

ΣΩΚΡΑΤΙΚΑ ΗΘΙΚΑ ΠΑΡΑΔΟΞΑ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΑΚΡΑΣΙΑ

Στους πλατωνικούς διαλόγους –κυρίως στους πρώιμους σωκρατικούς, αλλά και σε άλλους, μέσους και ύστερους, όπως στον *Μένωνα*, που θεωρείται πρώιμος μεταβατικός διάλογος, αλλά και στον *Γοργία*, την *Πολιτεία* και τους *Νόμους*– συναντούμε ένα σύνολο ηθικῶν διδασκαλιῶν, που συνήθως αποκαλούνται «σωκρατικά παράδοξα». Όλες αυτές οι σωκρατικές προτάσεις αποτελούν με την κυριολεκτική έννοια παράδοξα, «ἀφοῦ παράδοξο σημαίνει κυριολεκτικῶς μία δήλωση που αντιβαίνει (παρά) την κοινή αντίληψη (δόξα) και ὅλες αυτές οι σωκρατικές θέσεις αποτελούν παράδοξα στην κυριολεκτική σημασία τους»¹. Στην προκειμένη περίπτωση, ἡ χρήση τοῦ ὅρου «παράδοξο»² εἶναι ἴσως παραπλανητική, γιατί αὐτή γίνεται κυριολεκτικῶς και ὄχι φιλοσοφικῶς³, ἀφοῦ, στην πραγματικότητα, οἱ σωκρατικές αυτές θέσεις ἢ προτάσεις ἐκφράζουν ἠθικές και γνωσιολογικές θεωρίες που αντιβαίνουν την κοινή αντίληψη, πρόκειται δηλαδή για ἠθικά και γνωσιολογικά «παραδοξολογήματα» που μας ὁδηγοῦν σὲ ἠθικά «ἀδιέξοδα». Ὁ ὅρος «σωκρατικό παράδοξο», ὅπως ἀναφέρει ὁ Simon Blackburn, «χωρίς νὰ ἀποτελεῖ ἓνα παράδοξο μετὰ την αὐστηρήν έννοια, ἀναφέρεται εἴτε σὲ ἓνα εἴτε σὲ ἄλλο ἀπὸ τὰ δύο περιεργὰ καὶ μὴ ἀποδεκτὰ συμπε-

1. W. J. PRIOR, *Virtue and Knowledge, An Introduction to Ancient Greek Ethics*, London, Routledge, 1991, σ. 85.

2. Για μία συνολική διαπραγμάτευση τῶν παραδόξων σὲν ἀρχαία, νεώτερη καὶ σύγχρονη φιλοσοφία, πβ. M. CLARK, *Paradoxes from A to Z*, London, Routledge, 2002, καὶ R. SORENSEN, *A Brief History of the Paradox*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003. Χρειάζεται βέβαια νὰ σημειωθεῖ ὅτι τὰ σωκρατικά παράδοξα σὲ ὅποια ἀναφέρομαι δὲν περιλαμβάνονται σὲ ἄνωτέρω μνημονευόμενα βιβλία λόγω τοῦ ὅτι, ὅπως ἀναφέρθηκε, πρόκειται γιὰ ἰδιαίτερη κατηγορία παραδόξων. Ὁ R. SORENSEN (ἐνθ' ἂν., σσ. 100-115) ἀναφέρεται σὲν Πλάτωνα, ἀλλὰ τὰ πλατωνικά παράδοξα πού συζητᾶ εἶναι καθαρώς λογικῆς φύσης.

3. Πβ. S. BLACKBURN, *Paradox*, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1994, σ. 276: «Ἐνα παράδοξο προκύπτει ὅταν ἓνα σύνολο ἐμφανῶς ἀναμφισβήτητων προκείμενων παρέχει μὴ ἀποδεκτὰ ἢ ἀντιφατικά συμπεράσματα. Για νὰ ἐπιλύσει κανεὶς ἓνα παράδοξο, χρειάζεται εἴτε νὰ δείξει ὅτι ὑπάρχει ἓνα κρυφὸ ἐλάττωμα σὲ τις προκείμενες, εἴτε ὅτι ὁ συλλογισμὸς εἶναι λανθασμένος, ἢ ὅτι τὸ ἐμφανῶς μὴ ἀποδεκτὸ συμπέρασμα εἶναι δυνατόν νὰ καταστεί ἀνεκτό». Πβ. ἐπίσης T. HONDERICH (ἐκδ.), *Paradox*, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1995, σσ. 642-645.

ράσματα που εξάγονται από τους πρώιμους σωκρατικούς διαλόγους του Πλάτωνος: (α) ή έντυπωσιακή συνέπεια της σωκρατικής συσχέτισης της γνώσης με την αρετή, σύμφωνα με την όποια κανείς δεν κάνει κακό εν γνώσει του, (β) ή άποψη ότι κανείς δεν γνωρίζει τί εννοεί όταν χρησιμοποιεί έναν όρο, αν δεν είναι σε θέση να παρουσιάσει ένα ρητό όρισμό αυτού»⁴.

Οί σωκρατικές αυτές θέσεις δεν έχουν αναλυθεί συστηματικά από τους μελετητές της σωκρατικής και πλατωνικής φιλοσοφίας και οί απόψεις διίστανται ακόμη και αναφορικά με τον αριθμό τους. Παρόλο που όλοι συμφωνούν ότι αυτές οί θέσεις ενυπάρχουν στις σωκρατικές ήθικες και γνωσιολογικές θεωρίες, ύφίσταται μεγάλη διαφωνία, όπως επισημαίνει ο William Charlton, για το τί ακριβώς είναι αυτές και για το πώς θεμελιώνονται⁵. Ο A. E. Taylor είναι ο μόνος που δεν δέχεται την ύπαρξη του σωκρατικού παραδόξου «ή αρετή είναι γνώση» και αρνείται ότι ο Σωκράτης ήθελε να αντικρούσει το γεγονός της ήθικης αδυναμίας⁶. Ο W.K.C. Guthrie αναφέρει μόνο ένα παράδοξο, «ή αρετή είναι γνώση» και το αντίθετό του σύμφωνα με το όποιο «το σφάλμα μπορεί να οφείλεται μόνο στην άγνοια και επομένως πρέπει να θεωρείται ότι δεν γίνεται εκ προθέσεως»⁷. Ο David Gallop αναφέρεται στο «σωκρατικό παράδοξο» σαν να πρόκειται μόνο για μία θεωρία⁸, ενώ ο Gerassimos Santas συζητά μόνο δυο παράδοξα –ένοποιώντας τα διαφορετικά σωκρατικά παράδοξα– το «παράδοξο της φρόνησης», όπως το ονομάζει, σύμφωνα με το όποιο «κανείς δεν επιθυμεί τα κακά και όλοι όσοι είναι άδικοι ή κακοί, είναι χωρίς να το θέλουν», και το «ήθικό παράδοξο» σύμφωνα με το όποιο «ή αρετή είναι γνώση και πώς όλοι όσοι κάνουν άδικες ή κακές πράξεις, τις κάνουν χωρίς να το θέλουν»⁹. Ο N. Gulley αναφέρεται σε τρία: «ή αρετή είναι γνώση», «κανείς δεν κάνει το κακό με τη θέλησή του» και «όλες οί αρετές είναι μία»¹⁰. Αντιθέτως, ο Michael J. O'Brien κατηγοριοποιεί τα σωκρατικά παράδοξα σε έξι διαφορετικές θέσεις: «κανένας δεν πράττει το κακό με τη θέλησή του», «κανένας δεν επιθυμεί το κακό», «ή αρετή είναι διδακτή», «ή αρετή είναι μία τέχνη, όπως ή ιατρική ή ή ξυλουργική», «ή αρε-

4. S. BLACKBURN, *Socratic Paradox*, *ένθ' άν.*, σ. 356. Πβ. επίσης, T. HONDERICH (έκδ.), *Socratic Paradox*, *ένθ' άν.*, σ. 838. Το (β) ονομάζεται και «σωκρατική πλάνη» (*Socratic fallacy*), πβ. A. FLEW, *Socratic Fallacy*, *A Dictionary of Philosophy*, London, Pan Books, 1979, σσ. 329-330.)

5. W. CHARLTON, *Weakness of Will*, Oxford, Blackwell, 1988, σ. 13.

6. A. E. TAYLOR, *Socrates*, London, 1932, σ. 133.

7. W. K. C. GUTHRIE, *Socrates*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1971, σσ. 130-142.

8. D. GALLOP, *The Socratic Paradox in the Protagoras*, *Phronesis*, 9, 1964, σσ. 117-129.

9. G. SANTAS, *Socrates*, London, Routledge, 1979, σσ. 183-217. Πβ. επίσης ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Goodness and Justice*, Oxford, Blackwell, 2001, σσ. 19-57.

10. N. GULLEY, *The Philosophy of Socrates*, London, 1968.

τὴ εἶναι γνώση» καὶ «ἡ κακία εἶναι ἄγνοια»¹¹. Σ' αὐτὰ τὰ ἔξι παράδοξα πρέπει ἐπίσης νὰ ἐντάξουμε, ὡς ἔβδομο, καὶ τὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν «ἐνότητα τῶν ἀρετῶν»¹². Εἶναι δυνατόν νὰ ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι ἡ κεντρικὴ θέση ποὺ προσδιορίζει τὸ σύνολο αὐτῶν τῶν παραδόξων εἶναι ἡ φράση «οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει», ὅπως διατυπώνεται στὸν πλατωνικὸ *Πρωταγόρα* (345d-e) ἀλλὰ καὶ ἡ φράση «ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται» στὸ 358d τοῦ ἰδίου διαλόγου¹³.

Εἶναι εὐκόλο νὰ διαπιστώσει κανεὶς, γιατί οἱ σωκρατικὲς αὐτὲς θέσεις προβληματίσαν καὶ συνεχίζουν νὰ προβληματίζουν τοὺς μελετητὲς τοῦ ἔργου τοῦ Πλάτωνος. Ὅλες αὐτὲς οἱ θέσεις ἔρχονται σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὴν κοινὴ ἐμπειρία καὶ τὸν κοινὸ νοῦ. Ἡ ἐμπειρία μᾶς λέει ὅτι ὁρισμένες φορές οἱ ἄνθρωποι ἐν γνώσει τοὺς κάνουν κακὸ στὸν ἑαυτό τους καὶ πολὺ συχνὰ πράττουν αὐτὰ ποὺ εἶναι ἠθικῶς κακά, παρόλο ποὺ γνωρίζουν ὅτι δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ τὰ πράττουν καὶ εἶναι σὲ θέση νὰ τὰ ἀποφύγουν. Ἄν πάντοτε ἐπιλέγαμε αὐτὰ ποὺ γνωρίζουμε ἢ τουλάχιστον αὐτὰ ποὺ πιστεύαμε ὅτι εἶναι σωστά, δὲ θὰ ἀπαιτοῦνταν καμία προσπάθεια γιὰ νὰ μετατρέψουμε τίς ὀρθὲς κρίσεις σὲ ὀρθὴ πράξη. Ὅμως, παρόλα αὐτά, δυστυχῶς, ὁρισμένοι ἄνθρωποι πράγματι πράττουν τὸ κακὸ ἀπὸ πρόθεση καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν. Ἀρκετοὶ θὰ μπορούσαν νὰ καταλάβουν τί ἐννοεῖ ἡ Μήδεια, ὅταν λέει ὅτι εἶναι δυνατόν νὰ βλέπουμε καὶ νὰ ἐπιδοκιμάζουμε τὰ καλύτερα ἀλλὰ νὰ ἀκολουθοῦμε τὰ χειρότερα¹⁴.

11. M. J. O'BRIEN, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1967, σσ. 3-21.

12. Πβ. T. PENNER, *The Unity of Virtue*, στὸ H. H. BENSON (ἐκδ.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1992, σσ. 162-184 καὶ D. DEVEREUX, *The Unity of the Virtues*, στὸ H. H. BENSON (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell, 1996, σσ. 325-340. Πβ. ἐπίσης G. NAKHNIKIAN, *The First Socratic Paradox*, στὸ J. M. DAY (ἐκδ.), *Plato's Meno*, London, Routledge, 1994, σσ. 129-151, καὶ A. NEHAMAS, *Meno's Paradox and Socrates as a Teacher*, στὸ J. M. DAY (ἐκδ.), *Plato's Meno*, London, Routledge, 1994, σσ. 221-248.

13. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, 345d-e: «ὅς ἂν ἐκὼν μηδὲν κακὸν ποιῇ», «οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἑξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, καὶ δὴ καὶ ὁ Σιμωνίδης οὐχ ὅς ἂν μὴ κακὰ ποιῇ ἐκὼν, τούτων φησὶν ἐπαινέτης εἶναι, ἀλλὰ περὶ ἑαυτοῦ λέγει τοῦτο τὸ ἐκόν».

14. ΕΥΡΥΠΙΔΟΥ, *Μήδεια*, 1076-1080: «οὐκέτ' εἰμὶ προσβλέπειν / οἷά τε πρὸς ὑμᾶς, ἀλλὰ νικῶμαι κακοῖς / καὶ μανθάνω μὲν οἷα μέλλω κακά / θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων / ὅσπερ μεγίστων αἰτίος κακῶν βροτοῖς». Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, 352d (ὁμιλεῖ ὁ Πρωταγόρας): «ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλιν πράττειν, ἔξόν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν». Κατὰ τὸν B. Snell, ὁ μονόλογος τῆς Μήδειας τοῦ Εὐριπίδη (1021-80) ἔκανε τὸν Σωκράτη νὰ διατυπώσῃ τὴν θέση ὅτι «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση». Πβ. B. SNELL, *Des früeste Zeugnis über Sokrates*, *Philologus*, 97, 1948, σ. 126. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *The Discovery of the Mind*, New York, 1960 καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1964, σσ. 52-60. Πβ. ἐπίσης H. P. FOLEY, *Tragic Wives: Medea's Divided Self*, στὸ *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2001, σσ. 243-271.



