



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΑΣΛΟΓΛΟΥ ΚΑΛΛΙΟΠΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ ΣΤΗΝ *ΑΝΤΙΓΟΝΗ* ΤΟΥ ΣΟΦΟΚΛΗ ΣΕ ΣΥΝΑ-
ΦΕΙΑ ΜΕ ΤΗΝ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ *ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ*
ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2016

Φιλοσοφικές έννοιες στην *Αντιγόνη* του Σοφοκλή σε συνάφεια με την επι-
χειρηματολογία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* του Αριστοτέλη



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΤΗΜΩΝ

ΤΑΣΛΟΓΛΟΥ ΚΑΛΛΙΟΠΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΕΝΝΟΙΕΣ ΣΤΗΝ *ΑΝΤΙΓΟΝΗ* ΤΟΥ ΣΟΦΟΚΛΗ ΣΕ
ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΜΕ ΤΗΝ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ *ΗΘΙΚΩΝ*
ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2016

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Κωνσταντίνος Πέτσιος, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέπων)
2. Βασιλική Σολωμού-Παπανικολάου, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)
3. Ελένη Γκαστή, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρούσης μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τῆς συγγραφέως.

Αφιερωμένο στην οικογένειά μου
και στη μνήμη της γιαγιάς μου

Περιεχόμενα

Πρόλογος.....	10
Εισαγωγή.....	11
Κεφάλαιο 1ο: Το ιστορικό υπόβαθρο και η κοινωνικό – πολιτική πραγματικότητα κατά την εποχή του Σοφοκλή.	20
Βίος και πνευματική παραγωγή.....	20
Αθήνα, δημοκρατία και τραγωδία	21
Μύθος και θρησκεία στην αρχαία ελληνική τραγωδία	24
Σοφοκλής, <i>Αντιγόνη</i>	27
Ο άνθρωπος ως το δεινότερο ον	30
Η έννοια της τόλμης στον Σοφοκλή.....	34
Οι συνέπειες της <i>ἄτης</i> , η ανθρώπινη ευθύνη και η φρόνηση ως βασικό θεμέλιο για την ευδαιμονία	36
Κεφάλαιο 2ο: Η κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα κατά την εποχή του Αριστοτέλη.....	54
Η ζωή και το έργο του.....	54
Αριστοτέλης, <i>Ἠθικὰ Νικομάχεια</i>	57
Διαχωρισμός των αρετών	64
Ἠθικές αρετές και προαίρεση	64
Διανοητικές αρετές	76
Η έννοια της φρονήσεως.....	76
Κεφάλαιο 3ο: Σοφοκλής – Αριστοτέλης: Ομοιότητες και Διαφορές	88
Ο ευδαιμονιστικός χαρακτήρας της φρονήσεως στον Σοφοκλή και τον Αριστοτέλη.....	88
Summary	98
Βιβλιογραφία	101

Πρόλογος

Η παρούσα Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία εκπονήθηκε στα πλαίσια του Διατμηματικού Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Ελληνική Φιλοσοφία – Φιλοσοφία των Επιστημών» του τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Με την ολοκλήρωση της εργασίας αυτής οφείλω να ευχαριστήσω θερμά τον επιβλέποντα Καθηγητή κ. Κωνσταντίνο Πέτσιο και Διευθυντή του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών για την πολύτιμη καθοδήγησή του σε όλα τα στάδια της έρευνας και της συγγραφής. Τον ευχαριστώ, επίσης, και για το αμέριστο ενδιαφέρον του και τις καίριες και πολύτιμες παρατηρήσεις του.

Ευχαριστώ ακόμη την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Βασιλική Σολωμού-Παπανικολάου για τις ουσιαστικές υποδείξεις και συμβουλές της, οι οποίες με βοήθησαν σημαντικά, ώστε η εργασία να λάβει αυτή τη μορφή. Τέλος, ευχαριστώ την Επίκουρη Καθηγήτρια κ. Ελένη Γκαστή για το μεγάλο ενδιαφέρον της και τις λίαν εποικοδομητικές παρατηρήσεις της.

Θα ήθελα, επίσης, να ευχαριστήσω την διοικητική υπάλληλο κ. Παναγιώτα Σιούλα για την τεχνική βοήθεια που συχνά μου προσέφερε καθώς και τη γραμματέα του Τομέα Φιλοσοφίας κ. Μαρία Παππά για την εν γένει φιλική της διάθεση απέναντί μου.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω από τα βάθη της καρδιάς μου, τους γονείς μου και τη γιαγιά μου, που στάθηκαν συνοδοιπόροι στην προσπάθειά μου αυτή και με στήριξαν με όλους τους τρόπους.

ΤΑΣΛΟΓΛΟΥ ΚΑΛΛΙΟΠΗ

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία είναι μια συγκριτική μελέτη ανάμεσα στον Σοφοκλή και τον Αριστοτέλη και έχει ως στόχο την προσέγγιση της τραγωδίας *Αντιγόνη* και τη φιλοσοφική πραγματεία *Ἠθικὰ Νικομάχεια*.¹ Πιο συγκεκριμένα, επιχειρείται η ερμηνεία και η ανάλυση των εννοιών της φρόνησεως, της σωφροσύνης, της ευβουλίας όπως αυτές διαμορφώθηκαν στο πλαίσιο της ελληνικής πόλης κράτους του 5^{ου} και 4^{ου} αιώνα π. Χ. και επιπλέον, εξετάζεται η σχέση αυτών των εννοιών με την ευδαιμονία. Επιδιώκεται η όσο το δυνατόν εκτενέστερη ανάλυση του όρου καθώς και οι συνάψεις και οι διαφορές ανάμεσα στους δύο διανοητές.

Η ιδιαιτερότητα της παρούσας μελέτης έγκειται στο κατά πόσο δύναται να γίνει μια σύγκριση και να βρεθούν τα κοινά σημεία και οι αρμοί ανάμεσα στον δραματουργό Σοφοκλή και τον φιλόσοφο Αριστοτέλη, λαμβάνοντας ασφαλώς υπόψη το χρονολογικό υπόβαθρο και τη χρονική απόσταση που χωρίζει τους δύο διανοητές του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Ο ίδιος ο τίτλος αντανακλά έναν προβληματισμό και μας οδηγεί στο πεδίο μιας έρευνας ενδιαφέρουσας και προκλητικής, καθώς οφείλαμε να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στις επιμέρους παραμέτρους της ποιητικής και φιλοσοφικής διερώτησης, οι οποίες είναι κοινές και αποκλίνουσες ανάμεσα στον ποιητή και στη συστηματική φιλοσοφική σκέψη του Αριστοτέλη. Αναρωτηθήκαμε αν υπάρχει φιλοσοφική όσμωση στον Σοφοκλή και πως ο Αριστοτέλης αναλύει το υπό εξέταση ζητούμενο. Η αφορμή δόθηκε από την κοινή προσέγγιση των δύο στοχαστών σχετικά με το ζήτημα της ευδαιμονίας, γιατί και οι δύο, είτε έμμεσα είτε άμεσα ενδιαφέρονται γι' αυτό.

Αναλυτικότερα, η εργασίας μας επιμερίζεται σε τρία κεφάλαια, στα οποία αποσαφηνίζεται η προσέγγιση της έννοιας που μας απασχολεί από τους δύο συγγραφείς και διατυπώνονται τα συμπεράσματα που εξάγονται από την πραγμάτευσή μας αυτή.

Στο πρώτο κεφάλαιο, διερευνάται το ιστορικό υπόβαθρο και η κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα που βιώνει ο Σοφοκλής, η Αθήνα που θεωρείται η κοιτίδα της δημοκρατίας και μέσα στην οποία εντάσσεται το

¹ Πρόσφατες εργασίες με παρεμφερές περιεχόμενο, βλ. ενδεικτ., Σ. Τζιμπίλη, *Η φρόνηση και η σχέση της με την ευδαιμονία κατά την αριστοτελική ηθική*. Θεσσαλονίκη, χ. ε., 2010· Ε. Ξευγένη, *Ο θεϊκός νόμος και οι εκφάνσεις του στην Αντιγόνη και στον Οιδίποδα Τύραννο του Σοφοκλή. Ο ρόλος της άτης, της συγκυρίας και της μοίρας*. Πάτρα, Πανεπιστήμιο Πατρών, 2014.

θέατρο με τη μορφή της τραγωδίας, ο μύθος ως περίβλημα της σύγχρονης τότε εποχής, η αλληλένδετη σχέση της θρησκείας με την τραγωδία, η ερμηνευτική προσέγγιση της *Αντιγόνης*, ο φόβος που εκφράζει ο Σοφοκλής για την εποχή του μέσα στο αρχαίο κείμενο σχετικά με την άκρατη πίστη του ανθρώπου στις δυνατότητές του, η τόλμη του ανθρώπου στις δυσκολίες, οι συνέπειες που επιφέρει η άτη στον άνθρωπο και η φρόνηση ως το βασικό θεμέλιο για την ευδαιμονία του ανθρώπου².

Η ζωή του Σοφοκλή καλύπτει τα πιο σπουδαία γεγονότα της αθηναϊκής συμμαχίας μέχρι το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου. Ο πνευματικός ορίζοντας της πόλης των Αθηνών του 5^{ου} αιώνα μετοχετεύεται στα έργα των τραγικών ποιητών και διαφαίνονται υπαινικτικά οι αναφορές στα δημοκρατικά δεδομένα και στις πολιτισμικές απαιτήσεις της εποχής τους. Η τραγωδία σαν είδος αντανακλά και αποτελεί την αθηναϊκή πόλη. Η *Αντιγόνη* παρουσιάζεται στο κοινό το 441 π. Χ. και τοποθετεί τον άνθρωπο αντιμέτωπο με την πολιτική πραγματικότητα, τη θρησκευτική πίστη και την ευτυχία του.

Το ποιητικό έργο μέσω του μύθου συμπυκνώνει αντιλήψεις στις οποίες εξεικονίζεται η εποχή και καθρεπτίζονται οι φιλοσοφικές σκέψεις της περιόδου που μελετάμε. Η πολιτειακή συνείδηση και το δημοκρατικό πολίτευμα διαφαίνονται στο κλασικό κείμενο του αρχαίου Έλληνα ποιητή και επιπλέον, παρουσιάζεται η ευάλωτη φύση των ανθρώπινων πραγμάτων καθώς και η συνειδητοποίηση των ορίων του ανθρώπου. Τα κοσμικά όρια δεν πραγματώνονται στο ίδιο πεδίο που δρα η θεϊκή βούληση. Η ηθική δράση και το *εὖ πράττειν* του πολίτη, είναι συνυφασμένα μέσα σε μια πόλη όπου το φυσικό και θεσμικό δίκαιο την απαρτίζουν. Σε αυτό το σημείο βρίσκεται η τραγικότητα των αρχαίων Ελλήνων, δηλαδή στην συνειδητοποίηση του ανθρώπου της τραγικότητας της ύπαρξής του έναντι της δύναμης των θεών.

Η θρησκεία ήταν η εγγύηση των πολιτικών νόμων, και οι νόμοι της πόλης αντικαθιστούσαν τις αυθαιρεσίες. Μεταξύ των αρχών-θεσμών και της εφαρμογής τους έπρεπε να υπάρχει μια ισορροπία. Πολλοί μελετητές έχουν ερμηνεύσει την *Αντιγόνη* ως σύγκρουση δύο δικαίων. Οι Αθηναίοι του 5^{ου} αιώνα, αντιλαμβάνονται το δίκαιο στο πλαίσιο της πόλης και συζητούν για τους άγραφους νόμους. Ο Σοφοκλής έβλεπε την πόλη του να

² Η έννοια του φρονεῖν ερμηνεύεται από τους δραματουργούς με ποικίλους τρόπους, βλ. ενδεικτ., H. North, *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca-New York, Cornell University Press, 1966, σσ. 32-33.

βρίσκεται σε μία κατάσταση πνευματικής έκρηξης και τον άνθρωπο ως το δεινότερον όλων των πραγμάτων, διότι η άκρατη πίστη του ατόμου στις δυνατότητές του προβλημάτιζε τον ποιητή. Οι ήρωες μοιάζουν σα να βρίσκονται σε ένα σταυροδρόμι αποφάσεων, στο οποίο η ικανότητα της εύρεσης λύσεως στις εκάστοτε καταστάσεις συνδέεται με την τόλμη που θα επιδείξουν. Η τόλμη είναι η στάση του ατόμου απέναντι στον κίνδυνο, η προσπάθειά του να υπερβεί τις προσωπικές αναστολές του και να ενεργήσει *κατὰ βούλησιν*³.

Οι ήρωες έχουν κίνητρο όταν πράττουν, πρώτα βούλονται και εν συνεχεία δρουν, αλλά η πράξη τους εξαρτάται από τη θεϊκή δύναμη και τη μοίρα. Οι ίδιοι, ωστόσο, είναι υπεύθυνοι για το κίνητρό τους και όχι για την έκβαση των πράξεών τους, αν και είναι εσωτερικά δεσμευμένοι με αυτές. Το κίνητρο της ηρωίδας είναι έκφραση ενστίκτου και καθήκοντος ενάντια στο διάταγμα του βασιλιά για την απαγόρευση της ταφής του αδελφού της. Η πράξη της είναι αποτέλεσμα εσωτερικής λογικής διεργασίας και το στοιχείο εκείνο που της υπαγορεύει να ενεργήσει με τέτοιο τρόπο είναι η αριστοκρατική γενιά από την οποία προέρχεται ή αλλιώς η φύση της που είναι συνώνυμη με την ηθική αρετή, την πνευματικότητα και την ευγένεια. Ωστόσο, κατηγορείται ότι αίρεται πάνω από τη φύση της και ότι ξεπερνά τα όρια της κοινωνικής ισορροπίας.

Τον κόσμο του Σοφοκλή τον διαπερνά ο αιώνιος νόμος της ratio και το μοτίβο της ύβρης και της άτης. Όταν το μέτρο διασαλεύεται, τότε οι ήρωες οδηγούνται στην ύβριν και εν συνεχεία επέρχεται η άτη. Η ύβρις είναι η υπερβολική αυτοπεποίθηση, η καταπάτηση της ηθικής τάξης, η περιφρόνηση του θείου και το ασεβές έργο, τα οποία οι θεοί τιμωρούν στέλνοντας την τύφλωση του νου. Πρόκειται, δηλαδή, για την διαταραχή εκείνη του πνεύματος που οδηγεί στον όλεθρο. Ο μόνο τρόπος για να αποφευχθεί η άτη, είναι η ύπαρξη της φρόνησης, η οποία προλαμβάνει την ύβρη.

Η ύβρις της ηρωίδας μοιάζει σαν αποτέλεσμα μιας κληρονομημένης κατάρας από τον οίκο των Λαβδακιδών, αλλά στην πραγματικότητα ο Σοφοκλής χρησιμοποιεί την ορολογία αυτή για να εκφράσει απλώς μια διαδοχή συμφορών μέσα σε μία οικογένεια. Η άτη ολοκληρώνεται στην επόμενη γενιά του Οιδίποδα. Τα πάντα πηγάζουν από το παρελθόν και τροφοδοτούνται από το βεβαρημένο οίκο των Λαβδακιδών που τον συ-

³ Βλ. Ε. Γκαστή, *Κοινές Ανθρωπολογικές Θέσεις στον Σοφοκλή και στους Σοφιστές*. Διδακτορική Διατριβή, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1990, σ. 139.

ντάραξαν αλληπάλληλες συμφορές, οι οποίες σταλμένες από κάποιο θεό κληροδοτήθηκαν από γενιά σε γενιά καταλήγοντας στη θυσία της Αντιγόνης. Η ύβρις φαίνεται πως έχει ως αντιθετική της έννοια την φρόνηση.

Η έννοια του φρονεῖν είναι επαναλαμβανόμενη μέσα στο ποιητικό κείμενο, συνδέεται με την ανθρώπινη ευθύνη, ενώ η έλλειψή της οδηγεί στην πτώση και αποτελεί λέξη κλειδί για όλο το έργο, γεγονός που φαίνεται στους ακροτελεύτιους στίχους. Στην *Αντιγόνη* παρουσιάζονται κάποια μοτίβα διχοτόμησης ανάμεσα σε έννοιες όπως η θεϊκή ευσέβεια και ασέβεια, η φρόνηση και η αφροσύνη, το θεϊκό και θεσμικό δίκαιο και όλα αυτά αναμειγμένα με την ευδαιμονία. Η φρόνηση έχει μια ηθική και μια πνευματική διάσταση, ηθικά δηλώνει την αποφυγή της υπερβολής, την ύπαρξη μετριοφροσύνης στο άτομο και την ευσέβεια απέναντι σε ό,τι καλό του έδωσαν οι θεοί. Πνευματικά ερμηνεύεται ως η συνειδητοποίηση των ανθρώπινων ικανοτήτων και ως ένα ενέργημα του νου που αξιολογεί σωστά τις καταστάσεις. Η φρόνηση δεν είναι ευφυΐα που πολλές φορές χαρακτηρίζεται από έλλειψη ηθικής, αλλά συνιστά τον ορθό λόγο και την αποφυγή ασέβειας στους θεούς. Οι έννοια της φρόνησης εκπροσωπείται από τους δύο κεντρικούς ήρωες του έργου και τίθεται ως θέμα ανάμεσα σε μία σύγκρουση οικογενειακού καθήκοντος και κρατικού δικαίου.

Η ηρωίδα εκφράζει μόνο την ηθική διάσταση της φρόνησής της με υπερβολή, παραβλέποντας τους νόμους της πόλης της και έχοντας σαφή επίγνωση της θεϊκής θέλησης, ενώ ο Κρέοντας εμμένει σε ζητήματα κρατικής υφής και πολιτικού δικαίου φθάνοντας στην υπεροψία και την αλαζονεία με αποτέλεσμα την πνευματική του τύφλωση. Μοιάζει σαν να συγκρούεται ένα φρόνημα ενάντια σε ένα άλλο φρόνημα, εκ των οποίων το πρώτο είναι ενσωματωμένο στους θεϊκούς νόμους και το άλλο στην έλλειψη ευσέβειας των θεών. Η ηθική διαστροφή και η ολίσθηση του νου αναπόφευκτα θα οδηγήσουν στην τιμωρία. Η φρόνηση διέπει τη συμπεριφορά και είναι η απαραίτητη νοητική λειτουργία που μαζί με το συναίσθημα θα οδηγήσει στο ηθικώς πράττειν στο πλαίσιο μιας πόλης και στην ευδαιμονία του ατόμου.

Ο Σοφοκλής στους καταληκτικούς στίχους της *Αντιγόνης* δίνει το κύριο μήνυμα του έργου και αναφέρει πως η βασικότερη προϋπόθεση για να είναι ένας άνθρωπος ευτυχισμένος είναι να έχει φρόνηση. Η φρόνηση είναι το θεμέλιο ενός επιτυχημένου τρόπου ζωής και σύμφωνα με τον ποιητή, προκειμένου να γίνει ο άνθρωπος ευδαίμων, οφείλει να είναι ευσεβής στους θεούς και να αποφεύγει την υπεροψία, διότι σε αντίθετη περίπτωση

τα πλήγματα της τιμωρίας του θα είναι βαρύτατα και στο τέλος θα διδαχθεί τη φρόνηση στα γεράματα⁴. Η Αντιγόνη συνενώνει την αγάπη με τις ηθικές αρχές και βιώνει τη σύγκρουση του καθήκοντος με την επιλογή υπακοής στο κήρυγμα του βασιλιά, αποφασίζει για ένα σκοπό, ο οποίος ταυτόχρονα αποτελεί και μέσο για την ευδαιμονία της ψυχής της όχι όμως και του βίου της. Από την άλλη πλευρά, η αφροσύνη του Κρέοντα έγκειται στην παντελή έλλειψη ευσέβειας στους θεούς και η κρίση του υπόκειται σε σφάλματα. Για τον βασιλιά η ανθρώπινη ευθύνη και η θεία βούληση δε βρίσκονται καθόλου σε συνοχή με την φρόνηση, την αυτογνωσία και την προσαρμογή του ανθρώπου μέσα σε όρια. Επομένως, η ευδαιμονία του ατόμου συνδέεται με την έννοια της φρόνησης και έχει ανθρωπολογική και κοινωνική διάσταση.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, πραγματευόμαστε τις έννοιες της προαιρέσεως και της φρονήσεως στην ηθική πραγματεία του Αριστοτέλη, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Ο φιλόσοφος ερευνά ποιο είναι το υπέρτατο αγαθό που μπορούν να πετύχουν οι άνθρωποι με τις πράξεις τους, διότι κάθε όν διέπεται από κάποιο τέλος, το οποίο είναι και η ουσία της τελειώσής του και μέσω των πράξεών του θα οδηγηθεί σε αυτό. Προκειμένου, όμως, να καθορίσει το τέλος του ανθρώπου, καθορίζει πρώτα το έργο του. Έργο του ανθρώπου είναι η πρακτική ζωή, η οποία εκδηλώνεται ως ενέργεια του λογικού μέρους της ψυχής του ανθρώπου.

Το υπέρτατο αγαθό είναι η ευδαιμονία, η οποία ορίζεται ως ενέργεια της ψυχής που είναι σύμφωνη με το λόγο και την αρετή⁵. Το ιδεώδες της ηθικής του Αριστοτέλη είναι ενεργητικότητα και το υπέρτατο αγαθό για τον άνθρωπο είναι το τέλος της πολιτικής τέχνης και επιστήμης, διότι η προσωπική ευδαιμονία του ατόμου συνυφαίνεται με τα κριτήρια ευδαιμονίας της πόλεως. Ο άνθρωπος για να πραγματώσει τη φύση του, το τέλος του - το σκοπό του, δύναται μόνο μέσα στην πόλη⁶, διότι είναι εκ φύσεως κοινωνικό ζώο⁷. Η ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη είναι τελεολογική, διότι έχει βάση της τη θεωρία περί τέλους.

⁴ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 1347-1353: «Πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τὰ γ' εἰς θεοὺς μηδὲν ἀσεπτεῖν· μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν υπεραύχων ἀποτείσαντες γήρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν».

⁵ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1102a5-6: «ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν».

⁶ Για την ανάλυση της ελληνικής πόλης κατά την εποχή του Αριστοτέλη, βλ. ενδεικτ., V. Solomou-Papanikolaou, *Polis and Aristotle. The World of the Greek Polis and its Impact upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*. Ioannina, Δωδώνη, 1989, σσ. 13-14.

⁷ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a2-3: «καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον».

Για να κατανοηθεί η ουσία της ευδαιμονίας, ο φιλόσοφος περνά στην εξέταση της αρετής και συγκεκριμένα στην αρετή της ψυχής. Χωρίζει την ψυχή σε δύο μέρη, στο λόγον έχον μέρος και στο άλογον. Διακρίνει, ωστόσο, και ένα μέρος το οποίο μετέχει των δύο μερών, το επιθυμητικό, το οποίο πειθαρχεί στο λογικό μέρος. Βασιζόμενος σε αυτή τη διαίρεση της ψυχής, διακρίνει και υποδιαίρει την αρετή σε είδη. Οι αρετές που εδράζονται στην ψυχή και σχετίζονται με το επιθυμητικό μέρος ονομάζονται ηθικές και διανοητικές όσες αφορούν το κυρίως λόγον έχον μέρος.

Ήδη από τον ορισμό της ευδαιμονίας καταλαβαίνουμε πως δύο είναι τα συστατικά της στοιχεία, εφόσον πρόκειται για κατ' αρετήν ενέργεια. Δηλαδή, αναφέρεται σε μια ταυτόχρονη δράση όλων των μερών της ψυχής, επομένως και όλων των αρετών. Η αρετή ορίζεται ως έξη προαιρετική, η οποία βρίσκεται στο μέσο σε σχέση με εμάς, ένα μέσο που καθορίζεται από τη λογική του φρόνιμου ανθρώπου⁸, δηλαδή του ανθρώπου που κατέχει την αρετή της φρόνησης.

Αντιλαμβανόμαστε ότι η προαίρεση έχει στενή σχέση με την αρετή, διότι μέσω αυτής διακρίνεται ο χαρακτήρας του ανθρώπου περισσότερο από ό, τι το κάνουν οι πράξεις του. Πρόκειται για μια εκούσια ενέργεια που επιλέχθηκε και προτιμήθηκε ύστερα από σκέψη και διαβούλευση για πράγματα που εμπίπτουν στη δική μας δύναμη. Αντικείμενο της προαίρεσης είναι τα μέσα που οδηγούν στο τέλος και οι ενέργειες έχουν σχέση με αυτά τα μέσα. Εναρκτήριο γραμμή της είναι η διάνοια και ο λόγος προκειμένου να οδηγηθεί το άτομο στη δράση. Πρόκειται για μια έννοια δεοντολογικού χαρακτήρα, δηλαδή είναι η πρακτική λειτουργία της συνείδησης για πράξεις εφικτού χαρακτήρα, έχει ως αντικείμενο τα ἐφ' ἡμῖν, σχετίζεται με ηθικού χαρακτήρα αξίες και γεννιέται από τη βούλευση. Η βούλευση είναι ενέργεια του νου που στρέφεται προς πράξεις, οι οποίες πρέπει να γίνουν και εξερευνά την ποικιλία των μέσων προκειμένου να επιτευχθεί ο σκοπός.

Επιπλέον, η προαίρεση συνίσταται από δύο στοιχεία, τα οποία αλληλοσυμπληρώνονται και αποτελούν και την αρχή της, από την όρεξη και τη διάνοια (νους). Η όρεξη ανήκει στο άλογο μέρος της ψυχής, αποτελεί την αρχή της πράξης και της πρακτικής διάνοιας και πρέπει να χαρακτηρίζεται από τη σωστή επιθυμία. Από την άλλη πλευρά, ο νους κατευθύνει την όρεξη και την καθιστά σωστή. Γι' αυτό και ο φιλόσοφος ορίζει την

⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1106b36-1107a2: «ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν».

προαίρεση ως όρεξη διανοητική και ως νου ορεκτικό χωρίς να δίνει βαθμιδωτή ή αξιακή τοποθέτηση των δύο στοιχείων της. Επομένως, η προαίρεση δηλώνει το προσόν εκείνο που διακρίνει τον άνθρωπο να αποφαινεται για το σκοπό του, να επιλέγει τα κατάλληλα μέσα για τον φέρει εις πέρας, εκφράζει την ηθικότητα ή όχι της προθέσεώς του τη στιγμή που ενεργεί και έχει διανοητική διάσταση.

Στον ορισμό της ηθικής αρετής εμπλέκεται η φρόνηση και δίνεται ως η ουσία της ηθικής αρετής. Πρόκειται για την αρετή της πρακτικής διάνοιας. Είναι διανοητική αρετή, η οποία αφορά το λογικό μέρος της ψυχής και της οποίας η σχέση με τις ηθικές αρετές είναι σχέση εξάρτησης και αλληλοσυμπλήρωσης. Η φρόνηση είναι μια αληθινή και έλλογη έξη πρακτική των καλών και κακών πραγμάτων για τον άνθρωπο⁹. Φρόνιμος είναι ο άνθρωπος που είναι προικισμένος με την αρετή της φρονήσεως και ο οποίος στοχάζεται καλά εκείνα που είναι τον εαυτό του αγαθά και συμφέροντα και συντελούν στην προσωπική του ευδαιμονία. Είναι μια έξη μετά λόγου και κατά λόγον, δεν είναι δηλαδή απλώς μια κατάσταση αλλά και γνώση. Επειδή ο άνθρωπος δε μένει για καιρό ηθικά άρπαγος και ασκεί διαρκώς τη φρόνηση του, συνεπάγεται πως η αρετή αυτή διασφαλίζεται διαρκώς.

Η φρόνηση επιλέγει τα κατάλληλα μέσα για την πράξη, ελέγχει την προαίρεση και καθορίζει την πρακτική διάνοια. Στόχος της φρόνησης είναι η αλήθεια, αναφέρεται στο δέον και σε αυτό που δεν πρέπει να πράξει ο άνθρωπος, άλλωστε το τέλος της είναι η ευπραξία. Για τον Αριστοτέλη δεν είναι όλες οι αρετές φρονήσεις αλλά δεν γίνεται να μην χαρακτηρίζονται από φρόνηση. Ο φρόνιμος γνωρίζει που είναι το μέσο και η μεσότητα καθορίζεται από τον ορθό λόγο, ο οποίος συμφωνεί με τη φρόνηση ή είναι φρόνηση. Η αρετή είναι η έξη που είναι σε συμφωνία με τον ορθό λόγο και είναι ένα με τον ορθό λόγο.

Τέλος, τα στάδια της φρόνησης είναι τέσσερα, δηλαδή η βούλευση, η κρίση, η προαίρεση και η πράξη. Η βούλευση είναι η εξέταση από το νου όλων των παραγόντων που πρέπει να εξετάσει ο φρόνιμος πριν οδηγηθεί στο συμπέρασμα περί του τι πρέπει να πράξει στη συγκεκριμένη περίπτωση. Η βούλευση εξειδικεύεται σε προαίρεση και επιλέγει το κατάλληλο μέσο για την επίτευξη του σκοπού. Επομένως, πρόκειται για μια πνευματική αρετή πρακτικού περιεχομένου, η οποία προϋποθέτει τη γνώση

⁹ Ο.π., 1140b5-6: «ἔξιν ἀληθῇ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά».

των καθόλου και ως ικανότητα του ορθώς βουλεύεσθαι για τα καλά και συμφέροντα εξασφαλίζει την ευδαιμονία του ατόμου.

Η μελέτη μας ολοκληρώνεται στο τρίτο κεφάλαιο με την ερμηνευτική ανασύσταση των εννοιών που αποτυπώνονται στο ποιητικό και φιλοσοφικό κείμενο και προκρίνεται η σύγκριση των εκάστοτε όρων στους δύο συγγραφείς με σκοπό την εύρεση συγκλίσεων και αποκλίσεων ανάμεσά τους. Διαπιστώσαμε, πως ο Αριστοτέλης υπήρξε βαθύς γνώστης των τραγικών κειμένων και ερευνήσαμε ιδιαίτερος την επίδραση του σοφόκλειου λόγου.

Πιο συγκεκριμένα, και οι δύο διανοητές επικέντρωσαν την προσοχή τους στον ευδαιμονιστικό χαρακτήρα της φρονήσεως και μάλιστα διατύπωσαν την άποψη πως η ευδαιμονία συνιστά ένα από τα πιο θεϊκά πράγματα και είναι σταλμένη από το θεό. Και για τους δύο, η ευδαιμονία σχετίζεται με τη φρόνηση και με την αποφυγή της υπερβολής. Για τον Σοφοκλή, ο άνθρωπος προκειμένου να είναι ευδαίμων πρέπει να διακατέχεται από την αρετή της φρονήσεως και να μην είναι υπερόπτης απέναντι στους θεούς και για τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος θα γίνει ευδαίμων, αν οι ενέργειές του είναι σύμφωνες με την πιο τέλεια αρετή.

Η ευδαιμονία είναι κάτι το διαρκές ανεξάρτητα από τις μεταβολές στη διάρκεια της ζωής τους ανθρώπου. Αποφασιστικής σημασίας για την ευδαιμονία είναι οι σύμφωνες με την αρετή του ανθρώπου ενέργειες. Τα πάντα στη ζωή είναι ευμετάβλητα, τίποτα το σταθερό και μόνιμο δεν υπάρχει, γι' αυτό οφείλει ο άνθρωπος, όπως και οι δύο επισημαίνουν, να δρουν σύμφωνα με την αρετή. Ευδαίμων θα είναι ο άνθρωπος ανεξάρτητα από την τύχη, διότι θα θεάται πάντα και θα ενεργεί σύμφωνα με τις πράξεις της αρετής. Το σημαντικό στις μεγάλες συμφορές είναι να αντιμετωπίζονται τα πάντα με ευπρέπεια και ο άνθρωπος ο ευδαίμων θα φανεί από τη συμπεριφορά του ακόμα και σε αυτές τις περιπτώσεις.

Κανένας ευδαίμων δε θα γίνει δυστυχισμένος, αν οι πράξεις του δεν είναι σύμφωνες με την αρετή. Ο σώφρων υπομένει με ευπρέπεια τις αλλαγές της τύχης και κάνει πάντοτε το καλύτερο. Ωστόσο, ο ευδαίμων δε θα γίνει ποτέ δυστυχισμένος αλλά δε θα γίνει και μακάριος αν του συμβούν οι συμφορές. Ο Σοφοκλής θεωρεί ευδαίμων τον σώφρων, τον πιστό και ευσεβή στους θεούς και τον άνθρωπο που δεν ξεπερνά τα όρια. Επίσης και ο Αριστοτέλης θεωρεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ευδαιμονία του ανθρώπου την ενέργεια της ψυχής σύμφωνα με την πιο τέλεια αρετή, την ύπαρξη μεσότητας και το συνδυασμό φρονήσεως και ηθικής αρετής.

Και οι δύο στοχαστές διατυπώνουν την πεποίθηση πως το προσωπικό αυτό αγαθό του ανθρώπου πρέπει να είναι τοποθετημένο μέσα στο πλαίσιο της πόλης και του σπιτιού του.

Ο Αριστοτέλης επισημαίνει πως οι τύχες των προγόνων και των νεκρών επηρεάζουν τη ζωή των ανθρώπων, όμως, η επίδρασή τους είναι τόση που δεν έχει επιπτώσεις στην ύπαρξη ή όχι της ευδαιμονίας στον άνθρωπο. Η ευδαιμονία είναι άλλωστε γι' αυτόν κάτι μακάριο γιατί μοιάζει με κάτι θεϊκό. Και σε αυτό το σημείο βρίσκεται η βασική διαφορά των δύο διανοητών, ενώ ο φιλόσοφος θεωρεί πως η ζωή του ανθρώπου μπορεί να χαρακτηριστεί μακάρια, για τον Σοφοκλή αυτή η διευκρίνιση δεν υπάρχει, διότι στην περίπτωση της ηρώιδας, η Αντιγόνη χαρακτηρίζεται από σωφροσύνη και η αρετή της είναι επαινετή αλλά η πράξη της κατακρίνεται από όλους. Η ευδαιμονία της βασίζεται μόνο στη μεταθανάτια ύπαρξή της και όχι στον παρόντα βίο της. Για τον Αριστοτέλη, οι πράξεις της ψυχής και του σώματος εγκωμιάζονται και όλα αυτά σε συνδυασμό με τις επαινετές αρετές.

Ένα άλλο σημείο στο οποίο διαφέρουν οι δύο διανοητές είναι σχετικά με το *ηθικώς ενεργείν* του ατόμου. Σύμφωνα με τον Σοφοκλή, η ηθική πράξη της ηρώιδας κατευθύνεται από το αίσθημα του καθήκοντος και της τιμής, ενώ για τον Αριστοτέλη το ηθικώς πράττειν ενός ανθρώπου προϋποθέτει την προαίρεση, δηλαδή την επιλογή και την προτίμηση ύστερα από σκέψη για πράγματα που εξαρτώνται από τη δύναμη του και που μπορούν να πραγματοποιηθούν. Δεν πρόκειται για μια απλή αντίδραση και ενέργεια σε μια κατάσταση, αλλά για μια απόφαση που δείχνει το χαρακτήρα του ανθρώπου περισσότερο από ότι το δείχνουν οι πράξεις του τελικά. Τέλος, μια ακόμα διαφορά στους δύο στοχαστές είναι πως ο Σοφοκλής χρησιμοποιεί την σωφροσύνη και την ευβουλία ως συνώνυμες λέξεις με τη φρόνηση, ενώ ο Αριστοτέλης διακρίνει ξεχωριστά την κάθε έννοια, τόσο οντολογικά όσο και σημασιολογικά.

Κεφάλαιο 1ο: Το ιστορικό υπόβαθρο και η κοινωνικό – πολιτική πραγματικότητα κατά την εποχή του Σοφοκλή.

Βίος και πνευματική παραγωγή

Ο Σοφοκλής γεννήθηκε λίγα χρόνια πριν από τη μάχη του Μαραθώνα, το 497/6 π.Χ. και καταγόταν από αριστοκρατική οικογένεια του Κολωνού, δήμου της Αττικής¹⁰. Πέθανε το 405 π.Χ. και η ζωή του καλύπτει τα πιο σπουδαία γεγονότα που συνέβησαν στην Αθήνα, από τη μεγάλη εποχή της αθηναϊκής ναυτικής συμμαχίας μέχρι το τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου.

Η συγγραφική του δημιουργία ξεκίνησε το 468 π.Χ., έτος κατά το οποίο είχε την πρώτη του νίκη¹¹. Ο ίδιος έγινε «σύμβολο της Αθήνας»¹² και ο αριθμός των έργων του υπολογίζεται στα 123, εκ των οποίων μόνο 7 έχουν φτάσει σε εμάς σήμερα¹³. Ο ποιητής πέρα από τις αλλεπάλληλες νίκες του στους δραματικούς αγώνες¹⁴ δέχτηκε κατά τη διάρκεια της ζωής του να υπηρετήσει σε δημόσιες θέσεις και σε υψηλά πολιτικά και θρησκευτικά αξιώματα¹⁵.

Το 441 π.Χ. ο Σοφοκλής ήταν μαζί με τον Περικλή στρατηγός στην εκστρατεία των Αθηναίων εναντίον της Σάμου¹⁶. Η εκλογή του ποιητή στο αξίωμα του στρατηγού υπήρξε ανταμοιβή από το λαό για το έργο του *Άντιγόνη*, το οποίο είχε ανέβει λίγο πριν στο θέατρο¹⁷.

¹⁰ Για τη ζωή και το έργο του Σοφοκλή βλ. ενδεικτ., W. N. Bates, *Sophocles, Poet and Dramatist*. Philadelphia, 1940· S. M. Adams, *Sophocles the Playwright*. Toronto, University of Toronto Press, 1967· A. J. A. Waldoock, *Sophocles the Dramatist*. Cambridge, 1966· S. M. Adams, *Sophocles the playwright*. Toronto, University of Toronto Press, 1967· M. A. Bayfield, *The Antigone of Sophocles*. New York, 1968.

¹¹ Βλ. P. Kroh, *Λεξικό Αρχαίων Συγγραφέων Ελλήνων και Λατίνων*. Μτφρ., Δ. Λυπουρλής – Λ. Τρομάρας. Θεσσαλονίκη, University Studio Press – Εκδόσεις Επιστημονικών Βιβλίων και Περιοδικών, 1996, σ. 427.

¹² Βλ. R. Scodel, «Sophoclean Tragedy», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*. Oxford, Blackwell Publishing, 2007, σ. 233.

¹³ Για τον αριθμό των έργων του βλ. ενδεικτ., T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*. Μτφρ., Επιμ., I. A. Μπάρμπας. Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Ζήτηρος, 1994, σ. 20· P. Kroh, *Λεξικό Αρχαίων Συγγραφέων Ελλήνων και Λατίνων*, σ. 426.

¹⁴ Βλ. A. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*. Μτφρ., Α. Τσοπανάκου. Θεσσαλονίκη, Ελληνικόν Ίδρυμα Εξυπηρετήσεως Πανεπιστημίων, 1972, σ. 395.

¹⁵ Ο.π., σ. 396.

¹⁶ Ο.π., σ. 393.

¹⁷ Βλ. ενδεικτ., A. Lesky, *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*. Τόμος Α'. Από τη γένεση του είδους ως τον Σοφοκλή. Μτφρ., Ν. Χ. Χουρμουσιάδης. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2003, σ. 289.

Αθήνα, δημοκρατία και τραγωδία

Η Αθήνα αναντίρρητα αποτέλεσε το πολιτιστικό κέντρο όλης της Ελλάδος, την κοιτίδα της δημοκρατίας, των τεχνών, της ρητορικής, της φιλοσοφίας, των μαθηματικών, της αγοράς, των γυμναστηρίων και κυρίως, υπήρξε η πόλη που κληροδότησε στη Δύση την ιδεολογία του πολιτικού πολιτισμού. Επίτευγμα της πόλης των Αθηνών, ήταν το θέατρο με τη μορφή της τραγωδίας και της κωμωδίας. Ο λόγος, όπως αυτός αποτυπώνεται στα τραγικά κείμενα θεωρείται κλασικός και διαχρονικός. Ο πνευματικός ορίζοντας της πόλης των Αθηνών του 5^{ου} αιώνα μετοχετεύεται στα έργα των μεγάλων τραγικών της εποχής, οι οποίοι επηρεασμένοι από την πολιτική πραγματικότητα που βιώνουν και από τους παραδοσιακούς μύθους¹⁸, προσαρμόζουν τα θέματά τους (πολιτικά, ιδεολογικά, ηθικά) με ανάλογο τρόπο, ώστε να διαφαίνονται υπαινικτικά οι αναφορές στα δημοκρατικά δεδομένα και στις πολιτισμικές απαιτήσεις της εποχής τους¹⁹.

Η πόλις²⁰ ήταν μία αυτόνομη κοινότητα ανθρώπων με δική της θρησκεία και οργάνωση, ήταν μία κοινότητα, της οποίας τα άτομα έχουν απώτερο στόχο το εὖ ζῆν. Ο θεσμός της πόλης έδωσε αξία στον πολιτικό βίο κάνοντας τον πολίτη ενεργό στην πολιτική δραστηριότητα και ο καθένας ξεχωριστά απέκτησε ένα αίσθημα ευθύνης. Επίσης, ο πολίτης ανέπτυξε προσωπική γνώμη και οπτική απέναντι στα δεδομένα, εμπιστεύτηκε το λόγο του -το λογικό του-, γνώρισε τα όρια του, αποφάσιζε για τις υποθέ-

¹⁸ Οι δραματικοί ποιητές αντλούν τις υποθέσεις των έργων τους από τον τρωικό, τον αργοναυτικό και το θηβαϊκό κύκλο και τις αξιοποιούν ιδιαίτερα. Βλ. ενδεικτ., Μ. J. Anderson, «Myth», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σσ. 121-135· Χ. Τσαγκάλης, «Μεταμορφώσεις του μύθου. Ο τρωικός κύκλος στους Τρεις Μεγάλους Τραγικούς», στο: *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Θεωρία και Πράξη*. Εισ., C. Pelling, Επιμ., Α. Μαρκαντωνάτος – Χρ. Τσαγγάλης. Αθήνα, Gutenberg, 2008, σσ. 33-115.

¹⁹ Για την κατανόηση του ρόλου της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας στην αθηναϊκή δημοκρατία, καθώς και τη θέση της στην ηθική και πολιτική ζωή της εποχής εκείνης βλ. ενδεικτ., V. Fareng, *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006· J. P. Vernant – P. V. Naquet, *Ο θρυμματισμένος καθρέφτης*. Αθήνα, εκδόσεις Ολκός, 2007.

²⁰ Για την ερμηνεία του όρου πόλις, βλ. ενδεικτ., K. Freeman, *Greek City - States*. N. Y., W. W. Norton and Co, 1963· A. W. H. Adkins, - P. White, *The Greek Polis*. Volume 1. Chicago and London, The University of Chicago Readings in Western Civilization, 1986, σσ. 39-43· V. Solomou- Papanikolaou, *Polis and Aristotle. The World of the Greek Polis and its Impact upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*. Ioannina, Δωδώνη, 1989, σσ. 47-77· E. Barker, *Ο πολιτικός στοχασμός στην αρχαία Ελλάδα. Ο Πλάτων και οι καταβολές του*. Μτφρ., Κωνσταντίνος Κολιόπουλος. Επιμ. μτφρ., Ζωή Κωτούλα, Ηλίας Παπαγιαννόπουλος. Αθήνα, εκδόσεις Ποιότητα – Taylor & Francis Group, 2007, σσ. 69-79· P. J. Rhodes, *The Greek City States, A Source Book*. N. Y., Cambridge University Press, 2007, σσ. 101-210.

σεις της πόλης και έθεσε τη ζωή του στη σφαίρα της δημοσιότητας. Ο ίδιος ο πολίτης κρίνεται από τις πράξεις του και όχι από τις προθέσεις του.

Μέσα στην πόλη εγκαθιδρύεται η δημοκρατία²¹, εξελίσσεται προοδευτικά, ακμάζει και ταυτόχρονα μέσα της ακμάζει και το είδος εκείνο της ποίησης, που ονομάζεται τραγωδία²². Η αρχή της τραγωδίας ως ποιητικό είδος χρονολογείται το 534 π. Χ., κατά την εποχή της τυραννίδας του Πεισίστρατου²³. Η τραγωδία αντανακλούσε ως είδος την ευγενή άμιλλα και την πολυφωνία²⁴, οι οποίες διέπνεαν τη δημοκρατία της εποχής. Ο Croally ταυτίζεται με την άποψη του Vidal-Naquet σχετικά με το γεγονός πως η τραγωδία αντανακλά και αποτελεί την αθηναϊκή πόλη. Επίσης, ο Croally αναφέρει ότι η τραγωδία είναι μια εκδήλωση της πόλης, η οποία μετατρέπει τον εαυτό της σε θέατρο παρουσιάζοντάς τον επί σκηνής. Το ίδιο το παρελθόν χρησιμοποιείται για να μιλήσει για το παρόν και η αττική τρα-

²¹ Για τη γέννηση της δημοκρατίας βλ. ενδεικτ., Ι. Τουλουμάκος, *Η θεωρητική θεμελίωση της δημοκρατίας στην κλασσική Ελλάδα*. Αθήνα, εκδόσεις Παπαζήση, 1979, σσ. 8-38· C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*. N. Y., Cambridge University Press, 1988, σσ. 15- 43· Ο. Σαρηβαλάση-Τσαγγάρη, «Η Γένεσις της Δημοκρατίας στην Αρχαία Ελλάδα», *Φιλοσοφία* (33), 2003, σσ. 83-104· Μ. Β. Σακελλαρίου, *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*. Κρήτη, ΠΕΚ, 2004, σσ. 3-36, 57-68· Δ. Αναστασίου-Καραγιάννη, «Δημοκρατία και οικονομική ανάπτυξη: Η περίπτωση της αρχαίας Αθήνας», *Παρνασσός* (ΜΗ'), 2006, 87-126· E. Barker, *Ο Πολιτικός Στοχασμός στην Αρχαία Ελλάδα. Ο Πλάτων και οι Καταβολές του*, σ. 89· J. de Romilly, *Πόσο επίκαιρη είναι η Αθηναϊκή Δημοκρατία*. Αθήνα, εκδ. Ερμής, 2009, σσ. 11-55.

