

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ
ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

*Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ «ΕΞΕΩΣ»
ΣΤΗΝ ΒΙΟΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ*

ΥΠΟ ΤΗΝ ΕΠΟΠΤΕΙΑ ΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑΣ
ΜΑΡΙΑ ΛΙΑΤΣΗ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΣ ΦΟΙΤΗΤΗΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΑΘ. ΔΕΛΛΗΣ

ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2016-2017
ΣΤ' ΕΞΑΜΗΝΟ
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΚΥΚΛΟΥ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ
2017

ΣΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ
RICHARD SEAFORD

*“πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης· νήπιος γὰρ ἐστὶ·
τελείων δέ ἐστιν ἢ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχόντων
πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ”.*

ΠΑΥΛΕΙΑ ἘΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΟΣ ἙΒΡΑΙΟΥΣ, 5.13-14

ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ

*“Ἄν υπήρχαν ἄγγελοι θα μπορούσαν ἴσως να ορίσουν το καλό,
αλλά εμεῖς δεν θα καταλαβαίναμε τον ορισμό”.*

IRIS MURDOCH

The Sovereignty of Good

London: Routledge 1970 (σελ.99)

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ “ΕΞΕΩΣ” ΣΤΗΝ ΒΙΟΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΤΟΥ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΑΘ. ΔΕΛΛΗ

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟ ΘΕΜΑΤΙΚΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ “ΕΞΕΩΣ”
ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ ΒΙΟΥ

Γνωρίζουμε ότι ο Αριστοτέλης επινόησε το επίθετο *ἠθικός* και το εφάρμοσε, για να περιγράψει τα γραπτά που τώρα ονομάζουμε ηθικά.¹ Ο όρος *ἠθικός* προέρχεται από το *ἦθος*, που συνήθως αποδίδεται ως “χαρακτήρας”, έτσι που τα *ἠθικά* θα είναι “ζητήματα που συνδέονται με τον χαρακτήρα”. Δεν είναι περίεργο που βρίσκουμε τον Αριστοτέλη να επινοεί όρους για τα πράγματα· η προσέγγισή του στα φιλοσοφικά ερωτήματα συχνά αποκάλυψαν “μη-ονοματισμένες” (“ανώνυμες”) περιοχές, που ο ίδιος είτε θα τις ονομάτιζε είτε απλά θα τις υποδήλωνε ως τέτοιες.² Ό,τι εντυπωσιάζει είναι ότι το νέο πεδίο των ηθικών αποκτά το όνομά του από το *ἦθος* (“χαρακτήρας”).³ Αυτό υποβάλλει το ερώτημα τί βρήκε ο Αριστοτέλης στον ανθρώπινο χαρακτήρα τόσο ενάρμοστο ώστε να δώσει στο νέο πεδίο την ονομασία του.

¹ Βλ. L.S.J. s.v. *ἠθικός*. Η σημασία του νέου πεδίου τονίζεται από τους R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain/ Paris 1950 (δεύτερη έκδοση 1970), II 1-2. Η χρήση του όρου *τὰ ἠθικά* από τον Αριστοτέλη εξετάζεται λεπτομερώς από τον Franz Dirlmeier, *Zur Chronologie der Grossen Ethik des Aristoteles*, S. Ber. Heidelb. Akad. d. Wissenschaft, Heidelberg 1970, σσ.7-20.

² *Ηθ.Νικ.* 2.7.1107b2: *πολλὰ δ' ἐστὶν ἀνόνομα*. Βλ. επίσης 1107b29-31· 1108b4-6· 3.7.1115b25-26· 4.4.1125b17-18.26-29· 4.6.1127a11-12. 13-14. Ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται περισσότερο για τις ανώνυμες κατηγορίες στα *Ηθ.Νικ.*, λιγότερο στα *Ηθ.Ευδ.*, καθόλου στα *Ηθ.Μεγ.*, σύμφωνα με τον Fr. Dirlmeier, ed., *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, Berlin 1956, 315 (με παραπομπές).

³ Η ηθική, όπως την αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης, είναι μια πρακτική διερεύνηση ή *μέθοδος* (*Ηθ.Νικ.* 1094b10-11) που αποσκοπεί όχι απλά σε μια θεωρητική γνώση, αλλά στην αλλαγή του προσώπου: “Ο σκοπός της εξέτασής μας δεν είναι απλά να μάθουμε τί είναι αρετή, αλλά να γίνουμε αγαθοί, εφόσον διαφορετικά η έρευνα δεν θα είχε για εμάς κανένα όφελος” (1103b27-9). Βλ. 1095a5-6, 1099b29-32, 1179a32-b31. Και επειδή η ηθική είναι μια πρακτική διερεύνηση, η πρώτη της αρχή είναι ένας σκοπός: “Στην πράξη ο σκοπός για τον οποίον ενεργούμε είναι η πρώτη αρχή (*τὸ οὐ̄ ἔνεκα ἀρχή*), καθώς οι υποθέσεις είναι οι πρώτες αρχές στα μαθηματικά” (1151a16-17). Και μία από τις πρώτες αρχές ή ένας από τους υπό εξέταση σκοπούς είναι η *εὐδαιμονία*: “η *εὐδαιμονία* είναι μια πρώτη αρχή. Διότι πρώτη αρχή είναι σε ό,τι όλοι μας αποσκοπούμε σε όλες τις άλλες ενέργειές μας” (1102a2-3· βλ. 1176a30-1). Αυτό δεν σημαίνει ότι όλες οι συνειδητές πράξεις έχουν την *εὐδαιμονίαν* ως σκοπό τους. Βλ. C.D.C. Reeve, *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press 1992, σ.22.

Στα ηθικά έργα του, η έμφαση είναι στο άριστο είδος βίου, που αναπόφευκτα είναι ο βίος που ένας με καλή καταγωγή, ευκατάστατος, με καλή ανατροφή και ευφυΐα θα μπορούσε να ελπίζει να διαγάγει· το είδος του προσώπου που θα παρακολουθούσε τα μαθήματά του, πράγματι. Αν και αντιλαμβάνονται καλά ότι ο άνθρωπος είναι ον *πολιτικόν*, τα *Ηθικά*, παρόλα αυτά, εστιάζουν πάνω στο άτομο, και στον άριστο βίο για ένα τέτοιο ανθρώπινο ον.⁴ Ως εκ τούτου, στα *Ηθ.Νικ.*, η αρετή (υπεροχή) *ὑπὲρ ἡμᾶς*, “πέραν ημών”, είναι η ηρωϊκή ή θεϊκή αρετή.⁵ Ο φιλόσοφος απορρίπτει κάθε είδους μυθική, δεισιδαιμονική ή θρησκευτική πηγή της ηθικής.⁶ Εξετάζοντας τα ειδικά αντικείμενα του φόβου, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ορισμένοι βαθμοί θερμότητας και ψύχους είναι “πέραν ημών και των καταστάσεων του ανθρώπινου σώματος”, και στα *Φυσικ.* και *Π.οιρ.* το “εν σχέσει προς εμάς” κανονικά σημαίνει “εν σχέσει προς την ανθρώπινη οπτική”,⁷ ενώ υπάρχουν πολλά παραδείγματα του “εν σχέσει προς εμάς” με την σημασία “εν σχέσει προς τα ανθρώπινα όντα”. Όπως συχνά έχει επισημανθεί από την έρευνα, η Ηθική του Αριστοτέλη μπορεί να αναγνωστεί και ως Ανθρωπολογία.⁸

Ας εκκινήσουμε, πρώτα, με τα γενικά περιγράμματα της ηθικής του θεωρίας. Χωρίζει την ψυχή σε δύο μέρη, αυτό που “έχει λόγον” και εκείνο που δεν έχει.⁹ Το έλλογο μέρος της

⁴ Η ηθική είναι μια πρακτική διερεύνηση. Ως εκ τούτου, ένα μεγάλο μέρος της έχει να κάνει με ποιά πράγματα είναι ευγενή, δίκαια, ή αγαθά, με ποιές πράξεις είναι υποχρεωτικές ή σκόπιμες. Βλ. Reeve, *op.cit.* (1992), σ.24.

⁵ *Ηθ.Νικ.* 1145a19. Ας σημειώσουμε, επιπλέον, το χωρίο στα *Ηθ.Νικ.* 1113b5-19, όπου η αξίωση ότι η αρετή και η κακία είναι *ἐφ’ ἡμῖν* (“εξαρτάται από εμάς”) συνδέεται με την αξίωση ότι *ὁ ἄνθρωπος* είναι η αφετηρία και ο γεννήτορας των πράξεων.

⁶ Βασίλειος Μπετσάκος, “Αριστοτελική Ηθική”, *ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ* 166, Δεκέμβριος 2016, 545-558, στο 552.

⁷ *Ηθ.Ευδ.* 1229b18-21· *Φυσικ.* 205b34, 208b14, 212a22· *Π.οιρ.* 285a2. Ας σημειώσουμε, επιπλέον, την γνωστή διάκριση (π.χ. στα *Φυσικ.* 184a16, *Αν.πρ.* 68b35, *Αν.υστ.* 71b33-4) ανάμεσα σε ό,τι είναι πιο γνώσιμο για εμάς/ εν σχέσει προς εμάς (*γνωριμώτερον ἡμῖν/ πρὸς ἡμᾶς*) και ό,τι είναι πιο γνώσιμο εκ φύσεως· το πρώτο, που συχνά εξισώνεται με ό,τι είναι πιο γνώσιμο σε συμφωνία με την αντίληψη, βρίσκεται σαφώς σε συνάφεια με τα ανθρώπινα όντα.

⁸ Πβ. Maria Liatsi, “Genetik und Ethik bei Aristoteles. Zur physischen Prädisposition der ethischen Tugend”, *ZPhF* 60, 2006, 394: “Daß die Ethik des Aristoteles auch als eine Anthropologie gelesen werden kann, ist von jeher so gesehen worden”. René-A. Gauthier, *La Morale d’Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France 1958, σ.17: “Les traités de morale d’Aristote contiennent une anthropologie”. Μπετσάκος, *art.cit.* (2016), 545: “Το βέβαιο, πάντως, είναι ότι στις μεγάλες συνθέσεις της ηθικής διδασκαλίας του Αριστοτέλη-χωρίς ιδιαίτερες αποκλίσεις ή και αντιφάσεις-προτείνεται μία ηθική ανθρωπολογική, απαλλαγμένη από κάθε υπερβατικό στοιχείο τόσο στην πηγή και θεμελίωσή της όσο και στην δόμηση και προοπτική της”.

⁹ Η σύλληψη *απαντά* στο σύνολο των έργων του Αριστοτέλη. Βλ., για παράδειγμα, *Προτρ. απ.* 6, σ.35, 11. 6-8 (Rose)· *Ηθ.Μεγ.* 1.1.1182a17-24· *Ηθ.Νικ.* 1.7.1097b33-1098a5· 1.13.1102a27κε· 6.1.1139a3-6· *Πολ.* 1.5.1254b8-9· 7.14.1333a16-18· 7.15.1334b18-19. Διαφωνία έχει ανακύψει ως προς την σημασία και την συνοχή του διαχωρισμού του Αριστοτέλη. Βλ. W.W. Fortenbaugh, “On the Antecedents of Aristotle’s Bipartite Psychology”, *G.R.B.St.* 11, 1970, 241-250, για μια επιτομή του προβλήματος. Αν και ο Αριστοτέλης μπορεί να εργάζεται με

ψυχής είναι σε θέση να θεωρεί τις *ἀρχάς* των πραγμάτων, να αποκτά δυνατότητα εκτίμησης των καταστάσεων, την πρακτική και θεωρητική σοφία, να κάνει χρήση της επαγωγής και του συμπεράσματος. Οι *ἀρεταί* του είναι οι επονομαζόμενες διανοητικές αρετές, που ο Αριστοτέλης τις πραγματεύεται στο VI βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Το άλογο μέρος της ψυχής είναι η έδρα των *παθών*, του θυμού, του φόβου, του μίσους, ή με πιο γενικούς όρους, της επιθυμίας (*ὄρεξις*).¹⁰ Αυτό το μέρος της ψυχής θα περιλαμβάνει όχι μόνον τα *πάθη*, αλλά, επιπλέον, σωματικές ορμές, όπως πείνα, δίψα και σεξουαλική επιθυμία.¹¹ Ο Αριστοτέλης αφιερώνει τα Βιβλία II έως και V από τα *Ηθικά Νικομάχεια* στις ηθικές αρετές και τα συναφή θέματα.¹² Εν γένει, αυτό το διμερές σχήμα του έλλογου και του άλογου μορφοποιεί την βάση των ηθικών συγγραμμάτων του Αριστοτέλη. Υπάρχουν, ωστόσο, πολλά ίχνη του Πλατωνικού τριμερούς σχήματος, σύμφωνα με το οποίο η ψυχή χωρίζεται σε ένα λογικό, ένα θυμικό, και ένα επιθυμητικό μέρος. Αν και μπορεί να φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης έχει απλά συγχωνεύσει το Πλατωνικό θυμικό και επιθυμητικό μέσα στην άλογη ψυχή, ο W.W. Fortenbaugh¹³ έχει υποστηρίξει με πειστικότητα ότι δεν είναι αυτή η περίπτωση, ότι η διμερής ψυχή του Αριστοτέλη είναι μια ειδική διαίρεση δικής του έμπνευσης.¹⁴

Στο Δεύτερο Κεφάλαιο των *Ηθικών Ευδημείων*, ο Αριστοτέλης δίνει ό,τι αποτελεί στην πράξη έναν τυπικό ορισμό του *ἤθους*, αλλά, επειδή το κείμενο είναι παρεφθαρμένο, πρέπει να το εξετάσουμε προσεκτικά. Το επόμενο χωρίο είναι το κείμενο των εκδόσεων Teubner από τον Susemihl, κριτική έκδοση των *Ηθ.Ευδ.*: *διὸ ἔστω <τὸ> ἤθος τοῦτο ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον <τοῦ ἀλόγου μὲν,> δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης*.¹⁵ Παρά

άλλους τύπους του θεωρητικού χωρισμού της ψυχής (όπως στο *De Anima*), το σύστημα της ηθικής του είναι σταθερά θεμελιωμένο στον διμερή διαχωρισμό.

¹⁰ Η *ὄρεξις* είναι πιο περιεκτική ως λέξη από την *ἐπιθυμίαν*: βλ. *Ηθ.Νικ.* 1.13.1120b30: *τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλωσ ὄρεκτικόν*. Βλ. επίσης *Ηθ.Ευδ.* 2.7.1223a26-27· Η *ἐπιθυμία* συχνά αναφέρεται στις σωματικές ορμές, όπως πείνα και δίψα· βλ. W.W. Fortenbaugh, “Aristotle’s Rhetoric on Emotions”, *Arch. Gesch. der Philos.* 52, 1970, 66-70.

¹¹ Βλ. Fortenbaugh, *art.cit.* (1970), 248-250.

¹² Πβ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σσ.395-396.

¹³ Fortenbaugh, *art.cit.* (1970). Βλ. επίσης D.A. Rees, “Theories of the Soul in the Early Academy”, στο I. Düring and G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, 191-200, που επιχειρηματολογεί για τον διμερή διαχωρισμό ως το θεμέλιο της Αριστοτελικής ηθικής.

¹⁴ Πβ. Charles Taylor, *Πηγές του Εαυτού. Η Γένεση της Νεωτερικής Ταυτότητας*, μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός, Αθήνα: Ίνδικτος 2007, σ.245: “Ο έλλογος άνθρωπος για τον Πλάτωνα κινείται στην κοσμική τάξη, ενώ για τον Αριστοτέλη αυτό που είναι ηθικά σημαντικό είναι μία αίσθηση (όχι θεωρητικά διασαφηνισμένη, αλλά συλλαμβανόμενη από την *φρόνηση*) της προσήκουσας τάξης μεταξύ των σκοπών που επιδιώκουμε”.

¹⁵ *Ηθ.Ευδ.* 2, 2, 1220b5-6. [Aristotelis Ethica Eudemia] *Eudemi Rhodi Ethica*, ed. Fr. Susemihl, Leipzig 1884. Έχουμε χρησιμοποιήσει, επίσης, τα ακόλουθα έργα: J. Solomon, *Ethica Eudemia*, Oxford 1915· H. Rackham, ed., *Aristotle: The Athenian Constitution, The Eudemean Ethics, On Virtues and Vices*, Cambridge 1938-την έκδοση

τις κειμενικές δυσκολίες, είναι πιθανό να αποσπάσουμε ένα νόημα από τις λέξεις: “Ως εκ τούτου, ας είναι το *ἦθος*, ως ακολούθως, μια ποιότητα του άλογου μέρους της ψυχής, το οποίο (*scil.* μέρος) είναι, ωστόσο, ικανό να ακολουθεί τον *λόγον*, σε συμφωνία με τον επιτακτικό λόγο”.¹⁶

Το κείμενο παράγει δύο αξιώσεις: ένα, ότι το *ἦθος* είναι μια ποιότητα της άλογης ψυχής· δεύτερο, ότι η άλογη ψυχή μπορεί να ακολουθεί τον *λόγον*. Η πρώτη επισήμανση δεν μάς λέγει πολλά για το *ἦθος* εκτός του ότι ανήκει στην άλογη ψυχή, ενώ το δεύτερο σημείο είναι το ίδιο με εκείνο στα *Ηθ.Νικ.* 1.13, ότι, δηλ., η άλογη ψυχή υπακούει στον *λόγον*. Πολλοί εκδότες και μεταφραστές, ωστόσο, προτείνουν την ανάγνωση *δυναμένη* αντί *δυναμένου* εδώ, καθιστά το *ἦθος*, όχι την άλογη ψυχή, την οντότητα που μπορεί να ακολουθεί τον *λόγον*.¹⁷ Εφόσον αυτή είναι μια διάκριση με σημασία, ας εξετάσουμε το κείμενο προσεκτικά.

Πρώτον, η παρουσία του *ἔστω* υποβάλλει την παρουσίαση ενός επιμελούς συλλογισμού εκτός ορισμού, και μάς υπενθυμίζει τους ορισμούς των συναισθημάτων (*πάθη*) στο II βιβλίο της “Ρητορικής”.¹⁸ Έπειτα, πρέπει να σταθμίσουμε την εικασία του εκδότη *τοῦ ἀλόγου μὲν*, που εντάσσει το *ἦθος* στην άλογη ψυχή. Η φράση υποβάλλεται από την παρουσία της μετοχής *δυναμένου*, που η συντακτική της ανάλυση δεν γίνεται χωρίς κάποιο συμπλήρωμα, ενώ η ανάγνωση του μορίου *δέ* είναι δείκτης μιας αντίθεσης που έχει χαθεί, πιθανώς μεταξύ της έλλογης και άλογης ψυχής.¹⁹ Ωστόσο, η τοποθέτηση του *ἦθους* στην άλογη ψυχή είναι δοσμένη από τα ευρύτερα συμφραζόμενα του II βιβλίου. Με την έναρξη του Δευτέρου Κεφαλαίου, ο Αριστοτέλης εκκινά να εξετάσει τις “ηθικές” αρετές, δηλ., αυτές

Loeb· Franz Dirlmeier, ed., *Aristoteles: Eudemische Ethik*, Berlin 1969· Vianney Décarie, ed., *Aristote: Éthique à Eudème*, Paris 1978. M.J. Woods, ed., *Aristotle's Eudemian Ethics*, Books 1-3, Oxford 1981.

¹⁶ Ακολουθούμε την έκδοση Loeb του Rackham τοποθετώντας κόμμα ή παύλα μετά το *τοῦτο* (*ἦθος* είναι το εξής...).

¹⁷ Έτσι ο Solomon: “Μια ποιότητα σε συμφωνία με τον εξουσιάζοντα λόγο που ανήκει στο άλογο μέρος της ψυχής, το οποίο είναι, ωστόσο, ικανό να ακολουθεί τον *λόγον*”. Rackham: “Μια ποιότητα του πνεύματος σε συμφωνία με τον εξουσιάζοντα λόγο, που είναι σε θέση να ακολουθεί τον *λόγον*”. Το ίδιο επίσης ο Décarie, *op.cit.* (1978), σ.88. Ενάντια σε αυτήν την τοποθέτηση ο Dirlmeier, *op.cit.* (1969), σ.22 και ο σχολιασμός *ad loc.* Ο Susemihl προτιμά τον τύπο *δυναμένου*, αλλά αναφέρει την εικασία *δυναμένη* στα Addenda και corrigenda της έκδοσής του, *op.cit.* (1884), σ.123.

¹⁸ Τα κεφάλαια II έως VIII. Ο Fortenbaugh, *art.cit.* (1970), σσ.45-53, υποστηρίζει ότι η παρουσία του *ἔστω* δεν είναι απαραίτητο να υποδηλώνει έναν δημοφιλή ορισμό, ή έναν που είναι μόνον δοκιμαστικός, αλλά ότι ο Αριστοτέλης καταβάλλει μια σοβαρή προσπάθεια στην πορεία να το ορίσει. Αν το χωρίο από τα *Ευδήμεια* προσφέρει έναν τυπικό ορισμό ουσίας ή όχι, παρέχει, ωστόσο, πολύτιμες πληροφορίες για την σύλληψη του *ἦθους* από τον Αριστοτέλη.

¹⁹ Βλ. τον σχολιασμό του Dirlmeier *ad loc.*

της άλογης ψυχής.²⁰ Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η εξέταση του *ἥθους* λαμβάνει χώρα στα συμφραζόμενα της άλογης ψυχής. Ωστόσο, αν και είναι κατά μίαν έννοια πλεοναστικό να ορίσουμε ρητά ότι το *ἥθος* ανήκει στην άλογη ψυχή, είναι σαφώς μια ορθή Αριστοτελική θεωρία. Επιπλέον, με δεδομένη την ειδική λειτουργία του *ἥθους* που θα αναδυθεί, ταιριάζει να αναφέρουμε στον ορισμό ότι τοποθετείται στην άλογη ψυχή. Ως εκ τούτου, τόσο το δέ όσο και η ανάγνωση του Susemihl (του Fritsche) *τοῦ ἀλόγου μὲν* μπορούν να ευσταθούν.

Τώρα, η μετοχή *δυναμένου*, αν και έχει μια γραμματική δομή, παρουσιάζει ένα πρόβλημα νοήματος. Ειδικά, φαίνεται περίεργο ότι ο Αριστοτέλης θα’ πρεπε να μάς υπενθυμίσει ότι η άλογη ψυχή “μπορεί, ωστόσο, να ακολουθεί τον *λόγον*” ακριβώς σε αυτό το σημείο. Αυτή είναι μια ικανοποιητική Αριστοτελική θεωρία, φυσικά, αλλά δεν είναι το σημείο προς έναν ορισμό του *ἥθους*. Για λόγους συνοχής, ως εκ τούτου, προτιμούμε την ανάγνωση *δυναμένη*, που θα προσδιορίζει την *ποιότητα*, και να πριμοδοτήσουμε το χωρίο: “το *ἥθος* είναι μία ποιότητα που, αν και εντοπίζεται στην άλογη ψυχή, μπορεί, ωστόσο, να ακολουθεί τις επιταγές του *λόγου*”.²¹ Το είδος του *λόγου*, που το *ἥθος* ακολουθεί, ονομάζεται *ἐπιτακτικὸς λόγος* (λόγος που επιτάσσει) ή “το είδος του *λόγου* που δίνει εντολές” (*ἐπιτάττειν*) και αντανakλάται στο χωρίο από τα *Ηθ.Νικ.*: “Η άλογη ψυχή μετέχει στον *λόγον* κατά έναν ορισμένο τρόπο, στον βαθμό που είναι υπάκουη σε αυτόν (*κατήκοον αὐτοῦ*) και εκτελεί τις εντολές του (*πειθαρχικόν*)”.²² Υπάρχει, ως εκ τούτου, ένα είδος *λόγου* στην ψυχή, το οποίο “δίνει εντολές” (*ἐπιτακτικὸς λόγος*), και υπάρχει μια ποιότητα της άλογης ψυχής, το *ἥθος*, που είναι “σε συμφωνία με τον *ἐπιτακτικὸν λόγον*”. Ότι το *ἥθος* φαίνεται να είναι, αποτελεί τμήμα της άλογης ψυχής, που μπορεί να αφουγκράζεται τον *λόγον*. Εδώ είναι ακριβώς ο μηχανισμός, που μπορεί να κάνει την άλογη ψυχή να αφουγκράζεται τον *λόγον*, απρόθυμα ίσως, “όπως λέγουμε ότι υπακούμε στον πατέρα και τους φίλους μας”. Μπορούμε να πούμε ότι το *ἥθος* είναι ο μεσολαβητής μέσα στην ψυχή ανάμεσα στον *λόγον* και την επιθυμία· οδηγεί τις ανυπότακτες ορμές και τα πάθη υπό την εξουσία του *λόγου*. Είναι το έλλογο νησί μέσα στην θάλασσα του άλογου στοιχείου.

Υποστηρικτικό υλικό για αυτήν την ερμηνεία των *Ηθ.Ευδ.* 2.2 βρίσκουμε στον Στοβαίο.²³ Περίπου στην αρχή του κεφαλαίου με τον τίτλο *περὶ τοῦ ἠθικοῦ εἴδους τῆς*

²⁰ Βλ. *Ηθ.Ευδ.* 2.1.1220a8-11: *ἐπεὶ δ’ αἱ διανοητικαὶ (sc. ἀρεταί) μετὰ λόγον, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγον ἔχοντες, ὁ ἐπιτακτικὸν ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ λόγον ἔχει, αἱ δ’ ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι*. Εδώ βρίσκουμε την ίδια διάταξη των λέξεων και εννοιῶν: *ἐπιτακτικόν, τοῦ ἀλόγου μὲν, ἀκολουθητικοῦ δέ*. Το παράλληλο στα *Ηθ.Νικ.* θα ήταν το 1.13. Θα δούμε κάτωθι στον Στοβαίο περισσότερο υποστηρικτικό υλικό για την εικασία.

²¹ Για το *ἀκολουθέω* σε αυτήν την σημασία (ακολουθώ, υπόκειμαι σε), πβ. *Ηθ.Νικ.* 7.6.1149b1: *ὁ θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἢ δ’ ἐπιθυμία οὐ*. Ως προς το δέ που χρησιμοποιείται αντιθετικά, βλ. *Ηθ.Ευδ.* 2.4.1221b29-31: *αἱ μὲν (scil. ἀρεταί) τοῦ λόγον ἔχοντες διανοητικαί, ... αἱ δὲ τοῦ ἀλόγου, ἔχοντες δ’ ὄρεσιν*.

²² *Ηθ.Νικ.* 1.13.1102b30-31. Βλ. επίσης την γλώσσα των *Ηθ.Ευδ.* 2.1.1220a8-11: *ἐπιτακτικὸν τῆς ψυχῆς*.

²³ Ἐχουμε χρησιμοποιήσει το κείμενο του Curt Wachsmuth, *Iohannis Stobaei Anthologium*, 2 vols, I, Berlin 1884.

φιλοσοφίας, βρίσκουμε αρκετούς ορισμούς του *ἥθους*, αποκτώντας την σημασία τους από “αυτούς που έχουν να κάνουν με τον Πλάτωνα”, το σύνολο των οποίων εμφανίζουν στενή συγγένεια με την διατύπωση ή το νόημα του κειμένου των *Ηθ.Ευδ.* 2.2. Αποδίδουμε το χωρίο στο σύνολό του, απαριθμώντας τους ορισμούς χάριν ευκολίας στην αναφορά: *ἥθος δέ ἐστι*

(1) *ποιότης τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ὑποτακτικῶς ἔχειν ἐθιζομένου τῷ λόγῳ·*

(2) *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς εἰθισμένον ὑπακούειν τῷ λόγῳ·*

(3) *πάθος ἢ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς εἰθισμένον ὑπακούειν τῷ λογικῷ·*

(4) *πάθος ἢ τὸ ὀρεκτικὸν μέρος τῆς ψυχῆς εἰθισμένον ὑπακούειν τοῦ λογικοῦ·*

(5) *ὀρμὴ ψυχῆς πρακτικῆ·*

(6) *κίνησις τῆς ψυχῆς καθ’ ὀρμὴν·*

(7) *ποιότης ἀλόγου μορίου τῆς ψυχῆς·*

(8) *ψυχῆς τοῦ ἀλόγου μέρους ποιότης καθ’ ἐπιτακτικὸν λόγον δυναμένη τῷ λογικῷ ἐπακολουθεῖν.²⁴*

Εφόσον αυτοί οι οχτώ ορισμοί προσφέρουν ποικίλες περιγραφές του *ἥθους*, πρέπει να κάνουμε μια διάκριση μέσα από αυτούς επιμελώς τόσο στην διατύπωση όσο και το νόημα.²⁵ Στους ορισμούς (2), (3) και (4), το *ἥθος* ονομάζεται όχι απλά μέρος της άλογης ψυχής, αλλά καταφανώς γίνεται ισοδύναμο με το σύνολο της άλογης ψυχής. Στους ορισμούς (1) μέχρι (4), επιπλέον, αυτό το μέρος της ψυχής αναφέρεται ότι είναι εξοικειωμένο να υπακούει στην έλλογη ψυχή. Είναι, ασφαλώς, μια βάσιμη Αριστοτελική θεωρία, όπως περιγράφηκε ως άνω, το να υπακούει η άλογη ψυχή στον *λόγον*. Ό,τι φαίνεται λανθασμένο εδώ είναι η εξίσωση του *ἥθους* με το σύνολο της άλογης ψυχής, εκτός εάν, φυσικά, με το *ἄλογον μέρος* (2), το *παθητικὸν μέρος* (3), και το *ὀρεκτικὸν μέρος* (4) εννοείται ένα μέρος της ίδιας της άλογης ψυχής. Πιο καθοριστικοί είναι οι ορισμοί (1), (7) και (8), που κάνουν λόγο για το *ἥθος*, ως μια “ποιότητα της άλογης ψυχής”.

Στον ορισμό (1), το *ἥθος* είναι μια ποιότητα της άλογης ψυχής, αλλά εφόσον η ποιότητα η ίδια δεν περιγράφεται περαιτέρω, αυτός ο ορισμός δεν είναι πολύ χρήσιμος. Ο ορισμός (7), που ονομάζει το *ἥθος* “μια ποιότητα της άλογης ψυχής”, είναι υποσχόμενος αλλά, επίσης, περικομμένος. Μόνον στον ορισμό (8) βρίσκουμε ένα στενό παράλληλο με το απόσπασμα από τα *Ευδῆμεια*, τόσο στενό που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την αποκατάσταση τόσο της διατύπωσης όσο και του νοήματος. Το *ἥθος* είναι πάλι μια ποιότητα της άλογης ψυχής, όχι ταυτόσημο με αυτήν. Αυτή είναι σημαντική διάκριση. Το *ἥθος* δεν είναι απλά μια άλλη ονομασία για την άλογη ψυχή· δεν υπάρχει καμία εξουσιοδότηση στον

²⁴ Wachsmuth, *op.cit.* (1884), II. 38, 3-13. Στον ορισμό (8), όπως επισημαίνει ο Dirlmeier, *op.cit.* (1970), (σχολιασμός *ad loc.*, σ.241), *καθ’ ἐπιτακτικόν* δεν είναι απαραίτητο να λάβει την διορθωμένη μορφή *καθ’ ὑποτακτικόν* από τον Usener.

²⁵ Οι ορισμοί (5) και (6) έχουν λίγη σημασία για την παρούσα έρευνα και μπορούν με ασφάλεια να αγνοηθούν.

Αριστοτέλη για μια τέτοια χρήση. Μάλλον είναι μια ποιότητα ή μια δύναμη σύμφυτη στην άλογη ψυχή. Μόνον στον ορισμό (8) εισάγεται η ιδέα του δυνάμει-αυτή η ποιότητα έχει την δυνατότητα να ακολουθεί την έλλογη ψυχή. Δεν είναι απλά η ίδια η άλογη ψυχή, αλλά μία καθορισμένη ιδιότητα, που εντοπίζεται εδώ. Εν τέλει, το *ἦθος* ακολουθεί την έλλογη ψυχή “σύμφωνα με τον επιτακτικό λόγο”, όπως ακριβώς στο κείμενο από τα *Ευδήμεια*. Ο ορισμός (8), ως εκ τούτου, αναπαράγει αυτόν που έδωσαν τα *Ηθ.Ευδ.* 2.2 τόσο στενά που μπορούμε να τον χρησιμοποιήσουμε, για να στηρίξουμε την ανάγνωση *δυναμένη*, που προτείνεται εδώ, και να υποστηρίξουμε ότι για τον Αριστοτέλη το *ἦθος* είναι ο μηχανισμός, δια του οποίου η επιθυμία ευθυγραμμίζεται με τον *λόγον*.

Με δεδομένο τον σημαντικό ρόλο του *ἦθους* στην ηθική ανάπτυξη, μπορεί τώρα να εκτιμηθεί γιατί ο Αριστοτέλης επινόησε το όνομα *τὰ ἠθικά* (“θέματα που αφορούν στο *ἦθος*”), για να περιγράψει τα γραπτά του γύρω από την ηθική.²⁶ Είναι το να καταγίνεται κάποιος μέσα στην ψυχή του με το *ἦθος*, που συνεπιφέρει την ηθική του αρετή (υπεροχή του χαρακτήρα), δηλαδή, την διαχείριση της επιθυμίας, έτσι ώστε να γίνει ό,τι επιτάσσει ο *λόγος*. Χωρίς κάποιον τρόπο τροποποίησης της επιθυμίας, τα ανθρώπινα όντα θα ήταν καταδικασμένα να έχουν διχασμένες προσωπικότητες, όντα που κατέχουν το όραμα μιας πειθαρχικής ύπαρξης, αλλά ανίκανα να θέσουν έναν έλεγχο στις “φυσικές” τους ορμές ή παρορμήσεις. Βέβαια, ορισμένοι από εμάς ποτέ δεν το πράττουν, και αυτό εγείρει το ερώτημα αν όλες οι ψυχές κατέχουν το *ἦθος* ή μόνον ορισμένες από αυτές είναι οι τυχερές. Θεωρούμε ότι ο Αριστοτέλης θα απαντούσε ότι, αν και η εν τοις πράγμασι επίτευξη της αρετής είναι σπάνια, η δυνατότητά της είναι παρούσα σε όλες τις ανθρώπινες ψυχές υπό την μορφή του *ἦθους*.²⁷ Το πρόβλημα είναι ότι τόσο η έλλογη όσο και η άλογη ψυχή πρέπει να λειτουργούν σε αρμονία, για να επιτύχουν την ολοκληρωμένη ανθρώπινη αρετή, έτσι που ακόμη και η παρουσία του *ἦθους* να μην μπορεί να εγγυάται ότι όλοι οι άνθρωποι θα επιτύχουν αυτόν τον στόχο.

Η θέση της *εξεως*, όπως και της *φρονήσεως*, είναι κεντρική στον ορισμό του *ἦθους* και της αρετής. Επαναλαμβάνοντας εν γνώσει μας συγκεκριμένες πράξεις δίνουμε μέσω του εθισμού συγκεκριμένη και πάγια μορφή στο *ἦθος* μας (*Ηθ.Νικ.* 1149a9-14).²⁸ Παραθέτουμε εδώ τον τον ορισμό της *ἀρετῆς*, θεμέλιο της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, 1107a1-6: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἔλλειψιν· καὶ*

²⁶ Ο Κικέρωνας, επίσης, επινόησε την λέξη για να αποδώσει *τὰ ἠθικά* στην Λατινική, καθώς το *moralis* ετυμολογικά συνδέεται με το *mores*, όπως ακριβώς το *ἠθικός* με το *ἦθος* (*De fato*, 1).

²⁷ Πβ. *Ηθ.Νικ.* 2.9.1109a29-30: *διόπερ τὸ εὖ σπάνιον καὶ ἐπαινετὸν καὶ καλόν. Ηθ.Νικ.* 6.13.1144b4-6: *πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.*

²⁸ Πβ. Μπετσάκος, *art.cit.* (2016), 554.

ἔτι τῶ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ’ ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς πράξεσι, τὴν δ’ ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι. Ἡ προαίρεσις, ἓνα ανεπτυγμένο λογιστικό κομμάτι της ψυχῆς, εἶναι συστατικό στοιχείο στον ορισμό της ἀρετῆς: ο νοῦς ἔχει διαθέσιμες ὅλες τις εναλλακτικές λύσεις καὶ ἐπιλέγει· ἡ προαίρεσις καθορίζει, ὡς ἐκ τούτου, τὴν ἐναρξὴ μίας ἠθικῆς πράξης.²⁹ Ὁ φρόνιμος εἶναι τὸ κριτήριο τῆς προαιρέσεως καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς μεσότητος.³⁰ ὁ λόγος (ἡ φύση τῆς λογικῆς) καθορίζεται ἀπὸ τὸν φρόνιμον.³¹ Ἡ ἔξις ὡς δύναμις³² εἶναι ὁ τρόπος πὺ συμπεριφερόμαστε ἀπέναντι στα πάθη (τα πάθη εἶναι δοσμένα ἐκ φύσεως, ἐξ οὗ ἡ βιολογικὴ βάση τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη).³³

²⁹ Τὸ κριτήριο τῆς ἀρετῆς, πὺ εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ λόγου, καθορίζει τὴν προαίρεσιν, πὺ συνοδεύεται ἀπὸ τὴν πράξιν, τὴν ἐξωτερικὴ ἐνέργεια. Ἡ κακία ἢ τὸ ἀγαθὸ ἐδρεῦει στὴν προαίρεσιν: στὴν ἠθικὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη ἡ πρωταρχικότητα δίδεται στὴν προαίρεσιν, ὑπὸ τὴν ἐιδικὴ σημασία ὅτι “ὁ σκοπὸς δικαιώνει τὰ μέσα”, ὅταν τὸ μέσο ἐπιλέγεται ὡς τέτοιο, καθ’ αὐτό, καὶ ὄχι γιὰ ἓναν ἄλλο σκοπὸ. Ἐτσι, ἡ πράξις τῆς ἀρετῆς εἶναι ἓνας ἀπόλυτος σκοπὸς, *comme une fin en soi*.

³⁰ Πβ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), 403-404. Ἡ φρόνησις χαρακτηρίζεται, στα *Ηθ.Νικ.* 6.5, ὡς ἔξις πρακτικὴ (1140b4-6, 20-1) ἐνὸς καθορισμένου εἶδους. Πβ. Hendrik Lorenz, “Virtue as Character in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, *OSAPh* 37, 2009, 177-212, στο 197.

³¹ Στον ὡς ἄνω ορισμὸ τῆς ἀρετῆς, ἠθικὴ ἀρετὴ καὶ πρακτικὴ σοφία (φρόνησις) περιέχονται ἀμοιβαία: δὲν μπορούμε νὰ ορίσουμε τὴν μίαν χωρὶς νὰ λάβουμε ὑπόψη τὴν ἄλλη. Ἐστὼ καὶ ἂν ὁ Ἀριστοτέλης ἐκκινᾷ πρῶτα ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ἀρετὴ, τὸ τέλος τοῦ ορισμοῦ του, ὡστόσο, ἡ τελευταία του λέξις, συμπίπτει με τὴν φρόνησιν (πρακτικὴ σοφία), μίαν ἀπὸ τὶς διανοητικὲς ἀρετές. Ἐδῶ εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ πορεία πὺ ἀκολουθεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, γιὰ νὰ ορίσει τὴν ἐννοία τῆς διανοητικῆς ἀρετῆς, εἶναι ἀκριβῶς παράλληλη με ἐκεῖνη πὺ ἀκολουθεῖ, γιὰ νὰ ορίσει τὴν ἐννοία τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς: τόσο ἡ διανοητικὴ ὡς καὶ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ εἶναι ἔξις (“πράττω σε συχνότητα αὐτὸ πὺ κατανόησα”) (*Ηθ.Νικ.* 4.2.1139a15-16), ἡ ὁποία περιβάλλει τὴν ἐπιθυμία, γιὰ ν’ ἀκολουθήσει τὴν ἀρχὴ τῆς μεσότητος στὴν περίπτωση τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς, ἐνὸ περιβάλλει τὴν σκέψη (διάνοια), γιὰ νὰ “ἀληθεύει”, στὴν περίπτωση τῆς διανοητικῆς ἀρετῆς (ὅ,τι εἶναι ἡ “μεσότητα” γιὰ τὴν ἠθικὴ ἀρετὴ εἶναι τὸ “ἀληθεύειν” γιὰ τὴν διανοητικὴ ἀρετὴ). Πβ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.395: οἱ ἠθικὲς ἀρετές ἔχουν νὰ κάνουν με τὴν ὑπεροχὴ τοῦ ἥθους, τοῦ χαρακτήρα, ἐνὸ οἱ διανοητικὲς ἀρετές με τὴν ὑπεροχὴ τῆς κατανόησης.

³² Ἡ ἐμφατικὴ διατύπωση τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὅτι οἱ φυσικαὶ ἔξεις (ἐδῶ ὁ ὅρος ἔξις σημαίνει ἀπλά τὴν (καλὴ ἢ κακὴ) φυσικὴ προδιάθεση, γιὰ νὰ τεθεῖ σε ἐνέργεια κατὰ ἓναν καθορισμένο τρόπο, πὺ, ὡστόσο, ἀφορᾷ ἀνοιχτὰ στὴν δημιουργία μίας συμπεριφορᾶς δια τοῦ λόγου ὑπὸ τὴν ἐννοία τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς) μπορούν νὰ εἶναι ἀκόμη καὶ βλαβερές, ὅποτε δὲν συνοδεύονται ἀπὸ τὸν λόγον (6.13.1144b8-9: καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ’ ἂνευ νοῦ βλαβερὰ φαίνονται οὔσαι. Πβ. Πλάτων, *Μένων* 88b: ἂνευ δὲ νοῦ βλαβερὰ. Βλ. ἐπίσης *Ηθ.Νικ.* 1.1.1049b19), “ὅπως ἓνα ρωμαλέο σῶμα, πὺ δὲν κινεῖται χωρὶς τὴν ικανότητα τῆς ὄρασης, καὶ γι’ αὐτὸ μπορεῖ με σφοδρότητα νὰ χτυπήσει, ἀκριβῶς ἐπειδὴ τοῦ λείπει ἡ ικανότητα τῆς ὄρασης” (1144b10-12). Εἶναι, ὡστόσο, προφανές ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης θέλει τὸ ἴδιο ἀποφασιστικά νὰ ὑποδείξει τὴν φυσικὴ, γενετικὴ ὑπόσταση τῶν ιδιοτήτων τοῦ χαρακτήρα (ἥθους), οἱ ὁποῖες, ἀντιστοιχῶς, μπορούν νὰ ἀναπτυχθῶν τόσο σε μίαν θετικὴ ὡς καὶ μίαν ἀρνητικὴ κατεύθυνση. Τὸ ὕφος τῆς διατύπωσῆς του, ὅτι κάθε ιδιότητα τοῦ ἥθους (χαρακτήρα) ὑπάρχει τρόπον τινὰ ἐκ φύσεως (1144b4κε.: ἕκαστα τῶν ἥθων ὑπάρχειν φύσει πως), συνδηλώνει ὅτι ὑπάρχει μίαν φυσικὴ ἔξις στὴν ιδιότητα τοῦ κακοῦ, ὅτι τὰ κακὰ ἥθη ὑπάρχουν καὶ αὐτὰ φύσει (αὐτὸ συμφωνεῖ, ἐπιπλέον, με τὶς Ἀριστοτελικὲς παρατηρήσεις στα *Ηθ.Ευδ.* 7.1234a23-34). Ἡ ἀπαριθμηση πὺ ἐπεται τῶν ἐνωμένων ἠθικῶν ἀρετῶν (1144b5: καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι) ἔχει παραδειγματικὸν χαρακτήρα: ἀλλὰ καὶ τὶς ἄλλες ιδιότητες, ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης, τὶς κατέχουμε ἐκ γενετῆς (1144b6: καὶ τὰλλα ἔχομεν ἐνθὺς ἐκ γενετῆς). Ἐδῶ ἡ

Για να εξηγήσει την ασάφεια των ιδιοτήτων του χαρακτήρα (*ἥθους*), ο Αριστοτέλης συγκρίνει την σχέση ανάμεσα στην *φυσικὴν ἀρετὴν* και την *κυρίαν ἀρετὴν* με την σχέση ανάμεσα στην *δεινότητα* και την *φρόνησιν* (1144b1-4). Η *δεινότης*³⁴ (επιτηδειότητα) είναι μια διανοητική ιδιότητα, μια ικανότητα (*δύναμις*), που μπορεί να είναι αγαθή ή κακή, ανάλογα με τον διαθέσιμο σκοπό. Όταν επιδιώκει έναν αγαθό σκοπό, είναι επαινετή, όταν επιδιώκει έναν κακό σκοπό, τότε είναι *πανουργία*. Μπορεί, ως εκ τούτου, να αναφερθεί, ότι ένας *φρόνιμος*, όθεν ένας άνθρωπος, ο οποίος διαθέτει πρακτική σύνεση, είναι τόσο επιδέξιος, επιτήδειος (*δεινός*), όσο και *πανούργος*, δηλαδή ακριβώς τότε, *όταν* αυτός *δεν* κατέχει ταυτόχρονα την ηθική αρετή (πβ. 6.12.1144a23κε.). Η *δεινότης* είναι, σε κάθε περίπτωση, μια αναγκαία προϋπόθεση, μία *conditio sine qua non*, της *φρονήσεως* (πβ. 1144a28-29: *ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἢ δύναμις [scil. ἢ δεινότης; βλ. 1144a23κε.], ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης*).

Το ίδιο ισχύει, κατά τον Αριστοτέλη, στην σχέση της *φυσικῆς ἀρετῆς* με την *κυρίαν ἀρετὴν* (1144b1-4). Αυτή η αναλογία συνδηλώνει, ακολούθως, ότι η *φυσικὴ ἀρετὴ* είναι μια δοσμένη εκ φύσεως *δύναμις*, που αποτελεί το υπόστρωμα της ηθικής αρετῆς κατά μίαν έννοια ως τέτοια,³⁵ δηλ., ότι αποτελεί μια πρώτη αναγκαία προϋπόθεση της *κυρίας ἀρετῆς*, που, βέβαια, χωρίς την παρουσία της *φρονήσεως*, δεν συνιστά σχεδόν καθόλου μια ενδεδειγμένη αρετή.³⁶ Οι φυσικές ιδιότητες του *ἥθους* είναι, ως προς την ηθική αξιολόγηση, ουδέτερες, ως εκ τούτου, δεν εμπίπτουν στην ηθική, όσο παραμένουν εκτός του πεδίου του *λόγου*. Το καθεστώς τους αλλάζει, μόλις εισαχθούν στο πεδίο του *λόγου*, όταν γίνονται “έλλογες”. Σε μια πραγματική αρετή, η *φρόνησις* πρέπει να την συνοδεύει, αλλά δεν είναι μόνον η *φρόνησις* που συγκροτεί την αρετή. Ο Αριστοτέλης στρέφεται ενάντια στην Σωκρατική σύλληψη της αρετῆς, που ταυτίζει την *ἀρετὴν* με την *φρόνησιν* (1144b17κε.).³⁷ Η αρετή είναι μεν *μετὰ λόγου*, αλλά δεν είναι μόνον *λόγος* (1144b29κε.). Στο βασικό σχήμα της

ανάγνωση βρίσκεται σε αυτήν την συνάφεια της υπεροχής του χαρακτήρα, συνεπόμενα της αρετῆς, ως εκ τούτου, μόνον σε συνάφεια με αυτές αποκτά νόημα η σημασία της *φρονήσεως*, όθεν είναι απόλυτα συνεπές ότι η φυσική *κακότης* αφήνεται κατά μέρος. Ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει σε αυτήν την περίπτωση, ούτε άμεσα ούτε έμμεσα, ότι θα υπήρχε μάλλον μια εκ φύσεως κλίση στην αρετή, όπως ενίοτε ερμηνεύεται αυτό το σημείο. Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σσ.399-400.

³³ Πβ. *Ηθ.Νικ.* 10.8. 1178b33-34: *ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαίμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος*.

³⁴ Για την πραγμάτευση της ορολογιακής χρήσης αυτής της έννοιας βλ. L. Voit, *Deinotes. Ein antiker Stilbegriff*, München 1934.

³⁵ Πβ. επίσης W. Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart 1998, 380.

³⁶ Ο W. Schneider, *OUSIA und EUDAIMONIA. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*, Berlin/ New York 2001, βλέπει στην σχέση της δοσμένης εκ φύσεως αρετῆς και της κυρίας αρετῆς μια αναλογία ανάμεσα στην δυνατότητα (*δυνάμει*) και την πράξη. Η θέση του είναι ότι η φυσική αρετή είναι στην κυρία αρετή ό,τι η δυνατότητα (*Vermögen*) στην πραγμάτωσή (*Verwirklichung*) της και ότι η αρετή υπό την καθαρτήν έννοια συνιστά το *τέλος* της.

³⁷ Πβ. π.χ. Πλάτων, *Μένων* 88a-89a (88d: *τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι*· 89a: *φρόνησιν ἄρα φαμέν ἀρετὴν εἶναι*)· βλ. επίσης *Φαίδων* 69a-b. Πβ., εδώ, Gauthier et Jolif, *op.cit.* (1970), 555-556.

Αριστοτελικής *Ηθικής* για την ορθή συμπεριφορά, για τον αγαθό βίο, για την βιοαγωγή του γένους του ανθρώπου εν γένει, αμείωτη είναι η μέριμνα του Αριστοτέλη (κατά το μάλλον ή ήττον, ανάλογα με τα συμφραζόμενα) να εξετάσει την ανθρώπινη φύση στο σύνολό της και σε όλες τις όψεις της συγχωνεύοντας τα δύο “μέρη” της ανθρώπινης ψυχής, το *ἄλογον* και το *λόγον ἔχον*, μέσα στην αποδοχή της γνώσης του και της παρατήρησής του.³⁸

Στα *Ηθ.Ευδ.*, πιθανώς, αναφέρεται ήδη η εξέταση της φυσικής αρετής και της αρετής που συνοδεύεται από την *φρόνησιν*, που γίνεται αργότερα στα *Ηθ.Νικ.* (*Ηθ.Ευδ.* 3.7.1234a28-30: *ἔστι γὰρ, ὡσπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἐκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως, μετὰ φρονήσεως*). Σε αυτήν την συνάφεια (1234a23-34), γίνονται αντικείμενο πραγμάτευσης τα ίδια δεδομένα, όπως στα *Ηθ.Νικ.* 6.13.1144b1κε., ακόμη και σε μια μορφή πιο σαφή και εν μέρει πιο διεξοδική από ό,τι εκεί. Η ανάγνωση αφορά εδώ, επίσης, στις φυσικές αρετές· στις τελευταίες συμβάλλουν τα *πάθη*, διότι αποτελούν κάτι από την φύση (1234a27κε.: *διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι [scil. τὰ πάθη] εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετὰς*). Κατ’ αυτόν τον τρόπο, ο φθόνος συμβάλλει στην αδικία (1234a30: *ὁ μὲν οὖν φθόνος εἰς ἀδικίαν συμβάλλεται*), η νέμεση (οργή) στην δικαιοσύνη, η ντροπή στην σωφροσύνη (1234a32κε.: *ἡ νέμεσις εἰς δικαιοσύνην, ἡ αἰδὼς εἰς σωφροσύνην*). Αυτά τα φυσικά πάθη γεννώνται, βέβαια, χωρίς πρόθεση και απόφαση (1234a25: *ἄνευ προαιρέσεως*). Υπό αυτήν την έννοια, δεν μπορεί κάποιος να κάνει λόγο για αρετή ή κακία με την αυστηρή σημασία του όρου.³⁹ Γίνεται, ωστόσο, σαφές ότι υπάρχει, παρόλα αυτά, κατά μίαν καθορισμένη έννοια, τόσο μια φυσική αρετή όσο και μια φυσική κακία.

Η ορολογία, από κοινού με την εννοιακή σύλληψη και το περιεχόμενο αυτής της θέσης των *Ηθ.Ευδ.*, μάς θυμίζουν το 2.5.1105b19κε. των *Ηθ.Νικ.*, όπου γίνεται η πραγμάτευση της άποψης ότι *ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία...πάθη δυνάμεις ἔξεις μαζί με την τελική αιτία (τελικότητα), τον ορισμό της ηθικής αρετής, την οποία εντοπίζουμε, επίσης, ἐν τῇ ψυχῇ γινομένη.* Όταν έχουμε υπόψη αυτήν την θέση, κατανοούμε καλύτερα τόσο τις παρατηρήσεις στα *Ηθ.Ευδ.* όσο και αυτές στα *Ηθ.Νικ.* Ο Αριστοτέλης προσπαθεί εδώ να καταδείξει ότι η αρετή δεν είναι ούτε *πάθος* ούτε *δύναμις*. Διαμέσου της μεθόδου απαγωγής σε άτοπο και της αποκήρυξης των δύο από τις τρεις πιθανότητες φτάνει, στο τέλος, στο συμπέρασμα, ότι η αρετή, δηλ. το γένος της, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, είναι μία *ἔξις*.⁴⁰

³⁸ Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.401.

³⁹ Πβ., ως προς αυτό, Susan S. Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, Cambridge (Mss.) 1993, 19κε. Για μια συνολική διασάφηση της *προαιρέσεως* στην Αριστοτελική ηθική βλ. Nancy Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, New York 1989. Πβ. επίσης H. Kuhn, “Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik”, στο D. Henrich, W. Schulz & K.-H. Volkmann-Schluck (eds.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, 123-140.

⁴⁰ Βλ. Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλίο Β’, Θεσσαλονίκη 2000, 70.

*Πάθη*⁴¹ ονομάζει εδώ ο Αριστοτέλης την επιθυμία, την οργή, τον φόβο, το θάρρος, τον φθόνο, την χαρά, την φιλία, το μίσος, τον πόθο, τον ζήλο, την συμπόνοια, ως εκ τούτου, τα συναισθήματα, που συνολικά συνοδεύονται από την ηδονή ή την λύπη.⁴² Τα πάθη είναι, ως ακολούθως, ψυχή και σώμα, κοινές ιδιότητες, που αποδίδονται στον άνθρωπο ως βιολογικό είδος, δηλ. εκ φύσεως· πραγματώνονται στην απαιτητική πραγματικότητα της καθημερινότητας και αποδίδονται στο άλογο μέρος της ψυχής.⁴³ Κανένα πάθος δεν είναι, *in abstracto*, καλό ή κακό. *In concreto*, ωστόσο, είναι αυτό που συμβαίνει στην ενηλικίωση, εξ ου η αρετή αφορά και στα πάθη. Επειδή τα πάθη “κινούν” (1106a4κε.: *κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα*)⁴⁴ την ψυχή ακουσίως, δεν συνιστούν το αποτέλεσμα ενός λογισμού και μιας συνειδητής απόφασης που προηγήθηκε (πβ. 1106a2κε.: *ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως*), όπως είναι η περίπτωση στην αρετή και την κακία, που δηλώνουν (πβ. 1105b28κε.) μια κατάσταση σταθερότητας ή διαρκείας (1106a5κε.: *κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας [...] διακεῖσθαι πῶς*). Τα πάθη είναι, ως εκ τούτου, *κινήσεις* ή *κινήματα*, και είναι *απροαίρετα* και *ακούσια* (*ἀπροαίρετον-ἀκούσιον*).

Το έμφυτο επίπεδο της ικανότητας της συμμετοχής του ανθρώπου σε αυτά τα πάθη (π.χ. στην οργή, στην λύπη, στον οίκτο) ο Αριστοτέλης το ονομάζει *δύναμιν* (1105b23-25).⁴⁵ Κάθε άνθρωπος ξεχωριστά έχει, ως εκ τούτου, εκ φύσεως (*φύσει*) μίαν καθορισμένη *δύναμιν* (δυνατότητα ή ικανότητα) (1106a9: *δυνατοὶ μὲν ἔσμεν φύσει*) να συμμετέχει στα πάθη. Κάθε ανθρώπινη οντότητα ως άτομο έχει, ως ακολούθως, την δική του ιδιότυπη *ἔξιν*,⁴⁶ που

⁴¹ Για μια διεξοδική πραγμάτευση της έννοιας του *πάθους* με ειδική εστίαση στην εμφάνιση του όρου στην *Ρητορική*, βλ. Chr. Rapp, *Rhetorik* (=Aristoteles, Werke, in deutscher Übersetzung, hrsg. v. H. Flashar, Bd. 4, Teil 2, 2 Halbbände), Darmstadt 2002, 543-583. Για μια επιθεώρηση στην χρήση της έννοιας *πάθος/πάθημα* στα επιστημονικά έργα του Αριστοτέλη, πβ. M. Liatsi, *Aristoteles, “De Generatione Animalium”, Buch V. Einleitung und Kommentar*, Trier 2000, 42κε.

⁴² *Ηθ.Νικ.* 2.5.1105b21-23: *λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσον πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη.*

⁴³ Βλ. π.χ. *Πολιτικά* 5.10.1312b28κε.: *διὰ τὸ μὴ χρῆσθαι λογισμῶ τὸ πάθος.*

⁴⁴ Πβ., επίσης, *Πολιτικά* 8.7.1342a8: *περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχᾶς ἰσχυρῶς [...] καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατακόχοι τινὲς εἰσιν.*

⁴⁵ Πβ. Μπετσάκος, *art.cit.* (2016), 546-547: “Για την αριστοτελική ηθική, όμως, εκείνο το μέρος της ψυχής που σχετίζεται με το ανθρώπινο ήθος είναι το *ἐπιθυμητικόν*. Στις λειτουργίες του ανήκουν ποικίλες ορμές και επιθυμίες αλλά και τα *πάθη*, δηλ. φυσιολογικά βιώματα του ανθρώπου μέσα στην κοινωνία (...): πρόκειται για έμφυτες διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στην ψυχή και αποτελούν ένα πανανθρώπινο δεδομένο προ-ηθικής τάξεως. Για την ακρίβεια, τα πάθη της ψυχής αποτελούν πεδίο άσκησης των ηθικών επιλογών και στάσεων του ανθρώπου, γι’ αυτό και έχουν τελικά σημαντική θέση στην ανάπτυξη της αριστοτελικής ηθικής”.

⁴⁶ Πβ. Μπετσάκος, *art.cit.* (2016), σ.553: “Η έννοια του μέσου, όπως και η στάση ζωής που αποτελεί μεσότητα, έχει δυναμικό χαρακτήρα διεπόμενο από την απροσδιοριστία που συστήνεται από την σχέση ενός υποκειμένου απόλυτης ετερότητας (το εκάστοτε ανθρώπινο πρόσωπο) και ενός αντικειμένου πρωτοφανέρωτης μοναδικότητας (το εκάστοτε πάθος ή πράξη που το πρόσωπο καλείται να χειριστεί)”.

διακρίνεται από αυτήν ενός άλλου ανθρώπου. Αυτό δεν τού κάνει ούτε καλό ούτε κακό. Να αισθάνεται οργή, φόβο, φθόνο ή μίσος, ως τέτοιο δεν είναι μεμπτό (1106a7κε.). Επειδή αυτά τα ψυχικά κινήματα (όχι τόσο συναισθήματα) αποδίδονται στο είδος του ανθρώπου γενετικά, ο άνθρωπος δεν έχει κανένα περιθώριο επιλογής και καμία υπαιτιότητα για ότι τα κατέχει.

Αυτό για το οποίο, ωστόσο, ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος έχει να κάνει με το πώς συμπεριφέρεται απέναντι στα πάθη του, αν προς αυτά *εὔχει* ή *κακῶς ἔχει*· μια υπερβολή ή μια ένδεια είναι πάντα κακή (π.χ. όταν κάποιος μαίνεται με σφοδρότητα ή με αδυναμία), ενώ η ενδεδειγμένη στην περίπτωση ορθή μεσότητα είναι το αγαθό (πβ. 2.5.1105b25-28). Η οργή είναι, ως εκ τούτου, στην ορθή αναλογία και το ορθό μέτρο, σε κάθε περίπτωση, κάτι το θετικό. Ο άνθρωπος φέρει την ευθύνη για τον τρόπο και το ύφος που χειρίζεται τα πάθη του. Τότε είναι άνθρωπος της αρετής, όταν τα αισθάνεται και συμπεριφέρεται αντιστοίχως, *τὸ δ’ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ’ οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ*.⁴⁷ Ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος, δηλαδή, για τις *ἔξεις* του, στην βάση των οποίων χαρακτηρίζεται ως *ἀγαθός* ή *κακός*. Πόσο, βέβαια, δύσκολο είναι αυτό (*οὐκέτι παντὸς οὐδὲ ράδιον*),⁴⁸ να έχουμε, δηλαδή, τις ενδεδειγμένες *ἔξεις* και να βρισκόμαστε στους ορθούς τύπους συμπεριφοράς ως υποκείμενα ενεργειών, καθώς οι *ἔξεις* προσδιορίζονται από σταθερότητα και διάρκεια, επισημαίνεται ειδικώς από τον Αριστοτέλη.

Όταν ο σκοπός κάποιου ακολουθεί μόνον, σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη,⁴⁹ την (για μίαν ορθή) μεσότητα, πρέπει πρώτα να αποφεύγει ό,τι τού είναι μάλλον εχθρικό (*ἀποχωρεῖν τοῦ μᾶλλον ἐναντίου*) και πρέπει να επιλέγει το έλασσον κακό. Ως εκ τούτου, πρέπει κάποιος να στοχεύει ερευνώντας σε ποιά πράγματα εκ φύσεως κλίνει, από ποιά πράγματα διαμέσου της φυσικής του *ἔξεως*⁵⁰ καταλαμβάνεται (*πρὸς ἃ καὶ αὐτοὶ ἐυκατάφοροί ἐσμεν*), στον βαθμό που η φυσική *ἔξις* του κάθε ανθρώπου είναι διαφορετική. Εξ ου πρέπει κανείς να υποβάλλεται στο αντίθετο άκρο (*εἰς τὸναντίον δ’ ἑαυτοῦς ἀφέλκειν δεῖ*), όπως πρέπει να πράττουν οι άνθρωποι, όταν ισιώνουν ένα κυρτό ξύλο.

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει, ως εκ τούτου, ότι πρέπει κάποιος να αγωνίζεται, στην πραγματικότητα, ενάντια στην ίδια του την φύση, για να επιτύχει την ηθική αρετή, που είναι η μεσότητα ανάμεσα σε δύο άκρα.⁵¹ Ότι αυτή η διαδικασία είναι *ἄκρως χαλεπὸν* και ότι

⁴⁷ *Ηθ.Νικ.* 2.6.1106b21-23.

⁴⁸ Πβ. *Ηθ.Νικ.* 2.9.1109a28κε.· βλ. επίσης 1109a34.

⁴⁹ Βλ. *Ηθ.Νικ.* 2.9.1109a30-1109b5.

⁵⁰ Σύμφωνα με την αριστοτελική ισχύ της έννοιας της *ἔξεως*, οι *ἔξεις* μας διαμορφώνονται με φόντο μια φύση με ορισμένη ροπή. Πβ. Charles Taylor, *op.cit.* (2007), σ.281.

⁵¹ Για την Αριστοτελική θέση ότι αρετή είναι *μεσότης*, βλ. W.F.R. Hardie, “Aristotle’s Doctrine that Virtue is a Mean”, στο J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji, *Articles on Aristotle*, New York 1978, 33-46 και J.O. Urmson, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, στο A.O. Rorty (ed.), *op.cit.* (1980), 157-170. Πβ. U. Wolf, “Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre”, στο O. Höffe (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 83-108.

πρέπει κάποιος, σε αυτήν την προσπάθεια, να απέχει από το ευχάριστο, το ηδύ και το αισθησιακό, το γνωρίζει ο Αριστοτέλης και δεν το αποσιωπά. Η ανθρώπινη διάσταση των αντιλήψεών του είναι και σε αυτό το σημείο καταφανής.⁵²

Στο πλαίσιο της μελέτης του για τις ειδικές ηθικές αρετές, ο Αριστοτέλης εντυφεί διαδοχικά στο αντικείμενο της αρετής, έπειτα στον τρόπο που το υποκείμενο συμπεριφέρεται ως προς αυτό το αντικείμενο (πβ. *Ηθ.Νικ.* 3.9.1115a5). Πράγματι, η αρετή περιέχει για τον Αριστοτέλη δύο όψεις, μίαν όψη *αντικειμενική* και μίαν όψη *υποκειμενική* που συνιστά και το ουσιώδες: είναι αναγκαίο, βέβαια, για την ιδιότητα της αρετής, να εκτελούνται συγκεκριμένες *πράξεις* (η αντικειμενική όψη της αρετής), αλλά πρέπει, κυρίως, αυτές οι πράξεις να εκτελούνται στο πλαίσιο μιας καθορισμένης *έξεως* (η υποκειμενική όψη της αρετής).⁵³ Η *έξις*, στο πλαίσιο της οποίας εκτελούνται οι πράξεις της αρετής, συνιστά, ως εκ τούτου, τις ιδιότητες του *υποκειμένου* της αρετής. Η ηθική πράξη περιέχει μια αναφορά στο υποκείμενο, και, υπό αυτήν την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι είναι υποκειμενική. Παράλληλα, ωστόσο, η πράξη, όπως αυτή ορίζεται, παραμένει, για τον Αριστοτέλη, μια πράξη με ποιοτικά γνωρίσματα *αντικειμενικά* καθορισμένη, και, υπό αυτήν την έννοια, η αξία της είναι αντικειμενική (πβ. *Ηθ.Νικ.* 2.3.1105b5).

Η έννοια της *έξεως* είναι πλατωνικής προελεύσεως, αλλά οι λέξεις, που την εκφράζουν στον Αριστοτέλη, δεν είναι οι ίδιες με εκείνες του Πλάτωνα. Όταν έχω αποκτήσει ένα ένδυμα, έλεγε ο Πλάτων, το *κατέχω*· όταν το δοκιμάζω πάνω μου στην πράξη, το *έχω*. Το ίδιο συμβαίνει με την επιστήμη: όταν εναποθηκεύω στην νόησή μου γνώσεις, τις *κατέχω*· όταν τις ασκώ στην χρήση τους, τις *έχω*· υφίσταται, ως εκ τούτου, στην πρώτη περίπτωση, η *κτησις* (“κατοχή”/ *possession*), στην δεύτερη, η *έξις* (το να τις “έχω”/ *avoir*) ή *χρησις* (*usage*)· η “κατοχή” (*κτησις*) αποτελεί, ως εκ τούτου, το ενδιάμεσο ανάμεσα στην στέρηση και την *έξιν* (*avoir*) ή την *χρησιν* (*usage*) (*Θεαίτητος* 197a, 199b· πβ. *Ευθύδημος* 289a-b· *Φίληβος* 11d· *Νόμοι* 1.625c). Ο Αριστοτέλης ονομάζει *έξιν* αυτό που ο Πλάτων ονόμαζε *κτησιν*, και *ένεργειαν* αυτό που ο Πλάτων ονόμαζε *έξιν* ή *χρησιν* (πβ. *Ηθ.Νικ.* 1.9.1098b32-33), αλλά διαφυλλάσσει την γενική σύλληψη. Η *έξις*, ως εκ τούτου, είναι, για τον Αριστοτέλη, ένα ενδιάμεσο στάδιο ανάμεσα στην σαφή απροσδιοριστία της *δυνάμεως* (δυνατότητας) και την τέλεια προσδιοριστικότητα της *ένεργείας* (πραγμάτωσης ή τελείωσης). Είναι υπό αυτήν την έννοια που η αρετή είναι για τον Αριστοτέλη μία *έξις*.

Η ψυχή μας, και πιο εξακριβωμένα το επιθυμητικό μέρος της, μεταβαίνει από τρία ενδιάμεσα στάδια. Ως τέτοια, είναι κενή, απλή *δύναμις*, που είναι σε θέση (δυνάμει) να υποβληθεί σε όλα τα πάθη, αλλά που στην πράξη δεν υφίσταται κανένα. Ωστόσο, τής επισυμβαίνει να δοκιμάζει στην πραγματικότητα όλα τα πάθη, επιθυμία, υπερβολή, οργή,

⁵² Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), 400-404.

⁵³ Πβ. *Ηθ.Νικ.* 2.2.1104b13-14.

φόβο, εμπιστοσύνη, φθόνο, χαρά, αγάπη, μίσος, ανταγωνισμό, οίκτο, εισέρχεται, ως εκ τούτου, στο στάδιο της *χρήσεως* ή της *ένεργείας*. Η αρετή δεν είναι ούτε αυτή η *δύναμις* (δυνατότητα), ούτε αυτή η *ένεργεια* (πραγμάτωση ή τελείωση), συνίσταται σε αυτό που τοποθετείται ανάμεσα στα δύο: την *ἔξιν*.

Η τεκμηρίωση, που μάς δίνει ο Αριστοτέλης για αυτήν την καταφατική θέση (*Ηθ.Νικ.* 2.4), συλλαμβάνεται πιο αποδοτικά, αν θυμηθούμε ότι, ο Αριστοτέλης επιμένει σε αυτό, η *ἔξις* που συνιστά την αρετή είναι η τελική *κατοχή* ενός μόνιμου και σταθερού τρόπου συμπεριφοράς διαμέσου πράξεων, που στην συχνότητά τους και την παγίωσή τους συμπίπτουν με τις πράξεις που θα προηγηθούν της αρετής (*Ηθ.Νικ.* 2.2.1104a11-1104b3). Ως εκ τούτου, οι πράξεις, που προηγούνται της αρετής, δεν είναι οποιεσδήποτε πράξεις: είναι πράξεις που διέρχονται από την αρχή του *λόγου*. Και ως πράξεις παραγόμενες από την *ἔξιν* παράγουν την αρετή.

Αν ο Αριστοτέλης, μετά τον Πλάτωνα, επιβεβαιώνει αυτήν την ενδιάμεση κατάσταση ανάμεσα στην *δύναμιν* και την *πρᾶξιν*, που συνίσταται στην *ἔξιν*, αυτό συμβαίνει, διότι κατά την κρίση του η *πρᾶξις*, άπαξ τεθείσα, δεν εξαφανίζεται εντελώς άμα τη εκτελέσει της: αφήνει μέσα στην *δύναμιν* το ίχνος της, και αυτό το ίχνος δεν είναι φθορά και ελάττωση: συνιστά αύξηση και ενίσχυση. Η *δύναμις* ασκούμενη προπαρασκευάζει την *ἔξιν*, για να ασκηθεί στην πράξη πιο αποτελεσματικά δια της *ένεργείας*.

