

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΗΜΙΤΟΜΟΣ Ι



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 ηθικών διδασκαλιών, που συνήθως αποκαλούνται «σωκρατικά παράδοξα». Όλες αυτές οι σωκρατικές προτάσεις αποτελούν με την κυριολεκτική έννοια παράδοξα, «άφοῦ παράδοξο σημαίνει κυριολεκτικῶς μία δήλωση που αντιβαίνει (*παρά*) την κοινή αντίληψη (*δόξα*) και όλες αυτές οι σωκρατικές θέσεις αποτελούν παράδοξα στην κυριολεκτική σημασία τους»¹. Στην προκειμένη περίπτωση, ἡ χρήση τοῦ ὄρου «παράδοξο»² εἶναι ἴσως παραπλανητική, γιατί αὐτή γίνεται κυριολεκτικῶς και ὄχι φιλοσοφικῶς³, ἀφοῦ, στήν πραγματικότητα, οἱ σωκρατικές αὐτές θέσεις ἢ προτάσεις ἐκφράζουν ἠθικές και γνωσιολογικές θεωρίες που ἀντιβαίνουν τήν κοινή ἀντίληψη, πρόκειται δηλαδή γιά ἠθικά και γνωσιολογικά «παραδοξολογήματα» που μας ὀδηγοῦν σέ ἠθικά «ἀδιέξοδα». Ὁ ὄρος «σωκρατικό παράδοξο», ὅπως ἀναφέρει ὁ Simon Blackburn, «χωρίς νά ἀποτελεῖ ἕνα παράδοξο μέ τήν αὐστηρή έννοια, ἀναφέρεται εἴτε στό ἕνα εἴτε στό ἄλλο ἀπό τά δύο περίεργα και μὴ ἀποδεκτά συμπε-

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

2. Γιά μία συνολική διαπραγμάτευση τῶν παραδόξων στήν ἀρχαία, νεώτερη και σύγχρονη φιλοσοφία, πβ. M. CLARK, *Paradoxes from A to Z*, London, Routledge, 2002, και R. SORENSEN, *A Brief History of the Paradox*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2003. Χρειάζεται βέβαια νά σημειωθεῖ ὅτι τά σωκρατικά παράδοξα στά ὅποια ἀναφέρομαι δέν περιλαμβάνονται στά ἀνωτέρω μνημονευόμενα βιβλία λόγω τοῦ ὅτι, ὅπως ἀναφέρθηκε, πρόκειται γιά ιδιαίτερη κατηγορία παραδόξων. Ὁ R. SORENSEN (*ἐνθ' ἀν.*, σσ. 100-115) ἀναφέρεται στόν Πλάτωνα, ἀλλά τά πλατωνικά παράδοξα που 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 ἕνα σύνολο ἐμφανῶς ἀναμφισβήτητων προκειμένων παρέχει μὴ ἀποδεκτά ἢ ἀντιφατικά συμπεράσματα. Γιά νά ἐπιλύσει κανείς ἕνα παράδοξο, χρειάζεται εἴτε νά δείξει ὅτι ὑπάρχει ἕνα κρυφὸ ἐλάττωμα στίς προκειμένες, εἴτε ὅτι ὁ συλλογισμὸς εἶναι λανθασμένος, ἢ ὅτι τὸ ἐμφανῶς μὴ ἀποδεκτὸ συμπέρασμα εἶναι δυνατόν νά καταστεῖ 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) ἡ ἐντυπωσιακὴ συνέπεια τῆς σωκρατικῆς συσχέτισης τῆς γνώσης μετὴν ἀρετῆς, σύμφωνα μετὴν ὁποία κανεῖς δὲν κάνει κακὸ ἐν γνώσει του, (β) ἡ ἀποψη ὅτι κανεῖς δὲν γνωρίζει τί ἐννοεῖ ὅταν χρησιμοποιεῖ ἕναν ὄρο, ἂν δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ παρουσιάσει ἕνα ρητὸ ὄρισμὸ αὐτοῦ»⁴.

Οἱ σωκρατικὲς αὐτὲς θέσεις δὲν ἔχουν ἀναλυθεῖ συστηματικὰ ἀπὸ τοὺς μελετητὲς τῆς σωκρατικῆς καὶ πλατωνικῆς φιλοσοφίας καὶ οἱ ἀποψεις διίστανται ἀκόμη καὶ ἀναφορικὰ μετὸν ἀριθμὸ τους. Παρόλο που ὄλοι συμφωνοῦν ὅτι αὐτὲς οἱ θέσεις ἐνυπάρχουν στὶς σωκρατικὲς ἠθικὲς καὶ γνωσιολογικὲς θεωρίες, ὑφίσταται μεγάλη διαφωνία, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ William Charlton, γιὰ τὸ τί ἀκριβῶς εἶναι αὐτὲς καὶ γιὰ τὸ πῶς θεμελιώνονται⁵. Ὁ A. E. Taylor εἶναι ὁ μόνος που δὲν δέχεται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ σωκρατικοῦ παραδόξου «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση» καὶ ἀρνεῖται ὅτι ὁ Σωκράτης ἤθελε νὰ ἀντικρούσει τὸ γεγονὸς τῆς ἠθικῆς ἀδυναμίας⁶. Ὁ W.K.C. Guthrie ἀναφέρει μόνον ἕνα παράδοξο, «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση» καὶ τὸ ἀντίθετό του σύμφωνα μετὸ ὁποῖο «τὸ σφάλμα μπορεῖ νὰ ὀφείλεται μόνον στὴν ἄγνοια καὶ ἐπομένως πρέπει νὰ θεωρεῖται ὅτι δὲν γίνεται ἐκ προθέσεως»⁷. Ὁ David Gallop ἀναφέρεται στὸ «σωκρατικὸ παράδοξο» σὰν νὰ ἐπρόκειτο μόνον γιὰ μία θεωρία⁸, ἐνῶ ὁ Gerassimos Santas συζητᾷ μόνον δυὸ παράδοξα –ἐνοποιώντας τὰ διαφορετικὰ σωκρατικὰ παράδοξα– τὸ «παράδοξο τῆς φρόνησης», ὅπως τὸ ὀνομάζει, σύμφωνα μετὸ ὁποῖο «κανεῖς δὲν ἐπιθυμεῖ τὰ κακὰ καὶ ὄλοι ὅσοι εἶναι ἀδικοὶ ἢ κακοί, εἶναι χωρὶς νὰ τὸ θέλουν», καὶ τὸ «ἠθικὸ παράδοξο» σύμφωνα μετὸ ὁποῖο «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση καὶ πῶς ὄλοι ὅσοι κάνουν ἀδικες ἢ κακὲς πράξεις, τίς κάνουν χωρὶς νὰ τὸ θέλουν»⁹. Ὁ N. Gullely ἀναφέρεται σὲ τρία: «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση», «κανεῖς δὲν κάνει τὸ κακὸ μετὴ τὴ θέλησή του» καὶ «ὄλες οἱ ἀρετὲς εἶναι μία»¹⁰. Ἀντιθέτως, ὁ Michael J. O'Brien κατηγοριοποιεῖ τὰ σωκρατικὰ παράδοξα σὲ ἕξι διαφορετικὲς θέσεις: «κανένας δὲν πράττει τὸ κακὸ μετὴ τὴ θέλησή του», «κανένας δὲν ἐπιθυμεῖ τὸ κακὸ», «ἡ ἀρετὴ εἶναι διδακτὴ», «ἡ ἀρετὴ εἶναι μία τέχνη, ὅπως ἡ ἰατρικὴ ἢ ἡ ξυλουργικὴ», «ἡ ἀρε-

4. S. BLACKBURN, *Socratic Paradox*, ἐνθ' ἄν., σ. 356. Πβ. ἐπίσης, T. HONDERICH (ἐκδ.), *Socratic Paradox*, ἐνθ' ἄν., σ. 838. Τὸ (β) ὀνομάζεται καὶ «σωκρατικὴ 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. ἐπίσης ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Goodness and Justice*, Oxford, Blackwell, 2001, σσ. 19-57.

