



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΠΑΤΡΩΝ
UNIVERSITY OF PATRAS

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
«Σύγχρονες Προσεγγίσεις στη Γλώσσα και τα Κείμενα»
Κλασική Ειδίκευση
(2016-2018)

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

*Το παράδοξο φαινόμενο της άκρασίας στον Αριστοτέλη και οι
φιλοσοφικές καταβολές του*

Πομόνη Ελένη-Ιωάννα

ΑΜ: 1001789

Επιβλέπων Καθηγητής: Σπυρίδων Ι. Ράγκος

Μέλη Επιτροπής: Αριστούλα Γεωργιάδου, Στασινός Σταυριανέας

ΠΑΤΡΑ 2019

Περίληψη

Η παρούσα πραγμάτευση εστιάζει στο ηθικό φαινόμενο της *ακρασίας*, δηλαδή, μιας κατάστασης κατά την οποία το άτομο δρα ενάντια σε μια προαποφασισμένη γνώση που αφορά το προσωπικό του καλό, εξαιτίας της επίδρασης που ασκεί πάνω του η επιθυμία. Ειδικότερα, η εργασία αποτελεί μια περιδιάβαση στις φιλοσοφικές διαδρομές που ακολούθησε η *ακρασία* ξεκινώντας από τον Σωκράτη και καταλήγοντας στον Αριστοτέλη. Η παραδοξότητα του φαινομένου όπως ήδη δηλώνεται στον τίτλο της εργασίας συνίσταται στην έμφυτη τάση του ανθρώπου να κατευθύνεται πάντοτε προς αυτό που θεωρεί καλύτερο και αυτό που προάγει τελικά την ευδαιμόνα ζωή. Σύμφωνα με αυτή την πεποίθηση, φαίνεται λογικά αδύνατο ένα άτομο που έχει δυνατότητα εθελούσιας πράξης, να επιλέγει κάτι που αναγνωρίζει ως βλαβερό ή κάτι που αντιτίθεται στην πεποίθησή του για την καλύτερη δυνατή επιλογή. Κατά αυτόν τον τρόπο η *ακρασία* καθίσταται συνώνυμο μιας μορφής εκούσιας κακίας. Οι φιλοσοφικές θέσεις του Σωκράτη, όπως εξάγονται από τα ξενοφώντεια *Άπομνημονεύματα* και όπως παρουσιάζονται στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*, καθιστούν την πιθανότητα *ακρασίας* αδύνατη και την άρνηση της ύπαρξής της, λογικό επακόλουθο. Ύστερα από το Σωκράτη, ο Πλάτων στην *Πολιτεία* την αναγνωρίζει επιφυλακτικά μέσω παραδειγμάτων και στο πλαίσιο της θεωρίας του περί της τριμερούς διάκρισης της ψυχής έως ότου φτάσει εγγύτερα σε αυτή την αναγνώριση στους *Νόμους*. Τέλος, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει πλήρως την *ακρασία* και αφιερώνει ολόκληρο το 7^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* στην πραγμάτευσή της. Απώτερος σκοπός της εργασίας είναι να κατανοηθεί εναργέστερα τόσο η ίδια η κατάσταση της *ακρασίας* όσο και τρόπος με τον οποίο ο Σταγειρίτης φιλόσοφος εντάσσει το παράδοξο αυτό φαινόμενο στην ηθική του φιλοσοφία.

Λέξεις κλειδιά: *ακρασία*, αδυναμία βούλησης, εκούσια κακία, ηθική, Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, *Πρωταγόρας*, *Πολιτεία*, *Νόμοι*, Σωκράτης, Πλάτων

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

| | |
|--|----|
| ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ | 4 |
| ΕΙΣΑΓΩΓΗ | 5 |
| ΚΥΡΙΩΣ ΜΕΡΟΣ | |
| 1. Η σωκρατική άρνηση της ακρασίας | |
| 1.1. Ξενοφών, <i>Άπομνημονεύματα</i> | 11 |
| 1.2. Πλάτων, <i>Πρωταγόρας</i> | 17 |
| 2. Ο Πλάτων για την ακρασία | |
| 2.1 Πλάτων, <i>Πολιτεία</i> | 25 |
| 2.2. Πλάτων, <i>Νόμοι</i> | 34 |
| 2.3 Συμπέρασμα..... | 44 |
| 3. Ο Αριστοτέλης για την ακρασία | |
| 3.1 Προλεγόμενα στην αριστοτελική ηθική-η ακρασία ως ηθικό σφάλμα..... | 45 |
| 3.2. Η αριστοτελική θεώρηση της ακρασίας (<i>Ἠθικὰ Νικομάχεια</i> 7.3)..... | 55 |
| 3.3 <i>Διχῶς τὸ ἐπίστασθαι</i> –η γνώση δυνάμει και <i>ἐνεργεία</i> (1146b31 1147a10)..... | 60 |
| 3.4 Η εξέταση <i>φυσικῶς</i> (1147a24-b17)..... | 67 |
| 3.5 Το εκούσιο της ακρασίας..... | 79 |
| 3.6 Η ακρασία ως σύγκρουση των μερών της ψυχής..... | 83 |
| 3.7 Συμπέρασμα..... | 87 |
| ΕΠΙΛΟΓΟΣ | 89 |
| ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ | 91 |

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Έναυσμα για την εκπόνηση της παρούσας εργασίας αποτέλεσε ο θαυμασμός και το ενδιαφέρον μου για την ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Έχοντας ως υπόβαθρο την πλατωνική ηθική φιλοσοφία θέλησα να μελετήσω την εξέλιξη των πλατωνικών θέσεων στην ηθικοπολιτική φιλοσοφία του Σταγειρίτη.

Το ενδιαφέρον μου για την αριστοτελική θεώρηση της ακρασίας γεννήθηκε κατά την ανάγνωση των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, όταν ήδη στο πρώτο βιβλίο η ακρασία περιγράφεται ως μια εσωτερική πάλη. Η πάλη αυτή παρομοιάζεται με μια ανεξέλεγκτη κίνηση ενός παράλυτου μέρους του σώματός μας, η οποία κατευθύνεται αντίθετα στην προαποφασισμένη μας πορεία. Επιπροσθέτως, η περιέργειά μου εντάθηκε από την άρνηση της ύπαρξης του ακρατικού φαινομένου από το Σωκράτη. Με εντυπωσίασε το γεγονός πως ένα τόσο οικείο εμπειρικό φαινόμενο, θεωρήθηκε μάλλον ανύπαρκτο και θέλησα να μελετήσω τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης εναντιώθηκε στο σωκρατικό πρόταγμα αφιερώνοντας στην μελέτη της ακρασίας ένα ολόκληρο βιβλίο.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επόπτη της εργασίας μου, κ. Σπύρο Ράγκο για την συνεργασία και την καθοδήγησή του. Επίσης, ευχαριστώ την κ. Αριστούλα Γεωργιάδου για την στήριξή της καθόλη τη διάρκεια εκπόνησης της παρούσας εργασίας. Οι όποιες αδυναμίες της εργασίας είναι δική μου ευθύνη.

Πάτρα, 2019

Ελεάννα Πομώνη

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Video meliora proboque, deteriora sequor.

Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*, 7.20

Αντικείμενο πραγμάτευσης της συγκεκριμένης εργασίας αποτελεί το ηθικό φαινόμενο της ακρασίας και ο τρόπος με τον οποίο εντάσσεται στην αριστοτελική ηθική φιλοσοφία. Ο όρος *ἀκρασία*¹ είναι εκείνος που χρησιμοποιεί ο Σταγειρίτης για να προσδιορίσει την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο ακρατής, ο οποίος δρα ενάντια σε μια προαποφασισμένη γνώση, εξαιτίας της επίδρασης που ασκεί πάνω του η επιθυμία. Βέβαια, η γνώση αυτή στην οποία ο ακρατής αντιτίθεται δεν είναι οποιουδήποτε είδους, αλλά αφορά στην πεποίθηση του ίδιου σχετικά με το προσωπικό του καλό. Η κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο ακρατής είναι ένα αρκετά οικείο εμπειρικό φαινόμενο, εντούτοις, ήδη ο τίτλος της εργασίας υποδηλώνει ότι υπάρχει κάτι παράδοξο σε αυτή την κατάσταση. Η δυσκολία του φαινομένου γεννάται από την θεμελιώδη πεποίθηση ότι απώτατη και απόλυτη επιθυμία του ανθρώπινου όντος είναι η ευδαιμονία². Η επιθυμία της ευδαιμονίας συνεπάγεται μια έμφυτη τάση του ανθρώπου να κατευθύνεται προς καθετί το οποίο την προάγει και μακροπρόθεσμα θα οδηγήσει σε εκείνη. Σύμφωνα με αυτή την πεποίθηση, φαίνεται λογικά αδύνατο και ταυτόχρονα αντιφατικό, ένα άτομο που έχει δυνατότητα εθελούσιας πράξης, να επιλέγει κάτι βλαβερό ή κάτι που αντιτίθεται στην πεποίθησή του για το καλύτερο. Η ακρασία έχει κεντρίσει το ενδιαφέρον τόσο των φιλοσόφων, όσο και των ποιητών και των θεολόγων. Το γεγονός πως η ακρασία προϋποθέτει το στοιχείο της επίγνωσης γεννά ερωτήματα για την ανθρώπινη πράξη και η δυνατότητα υπαρξής της γίνεται συνώνυμο της ύπαρξης εκούσιας κακίας. Πώς είναι δυνατόν, όμως, το άτομο να βλάπτει εθελούσια τον εαυτό του; Αν πράγματι έχει γνώση για το βέλτιστο, πώς είναι δυνατόν να μην το επιλέγει; Είναι ο άνθρωπος έρμαιο των επιθυμιών του ή ένα ον χωρίς βούληση; Μήπως η γνώση του αναδεικνύεται

¹ Στο εξής: ακρασία

² Urmson, J. O. (1988). *Aristotle's Ethics*. Cambridge, USA: Blackwell.90

ασθενέστερη από την επιθυμία του ή μήπως τελικά δεν είναι η νόηση που καθορίζει το τι ο άνθρωπος βούλεται;

Η φιλοσοφική πραγμάτευση του φαινομένου της ακρασίας ξεκινά, παραδόξως, με την άρνηση του. Η πρώτη ιστορική μαρτυρία που διαθέτουμε είναι η αναφορά του Αριστοτέλη στη σωκρατική άρνηση της ακρασίας και εντοπίζεται στο 7^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (1145b25-26): Ο Σωκράτης μαχόταν με κάθε τρόπο αυτή την θεωρία, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει μια κατάσταση σαν την ακρασία (*μὲν γὰρ ὄλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας*). Έπειτα ο Πλάτων, όπως φαίνεται στην *Πολιτεία*, αρχίζει κάπως δειλά να αμφισβητεί αυτή την άρνηση μέχρις ότου η ακρασία αναγνωριστεί πλήρως από τον Αριστοτέλη. Το ενδιαφέρον είναι πως η ακρασία καταλήγει όπως ακριβώς ξεκίνησε, με την άρνηση της ύπαρξής της από τους Στωικούς. Η πραγμάτευση στην παρούσα εργασία θα ξεκινήσει από το Σωκράτη και θα ολοκληρωθεί με τον Αριστοτέλη.

Ο Σταγειρίτης πραγματεύεται εκτενώς στην ακρασία και αφιερώνει ένα ολόκληρο βιβλίο στην εξήγησή της. Τα ηθικά συγγράμματα του Αριστοτέλη είναι κυρίως τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* και τα *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* αλλά και τα *Ἠθικὰ Μεγάλα*, των οποίων η πατρότητα βρίσκεται υπό αμφισβήτηση³. Το βιβλίο που αφιερώνει ο φιλόσοφος στην ακρασία εντάσσεται από κοινού στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ως το 7^ο κατά σειρά, και στα *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* ως το 6^ο. Τα δύο συγγράμματα παρουσιάζουν αρκετές ομοιότητες, ωστόσο, τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* σύμφωνα με την επικρατούσα αντίληψη⁴ είναι μεταγενέστερα και ως εκ τούτου εμπεριέχουν την ωριμότερη και πληρέστερη σκέψη του Σταγειρίτη. Συνεπώς, η παρούσα εργασία θα εξαχθεί επί τη βάση των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και αναφορές στα άλλα δύο ηθικά συγγράμματα θα γίνονται συμπληρωματικά, όπου αυτό κρίνεται απαραίτητο.

Όπως ήδη ειπώθηκε, ο Σωκράτης θεωρούσε πως δεν υπάρχει ακρασία, κυρίως διότι διατηρούσε την πεποίθηση πως τίποτα δεν μπορεί να κυριαρχήσει στη γνώση.

Παρόλο που δεν διαθέτουμε συγγράμματα από τον ίδιο τον Σωκράτη, είναι δυνατόν

³ Ο Cooper θεωρεί πως ίσως πρόκειται για ένα συμπλήρωμα ηθικών φιλοσοφικών θέσεων που επεξεργάστηκαν μεταγενέστεροι περιπατητικοί επί τη βάση της αριστοτελικής διδασκαλίας. Βλ. Cooper, J. (1998). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. 195-211.

⁴ Η αντίθετη θέση υποστηρίζεται από τον Kenny στο Kenny, A. (2016). *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.

να εντοπίσουμε αυτή την άρνηση της ακρασίας στα *Άπομνημονεύματα* του Ξενοφώντα και στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα. Η αναφορά του Αριστοτέλη στο Σωκράτη επικεντρώνεται κυρίως στην ηθική του νοησιарχία του τελευταίου, δηλαδή την θέση του για την κυριαρχία του νου, έναντι όλων των άλλων στοιχείων ενός χαρακτήρα. Αυτή η πεποίθηση του Σωκράτη είχε ως αποτέλεσμα να θεωρήσει πως η κατοχή αρετής συνίσταται στην κατοχή της αντίστοιχης γνώσης. Ωστόσο, η άρνηση της ακρασίας προκύπτει από τρεις θεμελιώδεις πεποιθήσεις του Σωκράτη κι όχι αποκλειστικά από την ταύτιση της αρετής με τη γνώση. Ο φιλόσοφος παράλληλα διατηρούσε την πεποίθηση πως κανείς δεν επιλέγει εκούσια το κακό και ότι κάθε άνθρωπος επιθυμεί και επιλέγει πάντοτε το αγαθό. Οι επιθυμίες αναγνωρίζονται ως έλλογες πεποιθήσεις που στοχεύουν στο αγαθό. Συνεπώς, αν το άτομο γνωρίζει το αγαθό, το επιθυμεί και το επιλέγει απαραίτητα, διότι δεν θα έβλαπτε ποτέ εθελούσια τον εαυτό του. Αν το κάνει, τότε δεν έχει την αντίστοιχη γνώση του καλού και του κακού. Η αναγνώριση ύπαρξης ακρασίας γίνεται συνώνυμο της αναγνώρισης εκούσιας κακίας.

Ύστερα από το Σωκράτη των ξενοφόντειων *Άπομνημονευμάτων* και του πλατωνικού *Πρωταγόρα* έρχεται ο Σωκράτης της *Πολιτείας*, ο οποίος δεν φαίνεται πια να εκφράζει τις σωκρατικές πεποιθήσεις αλλά τις πλατωνικές. Ο Πλάτων, λοιπόν, δια στόματος Σωκράτη θα αναγνωρίσει στο 4^ο βιβλίο της *Πολιτείας* περιπτώσεις στις οποίες το άτομο έρχεται σε σύγκρουση με τον εαυτό του. Αφενός, είναι δυνατόν να έχει την (ορθή) πεποίθηση ότι κάτι είναι αγαθό και αφετέρου να επιθυμεί κάτι άλλο. Η αναγνώριση άλογων επιθυμιών από κοινού με τις έλλογες επιθυμίες, επιτρέπει στον Πλάτωνα να εντοπίσει μια διαφορετική πηγή αυτών στο εσωτερικό της ψυχής. Επομένως, αφού ένα ενιαίο όλον δεν είναι δυνατόν να έρχεται σε σύγκρουση με τον εαυτό του, ο φιλόσοφος προχωρά στη γνωστή τριμερή διάκριση της ψυχής, με μέρη τα οποία έχουν διαφορετικές επιθυμίες. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο η ακρασία αναγνωρίζεται σιωπηλά μέσω παραδειγμάτων. Στο ωριμότερο έργο του φιλοσόφου, τους *Νόμους*, θα αναγνωριστεί μια μορφή εκούσιας κακίας, η οποία χαρακτηρίζεται αθεράπευτη. Η γνώση δεν καθίσταται επαρκής για την αποφυγή της κακίας και έτσι η ακρασία καθίσταται πιθανή. Ωστόσο, ο Πλάτων αποδεικνύεται διστακτικός απέναντι στο ακρατικό φαινόμενο και δεν αναπτύσσει το ζήτημα περαιτέρω.

Τέλος, ο Αριστοτέλης αποδέχεται πλήρως και εξετάζει ενδελεχώς την ακρασία. Ωστόσο, η αριστοτελική πραγμάτευση δεν είναι άμοιρη προβλημάτων. Ο Σταγειρίτης

ξεκινά την πραγμάτευσή του με μια γνωσιολογική προσέγγιση, στο 3^ο κεφάλαιο του 7^{ου} βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, η οποία θα καταλήξει στη μερική δικαίωση της σωκρατικής θέσης. Ο Σωκράτης είχε δίκιο όταν υποστήριζε ότι ακρασία δεν υπάρχει όταν είναι παρούσα η γνώση με την πλήρη της σημασία. Ο Αριστοτέλης θα διαχωρίσει την ενεργή από την ανενεργή γνώση για να δείξει τον τρόπο της άγνοιας του ακρατούς. Ο ακρατής, τελικά έχει μια γνώση, την οποία αδυνατεί να ενεργοποιήσει εξαιτίας της κατάστασής του. Η περιγραφή του Σταγειρίτη θα γίνει μέσω του *πρακτικού συλλογισμού*. Ο τρόπος λειτουργίας του πρακτικού συλλογισμού δεν αναλύεται ενδελεχώς από τον Αριστοτέλη, ωστόσο, ο φιλόσοφος μας πληροφορεί ότι αυτού του είδους ο συλλογισμός αποτελείται από μια καθολική και μια επιμέρους προκειμένη, των οποίων το συμπέρασμα, όταν εξαχθεί, οφείλει να οδηγήσει σε πράξη. Η καθολική προκειμένη εκφράζει μια γενική αρχή που ισχύει πάντοτε, ενώ η επιμέρους προκειμένη παρέχει πληροφορίες για την συγκεκριμένη περίπτωση ενώπιον της οποίας βρίσκεται το άτομο. Στην περίπτωση του ακρατή η επίδραση της επιθυμίας έχει ως αποτέλεσμα ο συλλογισμός να μην λειτουργήσει ορθά. Σύμφωνα με την παραδοσιακή ερμηνεία του κειμένου, αυτό που συμβαίνει στον ακρατή είναι ότι η επιμέρους προκειμένη δεν ενεργοποιείται, με αποτέλεσμα το άτομο να λειτουργήσει ακρατώς. Ωστόσο, το αριστοτελικό κείμενο αφήνει περιθώρια για μια εναλλακτική ερμηνευτική προσέγγιση σύμφωνα με την οποία, ο πρακτικός συλλογισμός ολοκληρώνεται κανονικά και ο ακρατής δρα ενάντια στη γνώση που προκύπτει από αυτόν. Στην παρούσα πραγμάτευση υιοθετείται η παραδοσιακή ερμηνεία του κειμένου.

Ένα ακόμη ερμηνευτικό ζήτημα προκύπτει εξαιτίας του γνωσιολογικού τρόπου με τον αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης το ζήτημα της ακρασίας. Ο Σταγειρίτης έχει διχάσει τους μελετητές ως προς την βαθύτερη αιτία του φαινομένου. Εν ολίγοις, πρέπει να αναγάγουμε το φαινόμενο σε γνωστικά ή ηθικά αίτια; Τέλος, ένα ακόμη ζήτημα που γεννάται από την αριστοτελική πραγμάτευση είναι πως ο φιλόσοφος τόσο στα ίδια τα *Ἠθικά Νικομάχεια*, όσο και σε άλλα έργα του (*Περὶ Ψυχῆς*, *Περὶ Ζώων κινήσεως*, *Μικρὰ Φυσικά*), φαίνεται να υιοθετεί μια πιο πλατωνική προσέγγιση της ακρασίας, δηλαδή ως μια κατάσταση εσωτερικής ψυχολογικής σύγκρουσης. Οι εσωτερικές αντιμαχόμενες πλευρές ποικίλουν στην πραγμάτευση του Σταγειρίτη και άλλοτε έχουν τη μορφή της λογικής εναντίον της ορμής, ενώ άλλοτε είναι ο νους ή η βούληση ή η προαίρεση τα οποία συγκρούονται κάθε φορά με την επιθυμία. Οι δύο

αυτές διαφορετικές προσεγγίσεις του Αριστοτέλη, είχαν ως αποτέλεσμα ο φιλόσοφος να χαρακτηριστεί ασυνεπής ως προς την τελική του θέση περί ακρασίας. Η προσπάθεια επίλυσης του ζητήματος, οδήγησε ορισμένους μελετητές να ενστερνιστούν ακόμη και ακραίες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, όπως ότι όλο το 7^ο βιβλίο δεν ανήκει στον Αριστοτέλη⁵. Αντιθέτως, κάποιοι άλλοι μελετητές προσπάθησαν να συμφιλιώσουν τις δύο προσεγγίσεις του Σταγειρίτη και να δώσουν μια ολοκληρωμένη εξήγηση της ακρασίας⁶.

Στη συγκεκριμένη εργασία, η οποία αποτελείται από δύο κυρίως μέρη, η πορεία μελέτης της ακρασίας θα ακολουθήσει την φιλοσοφική της πορεία. Στο πρώτο μέρος θα εξεταστεί η σωκρατική άρνηση, πρώτα στα *Άπομνημονεύματα* και ύστερα στον *Πρωταγόρα*. Έπειτα θα προσεγγιστεί η πλατωνική θέση για την ακρασία μέσω της *Πολιτείας*, όπου αρχικά το φαινόμενο αναγνωρίζεται ως υπαρκτό, και κατόπιν στους *Νόμους*, το εκτενέστερο και ωριμότερο έργο του φιλοσόφου. Οι *Νόμοι* φαίνεται να απορρίπτουν το σωκρατικό νοησιαρχικό πρόταγμα και να δέχονται την ύπαρξη εκούσιας κακίας. Οι μελετητές θεωρούν ότι το φαινόμενο της ακρασίας αναγνωρίζεται πλήρως στο ώριμο αυτό έργο, ωστόσο, ο Πλάτων μάλλον διστάζοντας αποδεικνύεται ασυνεπής σχετικά με τις νέες φιλοσοφικές του θέσεις.

Το δεύτερο μέρος της εργασίας, θα αφιερωθεί στον Αριστοτέλη. Αρχικά, θα γίνει αναφορά στα βασικά σημεία της αριστοτελικής ηθικής τα οποία θεωρούνται απαραίτητα για την κατανόηση της ακρασίας. Εν συνεχεία, θα εξεταστεί το 3^ο κεφάλαιο του 7^{ου} βιβλίου με σκοπό την κατανόηση του είδους γνώσης που αποδίδει ο Σταγειρίτης στον ακρατή. Επιπρόσθετα, γίνεται μια αναφορά στον τρόπο με τον οποίο διατηρείται το εκούσιο του ακρατή από τον Αριστοτέλη αλλά και στην παρουσίαση της ακρασίας ως μια κατάσταση ψυχολογικής σύγκρουσης.

Τέλος, πρέπει να τονιστεί πως παρόλη τη χρησιμότητα μιας γνωσιολογικής προσέγγιση της ακρασίας, η οποία καθιστά εφικτή την εναργέστερη κατανόησή της, δεν πρέπει να παραλειφθεί η δήλωση πως το φαινόμενο ανάγεται περισσότερο σε ηθικά αίτια. Η αιτία που η επιθυμία του ακρατή δύναται να υπερισχύσει της λογικής

⁵ Βλ. Wilson, J. C. (1879). *Aristotelian studies: I. On the structure of the seventh book of the Nicomachean ethics, chapter I-X*. Oxford: Clarendon Press.

⁶Βλ. Destrée, P. (2007). "Aristotle on the Causes of Akrasia". In C. Bobonich & P. Destrée (eds.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 161-165 και Moss, J. (2012). *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. UK: Oxford University Press.

του, αναδεικνύει τη νοσούσα πνευματική του κατάσταση. Ταυτόχρονα νοσεί και ο πρακτικός του λόγος, ο οποίος ακριβώς επειδή δεν βρίσκεται στην αριστεία του, δεν κινητοποιείται ορθά ενσχέσει με το υπέρτατο τέλος της ευδαιμονίας. Η αποτυχία του ακρατή, είναι δηλαδή ένα σφάλμα του χαρακτήρα του και οφείλεται στην μη ικανοποιητική και ολοκληρωμένη ηθική διαπαιδαγώγησή του.

1. Η σωκρατική άρνηση της ακρασίας

1.1. Η Ξενοφώντεια μαρτυρία για τον Σωκράτη και την άρνηση της ακρασίας

Ο Σωκράτης, αποτελεί μια από τις εξέχουσες φυσιογνωμίες στην ηθική φιλοσοφία. Άλλωστε, για αυτόν έχει ειπωθεί πως «κατέβασε τη φιλοσοφία από τα άστρα στη γη». Χάρη στη δική του προσωπικότητα το ενδιαφέρον απομακρύνθηκε από την εξέταση των φυσικών φαινομένων και στράφηκε στην ίδια τη φύση του ανθρώπου. Παρόλο που δεν διαθέτουμε έργα από τον ίδιο το Σωκράτη, η φιλοσοφία του έγινε γνωστή εξαιτίας ενός λογοτεχνικού είδους που γεννήθηκε αμέσως μετά το θάνατό του, το 399 π.Χ.. Το λογοτεχνικό είδος για το οποίο γίνεται λόγος είναι γνωστό ως «σωκρατικοί διάλογοι». Δημιουργοί των συγκεκριμένων διαλόγων είναι μαθητές του φιλοσόφου, γνωστοί ως «Σωκρατικοί»⁷. Οι *σωκρατικοί διάλογοι* είναι έργα τα οποία σε μεγάλο βαθμό αποτελούν έμπνευση του εκάστοτε συγγραφέα διατηρώντας, ωστόσο, το ύφος των λόγων του Σωκράτη⁸. Από τους *σωκρατικούς λόγους* διασώζεται όλη η συγγραφική παραγωγή του Πλάτωνα και έργα του Ξενοφώντα, ενώ έχουμε εξαιρετικά αποσπασματική γνώση για τις διδασκαλίες των άλλων Σωκρατικών⁹.

Έως τον 19^ο και 20^ο αιώνα υπήρχε μια γενικότερη υποτίμηση των έργων του Ξενοφώντα, τα οποία αμφισβητούνταν για την εγκυρότητά τους σχετικά με τη φυσιογνωμία του Σωκράτη. Πλέον, η υποτίμηση αυτή έχει εξαλειφθεί σχεδόν στο σύνολό της και ολοένα περισσότεροι μελετητές υποστηρίζουν πως ο Ξενοφών πρέπει να θεωρείται εξίσου έγκυρη πηγή με τον Πλάτωνα.

Αντικείμενο πραγμάτευσης του συγκεκριμένου κεφαλαίου αποτελούν τα *Άπομνημονεύματα* του Ξενοφώντα με σκοπό να προσεγγιστεί η σωκρατική άρνησή της ακρασίας. Σημαντικό κατά τη μελέτη του συγκεκριμένου έργου είναι να υπάρχει στο νου του αναγνώστη το γεγονός πως ο Ξενοφών ούτε ήταν φιλόσοφος, ούτε κατέγραψε τα *Άπομνημονεύματα* ως τέτοιος. Σκοπός του έργου του ήταν να υπερασπιστεί και να δικαιώσει το δάσκαλό του σχετικά με τις κατηγορίες που του είχαν επιβληθεί και είχαν ως συνέπεια το θάνατό του. Συνεπώς, οι σωκρατικές πεποιθήσεις δεν παρουσιάζονται ως φιλοσοφικές θέσεις και έγκειται στον αναγνώστη

⁷ Ο Αντισθένης, ο Αρίστιππος από την Κυρήνη, ο Ευκλείδης από τα Μέγαρα, ο Φαίδων από την Ηλεία, ο Πλάτων και ο Ξενοφών.

⁸ Cooper (1998): 3.

⁹ Ζιγκόν, Ο. (1995). *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*. Α. Γεωργίου (μτφ.). Αθήνα: Γνώση 32-33.

να τις εξάγει μέσω του τρόπου παρουσιάσής του φιλοσόφου στο έργο. Οι φιλοσοφικές θέσεις, σύμφωνα με τις οποίες εξάγεται το συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης απέρριπτε την ακρασία, είναι ομόφωνα δεκτές τόσο από τον Ξενοφώντα όσο και τον Πλάτωνα. Εντούτοις, όπως θα φανεί στη συνέχεια, το ξενοφώντειο έργο αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο ο Σωκράτης να αποδεχόταν την ακρασία ως υπαρκτό φαινόμενο, κάτι που φαντάζει αδύνατο τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Αριστοτέλη.

Στα *Απομνημονεύματα*, ο Σωκράτης παρουσιάζεται να πρεσβεύει την πεποίθηση πως όλες οι αρετές ταυτίζονται με τη σοφία (1) και πως όποιος γνωρίζει το καλό και το όμορφο (2), πάντα το επιλέγει (3). Αυτές οι τρεις σωκρατικές θέσεις φαίνεται να αποτελούν το *σωκρατικό παράδοξο* το οποίο διατηρείται στα *Απομνημονεύματα*¹⁰. Στο 3.9.4 ο Ξενοφών θα αποδώσει στο Σωκράτη, μια πλήρως λογοκρατική θεωρία για την αρετή, η οποία συχνά καλείται ηθική νοησιαρχία. Πιο συγκεκριμένα, θα δηλώσει πως ο Σωκράτης δεν διαχώριζε τη σοφία από την σωφροσύνη (*σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν*). Ο φιλόσοφος θεωρούσε, πως σοφός και σώφρων είναι αυτός που γνωρίζει (*γιγνώσκοντα*) και κάνει πράξη τα αγαθά (*τὰ μὲν καλὰ τε κάγαθὰ*) ενώ παράλληλα, ξέροντας και τα άσχημα, προφυλάσσεται από αυτά. Αντίθετα, θα χαρακτηρίσει ασόφους και ακρατείς όσους, ενώ έχουν γνώση της πρέπουσας πράξης, δρουν αντίθετα σε αυτήν (*προσερωτώμενος δὲ εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἂ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τάναντία σοφούς τε καὶ ἀκρατεῖς εἶναι νομίζοι Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς*¹¹). Οι άνθρωποι έχουν την τάση να επιλέγουν πάντα όσα τους φαίνονται ωφελιμότερα και όπως είναι φυσικό, όσοι δεν πράττουν ορθά (ενώ γνωρίζουν την ορθή πράξη) δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ούτε σοφοί ούτε σώφρονες (*πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἂ οἶονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν· νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφούς οὔτε σώφρονας εἶναι*).

Παρατηρούμε ότι ο Ξενοφών, αποδίδει στο Σωκράτη μια θεωρία για τη σοφία, η οποία περιλαμβάνει τόσο τη γνώση του όμορφου και του αγαθού, όσο και την έμπρακτη εφαρμογή αυτής της γνώσης. Αντίστοιχα, η πρακτική γνώση που

¹⁰Mulhern, J. (1968). "A Note on Stating "The Socratic Paradox" ". *Journal of the History of Ideas*, 29(4), 601-604.

¹¹Υιοθετούμε την έκδοση του OCT και όχι της Loeb που γράφει *ποιοῦντας δὲ τάναντία σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς*· ενώ μεταφράζει ακρατείς και τις δύο φορές-μάλλον πρόκειται για λάθος. Βλ. Cooper (1998): note 42, 24.

εμπεριέχεται στη σοφία λειτουργεί ως προστασία έναντι του κακού. Παράλληλα, υπάρχει η παραδοχή μιας κατάστασης στην οποία ενόσω υπάρχει γνώση της ορθής πράξης δεν γίνεται απαραίτητα επιλογή της. Οι άνθρωποι αυτοί χαρακτηρίζονται ως άσοφοι και ακρατείς. Ο ακρατής αντιπαρατίθεται του σώφρονος, εντούτοις δεν καθίσταται καθόλου σαφές αν το περιεχόμενο του χαρακτηρισμού *ακρατής* αντιστοιχεί σε εκείνο που ο Αριστοτέλης θα προσδώσει αργότερα στον όρο.

Στην συνέχεια των *Απομνημονευμάτων*, ο Ξενοφών θα δηλώσει πως ο Σωκράτης θεωρούσε όλες τις αρετές ταυτόσημες με τη σοφία. Η εξήγηση για αυτή την πεποίθηση είναι ότι οι δίκαιες και οι ενάρετες πράξεις είναι καλές και όμορφες και η επιλογή τους αποτελεί μονόδρομο. Τέτοιες πράξεις δύνανται να κάνουν μόνο οι σοφοί, ενώ όλοι οι άλλοι, ακόμη κι αν προσπαθούσαν, θα έσφαλλαν (*ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι· τὰ τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε κάγαθὰ εἶναι· καὶ οὐτ' ἂν τοὺς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἀμαρτάνειν· οὕτω [καὶ] τὰ καλά τε κάγαθὰ τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἀμαρτάνειν.*). Οι ενάρετες πράξεις προϋποθέτουν την ύπαρξη αρετής, η οποία ταυτίζεται με την σοφία και συνεπώς ενέχει απαραίτητα μέσα της τη γνώση (*ἐπεὶ οὖν τὰ τε δίκαια καὶ τᾶλλα καλά τε κάγαθὰ πάντα ἀρετῇ πράττεται, δῆλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί.*).

Καθίσταται σαφές ότι για τον Ξενοφώντιο Σωκράτη η κτήση της αρετής συνίσταται σε γνώση των καλών πραγμάτων ενώ παράλληλα έχει πρακτική σημασία, υπό την άποψη ότι η κατοχή της συμπορεύεται απαραίτητα με την ορθή εφαρμογή της. Το γεγονός ότι η αρετή είναι κατά ένα τρόπο εξαρτημένη ή ταυτίζεται με την (πρακτική) γνώση, επιβεβαιώνεται από διάφορες δηλώσεις του Σωκράτη. Ο Ξενοφών τον παρουσιάζει να απαντά στον Ιππία ότι η καλύτερη απόδειξη κατοχής της δικαιοσύνης είναι η ίδια η πράξη (4.4.10), να υποστηρίζει ότι η ευσέβεια είναι γνώση του *νόμιμου* σε σχέση με την απόδοση τιμών προς τους θεούς (4.4.2-4) αλλά και να ισχυρίζεται ότι όσοι δεν συμπεριφέρονται ορθά, απλώς δεν γνωρίζουν το πως πρέπει να φέρονται (4.6.11). Τα διατυπώματα αυτά δεν αποτελούν φιλοσοφικές δηλώσεις αλλά μπορεί να εξαχθεί η φιλοσοφική θέση που ενυπάρχει. Η αρετή περιορίζεται σε πρακτική γνώση και συνεπάγεται ότι η μη ενάρετη πράξη, όπως στην περίπτωση της δειλίας,

συνίσταται σε κάποιου είδους άγνοια. Εντούτοις, η συνύπαρξη της πεποίθησης ότι η επιλογή της πράξης καθορίζεται από τη γνώση του καλού και του κακού με την άποψη ότι ο πράττων επιλέγει πάντοτε αυτό που θεωρεί καλύτερο καθιστά αδύνατον να υπάρξει μια κατάσταση κατά την οποία κάποιος ενώ γνωρίζει το καλύτερο, επιλέγει το χειρότερο. Παρά ταύτα, ο Ξενοφών παρουσιάζει το Σωκράτη να αναγνωρίζει μια κατάσταση κατά την οποία άνθρωποι γνωρίζουν το καλύτερο χωρίς να το επιλέγουν και τους ονομάζει ασόφους και ακρατείς.

Το ζήτημα της εγκράτειας και της ακρασίας αποτελεί το κεντρικό θέμα συζήτησης του Σωκράτη με τον Ευθύδημο, όπως αυτή παρουσιάζεται στο 4ο βιβλίο των *Άπομνημονευμάτων*. Ο Ξενοφών ξεκινά δηλώνοντας πως ο Σωκράτης, όντας ο ίδιος υπόδειγμα εγκράτειας¹², προέτρεπε όσους τον συναναστρέφονταν πρώτα από όλα να είναι εγκρατείς (4.5.1-2). Ο ξενοφώντειος Σωκράτης παρουσιάζει ως ακρατή εκείνον που είναι υποταγμένος στις σωματικές ηδονές -τους χειρότερους αφέντες- και είναι εντελώς ανελεύθερος, έχοντας μάλιστα τη χειρότερη μορφή δουλείας (*κακίστην ἄρα δουλείαν οἱ ἀκρατεῖς δουλεύουσιν*, 4.5.6). Η σοφία θα οριστεί ως το μέγιστο αγαθό, το οποίο η ακρασία εμποδίζει οδηγώντας στο αντίθετό της (*σοφίαν δὲ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν οὐ δοκεῖ σοι ἀπείργουσα τῶν ἀνθρώπων ἢ ἀκρασία εἰς τούναντίον αὐτοῦς ἐμβάλλειν*);). Η ακρασία αποσπά την προσοχή του ατόμου από το ωφέλιμο και τη γνώση αυτού. Παρασύρει τον άνθρωπο στις ηδονές και τον ταράζει έτσι ώστε να αποτελεί τροχοπέδη στην εκμάθηση των ωφελίμων. Έτσι, τον κάνει να προτιμά το χειρότερο αντί του καλύτερου, παρόλο που έχει αντίληψη του καλού και του κακού (*ἢ οὐ δοκεῖ σοι προσέχειν τε τοῖς ὠφελουῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύειν, ἀφέλκουσα ἐπὶ τὰ ἡδέα, καὶ πολλάκις αἰσθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξασα ποιεῖν τὸ χειρὸν ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἰρεῖσθαι*);). Η σωφροσύνη, επίσης, ταιριάζει λιγότερο από όλους στον ακρατή – η εγκράτεια, επομένως, ως αντίθετό της ακρασίας, είναι το άριστο αγαθό (4.5.6.5). Στο 4.5.11 ο Σωκράτης θα δηλώσει πως ο άνθρωπος με τα αχαλίνωτα πάθη είναι το ίδιο αδαής και ανόητος όπως ένα ζώο, γιατί μόνο οι εγκρατείς είναι σε θέση «να διερευνήσουν τα πιο σπουδαία πράγματα και, διαχωρίζοντάς τα ανάλογα με το είδος τους – να επιλέγουν, δηλαδή, με λόγια και με έργα, το καλό και να απορρίπτουν το κακό». Η ίδια πεποίθηση είχε εκφραστεί και στο 1.5.4-5 όπου η εγκράτεια είχε χαρακτηριστεί ως βάση της αρετής (*ἄρα γε οὐ χρὴ πάντα ἄνδρα, ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα, ταύτην πρῶτον ἐν τῇ*

¹² Πβλ. Πλάτων, *Συμπόσιο*, 212c-222d.

ψυχῆ κατασκευάσασθαι; τίς γὰρ ἄνευ ταύτης ἢ μάθοι τι ἂν ἀγαθὸν ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγως;).

Ο Ξενοφών, επομένως, διατηρεί την πεποίθηση που συναντούμε στον πλατωνικό *Πρωταγόρα* (359c-360d), ότι η αρετή είναι γνώση του καλού και του όμορφου και παράλληλα ταυτίζει την ακρασία με την άγνοια¹³. Εντούτοις, η συνύπαρξη αυτών των θέσεων είναι αντιφατική διότι προϋπόθεση ύπαρξης της ακρασίας τίθεται η γνώση, ακόμη κι αν είναι μερική γνώση.

Το πρόβλημα που αντιμετωπίζουν οι μελετητές με τα *Άπομνημονεύματα* είναι ότι ο Σωκράτης φαίνεται να αφήνει περιθώρια για την ύπαρξη ακρασίας¹⁴. Ο Βλαστός θεώρησε ότι ο Ξενοφών δεν κατανόησε σωστά την χρήση του όρου *ακρασία* και εξαιτίας αυτού φαίνεται να δέχεται ταυτόχρονα την ύπαρξη και την ανυπαρξία της. Η λύση που δίνει ο Βλαστός για να μην αποδώσει μια τέτοια παρανόηση αλλά και μια ελλιπή αναφορά στον Ξενοφώντα είναι πως μάλλον χρησιμοποίησε διαφορετικά τον όρο *ακρασία* από τον Αριστοτέλη, δηλαδή περισσότερο ως συνώνυμο της κατάχρησης/ακολασίας (intemperance)¹⁵. Ο Seel, αντιθέτως, θεωρεί πως ο Βλαστός λανθάνει, αδυνατώντας ο ίδιος να καταλάβει ότι ο Ξενοφών, παρουσιάζει ακριβώς όπως ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1150b19-28) δύο μορφές ακρασίας. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η ακρασία προκύπτει είτε από παρορμητικότητα (*προπέτεια*), ή από αδυναμία (*ἀσθένεια*). Οι *ασθενείς*, αφού πάρουν, ύστερα από σκέψη, μια απόφαση, δεν μένουν σταθεροί στην απόφασή τους λόγω του πάθους τους, ενώ οι άλλοι, ακριβώς γιατί δεν έχουν σκεφτεί και δεν έχουν πάρει κάποια απόφαση, γίνονται έρμαιο του πάθους τους. Ο Seel, λοιπόν, θεωρεί ότι ο Ξενοφών στα *Άπομνημονεύματα* υιοθετεί ακριβώς αυτή την αριστοτελική διάκριση των αιτιών της ακρασίας. Υποστηρίζει πως ο Ξενοφών αντιλαμβάνεται την ακρασία με τέτοιο τρόπο ώστε να μην περιορίζει την αιτία της σε άγνοια¹⁶.