²² Για τη σχέση της δημοκρατίας με την τραγωδία βλ. ενδεικτ., V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*. Oxford, Oxford University Press, 1954, σσ. 1-8· C. Sourvinou-Inwood, «Assumption and the Creation of Meaning Reading Sophocles' Antigone», *Journal of Hellenic Studies* (109), 1989, σσ. 130-140· E. Hall, «The Sociology of Athenian Tragedy», στο: P. E. Easterling, *The Companion To Greek Tragedy*, σσ. 93-126· U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Η Αττική τραγωδία. Γένεση και διαμόρφωση ενός είδους*. Μτφρ., Ηλίας Τσιριγκάκης. Επιμ., Δανήλ Ι. Ιακώβ. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 2003· J. Beer, *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*. (Contributions in Drama and Theatre Studies 105.) Westport, CT and London: Praeger, 2004, σσ. 1-48· Γ. Ξανθάκη-Καραμάνου, «Δημοκρατικοί Θεσμοί και Τραγωδία», *Πλάτων* (54), 2004-2005, σσ. 9-22· C. Carey, «Drama and Democracy», *Πλάτων* (56), 2008-2009, σσ. 69-76· N. S. Rabinowitz, *Greek Tragedy*. Oxford and Carlton, Blackwell Publishing, 2008, σσ. 11-59· Φώτιος Σχοινάς, «Τραγωδία και Δημοκρατία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* (28), 2011, σσ. 25-46· K. I. Καμαρινού, *Η Τραγωδία στην Αθηναϊκή Δημοκρατία με το βλέμμα της J. de Romilly*. Αθήνα, 2014, σσ. 33- 59.

²³ Βλ. Jacqueline de Romilly, *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Μτφρ., Μίνα Καρδαμίτσα – Ψυχολογίου. Αθήνα, Ινστιτούτο Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, 1997, σσ. 15-16: «Η γέννηση της τραγωδίας συνδέεται με την ύπαρξη τυραννικού καθεστώτος – ενός ισχυρού δηλαδή πολιτεύματος που βασιζόταν στο λαό και εναντιωνόταν στην αριστοκρατία»· Ν. Χ. Χουρμουζιάδης, «Αρχαίο Ελληνικό Θέατρο και Πολιτική», *Σκηνή* (1), 2010, σσ. 121-144.

²⁴ Για την πολυφωνία βλ. ενδεικτ., E. Hall, «The Sociology of Athenian Tragedy» στο: P. E. Easterling, *The Cambridge Companion To Greek Tragedy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, σσ. 118-124.

γωδία του 5^{ου} αιώνα γίνεται μια ομιλία για την πόλη, διότι η τραγωδία είναι πολιτική εφόσον δρα από κοινού με τη δημοκρατία²⁵.

Η πιο δυναμική παρουσία πολιτικού ανδρός καθρεπτίζεται στο πρόσωπο του Περικλή²⁶, ο οποίος υπήρξε και ο εκπρόσωπος αυτής της εποχής. Ο ίδιος ο Περικλής γίνεται ο εκφραστής της πολιτειακής και πολιτικής συνείδησης, διότι προτάσσει το καλό της πολιτείας και την ευημερία της έναντι του ατομικού και προσωπικού συμφέροντος, «ἐγὼ γὰρ ἡγοῦμαι πόλιν πλείω ξύμπασαν ὀρθομένην ὠφελεῖν τοὺς ἰδιώτας ἢ καθ' ἕκαστον τῶν πολιτῶν εὐπραγοῦσαν, ἀθρόαν δὲ σφαλλομένην»²⁷.

²⁵ Βλ. N. Croally, «Tragedy's Teaching», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σσ. 55-70.

²⁶ Για την προσωπικότητα και τη δράση του Περικλή βλ. ενδεικτ., V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*. Oxford, Oxford University Press, 1954, σσ. 75-98· R. Balot, «Pericles' Anatomy of Democratic Courage», *American Journal of Philology* (122), No.4, 2001, σσ. 505-525· J. de Romilly, *Το ανθρώπινο μεγαλείο στον αιώνα του Περικλή*. Μτφρ., Ανθή Ξενάκη. Αθήνα, εκδόσεις Ωκεανίδα, 2010· Vincent Azoulay, *Περικλής. Η Αθηναϊκή Δημοκρατία υπό τη δοκιμασία του μεγάλου ανδρός*. Μτφρ., Δημήτρης Δημακόπουλος, Αθήνα, εκδόσεις Πόλις, 2015.

²⁷ Βλ. H. S. Jones & J. E. Powell, εκδ. 1942. *Thucydides Historiae*. I-II. 2η έκδ. Οξφόρδη, Clarendon Press. Ανατ. 1967-70, 2.60.2.1-3.1· για το σχολιασμό του χωρίου βλ. ενδεικτ., J. H. Finley, *Θουκυδίδης*. Μτφρ., Τάσος Κουκούλιος. Αθήνα, εκδόσεις Δ. Ν. Παπαδήμα, 2008, σσ. 167-168· J. de Romilly, *Ο Θουκυδίδης και ο Αθηναϊκός Ιμπεριαλισμός*. Μτφρ., Λυντία Στεφάνου. Επιμ., Κώστας Τσιταράκης. Αθήνα, εκδόσεις Δ. Ν. Παπαδήμα, 2009, σσ. 57, 168-182, 204-211.

Μύθος και θρησκεία στην αρχαία ελληνική τραγωδία

Τα έργα των τραγικών ποιητών αποτελούν πραγματώσεις ψυχικής, πνευματικής και λογικής διεργασίας, των οποίων η θεματική χαρακτηρίζεται κάθε φορά από αρτιότητα, ποιότητα και συγκεκριμένη δυναμική ανάλογη του εκάστοτε τραγικού που διαπλάθει τους μύθους, συνθέτοντας έτσι έργα αναλλοίωτα στο χρόνο. Ο μύθος που χρησιμοποιούσαν οι αρχαίοι Έλληνες ποιητές δήλωνε σύμφωνα με τον Κνοχ τα κοινωνικά, ηθικά και θρησκευτικά προβλήματα της σύγχρονης τους εποχής²⁸. Ήταν μια οπτική του παρελθόντος μέσα από συμβολισμούς, η οποία ερμήνευε την ανθρωπινή φύση και τις καταστάσεις. Η αρχαία ελληνική τραγωδία απηχεί καταστάσεις του 5^{ου} αιώνα, διότι πραγματεύεται τον μακρινό μύθο με τρόπο που τον καθιστά οικείο στους θεατές «χωρίς όμως να αποτελεί η ίδια ακραιφνώς ιστορική πηγή»²⁹.

Ο μύθος ήταν το περίβλημα των σύγχρονών τους προβλημάτων· «ό μυθικός ήρωας, πού ύμνήθηκε καὶ δοξάστηκε ἀπὸ τό ἔπος, γίνεται ἀντικείμενο συζήτησης πάνω στή σκηνή τοῦ θεάτρου. Όταν, ὅμως, ὁ ήρωας γίνεται ἀντικείμενο ἐπανεξέτασης μπροστά στο κοινό, τότε εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Ἕλληνας πού, στήν Αθήνα τοῦ 5^{ου} αἰῶνα π.Χ., ἀνακαλύπτει τήν προβληματική διάσταση τοῦ ἑαυτοῦ του, μέσ' ἀπὸ το τραγικό θέαμα καί χάρη σέ αὐτό»³⁰. Τα δρώντα υποκείμενα στις θεατρικές παραστάσεις πράττουν στο πλαίσιο ενός μύθου σε απόηχους του χθες. Η Μ. Γιώση αναφέρει ότι η «ιστορική πραγματικότητα, παρούσα στήν τραγωδία μέσω τοῦ λόγου τῆς πόλης, προβάλλεται στό μυθικό (ἐπικό) ὕλικό (μῦθο) προκαλώντας τή ρήξη ἐκείνη πού επιτρέπει στό θεατρικό γεγονός νά κλονίσει τή σχέση τοῦ θεατῆ μέ τήν πραγματικότητά του»³¹.

Η αρχαία ελληνική τραγωδία πέρα από την αξιοποίηση των μυθολογικών κύκλων, είναι συνδεδεμένη και με τη θρησκεία³². Μέσα στην

²⁸ Βλ. B. Knox, *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1979, σσ. 3-24.

²⁹ Βλ. Θ. Παπαδοπούλου, «Ανθρωπολογία, Κοινωνιολογία και Λογοτεχνική Παράδοση: Το Γυναικείο Στοίχείο στην Αρχαία Ελληνική Τραγωδία», στο: *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Θεωρία και Πράξη*, σσ. 149-150.

³⁰ Βλ. J. P. Vernant – P. V. Naquet, *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*. Τόμος Β'. Μτφρ., Στέλλα Γεωργούδη. Αθήνα, Ι. Ζαχαρόπουλος, 1988, σ. 29.

³¹ Βλ. Μ. Ι. Γιώση, *Μύθος και Λόγος στον Σοφοκλή*. Αθήνα. Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 1996, σ. 83.

³² Για τη σχέση της αρχαίας ελληνική τραγωδίας με τη θρησκεία βλ. ενδεικτ., A. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, σ. 328-329.

τραγωδία υπάρχει έντονα η θεϊκή παρουσία, κάτι που οφείλεται και στη θρησκευτική της προέλευση³³. Η Sourvidou-Inwood αναφέρει πως «από τη μια πλευρά η θρησκεία φαίνεται ότι διαπερνά και συναρθρώνει την τραγωδία [...] και ταυτόχρονα από την άλλη πλευρά, η ίδια η αθηναϊκή τραγωδία φαίνεται ότι συνέβαλε ουσιαστικά στην διαμόρφωση της θρησκείας της πόλεως»³⁴. Οι ίδιες οι παραστάσεις είχαν έντονο το θρησκευτικό στοιχείο μέσα τους, είτε λόγω της ίδιας της διαδικασίας – κατά τη διάρκεια εορτασμού του θεού Διονύσου³⁵, είτε λόγω της ύπαρξης θεοτήτων μέσα στο έργο, είτε εξαιτίας της ύπαρξης χρησμών μέσα στο αρχαίο κείμενο που προβλεπόταν να παρασταθεί ενώπιον του κοινού. Ωστόσο, υπάρχουν και μελετητές, όπως ο S. Scullion, ο οποίος ερευνά σε πόσο και σε ποιο βαθμό το τραγικό δράμα ήταν ένα θρησκευτικό φαινόμενο³⁶.

Η τραγωδία παρουσιάζει αλληλένδετη δράση με τη δημοκρατία, με την πολιτική του πολίτη και «αυτός ο δεσμός δεν μπορούσε παρά να γίνει ακόμα πιο στενός, όταν ο ίδιος ο λαός συσπειρωμένος όπως και στο θέατρο έγινε ο ρυθμιστής των πεπρωμένων του. Έτσι εξηγείται η σύνδεση του τραγικού είδους με την πολιτική άνηση»³⁷. Η τραγωδία αποτελεί αναμφισβήτητα έναν κοινωνικοπολιτικό θεσμό, ο οποίος απευθύνεται σε πολίτες. Οι ίδιοι, άλλωστε οι πολίτες παίζουν στα τραγικά έργα, γίνονται ηθοποιοί και χορευτές³⁸.

Μέσα από τα κείμενα των τραγικών αναδύεται η εύθραυστη και ευάλωτη φύση των ανθρώπινων πραγμάτων, η μεταβλητότητα της τύχης, το αβέβαιο που κυριαρχεί διαρκώς και τα όρια εντός των οποίων οφείλει να κινείται ο άνθρωπος. Ο Adkins αναφέρει πως ο « άνθρωπος είναι μόνο σύμπτωση, και [...] ή τύχη του είναι αμφίβολη [...]. Οί θεοί συνηθίζουν να

³³ Για τη θρησκευτική προέλευση της τραγωδίας βλ. ενδεικτ., P. E. Easterling, «Ένα θέαμα προς τιμήν του Διονύσου», στο: P. E. Easterling, *Οδηγός για την Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Από το Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ. Μτφρ., Επιμ., Λίνα Ρόζη και Κώστας Βαλάκας. Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012, σσ. 53-80.

³⁴ Βλ. C. Sourvidou-Inwood, «Αθηναϊκή Θρησκεία και Αρχαία Ελληνική Τραγωδία», στο: *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Θεωρία και Πράξη, σ. 118.

³⁵ Ο.π., σ. 126: «η τελετουργία από την οποία προήλθε η τραγωδία περιλάμβανε όχι μόνο τη θυσία αλλά και το κορυφαίο γεγονός της πομπής προς τιμή του Διονύσου».

³⁶ Βλ. S. Scullion, «Tragedy and Religion: The Problem of Origin», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σσ. 23-37.

³⁷ Βλ. Jacqueline de Romilly, *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Μτφρ., Μίνα Καρδαμίτσα-Ψυχογιού. Αθήνα, Ινστιτούτο Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, 1997, σ. 17' για την εξέταση της τραγωδίας ως οργανικό μέρος της Αθήνας του 5^{ου} αιώνα βλ. επίσης C. Sourvidou-Inwood, «Tragedy and Anthropology», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σ. 296.

³⁸ Βλ. Edith Hall, «Η κοινωνιολογία της αθηναϊκής τραγωδίας», στο: P. E. Easterling, *Οδηγός για την Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Από το Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ, σσ. 137-188.

ἀνατρέπουν τά σχέδια κάποιου χωρίς προειδοποίηση, μέ ἀποτέλεσμα νά μήν μπορεῖ νά ἐκτιμηθεῖ ἡ ζωή μέχρι ὅτου τελειώσει»³⁹.

Ἡ τραγικότητα των ἀρχαίων Ελλήνων συνίσταται στη σύγκρουση του θείου καὶ του ἀνθρώπινου στοιχείου, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ ἄνθρωπος⁴⁰. Σύμφωνα με τὸν Β. Κύρκο, ὁ ἄνθρωπος αποκτᾷ πολιτική καὶ κοινωνική συνείδηση ὅταν ἀρχίζει νὰ ἔχει κάποια υποψία τῆς τραγικότητος τῆς ὑπαρξῆς του, ὅταν δηλαδή ἦλθε ἡ κρίση καὶ ἡ ρήξη του με τὸ θεῖο χωρίς ὁμως νὰ ἀπεμπολήσει τὰ ιερὰ θέσμια τῆς πόλης του⁴¹. Ὁ Κύρκος, ἐπιπλέον, ἀναφέρει πὺς ἡ αἴσθησις τῆς τραγικότητος ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἦταν ὑπαρξιακὸς θάμβος καὶ οντολογικὸ ρίγος. Μέσα στις τραγωδίες ἐκτυλίσσονται γεγονότα τρομερά, τὰ ὁποῖα δημιουργοῦν έντονα συναισθήματα στους θεατές, ὅπως αὐτὸ καταγράφεται στὸν περίφημο ὀρισμὸ τῆς τραγωδίας ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὴν *Ποιητική* του⁴².

³⁹ Βλ. Η. Adkins, *Ἡθικὲς ἀξίες καὶ Πολιτικὴ συμπεριφορὰ στὴν ἀρχαία Ελλάδα*. Μτφρ., Ι. Ν. Περυσινάκης. Αθήνα, Ἰνστιτούτο τοῦ βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 2010, σσ. 160-161.

⁴⁰ Για τὸ ρόλο των θεῶν στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ τραγωδία βλ. ἐνδεικτ., D. Mastronarde, «The Gods», στὸ: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σσ. 321-332.

⁴¹ Για τὴν έννοια τοῦ τραγικοῦ βλ. ἐνδεικτ., Β. Κύρκος, «Τὸ κράτος τῶν θεῶν καὶ ἡ εὐθύνη τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ τραγωδία», στὸν *Τιμητικὸ Τόμο τοῦ Κώστα Ε. Μπέη ὡς αἶνος τῆς Ἀττικῆς διαλεκτικῆς για τὰ εβδομηκοστὰ γενέθλια*. Τόμος τέταρτος. Αθήνα, Ἐκδόσεις Ἀντ. Ν. Σάκκουλα καὶ ἐκδόσεις Εὐνομία, 2003, σσ. 3029-3053· Π. Ν. Πανταζάκος, «Τὸ τραγικὸ στὸν Ἑγέλο καὶ στὸν Σοφοκλῆ», *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση* (45), 1998, σσ. 280-285.

⁴² Βλ. Ἀριστοτέλης, *Ποιητική*, 1449b24-28: «ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρῶντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν».

Σοφοκλής, *Αντιγόνη*

Ο ποιητής, ζει και μεγαλουργεί κατά την εποχή του Περικλή, όπου είναι διάχυτη η πίστη του ανθρώπου στις δυνατότητές του⁴³. Ο Σοφοκλής βιώνει την εξέλιξη της εποχής του με μια ανησυχία, διότι η εξέλιξη αυτή είχε ως στόχο από τη μία την Αθήνα ως απόλυτη ηγεμονία στην πολιτική σκηνή και από την άλλη τους Σοφιστές στην πνευματική ζωή⁴⁴. Το γεγονός αυτό ανέτρεπε την παράδοση που υφίστατο μέχρι εκείνη τη στιγμή.

Στην παρούσα εργασία, το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στην *Αντιγόνη* του Σοφοκλή. Οι πρώτες αναφορές στον οίκο των Λαβδακιδών γίνονται στην *Ιλιάδα* και την *Οδύσσεια*. Ο συγκεκριμένος μύθος δραματοποιήθηκε τόσο από τον Αισχύλο όσο και από τον Ευριπίδη, αλλά σύμφωνα με τον Jebb η *Αντιγόνη* του Σοφοκλή στέκεται μόνη της, διότι ο Σοφοκλής έχει επεξεργαστεί το μύθο με τρόπο χαρακτηριστικά δικό του⁴⁵. Στα ομηρικά έπη δεν μνημονεύεται πουθενά το πρόσωπο της Αντιγόνης, οπότε είναι αρκετά δύσκολο να γνωρίζουν οι θεατές τα πάντα για το σχετικό μύθο, με αποτέλεσμα ο Σοφοκλής να κινείται ελεύθερα και να διαμορφώνει το μύθο σύμφωνα με το δικό του τρόπο⁴⁶.

Η ιστορική αναδρομή στον οίκο των Λαβδακιδών έχει ως εξής⁴⁷, ο ιδρυτής της πόλης τα Θήβας⁴⁸, ο Κάδμος, σκότωσε το ιερό φίδι που φύλαγε την πηγή του θεού Άρη, ο εγγονός του Λάβδακος καταδίωξε τη λατρεία του θεού Διονύσου και αμάρτησε κατά του θεού και ο γιος του Λάιος απή-

⁴³ Για το θέμα αυτό βλ. ενδεικτ., K. Ormand, *A Companion to Sophocles*, Oxford, Wiley-Blackwell Publishing, 2012, σσ. 251-348.

⁴⁴ Βλ. ενδεικτ., A. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, σσ. 405-406.

⁴⁵ Βλ. R. Jebb, *Sophocles. The Plays and Fragments*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert-Publisher, 1962, σσ. x.

⁴⁶ Για την αναδιαμόρφωση των μύθων στην τραγωδία βλ. ενδεικτ., P. Burian, «Πώς ένας μύθος γίνεται μύθος τραγωδίας: η διαμόρφωση της τραγικής πλοκής», στο: P. E. Easterling, *Οδηγός για την Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Από το Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ*. Μτφρ., Λίνα Ρόζη και Κώστας Βαλάκας. Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012, σσ. 267-314. Ενώ για την υπόθεση και την ανάλυση της τραγωδίας *Αντιγόνη* βλ. ενδεικτ., D. A. Hester, «Sophocles the Unphilosophical. A Study in Antigone», *Mnemosyne* (24), 1971, σσ. 11-59.

⁴⁷ Σχετικά με τα προ του δράματος βλ. ενδεικτ., Θ. Θ. Δουβαλετέλλης, *Σοφοκλέους Αντιγόνη*. Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ιωάννου Δ. Κολλάρου & Σίας, 1933, σσ. 45-48· Δ. Χ. Σεμιτέλος, *Σοφοκλέους Αντιγόνη*. Αθήνα, εκδόσεις Δ. Ν. Παπαδήμα, 1973, σσ. 20-26.

⁴⁸ Το γεγονός ότι η ιστορία διαδραματίζεται στην πόλη της Θήβας έχει δημιουργήσει στους μελετητές τη σκέψη ότι υπάρχει κάποια σκοπιμότητα, δηλαδή να παρουσιαστεί η Θήβα κατώτερη σε σχέση με την Αθήνα. Βλ. ενδεικτ., E. Hall, «The Sociology of Athenian Tragedy», στο: P. E. Easterling, *The Cambridge Companion To Greek Tragedy*, σσ. 100-101.

γαγε το γιο του Πέλοπα, Χρύσιππο και ο Πέλοπας τον καταράστηκε ή να πεθάνει άτεκνος ή να σκοτωθεί από το παιδί του. Από το σημείο αυτό ξεκινούν οι συμφορές του γένους των Λαβδακιδών, που για τρεις συνεχόμενες γενιές υποφέρουν από αυτή τη βαριά κατάρα. Η ανευλάβεια που έδειξαν οι συγγενείς της Αντιγόνης στους θεούς, τα σφάλματα της οικογένειάς της και η κατάρα βαραίνουν την ίδια ως γόνο μια αιμομεικτικής ένωσης. Από την άλλη πλευρά, και ο Κρέοντας υποφέρει ως μέλος της ίδιας οικογένειας, διότι είναι αδελφός της Ιοκάστης, με αποτέλεσμα να μοιάζει καταδικασμένος.

Η εκλογή της απόφασης της Αντιγόνης, να θάψει τον νεκρό είναι αποτέλεσμα του καθήκοντος της απέναντι στην οικογένεια και τον οίκο της. Τα κίνητρά της είναι καθαρά, χαρακτηριζόμενα από αγνή αγάπη και στοργή για τον αδελφό της. Η αγάπη της μαζί με τις ηθικές αρχές, ενστικτωδώς την οδηγούν να πράξει ό, τι έχει ιδιωτικό καθήκον ως αδελφή. Ενώ για τον Κρέοντα, καθήκον θεωρείται η υπακοή στους νόμους της πόλης. Το απάνθρωπο διάταγμα που εξέδωσε ο βασιλιάς, το οποίο το θεωρεί ισάξιο και γνήσιο με τους γραπτούς νόμους, οφείλει να ληφθεί ορθό και για τους πολίτες.

Η ενοχή της Αντιγόνης έγκειται στο γεγονός ότι προσβάλει τη μορφή εκείνη δικαιοσύνης που είναι ενσωματωμένη στους νόμους της πόλεως, ενώ για τον Κρέοντα, η ενοχή τοποθετείται στην παράβλεψη των θεϊκών νόμων, την προσήλωσή του στους νόμους της πόλης και την προσβλητική συμπεριφορά του απέναντι στα μέλη της ίδιας του της οικογένειας. Ο Knapp θεωρεί πως αν η ηρωίδα υποφέρει, δεν είναι λόγω ενοχής, ενώ τα προβλήματα του Κρέοντα είναι αποτέλεσμα της σωστής έκβασης της αμαρτίας του⁴⁹.

Υπάρχουν όρια στους ανθρώπους, τα οποία όταν ξεπερνιούνται, οδηγούν στην ύβρη. Η Αντιγόνη φθάνει σε ύψιστο σημείο ύβρεως περιφρονώντας τους νόμους της πόλης και τους συμπολίτες της. Και ο βασιλιάς της πόλης οδηγείται στο σημείο της ύβρεως, διότι δε συνάδει το διάταγμά του με την υφή των άγραφων νόμων.

Όλα τα παραπάνω έχουν ως επίπτωση την τιμωρία όλων. Η ηρωίδα οδηγείται σε μια τραγική καταστροφή ως συνέπεια όλων των δεινών της οικογένειάς της και ο Κρέων οδηγείται στην πνευματική τύφλωση και τιμωρείται χάνοντας τους πάντες. Από τους στίχους που ακολουθούν, τίθε-

⁴⁹ Βλ. C. Knapp, «A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles», *American Journal of Philology* (37), 1916, σ. 300.

νται ορισμένα ερωτήματα όπως, μέχρι ποιου σημείου ο ήρωας είναι η πηγή των πράξεών του και εκφράζεται η απορία για τη νέα ηθική τάξη πραγμάτων που προκύπτει από τις συγκρούσεις των νομικών αξιών και των αρχαίων θρησκευτικών παραδόσεων και της ευσέβειας, διότι δύο τάξεις δικαίου αντιπαλεύουν – η δίκη της πόλης και η Δίκη των θεών:

«ΚΡ. Καὶ δῆτ' ἐτόλμας τούσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;

ΑΝ. Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,

οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη·

τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους·

οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥοιμην τὰ σὰ

κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῇ θεῶν

νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν»⁵⁰.

Από τους ίδιους στίχους διαφαίνεται επίσης και η ηθική κρίση της πόλεως καθώς και του λόγου, κρίση που οξύνεται ως γνωστόν κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο.

Το έργο ξεκινά με την αμετακίνητη απόφαση της Αντιγόνης να θάψει το νεκρό αδελφό της, τον Πολυνείκη, και να του αποδώσει τις πρέπουσες ταφικές τιμές παραβλέποντας το «κήρυγμα»⁵¹ του Κρέοντα. Δεν υπάρχει απόλυτη ομοφωνία μεταξύ των μελετητών, αν πρόκειται για ένα έργο θρησκευτικού περιεχομένου ή πολιτικού περιεχομένου. Μέχρι τώρα έχουμε αναφέρει ότι στις σωζόμενες τραγωδίες αποκρυσταλλώνεται το πολιτικό και κοινωνικό γίγνεσθαι της εποχής τους⁵², αξίζει, όμως, να σημειωθεί ότι σύμφωνα με τον C. M. Bowra⁵³ στην τραγωδία *Αντιγόνη* δεν υπάρχει ίχνος πολιτικής προπαγάνδας ή κάποιος υπαινιγμός των σύγχρονων γεγονότων⁵⁴.

⁵⁰ Όλες οι παραπομπές στο κείμενο του Σοφοκλή, προέρχονται από την έκδοση του A. C. Pearson, *Sophocles Fabulae*. London, Oxford University Press, 1996, *Αντιγόνη*, στ., 449-455.

⁵¹ Βλ. A. C. Pearson, *Sophocles Fabulae*, *Αντιγόνη*, στ. 8.

⁵² Για την εξέλιξη της τραγωδίας από τον Αριστοτέλη έως τον Μεσαίωνα βλ. ενδεικτ., H. A. Kelly, *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*. Cambridge, 1993.

⁵³ Βλ. C. M. Bowra, *Οι τραγωδίες του Σοφοκλή, Αντιγόνη. Οιδίπους τύραννος*. Μτφρ., Αικ. Τσοτάκου-Καρβέλη. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Κώδικας, 1993, σ. 9.

⁵⁴ Ενδιαφέρουσα ανάλυση της όλης προβληματικής της τραγωδίας αυτής βλ. ενδεικτ., M. A. Bayfield, *The Antigone of Sophocles*. New York, 1968· G. Steiner, *Antigones*. Oxford, Clarendon Press, 1984· B. Goff, *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Austin, University of Texas Press, 1995· A. Lardinois, «Antigone», στο: K. Ormand, *A Companion to Sophocles*, σσ. 55-68.

Ο άνθρωπος ως το δεινότερο ον⁵⁵

Όπως ειπώθηκε παραπάνω η Αθήνα μετά τους Περσικούς πολέμους έσφυζε από ζωή, θαυμασμό, γοητεία, υπεροχή, δύναμη, άλλαζε διαρκώς εσωτερικά και εξωτερικά, μεγέθυνε το μεγαλείο της και ανέδνε σταδιακά έναν εγωκεντρισμό και έναν εγωισμό. Το πρώτο στάσιμο της *Αντιγόνης*, αποτελεί έναν ύμνο στα ανθρώπινα επιτεύγματα, τεχνικά και πνευματικά, τα οποία αποτέλεσαν τη βάση του πολιτισμού και της τεχνολογικής προόδου⁵⁶. Η πνευματική αυτή έκρηξη φοβίζει το Σοφοκλή. Η διαρκώς ριψοκινδυνεύουσα πόλη επιβεβαιώνει τα λόγια του ποιητή, ο οποίος ταυτόχρονα εκφράζει την ανησυχία του και προειδοποιεί, πως η άκρατη πίστη του ανθρώπου στις ικανότητές του θα αποτελέσει το σημείο αποτυχίας του.

Ο Σοφοκλής στο πρώτο στάσιμο της *Αντιγόνης*, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο ως το δεινότερον όλων των πραγμάτων, «Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ανθρώπου δεινότερον πέλει»⁵⁷. Η πίστη του ανθρώπου στις δυνατότητές του και η ικανότητά του να ανταπεξέρχεται σε κάθε δυσκολία αντικατοπτρίζεται σε αυτό τον χαρακτηρισμό. Σχετικά με το χαρακτηρισμό αυτό, ο Καστοριάδης διατυπώνει την άποψη πως ο ποιητής προσδιορίζοντας τον άνθρωπο δεινόν⁵⁸, παρουσιάζει την ουσία του ως αυτοδημιουργία⁵⁹.

⁵⁵ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 332-333.

⁵⁶ Ο. π., 332-375.

⁵⁷ Ο. π., στ. 332-333' ενδιαφέρουσα ανάλυση του πρώτου στάσιμου της *Αντιγόνης*, βλ. ενδεικτ., P. Friedländer, «Πολλὰ τὰ δεινὰ», *Hermes* (69), 1934, σσ. 56-63' G. M. Kirkwood, *A study of Sophoclean drama*. Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958, σσ. 184, 188, 205' C. P. Segal, «Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the "Antigone"», *Arion* (Vol. 3, No. 2), 1964, σσ. 46-66' Α. Φραγκούλης, «Το πρώτο στάσιμο της "Αντιγόνης" του Σοφοκλή (332-75)», *Φιλολόγος* (36), 1984, σσ. 109- 120' TH. C. W. Oudemans - A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity, Anthropology, Philosophy, and Sophocles' Antigone*. Leidey, E. J. Brill, 1987, σσ. 120-132' M. R. Kitzinger, «The Choruses of Sophocles' Antigone and Philoctetes. A Dance of Words», *Mnemosyne Supplementa* (292). Leiden and Boston, Brill Press, 2008, σσ. 20-29.

⁵⁸ Σχετικά με την ερμηνεία της έννοιας δεινός βλ. ενδεικτ., R. F. Goheen, *The Imagery of Sophocles Antigone*. N. Jersey, Princeton University Press, 1951, σ. 141, σημ. 1' E. Schlesinger, «Δεινότης», *Philologus*, 1963, σσ. 63-64' M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, σσ. 52-53.

⁵⁹ Βλ. Κ. Καστοριάδης, *Αισχύλεια Ανθρωπογονία και Σοφόκλεια Αυτοδημιουργία του ανθρώπου στην Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία. Πέντε διαλέξεις στη βόρειο Ελλάδα*. Αθήνα, εκδόσεις Ύψιλον/βιβλία, 2001, σ. 25: «ό Σοφοκλής εκθέτει μία ανθρωπολογία [...] ως αυτοδημιουργία».

Η έννοια του δεινός ερμηνεύεται από τον Jebb ως κάποιος που είναι απαίσιος και αξιοθαύμαστος⁶⁰. Ο Καραπαναγιώτης αναφέρει πως τα δεινά είναι τα φοβερά και θαυμαστά, ενώ το δεινότερον δηλώνει τον υπέρσοφον και υπέρτολμον⁶¹. Την ίδια άποψη με τον Καραπαναγιώτη εκφράζει και ο Σεμιτέλος, ο οποίος θεωρεί τα δεινά ως τα φοβερά και τα θαυμαστά με την έννοια ότι υπερβαίνουν το μέτρο είτε επί το καλό είτε επί το κακό και την έννοια του δεινότερον την ερμηνεύει για κάποιον που είναι υπέρσοφος και υπέρτολμος⁶². Ο Σεμιτέλος θεωρεί πως το στάσιμο αυτό αναφέρεται στην Αντιγόνη, όπως και ο Whitman⁶³ και ο Knapp⁶⁴, ενώ ο ο Griffith⁶⁵ δε συντάσσεται με την άποψη τους.

Η ανθρώπινη φύση τείνει άλλοτε προς κάτι καλό και άλλοτε προς κάτι κακό, «τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει»⁶⁶, υπάρχει το στοιχείο της υποκειμενικότητας στη δράση του ανθρώπου. Αυτή η σιγουριά του ανθρώπου διαποτισμένη με μία περηφάνια για τα επιτεύγματα που είχε κατορθώσει, θεωρείται στοιχείο επικίνδυνου, διότι άλλοτε τον οδηγεί σε αγαθές πράξεις – και γίνεται ὑψίπολις και άλλοτε σε κακές – και γίνεται ἄπολις⁶⁷. Για τον Χορό, ο ἄπολις⁶⁸ του στάσιμου είναι το πρόσωπο που έθαψε παράνομα τον νεκρό. Υπερασπιστής του νόμου και της πόλης προβάλλεται ο Κρέοντας μέχρι εκείνη τη στιγμή⁶⁹, αλλά στη συνέχεια τόσο η

⁶⁰ Ο Jebb του αποδίδει μόνο τη θετική σημασία wonderful, βλ. R. C. Jebb, *Sophocles: Antigone*, III. Amsterdam, Cambridge, 1962, στ. 332. Η αμφίσημη σημασία της λέξης δόθηκε από τον Goheen, βλ. R. F. Goheen, *The Imagery of Sophocles' Antigone, a study of poetic language and structure*. Princeton, Princeton University Press, 1951, σ. 53. βλ. επίσης, G. A. Staley, «Ode to Man», *Classical World, A Quarterly Journal on Antiquity* (78.6), 1985, σ. 564. Th. C. W., Oudemans - A. P. M. H. Lardinois, *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, σ. 129. C. P. Segal, *Tragedy and Civilization, An Interpretation of Sophocles*. Norman, University of Oklahoma Press, 1999, σ. 152. C. Castoriadis, *Figures of the Thinkable*. Μτφρ., Helen Arnold. Stanford, Stanford University Press, 2007, σ. 14-15.

⁶¹ Βλ. Α. Ξ. Καραπαναγιώτης, *Σοφοκλέους Τραγωδίαι Αντιγόνη*. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 1975, σ. 45 στ. 332-335.

⁶² Βλ. Δ. Χ. Σεμιτέλος, *Σοφοκλέους Αντιγόνη*. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 1973, σ. 184 στ. 332-333.

⁶³ Βλ. C. H. Whitman, *Sophocles, A Study of Heroic Humanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1951, σ. 91.

⁶⁴ Βλ. C. Knapp, «A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles», *American Journal of Philology* (37), 1916, σ. 303.

⁶⁵ Βλ. M. Griffith, *Sophocles Antigone*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, σ. 180.

⁶⁶ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 366.

⁶⁷ Για ανάλυση των ορολογιών ἄπολις και ὑψίπολις, βλ. ενδεικτ. G. Bona, «Ὑψίπολις e ἄπολις nel primo stasimo dell' Antigone», *Rivista di Filologia ed' Istruzione Classica* (99), 1971, 129-149.

⁶⁸ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 370.

⁶⁹ Ο.π., στ. 280-288.

Αντιγόνη όσο και ο βασιλιάς, θα θέσουν τους εαυτούς εκτός πόλης. Η Hall διατυπώνει ακριβώς αυτή την άποψη, πως δηλαδή άπολις είναι ο χωρίς καθόλου πόλη⁷⁰. Ο Jebb υποστηρίζει πως όταν ο πολίτης σπάει τους νόμους δε γίνεται εξόριστος αλλά άπολις και συγκεκριμένα η έννοια αυτή δηλώνει κατά πόσο η ανθρώπινη ευφυΐα ενός ηθικού ή όχι ανθρώπου μπορεί να φτιάξει ή να καταστρέψει μια πόλη⁷¹.

Η διττή φύση του ανθρώπου και η δεινότητά του που είναι συνυφασμένη με την φύσιν του, οι οποίες τον οδηγούν σε αξιόλογες και αξιόποινες πράξεις. Ο άνθρωπος είναι το μόνο πλάσμα, «που με τις πράξεις του επιδιώκει να υπερβεί τη θνητή του φύση»⁷². Τα επιτεύγματά του οφείλονται σε αυτή τη δεινότητα που τον διακρίνει και βρίσκει λύσεις σε ό, τι αναπάντεχο προκύπτει⁷³. Ο Σοφοκλής δεν εξιδανικεύει τον άνθρωπο. Το άτομο γνωρίζει τη θνητότητα της φύσης του και την περατότητά της, ωστόσο, αυτό δε συνεπάγεται πως δεν θα επιδιώκει διαρκώς τη βελτίωσή της⁷⁴.

Σε αυτή την καταγραφή της πολιτιστικής πορείας του ανθρώπου, ο Σοφοκλής γίνεται εκφραστής της άποψης πως τα πολιτικά ήθη είναι κατακτήσεις του ανθρώπου, εν αντιθέσει με την πεποίθηση που βρίσκουμε στο έργο του Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*⁷⁵, όπου εκφράζεται η άποψη πως ο Δίας έδωσε, ως προδιάθεση που έπρεπε να καλλιεργηθεί, την αἰδῶ και τη δίκην στους ανθρώπους, δηλαδή την πολιτική τέχνη και το σεβασμό σε γραπτούς και άγραφους νόμους. Η άποψη που εκφράζεται στον *Πρωταγόρα*, αντιδιαστέλλεται με τον αγνωστικισμό του και η επιλογή του μυθικού σχήματος δικαιολογεί την ασυνέπεια αυτή. Ωστόσο, μπορεί με αυτό τον τρόπο να εκφράζονται οι απόψεις του Πλάτωνα.

Και στις δύο περιπτώσεις γίνεται αναφορά σε μία αδυναμία του ανθρώπου, ο οποίος εμφανίζεται ευάλωτος στον ηθικό τομέα. Ο Σοφοκλής από τη μία πλευρά, αναφέρει πως δε δύναται ο άνθρωπος να κυριαρχήσει

⁷⁰ Βλ. E. Hall, «The Sociology of Athenian Tragedy», στο: P. E. Easterling, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, σ. 97.

⁷¹ Βλ. R. Jebb, *Sophocles. The Plays and Fragments*, σ. 77 στ. 370.

⁷² Βλ. E. Ξευγένη, *Ο θεϊκός νόμος και οι εκφάνσεις του στην «Αντιγόνη» και στον «Οιδίποδα Τύραννο» του Σοφοκλή. Ο ρόλος της ἄτης, της συγκυρίας και της μοίρας*. Πάτρα, Μεταπτυχιακή Διατριβή, 2014, σ. 10.

⁷³ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 360: «παντοπόρος».

⁷⁴ Βλ. G. Crane, «Creon and the “Ode to Man” in Sophocles’ Antigone», *Harvard Studies in Classical Philology* (92), 1989, σ. 107.

⁷⁵ Συγκεκριμένα βλ. Πλάτων, *Πρωταγόρας*, 322c1-3: «Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν’ εἴεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί».

στον εαυτό του εφόσον τη μία ρέπει στο καλό και την άλλη στο κακό· και στον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα, η *αἰδῶ* και η *δίκη* είναι έννοιες απαραίτητες για την ηθικοποίηση του ατόμου, διότι χωρίς αυτές δε θα μπορούσαν να υπάρξουν καν πολιτείες⁷⁶.

Το συγκεκριμένο στάσιμο μπορεί να ιδωθεί υπό το πρίσμα μιας γενικότερης θεώρησης της ζωής από την πλευρά του ποιητή. Ωστόσο, ο ύμνος στο μεγαλείο του ανθρώπου και ο ταυτόχρονος προβληματισμός του Σοφοκλή για την τραγικότητα της ανθρώπινης φύσης μας οδηγούν στο συμπέρασμα πως αυτό το θαυμαστό και μεγαλοπρεπές ον που ονομάζεται άνθρωπος δεν χρησιμοποιεί ορθά τις ικανότητες του νου του και παρασύρεται σε έργα που τον αμαυρώνουν. Η τραγικότητα της ανθρώπινης φύσης που εκφράζεται στο στάσιμο αυτό σχετίζεται με την αρετή της φρόνησης που εξετάζουμε στην παρούσα μελέτη, διότι η δεινότητα δεν μπορεί να είναι αποκομμένη από την ύπαρξη φρόνησης στο άτομο. Άλλωστε, ο νους του ανθρώπου επινοεί, επιχειρεί και φρονεί για τα πάντα γι' αυτό το λόγο προκαλεί τόσο δέος και υμνείται σε αυτό το άσμα του πολιτισμού.

⁷⁶ Βλ. Κ. Μιχαηλίδης, «Ο Μύθος του Πρωταγόρα και η ανθρωπολογική του σημασία», στο: *Πρακτικά του Πρώτου διεθνούς συμποσίου Φιλοσοφίας για την αρχαία Σοφιστική*. Σεπτέμβριος 1982. Αθήνα, εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1984, σσ. 88-94.

Η έννοια της τόλμης στον Σοφοκλή

Η ικανότητα του ανθρώπου να ανταπεξέρχεται σε κινδύνους και να βρίσκει λύσεις, συνδέεται με ένα στοιχείο του χαρακτήρα του, την τόλμη, η οποία «δεν αναφέρεται μόνο στη στάση που επιδεικνύεται κατά την ανάληψη ενός κινδύνου – άρα δεν ταυτίζεται με το θάρρος – αλλά περιγράφει την πορεία που ακολουθεί η βούληση του ατόμου στην προσπάθειά του να υπερβεί τις προσωπικές του αναστολές, που τον εμποδίζουν να ενεργήσει όπως επιβάλλουν οι καταστάσεις»⁷⁷. Η χωρίς όρια και περιορισμούς εφαρμογή της ελευθερίας, εγκυμονεί κινδύνους και δημιουργεί ένα ηθικό χάσμα.

Ο Χορός αναφέρεται στο ηθικό σφάλμα που προέρχεται από την τόλμη της Αντιγόνης, «τόλμας χάριν»⁷⁸. Αυτή η ελευθερία του ατόμου, συνεπάγεται την έλλειψη εγγύησης της ηθικότητας μιας απόφασης και μιας πράξης μέσα σε ένα κλίμα υπερηφάνειας. Ο Meier αναφέρει πως «όσο πιο πολλές δυνατότητες προσφέρουν οι πολιτισμοί στα μέλη τους τόσο περισσότερους περιορισμούς επιβάλλουν ταυτόχρονα στη δράση και στη σκέψη τους»⁷⁹. Οι ήρωες μοιάζουν να βρίσκονται σε ένα σταυροδρόμι αποφάσεων, όπου καλούνται να προχωρήσουν με ηρωισμό απέναντι σε νέα στοιχεία που πρέπει να αντιμετωπίσουν.

Μέσα στις πράξεις των ηρώων παρουσιάζεται η προσωπική ευθύνη⁸⁰ και οι ίδιοι έρχονται αντιμέτωποι με τα κίνητρα που τους οδηγούν στην κάθε απόφαση⁸¹. Όταν ο Κρέοντας ρωτά την Αντιγόνη αν γνώριζε τα κη-

⁷⁷ Βλ. Ε. Γκαστή, *Κοινές Ανθρωπολογικές Θέσεις στον Σοφοκλή και στους Σοφιστές*, σ. 139' για την ανάλυση του όρου βλ. ενδεικτ. Α. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1982, σ. 22.

⁷⁸ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 371.

⁷⁹ Βλ. Christian Meier, *Η Πολιτική Τέχνη της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας*. Μτφρ., Φλώρα Μανακίδου, Επιμ., Μαρία Ιατρού. Αθήνα, Ινστιτούτο Βιβλίου – Μ. Καρδαμίτσα, 1997, σ. 242.

⁸⁰ Σχετικά με την προσωπική ευθύνη στις πράξεις βλ. ενδεικτ. H. P. Foley, «Antigone as Moral Agent», στο: M. S. Silk, *Tragedy and the Tragic, Greek Theatre and Beyond*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1996, σσ. 49-73' N. J. Sewall-Rutter, *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁸¹ Βλ. Α. Φραγκούλης, *Η Αντιγόνη του Σοφοκλή. Άρθρα και Μελέτες*. Αθήνα, εκδόσεις Πατάκη, 2002, σ. 21: «Εκείνο που ενδιαφέρει πιο πολύ την Αντιγόνη δεν είναι οι καλές σχέσεις της με τους θεούς του Κάτω Κόσμου, αλλά οι καλές σχέσεις με τον αδελφό της και η συνείδηση πως εκτέλεσε στο ακέραιο το χρέος της απέναντί του. [...] Η σύγχυση στην αξιολόγηση και ιεράρχηση των κινήτρων της Αντιγόνης προέρχεται από το γεγονός πως το χρέος προς τον αδελφό της, το χρέος να τον θάψει, υπαγορεύεται και από τους άγρα-

ρυχθέντα, εκείνη με κατηγορηματική ομολογία παραδέχεται την πράξη της. Ο Webster διατυπώνει την πεποίθηση πως ο Σοφοκλής ενώ αναγνωρίζει τον παντοδύναμο χαρακτήρα των θεών εντούτοις «δεν καταργεί την ανθρώπινη υπευθυνότητα και την ελεύθερη βούληση»⁸². Το «ἤδη»⁸³ δηλώνει το προκλητικό θάρρος της ηρωίδας, αλλά και μία περιφρόνηση του διατάγματος του Κρέοντα. Η τόλμη της αποτελεί έκφανση των πνευματικών της ικανοτήτων και προϋποθέτει πως η ηρώδα διακατέχεται από ανώτερο πνευματικό εξοπλισμό⁸⁴. Επομένως, η πράξης της δεν είναι προϊόν απρονοησίας, αλλά υπαγορεύεται από την ίδια.