Τὸ σωκρατικὸ παράδοξο, ποὺ ἔχει ἀπασχολήσει ἰδιαίτερα τοὺς μελετητὲς τῆς ἠθικῆς θεωρίας ἀναφορικὰ μὲ τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας, εἶναι αὐτὸ ποὺ συνοψίζεται στὴ φράση «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση» (ἐπιστήμη) καὶ στὴν ἀντίθετη διατύπωσή της ὅτι «κάνεις ἡθελήμενα δὲν ἀδικεῖ», ὅπως διατυπώνονται ἐπίσης στὸν διάλογο *Πρωταγόρα* (329c2-330b6, 352a-358d)¹⁵ ἀλλὰ καὶ ἄλλοῦ, ὅπως στὸν *Λάχη* καὶ τὴν *Πολιτεία*¹⁶, γι' αὐτὸ ἄλλωστε καὶ ἔχει ὑποστηριχθεῖ ἀπὸ τὸν G. Santas ὅτι στὴν πραγματικότητα πρόκειται γιὰ δυὸ διαφορετικὰ παράδοξα, τὸ «γνωσιακὸ παράδοξο» καὶ τὸ «ἠθικὸ παράδοξο» ἀντιστοίχως, ὅπως τὰ ὀνομάζει¹⁷, παρόλο ποὺ εἶναι ἀμφίβολο κατὰ πόσον ὁ Σωκράτης ἢ ὁ Πλάτων διέκριναν ἀνάμεσα στὰ δύο. Οἱ ἐρμηνευτικὲς δυσκολίες ποὺ παρουσιάζει αὐτὴ ἡ σωκρατικὴ ἀποψη δὲν σχετίζονται ἀπλῶς μὲ τὴν ἀνάλυση τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ Σωκράτη καὶ τὴν ὀρθότητά τους, ἀλλὰ κυρίως μὲ τὴν ἄρνηση τῆς ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας, τὴν ἀδυναμία, δηλαδὴ τῆς θέλησης, τὴν ἔλλειψη αὐτοκυριαρχίας.

Τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας λαμβάνει χώρα ὅταν «ἓνας ἠθικὸς πράττων ἐπιχειρεῖ νὰ λάβει μία ὀρθολογικὴ ἀπόφαση –κάποια κρίση σχετικὰ μὲ τὸ τί εἶναι τὸ καλύτερο νὰ πράξει δοθείσης τῆς περιστάσεως– καὶ ἀποτυγχάνει νὰ τὴν πραγματοποιήσῃ, χωρὶς νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ δώσει κάποια καλὴ ἐξήγηση γι' αὐτό, ὅχι λόγῳ κάποιας ἐξωτερικῆς παρέμβασης, ἀλλὰ ἀπλῶς γιατί δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ πράξει ἔτσι ἢ ἐπειδὴ ἐπιθυμεῖ σφόδρα νὰ πράξει κάτι ἄλλο»¹⁸. Τί εἶναι ὅμως αὐτὸ ποῦ μοιάζει νὰ εἶναι τόσο προβληματικὸ ἀναφορικὰ μὲ τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας; Ἡ δυσκολία ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀκρασία προκύπτει ἀπὸ μία βασικὴ πεποίθηση ποὺ μοιράζονται ὅλοι οἱ ἀρχαῖοι φιλόσοφοι, ὅτι δηλαδὴ οἱ ἄνθρωποι πάντοτε ἐπιθυμοῦν περισσότερο ἀπὸ ὅ,τιδήποτε ἄλλο τὴν εὐδαιμονία τους. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ J. O. Urmson, «ἔχει θεωρηθεῖ ὅτι εἶναι ψυχολογικὰ ἀδύνατον ἓνας ἄνθρωπος νὰ ἐπιθυμεῖ συνειδητὰ νὰ βλάψῃ τὸν ἑαυτό του, ὅχι μὲ συγκεκριμένο τρόπο χάριν κάποιου ἀνώτερου σκοποῦ, ἀλλὰ ἀπολύτως»¹⁹.

Τὸ σωκρατικὸ παράδοξο «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση» ἀνήκει συνεπῶς στὸ σύνολο τῶν παραδόξων γιὰ τὰ ὅποια ὁ Σωκράτης εἶναι εὐρύτερα γνωστὸς καὶ σχετίζεται ἅμεσα μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀκρασίας. Σύμφωνα μὲ τὸν Σωκράτη ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση, ἡ κακία ὀφείλεται στὴν ἄγνοια καί, συνεπῶς, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀκούσια. Ἐπομένως, ἡ ἀκρασία, δηλαδὴ τὸ νὰ ἀποτύχει νὰ πράξῃ κανεὶς κάτι ποὺ γνωρίζει ὅτι πρέπει

15. Πβ. ἐνδεικτικὰ, ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, 357e: «ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πράξις ἀνευ ἐπιστήμης ἴστε ποὺ καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθία πράττεται».

16. Πβ. D. DEVEREUX, *The Unity of the Virtues*, ἐνθ' ἄν.

17. G. SANTAS, *Socrates*, ἐνθ' ἄν., σσ. 183-194.

18. S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1991, σ. 266.

19. J. O. URMSON, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell, 1988, σ. 90.

νά πράξει ή τὸ νά πράξει κάτι ποὺ γνωρίζει ὅτι δὲν ἔπρεπε νά πράξει, δὲν εἶναι δυνατή. Ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους ἀναφορικὰ μὲ τὴ σωκρατικὴ αὐτὴ θέση ἐπικεντρώνεται κυρίως στὴν ἄρνηση τῆς ἔννοιας τῆς ἀκρασίας ποὺ αὐτὴ συνεπάγεται (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, VII, 1145a15-1147b21). Ἡ ἔννοια ὅμως τῆς ἀκρασίας ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνη της μιὰ παραδοξότητα.

Ἡ ἀριστοτελικὴ διαπραγμάτευση τοῦ προβλήματος, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ γνώση διαχωρίζεται σὲ *δυνάμει* καὶ *ἐνεργεία* διασώζει κατὰ κάποιο τρόπο τὴν ἔννοια τοῦ σωκρατικοῦ παραδόξου καὶ στηρίζει τὴ δυνατότητα ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας. Τίθεται, ὅμως, τὸ ἐρώτημα κατὰ πόσον ἡ ἀκρασία ὀφείλεται σὲ ἀπουσία τῆς γνώσης ἢ σὲ ἀδυναμία τῆς θέλησης. Ἐπομένως, χρειάζεται, νά ἐξετασθεῖ ἡ ὀρθότητα τῆς ἀριστοτελικῆς ἐρμηνείας, καθὼς καὶ ἡ προβληματικὴ τῆς σύγχρονης ἠθικῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀκρασίας σὲ σχέση μὲ τὸ γενικότερο φαινόμενο τῆς «ἀδυναμίας τῆς θέλησης». Συγχρόνως, εἶναι σημαντικό νά ἐντοπιστοῦν μὲ συνολικὸ τρόπο οἱ σωκρατικὲς καὶ οἱ πλατωνικὲς θέσεις σχετικὰ μὲ τὴν ἀκρατὴ συμπεριφορὰ καὶ νά ἐξεταστοῦν σὲ σχέση μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀκρασία. Στὴ μελέτη αὐτὴ, ἐπιχειρῶ νά ἐξετάσω συνολικῶς τὸ ἠθικὸ αὐτὸ πρόβλημα στὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τῆς κλασικῆς ἀρχαιότητος καὶ νά προσδιορίσω ὀρισμένα ἀπὸ τὰ κλασικὰ ἐπιχειρήματα ποὺ προβάλλονται ἀπὸ τὸν Σωκράτη, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, ἐπιχειρώντας τὴν ἀμφισβήτηση τῆς σωκρατικῆς θέσης καὶ τὴν ὑπεράσπιση τῆς δυνατότητας ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας.

Εἶναι γενικῶς ἀποδεκτὸ ὅτι ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὴν ἀκρασία προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴν προσπάθεια ποὺ αὐτὸς καταβάλλει νά βελτιώσῃ τὴ θέση τοῦ Σωκράτους σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλες οἱ ἀρετὲς ἀποτελοῦν εἶδη γνώσης. Ἡ ἀκρασία βρίσκεται στὸ ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος τόσο τῶν σωκρατικῶν ὅσο καὶ τῶν πλατωνικῶν ἠθικῶν θεωριῶν λόγῳ τῆς γνωσιακῆς κατάστασης τοῦ ἀκρατοῦς προσώπου. Στὴν ἀπόλυτη μορφή του, ὁ «ἀκρατὴς» εἶναι κάποιος ποὺ γνωρίζει ὅτι αὐτὸ ποὺ πράττει εἶναι λανθασμένο ἢ καὶ ἐπιζήμιο, ἀλλὰ παρόλα αὐτὰ τὸ πράττει. Ὁ «ἀκρατὴς», στὴν ἀπόλυτη μορφή του πάλι, γνωρίζει ποῖα εἶναι ἡ ἀρετὴ καθὼς καὶ ὅτι αὐτὸ ποὺ πράττει εἶναι λάθος. Ὁ Σωκράτης, στὴν προσπάθειά του νά ὑπερασπίσῃ τὴ θέση του γιὰ τὴν ἐνότητα τῶν ἀρετῶν, ὑποστηρίζει, ὡς μέρος τοῦ ἐπιχειρήματός του, ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι ἓνα εἶδος γνώσης, καὶ μάλιστα ἠθικῆς, καὶ συμπεραίνει ὅτι, ἀφοῦ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦν τὸ ἀγαθό, τὸ ὁποῖο ταυτίζεται μὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι εὐχάριστο, ἡ κακία εἶναι ἔλλειψη ἠθικῆς γνώσης. Συνεπῶς, κανεὶς δὲν εἶναι κακὸς ἐν γνώσει του, ἀφοῦ δὲν γνωρίζει ποῖο εἶναι τὸ καλό. Γιατὶ, ἂν πραγματικὰ γνώριζε τὸ ἀγαθό, θὰ τὸ ἔπραττε. Ὅμως ἡ σωκρατικὴ αὐτὴ θέση καθιστᾷ, ὅπως ἤδη εἰπώθηκε, ἀδύνατη τὴν ἀκρασία, δηλαδὴ τὴν κατάσταση αὐτὴ κατὰ τὴν ὁποία κάποιος ἀποτυγχάνει νά

πράξει κάτι που γνωρίζει ότι πρέπει να πράξει ή πράττει κάτι που γνωρίζει ότι δεν έπρεπε να πράξει²⁰.

Η σωκρατική αυτή θέση ότι ή ἀρετή είναι γνώση και ότι κανείς δεν είναι κακός με τη θέλησή του παρουσιάζεται στον πλατωνικό *Πρωταγόρα*, αλλά και σε άλλους διαλόγους, όπως στον Μένωνα, τον *Γοργία*²¹, τον *Λάχη* και τον *Ιππία* *Ελάσσονα*²² αλλά και στον *Θεαίτητο*²³. Χρειάζεται όμως να επισημανθεί στο σημείο αυτό ότι μόνο ο Σωκράτης και ο πρώιμος Πλάτων απορρίπτουν πλήρως την ἀκρασία, ενώ ο ύστερος Πλάτων καταλήγει σε μία έμπεριστατωμένη αποδοχή της. Δηλαδή, όπως θα εξεταστεί στη συνέχεια, ο Πλάτων στους μέσους και τους ύστερους διαλόγους του, και κυρίως στην *Πολιτεία* και τους *Νόμους*, αποδέχεται τη δυνατότητα της ἀκρατοῦς συμπεριφορᾶς, βάσει του διαχωρισμού της ψυχῆς σε τρία μέρη και ουσιαστικά επιχειρεί λύση του σωκρατικού παραδόξου. Έπομένως, ή πλήρης απόρριψη της ἀκρασίας γίνεται από τον ιστορικό Σωκράτη και όχι από τον ίδιο τον Πλάτωνα. Τό ότι μόνο ο ιστορικός Σωκράτης υποστήριζε την παραπάνω θέση γίνεται φανερό όχι μόνο από τον διαχωρισμό των πλατωνικῶν έργων σε τρία μέρη, τὰ ὅποια παρουσιάζουν τις περιόδους εξέλιξης της σκέψης του Πλάτωνος, αλλά και από τις μαρτυρίες του Ξενοφώντος και του Ἀριστοτέλους, οἱ ὅποιοι είναι σίγουρο ότι ἀναφέρονταν στον ιστορικό Σωκράτη²⁴.

20. Χρειάζεται βέβαια να επισημανθεί ότι ή λέξη ἀκρασία (ἀπό τὸ ρῆμα ἀκρατεύεσθαι) χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς φιλοσόφους της ὕστερης ἀρχαιότητος, ἐνῶ ὁ Πλάτων πάντοτε χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη ἀκράτεια.

21. Πβ. K. MCTIGHE, Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: *Gorgias* 466a-468e, *Phronesis*, 3, 1984, σσ. 193-236.

22. Γιά μία συνολική συνοπτική διαπραγμάτευση τῶν παραδόξων στοὺς πλατωνικοὺς αὐτοὺς διαλόγους, πβ. T. C. BRICKHOUSE and D. SMITH, *The Socratic Paradoxes*, στὸ H. H. BENSON (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell, 1996, σσ. 263-277.

23. Πβ. Α. ΚΟΥΤΟΥΓΚΟΥ, «Ὁ γρίφος τῆς πλάνης (ὡς τόπος συνάντησης θεμελιωδῶν φιλοσοφημάτων)», στὸ *Περὶ φιλοσοφικῆς μεθόδου*, Ἀθήνα, Ἑλληνικά Γράμματα, 2006, σσ. 158-180, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ ἀκρασίας: σχέσεις μεταξὺ ὀρθολογισμοῦ καὶ ἠθικότητος*, ὑπὸ ἔκδοση, *Ἑλληνική Φιλοσοφική Ἐπιθεώρηση*, 2007, ὅπου, γιά πρώτη φορά ἀπ' ὅσο γνωρίζω, συνδέεται ή ἀνάλυση τῆς «πλάνης» ἐκ μέρους τοῦ Σωκράτους στὸν πλατωνικό *Θεαίτητο* μετὰ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ *Πρωταγόρα* γιά τὴν σωκρατική θέση ὅτι ή ἀρετή εἶναι γνώση καθὼς καὶ ἀναλύεται ή σωκρατική ἀπόπειρα διάκρισης μεταξὺ δυὸ εἰδῶν γνώσης (μῆς ἀδρανοῦς, πὺ περιγράφεται ὡς κάτι πὺ ἀπλᾶ «ἔχουμε», καὶ μῆς ἐν ἐνεργείᾳ, πὺ ἀντιστοιχεῖ σὲ κάτι πὺ «κατέχουμε») σὲ σχέση μετὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας.