¹³ Cooper (1998): 25.

¹⁴Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο K. Joël στο Joël, K. (1893). *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Berlin: R. Gaertner. 237 απέρριπτε τον Ξενοφώντα, ότι δηλαδή άφηνε περιθώρια για *ακρασία*, πράγμα αδύνατο σύμφωνα με το σωκρατικό παράδοξο όπως παραδίδεται στο Guthrie, W.K.C. (2001). *Ο Σωκράτης*. Τ. Νικολαΐδης (μτφ.). Αθήνα: ΜΙΕΤ. 187 και note 82, 302.

¹⁵ Vlastos (1991): 101.

¹⁶Seel, G. (2006). "If you Know What is Best, you Do it: Socratic Intellectualism in Xenophon and Plato". In L. Judson & V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press. 32-33.

Τόσο ο Βλαστός όσο και ο Seel δεν φαίνεται να έχουν δίκιο. Είναι αδύνατο να εκφράσουμε με βεβαιότητα αν ο ξενοφώντειος Σωκράτης ενστερνίζεται μια φιλοσοφική άρνηση της πιθανότητας ακρασίας ή όχι. Η ξενοφώντεια εκδοχή της σωκρατικής θέσης για την σοφία και την ακρασία δεν μπορεί να θεωρηθεί σχεδόν καθόλου συστηματική ούτε και συνεπής¹⁷. Ο Ξενοφών δεν φαίνεται να ενδιαφέρεται να ρίξει φως στη σημασία της επιλογής ή της εθελούσιας πράξης και παράλληλα δεν είναι ξεκάθαρο αν αναπτύσσει μια νοησιαρχική θεωρία κινήτρου (motivation). Στο μεγαλύτερο μέρος των *Απομνημονευμάτων*, ο ξενοφώντειος Σωκράτης είναι περισσότερο προτρεπτικός παρά φιλοσοφικός¹⁸ αφού πίσω από τα *Απομνημονεύματα* υπάρχει η πρόθεση του Ξενοφώντα να αντικρούσει τις κατηγορίες για τον Σωκράτη, να τον υπερασπιστεί και να τον σκιαγραφήσει ως τον εγκρατέστερο όλων. Δεν φαίνεται να τον απασχολεί να εμβαθύνει στις φιλοσοφικές του θέσεις: για κάτι τέτοιο πρέπει να στραφούμε στον Πλάτωνα.

¹⁷ Walsh, J. J. (1960). *Aristotle's Conception of Moral Weakness*. New York: Columbia University Press. 15.

¹⁸ Walsh (1960): 16.

1.2 Πλάτων, Πρωταγόρας

Στον *Πρωταγόρα* συναντάμε μια ξεκάθαρη και συνεκτική επιχειρηματολογία για την υπεροχή του λόγου -υπό τη μορφή γνώσης- όσον αφορά την κινητοποίηση του ατόμου. Ο Πρωταγόρας ο Αβδηρίτης, ως σοφιστής, διατείνεται ότι μπορεί να διδάξει την αρετή¹⁹. Όπως συνηθίζεται στους πλατωνικούς διαλόγους, ο Σωκράτης εξετάζει την πεποίθηση του Πρωταγόρα μέσω ερωτήσεων.

Ο Σωκράτης επιθυμεί να αποδείξει την ενότητα των αρετών, ενάντια στη θέση του Πρωταγόρα. Πρωτύτερα, στο διάλογο είχε καταστεί σαφές πως η δικαιοσύνη και η οσιότητα συνδέονται στενά (330b1-331e1). Έπειτα, οι συνομιλητές ταυτίζουν την σοφία με την σωφροσύνη (331e1-333b7). Η τελευταία αυτή θέση, εξάγεται βασιζόμενη στην αρχή των εναντίων, δηλαδή ότι για κάθε πράγμα υπάρχει μόνο ένα αντίθετο (332c1-d6). Αν για κάθε πράγμα υπάρχει μόνο ένα αντίθετο, τότε η σωφροσύνη και η σοφία, ως τα δύο αντίθετα της αφροσύνης, θα πρέπει να ταυτίζονται (332d1-333b4). Η θέση αυτή ενισχύει σημαντικά το επιχείρημα για την ενότητα της αρετής, διότι με αυτό τον τρόπο ο Σωκράτης θα οδηγήσει τον Αβδηρίτη σε αδιέξοδο. Ύστερα, οι συνομιλητές περνούν στην ερμηνευτική προσέγγιση ενός ποιήματος του Σιμωνίδη σχετικά με την αρετή (338e6). Στο πλαίσιο της συζήτησης αυτής, θα αναδειχθούν οι πεποιθήσεις του Σωκράτη για την καλή και την κακή πράξη. Αυτό που καθιστά μια πράξη καλή, υποστηρίζει ο Σωκράτης, είναι η *μάθησις* (345a3). Είναι φανερό, σχολιάζει ο φιλόσοφος, ότι αυτό που καθιστά έναν γιατρό καλό, είναι να γνωρίζει τον τρόπο θεραπείας των αρρώστων. Αντίστοιχα, η αποτυχία στην θεραπεία, δηλαδή η άγνοιά του τρόπου της, καθιστά τον γιατρό κακό. Εν ολίγοις, αυτό που τον καθιστά κακό είναι να στερηθεί της αντίστοιχης *έπιστήμης* (*έπιστήμης στερηθῆναι*, 345b5). Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο Σωκράτης για να καταλήξει σε αυτό το συμπέρασμα συγγεί τις δύο σημασίες των εκφράσεων «*εὖ πράττειν*» -επιτυχάνω και ευτυχώ- και «*κακῶς πράττειν*», δηλαδή αποτυγχάνω, δυστυχώ. Παράλληλα, φαίνεται να ταυτίζει την αρετή με την τέχνη²⁰. Με αυτόν τον τρόπο ο Σωκράτης δομεί σταδιακά τη θεωρία του, ότι τελικά η αρετή ισοδυναμεί με γνώση του καλού και του κακού.

¹⁹ Ο Πρωταγόρας υποστηρίζει ότι μπορεί να διδάξει τὸ μάθημα της ευβουλίας, αλλά αυτό ερμηνεύεται από το Σωκράτη ως διδασχὴ της σοφίας η οποία είναι η αρετή (βλ. 319a κ.ε.).

²⁰ Segvic, H., & Brittain, C. (2008). "Protagoras' Political Art". In M. Burnyeat (ed.). *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. 5.

Ἐπειτα, ο Σωκράτης, σχολιάζοντας τους στίχους: πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω ἐκὼν ὅστις ἔρδη μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται· θα δηλώσει πως μόνο ένας παιδείουτος θα εννοούσε ότι υπάρχουν ἄνθρωποι που εθελούσια πράττουν το κακό (ἐκόντες κακὰ ποιοῦσιν). Ο φιλόσοφος θα δηλώσει:

ἐγὼ γὰρ σχεδὸν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν· (Πρωταγόρας, 345d10-e4).

«Διότι ἐγὼ πιστεύω αὐτό: ὅτι κανεῖς ἐκ τῶν σοφῶν δεν δέχεται ὅτι κάποιοι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων σφάλουν με τὴ θέλησή τους, οὔτε μηχανεύονται αἰσχρὲς καὶ κακὲς πράξεις με τὴ θέλησή τους, ἀλλὰ γνωρίζουν καλὰ ὅτι ὅλοι ὅσοι πράττουν αἰσχρὰ καὶ κακὰ, το κάνουν χωρὶς τὴ θέλησή τους»²¹.

Δεν εἶναι σαφές ἀν ἡ χρῆση τοῦ ἐκὼν καὶ τοῦ ἀκων γίνεται με τὴ σημασία τοῦ «εθελούσιου» καὶ τοῦ «μη εθελούσιου», ἢ ἀν χρησιμοποιοῦνται ὡς συνώνυμα τῶν «έχοντας γνώση» καὶ «έχοντας ἀγνοία» ἀντίστοιχα.

Ἵστερα ἀπὸ αὐτὲς τὶς παρατηρήσεις, ἡ συζήτηση ἐπανερχεται στο ἐπίμαχο, γιὰ τοὺς συνδιαλεγόμενους, ζήτημα τῆς ἐνότητας τῶν ἀρετῶν. Πιο συγκεκριμένα, ἡ συζήτηση περνά στο πιο ἀπαιτητικό τῆς μέρος, τὴ σχέση τῆς ἐπιστήμης με τὴν ἀνδρεία. Στο πλαίσιο αὐτῆς τῆς πραγμάτευσης, προκύπτει ἡ σωκρατικὴ ἀρνηση τῆς ἀκρασίας²².

Ο Πρωταγόρας, θα δηλώσει πως οἱ περισσότερες ἀρετὲς φαίνονται νὰ εἶναι ὁμοῖες μεταξύ τους, θα ἐξαιρέσει, ὡστόσο, τὴν ἀνδρεία ἡ ὁποία φαίνεται νὰ ξεχωρίζει. Συχνὰ ὡς ἀνδρεία θεωρεῖται ἡ ἀφοβία ἀπέναντι σε κάθε εἶδους κίνδυνο, ἐνὼ θα ἐπρεπε νὰ θεωρεῖται ἡ γνώση τοῦ κινδύνου. Ταυτίζεται κατὰ αὐτὸν τὸν τρόπο με τὴ γνώση (ἐπιστήμη)²³. Ἀν, ἐπομένως, ἡ γενναιότητα εἶναι γνώση καὶ οἱ ἀρετὲς μοιάζουν, τότε θα πρέπει νὰ ἐξεταστῆ ἀν καὶ οἱ ἄλλες ἀρετὲς συνίστανται σε γνώσεις.

Ἐπειτα ἡ συζήτηση περνά στο εὖ ζῆν, τὸ ὁποῖο λανθασμένα ταυτίζεται με τὸ ἡδέως ζῆν (351b1κ.ε.). Ο Σωκράτης υποστηρίζει ὅτι οἱ ἄνθρωποι (τοῖς πολλοῖς) στὴν

²¹ Ἡ μετάφραση εἶναι δική μου.

²² Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. USA: Oxford University Press. 83

²³ Θυμίζει τὸν πλατωνικό *Λάχητα* (196d1) ὅπου ἡ ἀνδρεία ὀρίζεται ὡς ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ τῶν θαρραλέων.

πλειονότητά τους, συγγέουν λανθασμένα το ηδονικό με το αγαθό και κατά αυτό τον τρόπο καθιστούν την *ἐπιστήμη* ανίσχυρη, αδύναμη και μη θεμελιώδη (*οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι*, 352b4). Αυτή η θέση στηρίζεται στην παρατήρηση ότι ακόμα κι αν η γνώση έχει αποκτηθεί, δηλαδή ακόμα κι αν κανείς ξέρει ποιο είναι το σωστό που πρέπει να κάνει, δεν το κάνει, επειδή δεν θέλει. Είναι προφανές ότι πίσω από αυτή την παρατήρηση υποκρύπτεται η πεποίθηση ότι οι πράξεις αποτελούν αποτέλεσμα επιλογής²⁴. Σχηματικά δηλαδή οι πολλοί: ενώ (1) γνωρίζουν ποια είναι τα καλύτερα (*γινώσκοντας τὰ βέλτιστα*, 352d6), (2) κι ενώ έχουν την δυνατότητα να τα επιλέξουν (*ἐξὸν αὐτοῖς*, 352d7), (3) δεν επιθυμούν να τα πράξουν και επιλέγουν κάτι άλλο (*οὐκ ἐθέλειν πράττειν, [...] ἀλλὰ ἄλλα πράττειν*, 352d7). Θεωρούν έτσι ότι είναι δυνατό *ἐνούσης ἐπιστήμης*, να υπερισχύουν πάνω της τα πάθη²⁵, τα οποία την σέρνουν σαν δούλο (*ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων*, 352c9).²⁶

Ο όρος ακρασία δεν συναντάται στο πλατωνικό corpus, παρόλα αυτά είναι σαφές πως το εμπειρικό φαινόμενο που παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο σημείο του *Πρωταγόρα* πληροί όλες τις προϋποθέσεις για να θεωρηθεί ακρασία²⁷. Η άποψη των πολλών εκφράζεται ως κατωτερότητα απέναντι στην ηδονή (*ἡδονῆς ἡττω*) ή ως κατωτερότητα απέναντι στον εαυτό τους (*ἡττω ἑαυτοῦ*) και απορρίπτεται από το Σωκράτη, ο οποίος αργότερα θα ταυτίσει με την αμάθεια (*οὐδὲ τὸ ἡττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία*)²⁸. Η πεποίθηση για μια ενιαία λογική ψυχή δεν επιτρέπει το ένα τμήμα της να

²⁴ Walsh (1960): 23.

²⁵ Συγκεκριμένα τα πάθη που αναφέρονται είναι ο θυμός, η ηδονή, η λύπη, ο έρωτας και ο φόβος.

²⁶ Κατά γενική ομολογία των μελετητών, η χρήση του ίδιου λεξιλογίου από τον Αριστοτέλη στα *Ἠθικά Νικομάχεια* 1145b22-27 κάνει σαφή την αναφορά στο συγκεκριμένο σημείο του *Πρωταγόρα*. Παράλληλα, νοηματικά θεωρούμε ότι ταιριάζει και με τα *Ἀπομνημονεύματα*, αφού όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο ακρατής παρομοιάζεται με δούλο.

²⁷ Απαντά, ωστόσο, το ουσιαστικό *ἀκράτεια* οκτώ φορές: 1. στον *Γοργία* 525a4: *καὶ ὑπὸ ἐξουσίας καὶ τρυφῆς καὶ ὕβρεως καὶ ἀκρατίας τῶν πράξεων ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχροτήτος γέμουσαν τὴν ψυχὴν εἶδεν*. 2. στην *Πολιτεία* 461a6-b2: *γεννήσεται οὐχ ὑπὸ θυσιῶν οὐδ' ὑπὸ εὐχῶν φύς, ... ἀλλ' ὑπὸ σκότου μετὰ δεινῆς ἀκρατείας γεγονώς*, 3. στον *Τίμαιο* 86.d.5-6: *καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὅποσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἐκόντων λέγεται τῶν κακῶν*, στους 4. στους *Νόμους* 636c6: *παρὰ φύσιν καὶ τῶν πρώτων τὸ τόλμημ' εἶναι δι' ἀκράτειαν ἡδονῆς*, 5. στους *Νόμους*, 734b5 *ἢ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφοτέρα, τοῦ σωφρονεῖν ἐνδεής ὦν ζῆ ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος*. 6. Στους *Νόμους* 886a9: *ἀλλ' ἠγεῖσθε ἀκράτεια μόνον ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν ἐπὶ τὸν ἀσεβῆ βίον ὀρμᾶσθαι τὰς ψυχὰς αὐτῶν*. 7. στους *Νόμους* 908c2: *πάντα ἀκράτειαί τε ἡδονῶν καὶ λυπῶν προσπέσωσι* 8. στους *Νόμους* 934a4: *δι' ἀκράτειαν ἡδονῶν ἢ λυπῶν*. Επίσης, μια φορά συναντούμε αναφορά στους ακρατεῖς στον *Σοφιστή* 252c4 : *ὦν ἀκρατεῖς ὄντες εἴργεσθαι καὶ μὴ συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις οὐκ ἄλλων δέονται τῶν ἐξελεγχόντων*. Στον *Κριτία* 121a3 : *ἀλλ' οὐ μεθύοντες ὑπὸ τρυφῆς διὰ πλοῦτον ἀκράτορες αὐτῶν ὄντες ἐσφάλλοντο* και στην *Πολιτεία* 579c8: *ἑαυτοῦ ὦν ἀκράτωρ ἄλλων ἐπιχειρήσῃ ἄρχειν*.

²⁸ Βλ. 358c2-3.

είναι ανώτερο ή κατώτερο από το άλλο. Αυτό που λείπει από την ψυχή είναι η *έπιστήμη*. Ποιο, ωστόσο, είναι το περιεχόμενο της έννοιας της *έπιστήμης*; Στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους²⁹ ο όρος *έπιστήμη* χρωματίζεται με έναν ιδιαίτερα τεχνικό χαρακτήρα³⁰. Στον *Πρωταγόρα*, όπως θα δούμε στη συνέχεια, η *έπιστήμη* αντιστοιχεί στην μετρητική τέχνη.

Οι δύο συνομιλητές συμφωνούν ότι αυτό που μόλις περιγράφηκε, η ακρασία, στην πραγματικότητα έγκειται απλά σε σφάλμα. Ο Σωκράτης διατυπώνει τη θέση ότι η σοφία και η γνώση είναι τα σπουδαιότερα αγαθά και επομένως, όταν κάποιος γνωρίζει τότε είναι αδύνατο να πράξει ενάντια σε εκείνο που θεωρεί καλό (352c-d). Αυτό που επιχειρούν, έπειτα, ο Σωκράτης και ο Πρωταγόρας είναι να δείξουν ότι το φαινόμενο της εσφαλμένης πράξης δεν συνιστά ήττα της γνώσης από την ηδονή, αλλά μπορεί να εξηγηθεί διαφορετικά. Υπό την καθοδήγηση του Σωκράτη, ο Πρωταγόρας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι είναι πιθανό οι άνθρωποι όταν μιλούν για ήττα της ηδονής να αναφέρονται στην εμπειρία τους σε σχέση με το φαγητό, το ποτό και τη σεξουαλική ορμή. Σε τέτοιες περιπτώσεις, τα άτομα παρόλο που γνωρίζουν ότι αυτές οι ηδονές είναι επιζήμιες, τις επιθυμούν. Ο λόγος που οι ίδιοι χαρακτηρίζουν τα φαγητά, τα ποτά και τις αφροδίσιες επιθυμίες ως κακά είναι διότι παρέχουν μια άμεση ηδονή που δίνει ευχαρίστηση στο παρόν αλλά στο μέλλον μετατρέπεται σε δυσάρεσκεια (353c1-354a7). Αντίστοιχα, ονομάζουν καλά αυτά που ενώ αρχικά προκαλούν οδύνες και πόνους (π.χ. τα φάρμακα) στο μέλλον έχουν ένα ευχάριστο αποτέλεσμα (π.χ. υγεία). Αυτό, επομένως, που καθορίζει την άποψη των πολλών είναι αν το τέλος μιας πράξης είναι ευχάριστο ή δυσάρεστο (354d1-e2) και αυτό είναι που ονομάζουν ήττα από τις ηδονές (354e7). Ο Σωκράτης θεωρεί κάτι τέτοιο γελοίο και το αποδεικνύει μέσα από την εναλλαξιμότητα των όρων τους οποίους ταύτισε νωρίτερα δηλαδή, καλό-ηδονή και κακό-πόνος. Έτσι, κάποιος φαίνεται να προβαίνει σε μια φαύλη πράξη, ενώ ξέρει ότι είναι φαύλη, επειδή κατανικήθηκε από την ηδονή, δηλαδή από το καλό (355a1-d3). Η περιγραφή αυτή είναι λογικά αντιφατική. Είναι, πραγματικά, αδύνατο η επικράτηση του καλού να καταλήγει στην εκούσια επιλογή του κακού. Το καλό που έχει μια τέτοια κατάληξη

²⁹ Ως πρώιμοι θεωρούνται οι πλατωνικοί διάλογοι *Πρωταγόρας*, *Λάχης*, *Λύσις*, *Χαρμίδης*, *Ευθύφρων*, *Γοργίας*, *Ίων*, *Ίππίας μείζων* και *Ίππίας ελάσσων*, *Απολογία Σωκράτους*, *Κρίτων*, *Κρατύλος*, *Ευθύδημος*, *Μενέξενος*.

³⁰ Πρβλ. *Λάχης* 185e-186b, *Λύσις*, 207d-210e, *Χαρμίδης*, 165c, *Γοργίας*, 464d, *Ευθύδημος*, 278e-282e και 288e-289c.

θεωρείται ανάξιο διότι προκαλεί μεγαλύτερα κακά (355b-356a). Ο Σωκράτης, έτσι, καταφέρνει να γελοιοποιήσει τη θέση που υποστηρίζει την ακρασία, εξισώνοντας την ηδονή με το αγαθό και τον πόνο με το κακό. Η ηδονιστική αυτή θεώρηση με την οποία τάσσεται ο Σωκράτης ξενίζει, ωστόσο πρόκειται για μια θεωρία που αναπτύσσει *ad hoc* και δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι την ενστερνίζεται. Πιο συγκεκριμένα, ο Σωκράτης ακολουθεί μια συγκεκριμένη στρατηγική και αντί να αποδείξει ότι η δική του θεωρία είναι σωστή αναλαμβάνει να δείξει ότι αν η άποψη των πολλών, *per impossibile*, ίσχυε – αυτό θα κατέληγε να είναι γελοίο. Σύμφωνα με τον Kahn η ηδονιστική αυτή θέση είναι εκείνη που επιτρέπει στον Σωκράτη να επανερμηνεύσει την ακρασία σαν ένα πρόβλημα της μέτρησης των ευχαριστήσεων και των πόνων (355a-357e)³¹. Μόνο υπό αυτή την έννοια είναι δυνατό να αντικατασταθεί η ακρασία από μια θεωρία περί μετρητικής για τη λήψη αποφάσεων και να εξηγηθεί το πως κάποιος μπορεί να δράσει ενάντια στην καλύτερη κρίση του. Ο Morris θεωρεί ότι η άποψη που υπάρχει στον *Πρωταγόρα* είναι ανεξάρτητη από τον ηδονισμό και την ποσοτική αξιολόγηση των πράξεων, αυτό που υπάρχει ουσιαστικά στον *Πρωταγόρα* είναι μια ασθενής μορφή της άποψης του ότι η «αρετή είναι γνώση»³².

Τι είναι όμως αυτό που καταφέρνει να μας εξαπατήσει και να μας κάνει να λανθάνουμε ως προς την κρίση μας; Η απάντηση του Σωκράτη είναι ότι πρόκειται για την *δύναμιν τοῦ φαινομένου* (356c-d). Πρόκειται για την δυνατότητα των πραγμάτων να μας παρουσιάζονται ψευδώς. Φερ' ειπείν, δύο ισομεγέθη αντικείμενα φαίνονται μεγαλύτερα, όταν γίνονται αντιληπτά από κοντινή απόσταση, ενώ μικρότερα, όταν τα βλέπει κανείς από μακριά³³. Παράλληλα, οι ηδονές που βρίσκονται στο εγγύς μέλλον τείνουν να φαίνονται μεγαλύτερες από ότι πραγματικά είναι, όπως ακριβώς και οι πόνοι³⁴ ενώ αντίθετα όταν βρίσκονται στο απώτερο μέλλον τείνουν να φαίνονται λιγότερες. Επομένως, οι άνθρωποι φαίνεται να γίνονται συστηματικά θύματα μιας παραίσθησης και να υπερεκτιμούν ή να υποτιμούν τις ηδονές και τους πόνους ανάλογα με τη χρονική τους απόσταση. Το σίγουρο είναι ότι ως όντα δεν έχουμε την

³¹ Kahn, Ch. (2006). "Socrates and hedonism". In Judson L. & Karasmanis V. (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press. 52-53

³² Morris, M. (2006). "Akrasia in the Protagoras and the Republic". *Phronesis* 51 (3). 196.

³³ Πρβλ. *Σοφιστής*, 235a1 κ.ε.

³⁴ Πρβλ. *Φίληθος*, 41e9 κ.ε.

πραγματική εικόνα των περιστάσεων εξαιτίας της σύγχυσης που προκαλεί η *δύναμις τοῦ φαινομένου*.

Επομένως, αυτό που ονομάζεται «ήττα από την ηδονή ή τον πόνο» είναι στην πραγματικότητα ένας λαθεμένος υπολογισμός της ποσότητας των ηδονών και των πόνων. Με αυτό τον τρόπο, τα λάθη συμπεριφοράς εξισώνονται με αριθμητικά λάθη ή σφάλματα μέτρησης και ζύγισης. Αφού από αυτά τα λάθη μας προστατεύουν οι *τέχναι*, έτσι για τα λάθη ως προς τις ηθικές επιλογές θα υπάρχει μια αντίστοιχη τέχνη -η μετρητική τέχνη. Πρόκειται για μια επιστημονική γνώση για το πως πρέπει να «ζυγίζουμε» τις πράξεις μας και να επιλέγουμε τη σωστή (357a5-c4)³⁵. Η τέχνη αυτή παρομοιάζεται με την αριθμητική (357a3-4) και παρουσιάζεται εν είδει μαθηματικού μέσου³⁶. Το γεγονός, επομένως, ότι είναι τέχνη και επιστήμη καθίσταται αρκετό, υποστηρίζει ο Σωκράτης, για την απόδειξη της θέσης ότι:

[...] ἐπιστήμης μηδὲν εἶναι κρεῖττον, ἀλλὰ τοῦτο ἀεὶ κρατεῖν, ὅπου ἂν ἐνῆ, καὶ ἡδονῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων· [...] καὶ γὰρ ὑμεῖς ὠμολογήκατε ἐπιστήμης ἐνδεία ἐξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἴρεσιν καὶ λυπῶν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας – ταῦτα δὲ ἐστὶν ἀγαθὰ τε καὶ κακὰ – καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἥς τὸ πρόσθεν ἔτι ὠμολογήκατε ὅτι μετρητικῆς· ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πρᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε ποὺ καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθία πράττεται. ὥστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, ἀμαθία ἢ μεγίστη.» (Πρωταγόρας, 357c2-357e2)

« [...] τίποτε δεν είναι ανώτερο από τη γνώση, αλλά αυτή υπερισχύει πάντα, όπου υπάρχει, και έναντι στην ηδονή και όλων των άλλων. [...] και εσείς, βέβαια συμφωνήσατε ότι όσοι σφάλλουν στην επιλογή των ηδονών και των λυπών σφάλλουν από έλλειψη γνώσης- αυτά είναι αγαθά και αυτά είναι κακά-, και δεν σφάλλουν μόνο από έλλειψη επιστήμης, αλλά και, πριν λίγο συμφωνήσατε ακόμη από έλλειψη της μετρητικής τέχνης. Η πράξη που σφάλλει και είναι χωρίς γνώση, γνωρίζετε και εσείς οι ίδιοι ότι πράττεται από άγνοια. Αυτό είναι, επομένως, η ήττα από την ηδονή -η μέγιστη άγνοια»³⁷.

³⁵ Στην *Πολιτεία* όπου η ψυχή τριμερίζεται, μια εκ των λειτουργιών του ανώτερου μέρους της ψυχής, του *λογιστικού*, είναι η δυνατότητα να αποφεύγει παραπλανητικές εντυπώσεις προσφεύγοντας στις μεθόδους της αρίθμησης, της μέτρησης και της ζύγισης. Πρβλ. 603c-605b.

³⁶ Ένα μέσο που διαφέρει εκ διαμέτρου από το αριστοτελικό μέσο.

³⁷ Η μετάφραση είναι δική μου.

Η λάθος πράξη, επομένως, δεν είναι παρά άγνοια, και πιο συγκεκριμένα άγνοια της μετρητικής τέχνης. Το μεγαλύτερο είδος άγνοιας είναι η πεποίθηση ότι η ηδονή είναι ικανή να επικρατήσει της γνώσης. Σύμφωνα με το Σωκράτη όλες οι πράξεις που σκοπεύουν στην αποφυγή της λύπης και άρα στην ευχαρίστηση, είναι καλές και ωφέλιμες. Επομένως, το ευχάριστο είναι αγαθό (*τὸ ἡδὸν ἀγαθὸν ἐστίν*)³⁸ κι όποιος γνωρίζει (*εἰδῶς*) ή πιστεύει (*οἰόμενος*) ότι κάποια πράγματα, είναι τα καλύτερα (*βελτίω εἶναι*), και είναι δυνατόν να τα επιλέξει (*δυνατά*), τα επιλέγει. Συνεπώς, το να είναι κάποιος κατώτερος από τον εαυτό του (*τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ*) δεν είναι τίποτε άλλο από άγνοια (*ἄλλο τι τοῦτ' ἐστίν ἢ ἀμαθία*) και το να είναι ανώτερος του εαυτού του (*κρείττω ἑαυτοῦ*) τίποτε άλλο παρά σοφία (σοφία). Αμάθεια, επομένως, συνεχίζει ο Σωκράτης, είναι η ψευδής γνώμη για τα πράγματα που έχουν μεγάλη αξία (*τὸ ψευδῆ ἔχειν δόξαν καὶ ἐψεῦσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξίων*)³⁹. Αυτή είναι η μόνη λογική εξήγηση σύμφωνα με το Σωκράτη, αφού ο άνθρωπος εκ φύσεως δεν επιλέγει όσα θεωρεί κακά, ούτε θέλει να πηγαίνει σε αυτά που πιστεύει ότι είναι κακά. Ακόμη και σε περιπτώσεις που αναγκάζεται να επιλέξει ανάμεσα σε δύο άσχημα, επιλέγει το μικρότερο κακό (358d4).

Η άρνηση της ακρασίας, συνεπώς, προκύπτει λογικά για το Σωκράτη αφού (1) κανείς δεν πράττει εκούσια το κακό (ή αυτό που πιστεύει κακό)· και (2) Η ενάρετη πράξη απαιτεί-ταυτίζεται με τη- γνώση και η κακή πράξη γίνεται από άγνοια. Εντύπωση προκαλεί το γεγονός πως στον *Πρωταγόρα* χρησιμοποιούνται οι εκφράσεις *ἥττω* και *κρείττω ἑαυτοῦ* παρόλο που δεν υπάρχει μερισμός της ψυχής⁴⁰.

Είναι ξεκάθαρο πως ο Σωκράτης, παρουσιάζεται στον *Πρωταγόρα*, να έχει άκρως νοησιαρχική αντίληψη του κόσμου της ηθικής. Αυτό που καθορίζει τις πράξεις είναι μια γνώση που παρομοιάζεται με την αριθμητική. Είναι η δυνατότητα να υπολογίζεις σωστά. Η γνώση αυτή είναι η μόνη που δύναται να προφυλάξει το άτομο από την επίδραση που ασκούν πάνω του τα φαινόμενα και στρεβλώνουν την αντίληψή του. Κάθε άνθρωπος εκ φύσεως επιλέγει τη βέλτιστη δυνατή ευχαρίστηση, δηλαδή το μεγαλύτερο αγαθό και το μικρότερο κακό. Τη στιγμή που ο πράττων επιλέγει τη

³⁸ Για την ηδονιστική αυτή ταύτιση του ευχάριστου με το αγαθό βλ. παραπάνω.

³⁹ Στον *Πρωταγόρα* δεν έχουμε κάποια ανάλυση του τι αξιολογική διαφορά έχουν οι όροι *ἐπιστήμη* και *δόξα*. Η πιο εκτενής συζήτηση για την *ψευδή δόξα* υπάρχει στο *Θεαίτητο*, 187b-200d5, στην οποία, ωστόσο, υπάρχουν αρκετά ερμηνευτικά προβλήματα.

⁴⁰ Οι εκφράσεις αυτές σχολιάζονται στην *Πολιτεία*, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, και αποτελούν την αρχή του μερισμού της ψυχής. Συναντάμε, επίσης, στους *Νόμους*, την πεποίθηση ότι κάποιος μπορεί να αποδειχθεί κατώτερος ή ανώτερος από τον εαυτό του.

συγκεκριμένη πράξη είναι φανερό ότι κατέχει ήδη κάποιου είδους αντίληψη σχετικά με τις επιλογές του, οι οποίες έχουν αξιολογικό πρόσημο. Αφού η επιλογή του πράττοντος στρέφεται πάντα προς αυτό που θεωρεί καλύτερο και ωφελιμότερο, τότε μια λανθασμένη πράξη φαίνεται πως προκύπτει διότι η αντίληψή του έχει στρεβλωθεί από την δύναμη που ασκεί επάνω του το εκάστοτε αναληθές φαινόμενο. Η δύναμη τον οδηγεί στην πλάνη εξαιτίας της δικής του άγνοιας και μιας αδυναμίας να ζυγίζει τις περιστάσεις, έχει δηλαδή μια ψευδή γνώμη για το πως είναι καλύτερο να πράξει. Δεν υπάρχει, επομένως, μια κατάσταση σαν αυτή της ακρασίας η οποία προϋποθέτει κάποιου είδους γνώση και οι πολλοί κάνουν απλώς λάθος να θεωρούν πως μια τέτοια κατάσταση είναι δυνατή. Το γεγονός πως θεωρούν ότι υπάρχει κάποια ήττα από τις ηδονές και δεν αντιλαμβάνονται πως πράττουν από αμάθεια, είναι η μεγαλύτερη άγνοιά τους.

2. Ο Πλάτων για την ακρασία

2.1. Πλάτων, Πολιτεία

Η ρήξη με το πρόταγμα της σωκρατικής ηθικής νοησιαρχίας ξεκινά δειλά από την *Πολιτεία*. Ο Πλάτων προσπαθεί να διατηρήσει τη σωκρατική άρνηση του εξανδραποδισμού της γνώσης αλλά παράλληλα αναγνωρίζει ότι πρέπει να αποδώσει την πρέπουσα προσοχή στην ανθρώπινη εμπειρία. Το ζήτημα της ακρασίας δεν αναπτύσσεται καθαυτό στον Πλάτωνα αλλά φαίνεται να αναγνωρίζεται σιωπηλά. Το πρώτο βήμα γίνεται με την αναγνώριση διαφορετικών λειτουργιών της ψυχής. Όπως υποστηρίχθηκε πρωτύτερα, η αντιμετώπιση της ψυχής ως μιας λογικής ολότητας είχε ως αποτέλεσμα να θεωρηθεί αδύνατο να αναπτυχθούν σε αυτήν αντικρουόμενα συναισθήματα. Τώρα ο Σωκράτης⁴¹ αναγνωρίζει τρεις διαφορετικές λειτουργίες στην ανθρώπινη ψυχή: αυτή με την οποία μαθαίνουμε, αυτή με την οποία οργιζόμαστε και αυτή με την οποία επιθυμούμε τις ηδονές (436a8-b3).

Η διάκριση των μερών της ψυχής γίνεται στο 4^ο βιβλίο της *Πολιτείας* (436a κ.ε.) με ένα μακροσκελές επιχείρημα που βασίζεται στην «Αρχή της μη Αντίφασης»⁴². Σύμφωνα με αυτήν, αντιτιθέμενες καταστάσεις, όπως εσωτερικές συγκρούσεις ή αντικρουόμενες επιθυμίες, δεν είναι δυνατό να ισχύουν για το ίδιο πράγμα ταυτόχρονα (436b8-c1). Έπεται, συνεπώς, ότι αν μπορούμε να αναγνωρίσουμε τέτοιες περιπτώσεις, τότε αυτό το πράγμα έχει (τουλάχιστον δύο) διακριτά μέρη.

Ο Σωκράτης προκειμένου να διμερίσει αρχικά την ψυχή φέρνει μερικά παραδείγματα τέτοιων πιθανών καταστάσεων. Φερ' ειπείν, δεν μπορεί κάποιος να κινείται ενώ συγχρόνως βρίσκεται στάσιμος ενώ είναι δυνατό ένα μέρος του σώματός του να κινείται ενόσω ένα άλλο μέρος μένει ακίνητο (436c5-d2). Αρκετά διεξοδικά συζητείται η περίπτωση κατά την οποία κάποιος ενώ διψάει αρνείται να πει (439c)

⁴¹ Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο οι όποιες αναφορές στο Σωκράτη δεν αφορούν στο ιστορικό πρόσωπο και στις δικές του φιλοσοφικές θεωρίες, αλλά στο δραματικό πρόσωπο. Αποτελεί γενική πεποίθηση ότι ο Σωκράτης της *Πολιτείας* εκφράζει πλατωνικές απόψεις.

⁴² Η Annas θεωρεί ότι το «Αρχή της μη Αντίφασης» είναι παραπλανητικό διότι αφορά προτάσεις και τις λογικές σχέσεις μεταξύ τους, ενώ ο Πλάτων δεν ασχολείται με προτάσεις αλλά με τις ιδιότητες που μπορεί να φέρει ένα ορισμένο πράγμα. Ασχολείται, επίσης, με τα αντίθετα κι όχι μόνο τα αντιφατικά. Τέλος, δεν ενδιαφέρεται γενικά για τη σύγκρουση αλλά για τη σύγκρουση που προκύπτει όταν παρατηρούμε δύο αντιτιθέμενες καταστάσεις ταυτόχρονα στον ίδιο άνθρωπο. Την ονομάζει «Αρχή της Σύγκρουσης». Στο κείμενο διατηρούμε το «Αρχή της μη Αντίφασης» ως την πιο συνήθη χρήση, χωρίς να αμφισβητούμε τα λεγόμενα της Annas. Βλ. Annas, J. (2006). *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*. Χ. Ζαφειρόλοπουλος, Π. Μπουρλάκης (Επιμ.). Χ. Γραμμένου (Μτφ.). Αθήνα: Καλέντης. 176.

αφού για κάποιο λόγο δεν πρέπει να το κάνει. Η συζήτηση για την επιθυμία της δίψας γίνεται με τέτοιο τρόπο ώστε το αντικείμενό της να μοιάζει με απλό πόθο ανεξάρτητο από οποιοδήποτε ποιοτικό χαρακτηρισμό (439a4-b1). Δεν επιθυμεί κάποιος να πει το καλύτερο ποτό, απλά να ξεδιψάσει⁴³. Η επιθυμία του καλύτερου ποτού, ή ενός συγκεκριμένου είδους ποτού δεν αποτελεί επιθυμία που έχει ως έδρα της το επιθυμητικό αλλά έχει πλέον επιδράσει μέσα της το λογιστικό. Η αναγνώριση άλογων επιθυμιών αποτελεί μια καινοτομία της *Πολιτείας* σε σχέση με τον *Πρωταγόρα*. Εκεί, οι επιθυμίες είχαν το χαρακτήρα έλλογων πεποιθήσεων και στόχευαν πάντα προς το αγαθό. Η θέση αυτή που αναπτύσσεται στον *Πρωταγόρα* αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι για την παραδοχή ότι κάθε είδους κακή πράξη προέρχεται από άγνοια και επομένως μια κατάσταση σαν αυτή της ακρασίας είναι αδύνατη⁴⁴. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι στην *Πολιτεία* έχουμε απόρριψη της θέσης ότι κάθε άνθρωπος επιθυμεί το βέλτιστο. Κάθε άλλο, αυτή η πεποίθηση επιβεβαιώνεται στο 505a. Η διαφορά είναι ότι στην *Πολιτεία* οι σωματικές επιθυμίες περιορίζονται στην εκπληρωσή τους και δεν επηρεάζουν, εν είδει κινήτρου, τα ευρύτερα μελήματα του ανθρώπου. Η επιθυμία για το βέλτιστο αποκτά συγκεκριμένη θέση μέσα στην ψυχή, είναι η επιθυμία του λογιστικού μέρους. Μια ακόμα σημαντική παρατήρηση σχετικά με τις επιθυμίες είναι ότι αυτές δεν είναι μόνο αντίθετες μεταξύ τους αλλά και ασύμβατες. Το άτομο δεν είναι δυνατόν με το ίδιο μέρος του να επιθυμεί και ταυτόχρονα να μην επιθυμεί το ίδιο πράγμα⁴⁵. Η επιθυμία που ωθεί τον άνθρωπο να πει και αυτή που τον ωθεί να μην πει πρέπει να έχουν διαφορετικό χαρακτήρα. Στο 439c5-d2 φαίνεται ότι αυτό που εμποδίζει την πόση (*τὸ μὲν κωλύον*) αποδίδεται σε μια επιθυμία που προκύπτει *ἐκ λογισμοῦ* ενώ εκείνα που αντιτίθενται στις λογικές επιθυμίες (*τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα*) γεννιούνται από παθήματα και ασθένειες (*διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων*).

Υποστηρίζοντας αυτά, ο Σωκράτης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μέσα στην ψυχή εντοπίζονται δύο διαφορετικές περιοχές: το *λογιστικὸν* μέρος που σκέφτεται και

⁴³ Burnyeat, M. F. (2006). "The truth of tripartition". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106. 18-19: σχολιάζοντας το χωρίο 438a όπου ο Πλάτων μέσω του Σωκράτη απορρίπτει τη θεωρία ότι όλες οι επιθυμίες είναι επιθυμίες του αγαθού ο Burnyeat υποστηρίζει ότι το πρόσωπο που δεν κατονομάζεται και θα έφερνε αντίρρηση ως προς αυτό είναι ο ίδιος ο Σωκράτης ως φιλόσοφος.

⁴⁴ Burnyeat (2006): 18.

⁴⁵ Άλλη μια εφαρμογή της αρχής της μη αντίφασης.