Η Αντιγόνη με σαφήνεια, αποφασιστικότητα και παρρησία παρουσιάζει την πράξη με τρεις μόνο λέξεις «κεῖνον δ' ἐγὼ θάψω»⁸⁵, δίνοντας με αυτό τον τρόπο έμφαση στη μοναδικότητά της και παραστατικότητα μέσω της χρήσης του μέλλοντα, ενώ με τη φράση «καλόν μοι τοῦτο ποιούση θανεῖν»⁸⁶ εκφράζει την ηθική ποιότητα της πράξης της. Τα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί, την οδηγούν στην εκτέλεση της αταλάντευτης απόφασης της. Συγκεκριμένα, θεωρεί ευτυχία για την ίδια να πεθάνει, τελώντας το ιερό καθήκον προς τον αδελφό της. Επιπλέον, δεν την τρομάζει ο θάνατος, διότι θα αναπαύεται κοντά στον αδελφό της έχοντας διαπράξει μια ιερή παρανομία και τέλος, κρίνει ότι ο χρόνος της επίγειας ζωής είναι μικρότερος από το χρόνο που η ψυχή της θα βρίσκεται στον Άδη. Η ταφή είναι ηθική πράξη για την ηρώδα, ο θάνατος δεν τη φοβίζει, είναι τιμή της⁸⁷, θέτει σε ανώτερη μοίρα την εκπλήρωση του ιερού και ηθικού χρέους από την υποταγή στους νόμους του Κρέοντα.

φους ηθικούς νόμους και επιβάλλεται από τα απαράγραπτα δικαιώματα των θεών του Κάτω Κόσμου».

⁸² Βλ. Τ. Β. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*, σ. 52.

⁸³ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 446-448: «ΚΡ. σὺ δ' εἶπέ μοι μὴ μῆκος, ἀλλὰ συντόμως, ἤδησθα κηρυχθέντα μὴ πράσσειν τάδε; ΑΝ. Ἦδη· τί δ' οὐκ ἔμελλον; ἐμφανῆ γὰρ ἦν».

⁸⁴ Βλ. Ε. Γκαστή, *Κοινές Ανθρωπολογικές Θέσεις στον Σοφοκλή και στους Σοφιστές*, σ. 144.

⁸⁵ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 71-72.

⁸⁶ Ο.π., στ. 72. Για την ανάλυση του στίχου βλ. ενδεικτ. Μ. Griffith, *Sophocles Antigone*, σ. 52.

⁸⁷ Για μια ψυχαναλυτική προσέγγιση της *Αντιγόνης* βασισμένη σε τρεις θεωρίες: του οιδιπόδειου συμπλέγματος, της μελαγχολικής έξαρσης που οδηγείται σε ταύτιση με το χαμένο αντικείμενο και όχι μια λιβιδινική επένδυσης, καθώς και τη σπουδή της γυναικειάς ψυχοσεξουαλικής εξέλιξης βλ. ενδεικτ. Sh. D. Sullivan, *Sophocle's use of Psychological Terminology. Old and New*. Canada, Carleton University Press, 1999, σσ. 161-188 · Μ. Κουντζά - Β. Καψαμπέλης, «Αντιγόνη ή απόφαση θανάτου», *Φιλολόγος* (136), 2009, σσ. 897-905.

Οι συνέπειες της ἄτης, η ανθρώπινη ευθύνη και η φρόνηση ως βασικό θεμέλιο για την ευδαιμονία

Όπως ειπώθηκε παραπάνω, η θεματική της *Αντιγόνης* ξεκινά από τη στιγμή κατά την οποία, τα αδέλφια της, Πολυνείκης και Ετεοκλής «ἐπαλλήλοιν χεροῖν»⁸⁸ σκοτώθηκαν. Το βαρύ παρελθόν της οικογένειας των Λαβδακιδών και οι κατάρες πλήττουν και τα τελευταία μέλη της γενιάς αυτής⁸⁹. Οι εναπομείνουσες πλέον, Αντιγόνη και Ισμήνη, καλούνται να υπακούσουν στον Κρέοντα, τον καινούργιο βασιλιά της πόλης, ο οποίος απαγόρευσε την ταφή του νεκρού σώματος του Πολυνείκη, διότι θεωρείτο ότι ήρθε για να λεηλατήσει την πατρική του γη.

Η απόφαση της ηρώιδας να παραβλέψει το διάταγμα του βασιλιά και να θάψει το νεκρό σώμα του αδελφού της, οδηγεί στην ολοκλήρωση της κατάρας της οικογένειας της. Ο Μαρκαντωνάτος αναφέρει πως «οι πρωταγωνιστές είναι οι τελευταίοι εκπρόσωποι μιας θεομίσητης γενιάς [...], που διέπραξε μια ατελεύτητη σειρά από μυσαρά ανομήματα [...] και [...] είναι σχεδόν ανέφικτο να διακρίνει κανείς πού τελειώνει η τύφλωση που επιφέρει η Ἄτη και πού αρχίζει η πραγματική ανθρώπινη ευθύνη»⁹⁰. Η σύγκρουσή της με την εξουσία είναι αναπόφευκτη.

Στους ακροτελεύτιους στίχους του δράματος ο Σοφοκλής δίνει το κεντρικό μήνυμα του έργου του, «πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τὰ γ' εἰς θεοὺς μηδὲν ἄσεπτεῖν; μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτείσαντες γῆρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν»⁹¹. Πιο συγκεκριμένα, ο ποιητής θεωρεί πως δύο είναι οι βασικές προϋποθέσεις για την ευδαιμονία του ανθρώπου, η φρόνηση και ο σεβασμός στους θεούς. Τα κεντρικά μοτίβα στο έργο του είναι η ευσέβεια, η σωφροσύνη και η ευγένεια.

Γνωρίζουμε πως ο Σοφοκλής υπήρξε βαθιά θρησκευόμενος, ότι η ποίησή του διαπνέεται από μια βαθιά ευσέβεια⁹² και πως ο ίδιος γνωρίζει πολύ καλά πως να χειρίζεται το θεϊκό στοιχείο στο έργο του και «δείχνει

⁸⁸ Βλ. Σοφοκλέους, *Αντιγόνη*, στ. 57.

⁸⁹ Σχετικά με την προέλευση της ενοχής και τη συνάφειά της με την τραγική κατάρα βλ. ενδεικτ. Ν. J. Sewell-Rutter, *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, σσ. 136-171.

⁹⁰ Βλ. Γ. Μαρκαντωνάτος, *Σοφοκλέους Αντιγόνη*. Αθήνα, εκδόσεις Gutenberg, 2004, σσ. 23-24.

⁹¹ Βλ. Σοφοκλέους, *Αντιγόνη*, 1347-1353.

⁹² Βλ. Ρ. Kroh, *Λεξικό Αρχαίων Συγγραφέων, Ελλήνων και Λατίνων*, σ. 425.

την πίστη του στους χρησμούς με το να τους κάνει σκελετό της δραματικής πλοκής»⁹³. Για τον Σοφοκλή, η Μοίρα και η Τύχη κατέχουν κατώτερη θέση από τους θεούς και σύμφωνα με τον Webster πρόκειται για έναν άλλον τρόπο θεώρησης της θέλησης των θεών⁹⁴. Ο ποιητής ως ανώτερο όλων των θεών θεωρεί τον Δία⁹⁵, ο οποίος είναι ο φορέας των καλών και των κακών συμβάντων στον άνθρωπο.

Αν και ο Σοφοκλής παρουσιάζει τους ήρωές του δυνάμενους να πάρουν αποφάσεις, εντούτοις το στοιχείο της μοίρας και του αναπόφευκτου σε συνάρτηση με τη θεϊκή δύναμη είναι συνδεδεμένα⁹⁶. Τίθεται εδώ το ερώτημα μέχρι ποιου σημείου το πεπρωμένο καθορίζει την πορεία του ανθρώπου, διότι ο άνθρωπος καλείται να εκθέσει τα κίνητρα που τον οδήγησαν να πράξει ό,τι έγινε και μέσα στη διαδικασία του πράττειν δεν μπορεί να μην υπάρξει το τυχαίο. Σύμφωνα με τον Webster «το κίνητρο πηγάζει από τη βούληση του υποκειμένου και για τούτο είναι υπεύθυνο· η πράξη μπορεί να μην ολοκληρωθεί ή μπορεί ακόμη και να έρχεται σε ευθεία αντίθεση προς τις επιδιώξεις του υποκειμένου και για τούτο δεν είναι αυτό υπεύθυνο. [...] Ο διαχωρισμός του κινήτρου από την πράξη είναι μια μεγάλη ηθική πρόοδος»⁹⁷.

Το τραγικό πρόσωπο εκφράζει την ελεύθερη βούλησή του μέσα σε έναν αναπόφευκτο καθορισμό της δράσης του από τη θεία βούληση. Η J. de Romilly ισχυρίζεται πως οι ήρωες είναι μεν κύριοι των επιλογών τους, όχι όμως και της μοίρας τους, της οποίας τις επιπτώσεις υφίστανται πρώτοι απ' όλους, διότι, ενώ «ο άνθρωπος δεν μπορεί να εισχωρήσει στο μυστήριο της θείας βούλησης»⁹⁸, εντούτοις είναι παράλογο να τον καταδικάζουμε στην ειμαρμένη χωρίς τη βούλησή του εν δράσει.

Αν δεχτούμε την άποψη του Winnington-Ingram, πως, δηλαδή, η *Αντιγόνη* βρίθκει από αισχύλειους απόηχους, όντας και χρονικά κοντά στον

⁹³ Βλ. T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*. Μτφρ., Επιμ., I. A. Μπάρμπας. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Ζήτηρος, 1994, σσ. 41-42.

⁹⁴ *Ο.π.*, σσ. 43-44.

⁹⁵ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 604-610: «Τεάν, Ζεῦ, δύναμιν τίς ἂν δρῶν ὑπερβασία κατάσχοι, τὰν οὐθ' ὕπνος αἰρεῖ ποθ' ὅ πάντα κηλῶν, οὐτ' ἀκάματοι θεῶν μῆνες, ἀγῆρως δὲ χρόνῳ δυνάστας κατέχεις Ὀλύμπου μαρμαρόεσσαν αἴγλαν».

⁹⁶ Για την έννοια της μοίρας και της σχέσης της με τη θεϊκή θέληση βλ. ενδεικτ. W. G. Greene, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 1944, σσ. 3-9, 138-171· R. P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής, Ερμηνευτική Προσέγγιση*. Μτφρ., Νικόλαος Κ. Πετρόπουλος, Χρίστος Π. Φαράκλας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, 1999, σσ. 216 – 220.

⁹⁷ Βλ. T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*, σ. 53.

⁹⁸ Βλ. Jacqueline de Romilly, *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, σ. 117.

Αισχύλο, θα πρέπει να ταυτίσουμε την άποψη που επικρατεί για τη βούληση στον Αισχύλο με εκείνη που επικρατεί στο Σοφοκλή⁹⁹. Βούληση υπάρχει, όταν το πρόσωπο είναι «ιδωμένο ως ενεργητής, είναι τὸ ἐγὼ θεωρούμενο ως πηγή πράξεων, ὄχι μονάχα υπεύθυνο γι' αὐτές τις πράξεις ἀπέναντι στὸν ἄλλο, ἀλλὰ καὶ ἐσωτερικά δεσμευμένο ἀπὸ αὐτές»¹⁰⁰. Πρόκειται για το αυτεξούσιο που εκδηλώνεται στην πράξη που έχει αποφασίσει.

Η εσωτερική διαδικασία σκέψης οδηγεί τους ήρωες να αποφασίσουν με τέτοιο τρόπο, ώστε να ανταποκρίνεται στις αρχές που υποστηρίζουν. Το υποκείμενο αποφασίζει ελεύθερο και αυτόνομο να πράξει, συλλογιζόμενο τις θεϊκές δυνάμεις και το πεπρωμένο να ορθώνονται μπροστά του. Ωστόσο, οι θεοί επεμβαίνουν στην απόφαση του ατόμου, οδηγώντας ή εξαναγκάζοντάς το σε μια εκλογή υποτιθέμενα δική του. Η αίσθηση του πεπρωμένου και της ελεύθερης βούλησης διαπλέκουν το έργο του Σοφοκλή.

Καθώς οι ήρωες πράττουν, πραγματοποιούνται και συμπτώσεις, στις οποίες υπεισέρχεται η έννοια του τυχαίου. Η θεϊκή δύναμη που ενεργεί με τόσο έντονο τρόπο στον άνθρωπο ονομάζεται δαίμων, η οποία «παρακολουθεί την ύπαρξη ενός ανθρώπου και καθορίζει την πορεία της ζωής του, για καλό ή για κακό: αν είναι για καλό, ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται *εὐδαίμων*, εάν είναι για κακό, *δυσδαίμων*»¹⁰¹. Σε συνάρτηση με τον δαίμονα τοποθετείται και το ήθος του ανθρώπου, στην τόσο διφορούμενη και γεμάτη αίνιγμα ρήση του Ηράκλειτου πως «ἦθος ἀνθρώπων δαίμων»¹⁰².

Στην *Αντιγόνη* εκφράζεται η πεποίθηση, πως τα μέλη μιας αριστοκρατικής οικογένειας είναι αναγκασμένα λόγω φύσεως να δρουν με συγκεκριμένο τρόπο. Πρόκειται, δηλαδή, για τη βαθειά πίστη στην αρχαϊκή αντίληψη της κληρονομικότητας της ευγένειας, «εἴτ' εὐγενὴς πέφυκας εἴτ' ἐσθλῶν κακὴ»¹⁰³. Η φύσις θεωρείται ο έμφυτος χαρακτήρας που τους κάνει να ξεχωρίζουν· όταν ο ήρωας δείχνει την ηθική αρετή του, δείχνει

⁹⁹ Βλ. R. P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής, Ερμηνευτική Προσέγγιση*, σ. 24.

¹⁰⁰ Βλ. J. P. Vernant – P. V. Naquet, *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, σ. 49.

¹⁰¹ Βλ. R. P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής, Ερμηνευτική Προσέγγιση*, σ. 216.

¹⁰² Βλ. DK, D IV, 40, 20. Βλ. Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch Deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz*, 3Bde (Bde. III: Wortindex von W. Kranz, Namen – und Stellenregister von H. Piels ergänzt von W. Kranz). (Dublin / Zürich Weidmar, I-II. 1972¹⁶, III 1971¹³ [=unveränderter Nachdruck der 6. Auflage (1951-1952) 1903- 1906¹]).

¹⁰³ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 38.

τη φύση του¹⁰⁴. Ο Adkins υποστηρίζει πως η έννοια της φύσεως διέπεται από μια ιστορικότητα, ενώ αρχικά ο όρος δήλωνε την αύξηση και τη γέννηση, εν συνεχεία χρησιμοποιείτο για να δηλώσει την ευγενική καταγωγή που συνοδεύεται από την παραδοσιακή αρετή, τα υλικό-κοινωνικά πλεονεκτήματα και την έννοια του αγαθού, «οί περισσότεροι αγαθοί ήταν αγαθοί από τή γέννησή τους, τήν φύσιν, καί ή αρετή τους μπορούσε να λεχθεί ότι είναι δική τους επίσης από τήν φύσιν»¹⁰⁵.

Ο Webster αναφέρει ότι προς τα τέλη του 5^{ου} αιώνα επικρατούσε η άποψη πως η ελεύθερη εκλογή ήταν αποτέλεσμα της κατώτερης φύσης του ανθρώπου, αλλά για τον Σοφοκλή η έννοια της φύσις δηλώνει την ευγενέστερη και υψηλότερη καταγωγή, άρα η Αντιγόνη πράττει λόγω της υψηλής φύσης της¹⁰⁶. Η γέννηση από αριστοκρατική γενιά ή από καλή φύση σήμαινε αυτόματα κάτι, ήταν συνώνυμο με την αρετή και την πνευματικότητα ή την ευγένεια. Πρόκειται, όπως αναφέρει η Hall για κάτι γενετικό¹⁰⁷.

Η Rosanna Lauriola εκφράζει την άποψη, πως η ηρωίδα μοιάζει να είναι όχι μόνο μια μοναχική ιερομάρτυρας, αλλά και μια επικίνδυνη γυναίκα, η οποία με την πρωτοβουλία της ξεπερνά τα όρια της γυναικείας φύσης της και οδηγεί την πόλη σε σύγχυση ή σε μια μικρή περιδίνη του οιδιπόδειου φροϋδικού Συμπλέγματος, το οποίο ο Σοφοκλής εξερευνά και εξετάζει πως η προσκολλημένη μοίρα στην οιδιπόδεια αποτυχία οδηγεί και άλλους στην αποτυχία¹⁰⁸. Η Αντιγόνη διαταράσσει την κοινωνική ισορροπία, διότι αίρεται πάνω από τα όρια της φύσης της.

Από την άλλη πλευρά, ο Κρέων δεν έχει τόσο υψηλό φρόνημα, ώστε να μπορεί διανοηθεί ότι υπάρχουν πολυτιμότερα κίνητρα από αυτά που ο ίδιος θεωρεί σημαντικά. Ως απόλυτος και αδιάλλακτος πιστεύει, πως η συνείδηση του ανθρώπου διαβρώνεται και οδηγείται στην έλλειψη ηθικής και την ηθική σήψη. Στην προσπάθειά του να αναδειχθεί άξιος ηγέτης οδηγείται σε πλάνη και σε υπέρβαση των ορίων, ενώ αρχικός σκοπός του είναι να υπηρετήσει την πόλη του, την οποία τοποθετεί ως υπέρτατη αξία

¹⁰⁴ Για την έννοια της φύσεως βλ. ενδεικτ. M. Pohlenz, «Nomos und Physis», *Hermes* (81), 1953, σσ. 418-438.

¹⁰⁵ Βλ. A. W. H. Adkins, *Ηθικές αξίες και Πολιτική συμπεριφορά στην αρχαία Ελλάδα*. Μτφρ., I. N. Περυσινάκης. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, 2010, σ. 212.

¹⁰⁶ Βλ. T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*, αὐτόθι.

¹⁰⁷ Βλ. E. Hall, «The Sociology of Athenian Tragedy», στο: P. E. Easterling, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, σ. 99.

¹⁰⁸ Βλ. R. Lauriola, «Wisdom and Foolishness. A Further point in the interpretation of Sophocles' Antigone», *Hermes* (135), 2007, σ. 390.

πάνω και από τους άγραφους νόμους με αποτέλεσμα να ασεβεί απέναντι στους θεούς.

Η ασέβεια του θεωρείται ύβρις¹⁰⁹, η οποία πραγματοποιείται μέσω της άκαμπτης και αλαζονικής στάσης του απέναντι στους θεϊκούς νόμους, που η Αντιγόνη σέβεται τόσο. Η τιμή και η ευσέβεια, σύμφωνα με τον Cairns, τοποθετούνται κατά κύριο λόγο σε ζητήματα θρησκευτικού περιεχομένου. Ωστόσο, στην περίπτωση της Αντιγόνης αναφέρει πως υπάρχει ποικιλία εκδοχών, δηλαδή η ευσέβεια της ηρωίδας πραγματώνεται στην τιμή των συγγενών, των θεών και των θεϊκών νόμων. Στην ευσέβεια αυτή αντιπαραβάλλεται εκείνη του Κρέοντα, η οποία τοποθετείται μόνο στο πλαίσιο της πόλης¹¹⁰.

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να επισημάνουμε την κοινή άποψη των Kitto και Webster σχετικά με τον αιώνιο νόμο που διέπει τον κόσμο του Σοφοκλή, καθώς και το μοτίβο της ύβρεως που οδηγεί στην άτη. Ο Kitto εκφράζει την πεποίθηση πως τον κόσμο του Σοφοκλή τον διέπει μια λογική - ratio¹¹¹ και ο Webster αναφέρει πως στον άνθρωπο δεν υπάρχει τίποτα το πολύ σπουδαίο που να έρχεται σε αυτόν χωρίς την άτη¹¹². Υπάρχει ένας ρυθμός που κυβερνά τον κόσμο και όταν συμβαίνει κάτι που ξεπερνά τα όρια, τότε ο άνθρωπος καλείται να πάρει εκδίκηση γι' αυτά. Ωστόσο, επειδή δεν υπάρχει πάντα κάποιος να επαναφέρει το μέτρο στις υπερβάσεις των ορίων, υπάρχει στη φύση η δίκη που θα αποκαταστήσει την αδικία, διότι σύμφωνα με τον Kitto «οί άνθρωπινες υποθέσεις, [...] αποτελούν μέρος ενός συμπαντικού λόγου· τὸ ἠθικὸ καὶ τὸ φυσικὸ δὲν εἶναι διαχωρισμένα»¹¹³.

Στην εποχή του Σοφοκλή, η υπέρβαση του μέτρου και η παραβίαση των ορίων χαρακτηρίζονται με την έννοια της ύβρεως. Πιο αναλυτικά, δύο έννοιες απαραίτητες για την ηθικοποίηση του ατόμου ήταν η αιδώς και η δίκη. Τον 5^ο αιώνα, επικρατούσε η πεποίθηση πως η αιδώς είναι η αρετή της σωφροσύνης, όπως μας πληροφορεί ο Cairns, και ότι η έλλειψη αιδούς οδηγεί στην ύβρη¹¹⁴. Επομένως, η αιδώς προλάμβανε την ύβρη. Η ύβρις προέρχεται από την υπερβολική αυτοπεποίθηση, την αλαζονεία και την

¹⁰⁹ Για την έννοια της ύβρεως βλ. ενδεικτ. D. M. MacDowell, «Hybris in Athens», *Greece and Rome* (23), 1976, σσ. 14-31.

¹¹⁰ Βλ. D. Cairns, «Values», στὸ: J. Gregory, *A Companion to Greek Tragedy*, σ. 314.

¹¹¹ Βλ. H. D. F. Kitto, *Η Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Μτφρ., Λ. Ζενάκος. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 1981, σ. 195.

¹¹² Βλ. T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*, σ. 49.

¹¹³ Βλ. H. D. F. Kitto, *Η Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*, σ. 197.

¹¹⁴ Βλ. D. Cairns, «Values», στὸ: J. Gregory, *A Companion to Greek Tragedy*, σ. 313.

απληστία, θεωρείται καταπάτηση της ηθικής τάξης και περιφρόνηση του θείου¹¹⁵. Ο κορεσμός οδηγεί στην παραβίαση του μέτρου και στη συνέχεια ακολουθεί η ὕβρις¹¹⁶. Πιο συγκεκριμένα, ο άνθρωπος εμπιστευόμενος τις δυνάμεις του γίνεται αλαζόνας και οδηγείται σε πράξεις υβριστικές προς τους θεούς.

Ὑβρις σύμφωνα με τον Webster είναι το ασεβές έργο¹¹⁷. Ο άνθρωπος ελπίζοντας για τα καλύτερα οδηγείται έξω από τον ορθό δρόμο και οι θεοί οτιδήποτε είναι υπερβολικό και εκτός ορίων το τιμωρούν στέλνοντας στον άνθρωπο την άτη. Η άτη είναι η τύφλωση του νου, δηλαδή ο άνθρωπος χάνει τα λογικά του και μόνο παθαίνοντας οδηγείται μετέπειτα στη γνώση. Στην περίπτωση της *Αντιγόνης*, ὕβρις για την ηρώιδα είναι η περιφρόνηση των επιταγών της πολιτείας και η απήφιση του διατάγματος του Κρέοντα, ενώ για τον βασιλιά ὕβρις είναι το διάταγμά του και η καταστράτηγηση του θεϊκού νόμου.

Ορισμένοι μελετητές, όπως ο Greene, εκφράζουν την άποψη πως η ὕβρις της *Αντιγόνης* είναι αποτέλεσμα της κληρονομικής κατάρας που βαρύνει τον οίκο της¹¹⁸, ενώ σύμφωνα με τον Webster «ο Σοφοκλής χρησιμοποιεί την ορολογία της κληρονομούμενης κατάρας, για να εκφράσει την απλούστερη ιδέα μιας διαδοχής συμφορών σε μια ορισμένη οικογένεια»¹¹⁹. Ο Σοφοκλής αποκαλύπτει μια θεώρηση του κόσμου και μια θεώρηση του ήρωα που ζει σε αυτόν τον κόσμο· τα θέματα που περιέχονται σε αυτά τα έργα είναι «κοινωνικά και θρησκευτικά»¹²⁰. Στο σοφόκλειο έργο που μας απασχολεί, ο Κορυφαίος του Χορού¹²¹ επιρρίπτει στην κόρη του Οιδίποδα με αποστροφή την εξής μομφή:

¹¹⁵ Για τον τρόπο που λειτουργούν οι θεοί απέναντι στην ανθρώπινη ευημερία ή την θρασύτητα και την υπερηφάνειά τους καθώς και στον αποτυχημένο σεβασμό των ανθρώπων απέναντί τους βλ. ενδεικτ., ό.π., σσ. 305-320.

¹¹⁶ Πιο συγκεκριμένα, βλ. R. P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής, Ερμηνευτική Προσέγγιση*, σ. 427: «Η επιτυχία οδηγεί στην εξουσία, και η εξουσία στην κατάχρηση. [...] όταν η εξουσία αυτοκαταστρέφεται μέσα από την ίδια την υπερβολή, η κατάρρευσή της συνοδεύεται από αισθήματα ικανοποίησης και δέους, αφού γενικά πιστεύεται ότι οι θεοί είτε φθονούν την ανθρώπινη επιτυχία, όταν ξεπερνάει το μέτρο, είτε την τιμωρούν, όταν έχει αποκτηθεί με περιφρόνηση προς τη δικαιοσύνη».

¹¹⁷ Βλ. T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*, σ. 49.

¹¹⁸ Την άποψη να ιδωθεί η *Αντιγόνη* ως τραγωδία πεπρωμένου βλ. ενδεικτ., W. C. Greene, *Moirai, Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 1944, σσ. 138-171.

¹¹⁹ Βλ. T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*, σ. 50.

¹²⁰ Βλ. R. P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής, Ερμηνευτική Προσέγγιση*, σ. 428.

¹²¹ Για τη θέση του χορού και το ρόλο του στη δράση βλ. ενδεικτ. G. M. Kirkwood, «The Dramatic Role of the Chorus in Sophocles». *Phoenix* (8), 1954, σσ. 1-22· A. Weiner, «The Func-

«Προβᾶσ' ἐπ' ἔσχατον θράσους
ύψηλὸν ἐς Δίκας βάθρον
προσέπεσες, ὦ τέκνον, πολὺ»¹²²

ἡ Αντιγόνη βίωσε το πάθος της και ἐπράξε καθ' υπερβολή. Δεν ακολούθησε τη δέουσα συμπεριφορά που καθορίστηκε ἀπὸ τοὺς νόμους της πόλης και τοὺς εκπρόσωπό της τοὺς Κρέοντα και ἀπέτυχε στὴν τήρηση τοῦ μέτρου. Ο Κρέων οδηγείται σε τέτοια ακρότητα και θεωρεῖται ὁ μόνος υπεύθυνος γιὰ τὰ δεινὰ του.

Ἡ Αντιγόνη με τὴν ἐνέργειά της στοχεύει νὰ ἐπαναφέρει τὴν τάξη που ἔχει διασαλευτεῖ, ὁμῶς ὅ, τι υποστηρίζει, γίνεται με ἀνυποχώρητο πείσμα και υπέρβαση τῆς ἀνθρώπινης τάξης πραγμάτων με ἀποτέλεσμα νὰ υπερβαίνει ἓνα νόμο ἀνθρώπινο και νὰ τηρεῖ μιὰ στάση ἀπαράδεκτη ἀπέναντι στο νόμιμο ἀρχόντα. Ἐτσι, ὁμῶς, ξεπερνᾷ τὰ ἀνθρώπινα ὅρια και θέτει τὸν εαυτό της ἀντιμέτωπο με τὸ θεῖο, διασαλεύει τὴν κοινωνική και κοσμική τάξη, καθιστᾷ ἀναγκαῖα τὴν τιμωρία της γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς τάξης καθὼς και γιὰ τὴ συμφιλίωση θεοῦ και ἀνθρώπου. Ἡ Αντιγόνη με μιὰ βραχεία ἠθική φράση δίνει τὸ τραγικὸ στοιχεῖο τῆς πράξης της, «ὅσια πανουργήσασα»¹²³, τελεῖ σύμφωνα με τὸν Σεμιτέλο ἓνα ἔργο εὐσεβές και ὅσιο ἀλλὰ γιὰ τὴν Ἰσμήνη εἶναι μιὰ πανουργία¹²⁴.

Στο δεῦτερο στάσιμον τοῦ δράματος, στ. 583-625, ὁ Χορὸς διεκτραγωδεῖ τὴ μοῖρα τῶν δύο κοριτσιῶν. Πιο συγκεκριμένα, ἀναφέρεται στο πεπρωμένο τοῦ οἴκου τῶν Λαβδακιδῶν, στὴ δύναμη τῆς μοίρας, στὴν ἀποφυγὴ λύτρωσης σε περίπτωσι που κάποια θεϊκὴ κατάρα πέσει πάνω σε μιὰ οἰκογένεια, στὶς γενιές που μετέπειτα υποφέρουν ἀπὸ τὸ ἀμάρτημα που διέπραξε κάποιος πρόγονός τους, στο γεγονός πως οἱ δύο κόρες τοῦ Οἰδίποδα εἶναι καταδικασμένες και τέλος στο γεγονός πως κανένας θνητὸς δὲν μπορεῖ νὰ συγκρατήσῃ τὸν Δία, ὅταν αποφασίσει νὰ καταστρέψῃ

tion of the Tragic Greek Chorus». *Theatre Journal*, (Vol. 32, No. 2), 1980, σσ. 205-212· C. P. Gardiner, *The Sophoclean Chorus. A Study of Character and Function*. Iowa, University of Iowa Press, 1987· G. Ley, *The Theatricality of Greek Tragedy. Playing Space and Chorus*. Chicago, The University of Chicago Press, 2007, σσ. 91-99· M. R. Kitzinger, *The Choruses of Sophocles' Antigone and Philoctetes. A Dance of Words. Mnemosyne Supplementum* (292). Leiden and Boston, Brill Press, 2008.

¹²² Βλ. Σοφοκλῆς, *Ἀντιγόνη*, στ. 853-855.

¹²³ Βλ. Σοφοκλῆς, *Ἀντιγόνη*, στ. 74.

¹²⁴ Βλ. Δ. Χ. Σεμιτέλος, *Σοφοκλέους Ἀντιγόνη*, σ. 115 στ. 74.

κάποιον. Η έννοια της ἄτης κυριαρχεί στο στάσιμο αυτό και δηλώνει την αναπόφευκτη ύπαρξή της στη ζωή του ανθρώπου¹²⁵.

Σύμφωνα με τον Χορό ευδαίμων μπορεί να είναι κάποιος που δεν έχει γευτεί κανένα κακό¹²⁶. Οι θεοί γενικώς επιτρέπουν στους ανθρώπους να αισθανθούν τη χαρά, αλλά όταν μια αμαρτία διαπράττεται, τότε δεν υπάρχει λύτρωση, πόσο μάλλον στην περίπτωση της Αντιγόνη, από την οποία δε λείπει καμία συμφορά που να μην έχει γίνει¹²⁷. Η ἄτη δεν πέφτει επάνω σε κάποιον που πρώτα έπραξε ένα αμάρτημα, αλλά στη γενιά του μέχρι να αφανιστεί εντελώς το γένος. Ο Σοφοκλής παρομοιάζει τη ζωή του ανθρώπου με φουρτουνιασμένη θάλασσα που την πλήττουν οι άνεμοι όπως ακριβώς οι συμφορές πλήττουν τον οίκο των Λαβδακιδών¹²⁸.

Η αδυσώπητη φύση της ἄτης, τονίζεται με τις λέξεις: «δυσπνόοις [...] ἔρεβος [...] ἐπιδράμη [...] κυλίνδει [...] κελαινὰν [...] δυσάνεμοι [...] στόνῳ [...] βρέμουσιν [...] ἀντιπλήγες»¹²⁹. Ο Easterling αναφέρει πως οι λέξεις στόνῳ και ἀντιπλήγες, θυμίζουν τον ανθρώπινο πόνο και θρήνο¹³⁰. Η ἄτη δηλώνει την τύφλωση του νου, το γεγονός ότι κάποιος βλάπτεται και οδηγείται στην καταστροφή και τη συμφορά¹³¹, την απερίσκεπτη ενοχή, τον όλεθρο και την καταστροφή καθώς και την ψυχική κατάσταση¹³². Η Rosanna Lauriola¹³³ εκφράζει την άποψη, πως το έργο βασίζεται σε ένα μοτίβο διχοτόμησης ανάμεσα στη διαλεκτική σχέση σοφίας, με την έννοια της σωστής αίσθησης και της ανοησίας, υπό τον όρο ότι κάποιος έχει φαινομενικά μόνο την αίσθηση του σωστού. Αυτές οι δύο διαφορετικές πνευμα-

¹²⁵ Βλ. P. E. Easterling, «The Second Stasimon of Sophocles' Antigone», στο: R. D. Dawe, J. Piggie και P. E. Easterling, *Dionysiaca, Nine Studies in Greek Poetry*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, σ. 154.

¹²⁶ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 582: «Εὐδαίμονες οἷσι κακῶν ἄγευστος αἰὼν».

¹²⁷ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 586: «οὐδὲν ἐλλείπει γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἔρπον».

¹²⁸ Ο.π., στ. 587-590: «ὅμοιον ὥστε ποντίας οἶδμα, δυσπνόοις ὅταν Θρηῆσσησιν ἔρεβος ὕφαλον ἐπιδράμη πνοαῖς».

¹²⁹ Ο.π., στ. 588-592.

¹³⁰ Βλ. P. E. Easterling, «The Second Stasimon of Sophocles' Antigone», σσ. 141-158.

¹³¹ Για την έννοια της ἄτης βλ. ενδείκτ., R. Padel, *Whom Gods Destroy*. Princeton, Princeton University Press, 1995, σ. 170· E. R. Dodds, *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο*. Μτφρ., Γιώργης Γιατρομανωλάκης. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 1996, σσ. 22-28, 35, 46-48· D. L. Cairns, *λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν Ἑρυνίς. Atē in Sophocles Antigone*. University of Edinburg, στο: www.academia.edu· A. H. Sommerstein, «Atē in Aeschylus», στο: Douglas Cairns (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea, Classical Press of Wales, 2013, σσ. 1-15.

¹³² Βλ. P. E. Easterling, «The Second Stasimon of Sophocles' Antigone», σ. 149.

¹³³ Βλ. R. Lauriola, «Wisdom and Foolishness. A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone», *Hermes* (135), 2007, σ. 389-405.

τικές καταστάσεις προσωποποιούνται από τους δύο κύριους χαρακτήρες, την Αντιγόνη και τον Κρέοντα.

Η Άτη είναι θεότητα της βλάβης και του κακού εξαιτίας απερίσκεπτης πράξης. Είναι η τυφλή δύναμη που ωθεί τον άνθρωπο να διαπράξει το σφάλμα - το έγκλημα και φέρει ολέθριες συνέπειες. Σαν ένα κακό πνεύμα, έτοιμο να διολισθήσει στη διάνοια του ανθρώπου και να τη διαταράξει. Στον Σοφοκλή, η έννοια της άτης συνίσταται στην ανθρώπινη αφροσύνη, η οποία είναι αναμεμειγμένη με τη θεϊκή περιπλάνηση¹³⁴. Πρόκειται, επομένως, για διαταραχή του πνεύματος που οδηγεί σε όλεθρο¹³⁵.

Η οικογένεια της Αντιγόνης, πλήττεται από μακροχρόνιες συμφορές. Η άτη αφορά τόσο την ίδια, όσο και τους προγόνους της, διότι η καταγωγή της βρίσκεται διαρκώς στο παρασκήνιο¹³⁶. Η Ισμήνη υπενθυμίζει στην αδελφή της τις συμφορές τους, δηλαδή την αυτοτύφλωση του Οιδίποδα μετά την γνώση των πράξεών του, την αυτοκτονία της μητέρας τους, Ιοκάστης, και τον αλληλοσκοτωμό των αδελφών τους. Με τον τρόπο αυτό, η Ισμήνη προσπαθεί να αποθαρρύνει την Αντιγόνη από την παράτολμη πράξη που έχει στο μυαλό της και να σκεφτεί, αλλιώς θα προκληθούν μεγαλύτερες συμφορές¹³⁷.

Η κληρονομική τύφλωση που επιφέρει η άτη θα ολοκληρωθεί με την προσωπική ευθύνη της Αντιγόνης και την αδιάλλακτη αποφασιστικότητά της να πράξει αντίθετα στη διαταγή του Κρέοντα. Από τον πρόλογο του έργου διαφαίνεται το πόσο συγκροτημένη είναι πνευματικά η Αντιγόνη παρά το γεγονός πως η Ισμήνη την αποκαλεί «ταλαΐφρον»¹³⁸ και τη νοθεύει να έρθει στα συγκαλά της, σκεπτόμενη τη μοίρα τους. Ο Jebb ερμηνεύει το ταλαΐφρον ως κάποιον που δεν χαίρει ευτυχίας, άνολβον¹³⁹. Μέσα από μία ανιούσα συναισθηματική κλιμάκωση (ταλαΐφρον, σχετλία, φρόνησον, ὦ κασιγνήτη), η Ισμήνη νιώθει αμηχανία και αισθανόμαστε σα να επιπλήττει την αδελφή της και να την κρίνει για την παράτολμη πράξη της.

¹³⁴ Βλ. M. Griffith, *Sophocles Antigone*, σ. 4, 17.

¹³⁵ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 582-625.

¹³⁶ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 379-380: «Ὡ δύστηνος καὶ δυστήνου πατὴρ Οἰδίποδα»· στ. 471-472: «Δηλοῖ τὸ γέννημ' ὦμόν ἐξ ὠμοῦ πατρός τῆς παιδός»· στ. 856: «πατρῶν δ' ἐκτίνεις τιν' ἄθλον».

¹³⁷ Ο.π., στ. 49: «οἱμοὶ φρόνησον, ὦ κασιγνήτη».

¹³⁸ Ο.π., στ. 39: «ὦ ταλαΐφρον».

¹³⁹ Βλ. R. Jebb, *The Plays and Fragments*, σ. 16 στ. 39.

Το πάθος της Αντιγόνης είναι σταθερό, η στάση της είναι ανυποχώρητη και ακλόνητη με απόλυτη αφοσίωση στο καθήκον που πηγάζει από τους στενούς συγγενικούς δεσμούς. Όπως αναφέρει η Hall το θρησκευτικό κομμάτι το αναλαμβάνουν κατά κύριο λόγο οι γυναίκες στις τραγωδίες¹⁴⁰. Η ηρωίδα έχει επίγνωση της κατάστασης, παρά το γεγονός πως οι υπόλοιποι την επικρίνουν και διαφωνούν μαζί της· εξ αρχής γνωρίζει το μελλοντικό της πάθος και είναι έτοιμη να το υποστεί¹⁴¹. Ο C. S. Levy αναφέρει ότι, ενώ αρχικά τα κίνητρα της ηρωίδας παρουσιάζονται ως μια έκφραση ενστίκτου, ωστόσο, το ορμητικό της ξέσπασμα απέναντι στην παράβαση του νόμου οφείλεται στον πόνο, στην ντροπή και στην ατίμωση που δέχθηκε ο αδελφός της και εν τέλει η πράξη της είναι συνδυασμός λογικής και ενστίκτου, και μάλιστα εξελισσόμενη δογματικά και ορθολογικά κάτω από μια σιωπηρή ηθική θέση¹⁴².

Είναι μια ισχυρή κράση που έχει τη δύναμη να λέει όχι, να κινείται από ανιδιοτελή αδελφική και ανυπόκριτη αγάπη, να προχωρά με ηρωισμό ακόμα και προς το θάνατο, εφόσον κερδίζει τη συναισθηματική ικανοποίηση πως πράττει το καθήκον της και εκφράζει ελεύθερα την αγάπη της. Δεν πρόκειται για μία ασυλλόγιστη ηρωίδα, το πνεύμα της συγκροτεί το πάθος της, το οποίο συγκρούεται με την πολιτική πραγματικότητα και το ισχυρό ανδρικό φύλο, του οποίου την απόφαση θεωρεί ατιμωτική και την απαγόρευση ως απόφαση προδοσίας. Η τόλμη της φανερώνει το θεσπέσιο ψυχικό και ηθικό της μεγαλείο, το οποίο γεννά το δέος και το θαυμασμό.

Ενώ, λοιπόν, ο Χορός αφήνει την υπόνοια της κληρονομικής κατάρας στα εναπομείναντα μέλη της συγκεκριμένης οικογένειας, εκθέτει και τις αιτίες της θεϊκής δυσμένειας. Ο Χορός σκέφτεται τη δύναμη του Δία και τον παρουσιάζει ως τον παντοδύναμο ολύμπιο θεό, ο οποίος είναι τιμωρός της ύβρεως και πηγή της δυστυχίας¹⁴³. Θεωρεί, πως η πτώση της Αντιγόνης οφείλεται στην ανόητη αθυροστομία της, «λόγου τ' ἄνοια»¹⁴⁴ και στην

¹⁴⁰ Βλ. E. Hall, «The Sociology of Athenian tragedy», σ. 106.

¹⁴¹ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 4: «Οὐδὲν γὰρ οὐτ' ἀλγεῖνδόν οὐτ' ἄτης ἄτερ».

¹⁴² Βλ. C. S. Levy, «Antigone's Motives. A Suggested Interpretation», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (94), 1963, σσ. 137-144.

¹⁴³ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 604-614: «Τεάν, Ζεῦ, δύναμιν τίς ἂν δρῶν ὑπερβασία κατὰσχοι, τὰν οὐθ' ὕπνος αἰρεῖ ποθ' ὅ πάντα κηλῶν, οὐτ' ἀκάματοι θεῶν μῆνες, ἀγήρως δὲ χρόνῳ δυνάστας κατέχεις Ὀλύμπου μαρμαρόεσσαν αἶγλαν. Τό τ' ἔπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρὶν ἐπαρκέσει νόμος ὅδ'· οὐδὲν ἔρπει θνατῶν βίῳ πάμπολύ γ' ἐκτὸς ἄτας».

¹⁴⁴ *Ο.π.*, 603.

κληρονομημένη κατάρα¹⁴⁵. Ο Jebb αναφέρει πως πρόκειται για μια Ερινύα¹⁴⁶ του νου ή μέσα στο νου και δεν την απαλλάσσει από την προσωπική της ευθύνη και τη συμβολή της στην καταστροφή¹⁴⁷.

Η δυστυχία του ανθρώπου οφείλεται στην άγνοιά του και στη θεία βούληση, η οποία τον σπρώχνει στην καταστροφή¹⁴⁸. Η διάσταση ανάμεσα στην ανυπέρβλητη δύναμη του Δία και στη ματαιότητα των ανθρώπινων φιλοδοξιών είναι ολοφάνερη. Ο άνθρωπος είναι περιορισμένος χρονικά και υπόκειται στο νόμο της φθοράς, με αποτέλεσμα να σέρνεται στη γη και να μην μπορεί να αποφύγει το βάρος της *ἄτης*. Ο νους θολώνει, τυφλώνεται και το άτομο ενεργεί υβριστικά. Στο πρώτο στάσιμο ο άνθρωπος χαρακτηρίστηκε δεινός και στο δεύτερο παρουσιάζεται αδύναμος στο μεγαλείο του Δία. Ο μόνος τρόπος που υπάρχει για να εξισορροπηθεί η αδυναμία είναι η ελπίδα, η οποία είναι το αντιστάθμισμα στις συμφορές.

Η παρουσία του *φρένας* είναι ενδεικτική για το γεγονός πως η *ἄτη* αφορά κάποια πνευματική βλάβη. Ο θεός τυφλώνει το νου του ατόμου, το οποίο δεν το αντιλαμβάνεται και οδηγείται σε λάθος¹⁴⁹. Ο Χορός ερμηνεύει την πράξη της ηρωίδας, θεωρώντας ως υπαίτιους τους θεούς ή κάποια θεϊκή οργή προερχόμενη από την κληρονομική κατάρα¹⁵⁰. Για τον Σοφοκλή, ο άνθρωπος οφείλει να θυμάται τα καλά που οι θεοί του έδωσαν και το μόνο που επισημαίνει είναι οι κίνδυνοι του νου. Για τον ποιητή η ευφυΐα υποβοηθά την αυτογνωσία και στερείται ηθικού στοιχείου. Σύμφωνα με τον Webster ο Σοφοκλής διακρίνει μια διαφορά ανάμεσα στο νου και την νοημοσύνη¹⁵¹.

Η σωφροσύνη είναι η αρετή αυτή που θα βοηθήσει τον άνθρωπο να αποφύγει την υπεροψία και την ύβρη. Ο ποιητής μέσα από αντιθετικά ζεύγη εννοιών διαφωτίζει την έννοια της φρόνησης¹⁵². Ο Knapp δίνει ως

¹⁴⁵ Βλ. Ε. Ξευγένη, *Ο θεϊκός νόμος και οι εκφάνσεις του στην «Αντιγόνη» και στον «Οιδίποδα Τύραννο» του Σοφοκλή. Ο ρόλος της ἄτης, της συγκυρίας και της μοίρας*, σ. 54.

¹⁴⁶ *Αὐτόθι*.

¹⁴⁷ Βλ. R. S. Jebb, *Sophocles. The plays and the fragments*, σ. 115 στ. 603.