Θα υποστηρίζαμε, ως εκ τούτου, ότι αυτό που παράγει την αρετή, κατά την κρίση του Αριστοτέλη, είναι η *ἔξις*, δηλαδή η συχνότητα των πράξεων που εκτελούνται *κατ’ ἀρετήν*. Αλλά χρησιμοποιούμε, στις μέρες μας, την λέξη της συνήθειας για να ορίσουμε την κατάσταση που παράγεται από την επανάληψη, και δίπλα στην μηχανιστική έννοια που δεν βλέπει στην “ρουτίνα” παρά μόνον μια μορφή παθητικότητας και τριβής, υφίσταται, επίσης, στην σύγχρονη εποχή, και μάλιστα αρχίζει να αναπτύσσεται με αύξοντα ρυθμό στο πλαίσιο της νεότερης φιλοσοφίας, μια έννοια που πλησιάζει πολύ σ’ εκείνη του Αριστοτέλη, η οποία βλέπει μέσα στην *ἔξιν* αυτό που η συχνότητα των πράξεων μάς συνεισφέρει κατά τρόπον θετικό. Υπό αυτήν την έννοια, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η αρετή είναι, για τον Αριστοτέλη, μία *ἔξις*, υπό την θετική έννοια ότι πυκνώνει η συχνότητα των πράξεων της αρετής: πράγμα που σημαίνει ότι το επιθυμητικό μέρος της ψυχής γίνεται πιο πρόθυμο να υπακούει στην αρχή του *λόγου* προσαρμόζοντας την εκάστοτε πράξη στο πλαίσιο της αρετής: και η συχνότητα των πράξεων σε συμφωνία με την κυριαρχία του *λόγου* έχει ως ύστατη συνέπεια τον εξορθολογισμό τρόπον τινά της επιθυμίας: η *ἔξις*, ως εκ τούτου, μέσα από την συχνότητα (*ἔθος*)⁵⁴ των πράξεων, γίνεται η κεφαλαιώδης αξία του *λόγου* και αυτό είναι αρετή.

⁵⁴ Πβ. *Ηθ.Νικ.* 2.1.1103a15-17: *ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἢ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται.* Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.395. Ως εκ

Μία από τις δραστικότητες της *εξεως* που συνιστά την αρετή, είναι ότι εκπληρώνουμε τα έργα της αρετής κατά τρόπον σταθερό και αποτελεσματικό (*Ηθ.Νικ.* 2.3.1105a32-33). Είναι ο εντελής εξορθολογισμός της επιθυμίας δια της *εξεως* που συνιστά την αρετή. Φυσικά, η επιθυμία παραμένει επιθυμία. Αλλά υποτάσσεται *ολικώς* στην αρχή του λόγου. Αν, στην πράξη, αυτή η υποταγή στον λόγο δεν είναι ολική, δεν υφίσταται αρετή, αλλά αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει “αποχή από τον ηδονικό βίο” ή “έλεγχο του εαυτού” (στην καλύτερη περίπτωση, η εγκράτεια είναι μία περιορισμένη αρετή). Ο άνθρωπος είναι “κυρίαρχος του εαυτού του” όταν, μέσα του, η νόηση είναι κυρίαρχος της επιθυμίας, αλλά μιας επιθυμίας που επαναστατεί ενάντια στο κριτήριο της αρετής που προσπαθεί να την υποτάξει: δοκιμάζουμε, ως εκ τούτου, όλες τις κακές επιθυμίες, αλλά, σε πείσμα αυτών, πράττουμε αυτό που οφείλουμε να πράξουμε. Ως ακολούθως, ο Αριστοτέλης σε αυτό το σημείο είναι κατηγορηματικός, “η εγκράτεια δεν είναι αρετή, αλλά ένα κράμα” (*Ηθ.Νικ.* 4.15.1128b33-34), εννοείται ένα κράμα της αρετής στο πλαίσιο του λόγου που εκφράζει με ορθότητα το έλλογο κριτήριο, και της κακίας στο πλαίσιο του επιθυμητικού μέρους της ψυχής που δεν αναδιπλώνεται καθόλου, για λογαριασμό της, σε αυτό το κριτήριο της αρετής που είναι η αρχή του λόγου. Και δεν έχουμε καν την δοξασία ότι η εγκράτεια ίσως να είναι ένα στάδιο προς την αρετή: όχι, η εγκράτεια είναι, για τον Αριστοτέλη, το οριστικό στάδιο των περιθωριοποιημένων, που δεν δικαιούνται να ευδοκιμήσουν στην επίτευξη της αρετής: οι υπόλοιποι, μετά την σύντομη μαθητεία της νεότητας, θεμελιώνονται αμέσως στην αρετή. Επόμενος, η αρετή αγνοεί τον πειρασμό και την πάλη που αποδομεί την εγκράτεια: στον άνθρωπο της αρετής, το επιθυμητικό μέρος βρίσκεται σε πλήρη συμφωνία με την αρχή του λόγου (*Ηθ.Νικ.* 1.13.1102b13-26· 3.15.1119b15-16). Και είναι τόσο πλήρης αυτή η αρμονία που τίποτε δεν θα μπορούσε να την διασπάσει: ο άνθρωπος της αρετής δεν έχει να φοβηθεί καμία πτώση ή έκπτωση, εφόσον δεν υφίσταται τίποτε σε αυτόν που θα μπορούσε να τον προδιαθέσει στο κακό. Ως εκ τούτου, “πάντα ή σχεδόν πάντα (ένας περιορισμός που αναφέρεται, όχι σε ένα σφάλμα, που είναι απίθανο, αλλά στα απαραίτητα διαλείμματα της ανθρώπινης δραστηριότητας, όπως ο ύπνος), θα εκτελέσει και θα ολοκληρώσει τα έργα της αρετής” (*Ηθ.Νικ.* 1.11.1100b19-20· 1100b34-35· 4.15.1128b28-29).

τούτου, στην περίπτωση της ηθικής αρετής, για την επίτευξή της, το βασικό κριτήριο είναι ο ίδιος ο άνθρωπος μέσα από τα βιώματά του, όχι τόσο η διδασκαλία, όπως στην περίπτωση των διανοητικών αρετών. Πβ. Δημήτρης Λυπουρλής, “Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη”, *ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ* 100, Καλοκαίρι 2000, 266-286, στο 270-271: “Των διανοητικών αρετών το κύριο γνώρισμα είναι ότι ‘τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχουσι καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν’ και επομένως η απόκτησή τους προϋποθέτει ‘ἐμπειρίαν καὶ χρόνον’: είναι φανερός ο πρωταρχικός ρόλος που στην περίπτωσή τους ο Αριστοτέλης αναθέτει στον διδάσκοντα. Σε αντίθεση με αυτές οι ηθικές αρετές ‘περιγίνονται ἐξ ἔθους’ (=είναι αποτέλεσμα εθισμού, συνήθειας): είναι φανερό πως στην περίπτωση αυτή το βάρος πέφτει κατά κύριο λόγο στο ίδιο το άτομο που ενδιαφέρεται για την απόκτηση αυτών των αρετών, αφού-σε τελευταία ανάλυση-αυτή εξαρτάται από τη δική τους αδιάκοπη άσκηση”.

Ο άνθρωπος της αρετής θα αγνοήσει την ντροπή (αντικείμενο ψόγου) έχοντας πράξει κάτι κακό (4.15), μετανοώντας για τις πράξεις του (9.4.1166a29). Σε ένα σημαντικό χωρίο, ο Αριστοτέλης μάς περιγράφει την “ακριβή γνώση της συνείδησης”, εντελώς εύθυμη και ανέφελη, του ανθρώπου της αρετής: “Από τις πράξεις του, ευχάριστες είναι οι ενθυμήσεις, και το γνωρίζει ότι οι μελλοντικές του πράξεις είναι αγαθές, μια προσδοκία που ως τέτοια, επίσης, είναι ευχάριστη” (Ηθ.Νικ. 9.4.116a24-26). Πρέπει να εντυπωθήσουμε σε αυτά τα κείμενα, για να κατανοήσουμε νηφάλια αυτό που ο Αριστοτέλης εννοεί, όταν μάς αναφέρει ότι η αρετή είναι μία *ἔξις*, η τελική κατοχή ενός μόνιμου και σταθερού τρόπου συμπεριφοράς, που τίθεται σε άσκηση και χρήση· έχει την αναφορά της σε ένα στοιχείο στερεότητας, και ο Αριστοτελικός άνθρωπος της αρετής είναι βέβαιος για τον εαυτό του.⁵⁵

II. ΒΑΣΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ

II.1. Η ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΑΛΟΓΟΥ ΜΕΡΟΥΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ

Το άλογο μέρος της ψυχής δεν διάκειται εντελώς πέραν των ορίων του έλλογου στοιχείου της. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το *ἄλογον* “συμμετέχει στον *λόγον* κατά έναν ορισμένο τρόπο, στον βαθμό που είναι υπάκουο σε αυτόν και εκτελεί τις εντολές του. Κατά τον ίδιο τρόπο λέγουμε ότι δίνουμε την προσοχή μας (*ἔχειν λόγον*) στον πατέρα μας και τους φίλους μας”.⁵⁶ Έπειτα, συνεχίζει και ομολογεί ότι, επειδή η άλογη ψυχή μπορεί “να αφουγκράζεται τον *λόγον*”, μπορεί να αναφερθεί ότι διαθέτει, επίσης, *λόγον*, αν και όχι υπό την ίδια σημασία, όπως στην έλλογη ψυχή: “Αλλά, αν μπορούμε να πούμε ότι η άλογη ψυχή διαθέτει και αυτή *λόγον*, τότε η έλλογη ψυχή θα χωριστεί, επίσης, σε δύο μέρη, ένα τμήμα που έχει *λόγον* υπό την αρμόζουσα σημασία του όρου, ένα άλλο τμήμα υπό την έννοια της υπακοής σ’ έναν πατέρα”.⁵⁷ Έτσι, φαίνεται ότι, για τον Αριστοτέλη, ο διττός διαχωρισμός της

⁵⁵ René-A. Gauthier, *op.cit.* (1958), σσ.63-74.

⁵⁶ Ηθ.Νικ. 1.13.1102b30-32: τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν· οὕτω καὶ πειθαρχικόν· οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαιμέν ἔχειν λόγον. Πβ., επίσης, τα λόγια του λίγες γραμμές πιο πριν (b13-14): εἴοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πη λόγον. Έτσι, επιπλέον, Πολ. 7.14.1333a16-18: διήρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ’ αὐτό, τὸ δ’ οὐκ ἔχει μὲν καθ’ αὐτό, λόγῳ δ’ ὑπακούειν δυνάμενον. Το ίδιο επίσης Ηθ.Ευδ. 2.1.1219b28-31: ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὗ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφουκέναι.

⁵⁷ Ηθ.Νικ. 1.13.1103a1-3: εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. Στα Ηθ.Ευδ. 2.1.1219b28-31 (βλ. ως ἄνω), γίνεται η ίδια επισήμανση: και τα δύο μέρη “μετέχουν στον *λόγον*, αλλά όχι κατά τον ίδιο τρόπο, το ένα δίνει εντολές, το άλλο υπακούει”.

ψυχής σε έλλογο και άλογο δεν είναι μια άψογα μηχανική διαίρεση. Το γεγονός ότι το άλογο μπορεί “να αφουγκράζεται τον λόγον”, το πράττει υπό την σημασία του έλλογου.

Επειδή η άλογη ψυχή έχει την ικανότητα να υπακούει στο έλλογο, αν και η ίδια ως τέτοια είναι άλογη, βρίσκουμε μάλιστα στον Αριστοτέλη τον ισχυρισμό ότι η άλογη ψυχή ανήκει στην έλλογη. Στο βιβλίο I των *Ηθ.Νικ.* αναφέρει: “Η έλλογη ψυχή έχει δύο σημασίες: το τμήμα της εκείνο που είναι υπάκουο στον λόγον, και αυτό που κατέχει τον λόγον και τον χρησιμοποιεί ευφυώς”.⁵⁸ Εδώ οι λέξεις *έπιπειθές λόγω* σαφώς αναφέρεται σε ό,τι θα ονομάσει άλογη ψυχή. Το χωρίο έχει αμφισβητηθεί ως επίφαση (σχόλιο), και, πράγματι, προσθέτει όντως λίγα στο νόημα του συνολικού κεφαλαίου.⁵⁹ Αν είναι του Αριστοτέλη, ωστόσο, τονίζει εκ νέου την δυσκολία του καθαρού χωρισμού της ψυχής σε δύο μέρη. Εφόσον η άλογη ψυχή υπακούει στον λόγον, δεν μπορεί ποτέ να αποχωριστεί από την έλλογη ψυχή, ούτε καν στην *θεωρίαν* (θεωρητική σοφία). Η εγγύτητα καταδεικνύεται από το ότι, σε ένα σημείο (*Ηθ.Νικ.* 1.7), ο Αριστοτέλης μπορεί να κατηγοριοποιεί την άλογη ψυχή ως μέρος της έλλογης, ενώ, σε ένα άλλο (*Ηθ.Νικ.* 1.13), κάνει αναφορά για την άλογη ψυχή ως έλλογη, επειδή υπακούει στον λόγον.⁶⁰

Έτσι, φαίνεται ότι η άλογη ψυχή δεν είναι εντελώς αποχωρισμένη από τον λόγον· τουλάχιστον ο λόγος μπορεί να εμπνέει την υπακοή στις εντολές του. Αυτός ο όρος, ότι η έλλογη ψυχή επιθέτει τις εντολές της πάνω στην άλογη, είναι καθοριστικής σημασίας στην ηθική σκέψη του Αριστοτέλη συνολικά.⁶¹ Μπορούμε να αναρωτηθούμε ποιός μηχανισμός υφίσταται, με τον οποίο ο λόγος κάνει αισθητές τις εντολές του και δεσμεύει την *ὄρεξιν*, εφόσον, χωρίς έναν τρόπο μετριασμού της επιθυμίας, η ηθική πρόοδος θα ήταν απίθανη. Όπως οι μεταφορές του Αριστοτέλη υποδεικνύουν, διανοείται αυτήν την διαδικασία με τους όρους ενός εξουσιάζοντος τμήματος που επιβάλλει την πειθαρχία σε ένα κατώτερο και

⁵⁸ *Ηθ.Νικ.* 1.7.1098a3-5: *τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγω, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον.*

⁵⁹ Ο Burnet βάζει σε παρένθεση το *τούτου...διανοούμενον* ως παρεμβολή· John Burnet, ed., *The Ethics of Aristotle*, 1900 (ανατύπωση 1973), σ.35. Τον ακολουθούν οι Gauthier και Jolif, *op.cit.* (1950/ 1970), vol. II, part 1, σσ.56-57. Ο J.A. Stewart, ed., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, I, 99, θα πει: “Ενώ η ίδια η πρόταση, ως εκ τούτου, είναι αναμφίβολα μια παρεμβολή, η θεωρία της είναι αυστηρά Αριστοτελική. Πιο πρόσφατα, ο W.W. Fortenbaugh, “Zu der Darstellung der Seele in der Nikomachischen Ethik I 13”, *Philol.* 114, 1970, 290, επιχειρηματολογεί για την γνησιότητα του χωρίου.

⁶⁰ Η επακόλουθη σημασία είναι ότι, για τον Αριστοτέλη, ο λόγος έχει εξουσία πάνω στην ανθρώπινη άλογη ψυχή. Όπως ο Dirlmeier αναφέρει σε άλλη συνάφεια: “Die aristotelische Ethik ist eine Ethik der Rationalität” (*Η αριστοτελική Ηθική είναι μία Ηθική της ορθολογικότητας*), Dirlmeier, *op.cit.* (1970), σ.7.

⁶¹ Πβ. Μπετσάκος, *art.cit.* (2016), 555: “Έτσι, οι διανοητικές αρετές συνεργάζονται με τις ηθικές για να προσφέρουν μαζί στον άνθρωπο την ευτυχία. Το λογικό μέρος της ψυχής και το άλογο πλην μετέχον λόγου, αξεχώριστα μεταξύ τους αλληλεπιδρούν και γεννούν την αρετή και την ανθρώπινη ευδαιμονία. Ο ορθός λόγος είναι το κλειδί της προαίρεσης· η προαίρεση είναι η ουσία της αρετής· η αρετή είναι η προϋπόθεση της ευτυχίας· η ευτυχία ταυτίζεται με το αγαθό”.

ατίθασο τμήμα.⁶² Προκειμένου να ανακαλύψουμε πώς το ἦθος λειτουργεί σε αυτό το σχήμα, πρέπει να στραφούμε στο II βιβλίο των *Ηθ.Ευδ.*,⁶³ που εξετάσαμε στο Εισαγωγικό μέρος της Εργασίας μας.

Είναι θεμελιώδες θεώρημα της Αριστοτελικής ηθικής ότι κάθε μέρος της ψυχής χρειάζεται την συνδρομή του άλλου, για να επιτύχει την δυναμική του στο μέγιστο, δηλαδή, την *ἀρετήν* του. Αν δεν υπάρχει ένα μέσο ή ένας σκοπός, στον οποίο αποβλέπει, η *ὄρεξις*, επιθυμία, δεν μπορεί με τον δέοντα τρόπο να πειθαρχήσει σε κάθε περίπτωση.⁶⁴ Είναι η λειτουργία της ἔλλογης ψυχής που προμηθεύει αυτό το μέσο· όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, “το μέσο είναι όπως η σωστή κρίση (*ὀρθὸς λόγος*) ορίζει”, και η ορθή κρίση προέρχεται από την χρήση της ἔλλογης ψυχής.⁶⁵ Ὅτι ορίζει η σωστή κρίση, ο *ὀρθὸς λόγος*, είναι το “ὅταν”, το “πού”, το “πόσο” και ούτω καθεξής, που ο Αριστοτέλης συχνά αναφέρει στην εξέτασή του των ατομικών αρετών στα Βιβλία II μέχρι V των *Ηθικῶν Νικομαχείων*. Για παράδειγμα, είναι εύκολο να θυμώσει κανείς, αλλά όχι το ίδιο εύκολο να ορίσει σε κάθε περίπτωση με ποιόν τρόπο και προς ποιόν και σε ποιές βάσεις και πόσο να θυμώσει.⁶⁶

Ὅχι μόνον η ἄλογη ψυχή χρειάζεται, πράγματι, την συνδρομή της ἔλλογης ψυχής, αλλά, εκ περιτροπής, όπως η ἄλογη ψυχή γίνεται πιο πειθαρχημένη, δίνει την δυνατότητα στην ἄλλη πλευρά να επιτύχει μίαν ορθότερη κρίση ως προς το μέσο ή τον σκοπό.⁶⁷ Το μονοπάτι στην ολική ανθρώπινη αρετή (υπεροχή) θα είναι, ως εκ τούτου, για τον Αριστοτέλη, μια λοξή κίνηση του συνόλου της ψυχής, που χρησιμοποιεί τότε το ἔλλογο, τότε το ἄλογο για την πρόοδό της. Είναι αρκετό να συμπεράνουμε ότι, για τον Αριστοτέλη, η ολική αρετή απαιτεί την δέουσα λειτουργία τόσο της ἔλλογης όσο και της ἄλογης ψυχής, εφόσον η ορθή

⁶² Βλ., επίσης, *Ηθ.Νικ.* 3.12.1119b7-8· 1.13.1102b14-18· *Πολ.* 1.13.1260a4-7.

⁶³ Η γνώμη της έρευνας κλίνει τώρα να εντάξει τα *Ηθ.Ευδ.* στην πρώτη σταδιοδρομία του Αριστοτέλη, πριν από τα *Ηθ.Νικ.* Έτσι, ο Dirlmeier, *op.cit.* (1970), σ.1· C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Proc. Camb. Philol. Soc., Supplement 3, Cambridge 1971· A.J.P. Kenny, *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the “Eudemian” and “Nicomachean Ethics” of Aristotle*, Oxford 1978.

⁶⁴ Ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για *σκοπόν* πάνω στον οποίον, στην δική του μεταφορά, η ἔλλογη ψυχή εστιάζει το βλέμμα της, έπειτα εντείνει ή χαλαρώνει την ένταση, όπως απαιτείται, (σαν τόξο) για να πειθαρχήσει η επιθυμία. Πβ. *Ηθ.Νικ.* 6.1.1138b22-23: *ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησι.*

⁶⁵ *Ηθ.Νικ.* 3.5.1114b30: *ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος προστάξῃ.*

⁶⁶ *Ηθ.Νικ.* 2.9.1109a28 με b14-16.

⁶⁷ Αυτή η αμοιβαιότητα, που συνυπονοείται σε όλα τα βιβλία από το I έως το V των *Ηθ.Νικ.*, γίνεται αντικείμενο επεξεργασίας στο VI βιβλίο, κεφάλαια 12 και 13, ειδικά 1144b32κε. Πβ., επίσης, 6.12.1144a7-9: *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ (δηλαδή, η ηθικὴ ἀρετὴ) τὸν σκοπὸν (δηλαδή, ο ὀρθὸς λόγος) ποιεῖ ὀρθόν.*

κρίση προσφέρει τον ορισμό του κατάλληλου μέσου ή σκοπού ως προς την επιθυμία, για να το επιτύχει.⁶⁸

II.2. Η ΑΜΟΙΒΑΙΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ Η ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΤΗΣ ΦΡΟΝΗΣΕΩΣ ΜΕ ΤΙΣ ΗΘΙΚΕΣ ΑΡΕΤΕΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΑΡΕΤΩΝ ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥΣ

Το βασικό εγχείρημα, που κυριαρχεί στο Βιβλίο VI των *Ηθ.Νικ.*, συνίσταται στο να εξετάσει την στενή συνάφεια της πρακτικής σοφίας (*φρόνησις*)⁶⁹ με την ηθική αρετή και να καταδείξει την σημαντική διακριτή τους σύνδεση αμοιβαίας εξάρτησης. Εξ ου, σύμφωνα με την αριστοτελική σύλληψη, είναι η ηθική αρετή γι’ αυτό ενδεικνύομενη στο να στοχεύει σ’ έναν αγαθό και ορθό σκοπό, ενώ η *φρόνησις* μεριμνά, ώστε να εντοπίζει, ανάλογα με το είδος της εκτίμησης των πιθανών ενεργειών στην εκάστοτε συνθήκη, την πιο επιδέξια μορφή πράξης, δηλ. τα άριστα μέσα για την πραγματοποίηση του δοσμένου σκοπού.⁷⁰ Η

⁶⁸ Δεν μάς βρίσκει σύμφωνους η άποψη του Lorenz, *art.cit.* (2009), 178, που απορρίπτει απερίφραστα την θέση ότι “οι αρετές του χαρακτήρα (ηθικές αρετές), όπως τις αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης στα *Ηθ.Νικ.*, συνιστούν εξαιρετικές συνθήκες ειδικά του άλογου μέρους της ψυχής”. Κατά τον Hendrik Lorenz, είναι αποκρουστική (*sic*), για μια θεωρία της αρετής, η άποψη ότι “οι ηθικές αρετές συνίστανται συνολικά από εξαιρετικές συνθήκες του μέρους ή της όψης της ανθρώπινης ψυχής που ως τέτοιο (ή τέτοια) δεν είναι προικισμένο με τον *λόγον*, τον λογισμό, ή την διάνοια” (178). Και συνεχίζει ο Lorenz, στην ίδια γραμμή σκέψης, αναφέροντας ότι “ο χωρισμός της ψυχής από τον Αριστοτέλη σε δύο μέρη ή όψεις, με βάση τον οποίον στηρίζει την διάκρισή του ανάμεσα στις αρετές της διάνοιας και τις αρετές του ήθους, γίνεται κατανοητός με τον κατά το δυνατόν καλύτερο τρόπο ως ένας χωρισμός ανάμεσα στον *λόγον*, που, για τον Αριστοτέλη, περιλαμβάνει την ειδική διακριτική ικανότητα του *λόγου* για επιθυμία, και ένα άλογο μέρος ή άλογη όψη που συνίσταται στις ικανότητες της *όρεξεως* και της επιθυμίας ως απόρροιας του *θυμοῦ*. Αν αυτό ισχύει, η άποψη, ως προς την ηθική αρετή, στην οποία αντιπαράθεμα, αποδεικνύεται να είναι ότι οι ηθικές αρετές, όπως ο Αριστοτέλης τις συλλαμβάνει στα *Ηθ.Νικ.*, στο σύνολό τους συνίστανται από εξαιρετικές συνθήκες των ικανοτήτων για τις δύο μορφές της άλογης επιθυμίας, δηλαδή την *όρεξιν* και την επιθυμία ως απόρροια του *θυμοῦ*. Υπό αυτήν την μορφή της κατανόησής της, η ηθική αρετή δεν λαμβάνεται ούτε για την *ἔξιν* των ανθρώπων της αρετής να επιθυμούν τους ορθούς σκοπούς ούτε για την *ἔξιν* τους να λογίζονται ορθώς για το πώς θα θέσουν σε εφαρμογή αυτούς τους σκοπούς στις ειδικές συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων βρίσκονται. Αυτό συμβαίνει, διότι τόσο η ικανότητα της *βουλήσεως*, που είναι η ειδική επιθυμία του *λόγου* για το αγαθό, όσο και η ικανότητα της *βουλεύσεως*, είναι μέρη ή όψεις του *λόγου*, όχι του άλογου μέρους ή της άλογης όψης της ψυχής που, στο πλαίσιο των διάφορων εξαιρετικών της συνθηκών, σύμφωνα με την άποψη στην οποία αντιπαράθεμα, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι συνίσταται η ηθική αρετή” (178-179).

⁶⁹ Για μια διεξοδική παρουσίαση και εξέταση της *φρονήσεως* στον Αριστοτέλη, βλ. Reeve, *op.cit.* (1992), 67κε., όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία.

⁷⁰ Πβ. *Ηθ.Νικ.* 6.12.1144b7-9: *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον*. Για την θέση της άποψης ότι δεν πρόκειται στον Αριστοτέλη για καμία τέτοια σαφή εργασία αμοιβαιότητας ανάμεσα στην αρετή και την *φρόνησιν*, βλ. D.J. Allan, “Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles”, στο J. Barnes/ M. Schofield/ R. Sorabji (eds.), *op.cit.*, Vol. 2, Ethics and Politics, London 1978, 72-78. Με μεγαλύτερη σαφήνεια υποστηρίζει την θέση ο J.O. Urmson, *Aristotle’s Ethics*, Oxford 1988, 83-85, ο οποίος, με διαφορετικούς τρόπους,

διδασκαλία, που έπεται και περιέχεται, είναι κεντρικής σημασίας για την Αριστοτελική ηθική: α) Δεν είναι πιθανό, για έναν άνθρωπο, να είναι αγαθός χωρίς την *φρόνησιν*, ούτε είναι, επίσης, πιθανό να είναι *φρόνιμος* χωρίς την ηθική αρετή, χωρίς να είναι αγαθός (πβ. 6.13.1144a36-b1· 1144b30-32· 1144b16-17).⁷¹ β) Οι ηθικές αρετές δεν χωρίζονται μεταξύ τους, αλλά περιέχονται σε μια εσωτερική συνάφεια, είναι ενιαίες.⁷² Μόλις ένας άνθρωπος αποκτήσει την *φρόνησιν*, κατέχει αυτός ο άνθρωπος, επιπλέον, όλες τις ηθικές αρετές (πβ. 1145a1-2). Η συνάφεια της *φρονήσεως* με το σύνολο των ηθικών αρετών συνιστά, για την Αριστοτελική σύλληψη της αγωγής, έναν αγαθό βίο που προϋποθέτει μίαν αγαθή συμπεριφορά, δηλαδή για την πραγμάτωση της *εὐδαιμονίας* δεν είναι μόνον μείζονος σπουδαιότητας, αλλά μάλλον αναγκαία προϋπόθεση ως προς τον ορισμό της έννοιάς της. Ωστόσο, το ερώτημα παραμένει, σε τί συνίσταται η βάση αυτής της συμπεριφοράς ή των ενεργειών που συστήνουν μια τέτοια συμπεριφορά. Πού έχει την προέλευσή της η αρετή; Η βασική μέριμνα του Αριστοτέλη είναι, ως εκ τούτου, στην συνάφεια με τα *Ηθ.Νικ.* 6.13, να τονίσει την σημασία, που έχει ο λόγος, δηλ. η *φρόνησις*, στην τελείωση και την ενέργεια της ηθικής αρετής.⁷³

Ως εκ τούτου, ο Αριστοτέλης αποδίδει πολλαπλές αρετές στο πρόσωπο της αρετής. Ορισμένες από αυτές τις αρετές είναι διανοητικές και ορισμένες ηθικές. Το πρόσωπο της αρετής έχει την διανοητική αρετή της *φρονήσεως*, που επιτρέπει σε κάποιον να συλλογάζεται καλά, καθώς και τις ηθικές αρετές που περιέχουν, μεταξύ άλλων, την γενναιότητα και την δικαιοσύνη. Ως εκ τούτου, ο Αριστοτέλης πραγματώνει δύο διαφορετικά είδη διάκρισης εντός των αρετών: οι ηθικές αρετές διαφέρουν σημαντικά από τις διανοητικές αρετές, αλλά οι ηθικές αρετές διαφέρουν, επιπλέον, η μία από την άλλη.⁷⁴ Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει τόσο

στο βιβλίο του προσφέρει μια σαφή απεικόνιση των βασικών αρχών της Αριστοτελικής ηθικής. Για την στενή συνάφεια της *φρονήσεως* με την ηθική αρετή βλ. επίσης V. Cathrein, “Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles”, στο F.-P. Hager (ed.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 55-65.

⁷¹ Για τον σχολιασμό της θέσης 1144b16-17, βλ. R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, *op.cit.* (1950/1970), Deuxième Partie. Livres VI-X, 555. Πβ., επίσης, *Ηθ.Νικ.* 7.2.1146a8-9: *πρακτικός γε ό φρόνιμος (των γάρ εσχάτων τις) και τας άλλας έχων αρετάς· 7.10.1152a7-8: ἅμα γάρ φρόνιμος και σπουδαίος τó ἦθος δέδεικται ὦν· 10.8.1178a16-19: συνέζευκται δέ και ή φρόνησις τῆ τοῦ ἦθους ἀρετῆ, και αὕτη τῆ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τó δ' ὀρθόν των ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.*

⁷² *Ηθ.Νικ.* 13.1144b32-34: *ἀλλὰ και ό λόγος τὰτη λóιπ' ἄν, ᾧ διαλεχθείη τις ἄν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί.* Για την Αριστοτελική σύλληψη της αχωριστότητας των ηθικών αρετών, πβ. R. Sorabji, “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, στο A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, 201-217, ειδικά 207κε.

⁷³ Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σσ.398-399. Πβ. Marguerite Deslauriers, “How to distinguish Aristotle's Virtues”, *Phronesis* 47, 2, 2002, 101-126.

⁷⁴ Οι διανοητικές αρετές είναι, επιπλέον, φυσικά, διαφορετικές η μία από την άλλη. Θα εστιάσουμε στις διακρίσεις μεταξύ των διανοητικών και ηθικών αρετών, και μεταξύ των ηθικών αρετών, διότι αυτές είναι διακρίσεις με ειδική σημασία στην αμοιβαιότητα των αρετών.

ότι η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές είναι διακριτές, όσο και ότι το πρόσωπο που έχει μίαν από αυτές θα τις κατέχει όλες (αυτή η όψη της συνάφειας μεταξύ των αρετών ονομάζεται η αμοιβαιότητα των αρετών).⁷⁵ Επιθυμούμε να εξετάσουμε πώς η αξίωση ότι οι αρετές είναι αμοιβαία αναγκαίες επιδρά στους τρόπους που ο Αριστοτέλης προσπαθεί να διακρίνει τις διαφορετικές αρετές. Ειδικά, θέλουμε να διερευνήσουμε και να διασαφηνίσουμε αυτά τα δύο είδη διακρίσεων εντός των αρετών, την διάκριση ανάμεσα στις διανοητικές και τις ηθικές αρετές, καθώς και τις διακρίσεις μεταξύ των ηθικών αρετών, υπό το φως της ηθικής δέσμευσης του Αριστοτέλη στην αμοιβαιότητα των αρετών.

Αυτή η ηθική δέσμευση προβάλλει, όταν ο Αριστοτέλης διακρίνει την θέση του ως προς την σχέση μεταξύ των ηθικών αρετών και ανάμεσα στις ηθικές αρετές και την διανοητική αρετή της *φρονήσεως* από την θέση που ο ίδιος αποδίδει στον Σωκράτη. Η Σωκρατική θέση, όπως την αντιλαμβάνεται ο ίδιος, συλλαμβάνεται στο πλαίσιο της ένστασής του ότι, ως προς την Σωκρατική άποψη, καμία ειδικά ηθική ικανότητα (καμία ικανότητα που έχει να κάνει με την επιθυμία και την πράξη) δεν είναι απαραίτητη για την αρετή. Προβάλλει τις ενστάσεις του ότι, για τον Σωκράτη, μια ηθική ικανότητα δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια έλλογη ικανότητα (*Ηθ.Νικ.6.3.1144b17-30*). Ο Αριστοτέλης, στην συνέχεια, αντιθέτει την άποψή του, ως προς τις σχέσεις μεταξύ και ανάμεσα στις αρετές, σε μίαν άποψη σύμφωνα με την οποία 1) δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στην *φρόνησιν* και τις ηθικές αρετές, διότι οι ηθικές αρετές είναι όλες παραδείγματα της *φρονήσεως* και 2) δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ των ηθικών αρετών, διότι καθεμία από αυτές είναι (εκ νέου) απλά *φρόνησις*. Ας το ονομάσουμε αυτό ενότητα των αρετών. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να θεωρεί τόσο 1) ότι η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές είναι κατεξοχήν διαφορετικές, αν και αμοιβαία αναγκαίες, όσο και 2) ότι οι ηθικές αρετές είναι κατεξοχήν διαφορετικές η μία από την άλλη, αν και αμοιβαία αναγκαίες. Ας το ονομάσουμε αυτό η αμοιβαιότητα των αρετών.⁷⁶ Ότι μάς

⁷⁵ Προσδιορίζοντας την θέση του Αριστοτέλη ως αμοιβαιότητα των αρετών και την Σωκρατική θέση ως ενότητα των αρετών χρησιμοποιούμε την ορολογία του T.H. Irwin (“Disunity in the Aristotelian Virtues”, στο *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. Julia Annas, Supp. Vol. 1988). Η θέση που αποδίδουμε στον Αριστοτέλη είναι, ωστόσο, κάπως διαφορετική.

⁷⁶ Υπάρχει ένα ορισμένο είδος διαφωνίας ως προς την θέση του Αριστοτέλη για την συνάφεια των αρετών. Ορισμένοι υπομνηματιστές υποστηρίζουν ότι ο Αριστοτέλης προσπαθεί, αλλά αποτυγχάνει στην προσπάθεια, να υποστηρίξει την ενότητα των αρετών, που ως τέτοια προσλαμβάνει δύο αξιώσεις: (1) Οι ηθικές αρετές απαιτούν πρακτική σοφία και (2) Το πρόσωπο με πρακτική σοφία πρέπει να κατέχει όλες τις ηθικές αρετές. Βλ. Elizabeth Telfer, “The Unity of the Moral Virtues in Aristotle’s Nicomachean Ethics”, *Proceedings of Aristotelian Society*, New Series, 90, 1989/90, 35-48. Η Telfer υποστηρίζει ότι, ενώ ο ίδιος ο ισχυρισμός του Αριστοτέλη δεν επιτυγχάνει, θα μπορούσε να είχε επιτύχει, αν διατύπωνε το επιχείρημα με όρους των *ιδεατών* ηθικών αρετών. Ο John Lemos έχει υποστηρίξει ότι τα επιχειρήματα για την ενότητα των *ιδεατών* ηθικών αρετών, επίσης, αποτυγχάνουν (“The Unity of Virtues and Its Defenses”, *The Southern Journal of Philosophy* 32, 1994, 85-105), αν και ο Lemos δείχνει λιγότερο ενδιαφέρον προς, καθώς και λιγότερη εξοικείωση με, το επιχείρημα, όπως το

ενδιαφέρει είναι η επιμονή του Αριστοτέλη στις διαφορές ανάμεσα στις αρετές από κοινού με την επιμονή του στην αμοιβαία αναγκαιότητα αυτών των αρετών. Αν αναγνωρίζουμε την αμοιβαία αναγκαιότητα, και την συνεπαγωγή ότι στην πράξη αυτές οι αρετές διαμορφώνουν μια ενότητα, έπεται ευλόγως το διερώτημα πώς ακριβώς ο Αριστοτέλης προτείνει να διαφοροποιήσουμε τις αρετές.

Υποστηρίζουμε ότι η περιγραφή από τον Αριστοτέλη των μερών της ψυχής και των αρετών που προσιδιάζουν στα διαφορετικά μέρη παράγει νόημα στον μέγιστο βαθμό, όταν εξετάσουμε πώς αυτή η περιγραφή υποστηρίζει τόσο την αμοιβαιότητα των αρετών όσο και τις διακρίσεις μεταξύ των αρετών. Ειδικά, υποστηρίζουμε ότι ο τρόπος που ο Αριστοτέλης χωρίζει την ψυχή καθιστά σαφές ότι οι ηθικές και οι διανοητικές αρετές πρέπει να είναι αριθμητικά διαφορετικές *εξεις*, αλλά ότι οι ηθικές αρετές δεν μπορούν αριθμητικά να είναι διαφορετικές *εξεις* και πρέπει να διακριθούν κατά έναν ορισμένο τρόπο. Σύμφωνα με την περιγραφή του Αριστοτέλη για την δομή των ικανοτήτων (*δυνάμεων*) της ψυχής, η επιθυμία είναι μια διακριτή ικανότητα, έτσι που η ορθολογικότητα μιας επιθυμίας να μην καθορίζεται τόσο από το αν η ικανότητα που παράγει είναι έλλογη ή όχι, όσο μάλλον αν το αντικείμενο της επιθυμίας είναι αγαθό (ορθό) ή όχι. Η αμοιβαιότητα της διανοητικής αρετής της *φρονήσεως* και των ηθικών αρετών απαιτεί αυτήν την δομή των σχέσεων ανάμεσα στις ικανότητες της ψυχής. Η διαίρεση (αυτός ο χωρισμός) των ικανοτήτων της ψυχής απαιτεί ότι εξατομικεύουμε (ξεχωρίζουμε) τις ηθικές αρετές σύμφωνα με τα αντικείμενα των επιθυμιών, που εισάγονται σε μια δοσμένη αρετή, και με σημείο αναφοράς τις συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων αυτές οι επιθυμίες παράγονται.

Η ηθική αρετή στον Αριστοτέλη διακρίνεται εν γένει από την διανοητική αρετή δύναμει του στοιχείου της επιθυμίας: η ηθική αρετή συνδέεται με την *εξίν* να επιθυμεί ό,τι είναι αγαθό, όπως αυτή αντιτίθεται στην διανοητική *εξίν* της *φρονήσεως* προς την αλήθεια (Ηθ.Νικ.6.2.1139a21-31). Η επιθυμία είναι βασική στην ηθική αρετή λόγω της σύνδεσης ανάμεσα στην επιθυμία, την *προαίρεσιν*, την πράξη και την αρετή. Η ίδια η ηθική αρετή είναι μία *εξίς* που μάς προδιαθέτει να επιλέξουμε καθορισμένες πράξεις από άλλες, είναι μία *εξίς προαιρετική* (2.6.1106b36). Οι πράξεις απαιτούν *προαιρέσεις*, έτσι που κάθε ηθικά

παρουσιάζει ο Αριστοτέλης. Οι αμφιβολίες ως προς το επιχείρημα εστιάζονται στην δεύτερη από τις δύο αξιώσεις, ότι το πρόσωπο με πρακτική σοφία πρέπει να κατέχει όλες τις αρετές, ή, εναλλακτικά, ότι όποιος κατέχει μίαν από τις ηθικές αρετές θα τις κατέχει όλες. Δύο πρόσφατες απόπειρες, που υπερασπίζονται κάποια κατανόηση της θέσης της αμοιβαιότητας των αρετών, είναι από την Paula Gottlieb (“Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues”, *Phronesis* 39, No.3, 1994, 275-290) και τον Edward Halper (“The Unity of the Virtues in Aristotle”, *OSAPh* 17, 1999, 115-43). Ο Halper υποστηρίζει ότι η αμοιβαιότητα των αρετών παράγει νόημα δια του επιχειρήματος ότι ο Αριστοτέλης δεν πιστεύει ότι η άσκηση της κάθε αρετής προσλαμβάνει ένα ή δύο πάθη, αλλά μάλλον την δέουσα άσκηση κάθε πάθους, και ότι η πρακτική σοφία πρέπει να αξιολογεί όχι μόνο τις συνθήκες, μέσα στις οποίες ένα πρόσωπο ενέχεται, αλλά, επιπλέον, τις ίδιες τις ικανότητες και αρετές του προσώπου.

αξιολογούμενη πράξη να ακολουθήσει μετά ένα διάστημα την επιλογή που έγινε από ένα υποκείμενο. Οι *προαιρέσεις* προσλαμβάνουν, αλλά δεν είναι ταυτόσημες με, τις επιθυμίες. Οι *προαιρέσεις* που εκδηλώνουν αρετή προσλαμβάνουν, αλλά δεν είναι ταυτόσημες με, τις έλλογες επιθυμίες, που είναι επιθυμίες για το αγαθό. Πώς, ακολούθως, ο Αριστοτέλης διακρίνει τις έλλογες επιθυμίες από άλλα είδη επιθυμιών, που θα μπορούσαν να εισαχθούν σε μια *προαίρεση* και, ως εκ τούτου, να κινητοποιήσουν μια πράξη; Με άλλα λόγια, πώς διακρίνει τις επιθυμίες για το αγαθό από άλλες επιθυμίες; Το τελευταίο οδηγεί σε ένα δεύτερο ερώτημα: Πώς μπορεί ο Αριστοτέλης να διακρίνει μια επιθυμία για το αγαθό από μια άλλη; Προκειμένου να εξαστομικεύσει τις ηθικές αρετές, και να υποστηρίξει ότι οι αρετές, αν και αμοιβαίες, δεν συνιστούν απλά μια μονάδα, ο Αριστοτέλης πρέπει να κάνει διακρίσεις εντός της επιθυμίας για το αγαθό. Πρώτα προσανατολίζουμε το πρώτο από αυτά τα ερωτήματα, ως προς την διάκριση των έλλογων επιθυμιών από άλλες, κι έπειτα καταδεικνύουμε πώς η απάντηση σε αυτό το ερώτημα καθιστά σαφή τον τρόπο που η διανοητική αρετή της *φρονήσεως* και οι ηθικές αρετές είναι αμοιβαία αναγκαίες αλλά διακριτές· τέλος, απαντάμε στο δεύτερο ερώτημα, ως προς την διάκριση μιας επιθυμίας για το αγαθό από μια άλλη.

Οι διακρίσεις ανάμεσα στις έλλογες και τις άλογες επιθυμίες δεν είναι μια διάκριση ως προς τις ικανότητες που παράγουν τις επιθυμίες, αλλά μάλλον μια διάκριση ως προς τα αντικείμενα της επιθυμίας. Για να το καταδείξουμε αυτό, πρέπει να εξετάσουμε πώς ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει την έλλογη επιθυμία. Στο 3.2 των *Ηθ.Νικ.*, η *προαίρεση* διακρίνεται από τα τρία είδη επιθυμίας: την *ἐπιθυμίαν*, τον *θυμόν* και την *βούλησιν*. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι η πράξη απαιτεί ένα είδος επιθυμίας, και θα ταυτίσει την *προαίρεση* ως ένα είδος επιθυμίας, δίνοντάς της την ονομασία *βουλευτική ὄρεξις* (3.3.1113a10-11) ή *ὄρεξις διανοητική* (6.2.1139b4-5). Διακρίνει, στο 3.2, την *ἐπιθυμίαν*, τον *θυμόν* και την *βούλησιν*, ως είδη επιθυμίας, από την *προαίρεση* ως ένα είδος επιθυμίας. Το σημείο δεν είναι ότι η *προαίρεση* δεν θα *προσλαμβάνει* το όποιο από αυτά τα είδη επιθυμίας, αλλά ότι δεν θα είναι *ταυτόσημη* με ένα οποιοδήποτε από αυτά τα είδη. Ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι η *βούλησις* (επιθυμία) είναι η εγγύτερη στην *προαίρεση* και ο *θυμός* ο πιο απομακρυσμένος από αυτήν (3.2.1111b18-20). Αυτό συμβαίνει, διότι, παρά τις διαφορές τους, η *βούλησις* είναι μία επιθυμία για το αγαθό, και η *προαίρεση* προσλαμβάνει μια επιθυμία για το αγαθό (3.3.1113a22-26). Η *ἐπιθυμία* και ο *θυμός* αφήνονται κατά μέρος ως επιθυμίες, που μοιράζονται τα μη-έλλογα ζώα, και ως μη-έλλογες επιθυμίες δεν προσλαμβάνουν τις επιθυμίες για το αγαθό (3.2.1111b12-13).

Αυτή η ταξινόμηση του *θυμοῦ* και της *ἐπιθυμίας* ως μη-έλλογων επιθυμιών, και της *βουλήσεως* ως έλλογης επιθυμίας επαναλαμβάνεται στην *Ρητορική* 1.10.1386b37-1369a4, όπου ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι πράξεις, που οφείλονται στην *ὄρεξιν* (όπως η τελευταία αντιτίθεται στην *ἔξιν*), προκαλούνται είτε από έλλογες είτε από μη-έλλογες επιθυμίες (*τὰ μὲν*

διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι’ ἄλογον), ὅτι οἱ επιθυμίες, ὡς επιθυμίες για το αγαθό, εἶναι ἔλλογες επιθυμίες, καὶ ὅτι ἡ οργή (εἶδος τοῦ θυμοῦ) καὶ ἡ ἐπιθυμία εἶναι ἄλογες επιθυμίες. Αναφέρει ἐκ νέου, στο *De Anima* 1.3.414a32-b6, πὼς οτιδήποτε με ἀντίληψη θα ἔχει ὄρεξιν, καὶ ὅτι ἡ ὄρεξις περιέχει ἢ μπορεῖ νὰ περιέχει τὴν ἐπιθυμίαν, τὸν θυμόν καὶ τὴν βούλησιν. Ὁ Ἀριστοτέλης προσθέτει “...διότι μιὰ βούλησις εἶναι ὄρεξις, καὶ ὁποτεδήποτε κάποιος παρακινεῖται σύμφωνα με τὸν λόγον, παρακινεῖται, ἐπίσης, σύμφωνα με μιὰ βούλησιν” (*De Anima* 3.10.433a23-25). Οἱ μορφές βουλήσεως φαίνονται, ὡς ἐκ τούτου, νὰ ἐξαντλοῦν τὶς επιθυμίες για το αγαθό, ἔτσι πὼς κάθε ἐπιθυμία για το αγαθό νὰ εἶναι μιὰ βούλησις. Ὡς ἐπιθυμίες για το αγαθό, οἱ μορφές βουλήσεως διακρίνονται ἀπὸ τὶς ἐπιθυμίες ὡς πρὸς τὸ ὅτι οἱ ἐπιθυμίες ἔχουν ὡς ἀντικείμενό τους τὴν ἀπόλαυση.

Ὁ Ἀριστοτέλης ορίζει, ὡς ἐκ τούτου, τὴν βούλησιν ὡς εἶδος ἐπιθυμίας, μιὰ ἐπιθυμία για το αγαθό, καὶ μιὰ ἔλλογη ἐπιθυμία. Ποιὰ εἶναι ἡ σύνδεση ἀνάμεσα στὶς μορφές βουλήσεως ὡς ἐπιθυμίες για το αγαθό καὶ τὶς μορφές βουλήσεως ὡς ἔλλογες; Θα φαινόταν φυσικό νὰ υποθέσουμε ὅτι ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὶς ἔλλογες καὶ τὶς μη-ἔλλογες ἐπιθυμίες εἶναι μιὰ διάκριση ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς ἐπιθυμίες πὼς παράγονται ἀπὸ τὴν χρῆση τοῦ ἴδιου τοῦ λόγου, πρὸς τὸν ἴδιον, καὶ αὐτὲς πὼς δὲν τὸ πράττουν.⁷⁷ Αὐτὴ ἡ διάκριση θα βοηθοῦσε νὰ ἐξηγήσουμε τὴν ἀξίωση ὅτι οἱ μορφές βουλήσεως ὡς ἐπιθυμίες για το αγαθό εἶναι ἔλλογες, ὅπου ὁ σύνδεσμος ἀνάμεσα στο νὰ εἶναι μιὰ βούλησις ἔλλογη καὶ στο νὰ εἶναι μιὰ βούλησις για το αγαθό εἶναι ὅτι οἱ μορφές βουλήσεως παράγονται ἢ προκαλοῦνται ἀπὸ τὸν λόγον στὴν

⁷⁷ Ὁ John Cooper υποστηρίζει ὅτι “μιὰ ἔλλογη ἐπιθυμία ἢ μιὰ βούλησις εἶναι ἡ πρακτικὴ ἐκφραση μιᾶς πορείας λογισμοῦ ὡς πρὸς τὸ τί εἶναι αγαθὸ ὡς τέτοιο, κατὰ τὴν ὁποία σὲ κάτι ἀποβλέπει βρίσκοντας τὴν ἀλήθεια ὡς πρὸς τὸ τί εἶναι στὴν πραγματικότητα αγαθό”, ἐνῶ οἱ μορφές θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας δὲν ἀποτελοῦν τέτοιες ἐκφράσεις (31). Προσθέτει “...ἕνας λογισμὸς με ἐπίκεντρο τὸν λόγον καὶ μιὰ ἐπιθυμία με ἐπίκεντρο τὸν λόγον σχετίζονται με τὸ αγαθὸ κατὰ τρόπον πὼς τονίζει τὴν ἀξίωση ὅτι ὑπάρχει λόγος, για νὰ τὸ σκέφτομαι αὐτό, καὶ νὰ τὸ σκέφτομαι για αὐτὸν τὸν λόγο”. Τὸ χωρίο, πὼς ὁ Cooper λαμβάνει ὡς μαρτυρία διὰ τούτο, εἶναι στὰ *Ηθ.Νικ.* 6-*Ηθ.Ευδ.* 5.2.1139b12, ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ὅτι τόσο ὁ θεωρητικὸς ὅσο καὶ ὁ πρακτικὸς λόγος ἔχουν ὡς λειτουργία τους νὰ ἐπιδιώκουν καὶ νὰ ἐπιτυγχάνουν τὴν ἀλήθεια. Ὁ Cooper ἀναφέρει “Ἐνα μέρος αὐτοῦ, πὼς ὁ Ἀριστοτέλης υποστηρίζει, σὲ αὐτὸ τὸ χωρίο, για τὸν πρακτικὸ λόγον, εἶναι ὅτι ἡ λειτουργία του εἶναι, ὄχι ἀπλᾶ νὰ περιέχει θεωρήσεις πρὸς τὸ ὅτι κάτι συγκεκριμένο ἢ ἕνα ἄλλο εἶναι αγαθὸ για ἐμᾶς, ἀλλὰ καὶ πράττοντας κατ’ αὐτὸν τὸν τρόπο, εἴτε τὸ κάνουμε αὐτὸ αὐτοσυνεῖδητα εἴτε ὄχι, ὅπως, κατὰ ἕναν τρόπο, ἕνα μέρος ἢ τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς διαδικασίας ἐρευνας μέσα στὴν ἀλήθεια ὡς πρὸς τὸ τί εἶναι αγαθό” (30). Σύμφωνα με τὴν ἀπόψη τοῦ Cooper, “Αὐτὸ σημαίνει ὅτι οἱ μη-ἔλλογες ἐπιθυμίες, ὡς τέτοιες, μποροῦν νὰ συλληφθοῦν ἀπλᾶ ὡς ἐπιθυμίες πὼς δὲν ἔχουν αὐτὰ τὰ εἰδικὰ γνωρίσματα, τῶν ὁποίων ἡ ἀναγωγή στὸν λόγον ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὶς ἔλλογες ἐπιθυμίες. Ἀντιστοίχως, οἱ μη-ἔλλογες ἐπιθυμίες θα εἶναι ἐπιθυμίες χωρὶς συμμετοχὴ στὴν αιτιώδη ἱστορία, τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ πάντα τμῆμα κάθε διαδικασία (αὐτοσυνεῖδητη ἢ ὄχι) ἐρευνας στὴν ἀλήθεια ὡς πρὸς τὸ τί εἶναι αγαθὸ για κάποιον” (31). Βλ. John Cooper, “Some Remarks on Aristotle’s Moral Psychology”, *The Southern Journal of Philosophy* 27, Supplement 1988, 25-42. Αὐτὴ ἡ ἀπόψη φαίνεται νὰ προϋποθέτει μᾶλλον παρά νὰ καταδεικνύει ὅτι ὁ λόγος, ὡς ἰκανότητα, παράγει ἔλλογες ἐπιθυμίες. Ἐπιπλέον, ὁ Ἀριστοτέλης ἀρνείται ὅτι ἡ ἰκανότητα τοῦ λόγου παράγει ἐπιθυμίες στο χωρίο τοῦ *De Anima* 3.10.433a22-5.

διαδικασία της διερεύνησης του τί είναι αγαθό για εμάς. Επιπλέον, διακρίνοντας κατ’ αυτόν τον τρόπο ανάμεσα στις έλλογες και τις άλογες επιθυμίες εξυπηρετεί την αξίωση του Αριστοτέλη ότι οι μορφές *βουλήσεως* μπορεί να αφορούν αντικείμενα που είναι φανερά, αλλά όχι πραγματικά, αγαθά (*Ηθ.Νικ.*3.4.1113a22-b2). Ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει, ωστόσο, ότι οι έλλογες επιθυμίες παράγονται από τον *λόγον*· πράγματι, φαίνεται ότι αρνείται αυτήν την αξίωση στο *De Anima* 3.10.433a22-25, όταν αναφέρει ότι “*δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινουῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὄρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὄρεκτόν· ἐν δὴ τι τὸ κινουῦν, τὸ ὄρεκτόν*”.⁷⁸ Αυτό με σαφήνεια υποδεικνύει ότι ο *λόγος* ως ικανότητα δεν μπορεί να παράγει επιθυμίες· εφόσον ο *λόγος* μπορεί να παράγει κρίσεις, αν μπορούσε, επίσης, να παράγει επιθυμίες, τότε ο *λόγος* ως τέτοιος θα μπορούσε να παράγει κίνηση, εφόσον οι κινήσεις παράγονται από έναν ορισμένο συνδυασμό κρίσης και επιθυμίας.

Μια διαφορετική περιγραφή της έννοιας ότι οι μορφές *βουλήσεως* ως επιθυμίες για το αγαθό είναι έλλογες αποφεύγει αυτήν την δυσκολία. Μια περιγραφή, που είναι περισσότερο συνεκτική με ό,τι αναφέρει ο Αριστοτέλης, είναι ότι οι μορφές *βουλήσεως* ως επιθυμίες για το αγαθό είναι έλλογες, διότι, επιθυμώντας το αγαθό, υπό αυτούς τους όρους έκθεσης, ως αγαθό, θα απαιτεί ότι μπορεί κάποιος να αναγνωρίσει το αγαθό, ή τουλάχιστον το φανερό αγαθό. Επιθυμώντας το αγαθό θα απαιτεί, ως εκ τούτου, τον *λόγον*, ακόμη και αν ο *λόγος* δεν παράγει την επιθυμία. Από αυτή την άποψη, ο *λόγος* πρέπει να αναγνωρίζει τις επιθυμίες που βρίσκονται σε συμφωνία με τις κρίσεις του *λόγου*. Αυτό είναι συνεπές με την συνήθεια του Αριστοτέλη να κάνει αναφορά για επιθυμίες ως ευρισκόμενες σε συμφωνία με τον *λόγον*, μάλλον παρά για επιθυμίες ως παραγόμενες ή προκαλούμενες από τον *λόγον* (βλ., για παράδειγμα, *Ηθ.Νικ.* 6.2.1139a30-1). Είναι, επιπλέον, συνεπές με την αξίωση ότι η επιθυμία είναι μια ξεχωριστή ικανότητα· αν, όπως υποδεικνύουμε, οι επιθυμίες, περιλαμβάνοντας τις έλλογες επιθυμίες, παράγονται από μια ικανότητα διαφορετική του ίδιου του *λόγου*, τότε το ερώτημα λαμβάνει την μορφή πώς η επιθυμία και η κρίση του *λόγου* μπορούν να συνδυάζονται σε μια ενότητα στο πλαίσιο της *προαιρέσεως*.

Η διάκριση, ως εκ τούτου, ανάμεσα στις έλλογες και τις άλογες επιθυμίες δεν είναι μια διάκριση μόνον ως προς τις ικανότητες, που παράγουν τις επιθυμίες, αλλά, επιπλέον, μια διάκριση ως προς τα αντικείμενα της επιθυμίας.⁷⁹ Αντικείμενα επιθυμίας είναι είτε ό,τι

⁷⁸ Ο Cooper, *art.cit.* (1988), αναφέρει ότι το χωρίο “δεν εννοεί ότι ο λογισμός για το τί να πράξουμε δεν οδηγεί στην όποια κίνηση απέναντι στην πράξη, εκτός όταν ζευγαρώνεται με κάποια ορισμένη ή άλλη μη-έλλογη επιθυμία” (30), και αυτό είναι ορθό. Αλλά το χωρίο, πράγματι, φαίνεται να εννοεί ότι ο ίδιος ο *λόγος* δεν παράγει επιθυμίες, και ότι μια διακριτή ικανότητα επιθυμίας παράγει τόσο τις έλλογες όσο και τις άλογες επιθυμίες.

⁷⁹ Ο Αριστοτέλης έχει ορίσει την διαφορά στις επιθυμίες, επιπλέον, με όρους των αντικειμένων τους. Οι έλλογες και μη-έλλογες επιθυμίες *θα μπορούσαν* με βάση αυτήν την περιγραφή να παράγονται από διαφορετικές ικανότητες της ψυχής· δηλαδή, θα μπορούσε να είναι η περίπτωση ότι, ενώ ο Αριστοτέλης διακρίνει τις έλλογες

αποτελεί (αντιληπτό ως τέτοιο) αγαθό ή ό,τι είναι (αντιληπτό ως τέτοιο) ευχάριστο. Θα μπορούσε κανείς, φυσικά, να έχει μια μη-έλλογη επιθυμία για κάτι, για το οποίο κάποιος, επίσης, θα είχε μια έλλογη επιθυμία, στον βαθμό που το ευχάριστο και το αγαθό θα μπορούσαν να συμπίπτουν. Σε μια τέτοια περίπτωση, η επιθυμία του προσώπου της αρετής θα είναι για το αντικείμενο όχι ως ευχάριστο, αλλά ως αγαθό.

Πώς πρέπει να χωριστεί η ψυχή προκειμένου να εξηγήσει την παραγωγή των έλλογων επιθυμιών; Οι διάφορες ικανότητες της ψυχής, που ο Αριστοτέλης διακρίνει με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη λεπτομέρεια στο *De Anima*, είναι, όπως ο ίδιος θα αναγνωρίσει, δύσκολο να καθοριστούν με βάση τις διαιρέσεις εντός της ψυχής, όπως αυτές προβάλλονται σε αυτές τις πραγματεύσεις στο πλαίσιο των *Ηθ.Νικ.*, όπου τα έλλογα και τα άλογα μέρη της ψυχής αναφέρονται ότι το καθένα τους διαιρείται σε δύο μέρη. Το άλογο μέρος περιλαμβάνει το θρεπτικό τμήμα και ένα τμήμα που “συμμετέχει στον λόγον” ή, σε κάθε περίπτωση, μπορεί “να υπακούει στον λόγον”, αν και αυτό δεν συμβαίνει πάντα: αυτό ο Αριστοτέλης το ονομάζει το επιθυμητικό ή ορεκτικό τμήμα (*Ηθ.Νικ.*1.13.1102b25-31). Στο πλαίσιο των *Ηθ.Νικ.*, τα δύο τμήματα του έλλογου μέρους (της ψυχής) δεν διακρίνονται παρά μόνον στο 6.1, όταν η διάκριση εκφράζεται με όρους των αντικειμένων: ένα τμήμα του έλλογου μέρους εξετάζει αντικείμενα που η προέλευσή τους δεν επιδέχεται μια διαφορετική κατάσταση, και ένα τμήμα αντικείμενα που η προέλευσή τους επιδέχεται μια διαφορετική κατάσταση (1139a3-8). Το πρώτο ο Αριστοτέλης το ονομάζει *ἐπιστημονικόν*, το τελευταίο *λογιστικόν*, ή πρακτικό λόγο, που ταυτίζεται με την ικανότητα του λογισμού (1139a11-12).⁸⁰

Στα *Πολιτικά* 7.14, η διάκριση ανάμεσα σε ένα έλλογο και ένα άλογο μέρος της ψυχής, και οι υπο-διαιρέσεις αυτών των μερών, διατηρούνται. Ο Αριστοτέλης, εκ νέου, αναφέρει ότι ένα μέρος έχει μια έλλογη αρχή ως τέτοια, ενώ το άλλο είναι σε θέση να υπακούει σε μια τέτοια αρχή (1333a16-19). Στο πλαίσιο των *Πολιτικών*, όπως και στα *Ηθικά Νικομάχεια*, τα συμφραζόμενα συστήνονται από μια εξέταση της αρετής. Ο πολιτικός πρέπει να γνωρίζει αρκετά για την ψυχή, όπως είναι αναγκαίο για μια γνώση της αρετής, και εφόσον υπάρχουν ανθρώπινες αρετές τόσο του έλλογου όσο και του άλογου μέρους της ψυχής,

από τις μη-έλλογες επιθυμίες με τους όρους των αντικειμένων τους, θεωρεί ότι αυτές παράγονται από διαφορετικές ικανότητες της ψυχής. Αλλά και πάλι, το υλικό που μάς πληροφορεί εναντίον αυτού είναι το χωρίο του *De Anima* 3.10.433a22-5, που καθιστά σαφές ότι ο λόγος δεν παράγει την επιθυμία.

⁸⁰ Ο Αριστοτέλης περιορίζει την ενέργεια σε αυτά τα πλάσματα που έχουν την λογιστική ικανότητα. Όταν, στο 6.2, αναφέρει ότι τα ζώα, αν και διαθέτουν αντίληψη, δεν ενεργούν, φαίνεται ότι εννοεί ότι δεν ενεργούν, διότι δεν κάνουν *προαιρέσεις* (1139a18-21). Αν δεν κάνουν *προαιρέσεις*, δεν είναι διότι στερούνται αυτού του μέρους της ψυχής που γεννά τις επιθυμίες, εφόσον τα ζώα με αντιληπτικές ιδιότητες μοιράζονται μαζί μας την ικανότητα της *ἐπιθυμίας* και του *θυμοῦ*. Αλλά, μάλλον, διότι στερούνται του έλλογου στοιχείου (και ειδικά της λογιστικής ικανότητας), μια έλλειψη που τα εμποδίζει να διαθέτουν το είδος των επιθυμιών, που πρέπει να έχουν πρόσβαση στις *προαιρέσεις* της αρετής, δηλαδή επιθυμίες για το αγαθό ως τέτοιο. Πβ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), 405-406: “Τα ζώα δεν μπορούν να κατέχουν καμία των *ηθικών* αρετών, διότι δεν διαθέτουν *νοῦν* ή *λόγον*”.

πρέπει να γνωρίζει αυτές τις διαιρέσεις (*Πολιτικά* 7.14.1133a37-9· *Ηθ.Νικ.* 1.13.1102a7-28).⁸¹ Όπως στα *Ηθ.Νικ.*, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η εργασία του πολιτικού είναι να εμπνέει τις αρετές στους ανθρώπους, ότι αυτές οι αρετές είναι δύο ειδών (ηθικές αρετές και διανοητικές αρετές) και ότι μια κατανόηση αυτών των δύο ειδών απαιτεί μια κατανόηση της δομής της διαίρεσης εντός της ψυχής. Η υπόδειξη είναι ότι αυτές οι περιγραφές των χωρισμών εντός της ψυχής δεν είναι επαρκώς ακριβείς για έναν άλλο ερευνητή, για τον οποίο μια γνώση της ψυχής δεν είναι πλαίσιο για τα αντικείμενα του ενδιαφέροντός του, αλλά το αντικείμενο του ενδιαφέροντος ως τέτοιο. Βρίσκουμε αυτήν την πιο επακριβή περιγραφή στο *De Anima*.

Η περιγραφή των διαιρέσεων της ψυχής, στο *De Anima*, αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία για τους σκοπούς μας, διότι είναι εδώ, στην πορεία της αμφισβήτησης του καθιερωμένου χωρισμού των ικανοτήτων σε έλλογες και άλογες, που ο Αριστοτέλης αξιώνει ότι τόσο οι έλλογες όσο και οι άλογες επιθυμίες παράγονται από μια ικανότητα. Στο *De Anima*, η εξέταση των διαιρέσεων της ψυχής εκκινά όχι ως μέρος της θεώρησης της αρετής, αλλά, μάλλον, της κίνησης. Ο Αριστοτέλης ερωτά τί υπάρχει στην ψυχή που είναι υπαίτιο για την κίνηση. Τίθενται δύο ερωτήματα: 1) Υπάρχει κάποια ικανότητα της ψυχής που είναι υπαίτια για την κίνηση, ή είναι το σύνολο της ψυχής που είναι υπεύθυνο; και 2) Αν μια ορισμένη ικανότητα είναι υπαίτια α) πρόκειται για μια ξεχωριστή, είτε ως προς τον αριθμό είτε ως προς τον ορισμό, από άλλα τμήματα; και β) αν είναι ξεχωριστή ικανότητα, είναι διακριτή από τα μέρη της ψυχής, που έχουν ήδη διακριθεί; (*De Anima* 3.9.432a18-22).⁸² Στο *De Anima* 3.10.433a21 και, εκ νέου, στο 433b10-11, ο Αριστοτέλης αποφαίνεται, δια των απαντήσεων σε αυτά τα ερωτήματα, ότι η ικανότητα της επιθυμίας (μάλλον παρά το σύνολο της ψυχής) παράγει την κίνηση. Αυτό συμβαίνει, διότι δεν υπάρχει κίνηση χωρίς επιθυμία, καθώς και διότι η επιθυμία προμηθεύει την πηγή της κίνησης για τον *λόγον*, προσφέροντας το αντικείμενο της επιθυμίας (433a18-20), εφόσον θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει ότι ούτε υπάρχει κίνηση χωρίς μια ορισμένη ικανότητα κρίσης ή διάνοιας. Θα έθετε κανείς πολλές ερωτήσεις ως προς αυτό το χωρίο.⁸³ Θα εστιάσουμε σε ένα νήμα της παρακίνησης του Αριστοτέλη για την αξίωσή του ότι μόνον η επιθυμία είναι η πηγή της κίνησης, που αφορά

⁸¹ Ο Αριστοτέλης μάς πληροφορεί ότι ο πολιτικός πρέπει να γνωρίζει τα περί ψυχής κατά τον ίδιο τρόπο που ο οφθαλμολόγος πρέπει να γνωρίζει ως προς το σύνολο σώμα. Η αναλογία είναι ότι οι οφθαλμοί είναι στο σώμα ό,τι η αρετή είναι στην ψυχή (*Ηθ.Νικ.* 1.13.1102a17-21).

⁸² Ορισμένες κινήσεις προκαλούνται από την θεραπευτική ικανότητα (432b8-11), αλλά δεν είναι αυτές που ενδιαφέρουν τόσο όσο παραδείγματα μετακίνησης ή μετατόπισης, που περιέχουν τις ενέργειες, στις οποίες βασιζόμαστε για ηθικές αξιολογήσεις.

⁸³ Ο Hamlyn διαμαρτύρεται ότι ο Αριστοτέλης διατυπώνει τον ισχυρισμό του “...στηριζόμενος στην αμφίβολη βάση ότι πρέπει να υπάρχει στο τέλος μία μόνον αιτία” (D.W. Hamlyn, *Aristotle's De Anima Books II and III*, Oxford: Clarendon 1968, 151). Χωρίς αμφιβολία, το κίνητρο του Αριστοτέλη είναι, εν μέρει, να δώσει μια περιγραφή της προέλευσης της κίνησης, που θα ισχύει εξίσου τόσο για τις κινήσεις των μη-έλλογων ζώων όσο και τις ανθρώπινες κινήσεις.

στην χρησιμότητα ή την συνέπεια του χωρισμού της ψυχής σε έλλογο και άλλογο μέρος.

Όταν το ερώτημα, ως προς την πηγή της κίνησης, τίθεται πρώτα, ο Αριστοτέλης εκκινά με μια κριτική της διαίρεσης της ψυχής σε έλλογη και άλογη. Αυτή η κριτική φαίνεται να αποσκοπεί στην περίπτωση της Πλατωνικής διαίρεσης της ψυχής σε *λόγον*, *θυμόν* και επιθυμία, αλλά έχει σχέση με κάθε διαίρεση της ψυχής σε έλλογο και άλογο μέρος, περιλαμβάνοντας, ως εκ τούτου, τον ίδιο τον χωρισμό του Αριστοτέλη, που βρίσκουμε στα *Ηθ.Νικ.* και τα *Πολιτικά*. Η βασική επισήμανση της κριτικής είναι ότι υπάρχουν τρεις ικανότητες της ψυχής που δεν προσαρμόζονται αβασάνιστα στον χωρισμό έλλογο/ άλογο, που φαίνονται, δηλαδή, να συμμετέχουν κατά κάποιον τρόπο στον *λόγον*, αλλά που να μην έχουν μια έλλογη αρχή. Ότι υπάρχει (τουλάχιστον μία) κάποια ικανότητα που, κατά έναν ορισμένο τρόπο, “μετέχει” στον *λόγον* χωρίς να έχει μια έλλογη αρχή είναι, όπως έχουμε δει, μια αξίωση κοινή στα *Ηθ.Νικ.* και τα *Πολιτικά*, αλλά, σε αυτά τα έργα, ο Αριστοτέλης την πραγματεύεται ως μη-προβληματική. Εδώ, στο πλαίσιο του *De Anima*, ωστόσο, δεν είναι πλέον ικανοποιημένος λέγοντας ότι, προκειμένου να λογίζεται ως μια έλλογη ικανότητα της ψυχής, πρέπει να έχει εντός της την αρχή του *λόγου*, καταφανώς διότι δεν το θεωρεί πλέον προφανές, σε κάθε περίπτωση, ποιά μέρη έχουν πράγματι τέτοιες αρχές.⁸⁴

Η ένσταση στην διαίρεση της ψυχής σε έλλογο και άλογο μέρος έχει τρία συστατικά.⁸⁵ Το τρίτο, που μάς ενδιαφέρει εδώ, είναι ότι υπάρχουν (όπως έχουμε δει) τόσο έλλογες όσο και άλογες επιθυμίες. Ο Αριστοτέλης σαφώς θεωρεί ότι, αν ήταν κάποιος να δεσμευτεί στην διαίρεση της ψυχής σε ένα έλλογο και ένα άλογο μέρος, θα έπρεπε ταυτόχρονα να εξηγήσει την διαφορά ανάμεσα στις έλλογες και τις άλογες επιθυμίες με όρους του έλλογου ή του άλογου στοιχείου της ικανότητας, που είναι η πηγή αυτών των επιθυμιών (432b3-7). Με βάση μια τέτοια οπτική, ο λογιστικός λόγος (το έλλογο μέρος, φυσικά) θα παρήγε επιθυμίες, αλλά το άλογο μέρος της ψυχής, περιλαμβάνοντας τις ικανότητες που είναι υπαίτιες για τον *θυμόν* και την επιθυμία, θα παρήγε μορφές *θυμοῦ* και επιθυμίας. Αν, από την άλλη, όλες οι επιθυμίες παράγονται από μίαν ξεχωριστή ικανότητα, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, τότε αυτή η ικανότητα δεν μπορεί από μόνη της να είναι ούτε έλλογη ούτε άλογη, δεδομένου ότι ορισμένες επιθυμίες θα είναι έλλογες και άλλες άλογες.⁸⁶

⁸⁴ Να επισημάνουμε ότι μια άρνηση της διαίρεσης της ψυχής σε ένα έλλογο και ένα άλογο μέρος, στο πλαίσιο του *De Anima*, δεν συνηγορεί ενάντια στην διάκριση ανάμεσα σε ηθικές και διανοητικές αρετές. Όσο ο Αριστοτέλης εμμένει στην θέση του ότι υπάρχουν ικανότητες του 1) λογισμού 2) της επιστημονικής σκέψης και 3) της επιθυμίας, μπορεί να διατηρεί τις διακρίσεις, που επιθυμεί, ανάμεσα στα είδη της αρετής.

