

*«Η Σχέση της Φρόνησης
με την Αρετή του Ήθους
Στα Ηθικά Νικομάχεια»*

*Λασηθιωτάκης Ζαχαρίας
Α.Μ. 97
Διπλωματική Εργασία
Επόπτης καθηγητής: Λέμπεντεφ Ανδρέας
Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα:
Φιλοσοφία: Αξίες-Γνώση και Επιστήμη*

σημείωση

Ο ακόλουθος κωδικός αναφοράς στα έργα του Αριστοτέλη θα ακολουθεί στις παραπομπές:

Αναλυτικά Ύστερα	ΑΥ
Διαιρέσεις	Διαρ.
Ηθικά Ευδήμεια	ΗΕ
Ηθικά Μεγάλα	ΗΜ
Ηθικά Νικομάχεια	ΗΝ
Κατηγορίες	Κατ.
Μετά τα Φυσικά	ΜΦ
Μετεωρολογικά	Μετ.
Περί Γενέσεως και Φθοράς	ΠΓΦ
Περί Ερμηνείας	ΠΕ
Περί Ζώων Γενέσεως	ΠΖΓ
Περί Ζώων Ιστορίας	ΠΖΙ
Περί Ζώων Κινήσεως	ΠΖΚ
Περί Ζώων Μορίων	ΠΖΜ
Περί Μνήμης και Αναμνήσεως	Π.Μν.Αν.
Περί Νεότητας και Γήρατος	ΠΝΓ
Περί Ουρανού	ΠΟ
Περί Ψυχής	ΠΨ
Πολιτικά	Πολ.
Ποιητική	Ποιητ.
Προβλήματα	Προβ.
Προτρεπτικός	Προτ.
Ρητορική	Ρητ.
Τοπικά	Τοπ.
Φυσικής Ακροάσεως	ΦΑ

Πίνακας περιεχομένων

<i>Εισαγωγή</i>	<i>4</i>
 ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ	
<i>1.1. Η σχέση της φρόνησης με την αρετή του ήθους</i>	<i>7</i>
<i>1.2. Οι ερμηνείες του μεταβήναι</i>	<i>11</i>
 ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ	
<i>2.1. Τα τρία είδη αρετής του ήθους</i>	<i>20</i>
<i>2.2. Τα υποκείμενα των τριών ειδών αρετής του ήθους</i>	<i>38</i>
 ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ	
<i>3.1. Η εξωτερική φρόνηση</i>	<i>62</i>
<i>3.2. Η εσωτερική φρόνηση</i>	<i>73</i>
 ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ	
<i>Συμπέρασμα</i>	<i>91</i>
 <i>Βιβλιογραφία</i>	 <i>96</i>

Εισαγωγή

Η συγκεκριμένη εργασία διερευνά τη σχέση που παρουσιάζει η διανοητική αρετή της φρόνησης με την ηθική αρετή στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη. Η σχέση αυτή εντοπίζεται κατά κύριο λόγο στους δυο ορισμούς της ηθικής αρετής που διατυπώνονται στο δεύτερο και έκτο βιβλίο. Σύμφωνα με τους συγκεκριμένους ορισμούς η ηθική αρετή ορίζεται αφενός ως «ἔξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον» και αφετέρου ως «ἔξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου». Λαμβάνοντας, ωστόσο, υπόψη ότι στα *Ηθικά Νικομάχεια* ο ορθός λόγος ισοδυναμεί με τη φρόνηση, η σχέση των δύο αρετών καθίσταται ορατή μέσω των συγκεκριμένων ορισμών, καθώς η ηθική αρετή είναι αφενός «ἔξις κατὰ τὴν φρόνησιν» και αφετέρου «ἔξις μετὰ τῆς φρονήσεως».

Όπως φαίνεται, η σχέση της φρόνησης με την ηθική αρετή βρίσκεται σε συνάρτηση με τη διαφορά που παρατηρείται ανάμεσα στην «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον» και στη «μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου» αρετή. Η ανάλυση της συγκεκριμένης διαφοράς πραγματοποιείται βάσει της έκφρασης «δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι», με την οποία ο Αριστοτέλης μεταβαίνει από τον έναν ορισμό στον άλλο. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά στο έκτο βιβλίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων*:

δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετῆ ἔστιν: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησίς ἐστιν¹

Η σχέση της ηθικής αρετής με τη φρόνηση εξετάζεται, επομένως, σε συνάρτηση προς τις ερμηνείες που μπορεί να λάβει η έννοια «μεταβῆναι». Το «μεταβῆναι» συνιστά μια θεωρητική απόρριψη, αναθεώρηση ή μετάβαση. Το ζήτημα είναι ως προς ποια θεωρία πραγματοποιείται η μετάβαση. Στη συγκεκριμένη εργασία διακρίνονται τρεις κύριες ερμηνείες, εκ των οποίων οι δύο πρώτες αφορούν την απόρριψη του ορισμού της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου και την υιοθέτηση στη θέση αυτού

¹ *HN*, 1144b25-28.

ως τελικού, του ορισμού της ηθικής αρετής που διατυπώνεται στο έκτο βιβλίο. Η τρίτη ερμηνεία που διακρίνεται αποτελεί μια από τις θέσεις που υποστηρίζονται στην παρούσα εργασία. Κατά τη συγκεκριμένη ερμηνεία το «μεταβῆναι» δεν αφορά τη θεωρητική απόρριψη ή αναθεώρηση του δεύτερου βιβλίου, αλλά τη θεωρητική διαφοροποίηση που πραγματοποιεί ο Αριστοτέλης προς στις θεωρίες εκείνες, οι οποίες ορίζουν την κυρία αρετή του έκτου βιβλίου ως «ἔξιν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον».

Η θεμελίωση της συγκεκριμένης θέσης μας οδηγεί σε μια διάκριση ανάμεσα στην ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου και την κυρία αρετή του έκτου βιβλίου. Θεωρώ ότι στα *Ηθικά Νικομάχεια* δεν υπάρχει μια ηθική αρετή, αλλά τρία διαφορετικά είδη αρετής του ήθους, τα οποία διαφοροποιούνται μεταξύ τους βάσει των αιτίων γένεσής τους και βάσει της σχέσης που παρουσιάζουν με τη φρόνηση, μια σχέση που συνιστά και τον ορισμό τους. Επιπλέον, το υποκείμενο στο οποίο αναφέρεται καθεμιά αρετή είναι διαφορετικό.

Συνοπτικά, η θέση που επιχειρείται να υποστηριχθεί είναι η εξής: η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, η οποία είναι «ἔξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον», έχει ως αἰτιό της το ἔθος και το υποκείμενο στο οποίο αναφέρεται είναι οι νέοι. Η κυρία αρετή του έκτου βιβλίου, η οποία είναι «ἔξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου», έχει ως αἰτιό της τον ὀρθό λόγο και το υποκείμενό της είναι οι φρόνιμοι, οι οποίοι είναι κατ' ἀνάγκη πρεσβύτεροι. Και τέλος, η φυσική αρετή, η οποία είναι «ἔξις ἄνευ λόγου», έχει ως αἰτιό της τη φύση και το υποκείμενό της είναι τα παιδιά.

Οι τρεις συγκεκριμένες αρετές, λοιπόν, αφορούν το ήθος του ανθρώπου και διαφοροποιούνται μεταξύ τους ως προς τον ορισμό και το φορέα. Κατά τον τρόπο αυτό, το περιεχόμενο της σχέσης ανάμεσα στη φρόνηση και την ηθική αρετή διαφοροποιείται για κάθε ένα από τα τρία είδη αρετής του ήθους. Ο τρόπος με τον οποίο συσχετίζονται οι αρετές αυτές με τη φρόνηση, καθίσταται ορατός από τον ορισμό που αποδίδεται σε καθεμιά απ' αυτές. Συγκεκριμένα, η φυσική αρετή, από τη στιγμή που ορίζεται ως «ἔξις ἄνευ λόγου», δεν μπορεί να σχετίζεται με τη φρόνηση.

Η σχέση της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου με τη φρόνηση υποδηλώνεται από τον ορισμό της ως «κατὰ λόγον ἔξις». Όπως θα δειχθεί στη συγκεκριμένη μελέτη, οι νέοι που αποτελούν το υποκείμενο της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου, δεν μπορούν να διαθέτουν φρόνηση. Επομένως, η σχέση της φρόνησης με την αντίστοιχη αρετή εκλαμβάνεται ως εξωτερική σχέση. Στη συγκεκριμένη εργασία

υποστηρίζεται ότι το «κατὰ λόγον» που παρουσιάζεται στον ορισμό της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου ισοδυναμεί με την έκφραση *εξωτερική φρόνηση*. Η θέση που επιχειρείται να υποστηριχθεί είναι ότι στην περίπτωση της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου η φρόνηση είναι *εξωτερική φρόνηση* και αποτελείται από το νόμο και τους φρονίμους, οι οποίοι καθορίζουν εξωτερικά το περιεχόμενο των πράξεων των νέων, έτσι ώστε αυτές να είναι ηθικά ενάρετες.

Τέλος, η σχέση της κυρίας αρετής του έκτου βιβλίου με τη φρόνηση φαίνεται από τον ορισμό της συγκεκριμένης αρετής ως «ἕξις μετὰ λόγου». Αντίθετα με την εξωτερική σχέση της φρόνησης προς την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, η συγκεκριμένη σχέση προσδιορίζεται ως εσωτερική. Το «μετὰ λόγου», επομένως, εκλαμβάνεται ως *εσωτερική φρόνηση*, καθώς υποκείμενο της κυρίας αρετής μπορούν να είναι μόνον οι φρονίμοι. Για την εξέταση της συγκεκριμένης σχέσης δίνεται έμφαση στην ανάλυση του έργου του ανθρώπου και συγκεκριμένα στο ρόλο που διαδραματίζουν η φρόνηση και η κυρία αρετή στην επίτευξη του πρακτού αγαθού. Επιχειρείται ναδειχθεί ότι η κυρία αρετή συνιστά αρετή του «ὀρεκτικὸ νοῦ», μέσω του οποίου το άτομο συλλαμβάνει το αγαθό ως πρώτη αρχή της πράξης, ενώ η φρόνηση είναι αυτή μέσω της οποίας το αγαθό καθίσταται πρακτόν.

1.1. Η σχέση της φρόνησης με την αρετή του ήθους

Αρχικά, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι υπάρχουν τέσσερις βασικοί τρόποι κατά τους οποίους συνδέεται η αρετή του ήθους με τη φρόνηση, τέσσερα είδη σχέσης²: α) μια σχέση εξάρτησης της αρετής του ήθους από τη φρόνηση και της φρόνησης από την ηθική αρετή, β) μια εξωτερική σχέση της φρόνησης προς την ηθική αρετή («κατὰ λόγον»), γ) μια εσωτερική σχέση της φρόνησης με την αρετή του ήθους («μετὰ λόγου»), και δ) τη σχέση των δύο όσον αφορά το έργο τους³.

