνιμος ἐπιλέγει τίς πράξεις τῆς δεύτερης ομάδας, ὄχι τῆς πρώτης. Σύμφωνα με αὐτή τήν ἐρμηνεία δέν ἐπεταί ὅτι στίο VI ὁ Αριστοτέλης ἐπιτρέπει στίο φρόνιμο νά βουλευεταί γιά τούς τελικούς σκοπούς. Ἡ βούλευση εἶναι γιά τὰ μέσα, ὅσα συντελοῦν στήν πραγμάτωση τῆς εὐδαιμονίας, καί ἐτσι ὑπάρχει ἀπόλυτη ἀρμονία με τή θέση του Αριστοτέλη στίο III.

Ἡ δυσκολία που συναντῶ με τήν ἐρμηνεία αὐτή ἐγκεταί στίο ὅτι δέν εἶναι σαφές ἂν ὁ διαχωρισμός που κάνει ὁ Ευστράτιος εἶναι σωστός καί ἀριστοτελικός. Ἀς πάρουμε ἓνα ἀπό τὰ συνηθέστερα παραδείγματα βούλευσης του Αριστοτέλη, που αφορά τήν υγεία. Ο γιάτρός γνωρίζεῖ ὅτι τὸ ελαφρῦ κρέας εἶναι υγιεινό. Τα πουλερικά ἔχουν ελαφρῦ κρέας, ἀρα εἶναι υγιεινά, καί ἐπομένως πουλερικά συνιστᾶ στίο ἀρρώστους (HN 1141β18-21). Κατά τὸν Ευστράτιο θα ἐπρεπε νά εἶναι δυνατόν εἴτε νά ἐπιλέξει τὰ πουλερικά ὁ γιάτρός καθαρά γιά λόγους υγείας εἴτε νά τὰ διαλέξει γιά λόγους υγείας ἀλλά καί γιά λόγους εὐδαιμονίας γενικότερα. Εἶναι ὅμως φανερό πως δέν ὑπάρχει τρόπος ὡστε ἡ ἐπιλογή τῶν πουλερικών ἐναντί του βοδινού νά ἐξαρτηθεῖ ἀπό τή γενική ἀντίληψη

περί ευδαιμονίας του φρόνιμου. Θα μπορούσαμε ίσως να πούμε, για να υποστηρίξουμε τη θέση του Ευστράτιου, ότι δεν αρκεί ο γιατρός να ξέρει ότι τα πουλερικά είναι καλά για τον άρρωστο, αλλά επίσης ότι δεν θα πρέπει να τα κλέψει για να τα δώσει στον άρρωστο, αλλά να τα αγοράσει, όπως απαιτεί η γενική αντίληψη του *εὖ ζῆν*. Αλλά εάν αυτό ήταν το νόημα, τότε ο Αριστοτέλης στο χωρίο αυτό (HN 1140a25-28) πρέπει να ισχυρίζεται πως αν ο γιατρός δεν είναι σε θέση να κρίνει τι είναι δίκαιο και τίμιο, τότε δεν είναι φρόνιμος. Αυτό είναι αλήθεια, αλλά αποτελεί ταυτολογία που δεν θα δικαιολογούσε το διαχωρισμό που εισάγει ο Αριστοτέλης στο VI (α). Η αμέσως επόμενη πρόταση μας παρέχει ακόμη μια ένδειξη ότι ο Αριστοτέλης δεν λέει αυτό: *σημείον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἔστι τέχνη* (HN 1140a28-30). Εδώ ο Αριστοτέλης τονίζει ότι η αξία της φρόνησης φαίνεται όχι στην ειδικευση (*περὶ τι*), αλλά στην ικανότητα του φρόνιμου να διαλέγει κατόπιν λογισμού αξιόλογα τέλη – τέλη που δεν του δίνονται ήδη ως σκοποί κάποιων τεχνών, όπως η θεραπεία στην ιατρική. 'Αρα είναι η επιλογή των τελών που διακρίνει τον πραγματικά φρόνιμο άνθρωπο από τον ειδικό απλώς σε κάποια τέχνη. Από τους δύο παραπάνω λόγους συμπεραίνουμε ότι η ερμηνεία του Ευστράτιου δεν μπορεί να μας βοηθήσει να αποφύγουμε την αντίφαση μεταξύ του III και του VI.

Μια προσπάθεια για τη λύση του προβλήματος της εναρμόνισης των κειμένων του III με το VI (α) κάνει ο Kenny, αλλά η θέση του παραμένει σε εντελώς προγραμματικό στάδιο. Αυτό που παρατηρεί ο Kenny είναι ότι η έννοια της προαίρεσης είναι συνδεδεμένη με δύο όρους: εκείνο που αποφασίζουμε να πράξουμε και εκείνο για χάρη του οποίου το πράττουμε. Ο Kenny αναφέρεται στα *Ἠθικά Εὐδήμεια*, όπου ο Αριστοτέλης λέει ότι *ἔστι γὰρ πᾶσα προαίρεσις τινὸς καὶ ἔνεκα τινός* (1227b37-38). Ο Kenny θεωρεί το συσχετισμό αυτό αρκετό ώστε να μας προσφέρει «το κλειδί για τη λύση ορισμένων δυσκολιών που ανακύπτουν από

κείμενα στα οποία η ... προαίρεσις φαίνεται πως συνδέεται μάλλον με το τέλος παρά με τα μέσα»¹¹⁴. Ο συσχετισμός όμως αυτός δεν δίνει απάντηση στο βασικό ερώτημα εάν βουλευόμαστε για τα τέλη ή όχι, γιατί το κείμενο αυτό επιτρέπει να βουλευόμαστε για τα τέλη «ένεκα» του (μη συναριθμούμενου) αγαθού που περιέχει όλα τα άλλα αγαθά, της ευδαιμονίας.

Για να απαλλάξουμε τον Αριστοτέλη από την κατηγορία της αντίφασης μεταξύ της θέσης του III (βουλευόμαστε μόνο για τα μέσα και όχι για τα τέλη) και της θέσης του VI (α) (βουλευόμαστε περί τὰ ... ἀγαθὰ ... πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως) θα στραφούμε στην ερμηνεία των χωρίων του III. Έχουμε ήδη δει από το επιχείρημα που μας έδωσε ο Αριστοτέλης στην αρχή των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ότι κάθε βούλευση πρέπει να έχει κάποιο τέλος, γιατί αλλιώς θα συνεχίζεται ἐπ' ἀπειρον (HN 1094a18-21). Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το αποτέλεσμα κάθε βούλευσης θα είναι μόνο κάποιο μέσο για την εκπλήρωση ενός σκοπού. Είδαμε ότι ο Αριστοτέλης διαχωρίζει το τέλειο τέλος –ευδαιμονία– από τα τέλη που είναι μέσα για άλλο σκοπό ή τέλη τα ίδια, όπως η τιμιότητα. Το δεύτερο είδος επιτρέπει βουλεύσεις περί (αυτών των) τελών που αποτελούν ταυτόχρονα και μέσα για την εκπλήρωση του τέλειου τέλους. Θα ήταν παράξενο να μην το είχε επιτρέψει αυτό ο Αριστοτέλης με τέτοια παράδοση ηθικών διλημάτων που κληρονόμησε από τους τραγωδούς. Όταν ο τραγικός ήρωας ή ηρωίδα πρέπει να αποφασίσει αν θα ακολουθήσει το νόμο των ανθρώπων ή το νόμο των θεών, απαιτείται να βουλευθεί ποιο από τα δυο αυτά τέλη θα διαλέξει. Εδώ δεν βουλεύεται ο φρόνιμος για πρακτικά ή συμφέροντα μέσα, αλλά για τα υψηλά τέλη που χαρακτηρίζουν το εὖ ζῆν. Ἄρα παρ' ότι κάθε βούλευση αφορά τα μέσα προς κάποιο σκοπό, μερικές βουλεύσεις αφορούν τέλη που είναι και μέσα προς το εὖ ζῆν.

Στο βιβλίο του *Aristotle: Nicomachean Ethics - Book Six*, ο Greenwood εισήγαγε την έννοια του *συστατικού μέσου* (component means)¹¹⁵. Από τότε οι ερμηνευτές των *Ἠθικῶν Νικομα-*

χείων έχουν δεχθεί το διαχωρισμό μεταξύ των μέσων που οδηγούν σε κάποιο ανεξάρτητο τέλος και των μέσων που οδηγούν σε τέλη τα οποία αποτελούνται από τα μέσα αυτά¹¹⁶. Π.χ. η τιμιότητα ή η μουσική είναι τέλη, αλλά και συστατικά μέσα για την ευδαιμονία, γιατί η ευδαιμονία είναι ο τρόπος ζωής που αποτελείται από τέτοιες ενέργειες. Στο άρθρο του «Deliberation and Practical Reason», ο Wiggins υιοθετεί το διαχωρισμό αυτό και τον εφαρμόζει για να ερμηνεύσει τη θέση του Αριστοτέλη στο III. Κατ' αρχάς παραθέτει ένα επιχείρημα που δείχνει ότι κατά τον Αριστοτέλη η προαίρεση που προκύπτει ως αποτέλεσμα της βούλευσης είναι νοητικά συνδεδεμένη όχι μόνο με τα μέσα, αλλά και με το τέλος. Τη θέση αυτή τη στηρίζει στο ότι οι προαιρέσεις του ακόλαστου (οι οποίες είναι σωστές για τους σκοπούς του) δείχνουν την κακία του. 'Αρα ανεξάρτητα από το πόσο σωστή είναι η προαίρεση στην εύρεση των μέσων για το τέλος του ακόλαστου, η προαίρεση αυτή δείχνει την κακία του ακριβώς γιατί έχει να κάνει τόσο με μέσα όσο και με τέλη. (Ο Wiggins αναφέρεται στο χωρίο 1142b17-33)¹¹⁷. 'Αρα η σύνδεση της προαίρεσης με τα μέσα στο III δεν θα πρέπει να ερμηνευτεί αυστηρά, σαν να αποκλείει τα τέλη. Στη συνέχεια ο Wiggins παραθέτει πρακτικούς λόγους για τους οποίους ο Αριστοτέλης πρέπει να επιτρέπει την προαίρεση όχι μόνο για μέσα, αλλά και για συστατικά τέλη:

«Είναι παράλογο να υποθέσουμε πως δεν θα μπορούσε κανείς να βουλευθεί για το αν θα γίνει ή όχι γιατρός: και είναι σχεδόν εξίσου παράλογο να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης, στιγμιαία έστω, κατά τη συγγραφή του τρίτου βιβλίου, υπέθεσε πως κανένας δεν θα μπορούσε να βουλευθεί πάνω σ' αυτό το ερώτημα»¹¹⁸.

Ο τρόπος άρα με τον οποίο θα δείξουμε ότι τα κείμενα του III και το VI (α) δεν είναι αντιφατικά είναι με την κατανόηση της αριστοτελικής έννοιας του τέλους που αποτελεί ταυτόχρονα και συστατικό μέσο της ευδαιμονίας. Έτσι το III εμφανίζεται να επιτρέπει τη βούλευση όχι μόνο μέσων αλλά και συστατικών μέ-

σαν, που είναι τα τέλη από τα οποία συνίσταται η ευδαιμών ζωή.

Παρουσιάζεται λοιπόν η εξής εικόνα του αριστοτελικού φρόνιμου: η εκπαίδευση και οι ηθικοί εθισμοί του τού δημιουργού μια γενική αντίληψη του τι είναι και τι δεν είναι καλό. Ξεκινώντας από αυτό το υπόβαθρο, ο φρόνιμος μπορεί σε συγκεκριμένες περιπτώσεις να βουλευθεί και για το αν ορισμένα τέλη είναι κατάλληλα να τα ακολουθήσει και αν πρόκειται για τα τέλη που ταιριάζουν στον ίδιο. Και στις δύο περιπτώσεις ο φρόνιμος βουλεύεται σχετικά με τα τέλη, όχι απλώς τα μέσα προς τα τέλη. Αυτό το οποίο ο φρόνιμος δεν μπορεί να κάνει είναι να βουλευθεί για όλα τα τέλη. Δηλαδή δεν μπορεί να θέσει προς θεώρηση όλα τα τέλη, ακόμη και την ίδια την αντίληψη της ευδαιμονίας, γιατί τότε η βούλευσή του θα είναι τυφλή, δίχως κατεύθυνση και σταθμά για τη σύγκριση των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Ως κάτοχος όμως μιας αρχικής αντίληψης του καλού, στην οποία πρέπει να προσαρμοσθεί η ευδαιμονία, μπορεί να βουλευθεί περί των τελών που δομούν την ευδαιμόνα ζωή.

(B) Ηθικοί κανόνες

Η δεύτερη διαφορά μεταξύ του III και του VI είναι ότι το III δέχεται τη βούλευση μόνο για την εξεύρεση μέσων προς τα τέλη, ενώ το VI (β) επιτρέπει βούλευση για τα καθόλου (οὐδ' ἔστιν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν, 1141β14-15). Η ερμηνευτική παράδοση έχει γενικά δεχθεί ότι ο Αριστοτέλης στο VI αναφέρεται σε ηθικούς κανόνες που αποτελούν θέμα βούλευσης του φρόνιμου. Εξαιρέση αποτελεί η ερμηνεία του Stewart, ο οποίος θεωρεί το κείμενο αυτό ως μια γενική αναφορά στην αντίληψη του ἀρίστου στα ανθρώπινα αγαθά, στην οποία έχει μόλις αναφερθεί ο Αριστοτέλης¹¹⁹ (HN 1141β12-14). Η εξήγηση όμως αυτή δεν επαρκεί για να δικαιολογήσει τη χρήση του φιλοσοφικού όρου καθόλου σε σχέση με τη βούλευση του φρόνιμου. Παρ' όλο που θα περίμενε κανείς ότι η

ερμηνεία του καθόλου ως «κανόνες» είναι αποτέλεσμα καντιανής επιρροής, μπορούμε να βρούμε την ερμηνεία αυτή στους παραφραστές. Ο Ηλιόδωρος δεν αναφέρει τον όρο «κανόνες», αλλά τους περιγράφει:

γιγνώσκει μὲν γὰρ ὁ φρόνιμος καὶ καθόλου τίνα τὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀγαθὰ, γιγνώσκει δὲ καὶ μερικὰ ἐξ ἀνάγκης, τίνα εἰσὶν ἃ δεῖ πράττειν τόνδε τὸν ἄνθρωπον κατὰ τόνδε τὸν καιρὸν¹²⁰.

Στον Ευστράτιο βρίσκουμε τη χρήση του όρου «κανόνας» (ο οποίος, όπως θα δούμε, εμφανίζεται και στο αριστοτελικό κείμενο):

ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ πρακτὰ καταγινομένη, ἔχει μὲν καθόλου κανόνας ἠθικούς καὶ πολιτικούς, καθ' οὓς δεῖ διάγειν καὶ πολιτεύεσθαι¹²¹.

Αυτή η κατεύθυνση ερμηνείας της βούλευσης του φρόνιμου γίνεται πιο καντιανή όχι λόγω της σύνδεσης της έννοιας του κανόνα με την αριστοτελική ηθική, αλλά μέσω της αντίληψης ότι οι κανόνες αρκούν, κατά τον Αριστοτέλη, για να οδηγηθούμε στην πράξη. Μια τέτοια τάση βρίσκουμε ήδη στον Burnet: «Εκείνο που ἡ καθόλου φρόνησις πράττει, με δεδομένο το αληθινό καλό ως ὄρεκτόν, είναι να διατυπώνει γενικούς κανόνες για την πραγματώσή του»¹²². Δηλαδή η απόκτηση του καλού επιτυγχάνεται ακολουθώντας τους γενικούς ηθικούς κανόνες. Εντονότερα καντιανή είναι η ερμηνεία του Ross:

«Το ερώτημα που τίθεται στην αρχή του έκτου βιβλίου –ποιος είναι ο ορθός κανόνας– δεν έχει απαντηθεί ευθέως, αλλά η απάντηση την οποία δίνει ο Αριστοτέλης είναι πλέον καθαρή. Ορθός κανόνας είναι εκείνος στον οποίο καταλήγει η διεξοδική ανάλυση του πρακτικά σάφρωνος ανθρώπου, και ο οποίος του δείχνει ότι το τέλος της ανθρώπινης ζωής πραγματώνεται κατά τον καλύτερο τρόπο με

ορισμένες πράξεις που βρίσκονται στο μέσο μεταξύ των άκρων. Η υπακοή σε έναν τέτοιο κανόνα είναι ηθική αρετή»¹²³.

Τη γραμμή αυτή ακολουθεί ο René-A. Gauthier όταν εξηγεί ότι η αριστοτελική αντίληψη του χρέους (*δεῖν*) βρίσκεται «στη συμμόρφωση της πράξης προς το λογικό κανόνα που αποτελεί το μέτρο της και που την καθιστά χρέος μας»¹²⁴. Επίσης ο Dirlmeier ακολουθεί την ίδια κατεύθυνση, αναλύοντας την έννοια του *ὀρθοῦ λόγου*¹²⁵, καθώς και οι Gauthier και Jolif, οι οποίοι μεταφράζουν τη φράση *ὠρισμένη λόγῳ* στον ορισμό της αρετής ως εξής: «νόρμα της οποίας είναι ο ηθικός κανόνας»¹²⁶.

Η θέση αυτή αποκρυσταλλώνεται στην ερμηνεία του D.J. Allan στο άρθρο «Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles», το οποίο εξετάζει ο Wiggins στο άρθρο που αναφέραμε παραπάνω. Ο Allan λέει τα εξής:

«Σε ορισμένα πλαίσια οι πράξεις διαισθητικά υποβάλλονται σε γενικούς κανόνες και αναλόγως εκτελούνται ή αποφεύγονται»¹²⁷.

«...το προτεινόμενο καλό μπορεί να είναι (α) μακρινό ή (β) γενικό. Παρουσιάζεται λοιπόν ένα καινούργιο πεδίο εργασίας για τον πρακτικό λόγο. Στην πρώτη περίπτωση οφείλουμε κατ' αρχάς να εκτιμήσουμε τα μέσα τα οποία εν καιρώ θα πραγματώσουν το τέλος. Στη δεύτερη πρέπει να υποβάλουμε την ιδιαίτερη περίπτωση σε ένα γενικό κανόνα»¹²⁸.

Εάν το προκείμενο πρόβλημα δεν εντάσσεται σε κανένα κανόνα, τότε, λέει ο Allan, οδηγούμαστε στη λύση εφαρμόζοντας τον πρακτικό συλλογισμό: «Σε άλλα πλαίσια λέγεται πως αποτελεί διακριτικό γνώρισμα των πρακτικών συλλογισμών να αρχίζουν με την αναγγελία ενός τέλους...»¹²⁹ και να συνεχίζουν με την ανεύρεση των μέσων για την εκπλήρωσή του. Κατά τον Allan, οι περιπτώσεις στις οποίες εφαρμόζουμε τους ηθικούς κανόνες είναι εκείνες που ο φρόνιμος, αντιμέτωπος με το ηθικό πρόβλημα, οδη-

γείται άμεσα στην πράξη με την εφαρμογή του κανόνα.

Η έννοια του ηθικού κανόνα θέτει το ερώτημα εάν οι ηθικοί κανόνες πράγματι μπορούν να μας οδηγήσουν, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, στην πράξη. Ο Wiggins αναλύει συστηματικά γιατί δεν μπορούμε να δεχθούμε τη θέση του Allan ως ερμηνεία του Αριστοτέλη: μια αντιμετώπιση του προβλήματος αυτού, παρόμοια με του Wiggins, μπορούμε ακόμη να βρούμε στον Joachim (*Aristotle: The Nicomachean Ethics*¹³⁰), καθώς επίσης και στο σημαντικό άρθρο του Victor Brochard, «La morale ancienne et la morale moderne»¹³¹.

Θέματα που αφορούν το καλό είναι για τον Αριστοτέλη προβλήματα που δεν χαρακτηρίζονται από ακρίβεια: τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκός ἔχει, ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τἀκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς αἰεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν (HN 1104α3-9). Ο Αριστοτέλης μάλιστα εισάγει μια καινούργια έννοια στην ηθική, την έννοια της επιείκειας, ακριβώς γιατί δεν μπορούμε να οδηγηθούμε από τους κανόνες στην πράξη. Οι ηθικοί κανόνες μας δίνουν μόνο τη γενική κατεύθυνση του καλού, ενώ ο ἐπιεικής θα πρέπει να εκτιμήσει την κάθε κατάσταση χωριστά και να αποφασίσει τι θα κάνει, χωρίς να μπορεί να οδηγηθεί άμεσα στην πράξη εφαρμόζοντας τον ηθικό κανόνα:

*ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ἢ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου· τοῦτο γὰρ αἴτιον καὶ τοῦ μὴ πάντα κατὰ νόμον εἶναι, ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον θέσθαι νόμον, ὥστε ψηφίσματος δεῖ· τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κακῶν ἐστίν*¹³².

Ἄρα ἡ ἴδια ἡ φύση του καθόλου από τη μια μεριά και της ηθικής από την άλλη απαιτούν, εκτός από τους γενικούς κατευθυντήριους κανόνες, την εξάσκηση μιας άλλης ικανότητας του φρόνιμου, της επιείκειας. Η επιείκεια είναι αποτέλεσμα του εθισμού

του φρόνιμου και της ικανότητάς του να κάνει ηθική εκτίμηση των καταστάσεων στο περιβάλλον του σχετικά με τις πράξεις που απαιτούνται σε κάθε περίπτωση, όταν δεν υπάρχουν κωδικοί των καταστάσεων οι οποίοι θα τον βοηθήσουν να αποφασίσει¹³³.

(Γ) Ο φρόνιμος και ο αγαθός

Παρ' ότι θα επανέλθουμε στο θέμα αυτό, όταν εξετάσουμε το ρόλο του νου στην αριστοτελική ηθική γνωσιολογία στο τελευταίο κεφάλαιο, είμαστε τώρα σε θέση να εξηγήσουμε τη σύνδεση που κάνει ο Αριστοτέλης μεταξύ της ηθικής και μίας διανοητικής αρετής, της φρόνησης. Έχουμε δει ότι ο Αριστοτέλης ορίζει την ηθική αρετή ως εξής:

*Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξι προαιρετικῆ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*¹³⁴.

Ταυτόχρονα ορίζει τη φρόνηση με τρόπο που τη συνδέει εννοιολογικά με πρακτικό εθισμό προς το αγαθό:

*λείπεται ἄρα ... [την φρόνησιν] εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ*¹³⁵.

Το πρόβλημα της σχέσης αρετής και φρόνησης εξετάζεται στα κεφάλαια 12-13 του βιβλίου VI. Όπως θα μπορούσαμε να υποθέσουμε, ο συνδετικός κρίκος μεταξύ τους είναι τα αντικείμενα της βούλευσης και της προαίρεσης, γιατί οι ικανότητες αυτές βασίζονται τόσο στο λόγο όσο και στον πρακτικό εθισμό. Η θέση του Αριστοτέλη είναι η εξής:

*τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον*¹³⁶.

Είναι φανερό ότι η έκφραση της σχέσης αυτής μεταξύ φρόνησης και αρετής είναι απλοποιημένη αποφθεγματικά. Γιατί ούτε η αρετή είναι ανεξάρτητη από τη φρόνηση, όπως είδαμε από τον ορισμό της αρετής, ούτε η φρόνηση από την αρετή. Η αρετή χρειάζεται τη φρόνηση γιατί απαιτεί την άσκηση κρίσης για την εξεύρεση του μέσου μεταξύ των άκρων στις πράξεις του ανθρώπου. Η κρίση αυτή, όπως μόλις είδαμε, δεν δίνεται στον αγαθό άνθρωπο κωδικοποιημένη σε κανόνες σωστής συμπεριφοράς, αλλά στηρίζεται στην ορθή εκτίμηση κάθε ηθικού προβλήματος και στην ανεύρεση λύσεων που δεν υπαγορεύονται από κανέναν ηθικό αλγόριθμο. Από την άλλη, όπως επίσης είδαμε παραπάνω, η φρόνηση δεν ασχολείται μόνο με τα μέσα, αλλά και με τα μέσα που είναι ταυτόχρονα τέλη, συστατικά της ευδαιμονίας. 'Αρα και η φρόνηση, με τη διαδικασία της βούλευσης και προαίρεσης σχετικά με τα τέλη, παίζει εποικοδομητικό ρόλο στην τελική μορφή του αγαθού: *οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς* (HN 1145α4-5).

Για τον Αριστοτέλη ούτε ο χωρισμός διάνοιας και ηθικού χαρακτήρα ούτε κατ' ακολουθία ο χωρισμός διανοητικών και ηθικών αρετών μπορεί να είναι απόλυτος. Η θέση του σ' αυτό διαφέρει από εκείνη του Σωκράτη:

*ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο [ο Σωκράτης] εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν*¹³⁷.

