

II. ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ / TRANSLATION



CHRISTOPHE GRELLARD

**ΕΠΙΘΥΜΙΑ, ΠΑΡΑΣΤΑΣΗ, ΣΥΓΚΑΤΑΘΕΣΗ:
Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ ΤΟΥ JEAN BURIDAN¹**

Μετάφραση: Γιάννης Πρελορέντζος

Αν υποθέσουμε ότι έχουμε έναν γάιδαρο που πεινάει και διψάει εξίσου και βρίσκεται σε ίση ακριβώς απόσταση από ένα δεμάτι σανό και από έναν κουβά νερό, τότε θα αναγκαστεί να πεθάνει από την πείνα και από τη δίψα, ανίκανος να αποφασίσει (*se déterminer*) να πάει προς τη μία ή προς την άλλη κατεύθυνση και ανίκανος να πάει ταυτοχρόνως προς τις δύο κατευθύνσεις. Είμαι σίγουρος

1. Η διάλεξη αυτή δόθηκε στις 10 Απριλίου 2008 στον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, στο πλαίσιο, αφενός, του διαπανεπιστημιακού μεταπτυχιακού προγράμματος «Ελληνική Φιλοσοφία – Φιλοσοφία των Επιστημών» και, αφετέρου, της συνεργασίας (πρόγραμμα Erasmus) του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου μας με το Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Paris 1 – Panthéon Sorbonne. Ο Christophe Grellard (γεννημένος το 1973) σπούδασε στην École normale supérieure του Fontenay-Saint-Cloud και είναι agrégé φιλοσοφίας (δηλαδή πέτυχε στον πολύ δύσκολο διαγωνισμό για την πρόσληψη καθηγητών με αυξημένα προσόντα στη γαλλική Μέση Εκπαίδευση) και διδάκτωρ φιλοσοφίας. Υπηρετεί ως αναπληρωτής καθηγητής (*maitre de conférences*) στο πανεπιστήμιο Paris 1 Panthéon-Sorbonne, όπου διδάσκει κυρίως ιστορία της αρχαίας και μεσαιωνικής φιλοσοφίας. Ασχολείται ερευνητικά με τη γνωσιοθεωρία στο Μεσαίωνα (θεωρίες της πίστης και της συγκατάθεσης, μεσαιωνική καταστατική θέση του σκεπτικισμού, πρόβλημα της έλλειψης θρησκευτικής πίστωσης). Οι κύριες δημοσιεύσεις του είναι οι εξής: α) *Croire et savoir. Les principes de la connaissance selon Nicolas d'Autrécourt*, Παρίσι, Vrin, σειρά «Études de philosophie médiévale», 2005. β) *Atomism in Late Medieval Philosophy and Theology* (σε συνεργασία με τον A. Robert), Λέιντεν-Βοστώνη, Brill, 2009. γ) *Les Parva Naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale* (σε συνεργασία με τον Pierre-Marie Morel), Παρίσι, Publications de la Sorbonne, 2010.



ότι αναγνωρίζατε το ανέκδοτο που έκανε διάσημο τον πικαρδικής² καταγωγής φιλόσοφο, διδάκτορα του Πανεπιστημίου των Παρισίων, Jean Buridan (γύρω στα 1300-1361). Το ανέκδοτο αυτό, που ο Buridan το εμπνεύστηκε από ένα χωρίο του *Περί ουρανού* του Αριστοτέλους,³ συναντάται ήδη, σε διαφορετικές εκδόσεις, στο έργο του Θωμά Ακινάτη (1225-1274) και του Δάντη (1265-1321). Μόνο όμως ο Buridan το χρησιμοποίησε συστηματικά για να αντιμετωπίσει φιλοσοφικά το πρόβλημα του προσδιορισμού των πράξεών μας και το συναφές πρόβλημα της ελευθερίας της βουλήσεως. Ποια διδάγματα μπορούμε άραγε να αντλήσουμε από το νοητικό αυτό πείραμα (*expérience de pensée*); Όταν ένα ζώο (ένας σκύλος, σύμφωνα με το κείμενο του Buridan) υπόκειται σε ισοδύναμους γνωσιακούς και ορεκτικούς προσδιορισμούς (στην πείνα, που συνοδεύεται από την αντίληψη της τροφής, και στην δίψα, που συνοδεύεται από την αντίληψη του νερού), δεν διαθέτει κανένα μέσο επιλογής μίας από τις αντίθετες αυτές καταστάσεις και δεν μπορεί να αποφασίσει από μόνο του να προσανατολίσει τη δράση του προς τη μία ή προς την άλλη κατεύθυνση.

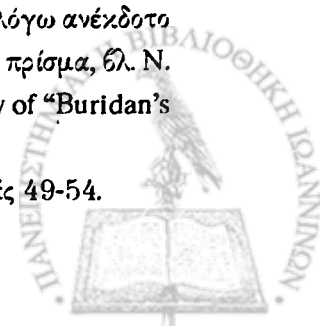
«Τούτο σημαίνει επίσης το εξής: αν υποθέσουμε ότι ένας σκύλος πεινάει και διψάει πολύ και ότι τοποθετούμε από τη μία πλευρά τροφή και από την άλλη, σε ίση ακριβώς απόσταση, [...] νερό, ο σκύλος θα πεθάνει από την πείνα και από τη δίψα, καθώς θα ωθείται να κατευθυνθεί προς τη μία πλευρά για τον ίδιο λόγο εξαιτίας του οποίου θα ωθείται να κατευθυνθεί προς την άλλη. Ως εκ τούτου, είτε θα πάει ταυτοχρόνως στις δύο πλευρές, πράγμα αδύνατο, είτε θα μείνει στη θέση του και θα πεθάνει».⁴

Έτσι, η ζωική κίνηση (*mouvement animal*), που καθορίζεται εξ ολοκλήρου από την αισθητηριακή αντίληψη και την αισθητηριακή επιθυμία, είναι ξένη προς κάθε δυνατότητα αυτοκίνησης (*auto-motion*), με την έννοια ενός αυτοπροσδιορισμού των κινητικών ικανοτήτων (*facultés motrices*). Κάθε κίνηση προέρχεται από μια ώθηση (*impulsion*), που είναι εξωτερική στις ικανότητες.

2. Πικαρδία: περιοχή της ΒΔ Γαλλίας με πρωτεύουσα την Αμιένη (Amiens) [σ.τ.μ. (σημείωση του μεταφραστή)].

3. *Περί ουρανού*, II, 13, 295 b 29-35. Για μια σύνοψη της ιστορίας αυτού του παραδείγματος, βλ. την εισαγωγή του B. Patar, στο *Ioannis Buridani Expositio et Quaestio in Aristotelis De Caelo*, επιμέλεια έκδοσης B. Patar, Λουβαίν, Peeters, 1996, σ. 20-29. Το εν λόγω ανέκδοτο υπήρξε αντικείμενο πολλών μελετών. Για μια πραγμάτευσή του υπό φιλοσοφικό πρίσμα, βλ. N. Rescher, «Choice without a Preference: A Study of the Logic and of the History of “Buridan’s Ass”» *Kant-Studien*, 51 (1959-1960), σ. 142-175.

4. *Expositio super De Caelo*, L. II, t. 3, ch. 2, έκδ. B. Patar, σ. 150, γραμμές 49-54.



Απεναντίας, ο άνθρωπος, σε μια αντίστοιχη κατάσταση (ό,τι κι αν λέει ο Δάντης⁵), δεν θα αφήνόταν να πεθάνει από την πείνα ή από τη δίψα, διότι η βούλησή του, η έλλογη όρεξη (*appétit rationnel*), μπορεί να αποφασίσει να δράσει ανεξάρτητα τόσο από τους γνωσιακούς προσδιορισμούς όσο και από τις ωδήσεις της αισθητηριακής όρεξης. Τούτο σημαίνει άραγε ότι οφείλουμε να υιοθετήσουμε βουλησιαρχικές θέσεις, σαν κι αυτή σύμφωνα με την οποία η βούληση είναι απολύτως ικανή να αυτοπροσδιορίζεται εξ ολοκλήρου αυτόνομα; Το γεγονός ότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, η βούληση μπορεί να φαίνεται ότι αποφασίζει αφ' εαυτής, ελεύθερα, ανεξάρτητα από κάθε εξωγενή προσδιορισμό, να δράσει με τον τάδε ή με τον δείνα τρόπο, σημαίνει άραγε ότι ξεφεύγει πράγματι από κάθε μορφή προσδιορισμού; Εξετάζοντας από την αρχή το ζήτημα της ζωικής κίνησης, δηλαδή την παρέμβαση των επιθυμιών και των παθών στη διαδικασία αναπαράστασης της πραγματικότητας, θα επιχειρήσω εδώ να φωτίσω τη δομή της πρακτικής συγκατάθεσης (*assentiment pratique*) και της πράξης που απορρέει απ' αυτήν. Μόνο στο περιθώριο αυτής της μελέτης θα προσεγγίσουμε τα πολυσυζητημένα ζητήματα της ακρασίας (*incontinence*) και της αφροσύνης (*intempérance*), δηλαδή της αδυναμίας της βούλησης.⁶ Το ζητούμενο είναι μάλλον η αιτιακή και εννοιολογική πορεία που οδηγεί από την ώθηση στην πράξη. Ωστόσο, ο πυρήνας της θεωρίας του Buridan περί πράξεως έγκειται στη δομή και στη φύση των διαφορετικών τύπων συγκαταθέσεων ή διαθέσεων να πράξουμε. Θα προσπαθήσουμε λοιπόν, κατ' αρχάς, να ανασυγκροτήσουμε την ψυχολογία της πράξεως σύμφωνα με τον Buridan, προτείνοντας ένα είδος φαινομενολογίας της ζωικής κινητικότητας, προτού εξετάσουμε τις συνέπειές της όσον αφορά το ζήτημα της πρακτικής συγκατάθεσης ή αποδοχής (*acception*). Πριν απ' όλα όμως, θα αρχίσω θυμίζοντας τις κύριες αντιλήψεις περί παθών και περί των σχέσεών τους με την πράξη.

Προλεγόμενα: η καταστατική θέση των παθών στις μεσαιωνικές φιλοσοφίες

Προκειμένου να φωτίσουμε το πλαίσιο στο οποίο σχηματίστηκε και αναπτύχθηκε ο στοχασμός του Buridan, ο οποίος γράφει στα τέλη του μεσαίωνα, η αναφορά ορισμένων ιστορικών δεδομένων μπορεί να φανεί χρήσιμη. Ύπενδυ-

5. Dante, *Comedia, Paradisio*, IV 1-3.

6. Αναφορικά μ' αυτό το θέμα, βλ. για παράδειγμα R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Λέιντεν, Brill, 1994.