⁸⁵ Το πρώτο είναι ασαφές. Το δεύτερο είναι ότι η φαντασία, ειδικά, είναι μια ικανότητα που δεν μπορεί να ταξινομηθεί ούτε ως έλλογη ούτε ως άλογη (πιθανώς διότι δεν είναι σαφές αν έχει μέσα της μίαν έλλογη αρχή).

⁸⁶ Εξετάζοντας το χωρίο στα *Ηθ.Νικ.* 1139a21-31, όπου ο Αριστοτέλης περιγράφει την *προαίρεσιν* ως μια λογιστική επιθυμία, η Sarah Broadie υποδεικνύει ότι οι μορφές *βουλήσεως* πρέπει να παράγονται ή να

Τώρα, αν όλες οι επιθυμίες παράγονται από μια ξεχωριστή ικανότητα, που δεν είναι ούτε έλλογη ούτε άλογη, τότε οι επιθυμίες, ως αποτέλεσμα, δεν είναι εσωτερικά ούτε έλλογες ούτε άλογες. Και αν οι επιθυμίες δεν είναι ούτε έλλογες ούτε άλογες, διότι η ικανότητα που τις παράγει δεν είναι ούτε έλλογη ούτε άλογη, τότε ο Αριστοτέλης πρέπει να προσφέρει έναν άλλον τρόπο για την διάκριση των έλλογων από τις άλογες επιθυμίες. Η υπόδειξή μας είναι ότι το πράττει αυτό προσφέροντας την περιγραφή, που έχουμε ήδη εξετάσει, την περιγραφή στα *Ηθ.Νικ.*, την *Ρητορική* και το *De Anima*, των έλλογων επιθυμιών ως επιθυμιών για το αγαθό, όπως το τελευταίο καθορίζεται από την *φρόνησιν*. Και, πάλι, αν οι έλλογες επιθυμίες είναι έλλογες όσο τα αντικείμενά τους είναι αγαθά, όπως αυτά καθορίζονται από τον λογιστικό *λόγον*, τότε μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τον ισχυρισμό του Αριστοτέλη ότι η επιθυμία πρέπει να βρίσκεται σε συμφωνία με τον *λόγον*.⁸⁷

Η περιγραφή από τον Αριστοτέλη του χωρισμού της ψυχής, από κοινού με την αξίωσή του ότι όλες οι επιθυμίες παράγονται από μια ξεχωριστή ικανότητα, συνηγορεί υπέρ της άποψης ότι η επιθυμία και ο λογισμός ως στοιχεία της *προαιρέσεως* πρέπει να διαφέρουν. Και αν η επιθυμία και ο λογισμός διαφέρουν, διότι παράγονται από διαφορετικές ικανότητες, τότε οι αρετές αυτών των διαφορετικών ικανοτήτων, των ηθικών αρετών και των διανοητικών αρετών, περιλαμβάνοντας την *φρόνησιν*, διαφέρουν. Ως εκ τούτου, η περιγραφή της διαίρεσης της ψυχής, σύμφωνα με την οποία η επιθυμία είναι μια ξεχωριστή ικανότητα, υποστηρίζει ένα μέρος της θέσης της αμοιβαιότητας των αρετών έναντι εκείνης της ενότητας

προκαλούνται από τον ίδιο τον *λόγον*, εφόσον ο Αριστοτέλης δεν “προϋποθέτει τον *λόγον* ως αξίωση ενός δεδομένου και την αξιολογική όψη της *προαιρέσεως* ως την λειτουργία μίας ξεχωριστής μη-γνωστικής ικανότητας της επιθυμίας ή του συναισθήματος (*πάθους*)” (Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991, 213). Υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης δεν μπορεί να υπερασπίζεται “μια θεωρία που τεμαχίζει την σκέψη και την παρακίνηση ανάμεσα σε ξεχωριστές ικανότητες”, διότι θεωρεί (1) ότι η επιδίωξη της επιθυμίας ως προς το αντικείμενό της είναι ισοδύναμη με την επαλήθευση στην σφαίρα της σκέψης και (2) ότι στο πλαίσιο της έλλογης *προαιρέσεως* ό,τι επιβεβαιώνεται και ό,τι επιδιώκεται είναι το ίδιο (216). Ως αποτέλεσμα, “η δήλωση του Αριστοτέλη ότι η σκέψη πρέπει να επαληθεύει το ίδιο με αυτό που επιδιώκει η επιθυμία είναι απλά ένας τρόπος διατύπωσης ότι αυτά συνιστούν την ίδια ενέργεια” (217). Η Broadie δέχεται ότι ο ορισμός δεν βρίσκει την θέση του, όπως θα’ πρεπε, με την παρατήρηση του Αριστοτέλη ότι ο λογισμός και η επιθυμία πρέπει να συμφωνούν (1139a29-31), αλλά παραλείπει αυτήν την ένσταση με την αξίωση ότι, ενώ πρέπει να θεωρούμε την *προαίρεσιν* ως μια σύνθεση της επιθυμίας και του λογισμού, η ίδια η *προαίρεσις* είναι μια “φυσική ενότητα”. Οδηγείται, ως εκ τούτου, να αναγνωρίσει ότι “σε αυτό το σημείο η διαίρεση της ψυχής από τον Αριστοτέλη δεν έχει πλέον νόημα παρεκτός ως υπενθύμιση ότι το ίδιο πράγμα μπορούμε να το δούμε υπό διαφορετικές προοπτικές” (218). Θεωρούμε ότι ο Αριστοτέλης δεν τεμαχίζει την παρακίνηση ανάμεσα σε ξεχωριστές ικανότητες, αλλά συμφωνούμε, εν μέρει, με την Broadie ότι η περιγραφή της *προαιρέσεως* από τον Αριστοτέλη ως συνδυασμού επιθυμίας και θεμελιωμένης στον *λόγον* κρίσεως αμφισβητεί την διαίρεση της ψυχής αποκλειστικά σε έλλογες και μη-έλλογες ικανότητες. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης επιχειρεί να προσανατολίσει αυτήν την σκέψη, στο πλαίσιο του *De Anima*, εγκαταλείποντας την αυστηρή ταξινόμηση των ικανοτήτων της ψυχής ως έλλογων και μη-έλλογων, ενώ διατηρεί την διαίρεση της ψυχής σε ικανότητες (*δυνάμεις*).

⁸⁷ Πβ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), 394.

των αρετών, συνηγορώντας υπέρ της άποψης ότι τα επιθυμητικά και τα λογιστικά στοιχεία της *προαιρέσεως* πρέπει γνήσια να είναι διαφορετικά.

Γιατί ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι διαφορετικά είδη επιθυμιών παράγονται από την ίδια ικανότητα; Υποδεικνύουμε ότι παρακινείται, εν μέρει, από μια δέσμευση στην αμοιβαιότητα της *φρόνησεως* και των ηθικών αρετών, που απαιτεί ότι η επιθυμία και ο λογισμός που συνέπονται στο πλαίσιο της *προαιρέσεως* δεν θα’ πρεπε να απαντούν στο πλαίσιο της ίδιας ικανότητας. Δηλαδή, οι επιθυμίες πρέπει να παράγονται από μίαν ικανότητα, διακριτή από την ικανότητα του *λόγου*, προκειμένου το στοιχείο της επιθυμίας και το στοιχείο του *λόγου*, στο πλαίσιο μίας *προαιρέσεως*, να είναι κατεξοχήν διαφορετικά. Αν, όπως θα φαινόταν ότι προϋποθέτει η θέση της ενότητας των αρετών, θέση που ο Αριστοτέλης αρνείται υπέρ της αμοιβαιότητας των αρετών, διαφορετικά είδη επιθυμίας παράγονταν από διαφορετικές ικανότητες, τότε οι έλλογες επιθυμίες θα παράγονταν από τον *λόγον*, και ο λογισμός και η επιθυμία, που συνδυάζονται στο πλαίσιο της *προαιρέσεως* και απολήγουν στην κίνηση (πράξη), θα απαντούσαν στο πλαίσιο της ίδιας ικανότητας της ψυχής.

Επιπλέον, όπως έχουμε δει, οι διαιρέσεις εντός της ψυχής, όπως αυτές περιγράφηκαν στα *Ηθ.Νικ.* και τα *Πολιτικά*, έχουν ως συμφραζόμενά τους μια εξέταση των αρετών, και, πράγματι, άμεσα προηγούνται απόπειρες θεώρησης της διάκρισης ανάμεσα στις ηθικές και τις διανοητικές αρετές. Ο Αριστοτέλης, και στις δύο περιπτώσεις, διακρίνει το μέρος της ψυχής που διαθέτει μια έλλογη αρχή, τμήμα του οποίου είναι ο λογισμός, από το μέρος που μπορεί να υπακούει στην έλλογη αρχή, προκειμένου να αξιώσει μια θεμελιώδη βάση για μια διάκριση ανάμεσα στις ηθικές και τις πρακτικές διανοητικές αρετές.⁸⁸ Αν υπάρχουν διαφορετικές ικανότητες, που προσλαμβάνονται στο πλαίσιο της *προαιρέσεως*, τότε πρέπει να προσλαμβάνονται διαφορετικές αρετές, επομένως η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές πρέπει κατεξοχήν να διαφέρουν. Αυτό, φυσικά, συνιστά μια άρνηση της θέσης της ενότητας των αρετών. Από τα ίδια δεδομένα, αν η επιθυμία ως ικανότητα είναι η μόνη πηγή της κίνησης, αλλά απαιτεί την πρόσληψη της ικανότητας του λογισμού σε περιπτώσεις, όπου η κίνηση παράγεται από μια *προαίρεσιν*, τότε η επιθυμία, ακόμη και στην περίπτωση που παράγει έλλογες επιθυμίες, είναι κατεξοχήν διαφορετική από κάθε διανοητική ικανότητα.

Η περιγραφή των διαιρέσεων εντός της ψυχής και η σημασία της ικανότητας της επιθυμίας ως της πηγής της κίνησης καθιστούν σαφές όχι μόνον γιατί η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές είναι κατεξοχήν διαφορετικές, αλλά, επιπλέον, γιατί η *φρόνησις* είναι αναγκαία για τις ηθικές αρετές και οι ηθικές αρετές για την *φρόνησιν*, ένα άλλο τμήμα της θέσης της

⁸⁸ Ο χωρισμός των αρετών είναι πιο λεπτομερής από την διάκριση των μερών της ψυχής. Οι πρακτικές διανοητικές αρετές περιλαμβάνουν, από την μια, αυτές που έχουν να κάνουν με την “κρίση” και τον “λογισμό”, και, από την άλλη, αυτές που έχουν να κάνουν με την “επιτακτικότητα”. Ως εκ τούτου, η *φρόνησις*, ως *επιτακτική*, λογίζεται ή κρίνει και επιτάσσει, ενώ η *σύνεσις* και η *γνώμη*, ως *κριτικάί*, μόνον λογίζονται ή κρίνουν (1143a8-10, 28-31).

αμοιβαιότητας των αρετών. Ο Αριστοτέλης παραθέτει την επιθυμία ως την μόνη πηγή της κίνησης, και, ως εκ τούτου, της *πράξεως*. Ο τρόπος που το εξηγεί αυτό, και εξυπηρετεί την άποψη ότι ο πρακτικός λογισμός ή ο λογισμός προσλαμβάνεται ενίοτε τουλάχιστον στην παραγωγή των κινήσεων, καθιστά σαφές ότι η επιθυμία μπορεί να είναι η μόνη πηγή της κίνησης λόγω της συνάφειας που έχει με τον πρακτικό λόγο, όταν ενέχεται ο πρακτικός λόγος. Δηλαδή, η επιθυμία, καθορίζοντας το αντικείμενο της επιθυμίας, καθορίζει, επιπλέον, το αντικείμενο και τους όρους του λογισμού. Ως εκ τούτου, η ορθή επιθυμία είναι αναγκαία για την *φρόνησιν*, διότι η ορθή επιθυμία θεμελιώνει το ορθό αντικείμενο του λογισμού. Και η *φρόνησις* είναι απαραίτητη για την ορθή επιθυμία, διότι, χωρίς την *φρόνησιν*, δεν θα μπορούσε κανείς να διακρίνει ανάμεσα στις επιθυμίες για το αγαθό και άλλες επιθυμίες.

Η λογιστική του Αριστοτέλη φαίνεται να έχει ως ακολούθως: πρέπει να υπάρχει μία ικανότητα που είναι η πηγή της κίνησης. Αυτή η ικανότητα θα πρέπει να γεφυρώνει κάπως την διάκριση ανάμεσα στο έλλογο και το άλογο, διότι η πηγή ορισμένων κινήσεων θα πρέπει να συνίσταται τόσο από μια ορισμένη κρίση όσο και από μια ορισμένη επιθυμία.⁸⁹ Η ικανότητα της επιθυμίας είναι, ως εκ τούτου, μια πιθανή πηγή της κίνησης, τόσο διότι μπορεί να προμηθεύει το κίνητρο για την κίνηση όσο και διότι δεν είναι ούτε έλλογη ούτε άλογη. Μια έλλογη επιθυμία λογίζεται ως τέτοια, διότι βρίσκεται σε συμφωνία με την *φρόνησιν*· ως εκ τούτου, ενώ δεν υπάρχει κίνηση χωρίς επιθυμία, δεν υπάρχουν ούτε επιθυμίες για το αγαθό χωρίς την *φρόνησιν* και, συνακολούθως, χωρίς τον πρακτικό λόγο (*τὸ λογιστικόν*). Όταν λαμβάνουμε, στην εξέταση, ότι για την ικανότητα της επιθυμίας να παράγει μια έλλογη επιθυμία σημαίνει ότι παράγει διά τούτο μια επιθυμία σε συμφωνία με τον πρακτικό λόγο, και ότι ο πρακτικός λόγος προσφέρεται με το αντικείμενό του δυνάμει της ικανότητας της επιθυμίας, τότε μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι οι έλλογες επιθυμίες και η *φρόνησις* είναι αμοιβαία αναγκαίες.

Περισσότερο υλικό για την σπουδαιότητα της διαίρεσης της ψυχής από τον Αριστοτέλη στην αμοιβαιότητα των αρετών προσφέρεται από το χωρίο των *Ηθ.Νικ.* 6.13.1144b17-30. Η Paula Gottlieb έχει υποστηρίξει ότι, χωρίζοντας την ψυχή ο Αριστοτέλης, βρίσκεται σε ευνοϊκότερη θέση να ενοποιήσει τις αρετές από όσο είναι ο

⁸⁹ “Υπάρχουν τρία πράγματα, το ένα, που παράγει την κίνηση, το δεύτερο, με την μεσολάβηση του οποίου αυτό συμβαίνει, και το τρίτο, που, εκ νέου, εισάγεται στην κίνηση, και αυτό, που παράγει την κίνηση, είναι δύο επιπέδων, αυτό που δεν συμμετέχει στην κίνηση και αυτό που παράγει την κίνηση και εισάγεται στην κίνηση. Αυτό που δεν συμμετέχει στην κίνηση είναι το πρακτικό αγαθό, και αυτό που παράγει την κίνηση και εισάγεται στην κίνηση είναι η ικανότητα της επιθυμίας (διότι αυτό που εισάγεται στην κίνηση κινείται στον βαθμό που επιθυμεί, και η επιθυμία ως πραγματική είναι μια μορφή κίνησης), ενώ αυτό που κινείται είναι το ζώο· και το εργαλείο, με το οποίο η επιθυμία παράγει την κίνηση, είναι, ως εκ τούτου, κάτι το σωματικό” (*De Anima* 433b13κε., μετάφραση Hamlyn). (Πβ., επίσης, *Μ.τ.φ.* 700b23κε.). Το φανερό αγαθό μεταδίδει την κίνηση, και έτσι κάποιος ενεργεί.

Σωκράτης, που ενώνει τις αρετές μόνον συνδυάζοντας τις ηθικές και τις διανοητικές αρετές.⁹⁰ Το επιχείρημα της Gottlieb είναι ιδιαίτερα πειστικό, στον βαθμό που πραγματεύεται την αμοιβαιότητα της *φρονήσεως* και των ηθικών αρετών. Αυτό το μέρος της επιχειρηματολογίας της βασίζεται σε μια ερμηνεία της διάκρισης ανάμεσα στο να ενεργείς *μετά τοῦ ὀρθοῦ λόγου* και το να ενεργείς *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, σύμφωνα με την οποία, όταν ένα υποκείμενο ενεργεί *μετά τοῦ ὀρθοῦ λόγου*, ενεργεί σύμφωνα με τον *λόγον* και την παρακίνηση που είναι πλήρως ενσωματωμένη. Η *φρόνησις*, σύμφωνα με την Gottlieb, πράγματι, απαιτεί αυτήν την ενσωμάτωση των μερών της ψυχής. Και αν η επιθυμία είναι η μόνη πηγή της κίνησης, και η επιθυμία είναι κατεξοχήν διαφορετική ικανότητα από την ικανότητα του λογισμού, και, παρόλα αυτά, η πράξη της αρετής απαιτεί η επιθυμία να είναι *μετά τοῦ ὀρθοῦ λόγου*, τότε ο λογισμός και η επιθυμία θα πρέπει ο ένας να πληροφορεί την άλλη, και αντίστροφα.⁹¹

Είναι σαφές, ως εκ τούτου, (i) ότι κάθε ηθική αρετή θα πρέπει να προσλαμβάνει την *φρόνησιν*, και ότι η *φρόνησις* θα απαιτεί την ηθική αρετή, εφόσον θα προϋποθέτει το επιθυμητικό στοιχείο της *προαιρέσεως*, και (ii) ότι η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές είναι διαφορετικές *ἕξεις*, διότι συνιστούν *ἕξεις* που ανήκουν σε διαφορετικές ικανότητες της ψυχής. Και επειδή η *φρόνησις* απαιτεί την ηθική αρετή, διότι ο πρακτικός λόγος απαιτεί τις επιθυμίες για το αγαθό, αλλά δεν είναι η ίδια *ἕξις*, όπως στην ηθική αρετή, είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε γιατί η *φρόνησις* και η ηθική αρετή είναι αμοιβαία αναγκαίες, αλλά όχι ταυτόσημες. Πρέπει άραγε, ως εκ τούτου, οι ηθικές αρετές, επίσης, να είναι διαφορετικές *ἕξεις* υπό την ίδια έννοια που η *φρόνησις* και η ηθική αρετή είναι διαφορετικές *ἕξεις*, προκειμένου να έχει νόημα η αμοιβαιότητα των αρετών;

Μπορούμε να εκκινήσουμε την απάντησή μας σε αυτό, διερωτώμενοι πώς ο Αριστοτέλης εξατομικεύει (ξεχωρίζει) τις ηθικές αρετές.⁹² Η απλούστερη απάντηση είναι: σύμφωνα με τις πράξεις και τα αισθήματα που παράγονται από μια αρετή (αυτό είναι ό,τι η

⁹⁰ Paula Gottlieb, *art.cit.* (1994), 275-90.

⁹¹ Η Gottlieb συνδέει την αμοιβαιότητα της *φρονήσεως* και των ηθικών αρετών με την αμοιβαιότητα των ηθικών αρετών: “Είναι ακριβώς λόγω της σύνδεσης ανάμεσα στα έλλογα και μη-έλλογα μέρη της ψυχής που μια κακία, σε μίαν οποιαδήποτε περιοχή, μπορεί να υπονομεύει μια Αριστοτελική αρετή σε μια άλλη” (*art.cit.* (1994), 288). Αυτό εξηγεί γιατί, εάν κάποιος έχει μία των ηθικών αρετών, πρέπει να τις κατέχει όλες (διότι αποτυγχάνοντας να έχεις μία σημαίνει ότι έχεις την αντίστοιχη κακία, και η κακία, σε οποιαδήποτε σφαίρα, θα υπονομεύει την αρετή σε μια άλλη σφαίρα). Αυτό που υπολείπεται να εξηγηθεί είναι αν οι ηθικές αρετές είναι διακριτές η μία από την άλλη κατά τον ίδιον τρόπο που η *φρόνησις* είναι διακριτή από τις ηθικές αρετές.

⁹² Ο Richard Kraut, εξετάζοντας την δυσκολία της διάκρισης ευρείας κλίμακας αρετών από τις αντίστοιχες μικρότερης εμβέλειας, αναφέρει ότι δεν γνωρίζουμε πολλά για το πώς ο Αριστοτέλης είχε κατά νουν να εξατομικεύσει τις αρετές. Βλ. R. Kraut, “Comments on ‘Disunity in the Aristotelian Virtues’ by T.H. Irwin”, στο Julia Annas (ed.), *OSAPh*, Supp. Vol. 1988. Θεωρούμε ότι κάτι γνωρίζουμε ως προς τούτο, αλλά ότι τα μέσα της εξατομίκευσης, που μάς προσφέρει ο Αριστοτέλης, υποδεικνύουν ότι ο ίδιος δεν ήταν δεσμευμένος να κάνει διακρίσεις σε κάθε αφορμή.

εξέταση των διαφορετικών ηθικών αρετών υποδεικνύει). Αλλά ποιά πλευρά μιας πράξης ή ενός αισθήματος πλάθει κάποιον που επιδεικνύει γενναιότητα περισσότερο παρά δικαιοσύνη; Σαφώς, η *φρόνησις* δεν μπορεί να είναι αρωγός στην εξατομίκευση των αρετών, εφόσον η *φρόνησις* είναι αυτό που έχουν από κοινού όλες οι ηθικές αρετές. Ως εκ τούτου, εάν οι ηθικές αρετές είναι κατεξοχήν διαφορετικές, θα πρέπει να είναι έτσι, διότι υπάρχει κάτι ως προς το λογιστικό στοιχείο μιας αρετής, που την διακρίνει από όλες τις άλλες αρετές. Εφόσον ο Αριστοτέλης έχει κάνει την διάκριση των πιο γενικών ειδών της επιθυμίας, στο πλαίσιο των πραγματεύσεων των *Ηθ.Νικ.* 3.2, της *Ρητορικής* 1.10 και του *De Anima* 1.3, σύμφωνα με τα αντικείμενα των επιθυμιών, και εφόσον, ακόμη πιο γενικά, διακρίνει τις ικανότητες της ψυχής σύμφωνα με τα αντικείμενά τους, φαίνεται πιθανό ότι ένα είδος επιθυμίας θα διαφέρει από ένα άλλο ως προς το αντικείμενό της. Τώρα, όλες οι επιθυμίες που εισάγονται στις *προαιρέσεις* και τις πράξεις της αρετής, θα είναι μορφές *βουλήσεως* ή *έλλογες* επιθυμίες, δηλαδή, θα είναι επιθυμίες για το αγαθό. Μια επιθυμία είναι μια επιθυμία για το αγαθό, διότι δεν είναι μια επιθυμία για κάτι εσωτερικά κακό, και διότι οι συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων απαντά, την καθιστούν αγαθή.⁹³ Δεν θα υπάρχει, ως εκ τούτου, μόνον ως προς το αντικείμενο της επιθυμίας ως τέτοιο που θα την καθιστά μια επιθυμία για το αγαθό, αλλά, επιπλέον, κάτι ως προς τις συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων το υποκείμενο που παράγει την επιθυμία βρίσκει τον εαυτό του, που θα καθιστούν την επιθυμία για αυτό το αντικείμενο, ή το είδος του αντικειμένου, μια επιθυμία για το αγαθό. Όπως έχουμε δει, οι επιθυμίες δεν είναι *έλλογες* ή *άλογες*, εξ ου όχι επιθυμίες για το αγαθό ή κάτι άλλο, δυνάμει της ικανότητας που τις παράγει, αλλά δυνάμει της συνάφειάς τους με την *φρόνησιν*, και πιο γενικά με το αγαθό. Μια επιθυμία, ας πούμε, να μοιράσω χρήματα ή να έρθω σε πάλη μπορεί ή όχι να είναι μια *έλλογη* επιθυμία, μια επιθυμία για το αγαθό.

Τώρα, αν περιγράψουμε τις επιθυμίες που το πρόσωπο της ηθικής αρετής πρέπει απλά να έχει ως επιθυμίες για το αγαθό, δεν μπορούμε να εξατομικεύσουμε τις ηθικές αρετές. Υπό την γενική περιγραφή “επιθυμίες για το αγαθό”, δεν μπορούμε, φυσικά, να διακρίνουμε ένα είδος *έλλογης* επιθυμίας από ένα άλλο. Δηλαδή, όσο η επιθυμία, που εισάγεται στις *ορθές προαιρέσεις*, είναι μια επιθυμία για το αγαθό, δεν διαφέρει καθόλου από την επιθυμία, που εισάγεται στις *προαιρέσεις* της γενναιοδωρίας ή της γενναιότητας. Αλλά οι ηθικές αρετές, ενώ θα είναι επιθυμίες για το αγαθό, θα αποτελούν επιθυμίες για διαφορετικά είδη αγαθών. Οι επιθυμίες για διαφορετικά είδη αγαθών θα είναι τέτοιες που οι διαφορές ανάμεσα στα είδη θα πρέπει να χαρακτηρίζονται όχι μόνον με όρους των αντικειμένων, αλλά, επιπλέον, με

⁹³ Φυσικά, υπάρχουν επιθυμίες που δεν θα μπορούσαν να είναι επιθυμίες για το αγαθό υπό καμία συνθήκη, εφόσον *έχθρα*, *αναισχυντότητα*, *φθόνος* είναι όλα τους *πάθη* που, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται, είναι πάντοτε *χυδαία*, διότι δεν δύναται να υπάρξει μεσότητα ανάμεσα στα άκρα σε τέτοιες περιπτώσεις (*Ηθ.Νικ.*2.3.1107a8-11). Και αν δεν υπάρχει μεσότητα σε τέτοιες περιπτώσεις, τότε οι επιθυμίες, τις οποίες παράγουν τέτοια πάθη, δεν μπορούν να είναι επιθυμίες για το αγαθό.

όρους των συνθηκών, στο πλαίσιο των οποίων απαντούν οι επιθυμίες, όπως ακριβώς οι επιθυμίες για το αγαθό πρέπει να διακρίνονται από τις επιθυμίες, ως πούμε, για το ευχάριστο, όχι μόνον με όρους των αντικειμένων τους, αλλά, επιπλέον, με όρους των συνθηκών τους.

Ο Αριστοτέλης δεν χαρακτηρίζει τις επιθυμίες, που εισάγονται στις ηθικές αρετές, ούτε με την γενικότητα του τύπου “επιθυμίες για το αγαθό” ούτε με την ειδικότητα του τύπου “επιθυμίες να πράξω το X”, αλλά μάλλον ως “επιθυμίες για το αγαθό που έχουν να κάνουν με τα χρήματα (ή την οργή, ή την τιμή)”, κρίνοντας από την διατύπωσή του των διάφορων ηθικών αρετών στα *Ηθ.Νικ.* 2.3.1107a33-1108a31. Και σε αυτήν την περίπτωση, όμως, αυτό δεν θα είναι κατάλληλο για να εξατομικεύσει τις επιθυμίες και, ως εκ τούτου, τις αρετές. Η περιοχή του χρήματος, για παράδειγμα, είναι ιδιαίτερα δύσκολη. Ας υποθέσουμε ότι αποδεχόμαστε πως μια χονδροειδής ανάγνωση της θέσης της αμοιβαιότητας των αρετών είναι σωστή, δηλαδή, ότι, αν κάποιος έχει μια αρετή σε κάποιο πεδίο, θα κατέχει όλες τις άλλες αρετές σε κάποιο πεδίο (έτσι κάποιος θα έχει γενναιότητα αν όχι μεγαλοπρέπεια).⁹⁴ Θα είναι, πάλι, η περίπτωση οι “επιθυμίες για το αγαθό που έχουν να κάνουν με τα χρήματα” να είναι οι επιθυμίες αυτού που ο Αριστοτέλης θα ονομάσει μια γενναιόδωρη πράξη ή μια μεγαλοπρεπή πράξη ή ακόμη και μια δίκαιη πράξη. Για να καταστήσει πιο λεπτές τις διακρίσεις μεταξύ των αρετών, ο Αριστοτέλης θα πρέπει να προσφύγει στις εξωτερικές συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων απαντούν οι επιθυμίες. Ως εκ τούτου, οι επιθυμίες που αντιστοιχούν στις κρίσεις της *φρονήσεως* και έχουν να κάνουν με την διανομή των αγαθών, που αποτελούν λάφυρα πολέμου προς τους πολίτες, θα είναι απλά επιθυμίες, αλλά οι επιθυμίες που αντιστοιχούν στις κρίσεις της *φρονήσεως* και έχουν να κάνουν με την διανομή των αγαθών, που αποτελούν την περιουσία του υποκειμένου, θα είναι γενναιόδωρες επιθυμίες.

Η υπόδειξή μας, επομένως, είναι ότι ο Αριστοτέλης θα πρέπει να προσπαθήσει να εξατομικεύσει τις ηθικές αρετές διακρίνοντας το είδος της επιθυμίας, που εισάγεται σε μια *προαίρεσιν* ή απόφαση, που εκφράζει μια ηθική αρετή, από το είδος της επιθυμίας, η οποία εισάγεται σε μια *προαίρεσιν* που εκφράζει μια άλλη ηθική αρετή. Θα πρέπει να το πράξει προσφεύγοντας, πρώτα από όλα, στο αντικείμενο της επιθυμίας, που θα είναι ένα είδος πράξης, και έπειτα στις συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων αυτή η πράξη είναι αντικείμενο επιθυμίας.

Ας σημειώσουμε ότι μπορεί κάποιος να εξατομικεύσει τις ηθικές αρετές κατ’ αυτόν τον τρόπο χωρίς να αξιώνει ότι οι ηθικές αρετές είναι αριθμητικά διαφορετικές *ἕξεις*. Δηλαδή, αν ο Αριστοτέλης εξατομικεύει τις ηθικές αρετές προσφεύγοντας στο αντικείμενο

⁹⁴ Ο Richard Kraut κάνει αυτή την διάκριση ανάμεσα σε μια “λεπτή” και μια “χονδροειδή” ανάγνωση της “περιεκτικής ολότητας” στο πλαίσιο της αξίωσης του Αριστοτέλη ότι, αν κάποιος έχει *φρόνησιν*, θα κατέχει όλες τις αρετές.

της επιθυμίας και στις συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων συστήνεται ένα αντικείμενο επιθυμίας, δεν χρειάζεται να θεωρήσει ότι οι *ἕξεις*, που είναι οι ηθικές αρετές, συστήνουν αριθμητικά διαφορετικές *ἕξεις*. Ότι πράγματι δεν το θεωρεί αυτό, είναι προφανές, αν εξετάσουμε την αντίθεση ανάμεσα στην διαφορά μεταξύ μιας ηθικής αρετής και μιας άλλης, από την μία, και την διαφορά μεταξύ των ηθικών αρετών και της *φρόνησεως* από την άλλη. Όπως έχουμε δει, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η *φρόνησις* και η ηθική αρετή είναι *ἕξεις*, που ανήκουν σε διαφορετικές ικανότητες. Αντιθέτως, θεωρούμε, εξετάζει τις ηθικές αρετές *αριθμητικά* ως μίαν *ἕξιν*, αν και διαφορετικές *ως προς την φύση*.

Το υλικό από τα κείμενα διά τούτο είναι ευρέως αρνητικό. Όταν ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για μια διάκριση ανάμεσα στις αρετές, εννοεί την διάκριση ανάμεσα στις διανοητικές και τις ηθικές αρετές, και όχι τις διακρίσεις μεταξύ των ηθικών αρετών. Έτσι, για παράδειγμα, στα *Ηθ.Νικ.* 1.13.1103a3-7, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η αρετή διαιρείται (*διορίζεται*) σύμφωνα με την διάκριση ανάμεσα στο μέρος της ψυχής που έχει *λόγον*, και το μέρος που υπακούει στον *λόγον*. Δηλαδή, ορισμένες αρετές είναι διανοητικές (*τὰς μὲν διανοητικὰς*) και ορισμένες είναι ηθικές (*τὰς δὲ ἠθικὰς*). Και στα *Ηθ.Ευδ.* 2.1.1220a5, αναφέρει ότι υπάρχουν δύο *εἶδη* αρετής, ένα ηθικό και το άλλο διανοητικό.⁹⁵ Η θεώρηση για την διαίρεση και τις διαφορετικές μορφές δεν εμφανίζεται σε οποιαδήποτε εξέταση των ηθικών αρετών. Έτσι που, ενώ ο Αριστοτέλης, πράγματι, κάνει λόγο για τις ηθικές αρετές στον πληθυντικό (όπως *αἱ ἕξεις*, για παράδειγμα, στα *Ηθ.Νικ.* 2.1.1103b23), το νόημα, υπό το οποίο οι ηθικές αρετές είναι διαφορετικές, φαίνεται λιγότερο ισχυρό από το νόημα, υπό το οποίο οι ηθικές αρετές είναι διαφορετικές από τις διανοητικές αρετές. Η επιβεβαίωση του τελευταίου προέρχεται από την συχνή πραγμάτευση των ηθικών αρετών από τον Αριστοτέλη ως μίας ενότητας καθώς και ως μίας πολλαπλότητας. Έτσι, για παράδειγμα, στα *Ηθ.Νικ.* 2.1.1103b27, επιμένει ότι το σημείο της έρευνας δεν είναι να γνωρίσουμε τί συνιστά μια (στον ενικό) αρετή, αλλά να γίνουμε αγαθοί, και έπειτα συνεχίζει άμεσα, για να μιλήσει για τις ηθικές αρετές στον πληθυντικό ως *τὰς ἕξεις* (στο *Ηθ.Νικ.* 2.1.1103b31).

Δεν εκλαμβάνουμε το τελευταίο ως επαρκές υλικό για την αξίωση ότι οι ηθικές αρετές διακρίνονται η μία από την άλλη διαφορετικά, και λιγότερο αυστηρά, από ό,τι διακρίνονται οι ηθικές αρετές από τις διανοητικές αρετές. Το επιχείρημα ότι οι ηθικές αρετές είναι αριθμητικά μία *ἕξις* βασίζεται στην αξίωση, που κάνει ο Αριστοτέλης στα *Ηθ.Νικ.* 6.8.1141b23-24, ότι η πολιτική τέχνη είναι η ίδια *ἕξις* όπως η *φρόνησις*, αν και δεν είναι ίδιες ως τέτοιες (*τὸ μὲντοι εἶναι οὐ ταύτων αὐταῖς*). Θα μπορούσαμε να θεμελιώσουμε μια περαιτέρω σύνδεση ανάμεσα σε αυτήν την αξίωση και συγκεκριμένα χωρία στα λογικά έργα και τα *Μ.τ.φ.*, που εξετάζουν την αριθμητική ταυτότητα και ό,τι έχει καθιερωθεί να

⁹⁵ Βλ. επίσης *Ηθ.Νικ.* 2.1.1103a14-15: “Ἐφόσον επομένως η αρετή είναι διττή, ένα είδος διανοητικό και ένα ηθικό...”.

ονομάζεται “συμπτωματική ομοιότητα” (accidental sameness), για να καταστήσουμε σαφέστερο ό,τι λαμβάνουμε ως κατανόηση του Αριστοτέλη ως προς την σχέση μεταξύ των ηθικών αρετών, το νόημα, υπό το οποίο είναι ίδιες, και το νόημα, υπό το οποίο είναι διαφορετικές.⁹⁶ Δεν είναι τόσο το οντολογικό καθεστώς των μονάδων, που ο Αριστοτέλης ονομάζει αριθμητικά μονάδα, αλλά όχι ίδιες στην φύση, που μάς ενδιαφέρει εδώ, όσο η χρησιμότητα της δόμησης καθορισμένων διανοητικών αρετών ως συστηनुουσών τέτοιες μονάδες, και η καταλληλότητα της δόμησης των ηθικών αρετών, εξ αναλογίας, για την σύσταση μονάδων του ίδιου είδους.

Σε ό,τι έπεται, θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε ότι οι ηθικές αρετές είναι μία αριθμητική μονάδα ή ενότητα, αν και διαφέρουν η μία από την άλλη κατά μίαν σημαντική έννοια. Το επιχείρημα, διά τούτο, έχει δύο τμήματα. Πρώτον, θα θεμελιώσουμε τί σημαίνει η εκφορά ότι η *φρόνησις* και η *πολιτική* (πολιτική τέχνη) είναι μία *ἕξις*, αλλά διαφέρουν ως προς την φύση.⁹⁷ Δεύτερον, θα υποστηρίξουμε ότι θα πρέπει να κατανοήσουμε την σχέση μεταξύ των ηθικών αρετών ως μια σχέση, όπως αυτή μεταξύ της *φρονήσεως* και της *πολιτικῆς*.

Η αξίωση ότι η πολιτική τέχνη είναι η ίδια *ἕξις* όπως η *φρόνησις*, αν και δεν είναι ίδιες ως προς την φύση, έχει γενικά ερμηνευτεί χωρίς την δέουσα προσοχή στην λογική της ομοιότητας.⁹⁸ Αλλά μια εξέταση αυτού, που σημαίνει για δύο ή περισσότερες αρετές να είναι

⁹⁶ Λαμβάνουμε ότι συμπτωματικές ομοιότητες είναι ό,τι ο Gareth Matthews, και πολλοί που τον ασπάζονται, έχουν ονομάσει “kooky objects” (εκκεντρικά αντικείμενα) και όχι απλά διαφορετικές περιγραφές μη-εκκεντρικών αντικειμένων. Βλ. Gareth B. Matthews, “Accidental Unities”, στο Malcolm Schofield and Martha Craven Nussbaum (eds.), *Language and Logos: Studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge: Cambridge U.P. 1982), 223-240. Οι μονάδες (ενιαία σύνολα), που αποτελούνται από ουσίες και ιδιότητες, θα συνιστούσαν, ως εκ τούτου, επίσης, εκκεντρικά αντικείμενα ενός είδους.

⁹⁷ Ο John Burnet θεωρεί ότι αυτό σημαίνει πως η πολιτική τέχνη είναι μια “εφαρμογή” της *φρονήσεως*, όπως ακριβώς είναι στην τέχνη της διαχείρισης ο οίκος. Βλ., επίσης, την εξέταση στα *Πολιτικά* 3.4 ως προς την σχέση ανάμεσα σε έναν *ἀγαθόν* και τον *αγαθό* πολίτη. Ο Εύδημος, σύμφωνα με τον Alexander Grant (εννοεί τον συγγραφέα των *Ηθικών Ευδημείων*), πραγματεύεται την *πολιτική* όχι ως μια διακριτή επιστήμη, αλλά ως καθεστώς του λογισμού και έναν τρόπο της *φρονήσεως* (A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, Volume II, London: Longmans, Green & Co. 1885, 168). Το λαμβάνουμε αυτό ότι, ονομάζοντας την *πολιτική* έναν τρόπο της *φρονήσεως*, είναι όπως αν την ονόμαζες μίαν εφαρμογή. Αυτές οι ερμηνείες είναι συνεπείς με το να κατανοείς τον Αριστοτέλη στην διάκριση που κάνει μεταξύ ενός πράγματος που είναι αριθμητικά ένα, και αυτού του ίδιου πράγματος που είναι δύο ως προς την ουσία, αλλά φαίνονται να προσαρμόζονται λιγότερο καλά με ό,τι αναφέρει ο Αριστοτέλης για την ομοιότητα της *φρονητικῆς* και της *πολιτικῆς* στα *Ηθ.Νικ.* 6.8.

⁹⁸ Βλ., για παράδειγμα, Marie-Christine Bataillard, “Thalès, Périclès et les poissons (Éthique à Nicomaque, VI, 6-9)”, στο *La Vérité Pratique: Aristote Éthique à Nicomaque, Livre VI, textes réunis par Jean-Yves Chateau*, Paris: Vrin 1997, 87-115 (97). Βλ., επίσης, Enrico Berti, “Phronêsis et science politique”, στο *Aristote Politique: Études sur la Politique d’Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque, publiées par Alonso Tordesillas, Paris: Presses Universitaires de France, 1993, 435-459. Ερμηνεύοντας το χωρίο, ο Berti αναφέρει “...elles [*politikê & phronêsis*] sont identiques du point de vue de la disposition subjective, c’est-à-dire qu’elles sont le même état d’âme, mais

διαφορετικές στην φύση, αν και αριθμητικά μια ξεχωριστή *ἕξις*, είναι χρήσιμη ως προς την εξέταση της σχέσης μεταξύ των ηθικών αρετών. Ορισμένοι υποστηρίζουν ότι η διάκριση ανάμεσα στην *πολιτική* και την *φρόνησιν* δεν είναι μια διάκριση ανάμεσα σε δύο αρετές, μίαν πιο γενική και μίαν πιο ειδική, αλλά μια έκφραση της διαφοράς στην εφαρμογή μίας ξεχωριστής αρετής στο πεδίο, εντός του οποίου ασκείται.⁹⁹ Επιθυμούμε να υποστηρίξουμε αυτήν την κατανόηση προσφεύγοντας σε συγκεκριμένες θεωρήσεις της λογικής.

Χωρία, στα οποία ο Αριστοτέλης διατυπώνει την ίδια αξίωση ως προς άλλα πράγματα, υποδεικνύουν ότι εννοεί πως το καθεστώς της *φρονήσεως* και το καθεστώς της πολιτικής τέχνης είναι ένα στον αριθμό, αλλά διαφέρουν ως προς αυτό που είναι, ότι είναι ένα και το αυτό, αλλά όχι ταυτόσημα (πβ. *Τοπικά* 5.4.133b31-6· βλ., επίσης, *Μ.τ.φ.* 7.4.1029b21-1030a6). Το σημείο είναι ότι ένας άνθρωπος και ο ίδιος άνθρωπος, που λαμβάνεται μαζί με την *χλωμάδα* του, δεν είναι αριθμητικά δύο πράγματα, αλλά ένα, αν και ό,τι σημαίνει να είναι ένας άνθρωπος υπό μία μη-προσδιορισμένη έννοια και ό,τι σημαίνει να είναι ένας άνθρωπος, που προσδιορίζεται από την *χλωμάδα* του, είναι διαφορετικά (πβ. *De Caelo* 4.4.312a16-21). Εκείνο, που είναι ίδιο, είναι ό,τι αποτελεί την βάση, και ό,τι είναι διαφορετικό, ποιοτικές διαβαθμίσεις αυτού που αποτελεί την βάση (πβ. *De Memoria* 1.450b21-3). Ως εκ τούτου, όταν ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η πολιτική τέχνη και η *φρόνησις* συνιστούν το ίδιο καθεστώς, αλλά διαφέρουν στην φύση, μπορούμε να υποθέσουμε ότι εννοεί πως το καθεστώς είναι αριθμητικά ένα και το ίδιο, αλλά όχι ένα ως προς αυτό που είναι, ως εκ τούτου, ότι η πολιτική τέχνη και η *φρόνησις*, αν και είναι το ίδιο, δεν είναι ταυτόσημα. Αν εξετάσουμε συγκεκριμένα χωρία στα *Μ.τ.φ.* και τα λογικά έργα (ειδικά τα *Τοπικά*, στα 1.7.103a23-32 και 1.5.102a17-24), όπου ο Αριστοτέλης εξετάζει την αριθμητική μονάδα και τις ιδιότητες, βλέπουμε ότι ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει καθορισμένα είδη αριθμητικών εννοτήτων να είναι όλες ίδιες, αν και όχι ίδιες ως προς την φύση, κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο που αναφέρει ότι η *φρόνησις* και η πολιτική τέχνη είναι ίδιες και, ωστόσο, διαφορετικές ως προς την φύση.¹⁰⁰ Υπάρχει υλικό, για να κατανοήσουμε την σχέση ανάμεσα

diffèrent du point de vue de leurs objets, c'est-à-dire qu'elles sont des objets différents et, par conséquent, une définition différente... On peut conclure, par conséquent, que la *phronêsis* et la politique sont la même vertu...” [Η *πολιτική* και η *φρόνησις* είναι ταυτόσημες ως προς την υποκειμενική *ἕξιν*, δηλαδή συστήνουν την ίδια κατάσταση ψυχής, αλλά διαφέρουν ως προς τα αντικείμενά τους, δηλαδή έχουν διαφορετικά αντικείμενα και, συνεπώς, διαφορετικό ορισμό... Μπορούμε να συμπεράνουμε, κατά συνέπεια, ότι η *φρόνησις* και η *πολιτική* συνιστούν την ίδια αρετή...] (σ.451). Ούτε η Bataillard ούτε ο Berté κάνουν την όποια αναφορά ως προς την αξίωση ότι συγκεκριμένα είδη είναι ίδια, αλλά διαφορετικά, ως προς την φύση.

⁹⁹ Βλ., για παράδειγμα, Marie-Christine Bataillard, *art.cit.* (1997), που αξιώνει ότι η διάκριση ανάμεσα στην *πολιτική* και την *φρονητική* δεν είναι μια διάκριση ανάμεσα σε δύο αρετές, μίαν πιο γενική και μίαν πιο ειδική, αλλά μια έκφραση της διαφοράς ως προς την εφαρμογή μιας ξεχωριστής αρετής.

¹⁰⁰ Αυτά τα χωρία, στα οποία ο Αριστοτέλης εξετάζει τί ορίζεται ως αριθμητικά ένα, αλλά διαφορετικό ως προς την φύση, έχουν επιθεωρηθεί, τις περισσότερες φορές, από τις πρόσφατες μελέτες ως υλικό μιας θεωρίας

στην *φρόνησιν* και την *πολιτικήν* ως ένα παράδειγμα του είδους της αριθμητικής ενότητας, που διατηρείται ανάμεσα σε κάτι, που αξιολογείται από μια ιδιότητα, και το ίδιο πράγμα, που προσδιορίζεται ποιοτικά από μια άλλη ιδιότητα. Το τελευταίο θα εξηγήσει γιατί ο Αριστοτέλης θεωρεί τόσο ότι οι πρακτικές διανοητικές αρετές από την μία και οι ηθικές αρετές από την άλλη είναι διακριτές όσο και ότι είναι αμοιβαία αναγκαίες.

Στα *Τοπικά* 103a23-32, ο Αριστοτέλης διακρίνει τρεις τρόπους, με τους οποίους κάτι μπορεί αριθμητικά να είναι ένα. Ο πρωταρχικός τρόπος, με τον οποίο κάτι μπορεί να είναι αριθμητικά ένα, είναι αυτός, με τον οποίο δύο πράγματα είναι αριθμητικά ένα, διότι έχουν τον ίδιο ορισμό (π.χ. μανδύας και εφαρμοστό χιτώνιο είναι αριθμητικά ένα υπό αυτήν την έννοια). Ο δεύτερος τρόπος είναι αυτός, με τον οποίο κάτι και αυτό το ίδιο πράγμα υπό μίαν περιγραφή του με όρους κάποιας ιδιότητας μοναδικής σε αυτό είναι αριθμητικά ένα (έτσι η φωτιά και ό,τι κατά φυσικό τρόπο ταξιδεύει ανοδικά είναι αριθμητικά ένα). Η τρίτη έννοια της αριθμητικής ενότητας είναι αυτή, με την οποία ένα πράγμα και αυτό το ίδιο πράγμα, που περιγράφονται με όρους ενός συμβάντος, είναι αριθμητικά ένα (π.χ. το πλάσμα που κάθετα είναι το ίδιο με τον Σωκράτη υπό αυτήν την σημασία). Αυτή η τρίτη έννοια της αριθμητικής ενότητας ονομάζεται συχνά συμπτωματική ενότητα. Η περιγραφή της συμπτωματικής ενότητας βελτιώνεται σε δύο άλλα χωρία. Στο *De Interpretatione* 11.21a7-19, ο Αριστοτέλης διακρίνει την σχέση ανάμεσα στα συμβάντα και τις ουσίες, που τα προσδιορίζουν, από την μία, και τα συμβάντα, που προσδιορίζουν την ίδια ουσία, από την άλλη.¹⁰¹ Η σημασία εδώ αφορά στην ταυτότητα: στην περίπτωση ενός ανθρώπου που είναι τόσο μουσικός όσο και λευκός, ο μουσικός και ο λευκός δεν είναι ταυτόσημα, διότι ανήκουν μόνον συμπτωματικά (ως αποτέλεσμα συμβάντος) στο ίδιο πράγμα. Ομοίως, ο μπαλωματής, που είναι καλός χωρίς αξιολόγηση, δεν είναι ταυτόσημος με την ικανότητά του, διότι αυτή ανήκει συμπτωματικά σε αυτόν. (Αντιθέτως, ένα δίποδο ζώο και η διποδία του είναι ταυτόσημα, θεωρώντας ότι η διποδία είναι ένα ουσιαστικό γνώρισμα, διότι η διποδία δεν ανήκει συμπτωματικά στο ζώο.)

Σύμφωνα με αυτήν την ανάλυση των τρόπων, με τους οποίους κάτι μπορεί αριθμητικά να είναι ένα, μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα πώς η *πολιτική* και η *φρόνησις* είναι αριθμητικά ένα. Δύο πράγματα, που έχουν τον ίδιο ορισμό, είναι, φυσικά, το ίδιο πράγμα ως προς την φύση, έτσι η *φρόνησις* και η *πολιτική* δεν μπορούν αριθμητικά να είναι

συμπτωματικής αναγκαιότητας, μιας συμπτωματικής φύσης, συμπτωματικής ενότητας και συμπτωματικής ομοιότητας. Βλ. Nicholas P. White, “Aristotle on Sameness and Oneness”, *The Philosophical Review* 80, April 1971, 177-197 και *id.*, “Identity, Modal Individuation, and Matter in Aristotle”, *Midwest Studies in Philosophy* 9, 1986, 475-494· Alan Code, “Aristotle’s Response to Quine’s Objections to Modal Logic”, *Journal of Philosophical Logic* 5, 1976, 159-86· Gareth B. Matthews, *art.cit.* (1982)· C.J.F. Williams, “Aristotle’s Theory of Descriptions”, *The Philosophical Review* 94, No.1, January 1985, 63-80· Frank A. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge: Cambridge U.P. 1991, ειδικά 85-140.

¹⁰¹ Πβ. *Μ.τ.φ.* 5.6.1015b16-34.

ένα υπό την έννοια που θα απαιτούσε ότι ήταν, επίσης, ένα ως προς την φύση. Είναι, άραγε, αυτές οι αρετές, ως εκ τούτου, αριθμητικά ένα, διότι συνδέονται ως ουσία στην ιδιότητα (ή δύο ιδιότητες στην ίδια ουσία), ή διότι συνδέονται ως ουσία στο συμβάν (ή δύο συμβάντα στην ίδια ιδιότητα); Οι δύο τελευταίες έννοιες της αριθμητικής ενότητας είναι περιπτώσεις, όπου τα στοιχεία της ενότητας δεν είναι τα ίδια ως προς την φύση. Στην περίπτωση των αριθμητικών ενότητων, που συνιστούν συμπτωματικές ενότητες, ο Αριστοτέλης μάς πληροφορεί ότι μια ουσία, που χαρακτηρίζεται ποιοτικά από ένα συμβάν, είναι διαφορετική ως προς την φύση από αυτήν την ίδια ουσία, που μένει απροσδιόριστη (*Μ.τ.φ.* 7.4.1029b16-18). Στην περίπτωση των αριθμητικών ενότητων, που συνίστανται από μια ουσία και τις ιδιότητές της, το υλικό ότι τα στοιχεία τέτοιων ενότητων είναι ίδια ως προς την φύση βρίσκεται στα *Τοπικά* 1.5.102a17-19, όπου ο Αριστοτέλης ορίζει μια ιδιότητα ως κάτι που δεν υποδηλώνει την ουσία ενός πράγματος αλλά ανήκει σε αυτό το πράγμα μόνον, και βεβαιώνεται μετατρέψιμα ως αναγκαιότητά του.

Η υπόδειξή μας είναι ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί, τόσο στην περίπτωση της *φρονήσεως* και της *πολιτικής* όσο και στην περίπτωση των ηθικών αρετών, ότι υπάρχει μία *ἕξις* που αποτελεί την βάση, μία *ἕξις*, στην πρώτη περίπτωση, να βλέπουμε ό,τι είναι αληθές, και, στην δεύτερη περίπτωση, να επιθυμούμε ό,τι είναι αγαθό. Και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει μια ξεχωριστή *ἕξις* που προσδιορίζεται από διαφορετικές ιδιότητες, κατά τρόπον που ιδιαίτερες ιδιότητες εξατομικεύουν τις διάφορες αρετές. Τα πλεονεκτήματα μιας ερμηνείας αυτού του τύπου είναι, πρώτον, ότι μάς επιτρέπει να παραγάγουμε νόημα από την αξίωση ότι καθορισμένες αρετές είναι ένα ως προς τον αριθμό, αλλά διαφορετικές ως προς την φύση, και, δεύτερον, ότι μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε γιατί ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι οι ηθικές αρετές είναι αμοιβαία αναγκαίες, πάνω σε μια λογική βάση. Αυτό προϋποθέτει ότι μία *ἕξις*, που φυσικά δεν είναι μια ουσία, μπορεί λογικά να είναι ισοδύναμη με μια ουσία, υπό την έννοια ότι μπορεί να χαρακτηρίζεται ποιοτικά από ιδιότητες, και μπορεί να συνιστά ό,τι αποτελεί την βάση αυτών των ιδιοτήτων. Προϋποθέτει, επίσης, ότι μπορεί να υπάρχει μία *ἕξις* χωρίς προσδιορισμό, που ο Αριστοτέλης θα αναγνώριζε ως την *ἕξιν* που αποτελεί την βάση (τουλάχιστον) δύο ιδιοτήτων, όπου η *ἕξις* και αυτές οι ιδιότητες συνιστούν την *φρόνησιν*, από την μία, και την *πολιτικήν*, από την άλλη.

Το υλικό ότι η *φρόνησις* και η *πολιτική* μορφώνουν αυτό το είδος ενότητας βρίσκεται στα *Ηθ.Νικ.* 6.8. Έχουμε ήδη εξετάσει την αξίωση ότι η *πολιτική* και η *φρόνησις* συνιστούν την ίδια *ἕξιν*, αν και δεν είναι ίδιες ως προς την φύση. Μια συνδήλωση αυτής της αξίωσης είναι ότι καθεμία από αυτές τις αρετές είναι, κατά τον Αριστοτέλη, μία *ἕξις* που προσδιορίζεται ποιοτικά κατά έναν καθορισμένο τρόπο, δηλαδή μια ιδιότητα μάλλον παρά ένα συμβάν. Δηλαδή, αν η *πολιτική* και η *φρόνησις* είναι μία *ἕξις*, τότε δεν είναι ιδιότητα μιας *ἕξεως*. Γιατί να θεωρήσουμε ότι η *φρόνησις* και η *πολιτική* συνιστούν μίαν *ἕξιν*, που προσδιορίζεται ποιοτικά κατά διαφορετικούς τρόπους, από ιδιότητες μάλλον παρά από

συμβάντα; Αν ο Αριστοτέλης κατανοούσε την *πολιτικήν* και την *φρόνησιν* ως την ίδια *ἔξιν* που διαφορετικά προσδιορίζεται ποιοτικά από συμβάντα, δεν θα περιμέναμε να υποστηρίξει ότι το να έχουμε το ένα σημαίνει ότι κατέχουμε το άλλο. Ωστόσο, στο 6.8 ο Αριστοτέλης, πράγματι, υποστηρίζει ότι το να έχει κάποιος την *φρόνησιν* σημαίνει ότι κατέχει την *πολιτικήν*. Και η λογική της σχέσης των ιδιοτήτων με τις ουσίες είναι τέτοια που, επειδή κάθε ιδιότητα βεβαιώνεται μετατρέψιμα ως αναγκαιότητα της ουσίας στην οποία ανήκει, κάθε ιδιότητα ανήκει αναγκαία και όχι συμπτωματικά σε αυτήν την ουσία. Ως εκ τούτου, αν υπάρχει μία *ἔξις*, στην οποία ανήκει μια ιδιότητα τέτοια που η *ἔξις* προσδιοριζόμενη από αυτήν την ιδιότητα να συνιστά την *πολιτικήν*, και σε αυτήν την ίδια *ἔξιν* ανήκει μια άλλη ιδιότητα τέτοια που η *ἔξις* προσδιοριζόμενη από αυτήν την ιδιότητα να συνιστά την *φρόνησιν*, τότε τόσο ο ποιοτικός προσδιορισμός, που συμβάλλει στην *φρόνησιν*, όσο και ο ποιοτικός προσδιορισμός, που συμβάλλει στην *πολιτικήν*, θα ανήκουν κατά τρόπο αναγκαίο στην υπό εξέταση *ἔξιν*. Η σημαντική συνδήλωση είναι ότι, αν η *ἔξις* έχει μίαν από αυτές τις ιδιότητες, θα έχει κατά τρόπον αναγκαίο την άλλη· και αυτό σημαίνει ότι, αν κάποιος έχει την προσδιορισμένη ποιοτικά *ἔξιν* που συνιστά την *πολιτικήν*, θα έχει, επίσης, την προσδιορισμένη ποιοτικά *ἔξιν* που συνιστά την *φρόνησιν*.

Ας εξετάσουμε τώρα ορισμένα χωρία που συνηγορούν ότι ο Αριστοτέλης κατανοεί την σχέση μεταξύ των ηθικών αρετών (και όχι μόνον την σχέση ανάμεσα στην *φρόνησιν* και την *πολιτικήν*) ως αυτήν των στοιχείων μιας αριθμητικής ενότητας, που διαφοροποιείται από καθορισμένες ιδιότητες. Η ομοιότητα ανάμεσα σε χωρία, στα οποία ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για την *πολιτικήν* και την *φρόνησιν* ως την ίδιαν αρετή (είτε προσδιορίζεται ποιοτικά είτε όχι), και χωρία, στα οποία κάνει λόγο για την δικαιοσύνη και την ηθική αρετή *με απόλυτους όρους* ως την ίδια αρετή (είτε προσδιορίζεται είτε όχι), συνηγορεί υπέρ της θέσης ότι ο Αριστοτέλης όχι μόνον θα μπορούσε να έχει θεωρήσει την σχέση μεταξύ των ηθικών αρετών με βάση το μοντέλο της σχέσης ανάμεσα στην *πολιτικήν* και την *φρόνησιν*, αλλά ότι, στην πραγματικότητα, έλαβε υπόψη του την σχέση μεταξύ των ηθικών αρετών με βάση αυτό το μοντέλο.

Εκκινώντας από τα χωρία που αφορούν στις διανοητικές αρετές, στα *Ηθ.Ευδ.* 1.8.1218b13-16, ο Αριστοτέλης αναφέρει, “Η πολιτική τέχνη, η τέχνη της διαχείρισης του οίκου και η *φρόνησις* είναι ίδιες. Διότι αυτές οι *ἔξεις* διαφέρουν ως προς όλες τις άλλες *ἔξεις* ως τέτοιες, δηλ. επιδεικνύοντας μια μέριμνα για τον σκοπό της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Αν διαφέρουν η μία από την άλλη, θα το εξετάσουμε αργότερα”. Στα *Ηθ.Νικ.* 6.8, ο Αριστοτέλης φαίνεται να αναλαμβάνει την υπεσχημένη εξέταση. Στο 1141b29-33, υποδεικνύει ότι υπάρχει μια αντίθεση ανάμεσα στην “*φρόνησιν*, που ασχολείται με το ίδιο το άτομο (ή *περὶ αὐτὸν καὶ ἑνα*)”, και την “γενική *φρόνησιν*”, που, ο Αριστοτέλης συνυπονοεί, ταυτίζεται με την *φρόνησιν*, που ασχολείται με το άτομο, αλλά που, στην πραγματικότητα, περιλαμβάνει την πολιτική τέχνη (η ίδια διαιρεμένη σε δικανική και λογιστική), την

νομοθετική τέχνη, και την τέχνη της διαχείρισης ενός οίκου.¹⁰² Αυτό το χωρίο θεμελιώνει, ως εκ τούτου, μια διάκριση ανάμεσα σε μια διανοητική αρετή χωρίς προσδιορισμό (η *φρόνησις* ως τέτοια, που μπορεί να εφαρμοστεί κατά πολλούς τρόπους) και αυτήν την ίδια διανοητική αρετή, που προσδιορίζεται ποιοτικά κατά έναν καθορισμένο τρόπο (όπως αυτή εφαρμόζεται στον εαυτό). Ο σκοπός του χωρίου είναι να αναγνωρίσει τα διάφορα μέρη της *φρονήσεως* και της *πολιτικής* και να διασαφηνίσει τους όρους, που χρησιμοποιούνται συνήθως, για να προσδιορίσουν την ταυτότητα αυτών των μερών· αυτή η διασάφηση έχει ως πρόθεση πιο γενικά να συμβάλει στην περιγραφή της *φρονήσεως* ως μιας αρετής διακριτής από τις άλλες διανοητικές αρετές. Ό,τι είναι σημαντικό είναι η υπόδειξη ότι η *φρόνησις* και η *πολιτική* είναι η ίδια *ἕξις* (ένα καθορισμένο είδος ικανότητας ή *ἕξεως*) και, ωστόσο, κατά μίαν σημαντική έννοια, διαφορετικές (διότι τα αντικείμενα του ενδιαφέροντός τους είναι διαφορετικά).

Στρεφόμεστε, τώρα, στο χωρίο, που αφορά στις ηθικές αρετές, όπου βρίσκουμε το ίδιο είδος διάκρισης, και την σχέση ανάμεσα σε μια αρετή, που εξετάζεται χωρίς ποιοτικό προσδιορισμό, ή γενικά, και την ίδιαν αρετή, που εξετάζεται σε μια ειδική εφαρμογή. Απαντά στις εξετάσεις της δικαιοσύνης. Στα *Ηθ.Νικ.* 5.3.1130a12-13, αφού έχει ταυτίσει την “γενική” δικαιοσύνη με την πλήρη αρετή, ο Αριστοτέλης αναφέρει, “Την ίδια στιγμή η εξέτασή μας καθιστά σαφή την διαφορά ανάμεσα στην αρετή και αυτόν τον τύπο δικαιοσύνης. Διότι η αρετή είναι ίδια όπως η δικαιοσύνη, αλλά ό,τι νοείται ως αρετή δεν είναι το ίδιο όπως αυτό που νοείται ως δικαιοσύνη. Μάλλον, όσο η αρετή συνδέεται με τον άλλον (πρός ἕτερον), είναι δικαιοσύνη, και όσο είναι ένα καθορισμένο είδος *ἕξεως* απροϋπόθετα (τοιάδε *ἕξις ἀπλῶς*), είναι αρετή”.¹⁰³ Η αντίθεση, εδώ, είναι ανάμεσα σε ό,τι συνδέεται με τον άλλον, και ό,τι είναι *ἀπλό* ή απροϋπόθετο, δηλ. χωρίς ποιοτικό προσδιορισμό, όπως θα ήταν το “σε σύνδεση με τον άλλον”. Ας σημειώσουμε ότι η αξίωση είναι ότι η αρετή (γενικά) και η

¹⁰² Η *φρόνησις* χρησιμοποιείται, ως εκ τούτου, τόσο ως γενικός όρος, για να υποδηλώσει μια τέχνη που περιλαμβάνει την διαχείριση της πολιτείας και του οίκου, μαζί με την διαχείριση του εαυτού, όσο, επίσης, και για να υποδηλώσει την διαχείριση του εαυτού, όπως αυτή αντιτίθεται στην διαχείριση της πολιτείας ή του οίκου. Την ίδια στιγμή η διαχείριση (διοίκηση) της πολιτείας (*πολιτική*) χρησιμοποιείται τόσο (i) στο 1141b24-6 ως γενικός όρος, για να περιλάβει τόσο την νομοθετική επιστήμη (*νομοθετική* που είναι η *ἀρχιτεκτονική* και ασχολείται με τα καθολικά) όσο και την πολιτική επιστήμη (το μέρος της διαχείρισης της πολιτείας που ασχολείται με τα ειδικά μάλλον παρά τα καθολικά), που ο Αριστοτέλης συνδέει με το μέρος της *φρονήσεως*, το οποίο ασχολείται με τον ατομικό εαυτό (1141b30), όσο και (ii) στο 1141b31-3 για να υποδηλώσει την πολιτική επιστήμη (που ως τέτοια περιλαμβάνει μια εκτελεστική και μια *βουλευτική* (λογιστική) λειτουργία και μια *δικαστική* (δικανική) λειτουργία), όπως αυτή αντιτίθεται στην νομοθετική επιστήμη ή την διαχείριση του οίκου. Βλ. Grant, *op.cit.* (1885), 169.

¹⁰³ Ο Joachim αναφέρει, “Μαθαίνουμε, τώρα, ότι η διανοητική αρετή που [η *φρόνησις* και η *πολιτική*; η δικαιοσύνη ως όλον και η αρετή ως όλον:] προσλαμβάνουν είναι μία και η ίδια. Η πολιτική ευφυΐα είναι ηθική ευφυΐα στην πληρέστερη σφαίρα της άσκησής της. Η ηθική ευφυΐα, ακόμη και εάν ενδιαφέρεται για την ευτυχία μίας οικογένειας-τον ιδιωτικό βίο-, συνυπονοεί ως βάση της τις ποιότητες, που δημιουργούν και σχεδιάζουν την ευτυχία μιας πόλης στο σύνολό της”. *Aristotle: The Nicomachean Ethics, a Commentary by H.H. Joachim*, ed. D.A. Rees, Oxford: Clarendon 1955, 214.

δικαιοσύνη είναι αριθμητικά η ίδια *ἕξις*· ότι πρέπει αυτό που νοείται ως αρετή να είναι το ίδιο με την δικαιοσύνη. Την ίδια στιγμή, ό,τι νοείται ως αρετή δεν είναι ό,τι νοείται ως δικαιοσύνη, διότι η δικαιοσύνη είναι μια ειδική εφαρμογή της αρετής, μια εφαρμογή της αρετής που είναι σχετική με τον άλλον. Το χωρίο αποκτά σημασία στον μέγιστο βαθμό για τους σκοπούς μας, διότι καθιστά σαφές ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί πως τουλάχιστον ορισμένες ηθικές αρετές, και όχι μόνον οι διανοητικές αρετές, είναι ίδιες υπό μίαν έννοια (το να έχεις την μίαν σημαίνει ότι κατέχεις την άλλη, διότι αποτελούν την ίδιαν *ἕξιν*) και διαφορετικές υπό μίαν άλλην έννοια (διαφορετικές ως προς το ό,τι σημαίνει να είναι η μία ή η άλλη, διότι η μία είναι εφαρμογή της άλλης). Η υπόδειξή μας είναι ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί, με πιο γενικούς όρους, ότι η ηθική αρετή είναι μία *ἕξις* ως προς τον αριθμό, αλλά πολλές *ἕξεις* ως προς την φύση, υπό την έννοια ότι κάθε διανοητική αρετή είναι η ίδια *ἕξις* που αποτελεί την βάση της και προσδιορίζεται ποιοτικά από κάποια ιδιότητα. Η *ἕξις* που αποτελεί την βάση θα είναι μία *ἕξις* να επιθυμείς το αγαθό, και οι ιδιότητες θα είναι οι διαφορετικοί τρόποι, με τους οποίους αυτή η επιθυμία εκδηλώνεται, οι διαφορετικοί τρόποι, με τους οποίους, όπως έχουμε δει, ο Αριστοτέλης συνηθίζει να εξατομικεύει τις αρετές.

Οι αντιθέσεις, στο χωρίο των *Ηθ.Νικ.* 5.3.1130a12-13 και το χωρίο του 6.8.1141b30, δεν είναι για την ακρίβεια παράλληλες, εφόσον το ένα υποδηλώνει μια αντίθεση ανάμεσα σε μια μη προσδιορισμένη ποιοτικά αρετή και μια αρετή, που προσδιορίζεται ποιοτικά από την μέριμνά της για τους άλλους, ενώ το άλλο χωρίο υποδηλώνει μια αντίθεση ανάμεσα σε μια μη προσδιορισμένη ποιοτικά αρετή και μια αρετή, που προσδιορίζεται ποιοτικά από το ενδιαφέρον της για τον εαυτό. Παρόλα αυτά, και τα δύο χωρία υποδεικνύουν, με πιο γενικούς όρους, ότι η αντίθεση είναι αυτή ανάμεσα σε μίαν *ἕξιν* που εξετάζεται χωρίς αναφορά σε οποιαδήποτε άσκηση αυτής της *ἕξεως*, και μίαν *ἕξιν* που εξετάζεται με αναφορά σε κάποια ειδική συνθήκη ή αντικείμενό της.¹⁰⁴ Αν η *ἕξις* της *πολιτικῆς* και της *φρονήσεως* είναι η ίδια ως προς τον αριθμό, αλλά διαφορετική ως προς το τί η *πολιτικῆ* είναι και τί η *φρόνησις*, τότε το να έχουμε την μία θα σημαίνει ότι κατέχουμε την άλλη, αν και όχι απαραίτητα το να την ασκούμε. Δηλαδή, η *πολιτικῆ* και η *φρόνησις* δεν θα συνιστούν δύο μέρη μιας αρετής, αλλά το ίδιο μέρος που ασκείται υπό διαφορετικές συνθήκες, ως προς τα διαφορετικά αντικείμενα. Και τα συμφραζόμενα του 6.8 μάς δίνουν κάποια εξήγηση της αχωριστότητας της *φρονήσεως* και της *πολιτικῆς* (όπως και της *οἰκονομικῆς*). “Πιθανώς, ωστόσο, η ευτυχία του εαυτού δεν απαντά χωρίς την διαχείριση του οίκου και της πολιτικῆς” (1142a9-10). Ο Αριστοτέλης συνεχίζει αναφέροντας ότι ο λόγος που οι νέοι μπορούν να αποκτήσουν μια γνώση των μαθηματικών, αλλά όχι να αποκτήσουν την *φρόνησιν*, είναι ότι οι νέοι δεν έχουν την εμπειρία

¹⁰⁴ Η εναλλακτική θα μπορούσε να είναι ότι και τα δύο χωρία υποδεικνύουν μια αντίθεση ανάμεσα σε μια αρετή ως προς όλα της τα μέρη, και μια αρετή κατά ένα μέρος της. Αυτό φαίνεται λιγότερο πιθανό, δεδομένου ότι η αξίωση είναι ότι τα δύο είδη, που αντιτίθενται, είναι η ίδια *ἕξις*.