24. Στοὺς σωκρατικοὺς διαλόγους τοῦ Ξενοφώντος, ὁ Σωκράτης ἐπίσης ἀρνιέται τὴ δυνατότητα ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας. Γιά τὴν ἐγκυρότητα τοῦ Ξενοφώντος, πβ. W. CHARLTON, *Weakness of Will*, σσ. 15-18, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Ὁ Σωκράτης τοῦ Ξενοφώντος ὡς φιλόσοφος, στὸ K. I. ΒΟΥΔΟΥΡΗ (ἐκδ.), *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Σωκράτη*, Ἀθήνα, 1992, σσ. 46-52. Πβ. ἐπίσης, W.K.C. GUTHRIE, *Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues*, σσ. 135-137 καὶ



Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Σωκράτους ἐνάντια στὴν δυνατότητα ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας –εἴτε αὐτὴ εἶναι ἀδυναμία τῆς θέλησης εἴτε ἀδυναμία τοῦ χαρακτήρα εἴτε ἠθικὴ ἀδυναμία– παρουσιάζεται κυρίως στὸ χωρίο 352b-358e τοῦ *Πρωταγόρα* ποὺ ἀναφέρθηκε προηγουμένως. Στὸ τέλος τῆς συζήτησης γιὰ τὴν ἐνότητα τῶν ἀρετῶν, ὁ Σωκράτης θέτει ἓνα νέο ζήτημα στὸ ὁποῖο τίθεται καὶ τὸ ἐπιχείρημα κατὰ τῆς ἐξήγησης τῆς ἀκρατοῦς συμπεριφορᾶς. Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ διαιρεῖται σὲ τρία μέρη. Πρῶτον, στὴν περιγραφή τῶν διαφορῶν περιπτώσεων ἀκρασίας καὶ στὶς ἐξηγήσεις ποὺ συνήθως δίδονται γι' αὐτές (352b-353d). Δεύτερον, στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἡδονιστικῆς ὑπόθεσης ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαρτᾶται τὸ ἐπιχείρημα (353d-355a) καί, τρίτον, στὴν ἀντικατάσταση τῆς «ἡδονῆς» ἀπὸ τὸ «ἀγαθό» καὶ τοῦ «ἀνιαροῦ» (τοῦ ἐπώδυνου) ἀπὸ τὸ «κακό», στὴν περιγραφή τῆς προηγούμενης περίπτωσης, καὶ ἀκόμη στὸ ἐπιχείρημα ὅτι σὲ κάθε ἀντικατάσταση τῶν ὄρων ἡ ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας θὰ ὀδηγηθεῖ σὲ παραλογισμό (355a-356c). Τέλος, στὸ 356c-358e, ὁ Σωκράτης, θεωρώντας ὅτι ἔχει ἀπορρίψει ὅλες τὶς ἐξηγήσεις τῆς ἀκρασίας τῶν πολλῶν, ὑποστηρίζει ὅτι αὐτὸ ποὺ ἀποκαλεῖται ἀκρασία ὀφείλεται στὴν παρερμηνεία τῶν ἐναλλακτικῶν ἐπιλογῶν ποὺ ὑπάρχουν²⁵.

Ὁ Σωκράτης κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐπιχειρήματός του στὸ χωρίο 352b κατὰ τῆς δυνατότητας ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας, παρουσιάζει στὸν *Πρωταγόρα* δυὸ ἀντίθετες ὑποθέσεις. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει, παρουσιάζοντας τὴν πρώτη ὑπόθεση: «Ἐλα τώρα, Πρωταγόρα, ἀποκάλυψέ μου καὶ τούτῃ τὴ σκέψη σου: τί σκέφτεσαι γιὰ τὴ γνώση; Μήπως καὶ γι' αὐτὴν πιστεύεις ὅ,τι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι ἢ κάτι ἄλλο; Οἱ περισσότεροι σκέφτονται γιὰ τὴ γνώση περίπου ἔτσι· πῶς, δηλαδή, δὲν εἶναι κάτι ἰσχυρό, οὔτε κυρίαρχο, οὔτε πρωταρχικό· κι οὔτε μόνο

G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991 (Πβ. ἐπίσης καὶ τὸν πρόλογο τοῦ Α. ΝΕΧΑΜΑ στὴν ἐλληνικὴ μετάφραση τοῦ ἰδίου ἔργου, στὸ Γρ. ΒΛΑΣΤΟΥ, *Σωκράτης: εἰρωνευτὴς καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος*, μτφρ. Π. Καλλιγᾶ, Ἀθήνα, Βιβλιοπωλεῖο τῆς «Ἑστίας», 1993) καὶ J. M. COOPER, *Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Κεφ. 1: Notes on Xenophon's Socrates, Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1999, σσ. 3-28. Πβ. ἐπίσης, Β. ΚΑΡΑΣΜΑΝΗΣ, *Σωκράτης. Ὁ σοφὸς ποὺ δὲν γνώριζε τίποτε*, Ἀθήνα, ἔκδ. Α.Α. Λιβάνη, 2002. Σχετικῶς μὲ τὴ διαφωνία ὡς πρὸς τὸ πρόσωπο τοῦ Σωκράτη ἀνάμεσα στὶς εὐρωπαϊκὲς σχολὲς μελέτης τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας γιὰ τὸ κατὰ πόσον στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους αὐτὸς εἶναι πραγματικὸ πρόσωπο ἢ ὄχι, πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *The Significance of the Mean in Socrates' Philosophy*, στὸ *Thought, Culture, Action, Studies in the Theory of Values and Its Greek Sources*, Athens, Academy of Athens, Center for Research on Greek Philosophy, 1998, σσ. 269-273. Σχετικὰ μὲ τὴν κληρονομία καὶ τὴν ἐπικαιρότητα τοῦ Σωκράτη 2.400 χρόνια μετὰ τὸν θάνατό του, πβ. τὸν πρόσφατο συλλογικὸ τόμο τῶν L. JUDSON καὶ V. KARASMANIS (ἔκδ.), *Remembering Socrates, Philosophical Essays*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2006.

25. Ὁ G. SANTAS ἀναλύει διεξοδικῶς τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ στὸ *Socrates, ἐνθ' ἄν.*, σσ. 199-217.

σκέφτονται πώς δὲν εἶναι κάτι τέτοιο, ἀλλὰ ἐπίσης ὅτι, ἐνῶ πολλές φορές ὁ ἄνθρωπος ἔχει μέσα του τὴ γνώση, δὲν τὸν ἐξουσιάζει αὐτή, ἀλλὰ κάτι ἄλλο· πότε δηλαδή ὁ θυμός, πότε ἡ ἡδονή, πότε ἡ λύπη, μερικές φορές ὁ ἔρωτας καὶ πολλές φορές ὁ φόβος· σκέφτονται δηλαδή χονδροειδῶς γιὰ τὴ γνώση, σὰ νὰ ἐπρόκειτο γιὰ σκλάβο, ὅτι τὴ σύρουν ἀπὸ ἐδῶ κι ἐκεῖ ὅλα τὰ ὑπόλοιπα» (352b-c). Στὴ συνέχεια, παρουσιάζει τὴ δεύτερη ὑπόθεση: «Κι ἐσύ, λοιπόν, μήπως πιστεύεις κάτι παρόμοιο γι' αὐτή, ἢ θεωρεῖς πώς ἡ γνώση εἶναι καὶ ὁμορφο πρᾶγμα, καὶ τέτοιο ποὺ κυβερνᾷ τὸν ἄνθρωπο· κι ἂν κάποιος, ἀκριβῶς, γνωρίζει τὰ καλὰ καὶ τὰ ἄσχημα, δὲ θὰ μπορεῖ νὰ τὸν ἐξουσιάζει τίποτα, ὥστε νὰ κάνει ἄλλα πράγματα πέρα ἀπὸ ἃ εἶναι ποὺ προστάζει ἡ γνώση, ἀλλὰ ὅτι ἡ φρόνηση εἶναι ἱκανὴ νὰ ὑποστηρίξει τὸν ἄνθρωπο;» (352c-d)²⁶.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Πρωταγόρα συμφωνεῖ μὲ τὴ δεύτερη ὑπόθεση, ὅμως ὁ Σωκράτης ἀρχίζει νὰ ἀναλύει τὴν πρώτη ὑπόθεση ποὺ κάνουν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν ἀναδιατυπώνει κάνοντας ὁρισμένες διακρίσεις καὶ συμπληρώσεις. Ἀναφέρει χαρακτηριστικά: «Ξέρεις ὅτι ἡ πλειονότητα τῶν ἀνθρώπων δὲν ἀκούει ἐμένα καὶ ἐσένα, ἀλλὰ λένε ὅτι πολλοί, ἂν καὶ γνωρίζουν ποῖο εἶναι τὸ καλύτερο, ἀρνοῦνται νὰ τὸ πράξουν, παρόλο ποὺ μποροῦν, καὶ κάνουν ἄλλα πράγματα. Καὶ ὅσες φορές τοὺς ἔχω ρωτήσῃ νὰ μοῦ ποῦν τὴν αἰτία μιᾶς τέτοιας συμπεριφορᾶς, αὐτοὶ ἀπαντοῦν ὅτι ἐκεῖνοι ποὺ πράττουν ἔτσι, τὸ κάνουν ἐπειδὴ λυγίζουν μπροστὰ σὲ κάποια ἀπόλαυση (πάθος) ἢ καὶ σὲ πίκρα, ἢ σὲ ὅποιο-δήποτε ἀπὸ ὅλα ὅσα ἔλεγα μόλις τώρα καὶ ὑποτάσσονται σ' αὐτά. Τέτοια ἀπάντηση πῆρα ἀπὸ ὅσους ρώτησα πάντως ποῖα εἶναι ἡ αἰτία τῆς ἀπροθυμίας ποὺ εἶπαμε» (353e).

Ὁ Σωκράτης στὸ σημεῖο αὐτὸ οὐσιαστικά ἀναφέρεται σὲ δυὸ διαφορετικὰ πράγματα. Δηλαδή, ἀφενὸς δηλώνει ὅτι ἓνα συγκεκριμένο φαινόμενο, ἡ ἀκρασία, ὑπάρχει καί, ἀφετέρου, δίνει μία ἐξήγηση αὐτοῦ τοῦ φαινομένου. Εἶναι σημαντικό νὰ καταλάβουμε ἂν τὸ ἐπιχείρημα ποὺ ὁ Σωκράτης παρουσιάζει εἶναι ἐναντίον τῆς ἐξήγησης τῆς λειτουργίας τοῦ φαινομένου τῆς ἀκρασίας ἢ ἐναντίον τῆς ἴδιας τῆς ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ εἶναι σημαντική, ἂν θέλουμε νὰ κατανοήσουμε τὸ συμπέρασμα τοῦ ἐπιχειρήματος. Τὸ συμπέρασμα τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος, ποὺ τυπικὰ καταλήγει στὸ 355b, ἂν δεχθοῦμε ὅτι ὁ Σωκράτης ἀντιτίθεται μόνο στὸ πρῶτο, δηλαδή στὴν ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας, δὲν εἶναι ὅτι κανεὶς δὲν πράττει ἐνάντια σ' αὐτὸ ποὺ γνωρίζει ὅτι εἶναι τὸ καλύτερο, ἀλλὰ ὅτι (σύμφωνα μὲ τὶς προκείμενες τοῦ ἐπιχει-

26. Γιὰ τὴ μεταγραφή τῶν χωρίων τοῦ Πρωταγόρα στὴν νέα ἑλληνικὴ χρησιμοποιῶ τὴ μετάφραση τῶν Ι. Σ. Χριστοδούλου καὶ Ε. Πλευρᾶ (ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, μτφρ. Ι. Σ. Χριστοδούλου καὶ Ε. Πλευρᾶ, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 2004).

ρήματος) ή αιτιολόγηση της άκρασίας με βάση την «κυριαρχία της ήδονης» καταλήγει σε αδιέξοδο. Η ανάλυση αυτή του επιχειρήματος, ως επιχειρήματος που δείχνει τον παραλογισμό της εξήγησης της άκρασίας, έχει το πλεονέκτημα ότι στηρίζεται στο ίδιο το κείμενο. Επίσης, σύμφωνα με τον G. Santas²⁷, που την προτείνει, η έρμηνεία αυτή αποφεύγει τη δυσκολία που ο G. Vlastos έχει επισημάνει, ότι δηλαδή ο Σωκράτης αρνούμενος τη δυνατότητα της άκρασίας, κάνει μία έμπειρική δήλωση χωρίς όμως να αναφέρεται σε κάποια παρατήρηση ή στην έμπειρία²⁸. Προσπαθεί δηλαδή ο Σωκράτης, μέσω μιας καθαρά επαγωγικής απόδειξης και χωρίς να στηρίζεται σε παρατηρήσεις ή σε έμπειρικές προτάσεις, να δείξει ότι η άκρασία είναι αδύνατη. Όμως η άκρασία είναι ένα φαινόμενο που εμφανίζεται πολύ συχνά στην ήθική ζωή.

Στο σημείο αυτό, κατά την άποψή μου, ο G. Santas, παρόλο που παρουσιάζει μία επιτυχή ανάλυση του επιχειρήματος, δεν κατορθώνει να αντικρούσει απόλυτα το πρόβλημα που θέτει ο G. Vlastos. Η παρατήρηση του G. Vlastos συνδέεται, με το γενικότερο πρόβλημα της νοησιαρχίας που χαρακτηρίζει τη σκέψη του Σωκράτους, και τις περισσότερες φορές και του Πλάτωνος, και γίνεται ιδιαίτερα εμφανής στο σύνολο των σωκρατικών παραδόξων. Η ήθική νοησιαρχία θεωρεί τα πάθη, όχι ως ιδιαίτερη ψυχική δύναμη, αλλά ως έλλειψη της νόησης και, στην περίπτωση του Σωκράτους, η νοησιαρχία συνίσταται στην υπερβολική έμφαση στον νοῦ και στην παραμέληση της σημασίας της θέλησης. Η κριτική, άλλωστε, των σωκρατικών παραδόξων που ασκήθηκε από πολλούς σχολιαστές, όπως από τον Άριστοτέλη, τον Θωμά τον Ἀκρινάτη, τον W. Jaeger, τον F. M. Cornford, τον W. K. C. Guthrie, τον R. M. Hare, τον David Wiggins, την Amelie O. Rorty και την Martha Nussbaum καθώς και από μία πλειάδα άλλων φιλοσόφων, επικεντρώνεται κυρίως στο γεγονός ότι αυτά τα παράδοξα συγκρούονται με την πραγματικότητα και αντικρούουν τα γεγονότα, δηλαδή τα φαινόμενα²⁹.