Όσον αφορά στο περιεχόμενο του πρώτου είδους σχέσης μεταξύ της αρετής του ήθους και της φρόνησης, αυτό καθίσταται ορατό από το χωρίο των *Ηθικών Νικομαχείων* στο οποίο αναφέρεται:

δηλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως
ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς⁴

Όπως παρατηρούμε από το συγκεκριμένο χωρίο, υπάρχει μια εξάρτηση της ηθικής αρετής από τη φρόνηση και vice versa. Για να είναι κάποιος ηθικά ενάρετος πρέπει να διαθέτει φρόνηση και για να είναι φρόνιμος πρέπει να διαθέτει την ηθική αρετή. Συνεπώς, δεν μπορεί να υπάρξει αρετή του ήθους χωρίς φρόνηση και φρόνηση χωρίς ηθική αρετή. Η συγκεκριμένη σχέση, εντούτοις, δεν πρέπει να νοείται ως ταυτότητα μεταξύ των δύο, καθώς ο Αριστοτέλης, στην κριτική του για τη σωκρατική άποψη, αναφέρει:

² Αναφέρω εδώ περιγραφικά τα είδη των σχέσεων μεταξύ της ηθικής αρετής με τη φρόνηση και στη συνέχεια επεξηγώ τι σημαίνει το καθένα απ' αυτά, καθώς επίσης και με ποιο ή ποια απ' αυτά θα ασχοληθεί η παρούσα εργασία.

³ Αναφέρω ενδεικτικά για το καθένα: α) *HN*, 1144b30-32, β και γ) *HN*, 1144b25-28, και δ) *HN*, 1145a5-6.

⁴ *HN*, 1144b30-32 βλ., επίσης, *HN*, 1144a36-1144b1, 1144b16-17.

ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾗτο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν,
ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν⁵

Ὅπως φαίνεται, η συγκεκριμένη σχέση δεν αποτελεί σχέση ταυτότητας των δύο, αλλά θέτει ως αναγκαία συνθήκη ύπαρξης της αρετής του ήθους τη φρόνηση και της φρόνησης την ηθική αρετή. Συμπεραίνουμε, επομένως, ότι το πρώτο είδος σχέσης αφορά την εξάρτηση της μιας αρετής από την άλλη⁶.

Το δεύτερο είδος σχέσης που παρουσιάζει η αρετή του ήθους με τη φρόνηση αναφέρεται στον ορισμό της ηθικής αρετής που διατυπώνεται στο δεύτερο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*:

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν⁷

Στο συγκεκριμένο χωρίο παρατηρούμε ότι η φρόνηση αποτελεί ένα από τα στοιχεία του ορισμού της ηθικής αρετής. Ο ορθός λόγος, δηλαδή η φρόνηση, καθορίζει καταρχάς την ηθική μεσότητα⁸. Από τη διατύπωση του συγκεκριμένου ορισμού, ωστόσο, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι το άτομο που διαθέτει την ηθική αρετή δε διαθέτει και τη φρόνηση· κι αυτό διότι εάν τη διέθετε, τότε η

⁵ *HN*, 1144b19-21.

⁶ Πρέπει να σημειώσω, ωστόσο, ότι η σχέση αυτή δεν ισχύει για τις φυσικές αρετές, διότι το συγκεκριμένο είδος αρετών, όπως φαίνεται από το VI.13, είναι άνευ νου και συνεπώς άνευ φρονήσεως: «καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. [...] ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει: ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετὴ, ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως», *HN*, 1144b8-17. βλ., επίσης, *HN*, 1144b32-1145a1. Η ακριβής ερμηνεία του λόγου για τον οποίο ο Αριστοτέλης εγκαθιστά μια σχέση εξάρτησης ανάμεσα στην ηθική αρετή και τη φρόνηση, καθώς επίσης και η σημασία της εν λόγω σχέσης, θα γίνουν ορατά στη συνέχεια της εργασίας (βλέπε σς. 88-89, υπ. 245). Στο συγκεκριμένο σημείο με ενδιαφέρει ο προσδιορισμός του περιεχομένου της συγκεκριμένης σχέσης, δηλαδή η επισήμανση της εξάρτησης της μιας αρετής από την άλλη.

⁷ *HN*, 1106b36-1107a2

⁸ Ακολουθώ τη γραφή «ὠρισμένη λόγῳ», δηλαδή ότι ο λόγος ορίζει τη μεσότητα και όχι την αρετή ή την ἕξιν που θα προϋπέθετε η ονομαστική «ὠρισμένη» (βλ. σχετικά, Bywater Ingram, *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Arno Press, New York, 1973, σς. 29-30), διότι ο Αριστοτέλης, στην αρχή του έκτου βιβλίου, διατυπώνει ξεκάθαρα ότι το μέσον ορίζεται από τον ορθό λόγο: «[...] τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τούτω διέλωμεν», *HN*, 1138b19-20' βλ. επίσης, *HN*, 1138b21-25. Το ίδιο εξάλλου, επιβεβαιώνει και ο Ασπάσιος στο σχόλιο του για το συγκεκριμένο ορισμό: «εἶπε γὰρ αὐτὴν ἐν μεσότητι εἶναι τῆ ὠρισμένη λόγῳ. καὶ ἐπεξηγεῖται ποῖω λόγῳ: τῷ τοῦ φρονίμου καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν», *Commentaria in Aristotelem Graeca XIX: Aspasi, in Ethica Nicomachea Quae Supersunt Commentaria*, edit Gustavus Heylbut, Berolini MDCCCLXXXIX, 48.19-21. Θεωρῶ, επομένως, ότι ο «λόγος» που αναφέρεται στον ορισμό, όπως και ο «ὀρθὸς λόγος» που αναφέρεται σε αντίστοιχα χωρία σε σχέση με την ηθική αρετή, είναι η φρόνηση η οποία ορίζει την ηθική μεσότητα.

τελευταία φράση «καὶ ὧ ἄν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν» δε θα εἶχε νόημα. Σύμφωνα με τον ορισμό του δεύτερου βιβλίου, η φρόνηση καθορίζει μεν τη μεσότητα, αλλά ο συγκεκριμένος καθορισμός πραγματοποιείται από μια φρόνηση που υπάρχει έξω από το άτομο το οποίο διαθέτει την ηθική αρετή. Στην περίπτωση της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου, επομένως, η φρόνηση σχετίζεται εξωτερικά με την ηθική αρετή⁹.

Η εξωτερική σχέση της φρόνησης με την ηθική αρετή φαίνεται από αρκετά χωρία ως το έκτο βιβλίο, στα οποία ακολουθείται η έκφραση «ὧ ἄν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν»¹⁰. Περισσότερο, όμως, φαίνεται από τον ορισμό της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου ως ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον¹¹. Ο ὀρθὸς λόγος, ὅπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στο VI.13 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, είναι η φρόνηση¹². Η ηθική αρετή

⁹ Μια από τις βασικές θέσεις που προτίθεμαι να υποστηρίξω συνίσταται στην απόδειξη ότι η συγκεκριμένη φρόνηση είναι *εξωτερική φρόνηση* και αφορά το περιεχόμενο του δεύτερου είδους σχέσης της φρόνησης με την αρετή του ἥθους.

¹⁰ *HN*, 1114b26-30: «Κοινῆ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν τό τε γένος τύπῳ, ὅτι μεσότητές εἰσιν καὶ ὅτι ἕξεις, ὑφ' ὧν τε γίνονται, ὅτι τούτων πρακτικαὶ <καὶ> καθ' αὐτάς, καὶ ὅτι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιοι, καὶ οὕτως ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος προστάξῃ» *HN*, 1115b11-13: «φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομένει τοῦ καλοῦ ἕνεκα: τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς» *HN*, 1119a18-20: «ὁ γὰρ οὕτως ἔχων μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς ἀξίας: ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος» *HN*, 1125b33-1126a1: «βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν», *HN*, 1138b18-29: «Ἐπει δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἔστιν ὀρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὕσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές: καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὧν ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὐτε πλείω οὐτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥαθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος».

¹¹ Ὅπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στο δεύτερο βιβλίο: «τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω - ῥηθήσεται δ' ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς», *HN*, 1103b31-34.

¹² *HN*, 1144b27-28: «ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν». Το γεγονός ότι στο δεύτερο βιβλίο ο ὀρθὸς λόγος είναι η φρόνηση, δηλώνεται ἐξἄλλου ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ορισμὸ τῆς αρετῆς στο συγκεκριμένο βιβλίο: «...ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν». Η μεσότητα, επομένως, καθορίζεται ἀπὸ τὸν φρόνιμο (βλπ. τὸ σχόλιο τοῦ Ασπασίου στὴν υπ. 8). Στὸ ἴδιο πλαίσιο κινεῖται καὶ ὁ Ἀνώνυμος, ὁ ὁποῖος στα σχόλιά του γιὰ τὸ δεύτερο βιβλίο, συνδέει ρητὰ τὸ δεύτερο με τὸ έκτο βιβλίο: «Κοινὸν φησι δὴ ταῖς πράξεσί τε καὶ ἐνεργείαις, δι' ὧν ἐθίζεσθαι δεῖ, ὑπάρχειν τὸ πράττεσθαι αὐτάς κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ῥηθήσεται δ' ὕστερον περὶ αὐτοῦ, ἐν τῷ ἔκτῳ, ὅπου περὶ φρονήσεως λέγει. ὁ γὰρ ὀρθὸς λόγος ἀπὸ φρονήσεως ὧν ὀρίζει τε τὰς πράξεις τὰς κατὰ τὰς ἠθικὰς ἀρετάς καὶ τὸ μέτρον αὐταῖς ἐπιτίθησιν» *Commentaria in Aristotelem Graeca XX: Eustratii et Michaelis et Anonyma, in Ethica Nicomachea Commentaria*, edidit Gustavus Heylbut, Berlin, MDCCCXXXII, 125.28-32. Τὴν ἴδια θέση υιοθετοῦν καὶ οἱ Tricot καὶ Irwin. Ὁ πρῶτος ἀναφέρει σχετικὰ: «La «droit règle» est identifiée, VII.13.1144b27, a la φρόνησις, qui, nous le savons déjà (I.13.1103a6) est une vertu dianoétique. C'est dire que la vertu éthique est fondée sur la vertu dianoétique, qui lui fournit la règle» *Aristote, Éthique à Nicomaque*, Tricot J., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997, υπ. 4, σελ. 91. Ὁ Irwin γιὰ τὸν ορισμὸ τοῦ δευτέρου, γράφει: «Parts of this definition have been anticipated at 1105a31, 1103b21. The reference to the prudent person might be derived from 1106b8-16, by taking the prudent person to correspond to the craftsman finding the mean. But the defense of the definition comes later. See

των βιβλίων δύο ως πέντε, επομένως, είναι «ἕξις κατὰ τὴν φρόνησιν» και είναι *εξωτερική φρόνηση*.

Ο τρίτος τρόπος συσχέτισης της φρόνησης με την αρετή του ήθους εμφανίζεται στον ορισμό της αρετής του έκτου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* ως «ἕξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου», δηλαδή ως «ἕξις μετὰ τῆς φρονήσεως».

δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἔστιν: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἔστιν¹³

Θεωρῶ ὅτι ο συγκεκριμένος ορισμός της αρετής του ήθους καταδεικνύει το περιεχόμενο της εσωτερικής σχέσης που παρουσιάζουν οι δυο αρετές. Στην περίπτωση αυτή, δηλαδή, το ένα και το αυτό άτομο κατέχει και την αρετή και τη φρόνηση που καθορίζει την ηθική μεσότητα. Θέτω, λοιπόν, το «μετὰ λόγου» ως *εσωτερική φρόνηση*, για να φαίνεται τόσο το περιεχόμενο της συγκεκριμένης σχέσης, όσο και η αντίθεση με το προηγούμενο είδος σχέσης¹⁴.