εκτελεί υπολογισμούς και το *ἐπιθυμητικὸν* μέρος που είναι άλογο και φέρει καθαρές επιθυμίες, οι οποίες προσβλέπουν στην ηδονή.

Το τρίτο μέρος, το οποίο αναγνωρίζει ο Σωκράτης, είναι εκείνο το οποίο χαρακτηρίζεται ως *φιλόνικον* και *φιλότιμον*, αγαπά δηλαδή την τιμή και την νίκη (581b). Η πρώτη απόπειρα τόσο του προσδιορισμού αυτού του μέρους, όσο και της διάκρισής του από το επιθυμητικό, γίνεται μέσα από την αφήγηση της περίπτωσης του Λεοντίου γιου του Αγλαΐωνος (439c-440a). Ο Λεόντιος, επιστρέφοντας από τον Πειραιά, ήρθε σε επαφή με το αποκρουστικό θέαμα κάποιων πτωμάτων. Η αντίδρασή του Λεοντίου στο κατά τα άλλα απεχθές θέαμα ήταν από την μία μεριά έντονη επιθυμία να παρατηρήσει τα πτώματα, κι από την άλλη, ένα αίσθημα δυσφορίας που τον πίεζε να στρέψει το βλέμμα του αλλού. Σύμφωνα με την αφήγηση του Σωκράτη, ο Λεόντιος βρισκόταν για κάποιο χρονικό διάστημα σε μια πάλη με τον ίδιο του τον εαυτό, ώσπου επικράτησε μέσα του η επιθυμία. Η αδυναμία του να αντιταχθεί σε αυτή την επιθυμία που, προφανώς, ο ίδιος θεωρούσε ως απρεπή, τον έκανε να οργιστεί με τον εαυτό του και να επιπλήξει τα μάτια του, την έδρα αυτής της απόλαυσης (439e6-441b1)⁴⁶. Ολοκληρώνοντας αυτή την αφήγηση, ο Σωκράτης αναφέρεται στην περίπτωση του Οδυσσέα ο οποίος μαλώνει την ψυχή του⁴⁷ για να μη ζητήσει άμεση εκδίκηση από τους μνηστήρες και τελικά συγκρατείται (441b2-c2).

Με αυτά τα παραδείγματα ο Πλάτων χωρίζει την ψυχή σε τρία μέρη, το *λογιστικόν*, το *θυμοειδές* και το *επιθυμητικόν*. Το κάθε μέρος της ψυχής έχει τις δικές του επιθυμίες (437b1-c10, 439a1-d2), τα μέρη έρχονται σε διαμάχη το ένα με το άλλο, το καθένα προσπαθεί να πείσει τα άλλα για την δική του υπεροχή (442b5-d1, 554c11-e5, 589a6-b6) και κάθε μέρος μπορεί να σκεφτεί ή τουλάχιστον να

⁴⁶ Ο Λεόντιος αναφέρεται στα μάτια του με το επίθετο «*κακοδαίμων*». Ο Bobonich σημειώνει ότι πρόκειται για μια εκ των σπάνιων χρήσεων του επιθέτου που αποτελεί το κυριολεκτικό αντίθετο του ευδαίμων. Βλ. Bobonich, C. (2017). "Agency in Plato's Republic". *Oxford Handbooks Online*. Retrieved from <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-7>.

⁴⁷ Παρατηρούμε ότι η έδρα της επιθυμίας του Οδυσσέα διαφέρει από την έδρα της επιθυμίας του Λεοντίου, όπως φανταζόμαστε και η προέλευση του ψόγου. Αφενός, η οργή του Οδυσσέα εδράζεται στο θυμοειδές και το λογιστικό είναι εκείνο που επεμβαίνει ενώ αφετέρου, η έδρα επιθυμίας του Λεοντίου είναι σωματική, εδράζεται στα μάτια και το ρόλο του συνετισμού αναλαμβάνει το θυμοειδές. Αντιλαμβανόμαστε ότι οι επιθυμίες τους διακρίνονται και αξιολογικά, η πρώτη είναι επιθυμία από μια πληγωμένη τιμή και η δεύτερη είναι άκρως σωματική. Αξιοσημείωτο είναι, επίσης, ότι το θυμοειδές αποτυγχάνει ενώ το λογιστικό επιτυγχάνει στον συνετισμό.

συμμετέχει σε στοιχειώδεις νοητικές δραστηριότητες (442b5-d1, 574d12-575a7)⁴⁸. Από αυτές τις διαφορές μεταξύ των μερών προκύπτει η εσωτερική διαμάχη, αφού οι αλλότριες επιθυμίες ανάμεσα τους εκδηλώνονται με διαφορετική ένταση, άλλες είναι μεγαλύτερες και άλλες μικρότερες⁴⁹. Αν η επιθυμία που εκφράζεται από το λογιστικό δεν είναι η πιο δυνατή κι αν το θυμοειδές δεν καταφέρει να την υποστηρίξει, τότε το άτομο υποφέρει από ακρασία- δηλαδή ενώ το άτομο γνωρίζει τι πρέπει να κάνει, πείθεται να πράξει διαφορετικά⁵⁰. Η ακρασία, επομένως, παρουσιάζεται ως μια αδυναμία του θυμοειδούς να υποστηρίξει το λογιστικό και παράλληλα ως μια νίκη του επιθυμητικού έναντι του λογιστικού και του θυμοειδούς.

Για να καταστεί περισσότερο σαφής η διάκριση, ας εξετάσουμε το παράδειγμα του Λεόντιου εφαρμόζοντας τις λειτουργίες των μερών της ψυχής και ας το συγκρίνουμε με αυτό του Οδυσσέα. Ο Λεόντιος με το *λογιστικόν* γνωρίζει ότι το να κοιτάξει τα πτώματα είναι λάθος, διότι αυτό το μέρος τον πληροφορεί ότι ο ίδιος, ως όλον, δεν ταυτίζεται με αυτή την επιθυμία και ταυτόχρονα ότι αυτή δεν προάγει το καλό ολόκληρης της ψυχής. Αισθάνεται ότι η πράξη του είναι εσφαλμένη και ντρέπεται για αυτήν τόσο, ώστε να βιώσει μια εσωτερική σύγκρουση προσπαθώντας να αντισταθεί (με το *θυμοειδές*). Η επιθυμία του, ωστόσο, να λάβει απόλαυση κοιτώντας τα πτώματα είναι τόσο έντονη που καταφέρει να επικρατήσει και τελικά ο Λεόντιος ενδίδει σε αυτήν. Τη στιγμή, όμως, που κάνει αυτή την πράξη, το *θυμοειδές*, που έχει αποτύχει να κατευνάσει το επιθυμητικό, το επιπλήττει για την πράξη του αυτή⁵¹. Είναι, επίσης, σκόπιμο να σχολιαστεί ότι η επιθυμία του Λεοντίου δεν προσδιορίζεται επακριβώς, όμως φαίνεται πιο σύνθεση από την απλή δίψα⁵² που σχολιάστηκε πρωτίτερα. Η επιθυμία της θέασης, φαίνεται να εδράζεται στα μάτια,

⁴⁸Shields, C. (2007). "Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic". In C. Bobonich and P. Destree (eds.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden: Brill. 80.

⁴⁹Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press. 238.

⁵⁰Knuuttila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 10.

⁵¹Μια ακόμη εικόνα που μπορούμε να φέρουμε στο νου μας για να γίνει εναργέστερη η διαμάχη εντός της ψυχής και μια επικείμενη ακρατική πράξη είναι από το *Φαίδρο*. Στον *Φαίδρο*, η ψυχή εικονοποιείται με ένα άρμα, ο ηνίοχος του άρματος, αυτός δηλαδή που το κυβερνά, απεικονίζει το λογιστικό, το άσπρο άλογο απεικονίζει το *θυμοειδές* και το μαύρο άλογο, το *επιθυμητικό* (253d κ.ε.). Όταν το άτομο αντικρίσει τον αγαπημένο, ο ηνίοχος παρουσιάζεται να δείχνει σεβασμό και να νουθετεί τα άλογα τραβώντας τους τα χαλινάρια, το άσπρο άλογο με τη θέλησή του υπακούει στο λογιστικό, το μαύρο άλογο όμως αντιστέκεται και τραβιέται με οργή και βία προσπαθώντας να έρθουν κοντά στον αγαπημένο (254c-e9). Η αντίσταση του επιθυμητικού στα άλλα δύο μέρη, δείχνει την εσωτερική πάλη του ατόμου.

⁵² Βλ. Annas (2006): 166-7.

καθώς αυτά επιπλήττει ο Λεόντιος, παρά τούτα φαίνεται να εμφωλεύει μια σεξουαλική πτυχή μέσα της⁵³. Το τελευταίο παράδειγμα που φέρνει ο Σωκράτης είναι η περίπτωση του Οδυσσέα ο οποίος μαλώνει την ψυχή του για να μην αναζητήσει άμεση εκδίκηση από τους μνηστήρες και τελικά συγκρατείται (441b2-c2). Αυτό που κρατά τον Οδυσσέα υπό έλεγχο είναι ότι το θυμοειδές καταφέρει να κατευνάσει το επιθυμητικό και να υποστηρίξει το *λογιστικόν* του μέρους, το οποίο έχει σκεφτεί τι είναι καλύτερο να πράξει. Ενώ η πράξη του Λεοντίου θα μπορούσε να χαρακτηριστεί μια περίπτωση ακρασίας, η περίπτωση του Οδυσσέα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια περίπτωση εγκράτειας, ή καλύτερα, αυτοελέγχου.

Μια πιο χαρακτηριστική περιγραφή του ακρατικού ανθρώπου γίνεται στο 8^ο και 9^ο βιβλίο της *Πολιτείας* όπου ο Σωκράτης μιλά για τέσσερα είδη φαύλων πολιτευμάτων: την τιμοκρατία, την ολιγαρχία, τη δημοκρατία και την τυραννία και τα αντιστοιχίζει με τέσσερα είδη ατόμων και ψυχής. Η περιγραφή του τυραννικού ανθρώπου, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως *ἐαυτοῦ ἀκράτωρ* (579c7-8) είναι η πιο χαρακτηριστική περίπτωση. Εξετάζοντας τον τρόπο ζωής του τυράννου γίνεται λόγος για ηδονές μη αναγκαίες και αφύσικες, που υπάρχουν σε όλους τους ανθρώπους και είτε περιορίζονται από το *λογιστικόν* είτε το ηγεμονεύουν (571b2-c1). Αυτές οι ηδονές είναι εκείνες που διεγείρονται στον ύπνο, τότε που το λογικό της ψυχής κοιμάται, ενώ το επιθυμητικό, κτηνώδες και άγριο, ζητά να ξεχυθεί και να εκπληρώσει τις δικές του επιθυμίες⁵⁴. Ο τύραννος είναι ένας άνθρωπος υπόδουλος σε αυτές τις ηδονές, οι οποίες του αφαιρούν ό,τι καλό υπάρχει μέσα στην ψυχή και παίρνουν την εξουσία (573a4-b4), είναι δηλαδή ένας άνθρωπος υπόδουλος στα πάθη του (575d1).

Συχνά, η πραγμάτευση αυτή για τις αντιθετικές τάσεις της ψυχής και ο χωρισμός της σε μέρη, έχει οδηγήσει πολλούς μελετητές να θεωρούν το

⁵³Ο Bergk είναι ο πρώτος που συνδέει το συγκεκριμένο χωρίο με ένα απόσπασμα από τον κωμικό Θεόπομπο [Θεόπομπος, απ. 24Κ (*Καπηλίδες*)], ο οποίος φαίνεται να κάνει αναφορά για έναν Λεόντιο με νεκροφιλικές τάσεις. Βλ. Adam, J. (ed.) (1902). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press. note 32, 255. Ο Burnyeat παρατηρεί ότι παρόλο που η ερμηνεία της επιθυμίας του Λεοντίου ως σεξουαλική επιθυμία είναι ίσως επισφαλής ταιριάζει απόλυτα με το περιεχόμενο καθώς μια επιθυμία όπως η σεξουαλική θα μπορούσε αναμφίβολα να είναι σε σύγκρουση με την οργή και αυτή ακριβώς τη σύγκρουση θέλει να δείξει ο Σωκράτης. Πρβλ. και Φαίδρο 245c7 όπου το μαύρο άλογο οργίζεται με το άσπρο και το τραβάει με βία. Burnyeat (2006): note 12, 10.

⁵⁴Ενδιαφέρον είναι ότι αργότερα θα γίνει αναφορά στη μέθη (573b8-c9) και οι δύο αυτές καταστάσεις (ύπνου και μέθης) περιγράφονται κι από τον Αριστοτέλη στα *Ἠθικά Νικομάχεια* 1152a15 (*οὐδὲ δὴ ὡς ὁ εἰδῶς καὶ θεωρῶν, ἀλλ' ὡς ὁ καθεύδων ἢ οἰνωμένος*).

συγκεκριμένο τμήμα της *Πολιτείας* ως μια απάντηση του ίδιου του Πλάτωνα στην σωκρατική άρνηση της ακρασίας όπως παρουσιάζεται στον *Πρωταγόρα*⁵⁵. Όπως πραγματευτήκαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, το σωκρατικό δόγμα που αναπτύσσεται στον *Πρωταγόρα* περί της ακούσιας κακίας, η μεταστροφή των επιθυμιών σε έλλογες πεποιθήσεις που αποβλέπουν πάντα στο αγαθό, η ψυχή ως ένα ενιαίο λογικό σύνολο και τέλος η εξίσωση της αρετής με την γνώση, δεν επιτρέπουν την ύπαρξη μιας ακρατούς πράξης. Η λάθος επιλογή, αν γίνεται, δεν προκύπτει από κάποια ήττα του λογικού μέρους έναντι της επιθυμίας αλλά είναι αποτέλεσμα διανοητικού λάθους, είναι ένας λανθασμένος υπολογισμός. Η πεποίθηση ότι είναι δυνατό οι ηδονές να επικρατήσουν της λογικής παρουσιάζεται ως η μέγιστη άγνοια. Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων θα αναγνωρίσει μη λογικές επιθυμίες που είναι «τυφλές» απέναντι στο καλό, και θα επιτρέψει τη σύγκρουσή τους με τη λογική, τριμερίζοντας την ψυχή. Κατά αυτόν τον τρόπο η ακρασία καθίσταται μια πιθανή κατάσταση. Στην περίπτωση της ακρασίας, εξέχουσα σημασία κατέχει η λειτουργία του θυμοειδούς. Ο Πλάτων φαίνεται να αναγνωρίζει κάποιες άναρχες επιθυμίες τις οποίες το θυμοειδές πρέπει να καταστείλει ως σύμμαχος του λογιστικού⁵⁶. Το κάθε μέρος διαθέτει τις δικές του επιθυμίες και ηδονές (580d-587e) και έχει επαρκή γνωστική ικανότητα ώστε να καθίσταται δυνατή η αναγνώριση του ενός μέρους από το άλλο και η προώθηση των δικών του συμφερόντων. Έτσι τα μέρη αλληλοσυγκρούονται ή ομονοούν. Ωστόσο, το θυμοειδές φαίνεται να θεωρείται εκπαιδεύσιμο και εύπλαστο και πρέπει να έχει ανατραφεί σωστά για να προφυλάξει την ψυχή και να υποστηρίξει το λογιστικό (441e-442a), διαφορετικά μπορεί να γίνει σκληρό και δύστροπο (410d8). Η εκπαίδευσή του φαίνεται ότι διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην καταπολέμηση της ακρασίας.

Τι συμβαίνει, όμως, με την πεποίθηση που συναντήσαμε στον *Πρωταγόρα* ότι η γνώση του καλού δεν ηττάται από τις επιθυμίες; Συνίσταται η αναγνώριση της ακρασίας στην *Πολιτεία*, ως ήττα της γνώσης;

Στην πραγματικότητα, η γνώση διατηρεί και στην *Πολιτεία* το βάθρο της. Η γνώση χαρακτηρίζεται ως αλάθητη (477e). Αντικείμενά της είναι οι ίδιες οι Ιδέες και όχι τα μετέχοντα αυτών. Αυτό συμβαίνει εξαιτίας της ίδιας της φύσης των Ιδεών και δεν έπεται από μια νοητική ανεπάρκεια του ανθρώπου. Οι Ιδέες χαρακτηρίζονται ως τα

⁵⁶ Το θυμοειδές παρουσιάζεται ως σύμμαχος του λογιστικού στο 440b-e.

όντως όντα και είναι αμετάβλητα και σταθερά. Αντίθετα, τα αντικείμενα κατώτερων γνωστικών καταστάσεων, όπως ο αισθητός κόσμος, υπόκεινται σε μεταβολή (βλ. 484b, 485a-b, 508d, 521d, 527b, 534a, 585a-586b). Ο κόσμος των επιμέρους πραγμάτων και πράξεων μπορεί να είναι μόνο αντικείμενο *δόξης*. Η γνώμη (*δόξα*) κινείται ανάμεσα στη γνώση και την άγνοια⁵⁷. Επομένως, για ζητήματα που αφορούν την αισθητή πραγματικότητα φαίνεται να έχουμε μόνο *δόξες*, είτε αληθείς είτε ψευδείς. Η *δόξα* είναι εκείνη που υπόκειται σε ήττα έναντι των επιθυμιών. Το ζήτημα της γνώσης γίνεται βαθύ και περίπλοκο όταν εμπίπτει στο πλαίσιο της ηθικής και κυρίως όταν καλούμαστε να εξετάσουμε αν οι πράξεις στην πλατωνική φιλοσοφία αντιμετωπίζονται όπως τα υλικά αντικείμενα⁵⁸. Όπως είναι φυσικό, έχει προκαλέσει έντονες αντιγνώμεις μεταξύ των μελετητών. Στην περίπτωση της ακρασίας, ωστόσο, φαίνεται ότι η επικράτηση του λογιστικού καθιστά ταυτόχρονα αδύνατη την σύγκρουση των μερών της ψυχής. Το λογιστικό σκοπεύει πάντα στη γνώση του αγαθού και ενδιαφέρεται να προάγει το καλό ολόκληρης της ψυχής. Το λογιστικό είναι εκείνο που *άρχει* και δίνει εντολές έχοντας *επιστήμην* για το συμφέρον καθενός μέρος ξεχωριστά αλλά και όλης της ψυχής συνολικά (442c5-8). Ωστόσο, είναι δυνατόν να μην επικρατήσει στα άλλα μέρη. Πώς αποφεύγεται αυτό; Μόνο αν η ψυχή εκπαιδευτεί σωστά (441e-442c). Σε ιδανικές συνθήκες, στην κατάσταση της σωφροσύνης, τα μέρη της ψυχής έχουν φιλική και αρμονική σχέση, το καθένα γνωρίζει τη θέση του και δεν επαναστατεί (442c10-d1). Τότε η ακρασία καθίσταται αδύνατη όπως και στον *Πρωταγόρα*. Ωστόσο, είναι μια υπαρκτή κατάσταση που μπορεί να επηρεάσει μη εναρμονισμένες ψυχές, όπως του Λεοντίου αλλά και του Οδυσσέα. Ο Walsh παρατηρεί ότι παρόλο που συχνά δίνεται ιδιαίτερη σημασία στην αρμονία ανάμεσα στα μέρη της ψυχής, η ακρασία δύναται να αναλυθεί ως άγνοια υπό την μορφή μιας αποτυχίας του θυμοειδούς και ως *απάτη* της επιθυμίας⁵⁹. Θεωρώ πως ο Walsh έχει εν μέρει δίκιο σε αυτή την παρατήρηση και ότι τελικά το ένα συνεπάγεται το άλλο. Η μη εναρμονισμένη ψυχή είναι αυτή που καθιστά δυνατό να αναλυθεί η ακρασία ως αποτυχία του θυμοειδούς και μια *απάτη* εκ μέρους του επιθυμητικού. Αν στα μέρη της ψυχής επικρατεί αρμονία τότε η ακρασία τίθεται ως μια αδύνατη κατάσταση. Στην περίπτωση που τα μέρη δεν εναρμονίζονται τότε η

⁵⁷ Πρβλ. *Συμπόσιο*, 202a2-3 όπου η Διοτίμα υποστηρίζει ότι: *το όρθα δοξάζειν ως τι μεταξύ σοφίας και άμαθίας*

⁵⁸ Annas (2006): 286.

⁵⁹ Walsh (1960): 29, 42.

ακρασία είναι πιθανή και χρειάζεται η επέμβαση του θυμοειδούς. Αυτή η επέμβαση επιφέρει στην καλύτερη περίπτωση, την εγκράτεια. Επομένως, θα έλεγα πως η ακρασία συνίσταται και στα δύο⁶⁰. Σε κάθε περίπτωση, η άγνοια που υπονοείται δεν αφορά την *έπιστήμη* του λογιστικού, η οποία δεν επηρεάζεται. Εκφράζεται ως μια ελλιπής εκπαίδευση των άλλων μερών της ψυχής, κυρίως του θυμοειδούς. Η εκπαίδευση που απαιτείται, ωστόσο, δεν επαφίεται απλώς στη γνώση της μετρητική τέχνης του *Πρωταγόρα*. Τώρα η γνώση αποδίδεται στο ένα εκ των τριών μερών της ψυχής αλλά απαιτείται η επικουρία των άλλων δύο μερών για να εφαρμοστεί και να επικρατήσει. Η ακρασία, είναι μια πιθανή κατάσταση και η καταστολή της είναι υποχρέωση του θυμοειδούς. Αυτό καθίσταται αρκετά σαφές στον ορισμό της ανδρείας, της αρετής του θυμοειδούς. Η ανδρεία χαρακτηρίζεται ως διαφύλαξη της ορθής γνώμης και της εναρμονισμένης με το νόμο όσον αφορά στα πράγματα που δεν πρέπει να φοβάται κανείς. Παράλληλα, η διάσωση αφορά την επίδραση από την ηδονή, τη λύπη και την επιθυμία (429b1-d2, 430a1-b5, 442b11-c3). Η ακρασία φαίνεται να αποτελεί μια ήττα αυτής της ορθής γνώμης κάτι που ταιριάζει με την παρουσίασή της ως μορφή δουλείας⁶¹.

Αναμφισβήτητα, ο Πλάτων κάνει κάποια βήματα στην ηθική ψυχολογία, τα οποία στην περίπτωση της ακρασίας περισσότερο συμπληρώνουν παρά ανταγωνίζονται τα υποστηριχθέντα στον *Πρωταγόρα*. Η σκέψη του Πλάτωνα αναπτύσσεται όχι ως μια απάντηση στον Σωκράτη ή μια εναντίωση στο νοησιαρχικό του πρόταγμα. Η ακρασία δεν αναλύεται, ούτε υπάρχει ανάπτυξη του ζητήματος της αποτυχίας υλοποίησης μιας λογικής επιλογής που ενυπάρχει στην ψυχή. Ο τριμερισμός της ψυχής δεν αναπτύσσεται με σκοπό να αναγνωριστεί το φαινόμενο της ακρασίας⁶², αναπτύσσεται μάλλον για να εξυπηρετήσει μια κανονιστική αξιολόγηση του κατώτερου τρόπου ζωής των αδικών και δεν είναι άμοιρος προβλημάτων⁶³. Η ακρασία αναγνωρίζεται χωρίς να κατονομάζεται ως μια συνέπεια του μερισμού της ψυχής. Στην *Πολιτεία* μέλημα του Πλάτωνα είναι η ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο ο άδικος είναι

⁶⁰ Ο Walsh σίγουρα φαίνεται να αναγνωρίζει αυτή τη λειτουργία του θυμοειδούς, διότι νωρίτερα έχει υποστηρίξει ότι το *θυμοειδές* κάνει μια δευτερογενή λειτουργία απώθησης της επιθυμίας. Υποστηρίζει ορθά ότι η εξέχουσα θέση που δίνεται στο θυμοειδές σχετίζεται άμεσα με την αναλογία της ψυχής με την πόλη και τα μέρη της με τις τάξεις. Walsh (1960): 40-41.

⁶¹ Βλ. *Πολιτεία*, 571b2-575d1.

⁶² Άλλωστε, αν ήταν αυτή η αιτία που ο Πλάτων αναγνώρισε μέρη στην ψυχή, θα αρκούσε να χωρίσει την ψυχή σε δύο μέρη.

⁶³ Υπάρχει ευρεία συζήτηση για τα προβλήματα που προκύπτουν από τη μέθοδο με την οποία ο Πλάτων τριμερίζει την ψυχή. Ενδεικτικά βλ. Annas (2006): 160-194.

κατώτερος από τον δίκαιο και πως τελικά ο πρώτος είναι λιγότερο ευτυχισμένος⁶⁴. Δεν πρέπει, επομένως, να θεωρήσουμε ότι στην *Πολιτεία* ο Πλάτων εξετάζει καθαυτή την περίπτωση της *ακρασίας* αλλά σίγουρα μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι επιλύεται το πρόβλημα που εντοπίζει ο Αριστοτέλης στη σωκρατική φιλοσοφία- κάτι που ο Σταγειρίτης αναγνωρίζει στον Πλάτωνα:

*«Μετὰ τοῦτον [Πυθαγόραν] Σωκράτης ἐπιγεγόμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τοῦτον οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' οὗτος. τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει· τοῦτο δ' ἐστὶν εἶναι ἀδύνατον. αἱ γὰρ ἐπιστήμαι πᾶσαι μετὰ λόγου, λόγος δὲ ἐν τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ἐγγίνεται μορίῳ· γίνονται οὖν αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι κατ' αὐτὸν ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ· συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἥθος. διὸ οὐκ ὀρθῶς ἤψατο ταύτη τῶν ἀρετῶν. Μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς, καὶ ἀπέδωκεν ἐκάστῳ [τὰς] ἀρετὰς τὰς προσηκούσας. (Αριστοτέλης, *Ἠθικά Μεγála*, 1182a15-1182b3)*

Επομένως, η ηθική νοησιарχία του Σωκράτη που είχε ως αποτέλεσμα, κατά τον Αριστοτέλη, να εξαλειφθεί το άλογο τμήμα της ψυχής, τα πάθη και ο χαρακτήρας του ατόμου, επιλύεται με την αναγνώριση μερών στην ψυχή. Ο Πλάτων έρχεται αντιμέτωπος μάλλον με μια άλλη κατηγορία του Σταγειρίτη, παρόλο που δεν κατονομάζεται. Πιθανότατα, στηλιτεύεται στο 7^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (1145b32-36) πως προσπάθησε να διατηρήσει την κυριαρχία της γνώσης αλλά και να επιλύσει το πρόβλημα της ακρασίας, υποστηρίζοντας ότι η γνώμη (δόξα) του ακρατή ηττάται από τις ηδονές και όχι η γνώση (*καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀκρατῆ φασὶν οὐκ ἐπιστήμην ἔχοντα κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἀλλὰ δόξαν*).

⁶⁴Shields (2007): 82-83.

2.2 Πλάτων, *Νόμοι*

Οι *Νόμοι* δεν είναι μόνο το εκτενέστερο σύγγραμμα του Πλάτωνα, αλλά αποτελεί κοινή πεποίθηση ότι περιέχουν τις τελευταίες και ωριμότερες θέσεις του⁶⁵ για ζητήματα όπως η ηθική, η παιδεία και η νομοθεσία. Ο Σωκράτης ως δραματικό πρόσωπο απουσιάζει και μαζί με αυτόν και η γλαφυρότητα των προγενέστερων διαλόγων. Στους *Νόμους* το δραματικό στοιχείο περιορίζεται στο ελάχιστο και το έργο αποτελεί ουσιαστικά μονόλογο, τον οποίο διακόπτουν μόνο διατυπώματα συναίνεσης ή αιτήματα για περαιτέρω διασάφηση ορισμένων θέσεων. Κύριος ομιλητής είναι ο Αθηναίος Ξένος, ο οποίος ερχόμενος στην Κρήτη θεωρείται από τους συνομιλητές του ως αρμόδιος σύμβουλος σε πολιτικά και νομικά θέματα. Αν και συχνά οι *Νόμοι* έχουν θεωρηθεί ως το σύγγραμμα με το πιο ανίσχυρο φιλοσοφικό περιεχόμενο, η εξέχουσα σημασία τους για την ηθικοπολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα είναι αναντίρρητη.

Όπως ειπώθηκε πρωτύτερα, ο τριμερισμός της ψυχής στην *Πολιτεία* τίθεται το πλαίσιο μέσα στο οποίο αναγνωρίζεται η ύπαρξη ακρασίας. Παρόλο που στους *Νόμους* δεν έχουμε εκ νέου μια συζήτηση για τα μέρη της ψυχής, οι μελετητές στην πλειονότητά τους αποδέχονται ότι η *ακρασία* αναγνωρίζεται στους *Νόμους*⁶⁶. Αυτό καθίσταται σαφές ήδη από την αρχή του έργου, όταν ο Κλεινίας θα δηλώσει πως οι άνθρωποι τείνουν συχνά να βρίσκονται σε εμπόλεμη κατάσταση με τον ίδιο τους τον εαυτό (626e2-6). Η έκβαση του εσωτερικού πολέμου μπορεί είτε να πάρει τη μορφή της πιο λαμπρής νίκης είτε της πιο ατιμωτικής ήττας⁶⁷. Ο Αθηναίος θα αναδιατυπώσει τη δήλωση του Κλεινία με τρόπο που θυμίζει την πλατωνική *Πολιτεία* (430e11-12)⁶⁸: ο καθένας, υποστηρίζει, αποδεικνύεται, *κρείττων αὐτοῦ*, αν νικά τον εαυτό του, ενώ *ἥττων*, αν χάνει από τον εαυτό του (626e7). Η δήλωση αυτή είναι οξύμωρη διότι το ίδιο πράγμα δεν είναι δυνατό και να νικά και να ηττάται, όπως παρατηρεί και ο ίδιος

⁶⁵ Σύμφωνα με την πιο κοινή ερμηνεία της δοξογραφικής παράδοσης, ο Πλάτων απεβίωσε όσο οι *Νόμοι* ήταν ακόμα υπό μορφή σημειώσεων. Βλ. Gerson, L. P. (2003). *Knowing Persons: A Study in Plato*. Oxford: Oxford University Press. 265.

⁶⁶ Gerson (2003): 265.

Διαφορετική πεποίθηση εκφράζει ο Wilburn, ο οποίος θεωρεί ότι δεν αναγνωρίζεται/ή και αναπτύσσεται η ακρασία. Βλ. Wilburn, J. (2012). "Akrasia And Self-Rule In Plato's Laws". In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume 43. Oxford: Oxford University Press.

⁶⁷ *Κάνταῦθα, ὡ ξένε, τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἴσχιστόν τε ἄμα καὶ κάκιστον. ταῦτα γὰρ ὡς πολέμου ἐν ἐκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς σημαίνει.*

⁶⁸ Πρβλ. και *Γοργία* 491d6-7, 491e1

ο Σωκράτης στην *Πολιτεία* (430e11-12)⁶⁹. Αυτό που υπονοείται και εδώ πρέπει να είναι ότι ένα μέρος του εαυτού συγκρούεται με ένα άλλο. Έχοντας στο νου την *Πολιτεία*, φαίνεται αρκετά εύλογο ότι ο ηθικός αντίπαλος του εαυτού, είναι το κατώτερο μέρος της ανθρώπινης ψυχής, το άλογο μέρος. Ωστόσο, η αναφορά σε αυτή την εσωτερική σύγκρουση προς το παρόν αναπτύσσεται στο πλαίσιο που αφορά στην πόλη και όχι στην ψυχή του ανθρώπου⁷⁰. Η ανάλυση της εσώτερης ψυχολογικής σύγκρουσης θα γίνει λίγο αργότερα (644b-645c), όπου αγαθός, θα αναδειχθεί εκείνος που επιτυγχάνει στην αυτοκυριαρχία (644b). Οι φράσεις «*ἦττω αὐτοῦ*» και «*κρείττω ἑαυτοῦ*» είναι γνωστές ήδη από τον *Πρωταγόρα* (358c-d) αλλά και την *Πολιτεία* (430e-431a). Στον *Πρωταγόρα*, όπως είδαμε, η ακρασία αναδεικνύεται μια αδύνατη κατάσταση ενώ στην *Πολιτεία* αναγνωρίζεται μετριοπαθώς. Στους *Νόμους* οι φράσεις θα χρησιμοποιηθούν από τον Κλεινία ως συνώνυμα της ακρατείας και της εγκράτειας (636c7, 645e8), όροι που αντιστοιχούν σε γενικές γραμμές σε εκείνους που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να δηλώσει τα αντίστοιχα φαινόμενα⁷¹.

Το ζήτημα επανέρχεται λίγο αργότερα και εφαρμόζεται από τον Αθηναίο στην ανθρώπινη ψυχολογία (644b5-c2) μέσω μιας εικόνας (644d7-645c8). Πριν, όμως, από την αφήγησή του, ο Αθηναίος υποστηρίζει πως ενώ ο άνθρωπος αποτελεί ένα ενιαίο σύνολο, έχει μέσα του δύο αντίθετους και άφρονες συμβούλους (*ἐν αὐτῷ συμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε*), την ηδονή και τη λύπη (*ὡ προσαγορευόμεν ἡδονὴν καὶ λύπην*) (644c6-7). Επίσης, έχει μέσα του απόψεις για τα μελλούμενα (*δόξας μελλόντων*), τις οποίες ονομάζουμε γενικά προσδοκία (*ἐλπίς*)⁷². Ειδικά, οι προσδοκίες αυτές είναι ο φόβος που δημιουργείται όταν αναμένουμε κάτι λυπητερό (*φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης*) και το θάρρος που νιώθουμε μπροστά σε κάποια ηδονή (*θάρρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου*). Πάνω από όλα αυτά (*ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις*) υπάρχει μέσα μας ο λογισμός, ο οποίος γνωρίζει ποιο είναι κάθε φορά το καλύτερο και ποιο το χειρότερο. Η καθοδήγηση του λογισμού, μέσα στην πόλη πραγματώνεται ως νόμος (644c9-d3). Η αδυναμία του Κλεινία και του Μέγилου να ακολουθήσουν τα όσα λέει ο Αθηναίος

⁶⁹ Παρατηρούμε ότι αυτή η πεποίθηση περί κυριαρχίας και ἦττας ἐναντι του εαυτοῦ διατηρεῖται ἀπὸ τον *Πρωταγόρα* μέχρι τους *Νόμους*.

⁷⁰ Meyer, S. S. (ed.) (2015). *Plato: Laws 1 & 2*. USA: Oxford University Press. 84

⁷¹ Meyer (2015): Note on 626e4, 86.

⁷² Πρβλ. *Φίληθος*, 32b9-c5, 39d1-5. Παρόλο που «οι ἐλπίδες» σε πολλά συμφραζόμενα ὅπως π.χ. στον *Τίμαιο*, 69d3-4 ἔχει τη σημασία της προσδοκίας με μια θετική χροιά (hope), ἐδὼ χρησιμοποιεῖται με την γενικότερη ἔννοια της προσδοκίας η οποία μπορεί να εἶναι εἴτε θετική εἴτε αρνητική. Η θετική προσδοκία στο συγκεκριμένο σημείο, ωστόσο, χαρακτηρίζεται ως θάρρος. Βλ. Meyer (2015): Note on 644c9-d1, 174-5.

(*Μόγισ μὲν πως ἐφέπομαι [...], Καὶ ἐν ἐμοὶ μὴν ταῦτὸν τοῦτο πάθος ἔνι*) θα κάνει τον τελευταίο να χρησιμοποιήσει το *μῦθο της αρετής*, όπως θα τον ονομάσει (645b2), με σκοπό να καταστήσει σαφή τα όσα έχει πει ήδη, σχετικά με την κυριαρχία ή την ήττα του εαυτού στην ανθρώπινη ψυχολογία.

Στον μῦθο αυτό (644d7–645c8), ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως ένα κατασκευάσμα των θεών, το οποίο φέρει μέσα του πάθη. Τα πάθη⁷³ παρουσιάζονται σαν νεύρα ή εσωτερικά νήματα τα οποία όντας τα ίδια αντίθετα μεταξύ τους τραβούν τον άνθρωπο προς αντίθετες πράξεις (*πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσίν τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντία οὔσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις*). Η επιλογή της πράξης είναι το διαχωριστικό σημείο της αρετής και της κακίας (*διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται*). Η λογική παρουσιάζεται ως χρυσό και ιερό νήμα, το οποίο ἔλκει μόνιμα και σταθερά σε μια μόνο κατεύθυνση, την κατεύθυνση του νόμου της πόλης, η οποία είναι αντίθετη με εκείνη των άλλων νημάτων. Το χρυσό νήμα παρουσιάζεται ως μαλακό και εύπλαστο ενώ τα άλλα νήματα παρουσιάζονται σιδερένια, σκληρά και άκαμπτα που λαμβάνουν, ωστόσο, κάθε είδους μορφή⁷⁴. Ο άνθρωπος για να αποδειχθεί ανώτερος από τον εαυτό του πρέπει να ακολουθεί τη λογική και το νόμο (644d7–645b). Η αγαθότητα του ανθρώπου καθορίζεται από το αν καταφέρνει να νικήσει τις ηδονές και τους πόνους ή όχι.

Σύμφωνα με την επικρατούσα πεποίθηση, η νίκη ενός εκ των σιδερένιων νημάτων αποτελεί ένα φαινόμενο ακρασίας. Έχει υποστηριχθεί από τον Bobonich, ότι η πραγμάτευση της ακρασίας στους *Νόμους* είναι αξιολογικά ανώτερη από αυτή της *Πολιτείας* καθότι δεν βασίζεται στον τριμερισμό της ψυχής και δεν φέρει τις αδυναμίες που τον ακολουθούν. Τα βασικά προβλήματα που εντοπίζει ο Bobonich στην πραγμάτευση της *Πολιτείας* για το μερισμό της ψυχής είναι τα εξής: (1) είναι δύσκολο να εξηγηθεί ακριβώς ποια είναι η «Αρχή της μη αντίφασης» που κάνει τον Πλάτωνα να χωρίζει την ψυχή στα συγκεκριμένα μέρη, (2) το Πρόβλημα του

⁷³ Η έννοια του πάθους στο συγκεκριμένο σημείο πρέπει να θεωρήσουμε ότι είναι τόσο ευρεία ώστε να εμπεριέχει όχι μόνο τις ηδονές, τους πόνους, και τις προσδοκίες αλλά και τους υπολογισμούς. Meyer (2015): Note on 644e1-2, 179.

⁷⁴ Θυμίζει το *ἐπιθυμητικόν* στο οποίο είναι δύσκολο να αποδοθεί χαρακτηρισμός εξαιτίας της *πολυειδίας* του. Πρβλ. *Πολιτεία*, 580d11.

Ανθρωπάριου⁷⁵ που οδηγεί σε επ' άπειρον έκπτωσιν (infinite regress)⁷⁶ και τέλος ότι (3) ο μερισμός της ψυχής δημιουργεί πρόβλημα για την ενότητα του ανθρώπου και τον αφήνει παθητικό ως προς τις πράξεις του⁷⁷. Αφήνοντας αυτά τα προβλήματα πίσω, ο Bobonich θεωρεί πως ο Πλάτων παρέχει στους *Νόμους* μια σαφέστερη και απροβλημάτιστη πραγμάτευση για την ακρασία⁷⁸ μέσω του *μύθου της αρετής*.

Πιο συγκεκριμένα, ο Bobonich⁷⁹, υποστηρίζει ότι όταν ένα σιδερένιο νήμα-μια επιθυμία- έλκει το άτομο προς μια συγκεκριμένη πράξη X, αυτή η επιθυμία δεν προκύπτει από οποιοδήποτε υπολογισμό σχετικά με το βέλτιστο. Η επιθυμία ακολουθείται στην περίπτωση που συνδυαστεί με μια γνώμη ότι, παραδείγματος χάριν, η πράξη X είναι μια διαθέσιμη επιλογή. Η επιλογή του αυτή, δεν αναιρεί το γεγονός πως το άτομο ταυτόχρονα είναι δυνατόν να γνωρίζει ή να πιστεύει ότι η πράξη Ψ είναι η επιλογή που προάγει το βέλτιστο. Αν το άτομο πρέπει αναγκαστικά να επιλέξει μια εκ των δύο πράξεων θα ακολουθήσει εκείνη την οποία επιθυμεί περισσότερο. Συνεπώς, αν επιλέξει την πράξη X, η επιθυμία του να κάνει το X είναι εντονότερη από την γνώση ή την πεποίθηση που έχει ότι το Ψ είναι το βέλτιστο ή αν δεν είναι εντονότερη τότε η επιθυμία που προκύπτει από τον υπολογισμό του είναι ασθενέστερη. Επομένως, η επιλογή της πράξης εναποτίθεται στην εντονότερη έλξη του κάθε πάθους⁸⁰. Ο Bobonich υποστηρίζει ότι οι διαφορετικές κατευθύνσεις των νημάτων δεν αναπαριστούν μέρη της ψυχής αλλά νοητικές καταστάσεις όπως γνώμες, επιθυμίες και συναισθήματα. Ο Bobonich υποστηρίζει ότι στους *Νόμους* η ψυχή αντιμετωπίζεται ως μια ενότητα, η οποία υποκύπτει ή αντιστέκεται στις επιθυμίες της ως όλον. Αυτό είναι και το κύριο πλεονέκτημα που εντοπίζει ο Bobonich στην περιγραφή της ακρασίας στο συγκεκριμένο πλατωνικό έργο⁸¹. Ο Gerson θεώρησε ότι η ερμηνεία του Bobonich τείνει να παρουσιάσει τον Πλάτωνα ως στωικό φιλόσοφο που, ωστόσο, δέχεται την ύπαρξη ακρασίας, παρά το γεγονός ότι οι στωικοί ακριβώς

⁷⁵ Το Πρόβλημα του Ανθρωπάριου (Homunculus Problem) δημιουργείται από το γεγονός πως ο Πλάτων αποδίδει σε κάθε μέρος επιθυμίες και ηδονές τις οποίες το εκάστοτε μέρος επιδιώκει ακόμη και εις βάρος των άλλων δύο μερών. Ο φιλόσοφος περιγράφει τα μέρη με χαρακτηριστικά που φέρει ως άνθρωπος ως όλον και τα οποία, όταν αποδοθούν σε μέρη της ψυχής, δημιουργούν ερωτήματα για την ενότητα του ανθρώπου ως όντος. Είναι σαν να υπάρχουν μικροί άνθρωποι, ανθρωπάρια, μέσα σε κάθε άνθρωπο- ένας μερισμός που μπορεί να συνεχίζεται επ' άπειρον.