Η κριτική, ειδικότερα, του Ἀριστοτέλους στην άποψη του Σωκράτους για την άκρασία είναι από τις πιο ενδιαφέρουσες, κυρίως για τον λόγο

27. G. SANTAS, *Socrates*, σσ. 197-198.

28. G. Vlastos (έκδ.), *Plato's Protagoras*, New York, 1956 και ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Socrates on Acrasia*, *Phoenix*, 43, 1969, σσ. 71-88, και ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, ένθ' άν., σσ. 88-101 και 300-301. Πβ. επίσης, C. C. W. TAYLOR, *Plato Protagoras*, trans. with notes, Clarendon Plato Series, Oxford, Clarendon, 1976.

29. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ηθικά Νικομάχεια*, VII, 1145a15- 1147b21· St THOMAS AQUINAS, *Philosophical Texts*, T. Gilby (μτφρ. και έκδ.), New York, 1960, σ. 312· W. JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, μτφρ. G. Highet, vol. II, Oxford, 1943, σσ. 64-65· F. M. CONFORD, *Before and After Socrates*, Cambridge, 1932, σ. 51· W.K.C. GUTHRIE, *Socrates*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1971· R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, σσ. 67-85· D. WIGGINS,

ὅτι ἡ λύση ποὺ προτείνει αὐτὸς γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας διασώζει κατὰ κάποιο τρόπο τὴν ἔννοια τοῦ σωκρατικοῦ παραδόξου. Προτοῦ ὁμως προβοῦμε στὴν ἀνάλυση τῆς ἀριστοτελικῆς ἀποψης, χρειάζεται νὰ ἐπικεντρώσουμε τὴν προσοχή μας σὲ δυὸ ἀκόμη θέματα, στὰ ἐπιμέρους προβλήματα τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος γιὰ τὴν ἀκρασία καὶ τὴν πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀκρασία, ὅπως αὐτὴ παρουσιάζεται στὴν *Πολιτεία* καὶ τοὺς *Νόμους*.

Ὡς πρὸς τὸ πρῶτο θέμα, δυὸ ἐπιπλέον προβλήματα παρουσιάζονται στὸ ἐπιχείρημα τοῦ Σωκράτους γιὰ τὴν ἀκρασία, τὰ ὁποῖα ἐπίσης ἀποδυναμώνουν τὴν ἰσχὺ του. Τὸ πρῶτο συνίσταται στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Σωκράτης στὴν πραγματικότητα ἐπιχειρηματολογεῖ μόνο κατὰ τῆς μιᾶς ἀπὸ τὶς πέντε ἐξηγήσεις τῆς ἀκρασίας ποὺ εἶχε ἀναφέρει. Τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ συνίσταται στὸ ὅτι ἡ κυριαρχία τῆς ἡδονῆς, ἡ ὁποία ὁμως, ὅπως ἔχει δείξει, ταυτίζεται μὲ τὸ ἀγαθό, καθιστᾷ παράλογη αὐτὴν τὴν ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας. Ὅμως τὸ ἐπιχείρημά του αὐτό, ἀκόμη καὶ ἂν ἦταν ἐπιτυχές, θὰ μποροῦσε νὰ ἀντικρούσει μόνο ἓνα μέρος τῆς ἀποψης τῶν πολλῶν. Ἡ ἀποψη αὐτὴ θὰ μποροῦσε παρόλα αὐτὰ νὰ ἰσχύει γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ καταλαμβάνονται ἀπὸ φόβο, ἔρωτα, μῖσος καὶ πάθος³⁰.

Τὸ δεύτερο σημαντικό πρόβλημα τοῦ ἐπιχειρήματος ἀφορᾷ στὴν ἡδονιστικὴ ὑπόθεση ποὺ ἀναπτύσσεται ἀπὸ τὸν Σωκράτη στὸ 353d-354e τοῦ *Πρωταγόρα*. Πράγματι, στὸ χωρίο αὐτό, ὁ Σωκράτης ἀναπτύσσει ἓν γνώσει του μία ἀκραία μορφή ἡδονισμοῦ. Ἀρχίζει δηλαδὴ μὲ τὴν ἀποδοχή τῆς ἀποψης ποὺ οἱ περισσότεροι ὑποστηρίζουν, ὅτι δηλαδὴ οἱ ἄνθρωποι προτιμοῦν τὰ πράγματα ποὺ τοὺς εἶναι εὐχάριστα, καὶ στὴ συνέχεια ταυτίζει τὰ εὐχάριστα πράγματα μὲ τὰ ἀγαθὰ. Στὸ σημεῖο αὐτό, ὁ Σωκράτης δὲν ὑπερασπίζεται τὸν ἡδονισμό οὔτε δείχνεται ἀσυνεπής μὲ τὸ σύνολο τῆς θεωρίας του, ὅπως πολλοὶ ἰσχυρίζονται, ἀλλὰ ἀπλῶς προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι ἂν κάποιος ὑποστηρίζει ὅτι «κυριεύεται ἀπὸ τὴν ἡδονή» γιὰ νὰ δικαιολογήσει τὴν ἀκρασία, τότε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡδονιστής, γιατί, ἂν ἦταν, λογικὰ θὰ ἀπέφευγε νὰ δώσει μία τέτοια δικαιολογία γιὰ τὴν ἀκρασία σύμφωνα μὲ αὐτὰ ποὺ ἔχει ἤδη ἀποδείξει ὁ Σωκράτης³¹.

Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire, στὸ A. O. RORTY (ἐκδ.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Univ. of California Press, 1980, σσ. 241-266, καὶ TOY ΑΥΤΟΥ, *Needs, Values, Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1998· A. O. RORTY, Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics 7, στὸ A. O. RORTY (ἐκδ.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Univ. of California Press, 1980, σσ. 267-284· M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986· G. SANTAS, *Goodness and Justice. Plato, Aristotle and the Moderns*, Oxford, Blackwell, 2001· C. C. TAYLOR, Plato, Hare, and Davidson on Akrasia, *Mind*, 89, 1980, σσ. 499-518. Πβ. ἐπίσης καὶ τὸ ἄρθρο τοῦ T. M. SCANLON, Reasons, Responsibility, and Reliance: Replies to Wallace, Dworkin, and Deigh, *Ethics*, 112, 2002, σσ. 507-528.

30. Πβ. G. SANTAS, *Socrates*, σ. 198.

31. Πβ. G. SANTAS, *ἐνθ' ἀν.*, σσ. 198-200, καὶ W. CHARLTON, *ἐνθ' ἀν.*, κεφ. 7.

Είναι σκόπιμο όμως να εξεταστεί, εκτός από τη σωκρατική άποψη, όπως αυτή εμφανίζεται στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, αλλά και στους διαλόγους του Ξενοφώντος— και ή άποψη του ίδιου του Πλάτωνος για την άκρασία. Στους *Νόμους*, που θεωρούνται από τους τελευταίους και τους πιο ώριμους διαλόγους του και που δεν έχουν συστηματικά μελετηθεί παρά μόνο προσφάτως στον αγγλόφωνο χώρο τουλάχιστον³², ο Πλάτων παρουσιάζει μία τελείως διαφορετική θέση απ' ότι στον *Πρωταγόρα*. Η κακία δεν αποδίδεται πλέον στην άγνοια και το να πράττει κανείς ενάντια στην όρθή κρίση δεν θεωρείται αδύνατο. Στο χωρίο 734b των *Νόμων*, ο Πλάτων εισαγάγει την έννοια της «ἀκράτειας» που είναι μία λέξη με την ίδια σημασία και την ίδια ετυμολογία με τη λέξη «ἀκρασία» που χρησιμοποιεί ο Ἀριστοτέλης³³. Στο χωρίο 875a-b των *Νόμων*, ο Πλάτων επισημαίνει το γεγονός ότι, ακόμη και αν ένας άνδρας έχει αποκτήσει γνώση του τί είναι καλύτερο για το άτομο και την κοινωνία, αν αποκτήσει κάποια θέση εξουσίας, ή θνητή φύση του θα τον οδηγήσει στην αναζήτηση του προσωπικού πλούτου και της ήδονης. Το ότι ο Πλάτων έχει μελετήσει την άποψη, που απορρίφθηκε στον *Πρωταγόρα*, ότι δηλαδή ή γνώση είναι δυνατόν να «σύρεται» από το πάθος, φαίνεται επίσης καθαρά στο 689b και στο 863e-864a των *Νόμων*. Όπως παρατηρεί στο 689a, ένα πρόσωπο μπορεί να μισεί αυτά που πιστεύει ότι είναι αγαθά και να επικροτεί ό,τι θεωρεί κακό. Έπομένως, ή θεραπεία για το κακό δεν είναι δυνατόν να προκύψει αποκλειστικά από την όρθή εκπαίδευση σε μία ειδική μετρητική τέχνη. Αυτό που βασικά χρειάζεται είναι να εκπαιδεύσουμε τους ανθρώπους από την παιδική τους ηλικία να επιθυμούν τα όρθα πράγματα, έτσι ώστε, όταν μεγαλώσουν, ο όρθος λόγος και τα πάθη να βρίσκονται σε πλήρη συμφωνία μέσα τους. Από τη στιγμή όμως που θεωρείται αναγκαίο για την πολιτεία να εκπαιδεύει τους πολίτες της έτσι ώστε αυτοί να έχουν αυτοκυριαρχία, καταδεικνύεται ότι ή ἀκράτεια είναι όχι

32. Η πρώτη μετάφραση των *Νόμων* στην αγγλική γλώσσα, που κατέστησε το έργο προσιτό και ευρύτερα γνωστό στο αγγλόφωνο κοινό, πραγματοποιήθηκε από τον Trevor J. Saunders (T. J. SAUNDERS, *Plato, The Laws*, Harmondsworth, Penguin, 1970). Είχε βέβαια προηγηθεί το 1926 ή μετάφραση από τον R. G. Bury (R. G. BURY, *Plato with an English Translation*, vols. IX and X, *Laws*, Cambridge, Mass., Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, London, Heinemann, 1926). Η μόνη πρόσφατη μονογραφία στην αγγλική γλώσσα, που έχει γραφεί για τους *Νόμους*, έχει εκπονηθεί από τον Richard Stalley (R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Basil Blackwell, 1983). Πβ. επίσης, ένδεικτικά, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Persuasion in Plato's Laws, *History of Political Thought*, 15, 2, 1994, σσ. 157-177, ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, La justice dans les lois de Platon, *Revue française d'histoire des idées politiques*, 16, 2002, σσ. 229-246 και ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ How we Read Plato Now, *The Classical Review*, 55, 1 2005, σσ. 53-54.

33. Η λέξη ἀκράτεια χρησιμοποιείται και στην *Πολιτεία* 461b: μετά δεινής ἀκρατείας γεγονός.

μόνο αναπόφευκτη αλλά και ύπαρκτη³⁴.

Όπωςδήποτε, ή εκ μέρους του Πλάτωνος αναγνώριση της δυνατότητας ύπαρξης της ακρασίας στο χωρίο αυτό των *Νόμων* (689a-b) αποτελεί έκπληξη, όπως παρατηρεί ο Richard Stalley, αφού είναι γνωστή ή άρνησή της εκ μέρους του Σωκράτη στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους³⁵. Κατά τον R. F. Stalley, ή αλλαγή αυτή της αντιμετώπισης του φαινομένου της ακρασίας εκ μέρους του Πλάτωνος είναι δυνατόν να εξηγηθεί μέσω μιας εξελικτικής έρμηνείας των πλατωνικών διαλόγων σύμφωνα με την όποια στους *Νόμους* ο Πλάτων είχε δεχθεί τη δυνατότητα της ακρασίας. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο R. F. Stalley, «Για να κατανοήσουμε το πώς θα μπορούσε να το κάνει αυτό χρειάζεται να αναγνωρίσουμε ότι οι θεωρίες ότι (α) ή ακρασία είναι αδύνατη και (β) κανείς δεν κάνει κακό ήθελημένα, παρόλο που είναι στενά συνδεδεμένες, δεν είναι στην πραγματικότητα ισότιμες. Αυτό είναι ξεκάθαρο αν λάβουμε υπόψη μας το επιχείρημα με το οποίο ο Σωκράτης, στον *Πρωταγόρα* 352a-360e, επιχειρεί να δείξει ότι κανείς δεν πράττει ήθελημένα το κακό. Η άρνηση της ακρασίας διαδραματίζει έναν ουσιαστικό ρόλο στο επιχείρημα αυτό, μόνο όμως επειδή ο Σωκράτης ακριβώς υποθέτει ότι μία άδικη πράξη, που γίνεται ως αποτέλεσμα της ακρασίας, θα γίνεται πάντοτε ήθελημένα. Έπομένως, για να μπορέσει να υποστηρίξει ότι κανείς δεν αδικεί ήθελημένα, θα πρέπει να άρνηθεί την πραγματικότητα της ακρασίας. Αυτός όμως δεν είναι ο μόνος τρόπος που κανείς θα μπορούσε να υποστηρίξει τον ισχυρισμό ότι κάθε είδος άδικης συμπεριφοράς είναι μη οικειοθελές. Μία εναλλακτική στρατηγική θα μπορούσε να συνίσταται στο επιχείρημα ότι όλες οι πράξεις που γίνονται λόγω ακρασίας δεν είναι ήθελημένες με την πλήρη έννοια. Μία αυθεντική ήθελημένη πράξη, είναι δυνατόν να υποστηρίξει κανείς, πρέπει να συμφωνεί με τις επιθυμίες της ορθολογικής ψυχής. Κατά την ακρασία ή ορθολογική ψυχή καταλαμβάνεται από τα κατώτερα στοιχεία. Έπομένως, πράξεις που γίνονται λόγω της αδυναμίας της θελήσεως δεν είναι πραγματικά ήθελημένες. Έπομένως, γινόμαστε άδικοι χωρίς τη θέλησή μας. Αυτή είναι ή θέση, που υποστηρίζεται από τον Τίμαιο στο 86e, όπου αυτός υποστηρίζει ότι οι πράξεις που αποδίδονται στην ακράτεια (ακρασία) είναι στην πραγματικότητα μη ήθελημένες, και από τον Αθηναίο στους *Νόμους* 734b, όπου υποστηρίζει ότι ή υπερβολή ή ο έκλυτος βίος (ακολασία) είναι μη ήθελημένα, γιατί πηγάζουν είτε από άγνοια είτε από ακρασία»³⁶.

Είναι εμφανές, επομένως, ότι ο Πλάτων στους *Νόμους*, τουλάχιστον,

34. R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, ενθ' άν., σ. 50.

35. *Αυτόθι*, σ. 51.