Ο τέταρτος τρόπος με τον οποίο συνδέεται η αρετή του ήθους με τη φρόνηση στα *Ηθικά Νικομάχεια*, έχει να κάνει με το αποτέλεσμα που προκύπτει από την ενέργεια και των δύο μαζί. Η συγκεκριμένη σχέση “συνέργειας” των δύο καθίσταται φανερή από το εξής χωρίο:

1115b5, 1138b18, 1144b21», Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Irwin T., Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1999, σελ. 192. Η σύνδεση του δεύτερου βιβλίου με το έκτο πραγματοποιείται εξάλλου από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, ο οποίος στην αρχή του έκτου βιβλίου διακηρύσσει ότι στη συνέχεια θα εξεταστεί τι ακριβώς είναι ο «ὀρθὸς λόγος» που αναφέρθηκε ως το σημείο αυτό, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ο «ὀρθὸς λόγος» είναι η φρόνηση. Ὅπως αναφέρει: «Ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι, μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἔστιν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καὶ τις ἔστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἔλλειψεως, οὐσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές: καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὧσας ἔστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥαθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος: τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἂν τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἰπειν ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων. διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς ἔστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος», *HN* 1138b.18-34. Επομένως, εφόσον ο ίδιος ο Αριστοτέλης συνδέει το δεύτερο και το έκτο ακριβώς για το συγκεκριμένο ζήτημα, θεωρῶ ὅτι μια τέτοια σύνδεση επιτρέπεται.

¹³ *HN*, 1144b.25-28

¹⁴ Η ερμηνεία και αιτιολόγηση των θέσεων που υποστηρίχθηκαν, δηλαδή το τι ακριβώς είναι και σε τι διαφέρουν η *εξωτερική* και η *εσωτερική φρόνηση*, πραγματοποιείται στη συνέχεια της εργασίας. Εδώ αρκεί η επισήμανση των συγκεκριμένων τρόπων κατά τους οποίους συνδέεται η αρετή του ήθους με τη φρόνηση.

ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον¹⁵.

Από το εν λόγω χωρίο, παρατηρούμε καταρχάς ότι η αρετή καθιστά τον σκοπό ορθό, ενώ η φρόνηση τα μέσα για την επίτευξη του συγκεκριμένου σκοπού. Μέσω της διεργασίας αυτής, ωστόσο, εκτελείται το έργο του ανθρώπου, καθώς επίσης, καθίσταται ορθή και η προαίρεση. Από την ενέργεια της ηθικής αρετής και της φρόνησης, επομένως, προκύπτει η εκτέλεση του έργου του ανθρώπου. Ερμηνεύοντας τη συγκεκριμένη σχέση της αρετής με τη φρόνηση, θα μπορούσαμε να πούμε τα εξής:

Μέσω της ενέργειας της αρετής του ήθους καθίσταται ορθός ο σκοπός ή το τέλος, γεγονός που ισοδυναμεί με τη σύλληψη του αγαθού. Η φρόνηση, αντίθετα, προσδιορίζει τα μέσα για την επίτευξη του τέλους, δηλαδή του αγαθού. Η ενέργεια αυτή ισοδυναμεί με τον προσδιορισμό της πράξης. Ο συνδυασμός της ενέργειας και των δύο ισοδυναμεί με την εκτέλεση του έργου του ανθρώπου κατά το οποίο παράγεται το «πρακτὸν ἀγαθόν» που αποτελεί την ευδαιμονία. Στο βαθμό, επομένως, που το «πρακτὸν ἀγαθόν» εκφράζει τη σχέση μεταξύ ηθικής αρετής και φρόνησης, θα αποτελέσει και αντικείμενο της παρούσας έρευνας.

¹⁵ *HN*, 1144a.6-9. βλ. επίσης, *HN*, 1145a.2-6: «δῆλον δέ, κἀν εἰ μὴ πρακτικὴ ἦν, ὅτι ἔδει ἂν αὐτῆς διὰ τὸ τοῦ μορίου ἀρετὴν εἶναι, καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς: ἢ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.», *HN*, 1178a.16-19: «συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετὰς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.»

1.2. Οι ερμηνείες του μεταβήναι

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο διατυπώνεται το κεντρικό ερώτημα που θα μας απασχολήσει στο υπόλοιπο της εργασίας. Είδαμε νωρίτερα ότι υπάρχουν τέσσερις βασικοί τρόποι σύμφωνα προς τους οποίους συνδέεται η αρετή του ήθους με τη φρόνηση. Απ' αυτούς, το μεγαλύτερο μέρος της εργασίας ασχολείται με την ανάλυση του δεύτερου και τρίτου είδους. Για τα συγκεκριμένα είδη σχέσης, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι δημιουργείται το εξής πρόβλημα: ενώ μέχρι το έκτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* η ηθική αρετή είναι «ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον»¹⁶, στο έκτο γίνεται «ἕξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου»:

δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἔστιν: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησις ἔστιν¹⁷

¹⁶ *HN*, 1114b26-30: «ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος» *HN*, 1115b11-13: «ὡς ὁ λόγος» *HN*, 1119a18-20: «ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος» *HN*, 1125b33-1126a1: «ὡς ἂν ὁ λόγος» *HN*, 1138b18-29: «ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος»

¹⁷ *HN*, 1144b25-28. Παρουσιάζει αρκετό ενδιαφέρον το κεφάλαιο των *Ηθικών Μεγάλων* που αντιστοιχεί στο VI.13 των *Ηθικών Νικομαχείων* και στο οποίο πραγματοποιείται η ανάλογη μετάβαση από τη φυσική και την «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἀρετῆ» στη «μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἀρετῆ»: «Ὡσπερ δ' ἔχει ἡ δεινότης πρὸς φρόνησιν, οὕτως δόξειεν ἂν ἔχειν ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἀπασῶν. λέγω δὲ οἷον εἰσὶν ἀρεταὶ καὶ φύσει ἐν ἐκάστοις ἐγγινόμεναι, οἷον ὀρθαὶ τινες ἐν ἐκάστῳ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεία καὶ τὰ δίκαια καὶ καθ' ἐκάστην πρὸς τὰ τοιαῦτα: εἰσὶ δὲ δὴ καὶ ἔθει καὶ προαιρέσει. αἱ δὲ δὴ μετὰ λόγου οὐσα τελῶς ἀρεταὶ εἰσὶν ἐπαινεταὶ ἐπιγιγνώμεναι. ἔστιν οὖν ἡ φυσικὴ ἀρετὴ αὕτη ἡ ἄνευ λόγου χωριζομένη μὲν τοῦ λόγου μικρὰ καὶ ἀπολειπομένη τοῦ ἐπαινεῖσθαι, πρὸς δὲ τὸν λόγον καὶ τὴν προαίρεσιν προστιθεμένη τελείαν ποιεῖ τὴν ἀρετὴν. διὸ καὶ συνεργεῖ τῷ λόγῳ καὶ οὐκ ἔστιν ἄνευ τοῦ λόγου ἡ φυσικὴ ὀρμὴ πρὸς ἀρετὴν. οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάνυ τελειοῦται τῷ εἶναι ἀρετὴ ἄνευ τῆς φυσικῆς ὀρμῆς. διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγεν, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον: οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεία καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότε καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι, οὐκ ὀρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον: τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ, τοῦτο φασι εἶναι ἀρετὴν: ὀρθῶς μὲν οὐδ' οὗτοι. πράττειν μὲν γὰρ ἂν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾶ, οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὀρμῇ τινι ἀλόγῳ, ὀρθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον λέγω δέ, ὡς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύσειεν, οὕτως ἐπραξεν: ἀλλ' ὅμως ἡ τοιαύτη πράξις οὐκ ἔχει τὸ ἐπαινετόν. ἀλλὰ βέλτιον, ὡς ἡμεῖς ἀφορίζομεν, τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὀρμὴν πρὸς τὸ καλόν: τὸ γὰρ τοιοῦτον καὶ ἀρετὴ καὶ ἐπαινετόν», *HM*, 1.34.23.1-34.26.10. Επίσης, στο ίδιο βιβλίο σχετικά με τη διαφορά της φυσικής από την κυρία αρετή διαβάζουμε: «Ἐχει δὲ καὶ τὸ τοιοῦτον ἀπορίαν, οἷον ἐπειδὴν μὴ ἢ ἅμα πράξει τὰ ἀνδρεία καὶ τὰ δίκαια, πότερ' ἂν τις πράξειεν; ἐν μὲν δὴ ταῖς φυσικαῖς ἀρεταῖς ἔφαμεν τὴν ὀρμὴν μόνον [δεῖν] τὴν πρὸς τὸ καλὸν ὑπάρχειν ἄνευ λόγου: ὧ δ' ἔστιν αἵρεσις, ἐν τῷ λόγῳ καὶ τῷ λόγον ἔχοντι ἔστιν. ὥστε ἅμα τὸ ἐλέσθαι [καὶ] παρέσται καὶ ἡ τελεία ἀρετὴ ὑπάρξει, ἣν ἔφαμεν μετὰ φρονήσεως εἶναι, οὐκ ἄνευ δὲ τῆς φυσικῆς ὀρμῆς τῆς ἐπὶ τὸ καλόν. οὐδ' ἐναντιώσεται ἀρετὴ ἀρετῇ. πέφυκεν γὰρ ὑπεῖκειν τῷ λόγῳ, [ἢ] ὡς οὗτος προστάττει, ὥστ' ἐφ' ὃ ἂν οὗτος ἄγῃ, ἐπὶ

Υπάρχουν, επομένως, δύο είδη σχέσης μεταξύ της ηθικής αρετής και της φρόνησης: η ηθική αρετή ως «ἕξις κατὰ τὴν φρόνησιν», που αντιστοιχεί κυρίως στα βιβλία 2-5, και η ηθική αρετή ως «ἕξις μετα τῆς φρονήσεως», που αντιστοιχεί κυρίως στο έκτο βιβλίο. Το ερώτημα που προκύπτει στη συγκεκριμένη περίπτωση αφορά την ισχύ των δύο ορισμών και δημιουργείται από την έκφραση που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να προβεί στην εν λόγω διαφοροποίηση των αρετών: «δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι», το οποίο συνιστά μια θεωρητική μετάβαση, απόρριψη ή αναθεώρηση. Το ερώτημα, λοιπόν, που τίθεται είναι: απορρίπτει ο Αριστοτέλης με το «μεταβῆναι» τον ορισμό και την ηθική θεωρία του δεύτερου βιβλίου για να υιοθετήσει τον ορισμό και τη θεωρία του έκτου;

Το συγκεκριμένο ερώτημα έχει τεθεί από τον Lebedev, ο οποίος υποστηρίζει ότι με το «μεταβῆναι» πραγματοποιείται στο έκτο βιβλίο η αναθεώρηση της αρχικής ηθικής θεωρίας που παρουσιάζεται στο δεύτερο βιβλίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων*. Όπως αναφέρει ο ίδιος: «Essential to my argument is the interpretation of the passage *EN VI.13*, 1144b17-32: the main target of the criticism of the “mainstream” definition of the moral virtue as “conforming to *phronesis*” (b25) are not certain the Academics or Peripatetics, but Aristotle himself (*EN 2*, 1007a14). The phrase “one must take one small step further” (1144b25) is in fact a “polite” understatement or *litotes*, as it signals a dramatic reconsideration of the concept of moral virtue which, from now on, does not just “conform” to *phronesis* as an external standard, but becomes essentially a form of *phronesis*, as a result of which *agathos* and *phronimos* become interchangeable notions»¹⁸.