που μάς προσφέρει την γνώση των ειδικών, και η *φρόνησις* ενδιαφέρεται για τα ειδικά (1142a14-16). Η σημασία φαίνεται να είναι ότι μια εξοικείωση με τα ειδικά θα συνοδεύεται από την *φρόνησιν*, που μπορεί να χρησιμοποιηθεί σε διαφορετικές συνθήκες. Έτσι, σε πολιτικά συμφραζόμενα αυτό θα είναι η πολιτική τέχνη, στα συμφραζόμενα του οίκου θα είναι η τέχνη της διαχείρισης του οίκου.¹⁰⁵

Η *πολιτική* και η *φρόνησις* είναι, φυσικά, διανοητικές αρετές, αλλά η σχέση ανάμεσά τους υποδεικνύει ένα μοντέλο για την σχέση των ηθικών αρετών μεταξύ τους, ένα μοντέλο που υποδεικνύουμε ότι το βρίσκουμε να επιβεβαιώνεται στο πλαίσιο της αξίωσης ως προς την αρετή και την δικαιοσύνη. Κατά τον ίδιο τρόπο που συγκεκριμένες διανοητικές αρετές είναι ένα, οι ηθικές αρετές είναι η ίδια *ἕξις*, όχι αριθμητικά διαφορετικές *ἕξεις*, αλλά διαφορετικές ως προς την πρακτική, ή στον τρόπο που εκδηλώνεται η αρετή. Το χωρίο στα *Ηθ.Νικ.* 5.3, συνηγορεί ότι κατ' αυτόν τον τρόπο κατανοεί ο Αριστοτέλης τις διαφορετικές ηθικές αρετές και πώς αυτές συνδέονται: υπάρχει μία *ἕξις*, ως την ονομάσουμε ηθική αρετή με απόλυτους όρους, και αυτή η *ἕξις* προσδιορίζεται ποιοτικά κατά καθορισμένους τρόπους (από καθορισμένες ιδιότητες), όπου οι ποιοτικοί προσδιορισμοί από κοινού με την *ἕξιν* συνιστούν τις διαφορετικές ηθικές αρετές (για παράδειγμα, την δικαιοσύνη). Αυτό θα επέτρεπε στον Αριστοτέλη να υποστηρίξει την αμοιβαιότητα των αρετών, φυσικά, εφόσον η κατοχή μιας αρετής θα συνεπαγόταν την κατοχή των άλλων. Το τελευταίο δεν θα τον υποχρέωνε σε οποιαδήποτε συστηματική εξατομίκευση των αρετών έξω από τα συμφραζόμενα ή τις συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων αυτές οι αρετές εκδηλώνονται. Αν αυτό ευσταθεί, τότε η περιγραφή της αμοιβαιότητας της *φρονήσεως* με τις ηθικές αρετές είναι αρκετά διαφορετική από την περιγραφή της αμοιβαιότητας των ηθικών αρετών, εφόσον η πρώτη σχέση είναι αυτή ανάμεσα σε διακριτές *ἕξεις* της ψυχής και η τελευταία σχέση είναι αυτή εντός της ίδιας *ἕξεως*.

Έχουμε υποστηρίξει ότι ο Αριστοτέλης διακρίνει τις ηθικές από τις διανοητικές αρετές κατ' έναν ορισμένο τρόπο, ως δύο διαφορετικές *ἕξεις*, και ότι διακρίνει τις ατομικές ηθικές αρετές διαφορετικά, ως την ίδια *ἕξιν*, που προσδιορίζεται ποιοτικά κατά διαφορετικούς τρόπους. Προσπαθήσαμε να καταδείξουμε ότι ο χαρακτηρισμός από τον Αριστοτέλη των πρακτικών διανοητικών αρετών ως μίας καθορισμένης *ἕξεως* (μία *ἕξις* που ενδιαφέρεται για την αλήθεια κατ' έναν ειδικό τρόπο) και των ηθικών αρετών ως μίας διακριτής *ἕξεως* (μία *ἕξις* που ενδιαφέρεται για την ορθότητα της επιθυμίας) παρακινείται, εν

¹⁰⁵ Έχει σημασία άραγε η ακριβής φύση των ειδικών; Θα μπορούσε κάποιος να θεωρήσει ότι η πολιτική τέχνη θα μπορούσε να αποκτηθεί μόνον μέσα από την οικειότητα με τα ειδικά της πολιτικής, και η τέχνη της διαχείρισης του οίκου μέσα από τα ειδικά που έχουν να κάνουν με τον οίκο. Αλλά η υπόδειξη του Αριστοτέλη εδώ φαίνεται να είναι ότι τα ειδικά του όποιου είδους θα είναι χρήσιμα στην απόκτηση της *φρονήσεως*, που μπορεί τότε να χρησιμοποιηθεί σε διαφορετικές συνθήκες, και ότι κανένα ειδικό είδος των ειδικών δεν είναι απαραίτητο για την απόκτηση της *φρονήσεως*.

μέρει, από μια σύλληψη της αρετής, σύμφωνα την οποία η αρετή πρέπει να περιλαμβάνει μια ορισμένη ικανότητα διαφορετική από τον *λόγον*. Επειδή ο Αριστοτέλης διακρίνει τις ηθικές από τις διανοητικές αρετές κατ’ έναν ορισμένο τρόπο και τις ατομικές ηθικές αρετές κατά έναν άλλο, έχει διαφορετικούς λόγους, για να θεωρεί, από την μία, ότι η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές είναι αμοιβαία αναγκαίες, και, από την άλλη, ότι οι ατομικές ηθικές αρετές είναι αμοιβαία αναγκαίες. Έχουμε προσφύγει στην σύλληψη από τον Αριστοτέλη της αριθμητικής ενότητας σε μια ειδική μορφή, για να εφαρμόσουμε αυτές τις λογικές έννοιες στην περίπτωση των ατομικών ηθικών αρετών. Φυσικά, προσφέροντας μια περιγραφή της λογικής δομής των σχέσεων μεταξύ των ηθικών αρετών, δεν εξηγεί εξαντλητικά πώς ο Αριστοτέλης κατανοεί αυτές τις σχέσεις· ο σκοπός μας ήταν να συμπληρώσουμε πρόσφατες περιγραφές αυτών των σχέσεων με όρους της ηθικής ενέργειας και των παθών.

III. ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΠΡΑΤΤΕΙΝ

Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΑΚΤΙΚΟΥ ΒΙΟΥ

III.1. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΜΕΣΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΑΡΕΤΩΝ

Στο πλαίσιο της Αριστοτελικής ηθικής θεωρίας, είναι μια δεδομένη γνώση ότι ο Αριστοτέλης συγκρίνει τον ασκώντα την *ήθικην ἀρετήν* με τον κάτοχο μιας γνωστικής ικανότητας. Στα *Ηθικά* του, τόσο τα *Ηθικά Νικομάχεια* όσο και τα *Ηθικά Ευδήμεια*, ο Αριστοτέλης περιγράφει την *ήθικην ἀρετήν*, την υπεροχή του χαρακτήρα (*ἥθους*), ως προσλαμβάνουσα μια “μεσότητα σχετική προς εμάς”· την διακρίνει από μια “μεσότητα ως προς το αντικείμενο” (*μέσον κατ’ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα*).¹⁰⁶ Στα *Ηθ.Νικ.* 2.6, εξηγεί αυτήν την διάκριση με την συνδρομή ενός παραδείγματος, που αντλεί από την αθλητική άσκηση, παρουσιάζοντας έναν γυμναστή και δύο αθλητές, τον μέγιστο Μίλωνα και έναν πρωτόπειρο, αναφέροντας ότι, ενώ, αντίθετα, η μεσότητα στο αντικείμενο είναι πάντα η ίδια, ο μέσος όρος, η “μεσότητα που είναι σχετική προς εμάς”, δεν είναι μία και η ίδια *πᾶσιν* (για όλους, ή σε όλες τις περιπτώσεις). Σε πόση έκταση ο Αριστοτέλης έχει την πρόθεση να απλώσει το δίκτυό του, όταν ισχυρίζεται (1106b5) “με αυτόν τον τρόπο κάθε ειδικός επιστήμων αποφεύγει την υπερβολή και την ένδεια και αναζητά και επιλέγει το *μέσον*, όχι ως προς το αντικείμενο αλλά εν σχέσει προς εμάς”, που συνεχίζει, στην επόμενη πρόταση, αναφέροντας ότι κάθε *ἐπιστήμη* προσβλέπει στο *μέσον*; Έχοντας μόλις κάνει την διάκριση του αριθμητικού

¹⁰⁶ *Ηθ.Νικ.*1106a28· επίσης, (επόμενη γραμμή) *μέσον τοῦ πράγματος*, “μεσότητα του αντικειμένου”, και, στα *Ηθ.Ευδ.* 1220b23, *μέσον πρὸς ἄλληλα* “μεσότητα ως προς το ένα με το άλλο”. “Πράγμα” θα ήταν πιθανώς μια προτιμότερη μετάφραση από το “αντικείμενο”, που έχει κάποιες θεωρητικές απηχίσεις, και θα υποδείκνυε αντίθεση προς το θέμα ή το υποκείμενο, αλλά διατηρούμε το “αντικείμενο” στην μετάφρασή μας.

μέσον από το μέσον το εν σχέσει προς εμάς, είναι σχεδόν δύσκολο να θέλει να πει ότι κάθε επιστήμη αναζητά το δεύτερο και όχι το πρώτο, εφόσον, πιθανώς, οι διάφορες μαθηματικές επιστήμες αναζητούν το πρώτο.

Το χωρίο που παρατέθηκε ως άνω συνεχίζει:

Αν, π.χ., το δέκα είναι υπερβολή και το δύο ένδεια, κάποιος λαμβάνει το έξι ως μέσο όρο ως προς το αντικείμενο, εφόσον υπερβαίνει [δύο] και υπερβαίνεται [δέκα] από ένα ισόποσο [τέσσερα]: αυτό συνιστά τον μέσο όρο από μια αριθμήσιμη ποσότητα. Αλλά δεν συνιστά τον τρόπο που ο μέσος όρος, που είναι σχετικός με εμάς, θα' πρεπε να ληφθεί. Διότι, αν, π.χ., δέκα λίβρες [φαγητού] είναι μεγάλη μερίδα για την ανάγκη της τροφής κάποιου, και δύο λίβρες μικρή μερίδα, δεν έπεται ότι ο γυμναστής θα ορίσει έξι, εφόσον αυτό θα ήταν είτε λίγο είτε πολύ για το πρόσωπο, που είναι να την λάβει,-για τον Μίλωνα λίγο, αλλά για τον πρωτόπειρο αθλητή στην γυμναστική πολύ· και το ίδιο ισχύει για το τρέξιμο και την πάλη. Κατ' αυτόν τον τρόπο κάθε ειδικός επιστήμων αποφεύγει την υπερβολή και την ένδεια και αναζητά και επιλέγει ό,τι συνιστά τον μέσο όρο, αλλά εν σχέσει προς εμάς, όχι ως προς το αντικείμενο. (1106a33-b7)

Δύο φορές, στις γραμμές που έχουμε υπογραμμίσει, ο Αριστοτέλης καθιστά σαφές το σημείο του παραδείγματος. Ο γυμναστής προσβλέπει σε έναν ρυθμιστικό μέσο όρο (μέσον), που θα ποικίλλει από περίπτωση σε περίπτωση, όχι ως παγιωμένο μέσο σημείο. Αυτή η παρατήρηση γενικεύεται στο 1106b5, “κάθε ειδικός επιστήμων αναζητά και επιλέγει ό,τι συνιστά τον μέσο όρο εν σχέσει προς εμάς”. Η εφαρμογή στην *ἠθικὴν ἀρετὴν* έρχεται λίγες γραμμές αργότερα, στο πλαίσιο της αξίωσης ότι η αρετή (υπεροχή) προσβλέπει, επιπλέον, σε ό,τι συνιστά το μέσον (δηλαδή, κατά τον ίδιο τρόπο). Είναι σαφές, μετά μία προσεχτική ανάγνωση, ότι είναι ο γυμναστής, (και πράγματι όλοι οι ειδήμονες που αναζητούν το μέσον), που συγκρίνεται με το ηθικό υποκείμενο. Παρουσιάζονται, μάλλον, τα αντικείμενα, με βάση τα οποία η ικανότητα πρέπει να ασκηθεί στην πράξη, είτε είναι γυμναστική άσκηση, ιατρική ή εργολαβία, καταστάσεις, που απαιτούν ικανότητα και κρίση, για να αποφύγουμε την υπερβολή και την ένδεια. Οι ερμηνείες, που ο Αριστοτέλης αξιοποιεί, είναι (στα *Ηθ.Νικ.*) η ικανότητα του γυμναστή, και τέχνες, εν γένει, που προσβλέπουν σε ό,τι συνιστά ακριβώς το ορθό στα προϊόντά τους, *εργα*. στα *Ηθ.Ευδ.*, έχουμε την γυμναστική, την ιατρική, την δομοποιία και την πλοήγηση. Υποπτευόμαστε ότι, αν και κάνει λόγο για “κάθε ειδικό επιστήμονα” και “κάθε επιστήμη”, ο Αριστοτέλης δεν θα επιθυμούσε να συμπεριλάβει αυτές τις επιστήμες, που έχουν δεόντως αυτήν την ονομασία και διερευνούν αμετάβλητες αλήθειες ως αντικείμενό τους.¹⁰⁷ Διότι ο ίδιος ενδιαφέρεται, θεωρούμε, στα είδη της ειδικότητας που

¹⁰⁷ Ό,τι χρειάζεται εδώ είναι ακριβώς αυτή η διάκριση που γίνεται στο γνωστό απόσπασμα του *Πολιτικού* του Πλάτωνα, 284c-e, πβ. 286c-d, που η εξετάση του Αριστοτέλη θυμίζει τόσο ζωηρά. Έχοντας κάνει την διάκριση

μοιράζονται τα ακόλουθα γνωρίσματα: έχουν ως σκοπό τους κάτι το συναφές με την ανθρώπινη φύση, τις ανάγκες, τους στόχους και/ή τα ενδιαφέροντα, και στην επιδίωξη αυτού του σκοπού δεν λειτουργούν με απόλυτη ακρίβεια και μια διαδικασία συμφωνημένης απόφασης, αλλά απαιτούν εμπειρία και κρίση στην εφαρμογή των όποιων αρχών. Αν και ο Αριστοτέλης συχνά καταβάλλει μεγάλη προσπάθεια να πει πώς η *ἠθικὴ ἀρετὴ* διαφέρει από ικανότητες ή *τέχνες*, οι παρατηρήσεις του ως προς τον τρόπο, που αυτή προσβλέπει σε μια “μεσότητα εν σχέσει προς εμάς”, εστιάζει, αντ’ αυτού, στα παράλληλα ανάμεσα στην *ἠθικὴν ἀρετὴν* και καθορισμένες τέχνες και ικανότητες. Αποτίοντας την δέουσα προσοχή στις παρατηρήσεις του, σημειώνουμε την έμφαση σε έναν στόχο, που σχετίζεται με τα ανθρώπινα όντα, έναν στόχο, η πραγματοποίηση του οποίου προσλαμβάνει μια διαφορετική πράξη υπό διαφορετικές συνθήκες, που, εκ περιτροπής, απαιτεί μια καθορισμένη ικανότητα και κρίση, αποφεύγοντας την υπερβολή και την ένδεια, αλλά λαμβάνοντάς το ακριβώς στην σωστή αναλογία.

Αυτή η ανάγνωση επαληθεύεται από το αντίστοιχο χωρίο στα *Ηθ.Ευδ.* (1220b21-30). Εκεί, η αντίθεση ανάμεσα στα δύο είδη του *μέσου* επαναλαμβάνεται (αν και εδώ η περίφραση “εν σχέσει πρὸς ἄλληλα” αντικαθιστά το “ως προς το αντικείμενο” των *Ηθ.Νικ.*). Η “μεσότητα εν σχέσει προς εμάς” συνδέεται με αυτήν που αναζητείται από μια ποικιλία δεξιοτήτων (γυμναστική, ιατρική, οικοδομοποιΐα, τέχνη του πηδαλίου) και, ο Αριστοτέλης εξηγεί, “σε όλα τα πράγματα η μεσότητα εν σχέσει προς εμάς είναι άριστη, διότι αυτή είναι όπως ορίζουν η γνώση και η λογική αρχή (*λόγος*)”. Ο Michael Woods διορατικά σχολιάζει *ad loc.*,¹⁰⁸ “η δεύτερη μεσότητα προσλαμβάνει ένα στοιχείο υπολογισμού (εκτίμησης), εφόσον αναφέρεται σε ό,τι είναι μέσο ανάμεσα στην υπερβολή και την ένδεια, δηλ. ό,τι αποφεύγει το τόσο πολύ και το τόσο λίγο, και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να καθοριστεί χωρίς αναφορά στις ανθρώπινες ανάγκες και προθέσεις, εξ ου η περίφραση ‘εν σχέσει προς εμάς’”. Ένα από τα κεντρικά στοιχεία είναι ότι η μεσότητα εν σχέσει προς εμάς είναι *άριστη*, και αυτή είναι *όπως ορίζουν η γνώση και μία αρχή λόγου*.

Δυνάμει του χαρακτηρισμού “σχετική προς εμάς”, από κοινού με την παρατιθέμενη φράση “όχι μία και η ίδια για όλους” και το παράδειγμα του Μίλωνα, έχει γίνει η γενική υπόθεση ότι το “σχετική προς εμάς” σημαίνει “σχετική προς το άτομο”, που γίνεται αποδεκτή ως ο ατομικός παράγοντας, και ότι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι, κατά κάποιον τρόπο ή άλλον, η *ἠθικὴ ἀρετὴ* είναι σχετική με το υποκείμενο ή τον παράγοντα που ενεργεί, και μπορεί να είναι διαφορετική για σένα από αυτό που είναι για μένα. Ό,τι στους περισσότερους

των δύο ειδών μέτρησης, από τα οποία το δεύτερο προσλαμβάνει έναν κανόνα, ο Πλάτωνας διαιρεί τις ικανότητες σε αυτές, που μετρούν το μήκος, τον αριθμό κ.ο.κ., και αυτές, που ασχολούνται με “το *μέτριον* (κατάλληλο μέγεθος), το *πρέπον*, το *καιρόν*, το *δέον* και ό,τι αποφεύγει τα άκρα χάριν του μέσου”-τέχνη όπως ύφανση, επιστήμη της πολιτικής κ.ο.κ. χωρίς αμφιβολία.

¹⁰⁸ M. Woods, *op.cit.* (1981), σ.112.

συγγραφείς είναι μια διαδεδομένη, αλλά αδιαμφισβήτητη υπόθεση, έχει πρόσφατα ενισχυθεί εν εκτάσει από τον Stephen Leighton.¹⁰⁹ Η θέση μας είναι ότι “η μεσότητα που είναι σχετική προς εμάς” θα’ πρεπε να εξηγηθεί όχι μόνον ως “σχετική προς τα άτομα” (και *a fortiori* όχι μόνον ως “σχετική προς τα ατομικά υποκειμένα”), αλλά, επιπλέον, ως “σχετική προς εμάς ως ανθρώπινα όντα”, και ότι ο Αριστοτέλης αξιοποιεί την φράση, για να αποδώσει μια κανονιστική έννοια, την έννοια εκείνου που είναι σχετικό προς την ανθρώπινη φύση, τις ανάγκες ή τους σκοπούς του ανθρώπου, όχι μόνον του ατόμου, και που συνιστά το αντικείμενο ενός καθορισμένου είδους γνώσης και κρίσης. Αυτή η ανάγνωση έχει πολλά πλεονεκτήματα, όντας το κυριότερο ότι παράγει πολύ καλύτερο νόημα ως προς την συνολική περιγραφή του Αριστοτέλη για την *ἠθικὴν ἀρετήν*.

Εδώ, είναι η αρχή του σχετικού χωρίου, *Hθ.Νικ.1106a26-32*:

Σε κάθε τι, που είναι συνεχές και χωριστό, είναι πιθανό να λάβουμε περισσότερα, λιγότερα και ίσα, και καθένα από αυτά είτε στο ίδιο το αντικείμενο είτε σε αυτό που είναι σχετικό προς εμάς· και το ίσο είναι κάτι το μέσον ανάμεσα στην υπερβολή και την ένδεια. Με τον όρο της μεσότητας εννοώ ό,τι είναι σε ίση απόσταση από κάθε ακρότητα, αυτό είναι ένα και το ίδιο για όλους. Αλλά, σχετική προς εμάς, η μεσότητα συνιστά αυτό που δεν πλεονάζει ούτε είναι ελλιπές· αυτό δεν είναι ένα, και δεν είναι το ίδιο για τον καθένα.

Για να αντιληφθούμε την επισήμανση του Αριστοτέλη είναι σημαντικό να σημειώσουμε ορισμένες διττές ερμηνείες, που μια μετάφραση δεν μπορεί να συλλάβει. Υπάρχει η διττή χρήση του Αρχαίου Ελληνικού συγκριτικού, που μπορεί να σημαίνει “περισσότερο F” ή “πολύ F”, και μια αρμόζουσα διττή χρήση του Αρχαιοελληνικού *ἴσον*, που μπορεί να σημαίνει τόσο (περιγραφικά) ίσο ή ισοδύναμο όσο και (κανονιστικά) δίκαιο ή σωστό, καθώς και του Αρχαιοελληνικού *μέσον*.¹¹⁰ Ο πυρήνας της διάκρισης ανάμεσα στα δύο είδη του *μέσον* είναι η αντίθεση ανάμεσα σε μια μη-κανονιστική και μίαν κανονιστική σημασία. Το “μέσον του αντικειμένου”, το *ἴσον* υπό την έννοια του ίσου, είναι το σημείο της μεσότητας, που βρίσκεται μεταξύ αυτού που είναι περισσότερο από το ήμισυ και αυτού που είναι λιγότερο του ημίσεος. Αυτό έρχεται σε αντίθεση με εκείνο που βρίσκεται ανάμεσα σε ό,τι πλεονάζει και ό,τι είναι ελλιπές, αυτό που είναι *ἴσον* υπό την έννοια του ορθού ή του

¹⁰⁹ S. Leighton, “Relativising Moral Excellence in Aristotle”, *Apeiron* 1992, 49-66. Ο Leighton χαρακτηρίζει την ερμηνεία του με τον όρο “αποδοτικός σχετικισμός” (*attribute relativism*), υποστηρίζοντας ότι ο Αριστοτέλης συνηγορεί υπέρ της σχετικότητας του υποκειμένου ή της περίπτωσης.

¹¹⁰ *Μέσον*, στην πλέον βασική του χρήση, έχει την σημασία “μέσο” ή “μεσότης”. Στην κανονιστική του χρήση, σημαίνει κάτι όπως “μεσότης και ορθό”, ή πιο απλά “κατάλληλο”. Έχουμε διατηρήσει την παραδοσιακή μετάφραση “μεσότητα”. Ο Irwin αποδίδει την *μεσότητα* ως “μεσότητα” και χρησιμοποιεί τον “όρο μεσότητας” για το *μέσον*, αλλά αυτή η απόδοση δεν μπορεί να συλλάβει την κανονιστική σημασία, που η λέξη, χωρίς αμφιβολία, είχε σε ορισμένες χρήσεις.

κατάλληλου,¹¹¹ και το μέσον υπό την κανονιστική ή την αξιολογική του σημασία. Αυτό αναλύεται περαιτέρω στα *Ηθ.Νικ.* 1106a29-32, με την συνδρομή της ιδέας ότι το μέσον “σε σχέση προς εμάς” είναι ό,τι ούτε πλεονάζει ούτε είναι ελλιπές. Το περιγραφικό, αριθμητικό, μέσον είναι ο μέσος όρος, που είναι ένα και το ίδιο σε κάθε δεδομένη έκταση· το κανονιστικό μέσον, το σημείο ορθότητας και καταλληλότητας, δεν είναι το ίδιο για όλους (*οὐδὲ ταῦτὸν πᾶσιν*). Ακολουθώντας το σημείο, στο οποίο η διάκριση του Αριστοτέλη εστιάζει ανάμεσα στο περιγραφικό (περισσότερο, λιγότερο, μεσαίο) και το κανονιστικό (υπερβολικό, πολύ λίγο, ορθό ή κατάλληλο), θεωρούμε ότι η *ἠθικὴ ἀρετὴ* δεν θα μπορούσε να διαφέρει για διαφορετικά υποκείμενα.

Η ιδέα ότι η *ἠθικὴ ἀρετὴ* είναι μια κατάσταση μεσότητας αξιοποιείται από τον Αριστοτέλη κατά τον ακόλουθο τρόπο: ως προς τα πάθη και τις πράξεις, θα’ πρεπε κάποιος να αποφεύγει την υπερβολή και την ένδεια και να προσβλέπει στο “μέσον και το άριστον” (1106b22). Ως εκ τούτου, οι *ἔξεις* και οι αντιδράσεις (πράξεις και πάθη) που γείρονται από αυτές, χαρακτηρίζονται με τον όρο “μεσότητα”. Αυτό εξηγείται ως να αισθάνεται κανείς και να πράττει όταν θα’ πρεπε, σχετικά με ό,τι θα’ πρεπε, γιατί θα’ πρεπε κ.ο.κ. Ως εκ τούτου, η κανονιστικότητα του δεύτερου μέσου εξηγείται, εδώ, λεπτομερώς και με σαφήνεια, και γίνεται, επιπλέον, σαφές ότι, για να εκδηλώσει κάποιος την *ἠθικὴν ἀρετήν*, να επιτύχει την μεσότητα ένεκεν της υπεροχής του χαρακτήρα, προαπαιτεί την ορθή εκτίμηση ενός αριθμού καταστάσεων, όχι μόνον μίας. Ό,τι έχει σημασία για την ορθή εκτίμηση των καταστάσεων, θα εξαρτάται από τις συνθήκες, που μπορεί να δικαιολογούν (για παράδειγμα) έναν σημαντικό φόβο ή κανέναν, και που απαιτούν διαφορετικές ενέργειες σε διαφορετικές συνθήκες. Αν και ορισμένες γενικές κατευθυντήριες γραμμές μπορούν να δοθούν, πλήρως λεπτομερείς προδιαγραφές για την ηθική αγωγή δεν μπορούν να δοθούν· εξ ου η ανάγκη για την βιωματική κρίση (που συνδέεται με την αντίληψη στα *Ηθ.Νικ.* 1109a14-23), για να διακρίνουμε τί είναι αυτό, που απαιτείται, μέσα στο πλαίσιο πολλών παραμέτρων.

Αντιστοίχως, έχουμε τον περίφημο ορισμό της *ἀρετῆς* (υπεροχής του χαρακτήρα) (*Ηθ.Νικ.* 1106b36) ως *προαιρετικῆς ἔξεως*, που βρίσκεται σε μεσότητα, που είναι μεσότης εν σχέσει προς εμάς, καθορισμένη διαμέσου του λόγου, δηλ. αυτού του λόγου με τον οποίον ο φρόνιμος, το πρόσωπο της πρακτικής σοφίας, θα μπορούσε να την ορίσει. Αυτή η κρίσιμη σημασία του φρονίμου, που αναλαμβάνεται, εκ νέου, σε ένα εξίσου σημαντικό χωρίο των *Ηθ.Νικ.* VI, είναι, θεωρούμε, πιθανό να συμφωνεί με την συνηθισμένη ερμηνεία της “μεσότητος εν σχέσει προς εμάς” με όρους σχετικότητας προς τα ατομικά ηθικά υποκείμενα.

¹¹¹ Πλέον υπό την σημασία “πλεονάζον” και όχι τόσο απλά “περισσότερο” είναι αποφασιστικό στοιχείο στην *πλεονεξίαν*, συχνά (αλλά παρερμηνευμένα) μεταφρασμένο ως “απληστία”. Είναι μια επιθυμία όχι απλά για περισσότερα από όσα έχει ήδη κανείς ή περισσότερα από κάποιον άλλον, αλλά μια επιθυμία για πλεονεξία εν σχέσει με ένα κανονιστικό πλαίσιο, δηλ. για περισσότερα από ό,τι αναλογεί σε κάποιον, ή περισσότερα από όσα δικαιούται κανείς.

Υποδεικνύει ότι, για να εκδηλώσουμε την *ἠθικὴν ἀρετὴν*, σημαίνει να αισθανθούμε και να ενεργήσουμε σε μια δεδομένη κατάσταση, κατά τον τρόπο που ο *φρόνιμος* θα αισθανόταν και θα ενεργούσε σε αυτήν την κατάσταση. Αν ισχύει αυτό, εδώ η *ἠθικὴ ἀρετὴ* αποκτά μια σχετική αυτονομία. Εφόσον ο Αριστοτέλης περιλαμβάνει, στον μοναδικό ορισμό της *ἠθικῆς ἀρετῆς*, και τα δύο στοιχεία, α) ότι η *ἠθικὴ ἀρετὴ* προσλαμβάνει την μεσότητα εν σχέσει προς εμάς και β) ότι η μεσότητα καθορίζεται από τον *λόγον* (ορθολογική αρχή ή ορθή κρίση), διαμέσου του οποίου ο *φρόνιμος* θα την όριζε, πρέπει να αντιληφθούμε το πρώτο κατά τέτοιο τρόπο που να συμφωνεί με, όχι ενάντια στο, δεύτερο.¹¹²

Μια επιπλέον επισήμανση (που καταγράφει ο Leighton, σ.60) είναι ότι, όταν ο Αριστοτέλης έρχεται να εξετάσει τις ατομικές αρετές, αυτές δεν συνιστούν σημείο μιας οποιασδήποτε θεωρίας ότι αυτές είναι σχετικές με, ή διάφορες από, τα διαφορετικά υποκείμενα. Ο Αριστοτέλης έχει πολλά να πει για τους μυριάδες τρόπους, κατά τους οποίους οι διάφορες αρετές είναι ελλειπείς (ή *πλεονάζουν*). Αλλά δεν βρίσκουμε καμία υπόδειξη, στα ηθικά έργα του Αριστοτέλη, ότι κάθε αρετή (υπεροχή) του ήθους (χαρακτήρα) ως τέτοια είναι πολλαπλή, όντας διαφορετική για διαφορετικούς τύπους υποκειμένου. Όπου πολλοί *τύποι* μιας αρετής εξετάζονται, όπως γενναιότητα, ο Αριστοτέλης καθιστά σαφές ότι ακόμη κι έτσι μια αρετή συνιστά την αληθινή γενναιότητα. Αν ο Αριστοτέλης είχε την πρόθεση να καταστήσει την ηθική αρετή διαφορετική για διαφορετικά υποκείμενα, θα προσδοκούσαμε κάποια μορφή επεξεργασίας, ως προς αυτό, στην εξέταση των ατομικών αρετών, αλλά στα έργα του δεν βρίσκουμε καμία.

Τα υποκείμενα διαφέρουν ως προς το πόσο εύκολα επιτυγχάνουν τον στόχο της αρετής, και ως προς το πλαίσιο ποιών παραγόντων το βρίσκουν εύκολο ή δύσκολο να ακολουθήσουν το σωστό, όπως ο Αριστοτέλης εξηγεί με γενικούς όρους, στα *Ηθ.Νικ.* 2.9, και με συναρπαστική λεπτομέρεια, όταν εξετάζει τις ειδικές αρετές. Εδώ βρίσκεται η γενική θέση:

Πρέπει, επίσης, να εξετάσουμε πώς κινούμαστε στην κατάσταση της ευκολίας. Διότι διαφορετικοί άνθρωποι έχουν διαφορετικές φυσικές *ἕξεις* προς διαφορετικούς στόχους, και θα περιέλθουμε στην γνώση των δικών μας *ἕξεων* από την ηδονή ή την λύπη που εγείρεται μέσα μας. Πρέπει να παρασύρουμε τον εαυτό μας στην αντίθετη κατεύθυνση· διότι αν απομακρυνθούμε αρκετά από το σφάλμα, όπως το κάνουν όταν ισιώνουν επικλινόμενο ξύλο, θα επιτύχουμε την κατάσταση της μεσότητας.

(*Ηθ.Νικ.* 2.9.1109b1-7)

¹¹² Ο Grant, *op.cit.* (1885), vol. I, σ.501 σχολιάζει, “Η αναφορά στον *φρόνιμον* [*sc.* στο πλαίσιο του ορισμού της *ἠθικῆς ἀρετῆς*] ως μια προσωποποίηση του “νόμου” ή του “κριτηρίου” της λογικής είναι ένας απαραίτητος μετριασμός εκείνου που, σε διαφορετική περίπτωση, θα συνιστούσε μια εντελώς σχετική, ατομική και αφηρημένη θεωρία της αρετής”.

Το τελευταίο καταδεικνύει ότι ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τις παραλλαγές στον ανθρώπινο χαρακτήρα, που έχουν ως συνέπεια διαφορετικοί άνθρωποι να είναι υποκείμενοι σε διαφορετικές ενέργειες, ή, θα' θέλαμε να πούμε, να αστοχούν κατά διαφορετικούς τρόπους. Δεν καταδεικνύει ότι υποστήριξε πως η μεσότητα διαφέρει για τέτοιους διαφορετικούς ανθρώπους σύμφωνα με τους διαφορετικούς χαρακτήρες τους ή τις προδιαθέσεις. Τα ηθικά υποκείμενα μπορούν να πλησιάσουν στον προορισμό, την αρετή, την *ἔξιν* της μεσότητας που είναι η πηγή της ορθής απόκρισης, εκκινώντας από διαφορετικά σημεία, και ορισμένοι από εμάς θα έχουν δυσκολότερες στιγμές φτάνοντας εκεί απ' όσο άλλοι, ενώ πάλι άλλοι, λόγω της μη ενδεδειγμένης τους επιδεκτικότητας σε κάποιο πάθος ή συναίσθημα, δεν θα είναι σε θέση ούτε την προσπάθεια να αποτολμήσουν· η εγκράτεια μπορεί να είναι το μέγιστο που μπορούν να επιτύχουν. Αλλά τίποτε από αυτά δεν καταδεικνύει ότι η αρετή διαφέρει σύμφωνα με τα όποια κριτήριά μας, με τις διαφορετικές συναισθηματικές μας συστάσεις· το ταξίδι μπορεί να διαφέρει για διαφορετικά υποκείμενα, αλλά ο προορισμός είναι ο ίδιος.

Είναι αξιοσημείωτο πώς το μοντέλο του *ἥθους* μπορεί να λειτουργήσει στις ηθικές αρετές, που εξετάστηκαν στα *Ηθ.Νικ.* II μέχρι V, στο πλαίσιο της θεωρίας της μεσότητας: όλες οι ηθικές αρετές προκύπτουν ως ενέργεια της ψυχής μεταξύ δύο άκρων. Ως εκ τούτου, η *ἀνδρεία* (γενναιότητα) είναι το μέσον, που βρίσκεται μεταξύ της *θρασύτητος* (αποκοτιά, απερισκεψία) και της *δειλίας*· ομοίως, η *σωφροσύνη* (μετριοπάθεια) βρίσκεται μεταξύ της *ἀκολασίας* (ασωτεία) και της *ἀναισθησίας*.¹¹³ Η *μεσότης*, σε κάθε περίπτωση, καλύπτεται από τον *ὀρθὸν λόγον* (σωστή κρίση), που προέρχεται από το ἔλλογο μέρος της ψυχής. Ό,τι αυτό πρακτικά σημαίνει, είναι ότι ο γενναίος άνδρας, για παράδειγμα, έχει ορθή γνώση ως προς τους ενδεδειγμένους και τους απρόσφορους φόβους, και τους αισθάνεται αντίστοιχα.¹¹⁴ Η ανθρώπινη αρετή ως όλον επιτυγχάνεται, όταν και τα δύο μέρη της ψυχής, το ἔλλογο και το ἄλογο, λειτουργούν από κοινού, με την πλευρά του ἔλλογου να φτάνει στον *ὀρθὸν λόγον* και την πλευρά του ἄλογου να την ακολουθεί με συνέπεια.¹¹⁵

Αυτό σε μεγάλο βαθμό είναι το μέτρο της Αριστοτελικής θεωρίας· ό,τι μπορεί να προστεθεί είναι ο ρόλος του *ἥθους* στην σύνολη οπτική της ανθρώπινης αρετής. Όπως ο Αριστοτέλης γνώριζε και εμείς αντιλαμβανόμαστε καλά, ο *λόγος* και η επιθυμία συχνά

¹¹³ Το σχήμα των *Ηθ.Ευδ.* 2.3.1220b37κε., όπου απλά η *ἀναισθησία* είναι το ένα άκρο, αντικαθίσταται, στα *Ηθ.Νικ.* 3.11.1119a5κε., από την εξέταση του ποιού είδους της *ἀναισθησίας* θα μπορούσε να είναι. Ο Αριστοτέλης αποφασίζει ότι δεν έχει λάβει μια ονομασία λόγω της σπανιότητάς της. Βλ. επίσης *Ηθ.Νικ.* 2.7.1107b4-8.

¹¹⁴ Αυτή η ικανότητα είναι απαραίτητη, διότι, όπως ο Αριστοτέλης καθιστά σαφές, δεν συνιστά κάθε είδος γενναιότητας *ἀνδρεία*. Για παράδειγμα, ένας που αντιμετωπίζει την τιμωρία με αποφασιστικότητα δεν είναι *ἀνδρείος* (*Ηθ.Νικ.* 3, 6, 1115a23-24), ούτε, από την άλλη, είναι κάποιος δειλός που φοβάται την *ὑβριν* προς την οικογένειά του (1115a22-23). Ο *ὀρθὸς λόγος* προσφέρει τον κανόνα, για να ορίζουμε ποιούς φόβους πρέπει να φοβόμαστε, σε πόσο μέγεθος, σε ποιά έκταση, και ούτω καθεξής. Βλ. *Ηθ.Νικ.* 2.3.1104b21-24.

¹¹⁵ *Ηθ.Νικ.* 6.12.1144a6κε.

έρχονται σε σύγκρουση. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι είναι ορθό να μην φοβόμαστε τον θάνατο υπερασπιζόμενοι την πατρίδα μας, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν αισθανόμαστε φόβο. Ή, πάλι, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι είναι ορθό να τρώμε μετριοπαθώς, ενώ, παράλληλα, αισθανόμαστε την επιθυμία να φάμε υπερβολικά.¹¹⁶ Αν δεν είμαστε τυχεροί, ώστε να αναπτύξουμε τις δέουσες συνήθειες στην παιδική ηλικία, όπως συστήνει ο Αριστοτέλης, πρέπει να διέλθουμε την ως άνω διαδικασία ως ενήλικοι.¹¹⁷ Πρέπει να εργαζόμαστε, για να αλλάξουμε τις επιθυμίες μας, έτσι που να είναι σε συμφωνία με τις επιταγές του λόγου, ό,τι έχουμε βάσει του λόγου κρίνει ως ορθό. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η επιθυμία μπορεί να αποκτήσει άλλο καθεστώς με την άσκηση του *ἥθους*, που έχει την δύναμη να επιβάλλεται στον φόβο ή τον *θυμόν* ή την επιθυμία εν γένει, για να “υπακούει στον λόγο”, και εν ευθέτω χρόνω να αλλάξει.¹¹⁸

III.2. ΤΟ ΚΡΙΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΠΡΟΑΙΡΕΤΙΚΗΣ ΕΞΕΩΣ ΣΤΟΝ ΚΑΘΟΡΙΣΜΟ ΤΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ ΣΟΦΙΑΣ

Ο πρακτικός λογισμός έχει να κάνει με την επίτευξη των στόχων του υποκειμένου. Ως εκ τούτου, προσλαμβάνει τόσο το *αληθές* όσο και το *αγαθό*. Προσλαμβάνει το *αληθές*, διότι πρέπει να ανακαλύψουμε τί συνεπάγονται οι γενικές μας αρχές υπό ειδικές συνθήκες και ποιά είναι τα άριστα και πιο αποτελεσματικά μέσα, για να επιτύχουμε τους σκοπούς μας. Προσλαμβάνει το *αγαθό*, διότι το ύστατο σημείο αφητηρίας του λογισμού είναι “το Υπέρτατο Αγαθό” ή “Υπεραγαθό” στην οπτική του Αριστοτέλη,¹¹⁹ και κάθε τμήμα του λογισμού εκκινά από μια επιθυμία για κάτι που είναι ή φαίνεται αγαθό. Και προσβλέπει σε μίαν αγαθήν *προαίρεσιν*.¹²⁰

Στα *Ηθ.Νικ.* Βιβλίο VI, ο Αριστοτέλης εξετάζει ό,τι ο ίδιος ονομάζει *δεινότης*. Αυτή είναι μια ικανότητα που συντελεί, ώστε κάποιος να ενεργεί όσα συμβάλλουν στον σκοπό του και να τον επιτύχει (1144a24-26). Αυτή η ικανότητα μπορεί να οριστεί με όρους της αλήθειας: το πρόσωπο της *δεινότητος* βρίσκει τα μέσα, με τα οποία οι σκοποί του ικανοποιούνται στον μέγιστο βαθμό. Ένα τέτοιο πρόσωπο δεν κατέχει απαραίτητα την αρετή

¹¹⁶ Αυτή η συνθήκη, γνωστή ως *ἀκρασία*, εξετάζεται από τον Αριστοτέλη στα *Ηθ.Νικ.* 7. 1-10.

¹¹⁷ *Ηθ.Νικ.* 6.12.1144a6κε.

¹¹⁸ Πβ. *Ηθ.Νικ.* 1.3.1095a10: *τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις.*

¹¹⁹ Πβ. Charles Taylor, *op.cit.* (2007), σ.117: “Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό που παίζει τον ρόλο ενός ‘υπεραγαθού’ στον Αριστοτέλη είναι το ίδιο το *τέλειον ἀγαθόν*· τούτο, όμως, είναι *σύνολος* ο αγαθός βίος, *τουτέστιν* όλα μαζί τα αγαθά στις οικείες αναλογίες τους”.

¹²⁰ Μια Αριστοτελική πράξη πρέπει όχι μόνον να είναι συνειδητή, πρέπει, επιπλέον, να προκαλείται από την επιθυμία (*βούλησις*) και την *προαίρεσιν* και να είναι ο δικός της *ἄλλος* σκοπός. Και σε ό,τι τότε προσβλέπει θα είναι στην πραγματικότητα η *εὐδαιμονία* ή το αγαθό μόνον υπό την προϋπόθεση ότι το υποκείμενο έχει αποκτήσει *νοῦν* και *φρόνησιν*. Βλ. Reeve, *op.cit.* (1992), 22.

του λογισμού, την *εὐβουλίαν* (*Ηθ.Νικ.6.9*), που “είναι ορθή υπό την έννοια ότι καταλήγει σε κάτι το αγαθό” (1142b22). Η *εὐβουλία*, η λογιστική αρετή, ως εκ τούτου, απαιτεί τόσο το *αληθές* όσο και το *αγαθό* για τον ορισμό της.¹²¹ Ο πρακτικός συλλογισμός είναι ένα εύρημα, για να απεικονίσει την διαδραστικότητα του *αληθούς* (ἔξις της διανοητικής αρετής της *φρονήσεως*) και του *αγαθού* (ἔξις της ηθικής αρετής) στο πλαίσιο της ἔλλογης πράξης. Ως τέτοιος προσφέρει την βάση για μια περιγραφή του πρακτικού λογισμού και των λόγων για την εκκίνηση μιας πράξης.

Υπάρχει μια προφανής εσωτερική σύνδεση ανάμεσα στον πρακτικό λογισμό και τους λόγους που παρακινούν μια πράξη. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιούσε την έννοια ενός “πρακτικού συλλογισμού”, για να κάνει αυτήν την σύνδεση. Στο *De Motu Animalium* VII, χρησιμοποιούσε τον πρακτικό συλλογισμό, για να εξηγήσει τους λόγους που παρακινούν μια πράξη και, στα *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλία VI και VII, τον χρησιμοποίησε, για να εξετάσει τον πρακτικό λογισμό. Ενίοτε υπάρχει πρακτικός συλλογισμός που δεν οδηγεί σε πράξη, όπως στην αδυναμία θέλησης (*Ηθ.Νικ. VII*). Σε αυτήν την περίπτωση, ο πρακτικός λογισμός δεν προσφέρει τους λόγους για την πράξη που είναι να εκτελεστεί. Αντιστρόφως, μπορεί να υπάρχει ένας λόγος, που παρακινεί μια πράξη, χωρίς κανένα είδος πρακτικού λογισμού (*De Motu Animalium* κεφ.7, 701a31κε.). Ο Αριστοτέλης ζευγαρώνει μαζί ό,τι είναι επιθυμητό και ό,τι φαίνεται ορθό:

Αυτό που επιθυμείται είναι ό,τι εμφανίζεται ορθό, και το πρωταρχικό αντικείμενο της επιθυμίας είναι ό,τι συνιστά το ορθό. Σαφώς, ένας σκοπός είναι αυτό που επιθυμείται διότι φαίνεται ορθό· δεν φαίνεται ορθό, επειδή είναι αυτό που επιθυμείται (*Μ.τ.φ.* 1072a28-29).

Ο πρακτικός λόγος έχει να κάνει με το *πρακτὸν ἀγαθόν* (*Ηθ.Νικ. 3.3*). Η μία πρόταση του πρακτικού λόγου θα πρέπει να απεικονίζει έναν εφικτό σκοπό (δεν λογιζόμαστε για το παρελθόν, *Ηθ.Νικ. 1139b8*) και η άλλη του πρόταση να συνιστά κρίση αυτού που είναι αγαθό. Οι προτάσεις του πρακτικού συλλογισμού απεικονίζουν ένα εφικτό αγαθό (*πρακτὸν ἀγαθόν*), και αυτό μάς “παρακινεί”. Το συμπέρασμα του πρακτικού συλλογισμού είναι μία πράξη, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*Ηθ.Νικ.1147a28, De Motu Animalium 701a12*). Ο πρακτικός λόγος συνδέεται με *ό,τι είναι να ακολουθήσει ως πράξη*, όπως ο θεωρητικός λόγος συνδέεται με *ό,τι έπεται ως αντίληψη ή πεποίθηση*. Ωστόσο, ο πρακτικός συλλογισμός δεν προσφέρει μόνον έναν λόγο, για να πράξεις κάτι, αλλά και την αντίληψη ή την πεποίθηση για κάτι. Ο πρακτικός λογισμός αναφέρεται ότι καταλήγει σε μια *προαίρεσιν* (*Ηθ.Νικ.3.2*), αλλά αυτό που προκρίνεται είναι, για την ακρίβεια, μια *πρᾶξις*. Ως εκ τούτου, δεν θα ήταν άστοχο

¹²¹ Ως προς την λογική, ο άνθρωπος της αρετής βρίσκεται στην ίδια θέση όπως ο άνθρωπος της *δεινότητος*. Η διαφορά είναι ότι ο άνθρωπος της αρετής, που έχει την λογιστική αρετή, την *εὐβουλίαν*, αποτιμά τους σκοπούς του και τα επιλεγμένα μέσα, για να διαπιστώσει αν είναι αγαθά. Πβ. την ανέφελη περιγραφή από τον Αριστοτέλη του ανθρώπου της αρετής, στα *Ηθ.Νικ. 1166a10κε.*

να πούμε ότι το συμπέρασμα του λογισμού είναι μια πράξη: “αν εμφανίζεται πιθανό, εκκινούν να ενεργούν” (*Ηθ.Νικ.1112b27*).

Όταν ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι το συμπέρασμα ενός πρακτικού συλλογισμού είναι μια πράξη, δεν αντιθέτει την πράξη στην *προαίρεσιν*, αλλά το πρακτικό στο θεωρητικό:¹²²

Όταν δύο προτάσεις συνδυάζονται, ακριβώς όπως στον θεωρητικό λογισμό η σκέψη είναι υπό καθεστώς *ανάγκης*, για να επιβεβαιώσει (*φάναι*) το συμπέρασμα, έτσι και στον πρακτικό λογισμό αναγκάζεται κάποιος ταυτόχρονα να το πράξει (*πράττειν*). (*Ηθ.Νικ.1147a27-28*)

Κάθε πρακτικός λόγος προσανατολίζεται στην πράξη. Ο πρακτικός λογισμός (*βούλευσις*) εκκινά από έναν “στόχο”, που επιθυμείται (*βούλησις*), και απολήγει σε μια *προαίρεσιν*. Η πράξη της *προαιρέσεως* είναι το σημείο αφετηρίας για το υποκείμενο στην επίτευξη, ή εν μέρει επίτευξη, του “στόχου” ή του “σκοπού” (*Ηθ.Νικ.3.3*). Ενεργώντας σύμφωνα με την αρετή, επιλέγουμε τις πράξεις μας ως τέτοιες και όχι χάριν άλλων (1105a33).¹²³ Στα *Ηθ.Νικ.* Βιβλία VI και VII και το *De Anima* Βιβλίο III, ο Αριστοτέλης καταγίνεται, κατά κυριότατον λόγο, με την *πράξιν* που εκτελείται ως τέτοια και όχι χάριν άλλου πράγματος. Έτσι, η πράξη της μη τροπής σε φυγή επιλέγεται ως “μέσο” για την κατάσταση της γενναιότητας, έτσι είναι μια γενναία πράξη, που επιλέγεται “ως τέτοια” και όχι χάριν μίας άλλης. Αυτός ο

¹²² Το *De Motu Animalium* τονίζει την “αναγκαιότητα” του συμπεράσματος, αλλά δεν αναφέρει ότι ο πρακτικός συλλογισμός είναι *επαρκής* για την πράξη: εξ ου η πράξη είναι, υπό μίαν έννοια, αναγκαία. Αλλά υπό ποίαν έννοια; Η απάντηση βρίσκεται στην σύγκριση από τον Αριστοτέλη του θεωρητικού και του πρακτικού λόγου, που αναφέρθηκε ως άνω (*Ηθ.Νικ. 1147a27-28*). Στην πρώτη περίπτωση, πρέπει να επαληθεύσουμε το συμπέρασμα και, στην τελευταία περίπτωση, πρέπει να το εκτελέσουμε. Καταφανώς ο Αριστοτέλης μάς αντιμετωπίζει ως επαληθευτές της αλήθειας και αναζητητές του αγαθού. Όταν φτάνουμε σε ένα θεωρητικό συμπέρασμα, το επαληθεύουμε ως αληθές· όταν φτάνουμε σε ένα πρακτικό συμπέρασμα, το εκτελούμε ως αγαθό.

¹²³ Ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για το ευγενές (*τὸ καλόν*) και το δίκαιο ως “αυτό από και για το οποίο διατυπώνουμε ισχυρισμούς” στην ηθική (1094b14-22), υποδεικνύοντας ότι θα μπορούσαν να αποτελούν πρώτες αρχές. Είναι σαφές ότι η αρετή επιλέγεται λόγω της φύσης της ως τέτοιας ή χάριν αυτής (1097b2-4) και ότι οι πράξεις της αρετής εκτελούνται “χάριν εκείνου που είναι ευγενές” (1115b13), υποδεικνύοντας ότι η αρετή και το ευγενές μπορούν να αποτελούν, ως προς την ηθική, σκοπούς ισότιμους με την *ευδαιμονία*. Διότι “για όλα τα αγαθά αυτοί είναι οι σκοποί, που αξίζει να τους έχει κανείς ως τέτοιους και όχι χάριν άλλου πράγματος” (*Ηθ.Ευδ.* 1248b18-19). Προσδιορίζοντας την ποιότητα της αρετής, προσφεύγει στην έννοια του *δέοντος* (ορθού) (1106b18-23). Αυτό υποδηλώνει ότι *τὸ δέον* (ορθό) μπορεί, επίσης, να είναι μια πρώτη αρχή της ηθικής. Το ευγενές και το δίκαιο είναι σκοποί. Είναι άξια επιλογής λόγω της ίδιας της φύσης τους. Το ορθό μπορεί, επίσης, να είναι άξιο επιλογής λόγω της φύσης του. Εν τέλει, το ευγενές, ως “αυτό που είναι τόσο άξιο επιλογής λόγω της ίδιας της φύσης όσο και άξιο επαίνου” (*Ρητορική* 1366a33-4), καθορίζεται από την αρετή. Διότι, εφόσον η *ευδαιμονία* είναι πέραν του επαίνου (1101b21-7), μόνον η αρετή και η πράξη της αρετής έχουν τα γνωρίσματα που καθορίζουν το ευγενές: “τα ευγενή πράγματα είναι οι αρετές και οι πράξεις που απορρέουν από την αρετή” (*Ηθ.Ευδ.* 1248b36-7). Έπεται ότι το ευγενές, το δίκαιο, και το ορθό δεν συνιστούν πρώτες αρχές της ηθικής, αλλά απορρέουσες αρχές. Διότι η θέση τους ως ηθικών σκοπών καθορίζεται από την *ευδαιμονία*, που είναι το άριστο αγαθό, ο απροϋπόθετος σκοπός. Βλ. Reeve, *op.cit.* (1992), 28-29.

συλλογισμός καταδεικνύει την σημασία της νόησης (*νοῦς*), που παράγει την πρόταση του συλλογισμού. Η *ἔξις* της αρετής συνίσταται στο να ενεργείς σύμφωνα με τον χαρακτήρα έχοντας ως βάση έναν τέτοιο συλλογισμό. Το συμπέρασμα ενός πρακτικού συλλογισμού είναι μια πράξη που καθίσταται αναγκαία από τις προτάσεις του *νοῦ*. Προκειμένου για την πράξη μου να είμαι γενναίος, πρέπει να “ασκήσω τον *νοῦν*” που θα υπαγόρευε ότι είναι μια γενναία πράξη, π.χ., να μην τραπώ σε φυγή. Αυτός ο *νοῦς* θα πρόσφερε την πρόταση ενός πρακτικού συλλογισμού. Είμαι σε θέση, τώρα, να δομήσω ένα “καθολικό”,¹²⁴ έτσι έχουμε, “Ὡς τέτοιος (π.χ. στρατιώτης ή οτιδήποτε είμαι) δεν θα’ πρεπε να τραπώ σε φυγή σε μια τέτοια περίπτωση (π.χ. μάχη)”. Η πράξη μου να μην τραπώ σε φυγή είναι το *οὐ ἔνεκα* αυτής της αρχής, εφόσον προορίζεται να είναι μια εφαρμογή αυτής της γενικής περιγραφής.

Η έννοια της *προαιρέσεως* στον Αριστοτέλη, που γενικά μεταφράζεται ως “επιλογή” ή “ηθική πρόθεση”, είναι κεντρική στην διδασκαλία του ως προς την ηθική. Την βρίσκουμε στον ορισμό του για την ηθική αρετή ως “*ἔξις προαιρετική*”, δηλαδή, μια κατάσταση που είναι *προαιρετική*.¹²⁵ Η *προαίρεσις* χαρακτηρίζεται, επιπλέον, ως ούσα ο “αποφασιστικός παράγοντας στην αρετή και τον χαρακτήρα (*ἦθος*)”.¹²⁶ Σύμφωνα με ένα χωρίο στην *Ρητορική*, “ενεργώντας σε συμφωνία με την *προαίρεσιν* είναι το διακριτικό σημείο ενός ανθρώπου της ηθικής αρετής”.¹²⁷ Στην εξέταση της φιλίας, η *προαίρεσις* επέχει μια ειδική σημασία: ο άριστος τύπος φιλίας, η *ἠθικὴ φιλία*, αλλιώς η φιλία που βάση της είναι το *ἦθος*, αναφέρεται ότι βασίζεται στην *προαίρεσιν*.¹²⁸ Πράγματι, “η *προαίρεσις* είναι χαρακτηριστική ενός φίλου και της αρετής”.¹²⁹ Η πραγμάτευση της *ἀκρασίας* από τον Αριστοτέλη, ή της αδυναμίας της θέλησης, συχνά εισάγει την *προαίρεσιν* σε κρίσιμες στιγμές.¹³⁰ Ειδικά, ο *ἀκρατής* ή εκείνος με αδύναμη θέληση διακρίνεται ως κάποιος που ενεργεί “αντίθετα στην *προαίρεσιν*”, ενδίδοντας στην ισχυρή επιθυμία,¹³¹ σε αντίθεση με τον *ἐγκρατήν*.¹³² Μπορούμε

¹²⁴ Η γνώση μας για τα καθολικά προέρχεται από τον *νοῦν* των ειδικών.

¹²⁵ *Ηθ.Νικ.* 2.6.1106b36-a2. Ωσαύτως, *Ηθ.Ευδ.* 2.10.1227b5-11.

¹²⁶ *Ηθ.Νικ.* 8.13.1163a22-23: *τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἦθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον.*

¹²⁷ *Ρητ.* 1.9.1367b22-23: *ἴδιον δὲ τοῦ σπουδαίου τὸ κατὰ προαίρεσιν.*

¹²⁸ *Ηθ.Ευδ.* 7.10.1243b9-10: *ὅτι δ’ ἐστὶν ἡ ἠθικὴ (sc. φιλία) κατὰ προαίρεσιν, δῆλον.* Πβ., επίσης, *Ηθ.Ευδ.* 7.10.1243b2-3· *Ηθ.Νικ.* 8.5.1157b30-31.

¹²⁹ *Ηθ.Νικ.* 9.1.1164b2: *αὕτη (sc. ἡ προαίρεσις) γὰρ τοῦ φίλου καὶ τῆς ἀρετῆς.* Πβ. *Πολ.* 3.9.1280b38-39: *ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία.*

¹³⁰ Για παράδειγμα, *Ηθ.Νικ.* 7.4.1148a4-17· 7.7.1150a9-27· 7.8.1150b29-51a28· 7.9.1151a29-b1· 7.10.1152a8-19.

¹³¹ Ο Αριστοτέλης, με συστηματικότητα, υποδεικνύει ότι ο *φρόνιμος* (άνθρωπος της πρακτικής σοφίας) έχει έναν *ὀρθὸν λόγον* (σωστή κρίση) (*Ηθ.Νικ.* 6.13). Ακόμη και ο *ἀκρατής* έχει αυτόν τον *ὀρθὸν λόγον*, αν και αποτυγχάνει να ενεργήσει έχοντας ως κριτήριο αυτόν: “Υπάρχει ένα πρόσωπο που εγκαταλείπει την *προαίρεσίν* του, ενάντια στον *ὀρθὸν λόγον*, υπό την επήρεια του πάθους, που κυριαρχείται από το πάθος, ώστε να μην ενεργήσει σε συμφωνία με τον *ὀρθὸν λόγον*, αλλά τόσο ολοκληρωτικά, ώστε να είναι το είδος του προσώπου που έχει την αντίληψη ότι η αλόγιστη επιδίωξη της ηδονής είναι ορθή. Αυτός είναι ο *ἀκρατής* (άνθρωπος με αδύναμη θέληση)” (1151a20κε.).

ακόμη να διαπιστώσουμε ότι ο Αριστοτέλης επανέρχεται στο θέμα της *προαιρέσεως* στην αρχή της εξέτασής του ως προς τις διανοητικές αρετές, ενδεικνύοντας έτσι ότι επέχει μια θέση τόσο στην διανοητική όσο και την ηθική ανάπτυξη.¹³³ Ως εκ τούτου, σχεδόν σε κάθε μείζον πεδίο της ηθικής σκέψης του Αριστοτέλη, η έννοια της *προαιρέσεως* κατέχει κεντρική θέση και σημασία. Επιπλέον, κάθε ηθική πραγμάτευση περιέχει ένα κεφάλαιο που αφιερώνεται ειδικά στο θέμα της *προαιρέσεως*.¹³⁴ Εν τέλει, ο όρος βρίσκεται παντού σε όλα τα άλλα έργα του Αριστοτέλη, ειδικά τα *Πολιτικά* και την *Ρητορική*.¹³⁵ Αμιγώς με τους όρους της συχνότητάς του, ως εκ τούτου, η *προαίρεσις* ως όρος θα φαινόταν ότι συνιστά ζωτικό μέρος της Αριστοτελικής ηθικής.

Παρά την προφανή σημασία αυτής της έννοιας, μεγάλη αβεβαιότητα υπάρχει μεταξύ των μελετητών ως προς το πώς πρέπει να μεταφράσουμε τον όρο. Ο Sir David Ross, για παράδειγμα, στην μετάφρασή του των *Ηθικών Νικομαχείων*, ομολογεί: “Η *προαίρεσις* είναι πολύ δύσκολη λέξη, για να την μεταφράσουμε. Ορισμένες φορές ως ‘πρόθεση’, ‘θέληση’, ή

¹³² *Ηθ.Νικ.* 7.1.1145b8-17.

¹³³ Στα *Ηθ.Νικ.* Βιβλίο VI, ο Αριστοτέλης εισάγει την έννοια της “πρακτικής αλήθειας”: “Επιδίωξη και αποφυγή στην σφαίρα της Επιθυμίας αντιστοιχούν στην επαλήθευση και την απόρριψη στην σφαίρα της Διάνοιας. Εξ ου, στον βαθμό που η ηθική αρετή είναι μία *ἕξις* ως προς την *προαίρεσιν*, και η *προαίρεσις* είναι επιθυμία που προσλαμβάνει τον λογισμό, αν η *προαίρεσις* είναι να είναι αγαθή, τόσο ο λογισμός πρέπει να είναι αληθής και η επιθυμία ορθή, όσο και η επιθυμία πρέπει να επιδιώκει τα ίδια πράγματα όπως επαληθεύει ο λογισμός. Στο πλαίσιο της θεωρητικής σκέψης, που δεν έχει να κάνει με την πράξη ή την παραγωγή, η ορθή ή λάθος λειτουργικότητα συνίσταται στην επίτευξη ή όχι της αλήθειας αντιστοίχως. Η επίτευξη της αλήθειας είναι, πράγματι, η λειτουργία του κάθε μέρους της διάνοιας, αλλά αυτή της πρακτικής διάνοιας είναι η επίτευξη της αλήθειας σε αντιστοιχία με την ορθή επιθυμία” (1139a21κε.). Αυτό το χωρίο είναι το κλειδί στην συνολική θεωρία του Αριστοτέλη για τον πρακτικό λόγο. Όπως ακριβώς επιβεβαιώνουμε ό,τι (θεωρούμε) είναι αληθές, επομένως επιδιώκουμε ό,τι (θεωρούμε) είναι αγαθό. Για να είναι οι επιλογές μας αγαθές, πρέπει (α) να επιθυμούμε ό,τι είναι αγαθό και (β) να ασκούμε τον *λόγον* ορθώς ως προς το τί είναι αγαθό. Και η επιθυμία και ο λόγος δεν πρέπει να αποκλίνουν (όπως το κάνουν, για παράδειγμα, στην αδυναμία θέλησης). Στον θεωρητικό λογισμό, αναζητούμε την αλήθεια: σκοπεύουμε να επιτύχουμε διατυπώσεις που είναι αληθείς, έτσι που οι αντιλήψεις μας να ανταποκρίνονται σε ό,τι στην πραγματικότητα συνιστά την περίπτωση. Στον πρακτικό λογισμό, αναζητούμε την “πρακτική αλήθεια”: σκοπεύουμε να *καταστήσουμε αληθές ό,τι είναι αγαθό*, έτσι που ό,τι είναι στην πραγματικότητα η περίπτωση να αντιστοιχεί στην ορθή επιθυμία. Για παράδειγμα, αν η ορθή επιθυμία είναι να είμαι γενναίος, η πρακτική αλήθεια συνίσταται στο να προκαλέσω την ειδική συνθήκη των πραγμάτων για να βρεθώ στην κατάσταση του γενναίου. Η πρακτική σοφία (*φρόνησις*) γνωρίζει τί πρέπει να γίνει και το προκαλεί. Πβ. Ακινάτης, “η πρακτική γνώση είναι η αιτία αυτού που γνωρίζουμε” (η παράθεση είναι από την G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell 1963, σ.87). Το θέμα του “νοήματος των πραγμάτων για εμάς” στην σύγχρονη συζήτηση οφείλει πολλά στον Martin Heidegger και στην θέση του ότι η κατανόηση είναι ο τρόπος του είναι· βλ. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1927, Μέρος 1, κεφ. 5, τμ.Α. Βλ., επίσης, το έργο του H.-G. Gadamer, συγκεκριμένα το *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr 1975.

¹³⁴ *Ηθ.Νικ.*3.2· *Ηθ.Ευδ.*2.10.

¹³⁵ Μόνον δύο φορές στην *Ποιητική* (6.50b9· 15.54a18), αλλά και τις δύο φορές να συνδέεται στενά με το *ἦθος*.

‘σκοπός’ θα απέδιδε την σημασία καλύτερα· αλλά έχω, ως επί το πλείστον, χρησιμοποιήσει την ‘επιλογή’”.¹³⁶ Ομοίως η G.E.M. Anscombe: “Η έννοια της ‘επιλογής’ όπως την συνέλαβε ο Αριστοτέλης, η *προαίρεσίς* του, είναι μια πολύ ειδική έννοια”.¹³⁷ Ο A.J.P. Kenny εξηγεί την μετάφρασή του της *προαιρέσεως* ως ακολούθως: “Προθετική επιλογή” (purposive choice) μου φαίνεται η λιγότερο παραπλανητική μετάφραση της *προαιρέσεως*. Η αδεξιότητά της απεικονίζει το γεγονός ότι καμία φυσική Αγγλική έννοια δεν ανταποκρίνεται σε εκείνη του Αριστοτέλη”.¹³⁸ Πιο εντυπωσιακός από όλους είναι ο ακόλουθος ισχυρισμός από τον W.F.R. Hardie: “Αλλά δεν είναι σαφές σε τί [η *προαίρεσις*] αναφέρεται. Και δεν μπορούμε να το καταστήσουμε σαφές, εφόσον, πράττοντάς το, θα προσλάμβανε την διατύπωση ερωτήσεων που ο Αριστοτέλης δεν έθεσε, καθώς και την πρόκριση διακρίσεων που ο Αριστοτέλης δεν έκανε”.¹³⁹ Είναι σαφές, ό,τι και αν είχε ως πρόθεση ο Αριστοτέλης, ότι η *προαίρεσις* είναι ένα αίνιγμα: είναι “μια δύσκολη λέξη προς μετάφραση”, μια “ειδική έννοια” στην οποία “καμία φυσική Αγγλική έννοια δεν ανταποκρίνεται”, μια λέξη που, πιθανώς, δεν μπορεί ούτε καν να γίνει γνωστή, αν ο Hardie είναι ορθός. Ωστόσο, αυτή η τελευταία άποψη φαίνεται ακραία· εστιάζοντας την εξέταση στην αρχαιότητα, πρέπει συχνά να είμαστε ικανοποιημένοι με απαντήσεις, που δεν πληρούν τα κριτήρια του Hardie για “οριστικότητα” (“definiteness”). Προτείνουμε, σε ό,τι έπεται, να κάνουμε μια ανασκόπηση του υλικού των *Ηθικών*, και να επιχειρήσουμε να δώσουμε μια πιο συμπερασματική περιγραφή της *προαιρέσεως* απ’ όσο είναι να εντοπιστεί στην ερευνητική βιβλιογραφία. Την ίδια στιγμή ελπίζουμε να εξηγήσουμε γιατί οι μεταφραστές αντιμετώπισαν τόσα προβλήματα με την λέξη, εφόσον, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, καταδεικνύοντας την πηγή του λάθους, αυτό συμβάλλει στην περίπτωση της πειστικότητας κάποιου.

Πριν προχωρήσουμε, ας αναφέρουμε ότι ο στόχος μας δεν είναι απλά να εντοπίσουμε μια ξεχωριστή λέξη ή φράση, που θα λειτουργεί ως μια πρόσφορη μετάφραση της *προαιρέσεως*. Η “προθετική επιλογή” του Kenny, χωρίς αμφιβολία, θα ικανοποιήσει πολλούς. Είναι η κατανόηση του Αριστοτέλη αυτό που αναζητούμε, όχι μια λεκτική μεταφραστική πλαισίωση. Οι ερευνητικές *άπορίαι* ως προς την προσφορότερη μετάφραση της *προαιρέσεως*

¹³⁶ D. Ross, *Nicomachean Ethics*, Oxford 1926, 53, σημ.1. Πβ., επίσης, το βιβλίο του Aristotle, London 1956, σ.200, με παραπομπές.

¹³⁷ G.E.M. Anscombe, “Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?”, στο *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. Renford Bambrough, New York 1965, 143-58.

¹³⁸ A.J.P. Kenny, *Aristotle’s Theory of the Will*, New Haven 1979, 69, σημ.1.

¹³⁹ W.F.R. Hardie, *op.cit.* (1968), 161-62· βλ., επίσης, 164: “Μια οριστική απάντηση θα ήταν μόνον πιθανή, αν ο Αριστοτέλης είχε ο ίδιος κάνει και αποδεχτεί την διάκριση που, αναζητώντας αυτό που εννοούσε, έχουμε οι ίδιοι υποθέσει”. Βλ., επίσης, W.W. Fortenbaugh, “Aristotle and the Questionable Mean-Dispositions”, *TAPhA* 99, 1968, 221, σημ.29: “Αυτό δεν συνεπάγεται ότι η έννοια της *προαιρέσεως* στον Αριστοτέλη είναι συνολικά σαφής”.