μίζουμε ότι η έννοια της μεσαιωνικής φιλοσοφίας, που δηλώνει σχηματικά τις θεωρίες (spéculations) που κυριάρχησαν από τον 6^ο ως και τον 15^ο αιώνα, είναι πολυσήμαντη. Μπορούμε να διαιρέσουμε το μεσαίωνα σε δύο κύριες περιόδους. Η πρώτη εκτείνεται από τον 6^ο αιώνα, τουτέστιν από την κατάλυση του Δυτικού Ρωμαϊκού Κράτους, ως τον 12^ο αιώνα· στην περίοδο αυτή εντείνεται ο χωρισμός ανάμεσα στον λατινικό (ρωμαϊκό) και τον ελληνικό κόσμο, παρατηρείται απώλεια της κλασικής φιλοσοφικής παιδείας, απώλεια που συνδέεται με την εξαφάνιση της χρήσης της ελληνικής γλώσσας (στην πραγματικότητα, το φαινόμενο αυτό είχε ήδη αρχίσει από τον 4^ο αιώνα, όπως το πιστοποιεί ο Άγιος Ιερώνυμος που εκφράζει τα παράπονά του για την άγνοια των ελληνικών από τους συγχρόνους του στο δυτικό τμήμα της αυτοκρατορίας). Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου, η φιλοσοφία καλλιεργείται κυρίως στις μοναστικές και επισκοπικές σχολές. Βασίζεται πρωτίστως στα γραπτά των Πατέρων της Δυτικής Χριστιανικής Εκκλησίας και των Ελλήνων Πατέρων που είχαν μεταφραστεί στα λατινικά, καθώς και σε ένα μικρό αμιγώς φιλοσοφικό corpus που ήταν προσιτό στα λατινικά: στον *Τίμαιο* του Πλάτωνος, στις *Κατηγορίες* και στο *Περί ερμηνείας* του Αριστοτέλους, σε κάποια κείμενα του Βοηθίου (480-524), του Κικέρωνα (106-43) και του Σενέκα (4-65). Η σύζευξη δύο γεγονότων, ενός θεσμικού και ενός πνευματικού, κατά τον 12^ο αιώνα, αλλάζει καθοριστικά το τοπίο. Από τα τέλη του 12^{ου} αιώνα, αρχίζει η μετάφραση του συνόλου του έργου του Αριστοτέλους, είτε από τα αραβικά (με τα σχόλια του Αβερρόη) είτε απευθείας από τα ελληνικά, έτσι ώστε, στα τέλη του 13^{ου} αιώνα, ολόκληρο το αριστοτελικό έργο ήταν διαθέσιμο στα λατινικά. Σε τούτο προστίθεται η δημιουργία του Πανεπιστημίου στην Μπολόνια, στο Παρίσι και στην Οξφόρδη. Στην αρχή, πρόκειται απλώς για μια νομικού χαρακτήρα συνάθροιση (rassemblement juridique) φοιτητών και καθηγητών (μια συντεχνία: *universitas magistrorum et scholarium*, δηλαδή το σύνολο των καθηγητών και των μαθητών). Σύντομα όμως τα Πανεπιστήμια θα αποκτήσουν ένα αυτόνομο νομικό καθεστώς και τούτο συνοδεύθηκε από τη σύνταξη κανονισμών σπουδών και εξετάσεων. Το θεμελιώδες μέρος του προγράμματος στη Σχολή των τεχνών (Faculté des arts) (δηλαδή στη Φιλοσοφική Σχολή, που αποτελεί την υποχρεωτική βαθμίδα για να μπορέσει κανείς να συνεχίσει τις σπουδές του στις ανώτερες σχολές: Νομική, Ιατρική και Θεολογία) επικεντρώνεται στη μελέτη του έργου του Αριστοτέλους. Για το λόγο αυτό, αρχής γενομένης από τον 13^ο αιώνα, η μεσαιωνική φιλοσοφία αποδίδει μεγάλη σπουδαιότητα στον Αριστοτέλη – έστω κι αν πρόκειται για έναν Αριστοτέλη τον οποίο μελετούσαν από χριστιανική οπτική γωνία. Επομένως, μπορούμε σχηματικά να διακρίνουμε



δύο κύριες κατευθύνσεις της σκέψης κατά τη διάρκεια του μεσαίωνα: μία πλατωνική και μία αριστοτελική. Το παράδοξο του μεσαιωνικού πλατωνισμού έγκειται στην άγνοια των πλατωνικών (και των νεοπλατωνικών) κειμένων. Οι πλατωνικές θεωρίες γίνονται γνωστές παραμορφωμένες από τον ιερό Αυγουστίνο (επίσκοπο στο δυτικό τμήμα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας) και, αργότερα, από τον Ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη (συγγραφέα απόκρυφων βιβλίων του 6^{ου} αιώνα, θεμελιωτή της αποφατικής θεολογίας). Αντιθέτως, μπορεί κανείς να γνωρίσει την αριστοτελική φιλοσοφία απευθείας (κυρίως από τον 13^ο αιώνα και μετά) και έτσι ο Αριστοτέλης επιβάλλεται στους διανοητές του μεσαίωνα ως ο σημαντικότερος φιλόσοφος. Ωστόσο, το έργο του είναι και αυτό διαμεσολαβημένο, κυρίως από τον Αβερρόη (Ibn Rushd, μουσουλμάνο φιλόσοφο) στην Κόρντομπα του 11^{ου} αιώνα. Ο Jean Buridan, στον οποίο θα αναφερθώ εκτενέστερα στη συνέχεια, είναι ένας από τους κύριους εκπροσώπους του νομιναλισμού. Σταδιοδρομεί αποκλειστικά στη Σχολή των τεχνών στο Παρίσι, όπου σχολιάζει διεξοδικά το έργο του Αριστοτέλους. Γνωστός ως ένας λαμπρός θεωρητικός της λογικής, πρωτοπόρος στη φυσική φιλοσοφία, ανέπτυξε μια εντονότατα νοησιαρχική ηθική θεωρία.

Ποιες είναι οι συνέπειες για τον στοχασμό σχετικά με τα πάθη και για τις σχέσεις τους με τη βούληση και την πράξη; Δύο κύρια [θεωρητικά] υποδείγματα θα επιβληθούν: το πρώτο, που κυριάρχησε κατ' αποκλειστικότητα μέχρι τον 12^ο αιώνα, προέρχεται από τον Αυγουστίνο, ενώ το δεύτερο, που εμφανίζεται κατά τη διάρκεια του 13^{ου} αιώνα, βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στον Αριστοτέλη (διαμεσολαβημένο από τον Αβικέννα⁷ και τον Αβερρόη⁸).

α) Το έργο του Αυγουστίνου (354-430) υπήρξε ένα σημαντικό μέσο μετάδοσης ορισμένων αρχαίων φιλοσοφιών. Στην περίπτωση των παθών, που τα πραγματεύεται στην *Πολιτεία του Θεού* (βιβλίο ΙΔ', κεφ. 3 και 5), θα μεταδώσει στους μεταγενέστερους ένα είδος μείγματος του Πλάτωνα και των στωικών, τη θεωρία των οποίων επεξεργάστηκε εκ νέου εκκινώντας από την αποδοχή του προπατορικού αμαρτήματος. Γενικώς τα πάθη είναι κινήσεις της ψυχής (*motus animi*, έκφραση που μεταφράζει τον αρχαιοελληνικό όρο «πάθη», τα οποία δηλώνονται στα λατινικά με τους όρους *perturbatio*, *affectio*, *affectus*, *passio* και *libido*). Με αφετηρία το σημείο αυτό, ο Αυγουστίνος υιοθετεί συνήθως

7. Αβικέννας (980-1037): Άραβας γιατρός και φιλόσοφος [σ.τ.μ.]

8. Αβερρόης (1126-1198): Άραβας φιλόσοφος, σημαντικός εκπρόσωπος της φιλοσοφίας του Ισλάμ [σ.τ.μ.]



τη διάκριση των τεσσάρων κυρίων παθών την οποία μπορεί κανείς να βρει στο έργο του Κικέρωνα *Tusculanes*: φόβος, επιθυμία, χαρά, λύπη. Τα πάθη είναι συνεπώς μια ανορθόλογη κίνηση (*mouvement irrationnel*), σχετιζόμενη με ένα εξωτερικό αντικείμενο, κίνηση κοινή στον άνθρωπο και στα ζώα, που καθίσταται ηγεμονική όταν δεν ελέγχεται από το Λόγο. Ωστόσο, ο ιερός Αυγουστίνος απορρίπτει τόσο τη στωική απάθεια όσο και την πλατωνική θέση σύμφωνα με την οποία αποκλειστικά υπεύθυνο για τα πάθη είναι το σώμα. Απορρίπτει την απάθεια, διότι την εκλαμβάνει ως μια μορφή φιλοσοφικής αλαζονείας, που μαρτυρεί μια θέληση αυτοθεοποίησης. Μάλιστα η στωική στάση (*attitude*) είναι απάνθρωπη στο μέτρο που δεν αντιλαμβάνεται ότι τα πάθη είναι μια αναγκαία διάσταση του ανθρώπινου βίου. Υπό μία έννοια, η μομφή την οποία ο Αυγουστίνος προσάπτει στον Πλάτωνα είναι παρόμοια: τα πάθη προέρχονται από μια αλληλεπίδραση της ψυχής και του σώματος και αποκαλύπτουν επίσης μια επιθυμία της ψυχής που αυτοκαταφάσκει μέσω του σώματος. Σύμφωνα με τον Αυγουστίνο, τα πάθη, όπως τα βιώνουμε, είναι συνέπεια του προπατορικού αμαρτήματος. Η αρχική ανυπακοή που επέδειξε ο Αδάμ προς τον Θεό υπήρξε η αιτία της πρόκλησης μιας θεμελιώδους αταξίας στο εσωτερικό του ανθρώπου, με αποτέλεσμα η ψυχή να μην είναι πια ικανή να διατάζει το σώμα. Επακολούθησε όμως κάτι ακόμη χειρότερο: η ψυχή είναι πλέον ανίκανη για αυτοκυριαρχία, ένδειξη δε τούτου είναι ακριβώς το πάθος, εννοημένο ως διαταραχή (*perturbation*). Με την υλική (*physique*) σημασία του όρου, δεν υφίσταται επίδραση του σώματος στην ψυχή, αλλά το σώμα αποτελεί απλώς την ευκαιρία για να επιδράσει η ψυχή στον εαυτό της και ενάντια στον εαυτό της. Έτσι, το πάθος του σώματος είναι μια ενέργεια (*action*) της ψυχής με την έννοια της ζωτικής αντίδρασης. Ως εκ τούτου, αυτό που καθιστά ένα πάθος καλό ή κακό δεν είναι τόσο ο έλεγχός του από το Λόγο όσο αυτό στο οποίο αποδίδει. Ένα πάθος είναι καλό, ως κίνηση της ψυχής, όταν αποδίδει στην αγάπη του Θεού, δηλαδή όταν η βούληση στρέφεται στον Θεό, όταν έχουμε δηλαδή κυριολεκτικά μεταστροφή (*conversion*), τουτέστιν στροφή προς άλλη κατεύθυνση, εν προκειμένω προς τον Θεό. Ωστόσο, η κίνηση αυτή της βούλησης δεν είναι δυνατή δίχως τη χάρη, όπως το υπενθυμίζει ο Αυγουστίνος σε ένα περίφημο εδάφιο των *Εξομολογήσεων*, όπου εξιστορεί τη δική του μεταστροφή (Βιβλίο VIII, § 10 κ. επ.). Ο Αυγουστίνος περιγράφει εδώ με ακρίβεια το μηχανισμό αλλοτρίωσης της βούλησης, που εξηγεί την ανικανότητά της να θέλει και να πράττει, ότι γνωρίζει πως είναι καλό. Ύπενθυμίζει λοιπόν τη διαδικασία υποδούλωσης της βούλησης στο πάθος:

«Ναι, από τη διεστραμμένη βούληση γεννιέται το πάθος, από τη δουλεία



του πάθους γεννιέται η δύναμη της συνήθειας και από την απουσία αντίστασης στη δύναμη της συνήθειας γεννιέται η αναγκαιότητα. Μέσω αυτής της σύνδεσης κρίκων (που με ώθησε να μιλήσω για “άλυσίδα”), είχα υποταχθεί στον ανυπόφορο ζυγό της δουλείας. (...) Ωστόσο, η δύναμη της συνήθειας είχε γίνει ισχυρότερη από έμένα και τούτο γάρη σε μένα, εφόσον ήταν η ίδια η βούλησή μου που με είχε οδηγήσει στο σημείο αυτό, στο οποίο δεν είχα θελήσει να φτάσω. Με ποιο δικαίωμα λοιπόν διαμαρτύρομαι, όταν μια δίκαιη ποινή τιμωρεί την αμαρτία;»

Η αλλοτρίωση αυτή εγγράφεται στην προοπτική της διαλεκτικής της σάρκας και του πνεύματος και, μέσω αυτής, στα συμφραζόμενα ενός στοχασμού για την ισχύ της αμαρτίας. Αυτή η ανικανότητα δράσης θεωρείται ότι οφείλεται στη δύναμη της συνήθειας, που περιγράφεται μέσω της μεταφοράς της δουλείας και της αλυσίδας. Ωστόσο, πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η εν λόγω δουλεία εγγράφεται στην ιστορία του ατόμου, που είναι υπεύθυνο γι' αυτήν. Έτσι, έχουμε το εξής σχήμα: η διαστροφή έχει ως συνέπεια το πάθος (ο όρος που χρησιμοποιείται εν προκειμένω είναι *libido*), το οποίο έχει ως συνέπεια τη συνήθεια, που με τη σειρά της συνεπάγεται την αναγκαιότητα. Το αφετηριακό σημείο είναι ένα βουλευτικό ενέργημα, ανάλογο με την απόφαση του Αδάμ να αμαρτήσει. Ακόμη κι αν η παρούσα αποδοχή του κακού δεν είναι πια εκούσια, υπήρξε ένα αρχικό ενέργημα όπου η αποδοχή αυτή ήταν εσκεμμένη. Στην αρχή υπάρχει μια διεστραμμένη βούληση, δηλαδή, κυριολεκτικά, μια βούληση που αποστρέφεται το Ύψιστο Αγαθό, τον Θεό: η βούληση που στρέφεται μακριά από τον Θεό, δηλαδή η βούληση που υποκύπτει στην επιθυμία ή στο πάθος (και, γενικότερα, στην αλαζονεία, που είναι η ρίζα όλων των κακών). Επομένως το πάθος συνδέεται με ένα μηχανισμό που κινητοποιεί την όρεξη την οποία αισθάνεται η σάρκα (επιθυμία ηδονής (*volupté*)), που αντιτίθεται στην ορθολογική όρεξη που είναι η βούληση, και η οποία γεννά τον πόθο (*convoitise*). Η αδυναμία της βούλησης, ανίκανης να κάνει ό,τι της παρουσιάζει η νόηση ως καλό, συνδέεται μ' αυτή τη δουλεία της συνήθειας. Το θεμελιώδες στοιχείο σε όλη τη σκέψη του Αυγουστίνου είναι το θέμα της λαγνείας (*concupiscence*), της ηθικής αδυναμίας του ανθρώπου, που είναι επακόλουθο της Πτώσης· η αστάθεια (*fragilité*) έγινε δεύτερη φύση). Η δουλεία που επιφέρουν τα πάθη εξηγεί την ηθική αυτή αδυναμία.

β) Το δεύτερο [θεωρητικό] υπόδειγμα, εμπνευσμένο από τον Αριστοτέλη, συναντάται κυρίως στον Θωμά Ακινάτη, στην *Επιτομή Θεολογίας* (*Summa Theologiae*) (ιδίως IaIIae, q. 22-23). Γενικώς τα πάθη είναι οι αρχές (*principes*) της όρεξης στο αισθητικό μέρος της ψυχής. Πρόκειται για δυνάμεις (*puissances*),



για ικανότητες (*capacités*) που ενεργοποιούνται από ένα εξωτερικό αντικείμενο. Με την έννοια αυτή, όπως η αντίληψη και η πίστη, τα πάθη έχουν αποβλεπτική (προθετική) διάσταση. Επομένως, έχουμε να κάνουμε με μια πολύπλοκη ψυχοφυσιολογική κατάσταση αποβλεπτικής φύσεως, που είναι ριζωμένη στις αντιλήψεις (στον τρόπο με τον οποίο ένα εξωτερικό αντικείμενο αναπαριστάται) και συνάμα στα αισθήματα (σωματικές τροποποιήσεις (*affections*), που μεταβάλλουν την παράσταση του αντικειμένου) (βλ. Ia 78, 4). Ωστόσο, η αισθητική όρεξη μπορεί να σχετίζεται με ένα αντικείμενο με δύο τρόπους: είτε ως φυσική κλίση αναζήτησης του αντικειμένου που αναπαριστάται, και ο Θωμάς Ακινάτης αποκαλεί αυτή την όψη της αισθητικής όρεξης «επιθυμητική δύναμη» (*puissance concupiscible*), είτε ως κλίση αποφυγής του αντικειμένου ή αντίστασης σ' αυτό, και στην περίπτωση αυτή η αισθητική όρεξη αποκαλείται «θυμοειδής». Η καθεμία από τις δύο αυτές δυνάμεις εμπεριέχει ένα σύνολο παθών, τα οποία ταξινομούνται βάσει ζευγών αντιθέτων παθών: όσον αφορά το επιθυμητικό, έχουμε αγάπη και μίσος, επιθυμία και αποστροφή, χαρά και λύπη, ενώ όσον αφορά το θυμοειδές έχουμε ελπίδα και απελπισία, φόβο και τόλμη και, τέλος, οργή (που δεν έχει αντίθετο). Με βάση αυτές τις διαιρέσεις και κυρίως εξαιτίας της παθητικότητας του πάθους, μπορεί κανείς να αναρωτηθεί αν το πάθος αντιτίθεται σε κάθε ιδέα ορθολογικού και εκούσιου ελέγχου του εαυτού μας, αν το πάθος –στο βαθμό που επηρεάζει τη συμπεριφορά μας– δεν απαγορεύει στις πράξεις μας να είναι εντελώς εκούσιες. Ο Θωμάς Ακινάτης εξετάζει το εν λόγω πρόβλημα στο 77^ο ερώτημα της *Επιτομής Θεολογίας IaIIae*. Αν το πάθος δεν έχει άμεσα τη δύναμη να επηρεάσει (*incliner*) το Λόγο και τη βούληση (που λειτουργούν σε συμφωνία μεταξύ τους, κατά τον Θωμά Ακινάτη), μπορεί να ασκήσει εμμέσως την επιρροή του, πρώτον, μονοπωλώντας την κίνηση της ψυχής και αλλάζοντας την πορεία της, με αποτέλεσμα η κίνηση που προσιδιάζει στη βούληση να χαλαρώνει και να εξαφανίζεται, και, δεύτερον, προσδιορίζοντας τη φαντασία, η οποία θα επηρεάσει με λανθασμένο τρόπο το Λόγο. Ως εκ τούτου, ο Θωμάς Ακινάτης υιοθετεί μία οιονεί σωκρατική θέση (διαμεσολαβημένη από την αναφορά του Αριστοτέλη στον Σωκράτη στα *Ηθικά Νικομάχεια*, VII, 2, 1145b23). Η βούληση δεν μπορεί να τείνει στο κακό, εκτός αν ο Λόγος πλανάται ή έχει βυθιστεί στην άγνοια. Τούτο εξηγεί την αδυναμία της βούλησης: το πάθος δεν μπορεί [να προσεγγίσει] την καθολική γνώση του αγαθού, μπορεί όμως να τροποποιήσει την ιδιαίτερη κρίση που είναι η υλοποίηση των καθολικών αυτών αρχών. Με άλλα λόγια, στον πρακτικό συλλογισμό, ο παθιασμένος δεν αντιλαμβάνεται την ελάχιστονα πρόταση του συλλογισμού (δηλαδή την ιδιαίτερη κρίση). Ο Θωμάς Ακινάτης εντοπίζει τρεις



αιτίες της διαστροφής της κρίσης από το πάθος: 1) το πάθος μπορεί να αποσπάσει την προσοχή του Λόγου· 2) μπορεί να ωθήσει προς το αντίθετο αυτού που είναι καθολικά γνωστό· 3) μπορεί να αλλοιώσει τη σωματική κατάσταση, με αποτέλεσμα το σώμα να αιχμαλωτίζει ή να αλυσοδένει το Λόγο (κατάσταση μέθης). Το συμπέρασμα που συνάγει ο Θωμάς Ακινάτης (IaIIae, 24, 3) είναι ότι η ηθική αξία ενός πάθους εξαρτάται εντελώς από την ποιότητα της κρίσης την οποία εκφέρει ο νους (intellect). Κάθε μετριασμένο και ηλεγμένο από ενάρετες διαθέσεις πάθος μπορεί θεμιτά να αποτελεί μέρος ενός ηθικού μηχανισμού (dispositif éthique):

«Έτσι, εφόσον η αισθητηριακή όρεξη μπορεί να υπακούσει στο Λόγο, όπως είδαμε, είναι ίδιον της τελειότητας του ηθικού ή ανθρώπινου αγαθού τα ίδια τα πάθη της ψυχής να ρυθμίζονται από το Λόγο. Επομένως, όπως είναι καλύτερο ο άνθρωπος να θέλει το αγαθό και να το πραγματοποιεί εξωτερικά, έτσι η τελειότητα του ηθικού αγαθού απαιτεί ο άνθρωπος να ωθείται προς το αγαθό όχι μόνο από τη βούλησή του αλλά και από την αισθητηριακή του όρεξη».

Ο Buridan κληρονόμησε λοιπόν τα δύο αυτά θεωρητικά υποδείγματα, το βουλησιαρχικό και το αυγουστίνειο, υιοθετώντας σαφέστατα το δεύτερο.