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

τή εἶναι γνώση» καὶ «ἢ 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 ἁμαρτάνει», ὅπως διατυπώνεται στὸν πλατωνικὸ *Πρωταγόρα* (345d-e) ἀλλὰ καὶ ἡ φράση «ἐπὶ γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται» στὸ 358d τοῦ ἴδιου 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 ὀρισμένες φορὲς 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, ὀρισμένοι 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. ΝΑΚΗΝΙΚΙΑΝ, *The First Socratic Paradox*, στὸ J. M. DAY (ἐκδ.), *Plato's Meno*, London, Routledge, 1994, σσ. 129-151, καὶ A. ΝΕΗΑΜΑΣ, *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 ποιῆ», «οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγείται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἑξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, καὶ δὴ καὶ ὁ Σιμωνίδης οὐχ ὅς ἂν μὴ κακὰ ποιῆ ἐκὼν, τούτων φησὶν ἐπαινήτης εἶναι, ἀλλὰ περὶ ἑαυτοῦ λέγει τοῦτο τὸ ἐκόν».

14. ΕΥΡΥΠΙΔΟΥ, *Μήδεια*, 1076-1080: «οὐκέτ' εἰμί προσβλέπειν / οἷά τε πρὸς ὑμᾶς, ἀλλὰ νικῶμαι κακοῖς, / καὶ μανθάνω μὲν οἷα μέλλω κακά, / θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, / ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς». Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πρωταγόρας*, 352d (ὁμιλεῖ ὁ Πρωταγόρας): «ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γινώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἔξον αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν». Κατὰ τὸν B. Snell, ὁ μονόλογος τῆς Μήδειας τοῦ Εὐρυπίδη (1021-80) ἔκανε τὸν Σωκράτη νὰ διατυπώσῃ τὴν θέση ὅτι «ἢ 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 ιδιαίτερα 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 ἠθελημένα δὲν ἀδικεῖ», ὅπως διατυπώνονται ἐπίσης στὸν διάλογο *Πρωταγόρα* (329c2-330b6, 352a-358d)¹⁵ ἀλλὰ καὶ ἀλλοῦ, 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 ἄποψη δὲν σχετίζονται ἀπλῶς μὲ τὴν ἀνάλυση τῶν ἐπιχειρημάτων τοῦ Σωκράτη καὶ τὴν ὀρθότητά τους, ἀλλὰ κυρίως μὲ τὴν ἄρνηση τῆς ὑπαρξης τῆς ἀκρασίας, τὴν ἀδυναμία, δηλαδὴ τῆς θέλησης, τὴν ἔλλειψη αὐτοκυριαρχίας.

Τὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας λαμβάνει χώρα ὅταν «ἓνας ἠθικὸς πράτων ἐπιχειρεῖ νὰ λάβει μίαν ὀρθολογικὴν 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 μίαν βασικὴν 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. Urmsion, «ἔχει θεωρηθεῖ ὅτι εἶναι ψυχολογικὰ ἀδύνατον ἓνας ἄνθρωπος νὰ ἐπιθυμεῖ συνειδητὰ νὰ βλάψῃ τὸν ἑαυτό του, ὅχι μὲ συγκεκριμένον τρόπο χάριν κάποιου ἀνώτερου σκοποῦ, ἀλλὰ ἀπολύτως»¹⁹.

Τὸ σωκρατικὸ παράδοξο «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση» ἀνήκει συνεπῶς στὸ σύνολο τῶν παραδόξων γιὰ τὰ ὁποῖα ὁ Σωκράτης εἶναι εὐρύτερα γνωστὸς καὶ σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν ἐννοια 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 ἄνευ ἐπιστήμης ἴσπε που 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. URMSION, *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 ὁμως τῆς ἀκρασίας ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνη τῆς μιὰ παραδοξότητα.

Ἡ ἀριστοτελικὴ διαπραγμάτευση τοῦ προβλήματος, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ γνώση διαχωρίζεται σὲ *δυνάμει* καὶ *ἐνεργεία* διασώζει κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἔννοια τοῦ σωκρατικοῦ παραδόξου καὶ στηρίζει τὴ δυνατότητα ὑπαρξης τῆς ἀκρασίας. Τίθεται, ὁμως, 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 ἀκρατῆ 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 ὑπαρξης τῆς ἀκρασίας.

Εἶναι γενικῶς ἀποδεκτὸ ὅτι ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὴν ἀκρασία προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴν προσπάθεια ποὺ αὐτὸς καταβάλλει νά βελτιώσει τὴ θέση τοῦ Σωκράτους σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὄλες 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 «ἀκρατῆς» εἶναι κάποιος ποὺ γνωρίζει ὅτι αὐτὸ ποὺ πράττει εἶναι λανθασμένο ἢ καὶ ἐπιζήμιον, ἀλλὰ παρόλα αὐτὰ τὸ πράττει. Ὁ «ἀκρατῆς», στὴν ἀπόλυτη μορφή του πάλι, γνωρίζει ποιά εἶναι ἡ ἀρετὴ καθὼς καὶ ὅτι αὐτὸ ποὺ πράττει εἶναι λάθος. Ὁ Σωκράτης, στὴν προσπάθειά του νά υπερασπίσει 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 ὄλοι οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦν τὸ ἀγαθόν, τὸ ὁποῖο ταυτίζεται μὲ αὐτὸ ποὺ εἶναι εὐχάριστο, ἢ κακία εἶναι ἔλλειψη ἠθικῆς γνώσης. Συνεπῶς, κανεὶς δὲν εἶναι κακὸς ἐν γνώσει του, ἀφοῦ δὲν γνωρίζει ποιὸ εἶναι τὸ καλόν. Γιατὶ, ἂν πραγματικὰ γνώριζε τὸ ἀγαθόν, θὰ τὸ ἔπραττε. Ὅμως ἡ σωκρατικὴ αὐτὴ θέση καθιστᾷ, ὅπως ἤδη εἰπώθηκε, ἀδύνατη τὴν ἀκρασία, δηλαδή 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.