¹⁴⁸ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 615-625.

¹⁴⁹ Ο.π., στ. 623-624: «φρένας θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν». Για την παρανόηση του ήρωα, που την προκαλεί ο θεός καθώς και την καταστροφή του βλ. ενδεικτ. R. S. Jebb, *Sophocles. The plays and the fragments*, σ. 119 στ. 622· R. E. Doyle, *Ἄτη. Its Use and Meaning. A Study in the Greek Poetic Tradition from Homer to Euripides*. N. Y., Fordham University Press, 1984, σ. 106.

¹⁵⁰ Βλ. J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles, The Antigone*. Leiden, Brill, 1978, στ. 582-603.

¹⁵¹ Βλ. T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*, σ. 56.

¹⁵² Για την έννοια της φρόνησης στην αρχαία ελληνική γραμματεία και ιδιαίτερα στον Σοφοκλή βλ. ενδεικτ. C. Knapp, «A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles», *American Journal of Philology* (37), 1916, σσ. 300-315· H. North, *Sophrosyne, Self-Knowledge*

υπότιτλο στο έργο *Αντιγόνη*, την φρόνηση εναντίον της αφροσύνης ή τη σωστή σκέψη έναντι της λανθασμένης, ή της σοφίας ενάντια στην τρέλα. Η τοποθέτηση του αυτή γίνεται διότι υποστηρίζει πως ο ποιητής έχει κατά νου το επαναλαμβανόμενο μοτίβο του *φρονεῖν*, γεγονός που φαίνεται είτε από την άμεση χρήση της λέξεως είτε από την έμμεση¹⁵³.

Σύμφωνα με τον Webster η σωφροσύνη έχει μια ηθική και μια πνευματική όψη, ηθικά σημαίνει μετριοφροσύνη και αποφυγή της υπερβολής και πνευματικά θεωρείται η αναγνώριση των ορίων των ανθρώπινων δυνατοτήτων¹⁵⁴. Ο ποιητής χρησιμοποιεί τη σωφροσύνη, το *φρονεῖν* και την εὐβουλία με την ίδια ακριβώς σημασία. Η *Αντιγόνη* διακατέχεται από ευσέβεια προς την οικογένεια της και τους θεούς αλλά πιθανόν στερείται σωφροσύνης. Η ηρωίδα γνώριζε πως θα την κατηγορούσαν, γι' αυτό αναφέρει πως πράττει εξαιτίας της *δυσβουλίας της*¹⁵⁵. Ο Knapp υποστηρίζει πως στην *Αντιγόνη* υπάρχει ένα φρόνημα εναντίον ενός άλλου φρονήματος, δηλαδή ένα φρόνημα ενσωματωμένο στους θεϊκούς νόμους και ένα φρόνημα ενός απλού θνητού ανθρώπου που έχει ξεχάσει τη θέληση των θεών¹⁵⁶.

Ο Χορός θεωρούσε πως δεν υπήρχε κάποιος τόσο ανόητος, ώστε να μην πειθαρχήσει στο κήρυγμα του Κρέοντα και να επιθυμήσει το θάνατο, «Οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος ὃς θανεῖν ἐρᾷ»¹⁵⁷. Ωστόσο, αυτοί οι χαρακτηρισμοί περί ανοησίας, ταιριάζουν περισσότερο στον βασιλιά, ο οποίος στο τέλος το παραδέχεται, «Ὡμοὶ ἐμῶν ἄνολβα βουλευμάτων. Ἴὼ παῖ, νέος νέῳ ξὺν μόρῳ, αἰαῖ αἰαῖ, ἔθανες, ἀπελύθης, ἐμαῖς οὐδὲ σαῖσι δυσβουλίαις»¹⁵⁸ και εντοπίζονται στη δική του συμπεριφορά¹⁵⁹.

Ο Χορός στους ακροτελεύτιους στίχους, αναφέρεται στην έννοια της φρόνησης δύο φορές, «Πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τὰ γ' εἰς θεοὺς μηδὲν ἀσεπτεῖν; μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτείσαντες γήρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν»¹⁶⁰. Η προτροπή

and Self-Restraint in Greek Literature. Ithaca - New York, Cornell University Press, 1966, σσ. 50-68.

¹⁵³ Βλ. C. Knapp, «A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles», *American Journal of Philology* (37), 1916, σσ. 300-301.

¹⁵⁴ Βλ. T. B. L. Webster, *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*, σ. 58.

¹⁵⁵ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 95.

¹⁵⁶ Βλ. C. Knapp, «A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles», *American Journal of Philology* (37), 1916, σ. 305.

¹⁵⁷ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 220.

¹⁵⁸ Ο.π., στ. 1265-1269.

¹⁵⁹ Ο.π., στ. 1261: «Ἴὼ φρενῶν δυσφρόνων ἀμαρτήματα».

¹⁶⁰ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 1347-1353.

της φρονήσεως, αποτελεί τη λέξη κλειδί όλου του έργου. Τα λόγια του Χορού¹⁶¹ φανερώσουν τη σκέψη όλης της τραγωδίας, δηλαδή, «για τη σοφία που έγκειται στο ν' αναγνωρίσει ο άνθρωπος την ταπεινή του θέση απέναντι στους θεούς. [...] ο άνθρωπος πρέπει να είναι ταπεινόφρων κι ευλαβής, [...] πρέπει ν' αποφεύγει την αλαζονεία και τις ψευδαισθήσεις που αυτή γεννάει»¹⁶².

Όπως έχουμε προαναφέρει, ο Κρέων εκλαμβάνει την πράξη της Αντιγόνης ως ὕβριν απέναντι στους νόμους της πολιτείας και τη χαρακτηρίζει έχουσα «σκληρὸ ἄγαν φρονήματα»¹⁶³. Ο Winnington-Ingram αναφέρεται στο σημασιολογικό εύρος της έννοιας της φρονήσεως και συγκεκριμένα θεωρεί, πως η «σωφροσύνη [...] είναι μια κατάσταση του πνεύματος και όχι ένας τρόπος συμπεριφοράς, μόλο που διέπει τη συμπεριφορά»¹⁶⁴, επίσης, επισημαίνει, πως «η ὕβρις [...] προκύπτει από κατάσταση του πνεύματος»¹⁶⁵. Οι δύο έννοιες, η ὕβρις και η σωφροσύνη, μπορούν να θεωρηθούν, κατά κάποιο τρόπο ως αντιθετικές¹⁶⁶. Το ζήτημα των φρενῶν αναφέρεται στην «ψυχική κατάσταση»¹⁶⁷ του ήρωα, την καλή ή κακή, τη φρόνιμη ή ασύνετη, η οποία είτε θα τον σώσει είτε θα τον καταστρέψει. Στην έννοια του φρονεῖν διακρίνεται ένα ηθικό ζήτημα συνυφασμένο με τη νοητική λειτουργία, αλλά επηρεασμένο και από συναισθηματικούς παράγοντες¹⁶⁸. Ο Σοφοκλής πραγματεύεται το θέμα αυτό, χρησιμοποιώ-

¹⁶¹ Για τη θέση του χορού ως φερέφωνο της σκέψης του ποιητή, βλ. ενδεικτ., G. M. Kirkwood, «The Dramatic Role of the Chorus in Sophocles», *Phoenix* (8), 1954, σσ. 1-22· R. Coleman, «The Role of the Chorus in Sophocles' *Antigone*», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (18), 1972, σ. 4-27· A. Fragoulis, *The Dramatic Role of the Sophoclean Chorus*. Liverpool, Ph.D., 1977· R. W. B. Burton, *The Chorus in Sophocles' Tragedies*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

¹⁶² Βλ. C. M. Bowra, *Οι τραγωδίες του Σοφοκλή, Αντιγόνη, Οιδίπους Τύραννος*, σ. 76· αυτόθι: «Η οδυνηρή μεταστροφή της τύχης του Κρέοντα απ' την αλαζονεία στην ταπείνωση, απ' την ψευδαίσθηση της δύναμης στην επίγνωση της αδυναμίας, απ' την αυταρέσκεια στη δυστυχία, είναι περισσότερο αποτελεσματική από οποιοδήποτε ηθικό δίδαγμα. Ο Σοφοκλής δίνει το δίδαγμά του κυρίως μέσα από τους χαρακτήρες και τις συμφορές τους. Επιστρατεύει μια σειρά γεγονότων, έτσι που αυτά οδηγούν αναπόφευκτα σε κάποιο συμπέρασμα και δίδαγμα».

¹⁶³ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 473.

¹⁶⁴ Βλ. R. P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής, Ερμηνευτική προσέγγιση*, σ. 28.

¹⁶⁵ Αυτόθι.

¹⁶⁶ Βλ. D. Cairns, «Values», στο: J. Gregory, *A Companion to Greek Tragedy*, σ. 313.

¹⁶⁷ Βλ. R. P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής, Ερμηνευτική προσέγγιση*, σ. 177.

¹⁶⁸ Αυτόθι: «"σοφία" ή "λογική" ή "φρόνηση" - ή βεβαίως "εχεφροσύνη" [...] η διαφορά που υπάρχει μεταξύ εχεφροσύνης και παραφροσύνης δεν είναι απλά εννοιολογική. Πρόκειται για όρο, ή όρους, που η σημασία τους σαφώς δεν περιορίζεται σε ό, τι θα χαρακτηρίζαμε εμείς νοητικές λειτουργίες, αλλά καλύπτει και συναισθηματικούς παράγοντες: αναφέρεται σε "ψυχικές καταστάσεις" γενικότερα».

ντας ιατρική ορολογία για τα αίτια και τις συνέπειες του ψυχισμού των χαρακτήρων¹⁶⁹.

Ο Καστοριάδης¹⁷⁰ υποστηρίζει, πως τόσο η Αντιγόνη, όσο και ο Κρέων δεν πράττουν με σωφροσύνη, με το «ἴσον φρονῶν»¹⁷¹ που διακηρύσσει ο Χορός, αλλά με το «φρονεῖν μόνος»¹⁷² που αναφέρει ο Αἴμων. Επιπλέον, τονίζει ότι ο ποιητής δεν προσδιορίζει ηθικολογικά το ζήτημα της *Ἀντιγόνης*, αλλά πολιτικά και πως το θέμα της τραγωδίας είναι «ἡ ὕβρις-ἡ πράξις τόλμας χάριν»¹⁷³. Οι δύο ήρωες δε συνυφαίνουν τους νόμους της πόλης και τους νόμους των θεών, με αποτέλεσμα να ξεπερνούν τα όρια του φρονεῖν¹⁷⁴.

Ο Κρέων θεωρεί πως το φρόνημα των ανθρώπων φαίνεται, όταν δοκιμαστεί κάποιος στην εξουσία και στην εφαρμογή των νόμων¹⁷⁵. Τα αποφθέγματα κύρους που διατυπώνει μοιάζουν ορθότατα και άψογα, γεμάτα νομιμοφροσύνη και πνευματική ωριμότητα. Σύμφωνα με τον Bowra, η επιμονή του Κρέοντα στην υπεροχή της πόλης ενέχει κάποια λανθάνουσα ειρωνεία, διότι η αυτοπεποίθηση που εκπέμπει το πνεύμα του είναι απλώς επιφανειακή και «τα αναπτύσσει με τέτοια ευφράδεια, ώστε γρήγορα υποπτευόμαστε πως προσπαθεί να κάμει καλή εντύπωση ή αναρωτιόμαστε, αν δεν εξαπατά τον εαυτό του»¹⁷⁶.

¹⁶⁹ Για το συγκεκριμένο θέμα βλ. ενδεικτ. Σοφοκλής, *Ἀντιγόνη*, στ. 362-363: «νόσων»· W. Allan, «The Body in Mind. Medical Imagery in Sophocles», *Hermes* (21), 2014, σ. 263.

¹⁷⁰ Βλ. Κ. Καστοριάδης, *Αισχύλεια Ανθρωπολογία και Σοφόκλεια Αυτοδημιουργία του ανθρώπου στον Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία. Πέντε διαλέξεις στην Βόρειο Ελλάδα*, σσ. 11-36.

¹⁷¹ Βλ. Σοφοκλής, *Ἀντιγόνη*, στ. 373.

¹⁷² Ο.π., στ. 707.

¹⁷³ Βλ. Κ. Καστοριάδης, *Αισχύλεια Ανθρωπολογία και Σοφόκλεια Αυτοδημιουργία του ανθρώπου στον Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία. Πέντε διαλέξεις στην Βόρειο Ελλάδα*, σ. 27.

¹⁷⁴ Ο.π., σσ. 27-29: «Ἡ ἀφροσύνη τῆς Ἀντιγόνης ἔγκειται στό ὅτι κι αὐτή, ὄχι μόνο εἶναι ἀνίκανη νά συνυφάνει τίς δύο ἀρχές, ἀλλά τόλμας χάριν ὑπερβαίνει τὰ ὅρια. Πόλις χωρίς νόμους χθονὸς δὲν μπορεῖ νά ὑπάρξει καὶ παραβιάζοντας τούς νόμους αὐτοὺς καὶ ἡ Ἀντιγόνη γίνεται ἄπολις καὶ βγαίνει ἀπὸ τό ἴσον φρονεῖν. Ὁ ποιητής λέει στὸν δῆμο τῶν Ἀθηναίων: ἀκόμα καὶ ὅταν ἔχουμε δίκιο, μπορεῖ νά ἔχουμε ἄδικο, δὲν ὑπάρχει πάντοτε ἔσχατος λογικὸς λόγος. [...] Ὁ Κρέων ἔχει ἄδικο, παρ' ὅλο ὅτι ἔχει δίκιο, γιατί ἐπιμένει στό μόνος φρονεῖν – δὲν βρίσκεται μέσα στό ἴσον φρονεῖν, δὲν θέλει καὶ δὲν εἶναι ἰκανὸς νά ἀκούσει τὸν λόγο καὶ τούς λόγους τοῦ ἄλλου καὶ τῶν ἄλλων. Εἶναι μέσα στὴν ὕβρη, δὲν κατορθώνει νά συνυφάνει».

¹⁷⁵ Βλ. Σοφοκλής, *Ἀντιγόνη*, στ. 176-177: «ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἂν ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντρίβῃς φανῇ».

¹⁷⁶ Βλ. C. M. Bowra, *Οι τραγωδίες του Σοφοκλή, Ἀντιγόνη, Οιδίπους Τύραννος*. Μτφρ., Αικ. Τσοτάκου – Καρβέλη. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Κώδικας, 1993, σσ. 17-18.

Είναι αδύνατο να γνωρίσει κανείς τι πρεσβεύει κάποιος προτού δοκιμασθεί στην πράξη η ποιότητα των αρχών και των πεποιθήσεών του σε ψυχικό και συναισθηματικό (ψυχήν), νοητικό και συναισθηματικό (φρόνημα) και σε ιδεολογικό και λογικό επίπεδο (γνώμην). Μόνο κατά τη διάρκεια της εξουσίας του θα δείξει ο Κρέων, τι πραγματικά εκπροσωπεί. Ο Knapp αναφέρει πως ο Κρέων είναι λάτρης της έννοιας της φρονήσεως, εφόσον ο ίδιος θεωρεί πως είναι πηγή σοφίας για τη Θήβα και τους πολίτες της¹⁷⁷. Ο Κρέων δίνει στη ουσία τα τρία βασικά στοιχεία ενός πολιτικού ανδρός¹⁷⁸. Η ψυχή αναφέρεται στην ηθική του υπόσταση, το φρόνημα στην ικανότητά του να χειριστεί με γενναιότητα τα προβλήματα του κράτους και η γνώμη στα διοικητικά του χαρίσματα και κυρίως στην πολιτική του κρίση.

Ο Κρέων δεν έχει δοκιμαστεί ακόμα δημόσια, τώρα καλείται να το κάνει και φθάνει τελικά σε αλαζονεία και υπεροψία μέχρι να συντριβεί και να διασαφηνιστεί στο τέλος το ηθικό δίδαγμα που επιθυμεί να αποκαλύψει ο Σοφοκλής. Ο καθολικός λόγος του ποιητή στους τελευταίους στίχους φανερώνει την πεποίθηση, πως ο υπερόπτης θα οδηγηθεί αναπόφευκτα στην πτώση λόγω της αλαζονείας του. Η άρνηση του Κρέοντα να θάψει το νεκρό είναι αποτέλεσμα πνευματικής τύφλωσης και εσφαλμένης κρίσης. Το βαρυσήμαντο μήνυμα του Σοφοκλή είναι πως ο άνθρωπος πρέπει να είναι σώφρων, ευσεβής και να διακρίνεται από αυτογνωσία για να μην ξεπερνά το μέτρο.

Η έπαρση, η ηθική διαστροφή και ολίσθηση στην τροχιά της ἄτης αποφεύγονται μόνο από τους σώφρονες. Αρχικά, ο Κρέοντας έμοιαζε ευσεβής, νομιμόφρων, διπλωμάτης, φιλόπατρις, ένας άρχων ειλικρινής και γενναίος, γεμάτος παρησία. Φθάνει στις σκληρότερες αποφάσεις με την απαίτηση για απόλυτη αφοσίωση στο πρόσωπό του και καταλήγει να γίνει άκαμptos, σκληρός, αυταρχικός, τυραννικός, εγωιστής, στερημένος αισθημάτων, προσκολλημένος σε νόμους, ανασφαλής και στο τέλος η ρήξη είναι γι' αυτόν αναπόφευκτη.

¹⁷⁷ Βλ. C. Knapp, «A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles», *American Journal of Philology* (37), 1916, σ. 301.

¹⁷⁸ Για την έννοια του πολιτικού ανδρός, όπως αυτή εκφράζεται στον Αριστοτέλη, βλ. ενδεικτ. Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «Ο πολιτικός άνδρας στον Αριστοτέλη», *Φιλολογος* (68), 1992, σσ. 96-115: «Ο Αριστοτέλης θεωρεί πως όποιος ασχολείται με την πολιτική δε θεωρείται κατ' ανάγκην και πολιτικός άνδρας, διότι ο πολιτικός άνδρας χαρακτηρίζεται από ήθος, [...]. Η έννοια του πολιτικού ανδρός ενέχει μια διπλή διάσταση, από τη μία τον εξέχοντα ανάμεσα στους πολίτες και από την άλλη τον πολιτικό άνδρα που έχει βιώσει την ιδιότητα του πολίτη, που μετέχει στην εξουσία και δέχεται την εξουσία».

Το φρονεῖν της Αντιγόνης, εντάσσεται, όπως έχουμε προαναφέρει, σε ένα προγονικό πλαίσιο, του οποίου η ορίζουσα είναι η ἄτη και της οποίας η ἔδρα είναι ο θυμός ή οι φρένες¹⁷⁹. Η έννοια ηθικοποιείται, όταν παρουσιάζεται ως τιμωρία, «διότι πέρα από την νοητική κατάσταση του παραβάτη, αποτελεί την καταστροφή του και την ενσάρκωση της θεϊκής οργής»¹⁸⁰. Σα να πρόκειται για μια σκόπιμη απάτη, που οδηγεί το θύμα σε ηθικό ή νοητικό σφάλμα με στόχο την αυτοκαταστροφή του¹⁸¹.

Τα πάντα πηγάζουν από το παρελθόν και τροφοδοτούνται από το βεβαρημένο οίκο των Λαβδακιδών που τον συντάραξαν αλληπάλληλες συμφορές, οι οποίες σταλμένες από κάποιο θεό κληροδοτήθηκαν από γενιά σε γενιά καταλήγοντας στη θυσία της ηρωίδας. Η πράξη της Αντιγόνης λαμβάνεται από τους γύρω της ως αποτέλεσμα παραφροσύνης της κληρονομικής κατάρας και η άγνοια των ανθρώπων τους οδηγεί σε λαθεμένα συμπεράσματα¹⁸². Ο Bowra¹⁸³ θεωρεί πως ο Σοφοκλής δεν ασπάζεται αυτή την άποψη και πως η «Αντιγόνη δεν ενεργεί χωρίς φρόνηση και στα τυφλά, αλλά με μια σαφή επίγνωση της θείας θέλησης»¹⁸⁴.

Σύμφωνα με τον Σκαλτσά, η άποψη πως η Αντιγόνη είναι ένοχη για εγκληματική τόλμη και ότι προσβάλλει τη δικαιοσύνη των νόμων της πόλης είναι λαθεμένη, διότι, η ίδια συνενώνει την αγάπη με τις ηθικές αρχές, αισθάνεται και βιώνει τη σύγκρουση του καθήκοντος με τη σωστή επιλογή¹⁸⁵. Ο πνευματικά τυφλωμένος είναι ο Κρέων, διότι αντιστέκεται

¹⁷⁹ Βλ. R. P. Winnington – Ingram, *Σοφοκλής, Ερμηνευτική προσέγγιση*, σ. 209: «το φρόνημά της είναι αλύγιστο με την αγανάκτηση του αδικημένου μάλλον παρά με τη σύγχυση του συντετριμμένου, μέσα στην έσχατη και ολοκληρωτική της απομόνωση, ορθώνει με τόλμη το ανάστημά της προς τους θεούς και, πιασμένη στα γρανάζια της μοίρας, δικαιολογεί ακόμα την πράξη της. Είναι η ίδια Αντιγόνη που, *αυτόγνωτος* ακόμα, θα συντομέψει την αγωνία της και τη συνάντησή της με τους αγαπημένους της νεκρούς, αυτοκτονώντας. Τις τελευταίες της λέξεις τις εκφωνεί ως γνήσια βασιλοπούλα του βασιλικού οίκου τού πατέρα της. Επικαλείται τη θηβαϊκή γη, ως την πόλη του πατέρα της, τους θεούς, ως προγόνους της, και τον Χορό, ως τους άρχοντες της Θήβας, να προσμαρτυρήσουν όλοι τί υποφέρει, και από τί λογής ανθρώπους, *την εὐσεβίαν σεβίσασα*».

¹⁸⁰ Βλ. Ε. Ξευγένη, *Ο θεϊκός νόμος και οι εκφάνσεις του στην «Αντιγόνη» και στον «Οιδίποδα Τύραννο» του Σοφοκλή. Ο ρόλος της ἄτης, της συγκυρίας και της μοίρας*, σ. 60.

¹⁸¹ Βλ. E. R. Dodds, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, σσ. 45-46.

¹⁸² Βλ. G. F. Else, *The Madness of Antigone*. Heidelberg, 1976, σσ. 74-76.

¹⁸³ Βλ. C. M. Bowra, *Οι τραγωδίες του Σοφοκλή, Αντιγόνη, Οιδίπους Τύραννος*, σ. 43.

¹⁸⁴ Ο.π., σ. 44.

¹⁸⁵ Για μια διαφορετική άποψη σχετικά με την πράξη της ηρωίδας βλ. ενδεικτ., Θ. Σκαλτσάς, «Η φύση του Φρόνιμου», στὸ: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Αριστοτέλης, Κοινωνική Φιλοσοφία – Ηθική – Πολιτική Φιλοσοφία – Αισθητική – Ρητορική*. Αφιέρωμα στον J. P. Anton. Επιμ., Γ. Αραμπατζής. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 52003, σ. 245: «Όταν ο τραγικός ήρωας ή ηρωίδα πρέπει να αποφασίσει αν θα ακολουθήσει το νόμο των ανθρώπων ή το νόμο

στα υψηλότερα ιδανικά και πρώτα θα υποφέρει για να καταλήξει στον αισχύλειο απόηχο του «πάθει μάθος»¹⁸⁶.

Οι θεοί θέλουν να του διδάξουν «τὸν νοῦν τ' ἀμείνω τῶν φρενῶν ἢ νῦν φέρει»¹⁸⁷· η υγιής σκέψη, η προσωπική υπευθυνότητα του κάθε ανθρώπου για τις πράξεις του, ο άνθρωπος ο έχων νοῦ και σωφροσύνη, αντιπροσωπεύουν την άποψη του ποιητή, ο οποίος «σχεδόν προλαβαίνει τη θεωρία του μύθου του Πλάτωνα, σύμφωνα με τον οποίο οι αγέννητες ψυχές εκλέγουν τη μοίρα τους με τη βασική αρχή πως “η ευθύνη ανήκει σ’ αυτόν που κάνει την εκλογή· ο θεός δεν ευθύνεται”. Στην περίπτωση του Κρέοντα η θεία δικαιοσύνη συμφιλιώνεται με την ανθρώπινη ευθύνη»¹⁸⁸. Η αφροσύνη του Κρέοντα τον οδήγησε στην καταστροφή και «ο Σοφοκλής δραματοποιεί αυτό το λάθος με μεγάλη ενορατική και διεισδυτική ικανότητα»¹⁸⁹.

Η σωφροσύνη στο Σοφοκλή έχει μια ηθική και μία πνευματική διάσταση. Από τη μία πλευρά, υπάρχει η μετριοφροσύνη, η αποφυγή της υπερβολής και της αλαζονείας, και από την άλλη, η αναγνώριση των ορίων της ανθρώπινης δυνατότητας. Το ιδεώδες της σωφροσύνης και της λογικής, τίθεται ως θέμα ανάμεσα σε μία σύγκρουση οικογενειακών καθηκόντων και κρατικού δικαίου. Η πεποίθηση που επικρατεί τον 5^ο αιώνα π.Χ., όπως αναφέραμε παραπάνω, είναι ότι ο λόγος κυβερνά τον κόσμο. Πρόκειται για την έννοια της ratio, πως δηλαδή ο κόσμος, κινείται με τη λογική και ότι υπάρχει μια πνευματική καθοδήγηση.

Ο ποιητής πιστεύει πως ο άνθρωπος οφείλει να είναι πιστός στους θεούς και ευσεβής, αλλά η ευσέβεια έχει στοιχεία ηθικά και βασίζεται στη φρόνηση. Ο άνθρωπος οφείλει να γνωρίζει ποιος είναι. Η μοίρα μπορεί να πλήξει τον ευσεβή και τον σώφρονα, αλλά το στοιχείο εκείνο, που θα οδηγήσει τον άνθρωπο στην ευδαιμονία είναι η φρόνηση, το *φρονεῖν*, η σω-

των θεών, απαιτείται να βουλευθεί ποιο από τα δύο αυτά τέλη θα διαλέξει. Εδώ δεν βουλεύεται ο φρόνιμος για πρακτικά ή συμφέροντα μέσα, αλλά για τα υψηλά τέλη που χαρακτηρίζουν το εὖ ζῆν. Άρα παρ’ ότι κάθε βούλευση αφορά τα μέσα προς κάποιο σκοπό, μερικές βουλεύσεις αφορούν τέλη που είναι και μέσα προς το εὖ ζῆν».

¹⁸⁶ Βλ. Murray G., *Aeschylus Tragoediae*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1960, *Αγαμέμνων*, στ. 177· Σχετικά με το γεγονός πως ο Κρέων ως τραγικός ήρωας βιώνει μια προσωπική καταστροφή, η οποία αποτελεί αντανάκλαση του αισχύλειου απόηχου βλ. ενδεικτ., R. F. Goheen, *The imagery of Sophocles' Antigone*. Princeton, Princeton University Press, 1951, σσ. 98-99· Rosanna Lauriola, «Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone», σ. 390.

¹⁸⁷ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 1090.

¹⁸⁸ Βλ. C. M. Bowra, *Οι τραγωδίες του Σοφοκλή, Αντιγόνη, Οιδίπους Τύραννος*, σ. 77.

¹⁸⁹ Ο.π., σ. 79.

φροσύνη¹⁹⁰. Επειδή η ζωή είναι πολύπλοκη δεν πρέπει να θεωρούμε πως μπορούμε να ελέγξουμε τα πάντα, διότι η κρίση μας υπόκειται σε σφάλματα. Συνεπώς, ύψιστο αγαθό είναι το συνετό φρόνημα.

Η ανθρωπίνη ευθύνη και η θεία βούληση βρίσκονται σε αυστηρή συνοχή με τη φρόνηση, την αυτογνωσία και την προσαρμογή των ενεργειών του ανθρώπου μέσα σε όρια. Ο Παπανικολάου αναφέρει πως ο υψηλότερος στόχος του ποιητή είναι στα λόγια του χορού «όταν λέει ότι τὸ πρωτεῖο ἀνήκει στὴ φρόνηση κι ὄχι στὴν εὐδαιμονία – φρόνηση τώρα δὲν εἶναι ἡ ἀπλὴ φρονιμάδα, μὰ ἐνέργημα τοῦ Νοῦ, ὁ Λόγος - ἀξιολογεῖ τὴ ζωὴ σύμφωνα μὲ τὸ νέο πνεῦμα. [...] πρέπει νὰ μὴν ἀσεβεῖ κανένας στοὺς θεοὺς τουλάχιστο. Ἔτσι μᾶς δίνει ἴσως τὸ μέτρο τὸ δικό του· ὁ Λόγος μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ προχωρήσει, ὀφείλει ὅμως νὰ μὴ θίξει τοὺς θεοὺς»¹⁹¹. Ο Αθανάσιος Φραγκούλης υποστηρίζει, ότι οι τελευταίοι στίχοι εκθέτουν την άποψη του ποιητή, πως, δηλαδή, ο άνθρωπος για να γίνει ευτυχισμένος πρέπει να έχει φρόνηση¹⁹².

Το πιο σημαντικό που πρέπει να σημειωθεί σε αυτό το σημείο της έρευνάς μας είναι ότι ο όρος της φρόνησης, όπως αναφέρει η North, αναπτύχθηκε μέσα στο πλαίσιο της πόλεως και ότι, κυρίως, η ερμηνεία του αντικατοπτρίζεται με ακρίβεια στην αρχαία ελληνική τραγωδία¹⁹³. Η κυριότερη, όμως, συνεισφορά στην έννοια αυτή δόθηκε μετέπειτα από τον Αριστοτέλη, ο οποίος, όπως θα δούμε, διαχώρισε την έννοια της φρόνησης από εκείνη της σωφροσύνης, τοποθετώντας τη μία στο πεδίο την διανοητικών αρετών και την άλλη στο πλαίσιο των ηθικών αρετών αντίστοιχα.

¹⁹⁰ Βλ. Α. Χ. Μάνος, «Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διάνοηση», στο: Δ. Ν. Κούτρας, *Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη και οι Επιδράσεις της. Β' διεθνές συνέδριο Αριστοτελικής Φιλοσοφίας*. Αθήνα, Εταιρεία Αριστοτελικών Μελετών «το Λύκειον», 1999, σ. 235: «Ο τραγικός λόγος ἀναδεικνύει ὡς μίαν ἀπὸ τίς πρωταρχικές ἀξίες του ἐκείνη τῆς φρονήσεως, ἡ ὁποία συνιστᾷ τὴν προϋπόθεση τῆς εὐδαιμονίας καὶ ποὺ συχνὰ ἀποδίδεται στό γῆρας ὡς μία βασική του ιδιότης [...]».

¹⁹¹ Βλ. Κ. Ν. Παπανικολάου, «Ἀπόψεις γιὰ τὸ ἰδεολογικὸ περιεχόμενον τῆς “Ἀντιγόνης” τοῦ Σοφοκλῆ», *Φιλολόγος* (10), 1976, σσ. 138-147, 147.

¹⁹² Βλ. Α. Φραγκούλης, *Η Αντιγόνη του Σοφοκλή. Ἀρθρα καὶ Μελέτες*. Αθήνα, εκδόσεις Πατάκη, 2002, σσ. 16-18.

¹⁹³ Βλ. Helen North, *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, σ. 231.

Κεφάλαιο 2ο: Η κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα κατά την εποχή του Αριστοτέλη

Η ζωή και το έργο του

Ο Αριστοτέλης ανήκει στους φιλοσόφους εκείνους που επηρέασαν ολόκληρη τη σκέψη της ανθρωπότητας. Το έργο του συνιστά μια ενδελεχή έρευνα σε θέματα παντός επιστητού, όπως τη λογική, την ηθική, την πολιτική, τη βιολογία, την ψυχολογία, την ποίηση, τη ρητορική και άλλα. Πρόκειται για ένα γιγάντιο πνευματικό δημιούργημα, που αποτελεί μεγάλη κληρονομιά για τον άνθρωπο¹⁹⁴.

Ο φιλόσοφος γεννήθηκε το 384 π. Χ. στα Στάγειρα της Χαλκιδικής, μια ιωνική αποικία, όπου έζησε τα παιδικά του χρόνια. Ο πατέρας του, Νικόμαχος, υπήρξε γιατρός του βασιλιά των Μακεδόνων Αμύντα Β', αλλά από μικρός έμεινε ορφανός και την κηδεμονία του ανέλαβε ο Πρόξενος, που τον μεγάλωσε σαν παιδί του. Το 367 π. Χ. σε ηλικία 17 χρονών μεταβαίνει στην Αθήνα, στην Ακαδημία του Πλάτωνα, όπου έμεινε εκεί για είκοσι χρόνια, μέχρι το θάνατο του δασκάλου του, το 347 π. Χ.

Επειδή, όμως, κατά μία άποψη, προέκυψε πρόβλημα στη διαδοχή της διεύθυνσης της σχολής, ο Αριστοτέλης έφυγε από την Αθήνα και εγκαταστάθηκε στην Άσσο, απέναντι από τη Λέσβο¹⁹⁵. Το 343-342 π. Χ., ο Φίλιππος της Μακεδονίας κάλεσε τον φιλόσοφο να αναλάβει την εκπαίδευση του Αλεξάνδρου, όταν ο δεύτερος ήταν σε ηλικία δεκατριών χρόνων. Ο

¹⁹⁴ Για τον Αριστοτέλη και το έργο του βλ. ενδεικτ., D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1952· J. M. Zebb, *Αριστοτέλης. Η προσωπικότητα και η φιλοσοφία του μέσα από το έργο του*. Μτφρ., Αγγέλα Βερυκοκάκη-Άρτεμη. Επιμ., προλ., Βασ. Α. Κύρκος. Αθήνα, εκδόσεις Α. Λιβάνης και Σία Ε.Ε. «Νέα Σύνορα», 1979· W. K. C., Guthrie, *Οι έλληνες φιλόσοφοι από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*. Μτφρ., Α. Σακελλαρίου. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 1993· Κ. Δ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ό Σταγίριτης*. Θεσσαλονίκη, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, 2000· W. D. Ross, *Αριστοτέλης*. Μτφρ., Μ. Μήτσου. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2010· I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. Τόμος Α'-Β'. Μτφρ., Κοτζιά-Παντελή Παρασκευή. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2006.

¹⁹⁵ Βλ. I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. Τόμος Α'. Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «Αριστοτέλους βίος και λόγος», στο: I. Γ. Καλογεράκος, *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη Εποχή. Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου (Ιερισσός, 19-21 Οκτωβρίου 2001)*. Χαλκιδική, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, 2004, σ. 115: «Στην Άσσο [...] ίδρυσε ό Αριστοτέλης τήν πρώτη σχολή του, με τή σύμπραξη καί τών άλλων εκεί πλατωνικῶν, σάν παράρτημα κάπως τῆς Ακαδημείας, [...] από εκεί, με πρόσκληση τοῦ Θεοφράστου ἴσως, πηγαίνει στή Μυτιλήνη, όπου ἴδρυσε τή δεύτερη σχολή του».

Αριστοτέλης έμεινε στη μακεδονική αυλή έξι χρόνια, ασκώντας αρκετή επιρροή¹⁹⁶.

Το 335 π. Χ, ο Αλέξανδρος συνέτριψε την αντίσταση των Θηβαίων και αποκατέστησε την ειρήνη. Την ίδια χρονιά, ο Αριστοτέλης επέστρεψε στην Αθήνα και ίδρυσε τη δική του φιλοσοφική σχολή, το Λύκειο. Η σχολή βρισκόταν ανάμεσα στον Λυκαβηττό και τον Ιλισό και με χρήματα που του έδωσε ο Αλέξανδρος, ο Αριστοτέλης έχτισε μεγαλόπρεπα οικήματα, στοές και συγκέντρωσε χειρόγραφα, δημιουργώντας την πρώτη μεγάλη βιβλιοθήκη¹⁹⁷.

Το 323 π. Χ. με την είδηση του θανάτου του Μεγάλου Αλεξάνδρου, οι οπαδοί του αντιμακεδονικού κόμματος νόμισαν, ότι βρήκαν την ευκαιρία να εκδικηθούν τους Μακεδόνες στο πρόσωπο του Αριστοτέλη. Το ιερατείο κατηγορήσε τον Αριστοτέλη για ασέβεια ("γρᾶφή ἀσεβείας"), στηριγμένο σε έναν ύμνο και σε έναν επιτάφιο που είχε συνθέσει ο φιλόσοφος για τον Ερμία¹⁹⁸. Ο Αριστοτέλης όμως, επειδή κατάλαβε τα πραγματικά κίνητρα και τις αληθινές προθέσεις των μηνυτών του, έφυγε για τη Χαλκίδα, όπου έμεινε μαζί με τη δεύτερη σύζυγό του, την Ερπυλλίδα, και με τα δύο του παιδιά, τον Νικόμαχο και την Πυθιάδα. Το 322 π. Χ. μέσα σε κλίμα μοναξιάς και μελαγχολίας πέθανε και το σώμα του μεταφέρθηκε στα Στάγειρα. Το συγγραφικό του έργο και η σχολή πέρασαν στα χέρια του Θεόφραστου.

Η περίοδος από το 335-323 π. Χ. αποτελεί την περίοδο της επιστημονικής του έρευνας. Ωστόσο, οφείλουμε να σημειώσουμε, πως καθοδηγητική αρχή για τη σειρά με την οποία θεωρείται ότι γράφτηκαν τα έργα, είναι ο τρόπος με τον οποίο έγραφε και η σταδιακή απομάκρυνση του Αριστοτέλη από την πλατωνική φιλοσοφία¹⁹⁹. Ο Ross τοποθετεί τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*²⁰⁰ στη δεύτερη αθηναϊκή περίοδο²⁰¹. Πρόκειται για το έργο, που μας απασχολεί στην παρούσα έρευνα. Η ηθική του Αριστοτέλη βρίσκεται ανάμεσα στις φιλοσοφικές επιστήμες, οι οποίες κατατάσσονται σε τρεις κατηγορίες, τη θεωρητική, την πρακτική και την ποιητική²⁰². Στην πρακτι-

¹⁹⁶ Βλ. W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, σ. 17.

¹⁹⁷ Ο.π., σ. 19.

¹⁹⁸ Ο.π., σ. 20.

¹⁹⁹ Ο.π., σ. 35.

²⁰⁰ Όλες οι παραπομπές στο κείμενο του Αριστοτέλη προέρχονται από την έκδοση του Immanuel Bekker, *Aristotelis Opera*. (5 Volumes). Berlin, Academia Regia Borussica, 1831-1870.

²⁰¹ Βλ. W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, σ. 35.

²⁰² Βλ. Αριστοτέλης, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1025b25.

κή επιστήμη περιλαμβάνεται και η ηθική φιλοσοφία, η οποία εξετάζει την ορθή πράξη σε σχέση με το άτομο, καθώς και η πολιτική²⁰³. Η ηθική σκέψη του φιλοσόφου, επομένως, αποτυπώνεται στις πραγματείες του *Ἠθικά Νικομάχεια*, *Ἠθικά Μεγάλα* και *Ἠθικά Εὐδήμεια*, αλλά και στα *Πολιτικά* του²⁰⁴.

Τα *Ἠθικά Νικομάχεια*, έχουν ως αντικείμενο τις δραστηριότητες του ανθρώπου²⁰⁵. Ο φιλόσοφος υποστήριζε, ότι όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες έχουν κάποιο τέλος, κάποιο σκοπό, δηλαδή στοχεύουν σε κάποιο ηθικό αγαθό. Τελικός σκοπός του ανθρώπου, δηλαδή το υπέρτατο αγαθό που το επιδιώκουμε μόνο για το ίδιο και όχι για την απόκτηση άλλων, είναι η *εὐδαιμονία*. Για αυτό το λόγο και η ηθική του ονομάζεται *τελεολογική*. Η *εὐδαιμονία* ορίζεται ως ενέργεια της ψυχής σύμφωνα με την τέλεια αρετή.

²⁰³ Για την έννοια της ηθικής, όπως αυτή είναι ιδωμένη στον Αριστοτέλη, βλ. ενδεικτ. J. L. Ackrill, *Aristotle's Ethics*. New York, Humanities Press, 1973· J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*. New York, Arno Press, 1973· Σ. Βιοβιδάκης, «Αριστοτελική Ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», στὸ: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Αριστοτέλης: Κοινωνική Φιλοσοφία – Ηθική – Πολιτική – Φιλοσοφία - Αισθητική - Ρητορική: Είκοσι πέντε ομόκεντρες μελέτες*. Τόμ. Ι. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 2003, σσ. 166-182.

²⁰⁴ Για τη θέση της ηθικής στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη βλ. ενδεικτ., G. Karamanolis, «The Place of Ethics in Aristotle's Philosophy», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (40), 2011, σσ. 133-156.

²⁰⁵ Σχετικά με την ερμηνεία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* βλ. ενδεικτ. D. A. Rees, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1951· F. Dirlmeier, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Berlin, 1956· R. A. Gauthier – J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*. Louvain, Publications Universitaires Paris, 1970· M. PakaLuk, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. New York, Cambridge University Press, 2005.

Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*

Η ηθική του Αριστοτέλη είναι η ηθική της ελληνικής πόλης, η οποία είναι πάνω από όλα μια κοινότητα ανθρώπων που ζουν μαζί προκειμένου ο βίος τους να εξελιχθεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Το εγωκεντρικό πρότυπο ζωής που επικρατούσε στην ομηρική εποχή έχει παρέλθει κατά πολύ και τη θέση του ήρωα, που εκφράζει την ηθική του πολεμιστή λαμβάνει ο πολίτης, ο οποίος μέσω των πράξεών του θα αναδειχθεί στη σφαίρα εκείνη, που προτεραιότητά της έχει το δημόσιο συμφέρον, το συμφέρον της κοινότητας, δηλαδή το κοινό καλό.

Ο θεσμός της πόλεως οδηγεί τον άνθρωπο στον ενεργό πολιτικό βίο, μέσω της συνεχούς και διαρκούς δραστηριότητας. Το άτομο αναπτύσσει προσωπική στάση απέναντι στα γεγονότα, αποκτά παρηρησία στο λόγο και ελεύθερη συμμετοχή στο διαλέγεσθαι²⁰⁶. Ο πολίτης εμπιστεύεται τη λογική του και καθορίζει τα δεδομένα γύρω του. Η πόλη είναι το σώμα των πολιτών που την απαρτίζουν και ζουν μέσα της²⁰⁷. Το να ζει ο πολίτης μέσα στα πλαίσια της ελληνικής πόλης, σήμαινε ενεργό συμμετοχή στα πολιτικά γεγονότα και όχι απόσυρση στον ιδιωτικό βίο²⁰⁸. Η Arendt επισημαίνει πως «ο άνθρωπος που έζησε μόνο μια ιδιωτική ζωή, όπως ο σκλάβος που δεν του επιτρεπόταν να εισέλθει στο δημόσιο χώρο, δεν ήταν πλήρως άνθρωπος»²⁰⁹.

Ο 4^{ος} αιώνας, κατά τον οποίο έζησε ο Αριστοτέλης, είναι περίοδος βαθιάς κρίσης για την πόλη και τον θεσμό της, διότι η φθορά που έχει δημιουργηθεί μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο (431-404π. Χ.) οδήγησε σε βαθύτατη ηθική κρίση. Συγκεκριμένα, τα θεμέλια της πόλης υπονομεύτηκαν εξαιτίας του ότι το άτομο έστρεψε το ενδιαφέρον του στην εύκολη και

²⁰⁶ Βλ. V. Solomou-Papanikolaou, *Polis and Aristotle. The World of the Greek Polis and its Impact Upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*. University of Ioannina, Δωδώνη, 1989, σ. 31: «ο λόγος έδινε έδαφος στον αντίλογο και, τελικά, γινόταν διάλογος».

²⁰⁷ Παραπλήσιες απόψεις βλ. V. Solomou-Papanikolaou, *Polis and Aristotle. The World of the Greek Polis and its Impact Upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*, σσ. 13-14.

²⁰⁸ Για τον τρόπο με τον οποίο συμπεριφερόταν ο πολίτης στο πλαίσιο της πόλης βλ. ενδεικτ., Κ. Δεσποτόπουλος, «Περί της ηθικής», *Φιλοσοφία* (34), 2004, σ. 27: «Η γνήσια πολιτική συμπεριφορά προϋποθέτει έξαρση του ανθρώπου υπέρ την ατομική του ύπαρξη, με υπερπροσωπική βίωση της αξίας του ανθρώπου, και άρα ενέχει συνείδηση αποστολής προς την πολιτικά οργανωμένη κοινωνία, ταγμένη στην υπηρεσία του συνόλου των ανθρώπων της ως αυτοσκοπών προπάντων».

²⁰⁹ Βλ. H. Arendt, *The Human Condition*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1958, σ. 38.

ευχάριστη ζωή. Ο άνθρωπος ένιωσε αβεβαιότητα για τη ζωή του, με αποτέλεσμα να αυξηθεί το πνεύμα του ατομικισμού. Ο πολίτης, πλέον, ενδιαφέρθηκε για την ευημερία του και όχι για το καλό της πόλης²¹⁰.

Μέσα στα πλαίσια της πολιτικής κοινότητας τοποθετεί ο Αριστοτέλης την ηθική του. Η πόλη είναι σε σχέση με το άτομο ό, τι το όλο σε σχέση με το μέρος. Η πόλη έχει ως στόχο το εὖ ζῆν²¹¹ των πολιτών και το ὁρθῶς πράττειν και η ηθική έχει τη μελέτη των συνειδητών πράξεων του ατόμου, καθώς και τις συνέπειες των πράξεων αυτών στο ίδιο το άτομο και στους γύρω του. Ο φιλόσοφος εξετάζει και καθορίζει υπό ποιες συνθήκες θεωρείται ο άνθρωπος υπεύθυνος για τις πράξεις του, διότι αυτό το ζήτημα αποτελεί το υπέρτατο ηθικό και πραξιολογικό ζήτημα. Η πρακτική λειτουργία του ανθρώπου εντάσσεται ηθικά στο πλαίσιο της πολιτικής κοινότητας, διότι η ιδιαιτερότητα της πόλης οφείλεται στην πολιτική δράση των ατόμων που την απαρτίζουν²¹². Το ζήτημα είναι, αν οι πράξεις αυτές εκτελούνται ηθικά ή όχι, αν το άτομο είναι ηθικῶς συμπεριφερόμενο στην κοινωνία στην οποία ζει και δρα.

Τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια απαντούν στο ερώτημα περὶ τοῦ πῶς βιοτέον. Προηγουμένως ο Πλάτων θέτοντας το ερώτημα αυτό, προσπάθησε να δείξει τη σχέση ανάμεσα στον τρόπο ζωής και την αρετή προκειμένου να πετύχει ο άνθρωπος τον ὑψιστο σκοπό του, δηλαδή να γίνει ευδαίμων²¹³. Στην Πολιτεία εκφράζεται η άποψη, πως η κάθε ψυχή έχει ως στόχο της κάποιο αγαθό και πως αν κάποιος ζει χωρίς στόχους, τότε καταλήγει σε μια εσωτερική σύγκρουση και αναταραχή. Η πεποίθηση, λοιπόν, πως ο

²¹⁰ V. Solomou-Papanikolaou, *Polis and Aristotle. The World of the Greek Polis and its Impact Upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*, σσ. 44-46.

²¹¹ Βλ. I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, σσ. 206-207: «Καλοί νόμοι, ἤθη καὶ συνήθειες τῆς κοινότητος δημιουργοῦν καλοὺς χαρακτήρες μὲ τὴν παιδαγωγικὴ τους ἐπίδραση· τὸ νὰ διαθέτει κανεὶς τέτοιο χαρακτήρα εἶναι προϋπόθεση γιὰ πράξεις ποὺ ὁδηγοῦν στὴν εὐτυχισμένη ζωὴ».

²¹² Σχετικά με την άποψη του Αριστοτέλη για το πολιτικῶς πράττειν, βλ. ενδεικτ. F. D. Jr., Miller, *Nature, Justice and Right in Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1955, σσ. 27-30· W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*. Μτφρ., Α. Ρεγκάκος. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1996, σσ. 39-63· Σ. Δεληβογιατζής, «Το πολιτικό διακύβευμα στον Αριστοτέλη», σπδ: *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη εποχή. Πρακτικά του 6^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου (Περισσός, 19-21 Οκτωβρίου 2001)*. Επιμ. Ι. Γ. Καλογεράκος, Προλ. Β. Ν. Πάππας, Χαλκιδική, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, 2004, σσ. 77-87.

²¹³ Όλες οι παραπομπές στο κείμενο του Πλάτωνα, προέρχονται από την έκδοση του J. Burnet, *Platonis Opera*. Vol. IX. Oxford, Clarendon Press, 1863- 1928. Πιο συγκεκριμένα βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, 505d11-506a3· Πλάτων, *Γοργίας*, 527d1-2: «οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσῃ, ἐὰν τῷ ὄντι ἧς καλὸς καὶ ἀγαθός, ἀσκῶν ἀρετὴν».

ανθρώπινος βίος πρέπει να είναι συνυφασμένος με την αρετή χαίρει της αποδοχής του Αριστοτέλη.

Τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* αποτελούν την ηθική και πρακτική πραγματεία, στην οποία ο Αριστοτέλης αναζητά, ποιο είναι το υπέρτατο αγαθό που μπορούν να πετύχουν οι άνθρωποι με τις πράξεις τους, εφόσον κάθε ον διέπεται από κάποιο τέλος, το οποίο είναι και η ουσία της τελείωσής του (με την έννοια της ολοκλήρωσης), και δια των πράξεων του θα οδηγηθεί σε αυτό²¹⁴. Για να καθορίσει το τέλος του ανθρώπου, διερωτάται ποιο είναι το έργο του, το οποίο θα «συγκροτῇ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου»²¹⁵.

Το υπέρτατο αγαθό-σκοπός είναι η ευδαιμονία, η οποία συνίσταται στη λογική δράση του ανθρώπου²¹⁶. Τα αγαθὰ χωρίζονται σε ψυχικά, σωματικά και εξωτερικά. Ανώτερα όλων των αγαθών είναι τα πρώτα, διότι με αυτά επιτυγχάνεται η ευδαιμονία, που είναι πνευματικό αγαθό. Η ευδαιμονία χαρακτηρίζεται ως ενέργεια της ψυχῆς που είναι σύμφωνη με το λόγο και την αρετή· «ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν»²¹⁷.

Επομένως, το ιδεώδες της ηθικής του φιλοσόφου είναι «ἐνεργητικότης»²¹⁸ και το υπέρτατο αγαθό για τον άνθρωπο είναι το τέλος της πολιτικής τέχνης και επιστήμης, «τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει»²¹⁹. Η πολιτική τέχνη είναι η ανώτερη πρακτική επιστήμη, στην οποία συμπεριλαμβάνεται η ηθική²²⁰. Ο

²¹⁴ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1094a1-3: «Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφάνησαντο τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται».

²¹⁵ Βλ. Κ. Βουδούρης, «Περὶ τῆς Ευδαιμονίας καὶ τοῦ Σκοποῦ τῆς Ζωῆς κατ' Αἰριστοτέλην» στο: Κ. Βουδούρης, *Ἡ Ἠθικὴ Φιλοσοφία τῶν Ελλήνων*. Αθήνα, Κ. Βουδούρης, 1996, σ. 60.

²¹⁶ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1097b1-2: «ταύτην γὰρ αἰρούμεθα αἰεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο».

²¹⁷ Ο.π., 1102a6-7.

²¹⁸ Βλ. Κ. Δ. Γεωργούλης, *Αἰριστοτέλης ὁ Σταγίριτης*, σ. 340.

²¹⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1093a31-1094b1· 1095a16-20: «τί ἐστὶν οὐ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. [...] τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν».

²²⁰ Βλ. Κ. Δεσποτόπουλος, «Περὶ τῆς ηθικῆς», *Φιλοσοφία* (34), 2004, σ. 30: «Εἶναι [...] ἡ πολιτικὴ στὴν οὐσίαν τῆς ἡθικῆς, δηλαδὴ σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὶς ἀνῆθικες τυχόν ἐπιδιώξεις ἐκπροσώπων τῆς· καθὼς ἀποτελεῖ πάντοτε μιὰ φάση τῆς πολιτείας, μάλιστα ἰδιαίτερα κρίσιμη, καὶ ὁ οὐσιαστικὸς λόγος ὑπάρξεως τῆς πολιτείας εἶναι ἡ ἡθικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ ὁλικοῦ ἡθικοῦ προβλήματος, ἀνέφικτη μὲ τὶς ἀτομικὲς ἀπλῶς δυνά-

Düring χαρακτηρίζει την ηθική ως την πεμπτουσία των επιστημών, η οποία εξετάζει και σχεδιάζει τη συνύπαρξη των πολιτών και στοχεύει στην ευδαιμονία. Η προσωπική ευδαιμονία του κάθε ατόμου συνυφαίνεται με τα κριτήρια ευδαιμονίας της πόλεως, το ήθος του πολίτη και το ήθος της πόλης πρέπει να διέπεται από τις ίδιες ποιότητες και ο στόχος της κοινωνίας να ταυτίζεται με το στόχο του πολίτη.

Η πολιτική του Αριστοτέλη είναι ηθική και η ηθική του κοινωνική²²¹. Ο Γεωργούλης επισημαίνει πως η πολιτική μελετά τη συμπεριφορά του ανθρώπου και ότι η προσωπική ευθύνη συνδέεται αναπόσπαστα με την κοινωνική²²². Ο κοινωνικό-πολιτικός χαρακτήρας της ηθικής βασίζεται στο γεγονός ότι η ηθική του έχει ως αρχή την κοινωνία και τους θεσμούς της, χωρίς όμως η ατομική ηθική του πολίτη να υποτάσσεται στην κοινωνική ηθική²²³.

Το να αντιληφθεί κάποιος ορθά ένα ηθικό πρόβλημα και να σκεφτεί τον τρόπο που θα το αντιμετωπίσει, αποτελεί δείγμα εξαιρετικής ηθικής οξυδέρκειας αυτού του ανθρώπου και προκύπτει από τις αξίες, τις εμπειρίες, τις βιο-σωματικές και ψυχικές συνιστώσες καθώς και τις επιρροές της δεδομένης ιστορικής στιγμής. Ωστόσο, το άτομο ως μέλος της κοινότητας οφείλει να υπερβαίνει τον ατομικισμό του και να πράττει λαμβάνοντας υπόψη του το Εγώ των άλλων. Σε αυτό το σημείο βασίζεται ο κοινωνικός χαρακτήρας της ηθικής του²²⁴, δηλαδή στη «φιλοσοφία τῆς ἀνθρώπινης

μεις τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ καὶ εἶναι παρέκταμα τῆς ἠθικῆς ἢ γνήσια πολιτική».

²²¹ Βλ. W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, σ. 265: «Ἀνώτατη πρακτικὴ ἐπιστήμη – ὡς πρὸς τὴν ὁποία ὅλες οἱ ἄλλες εἶναι ὑποδεέστερες καὶ βοηθητικὲς – εἶναι ἡ πολιτικὴ, ἢ, ὅπως θὰ εἶχαμε τὴν τάση νὰ τὴν ὀνομάσουμε σήμερα, ἔχοντας μιὰ πιὸ ὁλοκληρωμένη εἰκόνα γιὰ τὴ συμμετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου σὲ κοινότητες ἄλλες ἀπὸ τὸ κράτος, ἢ κοινωνικὴ ἐπιστήμη. Ἡ ἠθικὴ ἀποτελεῖ μέρος μόνο αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης, καὶ γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀναφέρεται ποτὲ στὴν ἠθικὴ ὡς ξεχωριστὴ ἐπιστήμη, ἀλλὰ μόνο ὡς “σπουδὴ τοῦ χαρακτήρα” (ἠθους) ἢ ὡς “τίς ἀναλύσεις μας τοῦ χαρακτήρα”».

²²² Βλ. Κ. Δ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ὁ Σταγυρίτης*, σ. 135.

²²³ Για τὴ θέση τοῦ πολίτη στὰ πλαίσια τῆς πόλης βλ. Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1337a27-29: «ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τίνα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως».

²²⁴ Για τὸν κοινωνικὸ χαρακτήρα τῆς ηθικῆς στὸν Ἀριστοτέλη βλ. ἐνδεικτ. V. Solomou-Papanikolaou, *Polis and Aristotle*, σσ. 78-79· Κ. Δεσποτόπουλος, «Περὶ τῆς ηθικῆς», *Φιλοσοφία* (34), 2004, σσ. 26-27.

συμβίωσης»²²⁵. Επομένως, η ηθική του είναι η ηθική της πόλεως, είναι μια εξευγενισμένη ηθική²²⁶.

Τα *Ἠθικά Νικομάχεια* είναι και ένας οδηγός για τον πολιτικό, διότι δίνει στοιχεία της ανθρώπινης ψυχολογίας. Ο πολιτικός οφείλει να στοχεύει κατά τον Αριστοτέλη στην ευδαιμονία των πολιτών με το νομοθετικό και παιδευτικό του πρόγραμμα²²⁷, καθώς και στη θέσπιση νόμων ικανών να προαγάγουν την διανοητική και ηθική αρετή. Η συγκεκριμένη πραγματεία, παρέχει τη δυνατότητα να κατανοήσει πλήρως τα κίνητρα του ανθρώπινου πράττειν και της ανθρώπινης ψυχολογίας.

Η έννοια της ηθικής τοποθετείται στην πόλη, διότι ο ορισμός που δίνει ο Αριστοτέλης για τον άνθρωπο μας αποδεικνύει πως επηρεάστηκε από το βίωμα της πόλης ο ίδιος. Συγκεκριμένα στα *Πολιτικά* του αναφέρει πως ο άνθρωπος είναι «φύσει πολιτικὸν ζῷον»²²⁸ και «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων»²²⁹. Ο Vidal-Naquet αναφέρει, ότι η πόλης είναι λόγος²³⁰ και πως η πολιτική στα πλαίσια της πόλης είναι λόγος και αντίλογος, δηλαδή διάλογος²³¹.

Η θεμελιώδης έννοια του λόγου, πρέπει να τοποθετηθεί σύμφωνα με την Arent στο πλαίσιο της ομιλίας και μάλιστα συνδεδεμένη με την πολιτική του φύση, διότι χάρη στο λόγο ο άνθρωπος ζει στην κοινωνία²³². Το γεγονός ότι ο φιλόσοφος προάγει το λογικό στοιχείο του ανθρώπου προκειμένου να οδηγηθεί στην ευδαιμονία, δε σημαίνει πως παραμελεί τη

²²⁵ Βλ. I. Düring, *Ὁ Αριστοτέλης. Παρουσίαση καὶ ἐρμηνεία τῆς σκέψης του*, σ. 206.

²²⁶ Βλ. Κ. Δεσποτόπουλος, «Περὶ τῆς ηθικῆς», *Φιλοσοφία* (34), 2004, σ. 26: «Τὸ βασικὸ αἶτημα τῆς ἠθικῆς νὰ συντηρήσῃ ὁ ἄνθρωπος τὴ ζωὴ του καὶ νὰ τὴν τελέσῃ μὲ τὴν πιὸ ἄξια συμπεριφορὰ («ζῆν» καὶ «εὖ ζῆν»), δὲν πηγάζει ἀπὸ ὑποκειμενικὴ ἀπλῶς διάθεση καὶ δὲν καλύπτει τὴν ἀτομικὴ ἀπλῶς περίπτωσι τοῦ ἠθικὰ διαλογιζόμενου συγκεκριμένου ἀνθρώπου. Τὸ ἠθικὸ αὐτὸ αἶτημα ἰσχύει καθ' ἑαυτὸ [...]».

²²⁷ Σχετικὰ μετὰ τὸ ζήτημα τῆς παιδείας, ἡ ὁποία ἔχει ἠθικὸ-πολιτικὸ χαρακτῆρα, βλ. ἐνδεικτ., Α. Ο. Rotry, *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press, 1980, σσ. 69-92· Carnes Lord, *Education and Culture in the Political Thought on Aristotle*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982, σ. 32.

²²⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a4· Για τὸν ἄνθρωπο ὡς πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ ζῷο βλ. ἐνδεικτ., Θ. Γ. Σταυροπούλου, «Αριστοτέλης, ὁ θεμελιωτὴς τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου καὶ τῶν ἀξιῶν τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἀνθρωπισμοῦ», στὸ: *Πρακτικὰ Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*, σ. 336: «Ἡ πολιτικὴ κοινωνία καὶ ἡ πολιτικὴ φύσις τοῦ κοινωνικοῦ ἀνθρώπου ἐμπεριέχουν σὲ λογικὴ ὀργανικὴ συνάφεια τὴ δημοκρατικὴ καὶ ὀριζόντια ὀργάνωσις τῆς Πολιτείας».

²²⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a9-10.

²³⁰ Βλ. P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée dans le monde grec*. Paris, F. Maspero, 1981, σ. 22.

²³¹ Για τὴν ἰδίαν ἀποψὲ βλ. V. Solomou-Papanikolaou, *Polis and Aristotle*, σ. 31.

²³² Βλ. H. Arent, *The Human Condition*, σ. 27.

θρεπτική δύναμη της ψυχής και την αισθητική. Μπορεί να είναι τα κατώτερα επίπεδα της ψυχής, ωστόσο, είναι και αυτά προϋποθέσεις που θα οδηγήσουν στην ευδαιμονία με το λογικό να υπερτερεί έναντι όλων.

Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται, ότι ένας άνθρωπος δεν μπορεί να γίνει ευτυχισμένος, αν είναι πανάσχημος, από κακό γένος, αν ζει μόνος του και αν είναι χωρίς οικογένεια²³³. Κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει χωριστά από την κοινωνία και τους συμπολίτες του, αν μπορούσε κάτι τέτοιο θα ήταν ή ζώο ή θεός²³⁴. Για την ηθική αρετή απαιτούνται και τα δύο είδη βίου, πρακτικού και θεωρητικού, μέσω των οποίων η ανθρώπινη ζωή θα είναι ολοκληρωμένη.

Για τον Αριστοτέλη, η κοινωνία δεν αποτελεί εμπόδιο για την ολοκλήρωση του ατόμου, αντιθέτως, παρέχει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να εξανθρωπιστεί και να αναπτύξει το ήθος του μέσω της ηθικής αγωγής, η οποία είναι δυνατή μόνο στο πλαίσιο της κοινότητας²³⁵. Ο πολίτης ως μέλος της πόλεως συνάπτει σχέσεις με τους συμπολίτες του, διαπαιδαγωγείται και διαμορφώνεται.

Η κοινωνική διάσταση στην ηθική του Αριστοτέλη έχει οδηγήσει τους μελετητές στη διατύπωση διαφορετικών απόψεων επί του θέματος²³⁶,

²³³ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1099b3-4: «οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ιδέαν παναίσχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος».

²³⁴ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1253a27-29: «ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός».

²³⁵ Για την εσωτερική σχέση ηθικής και πολιτικής, ως όψεις της ανθρώπινης αγωγής βλ. ενδεικτ. John P. Anton, «Η Κλασσική και Ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», στο: Κ. Βουδούρης, *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*. Αθήνα, Κ. Βουδούρης, 1996, σσ. 133-134: «Η κλασσική θεώρηση τῆς ἐννοίας τοῦ ἀνθρώπου ὡς κατεξοχὴν πολιτικοῦ ὄντος [...] συνέδεσε τὸ πρόβλημα τῆς αὐτοσυνειδήσεως τοῦ ατόμου μὲ τὴν ιδέα τῆς ὀρθῆς φιλαυτίας [...] τὸ φίλαυτον τίθεται ὡς ἀρχὴ τῆς πολιτικῆς· ἄρα λογίζεται ὡς ἀρχὴ τῆς πολιτισμένης ἀτομικότητος, καὶ βρίσκει τὴ δικαίωσή της μόνον στὴν πραγμάτωση τοῦ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου, ἀντίληψη ποὺ συνεπάγεται τὸ ὠφέλιμον τῶν κοινωνικῶν πράξεων του. [...] Ὅφείλουμε στὸν Ἀριστοτέλη τὴν σαφῆ διατύπωση τῆς ιδέας περὶ τῆς ἑαυτοῦ φιλίας, ὅπου καθορίζεται ἡ ἀδιάσπαστη σχέση μεταξύ ἠθικῆς, πολιτικῆς καὶ τῶν λογικῶν ἀρχῶν τοῦ συνεποῦς προσωπικοῦ προσανατολισμοῦ».

²³⁶ Σχετικά με την ερμηνευτική προσέγγιση του όρου βλ. ενδεικτ., J. L. Austin, «Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle», στο: J.M.E. Moravcsik, *Aristotle. A Collection of Critical Essays*. New York, 1967, σσ. 261-296· T. Nagel, «Aristotle on Eudaimonia», *Phronesis* (17), 1972, σσ. 252-259· J. L. Ackrill, «Aristotle on Eudaimonia», *Proceedings of the British Academy* (60), 1974, σσ. 339-359· W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*. Volume: VI: An Encounter. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, σσ. 331-335, 352-357· M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, σσ. 318-340· R. Kraut, «Two Conceptions of Happiness: A Reconsideration», *Synthese* (72), 1987, σσ. 187-216· R. Heineman, «Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics», *Phronesis* (33), 1988, σσ. 31-53· R. Heineman, «Ra-

με ορισμένους να υποστηρίζουν, πως η ηθική του είναι φαινομενικά κοινωνική και πολιτική και πως στην ουσία της επικεντρώνεται στο άτομο και όχι τόσο στην κοινωνία ως σύνολο, δηλαδή για ένα στοιχείο ασυμβίβαστου ατομικισμού²³⁷, με άλλους να ισχυρίζονται πως η αριστοτελική ηθική είναι στην ουσία ένας εγωιστικός ευδαιμονισμός και κάποιους²³⁸ να αντιτίθενται στις παραπάνω απόψεις λέγοντας πως η ευδαιμονία του ανθρώπου σχετίζεται άμεσα με το καλό και την ευδαιμονία της κοινότητας.

tional, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle», *Phronesis* (38), 1993, σσ. 31-56· R. Heineman, «The Improvability of Eudaimonia in the Nicomachean Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (23), 2002, σσ. 99-145· R. Heineman, «Eudaimonia as an Activity in Nicomachean Ethics I. 8-12», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (33), 2007, σσ. 221-253· D. S. Russell, «Happiness and Agency in the Stoic and Aristotle», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (24), 2008, σσ. 83-112· A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Bloomsbury Academy, Bristol Classical Press, 2011, σσ. 171-192.

²³⁷ Βλ. D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1952, σσ. 17-31.

²³⁸ Βλ. T. Irwin, *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1999, σσ. 1-16, 162-166.

Διαχωρισμός των αρετών Ηθικές αρετές και προαίρεση

Ο Σταγειρίτης εξετάζει την πορεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς ιεραρχώντας αξιολογικά τα ανθρώπινα αγαθά και τοποθετώντας την ευδαιμονία ως το ανώτερο όλων. Η ηθική του φιλοσόφου είναι τελολογική, διότι αναδεικνύει την ευδαιμονία ως το ύψιστο αγαθό. Για να γίνει, όμως, κάποιος αγαθός, οφείλει να κατακτήσει κάποιες αρετές και κάποια αγαθά.

Σύμφωνα με τον ορισμό του φιλοσόφου για την ευδαιμονία ως «ψυχῆς ἐνέργειά»²³⁹ αποδεικνύεται, πως μόνο ο άνθρωπος που ενεργεί μπορεί να γίνει ευδαίμων²⁴⁰. Εφόσον είναι ενέργεια, ταυτίζεται με τον τρόπο ζωής. Το ιδιαίτερο γνώρισμα, όμως, του ανθρώπου είναι «η ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον»²⁴¹. Επομένως, τέλειος είναι ο άνθρωπος που εκτελεί τέλεια αυτή τη λειτουργία και κάθε πράξη του εκτελείται τέλεια, όταν γίνεται σύμφωνα με την οικεία αρετή.

Η ευδαιμονία είναι το τέλειο αγαθό, διότι είναι αιρετό για χάρη του ίδιου και όχι για κάποιο άλλο αγαθό. Ο φιλόσοφος αναφέρει πως επιθυμούμε την ευδαιμονία, αλλά δεν προαιρούμεθα την ευδαιμονία, διότι η προαίρεση προϋποθέτει μια διαδικασία εκλογής ενός αγαθού έναντι κάποιου άλλου· «καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἄρμόζει»²⁴². Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να εξηγήσουμε με ακρίβεια τι εννοεί ο Αριστοτέλης με την προαίρεση.

Η ευδαιμονία έχει ορισθεί ως η ενέργεια της ψυχῆς, η σύμφωνη με την πιο τέλεια αρετή. Η αρετή, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, είναι «ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν»²⁴³. Επομένως, οι αρετές εδράζονται στην ψυχῆς, είναι ἕξεις και διακρίνονται σε ηθικές (όπως π.χ. δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ανδρεία) και διανοητικές (όπως π.χ. σοφία, φρόνηση, σύνεση). Οι μεν διανοητικές ανήκουν στο ἔλλογο μέρος της ψυχῆς, είναι δηλαδή πνευματικές

²³⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1102a5.

²⁴⁰ Για την έννοια της ευδαιμονίας στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη βλ. ενδεικτ., C. C. W. Taylor, *Pleasure: Aristotle's response to Plato' in Plato and Aristotle's Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2003, σ. 120 και εξής.

²⁴¹ Βλ. Π. Κόντος, «Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη: Ηθική και Πολιτική Φιλοσοφία», στο: *Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20^ο αιώνα*. Επιμ., Στ. Βιρβιδάκης, Κ. Ιεροδιακόνου, Γ. Χριστίδης, Α. Μελίστα. Τόμος Α'. Πάτρα, εκδόσεις Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, 2000, σ. 207.

²⁴² Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1111b28-29.

²⁴³ Ο.π., 1106b36-1107a2.

και κατηγοριοποιούνται στην τάξη του νου²⁴⁴. Αυτού του είδους οι αρετές γεννιούνται και αναπτύσσονται με την διδασκαλία. Εξ αιτίας αυτού του τρόπου ανάπτυξής τους απαιτούν χρόνο και εμπειρία.

Οι ηθικές αρετές ανήκουν στο άλογο και συνάμα στο έλλογο μέρος της ψυχής, αφού εφαρμόζουν τις επιταγές του ορθού λόγου, σχετίζονται με συναισθήματα και πράξεις και κατανοούνται ως εκείνες οι ψυχικές διαθέσεις που επηρεάζουν ή κατευθύνουν ορισμένα συναισθήματα και, παρόλα αυτά, υπαγορεύουν ή ελέγχουν τη σωστή δράση. Οι ηθικές αρετές, ανάγουν τη γένεσή τους και την τελειώσή τους στο έθος, δηλαδή στη συνεχή άσκηση και στον εθισμό του ανθρώπου σε ηθικές πράξεις²⁴⁵. Αυτού του είδους οι αρετές δεν είναι έμφυτες μέσα μας, αλλά δεν είναι και έξω από τη φύση μας. Η ηθική αρετή για τον Αριστοτέλη πρέπει να στηρίζεται στην πράξη και στο ανθρώπινο αγαθό – το πρακτόν αγαθό, η αναζήτηση της αρετής τοποθετείται στον ίδιο τον άνθρωπο, στο χώρο που δρα και όχι σε χώρους του επέκεινα. Για τον Σταγειρίτη, η ηθική αρετή είναι απαραίτητη για την πρακτική σοφία²⁴⁶.

Πιο συγκεκριμένα, η συλλογιστική πορεία του φιλόσοφου δίνεται μέσα από δύο προκειμένες τις οποίες διαρκώς ενισχύει. Στην πρώτη προκειμένη, αναφέρει πως η ηθική είναι αποτέλεσμα έθους, «ή δ' ήθικη ἐξ ἔθους περιγίνεται»²⁴⁷. Ο Αριστοτέλης έδινε ένα οντολογικό περιεχόμενο στις λέξεις, δεν πίστευε πως είναι απλώς ήχοι. Η ετυμολογική συγγένεια των λέξεων ήθος-έθος τεκμηριώνεται στην πρώτη αυτή προκειμένη²⁴⁸.

²⁴⁴ Για τη συζήτηση περί του ορθού λόγου και της διαίρεσης των διανοητικών αρετών βλ. A. Galimberti, «Commentaire Critique sur le sixième Livre de l'Éthique à Nicomaque. De Nic. VI à la Philosophie Moderne», στο: *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*. Θεσσαλονίκη 7-14 Αυγούστου 1978. Τόμος Ι. Αθήνα, Έκδοσις Υπουργείου Πολιτισμού και Επιστημών, 1981, σσ. 273-276.

²⁴⁵ Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1103a17-19: «ή δ' ήθικη ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δήλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἡθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται».

²⁴⁶ Βλ. J. M. Cooper, *Reason, Virtue, Moral Value in his Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, Princeton University Press, 1998, σσ. 253-280. U. Coepe, «Why does Aristotle Think the Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom?», *Phronesis* (57), 2012, σσ. 142-163.

²⁴⁷ Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1103a17.

²⁴⁸ Για τη συγγένεια του ήθους με τη λέξη έθος βλ. ενδεικτ., Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια, Βιβλία Α'-Δ'.* Εισ., Μτφρ., Σχ., Δημήτριος Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Ζήτρος, 2006, σσ. 302-303, σημ. 3: «το ήθος (=ο χαρακτήρας) δεν είναι απλώς συναρτημένο προς το έθος (=τον εθισμό, τη συνήθεια, την άσκηση σε ένα συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς), άλλ' ότι εξαρτάται σε απόλυτο βαθμό από αυτό»· για τη σύνδεση του έθους με το ήθος βλ. Ι. Γ. Δελλής, «Σπουδαίος και ευδαίμων πολίτης σε σπουδαία και ευδαίμονα πόλη», στο: *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη εποχή. Πρακτικά του έκτου Πανελ-*

Στη δεύτερη προκειμένη «οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται»²⁴⁹, καταλήγοντας ἔτσι στο συμπέρασμα πως «οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται»²⁵⁰. Για τον Αριστοτέλη, η ηθική αρετή του ατόμου συναρτάται και αλληλοεξαρτάται από τις πράξεις του²⁵¹.

Ωστόσο, η ηθική αρετή αν και δεν υπάρχει μέσα μας εκ φύσεως, εντούτοις δεν είναι εντελώς αποκομμένη από αυτήν ο άνθρωπος, δηλαδή, έχει την προδιάθεση να τη δεχθεί μέσα του· «οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκῶσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους»²⁵² και, επιπλέον, η απόκτησή τους πραγματώνεται «ἐνεργήσαντες πρότερον»²⁵³. Η ενέργεια πρέπει να προηγηθεί για να αποκτηθεί η συγκεκριμένη δυνατότητα που υπάρχει μέσα μας· δύναμις και ἐνέργεια είναι θεμελιώδεις έννοιες της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Δύναμις είναι η δυνατότητα που έχει ένα πράγμα να γίνει κάτι, ενώ ἐνέργεια είναι η πραγμάτωση της δυνατότητας αυτής²⁵⁴.

Ο άνθρωπος γεννιέται, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ηθικά ουδέτερος και μόνο ενεργώντας κάποιος με ένα συγκεκριμένο τρόπο θα αποκτήσει την συγκεκριμένη αρετή. Για παράδειγμα, ενεργώντας κάποιος δίκαια θα γίνει δίκαιος, ενώ ενεργώντας κάποιος άδिका θα γίνει άδικος. Σε αυτό το σημείο, ο Ross²⁵⁵ παρατηρεί ένα παράδοξο στην αριστοτελική φιλοσοφική σκέψη, διότι αναρωτιέται πως μπορούμε να πράττουμε αγαθά αν δεν είμαστε οι ίδιοι αγαθοί. Ο Αριστοτέλης εξηγεί την παραδοξολογία αυτή λέγοντας ότι δίκαιες και σώφρονες πράξεις είναι οι πράξεις που γίνονται με τον τρόπο που τις κάνουν οι δίκαιοι και οι σώφρονες άνθρωποι, δηλαδή, όταν το άτομο έχει συνείδηση του τι πράττει, ύστερα από προαίρεση και μάλιστα πράξεις που γίνονται με τρόπο σταθερό, αμετάβλητο και αμετακίνητο.

λήνιου Συνεδρίου (Περисσός 19-21 Οκτωβρίου 2001), σσ. 89-112 (97-99)· Αριστοτέλης, *Ἠθικά Μεγάλα*, 1186a1-2· Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1103a17-19· Αριστοτέλης, *Ῥητορική*, 1369b6-7 (ορίζει το ἔθος).

²⁴⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1103a19-20.

²⁵⁰ Ο.π., 1103a19.

²⁵¹ Ο άνθρωπος τελειοποιεί τις αρετές του μέσω του ἔθους, διότι είναι τέτοια η φύση του. Βλ. ενδεικτ., S. Broadie, *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1991, σσ. 103-110.

²⁵² Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1103a23-26.

²⁵³ Ο.π., 1103a31.

²⁵⁴ Για τη διαδικασία της μάθησης και της γνώσης ως δυνάμει ενέργειες, βλ. ενδεικτ., Δ. Β. Γουδηράς, «Νόηση και μάθηση κατά τον Αριστοτέλη. Πόσο επίκαιρες είναι οι θέσεις του για την απόκτηση της γνώσης στην κοινωνία της μάθησης;» στο: *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη Εποχή*, σσ. 57-75.

²⁵⁵ Βλ. W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, σ. 275.

Επομένως, ο ισχυρισμός είναι σωστός, όταν αναφέρει πως ο άνθρωπος γίνεται δίκαιος από τις επανειλημμένες πράξεις δικαιοσύνης, όμως αν δεν είναι επανειλημμένες δεν πρόκειται να τις αποκτήσεις τις αρετές αυτές. Το παράδοξο αναιρείται, διότι «οί πράξεις που προσδίδουν ἀρετή, ἔξωτερικὰ μόνο μοιάζουν μὲ τὶς πράξεις που γεννᾷ ἡ ἀρετή, καὶ ὄχι στὸν ἔσωτερικό τους χαρακτήρα»²⁵⁶, το κίνητρο της πράξης πρέπει να είναι ηθικό²⁵⁷. Ὅπως αναφέραμε παραπάνω, η ηθική αρετή είναι αποτέλεσμα επανάληψης «ὁμοίων ἐνεργειῶν»²⁵⁸, οι οποίες, ὁμως, πρέπει να ἔχουν μια ορισμένη ποιότητα²⁵⁹ προκειμένου να οδηγήσουν στο σωστό αποτέλεσμα και να συντελούνται μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο²⁶⁰.

Η κοινωνική διάσταση των ηθικών αρετών φαίνεται από την πεποίθηση του Αριστοτέλη, πως η ηθική αρετή είναι απόρροια της επανάληψης ηθικών πράξεων μέσα σε ένα κοινωνικό πλέγμα και ανάμεσα στις διαπροσωπικές σχέσεις των μελών μιας κοινωνίας, γι' αυτό και το μέρος όπου μπορούν να αναπτυχθούν είναι η πόλη. Οφείλουμε να υπενθυμίσουμε σε αυτό το σημείο τον ορισμό που δίνει ο Αριστοτέλης για την ηθική αρετή: «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν»²⁶¹. Κάθε ηθική αρετή είναι μεσότητα ανάμεσα σε δύο άκρα, την υπερβολή και την ἔλλειψη, τα οποία ἔχουν αρνητικό χαρακτήρα.

Η ηθική αρετή είναι η ἕξις, αλλά το στοιχείο εκείνο που την κάνει να ξεχωρίζει είναι η μεσότητα. Για να προσδιορίσει το είδος της μεσότητας, ο φιλόσοφος δίνει δύο κριτήρια, διότι το μέσον είναι δύο ειδών και μπορεί να προσδιοριστεί με δύο τρόπους. Πρώτον, με κριτήρια αντικειμενικά, «ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα»²⁶² και δεύτερον, με κριτήρια υποκειμενικά, «ἢ πρὸς

²⁵⁶ *Αὐτόθι*.

²⁵⁷ Σχετικά με την άποψη, πως η πράξη πρέπει να ἔχει αγαθὰ κίνητρα βλ. ενδεικτ., Δ. Κούτρας, *Ἡ Πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους*, σ. 27: «Ἡ ἀρετὴ ὡς ἕξις ἔχει τὰ ἔξωτερικὰ γνωρίσματα τῶν ἠθικῶν πράξεων τοῦ ἐνάρετου, [...], ἀλλὰ τὰ ἔσωτερικὰ κριτήρια τῆς ἀγαθῆς πράξεως εἶναι πιὸ βαθιὰ καὶ πιὸ οὐσιαστικά. Ἡ ἀξία τῆς πράξεως δὲν κρίνεται ἔξωτερικά, ὅπως ἡ ἀξία ἐνός ἔργου [...]. Μία ἐνάρετη πράξη μπορεῖ νὰ ὑποκρίπτεται μία ἄλλη σκοπιμότητα, ἐπομένως ἡ γνησιότητα καὶ ἡ εἰλικρίνεια τῆς καλῆς πράξεως πρέπει νὰ στηρίζεται: α') στὴ γνώση, β') στὴν προαίρεση, μάλιστα στὴν προαίρεση ποὺ θεωρεῖ τὴν πράξη ὡς αὐτοσκοπὸ, καὶ γ') στὴ μόνιμη διάθεση τοῦ ἥθους τοῦ ἐνάρετου ἀνθρώπου».

²⁵⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1103b21.

²⁵⁹ *Ο.π.*, 1106a14- 15: «Δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἕξις, ἀλλὰ καὶ ποία τις».

²⁶⁰ *Ο.π.*, 1103b14: «τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι».

²⁶¹ *Ο.π.*, 1106b36-1107a2.

²⁶² *Ο.π.*, 1106a28.

ἡμᾶς»²⁶³. Με μέτρο το ίδιο το πράγμα, το μέσο βρίσκεται σε ίση απόσταση από τα δύο άκρα²⁶⁴ και είναι ίδιο για όλους²⁶⁵. Ενώ με μέτρο τον εαυτό μας, το μέσο δεν υποχρεούται να είναι σε ίση απόσταση από τα δύο άκρα. Αυτό αφορά μεγέθη που σχετίζονται με την ανθρώπινη δραστηριότητα, τα πάθη²⁶⁶, τις πράξεις και την ηθική αρετή.

Για κάθε άνθρωπο το μέτρο είναι διαφορετικό, διότι η αρετή είναι «τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀξιολογικῆς συνθέσεως τῶν παθῶν, ὅπου οἱ ποσοτικὲς ἀντιθέσεις αὐτῶν συναιροῦνται σὲ μία ποιοτικὴ σύνθεση»²⁶⁷. Ο Σταγειρίτης, για να αιτιολογήσει την προσωπική ευθύνη που έχει ο άνθρωπος, την υπευθυνότητα του ατόμου τη στιγμή που πράττει καθώς και τον υψηλό βαθμό συνείδησης και δέσμευσης του ατόμου στην απόφασή του, εισάγει την προαίρεση. Μέσω των πράξεων ο άνθρωπος δρα, δρα ηθικώς και κάθε ενέργειά του έχει μέσα της ένα σκοπό, ο οποίος εκτελείται με κάποια μέσα.

Η ηθική ως θεωρία έχει ως αντικείμενό της τον άνθρωπο, ως ιδιώτη και ως πολίτη, διότι ο άνθρωπος εκλαμβάνεται πάντοτε ως μέλος μιας κοινωνίας, στην οποία ανήκει και δρα. Η πολιτική διάσταση του ατόμου είναι συνυφασμένη με την ηθικότητά του και η ηθική τελείωση του ατόμου είναι εξαρτώμενη από την πολιτική πρακτική του, διότι η εκδήλωση της συμπεριφοράς απαιτεί την ύπαρξη εναύσματος για δράση, στην πραγμάτωση της οποίας θα διαφανεί η αξιακή θεώρηση του ατόμου. Καίρια θέση για να κατανοήσουμε τη λειτουργία της πραξιολογίας κατέχει η έννοια της προαιρέσεως με την οποία σχετίζεται.

Ο Αριστοτέλης συνέδεσε την ηθική δράση του ατόμου με την ευδαιμονία, η οποία «ἐστὶν [...] ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ'ἀρετὴν τελείαν»²⁶⁸. Για να κατανοηθεί, όμως, η έννοια της ευδαιμονίας προϋποτίθεται να έχει γί-

²⁶³ *Αὐτόθι*.

²⁶⁴ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1106a30: «ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων».

²⁶⁵ *Ο.π.*, 1106a32: «ταὐτὸν πᾶσιν».

²⁶⁶ Βλ. Δ. Κούτρας, *Ἡ Πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους*, σσ. 29-30: «ὁ μετριασμός τῶν παθῶν μὲ τὴ μεσολάβηση τῆς ἀρετῆς δὲν σημαίνει τὴν ἐξολόθρευση αὐτῶν, ἀλλὰ τὴ μεταμόρφωση καὶ ἀνάπλασή τους ἔτσι, ὥστε ἡ ποσότητα αὐτῶν νὰ μετατρέπεται ἀξιολογικὰ σὲ ποιότητα ἠθική. Μὲ τὸν ἔλεγχο τῶν παθῶν ἀπὸ τὸν ὀρθὸ λόγο καὶ τὴν ἀρετὴ εὐρίσκει ὁ ἄνθρωπος τὸ μέσο καὶ πάντοτε κατορθώνει τὸ ὀρθὸ στὴν πράξη, διαφορετικὰ ἀμαρτάνει καὶ ἀστοχεῖ. Ἐτσι, μὲ τὴ διδασκαλία τῆς μεσότητος εἰσάγει ὁ φιλόσοφος μίαν νέα φιλοσοφικὴ θεώρηση ἀντιμετωπίσεως τῶν καταστάσεων, ποὺ κυκλώνουν τὸν ἄνθρωπο στὴν καθημερινή του συμπεριφορὰ καὶ τὸν προβληματίζουν περὶ τοῦ πρακτέου».

²⁶⁷ *Ο.π.*, σ. 31.

²⁶⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1102a5-6.

νει η αποσαφήνιση της αρετής, η οποία είναι «ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν»²⁶⁹. Για να υπάρξει μέσω της αρετής το ηθικῶς πράττειν απαιτείται η προαίρεση και το εκούσιο.

Η προαίρεση είναι πολύ κοντά στην αρετή, δείχνει το χαρακτήρα²⁷⁰ του ανθρώπου, περισσότερο από αυτό που μπορεί να υποδηλώνει μια πράξη του. Ο Αριστοτέλης σχετίζει την προαίρεση με το εκούσιο, αλλά ως έννοιες δεν ταυτίζονται²⁷¹, διότι πράττοντας κάποιος εκούσια²⁷² συνεπάγεται πως ενεργεί με τη θέλησή του, γνωρίζοντας πλήρως τις συνθήκες που τον περιβάλλουν και έχοντας συνείδηση του τι πρόκειται να πράξει²⁷³. Η αρχή της εκούσιας πράξης είναι μέσα μας, ἐν ἡμῖν. Η ηθική πράξη ανάλογα με το πόσο ανταποκρίνεται στις ηθικές αξίες της κοινωνίας αποτελεί αντικείμενο επαίνου ή ψόγου, «ὁ ἔπαινος καὶ ὁ ψόγος ἐκ μέρους τῆς κοινωνίας θέτει ὡς προϋπόθεση τὴν ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀτόμου, ἢ ὅποια τὸν καθιστᾷ ὑπεύθυνο γιὰ τὶς πράξεις του»²⁷⁴.

Η ηθική πράξη ως κατά προαίρεση πράξη, είναι εκούσια, τείνει σε σκοπούς προσιτούς στον άνθρωπο και προϋποθέτει την εκλογή των σωστών μέσων για την επίτευξή τους²⁷⁵. Το εκούσιο αποτελεί στοιχείο τόσο των ζώων όσο και των παιδιών, στα οποία η ικανότητα του σκέπτεσθαι εκλείπει. Επιπλέον, το εκούσιο σχετίζεται με το «ἐξαίφνης»²⁷⁶, την άνευ σκέψης δράση λόγω έλλειψης χρόνου. Κοινό στοιχείο εκουσίου και προαιρέσεως, είναι η ελευθερία στην επιλογή, αλλά η ανωτερότητα της προαίρεσης αφορά τη βαθμιδωτή της θέση. Υπερέχει η προαίρεση ως προς «τὸ

²⁶⁹ Ο.π., 1106b40-1107a2.

²⁷⁰ Ο.π., 1111b7: «τὰ ἥθη».

²⁷¹ Ο.π., 1111b8-9: «ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταυτὸν δὲ, ἀλλ' ἐπὶ πλεον τὸ ἐκούσιον».

²⁷² Ο. π., 1110a17-19: «πράττει δὲ ἐκὼν· καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν [...] ἐν αὐτῷ ἐστίν»· 1111a24-26: «τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις».

²⁷³ Για την έννοια της ελεύθερης πράξης, βλ. ενδεικτ., Θ. Ν. Πελεgrίνης, «Παρατηρήσεις στην αριστοτελική έννοια τῆς ἐλεύθερης πράξεως», στο: *Πρακτικά Παγκόσμιου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*. Τόμος ΙΙΙ. 1982, σσ. 282-285· Α. Μπαγιονάς, *Μαθήματα Ηθικής Φιλοσοφίας του Αριστοτέλη*. Μέρος Α'. Ιωάννινα, χ. χ., σ. 48.

²⁷⁴ Βλ. Δ. Κούτρας, *Η Πρακτική φιλοσοφία τοῦ Αριστοτέλους*, σ. 34.

²⁷⁵ Για το διαχωρισμό του εκουσίου και του ακουσίου βλ. ενδεικτ., Μ. Δραγώνα – Μονάχου, «Η προβληματική τοῦ Αριστοτέλους γιὰ τὸ ἐκούσιο καὶ τὸ ἀκούσιο καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἐλεύθερης ἐπιλογῆς στὴν ἀναλυτικὴ φιλοσοφία τῆς πράξης», στο: *Πρακτικά Παγκόσμιου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*. Τόμος ΙΙΙ. 1982, σσ. 286-298.

²⁷⁶ Βλ. Αριστοτέλους, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1111b11.

προβεβουλευμένον»²⁷⁷, την ηθική δηλαδή σκέψη, η οποία έχει ως εναρκτήρια γραμμή τη διάνοια και το λόγο προκειμένου να οδηγηθεί το άτομο στη δράση.

Ο Αριστοτέλης προσπαθεί να αποκαθάρει το εννοιολογικό έδαφος της προαιρέσεως επιχειρώντας την εξέταση της διαφοράς της από «τὴν ἐπιθυμίαν ἢ θυμόν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν»²⁷⁸, με τις οποίες κάποιοι τη συγχέουν. Επομένως, ενώ άλλοι σχετίζουν το συναισθηματικό και το λογικό μέρος της ψυχής, ο Αριστοτέλης τα διαχωρίζει και επισημαίνει πως η προαίρεση σχετίζεται μόνο με τα ἔλλογα²⁷⁹ ὄντα. Ενώ, η επιθυμία, η οποία έχει σχέση με το ευχάριστο και το δυσάρεστο, και ο θυμός ενυπάρχουν και στα ζώα και στον άνθρωπο.