⁷⁶ Βλ. Bobonich (2002): 248-254.

⁷⁷ βλ. Bobonich (2002): 254-257.

⁷⁸ Bobonich (2002): 259.

⁷⁹ Bobonich (2002): 262.

⁸⁰ Bobonich (2002): 266.

⁸¹ Bobonich (2002): 263.

επειδή θεωρούν την ψυχή μια ενοποιημένη *άρχη* πράξης αρνούνται την ύπαρξή της⁸². Την ίδια πεποίθηση ενστερνίζεται η Sassi, η οποία προσθέτει πως η ερμηνεία του Bobonich δεν φαίνεται να αποφεύγει το κύριο μειονέκτημα που ο ίδιος εντοπίζει στην *Πολιτεία*, δηλαδή την παθητικότητα στην οποία εμπίπτει το άτομο μέσα από το μερισμό της ψυχής. Ο Bobonich αρνείται ότι το άτομο μένει παθητικό στους *Νόμους* και θεωρεί ότι έχει τη δυνατότητα επιλογής τραβώντας το ίδιο τα εσωτερικά του νήματα. Η Sassi θεωρεί τη συγκεκριμένη εξήγηση λογική αλλά υποστηρίζει ότι με αυτόν τον τρόπο ο Bobonich επανεισάγει την ψυχολογική πολυπλοκότητα που προσπαθεί να αποφύγει⁸³. Επίσης, η ενιαία ψυχή στην οποία αναφέρεται ο Bobonich δεν είναι μια γενικώς αποδεκτή πεποίθηση. Ο Wilburn υποστηρίζει ότι παρόλο που η ύπαρξη της τριμερούς ψυχής δεν δηλώνεται ρητώς στο διάλογο, διατηρείται⁸⁴. Η Sassi⁸⁵ θεωρεί πως η ψυχή στους *Νόμους* χωρίζεται σε δύο μέρη, καθώς το θυμοειδές χάνει το ρόλο του. Θεωρώ ότι ο μερισμός της ψυχής διατηρείται στους *Νόμους* και όπως σωστά παρατηρεί η Sassi είναι δύσκολο να θεωρήσουμε ότι η ψυχολογική σύγκρουση απουσιάζει από το έργο⁸⁶. Ο μερισμός εκφράζεται μέσα από τη σύγκρουση του ανώτερου εαυτού, ο οποίος οφείλει να *άρχει* και ενός κατώτερου, ο οποίος οφείλει να *άρχεται* (626d-e). Πέραν της διατήρησης ή μη του μερισμού της ψυχής ένα ζήτημα υπό συζήτηση είναι αν τελικά αναγνωρίζεται η ακρασία ως υπαρκτό φαινόμενο. Ο Wilburn αμφισβητεί πλήρως την πεποίθηση ότι η ακρατική πράξη αναγνωρίζεται στους *Νόμους*. Υποστηρίζει πως ο Πλάτων δεν ενδιαφέρεται για την ακρασία αλλά για την κυριαρχία έναντι του εαυτού, μια ευρύτερη ψυχική κατάσταση, στην οποία το άτομο είτε επιτυγχάνει είτε αποτυγχάνει να γίνει κυρίαρχος του εαυτού του. Θεωρεί πως ο Πλάτων δεν καταπιάνεται καθόλου με το ζήτημα της ακρασίας και αποκλειστικός σκοπός του στους *Νόμους* είναι να αναδείξει το λάθος, το οποίο συμβαίνει στην ψυχή, και έχει ως αποτέλεσμα οι άνθρωποι να μην διάγουν ενάρετους βίους αλλά και να προτείνει νόμους που θα αποτρέψουν αυτό το ενδεχόμενο⁸⁷. Σχετικά με το μύθο της αρετής, ο οποίος αποτελεί βάση του Bobonich για την αναγνώριση της ακρατούς πράξης, ο Wilburn σχολιάζει ότι ο Πλάτων

⁸² Gerson (2003): 267.

⁸³ Sassi, M. M. (2008). "The Self, the Soul, and the Individual in the City of the Laws". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume 35:127.

⁸⁴ Wilburn (2012): 51.

⁸⁵ Sassi (2008): 127 -148.

⁸⁶ Sassi (2008): 129.

⁸⁷ Wilburn (2012): 51.

επιθυμεί απλώς να διασφαλίσει την κυριαρχία έναντι του εαυτού μέσω της ορθής χρήσης της λογικής και της υπακοής στους νόμους⁸⁸. Ο Stalley στην εισαγωγή του για τους *Νόμους* υποστηρίζει πως η ακρασία αναγνωρίζεται στο έργο. Αποτελεί πεποίθησή του πως οι *Νόμοι* έρχονται σε αντίθεση με την άρνηση της ακρασίας στον *Πρωταγόρα* ως άμεση συνέπεια της αλλαγής του φιλοσόφου στο ζήτημα της εκούσιας κακίας. Υποστηρίζει ότι ο Πλάτων στο ωριμότερο έργο του δέχεται την ύπαρξη ακρασίας διότι μπορεί να την περιορίσει στην περιοχή της ακούσιας πράξης, κάτι που στον *Πρωταγόρα* ήταν αδύνατο⁸⁹. Ο Stalley⁹⁰ εντοπίζει την ακρασία στην συζήτηση για την προέλευση του κακού.

Στο 689a ο Αθήναιος κάνει λόγο για τη μεγαλύτερη αμάθεια. Νωρίτερα ο Αθηναίος ισχυρίστηκε πως αιτία φθοράς και καταστροφής των πόλεων είναι η αμάθεια και για το λόγο αυτό ο νομοθέτης πρέπει να είναι ο ίδιος φρόνιμος και να εμποτίζει την πόλη με όσο το δυνατόν περισσότερη φρόνηση, η οποία θα απομακρύνει την άνοια, δηλαδή την απερισκεψία (*τήν δ' ἄνοιαν ὅτι μάλιστα ἐξαιρεῖν*). Από όλες τις μορφές άνοιας, ο Αθηναίος ονομάζει ως μεγίστη και *ἐσχάτη* εκείνη κατά την οποία κάποιος αγαπά αυτό που θεωρεί κακό και μισεί αυτό που θεωρεί καλό⁹¹. Η αμάθεια αυτή παίρνει τη μορφή μιας διαφωνίας ανάμεσα στην «*κατὰ λόγον δόξαν*⁹²» και τα πάθη της ηδονής και της λύπης (*ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμάθεια φημὶ εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δε, ὅτι τοῦ πλήθους ἐστὶ τῆς ψυχῆς*, 689a8-9). Ο Αθηναίος συνεχίζει πως όταν η ψυχή εναντιώνεται στις γνώσεις και τις γνώμες ή στη λογική, τις εκ φύσεως ηγεμονικές, αυτό είναι άνοια (*ὅταν οὖν ἐπιστήμαις ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται, τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἢ ψυχῇ, τοῦτο ἄνοιαν προσαγορεύω*). Καθίσταται σαφές ότι στο συγκεκριμένο σημείο ο Πλάτων παραδέχεται πως είναι πιθανό κάποιος να επιθυμεί το κακό, ενόσω έχει την (ορθή) γνώμη ότι είναι κακό. Δεν είναι ευδιάκριτο αν η επιλογή αυτή αναγνωρίζεται ως εκούσια, ωστόσο, είναι μια κατάσταση που θυμίζει την ακρασία. Ο χαρακτηρισμός που της αποδίδεται από το φιλόσοφο, όμως, είναι αμάθεια. Ο Stalley και ο

⁸⁸ Wilburn (2012): 51.

⁸⁹ Stalley, R. F. (1983). *An Introduction to Plato's Laws*. Great Britain: Basil Blackwell. 50- 56.

⁹⁰ Stalley (1983): 51- 52.

⁹¹ Στον *Πρωταγόρα* η μέγιστη αμάθεια ήταν η πεποίθηση πως υπάρχει κατάσταση που κυριαρχεί η ηδονή έναντι της γνώσης.

⁹² *Μένων* 97b-98d. Ανάλογη συζήτηση για τη διάκριση της γνώσης από την ορθή γνώμη γίνεται στον *Θεαίτητο* 201a-c και στην *Πολιτεία* 478c, 506c, 534a, 601e-602a.

Bobonich⁹³ θεωρούν ότι η κατάσταση που περιγράφεται είναι η ακρασία. Αντιθέτως, ο Wilburn υποστηρίζει ότι η συνέχεια του έργου αποδεικνύει το αντίθετο. Ο Αθηναίος συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι η μεγαλύτερη αμάθεια ανήκε στους βασιλιάδες διότι επιδίωξαν να υπερισχύσουν στους νόμους που είχαν τεθεί, και ήρθαν σε σύγκρουση με όσα είχαν εγκρίνει με λόγο και όρκο (691a2-7). Ο Wilburn, λοιπόν, υποστηρίζει ότι ο Αθηναίος δεν αναγνωρίζει μια σύγκρουση των βασιλέων με τις λογικές τους αποφάσεις για συγκεκριμένες πράξεις αλλά με γενικές αρχές τις οποίες αποδέχονταν⁹⁴. Εντούτοις, θεωρώ πως το λεξιλόγιο μαρτυρά μια εσωτερική σύγκρουση των βασιλέων με τον εαυτό τους. Ο Αθηναίος υποστηρίζει ότι η εναντίωσή τους προς τους νόμους που είχαν επιβεβαιώσει με λόγους και όρκους τους έκανε να έρθουν σε διαφωνία με τον εαυτό τους (*οὐ συνεφώνησαν αὐτοῖς*), και αυτή η διαφωνία με τον εαυτό τους είναι εκείνο που χαρακτηρίζεται ως *ἀμαθία μεγίστη*, που διαφθείρει τα πάντα λόγω παραφωνίας και δυσαρμονίας παρόλο που εκλαμβάνεται ως σοφία (*δοκοῦσα δὲ σοφία, πάντ' ἐκεῖνα διὰ πλημμέλειαν καὶ ἀμουσίαν τὴν πικρὰν διέφθειρεν*). Έπειτα, ο Αθηναίος παρατηρεί ότι όταν κάποιος υπερβαίνει το μέτρο σε πράγματα που δεν μπορούν να το αντέξουν (π.χ. υπερβολικά πανιά στα πλοία, υπερβολική τροφή στο σώμα και υπερβολική εξουσία στην ψυχή) τότε τοποθετεί μέσα τους αρρώστιες και τα κάνει να αδικούν. Η θνητή ψυχή⁹⁵, λοιπόν, από τη φύση είναι τέτοια, νέα και χωρίς αίσθημα υπευθυνότητας, που δεν είναι ικανή να φέρει μέσα της την μεγαλύτερη ανθρώπινη εξουσία και είναι δυνατόν να διαφθαρεί ολόκληρη όταν κατακλύζεται ο νους της από τη μέγιστη νόσο της *ἀνοίας*. Θεωρώ, επομένως, πως εύλογα μπορούμε να αναφερόμαστε στο συγκεκριμένο σημείο ως μια περίπτωση εσωτερικής σύγκρουσης και ο Wilburn λανθάνει στο συγκεκριμένο σημείο.

Η παραδοχή ότι, κάποιος αγαπά αυτό που θεωρεί κακό, έχοντας ορθή γνώμη ότι είναι κακό, καθιστά την κακία εκούσια. Ωστόσο, στο 734b ο Αθηναίος υποστηρίζει ότι οι πράξεις που αποδίδονται σε ακρασία είναι στην πραγματικότητα ακούσιες. Πιο

⁹³ Bobonich (2002): 267-73.

⁹⁴ Wilburn (2012):41

⁹⁵ Οι *Νόμοι* ακολουθώντας τον *Τίμαιο* και την *Πολιτεία* αναφέρονται στο λογιστικό ως το μόνο θεϊκό ή αθάνατο στοιχείο μέσα μας. Αυτή είναι η αιτία που οι αρετές οι οποίες ακολουθούν της διαταγές της λογικής είναι θεϊκά αγαθά ενώ τα αγαθά του σώματος είναι απλώς ανθρώπινα (631b-c, 697b, 728d-e, 743e). Παράλληλα, οι άνθρωποι θεωρούνται εκ φύσεως ανίκανοι να κυβερνήσουν τον εαυτό τους χωρίς να εμπέσουν σε ύβριν ή αδικία και για αυτό οι θεοί όρισαν βασιλείς ανώτερα και θεϊκότερα όντα, τους δαίμονες που έρχονται ως σύμμαχοι στην μάχη ενάντια στα κακά (713c-e, 906a-b). Για την τελευταία παρατήρηση βλ. Sassi (2008): 140.

συγκεκριμένα, αναφέρει ότι η ακολασία είναι ακούσια διότι προέρχεται είτε από άγνοια είτε από ακρασία. Ο Stalley παραδέχεται ότι η αποδοχή της ακρασίας με την παράλληλη διατήρηση της ακούσιας κακίας προκαλεί εντύπωση. Ωστόσο, θεωρεί ότι οι δύο θεωρίες, όσο στενά συνδεδεμένες κι αν είναι, δεν ταυτίζονται. Στην προκειμένη περίπτωση ο Stalley σημειώνει ότι η ακρασία δεν είναι εθελούσια με την πλήρη σημασία, διότι μια γνήσια εθελούσια πράξη προέρχεται από την λογική ψυχή, ενώ στην παρούσα κατάσταση η λογική ψυχή κυριεύεται από τα κατώτερα στοιχεία⁹⁶. Υποστηρίζει ότι, όσο ο Πλάτων αντιμετωπίζει τις ηδονές και τους πόνους ως μέρη που δεν ανήκουν στην «πραγματική ψυχή», πρέπει να διατηρήσει την κακία ακούσια⁹⁷. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία είναι ότι αναγνωρίζεται μια κατάσταση στην οποία κάποιος πράττει ενάντια στην ορθή του γνώμη για το καλό, μια κατάσταση που θυμίζει την ακρασία, ονομάζεται ωστόσο, όπως είπαμε, αμάθεια. Αυτός ο χαρακτηρισμός βασίζεται στη διάκριση της γνώσης από την γνώμη, ακόμα κι από την ορθή. Η ορθή γνώμη του ατόμου δεν μπορεί να επιβληθεί πάντα στα άλογα πάθη του και κατά αυτήν την έννοια δεν έχουμε κάτι περισσότερο από όσα γίνονται αποδεκτά ήδη στην πλατωνική *Πολιτεία*.

Η συζήτηση για την ηθική ευθύνη γίνεται αργότερα και μέσα σε αυτό το πλαίσιο γίνεται αποδεκτή μια μορφή εκούσιας κακίας. Στο 730c4 γίνεται η διάκριση ανάμεσα σε αυτόν που αγαπά το ψεύδος εκούσια και σε αυτόν που το αγαπά ακουσίως. Ο πρώτος χαρακτηρίζεται αναξιόπιστος (*ἄπιστος*), ενώ ο δεύτερος άμυαλος (*ἄμυαλος*). Το εκούσιο πρέπει να θεωρηθεί ότι σημαίνει πως ο αναξιόπιστος αγαπά το ψεύδος γνωρίζοντας, ενώ ο άμυαλος, όπως φανερώνει και ο χαρακτηρισμός του, από άγνοια. Η αδικία καθίσταται ακούσια μόνο στην περίπτωση που είναι ιάσιμη, δηλαδή από άγνοια. Όσοι λοιπόν διαπράττουν ιάσιμα αδικήματα (*ὅσοι ἀδικοῦσιν μὲν, ἰατά δὲ*) το κάνουν άθελά τους και από άγνοια διότι ποτέ δεν θα ήθελαν να κάνουν κακό στην ψυχή τους. Η αντίθετη μορφή αδικίας είναι ανίατη διότι ο άνθρωπος αυτός αδικεί *ἀκράτως καὶ ἀπαραμυθῆτως*. Στον άνθρωπο αυτό δεν αξίζει συγχώρηση, αλλά του αξίζει να έρθει αντιμετώπος με οργή (731d7). Παρατηρούμε ότι το *οὐδείς ἐκὼν κακός* στους *Νόμους* οριοθετείται και περιορίζεται σε όσους δεν έχουν γνώση. Αντίθετα,

⁹⁶ Stalley (1983): 54.

⁹⁷ Stalley (1983): 52.

όσοι σφάλουν από ακράτεια δεν είναι ιάσιμοι, πιθανώς, διότι η γιαιτρεία είναι η γνώση -την οποία ήδη κατέχουν.

Στο 863a5-6 ο Κλεινίας καλεί τον Αθηναίο να εκθέσει ξεκάθαρα τη διαφορά της βλάβης και της αδικίας και τις διαφορετικές μορφές αυτές λαμβάνουν ανάλογα με το αν είναι εκούσιες ή ακούσιες. Ο Αθηναίος ξεκινά λέγοντας πως στην ψυχή υπάρχει εκ φύσεως ένα πάθος και ένα μέρος το οποίο ονομάζεται *θυμός*. Χαρακτηρίζεται ως φιλόνικο (*δύσερι*) και δύσκολο να νικηθεί (*δύσμαχον*). Ο *θυμός* εξαιτίας της αλόγιστης βίας του έχει τη δύναμη να φέρει ανατροπές (863a7-b5). Από την άλλη η ηδονή διαθέτει μια δύναμη που την καθιστά ικανή να συνδυάσει την πειθώ και την απάτη και να κάνει, άνευ βίας, ό, τι αυτή επιθυμεί (863b6-863b10). Εν συνεχεία, ο Αθηναίος, αναφέρει μια τρίτη αιτία εξαιτίας της οποίας είναι δυνατόν να σφάλει κάποιος κι αυτή είναι η άγνοια. Αυτή η αιτία έχει δύο είδη: την απλή άγνοια και τη διπλή άγνοια, δηλαδή την αυταπάτη κάποιου ότι είναι σοφός, νομίζοντας ότι γνωρίζει πολλά ενώ δεν γνωρίζει τίποτα (863c1-d5). Ο Αθηναίος παρατηρεί ότι συχνά αναφερόμαστε σε ανθρώπους οι οποίοι νικήθηκαν ή επικράτησαν της οργής και της ηδονής αλλά ποτέ δεν λέμε ότι κάποιος είναι ανώτερος ή κατώτερος από την άγνοια (863d11-12). Δεδομένης της αντίληψης του Αθηναίου για την ανθρώπινη προσωπικότητα, η αιτία αυτού είναι αρκετά φανερή. Ο αληθινός εαυτός του ανθρώπου ταυτίζεται με τις γνωστικές του ικανότητες δηλαδή το μέρος εκείνο με το οποίο γνωρίζει ή πιστεύει κάτι⁹⁸. Η αμάθεια αποτελεί ελάττωμα της προσωπικότητας κι επομένως το άτομο που λανθάνει εξαιτίας της αμάθειας, δεν έχει ηττηθεί από κάτι εξωτερικό στον «πραγματικό» εαυτό του, δεν υπάρχει πάλι όπως συμβαίνει στο άτομο που αδικεί εξαιτίας της οργής ή της ηδονής. Η διάκριση της οργής και της ηδονής ως διαφορετικές αιτίες ανθρώπινων σφαλμάτων από την άγνοια, ίσως υπονοεί ότι μπορεί να οδηγήσουν σε σφάλμα ακόμα και υπό συνθήκες στις οποίες το άτομο γνωρίζει και άρα να καθίσταται δυνατή η ακρασία.

Θεωρώ ότι στους *Νόμους* η ακρασία αναγνωρίζεται και αναπτύσσεται μέσα στο γενικότερο πλαίσιο της συζήτησης. Αναγνωρίζεται, δηλαδή, μια κατάσταση κατά την οποία το άτομο μπορεί εξαιτίας του θυμού του ή εξαιτίας της πειθούς της ηδονής να κάνει αυτά που θεωρεί άσχημα. Ωστόσο, η γνώση δεν μπορεί να ηττηθεί όπως δεν ηττάται και το λογιστικό και η εκούσια κακία προέρχεται από τα κατώτερα μέρη της

⁹⁸ Stalley (1983): 46.

ψυχής. Ο Πλάτων αφήνει περιθώρια για μια μορφή κακίας, η οποία δεν συνίσταται σε άγνοια αλλά παράλληλα, ο φιλόσοφος δεν αναπτύσσει την γνωστική κατάσταση στην οποία βρίσκεται το άτομο που την έχει.

2.3 Συμπέρασμα

Ο Πλάτων φαίνεται πως διστάζει να αναφερθεί ξεκάθαρα στην ακρασία και δεν είναι διατεθειμένος να αναπτύξει το ζήτημα. Στην *Πολιτεία*, ο φιλόσοφος αναγνωρίζοντας άλλες επιθυμίες και διακριτά μέρη στην ψυχή, θέτει το απαραίτητο πλαίσιο στο οποίο μπορεί να γεννηθεί το ακρατικό φαινόμενο. Στην πλατωνική φιλοσοφία η ακρασία θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ήττα του λογιστικού μέρους της ψυχής αλλά πρωτίστως μια αποτυχία του θυμοειδούς να κατευνάσει το επιθυμητικό.

Γνωσιολογικά, ωστόσο, αυτή η ήττα του ανώτερου μέρους της ψυχής δεν συνεπάγεται την ήττα της γνώσης αλλά της ορθής γνώμης και αποτελεί άγνοια.

Ωστόσο, όπως σημειώνει ο Αριστοτέλης στην αρχή του 7^{ου} βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, η γνώμη μπορεί να έχει την ίδια δυναμική με τη γνώση (1146b24-30).

Μια τέτοια διάκριση βαθμών γνώσης είναι απλά μια υπεκφυγή που επιτρέπει στον Πλάτωνα να διατηρήσει την πρωτοκαθεδρία της γνώσης. Άλλωστε, αν στον αισθητό κόσμο η ανώτερη μορφή γνώσης είναι η αληθής γνώμη τότε θα έπρεπε να αναφερόμαστε ξεκάθαρα σε ακρασία και όχι σε άγνοια. Το σημαντικό βήμα προσέγγισης της ακρασίας γίνεται στο στερνό έργο του φιλοσόφου -τους *Νόμους*. Ο Πλάτων, παρόλο που συνεχίζει να διστάζει μπροστά στο ακρατικό φαινόμενο αναγνωρίζει μια μορφή κακίας, την οποία χαρακτηρίζει ανίατη και την αντιδιαστέλλει στην ακούσια κακία. Αν η ανίατη κακία μπορεί να θεωρηθεί εκούσια, τότε η γνώση σταματά να θεωρείται πανάκεια. Αν δεν δύναται να θεραπεύσει κάθε μορφή αδικίας, τότε ίσως η ύπαρξή της δεν τίθεται πια επαρκής συνθήκη για την αποφυγή μιας λανθασμένης πράξης. Ο Πλάτων, όμως, όπως δεν διατίθεται να μιλήσει ξεκάθαρα για την ακρασία, παρομοίως, αποφεύγει να εξετάσει το είδος της γνώσης που ηττάται.

3. Ο Αριστοτέλης για την ακρασία

3.1 Προλεγόμενα στην αριστοτελική ηθική -η ακρασία ως ηθικό σφάλμα

Στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης υπόσχεται ότι θα απαντήσει στο ερώτημα του πως ο ανθρώπινος βίος μπορεί έμπρακτα να είναι ευδαίμων. Με αυτό στο νου, ο φιλόσοφος ξεκινά έχοντας ως δεδομένο ότι όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες πραγματώνουν έναν συγκεκριμένο σκοπό. Στο αριστοτελικό ηθικό σύμπαν, το υπέρτερο τέλος είναι η ευδαιμονία, ένα χαρακτηριστικό που αφορά αποκλειστικά τον άνθρωπο. Το ανθρώπινο ον, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, διαθέτει εκ φύσεως όλα όσα χρειάζεται για να γίνει ευδαίμων χωρίς αυτό να συνεπάγεται την εύκολη απόκτηση της ευδαιμονίας. Η ευδαιμονία αφορά άτομα τα οποία από νεαρή ηλικία έχουν διαπαιδαγωγηθεί με τέτοιο τρόπο ώστε να πράττουν σωστά και να αποκτούν τις αρετές μέσω της διαδικασίας της επανάληψης (και επομένως μέσω της εμπειρίας). Ευδαιμονία κατά τον Αριστοτέλη είναι *ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με την τέλεια αρετή* (1102a5). Είναι δηλαδή, μια δραστηριότητα της ψυχής- κι όχι μια κατάσταση- σύμφωνη με μια *τέλεια αρετή*. Η αρετή σχετίζεται με το ευχάριστο και το δυσάρεστο και πραγματώνεται με πράξεις σαν αυτές από τις οποίες προήλθε (1105a10-16). Στην ερώτηση, δηλαδή, «πώς γίνεται κάποιος σόφρων ή δίκαιος;» ο Αριστοτέλης απαντά ότι σόφρων και δίκαιος γίνεται κάποιος πράττοντας σόφρονες και δίκαιες πράξεις, όπως ακριβώς θα τις έπραττε ο σόφρων και ο δίκαιος. Ο φιλόσοφος θέτει κάποιες προϋποθέσεις για τον χαρακτηρισμό της πράξης ως ενάρετης. Το άτομο πρέπει να πράττει, έχοντας ακριβή γνώση (*εϊδώς*), ύστερα από λογική σκέψη και επιλογή - επιλογή που αφορά τις πράξεις καθαυτές (*προαιρούμενος δι'αυτά*) και τέλος να τις πράττει σταθερά και αμετάβλητα (*βεβαίως και άμετακινήτως*) (1105a17- b1). Η αρετή, ορίζεται ως μια κατάσταση της ψυχής (*ἔξις*) που σχετίζεται με πράγματα που περιλαμβάνουν *προαίρεσιν*, δηλαδή λογική επιλογή ύστερα από σκέψη, και βρίσκεται ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη σχετικά με την ανθρώπινη φύση (*ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς*), ορισμένη από την λογική όπως την ορίζει ο φρόνιμος (*ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*), δηλαδή ο ιδεατός τύπος ενάρετου ανθρώπου που γνωρίζει σε κάθε δεδομένη κατάσταση να επιλέγει την πιο σωστή πράξη (1106b36-1107a9). Η ηθική αρετή είναι απόκτημα της ψυχής που επιτρέπει στον άνθρωπο που τη διαθέτει να πράττει με τον πιο σωστό τρόπο σε κάθε δεδομένη κατάσταση, να βρίσκει δηλαδή το μέσο ανάμεσα σε μια υπερβολική ή ελλειπτική

επιλογή: η αρετή είναι ενδιάμεσο⁹⁹. Η αρετή ως μεσότητα σχετίζεται ακριβώς με αυτή τη σωστή διαχείριση των σωματικών επιθυμιών. Το μέσον, ωστόσο, καθορίζεται κάθε φορά διαφορετικά. Όσον αφορά στις πράξεις, η εφαρμογή δεν αφορά μια καθολική γνώση αλλά απαιτεί εφαρμογή στις επιμέρους περιπτώσεις, διότι οι πράξεις αφορούν τα επιμέρους (*δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν. ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κοινότεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι· περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις, δεόν δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν*, 1107a28-32). Ο ίδιος ο Σταγειρίτης αναγνωρίζει τη δυσκολία της επίτευξης του μέσου στα συναισθήματα και στις πράξεις και πόσο δυσεπίτευκτο είναι τελικά να γίνει κανείς ενάρετος (*ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον εἶναι*, 1109a26). Η δυσκολία ἐγκείται, τονίζει ο Αριστοτέλης, όχι στην ίδια την πράξη αλλά στην σωστή πραγμάτωσή της. Πιο συγκεκριμένα, ο φιλόσοφος παρατηρεῖ ότι δεν είναι δύσκολο να οργιστεῖ κάποιος γενικά (*τὸ μὲν ὀργισθῆναι παντὸς καὶ ῥάδιον*), το να οργιστεῖ ὁμως κανείς με κάποιον (*τὸ δ' ὧ*) στον βαθμό (την ποσότητα) που πρέπει (*ὄσον*) και τη χρονική στιγμή που πρέπει (*καὶ ὅτε*) και για την αιτία που πρέπει (*καὶ οὗ ἔνεκα*) και με τον τρόπο που πρέπει (*καὶ ὡς*) αυτό είναι δυσεπίτευκτο και για αυτό είναι αγαθό, και σπάνιο και ἀξιο ἐπαίνου (1109a26-29). Ο Σταγειρίτης δίνει ιδιαίτερη ἔμφαση στο ὅτι η εφαρμογή των παραπάνω σε κάθε επιμέρους περίπτωση είναι εκείνη που είναι η πιο δύσκολη ἀπὸ ὅλες (*καὶ μάλιστα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον· οὐ γὰρ ῥάδιον διορίσαι καὶ πῶς καὶ τίσι καὶ ἐπὶ ποίοις καὶ πόσον χρόνον ὀργιστέον*). Αυτό συμβαίνει διότι η επιμέρους περίπτωση, αφορά πράγματα που ανήκουν στην σφαῖρα της αἰσθήσεως, και εκεί, υποστηρίζει ο φιλόσοφος αποφασίζει η κρίσις (*τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσει*, 1109b22-23). Ὅλες αυτές οι παρατηρήσεις του φιλοσόφου, δεν ἔχουν ἀκόμη προσδιοριστεῖ πλήρως. Η πλήρης κατανόησή τους ἔρχεται ὅταν ο Αριστοτέλης στο 6^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* πραγματεύεται την πρακτική σοφία¹⁰⁰.

Ο Σταγειρίτης, ἔχοντας πάντοτε ως ἐπίκεντρο την αρετή, θεωρεῖ ἀπαραίτητο να εξετάσει στη συνέχεια, ποιες πράξεις πρέπει να είναι ἀξιέπαινες και ποιες

⁹⁹Σε διαφορετικές αποστάσεις φυσικά. Tieleman, T. (2009). "Nicomachean ethics VII. 9 (1151b23)-10: (in)continence in context". In C. Natali (ed.). *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press. 178.

¹⁰⁰Υπάρχει μια ευρεία συζήτηση για τη σχέση του 2^{ου} και του 6^{ου} βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Ορισμένοι μελετητές υποστηρίζουν ὅτι ορισμένα σημεία του 2^{ου} βιβλίου σχετικά με την πρακτική αρετή αναιρούνται στο 6^ο βιβλίο ἢ ἀντιτίθενται σε αυτά του 2^{ου}. Θεωρῶ πως τα δύο βιβλία ἀλληλοσυμπληρώνονται. Για περαιτέρω ἀνάλυση του ζητήματος βλ. Καραμανώλης, Γ. (2009). «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην ἀριστοτελική ηθική». *Υπόμνημα* (8). Αθήνα: Πόλις. 51-78.

αξιόμεμπτες. Παρατηρεί, επομένως, ότι μια πράξη μπορεί να χαρακτηριστεί αξιόπεινη ή αξιόμεμπτη μόνο αν είναι εκούσια. Έτσι, στην αρχή του τρίτου βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, η συζήτηση στρέφεται στον έπαινο και τον ψόγο που αποδίδονται ενίοτε στους ανθρώπους για τις πράξεις τους. Το εκούσιο της πράξης θεωρείται αμέσως αναγκαία συνθήκη για να μπορεί να γίνει η ηθική αξιολόγησή της (1109b30-35). Η πραγμάτευση αυτή αποτελεί από τα πλέον σπουδαία και δημοφιλή σημεία της αριστοτελικής ηθικής.

Ακούσια χαρακτηρίζεται μια πράξη που είτε επιβάλλεται διά της βίας είτε προέρχεται από ακαταλόγηστη άγνοια (1109b35-1110a1), δηλαδή, εκείνη για την οποία δεν φέρει ευθύνη το ίδιο το άτομο και η κακή κατάσταση του χαρακτήρα του (1110a32-1111a1). Η άγνοια κατά τη στιγμή της απόφασης, δηλαδή, δεν είναι αιτία να ενεργεί κανείς ακούσια. Ταυτόχρονα, στις περιπτώσεις του ακουσίου δεν εμπεριέχονται πράξεις κατά τις οποίες το άτομο αγνοεί έναν καθολικό κανόνα αλλά όταν δεν γνωρίζει ακριβώς τις συνθήκες κάτω από τις οποίες συμβαίνει η πράξη (*οὐ γὰρ ἢ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἢ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην) ἀλλ' ἢ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἢ πρᾶξις· ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει*, 1110a32-1111a2).

Παρενθετικά, ο φιλόσοφος αναφέρει τις μικτές πράξεις, στις οποίες το άτομο πράττει με ένα συγκεκριμένο τρόπο για να αποφύγει συνήθως ένα μεγαλύτερο κακό. Οι πράξεις αυτές ομοιάζουν περισσότερο στις εκούσιες, υποστηρίζει ο φιλόσοφος, διότι ο σκοπός της πράξης, τη στιγμή που εκείνη πράττεται, είναι αποτέλεσμα επιλογής. Ο Αριστοτέλης, εν συνεχεία, παρατηρεί ότι η ίδια η επιλογή μιας πράξης αποτελεί εξαιρετικά απαιτητική διαδικασία, ιδιαίτερα στις περιπτώσεις που η απόφαση αφορά πράξη ενός καλού με αντίτιμο ένα κακό ή αντίστροφα όταν πρέπει να υπομείνουμε κάτι κακό (*ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε διακρῖναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἰρετέον καὶ τί ἀντὶ τίνος ὑπομενετέον*). Ακόμη πιο δύσκολη, παρουσιάζεται από τον φιλόσοφο, η επίδειξη σταθερότητας ως προς την επιλογή της πράξης (*ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν*). Οι άνθρωποι δυσκολεύονται να μείνουν σταθεροί σε μια ήδη επιλεγθεῖσα απόφαση, διότι, τις περισσότερες φορές τα προσδοκώμενα είναι δυσάρεστα κι αυτά που αναγκάζονται να κάνουν είναι άσχημα (*ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ ἔστι τὰ μὲν προσδοκώμενα λυπηρά, ἃ δ' ἀναγκάζονται αἰσχροῦ*). Σε αυτές τις περιπτώσεις προκύπτει ο έπαινος και ο ψόγος, σύμφωνα με το αν κάποιος υπέκυψε στον εξαναγκασμό ή όχι (*ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας ἢ*

μη, 1110a29-1110b1). Ο σκοπός της πράξης, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τις συγκεκριμένες περιστάσεις (*κατὰ τὸν καιρὸν*), και είναι σωστό να θεωρούμε την πράξη εκούσια ή ακούσια τη στιγμή που αυτή πράττεται. Η πράξη χαρακτηρίζεται εκούσια όταν η αρχή της κίνησης, των οργανικών μερών, δηλαδή του σώματος, προέρχεται από το άτομο. Προϋπόθεση του εκουσίου τίθεται η γνώση των *καθ' ἑκάστων*, δηλαδή των επιμέρους συνθηκών κάτω υπό των οποίων πράττεται η πράξη (1110a15-17). Προχωρώντας από την εξέταση του εκουσίου στην πραγμάτευση της προαιρέσεως, ο Αριστοτέλης ξεκινά συσχετίζοντας τα δύο θέματα (αυτό του εκουσίου και εκείνο της προαιρέσεως). Η *προαίρεσις* εισάγεται μαζί με την *βούλησιν*, διότι οι δύο έννοιες χαρακτηρίζονται ως στενά συνδεδεμένες. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει πως το εκούσιο είναι ευρύτερο του *προαιρετοῦ*, δηλαδή, πως υπάρχουν περιπτώσεις του εκουσίου στις οποίες τίποτα δεν είναι *προαιρετόν*. Τέτοιες περιπτώσεις απροαίρετης αλλά εκούσιας πράξης αναγνωρίζει στα παιδιά, τα οποία δρουν εκούσια χωρίς να είναι ικανά (κατά τον τεχνικό όρο της *προαιρέσεως*) να επιλέξουν τις πράξεις τους. Ενίοτε, ο Αριστοτέλης αναφέρει τις προαιρέσεις για να ισχυριστεί πως κάτι είναι εκούσιο, επειδή ό, τι γίνεται *κατὰ προαίρεσιν* είναι εκούσιο. Ωστόσο, δεν ισχύει το αντίστροφο, δηλαδή, ότι γίνεται εκούσια δεν είναι απαραίτητως προαιρετικό. Ο Αριστοτέλης φροντίζει να διαχωρίσει την προαίρεση από τα τρία είδη της όρεξης. Η επιθυμία (*ὄρεξις*), διακρίνεται σε τρία είδη, τα δύο εκ των οποίων είναι άλογα και το ένα έλλογο. Στα μη έλλογα μέρη ανήκουν, η *ἐπιθυμία* με τη στενότερη έννοια του όρου, δηλαδή απλά η επιθυμία για το ευχάριστο, και ο *θυμός*, δηλαδή η επιθυμία που σχετίζεται με την τιμή. Η επιθυμία που συνδέεται με το λόγο, η *βούλησις*, προσανατολίζεται προς το αγαθό και έχει διανοητικό και γνωσιακό χαρακτήρα εξ αιτίας του οποίου διατίθεται μόνο από τον άνθρωπο. Τι σημαίνει, όμως, ότι πρόκειται για μία έλλογη μορφή επιθυμίας; Ο Αριστοτέλης αμφισβητώντας την τριμερή διάκριση της ψυχής, στο τέλος του πρώτου βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (1102a33-1103a4) διαιρεί την ψυχή σε δύο μέρη, το *ἄλογον* και το *λόγον ἔχον*. Ένα τμήμα από το άλογο μέρος της ψυχής ονομάζεται *φυτικὸν* και τρέφει όλα τα έμβια όντα. Δεν μετέχει καθόλου στο λόγο και η αρετή του είναι κοινή σε όλους τους ζωντανούς οργανισμούς. Το δεύτερο τμήμα του άλογου μέρους είναι το *ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὄρεκτικὸν* που μετέχει σε ένα βαθμό (*πως*) στο έλλογο μέρος υπακούοντας ενίοτε στη λογική, όπως ένα παιδί πειθαρχεί στους γονείς. Το έλλογο μέρος της ψυχής διαιρείται στο τμήμα που είναι αμιγῶς λογικό -κατέχει τον λόγο και σκέπτεται (*λόγον ἔχον*)- και σε αυτό που υπακούει ενίοτε στον λόγο

(*ἐπιπειθέες λόγῳ*). Ο Αριστοτέλης κατατάσσει το τελευταίο αυτό μέρος της ψυχής, που υπακούει στη λογική, άλλες φορές στο ανώτερο μέρος του αλόγου της ψυχής και άλλοτε στο κατώτερο μέρος του ελλόγου. Η προαίρεση, συνεπώς, διαχωρίζεται και από τα τρία είδη όρεξης, την επιθυμία, τον θυμό αλλά τη βούληση. Εύλογα η προαίρεση δεν μπορεί να είναι ούτε επιθυμία ούτε θυμός, διότι αυτές οι δύο ορέξεις δεν είναι αποκλειστικό προνόμιο του ανθρώπου αλλά κτήμα και των άλογων όντων. Επίσης, ο ακρατής δρα *ἐπιθυμῶν* αλλά όχι *προαιρούμενος* και ο εγκρατής, αντίστροφα, δρα *προαιρούμενος* και όχι *ἐπιθυμῶν*. Η προαίρεση, επομένως, δεν μπορεί να είναι επιθυμία, διότι, και αντιτίθεται σε αυτήν και δεν σχετίζεται με το ευχάριστο και το δυσάρεστο όπως εκείνη (1111b4-19). Ούτε, όμως, και βούληση είναι η προαίρεση. Η βούληση μπορεί να στρέφεται και σε πράγματα αδύνατα, τα οποία δεν εξαρτώνται από τους ανθρώπους και ενδεχομένως δεν μπορούν ποτέ να πραγματοποιηθούν, όπως, παραδείγματος χάριν, η αθανασία (*βούλησις δ' ἐστὶ καὶ τῶν ἀδυνάτων*). Η προαίρεση, όμως, αναφέρεται σε όσα είναι στις δυνάμεις του ανθρώπου (*προαιρεῖται [...] ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ, [...], προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι*). Ο Αριστοτέλης, διευκρινίζει ότι η βούληση καθορίζει το σκοπό και η προαίρεση τα μέσα για αυτό το σκοπό (*ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος*, 1111b20-30). Η προαίρεση, προσθέτει ο Σταγειρίτης, δεν είναι μια γνώμη. Η γνώμη μπορεί να αναφέρεται σε οτιδήποτε, ακόμα και σε πράγματα αιώνια ή αδύνατα. Δεν κρίνεται ως καλή ή κακή, όπως η προαίρεση, αλλά ως ορθή ή εσφαλμένη. Η γνώμη που έχει κανείς για κάτι δεν τον οδηγεί στην επιλογή μιας πράξης, ούτε φανερώνει την ποιότητα του χαρακτήρα του. Η προαίρεση, όμως, ως επιλογή καταδεικνύει το ήθος του ανθρώπου (*ᾧ γὰρ προαιρεῖσθαι τάγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοὶ τινές ἐσμεν*, 1111b30-1112a13). Το αντικείμενο της προαίρεσης έχει αποφασιστεί ύστερα από επισταμένη σκέψη (*μετὰ λόγου καὶ διανοίας*). Τι είναι, εν τέλει, η *προαίρεσις*; Είναι *βουλευτικὴ ὄρεξις* των ἐφ' ἡμῖν (1113a10-11). Διότι ύστερα από σκέψη και διαβούλευση (*ἐκ τοῦ βουλευσασθαι*) κρίνουμε τι πρέπει να επιλέξουμε και να προτιμήσουμε και παράλληλα η όρεξή μας στρέφεται προς αυτό που είναι σύμφωνο με την σκέψη και τη διαβούλευσή μας (1113a11-13). Αργότερα, η προαίρεση θα χαρακτηριστεί ως *ὄρεκτικὸς νοῦς* ή *διανοητικὴ ὄρεξις* (1139b4-5) και θα παρουσιαστεί ως το ποιητικό αίτιο της πράξης (*ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἔνεκα*) (1139a31-33), δηλαδή η αρχή της πράξης (*πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις*).