Κατά τον Σωκράτη κάθε άνθρωπος έχει ήδη μια έμφυτη τάση προς το καλό και κατά συνέπεια το μόνο που χρειάζεται για να αποκτήσει αρετή είναι η γνώση του καλού. 'Αρα γι' αυτόν η αρετή είναι γνώση: *Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετάς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου* (HN 1144β28-30). Ο Αριστοτέλης αντίθετα, για να καταστήσει δυνατή την πολύπλοκη και νοητικά πλούσια ψυχολογική ανάλυση των ηθικών χαρακτήρων και ηθικών βαθμίδων που μας προσφέρει η

θεωρία του, χρειάστηκε να απορρίψει αυτή την έμφυτη τάση προς το καλό, εισάγοντας τον εθισμό ως όργανο απόκτησης της έξης αυτής. Επομένως ο Αριστοτέλης ξεχωρίζει δύο μη σταθερές (έναντι της μίας μη σταθεράς του Σωκράτη), την επιθυμία και τη διάνοια. Σε αντίθεση όμως με τον Πλάτωνα, επιτρέπει μια βαθιά και ριζική αλληλοσύνδεση αυτών των δύο πόλων. Η επιθυμία διαφωτίζεται και μορφώνεται από τη διάνοια, ενώ η διάνοια προσανατολίζεται προς τα αντικείμενά της από την επιθυμία. Το κύριο μέσο του μηχανισμού αυτής της αλληλοσύνδεσης είναι η εμπειρία και ο εθισμός. Οι γνωσιολογικές βάσεις όμως εξαρτώνται από την ενέργεια του νου, για την κατανόηση του ρόλου του οποίου θα στραφούμε τώρα στην εξέταση της επιστήμης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Επιστήμη

1. Επιστήμη ως ἔξι και ως πάθος

Ο όρος *ἐπιστήμη* έχει δύο κύριες χρήσεις στον Αριστοτέλη: τὸ ἐπίστασθαι τοῦτο πολλά σημαίνει (... τὸ δ' ἐπιστήμη χρῆσθαι αὐτό, τὸ δ' ἐπιστήμην ἔχειν αὐτοῦ, τὸ δ' ἐπιστήμη χρῆσθαι αὐτοῦ) (Τοπ. 130α19-22). Η μία είναι παθητική κατάσταση του γνώστη και η άλλη ενεργητική. Η πρώτη είναι η κατάσταση που χαρακτηρίζει τη διανόηση του γνώστη όταν έχει αποκτήσει γνώση, π.χ. όταν γνωρίζει ότι ο άνθρωπος είναι λογικό ζώο. Στο *Περὶ Μνήμης καὶ Ἀναμνήσεως* ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο *πάθος*, για να περιγράψει την κατάσταση αυτή ξεχωρίζοντας την από την ἔξι. Λέει εκεί ότι όταν αποκτήσουμε για πρώτη φορά μια συγκεκριμένη γνώση, δεν έχουμε αποκτήσει καμιά μνήμη¹³⁸. η μνήμη δημιουργείται αφού πρώτα ἐγγένηται ἡ ἔξις καὶ τὸ πάθος (451α23-24):

ὅτε τὸ πρῶτον ἐγγέγονε τῷ ἀτόμῳ καὶ ἐσχάτῳ, τὸ μὲν πάθος ἐν-
πάρχει ἤδη τῷ παθόντι καὶ ἡ ἐπιστήμη, εἰ δεῖ καλεῖν ἐπιστήμην
τὴν ἔξιν ἢ τὸ πάθος ...¹³⁹

Σε άλλα κείμενα, παρ' ὅλο που δεν χρησιμοποιεί ξεχωριστό όρο για την παθητική κατάσταση της γνώσης, την περιγράφει: τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα (ΦΑ 247β11-12).

Η ενεργητική έννοια της γνώσης εμφανίζεται στην αριστοτελική σύνδεση της επιστήμης με την απόδειξη. Στα *Ἀναλυτικά Ὑστερα* ο Αριστοτέλης δηλώνει από την αρχή ότι θα ασχοληθεί με την επιστήμη η οποία συνδέεται με την απόδειξη: *Εἰ μὲν οὖν καὶ ἕτερος ἔστι τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, φαιμέν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι* (71β16-17). Η σχέση της απόδειξης με την επιστήμη θα μας απασχολήσει πολύ και σ' αυτό το κεφάλαιο και στα επόμενα, γιατί αποτελεί μια από τις βασικές διαφορές μεταξύ επιστήμης και φρόνησης.

2. Τα αντικείμενα της επιστήμης

(Α) Καθ' ἕκαστα και καθόλου

Αρχίζοντας από το πλαίσιο της πλατωνικής γνωσιολογίας, όπου τα αντικείμενα της γνώσης είναι οι ιδέες, δεν είναι περιέργο ότι ο Αριστοτέλης θέτει ως αντικείμενο της επιστήμης τα αναγκαία, τα αιώνια και τα καθόλου:

*Ἐπίστασθαι δὲ οἴομεθ' ἕκαστον ἀπλῶς ... ὅταν ... μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν*¹⁴⁰.

*ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ...*¹⁴¹

*πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου ...*¹⁴²

*ὁ ἐπιστάμεθα, μὴδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν ... ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰδίδιον ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα καὶ ἀφθαρτα*¹⁴³.

Η θέση αυτή έχει υποστεί επίθεση, την οποία θα εξετάσουμε παρακάτω. Πρώτα όμως πρέπει να εξετάσουμε τους λόγους που οδηγούν τον Αριστοτέλη στη θέση αυτή.

Το κριτήριο για την αναγκαϊότητα και αιωνιότητα των γνωστών τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Αριστοτέλη είναι η

μαθηματική γνώση. Ο Πλάτωνας εξομοιώνει τη γνώση των μαθηματικών με τη γνώση άλλων τομέων, με συνέπεια να περιορίζει τη γνώση (με την κύρια έννοια) στον κόσμο των ιδεών. Ο Αριστοτέλης όμως, επειδή θέλει να επιτρέψει τη γνώση του αισθητού κόσμου, αντιλαμβάνεται ότι δεν μπορεί να διατηρήσει το πλατωνικό ιδεώδες γνώσης – το μαθηματικό μοντέλο. Η μεταφυσική θεωρία του Αριστοτέλη τον οδηγεί να δώσει ορισμούς οι οποίοι ισχύουν, ιδιαίτερα στον τομέα της βιολογίας, είτε πάντοτε είτε *ἐπί τὸ πολύ*. Π.χ. ο άνθρωπος είναι δίποδο ζώο *ἐπί τὸ πολύ*, εφόσον θεωρούμε ανθρώπους και όσους γεννιούνται μονόποδες. Συνεπώς ο Αριστοτέλης τηρεί χαλαρή στάση όσον αφορά τις απαιτήσεις του γνωστικού αντικειμένου: *ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀέι ὄντος ἢ ὡς ἐπί τὸ πολύ* (ΜΦ 1065α45). Αυτή η χαλάρωση των κριτηρίων επιτρέπει τη θεμελίωση της επιστήμης και σε περιπτώσεις που δεν ισχύει το μαθηματικό μοντέλο ή το μοντέλο κατά το οποίο αντικείμενο της γνώσης συνιστούν μόνο οι αναλυτικές, *a priori* αλήθειες.

Για να κατανοήσουμε ποιο μοντέλο αντικαθιστά το αντίστοιχο πλατωνικό στην αριστοτελική γνωσιολογία, πρέπει να εξετάσουμε τα υπόλοιπα κριτήρια που θέτει ο Αριστοτέλης για την απόκτηση της επιστήμης. *Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς ... ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἔστί ...* (71β9-12). Η σύνδεση της επιστήμης με την έννοια της αιτίας είναι η βασικότερη άποψη της αριστοτελικής θεωρίας περί επιστήμης, γιατί αποτελεί τη γέφυρα που ενώνει τη γνωσιολογία του με τη μεταφυσική του. Η σύνδεση τούτη συνενώνει τη θεωρία των τεσσάρων ειδών αιτίας του Αριστοτέλη με την επιστήμη και ακολούθως την επιστήμη με τη θεωρία του περί ουσίας.

Στα κεφάλαια 3 και 7 του δεύτερου βιβλίου της *Φυσικῆς Ἀκροάσεως* ο Αριστοτέλης αναπτύσσει τη θεωρία του περί των τεσσάρων αιτιών. Οι τέσσερις αιτίες, τις οποίες έχει κάθε ουσία, είναι: *ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὐ ἔνεκα* (198α24). Η ὕλη εἰ-

ναι το υλικό υποκείμενο κάθε ουσίας το οποίο παραμένει, αν αφαιρέσουμε (νοητά) το είδος και τη μορφή της. Έτσι η ύλη της χάλκινης σφαίρας είναι ο χαλκός (ΜΦ 1033α24-34, ΦΑ 194β14-15), ενώ του ανθρώπου η σάρκα και τα οστά (ΜΦ 1036β3-4). Το κινήσαν είναι η προέλευση της ουσίας. Στις βιολογικές ουσίες θεωρείται ο σπόρος ή το σπέρμα από το οποίο προέρχονται (ΜΦ 1049α11-14) είτε ο πατέρας (ΦΑ 194β29-31)· στα τεχνητά αντικείμενα ο τεχνίτης (ΦΑ 194β31-32) ή η αντίληψή του για το αντικείμενο που κατασκευάζει (1032α32-β1, β23, 1034α23-4). Το είδος είναι *ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη* (ΦΑ 194β27), *τὸ τί ἐστὶν καὶ ἡ μορφή* (198β3). Αυτό για τον Αριστοτέλη είναι το ἄτομο είδος (Κατ. 1β6-8), η πρώτη ουσία (Κατ. 2α11-14), δηλαδή το πιο συγκεκριμένο γένος που χαρακτηρίζει τη φύση μιας ουσίας. Τέλος, το *οὐ ἔνεκα*, δηλαδή ο σκοπός και το τέλος του αντικειμένου: για τα τεχνητά αντικείμενα είναι ο σκοπός τον οποίο εξυπηρετούν και για τον οποίο κατασκευάζονται (ΦΑ 194β2-5α3), ενώ για τις βιολογικές ουσίες η φύση της ουσίας στην πιο ώριμη φάση της, αυτή που εκφράζεται από το είδος της ουσίας (198β2-4). Σε μερικές περιπτώσεις οι δύο από τις τέσσερις αιτίες είναι ίδιες, όπως π.χ. το είδος και το τέλος μιας βιολογικής ουσίας.

Όταν λοιπόν λέει ο Αριστοτέλης ότι

Ἐπίστασθαι δὲ οἴομεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἴωμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν¹⁴⁴

ποια ή ποιες από τις τέσσερις αιτίες πρέπει να περιλάβουμε για να αποκτήσουμε επιστήμη του πράγματος; Στο επόμενο τμήμα του κεφαλαίου αυτού, όπου θα εξετάσουμε τις απαιτήσεις της αποδεικτικής μεθόδου, θα δούμε ότι το είδος και το *οὐ ἔνεκα* παίζουν πρωταρχικό ρόλο για την επίτευξη επιστήμης ενός όντος.

Αυτό που μας προσφέρει εδώ η θεωρία των αιτιών είναι μια

διερεύνηση των λόγων για τους οποίους ο Αριστοτέλης συνδέει την επιστήμη με τα αιώνια και τα καθόλου και όχι με τα καθ' ἕκαστα. Αποτελεί βασική αρχή στη μεταφυσική του Αριστοτέλη ότι η ὕλη είναι ἀόριστη:

*λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν*¹⁴⁵.

*ὥσπερ ... ἐν τοῖς ἄλλοις ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι (μάλιστα γὰρ ἂν οὕτω δύναιτο ρυθμίζεσθαι, καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, τὸ πανδεχές), οὕτω καὶ τὰ στοιχεῖα δεῖ νομίζειν ὥσπερ ὕλην εἶναι τοῖς συνθέτοις*¹⁴⁶.

*ἢ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὐτὴν*¹⁴⁷.

*ἢ φύσις ... οὐκ ἀκριβοῖ ... διὰ τε τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν*¹⁴⁸.

Ο Αριστοτέλης δεν μας δίνει τους λόγους για τους οποίους θεωρεῖ την ὕλη ἀόριστη, υπάρχει όμως ένα χωρίο το οποίο ίσως μας βοηθήσει να τους προσδιορίσουμε, τουλάχιστον για τους σκοπούς που μας ενδιαφέρουν εδώ: ... *κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη ἄμφω γὰρ ἀόριστα* (ΜΦ 1049β1-2). Η ὕλη είναι ἀόριστη υπό την ἔννοια ότι δεν μπορεί να ορισθεῖ με καμιά από τις ιδιότητες του ὄντος. Αλλά δεν μπορεί να είναι αυτός ο λόγος της ἀοριστίας των παθῶν, γιατί τα πάθη αποτελοῦν μορφές του ὄντος (ΜΦ 1029α20-21). Και όμως, ὅπως είδαμε, ο Αριστοτέλης λέει ότι η ὕλη και τα πάθη είναι ἀόριστα. Ποια είναι η κοινή ἀοριστία; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό πρέπει να ανατρέξουμε στα ὅσα λέει ο Αριστοτέλης για τα πάθη και να τα εφαρμόσουμε στην ὕλη.

Στο κεφάλαιο 8 του βιβλίου Κ' των *Μετὰ τὰ Φυσικά* ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τα πάθη ως εξής:

*τὸ δ' οὐκ ἀναγκαῖον ἀλλ' ἀόριστον, λέγω δὲ τὸ κατὰ συμβεβηκός· τοῦ τοιούτου δ' ἄτακτα καὶ ἄπειρα τὰ αἴτια*¹⁴⁹.

Τα πάθη, ή κατά συμβεβηκότα, είναι μη αναγκαία και αόριστα επειδή δημιουργούνται από πολλές και ποικίλες αιτίες, οι οποίες δεν μπορούν να συστηματοποιηθούν με επιστημονικό τρόπο. Για παράδειγμα το γεγονός ότι το βιβλίο βρίσκεται δίπλα στο φλιτζάνι του καφέ μπορεί να είναι αποτέλεσμα πολλών διαφορετικών αιτιών. Εφαρμόζοντας την έννοια αυτή της αοριστίας στην ύλη, βλέπουμε ότι είναι δύσκολο να καθορίσουμε ποια ακριβώς άποψη της ύλης θα ήταν ο λόγος για τον οποίο θα θεωρούσαμε ότι οι αιτίες της ύλης είναι πολλές και αταξινόμητες (ἄτακτα τὰ αἰτία). Στην επιλογή της άποψης μπορεί να μας βοηθήσει το ότι, όποιος και να είναι ο λόγος, δεν πρέπει να ισχύει για το είδος της ουσίας. Το πριόνι έχει τη μορφή που έχει, γιατί αυτό καθορίζεται από το είδος του (που υπαγορεύεται από το σκοπό του, το οὐ ἔνεκα). Αλλά η ύλη του πριονιού δεν καθορίζεται από τίποτα, απλώς περιορίζεται από το σκοπό του (π.χ. δεν μπορεί να κατασκευασθεί από ξύλο, ΜΦ 1044α28, μπορεί όμως να γίνει από πολλά διαφορετικά υλικά). Άρα τα αίτια που καθορίζουν την ύλη ενός πράγματος δεν είναι ορισμένα, σε αντίθεση με το είδος και τη μορφή του.

Η αοριστία της ύλης κάθε αντικειμένου σημαίνει ότι δεν μπορούν να καθοριστούν αιτίες για τις οποίες κάθε αντικείμενο έχει μια δεδομένη ύλη. Κατά συνέπεια, εάν προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε όλες τις αιτίες μιας συγκεκριμένης υλικής ουσίας, θα αποτύχουμε στην προσπάθειά μας, γιατί δεν υπάρχουν αιτίες που κάνουν υποχρεωτική την εκλογή αυτής έναντι κάποιας άλλης ύλης από την οποία να αποτελείται η ουσία αυτή. Αφού τέτοιες αιτίες δεν υπάρχουν, δεν μπορούμε να καταγράψουμε πλήρως τις αιτίες οι οποίες προσδιορίζουν κάθε άποψη (μαζί και την υλική) της ουσίας αυτής. Επομένως οι υλικές ουσίες δεν μπορούν να προσδιορισθούν αιτιολογικά. Αφού κατά τον Αριστοτέλη είναι απαίτηση της επιστήμης τὴν τ' αἰτίαν ... γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχασθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν (ΑΥ 71β9-12), έπεται ότι η επιστήμη των υλικών

ουσιών δεν είναι δυνατή. 'Αρα η επιστήμη είναι δυνατή μόνο για τις μη υλικές ουσίες, δηλαδή τις καθόλου ουσίες.

Η απαίτηση λοιπόν περί αναγκαιότητας των αιτιών του αντικειμένου της επιστήμης φαίνεται πως είναι η απαίτηση να μπορούν να ταξινομηθούν οι αιτίες αυτές σύμφωνα με κανόνες. Ο Αριστοτέλης δεν αρνείται ότι υπάρχουν αιτίες για κάθε υλική ουσία, όπως και για κάθε τυχαία ιδιότητα (κατά συμβεβηκός) κάθε ουσίας. Εκείνο που αρνείται είναι ότι οι αιτίες αυτές μπορούν να καθοριστούν με τον ίδιο τρόπο: *ὅτι δὲ τοῦ κατὰ συμβεβηκός ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τοιαῦται οἰαίπερ τοῦ καθ' αὐτό ὄντος, δῆλον· ἔσται γὰρ ἅπαντ' ἐξ ἀνάγκης* (ΜΦ 1065α6-8). Το βιβλίο βρίσκεται δίπλα στο φλιτζάνι του καφέ, γιατί κάποιος το τοποθέτησε εκεί. Το πριόνι είναι φτιαγμένο από σίδηρο, γιατί έτσι έκρινε ο τεχνίτης, ή διότι αυτό μόνο το υλικό είχε στη διάθεσή του. Κάθε άνθρωπος όμως έχει λογική, όχι για κάποιον τυχαίο λόγο που έχει να κάνει με τη δημιουργία του, αλλά επειδή αυτή είναι η φύση του ανθρώπου. Δεν θα ήταν άνθρωπος, αν ήταν άλογος. Η λογική του απορρέει από την ανθρώπινη ιδιότητά του και τούτη είναι η ίδια αιτία για την οποία όλοι οι άνθρωποι είναι λογικοί. Αν το πριόνι είναι σιδερένιο, αυτό δεν απορρέει από τη φύση του, ούτε υπάρχει μία αιτία για την οποία όλα τα σιδερένια πριόνια είναι κατασκευασμένα απ' αυτό το υλικό. 'Αρα αυτό που λείπει από τα συμβεβηκότα και την ύλη δεν είναι οι αιτίες για την ύπαρξή τους, αλλά οι συστηματικές αιτίες:

εἰ ἅπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἶδη τῶν αἰτιῶν, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γινώσκειν· τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν¹⁵⁰.

Στην περίπτωση των συμβεβηκόντων και της ύλης τα είδη των αιτιών δεν μπορούν να ταξινομηθούν. 'Αρα δεν είναι δυνατή η επιστήμη αυτών.

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να τα γνωρίσουμε,

σύμφωνα με τη σύγχρονη έννοια με την οποία γνωρίζουμε τους φίλους μας, τα δέντρα στη γειτονιά μας και το φλιτζάνι του καφέ μας. Απλώς δεν μπορούμε να τους δώσουμε μια συστηματική αιτιολόγηση, όπως μπορούμε να κάνουμε για το τι είναι ο άνθρωπος, το δέντρο και το φλιτζάνι. Έτσι οδηγούμαστε σε μια ορθότερη κατανόηση του τι εννοεί ο Αριστοτέλης με τον όρο «επιστήμη». Η επιστήμη κάποιου πράγματος δεν έγκειται μόνο στην ικανότητά μας να αιτιολογήσουμε κάθε άποψή του, αλλά και να δώσουμε μια συστηματική αιτιολόγηση κάθε άποψής του. Άρα επιστήμη δεν σημαίνει απλώς γνώση, με τη σύγχρονη έννοια, αλλά συστηματική γνώση η οποία απορρέει από αρχές που μπορούν να προσδιορισθούν από μια γενική ταξινόμηση αρχών. *Η επιστήμη είναι συστηματοποιημένη γνώση.* Το γεγονός ότι δεν έχουμε επιστήμη των υλικών ουσιών δεν σημαίνει πως μας είναι άγνωστες, αλλά ότι αυτή η γνώση μας δεν μπορεί να συστηματοποιηθεί. Άρα η επιστήμη είναι ένα είδος γνώσης, ένας οργανωμένος τρόπος κατανόησης.

(B) Αναγκαία και αιώνια

Αφού δείξαμε ότι οι λόγοι που οδηγούν τον Αριστοτέλη να περιορίσει την επιστήμη στα καθόλου έχουν να κάνουν με την απαίτηση μιας συστηματικής γνώσης των αιτιών των αντικειμένων της γνώσης, ας έρθουμε τώρα στην απαίτησή του περί αναγκαιότητας και αιωνιότητας των αντικειμένων της επιστήμης: *ὁ γὰρ ἐπίσταται, οὐ δυνατόν ἄλλως ἔχειν (ΑΥ 74β6), και ἐπιστήμη ... πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος (ΜΦ 1065α4-5).*

Η απαίτηση του Αριστοτέλη για αναγκαιότητα και αιωνιότητα των αντικειμένων της επιστήμης εξηγείται συνήθως με την πίστη την οποία έτρεφε, ότι τα βιολογικά είδη είναι αιώνια και υπ' αυτή την έννοια (ότι δηλαδή πάντοτε υπάρχουν) αναγκαία. Άρα αφού τα καθόλου είδη ουσίας είναι τα αντικείμενα της επιστήμης και ταυτόχρονα αιώνια και αναγκαία, συνεπάγεται ότι τα αντικείμενα της επιστήμης είναι αιώνια και αναγκαία. Τα πράγ-

ματα όμως παύουν να είναι τόσο εύκολα όταν περάσουμε στα μαθηματικά αντικείμενα. Τα τρίγωνα, για παράδειγμα, δεν υπάρχουν στον κόσμο εσαεί, αλλά παρ' όλα αυτά έχουμε επιστήμη του τριγώνου και επομένως το αντικείμενό της είναι αιώνιο. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι η απαίτηση της αναγκαιότητας και αιωνιότητας δεν είναι απαίτηση που αφορά την αναγκαία και αιώνια ύπαρξη των αντικειμένων της επιστήμης, αλλά τις αναγκαίες και αιώνιες συνθήκες ύπαρξης των αντικειμένων αυτών.

Η αναγκαιότητα στην οποία αναφέρεται ο Αριστοτέλης έχει να κάνει όχι με την αναγκαία ύπαρξη των αντικειμένων της επιστήμης, αλλά με την αναγκαιότητα των αιτιών τους. Δύο είναι τα κριτήρια που πρέπει να ικανοποιήσει η αιτία στην περίπτωση της επιστήμης: *Επίστασθαι ... όταν τήν τ' αίτιαν οϊώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι [1] ἐκείνου αίτία ἐστί, καί [2] μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν* (ΑΥ 71β9-12). Το δεύτερο είναι το κριτήριο της αναγκαιότητας. Τα *συμβεβηκότα* δεν ικανοποιούν το κριτήριο αυτό· μπορούμε να δώσουμε την αιτία για την οποία το βιβλίο βρίσκεται δίπλα στο φλιτζάνι, πράγμα που θα ικανοποιήσει το [1]· κάλλιστα όμως θα μπορούσε να μην είχε τοποθετηθεί δίπλα στο φλιτζάνι, κάτι που δεν ικανοποιεί το [2]. Αντίθετα ο άνθρωπος είναι λογικός και δεν θα μπορούσε να ήταν αλλιώς, γιατί τότε δεν θα ήταν άνθρωπος.

Εδώ η σχέση αιτίας και αιτιατού είναι διαφορετική απ' ό,τι μας υπαγορεύει η σύγχρονη αντίληψη των εννοιών αυτών. Ας δούμε για παράδειγμα την κίνηση του χεριού και το κλείσιμο της πόρτας που ακολουθεί: η κίνηση του χεριού είναι ικανή αλλά όχι αναγκαία συνθήκη για το κλείσιμο της πόρτας. Αντίθετα, η λογικότητα του ανθρώπου αποτελεί αναγκαία συνθήκη για να είναι άνθρωπος. Αλλά αυτή δεν είναι η μόνη διαφορά. *Η αιτία εδώ είναι συστατικό του αιτιατού* (σε αντίθεση π.χ. προς τη σχέση του νερού που σβήνει τη φωτιά με τη φωτιά). Η λογικότητα του ανθρώπου είναι που τον κάνει άνθρωπο¹⁵¹. Είναι άνθρωπος όντας

λογικός. Αυτό το είδος αιτίας θα το ονομάσουμε *συστατική αιτία* επειδή το αιτιατό περιλαμβάνει την αιτία.

Επομένως η αναγκαιότητα των αντικειμένων της επιστήμης έχει να κάνει με τη σχέση του πράγματος προς τις αιτίες που καθορίζουν τη φύση του. Η αναγκαιότητα αυτή είναι εντελώς ανεξάρτητη από την αιωνιότητα του αντικειμένου. Τα βιολογικά είδη είναι αντικείμενα της επιστήμης, αυτό όμως δεν ισχύει επειδή είναι αιώνια και επομένως αναγκαία, αλλά επειδή δεν θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά απ' ό,τι είναι: *μη ἐνδέχασθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν*. Αφού οι αιτίες είναι τα συστατικά που αποτελούν το είναι και την ουσία των ειδών, δεν θα μπορούσαν να είναι διαφορετικές απ' ό,τι είναι· υπάρχουν βέβαια και άλλα πράγματα εκτός από το νερό που μπορούν να σβήσουν τη φωτιά, τίποτα άλλο όμως πέρα από τη λογικότητα δεν μπορεί να αντικαταστήσει την αιτία ύπαρξης της στον άνθρωπο, γιατί τότε η ουσία και το είναι του θα άλλαζαν και δεν θα ήταν πια άνθρωπος. 'Αρα η αναγκαιότητα των αντικειμένων της επιστήμης είναι η αναγκαιότητα να έχουν τις αιτίες που έχουν, οι οποίες καθορίζουν τη δεδομένη φύση τους.

Από τα παραπάνω απορρέει και η αιωνιότητα των αντικειμένων της επιστήμης. Είναι ακριβώς η ίδια με την αιωνιότητα των μαθηματικών αντικειμένων. Οι ιδιότητες που ορίζουν τι είναι τρίγωνο παραμένουν αμετάβλητες, είτε υπάρχουν τρίγωνα στον κόσμο είτε όχι. Η φύση του τριγώνου παραμένει ίδια ακόμη και αν καταστραφούν όλα τα τρίγωνα, κατ' αντιστοιχία με τη φύση του δεινόσαυρου, παρ' όλο που το είδος έχει πια εκλείψει. Η φύση του δεινόσαυρου δεν αλλάζει επειδή τα πλάσματα αυτά έπαψαν να υπάρχουν, αλλά παραμένει αιώνια η ίδια. Αυτό δεν σημαίνει ότι το καθόλου υφίσταται ανεξάρτητα από τα καθ' ἕκαστα. Αλλά εάν υπάρξουν καθ' ἕκαστα αυτού του είδους, θα έχουν πάντοτε και κατ' ανάγκην τις αιτίες που προσδιορίζουν το είδος αυτό. Το *ἀεί* δεν δείχνει αιώνια ύπαρξη· κάθε φορά όμως που θα συναντάμε αυτό το είδος, θα βρούμε τις ίδιες αιτίες. Η αντίθε-

ση του *ἀεί* στο *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* μας οδηγεί να κατανοήσουμε το *ἀεί* μάλλον διανεμητικά (distributively) – ὅρος των αριστοτελικών λογικών του Μεσαίωνα – παρά χρονικά. Το *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* δεν σημαίνει ὅτι μερικά αντικείμενα της γνώσης υπάρχουν τον περισσότερο καιρό, ὄχι ὁμως συνεχῶς· σημαίνει πως ὅ,τι γνωρίζουμε ισχύει τις περισσότερες φορές, ἀλλὰ ὄχι πάντοτε (π.χ. οἱ ἄνθρωποι, τις περισσότερες φορές, γεννιούνται με δυο χέρια). Ἄρα το *ἀεί* διαφέρει ἀπὸ το *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* κατὰ το ὅτι το πρώτο αναφέρεται σε ὅλες τις περιπτώσεις, οποτεδήποτε και αν εμφανισθῶν χρονικά, ἐνῶ το δεύτερο απλῶς στις περισσότερες: *ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεί ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (ΜΦ 1065α4-5). Ἡ χρήση λοιπὸν του *ἀεί* ἀπὸ τον Αριστοτέλη δεν απαιτεῖ την ὑπαρξη ἐνός αἰώνιου ὄντος, παρά τα ὑπάρχοντα ὄντα κάποιου εἴδους να ἔχουν τις ιδιότητες που ορίζουν το εἶδος αὐτὸ πάντοτε ἢ, ὅσον ἀφορὰ τα βιολογικά εἶδη, τις περισσότερες φορές.