Η καταστατική θέση της ζωικής κίνησης: οι τρόποι προσδιορισμού της πράξης

Όταν μελετά τις συνθήκες της πράξης, είτε σε κείμενα ηθικής είτε σε κείμενα φυσικής φιλοσοφίας, ο Jean Buridan προσπαθεί να τις εντάξει σε ένα συνεχές (continuum) φυσικών δραστηκών δυνάμεων (puissances actives naturelles), προκειμένου να εντοπίσει το στοιχείο που προσδίδει ενότητα στη ζωική δράση (σε σχέση με τα υπόλοιπα φυσικά γεγονότα) και συνάμα το στοιχείο που προσιδιάζει στην ανθρώπινη πράξη στο εσωτερικό αυτού του τύπου πράξεων. Φαίνεται λοιπόν σαφέστατα ότι ο Jean Buridan αναδεικνύει ως κριτήριο αυτής της διάκρισης τους τρόπους προσδιορισμού των πράξεων. Κατ' αυτόν, ο εντοπισμός του στοιχείου που προσδιορίζει μια δραστηκή δύναμη και η επεξεργασία μιας φαινομενολογίας της κινητήριας διαδικασίας των ζώων αποτελούν τους μοναδικούς τρόπους ανάδειξης των κοινών σημείων τους και των διαφορών τους.

Σχεδιάγραμμα μιας φαινομενολογίας των κινητικών ικανοτήτων

Υιοθετώντας τις θέσεις του Αριστοτέλους στο σχολιασμό τόσο του *Περί ψυχής* όσο και του *Περί ζώων κινήσεως*, ο Buridan υποστηρίζει ότι η ζωική κίνηση θεμελιώνεται στην όρεξη και στη γνώση ή, με άλλα λόγια, στην επιθυμία και στην παράσταση: ο παράγοντας που μας οδηγεί στην πράξη είναι η επιθυμία,



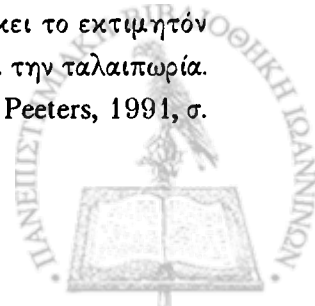
κίνητρο της οποίας είναι μια παράσταση.⁹

Πράγματι, το γενικό σχήμα της ζωικής κίνησης είναι το εξής: μια επίφαση (*appareance*), δηλαδή μια ενσυνείδητη γνωσιακή ψυχονοητική (*mental*) κατάσταση, παράγει μια κρίση εννοιολογική (*jugement conceptuel*) ή, στην περίπτωση των ζώων που στερούνται του Λόγου, προεννοιολογική. Η κρίση αυτή περιλαμβάνει τους ζωικούς οιονεί συλλογισμούς, που βασίζονται στο εκτιμητόν (*estimative*),¹⁰ και συνάμα τους επιδεχόμενους στάθμιση στοχασμούς του ανθρώπου και συνίσταται στην εκτίμηση της αξίας αυτού που αναπαριστάται στην επίφαση (*apparentia*). Αυτή η κρίση ή γνωσιακή συγκατάθεση γεννά με τη σειρά της μια όρεξη από την οποία προκύπτει μια πράξη. Σ' αυτό το γενικό σχήμα η πράξη προσδιορίζεται από μια εντύπωση εξωγενή σε σχέση με την επιθυμούσα κινητική δύναμη, ήτοι από έναν γνωσιακό προσδιορισμό. Η γνωσιακή δύναμη, δηλαδή η ικανότητα των ζώων να επινοούν (*forger*) μια κρίση βάσει των αισθητηριακών αντιλήψεων, ωθεί την αισθητηριακή όρεξη να επιδιώκει ό,τι φαίνεται ευχάριστο και να αποφεύγει ό,τι φαίνεται δυσάρεστο:

«Μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι σε κάθε ζωική κίνηση αυτού του είδους, σύμφωνα με τον τόπο, η κινητήρια δύναμη (*puissance motive*) είναι η γνωσιακή δύναμη (*puissance*) και η ορεκτική δύναμη. Καθώς δε η γνωσιακή ικανότητα (*faculté*) και η ορεκτική ικανότητα κινούν σε συνάρτηση μ' αυτό που μπορούμε να γνωρίσουμε και μ' αυτό που μπορούμε να επιθυμήσουμε, ο Αριστοτέλης συμπεραίνει ότι η πρώτη ζωική κίνηση, σύμφωνα με τον τόπο, είναι αυτό

9. *Questions sur le Traité de l'âme, tertia lectura* (στο εξής QDA₃, όπου ο δείκτης υποδεικνύει αν πρόκειται για την πρώτη ή την τρίτη *lectura*), III, 20, στο J. Zupko, *John Buridan's Philosophy of Mind. An Edition and Translation of Book III of his Questions on Aristotle's De anima (Third Redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays*, διδακτορική διατριβή, Cornell University, 1989, σ. 215-220.

10. QDA₃, II, 23, στο P.G. Sobol, *John Buridan on the Soul and Sensation. An Edition of Book II of his Commentary on Aristotle's Book on the Soul with an Introduction and a Translation of Question 18 on Sensible Species*, διδακτορική διατριβή, Indiana University, 1984, σ. 382-383. Σε ένα κείμενο που δεν είναι απολύτως βέβαιο ότι γράφτηκε από τον Buridan (την *prima lectura* του σχολιασμού του *De anima*), ο φιλόσοφος χρησιμοποιεί το παράδειγμα ενός σκύλου που πρέπει, για να φτάσει στον κύριό του, να διασχίσει ένα χαντάκι και, βάσει του αισθητηριακού συλλογισμού της κοινής αίσθησης (στον οποίο ανήκει το εκτιμητόν (*estimative*)), θα επιλέξει να παρακάμψει αυτό το χαντάκι, για να αποφύγει την ταλαιπωρία. QDA₁, II, 10, στο B. Patar, *Le Traité de l'âme de Jean Buridan*, Λουβαίν, Peeters, 1991, σ. 311, γραμμές 84-90.



που μπορούμε να γνωρίσουμε και αυτό που μπορούμε να επιθυμήσουμε».¹¹

Ο προσδιορισμός αυτός είναι άραγε αναγκαίος; Με άλλα λόγια, μπορεί κανείς να πράξει ενάντια σε ό,τι γνωρίζει; Σύμφωνα με τον Buridan, το ζώο εν γένει ακολουθεί κατά τρόπο αναγκαίο την κρίση των αισθήσεων. Στην περίπτωση του γαϊδάρου του Buridan, το κακόμοιρο το ζώο υφίσταται αναγκαστικά τον προσδιορισμό δύο κρίσεων που παρουσιάζουν φαινομενικά αγαθά με την ίδια δύναμη, δεδομένης της φυσιολογικής κατάστασης του ζώου (το οποίο πεινά και διψά εξίσου). Η σύγκρουση οφείλεται στη διττή φυσική κλίση του γαϊδάρου προς τα δύο αυτά αγαθά. Αυτό που ενδιαφέρει τον Buridan, στο εν λόγω νοητικό πείραμα, είναι οι λόγοι εξαιτίας των οποίων το πείραμα αυτό περιγράφει μια *θεωρητική* (de droit) και όχι μια *πραγματική* (de fait) κατάσταση. Διότι, στην πραγματικότητα, ο άνθρωπος δεν πρόκειται να αφεθεί να πεθάνει και το ίδιο ισχύει για τον γάιδαρο. Ωστόσο, οι λόγοι για τους οποίους ο γάιδαρος και ο άνθρωπος θα επιλέξουν να δράσουν είναι διαφορετικοί. Στην περίπτωση του ζώου πρόκειται για πραγματικούς λόγους (raisons de fait), ήτοι η δίψα δρα εντονότερα από την πείνα και, άρα, η τάση του ζώου να πει να είναι εντονότερη από την τάση του να φάει. Απεναντίας, στην περίπτωση του ανθρώπου, τούτο εξηγείται βάσει θεωρητικών λόγων (raisons de droit): ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι μπορεί κανείς να πεινά και να διψά εξίσου, ένας άνθρωπος θα δράσει βάσει της βούλησής του, αν απουσιάζει ή έχει εκμηδενιστεί ο γνωσιακός προσδιορισμός.

Έτσι, το ζωικό σχήμα (schéma) της πράξης πρέπει να τροποποιηθεί στην περίπτωση του ανθρώπου, λαμβάνοντας υπόψη μια διττή συγκατάθεση, συνδεδεμένη με την εισαγωγή της έλλογης όρεξης. Τόσο στην *Εκθεση του Περί ζώων κινήσεως* όσο και στα *Ερωτήματα σχετικά με το Περί ψυχής*, ο Buridan υπογραμμίζει τη σπουδαιότητα του ρόλου της *electio* ή επιλογής στην κίνηση του ανθρώπου. Στο πρώτο κείμενο, ο φιλόσοφος προσδιορίζει λεπτομερώς τις διαφορετικές εμπλεκόμενες ικανότητες (facultés) τόσο από την πλευρά της γνώσης όσο και από την πλευρά της επιθυμίας. Οι αρχές (principes) της κίνησης, ήτοι οι κινητήριες ικανότητες στα ζώα είναι ο νους (intellect), η φαντασία ή εκτιμητόν, η επιλογή (choix), η βούληση και η επιθυμία (désir / concupiscence). Α priori, το μόνο που κάνει εν προκειμένω ο Buridan είναι να υιοθετεί την αριστοτελική απαρίθμηση:

«Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει κατ' αρχάς ότι οι ικανότητες της ψυχής που κινούν τα ζώα είναι ο νους, η αίσθηση, το εκτιμητόν ή η φαντασία, η επιλογή, η βούληση

11. QDA₃, III, 20, σ. 218.



και η επιθυμία. Όλες μαζί όμως μπορούν να αναχθούν σε δύο αρχές, τουτέστιν στο νου και στην όρεξη. Ωστόσο, πρέπει να χρησιμοποιήσουμε εν προκειμένω τον όρο “νους” με την ευρεία σημασία του, στο μέτρο που εκτείνεται στις αισθήσεις και σε όλες τις ικανότητες που αφορούν στη γνώση και στην κρίση. Πράγματι, οι αισθήσεις, ο νους και το εκτιμητόν είναι γνωσιακές δυνάμεις, ενώ η οργή, η επιθυμία και η βούληση είναι ορεκτικές δυνάμεις. Η επιλογή αφορά από κοινού το νου και τη βούληση, όπως εξηγήθηκε στο βιβλίο Γ' των *Ηθικών*.¹²