Σχετικά με το «μεταβῆναι», οι περισσότεροι σχολιαστές, αρχαίοι και σύγχρονοι, θεωρούν τη μετάβαση από το «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον» στο «μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου» ως μια μετάβαση από έναν εξωτερικό σ' ένα εσωτερικό παράγοντα, ο οποίος καθορίζει την ηθική μεσότητα¹⁹. Ο Ευστράτιος και ο Stewart υποστηρίζουν

τοῦτο ἀποκλίνει. τὸ γὰρ βέλτιον οὗτός ἐστιν ὁ αἰρούμενος. οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργούσι πως μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθοῦσαι τῇ φρονήσει», *ΗΜ.*, 2.3.12.1 2-3.13.8.

¹⁸ Lebedev A., “Aristotle against Aristotle? The Reconsideration of the Theory of Moral Virtue in *EN 6*”, in: The First International Conference “Ethics and Politics”, 24-28 May 2006, Municipality of Heraklion, with the collaboration of the Division of Philosophy, Department of Philosophy and Social Studies, University of Crete, Abstracts of papers, Heraklion, 2006.

¹⁹ Η διαφορά «κατὰ λόγον» και «μετα λόγου» εμφανίζεται ήδη στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων*: «εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φάμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ

ότι η μετάβαση αυτή πραγματοποιείται από έναν εξωτερικό κανόνα ή μέτρο σε μια εσωτερική αρχή ή ένα εσωτερικό μέτρο²⁰. Ο Ηλιόδωρος και ο Grant, επίσης, θεωρούν ότι η μετάβαση πραγματοποιείται από έναν εξωτερικό νόμο σε μια εσωτερική συνείδηση της πράξης ή του νόμου²¹. Οι σχολιαστές, επομένως, προσδιορίζουν το «κατὰ λόγον» πρώτα ως εξωτερικό («κατὰ») και έπειτα ως κανόνα, μέτρο, αίτιο και νόμο («λόγον»), ενώ το «μετὰ λόγου» ως εσωτερικό («μετὰ») και ως αρχή, μέτρο και συνείδηση της πράξης ή του νόμου («λόγου»).

Θεωρώ ότι η διάκριση ανάμεσα στο «κατὰ λόγον» και «μετὰ λόγου» ως εξωτερικό και εσωτερικό παράγοντα, είναι σωστή. Δηλαδή, στην πρώτη περίπτωση η

σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον: κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ: εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζῶντι τινι, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται], *HN*, 1098a7-15. Ωστόσο, οι σύγχρονοι σχολιαστές δε θεωρούν ότι είναι η ίδια διάκριση μ' αυτή του έκτου βιβλίου (βλ. Baywater I., *Contributions...*, σς. 24-25 Stewart J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1982, Vol. II, σς.111-112). Εντούτοις, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι στο πρώτο βιβλίο πραγματοποιείται μια διάκριση αν όχι ίδια, τουλάχιστον ανάλογη με αυτή του έκτου.

²⁰ Ο Ευστράτιος σημειώνει: «οὐ γὰρ μόνον ὡς μέτρον δεῖ τάξει τὸν ὀρθὸν λόγον τῆς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείας ἢ πείσεως, ἴν' εἴη πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς κατ' αὐτόν. τὸ γὰρ μέτρον ἐνδέχεται ποτε τοῦ μετρομένου χωρίζεσθαι, οὐκ αἰεὶ δὲ ποτε πράττειν ἢ πάσχειν κατ' ἀρετὴν, χωριζομένης φρονήσεως, ἀλλὰ δεῖ παρεῖναι καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον αἰεὶ καὶ μετ' αὐτοῦ τὰς πράξεις γίνεσθαι καὶ τὰς πείσεις, ἵνα κατ' ἀρετὴν γίνοντο, καὶ ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆς ἐστίν», *Commentaria in Aristotelem Graeca XX: Eustratii et Michaelis et Anonyma, in Ethica Nicomachea Commentaria*, edidit Gustavus Heylbut, Berlin, MDCCCXXXII, 402.19-25. Δηλαδή, ο ορθός λόγος, η φρόνηση, που αποτελεί το μέτρο για την ηθική αρετή, γίνεται από εξωτερικός εσωτερικός. Ο Stewart, επίσης, αναφέρει: «Socrates made the ἀρεταὶ λόγοι, the writer says: they are not λόγοι, but ἕξεις, περί πάθεις καὶ πράξεις, κατὰ λόγον, or rather μετὰ λόγου, for the λόγος which the πάθης of the κυρίως ἀγαθός obey is not an external one –not that of law which a man conforms to, but of a principle which he reveres [...] We shall avoid confusion if we take μετὰ λόγου to work an inward principle (whether its inwardness appear as self-consciousness, or merely as the organic unity of the physical individual), and κατὰ λόγον an external rule. Thus a temple is built κατὰ λόγον: a tree grows μετὰ λόγου», Stewart J.A., *Notes on...*, τομ. II, σς. 111-112. Ο Stewart, επομένως, θέτει το «κατὰ λόγον» ως έναν «εξωτερικό κανόνα» και το «μετὰ λόγου» ως μια «εσωτερική αρχή».

²¹ Ο Ηλιόδωρος αναφέρει: «τὸ γὰρ κατὰ λόγον διαφέρει τοῦ μετὰ λόγου: κατὰ λόγον γὰρ τις ποιεῖ τι καὶ ἑτέρου κινουῦντος <καὶ τὸ τέλος σκοποῦντος>, ὥσπερ ἡ φύσις κατὰ λόγον ποιεῖ, μετὰ λόγου δέ, ὅταν αὐτὸς εἰδῶς πράττη καὶ τὸ τέλος σκοπῶν κατὰ λόγον ποιῇ. διὰ τοῦτο δεῖ προσκεῖσθαι τῷ κατὰ λόγον τὸ μετὰ λόγου», *Commentaria in Aristotelem Graeca XIX 2: Heliodori, in Ethica Nicomachea Paraphrasis*, edidit Gustavus Heylbut, Berlin, MDCCCXXXIX, 133.28-32. Δηλαδή, η μετάβαση πραγματοποιείται από ένα εξωτερικό αίτιο σε μια εσωτερική συνείδηση. Ο Grant, επίσης, γράφει: «It is difficult to translate κατὰ λόγον, because the word λόγος is ambiguous. Partly it means reason, partly a law or standard (c.f. *Eth. II. II, 2*) [...] The more significant expression, however, is that which follows, πράξεις μετὰ λόγου. A machine might be said to move κατὰ λόγον, “in accordance with a law”, but not μετὰ λόγου, “with a consciousness of a law”», Sir Alexander Grant, *The Ethics of Aristotle*, Arno Press, New York, 1973, Vol. I and II, σελ. 450. Ο Grant, επομένως, θεωρεί ότι το «κατὰ λόγον» αντιστοιχεί σ' έναν εξωτερικό νόμο, ενώ το «μετὰ λόγου» σε μια εσωτερική συνείδηση του νόμου. Πρέπει να επισημάνω, επίσης, ότι ο Grant δε θεωρεί ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στα χωρία *HN*, 1098a3-15 και 1144b25-28, σχετικά με τις έννοιες «κατὰ λόγον» και «μετὰ λόγου», καθώς ο ίδιος, στο σχολιασμό του τελευταίου χωρίου, παραπέμπει στο σχολιασμό του πρώτου.

μεσότητα καθορίζεται εξωτερικά από τη φρόνηση, ενώ στη δεύτερη περίπτωση εσωτερικά. Η σχέση της ηθικής αρετής προς τη φρόνηση συνεπώς, είναι αφενός εξωτερική, αφετέρου εσωτερική²². Αντίθετα, διαφωνώ ως προς τη χρήση των διαφόρων σημασιών που προσάπτουν στο λόγο, όπως νόμος, κανόνας, αρχή, συνείδηση κ.λ.π., διότι κατά τον τρόπο αυτό περιορίζεται και ερμηνεύεται το περιεχόμενο του λόγου, ο οποίος στη συγκεκριμένη περίπτωση, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης ρητώς, είναι η φρόνηση²³. Εξάλλου, η φρόνηση, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, περιλαμβάνει όλες τις προηγούμενες έννοιες, όπως νόμος²⁴, κανόνας²⁵ κ.λ.π. Η βέλτιστη, κατά την άποψή μου, ερμηνευτική απόδοση των όρων «κατὰ λόγον» και «μετὰ λόγου», η οποία καθιστά φανερή τη διαφορά που εμφανίζει η σχέση της ηθικής αρετής με τη φρόνηση στις δύο περιπτώσεις, είναι ως «εξωτερική φρόνηση» και «εσωτερική φρόνηση» αντίστοιχα²⁶.

²² Στη συνέχεια θα φανεί ακόμη περισσότερο για ποιο λόγο η σχέση αυτή μπορεί να είναι είτε εξωτερική είτε εσωτερική. Εδώ επισημαίνεται το γεγονός ότι η σχέση της ηθικής αρετής με τη φρόνηση υπάρχει κατά τους δύο συγκεκριμένους τρόπους, ότι δηλαδή υπάρχουν δύο διαφορετικά είδη σχέσης, ενώ αργότερα θα δειχθεί και η σημασία τους. Ο Bodeüs σχολιάζοντας το χωρίο «δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆς ἔστιν», θεωρεῖ ότι η διάκριση που γίνεται στο σημείο αυτό είναι ανάμεσα σ' αυτόν που δε διαθέτει τη φρόνηση και σ' αυτόν που τη διαθέτει. Ο πρώτος απ' αυτούς μπορεί να μη διαθέτει τη φρόνηση και συνεπώς να μην είναι ο ίδιος ηθικά ενάρετος, αλλά μπορεί να πράττει ηθικά ενάρετα υπακούοντας στις επιταγές του νόμου [βλ. 1144a15]. Συνεχίζοντας ο Bodeüs, θεωρεῖ ότι αυτός είναι και ο λόγος που ο Αριστοτέλης εγκαθιστά τη διάκριση ανάμεσα στον καλὸ πολίτη, ο οποίος υπακούει στο νόμο και ο οποίος δεν χρειάζεται τη φρόνηση [Πολ., 1277a14-16], και στον αγαθὸ ἄνθρωπο, ο οποίος είναι ο καλὸς πολίτης που ἔχει την ικανότητα να πραγματώσει το αγαθὸ και για τον εαυτό του και για τους ἄλλους, γιατί διαθέτει τη φρόνηση, η οποία είναι η αρετὴ που προσιδιάζει στον ἄρχοντα [Πολ., 1277b25-26], Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Bodeüs R., GF Flammarion, Paris, 2004, σελ. 341, υπ.3. Ο Tricot, για το ίδιο χωρίο, επισημαίνει τη διαφορά «κατὰ λόγον» και «μετὰ λόγου» ακριβῶς ως εξωτερική και εσωτερική σχέση: «Un rapport *extérieur* (κατὰ) ne suffit pas. Il que la droite règle réside d'une façon intime et inséparable dans la φρόνησις elle-même», Tricot J., *Éthique à Nicomaque*, σελ. 312, υπ.5. Ο Burnet, επίσης, αναφέρει: «§5 δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. 'we must take a little step in advance' (cf.1097a,24 n.). the Platonists κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον implies a merely external standard; we say that the ἀρεταί are μετὰ λόγου, and that goodness is inseparably bound up with wisdom», *The Ethics of Aristotle*, Burnet J., Methuen CO., London, 1900, σελ. 276.

²³ HN, 1144b27-28: «ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἔστιν».

²⁴ HN, 1180a21 «ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὦν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ».