Ἡ σωκρατική αὐτὴ θέση ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση καὶ ὅτι κανεὶς δὲν εἶναι κακὸς μὲ τὴ θέλησή του παρουσιάζεται στὸν πλατωνικὸ *Πρωταγόρα*, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλους διαλόγους, ὅπως στὸν Μένωνα, τὸν *Γοργία*²¹, τὸν *Λάχη* καὶ τὸν *Ἰππία Ἐλάσσονα*²² ἀλλὰ καὶ στὸν *Θεαίτητο*²³. Χρειαζέται ὁμως νὰ ἐπισημανθεῖ στὸ σημεῖο αὐτὸ ὅτι μόνον ὁ Σωκράτης καὶ ὁ πρῶτος Πλάτων ἀπορρίπτουν πλήρως τὴν ἀκρασία, ἐνῶ ὁ ὕστερος Πλάτων καταλήγει σὲ μία ἐμπεριστατωμένη ἀποδοχὴ τῆς. Δηλαδή, ὅπως θὰ ἐξεταστῆ στὴ συνέχεια, ὁ Πλάτων στοὺς μέσους καὶ τοὺς ὕστερους διαλόγους του, καὶ κυρίως στὴν *Πολιτεία* καὶ τοὺς *Νόμους*, ἀποδέχεται τὴ δυνατότητα τῆς ἀκρατοῦς συμπεριφορᾶς, βάσει τοῦ διαχωρισμοῦ τῆς ψυχῆς σὲ τρία μέρη καὶ οὐσιαστικὰ ἐπιχειρεῖ λύση τοῦ σωκρατικοῦ παραδόξου. Ἐπομένως, ἡ πλήρης ἀπόρριψη τῆς ἀκρασίας γίνεται ἀπὸ τὸν ἱστορικὸ Σωκράτη καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Πλάτωνα. Τὸ ὅτι μόνον ὁ ἱστορικὸς Σωκράτης ὑποστήριζε τὴν παραπάνω θέση γίνεται φανερό ὄχι μόνον ἀπὸ τὸν διαχωρισμὸ τῶν πλατωνικῶν ἔργων σὲ τρία μέρη, τὰ ὁποῖα παρουσιάζουν τὶς περιόδους ἐξέλιξης τῆς σκέψης τοῦ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τοῦ Ξενοφῶντος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, οἱ ὁποῖοι εἶναι σίγουρο ὅτι ἀναφέρονταν στὸν ἱστορικὸ Σωκράτη²⁴.

20. Χρειαζέται βέβαια νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ἡ λέξη ἀκρασία (ἀπὸ τὸ ρῆμα ἀκρατεύεσθαι) χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς φιλοσόφους τῆς 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. Γιὰ μία συνολικὴ συνοπτικὴ 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, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2006, σσ. 158-180, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Περὶ ἀκρασίας: σχέσεις μεταξὺ ὀρθολογισμοῦ καὶ ἠθικότητος*, ὑπὸ ἔκδοση, *Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση*, 2007, ὅπου, γιὰ πρώτη φορὰ ἀπ' ὅσο γνωρίζω, συνδέεται ἡ ἀνάλυση τῆς «πλάνης» ἐκ μέρους τοῦ Σωκράτους στὸν πλατωνικὸ *Θεαίτητο* μὲ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ *Πρωταγόρα* γιὰ τὴν σωκρατικὴν θέση ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι γνῶση καθὼς καὶ ἀναλύεται ἡ σωκρατικὴ ἀπόπειρα διάκρισης μεταξὺ δυὸ εἰδῶν γνῶσης (μῆς ἀδρανούς, πού περιγράφεται ὡς κάτι πού ἀπλᾶ «ἔχουμε», καὶ μῆς ἐνεργείας, πού ἀντιστοιχεῖ σὲ κάτι πού «κατέχουμε») σὲ σχέση μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἀκρασίας.

24. Στοὺς σωκρατικοὺς διαλόγους τοῦ Ξενοφῶντος, ὁ Σωκράτης ἐπίσης ἀρνιέται τὴ δυνατότητα ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας. Γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τοῦ Ξενοφῶντος, πβ. W. CHARLTON, *Weakness of Will*, σσ. 15-18, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Ὁ Σωκράτης τοῦ Ξενοφῶντος 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 ὑπαρξης 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 διάφορων περιπτώσεων ἀκρασίας καὶ στίς ἐξηγήσεις ποὺ συνήθως δίδονται γι' αὐτὲς (352b-353d). Δεύτερον, στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἡδονιστικῆς ὑπόθεσης ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαρτᾶται τὸ ἐπιχείρημα (353d-355a) καί, τρίτον, στὴν ἀντικατάσταση τῆς «ἡδονῆς» ἀπὸ τὸ «ἀγαθὸ» 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 ὑπαρξης τῆς ἀκρασίας, παρουσιάζει στὸν *Πρωταγόρα* δύο 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 περισσότεροὶ ἄνθρωποι ἢ κάτι ἄλλο; Οἱ περισσότεροὶ 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 στίς 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' ἀν.*, 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 θυμὸς, 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 πὼς 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 πρᾶγματα πέρα ἀπὸ ἄκεῖνα 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, ὁμοῦς ὁ Σωκράτης ἀρχίζει νὰ ἀναλύει τὴν πρώτη ὑπόθεση ποὺ κάνουν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν ἀναδιατυπώνει κἀνοντας ὀρισμένες 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 πρᾶγματα. Καὶ ὅσες φορές τοὺς ἔχω ρωτήσῃ νὰ μοῦ ποῦν τὴν αἰτία μιᾶς τέτοιας συμπεριφορᾶς, αὐτοὶ ἀπαντοῦν ὅτι ἐκείνοι ποὺ πράττουν ἔτσι, τὸ κάνουν ἐπειδὴ λυγίζουν μπροστὰ σὲ κάποια ἀπόλαυση (πάθος) ἢ καὶ σὲ πίκρα, ἢ σὲ ὀποιοδήποτε 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 οὐσιαστικὰ ἀναφέρεται σὲ δυὸ διαφορετικὰ πρᾶγματα. Δηλαδή, ἀφενὸς δηλώνει ὅτι ἓνα συγκεκριμένο φαινόμενο, ἢ ἀκρασία, ὑπάρχει καί, ἀφετέρου, δίνει μιὰ 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 σημαντικὴ, ἂν θέλουμε νὰ κατανοήσουμε τὸ συμπέρασμα τοῦ ἐπιχειρήματος. Τὸ συμπέρασμα τοῦ σωκρατικοῦ ἐπιχειρήματος, ποὺ τυπικὰ καταλήγει στὸ 355b, ἂν δεχθῶμε 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 χρησιμοποίησὶ 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 άδιέξοδο. 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 εμπειρική 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 εμπειρικές προτάσεις, να δείξει ότι η άκρασία είναι αδύνατη. Όμως η άκρασία είναι ένα φαινόμενο που εμφανίζεται πολύ συχνά στην ήθικη 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 ήθικη 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 Άκρινάτη, 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 Άριστοτέλους 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 κάποιον τρόπο τὴν ἔννοια τοῦ σωκρατικοῦ παραδόξου. Προτοῦ ὁμως προβοῦμε στὴν ἀνάλυση τῆς ἀριστοτελικῆς ἄποψης, 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 ἰσχύ του. Τὸ πρῶτο συνίσταται στὸ γεγονός ὅτι ὁ Σωκράτης στὴν πραγματικότητα ἐπιχειρηματολογεῖ μόνο κατὰ τῆς μιᾶς ἀπὸ τίς 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, καθιστᾶ παράλογη αὐτὴν τὴν ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας. Ὅμως τὸ ἐπιχείρημά του αὐτό, ἀκόμη καὶ ἂν ἦταν ἐπιτυχές, θὰ μπορούσε νὰ ἀντικρούσει μόνο ἓνα μέρος τῆς ἄποψης τῶν πολλῶν. Ἡ ἄποψη αὐτὴ θὰ μπορούσε 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 ἐν γνώσει του μία ἀκραία μορφή ἡδονισμοῦ. Ἀρχίζει δηλαδὴ μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῆς ἄποψης ποὺ οἱ περισσότεροὶ 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 ἀσυνεπῆς 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 ΤΟΥ 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 τὸ νὰ πράττει κανείς ἐνάντια στήν ὀρθή κρίση δὲν θεωρεῖται ἀδύνατο. Στὸ χωρίο 734b τῶν *Νόμων*, ὁ Πλάτων εἰσαγάγει τὴν ἔννοια τῆς «ἀκράτειας» πὸν εἶναι μία λέξη μὲ τὴν ἴδια σημασία καὶ τὴν ἴδια ἐτυμολογία μὲ τὴν λέξη «ἀκρασία» πὸν χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης³³. Στὸ χωρίο 875a-b τῶν *Νόμων*, ὁ Πλάτων ἐπισημαίνει τὸ γεγονός ὅτι, ἀκόμη καὶ ἂν ἓνας ἄνδρας ἔχει ἀποκτήσει γνώση τοῦ τί εἶναι καλύτερο γιὰ τὸ ἄτομο καὶ τὴν κοινωνία, ἂν ἀποκτήσει κάποια θέση ἐξουσίας, ἢ θνητὴ φύση τοῦ θὰ τὸν ὀδηγήσει σὴν ἀναζήτηση τοῦ προσωπικοῦ πλούτου καὶ τῆς ἡδονῆς. Τὸ ὅτι ὁ Πλάτων ἔχει μελετήσει τὴν ἄποψη, πὸν ἀπορρίφθηκε σὸν *Πρωταγόρα*, ὅτι δηλαδὴ ἡ γνώση εἶναι δυνατόν νὰ «σύρεται» ἀπὸ τὸ πάθος, φαίνεται ἐπίσης καθαρὰ σὸν 689b καὶ σὸν 863e-864a τῶν *Νόμων*. Ὅπως παρατηρεῖ σὸν 689a, ἓνα πρόσωπο μπορεῖ νὰ μισεῖ αὐτὰ πὸν πιστεῦει ὅτι εἶναι ἀγαθὰ καὶ νὰ ἐπικροτεῖ ὅ,τι θεωρεῖ κακὸ. Ἐπομένως, ἡ θεραπεία γιὰ τὸ κακὸ δὲν εἶναι δυνατόν νὰ προκύψει ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὴν ὀρθὴ ἐκπαίδευση σὲ μία εἰδικὴ μετρητικὴ τέχνη. Αὐτὸ πὸν βασικὰ χρειάζεται εἶναι νὰ ἐκπαιδεύσουμε τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν παιδικὴ τους ἡλικία νὰ ἐπιθυμοῦν τὰ ὀρθὰ πράγματα, ἔτσι ὥστε, ὅταν μεγαλώσουν, ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τὰ πάθη νὰ βρίσκονται σὲ πλήρη συμφωνία μέσα τους. Ἀπὸ τὴ στιγμή ὁμως πὸν θεωρεῖται ἀναγκαῖο γιὰ τὴν πολιτεία νὰ ἐκπαιδεύει τοὺς πολῖτες τῆς ἔτσι ὥστε αὐτοὶ νὰ ἔχουν αὐτοκυριαρχία, καταδεικνύεται ὅτι ἡ ἀκράτεια εἶναι ὄχι