36. *Αυτόθι*, σσ. 51-52.

ἔχει ἀλλάξει τὴ θέση του ὡς πρὸς τὴν ἀκρασία. Ὁ λόγος τῆς ἀλλαγῆς αὐτῆς πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὶς παρατηρήσεις του γιὰ τὴ δομὴ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς. Στὴν *Πολιτεία* ὁ Πλάτων προβάλλει τὴ θέση του γιὰ τὴν τριμερῆ διάκριση τῆς ψυχῆς καὶ ἐπ' αὐτῆς βασίζει τὸν ὅρισμό τῶν θεμελιωδῶν ἀρετῶν, ὑπολαμβάνοντας αὐτὲς ὡς τὴν ἁρμονία καὶ τὴ συνεργασία μεταξὺ τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς. Μαθαίνουμε πράγματα, νιώθουμε θυμὸ καὶ αἰσθανόμαστε πάθη, ὅπως πείνα καὶ δίψα, ὅχι μὲ τὸ σύνολο τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ μὲ τὰ τρία χωριστὰ μέρη της (*Πολιτεία*, 436a-b). Θὰ ἦταν μάλιστα δυνατόν νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ἓνα διαφορετικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἐπιτελεῖ τὸ καθένα ἀπὸ αὐτά. Ὁ Πλάτων θεμελιώνει τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὸ διαχωρισμὸ αὐτῶν τῶν μερῶν μὲ τὸ νὰ διακρίνει τρία εἶδη ἐπιθυμίας: ἐπιθυμίες ποὺ εἶναι τελείως μὴ-ὀρθολογικὲς καὶ ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴν ἐξέταση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ἐπιθυμίες ποὺ εἶναι τελείως ὀρθολογικὲς καὶ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐξέταση τοῦ μέγιστου ἀγαθοῦ καί, τέλος, ἐπιθυμίες ποὺ εἶναι ἐν μέρει ὀρθολογικὲς καὶ εἶναι δυνατόν νὰ ἐπηρεαστοῦν ἀπὸ τὶς δόξεις ποὺ ἔχουμε γιὰ κάποια εἶδη τοῦ ἀγαθοῦ. Οἱ ἐπιθυμίες τοῦ πρώτου εἶδους μοιάζουν σὰν τὶς τυφλὲς παρορμήσεις ποὺ συχνὰ ἐμπλέκονται στὶς σύγχρονες συζητήσεις τῆς ἀκρασίας³⁷. Ἡ ἀνάλυση αὐτὴ τῆς τριμεροῦς ψυχῆς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα εἶναι φανερό ὅτι βασίζεται στὸ φαινόμενο τῆς ἐσωτερικῆς σύγκρουσης³⁸. Καὶ τὰ τρία αὐτὰ μέρη τῆς ψυχῆς ἔχουν τὶς δικές τους ἐπιθυμίες καὶ ἀρχὲς καὶ ἀνταγωνίζονται τὸ ἓνα τὸ ἄλλο, ἔτσι ὥστε τὸ ἓνα νὰ κυριαρχήσει πάνω στὸ ἄλλο (580d). Ἡ σύγκρουση αὐτὴ τῶν τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς γιὰ τὴν κυριαρχία τοῦ ἑνὸς πάνω στὸ ἄλλο ἐπιτρέπει στὸν Πλάτωνα νὰ παρουσιάσει μίαν ἐξήγηση τῆς ἀκρατοῦς συμπεριφορᾶς. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνει, μόνον στὸν ἐνάρετο ἄνθρωπο κυριαρχεῖ τὸ λογιστικὸ μέρος τῆς ψυχῆς. Σὲ ὀρισμένους ὅμως ἀνθρώπους τὸ θυμοειδὲς μέρος ὑπερισχύει μὲ ἀποτέλεσμα αὐτοὶ νὰ εἶναι, ὅπως ἀναφέρει στὸ 548c-549a τῆς *Πολιτείας*, φιλόδοξοι, ἀνταγωνιστικοὶ καὶ ἀθλητικοί. Σὲ ἄλλους πάλι, κυριαρχεῖ τὸ ἐπιθυμητικὸ μέρος τῆς ψυχῆς, ἡ κυριαρχία τοῦ ὁποίου ὅμως μπορεῖ νὰ πάρει ποικίλες μορφές, ἀνάλογα μὲ τὸ ποιὲς ἀπὸ τὶς ἐπιθυμίες, ποὺ ἀναφέρθηκαν προηγουμένως, θὰ κυριαρχήσουν. Ὁ τυπικὰ ἀκρατὴς ἄνθρωπος εἶναι αὐτὸς τοῦ ὁποίου οἱ ἐπιθυμίες γιὰ φαγητό, ποτὸ καὶ σωματικὲς ἀπολαύσεις κυβερνοῦν τὸ λογιστικὸ μέρος του. Ὁ Πλάτων περιγράφει αὐτὴ τὴν κατάσταση ὡς καταστροφικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τὴν δέχεται ὅμως, ὅπως δέχεται τὴν κατάσταση μιᾶς χώρας στὴν ὁποία κυβερνᾷ ἓνας ἀνεύθυνος τύραννος.

37. Πβ. J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981, σσ. 128-136. Πβ. ἐπίσης M. MORRIS, *Akrasia in the Protagoras and the Republic*, *Phronesis*, 51, 3, 2006, σσ. 195-229.

38. Πβ. N. PAPPAS, *Plato and the Republic*, London, Routledge, 1995, σσ. 82-84.

Έπομένως, ό Πλάτων μέ τήν εξήγηση αὐτή πού δίδει στό φαινόμενο τῆς ἀκρασίας προσφέρει λύση στό σωκρατικό ἐπιχείρημα, τοῦ ὁποίου ἡ ἀδυναμία καί ἡ παραδοξότητα συνίσταται στήν ἀνεπαρκῆ εξήγηση τῆς ἀκρασίας καί ὄχι στήν παντελῆ ἄρνησή της, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ G. Santas. Παρόλα αὐτά, χρειάζεται νά ἐπισημάνει κανεῖς, κατὰ τόν W. Charlton, ὅτι ὁ Πλάτων δέν παραδέχθηκε ποτέ τήν «ἀπόλυτα ξεκάθαρη» ἀκρασία, τήν κατάσταση δηλαδή κατὰ τήν ὁποία πράττουμε ὅ,τι θεωροῦμε κακὸ μέ ἐλεύθερη θέληση, ἔχοντας δηλαδή τὴ δυνατότητα νά ἀρνηθοῦμε. Τόσο στοὺς *Νόμους* ὅσο καί στόν *Τίμαιο* ποτέ δέν ἐγκατέλειψε τὴ θέση του ὅτι κανεῖς δέν πράττει τὸ κακὸ μέ τὴ θέλησή του καί ἡ εξήγηση τῆς ἀκρασίας πού δίνει στήν *Πολιτεία* παρουσιάζει τήν ἀκρατῆ συμπεριφορὰ ὡς σχεδόν καταναγκαστική. Κατὰ τόν R. F. Stalley, «ὁ Σωκράτης, ὅπως παρουσιάζεται στόν *Πρωταγόρα*, ὑποτιμᾷ τὴ σημασία τῶν παθῶν καί ἐπιμένει ὅτι ἡ γνώση εἶναι ἀρετή. Ὁ *Γοργίας*, ἡ *Πολιτεία* καί ὁ *Φαῖδρος* ἔχουν περισσότερα νά μᾶς ποῦν σχετικά μέ τήν κατώτερη ψυχὴ. Ἐπιπλέον, στήν *Πολιτεία* ἔχουμε μία περιγραφὴ πού μοιάζει μέ μία κατάσταση ἀκρασίας (439e-440a). Δέν πρέπει, ἐπομένως, νά μᾶς ἐκπλήσσει ὅτι ὁ *Τίμαιος* καί οἱ *Νόμοι* θὰ ἔπρεπε νά δεχθοῦν τὴ δυνατότητα τῆς ἀκρασίας καί ὅτι ἡ ὀρθὴ ἐκπαίδευση τῆς κατώτερης ψυχῆς θὰ ἔπρεπε νά εἶναι τὸ ἴδιο σημαντικὴ μέ τήν ὀρθὴ κρίση»³⁹. Ὅμως, ὅπως ὀρθά, κατὰ τὴ γνώμη μου, παρατηρεῖ καί πάλι ὁ R. F. Stalley, «ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὁ Πλάτων ἀντιμετωπίζει τὶς ἡδονὲς καί τὰ πάθη ὡς χωριστὰ ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ ψυχὴ, εἶναι σὲ θέση νά ἀντιμετωπίζει τὴν κακία, μία κατάσταση κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἀληθινὴ ψυχὴ κατακλύζεται ἀπὸ ἐξωτερικὲς δυνάμεις, ὡς μὴ ἠθελημένη»⁴⁰.

Τὸ οὐσιῶδες ὅμως πρόβλημα, πού ἀπασχολεῖ τὶς σύγχρονες συζητήσεις περὶ ἀκρασίας, εἶναι τὸ κατὰ πόσον ἓνα πρόσωπο εἶναι δυνατόν νά πράξει σὲ κάποια δεδομένη στιγμή ὅ,τι θεωρεῖ κακὸ, χωρὶς νά δρᾷ κάτω ἀπὸ κάποιο εἶδος καταναγκασμοῦ. Τὸ πρόβλημα αὐτό, ἂν δηλαδή εἶναι δυνατὴ ἡ ξεκάθαρη ἀκρασία, ἀπασχολεῖ ἰδιαίτερα τὶς συζητήσεις πού σχετίζονται μέ τὴν ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς ἀκρασίας. Ἄν, πράγματι, ὁ Ἀριστοτέλης πίστευε στήν ξεκάθαρη ἀκρασία, ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ Katherine Wilkes, Martha Nussbaum καί David Charles, τότε ἡ θεωρία του εἶναι δυνατόν νά χρησιμοποιηθεῖ ὡς ἀντίποδας τοῦ σύγχρονου ἠθικοῦ φυσικαλισμοῦ πού πρεσβεύει ὁ Donald Davidson, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ἀκρατὴς ἄνθρωπος ἀπλῶς νομίζει ὅτι μπορεῖ νά συγκρατηθεῖ ἀπὸ τὸ νά πράξει τὸ κακὸ, ἀφοῦ, κατὰ τόν Davidson, ἡ συμπεριφορὰ μας εἶναι αἰτιωδῶς προκαθορισμένη καί ποτέ δέν εἴμαστε

39. R. F. STALLEY, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 52.

40. *Αὐτόθι*.

σέ θέση στην πραγματικότητα να πράξουμε διαφορετικά από ό,τι πράττουμε⁴¹.

Ο Ἀριστοτέλης ξεκινᾷ τὴ συζήτησή του γιὰ τὴν ἀκρασία στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* (1145b28) παραπονούμενος ὅτι ἡ ἄρνηση τῆς ὑπαρξης τῆς ἀκρασίας ἐκ μέρους τοῦ Σωκράτους ἀντιβαίνει στὰ φαινόμενα, στὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξη τῆς ἀκρασίας, ὅπως κάνει ὁ Σωκράτης, οὔτε πλήρως ἀπορρίπτει τὴ σωκρατικὴ θέση, ἀλλὰ ἀντιθέτως ἐπιχειρεῖ νὰ ἐπιδώσει ἓνα εἶδος «σωκρατικῆς λύσης» στὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας⁴². Ἀφοῦ, ἀπὸ τὴ μία μεριά, ἡ ἄρνηση τῆς ἀκρασίας θὰ ἀντίκρουε τὰ φαινόμενα, ἐνῶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἡ ἀποδοχή της θὰ σήμαινε τὴν ἄρνηση τῆς θέσης ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦν τὴν εὐδαιμονία, ὁ Ἀριστοτέλης θὰ ἦταν ἀναγκασμένος νὰ ἀποδεχθεῖ δυὸ ἐμφανῶς ἀντιφατικὲς θέσεις. Θὰ ἔπρεπε δηλαδή νὰ ὑποστηρίξει εἴτε ὅτι «οἱ ἄνθρωποι πάντοτε στοχεύουν σὲ αὐτὸ πὺν γνωρίζουν ὅτι τοὺς συμφέρει καλύτερα» ἢ ὅτι «οἱ ἄνθρωποι συχνὰ πράττουν ἐνάντια σὲ αὐτὸ πὺν τοὺς συμφέρει καλύτερα». Ἀφοῦ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶναι σὲ θέση ἀπλῶς νὰ ἀπορρίψει τὸ ἓνα ἢ τὸ ἄλλο, αὐτὸ πὺν ἐπιχειρεῖ εἶναι νὰ ἐξαλείψει τὴν ἐμφανῆ ἀντίφαση μὲ τὸ νὰ διακρίνει ἀνάμεσα σὲ διαφορετικὰ εἶδη γνώσης καὶ μὲ τὸ νὰ δείξει ὅτι ἡ γνώση πὺν εἶναι παρούσα στὴ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «οἱ ἄνθρωποι συχνὰ πράττουν ἐνάντια σὲ αὐτὸ πὺν τοὺς συμφέρει καλύτερα» δὲν εἶναι ἡ ἴδια γνώση μὲ αὐτὴ πὺν ἐμπεριέχεται στὴ θέση ὅτι «οἱ ἄνθρωποι πάντοτε στοχεύουν σὲ αὐτὸ πὺν γνωρίζουν ὅτι τοὺς συμφέρει καλύτερα»⁴³.

Ο Ἀριστοτέλης στὴ συζήτησή του γιὰ τὴν ἀκρασία ἐφαρμόζει μία ἀπὸ τίς πιὸ γνωστὲς μεθοδολογικὲς τοῦ ἀρχῆς σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία μία φιλοσοφικὴ θεωρία πρέπει νὰ σώζει τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας, τὰ φαινόμενα. Ὅπως ἀναφέρει χαρακτηριστικὰ στὸ 1145b 2-8 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*: «Καὶ ὅπως κάναμε καὶ στίς ἄλλες περιπτώσεις, ἀφοῦ ἐκθέσουμε τίς διάφορες ὁψεις τοῦ θέματος (τιθέντας τὰ φαινόμενα) καὶ ἀφοῦ πρῶτα συζητήσουμε τὰ ἐπίμαχα σημεῖα (διαπορήσαντας), θὰ δείξουμε στὴ συνέχεια τὴν ἀλήθεια πὺν ἐμπεριέχεται μακάρι σὲ ὅλες τίς γνώμες (τὰ ἐνδοξα) πὺν ἔχουν διατυπωθεῖ γι' αὐτὲς τίς ψυχικὲς ιδιότητες, ἢ τουλάχιστον στίς περισσότερες καὶ στίς πιὸ σημαντικὲς ἀπὸ

41. D. DAVIDSON, *How is Weakness of the Will Possible?*, στὸ *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, σσ. 21-42.