Στην ηθική ζωή το άτομο κατορθώνει λόγω της προαιρέσεως να επιβληθεί στα ένστικτά του και στις νομοτέλειες που του επιβάλλει η βιολογική και ψυχική του υπόσταση. Ο Αριστοτέλης δίνει ένα εύστοχο παράδειγμα στην επιχειρηματολογία του αυτή, δηλαδή παρουσιάζει τον τρόπο που ενεργεί ένας εγκρατής, ο οποίος βασίζεται στην προαίρεσή του και συγκρατείται, εν αντιθέσει με κάποιον ακρατή στον οποίο επικρατεί η επιθυμία²⁸⁰. Η ηθική συγκρότηση της προσωπικότητας του ατόμου που βασίζεται στην προαίρεση δεν αποτελεί επακόλουθο και ούτε σχετίζεται με την ευχαρίστηση²⁸¹ ή τη δυσαρέσκεια που προκαλεί μια πράξη, κάτι τέτοιο είναι ίδιον της επιθυμίας.

Η προαίρεση αφορά τα δυνατά και «ὅσα οἶεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ»²⁸². Επιπλέον, η προαίρεση είναι η πρακτική λειτουργία της συνείδησης για πράξεις εφικτού χαρακτήρα, έχει ως αντικείμενο τα «ἐφ' ἡμῖν»²⁸³ και σχετίζεται με το αγαθό ή το κακό²⁸⁴, δηλαδή ηθικού χαρα-

²⁷⁷ Ο.π., 1112a17-18.

²⁷⁸ Ο.π., 1111b13.

²⁷⁹ Ο.π., 1111b14-15: «οὐ γὰρ κοινὸν ἡ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων».

²⁸⁰ Ο.π., 1111b15-17: «ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, [...] ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν».

²⁸¹ Ο.π., 1111b20-21: «ἡ προαίρεσις δ' οὔτε λυπηροῦ οὔθ' ἡδέος».

²⁸² Ο.π., 1111b29-30.

²⁸³ Βλ. Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1111b35.

²⁸⁴ Ο.π., 1112a8-9: «καὶ προαιρούμεθα μὲν ἅ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα». Σχετικά με το σχολιασμό αυτού του χωρίου βλ. ενδεικτ., Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «Η Αριστοτέλεια έννοια της προαιρέσεως», σ. 76: «Ὡς συνέπεια σχεδόν της πολλαπλῆς αὐτῆς διαφοράς προαιρέσεως καὶ δόξης, παρουσιάζεται ἡ ἀνάγκη της αξιολογικῆς βεβαιότητος, ὡς συνυφασμένη πρὸς τὴν προαίρεσιν, ἀντίθετα πρὸς ὅτι συμβαίνει ὡς πρὸς τὴν δόξαν, ὅπου ἐξαρκεῖ ἀπλῶς καὶ ἡ πιθανολόγησις [...]. Ἡ προαίρεσις, δηλαδή, χρειάζεται ἀλάθητη διάγνωση τοῦ πρακτέου, ὡς οδηγητικὴ πρὸς τὴν πράξιν, ὅπου τὸ σφάλμα ἐπάγεται καταστροφικὸ ἀποτέλεσμα, ἐνῶ ἡ δόξα διαθέτει ἀνοχή της γνωσιακῆς ἀτέλειαις, καθὼς τὸ ἀπλῶς γνωσιακό

κτήρα αξίες και επαινείται γι' αυτό. Συνεπώς, πρόκειται και για δεοντολογικού χαρακτήρα έννοια.

Ο Αριστοτέλης δεν αναλύει τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι φθάνουν στην εύρεση του τέλους, διότι κάτι τέτοιο «ἀπόκειται δὲ εἰς ἄλλην ἐνέργειαν ἢ ἄλλην δύναμιν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς»²⁸⁵. Μέσα στη συνείδηση υπάρχει το τέλος, το οποίο κινεί τη λογική προς αναζήτηση του τρόπου και των δυνατοτήτων εκείνων που θα οδηγήσουν στην τελείωση του δια της πράξεως.

Η άλλη ενέργεια της ψυχῆς είναι ο πρακτικός λογισμός, από τη διαδικασία του οποίου προκύπτουν δύο ενδεχόμενα. Πρώτο ενδεχόμενο, θεωρείται η εύρεση περισσότερων του ενός μέσου, «πλειόνων μὲν φαινόμενου γίνεσθαι»²⁸⁶ και η αναζήτηση του προσφορότερου για την επίτευξη του σκοπού. Οφείλουμε να γνωρίζουμε ποιο από όλα τα μέσα είναι το πλέον κατάλληλο και ποια θα πρέπει να παραλείψουμε. Ο φιλόσοφος θεωρεί πως τα μέσα εκείνα που θα οδηγήσουν πιο εύκολα και με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στην πραγμάτωση του τέλους θα είναι τα καταλληλότερα²⁸⁷. Τα κριτήρια που θέτει διακρίνονται για την ανομοιογένειά τους και την ανομοιομορφία τους, διότι το πρώτο κριτήριο ἐγκείται στην ευκολία, η οποία δίνει τη δυνατότητα της γρήγορης εύρεσης μέσου και ενέχει ευχέρεια και άνεση προσβασιμότητας και το δεύτερο, διότι υπερέχει τρόπον τινά με μια ουσιαστικότερη ιδιότητα, διότι είναι αξιακά ανώτερο.

Δεύτερο ενδεχόμενο που προκύπτει από τον πρακτικό λογισμό είναι αν «δι' ενός δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κακῆϊνο διὰ τίνος»²⁸⁸. Από το μέσο που θα βρεθεί, η βούλευση θα συνεχιστεί έως ότου φθάσει στο «πρῶτον αἴτιον»²⁸⁹, το οποίο «ἔσχατόν ἐστιν»²⁹⁰. Το πρώτο αίτιο υπάρχει στη συνείδηση του ατόμου, πρόκειται για το στοιχείο εκείνο που είναι δυνάμει γενέσθαι, δέον και αποτελεί την αφορμή για κίνηση και εκτέλεση. Σαν ένα κύκλο που ξεκινά από μια τελεία και μέσω της διαδοχικής ένωσης των στιγμών καταλήγει εκεί από όπου ξεκίνησε κλείνοντας τον κύκλο. Ο πρακτικός λογισμός ανακαλύπτει τις δυνατότητές του, προσφεύγει στην πραγματικότητα για να βρει το δέον και έπειτα το δέον του

σφάλμα καθ' εαυτό δεν επάγεται αποτέλεσμα καταστροφικό, αλλά είναι αζήμια επανορθώσιμο».

²⁸⁵ Βλ. Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, σ. 150.

²⁸⁶ Βλ. Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1112b18-19.

²⁸⁷ Ο.π., 1112b19: «ῥᾶστα καὶ κάλλιστα».

²⁸⁸ Ο.π., 1112b19-20.

²⁸⁹ Ο.π., 1112b22.

²⁹⁰ Ο.π., 1112b22-23.

δέοντος έως ότου φθάσει στο ένα δέον και το εκτελέσει, ολοκληρώνοντας με αυτόν τον τρόπο τη λειτουργία του βουλευέσθαι–της πρακτικοποιητικής σύστασης–και φθάνοντας στην πραγμάτωση του σκοπού.

Ωστόσο, μπορεί ο άνθρωπος να πέσει σε πράγματα που είναι αδύνατο να πραγματοποιηθούν²⁹¹, εγκαταλείπει τις προσπάθειες. Η πρώτη αιτία δεν μπορεί να οδηγηθεί σε κάτι αδύνατο, επομένως, πρόκειται για «τὸ ἐνδεχόμενον ἀστοχίας ἐν τῇ ἐκτιμήσει προσφόρου τινὸς μέσου ὡς δυνατοῦ»²⁹². Ο φιλόσοφος επισημαίνει την ιδιομορφία αυτή του βουλευέσθαι λέγοντας πως «φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, [...] ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις»²⁹³ και πως ο βουλευόμενος αναζητά και αναλύει τα δεδομένα όπως ακριβώς συμπεριφέρεται σε ένα «διάγραμμα»²⁹⁴, σε μια μαθηματική ανάλυση. Συνεπώς, αποδεικνύεται η αδυναμία του υποκειμένου να βρει ευθύς εξ αρχής τα σωστά μέσα για την πραγματοποίηση του σκοπού, διότι έχει συνηθίσει να στηρίζεται στα συνήθη εμπειρικά δεδομένα. Ο εμπειρικός προσανατολισμός βρίσκεται σε συνάφεια με τον πρακτικό λογισμό, διότι και τα δύο βασίζονται στα συνήθη συμβαίνοντα. Επιπλέον, λαμβάνοντας υπόψιν και τον παράγοντα χρόνο, προκύπτει πως η κάθε περίπτωση όντας μοναδική, δε θα μπορεί με την ίδια ευκολία να επιτυγχάνεται με τα ίδια μέσα με εκείνα της παρελθούσης περιστάσεως. Το ζήτημα είναι η καταλληλότητα των μέσων, ειδάλλως η απόληξη θα είναι αδύνατη.

Η προαίρεση συνίσταται από δυο στοιχεία, τα οποία όσο και αν διαφέρουν μεταξύ τους, ωστόσο λειτουργούν συγχρόνως, αλληλοσυμπληρώνονται και ταυτόχρονα αποτελούν και την αρχή της προαιρέσεως· «ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν»²⁹⁵ και «ὄρεξις βουλευτική»²⁹⁶. Υπάρχει κατά προαίρεση ηθική πράξη, όταν υπάρχει ορεκτικός νους, δηλαδή νους που μας κατευθύνει προς ένα σωστό πρακτικό σκοπό και όταν υπάρχει διανοητική ὄρεξη, δηλαδή ὄρεξη που κατευθύνεται από τις αληθινές διαπιστώσεις της διάνοιας. Πρόκειται, δηλαδή, για δύο δυνά-

²⁹¹ Ο.π., 1112b28.

²⁹² Βλ. Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, σ. 156.

²⁹³ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1112b24-26.

²⁹⁴ Ο.π., 1112b24.

²⁹⁵ Βλ. Αριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1113a12-13.

²⁹⁶ Ο.π., 1139a27.

μεις της ψυχής²⁹⁷, οι οποίες ενεργούν με τέτοιο τρόπο «εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία»²⁹⁸.

Το πρώτο συστατικό στοιχείο είναι η ὄρεξη, η οποία ανήκει στο ἄλογο μέρος της ψυχής, είναι το ψυχορμητικό εκείνο στοιχείο το οποίο θέτει σε κίνηση τη διάνοια προκειμένου η τελευταία να ξεφύγει από την απραξία και την καθαρά γνώση και να περάσει στη δράση, είναι η «ἀρχὴ τῆς πράξεως καὶ τῆς πρακτικῆς διάνοιας»²⁹⁹. Η πρακτική διάνοια, «ἡ ἕνεκά του»³⁰⁰ ἔχει μια δυναμική λειτουργία, μπορεί να προκαλέσει μεταβολές στα πράγματα και ρέπει πάντα προς το τέλος, διότι ἔχει ἓνα σκοπὸν μόνη της, χωρίς τέλος, είναι απλῶς μια γνωσιακή λειτουργία, χωρίς παραγωγική δύναμη.

Για να είναι σπουδαία η προαίρεση, τίθενται στη σχέση των δυο στοιχείων της κάποιες προϋποθέσεις, δηλαδή θα πρέπει «λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν»³⁰¹. Παραβλέποντας το γεγονός πως και οι δυο ενέργειες των δυο δυνάμεων συμπίπτουν, εντούτοις τα επίθετα που τις προσδιορίζουν διαφέρουν ως προς την αξία και, επιπλέον, διαφέρουν και ως προς τη λειτουργία³⁰², δηλαδή ο λόγος πρέπει να είναι ἀληθής, η ὄρεξη να χαρακτηρίζεται από τη σωστή επιθυμία και ως προς τη λειτουργία ο λόγος «φάναι»³⁰³, ενώ η ὄρεξη «διώκειν»³⁰⁴. Ο πρακτικός λογισμὸς υποκινεῖται πάντα από την ὄρεξη, το ψυχορμητικό κομμάτι της ψυχής με σκοπὸν τη σωστή δράση και πράξη.

Ο φιλόσοφος υποδηλώνει την εσωτερική συνάφεια που υπάρχει μεταξύ σωστής πράξης ἢ ἀλλιῶς ευπραξίας και προαιρέσεως, δηλαδή, η προαίρεση δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς νοῦ, σκέψη και ἠθική ἑξῆς³⁰⁵. Το ἴδιο ισχύει και στην περίπτωση της ευπραξίας, ἥτοι «εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ

²⁹⁷ Οι λειτουργίες της ψυχής είναι τρεις, η αἴσθησις, ο νοῦς και η ὄρεξις, ωστόσο επειδή η αἴσθησις δεν συντελεῖ στην ἀρχὴ καμίας ἐνέργειας, για αὐτὸ το λόγο δε σχετίζεται και με την προαίρεση. Πιο συγκεκριμένα βλ. ὁ.π., 1139a21-23: «Τρία δὲ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως».

²⁹⁸ Ὁ.π., 1139a29.

²⁹⁹ Βλ. Δ. Κούτρας, *Ἡ Πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους*, σ. 36.

³⁰⁰ Βλ. Ἀριστοτέλους, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1139a41-1139b1.

³⁰¹ Ὁ.π., 1139a28-29.

³⁰² Βλ. Α. Μπαγιονάς, *Μαθήματα Ἠθικῆς Φιλοσοφίας του Ἀριστοτέλη*, σσ. 41-44.

³⁰³ Ὁ.π., 1139a30.

³⁰⁴ *Αὐτόθι*.

³⁰⁵ Ὁ.π., 1139a38-39: «διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἑξέως ἢ προαίρεσις».

έναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους οὐκ ἔστιν»³⁰⁶. Αξιοσημείωτο εἶναι πως ο φιλόσοφος δε δίνει οὔτε βαθμιδωτὴ οὔτε αξιακὴ τοποθέτηση των δυο στοιχείων της προαιρέσεως, δεν προκρίνει οὔτε τὴν ὀρεξὴ οὔτε τὴ διάνοια, γι' αὐτὸ το λόγο ο ισχυρισμός του εἶναι «διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητικὴ»³⁰⁷.

Ωστόσο, ο ὅρος της προαιρέσεως δεν μπορεῖ νὰ αποδοθεῖ με ακρίβεια στα νέα ελληνικά, διότι μειονεκτεῖ το λεξιλόγιο στὴν ακριβὴ ἀπόδοση τὴ σημασία του. Επομένως, ἡ προαίρεση³⁰⁸ δηλώνει τὸ προσόν ἐκεῖνο που διακρίνει τὸν ἄνθρωπο νὰ ἀποφαίνεται γιὰ τὸ σκοπὸ του, νὰ ἐπιλέγει τὰ κατάλληλα ἐκεῖνα μέσα γιὰ νὰ τὸ φέρει εἰς πέρας καὶ ἐκφράζει τὴν ἠθικότητα ἢ ὄχι τῆς προθέσεως τοῦ ατόμου τὴ στιγμὴ που ἐκτελεῖ τὴν πράξη³⁰⁹. Ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἠθικότητα στὸ ἐνέργειν σε συνδυασμὸ με τὴν ορθὴ ἀξιολόγηση των μέσων, συνιστοῦν τὴν ἐννοία τῆς προαιρέσεως.

Εἰπώθηκε, πως «ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος»³¹⁰ καὶ τονίστηκε πως ο ὅρος ἔχει ἠθικὴ ἀξία³¹¹. Ἡ ἀρετὴ κάνει ἀγαθὴ τὴν προαίρεση με τὴν ὁποία συνδέεται, διότι ἡ ἀρετὴ εἶναι «ἔξις προαιρετικὴ»³¹². Εφόσον οἱ δυο αὐτὲς ἐννοίες ἔχουν κάτι νὰ τις συνδέει, συνεπάγεται πως ὁ, τι ἔχει ὡς στόχο ἡ ἀρετὴ, θὰ τὸ ἔχει καὶ ἡ προαίρεση. Δεν πρέπει νὰ βρεθοῦν τὰ μέσα ανεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἠθικότητά τους, ἀλλὰ αποτελούμενα ἀπὸ αὐτή, τὸ ἠθικὸ ποῖον καὶ οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς ἀντλοῦν ἀπὸ τὴν προαίρεση τὸ μεγαλεῖο τους, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνη ἀντλεῖ ἀπὸ αὐτὲς.

Ὁ Σταγειρίτης σχετικὰ με τὴν ἀρχὴ τῆς πράξης φαίνεται πως θεωρεῖ υπεύθυνο τὸν ἄνθρωπο³¹³, τὸν πεπαιδευμένο. Προκειμένου νὰ εἶναι ἡ

³⁰⁶ Ο.π., 1139a39-41.

³⁰⁷ Ο.π., 1139b5-6.

³⁰⁸ Ο.π., 1113b5-7: «προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν [...]. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα».

³⁰⁹ Πιο συγκεκριμένα βλ. ὁ.π., 1163a26-27: «τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἡθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον», 1164b1-2: «τὴν ἀμοιβὴν τε ποιητέον κατὰ τὴν προαίρεσιν», 1178a39-b2: «ἀμφισβητεῖται τε πότερον κυριώτερο τῆς ἀρετῆς ἢ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὔσης».

³¹⁰ Ο.π., 1111b31-32.

³¹¹ Πιο συγκεκριμένα βλ. ὁ.π., 1111b6-8: «οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἡθὴ κρίνειν τῶν πράξεων»· 1112a2-3: «τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ τινὲς ἐσμεν»· 1144a20-21: «ἔστι τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν»· 1163a26-27: «τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἡθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον».

³¹² Ο.π., 1106b40.

³¹³ Ο.π., 1112b30-31: «δυνατὰ δὲ ἂ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἂν»· 1112b32: «ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν»· 1112b35-36: «ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων»· 1113a6-8: «παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον»· 1113b20-

προαίρεση σπουδαία³¹⁴, θα πρέπει να εκτελείται από έναν άνθρωπο σπουδαίο. Η αναγωγή της αρχής της πράξης στον άνθρωπο μας παραπέμπει στη σοφιστική αντίληψη του Πρωταγόρα, την οποία είχε υπόψιν του ο Αριστοτέλης, δηλαδή την αρχή σύμφωνα με την οποία «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος»³¹⁵.

Το γεγονός πως ο άνθρωπος θεωρείται ως κριτήριο και ως μέτρο για τα πράγματα αποδεικνύεται και από το ίδιο το *ἐφ' ἡμῖν*, το οποίο δεν αφήνει περιθώρια αμφιβολίας πως η πράξη προέρχεται από το ίδιο το ανθρώπινο υποκείμενο, βασισμένο στις δικές τους δυνάμεις και πέρα από το Θεό. Η ανθρωποκεντρική θεώρηση της αρχής της πράξης δίνει τη δυνατότητα να ιδωθεί από δύο πλευρές το ζήτημα αυτό, με πρώτη την αναφορά εκείνη του Αριστοτέλη ότι «πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις - ὅθεν ἢ κινήσεις ἀλλ' οὐχ οὗ ἔνεκα»³¹⁶, δηλαδή η αρχή βρίσκεται μέσα στο ίδιο το υποκείμενο, στη συνείδησή του. Επισημαίνεται, ωστόσο, και μια «εξωανθρώπινη»³¹⁷ αρχή, τὸ οὗ ἔνεκα³¹⁸ το οποίο «υποκινεῖ το ανθρώπινο υποκείμενο προς ενεργὸν ἀρχὴν της πράξης»³¹⁹. Επομένως, η προαίρεση εξαρτάται από την ανθρώπινη δύναμη και προϋποθέτει επιλογή.

21: «καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων»· 1139b6: «ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος».

³¹⁴ Ο.π., 1139a29.

³¹⁵ Βλ. D – K. 80 B 1.

³¹⁶ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1139a36-37.

³¹⁷ Βλ. Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «Η Αριστοτέλεια έννοια της προαιρέσεως», σ. 80· Πβ., Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1140b18-19: «αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν ἔνεκα τὰ πρακτά»· 1151a18-20: «ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἔνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις».

³¹⁸ Βλ. Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «Η Αριστοτέλεια έννοια της προαιρέσεως», *Αὐτόθι*: «Η ἀρχή [...] εννοεῖται κατ' αναφοράς στις αὐτόθετα υφιστάμενες και οιονεῖ ἐλκτικές του ἀνθρώπου οντότητες είτε αξίες (τὸ οὗ ἔνεκα), καθὼς, δηλαδή, αὐτές αποτελοῦν ἀρχὴν στο σύστημα των οντοτήτων είτε αξιών, ὅπως στα μαθηματικά [...]».

³¹⁹ *Αὐτόθι*.

Διανοητικές αρετές

Η έννοια της φρόνησεως

Αναφερθήκαμε παραπάνω στις ηθικές αρετές και τοποθετήσαμε την σωφροσύνη ανάμεσά τους ενώ την φρόνηση την τοποθετήσαμε στις διανοητικές αρετές. Η έννοια της σωφροσύνης διαφέρει από εκείνη της φρόνησεως ως προς το πεδίο εφαρμογής τους, διότι οι ηθικές αρετές σχετίζονται με την ευχαρίστηση και τον πόνο, ενώ οι διανοητικές αρετές σχετίζονται με τη λογική και ανήκουν στο λογικό μέρος της ψυχής. Η σωφροσύνη για τον Αριστοτέλη είναι μεσότητα που ασχολείται με τα είδη της σωματικής ευχαρίστησης³²⁰, ενώ η φρόνηση – όπως θα εξετάσουμε – είναι η αρετή εκείνη που προσιδιάζει περισσότερο σε εκείνη του Σοφοκλή.

Έχουμε αναφέρει ότι η ευδαιμονία είναι «ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν»³²¹ και πως η αρετή είναι μια συνήθεια, που ακολουθείται μετά από επιλογή, έχει θέση μεσότητας σε σχέση με εμάς και ορίζεται από τον ορθό λόγο, όπως θα την όριζε ο φρόνιμος. Επίσης, ειπώθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο, ότι οι αρετές εδράζονται στην ψυχή και διακρίνονται σε ηθικές και διανοητικές. Οι διανοητικές αρετές αντιστοιχούν στο έλλογο μέρος της ψυχής, ενώ οι ηθικές και στο έλλογο και στο άλογο. Εφόσον και τα δύο είδη αρετών έχουν ως έδρα την ψυχή, συνεπάγεται πως υπάρχει και κάποια σχέση ανάμεσά τους.

Η σχέση της ηθικής αρετής και της φρόνησης είναι ένα από τα βασικά σημεία που πρέπει να αποσαφηνίσουμε. Η φρόνηση αποτελεί ουσία της ηθικής αρετής, δηλαδή «η ηθική αρετή ορίζει τον γενικό στόχο, το αγαθό, ενώ η φρόνηση προσδιορίζει ποιο είναι το αγαθό αυτό στις δεδομένες συνθήκες»³²², άλλωστε προείπαμε πως η ηθική αρετή ορίζεται ως μία πρακτική λογικής επιλογής, η οποία έχει ως στόχο τη μεσότητα, που ορίζεται από το λόγο του φρόνιμου. Η φρόνηση έχει συγκεκριμένο ρόλο στην ηθική αρετή, είναι απαραίτητη και απαιτείται³²³. Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησεως είναι σχέση εξάρτησης. Απαιτείται η φρόνηση για να πρά-

³²⁰ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1117b24-25: «ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονὰς ἢ σωφροσύνη».

³²¹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1102a5-6.

³²² Βλ. Γ. Καραμανώλης, «Η σχέση της ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική ηθική», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* (8), σ. 64.

³²³ Για την έννοια της φρόνησης στον Αριστοτέλη βλ. ενδεικτ., R. Burger, *Aristotle's Dialogue with Socrates on the Nicomachean Ethics*. Chicago, The University of Chicago Press, 2008, σσ. 123-130.

ξει κάποιος ηθικά, γιατί η ηθική αρετή είναι «κατὰ λόγον»³²⁴ και «μετὰ λόγου»³²⁵. Ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι αν κάποιος έχει τη φρόνηση, τότε μπορεί να έχει όλες τις ηθικές αρετές³²⁶.

Ήδη, από το πρώτο κιόλας βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* αντιλαμβανόμαστε πως το έργο του ανθρώπου, δηλαδή η ευδαιμονία, πραγματώνεται με τη συνεργασία των ηθικών και των διανοητικών αρετών. Και οι δύο αρετές είναι έξις για τον Αριστοτέλη, αν και στο δεύτερο βιβλίο υποστηρίζει πως οι διανοητικές αρετές «τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου»³²⁷. Η ηθική αρετή ως μεσότητα έχει σχέση με τον ορθό λόγο και τη φρόνηση, η οποία είναι διανοητική αρετή.

Στο έκτο βιβλίο ορίζει τη διανοητική αρετή της φρονήσεως³²⁸ ως «ἕξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ»³²⁹, καθίσταται, δηλαδή, ο νους ικανός με τη διανοητική αρετή να λέει αλήθεια. Επομένως, για να γίνουμε ευδαίμονες πρέπει πρώτα να γίνουμε ενάρετοι διά της ασκήσεως, γι' αυτό και η ευδαιμονία είναι ενέργεια πρακτική και στοχεύει σε αυτό που δύναται να γίνει, διότι είναι ενέργεια κατὰ λόγον και μετὰ λόγου. Η ανθρώπινη αρετή συνδέεται με την ενέργεια της ψυχής.

Ο φιλόσοφος διακρίνει την ψυχή σε δύο μέρη «τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον»³³⁰. Το κάθε μέρος έχει τη δικαιοδοσία του, τη λειτουργία του, τις δυνάμεις του. Άλλωστε, οι αρετές διακρίνονται με βάση αυτή τη διαφορά των μερών της ψυχής³³¹. Ο Αριστοτέλης θεωρεί την ψυχή

³²⁴ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1144b23.

³²⁵ Ο.π., 1144b27.

³²⁶ Ο.π., 1145a1-2.

³²⁷ Ο.π., 1103a15-1103a17.

³²⁸ Βλ. Α. Χ. Μάνος, *Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διανόηση*, σ. 237: «Η φρόνηση ορίζεται [...] ως ἕξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικὴ σὲ σχέση μὲ τὴν ἐπιτέλεση αὐτοῦ πού θεωρεῖται ἀνθρώπινο ἀγαθό, ἡ ὁποία λειτουργεῖ ὡς ἀρχιτέκτων, ἐγγυώμενος τὴν εὐτυχὴ κατάληξη τῆς ἀνθρώπινης πράξεως, δηλαδή τὴν ἀνταπόκρισὴ τῆς πρὸς τὸν ὕψιστο σκοπὸ τῆς ζωῆς, τὴν εὐδαιμονία. Ὡς ἐκ τούτου, φρόνηση εἶναι ἡ ἱκανότης ὀρθῆς βουλευσεως ὄχι ἀναφορικὰ πρὸς ἐπὶ μέρους καταστάσεις, [...] ἀλλὰ γιὰ τὰ καλὰ καὶ συμφέροντα τοῦ ὑποκειμένου τῆς πράξεως, τα συνάδοντα πρὸς τὸ εὖ ζῆν. Φρόνιμη συνείδηση εἶναι ἡ γνωρίζουσα τὰ περὶ τὸν ἄνθρωπον ἀγαθὰ καὶ κακὰ καὶ ἡ διακρίνουσα τὴν καλύτερη ἐπιλογή, τὴ θεωρητικὴ τῆς συνειδήσεως ζωὴν, τὴν ὁποίαν ὁ ἄνθρωπος θὰ πρέπει διαρκῶς ν' ἀναζητεῖ καὶ νὰ ἐπιχειρεῖ, νὰ πραγματώνει δὲ στὸν βαθμὸ τοῦ δυνατοῦ».

³²⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1140b5-6.

³³⁰ Ο.π., 1102a27-28.

³³¹ Βλ. Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*.

ως το τελικό αίτιο, την ουσία, το *οὐ ἔνεκα*³³². Οι ηθικές αρετές οφείλουν να προσδιορίζονται από τις διανοητικές, από τις οποίες προέρχεται η λογική λειτουργία. Οι ηθικές αρετές αποτελούν συνένωση του λόγου και του ορεκτικού νου, το «*ἄλογον είναι ὄρεξις που εκδηλώνεται ως θυμός, βούλησις και ἐπιθυμία*, ενώ το λογικό είναι ο νους»³³³. Την ίδια άποψη εκφράζει ο Αριστοτέλης και στα *Πολιτικά* του³³⁴.

Στο συγκεκριμένο σημείο, θα επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στο δεύτερο μέρος της ψυχής, το *λόγον ἔχον*. Ο φιλόσοφος θεωρεί πως όλα τα μέρη της ψυχής υποτάσσονται στο *λόγον ἔχον* μέρος, «*πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ*»³³⁵· αν και αμέσως μετά αναφέρει πως «*τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως*»³³⁶. Σύμφωνα με το Σταγειρίτη, το λογικό μέρος της ψυχής το διακρίνει σε δύο είδη³³⁷, στο λογιστικό και στο επιστημονικό. Οι ηθικές αρετές αφορούν την καλή λειτουργία ενός από τα δύο αυτά μέρη του λογικού³³⁸.

Ο Αριστοτέλης διακρίνει τις διανοητικές αρετές σε πέντε και θεωρεί ότι ἔργο τους είναι η επίτευξη της αλήθειας· «*ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς*»³³⁹. Ο φιλόσοφος δεν τοποθετεί τη δόξα ανάμεσα στις αρετές, διότι αυτή παραπλανά. Για το φιλόσοφο η σοφία, ο νους και η επιστήμη συνιστούν το επιστημονικό μέρος της ψυχής, αποτελούν τον καθαρό λόγο και έχουν ως στόχο τη θεωρητική γνώση, ενώ η τέχνη και η φρόνηση ανήκουν στο λογιστικό μέρος και στοχεύουν στην εφαρμοσμένη γνώση. Οι διανοητικές αρετές είναι ο λογικός τρόπος που προσεγγίζεται η πράξη θεωρητικά και διακρίνεται ανάλογα με το αντικείμενο που έχει η κάθε μία.

³³² Σχετικά με την άποψη αυτή βλ. ενδεικτ., Κ. Δ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, σσ. 309-335· Stephen Everson, «Psychology», στὸ: J. Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, σσ. 168-194.

³³³ Βλ. Ι. Γ. Δελλής, «Σπουδαῖος και εὐδαίμων πολίτης σε σπουδαία και εὐδαίμονα πόλη», στὸ: *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη Εποχή*, σ. 100.

³³⁴ Βλ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 1333a17-18· 1334b17-20.

³³⁵ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1102b28.

³³⁶ *Ο.π.*, 1102b29-31.

³³⁷ *Ο.π.*, 1139a5-8: «*νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα*».

³³⁸ Σχετικά με την ψυχή βλ. ενδεικτ., J. L. Ackrill, «Aristotle's Definitions of PSUCHE», *Proceedings of the Aristotelian Society* (73), 1972- 1973, σσ. 119-133.

³³⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1139b16-17.

Η ἐπιστήμη ασχολείται με τα πράγματα, που δεν υπόκεινται σε μεταβολή και έχουν αναγκαστικό χαρακτήρα³⁴⁰. Επιπλέον, η ἐπιστήμη είναι ἑξίς αποδεικτική, διότι γνωρίζει την αιτιώδη σχέση των πραγμάτων, στηρίζεται στα «καθόλου»³⁴¹, δηλαδή τις γενικάρε αρχές. Το μέρος αυτό της ψυχῆς αφορά την καθαρά θεωρία και γνώση, τη θεωρητική γνώση μέσω της επαγωγῆς³⁴². Η επαγωγή «παρέχει στήν ἐπιστήμη τὶς πρῶτες ἀρχές, οἱ ὁποῖες, μολονότι εἶναι ἀναπόδεικτες, ἀποτελοῦν τὴν ἀφετηρία τοῦ συλλογισμοῦ καὶ τῆς ἀποδείξεως»³⁴³. Το λογιστικό μέρος ασχολείται με τα αντικείμενα εκείνα που ἔχουν το χαρακτήρα της ενδεχομενικότητας και του ἐσομένου. Με βάση, λοιπόν, τη διάκριση του λογικού μέρους της ψυχῆς, ο Αριστοτέλης τονίζει τη λειτουργία και το ἔργο του ανθρώπου, το οποίο ἀνάλογα με τα αντικείμενά του διαίρεται στα ἐξῆς μέρη³⁴⁴: τη θεωρητική διάνοια, την πρακτική και την ποιητική διάνοια³⁴⁵.

Θα αναφερθούμε συνοπτικά στο επιστημονικό μέρος, ἀλλὰ το ενδιαφέρον μας θα επικεντρωθεῖ στο πῶς σχετίζεται η φρόνηση με τις πράξεις και την ηθική ἀρετή για να καταστεί τελικά ο ἄνθρωπος ευδαίμων. Πρώτη επιστημονική ἑξη θεωρεῖται η ἐπιστήμη³⁴⁶, η οποία «ἐστὶν ἑξίς ἀποδεικτική»³⁴⁷, δηλαδή στηρίζεται στα καθόλου, στις γενικές ἀρχές και διδάσκει· ἐπιπλέον, γνωρίζει το διότι των πραγμάτων, την αιτιώδη σχέση

³⁴⁰ Ο.π., 1139b20-23: «ὁ ἐπιστάμεθα, μὴδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἐστὶν ἢ μὴ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν».

³⁴¹ Ο.π., 1140b31.

³⁴² Βλ. Δ. Ν. Κούτρας, *Η Πρακτική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους*, σ. 52.

³⁴³ *Αὐτόθι*.

³⁴⁴ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1139a27-28: «τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ [...] πρακτικῆς [...] ποιητικῆς».

³⁴⁵ Βλ. Δ. Ν. Κούτρας, *Η Πρακτική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους*, σ. 50: «Ἡ “θεωρητική διάνοια ἀσχολεῖται μὲ τὸ “αἰδίον”, “ἀγέννητον” καὶ ἀφθαρτον ὄν, τὸ ὁποῖο ἔχει ἀναγκαστικὸ χαρακτήρα· ὡς ἐκ τούτου ἡ γνώση καὶ ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ ἔχει καθολικὸ χαρακτήρα καὶ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς αὐστηρῆς καὶ ἀκριβοῦς γνώσεως. Ἀντιθέτως τὰ ἀντικείμενα τῆς πρακτικῆς καὶ ποιητικῆς διανοίας δὲν ἔχουν τὸν ἀμετακίνητο χαρακτήρα τοῦ ὄντος, γιατί ἡ πράξη καὶ ἡ ποίηση ἀνάγονται στὸ ἀδιαμόρφωτο μέλλον καὶ ὡς ἐκ τούτου ἔχουν τὸν χαρακτήρα ὅχι τοῦ γεγονότος, ἀλλὰ τοῦ “ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου”».

³⁴⁶ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1140b31-1141a1: «Ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πάσης ἐπιστῆμης μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη, τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητόν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὔσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν».

³⁴⁷ Ο.π., 1139b31-32.

ανάμεσα στα πράγματα, το ον³⁴⁸ που είναι αιώνιο, αγέννητο και άφθαρτο. Μέσω της επαγωγής παρέχει τη γνώση των πρώτων αρχών· «εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός»³⁴⁹.

Ο νους είναι η διανοητική αρετή μέσω της οποίας συλλαμβάνουμε τις πρώτες αρχές. Ο αριστοτελικός νους «μας κάνει υπεύθυνους για την αντίληψη του τέλους που θέτουμε στη ζωή μας και των αρετών που αποκτούμε»³⁵⁰. Σύμφωνα με τον W. D. Ross, ο νους «συλλαμβάνει τις πρώτες αρχές “ἐπαγωγικά”. Αὐτὴ ἡ “ἐπαγωγή” [...] πρέπει νὰ νοηθεῖ [...] ὡς ἡ διαδικασία μὲ τὴν ὁποία ὁ νοῦς, ἔχοντας ἤδη τὴν ἐμπειρία ἀρετῶν συγκεκριμένων παραδειγμάτων, συλλαμβάνει μιὰ καθολικὴ ἀλήθεια ποὺ θεωρεῖται ἐφεξῆς αὐταπόδεικτη. Ἐπαγωγή μὲ αὐτὴ τὴ σημασία εἶναι ἡ δραστηριότητα τοῦ νοῦ»³⁵¹. Ο άνθρωπος που λειτουργεί σύμφωνα με το νου, βρίσκεται σε άριστη ψυχική κατάσταση και είναι ιδιαίτερα αγαπητός στους θεούς, διότι ο νους είναι το πιο θεϊκό στοιχείο μέσα μας³⁵².

Στο επιστημονικόν μέρος ανήκει και η σοφία, η οποία είναι κατεξοχήν διανοητική αρετή, «ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη»³⁵³ και τα αντικείμενά της είναι πιο σπουδαία από εκείνα της φρόνησης. Η σοφία είναι και επιστημονική γνώση και νους των πιο αξιόλογων ως προς τη φύση τους πραγμάτων³⁵⁴. Η σοφία είναι ανώτερη από τη φρόνηση, γιατί και τα αντικείμενά της είναι θεϊκά³⁵⁵. Πέρα, όμως, από το επιστημονικόν μέρος του λόγου έχοντας μέρους της ψυχής, υπάρχει και το λογιστικόν, το οποίο ασχολείται με τα ενδεχόμενα και τα ἐσόμενα, δηλαδή με πράγματα που δεν είναι αναγκαία.

Η τέχνη είναι μια τέτοια αρετή που ανήκει σε αυτό το μέρος της ψυχής και είναι «ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική»³⁵⁶. Πρόκειται για μια κατάσταση διανοητική του δημιουργού, ο οποίος εκφράζει την αλήθεια

³⁴⁸ Ο.π., 1139b23-24: «τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπλῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγέννητα καὶ ἄφθαρτα».

³⁴⁹ Ο.π., 1139b29-30.

³⁵⁰ Βλ. Θ. Σκαλτσάς, *Ο Χρυσός αιών της Αρετής, Αριστοτελική Ηθική*. Αθήνα, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 57.

³⁵¹ Βλ. W. D. Ross, *Αριστοτέλης*, σ. 308.

³⁵² Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1179a22-28: «ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν. εἰ γὰρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ συγγενεστάτῳ τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν».

³⁵³ Ο.π., 1141a16.

³⁵⁴ Ο.π., 1141b2-3: «ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει».

³⁵⁵ Ο.π., 1141b1: «θειότερα τὴν φύσιν».

³⁵⁶ Ο.π., 1140a10.

στο έργο του μέσω των δημιουργημάτων του. Η τέχνη έχει σχέση με την κατασκευή, όχι με την πράξη· «ανάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι»³⁵⁷. Ο δημιουργός μέσα από την ψυχή του δίνει μορφή στο έργο του. Μέχρι τώρα αναφερθήκαμε στις τέσσερις από τις πέντε διανοητικές έξεις που σχετίζονται με τη λογική δραστηριότητα του ανθρώπου. Η τελευταία που θα εξετάσουμε και η οποία σχετίζεται με το λογιστικό μέρος της ψυχής και καταλήγει στις αποφάσεις περί του πρακτού, είναι η φρόνηση³⁵⁸.

Η καλή και τέλεια εκτέλεση των πράξεων υπαγορεύεται από τη λογική και γενικά από την άριστη συμπεριφορά του λογικού όντος. Η φρόνηση είναι διανοητική αρετή και ο κάτοχός της ονομάζεται φρόνιμος· έχει σχέση με την πράξη και αποτελεί κατεξοχήν αρετή της πρακτικής διάνοιας. Ικανότητα του φρόνιμου ανθρώπου είναι να στοχάζεται καλά εκείνα που είναι για τον εαυτό του αγαθά και συμφέρονται και συντελούν στην προσωπική του ευδαιμονία³⁵⁹. Ο φρόνιμος βουλεύεται ορθά και εύστοχα, το εὖ βουλευέσθαι είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμά του³⁶⁰. Η φρόνηση «οὐκ ἂν εἴη [...] ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη»³⁶¹, γιατί στο χώρο της πράξης υπάρχει μεταβολή και η επιστήμη ασχολείται με τα πράγματα τα αμετάβλητα, ενώ η τέχνη διαφέρει ως προς το γένος με την πράξη³⁶².

Η φρόνηση είναι μια έλλογη έξη «μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά»³⁶³, ωστόσο, δεν είναι μόνο μια έλλογη έξη, γιατί «σημεῖον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἔξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν»³⁶⁴. Ο Λυπουρλής³⁶⁵ παραθέτει την άποψη των Gauthier - Jolif, σύμ-

³⁵⁷ Ο.π., 1140a17.

³⁵⁸ Για την έννοια της φρόνησης βλ. ενδεικτ., L. H. G. Greenwood, *Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*. New York, 1073· Θ. Σκαλτσάς, *Ο χρυσός αιώνας της αρετής. Αριστοτελική Ηθική*, σσ. 13-45· Π. Κόντου, *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία. Φρόνησις, τέχνη, σοφία*, σσ. 37-43· C. Natali, «Rhetorical and Scientific Aspects of the *Nicomachean Ethics*», *Phronesis* (52), 2007, σσ. 364-381· J. Moss, «Virtue Makes the Goal Right: Virtue and *Phronesis* in Aristotle's *Ethics*», *Phronesis* (56), 2011, σσ. 204- 261.

³⁵⁹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1140a24-28: «Περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, [...] ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως».

³⁶⁰ Ο.π., 1140a30-31: «ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός».

³⁶¹ Ο.π., 1140b1-2.

³⁶² Ο.π., 1140b2-4: «ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως».

³⁶³ Ο.π., 1140b5-6.

³⁶⁴ Ο.π., 1140b28-30.

³⁶⁵ Βλ. Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια Ε'-Κ'*, σσ. 204-205, σημ. 65.

φωνα με τους οποίους η φρόνηση, επειδή συνδέεται με την ηθική αρετή για να είναι σταθερή και όχι μετέωρη εξασφαλίζεται διαρκώς, διότι ο άνθρωπος αδυνατεί να μείνει για καιρό άπραγος ηθικά και χωρίς να εξασκήσει τη φρόνησή του, επομένως, δεν υπάρχει κίνδυνος να την ξεχάσει. Πράττοντας, επομένως, ηθικά σταθεροποιεί τη φρόνησή του. Η φρόνηση³⁶⁶ ασχολείται με τα ανθρώπινα και με ό, τι είναι αντικείμενο του βουλεύεσθαι³⁶⁷.

Ο ορισμός της φρονήσεως βασίζεται στον ορισμό της ηθικής αρετής· υπενθυμίζουμε πως ο Αριστοτέλης ορίζει την ηθική αρετή ως «ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν»³⁶⁸. Επομένως, σύμφωνα με τον ορισμό της ηθικής αρετής παρατηρούμε, πως η φρόνηση είναι απαραίτητη. Η σχέση της ηθικής αρετής με τη φρόνηση είναι μια σχέση εξάρτησης. Για τις έννοιες της προαίρεσης και της μεσότητας έχουμε αναφερθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο, επομένως τώρα θα επικεντρώσουμε την προσοχή μας στο λόγο.

Ο φρόνιμος γνωρίζει που είναι το μέσο, διότι η ηθική αρετή προσδιορίζεται από το φρόνιμο. Η μεσότητα καθορίζεται από τον ορθό λόγο, για τον οποίο ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα πως ο ορθός λόγος συμφωνεί με τη φρόνηση ή είναι φρόνηση. Η αρετή είναι η ἕξις που είναι σε συμφωνία με τον ορθό λόγο και είναι ένα με τον ορθό λόγο και ο ορθός λόγος σε τέτοιου είδους θέματα είναι η φρόνηση· «σημεῖον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἔστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. εἰκόασι δὴ μαντεύεσθαι πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετὴ ἔστιν, ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετὴ ἔστιν· ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἔστιν»³⁶⁹.

Για τον Αριστοτέλη, οι ηθικές αρετές δεν μπορούν να υπάρξουν χωρίς να υπάρχει πρώτα η φρόνηση. Οπότε, η ηθική αρετή είναι ἕξις κατά τον ορθό λόγο και μετά του ορθού λόγου, δηλαδή συνεργάζονται για να πράξουν. Σύμφωνα με το W. D. Ross «Ἡ φρόνηση εἶναι ἔννοια ἐπάλληλη

³⁶⁶ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1141b8-9: «Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύεσθαι».

³⁶⁷ Βλ. Ι. Γ. Δελλής, «Σπουδαῖος καὶ εὐδαίμων πολίτης σε σπουδαία καὶ εὐδαίμονα πόλη», σσ. 89-112· σ. 109: «ἡ “φρόνηση” εἶναι κατὰ τὴν οντολογία τῆς αρετῆς του λογικοῦ καὶ κατὰ τὸ αντικείμενό τῆς πρακτικῆς».

³⁶⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1106b36-1107a2.

³⁶⁹ Ο.π., 1144b21-28.

μὲ τὴν πολιτική, ἀλλὰ ἡ οὐσία τῆς δὲν εἶναι ἡ ἴδια [...] ἡ ἴδια φρόνηση ἐξασφαλίζει τὸ καλὸ τοῦ ἀτόμου καὶ τὸ καλὸ τοῦ κράτους, ἀλλὰ σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ ἄτομο τὴν ὀνομάζουμε φρόνηση, ἐνῶ σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸ κράτος τὴν ὀνομάζουμε πολιτική ἐπιστήμη»³⁷⁰.

Ο ὀρθὸς λόγος εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς πράξης καὶ κατευθύνει τὴν πράξη. Ἡ διαδικασία τῆς φρόνησης ἔχει ὡς ἐξῆς, ἡ φρόνηση γιὰ νὰ εφαρμοστεῖ προϋποθέτει τὴ βούλευση, «περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι»³⁷¹. Επίσης, «τὸ γὰρ βουλευέσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. [...] ἡ δ' εὐβουλία βουλή τις, ὃ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται»³⁷². Ἡ εὐβουλία εἶναι ἓνα εἶδος ὀρθότητος τῆς σκέψης, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ τὸ λογισμό. Ἡ βούλευση εἶναι ἡ εξέταση ἀπὸ το νου ὅλων τῶν παραγόντων ποὺ πρέπει νὰ ἐξετάσει ὁ φρόνιμος πρὶν οδηγηθεῖ στο συμπέρασμα περὶ τοῦ τι πρέπει νὰ πράξει στὴ συγκεκριμένη περίπτωση³⁷³.