32. Ἡ πρώτη μετάφραση τῶν *Νόμων* σὴν ἀγγλικὴ γλῶσσα, πὸν κατέστησε τὸ ἔργο προσιτὸ καὶ εὐρύτερα γνωστὸ σὸν ἀγγλόφωνο κοινὸ, πραγματοποιήθηκε ἀπὸ τὸν Trevor J. Saunders (T. J. SAUNDERS, *Plato, The Laws*, Harmondsworth, Penguin, 1970). Εἶχε βέβαια προηγηθεῖ τὸ 1926 ἡ μετάφραση ἀπὸ τὸν 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). Ἡ μόνη πρόσφατη μονογραφία σὴν ἀγγλικὴ γλῶσσα, πὸν ἔχει γραφεῖ γιὰ τοὺς *Νόμους*, ἔχει ἐκπονηθεῖ ἀπὸ τὸν Richard Stalley (R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Basil Blackwell, 1983). Πβ. ἐπίσης, ἐνδεικτικὰ, 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 καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ How we Read Plato Now, *The Classical Review*, 55, 1 2005, σσ. 53-54.

33. Ἡ λέξη ἀκράτεια χρησιμοποιεῖται καὶ σὴν *Πολιτεία* 461b: μετὰ δεινῆς ἀκρατείας γεγονός.

μόνο αναπόφευκτη αλλά και ύπαρκτή³⁴.

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 οποία 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 ήθελήμενα, παρόλο που είναι στενά συνδεδεμένες, δεν είναι στην πραγματικότητα ισότιμες. Αυτό είναι ξεκάθαρο αν λάβουμε υπόψη μας το έπιχειρημα με το οποίο ο Σωκράτης, στον *Πρωταγόρα* 352a-360e, έπιχειρεί να δείξει ότι κανείς δεν πράττει ήθελήμενα το κακό. Η άρνηση της ακρασίας διαδραματίζει έναν ουσιαστικό ρόλο στο έπιχειρημα αυτό, μόνο όμως επειδή ο Σωκράτης ακριβώς υποθέτει ότι μία άδικη πράξη, που γίνεται ως αποτέλεσμα της ακρασίας, θα γίνεται πάντοτε ήθελήμενα. Έπομένως, για να μπορέσει να υποστηρίξει ότι κανείς δεν άδικεί ήθελήμενα, 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 έναλλακτική στρατηγική θα μπορούσε να συνίσταται στο έπιχειρημα ότι όλες οι πράξεις που γίνονται λόγω ακρασίας δεν είναι ήθελήμενες με την πλήρη έννοια. Μία αυθεντική ήθελήμενη πράξη, είναι δυνατόν να υποστηρίξει κανείς, πρέπει να συμφωνεί με τις έπιθυμίες της όρθολογικής ψυχής. Κατά την ακρασία ή όρθολογική ψυχή καταλαμβάνεται από τα κατώτερα στοιχεία. Έπομένως, πράξεις που γίνονται λόγω της αδυναμίας της θελήσεως δεν είναι πραγματικά ήθελήμενες. Έπομένως, γινόμαστε άδικοι χωρίς τή θέλησή μας. Αυτή είναι ή θέση, που υποστηρίζεται από τον Τίμαιο στο 86e, όπου αυτός υποστηρίζει ότι οι πράξεις που αποδίδονται στην άκράτεια (ακρασία) είναι στην πραγματικότητα μη ήθελήμενες, και από τον Άθηναίο στους *Νόμους* 734b, όπου υποστηρίζει ότι ή ύπερβολή ή ό έκλυτος βίος (άκολασία) είναι μη ήθελήμενα, γιατί πηγάζουν είτε από άγνοια είτε από ακρασία»³⁶.

Είναι έμφανές, έπομένως, ότι ο Πλάτων στους *Νόμους*, τουλάχιστον,

34. R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, ένθ' 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 βασιζέται τὸν ὄρισμό 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, ὄχι 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 εἴδους μοιάζουν σὰν τὶς τυφλὲς παρορμήσεις ποὺ συχνὰ ἐμπλέκονται στὶς σύγχρονες συζητήσεις τῆς ἀκρασίας³⁷. Ἡ ἀνάλυση αὐτῆ τῆς τριμεροῦς ψυχῆς ἀπὸ τὸν Πλάτωνα εἶναι φανερὸ ὅτι βασιζέται 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 αὐτῆ 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, μόνο στὸν ἐνάρετο ἄνθρωπο κυριαρχεῖ τὸ λογιστικὸ μέρος τῆς ψυχῆς. Σὲ ὀρισμένους ὁμως 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 ὁμως μπορεῖ νὰ πάρει ποικίλες μορφές, ἀνάλογα μὲ τὸ ποιὲς ἀπὸ τὶς ἐπιθυμίες, ποὺ ἀναφέρθηκαν προηγουμένως, θὰ κυριαρχήσουν. Ὁ τυπικὰ ἀκρατῆς 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 ὁμως, 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.