Ποια εἶναι τότε η διαφορά μεταξύ αριστοτελικῆς και πλατωνικῆς οντολογίας; Ὁ Πλάτωνας πιστεύει ὅτι ὑπάρχουν ὄντα αἰώνια που υφίστανται καθεαυτά, ὅπως η οὐσία του τι εἶναι ἄνθρωπος ἢ τι εἶναι τρίγωνο. Ὁ Αριστοτέλης πιστεύει πως η οὐσία του ἀνθρώπου (ἢ του τριγώνου) ὑπάρχει μόνο μέσα στα *καθ' ἕκαστα* – τον συγκεκριμένο ἄνθρωπο ἢ τρίγωνο, ὄχι χωριστά:

*ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία· ὥστε πᾶς ἂν αἰδέαι [του Πλάτωνα] οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὐσαι χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται ...*¹⁵²

Υπάρχουν ὁμως αναγκαῖες συνθήκες οἱ οποίες καθορίζουν την οὐσία και το εἶναι του ἀνθρώπου ἢ του τριγώνου, ἔτσι ὥστε τα συγκεκριμένα εἶδη να ικανοποιούν τις συνθήκες αὐτές. Κατὰ τον Πλάτωνα ο καθόλου ἄνθρωπος ἢ το τρίγωνο ὑπάρχουν πάντοτε, ανεξάρτητα ἀπὸ την ὑπαρξη ἀνθρώπων ἢ τριγώνων· κατὰ τον Αριστοτέλη ο καθόλου ἄνθρωπος ὑπάρχει μόνο μέσα στους συγκεκριμένους ἀνθρώπους και το καθόλου τρίγωνο στα συγκεκριμένα

τρίγωνα, και η μορφή τους καθορίζεται από τις αιτίες που ορίζουν την ουσία καθενός.

Αφού εξηγήσαμε την καθολικότητα, αναγκαιότητα και αιωνιότητα των αντικειμένων της επιστήμης, μπορούμε τώρα να εξετάσουμε την κριτική που έχει υποστεί αυτή η θέση του Αριστοτέλη. Ο Barnes διατυπώνει δύο κριτικές κατά του Αριστοτέλη στο θέμα των αντικειμένων της επιστήμης. Η πρώτη είναι η ακόλουθη:

«Η συνθήκη της αναγκαιότητας [αν γνωρίζουμε κάτι, αυτό δεν μπορεί να είναι αλλιώς] ... δεν μοιάζει λιγότερο παράξενη από τη συνθήκη της αιτιότητας. Σαφώς έχουμε γνώση τυχαίων γεγονότων (ότι για παράδειγμα ο πληθυσμός του κόσμου αυξάνει) και συγκεκριμένων γεγονότων (ότι για παράδειγμα ο Αριστοτέλης γεννήθηκε το 384 π.Χ.)»

Έχουμε ήδη δει πως αυτό το οποίο ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει ως επιστήμη δεν κρίνεται από τη χρησιμότητά του ή μη για τις επιστήμες (με τη σύγχρονη έννοια), αλλά από το αν πρόκειται για το είδος της γνώσης που ικανοποιεί το προαναφερθέν κριτήριο της ταξινόμησης των αιτιών. Ο Αριστοτέλης δεν αγνοεί τα γεγονότα τα οποία δεν έχουν αναγκαία σχέση με τις αιτίες τους ή δεν είναι καθολικά. Αντίθετα, μεγάλο μέρος του έργου του δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά τη συλλογή τέτοιων πληροφοριών στο πεδίο της βιολογίας, της βοτανικής, της ιστορίας, της πολιτικής κ.ο.κ. Αν δεχθούμε ότι για τον Αριστοτέλη η επιστήμη δεν καλύπτει παρά μόνο ένα ειδικό μέρος γνώσης, το μέρος για το οποίο η δυνατότητα ταξινόμησης των αιτιών επιτρέπει (όπως θα δούμε) αποδείξεις, τότε πρέπει να μας φανεί περίεργο ότι τα είδη των γεγονότων που αναφέρει ο Αριστοτέλης δεν ανήκουν στην αποδεικτική γνώση. Όπως αναφέρει και ο Barnes, ο Αριστοτέλης αποδέχεται τη γνώση συγκεκριμένων αντικειμένων και γεγονότων, μόνο που τη θεωρεί κατώτερη, συνδέοντάς τη με την αισθη-

τική μάλλον επαφή προς αντικείμενα παρά την αποδεικτική (ΜΦ 1087α15-25).

Η δεύτερη κριτική του Barnes εναντίον της θέσης περί αιωνιότητας των αντικειμένων της επιστήμης είναι η εξής:

«Ο Αριστοτέλης σφάλει όταν συμπεραίνει από τη συνθήκη της αναγκαιότητας ότι η γνώση πρέπει να αφορά αιώνια αντικείμενα. Αποτελεί καθολική και πιθανόν αναγκαία αλήθεια ότι οι άνθρωποι έχουν ανθρώπους ως γονείς ("ένας άνθρωπος", όπως το θέτει ο Αριστοτέλης, "γεννά άνθρωπο")· και η αλήθεια αυτή είναι, κατά μία έννοια, αιώνια – αν μη τι άλλο, είναι πάντα αλήθεια. Δεν πρόκειται όμως για αλήθεια που αφορά αιώνια αντικείμενα – είναι μια αλήθεια που αφορά τους θνητούς, φθαρτούς ανθρώπους».

Το πρόβλημα στο οποίο αναφέρεται ο Barnes είναι τι αντιστοιχεί στην επιστήμη – ποια είναι τα αντικείμενά της. Αν ο Αριστοτέλης ήταν πλατωνικός στη μεταφυσική του, τα πράγματα θα ήταν απλά: τα αντικείμενα της επιστήμης θα ήταν οι ιδέες. Το πρόβλημα δημιουργείται επειδή από τη μια μεριά θέτει τα καθόλου ως αντικείμενα της επιστήμης και από την άλλη μας λέει ότι τα καθόλου δεν έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη από τα καθ' ἑκαστα. Απ' αυτό οδηγείται ο Barnes να πει ότι η επιστήμη είναι σχετικά (about) με τα καθ' ἑκαστα, τα οποία δεν είναι αιώνια. Αλλά αυτό θα ήταν η λογική συνέχεια μόνο αν ο Αριστοτέλης έλεγε ότι τα καθόλου δεν υπάρχουν (νομιναλισμός), κάτι το οποίο δεν αποτελεί θέση του. Αντίθετα, μας λέει ότι τα καθόλου υπάρχουν μέσα στα καθ' ἑκαστα και ότι μπορούν να χωρισθούν νοητά διά του ορισμού τους:

*ἔστι δ' οὐσία ... ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν*¹⁵³.

τὰ μὲν δὴ οὕτως ἔν ... τὰ δὲ ὧν ἂν ὁ λόγος εἰς ἧ, τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία, τοιαῦτα δὲ ὧν ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ τοῦ ἀδιαίρετου

εἶδει ἢ ἀριθμῶ· ἀριθμῶ μὲν οὖν τὸ καθ' ἕκαστον ἀδιαίρετον, εἶδει δὲ τὸ τῶ γνωστῶ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ¹⁵⁴.

Ο Αριστοτέλης λοιπόν μας δίνει τον τρόπο με τον οποίο θα μπορέσουμε να περιλάβουμε τα είδη μέσα στην οντολογία του και θα τα ξεχωρίσουμε νοητά από τα καθ' ἕκαστα.

Επομένως αυτά τα καθόλου είδη μπορούν να πάρουν τη θέση του αντικειμένου της επιστήμης, χωρίς να πρέπει να πάμε στο επίπεδο των καθ' ἕκαστα, όπως κάνει ο Barnes. Ἄρα το συμπέρασμα του Barnes, που δημιουργεί το πρόβλημα για τον Αριστοτέλη («Δεν πρόκειται όμως για αλήθεια που αφορά αιώνια αντικείμενα – είναι μια αλήθεια για τους θνητούς, φθαρτούς ανθρώπους») είναι λαθεμένο. Η επιστήμη ασχολείται με τα είδη στο επίπεδο των καθόλου, τα οποία μπορούμε να προσδιορίσουμε στο πλαίσιο της οντολογίας του αριστοτελικού συστήματος, και τα οποία είναι αιώνια όχι με την πλατωνική έννοια της αιώνιας ύπαρξης, αλλά με την έννοια πως όταν υπάρχουν μέσα στα αντικείμενα έχουν πάντοτε την ίδια σύνθεση, το ίδιο είναι, την ίδια ουσία.

3. Η μέθοδος της επιστήμης: Απόδειξη

(Α) Συλλογισμός

Εἰ μὲν οὖν καὶ ἕτερος ἔστι τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος, ὕστερον ἐροῦμεν, φαμέν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν· ... ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδευτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμιωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· ... συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην¹⁵⁵.

Ο άλλος τρόπος τον οποίο αναφέρει ο Αριστοτέλης και έχει να κάνει με την αναπόδευκτη κατανόηση των αρχών θα μας απασχολήσει στο επόμενο κεφάλαιο. Εδώ θα ασχοληθούμε με τη σχέ-

ση της απόδειξης προς την επιστήμη. Αρχικά δεν θα πρέπει να θεωρηθεί προβληματικό ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ως αντικείμενα της επιστήμης πότε τα όντα (δηλαδή τα καθόλου) και πότε τις αλήθειες (τα συμπεράσματα των συλλογισμών). Συχνά οι ερμηνευτές θεωρούν πως το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει τα συμπεράσματα ως *έπιστητά* (π.χ. *ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὸ ἐπιστητὸν τὸ κατὰ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην*, ΑΥ 73α22-23), δείχνει ότι τα αντικείμενα της επιστήμης είναι προτάσεις ή αλήθειες, και όχι αντικείμενα της οντολογίας του. Συχνά όμως ο Αριστοτέλης μιλά για την επιστήμη των αντικειμένων της οντολογίας του (π.χ. *εἶδη ἔσται πάντων ὄσων ἐπιστῆμαι εἰσί*, ΜΦ 990β12-13). Παρ' ὄλο που στη σύγχρονη γνωσιολογία (μετά τον Russell) ακολουθείται ένας συστηματικός διαχωρισμός μεταξύ του «γνωρίζω ότι ... [ακολουθεί πρόταση]» και του «γνωρίζω το ... [ακολουθεί ὄνομα]» –propositional knowledge και knowledge by acquaintance– αυτό δεν δημιουργεί πρόβλημα για τον Αριστοτέλη. Ο διαχωρισμός αυτός είναι βασικός, αν συγκρίνουμε τη γνώση διά μέσου των ορισμών με τη γνώση διά μέσου της αίσθησης. Αλλά τα όντα που για τον Αριστοτέλη αποτελούν αντικείμενα της επιστήμης είναι καθόλου, όχι καθ' ἕκαστα που τα γνωρίζουμε με άμεση αισθητική επαφή. Τα καθόλου τα γνωρίζουμε επισημονικά με τον ορισμό τους, ο οποίος, όπως θα δούμε, συνδέεται άμεσα με το συμπέρασμα του συλλογισμού. Ἄρα δεν είναι λάθος του Αριστοτέλη να αναφέρεται και σε αλήθειες και σε όντα ως αντικείμενα της επιστήμης.

Ο συλλογισμός, λέει ο Αριστοτέλης, *ἔστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι* (ΑΠ 24β18-20). Η σχέση των προτάσεων προς το συμπέρασμα χαρακτηρίστηκε παραπάνω ως σχέση *αἰτίων τοῦ συμπεράσματος* (ΑΥ 71β22). Δεν είναι εύκολο να κατανοήσουμε με ποια σημασία οι προτάσεις ενός συλλογισμού είναι αιτίες του συμπεράσματος. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι η αιτία είναι αυτό που κάνει κάτι άλλο να συμβεῖ· δεν ισχύει όμως το ίδιο για τις προτά-

σεις του συλλογισμού σε σχέση με το συμπέρασμα. Ο Φιλόπονος, σχολιάζοντας τα *Ἀναλυτικά Ὑστερα*, χρησιμοποιεί τον όρο «αίτιο» χωρίς να αναφερθεί στη διαφορά μεταξύ αιτίων στο συλλογισμό και αιτίων στη φύση (π.χ. τὸ κινήσαν)¹⁵⁶. Ο Θεμιστιος στην παράφραση των *Ἀναλυτικῶν Ὑστερῶν* παραλληλίζει την αιτία στο συλλογισμό με την αιτία στα φυσικά φαινόμενα:

*εἴπερ τῷ συλλογισμῷ μὲν δεῖ τὰς προτάσεις αἰτίας εἶναι τοῦ συμπεράσματος, ... ἄμφω δεῖ συνδραμεῖν ἐπὶ τῆς ἀποδείξεως καὶ τὰ λήμματα μὴ τῆς ἐπιφορᾶς εἶναι μόνον ἀλλὰ καὶ τοῦ πράγματος αἷτια τοῦ δευκυμένου. ὡς μὲν γὰρ συμπεράσματος αἷτιον τοῦ πῦρ ἐνταῦθα κεκαῦσθαι τὸ τὴν τέφραν ὑπολελειφθαι, ὡς [τοῦ] πράγματος δ' οὐκέτι· οὐ γὰρ ἡ τέφρα τοῦ πυρός αἷτια, ἀλλὰ τὸ πῦρ μᾶλλον ἐκείνης. ἄμφω τοίνυν συνδραμεῖν ἀναγκαῖον καὶ τὸ ποιητικὸν συναγωγῆς ποιητικὸν εἶναι τοῦ γενέσθαι τὸ συναχθέν. ἀλλ' ἐπειδὴ πᾶν αἷτιον καὶ πρότερον τοῦ ποιουμένου καὶ οὐκείον αὐτῷ ὅτι μάλιστα, καὶ προτέρας εἶναι δεῖ καὶ οὐκείας τὰς προτάσεις τοῦ συμπεράσματος*¹⁵⁷.

Η έννοια του ποιητικοῦ, που ανταποκρίνεται στην αντίληψη που έχουμε για τη σχέση φωτιάς και στάχτης, δεν μπορεί να συσχετισθεί με το σύνδεσμο μεταξύ προτάσεων και συμπεράσματος. Δεν είναι δυνατόν οι προτάσεις να παράγουν συμπέρασμα, όπως η φωτιά παράγει στάχτη. Γι' αυτόν το λόγο δεν μπορούμε να δεχθούμε τον παραλληλισμό του Θεμιστίου μεταξύ αιτίων στο συλλογισμό και στη φύση.

Οι σύγχρονοι ερμηνευτές ακολουθούν αντίθετη κατεύθυνση και διακρίνουν δύο έννοιες των δύο αυτών χρήσεων του όρου «αίτια». Στο συλλογισμό η αιτία δεν παίζει ρόλο «ποιητικό», αλλά επεξηγηματικό. Έτσι ο Edel, στο βιβλίο του *Aristotle and his Philosophy*, συνδυάζει την έννοια της απόδειξης με την ερμηνεία μέσω του εκπαιδευτικού ρόλου της πρώτης¹⁵⁸. Τη θέση αυτή όμως έχουν ήδη υποστηρίξει ο Wieland¹⁵⁹, ο Maier¹⁶⁰ και ο Wilper¹⁶¹. Πράγματι ο Αριστοτέλης συνδυάζει την επιστήμη με τη

διδασκαλία και τη μάθηση: *διδασκτὴ ἅπανα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητὸν* (HN 1139b25-26). Ο Barnes στο βιβλίο του *Aristotle's Posterior Analytics* γράφει για την έννοια της αιτίας στην απόδειξη:

«Η “εξήγηση” και οι ομόρριζές της λέξεις αποδίδουν την αίτια και τις δικές της ομόρριζες λέξεις: ... ονομάζω την αιτία κάποιου πράγματος σημαίνει ότι λέω γιατί συμβαίνει, και το Χ είναι το αίτιο του Ψ, αν το Ψ υπάρχει εξαιτίας του Χ ... ‘Αρα η λέξη “cause”, όπως χρησιμοποιείται στην καθομιλούμενη αγγλική, είναι μια αρκετά καλή μετάφραση της αίτιας ... Η φιλοσοφική χρήση εντούτοις φαίνεται συνήθως να βασίζεται στην κατά Hume ανάλυση της αιτιότητας: και η ελληνική αίτια δεν αντιστοιχεί στην αιτία του Hume. Γι’ αυτόν το λόγο ενδείκνυται μάλλον να υιοθετήσουμε μια διαφορετική μετάφραση: ο όρος “εξήγηση” φαίνεται προτιμότερος από το “λόγο”»¹⁶².

Παρ’ όλο που συμφωνώ με τη θέση του Barnes ότι η έννοια της αιτίας στον Αριστοτέλη δεν μπορεί να εξηγηθεί με την έννοια της αιτίας του Hume, διαφωνώ μαζί του, καθώς και με άλλους ερμηνευτές, στο ότι μπορεί να κατανοηθεί ως «εξήγηση».

Η ερμηνεία της αιτίας ως «εξήγηση» δεν είναι ικανοποιητική, διότι η εξήγηση αποτελεί καθαρά γνωσιολογική έννοια. Αντίθετα, η έννοια της αιτίας που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης είναι και γνωσιολογική και μεταφυσική. Είδαμε παραπάνω ότι αποκτάμε επιστήμη ενός αντικειμένου, όταν γνωρίσουμε τις αιτίες του. Οι αιτίες αυτές έχουν μεταφυσική όχι ερμηνευτική υπόσταση: *Ἐπίστασθαι ... ὅταν τὴν τ’ αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι’ ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν* (ΑΥ 719b9-11). Είδαμε επίσης πως αποκτάμε επιστήμη του συμπεράσματος ενός συλλογισμού γνωρίζοντας τις αιτίες του, που εκφράζονται από τις προτάσεις του συλλογισμού. Είναι φανερό πως ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι σ’ αυτά τα δύο αντικείμενα της επιστήμης ισχύει η ίδια σχέση: γνωρίζουμε τα καθόλου όντα και τα συμπεράσματα, όταν γνωρίσουμε τις αιτίες

τους. Οποιαδήποτε ερμηνεία και να δώσουμε στην έννοια της αιτίας θα πρέπει να εφαρμόζεται και στις δύο αυτές σχέσεις (με τα καθόλου όντα και με τα συμπεράσματα). Για να δώσουμε όμως μια παρόμοια ερμηνεία, που καλύπτει και τις δύο περιπτώσεις, πρέπει πρώτα να εξετάσουμε τη σχέση του συλλογισμού με τον ορισμό, η οποία θα μας επιτρέψει να συνδέσουμε στενότερα τη γνωσιολογία με τη μεταφυσική του Αριστοτέλη.

(B) Ορισμός

*αί ἀρχαί τῶν ἀποδείξεων ὀρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον – ἢ ἔσονται αἱ ἀρχαί ἀποδεικταὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται, ἢ τὰ πρῶτα ὀρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι*¹⁶³.

Στην προκειμένη περίπτωση οι ορισμοί δεν είναι επεξηγήσεις της σημασίας των λέξεων που εμφανίζονται στις αποδείξεις. Οι ορισμοί προϋποτίθενται χωρίς απόδειξη, αλλιώς θα ακολουθούσε άπειρη σειρά αποδείξεων, τούτο όμως δεν σημαίνει ότι είναι απαραίτητοι για τον καθορισμό των εννοιών των όρων που χρησιμοποιούνται στις αποδείξεις. Εάν στο κείμενο αυτό το ενδιαφέρον του Αριστοτέλη επικεντρωνόταν στη σημασία των λέξεων, δεν θα αναρωτιόταν αν κάθε ορισμός απαιτεί απόδειξη. Αντίθετα, ό,τι προσφέρει ο ορισμός δεν είναι επεξηγήσεις, αλλά αλήθειες που αποτελούν τις (αξιωματικές) βάσεις για να φθάσουμε στο συμπέρασμα της απόδειξης.

Αυτό μπορεί να δειχθεί ως εξής: ας υποθέσουμε πως εδώ ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι δεν χρειαζόμαστε αποδείξεις για την επεξήγηση των εννοιών των λέξεων που εμφανίζονται σ' αυτές· θα παρέμενε αναπάντητο το ερώτημα σχετικά με τις αρχές στις οποίες βασίζονται οι αποδείξεις. Όχι βέβαια στις εξηγήσεις των όρων, γιατί οι εξηγήσεις δεν προϋποθέτουν ανταπόκριση στην πραγματικότητα. Κατανοούμε τον όρο *τραγέλαφος* (ΑΥ' 92β7) χωρίς να θεωρούμε ότι τα όντα αυτά υπάρχουν. Η κατα-

νόηση του όρου δεν μας προσφέρει καμιά βάση στην οποία μπορούμε να στηρίξουμε την οποιαδήποτε απόδειξη. Εκείνο που απαιτείται ως αρχή μιας απόδειξης είναι μια αληθής πρόταση που να λέει κάτι γι' αυτά τα πλάσματα, όχι για τον όρο τραγέλαφος.

Οι προτάσεις λοιπόν που θα χρησιμεύσουν ως αρχές αποδείξεων δεν θα είναι της μορφής «η λέξη "άνθρωπος" σημαίνει ...», αλλά «ο άνθρωπος είναι ...» Μια πρόταση της δεύτερης μορφής χρειάζεται να είναι όχι μόνο κατανοητή, αλλά και αληθής, ώστε να χρησιμεύσει ως βάση μιας απόδειξης. Πρέπει να υπάρχουν κάποιες προτάσεις αληθείς, στις οποίες θα βασισθούν οι πρώτες αποδείξεις. Αυτές οι πρώτες αληθείς προτάσεις δεν μπορούν να αποδειχθούν, γιατί τότε θα χρειαζόμασταν άπειρες αποδείξεις για τις αρχές των αρχών. Οι αρχές αυτές αποτελούν τις πιο βασικές αληθείς προτάσεις που γνωρίζουμε για τα όντα που εξετάζει κάθε επιστήμη. Είναι ορισμοί υπό την έννοια ότι είναι εξ ορισμού αληθείς, εφόσον δεν υπάρχουν πιο βασικές αληθείς προτάσεις με βάση τις οποίες μπορούμε να τις αποδείξουμε. 'Αρα οι ορισμοί στους οποίους αναφέρεται ο Αριστοτέλης δεν είναι εξηγήσεις της σημασίας των λέξεων, αλλά προτάσεις που αναφέρονται στα όντα τα οποία αφορά η απόδειξη. Συγκεκριμένα πρόκειται για προτάσεις οι οποίες καθορίζουν τι είναι τα όντα αυτά: *ὀρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας* (ΑΥ 90β30-31).

Η σχέση του ορισμού με την απόδειξη είναι ένα ζήτημα πολύπλοκο στον Αριστοτέλη, και δεν θα ασχοληθούμε μ' αυτό. Πρέπει όμως να συνδέσουμε τις έννοιες του ορισμού, του συμπεράσματος της απόδειξης και της ουσίας. *Ἔστιν ὁ ὀρισμὸς ἢ ἀρχὴ ἀποδείξεως ἢ ἀπόδειξις θέσει διαφέρουσα ἢ συμπεράσματι ἀποδείξεως*¹⁶⁴. Ο λόγος για τον οποίο ο Αριστοτέλης δεν δίνει μια σαφή σχέση του ορισμού προς την απόδειξη είναι ότι τα διάφορα μέρη του ορισμού εμφανίζονται σε διάφορα σημεία της απόδειξης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η μορφή ενός ορισμού έχει τη μορφή απόδειξης. Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει το ότι κάτι υπάρχει από το γιατί, αλλά συνδέει το τι είναι αυτό (δηλαδή τον ορισμό

του) και με το ότι και με το γιατί. 'Αδύνατον γὰρ εἰδέναι τί ἐστιν, ἀγνοοῦντας εἰ ἔστιν (ΑΥ 93α20). Μπορούμε όμως να γνωρίζουμε ότι κάτι υπάρχει χωρίς να έχουμε πλήρη γνώση του τι είναι. Γνωρίζουμε για παράδειγμα ότι υπάρχει έκλειψη προτού ακόμη να ξέρουμε τι ακριβώς είναι: *ὅτι μὲν ἔστιν ἔκλειψις ἴσμεν, τί δ' ἐστὶν οὐκ ἴσμεν* (ΑΥ 93β2-3). Εκείνο που λείπει για να αποκτήσουμε πλήρη γνώση του τι είναι η έκλειψη είναι το γιατί: τι είναι αυτό που την προκαλεί. Αυτό θα μας δοθεί από το μεσαίο όρο της απόδειξης¹⁶⁵. Ο μεσαίος όρος άρα εξηγεί γιατί υπάρχει αυτό στο οποίο αναφέρεται ο πρώτος όρος: η γνώση του γιατί αποτελεί την εξήγηση του τι υπάρχει (*ταυτόν τὸ εἰδέναι τί ἐστὶ καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ εἰ ἔστι*, ΑΥ 93α4) και την επιβεβαίωση ότι υπάρχει (*ὡς ἔχομεν ὅτι ἔστιν, οὕτως ἔχομεν καὶ πρὸς τὸ τί ἐστιν*)¹⁶⁶. Π.χ. *ζητεῖν τὸ Β τί ἐστὶ, πότερον ἀντίφραξις ἢ στροφή τῆς σελήνης ἢ ἀπόσβεσις* (ΑΥ 93β4-6). Ο καθορισμός του αν η έκλειψη είναι αποτέλεσμα αντίφραξης, στροφής ή απόσβεσης καθορίζει ταυτόχρονα το γιατί, το ότι και το τι είναι της έκλειψης. 'Αρα ο μεσαίος όρος συνιστά μέρος του ορισμού του τι είναι κάποιον. Αλλά ο μεσαίος όρος εμφανίζεται μόνο στις προτάσεις της απόδειξης, όχι στο συμπέρασμα. 'Αρα στο συμπέρασμα θα εμφανιστεί μόνο μέρος του ορισμού και όχι η αιτία. Στο σύνολο όμως της απόδειξης βρίσκουμε όλα τα μέρη του ορισμού. Επομένως η απόδειξη δομεΐται από τα μέρη του ορισμού, αλλά δεν έχει τη μορφή του¹⁶⁷.