Παρά ταύτα ο Buridan αναδεικνύει κυρίως τρεις από αυτές τις ικανότητες: πρώτον, την ικανότητα γνώσης και κρίσης, ικανή να παράσχει μια έννοια του αγαθού και να επιτρέψει το σχηματισμό μιας κρίσης σχετικά με αυτό το αγαθό, η οποία συμπεριλαμβάνει αίσθηση, νόηση, εκτιμητόν (προκαταρκτική κρίση (*préjugement*)) που συνδέεται με τη φαντασία, συνδέτουσα φαντασία· δεύτερον, την ορεκτική ικανότητα, που συμπεριλαμβάνει ώθηση (*impulsion*), επιθυμία και βούληση. Ο Buridan διευκρινίζει τι εννοεί εν προκειμένω:¹³ η βούληση παραπέμπει στην έλλογη όρεξη, ενώ το θυμοειδές και το επιθυμητικό παραπέμπουν στην αισθητηριακή όρεξη. Εντούτοις, στην αρχή του 7^{ου} κεφαλαίου,¹⁴ ο Buridan διευκρινίζει ότι μπορεί κανείς να χρησιμοποιεί τον όρο “βούληση” με την ευρεία σημασία του που συμπεριλαμβάνει κάθε επιθυμία, νοητική (*intellectuel*) ή αισθητική (*sensuel*). Σύμφωνα μ' αυτή την οπτική γωνία, το ακούσιο (*involontaire*) είναι το ενέργημα που θεμελιώνεται σε μια γνώση και εναντιώνεται στην επιθυμία, ενώ το μη ηθελημένο (*non-volontaire*) είναι μια κίνηση δίχως γνώση. Η εγγύτερη αιτία της κίνησης είναι η όρεξη (όποια κι αν είναι η φύση της). Τέλος, η επιλογή κατέχει, συνεπώς, μια ενδιάμεση θέση ανάμεσα στις δύο αυτές κατηγορίες, στο μέτρο που υπάγεται ταυτοχρόνως στη νοητική κρίση και στην ώθηση που ασκεί η όρεξη. Ο Buridan παραπέμπει στο Γ' βιβλίο των *Ηθικών* και, πράγματι, διευκρινίζει στο 13^ο ερώτημα του σχολιασμού του ότι η επιλογή είναι η σταθμισμένη επιθυμία (*désir délibéré*) ενός αγαθού, επιθυμία που τείνει στην πράξη.¹⁵ Η κατάσταση παρουσιάζεται απλουστευμένη στο σχολιασμό του *Περί ψυχής* (17^ο ερώτημα), όπου ο Buridan

12. Jean Buridan, *Exposition sur le De motu animalium* (εφεξής DMA), κεφ. 4, επιμέλεια έκδοσης F. Scott, H. Shapiro, «Jean Buridan's *De motibus animalium*», *Isis*, 58/4 (1967), σ. 533-552 (εδώ σ. 543-544).

13. DMA 4, σ. 545.

14. DMA 7, σ. 551.

15. *Quaestiones super Ethicorum* (στο εξής QE), III, 13, Παρίσι, 1513: ανατύπωση Φρανκφούρτη, Minerva, 1968, f. 50vab.



προσπαθεί να διακρίνει απλώς το πεδίο του νου απ' αυτό της βούλησης. Το σχήμα είναι εν γένει το εξής: μια επίφαση παράγει το σχηματισμό μιας πρότασης που θα αποτελέσει αντικείμενο μιας κρίσης (η οποία συνίσταται σε έναν δεύτερο τύπο επίφασης). Κατά συνέπεια, μια πρώτη γνωστική συγκατάθεση του τύπου "τούτο είναι αληθές" παράγεται από το νου, είτε αυθόρμητα είτε ως προϊόν στάθμισης (*délibération*). Η εν λόγω συγκατάθεση συνεπάγεται με τη σειρά της το πρώτο ενέργημα της βούλησης, που είναι το πρώτο ενέργημα όρεξης και είναι εξ ολοκλήρου προσδιορισμένο από την κρίση του νου. Αυτό το βουλευτικό ενέργημα είναι ένα ενέργημα ευχαρίστησης ή δυσαρέσκειας. Έχει λοιπόν ως συνέπεια ένα δεύτερο βουλευτικό ενέργημα, προσιδιάζον στον άνθρωπο, που είναι το ενέργημα της αποδοχής (ή αποτελεσματικής όρεξης). Το ενέργημα αυτό είναι ελεύθερο, υπό ορισμένους όρους, αλλά, άπαξ και συντελεστεί, συνεπάγεται κατ' ανάγκην μια πράξη.¹⁶

Αν συγκρίνουμε τα δύο σχήματα της πράξης (*schémas d'action*), αυτό που αφορά στα ζώα στο σύνολό τους και αυτό που προσιδιάζει στον άνθρωπο, οι κύριες διαφορές είναι οι εξής: κατά πρώτον, η πρώτη κρίση, που υπαγόταν στο εκτιμητόν, παράγεται στον άνθρωπο από το νου. Πρέπει λοιπόν να διερωτηθούμε από τι προσδιορίζεται μια τέτοια κρίση και ποια είναι η καταστατική θέση αυτού του προσδιορισμού. Με άλλα λόγια, σε τι συνίσταται το σταμάτημα της κρίσης, η αναστολή της κρίσης, στην περίπτωση των κρίσεων του νου (εγνοείται ότι ένα ζώο δεν μπορεί να αναστείλει την κρίση του). Κατά δεύτερον, η όρεξη στον άνθρωπο δεν είναι μόνο αισθητηριακή· είναι επίσης έλλογη. Να όμως που αυτή η συνθήκη ορθολογικότητας εισάγει έναν δεύτερο τύπο συγκατάθεσης, αμιγώς πρακτικό, που αποκαλείται αποδοχή και προέρχεται από τη βούληση. Και εδώ τίθεται το ερώτημα του προσδιορισμού αυτού του ενεργήματος αποδοχής και των όρων υπό τους οποίους μπορούμε να την αναστείλουμε. Η εξήγηση των τροπικοτήτων της πράξης προϋποθέτει επομένως την ταύτιση των τρόπων προσδιορισμού των διαφορετικών κινητηρίων δυνάμεων που είναι η επιθυμία και η παράσταση.

Η δομή της πρακτικής συγκατάθεσης: η ενδεχομενικότητα της πράξης

Το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στη συγκατάθεση και τη βούληση στην πρακτική φιλοσοφία, δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο οι παραστάσεις μας (νοητικές ή μη) προσδιορίζουν την επιλογή και την πράξη, αναπτύσσεται σύμφωνα με

16. Βλ. QDA₃, III, 18, σ. 204.



δύο αντίθετα μοντέλα, το ένα από τα οποία ονομάζεται νοησιαρχικό και εδραιώνεται στην αριστοτελική θεωρία, όπως τούτη είναι γνωστή βάσει της μετάφρασης των *Ηθικών Νικομαχείων* στις αρχές του 13^{ου} αιώνα. Το άλλο μοντέλο, που αποκαλείται βουλησιαρχικό, προέρχεται περισσότερο από μια αυγουστίνεια οπτική γωνία. Ως εκ τούτου, ο Buridan προσπαθεί να σκεφτεί με αυστηρώς αριστοτελικούς όρους τις σχέσεις ανάμεσα στην παράσταση και την απόφαση, μεριμνώντας συνάμα να βρει μια θέση για μια μορφή αυτονομίας της βούλησης.

Πίστη και αποδοχή

Ο προκαταρκτικός όρος (*préalable*) της ηθικής του Buridan είναι η ταυτότητα, στο εσωτερικό της ανθρώπινης ψυχής, της βούλησης και του νου. Δεν υφίσταται πραγματική διαφορά μεταξύ τους δεν είναι παρά δύο ικανότητες (*facultés*), δύο τρόποι άσκησης της νοητικής ψυχής (*âme intellectuelle*). Ως εκ τούτου, ο τρόπος λειτουργίας τους είναι συνεζευγμένος (*conjoint*), όπως είδαμε. Το αναγκαίο αφετηριακό σημείο είναι μια κρίση του νου, ειδοποιημένου από τις αισθήσεις και από τη φαντασία (δεδομένου ότι η ηθική αφορά σε επιμέρους αντικείμενα, τα *agibilia*). Το έργο της εν λόγω κρίσης του νου είναι η αποτίμηση του αγαθού που θα προσδιορίσει την κίνηση της βούλησης και την πράξη που θα επακολουθήσει. Πράγματι, κάθε πράξη αποκτά σκοπό (*est finalisée*) από ένα φαινομενικό αγαθό, το οποίο κρίνεται ως τέτοιο από το νου. Εκκινώντας από αυτή την παράσταση του αγαθού, η νοητική ψυχή επεξεργάζεται (*met en œuvre*) ένα ενέργημα απόφασης, που προέρχεται από τη βούληση ή έλλογη όρεξη. Ωστόσο, αυτό το ενέργημα απόφασης οφείλεται ταυτοχρόνως στην κρίση του νου που είναι το αποτέλεσμα μιας στάθμισης. Η γενική δομή είναι επομένως η εξής: η ψυχή ειδοποιείται από μια κρίση, κατόπιν από ένα βούλημα (*volition*), και απ' αυτά προκύπτει η πράξη:

«Γι' αυτόν το λόγο, ακριβώς όπως η ειδοποιημένη από μια κρίση ψυχή μπορεί να προσανατολιστεί προς ένα βούλημα, έτσι και η ψυχή που ειδοποιείται από ένα βούλημα μπορεί να ωθηθεί προς την πράξη».¹⁷

Χρειάζεται ωστόσο να εξειδικεύσουμε αυτό το μοντέλο, διακρίνοντας πολλά ενεργήματα του νου και πολλά ενεργήματα της βούλησης. Κατά πρώτον, από την πλευρά του νου, πρέπει να διακρίνουμε δύο ενεργήματα: το ένα, που είναι κρίση σχετικά με τον σκοπό και προσδιορίζει τις πρακτικές αρχές (ο Buridan

17. QE, III, 6, f. 45rb.



το αποκαλεί *recta estimatio*, ορθή εκτίμηση), και το άλλο, που είναι κρίση σχετικά με τα μέσα και αποτελεί το συμπέρασμα της στάθμισης (είναι το *consilium*):

«Ακριβώς όπως στην όρεξη θέτουμε ένα διττό ενέργημα, το ένα σχετικά με το σκοπό, το οποίο αποκαλείται βούληση ή βούλημα, το άλλο σχετικά με τα μέσα για την επίτευξη αυτού του σκοπού, το οποίο αποκαλείται απόφαση, με τον ίδιο τρόπο στο νου θέτουμε ένα διττό ενέργημα, το ένα σχετικά με το σκοπό, που τίθεται ως αρχή της πρακτικής εξέτασης, και το άλλο σχετικά με τα μέσα, και πρόκειται για το συμπέρασμα της στάθμισης».¹⁸

Βάσει τούτων, πρέπει να διακρίνουμε δύο βουλευτικά ενεργήματα. Κατ' αρχάς, η βούληση διατηρεί μια σχέση ευχαρίστησης ή δυσαρέσκειας (*complacencia/displacencia*) αναφορικά με το αντικείμενο που κρίνεται από το νου. Σε συνάρτηση μ' αυτό το πρώτο βουλευτικό ενέργημα, η επιλογή (*electio*) μπορεί να είναι τριών ειδών: αποδοχή, απόρριψη ή εποχή (*suspension*).¹⁹ Στις δύο πρώτες περιπτώσεις, βρισκόμαστε σε μια κατάσταση ηθικής βεβαιότητας, χάρη στη δύναμη της κρίσεως, που επιτρέπει να συμφωνήσουμε ανεπιφύλακτα με το αντικείμενο όπως το κρίνει ο νους ή να το αρνηθούμε. Αντιθέτως, όταν η κρίση του νου παραμένει αβέβαιη, η βούληση μπορεί να αναβάλλει την απόφασή της, να αναστείλει τη συγκατάθεσή της, περιμένοντας μια νέα κρίση εκ μέρους του νου. Απεναντίας, οι δύο άλλες μορφές απόφασης οδηγούν σε μια πράξη (*factio*) και στην ενεργοποίηση των μελών του ζώου:

«Κατόπιν, στο μέτρο που το είδαμε κατά κάποιον τρόπο στο βιβλίο Γ', αν υποθέσουμε ότι υφίσταται διάκριση μεταξύ διαφόρων βουλευτικών ενεργημάτων, λόγου χάριν μεταξύ ενός ενεργήματος ευχαρίστησης (*complacencia*), ενός ενεργήματος αποδοχής κι ενός ενεργήματος κινητοποίησης των άλλων δυνάμεων προκειμένου να συνεχιστεί ό,τι έγινε αποδεκτό, μου φαίνεται ότι πρέπει να πούμε πως, δεδομένων των τριών αυτών ενεργημάτων, αν κρίναμε ότι κάτι είναι καλό, η βούληση θα στραφεί κατ' ανάγκην προς αυτό στο οποίο βρίσκει ένα ενέργημα ευχαρίστησης».²⁰

Επομένως, η πρακτική συγκατάθεση σύμφωνα με τον Buridan είναι μια *acceptatio*, δηλαδή ένα είδος *electio* (επιλογής ή απόφασης) που προϋποθέτει κατ' ανάγκην μια στάθμιση. Ωστόσο, αυτό που οδηγεί στην πράξη δεν είναι το

18. QE VI, 5, f. 121rb.

19. Για παράδειγμα, βλ. QE III, 5.