Η βούληση, όπως ήδη ειπώθηκε, έχει ως αντικείμενό της το τέλος, και το τέλος αυτό μπορεί να είναι το αγαθό (1113a16). Ωστόσο, οι άνθρωποι έχουν την τάση να συγχέουν το αγαθό με το φαινομενικά αγαθό. Η σύγχυση αυτή προέρχεται από την επίδραση της ηδονής πάνω στον άνθρωπο, η οποία τον κάνει να προτιμά το ευχάριστο ως αγαθό και να αποφεύγει το λυπηρό ως κακό (1112b36-1113b3). Μόνο ο *σπουδαῖος*, δηλαδή όπως θα αποδειχθεί αργότερα, ο *φρόνιμος*, έχει την δυνατότητα να κρίνει σωστά και να βλέπει την αλήθεια για το ποιο είναι κάθε φορά το αγαθό (1113a31-36).

Το επιθυμητικό του ανθρώπου μπορεί να εκπαιδευτεί ώστε να φτάσει στην *αρετή* και η κατάκτηση της αρετής απαιτεί ψυχολογική ισορροπία (*συμφωνεῖν*, 1119b15). Το άτομο μαθαίνει κατά αυτόν τον τρόπο να μην επιθυμεί το άσχημο φαγητό και ποτό, κατά τη λάθος στιγμή στη λάθος ποσότητα (1118b28-33). Αυτό επιτυγχάνεται από μια σωστή διαδικασία ηθικής εκμάθησης στην οποία από παιδί κάποιος μαθαίνει να κάνει τις σωστές διακρίσεις και να επιθυμεί το σωστό αντικείμενο -δηλαδή το πραγματικά *καλόν* (1119b16). Αυτή την ικανότητα στην πλήρη της μορφή την έχει ο *φρόνιμος*, ο ιδεατός τύπος, δηλαδή, ενάρετου ανθρώπου. Ο *φρόνιμος* έχει εντελώς εγχαραγμένη μέσα του την ικανότητα να σκέφτεται σωστά για τους τρόπους με τους οποίους θα φτάσει στο σκοπό του, και αυτό αφορά όλες τις περιπτώσεις και συνθήκες. Έχει, δηλαδή, πλήρη πρακτική σοφία. Αυτό αποτυπώνεται στις πράξεις του με την έννοια ότι χρησιμοποιεί την πρακτική του σοφία, σε όλες τις περιπτώσεις με τον καλύτερο δυνατό τρόπο· καθίσταται αδύνατο να σκεφτεί ποιο είναι το σωστό αλλά να μην το πράξει. Η ιδιότητά του, η *φρόνησις*, περιλαμβάνει πρακτική λογική, στην πιο τέλεια και επιτυχημένη μορφή της, που παράγει πράξη. Ο Αριστοτέλης διαφοροποιεί την *φρόνησιν*, δηλαδή την πρακτική σοφία από την *ἐπιστήμη*, δηλαδή την επιστημονική γνώση. Θα δηλώσει πως η *φρόνησις*, αφορά όλα τα ανθρώπινα πράγματα που απαιτούν σκέψη και θα ορίσει ως έργο του *φρονίμου*, τη σωστή σκέψη (*τὸ εὖ βουλευέσθαι*) (1141b8-1141b10). Η αρετή έχει έναν έντονο διανοητικό χαρακτήρα, δεν είναι απλά *λόγῳ* (1106b36) ή *κατὰ λόγον* (1144b23) αλλά *μετὰ λόγου* (1144b27), και μάλιστα ορθού. Αυτό συνεπάγεται ότι απαιτείται από την πλευρά του πράττοντος μια σειρά διακριτών αλλά άμεσα συσχετιζόμενων διανοητικών ταλέντων ή συνηθειών: ορθή απόφαση (*εὐβουλία*), ορθή κατανόηση (*σύνεσις*), και ορθή κρίση.

(*γνώμη*)¹⁰¹. Ο Αριστοτέλης θεωρεί πως αρετή και ορθός λόγος είναι μια ενότητα. Οι αρετές, επομένως, δεν υπάρχουν ανεξάρτητα της *φρονήσεως* (μόνο στην περίπτωση των φυσικών αρετών). Η *φρόνησις* έχει την ικανότητα να ρυθμίζει τις πράξεις και είναι απαραίτητη διότι, αν δεν υπήρχε, οι επιλογές και οι προτιμήσεις μας δεν θα ήταν σωστές. Η αρετή καθορίζει το *τέλος*, ενώ η φρόνηση, ως πρακτική σοφία μας οδηγεί σε αυτό. Η *ἔξις*, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, σχετίζεται με την ηδονή και τη δυσαρέσκεια. Συνεπώς, απαραίτητη προϋπόθεση για να θεωρηθεί κάποιος ενάρετος τίθεται η ηδονή που αισθάνεται κάνοντας μια πράξη, και πρέπει να υποθέσουμε ότι πρόκειται για ηδονή που την αισθάνεται στο σωστό βαθμό και με το σωστό τρόπο, τη σωστή στιγμή και για τα σωστά πράγματα.

Ιδιαίτερα μεγάλη σημασία για την αριστοτελική ηθική έχει η κατανόηση του ότι ο φιλόσοφος δεν καταδικάζει ούτε απορρίπτει την ηδονή, αντιθέτως, η ηθική του περιλαμβάνει ένα είδος της. Περιλαμβάνει τη σωστή ηδονή, δηλαδή την ευχαρίστηση στον κατάλληλο βαθμό και με τα σωστά πράγματα. Ο Αριστοτέλης, καθ' όλη τη διάρκεια της πραγμάτευσής του περί ηθικής, επαναλαμβάνει συχνά ότι η ηθική αρετή σχετίζεται με την ηδονή και τη λύπη (*περί ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή*). Πρέπει να θεωρήσουμε ότι η ηδονή βρίσκεται στον πυρήνα της αριστοτελικής ηθικής (βλ. 1105a4-7, 1104b10-12). Μια αρετή για να θεωρηθεί κτήση της ψυχής, πρέπει οι πράξεις που προέρχονται από αυτήν να είναι συνδεδεμένες με την ευχαρίστηση¹⁰². Αυτός που απέχει από τις υπερβολικές σωματικές ηδονές και χαίρεται για αυτό είναι ο *σώφρων*, αυτός που λυπάται από την αποχή είναι ο *ακόλαστος*. Η ορθή παιδεία, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, είναι το να λαμβάνουμε χαρά ή λύπη για τους λόγους που πρέπει (*ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν*). Αυτά που ο άνθρωπος επιδιώκει είναι: το ωραίο, το συμφέρον, το ευχάριστο και αντίστοιχα αποφεύγει το άσχημο, το επιζήμιο και το δυσάρεστο. Ο αγαθός πετυχαίνει σωστά και στις τρεις παραπάνω επιδιώξεις, ενώ ο κακός αποτυγχάνει κυρίως όπου περιλαμβάνεται ευχαρίστηση. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι, διότι ο κακός σε όλα όσα δύναται κάποιος να επιλέξει και να προτιμήσει, πάντα προτιμά το ευχάριστο, και το ωραίο και το συμφέρον έχουν την όψη του ευχάριστου. Αυτή η επιδίωξη του ευχάριστου σε όλες τις εκφάνσεις του, συνυπάρχει μαζί μας από τη νηπιακή ηλικία·

¹⁰¹ Rorty, A. (1970). "Plato and Aristotle on Belief, Habit, and "Akrasia" ". *American Philosophical Quarterly* 7 (1): 50 - 61.

¹⁰² *δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις*, 1104b5.

γι' αυτό και είναι δύσκολο να τα αποδιώξουμε από μέσα μας. Έχει διαποτίσει τη ζωή μας και όλοι μετρούμε τις πράξεις μας με βάση την ηδονή και τη δυσαρέσκεια¹⁰³, άλλοι λιγότερο άλλοι περισσότερο. Σκοπός, επομένως, είναι η εκμάθηση του να αισθανόμαστε με σωστό τρόπο τη χαρά και τη λύπη- αυτός που γνωρίζει να χειρίζεται αυτά τα δύο σωστά, και επομένως να πράττει σωστά, θα γίνει ηθικά καλός (1104b30-1105a16). Η Nussbaum¹⁰⁴ υποστηρίζει ότι τα συναισθήματα στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη έχουν μια πλούσια γνωσιακή δομή. Οι σωματικές επιθυμίες -πείνα, δίψα, γενετήσιες πράξεις- αντιμετωπίζονται από τον Αριστοτέλη ως μορφές κινητήριας γνώσης που περιλαμβάνουν μια οπτική απεικόνιση του αντικειμένου (*φαντασία*). Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η επιθυμία επιδέχεται λογική σκέψη και καθοδήγηση (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1102b28-1103a1), η οποία πρέπει να εκπαιδευτεί και να εναρμονιστεί με την σωστή οπτική για την αγαθή ανθρώπινη ζωή. Αυτή είναι η γνώση την οποία πρέπει να αποκτήσουμε. Πρέπει να κατανοήσουμε ότι αυτό που είναι ευχάριστο καθαυτό είναι η αρετή και να την επιλέγουμε ακριβώς γνωρίζοντας ότι είναι αρετή. Πλήρης γνώση σημαίνει η αρετή να έχει γίνει δεύτερη φύση του ατόμου¹⁰⁵ με τέτοιο τρόπο ώστε να μην υπάρχει έχει άλλη πιθανή επιλογή¹⁰⁶, παρά η πράξη του πρέποντος. Όσον αφορά στις σωματικές ηδονές, ένας άνθρωπος χαρακτηρίζεται ανάλογα με την στάση του απέναντι σε αυτές. Στη μεριά της έλλειψης ως προς την επιδίωξη σωματικών ηδονών βρίσκεται ο *αναίσθητος*, στο μέσον ο *σώφρων* και στην υπερβολή ο *ακόλαστος*. Ο *σώφρων* είναι εκείνος που αποφεύγει τις σωματικές ηδονές, οι οποίες συνοδεύονται από λύπη, επιλέγει όμως τις σωστές ηδονές, αυτές που ταιριάζουν στον χαρακτήρα του (1152b17-18, 1153a34-35). Ο *ακόλαστος* από την άλλη, επιδιώκει όλες τις σωματικές απολαύσεις περισσότερο από το καθετί (1119a20-22) γιατί θεωρεί ότι αυτό είναι το πρέπον (1151a20-24). Ανάμεσα στο *σώφρονα* και τον *ακόλαστο* υπάρχουν ο *εγκρατής* και *ακρατής*. Η διαφορά του *εγκρατούς* από τον *σώφρονα* δεν καθορίζεται εκ του αποτελέσματος. Δηλαδή, από την οπτική ενός εξωτερικού παρατηρητή, το αποτέλεσμα της πράξης είναι ίδιο. Η διαφορά τους έγκειται στο ότι ο *σώφρων* είναι έτσι διαπαιδαγωγημένος που αντλεί

¹⁰³Βλ. *Ηθικά Ευδήμεια* 1221b38-39 για τη σχέση ήθους με την ηδονή και τη λύπη.

¹⁰⁴Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 88.

¹⁰⁵Burnyeat, M. F. (1980). "Aristotle on learning to be good". In A. O. Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 74.

¹⁰⁶Η έλλειψη επιλογής δεν αφορά ένα είδος εξαναγκασμού αλλά χρησιμοποιείται με την έννοια του ότι η επιθυμία του ατόμου είναι εναρμονισμένη με την πρέπουσα πράξη.

ευχαρίστηση μόνο όταν η πράξη του ακολουθεί τον ορθό λόγο, ενώ ο *εγκρατής* πράττει μεν σωστά, επιθυμεί δε τις ηδονές που αντιτίθενται στον ορθό λόγο (1151b32-1152a3). Αντίστοιχα, το αποτέλεσμα της πράξης του ακρατούς και του ακόλαστου είναι το ίδιο. Εντούτοις, ο *ακρατής*, ελέγχεται από τις ηδονές και πράττει λανθασμένα, χωρίς, ωστόσο, να επηρεάζεται σε τέτοιο βαθμό ώστε να θεωρεί ότι αυτή η πράξη συνάδει με τον ορθό λόγο (1151a13-15, a23-28). Η επιρροή του από το εκάστοτε συναίσθημα τον καθιστά ανίκανο να αντισταθεί στην ηδονή, παρόλο που γνωρίζει ότι δεν πρέπει να πράξει έτσι. Ο ακόλαστος, από την άλλη μεριά, είναι πεπεισμένος ότι η πράξη του είναι αυτή που πρέπει να επιδιώξει (1151a15-16). Είναι σαφές ότι οι διαφορές τους δεν είναι γνωσιολογικές, όπως ήδη υποστηρίχθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αλλά αφορούν την σχέση τους με την ηδονή. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι ο Αριστοτέλης πραγματεύεται την ηδονή στο τέλος του 7^{ου} βιβλίου σε σχέση με αυτές τις τέσσερις μορφές ανθρώπου και αναφέρεται στην λανθασμένη αναγωγή της ηδονής σε ύψιστο αγαθό και στην σύγχυσή της με την έννοια της *ευδαιμονίας*¹⁰⁷. Η ευδαιμονία περιλαμβάνει ηδονή, δεν είναι όμως η ίδια η ηδονή (1153b14-19).

Στο 10^ο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, το οποίο ο Αριστοτέλης θα αφιερώσει στην ηδονή, θα δηλώσει για ακόμη μια φορά ότι εξέχουσα σημασία για τη διαμόρφωση του χαρακτήρα είναι το άτομο να χαίρεται για αυτά που πρέπει και να μισεί αυτά που πρέπει (1172a21-23). Οι αληθινά ευδαιμονικές πράξεις είναι οι σύμφωνες με την αρετή, αυτή που ταιριάζει σε ελεύθερους ανθρώπους, εκεί βρίσκεται η *ευδαιμονία*. Τις σωματικές ηδονές, αντίθετα, τις επιλέγουν όσοι δεν έχουν γευτεί την αληθινή ηδονή, την ενάρετη. Οι θεωρητικοί λόγοι όμως, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, δεν είναι από μόνοι τους ικανοί να κάνουν τον άνθρωπο ενάρετο, διότι όπως ξεκαθαρίζει ο φιλόσοφος δεν αφορούν στην πράξη. Σκοπός της ηθικής πραγματείας είναι η λεπτομερής θεωρητική ανάλυση και γνώση, αλλά η επίτευξη της ευδαιμονίας. Οι θεωρητικοί λόγοι δεν καθίστανται ικανοί από μόνοι τους να απομακρύνουν τα άσχημα χαρακτηριστικά που έχουν ριζώσει στο χαρακτήρα του ανθρώπου, παρά μόνο να λειτουργήσουν προτρεπτικά. Για να διαπαιδαγωγήσουν την ψυχή οι θεωρητικοί

¹⁰⁷ Έχει υποστηριχθεί ότι ο Αριστοτέλης ανάγει την ευδαιμονία στο ύψιστο αγαθό στα συγκεκριμένα κεφάλαια, δεν ενστερνίζομαι μια τέτοια άποψη και θεωρώ ότι θέλει να δείξει τους λόγους για τους οποίους υπάρχει αυτή η σύγχυση. Επίσης, επιδιώκει να καταστήσει σαφές ότι ο *ευδαίμων βίος* δεν είναι ένας βίος άνευ ηδονής, αλλά βίος σωστής ηδονής. Επανερχεται σαφέστερα στο 10^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*.

λόγοι πρέπει να καλλιεργηθούν με τον εθισμό ώστε το άτομο να μάθει να αισθάνεται χαρά και λύπη με τον τρόπο που πρέπει (1179b1-26). Όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε ένα «πρέπει» δεν μιλάει κανονιστικά, αλλά αυτό προσαρμόζεται στην ανάλογη επιμέρους περίπτωση και στην τέλεια μορφή του γίνεται με τον τρόπο του *φρονίμου*. Η γνώση του *φρονίμου* είναι η γνώση που μπορεί να αποκτήσει ο *ακρατής*, όμως προς το παρόν την έχει σαν τον μεθυσμένο ή τον κοιμισμένο. Ο *φρόνιμος* έχει καταφέρει αυτό που όλοι οι άνθρωποι εκ φύσεως προσπαθούν, δηλαδή να αποφύγει τη λύπη (1152b15-16). Ο *ακρατής*, όταν το πάθος παρέλθει, αισθάνεται μεταμέλεια και επομένως λύπη για την επιλογή του να ακολουθήσει την επιθυμία που σκοπεύει στην ηδονή.

Ο *ακρατής*, τη στιγμή που πράττει, έχει επίγνωση ότι η πράξη του είναι λάθος αλλά προχωρά σε αυτήν καθώς αποτυγχάνει να εναρμονίσει την επιθυμία του με την ορθή πράξη. Δεν έχει απλώς άγνοια, έχει λάθος διαπαιδαγώγηση. Η ακρασία σε αυτή την περίπτωση είναι αποτυχία του χαρακτήρα¹⁰⁸ ο οποίος έχει διαμορφωθεί από τη συνήθεια. Ο Αριστοτέλης άλλωστε, αναγνωρίζει περιπτώσεις ακρασίας που έχουν διαμορφωθεί από το *έθος*, τη συνήθεια. Η ακρασία πρέπει να αποδοθεί αποκλειστικά στην ανολοκλήρωτη ηθική διαπαιδαγώγηση¹⁰⁹. Η πραγμάτευση του 7^{ου} βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και πιο συγκεκριμένα, η πραγμάτευση του 3^{ου} κεφαλαίου, δεν πρέπει να θεωρηθεί ως η στερνή λέξη του Αριστοτέλη για το ζήτημα. Ο φιλόσοφος, αναλαμβάνει να επισκοπήσει το ζήτημα της ημιμαθούς κατάστασης του *ακρατή* και να καλύψει τα κενά των προκατόχων του στο θέμα της γνώσης του. Θεωρεί πως οφείλει να ρίξει φως στο είδος της γνώσης του *ακρατή* -κάτι που υποστηρίζει πως επιτυγχάνεται ικανοποιητικά (1147b19-21).

¹⁰⁸Rorty (1980): 279.

¹⁰⁹Βλ. Burnyeat (1980).

3.2 Η αριστοτελική θεώρηση της ακρασίας (Ἠθικὰ Νικομάχεια, 7.3)

Ο Αριστοτέλης έχοντας ολοκληρώσει την πραγμάτευση σχετικά με την πρακτική σοφία, ξεκινά το 7ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* δηλώνοντας πως θα πρέπει να κάνει μια νέα αρχή στο λόγο του (*ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν*). Η συζήτηση τώρα στρέφεται σε τρεις καταστάσεις του χαρακτήρα οι οποίες πρέπει να αποφεύγονται (*φευκτῶν*). Αυτές είναι η *κακία*, η *ἀκρασία* και η *θηριότης*. Γρήγορα η πραγμάτευση θα περιοριστεί κυρίως στην *ἀκρασία* και λιγότερο στο αντίθετό της, την *ἐγκράτεια*. Η μέθοδος που θα ακολουθήσει ο Αριστοτέλης είναι ίδια όπως και στις άλλες αρετές και κακίες: θα εκθέσει τα *ἔνδοξα*, τις γενικές και επικρατούσες απόψεις για αυτά τα πάθη, και θα τις εξετάσει (*ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα*¹¹⁰ *καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα*, 1145b4-6).

Ο ακρατής, αναφέρει ο Αριστοτέλης, κατά τη γενική άποψη, ψέγεται σε αντίθεση με τον εγκρατή που επαινείται. Ο δεύτερος είναι *ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ* ενώ ο ακρατής είναι *ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ*, τείνει δηλαδή να εγκαταλείπει τη λογική του. Η διαφορά του εγκρατή με τον ακρατή έγκειται στο ότι ο εγκρατής γνωρίζοντας ότι οι επιθυμίες του είναι αξιόμιμπτες, τις αποφεύγει εξαιτίας της λογικής (*εἰδὼς ὅτι φαῦλαι αἱ ἐπιθυμίαι οὐκ ἀκολουθεῖ διὰ τὸν λόγον*, 1145b13-14) ενώ ο ακρατής τις ακολουθεῖ, παρόλο που γνωρίζει ότι είναι κακές, παρακινημένος από κάποιο πάθος (*εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος*, 1145b12). Έπειτα, η προσοχή μετατοπίζεται στο είδος της γνώσης του ακρατή. Είναι άξιο απορίας, σχολιάζει ο Αριστοτέλης, πως κάποιος που αντιλαμβάνεται σωστά μπορεί να είναι ακρατής¹¹¹

¹¹⁰ Ενώ το «φαινόμενα» θα μπορούσε να μεταφραστεί ως «εμπειρική πραγματικότητα», όμως σύμφωνα με τον Owen στην προκειμένη περίπτωση το *φαινόμενα* αναφέρεται στα *ἔνδοξα*. Βασίζει την άποψή του αυτή αρχικά στο γεγονός πως ο Αριστοτέλης ξεκίνησε την πραγμάτευσή του με αναφορά στις κοινές πεποιθήσεις για το θέμα και όχι στην εμπειρική πραγματικότητα. Επίσης, στο γεγονός πως ολοκληρώνει την πραγμάτευσή του δηλώνοντας «τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ' ἐστίν» και τέλος στο ότι ο Αριστοτέλης καταλήγει να συμφωνεῖ εν μέρει με το Σωκράτη. Το *φαινόμενα* επομένως εδώ πρέπει να σημαίνει τα *ἔνδοξα* (βλ. Owen, G. E. L. (1967). "Tithenai ta Phainomena". In J. M.E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books. 168–76.

¹¹¹ Το «ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις» μπορεί να αποκτήσει δύο σημασίες ανάλογα με τη σύνταξη, είτε (1) «πῶς υποκύπτει κάποιος στην *ἀκρασία* ενώ έχει σωστή αντίληψη των πραγμάτων;», όπου το *πῶς* συνδέεται με το *ἀκρατεύεται τις*, είτε (2) «με ποιο τρόπο κάποιος έχει σωστή αντίληψη των πραγμάτων ενώ υποκύπτει στην *ἀκρασία*;» όπου το *πῶς* συνδέεται με το *ὑπολαμβάνων*, όπως και το *ὀρθῶς*. Θα θεωρήσουμε ότι ταιριάζει περισσότερο η δεύτερη μετάφραση στο κείμενό μας, διότι λίγο παρακάτω, στο 1146b8-9, ο Αριστοτέλης θα πει «Πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον πότερον εἰδότες ἢ οὐ, καὶ πῶς εἰδότες» και στο τέλος της πραγμάτευσής του για το θέμα, στο 1147b17-19 θα δηλώσει: *περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδῶτα καὶ μή, καὶ πῶς εἰδῶτα*

(ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων¹¹² ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις, 1145b21-22) και μερικοί τείνουν να πιστεύουν πως κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατό, δηλαδή να συνυπάρχει η ακρασία με τη γνώση. Μια τέτοια πεποίθηση είχε και ο Σωκράτης, ο οποίος, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, θεωρούσε αδιανόητο ενώ υπάρχει επιστημονική γνώση στο άτομο, να υπερिशύσει κάτι άλλο έναντι αυτής (*δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον*¹¹³, 1145b23-24). Ο Σωκράτης μαχόταν με κάθε τρόπο αυτή την θεωρία, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει μια κατάσταση σαν την ακρασία (*Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας*). Πίστευε, επίσης, πως δεν είναι δυνατό ένα άτομο να βλάψει εκούσια τον εαυτό του, παρά μόνο αν έχει ἀγνοια για το ποιο είναι το προσωπικό του συμφέρον (*οὐθένε γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν*, 1145b27).

Ο Αριστοτέλης σχολιάζει πως η πεποίθηση του Σωκράτη *ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς* (1145b27), δηλαδή στην προκειμένη περίπτωση, τα ἐνδοξα που προανέφερε για την ακρασία. Επομένως, αυτό που θεωρεῖ ότι πρέπει να εξεταστεί είναι η κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο ακρατής: αν πράττει ἀπό ἀγνοια, τότε τι εἶδους ἀγνοια είναι αυτή, και αν πράττει ἀπό γνώση, τότε τι εἶδους γνώση είναι αυτή. Είναι φανερό, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, πως ο ακρατής πριν βρεθεί ὑπὸ την ἐπήρεια του πάθους δεν πιστεύει ότι πρέπει να πράξει κατὰ αὐτὸν τον τρόπο (*ὅτι γὰρ οὐκ οἶται γε ὁ ἀκρατευόμενος πρὶν ἐν τῷ πάθει γενέσθαι, φανερόν*, 1145b30-31). Πριν περάσει στην δική του εκδοχή ως προς την ἐπίλυση της παραπάνω ἀπορίας, ο φιλόσοφος σπεύδει να ἀπορρίψει την πεποίθηση κάποιων, οι οποίοι ἀφενὸς δέχονται την πεποίθηση του Σωκράτη πως δεν υπάρχει κάτι επικρατέστερο της επιστημονικῆς γνώσης, διαφωνοῦν ἀφετέρου με την ἀποψη ὅτι το άτομο δεν είναι δυνατό να πράξει ἐνάντια στο συμφέρον του (1145b31-34). Εκείνοι ἐπιλύουν το παράδοξο της

ἐνδέχεται ἀκρατεύεσθαι, τσαῦτα εἰρήσθω. Βλ. Zingano, M. (2007). "Akrasia and the Method of Ethics". In C. Bobonich, C. & P. Destree (eds.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 175. Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York, Oxford: Oxford University Press. Note 15, 309 και Dahl, N. O. (1984). *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. 163-164.

¹¹²Στο συγκεκριμένο σημείο η χρήση «του ὑπόληψις» ἀπὸ τον Αριστοτέλη, ενός ουδέτερου ὀρου, υποδηλώνει μια ἀντίστοιχη ουδέτερη διάθεση ως προς τον ὀρο «γνώση». Ὅπως γνωρίζουμε ἀπὸ τον *Περὶ Ψυχῆς*, 427b24-25 ο ὀρος «ὑπόληψις» μπορεί να ἀναφέρεται σε επιστημονική γνώση (*ἐπιστήμη*), είτε σε ἀπλή γνώμη (*δόξα*), είτε σε πρακτική σοφία (*φρόνησις*). Βλ. ἐπίσης *Ἀναλυτικά Ὑστερα* 88b30-89a10.

¹¹³Κατὰ γενική ὁμολογία των μελετητῶν ἐδῶ υπάρχει σαφής ἀναφορά στον *Πρωταγόρα*, 392c1-2. Θεωρῶ ὅτι η ἀναλογία διατηρεῖται καθ' ὅλη την διάρκεια της πραγμάτευσης.

ακρασίας όχι όπως ο Σωκράτης -ο οποίος την εξισώνει με την άγνοια-αλλά υποστηρίζοντας πως ο ακρατής ηττάται από τις ηδονές διότι δεν έχει επιστημονική γνώση (*ἐπιστήμης*) αλλά γνώμη (*δόξαν*) -κάτι κατώτερο δηλαδή που είναι δυνατό να κυριευτεί από τις ηδονές. Μια τέτοια διάκριση κατά τον Αριστοτέλη δεν είναι ωφέλιμη για την εξήγηση της ακρασίας, διότι αν οι ακρατείς είχαν απλή γνώμη τότε το λάθος τους θα ήταν συγχωρητέο. Θα τους συγχωρούσαμε διότι κάτι αδύναμο -η γνώμη- θα ήταν λογικό να νικηθεί από μια έντονη επιθυμία (1145b36-1146a4).

Πρώτο και κύριο μέλημα του φιλοσόφου στην παράγραφο που ακολουθεί (7.3) είναι να εξετάσει αν οι ακρατείς, όταν πράττουν το λάθος, το κάνουν έχοντας γνώση ή όχι (*πότερον εἰδότες ἢ οὐ*, 1146b8) και επιπρόσθετα, στην περίπτωση που πράγματι έχουν γνώση, ποιο είναι το είδος αυτής της γνώσης (*πῶς εἰδότες*, 1146b9). Κατά δεύτερον, πρέπει να διασαφηνιστεί αν υπάρχουν συγκεκριμένα είδη ηδονής ή λύπης σχετικά με τα οποία χαρακτηρίζουμε κάποιον αφενός ακρατή και αφετέρου εγκρατή ή αν ο χαρακτηρισμός αφορά όλα τα είδη ηδονής και λύπης. Τέλος, ο φιλόσοφος σκοπεύει να διευκρινίσει τη διαφορά του εγκρατούς από τον καρτερικό.

Πριν περάσει στην εξέταση του πρώτου ερωτήματος, ο Αριστοτέλης, δηλώνει πως η αρχή της έρευνας εντοπίζεται στον τρόπο που διαφέρουν ο εγκρατής και ο ακρατής. Πιο συγκεκριμένα πρέπει να καθοριστεί, αν ο διαφοροποιητικός παράγοντας ανάμεσα στον εγκρατή και τον ακρατή εντοπίζεται στα αντικείμενα με τα οποία σχετίζονται, στον τρόπο με τον οποίο σχετίζονται με αυτά ή αν εξαρτάται και από τους δύο παραπάνω παράγοντες. Ως προς αυτό, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως ένα άτομο λαμβάνει το χαρακτηρισμό του εγκρατούς, του ακρατούς ή του ακόλαστου σχετικά με τα ίδια πράγματα (π.χ. την επιρρέπεια στο ποτό) ανάλογα με τον τρόπο που σχετίζεται με αυτά. Ο ακόλαστος, δηλαδή, και ο ακρατής μπορεί να επιλέγουν μεν την ίδια λανθασμένη πράξη αλλά διαφέρουν στο ότι ο ακόλαστος επιλέγει την πράξη *προαιρούμενος* – ύστερα από σκέψη-, θεωρώντας ότι σε κάθε περίπτωση πρέπει να επιδιώκει κάθε ηδονή ενώπιον της οποίας βρίσκεται κάθε φορά, ενώ ο ακρατής δεν πιστεύει ότι πρέπει να επιδιώκει την ηδονή σε κάθε περίπτωση (*οὐκ οἶεται*) παρόλο που εν τέλει (συχνά ή και πάντοτε) το κάνει. Πρόκειται, δηλαδή, για το ίδιο αποτέλεσμα αλλά για διαφορετική ψυχική κατάσταση του ατόμου.

Έπειτα, ο φιλόσοφος εξετάζει το πρώτο ερώτημα: έχει ο ακρατής γνώση όταν πράττει ή όχι, και αν έχει, ποιο είναι το είδος της; Σπεύδει να ξεκαθαρίσει πως σχετικά με το

είδος της γνώσης, μια αξιολογική κατηγοριοποίησή της σε αληθινή γνώμη (*δόξαν ἀληθῆ*) από τη μία και επιστημονική γνώση (*ἐπιστήμην*) από την άλλη δεν καθίσταται βοηθητική για την απάντηση του ερωτήματος, απορρίπτοντας κατά αυτόν τον τρόπο την άποψη κάποιων ότι ο ακρατής έχει *δόξαν ἀληθῆ ἀλλὰ μὴ ἐπιστήμην*. Αυτό συμβαίνει διότι, όπως θα εξηγήσει, υπάρχουν άνθρωποι που στην πραγματικότητα έχουν μόνο γνώμες αλλά τις θεωρούν ακριβείς γνώσεις πιστεύοντάς τες σθεναρά, οπότε αυτό που τους καθιστά επιρρεπείς στην ακρασία δεν είναι κάποια αδύναμη πεποίθηση που εύκολα κατανικιέται από τις ηδονές. Το να χρησιμοποιήσουμε, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, την διάκριση ανάμεσα στη γνώση και την κατώτερή της γνώμη με σκοπό να εξηγήσουμε το φαινόμενο της *ακρασίας* δεν μας βοηθά αρκετά: το άτομο δεν έχει επίγνωση του ότι κατέχει μια αληθινή γνώμη κι όχι κάποια επιστημονική γνώση, επομένως αυτή η γνώμη είναι κάτι δυνατό μέσα του, ίσως το ίδιο ακλόνητο όπως θα ήταν και η κατοχή της επιστημονικής γνώσης. Επομένως, όσον αφορά στο πρακτικό αποτέλεσμα, δηλαδή τη λήψη μιας απόφασης, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η επιστημονική γνώση με την αληθινή γνώμη μπορούν να θεωρηθούν το ίδιο (1146b24-30). Η δήλωση αυτή του Αριστοτέλη προσπαθεί να προλάβει μια επιφανειακή αντιμετώπιση του παραδόξου¹¹⁴ που δημιουργείται από το φαινόμενο της ακρασίας. Θεωρώ πως στο συγκεκριμένο σημείο στο στόχαστρο του Σταγειρίτη τοποθετείται ο Πλάτων¹¹⁵, παρόλο που ο φιλόσοφος δεν κατονομάζεται.

Πριν εξετάσουμε την γνωσιολογική προσέγγιση του φιλοσόφου πρέπει να σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης διακρίνει την ακρασία, σε ακρασία από παρορμητικότητα (*προπέτεια*) και σε ακρασία από αδυναμία (*ἀσθενεία*). Οι παρορμητικοί είναι εκείνοι που ακριβώς επειδή δεν έχουν συλλογιστεί και αποφασίσει τι θα πράξουν *ἀγονται ὑπὸ τοῦ πάθους*. Είναι συνήθως, ζωηροί (ὄξεις) και ευαίξαπτοι (*μελαγχολικοί*) και οι πρώτοι λόγω της βιασύνης, οι δεύτεροι λόγω της ορμητικότητάς τους δεν περιμένουν να ακούσουν τη λογική, επειδή τείνουν να ακολουθούν την φαντασία (*οἱ μὲν γὰρ διὰ τὴν ταχυτῆτα οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ*

¹¹⁴Το παράδοξο δημιουργείται διότι αποτελεί κοινή πεποίθηση των ανθρώπων ότι κανείς δεν βλάπτει ηθελήμενα τον εαυτό του. Ωστόσο, στην περίπτωση του ακρατή, αν τίθεται ως προϋπόθεση η επίγνωση κατά την επιλογή της βλαβερούς ή ασύμφορης πράξης, τότε αυτό το παράδοξο επιλύεται με δύο τρόπους. Αφενός, με την παραδοχή ότι το φαινόμενο της ακρασίας δεν υφίσταται, δηλαδή το άτομο δεν έχει κάποιου είδους γνώση και απλώς κάνει μια λανθασμένη εκτίμηση του σωστού και του λάθους, όπως υποστήριζε ο Σωκράτης, είτε αφετέρου ότι το άτομο έχει γνώση αλλά αυτή ηττάται από την επιθυμία.

¹¹⁵βλ. κεφάλαια 2.1 και 2.2 παραπάνω.

ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ). Οἱ ἀσθενεῖς, ἐνῶ ἔχουν βουλευτεῖ καὶ ἔχουν πάρει μια ἀπόφαση, δὲν μένουσιν σταθεροὶ σὲ αὐτὴν ἐξαιτίας τοῦ πάθους (*διὰ τὸ πάθος*). Στὰ *Ἠθικὰ Μεγάλᾳ* (1203a19-b11) διακρίνεται ἡ παρορμητικὴ καὶ ἀπρονόητος ἀκρασία, ἡ ὁποία συμβαίνει ἐξαίφνης καὶ ἡ ἀσθενικὴ. Ὡς παράδειγμα τίθεται ἡ θέαση μιᾶς ωραίας γυναίκας. Στὴν περίπτωση τῆς παρορμητικῆς καὶ ἀπρονόητης ἀκρασίας, τὸ ἄτομο ὁδηγεῖται στὴν ἀπρεπὴ πράξη χωρὶς νὰ σκεφτεῖ ἐνῶ στὴ δεύτερη περίπτωση ἡ ἀκρασία συνυπάρχει μετὰ τὸν λόγο που προσπαθεῖ νὰ ἀντισταθεῖ (*ἢ μετὰ τοῦ λόγου οὔσα τοῦ ἀποτρέποντος*).

3.3 Διχῶς τὸ ἐπίστασθαι – ἡ γνώση δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (1146b31-1147a10)

Ἡ θέση του Ἀριστοτέλη για τὸ ζήτημα τῆς ακρασίας ξεκινά με μια διπλὴ διάκριση. Ἡ λέξη γνωρίζω (τὸ ἐπίστασθαι) χρησιμοποιεῖται με διπλὸ νόημα: αφενὸς τὴν αποδίδουμε σε ἀνθρώπους που ἔχουν τὴν επιστημονικὴ γνώση, ἀλλὰ δὲν τὴν χρησιμοποιοῦν, καὶ αφετέρου σε αὐτοὺς που καὶ τὴν ἔχουν καὶ τὴν χρησιμοποιοῦν (ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι). Ὅμως, εἶναι διαφορετικὸ γεγονός τὸ άτομο νὰ πράττει ἀντίθετα στο πρέπον, ἔχοντας γνώση τὴν ὁποία ὁμως δὲν χρησιμοποιεῖ, ἀπὸ τὸ νὰ πράττει χρησιμοποιώντας τὴν – ἡ τελευταία περίπτωση θὰ ἦταν κάτι ἀδιανόητο, ἐνῶ ἡ πρώτη περίπτωση εἶναι κάτι που μπορεῖ νὰ συμβεῖ (διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα¹¹⁶ δὲ καὶ τὸ θεωροῦντα ἂ μὴ δεῖ πράττειν, 1146b31-35). Ὁ «θεωρῶν» εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος εφαρμόζει ἐνεργά τὴ γνώση του σε μια συγκεκριμένη περίπτωση¹¹⁷ (π.χ. ἓνας γεωμέτρης που τὴν συγκεκριμένη στιγμή εφαρμόζει τὸ πυθαγόρειο θεώρημα σε μια γεωμετρικὴ ἀπόδειξη). Ὁ Ἀριστοτέλης, λοιπὸν, ξεκινά τὴν δική του πραγμάτευση για τὴ γνώση του ακρατῆ, με τὴν σημαίνουσα για τὴν φιλοσοφία του διάκριση σε δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. Εἶναι δυνατόν, υποστηρίζει, κάποιος νὰ ἐνεργῆσει λαθεμένα, ἀν ἔχει δυνάμει τὴ γνώση του σωστοῦ, ἐνῶ θὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ συμβεῖ τὸ ἴδιο, ἀν ἡ γνώση του σωστοῦ ἦταν τὴ συγκεκριμένη στιγμή ἐνεργείᾳ, ὅταν δηλαδὴ τὴν χρησιμοποιεῖ. Ὁ Ἀριστοτέλης κάνει μια διάκριση στὴ «χρῆση τῆς γνώσης»: ἀπὸ τὴ μία τὸ θεωρεῖν ἀφορᾷ μὲν τὴν ἐνεργὴν εφαρμογὴ ἀλλὰ δὲν ἀφορᾷ τὴν πράξη, ἐνῶ τὸ ἐνεργεῖν ἀφορᾷ τὴν ἐμπρακτὴ ἐνεργοποίησιν¹¹⁸. Στὸ συγκεκριμένο σημεῖο ὁ φιλόσοφος δὲν ἀναφέρεται σε πράξη ἀλλὰ σε σκέψη, δηλαδὴ τὴν ἐνέργεια του υποκειμένου νὰ φέρνει μια συγκεκριμένη σκέψη στο μυαλὸ του (θεωρεῖν). Αὐτὸ υποστηρίζεται ἀπὸ

¹¹⁶Συνήθως ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ τὸ θεωρεῖν σε περιπτώσεις θεωρητικοῦ συλλογισμοῦ για νὰ δείξει τὴ διαφορά τῆς κατοχῆς καὶ τῆς χρήσης τῆς γνώσης (π.χ. *Περὶ ψυχῆς*, 417a21 κε., *Περὶ ζώων γενέσεως*, 735a11 καὶ *Μετὰ τὰ φυσικά* 1048^a34, 1050a12-14) ὡστόσο φαίνεται λογικὸ νὰ ἔχει αὐτὴ τὴ σημασία τῆς χρήσης τῆς γνώσης καὶ στον πρακτικὸ συλλογισμό. Βλ. Broadie (1991): 295. Ὁ Hughes παρατηρεῖ ὅτι καὶ στὸ 10^ο βιβλίο τὸ θεωρεῖν χρησιμοποιεῖται με τὴν ἐννοια τῆς ἐνεργοῦς σκέψης. Βλ. Hughes, G. (2001). *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*. London, New York: Routledge. Note 8, 255.