(Γ) Συστατικά αίτια

Το ερώτημα που θέσαμε στο προηγούμενο τμήμα του κεφαλαίου αυτού ήταν ποια είναι η σχέση των αιτίων του συμπεράσματος ενός συλλογισμού και των αιτίων των καθόλου. Η απάντηση που ψάχναμε θα έπρεπε να είναι μεταφυσική, όχι γνωσιολογική, και τη βρίσκουμε στη σύνδεση που κάνει ο Αριστοτέλης μεταξύ ορισμού και απόδειξης. Ο ορισμός, που καθορίζει τι είναι

το καθόλου είδος¹⁶⁸, δίνει τις αρχές της συλλογιστικής απόδειξης και το αίτιο στο οποίο βασίζεται το συμπέρασμα. Στο μεταφυσικό επίπεδο μπορούμε να δούμε να διαγράφεται μια κοινή σχέση μεταξύ των γεγονότων που αντιστοιχούν στις προτάσεις της απόδειξης (που όπως είδαμε είναι τα αίτια του συμπεράσματος) και του γεγονότος που αντιστοιχεί στο συμπέρασμα από τη μια μεριά και μεταξύ των αιτίων του γιατί υπάρχει κάτι και του τι υπάρχει από την άλλη. Τα αίτια αυτά δεν παράγουν αιτιατά (όπως τα άσχημα νέα προκαλούν αναταραχή), αλλά τα συνιστούν: η αντίφραξη της σελήνης από τη γη συνιστά την έκλειψή της· η πραγματικότητα ότι «ο άνθρωπος είναι θηλαστικό και τα θηλαστικά είναι σπονδυλωτά» δεν παράγει, αλλά αποτελεί την πραγματικότητα ότι ο άνθρωπος είναι σπονδυλωτό. Και στις δύο περιπτώσεις, τα αίτια είναι συστατικές αρχές του αποτελέσματος. Η πραγματικότητα την οποία περιγράφει το συμπέρασμα είναι συστατικά αλληλένδετη με την πραγματικότητα που περιγράφουν οι προτάσεις της απόδειξης. Η πραγματικότητα που περιγράφεται από το αίτιο του είναι ενός όντος είναι συστατικά αλληλένδετη με το τι είναι αυτό το ον. Και στις δύο περιπτώσεις τα αίτια αποτελούν τις συστατικές αρχές των γεγονότων και των όντων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Τα θεμέλια της επιστήμης

1. Επαγωγή

Είδαμε ότι ο αποδεικτικός συλλογισμός προϋποθέτει τα καθόλου, των οποίων ο ορισμός προϋποτίθεται και συμπεριέχεται εν μέρει στην απόδειξη. Άρα ο συλλογισμός δεν μπορεί να μας οδηγήσει στα καθόλου, αλλά αντίθετα ξεκινά από αυτά. Πώς όμως φθάνουμε στις καθόλου αρχές στις οποίες θεμελιώνεται η απόδειξη; Για να απαντήσει το ερώτημα αυτό, ο Αριστοτέλης εισάγει ένα διαφορετικό τρόπο λογισμού, την επαγωγή: *ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγή ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς· ἐπαγωγή ἄρα* (EN 1139β28-31). Επομένως για να ανακαλύψουμε τη βάση της επιστήμης κατά τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να εξετάσουμε τη μέθοδο της επαγωγής.

Στα *Τοπικά* ο Αριστοτέλης ορίζει την επαγωγή ως εξής: *ἐπαγωγή δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος* (105α13-4). *Τὰ καθ' ἕκαστα* τα γνωρίζουμε με την αίσθηση. Άρα η επαγωγή ξεκινά από την αίσθηση για να φθάσει στα καθόλου. Το ενδιάμεσο στάδιο, όπως εξηγεί ο Αριστοτέλης, ανήκει στη μνήμη:

Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι

*τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνός παρά τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἄπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνους τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης*¹⁶⁹.

Η περιγραφόμενη διαδικασία περιλαμβάνει δύο στάδια. Πρώτον, από τις πολλαπλές αισθητικές παρατηρήσεις αντικειμένων δημιουργούνται μνήμες αυτών. Το δεύτερο στάδιο είναι η δημιουργία μιας εμπειρίας από τις πολλές μνήμες. Η εμπειρία αυτή είναι η σύλληψη του καθόλου, το οποίο είναι κοινό σε όλα τα αντικείμενα για τα οποία δημιουργήθηκε μνήμη. Είναι πολύ σημαντικό ότι το δεύτερο αυτό στάδιο βασίζεται, κατά τον Αριστοτέλη, όχι στη δημιουργικότητα του ανθρώπινου νου, αλλά στην ύπαρξη του ἐνός παρά τὰ πολλά κοινού μεταξύ των αντικειμένων από τα οποία προέρχεται η αίσθηση και η μνήμη: *ὃ ἂν ἐν ἄπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνους τὸ αὐτό*.

Το σημείο αυτό είναι πολύ βασικό γιατί καθορίζει τη θέση του Αριστοτέλη απέναντι στο ρασιοναλισμό και τον εμπειρισμό. Τοποθετώντας τη μεταφυσική βάση των καθόλου στα πολλά αντικείμενα, ο Αριστοτέλης θέτει τη θεωρία του στο πεδίο των εμπειριστών. Η ρασιοναλιστική θέση απορρίπτεται από τον Αριστοτέλη στο αμέσως επόμενο κείμενο: *οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναί αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικώτερων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως* (ΑΥ 100α10-11). Η προέλευση της νόησης των καθόλου δεν είναι ούτε ο νους (με έννοιες που ήδη υπάρχουν μέσα στο νου) ούτε άλλη νοητική πηγή παρά η αίσθηση.

Το μόνο στοιχείο αυτής της ανάλυσης που φαίνεται πως είναι ρασιοναλιστικό είναι η γνωσιολογική απόσταση της σύλληψης των καθόλου από την αίσθηση, δηλαδή ότι η νοητική σύλληψη των καθόλου λαβαίνει χώρα στο τρίτο γνωσιολογικά στάδιο (αίσθηση, μνήμη, εμπειρία). Αυτό όμως δεν αποδεδεικνύει ότι τα καθόλου είναι δημιούργημα της νόησης. Σε ένα δυσνόητο κείμενό του ο Αριστοτέλης συνδέει την αίσθηση με την αντίληψη των καθό-

λου: αίσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου (ΑΥ 100α17-β1). Δεν μπορούμε να θεωρήσουμε την εξήγηση αυτή ολοκληρωμένη, γιατί διατυπώνεται τόσο συνοπτικά ώστε πλησιάζει το παράδοξο: αισθάνεται κάποιος το αντικείμενο, αλλά η αίσθηση είναι του καθόλου. Ας αναλύσουμε λοιπόν τα λεγόμενα του Αριστοτέλη.

Η ιδέα ότι το ίδιο αντικείμενο παρουσιάζεται και ως καθ' ἕκαστον και ως καθόλου έχει ήδη σκιαγραφηθεί από τον Πλάτωνα στην αναλογία της Γραμμής στην Πολιτεία: τα αντικείμενα της δόξας (511δ), τα συγκεκριμένα υλικά πράγματα, είναι ίδια με τα αντικείμενα της διάνοιας, μόνο που ως αντικείμενα της διάνοιας τα θεωρούμε «σκιές» των αντίστοιχων ιδεών (510β). Έτσι τα τρίγωνα που κατασκευάζουμε ή ζωγραφίζουμε είναι ίδια με τα τρίγωνα που χρησιμοποιεί ο γεωμέτρης για τα θεωρήματά του, μόνο που εκείνος τα θεωρεί εικόνες της ιδέας του Τριγώνου (510δ-ε). Άρα η διάνοια αντιλαμβάνεται το καθ' ἕκαστον ως καθόλου, ιδέα πολύ παραπλήσια στην αριστοτελική θέση ότι η αίσθηση του καθ' ἑκάστου είναι αίσθηση του καθόλου.

Ο Αριστοτέλης επανέρχεται στο ίδιο θέμα πολύ αργότερα, στο κεφάλαιο Μ, 10 των *Μετά τὰ Φυσικά*:

ἢ γὰρ ἐπιστήμη, ὡσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. ἢ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη [τοῦ] καθόλου οὐσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἢ δ' ἐνεργεία ὠρισμένη καὶ ὠρισμένου, τὸδε τι οὐσα τοῦδὲ τινος, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἢ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὄρα ὅτι τὸδε τὸ χρῶμα ὁ ὄρα χρῶμα ἐστίν, καὶ ὁ θεωρεῖ ὁ γραμματικὸς, τὸδε τὸ ἄλλα ἄλλα: ἐπεὶ εἰ ἀνάγκη τὰς ἀρχὰς καθόλου εἶναι, ἀνάγκη καὶ τὰ ἐκ τούτων καθόλου, ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐθέν οὐδ' οὐσία¹⁷⁰.

Στη νέα αυτή διατύπωση ο Αριστοτέλης διατηρεί τη διπλή υπόσταση της αίσθησης: η όραση βλέπει και το καθόλου και το

συγκεκριμένο χρώμα με μία και την αυτή αίσθηση. Αλλά εδώ εισάγει δύο έννοιες σχετικά με την αίσθηση που θα του επιτρέψουν να κάνει το διαχωρισμό ο οποίος θα αναστείλει την εμφάνιση του παράδοξου. Η πρώτη είναι η έννοια της δύναμης και η δεύτερη η έννοια του κατά συμβεβηκός¹⁷¹. Η όραση βλέπει το αντικείμενο, αλλά ταυτόχρονα δημιουργεί τη δυνατότητα για αντίληψη του καθόλου. Το καθόλου δεν αποτελεί το κύριο αντικείμενο της όρασης, αλλά βλέποντας το συγκεκριμένο χρώμα, βλέπουμε και το χρώμα καθεαυτό, όπως βλέπουμε κατά κάποιον δευτερεύοντα τρόπο την ακαταστασία που επικρατεί σ' ένα δωμάτιο, όταν δούμε τα αντικείμενα που υπάρχουν μέσα σ' αυτό, παρ' ότι η ακαταστασία δεν είναι φυσικό αντικείμενο. Όταν πραγματοποιηθεί η δυνατότητα που δημιουργείται με την όραση του συγκεκριμένου πράγματος, τότε το αντικείμενο της αντίληψής μας είναι το καθόλου, όχι πια κατά συμβεβηκός, αλλά καθεαυτό. Η πραγματοποίηση της δυνατότητας αυτής γίνεται με τη σταδιακή άνοδο στην εμπειρία του καθόλου.

Η άνοδος αυτή γίνεται δυνατή χάρη στις νοητικές ικανότητες του ανθρώπου: ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὔσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο (ΑΥ 100α13-14). Η χρήση του ρήματος πάσχειν εδώ είναι ενδεικτική του αριστοτελικού εμπειρισμού. Η ψυχή δεν δημιουργεί το καθόλου αλλά μπορεί, λόγω της φύσης της, να επηρεασθεί αισθητικά από το περιβάλλον ώστε να αντιληφθεί και να οδηγηθεί στη σύλληψη του καθόλου. Το στάδιο της μνήμης το οποίο οδηγεί στο στάδιο της εμπειρίας του καθόλου είναι διαδικασία που κάνει δυνατή τη νοητική απομόνωση του καθόλου, κι έτσι τη σύλληψη και κατανόησή του καθεαυτό. Με τη νοητική αφαίρεση αυτού που είναι κοινό μεταξύ των πολλών αντικειμένων φθάνουμε στο καθόλου που είναι τῶ λόγῳ χωριστόν (ΜΦ 1042α29), σε αντίθεση με τα αντικείμενα που είναι χωριστά ἀπλῶς (ΜΦ 1042α31), δηλαδή χωριστά υλικά στο χώρο.

Καταλήγουμε λοιπόν στα εξής: κατά τον Αριστοτέλη η επιστήμη βασίζεται στις συλλογιστικές αποδείξεις που προϋποθέ-

των τους ορισμούς των καθόλου ως αρχές τους: η σύλληψη των καθόλου δεν έχει ρασιοναλιστικές, αλλά εμπειρικές βάσεις: η ψυχή του ανθρώπου έχει την ικανότητα να απομονώνει νοητικά, ύστερα από σταδιακή διαδικασία, τις έννοιες των καθόλου, ξεκινώντας από τις γνωσιολογικές βάσεις που παρέχονται από την αίσθηση. Πιστός στη μεταφυσική του θεωρία ο Αριστοτέλης δίνει την εξήγηση της γνώσης των καθόλου διατηρώντας τα μεταφυσικά μέσα στα αντικείμενα¹⁷² και ξεχωρίζοντάς τα μόνο γνωσιολογικά όσον αφορά τη νόσή τους.

2. Θεωρητικός νους

Είδαμε στο προηγούμενο τμήμα ότι ξεκινώντας από την αίσθηση φθάνουμε μέσω της επαγωγής στην εμπειρία, δηλαδή στη σύλληψη και κατανόηση των καθόλου. Η δύναμη της ψυχής που μας κάνει ικανούς να συλλάβουμε τα καθόλου είναι ο νοῦς.

Ἐπει δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἔξεων αἷς ἀληθεύομεν αἱ μὲν αἰεὶ ἀληθεῖς εἰσιν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψευδός, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθὴ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπανα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἕκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή¹⁷³.

Οι αρχές των αποδείξεων δεν μπορούν να αποδειχθούν, διότι τότε θα έπρεπε να υπάρχει άπειρη σειρά από αρχές αρχών. Εφόσον οι αρχές είναι αναπόδευκτες και η επιστήμη επιτυγχάνεται με απόδειξη, δεν μπορούμε να έχουμε επιστήμη των αρχών. Κατανοούμε όμως τις αρχές με το νου. Ο Θεμιστοίας ερμηνεύει το κείμενο αυτό ρασιοναλιστικά: *παρά τῆς φύσεως λαμβάνειν ἄλλ' οὐ*

παρ' ἑαυτοῦ δόξειεν ἂν τὰς ἐνοίας τοῖς ἀπειροτέροις. ὅτι δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ τὰς καθόλου καὶ ἀμέσους προτάσεις ἐγκατασκευαζόμενος καὶ οὐδεμία <ἄλλη> δύναμις, δῆλον καντεῦθεν¹⁷⁴. Ο Θεμίτιος παρουσιάζει το νοῦ ως κατασκευαστὴ των εννοιῶν και των αρχῶν στις οποίες βασίζονται οι αποδείξεις. Παρόμοια διϋστικὴ θέση αποδίδει στον Αριστοτέλη ο Le Blond στο ἔργο του *Logique et méthode chez Aristote*¹⁷⁵. Είδαμε ὅμως στο προηγούμενο τμήμα του κεφαλαίου αυτού ὅτι τις αρχές αυτές τις αποκτούμε επαγωγικά ἀπὸ την αἴσθηση των φυσικῶν αντικειμένων. Τη θέση αὐτή αποδίδει ο Φιλόπονος ερμηνεύοντας το ΑΥ 100β3: *Πρῶτα λέγει τὰς ἀρχάς, ἡγουν τὰς ἀμέσους προτάσεις, αἴτινες γνωρίζονται καὶ ἐπισυνάγονται τῇ ψυχῇ ἐξ ἐπαγωγῆς: ὡς γάρ ἐν τῇ ἐπαγωγῇ συνάγομεν τὸ καθόλου διὰ τῶν μερικῶν, οὕτω καὶ ὁ νοῦς ἐπισυνάγει τὸ καθόλου, ἡγουν τὰς ἀμέσους προτάσεις ἢ καὶ τοὺς ὀρισμούς*¹⁷⁶.

Το πλεονέκτημα της μη ρασιοναλιστικῆς ερμηνείας του νοῦ είναι ὅτι δεν αντιμετωπίζουμε το πρόβλημα του τι μας εγγυάται τη σχέση του νοῦ με την ἀλήθεια. Κατὰ τον Αριστοτέλη η εμπειρική μέθοδος της επαγωγῆς μας οδηγεί στην ἀληθὴ ἀντίληψη των καθόλου. Είδαμε ὅμως ὅτι ο νοῦς κατατάσσεται ἀπὸ τον Αριστοτέλη μαζί με την ἐπιστήμη ως αἰεὶ ἀληθής. Ο Αριστοτέλης φθάνει στο ἀποτέλεσμα αὐτὸ με το εξῆς ἐπιχείρημα:

*ἔστι δὲ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν· εἴη γάρ ἂν ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν τὰ δυνατὰ ἄλλως ἔχειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ νοῦς (λέγω γάρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης) οὐδ' ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως. ἀληθῆς δ' ἐστὶ νοῦς καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ τὸ διὰ τούτων λεγόμενον ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. τοῦτο δ' ἐστὶν ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας*¹⁷⁷.

Το ἐπιχείρημα τούτο εἶναι πολύπλοκο καὶ δέχεται δύο διαφο-

ρετικές ερμηνείες που αναλύονται από τον Barnes στο σχόλιο των 'Αναλυτικῶν Ὑστέρων'¹⁷⁸. Εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι τα αντικείμενα του νου και της αναπόδεικτης γνώσης είναι αναγκαία (μὴ ἐνδεχόμενα δὲ ἄλλως ἔχειν). Από αυτό καταλήγει ο Αριστοτέλης ότι ο νους είναι πάντοτε αληθής, σε αντίθεση με τη δόξα, της οποίας τα αντικείμενα είναι μη αναγκαία και η οποία μπορεί να είναι αληθής ή ψευδής. Είναι δύσκολο να κατανοήσουμε γιατί ο Αριστοτέλης θεωρεί πως αν τα αντικείμενα του νου είναι αναγκαία, ο νους δεν μπορεί να έχει ψευδή αντίληψη αυτών. Εάν ο νους μπορεί να κάνει λάθος, αυτό δεν βασίζεται στο είδος των αντικειμένων που εξετάζει, αλλά στον τρόπο με τον οποίο αποκτά την αντίληψη των αντικειμένων αυτών.

Όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι η επιστήμη και ο νους είναι πάντοτε αληθής (ΑΥ 100β5-8), μπορούμε να δεχθούμε τη θέση αυτή όσον αφορά την επιστήμη, επειδή η μέθοδος με την οποία φθάνει στα συμπεράσματα είναι η αποδεικτική συλλογιστική. Όμως ο νους, κατά την εμπειρική ερμηνεία που δώσαμε παραπάνω, φθάνει στην αντίληψη των αντικειμένων του επαγωγικά. Το πρώτο στάδιο είναι η δημιουργία της μνήμης διαφόρων φυσικών αντικειμένων και το δεύτερο η νοητική αφαίρεση του κοινού καθόλου των αντικειμένων αυτών. Το στάδιο της μνήμης είναι στάδιο εμπειρικό, το οποίο δεν εγγυάται τη διατήρηση της αλήθειας όπως η συλλογιστική μέθοδος. Άρα ήδη βλέπουμε ότι η επαγωγή δεν εγγυάται διατήρηση της αλήθειας, και επομένως το ενδεχόμενο της λανθασμένης αντίληψης του καθόλου από το νου είναι πιθανό. Για να αποφυγούμε αυτό το αδύνατο σημείο στη διαδικασία κατανόησης των καθόλου, ας υποθέσουμε ότι μπορούμε να περάσουμε κατευθείαν από την αίσθηση των πολλών αντικειμένων στη σύλληψη του καθόλου δίχως τη μεσολάβηση του σταδίου της μνήμης. Μπορούμε πλέον να δικαιολογήσουμε την αριστοτελική απαίτηση για το αλάνθαστο του νου; Η διαδικασία της αφαίρεσης μπορεί να παραλληλισθεί με τη διαδικασία του συλλογισμού, ως καθαρά νοητικές διαδικασίες που δεν επιτρέπουν λά-

θος. Αλλά η βάση της επαγωγής, προτού φθάσουμε στη διαδικασία της αφαίρεσης, είναι η αίσθηση, και η διαδικασία της αίσθησης δεν είναι αλάνθαστη. Όμως παρ' ότι η αίσθηση δεν είναι αλάνθαστη, τα λάθη της είναι μεμονωμένα, απαντώνται σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, όχι συστηματικά. Είναι δυνατόν να εκλάβουμε λανθασμένα ένα θόρυβο σαν βροντή, και επομένως να θεωρήσουμε ότι ο θόρυβος ήταν στα σύννεφα, αλλά ο Αριστοτέλης ίσως πιστεύει ότι δεν είναι δυνατόν όλες οι βροντές να εκλαμβάνονται λανθασμένα ως θόρυβοι στα σύννεφα. Ακολουθώντας αυτό τον τρόπο σκέψης, ίσως μπορέσουμε να εξηγήσουμε γιατί ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο νους είναι αλάνθαστος. Δεν είναι δυνατόν, θα έλεγε, να υπάρχουν συστηματικά λάθη της αίσθησης και της μνήμης όλου, ή έστω της πλειοψηφίας, του πληθυσμού μιας κοινωνίας. Η αίσθηση σφάλει σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, αλλά όχι συστηματικά και παντού. Δεν θα επεκτείνω το στοχασμό αυτό, γιατί η δυνατότητα να αποδοθεί ένα τέτοιο επιχείρημα στον Αριστοτέλη θα φανεί πιο πιθανή, αφού εξετάσουμε τη θεωρία του για τα ένδοξα και τα φαινόμενα.

Στη σύγχρονη φιλοσοφία, όπου δεχόμαστε ότι μπορούμε να έχουμε γνώση (η οποία είναι πάντα αληθής) όχι μόνο των καθόλου, αλλά και του φυσικού κόσμου, το γεγονός ότι η γνώση βασίζεται στην αίσθηση δεν αποτελεί εμπόδιο για το αλάνθαστό της. Μια παρόμοια δικαιολόγηση του αλάνθαστου του νου θα μπορούσε ίσως να δοθεί ακολουθώντας τη γραμμή που χαράξαμε παραπάνω, αναπτύσσοντας με αυτό τον τρόπο, περισσότερο απ' ό,τι αναπτύσσει ο Αριστοτέλης, την έννοια της γνώσης των καθ' ἑκαστα (την οποία επιτρέπει από κάποια σκοπιά στα ΜΦ 1087α24-25). Εδώ ήθελα μόνο να επιστήσω την προσοχή σε ένα δύσκολο σημείο της θεωρίας του Αριστοτέλη για τη σχέση του και αλήθειας. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν μας δίνει πειστικά επιχειρήματα για το αλάνθαστο του νου, και ο εμπειρισμός του απαιτεί αναλυτικότερη εξέταση, πριν αποδώσουμε στη διαδικασία της επαγωγής το αλάνθαστο της γνώσης¹⁷⁹.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Φρόνηση, επιστήμη, αλήθεια

1. Η διαλεκτική και τα ἔνδοξα

Η διαλεκτική μέθοδος ξεκίνησε με τον Πλάτωνα όχι μόνο ως αποτέλεσμα της μορφής των έργων του, αλλά και της θεωρίας που ανέπτυξε περί διαλεκτικής. Πριν από αυτόν, μας λέει ο Αριστοτέλης, *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου ... Διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχύς οὕτω τότε ἦν* (ΜΦ 1078β17-25). Ο Πλάτωνας, συνεχίζοντας τη συζήτηση περί ορισμών, ανέπτυξε τη διαλεκτική μέθοδο ερωταπαντήσεως ως μέθοδο με την οποία οι φιλόσοφοι φθάνουν σε ορισμούς της ουσίας των αντικειμένων της γνώσης: *διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας* (Πολιτ. 534β). Για τον Πλάτωνα η διαλεκτική είναι η κύρια φιλοσοφική μέθοδος με την οποία φθάνουμε στη γνώση. Για τον Αριστοτέλη στα *Τοπικά* η διαλεκτική εμπεριέχει και την επαγωγή και το συλλογισμό ως εἶδη διαλεκτικού επιχειρήματος (105α10-12). Ὅπως θα δούμε όμως γενικότερα, η διαλεκτική ἔχει δευτερεύοντα λόγο σε σχέση με τη συλλογιστική απόδειξη, την κύρια μέθοδο που οδηγεί στην επιστήμη κατά το αριστοτελικό σύστημα, διατηρεῖται όμως από τον Αριστοτέλη ως μέθοδος που χρησιμοποιεῖται από τους ειδικούς, αλλά όχι πλέον για την εύρεση ορισμών, όπως ἔδειξε στο βιβλίο του περί διαλεκτικής ο Evans:

«Διαλεκτική είναι η δραστηριότητα εκείνη που πραγματοποιεί το πέρασμα από την προεπιστημονική στην επιστημονική χρήση των διανοητικών ικανοτήτων»¹⁸⁰.

«Όταν [ο Αριστοτέλης] εξετάζει την οντολογία του Πλάτωνα, χρησιμοποιεί αυτή την έννοια της διαλεκτικής για να δείξει πως ο Πλάτων παρασύρθηκε στην επινόηση μιας λανθασμένης οντολογίας εξαιτίας μιας λανθασμένης αντίληψης της διαλεκτικής. Διότι ο Πλάτων θεωρούσε πως η διαλεκτική αφορά στην ουσία της μια αναζήτηση ορισμών ... Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται πως η διαλεκτική δεν αφορά την αναζήτηση ορισμών»¹⁸¹.

Η διαλεκτική είναι γενική μεθοδολογία και δεν περιορίζεται σε κάποιο ειδικό θέμα έρευνας, όπως οι επιστήμες¹⁸²: *Πρόβλημα δ' ἐστὶ διαλεκτικὸν θεώρημα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν* (Τοπ. 104β1-2).