²⁵ Η φρόνηση, όπως φαίνεται ἀπὸ διάφορα χωρία τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, διαθέτει ἓνα δεοντικὸ χαρακτήρα. Για παράδειγμα, HN, 1143a.8-9: «ἢ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἔστιν: τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἔστιν»

²⁶ Η συγκεκριμένη διαφορά εξωτερικῆς και εσωτερικῆς φρόνησις, καθίσταται ορατὴ ως ἓνα βαθμὸ και ἀπὸ τον τρόπο μετάφρασης του συγκεκριμένου χωρίου [HN, 1144b25-28]. Ο Ross μεταφράζει ως εξής: «For it is not merely the state in accordance with the right rule, but the state that implies the presence of the right rule, that is virtue», W.D. Ross, *The Works of Aristotle*, Oxford University Press, Ely Home, London W.I., 1975, Vol. IX. Το «μετὰ λόγου», δηλαδή, προϋποθέτει την ὑπαρξὴ του «ὀρθοῦ λόγου», ἀντίθετα με το «κατὰ λόγου», το οποίο αποτελεί ἀπλὰ τη συμμόρφωση προς τον «ὀρθὸν λόγον». Η εσωτερικὴ αὐτὴ σύνδεση της φρόνησις με την ηθικὴ αρετὴ στην περίπτωση του «μετὰ λόγου», σε ἀντίθεση με την εξωτερικὴ σύνδεση που ὑπάρχει στην περίπτωση του «κατὰ λόγου», φαίνεται και ἀπὸ τις μεταφράσεις του Tricot και του Stewart. Ο Tricot μεταφράζει: «ce n' est

Οι σχολιαστές, επομένως, θεωρούν ότι στο συγκεκριμένο χωρίο²⁷ το «μεταβῆναι» αναφέρεται στην εσωτερική της φρόνησης από την ηθική αρετή, δηλαδή στη μετάβαση από την εξωτερική στην εσωτερική φρόνηση. Συμφωνώ με τη συγκεκριμένη άποψη, αλλά οφείλω να παρατηρήσω ότι η θέση αυτή προκαλεί ορισμένα ερωτήματα, η λύση των οποίων είναι αναγκαία συνθήκη για την αποδοχή της: το «μεταβῆναι» μπορεί να σημαίνει: α) την απόρριψη από τον Αριστοτέλη του ορισμού της ηθικής αρετής, όπως διατυπώνεται στο δεύτερο βιβλίο, καθώς και της ηθικής του θεωρίας μέχρι το έκτο βιβλίο²⁸, β) τη θέση ότι το δεύτερο και το έκτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* ενδέχεται να προέρχονται από διαφορετικούς συγγραφείς²⁹, και γ) το γεγονός ότι οι δύο ορισμοί της ηθικής αρετής ορίζουν την

pas seulement la disposition conforme a la droite règle qui est vertu, il faut encore que la disposition soit intimement unie a la droit règle», Tricot J., *Éthique à ...*, σελ. 312. Και ο Stewart: «Virtue is not only 'a habit determined as the right ratio requires', for thus the right ratio might be a law external to the "virtuous disposition"- rather, virtue is 'a habit which has the right ratio in itself'», Stewart J.A., *Notes on...*, τομ. II, σελ. 104.

²⁷ *HN*, 1144b25-28.

²⁸ Ο Αριστοτέλης, δηλαδή, μπορεί να εγκαταλείπει τη θεωρία του δεύτερου βιβλίου περί της ηθικής αρετής και να υιοθετεί εν τέλει τη θεωρία του έκτου βιβλίου. Μια τέτοια ερμηνεία προκύπτει από τη χρήση του ρήματος «μεταβῆναι», μια από τις σημασίες του οποίου είναι η εγκατάλειψη μιας θέσης και η αποδοχή μιας άλλης [πρβλ. L.S. λημ. *μεταβαίνω*, σημ. I.2. και Bonitz, λημ. *μεταβαίνειν*, 458.41-48]. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η άποψη του Πλουτάρχου στο *Περί Ηθικής* που μας πληροφορεί ότι «ἐπεὶ διὰ τί τοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ σκέμμασιν οὐ πρόσεστι τὸ μετὰ λύπης ὑπὸ τῶν ἐτέρων ἄγεσθαι καὶ μετατιθεσθαι πολλάκις, ἀλλ' αὐτὸς τ' Ἀριστοτέλης Δημόκριτός τε καὶ Χρύσιππος ἕνια τῶν πρόσθεν αὐτοῖς ἀρεσκόντων ἀθροῦβως καὶ ἀδήκτως καὶ μεθ' ἡδονῆς ἀφείσαν;», Plutarchi, *De virtute morali*, (edr) Pohlenz, M., Teubner, Leipzig, 1929, 447.F.4-448.A.4, μια άποψη που ενισχύει τη συγκεκριμένη θέση.

²⁹ Μια τέτοια θέση προκύπτει από το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης προτού προχωρήσει στη συγκεκριμένη μετάβαση, αναφέρει ότι *πάντες* όσοι ορίζουν την ηθική αρετή προσθέτουν ότι αυτή είναι ἕξις «κατὰ τον ὀρθόν λόγον» και ότι *άπαντες* θέτουν τη φρόνηση ως τον ὀρθό λόγο: «καὶ γάρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἔστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθόν λόγον: ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. εἰκόασι δὴ μαντεύεσθαι πῶς ἄπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετὴ ἔστιν, ἢ κατὰ τὴν φρόνησιν», *HN*, 1144b21-25. Αυτό φαίνεται ακόμη περισσότερο από το αντίστοιχο κεφάλαιο των *Ηθικών Μεγάλων* που παρατέθηκε παραπάνω. Εκεί, λοιπόν, διαβάζουμε: «διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγεν, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον: [...] διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι, οὐκ ὀρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον: τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθόν λόγον πράττειν τὰ καλὰ, τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετὴν ὀρθῶς μὲν οὐδ' οὔτοι. [...] ἀλλὰ βέλτιον, ὡς ἡμεῖς ἀφορίζομεν, τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὀρμὴν πρὸς τὸ καλόν: τὸ γὰρ τοιοῦτον καὶ ἀρετὴ καὶ ἐπαινετόν», *HM*, 1.34.25.3-1.34.26.10. Επομένως, η συγκεκριμένη μετάβαση πραγματοποιείται από τον Αριστοτέλη σε σχέση με τις θεωρίες άλλων συγγραφέων, και όχι ως μια εσωτερική μετατόπιση του ίδιου σχετικά με τον ορισμό της ηθικής αρετής. Μια τέτοια άποψη φαίνεται να υποστηρίζει και ο Ευστράτιος: «Μικρόν τι παραλλάττει τὴν λέξιν, ἢν οἱ πρὸ αὐτοῦ τὴν ἀρετὴν ὀρίζόμενοι ἔφασαν, ἵν' εἴη σύμφωνος πρὸς ἃ αὐτὸς ἐνταῦθα παραδέδωκε περὶ ἀρετῆς ἠθικῆς καὶ φρονήσεως. δεῖ γάρ, φησί, μικρόν μεταβῆναι, ἢ γον ἢ προσθεῖναι ἢ μικρόν παραλλάξαι τὴν λέξιν», *Eustratii, In Ethica Nicomachea*, 402.14-17. Το ίδιο υποστηρίζει και ο Smith, «Aristotle goes on to say that reputable opinion follows Socrates' lead. People say that virtue is a disposition guided by right reason (*kata ton orthon logon*). And what is right (*orthos*) is what follows practical wisdom (*kata ten phronesisin*)», Thomas W. Smith, *Revaluing Ethics: Aristotle's Dialectical Pedagogy*, State University of New York Press, New York, 2001, σελ. 173. Ωστόσο, εδώ δημιουργείται το εξής πρόβλημα: οι «ξένες θεωρίες» τις οποίες απορρίπτει ο Αριστοτέλης με το «μεταβῆναι», ορίζουν την ηθική αρετή ως «κατὰ λόγον». Επίσης, όπως έχει αναφερθεί και νωρίτερα, τόσο ο ορισμός της ηθικής

αρετή μεν, αλλά διαφορετικό είδος αρετής του ήθους και αναφέρονται σε διαφορετικό υποκείμενο³⁰. Αυτό σημαίνει ότι η μετάβαση δεν πραγματοποιείται σε σχέση με τον ορισμό του δεύτερου βιβλίου, αλλά προς τις θεωρίες εκείνες, οι οποίες εκλαμβάνουν την «κυρίαν ἀρετην» του έκτου βιβλίου ως «ἔξιν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον»³¹.

Είναι φανερό ότι εάν ισχύει η τρίτη περίπτωση, τότε δεν μπορούν να ισχύουν οι δύο πρώτες³². Κι αυτό διότι αν οι δύο ορισμοί αναφέρονται σε διαφορετικό υποκείμενο, τότε διαφοροποιείται και το περιεχόμενο του αντικειμένου που ορίζεται. Δηλαδή, οι δύο ορισμοί δεν μπορούν να αντιφάσκουν και να αλληλοαναιρούνται μεταξύ τους, διότι δεν αποτελούν δύο διαφορετικούς ορισμούς ή θεωρίες του ίδιου πράγματος, αλλά δύο διαφορετικές θεωρίες ή ορισμούς δύο διαφορετικών ειδών αρετής του ήθους. Μια τέτοια θέση εξάλλου, προκύπτει από το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης με το «μετὰ λόγου» δεν ορίζει την ηθική αρετή εν γένει, αλλά την

αρετής, όσο και η ανάλυση των επιμέρους αρετών ως το έκτο βιβλίο, ορίζουν την ηθική αρετή «κατὰ λόγου» και όχι «μετὰ λόγου». Θα μπορούσαμε επομένως, να υποθέσουμε ότι η ηθική θεωρία των βιβλίων δύο ως πέντε κατατάσσεται στις “ξένες θεωρίες” και κατά τον τρόπο αυτό τίθεται το ζήτημα αν ο συγγραφέας του δεύτερου και του έκτου βιβλίου είναι ο ίδιος ή όχι.

³⁰ Όπως λ.χ. η σωφροσύνη και η ανδρεία είναι διαφορετική για τον άνδρα και τη γυναίκα, έτσι και η ηθική αρετή εν γένει, όταν αναφέρεται σε διαφορετικά υποκείμενα, είναι διαφορετική. Μια τέτοια άποψη υποστηρίζει ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*: «ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαίως ἔχει καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ’ οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ’ ὅσον <ίκανόν> ἐκάστω πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον: [...] ὥστε φανερόν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημῶν πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ’ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ὤετο Σωκράτης, ἀλλ’ ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἢ δ’ ὑπηρετικὴ, ὁμοίως δ’ ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας, δῆλον δὲ τοῦτο καὶ κατὰ μέρος μᾶλλον ἐπισκοποῦσιν», *Πολ.* 1260a14-27. Ο Αριστοτέλης, όπως φαίνεται από το συγκεκριμένο χωρίο, αναφέρει ότι η ηθική αρετή του άνδρα διαφέρει από την ηθική αρετή της γυναίκας. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποθέσουμε ότι και οι ορισμοί του δεύτερου και του έκτου βιβλίου ενδέχεται να διαφέρουν κατά τον ίδιο τρόπο, δηλαδή ότι διαφέρουν ως προς το είδος, τον ορισμό και το υποκείμενο στο οποίο αναφέρονται.