τονίζουν ένα σοβαρό πρόβλημα, με άλλα λόγια, μια θεμελιώδη έλλειψη σαφήνειας ως προς την έννοια που σημαίνεται από την λέξη.¹⁴⁰ Με δεδομένη την κεντρική θέση του όρου στην σκέψη του Αριστοτέλη, αυτή η κατάσταση των πραγμάτων είναι ατυχής. Υποδεικνύουμε ότι, αν είμαστε ικανοποιημένοι μεταφράζοντας αυτόν τον πολύ σημαντικό όρο τότε ως “επιλογή”, τότε ως “πρόθεση”, τότε ως “σκοπό”, προσφέρουμε στον Αριστοτέλη κακή υπηρεσία. Το ελάχιστο, που οφείλουμε, είναι να διερευνήσουμε πώς αυτές οι διαφορετικές έννοιες συνδέονται στην σκέψη του υπό μίαν επικεφαλίδα, την *προαίρεσιν*.¹⁴¹

Το θέμα του διμερούς διαχωρισμού της ψυχής σε έλλογη και άλογη ενάντια στο Πλατωνικό τριμερές σχήμα, όπως ήδη έχουμε δει, πρέπει να ληφθεί υπόψη διότι μπορεί να εξηγήσει συγκεκριμένες ασυνέπειες στην περιγραφή της *προαιρέσεως* από τον Αριστοτέλη. Έτσι, όταν περιγράφει την *προαίρεσιν* με όρους της *βουλήσεως*,¹⁴² είναι ασαφές αν έχει κατά νουν την “έλλογη” ή την “άλογη” επιθυμία.¹⁴³ Στην περίπτωση της *βουλήσεως*, ωστόσο, είναι πιθανό ο Αριστοτέλης να είναι απλά ασυνεπής στην χρήση του της λέξης.¹⁴⁴ Αν και τέτοιες ασυμφωνίες μπορεί να οφείλονται στην συνήθεια του Αριστοτέλη να σκέφτεται με Πλατωνικούς όρους, όταν παρουσιάζει τις δικές του ιδέες, φαίνεται να έχουν λίγη βαρύτητα στην θεωρία του για την *προαίρεσιν* που προτείνεται εδώ. Εν γένει, αυτό το μοντέλο της *προαιρέσεως* θα παρουσιαστεί με τους όρους της διμερούς ψυχής.

Ό,τι χρειαζόμαστε, τώρα, είναι μια ορολογία για την διαδικασία, με την οποία οι επιταγές του λόγου μεταβαίνουν στην επιθυμία, έτσι ώστε να την μεταβάλουν. Ο ισχυρισμός μας είναι ότι αυτό εννοεί ο Αριστοτέλης με την *προαίρεσιν*, και αυτή η αστοχία να αναγνωρίσουμε το δεδομένο ότι η *προαίρεσις* είναι μια διαδικασία έχει προκαλέσει τις διάφορες μεταφράσεις που αναφέρθηκαν ως άνω. Προκειμένου να εντοπίσουμε υποστηρικτικό υλικό ως προς αυτήν την υπόθεση, πρέπει πρώτα να στραφούμε στο δεύτερο κεφάλαιο του VI Βιβλίου των *Ηθ.Νικ.*, εφόσον είναι εδώ που ο Αριστοτέλης αναφέρει πολύ σημαντικά στοιχεία για την *προαίρεσιν*.¹⁴⁵ Αφού εξετάσουμε αυτό το κείμενο, θα επισκοπήσουμε τα *Ηθ.Νικ.* 3.2 και *Ηθ.Ευδ.* 2.10, που είναι αφιερωμένα, ειδικά, στην *προαίρεσιν*, για να ελέγξουμε τα πορίσματά μας.

¹⁴⁰ Όπως η Anscombe εύστοχα αναφέρει (*art.cit.* (1965), 150, σημ.12): “Αν η *προαίρεσις* ήταν ο νικητής, όπως ορισμένες άλλες Αριστοτελικές έννοιες, το ‘προαιρετικός’ δεν θα ήταν μία λέξη τόσο οικεία όσο το ‘πρακτικός’;”.

¹⁴¹ Βλ. Charles Chamberlain, “The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle’s Ethics”, *TAPhA* 114, 1984, 147-157.

¹⁴² Στα *Τοπικά* 4.5.126a13 και το *De Anima* 3.9.432b5, η *βούλησις* τοποθετείται στο *λογιστικόν*. Πιο συχνά, η *βούλησις* προσδιορίζεται ως είδος της *ὀρέξεως*, που, κατά συμπερασμό, θα μπορούσε να τοποθετηθεί στην άλογη ψυχή· βλ. *Πολ.* 7.15.1334b22-25· *De Anima* 2.3.414b2· *Ηθ.Ευδ.* 2.7.1223a26-27.

¹⁴³ *Ηθ.Ευδ.* 2.10.1226b2-5.

¹⁴⁴ Ο W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1902 (ανατύπωση New York 1973) vol.3, σ.456, υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης είναι ασυνεπής στην χρήση του της *βουλήσεως*.

¹⁴⁵ Πβ. Anscombe, *art.cit.* (1965), 147: “Ο Αριστοτέλης αφιερώνει την μεγαλύτερη δυνατή εξέταση στον ορισμό της *προαιρέσεως*”.

Στο VI Βιβλίο των *Ηθ.Νικ.*, ο Αριστοτέλης μεταβαίνει από τις ηθικές αρετές, αυτές της άλογης ψυχής, σε αυτές της έλλογης ψυχής, τις διανοητικές αρετές. Αν και πολλά εδώ είναι κάπως συγκεχυμένα στο δεύτερο κεφάλαιο, ας εστιάσουμε σε μια πρόταση που περιέχει μια σημαντική δήλωση ως προς την *προαίρεσιν*:

Εφόσον η ηθική αρετή είναι μία *ἔξις προαιρετική* (που προσλαμβάνει την *προαίρεσιν*),¹⁴⁶ και εφόσον η *προαίρεσις* είναι επιθυμία που προσλαμβάνει τον λογισμό, ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο ο λογισμός να είναι αληθής και η επιθυμία ορθή, αν, πράγματι, η *προαίρεσις* είναι *σπουδαία*: δηλαδή, ο *λόγος* επιβεβαιώνει και η επιθυμία επιδιώκει τα ίδια πράγματα.¹⁴⁷

Οι πρώτες δύο προτάσεις έχουν ήδη θεμελιωθεί νωρίτερα στα *Ηθ.Νικ.*: η ηθική αρετή ορίζεται, στο 2.6, ως *ἔξις προαιρετική*, ενώ, στο 3.3, η *προαίρεσις* βρέθηκε να είναι *ὄρεξις βουλευτική*. Το νέο, που ανακαλύπτουμε εδώ, είναι ότι σε μια *σπουδαίαν προαίρεσιν*, και τα δύο μέρη της ψυχής, το έλλογο μέρος που περιέχει τον *λόγον*, και το άλογο μέρος που περιέχει την *ὄρεξιν*, βρίσκονται σε συμφωνία. Ο Αριστοτέλης το αναφέρει αυτό με δύο τρόπους: πρώτον, ότι ο *λόγος* είναι αληθής και η επιθυμία (*ὄρεξις*) ορθή· δεύτερον, ότι ο *λόγος* επιβεβαιώνει και η επιθυμία επιδιώκει τα ίδια πράγματα.¹⁴⁸ Εδώ έχουμε μια άμεση μαρτυρία ότι η *προαίρεσις*, τουλάχιστον εκείνη που είναι *σπουδαία*, σωστή ή πλήρης, είναι ο

¹⁴⁶ Στο VI των *Ηθ.Νικ.* και, φυσικά, αλλού, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ηθική αρετή ως μίαν *ἔξιν προαιρετικήν*. Δεν είναι άμεσα σαφές ό,τι εννοεί αναφερόμενος στην ηθική αρετή ως μίαν τέτοιαν *ἔξιν*. Εν γένει, τα Αρχαιοελληνικά επίθετα που παράγονται από ρήματα και έχουν ως κατάληξη το *-ικός* ή *-τικός* υποδηλώνουν ότι κάποιος ή κάτι είναι σε θέση να εκτελέσει κάτι ή εντάσσεται στην εκτέλεσή του. Αυτό υποδεικνύει ότι *ἔξις προαιρετική* είναι μία *ἔξις* που καθιστά κάποιον ικανό για ή κατάλληλο να λαμβάνει *προαιρέσεις*, ή μάλλον ικανό για ή κατάλληλο να λαμβάνει *προαιρέσεις* ενός είδους ή μίας ποιότητας ή άλλης. Ο Irwin μεταφράζει “μία *ἔξις* που λαμβάνει αποφάσεις”. ο Rowe έχει “μία *ἔξις* που απολήγει σε μια *προαίρεσιν* (απόφαση)”. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί έναν αριθμό παράλληλων εκφράσεων, που υποδεικνύουν, μάλλον ισχυρά, ότι αυτό το είδος παραγωγικής δομής είναι ορθό. Στις τέσσερις από τις δηλώσεις, που ορίζουν και αφορούν στις καταστάσεις του *λόγου*, στο πλαίσιο του Βιβλίου VI των *Ηθ.Νικ.*, προσδιορίζει την υπό εξέταση *ἔξιν* χρησιμοποιώντας ένα επίθετο που παράγεται από ένα ρήμα και έχει ως κατάληξη το *-ικός*, και σε όλες αυτές τις τέσσερις περιπτώσεις η ιδέα φαίνεται να είναι ότι η υπό εξέταση *ἔξις* καθιστά κάποιον ικανό για, και κατάλληλο, να εκτελέσει κάτι ή άλλο, κατά τέτοιο τρόπο που εκτελώντας το ασκεί κάποιος ή εκφράζει την *ἔξιν*. Πβ. R. Kühner und F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, pt.1 *Elementar- und Formenlehre* (2 vols; Hanover 1892), ii. 287: “die von Verben abgeleiteten Adj. mit diesem Suffix bezeichnen meistens eine Fähigkeit und Tauglichkeit in transitiver Bedeutung, als: *γραφικός*, zum Malen geschickt” (“επίθετα με αυτήν την παραγωγική κατάληξη, που παράγονται από ρήματα, δηλώνουν, ως επί το πλείστον, μια ικανότητα ή καταλληλότητα με μεταβατική σημασία, όπως το *γραφικός*, αυτό που είναι κατάλληλο για ζωγραφική”).

¹⁴⁷ *Ηθ.Νικ.* 1139a22-26: *ὥστ’ ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.*

¹⁴⁸ *Ηθ.Νικ.* 1139a24: *τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν·* a25-26: *καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.*

όρος του Αριστοτέλη για την συναρμόνιση του λόγου και της επιθυμίας, όπως υποδείχθηκε ως άνω.

Συνεχίζοντας μέχρι το κεφάλαιο II, βρίσκουμε την ίδια επισήμανση που, εκ νέου, γίνεται με διαφορετική διατύπωση. Στο 1139a31-33: “η προαίρεσις είναι το αίτιο της πράξης, ενώ το αίτιο της προαιρέσεως είναι η επιθυμία και ο λογισμός ως προς έναν σκοπό”.¹⁴⁹ Εδώ, εκ νέου, η πηγή (άρχη) της προαιρέσεως βρίσκει την προέλευσή της τόσο στην άλογη ψυχή, την έδρα της επιθυμίας, όσο και την έλλογη ψυχή, την έδρα του λόγου, που θα περιλάβει τον λογισμό ως προς έναν σκοπό. Το κείμενο συνεχίζεται: “Ως εκ τούτου, η προαίρεσις δεν υφίσταται ούτε εκτός του νοῦ και της διανοίας ούτε εκτός της ηθικής εξεως”.¹⁵⁰ Ακόμη μια φορά, βρίσκουμε την συνάφεια των δύο μερών της ψυχής: ο νοῦς και η διάνοια από το έλλογο, η ήθικη εξίς από το άλογο.¹⁵¹ Εν τέλει, λίγες γραμμές επιπλέον: “Ως εκ τούτου, η προαίρεσις είναι είτε νοῦς που συνδυάζεται με την επιθυμία είτε επιθυμία που συνδυάζεται με την διάνοιαν”.¹⁵² Εδώ η ηχηρή επανάληψη *ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική* τονίζει την διττή φύση της προαιρέσεως. Όταν και τα δύο μέρη της διαιρεμένης ψυχής του Αριστοτέλη, η διάνοια¹⁵³ και η ὄρεξις, λειτουργούν σε αρμονία, το αποτέλεσμα είναι η προαίρεσις.

Τώρα, υποστηρίζουμε πως ό,τι έχουμε μόλις περιγράψει είναι ό,τι ο Αριστοτέλης εννοεί με την προαίρεσιν. Κατά βάση, είναι η διαδικασία μιας συνειδητής απόφασης να διαμορφώσει κάποιος μία νέα επιθυμία, και οι συνεπιπτώσεις αυτής της διατύπωσης θα λύσουν τις δυσκολίες, που αναφέρθηκαν ως άνω, ως προς την μετάφραση της λέξης στα έργα του Αριστοτέλη. Κατά πρώτον, μια προαίρεσις εκκινά με την διάνοιαν, αυτήν την ικανότητα της έλλογης ψυχής, με την οποία επιβεβαιώνουμε ή αποποιούμαστε θεμελιώδεις υποδείξεις ως προς την πραγματικότητα. Εξ ου, οι συνεχείς ισχυρισμοί του Αριστοτέλη ότι η προαίρεσις συνοδεύεται από την διάνοιαν. Αυτό είναι το στάδιο που διέρχεται ο Αριστοτέλης επιλέγοντας από τον λογισμό.¹⁵⁴ Επιλέγοντας, απλά, από τον λογισμό, ωστόσο, συνιστά

¹⁴⁹ *Ηθ.Νικ.* 1139a31-33: Πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις-ὄθεν ἡ κίνησις ἀλλ’ οὐχ οὗ ἕνεκα-προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος.

¹⁵⁰ *Ηθ.Νικ.* 1139a33-34: διὸ οὐτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἐξεως ἢ προαίρεσις.

¹⁵¹ Η σχέση ανάμεσα στον νοῦν και την διάνοιαν χρειάζεται περαιτέρω επεξεργασία με μεγαλύτερη σαφήνεια απ’ ό,τι μέχρι τώρα έχει γίνει. Απλά να επισημάνουμε ότι είναι δύο διακριτές οντότητες, αν και στους επιθετικούς τύπους τους, *διανοητικός* και *νοητικός*, ο Αριστοτέλης μπορεί να τους χρησιμοποιεί εναλλακτικά.

¹⁵² *Ηθ.Νικ.* 1139b4-5: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική.

¹⁵³ Το πρώτο βήμα σε μίαν προαίρεσιν είναι η άσκηση της διανοίας κάποιου, μια διανοητική πράξη, για να επιβεβαιώσουμε την αλήθεια μιας υποδείξης. Πβ. *Ηθ.Νικ.* 6.2.1139a21-22: ἔστι δ’ ὄπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ’ ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.

¹⁵³ *Ηθ.Νικ.* 6.2.1139a31κε.· 3.2.1112a15-16· *Μ.τ.φ.* 11.8.206532· *Φυσικ.* 2.5.197a7.

¹⁵⁴ *Ηθ.Νικ.* 3.3.1113a2-5: βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφορισμένον ἤδη τὸ προαιρετὸν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν προαιρετὸν ἐστίν. Ωστόσο, δεν έπεται ότι κάθε λογισμός βρίσκεται στην υπηρεσία της προαιρέσεως.

μόνον την αφετηρία μιας προαιρέσεως. Μέχρι τώρα, μόνον η *διάνοια* και η *βουλή* προσλαμβάνονται, εκ των οποίων και τα δύο ο Αριστοτέλης τα τοποθετεί στην έλλογη ψυχή. Η *προαίρεσις* είναι *διάνοια* που συνδυάζεται με την *ὄρεξιν*· και οι δύο όψεις της ψυχής πρέπει να προσλαμβάνονται σε αυτήν την διαδικασία. Από την στιγμή που ο λογισμός ως προς το μέσο περατωθεί, η *ὄρεξις* πρέπει, αντιστοίχως, να αλλάξει· πρέπει να “επιθυμούμε για χάρη του λογισμού”.¹⁵⁵ Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης αλλού, πρέπει να μορφώνουμε την επιθυμία μας σε συμφωνία με τον *λόγον*.¹⁵⁶ Στο τελικό στάδιο, η *προαίρεσις* μπορεί να περιγραφεί ως ολοκληρωμένη (*σπουδαία*, “πλήρης”), όταν “ο λόγος επιβεβαιώνει και η επιθυμία επιδιώκει το ίδιο πράγμα”.

Ο Αριστοτέλης φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο *προαίρεσις*, για να αναφερθεί σε όλα τα στάδια αυτής της διαδικασίας, από την επιλογή από τον λογισμό μέχρι του σημείου που η επιθυμία και ο *λόγος* συμπύκνουν. Για παράδειγμα, ο *ἀκρατής*, έχοντας επιλέξει τον στόχο του, *αλλά χωρίς, ακόμη, να έχει αλλάξει την επιθυμία του*, μπορεί να ειπωθεί, ακόμη και σε αυτήν την περίπτωση, ότι *έχει κάνει την προαίρεσίν του*. Στην περίπτωση του, ωστόσο, ενεργεί αντίθετα σε αυτήν (*παρά τὴν προαίρεσιν*) ή δεν εμμένει σε αυτήν (*οὐκ ἐμμένει τῇ προαιρέσει*). Ο *ἐγκρατής*, από την άλλη, ενεργεί *προαιρούμενος* ή *κατὰ τὴν προαίρεσιν*, ακόμη και στην περίπτωση που, για εκείνον, ο *λόγος* και η επιθυμία δεν έχουν ακόμη βρεθεί σε αρμονία. Στο άλλο άκρο της κλίμακας, στην *σπουδαίαν προαίρεσιν*, όταν ο *λόγος* και η επιθυμία λειτουργούν σε αρμονία, μπορούμε, και σε αυτήν την περίπτωση, να πούμε ότι το πρόσωπο ενεργεί εκκινώντας από την *προαίρεσιν* (*ἐκ προαιρέσεως*). Ως εκ τούτου, ο Αριστοτέλης μπορεί να αναφέρει ότι τον άνθρωπο της ηθικής αρετής, τον *σπουδαῖον*, τον χαρακτηρίζει ότι πράττει σε συμφωνία με την *προαίρεσιν*.¹⁵⁷ Ακόμη και εάν η *προαίρεσις* έχει γίνει, όπως ήταν, δεύτερη φύση στον *σπουδαῖον*, μπορεί, και σε αυτήν την περίπτωση, να αναφερθεί ότι ενεργεί *προαιρούμενος*.

Αν η προηγούμενη περιγραφή είναι ακριβής, μπορεί να εξηγήσει γιατί οι μελετητές είχαν τέτοιες δυσκολίες ως προς την μετάφραση της *προαιρέσεως*. Υπάρχει ένας ικανοποιητικός λόγος για την δήλωση του Ross ότι, ενίοτε, τα “πρόθεση”, “θέληση”, ή “σκοπός” αποδίδουν την σημασία καλύτερα από την “επιλογή”.¹⁵⁸ Θεωρούμε ότι, προσπαθώντας να καταστήσουν την *προαίρεσιν* συμβατή μέσα στο καλούπι της “επιλογής”, ή μίας παραλλαγής της, οι μεταφραστές έχουν παραβλέψει τις πλήρεις συνδηλώσεις αυτού που

¹⁵⁵ *Ηθ.Ευδ.* 2.10.1226b20-21: *ὀρέγεται διὰ τὸ βουλεύσασθαι*. Η ίδια επισήμανση γίνεται στα *Ηθ.Νικ.* 3.2.1113a10-12: η *προαίρεσις* είναι *βουλευτική ὄρεξις* (δηλαδή, επιθυμία που μορφοποιείται από τον λογισμό): “διότι έχοντας επιλέξει από τα αποτελέσματα του λογισμού επιθυμούμε σε συμφωνία με τον λογισμό” (*ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν*).

¹⁵⁶ *Ηθ.Νικ.* 1.3.1095a10: *τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις*.

¹⁵⁷ *Ρητορική* 1.9.1367b22-23.

¹⁵⁸ Βλ. ως άνω, Ross, *op.cit.* (1926).

ο Αριστοτέλης αναφέρει επανειλημμένα ως προς την *προαίρεσιν*. Όπως γράφει η Anscombe: “‘Επιλογή’ δεν μπορεί να πληροί όλες τις προϋποθέσεις, για να διατυπώσει αυτό που εννοεί ο Αριστοτέλης”.¹⁵⁹ Ό,τι φαίνεται να συμβαίνει είναι ότι οι μελετητές επιτρέπουν την έννοια της “επιλογής” ή της “θέλησης” να εισχωρεί υπέρ το δέον σε αυτό που ο Αριστοτέλης αναφέρει ως προς την *προαίρεσιν*. Θα’ πρεπε να είναι προφανές ότι, στην προσπάθειά τους να διερευνήσουν την τελευταία με τους όρους της πρώτης σημασίας, είναι μία *petitio principii*. Είναι προτιμότερο να παραδεχτούμε ότι η σημασία του Αριστοτέλη είναι ασαφής, να εξετάσουμε τα άφθονα δεδομένα στα *Ηθικά* του, έπειτα να επιλέξουμε μια πρόσφορη μετάφραση.

Υπάρχει, ενδεχομένως, μια άλλη εξήγηση γιατί η *προαίρεσις* είναι τόσο δύσκολο να μεταφραστεί. Κατά βάση, είναι ότι από τις λέξεις, που γενικά χρησιμοποιήθηκαν ως άνω, “επιλογή”, “πρόθεση”, “θέληση”, και “σκοπός”, η καθεμιά τους αναφέρεται σε ένα διαφορετικό στάδιο της σύνολης διαδικασίας που περιγράφηκε προηγουμένως. Στην αφετηρία της *προαιρέσεως*, όταν η *διάνοια* προσλαμβάνεται, μπορούμε να την ονομάσουμε “επιλογή” ή “πρόθεση”. Από την στιγμή που έχουμε κατασταλάξει ως προς το μέσο ή τον σκοπό και έχουμε αναλάβει την ευθύνη να αλλάξουμε την επιθυμία, εισαγόμαστε στο στάδιο όπου η *άκρασία*, η υποτροπή, μπορεί να φανεί. Σε αυτήν την περίπτωση μπορούμε να κάνουμε λόγο για “σκοπό”, ή “απόφαση”, όπου κεντρική σημασία έχει η “δύναμη της θέλησης”. Τέτοιες λέξεις συνεπάγονται την προσπάθεια, που είναι απαραίτητη, συντελώντας, ώστε μια *προαίρεσις*, δηλαδή, η διαδικασία να αλλάξουμε την επιθυμία, να φτάσει προς την ολοκλήρωσή της. Η μετάφραση εξαρτάται από το ποιο μέρος της διαδικασίας βρίσκεται υπό εξέταση. Έτσι, για παράδειγμα, όταν ο Αριστοτέλης καταγίνεται με την *άκρασίαν*, είναι συνήθως η περίπτωση που “θέληση”, “σκοπός”, ή “απόφαση”, όροι που συνεπιφέρουν μια προσπάθεια, είναι πρόσφοροι. Από την άλλη, “επιλογή” ή “πρόθεση” μπορεί να ταιριάζουν στο προωϊότερο στάδιο της *προαιρέσεως*.

Θα ήταν επιθυμητό, για τους σκοπούς της μετάφρασης, να εντοπίσουμε έναν όρο που θα κάλυπτε όλα τα στάδια που προσλαμβάνονται στην *προαίρεσιν*. Ο Kenny έχει επινοήσει τον όρο “προθετική επιλογή” (*purposive choice*), ένα τεχνητό δημιούργημα, αλλά σε ακολουθία με την θέση του ότι καμία φυσική Αγγλική έννοια δεν ανταποκρίνεται σε αυτήν του Αριστοτέλη. Ο T.H. Irwin, σε πολλά από τα γραπτά του, με συνέπεια χρησιμοποιεί την λέξη “απόφαση” (*decision*), για να μεταφράσει την *προαίρεσιν*.¹⁶⁰ Σαφώς, αυτός ο όρος συλλαμβάνει τα πρώιμα στάδια της διαδικασίας, όπου κάποιος λαμβάνει μια απόφαση στην

¹⁵⁹ Anscombe, *art.cit.* (1965). Και συνεχίζει: “Η έννοια της ‘επιλογής’ όπως την έχει συλλάβει ο Αριστοτέλης, η *προαιρέσις* του, είναι μία πολύ ειδική έννοια. Συνήθιζα να την θεωρώ ύποπτη”. (σ.150).

¹⁶⁰ T.H. Irwin, “First Principles in Aristotle’s Ethics”, *Midwest Studies in Philosophy* 3, 1978, 252-72. *id.*, “Reason and Responsibility in Aristotle”, στο Amélie O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980, 117-55.

πορεία της δράσης. Ωστόσο, “απόφαση” φαίνεται να είναι μια διανοητική πράξη που συμβαίνει στιγμιαία, ενώ, αντίθετα, η *προαίρεσις* αναφέρεται σε μια διαδικασία, η οποία απαραίτητα εκτείνεται μέσα στον χρόνο και απαιτεί σπουδή.

Θα’ θέλαμε να προτείνουμε έναν άλλο όρο, τον οποίον δεν έχουμε δει να χρησιμοποιείται στην ερευνητική βιβλιογραφία. Αυτός ο όρος είναι “δέσμευση” (commitment), ο οποίος, κατά ορισμένους τρόπους, μοιράζεται τα προτερήματα του όρου “απόφαση” του Irwin, ενώ ταυτόχρονα ανοίγει δικές του προοπτικές. Η δέσμευση καλύπτει μια μεγάλη έκταση από το ίδιο Αριστοτελικό πεδίο της *προαιρέσεως*, όπως αυτή περιγράφηκε ως άνω. Σε πολλές περιπτώσεις, “δεσμευόμαστε” σε πράξεις, που δεν τις “αισθανόμαστε” (δηλαδή, επιθυμούμε) εκτελώντας τες, και για ένα χρονικό διάστημα τότε, ο λόγος και η επιθυμία θα βρίσκονται σε σύγκρουση, έως ότου διαμορφωθεί μία νέα επιθυμία. Όταν κάνουμε μια δέσμευση, πρέπει να την τιμήσουμε, είτε το θέλουμε είτε όχι· εδώ, η επιθυμία δεν έχει ακόμη αλλάξει. Την ίδια στιγμή, μπορεί να μην εμμείνουμε σε μια δέσμευση, όπως στην περίπτωση του *άκρατοῦς*. Όταν μια δέσμευση αποκτήσει, τελικά, σταθερό χαρακτήρα, και μια νέα επιθυμία έχει διαμορφωθεί, μπορούμε, και σε αυτήν την περίπτωση, να χρησιμοποιήσουμε τον όρο. Ως εκ τούτου, μπορούμε να πούμε ότι είμαι δεσμευμένος χορτοφάγος, εννοώντας ότι δεν έχω επιθυμία να δοκιμάσω κρέας. Επειδή η δέσμευση καλύπτει σχεδόν το ίδιο πεδίο, όπως το πράττει η χρήση της *προαιρέσεως* από τον Αριστοτέλη, θα λειτουργεί ως όρος με μεγαλύτερη συνέπεια στην μετάφραση.

Ο Αριστοτέλης αναφέρει, για παράδειγμα, ότι τα παιδιά και τα ζώα δεν έχουν συμμετοχή στην *προαίρεσιν*. Λαμβάνοντας την *προαίρεσιν* ως “επιλογή” παραποιεί την σημασία· αυτή είναι, πράγματι, μια ειδική έννοια επιλογής, αν ήταν να την αρνηθούμε στα παιδιά. Αλλά μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι τα παιδιά και τα ζώα δεν έχουν, πράγματι, συμμετοχή στην δέσμευση, και για τον ίδιο λόγο που ο Αριστοτέλης θα έδιδε. Στα παιδιά το έλλογο τμήμα της ψυχής είναι μη-αναπτυγμένο· ως εκ τούτου, η λειτουργία της *διανοίας* απουσιάζει, και μια *προαίρεσις* δεν μπορεί τεχνικά να τεθεί σε εφαρμογή.¹⁶¹ Τα ζώα, τα εξ ορισμού *ἄλογα* πλάσματα, στερούνται της έλλογης ψυχής συνολικά.¹⁶² Τα παιδιά διαθέτουν *αἴρεσιν* (επιλογή), αλλά όχι *προαίρεσιν* (δέσμευση). Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, μπορούμε να πούμε, ένα παιδί είναι σε θέση να πει αν θέλει μπιζέλια ή κουκιά (επιλογή), αλλά δεν είναι σε θέση να αποφασίσει να γίνει χορτοφάγος (δέσμευση).

Η επόμενη δήλωση του Αριστοτέλη, ότι “πράξεις σε συμφωνία με την *προαίρεσιν* δεν μπορούν να εκτελεστούν *ἐξαιφνης*”, παράγει περισσότερο νόημα χρησιμοποιώντας τον όρο

¹⁶¹ *Πολιτικά* 7.15.1334b17-28.

¹⁶² Βλ. W.W. Fortenbaugh, “Aristotle, Animals, Emotion, and Moral Virtue”, *Arethusa* 4, 1971, 137-165. Πβ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), 405-406.

“δέσμευση”¹⁶³ απ’ ό,τι αν χρησιμοποιούσαμε τον όρο “επιλογή”.¹⁶⁴ Μπορούμε και συχνά κάνουμε στιγμιαίες επιλογές, για παράδειγμα, όταν βρισκόμαστε σε κίνδυνο ή υπό πίεση, αλλά δεσμευόμαστε μόνον κατόπιν λογισμού, δηλαδή, συνειδητά.¹⁶⁵ Συνεχίζοντας, ο Αριστοτέλης αναφέρει:¹⁶⁶

Ο *άκρατής* (άνθρωπος με εξασθενημένη ή αδύναμη θέληση) ενεργεί σε συμφωνία με την επιθυμία, *όχι προαιρούμενος* (χωρίς δέσμευση), ενώ ο *έγκρατής* από την άλλη ενεργεί σε συμφωνία με την δέσμευση (*προαίρεσις*), *όχι* την επιθυμία.

Ο *άκρατής* έχει λάβει την απόφαση, που είναι το πρώτο βήμα στην δέσμευση, αλλά υποκύπτει στην επιθυμία· δεν ενεργεί, όπως το απαιτεί η δέσμευσή του. Ο *έγκρατής*, που, επίσης, έχει αναλάβει μια δέσμευση, αισθάνεται την έλξη της επιθυμίας, αλλά εμμένει (*καρτερεῖ*). Πράττοντας έτσι, επιτρέπει μία νέα επιθυμία να διαμορφωθεί.

Μεταβαίνοντας έπειτα από λίγες γραμμές πιο κάτω, διαβάζουμε ότι η διαφορά ανάμεσα στην *προαίρεσιν* και την *βούλησιν* έχει ως ακολούθως:

Η *προαίρεσις* (δέσμευση) δεν βρίσκει εφαρμογή στις απιθανότητες, και αν κάποιος θα’ πρεπε να πει ότι είναι *προαιρούμενος* (δεσμευμένος) σε μια απιθανότητα, θα θεωρούνταν ανόητος. Αλλά η *βούλησις* μπορεί να βρει εφαρμογή στις απιθανότητες, όπως στην *βούλησιν* της αθανασίας.

Μια εξέταση του *Ηθ.Νικ.* 6.2 καταδεικνύει ότι η *προαίρεσις* είναι μια *διαδικασία*, για να διαμορφώσουμε μια νέα επιθυμία ή επιθυμίες. Μεταφράζοντας την *προαίρεσιν* ως “δέσμευση”, πολλές από τις δυσκολίες ελαχιστοποιούνται, εφόσον ο όρος απόδοσης καλύπτει μια μεγάλη έκταση από το ίδιο πεδίο, όπως το πράττει ο τεχνικός όρος του Αριστοτέλη, δηλαδή την σύνολη διαδικασία στην πορεία της διαμόρφωσης νέων επιθυμιών.

¹⁶³ Πβ. Charles Taylor, *op.cit.* (2007), σ.303: “Το να καθιστάς την *προαίρεσιν* κεντρική ανθρώπινη ηθική δύναμη ισοδυναμεί με το να ανοίγεις τον δρόμο σε μια έποψη που καθιστά την δέσμευση κρίσιμη: κανένας τρόπος του βίου δεν είναι αληθινά καλός, όσο κι αν ευθυγραμμίζεται με την φύση, αν δεν τον ασπάζεται κανείς με πλήρη την θέλησή του”.

¹⁶⁴ *Ηθ.Νικ.* 3.2.1111b9-10: *καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ’ οὐ.*

¹⁶⁵ Έτσι, στο παράδειγμα, που δόθηκε στο *Ηθ.Νικ.* 3.1.1110a8-14, για να διευκρινίσει την διαφορά ανάμεσα στο *ἐκούσιον* και το *ἀκούσιον*, ένα νοήμον πρόσωπο θα επιλέξει (*αἰρεῖσθαι*) να απαλλαγεί από ένα φορτίο, για να αυξήσει τις πιθανότητες ασφάλειας σ’ ένα πλοίο. Αυτό είναι μια επιλογή, *αἴρεσις*, αλλά δεν είναι δέσμευση, *προαίρεσις*. Η *προαίρεσις* (δέσμευση) προϋποθέτει την επιλογή, αλλά όχι το αντίστροφο.

¹⁶⁶ *Ηθ.Νικ.* 3.2.1111b13-15: *καὶ ὁ ἄκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ’ οὐ. ὁ ἐγκρατὴς δ’ ἀνάπαλιν προαιρούμενος μὲν, ἐπιθυμῶν δ’ οὐ.* Εδώ, η μετάφραση της μετοχής ως “σε συμφωνία με” υποδεικνύεται από ένα σημαντικό στοιχείο πληροφόρησης. Τόσο ο *άκρατής* όσο και ο *έγκρατής* προσβάλλονται από την *ἐπιθυμίαν*, αλλά ο τελευταίος αντιστέκεται, αν και αισθάνεται την έλξη. Ως εκ τούτου, *πράττει ἐπιθυμῶν* στην περίπτωση του *άκρατοῦς* σημαίνει “ενεργεί σε συμφωνία με την επιθυμία του”. Μόνον στην πλήρη δέσμευση, όπως στην πλήρη *σωφροσύνην* ή *ἀνδρείαν*, είναι απόουσα η αντίθετη επιθυμία.

III.3. Η ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΕΞΕΩΣ ΣΕ ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΜΕ ΤΑ ΠΑΘΗ Η ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ ΩΣ ΕΝΕΡΓΕΙΑ ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ ΚΑΙ ΟΙ ΟΡΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ

Έχει υποστηριχθεί ότι “η μεσότητα ποικίλλει σύμφωνα με την επιδεκτικότητα κάποιου στα πάθη”, έτσι ώστε, πιθανώς, ό,τι είναι για μένα τον δειλό η γενναιότητα είναι διαφορετικό από ό,τι είναι για σένα τον άφοβο. Αυτή η ερμηνεία υποστηρίζεται από τον Losin.¹⁶⁷ Παρατηρεί (ορθώς, και ακολουθώντας τον Αριστοτέλη) ότι οι συναισθηματικές μας συστάσεις μάς εφοδιάζουν με ένα σύνολο πολύπλοκων παραγόντων, οι οποίοι καθιστούν την επίτευξη του στόχου της αρετής δύσκολη.

Η αρετή, τόσο στον ενικό όσο και τον πληθυντικό, φέρει τουλάχιστον τις ακόλουθες σημασίες στο πλαίσιο των *Ηθικών*. (1) Έχει την αμιγώς ουδέτερη έννοια της υπεροχής σε οτιδήποτε. (2) Λειτουργεί ως το *διακριτικό γνώρισμα (differentia)*, για να αναφέρουμε τί είδος *ένεργειας* είναι η *εὐδαιμονία*, εφόσον η *εὐδαιμονία* είναι *ένεργεια κατ’ αρετήν*. (3) Οι ηθικές αρετές είναι, συλλογικά, η *ένεργεια* του άλογου αλλά πειθήνιου μέρους της ψυχής, και την ίδια στιγμή (4) ένα σύνολο πράξεων που αξίζει να επιλέγει κάποιος και να εκτελεί ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος. Το επιχείρημα του *ἔργου* τροφοδοτεί συνδέσμους ανάμεσα στην *εὐδαιμονίαν*, την *ένεργειαν*, και την ψυχή και τα μέρη της. Είναι το έργο της *φρονήσεως*, της διανοητικής αρετής που αφορά στην πράξη, να συνδέσει τις ηθικές αρετές με τις *ένεργειες* στον πληθυντικό, με την *εὐδαιμονίαν* ως μια μεμονωμένη, ενοποιημένη *ένεργειαν*, έναν αγαθό βίο.

Η υπεροχή του άλογου αλλά πειθήνιου μέρους της ψυχής θα’ πρεπε να τοποθετηθεί σε πράξεις που επιλέγονται ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος. Οι άριστες δραστηριότητες αυτού του μέρους της ψυχής συμβαίνει να συμπίπτουν (αν όχι σε όλες τις λεπτομέρειες, τουλάχιστον στο γενικό περίγραμμα) με αυτές που πιστοποιούνται από την παραδοσιακή ηθικότητα, όπως είναι η *ἀνδρεία* και η *μεγαλοψυχία*.¹⁶⁸ Αυτή η ταύτιση των ηθικών αρετών ως της αγαθής συνθήκης αυτού του μέρους της ψυχής με τις παραδοσιακές ηθικές αρετές, πράγματι, βρίσκεται σε συνάρτηση με το ερώτημα του πώς ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τις παραδοσιακές γνώμες ως σημεία και προτάσεις για την απεικόνιση του αγαθού βίου που δίνει.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Peter Losin, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, *History of Philosophical Quarterly* 4 (3), 1987, 329-341.

¹⁶⁸ Πβ. Maria Liatsi, “Aspekte der *Megalopsychia* bei Aristoteles (EN IV 3)”, *Rheinisches Museum* 154, 2011, 43-60.

¹⁶⁹ Ο ίδιος ο Αριστοτέλης σημειώνει ότι υπάρχουν άλλα πράγματα, πέραν από τα ψυχαγωγικά που αναφέρθηκαν στα *Ηθ.Νικ.* 10.6, που ως τέτοια είναι άξια επιλογής (π.χ., *Ηθ.Ευδ.* 8.3.1248b23-24, όπου ο κατάλογος περιλαμβάνει την τιμή, την υγεία, τις μορφές σωματικής υπεροχής, περιουσιακά αγαθά, και ικανότητες). Βλ., επίσης, *Ηθ.Νικ.* 5.1130b1-3· *Ρητορική* 1.6.1362b10-23.

Ο σύνδεσμος που χρήζει εκτενούς ερμηνείας είναι αυτός ανάμεσα στις δύο όψεις της *ένεργειας*: είναι η *ένεργεια* ως δραστηριότητα και ως αντιτιθέμενη στην *κίνησιν* που θα συνδέσει ηθικά τις δραστηριότητες της αρετής με την ευδαιμονία (που ορίζεται ως *ένεργεια κατ’ αρετήν*),¹⁷⁰ αλλά *ένεργεια* είναι και η πραγμάτωση μιας *δυνάμεως* που συνδέει τις ηθικές αρετές με το αντίστοιχο μέρος της ψυχής. Σε ό,τι έπεται, θα επικεντρωθούμε στην προσπάθεια να εξηγήσουμε την σύνδεση ανάμεσα στην ειδική έννοια, κατά την οποία πράξεις της ηθικής αρετής είναι *ένεργειαι* των παθών, και τον τρόπο, κατά τον οποίο είναι *ένεργειαι*, ο ίδιος τους ο σκοπός, όπως αντιτίθενται στις *κινήσεις*, πράξεις που ο σκοπός τους είναι διακριτός από τις ίδιες.

Εφόσον κάθε *ένεργεια* είναι η πραγμάτωση ή η τελείωση μιας δυνατότητας (*δυνάμεως*), αναζητώντας να εντοπίσουμε τί είναι ειδικό ως προς τις ηθικές *ένεργειες*, θα πρέπει να υποψιαστούμε ότι θα υπάρχει κάτι το ασύνηθες ως προς τις δυνατότητες που πραγματώνουν. Οι ηθικές αρετές είναι ένα πολύ ιδιαίτερο είδος δυνατότητας, *ἔξεις προαιρετικά*, οικείες ιδιότητες να επιλέγουμε την μεσότητα ως προς ένα συνεχές από πάθη και πράξεις. Από τα τρία “πράγματα στην ψυχή” (*πάθη-δυνάμεις-ἔξεις*), που απαριθμούνται στα *Ηθ.Νικ.* 2.5, το καθένα ορίζεται από την σχέση του με το πάθος: το γένος των ηθικών αρετών, η *ἔξις*, διακρίνεται από άλλες σχετικές ψυχικές δυνάμεις, που ονομάζονται πάθη και ικανότητες (*δυνάμεις*), ως προς το ότι οι *ἔξεις* δεν είναι μόνον η ικανότητα να συναισθάνεται κάποιος τα πάθη, αλλά συνιστούν, επίσης, τους τρόπους της “ορθής ή της κακής συμπεριφοράς” απέναντί τους και σε αναφορά με αυτά.¹⁷¹ Θα πρέπει να εξετάσουμε πιο προσεκτικά τί σημαίνει το να συμπεριφέρεται κάποιος σωστά ή όχι, αλλά οτιδήποτε άλλο και να σημαίνει, το να συμπεριφέρεται σωστά ως προς τα πάθη συνίσταται στην ορθώς

¹⁷⁰ Πβ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.394-5: “η ευδαιμονία στον Αριστοτέλη είναι το Ύψιστο Αγαθό που μπορούν οι άνθρωποι, μέσα από την ηθική τους επίδοση στην άσκηση της αρετής, να επιτύχουν”. Πβ. *Ηθ.Νικ.* 4.1095a16: *τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*. Στο τελευταίο κεφάλαιο του Πρώτου βιβλίου των *Ηθ.Νικ.*, βρίσκουμε τον ορισμό της ως εξής: *ἔστιν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνεργεία τις κατ’ ἀρετήν τελείαν* (1.13.1102a5κε.), όπου η Μαρία Λιάτση υπογραμμίζει την έννοια της *ένεργειας* (eine Tätigkeit) (ως δραστηριότητας), όπως αυτή αντιτίθεται σε μια (στατική) κατάσταση (also kein Zustand) της ψυχής. Πβ. Μπετσάκος, *art.cit.* (2016), 551: “Ουσιαστικός πυρήνας της *εὐδαιμονίας* είναι η *ἀρετή*, έμπρακτη και ολοκληρωμένη. Η αριστοτελική ηθική αρετή δεν είναι κατάσταση αλλά ιδιότητα που συνεπάγεται συγκεκριμένες πράξεις και ταυτίζεται με αυτές: όταν επαινούμε την αρετή, την επαινούμε πάντα λόγω συγκεκριμένων πράξεων”. Βλ. *Ηθ.Νικ.* 1179a18-20: *τὸ δ’ ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτικοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις τὸ κύριον*.

¹⁷¹ *Ηθ.Νικ.* 2.5.110b20-28. Εφόσον οι *ἔξεις* διακρίνονται με σαφήνεια από τις *δυνάμεις* (ικανότητες ή δυνάμεις), κάποιο επιχείρημα απαιτείται για εμάς, ώστε να μάς επιτραπεί να υποστηρίξουμε ότι η *δύναμις* των πράξεων της ηθικής αρετής είναι η *ἔξις*. Μια αναφορά από τα *Μ.τ.φ.* (9.1.1046a13-15) καθιστά τις *ἔξεις* του σχετικού είδους ένα είδος *δυνάμεων*. Η ακόλουθη παράθεση από τα *Μ.τ.φ.* αναφέρεται στην *δύναμιν* κατά τρόπον που τουλάχιστον θυμίζει τον Αριστοτέλη στα *Ηθικά* του, όταν αναφέρεται στην *ἔξιν*: Ένα είδος *δυνάμεως* είναι “κάτι διαμέσου του οποίου ένας εκτελεί κάτι καλά ή σύμφωνα με την *προαίρεσιν*” (1019a23-27).

εννοούμενη *προαιρετικήν ἔξιν*. Έχοντας ως αναφορά τους τα πάθη, οι *ἔξεις προαιρετικά* είναι μια πρώτη πραγματικότητα, οργανώνοντάς τα και εντάσσοντάς τα στην πραγματικότητα· αυτές οι ίδιες *ἔξεις* είναι, ως εκ τούτου, ως πρώτες πραγματικότητες, *δυνάμεις* που πραγματώνονται σε *ἐνέργειες*, σε ένα δεύτερο επίπεδο, τις πράξεις της αρετής.

Η προφανής σημασία για την ορθή *προαίρεσιν*-μια προαίρεση, εφόσον κατευθύνεται προς έναν σκοπό, είναι ορθή, όταν συμβάλλει στην επιτυχία αυτού του σκοπού-δεν συνδέεται κατά τον όποιο σαφή τρόπο με την σωστή συμπεριφορά προς τα πάθη. (Για παράδειγμα, *Ηθ.Νικ.* 7.3.1146b22: “Ο ακόλαστος ενδίδει στις ορέξεις του από προαίρεση”). Σε κάθε πράξη, πρακτική ή *ποιητική* (παραγωγική), η *προαίρεσις* συνίσταται στην επιθυμία, που ενσαρκώνει έναν λογισμό του πώς να ενεργεί κάποιος κατά τον άριστο τρόπο, προκειμένου να επιτύχει έναν σκοπό· η *προαίρεσις*, υπό αυτήν την ευρεία έννοια της σκόπιμης επιθυμίας, είναι η δραστική αιτία της οποιασδήποτε πράξης. Αλλά, στο πλαίσιο των ηθικών αρετών, και αυτών μόνον, όπου η *προαίρεσις* είναι δια της *ἔξεως* να συμπεριφέρεσαι σωστά απέναντι στα πάθη, η *προαίρεσις* δεν είναι μόνον μια δραστική αιτία, μια επιλογή των μέσων προς έναν σκοπό, αλλά είναι, πρόσθετα, η τυπική οργάνωση των παθών, που συνιστούν την ύλη της αρετής. (Με άλλα λόγια, μόνον οι ηθικές αρετές, και όχι άλλες *δυνάμεις* σε αυτό το μέρος της ψυχής, δίνουν μια μη-τετριμμένη σημασία στην αξίωση του Αριστοτέλη ότι “κάθε αρετή έχει μια διπλή επίδραση στο αντικείμενο στο οποίο ανήκει: όχι μόνον καθιστά το πράγμα ως τέτοιο αγαθό, αλλά, επιπλέον, το προκαλεί, για να εκτελέσει την λειτουργία του σωστά” (*Ηθ.Νικ.* 2.6.1106a15-17).

Όλες οι *προαιρέσεις* στρέφονται σε δύο κατευθύνσεις, που αντιστοιχούν στις δύο όψεις της *ἐνεργείας*, προς τους σκοπούς, στους οποίους αποβλέπουν ως δραστηριότητες, και, επιπλέον, προς τα κίνητρα, που τους παρακινούν. Μόνον στο πλαίσιο των *προαιρέσεων*, που προέρχονται από *ἔξεις προαιρετικάς*, υπάρχει μια εσωτερική συνοχή ανάμεσα σε αυτές τις δύο όψεις της *προαιρέσεως* και, ως εκ τούτου, τις δύο όψεις της *ἐνεργείας*. Πράξεις ηθικής αρετής δεν είναι *ἐνέργειαι* μόνον ως δραστηριότητες, αλλά, επιπλέον, ως πραγματικότητες, είναι *ἐνέργειαι* τόσο ως δραστηριότητες που αναλαμβάνονται και αξιολογούνται ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος όσο και ως πραγματικότητες των παθών, απέναντι στις οποίες οι αρετές έχουν μια σωστή στάση. Η ορθή συμπεριφορά σημαίνει ότι κατέχει κάποιος μίαν *ἔξιν* ορθώς, ώστε να εντάσσει στην πραγματικότητα αυτήν την ύλη σε μορφή: τα πάθη είναι δυνάμει επιθυμίες, και η *προαίρεσις* είναι η ένταξή τους στην πραγματικότητα, μια *ἐνέργεια* που εισάγει σε μια πραγματική επιθυμία και πράξη. Επιπλέον, όταν μια *προαίρεσις* δεν είναι μόνον η δραστική αιτία των πράξεων, αλλά, επιπλέον, η τυπική οργάνωση των παθών, όταν αυτές οι πράξεις δεν επιλέγονται μόνον, αλλά, παράλληλα, επιλέγονται ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος, τότε η ορθή *προαίρεσις* είναι και η τελική αιτία των πράξεων της αρετής: η πράξη αποσκοπεί στην ορθή *προαίρεσιν*, εφόσον ο σκοπός της βρίσκεται σε

συμφωνία με την κατάλληλη *ἔξιν*, και η *ἔξις* δεν είναι τίποτε άλλο από το πρότυπο της *προαιρέσεως*. Οι *προαιρέσεις*, που εισάγουν τα πάθη στην πραγματικότητα, όχι μόνον επιλέγουν μια δοσμένη πράξη, αλλά, επιπλέον, αποτελούν μέρος μιας ευρύτερης επιλογής να είναι κάποιος ένα καθορισμένο είδος προσώπου. Όταν ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι δεν “υπάρχει *προαίρεσις* χωρίς νόηση και σκέψη, ή χωρίς ηθική *ἔξιν*” (6.2.1139a33-34), και, όταν φαίνεται ότι καθιστά σε μια μεμονωμένη συνθήκη οι πράξεις να επιλέγονται και να επιλέγονται ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος (2.4.1105a31-32), πρέπει να αναφέρεται στην *προαίρεσιν* υπό μίαν σημασία στενότερη από αυτήν που συνδέεται με την γενική περιγραφή του λογισμού. Έχει ξεχωρίσει από τις συνειδητές πράξεις, εν γένει, ένα είδος *προαιρέσεως* που εμφανίζεται αποκλειστικά, όταν είναι όχι μόνον η δραστική αιτία των πράξεων, αλλά, επιπλέον, η τελική και η τυπική αιτία τους.¹⁷²

Οι πράξεις της αρετής είναι *ἐνέργειαι* κατάλληλες, για να περιέχονται στον αγαθό βίο, διότι σε αυτές, και αυτές μόνον, ένα καθορισμένο είδος *προαιρέσεως* είναι η δραστική, τυπική και τελική αιτία της πράξης· μόνον υπό αυτήν την συνθήκη υπάρχει ένας σύνδεσμος, διαμέσου των παθών που εισάγονται στην πραγματικότητα σε μίαν *ἔξιν προαιρετικήν*,

¹⁷² “Οι πράξεις που είναι κατάλληλες ως εκφράσεις του κατάλληλου *θυμού*” (A. Duff, “Aristotelian Courage”, *Ratio* 29, 1987, 4). Αν και η *προαίρεσις* είναι ένα γνώρισμα όλων των πράξεων που προσλαμβάνουν λογισμό, η *προαίρεσις* ενεργεί διαφορετικά στις ηθικές αρετές. Αυτό το είδος *προαιρέσεως* είναι το κεντρικό είδος επιλογής, και άλλα είδη θα είναι *προαίρεσις* σε ελάχισσα βαθμό. Ο L.A. Kosman (“Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”, στο A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley: University of California Press 1980, 114) αναφέρει: “Μια ενέργεια μπορεί να είναι μια *προαιρετική* ενέργεια, αλλά να μην είναι μία, διότι δεν ενσωματώνεται κατάλληλα στο ευρύτερο πλαίσιο της *ἔξεως* ενός ηθικού υποκειμένου, διότι δεν είναι πραγμάτωση της αρετής αυτού του υποκειμένου. Δεν υπάρχει, αναφέρει ο Αριστοτέλης, “*προαίρεσις* χωρίς νόηση και σκέψη, ή χωρίς την ηθική *ἔξιν*” (*Ηθ.Νικ.* 6.2.1139a33). Η *προαίρεσις* προσλάμβανε, θα μπορούσαμε να πούμε, όχι απλά την απόφαση, αλλά, επιπλέον, την βούληση ή την θέληση, όπου η έννοια της βούλησης είναι επαρκώς εμπλουτισμένη, για να απαιτεί την αναφορά στο ευρύτερο πλαίσιο κεντρικών και πρόσφορα ενσωματωμένων αγαθών και *ἔξεων* στον βίο του υποκειμένου”. Ο W.W. Fortenbaugh (“Aristotle: Emotion and Moral Virtue”, *Arethusa* 2, 1969, 171-172) αναφέρει, “Ο άνθρωπος της θεμελιωμένης *ἔξεως* επιλέγει την εκδίκηση, ενώ ο άνθρωπος, που στερείται της θεμελιωμένης *ἔξεως*, δεν επιλέγει την εκδίκηση. Και οι δύο έχουν την εκδίκηση ως στόχο τους, αλλά μόνον ο άνθρωπος της θεμελιωμένης *ἔξεως* αναφέρεται ότι επιλέγει την εκδίκηση. Έχει μια θεμελιωμένη προτίμηση να οργισθεί και να αναζητήσει την εκδίκηση σε όλες τις περιπτώσεις του συναφούς είδους... [Ο άνθρωπος της θεμελιωμένης *ἔξεως*] αναφέρεται ότι επιλέγει την εκδίκηση και την επιλέγει ως τέτοια και όχι χάριν άλλου πράγματος (1105a32, 1144a18-20). Και αυτή η πρόσληψη της *προαιρέσεως* σε αυτήν την αντίδραση του θυμού διακρίνει τον άνθρωπο της αρετής από τον άνθρωπο που στερείται της θεμελιωμένης *ἔξεως*. Ο τελευταίος οργίζεται χωρίς *προαίρεσιν* (1106a2). Στερείται μιας προτίμησης να αναζητά πάντοτε την εκδίκηση σε τέτοιες περιπτώσεις και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να αναφερθεί ότι θεωρεί την εκδίκηση, σε τέτοιες συνθήκες, ως κάτι το ευγενές ή το αγαθό ως τέτοιο”. Βλ. επίσης Anthony Kenny, *op.cit.* (1979), 91 και M.F. Burnyeat, “Aristotle on Learning To Be Good”, στο A.O. Rorty (ed.), *op.cit.* (1980), 83.

ανάμεσα στην *εὐδαιμονίαν* και την σύνθετη φύση του ανθρώπου.¹⁷³ Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η δραστηριότητα της ηθικής αρετής εφαρμόζει την μεσότητα (τον μέσο όρο), που συνδέει το ανθρώπινο *ἔργον* με την *εὐδαιμονίαν*.

Αυτή η θέση είναι η απάντησή μας στο ερώτημα γιατί ο Αριστοτέλης περιορίζει τον *εὐδαιμόνα* πρακτικό βίο στον βίο της ηθικής αρετής, και η θέση σαφώς χρειάζεται διεύρυνση και υπεράσπιση. Εφόσον η *προαίρεσις* συνδυάζει τις δραστικές, τυπικές, και τελικές αιτίες, οι πράξεις της αρετής είναι αυτο-περιεχόμενες, αυτο-τεκμηριωμένες, και ο σκοπός τους ο ίδιος, κατά τρόπον που τις ξεχωρίζει από άλλες πράξεις, όπως ακριβώς οι φυσικές ουσίες ξεχωρίζονται από άλλα πράγματα στα *Φυσικά*. Ούτε στα φυσικά ούτε στα ηθικά οι δραστικές, τυπικές, και τελικές αιτίες απλά συμβαίνει να συμπίπτουν. Όπως ακριβώς τα φυσικά αντικείμενα συνδυάζουν τις τρεις αιτίες λόγω της μοναδικής σχέσης που η μορφή ή η ουσία έχει με την ύλη σε φυσικές ουσίες, έτσι και η *προαίρεσις* είναι σε θέση να συνδυάζει τις τρεις αιτίες λόγω της σχέσης της με τα πάθη, που συνιστούν την υλική αιτία των πράξεων της αρετής: σχέση της ύλης με την μορφή, της δυνατότητας με την πράξη. Σε ό,τι έπεται, πρέπει να παρατηρήσουμε ποιά διαφορά επισυμβαίνει στην *προαίρεσιν*, όταν δεν είναι μόνον η δραστική αιτία της πράξης, αλλά, επίσης, συνδέεται στενά με την τυπική οργάνωση των παθών που απεικονίζεται από την *ἔξιν προαιρετικήν*, και, ως εκ τούτου, μια *προαίρεσις* αφορά όχι μόνον στα μέσα σε κάποιον περαιτέρω σκοπό, αλλά τον ίδιο τον σκοπό της πράξης.

¹⁷³ *Ηθ.Νικ.* 10.8.1178a15-20: “Η ηθική αρετή θεωρείται ότι έχει μια στενή συνάφεια από πολλές απόψεις με τα πάθη... καθώς συνδέεται με τα πάθη, αυτά συνδέονται, επίσης, με την σύνθετη φύση μας”. Η Α.Ο. Rorty, “The Place of Contemplation in Aristotle’s Nicomachean Ethics”, *Mind* 87, 1978, 379, σχολιάζει: “Για τα έμβια πλάσματα, οι τυπικές και τελικές αιτίες συμπίπτουν: οι γενικοί μας σκοποί είναι η εισαγωγή στην πραγματικότητα και η άσκηση των βασικών δραστηριοτήτων που μάς ορίζουν”. Το δεδομένο ότι οι τρεις αιτίες συμπίπτουν στις αρετές έχει επισημανθεί, αλλά κανείς δεν έχει σχολιάσει την σημασία του. Ο R.D. Milo, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*, The Hague: Mouton 1966, 34 αναφέρει: “Ο Αριστοτέλης μάς δίνει μια περιγραφή του πώς οι επιθυμίες μάς κινούν με όρους μηχανικών ή δραστικών αιτιών, καθώς, επίσης, με όρους τυπικών και τελικών αιτιών. Μια επιθυμία, ως εκ τούτου, για έναν καθορισμένο σκοπό “προκαλεί” κάποιον να κινηθεί ή να ενεργήσει, τουλάχιστον υπό τις τρεις σημασίες του όρου. Θα ήταν ενδιαφέρον να εξετάσουμε την σχέση ανάμεσα σε αυτές τις τρεις σημασίες, με τις οποίες η επιθυμία κάποιου σε έναν καθορισμένο σκοπό τον “προκαλεί” να ενεργήσει κατά έναν καθορισμένο τρόπο. Αλλά, για να ενεργήσει κατ’ αυτόν τον τρόπο, θα απαιτούσε, φοβούμαστε, μια εξέταση της έννοιας του Αριστοτέλη για την “αιτιότητα” που βρίσκεται κατά πολύ πέραν της σκόπευσης του παρόντος άρθρου”. Ο H.H. Joachim, *Aristotle: The Nicomachean Ethics. A Commentary*, D.A. Rees ed., Oxford U.P. 1951, 186, παρατηρεί: “Η σκόπιμη απόφαση του στρατιώτη εισάγει και ορίζει μια ακολουθία δραστηριοτήτων, που συνιστούν μια γενναία πράξη: και η γενναία πράξη είναι ο σκοπός που ελέγχει την συνολική ακολουθία και εκδηλώνεται σε αυτήν...τέτοιες περιπτώσεις, θεωρούσε ο Αριστοτέλης, η δραστική, τελική, και τυπική αιτία είναι στο πλαίσιο του σκοπού μία και η ίδια...Είναι ο τύπος της γενναίας πράξης, που είναι παρών στο μυαλό του στρατιώτη ως ιδεώδες του, και είναι η αντανakλαστική ανάλυση αυτού του ιδεώδους που εκβάλλει στην *προαίρεσιν*, η οποία εισάγει την πράξη”.

Στα *Ηθ.Νικ.* 2.5, όπου ο Αριστοτέλης ορίζει το γένος της αρετής ως *ἔξιν*, όπως αντιτίθεται στα *πάθη* και στις *δυνάμεις*, μάς πληροφορεί ότι οι *ἔξεις* της αρετής συνίστανται στην καλή συμπεριφορά και απόκριση απέναντι στα *πάθη*: η Αρχαία Ελληνική δεν είναι λιγότερο ασαφής ως προς την σχέση του πάθους με την *ἔξιν*: *ἔξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς* (1105b25-26).¹⁷⁴ (Το “πάθος” εδώ δεν έχει την μεταφυσική του σημασία του να υφίσταται κάποιος μια μεταβολή εν γένει, αλλά την πιο ειδική έννοια των πραγμάτων που συνοδεύονται από ηδονή ή λύπη.¹⁷⁵) Ο Αριστοτέλης καθιστά την σημασία του να συμπεριφέρεται κάποιος σωστά κάπως σαφέστερη επισημαίνοντας ότι τα *πάθη* είναι *continua*, ως προς τα οποία μπορεί κάποιος να έχει περισσότερα ή λιγότερα, έτσι ο γενναίος άνδρας, για παράδειγμα, αισθάνεται την σωστή αναλογία φόβου, ούτε με υπερβολή ούτε με ένδεια, και ομοίως για την εμπιστοσύνη. Ἐξί λίβρες κρέατος είναι η σωστή αναλογία για τον Μίλωνα τον παλαιστή, διότι είναι η ορθή ποσότητα, έτσι ώστε να διατηρήσει την επιτυχία του στην πάλη: θα πρέπει να υπάρχει κάποιος περαιτέρω σκοπός, παραμένοντας δυνατός, σε σχέση με τον οποίο οι ἔξι λίβρες είναι η ορθή ποσότητα. Αλλά η σύλληψη της μεσότητας εν σχέσει προς εμάς, που είναι παρούσα σε αυτήν την αναλογία, προσφέρει ένα ακατάλληλο πρότυπο για τις αρετές, αν δεν έχουν έναν περαιτέρω σκοπό παράλληλο με την πρόθεση να παραμείνει δυνατός, εφόσον οι αρετές επιλέγονται ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος. Δεν επιλέγουμε την μεσότητα, έτσι ώστε να μπορούμε να είμαστε ήρεμοι ενώπιον της απώλειας και ευδαίμονες στο σωματικό ή ψυχικό μαρτύριο· δεν πρέπει να ικανοποιούμε τα *πάθη* χάριν μιας ύστερης ευχαρίστησης, να τα υποτάσσουμε, έτσι ώστε να επιτύχουμε υψηλότερα πράγματα, ή να τα απολαμβάνουμε μετρημένα, έτσι που οι ηδονές να μην αμβλύνονται, και, ως εκ τούτου, το πρόβλημα είναι να διαπιστώσουμε πώς το πρόσωπο με την *ἔξιν* της αρετής μπορεί να αισθάνεται την ορθή αναλογία του πάθους¹⁷⁶ χωρίς ένα

¹⁷⁴ Πβ. Λυπουρλής, *art.cit.* (2000), 273: “Για τις ιδιότητες της αρετής ή της κακίας ο λόγος αρχίζει μόνο από την στιγμή που ο καθένας μας ‘έχει πως’=κρατά μία ορισμένη στάση απέναντι στα *πάθη*, από την στιγμή που ο καθένας μας ‘έχει εὖ ἢ κακῶς’ προς αυτά, από την στιγμή δηλ. που κρατάει σωστή ή όχι σωστή στάση απέναντι στα *πάθη*. (Να λοιπόν από πού έρχεται η λέξη *ἔξη*: από το θέμα του ρήματος *ἔχω*.)”

¹⁷⁵ Ο Fortenbaugh, *art.cit.* (1969), 178 σημ.3, αναφέρει: “Υπάρχει, φυσικά, μια γενική χρήση του πάθους τέτοια όπως όλα τα ψυχικά φαινόμενα μπορούν να περιέλθουν υπό την περιγραφή του πάθους. Βλ. *De Anima* 430a3, 409b15... Δεν είναι με τα *πάθη*, υπό αυτή την ευρεία έννοια, που η ηθική αρετή προσλαμβάνεται, αλλά, μάλλον, με την κατηγορία των ψυχικών φαινομένων, που ο Πλάτων είχε διακρίνει από τις φαγούρες και τα γαργαλιτά, την πείνα και την δίψα (*Φίληβ.* 47e1-2), και που ο Αριστοτέλης διέκρινε από τις *δυνάμεις* και τις *ἔξεις* και εξήγησε διαμέσου μιας διαφωτιστικής απαρίθμησης (*Ηθ.Νικ.* 1105b21-23). Και, πάλι, υφίστανται ευρύτερες σημασίες που εντοπίζονται στις *Κατηγορίες*, πρώτα του πάθους ως μίας από τις κατηγορίες και προσθέτως ως ενός, μαζί με το σχήμα, τις *δυνάμεις* και τις *ἔξεις*, από τα είδη της ποιότητας. Καμία από αυτές τις δύο δεν είναι σε λειτουργία ούτε εδώ”.

¹⁷⁶ Πβ. Λυπουρλής, *art.cit.* (2000), 273: “Το ερώτημα, φυσικά, που προβάλλει ύστερα από αυτά είναι ‘Ποιά είναι η σωστή και ποιά η όχι σωστή στάση απέναντι στα *πάθη*;’ Η απάντηση του Αριστοτέλη έχει την μορφή: ‘*Κακῶς*

εξωτερικό μέτρο για την ορθή αναλογία. Η λύση αυτού του προβλήματος θα μάς επιτρέψει να διαπιστώσουμε, με κάποια λεπτομέρεια, πώς η *προαίρεσις* είναι η *ένεργεια* των παθών, και, με αυτόν τον τρόπον, η δραστική, τυπική και τελική αιτία της αγαθής πράξης. Η πρακτική αρετή βρίσκεται σε συνάρτηση με το να είμαστε σε θέση να εντοπίσουμε μια ορθή αναλογία χωρίς να προσφεύγουμε σε εξωτερικά κριτήρια, τα οποία είναι κατάλληλα στις εργαλειακές πράξεις, αλλά όχι στις πράξεις που συνίστανται από τον ίδιο τους τον σκοπό. Ο Αριστοτέλης δεν προσφέρει μια γενική περιγραφή, αλλά, αντ’ αυτής, τεκμήρια στις πραγματεύσεις του των ατομικών αρετών.¹⁷⁷

Εκτός από τις ιδέες του συνεχούς και της μεσότητας, γνωρίζουμε κάτι άλλο ως προς την σχέση του πάθους και της *εξέως* από τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη. “Δεν επαινούμαστε ούτε ψεγόμεθα για τα πάθη μας” (2.5.1105b31-32), αλλά επαινούμαστε ή ψεγόμεθα για τις *εξείς* μας¹⁷⁸ και ό,τι συνδέεται με αυτές: οι *προαιρέσεις* της αρετής δεν είναι

ἔχομεν πρὸς τὰ πάθη, ‘*εἰ ἔχομεν πρὸς αὐτὰ σφοδρῶς ἢ ἀνεμμένως*’, μία απάντηση που ολοφάνερα θα οδηγήσει στο λογικό συμπέρασμα πως σωστό είναι, επομένως, το αντίθετο του *σφοδρῶς* και του *ἀνεμμένως*: η λέξη που ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί για την περίπτωση αυτή είναι *μέσως*”.

¹⁷⁷ Ο T. Engberg-Pederson, “For Goodness’ Sake: More on *Nicomachean Ethics* I vii 5”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63, 1981, 139, φτάνει σε ό,τι θεωρούμε ότι είναι ένα παρεμφερές συμπέρασμα, αν και ο τρόπος που εκφράζεται μάς κάνει αβέβαιο. “Οι ειδικές διαφορές των παθών σε σχέση με τις *ὀρέξεις* εν γένει βρίσκεται...στην διάκριση ανάμεσα στην *ποίησιν* και την *πράξιν*. Οι *ὀρέξεις* του *De Anima* III.10-11, 433b-434a θα περιλαμβάνουν επιθυμίες που είναι *ἔλλογες* και “ποιητικές” ὄντας επιθυμίες για τα μέσα υπό την δέουσα σημασία, σε ανεξάρτητα επιθυμητούς σκοπούς. Τέτοιες επιθυμίες θα είναι στην πράξη ταυτοσημες με τις “ποιητικές” *προαιρέσεις*, όπως περιγράφονται, π.χ., στα *Ηθ.Νικ.* III. iii (για την *προαίρεσιν*). Τα πάθη, από την άλλη, είναι αποκλειστικά “πρακτικά” (ὡπως αντιτίθεται ο τελευταίος ὅρος στο “ποιητικός”). Και πάλι, “Μπορούμε τώρα να δούμε πώς τα πάθη διαφέρουν από τις *ὀρέξεις* εν γένει: τα πάθη είναι “πρακτικά”, αλλά δεν είναι όλες οι *ὀρέξεις* “πρακτικές”. Και αν τα πάθη είναι “ηθικά” (*ἠθικῆ*), ὡπως πράγματι είναι, και είναι ό,τι εκβάλλουν τα δύο στοιχεία που χαρακτηρίζουν το ἦθος ενός προσώπου, δηλ. *δυνάμεις* και *εξείς*, τότε μπορούμε, επίσης, να δούμε ποιὰ “ποιότητα” του *ὀρεκτικοῦ ἤθους* είναι. Είναι το “πρακτικό” μέρος του *ὀρεκτικοῦ* ενός προσώπου”. Εκτός από τον Engberg-Pederson, μία άλλη υπομνηματίστρια, που αναγνωρίζουμε ότι θέτει ερωτήματα ανάλογα με τα δικά μας, είναι η Christine Korsgaard, “Aristotle on Function and Virtue”, *History of Philosophy Quarterly* 3, 1986, 262: “Το επιχείρημα της λειτουργίας, και ο εννοιακός σύνδεσμος ανάμεσα στην λειτουργία και την αρετή, το καθιστά αναγκαίο να απαντήσουμε στο εξής ερώτημα: πώς μπορεί η έννοια του να είναι κανείς σε καλή κατάσταση για την ἔλλογη δραστηριότητα να χρησιμοποιηθεί, για να θέσει ένα κριτήριο για την καταλληλότητα της απόκρισης; Τί συμβολές μπορεί το ορεκτικό μέρος της ψυχῆς να κάνει στην ἔλλογη δραστηριότητα, και ποιὰ *εξίς* αυτού του μέρους της ψυχῆς λογίζεται ως καλή συνθήκη για την ἔλλογη δραστηριότητα;”

¹⁷⁸ Πβ. Μπετσάκος, *art.cit.* (2016), 547: “Κατά την ηθική θεωρία του Αριστοτέλη φορείς των ηθικών προσδιορισμών (θετικών για τις αρετές, αρνητικών για τις κακίες) είναι οι *εξείς*, ενώ τα *πάθη*, ως βιολογικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ψυχῆς, δεν αξιολογούνται ηθικά. Τα *πάθη* διακρίνονται από τις *εξείς* με το κριτήριο της παροδικότητας και της μονιμότητας. Τα *πάθη* είναι (στην εκδήλωσή τους) παροδικά, και συνεπώς δεν μπορούν ν’ αποτελέσουν προσδιορισμούς του ἤθους του φορέα τους: αντίθετα, οι *εξείς*, που διαμορφώνουν με την επανάληψη ομοίων ενεργειών, είναι μόνιμες, και συνεπώς μπορούν να λειτουργήσουν ως ποιότητες για τον

απλά ένα θέμα, αλλά το *locus* του επαίνου και του ψόγου. Οι ηθικές αρετές κατέχουν μια ειδική θέση στην εξέταση της ευδαιμονίας, όχι στο πλαίσιο του αγαθού βίου αλλά στην περιγραφή του, διότι αποτελούν τον τρόπο του Αριστοτέλη, για να εξηγήσει την μετάβαση από δοσμένα μη-ηθικά υλικά σε πράγματα που συνιστούν το θέμα της ηθικής αξιολόγησης, και εκθέτουν αυτήν την μετάβαση απλά λόγω του τρόπου που και τα δύο στρέφονται στις *δυνάμεις* τους, τα πάθη, και προς τις δραστηριότητες, για τις οποίες είναι οι ίδιες, εκ περιτροπής, *δυνάμεις*, αγαθές πράξεις. Η ορθή ποσότητα τροφής για τον Μίλωνα έχει σχέση με τον σκοπό που έχει τεθεί· η ορθή αναλογία ενός πάθους είναι αυτή η αναλογία, που θα συνιστά την πρακτική του πραγμάτωση ή τελείωση.