20. QE VII, 8, f. 145rab.



συμπέρασμα της στάθμισης, αλλά μια αναλογισμένη επιθυμία (*désir réfléchi*), ένα νοητικά προσδιορισμένο βουλευτικό ενέργημα. Ταυτοχρόνως, ο Buridan φαίνεται να διακρίνει όντως τη δοξασία (θεωρητική ή πρακτική) από την αποδοχή.²¹ Η δοξασία προέρχεται από το νου, είναι μη βουλευτική,²² αποβλέπει στην αλήθεια και εξαρτάται από τα αισθητηριακά και νοητικά δεδομένα που διαθέτουμε. Ο Buridan ορίζει αυτή τη δοξασία ως μια διάθεση προς τη συγκατάθεση ή ενέργημα πίστης που προκύπτει ως προϊόν κρίσεως (*acte de croyance judicative*) και που εκτιμά ότι ένα πράγμα είναι έτσι ή αλλιώς.²³ Αντιθέτως, η αποδοχή προέρχεται από τη βούληση (απόφαση να πιστέψουμε, κίνητρο της οποίας είναι μια κρίση του νου) και αποβλέπει στην πράξη με σκοπό την ευχαρίστηση (*delectatio*) την οποία αυτή παρέχει. Το ερώτημα που τίθεται τότε είναι σε ποιο βαθμό η παρέμβαση της βούλησης στο ενέργημα της πρακτικής συγκατάθεσης ή αποδοχής επιτρέπει να απαλλαγούμε από την κρίση του νου, από τη δοξασία που αξιολογεί πόσο καλή είναι μια πράξη. Με άλλα λόγια, πώς και υπό ποιες συνθήκες η αναστολή της συγκατάθεσης είναι δυνατή στο πρακτικό πεδίο;

Επιστημική σφαλρότητα (*faillibilité*) και ηθική ευθύνη

Σε πολλές περιπτώσεις, ο Buridan δίνει το κλειδί αυτής της αναστολής της συγκατάθεσης: αν ήταν κανείς εντελώς βέβαιος, η στάθμιση θα ήταν άχρηστη και η βούληση θα ακολουθούσε κατ' ανάγκην την κρίση του νου:

21. Η έννοια της *acceptio* βρίσκεται στον Κικέρωνα με τη στωική σημασία της συγκατάθεσης, καθώς και στη Ρητορική, 1362 a35-b3 (μετάφραση του όρου λήψις). Βλ. Jean Buridan, QEN, III, 13, f. 50vb: «Opinio est iudicium quoddam de complexionem formata apud intellectum de re opinabili ...» αυτόθι, f. 51ra: «Ad aliam dicendum est quod non omnis acceptatio unius pro altero est electio proprie sed solum si fiat secundum praeiviam deliberationem».

22. Ο Buridan διακρίνει ακριβώς τη θρησκευτική πίστη από τη δοξασία βάσει αυτής της παρέμβασης της βούλησης (και, σε μικρότερο βαθμό, της αυθεντίας (*autorité*)). Βλ. *Questiones super Posteriorum*, I, 2: «Tamen opinio cum illis duabus stare potest, ut dictum fuit; et differt a fide quia opinio est per humanam rationem ex sensibus deductam, fides autem ex voluntate, propter auctoritatem sacrae scripturae solum».

23. QDA³ III, 16, σ. 181: «... opinio est habitus assentivus, omne enim quod opinamur assentimus, si proponitur». Η συγκατάθεση είχε οριστεί προηγουμένως (σ. 180-181) ως εξής: «assentire est credere quod sit ita bonum ad bonum sensum, et dissentire est credere quod non sit ita». Για να αποφευχθεί η κυκλικότητα, είναι αναγκαίο να μεταφράσουμε «κρίνω» και όχι απλώς «νομίζω» ή «πιστεύω» τον όρο *credere*.



«Είναι δε σίγουρο ότι αυτός που θα γνώριζε με απόλυτη βεβαιότητα τι οφείλει να κάνει και πώς, με ποια μέσα, πότε και το ίδιο για όλες τις άλλες περιστάσεις, δεν θα χρειαζόταν ποτέ να προβεί σε σταθμίσεις». ²⁴

Πράγματι, πρέπει να διακρίνουμε την επιστημονική βεβαιότητα (βεβαιότητα της αλήθειας και βεβαιότητα της συγκατάθεσης, δηλαδή αντικειμενική προφάνεια όπου ο κίνδυνος πλάνης αποκλείεται) από την ηθική βεβαιότητα, η οποία, αν και είναι ακλόνητη, δεν μπορεί να αποκλείσει απολύτως την αλήθεια του αντιθέτου (*cum formidine*, με το φόβο ότι μπορεί να αληθεύει το αντίθετο). Στο επιστημικό πεδίο, ένα τέτοιο νοητικό ενέργημα είναι απλώς μια δοξασία (*opinio*) και όχι μια επιστήμη (*scientia*). ²⁵ Στο ηθικό όμως πεδίο, μια τέτοια βεβαιότητα είναι επαρκής και παίζει έναν ρόλο ισοδύναμο με αυτόν της *scientia*. Πράγματι, εδώ, το επιστημικό μοντέλο χρησιμεύει ως αναφορά στην ηθική, εφόσον, όπως είδαμε, το επίπεδο του νου και το επίπεδο της βούλησης έχουν έναν δομικά ανάλογο τρόπο λειτουργίας. Στο 6^ο ερώτημα του 7^{ου} βιβλίου των *Ερωτημάτων σχετικά με την ηθική*, ο Buridan υιοθετεί στοιχεία από τη γνωσιοθεωρία που είχε εκθέσει αλλού, ιδιαιτέρως όταν υπογραμμίζει ότι υπάρχουν τέσσερις τροπικότητες της πρόσβασης στην αλήθεια:

«Θα πρέπει όμως να δούμε ότι ο νους μας, έχοντας σχηματίσει εντός του μια πρόταση, μπορεί να αναφερθεί με τέσσερις τρόπους στην κρίση σχετικά με την αλήθεια της. Πρώτον, με τέτοιον τρόπο ώστε να απουσιάζει επιχείρημα ή επίφαση για καθένα από τα δύο μέρη, όπως θα ίσχυε ίσως στην περίπτωση του προβλήματος σχετικά με το αν ο αριθμός των άστρων είναι μονός ή ζυγός. Δεύτερον, με τρόπο ώστε να υπάρχουν πιθανά επιχειρήματα υπέρ καθενός από τα μέρη, αλλά που να μη μπορούν να τον ωθήσουν να πάρει το μέρος του ενός ή του άλλου, όπως θα ίσχυε ίσως στην περίπτωση του προβλήματος σχετικά με το αν οι ουσιώδεις μορφές των στοιχείων (*formes substantielles des éléments*) συνεχίζουν να υφίστανται στο μείγμα. Τρίτον, με τρόπο ώστε, βάσει πειστικών επιχειρημάτων υπέρ του ενός μέρους, να ωθείται σε μια κρίση υπέρ αυτού, χωρίς ωστόσο να απουσιάζει ο φόβος ότι μπορεί να αληθεύει το αντίθετο. Τέταρτον, με τρόπο ώστε ο νους να ωθείται εξ ολοκλήρου προς ένα μέρος, δίχως τον παραμικρό δισταγμό». ²⁶

24. QE, III, 14, f. 52vb.

25. Για το θέμα αυτό, βλ. C. Grellard, *Croire et savoir. Les principes de la connaissance chez Nicolas d'Autrécourt*, Παρίσι, Vrin, 2005, σ. 229-256.

26. QE, VII, 6, 143ra.



Πρώτον, (1) μπορούμε να βρεθούμε σε μια κατάσταση όπου αδυνατούμε να αποφασίσουμε μπροστά σε δύο αντιτιθέμενες θέσεις, ελλείψει επιχειρημάτων (για παράδειγμα, όταν θέλουμε να μάθουμε αν ο αριθμός των άστρων είναι μονός ή ζυγός). Κατόπιν, (2) μπορεί να διαθέτουμε πιθανά επιχειρήματα υπέρ των δύο θέσεων. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, μια αναστολή της (επιστημικής) συγκατάθεσης δικαιολογείται, εν αναμονή περισσότερων πληροφοριών, κάτι που αντιστοιχεί σε κατάσταση αναποφασιστικότητας. Απεναντίας, (3), αν ένα πιθανό επιχείρημα προσδιορίζει την κρίση μας, έστω και με το φόβο ότι το αντίθετο μπορεί να αποδειχθεί αληθές (τούτο ορίζει τον δισταγμό), η συγκατάθεση ακολουθεί εν γένει. Το ίδιο ισχύει (4) στην ιδεατή κατάσταση όπου ο νους ωθείται να υποστηρίξει μια θέση δίχως φόβο του αντιθέτου (πρόκειται για την κατάσταση της προφάνειας).²⁷ Στη δεύτερη και στην τρίτη περίπτωση είναι πάντοτε δυνατό να εξασθενίσουμε την κρίση υπέρ της αντίθετης θέσης, και μια διστακτική κρίση μπορεί εύκολα να ανατραπεί. Επομένως, σε παρόμοιες καταστάσεις, αυτός που επιδεικνύει σωφροσύνη θα εξετάσει εκ νέου τις καταστάσεις, σταθμίζοντάς τις. Ταυτοχρόνως ο Buridan παραδέχεται ότι η βούληση μπορεί να επηρεάσει το νου: αν η βούληση ελκύεται περισσότερο από μια θέση, ο νους θα κλίνει να κρίνει πλήρως τη θέση αυτή, και ακόμη και ισχυρότερα επιχειρήματα υπέρ της αντίθετης θέσης δεν θα επιφέρουν κατ' ανάγκην τη συγκατάθεση.²⁸ Αυτή είναι η κύρια παραχώρηση του Buridan στη βουλησιαρχία και πρέπει να παραδεχθούμε ότι δεν την αναπτύσσει διόλου. Υπάρχει ένα μόνο κείμενο στο οποίο ο Buridan φαίνεται να δέχεται έναν πλήρη αυτοπροσδιορισμό της βούλησης:

«Αν αποδεχθούμε ότι υφίστανται όλες οι απαιτούμενες συνθήκες για να θέλω να πάω δεξιά, είναι δυνατό να μην το θέλω· μάλιστα μπορώ να θέλω να πάω στην αντίθετη κατεύθυνση, δηλαδή στα αριστερά, και τούτο ακόμη κι αν ο νους έχει λάβει αυτή την πληροφορία (a été informé). Πράγματι μπορώ να πάω προς τα δεξιά, μπορώ όμως να πάω και προς τα αριστερά. Αν [υποθέσουμε δε] ότι, αν πάω προς τα δεξιά θα κερδίσω χρήματα και αν πάω προς τα αριστερά θα κερδίσω φρούτα, παρά ταύτα ουδέποτε θα πάω προς τη μια ή προς την άλλη πλευρά γι' αυτόν το λόγο, εκτός και αν συντρέχει ένας άλλος καθοριστικός παράγοντας, ήτοι ένα βουλητικό ενέργημα. Η βούληση αρκεί για να παραγάγει ένα ενέργημα να θέλω να πάω προς τα δεξιά, δίχως να απαιτείται άλλος καθοριστικός παράγοντας, και με τον ίδιο τρόπο αρκεί για να παραγάγει ένα

27. QEN VII, 6, f. 143ra.

28. QEN VII, 6, f. 143rb.



ενέργημα να θέλω να πάω προς τα αριστερά. Μάλιστα η βούληση αρκεί για να επιλέξει να μην παραγάγει κανένα από τα δύο ενεργήματα, αλλά να τα αναβάλει. Και προς τούτο δεν έχει ανάγκη κανέναν άλλο προσδιορισμό (*déterminant*) πλην του εαυτού της, αλλιώς δεν θα διέθετε περισσότερο αυτεξούσιο από ένα σκύλο, εκτός κι αν πρόκειται γι' αυτή την ελευθερία διά της οποίας είμαστε κάτι παραπάνω από το σκύλο. Δεν ισχύει ωστόσο το ίδιο για τους άλλους [μη] ελεύθερους δρώντες (*agents*). Ακόμη περισσότερο, οποιοσδήποτε μη ελεύθερος δρων, αν είναι αδιάφορος για τα αντίθετα, οφείλει να ωθηθεί από κάτι άλλο, ειδικά δεν θα παραγάγει κανένα από τα δύο αντίθετα ενεργήματα».²⁹

Το κείμενο αυτό φαίνεται να είναι μια επανάληψη (*reprise*) της περίπτωσης του γαϊδάρου: ένας άνθρωπος, σε οποιοδήποτε περιστάσεις (δηλαδή οποιοδήποτε κι αν είναι το ποδηγτό αντικείμενο) μπορεί πάντα κατ' αρχήν να αποφασίσει εκουσίως να στραφεί μάλλον προς τη μία κατεύθυνση παρά προς την άλλη ή να αναστείλει την κρίση του, σε αντιδιαστολή προς το σκύλο ή το γαϊδαρο που είναι αναγκασμένοι (*sont déterminés*) να πάνε προς τη μία ή προς την άλλη κατεύθυνση σε συνάρτηση με το κέρδος που θα αποκομίσουν ή να μείνουν ακίνητοι όταν τα κέρδη και οι ορέξεις είναι ίσης ακριβώς αξίας. Επομένως, ο πλήρης αυτοπροσδιορισμός της βούλησης παραπέμπει σε μια ιδεατή κατάσταση όπου οι περιστάσεις δεν επηρεάζουν επ' ουδενί την πράξη.³⁰

Πρέπει λοιπόν να διακρίνουμε τις περιπτώσεις. Σε μια ιδεατή επιστημική κατάσταση, η βούληση υφίσταται τον καταναγκασμό της κρίσης του νου. Όταν κατέχω μια γνώση (*savoir*) εν ενεργεία (και όχι συνήθη), ιδιαίτερη (και όχι γενική), άμεση (και όχι προϊόν συνεπαγωγών) και πλήρη, η βούληση δεν μπορεί ούτε να αρνηθεί ούτε να αναβάλει για αργότερα την υιοθέτηση της κρίσης:

«Αν είχαμε σχηματίσει μια ολωσδιόλου βέβαιη κρίση, όπως είπαμε, δηλαδή αν ένας άνθρωπος πιστεύει ακράδαντα ότι εξέτασε επαρκώς όλες τις περιστάσεις και ότι τις συνδύασε, και αν, σύμφωνα με το συνδυασμό τους, πιστεύει ακράδαντα ότι αυτό το πράγμα είναι καλό γι' αυτόν, για κάθε τύπο αγαθού, και ότι δεν είναι επ' ουδενί κάτι κακό, πιστεύω ότι η βούληση θα το αποδεχθεί κατ' ανάγκην.

29. *Questiones super Metaphysicorum*, VI, 5, f. 36vb. Πβ. J. Zupko, *John Buridan. Portrait of a Fourteenth Century Arts Master*, Notre Dame University Press, 2003, σ. 406, σημ. 107.

30. Για μια ακριβέστερη ανάλυση του ζητήματος της ελευθερίας στον Buridan, βλ. J. Korolec, «La philosophie de la liberté de Jean Buridan», *Studia Mediewistyczne*, 15 (1974), σ. 109-152, και J. Zupko, *John Buridan. Portrait of a Fourteenth Century Arts Master*, ό.π., σ. 243-270.



Δεν εννοώ δε εν προκειμένω με την έκφραση “βέβαιη κρίση” το ίδιο πράγμα με την αληθή και επιστημονική κρίση, αλλά το ίδιο πράγμα με ό,τι πιστεύεται ακράδαντα, από τη στιγμή που έχει αποκλεισθεί κάθε δισταγμός (πράγματι, συμβαίνει μια αληθής δοξασία, και μάλιστα ακόμη και μια ψευδής δοξασία, να είναι βέβαιη, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης)». ³¹

Επομένως, στο πρακτικό πεδίο μια εδραία κρίση αρκεί για να καταστήσει αναγκαία την αποδοχή, ακριβώς όπως στο θεωρητικό πεδίο δεν μπορώ να αρνηθώ τη συγκατάθεσή μου στην πρώτη αρχή. Πράγματι –κι εδώ επίσης ο καταγόμενος από την Πικαρδία δάσκαλος [ο Buridan] επαναλαμβάνει υπόρρητα ένα καταδικασμένο άρθρο– η βούληση δεν μπορεί να αρνηθεί ένα αγαθό, το οποίο ο νους έκρινε ακλόνητα ότι είναι αγαθό, εφόσον η επιλογή του μικρότερου από δύο μη συνδυνατά (incompossibles) αγαθά θα σήμαινε ότι κάνουμε κακή χρήση της ελευθερίας μας.³² Έτσι, τα συμπεράσματα του πρακτικού Λόγου επιβάλλονται στη βούληση. Ως εκ τούτου, ακριβέστερα, εάν δεν υπάρχουν εμπόδια και άπαξ και καθορίστηκε η δυνατότητα του ποδηητού αντικειμένου (διότι κανένας δεν δρα επιδιώκοντας το αδύνατο), η συγκατάθεση και η πράξη είναι αναγκαία επακόλουθα της βέβαιης κρίσης.

Απεναντίας, στην περίπτωση των ατελών κρίσεων, όπου είναι δυνατή η αμφιβολία, η βούληση μπορεί να αναστείλει τη συγκατάθεσή της και να καθυστερήσει την πράξη, εν αναμονή της εξασθένησης ή της ενίσχυσης της κρίσης του νου.³³ Επομένως, η θεωρία της αναστολής της συγκατάθεσης αναπτύσσεται στο πλαίσιο μιας ηθικής πιθανοκρατίας. Η βούληση δεν μπορεί να θέλει κάτι ενάντια στο νου, αλλά μπορεί να αξιολογεί ως ανεπαρκείς για μια έλλογη απόφαση τις πληροφορίες που της παρέχονται. Από τη σκοπιά αυτή, πρέπει να υπογραμμίσουμε τη σπουδαιότητα της χρονικότητας στην ηθική θεωρία του Buridan και κυρίως τη σπουδαιότητα του χρόνου που απαιτεί η στάθμιση.³⁴ Είναι ειδικότερα η χρονικότητα αυτή που επιτρέπει να διακρίνουμε τον εξαναγκασμό που ασκεί μια κρίση του νου από τον εξαναγκασμό που ασκεί μια κρίση των αισθήσεων. Έτσι ο Buridan επανεισάγει την αισθητηριακή όρεξη,

31. OE VII, 8, f. 144rb.

32. OE VII, 8, f. 145rb-va.

33. OE VII, 8, f. 145va.

34. Για εμβάθυνση στα θέματα αυτά στο ευρύτερο πλαίσιο της ηθικής και της ανθρωπολογίας του Buridan, βλ. J. Korolec, «Les principes de la philosophie morale de Jean Buridan», *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 21 (1975), σ. 53-72.



αποδίδοντας ιδιαίτερο ρόλο στις επισημάνσεις με τις οποίες ο Αριστοτέλης ολοκληρώνει το 7^ο κεφάλαιο του *Περί ζώων κινήσεως*.