³¹ Το «μεταβῆναι», δηλαδή, στη συγκεκριμένη περίπτωση αναφέρεται στη θεωρητική μετάβαση απέναντι στις θεωρίες εκείνες που προσδιορίζονται από τις εκφράσεις: «πάντες», «ἅπαντες» και «Σωκράτης» των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, και «Σωκράτης», «ἀλλ’ οἱ νῦν βέλτιον», «ὀρθῶς μὲν οὐδ’ οὔτοι» των *Μεγάλων Ηθικῶν*, που αντιτίθενται στο «ἡμεῖς» και των δύο βιβλίων (βλ. τα χωρία που παρατέθηκαν και την ανάλυση που πραγματοποιήθηκε παραπάνω στην υποσ. 29). Για να ισχύει η ερμηνεία αυτή του «μεταβῆναι», είναι ανάγκη η αρετή του ήθους που ορίζεται στο έκτο των *Ηθικῶν Νικομαχείων* να είναι διαφορετική από την αρετή του δεύτερου βιβλίου. Αν δεν ισχύει η συνθήκη αυτή, τότε θα πρέπει να είναι ορθές οι δύο πρώτες ερμηνείες του «μεταβῆναι». Στην περίπτωση, ωστόσο, που η συγκεκριμένη συνθήκη επαληθευτεί, τότε μπορεί να ισχύει μόνον η τρίτη σημασία του «μεταβῆναι» που αναφέρθηκε.

³² Θεωρώ ότι η θέση του Lebedev περί αναθέωρησης της αρχικής ηθικής θεωρίας του δεύτερου βιβλίου, συμπεριλαμβάνεται στις δύο πρώτες περιπτώσεις σημασιών του μεταβῆναι που διακρίθηκαν. Όπως, εξάλλου, αναφέρει ο ίδιος: «the main target of the criticism of the “mainstream” definition of the moral virtue as “conforming to *phronesis*” (b25) are not certain the Academics or Peripatetics, but Aristotle himself (*EN* 2, 1007a14)» Lebedev A., *Aristotle against...*, σελ.1.

«κυρία ἀρετή»³³, η οποία αποτελεί είδος -όπως και η φυσική αρετή- και όχι το γένος της ηθικής αρετής:

ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν *εἶδη*, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως

Το ίδιο ισχύει και για τις “ξένες θεωρίες” που αναφέρονται στο ίδιο κεφάλαιο, στο οποίο το αντικείμενο είναι η «κυρία ἀρετή»³⁴ και όχι η ηθική αρετή εν γένει. Δηλαδή, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, οι συγκεκριμένες θεωρίες, αντίθετα με τη δική του άποψη, ορίζουν την «κυρία ἀρετή» ως «ἔξιν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον» και όχι ως «ἔξιν μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου».

Η σημαντικότερη, ωστόσο, παρατήρηση που προκύπτει από το παραπάνω χωρίο αφορά τον ειδολογικό διαχωρισμό της φυσικής από την κυρία αρετή. Όπως φαίνεται, ο Αριστοτέλης διαφοροποιεί τις δύο αρετές του ηθικού μέρους της ψυχής ως προς το είδος: «οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστὶ [*εἶδη*]». Από το χωρίο αυτό, επομένως, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι υπάρχουν τουλάχιστον δύο είδη αρετής του ήθους, η φυσική αρετή και η κυρία αρετή. Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν και η αρετή του δεύτερου βιβλίου διαφοροποιείται από τα δύο συγκεκριμένα είδη αρετής και εάν εντέλει μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι συνιστά ένα τρίτο είδος αρετής του ήθους, διαφορετικό από τα άλλα δύο.

Σε περίπτωση, συνεπώς, που ο ορισμός του δεύτερου βιβλίου δεν αφορά την «κυρία ἀρετή», αλλά κάποιο άλλο είδος της ηθικής αρετής³⁵, τότε δεν μπορούν να ισχύουν οι δύο πρώτες περιπτώσεις. Διότι αν με το κατὰ λόγον ο Αριστοτέλης δεν ορίζει την «κυρία ἀρετή», τότε συνεπάγεται ότι: i) η μετάβαση από το «κατὰ λόγον» στο «μετὰ λόγου» δεν αφορά την απόρριψη της ηθικής θεωρίας του δεύτερου βιβλίου και την υιοθέτηση στη θέση της αυτής του έκτου βιβλίου, καθώς

³³ *HN*, 1144b.14 11 to 44b.17. Θεωρώ εξαιρετικά σημαντική τη συγκεκριμένη παρατήρηση, καθώς σε συνδυασμό με το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης στα βιβλία δύο ως πέντε δεν αναφέρεται ούτε μια φορά στην «κυρία ἀρετή», μπορεί να αποτελεί μια πρώτη οιονει απόδειξη της (γ) περίπτωσης. Ωστόσο, η ανάλυση που ακολουθεί είναι αναγκαία διότι καθιστά φανερά και τα δύο είδη σχέσης (κατὰ λόγον / μετὰ λόγου) της ηθικής αρετής με τη φρόνηση.

³⁴ *HN*, 1144b17-25.

³⁵ Πρέπει να σημειώσω ότι η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου δεν μπορεί να είναι η «φυσική αρετή» του έκτου βιβλίου, διότι για την πρώτη ο Αριστοτέλης αναφέρει: «ἔξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται», *HN*, 1103a19, ενώ για τη δεύτερη: «πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς», *HN*, 1144b4-6.

και οι δύο θεωρίες θα διατηρούνται ταυτόχρονα σε ισχύ, η καθεμιά για την αντίστοιχο είδος αρετή του ήθους και για το υποκείμενο στο οποίο αναφέρεται, ii) ο ορισμός του δεύτερου βιβλίου δεν μπορεί να εντάσσεται στις “ξένες θεωρίες”, δηλαδή είναι αδύνατο οι συγγραφείς των δύο βιβλίων να είναι διαφορετικοί, διότι η αρετή του ήθους που ορίζεται ως «κατὰ λόγον» στις δύο περιπτώσεις θα είναι διαφορετική· επομένως, το «μεταβῆναι» δε θα πραγματοποιείται προς την ηθική θεωρία των βιβλίων δύο ως πέντε, καθώς η συγκεκριμένη θεωρία δε θα εντάσσεται στις “ξένες ηθικές θεωρίες”, και iii) το «μεταβῆναι», εν τέλει, θα πραγματοποιείται μόνον προς εκείνες τις ηθικές θεωρίες, οι οποίες εκλαμβάνουν την «κυρίαν ἀρετήν» ως «κατὰ λόγον» και όχι όπως ο Αριστοτέλης ως «μετὰ λόγου».

Το αντικείμενο που ορίζεται ως ηθική αρετή σύμφωνα με τον ορισμό του έκτου βιβλίου, επομένως, είναι η «κυρία ἀρετή». Το υποκείμενο, ο φορέας δηλαδή της κυρίας αρετής, όπως φαίνεται από την ηθική θεωρία του εν λόγω βιβλίου, δεν μπορεί να είναι άλλος πέρα από τον φρόνιμο· και αυτό διότι ο Αριστοτέλης αναφέρει «[...] ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως [...]»³⁶. Μένει, λοιπόν, να εξετάσουμε αν ο ορισμός της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου και η ηθική θεωρία ως το έκτο, αναφέρονται στο ίδιο αντικείμενο και στο ίδιο υποκείμενο ή σε διαφορετικά. Διότι εάν αποδειχθεί ότι είναι διαφορετικά, τότε ισχύει μόνο η τρίτη περίπτωση, ενώ οι δύο πρώτες δεν μπορούν να είναι αληθείς.

³⁶ *HN*, 1144b31.

2.1. Τα τρία είδη αρετής του ήθους

Στη συνέχεια τίθεται υπό ανάλυση το αντικείμενο των ορισμών που εμφανίζονται στα βιβλία δύο και έξι των *Ηθικών Νικομαχείων*. Διερευνάται, δηλαδή, αν ο ορισμός της αρετής ως «έξις κατά τὸν ὀρθὸν λόγον» αφορά τη μια και την αυτή αρετή του ήθους με τον ορισμό της αρετής ως «έξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου». Η θέση που επιχειρείται να υποστηριχθεί είναι ότι οι δύο περιπτώσεις ορισμών αφορούν και ορίζουν διαφορετικά είδη αρετής του ήθους, δηλαδή ότι έχουν διαφορετικό αντικείμενο ορισμού.

Σύμφωνα με την ηθική ψυχολογία του πρώτου και δεύτερου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*, οι αρετές διακρίνονται σε ηθικές και διανοητικές βάσει της διαίρεσης της ψυχής στο «ἄλογον» και στο «λόγον ἔχον» μέρος³⁷. Η ηθική αρετή είναι αρετή του «ἄλόγου» μέρους και συγκεκριμένα του «ὀρεκτικοῦ»³⁸, το οποίο, ωστόσο, πείθεται και πειθαρχεί στο λόγο. Η φρόνηση, αντίθετα, είναι αρετή του «λόγον ἔχοντος» ψυχικού μέρους και συγκεκριμένα, σύμφωνα με το έκτο βιβλίο, του «λογιστικοῦ» ή «βουλευτικοῦ»³⁹.

Εδώ, ωστόσο, προκύπτει το εξής πρόβλημα: η ηθική αρετή του έκτου βιβλίου από τη στιγμή που ορίζεται ως «έξις μετὰ λόγου», φαίνεται να είναι περισσότερο διανοητική παρά ηθική αρετή. Όπως παρατηρούμε στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την έκφραση «μετὰ λόγου» κυρίως ως οριστικό στοιχείο των διανοητικών αρετών: η τέχνη είναι «έξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστίν [...]»⁴⁰. Η φρόνηση είναι «[...] ἔξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ

³⁷ *HN*, 1102a27-1103a10.

³⁸ *HN*, 1102b28-33.

³⁹ *HN*, 1139a11-17.

⁴⁰ *HN*, 1140a20· βλ., επίσης, *HN*, 1140a3-4: «ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἔξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως»· *HN*, 1140a6-10: «ἐπεὶ δ' ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη τις ἐστὶ καὶ ὅπερ ἔξις τις μετὰ λόγου ποιητικὴ, καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν ἣτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἔξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη ἢ οὐ τέχνη, ταῦτόν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆς». Αντίθετα, η ατεχνία ορίζεται στο 1140a21-22 ως εξής: «[...] ἡ δ' ἀτεχνία τοῦναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἔξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν». Ο Stewart, σχετικά με το

ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακὰ»⁴¹. Ἡ επιστήμη, ἐπίσης, εἶναι «ἔξις ἀποδεικτικῆ [...]»⁴², ἡ οποία εἶναι μετὰ λόγου, «[...] μετὰ λόγου γὰρ ἢ ἐπιστήμη [...]»⁴³. Καὶ ἡ σοφία, εφόσον εἶναι επιστήμη καὶ νους, θα εἶναι καὶ αὐτὴ «μετὰ λόγου»⁴⁴. Μόνον ο νους ἀπὸ τὶς διανοητικὲς ἀρετὲς δὲν εἶναι «μετὰ λόγου», καθὼς, ὅπως ἀναφέρει ο Ἀριστοτέλης, «ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος»⁴⁵.

Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ὅτι ὅλες οἱ διανοητικὲς ἀρετὲς, με ἐξαίρεση τὸ νου τῶν πρώτων ἀρχῶν ἢ ὄρων, εἶναι «μετὰ λόγου» καὶ ὅτι οἱ ἔξεις οἱ οποίες εἶναι «μετὰ

«μετὰ λόγου» τῆς τέχνης [1140a7] ἀναφέρει: «ἡ μετὰ λόγου ἔξις] μετὰ λόγου is opposed to ἄλογος in Met. Θ. 2. 1046b.2, and is really = λογικός, as the adjective is used by the later Aristotelians in the sense of rational», Stewart J.A., *Notes on...*, τομ.Π, σελ. 40. Ο Ευστράτιος, ἐπίσης, σημειώνει: «δεῖ δὲ ἐξακούειν τὴν ἔξιν ἐπ' ἀμφοτέρων, ἔλαβε δὲ τὸ μετὰ λόγου καὶ ἐπ' ἀμφοῖν, ὡς τῆς ἀπαριθμήσεως τὰς μετὰ λόγου παραλαμβάνουσης ἔξεις ἢ καὶ δυνάμεις», Eustratii, *In Ethica Nicomachea*, 299.7-9. Το «μετὰ λόγου», επομένως, στὴν περίπτωση τῆς τέχνης ἀποτελεῖ ἐνάντιο τοῦ ἀλόγου καὶ κατ' ἐπέκταση ἀνήκει στο ἔλλογο τῆς ψυχῆς. Εξάλλου, σύμφωνα με τὸν ὀρισμὸ στο *Περὶ Ζῶν Μορίων*: «Ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὑλῆς ἐστίν», *ΠΖΜ*, 640a31-32.