42. R. ROBINSON, *Aristotle on Akrasia*, στὸ J. BARNES ET ALIA, *Articles on Aristotle*, τ. 2, London, Duckworth, 1977, σσ. 79-91. Πβ. ἐπίσης A. W. PRICE, *Acrasia and Self-control*, στὸ R. KRAUT (ἐκδ.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Blackwell, 2006, σσ. 234-254.

43. J. O. URMSON, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 90.



αὐτές· γιατί ἂν ἀντιμετωπισθοῦν τὰ ἐπίμαχα σημεῖα καὶ μείνουν στὸ τέλος οἱ γενικὰ ἀποδεκτὲς γνῶμες (τὰ ἔνδοξα), τὸ θέμα θὰ ἔχει διευκρινισθεῖ ἱκανοποιητικά». Ἐχοντας προσδιορίσει τὴ μέθοδό του, ἀρχίζει τὴν ἐφαρμογὴ τῆς παρουσιάζοντας τὶς ἐπικρατοῦσες ἀπόψεις καὶ γνῶμες ποὺ ὑποστηρίζονται γιὰ τὴν ἀκρασία.

Οἱ ἀποδεκτὲς αὐτὲς γνῶμες εἶναι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἔξι τὸν ἀριθμὸ ὅπως τὶς παρουσιάζει στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1145b9-20. Πρῶτον, ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ καρτερία ἀνήκουν στὶς καλὲς καὶ ἀξιέπαινες ιδιότητες, ἐνῶ ἡ ἀκρασία καὶ ἡ μαλθακότητα στὶς εὐτελεῖς καὶ ἀξιοκατάκριτες. Δεύτερον, ὁ ἐγκρατὴς εἶναι αὐτὸς ποὺ ἔχει τὴν τάση νὰ μένει σταθερὸς στοὺς λογισμοὺς καὶ στοὺς σχεδιασμοὺς του, ἐνῶ ἀκρατὴς εἶναι αὐτὸς ποὺ ἔχει τὴν τάση νὰ τοὺς ἐγκαταλείπει. Τρίτον, ὁ ἀκρατὴς, μολονότι ξέρει ὅτι κάνει πράγματα εὐτελῆ καὶ ἀξιοκατάκριτα, ὁμως τὰ κάνει, κινημένος ἀπὸ τὸ πάθος του, ἐνῶ ὁ ἐγκρατὴς, ξέροντας ὅτι οἱ ἐπιθυμίες του εἶναι εὐτελεῖς καὶ ἀξιοκατάκριτες, δὲν τὶς ἀκολουθεῖ, χάρις στὸ λογικὸ του. Τέταρτον, ὀνομάζουν τὸν σῶφρονα ἄνθρωπο ἐγκρατῆ καὶ καρτερικό, τὸν ἄνθρωπο ὁμως ποὺ ἔχει αὐτὲς τὶς ιδιότητες κάποιον τὸν λένε σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις σῶφρονα, κάποιον ἄλλοι ὁμως ὄχι. Ὅρισμένοι δὲν διακρίνουν ἀνάμεσα στὸν ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκόλαστο, ἐνῶ ἄλλοι τοὺς διακρίνουν. Πέμπτον, μερικοὶ ἰσχυρίζονται ὅτι ὁ φρόνιμος ἄνθρωπος δὲν εἶναι δυνατόν νὰ εἶναι ἀκρατὴς, ἐνῶ ἄλλες φορὲς ὑπάρχουν καὶ φρόνιμοι καὶ δεινοὶ ἄνθρωποι ποὺ εἶναι ἀκρατεῖς. Τέλος, ὀρισμένες φορὲς μιλάμε γιὰ ἀκρατεῖς ἀνθρώπους ἀναφορικὰ μὲ τὸ θυμὸ, τὶς τιμὲς καὶ τὸ κέρδος.

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη διάφορες δυσκολίες προκύπτουν ἀπὸ τὶς ἀποδεκτὲς αὐτὲς γνῶμες (τὰ φαινόμενα). Ἡ πρώτη δυσκολία σχετίζεται μὲ τὸ ἐρώτημα αὐτοῦ πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ἀκρατὴς ἓνας ἄνθρωπος ποὺ ἔχει ὀρθὴ κρίση (1145b21-22). Ἡ πρώτη ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἔχει δοθεῖ ἀπὸ τὸν Σωκράτη, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ ὁποῖος πίστευε ὅτι «θὰ ἦταν ἀδιανόητο νὰ ὑπάρχει γνώση μέσα στὸν ἄνθρωπο καὶ αὐτὴ νὰ ἐξουσιάζεται ἀπὸ κάτι ἄλλο καὶ «νὰ σέρνεται τὴ μία ἀπὸ δῶ, τὴν ἄλλη ἀπὸ κεῖ σὰν δοῦλος». Ὁ Σωκράτης πολεμοῦσε, πράγματι, ὅπως εἶδαμε, μὲ κάθε τρόπο αὐτὴ τὴ θεωρία, ὑποστηρίζοντας ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀκράτεια· κανένας, ἔλεγε, δὲν ἐνεργεῖ ἐνσυνείδητα ἀντίθετα μὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ καλύτερο· ἂν, ἐπομένως, τὸ κάνει, τὸ πράττει ἀπὸ ἄγνοια»⁴⁴.

44. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικ. Νικ.*, 1145b 25-29: «Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὥς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν, οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς, καὶ δέον ζητεῖν περὶ τὸ πάθος, εἰ δι' ἄγνοιαν, τὶς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας».

Ἡ ἀκρασία λαμβάνει χώρα ὅταν ὑπάρχει σύγκρουση ἀνάμεσα στὴν ἐπιλογή, ποὺ στηρίζεται στὴν ὀρθὴ ἐπιθυμία, καὶ τὴν ὄρεξη, ποὺ στοχεύουν πάντοτε στὴν ἡδονή (1145b 20-24). Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης, ὁρισμένοι ἀποδέχονται τὴ σωκρατικὴ διδασκαλία σὲ μία βελτιωμένη μορφή μὲ τὸ νὰ χρησιμοποιοῦν τὸ ἐπιχείρημα σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ ἀκρατὴς ἄνθρωπος δὲν πράττει ἐνάντια στὴ γνώση (ἐπιστήμη) αὐτοῦ ποὺ εἶναι τὸ καλύτερο, παρὰ μόνον ἐνάντια στὴν ἀπλὴ γνώμη (δόξα). Ἡ ἀποψη αὕτὴ πρέπει νὰ ἀπορριφθεῖ ἐπίσης, ἀφοῦ –ὅπως ὑποστηρίζει– ἡ ἀπλὴ γνώμη ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἐξίσου ἀναμφισβήτητη ὅσο καὶ ἡ πραγματικὴ γνώση (1145b 30-1146a 4).

Ἐχοντας ἀπορρίψει τὴ θεωρία αὕτὴ, ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει στὸ 1146b 31-35 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* σὲ δυὸ ἀρχικὲς διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς διαφορετικοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους ἀναφερόμαστε στὴν ἐννοια τοῦ «ἐπίστασθαι» (διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι). Ἡ πρώτη ἀρχικὴ διάκριση εἶναι ἀνάμεσα στὸ ἀπλῶς νὰ κατέχει κανεὶς κάποιο μέρος τῆς γνώσης καὶ στὸ νὰ κάνει χρῆση αὐτοῦ ποὺ γνωρίζει: «Ἐπειδὴ στὴ λέξη «γνωρίζω» δίνουμε διπλὸ νόημα (λέμε δηλαδὴ ὅτι «γνωρίζει» καὶ αὐτὸς ποὺ ἔχει γνώση, ἀλλὰ δὲν τὴν χρησιμοποιεῖ, καὶ αὐτὸς ποὺ τὴν χρησιμοποιεῖ), θὰ εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἂν, ὅταν κάνει κανεὶς ὅ,τι δὲν θὰ ἔπρεπε, ἔχει γνώση ἀλλὰ δὲν τὴν χρησιμοποιεῖ, ἢ ἂν τὴν χρησιμοποιεῖ· γιὰ τὸ δεύτερο φαίνεται ἀδιανόητο, ὅχι ὁμῶς καὶ τὸ πρῶτο» (1146b 31-36). Ἡ δεύτερη ἀρχικὴ διάκριση γίνεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἀνάμεσα σὲ τύπους τοῦ πράγματος ποὺ γνωρίζουμε, δηλαδὴ ἀνάμεσα στὴ γνώση τῶν γενικῶν ἀρχῶν (τὸ καθόλου) καὶ τὴ γνώση τῶν ἐπιμέρους γεγονότων (τὰ καθ' ἕκαστα). Μὲ τὴ δεύτερη αὕτὴ διάκριση ὁ Ἀριστοτέλης εἰσάγει τὴ θεωρία του γιὰ τὸν πρακτικὸ συλλογισμό. Ἐπιχειρεῖ νὰ ἐπιλύσει τὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας μὲ τὸ νὰ συνδέσει τὴν πρακτικὴ σοφία, τὴ φρόνηση, μὲ τὴν ἀποτελεσματικὴ καὶ ἐπιτυχῆ χρῆση τῶν πρακτικῶν συλλογισμῶν. Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία αὕτὴ, ἡ κίνησις ἐνὸς ἀνθρώπινου ὄντος ὁρισμένες φορὲς συνοδεύεται ἀπὸ κάποιο συλλογισμό. Ὅταν μία τέτοια κίνησις συνιστᾷ μία πράξη, τότε αὕτὴ ἴσως πάντοτε συνοδεύεται ἀπὸ ἓνα συλλογισμό⁴⁵. Ὅμως, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ὁρισμένες φορὲς πιθανὸν ἓνα πρόσωπο, παρόλο ποὺ κατεῖχε καὶ τίς δυὸ προκείμενες τοῦ συλλογισμοῦ, νὰ χρησιμοποιοῦν μόνον τὴν καθολικὴν πρόταση: «Ἐπειδὴ ὑπάρχουν δυὸ εἶδη προκείμενων προτάσεων, ἂν κάποιος κατέχει καὶ τίς δυό, κάνει ὁμῶς χρῆση μόνον τῆς γενικῆς/καθολικῆς καὶ ὅχι τῆς μερικῆς, τίποτε δὲν ἐμποδίζει ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς νὰ κάνει πράξεις ποὺ ἔρχονται σὲ ἀντίθε-

45. R. ROBINSON, Aristotle on Akrasia, *ἐνθ' ἂν.*, σ. 80. Πβ. ἐπίσης F. Grgić, Aristotle on the Akritic's knowledge, *Phronesis*, 47, 4, 2002, σσ. 336-358, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἀριστοτέλους στὸ VII 3 τῶν *Ἠθ. Νικ.* εἶναι ἀπλῶς γνωσιολογικό.

ση πρὸς τὴ γνώμη του· γιατί ἀντικείμενο τῶν (ἠθικῶν) πράξεων εἶναι τὰ μερικά, τὰ ἐπιμέρους. Καὶ στὴν περίπτωση ὅμως τῆς καθολικῆς πρότασης πρέπει νὰ διακρίνουμε δυὸ εἶδη: τὸ ἓνα ἀφορᾷ στὸ πρόσωπο, τὸ ἄλλο στὸ πράγμα. Παράδειγμα: «Οἱ ξηρὲς τροφές κάνουν καλὸ σὲ κάθε ἄνθρωπο» καὶ «Ἐγὼ εἶμαι ἄνθρωπος» ἢ «Αὐτοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἡ τροφή εἶναι ξερή»· τὸ ἂν ὅμως «αὐτὴ ἡ τροφή εἶναι αὐτοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶδους», αὐτοῦ τοῦ πράγματος ὁ ἀκρατὴς ἄνθρωπος ἢ δὲν ἔχει γνώση ἢ δὲν κάνει χρῆση τῆς. Κατὰ τὶς διαφορετικὲς λοιπὸν αὐτὲς μορφές τῶν μειζόνων προκειμένων προτάσεων θὰ ὑπάρξει μία τεράστια διαφορὰ, ἔτσι ὥστε νὰ μὴ φαίνεται καθόλου ἀδιανόητο ὁ ἀκρατὴς νὰ «γνωρίζει» κατὰ τὸ ἓνα νόημα, ἐνῶ θὰ ἦταν πολὺ περίεργο ἂν «γνώριζε» κατὰ τὸ ἄλλο νόημα» (1147b6-17).

Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς παραπάνω αὐτὲς δυὸ διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς τρόπους πὺ κανεῖς κατέχει τὴ γνώση καὶ τὴ χρησιμοποιεῖ, ἄλλη μία διάκριση εἶναι δυνατόν νὰ γίνει ἀνάμεσα σὲ δυὸ διαφορετικὸς τρόπους, πὺ ἐνδέχεται νὰ ἔχουμε ἀλλὰ νὰ μὴν χρησιμοποιοῦμε τὴ γνώση. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισημαίνει στὸ 1147a10-18: «Ὑπάρχει, ἐπίσης, στοὺς ἄνθρώπους ἄλλος ἓνας τρόπος –πέρα ἀπὸ αὐτοὺς πὺ μνημονεύσαμε– νὰ ἔχουν γνώση· γιατί στὴν περίπτωση πὺ κάποιος ἔχει γνώση χωρὶς νὰ τὴ χρησιμοποιεῖ βλέπουμε ὅτι αὐτὸ τὸ «ἔχω» ἔχει ἓνα ἐντελῶς διαφορετικὸ νόημα: νὰ ἔχει κατὰ κάποιον τρόπο καὶ συγχρόνως νὰ μὴν ἔχει γνώση· τέτοια εἶναι, ἐπὶ παραδείγματι, ἡ περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου πὺ κοιμᾶται, ἢ ἡ περίπτωση τοῦ τρελοῦ ἀνθρώπου, ἢ ἡ περίπτωση τοῦ μεθυσμένου ἀνθρώπου. Ἀκριβῶς ὅμως σὲ μία τέτοια κατάσταση βρίσκονται οἱ ἄνθρωποι πὺ εἶναι ὑπὸ τὴν ἐπήρεια τῶν παθῶν: εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι οἱ θυμοί, οἱ γενετήσιες ἐπιθυμίες καὶ κάποια ἄλλα τέτοια πάθη ἐπιφέρουν ἀλλαγές καὶ στὴ σωματικὴ μας κατάσταση –σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις προκαλοῦν ἀκόμη καὶ κρίσεις τρέλας. Εἶναι λοιπὸν φανερό ὅτι πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι οἱ ἀκρατεῖς ἄνθρωποι βρίσκονται σὲ μία παρόμοια κατάσταση. Τὸ ὅτι χρησιμοποιοῦν λόγια καὶ ἐκφράσεις σὰν τὰ λόγια καὶ τὶς ἐκφράσεις πὺ προέρχονται ἀπὸ τὴ γνώση, δὲν ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τοῦ ὅτι ἔχουν πράγματι γνώση· γιατί καὶ οἱ ἄνθρωποι πὺ βρίσκονται κάτω ἀπὸ τὴν ἐπήρεια τῶν παθῶν πὺ εἶπαμε, ἐκθέτουν ἐπιστημονικὲς ἀποδείξεις ἢ ἀπαγγέλλουν στίχους τοῦ Ἐμπεδοκλῆ· καὶ οἱ ἄνθρωποι πὺ μόλις ἔχουν ἀρχίσει νὰ μαθαίνουν μία ἐπιστὴμη ἀραδιάζουν τὴ μία δίπλα στὴν ἄλλη τὶς διάφορες προτάσεις τῆς, δὲν ἔχουν ὅμως ἀκόμη γνώση αὐτῆς τῆς ἐπιστῆμης· γιατί αὐτὴ πρέπει νὰ γίνει, στὴν πραγματικότητα, ἓνα μέρος τοῦ ἑαυτοῦ τους, γι' αὐτὸ ὅμως χρειάζεται χρόνος. Πρέπει λοιπὸν νὰ θεωρήσουμε ὅτι οἱ ἀκρατεῖς ἄνθρωποι μιλοῦν ὅπως ἀκριβῶς οἱ ἠθοποιοί».

Στὸ χωρίο αὐτό, ὁ Ἀριστοτέλης τείνει καὶ πάλι νὰ ἀρνεῖται γιὰ τρίτη

φορά ότι ο άκρατής γνωρίζει πλήρως τη φύση της πράξης που επιτελεί καθόσον την πράττει. Ο Άριστοτέλης, με το να προσπαθεί να δώσει απάντηση στο ερώτημα αναφορικά με το τί είδους γνώση έχει ο άκρατής – βασιζόμενος στις προκαταρκτικές διακρίσεις που είχε κάνει ανάμεσα στην κατοχή και τη χρήση της γνώσης – παρουσιάζει τη διττή διάκριση ανάμεσα σε δυο διαφορετικά είδη κατά τέτοιο τρόπο ώστε ο άκρατής έχει τη γνώση τη στιγμή που πράττει μόνο κατά έναν «άδρανῆ» τρόπο, όπως κάποιος που είναι μεθυσμένος⁴⁶. Το πρώτο μέρος της λύσης του Άριστοτέλους στο πρόβλημα της άκρασίας επιτρέπει, επομένως, την άκρασία μόνο κατά τον «άδρανῆ» τρόπο χωρίς να αρνείται πλήρως τη σωκρατική έννοια της άκρασίας⁴⁷.

Ἡ οὐσία τῆς ἀριστοτελικῆς κριτικῆς στο σωκρατικό παράδοξο εἶναι δυνατόν νά συνοψιστεῖ ἐπιγραμματικῶς στή διατύπωση τοῦ John Gould, ὁ ὁποῖος ἐρμηνεύοντας τόν Ἀριστοτέλη, ἀναφέρει χαρακτηριστικά ὅτι «ὁ Σωκράτης ἔκανε λάθος, ὅταν ὑπέθετε ὅτι ἂν ἓνας ἄνθρωπος ἔφτανε στο σημεῖο νά κατανοήσῃ τί σημαίνει δικαιοσύνη, θά μπορούσε ἀναγκαστικῶς νά γίνῃ δίκαιος στή συμπεριφορά του, ἀφοῦ τὸ ὅλο πρόβλημα τῆς ἐπιλογῆς παρεμβάλλεται ἀνάμεσα στήν γνώση καί τήν πράξη»⁴⁸. Βέβαια, ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Ἠθικά Μεγάλα* (1182a20) σχολιάζοντας τή σωκρατική θέση ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση παρατηρεῖ ὅτι «ἡ τοποθέτηση τῶν ἀρετῶν ἀπὸ τόν Σωκράτη σὲ κλάδους τῆς γνώσης εἶχε ὡς συνέπεια τὴν ἐκμηδένιση τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, καὶ μαζὶ μ' αὐτό, τοῦ συναισθήματος καὶ τοῦ ἠθικοῦ χαρακτήρα. Ἐπομένως, ἡ ἀνάλυση τῆς ἀρετῆς ἦταν ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη λανθασμένη. Μετὰ ἀπὸ αὐτόν, ὁ Πλάτων, ἀρκετὰ σωστά, χώρισε τὴν ψυχὴ σὲ λογικά καὶ σὲ ἄλογα μέρη καὶ ἐξήγησε τίς ἀρετὲς ποὺ ἀντιστοιχοῦσαν στὸν καθένα». Ἡ διάκριση ποὺ κάνει ὁ Ἀριστοτέλης ἀνάμεσα στή σωκρατική καὶ τὴν πλατωνική θέση εἶναι πολὺ σημαντική, γιατί μᾶς δείχνει τὴ διαφορὰ ποὺ ὑπῆρχε ἀνάμεσα στὸν Σωκράτη καὶ τόν Πλάτωνα, κάτι, ἄλλωστε, ποὺ

46. Ἀναφορικά με τὴ σύνδεση τῆς ἀδρανούς καὶ ἐν ἐνεργείᾳ γνώσης στὸν *Θεαίτητο* τοῦ Πλάτωνος καὶ στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* τοῦ Ἀριστοτέλους, πβ. Α. ΚΟΥΤΟΥΓΚΟΥ, *Περὶ ἀκρασίας: σχέσεις μεταξὺ ὀρθολογισμοῦ καὶ ἠθικότητας*, ἐνθ' ἄν., ὅπου σημειώνεται ὅτι, κατὰ τόν Ἀριστοτέλη «ὁ ἀκρατής γιὰ νά ἔχει τὴν εὐθύνη τῆς πλάνης πρέπει νά γνωρίζει, ἀλλὰ ὄχι μετὰ τὴν αὐστηρότητα ποὺ ἐξετάσαμε πρὶν γιατί τότε δὲν θά ἔπεφτε κἂν σὲ πλάνη. Ἐμφανίζεται λοιπὸν νά διατηρεῖ μία «ἀδρανῆ γνώση», γνώση ποὺ δὲν μπορεῖ νά χρησιμοποιήσει ἀποτελεσματικά καὶ ἔτσι ὁδηγεῖται σὲ πράξεις ποὺ ὑποτίθεται δὲν ἀρμόζουν μετὰ αὐτὴν τὴν ἀδρανῆ ἔστω γνώση».

47. R. ROBINSON, ἐνθ' ἄν., σ. 81. Πβ. ἐπίσης T. A. FAY, *Κριτικὴ ἐξέταση τῶν ἀντιλήψεων τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τῆς ἀκρασίας*, *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση*, 9, 1992, σσ. 209-215.

48. J. GOULD, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955, σ. 6.

διαπιστώσαμε και προηγουμένως αναλύοντας την πλατωνική έρμηνεία.

Η κριτική του Ἀριστοτέλους στη σωκρατική νοησιαρχία γίνεται ωστόσο πιο συγκεκριμένη στα *Ἠθικά Εὐδήμεια* (1216b 2 κ.έ.), όπου σχολιάζει τή θέση ότι «οἱ ἀρετές εἶναι γνώσεις (ἐπιστήμαι) ἢ ὅτι «μία ἀρετή εἶναι γνώση». Ὅπως χαρακτηριστικά γράφει, «ὁ Σωκράτης πίστευε ὅτι ἡ γνώση μιᾶς ἀρετῆς ἦταν ὁ τελικός σκοπός καί ἀναζητοῦσε νά βρεῖ τί εἶναι δικαιοσύνη καί τί ἀνδρεία καί τί εἶναι κάθε ἄλλο εἶδος ἀρετῆς. Ἡ ἀναζήτηση αὐτή ἦταν λογική, ἂν λάβουμε ὑπόψη μας τήν ἄποψή του ὅτι οἱ ἀρετές ἦταν ἐπιστήμες· ἐπομένως, τὸ νά γνωρίζει κανεῖς τί εἶναι δικαιοσύνη ἰσοδυναμοῦσε μέ τὸ νά γνωρίζει τήν ἴδια στιγμή νά εἶναι δίκαιος. Γιατί, κατὰ τή γνώμη του, ἀπ' τή στιγμή πού ἔχουμε μάθει γεωμετρία καί ἀρχιτεκτονική εἵμαστε γεωμέτρους καί ἀρχιτέκτονες. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἀναζητοῦσε τί εἶναι ἡ ἀρετή, ἀλλὰ ὄχι ὅμως πῶς ἢ ἀπὸ τί αὐτή ἀποκτιέται». Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπεκτείνει τὸ σχόλιό του καί ὑποστηρίζει στὴ συνέχεια ὅτι αὐτὸ ἴσως νά εἶναι ἀλήθεια γιὰ τὶς θεωρητικὲς ἐπιστήμες, δὲν ἰσχύει ὅμως γιὰ τὶς παραγωγικὲς, στίς ὁποῖες ἡ γνώση ἀποτελεῖ μόνο ἓνα μέσον γιὰ ἓναν ἀπώτερο σκοπὸ (τέλος), ὅπως γιὰ παράδειγμα τήν ὑγεία στὴν ἰατρική, τὸν νόμο καί τήν τάξη στὴν πολιτικὴ ἐπιστήμη. Ἐπομένως, τὸ νά γνωρίζουμε τί εἶναι ἡ ἀρετή ἔχει πολὺ λιγότερη σημασία ἀπὸ τὸ νά γνωρίζουμε ποιὲς συνθήκες θὰ μᾶς κάνουν νά εἵμαστε ἐνάρετοι, μιὰ καί «δὲν θέλουμε νά ξέρουμε τί εἶναι ἀνδρεία ἢ δικαιοσύνη, ἀλλὰ νά εἵμαστε γενναῖοι ἢ δίκαιοι, ἀκριβῶς ὅπως ἐπιθυμοῦμε νά εἵμαστε ὑγιεῖς παρὰ νά γνωρίζουμε τί εἶναι ἡ ὑγεία». Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ μπορούσε βέβαια κάποιος νά ἀναρωτηθεῖ πῶς εἶναι δυνατόν νά εἶναι κανεῖς δίκαιος, ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης, χωρὶς ὅμως νά γνωρίζει τί εἶναι δικαιοσύνη. Στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* (1103b 26-29) ὁ Ἀριστοτέλης διευκρινίζει τήν ἄποψή του αὐτὴ παρατηρώντας ὅτι «...ἡ παρούσα φιλοσοφική μας ἐνασχόληση δὲν ἔχει ὡς στόχο της, ὅπως οἱ ἄλλες, τὴ θεωρητικὴ γνώση, (ἡ ἐρευνά μας δηλαδή δὲν γίνεται γιὰ νά μάθουμε τί εἶναι ἡ ἀρετή, ἀλλὰ γιὰ νά γίνουμε ἐνάρετοι, ἀλλιῶς δὲ θὰ εἶχε κανένα νόημα)...»⁴⁹. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ W. K. C. Guthrie, «ἀκόμη καί ἂν κάποιος συμφωνοῦσε μέ τὸν Σωκράτη ὅτι ἡ γνώση τῆς φύσης τῆς ἀνδρείας ἢ τῆς δικαιοσύνης ἀποτελεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ νά

49. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικά Νικομάχεια* (1103b 26-29):... «ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς)». (Γιὰ τὴ μεταγραφή τῶν χωρίων τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* στὴν νέα ἐλληνικὴ χρησιμοποιῶ τὴ μετάφραση τοῦ Δ. Λυπουρλή: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικά Νικομάχεια*, εἰσαγ.-μτφρ.-σχόλια ὑπὸ Δ. Λυπουρλή, τ. 2, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 2006.

γίνουμε γενναῖοι ἢ δίκαιοι, θὰ ἦταν πολὺ δύσκολο νὰ τὴ θεωρήσουμε ὡς ἐπαρκῆ»⁵⁰. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἄλλωστε, ὁ Σωκράτης ἐνδεχομένως εἶχε δίκιο, ὅταν ἔλεγε ὅτι ὁ λόγος εἶναι ἀναπόσπαστο μέρος τῆς ἀρετῆς, ἔκανε ὁμως λάθος νὰ ταυτίζει τὸν λόγο μὲ τὴν ἀρετὴ.