Τα πάθη είναι η υλική αιτία της πράξης.¹⁷⁹ Κάθε ύλη, εκτός από την πρωταρχική ύλη, αν υπάρχει τέτοιο πράγμα, έχει δύο όψεις: είναι δυνατότητα (*δύναμις*) προς πραγμάτωση (*ένεργεια*), και υπάρχει και έχει τις δικές της ιδιότητες. Όπως το ξύλο είναι μια δυνατότητα κρεβατιού (*δυνάμει κλίνη*) και την ίδια στιγμή είναι στεγνό, σκληρό και εύφλεκτο, έτσι και τα πάθη είναι, από την μία, δυνατότητες επιθυμιών (*δυνάμει επιθυμίες*), δυνατότητες που είναι να πραγματοποιούν στο πλαίσιο μίας *προαιρέσεως* που είναι ταυτόχρονα η τυπική, τελική και δραστική αιτία της πράξης, και, από την άλλη, αυτά τα ίδια πάθη αποτελούν, επιπλέον, τάσεις προς ενέργεια που μπορούν από μόνες τους να οδηγήσουν άμεσα στην πράξη.¹⁸⁰ Τα Αριστοτελικά πάθη δεν είναι ελλείψεις, δεν είναι επιθυμίες που πρέπει να ελεγχθούν, και δεν είναι ένα είδος Φρουδικής πηγής ενέργειας για την κινητοποίηση της πράξης. Εν γένει, η ύλη ως *δύναμις* (*δυνατότητα*), που είναι να πραγματοποιηθεί ως τελείωσή της, λειτουργεί για τον Αριστοτέλη ως μια θετική, ωστόσο, εν μέρει ακαθόριστη ποιότητα· εδώ, η σημασία των παθών ως ύστατου υλικού για τις ηθικές αρετές προέρχεται τόσο απ’ ό,τι είναι *δυνάμει επιθυμίες* όσο και από αυτό που δεν διαθέτουν, δηλαδή τον καθορισμό. Εφόσον τα πάθη είναι συλλήψεις ενός αντικειμένου, που απαιτούν μια απόκριση, για να γίνουν πλήρεις, τα πάθη

ανθρώπινο χαρακτήρα. Οι πράξεις επιδέχονται ηθικούς προσδιορισμούς, μόνον εφόσον ανάγονται σε συγκεκριμένες *εξεις*, μόνον δηλ. αν συνδεθούν με το ήθος του υποκειμένου τους”.

¹⁷⁹ Πβ. Charles Taylor, *op.cit.* (2007), σσ. 245-246: “Ο Αριστοτέλης κάθε άλλο παρά συμφωνούσε με τους Στωικούς ότι τα πάθη θα έπρεπε να κατευαστούν οριστικά· απεναντίας, ήσαν αγαθά και χρήσιμα στην οικεία τους θέση. Η αριστοτελική εκτίμηση για το τί σημαίνει να βρίσκεται ένα πάθος στην οικεία του θέση είναι ότι θα πρέπει να διεγείρεται μονάχα την κατάλληλη περίπτωση. Αυτό μπορεί να προκύψει με την άσκηση, αλλά τελικά έγκειται στο γεγονός ότι στο πάθος ενσταλάζεται η έλλογη ενόραση του τί είναι προσήκον, καθιστάμενο έτσι ευάγωγο προς αυτήν”.

¹⁸⁰ Πβ. *De Anima* 1.1.403a29-b2: “Ενας φυσιολόγος θα όριζε ένα πάθος διαφορετικά απ’ ό,τι ένας διαλεκτικός· ο τελευταίος θα όριζε, π.χ., την οργή ως την όρεξη ανταπόδοσης της λύπης για λύπη, ή κάτι παρόμοιο, ενώ ο πρώτος θα την όριζε ως αναβρασμό του αίματος ή θερμή ουσία που περιβάλλει την καρδιά. Ο τελευταίος όριζε τις υλικές συνθήκες, ο πρώτος την μορφή ή την ουσία που δύναται να γίνει μορφή”. Πάλι, βλ. *Ρητορική* 1378a30-b2: “Ας είναι η οργή μια επιθυμία για εκδίκηση που συνοδεύεται από λύπη λόγω της καταφανούς προσβολής προς τον εαυτό του ή ενός άλλου...”

είναι τα ίδια δυνατότητες, εμφανίζοντας την τάση προς ή στρεφόμενα σε κάτι που θα τα ολοκληρώνει.¹⁸¹ Αλλά ως ατελής ύλη, ως αναζητούντα μια απόκριση, τα πάθη μπορούν να οδηγήσουν σε μια πράξη κατά δύο τρόπους: ένα πάθος μπορεί είτε να οδηγεί άμεσα στην πράξη, όπως σε μια παρορμητική “φυσική” πράξη-σε τέτοιες περιπτώσεις αναγνωρίζουμε ότι τα πάθη δεν είναι μόνο δυνάμει επιθυμίες, αλλά μπορούν επιπλέον τα ίδια να είναι επιθυμίες εντασσόμενες στην πραγματικότητα-, ή αυτό το ίδιο πάθος μπορεί να λειτουργεί ως μια τάση, που πρέπει να οργανωθεί από μίαν ορισμένη *ἔξιν* και μίαν τυπική αρχή, για να οδηγήσει στην πράξη. (Αυτή είναι η διάκριση ανάμεσα στην κακία και την αρετή, που επισημαίνει ο Αριστοτέλης στα *Ηθ.Νικ.* 5.5.1125b33-1126a1: *βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ’ ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν.*)

Εφόσον αποτελούν αποκρίσεις σε ένα αντικείμενο, που συνοδεύεται από ηδονή ή λύπη, τα πάθη είναι φανέρωση σκοπών, και μπορούν, με αυτόν τον τρόπο, να είναι τα ίδια μη-ηθικά (στην γλώσσα των *Ηθ.Νικ.* 2.5, όχι θέμα επαίνου ή ψόγου), ωστόσο, να είναι η πηγή κάθε ηθικότητας που εντοπίζεται στις ηθικές αρετές. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στο *De Anima* 3.7.431a10-14:

Το να αισθάνεσαι ηδονή ή λύπη είναι να ενεργείς με την ευαίσθητη μεσότητα προς ό,τι είναι αγαθό ή κακό ως τέτοιο. Τόσο η αποφυγή όσο και η όρεξη, όταν εντάσσονται στην πραγματικότητα, είναι ταυτόσημα με το εξής: η ικανότητα της όρεξης και της αποφυγής δεν είναι διαφορετική, είτε η μία από την άλλη είτε από την ικανότητα της αισθητήριας αντίληψης· αλλά η φύση τους διαφέρει.

¹⁸¹ Ότι αποτελούν συλλήψεις αντικειμένων έπεται από το δεδομένο ότι αποτελούν μέρος του άλογου μέρους της ψυχής που ακολουθεί τον *λόγον*. Στην *Ρητορική* 1.11.1370a18-19, ο Αριστοτέλης διακρίνει την *ἐπιθυμίαν* σε έλλογη και άλογη. “Ονομάζω άλογες όλες αυτές τις επιθυμίες που δεν είναι το αποτέλεσμα της όποιας προϋπόθεσης (*μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν*). Τέτοιες είναι όλες εκείνες που ονομάζονται φυσικές: για παράδειγμα, εκείνες που εισέρχονται στην ύπαρξη διαμέσου του σώματος... Ονομάζω έλλογες αυτές τις επιθυμίες που οφείλονται στο πειθαρχικό τμήμα της φύσης μας· διότι υπάρχουν πολλά πράγματα, που επιθυμούμε να δούμε ή να αποκτήσουμε, όταν έχουμε ακούσει να γίνεται λόγος για αυτά και είμαστε πεπεισμένοι ότι είναι ευχάριστα”. Η Deborah K.W. Modrak, *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago: University of Chicago Press 1987, 140-141, το θέτει, “Ένα συναίσθημα είναι ηδονή ή λύπη, που βιώνεται απέναντι σε ένα ειδικό τύπο αντικειμένου υπό ειδικές συνθήκες. Κάθε τύπος συναίσθηματος (*θυμοῦ*) ορίζεται σε σχέση με το αντικείμενό του και τις συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων απαντά... Η στρατηγική του Αριστοτέλη, για να πραγματευτεί τα συναίσθηματα και τις επιθυμίες όλων των ειδών, είναι να αναγάγει στο βίωμα της ηδονής ή της λύπης σε σχέση με το ειδικό αντικείμενο ή την συνθήκη και να πραγματευτεί την αντίληψη της ηδονής και της λύπης ως ένα είδος αντιληπτικής δραστηριότητας (πβ. *De Anima* 431a12-14)... Εφόσον το αντικείμενο, όπως παρουσιάζεται, είναι συστατικό της επιθυμίας (δεν υπάρχει επιθυμία χωρίς αντικείμενο), η επιθυμία είναι η ίδια ένας ειδικός τρόπος, για να συλλαμβάνουμε ένα αντικείμενο, καθώς, επίσης, και μια παρόρμηση να επιδιώκουμε ή να αποφεύγουμε αυτό το αντικείμενο”. Βλ., επίσης, D. Furley, “Self-Movers”, 55-80 στο Rorty, *op.cit.* (1980).

Αυτή η τελευταία φράση, ότι είναι ίδια αλλά η φύση τους διαφέρει, είναι ο οικείος τρόπος του Αριστοτέλη να αναφέρει ότι δύο πράγματα είναι ταυτόσημα στην πράξη αλλά όχι στην δυνατότητα· εφαρμοσμένα στην ηθική, τα πάθη είναι, στην πράξη, ταυτόσημα με την επιθυμία· είναι δυνάμει επιθυμίες.¹⁸² Οι ηθικές αρετές καταλαμβάνουν κεντρική θέση στην ηθική του Αριστοτέλη, διότι, όχι μόνον για αυτές, ο Αριστοτέλης μπορεί να εκθέσει την προέλευση της ηθικότητας, την παραγωγή των αγαθών πράξεων, από προ-ηθικά υλικά. Η *προαίρεσις*, υπό την στενότερη σημασία, ως *ένεργεια* των παθών, προσφέρει την μετάβαση από τον κτηνώδη βίο της ηδονής και της λύπης στον ανθρώπινο βίο του ευγενούς και του αγενούς· η *προαίρεσις* είναι η ένταξη των παθών στην πραγματικότητα, που είναι στην πράξη μη-ηθικά, αλλά δυνάμει ηθικά. Διαπιστώνοντας ότι οι ηθικές αρετές, τα σταθερά πρότυπα *προαιρέσεων* αυτού του τύπου, εντάσσουν τα πάθη στην πραγματικότητα, καταδεικνύει πώς αυτές οι *ἔξεις* μπορούν να αποκρίνονται σωστά απέναντι στα πάθη χωρίς να βασίζονται σε κάποιο εξωτερικό κριτήριο¹⁸³ για την σωστή απόκριση και συμπεριφορά. Αυτή η ανάπτυξη του ηθικού βίου με σημείο εκκίνησης τα πάθη, έχουμε ήδη υποδείξει, συνίσταται στο να μετατρέψουμε την αντίληψη ενός αντικειμένου, που συνοδεύεται από ηδονή ή λύπη, σε μια πράξη που επιλέγεται ως τέτοια και όχι χάριν άλλου πράγματος. Το κρίσιμο, εδώ, είναι το γεγονός ότι η μετατροπή είναι πιθανή μόνον στις πράξεις της ηθικής αρετής και όχι σε πράξεις που θα μπορούσαν, δυνάμει άλλων κριτηρίων, να αναληφθούν χάριν ενός άλλου πράγματος και να αποκτήσουν πρόσβαση στην απόλαυση ως τέτοιες.

Αλλά αυτή η μετάβαση, και η σχέση της ηδονής με το αγαθό εν γένει, είναι αξιοσημείωτα σύνθετη. Όπως κάθε σχέση της δυνατότητας με την πράξη, όπως κάθε σύνδεση, στην οποία ο Αριστοτέλης εφαρμόζει την διατύπωσή του ότι δύο πράγματα είναι τα ίδια αλλά διαφορετικά ως προς την φύση, θα ήταν πολύ εύκολο μέσα από την σχέση ανάμεσα

¹⁸² Το σχόλιο του Engberg-Pederson, σε αυτό το χωρίο, είναι εύστοχο, εδώ, καθώς και αυτός προσπαθεί να πει τί είναι ειδικό ως προς τις *πράξεις* που εντάσσουν στην πραγματικότητα τις ηθικές αρετές. Διερωτάται για την φράση “αγαθό ή κακό ως τέτοιο” στο χωρίο που παραθέσαμε: “Αγαθό, ή κακό, για ποιά επιδίωξη; Φαίνεται άμεσα σαφές ότι μια συναισθηματική αξιολογική αντίληψη δεν θα περιέχει την όποια αναφορά σε κάποια επιδίωξη, που εξηγεί γιατί το αντικείμενο, η κατάσταση των πραγμάτων, ή το γεγονός θεωρείται είτε αγαθό είτε κακό. Έτσι, στην περίπτωση του οίκτου, δεν το θεωρώ για μια ορισμένη ύστατη επιδίωξη κακό πράγμα που κάτι συνέβη σε κάποιον, όσο απλά αισθάνομαι οίκτο... Είναι, φυσικά, αληθές ότι, στην περίπτωση της *ορέξεως*, ένα από τα στοιχεία σε αυτό το πάθος, την επιθυμία [σε ένα άλλο παράδειγμα] να αποκτήσω το ροδάκινο, “έχει έναν σκοπό”, δηλ. να το αποκτήσω ή να το καταναλώσω. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι υπάρχει μια ύστατη επιδίωξη πίσω από το πάθος ως όλον...ό,τι συνιστά την επιδίωξη, να αποκτήσω ή να καταναλώσω το ροδάκινο, είναι το προθετικό αντικείμενο του συναισθηματικού στοιχείου, που αποτελεί μέρος του ίδιου του πάθους, και αυτό το στοιχείο δεν έχει απώτερη επιδίωξη”.

¹⁸³ Όπως επισημαίνει ο Charles Taylor, *op.cit.* (2007), σ.154: “Το ‘ηθικό’ ορίζει ένα ορισμένο είδος συλλογισμού, το οποίο κατά κάποιον ανεξήγητο τρόπο έχει κατ’ αρχήν προτεραιότητα”, *ibid.*, “Η αρχαία αντίληψη του αγαθού, είτε κατά τον πλατωνικό τρόπο, ως κλειδί για την κοσμική τάξη, είτε με την αριστοτελική μορφή του αγαθού βίου, θέτει ένα υπόδειγμα στην φύση, ανεξάρτητο από την βούλησή μας” (σ.143).

στο πάθος και την προαιρούμενη πράξη να ολισθήσουμε σε κυκλικότητες. Εφόσον τα πάθη είναι η ύλη που πρέπει να απορροφηθεί και να μορφοποιηθεί σε λογιστικές επιθυμίες (*βουλευτική ὄρεξις*, 3.3.1113a11), δεν πρέπει να ταυτίζονται ταυτολογικά με αυτές τις προθέσεις ή *προαιρέσεις*: αν ταυτίζονταν, θα ήταν τα ίδια από ηθικής πλευράς αγαθά, αντί να προσφέρουν τα *continua*, έναντι των οποίων οι αρετές είναι αγαθές. Η υπό εξέταση μετάβαση δεν είναι από την ηδονή ως ένα αντικείμενο πάθους στο αγαθό ως ένα αντικείμενο λογισμού ή ακόμη και επιθυμίας, αλλά από τα πάθη ως συλλήψεις των αντικειμένων που συνοδεύονται από ηδονή ή λύπη στο αγαθό ως σκοπό μίας πράξης. Η αγαθή οργάνωση των παθών μεταμορφώνει κάποιο πάθος σε πρακτική επιθυμία για την αγαθή πράξη. Η κατανόηση αυτής της μεταμόρφωσης απαιτεί μια καλύτερη κατανόηση του πώς τα πάθη λειτουργούν στα *Ηθικά*, και, κάνοντας την σύνδεση του πάθους και της πράξης όσο πιο σφιχτή γίνεται-και μια συνάφεια της δυνατότητας προς την πράξη είναι κατά το δυνατόν πιο σφιχτή σύνδεση-θα δώσει μια πιο ειδική απάντηση στα ερωτήματα ως προς τις ηθικές αρετές, με τις οποίες εκκινήσαμε.

Γιατί συγκεκριμένα αυτά τα πάθη; Γιατί συγκεκριμένα αυτές οι *προαιρέσεις* και πράξεις; Από την μία, χρειαζόμαστε ένα αποδοτικότερο νόημα του γιατί η περιγραφή του Αριστοτέλη θα έπρεπε να διακρίνει αποκλειστικά και μόνον τα υλικά, που τα ορίζει τόσο προσεκτικά και στενά, για τις ηθικές αρετές, και όχι όλα τα άλλα πάθη, που εντοπίζονται στο ίδιο μέρος της ψυχής: από την άλλη, χρειαζόμαστε μια καλύτερη σύλληψη της αξίωσής μας ότι οι αρετές είναι *ἐνέργειαι* αυτών των παθών κατά τρόπον, που οι *ἕξεις* της κακίας και οι παρορμητικές πράξεις δεν είναι. Με παρόμοιο τρόπο, εκκινήσαμε αναρωτούμενοι γιατί θα'πρεπε να θεωρούμε ότι οι ηθικές αρετές είναι η άριστη συνθήκη αυτού του μέρους της ψυχής, και ο πρόσφορος τρόπος, για να κινήσουμε αυτό το ερώτημα, είναι αναζητώντας ένα νόημα, σύμφωνα με το οποίο οι ηθικές αρετές εντάσσουν αυτά τα πάθη στην πραγματικότητα κατά τρόπον που άλλες *προαιρέσεις* δεν το κάνουν. Το αρχικό μας ερώτημα ως προς τις δύο όψεις της *ἐνεργείας*, ως εκ τούτου, γίνεται, Ποιά είναι η σύνδεση ανάμεσα στην αίσθηση της ορθής αναλογίας ενός πάθους και της *προαιρέσεως* της ορθής πράξης; Η περιγραφή των παθών από τον Αριστοτέλη καθιστά φανερό την σημασία τους ως της ύλης για την πράξη της αρετής, ως μίας δυνατότητας που πρέπει να εισαχθεί στην πραγματικότητα μέσα στην αγαθή πράξη, καταδεικνύοντας πώς αυτά τα πάθη μπορούν να είναι ύλη, της οποίας η *ἐνέργεια* (πραγμάτωση ή τελείωση), είναι μια *προαίρεσις*, που ταυτόχρονα είναι η δραστική, τυπική, και τελική αιτία μίας αγαθής πράξης.

Αν και τα πάθη είναι μια θεμελιώδης έννοια στο πλαίσιο των *Ηθικών*, καθώς συνιστούν, όπως σημειώθηκε, ένα από τα τρία πράγματα μέσα στην ψυχή, και είναι η υλική πλευρά των ηθικών αρετών, ο τρόπος που τα ορίζει ο Αριστοτέλης, στα *Ηθ.Νικ.* 2.5, ως πράγματα εντός της ψυχής, που συνοδεύονται από ηδονή ή λύπη, δεν είναι επαρκής, για να

δώσει μια σαφή ιδέα αυτού που είναι. Η υπόθεσή μας, ότι η κεντρικότητα των ηθικών αρετών στον αγαθό βίο προέρχεται από τον τρόπο που η *προαίρεσις* ως *ένεργεια* των παθών προσφέρει την μετάβαση από τον κτηνώδη βίο της ηδονής και της λύπης στον ανθρώπινο βίο του ευγενούς και του αγενούς, στον βαθμό που τα πάθη είναι στην πράξη μη-ηθικά, αλλά δυνάμει ηθικά, εισάγεται σε μια ακολουθία από δυσκολίες, όταν στρεφόμεστε στις ειδικές ηθικές αρετές, και τις λειτουργίες των παθών μέσα σε αυτές. Αυτές οι δυσκολίες θα προσφέρουν τα δεδομένα για την πρόοδο της επιχειρηματολογίας μας:

1. Αν και ο καθορισμός των ορίων των ηθικών αρετών στα *Ηθ.Νικ.* 1.13 συνεκτείνει τα πάθη με το άλογο πλην πειθήνιο μέρος της ψυχής, αργότερα πληροφορούμαστε ότι μόνον η γενναιότητα και η εγκράτεια είναι αρετές αυτού του μέρους (3.10.1117b23-24).
2. Ενώ ο ορισμός της *εξεως* στο 2.5 ως αυτού μέσα στην ψυχή, που αποκρίνεται σωστά ή όχι απέναντι στα πάθη, συνεπάγεται ότι οι αρετές έχουν να κάνουν με τα πάθη, και ότι οι ειδικές αρετές διαφοροποιούνται από το γένος τους εξειδικεύοντας τα πάθη, με τα οποία η κάθε αρετή έχει σχέση, ο Αριστοτέλης μάς αναφέρει, επίσης, ότι οι αρετές έχουν σχέση τόσο με τα πάθη όσο και με τις πράξεις. Και η διατύπωσή του το αφήνει αρκετά ανοιχτό αν ορισμένες αρετές έχουν να κάνουν με τα πάθη και άλλες με τις πράξεις ή όλες οι αρετές έχουν να κάνουν και με τα δύο.
3. Ενώ η γενική περιγραφή του Αριστοτέλη υποστηρίζει ότι κάθε ηθική αρετή αντιστοιχεί σε ένα πάθος, υπάρχουν τουλάχιστον ορισμένες αρετές, όπως η δικαιοσύνη και η μεγαλοπρέπεια πιο καταφανώς, στις οποίες κανένα φανερό πάθος δεν αντιστοιχεί.

Ως πρώτο βήμα στην διαδικασία διασάφησης, θα’ πρεπε να σημειώσουμε ότι στην πραγμάτευση του Αριστοτέλη τα πάθη δεν χρειάζεται να είναι παθητικά υπό την έννοια του να υπομένει κάποιος κάτι, είτε ως προς την μεταφυσική σημασία του να υφίσταται κάτι είτε ως προς την πρακτική της ερμηνεία, μια δυσάρεστη εμπειρία που κάποιος θα προτιμούσε να αποφύγει. Η γενναιότητα, πράγματι, είναι η μόνη αρετή που προκαλείται από μια κατάσταση που θα ονομαζόταν ανάγκη, μια επώδυνη και επικίνδυνη ανάγκη που επειγόντως πρέπει κάτι να γίνει ως προς αυτήν· ο άμεσος κίνδυνος που αντιμετωπίζει η γενναιότητα είναι μη-αντιπροσωπευτικός της γενικής λειτουργίας των παθών στο πλαίσιο των ηθικών αρετών. Οι πειρασμοί της σάρκας, που είναι η ύλη για την εγκράτεια, δεν είναι, όπως οι κίνδυνοι της γενναιότητας, συνθήκες που απαιτούν μια απόκριση, για να μην σου συμβεί κάτι κακό. Οι συνθήκες που απαιτούν την πράξη της αρετής, συνθήκες που η αντίληψή τους συνιστά τα πάθη, που θα ενταχθούν στην πραγματικότητα μέσα σε μια *προαίρεσιν* αρετής, είναι λιγότερο συνθήκες ανάγκης και πάθους υπό την “παθητική” σημασία του να υποβάλλεται κάποιος σε μια ενέργεια ανάλογα, και περισσότερο συνθήκες που αποτελούν ευκαιρίες ή αφορμές για μια ευγενή πράξη και συνθήκες, όπου, αν δεν ενεργεί κάποιος σωστά, θα κάνει κάτι το αγενές.

Η πρακτική πρέπει να ριζωθεί σε αντιλήψεις, που συνοδεύονται από ηδονή ή λύπη, με άλλα λόγια, στα πάθη. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, πάθη που έχουν να κάνουν με την ηθική είναι αναγκαστικά “παθητικά”: οι ηθικές πράξεις, σε αντίθεση με τις πράξεις που θα μπορούσαν να είναι αγαθές σε άλλη βάση, συνίστανται κατά πρώτο λόγο στην απόκριση δια της *εξέως* σε μια κατάσταση, με την οποία κάποιος έρχεται αντιμέτωπος και στην οποία πρέπει να αποκριθεί. Επιπλέον, μόνον υπό μίαν τέτοια σημασία του πάθους, θα μπορούσαν ορισμένες από τις ύστερες ηθικές αρετές να προσδιορίζονται ως μορφές υπεροχής του άλογου πλην πειθήνιου μέρους της ψυχής, έτσι που διαφορετικά δεν θα μπορούσε να υπάρξει η άμεση περιγραφή της γενναιοδωρίας, της μεγαλοψυχίας, ή της δικαιοσύνης. Τουλάχιστον από αυτήν την άποψη, η περιγραφή από τον Αριστοτέλη των ηθικών αρετών δεν επιδοκιμάζει απλά την γνώμη και τις παραδοσιακές αξίες των Αρχαίων Ελλήνων. Αν ένας από τους λόγους που η *θεωρία* (θεωρητική σοφία) θα αναφερθεί ότι είναι μέρος του αγαθού βίου, είναι η απόσπασή της από τις περιστάσεις των συνθηκών της πραγματικότητας, οι ηθικές αρετές είναι μέρος του αγαθού βίου λόγω της *άμεσης αναφοράς* τους στις συνθήκες της πραγματικότητας, μίας κατάλληλα ανθρώπινης αυτονομίας θεμελιωμένης στην δεκτικότητα.¹⁸⁴ Αν, όπως ο Stephen Clark αναφέρει, “η ύλη είναι ό,τι καθιστά πιθανό για μια οντότητα να γίνεται άλλο απ’ ό,τι είναι”, τότε τα πάθη συνιστούν την πρόσβασή μας στον κόσμο της *πράξεως*, των πραγμάτων που μπορούν να είναι διαφορετικά.¹⁸⁵

Αλλά ακόμη και εάν κάποιος εκτείνει την έννοια των παθών, για να καλύψει την απόκριση του λογιστικού μέρους της ψυχής σε συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων οτιδήποτε άλλο εκτός από την αγαθή πράξη θα ήταν αγενές, περιλαμβάνοντας την προσφορά και απόκτηση πλούτου (4.1.1119b25), την δαπάνη μεγάλων χρηματικών ποσών (4.2.1122a18-23), διεκδικήσεις και παραίτηση (4.3.1123b2-3), την τιμή (4.4.1125b1) και τα υπόλοιπα, υπάρχει ένα άλλο πρόβλημα ως προς το πώς ο Αριστοτέλης ορίζει τα πάθη, που συνιστούν την ύλη για τις ηθικές αρετές. Αν τα ηθικά πάθη του Αριστοτέλη είναι ευρύτερα απ’ όσο θα

¹⁸⁴ “Η εκτέλεση των πράξεων (*πράξεις*) της ηθικής αρετής απαιτεί πολλά εξωτερικά εφόδια, και όσο περισσότερα τόσο μεγαλύτερες και ευγενέστερες είναι οι πράξεις. Αλλά ο ασκούμενος στην *θεωρίαν* (*τῷ θεωροῦντι*), ως προς την επιδίωξη της δραστηριότητάς του, δεν χρειάζεται κανέναν εξωτερικό μηχανισμό· αντιθέτως, τα υλικά αγαθά μπορεί σχεδόν να αναφερθεί ότι είναι εμπόδιο στην *θεωρίαν*· όσο και αν αυτό αληθεύει, το να είναι άνθρωπος και να διαβιού μέσα στην κοινωνία των άλλων, επιλέγει να εισαχθεί μέσα στην πράξη της αρετής, και, ως εκ τούτου, θα έχει ανάγκη από εξωτερικά αγαθά, για να συνεχίσει την ζωή του ως ανθρώπινου όντος” (*Ηθ.Νικ.* 10.8.1178a34-b7).

¹⁸⁵ S.R.L. Clark, *Aristotle’s Man: Speculations Upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press 1975, 59. Βλ. επίσης D.M. Balme, “The Snub”, *Ancient Philosophy* 4, 1984, 5· Duff, *art.cit.* (1987), 7. “Μια Αριστοτελική άποψη για *τὸ καλόν* εκφράζεται κατάλληλα μέσα από ένα ορισμένο ειδικό συναίσθημα”. Υπό αυτήν την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι το ερώτημα του Αριστοτέλη για τον άριστο βίο του ανθρώπου, ο συναγωνισμός ανάμεσα στην ηθική αρετή και την *θεωρίαν*, συνιστά ηθική ερμηνεία του μεταφυσικού διρωτήματος, είναι ένα πράγμα ταυτόσημο με την μορφή του ή με το σύνθετο;

προσδοκούσαμε υπό μίαν έννοια, περιλαμβάνοντας καταστάσεις, των οποίων τις αντιλήψεις δεν θα ταξινομούσαμε άμεσα ως πάθη, η σκόπευσή τους είναι στενότερη από την αναμενόμενη υπό μίαν άλλην έννοια: τα πάθη που συσχετίζονται με τις ηθικές αρετές αποκτούν, κατά τρόπον που εκπλήσσει, περιορισμένα πεδία. Η αρετή της εγκράτειας δεν ενδιαφέρεται, για παράδειγμα, για τις κοινές ορέξεις, διότι δεν υπάρχει αρετή που έχει να κάνει με τις ηδονές αυτών των κοινών επιθυμιών. Ομοίως, ο Αριστοτέλης φαίνεται αρκετά προσεκτικός, όταν ορίζει τις συνθήκες, που απαιτούν γενναιότητα, όπως ο φόβος του θανάτου στην μάχη, και όταν αποκλείει άλλες τρομακτικές ή επικίνδυνες καταστάσεις, που επιτρέπουν κάτι που μπορεί μόνον μεταφορικά να ονομαστεί γενναιότητα (3.6.1115a16), και συναφώς για τις άλλες αρετές.¹⁸⁶

Τα πάθη πρέπει να είναι ικανά να οδηγούν σε μια ποικιλία *προαιρέσεων*, και, ως εκ τούτου, η αντιστοίχισή τους στο συνεχές της αναλογίας ενός πάθους είναι ένα δεύτερο συνεχές πιθανών *εξεων*, τρόπων στην διαδικασία της *προαιρέσεως* που χαρακτηρίζουν ένα υποκείμενο, ένα πεπερασμένο (συνήθως ένα, ενίοτε δύο, ως προς τις διαστάσεις) οριοθετημένο (από τις ακρότητες, τις κακίες) συνεχές τρόπων που ένα πάθος μπορεί να οδηγήσει στην πράξη. Η αναφορική καθορισμένη φύση των παθών απεικονίζεται από οριοθετημένα *continua*, που ορίζουν πιθανές σχέσεις με αυτά: ο μόνος καθορισμός, που απουσιάζει, είναι αυτός που εντοπίζει ποιο σημείο στο συνεχές είναι άριστο. Στην έκταση που είναι ακαθόριστα, τα πάθη μπορούν να ενταχθούν στην πραγματικότητα σε μια ποικιλία τρόπων. Στην έκταση που είναι καθορισμένα σε μια αναφορά, μπορούν, επίσης, από μόνα τους παρορμητικά να οδηγήσουν στην πράξη. Όταν αυτό συμβαίνει, ηδονή και λύπη, αντί να είναι δυνατότητες ή φανερώσεις του αγαθού και του κακού, γίνονται τα μόνα κίνητρα που βρίσκονται σε λειτουργία. Ορισμένες από τις κακίες, για παράδειγμα δειλία και αδυναμία του εαυτού, αποκτούν τέτοιες φυσικές παρορμητικές τάσεις και τις ορθώνουν σε αρχές πράξης: άλλες κακίες, η *άναισθησία* και η *απερισκευγία* μεταξύ αυτών, συνιστούν αντιδράσεις σε αυτές τις κακίες, λανθασμένοι τρόποι αποφεύγοντας μια κακία να πέφτεις σε μια άλλη.¹⁸⁷ (Καταδικάζοντας το πρώτο σύνολο των κακιών ενθαρρύνει τους ανθρώπους να

¹⁸⁶ Πολλοί σύγχρονοι υπομνηματιστές δεν λαμβάνουν αυτήν την στενή προοπτική στα σοβαρά, και θέλουν, για παράδειγμα, να εκτείνουν την σκόπευση της εγκράτειας, τόσο στο III όσο και το VII των *Ηθ.Νικ.*, στις ηδονές εν γένει, αντί ενός υποσυνόλου των ηδονών της γεύσης και της αφής, αφομοιώνοντας το πρόβλημα του Αριστοτέλη για την ακράτεια με εκείνο του Πλάτωνα. Αλλά, αν το υλικό των παθών για τις αρετές επιτελεί την λειτουργία που τού έχουμε αποδώσει στο επιχείρημα του Αριστοτέλη, μια τέτοια έκταση κάθε άλλο παρά αθώα είναι, και η στένευση και η διεύρυνση από τον Αριστοτέλη των παθών αξίζει περισσότερη προσοχή. Για παράδειγμα, ο D.F. Pears, “Aristotle’s Analysis of Courage”, *Midwest Studies in Philosophy* 3, 1978, 273-285, αγνοεί την προσεκτική διάκριση του Αριστοτέλη. Για μια πιο προσεκτική ταξινόμηση της σημασίας της εγκράτειας, όχι μόνον ως μιας περιορισμένης ηθικής αρετής στα *Ηθ.Νικ.* III, αλλά, επιπλέον, στα *Ηθικά* συνολικά, βλ. L.H.G. Greenwood, *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book Six*, New York: Arno Press 1973 (ανατύπωση της έκδοσης του 1909).

¹⁸⁷ Πβ. E. Garver, “The Meaning of Thrasos in Aristotle’s Ethics”, *Classical Philology* 77, 1980, 228-232.

θεωρητικολογούν ότι η ηδονή είναι κακή, ενώ, αντιδρώντας ενάντια στο τελευταίο σύνολο, μπορεί να υποδεικνύει ότι η ηδονή είναι κάτι το καλό.) Ενώ δεν επαινλούμαστε ή ψεγόμαστε για τα πάθη που υπομένουμε, είναι μεμπτό να κάνουμε, ή να επιτρέψουμε, ένα πάθος να γίνει η αρχή της πράξης. Ο άνθρωπος της κακίας, δηλαδή, ενίοτε σφάλλει λαμβάνοντας ότι τα πάθη καθορίζουν απόλυτα την πράξη, και τότε οι κακίες γίνονται αιτίες της πράξης άμεσα και όχι *διαμέσου* (*via*) της *εξεως* και της *προαιρέσεως*, και οι κακοί ενίοτε σφάλλουν αποτυγχάνοντας να δουν ότι τα πάθη είναι καθορισμένα σε συνάφεια με μίαν αναφορά. Ο δειλός, π.χ., βλέπει την επικίνδυνη κατάσταση ως επαρκή βάση για μια πράξη, ενώ ο παράτολμος άνδρας αγνοεί τον κίνδυνο. Οι δειλές πράξεις δεν είναι το ίδιο όπως η δειλία· οι δειλές πράξεις οι ίδιες μπορούν να προέρχονται άμεσα από τα πάθη, όπως όταν οι νέοι το βάζουν στα πόδια από μια μάχη, ενώ η δειλία είναι μια *εξις* να επιτρέψεις στα πάθη να προκαλούν την πράξη άμεσα, έτσι που τέτοιες κακίες να λαμβάνουν μια παρορμητική αντίδραση και να την ανυψώνουν σε αρχή. Οι δειλές πράξεις, που γίνονται από μια παγιωμένη *εξιν*, δεν πρέπει να αποδίδονται στα πάθη ως αιτία, αλλά στην *εξιν* της κακίας που επιτρέπει σε αυτά τα πάθη να είναι τόσο δραστικά. Αυτή η διαφορά ανάμεσα στις *εξεις* της αρετής και της κακίας θα έχει την σημασία ότι η *εξις* και η *προαίρεσις* συνδέονται με τις πράξεις της αρετής πιο ισχυρά από ό,τι με τις πράξεις της κακίας.

Εφόσον οτιδήποτε είναι, κατά μίαν έννοια, *ένεργεια*, όχι μόνον οι πράξεις της αρετής, αλλά, επιπλέον, οι παρορμητικές, ακόμη και οι κακές πράξεις, μπορεί να υποστηριχθεί, είναι μορφές περάτωσης και τελείωσης, *ένεργειαι*, των παθών· πώς δικαιούμαι να πω ότι η πράξη της αρετής μόνον είναι η *ένεργεια* των παθών, ενώ η παρορμητική πράξη του δειλού, που το βάζει στα πόδια, ή του έκλυτου, που ξοδεύει τα χρήματά του, δεν είναι; (Π.χ., 3.5.1114a9: “[Ο *ἀκόληστος*] αποκτά μια ειδική ποιότητα ενεργώντας σταθερά κατά έναν ειδικό τρόπο”.) Αν οτιδήποτε είναι η *ένεργεια* ενός πάθους, η παρορμητική πράξη που συνδέεται με αυτήν θα ήταν σαφώς η πιο καταφανής αυτοματική της έκβαση. Μια απόκριση αρετής δεν θα προσπαθήσει να ολοκληρώσει την συνθήκη απελευθερώνοντας τα πάθη ή απωθώντας τα, εφόσον αυτές οι λύσεις αγνοούν το δεδομένο ότι τα πάθη δεν είναι απλά συναισθήματα, ότι η ηδονή και η λύπη συνδέονται με τα αντικείμενα. Η σωστή απόκριση και συμπεριφορά απέναντι στα πάθη σημαίνει ότι τα χρησιμοποιούμε ως αυτό που είναι, δηλαδή ύλη, και εντάσσοντάς τα στην πραγματικότητα μέσα σε μια λογιστική επιθυμία, μια *προαίρεσιν*. (Μεταφυσικά, οι παρορμητικές πράξεις συγγέουν την ύλη με την ουσία.) Αλλά η *προαίρεσις* πάντα έχει να κάνει με τα μέσα. Ως εκ τούτου, η ορθή χρήση των παθών πρέπει να οδηγήσει στην πράξη που είναι προθετική, που αποπειράται να ολοκληρώσει κάτι. Η απόφαση τί θέλει κάποιος και η απόφαση πώς να το αποκτήσει είναι και τα δύο αναπτύξεις από το ίδιο αρχικό πάθος ή μια ατελή συνθήκη, και η *προαίρεσις*, εδώ, είναι τόσο εργαλειακή, επιλέγοντας τα μέσα για να ολοκληρώσει έναν σκοπό, όσο και μια πραγματικότητα. Ως εκ τούτου, τέτοιες

προαιρέσεις δεν είναι μόνον, όπως είναι όλες οι *προαιρέσεις*, το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας λογισμού, αλλά, επιπλέον, είναι η *ένεργεια* ενός ορισμένου πάθους και, συνακόλουθα, μια πράξη που έχει τον δικό της σκοπό. Αυτή είναι η απλή εξήγηση για το πώς ο Αριστοτέλης μπορεί να υποστηρίξει ότι κάθε πράξη είναι χάριν ενός ορισμένου αγαθού έξω από την ίδια, και ότι η αγαθή πράξη είναι ο ίδιος ο σκοπός της.

Βρισκόμαστε τώρα, εν τέλει, σε θέση να αναφέρουμε πώς η *εξίς* της αρετής καθορίζει πόσο από ένα πάθος είναι η ορθή αναλογία χωρίς να χρησιμοποιούμε έναν ύστατο σκοπό ως μέτρο. Ο Αριστοτέλης πουθενά δεν μάς λέγει πώς καθορίζεται η μεσότητα, διότι η μεσότητα καθορίζεται από την *φρόνησιν*, και ο Αριστοτέλης δεν επιθυμεί να πει οτιδήποτε θα μπορούσε να παρερμηνευτεί όπως προσφέροντας ένα μη-πρακτικό κριτήριο, για να φτάσουμε στην μεσότητα.¹⁸⁸ Αλλά μπορούμε να πούμε πώς καθορίζεται η μεσότητα, όχι ως ένα πρακτικό θέμα προσφέροντας μια συμβουλή πώς να την επιτύχουμε, αλλά υποδηλώνοντας ένα τυπικό χαρακτηριστικό, που η μεσότητα πρέπει να ικανοποιεί. Η ορθή αναλογία, π.χ., του φόβου και της εμπιστοσύνης, είναι αυτή η αναλογία που επιτρέπει σε κάποιον να ενεργήσει γενναία: η αγαθή *ένεργεια* είναι το μέτρο της ορθής αναλογίας του πάθους, και αυτή η αξίωση δεν είναι πλέον τόσο κενή όσο θα φαινόταν. Η μεσότητα είναι αυτή η *εξίς*, αυτή η μέθοδος να οργανώνεις τα πάθη σε μια λογιστική επιθυμία, που είναι πλήρως καθοριστική της πράξης.¹⁸⁹ Με τον φόβο στα όρια της ένδειας ή της υπερβολής, η τελική πράξη πρέπει να βρίσκεται σε συνάρτηση με περαιτέρω παράγοντες: η ορθή αναλογία είναι αυτή η αναλογία που θα μεταμορφώσει το πάθος σε μια *προαίρεσιν* χωρίς να μεσολαβούν άλλοι παράγοντες. Μόνον έτσι μπορεί η ηθική ιδιότητα του αγαθού να κατανοηθεί ως απλά η πλήρης και ορθή ανάπτυξη των παθών, και όχι ως ένας παράγοντας μεταξύ πολλών, που πρέπει να σταθμιστούν σε μια *προαίρεσιν*: γνωρίζουμε, όταν ενεργούμε κατ’ αρετήν, στην έκταση που

¹⁸⁸ Βλ. J.L. Ackrill, “Aristotle on Eudaimonia”, *Proceedings of the British Academy* 60, 1974, 339-359. Στα *Ηθ.Νικ.* VI ο Αριστοτέλης “θυμίζει ότι η ηθική αρετή (ή υπεροχή του χαρακτήρα) ορίστηκε ως μεσότητα που καθορίζεται από τον κανόνα ή το κριτήριο που ο σοφός θα χρησιμοποιούσε, και τώρα αναφέρει ότι αυτή η δήλωση, όσο αληθής και αν ήταν, δεν είναι σαφής: χρειαζόμαστε, επιπλέον, να ανακαλύψουμε ποιός είναι ο ορθός κανόνας και ποιά είναι το κριτήριο που τον παγιώνει. Δυστυχώς δεν αρχίζει, συνακολούθως, να τον απασχολεί αυτό το ερώτημα κατά τον όποιο άμεσο τρόπο”. Εφόσον η ιστορία της ηθικής περιέχει πολυάριθμες απόπειρες λέγοντας ποιός είναι ο ορθός κανόνας, έχουμε επαρκές υλικό ότι η “αποτυχία” του Αριστοτέλη θα μπορούσε να μην είναι ατυχής.

¹⁸⁹ Πβ. Charles Taylor, *op.cit.* (2007), σσ.210-211: “Για τον Αριστοτέλη, η πρακτική σοφία (*φρόνησις*) είναι ένα είδος επίγνωσης της τάξης, της ορθής τάξης των σκοπών του βίου μου, η οποία αρτιώνει όλες τις επιδιώξεις και επιθυμίες μου σε ένα ενιαίο όλον, στο οποίο η κάθε μία έχει το δικό της βάρος. Ο Αριστοτέλης παραλαμβάνει από τον Πλάτωνα την ιατρική αναλογία και βλέπει τον αγαθό βίο όπως την υγεία, όπου κάθε στοιχείο πρέπει να κρατιέται στα όρια του υπερβολικά πολύ και του υπερβολικά λίγου χάριν της ισορροπίας και ευκρασίας του όλου. Και η αγαθή τάξη του βίου μου συνδέεται ουσιαδώς με το να είμαι έλλογος, τόσο κατά το ότι η νόηση, ως έλλογος βίος, αποτελεί καθοριστικό παράγοντα των σκοπών μου όσο και κατά το ότι μόνο μέσω μίας από τις αρετές της νόησης, της *φρονήσεως*, μπορώ να καθορίσω τον βίο μου βάσει της τάξης αυτής”.

η γνώση ενός τέτοιου θέματος είναι πιθανή, διότι τότε και μόνον τότε η αρετή δεν φαίνεται να είναι ένας παράγοντας μεταξύ άλλων.¹⁹⁰ Είναι ορθό να ονομάζουμε τις αρετές, ως *ἔξεις* και *πράξεις*, *ἐνέργειες* των παθών κατά τρόπον που οι κακίες και άλλες *ἔξεις* και *πράξεις* δεν είναι, διότι μια αρετή δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από την *ἐνέργειαν* ενός ορισμένου πάθους.

Αν η ορθή αναλογία του πάθους δεν είναι να καθοριστεί από μια επιδίωξη, για την οποία είναι η ορθή αναλογία, όπως η ορθή ποσότητα κρέατος για τον παλαιστή ήταν η ορθή αναλογία, για να τον κρατήσει δυνατό, τότε πρέπει απλά να είναι η ορθή αναλογία του πάθους ως τέτοιου. Η ορθή αναλογία θα είναι αυτή που αποτελεί την ίδια την ένταξη του πάθους στην πραγματικότητα, όχι όπως η φυσική ανάπτυξη του φόβου είναι η φυγή, αλλά όπως η πλήρης ανάπτυξη του φόβου στο πλαίσιο ευγενών συνθηκών περιφρονεί έναν τέτοιο φόβο, δηλ., η ανάπτυξη αυτού του πάθους που θεωρείται ως μέρος της δύναμει άριστης ψυχής. Η πραγμάτωση και τελείωση των παθών θα συνιστούν την πράξη της *προαιρέσεως*, και η πράξη τίποτε άλλο παρά την πραγμάτωση των παθών, εφόσον μόνον η ορθή αναλογία του πάθους επιτρέπει μια τέτοια ομαλή (*ἀνεμπόδιστος*), και ευχάριστη, πραγμάτωση.¹⁹¹ Αν οι αρετές πρέπει να είναι συστατικές του αγαθού των παθών, όχι ένα κάποιο αγαθό που συνδέεται συμπτωματικά με αυτά, τότε οι αρετές πρέπει να είναι συστατικές του αγαθού σε άμεση συνάφεια με την σωστή λειτουργία των παθών. Οι αρετές θα “συνιστούν την ενδεδειγμένη συμπεριφορά” έναντι των παθών εισάγοντάς τα στην πραγματικότητα, πραγματώνοντάς τα κατά το δυνατόν άριστον τρόπο.

Ως εκ τούτου, όταν ο Αριστοτέλης ορίζει τις ηθικές αρετές, στα *Ηθ.Νικ.* 2.6, επισημαίνει ότι το “αγαθό” έχει διττή σημασία: “Κάθε αρετή έχει μια επίδραση σε δύο επίπεδα πάνω στο αντικείμενο στο οποίο ανήκει: δεν καθιστά μόνον το πράγμα ως τέτοιο

¹⁹⁰ Duff, *art.cit.* (1987), 12: “Τα πάθη μας ενσαρκώνουν την κατανόησή μας του αγαθού· η απόκτηση της πρακτικής σοφίας δεν είναι ζήτημα να υποτάξουμε τα πάθη μας στις υπαγορεύσεις ενός χωριστού λόγου, αλλά να τα δομήσουμε και να τα ρυθμίσουμε έτσι που να ενσαρκώνουν μια μέριμνα για ό,τι είναι αγαθό και ευγενές, όχι για ό,τι είναι κακό και αγενές. Η κατανόησή μας του αγαθού δεν είναι μια λειτουργία αμιγούς πρακτικού λόγου, που είναι χωριστός από τα συναισθήματά μας· είναι διαμέσου της εισέλευσης στην μέριμνα για τα ορθά πράγματα, και στην συναίσθηση των κατάλληλων ειδών συναισθήματος, που περιερχόμαστε να κατανοήσουμε τί είναι αγαθό”. Να σημειώσουμε ότι για το “τα πάθη μας ενσωματώνουν την κατανόησή μας του αγαθού”, αυτά τα πάθη πρέπει να επιδέχονται την ανάπτυξη μέσα στον χρόνο, όπως πράγματι οι φορείς τους αναπτύσσονται μέσα στον χρόνο από παιδιά σε ώριμα υποκείμενα. Αλλά, φυσικά, τα πάθη συναντούν όντως μια τέτοια ανάπτυξη, εφόσον η αρετή και η κακία περιφρουρούν και καταστρέφουν τις αρχές της πράξης.

¹⁹¹ Πρέπει να ακούγεται περίεργο να αποδίδουμε στην γενναία πράξη μια ευχάριστη και ομαλή *ἐνέργειαν* ενός επώδυνου συναισθήματος (*πάθους*), του φόβου του θανάτου. Για ορισμένες από τις περιπλοκότητες αυτής της περίπτωσης, βλ. M. Stocker, “Dirty Hands and Conflicts of Values and of Desires in Aristotle’s Ethics”, *Pacific Philosophical Quarterly* 67, 1986, 59: “Ό,τι εδώ είναι σημαντικό, ωστόσο, είναι το είδος της σύγκρουσης που η γενναιότητα προσλαμβάνει στους αγαθούς. Δεν προσλαμβάνει αναστάτωση και δισταγμό, αλλά απουσία ηδονής”. Ο E. Garver, “Aristotle on Virtue and Pleasure”, στο David Depew (ed.), *The Greeks and the Good Life*, Indianapolis, IN: Hackett 1980, 157-176, έχει εξετάσει τις ειδικές μορφές ηδονής και λύπης της γενναιότητας.

αγαθό, αλλά, επιπλέον, το προκαλεί να εκτελέσει σωστά την λειτουργία του” (1106a15-17). Αυτές οι δύο έννοιες της σημασίας του αγαθού δεν είναι ανεξάρτητες-δεν θα έχει νόημα να κάνουμε λόγο για ένα μάτι ότι είναι αγαθό αν δεν βλέπει καλά, ή ένα μάτι που βλέπει καλά μη όντας “το ίδιο” αγαθό-και, ως εκ τούτου, η επισήμανση του Αριστοτέλη, αντ’ αυτού, είναι ότι το αγαθό του μέρους των παθών της ψυχής είναι απλά ένα πράγμα, η αρετή, θεωρούμενο από τις δύο όψεις του. Το αγαθό ενός ματιού είναι ότι το ίδιο είναι αγαθό, και οι αρετές συνίστανται στην συναίσθηση της ορθής αναλογίας των παθών· το αγαθό ενός ματιού είναι ότι βλέπει καλά, και οι αρετές συνίστανται στο να ενεργείς ευγενώς στο πλαίσιο τέτοιων συνθηκών, επιλέγοντας τα ορθά μέσα για μια ευγενή πράξη. Οι ειδικές ηθικές αρετές, που ο Αριστοτέλης οροθετεί τόσο προσεκτικά, έχουν ειδική θέση στον αγαθό βίο, διότι κατέχουν την ασυνήθιστη ιδιότητα (που συμβολίζεται από τα δύο *continua* των παθών και των *εξεων*) ότι οι *προαιρέσεις*, σε συμφωνία με αυτές, μπορούν πλήρως να εντάξουν το πάθος στην πραγματικότητα εισάγοντάς το σε μια πράξη που είναι ευγενής, δηλ., ο ίδιος ο σκοπός της, και ένα μέρος που ταιριάζει άψογα στην πλήρη *ένεργειαν* της ευδαιμονίας.

Εδώ, ως εκ τούτου, βρίσκεται η διαφορά ανάμεσα στις αρετές και τις κακίες, ανάμεσα στην ορθή συμπεριφορά και την άσχημη έναντι των παθών. Μπορούμε, τώρα, να διακρίνουμε τις αρετές από τις κακίες χωρίς να προϋποθέτουμε είτε μια ηθική παντογνωσία είτε έναν σχετικισμό, που απλά υποχωρεί στην σύγχρονη ηθικότητα. Στο πλαίσιο μίας ηθικής αρετής, η συναίσθηση της ορθής αναλογίας ενός πάθους και η εκτέλεση του ορθού πράγματος συνιστούν δύο όψεις της ίδιας *ένεργειας*. Οι κακίες διαφέρουν από τις αρετές ως προς το ότι αυτές οι δύο διαστάσεις γίνονται χωριστές, και η αίσθηση της μη σωστής αναλογίας, υπερβολικής ή ελλιπούς, είναι διαφορετική από την *προαίρεσιν* και την εκτέλεση του ορθού πράγματος. Οι αρετές και οι κακίες διαφέρουν ως προς τα πάθη, που εντάσσονται στην πραγματικότητα, ως προς την μετάβαση από την δυνατότητα στην πράξη, και το είδος των πραγματικοτήτων που συστήνουν. Οι αρετές είναι η *ένεργεια*, η πρώτη πραγματικότητα, της ορθής αναλογίας ενός πάθους· η ορθή αναλογία ενός ορισμένου πάθους δεν είναι η αναλογία που συμβαίνει να εκβάλλει σε μια πράξη, η οποία επαινείται συμβατικά. Αν και ο έπαινος και ο ψόγος χρησιμοποιούνται, τόσο από τον Αριστοτέλη όσο και από το ηθικό υποκείμενο, ως σημεία για την εξακρίβωση των αγαθών πράξεων, δεν έχουμε, σε αυτήν την περίπτωση, εσωτερικά, τυπικά, φιλοσοφικά κριτήρια για την διάκριση μιας αγαθής από μια κακή πράξη: μια αγαθή πράξη είναι εκείνη που πλήρως εντάσσει ένα πάθος στην πραγματικότητα, εισάγοντας, ως εκ τούτου, την μεσότητα και την ορθή αναλογία του πάθους στην πραγματικότητα. Ως ακολούθως, υπάρχει ένα πρακτικό νόημα, κατά το οποίο είναι σωστό να κάνουμε λόγο για τις αρετές ως *ένεργειες* των παθών. Στο πλαίσιο των παθών, ως εκ τούτου, η μετάβαση από την δυνατότητα (δυνάμει) στην πράξη είναι όχι αυθαίρετη, όθεν ομαλή, όθεν ευχάριστη, και οι μορφές ηδονής της αρετής συνιστούν απλά το βίωμα της

ομαλής μετάβασης από την δυνατότητα στην πράξη. Οι πράξεις της αρετής είναι οι μόνες *ἐνέργειαι* του άλογου πλην πειθήνιου μέρους της ψυχής που είναι συμβατές με το νόημα της πλήρους *ἐνεργείας*, που δίνει ο Αριστοτέλης στα *Μ.τ.φ.*, μίας *ἐνεργείας*, όπως αυτή αντιτίθεται στην ατελή *κίνησιν*.¹⁹² Τα παραδείγματα, που χρησιμοποιεί στα *Μ.τ.φ.*, τέτοιων ολοκληρωμένων *ἐνεργειῶν* είναι η αντίληψη και η σκέψη· οι πράξεις της ηθικής αρετής είναι οι κατά το δυνατόν άριστες περιπτώσεις τέτοιων *ἐνεργειῶν*.

Οι κακίες, αντιθέτως, είναι *ἔξεις* που στέκονται κακώς έναντι των παθών εντάσσοντάς τα στην πραγματικότητα είτε στην υπερβολή είτε στην ένδειά τους. Οι μη ορθές αναλογίες ενός πάθους είναι μη ορθές, διότι αποτελούν αναλογίες, που δεν μπορούν πλήρως να πραγματωθούν στο πλαίσιο μιας πράξης, και, ως εκ τούτου, ενώ οι *ἔξεις* της αρετής καθορίζουν τις πράξεις, στις οποίες οδηγούν, οι *ἔξεις* της κακίας είναι, υπό αυτήν την σημασία, ακαθόριστες· οι αρετές είναι πραγματικές αιτίες των πράξεων, ενώ οι κακίες αποτελούν μοιραία μόνον δυνάμει αιτίες. Μία *ἔξις* της αρετής είναι καθορισμένη, διότι συνιστά την ένταξη ενός δοσμένου πάθους στην πραγματικότητα, ως γενναιότητα εισάγει στην πραγματικότητα τον φόβο του θανάτου στο πλαίσιο ευγενών συνθηκών περιφρονώντας τον φόβο και ενεργώντας ορθώς. Μία *ἔξις* της κακίας, ασχέτως πόσο εμμονική, δεν συνιστά ένταξη του ειδικού πάθους στην πραγματικότητα, που το προκάλεσε μέσα στην ειδικότητά της, αλλά ενός πιο γενικού πάθους, στο οποίο υπάγεται: ο δειλός φοβάται όχι τον θάνατο, στο πλαίσιο ευγενών συνθηκών, αλλά τον θάνατο, εν γένει, ή πιθανώς ακόμη και τον κίνδυνο ως τέτοιο. Ο φιλόδοξος επιθυμεί τιμή και είναι αδιάφορος για την προέλευση ή την πηγή της (4.4.1125b9), ενώ εκείνος που δεν έχει φιλοδοξίες δεν επιθυμεί την τιμή, ανεξάρτητα από την προέλευση ή την πηγή της.¹⁹³ Μεταφράζοντας την γλώσσα διατύπωσης από την μεταφυσική στην ηθική, ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι οι αντίθετες κακίες έχουν την τάση να εκβάλλουν στην ίδια πράξη, και μια μεμονωμένη κακία συχνά οδηγεί σε αντίθετες πράξεις. Η σχέση του πάθους με μίαν *ἔξιν* της κακίας δεν είναι ομαλή, ούτε είναι αντιστοίχως η σχέση της *ἔξεως* με την πράξη: “Το σφάλμα είναι πολλαπλό (διότι το κακό είναι ο τύπος του μη πεπερασμένου, όπως στην αρχαία Πυθαγορική κοσμοθεωρία, και το αγαθό ο τύπος του πεπερασμένου), ενώ

¹⁹² “Υπό μίαν ἔνοια [η *ἐνέργεια* είναι] όπως η *κίνησις* που έχει να κάνει με την *δύναμιν*, κατά μίαν ἄλλη ἔνοια όπως η ουσία που συνδέεται με μίαν καθορισμένη ὕλη... Για αυτές τις διαδικασίες, πρέπει να ονομάσουμε την μία σύνολο κινήματων, και την ἄλλη πραγματικότητες. Διότι κάθε κίνημα είναι ατελές” (*Μ.τ.φ.* 9.6.1048b8-28).

¹⁹³ Τόσο στην περίπτωση της ηθικής όσο και της βιολογίας, οι κανονικότητες που δεν είναι *ἐνέργειαι*, υπό την πλήρη σημασία, προέρχονται από την κυριαρχία της ὕλης και όχι τόσο της μορφής, και, όταν αξιώνουμε ότι σε μια κακία, όπως η δειλία, δεν είναι το πάθος, του οποίου η πραγμάτωση είναι η γενναιότητα, ο φόβος του θανάτου στην βάση ευγενών συνθηκών, αλλά ένα πιο γενικό πάθος, ο θάνατος ως τέτοιος, θα μπορούσε κανείς, επιπλέον, να αναφέρει ότι δεν είναι η εγγύτατη ὕλη που πραγματώνεται, αλλά μια πιο γενική ὕλη. Συνεπώς, μια τέτοια *ἐνέργεια* αντιτίθεται στην αρετή: “Όταν η *ἀρχή* δεν έχει τον έλεγχο και δεν είναι σε θέση να παρασκευάζει λόγω της απουσίας θερμότητας, και δεν μπορεί να παράγει την ὕλη στο δικό της *εἶδος*, αλλά συντρίβεται, απαραίτητα μετατρέπεται στο αντίθετο” (*De Generatione Animalium* 4.1.766a18).

αντίθετα η επιτυχία είναι πιθανή μόνον κατά έναν τρόπο” (2.6.1106b28-31). Η δειλία και η απεισκευσία οδηγούν αμφότερες στην φυγή (3.7.1115b28-31), και η ακολασία και η τσιγγουνιά ομοίως οδηγούν στις ίδιες πράξεις, όπως ο σπάταλος ξοδεύει εδώ κι εκεί τα χρήματά του (6.1.1112a30-32). Στην ακρότητά τους, οι κακίες γίνονται πράξεις, που, απέχοντας από το να είναι πλήρεις ως τέτοιες, αυτοκαταστρέφονται: “Το κακό αυτοκαταστρέφεται, και, όταν είναι παρόν στην εντέλειά του, γίνεται αφόρητο” (6.5.1126a12-13).¹⁹⁴ Ενώ, αντίθετα, οι αγαθές πράξεις γίνονται ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος, και όθεν μπορούν να προσφέρουν ευχαρίστηση, οι πράξεις της κακίας γίνονται χάριν της ηδονής, και όθεν δεν γίνονται ως τέτοιες, αλλά χάριν ενός άλλου πράγματος, εν προκειμένω της ηδονής.

Βρισκόμαστε, τώρα, σε θέση να συνδέσουμε τις δύο όψεις της *ένεργειας* με μια άλλη δυσκολία στο κείμενο. Έχουμε βασιστεί στην αξίωση του Αριστοτέλη ότι οι ηθικές αρετές έχουν να κάνουν με τα πάθη, αλλά, επιπλέον, αναφέρει ότι σχετίζονται τόσο με τις πράξεις όσο και με τα πάθη (*πράξεις και πάθη*), μια φράση που μπορεί να εννοεί είτε ότι όλες οι αρετές σχετίζονται με την πράξη και το πάθος είτε ότι ορισμένες αρετές σχετίζονται με τις πράξεις, ενώ άλλες με τα πάθη. Υπάρχει κειμενικό υλικό που υποστηρίζει την τελευταία θέση: η δικαιοσύνη φαίνεται να σχετίζεται με τις πράξεις, εφόσον το χωρίο από τα *Ηθ.Νικ.* V εισάγεται ως εξής, “Ως προς την δικαιοσύνη και την αδικία πρέπει να εξετάσουμε πρώτα με τί είδος πράξεων σχετίζονται” (1129a3-5), ενώ η γενναιότητα και η εγκράτεια σχετίζονται με τα πάθη: “Μετά την γενναιότητα ας μιλήσουμε για την εγκράτεια: διότι αυτές φαίνεται να είναι οι αρετές της άλογης ψυχής” (3.9.1117b23-24). Επιπλέον, σε αυτήν την επισήμανση, οι αξιώσεις μας για την ηθική αρετή ως *ένεργεια* ενός κατάλληλου πάθους φαίνεται να ταιριάζει στις πρώιμες αρετές, όπως η γενναιότητα και η εγκράτεια, καλύτερα απ’ ό,τι στις αρετές των *Ηθ.Νικ.* IV, και να μην βρίσκει εφαρμογή καθόλου στην δικαιοσύνη, εφόσον το μέρος της αρετής, που περιλαμβάνει την ορθή κρίση, είναι η ανιδιοτέλεια και η αμεροληψία. Ένα τέτοιο υλικό, ότι “οι πράξεις και τα πάθη” νοούνται επιμεριστικά, πρέπει να ληφθεί υπόψη,

¹⁹⁴ Βλ. επίσης *Ηθ.Νικ.* 8.8.1159b7-9: “Οι κακοί δεν έχουν συνέπεια στην φιλία, διότι δεν παραμένουν καν αληθινοί στην συνέπεια των χαρακτήρων τους”. Στα *Φυσικά*, τέτοια κανονικότητα προέρχεται, επίσης, από την ταυτότητα των τυπικών, δραστικών, και τελικών αιτιών. “Διότι τα δόντια και όλα τα άλλα φυσικά πράγματα είτε μονίμως είτε φυσικώς συμβαίνουν κατά έναν δοσμένο τρόπο· αλλά κανένα από τα αποτελέσματα της αλλαγής ή της αυθόρμητης κίνησης δεν είναι τόσο αληθές”, *Φυσικά* 198b23· βλ. επίσης 196b29, 197b14. Σχολιάζοντας σε χωρία όπως αυτά, ο D. Hull, “The Metaphysics of Evolution”, *British Journal for the History of Science* 3, 1967, 317, επισημαίνει ότι “μια τέτοια κανονικότητα μπορεί να εξηγηθεί μόνον με όρους των τυπικών και τελικών αιτιών. Υπάρχουν πάντα ίπποι, διότι οι ίπποι εμφανίζουν την τάση να γεννούν ίππους. Αυτό συμβαίνει με τόση κανονικότητα, διότι σε αυτές τις περιπτώσεις οι δραστικές, τυπικές, και τελικές αιτίες συνιστούν ένα. Η δραστική αιτία ενός ίππου είναι η ουσία του αρσενικού του γεννήτορα· η τυπική του αιτία είναι η ίδια ουσία που ενσωματώνεται στον ίδιο· και η τελική του αιτία είναι πάλι η ουσία του, εφόσον τα άτομα ενός είδους αγωνίζονται να πραγματοποιήσουν όσο τέλεια γίνεται την ουσία του είδους τους”.

εφόσον για να είναι ορθή η περιγραφή μας, οι δύο όψεις της ιδιότητας του αγαθού, στα *Ηθ.Νικ.* 2.6, πρέπει να εννοούν ότι κάθε ηθική αρετή σχετίζεται τόσο με τα πάθη όσο και με τις πράξεις.

Δεδομένων των απαιτήσεων μιας διερεύνησης στην έννοια της *πράξεως*, ο Αριστοτέλης πρέπει να προσφέρει μια γενική, σχηματική περιγραφή της ηθικής αρετής, και, προσθέτως, πρέπει να καταδείξει πώς αυτό το γενικό πλαίσιο είναι, βέβαια, χρήσιμο με την εξήγηση παραδειγμάτων, αλλά και προσδιορισμένο από τις δυσκολίες που δημιουργούν οι ειδικές ηθικές αρετές. Η παρουσίαση των πληθυντικών αρετών της *εξεως* κινείται από ό,τι είναι πιο γνωστό σε εμάς, δηλαδή τις αρετές του άλογου μέρους της ψυχής, στο πλαίσιο του οποίου τα πάθη είναι παθητικά υπό μίαν καθιερωμένη, προ-φιλοσοφική έννοια, σε ό,τι είναι πιο γνωστό απόλυτα, μια αρετή της *εξεως*, την δικαιοσύνη, που τουλάχιστον από την πρώτη εντύπωση δεν έχει καθόλου ένα υλικό των παθών. Νωρίτερα αναφέραμε ότι, ενώ ένας από τους λόγους που η *θεωρία* θα αναφερθεί ότι είναι μέρος του αγαθού βίου είναι η απομάκρυνσή της από τις συνθήκες της πραγματικότητας, οι ηθικές αρετές αποτελούν μέρος του αγαθού βίου λόγω της *άμεσης αναφοράς* τους στις ειδικές συνθήκες της πραγματικότητας, μίας κατάλληλης ανθρώπινης αυτονομίας θεμελιωμένης στην δεκτικότητα. Καθώς η *ηθική* προοδεύει από τις αρετές του άλογου μέρους της ψυχής, την γενναιότητα και την εγκράτεια, προς τις περισσότερο κοινωνικές και ενεργητικές αρετές, υπάρχει ένα νόημα, κατά το οποίο το πρόσωπο της αρετής έχει μια αυξανούσα ενεργητικότητα και εστίαση αναζητώντας συνθήκες για την άσκηση της αρετής του. Η γενναιοδωρία και η δικαιοσύνη είναι προφανή παραδείγματα, που απαιτούν περαιτέρω πραγμάτευση. Οι πιο “παθητικές” αρετές απαιτούν λιγότερα εφόδια, ενώ οι πιο ενεργητικές αρετές βρίσκονται σε μεγαλύτερη συνάρτηση για την άσκησή τους με ικανοποιητικά εξωτερικά (*έκτός*) αγαθά, ένα σημείο που, κατά την κρίση μας, γίνεται καθοριστικό στα *Πολιτικά*.¹⁹⁵

Χωρίς να αγνοούμε τις φανερές διαφορές μεταξύ των αρετών, και τις δυσκολίες που θέτει η δικαιοσύνη για αυτήν την περιγραφή, μια ηθική αρετή δεν συγκροτείται από ένα ζεύγος *εξεων*, μιας για την ορθή συναίσθηση και μιας άλλης, για να ενεργείς ορθά· οι ηθικές αρετές είναι η καθεμία τους μία ξεχωριστή *εξίς προαιρετική*.¹⁹⁶ Η συναίσθηση της ορθής

¹⁹⁵ Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτό το παράδοξο ως τέτοιο είναι επαρκές, για να ανατρέψει περιγραφές για την θέση των ηθικών αρετών στον αγαθό βίο που προσπαθούν να τής αποδώσουν μια χρησιμότητα στο πλαίσιο ειδικών ικανοτήτων σε όλα τα είδη των πρακτικών χρήσεων. Όπως η Korsgaard, *art.cit.* (1986), 273, επισημαίνει, “Είναι εύκολο να διαπιστώσουμε πώς η γενναιότητα, η εγκράτεια, και μια διάθεση ακόμη θα μπορούσαν να είναι χρήσιμα σχεδόν σε οποιοδήποτε ορθολογικό εγχείρημα, αλλά λιγότερο εύκολο να διαπιστώσουμε μια χρήση, ας πούμε, για την μεγαλοπρέπεια έξω από το πλαίσιο αρκετά ειδικών συνθηκών που εισάγουν αυτήν την αρετή σε δράση”.

¹⁹⁶ Σε αυτό το σημείο θεωρούμε ότι η *άλλως εξαιρετική* πραγμάτευση του Kosman, *art.cit.* (1980), 104, κινείται προς την λάθος κατεύθυνση: “Σε όλη την έκταση της εξέτασής του των ηθικών αρετών, και ειδικά στο πλαίσιο της πρωιμότερης περιγραφής τους, στο Βιβλίο II, ο Αριστοτέλης καθιστά σαφές ότι οι δραστηριότητες για τις οποίες

αναλογίας των παθών σημαίνει ότι συναισθάνεται κάποιος ακριβώς αυτήν την αναλογία που οδηγεί στην ευγενή πράξη, και μια ευγενής πράξη είναι εκείνη η πράξη που αναπτύσσει πλήρως το πάθος σε μια πράξη, η οποία εκτελείται ως τέτοια και όχι χάριν άλλου πράγματος (π.χ της ηδονής), ως εκ τούτου το να συναισθάνεται κάποιος την ορθή αναλογία και το να ενεργεί ορθά είναι δύο όψεις της ίδιας *ένεργειας*, και δεν μπορούν να συλληφθούν ως δύο στάδια σε μια διαδικασία, ή δύο ξεχωριστές *ἔξεις* απαιτούμενες αμφοτέρως για την αρετή. Ο άνθρωπος της αρετής δεν συναισθάνεται πρώτα την ορθή αναλογία του πάθους και έπειτα εκτελεί ορθά: η συναίσθηση της ορθής αναλογίας του πάθους είναι, *in potentia*, το να ενεργεί ευγενώς και ενδεδειγμένα.¹⁹⁷

IV. Η ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ Η ΨΥΧΗ *ENTELECHEIA* ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ (*ANIMA ACTUS CORPORIS*)

IV.1. Η ΒΙΟΛΟΓΙΑ ΩΣ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Όπως έχουμε δει, ο Αριστοτέλης εισάγει το περίγραμμα της ηθικής του θεωρίας με τον διαχωρισμό της ψυχής σε δύο μέρη, το έλλογο, που επιτάσσει (*ἐπιτάττειν*), και το άλογο, που υπακούει (*πειθεσθαι, ἀκούειν*), ή που ακολουθεί (*ἀκολουθητικῶς*) (*Ηθ.Ευδ.* 1219b26-31· 1220a8-11). Όπως σημειώνει ο E. Kapp, συντάκτης του λήμματος *Aristoteles* στην *RE* (1895), σ.1017, “ο Αριστοτέλης αφοσιώθηκε εντελώς στο σύστημά του και διαμέσου αυτού συνέπεται το ενδιαφέρον του για τον πρακτικό βίο (*φρόνησις*, “πρακτική σοφία”), για να βελτιστοποιήσει τόσο την θεωρία του για την υγιή ανθρωπογνωσία (*gesunder Menschenverstand*) όσο και την φιλοσοφική συγκρότηση του έργου του”.