Ο ἄνθρωπος βουλεύεται ὀρθῶς γιὰ τὰ μέσα, ἡ βούλευση ἐξειδικεύεται σὲ προαίρεση καὶ ἐπιλέγει τότε τὸ καταλληλότερο μέσο γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ. Ἐπομένως, ἡ προαίρεση εἶναι ὀρεξις βουλευτική, διακρίνει τὰ υποκείμενα τῶν πράξεων τὰ ὁποία εἶναι υπεύθυνα³⁷⁴. Ἀρχὴ τῆς προαίρεσης εἶναι ἡ βούλευση καὶ ἀρχὴ τῆς πράξης ἡ προαίρεση, ἡ ὁποία ὅπως ἔχουμε προαναφέρει εἶναι μίᾳ ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἐννοιες τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ προαίρεση νοεῖται ὡς ἡ λήψη τῆς ἀπόφασης, εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ πράττειν, εἶναι ἡ «ἠθικὴ πρόθεση»³⁷⁵. Ἡ προαίρεση, σύμφωνα με τὸν φιλόσοφο, συνδέεται ἀμεσα με τὴ φρόνηση, διότι ἡ προαίρεση ἀναζητᾷ τὰ κατάλληλα μέσα γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ μίᾳ πράξη· ὅταν τὸ ἄτομο φθάνει στὴν προαίρεση ὅχι μόνον ἔχει οδηγηθεῖ στὴν ἀναγνώριση τῆς καλύτερης ἐναλλακτικῆς πορείας, ἀλλὰ ἔχει σχηματίσει καὶ τὴν πρόθεση νὰ τὴν πραγματοποιήσῃ.

Ἡ φρόνηση ἔχει ὡς τελευταῖο στάδιο τὴν πράξη, γι' αὐτὸ καὶ στὴν περίπτωση τοῦ φρονίμου ἡ πράξη ἀπορρέει ἀπὸ τὴν προαίρεση· «ἡ φρόνηση ἐλέγχει τὴν προαίρεση καὶ ὡς διανοητικὴ ἀρετὴ καθορίζει ἐξ

³⁷⁰ Βλ. W. D. Ross, *Ἀριστοτέλης*, σ. 309.

³⁷¹ Βλ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1141b8-10.

³⁷² *Ο.π.*, 1142a31-1142b2.

³⁷³ *Ο.π.*, 1142b32-33: «ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος».

³⁷⁴ Γιὰ τὴν ἐννοία τῆς προαιρέσεως βλ. ἐνδεικτ., Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Ἡ Προαίρεσις στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Ἐπίκτητο», *Φιλοσοφία* (8-9), 1978-1979, σσ. 265-310.

³⁷⁵ Βλ. Δ. Ν. Κούτρας, *Ἡ Πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους*, σ. 55.

όλοκληρου τῇ σφαῖρα δικαιοδοσίας τῆς πρακτικῆς διάνοιας»³⁷⁶. Το άτομο βουλεύεται, προαιρείται, φρονεῖ και πράττει. Γι' αυτό η φρόνηση αποτελεί την κατεξοχήν αρετή της πρακτικῆς διάνοιας. Η φρόνηση ἔχει ως αντικείμενο την πράξη, ὅμως οι αρχές, ο σκοπός και τα μέσα ἔχουν το χαρακτήρα της ενδεχομενικότητας. Η αρετή της φρόνησης ἔχει ως ἔργο τα ανθρώπινα· εἶναι μια ἔλλογη ἔξη πρακτική των καλῶν και κακῶν για τον ἄνθρωπο πραγμάτων, γι' αυτό και σχετίζεται και με την πολιτική. Το τέλος της φρονήσεως εἶναι η «εὐπραξία»³⁷⁷ του ἀνθρώπου. Το ἔργο του ἀνθρώπου φτάνει στην πιο τέλεια πραγμάτωσή του μόνο σε συμφωνία προς τη φρόνηση και την ηθική αρετή³⁷⁸, διότι η αρετή θέτει τον ὀρθό σκοπό και η φρόνηση υποδεικνύει τα μέσα που οδηγούν στην πραγμάτωση αὐτοῦ του σκοπού.

Η πράξη προσφέρεται στη φρόνηση ως μια «αἴσθησις»³⁷⁹. Η φρόνηση ἔχει, λοιπόν, κυρίαρχη σημασία, διότι αποτελεί την πρακτική γνώση που προϋποθέτει τη γνώση των καθόλου, των γενικῶν δηλαδή αρχῶν της πράξης και εἶναι η ὑψιστή διανοητική αρετή του ηθικοῦ βίου του ἀνθρώπου που κατευθύνει την προαίρεση του ατόμου στην εξεύρεση των μέσων για την επίτευξη του σκοπού³⁸⁰. Ο Αριστοτέλης συνδέει τη φρόνηση με την πολιτική λέγοντας πως εἶναι «καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις, τὸ μὲντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς»³⁸¹. Και οι δύο εἶναι ἑξεις, ἀλλὰ διαφέρουν ως προς το εἶναι, ως προς την οὐσία, διότι η πολιτική «ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις»³⁸² ασχολεῖται με τα ζητήματα της πόλης· ἓνα

³⁷⁶ Ο.π., σ. 56.

³⁷⁷ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1140b7: «ἔστι γὰρ αὕτη ἡ εὐπραξία τέλος».

³⁷⁸ Ο.π., 1144a6-9: «ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον».

³⁷⁹ Ο.π., 1142a27' για τη σχέση του νου ως αἰσθήσεως με τη φρόνηση βλ. Θ. Σκαλτσάς, *Ο Χρυσὸς αἰὼν τῆς Αρετῆς, Αριστοτελικὴ Ἠθική*, σσ. 134-141.

³⁸⁰ Αναφορικά με τη σχέση της αἰσθήσεως και της φρόνησης βλ. ενδεικτ., Ι. Πατσιώτη, «Σχέση σώματος και ψυχῆς στην Αριστοτελικὴ Ἠθική», *Ελληνικὴ Φιλοσοφικὴ Επιθεώρηση* (58), 2003, σσ. 154 – 170· σ. 165: «ο Αριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι η “αἴσθησις” δεν ταυτίζεται με τη “φρόνηση”, καθόσον αὐτές αποτελοῦν διαφορετικὲς ικανότητες, ἀλλὰ συσχετίζονται ἐπὶ τη βάσει του γεγονότος ὅτι ο “φρόνιμος” εἶναι προικισμένος με “αἴσθησις”. [...] ἡ φρόνηση παρουσιάζεται ως ἓνα “ὄμμα τῆς ψυχῆς” που ολοένα αναπτύσσεται και φθάνει στο ἀπὸγειο της λειτουργίας της, ὅταν ο ἄνθρωπος φθάσει σε τέτοιο βαθμὸ ηθικῆς γνώσεως, που τον καθιστᾷ ικανὸ νὰ αντιλαμβάνεται τα ηθικά καθ' ἑκάστα. Θα θεωρήσουμε λοιπόν ὅτι ἡ “αἴσθησις”, [...] σε συσχετισμὸ με τη “φρόνηση”, φέρει την ἐπιπρόσθετη σημασία ὅτι εἶναι τὸ ηθικὸ “ὄμμα τῆς ψυχῆς” τὸ ὁποῖο προϋποθέτει τὴν “ἐμπειρία” και ἐνὼ ἐδῶ ἡ “φρόνηση” ἀντίκειται πρὸς τὸν “νοῦ” [...], ἡ λειτουργία αὐτὴ τῆς ἀντιλήψεως τελεῖται μέσω τῆς “αἰσθήσεως” κατὰ τρόπον διαισθητικόν».

³⁸¹ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1141b23-24.

³⁸² Ο.π., 1141b25.

μέρος της είναι η «νομοθετική»³⁸³, και ένα άλλο η «πολιτική»³⁸⁴, η οποία χωρίζεται σε «πρακτική καὶ βουλευτική»³⁸⁵.

Παρά την αναλογία της φρονήσεως με την πολιτική, ο φιλόσοφος επισημαίνει πως εφόσον ο φρόνιμος θα σκεφτεί για το προσωπικό του αγαθό και συμφέρον δεν μπορεί αυτό να πραγματοποιηθεί «ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας»³⁸⁶. Ο Ανδρέας Μάνος³⁸⁷ αναφέρει, πως αρχικά ο Αριστοτέλης είχε δώσει ένα θεωρητικό περιεχόμενο στην έννοια της φρονήσεως λόγω της επιρροής του από τον Πλάτωνα³⁸⁸. Ωστόσο, ο φιλόσοφος επισημαίνει πως η ευδαιμονία του ανθρώπου επιτυγχάνεται μέσω των ορθολογικών δυνάμεων της ψυχής και των αλληλεπιδράσεών της με τις ηθικές του αρετές. Η έννοια της φρονήσεως αποτελεί θεμελιώδη όρο τόσο στην ηθική όσο και στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη.

Η φρόνηση ως έννοια συνιστά μια από τις αρετές που θα οδηγήσουν τον άνθρωπο στον τελικό σκοπό της ευδαιμονίας. Ο Ανδρέας Μάνος αναφέρει πως η έννοια της φρονήσεως έχει ένα θεωρητικό³⁸⁹ και ένα πρακτικό status και προσπαθεί να εξηγήσει ποια είναι η σχέση των δύο και σε ποια δίνει περισσότερη προτεραιότητα ο φιλόσοφος. Ο Αριστοτέλης, λοιπόν, θεωρεί τη φρόνηση³⁹⁰ ως μια πνευματική αρετή πρακτικού περιεχομένου, διότι ως ικανότητα του ορθώς βουλευέσθαι για τα καλά και συμφέροντα του υποκειμένου προς το εὖ ζῆν εξασφαλίζει την ευδαιμονία του.

Ωστόσο, η φρόνηση δεν μπορεί να εξασφαλιστεί εκτός του πλαισίου μιας πολιτικής κοινωνίας, γι' αυτό αν το πολιτικό άτομο επιχειρήσει κάτι τέτοιο, δε θα το επιτύχει, εφόσον η πολιτεία παράσχει τα εχέγγυα για την

³⁸³ *Αὐτόθι*.

³⁸⁴ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1141b26.

³⁸⁵ *Ο.π.*, 1141b27.

³⁸⁶ Βλ. Αριστοτέλης, *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1142a9-10.

³⁸⁷ Βλ. Α. Χ. Μάνος, *Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διανόηση*, σσ. 235-242.

³⁸⁸ Βλ. I. Düring, *Ο Αριστοτέλης. Τόμος β'*, σ. 228, σημ. 119: «στὰ Ἠθικά Νικομάχεια ὁ Αἰστωτέλης χρησιμοποιεῖ ὀρισμένες φορὲς τὴ λέξη φρόνησις μὲ τὴν πλατωνικὴ σημασία της, ὅταν συζητᾷ γιὰ τὰ ἑνδοξᾶ ὅταν ὅμως χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη σὲ ἓνα πλαίσιο στὸ ὁποῖο ἐκθέτει τὴ δική του ἄποψη, ἡ λέξη σημαίνει πνευματικὴ δύναμη, ἰκανότητα νὰ ἐκφέρουμε κρίση γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πράττειν».

³⁸⁹ Βλ. Α. Χ. Μάνος, *Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διανόηση*, σ. 240: «Ἡ ἀξία τοῦ θεωρητικοῦ βίου, συνάδουσα πρὸς τὴν πραγμάτωση τῆς εὐδαιμονίας, παραμένει ἀμείωτη σ' ὅλη τὴν ἔκταση τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἔργου».

³⁹⁰ Βλ. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, «Ο Πολιτικός ἄνδρας στὸν Αἰστωτέλη», σσ.105-106: «Ἡ έννοια εἶναι δύσκολη ἐπειδὴ, [...] ἐναρμονίζει μέσα της στοιχεῖα ἀντίθετα [...], συνδυάζει τὸ νοητὸ μα καὶ τὸ αἰσθητὸ στοιχεῖο. Ἡ φρόνηση ἐνέχει τὸν ορθὸ λόγο, εἶναι ὅμως ταυτόχρονα καὶ αἴσθησις. Εἶναι βέβαια μία ἔξη, μία κάποια δηλαδὴ προδιάθεση τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ ἀκολουθεῖ τὸν ορθὸν λόγο [...]».

πραγμάτωση της ευδαιμονίας. Επομένως, καταλήγει στο συμπέρασμα πως η φρόνηση ως διανοητική αρετή μαζί με τις ηθικές αρετές συμβάλλουν στην πραγμάτωση της ευδαιμονίας του ατόμου και δη του πολίτη μέσα στην κοινωνία που ζει· «στήν ἀριστοτελική διάνοηση ή ηθική είναι πολιτική και ή πολιτική ηθική. Σέ μίαν πολιτεία ὅπου ή ἀπόφαση τοῦ συζῆν εἶναι φιλία, ή φρόνηση ὡς ἀρετή τῆς διάνοιας συνιστᾷ ἕνα ἀπό τά ἰσχυρά θεμέλια τοῦ ἠθικοπολιτικοῦ βίου»³⁹¹.

Η φρόνηση, επομένως, έχει ως αντικείμενό της πράγματα μεταβλητά, τα οποία έχουν κάποιο τέλος και μπορούν να επιτευχθούν με τις πράξεις του ανθρώπου, ο οποίος γνωρίζει την αλήθεια γι' αυτές. Η διανοητική αυτή αρετή ανήκει στο λογιστικό μέρος της ψυχής, ασχολείται και με τα γενικά και με τα ειδικά. Πρόκειται για εκείνη τη δυνατότητα του ανθρώπου να γνωρίζει το καλό για τον ίδιο του τον εαυτό. Ο φιλόσοφος διαχωρίζει τη φρόνηση από την ευβουλία, γιατί η ευβουλία γνωρίζει τους λόγους που κατευθύνουν τον άνθρωπο να πάρει μια συγκεκριμένη θέση και πάντα ακολουθεί ορθολογιστική μέθοδος, ενώ η φρόνηση ξεκινά με τη βούλευση, δηλαδή είναι η εξέταση όλων των εναλλακτικών μέσων που μελετά ο φρόνιμος, για να φτάσει σε ένα συμπέρασμα.

Παρατηρούμε, πως ο Αριστοτέλης δίνει τρόπον τινά δύο συνιστώσες σε μια έννοια και προτρέπει τον άνθρωπο να ζήσει σύμφωνα προς το ἀριστο ενύπαρκτο θεϊκό στοιχείο μέσα του, δηλαδή, το νου³⁹². Μοιάζει σα να διακρίνει δύο είδη ευδαιμονίας, ένα κατώτερο και ένα ανώτερο³⁹³. Ο Αριστοτέλης, όμως, διακηρύσσει σύμφωνα με τον Düring μια ορθολογική ηθική. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι ο «θεός μέσα μας, δηλαδή ο νους, δέν κυριαρχεί με ἐπιτακτικὸ τρόπο, ἀλλὰ εἶναι ὁ τελικὸς σκοπός, γιὰ χάρη τοῦ ὁποίου ή ηθική γνώση διατάσσει καὶ ἐπιλέγει κατὰ τὴ λήψη ἀποφάσεων. Ἡ καλύτερη ἐπιλογή καὶ ἀπόκτηση τῶν φυσικῶν ἀγαθῶν εἶναι ἐκείνη ποὺ κατεξοχὴν προάγει τὴ θεωρητικὴ δραστηριότητα τοῦ νοῦ, τοῦ θεοῦ μέσα μας· ἐπομένως, αὐτὸ εἶναι τὸ ὠραιότερο “ὄριο” μας»³⁹⁴.

³⁹¹ Βλ. Α. Χ. Μάνος, *Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διάνοηση*, σ. 242.

³⁹² Για το θεϊκό στοιχείο μέσα μας βλ. Δ. Ι. Παπαδής, «Η Έννοια του θεού στον Αριστοτέλη ως «νοήσεως νόησις», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* (8), 1991, σσ. 130-142.

³⁹³ Βλ. Α. Χ. Μάνος, *Η έννοια της φρονήσεως στην Αριστοτελική ηθικοπολιτική διάνοηση*, σ. 240: «Η σοφία, αρετή του θεωρητικού νου, καί ή φρόνηση, αρετή του πρακτικού νου, συνιστοῦν δυνάμεις ἀναγωγικές τόσο στήν κατώτερη ὅσο καί στήν ἀνώτερη μορφή ευδαιμονίας».

³⁹⁴ Βλ. Ι. Düring, *Ο Αριστοτέλης*. Τόμος β', σ. 229.

Συνοψίζοντας, πρέπει να τονίσουμε, ότι ο φιλόσοφος θεωρεί ως τελικό ανθρώπινο αγαθό την έλλογη συνειδητή δράση που οδηγεί στην ευδαιμονία, βασισμένη στην άσκηση της σοφίας που αποτελεί την τελειότητα της θεωρητικής διάνοιας του φιλοσόφου. Ωστόσο, ο ίδιος γνωρίζει ότι δεν μπορούν όλοι οι άνθρωποι να γίνουν σοφοί. Για τον Σταγειρίτη δεν μπορεί ο καθένας να είναι φιλόσοφος, αλλά έτσι αναρωτιόμαστε μήπως δεν θα μπορέσουν να την επιτύχουν όλοι. Ο ίδιος δίνει την απάντηση, εφόσον οι πολίτες ασκούν την ηθική αρετή και την φρόνηση και με αυτό τον τρόπο καινοτομεί. Στον φιλόσοφο, τον άνθρωπο εκείνο που θα φιλοσοφεί, δίνει τη δυνατότητα να ζει κάποιες στιγμές ως φρόνιμος.

Σχετικά με την ευδαιμονία, ο φιλόσοφος ασκεί τη σοφία του, ενώ ο φρόνιμος δεν μπορεί να ασκήσει τη φρόνηση χωρίς τις ηθικές αρετές να συνεργάζονται. Αν και προκρίνει το θεωρητικό βίο στο δέκατο βιβλίο, υποστηρίζει ότι και η ζωή του απλού πολίτη μπορεί να είναι πλήρης – πέραν του φιλοσόφου – ή ανθρωπική, διότι αποτελεί προϊόν όχι της τύχης, αλλά της έλλογης ηθικής δράσης του ατόμου.

Κεφάλαιο 3ο: Σοφοκλής – Αριστοτέλης: Ομοιότητες και Διαφορές

Ο ευδαιμονιστικός χαρακτήρας της φρονήσεως στον Σοφοκλή και τον Αριστοτέλη

Σε αυτό το κεφάλαιο συγκρίνουμε τη θεμελιώδη έννοια της φρονήσεως ανάμεσα στους δύο προαναφερθέντες έλληνες διανοητές, οι οποίοι μέσα από το διαφορετικό πεδίο συγγραφής τους δίνουν τη δική τους ερμηνεία στον όρο αυτό. Πιο συγκεκριμένα, δε διαφεύγει της προσοχής μας ότι η έννοια αυτή αναπτύσσεται μόνο μέσα πλαίσιο πολιτικό, δηλαδή μέσα στα όρια της πόλεως. Ως όρος κατά κύριο λόγο εμφανίζεται με «μεγάλη άνθηση»³⁹⁵ στα έργα των κλασικών.

Η φρόνηση εκδηλώνεται μέσα σε ένα θρησκευτικό και κοινωνικό περιορισμό, δηλαδή, ο άνθρωπος, ο οποίος πρόκειται να πράξει, δε δύναται να ξεπεράσει το μέτρο και τις δυνατότητές του διότι θα οδηγηθεί στην ύβρη και ο νους του θα τυφλωθεί από τη θεόσταλτη άτη. Μέσα στα κλασικά κείμενα των τραγωδιών αντικατοπτρίζεται η διαμάχη ύβρεως και σωφροσύνης με ακρίβεια³⁹⁶. Στην παρούσα μελέτη, το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στον Σοφοκλή και οφείλουμε να τονίσουμε πως ο ποιητής έχει μια δική του προσέγγιση της έννοια του *φρονεῖν* σε σχέση με τους δύο άλλους τραγικούς.

Ο Σοφοκλής ενδιαφέρεται κυρίως για τον πράττοντα και όχι για την πράξη³⁹⁷ καθώς και για το χαρακτήρα του προσώπου που δρα. Επιπλέον, τονίζει τη σχέση της σωφροσύνης με άλλα στοιχεία που αφορούν την πολύπλοκη ψυχή του ήρωα και δεν επικεντρώνεται στην κατάσταση στην οποία η σωφροσύνη έχει παραβιαστεί³⁹⁸. Η σωφροσύνη είναι αρετή στον Σοφοκλή, είναι η δύναμη να αναγνωρίζει κάποιος την πραγματικότητα και να την προσδιορίζει μέσα από την αυτογνωσία του. Όμως, οι ήρωες του ποιητή αντιμετωπίζουν μια καταστροφή στη διάρκεια της οποίας αποτυγχάνουν να γνωρίσουν τον εαυτό τους ή να γνωρίσουν την αλήθεια για την κατάστασή τους. Η αποτυχία της αυτογνωσίας τους ονομάζεται αυταπάτη.

³⁹⁵ Βλ. H. North, *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, σ. 32.

³⁹⁶ Ο.π., σ. 32.

³⁹⁷ Ο.π., σ. 50.

³⁹⁸ *Αὐτόθι*.

Για τον Σοφοκλή, η φρόνηση, η σωφροσύνη, η ευβουλία και ο νους συνιστούν την ίδια και την αυτή έννοια³⁹⁹. Όταν η αρετή αυτή ωθείται πέρα από τα όρια της, τότε αντιπροσωπεύεται η ηθική πτυχή της σωφροσύνης, ενώ όταν ο ήρωας αποτυγχάνει να γνωρίσει τον εαυτό του, τότε αναφερόμαστε στην πνευματική πτυχή της⁴⁰⁰. Ο Σοφοκλής χρησιμοποιώντας αυτή την ποικιλία των λέξεων με την ίδια σημασία, είτε άμεσα ή είτε έμμεσα, κατορθώνει να κάνει τη φρόνηση τη λέξη κλειδί στα χορικά και με το τέχνασμα των αντίθετων χαρακτήρων, φαίνεται ξεκάθαρα πως η έννοια αυτή τον απασχολεί ιδιαίτερα⁴⁰¹.

Το δελφικό γνωμικό περί του *γνώθι σαυτόν* έχει ασκήσει την επίδρασή του στον ποιητή. Πιο συγκεκριμένα, ο ήρωας του Σοφοκλή έχει μια τύφλωση, δεν αναγνωρίζει κάτι στον εαυτό του ή στην κατάστασή του, γι' αυτό η αυτογνωσία του δεν είναι πάντα τέλεια, δηλαδή η φρόνησή του πάντα τίθεται υπό αμφισβήτηση. Στην αρχαία ελληνική διάνοηση της εποχής του Σοφοκλή, η έννοια της φρονήσεως εκδηλώθηκε στο δελφικό γνωμικό, στις ρήσεις των επτά σοφών της αρχαίας Ελλάδας, στους μύθους της ύβρεως, στους λυρικούς ποιητές και στους τραγικούς, οι οποίοι δραματοποίησαν την έννοια του *φρονεῖν*. Κατά κύριο λόγο, η φρόνηση αφορά ζητήματα ηθικού περιεχομένου και ηθικής υφής καθώς και θέματα αναγνώρισης των ανθρώπινων ορίων απέναντι στους θεούς. Η σχέση ύβρεως και σωφροσύνης είναι η σχέση υπερβολής και φρόνησης με άλλα λόγια. Η υπερβολή είναι η αιτία που οδηγεί στην άτη και εν συνεχεία στην τιμωρία.

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να επισημάνουμε το πόσο σημαντική υπήρξε η θέση του Αριστοτέλη. Ο φιλόσοφος καινοτομεί στην ιστορία του όρου της φρόνησης με την έννοια της μεσότητας και σπάει τα δεσμά με την παράδοση. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τη North, ο Αριστοτέλης επαινεί το δελφικό μαντείο για το *γνώθι σαυτόν* αλλά όχι για ζητήματα πνευματικά⁴⁰². Κατά τη διάρκεια ερμηνείας της ευδαιμονίας στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, ο φιλόσοφος οδηγείται σταδιακά στην ανάλυση των συνιστωσών του ορισμού της. Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης θεωρεί πως η ευδαιμονία είναι ενέργεια της ψυχής, η οποία διακρίνεται στο λογικό και άλογο

³⁹⁹ Ο.π., σ. 68.

⁴⁰⁰ Ο.π., σ. 51.

⁴⁰¹ Για τον τρίτο τρόπο τεχνάσματος βλ. ενδεικτ. ό.π., σ. 52.

⁴⁰² Ο.π., 210.

μέρος. Εν συνεχεία, τοποθετεί στο κάθε μέρος και τις αντίστοιχες αρετές, τις οποίες διακρίνει σε διανοητικές και σε ηθικές.

Η καινοτομία του Αριστοτέλη έγκειται στο γεγονός πως δίνει μεγάλη έμφαση στην έννοια της μεσότητας στο ζήτημα των ηθικών αρετών και ορίζει με ακρίβεια τις διανοητικές αρετές περιορίζοντας το πεδίο εφαρμογής της κάθε μιας. Ο φιλόσοφος διαχωρίζει την φρόνηση από τη σωφροσύνη καθώς και την ευβουλία από τη φρόνηση. Η σωφροσύνη ανήκει στις ηθικές αρετές και αφορά τον πόνο και την ευχαρίστηση του σώματος, ενώ η φρόνηση ανήκει στις διανοητικές αρετές. Επιπλέον, έχει μια ουμανιστική άποψη για τη σωφροσύνη, η οποία αντιδιαστέλλεται με εκείνη των κλασικών ποιητών, σύμφωνα με την άποψη της North⁴⁰³. Ο Αριστοτέλης θεωρεί πως ο σώφρων απολαμβάνει τη φυσιολογική ανθρώπινη ευχαρίστηση, η οποία δε συγχέεται με την καθαρότητα του θείου και την αγνότητα.

Από την άλλη πλευρά, για τον φιλόσοφο, η σωφροσύνη είναι μεσότητα, ενώ η φρόνηση είναι ἕξις μετὰ λόγου⁴⁰⁴, γνώση των καθόλου και των καθ' ἑκάστον. Πρόκειται για τη διανοητική αρετή, η οποία σχετίζεται με το λόγο, «είναι μια κατάσταση του λόγου με γνωσιακό περιεχόμενο το οποίο είναι απαραίτητο προκειμένου να κρίνει και να επιλέξει τι να πράξει»⁴⁰⁵. Για τον Αριστοτέλη, ο άνθρωπος οφείλει να εξασκήσει τη φρόνησή του στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό που μπορεί, διότι αυτή είναι το θεϊκό στοιχείο μέσα του και επιπλέον, θεωρεί πως ο άνθρωπος δεν πρέπει να σκέφτεται θνητά. Η North υποστηρίζει πως ο ίδιος αναιρεί τη σύνδεση ύβρεως και σωφροσύνης και επισημαίνει ότι αυτό που απασχολεί στον φιλόσοφο είναι το πώς ο άνθρωπος μέσω του λόγου του, του νου του, θα κατορθώσει να οδηγήσει τον εαυτό του στο πιο θεϊκό στοιχείο μέσα του⁴⁰⁶.

Η φρόνηση εξασκείται διαρκώς, διότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να μείνει για πολύ καιρό ηθικά άρπαγος. Πράττοντας ηθικά, η φρόνηση σταθεροποιείται. Η έννοια αυτή αποτελεί την ουσία της ηθικής αρετής, δηλαδή απαιτείται η φρόνηση για να πράξει κάποιος ηθικά. Υπάρχει μια σχέση εξάρτησης, εφόσον είναι ο λογικός τρόπος που προσεγγίζεται η πράξη και

⁴⁰³ Ο.π., σ. 201 σημ. 14.

⁴⁰⁴ Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθ. Νικ.*, 1140b20-21: «τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικὴν».

⁴⁰⁵ Βλ. Γ. Καραμανώλης, «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική ηθική», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* (8), 2009, σ. 61.

⁴⁰⁶ Βλ. H. North, *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, σ. 211.

έχει «κανονιστική»⁴⁰⁷ λειτουργία. Σύμφωνα με τον Καραμανώλη, «τόσο η αρετή όσο και η φρόνηση ορίζουν έναν στόχο, ο οποίος όμως διαφέρει για καθεμιά ως προς την εστίασή του: η ηθική αρετή ορίζει τον γενικό στόχο, το αγαθό, ενώ η φρόνηση προσδιορίζει ποιο είναι το αγαθό αυτό στις δεδομένες συνθήκες»⁴⁰⁸.

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να αναφέρουμε το συστατικό κομμάτι της φρόνησης, την προαίρεση. Η φρόνηση είναι γνώση μετά από εμπειρία, είναι η ικανότητα σωστής σκέψης για τον πράττοντα και για το συμφέρον του, είναι η επιλογή των καλών μέσων που θα τον οδηγήσουν στην ευδαιμονία. Αν λείπει η πρόθεση για κάτι αγαθό, τότε η φρόνηση παύει να υπάρχει. Σύμφωνα με τον Καραμανώλη, σχηματικά θα μπορούσαμε να πούμε πως «κάθε επιμέρους ηθική αρετή προκύπτει από μια ορισμένη “βούλευση” και επιθυμία για την αρετή. Και τόσο για την “βούλευση” όσο και την επιθυμία αυτή για την αρετή την δίνει η φρόνηση. [...] η φρόνηση είναι η ουσία ή το “είδος” [...] της ηθικής αρετής εν γένει»⁴⁰⁹.

Η ηθική αρετή αφορά τον χαρακτήρα, ενώ η διανοητική αρετή τον νου. Για να υπάρξει, όμως, ηθική αρετή απαιτείται η φρόνηση, η οποία είναι η αρετή του πρακτικού λόγου και προϋποθέτει τη βούλευση, ενώ η ευβουλία είναι η ορθότητα της σκέψης. Στον Σοφοκλή, η σωφροσύνη ή φρόνηση ή ευβουλία ή νους αφορά πράξεις ηθικού περιεχομένου είτε για την πόλη είτε για τους θεούς και σχετίζεται η υπερβολή της με το μη φρονεῖν, την έλλειψη νου. Η ευπραξία είναι αποτέλεσμα ορθής σκέψης και στον Σοφοκλή και στον Αριστοτέλη, όμως οι ορολογίες είναι διαφορετικού περιεχομένου στον φιλόσοφο.

Στον Αριστοτέλη, το άτομο βουλεύεται για τα μέσα, προαιρείται, φρονεί και πράττει, ενώ στον Σοφοκλή ο παρορμητικός ήρωας, το θυμικό στοιχείο της ψυχής του και η προσήλωση σε μονομερή δράση οδηγεί στην υπερβολή και την παραμέληση όλων των συνιστωσών. Η φρόνηση στον Αριστοτέλη ξεκινά με τη βούλευση και την εξέταση των μέσων και η ευβουλία αποτελεί τη γνώση των λόγων που οδηγούν το άτομο να πάρει μια θέση για ένα πράγμα. Από την άλλη, στον Σοφοκλή, η φρόνηση είναι μια ηθικό πνευματική κατάσταση για ένα ήρωα ή μια ηρώίδα και σχετίζεται με την αυτογνωσία του, γιατί τον Σοφοκλή τον ενδιαφέρει ο πράττων και

⁴⁰⁷ Βλ. Γ. Καραμανώλης, «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική ηθική», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* (8), 2009, σ. 63.

⁴⁰⁸ Ο.π., σ. 64.

⁴⁰⁹ Ο.π., σ. 71.

όχι η πράξη. Στον Αριστοτέλη ο φρόνιμος είναι το πρότυπο της αρετής, όπως αναφέρει στον ορισμό της ηθικής αρετής, διότι αυτός ορίζει. Ενώ στον Σοφοκλή, για να πράξει κάποιος πρέπει και οφείλει να έχει πάντα κατά νου του θεούς και την αποφυγή υπέρβασης των ορίων.

Αναλυτικότερα, οι αποφάσεις των ανθρώπων εξελίσσονται ανάλογα με τον καιρό, την τύχη και την αβεβαιότητα των καταστάσεων. Η επίδραση της τύχης στις αποφάσεις και τις πράξεις αποδεικνύει, πως μόνο, αφού πραγματοποιηθούν οι ενέργειες μπορούν να ερμηνευτούν και όχι να προβλεφθούν εκ των προτέρων. Η κρίσιμη, λοιπόν, χρονική στιγμή απαιτεί την απόφαση και την εκτέλεση μιας πράξης.

Στην Αντιγόνη, δίνεται η απάντηση στα ερωτήματα περί του ποιος πρέπει να αποφασίζει για μια κατάσταση, με ποια κριτήρια και υπό ποιες συνθήκες, ειδικά όταν πρόκειται για ζητήματα καθολικής και διαχρονικής αξίας. Για την ηρωίδα, οι καθολικές αξίες αντανakλώνται στη θρησκεία, η οποία είναι τροφός των ελεύθερων ανθρώπων. Η Αντιγόνη μετά την απαγόρευση της ταφής, αποφασίζει λόγω της άδολης και ανιδιοτελούς αδελφικής της αγάπης και αφοσίωσης, να θάψει τον αδελφό της εκτελώντας το υπέρτατο χρέος προς αυτόν. Η παραμέληση ενός τέτοιου καθήκοντος αποτελεί προδοσία για την ίδια. Θέλει να έχει τη συνείδησή της ήσυχη, πως εκτέλεσε στο ακέραιο το χρέος της προς τον νεκρό. Αυτό είναι και το πρωταρχικό κίνητρό της, μαζί με την επιθυμία της να είναι αρεστή στους θεούς του Κάτω κόσμου.

Η αξιολόγηση και η ιεράρχηση των κινήτρων της προέρχεται από το γεγονός πως το χρέος προς τον αδελφό της υπαγορεύεται από τους άγραφους ηθικούς νόμους και επιβάλλεται από τα απαράγραπτα δικαιώματα των θεών του Κάτω κόσμου. Η ίδια εκτελώντας το καθήκον της απέναντι στον Πολυνείκη, υπηρετεί τη θεία βούληση, γι' αυτό και χαρακτηρίζει την ενέργειά της *όσιαν*. Η ηρωίδα διαμορφώνει τη στάση της σύμφωνα με τις απαιτήσεις της στιγμής και την επιχειρηματολογία των αντιπάλων της.

Η ενέργειά της έχει ενστικτώδη προέλευση και η ίδια δικαιολογεί την επιλογή της με ποικίλα πειστικά επιχειρήματα λογικής υφής. Η πρωτοβουλία που ανέλαβε, δείχνει τη δυναμικότητά της, την τόλμη της, την αυστηρότητά της στα πιστεύω της, την ψυχική της αναστάτωση αλλά και την αγωνιστική της ανησυχία. Το ηρωικό της ανάστημα κυριαρχεί μέσα στο κείμενο και εκείνη στέκεται πάνω από τα μέτρα του κοινού ανθρώπου.

Η προσωπική της ευσέβεια και το θρησκευτικό της χρέος αντιτίθενται στην εξουσία και την πολιτική δύναμη. Η επιλογή της Αντιγόνης είναι ξεκάθαρα ανθρώπινη, δηλαδή πρόκειται για την εκτέλεση του ύψιστου καθήκοντος και όχι την επιλογή της επιβίωσης. Η ίδια γνωρίζει ότι το καθήκον της συνεπάγεται το θάνατο, αλλά χάρη στην τόλμη της το πράττει.

Η τόλμη της είναι η επιθυμία της, η βούλησή της, το θέλω της να υπερβεί τις προσωπικές της αναστολές⁴¹⁰. Γνωρίζει το ηθικά ορθό και το πράττει, επομένως, η πράξης της και η απόφασή της είναι εκούσια και τολμηρή. Δεν είναι μια πράξη θράσους αλλά μια απόδειξη τους θάρρους της. Ο σκοπός της είναι προσιτός στη φύση της και η ίδια διαθέτει τα μέσα και την ψυχική δύναμη για να τον εκτελέσει. Η βούλησή της έθεσε το σκοπό της ταφής, η οποία μέσα στη σκέψη της είχε δομή, οργάνωση και ενότητα. Η πρόθεσή της και τα κίνητρό της ήταν σε πλήρη συμμετρία με το σκοπό της και την πράξη της.

Πρόκειται για την υπέρτατη προσπάθεια της επικράτησης του ηρωικού στοιχείου. Μέσω του θανάτου της προσπαθεί να αποκαταστήσει την τιμή που χάθηκε στη ζωή⁴¹¹. Η Αντιγόνη δρα παρακινούμενη από στοργή και όχι από απλή σύμπτωση γεγονότων, έχοντας συνείδηση του κώδικα της παλαιάς παράδοσης και τόλμη να εναντιωθεί στο διάταγμα του βασιλιά της πόλης. Πρόκειται για μια πράξη ηθικής ευσέβειας. Ευτυχισμένη θα είναι, όπως λέει, μόνο αν κείτεται νεκρή κοντά σε φίλο⁴¹², «φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα»⁴¹³.

Στον φιλοσοφικό στοχασμό του Αριστοτέλη, οι ανθρώπινες πράξεις θα καθορίσουν την ευδαιμονία ενός ανθρώπου, η οποία υπάρχει όταν ο καιρός υποβοηθά τις προθέσεις μας. Οφείλουμε να γνωρίζουμε το ορθό, αλλά πρέπει και να το πράττουμε διότι τότε μόνο η πράξη μας είναι ηθική. Η ηθική πράξη, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, είναι εκούσια όταν λύνει ένα ζήτημα ηθικής. Υπεύθυνος για την πράξη του θεωρείται ο άνθρωπος εκείνος που ενεργεί έχοντας ως αρχή του τον ίδιο του τον εαυτό, χωρίς εξωτερικούς εξαναγκασμούς και βία. Η αρχή, δηλαδή, της εκούσιας πρά-

⁴¹⁰ Βλ. ενδεικτ., Fridericus Ellendt, *Lexicon Sophocleum*. Berolini, Sumptibus Fratrum Borntraeger, 1872, σ. 739.

⁴¹¹ Βλ. R. P. Winnington-Ingram, *Σοφοκλής*, σ. 191.

⁴¹² Για την έννοια της φιλίας βλ. ενδεικτ., M. Whitlock Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies: A study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, σσ. 106-130.

⁴¹³ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 73.

ξης είναι ἐφ' ἡμῖν. Εκφράζεται μία ηθική απόφαση ή μια αποδοχή εκ μέρους μας του σκοπού της πράξης. Η ηθικότητα αφορά συγκεκριμένου περιεχομένου ενέργειες υπό ειδικές συνθήκες και απαιτεί την ύπαρξη της δυναμικής εκείνης για την ανάληψη της ευθύνης.

Εκούσια, συνεπώς, είναι η πράξη εκείνη, της οποίας η αρχή είναι μέσα μας, ξεκινά από εμάς, όταν έχουμε γνώση των συνθηκών και την εκλέγουμε ως κάτι ηθικά ορθό χωρίς να φοβόμαστε την ανάληψη ευθυνών. Υπό το πρίσμα αυτό της φιλοσοφικής διανόησης, μπορούμε να ισχυριστούμε, ότι η Αντιγόνη πράττει εκούσια και με τόλμη, διότι πληρούνται όλες οι παραπάνω συνιστώσες για να χαρακτηρίσουμε την πράξη της αυτής.

Ωστόσο, ο Αριστοτέλης στον προσδιορισμό μιας ορθής πράξης δεν αρκείται στη δήλωση μόνο του εκουσίου, αλλά προχωρά σε περαιτέρω φιλοσοφικούς όρους. Σύμφωνα με την αριστοτελική σκέψη, πρώτα διατυπώνουμε μέσα μας μια ενδόμυχη ευχή, η οποία προσδιορίζεται με τον όρο βούληση⁴¹⁴. Η βούλησή μας οφείλει να χαρακτηρίζεται από πράγματα εφικτά και όχι απραγματοποίητα, όπως είναι η επιθυμία της αθανασίας.

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, ότι ο όρος ευβουλία που αναφέρεται στο ποιητικό κείμενο προσδιορίζει ακριβώς αυτό το στοιχείο, δηλαδή τη σωστά κατευθυνόμενη επιθυμία και τη δυνατότητα της διάκρισης ενός ορθού από έναν ημαρτημένο σκοπό. Η ευβουλία της Αντιγόνης αναγνωρίζει ως μόνο ηθικό σκοπό τους άγραφους νόμους, το καθήκον της στους νεκρούς και τους θεούς του Κάτω κόσμου. Ωστόσο, η ίδια παραβλέπει το γεγονός πως ζει και δρα στο πλαίσιο της πόλης, με αποτέλεσμα να παραμερίζει τους συμπολίτες της.

Στην αριστοτελική σκέψη, η βούληση, όταν εξειδικεύεται σε προαίρεση στρέφεται σε σκοπούς προσιτούς, οι οποίοι είναι ἐφ' ἡμῖν. Με την προαίρεση, μια έννοια που δεν υπάρχει στο σοφόκλειο κείμενο, εκλέγουμε τα μέσα για την πραγμάτωση του σκοπού μας και αποφασίζουμε ό, τι είναι απαραίτητο για να γίνει. Αν και ο όρος δεν εμφανίζεται στο ποιητικό κείμενο, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η πράξη της ηρώιδας είναι κατά προαίρεση, διότι έχει επιλέξει να θάψει το νεκρό, δεν υπακούει στην επιλογή που δίνει το διάταγμα του Κρέοντα να μείνει άταφο το νεκρό σώμα του Πολυνείκη και έχει ελέγξει το μοναδικό μέσο που έχει για το σκοπό της, δηλαδή την ταφή.

⁴¹⁴ Βλ. Α. Μπαγιονάς, *Μαθήματα Ηθικής Φιλοσοφίας του Αριστοτέλη*, σ. 58.

Το κοινό σημείο στον ποιητικό λόγο και τη φιλοσοφική διανόηση έγκειται στον όρο της βουλήσεως, η οποία θέτει ένα σκοπό επιθυμητό και κατευθύνεται από τη φρόνηση του ατόμου για πράξεις που είναι ηθικά ορθές, λαμβανομένου υπόψη το βάρος των ευθυνών καθώς και τις συνέπειες.

Οι τελευταίοι στίχοι της *Αντιγόνης* αποδεικνύουν τον ευδαιμονιστικό χαρακτήρα της φρονήσεως. Πιο συγκεκριμένα, ο Χορός αναφέρει «Πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τὰ γ' εἰς θεοὺς μηδὲν ἄσεπτεῖν; μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων ἀποτείσαντες γήρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν»⁴¹⁵, δηλαδή η φρόνηση είναι το πρώτο καλό για την ευδαιμονία και ο άνθρωπος οφείλει να σέβεται τους θεούς.

Η φρόνηση είναι το κύριο θεμέλιο του ευτυχισμένου βίου. Δεν πρέπει κανείς να χάνει την ευσέβειά του στους θεούς, γιατί τα μεγάλα λόγια από τους υπερόπτες επισύρουν βαριά πλήγματα ως τιμωρία και διδάσκουν τη φρόνηση στα γηρατειά. Στον Σοφοκλή, η φρόνηση είναι ψυχική κατάσταση, είναι ενέργεια της ψυχής που υπαγορεύει αποφάσεις είτε για κάτι καλό είτε για κάτι κακό⁴¹⁶. Στο ποιητικό κείμενο, μέσω της φρονήσεως δίνεται ένα ηθικό θέμα. Η έννοια της φρόνησης περικλείει μέσα της τη σοφία, τη λογική, την εχεφροσύνη ενώ, στον στοχασμό του Αριστοτέλη, η φρόνηση είναι η απαιτούμενη αρετή για ένα ζήτημα ηθικής και αποτελεί μια από τις διανοητικές αρετές.

Πιο συγκεκριμένα, στον Σοφοκλή, είναι νοητική και συναισθηματική λειτουργία, ενώ στον Αριστοτέλη είναι διανοητική αρετής της ψυχής, η οποία μαζί με την ηθική αρετή οδηγεί στην ευδαιμονία⁴¹⁷. Δίνοντας ο Σταγειρίτης τον ορισμό της ευδαιμονίας ως ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με την πιο τέλεια αρετή, εννοεί και τις ηθικές και τις διανοητικές αρετές. Το στοιχείο, όμως, εκείνο που διατυπώνει μέσα μας κανόνες, είναι το έλλογο στοιχείο της ψυχής μας.

Πέντε είναι οι νοητικές καταστάσεις με τις οποίες προσεγγίζουμε την αλήθεια, εκ των οποίων η μία είναι η φρόνηση. Είναι η ικανότητα της σωστή σκέψης για τα αὐτῶ ἀγαθὰ, δηλαδή για το εὖ ζῆν μας, ενώ η θεώρηση

⁴¹⁵ Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 1347-1353.

⁴¹⁶ Βλ. ενδεικτ., Fridericus Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, σσ. 772-773· R. C. Jebb, *Sophocles, Antigone*, σ. 184, στ. 1031.

⁴¹⁷ Για τη σχέση της ηθικής αρετής και της φρόνησης στην αριστοτελική ηθική βλ. ενδεικτ., Γ. Καραμανώλης, «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική ηθική», *Υπόμνημα* (8), 2009, σσ. 51-78.

των θεμάτων της φιλοσοφίας, της μεταφυσικής, των μαθηματικών και της φυσικής είναι αντικείμενα για τον ιδεώδη βίου του φιλοσόφου. Έργο της φρόνησης είναι να εξασφαλίσει το καλό του ατόμου και το καλό του κράτους, αλλά για τον Αριστοτέλη, σε αναφορά με το άτομο ονομάζεται φρόνηση, ενώ σε αναφορά με το κράτος ονομάζεται πολιτική επιστήμη.