Ἡ κύρια ἀντίθεση τοῦ Ἀριστοτέλη στὴ σωκρατικὴ θέση ὅτι «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση» εἶναι, ὅπως ἔχει ἀναφερθεῖ, ὅτι δὲν ἐπιτρέπει τὴν ἀκρασία. Στὸ VII Βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, τὸ ὁποῖο εἶναι στὸ σύνολό του ἀφιερωμένο στὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας, προσπαθεῖ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ νὰ διευκρινίσει τὴ σημασία τοῦ ὅρου ἀκρασία. Ἀρχίζει τὴ συζήτηση τοῦ θέματός του κάνοντας ἀναφορὰ στὸν *Πρωταγόρα* (352b-c), ὅπου ἄλλωστε τὸ ὅλο θέμα τέθηκε γιὰ πρώτη φορά. Στὸ 1145b27 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναρωτιέται κατὰ πόσον ἡ γνῶση, ὅταν εἶναι παρούσα, εἶναι δυνατόν νὰ «σύρεται ἀπὸ δῶ καὶ ἀπὸ κεῖ σὰν σκλάβος». «Ὁ Σωκράτης», παρατηρεῖ, «ἦταν τελείως ἀντίθετος μ' αὐτὴν τὴν ιδέα, στηριζόμενος στὴ θέση ὅτι δὲν ὑπάρχει τέτοιο πράγμα σὰν τὴν ἀκρασία: ὅταν ἓνας ἄνθρωπος πράττει ἐνάντια σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι τὸ καλύτερο, δὲν τὸ γνωρίζει, ἀλλὰ δρᾷ ἀπὸ ἄγνοια». Ὅμως αὐτὸ ἀντιτίθεται στὴν ἐμπειρία. Ἡ λύση ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης παρουσιάζεται σὲ μία μορφὴ ἀνάλυσης ποὺ χειρίζεται τὸ παράδοξο μὲ τρόπο ἰδιαιτέρως ἱκανοποιητικό. Ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει ὅτι μία ἀνεπεξέργαστη διχοτομία ἀνάμεσα στὴ γνῶση καὶ τὴν ἄγνοια δὲν εἶναι ἀρκετὴ. Ἡ γνῶση, σύμφωνα μὲ τὴ γνωστὴ ἀριστοτελικὴ θεωρία, ἐνδέχεται νὰ εἶναι δυνάμει ἢ ἐνεργεία. Ὁ πράττων τὸ κακὸ εἶναι δυνατόν νὰ γνωρίζει τὸν καθολικὸ κανόνα, ἀλλὰ ἡ γνῶση τοῦ γενικοῦ δὲν ἀποτελεῖ ἐπαρκῆ αἰτία γιὰ μία συγκεκριμένη πράξη, ἡ ὁποία ἔχει ὡς κίνητρό της τὴν εἰδικὴ γνῶση. Αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς γνῶσης, τῆς εἰδικῆς καὶ ὄχι τῆς καθολικῆς, κυριεύεται ἀπὸ τὴν πρόκληση τῆς ἡδονῆς ἢ τοῦ φόβου. Ὅμως, αὐτὴ ἡ ἄμεση γνῶση τῶν καθ' ἕκαστον συνδέεται μόνο μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καί, ἐπομένως, σύμφωνα μὲ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους, δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀποκαλεῖται γνῶση. Ἐπομένως, ὅπως παρατηρεῖ ὁ W. K. C. Guthrie, «μέσω τῆς ἐφαρμογῆς τῶν ἀριστοτελικῶν διακρίσεων, τίς ὁποῖες ὁ Σωκράτης δὲν θὰ μπορούσε οὔτε κἂν νὰ ὀνειρευτεῖ, τίποτε ἀπὸ τὸ σωκρατικὸ παράδοξο δὲν εἶναι δυνατόν νὰ διασωθεῖ»⁵¹. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν καταληκτικὴ παράγραφο τῆς ἀνάλυσής του γιὰ τὴν ἀκρασία: «Καθὼς ὁ τελευταῖος αὐτὸς ὅρος δὲν ἔχει γενικό/καθολικὸ περιεχόμενο καὶ οὔτε φαίνεται νὰ ἀνήκει στὸν χῶρο τῆς ἐπιστημονικῆς γνῶσης μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ὅπως ἡ γενικὴ/καθολικὴ κρίση, μοιάζει νὰ

50. W. K. C. GUTHRIE, *Socrates.*, σ. 132.

51. *Αὐτόθι*, σ. 134.



προκύπτει τὸ συμπέρασμα πὺ ἐπιζητοῦσε ὁ Σωκράτης· γιὰτὶ τὸ πάθος τῆς ἀκράτειας κάνει τὴν ἐμφάνισή του ὄχι ὅταν εἶναι παροῦσα μέσα μας ἢ θεωρούμενη κυρίως γνώση (οὔτε καὶ εἶναι αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἢ γνώση πὺ σέρνεται μία ἀπὸ δῶ καὶ μία ἀπὸ κεῖ λόγῳ τοῦ πάθους), ἀλλὰ ὅταν εἶναι παροῦσα ἢ γνώση/προῖόν τῶν αἰσθήσεων. Γιὰ τὸ θέμα λοιπόν: «Μὲ γνώση» ἢ «δίχως γνώση» εἶναι κανεῖς ἀκρατής, καὶ ἂν «μὲ γνώση», τότε «μὲ ποιὸ ἀκριβῶς νόημα;», ἅς θεωρηθοῦν ἀρκετὰ αὐτὰ πὺ εἶπαμε» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1147b 12-20).

Ἡ σύνδεση αὐτὴ τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας μὲ τὴ σωκρατικὴ σκέψη καθιστᾷ ἐμφανὲς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδίδει κάποια βαρύτητα στὴ σωκρατικὴ θεωρία ὡς πρὸς τὰ θεμελιακὰ στοιχεῖα τῆς τουλάχιστον, καθὼς ἐπίσης καὶ στὸ φαινόμενο στὸ ὁποῖο αὐτὴ ἀντιτίθεται. Δὲν εἶναι ἐπομένως δυνατόν νὰ ὑποστηρίξει κανεῖς ἐπαρκῶς ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη βασίζεται ἀποκλειστικὰ στὰ φαινόμενα, δηλαδὴ στὰ δεδομένα τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας, ὅπως ὑποστηρίζει ἡ Martha Nussbaum, κατὰ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης ἀπορρίπτει ἐντελῶς τὴν σωκρατικὴ θέση ἐπειδὴ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ φαινόμενα, τὴν κοινὴ ἀντίληψη⁵². Ὅπως, κατὰ τὴ γνώμη μου, ὀρθῶς παρατηρεῖ ὁ John Cooper, «ἀντιθέτως, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ φαινόμενα ἢ σωκρατικὴ θεωρία, ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει ὅτι δημιουργεῖται τὸ ἀρχικὸ πρόβλημα· ἡ ἀπόρριψη τῆς σωκρατικῆς θέσης θὰ μᾶς στεροῦσε ἀπὸ κάθε λόγο γιὰ προβληματισμὸ στὸ σημεῖο αὐτό»⁵³. Κατὰ τὸν Cooper, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν θεωρεῖ ὅτι τὰ φαινόμενα καὶ τὰ ἔνδοξα εἶναι ἴσης ἀξίας, ἀφοῦ «ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ὅτι ἡ θέση τοῦ Σωκράτη, πὺ τὴν ἀναφέρει ὡς ἔνδοξο, ἦταν σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ φαινόμενα» καὶ «εἶναι

52. M. NUSSBAUM, *Saving Aristotle's Appearances*, στὸ *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986, σσ. 240-263. Πβ. ἐπίσης J. BARNES, *Aristotle and the Methods of Ethics*, *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, σσ. 490-511.

53. J. COOPER, *Aristotle on the Authority of Appearances*, στὸ *Reason and Emotion*, Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1999, σ. 286. Ὁ John Cooper στὸ ἄρθρο αὐτὸ ἀσκεῖ γενικότερα ἔντονη κριτικὴ στὸ σύνολο τῶν ἀπόψεων τῆς Martha Nussbaum (πβ. M. NUSSBAUM, *Saving Aristotle's Appearances*, ἐνθ' ἂν.) γιὰ τὰ ἀριστοτελικά «φαινόμενα», διαφωνώντας μὲ τὴν ἐπιχειρηματολογία τῆς σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία εἶναι δυνατόν νὰ ὑποστηριχθεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος «ἐσωτερικοῦ ρεαλιστῆ» (internal realist) κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Hilary Putnam. Γιὰ μετάφραση στὴν ἐλληνικὴ τῶν ἄρθρων αὐτῶν, πβ. τὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Δεικαλίων* (11, 3, 1993) στὸν ἀριστοτελικὸ ρεαλισμὸ. Γενικότερα, σχετικὰ μὲ τὴ σύγχρονη ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στὸν ἰντερναλισμὸ καὶ τὸν ἐξτερναλισμὸ στὴν ἠθικὴ θεωρία τοῦ Michael Smith καθὼς καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὴ θεωρία τῆς ἀκρασίας, πβ. A. KOUTOUNGOS, *Moral Coherence, Moral Worth and Explanations of Moral Motivation*, *Acta Analytica*, 20, 3, 2005, σσ. 59-79.

ἐμφανές ὅτι πιστεύει ὅτι τὸ δυνατό σημεῖο τῆς θεωρίας του γιὰ τὴν ἀκρασία συνίσταται στὴν ἰκανότητά του νὰ στηρίζει ἐξίσου τὰ φαινόμενα καὶ τὶς ἐνοράσεις τοῦ Σωκράτους»⁵⁴.

Σύμφωνα, ἄλλωστε, μὲ τὴ λύση ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης ὡς πρὸς τὴν ἔννοια τῆς γνώσης (1147b 12-20), δὲν εὐσταθεῖ ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι ὁ ἀδύναμος-ἀκρατὴς ἄνθρωπος ἐνεργεῖ γνωρίζοντας ὅτι δὲν ἐνεργεῖ καλά, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἔχουμε γνώση τῆς καθολικῆς πρότασης, τὴν ὁποία ὁμως δὲν τὴν ἐξασκοῦμε ὅταν εἴμαστε ἀκρατεῖς, ἀπαλείφοντας δηλαδή, «βάζοντας στὴν ἀκρῆ», τὴ γνώση ποὺ ἔχουμε ὅτι, γιὰ παράδειγμα, «τὸ κάπνισμα εἶναι βλαβερό γιὰ τὴν υἰγεία μας». Ἡ ἐπιθυμία μας γιὰ τὴ μερικὴ πρόταση (τὴν γνώση ποὺ ἀποτελεῖ προῖον τῶν αἰσθήσεων) μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ἀπόρριψη τῆς καθολικῆς πρότασης («τὸ κάπνισμα εἶναι ἐπιβλαβές») καὶ στὴν ἀνόρθωση μιᾶς ἄλλης συμφέρουσας εὐλογῆς καθολικῆς πρότασης, ὅπως αὐτὴ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «τὸ νὰ κάνεις κάτι ἀπὸ αὐτὰ ποὺ ἐπιθυμεῖς εἶναι καλὸ γιὰ σένα». Τὸ σημαντικὸ ἐξαγόμενο τῆς λύσης ποὺ προτείνει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅσον ἀφορᾷ αὐτὸ τὸ πρόβλημα, εἶναι ὅτι κάνει διακρίσεις ἀνάμεσα σὲ διαφορετικὰ εἶδη γνώσεων καὶ ἀντικειμένων γνώσης, διακρίσεις ποὺ τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ προσδιορίσει μὲ τέτοιο τρόπο τὴ συνηθισμένη ἀποψη ὅτι ὁ ἀδύναμος ἄνθρωπος γνωρίζει ὅτι δὲν ἐνεργεῖ καλά, ὥστε νὰ ἀποφύγει νὰ πεῖ ὅτι τὸ γνωρίζει μὲ τὸν τρόπο ποὺ ὁ Σωκράτης ἔλεγε ὅτι δὲν εἶναι δυνατόν. Ὅχι μόνο ἡ σωκρατικὴ ἀποψη δὲν ἀπορρίπτεται, ἐπειδὴ ἀντιτίθεται στὰ φαινόμενα, ἀλλὰ καὶ τὰ φαινόμενα προσαρμόζονται ἔτσι ὥστε νὰ συμβαδίζουν μὲ τὸν βασικὸ ἰσχυρισμὸ τοῦ Σωκράτους.

Ἀναρωτιέται ὁμως κανεὶς στὸ σημεῖο αὐτὸ ἂν ὁ ἀδύναμος ἄνθρωπος εἶναι δυνατόν νὰ γνωρίζει πραγματικὰ ὅτι δὲν ἐνεργεῖ ὀρθά. Ξαναγυρίζουμε δηλαδή στὸ πρόβλημα τῆς καθαρῆς ἀκρασίας ποὺ τέθηκε προηγουμένως σχετικὰ μὲ τὴν σωκρατικὴ καὶ τὴν πλατωνικὴ σκέψη. Αὐτὸ ὁμως θὰ σήμαινε ὅτι θὰ ἔπρεπε νὰ ἀρχίσουμε τὴ διαπραγμάτευση τοῦ θεματός μας πάλι ἀπὸ τὴν ἀρχή. Τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας παρουσιάζει κυκλικότητα καὶ παραδοξότητα ἔτσι ὥστε νὰ χρειάζεται περαιτέρω ἐξέταση. Στόχος μου στὴ μελέτη αὐτὴ ὑπῆρξε ἡ σύνδεση τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴν ἀκρασία μὲ αὐτὴ τῶν σωκρατικῶν παραδόξων καὶ ἡ ἐπισήμανση τῆς ἀνάγκης περαιτέρω συνδυαστικῆς μελέτης τῶν κλασικῶν ἠθικῶν θεωριῶν γιὰ τὴν ἀκρασία (σωκρατικῶν, πλατωνικῶν καὶ ἀριστοτελικῶν) καθὼς καὶ τῆς ἐκ νέου σύνδεσής τους μὲ τὶς σύγχρονες ἀναλυτικὲς ἠθικὲς θεωρίες ἀναφορικὰ μὲ τὸ φαινόμενο τῆς ἀδυναμίας τῆς θέλησης.

E. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ
(Ἀθῆναι)

54. J. COOPER, Aristotle on the Authority of Appearances, *ἐνθ' ἂν.*, σ. 287.

SOCRATIC MORAL PARADOXES AND ARISTOTELIAN AKRASIA

A b s t r a c t

In Plato's early dialogues (*Meno*, *Laches*, *Protagoras* and elsewhere) there are many paradoxical positions attributed to Socrates that are associated with his moral theory. These are not strictly paradoxes in the philosophical sense but rather in the literal sense being statements that run counter (*para*) to common opinion (*doxa*). The phenomenon of *akrasia* or weakness of will is discussed most explicitly in the *Protagoras*. There Socrates argues that no one willingly does anything but what is best. Elsewhere (notably in the *Gorgias*) Socrates argues that what is best for us is to do what is right. It follows that no one willingly does wrong. There is further discussion of these doctrines in relation to the phenomenon of the weakness of will in Plato's middle and latter dialogues (*Republic*, *Laws*). Most scholars attribute these paradoxical statements to Socrates and not to Plato. Indeed, it seems that Plato differentiates his position from Socrates accepting some possibility of the existence of the weakness of will in the *Laws*. Aristotle in the *Nicomachean Ethics* (Book, VII) discusses *akrasia* with reference to the Socratic position complaining that Socrates contradicts the appearances (*ta phenomena*). This paper discusses these different positions in classical moral theory (Socratic, Platonic and Aristotelian) on *akrasia*, as they have been analyzed and interpreted by various contemporary ancient philosophy scholars, and examines them in relation to each other, bringing together under a new perspective the three philosophers, and in relation to contemporary theories on the weakness of will. It is argued that further research needs to be done in this direction via a thorough and detailed examination of these three classical moral doctrines on *akrasia*, and their interrelation, that could throw new light on the puzzle of weakness of will.

E. LEONTSINI