Στο *Περί Ψυχής*, η λεκτική διατύπωση του ορισμού της ψυχής από τον Αριστοτέλη, που γίνεται μέσα από μια ακολουθία προσεγγίσεων, έχει ως εξής: “Αν, ως εκ τούτου, πρέπει να μιλήσουμε για κάτι κοινό στην κάθε ψυχή, θα είναι η πρώτη πραγμάτωση ενός φυσικού σώματος που διαθέτει όργανα” (412b4-6: *εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*). Η ψυχή ως *έντελέχεια* (*έντελῶς ἔχειν*) του σώματος ανήκει, ως εκ τούτου, στην φυσιολογία. Στην συνέχεια του *De anima*, ο Αριστοτέλης κάνει χρήση των όρων *τὸ αἰσθητικόν*, *τὸ διανοητικόν*, *τὸ ὀρεκτικόν*, που είναι

οι αρετές είναι *ἔξεις* είναι δύο ειδών, *πράξεις* και *πάθη*”. Για μια άποψη που συμφωνεί με την δική μας, βλ. Clark, *op.cit.* (1975), 92: “Μπορεί κανείς να πραγματευτεί οποιαδήποτε αρετή ως *μεσότητα* είτε των παθών είτε των πράξεων χωρίς ανάρμοστη παραποίηση”.

¹⁹⁷ Το σχήμα δυνάμει (δυνατότητα)/ πράξη που αποδίδουμε, εδώ, στον Αριστοτέλη είναι υπό μίαν πλευρά παράλληλο με αυτό που εντοπίζεται στον πρακτικό συλλογισμό. Υπεραπλουστεύοντας την δευτερεύουσα βιβλιογραφία-αν και πιθανώς όχι το ίδιο το κείμενο-το συμπέρασμα ενός πρακτικού συλλογισμού είναι μια πράξη, και ο λογισμός δεν παρουσιάζει ένα γεγονός πρότερο της πράξης, αλλά συνιστά την δομή της ίδιας της πράξης.

μεταφράσιμα, κατά τον πιο φυσικό τρόπον, ως “αυτό που αντιλαμβάνεται”, “αυτό που διανοείται”, “αυτό που επιθυμεί (ορέγεται)”. Τις περισσότερες φορές, φαίνεται ότι τα θεωρεί ως μερικές περιγραφές, ή περιγραφές των μερών, της ψυχής. Οφείλουμε να τις χαρακτηρίσουμε ως “ψυχολογικούς όρους”, υπό την προϋπόθεση ότι η ψυχή είναι πραγμάτωση του σώματος.¹⁹⁸

Ο Αριστοτέλης είναι αρκετά εύστοχος ως προς την επιλογή των λέξεων για το είδος του ζωντανού αντικειμένου. Ένας άνθρωπος είναι αντικείμενο που αντιλαμβάνεται (*τὸ αἰσθητικόν*), διανοείται (*τὸ διανοητικόν*), εγείρεται από την επιθυμία (*τὸ ὀρεκτικόν*) κ.ο.κ., ὅθεν μία σύνθεση από σάρκα και οστά σε έναν καθορισμένο συνδυασμό, ή μια σύνθεση συγκεκριμένων οργάνων, ὅπως τα μάτια και τα κάτω άκρα του σώματος. Η έννοια ενός ανθρώπινου σώματος συνιστά την έννοια της ύλης του ανθρώπου και η έννοια ενός συνειδητού προθετικού υποκειμένου-που, πράγματι, για ορισμένους ανθρώπους είναι η έννοια της ανθρώπινης ψυχής-είναι η έννοια της μορφής.

Για τον Αριστοτέλη, τα πάθη είναι δοσμένα εκ φύσεως (*φύσει*), εξ ου η βιολογική βάση της ηθικής του. Ὅπως επισημαίνει η Μαρία Λιάτση, “πόσο βαθιά ριζωμένη είναι για τον Αριστοτέλη, παρά τις ορθολογικές αρχές της ηθικής του, η διακρινόμενη στους ανθρώπους επίδοση της ηθικής τους ενέργειας μέσα στην φύση, στις φυσικές παρορμήσεις τους, το καταδεικνύει ο χαρακτηριστικός τρόπος της διδασκαλίας του για την φυσικὴν ἔξιν της ηθικής αρετής, της οποίας την αφετηρία βρίσκει στον Πλάτωνα και ενσωματώνει ως βασικό τμήμα της θεωρίας του στο σύστημα της ηθικής του, καθώς και στην κεντρική έννοια της ευδαιμονίας”.¹⁹⁹ Και όταν ο Αριστοτέλης διατυπώνει την αξίωση, ότι καμία από τις ηθικές αρετές δεν μάς συμβαίνει *φύσει*,²⁰⁰ θέλει κυρίως να τονίσει, πιστοποιώντας την θεμελιωμένη άποψή του, πως η επίτευξή τους έρχεται μέσα από την άσκηση και την συχνότητα των πράξεών τους, δια του *ἔθους*, όχι χωρίς προσπάθεια ως αποδιδόμενο φυσικό

¹⁹⁸ Προσφέροντας μια γενική περιγραφή της ψυχής, πρέπει να αναφερθούμε σε ποιά ερώτηση απαντούν οι εκφραστικές διατυπώσεις της ψυχής, ή ποιά λειτουργία είναι αυτή, για την οποία αποκτούν την λειτουργία σημείων. Στο *De Anima* II 1, ο Αριστοτέλης αποπειράται εκφραστικά να προσδιορίσει αυτό ακριβώς. Η πρώτη του διατύπωση έχει ως ακολούθως:

Η ψυχή πρέπει, ως εκ τούτου, να αποτελεί ως μορφή υποκατάστατο ενός φυσικού σώματος που δυνάμει έχει ζωή.

ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (412a19-21).

Με άλλα λόγια, οι εκφραστικές διατυπώσεις της ψυχής δίνονται εν είδει απάντησης στο ερώτημα “Ποιά είναι η μορφή της;”, όταν αυτό το ερώτημα ανακύπτει ως προς τα υλικά αντικείμενα (“σώματα”) που ανήκουν στην φυσιολογία, είναι, δηλαδή, φυσικά, όχι τεχνητά, και ζωντανά, όχι άψυχα. Η έννοια μιας ψυχής είναι η έννοια της μορφής ενός υλικού αντικειμένου αυτού του είδους.

¹⁹⁹ Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.394.

²⁰⁰ *Ηθ.Νικ.* 2.1.1103a19: *οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται.*

χάρισμα ή φυσική ιδιότητα, όπως είναι η όραση και η ακοή.²⁰¹ Δεν είναι, ως εκ τούτου, η ηθική αρετή μια καθορισμένη φυσική αναγκαιότητα²⁰² μη-μετατρέψιμη δια του *ἔθους*. Δεν υπάρχει κανένας αυτοματισμός. Διαφορετικά, η σημασία του *λόγου* θα χανόταν εντελώς ως κριτηρίου της αρετής, και οι ηθικές αρετές θα ήταν αποκλειστικά το αποτέλεσμα του άλογου μέρους της ψυχής, και, ως εκ τούτου, οι άνθρωποι θα ήταν απαλλαγμένοι από κάθε προσωπική ευθύνη για την ηθική τους συμπεριφορά, πράγμα που αντιβαίνει σε θεμελιώδεις έννοιες της Αριστοτελικής ηθικής. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, *ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει* (*Ηθ.Νικ.* 2.5.1106a9κε.).²⁰³

Η μοναδική ιδιότητα, που στην συνάφεια του γένους του ανθρώπου αποδίδεται ως η ιδιότητα, που μόνον σε αυτόν υπάρχει, κατά φυσικόν τρόπο, και τον διακρίνει από όλα τα άλλα έμβια όντα, είναι τὸ *βουλευτικόν*. Αυτό μάς παραξενεύει με την πρώτη ματιά, διότι το *βουλευτικόν* δεν συνιστά ως τέτοιο μια ιδιότητα συμπεριφοράς. Αυτή η διατύπωση, ωστόσο, έχει την σημασία της. Ενώ, δηλαδή, η φύση των άλλων γενών των ζώων όριζε χαρακτηριστικά γνωρίσματα τόσο ειδιοποιά, που να μην μπορούμε να παραλείψουμε ένα από αυτά, όταν κάποιος έχει υπόψη του το σχετικό γένος των ζώων, όπως ότι το ελάφι και ο λαγός είναι *φρόνιμα* και *δειλά*, στο είδος των ανθρώπων δεν είναι ειδιοποιό κανένα ειδικό γνώρισμα συμπεριφοράς. Επειδή ο άνθρωπος έχει δύναμει, όπως έχουμε δει, μίαν *φυσικήν ἔξιν* για διάφορες, θετικές και αρνητικές, ιδιότητες του χαρακτήρα του, αυτή η *φυσική ἔξις* ποικίλλει, βέβαια, από άτομο σε άτομο· μπορεί π.χ. κάποιος εκ φύσεως να είναι πιο γενναίος από έναν άλλο ή ακριβώς να είναι πιο οξύθυμος από έναν άλλο. Είναι μόνον το *βουλευτικόν* του που όριζει το πώς συμπεριφέρεται με την φυσική του *ἔξιν* ή πώς έτσι δημιουργείται μια ενδεδειγμένη αρετή ή μια πραγματική κακία.²⁰⁴ Τα άλλα ζώα παραμένουν, ακριβώς στην βάση της έλλειψης του *λόγου*, αιχμαλωτισμένα στις εκ φύσεως δοσμένες τους ιδιότητες, διότι δεν κατέχουν, ως εκ τούτου, ένα έλλογο μέρος της ψυχής. Μόνον ο άνθρωπος είναι, κατ’ αρχήν, εφοδιασμένος με την πιθανότητα ή δυνατότητα να δέχεται την επίδραση πάνω στην

²⁰¹ Στα *Πολ.* 7.13.1332a39-b10, ο Αριστοτέλης εξηγεί ότι ο αγαθός συνίσταται σε αυτά τα τρία: *φύσις* (Natur), *ἔθος* (Habitus) και *λόγος* (Vernunft). Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.396 και σημ. (*ad loc.*) 4.

²⁰² Η διατύπωση του Αριστοτέλη γίνεται με την δέουσα προσοχή: “Οι αρετές δεν γεννώνται ούτε από την φύση ούτε ενάντια στην φύση (*παρὰ φύσιν*), έστω και αν οι άνθρωποι κατέχουν εκ φύσεως την δυνατότητα (*δύναμις*) να αποκτήσουν τις ηθικές αρετές, το κατορθώνουν στην εντέλεια μόνον δια του *έθους*” (πβ. *Ηθ.Νικ.* 2.1.1103a24κε.). Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.397. Ως εκ τούτου, μάς πληροφορεί εδώ ο Αριστοτέλης, το υπόστρωμα των ηθικών αρετών μάς δίνεται *εκ φύσεως*, η *δύναμις* να τις αποκτήσουμε είναι “φυσική”.

²⁰³ Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.396.

²⁰⁴ Για την αυτονομία της προσωπικής υπαιτιότητας του ανθρώπου στην ανάπτυξη της φύσης του βάσει του *λόγου* του, βλ. W. Kullmann, “Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6-9)”, στο O. Höffe (Hg.), *op.cit.* (1995), 253-276, ειδικά 268. Πβ. *id.*, *op.cit.* (1998), 388, όπου διατυπώνει ότι ο σκοπός του ανθρώπου βρίσκεται δύναμει ήδη μέσα του ως *ἔξις*, αλλά ότι, βάσει της ελευθερίας της *προαιρέσεώς* του, μονίμως υφίσταται ο κίνδυνος αυτός ο σκοπός να αποσυρθεί ή να εγκαταλειφθεί ξανά.

φύση του και να την αλλάζει ή να την προσαρμόζει κατάλληλα.²⁰⁵ Αυτό συμβαίνει, βέβαια, στον έναν ευκολότερα, στον άλλον δυσκολότερα, ανάλογα με την *φυσικὴν ἔξιν* του, που τού αναναλογεί ως προδιάθεση.²⁰⁶

“Ἐξίς είναι, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο τρόπος που συμπεριφερόμαστε στα ανθρώπινα πάθη, ως κριτήριο συμπεριφοράς σε συμφωνία με τον *λόγον*, συνιστώντας καθοριστικά την αντίληψη της ηθικής αρετής στον Αριστοτέλη.²⁰⁷ Ως εκ τούτου, η αυτοάσκηση στην *κατ’ ἀρετὴν ἔξιν*, προϋποθέτει τις αντίστοιχες πράξεις.²⁰⁸ Κατά τον

²⁰⁵ Ο Αριστοτέλης εξετάζει τις γενετικές ρίζες της ηθικής εκτείνοντας παράλληλα την έρευνά του, για να παρατηρήσει τον ανθρώπινο *λόγον* και *νοῦν* από κοινού με την ανθρώπινη φύση (πβ. *πάθη-δυνάμεις*), προσλαμβάνοντας, ως εκ τούτου, την φύση του ανθρώπου στην ολότητά της μαζί με την ηθική. Κάνοντας λόγο για “γενετικές ρίζες της ηθικής”, αυτό δεν αναιρεί ότι ο Αριστοτέλης, παρόλα αυτά, θέλει να τονίσει την στιγμή της ελεύθερης βούλησης, της ελευθερίας και της υπαιτιότητας του ανθρώπου απέναντι στον ιδιότυπο χαρακτήρα του, την συμπεριφορά του και όθεν την ευδαιμονία του (Πβ. Chr. Rapp, “Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)”, στο O. Höffe (Hg.), *op.cit.* (1995), 109-133. Για την Αριστοτελική θέση ότι η αρετή όσο και η κακία βρίσκεται στην εξουσία μας, βλ. *id.*, *art.cit.* (1995), 127κε.). Η αρετή και η ευδαιμονία μπορούν, εν τέλει, να επιτευχθούν μέσα από την σκληρή, συνεχή ανθρώπινη επίδοση, μέσα από την άσκηση και την συχνότητα. Ο *λόγος* καταλαμβάνει την κεντρική θέση. Ότι, κατ’ αυτόν τον τρόπο, η φυσική, βιωτική *ἔξίς* του κάθε ανθρώπου δεν είναι μόνον η βάση και η εισαγωγή της περαιτέρω διαμόρφωσης του χαρακτήρα του και των μετέπειτα ενεργειών του, αλλά, επιπλέον, χαρακτηρίζει ένα όριο, που μόνον υπό προϋποθέσεις με πολύ μεγάλη δυσκολία μπορεί κάποιος να το υπερβεί, και ότι συνεπώς, ως εκ τούτου, η ελευθερία του ανθρώπου μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση, ο Αριστοτέλης δεν θέλησε να το πραγματευτεί, παρά τις εντυπωσιακές ανθρωπολογικές του παρατηρήσεις και παρά την ρεαλιστικότητα της ηθικής του θεωρίας, διότι αυτό θα σχετικοποιούσε για προφανείς λόγους την αντίληψη του περί ηθικής. Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σσ.407-408. Πβ. Λυπουρήλης, *art.cit.* (2000), 270: “Ο Αριστοτέλης (ήδη από τα *Τοπικά* που πρέπει να είναι από τα παλιότερα του αριστοτελικού corpus) είχε βεβαιωθεί πως μόνον με έναν σαφή και οριστικό καθορισμό του περιεχομένου της έννοιας *ἀγαθόν-αντίστοιχης* από κάποια άποψη, προς την έννοια *ἀρετή-θα* γινόταν επιτέλους δυνατό να προσδιορισθεί το περιεχόμενο του ‘*ἀκροτάτου τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*’, της ανθρώπινης *εὐδαιμονίας*, η οποία, στο κάτω κάτω, αποτελεί τον τελικό πρακτικό στόχο όλων αυτών των θεωρητικών αναζητήσεων. Ακριβώς ο ορισμός της *εὐδαιμονίας* υποχρέωσε τον Αριστοτέλη να αναζητήσει επίμονα, αλλά με πολύ ρεαλισμό (*Ηθ.Νικ.* 1103b26), τον ορισμό της αρετής: στην πραγματικότητα τα *Ηθ.Νικ.* είναι σχεδόν στο σύνολό τους, μία διεξοδικότατη διερεύνηση του ενδιαφέροντος αυτού θέματος”.

²⁰⁶ Η συνέπεια αυτής της δοσμένης εκ φύσεως ανομοιογένειας είναι ότι, αναλογικά ως προς αυτό, η ηθική προσπάθεια, που οι άνθρωποι οφείλουν να αναλάβουν στην πράξη, για να είναι κάποιος ή να γίνει αγαθός υπό την σημασία της ηθικής αρετής, στον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά, κατά τρόπον αναγκαίο, διαφέρει σε μεγάλη κλίμακα. Για την ισότητα αυτής της απαίτησης δεν μπορεί να γίνει κανένας λόγος. Η ηθική ανομοιογένεια, που, ως εκ τούτου, είναι δεδομένη, δεν γίνεται αντικείμενο εξέτασης από τον Αριστοτέλη. Το τελευταίο είναι ένας παράγοντας, στο σύστημα της Αριστοτελικής ηθικής, που δεν θα’ πρεπε να παραβλεφθεί. Βλ. Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σσ.406-407.

²⁰⁷ Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.397.

²⁰⁸ Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.397: “Denn das Sichgewöhnen an die Tugend setzt Handeln voraus”. Πβ., π.χ., *Ηθ.Νικ.* 2.1.1103b14-17: *πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι, πρᾶττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐθιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρείοι οἱ δὲ δειλοί.*

Δημήτρη Λυπουρλή, “δεν είναι επιτυχής η απόδοση των ‘παθών’ ως ‘συναισθημάτων’, εφόσον τα πάθη είναι καθαρά βιολογικές ιδιότητες του ανθρώπου, ιδιότητες, δηλαδή, που έχει ο άνθρωπος μόνον ως βιολογικό είδος και αυτά τα πάθη δεν χαρακτηρίζουν ακόμη τον άνθρωπο ως καλόν ή κακόν. Ως εκ τούτου, με τα πάθη βρισκόμαστε ακόμη στον χώρο της φυσιολογίας, στον χώρο της βιολογίας, όχι λοιπόν ακόμη στον χώρο της ηθικής”. Και συνεχίζει λέγοντας, “Η *εξις*, η τελική κατοχή ενός μόνιμου και σταθερού τρόπου συμπεριφοράς,²⁰⁹ δεν *πρϋποθέτει* μόνον την επιλογή, την *προαίρεσιν*, αλλά επιπλέον την αποδοχή και αναγνώριση του πόσο δύσκολο έργο είναι η απόκτηση της αρετής”.²¹⁰

Αν ο Αριστοτέλης επιζητεί να δώσει στην ψυχή τον προσδιορισμό και την περιγραφή της ύλης (σώμα) και της μορφής (ψυχή), κατά τον αυτόν τρόπον η *εξις* εντάσσεται, κατά βάσιν, σε μια βιολογική λειτουργία (που συνδέεται άμεσα με το φυσικό σώμα που διαθέτει όργανα). Αλλά, όταν αποδίδει βιολογικές λειτουργίες, εν γένει, στην ψυχή, ο Αριστοτέλης, στην πράξη, προτείνει μια ανασηματοδότηση του όρου (*Φυσικ.* 2. 198b12, 199b35-200a5). Ο Αριστοτέλης δεν διατυπώνει αφηρημένους ορισμούς, όπως “τί είναι ψυχή;”, πράγμα που συναντούμε συχνά στον Σωκράτη, αλλά εξειδικεύει το πλαίσιο, υπερτονίζοντας, παράλληλα, με την έννοια του όρου, την βιολογική του λειτουργία, την φυσική ιδιότητα του αντικειμένου, όπως “ποιά είναι η ψυχή ενός φυτού;” ή “ποιά είναι η ψυχή ενός ανθρώπου;”.

Ο Αριστοτέλης γνωρίζει καλά ότι η ψυχή ορίζεται πρωταρχικά από την αντίληψη ή την σκέψη, καθώς και από τα κινήματα της επιθυμίας (*De An.* I 403b25 7, III 427a17-19). Η θεωρία του για την αντίληψη είναι ουσιώδης για μια κατανόηση της περιγραφής του της ψυχής, και τις θεωρίες του για την πράξη και την λογική διεργασία. Ως προς την ψυχολογική πλευρά της περιγραφής του και τις φιλοσοφικές της διαστάσεις, η φυσιολογία είναι βασική στην θεωρία του Αριστοτέλη. Ως προς το αντιληπτικό μέρος της ψυχής, ο Αριστοτέλης έχει μια σαφή θεωρία ταυτότητας της νόησης. Το αντιληπτικό μέρος της ψυχής είναι ένα σύνολο από δυνάμεις που εξουσιάζονται από το σύστημα της φυσιολογίας.

Αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας, της *ερωτώσας* γνώσης, είναι ο άνθρωπος. Οι έννοιες του οργανικού σώματος και του αντιλαμβανόμενου, προθετικού, υποκειμένου συνδέονται συναφώς. Ο βασικός όρος σε αυτήν την περιγραφή του Αριστοτέλη είναι το *αίσθητόν*, το αντικείμενο της αντίληψης· *αΐσθησις* είναι η δύναμη να αντιλαμβανόμαστε τα *αίσθητά*, και το *αΐσθητήριον* είναι το σωματικό όργανο εντός του οποίου εδράζεται αυτή η δύναμη· το *αΐσθητικόν* αναφέρεται αυστηρά σε ένα μέρος της ψυχής, δηλ. μια *δύναμιν*, και εντεύθεν στο όργανο ή και στα δύο μαζί.

²⁰⁹ Maria Liatsi, *art.cit.* (2006), σ.397.

²¹⁰ Λυπουρλής, *art.cit.* (2000), 272-273, 275.

IV.2. Η ΥΛΙΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟ *DE ANIMA* Η ΝΟΗΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΣΩΜΑ

Στο συμπέρασμα της περιγραφής του για την ψυχή ως μορφή ή εντελέχεια του σώματος, στο *De Anima* 2.1, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η ψυχή είναι σαφώς αχώριστη από το ίδιο της το σώμα, όπως το κόψιμο του πέλεκυ είναι αχώριστο από το εργαλείο και η όραση από την ζωτικότητα του ματιού (412b27-413a7). Η πραγμάτευση από τον Αριστοτέλη της ψυχής, στο *De Anima*, είναι επαρκώς σύνθετη για να τής προσδοθεί υποστηρικτικό υλικό σε πολύ διαφορετικές, ακόμη και αντιφατικές, φιλοσοφικές τοποθετήσεις. Αν στην αρχαιότητα ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς θα τόνιζε την αντίληψη του Αριστοτέλη για την ψυχή ως την δομή ενός καθορισμένου είδους σώματος, οι Νεοπλατωνιστές θα διερευνούσαν άλλες ενδείξεις στον Αριστοτέλη, ειδικά της αϋλότητας και της αθανασίας της έλλογης ψυχής, προκειμένου να καταστήσουν την ψυχή μια πραγματικότητα πρότερη σε και ανεξάρτητη από το σώμα. Μια συναφής σύγκρουση μπορεί να παρατηρηθεί σε έναν αριθμό πρόσφατων μελετών του *De Anima*.

Αν, συνολικά, ο Αριστοτέλης λαμβάνεται ότι αρνείται έναν (πεσσιμιστικό) Πλατωνικό δυισμό της ψυχής και του σώματος, αντικαθιστώντας τον με μίαν υλιστική ή λειτουργιστική περιγραφή της ψυχής, η δυσκολία παραμένει, διότι πραγματεύεται την διανοητική λειτουργία της ψυχής ως, υπό μίαν έννοια, άυλη και αθάνατη, ως εκ τούτου, ανεξάρτητη από το σώμα. Πώς πρέπει να διευθετηθεί αυτή η δυσκολία; Θα’ πρεπε η περιγραφή του Αριστοτέλη της διανοητικής λειτουργίας να θεωρηθεί απλά ως ίχνος του Πλατωνισμού (πιθανώς ένα ίχνος που απεικονίζει ένα πρωϊμότερο στάδιο στην διανοητική του ανάπτυξη), ή ως μια απήχηση καθορισμένων θρησκευτικών αντιλήψεων,²¹¹ που δεν έχει

²¹¹ Ο Ηράκλειτος χρησιμοποιεί δύο ναυτικούς όρους, για να περιγράψει την κυβερνώσα δύναμη της κοσμικής φωτιάς, όταν αποφαίνεται ότι “όλα τα πράγματα κυβερνᾶται σε όλα” (DK 22 B 41· πβ. B 90) και ότι “τα πάντα οιακίζει κεραυνός” (B 64). Η κοσμική φωτιά, στην αμιγέστερη και καλύτερη μορφή της, όπως στον κεραυνό, φαίνεται, επίσης, να ταυτίζεται με την ψυχή (πβ. DK 22 B 31, 36) και με την ύστατη νοημοσύνη ή σοφία που έχει το όνομα του Δία (B 32· πβ. B 118). Η συνέπεια είναι ότι η κοσμική φωτιά (ψυχή, σοφία, Δίας) “κυβερνά τα πάντα” μέσα στο σύμπαν. Η μεταφορά, που συγκρίνει την νοημοσύνη του Δία με έναν υπερβατικό “κυβερνήτη”, εμφανίζεται, επιπλέον, στον Πίνδαρο *Πυθ.* 5.122-123: “Είναι πράγματι η παντοδύναμη νόηση (νόος) του Διός που κυβερνᾷ το πνεύμα των ανθρώπων που ευνοεί”. Ο G.S. Kirk υποδεικνύει ότι αυτή η ίδια “κυβερνώσα δύναμη” μπορεί να αποδίδεται από τον Ηράκλειτο στην ψυχή σε κάθε άνθρωπο. Η ψευδο-Ιπποκρατική πραγματεία *Regimen I*, γραμμένη υπό την επίδραση του Ηράκλειτου, με σαφήνεια αναφέρεται στην ατομική ψυχή ως ασκούσα αυτήν την “κυβερνώσα λειτουργία” μέσα στο σώμα. Ο συγγραφέας ταυτίζει την ψυχή με την φωτιά και περιγράφει την δραστηριότητά της ως ακολούθως: “Η πιο θερμή και πιο ισχυρή φωτιά, που ελέγχει τα πάντα, συναρμόζοντάς τα σύμφωνα με την φύση, ούσα ανεπαίσθητη στην όραση ή την αφή, μέσα της βρίσκεται η ψυχή, ο νόος, η σκέψη, η ανάπτυξη, η κίνηση, η ελάττωση, η μεταβολή, ο ύπνος, η εγρήγορση”. Αυτή σταθερά κυβερνᾷ τα πάντα...” (DK 22 C 1). Πβ. K. Freeman, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge Mass. 1946, σσ.134-5.

καταλάβει την αρμόζουσα θέση στην όψιμη φιλοσοφία του; Μήπως είναι ο Αριστοτέλης, αντιθέτως, ένας δυϊστής; Ή υπάρχει μια αληθινή και άλυτη θεωρητική ένταση στην περιγραφή της ψυχής στο πλαίσιο του *De Anima*;²¹²

Σε ό,τι έπεται, θα θέλαμε να υποστηρίξουμε ότι η δυϊστική τάση του Αριστοτέλη, απέχοντας από το να είναι επιφανειακή και ανοίκεια στην γενική του προσέγγιση στο ερώτημα της ψυχής, είναι μια συνέπεια της εφαρμογής αυτής της προσέγγισης.

Η προσέγγιση στην περιγραφή της ψυχής, στο 2.1 του *De Anima*, θα μπορούσε να οριστεί ως “μεταφυσική” ως προς το ότι έχει ως σημείο εκκίνησής της μια θεωρία της ουσίας. Συνοψίζοντας τα σημεία, που εξετάζονται, με μεγαλύτερη ακρίβεια, στα *Μ.τ.φ.* (ειδικά στο Βιβλίο Ζ),²¹³ ο Αριστοτέλης υποδηλώνει (412αβκε.) ότι με τον όρο ουσία εννοούσε: ύλη ή δύναμις (που δεν είναι ένα ειδικό πράγμα, τότε τι)· μορφή ή ενέργεια (πραγμάτωση) (ό,τι καθιστά ένα πράγμα ειδικό)· ή ό,τι αποτελεί σύνθεση αυτών των δύο, το ατομικό πράγμα.²¹⁴ Αν θεωρήσουμε, επιπλέον, ότι τα φυσικά σώματα και ειδικά τα ζωντανά σώματα είναι ουσίες,²¹⁵ τότε αποτελούν αποτέλεσμα μιας τέτοιας σύνθεσης, με τα σώματά τους να αντιστοιχούν στην ύλη, την ψυχή τους να είναι, συνακολούθως, η μορφή που τα καθιστά τέτοια ως είναι, δηλαδή οργανισμούς.²¹⁶ Ο Αριστοτέλης συνεχίζει, φυσικά, για να βελτιώσει

²¹² Πβ. H. Robinson, “Aristotelian Dualism”, *OSAPh* 1, 1983, 123-144· M. Nussbaum, “Aristotelian Dualism: Reply to Howard Robinson”, *OSAPh* 2, 1984, 197-207· και (μεταξύ άλλων) C. Kahn, “Sensation and Consciousness in Aristotle’s Psychology”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1966, 43-81· R. Sorabji, “Body and Soul in Aristotle”, *Philosophy* 49, 1974, 63-84 (των Kahn και Sorabji οι δημοσιεύσεις ανατυπώθηκαν στο *Articles on Aristotle 4. Psychology and Aesthetics*, ed. J. Barnes et al., London 1978)· M. Nussbaum, *Aristotle’s De motu animalium*, Princeton 1978· E. Hartman, *Substance, Body and Soul*, Princeton 1977. Για την νεότερη έμπνευση ενός μεγάλου εύρους αυτού του έργου (δηλ. την κριτική στην αναλυτική φιλοσοφία του Καρτεσιανού δυϊσμού του πνεύματος και του σώματος), πβ. H. Robinson, “Mind and Body in Aristotle”, *CQ* 28, 1978, 105-124. Δύο διαφορετικές απόπειρες, για να καταστεί ο Αριστοτέλης συνεκτικός (καμμία από τις δύο δεν βρίσκουμε πειστικές), είναι E. Berti, “Aristote était-il un penseur dualiste?”, *ΘΠ* 2, 1973, 73-111 και R. Bolton, “Aristotle’s Definitions of the Soul: *De anima* II, 1-3”, *Phronesis* 23, 1978, 258-278.

²¹³ Πβ. Hamlyn, *op.cit.* (1968), 82κε.

²¹⁴ Πβ. Charles Taylor, *op.cit.* (2007), σ.310: “Οι Μορφές του Αριστοτέλους λέγεται συχνά ότι είναι ‘μέσα’ στα πράγματα που ειδοποιούν, σε αντίθεση με του Πλάτωνος, διότι δεν τούς επιτρέπει μία ανεξάρτητη ύπαρξη σε κάποιο άυλο βασίλειο, όπως φαίνεται να κάνει ο Πλάτων”.

²¹⁵ Πβ. *Μ.τ.φ.* Ζ 2, 1028b8κε.· πράγματι τα ζωντανά σώματα γίνονται αντικείμενο πραγμάτευσης ως παραδειγματικές ουσίες στα *Μ.τ.φ.* Ζ.

²¹⁶ Πβ. Βασίλης Κάλφας, “Τί είναι η Αριστοτελική Φυσική και ποιά τα Όριά της”, *ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ* 166, Δεκέμβριος 2016, 518-527, στο 522: “Η φύση επομένως λειτουργεί ‘τελεολογικά’. Κάθε φυσικό ον τείνει να πραγματώσει τον προδιαγεγραμμένο σκοπό του, το ‘τέλος’ του. Πίσω από αυτήν την πεποίθηση μπορεί κανείς να διακρίνει το βιολογικό πρίσμα, μέσα από το οποίο ο Αριστοτέλης προσεγγίζει όλη την πραγματικότητα. Κατ’ εξοχήν ‘ουσία’ στην αριστοτελική φιλοσοφία είναι το επιμέρους έμβιο ον. Ο κύκλος της ζωής και της ανάπτυξης του έμβιου όντος, η βαθμιαία ενεργοποίηση της μορφής του, συμπεκνώνει για τον Αριστοτέλη το υπόδειγμα της ολοκληρωμένης και προδιαγεγραμμένης μεταβολής στην φύση”.

αυτήν την περιγραφή της ψυχής.²¹⁷ Ωστόσο, θα μπορούσαμε ήδη να συμπεράνουμε ότι αυτή η περιγραφή συνίσταται εντοπίζοντας για την ψυχή την κατάλληλη θέση της εντός της μεταφυσικής θεωρίας της ουσίας. Πράγματι, η περιγραφή προσφέρει μια απάντηση στο ερώτημα, που αναδείχθηκε στην αρχή του *De Anima* (1.1.402a23-26), ως προς το ποιά από τις κατηγορίες (ουσία, ποιότητα, ποσότητα) είναι αυτή, στην οποία ανήκει η ψυχή: η ψυχή είναι ουσία υπό την έννοια της μορφής ενός καθορισμένου είδους σώματος (412b10-11).

Αυτός ο τρόπος ορισμού της ψυχής αποδίδει άμεσους διαιρετέους, διότι λύνει την δυσκολία της ένωσης ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα (412b6-9: η ψυχή είναι απλά η μορφή ενός είδους σώματος) και προσδίδει μια απάντηση στο ερώτημα της αθανασίας: δεν μπορεί να υπάρξει καμία αθανασία για ό,τι είναι απλά η λειτουργία ενός σώματος. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι μπορεί να υπάρχουν ψυχικές λειτουργίες χωριστές από το σώμα (413a3-7). Αναφέρεται, κατά πάσα πιθανότητα, στην νόηση, με την οποία συσχετίζει λίγο αργότερα (413b24-27) την πιθανότητα μίας ύπαρξης χωριστής από το σώμα. Η παραδοχή του Αριστοτέλη είναι αξιοσημείωτη.²¹⁸

Εδώ, στο 3.4 του *De Anima*, επίσης, η “φυσική” προσέγγιση εφαρμόζεται: η νόηση (*τὸ νοεῖν*) γίνεται αντικείμενοπραγματεύσεως ως είδος αλλαγής, ως η πραγμάτωση (*ἐνέργεια*) μίας δυνατότητας (*δυνάμεως*).²¹⁹ Ωστόσο, η υπό εξέταση δυνατότητα πρέπει να είναι διαφορετική από οποιανδήποτε άλλη δυνατότητα ως προς το ότι δεν μπορεί να έχει, ή να ορίζεται από, την όποια ειδική μορφή, αν είναι να βρίσκεται σε θέση να σκέφτεται *οτιδήποτε* (3.4.429a13-22). Για να παραμείνει αντιληπτική κάθε μορφής, πρέπει να είναι *ἀμιγής* ως προς κάθε ειδική μορφή.²²⁰ Ο Αριστοτέλης τονίζει αυτό το σημείο συγκρίνοντας την κατάσταση

²¹⁷ Για μίαν κριτική εξέταση πβ. J. Ackrill, “Aristotle’s Definitions of Psyche”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 73, 1972-73, 119-133.

²¹⁸ Ο O. Gigon κάνει λόγο για “απάθεια ή ελαφρότητα που ξαφνιάζει” (*verblüffende Nonchalance*) σε αυτό το σημείο (“Physik und Metaphysik in Aristoteles’s *Περὶ ψυχῆς*”, στο *Energieia. Études aristotéliciennes offertes à Mgr Antonio Jannone*, Paris 1986, 168).

²¹⁹ Ο Αριστοτέλης, θα μπορούσε να ειπωθεί, αισθάνεται ότι βρίσκεται στην κατεύθυνση προς μια θέση, στην οποία θα μπορούσε τόσο να ισχυριστεί μια ειδική κατάσταση για την νόηση όσο και να διατηρήσει την θεωρία του για την εντελέχεια ως μια περιγραφή της διανοητικής δραστηριότητας όπως και της αντίληψης, της φαντασίας, της ηδονής και της λύπης, και των καταστάσεων των παθών.

²²⁰ Ο νοῦς είναι κάτι το *κεχωρισμένον*, και δια τούτου εννοείται ότι η δραστηριότητά του δεν έχει κάποια φυσική ή σωματική παράμετρο· είναι ένα στοιχείο μέσα στην ψυχή που μπορεί να διαχωριστεί από το σώμα (*Ηθ.Νικ.* 1178a19-22). Στο πλαίσιο της μελέτης τόσο των *Ηθικών Νικομαχείων* όσο και του *De Anima*, αυτή η θεωρία συστήνεται ως ένα αίνιγμα, ενδεχομένως ακόμη και ως κάτι το σκανδαλώδες. Η προσέγγιση του Αριστοτέλη στην ψυχολογία δια της φυσιολογίας, ενσωματωμένη στην θεωρία ότι η ψυχή είναι η μορφή (*εἶδος*) ή η τελείωση (*ἐντελέχεια*) του σώματος, ορθώς υπολαμβάνεται ως ένα από τα σημαντικά και γόνιμα επιτεύγματα του δημιουργικού ιδιοφυσούς του πνεύματος. Υπάρχει μια ριζική αντίθεση ή αντίφαση ανάμεσα στην άποψη για την φύση του ανθρώπου, που υποδηλώνεται στα *Ηθ.Νικ.*, και την θεωρία της *ἐντελεχείας* του *De Anima*. Ο Αριστοτέλης δεν έχει καταστήσει σαφές ποιές είναι οι αμιγώς διανοητικές εκφράσεις που αποδίδει στην οντότητα

απάθειας της δυνατότητας για νόηση με αυτήν της αισθητήριας αντίληψης. Η δυνατότητα στην αντίληψη, αν και ως ένα βαθμό απαθής, μπορεί ακόμη και σε αυτήν την περίπτωση να δέχεται επιδράσεις κατά ειδικούς τρόπους· παραμένει μια δραστηριότητα που συνδέεται με το σώμα (*οὐκ ἄνευ σώματος*).²²¹ Ωστόσο, η νοητική δυνατότητα πρέπει να παραμένει εντελώς απαλλαγμένη από κάθε προσδιορισμό εντός της· είναι, ως εκ τούτου, χωριστή από το σώμα (429a22-b5).

Ως εδώ, η νοητική πορεία έχει γίνει αντικείμενο προσέγγισης από την οπτική της υλικής αιτιότητας. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η ψυχή αναγνωρίζεται ως η υλική αιτία της νοήσεως, αν και μία αιτία διαφορετική από κάθε σωματική υλική αιτία.²²² Τα αντικείμενα

του νοῦ, η οποία είναι μικρή σε όγκο και μυστηριώδης στην δραστηριότητά της. Πιθανώς ήταν επικεντρωμένος προς μια εξήγηση στο πλαίσιο της θεωρίας του για την ενεργητική και την παθητική νόηση (*De Anima* Γ 5). Ένας τρόπος διευθέτησης της αντίφασης είναι να πούμε ότι η θεωρία της εντελέχειας και η θεωρία του νοῦ είναι πράγματι ασύμβατες, και ότι η τελευταία είναι μια απλή επιβίωση από ένα πρωϊότερο στάδιο στην εξέλιξη της σκέψης του Αριστοτέλη. Ως προς το *De Anima*, αυτή είναι η λύση που προσφέρεται από τον Jaeger.

²²¹ Ενώ ο Διογένης και ο συγγραφέας του *Regimen I* ταυτίζουν την ψυχή και την νόηση αδιακρίτως με το αρχικό στοιχείο, η πιο επιτηδευμένη ψυχολογία του Πλάτωνα εισάγει μια διάκριση ανάμεσα στην αθάνατη νοήμονα ψυχή (νοῦς) και τις στοργικές και θεραπευτικές ψυχές, που πιο άμεσα ζωοποιούν το θνητό σώμα (*Τίμ.* 69C-70E). Οι άνθρωποι στην αποδοτικότερη κατάστασή τους, για τον Πλάτωνα, θα κυβερνώνται από την νοήμονα ψυχή. Αν ένας άνθρωπος δεν κυβερνάται στην διάρκεια της ζωής, μετά τον θάνατο αυτό το μέρος της ψυχής, ως αθάνατο που είναι, θα αποδημήσει στον τύπο ενός σώματος κατώτερο του ανθρώπου (*Τίμ.* 41D-E). Ως εκ τούτου, είναι η νοήμονα ψυχή, ο νοῦς, που εμφανίζεται στον Πλάτωνα ως ο αρχικός κυβερνών παράγοντας, ο “κυβερνήτης” του οργανισμού. Η νοήμονα ψυχή αξιολογείται για αυτήν την λειτουργία, φυσικά, επειδή μόνη αυτή είναι σε θέση να γνωρίζει τις Μορφές, την αιώνια, αμετάβλητη πραγματικότητα, “το ον που πράγματι είναι, άχρωμο, ανέπαφο, ορατό μόνον στον νοῦν, τον κυβερνήτη της ψυχής” (*Φαίδρος* 247C). Ο Πλάτωνας διευκρινίζει με σαφήνεια την αναλογία στο Βιβλίο XII των *Νόμων* (961D-E), όπου ο Αθηναίος Ξένος εξηγεί ότι η ψυχή και η κεφαλή είναι τα κύρια αποκλειστικά δικαιώματα κάθε ζωϊκού οργανισμού, η ψυχή, διότι εμπεριέχει, μεταξύ άλλων *δυνάμεων*, τον νοῦν, και η κεφαλή, διότι περιλαμβάνει τις αισθήσεις της όρασης και της ακοής. Ο νοῦς, αναφέρει, εγγυάται την ασφάλεια του ζώου συνδυάζοντας το άριστο των δυνάμεων της αίσθησης και συνεργαζόμενος μαζί τους. Για περαιτέρω διασάφηση συγκρίνει το ζώο με ένα πλοίο, του οποίου η ασφάλεια στην θάλασσα είναι εγγυημένη, όταν ο κυβερνήτης και οι ναύτες συνεργάζονται, συνδυάζοντας τις αντιληπτικές *αισθήσεις* τους με την νόηση του κυβερνήτη (*τῷ κυβερνητικῷ νῷ*). Ως εκ τούτου, ο νοῦς είναι σαφώς ο κυβερνήτης, που έχει στην υπηρεσία του τις δυνάμεις της αισθητήριας ψυχής (που έχουν το καθήκον να παρουσιάζονται με πιστότητα· πβ. *Πολιτ.* 389C) και που λαμβάνει τις αποφάσεις, από τις οποίες εξαρτάται η ασφάλεια του οργανισμού. Πβ. *Γοργ.* 512B. Για τον Πλάτωνα, ο “αληθινός κυβερνήτης” πρέπει να έχει εμπράγματη γνώση της τέχνης του, ό,τι ο ψευδο-Πλατωνικός *Θεάγης* ονομάζει “η σοφία, με την οποία *επιστάμεθα* πώς να ασκούμε έλεγχο στα πλοία” (123D), δηλ. την επιστήμη της ναυσιπλοΐας (*ἡ κυβερνητική*). Αυτή είναι η βάση της δικαιοδοσίας του κυβερνήτη να δίνει εντολές στους άλλους· πβ. *Πολιτ.* 488B-D. Ως εκ τούτου, είναι η σοφία της νοήμονας ψυχής για γνώση ή *επιστήμη* που τῆς δίδεται η ιδιότητα του “κυβερνήτη”.

²²² Είναι αξιοσημείωτο ότι η ψυχή εδώ αναλαμβάνει τον ρόλο της υλικής αιτίας, ενώ αντίθετα, συμφιλώντας τον “μεταφυσικό” και τον “φυσικό” ορισμό της ψυχής, στο 2.4.415b8κε., ο Αριστοτέλης κάνει λόγο μόνον για την τυπική, δραστηκή και τελική αιτιότητα.

της σκέψης μπορούν να περιγραφούν ως η τυπική αιτία, καθώς συνιστούν την πραγμάτωση της νοητικής δυνατότητας, και, ως η τελείωση αυτής της δυνατότητας, μπορούν, επίσης, να ταυτιστούν ως η τελική αιτία της διαδικασίας. Το ερώτημα που παραμένει, αν η νόηση πρέπει να γίνει αντικείμενο προσέγγισης από την οπτική μίας φυσικής ανάλυσης της αλλαγής και των αιτιών της, είναι αυτό που αφορά στην δραστική αιτία της νοήσεως.

Αν στην αισθητήρια αντίληψη τα αντικείμενα της αντίληψης ενεργούν ως δραστικές αιτίες της διαδικασίας, στην περίπτωση της νοήσεως φαίνεται ως εάν η δραστική αιτία που μάς προκαλεί να σκεφτόμαστε, που πραγματώνει την δυνατότητα να σκεφτόμαστε, βρίσκεται εντός μας. Ο Αριστοτέλης διατυπώνει το ερώτημα κατά τον ακόλουθο τρόπο: “Εφόσον στην φύση συνολικά (έν άπάση τῇ φύσει) βρίσκουμε δύο παράγοντες που προσλαμβάνονται, (1) μια ύλη που είναι δυνάμει όλα τα ειδικά που περιλαμβάνονται στην κατηγορία, (2) μια αιτία που είναι παραγωγική υπό την έννοια ότι τα παράγει όλα (το τελευταίο να είναι στο πρώτο όπως π.χ. μία τέχνη είναι στο υλικό της), αυτά τα διακριτά στοιχεία πρέπει, παρομοίως, να εντοπιστούν μέσα στην ψυχή”.²²³

Αυτό το κειμενικό υλικό, επιπλέον, συνηγορεί ότι οι αρχές που κατευθύνουν την ανάλυση των ειδικών ψυχικών λειτουργιών, στο *De Anima*, προέρχονται από τον “φυσικό” ορισμό της ψυχής στο 2.2. Κάθε λειτουργία θεωρείται ως είδος αλλαγής που η ψυχή αποτελεί την αιτία της κατά διάφορες σημασίες. Όπως υποδηλώθηκε ως άνω, ο Αριστοτέλης δεν αναζητά, όπως στην περίπτωση της αισθητήριας αντίληψης, να ταυτίσει την δραστική αιτία της νόησης με τα αντικείμενά της. Αυτή η αιτία πρέπει να βρίσκεται μέσα στην ψυχή: είναι ό,τι αργότερα θα μπορούσε να ονομαστεί “συμπαντικός νους” (agent intellect). Ως προς τις τεράστιες και άλυτες δυσκολίες που αυτή η έννοια της νοήσεως ως δραστικής αιτίας έχει παραγάγει για τους ερμηνευτικούς σχολιαστές του Αριστοτέλη-Είναι μέρος της ατομικής ανθρώπινης ψυχής; Πώς συνδέεται με τις άλλες ψυχικές λειτουργίες;- θα μπορούσαμε να τις περιγράψουμε ως διλήμματα που απορρέουν από την εφαρμογή της θεωρίας του Αριστοτέλη για την αλλαγή και τις αιτίες της στην διαδικασία της νοήσεως.

Αυτές οι παρατηρήσεις απαιτούν περαιτέρω αξιολόγηση και πληρέστερη υπεράσπιση. Ωστόσο, πρέπει να επαρκεί η βάση, που έχει δοθεί, για να απορρίψουμε την ιδέα ότι η πραγμάτευση από τον Αριστοτέλη της νοήσεως στο *De Anima* ως, υπό μίαν έννοια, άυλης και αθάνατης είναι απλά ένα φιλοσοφικό απολίθωμα ή θρησκευτική εκτροπή που μπορεί με ασφάλεια να αγνοηθεί στην συνολική ερμηνεία της θεωρίας του ως προς την σχέση της ψυχής και του σώματος. Έχουμε υποστηρίξει ότι η δυσκολία έχει βαθύτερες αιτίες.

²²³ Πβ. Charles Taylor, *op.cit.* (2007), σ.308: “Ο νους του Αριστοτέλη δεν θα μπορούσε να υπάρχει δίχως έναν κόσμο Μορφών. Δηλαδή, δεν υπάρχει καμία λογικά συνεκτική υπόθεση για την ανεξάρτητη ύπαρξή του που θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε μέσα στο πλαίσιο της αριστοτελικής κατανόησης των πραγμάτων. Ούτε ο κόσμος των επί μέρους πραγμάτων θα μπορούσε να υπάρχει χωρίς τις Μορφές και κατά συνέπεια εντελώς ανεξάρτητος από την σκέψη”, “όπως ακριβώς η κατ’ ενέργειαν γνώση συνέχει με το κατ’ ενέργειαν αντικείμενο” (306).

Αν η διάγνωση, που έχουμε υποδείξει ως προς την καταγωγή του προβλήματος, είναι ορθή, τα πιο απλά μέσα, φαίνεται, για να αποκαταστήσουμε την συνοχή στην θεωρία του Αριστοτέλη για την ψυχή, θα ήταν μια ανάλυση της νοητικής διαδικασίας, που θα την πραγματευόταν ως του ίδιου τύπου, όπως συμβαίνει με άλλες Αριστοτελικές αλλαγές, χωρίς να προσλαμβάνει, όπως το σκέφτηκε ο Αριστοτέλης, την ανάγκη να υπολαμβάνεται ως δεδομένο μία *άμιγής* δυνατότητα (*δύναμις*).



Παναγιώτης Αθ. Δελλής
Τομέας Κλασικής Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Τα *ἠθικά*, που περιγράφουν τα γραπτά του Αριστοτέλη, είναι ζητήματα που συνδέονται με το *ἦθος*, τον χαρακτήρα του ανθρώπου. Η ηθική, όπως την αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης, είναι μια πρακτική διερεύνηση ή *μέθοδος* που αποσκοπεί όχι απλά σε μια θεωρητική γνώση, αλλά στην αλλαγή του προσώπου. Και επειδή η ηθική είναι μια πρακτική διερεύνηση, η πρώτη της αρχή είναι ένας σκοπός. Και μία από τις πρώτες αρχές ή ένας από τους υπό εξέταση σκοπούς είναι η *εὐδαιμονία*. Αυτό δεν σημαίνει ότι όλες οι συνειδητές πράξεις έχουν την *εὐδαιμονίαν* ως σκοπό τους. Στα ηθικά έργα του, ως εκ τούτου, η έμφαση είναι στο άριστο είδος βίου.

Το διμερές σχήμα του έλλογου και του άλογου μέρους της ανθρώπινης ψυχής μορφοποιεί την βάση των ηθικών συγγραμμάτων του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η αρετή διαιρείται (*διορίζεται*) σύμφωνα με την διάκριση ανάμεσα στο μέρος της ψυχής που έχει *λόγον*, και το μέρος που υπακούει στον *λόγον*. Δηλαδή, ορισμένες αρετές είναι διανοητικές (*τὰς μὲν διανοητικὰς*) και ορισμένες είναι ηθικές (*τὰς δὲ ἠθικὰς*). Και στα *Ηθ.Ευδ.* αναφέρει ότι υπάρχουν δύο *εἶδη* αρετής, ένα ηθικό και το άλλο διανοητικό. Το *ἦθος* είναι μια ποιότητα της άλογης ψυχής σε συμφωνία με τον εξουσιάζοντα λόγο. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η εξέταση του *ἦθους* λαμβάνει χώρα στα συμφραζόμενα της άλογης ψυχής. Ωστόσο, αν και είναι, κατά μίαν έννοια, πλεοναστικό να ορίσουμε ρητά ότι το *ἦθος* ανήκει στην άλογη ψυχή, είναι, σαφώς, μια ορθή Αριστοτελική θεωρία.

Το *ἦθος* είναι μια ποιότητα της άλογης ψυχής, όχι ταυτόσημο με αυτήν. Αυτή είναι σημαντική διάκριση. Το είδος του *λόγου*, που το *ἦθος* ακολουθεί, ονομάζεται *ἐπιτακτικὸς λόγος* (λόγος που επιτάσσει) ή “το είδος του *λόγου* που δίνει εντολές” (*ἐπιτάττειν*). Υπάρχει, ως εκ τούτου, ένα είδος *λόγου* στην ψυχή, το οποίο “δίνει εντολές” (*ἐπιτακτικὸς λόγος*), και υπάρχει μια ποιότητα της άλογης ψυχής, το *ἦθος*, που είναι “σε συμφωνία με τον *ἐπιτακτικὸν λόγον*”. Μπορούμε να πούμε ότι το *ἦθος* είναι ο μεσολαβητής μέσα στην ψυχή ανάμεσα στον *λόγον* και την επιθυμία· οδηγεί τις ανυπότακτες ορμές και τα πάθη υπό την εξουσία του *λόγου*. Ως εκ τούτου, το άλογο μέρος της ψυχής δεν διάκειται εντελώς πέραν των ορίων του έλλογου στοιχείου της. Φαίνεται ότι, για τον Αριστοτέλη, ο διττός διαχωρισμός της ψυχής σε έλλογο και άλογο δεν είναι μια άψογα μηχανική διαίρεση. Το γεγονός ότι το άλογο μπορεί “να αφουγκράζεται τον *λόγον*” το πράττει υπό την σημασία του έλλογου.

Με δεδομένο τον σημαντικό ρόλο του *ἦθους* στην ηθική ανάπτυξη, μπορεί, τώρα, να εκτιμηθεί γιατί ο Αριστοτέλης επινόησε το όνομα *τὰ ἠθικά* (“θέματα που αφορούν στο *ἦθος*”), για να περιγράψει τα γραπτά του γύρω από την ηθική. Είναι το να καταγίνεται κανείς μέσα στην ψυχή του με το *ἦθος* που συνεπιφέρει την ηθική του αρετή (υπεροχή του χαρακτήρα), δηλαδή, την διαχείριση της επιθυμίας έτσι ώστε να γίνει ό,τι επιτάσσει ο *λόγος*. Χωρίς κάποιον τρόπο τροποποίησης της επιθυμίας, τα ανθρώπινα όντα θα ήταν καταδικασμένα να έχουν διχασμένες προσωπικότητες, όντα που κατέχουν το όραμα μιας πειθαρχικής ύπαρξης, αλλά ανίκανα να θέσουν έναν έλεγχο στις “φυσικές” τους ορμές ή παρορμήσεις.

Τόσο η έλλογη όσο και η άλογη ψυχή πρέπει να λειτουργούν σε αρμονία, για να επιτύχουν την ολοκληρωμένη ανθρώπινη αρετή. Εντοπίζουμε την ηθική αρετή *ἐν τῇ ψυχῇ γινομένην*. Έτσι, φαίνεται ότι η άλογη ψυχή δεν είναι εντελώς αποχωρισμένη από τον *λόγον*· τουλάχιστον ο *λόγος* μπορεί να εμπνέει την υπακοή στις εντολές του. Αυτός ο όρος, ότι η έλλογη ψυχή επιθέτει τις εντολές

της πάνω στην άλογη, είναι καθοριστικής σημασίας στην ηθική σκέψη του Αριστοτέλη συνολικά. Το λογικό μέρος της ψυχής και το άλογον πλην μετέχον λόγου, αεχώριστα μεταξύ τους αλληλεπιδρούν και γεννούν την αρετή και την ανθρώπινη ευδαιμονία.

Η θέση της *εξεως*, όπως και της *φρονήσεως*, είναι κεντρική στον ορισμό του *ήθους* και της αρετής. Επαναλαμβάνοντας εν γνώσει μας συγκεκριμένες πράξεις, δίνουμε μέσω του εθισμού συγκεκριμένη και πάγια μορφή στο ήθος μας. Μία από τις δραστηριότητες της *εξεως* που συνιστά την αρετή, είναι ότι εκπληρώνουμε τα έργα της αρετής κατά τρόπον σταθερό και αποτελεσματικό. Η *εξις*, στο πλαίσιο της οποίας εκτελούνται οι πράξεις της αρετής, συνιστά, ως εκ τούτου, τις ιδιότητες του *υποκειμένου* της αρετής. Έτσι, στην περίπτωση της ηθικής αρετής, για την επίτευξή της, το βασικό κριτήριο είναι ο ίδιος ο άνθρωπος μέσα από τα βιώματά του, όχι τόσο η διδασκαλία, όπως στην περίπτωση των διανοητικών αρετών.

Το γένος της αρετής, μάς πληροφορεί ο Αριστοτέλης, είναι μία *εξις*. Η *εξις* ως *δύναμις* είναι ο τρόπος που συμπεριφερόμαστε απέναντι στα πάθη. Τα πάθη για τον Αριστοτέλη είναι δοσμένα εκ φύσεως (*φύσει*), εξ ου η βιολογική (προ-ηθική) βάση της ηθικής του. *Πάθη* ονομάζει ο Αριστοτέλης την επιθυμία, την οργή, τον φόβο, το θάρρος, τον φθόνο, την χαρά, την φιλία, το μίσος, τον πόθο, τον ζήλο, την συμπόνοια, ως εκ τούτου, τα συναισθήματα, που συνολικά συνοδεύονται από την ηδονή ή την λύπη. Τα πάθη είναι, ως ακολούθως, ψυχή και σώμα, κοινές ιδιότητες, που αποδίδονται στον άνθρωπο ως βιολογικό είδος, δηλ. εκ φύσεως· πραγματώνονται στην απαιτητική πραγματικότητα της καθημερινότητας και αποδίδονται στο άλογο μέρος της ψυχής. Κανένα πάθος δεν είναι, *in abstracto*, καλό ή κακό. *In concreto*, ωστόσο, είναι αυτό που συμβαίνει στην ενηλικίωση, εξ ου η αρετή αφορά και στα πάθη.

Το έμφυτο επίπεδο της ικανότητας της συμμετοχής του ανθρώπου σε αυτά τα πάθη (π.χ. στην οργή, στην λύπη, στον οίκτο) ο Αριστοτέλης το ονομάζει *δύναμιν*. Κάθε άνθρωπος ξεχωριστά έχει, ως εκ τούτου, εκ φύσεως μια καθορισμένη *δύναμιν* (δυνατότητα ή ικανότητα), να συμμετέχει στα πάθη. Κάθε ανθρώπινη οντότητα ως άτομο έχει, ως ακολούθως, την δική του ιδιότυπη *εξιν*, που διακρίνεται από αυτήν ενός άλλου ανθρώπου. Αυτό δεν τού κάνει ούτε καλό ούτε κακό. Να αισθάνεσαι οργή, φόβο, φθόνο ή μίσος, ως τέτοιο δεν είναι μεμπτό. Επειδή αυτά τα ψυχικά κινήματα (όχι τόσο συναισθήματα) αποδίδονται στο είδος του ανθρώπου γενετικά, ο άνθρωπος δεν έχει κανένα περιθώριο επιλογής και καμία υπαιτιότητα για ότι τα κατέχει.

Αυτό για το οποίο, ωστόσο, ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος έχει να κάνει με το πώς συμπεριφέρεται απέναντι στα πάθη του, αν προς αυτά *εὖ ἔχει* ή *κακῶς ἔχει*· μια υπερβολή ή μια ένδεια είναι πάντα κακή (π.χ. όταν κάποιος μαιίνεται με σφοδρότητα ή με αδυναμία), ενώ η ενδεδειγμένη στην περίπτωση ορθή μεσότητα είναι το αγαθό. Ο άνθρωπος φέρει την ευθύνη για τον τρόπο και το ύφος που χειρίζεται τα πάθη του. Τότε είναι άνθρωπος της αρετής, όταν τα αισθάνεται και συμπεριφέρεται αντιστοίχως. Για την ακρίβεια, τα πάθη της ψυχής αποτελούν πεδίο άσκησης των ηθικών επιλογών και στάσεων του ανθρώπου, γι' αυτό και έχουν, τελικά, σημαντική θέση στην ανάπτυξη της αριστοτελικής ηθικής.

Ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος, δηλαδή, για τις *εξεις* του, στην βάση των οποίων χαρακτηρίζεται ως *ἀγαθός* ή *κακός*. Θα υποστηρίξαμε, ως εκ τούτου, ότι αυτό που παράγει την αρετή, στην κρίση του Αριστοτέλη, είναι η *εξις*, δηλαδή η συχνότητα των πράξεων που εκτελούνται *κατ'*

ἀρετήν. Πράγμα που σημαίνει ότι το επιθυμητικό μέρος της ψυχής γίνεται πιο πρόθυμο να υπακούει στην αρχή του *λόγου*, προσαρμόζοντας την εκάστοτε πράξη στο πλαίσιο της αρετής· και η συχνότητα των πράξεων σε συμφωνία με την κυριαρχία του *λόγου* έχει ως ύστατη συνέπεια τον εξορθολογισμό τρόπον τινά της επιθυμίας: η *ἔξις*, ως εκ τούτου, μέσα από την συχνότητα (*ἔθος*) των πράξεων, γίνεται η κεφαλαιώδης αξία του *λόγου* και αυτό είναι αρετή.

Όταν ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για τις φυσικές *ἔξεις*, εδώ, ο όρος *ἔξις* σημαίνει απλά την (καλή ή κακή) φυσική προδιάθεση, για να τεθεί σε ενέργεια κατά έναν καθορισμένο τρόπο, που, ωστόσο, αφορά ανοιχτά στην δημιουργία μιας συμπεριφοράς δια του *λόγου* υπό την έννοια της ηθικής αρετής. Είναι, ωστόσο, προφανές ότι ο Αριστοτέλης θέλει το ίδιο αποφασιστικά να υποδείξει την φυσική, γενετική, υπόσταση των ιδιοτήτων του χαρακτήρα (*ἦθους*), οι οποίες, αντιστοίχως, μπορούν να αναπτυχθούν τόσο σε μια θετική όσο και μια αρνητική κατεύθυνση.

Το ύφος της διατύπωσής του, ότι κάθε ιδιότητα του *ἦθους* υπάρχει τρόπον τινά εκ φύσεως, συνδηλώνει ότι υπάρχει μια φυσική *ἔξις* στην ιδιότητα του κακού, ότι τα κακά *ἦθη* υπάρχουν και αυτά *φύσει*. Οι φυσικές ιδιότητες του *ἦθους* είναι, ως προς την ηθική αξιολόγηση, ουδέτερες, δεν εμπίπτουν, ως εκ τούτου, στην ηθική, όσο παραμένουν εκτός του πεδίου του *λόγου*. Το καθεστώς τους αλλάζει, μόλις εισαχθούν στο πεδίο του *λόγου*, όταν γίνονται “ἔλλογες”. Το ίδιο ισχύει, κατά τον Αριστοτέλη, στην σχέση της *φυσικῆς ἀρετῆς* με την *κυρίαν ἀρετήν*. Αυτή η αναλογία συνδηλώνει, ακολούθως, ότι η *φυσικὴ ἀρετὴ* είναι μια δοσμένη εκ φύσεως *δύναμις*, που αποτελεί το υπόστρωμα της ηθικής αρετής κατά μίαν έννοια ως τέτοια, δηλ., ότι αποτελεί μια πρώτη αναγκαία προϋπόθεση της *κυρίας ἀρετῆς*, που, βέβαια, χωρίς την παρουσία της *φρονήσεως*, δεν συνιστά σχεδόν καθόλου μίαν ενδεδειγμένη αρετή.

Στον ορισμό της αρετής, ηθική αρετή και πρακτική σοφία (*φρόνησις*) περιέχονται αμοιβαία: δεν μπορούμε να ορίσουμε την μία χωρίς να λάβουμε υπόψη την άλλη. Έστω και αν ο Αριστοτέλης εκκινά, πρώτα, από την ηθική αρετή, το τέλος του ορισμού του, ωστόσο, η τελευταία του λέξη, συμπίπτει με την *φρόνησιν* (πρακτική σοφία), μία από τις διανοητικές αρετές. Εδώ, είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι η πορεία που ακολουθεί ο Αριστοτέλης, για να ορίσει την έννοια της διανοητικής αρετής, είναι ακριβώς παράλληλη με εκείνη που ακολουθεί, για να ορίσει την έννοια της ηθικής αρετής: τόσο η διανοητική όσο και η ηθική αρετή είναι *ἔξις* (“πράττω σε συχνότητα αυτό που κατανόησα”), η οποία περιβάλλει την επιθυμία, για ν’ ακολουθήσει την αρχή της μεσότητας στην περίπτωση της ηθικής αρετής, ενώ περιβάλλει την σκέψη (*διάνοια*), για να “αληθεύει” στην περίπτωση της διανοητικής αρετής (ότι είναι η “μεσότητα” για την ηθική αρετή είναι το “αληθεύειν” για την διανοητική αρετή). Η *φρόνησις* χαρακτηρίζεται, στα *Ηθ.Νικ.* 6.5, ως *ἔξις πρακτικὴ* ενός καθορισμένου είδους. Οι ηθικές αρετές συνδέονται με την υπεροχή του *ἦθους*, του χαρακτήρα, ενώ οι διανοητικές αρετές με την υπεροχή της κατανόησης.

Σε μια πραγματική αρετή, η *φρόνησις* πρέπει να την συνοδεύει, αλλά δεν είναι μόνον η *φρόνησις* που συγκροτεί την αρετή. Ο Αριστοτέλης στρέφεται ενάντια στην Σωκρατική σύλληψη της αρετής, που ταυτίζει την *ἀρετήν* με την *φρόνησιν*. Η αρετή είναι μεν *μετὰ λόγου*, αλλά δεν είναι μόνον *λόγος*. Στο βασικό σχήμα της Αριστοτελικής *Ηθικής* για την ορθή συμπεριφορά, για τον αγαθό βίο, την βιοαγωγή του γένους του ανθρώπου, εν γένει, αμείωτη είναι η μέριμνα του Αριστοτέλη (κατά το μάλλον ή ἥττον, ανάλογα με τα συμφραζόμενα) να εξετάσει την ανθρώπινη φύση στο σύνολό της και

σε όλες τις όψεις της, συγχωνεύοντας τα δύο “μέρη” της ανθρώπινης ψυχής, το *ἄλογον* και το *λόγον* ἔχον, μέσα στην αποδοχή της γνώσης του και της παρατήρησής του. Στις φυσικές αρετές συμβάλλουν τα πάθη, διότι αποτελούν κάτι από την φύση. Αυτά τα φυσικά πάθη γεννώνται, βέβαια, χωρίς πρόθεση και απόφαση (*ἄνευ προαιρέσεως*). Υπό αυτήν την έννοια, δεν μπορεί κανείς να κάνει λόγο για αρετή ή κακία με την αυστηρή σημασία του όρου. Γίνεται, ωστόσο, σαφές ότι υπάρχει, παρόλα αυτά, κατά μίαν καθορισμένη έννοια, τόσο μια φυσική αρετή όσο και μια φυσική κακία.

Αν δεν υπάρχει ένα μέσο ή ένας σκοπός στον οποίο αποβλέπει η *ὄρεξις*, η επιθυμία, δεν μπορεί με τον δέοντα τρόπο να πειθαρχήσει σε κάθε περίπτωση. Είναι η λειτουργία της ἔλλογης ψυχής που προμηθεύει αυτό το μέσο· όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, “το μέσο είναι όπως η σωστή κρίση (*ὀρθὸς λόγος*) ορίζει”, και η ορθή κρίση προέρχεται από την χρήση της ἔλλογης ψυχής. Όχι μόνον η ἄλογη ψυχή, πράγματι, χρειάζεται την συνδρομή της ἔλλογης ψυχής, αλλά, εκ περιτροπής, όπως η ἄλογη ψυχή γίνεται πιο πειθαρχημένη, δίνει την δυνατότητα στην ἄλλη πλευρά να επιτύχει μια ορθότερη κρίση ως προς το μέσο ή τον σκοπό. Ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για *σκοπὸν* πάνω στον οποίον, στην δική του μεταφορά, η ἔλλογη ψυχή εστιάζει το βλέμμα της, έπειτα εντείνει ή χαλαρώνει την ένταση, όπως απαιτείται, (σαν τόξο) για να πειθαρχήσει η επιθυμία.

Το βασικό εγχείρημα, που κυριαρχεί στο Βιβλίο VI των *Ηθ.Νικ.*, συνίσταται στο να εξετάσει την στενή συνάφεια της πρακτικής σοφίας (*φρόνησις*) με την ηθική αρετή και να καταδείξει την σημαντική διακριτή τους σύνδεση αμοιβαίας εξάρτησης. Εξ ου, σύμφωνα με την αριστοτελική σύλληψη, είναι η ηθική αρετή γι’ αυτό ενδεικνυόμενη στο να στοχεύει σ’ έναν αγαθό και ορθό σκοπό, ενώ η *φρόνησις* μεριμνά, ώστε να εντοπίζει, ανάλογα με το είδος της εκτίμησης των πιθανών ενεργειών στην εκάστοτε συνθήκη, την πιο επιδέξια μορφή πράξης, δηλ. τα άριστα μέσα για την πραγματοποίηση του δοσμένου σκοπού. Η συνάφεια της *φρονήσεως* με το σύνολο των ηθικών αρετών συνιστά, για την Αριστοτελική σύλληψη της αγωγής, έναν αγαθό βίο, που προϋποθέτει μια αγαθή συμπεριφορά, δηλαδή για την πραγμάτωση της *εὐδαιμονίας* δεν είναι μόνον μείζονος σπουδαιότητας, αλλά, μάλλον, αναγκαία προϋπόθεση ως προς τον ορισμό της έννοιάς της.

Ο Αριστοτέλης φαίνεται να θεωρεί τόσο 1) ότι η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές είναι κατεξοχήν διαφορετικές, αν και αμοιβαία αναγκαίες, όσο και 2) ότι οι ηθικές αρετές είναι κατεξοχήν διαφορετικές η μία από την ἄλλη, αν και αμοιβαία αναγκαίες. Ας το ονομάσουμε αυτό η αμοιβαιότητα των αρετών. Ότι μάς ενδιαφέρει, είναι η επιμονή του Αριστοτέλη στις διαφορές ανάμεσα στις αρετές από κοινού με την επιμονή του στην αμοιβαία αναγκαιότητα αυτών των αρετών. Υποστηρίζουμε ότι η περιγραφή από τον Αριστοτέλη των μερών της ψυχής και των αρετών, που προσιδιάζουν στα διαφορετικά μέρη, παράγει νόημα στον μέγιστο βαθμό, όταν εξετάσουμε πώς αυτή η περιγραφή υποστηρίζει τόσο την αμοιβαιότητα των αρετών όσο και τις διακρίσεις μεταξύ των αρετών.