¹¹⁷Βλ. Kenny, A. (1966). "The Practical Syllogism and Incontinence". *Phronesis* 11 (2): 170.

¹¹⁸ Ἡ ὁρολογία εἰσάγεται στον *Θεαίτητο* (197a-199c) του Πλάτωνα.

τον Bostock¹¹⁹ αλλά και από τον Hardie¹²⁰ ο οποίος σχολιάζει ότι ο Αριστοτέλης, όταν αναφέρεται σε κατοχή της γνώσης και σε χρήση, το κάνει υπό τον όρο της εφαρμογής της ενεργούς σκέψης. Ομοίως, ο Walsh παρατηρεί ότι το *θεωρεῖν* πρέπει να συνδεθεί με τον όρο *χρησθαι* αντλώντας από το *Περὶ Ψυχῆς* 432b26-433a1 όπου υποστηρίζεται ότι είναι δυνατό να ενεργοποιείται η γνώση που αφορά μια πράξη, χωρίς όμως να είναι απαραίτητο ότι υπάρχει καθαυτή η πράξη. Ο Düring σημειώνει ότι το *θεωρεῖν* πάντοτε σημαίνει ενεργοποίηση της γνώσης, δεν συνεπάγεται όμως πάντα δράση. Η γνώση είναι *δύναμις* και ως *θεωρία* περιγράφεται πάντα ως δραστηριότητα, ως ενέργεια και μάλιστα η καλύτερη και απολαυστικότερη¹²¹.

Εν συνεχεία, ο Αριστοτέλης, προχωρά στη διάκριση δύο ειδών προτάσεων (*ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι*¹²² *τῶν προτάσεων*, 1147a1), την καθολική και την επιμέρους. Το άτομο, παρόλο που έχει στην κατοχή του και τις δύο προκειμένες, είναι δυνατό να πράξει ενάντια στην επιστημονική γνώση, αν χρησιμοποιεί μόνο την καθολική και όχι την επιμέρους προκειμένη (*ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος*, 1147a1-3). Αυτό συμβαίνει διότι οι πράξεις είναι αποτέλεσμα της πληροφορίας που λαμβάνουμε από τις επιμέρους προκειμένες (*πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα*, 1147a4). Η καθολική προκειμένη παρέχει δύο ειδών πληροφορίες¹²³, η μία αφορά στο πρόσωπο, η άλλη

¹¹⁹Ο Bostock θεωρεί πως αυτό είναι απόλυτα ξεκάθαρο. Αρχικά διότι συχνά συναντάται αυτή η διάκριση χωρίς να συνυπάρχει αναφορά σε χρήση της γνώσης (παραπέμποντας στο *Περὶ ψυχῆς*, 417a21-b1, *Περὶ ζώων γενέσεως*, 735a11 και τα *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1048a34, 1050a12-14) αλλά και γιατί εισαγάγει δύο εναλλακτικές λέξεις για την «χρήση της γνώσης», η μία εκ των οποίων είναι το *θεωρεῖν* (1146b33-35), δηλαδή η εφαρμογή της γνώσης και η άλλη είναι το *ἐνεργεῖν* (1147a7), η άσκηση – η ενεργοποίηση της γνώσης. Βλ. Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press. 126.

¹²⁰Hardie, W.F.R. (1980) *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.274.

¹²¹ Η θεωρία ως ενεργοποίηση της γνώσης εμφανίζεται σε ποικίλα χωρία στα οποία αντιδιαστέλλεται η *ἐπιστήμη* από τη *θεωρία*. Βλ. Φυσικά 255a33-b5, Περὶ ψυχῆς 412a9-11, Περὶ ζώων γενέσεως 735a9, Μετὰ τα Φυσικά 1048a34-35. Πρβλ. Düring, I. (2003). *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. Τόμ. Β'. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα (μτφ.). Αθήνα: ΜΙΕΤ. 258.

¹²² Πρβλ. *Αναλυτικά Ύστερα*, 94a6, *Τοπικά* 101b30, 116a36

¹²³ Ο Αριστοτέλης γράφει: *πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν· οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε· φαίνεται λογικὸ τὸ «τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν» να αφορά την καθολική προκειμένη, παρόλο που οι πληροφορίες είναι επιμέρους, διότι η καθολική πρόταση που θα φέρει ως παράδειγμα ο Αριστοτέλης είναι «οι ξηρές τροφές κάνουν καλό σε όλους τους ανθρώπους». Παρέχει δηλαδή δύο ειδών πληροφορίες σε σχέση με το τι είναι καλό. Πρβλ. επίσης *Περὶ ψυχῆς* 434a17-21: *ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον (ἢ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε), ἢ δὴ αὕτη κινεῖ ἡ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου, ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἡμεροῦσα μᾶλλον, ἢ δ' οὐ*. Ο Irwin σχολιάζει ότι δεν πρόκειται για καθολικές προκειμένες αλλά για καθολικούς όρους (όπως π.χ. «υγιεινός» ή «ξηρός») που μπορούν να εντοπίζονται είτε στην καθολική*

στο πράγμα (τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, 1147a4-5). Σύμφωνα με αυτή τη διπλή λειτουργία της καθολικής προκειμένης, το λάθος του ακρατή μπορεί να αφορά είτε στον εαυτό του, ότι δηλαδή δεν εμπίπτει ως υποκείμενο στην περίπτωση που ορίζει η προκειμένη, είτε στο αντικείμενο που έχει ενώπιόν του. Με σκοπό να γίνει περισσότερο κατανοητός, ο Αριστοτέλης φέρνει ένα παράδειγμα τέτοιου συλλογισμού:

- «οι ξηρές τροφές κάνουν καλό σε όλους τους ανθρώπους»,
- «εγώ είμαι άνθρωπος»
- «αυτού είδους η τροφή είναι ξηρή¹²⁴».

Η πρώτη επιμέρους προκειμένη δεν απασχολεί τον Αριστοτέλη, προφανώς γιατί θεωρεί ότι όλοι οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι είναι άνθρωποι¹²⁵. Η δεύτερη επιμέρους προκειμένη είναι εκείνη που καθορίζει την πράξη. Αυτός θα θεωρούσαμε πως είναι ο συλλογισμός για κάποιον που δεν βρίσκεται υπό την επήρεια πάθους. Όμως, ο ακρατής είτε δεν έχει αυτή τη γνώση, ότι δηλαδή «η τροφή αυτή είναι αυτού του είδους», είτε δεν κάνει χρήση της γνώσης αυτής, δηλαδή δεν την ενεργοποιεί (1147a6-7)¹²⁶.

Ο Αριστοτέλης, καταλήγει ότι υπάρχει μεγάλη διαφορά μεταξύ αυτών των δύο «γνωρίζω» έτσι ώστε να μην είναι άτοπο το άτομο να γνωρίζει υπό την έννοια ότι έχει την επιμέρους προκειμένη αλλά δεν την ενεργοποιεί, ενώ θα ήταν παράδοξο να γνώριζε με την έννοια του ότι ενεργοποιεί αυτή τη γνώση (1147a8-10). Είναι δυνατόν, δηλαδή, να γνωρίζει *ἐνεργεία* την καθολική προκειμένη «η ξηρή τροφή είναι καλή για τον άνθρωπο», και να γνωρίζει *ἐνεργεία* την επιμέρους προκειμένη που

προκειμένη είτε στην επιμέρους. Βλ. Irwin, T. (1999). *Nicomachean ethics*. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co : Note to «there are also...universal», 258.

¹²⁴Ο Bostock σχολιάζει ότι ο Αριστοτέλης στην συγκεκριμένη περίπτωση χρησιμοποιεί τα παραδείγματα περισσότερο ως επιμέρους προκειμένες παρά ως καθολικές, όπως π.χ. μια πρόταση του τύπου «οι ξηροί καρποί είναι ξηρή τροφή». Σύμφωνα με τον Bostock αυτό συμβαίνει διότι είναι λιγότερο καθολικές από την κυρίως καθολική πρόταση παρά διότι δεν έχουν καθολικό περιεχόμενο. Φέρνει παραδείγματα από άλλα έργα του Αριστοτέλη όπως *Κατηγορίες*, 15b1-2, *Τοπικά*, 105a13-16, *Αναλυτικά Ύστερα*, 79a2-13, 97b26-31, *Περί ζώων μορίων* 644a28-33, *Περί ζώων γενέσεως*, 763b15 και *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1141b14-22. Βλ. Bostock (2000): note 12, 126. Η παρατήρηση αυτή του Bostock είναι σημαντική και μετέπειτα, στη συζήτηση για το περιεχόμενο των καθόλου και των καθεκάστων.

¹²⁵Στο *Περί ζώων κινήσεως* 701a27-28 ο Αριστοτέλης θα δηλώσει πως το άτομο δεν σπαταλά χρόνο για να σκεφτεί κάτι τέτοιο. Είναι αυτονόητο ότι είναι άνθρωπος.

¹²⁶Ο ακρατής δηλαδή αποτυγχάνει να αναγνωρίσει ότι ο κανόνας της καθολικής προκειμένης εφαρμόζεται στο συγκεκριμένο αντικείμενο. Hardie (1980): 277.

αφορά στο πρόσωπο, δηλαδή, «είμαι άνθρωπος» και ίσως περισσότερες επιμέρους προκείμενες της μορφής «η τροφή ορισμένου είδους είναι ξηρή». Αν, ωστόσο, δεν γνωρίζει *ἐνεργεία* την τελική επιμέρους πρόταση «η συγκεκριμένη τροφή είναι αυτού του είδους», η απουσία αυτής της γνώσης θα του επιτρέψει ίσως να ενεργήσει ακρατώ¹²⁷, το οποίο αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο το λάθος προέρχεται από άγνοια. Η αδυναμία της πρώτης λύσης του φιλοσόφου, σύμφωνα με τον Ross, είναι ότι εξαρτά την ακρασία από την άγνοια της επιμέρους προκείμενης, ένα δηλαδή μη ηθικό γεγονός και συνεπώς από την άγνοια εκείνου που σύμφωνα με τη θεωρία του 3^{ου} βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* καθιστά την πράξη ακούσια. Αν η ακρατής πράξη είναι εκούσια προϋποτίθεται ότι πρέπει να είναι άγνοια της καθολικής προκείμενης είτε να οφείλεται σε κάτι για το οποίο το υποκείμενο της πράξης είναι κατακριτέο, έτσι ώστε να ενεργεί *ὄχι ἀγνοῶν ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν* (βλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1110b24-27)¹²⁸. Η ακρασία είναι ένα είδος μοχθηρίας, άρα δεν επιδέχεται συγγνώμης (*τῆ δὲ μοχθηρία οὐ συγγνώμη, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδενὶ τῶν ψεκτῶν*, 1146a4) και η ευθύνη βαραίνει το άτομο. Επίσης, από τη στιγμή που χαρακτηρίζεται ως κάτι ψεκτό (1145b9-10, 1146a4), πρέπει να της αποδοθεί κάποιου είδους γνώση¹²⁹.

Αναγνωρίζοντας μάλλον την αδυναμία αυτή, ο Αριστοτέλης, προσθέτει ακόμα μια διάκριση στη *δυνάμει* και *ἐνεργεία* γνώση (*ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην¹³⁰ ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσιν ὁρῶμεν τὴν ἔξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ μαινόμενον καὶ οἰνωμένον*, 1147a10-14). Υποστηρίζει ότι στην περίπτωση που κάποιος έχει γνώση αλλά δεν την ενεργοποιεί, βλέπουμε ένα διαφορετικό νόημα σε αυτό το «έχω» που αφήνει περιθώριο το άτομο συγχρόνως να έχει και να μην έχει γνώση. Με αυτό το νόημα έχει γνώση κάποιος που κοιμάται ή είναι τρελός¹³¹ ή είναι

¹²⁷Ross, W. D.(2010). *Αριστοτέλης*. Μ. Μητσού (μτφ). Αθήνα: MIET. 315.

¹²⁸Ross (2010): 315-316.

¹²⁹Hughes (2001): 175.

¹³⁰ Ο όρος *ἐπιστήμη* έχει τουλάχιστον δύο στενά συνδεδεμένες σημασίες. Μια *ἐπιστήμη*, με τη στενή σημασία του όρου είναι ένα οργανωμένο σώμα γνώσης όπως η γεωμετρία. *Ἐπιστήμη*, ωστόσο, μπορεί να χαρακτηριστεί και η γνώση της αντίστοιχης επιστήμης. Ορισμένες φορές, παρατηρεί ο Allen ο Αριστοτέλης περιορίζει τη σημασία του όρου στην στενότερη μορφή της, δηλαδή στην κατανόηση της αλήθειας που έπεται ως αποτέλεσμα των πρώτων αρχών μιας επιστήμης. Βλ. Allen, J. (2015). "Practical and theoretical knowledge in Aristotle". In D. Henry & K. Nielsen (Eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.49-50

¹³¹ Το ίδιο αναλογικό παράδειγμα, του ακρατή με τον κοιμώμενο και τον μεθυσμένο δίνει ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Εὐδήμεια* 1201b17-22, 1202a1-8.

ελαφρώς μεθυσμένος¹³², ή κάποιος βρίσκεται υπό την επήρεια των παθών του. Ο θυμός, οι γενετήσιες επιθυμίες και άλλα πάθη τέτοιου είδους, αναφέρει ο Αριστοτέλης, επιφέρουν αλλαγές¹³³ στην σωματική μας κατάσταση και σε μερικούς προκαλούν ακόμη και τρέλα (*θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλωσ καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν*). Ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει περαιτέρω πληροφορίες για τον ακριβή τρόπο με τον οποίο έχουν γνώση αυτά τα άτομα. Ο Müller προσπαθεί να ρίξει φως στο σημείο αυτό φέρνοντας ως παράλληλο ένα χωρίο από τα *Φυσικά*. Εκεί, στο 247b13-5 ο Αριστοτέλης αναφέρει:

Ἔτι δ' ὥσπερ ὅταν ἐκ τοῦ μεθύειν ἢ καθεύδειν ἢ νοσεῖν εἰς τάναντία μεταστῆ τις, οὐ φαμεν ἐπιστήμονα γεγονέναι πάλιν (καίτοι ἀδύνατος ἦν τῇ ἐπιστήμῃ χρῆσθαι πρότερον),

«Ακόμη, όπως ακριβώς όταν κάποιος βγει την μέθη ή τον ύπνο ή την αρρώστια και περάσει στις αντίθετές τους καταστάσεις, δεν λέμε ότι έγινε πάλι γνώστης (απλώς πριν δεν μπορούσε να χρησιμοποιήσει τη γνώση του).»¹³⁴

Ο Müller σχολιάζει ότι πίσω από την διαφορετική ορολογία υπάρχει η ίδια σκέψη στο μυαλό του Αριστοτέλη. Σύμφωνα με το παραπάνω απόσπασμα οι άνθρωποι είναι δυνατό να βρεθούν σε μια κατάσταση κατά την οποία τους είναι προσωρινά αδύνατο να χρησιμοποιήσουν τη γνώση τους. Αξιίζει να σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης δεν ανακαλεί παραδείγματα όπως η απώλεια μνήμης, η αυτοεξαπάτηση ή η απροσεξία, στις οποίες το άτομο είναι αδύνατο να συγκεντρώσει το νου του σε κάποια συγκεκριμένη γνώση. Η επιμονή του φιλοσόφου στα συγκεκριμένα παραδείγματα καθιστά φανερό ότι ο Σταγειρίτης θεωρεί ως κοινό σημείο των παραπάνω καταστάσεων την αδυναμία εφαρμογής της υπάρχουσας γνώσης¹³⁵. Παρομοίως, στο

¹³²Σύμφωνα με τον Reeve, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη *οίνωμένος* ίσως για να διαχωρίσει την κατάσταση του συγκεκριμένου από αυτούς που είναι εντελώς μεθυσμένοι και άρα πράττουν με άγνοια και ακούσια (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1110b26) και παραπέμπει στην σύγκριση των ακρατών με αυτούς που μεθούν γρήγορα (1151a4). Βλ. Reeve, C. D. C. (2014). *Nicomachean ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., Inc. Note 515, 291. Ο Charles παρατηρεί ότι η κατάσταση των ανθρώπων που είναι ελαφρώς μεθυσμένοι συγκρίνεται σε άλλα σημεία με την κατάσταση των νέων σε ηλικία (π.χ. *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1154b10, *Ῥητορική*, 1389a18) και δηλώνει κι αυτός ότι η κατάστασή τους έρχεται σε αντίθεση με τους εντελώς μεθυσμένους- οι οποίοι είναι αναισθητοι. Οι ελαφρώς μεθυσμένοι έχουν άγνοια υπό την έννοια ότι νομίζουν ότι γνωρίζουν κάτι που πραγματικά δεν γνωρίζουν. Charles, D. (2009). "Nicomachean Ethics VII. 3: Varieties of Akrasia". In C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 50.

¹³³*Ἔστι μὲν γὰρ ἡ ἀλλοίωσις κινήσις κατὰ τὸ ποιόν, τοῦ δὲ ποιοῦ αἰ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις οὐκ ἄνευ τῶν κατὰ τὰ πάθη γίνονται μεταβολῶν, οἷον ὑγεία καὶ νόσος. Περὶ Οὐρανοῦ, 270a27-29.*

¹³⁴ Η μετάφραση είναι δική μου.

¹³⁵ Müller (2015): 11-12.

Περὶ Ψυχῆς, 429a4-8 ο Αριστοτέλης θα δηλώσει ότι ο νους (κι όχι κάποια δόξα) μερικές φορές επικαλύπτεται (*διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι*) από το πάθος, τις νόσους ή τον ύπνο και (ο νους) χάνει την ικανότητα να κατευθύνει τις πράξεις μας, οι οποίες υπό αυτές τις συνθήκες κατευθύνονται από τις φαντασίες.

Ο φιλόσοφος, συνεπώς, αναγνωρίζει ότι ένας τέτοιος βαθμός γνώσης, της γνώσης *δυνάμει*, είναι κατώτερος και πιο απομακρυσμένος από τη γνώση στην απόλυτη ενέργειά της ¹³⁶. Πιο συγκεκριμένα, απέχει κατά δύο βαθμίδες από την *ἐνεργεία* γνώση -πρώτα το άτομο πρέπει να ξυπνήσει, να θεραπευτεί ή να ξεμεθύσει και μετά να κάνει το βήμα προς την *ἐνεργεία* γνώση¹³⁷, δηλαδή υπό μια έννοια έχει γνώση ενώ υπό μια άλλη δεν έχει¹³⁸. Δεν είναι δυνατό σε κάθε κατάσταση να ενεργοποιηθεί με τον ίδιο τρόπο η γνώση, για παράδειγμα ένας γεωμέτρης που κοιμάται, είναι περισσότερο απομακρυσμένος σε σχέση με την ενεργοποίηση της γνώσης από έναν ξύπνιο γεωμέτρη και ο ξύπνιος περισσότερο απομακρυσμένος από αυτόν που ενεργοποιεί τη γνώση εφαρμόζοντάς την, φέρ' ειπείν σε μια μαθηματική απόδειξη (*ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος πορρωτέρω καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος* βλ. *Περὶ ζώων γενέσεως*, 735a10-11). Παρομοίως, στα *Ἠθικὰ Μεγάλια* (1201b19-22), οι ακρατεῖς παρομοιάζονται με αυτούς που κοιμούνται και δηλώνεται πως παρά το γεγονός πως έχουν την επιστήμη, στον ύπνο τους κάνουν και παθαίνουν φοβερά πράγματα¹³⁹. Σε μια παρόμοια κατάσταση, επομένως, βρίσκονται και οι ακρατεῖς. Η δυνατότητα των ακρατών να χρησιμοποιούν εκφράσεις και λόγια γνώσης, δηλαδή *σαν να κατείχαν τη γνώση*, δεν είναι αποδεικτικό σημάδι ότι πράγματι την κατέχουν¹⁴⁰. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει πως άνθρωποι που βρίσκονται υπό την επίρεια των παθών είναι δυνατό να εκθέτουν επιστημονικές αποδείξεις και στίχους του Εμπεδοκλή, ή ακόμη κάποιοι που μόλις έχουν αρχίσει να μαθαίνουν μια επιστήμη

¹³⁶ Broadie (1991): 289-9.

¹³⁷ Ross (2010): 316.

¹³⁸ Hardie (1980): 279.

¹³⁹ *ὅμοιον γάρ ἐστιν ὥσπερ ἐπὶ τῶν καθευδόντων. οὔτοι γάρ ἔχοντες τὴν ἐπιστήμην ὁμως ἐν τῷ ὕπνῳ πολλὰ δυσχερῆ καὶ πράττουσι καὶ πάσχουσιν. οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ἐν αὐτοῖς ἡ ἐπιστήμη. ὡσαύτως δ' ἐπὶ τοῦ ἀκρατοῦς. ὥσπερ γὰρ καθεύδοντι ἔοικεν, καὶ τῇ ἐπιστήμῃ οὐκ ἐνεργεῖ.*

¹⁴⁰ Σύμφωνα με τον Irwin, ο Αριστοτέλης στο συγκεκριμένο σημείο προλαμβάνει μια πιθανή διαφωνία στο αναλογικό του παράδειγμα με τον κοιμώμενο και τον ακρατή: ο κοιμώμενος δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει τη γνώση του διότι λόγω της κατάστασής του δεν μπορεί να σχηματίσει το σωστό συμπέρασμα ενώ ο ακρατής καταλήγει στο συμπέρασμα. Ο Αριστοτέλης απαντά σε αυτήν την πιθανή διαφωνία λέγοντας πως το ότι μπορεί να πει το συμπέρασμα δεν είναι αποδεικτικό σημάδι κατοχής αυτής της γνώσης. Βλ. Irwin (1999): 259. Note on §8 Saying the words...having it.

μπορούν να συνδέσουν μαζί και να εκφέρουν αυτά που την αφορούν (*συνείρουσι*¹⁴¹) αλλά δεν γνωρίζουν ακόμη την ίδια την επιστήμη διότι αυτή δεν έχει γίνει ακόμα μέρος τους, δεν έχουν αφομοιώσει τις αρχές της, καθώς αυτό απαιτεί χρόνο¹⁴². Θα μπορούσαμε να πούμε ότι γνωρίζουν το *ὅτι* αλλά όχι το *διότι*. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι ακρατείς χρησιμοποιούν την επιστημονική γλώσσα όπως οι ηθοποιοί (1147a10-24). Χρησιμοποιώντας πάλι το παράδειγμα του γεωμέτρη, θα μπορούσαμε να πούμε πως, αν είναι ελαφρώς μεθυσμένος¹⁴³, ίσως μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα «ποιο είναι το πυθαγόρειο θεώρημα;», αλλά δεν είναι σε θέση να το εφαρμόσει σε μια γεωμετρική απόδειξη¹⁴⁴.

Η πραγματέυση έως αυτό το σημείο, αποδίδει στον ακρατή μια νεφελώδη κατάσταση στην οποία έχει υπεισέλθει εξαιτίας του πάθους του και αδυνατεί να ενεργοποιήσει μια ήδη υπάρχουσα γνώση. Τα αναλογικά παραδείγματα του Αριστοτέλη υποδεικνύουν τον τρόπο με τον οποίο το άτομο υπό την επήρεια του πάθους γίνεται έρμαιο της *φαντασίας*¹⁴⁵. Η φαντασία, ωστόσο, ως όρος, δεν έχει εμφανιστεί μέχρις εδώ. Θα πρέπει να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης έχει κατά νου μια διαφορετική σκοποθεσία, την αναφορά στην γνωστική κατάσταση του ακρατή κι όχι να φωτίσει περαιτέρω την ψυχολογική κατάσταση των ατόμων αυτών.

¹⁴¹Ο Charles παρατηρεί ότι το *συνείρειν* σημαίνει συνδέω, συνθέτω ή δένω μαζί και δεν χρησιμοποιείται με υποτιμητική χροιά, αλλά δείχνει απλά τη σύνδεση των επιχειρημάτων παραπέμποντας στα: *Σοφιστικοί ἔλεγχοι*, 175a30, *Τοπικά*, 158a37, *Μετὰ τὰ φυσικά* 995a16, 1093b27. Με υποτιμητική χροιά χρησιμοποιείται στα *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1090b30 *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* 464b4. Βλ. επίσης Burnyeat (1980): Note 6, 89.

¹⁴²Πρβλ. *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1095a2–11, 1142a11–20.

¹⁴³ Βέβαια, αυτό δεν φαίνεται να ισχύει στην περίπτωση αυτού που κοιμάται.

¹⁴⁴ Παρόμοια παραδείγματα έχουμε στο *Περὶ ψυχῆς*, 417a 22-30 και στα *Φυσικά*, 255a30-b11

¹⁴⁵ Πρβλ. *Περὶ ἐνυπνίων*, 461b29-462a8.

3.4 Η εξέταση φυσικῶς (1147a24-b17)

Ἐχοντας διαχωρίσει τη γνώση σε *δυνάμει* και *ἐνεργεία*, ο Αριστοτέλης θα περάσει στην εξέταση της ακρασίας *φυσικῶς*. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν διευκρινίζει την ακριβή σημασία του ὄρου. Το *φυσικῶς* συχνά αντιπαρατίθεται στο *λογικῶς*¹⁴⁶ (π.χ. *Φυσικά*, 204b4¹⁴⁷, *Περὶ γενέσεως και φθοράς* 316a10-14¹⁴⁸) ή στο *καθόλου* (*Περὶ Οὐρανοῦ* 280^a32-3¹⁴⁹). Για το λόγο αυτό, ο Charles¹⁵⁰ υποστηρίζει πως η προηγούμενη πραγμάτευση ήταν *λογικῶς* και τώρα ο Αριστοτέλης περνά στην εξέταση του φαινομένου *φυσικῶς*. Στην συγκεκριμένη περίπτωση ὁμως, οι δύο πραγματεύσεις δεν αντιπαρατίθενται, αλλά συμπληρώνουν η μία την ἄλλη¹⁵¹. Ο Charles δηλώνει πως η πραγμάτευση *φυσικῶς* καλεῖται να εμπλουτίσει την «λογική» εξέταση. Η «λογική» εξέταση θα γίνει πιο συγκεκριμένη με το να συσχετιστεί με τις αρχές της κίνησης του ἀνθρώπου που ἀφορούν μια ὀρισμένη πράξη¹⁵². Σύμφωνα με τον Irwin, ο Αριστοτέλης λέγοντας *φυσικῶς*, ἐννοεῖ πράγματα που ἀπηχούν στην ἀνθρώπινη φύση, στην ἀνθρώπινη ψυχολογία¹⁵³. Ο Joachim υποστηρίζει σωστά ὅτι η ἀκρασία, ἀφού εἶναι μια κατάσταση που συμβαίνει στα ἐμψυχα σώματα ἀνήκει στο θέμα που ο Αριστοτέλης ὀνομάζει φυσική ἐπιστήμη¹⁵⁴. Ἔργο του φυσικοῦ φιλοσόφου εἶναι τόσο η ἐρευνα του *διότι* των τεσσάρων αἰτιῶν της ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας¹⁵⁵.¹⁵⁶ ὅπως, ἐπίσης, και η ἐρευνα για την ψυχή, τις λειτουργίες και τα πάθη ἐνός σώματος ή μιας ὕλης (*Περὶ Ψυχῆς* 403a26, 403b11-12¹⁵⁷). Ὡστόσο, ο φυσικός

¹⁴⁶ Ο Reeve σημειώνει ὅτι το *λογικῶς* συναντάται στα *Τοπικά* 162b27 και μᾶλλον στα *Ἀναλυτικά Ὑστερα* 88a18-19, 93a15 ως συνώνυμο του διαλεκτικῶς. Βλ. Reeve, C. D. C. (2002). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press. Note 63. 38. Ο Cooper (1975): 69 υποστηρίζει ὅτι η πραγμάτευση για την ἀκρασία ἀποτελεῖ σε ὄλο το ἀριστοτελικό *corpus* το καλύτερο και πιο ξεκάθαρο παράδειγμα για το τι σημαίνει «διαλεκτική ἐρευνα» για τον Αριστοτέλη.

¹⁴⁷ *λογικῶς μὲν οὖν σκοποῦμενοι [...] φυσικῶς δὲ μᾶλλον θεωροῦσιν ἐκ τῶνδε*

¹⁴⁸ *ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες*

¹⁴⁹ *Πρὸς οὐς φυσικῶς μὲν περὶ οὐρανοῦ μόνον εἴρηται, καθόλου δὲ περὶ ἅπαντος σκεψαμένοις ἔσται καὶ περὶ τούτου δῆλον.*

¹⁵⁰ Charles (2009): 52.

¹⁵¹ Hardie (1980): 280.

¹⁵² Charles (2009): 51-52.

¹⁵³ Irwin (1999): Nature. 339- 340.

¹⁵⁴ Ὅπως παραδίδεται ἀπὸ Hardie (1980): 280.

¹⁵⁵ Στα *Φυσικά* 198a22-31 ο Αριστοτέλης ἀφού ἔχει προσδιορίσει τα αἷτια σε τέσσερα, το υλικό (ὕλη), το εἰδητικό (τὸ εἶδος), το κινητικό (τὸ κινῆσαν) και το τελικό (τὸ οὐ ἔνεκα), δηλώνει πως μια ἐπαρκῆς αἰτιολόγηση ὀποιοῦδήποτε συμβάντος ἀπαιτεῖ τον προσδιορισμὸ των τεσσάρων αἰτιῶν.

¹⁵⁶ *ἐπεὶ δ' αἱ αἷτια τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὐ ἔνεκα. ὅτι μὲν οὖν τὰ αἷτια ταῦτα καὶ τσαῦτα, φανερόν*

¹⁵⁷ *ὁ φυσικὸς περὶ ἅπανθ' ὅσα τοῦ τοιοῦδι σώματος καὶ τῆς τοιαύτης ὕλης ἔργα καὶ πάθη*

φιλόσοφος πραγματεύεται αυτά τα θέματα υπό διαφορετική σκοπιά σε σχέση με τον διαλεκτικό φιλόσοφο. Ο φυσικός, θα αναδεικνύει ψυχοσωματική κατάσταση του ατόμου. Αν επιθυμούσαμε, δηλαδή, να ορίσουμε την οργή, ο φυσικός θα έλεγε πως πρόκειται για βρασμό του αίματος και της θερμότητας γύρω από την καρδιά (πρβλ. *Περὶ Ψυχῆς*, 403a29-403b1), ενώ ο διαλεκτικός, πως πρόκειται για επιθυμία πρόκλησης λύπης σε κάποιον που σε λύπησε (403a29-33). Ο Bostock υποθέτει πως η εξέταση *φυσικῶς* σημαίνει ότι πρέπει η προσοχή μας να στραφεί τώρα στην αιτιότητα (causality) που περιλαμβάνεται στην κίνηση του ατόμου, δηλαδή τι είναι αυτό που θέτει το σώμα σε κίνηση, κι αφού η φυσική μελετά τις αιτίες, η εξέταση είναι *φυσικῶς*¹⁵⁸. Η κίνηση, όμως, για τον Αριστοτέλη είναι μια ευρεία έννοια που περιλαμβάνει την τοπική μεταβολή (*κατὰ τόπον κινήσεις*), την ποιοτική μεταβολή (*ἀλλοιώσεις*), την ποσοτική μεταβολή (*αὔξεις και φθίσεις*) αλλά και την μεταβολή της ουσίας (*γένεσις και φθορά*). Επομένως, από τη στιγμή που ο Αριστοτέλης έχει δηλώσει ότι το πάθος προκαλεί κάποια αλλαγή μέσα στον ακρατή (πρβλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1147a15-16) -θα μπορούσαμε να πούμε κάποια *ἀλλοίωσιν* στο άτομο - και άρα τον μεταβάλλει ποιοτικά¹⁵⁹, θα περιμέναμε ότι πρέπει να μελετηθεί κι αυτή η μεταβολή στην πραγμάτευση *φυσικῶς*. Ο λόγος που η αιτία πρέπει να εξεταστεί *φυσικῶς* είναι η «υλομορφική» θεωρία του Αριστοτέλη για την ψυχή. Πρέπει να δοθεί απάντηση στο τι συμβαίνει στην ψυχή του ατόμου κατά την επενέργεια του πάθους και καθιστά δυνατή την αδρανοποίηση της ικανότητάς του να εφαρμόσει τη γνώση του. Που, δηλαδή, δρα αυτό το πάθος (βλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1145b12) που έχει τη δυνατότητα να αλλοιώνει την κατάστασή του, και να τον κάνει να μοιάζει, όπως έχει πει ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, με τα παράλυτα μέρη ενός σώματος που ενώ θέλουμε να τα κινήσουμε προς τα δεξιά εκείνα κινούνται προς τα αριστερά (*καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινήσαι τούναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται* 1102b19-20). Ο Κόντος¹⁶⁰ υποστηρίζει ότι η εξέταση *φυσικῶς* αναδεικνύει την αναγκαιότητα η

¹⁵⁸Bostock (2000): 127.

¹⁵⁹Τα πάθη έχει δηλώσει ο Αριστοτέλης είναι τα συμβαίνοντα στην ψυχή (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1105b19-25) και όταν μεταβάλλεται ο άνθρωπος σχετικά με αυτά έχουμε κάποια ποιοτική μεταβολή, την *ἀλλοίωσιν*. *Ἀλλοίωσις* είναι και η ίδια η αίσθηση (*ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις ἀλλοίωσις τις εἶναι δοκεῖ, Περὶ Ψυχῆς*, 319b24). Σχετικά με την ποιοτική μεταβολή πρβλ. *Περὶ γενέσεως και φθοράς*, 317a24-27 (*Ἐν γὰρ τῷ ὑποκειμένῳ τὸ μὲν ἐστὶ κατὰ τὸν λόγον, τὸ δὲ κατὰ τὴν ὕλην. Ὅταν μὲν οὖν ἐν τούτοις ἢ ἡ μεταβολή, γένεσις ἔσται ἢ φθορά, ὅταν δ' ἐν τοῖς πάθεσι καὶ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλοίωσις*), 319b6-320a8.

¹⁶⁰ Κόντος, Π. (2018). *Τα δύο εὐ της ευτυχίας: Εισαγωγή στα Ἠθικὰ Νικομάχεια του Αριστοτέλη*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. 204.

ακρασία να εξεταστεί κατ' αναλογία με τον τρόπο που η φυσιολογία ή η ιατρική εξετάζουν τις ψυχοσωματικές καταστάσεις, όπως είναι ο ύπνος, η μέθη, η τρέλα ή τα σφοδρά πάθη (η *μελαγχολία*). Αυτή η αντιστοίχιση, υποστηρίζει, καλείται να δείξει ότι η ακρασία δεν μπορεί να κατανοηθεί αν δεν προϋποθέσουμε ότι η ψυχή του ακρατούς είναι ελλαττωματική, καθώς διακρίνεται από μια φυσική τάση να επηρεάζεται από τα πάθη περισσότερο από ότι οι υπόλοιποι άνθρωποι.

Η εξέταση *φυσικῶς* επιστρατεύει τον πρακτικό συλλογισμό και λαμβάνει την εξής μορφή: Υπάρχουν δύο προκειμένες προτάσεις, από τις οποίες η μια είναι καθολική κρίση και η άλλη αφορά στα επιμέρους, τα οποία καθορίζονται από την η αίσθηση¹⁶¹ (1147a25-26). Όταν από αυτές τις δύο, προκύπτει μια τρίτη πρόταση (*ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν*), είναι αναγκαίο στη μια περίπτωση, η ψυχή να επιβεβαιώσει το συμπέρασμα ενώ σε αυτές που αφορούν ένα έργο να πράξει αμέσως (*ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν, ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχὴν ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς*, 1147a26-28). Η πρώτη περίπτωση, κατά την κοινή ομολογία των μελετητῶν αφορά το θεωρητικό συλλογισμό ενώ η δεύτερη τον πρακτικό συλλογισμό. Η χρήση του επιθέτου «ποιητικός», αν και ξενίζει, δεδομένης της εννοιολογικής διαφοροποίησης του *ποιεῖν* με το *πράττειν* στα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*¹⁶², θεωρείται ότι χρησιμοποιείται για να δηλώσει τον πρακτικό συλλογισμό. Βάση αυτής της πεποίθησης αποτελούν τα *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*¹⁶³, στα οποία δηλώνεται ότι η ποιητική επιστήμη περιλαμβάνει και την πρακτική. Επίσης, η αντιπαραβολή των δύο ειδῶν συλλογισμῶν θυμίζει τον τρόπο με το οποίο συγκρίνονται στο *Περὶ ζώων κινήσεως* (701a10-12).

Η δομή του πρακτικού συλλογισμοῦ δεν μας είναι γνωστή, τουλάχιστον με τον τρόπο που συστηματοποιείται ο θεωρητικός συλλογισμός στα *Ἀναλυτικά Πρότερα*¹⁶⁴. Διαθέτουμε, ωστόσο, παραδείγματα συλλογισμῶν που αναγνωρίζονται ως πρακτικοί και ορισμένες παρατηρήσεις σχετικά με τη δομή τους¹⁶⁵. Στην πραγματικότητα, η φράση «πρακτικός συλλογισμός» δεν απαντάται στα σωζόμενα αριστοτελικά κείμενα. Η πλησιέστερη αριστοτελική φράση που παραπέμπει σε πρακτικό

¹⁶¹ Πρβλ. 1109b21-23, 1112b34-1113a2, 1126b3-4, 1142a25-30.

¹⁶² Βλ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1139a27-28, 1139b1-3, 1140a1-3, 1140b6-7.

¹⁶³ 1216b16-18, 1221b5-6, 1227b28-30

¹⁶⁴ Thero, D. P. (2006). *Understanding Moral Weakness*. Leiden, The Netherlands: Brill. 40

¹⁶⁵ Santas, G. (1969). "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia". *Phronesis*, 14(2). 163

συλλογισμό είναι το «*συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν*¹⁶⁶»¹⁶⁷. Οι αναφορές σε πρακτικούς συλλογισμούς περιέχουν παραδείγματα από τον τομέα της ιατρικής (*Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1032b6-10, 1032b18-21), την τοπική κίνηση των ἐμβίων ὄντων (*Περὶ ζῶων κινήσεως* 701a12-16, 701a16-23, 701a32-33) και την πράξη του ακρατή (*Ἠθικά Νικομάχεια* 1147a1-10, 1147a25-31, 1147a32-36). Ὅπως πολύ σωστά παρατηρεῖ ο Cooper, η δομὴ του συλλογισμοῦ ιδιαίτερα ὅσον αφορά στα ἠθικά ζητήματα δεν εἶναι σαφής¹⁶⁸. Στο *Περὶ ψυχῆς* (434a16-22) παρουσιάζεται η δομὴ τέτοιου εἶδους συλλογισμοῦ χωρὶς ὡστόσο να δηλώνεται ρητὰ ὅτι πρόκειται για πρακτικό συλλογισμό. Η καθολικὴ πρόταση μᾶς δίνει τη γενικὴ ἀρχὴ ὅτι *δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν*, ἐνῶ η ἐπιμέρους παρέχει δύο πληροφορίες, ὅτι «*τόδε τοίνυν τοιόνδε*» και «*κάγῳ δὲ τοιόσδε*». Στο χωρίο διευκρινίζεται ὅτι η πράξη καθορίζεται ἀπὸ την ἐπιμέρους προκειμένη. Ο ρόλος της κάθε προκειμένης στην κίνηση δεν εἶναι ευδιάκριτος. Το βέβαιο εἶναι, ὁμως, ὅτι το ἔργο του πρακτικοῦ λόγου εντοπίζεται στην ἐπιμέρους προκειμένη που ἔχει την ιδιότητα να συλλαμβάνει τα αντικείμενα των αισθήσεών μας. Ο Hardie¹⁶⁹ υποστηρίζει πως με τους ὅρους του θεωρητικοῦ συλλογισμοῦ, ὅπως συστηματοποιεῖται στα *Ἀναλυτικὰ Πρότερα* και *Ἀναλυτικὰ Ὑστερα*, η σκέψη που προηγείται ἢ συνοδεύει τον πρακτικό συλλογισμό μπορεί να εκφραστεῖ ὡς συλλογισμὸς πρώτου σχήματος (first-figure syllogism), δηλαδή ἕνας συλλογισμὸς του ὁποῖου ο μέσος ὅρος εἶναι το υποκείμενο της καθολικῆς πρότασης και το κατηγορούμενο της ἐπιμέρους.