Ἐπομένως, ὁ Πλάτων μὲ τὴν ἐξήγηση αὐτὴ πού δίδει στὸ φαινόμενο τῆς ἀκρασίας προσφέρει λύση στὸ σωκρατικὸ ἐπιχείρημα, τοῦ ὁποίου ἡ ἀδυναμία καὶ ἡ παραδοξότητα συνίσταται στὴν ἀνεπαρκῆ ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας καὶ ὄχι στὴν παντελῆ ἄρνησή της, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ G. Santas. Παρόλα αὐτά, χρειάζεται νὰ ἐπισημάνει κανεὶς, κατὰ τὸν W. Charlton, ὅτι ὁ Πλάτων δὲν παραδέχθηκε ποτὲ τὴν «ἀπόλυτα ξεκάθαρη» ἀκρασία, τὴν κατάσταση δηλαδή κατὰ τὴν ὁποία πράττουμε ὅ,τι θεωροῦμε κακὸ μὲ ἐλεύθερη θέληση, ἔχοντας δηλαδή τὴ δυνατότητα νὰ ἀρνηθοῦμε. Τόσο στοὺς *Νόμους* ὅσο καὶ στὸν *Τίμαιο* ποτὲ δὲν ἐγκατέλειψε τὴ θέση του ὅτι κανεὶς δὲν πράττει τὸ κακὸ μὲ τὴ θέλησή του καὶ ἡ ἐξήγηση τῆς ἀκρασίας πού δίνει στὴν *Πολιτεία* παρουσιάζει τὴν ἀκρατῆ συμπεριφορὰ ὡς σχεδὸν καταναγκαστική. Κατὰ τὸν R. F. Stalley, «ὁ Σωκράτης, ὅπως παρουσιάζεται στὸν *Πρωταγόρα*, ὑποτιμᾷ τὴ σημασία τῶν παθῶν καὶ ἐπιμένει ὅτι ἡ γνώση εἶναι ἀρετῆ. Ὁ *Γοργίας*, ἡ *Πολιτεία* καὶ ὁ *Φαῖδρος* ἔχουν περισσότερα νὰ μᾶς ποῦν σχετικὰ μὲ τὴν κατώτερη ψυχὴ. Ἐπιπλέον, στὴν *Πολιτεία* ἔχουμε μία περιγραφὴ πού μοιάζει μὲ μία κατάσταση ἀκρασίας (439e-440a). Δὲν πρέπει, ἐπομένως, νὰ μᾶς ἐκπλήσσει ὅτι ὁ *Τίμαιος* καὶ οἱ *Νόμοι* θὰ ἔπρεπε νὰ δεχθοῦν τὴ δυνατότητα τῆς ἀκρασίας καὶ ὅτι ἡ ὀρθὴ ἐκπαίδευση τῆς κατώτερης ψυχῆς θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι τὸ ἴδιο σημαντικὴ μὲ τὴν ὀρθὴ κρίση»³⁹. Ὅμως, ὅπως ὀρθά, κατὰ τὴ γνώμη μου, παρατηρεῖ καὶ πάλι ὁ R. F. Stalley, «ἀπὸ τὴ στιγμή πού ὁ Πλάτων ἀντιμετωπίζει τὶς ἡδονὲς καὶ τὰ πάθη ὡς χωριστὰ ἀπὸ τὴν ἀληθινὴ ψυχὴ, εἶναι σὲ θέση νὰ 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 νὰ πράξει σὲ κάποια δεδομένη στιγμή ὅ,τι θεωρεῖ κακὸ, χωρὶς νὰ δρᾷ κάτω ἀπὸ κάποιο εἶδος καταναγκασμοῦ. Τὸ πρόβλημα αὐτό, ἂν δηλαδή εἶναι δυνατὴ ἡ ξεκάθαρη ἀκρασία, ἀπασχολεῖ ιδιαίτερα τὶς συζητήσεις πού σχετίζονται μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς ἀκρασίας. Ἄν, πράγματι, ὁ Ἀριστοτέλης πίστευε στὴν ξεκάθαρη ἀκρασία, ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ Katherine Wilkes, Martha Nussbaum καὶ David Charles, τότε ἡ θεωρία του εἶναι δυνατόν νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς ἀντίποδας τοῦ σύγχρονου ἠθικοῦ φυσικαλισμοῦ πού πρεσβεύει ὁ Donald Davidson, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ἀκρατῆς ἄνθρωπος ἀπλῶς νομίζει ὅτι μπορεῖ νὰ συγκρατηθεῖ ἀπὸ τὸ νὰ πράξει τὸ κακὸ, ἀφοῦ, κατὰ τὸν Davidson, ἡ συμπεριφορὰ μας εἶναι αἰτιωδῶς προκαθορισμένη καὶ ποτὲ δὲν εἴμαστε

39. R. F. STALLEY, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 52.

40. *Αὐτόθι*.

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

Ὁ Ἀριστοτέλης ξεκινᾷ τὴ συζήτησή του γιὰ τὴν ἀκρασία στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1145b28) παραπονούμενος ὅτι ἡ ἄρνηση τῆς ὑπαρξῆς τῆς ἀκρασίας ἐκ μέρους τοῦ Σωκράτους ἀντιβαίνει στὰ φαινόμενα, στὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὁ Ἀριστοτέλης οὔτε ἀρνεῖται τὴν ὑπαρξὴ 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 ἀποδοχὴ τῆς 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 δηλαδὴ νὰ ὑποστηρίξει εἴτε ὅτι «οἱ ἄνθρωποι πάντοτε στοχεύουν σὲ αὐτὸ πού γνωρίζουν ὅτι τοὺς συμφέρει καλύτερα» ἢ ὅτι «οἱ ἄνθρωποι συχνὰ πράττουν ἐνάντια σὲ αὐτὸ πού τοὺς συμφέρει καλύτερα». Ἀφοῦ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶναι σὲ θέση ἀπλῶς νὰ ἀπορρίψει τὸ ἓνα ἢ τὸ ἄλλο, αὐτὸ πού ἐπιχειρεῖ εἶναι νὰ ἐξαλείψει τὴν ἐμφανῆ ἀντίφαση μὲ τὸ νὰ διακρίνει ἀνάμεσα σὲ διαφορετικὰ εἶδη γνώσης καὶ μὲ τὸ νὰ δείξει ὅτι ἡ γνώση πού εἶναι παροῦσα στὴ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «οἱ ἄνθρωποι συχνὰ πράττουν ἐνάντια σὲ αὐτὸ πού τοὺς συμφέρει καλύτερα» δὲν εἶναι ἡ ἴδια γνώση μὲ αὐτὴ πού ἐμπεριέχεται στὴ θέση ὅτι «οἱ ἄνθρωποι πάντοτε στοχεύουν σὲ αὐτὸ πού γνωρίζουν ὅτι τοὺς συμφέρει καλύτερα»⁴³.

Ὁ Ἀριστοτέλης στὴ συζήτησή του γιὰ τὴν ἀκρασία ἐφαρμόζει μία ἀπὸ τίς πιὸ γνωστὲς μεθοδολογικὲς του ἀρχὲς 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 στὶς ἄλλες περιπτώσεις, ἀφοῦ ἐκθέσουμε τίς διάφορες ὀψεις τοῦ θέματος (τιθέντας τὰ φαινόμενα) καὶ ἀφοῦ πρῶτα συζητήσουμε τὰ ἐπίμαχα σημεῖα (διαπορήσαντας), θὰ δείξουμε στὴ συνέχεια τὴν ἀλήθεια πού ἐμπεριέχεται μακάρι σὲ ὅλες τίς γνώμες (τὰ ἐνδοξα) πού ἔχουν διατυπωθεῖ γι' αὐτὲς τίς ψυχικὲς ιδιότητες, ἢ τουλάχιστον στὶς περισσότερες καὶ στὶς 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, Akrasia 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' ἀν.*, σ. 90.