Σύμφωνα με την περιγραφή του Αριστοτέλη για την δομή των ικανοτήτων (*δυνάμεων*) της ψυχής, η επιθυμία είναι μια διακριτή ικανότητα. Η αμοιβαιότητα της διανοητικής αρετής της *φρονήσεως* και των ηθικών αρετών απαιτεί αυτήν την δομή των σχέσεων ανάμεσα στις ικανότητες της ψυχής. Η διαίρεση (αυτός ο χωρισμός) των ικανοτήτων της ψυχής απαιτεί ότι εξατομικεύουμε (ξεχωρίζουμε) τις ηθικές αρετές σύμφωνα με τα αντικείμενα των επιθυμιών, που εισάγονται σε μια δοσμένη αρετή, και με σημείο αναφοράς τις συνθήκες, στο πλαίσιο των οποίων αυτές οι επιθυμίες παράγονται. Η ηθική αρετή στον Αριστοτέλη διακρίνεται, εν γένει, από την διανοητική αρετή δυνάμει

του στοιχείου της επιθυμίας: η ηθική αρετή συνδέεται με την *ἔξιν* να επιθυμεί ό,τι είναι αγαθό, όπως αυτή αντιτίθεται στην διανοητική *ἔξιν* της *φρονήσεως* προς την αλήθεια.

Η επιθυμία είναι βασική στην ηθική αρετή λόγω της σύνδεσης ανάμεσα στην επιθυμία, την *προαίρεσιν*, την πράξη και την αρετή. Η ίδια η ηθική αρετή είναι μία *ἔξις* που μάς προδιαθέτει να επιλέξουμε καθορισμένες πράξεις από άλλες, είναι μία *ἔξις προαιρετική*. Οι πράξεις απαιτούν *προαιρέσεις*. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι η πράξη απαιτεί ένα είδος επιθυμίας, και θα ταυτίσει την *προαίρεσιν* ως ένα είδος επιθυμίας, δίνοντάς της την ονομασία *βουλευτική ὄρεξις* ή *ὄρεξις διανοητική*. Επιθυμώντας το αγαθό θα απαιτεί, ως εκ τούτου, τον *λόγον*, ακόμη και αν ο *λόγος* δεν παράγει την επιθυμία. Από αυτήν την άποψη, ο *λόγος* πρέπει να αναγνωρίζει τις επιθυμίες που βρίσκονται σε συμφωνία με τις κρίσεις του *λόγου*. Αυτό είναι συνεπές με την συνήθεια του Αριστοτέλη να κάνει αναφορά για επιθυμίες ως ευρισκόμενες σε συμφωνία με τον *λόγον*, μάλλον, παρά για επιθυμίες ως παραγόμενες ή προκαλούμενες από τον *λόγον*.

Είναι, επιπλέον, συνεπές με την αξίωση ότι η επιθυμία είναι μια ξεχωριστή ικανότητα: αν, όπως υποδεικνύουμε, οι επιθυμίες, περιλαμβάνοντας τις ἔλλογες επιθυμίες, παράγονται από μια ικανότητα διαφορετική του ίδιου του *λόγου*, τότε το ερώτημα λαμβάνει την μορφή πώς η επιθυμία και η κρίση του *λόγου* μπορούν να συνδυάζονται σε μια ενότητα στο πλαίσιο της *προαιρέσεως*. Αυτό συμβαίνει, διότι δεν υπάρχει κίνηση χωρίς επιθυμία, καθώς και διότι η επιθυμία προσφέρει την πηγή της κίνησης για τον *λόγον*, προσφέροντας το αντικείμενο της επιθυμίας, εφόσον θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει ότι ούτε υπάρχει κίνηση χωρίς μια ορισμένη ικανότητα κρίσης ή διάνοιας.

Και αν η επιθυμία ως ικανότητα είναι η μόνη πηγή της κίνησης, αλλά απαιτεί την πρόσληψη της ικανότητας του λογισμού σε περιπτώσεις, όπου η κίνηση παράγεται από μια *προαίρεσιν*, τότε η επιθυμία, ακόμη και στην περίπτωση που παράγει ἔλλογες επιθυμίες, είναι κατεξοχήν διαφορετική από κάθε διανοητική ικανότητα. Η περιγραφή των διαιρέσεων εντός της ψυχής και η σημασία της ικανότητας της επιθυμίας ως της πηγής της κίνησης καθιστούν σαφές όχι μόνον γιατί η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές είναι κατεξοχήν διαφορετικές, αλλά, επιπλέον, γιατί η *φρόνησις* είναι αναγκαία για τις ηθικές αρετές και οι ηθικές αρετές αναγκαίες για την *φρόνησιν*, ένα άλλο τμήμα της θέσης της αμοιβαιότητας των αρετών.

Ο Αριστοτέλης παραθέτει την επιθυμία ως την μόνη πηγή της κίνησης, και όθεν της *πράξεως*. Ως εκ τούτου, η επιθυμία μπορεί να είναι η μόνη πηγή της κίνησης λόγω της συνάφειας που έχει με τον πρακτικό λόγο, όταν ενέχεται ο πρακτικός λόγος. Δηλαδή, η επιθυμία καθορίζοντας το αντικείμενο της επιθυμίας, καθορίζει, επιπλέον, το αντικείμενο και τους όρους του λογισμού. Ως εκ τούτου, η ορθή επιθυμία είναι αναγκαία για την *φρόνησιν*, διότι η ορθή επιθυμία θεμελιώνει το ορθό αντικείμενο του λογισμού. Και η *φρόνησις* είναι απαραίτητη για την ορθή επιθυμία, διότι, χωρίς την *φρόνησιν*, δεν θα μπορούσε κανείς να διακρίνει ανάμεσα στις επιθυμίες για το αγαθό και άλλες επιθυμίες.

Είναι σαφές, ως εκ τούτου, (i) ότι κάθε ηθική αρετή θα πρέπει να προσλαμβάνει την *φρόνησιν*, και ότι η *φρόνησις* θα απαιτεί την ηθική αρετή, εφόσον θα προϋποθέτει το επιθυμητικό στοιχείο της *προαιρέσεως*, και (ii) ότι η *φρόνησις* και οι ηθικές αρετές είναι διαφορετικές *ἔξεις*, διότι συνιστούν *ἔξεις* που ανήκουν σε διαφορετικές ικανότητες της ψυχής. Και επειδή η *φρόνησις* απαιτεί την ηθική αρετή, διότι ο πρακτικός λόγος απαιτεί τις επιθυμίες για το αγαθό, αλλά δεν είναι η ίδια *ἔξις*, όπως στην ηθική αρετή, είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε γιατί η *φρόνησις* και η ηθική αρετή είναι

αμοιβαία αναγκαίες, αλλά όχι ταυτόσημες. Ο Αριστοτέλης διακρίνει τις ηθικές από τις διανοητικές αρετές κατά έναν ορισμένο τρόπο, ως δύο διαφορετικές *ἕξεις*, και διακρίνει τις ατομικές ηθικές αρετές διαφορετικά, ως την ίδια *ἕξιν*, που προσδιορίζεται ποιοτικά κατά διαφορετικούς τρόπους. Προσπαθήσαμε να καταδείξουμε ότι ο χαρακτηρισμός από τον Αριστοτέλη των πρακτικών διανοητικών αρετών ως μίας καθορισμένης *ἕξεως* (μία *ἕξις* που ενδιαφέρεται για την αλήθεια κατά έναν ειδικό τρόπο) και των ηθικών αρετών ως μίας διακριτής *ἕξεως* (μία *ἕξις* που ενδιαφέρεται για την ορθότητα της επιθυμίας) παρακινείται, εν μέρει, από μια σύλληψη της αρετής, σύμφωνα με την οποία η αρετή πρέπει να περιλαμβάνει μια ορισμένη ικανότητα διαφορετική από τον *λόγον*.

Η ιδέα ότι η *ἠθικὴ ἀρετὴ* είναι μια κατάσταση μεσότητας αξιοποιείται από τον Αριστοτέλη κατά τον ακόλουθο τρόπο: ως προς τα πάθη και τις πράξεις, θα’ πρεπε κάποιος να αποφεύγει την υπερβολή και την ἔνδεια και να προσβλέπει στο “μέσον και το ἄριστον”. Ένα από τα κεντρικά στοιχεία είναι ότι η μεσότητα εν σχέσει προς εμάς είναι *ἀριστη*, και αυτή είναι *ὡπως ορίζουν η γνώση και μία αρχὴ λόγου*. Ως εκ τούτου, οι *ἕξεις* και οι αντιδράσεις (πράξεις και πάθη) που εγείρονται από αυτές, χαρακτηρίζονται με τον ὄρο “μεσότητα”. Στον περίφημο ορισμό της αρετής, η *προαιρετικὴ ἕξις* βρίσκεται σε *μεσότητα*, που είναι *μεσότης* εν σχέσει προς εμάς, καθορισμένη διαμέσου του *λόγου*, δηλ. αυτού του *λόγου*, με τον οποίον ο *φρόνιμος*, το πρόσωπο της πρακτικής σοφίας, θα μπορούσε να την ορίσει. Υποδεικνύει ότι, για να εκδηλώσουμε την *ἠθικὴν ἀρετήν*, σημαίνει να αισθανθούμε και να ενεργήσουμε σε μια δεδομένη κατάσταση, κατά τον τρόπο που ο *φρόνιμος* θα αισθανόταν και θα ενεργούσε σε αυτήν την κατάσταση.

Η *ἕξις* της μεσότητας, που είναι η πηγή της ορθής απόκρισης, είναι ο προορισμός της αρετής. Στο πλαίσιο της θεωρίας της μεσότητας, όλες οι ηθικές αρετές προκύπτουν ως ενέργεια της ψυχής μεταξύ δύο ἄκρων. Η δραστηριότητα της ηθικής αρετής εφαρμόζει την μεσότητα (τον μέσο ὄρο) που συνδέει το ανθρώπινο *ἔργον* με την *εὐδαιμονίαν*. Η *μεσότης*, σε κάθε περίπτωση, καλύπτεται από τον *ὀρθὸν λόγον* (σωστή κρίση), ο οποίος προέρχεται από το ἔλλογο μέρος της ψυχής. Ὅτι αυτό πρακτικά σημαίνει, είναι ότι η ανθρώπινη αρετή ως ὅλον επιτυγχάνεται, όταν και τα δύο μέρη της ψυχής, το ἔλλογο και το ἄλογο, λειτουργούν από κοινού, με την πλευρά του ἔλλογου να φτάνει στον *ὀρθὸν λόγον* και την πλευρά του ἄλογου να την ακολουθεῖ με συνέπεια. Αυτό σε μεγάλο βαθμό είναι το μέτρο της Αριστοτελικής θεωρίας.

Το κριτήριο της αρετής, που είναι η αρχὴ του *λόγου*, καθορίζει την *προαίρεσιν*, που συνοδεύεται από την *πρᾶξιν*, την εξωτερική ενέργεια. Η κακία ή το αγαθό εδρεύει στην *προαίρεσιν*: στην ηθική θεωρία του Αριστοτέλη η πρωταρχικότητα δίδεται στην *προαίρεσιν*, υπό την ειδική σημασία ότι “ο σκοπὸς δικαιώνει τα μέσα”, όταν το μέσο επιλέγεται ως τέτοιο, *καθ’ αὐτό*, και όχι για έναν ἄλλο σκοπό. Η *προαίρεσις* χαρακτηρίζεται ως οὐσα ο “αποφασιστικός παράγοντας στην αρετή και τον χαρακτήρα (*ἦθος*)”. Ενεργώντας σε συμφωνία με την *προαίρεσιν* είναι το διακριτικό σημεῖο ενός ανθρώπου της ηθικής αρετής. Έτσι, η πράξις της αρετής είναι ἕνας ἀπόλυτος σκοπός, *comme une fin en soi*.

Κάθε πρακτικός λόγος προσανατολίζεται στην πράξη. Ο πρακτικός λογισμὸς (*βούλευσις*) εκκινά από έναν “στόχο”, που επιθυμείται (*βούλησις*), και απολήγει σε μια *προαίρεσιν*. Σε μια *σπουδαίαν προαίρεσιν*, και τα δύο μέρη της ψυχής, το ἔλλογο μέρος που περιέχει τον *λόγον* και το ἄλογο μέρος που περιέχει την *ὄρεξιν*, βρίσκονται σε συμφωνία. Στο τελικό στάδιο, η *προαίρεσις*

μπορεί να περιγραφεί ως ολοκληρωμένη (*σπουδαία*, “πλήρης”), όταν “ο λόγος επιβεβαιώνει και η επιθυμία επιδιώκει το ίδιο πράγμα”. Η πράξη της *προαιρέσεως* είναι το σημείο αφετηρίας για το υποκείμενο στην επίτευξη, ή εν μέρει επίτευξη, του “στόχου” ή του “σκοπού”. Ενεργώντας σύμφωνα με την αρετή, επιλέγουμε τις πράξεις μας ως τέτοιες και όχι χάριν άλλων. Η *ἔξις* της αρετής συνίσταται στο να ενεργείς σύμφωνα με τον χαρακτήρα, έχοντας ως βάση έναν τέτοιο συλλογισμό. Το συμπέρασμα ενός πρακτικού συλλογισμού είναι μια πράξη που καθίσταται αναγκαία από τις προτάσεις του νοῦ.

Ο πρακτικός λογισμός συνδέεται με την επίτευξη των στόχων του υποκειμένου. Ως εκ τούτου, προσλαμβάνει τόσο το *αληθές* όσο και το *αγαθό*. Προσλαμβάνει το *αληθές*, διότι πρέπει να ανακαλύψουμε τί συνεπάγονται οι γενικές μας αρχές υπό ειδικές συνθήκες και ποιά είναι τα άριστα και πιο αποτελεσματικά μέσα, για να επιτύχουμε τους σκοπούς μας. Προσλαμβάνει το *αγαθό*, διότι το ύστατο σημείο αφετηρίας του λογισμού είναι “το Υπέρτατο Αγαθό” ή “Υπεραγαθό” στην οπτική του Αριστοτέλη, και κάθε τμήμα του λογισμού εκκινά από μια επιθυμία για κάτι που είναι ή φαίνεται αγαθό. Και προσβλέπει σε μια αγαθήν *προαίρεσιν*. Μια Αριστοτελική πράξη πρέπει όχι μόνον να είναι συνειδητή, πρέπει, επιπλέον, να προκαλείται από την επιθυμία (*βούλησις*) και την *προαίρεσιν* και να είναι ο δικός της *άλλος* σκοπός. Και σε ό,τι, τότε, προσβλέπει θα είναι, στην πραγματικότητα, η *εὐδαιμονία* ή το *αγαθό* μόνον υπό την προϋπόθεση ότι το υποκείμενο έχει αποκτήσει νοῦν και *φρόνησιν*.

Ο πρακτικός λόγος έχει να κάνει με το *πρακτὸν ἀγαθόν*. Η μία πρόταση του πρακτικού λόγου θα πρέπει να απεικονίζει έναν εφικτό σκοπό (δεν λογιζόμαστε για το παρελθόν) και η άλλη του πρόταση να συνιστά κρίση αυτού που είναι αγαθό. Οι προτάσεις του πρακτικού συλλογισμού απεικονίζουν ένα εφικτό αγαθό, και αυτό μάς “παρακινεί!”. Το συμπέρασμα του πρακτικού συλλογισμού είναι μια πράξη, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη. Ουσιαστικός πυρήνας της *εὐδαιμονίας* είναι η *ἀρετή*, έμπρακτη και ολοκληρωμένη. Η αριστοτελική ηθική αρετή δεν είναι κατάσταση, αλλά ιδιότητα, που συνεπάγεται συγκεκριμένες πράξεις και ταυτίζεται με αυτές: όταν επαινούμε την αρετή, την επαινούμε πάντα λόγω συγκεκριμένων πράξεων. Και η *δύναμις* των πράξεων της ηθικής αρετής είναι η *ἔξις*.

Η *εὐβουλία*, η λογιστική αρετή, ως εκ τούτου, απαιτεί τόσο το *αληθές* όσο και το *αγαθό* για τον ορισμό της. Ο πρακτικός συλλογισμός είναι ένα εύρημα, για να απεικονίσει την διαδραστικότητα του *αληθοῦς* (*ἔξις* της διανοητικής αρετής της *φρονήσεως*) και του *αγαθοῦ* (*ἔξις* της ηθικής αρετής) στο πλαίσιο της έλλογης πράξης. Ως τέτοιος προσφέρει την βάση για μια περιγραφή του πρακτικού λογισμού και των λόγων για την εκκίνηση μίας πράξης. Ο πρακτικός λογισμός αναφέρεται ότι καταλήγει σε μια *προαίρεσιν*, αλλά αυτό που προκρίνεται είναι, για την ακρίβεια, μια *πᾶξις*. Ως εκ τούτου, δεν θα ήταν άστοχο να πούμε ότι το συμπέρασμα του λογισμού είναι μια πράξη. Στον βαθμό που η ηθική αρετή είναι μία *ἔξις* ως προς την *προαίρεσιν*, και η *προαίρεσις* είναι επιθυμία που προσλαμβάνει τον λογισμό, αν η *προαίρεσις* είναι να είναι αγαθή, τόσο ο λογισμός πρέπει να είναι αληθής και η επιθυμία ορθή, όσο και η επιθυμία πρέπει να επιδιώκει τα ίδια πράγματα, όπως επαληθεύει ο λογισμός.

Η λειτουργία της πρακτικής διάνοιας είναι η επίτευξη της αλήθειας σε αντιστοιχία με την ορθή επιθυμία. Όπως ακριβώς επιβεβαιώνουμε ό,τι είναι ή θεωρούμε αληθές, αντιστοίχως επιδιώκουμε

ό,τι είναι ή θεωρούμε αγαθό. Στον θεωρητικό λογισμό, αναζητούμε την αλήθεια· σκοπεύουμε να επιτύχουμε διατυπώσεις που είναι αληθείς, έτσι που οι αντιλήψεις μας να ανταποκρίνονται σε ό,τι στην πραγματικότητα συνιστά την περίπτωση. Στον πρακτικό λογισμό, αναζητούμε την “πρακτική αλήθεια”· σκοπεύουμε να καταστήσουμε αληθές ό,τι είναι αγαθό, έτσι που ό,τι είναι στην πραγματικότητα η περίπτωση να αντιστοιχεί στην ορθή επιθυμία.

Οι ηθικές αρετές είναι ένα πολύ ιδιαίτερο είδος *δυνάμεως*, *ἔξεις προαιρετικά*, οικείες ιδιότητες να επιλέγουμε την μεσότητα ως προς κάποιο συνεχές από πάθη και πράξεις. Από τα τρία “πράγματα στην ψυχή” (*πάθη-δυνάμεις-ἔξεις*), που απαριθμούνται στα *Ηθ.Νικ.* 2.5, το καθένα ορίζεται από την σχέση του με το πάθος· το γένος των ηθικών αρετών, η *ἔξις*, διακρίνεται από άλλες σχετικές ψυχικές δυνάμεις ως προς το ότι οι *ἔξεις* δεν είναι μόνον η ικανότητα να συναισθάνεται κάποιος τα πάθη, αλλά, επίσης, συνιστούν τους τρόπους της “ορθής ή της κακής συμπεριφοράς” απέναντί τους και σε αναφορά με αυτά. Το να συμπεριφέρεται κάποιος σωστά ως προς τα πάθη συνίσταται στην ορθώς εννοούμενη *προαιρετικήν ἔξιν*. Έχοντας ως αναφορά τους τα πάθη, οι *ἔξεις προαιρετικά* είναι μια πρώτη πραγματικότητα, οργανώνοντάς τα και εντάσσοντάς τα στην πραγματικότητα· αυτές οι ίδιες *ἔξεις* είναι, ακολούθως, ως πρώτες πραγματικότητες, *δυνάμεις* που πραγματώνονται σε *ἐνέργειες*, σε ένα δεύτερο επίπεδο, τις πράξεις της αρετής.

Σε κάθε πράξη, η *προαίρεσις* συνίσταται στην επιθυμία που ενσαρκώνει έναν λογισμό του πώς να ενεργεί κάποιος κατά τον άριστο τρόπο, προκειμένου να επιτύχει έναν σκοπό· η *προαίρεσις* υπό αυτήν την ευρεία έννοια της σκόπιμης επιθυμίας είναι η δραστική αιτία της οποιασδήποτε πράξης. Αλλά στο πλαίσιο των ηθικών αρετών, όπου η *προαίρεσις* είναι, δια της *ἔξεως*, να συμπεριφέρεται κάποιος σωστά απέναντι στα πάθη, η *προαίρεσις* δεν είναι μόνον η δραστική αιτία, μια επιλογή των μέσων προς έναν σκοπό, αλλά είναι, πρόσθετα, η τυπική οργάνωση των παθών που συνιστούν την ύλη της αρετής. Πράξεις ηθικής αρετής δεν είναι *ἐνέργειαι* μόνον ως δραστηριότητες, αλλά, επιπλέον, ως πραγματικότητες, είναι *ἐνέργειαι* τόσο ως δραστηριότητες που αναλαμβάνονται και αξιολογούνται ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος όσο και ως πραγματικότητες των παθών, απέναντι στις οποίες οι αρετές έχουν μια σωστή στάση.

Η ορθή συμπεριφορά σημαίνει ότι κατέχει κανείς μίαν *ἔξιν* ορθώς, ώστε να εντάσσει στην πραγματικότητα αυτήν την ύλη σε μορφή: τα πάθη είναι δυνάμει επιθυμίες, και η *προαίρεσις* είναι η ένταξή τους στην πραγματικότητα, μια *ἐνέργεια* που εισάγει σε μια πραγματική επιθυμία και πράξη. Επιπλέον, όταν μια *προαίρεσις* δεν είναι μόνον η δραστική αιτία των πράξεων, αλλά η τυπική οργάνωση των παθών, στο ευρύτερο πλαίσιο της *ἔξεως* ενός ηθικού υποκειμένου, όταν αυτές οι πράξεις δεν επιλέγονται μόνον, αλλά, επιπλέον, επιλέγονται ως τέτοιες και όχι χάριν άλλου πράγματος, τότε η ορθή *προαίρεσις* είναι και η τελική αιτία των πράξεων της αρετής: η πράξη αποσκοπεί στην ορθή *προαίρεσιν*, εφόσον ο σκοπός της βρίσκεται σε συμφωνία με την κατάλληλη *ἔξιν*, και η *ἔξις* δεν είναι τίποτε άλλο από το πρότυπο της *προαιρέσεως*.

Η *προαίρεσις* είναι η *ἐνέργεια* των παθών, και, κατ’ αυτόν τον τρόπο, η δραστική, τυπική και τελική αιτία της αγαθής πράξης. Μόνον υπό αυτήν την συνθήκη υπάρχει ένας σύνδεσμος, διαμέσου των παθών που εισάγονται στην πραγματικότητα σε μίαν *ἔξιν προαιρετικήν*, ανάμεσα στην *εὐδαιμονίαν* και την σύνθετη φύση του ανθρώπου. Η ηθική αρετή θεωρείται ότι έχει μια στενή συνάφεια, από πολλές απόψεις, με τα πάθη, καθώς συνδέεται με αυτά, και τα πάθη συνδέονται, εκ περιτροπής, με την

σύνθετη φύση μας. Κατά την ηθική θεωρία του Αριστοτέλη, φορείς των ηθικών προσδιορισμών (θετικών για τις αρετές, αρνητικών για τις κακίες) είναι οι *ἔξεις*, ενώ τα *πάθη*, ως βιολογικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ψυχής, δεν αξιολογούνται ηθικά. Οι πράξεις επιδέχονται ηθικούς προσδιορισμούς, μόνον εφόσον ανάγονται σε συγκεκριμένες *ἔξεις*, μόνον δηλ. αν συνδεθούν με το ήθος του υποκειμένου τους. Ωστόσο, η *ἔξις* και η *προαίρεσις* συνδέονται με τις πράξεις της αρετής πιο ισχυρά από ό,τι με τις πράξεις της κακίας.

Ως εκ τούτου, τα *πάθη* είναι η υλική αιτία της πράξης. Κάθε ύλη έχει δύο όψεις: είναι δυνατότητα (*δύναμις*) προς πραγμάτωση (*ἐνέργεια*), και υπάρχει και έχει τις δικές της ιδιότητες. Όπως το ξύλο είναι μια δυνατότητα κρεβατιού (δυνάμει κλίνη) και την ίδια στιγμή είναι στεγνό, σκληρό και εύφλεκτο, έτσι και τα *πάθη* είναι, από την μία, δυνατότητες επιθυμιών (δυνάμει επιθυμίες), δυνατότητες που είναι να πραγματωθούν στο πλαίσιο μιας *προαιρέσεως*, που είναι ταυτόχρονα η τυπική, τελική και δραστική αιτία της πράξης, και, από την άλλη, αυτά τα ίδια *πάθη* αποτελούν, επιπλέον, τάσεις προς ενέργεια που μπορούν από μόνες τους να οδηγήσουν άμεσα στην πράξη.

Εν γένει, η ύλη ως *δύναμις* (δυνατότητα) που είναι να πραγματωθεί ως τελειώσή της λειτουργεί για τον Αριστοτέλη ως μία θετική, ωστόσο, εν μέρει, ακαθόριστη ποιότητα: εδώ η σημασία των παθών ως ύστατου υλικού για τις ηθικές αρετές προέρχεται τόσο απ’ ό,τι είναι δυνάμει επιθυμίες όσο και από αυτό που δεν διαθέτουν, δηλαδή τον καθορισμό. Εφόσον τα *πάθη* είναι συλλήψεις ενός αντικειμένου, που απαιτούν μια απόκριση για να γίνουν πλήρεις, τα *πάθη* είναι τα ίδια δυνατότητες, εμφανίζοντας την τάση προς ή στρεφόμενα σε κάτι που θα τα ολοκληρώσει.

Αλλά ως ατελής ύλη, ως αναζητούντα μια απόκριση, τα *πάθη* μπορούν να οδηγήσουν σε μια πράξη κατά δύο τρόπους: ένα *πάθος* μπορεί είτε να οδηγεί άμεσα στην πράξη, όπως σε μια παρορμητική “φυσική” πράξη-σε τέτοιες περιπτώσεις αναγνωρίζουμε ότι τα *πάθη* δεν είναι μόνον δυνάμει επιθυμίες, αλλά μπορούν, επιπλέον, τα ίδια να είναι επιθυμίες εντασσόμενες στην πραγματικότητα-, ή αυτό το ίδιο *πάθος* μπορεί να λειτουργεί ως μια τάση που πρέπει να οργανωθεί από μια ορισμένη *ἔξιν* και μια τυπική αρχή, για να οδηγήσει στην πράξη. Αυτή είναι η διάκριση ανάμεσα στην κακία και την αρετή που επισημαίνει ο Αριστοτέλης στα *Ηθ.Νικ.*

Η *προαίρεσις* είναι η ένταξη των παθών στην πραγματικότητα που είναι στην πράξη μη-ηθικά, αλλά δυνάμει ηθικά. Διαπιστώνοντας ότι οι ηθικές αρετές, τα σταθερά πρότυπα *προαιρέσεων* αυτού του τύπου, εντάσσουν τα *πάθη* στην πραγματικότητα, καταδεικνύει πώς αυτές οι *ἔξεις* μπορούν να αποκρίνονται σωστά απέναντι στα *πάθη*. Αυτή η ανάπτυξη του ηθικού βίου με σημείο εκκίνησης τα *πάθη* συνίσταται στο να μετατρέψουμε την αντίληψη ενός αντικειμένου, που συνοδεύεται από ηδονή ή λύπη, σε μια πράξη που επιλέγεται ως τέτοια και όχι χάριν άλλου πράγματος. Η αγαθή οργάνωση των παθών μεταμορφώνει κάποιο *πάθος* σε πρακτική επιθυμία για την αγαθή πράξη.

Υπό την προϋπόθεση ότι η ψυχή είναι πραγμάτωση του σώματος, η έννοια ενός ανθρώπινου σώματος συνιστά την έννοια της ύλης του ανθρώπου και η έννοια ενός συνειδητού προθετικού υποκειμένου-που, πράγματι, για ορισμένους ανθρώπους είναι η έννοια της ανθρώπινης ψυχής-είναι η έννοια της μορφής. Για τον Αριστοτέλη τα *πάθη* είναι δοσμένα εκ φύσεως (*φύσει*) και εντοπίζονται μέσα στην ψυχή, εξ ου η βιολογική βάση της ηθικής του.

Η διατύπωση του Αριστοτέλη γίνεται με την δέουσα προσοχή: “Οι αρετές δεν γεννώνται ούτε από την φύση ούτε ενάντια στην φύση (*παρὰ φύσιν*), έστω και αν οι άνθρωποι κατέχουν εκ φύσεως την

δυνατότητα (*δύναμις*) να αποκτήσουν τις ηθικές αρετές, το κατορθώνουν στην εντέλεια μόνον δια του έθους”. Ως εκ τούτου, μάς πληροφορεί εδώ ο Αριστοτέλης, το υπόστρωμα των ηθικών αρετών μάς δίνεται *εκ φύσεως*, η *δύναμις* να τις αποκτήσουμε είναι “φυσική”.

Είναι μόνον το *βουλευτικόν* στον άνθρωπο που ορίζει το πώς συμπεριφέρεται με την φυσική του *ἔξιν* ή πώς έτσι δημιουργείται μια ενδεδειγμένη αρετή ή μια πραγματική κακία. Αυτό συμβαίνει, βέβαια, στον έναν ευκολότερα, στον άλλον δυσκολότερα, ανάλογα με την *φυσικὴν ἔξιν* του, που τού αναλογεί ως προδιάθεση. Ο Αριστοτέλης εξετάζει τις γενετικές ρίζες της ηθικής εκτεινώντας, παράλληλα, την έρευνά του, για να παρατηρήσει τον ανθρώπινο *λόγον* και *νοῦν* από κοινού με την ανθρώπινη φύση, προσλαμβάνοντας, ως εκ τούτου, την φύση του ανθρώπου στην ολότητά της μαζί με την ηθική. Κάνοντας λόγο για “γενετικές ρίζες της ηθικής”, αυτό δεν αναιρεί ότι ο Αριστοτέλης, παρόλα αυτά, θέλει να τονίσει την στιγμή της ελεύθερης βούλησης, της ελευθερίας και της υπαιτιότητας του ανθρώπου απέναντι στον ιδιότυπο χαρακτήρα του, την συμπεριφορά του και όθεν την ευδαιμονία του. Ως εκ τούτου, η αρετή και η ευδαιμονία μπορούν, εν τέλει, να επιτευχθούν μέσα από την σκληρή, συνεχή ανθρώπινη επίδοση, μέσα από την άσκηση και την συχνότητα. Ο *λόγος* καταλαμβάνει την κεντρική θέση.

Ότι, κατ’ αυτόν τον τρόπο, η φυσική, βιωτική, *ἔξις* του κάθε ανθρώπου δεν είναι μόνον η βάση και η εισαγωγή της περαιτέρω διαμόρφωσης του χαρακτήρα του και των μετέπειτα ενεργειών του, αλλά χαρακτηρίζει, επιπλέον, ένα όριο, που μόνον υπό προϋποθέσεις, με πολύ μεγάλη δυσκολία, μπορεί κανείς να το υπερβεί, και ότι συνεπώς, ως εκ τούτου, η ελευθερία του ανθρώπου μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση, ο Αριστοτέλης δεν θέλησε να το πραγματευτεί, παρά τις εντυπωσιακές ανθρωπολογικές του παρατηρήσεις και παρά την ρεαλιστικότητα της ηθικής του θεωρίας, διότι αυτό θα σχετικοποιούσε, για προφανείς λόγους, την αντίληψη του περί ηθικής. Ως εκ τούτου, η *ἔξις*, η τελική κατοχή ενός μόνιμου και σταθερού τρόπου συμπεριφοράς, δεν *πρῦποθέτει* μόνον την *προαίρεσιν*, αλλά, επιπλέον, την αποδοχή και αναγνώριση του πόσο δύσκολο έργο είναι η απόκτηση της αρετής.

Όταν ο Αριστοτέλης επιζητεί να δώσει στην ψυχή τον προσδιορισμό και την περιγραφή της ύλης (σώμα) και της μορφής (ψυχή), όταν αποδίδει βιολογικές λειτουργίες, εν γένει, στην ψυχή, ο Αριστοτέλης, στην πράξη, προτείνει μια ανασηματοδοσία του όρου. Ως προς την ψυχολογική πλευρά της περιγραφής του και τις φιλοσοφικές της διαστάσεις, η φυσιολογία είναι βασική στην θεωρία του Αριστοτέλη. Ως προς το αντιληπτικό μέρος της ψυχής, ο Αριστοτέλης έχει μια σαφή θεωρία ταυτότητας της νόησης. Το αντιληπτικό μέρος της ψυχής είναι ένα σύνολο από δυνάμεις που εξουσιάζονται από το σύστημα της φυσιολογίας. Αντικείμενο της φιλοσοφικής έρευνας, της *ερωτώσας* γνώσης, είναι ο άνθρωπος. Οι έννοιες του οργανικού σώματος και του αντιλαμβανόμενου, προθετικού, υποκειμένου συνδέονται συναφώς.

Αν, συνολικά, ο Αριστοτέλης λαμβάνεται ότι αρνείται έναν (πεσσιμιστικό) Πλατωνικό δυισμό της ψυχής και του σώματος, αντικαθιστώντας τον με μια υλιστική ή λειτουργιστική περιγραφή της ψυχής, η δυσκολία παραμένει, διότι πραγματεύεται την διανοητική λειτουργία της ψυχής ως, υπό μίαν έννοια, άυλη και αθάνατη, ως εκ τούτου, ανεξάρτητη από το σώμα. Πώς πρέπει να διευθετηθεί αυτή η δυσκολία; Υποστηρίζουμε ότι η δυϊστική τάση του Αριστοτέλη, απέχοντας από το να είναι

επιφανειακή και ανοίκεια στην γενική του προσέγγιση στο ερώτημα της ψυχής, είναι μια συνέπεια της εφαρμογής αυτής της προσέγγισης.

Παναγιώτης Αθ. Δελλής

2

SUMMARY

The Meaning of “Hexis” in Aristotle’s Bioethical Philosophy

We know that Aristotle coined the adjective *ἠθικός* and used it to describe the writings which we now call ethics. *Ἡθικός* comes from *ἦθος*, which is usually rendered as “character”, so that *τὰ ἠθικά* will be “matters concerned with character”. What is striking is that the new field of ethics gets its name from *ἦθος*. Though well aware that man is *πολιτικόν*, the Ethics nonetheless focusses on the individual, and the best life for such a human being. The claim that virtue and vice are *ἐφ’ ἡμῶν* (“up to us”) is linked with the claim that man (*ὁ ἄνθρωπος*) is the beginning and the begetter of actions. Hence we can attribute to the Aristotle’s Ethics a lecture of Anthropology as well.

Fundamental division in his ethical theory is that he divides the soul into two parts—that which “has reason” and that which does not. The rational part of the soul is able to view the *ἀρχαί* of things, attain to calculation, practical and theoretical wisdom, use induction and deduction. Its *ἀρεταί* are the so-called intellectual virtues which Aristotle treats in book VI of the “Nicomachean Ethics”. The irrational soul is the seat of the emotions (*πάθη*)-anger, fear, hate-or in general terms, of desire (*ὄρεξις*). This will include not only the emotions, but also bodily drives like hunger, thirst and sexual desire. Aristotle devotes books II through V of the “Nicomachean Ethics” to the ethical virtues and related matters. Though Aristotle may work with other types of theoretical division of the soul (as in *De Anima*), his system of ethics is firmly grounded upon the bipartite division.

In chapter II of the “Eudemian Ethics”, Aristotle gives what is in effect a formal definition of *ἦθος*, “Therefore let <the> *ἦθος* be this—a quality of the irrational part of the soul which (scil. part) is nevertheless able to follow reason, in accordance with commanding reason”. The text makes two claims: one, that *ἦθος* is a quality of the irrational soul; two, that the irrational soul can follow reason. The first point does not tell us much about *ἦθος* except that it belongs in the irrational soul, while the second point is that the irrational soul obeys reason. What *ἦθος* seems to be is the part of the irrational soul which can listen to reason. Here is precisely the mechanism which can make the irrational soul listen to reason. We may say that *ἦθος* is the mediator in the soul between reason and desire; it brings the unruly impulses and emotions under the sway of reason. It is the rational island in the sea of irrationality.

Given the important role of *ἦθος* in moral development, it may now be appreciated why Aristotle invented the name *τὰ ἠθικά* (“matters concerning the *ἦθος*”) to describe his ethical writings. It is working in one’s soul of *ἦθος* which brings about moral excellence, that is, the managing of desire so as to be what reason orders. It is fundamental proposition of Aristotelian ethics that each part of the soul needs the assistance of the other to achieve its own maximum potential, that is, its *ἀρετή*. Unless there is a mean or goal at which to aim, *ὄρεξις*, desire, cannot properly disciplined in every case. This stipulation—that the rational soul imposes its orders on the irrational—is crucial to Aristotle’s ethical thought as a whole.

It is enough to conclude that for Aristotle, total virtue requires the proper working of both rational and irrational souls—the correct account provides the description of the proper mean for desire to achieve. The problem is that both the rational and irrational souls must function in harmony to

achieve complete human excellence, so that even the presence of *ἦθος* cannot guarantee that all humans will reach that goal.

The condition of *ἔξις*, as that of practical wisdom (*φρόνησις*), is a determinant factor in defining both the *ἦθος* and the *ἀρετή*. As *δύναμις* (faculty) within the soul the *ἔξις* prescribes the way we act as humans towards the *πάθη* (the *πάθη* for Aristotle are given by nature, hence the biological grounds of his ethics). *Πάθη* names here Aristotle the desire, the fury, the fear, the courage, the envy, the joy, the friendship, the hate, the longing, the pity, so the sensations which are accompanied by desire (Lust) or listlessness (Unlust). *Πάθη* are a soul and body common qualities which are ascribed to humans as biological species, i.e. by nature; they materialize in current demanding reality and belong to the irrational part of the soul. No emotionalism is good, *in abstracto*, or bad. *In concreto*, however, it is with the adult. Therefore, the virtue also concerns the *Pathe*.

The biological basis of Aristotle's ethics is expressed as well by his emphatic statement that the physical disposition (*φυσικαὶ ἔξεις*) can be even vicious, namely always then when it is not accompanied by the reason, "as well as a strongly body which moves without vision and, therefore, can stumble violently, just because it lacks the vision". However, it is clear that Aristotle wants to point decisively the physical, genetic basis of the character's traits of a person, which to themselves can develop in a positive one as well as in a negative direction. His mode of expression that every trait of character exists somehow by nature implies that there is so a natural aptitude to the wickedness, that therefore vicious traits are given by nature.

The same it goes, according to Aristotle, with the connection of the *φυσικὴ ἀρετή* to the *κυρία ἀρετή*. Therefore this connection implies that the *φυσικὴ ἀρετή* is one *δύναμις* given by nature which underlies a virtue ethical in the real sense, that is that forms the first necessary presupposition of the *κυρία ἀρετή* which is no correct virtue, without the presence of *φρόνησις*. The natural traits of character are free of any value judgement morally, so they are without moral attribute, as long as they remain irrational. They change their status, as long as they become "with reason".

Within a real virtue *φρόνησις* must take part, but just not only *φρόνησις* makes up the *ἀρετή*. Aristotle is directed against the Socratic view of the *ἀρετή* which equates the *ἀρετή* with the *φρόνησις*. Certainly, the virtue is *μετὰ λόγου*, but it is not only *λόγος*. So much exceptionally important is the element of the reasonable consideration and the *λόγος* in the basic model of the Aristotelian ethics for the correct action, for the good life, so that Aristotle (more or less, according to context) always considers the human physical constitution in its totality and in all its facets in taking into consideration both parts of the human soul, the *ἄλογον* and the *λόγον ἔχον*. So it appears that for Aristotle the bipartition of the soul into reasoning and unreasoning is not a perfectly mechanical division. The fact that the irrational can "listen to reason" makes it in a sense rational.

Aristotle tries to show that the virtue is neither *πάθος* nor *δύναμις*. By the procedure of excluding the two of the three possibilities he comes at the end to the deduction that the virtue or its type is a *ἔξις*. Since the *πάθη* "move" the soul involuntarily, they are not the result of a consideration and of a conscious, previous decision as it is the case in the virtue and the vice which call a permanent condition. The *πάθη* are movements of the soul, and they are without intention and involuntary. Aristotle mentions the innate ability degree of participation of the people in these *πάθη* (e.g. in fury, in

sorrow, in compassion) under *δύναμις*. Every separate person has by nature a certain possibility to participate in the *πάθη*. Every human individual has his/her own different and distinctive disposition. Fury, fear, envy or hate is not reprehensible in itself. Since these soul movements are attributed to the species of humans genetically, the person has no choice and no responsibility for the fact that he/she has them.

For what a person is responsible, however, is how he/she behaves towards his/her *πάθη*, whether he/she *εὖ ἔχει* or *κακῶς ἔχει*; too much or too little is always vicious (e.g. if one rages too violently or too weakly), while the middle term in each case is the *ἀγαθόν*. The person is responsible namely for his/her *ἔξεις* on account of which he/she is called *ἀγαθός* or *κακός*. How difficult it is, however, to have as agents of actions the correct *ἔξεις* in the correct behavioural forms, then, for the *ἔξεις* are constant, is not let by Aristotle unconsidered.

The main concern of book VI in *NE* consists in discussing the close connection of the practical reason with the ethical virtue and in demonstrating their essential connection marked by mutual dependence. Since in accordance with the Aristotelian view the virtue is responsible to give correct or good aims, while the *φρόνησις* cares to find the skillful engaged activity or the best means for the realization of the given aim after one weighing the possible ways of acting in the respective situation. Consequently, the approach which follows Aristotle to define the concept of intellectual virtue is exactly parallel to the one that he follows to define the moral concept of virtue. In ethical virtues prevails the excellence of the character and in the intellectual virtues prevails the excellence of the reason.

The following teaching contents are for the Aristotelian ethics of central importance: a) It is not possible for a person to be *ἀγαθός* without *φρόνησις*, and it is not possible to be *φρόνιμος* without the ethical virtue, without being good; b) the ethical virtues are separated from each other, but stand in an inside connection, they form a unity. As long as a person possesses the *φρόνησις*, this person also possesses all ethical virtues. The linking of *φρόνησις* with the totality of the ethical virtues is for the Aristotelian concept of the guidance of a good life which assumes a good action, or for the realization of the Eudaimonia not only of great importance, but rather one in regard to the definition of the Eudaimonia.

So Aristotle draws two different kinds of distinction within the virtues: the moral virtues are importantly different from the intellectual virtues, but the moral virtues are also different one from another. Aristotle maintains both that *φρόνησις* and the moral virtues are distinct, and that the person who has one of them will have all of them. These two kinds of distinctions within the virtues, the distinction between the intellectual and the moral virtues, and the distinctions among the moral virtues, are explored and clarified in the light of Aristotle's commitment to the reciprocity of the virtues. Aristotle seems to believe both 1) that *φρόνησις* and the moral virtues are genuinely different although mutually necessary, and 2) that the moral virtues are genuinely different each from the other, although mutually necessary. Call this the reciprocity of the virtues.

Moral virtue is generally distinguished by Aristotle from intellectual virtue by the element of desire: what it is to have moral virtue is to have a disposition to desire what is good (as opposed to a disposition to truth). Aristotle says that both theoretical and practical wisdom have as their function to

pursue and attain truth. Desire is essential to moral virtue because of the connection between desire, choice, action and virtue. Moral virtue itself is a state which disposes us to choose certain actions over others-it is a *ἔξις προαιρετική*. Actions require choices, so any morally evaluable action will follow on some choice made by the agent. Choices involve, but are not identical with, desires. Choices that manifest virtue involve, but are not identical with, rational desires which are desires for the good. Aristotle recognizes that action requires some sort of desire, and will identify choice as a certain kind of desire-*βουλευτική ὄρεξις* or *ὄρεξις διανοητική*.

Aristotle does not, however, say that rational desires are produced by reason; indeed, he seems to deny this claim at *De Anima* III, when he says that *νοῦς* or *διάνοια* by itself does not produce movement, since if reason were producing desires it would produce movement on its own. This clearly suggests that reason as a faculty cannot produce desires; since reason can produce judgments, if it could also produce desires, then reason by itself could produce movement, since movements are produced by some combination of judgment and desire. Desiring the good will, then, *require* reason, even if reason does not *produce* the desire. On this view, reason must recognize desires which are in accordance with the judgments of reason. This is consistent with Aristotle's habit of speaking of desires as being in accordance with reason, rather than of desires as produced or caused by reason. It is also consistent with the claim that desire is a separate faculty; if desires-including rational desires-are produced by a faculty other than reason itself, then the question becomes how desire and the judgment of reason can combine into a unity in choice.

The distinction, then, between rational and irrational desires is not only a distinction in the faculties which give rise to the desires, but moreover a distinction in the objects of desire. If all desires are generated by a single faculty, as Aristotle argues in the *De Anima*, then that faculty can in itself be neither rational nor irrational, given that some desires will be rational and some irrational. Now, if all desires are generated by a single faculty which is neither rational nor irrational, then desires as a result are intrinsically neither rational nor irrational. And if desires are not rational or irrational because the faculty which generates is rational or irrational, then Aristotle needs to provide some other way of distinguishing rational from irrational desires. Our suggestion is that he does this in offering the account of rational desires as desires for the good, as determined by *φρόνησις*. And, again, if rational desires are rational insofar as their objects are good as determined by deliberative reason, then we can make better sense of Aristotle's assertion that desire must be in accordance with reason.

In the *De Anima* the consideration of the divisions of the soul arises not as part of a discussion of virtue, but rather of movement. There Aristotle announces that the faculty of desire (rather than the whole soul) produces movement. This is because there is no movement without desire-and (since one might object that neither is there movement without some faculty of judgment or intellect) because desire provides the source of the movement for reason, in providing the object of desire. Aristotle cites desire as the sole source of movement, and hence of action. The way in which he explains this, and accommodates the view that practical reasoning or deliberation is at least sometimes involved in the production of movements, makes clear that desire can be the sole source of movement only because of the relation it has to practical reason, when practical reason is involved. That is, desire in determining the object of desire also determines the object and the terms of deliberation.

So right desire is necessary for *φρόνησις*, because right desire establishes the correct object of deliberation. And *φρόνησις* is necessary for right desire because without *φρόνησις* one could not distinguish between desires for the good and other desires. A rational desire counts as such only because it is in accordance with *φρόνησις*; so while there is no movement without desire, there are also no desires for the good without *φρόνησις* and hence without practical reason. It is clear then (i) that any moral virtue will have to involve *φρόνησις*, and that *φρόνησις* will require the desiderative element of choice, and (ii) that *φρόνησις* and the moral virtues are different *ἕξεις*, because they are *ἕξεις* that belong to different faculties of the soul. And because *φρόνησις* requires moral virtue, because practical reason requires desires for the good, but is not the same *ἕξις* as moral virtue, we can understand why *φρόνησις* and moral virtue are reciprocally necessary but not identical.

We argue that Aristotle's account of the parts of the soul and the virtues peculiar to different parts makes most sense when we consider how that account supports both the reciprocity of the virtues and the distinctions among the virtues. In particular, we argue that the way in which Aristotle divides the soul makes clear that the moral and intellectual virtues must be numerically different *ἕξεις*, but that the moral virtues cannot be numerically different *ἕξεις* and must be distinguished in some other way. We set out Aristotle's account of the structure of faculties of the soul, according to which desire is a distinct faculty, so that the rationality of a desire is not determined by whether or not the faculty that produces it is rational, but rather whether or not the object of the desire is good. We show that the reciprocity of the intellectual virtue of *φρόνησις* and the moral virtues requires this structure of relations between the faculties of the soul. This division of the faculties of the soul requires that we individuate moral virtues according to the objects of the desires that enter in a given virtue and with reference to the circumstances in which these desires are generated.

Aristotle distinguishes moral from intellectual virtues in one way, as two different *ἕξεις*, and he distinguishes the individual moral virtues differently, as the same *ἕξις* qualified in different ways. We have tried to show that Aristotle's characterization of the practical intellectual virtues as a certain *ἕξις* (one concerned with truth in a particular way) and the moral virtues as a distinct *ἕξις* (one concerned with right desire) is motivated in part by a conception of virtue according to which virtue must include some capacity other than reason. Because Aristotle distinguishes moral from intellectual virtues in one way and the individual moral virtues in another, he has different reasons for believing, on the one hand, that *φρόνησις* and the moral virtues are reciprocally necessary, and, on the other hand, that the individual moral virtues are reciprocally necessary.

The idea that *ἠθικὴ ἀρετὴ* is a mean state is cashed by Aristotle in the following way: in feelings and actions one should avoid too much or too little and aim for the "mean and best". Thus both *ἕξεις*, states or dispositions, and the responses (actions and feelings) which arise from them, are labelled "mean". What counts as getting a lot of things right will depend on the situation, which may warrant (for example) considerable fear or none at all, and call for different actions on different occasions. Moral agents may approach the destination-excellence, the mean disposition which is the source of the correct response—from different points, and some of us will have a harder time getting there than others, while yet others, because of their inappropriate susceptibility to some emotion, will be unable to make it at all; continence, *ἐγκράτεια*, may be the most they can achieve.

All ethical virtues are states of soul which lie between two extremes. The mean in every case is supplied by the "correct account" (*ὀρθὸς λόγος*) from the rational part of the soul. Human excellence as a whole is achieved when both parts of the soul, rational and irrational, function together, the rational side arriving at the "correct account" for the irrational side to abide by.

Practical reasoning is concerned with the attainment of the agent's ends. It therefore involves both the true (attainment) and the good (ends). It involves the true because we must find out what our general principles imply in particular circumstances and what are the best and most efficient means of attaining our ends. It involves the good because the ultimate starting-point of deliberation is "the Supreme Good" in Aristotle's view, and each piece of deliberation starts from a wish for something which is or appears good. And it aims at a good choice. Deliberative excellence, *εὐβουλία*, thus requires both the true and the good for its definition. The practical syllogism is a device for representing the interplay of the true and the good in rational action. As such it provides a basis for an account of practical reasoning and of reasons for acting. Practical reason is concerned with "attainable good" (*πρακτὸν ἀγαθόν*). The one premise should depict an attainable end (we do not deliberate about the past) and the other premise can be a judgement of what is good. The premises of the practical syllogism depict an attainable good, and this "moves" us. The conclusion of a practical syllogism is an action, according to Aristotle.

Practical reason is concerned with *action*. Practical reasoning (deliberation, *βούλευσις*) starts from an "end" which is wished for (*βούλησις*) and terminates in a choice (*προαίρεσις*). Practical reason is concerned with *what to do*, as theoretical reason is concerned with *what to believe*. But the practical syllogism provides a reason not only for doing something, but for believing something as well. In theoretical reasoning we must affirm the conclusion and in practical reasoning we must do it. Apparently Aristotle sees us as equally truth-affirmers and goodness-seekers. When we arrive at a theoretical conclusion we affirm it as true; when we arrive at a practical conclusion we do it as good. Just as we affirm what (we think) is true; so we pursue what (we think) is good.

In theoretical reasoning we seek truth; we aim to arrive at statements which are true, so that our beliefs will correspond to what is actually the case. In practical reasoning we seek "practical truth"; we aim to *make true what is good*, so that is actually the case will correspond with the right desire. Practical wisdom (*φρόνησις*) knows what is to be done and brings it about. Practical reasoning is said to issue in a choice (*προαίρεσις*), but what is chosen is, precisely, an action. The *ἔξις* of virtue consists in habitually acting on such syllogisms but *νοῦς* is required in order to provide appropriate premises.

The moral virtues are a very odd sort of potency-*ἔξεις προαιρετικάί*, habits of choosing the mean with respect to some continuum of passions and actions. The three "things in the soul" enumerated in *NE* II 5 are each defined by their relation to passion; the moral virtues' genus, *ἔξις*, is distinguished from other relevant psychic powers-called passions and faculties (*δυνάμεις*)- in that *ἔξεις* are not only the ability to feel the passions, but are ways of "standing well or badly" with respect to them. Standing well with respect to the passions consists in habitually choosing rightly. Relative to the passions, *ἔξεις προαιρετικάί* are a first actuality, organizing and actualizing them; these same *ἔξεις* are then, as first actualities, potencies realized in the second *ἐνέργειαι*, virtuous actions.

But in the moral virtues, and in them alone, where choice is standing well towards the passions, choice is not only an efficient cause, a choice of means towards an end, but is in addition the formal organization of the passions which are the virtue's matter. In other words, only the moral virtues, and no other *δυνάμεις* in that part of the soul, give a non-trivial meaning to Aristotle's claim that "all virtue has a twofold effect on the thing to which it belongs: it not only renders the thing itself good, but it also causes it to perform its function well".

Only moral virtuous actions are not only *ἐνέργειαι* as activities, but also as actualities—they are *ἐνέργειαι* both as activities undertaken and valued for their own sakes and actualities of the passions towards which the virtues stand well. Standing well means possessing a disposition rightly to actualize that matter in form: passions are potential desires, and choice is their actualization, *ἐνέργεια*, into an actual desire and action. Moreover, when choice is not only the efficient cause of actions but the formal organization of the passions, when those actions are not only chosen but chosen for their own sakes, then the right choice is the final cause of virtuous action as well: the action aims at correct choice, since its end is conformity to the appropriate character, and character is nothing but the pattern of choice.

Virtuous actions are *ἐνέργειαι* suitable for inclusion in the good life because in them, and them alone, a certain kind of choice is the efficient, formal, and final cause of action; only under that condition is there a connection—through the passions that are actualized into a *ἔξις προαιρετική*—between *eudaimonia* and the composite nature of man. In this way, morally virtuous activity supplies the middle term that connects the human *ἔργον* with *eudaimonia*. That thesis is our answer to the question of why Aristotle restricts the *eudaimon* practical life to the life of moral virtue.

The importance of the passions as last matter for the moral virtues comes both from what they are—potential desires—and from what they lack, namely determination. Since the passions are apprehensions of an object that require a response to become complete, the passions are themselves potentialities, tending towards or pointing towards something that would complete them. But as incomplete matter, as demanding a response, they can lead to action in two ways: a passion can either lead immediately to action, complete matter, as in impulsive "natural" action—in such cases we recognize that the passions are not only potential desires, but can also themselves be actual desires—or that same passion can function as a tendency that needs to be organized by some *ἔξις* and formal principle to lead to action. The mean is that *ἔξις*, that method of organizing passions into a deliberate desire, which is fully determinative of action.

The vices, by contrast, are *ἔξεις* which stand badly towards the passions by actualizing either too much or too little of them. The wrong amounts of a passion are wrong exactly because they are amounts that cannot be fully realized in an action, and so while virtuous *ἔξεις* determine the actions they lead to, vicious *ἔξεις* are in that sense indeterminate. That difference between virtuous and vicious *ἔξεις* will mean that character and choice attach to virtuous acts more strongly than to vicious ones.

In the sense that the soul is actuality (*ἐντελέχεια*) of a natural body, the notion of a human body is the notion of the matter of a man, and the notion of a conscious purposive agent—which is, in fact, some people's notion of a human soul—is the notion of the form. For Aristotle the passions are ascribed to humans by nature (*φύσει*) and located within the soul, hence the biological basis of his ethics. As Maria Liatsi points out, "How deeply, however, at the same time in spite of the rationality

principle of his ethics for Aristotle the performance distinguishing the persons of the moral activity takes root in the nature, in natural driving powers, shows his apprenticeship of the physical predisposition of the ethical virtue pointing in characteristic way the attempt which he takes over from Plato and integrates as an important regulation piece to his system of the ethics and his leading notion of Eudaimonia”.

As to the psychological side of his account and its philosophical aspects, the physiological side of Aristotle’s theory is important. As far as perception is concerned, Aristotle holds an unequivocal identity of the mind. The perceptual part of the soul is a set of powers possessed by the physiological system. The notions of an organic body and a perceiving, purposive agent are similarly related.

If on the whole Aristotle is taken to reject a Platonic dualism of soul and body, replacing it with a materialist or functionalist account of soul, the difficulty remains that he treats the intellectual function of soul as in some sense immaterial and immortal, thus independent of body. How is this difficulty to be resolved? We argue that Aristotle’s dualistic tendency, far from being superficial and foreign to his general approach to the question of soul, is a consequence of the application of this approach.

Panagiotis Dellis
Department of Classics
University of Ioannina



ΕΠΙΛΕΓΜΕΝΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- J. Ackrill, “Aristotle’s Definitions of Psyche”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 73, 1972-73, 119-133
id., “Aristotle on Eudaimonia”, *Proceedings of the British Academy* 60, 1974, 339-359.
- D.J. Allan, “Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles”, στο J. Barnes/ M. Schofield/ R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 2, Ethics and Politics, London 1977
- G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford 1963
ead., “Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth?”, στο *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. Renford Bambrough, New York 1965, 143-58
- D.M. Balme, “The Snub”, *Ancient Philosophy* 4, 1984, 1-8
- J. Barnes, “Aristotle’s Concept of Mind”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 72, 1971-72, 101-114
- Marie-Christine Bataillard, “Thalès, Périclès et les poissons (Éthique à Nicomaque, VI, 6-9)”, στο *La Vérité Pratique: Aristote Éthique à Nicomaque, Livre VI*, textes réunis par Jean-Yves Chateau, Paris 1997, 87-115
- Enrico Berti, “Phronêsis et science politique”, στο *Aristote Politique: Études sur la Politique d’Aristote*, sous la direction de Pierre Aubenque, publiées par Alonso Torsellas, Paris 1993, 435-459
- R. Bolton, «Aristotle’s Definitions of the Soul: *De anima* II, 1-3”, *Phronesis* 23, 1978, 258-278
- Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991
- John Burnet, ed., *The Ethics of Aristotle*, London 1900 (ανατύπωση 1973)
- M.F. Burnyeat, “Aristotle on Learning To Be Good”, στο A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980
- Alan Code, “Aristotle’s Response to Quine’s Objections to Modal Logic”, *Journal of Philosophical Logic* 5, 1976, 159-86
- John Cooper, “Some Remarks on Aristotle’s Moral Psychology”, *The Southern Journal of Philosophy* 27, Supplement 1988, 25-42
- V. Cathrein, “Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles”, στο F.-P. Hager (ed.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 55-65
- Charles Chamberlain, “The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle’s Ethics”, *TAPhA* 114, 1984, 147-157
- S.R.L. Clark, *Aristotle’s Man: Speculations Upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975
- Vianney Décarie, ed., *Aristote: Éthique à Eudème*, Paris 1978
- Marguerite Deslauriers, “How to distinguish Aristotle’s Virtues”, *Phronesis* 47, 2, 2002, 101-126
- Fr. Dirlmeier, ed., *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, Berlin 1956
id., ed., *Aristoteles: Eudemische Ethik*, Berlin 1969
id., *Zur Chronologie der Grossen Ethik des Aristoteles*, S. Ber. Heidelb. Akad. d. Wissenschaft, Heidelberg 1970
- A. Duff, “Aristotelian Courage”, *Ratio* 29, 1987, 2-15
- T. Engberg-Pederson, “For Goodness’ Sake: More on *Nicomachean Ethics* I vii 5”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63, 1981, 17-40
- W.W. Fortenbaugh, “Aristotle and the Questionable Mean-Dispositions”, *TAPhA* 99, 1968, 203-231
id., “Aristotle: Emotion and Moral Virtue”, *Arethusa* 2, 1969, 163-185
id., “On the Antecedents of Aristotle’s Bipartite Psychology”, *G.R.B.St.* 11, 1970, 241-250
id., “Aristotle’s Rhetoric on Emotions”, *Arch. Gesch. der Philos.* 52, 1970, 66-70
id., “Zu der Darstellung der Seele in der *Nikomachischen Ethik* I 13”, *Philol.* 114, 1970, 289-291
id., “Aristotle, Animals, Emotion, and Moral Virtue”, *Arethusa* 4, 1971, 137-165
- K. Freeman, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge Mass. 1946

- O. Gigon, “Physik und Metaphysik in Aristoteles’s *Περὶ ψυχῆς*”, στο *Energieia. Études aristotéliennes offertes à Mgr Antonio Jannone*, Paris 1986
- E. Garver, “The Meaning of Thrason in Aristotle’s Ethics”, *Classical Philology* 77, 1980, 228-232
- E. Garver, “Aristotle on Virtue and Pleasure”, στο David Depew (ed.), *The Greeks and the Good Life*, Indianapolis, IN 1980, 157-176
- René-A. Gauthier, *La Morale d’Aristote*, Paris 1958
- R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, *L’Éthique à Nicomaque*, Louvain/ Paris 1950 (δεύτερη έκδοση 1970)
- Paula Gottlieb, “Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues”, *Phronesis* 39, No.3, 1994, 275-290
- A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, Volume II, London 1885
- L.H.G. Greenwood, *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book Six*, New York 1973 (ανατύπωση της έκδοσης του 1909)
- Edward Halper, “The Unity of the Virtues in Aristotle”, *OSAPh* 17, 1999, 115-43
- D.W. Hamlyn, *Aristotle’s De Anima Books II and III*, Oxford 1968
- W.F.R. Hardie, “Aristotle’s Doctrine that Virtue is a *Mean*”, στο J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, New York 1978, 33-46
- E. Hartman, *Substance, Body and Soul*, Princeton 1977
- O. Höffe (Hg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995
- D. Hull, “The Metaphysics of Evolution”, *British Journal for the History of Science* 3, 1967, 309-337
- T.H. Irwin, “First Principles in Aristotle’s Ethics”, *Midwest Studies in Philosophy* 3, 1978, 252-72
- id.*, “Reason and Responsibility in Aristotle”, στο Amélie O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980
- id.*, “Disunity in the Aristotelian Virtues”, στο *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. Julia Annas, Supp. Vol. 1988
- C. Kahn, “Sensation and Consciousness in Aristotle’s Psychology”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1966, 43-81
- Βασίλης Κάλφας, “Τί είναι η Αριστοτελική Φυσική και ποιά τα Όριά της”, *ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ* 166, Δεκέμβριος 2016, 518-527
- E. Kapp., *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen 1965
- A.J.P. Kenny, *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the “Eudemian” and “Nicomachean Ethics” of Aristotle*, Oxford 1978
- A.J.P. Kenny, *Aristotle’s Theory of the Will*, New Haven 1979
- Christine Korsgaard, “Aristotle on Function and Virtue”, *History of Philosophy Quarterly* 3, 1986, 259-279
- L.A. Kosman, “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”, στο A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980, 103-116
- R. Kraut, “Comments on ‘Disunity in the Aristotelian Virtues’ by T.H. Irwin”, στο Julia Annas (ed.), *OSAPh*, Supp. Vol. 1988
- R. Kühner und F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2 vols, Hanover 1892
- H. Kuhn, “Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik”, στο D. Henrich, W. Schulz & K.-H. Volkman-Schluck (eds.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960
- W. Kullmann, “Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6-9)”, στο O. Höffe (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 253-276
- id.*, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart 1998
- S. Leighton, “Relativising Moral Excellence in Aristotle”, *Apeiron* 1992, 49-66
- John Lemos, “The Unity of Virtues and Its Defenses”, *The Southern Journal of Philosophy* 32, 1994, 85-105

- Frank A. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge 1991
- M. Liatsi, *Aristoteles, "De Generatione Animalium", Buch V. Einleitung und Kommentar*, Trier 2000
- ead., "Der Begriff des *Symbebekos* im philosophischen und naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch des Aristoteles", *ZPhF* 57, 2003, 211-232
- ead., "Genetik und Ethik bei Aristoteles. Zur physischen Prädisposition der ethischen Tugend", *ZPhF* 60, 2006, 394-411
- ead., "Aspekte der *Megalopsychia* bei Aristoteles (EN IV 3)", *Rheinisches Museum* 154, 2011, 43-60
- Hendrik Lorenz, "Virtue as Character in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *OSAPh* 37, 2009, 177-212
- Peter Losin, "Aristotle's Doctrine of the Mean", *History of Philosophical Quarterly* 4 (3), 1987, 329-341
- Δ. Λυπουρλής, *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλίο Β', Θεσσαλονίκη 2000
- id., "Εισαγωγή στην Ηθική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη", *ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ* 100, Καλοκαίρι 2000, 266-286
- Gareth B. Matthews, "Accidental Unities", στο Malcolm Schofield and Martha Craven Nussbaum (eds.), *Language and Logos: Studies in ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge 1982, 223-240
- Susan S. Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility*, Cambridge (Mss.) 1993
- R.D. Milo, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*, The Hague 1966
- Deborah K.W. Modrak, *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago 1987
- Βασίλειος Μπετσάκος, "Αριστοτελική Ηθική", *ΦΙΛΟΛΟΓΟΣ* 166, Δεκέμβριος 2016, 545-558
- W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1902 (ανατύπωση New York 1973)
- M. Nussbaum, *Aristotle's De motu animalium*, Princeton 1978
- ead., "Aristotelian Dualism: Reply to Howard Robinson", *OSAPh* 2, 1984, 197-207
- D.F. Pears, "Aristotle's Analysis of Courage", *Midwest Studies in Philosophy* 3, 1978, 273-285
- H. Rackham, ed., *Aristotle: The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices*, Cambridge 1938
- Chr. Rapp, "Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7)", στο O. Höffe (Hg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 109-133
- id., *Rhetorik* (=Aristoteles, Werke, in deutscher Übersetzung, hrsg. v. H. Flashar, Bd. 4, Teil 2, 2 Halbbände), Darmstadt 2002
- D.A. Rees (ed.), *Aristotle: The Nicomachean Ethics, a Commentary by H.H. Joachim*, Oxford 1955
- id., "Theories of the Soul in the Early Academy", στο I. Düring and G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, 191-200
- C.D. Reeve, *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1992
- H. Robinson, "Mind and Body in Aristotle", *CQ* 28, 1978, 105-124
- id., "Aristotelian Dualism", *OSAPh* 1, 1983, 123-144
- A.O. Rorty, "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics", *Mind* 87, 1978, 343-358
- id., (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980
- D. Ross, *Nicomachean Ethics*, Oxford 1926
- C.J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Proc. Cambr. Philol. Soc., Supplement 3, Cambridge 1971
- W. Schneider, *OUSIA und EUDAIMONIA. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*, Berlin/New York 2001
- Nancy Sherman, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, New York 1989
- J. Solomon, *Ethica Eudemia*, Oxford 1915
- R. Sorabji, "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy* 49, 1974, 63-84

- id.*, “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, στο A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980, 201-217
- J.A. Stewart, ed., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892
- M. Stocker, “Dirty Hands and Conflicts of Values and of Desires in Aristotle’s Ethics”, *Pacific Philosophical Quarterly* 67, 1986, 36-61
- Charles Taylor, *Πηγές του Εαυτού. Η Γένεση της Νεωτερικής Ταυτότητας*, μτφρ. Ξενοφών Κομνηνός, Αθήνα: Ίνδικτος 2007
- Elizabeth Telfer, “The Unity of the Moral Virtues in Aristotle’s Nicomachean Ethics”, *Proceedings of Aristotelian Society*, New Series, 90, 1989/90, 35-48
- J.O. Urmson, “Aristotle’s Doctrine of the Mean”, στο A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, Berkeley 1980, 157-170
- id.*, *Aristotle’s Ethics*, Oxford 1988
- L. Voit, *Deinotes. Ein antiker Stilbegriff*, München 1934
- Curt Wachsmuth, *Iohannis Stobaei Anthologium*, 2 vols, I, Berlin 1884
- Nicholas P. White, “Aristotle on Sameness and Oneness”, *The Philosophical Review* 80, April 1971, 177-197
- id.*, “Identity, Modal Individuation, and Matter in Aristotle”, *Midwest Studies in Philosophy* 9, 1986, 475-494
- C.J.F. Williams, “Aristotle’s Theory of Descriptions”, *The Philosophical Review* 94, No.1, January 1985, 63-80
- U. Wolf, “Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre”, στο O. Höffe (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 83-108
- M.J. Woods, ed., *Aristotle’s Eudemean Ethics*, Books 1-3, Oxford 1981



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

I. ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟ ΘΕΜΑΤΙΚΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ “ΕΞΕΩΣ” ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΗΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ ΒΙΟΥ.....	2-17
II. ΒΑΣΙΚΕΣ ΔΟΜΕΣ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ	
II.1. Η ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΤΟΥ ΕΛΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΑΛΟΓΟΥ ΜΕΡΟΥΣ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ.....	17-19
II.2. Η ΑΜΟΙΒΑΙΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΑΡΕΤΩΝ. Η ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΤΗΣ <i>ΦΡΟΝΗΣΕΩΣ</i> ΜΕ ΤΙΣ ΗΘΙΚΕΣ ΑΡΕΤΕΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΑΡΕΤΩΝ ΜΕΤΑΞΥ ΤΟΥΣ.....	20-45
III. ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΠΡΑΤΤΕΙΝ	
Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΠΡΑΚΤΙΚΟΥ ΒΙΟΥ	
III.1. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΜΕΣΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΠΛΑΙΣΙΟ ΤΩΝ ΗΘΙΚΩΝ ΑΡΕΤΩΝ.....	45-52
III.2. ΤΟ ΚΡΙΤΗΡΙΟ ΤΗΣ <i>ΠΡΟΑΙΡΕΤΙΚΗΣ ΕΞΕΩΣ</i> ΣΤΟΝ ΚΑΘΟΡΙΣΜΟ ΤΗΣ ΠΡΑΚΤΙΚΗΣ ΣΟΦΙΑΣ.....	52-65
III.3. Η ΦΥΣΗ ΤΗΣ <i>ΕΞΕΩΣ</i> ΣΕ ΣΥΝΑΦΕΙΑ ΜΕ ΤΑ ΠΑΘΗ. Η <i>ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ ΩΣ ΕΝΕΡΓΕΙΑ</i> ΤΩΝ ΠΑΘΩΝ ΚΑΙ ΟΙ ΟΡΙΣΜΟΙ ΤΗΣ ΑΡΕΤΗΣ.....	65-86
IV. Η ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ.	
Η ΨΥΧΗ <i>ΕΝΤΕΛΕΧΕΙΑ</i> ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ (<i>ANIMA ACTUS CORPORIS</i>)	
IV.1. Η ΒΙΟΛΟΓΙΑ ΩΣ ΒΑΣΗ ΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ.....	86-91
IV.2. Η ΥΛΙΣΤΙΚΗ ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟ <i>DE ANIMA</i>	
Η ΝΟΗΣΗ ΚΑΙ ΤΟ ΦΥΣΙΚΟ ΣΩΜΑ.....	91-96
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	97-107
SUMMARY.....	108-115
ΕΠΙΛΕΓΜΕΝΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	116-118