Ἐνα ἀκόμη σημεῖο που προβληματίζει εἶναι η σχέση ἀνάμεσα στο συμπέρασμα του πρακτικοῦ συλλογισμοῦ και το χρόνο εφαρμογῆς της πράξης. Είδαμε ὅτι ο φιλόσοφος δήλωσε πως το συμπέρασμα πρέπει ἀναγκαστικά να γίνεῖ πράξη ἀμέσως (*ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν, [...] πράττειν εὐθύς*). Ἀντίστοιχα, στο *Περὶ ζῶων κινήσεως*, ο Σταγειρίτης ἀναφέρει πως «*τὸ συμπέρασμα γίνεται ἢ πράξις*» (701a12-13) και «*ὅτι μὲν οὖν ἢ πράξις τὸ συμπέρασμα, φανερόν*» (701a22-23). Ὅμως, τι σημαίνει για τον ακρατή το συμπέρασμα να ταυτίζεται με την πράξη; Βοηθητικά για την ἀπάντηση του ἐρωτήματος τίθενται τα παραδείγματα ἀπὸ το *Περὶ ζῶων κινήσεως*. Εκεί ο φιλόσοφος, ἀναφέρει: «*Κάθε ἄνθρωπος πρέπει να περπατά. Ο x εἶναι ἄνθρωπος. Ἄρα, ο x ἀμέσως (εὐθέως) θα περπατήσει*». Ἄν η καθολικὴ προκειμένη ἦταν ἀντίθετη και

¹⁶⁶ *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1144a32

¹⁶⁷ Σκαλτσάς, Θ. (1993). *Ο χρυσοῦς αἰὼν της ἀρετῆς. Ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ*. Ἀθήνα: Ἀλεξάνδρεια. 40

¹⁶⁸ Cooper (1975):1.

¹⁶⁹ Hardie (1980): 240-241.

απαγόρευε την πράξη τότε το άτομο θα έπραττε ανάλογα, δηλαδή δεν θα προχωρούσε. Στο παράδειγμα αυτό φαίνεται ξεκάθαρα η στενή σύνδεση του συμπεράσματος με την πράξη. Ωστόσο, στα άλλα παραδείγματα, ο Αριστοτέλης αναφέρει: «Πρέπει να φτιάξω κάτι καλό. Το σπίτι είναι καλό. Άρα πρέπει να φτιάξω ένα σπίτι, πράγμα που σημαίνει ότι φτιάχνω αμέσως (εὐθύς) ένα σπίτι.» και «Χρειάζομαι ένα σκέπασμα. Το ιμάτιο είναι σκέπασμα. Άρα, χρειάζομαι ένα ιμάτιο. Και αφού, πρέπει να φτιάξω αυτό που χρειάζομαι, πρέπει να φτιάξω ένα ιμάτιο αμέσως (καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς)». Οι περισσότεροι ερμηνευτές συμφωνούν ότι δεν πρέπει να θεωρήσουμε την εξαγωγή του συμπεράσματος απαραίτητα σύγχρονη της πράξης. Πρέπει να θεωρήσουμε ότι το συμπέρασμα εκλαμβάνεται ως κάτι το οποίο πρέπει να γίνει στο εγγύς μέλλον όταν το επιτρέψουν οι συνθήκες. Όπως υποστηρίζει η Nussbaum η απόφαση για την οικοδόμηση ενός σπιτιού προϋποθέτει την εξασφάλιση των αναγκαίων συνθηκών (π.χ. το άτομο να προμηθευτεί τα υλικά)¹⁷⁰.

Ύστερα από τα λεχθέντα για τον πρακτικό συλλογισμό, όμως, ας επιστρέψουμε στην εξήγηση του Αριστοτέλη επί τη βάση αυτού του μοντέλου (1147a29-31). Το παράδειγμα που φέρνει ο φιλόσοφος είναι το εξής: αν το άτομο έχει μια καθολική πρόταση που τον πληροφορεί ότι «Πρέπει να γευόμαστε όλα τα γλυκά», και η επιμέρους ότι «αυτό είναι γλυκό», ως κάτι από αυτά που ανήκουν στα επιμέρους, τότε το άτομο, όταν είναι σε θέση να το κάνει και δεν εμποδίζεται (καὶ μὴ κωλύμενον¹⁷¹), πρέπει (ἀνάγκη) την ίδια στιγμή να πράξει ανάλογα (ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν¹⁷²)¹⁷³. Ο ακρατής, ωστόσο, διαμορφώνει δύο αντικρουόμενους

¹⁷⁰ Βλ. Nussbaum, M. C. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, NJ: Princeton University Press 344. Βλ. επίσης και Broadie (1991): 298-9.

¹⁷¹ Ο Hardie θεωρεί πως αυτό που εννοείται ως εμπόδιο είναι κάτι το εξωτερικό, κάτι εξωγενές. Hardie (1980): 282

Ο Charles, όμως, σχολιάζει ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί το «κωλύω» με διάφορους τρόπους. Μπορεί να αναφέρεται σε νομικά εμπόδια ή άλλα εμπόδια (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1113b26, 1101a14). Δεν υπάρχει τίποτα στο ρήμα που να αποκλείει ότι χρησιμοποιείται για να αναφερθεί σε εσωτερικούς παράγοντες που εμποδίζουν κάποιον να πράξει. Όταν ο Αριστοτέλης επιθυμεί να εστιάσει σε εξωτερικούς παράγοντες ως εμπόδια προσθέτει το «τῶν ἔξωθεν» (βλ. *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1048a16κ.ε., *Περὶ ψυχῆς*, 417a28). Αντιθέτως, στο *Περὶ ζώων κινήσεως*, όταν αναφέρεται σε απαγόρευση (701a16) και εμπόδια (702a16), περιλαμβάνει μέρη του σώματος ή και πάθη ανάμεσα σε όσα μπορούν να σταματήσουν τη σκέψη που καταλήγει σε πράξη. Στην παρούσα περίπτωση θεωρεί ότι το εμπόδιο είναι η επιθυμία καθώς η επιθυμία αναφέρεται στο σημείο του πρακτικού συλλογισμού που δηλώνεται αν το άτομο εμποδίζεται ή όχι. Και αναλύει: (1) υπάρχουν δύο προκείμενες (2) ένα συμπέρασμα προκύπτει από αυτές τις δύο και (3) το άτομο πράττει αμέσως αν δεν εμποδίζεται (1147a29-31). Charles (2009): 54-55.

¹⁷² Πρβλ. *Περὶ ζώων κινήσεως*, 701a12

¹⁷³ Σύμφωνα με τον Ross και τον Hardie εδώ ο Αριστοτέλης περιγράφει τον *ακόλαστο* και στην συνέχεια θα περάσει στην εξέταση του *ακρατή*. Ross (2010): 317 και Hardie (1980): 281.

συλλογισμούς¹⁷⁴. Ο πρώτος συλλογισμός, ο οποίος συχνά χαρακτηρίζεται ως «καλός»¹⁷⁵, περιλαμβάνει μια καθολική προκειμένη που εμποδίζει το άτομο να γευτεί το γλυκό (ὅταν οὖν ἡ μὲν καθόλου ἐνῆ κωλύουσα γεύεσθαι), χωρίς ωστόσο, να προσδιορίζεται το περιεχόμενο των άλλων μερών του. Παράλληλα, υπάρχει στον ακρατή ένας ακόμη συλλογισμός, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως «φαύλος». Ο «φαύλος» συλλογισμός περιλαμβάνει μια καθολική προκειμένη που πληροφορεί το άτομο ότι «κάθε γλυκό είναι ευχάριστο» (ὅτι πᾶν γλυκὸν ἡδύ) και η προκειμένη που είναι ενεργή (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ) παρέχει την πληροφορία ότι «αυτό εδώ είναι γλυκό» (τουτὶ δὲ γλυκόν), τότε, αν το άτομο τυχαίνει κι έχει μέσα του μια ανάλογη επιθυμία (τύχη δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα), τότε παρόλο που ο πρώτος συλλογισμός τον προστάζει να αποφύγει αυτήν την πράξη (ἢ μὲν οὖν λέγει¹⁷⁶ φεύγειν τοῦτο), το άτομο παρασυρόμενο από την επιθυμία του, προβαίνει στην ακρατική πράξη. Η επιθυμία είναι ικανή να θέσει σε κίνηση κάθε μέρος του σώματος (ἢ δ' ἐπιθυμία ἄγει· κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων)¹⁷⁷. Ὑστερα από αυτές τις παρατηρήσεις, ο Αριστοτέλης, συμπεραίνει ότι κατά αυτόν τον τρόπο το άτομο δρα ακρατῶς, ενώ υπάρχει μέσα του λογική και μια γνώμη, η οποία εναντιώνεται στη λογική αλλά μόνο κατά σύμπτωση (ὕπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεῦεσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός). Υπάρχει, δηλαδή, ο «καλός» συλλογισμός που εκφράζει σύμφωνα με τη λογική το γενικό ορθό κανόνα μέσω της καθολικής πρότασης, και ο «φαύλος», του οποίου η καθολική πρόταση διαμορφώνεται ως μια γενική γνώμη κινούμενη από την επιθυμία, αντίθετα προς τον «καλό» συλλογισμό και κατά παράβαση του ορθού κανόνα. Ο τρόπος λειτουργίας του «φαύλου» συλλογισμού είναι αρκετά σαφής, ωστόσο, ο Αριστοτέλης δεν προσδιορίζει το ακριβές περιεχόμενο του «καλού» συλλογισμού, που προστάζει το άτομο να αποφύγει την ακρατική πράξη. Ένα καίριο ερώτημα που έχει απασχολήσει τους μελετητές είναι αν ο συλλογισμός αυτός ολοκληρώνεται ως το τέλος του. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται μόνο στην ύπαρξη της

¹⁷⁴ Η πεποίθηση ότι υπάρχουν δύο αντικρούμενοι συλλογισμοί αν και είναι κατά γενική ομολογία δεκτὴ ἔχει ἀμφισβητηθεῖ. Ο Kenny (1966): 179-80 ἔχει υποστηρίξει ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε ἕναν μόνο συλλογισμό, τον φαύλο και ο αντικρούων καλός συλλογισμός δεν ἀναπτύσσεται.

¹⁷⁵ Οι χαρακτηρισμοὶ «καλός» συλλογισμός και «φαύλος» συλλογισμός δεν χρησιμοποιούνται με ἠθική σημασία. Υπονοεῖται ότι ο «καλός» συλλογισμός οδηγεῖ στην ορθή πράξη ενώ ο «φαύλος» στην λανθασμένη.

¹⁷⁶ Δεν χρησιμοποιεῖ ἕνα ἰσχυρὸ ρήμα, φαίνεται ἡ ἀπαγόρευση να μην ἔχει την ἀπαιτούμενη δυναμική.

¹⁷⁷ Πρβλ. *Περὶ ψυχῆς*, 433a1-3: ἔτι καὶ ἐπιτάττωντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής.

καθολικής προκειμένης που αποτρέπει τον πράττοντα να γευθεί το γλυκό, χωρίς να προσδιορίζει το ακριβές περιεχόμενό αυτής ή της επιμέρους προκειμένης. Οι ερμηνευτές έχουν προσφέρει πολλές πιθανές προτάσεις: παραδείγματος χάριν ο Bostock¹⁷⁸ προτείνει μια προκειμένη του τύπου «Μην γεύεσαι οτιδήποτε είναι γλυκό», ο Walsh¹⁷⁹ προτείνει είτε «Απαγορεύεται να γεύεσαι υπερβολικό αριθμό γλυκών» ή «Απαγορεύεται να γεύεσαι γλυκά», ο Charles¹⁸⁰ προτείνει «Μην γεύεσαι γλυκά πράγματα». Το πρόβλημα, ωστόσο, γεννάται διότι δεδομένης της απαγόρευσης στην οποία αναφέρεται ο Αριστοτέλης, θα πρέπει να θεωρήσουμε πως οι δύο συλλογισμοί έχουν κοινό τον όρο «γλυκό». Ο Bostock παρατηρεί ότι ακόμη κι αν ο Αριστοτέλης υπονοεί πως ο συλλογισμός έχει ένα διαφορετικό όρο, ή ακόμη κι αν δεν έχει έναν συγκεκριμένο όρο στο μυαλό του, το πρόβλημα παραμένει από τη στιγμή που οι αντιτιθέμενοι συλλογισμοί πρέπει να μοιράζονται την επιμέρους προκειμένη¹⁸¹. Συνεπώς, η μη ενεργοποίηση (ή η μη χρήση) της επιμέρους προκειμένης του καλού συλλογισμού αποτελεί ένα κρίσιμο σημείο¹⁸² και δημιουργεί ερωτήματα σχετικά με την γνωστική κατάσταση του ατόμου. Είναι δύσκολο να σκεφτούμε ότι ενόσω αναγνωρίζει στην μια περίπτωση ότι αυτό που έχει μπροστά του είναι γλυκό, το αγνοεί στην άλλη.

Ο φιλόσοφος, ωστόσο, θεωρώντας πως έχει αναλύσει το ζήτημα ικανοποιητικά συμπεραίνει ότι η επιθυμία είναι αυτή που εναντιώνεται στον ορθό λόγο κι όχι η γνώμη (*ἢ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα – τῷ ὀρθῷ λόγῳ*)¹⁸³, και υποστηρίζει ότι η επιθυμία δεν αλλάζει την πεποίθηση που έχει το άτομο εξαιτίας του περιεχομένου της καθολικής προκειμένης, το άτομο δηλαδή συνεχίζει να θεωρεί ότι η συγκεκριμένη πράξη είναι μεμπτή. Η σύγκρουση βρίσκεται ανάμεσα στον ορθό λόγο και την αντιτείνουσα επιθυμία, κι αυτή είναι η αιτία, προσθέτει ο φιλόσοφος, που τα θηρία δεν είναι ακρατή, -δεν έχουν υπολήψεις αλλά εικόνες και μνήμες από τα επιμέρους (*ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην*).

¹⁷⁸ Bostock (2000): 131

¹⁷⁹ Walsh (1960): 106

¹⁸⁰ Charles, D. (1984). *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth. 130.

¹⁸¹ Bostock (2000): 131

¹⁸² Οδηγεί στην ακρασία σύμφωνα με τη εξήγηση που δόθηκε ήδη στο χωρίο 1146b31, 1147a10.

¹⁸³ Η επιθυμία του δηλαδή δεν αλλάζει την πεποίθηση που έχει από την καθολική προκειμένη.

Η επαναφορά του ακρατή στη γνώση και η λύση της άγνοιας, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, γίνεται όπως συμβαίνει στην περίπτωση του μεθυσμένου και του κοιμισμένου και δεν είναι ίδιον της κατάστασης του ακρατή. Η λύση στο πρόβλημα δίνεται από τους φυσιολόγους.

Θεωρώντας μάλλον πως η πραγμάτευση του είναι αρκετά ξεκάθαρη, ο Αριστοτέλης συμπεραίνει:

ἐπεὶ δ' ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων, ταύτην ἢ οὐκ ἔχει ἐν τῷ πάθει ὢν, ἢ οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν ὥσπερ ὁ οἰνωμένος τὰ Ἐμπεδοκλέους. καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὄρον καὶ ἔοικεν ὁ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρουσίας γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς. (1147b9-17)

Η «τελευταία πρότασις», είναι αυτό που ο ακρατής, είτε δεν διαθέτει όταν βρίσκεται υπό την επήρεια του πάθους, είτε διαθέτει, αλλά μόνο όπως θα την κατείχε ένας μεθυσμένος. Περιγράφεται ως γνώμη που βασίζεται στις αισθήσεις και καθορίζει τις πράξεις. Η χρήση του όρου *πρότασις* από τον Σταγειρίτη έχει αφήσει περιθώρια για διαφορετικές ερμηνείες. Η παραδοσιακή ερμηνεία θέλει την *τελευταία πρότασιν* να αναφέρεται στην επιμέρους προκειμένη βάση των όσων ήδη έχει υποστηρίξει ο φιλόσοφος νωρίτερα (1147a3, 1147a7). Η ερμηνεία του αριστοτελικού κειμένου κατά αυτόν τον τρόπο, έχει χαρακτηριστεί ως παραδοσιακή και ανάμεσα στους υποστηρικτές της είναι οι Ross (2010), Walsh (1963), Santas (1969), Cooper (1975), Wiggins (1978)¹⁸⁴, Urmson (1988), Bostock (2000), Grgić (2002)¹⁸⁵ και Thero (2006) με μικρές διαφοροποιήσεις.

Η παραδοσιακή ερμηνεία, δεν έχει ικανοποιήσει το σύνολο των μελετητών, κάτι που δημιούργησε την ανάγκη για μια διαφορετική προσέγγιση. Η δυσαρέσκεια των μελετητών δημιουργείται από το γεγονός πως ερμηνεύοντας το κείμενο κατά αυτόν τον τρόπο, ο ακρατής πράττει ενόσω αγνοεί την επιμέρους προκειμένη, δηλαδή τα δεδομένα της συγκεκριμένης περίπτωσης. Το γεγονός πως η παραδοσιακή ερμηνεία βλέπει τον «καλό συλλογισμό» να μην ολοκληρώνεται φαίνεται να δημιουργεί

¹⁸⁴ Wiggins, D. (1978). "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire". In A. O. Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press.

¹⁸⁵ Grgić, F. (2002). "Aristotle on the Akratic's Knowledge". *Phronesis* 47. 336-358.

προβλήματα για το εκούσιο της πράξης του ακρατή. Οι υποστηρικτές της εναλλακτικής ερμηνείας θεωρούν ότι η *τελευταία πρότασις*, δεν αναφέρεται στην επιμέρους προκειμένη και υποστηρίζουν πως η σκέψη του φιλοσόφου διαφοροποιείται στην καταληκτική παράγραφο (1147b9-19). Ο όρος «*πρότασις*»¹⁸⁶ ορισμένες φορές χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη απλώς για να προσδιορίσει αυτό που τίθεται υπό εξέταση, δηλαδή με μια γενική σημασία, ενώ άλλες φορές για να προσδιορίσει στην προκειμένη ενός συλλογισμού. Επίσης, ο χρονικός προσδιορισμός «*τελευταία*», δεν φαίνεται να αναφέρεται σε μια προκειμένη που είναι δεύτερη κατά σειρά, όπως η επιμέρους, οπότε θα ήταν λογικό να προσδιορίζει το συμπέρασμα του καλού συλλογισμού¹⁸⁷. Ο Charles και ο Crivelli παραπέμποντας στα *Αναλυτικά Πρότερα*, 45b4-8 υποστηρίζουν ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «*πρότασις*» όταν επιθυμεί να αναφερθεί με έναν όρο ταυτόχρονα σε μια από τις προκειμένες όσο και στο συμπέρασμα¹⁸⁸. Ενδυναμωτικό αυτής της πεποίθησης είναι ότι σε αρκετά σημεία ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον ακρατή ως κάποιον ο οποίος φτάνει στο συμπέρασμα και δεν πράττει σύμφωνα με αυτό (βλ. 1147a25-31). Κύριος υποστηρικτής αυτής της ερμηνείας είναι ο Charles (1984, 2007, 2009, 2011), αλλά η πεποίθηση ότι ο ακρατής ολοκληρώνει τον «καλό» συλλογισμό υιοθετείται με διαφοροποιήσεις, από τους Dahl (1984), Mele (1987), Broadie (1991), Zingano (2007), Müller (2015). Ο Charles υποστηρίζει πως πρέπει να θεωρήσουμε ότι η «*τελευταία πρότασις*» αφορά το συμπέρασμα του καλού συλλογισμού, διότι διαφορετικά, ο ακρατής δεν αντιλαμβάνεται πλήρως την περίπτωση στην οποία βρίσκεται και κατά αυτήν την έννοια η δράση του δεν μπορεί να θεωρηθεί εκούσια (και άρα ψεκτή). Επομένως, ο ακρατής σύμφωνα με τον Charles φτάνει στο συμπέρασμα του καλού συλλογισμού και δρα ενάντια στη γνώση αυτή, η οποία είναι ηθική¹⁸⁹. Ο Dahl¹⁹⁰, υποστηρίζει ότι ο πρακτικός συλλογισμός περιλαμβάνει την κατανόηση του συμπεράσματος αλλά και μια αντίστοιχη καλή επιθυμία για την αντίστοιχη πράξη. Συνεπώς, θεωρεί ότι αυτό που λείπει από τον ακρατή είναι η αντίστοιχη επιθυμία να πράξει, όπως τον προστάζει το «καλό» συμπέρασμα. Αυτό

¹⁸⁶ Για μια ενδελεχή ανάλυση της χρήσης του όρου βλ. Charles, D., & Crivelli, P. (2011). “‘ΠΡΟΤΑΣΙΣ’ in Aristotle’s Prior Analytics”. *Phronesis*, 56(3), 193-203.

¹⁸⁷ Müller, J. (2015). “Aristotle on Actions from Lack of Control”. *Philosophers’ Imprint* 15. 94 note 29.

¹⁸⁸ Charles, D., & Crivelli, P. (2011): 201-2.

¹⁸⁹ Charles (1984): 120-121.

¹⁹⁰ Dahl (1984): 179-187, 213-214.

που τον εμποδίζει (*κωλύει*) είναι η έλλειψη της αντίστοιχης επιθυμίας¹⁹¹. Ο Mele¹⁹² ακολουθούμενος από την Broadie¹⁹³ υποστηρίζει ότι ο συλλογισμός ολοκληρώνεται και ο ακρατής εξάγει το συμπέρασμα του καλού συλλογισμού, αλλά αποτυγχάνει να πράξει ανάλογα. Ο Hardie παρόλο που θεωρεί ότι ο όρος *πρότασις* στο συγκεκριμένο συγκεκριμένο δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο πέραν από προκειμένη, υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης, ορισμένες φορές αναφέρεται στην επιμέρους προκειμένη, όταν έχει στο νου του αυτό που θα έπρεπε να ονομάζεται συμπέρασμα. Η ανάλυση των λαθών στα αισθητά όντα, στα *Αναλυτικά Πρότερα* II. 21, υποστηρίζει αυτήν την εξήγηση. Ο Σταγειρίτης είναι πιθανό να αναφέρεται με τον ίδιο τρόπο στην προκειμένη στο 1143b2-5. Επιπρόσθετα, σημειώνει ο Hardie, στα *Ἠθικὰ Μεγάλα* 1201b24-39 υπάρχει μια περίεργη εναλλαγή ανάμεσα στη γνώση του επιμέρους και της αδυναμίας να εφαρμοστεί ο κανόνας στο επιμέρους γεγονός. Παρά ταύτα, ο Hardie αναγνωρίζει πως η δυσκολία αυτής της ερμηνείας είναι ότι δεν συνάδει με όσα υποστήριξε ο Αριστοτέλης μέχρι ώρας¹⁹⁴. Ο Bostock σχολιάζει πως ακόμα κι αν πράγματι θεωρήσουμε ότι η *τελευταία πρότασις* αναφέρεται στο συμπέρασμα του καλού συλλογισμού, το γεγονός πως ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε αυτήν ως *δόξα* κι όχι ως *πράξη*¹⁹⁵ (ο βασικός διαφοροποιητικός παράγοντας ενός θεωρητικού κι ενός πρακτικού συλλογισμού), μας αναγκάζει να θεωρήσουμε πως πρόκειται για την επιμέρους προκειμένη. Ωστόσο, όπως ειπώθηκε νωρίτερα, το συμπέρασμα του πρακτικού συλλογισμού δεν είναι απαραίτητος πράξη.

Θεωρώ πως το αριστοτελικό κείμενο αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο και των δύο ερμηνειών και αμφιβάλω πως είναι δυνατόν να υπάρξει μια γενικώς αποδεκτή ερμηνεία. Παρόλο που στη δική μου ανάγνωση ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην επιμέρους προκειμένη, η οποία είτε μένει ανενεργή είτε ενεργοποιείται με έναν μη λειτουργικό τρόπο εξαιτίας της φυσιολογίας του ακρατή, δεν μπορώ να παραβλέψω την εμπεριστατωμένη ανάλυση του Charles, καθώς και τα πλεονεκτήματα μιας ερμηνείας που αναγνωρίζει την ακρασία ως μια κατάσταση στην οποία ο ακρατής προχωρά με τα «μάτια ανοιχτά». Εντούτοις, εμμένω στην πεποίθηση πως όταν ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η *τελευταία πρότασις* είναι αισθητική γνώμη που καθορίζει

¹⁹¹ Dahl (1984): 162.

¹⁹² Mele, A. (1985). *Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action*. *History of Philosophy Quarterly*, 2(4), 375-393

¹⁹³ Broadie (1991): 304-5.

¹⁹⁴ Hardie (1980): 287-289.

¹⁹⁵ Bostock (2000):

τις πράξεις, αναφέρεται στην επιμέρους προκειμένη. Επίσης, ο Σταγειρίτης σε προγενέστερο σημείο, είχε προσδιορίσει το συμπέρασμα ως *τὸ συμπερανθὲν* (1147a27) και θα έκανε εντύπωση η αλλαγή στην ορολογία.

Επιστρέφοντας στο συμπέρασμα του Αριστοτέλη (1147b9-17), ο φιλόσοφος αναφέρει πως η *τελευταία πρότασις*, την οποία ταυτίσαμε με την επιμέρους προκειμένη, είναι μια γνώμη για τα αισθητά και καθορίζει τις πράξεις. Φαίνεται, συνεπώς, λογικό, η απουσία της ή η κατοχή της με έναν μη λειτουργικό τρόπο, να καθιστά δυνατή και την αποτυχία της αντίστοιχης πράξης. Ωστόσο, η γνώση που εμπεριέχεται σε αυτή την πρόταση αφορά μια επιμέρους περίπτωση και δεν μπορεί να θεωρηθεί ως έλλειψη γνώσης με την πλήρη σημασία του όρου «γνώση». Κατά αυτή την έννοια, ο Σωκράτης είχε δίκιο. Άλλωστε η *κυρίως γνώση*- η γνώση στην πλήρη της μορφή- αφορά μόνο όσα ανήκουν στα καθολικά¹⁹⁶. Από τη στιγμή που ο *ἔσχατος ὅρος*, δεν έχει καθολικό περιεχόμενο, ούτε είναι δυνατό να κατανοηθεί όπως μια επιστημονική γνώση με τον τρόπο που κατανοείται μια καθολική πρόταση, τότε φαίνεται να προκύπτει το συμπέρασμα που επιζητούσε ο Σωκράτης. Η ακρασία δεν κάνει την εμφάνισή της όταν είναι παρούσα¹⁹⁷ η *κυρίως ἐπιστήμη*¹⁹⁸ ούτε παρασύρεται εξαιτίας του πάθους (*περιέλεται διὰ τὸ πάθος*), αλλά όταν είναι παρούσα η αίσθηση και μια επιθυμία. Εννοώντας πως η καθολική πρόταση, η ηθική του γνώση, δεν αλλοιώνεται από το πάθος, δηλαδή ο ακρατής δεν αντιλαμβάνεται την πράξη του ως ορθή. Αυτό που συμβαίνει είναι είτε ότι δεν αντιλαμβάνεται καθόλου την απαγορευτική κατάσταση, είτε αναγνωρίζει την κατάσταση, αλλά όπως θα την αναγνώριζε ένας μεθυσμένος. Η αποτυχία να ενεργοποιήσει τη γνώση αυτή συνδέεται με την επιθυμία του, διότι η επιθυμία έχει τη δυνατότητα να επηρεάσει τη γνώση που προέρχεται από τις αισθήσεις. Ο ακρατής, ωστόσο, όταν επέλθει η επίδραση του πάθους θα είναι σε θέση να καταλάβει το περιεχόμενο της επιμέρους πρότασης. Πρόκειται, δηλαδή, για μια προσωρινή άγνοια, μια προσωρινή αποτυχία του ακρατή να εφαρμόσει έμπρακτα

¹⁹⁶ Bostock (2000):130

¹⁹⁷ οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος: Μερικοί μελετητές δέχονται την διόρθωση του Stewart, ο οποίος διορθώνει το «δοκούσης παρούσης γίνεται» σε «περιγίνεται» κι αυτό διότι φαίνεται περίεργο ο Αριστοτέλης να γράφει ότι τελικά ο ακρατής δεν έχει επιστημονική γνώση κατά την στιγμή της ακρασίας. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Destrée η διόρθωση γίνεται καθαρά για ερμηνευτικούς λόγους χωρίς να εμφανίζεται πρόβλημα στα χειρόγραφα. Επομένως συμφωνώντας με αυτό, το κείμενο πρέπει να διατηρηθεί ως έχει. Αρχικά φαίνεται προβληματικό διότι ο ακρατής έχει τη γενική γνώση στο μυαλό του αλλά συμφωνούμε με τον Destrée ότι πρέπει να θεωρήσουμε απλά ότι η ακρασία δεν συμβαίνει στο πεδίο της καθολικής γνώσης. Βλ. Destrée (2007): 161-165.

¹⁹⁸ Η επιστήμη κατά τον Αριστοτέλη αφορά μόνο την καθολική προκειμένη. Bostock (2000): 130.

αυτά που γνωρίζει. Η επιθυμία, ωστόσο, δεν δύναται να επηρεάσει την κατανόηση της καθολικής προκείμενης (1147a24-1147b19). Συνεπώς, δεν τίθεται το ζήτημα ότι η καθολική επιστημονική γνώση διαστρέφεται από κάτι που γίνεται κύριό της, αλλά το πάθος επιβάλλεται σε μια αισθητική γνώση που λέει κάτι ψευδές. Η κατάληξη αυτή, δικαιώνει μερικώς το Σωκράτη γύρω από το πρόσωπο του οποίο τέθηκε αρχικά αυτή η συζήτηση.

Ικανοποιητική ή μη, η απάντηση του Αριστοτέλη στο Σωκράτη επιτυγχάνει να δημιουργήσει το αναγκαίο περιθώριο για μια γνωστική κατάσταση η οποία συμφιλιώνεται με τα εμπειρικά φαινόμενα. Παρά ταύτα, το έργο του Αριστοτέλη δεν μπορεί να θεωρηθεί ολοκληρωμένο. Η σωκρατική πεποίθηση, όπως αναλύθηκε στα προηγούμενα κεφάλαια, βασίζεται σε τρεις διαφορετικές θέσεις: (1) κανείς δεν βλάπτει εθελούσια τον εαυτό του, (2) η ενάρετη πράξη προϋποθέτει (επιστημονική) γνώση του καλού και του κακού και ταυτίζεται με αυτήν και τέλος (3) το αντικείμενο της ηθικής γνώσης είναι το Αγαθό.

Η ημιμαθής κατάσταση του ακρατή, δεν είναι αυτό το οποίο παρουσιάζεται να είχε στο νου του ο Σωκράτης όταν αρνούνταν την ύπαρξη ακρασίας και το σωκρατικό πρόβλημα παραμένει. Αν το λάθος του ακρατή είναι γνωστικό και μπορεί να εξηγηθεί ως τέτοιο, ο Σταγειρίτης πρέπει να απαντήσει στο πως η ακρατική πράξη προκύπτει εκούσια και στον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατόν να βλάπτει κανείς εθελούσια τον εαυτό του. Ο Αριστοτέλης ήδη εξ αρχής έχει ασκήσει κριτική σε όσους προσπάθησαν να επιλύσουν το ζήτημα της ακρασίας διαχωρίζοντας τη γνώση από τη γνώμη. Κατά αυτόν τον τρόπο θέλησαν να διατηρήσουν και την πρωτοκαθεδρία της γνώσης και το ότι κανείς δεν βλάπτει εθελούσια τον εαυτό του (1145b31-35). Η πρωτοκαθεδρία της γνώσης, υπό τη σωκρατική έννοια του όρου, διατηρείται από το Σταγειρίτη, ωστόσο, πρέπει να απαντήσει στο δεύτερο σκέλος. Τον τρόπο με τον οποίο είναι δυνατόν κάποιος να πράξει ενάντια στην πεποίθησή του για το καλύτερο. Ο ακρατής πρέπει να δρα εκούσια διότι αλλιώς θα έπρεπε να τον συγχωρήσουμε κι όχι να τον ψέγουμε. Ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τον ακρατή εκόντα, θα καταστεί σαφής στο επόμενο κεφάλαιο.

3.5 Το εκούσιο της ακρασίας

Στο 3^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ο Αριστοτέλης, ανέπτυξε την θεωρία του περί εκουσίου και ακουσίου. Στις περιπτώσεις ακούσιας πράξης ο Σταγειρίτης ενέταξε μια κατάσταση που θα θύμιζε την ακρασία. Ο φιλόσοφος υποστήριξε πως στις περιπτώσεις του ακουσίου εμπεριέχονται πράξεις κατά τις οποίες το άτομο αγνοεί τα καθ' ἑκάστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις, και δήλωσε πως αν αγνοεί αυτά τότε η πράξη του θεωρείται ακούσια και πρέπει να συγχωρείται (1110a32-1111a2).

Επίσης, ο ακρατής χαρακτηρίζεται ως *μεταμελητικός πᾶς*, και η μεταμέλεια έχει τεθεί ως ενδεικτικό της ακούσιας πράξης (1110b18-24, 1111a19-21). Η ακρασία, όμως, ήδη εξ αρχής χαρακτηρίστηκε ως μια κατάσταση που δεν αξίζει συγχώρησης και που είναι ψεκτή. Στην αρχή του 7^{ου} βιβλίου ο Αριστοτέλης χαρακτήρισε τη ακρασία ως μοχθηρία, η οποία προκαλεί όνειδος (1145b35-1146a4) ενώ άλλες φορές αναφέρεται σε αυτή ως κακία (1146a3, 1148a3) έως ότου καταλήξει ότι δεν είναι κακία αλλά κατά ένα τρόπο κακία (*κακία πως*, 1149b8-1149b20). Νωρίτερα (1114a15-16), ο φιλόσοφος είχε περιγράψει την ακρασία ως εκούσια νόσο (*ἐκῶν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων και ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς*). Η παρομοίωση της ακρασίας με νόσο είναι ένα σύνηθες παράδειγμα του φιλοσόφου, ιδιαίτερα σε σύγκριση με την ακολασία.

Επομένως, αφού πρώτα γίνει αναφορά στα *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια*, όπου κατά τη γνώμη μου αποτυπώνεται σαφέστερα ο τρόπος με τον οποίο η πράξη του ακρατή (αλλά και του εγκρατή) καθίσταται εκούσια, θα σχολιαστεί αυτή η σύγκριση ακρατή-ακόλαστου για κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο ο ακρατής χαρακτηρίζεται τελικά *ἡμιπόνηρος* (1152a16-18) ενώ ο ακόλαστος *πονηρός*.

Στα *Ἠθικὰ Εὐδῆμεια* (1224a32-b29) ο Αριστοτέλης αναπτύσσει εκτενέστερα το ζήτημα του εκουσίου της ακρασίας. Ξεκινά υποστηρίζοντας πως η σύγκρουση ανάμεσα στις διαφορετικές ορμές του ακρατή αλλά και του εγκρατή φαίνεται σε πολλούς ως εξαναγκασμός, αφού καταλήγουν να πράξουν κατά κάποιον τρόπο ενάντια στον εαυτό τους. Πιο συγκεκριμένα, ο εγκρατής εξαναγκάζεται να απομακρυνθεί από τις ροπές της επιθυμίας του, ενώ ο ακρατής υποκύπτοντας στην επιθυμία απομακρύνεται από τη λογική του (*ἐναντίας γὰρ ὀρμᾶς ἔχων αὐτὸς ἕκαστος αὐτῷ πράττει, ὥσθ' ὃ τ' ἐγκρατῆς βία, φασίν, ἀφέλκει αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἡδέων ἐπιθυμιῶν (ἀλγεῖ γὰρ ἀφέλκων πρὸς ἀντιτείνουσαν τὴν ὀρεξιν), ὃ τ' ἀκρατῆς βία παρὰ τὸν λογισμὸν*). Ταυτοχρόνως, εύλογα θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι και οι δύο πράττουν εκουσίως και όχι βιαίως. Ο ακρατής πράττει σύμφωνα με όσα θεωρεί

ευχάριστα, αποφεύγοντας τη λύπη, και κατά αυτό τον τρόπο δρα εκούσια. Ο εγκρατής από την άλλη πείθεται από το λόγο του και αποφεύγει τις ηδονές (*ἤττον δὲ δοκεῖ λυπεῖσθαι: ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ἢ ἀκολουθεῖ χαίρων, ὥστε ὁ ἀκρατής μᾶλλον ἐκὼν καὶ οὐ βία, ὅτι οὐ λυπηρῶς*) και εφόσον η πειθὴ εἶναι ἀντίθετη στη βία (*ἢ δὲ πειθὴ τῇ βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ ἀντιτίθεται*), τότε ο εγκρατής δεν πράττει εξαναγκαζόμενος, ἀλλὰ εκουσίως (*ὁ δ' ἐγκρατής ἐφ' ᾧ πέπεισται ἄγει, καὶ πορεύεται οὐ βία, ἀλλ' ἐκὼν*). Ο Αριστοτέλης, ἐπιλύει αὐτὴ τὴ σύγχυση υποστηρίζοντας ὅτι λόγος για εξαναγκασμὸ μπορεί να γίνεται μόνο ὅταν η ἀρχὴ τῆς πράξης προέρχεται ἔξωθεν τοῦ ἀτόμου. Ὅταν η ἀρχὴ προέρχεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν πράττοντα, τότε δεν μπορεί να γίνει λόγος για εξαναγκασμὸ (*ὅταν μὲν γὰρ τι τῶν ἔξωθεν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὀρμὴν κινῆ ἢ ἡρεμίζῃ, βία φαμέν, ὅταν δὲ μὴ, οὐ βία*). Συνεπῶς, ἀφοῦ στην ἀκρασία, ὅσο και στην ἐγκράτεια, η ἀρχὴ προέρχεται ἐκ τῶν ἐσω (*ἐν δὲ τῷ ἀκρατεῖ καὶ ἐγκρατεῖ ἢ καθ' αὐτὸν ὀρμὴ ἐνοῦσα ἄγει (ἄμφω γὰρ ἔχει)*), τὸ ἀτομο δεν μπορεί να θεωρηθεῖ πως εξαναγκάζεται. Ἀμφότεροι ἔχουν μέσα τους και τὴν ἡδονὴ και τὴ λύπη (*ἔτι καὶ ἡδονὴ καὶ λύπη ἐν ἀμφοτέροις ἔνεστι*), ο εγκρατής που ἀκολουθεῖ τὴ λογικὴ, λυπάται που δεν ικανοποιεῖται ἡ ἐπιθυμία του (*καὶ γὰρ ὁ ἐγκρατευόμενος λυπεῖται παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττων ἤδη, καὶ χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἡδονήν, ὅτι ὕστερον ὠφελήθησεται, ἢ καὶ ἤδη ὠφελεῖται ὑγιαίνων*) ἐνῶ παράλληλα, ο ἀκρατής χαίρεται που ἀκολουθεῖ τὴν ἐπιθυμία του και λυπάται που ἀντιτίθεται στη βούλησή του (*ὁ ἀκρατής χαίρει μὲν τυγχάνων ἀκρατευόμενος οὐ ἐπιθυμεῖ, λυπεῖται δὲ τὴν ἀπ' ἐλπίδος λύπην, οἶεται γὰρ κακὸν πράττειν*). Κατὰ κάποιον τρόπο, ἕκαστο μέρος τῆς ψυχῆς εξαναγκάζεται ἀπὸ τὸ ἄλλο. Στον ἀκρατὴ ὁ λόγος εξαναγκάζεται ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία, ἐνῶ τὸ ἀντίστροφο ἰσχύει για τὸν ἐγκρατὴ (*ὥστε τὸ μὲν βία ἐκάτερον φάναι ποιεῖν ἔχει λόγον, καὶ διὰ τὴν ὄρεξιν καὶ διὰ τὸν λογισμὸν ἐκάτερον ἄκοντα ποτὲ πράττειν: κεχωρισμένα γὰρ ὄντα ἐκάτερα ἐκκρούεται ὑπ' ἀλλήλων*). Συνολικὰ ὠστόσο, υποστηρίζει ὁ Σταγειρίτης, ἡ ψυχὴ δρα εκούσια, ἀφοῦ τόσο ὁ λόγος ὅσο και ἡ ἐπιθυμία εἶναι δοσμένα ἀπὸ τὴ φύση και βρίσκονται ἐντὸς τῆς ψυχῆς. (*ὅθεν καὶ ἐπὶ τὴν ὄλην μεταφέρουσι ψυχὴν, ὅτι τῶν ἐν ψυχῇ τι τοιοῦτον ὀρῶσιν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν μορίων ἐνδέχεται τοῦτο λέγειν: ἢ δ' ὄλη ἐκούσα ψυχὴ καὶ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ τοῦ ἐγκρατοῦς πράττει, βία δ' οὐδέτερος, ἀλλὰ τῶν ἐν ἐκείνοις τι, ἐπεὶ καὶ φύσει ἀμφοτέρα ἔχομεν*).