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

Οἱ ἀποδεκτὲς αὐτὲς γνώμες εἶναι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἕξι 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 ξέρεي ὅτι κάνει πράγματα εὐτελεῖ καὶ ἀξιοκατάκριτα, ὅμως τὰ κάνει, κινημένος ἀπὸ τὸ πάθος του, ἐνῶ ὁ ἐγκρατὴς, ξέροντας ὅτι οἱ ἐπιθυμίες του εἶναι εὐτελεῖς καὶ ἀξιοκατάκριτες, δὲν τὶς ἀκολουθεῖ, χάρις στοῦ λογικὸ του. Τέταρτον, ὀνομάζουν τὸν σὺμφρονα ἄνθρωπο ἐγκρατῆ καὶ καρτερικὸ, τὸν ἄνθρωπο ὅμως ποὺ ἔχει αὐτὲς τὶς ιδιότητες κάποιοι τὸν λένε σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις σὺμφρονα, κάποιοι ἄλλοι ὅμως ὄχι. Ὅρισμένοι δὲν διακρίνουν ἀνάμεσα στὸν ἀκρατῆ καὶ τὸν ἀκόλαστο, ἐνῶ ἄλλοι τοὺς διακρίνουν. Πέμπτον, μερικοὶ ἰσχυρίζονται ὅτι ὁ φρόνιμος ἄνθρωπος δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι ἀκρατὴς, ἐνῶ ἄλλες φορὲς ὑπάρχουν καὶ φρόνιμοι καὶ δεινοὶ ἄνθρωποι ποὺ εἶναι ἀκρατεῖς. Τέλος, ὀρισμένες φορὲς μιλάμε γιὰ ἀκρατεῖς ἄνθρώπους ἀναφορικά μὲ τὸ θυμὸ, τὶς τιμὲς καὶ τὸ κέρδος.

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη διάφορες δυσκολίες προκύπτουν ἀπὸ τὶς ἀποδεκτὲς αὐτὲς γνώμες (τὰ φαινόμενα). Ἡ πρώτη δυσκολία σχετίζεται μὲ τὸ ἐρώτημα αὐτοῦ πὼς μπορεῖ νὰ εἶναι ἀκρατὴς ἓνας ἄνθρωπος ποὺ ἔχει ὀρθὴ κρίση (1145b21-22). Ἡ πρώτη ἀπάντηση στοῦ 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 καλῆτερο· ἂν, ἐπομένως, τὸ κάνει, τὸ πράττει ἀπὸ ἄγνοια»⁴⁴.

44. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικ. Νικ.*, 1145b 25-29: «Σωκράτης μὲν γὰρ ὄλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς 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, ὀρισμένοι ἀποδέχονται τὴ σωκρατικὴ διδασκαλία σὲ μία βελτιωμένη μορφή μὲ τὸ νὰ χρησιμοποιοῦν τὸ ἐπιχείρημα σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ ἀκρατὴς ἄνθρωπος δὲν πράττει ἐναντία στὴ γνώση (ἐπιστήμη) αὐτοῦ ποὺ εἶναι τὸ καλύτερο, παρὰ μόνον ἐναντία στὴν ἀπλή γνώμη (δόξα). Ἡ ἄποψη αὐτὴ πρέπει νὰ ἀπορριφθεῖ ἐπίσης, ἀφοῦ –ὅπως ὑποστηρίζει– ἡ ἀπλή γνώμη ἐνδέχεται νὰ εἶναι ἐξίσου ἀναμφισβήτητη ὅσο καὶ ἡ πραγματικὴ γνώση (1145b 30-1146a 4).

Ἐχοντας ἀπορρίψει τὴ θεωρία αὐτὴ, ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει στὸ 1146b 31-35 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* σὲ δυὸ ἀρχικὲς διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς διαφορετικοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους ἀναφερόμαστε στὴν ἔννοια 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· γιατί τὸ δεύτερο φαίνεται ἀδιανόητο, ὄχι 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 αὐτὴ 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 αὐτὴ, ἡ κίνηση ἑνὸς ἀνθρώπινου ὄντος ὀρισμένες φορὲς συνοδεύεται ἀπὸ κάποιο συλλογισμό. Ὅταν μία τέτοια κίνηση συνιστᾷ μία πράξη, τότε αὐτὴ ἴσως πάντοτε συνοδεύεται ἀπὸ ἕνα συλλογισμό⁴⁵. Ὅμως, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ὀρισμένες φορὲς πιθανὸν ἕνα 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 δυὸ, κάνει ὁμῶς χρῆση μόνον τῆς γενικῆς/καθολικῆς καὶ ὄχι τῆς μερικῆς, τίποτε δὲν ἐμποδίζει ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς νὰ κάνει πράξεις ποὺ ἔρχονται σὲ ἀντίθε-

45. R. ROBINSON, Aristotle on Akrasia, *ἐνθ' ἄν.*, 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 γνῶμη 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 τροφὲς κάνουν καλὸ σὲ κάθε ἄνθρωπο» καὶ «Ἐγὼ εἶμαι ἄνθρωπος» ἢ «Αὐτοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἢ τροφή εἶναι ξερή»· τὸ ἂν ὅμως «αὐτὴ ἢ τροφή εἶναι αὐτοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶδους», αὐτοῦ τοῦ πράγματος ὁ ἀκρατὴς ἄνθρωπος ἢ δὲν ἔχει γνῶση ἢ δὲν κάνει χρῆση τῆς. Κατὰ τὶς διαφορετικὲς λοιπὸν αὐτὲς μορφὲς 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 περιέργο ἂν «γνώριζε» κατὰ τὸ ἄλλο νόημα» (1147b6-17).