Στη σύγκριση που θα κάνουμε μεταξύ διαλεκτικής, φιλοσοφίας και φρόνησης, θα χρησιμοποιήσουμε ως σημεία σύγκρισης από τη μια μεριά τις γνωσιολογικές βάσεις της καθεμιάς και από την άλλη τη μέθοδο που καθεμιά ακολουθεί. Οι γνωσιολογικές βάσεις της διαλεκτικής, την οποία θα εξετάσουμε πρώτα, είναι τα *ἔνδοξα*: *διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἔνδοξων συλλογιζόμενος* (Τοπ. 100α29-30). Τι είναι τα *ἔνδοξα*; Στα *Τοπικά* ο Αριστοτέλης δίνει τον εξής ορισμό: *ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρῖμοις καὶ ἐνδόξοις*¹⁸³ (100β21-23). Είναι χαρακτηριστικό ότι τα *ἔνδοξα* επιλέγονται από τις άλλες πεπειθήσεις κάθε ανθρώπου με βάση όχι τη σχέση τους προς την αλήθεια, αλλά τη σχέση τους προς την αξία ὅσων τα πιστεύουν. Η αξιολογική επιλογή των *ἔνδοξων* δεν έχει ως συνέπεια την εισαγωγή ενός πλήρους σχετικισμού. Ο Αριστοτέλης θεωρεί βασική και πραγματική τη διαφορά μεταξύ των *ἔνδοξων* και των φαινομενικών *ἔνδοξων*: *ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δέ, καὶ ὁ ἐνδόξων ἢ φαινομένων ἐνδόξων φαινό-*

μενος· οὐ γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον ἔνδοξον καὶ ἔστιν ἔνδοξον¹⁸⁴ (Τοπ. 100β23-26). Ακολούθως θα εξετάσουμε αυτή τη διαφορά.

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι οι αποδείξεις είναι συλλογισμοί που βασίζονται σε αρχές. Ἔστι δὲ ἀληθὴ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἐτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστὴν (Τοπ. 100α30-β21). Οι αρχές άρα είναι προφανείς από μόνες τους. Η αλήθεια μιας αρχής δεν δείχνεται από κάποια άλλη γνωριμότερη (ΑΥ 100β9), αλλά προσφέρει η ίδια τις γνωσιολογικές της βάσεις. (Η επαγωγική διαδικασία του νου που εξετάσαμε παραπάνω είναι διαδικασία που οδηγεί στη σύλληψη της αρχής, όχι στην απόδειξή της). Τα ἔνδοξα λοιπόν δεν μπορεί να είναι προφανή από μόνα τους, διότι τότε θα ήταν και αρχές των αποδεικτικών συλλογισμών. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η έρευνα για την απόκτηση της γνώσης δεν μπορεί να αρχίσει από ἔνδοξα, όπως θα δούμε παρακάτω, γεγονός όμως το οποίο δεν θα τα καταστήσει αρχές. Ο Αριστοτέλης κατακρίνει τους σοφιστές επειδή χρησιμοποιούν ως αρχές αληθῆ ἔνδοξα: εὐήθεις οἱ λαμβάνειν οἰόμενοι καλῶς τὰς ἀρχάς, ἐάν ἔνδοξος ᾗ ἢ πρότασις καὶ ἀληθὴς ... Οὐ γὰρ τὸ ἔνδοξον ἡμῖν ἀρχὴ ἔστιν, ἀλλὰ τὸ πρῶτον τοῦ γένους περὶ ὃ δέικνται (ΑΥ 74β21-25). Ἄρα η διαφορά των ἔνδοξων από τις αρχές δεν είναι η αλήθεια, εφόσον τα ἔνδοξα μπορεί να είναι αληθῆ. Η διαφορά είναι ότι τα ἔνδοξα, ακόμη και εάν είναι αληθῆ, δεν είναι προφανή. Ακόμη και εάν, όπως θα δούμε παρακάτω, μερικά ἔνδοξα αποτελούν αφετηρίες για την απόκτηση γνώσης και πάλι δεν είναι αρχές· και σ' αυτές τις περιπτώσεις χρειάζεται να δοθούν λόγοι για τους οποίους τα ἔνδοξα αυτά γίνονται τελικά δεκτά ως αληθινές, πράγμα που δείχνει ότι δεν είναι προφανή από μόνα τους και επομένως δεν αποτελούν αρχές.

Το γεγονός ότι οι αρχές είναι προφανείς δεν σημαίνει πως είναι αναγκαία a priori, δηλαδή ανεξάρτητες από αισθητικές εμπειρίες. Από την αίσθηση οδηγούμαστε επαγωγικά στην άμεση πρό-

ταση ότι η βροντή είναι θόρυβος στα σύννεφα, κάτι που αποτελεί μέρος του ορισμού της «βροντής», και συνεπώς η πρόταση είναι προφανής (και αναγκαία), επειδή είναι καθοριστική για την έννοια. Οι μαθηματικές αρχές είναι βέβαια *a priori*.

Αναφέραμε παραπάνω ότι στη σύγκριση μεταξύ διαλεκτικής, φιλοσοφίας και φρόνησης θα χρησιμοποιήσουμε ως κριτήρια τις γνωσιολογικές βάσεις και τη μέθοδο καθεμιάς. Είδαμε ότι οι γνωσιολογικές βάσεις της διαλεκτικής είναι μια ειδική ομάδα προτάσεων, τα *ἔνδοξα*. Ας στραφούμε τώρα προς τη μέθοδο. Η μορφή της ερωταπαντήσεως είχε ήδη δοθεί στη διαλεκτική από τον Πλάτωνα. Ο Αριστοτέλης διατηρεί τη δομή αυτή: *ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἔνδοξος ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς* (Τοπ. 104α8-9): διαφέρει δὲ ἡ ἀποδεικτικὴ πρότασις τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ λήψις θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεώς ἐστίν (οὐ γὰρ ἐρωτᾷ ἀλλὰ λαμβάνει ὁ ἀποδεικνύων), ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστίν¹⁸⁵ (ΑΠ 24α22-25). Η διαφορά μεταξύ αποδεικτικού και διαλεκτικού επιστήμονα είναι ότι ο πρώτος ξεκινά δεχόμενος τις αρχές στις οποίες βασίζονται οι αποδείξεις του, ενώ ο δεύτερος δεν δέχεται αλλά ρωτά το συνομιλητή αν συμφωνεί ή όχι γύρω από αντιφατικές (*ἔνδοξες*) θέσεις.

Οι ερωτήσεις που θέτει ο διαλεκτικός δεν ζητούν πληροφοριακά διευρυντικές απαντήσεις, παρά μόνο τη συμφωνία ή τη διαφωνία του συνομιλητή. Ἄρα η λογική πορεία του διαλόγου εξαρτάται πάντοτε από τον ένα συνδιαλεγόμενο, χωρίς ο άλλος να μπορεί να εισαγάγει καινούργια στοιχεία, προτάσεις ή υποθέσεις. Ὑπὲρ αὐτὴν τὴν ἔννοια ὁ κύριος ομιλητής δεν ανταλλάσσει πληροφορίες με σκοπό να οικοδομήσει τη θεωρία του, αλλά παρουσιάζει τη δομή που ήδη έχει διαμορφώσει με σκοπό να πείσει τον άλλο. Δηλαδή παρ' ὅτι η διαλεκτική βασίζεται σε ανταλλαγή γνώμων, δεν αποτελεί ομαδική συνεργασία με επίκεντρο την επιστημονική έρευνα, αλλά την παρουσίαση της θεωρίας ενός ατόμου με κριτήριο παρουσίασης και αποδοχής τη συμφωνία ενός

άλλου. Έτσι το είδος των ερωτήσεων που μπορεί να κάνει ο διαλεκτικός περιορίζεται:

Οὐ δοκεῖ δὲ πᾶν τὸ καθόλου διαλεκτικῆ πρότασις εἶναι, οἷον «τί ἐστὶν ἄνθρωπος;» ἢ «ποσαχῶς λέγεται τἀγαθόν;» ἔστι γὰρ πρότασις διαλεκτικῆ πρὸς ἣν ἔστιν ἀποκρίνασθαι («ναὶ» ἢ «οὐ»)· πρὸς δὲ τὰς εἰρημένους οὐκ ἔστιν. διὸ οὐ διαλεκτικὰ ἔστι τὰ τοιαῦτα τῶν ἐρωτημάτων, ἂν μὴ αὐτὸς διορίσας ἢ διελόμενος εἴπη, οἷον «ἄρά γε τὸ ἀγαθὸν οὕτως ἢ οὕτως λέγεται;» πρὸς γὰρ τὰ τοιαῦτα ῥαδίᾳ ἢ ἀπόκρισις ἢ καταφήσαντι ἢ ἀποφήσαντι¹⁸⁶.

Σε περιπτώσεις που η συζήτηση φθάνει σε αδιέξοδο, όταν ο ομιλητής διαφωνεί με όλες τις προτάσεις του διαλεκτικού, τότε ο πρώτος μπορεί να εισαγάγει εννοιολογικές διαστολές, ώστε να συνεχισθεί ο διάλογος: ἅμα δὲ καὶ δίκαιον ἴσως παρ' ἐκείνου ζητεῖν ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀγαθόν, ὅταν αὐτοῦ διαιρουμένου καὶ προτεινόντος μηδαμῶς συγχωρῆ (Τοπ. 158α22-24). Ο Αριστοτέλης ὄχι μόνο δεν θεωρεῖ τη διαλεκτικὴ ως απλὴ συζήτηση και ανταλλαγὴ γνώμων και γνώσεων, ἀλλὰ λόγω απουσίας παραδόσεως προτείνει ο ἴδιος με λεπτομέρειες τη διαδικασίᾳ που πρέπει να ακολουθοῦν οι συνδιαλεγόμενοι, αρχίζοντας ἔτσι την κωδικοποίηση της διαλεκτικῆς¹⁸⁷.

Ὅπως εἶδαμε, η διαλεκτικὴ δεν βασίζεται στην ἀπόδειξη της ἀλήθειας ὅσων προτείνει ο διαλεκτικός, ἀλλὰ στην εξασφάλιση της συμφωνίας του ομιλητῆ με τον διαλεκτικό. Ἄρα το βασικό κριτήριο της διαλεκτικῆς μεθοδολογίας εἶναι η πειθῶ, ὄχι η ἀλήθεια. Ἀκόμη και ὅταν το θέμα το οποίο εξετάζεται εἶναι το ἴδιο, εἰάν ακολουθεῖται μέθοδος ἀποδεικτικῆ (που οδηγεῖ στην ἐπιστήμη), το καθοδηγητικό κριτήριο εἶναι η ἀλήθεια, τι υπάρχει και τι συμβαίνει: εἰάν ἐκεῖνο που μας οδηγεῖ εἶναι τι πιστεύουμε σχετικά με το θέμα αὐτό, η μέθοδος εἶναι διαλεκτικῆ. Ἐστω και αν η κατάληξη των δύο διαδικασιῶν εἶναι η ἴδια πρόταση, εἰάν στη μία ξεκινήσαμε ἀπὸ αὐτό που ισχύει και στην ἄλλη ἀπὸ αὐτό που πιστεύουμε ὅτι ισχύει, οι μέθοδοι εἶναι διαφορετικῆς:

ἔστι δὲ τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι ἐν μὲν ταῖς ἀποδείξεσι τὰ κατ' ἀλήθειαν οὕτως ἔχοντα, ἐν δὲ τοῖς διαλεκτικοῖς τὰ κατὰ δόξαν¹⁸⁸.

κατὰ μὲν οὖν δόξαν συλλογιζόμενοι καὶ μόνον διαλεκτικῶς δῆλον ὅτι τοῦτο μόνον σκεπτέον, εἰ ἐξ ὧν ἐνδέχεται ἐνδοξοτάτων γίνεται ὁ συλλογισμός, ὥστ' εἰ καὶ μὴ ἔστι τι τῇ ἀληθείᾳ τῶν Α Β μέσον, δοκεῖ δὲ εἶναι, ὁ δὲ διὰ τούτου συλλογιζόμενος συλλελογίσται διαλεκτικῶς· πρὸς δ' ἀλήθειαν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων δεῖ σκοπεῖν¹⁸⁹.

Το γεγονός ότι στη διαλεκτική κριτήριο δεν είναι η αλήθεια αλλά η πειθώ δίνει διαφορετική σημασία στην κατάφαση και την άρνηση στο πλαίσιο του διαλόγου. Η θέση που προτείνεται από τον διαλεκτικό και η κατάφαση ή άρνηση του συνδιαλεγόμενου αποτελούν αρχικά ενδείξεις των πεποιθήσεών τους. Αλλά κατά τη συνδιαλλαγή οι προτεινόμενες θέσεις μπορεί να αντιπροσωπεύουν όχι πίστη, παρά μόνο ότι η πρόταση γίνεται δεκτή ή είναι πειστικότερη από τις άλλες. Π.χ. όταν ο διαλεκτικός ξεκινά από ένα ἔνδοξο και προσπαθεί να καταλήξει σε απαράδεκτο συμπέρασμα, ο συνδιαλεγόμενος πρέπει να δεχθεί όσα πιστεύει και όσα θεωρεί στο μικρότερο βαθμό απαράδεκτα από το συμπέρασμα: εἰ δ' ἔνδοξος ἀπλῶς ἡ θέσις, δῆλον ὅτι τὸ συμπέρασμα ἀπλῶς ἄδοξον. Θετέον οὖν τά τε δοκοῦντα πάντα καὶ τῶν μὴ δοκούντων ὅσα ἤττον ἔστιν ἄδοξα τοῦ συμπεράσματος (Τοπ. 159β16-19). Αυτό σημαίνει ότι στη διαλεκτική η κατάφαση είναι ένδειξη βαθμού πειθούς και όχι πλήρους συμφωνίας.

Αντίθετα προς την απόδειξη, η διαλεκτική δεν είναι μέσο για τη διεκπεραίωση επιστημονικής έρευνας. Όπως εξηγγεί ο Ευστράτιος: Οὔτε οὖν τὸ τί ἔστιν οὔτε τὸ διὰ τί ἔστι διαλεκτικὸν πρόβλημα ... Ἐπιστήμης γὰρ ἔνεκεν ἄλλ' οὐκ ἐλέγχου χάριν πυνθάνεται ὁ τὴν αἰτίαν τῶν ζητουμένων ἐπιστημονικῶς μετιών¹⁹⁰.

Καταλήγουμε άρα στα εξής: γνωσιολογικές βάσεις της διαλεκτικής είναι τα ἔνδοξα. Η μέθοδος της διαλεκτικής χαρακτηρίζεται από δύο ιδιότητες: α) Ἐχει τη μορφή ερωταπάντησης, ό-

που οι απαντήσεις είναι κυρίως καταφάσεις και αρνήσεις που δεν εισάγουν θεωρία, β) οι καταφάσεις (και αρνήσεις) είναι εκφράσεις της πίστης μας (ή μη) ή της διάθεσής μας (ή μη) να δεχθούμε μια θέση. Επομένως και το συμπέρασμα δεν είναι ένδειξη του τι υπάρχει και συμβαίνει, αλλά του τι πιστεύουμε ή δεχόμαστε (ή όχι).

2. Οι αρχές της φιλοσοφικής επιστήμης

*δήλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ἢ ὄντα. ... τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίαις ἔχειν τὸν φιλόσοφον. ... διὸ καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὃν ὅσα εἶδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῶ γενέει...*¹⁹¹

*ἐπεὶ οὖν τοῦ ἑνός ἢ ἓν καὶ τοῦ ὄντος ἢ ὃν ταῦτα καθ' αὐτὰ ἐστὶ πάθη, ἀλλ' οὐχ ἢ ἀριθμοὶ ἢ γραμμαὶ ἢ πῦρ, δῆλον ὡς ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης καὶ τί ἐστὶ γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηκότ' αὐτοῖς ... καὶ τῶ ὄντι ἢ ὃν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές*¹⁹².

Η φιλοσοφία, λέει ο Αριστοτέλης, είναι επιστήμη και έχει ως θέμα έρευνας το ον ως τέτοιο. Παρ' όλο που η φιλοσοφία είναι μια συγκεκριμένη επιστήμη, ενώ η διαλεκτική τίποτα περισσότερο από γενική μεθοδολογία, υπάρχει μεταξύ τους ένα βασικό κοινό στοιχείο. Όπως η διαλεκτική δεν περιορίζεται σε κανένα συγκεκριμένο θέμα, έτσι και η φιλοσοφία εξετάζει όλα τα θέματα¹⁹³, αλλά για διαφορετικό λόγο και με διαφορετικό τρόπο. Η διαλεκτική ως μέθοδος είναι ανεξάρτητη από τον τομέα εφαρμογής. Η φιλοσοφία από την άλλη έχει τομέα εφαρμογής, αλλά ο τομέας αυτός εμπεριέχει καθετί που υπάρχει και το εξετάζει ως μορφή όντος¹⁹⁴. *Περὶ μὲν γάρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ... ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει ... τῶ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, ... ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ* (ΜΦ 1004β22-26). Η φιλοσοφία οδηγεί στη γνώση γιατί είναι επιστήμη, αντίθετα προς τη διαλεκτική η οποία εξετάζει τις πε-

ποιθήσεις των ανθρώπων. Συγκρινόμενη με τις άλλες επιστήμες, η φιλοσοφία εξετάζει όσα αποτελούν τις αρχές των άλλων επιστημών, δηλαδή την ουσία των πραγμάτων:

ἀλλὰ πᾶσαι αὐται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραφόμεναι περὶ τοῦτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἢ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστὶν οὐθένα λόγον ποιοῦνται, ἀλλ' ἐκ τούτου, ... διόπερ φανερόν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστὶν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλὰ τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως (ΜΦ 1025β7-16).

Η φιλοσοφία προσφέρει αυτό τον άλλο τρόπο εξέτασης της ουσίας των πραγμάτων, τοποθετώντας την εξέτασή τους στο πλαίσιο μιας γενικής θεωρίας του ὄντος.

Παρ' ότι ο Αριστοτέλης αποκαλεί τη φιλοσοφία επιστήμη και τη διαχωρίζει από τη διαλεκτική, ο τρόπος με τον οποίο φιλοσοφεί δεν ακολουθεί απόλυτα το μοντέλο της επιστήμης που περιγράφει, σύμφωνα με το οποίο τα χαρακτηριστικά κάθε επιστήμης είναι ότι έχει ως γνωσιολογική βάση τις προφανείς, αναγκαίες αρχές και ως μέθοδο τη συλλογιστική απόδειξη. Ας εξετάσουμε πρώτα τις γνωσιολογικές βάσεις της φιλοσοφίας. Τις έννοιες των καθόλου που εμφανίζονται στις αρχές της φιλοσοφίας τις έχουμε αποκτήσει επαγωγικά, και οι αρχές αυτές είναι αληθείς και αναγκαίες. Ορισμένες είναι καθόλου προτάσεις που έχουν τη μορφή ορισμού και άλλες τη μορφή εννοιολογικών αληθειών. Π.χ. ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὐσα ἐνεργεία δυνάμει ἐστὶ τόδε τι (ΜΦ 1042α27-28), και τῶ ... ἐνὶ ἀντίκειται πλῆθος (1004α10). 'Άλλες φιλοσοφικές αρχές είναι αποτέλεσμα επαγωγικής διαδικασίας με αφετηρία τη νοητική –όχι αισθητική– ανάλυση των πολλών και κατάληξη τις καθόλου προτάσεις: λογικαὶ δὲ [προτάσεις] οἷον πότερον τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῆ ἐπιστήμη ἢ οὐ' ... ὀρισμῶ μὲν οὐκ εὐπετές ἀποδοῦναι περὶ αὐτῶν [των προτάσεων] (Τοπ. 105β23-27). Αλλά οι αρχές αυτών των μορφών δεν εξαντλούν όλες τις γνωσιολογικές βάσεις της φιλοσοφίας. Π.χ. μερικές αρχές

είναι υπαρξιστικές, όπως η αρχή: *Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν* (Κατ. Ια20-21). Μια τέτοια αρχή δεν είναι ούτε εννοιολογική αλήθεια ούτε αποτέλεσμα επαγωγικής ανάλυσης. Θα μελετήσουμε τη γνωσιολογική υπόσταση της αρχής αυτής, όταν έρθουμε στην εξέταση της έννοιας των φαινομένων στην αριστοτελική μεταφυσική. Τέλος, άλλες αρχές ξεκινούν ως *ἐνδοξα* τα οποία εξετάζει ο Αριστοτέλης: *ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ... οἷον οἱ λέγοντες τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν, ἢ ὡσπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει ... διὸ ... οὕτω φαμέν τὴν φύσιν ἔχειν ἐὰν μὴ ἔχη τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν* (ΜΦ 1014β35-15α5).

Ο Owen δείχνει ότι και στο έργο του *Φυσική Ἀκρόασις* ο Αριστοτέλης δεν ακολουθεῖ την επιστημονική μέθοδο που περιγράφει στα *Ἀναλυτικά Ὑστερα*, αλλά ξεκινά από κοινές πεποιθήσεις, όχι από αρχές: «Εἶναι αλήθεια πως ὅσον αφορά μεγάλο μέρος των *Φυσικῶν* ο Αριστοτέλης δεν επιχειρηματολογεῖ με βάση τους ορισμούς των βασικῶν ὄρων του, αλλά κατασκευάζει αὐτούς τους ορισμούς. Ξεκινά με σκοπό να διασαφηνίσει και να εδραιώσει κοινές ιδέες όπως η αλλαγή και η κίνηση, ο τόπος και ο χρόνος...»¹⁹⁵ Επίσης ο Augustin Mansion υποστηρίζει ότι οι εννοιολογικές αναλύσεις που παραθέτει ο Αριστοτέλης στο *Φυσική Ἀκρόασις* βασίζονται στη γενική εμπειρία των ανθρώπων (δηλαδή στα *ἐνδοξα*)¹⁹⁶.

Το γεγονός ότι τα *ἐνδοξα* είναι αρχές για τη φιλοσοφία αποτελεί κοινό σημείο μεταξύ φιλοσοφίας και διαλεκτικής, αλλά και πρόβλημα για τη δημιουργία φιλοσοφικής επιστήμης. Το πρόβλημα είναι ότι για τη δημιουργία επιστήμης, οι αρχές πρέπει να είναι αληθείς και αναγκαίες. Αλλά τα *ἐνδοξα* είναι προτάσεις στις οποίες πιστεύουν οι πολλοί ή οι ειδικοί και σοφοί, πράγμα το οποίο δεν εξασφαλίζει την αλήθεια τους. Εφόσον η συλλογιστική απόδειξη ως μέθοδος βασίζεται στην αλήθεια των αρχικῶν προτάσεων ως προϋπόθεση για την αλήθεια του συμπεράσματος, είναι απαραίτητο να ξεκινήσουμε από αληθείς αρχές, κάτι που δεν

είναι εξασφαλισμένο όταν ξεκινάμε από τα *ἐνδοξα*. Πώς λοιπόν επιτρέπει ο Αριστοτέλης τα *ἐνδοξα* ως αφετηρίες φιλοσοφικής γνώσης; Ολοκληρωμένη απάντηση θα βρούμε στη θεωρία των φαινομένων του Αριστοτέλη την οποία θα εξετάσουμε παρακάτω. Αλλά εάν ο συλλογισμός (των κλασικών αριστοτελικών μορφών) δεν μπορεί να βασισθεί στα *ἐνδοξα* για την παραγωγή νέων αληθειών, ο *διά τοῦ ἀδυνάτου* συλλογισμός μπορεί. Στα *Τοπικά* ο Αριστοτέλης λέει ότι στις αποδείξεις (αντίθετα προς τη διαλεκτική), αν μπορούμε να φθάσουμε στο συμπέρασμα είτε με τον αδύνατο είτε με άλλης μορφής συλλογισμό, δεν έχει καμιά σημασία ποια από τις δύο αποδείξεις θα ακολουθήσουμε: *Ὅταν δ' ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἄνευ τε τοῦ ἀδυνάτου καὶ διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογίσασθαι, ἀποδεικνύντι μὲν καὶ μὴ διαλεγόμενῳ οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἐκείνῳ συλλογίσασθαι* (157b34-36). Αυτός ο τρόπος απόδειξης είναι χρησιμότερος, όταν ξεκινάμε από τα *ἐνδοξα*, γιατί σε αντίθεση με τις άλλες μορφές συλλογισμών δεν ξεκινά από την αλήθεια της αρχής, αλλά την υποθέτει για να φθάσει στο αδύνατο συμπέρασμα. Έτσι η αλήθεια ενός *ἐνδόξου* μπορεί να δειχθεί, εάν η ἀρνήσή του μας οδηγεί σε αδύνατο συμπέρασμα. Και πράγματι στα *Μετὰ τὰ Φυσικά* βρίσκουμε πολλά παραδείγματα *διά τοῦ ἀδυνάτου* αποδείξεων. (Για παράδειγμα τα κεφάλαια Z, 13-14 περιέχουν πολλές *διά τοῦ ἀδυνάτου* αποδείξεις εναντίον *ἐνδόξων* για τις πλατωνικές ιδέες). Καταλήγουμε λοιπόν ότι, ακόμη και στις περιπτώσεις που η φιλοσοφία και η διαλεκτική ξεκινούν από τις ίδιες γνωσιολογικές βάσεις, δηλαδή τα *ἐνδοξα*, με τη φιλοσοφία φθάνουμε στην επιστήμη, γιατί οι αποδείξεις εξετάζουν την αλήθεια των *ἐνδόξων*, ενώ με τη διαλεκτική εξετάζουμε εάν τα *ἐνδοξα* συμβιβάζονται με τις πεποιθήσεις του *συνομιλητή*¹⁹⁷.

3. Οι αρχές της φρόνησης: ηθικός νους

Η γνώση του αγαθού, προς την πραγμάτωση του οποίου κα-

τευθύνονται όλες οι πράξεις μας, είναι ο σκοπός της πολιτικής επιστήμης, η οποία έχει έναν κατά κάποιον τρόπο αρχιτεκτονικό ρόλο σχετικά με την ανάπτυξη των άλλων επιστημών στην κοινωνία (EN 1094α18-β9). Παρ' ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο *ἐπιστήμη* (1094α26, β4) αναφορικά με τη σπουδή του ανθρώπινου αγαθού, φροντίζει αμέσως να εισαγάγει τη θέση ότι το κάθε πεδίο έρευνας δεν ακολουθεί την ίδια μέθοδο, ούτε στον ίδιο βαθμό. *Τὸ γὰρ ἀκριβές οὐχ ὁμοίως ἐν ἅπασιν τοῖς λόγοις ἐπιζητήτεον, ὥσπερ οὐδ' ἐν τοῖς δημιουργουμένοις. ... πεπαιδευμένοι γὰρ ἔστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβές ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικῷ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν* (1094β12-27). Οι διάφορες αυτές επιστήμες ή μέθοδοι έρευνας διαφέρουν και κατά το βαθμό ακρίβειας και κατά τις γνωσιολογικές βάσεις τους:

καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεωμέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὀρθὴν [γωνίαν]· ὁ μὲν γὰρ ἐφ' ὅσον χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον, ὁ δὲ τί ἔστιν ἡ ποῖόν τι· θεατῆς γὰρ τάληθοῦς. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ποιητέον, ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίνηται. οὐκ ἀπαιτητέον δ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' ἱκανὸν ἐν τισὶ τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς, οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς· τὸ δ' ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἔθισμῳ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως¹⁹⁸.