Ο ἀκρατής, συνεπῶς, δρα εκούσια και ἐπιλέγει τὴ λανθασμένη πράξη. Τὶ ὅμως εἶναι αὐτὸ που τὸν διαχωρίζει ἀπὸ τὸν ἀκόλαστο, ὁ ὁποῖος ἐπιλέγει ἴσως τὴν ἴδια λανθασμένη πράξη;

Η κακία του ακόλαστου, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, μοιάζει με την υδρωπικία ή τη φθίση -χρόνιες και ανίατες ασθένειες- ενώ η ακρασία με την επιληψία, η οποία παρόλο που είναι μια μόνιμη ασθένεια, κάνει την εμφάνισή της ανά διαστήματα και είναι δυνατόν να τεθεί υπό έλεγχο (1150b29-36). Το ιατό της ακρασίας έγκειται στην έλλειψη προαίρεσης εκ μέρους του ατόμου. Ο ακρατής παραβιάζει τον ορθό λόγο αλλά το κάνει *παρά προαίρεσιν* (1151a5-14) και αυτή είναι η διαφορά του από τον ακόλαστο, ο οποίος *έμμένει τῇ προαιρέσει* (1150b29). Ο ακόλαστος για αυτό το λόγο χαρακτηρίζεται πονηρός ενώ ο ακρατής ημι-πόνηρος (*πονηρός δ' οὐ: ἢ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής: ὥσθ' ἡμιπόνηρος. καὶ οὐκ ἄδικος: οὐ γὰρ ἐπίβουλος* 1152a16-18). Απόδειξη της επιεικούς προαίρεσης του ακρατή είναι η ένδειξη μεταμέλειας για την πράξη του (*μεταμελητικὸς πᾶς*). Η ένδειξη μεταμέλειας, επομένως, δεν αφορά την πράξη από άγνοια -κάτι που θα την καταστύψει ακούσια- αλλά την καλή προαίρεση του ακρατή.

Η εναντίωση του ακρατή στην προαίρεσή του και η ένδειξη μεταμέλειας είναι και το στοιχείο που τον διακρίνει από τον ακόλαστο. Ο ακόλαστος πράττει βάσει της προαίρεσής του και δεν μετανοεί για τις φαύλες πράξεις του¹⁹⁹. Η προαίρεση, άλλωστε, είναι καλύτερος γνώμονας για να αναδειχθεί το ήθος κάποιου (1111b30-1112a13).

Κατά αυτόν τον τρόπο, ο Αριστοτέλης καθιστά την πράξη του ακρατή εκούσια και τη διαχωρίζει από την κακία. Πρέπει να σημειωθεί, επίσης, ότι ο ακρατής, δεν δρα μόνο ενάντια στην προαίρεση του αλλά και *παρά τὴν βούλησιν* (1136b6-7)²⁰⁰, ένα εκ των τριών αριστοτελικών *ὀρέξεων*. Παρόλο που δρα και ενάντια στην προαίρεσή του και την βούλησή του, η πράξη του παραμένει εκούσια και ο ακρατής έχει επίγνωση της κατάστασής του (*ἢ δ' ἀκρασία οὐ λανθάνει*)-κάτι που συνεπάγεται ότι γνωρίζει πως θα έπρεπε να δράσει²⁰¹. Επίσης, όπως κατέστη σαφές στο απόσπασμα των *Ἠθικῶν Εὐδαιμονίων*, δρα *ἐπιθυμῶν*²⁰², ακολουθώντας ένα άλλο είδος *ὀρέξεως*.

Παράλληλα, η πραγμάτευση του εκουσίου στα *Ἠθικὰ Εὐδαιμονία* ρίχνει φως σε μια άλλη πτυχή της ακρασίας, μια πτυχή που λάμπει διά της απουσίας της στο 7.3 των

¹⁹⁹ Πρβλ. 1146b22-23, 1148a6-10, 1148a17, 1150b29-32, 1151a6-7, 1152a5-6

²⁰⁰ Πρβλ. *Ἠθικὰ Εὐδαιμονία* 1223b32-33: *βούλεται μὲν γὰρ οὐθεις ἄ οἶται εἶναι κακὰ, πράττει δ' ὅταν γίνηται ἀκρατής*

²⁰¹ Dahl, N. O. (2009). Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will. In G. Anagnostopoulos (Ed.). *A Companion to Aristotle*. 507.

²⁰² Πρβλ. 1111b13-16: *καὶ ὁ ἀκρατής ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὐ*.

Ἠθικῶν Νικομαχείων -δηλαδή την ψυχολογική περιγραφή της ακρασίας ως μια εσωτερική σύγκρουση. Υπό αυτήν την ψυχολογική σκοπιά θα εξετάσουμε την ακρασία στο επόμενο κεφάλαιο.

3.6 Η ακρασία ως σύγκρουση των μερών της ψυχής

Ο Αριστοτέλης αναφέρεται συχνά στην εσωτερική σύγκρουση που βιώνουν ο ακρατής και ο εγκρατής. Πιο συγκεκριμένα, αυτή η εικόνα παρουσιάζεται ήδη από το 1^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* με μια αναλογία της ψυχής και του σώματος. Στην ψυχή συμβαίνει ότι και στο σώμα, όταν ενώ προσπαθούμε να κινήσουμε τα παράλυτα μέρη του προς τα δεξιά, εκείνα κινούνται προς τα αριστερά (*καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προαιρουμένων κινήσαι τούναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται* 1102b19-20). Ο φιλόσοφος, δηλαδή, παρουσιάζει την ακρασία ως μια σύγκρουση των μερών της ψυχής. Αργότερα, στο 9^ο βιβλίο, ο Σταγειρίτης αποτυπώνει την ένταση του ακρατή ανάμεσα στα όσα βούλεται και σε όσα επιθυμεί (*καὶ ἐτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται*). Η εσωτερική σύγκρουση ανάμεσα στη βούληση και την επιθυμία, έχει ως αποτέλεσμα ο ακρατής να επιδιώκει τελικά αντί των αγαθών, τα ευχάριστα· τα ευχάριστα που τελικά θα τον βλάψουν (1166b7-10). Η σύγκρουση αυτή αφορά δύο ορέξεις και περιγράφεται αναργέστερα στο *Περὶ Ψυχῆς*. Στο αριστοτελικό σύμπαν, η *ὄρεξις*, χωρίζεται σε *ἐπιθυμία*, *θυμὸ* και *βούλησιν*²⁰³.

Στο *Περὶ Ψυχῆς*, 433b5- 434a15 ο Αριστοτέλης εξετάζει τις ψυχολογικές αιτίες της κίνησης και περιγράφει τη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο αντικρουόμενες ορέξεις (*ἐπεὶ δ' ὀρέξεις γίνονται ἐναντίαι ἀλλήλαις*). Οι ορέξεις μπορούν να αντικρούονται όταν ο λόγος συμβαίνει να είναι αντίθετος στις επιθυμίες (*τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμῖαι ἐναντίαι ᾧσι*). Αιτία της σύγκρουσης τίθεται το γεγονός πως η επιθυμία επιδιώκει μόνο το προσωρινό ευχάριστο, ενώ ο νους στοχεύει στο μελλοντικό αγαθό (*γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἢ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη)*). Το παροντικό ευχάριστο, σημειώνει ο φιλόσοφος, φαίνεται απόλυτα ευχάριστο και απόλυτα καλό διότι δεν βλέπει κάποιος το μέλλον (*φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἢ δὲ καὶ ἀπλῶς ἢ δὲ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον*) και έτσι δημιουργείται σύγκρουση ανάμεσα στο φαινομενικό αγαθό και το πραγματικό αγαθό. Ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύονται τα αντικείμενα της αίσθησης είναι μέσω της φαντασίας. Το αντικείμενο της επιθυμίας (*τὸ ὀρεκτικόν*), σημειώνει ο Αριστοτέλης, δεν υπάρχει *ἄνευ φαντασίας*, η οποία μπορεί να είναι είτε *λογιστική* είτε *αἰσθητική*, η πρώτη ανήκει μόνο στον άνθρωπο ενώ η αισθητική

²⁰³ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*, 1223a26-27 και *Περὶ Ψυχῆς*, 414b2

φαντασία είναι κοινή σε όλα τα ζώα²⁰⁴. Η λογιστική φαντασία, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο του ανθρώπου διότι ως ον έχει τη δυνατότητα να συλλογίζεται ποια πράξη πρέπει να επιλέξει (*πότερον γαρ πράξει τόδε ἢ τόδε*). Η επιλογή του ατόμου καθορίζεται, σύμφωνα με το φιλόσοφο, από εκείνο που θεωρεί πως θα του προσφέρει ο μεγαλύτερο αγαθό²⁰⁵. Το γεγονός ότι τα ζώα δεν μπορούν να σκεφτούν ανάλογα, είναι και η αιτία που δεν έχουν την *φαντασία ἐκ συλλογισμοῦ*- τη λογιστική φαντασία- και για αυτό η άλογη επιθυμία δεν έχει την ικανότητα της βούλευσης (*τὸ βουλευτικόν*). Πολλές φορές, ωστόσο, ο λόγος νικά την επιθυμία και ενεργοποιεί τη βούληση. Άλλες φορές όμως η επιθυμία νικά τη βούληση, πράγμα που συμβαίνει χαρακτηριστικά στην περίπτωση της ακρασίας (*νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ ὅτε μὲν αὕτη ἐκείνην, ὅτε δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ σφαῖρα, ἢ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται*)²⁰⁶.

Η εξήγηση της ακρασίας ως σύγκρουση απουσιάζει από το 7^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και ο Αριστοτέλης έχει συχνά κατηγορηθεί για αυτό²⁰⁷. Η ένταση στην οποία βρίσκεται ο ακρατής, θα μπορούσε ίσως να αποτυπωθεί στην ύπαρξη των δύο αντικρούμενων συλλογισμών, παρόλο που ο φιλόσοφος δεν δηλώνει ρητά μια τέτοια σύνδεση. Εκείνο που μπορεί να λεχθεί με σιγουριά, είναι ότι ο ακρατής δρα *ἐπιθυμῶν* και ενάντια στην προαίρεσή του, η οποία έχει χαρακτηριστεί ως *βουλευτική ὄρεξις* των *ἐφ' ἡμῖν* (1113a10-11) αλλά και *ὄρεκτικὸς νοῦς* ή *διανοητικὴ ὄρεξις* (1139b4-5). Οι αναφορές στην φαντασία, η οποία ερμηνεύει τα αισθητικά αντικείμενα και συνεπώς έχει εξέχουσα σημασία για την πράξη, είναι επίσης περιορισμένες. Η φαντασία, σχολιάζει ο Αριστοτέλης, είναι ικανή να κινήσει την ακρασία ως προς το θυμό, η οποία χαρακτηρίζεται ως λιγότερο επονείδιστη από την ακρασία *ἀπλῶς*, δηλαδή την ακρασία ως προς τις σωματικές ηδονές (1148a) διότι ο θυμός, σημειώνει ο Σταγειρίτης, υπακούει ως ένα σημείο στην λογική. Είναι ωστόσο, σαν να την παρακούει. Οι ακρατεῖς ως προς το θυμό μοιάζουν με τους υπηρέτες που πριν ακούσουν καλά τα όσα τους προστάζουν οι αφέντες τους, βιάζονται να προχωρήσουν στην πράξη που θεωρούν ότι πρέπει να κάνουν, και έτσι κάνουν λάθος ως προς την εντολή που τους δόθηκε. Θα μπορούσαν, επίσης, να παρομοιαστούν με σκυλιά που

²⁰⁴ Πρβλ. *Περὶ ζώων κινήσεως*, 702a17-20.

²⁰⁵ Πρβλ. *Μετὰ τα φυσικά*, 1072a29

²⁰⁶ Πρόκειται για μια ερμηνεία του κειμένου καθώς τα υποκείμενα των ρημάτων *νικᾷ* και *κινεῖ* δεν είναι σαφή.

²⁰⁷ Βλ. Ross (2010): 318.

ξεκινούν το γαύγισμα στο άκουσμα οποιουδήποτε θορύβου, πριν προλάβουν να καταλάβουν αν πρόκειται για κάποιο οικείο πρόσωπο ή όχι. Παρόμοια, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, ο θυμός επειδή εκ φύσεως χαρακτηρίζεται από έξαψη και βιασύνη, ακούει σε ένα βαθμό τη λογική αλλά δεν προλαβαίνει να την κατανοήσει πλήρως. Αν μέσω της λογικής ή της φαντασίας το άτομο καταλάβει ότι προσβλήθηκε και πρέπει να αντιδράσει με ένα συγκεκριμένο τρόπο, τότε σαν να είχε ήδη οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι πρέπει να επιτεθεί, ξεσηκώνεται αμέσως (1149a24-a34). Τέλος, το άτομο μπορεί να προβεί στην πράξη κατευθυνόμενο από την επιθυμία. Σε αυτή την περίπτωση ακρασίας, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, αρκεί η λογική ή η φαντασία να «πουν» ότι κάτι είναι ευχάριστο και αμέσως ο ακρατής ορμά προς την απόλαυση (1149a34-b1). Τέλος, ο φιλόσοφος αναφέρεται στην ακρασία για να χαρακτηρίσει τους *μελαγχολικούς ακρατείς*, οι οποίοι λόγω της ορμητικότητάς τους δεν περιμένουν να ακούσουν τη λογική και ακολουθούν την φαντασία (*οἱ δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ*, 1150a28).

Όπως ήδη ειπώθηκε, η εσωτερική σύγκρουση του ατόμου, στην πραγμάτευση της ακρασίας στο 7^ο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* θα μπορούσε να υπονοείται πίσω από τη σύγκρουση του «καλού» και του «φαύλου συλλογισμού», ωστόσο το γεγονός πως η ακρασία δεν αναλύεται ως ψυχολογικό φαινόμενο έχει οδηγήσει ορισμένους μελετητές να αποδώσουν δύο ασύμβατες θεωρίες στον Αριστοτέλη. Οι μεν, θεωρούν κρηπίδα της θεωρίας του Σταγειρίτη το 7.3 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και αποδίδουν στον Αριστοτέλη μια νοησιαρχική αντίληψη της ακρασίας ενώ οι δε, προσπαθούν να περιορίσουν τα προβλήματα που δημιουργούνται από την πραγμάτευση της ακρασίας ως ένα είδος άγνοιας και επικεντρώνονται στα σημεία που ο φιλόσοφος παρουσιάζει την εσωτερική σύγκρουση του ακρατή. Ο Destrée προσπαθώντας να δώσει μια κατευναστική λύση θα υποστηρίξει ότι η ακρασία είναι αποτέλεσμα μιας κατάστασης στην οποία η επιθυμία παίρνει τα ηνία, λόγω απουσίας της βούλησης. Η βούληση με τη σειρά της λείπει ως μια αποτυχία της λογιστικής φαντασίας να λειτουργήσει. Η αποτυχία αυτή έχει ως αποτέλεσμα να λειτουργεί μόνο η αισθητική φαντασία, η οποία αναπαριστά το εκάστοτε αντικείμενο ως φαινόμενο αγαθό. Ο ακρατής χάνει τη δυνατότητά του να αξιολογήσει την κατάσταση διότι δεν βλέπει την αρχή της πράξης του -δεν χρησιμοποιεί την επιμέρους γνώση στην συγκεκριμένη περίπτωση, τοποθετώντας την μαζί με την καθολική που δείχνει το μέγιστο καλό. Κατά αυτόν τον

τρόπο, η επιθυμία και η αισθητική φαντασία προκαλούν τη γνωστική ανεπάρκεια του ακρατούς.²⁰⁸

Η θεωρία του Destrée είναι κατά τη γνώμη μου ιδιαίτερα πειστική. Ωστόσο, ορισμένοι μελετητές την θεωρούν προβληματική. Παραδείγματος χάριν, ο Müller παρατηρεί ότι ενώ η πρόταση του Destrée είναι ελκυστική, έρχεται αντιμέτωπη με ποικίλα προβλήματα καθότι ο Αριστοτέλης δεν προσδιορίζει το ακριβές περιεχόμενο της λογιστικής φαντασίας²⁰⁹.

²⁰⁸ Destrée (2007): 139-165

²⁰⁹ Βλ. Müller (2015): note 78, 21.

3.7 Συμπέρασμα

Καθίσταται φανερό ότι η αριστοτελική προσέγγιση της ακρασίας είναι πολύπλευρη και έρχεται αντιμέτωπη με ποικίλα ερμηνευτικά ζητήματα. Θεωρώ πως το αριστοτελικό κείμενο αφήνει κάποια από αυτά τα ζητήματα ανοικτά και το ενδεχόμενο ύπαρξης μιας γενικώς αποδεκτής ερμηνείας φαντάζει ουτοπικό. Ανακεφαλαιώνοντας, πρέπει να σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την ακρασία (ή έστω μια μορφή της) ως μια κατάσταση που ενέχει γνωστικό λάθος και μπορεί να εξηγηθεί ως τέτοιο. Είναι δυνατόν να υποθέσουμε πως ο ακρατής εξάγει κανονικά το συμπέρασμα του καλού συλλογισμού που τον πληροφορεί ότι δεν πρέπει να προβεί στην συγκεκριμένη πράξη ενώ παράλληλα είναι δυνατό να θεωρήσουμε ότι δρα ακρατώς διότι αδυνατεί να αναγνωρίσει πως η συγκεκριμένη περίσταση (ή η κατάσταση του ίδιου, π.χ. ότι είναι διαβητικός), περιλαμβάνεται στην απαγόρευση του καθολικού κανόνα που έχει μέσα του. Όποια περίπτωση κι αν θεωρήσουμε πως προσεγγίζει καλύτερα την αριστοτελική εξήγηση του φαινομένου, πρέπει να έχουμε στο νου μας πως η κατάσταση του ακρατή θυμίζει αυτή του κοιμώμενου ή του μεθυσμένου. Ο ακρατής εξαιτίας της κατάστασής του, αδυνατεί να χρησιμοποιήσει ως κίνητρο μια απόφαση που έχει ήδη πάρει και δρα ενάντια στην *προαίρεση* του. Η νοητική του κατάσταση επισκιάζεται από το πάθος και η δυνατότητά του να αξιολογεί σωστά τα δεδομένα της αίσθησής παρεμποδίζεται από την επίδραση των επιθυμιών του και τις αλλαγές που μπορούν να δημιουργήσουν στη φυσιολογία του. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο ακρατής αδυνατεί να κινηθεί βάσει της λογικής του και να «δει» πέρα από το φαινομενικό αγαθό -την ηδονή. Είτε εξάγει το συμπέρασμα ενός πρακτικού συλλογισμού, είτε αναγνωρίσει την επιμέρους κατάσταση, η αδυναμία του έγκειται στο ότι δεν έχει *ενεργή κατανόηση* της σημασίας της πληροφορίας αυτής. Ακόμη και στην περίπτωση που το άτομο μπορεί να εκφέρει λεκτικά το ότι δεν θα έπρεπε να προχωρήσει στην αντίστοιχη πράξη, θα πρέπει να θεωρήσουμε πως δεν πιστεύει πραγματικά τα όσα λέει και χρησιμοποιεί τα λόγια όπως ένας ηθοποιός. Εν πάση περιπτώσει, αυτό που κατά τη γνώμη μου έχει μεγαλύτερη σημασία είναι ότι ο Σταγειρίτης αναδεικνύει την ακρασία ως μορφή εκούσιας κακίας. Το άτομο, όταν έρθει αντιμέτωπο με την επιθυμία του, αποδεικνύεται αδύναμο να πράξει σύμφωνα με αυτό που γνωρίζει ότι προάγει το απώτερο και βέλτιστο προσωπικό καλό. Η

γνωστική αποτυχία του συνίσταται τελικά σε μια αποτυχία του χαρακτήρα του²¹⁰, στο βαθμό που χάνει τη δυνατότητα να δράσει με λογικό τρόπο, όταν έρχεται αντιμέτωπος με τις επιθυμίες του²¹¹. Όπως ορθά παρατηρεί ο Burnyeat η ακρασία είναι ζήτημα της συνολικής ηθικής ανάπτυξης του ατόμου. Ο Αριστοτέλης, όσον αφορά στο θέμα της γνώσης, δικαιώνει μερικώς το Σωκράτη, ωστόσο, κατά τη γνώμη μου αυτό που επιτυγχάνει μέσω της πραγμάτευσής του είναι περισσότερο μια μομφή προς τον Πλάτωνα. Η μομφή αυτή αφορά στην αδυναμία του Πλάτωνα να αποδώσει στον ακρατή το βάρος της κακής πράξης του. Θεωρώ πως ακριβώς αυτή η ρητή αναγνώριση της πιθανής εκούσιας κακίας είναι το πλεονέκτημα της αριστοτελικής ηθικής έναντι της πλατωνικής. Επιπροσθέτως, ο Σταγειρίτης δεν χρειάζεται να αναιρέσει την πεποίθηση ότι κάθε άνθρωπος επιδιώκει αυτό που θεωρεί μεγαλύτερο αγαθό και να αποδώσει οποιαδήποτε παρέκκλιση είτε ως άγνοια αυτού του αγαθού είτε ως λανθασμένη γνώμη, όπως οι δύο προκάτοχοί του. Σημειώνει απλώς πως είναι δυνατόν το άτομο να έχει μια συγκεχυμένη γνώση για αυτό το αγαθό η οποία παραμένει ανενεργή υπό την επίδραση της επιθυμίας. Κατά αυτόν το τρόπο, ο ακρατής τίθεται υπεύθυνος για την κατάσταση στην οποία βρίσκεται χωρίς αυτό να συνεπάγεται πως είναι απόλυτα κακός. Υπάρχει μέσα του μια καλή προαίρεση, την οποία αποτυγχάνει να εναρμονίσει με τις επιθυμίες του και έτσι προχωρά σε αξιόμεμπτες πράξεις. Πρέπει, συνεπώς να ψέγεται, όχι όμως στο βαθμό που ψέγεται ο ακόλαστος. Ο ακρατής δεν είναι κακός με τον ίδιο τρόπο, είναι απλώς αδύναμος και η αδυναμία αυτή δημιουργείται από την λανθασμένη ή ελλιπή διαπαιδαγώγηση των επιθυμιών του. Κατά αυτό τον τρόπο ο Αριστοτέλης βρίσκει μια θέση για τον ακρατή στο ηθικό του σύμπαν.

²¹⁰ Rorty, A. O. (ed). (1980). "Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7". *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 279-281

²¹¹ Müller (2015): 30.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Με τον Αριστοτέλη ολοκληρώνεται αυτή η περιδιάβαση στις φιλοσοφικές διαδρομές της ακρασίας. Η δυσκολία που αντιμετωπίζουν ο Σωκράτης και ο Πλάτων στην αντιμετώπιση του φαινομένου ελλοχεύει στα όσα η παραδοχή της ακρασίας συνεπάγεται για την ανθρώπινη φύση. Η παραδοχή της ακρασίας είναι συγχρόνως παραδοχή ηθικής αδυναμίας και μιας ενδότερης ψυχολογικής σύγκρουσης στην οποία νικητής μπορεί να αναδειχθεί η επιθυμία και όχι ο νους. Διακύβευμα της παραδοχής είναι η αμφισβήτηση του άκρως ορθολογικού ηθικού συστήματός το οποίο ενστερνίζονται οι συγκεκριμένοι φιλόσοφοι. Η εμπειρία, ωστόσο, δείχνει ότι ο άνθρωπος συχνά βρίσκεται σε πάλη με τον ίδιο του τον εαυτό και αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην ορθολογικότητα και την άλογη επιθυμία. Το ερώτημα που τίθεται συνεχώς και στέκεται ως βράχος απέναντι στην ακρασία, είναι η αδυναμία κατανόησης της υπαρκτότητας μιας κατάστασης στην οποία κάποιος γνωρίζει το προσωπικό καλό, εκείνο που προάγει την ευδαιμονία του, και δεν το επιλέγει.

Ερχόμενοι αντιμέτωποι με το ακρατικό φαινόμενο, οι φιλόσοφοι που μελετήθηκαν προχωρούν κάθε φορά ένα βήμα παραπέρα προς την επίλυση του παραδόξου. Κατέστη σαφές ότι οι φιλοσοφικές θέσεις του Σωκράτη, όπως εξάγονται από τα ξενοφώντεια *Απομνημονεύματα* και όπως παρουσιάζονται στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*, καθιστούν την πιθανότητα ακρασίας ανύπαρκτη. Η εξίσωση της αρετής με τη γνώση, η διατήρηση της θέσης της ακούσιας κακίας και ο περιορισμός των επιθυμιών σε έλλογες πεποιθήσεις που έχουν ως αποκλειστικό στόχο το αγαθό, δημιουργούν το κατάλληλο πλαίσιο για να εξαλειφθεί οποιαδήποτε πιθανότητα συνύπαρξης γνώσης και λανθασμένης πράξης, και συνεπώς ακρασίας.

Έπειτα, ο Πλάτων κάνει δειλά βήματα προς διαφορετική κατεύθυνση. Ο φιλόσοφος αναγνωρίζει μέρη στην ψυχή, με διαφορετικές επιθυμίες. Έτσι είναι δυνατό το άτομο να γνωρίζει το καλό, με το ένα μέρος της ψυχής -το λογιστικό- αλλά να επιθυμεί κάτι άλλο με το κατώτερο μέρος της- το επιθυμητικό, το οποίο στοχεύει πάντοτε στην εκπλήρωση μη έλλογων επιθυμιών, δηλαδή απλών πόθων. Κατά αυτόν τον τρόπο ο Πλάτων, θέτει τις απαραίτητες προϋποθέσεις στις οποίες η ψυχολογική σύγκρουση είναι δυνατόν να αναδείξει νικητή την επιθυμία και όχι τη λογική. Ωστόσο, η εμμονή του φιλοσόφου στην πρωτοκαθεδρία της γνώσης αλλά και η μεταφυσική του, τον αναγκάζουν να θεωρήσει πως η νίκη της επιθυμίας δεν συνιστά ήττα της γνώσης

αλλά ήττα της αληθούς γνώμης. Η γνώση δεν αφορά την αισθητή πραγματικότητα και δεν μπορεί να ηττηθεί. Παράλληλα, ο Πλάτων αρνείται να δεχθεί πως η κακία είναι εκούσια. Ακόμη κι αν στο στερνό έργο του, τους *Νόμους*, αναγνωρίζει μια μορφή εκούσιας κακίας, ο φιλόσοφος αποδεικνύεται αρκετά διστακτικός προς αυτή τη θέση. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο Πλάτων φαντάζει να παραπαίει ανάμεσα στην εξήγηση και αναγνώριση της ακρατούς πράξης και στην διατήρηση των φιλοσοφικών του πεποιθήσεων.

Ο Σταγειρίτης όπως συνηθίζει, διαλέγεται με τους προκατόχους του χωρίς να διστάζει να σταθεί απέναντί τους και να αναμορφώσει τις φιλοσοφικές τους θέσεις. Στην περίπτωση της ακρασίας, ο Αριστοτέλης, φαίνεται να χρησιμοποιεί στο μέγιστο το φιλοσοφικό υπόβαθρο που λαμβάνει και καταφέρνει να δημιουργήσει το απαραίτητο πλαίσιο μέσα στο οποίο αναγνωρίζεται ένα είδος γνώσης που ηττάται. Η γνώση αυτή δεν είναι επιστημονική και όσον αφορά αυτό η σωκρατική πεποίθηση δικαιώνεται, είναι, όμως, η γνώση που παρέχει η επιμέρους προκείμενη και αφορά πληροφορίες για την αισθητή πραγματικότητα. Αυτή η γνώση δεν είναι η γνώση με την πλήρη της σημασία και είναι δυνατό να χάσει τη μάχη όταν έρθει αντιμέτωπη με την επιθυμία. Η πραγμάτευσή του Αριστοτέλη, παρά τα σκοτεινά και περίπλοκα σημεία της, καταφέρνει να ρίξει φως στην ακρασία και να επιλύσει αρκετά από τα προβλήματα των προκατόχων του. Εξέχουσα σημασία έχει το γεγονός πως ο Αριστοτέλης καθιστά το άτομο υπεύθυνο για τις πράξεις του παρέχοντάς του έτσι μαζί με την ευθύνη της πράξης και κάποια ελευθερία επιλογής. Η κακία μπορεί να είναι εκούσια και το άτομο φέρει ευθύνη για την καλλιέργειά της. Εύλογα, συνεπώς, μπορεί να ειπωθεί πως ο Αριστοτέλης καταφέρνει να ανοίξει το δικό του δρόμο στα ηθικά ζητήματα και προχωρά την ηθική φιλοσοφία ένα βήμα παραπέρα- κάτι που καθίσταται αρκετά σαφές μέσω της ρητής αναγνώρισης και ανάλυσης της ακρασίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτογενείς πηγές

- ❖ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*
- ❖ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*
- ❖ Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Μεγάλα*
- ❖ Αριστοτέλης, *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*
- ❖ Αριστοτέλης, *Περὶ Ἐνυπνίων*
- ❖ Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων κινήσεως*
- ❖ Αριστοτέλης, *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*
- ❖ Αριστοτέλης, *Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*
- ❖ Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς*
- ❖ Ξενοφών, *Ἀπομνημονεύματα*
- ❖ Πλάτων, *Θεαίτητος*
- ❖ Πλάτων, *Νόμοι*
- ❖ Πλάτων, *Πολιτεία*
- ❖ Πλάτων, *Πρωταγόρας*
- ❖ Πλάτων, *Σοφιστής*
- ❖ Πλάτων, *Φίληβος*

Δευτερογενής Βιβλιογραφία

- ❖ Adam, J. (ed). (1902). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ❖ Allen J. V. (2015). "Practical and theoretical knowledge in Aristotle". In D. Henry & K.M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.49-70.
- ❖ Anagnostopoulos, G. (1994). *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- ❖ Annas, J. (1980). "Aristotle on Pleasure and Goodness." In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 285-99.
- ❖ Annas, J. (2006). *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*. Χ. Ζαφειρόπουλος, Π. Μπουρλάκης (Επιμ.) Χ. Γραμμένου (Μτφ). Αθήνα: Καλέντης.
- ❖ Bartlett, R. C., & Collins, S. D. (2011). *Aristotle's Nicomachean ethics*. Chicago: University of Chicago Press
- ❖ Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Bobonich, C. (2007). "Plato On Akrasia And Knowing Your Own Mind". In C. Bobonich & P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 41-60.
- ❖ Bobonich, C. (2009). "Nicomachean Ethics VII, 1150a9-1150b28: Akrasia and Self-control, and Softness and Endurance". In C. Natali (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 130-156.
- ❖ Bobonich, C. (2017). "Agency in Plato's Republic". *Oxford Handbooks Online*. Retrieved from <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-7>.
- ❖ Boeri, M. (2005). "The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia". In Ricardo Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes From the Work of Richard Sorabji*. Oxford: Clarendon Press. 384-410.
- ❖ Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Broadie, S. (2009). "Nicomachean ethics VII. 8-9 (1151b22) : akrasia, enkrateia, and look-alikes". In C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 157-172.

- ❖ Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. (2007). "Socrates on Akrasia, Knowledge, and the Power of Appearance". In C. Bobonich & P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 1-18.
- ❖ Burger, R. (2008). *Aristotle's Dialogue with Socrates: On the Nicomachean Ethics*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- ❖ Burnyeat, M. F. (1980). "Aristotle on learning to be good". In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 69-92.
- ❖ Burnyeat, M. F. (2006). "The truth of tripartition". *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (1): 1-23.
- ❖ Bussanich, J. & Smith, N. D. (eds.) (2013). *The Bloomsbury Companion to Socrates*. UK, USA: Bloomsbury Publishing Plc.
- ❖ Charles, D. (1984). *Aristotle's philosophy of action*. London: Duckworth.
- ❖ Charles, D. (2007). "Aristotle's Weak Akrates: What Does Her Ignorance Consist In". In C. Bobonich & P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 193-214.
- ❖ Charles, D. (2009). "Nicomachean Ethics VII. 3: Varieties of Akrasia". In C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 41-71.
- ❖ Charles, D. (2011). "Akrasia: the rest of the story? " In M. Pakaluk & G. Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford: Oxford University Press. 187-209
- ❖ Charles, D. (2015). "Aristotle on Practical and Theoretical Knowledge". In D. Henry & K.M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 71-93
- ❖ Cleary, J. (2007). "Akrasia and Moral Education in Aristotle". In S. Stern-Gillet, Suzanne & K. Corrigan (eds.), *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato: Essays in Honour of Denis O'brien*. Leiden, Boston: Brill. 43-64.
- ❖ Clouser, R. A. (1968). "Aristotle's theory of incontinence". *Philosophia Reformata*, 33(1-2), 90-99.
- ❖ Cooper, J. M. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ❖ Cooper, J. M. (2009). "Nicomachean Ethics VII. 1-2 : Introduction, Method, Puzzles". In C. Natali, (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 9-41.
- ❖ Dahl, N. O. (1984). *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

- ❖ Dahl, N. O. (2009). "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will". In G. Anagnostopoulos (Ed.). *A Companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell. 498-511.
- ❖ Destrée, P. (2007). "Aristotle on the Causes of Akrasia". In C. Bobonich & P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 139-165.
- ❖ Dorion, L. (2006). "Xenophon's Socrates". In S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds.). *A Companion to Socrates*. UK: Blackwell Publishing.
- ❖ Düring I, (2003). *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, (Α' τόμος: Π. Κοτζιά-Παντελή (μτφ), Β' τόμος: Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα (μτφ). Αθήνα: MIET
- ❖ Gosling, J. C. B. (1990). *Weakness of the Will*. London: Routledge.
- ❖ Gosling, J. C. B. (1993). "Mad, Drunk or Asleep?: Aristotle's Akrotic". *Phronesis*, 38(1), 98-104.
- ❖ Gottlieb, P. (2006). "The Practical Syllogism". In R. Kraut (ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell. 218–233.
- ❖ Grgić, F. (2002). "Aristotle on the Akrotic's Knowledge". *Phronesis* 47. 336-358.
- ❖ Guthrie, W.K.C. (2001). *Ο Σωκράτης*. Τ. Νικολαΐδης (μτφ). Αθήνα: MIET.
- ❖ Ferrari, G. (ed). (2007). "The Three-Part Soul". *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ❖ Frede, D. (2009). "Nicomachean ethics VIII. 11-12: Pleasure". In C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 183-207.
- ❖ Fortenbaugh, W. W. (2006). *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden: Brill.
- ❖ Francis, S. (2011). " "Under the Influence" – the Physiology and Therapeutics of Akrotia in Aristotle's Ethics". *Classical Quarterly* 61.01, 143–171.
- ❖ Hardie, W. F. R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Henry, D. (2002). "Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrotia". *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (3): 255-270.
- ❖ Hughes, G. (2001). *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*. London, New York: Routledge.
- ❖ Καραμανώλης, Γ. (2009) «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική αρετή». *Υπόμνημα* 8: 51-78.

- ❖ Kenny, A. (1966). "The Practical Syllogism and Incontinence". *Phronesis* 11, 163–84.
- ❖ Kenny, A. (2016). *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- ❖ Klosko, G. (1980). "On the Analysis of "Protagoras" 351B-360E". *Phoenix*, 34(4), 307-322.
- ❖ Knuuttila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Κόντος, Π. (2000). *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία*. Αθήνα: Κριτική
- ❖ Κόντος, Π. (2011). *Aristotle's Moral Realism reconsidered*, New York/ London: Routledge.
- ❖ Κόντος, Π. (2018). *Τα δύο ευ της ευτυχίας: Εισαγωγή στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης
- ❖ Kraut, R. (ed.) (2006). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. UK: Wiley-Blackwell.
- ❖ Kraut, R. (2018). "Aristotle's Ethics". In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>.
- ❖ Κωνσταντινίδη, Δ. Ε. (2013). *Η ελευθερία της βούλησης στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη: ελεύθερη επιλογή και ηθική ευθύνη* (Διδακτορική διατριβή). Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη.
- ❖ Lorenz, H. (2009). "Nicomachean ethics VII. 4: Plain and Qualified Akrasia". In C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press. 72-102.
- ❖ Mele, A. R. (1985). "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action". *History of Philosophy Quarterly* 2, 375-393.
- ❖ Meyer, S. S. (ed.) (2015). *Plato: Laws 1 & 2*. USA: Oxford University Press.
- ❖ Mulhern, J. (1968). "A Note on Stating "The Socratic Paradox" ". *Journal of the History of Ideas*, 29(4), 601-604.
- ❖ Müller, J. (2015). "Aristotle on Actions from Lack of Control". *Philosophers' Imprint* 15.
- ❖ Morris, M. (2006). "Akrasia in the "Protagoras" and the "Republic" ". *Phronesis*, 51(3), 195-229.
- ❖ Moss, J. (2009). "Akrasia and Perceptual Illusion". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91.2. 119–156.

- ❖ Moss, J. (2012). *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. UK: Oxford University Press.
- ❖ Natali, C. (2009). "Nicomachean ethics VII. 5-6: Beastliness, Irascibility, Akrasia". In C. Natali, (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 103-129.
- ❖ Nehamas, A. (1987). "Socratic Intellectualism". In J. J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. II Washington, D.C.: University Press of America. 275-316
- ❖ Nehamas, A. (1992). "What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?". *The Review of Metaphysics*, 46(2), 279-306.
- ❖ Nussbaum, M. C. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ❖ Nussbaum, M. C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- ❖ Owen, G. E. L. (1967). "Tithenai ta Phainomena". In J.M.E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books. 168-76.
- ❖ Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ❖ Rapp C. (2014). «Αντιμετωπίζοντας την αριστοτελική έννοια της βούλησης». In S. Eftymiadis, C. Panayides, P. Thanassas (eds.), *Readings of Aristotle*. Nicosia: Nicosia University Press. 51-69.
- ❖ Reeve, C. D. C. (2002). *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Reeve, C. D. C. (2014). *Nicomachean ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., Inc.
- ❖ Ross, W. D., & Brown, L. (2009). *The Nicomachean ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Ross, W. D. (2010). *Αριστοτέλης*. Μ. Μητσού (μτφ). Αθήνα: MIET.
- ❖ Rorty, A. (1970). "Plato and Aristotle on Belief, Habit, and "Akrasia" ". *American Philosophical Quarterly* 7 (1):50 - 61.
- ❖ Rorty, A. (ed). (1980) "Akrasia and Pleasure". In *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press. 267-284.
- ❖ Santas, G. (1969). "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia". *Phronesis*, 14(2), 162-189.

- ❖ Sassi, M. M. (2008). "The Self, the Soul, and the Individual in the City of the Laws". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume 35. Oxford: Oxford University Press. 125-148
- ❖ Seel, G. (2006). "If you Know What is Best, you Do it: Socratic Intellectualism in Xenophon and Plato". In L. Judson & V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*. New York: Oxford University Press. 20-49.
- ❖ Segvic, H., & Brittain, C. (2008). "Protagoras' Political Art". In M. Burnyeat (ed.). *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. 3-27
- ❖ Segvic, H. & Brittain, C. (2008). "No One Errs Willingly: the Meaning of Socratic Intellectualism". In M. Burnyeat (ed.). *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. 47-86.
- ❖ Scaltsas, T. (1986). "Weakness of will in Aristotle's ethics". *Southern Journal of Philosophy* 24 (3): 375-382.
- ❖ Σκαλτσάς, Θ. (1993). *Ο χρυσός αιώνας της αρετής. Αριστοτελική ηθική*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- ❖ Shields, C. (2007). "Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic." In C. Bobonich & P. Destree (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 61-86.
- ❖ Shields, C. (ed.). (2016). *De Anima*. UK: Oxford University Press.
- ❖ Smith, N. D. (2017). "Aristotle on Socrates". In *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden, The Netherlands: Brill. 601-622.
- ❖ Sorabji, R. (1974). "Aristotle On the Rôle of Intellect in Virtue". In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press. 201-220.
- ❖ Stalley, R. F. (1983). *An Introduction to Plato's Laws*. Great Britain: Basil Blackwell.
- ❖ Stoyles, B. (2007). "Aristotle, Akrasia, and the Place of Desire in Moral Reasoning". *Ethical Theory and Moral Practice*, 10(2), 195-207.
- ❖ Taylor, A. E. (2009). *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*. I. Αρζόγλου (μτφ.). Αθήνα: MIET.
- ❖ Taylor, C.C.W (1992). *Protagoras*. Oxford: Clarendon Press
- ❖ Taylor, C.C.W. (2000). *Socrates: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- ❖ Thero, D. P. (2006). *Understanding Moral Weakness*. Leiden, The Netherlands: Brill

- ❖ Tieleman, T (2009). "Nicomachean ethics VII. 9 (1151b23)-10 : (in)continence in context". In C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 73-182.
- ❖ Urmson, J. (1973). "Aristotle's Doctrine of the Mean". In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 157-170.
- ❖ Urmson, J. (1988). *Aristotle's Ethics*. Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell
- ❖ Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.
- ❖ Vlastos, G. (1996). *Studies in Greek Philosophy, Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- ❖ Vlastos, G. (1969). Socrates on Akrasia. *Phoenix*, 23(1), 71-88.
- ❖ Walsh, J. (1960). *Aristotle's Conception of Moral Weakness*. New York: Columbia University Press.
- ❖ Wiggins, D. (1978). "Deliberation and Practical Reason". In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 221-240.
- ❖ Wiggins, D. (1978). "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire". In A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 241-266.
- ❖ Wilburn, J. (2012). "Akrasia and Self-Rule in Plato's Laws". In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43. Oxford: Oxford University Press. 25-53.
- ❖ Wilburn, J. (2013). "Moral Education and the Spirited Part of the Soul in Plato's Laws. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*". Volume 45. Oxford: Oxford University Press. 63-102.
- ❖ Wilson, J. C. (1879). *Aristotelian studies: I. On the structure of the seventh book of the Nicomachean ethics, chapter I-X*. Oxford: Clarendon Press.
- ❖ Zeyl, D. (1980). "Socrates and Hedonism: "Protagoras" 351b-358d". *Phronesis*, 25(3), 250-269.
- ❖ Ζηγκόν, Ο. (1995). *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*. Α. Γεωργίου (μτφ.). Αθήνα: Γνώση.
- ❖ Zingano, M. (2007). "Akrasia and the Method of Ethics" in C. Bobonich, & P. Destrée, (eds.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 167-183