Το πρώτο στάδιο εφαρμογής της φρόνησης είναι η βούλευση. Η βούλευση είναι η βουλή, δηλαδή το ζύγισμα των θετικών και αρνητικών συνεπειών. Η βούλευση φωτίζεται από το λογισμό. Από την άλλη πλευρά, η ευβουλία είναι η ορθότητα της βουλής, γνωρίζει τους λόγους που το άτομο οδηγείται σε μια συγκεκριμένη θέση και ακολουθεί ορθολογιστική μέθοδο. Η βούλευση είναι η εξέταση των μέσων για να πράξει ο άνθρωπος ανάλογα. Επομένως, ο φρόνιμος βουλεύεται για κάποιο σκοπό, ο οποίος ανταποκρίνεται στις επιθυμίες του.

Η εξέταση των μέσων φθάνει στο τέλος, όταν το άτομο βρίσκει το καταλληλότερο. Το στάδιο αυτό της κρίσης διαχωρίζεται από την προαίρεση, διότι με την προαίρεση έχει σχηματίσει ο άνθρωπος την πρόθεση να πραγματοποιήσει την καλή πράξη. Επιπλέον, η προαίρεση είναι συνδυασμός ορεκτικής βούλευσης και νου ορεκτικού, είναι δηλαδή η ψυχική εκείνη κατάσταση κατά την οποία το άτομο έχει καταλήξει στην καλύτερη πορεία πράξης. Το καλό του ανθρώπου, το επιδιώκει η φρόνηση μαζί με την προαίρεση. Η ηθική αρετή και η φρόνηση έχουν μια σχέση εξάρτησης. Σύμφωνα με τον ορισμό της ηθικής αρετής φαίνεται πως η μία προϋποθέτει την άλλη. Η ηθική αρετή είναι *μετὰ λόγου και κατὰ λόγον*, δηλαδή απαιτείται η φρόνηση για να πράξει το άτομο. Και ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα, πως αν ο άνθρωπος έχει φρόνηση, τότε έχει όλες τις ηθικές αρετές, «*ἄμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούση πᾶσαι ὑπάρξουσιν*»⁴¹⁸.

Με την ηθική αρετή εξασφαλίζεται η ορθότητα της σκοποθεσίας και με τη φρόνηση υποδεικνύονται τα μέσα για την επίτευξη του σκοπού. Η ηθική αρετή απαιτεί προαίρεση και είναι έξη σε συμφωνία με τον ορθό λόγο. Ορθός είναι ο λόγος, ο οποίος βρίσκεται σε συμφωνία με τη φρόνηση. Άρα, είναι έξη που είναι ένα με τον Ορθό λόγο. Ορθός λόγος είναι η φρόνηση. Δεν μπορεί να υπάρξει, επομένως, αγαθός χωρίς φρόνηση και φρόνηση δίχως αρετή.

Η φρόνηση είναι πρακτική σοφία, παράγει σοφία, δεν είναι, όμως, ανώτερή της. Υποδεικνύει στη σοφία τους τρόπους με τους οποίους ο α-

⁴¹⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1145a1-2.

γαθός άνθρωπος θα κατακτήσει τον ευδαίμονα βίο. Η σοφία στην πρακτική της εφαρμογή συγκροτεί την ευδαιμονία. Ο ευδαιμονιστικός χαρακτήρας της φρονήσεως για τον Αριστοτέλη, έγκειται στο γεγονός πως η ηθική αρετή προϋποθέτει και άλλα άτομα ως αντικείμενο της ενέργειάς της, είναι δηλαδή η ανθρώπινη ευδαιμονία και ας είναι μια δεύτερη μορφή ευδαιμονίας.

Πρώτη μορφή ευδαιμονίας, ο Αριστοτέλης αναφέρει τη ζωή που πρέπει να αποδώσουμε στους θεούς, στους οποίους, όμως, δεν μπορεί να αποδοθεί ηθική ζωή. Το μόνο θεϊκό στοιχείο μέσα στον άνθρωπο είναι ο νους, χάρη στον οποίο μπορούμε να ζήσουμε την ευδαιμονία εκείνη που είναι ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με την πιο τέλεια αρετή του άριστου μέρους του εαυτού μας.

Συνοψίζοντας, παρατηρούμε πως τόσο για τον Σοφοκλή όσο και για τον Αριστοτέλη, η φρόνηση έχει ευδαιμονιστικό χαρακτήρα. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός, πως ο Σοφοκλής τοποθετεί τη φρόνηση σε συνάρτηση με την προτροπή του για ευσέβεια στα θεία⁴¹⁹. Η πιστή αυτή στους θεούς στον αρχαιοελληνικό στοχασμό που εκφράζεται στο ποιητικό κείμενο, δεν ταυτίζεται με τον αριστοτελικό ορισμό της ευδαιμονίας, η οποία είναι ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με τις ηθικές και διανοητές αρετές.

⁴¹⁹ Ο Σοφοκλής ορίζοντας την ευδαιμονία δίνει προτεραιότητα στους θεούς, βλ. ενδεικτ., R. C. Jebb, *Sophocles, Antigone*, σ. 237.

Summary

This paper is a comparative study between Sophocles and Aristotle and aims to approach the *Antigone* tragedy and philosophical treatise *Nicomachean Ethics*. Specifically, I am attempting the interpretation and analysis of the concept of phronesis, sophrosyne, euvoulia as they stood under the Greek city-state of the 5th and 4th century B. C. and also examine the relationship of these concepts with eudaimonia. I pursue an extensive analysis of the affinities and differences between the two thinkers.

The uniqueness of this study lies in whether they can make a comparison and to find the common points and the joints between the playwright Sophocles and the philosopher Aristotle, taking of course into account the chronological background and the temporal distance between the two thinkers of ancient Greek world. The title reflects a concern and leads us to an interesting field of research and provocative, as we had to focus our attention on the individual parameters of poetic and philosophical questioning, which are common and divergent between the poet and the systematic philosophical thought of Aristotle. The occasion was the joint approach of both thinkers on the subject of eudaimonia, because both, either directly or indirectly interested in it.

Specifically, our work is divided into three chapters, which clarifies the concept approach we are concerned by the two authors and makes the conclusions drawn from our dissert this.

In the first chapter, explored the historical background and the socio-political reality experienced by Sophocles, Athens is considered the cradle of democracy and in which part of the theater in the form of tragedy, the legend as housing modern time period, the interdependent relationship between religion and tragedy, the interpretive approach of *Antigone*, the fear expressed by Sophocles for the season in the ancient text on sheer faith of man in potential, the human courage in difficulties, the consequences of ate in the man and the wisdom as the basic foundation for human happiness.

The spiritual horizon of the 5th century Athens city reflected in the works of the tragic poets and allusive references to emerge democratically data and cultural demands of their time. The moral citizen action is placed within the Greek city state, in which there are the institutional and political law. Sophocles saw the city is in a state of intellectual explosion and man as the deinoteron of all things.

The heroes are motivated when they do, initiative and then act, but the act will depend on the divine power and destiny. They, however, are responsible for their motivation and not the outcome of their actions, although it is

internally tied to them. The motive of the heroine is an expression of instinct and duty against the king's decree.

The world Sophocles crosses the eternal law of ratio and pattern of hubris and ate. Hybris is overconfident, the violation of the moral order, the contempt of the divine and the profane work, which the gods punish sending blindness of mind. The only way to avoid ate is the existence of wisdom, which prevents hubris. The concept of phronein is connected with human responsibility, while its absence leads to fall.

Wisdom is a moral and spiritual dimension, moral states avoid exaggeration, the existence of modesty in person and piety toward whatever good they gave the gods. Spiritually interpreted as the realization of human capabilities and as a stool of mind correctly evaluate situations. Wisdom is the foundation of a successful lifestyle and according to the poet, to become the man prosperous, must be pious to the gods and to avoid arrogance, because otherwise the blows of punishment will be severely and in the end learn wisdom in old age.

The second chapter deals with the concepts of options and phronesis moral treatise of Aristotle, Nicomachean Ethics. The philosopher investigates what the supreme good that can match people with their actions, because every being subject to a fee, which is the essence of perfection and through his actions will be directed to this. But in order to determine the human end, first defines his work. Human work is the practical life, which manifests itself as energy of the logical part of the human soul. The supreme good is happiness, which is defined as the energy of the soul that is in accordance with reason and virtue. Philosopher splits the soul into two parts, the λογον εχον μέρος and the άλογον. Distinguish, however, and a part which involved the two parties, the επιθυμητικόν, which obeys the logic part. Based on this division of the soul, distinguishes and divides virtue species. Virtue is defined as εξις proairetiki, which is in the middle with respect to us, an instrument that is determined by the logic of the discreet man, namely the man who possesses the virtue of wisdom. The proairesis has a close relationship with virtue because through this distinguished man's character more than they do their acts. The proairesis is morality or not the intention of the actor.

Wisdom is the virtue of the practical intellect. Wisdom is intellectual virtue, which concerns the logical part of the soul and whose relationship with the moral virtues are interdependence and complementarity. Wisdom is a true and rational six practice of good and bad things about the man. Wise is the man who is gifted with the virtue of phronesis and who meditates well those that are themselves goods and interests and contribute to personal happiness. It is έξις after speech and word, is not that just a state but also knowledge. Because man does not remain for long morally grabs and continuously carries the wisdom of it implies that virtue is continually ensured.

Wisdom chooses the appropriate means to act, check the option and determines the practical intellect. The aim of wisdom is the truth. The wise know that is the means and the midline is determined by the correct word, which agrees with the wisdom or wisdom. Virtue is the six that are in agreement with the correct reason is in the right place.

Our study concludes the third chapter with the interpretive reconstruction of the concepts reflected in the poetic and philosophical text and qualifies the comparison of current conditions in the two writers to find convergences and divergences between them. We find that Aristotle was deeply aware of the tragic texts and particularly we investigated the effect of Sophocles speech.

Both thinkers focused their attention on eudaimonistic character of phronesis and even expressed the view that happiness is one of the most divine things and are sent by God. For both, the bliss associated with wisdom and avoid exaggeration. For Sophocles, the man in order to be prosperous to be possessed of the virtue of phronesis and not be arrogant toward the gods and Aristotle, man will be prosperous if its actions are consistent with the most perfect virtue. Everything in life is changeable, nothing stable, permanent does not exist, why has man as they both point out, to act in accordance with virtue. Sophocles considers prosperous the wise, faithful and pious to the gods and humans who do not exceed the limits.

Aristotle considers a prerequisite for human happiness energy of the soul according to the most perfect virtue, being midway and combining froniseos and moral virtue. Both thinkers are of the belief that this staff human good must be placed within the context of the city and of the house. The main difference between the two thinkers, the philosopher believes that human life can be called blessed, for Sophocles this clarification does not exist, because if the heroine, Antigone characterized by wisdom and virtue are praiseworthy but the act condemned by all.

According to Sophocles, the moral act of the heroine is driven by a sense of duty and honor, while for Aristotle the morally doing a man assumes the option, ie the choice and preference after thinking about things that depend on the strength of and that can be realized. This is not a simple reaction and action in a situation, but a decision that shows the man's character more than show his actions eventually. Finally, another difference in the two thinkers is that Sophocles uses the wisdom and euvoulia as synonymous with wisdom, while Aristotle separately distinguish every sense, both ontologically and semantically.

Βιβλιογραφία

Πηγές

Bekker Immanuel, *Aristotelis Opera*. (5 Volumes). Berlin, Academia Regia Borussica, 1831–1870.

Pearson A. C., *Sophoclis Fabulae*. London, Oxford University Press, 1996.

Λυπουρλής Δ., *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια, Βιβλία Α'-Δ'.* Εισ., Μτφρ., Σχ., Δημήτριος Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Ζήτηρος, 2006.

Λυπουρλής Δ., *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια Ε'-Κ'.* Εισ., Μτφρ., Σχ., Δημήτριος Λυπουρλής. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Ζήτηρος, 2006.

Μαρκαντωνάτος Γ. Α., *Σοφοκλής, Αντιγόνη.* Αθήνα, εκδόσεις Gutenberg, 2004.

Άλλες πηγές

Burnet J., *Platonis Opera*. Vol. IX. Oxford, Clarendon Press, 1863-1928.

Murray G., *Aeschyli Tragoediae*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1960.

Μελέτες

Αναστασίου-Καραγιάννη Δ., «Δημοκρατία καὶ οικονομική ανάπτυξη: Ἡ περίπτωση τῆς ἀρχαίας Ἀθήνας», *Παρνασσός* (ΜΗ'), 2006, 87-126.

Ανδριόπουλος Δ. Ζ., *Αριστοτέλης: Κοινωνική Φιλοσοφία – Ηθική – Πολιτική – Φιλοσοφία - Αισθητική - Ρητορική: Είκοσι πέντε ομόκεντρες μελέτες.* Τόμ. Ι. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 2003.

Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Θεωρία και Πράξη. Εισ., C. Pelling, Επιμ., Α. Μαρκαντωνάτος –Χρ. Τσαγγάλης. Αθήνα, Gutenberg, 2008.

Βιρβιδάκης Σ., «Αριστοτελική Ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», στο: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Αριστοτέλης: Κοινωνική Φιλοσοφία – Ηθική – Πολιτική – Φιλοσοφία - Αισθητική - Ρητορική: Είκοσι πέντε ομόκεντρες μελέτες.* Τόμ. Ι. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 2003, σσ. 166-182.

Βουδούρης Κ., *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*. Αθήνα, Κ. Βουδούρης, 1996.

Γεωργούλης Κ. Δ., *Αριστοτέλης ό Σταγυρίτης*. Θεσσαλονίκη, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, 2000.

Γιώση Μ. Ι., *Μύθος και Λόγος στον Σοφοκλή*. Αθήνα. Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 1996.

Γκαστή Ε., *Κοινές Ανθρωπολογικές Θέσεις στον Σοφοκλή και στους Σοφιστές*. Διδακτορική Διατριβή, Ιωάννινα, 1990.

Γουδηράς Δ. Β., «Νόηση και μάθηση κατά τον Αριστοτέλη. Πόσο επίκαιρες είναι οι θέσεις του για την απόκτηση της γνώσης στην κοινωνία της μάθησης;» στο: *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη Εποχή*, σσ. 57-75.

Δεληβογιατζής Σ., «Το πολιτικό διακύβευμα στον Αριστοτέλη», στο: *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη εποχή. Πρακτικά του 6^{ου} Πανελλήνιου Συνεδρίου (Ιερισσός, 19-21 Οκτωβρίου 2001)*. Επιμ. Ι. Γ. Καλογεράκος, Προλ. Β. Ν. Πάππας, Χαλκιδική, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, 2004, σσ. 77-87.

Δελλής Ι. Γ., «Σπουδαῖος και εὐδαίμων πολίτης σε σπουδαία και εὐδαίμονα πόλη», στο: *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη εποχή. Πρακτικά του έκτου Πανελλήνιου Συνεδρίου (Ιερισσός 19-21 Οκτωβρίου 2001)*, σσ. 89-112 (97-99).

Δεσποτόπουλος Κ. Ι., «Αριστοτέλους βίος και λόγος», στο: Ι. Γ. Καλογεράκος, *Ο Αριστοτέλης και η Σύγχρονη Εποχή. Πρακτικά του Έκτου Πανελληνίου Συνεδρίου (Ιερισσός, 19-21 Οκτωβρίου 2001)*. Χαλκιδική, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, 2004.

Δεσποτόπουλος Κ. Ι., «Η Αριστοτέλεια έννοια της προαιρέσεως», *Η Αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*. Πρακτικά Α' Διεθνούς Συνεδρίου. Αθήνα. 1996, σελ. 72-80.

Δεσποτόπουλος Κ. Ι., *Μελετήματα Φιλοσοφίας*. Αθήνα, εκδόσεις Παπαζήση, 1980.

Δεσποτόπουλος Κ., «Περί της ηθικής», *Φιλοσοφία* (34), 2004, σσ. 9-30.

Δουβαλετέλλης Θ. Θ., *Σοφοκλέους Αντιγόνη*. Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ιωάννου Δ. Κολλάρου & Σίας, 1933.

Δραγώνα – Μονάχου Μ., «Η προβληματική του Ἀριστοτέλους για τὸ ἐκούσιο καὶ τὸ ἀκούσιο καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἐλεύθερης ἐπιλογῆς στὴν ἀναλυτικὴ φιλοσοφία τῆς πράξης», στὸ: *Πρακτικά Παγκόσμιου Συνεδρίου «Ἀριστοτέλης»*. Τόμος ΙΙΙ. 1982, σσ. 286-298.

Δραγώνα-Μονάχου Μ., «Η Προαίρεσις στον Ἀριστοτέλη και στον Επίκτητο», *Φιλοσοφία* (8-9), 1978-1979, σσ. 265-310.

Ελληνική Φιλοσοφία και Επιστήμη: ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἕως τὸν 20^ο αἰῶνα. Επιμ., Στ. Βιρβιδάκης, Κ. Ιεροδιακόνου, Γ. Χριστίδης, Α. Μελίστα. Τόμος Α΄. Πάτρα, ἐκδόσεις Ελληνικό Ἀνοικτό Πανεπιστήμιο, 2000.

Καμαρινού Κ. Ι., *Η Τραγωδία στὴν Ἀθηναϊκὴ Δημοκρατία με τὸ βλέμμα τῆς J. de Romilly*. Ἀθήνα, 2014.

Καραμανώλης Γ., «Η σχέση ηθικῆς ἀρετῆς καὶ φρόνησης στὴν ἀριστοτελικὴ ἠθική», *Υπόμνημα στὴ Φιλοσοφία* (8), 2009, σσ. 51-78.

Καραπαναγιώτης Α. Ξ., *Σοφοκλέους Τραγωδαὶ Ἀντιγόνη*. Ἀθήνα, ἐκδόσεις Παπαδήμα, 1975.

Καστοριάδης Κ., *Αισχύλεια Ἀνθρωπογονία καὶ Σοφόκλεια Ἀυτοδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου στὴν Ἀνθρωπολογία, Πολιτικὴ, Φιλοσοφία*. Πέντε διαλέξεις στὴ βόρειο Ελλάδα. Ἀθήνα, ἐκδόσεις Ὑψίλον/βιβλία, 2001.

Κόντος Π., «Η φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη: Ἠθική καὶ Πολιτικὴ Φιλοσοφία», στὸ: *Ελληνική Φιλοσοφία καὶ Επιστήμη: ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἕως τὸν 20^ο αἰῶνα*. Επιμ., Στ. Βιρβιδάκης, Κ. Ιεροδιακόνου, Γ. Χριστίδης, Α. Μελίστα. Τόμος Α΄. Πάτρα, ἐκδόσεις Ελληνικό Ἀνοικτό Πανεπιστήμιο, 2000, σ. 206-211.

Κόντου Π., *Η ἀριστοτελικὴ ἠθική ὡς οντολογία. Φρόνησις, τέχνη, σοφία*. Ἀθήνα, ἐκδόσεις Κριτική, 2000.

Κουντζά Μ. - Καψαμπέλης Β., «Ἀντιγόνη ἢ ἀπόφαση θανάτου», *Φιλολόγος* (136), 2009, σσ. 897-905.

Κούτρας Δ. Ν., *Πολιτικὴ Φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ οἱ ἐπιδράσεις τῆς*. Β' Διεθνὲς Συνέδριο Ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας. Ἀθήνα, Ἐταιρεία Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν «τὸ Λύκειον», 1999.

Κούτρας Δ., *Η Πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλους*. Τόμος Α΄. Ἠθική. Ἀθήνα, 2004.

Κύρκος Β., «Τό κράτος τῶν θεῶν καί ἡ εὐθύνη τοῦ ἀνθρώπου στήν ἀρχαία ἑλληνική τραγωδία», στόν *Τιμητικό Τόμο τοῦ Κώστα Ε. Μπέη ὡς αἶνος τῆς Ἀττικῆς διαλεκτικῆς γιά τὰ εβδομηκοστά γενέθλια*. Τόμος τέταρτος. Αθήνα, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα καί εκδόσεις Εὐνομία, 2003, σσ. 3029-3053.

Μάνος Α. Χ., «*Ἡ ἐννοία τῆς φρονήσεως στήν Ἀριστοτελική ἠθικοπολιτική διανόηση*», στό: Δ. Ν. Κούτρας, *Πολιτική Φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη καί οἱ ἐπιδράσεις τῆς Β' Διεθνῆς Συνέδριου Ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας*. Αθήνα, Εταιρεία Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν «το Λύκειον», 1999.

Μιχαηλίδης Κ., «*Ὁ Μύθος τοῦ Πρωταγόρα καί ἡ ἀνθρωπολογική του σημασία*», στό: *Πρακτικά τοῦ Πρώτου διεθνούς συμποσίου Φιλοσοφίας γιά τήν ἀρχαία Σοφιστική*. Σεπτέμβριος 1982. Αθήνα, εκδόσεις Καρδαμίτσα, 1984, σσ. 88-94.

Μπαγιονάς Α., *Μαθήματα Ἠθικῆς Φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη*. Μέρος Α'. Ἰωάννινα, χ. χ.

Ξανθάκη-Καραμάνου Γ., «*Δημοκρατικοί Θεσμοί καί Τραγωδία*», *Πλάτων* (54), 2004-2005, σσ. 9-22.

Ξευγένη Ε., *Ὁ θεϊκός νόμος καί οἱ ἐκφάνσεις του στήν «Ἀντιγόνη» καί στόν «Οἰδίποδα Τύραννο» τοῦ Σοφοκλή. Ὁ ρόλος τῆς ἄτης, τῆς συγκυρίας καί τῆς μοίρας*. Πάτρα, Μεταπτυχιακή Διατριβή, 2014.

Ὁ Ἀριστοτέλης καί ἡ Σύγχρονη ἐποχή. Πρακτικά τοῦ 6^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου (Ιερισσός, 19-21 Οκτωβρίου 2001). Επιμ. Ι. Γ. Καλογεράκος, Προλ. Β. Ν. Πάππας, Χαλκιδική, Ἱστορική καί Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικῆς, 2004.

Πανταζάκος Π. Ν., «*Τό τραγικό στόν Ἑγέλο καί στόν Σοφοκλή*», *Ἑλληνική Φιλοσοφική Ἐπιθεώρηση* (45), 1998, σσ. 280-285.

Παπαδῆς Δ. Ι., «*Ἡ ἔννοια τοῦ θεοῦ στόν Ἀριστοτέλη ὡς «νοήσεως νόησις»*», *Ἑλληνική Φιλοσοφική Ἐπιθεώρηση* (8), 1991, σσ. 130-142.

Παπαδοπούλου Θ., «*Ἀνθρωπολογία, Κοινωνιολογία καί Λογοτεχνική Παράδοση: Τό Γυναικεῖο Στοιχεῖο στήν Ἀρχαία Ἑλληνική Τραγωδία*», στό: *Ἀρχαία Ἑλληνική Τραγωδία. Θεωρία καί Πράξη*, σσ. 149-150.

Παπανικολάου Κ. Ν., «*Ἀπόψεις γιά τὸ ἰδεολογικὸ περιεχόμενον τῆς «Ἀντιγόνης» τοῦ Σοφοκλή*», *Φιλόλογος* (10), 1976, σσ. 138-147.

Πατσιώτη Ι., «Σχέση σώματος και ψυχής στην Αριστοτελική Ηθική», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* (58), 2003, σσ. 154 – 170.

Πελεγρίνης Θ. Ν., «Παρατηρήσεις στην αριστοτελική έννοια της ελεύθερης πράξεως», στο: *Πρακτικά Παγκόσμιου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*. Τόμος ΙΙΙ. 1982, σσ. 282-285.

Πεντζοπούλου-Βαλαλά Τ., «Ο Πολιτικός άνδρας στον Αριστοτέλη», *Φιλολογος* (68), 1992, σσ. 96-115.

Σακελλαρίου Μ. Β., *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία*. Κρήτη, ΠΕΚ, 2004.

Σαρηβαλάση-Τσαγγάρη Ο., «Η Γένεσις της Δημοκρατίας στην Αρχαία Ελλάδα», *Φιλοσοφία* (33), 2003, σσ. 83-104.

Σεμιτέλος Δ. Χ., *Σοφοκλέους Αντιγόνη*. Αθήνα, εκδόσεις Δ. Ν. Παπαδήμα, ²1973.

Σκαλτσάς Θ., «Η φύση του Φρόνιμου», στο: Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Αριστοτέλης, Κοινωνική Φιλοσοφία – Ηθική – Πολιτική Φιλοσοφία – Αισθητική – Ρητορική*. Αφιέρωμα στον J. P. Anton. Επιμ., Γ. Αραμπατζής. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, ⁵2003.

Σκαλτσάς Θ., *Ο Χρυσός αιώνας της Αρετής, Αριστοτελική Ηθική*. Αθήνα, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 1993.

Σταυροπούλου Θ. Γ., «Αριστοτέλης, ό θεμελιωτής της επιστημονικής μεθόδου καί των αξιών του επιστημονικού ανθρωπισμού», στο: *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*, σσ. 331-351.

Σχοινάς Φώτιος, «Τραγωδία και Δημοκρατία», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* (28), 2011, σσ. 25-46.

Τουλouμάκος Ι., *Η θεωρητική θεμελίωση της δημοκρατίας στην κλασσική Ελλάδα*. Αθήνα, εκδόσεις Παπαζήση, 1979, σσ. 8-38.

Τσαγκάλης Χ., «Μεταμορφώσεις του μύθου. Ο τρωικός κύκλος στους Τρεις Μεγάλους Τραγικούς», στο: *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Θεωρία και Πράξη*. Εισ., C. Pelling, Επιμ., Α. Μαρκαντωνάτος –Χρ. Τσαγγάλης. Αθήνα, Gutenberg, 2008, σσ. 33-115.

Φραγκούλης Α., «Το πρώτο στάσιμο της “Αντιγόνης” του Σοφοκλή (332-75)», *Φιλολογος* (36), 1984, σσ. 109- 120.

Φραγκούλης Α., *Η Αντιγόνη του Σοφοκλή. Άρθρα και Μελέτες*. Αθήνα, εκδόσεις Πατάκη, 2002.

Χουρμουζιάδης Ν. Χ., «Αρχαίο Ελληνικό Θέατρο και Πολιτική», *Σκηνή* (1), 2010, σσ. 121-144.

Ackrill J. L., «Aristotle on Eudaimonia», *Proceedings of the British Academy* (60), 1974, σσ. 339-359.

Ackrill J. L., «Aristotle's Definitions of PSUCHE», *Proceedings of the Aristotelian Society* (73), 1972- 1973, σσ. 119-133.

Ackrill J. L., *Aristotle's Ethics*. New York, Humanities Press, 1973.

Adams S. M., *Sophocles the Playwright*. Toronto, University of Toronto Press, 1967.

Adkins A. W. H., - P. White, *The Greek Polis*. Volume 1. Chicago and London, The University of Chicago Readings in Western Civilization, 1986.

Adkins A. W. H., *Ηθικές αξίες και Πολιτική συμπεριφορά στην αρχαία Ελλάδα*. Μπφρ., Ι. Ν. Περυσινάκης. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, 2010.

Allan D. J., *The Philosophy of Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1952.

Allan W., «The Body in Mind. Medical Imagery in Sophocles», *Hermes* (21), 2014, σσ. 259-278.

Anderson M. J., «Myth», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σσ. 121-135.

Anton P. John, «Η Κλασσική και Ελληνιστική αντίληψη περί της αρετής», στο: Κ. Βουδούρης, *Η Ηθική Φιλοσοφία των Ελλήνων*. Αθήνα, Κ. Βουδούρης, 1996.

Arendt H., *The Human Condition*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1958.

Austin J. L., «Agathon and Eudaimonia in the Ethics of Aristotle», στο: J.M.E. Moravcsik, *Aristotle. A Collection of Critical Essays*. New York, 1967, σσ. 261-296.

Azoulay Vincent, Περικλής. *Η Αθηναϊκή Δημοκρατία υπό τη δοκιμασία του μεγάλου ανδρός*. Μτφρ., Δημήτρης Δημακόπουλος, Αθήνα, εκδόσεις Πόλις, 2015.

Balot R., «Pericles' Anatomy of Democratic Courage», *American Journal of Philology* (122), No.4, 2001, σσ. 505-525.

Barker E., *Ο πολιτικός στοχασμός στην αρχαία Ελλάδα. Ο Πλάτων και οι καταβολές του*. Μτφρ., Κωνσταντίνος Κολιόπουλος. Επιμ. μτφρ., Ζωή Κωτούλα, Ηλίας Παπαγιαννόπουλος. Αθήνα, εκδόσεις Ποιότητα – Taylor & Francis Group, 2007.

Barnes J., *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Bates W. N., *Sophocles, Poet and Dramatist*. Philadelphia, 1940.

Bayfield M. A., *The Antigone of Sophocles*. New York, 1968.

Beer J., *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*. (Contributions in Drama and Theatre Studies 105.) Westport, CT and London: Praeger, 2004.

Bona G., «Υψίπολις e ἄπολις nel primo stasimo dell' Antigone», *Rivista di Filologia ed' Istruzione Classica* (99), 1971, σσ.129-149.

Bowra C. M., *Οι τραγωδίες του Σοφοκλή, Αντιγόνη, Οιδίππου Τύραννος*. Μτφρ., Αικ. Τσοτάκου – Καρβέλη. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Κώδικας, 1993.

Broadie S., *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press, 1991, σσ. 103-110.

Burger R., *Aristotle's Dialogue with Socrates on the Nicomachean Ethics*. Chicago, The University of Chicago Press, 2008, σσ. 123-130.

Burian P., «Πώς ένας μύθος γίνεται μύθος τραγωδίας: η διαμόρφωση της τραγικής πλοκής», στο: P. E. Esterling, *Οδηγός για την Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Από το Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ*. Μτφρ., Λίνα Ρόζη και Κώστας Βαλάκας. Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012, σσ. 267-314.

Burnet J., *The Ethics of Aristotle*. New York, Arno Press, 1973.

Burton R. W. B., *The Chorus in Sophocles' Tragedies*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

Cairns D. L., *λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν Ἐρυνίς. Atê in Sophocles Antigone*. University of Edinburg, σὺν: www.academia.edu.

Cairns D., «Values», σὺν: J. Gregory, *A Companion to Greek Tragedy*, σσ. 305-320.

Carey C., «Drama and Democracy», *Πλάτων* (56), 2008-2009, σσ. 69-76.

Castoriadis C., *Figures of the Thinkable*. Μτφρ., Helen Arnold. Stanford, Stanford University Press, 2007.

Coleman R., «The Role of the Chorus in Sophocles' Antigone», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (18), 1972, σ. 4-27.

Coope U., «Why does Aristotle Think the Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom?», *Phronesis* (57), 2012, σσ. 142-163.

Cooper J. M., *Reason, Virtue, Moral Value in his Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, Princeton University Press, 1998.

Crane G., «Creon and the "Ode to Man" in Sophocles' Antigone», *Harvard Studies in Classical Philology* (92), 1989, σσ. 103-116.

Croally N., «Tragedy's Teaching», σὺν: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σσ. 55-70.

Dawe R. D., Piggle J. καὶ Easterling P. E., *Dionysiaca, Nine Studies in Greek Poetry*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch Deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz*, 3Bde (Bde. III: Wortindex von W. Kranz, Namen – und Stellenregister von H. Diels ergänzt von W. Kranz). (Dublin / Zürich Weidmar, I-II. 1972¹⁶, III 1971¹³ [=unveränderter Nachdruck der 6. Auflage (1951-1952) 1903- 1906¹]).

Dihle A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1982.

Dirlmeier F., *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Berlin, 1956.

Dodds E. R., *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο*. Μτφρ., Γιώργης Γιατρομανωλάκης. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, 1996.

Doyle R. E., *Ἄτη. Its Use and Meaning. A Study in the Greek Poetic Tradition from Homer to Euripides*. N. Y., Fordham University Press, 1984.

Düring I., *Ο Αριστοτέλης. Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*. Τόμος Α'-Β'. Μτφρ., Κοτζιά-Παντελή Παρασκευή. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2006.

Easterling P. E., «The Second Stasimon of Sophocles' *Antigone*», στο: R. D. Dawe, J. Piggie και P. E. Easterling, *Dionysiaca, Nine Studies in Greek Poetry*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, σσ. 141-158.

Easterling P. E., «Ένα θέαμα προς τιμήν του Διονύσου», στο: P. E. Easterling, *Οδηγός για την Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Από το Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ*. Μτφρ., Επιμ., Λίνα Ρόζη και Κώστας Βαλάκας. Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2012, σσ. 53-80.

Easterling P. E., *The Cambridge Companion To Greek Tragedy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Ehrenberg V., *Sophocles and Pericles*. Oxford, Oxford University Press, 1954.

Ellendt Fridericus, *Lexicon Sophocleum*. Berolini, Sumptibus Fratrum Borntraeger, 1872.

Else G. F., *The Madness of Antigone*. Heidelberg, 1976.

Everson Stephen, «Psychology», στο: J. Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, σσ. 168-194.

Fareng V., *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and Law*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Farrar C., *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*. N. Y., Cambridge University Press, 1988.

Finley J. H., *Θουκυδίδης*. Μτφρ., Τάσος Κουκούλιος. Αθήνα, εκδόσεις Δ. Ν. Παπαδήμα, 2008.

Foley H. P., «Antigone as Moral Agent», στο: M. S. Silk, *Tragedy and the Tragic, Greek Theatre and Beyond*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1996, σσ. 49-73.

Fragoulis A., *The Dramatic Role of the Sophoclean Chorus*. Liverpool, Ph.D., 1977.

Freeman K., *Greek City - States*. N. Y., W. W. Norton and Co, 1963.

Friedländer P., «Πολλά τὰ δεινά», *Hermes* (69), 1934, σσ. 56-63.

Galimberti A., «Commentaire Critique sur le sixième Livre de l'Éthique à Nicomaque. De Nic. VI à la Philosophie Moderne», στο: *Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου «Αριστοτέλης»*. Θεσσαλονίκη 7-14 Αυγούστου 1978. Τόμος Ι. Αθήνα, Έκδοσις Υπουργείου Πολιτισμού και Επιστημών, 1981, σσ. 273-276.

Gardiner C. P., *The Sophoclean Chorus. A Study of Character and Function*. Iowa, University of Iowa Press, 1987.

Gauthier R. A. – Jolif J. Y., *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*. Louvain, Publications Universitaires Paris, 1970.

Goff B., *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Austin, University of Texas Press, 1995.

Goheen R. F., *The Imagery of Sophocles Antigone*. N. Jersey, Princeton University Press, 1951.

Greene W. C., *Moirai, Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 1944.

Greewood L. H. G., *Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*. New York, 1073.

Gregory J., *A Companion To Greek Tragedy*. Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

Griffith M., *Sophocles Antigone*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Guthrie W. K. C., , *Οι έλληνες φιλόσοφοι από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*. Μτφρ., Α. Σακελλαρίου. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 1993.

Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*. Volume: VI: An Encounter. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Hall E., «The Sociology of Athenian Tragedy» στο: P. E. Easterling, *The Cambridge Companion To Greek Tragedy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, σσ. 93-126.

Hall Edith, «Η κοινωνιολογία της αθηναϊκής τραγωδίας», στο: P. E. Easterling, *Οδηγός για την Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Από το Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ*, σσ. 137-188.

Heineman R., «Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics», *Phronesis* (33), 1988, σσ. 31-53.

Heineman R., «Eudaimonia as an Activity in Nicomachean Ethics I. 8-12», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (33), 2007, σσ. 221-253.

Heineman R., «Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle», *Phronesis* (38), 1993, σσ. 31-56.

Heineman R., «The Improvability of Eudaimonia in the Nicomachean Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (23), 2002, σσ. 99-145.

Hester D. A., «Sophocles the Unphilosophical. A Study in Antigone», *Mnemosyne* (24), 1971, σσ. 11-59.

Irwin T., *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1999.

Jebb R., *Sophocles. The Plays and Fragments*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert-Publisher, 1962, σσ. x.

Jones H. S. & Powell J. E., εκδ. 1942. *Thucydidis Historiae*. I–II. 2η έκδ. Οξφόρδης, Clarendon Press. Ανατ. 1967–70.

Kamerbeek J. C., *The Plays of Sophocles, The Antigone*. Leiden, Brill, 1978.

Karamanolis G., «The Place of Ethics in Aristotle's Philosophy», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (40), 2011, σσ. 133-156.

Kelly H. A., *Ideas and Forms of Tragedy from Aristotle to the Middle Ages*. Cambridge, 1993.

Kirkwood G. M., «The Dramatic Role of the Chorus in Sophocles», *Phoenix* (8), 1954, σσ. 1-22.

Kirkwood G. M., *A study of Sophoclean drama*. Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958.

Kitto H. D. F., *Η Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Μτφρ., Λ. Ζενάκος. Αθήνα, εκδόσεις Παπαδήμα, 1981.

Kitzinger M. R., *The Choruses of Sophocles' Antigone and Philoctetes. A Dance of Words. Mnemosyne Supplementum 292*. Leiden and Boston, Brill Press, 2008.

Knapp C., «A Point in the Interpretation of the Antigone of Sophocles», *American Journal of Philology* (37), 1916, σσ. 300-315.

Knox B., *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1979.

Kraut R., «Two Conceptions of Happiness: A Reconsideration», *Synthese* (72), 1987, σσ. 187-216.

Kroh P., *Λεξικό Αρχαίων Συγγραφέων Ελλήνων και Λατίνων*. Μτφρ., Δ. Λυπουρλής – Λ. Τρομάρας. Θεσσαλονίκη, University Studio Press – Εκδόσεις Επιστημονικών Βιβλίων και Περιοδικών, 1996.

Kullmann W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*. Μτφρ., Α. Ρεγκάκος. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1996.

Lardinois A., «Antigone», στο: K. Ormand, *A Companion to Sophocles*, σσ. 55-68.

Lauriola R., «Wisdom and Foolishness. A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone», *Hermes* (135), 2007, σ. 389-405.

Lesky A., *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων. Τόμος Α'. Από τη γένεση του είδους ως τον Σοφοκλή*. Μτφρ., Ν. Χ. Χουρμουσιάδης. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2003.

Lesky A., *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*. Μτφρ., Α. Τσοπανάκου. Θεσσαλονίκη, Ελληνικόν Ίδρυμα Εξυπηρετήσεως Πανεπιστημίων, 1972.

Levy C. S., «Antigone's Motives. A Suggested Interpretation», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (94), 1963, σσ. 137-144.

Ley G., *The Theatricality of Greek Tragedy. Playing Space and Chorus*. Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

Lord Carnes, *Education and Culture in the Political Thought on Aristotle*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982.

- MacDowell D. M., «Hybris in Athens», *Greece and Rome* (23), 1976, σσ. 14-31.
- MacIntyre A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Bloomsbury Academy, Bristol Classical Press, 2011, σσ. 171-192.
- Mastronarde D., «The Gods», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σσ. 321-332.
- Meier Christian, *Η Πολιτική Τέχνη της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας*. Μτφρ., Φλώρα Μανακίδου, Επιμ., Μαρία Ιατρού. Αθήνα, Ινστιτούτο Βιβλίου – Μ. Καρδαμίτσα, 1997.
- Miller F. D. Jr., *Nature, Justice and Right in Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1955.
- Moss J., «Virtue Makes the Goal Right: Virtue and *Phronesis* in Aristotle's Ethics», *Phronesis* (56), 2011, σσ. 204- 261.
- Nagel T., «Aristotle on Eudaimonia», *Phronesis* (17), 1972, σσ. 252-259.
- Natali C., «Rhetorical and Scientific Aspects of the *Nicomachean Ethics*», *Phronesis* (52), 2007, σσ. 364-381.
- North H., *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca - New York, Cornell University Press, 1966.
- Nussbaum M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Ormand K., *A Companion to Sophocles*, Oxford, Wiley-Blackwell Publishing, 2012.
- Oudemans TH. C. W. - Lardinois A. P. M. H., *Tragic Ambiguity, Anthropology, Philosophy, and Sophocles' Antigone*. Leidey, E. J. Brill, 1987.
- Padel R., *Whom Gods Destroy*. Princeton, Princeton University Press, 1995.
- PakaLuk M., *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. New York, Cambridge University Press, 2005.
- Pohlenz M., «Nomos und Physis», *Hermes* (81), 1953, σσ. 418-438.

Rabinowitz N. S., *Greek Tragedy*. Oxford and Carlton, Blackwell Publishing, 2008.

Rees D. A., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Oxford, Clarendon Press, 1951.

Rhodes P. J., *The Greek City States, A Source Book*. N. Y., Cambridge University Press, 2007.

Romilly de J., *Ο Θουκυδίδης και ο Αθηναϊκός Ιμπεριαλισμός*. Μτφρ., Λυγία Στεφάνου. Επιμ., Κώστας Τσιταράκης. Αθήνα, εκδόσεις Δ. Ν. Παπαδήμα, 2009.

Romilly de J., *Πόσο επίκαιρη είναι η Αθηναϊκή Δημοκρατία*. Αθήνα, εκδ. Ερμής, 2009.

Romilly de J., *Το ανθρώπινο μεγαλείο στον αιώνα του Περικλή*. Μτφρ., Ανθή Ξενάκη. Αθήνα, εκδόσεις Ωκεανίδα, 2010.

Romilly de Jacqueline, *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία*. Μτφρ., Μίνα Καρδαμίτσα – Ψυχογιού. Αθήνα, Ινστιτούτο Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, 1997.

Ross W. D., *Αριστοτέλης*. Μτφρ., Μ. Μήτσου. Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 2010.

Rotry A. O., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press, 1980.

Russell D. S., «Happiness and Agency in the Stoic and Aristotle», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (24), 2008, σσ. 83-112.

Schlesinger E., «Δεινότης», *Philologus*, 1963, σσ. 63-64.

Scodel R., «Sophoclean Tragedy», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*. Oxford, Blackwell Publishing, 2007, σσ. 233-250.

Scullion S., «Tragedy and Religion: The Problem of Origin», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σσ. 23-37.

Segal C. P., «Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the "Antigone"», *Arion* (Vol. 3, No. 2), 1964, σσ. 46-66.

Segal C. P., *Tragedy and Civilization, An Interpretation of Sophocles*. Norman, University of Oklahoma Press, 1999, σ. 152.

Sewell-Rutter N. J., *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

Sewell-Rutter N. J., *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, σσ. 136-171.

Solomou-Papanikolaou V., *Polis and Aristotle. The World of the Greek Polis and its Impact Upon Some Fundamental Aspects of Aristotle's Practical Philosophy*. University of Ioannina, Δωδώνη, 1989.

Sommerstein A. H., «Atê in Aeschylus», στο: Douglas Cairns (ed.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*. Swansea, Classical Press of Wales, 2013, σσ. 1-15.

Sourvidou-Inwood C., «Tragedy and Anthropology», στο: J. Gregory, *A Companion To Greek Tragedy*, σ. 293-304.

Sourvidou-Inwood C., «Αθηναϊκή Θρησκεία και Αρχαία Ελληνική Τραγωδία», στο: *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Θεωρία και Πράξη*, σ. 118.

Sourvinou-Inwood C., «Assumption and the Creation of Meaning Reading Sophocles' Antigone», *Journal of Hellenic Studies* (109), 1989, σσ. 130-140.

Staley G. A., «Ode to Man», *Classical World, A Quarterly Journal on Antiquity* (78.6), 1985, σσ. 561-570.

Steiner G., *Antigones*. Oxford, Clarendon Press, 1984.

Sullivan Sh. D., *Sophocle's use of Psychological Terminology. Old and New*. Canada, Carleton University Press, 1999.

Taylor C. C. W., *Pleasure: Aristotle's response to Plato' in Plato and Aristotle's Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2003.

Vernant J. P. – Naquet P. V., *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα. Τόμος Β'.* Μπρ., Στέλλα Γεωργούδη. Αθήνα, Ι. Ζαχαρόπουλος, 1988.

Vernant J. P. – Naquet P. V., *Ο θρυμματισμένος καθρέφτης*. Αθήνα, εκδόσεις Ολκός, 2007.

Vidal-Naquet P., *Le chasseur noir. Formes de pensée dans le monde grec*. Paris, F. Maspero, 1981.

Waldock A. J. A., *Sophocles the Dramatist*. Cambridge, 1966.

Webster T. B. L., *Εισαγωγή στον Σοφοκλή*. Μτφρ., Επιμ., Ι. Α. Μπάριμπας. Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Ζήτηρος, 1994.

Weiner A., «The Function of the Tragic Greek Chorus». *Theatre Journal*, (Vol. 32, No. 2), 1980, σσ. 205-212.

Whitlock Blundell M., *Helping Friends and Harming Enemies: A study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Whitman C. H., *Sophocles, A Study of Heroic Humanism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

Wilamowitz-Moellendorff v. U., *Η Αττική τραγωδία. Γένεση και διαμόρφωση ενός είδους*. Μτφρ., Ηλίας Τσιριγκάκης. Επιμ., Δανιήλ Ι. Ιακώβ. Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 2003.

Winnington-Ingram R. P., *Σοφοκλής, Ερμηνευτική Προσέγγιση*. Μτφρ., Νικόλαος Κ. Πετρόπουλος, Χρίστος Π. Φαράκλας. Αθήνα, Ινστιτούτο του βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, 1999.

Zebb J. M., *Αριστοτέλης. Η προσωπικότητα και η φιλοσοφία του μέσα από το έργο του*. Μτφρ., Αγγέλα Βερυκοκάκη-Άρτεμη. Επιμ., προλ., Βασ. Α. Κύρκος. Αθήνα, εκδόσεις Α. Λιβάνης και Σία Ε.Ε. «Νέα Σύνορα», 1979.