⁴¹ *HN*, 1140b4-6 βλ., ἐπίσης, *HN*, 1140b20-21: «ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν» *HN*, 1140b28: «ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἔξις μετὰ λόγου μόνον» *HE*, 1247a14-15: «οὐ γὰρ ἄλογος [ἢ] φρόνησις, ἀλλ' ἔχει λόγον διὰ τί οὕτως πράττει [...]». Ο Ευστράτιος ἀναφέρει: «τὸ μὲν ἔξιν ἀληθῶς μετὰ λόγου, κοινὰ λαμβάνων τῆς ἐπιστήμης τε καὶ τέχνης καὶ τῆς φρονήσεως <πᾶσαι γὰρ αἱ ἐνταῦθα ἀπαριθμούμεναι ἔξεις εἰσὶν ἀληθῶς μετὰ λόγου, τὸ δὲ πρακτικῆν ὡς μὲν πρὸς τὰς εἰρημένους ἴδιον τῆς φρονήσεως, κοινὸν δὲ καὶ ταῖς πρακτικαῖς τῶν τεχνῶν. τὸ δὲ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακὰ, τοῦτο ὡς ἴδιον τίθησι τῆς φρονήσεως> καὶ ἀπαρτίζει τὸν ὀρισμὸν πρὸς αὐτὴν ἀντιστρέφοντα», Eustratii, *In Ethica Nicomachea*, 306.30-36, καὶ ἐπίσης: «μετὰ λόγου μὲν, ὅτι πᾶσαι πράξεις ἀνθρώπου μετὰ λόγου: σύνεσις γὰρ ὁ λόγος τῷ ἀνθρώπῳ ἐν πάσαις πράξεσιν: ἢ μᾶλλον ὁ λόγος ὁ πράττων ἐστίν, ἐπεὶ καὶ κατὰ τὸν λόγον ὁ ἀνθρώπος: τὰ γὰρ πάθη κοινὰ καὶ τοῖς ἀλόγοις», Eustratii, *In Ethica Nicomachea*, 312.15-18. Ὅπως φαίνεται, καὶ στὴν περίπτωση τῆς φρόνησης τὸ «μετὰ λόγου» τίθεται ὡς ἐνάντιο τοῦ ἀλόγου. Επιπλέον, ὅλες οἱ διανοητικὲς ἀρετὲς εἶναι «ἔξεις μετὰ λόγου» ἀληθοῦς.

⁴² *HN*, 1139b31-32.

⁴³ *HN*, 1140b33 βλ. ἐπίσης γιὰ τὸ ἴδιο, *AY*, 100b9-10: «[...] ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ [...]» *HM*, 1.1.7.4 1. to 1.7.6: «αἱ γὰρ ἐπιστήμαι πᾶσαι μετὰ λόγου, λόγος δὲ ἐν τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ἐγγίνεται μορίῳ» ὅπως διαβάζει ο παραφραστής: «ἐπεὶ τοῖνυν ἢ ἐπιστήμη γνῶσις ἐστὶ τῶν καθόλου καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως [...]», *Heliodori, in Ethica Nicomachea*, 121.4-6. Στὰ *Τοπικά*, ἐπίσης, παρουσιάζεται ἡ διαφορὰ τῆς επιστήμης με τὴν ἀρετὴ: «Ἔστι δὲ τὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἴδιον ὁ πρὸς ἅπαντα ἀποδίδεται καὶ παντὸς χωρίζει, καθάπερ ἀνθρώπου τὸ ζῶν θνητὸν ἐπιστήμης δεκτικόν: τὸ δὲ πρὸς ἕτερον ὁ μὴ ἀπὸ παντὸς ἀλλ' ἀπὸ τινος τακτοῦ διορίζει, καθάπερ ἀρετῆς πρὸς ἐπιστήμην, ὅτι τὸ μὲν ἐν πλείοσι, τὸ δ' ἐν λογιστικῷ μόνον καὶ τοῖς ἔχουσι λογιστικὸν ἐφέυκε γίνεσθαι», *Τοπ.* 128b34-39. Σύμφωνα με τὸν Stewart, «Λόγος here is = συλλογισμός», Stewart J.A., *Notes on...*, τομ.Π, σελ. 50. Το ἴδιο υποστηρίζει καὶ ο Grant: «Λόγος is frequently used to denote “inference”», Sir Al. Grant, *The Ethics...*, σελ. 163. Καὶ στὴν περίπτωση αὐτῆ, επομένως, τὸ «μετὰ λόγου» εἶναι ἐνάντιο στο ἄλογο, στο ὁποῖο δὲν ἐνδέχεται νὰ ὑπάρχει συλλογισμός.

⁴⁴ *HN*, 1141a18-20: «ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὡσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμωτάτων» βλ. ἐπίσης, *HN*, 1141b2-3.

⁴⁵ *HN*, 1142a25-26 βλ. ἐπίσης, *HN*, 1143a35-1143b3: «καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρω: καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως». Ὅπως ἀναφέρει καὶ ο Heidegger σχολιάζοντας τὸ χωρίο ὅπου παρουσιάζονται οἱ διανοητικὲς ἀρετὲς (*HN*, 1139b15-18), «Ὅλοι αὐτοὶ οἱ διάφοροι τρόποι τοῦ ἀληθεύειν βρίσκονται σὲ συνάφεια με τὸ λόγῳ ὅλοι, ἐκτὸς ἀπὸ τοῦ νοῦ, εἶναι μετὰ λόγου», M. Heidegger, *Ἡ ἀνάλυση τῆς φρονήσεως, Δευκαλίων*, τομ. 17, τευχ. 2, Δεκέμβριος, 1999, σελ. 196.

λόγου» ανήκουν στο «λόγον ἔχον» μέρος της ψυχῆς⁴⁶. Η έκφραση «μετὰ λόγου», επομένως, αφορά το ἔλλογο μέρος της ψυχῆς και τις διανοητικές αρετές. Αντίθετα, η συγκεκριμένη έκφραση, εκτός από τον ορισμό της «κυρίας ἀρετῆς» του ἔκτου βιβλίου, δεν εντοπίζεται σε οποιοδήποτε άλλο χωρίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων* σχετικό με τις ηθικές αρετές.

Οι «μετὰ λόγου» αρετές, επομένως, είναι διανοητικές αρετές και ανήκουν στο «λόγον ἔχον» μέρος της ψυχῆς. Αντίθετα, οι ηθικές αρετές εφόσον ανήκουν στο «ἄλογον» της ψυχῆς, δεν μπορούν να είναι «μετὰ λόγου»⁴⁷. Θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα, επομένως, ότι η ηθική αρετή του ἔκτου βιβλίου από τη στιγμή που ορίζεται ως «ἔξις μετὰ λόγου», είναι κατά κάποιον τρόπο διανοητική αρετή και ανήκει και στο ἔλλογο μέρος της ψυχῆς.

Αυτό, εξάλλου, καταδεικνύεται κι από το γεγονός ότι σύμφωνα με το VI.13 των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, η συγκεκριμένη αρετή, η οποία είναι η «κυρία ἀρετή», διαφέρει από τη «φυσική ἀρετή» ως προς το νου, δηλαδή τη φρόνηση:

καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. [...] ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει: ἢ δ' ἔξις ὁμοία οὖσα τὸτ' ἔσται κυρίως ἀρετὴ. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἢ κυρία, καὶ τούτων ἢ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως⁴⁸

Εφόσον η «κυρία ἀρετή» του ἔκτου βιβλίου διαθέτει νου, ο οποίος νους στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι η φρόνηση, και εφόσον ο νους, δηλαδή η φρόνηση,

⁴⁶ Η έκφραση «μετὰ λόγου» αναφέρεται συνολικά δεκαέξι φορές στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Οι έντεκα από τις αναφορές αυτές εμφανίζονται στους ορισμούς των διανοητικών αρετών, όπως φαίνεται από τα χωρία που παρατέθηκαν προηγουμένως. Από τις υπόλοιπες, μια αφορά τον ορισμό της προαίρεσης [HN, 1112a15-16: «ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας»], ενώ οι άλλες δύο αφορούν την πράξη εκείνη, η οποία εκτελείται με το ἔλλογο ψυχικό μέρος [HN, 1098a12-14: «[...] ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζώην τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου [...]» και HN, 1168b34-1169a1: «καὶ ἐγκρατῆς δὲ καὶ ἀκρατῆς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μὴ, ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος: καὶ πεπραγῆναι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἐκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα». Συνεπώς, όλες οι αναφορές της έκφρασης «μετὰ λόγου» αφορούν το ἔλλογο ψυχικό μέρος και ακόμη περισσότερο τον ορισμό των διανοητικών αρετών. Οι δύο αναφορές που υπολείπονται εμφανίζονται στον ορισμό της ηθικής αρετῆς ως «ἔξις μετὰ λόγου» στο ἔκτο βιβλίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων*.

⁴⁷ Στα *Ηθικά Ευδήμεια*, επίσης, ο Αριστοτέλης κατά τη διάκριση των αρετών σε ηθικές και διανοητικές δηλώνει ρητῶς ότι οι τελευταίες είναι «μετὰ λόγου», καθώς, επίσης, ότι οι ηθικές αρετές ως αρετές του «ἄλογου» ψυχικού μέρους δεν μπορούν να είναι «μετὰ λόγου»: «ἐπεὶ δ' αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγον ἔχοντος, ὃ ἐπιτακτικόν ἐστι τῆς ψυχῆς ἢ λόγον ἔχει, αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἄλογου μὲν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι», HE, 1220a9-11.

⁴⁸ HN, 1144b8-17.

ανήκει στο έλλογο της ψυχής, τότε η αρετή αυτή είναι διανοητική. Στο βαθμό, όμως, κατά τον οποίο η «κυρία άρετή» αφορά και το ήθος, θα είναι και ηθική⁴⁹.

Οι ηθικές αρετές, αντίθετα, δεν είναι «μετά λόγου», διότι δεν αποτελούν αρετές του «λόγον έχοντος» μέρους της ψυχής, αλλά του «άλoγου», το οποίο, από τη φύση του, ακολουθεί το πρώτο. Αυτό αναφέρεται και στα *Ηθικά Νικομάχεια*, σύμφωνα με τα οποία η ηθική αρετή είναι αρετή του «άλoγου» ψυχικού μέρους, το οποίο «μετέχει του λόγου»⁵⁰ και «ακούει, πείθεται και πειθαρχεί στο λόγο»⁵¹. Την ίδια αντίληψη συναντάμε και στα *Πολιτικά*, σύμφωνα με τα οποία το συγκεκριμένο «άλoγον» «άρχεται και υπακούει στο λόγο»⁵². Η ηθική αρετή, συνεπώς, δεν είναι έλλογη αρετή, δηλαδή διανοητική, και κατ' επέκταση δεν είναι «μετά λόγου»· κι αυτό διότι εάν είναι «μετά λόγου», τότε αναιρείται το «άλoγον» της ψυχής, όπως επίσης το πάθος και το ήθος, διότι ο λόγος γίνεται στο έλλογο και όχι στο «άλoγον» της ψυχής⁵³.