Και ὅσον αφορά τὸ ἐρώτημα, ποιες οἱ ἠθικὲς ἐξεις, ο Αριστοτέλης λέει δεῖ... *δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα* (1145β2-6). Μας οδηγεί ἀρα να δούμε ὅτι στην ἠθική δεν πρέπει να απαιτήσουμε την αυστηρή αποδεικτική μέθοδο της επιστήμης ούτε τις ίδιες γνωσιολογικές βάσεις.

Ἡ γνώση στον τομέα της ἠθικῆς διαφέρει ἀπὸ τη φιλοσοφική επιστήμη κατά τὸ ὅτι ἡ ἠθική γνώση εξετάζει τὸ καλὸ ἀπὸ τη σκοπιά του ἀνθρώπου ἢ γενικότερα κάποιου γένους ὄντων. Αντί-

θετα, η σοφία ασχολείται με αλήθειες που έχουν παγκόσμια και αναγκαία εφαρμογή:

δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὡσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. ἄτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι ... Εἰ δὴ ὑγιεινὸν μὲν καὶ ἀγαθὸν ἕτερον ἀνθρώποις καὶ ἰχθύσι, τὸ δὲ λευκὸν καὶ εὐθὺ ταῦτόν ἀεί, καὶ τὸ σοφὸν ταῦτό πάντες ἂν εἴποιεν, φρόνιμον δὲ ἕτερον· τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον, καὶ τούτῳ ἐπιτρέψει αὐτά. διὸ καὶ τῶν θηρίων ἕνια φρόνιμά φασι εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικὴν. φανερόν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἡ σοφία καὶ ἡ πολιτικὴ ἢ αὐτὴ· εἰ γὰρ τὴν περὶ τὰ ὠφέλιμα τὰ αὐτοῖς ἐροῦσι σοφίαν, πολλαὶ ἔσονται σοφαί· οὐ γὰρ μία περὶ τὸ ἀπάντων ἀγαθὸν τῶν ζώων, ἀλλ' ἑτέρα περὶ ἕκαστον, εἰ μὴ καὶ ἰατρικὴ μία περὶ πάντων τῶν ὄντων¹⁹⁹.

Ἄρα η πολιτική επιστήμη και η φρόνηση είναι σχετικές προς τα ενδιαφέροντα του ανθρώπου, ενώ αντίθετα η σοφία δεν εξετάζει τα θέματά της από ιδιαίτερη σκοπιά.

Είδαμε παραπάνω πως τὸ ὅτι και οι αρχές έχουν ως πηγή την επαγωγή, την αίσθηση, τον εθισμό και τα ἔνδοξα, και, στο τελευταίο κείμενο που παραθέσαμε, ὅτι οι αρχές της φρόνησης έχουν να κάνουν με ὅσα αφορούν το ὠφέλιμο και το καλὸ για τον ἄνθρωπο. Θα εξετάσουμε τώρα πῶς συνδυάζονται αυτές οι δύο θέσεις στη θεωρία περὶ ἠθικῶν αρχῶν του Αριστοτέλη.

Ὅπως στις αποδεικτικές επιστήμες, ἔτσι και στην ἠθική, οι αρχές γίνονται κατανοητές ἀπὸ το νοῦ: εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἔνδεχόμενα ἢ καὶ ἔνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἔστι καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηδὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν (ΕΝ 1141α3-8). Στην εξέταση της επιστήμης είδαμε ὅτι ο νοῦς με τη βοήθεια

της αίσθησης και της επαγωγής φθάνει στην κατανόηση των αληθειών περί τα καθόλου. Στην ηθική, η σύνδεση του νου με την αίσθηση είναι διπλή. Ξεκινώντας από την αίσθηση και εφαρμόζοντας την επαγωγική μέθοδο, ο νους φθάνει να κατανοήσει τις καθόλου αλήθειες της ηθικής. Αλλά εδώ αντιμετωπίζουμε το ακόλουθο ερώτημα: ποια είναι τα καθ' ἕκαστα από τα οποία ξεκινά η αίσθηση για να φθάσει στα καθόλου της ηθικής; Τα καθ' ἕκαστα δεν μπορεί να είναι τα συγκεκριμένα φυσικά γεγονότα που παρατηρούμε στο περιβάλλον μας, γιατί οι καθόλου ηθικές αρχές έχουν να κάνουν με το καλό και το ωφέλιμο που είναι αξιολογικές έννοιες. Η απάντηση για τον Αριστοτέλη δεν είναι η εγκατάλειψη του ρεαλισμού στην ηθική υπέρ του νομιναλισμού. Αντίθετα, λέει ο Αριστοτέλης, και στον τομέα της ηθικής η αντίληψη των συγκεκριμένων γεγονότων είναι μορφή αίσθησης (του τι υπάρχει στο περιβάλλον μας) και συνεπώς όχι έκφραση των συναισθημάτων μας προς το περιβάλλον:

(Α) *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταὶ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς²⁰⁰.*

Η ἑτέρα πρότασις είναι η δεύτερη πρόταση σε έναν πρακτικό συλλογισμό. Π.χ. (1) οι άνθρωποι επιδιώκουν τα ευεργετήματα, (2) η τάδε πράξη είναι ευεργέτημα, άρα οι άνθρωποι επιδιώκουν αυτή την πράξη. Ότι αυτή η πράξη είναι ευεργέτημα σημαίνει πως πρόκειται για μια συγκεκριμένη περίπτωση ευεργετήματος και όταν την εκλαμβάνουμε ως τέτοια, αντιλαμβανόμαστε την ύπαρξη μιας αξίας στο περιβάλλον μας. Το ότι η πράξη είναι καλή καθορίζει το οὐ ἔνεκα αυτής: η πράξη είναι για χάρη του καλού. Από την αντίληψη πολλών τέτοιων πράξεων, μέσω της επαγωγικής μεθόδου, καταλήγουμε στην αντίληψη της καθόλου έννοιας

του ευεργετήματος. Είναι λοιπόν ανάγκη να ξεκινήσουμε από την αντίληψη του συγκεκριμένου ευεργετήματος, για να φθάσουμε στην καθόλου έννοια. Η αντίληψη του συγκεκριμένου κατά τον Αριστοτέλη είναι αίσθηση (όχι προβολή των αξιών μας στο περιβάλλον μας) και η αίσθηση αυτή, όπως είδαμε στο παραπάνω κείμενο, είναι ο νους (HN 1143β5). Άρα στην ηθική ο νους έχει ως αντικείμενα και τις καθόλου ηθικές αρχές και τα καθ' ἑκάστα ηθικά γεγονότα.

Αυτή η ερμηνεία του κειμένου (A) αντιμετωπίζει την εξής δυσκολία. Σε προηγούμενο κείμενο ο Αριστοτέλης λέει:

(B) *ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὡσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. Ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὐ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ [ἐν τοῖς μαθηματικοῖς] ἔσχατον τρίγωνον στήσεται γὰρ κάκει. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος²⁰¹.*

Η φαινομενική αντίφαση μεταξύ του (A) και του (B) βρίσκεται στο ότι το (A) λέει, σύμφωνα με την παραπάνω ερμηνεία, ότι ο νους, ως αίσθηση, αντιλαμβάνεται τα αξιολογικά γεγονότα στο περιβάλλον μας, ενώ το (B) λέει πως δεν είναι ο νους αλλά η φρόνηση ως αίσθηση που αντιλαμβάνεται αυτά τα γεγονότα. Το θέμα αυτό έχει απασχολήσει αρκετά τους σύγχρονους ερμηνευτές του Αριστοτέλη και έχει οδηγήσει σε διάφορες ερμηνείες των δύο κειμένων, που δεν αρμόζει, λόγω του χώρου που θα καταλάμβαναν, να τις εξετάσουμε εδώ. Περιορίζομαι να προτείνω μια ερμηνεία που θα εξομαλύνει τη φαινομενική διαφορά μεταξύ των δύο κειμένων.

Θα προσπαθήσω να δείξω ότι μπορούμε να κατανοήσουμε ως ορολογική τη διαφορά μεταξύ του (A) και του (B). Από τη μια η λέξη νοῦς χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη για την αντίληψη των καθόλου εννοιών και αληθειών. Θα ήταν φυσικό λοιπόν να

θέλει να χρησιμοποιήσει άλλον όρο για την αντίληψη των συγκεκριμένων ηθικών αληθειών, των συγκεκριμένων οὐ ἔνεκα. Έτσι καταλαβαίνουμε γιατί αναθέτει στη φρόνηση την αντίληψη των συγκεκριμένων αξιολογικών γεγονότων στο κείμενο (B).

Από την άλλη μεριά, η φρόνηση είναι βουλευτική: *Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι* (EN 1141β8-9). Αλλά δεν είναι δυνατόν να βουλευθούμε και για τα συγκεκριμένα αξιολογικά γεγονότα, δίχως να οδηγηθούμε είτε σε μια ατέλειωτη διαδικασία βούλευσης είτε σε νομιναλισμό (αποφασίζοντας για μη αξιολογικούς λόγους να αποδώσουμε αξία σε ένα συγκεκριμένο γεγονός). Ο Αριστοτέλης απορρίπτει και τις δύο αυτές θέσεις. Ἄλλωστε, όπως μόλις είδαμε, η αντίληψη των συγκεκριμένων τελολογικών γεγονότων είναι η πηγή για την αντίληψη των αντίστοιχων καθόλου αληθειών και εννοιών: *ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταὶ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου* (EN 1143β4-5). Η αντίληψη άρα των καθόλου αξιών προέρχεται επαγωγικά από τις καθ' ἕκαστα αξίες που αντιλαμβάνομαστε στο περιβάλλον μας. Δεν βουλευόμαστε, για να αποφασίσουμε πως αυτές οι αξίες υπάρχουν στο περιβάλλον μας, παρά τις αντιλαμβάνομαστε κατευθείαν. Ἄρα η φρόνηση, ως βουλευτική ἔξη, δεν μπορεί να είναι αυτή που αντιλαμβάνεται κατευθείαν τις συγκεκριμένες αξίες στο περιβάλλον μας. Ἰδού λοιπόν τι οδηγεί τον Αριστοτέλη να αναθέσει στο νου αυτή την αντίληψη στο κείμενο (A).

Η λύση της αντίφασης ἔγκειται στο ότι στο κείμενο (B), που προηγείται του (A) στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο *νοῦ* αυστηρά, όπως τον έχει χρησιμοποιήσει γενικότερα στο ἔργο του, για τις καθόλου ἔννοιες και αλήθειες: αναγκάζεται ἔτσι να υιοθετήσει πιο χαλαρά κριτήρια για τη χρήση του όρου *φρόνησις* και να αναθέσει στη φρόνηση τη (μη βουλευτική) αντίληψη των γεγονότων. Αντίθετα, στο κείμενο (A) που ακολουθεί, αναθέτει στο νου καθετί που απαιτεί κατευθείαν αντίληψη των αναπόδευκτων καθόλου αρχών και των αβούλευτων

συγκεκριμένων γεγονότων. Έτσι αφήνει στη φρόνηση τον ενδιαμέσο χώρο μεταξύ των καθόλου και των συγκεκριμένων αξιολογικών αληθειών: την περιοχή όπου εφαρμόζεται η βούλευση. Αυτό δίνει μια ευρύτερη εφαρμογή στον όρο νοῦ, αναθέτοντάς του ρόλο παραπλήσιο στο ρόλο της αίσθησης: *τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς* (EN 1143b5).

Είδαμε παραπάνω ότι οι κύριες πηγές των αρχών είναι τέσσερις: τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἔθισμῳ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως²⁰², όπου μία από αυτές τις άλλες πηγές που βρίσκουμε στην ηθική είναι τα ἔνδοξα²⁰³. Ἦδη εξετάσαμε τη σχέση της αίσθησης και της επαγωγής με τις αρχές της φρόνησης και είδαμε ότι, ενώ η επιστήμη περιορίζεται στα καθόλου και στα αναγκαία, η φρόνηση εφαρμόζεται και στα μη αναγκαία καθόλου (π.χ. η μόρφωση ωφελεί τον άνθρωπο) και στα (μη αναγκαία) καθ' ἕκαστα (αυτή η πράξη είναι ωφέλιμη). Εκτός από την αίσθηση και την επαγωγή, τα ἔνδοξα αποτελούν ένα επιπλέον κοινό σημείο μεταξύ της επιστήμης και της φρόνησης σχετικά με τις αρχές τους: όχι οποιασδήποτε αποδεικτικής επιστήμης, αλλά συγκεκριμένα της φιλοσοφίας. Και η φιλοσοφία και η φρόνηση ξεκινούν συχνά με την εξέταση των ἐνδόξων πεποιθήσεων, εξετάζοντας ποιες από αυτές είναι αληθείς και ποιες πρέπει να απορριφθούν. Οι Detienne και Vernant έδειξαν πως η πηγή προς την οποία στρέφεται ο Αριστοτέλης στην ηθική είναι οι αλήθειες της καθημερινής εμπειρίας και όχι οι αρχές φιλοσοφικών ορισμών, όπως είδαμε στην επιστήμη των Ἐναλυτικῶν Ἰστέρων²⁰⁴. Θα επανέλθουμε στο θέμα αυτό παρακάτω, όταν εξετάσουμε τα φαινόμενα στη θεωρία του Αριστοτέλη. Εκεί όμως που διαφέρει η επιστήμη (μαζί με τη φιλοσοφία) από τη φρόνηση είναι στο θέμα των αρχών από εθισμό.

Η ικανότητα να δούμε ότι ορισμένες πράξεις είναι καλές, ενώ άλλες κακές, δεν είναι έμφυτη. Χρειάζεται να εθισθούμε ακολουθώντας τα παραδείγματα των φρόνιμων ανθρώπων, προτού ακόμη να είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε τις πράξεις αυτές ως

καλές. Η τριβή που αποκτούμε κάνοντας καλές πράξεις έχει και ηθικοπλαστικά και γνωσιολογικά αποτελέσματα. Αυτός ο διαχωρισμός πρέπει να είναι η βάση της θέσης του Ψελλού ότι *ἄλλη ψυχῆς καὶ ἄλλη νοῦ ... ἢ μὲν οὖν ψυχικῶς οἶδεν, ὁ δὲ νοερῶς...*²⁰⁵ Έχουμε ήδη εξετάσει τα ηθικοπλαστικά αποτελέσματα του εθισμού, που οδηγεί στη δημιουργία ἔξεων για τις πράξεις αυτές. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι τα γνωσιολογικά αποτελέσματα. Λέει ο Αριστοτέλης:

*δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἤχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνεται ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι*²⁰⁶.

Το απόσπασμα τούτο είναι πολύ βασικό για την κατανόηση των αρχών της φρόνησης κατά τον Αριστοτέλη. Οι ηθικές αλήθειες στις οποίες αναφέρεται είναι εκείνες που, όταν τις αντιληφθούμε, δεν χρειάζονται ἄλλη δικαιολόγηση. Άρα οι αλήθειες αυτές είναι αρχές, οι οποίες όμως δεν βασίζονται σε διανοητικές επεξεργασίες ὅσων μας δίνονται από την αίσθηση, ὅπως οι αρχές της επιστήμης, ούτε σε κοινές πεπειθήσεις. Βασίζονται στο γεγονός ότι με τον εθισμό δημιουργούμε στον εαυτό μας τις προϋποθέσεις να δούμε και να αναγνωρίσουμε την ύπαρξη των αληθειῶν αυτών στο περιβάλλον μας. Η αριστοτελική αυτή θέση δείχνει να πλησιάζει πολύ τον ηθικό σχετικισμό. Το θέμα που θα εξετάσουμε στο επόμενο τμήμα είναι πως ο Αριστοτέλης διατηρεί την ηθική ρεαλιστική του θέση, παρ' ὅτι βασίζει τις αρχές αυτές στον εθισμό.

4. Τα φαινόμενα

Μια γενική μέθοδος, που ο Αριστοτέλης ακολουθεί σε κάθε τομέα έρευνας, είναι η επιβεβαίωση των φαινομένων από τη θεωρία και αντιστρόφως: *ὁ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ* (Περὶ Οὐρανοῦ 270β4-5). Εάν δεν είναι δυ-

νατόν να διατηρήσουμε όλα τα φαινόμενα στην τελική θεωρία, μπορούμε τουλάχιστον να το κάνουμε για τα περισσότερα και κυριότερα: *δεῖ δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δευκνῆναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα* (EN 1145β2-6). Ο Αριστοτέλης κατακρίνει τους φιλόσοφους που δεν εξηγούν τα φαινόμενα (*περὶ τῆς φιλίας οὐ δύναται πάντ' ἀποδιδόναι τὰ φαινόμενα*, EE 1236α25-26), ή που, αντί να τα εξηγήσουν με τις θεωρίες τους, προσπαθούν να τα προσαρμόσουν σ' αυτές: *οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρὸς τινὰς λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν. ... τὸ πιστὸν οὐκ ἐκ τῶν φαινομένων ἀθροῦσιν ἀλλὰ μᾶλλον ἐκ τῶν λόγων* (ΠΟ 293α25-30).

Ο Owen στο άρθρο του «Τιθέναι τὰ φαινόμενα» αναφέρει την παρατήρηση του Αλέξανδρου στο σχόλιό του για τα Μετεωρολογικά του Αριστοτέλη, ότι η λέξη *φαινόμενα* χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη με διφορούμενη σημασία²⁰⁷. Σε μερικά έργα του ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη *φαινόμενα* για να αναφερθεί στα εμπειρικά δεδομένα με τα οποία ξεκινά κάθε επιστήμη. Περιγράφοντας τη μέθοδο στην αστρονομία λέει, όπως αναφέρει ο Owen, πως *ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὐρέθησαν αἱ ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις* (ΑΠ 46α20-21). Σε άλλα όμως έργα, ηθικά και φυσικά, η λέξη *φαινόμενα* σημαίνει *ἔνδοξα*, που είναι κοινές πεποιθήσεις ή πεποιθήσεις των σοφών, όχι εμπειρικά δεδομένα. (Ο Owen αναφέρει το κείμενο EN 1145β2-6).

Η Nussbaum στο βιβλίο της *The Fragility of Goodness* διαφωνεί με τον Owen, υποστηρίζοντας ότι η διχοτόμηση μεταξύ εμπειρικών δεδομένων και πεποιθήσεων (ή η τριχοτόμηση, αν προσθέσουμε και τις ερμηνείες) είναι αναχρονιστική, όταν αποδίδεται στον Αριστοτέλη. Αντίθετα, κατά τη Nussbaum ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη *φαινόμενα* με μια γενική σημασία, δηλαδή για τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται ο κόσμος σε

μέλη του ανθρώπινου γένους. Το γεγονός ότι οι διάφορες επιστήμες βασίζονται κατά τον Αριστοτέλη στα φαινόμενα οδηγεί τη Nussbaum να καταλήξει (μαζί με περαιτέρω τεκμηρίωση από αριστοτελικά κείμενα) ότι κατά τον Αριστοτέλη η γνώση του κόσμου επιτυγχάνεται μέσα στο πλαίσιο των εμπειριών και εννοιών που μπορούν να έχουν όντα σαν τον άνθρωπο. Λέει η Nussbaum:

«Όταν ο Αριστοτέλης κάθεται στην παραλία της Λέσβου, κρατώντας σημειώσεις περί των οστρακοειδών κάνει κάτι το οποίο, αν το δούμε από τη δική του οπτική γωνία, δεν απέχει τόσο από τη δραστηριότητά του όταν καταγράφει τα λεγόμενά μας περί ακρασίας. Περιγράφει τον κόσμο όπως εμφανίζεται, όπως βιώνεται από παρατηρητές που είναι μέλη του ανθρώπινου είδους ... Ο Αριστοτέλης ... υπόσχεται να υπερασπιστεί και να δουλέψει στο πλαίσιο μιας μεθόδου πλήρως δεσμευμένης στα δεδομένα της ανθρώπινης εμπειρίας τα οποία και αποδέχεται ως όριά της ... Τα φαινόμενα συλλέγονται από τη γλωσσολογική κοινότητα του Αριστοτέλη, καθώς και από ορισμένες άλλες πολιτισμένες κοινότητες, οι οποίες ήξερε πως είχαν εμφανώς παρόμοιες γενικές συνθήκες ζωής, αν και με διαφορετικούς ιδιαίτερους θεσμούς»²⁰⁸.

Η θέση αυτή, συνεχίζει η Nussbaum, δεν οδηγεί στο σχετικισμό:

«Πρόκειται λοιπόν ... για ένα είδος ρεαλισμού, ούτε για ιδεαλισμό οποιουδήποτε τύπου ούτε για σκεπτικισμό. Δεν έχει την τάση να μας περιορίσει σε εσωτερικές παραστάσεις, ούτε να μας ζητήσει να αναστείλουμε ή να μετριάσουμε τις βαθύτατα θεμελιωμένες κρίσεις μας. Είναι εντελώς δεκτικός στην αλήθεια, την αναγκαιότητα ... και σε μια ρωμαλέα αντίληψη της αντικειμενικότητας. Δεν πρόκειται για σχετικισμό, αφού διατείνεται πως η αλήθεια είναι μία για όλα τα σκεπτόμενα πλάσματα που διαθέτουν γλώσσα. Πρόκειται εν τούτοις για ένα ρεαλισμό, που αρθρώνει πολύ προσεκτικά τα όρια μέσα στα οποία κάθε ρεαλισμός οφείλει να ζει»²⁰⁹.

Όπως θα φανεί ακολούθως, καθώς και στο επόμενο τμήμα,

συμφωνώ με τη γενική θέση του ρεαλισμού που η Nussbaum αποδίδει στον Αριστοτέλη, καθώς επίσης και με τη θέση που παίρνει έναντι της κριτικής του Owen σχετικά με τη χρήση της λέξης φαινόμενα. Η πορεία όμως που θα ακολουθήσω, και τα συγκεκριμένα συμπεράσματα στα οποία θα καταλήξω είναι διαφορετικά.

Είδαμε ότι κατά τον Αριστοτέλη οι αρχές κάθε μορφής γνώσης, επιστήμης ή φρόνησης προέρχονται επαγωγικά από την αίσθηση. Άρα η αίσθηση είναι η πηγή γνώσης που διαθέτουμε για τον κόσμο. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οι αισθήσεις αποτελούν το μεταφυσικό υπόβαθρο της γνώσης μας. Ο Αριστοτέλης περιγράφει τη θέση ως *ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν* (ΜΦ 1009β1-2) και την ταυτίζει με μια μορφή φαινομενοκρατίας: *ὄλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν [ήτοι, γνώση] μὲν τὴν αἴσθησιν, ... τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθές εἶναι φασιν* (ΜΦ 1009β12-15). Η κριτική του είναι πως η φύση των πραγμάτων δεν εξαντλείται από τις φαινομενικές τους ιδιότητες, γιατί υπάρχει το υλικό μεταφυσικό υπόβαθρο που είναι ανεξάρτητο από τα φαινόμενα: *ἐν δὲ τούτοις [τοῖς αἰσθητοῖς] πολλή ἢ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει καὶ ἡ τοῦ ὄντος οὕτως ὡσπερ εἶπομεν* (ΜΦ 101α3-4).

Αρνείται επίσης τον ιδεαλισμό: *εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθέν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμφύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη* (ΜΦ 1010β30-31). Αν υπάρχουν μόνο τα αισθητά και οι αισθήσεις, τότε χωρίς αυτά δεν πρέπει να υπήρχε τίποτα: θα υπήρχε όμως το υποκείμενο, ακόμη και χωρίς αισθήσεις, διότι η αίσθηση προϋποθέτει το αισθανόμενο: *(τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὴ ἢ γ' αἴσθησις αὐτῆ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως* (ΜΦ 1010β35-37). Δεν μπορούμε, λέει ο Αριστοτέλης, να ξεκινήσουμε με την έννοια της αίσθησης που είναι εννοιολογικά εξαρτημένη από το αισθανόμενο (αλλά μη αισθητό)

υποκείμενο και να αγνοήσουμε την εξάρτηση αυτή, θεωρώντας ότι η αίσθηση θα υπάρχει και χωρίς το αισθανόμενο. Αν όμως αναγκαστούμε να δεχθούμε την ύπαρξη του (μη αισθητού) αισθανόμενου, έχουμε ήδη εγκαταλείψει τον ιδεαλισμό²¹⁰.

Το γεγονός ότι τα φαινόμενα δεν έχουν ανεξάρτητη οντότητα, αλλά εξαρτώνται από εξωτερικές πραγματικότητες, είναι αυτό που τους δίνει τη γνωσιολογική τους αξία: *πρῶτον τὰ φαινόμενα ληπτέον περι ἕκαστον γένος, εἴθ' οὕτω τὰς αἰτίας τούτων λεκτέον* (ΠΖΜ 640α14-15). Τα φαινόμενα έχουν αίτια και τούτο σημαίνει πως για να φθάσουμε στην αλήθεια πρέπει να καθορίσουμε τα αίτιά τους προτού μπορέσουμε να εκτιμήσουμε τη γνωσιολογική τους αξία. Π.χ. αν διαπιστώσουμε πως όσα παρατηρούμε σε ένα άτομο έχουν ως αίτια κάποια αρρώστια του συγκεκριμένου ατόμου, δεν θα θεωρήσουμε τα φαινόμενα αυτά αξιόπιστα ώστε να μας οδηγήσουν στην αλήθεια των πραγμάτων· ή τουλάχιστον δεν θα θεωρήσουμε ότι επειδή το ποτό φαίνεται πικρό στον άρρωστο και γλυκό σε μας έχει και τις δύο ιδιότητες. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα φαινόμενα του αρρώστου είναι ψευδή, δείχνει όμως ότι τα φαινόμενα είναι *σχετικά*: *τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι φαινόμενον* (ΜΦ 1011α18-19). Για να απαλλάξουμε τα φαινόμενα από τη σχετική τους υπόσταση και να εκτιμήσουμε τη γνωσιολογική τους αξία, πρέπει να τα κρίνουμε σε σχέση με τον παρατηρητή και την κατάσταση του περιβάλλοντός του. Τα φαινόμενα του αρρώστου και του υγιούς είναι μεν αντιφατικά, *ἀλλ' οὐ τι τῇ αὐτῇ γε καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ αἰσθήσει καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη ἀληθές* (ΜΦ 1011α34-β1). Επομένως, αν θεωρήσουμε τα φαινόμενα μέσα στο πλαίσιο (παρατηρητή και περιβάλλοντος) στο οποίο εμφανίζονται, η σχετική τους υπόσταση απαλείφεται και οδηγούμαστε στην αλήθεια.