Συγκατάθεση και πρακτικός συλλογισμός

Ο πρακτικός συλλογισμός εισάγεται, στο σχολιασμό του *Περί ζώων κινήσεως*, προκειμένου να δείξει τον τρόπο με τον οποίο η όρεξη και ο νους συνδυάζονται για να οδηγήσουν το ζώο στην κίνηση.³⁵ Έχουμε πάντα επί το έργον την ίδια αναλογία: στο μέτρο που η δομή της γνώσης είναι συλλογιστική, η δομή της πράξης θα είναι εξίσου συλλογιστική. Ομοίως, εφόσον κάθε γνώση είναι μια συγκατάθεση σε μια πρόταση, και εφόσον, στην περίπτωση της *scientia* αυτής καθαυτήν, πρόκειται για τη συγκατάθεση στο συμπέρασμα ενός συλλογισμού,³⁶ χρειάζεται μια συγκατάθεση και στην περίπτωση της πράξης. Ο νους ενεργεί (*opere*), δηλαδή γνωρίζει ή παρακινεί στην πράξη, κάθε φορά που μπορεί να καθορίσει μια συγκατάθεση. Ο θεωρησιακός νους (*intellect spéculatif*) σταματά στη συγκατάθεση που δίδεται στο συμπέρασμα του συλλογισμού, ενώ η συγκατάθεση του πρακτικού νου, που κατέρχεται στο επιμέρους, παράγει μια ενέργεια (*opération*). Είναι λοιπόν προφανές ότι η συγκατάθεση εδώ επιφορτίζεται με την έννοια της επιλογής στο μέτρο που προσδιορίζεται ορθολογικά. Είναι δε αυτή η επιλογή που θα επιτρέψει την εκούσια ώθηση και την κίνηση.³⁷

Ωστόσο, το σημαντικό είναι ότι στον πρακτικό συλλογισμό, μία από τις προκειμένες του συλλογισμού αναπληρώνεται συχνά από ένα άμεσο δεδομένο της αίσθησης, της φαντασίας ή του νου, κάτι που επιτρέπει να εξηγήσουμε τους γρήγορους συλλογισμούς. Εντούτοις ο Buridan, κατά σημαίνοντα τρόπο, ερμηνεύει αυτό τον τύπο συλλογισμού ως ένα *ενθύμημα*, ήτοι ως έναν συλλογισμό όπου υπονοείται η ελάσσων προκειμένη. Στην περίπτωση όμως του πρακτικού συλλογισμού, η μειζων προκειμένη υποδεικνύει τι οφείλουμε να κάνουμε, ενώ η ελάσσων υποδεικνύει τα μέσα: πρόκειται για τη στιγμή της στάθμισης. Επομένως το στοιχείο που απουσιάζει από τους γρήγορους συλ-

35. DMA, 7, σ. 544: «Hic dat modum per quam predictae virtutes, scilicet intellectus et appetitus movent ipsum animal ad operationem».

36. *Summulae. De demonstrationibus* (επιμέλεια έκδοσης L. M. De Rijk, Nimègue, Artistarium, 10-8, 2001), VIII, iv, 3, σ. 110, γραμμές 8-10.

37. Στο DMA, ο Buridan φαίνεται να διακρίνει το συμπέρασμα του συλλογισμού (μια προσταγή δεοντικής μορφής) από την πράξη, ενώ τα QDA, III, 20 συμφωνούν περισσότερο με τον Αριστοτέλη θεωρώντας το συμπέρασμα ως την ίδια την πράξη.



λογισμούς, οι οποίοι είναι μη επιδεχόμενες στάθμιση ενέργειες (*opérations non délibératives*), είναι ακριβώς η στάθμιση. Έχουμε λοιπόν μια διολίσθηση από μία προκείμενη που υπονοείται, διότι τη γνωρίζουμε ήδη, σε μια προκείμενη την οποία αναπληρώνει η όρεξη και ιδιαιτέρως η αισθητηριακή όρεξη:

«Εδώ εξηγεί τη θέση του με έναν ενδυμηματικό συλλογισμό. Πράγματι, ακριβώς όπως, εξαιτίας της γνώσης μίας προκείμενης, ο θεωρησιακός νους αφήνει κατά μέρος μία προκείμενη και συνάγει ένα συμπέρασμα από μία μόνο προκείμενη, το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση του πρακτικού νου. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι, σ' αυτή την περίπτωση, έχουμε γρήγορες ενέργειες που δεν εμπεριέχουν στάθμιση. Διατείνεται επίσης ότι συχνά η όρεξη, όταν έχει λάβει μια ώθηση προς κάτι, αναπληρώνει την προκείμενη και δεν περιμένει ούτε την κρίση ούτε τη στάθμιση του νου. Για παράδειγμα, αν νιώθω έντονα την επιθυμία να πιω κρασί, αμέσως μόλις έχω κρίνει βάσει των αισθήσεων ότι τούτο είναι κρασί, το πίνω δίχως να κρίνω αν είναι καλό να πιω κρασί. Σ' αυτή δε την περίπτωση, διαπράττονται συχνά αμαρτήματα, εφόσον η όρεξη που έχει δεχθεί αυτή την ώθηση δεν περιμένει τους συλλογισμούς του νου».³⁸

Ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, ο Buridan τονίζει ότι η τοπική κίνηση είναι ταυτόχρονη με την αίσθηση και τη φαντασία ή τις ακολουθεί άμεσα και ότι το ηθικό ζήτημα έγκειται εξ ολοκλήρου σ' αυτή τη μειωμένη χρονικότητα που απαγορεύει τη στάθμιση. Ωστόσο, είναι ακριβώς η στάθμιση που επιτρέπει στο νου να ξεφύγει από την επίδραση της αίσθησης. Αντιστρόφως, τα πάθη έχουν ως συνέπεια την επιτάχυνση της κίνησης των αισθητηριακών δυνάμεων και τη συρρίκνωση αυτής της χρονικότητας. Έτσι, αν η αίσθηση ή η λαγνεία μπορούν να με παρακινήσουν να πράξω κάτι, λόγου χάριν να πιω κρασί ή να διαπράξω μοιχεία, αναπληρώνοντας τη στάθμιση και παρουσιάζοντας μόνο την καλή όψη του πράγματος, η διαφορά ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο έγκειται ακριβώς στην ικανότητα του ανθρώπου, χάρη στην ελευθερία του, να αρνηθεί την αισθητηριακή κρίση αναμένοντας μια κρίση του νου:

«Στο τρίτο βιβλίο της πραγματείας *Περί ψυχής*, ο Αριστοτέλης φαίνεται να θέλει να πει ότι τα ατελή ζώα, μέσω της όρεξης και της φαντασίας, μολονότι δεν διαθέτουν σταθμιστική ούτε συλλογιστική φαντασία, [μπορούν να σταθμίσουν]. Πώς είναι άραγε δυνατό κάτι τέτοιο, εμμή επειδή η όρεξη είναι εκ φύσεως ικανή να στραφεί προς την προσήκουσα τροφή; Η φαντασία όμως και οι αισθήσεις δείχνουν την καταλληλότητα αυτής της τροφής και αμέσως το

38. DMA, κεφ. 4, σ. 545.



ζώο μετατοπίζεται για να τη λάβει. Η όρεξή μας όμως, είτε είναι αισθητηριακή είτε έλλογη, δεν διαθέτει λιγότερη δύναμη από την όρεξη αυτών των ζώων. Επομένως, θα μπορεί κανείς να επιδιώκει το τερπνό εξαιτίας μιας κλίσης προς αυτό, δείχνοντας μόνο μέσω των αισθήσεων ή μέσω του νου τι είναι τερπνό, μολονότι, χάρη στην ελευθερία μας, μπορεί κανείς εξίσου να μην το δεχθεί ή να μην το επιδιώξει».³⁹

Αν μπορεί κανείς να πει ότι η σωστή όρεξη (*appétit droit*) πηγάζει από έναν σωστό νου (*intellect droit*), τούτο συμβαίνει διότι η ευθύτητα της βούλησης πηγάζει από την ορθότητα της κρίσης, δηλαδή της ορθής εκτίμησης τόσο του συμπεράσματος όσο και των προκειμένων του πρακτικού συλλογισμού.

Επομένως, το στοιχείο που επιτρέπει την επανεισαγωγή της βούλησης στη συγκατάθεση είναι η διάκριση ανάμεσα σε μια ιδεατή επιστημική κατάσταση και σε μια κατάσταση γνωστικής σφαλρότητας (*faillibilité*). Ως εκ τούτου, η βούληση είναι υπεύθυνη όχι για την πλάνη (που προέρχεται από το νου), αλλά για το σφάλμα (*faute*) (για την αμαρτία), δηλαδή για τις πρακτικές συνέπειες της πλάνης. Πράγματι, η ελευθερία και ο ρόλος της βούλησης οφείλονται κυρίως στην αναστολή της συγκατάθεσης και στην ικανότητα να απαιτούμε περισσότερες πληροφορίες από το νου. Έτσι, σε ιδεατές συνθήκες, τα παρισινά άρθρα είναι αληθή και η βούληση δεν μπορεί να δώσει τη συγκατάθεσή της ενάντια στο νου, αλλά στην κατάσταση μας, που χαρακτηρίζεται από τη δυγατότητα του σφάλματος, παραμένουν δυνατές οι βουλητικές αποκλίσεις (*écarts de volonté*).

Συμπέρασμα

Συνεπώς ο Buridan προτείνει ένα μοντέλο της πράξης το οποίο προσπαθεί να λάβει υπόψη ένα σύνολο φυσικών προσδιορισμών που χαρακτηρίζουν το σύνολο του ζωικού είδους και, συνάμα, να εντοπίσει τις όψεις που προσιδιάζουν στην ανθρωπινή πράξη. Έτσι, κάθε πράξη εγγράφεται σε ένα φυσιοκρατικό σχήμα αιτιακού προσδιορισμού δύναμης. Ένας δε από τους μεζονες προσδιορισμούς που οφείλουμε να λάβουμε υπόψη συνίσταται στη γνωστική μας σχέση με τον εξωτερικό κόσμο: κάθε πράξη εκκινεί από μια παράσταση, η οποία διεγείρει μια επιθυμία. Βάσει τούτου, το ζώο καθορίζεται εντελώς από την επιθυμία του, ενώ ο άνθρωπος έχει την ικανότητα, χάρη στη νοητική του ψυχή (*âme intellectuelle*), η οποία εξειδικεύεται σε θεωρητικό νου, σε πρακτικό νου και σε

39. QE VII, 7, f. 144va.



βούληση, να αποσπά την προσοχή του από τις περιστάσεις της πράξης και, σε κάποιο βαθμό, να επιλέγει ενάντια σε ό,τι υπαγορεύει η φύση. Γι' αυτόν το λόγο η ανθρώπινη πράξη, αν και θεμελιώνεται εξίσου στην παράσταση και στην επιθυμία, μπορεί να εξηγηθεί ορθολογικά με όρους πρόθεσης και κρίσης. Έτσι, ο εξορθολογισμός συμβάλλει θεμελιωδώς στην παρέμβαση μιας προθετικής διάστασης των ψυχονοητικών καταστάσεων, καθώς και μιας απαίτησης στάθμισης των μέσων και των σκοπών. Είναι ακριβώς η ενδεχομενικότητα της πράξης που απαιτεί τη στάθμιση και την επιλογή και που διαφοροποιεί το έλλογο ζώο στο εσωτερικό του βασιλείου της φύσης.

DÉSIR, REPRÉSENTATION, ASSENTIMENT:
LA THÉORIE DE L'ACTION DE JEAN BURIDAN

RÉSUMÉ

L'article vise à élucider le statut philosophique d'une célèbre expérience de pensée, connue sous le nom d'âne de Buridan. En reprenant la théorie de l'assentiment et de l'action de Jean Buridan (ca. 1300-1361), on montre comment la théorie de l'action de ce maître ès arts actif au 14^e siècle à Paris repose sur une conception plus générale du rapport entre représentation, désir et action. Après avoir rappelé la théorie de l'action animale, qui repose sur un strict déterminisme entre la représentation et l'action, on examine l'exception rationaliste que constitue l'espèce humaine. De fait, l'homme, en tant que doué d'appétit rationnel, est capable d'évaluer l'impact de ses représentations. Cela implique de prendre en compte la contingence de l'action et la faillibilité de nos représentations, afin de comprendre comment l'action humaine se singularise par une aptitude à la délibération qui rend capable de se détacher partiellement du déterminisme naturel.