Ἐκτὸς ἀπὸ τὶς παραπάνω αὐτὲς δυὸ διακρίσεις ἀνάμεσα στοὺς τρόπους πού κανεὶς κατέχει τὴ γνῶση καὶ τὴ χρησιμοποιεῖ, ἄλλη μία διάκριση εἶναι δυνατόν νὰ γίνει ἀνάμεσα σὲ δυὸ διαφορετικὸς τρόπους, πού ἐνδέχεται νὰ ἔχουμε ἀλλὰ νὰ μὴν χρησιμοποιοῦμε τὴ γνῶση. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισημαίνει στὸ 1147a10-18: «Ὑπάρχει, ἐπίσης, στοὺς ἄνθρώπους ἄλλος ἓνας τρόπος –πέρα ἀπὸ αὐτοὺς πού μνημονεύσαμε– νὰ ἔχουν γνῶση· γιατί στὴν περίπτωση πού κάποιος ἔχει γνῶση χωρὶς νὰ τὴ χρησιμοποιεῖ βλέπουμε ὅτι αὐτὸ τὸ «ἔχω» ἔχει ἓνα ἐντελῶς διαφορετικὸ νόημα: νὰ ἔχει κατὰ κάποιον τρόπο καὶ συγχρόνως νὰ μὴν ἔχει γνῶση· τέτοια εἶναι, ἐπὶ παραδείγματι, ἡ περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου πού κοιμᾶται, ἢ ἡ περίπτωση τοῦ τρελοῦ ἀνθρώπου, ἢ ἡ περίπτωση τοῦ μεθυσμένου ἀνθρώπου. Ἀκριβῶς ὅμως σὲ μία τέτοια κατάσταση βρίσκονται οἱ ἄνθρωποι πού εἶναι ὑπὸ τὴν ἐπήρεια τῶν παθῶν: εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι οἱ θυμοί, οἱ γενετήσιες ἐπιθυμίαι καὶ κάποια ἄλλα τέτοια πάθη ἐπιφέρουν ἀλλαγὲς καὶ στὴ σωματικὴ μας κατάσταση –σὲ ὀρισμένες 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 πού προέρχονται ἀπὸ τὴ γνῶση, δὲν ἀποτελεῖ ἀποδείξη τοῦ ὅτι ἔχουν πράγματι γνῶση· γιατί καὶ οἱ ἄνθρωποι πού βρίσκονται κάτω ἀπὸ τὴν ἐπήρεια τῶν παθῶν πού εἶπαμε, ἐκθέτουν ἐπιστημονικὲς ἀποδείξεις ἢ ἀπαγγέλλουν στίχους τοῦ Ἐμπεδοκλῆ· καὶ οἱ ἄνθρωποι πού μόλις ἔχουν ἀρχίσει νὰ μαθαίνουν μία ἐπιστῆμη ἀραδιάζουν τὴ μία δίπλα στὴν ἄλλη τὶς διάφορες προτάσεις τῆς, δὲν ἔχουν ὅμως ἀκόμη γνῶση 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 προσπαθει 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 Ἄριστοτέλη, ἀναφέρει χαρακτηριστικά ὅτι «ὁ Σωκράτης ἔκανε λάθος, ὅταν ὑπέθετε ὅτι ἂν ἓνας ἄνθρωπος ἔφτανε στό σημεῖο νά κατανοήσῃ τί σημαίνει δικαιοσύνη, θά μπορούσε ἀναγκαστικῶς νά γίνῃ δίκαιος στή συμπεριφορά του, ἀφοῦ τὸ ὄλο πρόβλημα τῆς ἐπιλογῆς παρεμβάλλεται ἀνάμεσα στήν γνώση καί τήν πράξη»⁴⁸. Βέβαια, ὁ Ἄριστοτέλης στά *Ἠθικά Μεγάλα* (1182a20) σχολιάζοντας τή σωκρατική θέση ὅτι ἡ ἀρετή εἶναι γνώση παρατηρεῖ ὅτι «ἡ τοποθέτηση τῶν ἀρετῶν ἀπό τόν Σωκράτη σέ κλάδους τῆς γνώσης εἶχε ὡς συνέπεια τήν ἐκμηδένιση τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς, καί μαζί μ' αὐτό, τοῦ συναισθήματος καί τοῦ ἠθικοῦ χαρακτήρα. Ἐπομένως, ἡ ἀνάλυση τῆς ἀρετῆς ἦταν ἀπό αὐτή τήν ἄποψη λανθασμένη. Μετά ἀπό αὐτόν, ὁ Πλάτων, ἀρκετά σωστά, χῶρισε τήν ψυχή σέ λογικά καί σέ ἄλογα μέρη καί ἐξήγησε τίς ἀρετές πού ἀντιστοιχοῦσαν στόν καθένα». Ἡ διάκριση πού κάνει ὁ Ἄριστοτέλης ἀνάμεσα στή σωκρατική καί τήν πλατωνική θέση εἶναι πολὺ σημαντική, γιατί μᾶς δείχνει τή διαφορὰ πού ὑπῆρχε ἀνάμεσα στόν Σωκράτη καί τόν Πλάτωνα, κάτι, ἄλλωστε, πού

46. Αναφορικά με τή σύνδεση τῆς ἀδρανοῦς καί ἐν ἐνεργείᾳ γνώσης στόν *Θεαίητο* τοῦ Πλάτωνος καί στά *Ἠθικά Νικομάχεια* τοῦ Ἄριστοτέλους, πβ. Α. ΚΟΥΤΟΥΓΚΟΥ, Περὶ ἀκρασίας: σχέσεις μεταξὺ ὀρθολογισμοῦ καί ἠθικότητας, *ἐνθ' ἀν.*, ὅπου σημειώνεται ὅτι, κατὰ τόν Ἄριστοτέλη «ὁ ἀκρατής γιά νά ἔχει τήν εὐθύνη τῆς πλάνης πρέπει νά γνωρίζει, ἀλλὰ ὄχι με τήν αὐστηρότητα πού ἐξετάσαμε πρὶν γιάτί τότε δέν θά ἔπερτε κἂν σέ πλάνη. Ἐμφανίζεται λοιπόν νά διατηρεῖ μία «ἀδρανῆ γνώση», γνώση πού δέν μπορεῖ νά χρησιμοποιήσῃ ἀποτελεσματικά καί ἔτσι ὁδηγεῖται σέ πράξεις πού ὑποτίθεται δέν ἀρμόζουν με αὐτήν τήν ἀδρανῆ ἔστω γνώση».

47. R. ROBINSON, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 81. Πβ. ἐπίσης Τ. Α. FAY, Κριτική ἐξέταση τῶν ἀντιλήψεων τοῦ Ἄριστοτέλους περὶ τῆς ἀκρασίας, *Ἑλληνική Φιλοσοφική 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 Άριστοτέλους στη σωκρατική νοησιαρχία γίνεται ωστόσο πιο συγκεκριμένη στα *Ἠθικά Εὐδήμεια* (1216b 2 κ.έ.), όπου σχολιάζει τη θέση ότι «οἱ ἀρετὲς εἶναι γνῶσεις (ἐπιστῆμαι) ἢ ὅτι «μία ἀρετὴ εἶναι γνῶση». Ὅπως χαρακτηριστικά γράφει, «ὁ Σωκράτης πίστευε ὅτι ἡ γνῶση μιᾶς ἀρετῆς ἦταν ὁ τελικὸς σκοπὸς καὶ ἀναζητοῦσε νὰ βρεῖ τί εἶναι δικαιοσύνη καὶ τί ἀνδρεία καὶ τί εἶναι κάθε ἄλλο εἶδος ἀρετῆς. Ἡ ἀναζήτηση αὐτὴ ἦταν λογικὴ, ἂν λάβουμε ὑπόψη μας τὴν ἄποψή του ὅτι οἱ ἀρετὲς ἦταν ἐπιστῆμες· ἐπομένως, τὸ νὰ γνωρίζει κανεὶς τί εἶναι δικαιοσύνη ἰσοδυναμοῦσε μὲ τὸ νὰ γνωρίζει τὴν ἴδια στιγμή νὰ εἶναι δίκαιος. Γιατί, κατὰ τὴ γνώμη του, ἀπ' τὴ στιγμή πού ἔχουμε μάθει γεωμετρία καὶ ἀρχιτεκτονικὴ εἴμαστε γεωμέτρους καὶ ἀρχιτέκτονες. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἀναζητοῦσε τί εἶναι ἡ ἀρετὴ, ἀλλὰ ὄχι ὅμως πῶς ἢ ἀπὸ τί αὐτὴ ἀποκτιέται». Ὁ Ἄριστοτέλης ἐπεκτείνει τὸ σχόλιό του καὶ ὑποστηρίζει στὴ συνέχεια ὅτι αὐτὸ ἴσως νὰ εἶναι ἀλήθεια γιὰ τὶς θεωρητικὲς ἐπιστῆμες, δὲν ἰσχύει ὅμως γιὰ τὶς παραγωγικὲς, στὶς ὁποῖες ἡ γνῶση ἀποτελεῖ μόνο ἓνα μέσον γιὰ ἓναν ἀπώτερο σκοπὸ (τέλος), ὅπως γιὰ παράδειγμα τὴν ὑγεία στὴν ἰατρικὴ, τὸν νόμο καὶ τὴν τάξη στὴν πολιτικὴ ἐπιστήμη. Ἐπομένως, τὸ νὰ γνωρίζουμε τί εἶναι ἡ ἀρετὴ ἔχει πολὺ λιγότερη σημασία ἀπὸ τὸ νὰ γνωρίζουμε ποιὲς συνθήκες θὰ μᾶς κάνουν νὰ εἴμαστε ἐνάρετοι, μιὰ καὶ «δὲν θέλουμε νὰ ξέρουμε τί εἶναι ἀνδρεία ἢ δικαιοσύνη, ἀλλὰ νὰ εἴμαστε γενναῖοι ἢ δίκαιοι, ἀκριβῶς ὅπως ἐπιθυμοῦμε νὰ εἴμαστε ὑγιεῖς παρὰ νὰ γνωρίζουμε τί εἶναι ἡ ὑγεία». Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ μπορούσε βέβαια κάποιος νὰ ἀναρωτηθεῖ πῶς εἶναι δυνατόν νὰ εἶναι κανεὶς δίκαιος, ὅπως λέει ὁ Ἄριστοτέλης, χωρὶς ὅμως νὰ γνωρίζει τί εἶναι δικαιοσύνη. Στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* (1103b 26-29) ὁ Ἄριστοτέλης διευκρινίζει τὴν ἄποψή του αὐτὴ παρατηρώντας ὅτι «...ἡ παρούσα φιλοσοφικὴ μας ἐνασχόληση δὲν ἔχει ὡς στόχο τῆς, ὅπως οἱ ἄλλες, τὴ θεωρητικὴ γνῶση, (ἢ ἐρευνᾶ μας δηλαδὴ δὲν γίνεται γιὰ νὰ μάθουμε τί εἶναι ἡ ἀρετὴ, ἀλλὰ γιὰ νὰ γίνουμε ἐνάρετοι, ἀλλιῶς δὲ θὰ εἶχε κανένα νόημα)...»⁴⁹. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ W. K. C. Guthrie, «ἀκόμη καὶ ἂν κάποιος συμφωνοῦσε μὲ τὸν Σωκράτη ὅτι ἡ γνῶση τῆς φύσης τῆς ἀνδρείας ἢ τῆς δικαιοσύνης ἀποτελεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ νὰ

49. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικά Νικομάχεια* (1103b 26-29):... «ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἐνεκά ἐστιν ὡσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκοπεύμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς)». (Γιὰ τὴ μεταγραφή τῶν χωρίων τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* στὴν νέα ἐλληνικὴ χρησιμοποιοῦ τὴ μετάφραση τοῦ Δ. Λυπουρλή: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Ἠθικά Νικομάχεια*, εισαγ.-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 ἀρετῆ.

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 ὄρου ἀκρασία. Ἀρχίζει τὴ συζήτηση τοῦ θέματός του κάνοντας ἀναφορὰ στὸν *Πρωταγόρα* (352b-c), ὅπου ἄλλωστε τὸ ὅλο θέμα τέθηκε γιὰ πρώτη φορὰ. Στὸ 1145b27 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναρωτιέται κατὰ πόσον ἡ γνῶση, ὅταν εἶναι παροῦσα, εἶναι δυνατὸν νὰ «σύρεται ἀπὸ δῶ καὶ ἀπὸ κεῖ σὰν σκλάβος». «Ὁ Σωκράτης», παρατηρεῖ, «ἦταν τελείως ἀντίθετος μ' αὐτὴν τὴν ἰδέα, 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 ἰδιαίτερος ἱκανοποιητικό. Ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει ὅτι μία ἀνεπεξέργαστη διχοτομία ἀνάμεσα στὴ γνῶση καὶ τὴν ἄγνοια δὲν εἶναι ἀρκετῆ. Ἡ γνῶση, σύμφωνα μὲ τὴ γνωστὴ ἀριστοτελικὴ θεωρία, ἐνδέχεται νὰ εἶναι δυνάμει ἢ ἐνεργεῖα. Ὁ πράττων τὸ κακὸ εἶναι δυνατὸν 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 μόνον μὲ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη καί, ἐπομένως, σύμφωνα μὲ τὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποκαλεῖται γνῶση. Ἐπομένως, ὅπως παρατηρεῖ ὁ W. K. C. Guthrie, «μέσω τῆς ἐφαρμογῆς τῶν ἀριστοτελικῶν διακρίσεων, τίς ὁποῖες ὁ Σωκράτης δὲν θὰ μποροῦσε οὔτε κἀν νὰ ὀνειρευτεῖ, τίποτε ἀπὸ τὸ σωκρατικὸ παράδοξο δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ διασωθεῖ»⁵¹. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης στὴν καταληκτικὴ παράγραφο τῆς ἀνάλυσής του γιὰ τὴν ἀκρασία: «Καθὼς ὁ τελευταῖος αὐτὸς ὄρος 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 πὸ ἐπιζητοῦσε ὁ Σωκράτης· γιατί τὸ πάθος τῆς ἀκράτειας κάνει τὴν ἐμφάνισή του ὄχι ὅταν εἶναι παρούσα μέσα μας ἢ θεωρούμενη κυρίως γνώση (οὔτε καὶ εἶναι αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἢ γνώση πὸ σέρνεται μία ἀπὸ δῶ καὶ μία ἀπὸ κεῖ λόγω τοῦ πάθους), ἀλλὰ ὅταν εἶναι παρούσα ἢ γνώση/προϊὸν τῶν αἰσθήσεων. Γιὰ τὸ θέμα λοιπόν: «Μὲ γνώση» ἢ «δίχως γνώση» εἶναι κανεὶς ἀκρατής, καὶ ἂν «μὲ γνώση», τότε «μὲ ποιὸ ἀκριβῶς νόημα;», ἃς θεωρηθοῦν ἀρκετὰ αὐτὰ πὸ εἶπαμε» (*Ἠθικά Νικομάχεια*, 1147b 12-20).

Ἡ σύνδεση αὐτὴ τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας μὲ τὴ σωκρατικὴ σκέψη καθιστᾶ ἐμφανῆς 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 κανεὶς ἐπαρκῶς ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη βασίζεται ἀποκλειστικὰ στὰ φαινόμενα, δηλαδή 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· ἢ 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, πὸ 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*, ἔνθ' ἀν.) γιὰ τὰ ἀριστοτελικὰ «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 ἑλληνικὴ τῶν ἄρθρων αὐτῶν, πβ. τὸ ἀφιέρωμα τοῦ περιοδικοῦ *Δεικάλιον* (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. ΚΟΥΤΟΥΝΓΟΣ, *Moral Coherence, Moral Worth and Explanations of Moral Motivation*, *Acta Analytica*, 20, 3, 2005, σσ. 59-79.

έμφανές ότι πιστεύει ότι 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 βλαβερὸ γιὰ τὴν ὑγεία μας». Ἡ ἐπιθυμία μας γιὰ τὴ μερικὴ πρόταση (τὴν γνώση ποὺ ἀποτελεῖ προϊὸν 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 ἄποψη 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 μόνον ἡ σωκρατικὴ ἄποψη 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 θέματός 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.

Ε. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ
(Ἀθῆναι)

54. J. COOPER, Aristotle on the Authority of Appearances, *ἐνθ' ἄν.*, 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