Ποιος όμως είναι ο «υγιής» παρατηρητής και ποιος ο άρρωστος; Αν δεν παραθέσουμε κριτήρια του διαχωρισμού, πώς θα αποφύγουμε τον πλήρη σχετικισμό; Κατά τον Αριστοτέλη ορισμέ-

νοι παρατηρητές είναι σε θέση να δουν πώς έχουν τα πράγματα, ενώ άλλοι όχι:

ζητούσι γάρ [οι σχετικιστές] τίς ὁ κρινῶν τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὄλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινούντα ὀρθῶς. τὰ δὲ τοιαῦτα ἀπορήματα ὁμοιά ἐστι τῷ ἀπορεῖν πότερον καθεύδομεν νῦν ἢ ἐγρηγόραμεν, ... πάντων γάρ λόγον ἀξιοῦσιν εἶναι οὗτοι· ... λόγον γάρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἐστι λόγος· ἀποδείξεως γάρ ἀρχὴ οὐκ ἀποδείξις ἐστίν²¹¹.

Το γεγονός λοιπόν ότι υπάρχουν μερικοί ορθοί κριτές είναι μια αρχή την οποία δεν μπορούμε να αποδείξουμε, γιατί τότε θα έπρεπε να αποδείξουμε και τις αρχές της απόδειξης αυτής, κατόπιν της τελευταίας και έπεται συνέχεια χωρίς τέρμα. Γιατί τότε δεν εγκαταλείπουμε το διαχωρισμό μεταξύ των παρατηρητών και δεν δεχόμαστε τον πλήρη σχετικισμό; *Ἀνάγκη πρὸς τι ποιεῖν ἅπαντα καὶ πρὸς δόξαν καὶ αἴσθησιν* (ΜΦ 1011β4-5). Αλλά σ' αυτή την περίπτωση, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, θα οδηγηθούμε σε αντιφάσεις: *Πρὸς δὴ τὸ δοξάζον εἰ ταῦτ' ἄνθρωπος καὶ τὸ δοξαζόμενον, οὐκ ἔσται ἄνθρωπος τὸ δοξάζον ἀλλὰ τὸ δοξαζόμενον. εἰ δ' ἕκαστον ἔσται πρὸς τὸ δοξάζον, πρὸς ἄπειρα ἔσται τῷ εἶδει τὸ δοξάζον* (ΜΦ 1011β9-12). Συνοψίζοντας, αν τα πάντα είναι σχετικά προς τα πάντα, τίποτα δεν είναι τίποτα, όπως μας δίδαξε ο Πλάτωνας εξετάζοντας τη θέση του Ηρόκλητου (Θεαίτητος, 183α).

Είδαμε λοιπόν ότι κατά τον Αριστοτέλη υπάρχουν και άλλα πράγματα εκτός από τα φαινόμενα και ότι μόνο τα φαινόμενα των ορθών κριτών οδηγούν στη γνώση της αλήθειας: *εἰ ... ἐνία ἐστὶ καὶ αὐτὰ καθ' αὐτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές* (ΜΦ 1011α17-18). Η συνέπεια της αποδοχής εκ μέρους του Αριστοτέλη ότι ορισμένοι παρατηρητές μπορούν να δουν τα πράγματα ως έχουν είναι ότι η πραγματικότητα καθεαυτή είναι κατανοητή από τον ανθρώπινο νου. Ἄρα δεν μπορούμε να αναφερθούμε σε πραγματικότητες ασύλληπτες από τον ανθρώπινο νου, αλλά διακριτές μόνο από ένα νου με εντελώς διαφορετική εννοιολο-

γική δομή. Αν η πραγματικότητα είναι ασύλληπτη από τον ανθρώπινο νου, δεν υπάρχει φαινόμενο που μπορεί να μας οδηγήσει στην αλήθεια. Αν η πραγματικότητα είναι καταληπτή, δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν γνωσιολογικά συστήματα ακατανόητα από τον άνθρωπο τα οποία μπορούν να οδηγήσουν στη γνώση της πραγματικότητας. Ο Αριστοτέλης δέχεται αυτή την τελευταία θέση και επομένως τη δυνατότητα γνώσης της πραγματικότητας από τον άνθρωπο, αλλά μόνο από τον άνθρωπο (ή, ακριβέστερα, από όντα με την ίδια, ανθρώπινη, εννοιολογική δομή).

Είναι χαρακτηριστικό ότι, όπως έδειξε ο H. Boeder, η ετυμολογική ανάλυση της λέξης *ἀλήθεια* δείχνει πως η λέξη σημαίνει αυτό που αποκαλύπτεται²¹². Έτσι τα φαινόμενα, όπως εκείνα που αποκαλύπτονται στον άνθρωπο, τον οδηγούν στην αλήθεια. Το ερώτημα που αντιμετωπίζει ο αριστοτελικός ρεαλισμός είναι πώς μπορούμε να προσδιορίσουμε τον υγιή και τον άρρωστο γνωσιολογικά σ' αυτή την παρατήρηση των φαινομένων. Εφόσον οι βάσεις της γνώσης δεν είναι *a priori*, και έτσι για την αναγνώρισή της δεν μας προσφέρεται ένα νοητικό κριτήριο από εκείνα που χαρακτηρίζουν την *a priori* γνώση, είναι φυσικό να διερωτηθούμε ποιο κριτήριο ακολουθεί ο Αριστοτέλης, όταν δέχεται ορισμένα φαινόμενα ως αληθή και απορρίπτει τα υπόλοιπα ως ψευδή. Το πρόβλημα οξύνεται όταν έρθουμε στον τομέα της ηθικής, όπου όχι μόνο χρειάζεται να διαχωρίσουμε μεταξύ αυτών που έχουν φρόνηση και εκείνων που δεν έχουν, αλλά πρέπει να δημιουργήσουμε τους «υγιείς ηθικούς παρατηρητές» μέσω του εθισμού. Δεν ξεκινάμε, όπως στις φυσικές επιστήμες, με τον παρατηρητή που διαθέτει τις αισθητικές ικανότητες παρατήρησης της φύσης, αλλά με τον νέο που δεν είναι ακόμη σε θέση να δει το καλό και το κακό, πριν εθισθεί ηθικά. Τι κριτήριο ακολουθούμε για να εθίσουμε τον νέο στην αναγνώριση του καλού ή του κακού στο περιβάλλον του; Την απάντηση στα ερωτήματα αυτά θα αναζητήσουμε στο επόμενο τμήμα.

5. Αλήθεια στη φρόνηση και στην επιστήμη

Στην απάντηση των ερωτημάτων αυτών θα οδηγηθούμε από την έννοια του φύσει έστιν, μία έννοια δυσκολονόητη, μια που ο Αριστοτέλης τείνει να τη χρησιμοποιεί φαινομενικά κυκλικά. Π.χ. ορίζει την έννοια του αγαθού ανθρώπου με την έννοια του φύσει αγαθού πράγματος: *ἀγαθός μὲν οὖν ἐστὶν ὃ τὰ φύσει ἀγαθὰ ἐστὶν ἀγαθὰ* (EE 1248β26-27) και επίσης, *τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦται δ' αἰ κατ' ἀρετὴν πράξεις* (EN 1099α13-14)²¹³. Αλλά η εννοιολογική προτεραιότητα αυτών των δύο ορισμών αντιστρέφεται, όταν ο Αριστοτέλης ορίζει τα φύσει δ' ἡδέα, ἃ ποιεῖ πράξιν τῆς τοιάσδε [ἡδείας] φύσεως (EN 1154β20). Δηλαδή το φύσει ηδύ και αγαθό εδώ δεν ορίζει, αλλά ορίζεται από την ηδεία (αγαθή) πράξη. Επίσης, εφόσον ουδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται (EN 1103α19), τα φύσει αγαθὰ δεν μπορεί να είναι εκείνα που από τη φύση του πράττει ο άνθρωπος. Ούτε τα φύσει ηδέα μπορεί να είναι οτιδήποτε προκαλεί ευχαρίστηση ή ηδονή στον άνθρωπο. Ο ακόλαστος, ο οποίος δεν έχει εθισθεί ηθικά, αισθάνεται και οδηγείται από τις (μη αγαθές) ηδονές: *Ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων πάντων ἢ τῶν μάλιστα* (EN 1119α1-2), αλλά ακόμη και όταν εθισθεί ένας άνθρωπος, *πολλὰ γὰρ καὶ τῶν φύσει μὴ ἡδέων, ὅταν συνεθισθῶσιν, ἡδέως ποιῶσιν* (Ρητ. 1369β17-18).

Εφόσον ούτε η αρετή ή η ηδονή μπορούν να ορίσουν το φύσει αγαθό και ηδύ ούτε το αντίστροφο, πρέπει να βρούμε ένα ανεξάρτητο κριτήριο στο οποίο θα βασίσουμε τους ορισμούς. Αναφερόμενος στη διαφορά μεταξύ των αγαθών ανθρώπων και των πολλών (μη αγαθών), ο Αριστοτέλης λέει: *τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα* (EN 1099α11-13). Θα ορίσουμε ως φύσει αγαθὰ εκείνα που αποτελούν ένα εναρμονισμένο σύνολο. Η ιδέα του εναρμονισμού είναι βασική. Κατ' αρχάς είναι ανεξάρτητη από την ιδέα του αγαθού ή ευχάριστου από τη μια και από την

ιδέα του φυσικού (φύσει) αγαθού ή ευχάριστου από την άλλη, που χρησιμοποιούνται από τον Αριστοτέλη για να ορίσει η μία την άλλη. Αλλά ακόμη σπουδαιότερο είναι πως η ιδέα αυτή θα μας επιτρέψει να περάσουμε από το πεδίο της φρόνησης στο πεδίο της επιστήμης.

Στον τομέα της ηθικής θα εκλάβουμε ως κριτήριο των φυσικών αγαθών το γεγονός ότι δεν αντιμάχονται μεταξύ τους, αλλά συμβιβάζονται σε ένα αρμονικό σύνολο. Ο συμβιβασμός αυτός απαιτεί τον εναρμονισμό πολλών στοιχείων του χαρακτήρα του ανθρώπου. Πρώτον, τι προκαλεί ευχαρίστηση ή πόνο στον άνθρωπο, αλλά και τι μπορεί να προκαλέσει τα ίδια συναισθήματα μετά τον εθισμό. (Οι έννοιες της ευχαρίστησης και του πόνου χρησιμοποιούνται ευρέως, ώστε να περιλάβουν τα διάφορα «θετικά» και «αρνητικά» συναισθήματα της ανθρώπινης ψυχής που μας κατευθύνουν στις πράξεις μας. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τις έννοιες αυτές ως κοινό παρονομαστή για συγκρίσεις μεταξύ του καλού, συμφέροντος, ήδούς και του αίσχρου, βλαβερού, λυπηρού²¹⁴. Πρέπει όμως να σημειώσω ότι η αντίθετη θέση έχει υποστηριχθεί από τους F. Ricken²¹⁵ και A.J. Festugiere²¹⁶). Δεύτερον, το λογικό εναρμονισμό μεταξύ των αρχών που κατευθύνουν τις συνήθειες και τις πράξεις του αγαθού²¹⁷. Αντιφάσεις μεταξύ των αρχών θα καταλήξουν σε ασυμβίβαστα αγαθά. Τρίτον, η αντίληψη και κατανόηση της προτεραιότητας μεταξύ των αγαθών πρέπει να εναρμονίζεται με το βαθμό δύναμης ή αδυναμίας των έξεων που έχουμε (αναπτύξει) για τα αγαθά αυτά. Η δημιουργία ενός μοντέλου εναρμονισμού όλων αυτών των στοιχείων επιτυγχάνεται με την εμπειρία και τις προσπάθειες πολλών γενεών και πραγματοποιείται ύστερα από πολλή παιδεία του ατόμου, ώστε να διαμορφωθούν οι έξεις και οι τάσεις του αναφορικά προς το μοντέλο αυτό. Σε ένα τέτοιο άτομο τα αγαθά θα είναι φύσει, το ίδιο οι έξεις και οι τάσεις του. Τα αγαθά και οι έξεις είναι φύσει, όχι γιατί ο φρόνιμος γεννήθηκε με αυτά (δεν τα είχε, μα τα δημιούργησε), αλλά γιατί με τον εθισμό κατόρθωσε να διαπλάσει

ένα χαρακτήρα οι επιθυμίες του οποίου αποτελούν ένα αρμονικό σύνολο²¹⁸: οὗτος [ο αγαθός] γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῶ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν (HN 1166α13-14).

Είδαμε στην εξέταση της επιστήμης ότι ο νους φθάνει επαγωγικά στην κατανόηση των καθόλου αληθειών από την αίσθηση. Με βάση τις αρχές αυτές, και ακολουθώντας την αποδεικτική μέθοδο, εξετάζει τις δόκιμες αλήθειες που παρέχουν τα ἔνδοξα και τα φαινόμενα. Ὅσα ἔνδοξα ἢ φαινόμενα οδηγούν σε αντιφάσεις απορρίπτονται ως ψευδή, και ὅσα εναρμονίζονται με τα υπόλοιπα γίνονται δεκτά ως αληθῆ. Δεν υπάρχει ένα απόλυτο, αργιογί κριτήριο αλήθειας που ξεχωρίζει τις αληθείς από τις ψευδεῖς προτάσεις²¹⁹. Αντίθετα, ξεκινώντας από τις αρχές, τα ἔνδοξα και τα φαινόμενα, αληθείς είναι οι προτάσεις που εναρμονίζονται μεταξύ τους και δεν αντιφάσκουν. Η θεωρία αυτή του εναρμονισμού, με την οποία ερμηνεύσαμε την αριστοτελική θεωρία αλήθειας, μας επιτρέπει να εφαρμόσουμε μια θεωρία αλήθειας και στην επιστήμη και στη φρόνηση. Ο εκπαιδευμένος ἄνθρωπος κρίνει το αληθινό με βάση τη μέθοδο στο βαθμό που αρμόζει σε κάθε θέμα:

πεπαιδευμένου γὰρ ἔστιν ἐπὶ τοσοῦτον τάκριβές ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἢ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικῶ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχεσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν. ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἔστιν ἀγαθὸς κριτὴς²²⁰.

Η φρόνηση, ὅπως και η επιστήμη, είναι φορέας της αλήθειας. Η δόξα μπορεί να είναι είτε αληθής είτε ψευδής (HN 1139β17-18), αλλά κατά τον ίδιο τρόπο που η επιστήμη είναι μόνο αληθής, έτσι και η φρόνηση δεν μπορεί να είναι ψευδής, γιατί αποτελεί μορφή γνώσης: *Εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἔνδεχόμενα ἢ καὶ ἔνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησις ἔστι καὶ σοφία καὶ νοῦς...* (HN 1141α3-5)

Η φρόνηση όμως διαφέρει από την επιστήμη όσον αφορά το αντικείμενό της, δηλαδή τα πρακτά, όχι τα αναγκαία καθόλου: *ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστὶν [ἡ φρόνησις] ... τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον [ἔσχατον]* (HN 1142α23-25). Οι αρχές των πρακτῶν δίνονται από την αντίληψη του τέλους προς το οποίο αποβλέπουν οι πράξεις του αγαθού (HN 1140β16-17). Την αντίληψη αυτή, όπως έχουμε δει, την αποκοτούμε με τον κατάλληλο εθισμό που μας οδηγεί να δούμε τα αξιολογικά γεγονότα στο περιβάλλον μας. Γι' αυτό και ο νέος δεν είναι κατάλληλος μαθητής για την ηθική θεωρία, γιατί, αντίθετα με επιστήμες που δεν απαιτούν εμπειρία, τα ηθικά γεγονότα αναγνωρίζονται μόνο μέσω αυτής:

*γεωμετρικοί μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ ... φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνῶριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἐμπειρος οὐκ ἔστιν*²²¹.

Ο εθισμός όμως και η δημιουργία των κατάλληλων ἐξέων για πράξεις απαιτούν τη συνεργασία του διανοητικού μέρους της ψυχής με το ορεκτικό. Αυτό ακριβώς το σημείο αποτελεί τη βασική διαφορά μεταξύ της σχολής ηθικής θεωρίας του Hume και της αντίστοιχης αριστοτελικής. Ο Hume υποστήριξε ότι η διάνοια δεν οδηγεί στην πράξη, η οποία κατευθύνεται αποκλειστικά από τα ανθρώπινα πάθη και ορέξεις, αλλά ότι η διάνοια υπηρετεί την ὀρεξη βρίσκοντας τρόπους να εκπληρώσει τους σκοπούς της. Στην απαισιόδοξη αυτή εικόνα της ανθρώπινης ηθικής, που δεν επιτρέπει την επιρροή της γνώσης στη διάθεση για πράξη, η αριστοτελική θέση προβάλλεται ως πιο εμπνευσμένη, δικαιώνοντας γενεές ηθικής εκπαίδευσης. Κατά τον Αριστοτέλη: *Τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· ... διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἐνεκά του καὶ πρακτικῆς* (HN 1139α17-36). Το πρώτο θεμελιώδες στοιχείο στη θέση αυτή είναι ότι η αλήθεια

μπορεί να χαρακτηρίσει την όρεξη. Το δεύτερο, ότι η διάνοια μπορεί να είναι πρακτική.

Ο Αριστοτέλης αναλύει ως εξής τη σχέση της αλήθειας με την όρεξη:

ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὀρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὀρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ μὲν [λόγον] φάναι τὴν δὲ [ὀρεξιν] διαίκειν²²².

Ὅπως ο λόγος δηλώνει ἢ αρνείται το αληθές ἢ το ψευδές, ἔτσι και η όρεξη επιδιώκει και αποφεύγει το ορθό ἢ μη τέλος. Η ερμηνεία εναρμονισμού φαινομένων και ἐνδόξων, που προτάθηκε παραπάνω αναφορικά με την αλήθεια στην επιστήμη, έχει το πλεονέκτημα (σε σύγκριση με τη θεωρία αντιστοιχίας προτάσεων-πραγμάτων –correspondence theory– που η ερμηνευτική παράδοση αποδίδει στην αριστοτελική θεωρία περί αλήθειας) ότι εφαρμόζεται στον ηθικό τομέα, και συγκεκριμένα στην όρεξη. Η θεωρία αντιστοιχίας εφαρμόζεται μόνο σε προτάσεις που περιγράφουν την πραγματικότητα· η θεωρία του εναρμονισμού είναι εφαρμόσιμη σε κάθε νοητικό σύστημα στο οποίο εφαρμόζεται η έννοια της αντίθεσης και του ασυμβίβαστου, όπως στον τομέα των ορέξεων. Η όρεξη είναι ορθή και αληθής, όχι επειδή περιγράφει πώς έχουν τα πράγματα στον κόσμο, αλλά επειδή τα τέλη της όρεξης αποτελούν ένα εναρμονισμένο σύνολο σκοπών. Τα τέλη αυτά είναι αποτέλεσμα εκπαίδευσης των ορέξεων του ανθρώπου, ξεκινώντας από τις φυσικές του ορέξεις, αλλά και δημιουργώντας άλλες που απαιτούν διανόηση για τη σύλληψη του τέλους (για παράδειγμα, αν το τέλος είναι η ειρήνη). Η ίδια διαδικασία που εκτυλίσσεται στο νοητικό χώρο, δηλαδή η δόμηση μερικών από τα φαινόμενα και τα ἐνδοξα σε ένα αρμονικό, μη αντιφατικό σύνολο, μπορεί να επαναληφθεί στο χώρο του ορεκτικού, με τη διάπλαση των ορέξεων προς ένα αρμονικό σύνολο τελών, και τού-

το επιτρέπει στον Αριστοτέλη να φέρει την έννοια της αλήθειας στο χώρο της ηθικής. Αυτή τελικά είναι η βάση πάνω στην οποία ο Αριστοτέλης χτίζει τη θεωρία της προαίρεσης. Εκείνο που απαιτείται για μια ηθική απόφαση του ενάρετου είναι η ικανότητα να συνδυαστεί το διανοητικό με το ορεκτικό επίτευγμα: η επιδίωξη εκ μέρους του φρόνιμου αυτού που η διάνοια κρίνει ως καλό τέλος. Η θεωρία της φρόνησης του Αριστοτέλη το επιτρέπει, γιατί η έννοια της αλήθειας που αναπτύσσει στην επιστήμη εφαρμόζεται και στο ορεκτικό μέρος του νου κατά την εφαρμογή της φρόνησης, επιτρέποντας έτσι το συνδυασμό όρεξης και διάνοιας:

Διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπου²²³.

Σημειώσεις

1. Jaeger (1923) 246.
2. Jaeger (1923) 85.
3. Frag., 'Ιάμβλ. Προτρ. 6 (37.12-22 Pistelli).
4. HE 1215b2-4.
5. HE 1246b5.
6. Margueritte (1930).
7. Cadamer (1928).
8. Gauthier και Jolif (1959, ii) 469.
9. Rowe (1971) 70-73.
10. Jaeger (1923) 270.
11. Grayeff (1974) 77, 80, 85.
12. Grant (1866) 21.
13. Brandis (1836) 431a.
14. Kenny (1978) 189.
15. Düring (1966).
16. HN 1106b36-7α2.
17. HN 1111b28-29.
18. Πολ. 357 a-b.
19. Πλάτων (1858) 16.
20. Broadie (1991) 44-46.
21. HN 1097b17-20.
22. Ackrill (1980).
23. Kraut (1989) 268. Για την εναλλακτική αυτή θέση του R. Kraut βλέπε στο ίδιο βιβλίο το κεφ. 5.
24. Brandis (1836) 274b.
25. HN 1094a18-22.
26. Τα αγαθά αυτά μπορεί να είναι ασυμβίβαστα στην πραγμάτωσή τους για πρακτικούς λόγους, αλλά μπορούν να ανήκουν σε ένα αγαθό —διαξικτικιά— δηλαδή την ευδαιμονία. Όπως τα φαγώσιμα αγαθά δεν είναι ασυμβίβαστα, αλλά αποτελούν συνολικά ένα αγαθό, παρ' ότι δεν μπορούμε να τα καταναλώσου-

με όλα ταυτόχρονα, έτσι και τα αγαθά εν γένει συναριθμούνται σε έναν αγαθό, παρ' όλο που δεν μπορούμε να τα επιδιώξουμε όλα μαζί ταυτόχρονα.

27. Στο επιχείρημα που παρέθεσα, για να δείξω ότι το μη συναριθμούμενο αγαθό είναι αύταρκες, είπα ότι εάν δεν είναι αύταρκες, τότε η μια εκδοχή θα ήταν ότι δεν υπάρχει κανένα αύταρκες αγαθό. Δεν έδωσα επιχείρημα γιατί απόρριψα αυτή την εκδοχή, αλλά τώρα μπορούμε να δούμε ότι η θέση του Αριστοτέλη θα ήταν παραπλήσια με το επιχείρημά του για την ύπαρξη του τέλει αγαθού. Εάν κανένα αγαθό δεν είναι αύταρκες, δεν θα έχει λόγο η βούληση να εκλέξει ένα αγαθό αντί για άλλο, παρά θα παραπαίει από τον ένα τρόπο ζωής στον άλλο. Εκλέγουμε όμως τρόπους ζωής έναντι άλλων τρόπων ζωής. Άρα υπάρχουν αυτάρκη αγαθά.

28. Για μία εξαιρετική συζήτηση της σχέσης της τελειοκρατίας προς τα άλλα είδη του καλού στον Αριστοτέλη βλέπε Γεράσιμο Σάντα (1989). Επίσης για την έννοια της τελειοκρατίας βλέπε Hurka (1987).

29. HN 1141b8-9.

30. HN 1142a31-β2.

31. Π.χ. Kenny (1979) 77, Hardie (1968) 240-241, Ross 219-220.

32. Kenny (1979) 77.

33. Kenny (1979) 77.

34. HN 1112a8-13.

35. Gauthier και Jolif (1959) 189.

36. Πολ. 436β6-γ1.

37. Πολ. 477γ6-86.

38. Πολ. 477ε7-9.

39. ΠΖΚ, 701a13-22.

40. HN 1113a10-12.

41. HN 1139b4-5.

42. HN 1140a2-3.

43. Stewart (1892) ii, 40.

44. ΜΦ 1048β18-23.

45. Βλέπε παραδείγματα, 1048β23-28.

46. Kenny (1979) 113.

47. HN 1140β1-8.

48. HN 1144a31-33.

49. McKeon (1941) 1035.

50. Gauthier και Jolif (1958) ι, 181.

51. Kenny (1979) 112.

52. Kenny (1979) 112-3.

53. Irwin (1985) 169.
54. Ηλιόδωρος, 237, 22-28.
55. Ευστράτιος, 109v56-110r44.
56. Grant (1866) 186.
57. Ramsauer (1878) 419.
58. Stewart (1892) 103.
59. Burnet (1900) xxxv.
60. Greenwood (1909) 50.
61. Kenny (1979) 114.
62. Cooper (1975) 23-24.
63. HN 1141b14-15.
64. HN 1142a21-22.
65. Kenny (1979) 112.
66. HN 1097b1-4.
67. ΦΑ 255α33-β4.
68. HN 1103a19-β2.
69. HN 1144a13-20.
70. Το γιατί η φρόνηση απαιτεί εθισμό και όχι μόνο διδασκαλία και εμπειρία θα το εξετάσουμε στο τελευταίο κεφάλαιο.
71. Βλαστός (1987) 94-95.
72. HN 1113b14-21.
73. *εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἐκούσιως τὸν σπουδαῖον ἢ ἀρετὴ ἐκούσιόν ἐστιν, οὐθὲν ἤττον και ἡ κακία ἐκούσιον ἂν εἴη.*
74. *εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἐκάστω φαίνεται οἰονδήποτε, ἀλλὰ τι και παρ' αὐτόν ἐστιν.*
75. HN 1114a31-β3.
76. Aubenque (1963) 125.
77. Gauthier (1958) 37-45.
78. Πολ. 437δ-438β.
79. HN 1102a27-b31.
80. HN 1145β21-27.
81. HN 1150b19-22.
82. Ο Donald Davidson (1969) π.χ. θεωρεί ότι δεν είναι δυνατόν ο ακρατής να πράξει αντίθετα στην απόφασή του. Γι' αυτό η εξήγηση του φαινομένου της ακρασίας που δίνει ο Davidson είναι ότι ο ακρατής πράττει παράλογα, μη θεωρώντας όλους τους λόγους που είναι σχετικοί με το τι πρέπει να κάνει, παρά μόνο μερικούς από αυτούς, οι οποίοι τον οδηγούν σε πράξη αντίθετη από εκείνη που θα τον οδηγούσαν όλοι οι σχετικοί λόγοι. Έτσι ο ακρατής δεν πράττει α-

ντίθετα στην απόφασή του, αλλά με βάση μέρος μόνο των κινήτρων που έχει, πράγμα που χαρακτηρίζει κατά τον Davidson την πράξη του ως άλογη.

83. HN 1145b12-14.

84. HN 1146a4-13.

85. Ross (1923) 195. Η έννοια του ηθικού κανόνα θα εξετασθεί παρακάτω σ' αυτό το κεφάλαιο.

86. HN 1151b34-1152a3.

87. McDowell στο Rorty (1980) 370.

88. HN 1140b20-21.

89. MacIntyre (1981) 172.

90. MacIntyre (1981) 183.

91. Glassen (1957).

92. Glassen (1957) 319.

93. HN 1098a16-18.

94. Glassen (1957) 320.

95. Glassen (1957) 322.

96. HN 1097b25-28.

97. HN 1097b28-34.

98. Αυτός ο διαχωρισμός είναι ανεξάρτητος από την ερμηνεία της αριστοτελικής έννοιας του έργου – είτε ως λειτουργία είτε ως ικανότητα.

99. Irwin (1980).

100. Irwin (1980) 48-50.

101. HN 1095a14-22.

102. HN 1169a16-20.

103. Πολ. 420β.

104. Στην αρχή των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης παραθέτει ένα ένδοξο που θα μπορούσε να θεωρηθεί πως υποστηρίζει τη θέση του MacIntyre, δηλαδή ότι ο σκοπός της ζωής του ανθρώπου έρχεται σε δεύτερη μοίρα συγκρινόμενος με το σκοπό της κοινωνίας στην οποία ζει, και ότι οι αρετές και η ευδαιμονία του ανθρώπου θα καθορισθούν από το ρόλο του μέσα στην κοινωνία. Το χωρίο είναι το εξής:

... πειρατέον τύπη γε περιλαβεῖν αὐτὸ [το άριστο αγαθὸ] τί ποτ' ἐστὶ καὶ τί-
νος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων ... τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται: τίνας γάρ
εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μαθηθάνειν καὶ
μέχρι τίνας, αὕτη διατάσσει: ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ
ταύτην οὐσας, ὅσον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν χρωμένης δὲ ταύτης
ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἐτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν
καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ'

ἂν εἷη τάνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταυτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μειζρόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν ἀγαπτητόν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. (HN 1094a25-β10)

Η θέση αυτή παρουσιάζεται από τον Αριστοτέλη ως ἔνδοξο και, όπως είδαμε, βρίσκουμε τις ρίζες της τουλάχιστον στον Πλάτωνα. Όταν όμως στο I,7 των *Ἠθικῶν Νικομαχεῖων* φθάνει στην εξέταση του ανθρώπινου αγαθού, η πολιτεία δεν αναφέρεται καθόλου. Το ανθρώπινο αγαθό συνδέεται με τη φύση του ανθρώπου, όχι με το ρόλο του στην κοινωνία. Αφού ορίσουμε κατ' αυτό τον τρόπο το ανθρώπινο αγαθό, ακολουθεί λογικά ότι η ευδαιμονία κάθε ανθρώπου μέσα στην κοινωνία εξαρτάται από την ευδαιμονία της ίδιας της κοινωνίας. Αλλά αυτή η εξάρτηση είναι ακόλουθο, όχι προϋπόθεση του ανθρώπινου αγαθού.

105. Πολιτικ. 1324a23-25.

106. HN 1097b22-28.

107. HN 1111b26-27.

108. HN 1112b11-12.

109. HN 1113b3-4.

110. HN 1140a25-28.

111. HN 1141b14-15.

112. Aubenque (1963) 120-121.

113. Heylbut (1892) 91v12-19.

114. Kenny (1979) 73.

115. Greenwood (1909) 46-47.

116. Ackrill (1973) 19, Cooper (1975) 22, Dahl (1984) 78. Πρόσφατα ο Richard Kraut (1989) πρόσφερε μια εναλλακτική ερμηνεία χωρίς να κάνει χρήση της έννοιας του συστατικού μέσου, διαχωρίζοντας μεταξύ τελῶν τα οποία είναι πράξεις και τελῶν που συνιστούν περαιτέρω αποτελέσματα για τα οποία επιδιώκουμε πράξεις (213-217).

117. Rorty (1980) 222-3.

118. Rorty (1980) 226.

119. Stewart (1892) ii, 60.

120. Heylbut (1889) xix-2, 122, Ηλιόδωρος 218.20-23.

121. Heylbut (1892) xx, 334, Ευστράτιος, 99r42-43.

122. Burnet (1900) 269.

123. Ross (1923) 221.

124. Gauthier (1958) 87.

125. Dirlmeier (1960) 298-304.

126. Gauthier και Jolif (1958) 45.

127. Rorty (1980) 229.

128. Rorty (1980) 238.
129. Rorty (1980) 229.
130. Joachim (1951) 75-76.
131. Brochard (1901).
132. HN 1137b26-30.
133. Για μια εξέταση της σχέσης των θέσεων του Αριστοτέλη και του Kant σε ευρύτερα ηθικά θέματα και ιδιαίτερα στο θέμα της φιλίας βλέπε Nancy Sheeran (1989) 118-156.
134. HN 1106b36-7a2.
135. HN 1140b4-6.
136. HN 1144a6-9.
137. HN 1144b19-21.
138. Αυτό θα πρέπει να το αναφέρει σε αντίθεση με την πλατωνική θέση ότι η γνώση είναι ανάμνηση.
139. 451a25-27.
140. ΑΥ 71b9-12.
141. ΜΦ 1065α4-5.
142. ΜΦ 1059β26.
143. HN 1139β20-24.
144. ΑΥ 71β9-12.
145. ΜΦ 1029α20-21.
146. ΠΟ 306β16-20.
147. ΜΦ 1036α8-9.
148. ΠΖΓ 778α5-8.
149. ΜΦ 1065α24-5.
150. ΜΦ 994β28-30.
151. Οι σχέσεις αυτές πρέπει να ειδικωθούν πιο χαλαρά για να επιτραπεί η έννοια του *ως επί το πολύ* του Αριστοτέλη: *ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀει ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστὶν* (1065α4-6). Αλλά δεν θα ασχοληθούμε περισσότερο με αυτές τις αλλαγές στην παρούσα εργασία.
152. ΜΦ 991β1-3.
153. ΜΦ 1042α26-29.
154. ΜΦ 1052α29-33.
155. ΑΥ 71β16-25.
156. Wallies (1909) 25, Φιλόπονος ΑΥ 8r-14.
157. Wallies (1900) 5, Θεμιστίας ΑΥ 7.28-8.15.
158. Edel (1982) 201.

159. Wieland (1970) 20.
 160. Maier (1896) II 2, 223.
 161. Wilpert (1956/7) 255.
 162. Barnes (1975) 96.
 163. ΑΥ 90β24-27.
 164. ΑΥ 75β31-32.
 165. ΑΥ 93β4-5, β25-26.
 166. ΑΥ 93α28-29.
 167. Στην ερμηνεία του συνδυασμού γνώσης της ύπαρξης και γνώσης της ουσίας που δώσαμε με την ανάλυση της σχέσης ορισμού και συλλογισμού, αντιτίθεται η θέση που εκφράζει η Suzanne Mansion στο βιβλίο της *Le jugement d'existence chez Aristote*. Η θέση της Mansion είναι πως η θεωρία του Αριστοτέλη έρχεται αντιμέτωπη με το παράδοξο ότι οι κρίσεις περί ύπαρξης αφορούν συγκεκριμένα αντικείμενα, ενώ οι κρίσεις περί γνώσης αφορούν τα καθόλου. Είδαμε όμως παραπάνω ότι ολοκληρωμένη γνώση της ύπαρξης των καθ' ἑκάστα αποκτούμε όταν γνωρίσουμε το τι και το γιατί, οπότε πλέον έχουμε τον ορισμό του καθόλου.
 168. τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἶδους ὁ ὀρισμὸς (ΜΦ 1036α28-29).
 169. ΑΥ 100α3-9.
 170. ΜΦ 1087α15-25.
 171. Δεν αποδίδω την έννοια του κατά συμβεβηκός ως μὴ ἀναγκαῖον ἢ τυχαῖο για να διατηρήσω την αντίθεσή της προς την έννοια του καθ' αὐτό.
 172. ΜΦ 1038β30-34.
 173. ΑΥ 100β5-15.
 174. Wallies 65.1-3.
 175. Le Blond (1939) 132-140.
 176. Wallies 438.20-23.
 177. ΑΥ 88β32-89α4.
 178. Barnes (1975) 189-190.
 179. Το σύγχρονο πρόβλημα της γενίκευσης των επαγωγικών προτάσεων δεν θα παρουσίαζε ανυπέβλητο πρόβλημα για την αριστοτελική θεωρία, γιατί ο Αριστοτέλης επιτρέπει στους ορισμούς ουσιών να βασίζονται είτε σε ό,τι συμβαίνει αναγκαία είτε σε ό,τι συμβαίνει ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (ΦΑ 198β4-6).
 180. Evans (1977) 6.
 181. Evans (1977) 50.
 182. ΑΥ 77α26-35.
 183. Επίσης οι γνώμες των ειδικών στις τέχνες είναι ἔνδοξα (Τοπ. 104α33-37).

184. Επίσης Τοπ. 105β1-3.

185. Όπως εξηγεί ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς στο σχόλιό του των *Ἀναλυτικῶν Προτέρων*: ἐρώτησιν δὲ ἀντιφάσεως εἶπε [ο Ἀριστοτέλης] τὴν διαλεκτικὴν πρότασιν νῦν ἀντὶ τοῦ δι' ἐρωτήσεως ἀντιφάσεως λαμβανομένην, ὡς δὴλον ἐκ τοῦ ἐπιφερομένου τοῦ οὐδὲν δὲ διοίσει [πρὸς τὸ γενέσθαι τὸν ἑκατέρου συλλογισμόν ΑΠ 24α25-6]· οὐδὲ γὰρ ὁ ἐρωτῶν διὰ τῆς ἐρωτήσεως συλλογίζεται ἀλλὰ διὰ τοῦ ληθέντος διὰ τῆς ἐρωτήσεως, Wallies (1883), 5ν25-8.

186. Τοπ. 158α14-21.

187. ἐν δὲ ταῖς διαλεκτικαῖς συνόδοις τοῖς μὴ ἀγῶνος χάριν ἀλλὰ πείρας καὶ σκέψεως τοὺς λόγους ποιουμένοις οὐ διήρθρωταί πω τίνας δεῖ στοχάζεσθαι τὸν ἀπακρινόμενον καὶ ποῖα δίδόναι καὶ ποῖα μὴ, πρὸς τὸ καλῶς ἢ μὴ καλῶς φυλάττειν τὴν θέσιν· ἐπεὶ οὖν οὐδὲν ἔχομεν παραδεδομένον ὑπ' ἄλλων, αὐτοὶ τι πειραθῶμεν εἰπεῖν (Τοπ. 159α32-37). Ακολουθεῖ ἡ περιγραφή του προτεινόμενου διαλεκτικού κώδικα (Τοπ. Θ, 5-14).

188. ΑΥ 65α35-37.

189. ΑΥ 81β18-23.

190. Hayduck (1907) 11.25-31.

191. ΜΦ 1003β15-22.

192. ΜΦ 1004β5-17.

193. ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν (ΜΦ 1004α34-β1).

194. Κατὰ το διαχωρισμό που κάνει ο Ἀριστοτέλης στο ΜΦ 1026α18-20 μεταξύ τριῶν ειδῶν φιλοσοφίας, μαθηματικῆς, φυσικῆς καὶ θεολογικῆς, ἡ τρίτη εἶναι αὐτὴ που εξετάζει το ὄν ὡς τέτοιο.

195. Owen (1961) 167.

196. Mansion (1946) 211.

197. Ακόμη καὶ ἀν' ἐκινήσουμε ἀπὸ τα ἴδια ἐνδοξα καὶ χρησιμοποιήσουμε τὸν ἴδιο διὰ το ἀδυνάτου συλλογισμό γιὰ νὰ τα υποστηρίξουμε, εἰάν μὲν φιλοσοφούμε θὰ ἔχομε ἀποδείξει τὴν ἀλήθεια τοῦ ἐνδόξου, ἐνῶ εἰάν διαλεγόμεστε ὁ συνομιλητὴς μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ νὰ δεχθεῖ τὸ συμπέρασμα τοῦ συλλογισμοῦ: διαλεγόμενῳ δὲ πρὸς ἄλλον οὐ χρηστὸν τῷ διὰ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισμῷ. ἐνευ μὲν γὰρ τοῦ ἀδυνάτου συλλογισαμένῳ οὐκ ἔστιν ἀμφισβητεῖν· ὅταν δὲ τὸ ἀδύνατον συλλογίσῃται, ἂν μὴ λίαν ἢ περιφανὲς ψεῦδος ὦν, οὐκ ἀδύνατόν φασι εἶναι, ὥστ' οὐ γίνεται τοῖς ἐρωτῶσιν ὁ βούλονται (Τοπ. 157β37-8α2). Ἄρα οἱ ἴδιες βάσεις καὶ ὁ ἴδιος συλλογισμὸς μας οδηγοῦν σὲ διαφορετικὰ αποτελέσματα στὴ φιλοσοφία ἀπ' ὅ,τι στὴ διαλεκτικῇ.

198. 1098α29-β4.

199. ΗΝ 1141α17-33.

200. HN 1143α35-β5.
 201. HN 1142α23-30.
 202. HN 1098β3-4.
 203. HN 1145β2-6.
 204. Detienne και Vernant (1974) 295.
 205. Ψελλός στο Boissonade (1964) 156.
 206. HN 1095β4-7.
 207. Owen (1961) 168-171.
 208. Nussbaum (1986) 245.
 209. Nussbaum (1986) 257.
 210. Ούτε το θέμα της εργασίας αυτής ούτε ο χώρος μας επιτρέπουν λεπτομερή εξέταση του επιχειρήματος αυτού και τη σύγκρισή του με επιχειρήματα εναντίον του ιδεαλισμού του Berkeley.
 211. ΜΦ 1011α4-13.
 212. Boeder (1959).
 213. τὸ ἀπλῶς ἀγαθὸν ἢδὲ ἀπλῶς (HE 1237α26-27).
 214. πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἴρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἢδὲ φαίνεται (HN 1104β29-5α1).
 215. Ricken (1976).
 216. Festugière (1946).
 217. Ο ορισμός της αρετής, ὅπως ἔχουμε δεῖ, ἀπαιτεῖ ἔξῃ ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν (HN 1107α1-2).
 218. Το κατορθωτὸ προσαρμόζεται πάντα στις δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου οι οποίες καθορίζουν το μέσο δρόμο που ακολουθεῖ ἡ αρετή: ἡ ἀρετὴ ἐξὶς προαιρετικῆ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς (HN 1106β36-7α1).
 219. Μόνο ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντίφασσης εἶναι ἀναγκαῖο να γίνῃ δεκτὴ a priori, ὅπως δεῖχνει ὁ Ἀριστοτέλης στο Γ,4 των *Μετὰ τὰ Φυσικά*.
 220. HN 1094β23-28.
 221. HN 1142α12-15. Επίσης, τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οὐκείος ἀφορατῆς ὁ νέος· ἀπειρος γὰρ ... τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις (HN 1095α2-6).
 222. HN 1139α21-25.
 223. HN 1139β4-5

Βιβλιογραφία

- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Ἀναλυτικά Πρότερα, Ἀναλυτικά Ὑστερα*, Ross W.D., Οξφόρδη, 1968.
- *Ἠθικά Εὐδήμεια, Ἀθηναίων Πολιτεία, Περὶ Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν*, Rackham H., Cambridge, Mass., 1952.
- *Ἠθικά Νικομάχεια*, Bywater L., Οξφόρδη, 1959.
- *Κατηγορίαι, Περὶ Ἑρμηνείας*, Minio-Paluelo L., Οξφόρδη, 1949.
- *Περὶ Ψυχῆς*, Ross W.D., Οξφόρδη, 1956.
- *Περὶ Μνήμης καὶ Ἀναμνήσεως*, Petits Traits d' Histoire Naturelle, Mugnier R., Παρίσι, 1953.
- *Περὶ Οὐρανοῦ*, Allan D.J., Οξφόρδη, 1961.
- *Περὶ Ζῶων Γενέσεως*, Peck A.L., Cambridge, Mass., 1953.
- *Περὶ Ζῶων Μορίων, Περὶ Ζῶων Κινήσεως, Περὶ Πορείας Ζῶων*, Peck A.L., Cambridge, Mass., 1955.
- *Πολιτικά*, Rackham H., Λονδίνο, 1932.
- *Τέχνη Ρητορική*, Freese J.H., Cambridge, Mass., 1947.
- *Τοπικά*, Ross W.D., Οξφόρδη, 1970.
- *Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά*, Jaeger W., Οξφόρδη, 1957.
- *Fragmenta*, Ross W.D., Οξφόρδη, 1955.
- *Φυσική Ἀκρόασις*, Ross W.D., Οξφόρδη 1956.
- ACKRILL J., *Aristotle's Ethics*, Λονδίνο, 1973.
- ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΥΣ, *Εἰς τὸ Α τῶν Ἀριστοτέλους Ἀναλυτικῶν Προτέρων Ὑπόμνημα*, στο Wallies, 1883.
- *Εἰς τὰ Τοπικά*, στο Brandis, 1836.
- ALLAN D.J., «Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles» στο Proceedings of the XI International Congress of Philosophy, Ἄμστερνταμ, 1953, 120-127.
- ANNAS J., «Naturalism in Greek Ethics: Aristotle and After», στο Cleary (1988) 149-171.
- ANTON J.P. and PREUS A., *Aristotle's Ontology*, Νέα Ὑόρκη, 1992.
- ΑΣΠΑΣΙΟΣ, *Σχόλια εἰς τὰ Ἠθικά τοῦ Ἀριστοτέλους*, στο Heylbut, 1889.

- AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Παρίσι, 1963.
- BARNES J., *Aristotle*, Οξφόρδη, 1982.
- *Aristotle's Posterior Analytics*, Οξφόρδη, 1975.
- BOEDER H., «Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos and Aletheia», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1959, 82-112.
- BOISSONADE J.F., *De Operatione Daemonum*, Ἀμστερνταμ, 1964.
- BRANDIS C.A., *Aristotelis Opera IV: Scholia in Aristotelem*, Berolini, 1836.
- BROCHARD V., «La morale ancienne et la morale moderne» στο *Revue philosophique* (1901) και στο *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Παρίσι, 1926.
- BURNET J., *The Ethics of Aristotle*, Λονδίνο, 1900.
- COOPER J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass., 1975.
- DAHL N., *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, Minneapolis, 1984.
- DAVIDSON D., «How is Weakness of the Will Possible?», στο *Feinberg*, 1969.
- DETIENNE M. και VERNANT J.-P., *Les Ruses de l' intelligence: la Métis des Grecs*, Παρίσι, 1974.
- DIRLMEIER F., *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, Βερολίνο, 1960.
- DÜRING I., *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Χαϊδελβέργη, 1966.
- EVANS J.D.G., *Aristotle's Concept of Dialectic*, Καίμπριτζ, 1977.
- ΕΥΣΤΡΑΤΙΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΝΙΚΑΙΑΣ, *Ἐξηγήσεις εἰς τὸ Πρῶτον τῶν Ἀριστοτέλους Ἠθικῶν Νικομαχείων*, στο Heylbut, 1892.
- FEINBERG J., *Moral Concepts*, Οξφόρδη, 1969.
- FESTUGIÈRE A., *Aristote: Le plaisir*, Παρίσι, 1946.
- GADAMER H.-G., «Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik», *Hermes*, 1928.
- GAUTHIER R.-A., *La Morale D' Aristote*, Παρίσι, 1958.
- GAUTHIER R.-A. και JOLIF J., *L' Éthique à Nicomaque*, τόμ. I, II, Louvain, 1958, 1959.
- GLASSEN P., «A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good», *Philosophical Quarterly*, 1957, 319-322.
- GRANT A., *The Ethics of Aristotle*, τόμ. I, II, Λονδίνο, 1866.
- GRAYEFF F., *Aristotle and his School*, Λονδίνο, 1974.
- GREENWOOD L.H., *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Καίμπριτζ, 1909.
- HEYLBUT G., *Commentaria In Aristotelem Graeca*, τόμ. XIX, Berolini, 1889.
- *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμ. XX, Berolini, 1892.

- ΗΛΙΟΔΩΡΟΣ ΠΡΟΥΣΑΕΥΣ, *Παράφρασις τῶν Ἀριστοτέλους Ἠθικῶν Νικομαχείων*, στο Heylbut, 1889.
- ΘΕΜΙΣΤΙΟΣ, *Παράφρασις Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων Α*, στο Wallies, 1900.
- IRWIN T., *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Indianapolis, Indiana, 1985.
- «The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics», στο Rorty, 1980, 35-53.
- ΙΩΑΝΝΗΣ ΦΙΛΟΠΟΝΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, «Σχολικαὶ ἀποσημειώσεις ἐκ τῶν συνουσίων Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου μετὰ τινων ἰδίων Ἐπιστάσεων εἰς τὸ Πρῶτον τῶν Ὑστέρων Ἀναλυτικῶν Ἀριστοτέλους καὶ Ἀριστοτέλους Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων Δεύτερον», στο Wallies, 1909.
- JAEGER W., *Aristotles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Βερολίνο, 1923.
- JOACHIM H.H., *The Nicomachean Ethics*, Οξφόρδη, 1951.
- KENNY A., *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, 1979.
- *The Aristotelian Ethics*, Οξφόρδη, 1978.
- LE BLOND J., *Logique et méthode chez Aristote*, Παρίσι, 1939.
- MACINTYRE A., *After Virtue*, Λονδίνο, 1982.
- MAIER H., *Die Syllogistic des Aristoteles*, Tübingen, 1896.
- MANSION A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1945.
- MANSION S., *Le jugement d' existence chez Aristote*, Louvain, 1976.
- MARGUERITTE H., κριτική του Jaeger: «Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals», *Revue d' histoire de la philosophie*, 1930.
- McDOWELL J., «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics», στο Rorty, 1980, 359-376.
- ΜΙΧΑΣ Μ., *Το Φυσικό Δίκαιο στους Σοφιστές και στους Κυνικούς*, Αθήνα, 1985.
- ΔΡΑΓΩΝΑ-MONΑΧΟΥ Μ., «Η Προαίρεσις στον Αριστοτέλη και Επίκτητο», *Φιλοσοφία*, 265-310.
- MOORE E., *An Introduction to Aristotle's Ethics*, Λονδίνο 1907.
- MORAVCSIK J., *Aristotle*, Νέα Υόρκη, 1967.
- NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness*, Καμπριτζ, 1986.
- NUYENS F., *L' évolution de la psychologie d' Aristote*, Louvain, 1948.
- OWEN G.E.L., «Τιθέναι τὰ Φαινόμενα», στο Moravcsik, 1967.
- ΠΛΑΤΩΝ, *Πολιτεία*, Shorey P., τόμ. I, II, Λονδίνο, 1930, 1935.
- ΠΛΗΘΩΝ, *Νόμων συγγραφή: Τὰ σωζόμενα*, Alexandre C., Παρίσι, 1858.
- RICKEN F., *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik*, Göttingen, 1976.
- RORTY A., *Essays on Aristotle's Ethics*, Λος Ἀντζελες, 1980.
- ROSS W.D., *Aristotle*, Λονδίνο, 1923.

- ROWE C.J., *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Καίμπριτζ, 1971.
- ΣΑΝΤΑΣ Γ., «Desire and Perfection in Aristotle's Theory of the Good», *Apeiron*, 1989, 75-99.
- «Aristotle's Criticism of Plato's Form of the Good: Ethics Without Metaphysics?», *Philosophical Papers*, 1989.
- SHERMAN N., *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Οξφόρδη, 1989.
- ΣΙΜΠΑΙΚΙΟΣ, «Εἰς τὸ Θ τῆς Φυσικῆς Ἀκροάσεως», στο Brandis, 1836.
- ΣΚΑΛΤΣΑΣ Θ., «Fairness in Socratic Justice - Republic I», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1992-93, 22.
- *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca, υπό έκδοση.
- «Reciprocal Justice in Aristotle's Ethics», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, (υπό έκδοση), 18.
- «Αριστοτελικός Ρεαλισμός», *Δευκαλίω*, Αθήνα, 1993.
- «Substratum, Subject, and Substance», *Ancient Philosophy* 5, 1985, 215-240· ανατυπωμένο στο Anton, 1992, 179-211.
- «Is a Whole Identical to its Parts?», *Mind* 99.396, 1990, 1-16.
- *The Individuation of Substances in Aristotle*, διδακτορική διατριβή στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης, Bodleian Library, 1982.
- ΣΚΑΛΤΣΑΣ Θ., CHARLES D. και GILL M.L., *Unity and Identity: The Principles of Aristotelian Substances*, Οξφόρδη, υπό έκδοση.
- STEWART J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics*, τόμ. I, II, Οξφόρδη, 1892.
- VLASTOS G., «Socratic Irony», *Classical Quarterly*, 1987, 79-96.
- WALLIES M., *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμ. V, Berolini, 1900.
- *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμ. II, Berolini, 1883.
- *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμ. XIII, Berolini, 1909.
- WIELAND W., *Die aristotelische Physik*, 2η έκδ., Göttingen, 1970.
- WIGGINS D., «Deliberation and Practical Reason», στο Rorty, 1980, 221-240.
- WILPERT P., «Aristoteles und die Dialektik», *Kant Studien*, 1956-7, 247-257.
- ΨΕΛΛΟΣ ΜΙΧΑΗΛ, «Ἀντιγραφὴ πρὸς ἐρώτησιν τινὸς μοναχοῦ περὶ ὀρισμοῦ τοῦ θανάτου», στο Boissonade, 1964.