⁴⁹ Εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η «κυρία άρετή» αποτελεί την αρχή και το θεμέλιο για τις απόψεις σχετικά με το διανοητικισμό της αριστοτελικής ηθικής. Ο διανοητικισμός αυτός, ωστόσο, δεν μπορεί να ισχύει καθολικά, αλλά μόνο για την «κυρία άρετή», καθώς μόνον η συγκεκριμένη αρετή είναι διανοητική, ενώ τόσο η «φυσική άρετή» όσο και η «ήθικη άρετή» του δευτέρου –οι οποίες διαφοροποιούνται από την «κυρία άρετή» ειδολογικά– δεν είναι διανοητικές αρετές, αλλά αρετές του «άλoγου» μέρους. Τη θέση για την ύπαρξη διανοητικισμού στην αριστοτελική ηθική, τη συναντάμε σε διάφορους μελετητές του Αριστοτέλη. Όπως αναφέρει ο Βιρβιδάκης: «Όπως έχει εύστοχα παρατηρηθεί από τον Pierre Aubengue, οι δύο κύριες εναλλακτικές αναγνώσεις της αριστοτελικής ηθικής που απαντούν στην ιστορία της φιλοσοφίας μπορούν να συνοψιστούν στην επιλογή του ερμηνευτικού πρίσματος της «νοησιαρχίας» (intellectualisme) ή του «ηθικού εμπειρισμού» για την κατανόηση της έννοιας της «φρονήσεως», Βιρβιδάκης Σ., *Η Αριστοτελική Ηθική και οι Σύγχρονες Αντι-Θεωρητικές Τάσεις*, στο *Αριστοτέλης: Αφιέρωμα στον J.P. Anton*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1994, σελ. 317.

⁵⁰ *HN*, 1102b13-14: «έοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πη λόγου»· βλ. επίσης, *HN*, 1102b25-26: «λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὡσπερ εἴπομεν».

⁵¹ *HN*, 1102b30-1103a1: «[...] τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοον ἔστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμέν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὡσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παρακλήσις».

⁵² *Πολ.*, 1260a4-7: «καὶ τοῦτο εὐθύς ὑφήγηται <τὰ> περὶ τὴν ψυχὴν: ἐν ταύτῃ γὰρ ἔστι φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἕτερον φαμέν εἶναι ἀρετὴν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἄλόγου»· βλ. επίσης, *Πολ.*, 1333a16-19: «διηρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὐτό, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ' αὐτό, λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον: ὧν φαμεν τὰς ἀρετὰς εἶναι καθ' ἃς ἀνὴρ ἀγαθὸς λέγεται πως». Στα *Ηθικά Ευδήμεια*, επίσης, αναφέρεται: «μετὰ ταῦτα περὶ ψυχῆς θεωρητέον: ἢ γὰρ ἀρετὴ ψυχῆς, οὐ κατὰ συμβεβηκός. ἐπεὶ δ' ἀνθρωπίνην ἀρετὴν ζητοῦμεν, ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι», *HE*, 1219b26-31.

⁵³ *HM*, 1.1.7.1 1. to 1.7.11 «Μετὰ τοῦτον Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλείον εἶπεν ὑπὲρ τούτων, οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' οὕτως. τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει: τοῦτο δ' ἔστιν εἶναι ἀδύνατον. αἱ γὰρ ἐπιστήμαι πᾶσαι μετὰ λόγου, λόγος δὲ ἐν τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ἐγγίνεται μορίῳ: γίνονται οὖν αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι κατ' αὐτὸν ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ: συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος. διὸ οὐκ ὀρθῶς ἤψατο ταύτῃ τῶν ἀρετῶν»

Στο βαθμό, όμως, που το συγκεκριμένο «άλογον» μέρος μετέχει, πειθαρχεί, υπακούει κ.λ.π. στο «λόγον ἔχον» μέρος, η ηθική αρετή δεν μπορεί να είναι ούτε «ἄνευ λόγου ἔξις», αλλά θα είναι «ἔξις κατὰ τὸν λόγον». Αυτό, εξάλλου, καταδεικνύεται από τη χρήση εκφράσεων όπως «κατὰ λόγον», «ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος» κ.λ.π. από το δεύτερο μέχρι το έκτο βιβλίο κατά την περιγραφή των ηθικών αρετών⁵⁴. Συμπεραίνουμε, επομένως, ότι σύμφωνα με την ηθική ψυχολογία του δεύτερου βιβλίου, η ηθική αρετή δεν μπορεί να είναι ούτε «ἔξις ἄνευ λόγου», ούτε «ἔξις μετὰ λόγου», παρά μόνο «ἔξις κατὰ λόγον»⁵⁵.

Από την παραπάνω ανάλυση καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι η αρετή του έκτου βιβλίου είναι αρετή και του «λόγον ἔχοντος» μέρους της ψυχής, ενώ η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου είναι αρετή μόνον του «ἀλόγου». Οι δύο αρετές, επομένως, είναι αρετές διαφορετικών μερών της ψυχής. Προκύπτει, λοιπόν, το ερώτημα αν οι δύο περιπτώσεις αφορούν την ίδια αρετή ή αν υπάρχουν στα *Ηθικά Νικομάχεια* δύο διαφορετικού είδους αρετές του ήθους. Η θέση μου στο συγκεκριμένο ζήτημα είναι ότι πρόκειται για δύο διαφορετικού είδους αρετές του ήθους.

Αν αποδεχθούμε, εξάλλου, τη θέση ότι πρόκειται για την ίδια αρετή, τότε το «μεταβῆναι» δεν αναιρεί μονάχα τον ορισμό του δεύτερου βιβλίου και την ηθική θεωρία μέχρι το πέμπτο, αλλά και την ηθική ψυχολογία που παρουσιάζεται τόσο στο πρώτο και δεύτερο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, όσο και στα *Ηθικά Ευδήμεια*, στα *Πολιτικά* και στα *Ηθικά Μεγάλα*⁵⁶. Για να διατηρεί την ισχύ της η ηθική ψυχολογία των δύο πρώτων βιβλίων των *Ηθικών Νικομαχείων*, βάσει της οποίας η ηθική αρετή είναι αρετή του «ἀλόγου» και όχι του «λόγον ἔχοντος» ψυχικού μέρους, είναι ανάγκη να διατηρείται η ισχύς του ορισμού της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου ως «ἔξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον». Πρέπει, επομένως, ο ορισμός του έκτου βιβλίου να μην αναιρεί τον ορισμό του δεύτερου και για να συμβεί αυτό είναι ανάγκη το αντικείμενο του ορισμού της ηθικής αρετής ως «ἔξις κατὰ λόγον»

⁵⁴ *HN*, 1103b32, 1114b29, 1115b12, 1115b19, 1117a8, 1119a20, 1119b15, 1125b35, 1138b18-29.

⁵⁵ O Cooper, όσον αφορά στη σχέση της ηθικής αρετής με τη φρόνηση, αναφέρει: «And since Aristotle calls the virtues of the non-rationally part of our nature collectively 'moral virtue' or 'virtue of character' (ηθική ἀρετή, 1103a5, 14-15), this amounts to saying that moral virtue (though it is a perfectly distinct psychological state or condition) presupposes and is dependent upon the virtues of practical reason, the virtues of the mind that he calls collectively 'practical wisdom' (φρόνησις)», J.M. Cooper, Reason, Moral Virtue, and Moral Value, in *Rationality in Greek Thought*, essays in honour of Günther Patzig, ed. M. Frede and G. Striker (Oxford: Clarendon Press, 1996), σελ. 83-84.

⁵⁶ Βλέπε για κάθε βιβλίο αντίστοιχα: *HE*, 1220a9-11, *Πολ.*, 1333a16-19, *HM*, 1.1.7.1 1. to 1.7.11.

να μην είναι η «κυρία ἀρετή», αλλά ούτε και η «φυσική ἀρετή». Θα μπορούσαμε, επομένως, να υποστηρίξουμε ότι υπάρχουν τρία διαφορετικά είδη ἀρετής του ήθους, η «φυσική ἀρετή», η «ἠθική ἀρετή» του δεύτερου βιβλίου, και η «κυρία ἀρετή», των οποίων οι ορισμοί να ισχύουν ταυτόχρονα (και για να ισχύουν ταυτόχρονα πρέπει, όπως θα δούμε στη συνέχεια, να αναφέρονται σε διαφορετικά υποκείμενα).

Οι ορισμοί του δεύτερου και του έκτου βιβλίου, συνεπώς, δε μπορούν να αναφέρονται στο ίδιο αντικείμενο, δεν ορίζουν δηλαδή το ίδιο είδος ἀρετής του ήθους, αλλά διαφορετικά. Ωστόσο, γεννιέται εδώ το ερώτημα αν νομιμοποιούμεστε να μιλάμε για την ύπαρξη διαφορετικών ειδών ηθικών ἀρετών στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Η απάντηση στο συγκεκριμένο ερώτημα διατυπώνεται τόσο στα *Ηθικά Νικομάχεια*, όσο και στα *Πολιτικά* και στα *Ηθικά Μεγάλα* και αφορά τα αίτια της ἀρετής του ήθους.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, τα αίτια της ἀρετής του ήθους είναι τρία: η φύση, το ἔθος και ο λόγος:

γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασχῆ. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει: ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδασχῆ μή ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα⁵⁷

Στα *Πολιτικά*, επίσης, διαβάζουμε:

ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. καὶ γὰρ φύσει δεῖ πρῶτον, οἷον ἄνθρωπον ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζῶων: οὕτω καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν. ἕνια δὲ οὐθέν ὄφελος φύσει: τὰ γὰρ ἔθη μεταβαλεῖν ποιεῖ: ἕνια γὰρ εἴσι, διὰ τῆς φύσεως

⁵⁷ *HN*, 1179b20-31· παραθέτω και το υπόλοιπο από το συγκεκριμένο χωρίο: «οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν: τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἷόν τε μεταπειῖσαι; ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπέικειν τὸ πάθος ἀλλὰ βία. δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πῶς οἰκείον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν». Ὅπως αναφέρει και ο Ηλιόδωρος: «Τὰ τοίνυν αἰτία τῆς ἀρετῆς τοῖς ἀνθρώποις τρία πᾶσι δοκεῖ, φύσις καὶ διδασκαλία καὶ ἔθος», *Heliodori, in Ethica Nicomachea*, 228.10-11. Ο Μιχαήλ Εφέσσιος, επίσης, σχολιάζει: «Τὸ μὲν οὖν μαθεῖν τὰς τῶν ἀρετῶν φύσεις καὶ κοινωνίας αὐτῶν καὶ διαφορᾶς, ἔτι τε κτήσασθαι τῷ ἔθει, ἐφ' ἡμῖν ὄντως ἐστὶ καὶ τῆς ἡμετέρας βουλήσεως καὶ προαιρέσεως, τὸ δὲ φύσει γενέσθαι σώφρονας, δικαίους, φρονίμους οὐχ ἡμῶν ἀλλὰ δῶρον θεοῦ κάλλιστον καὶ τιμιώτατον», *Commentaria in Aristotelem Graeca XX: Eustratii et Michaelis et Anonyma, in Ethica Nicomachea Commentaria*, edidit Gustavus Heylbut, Berlin, MDCCCXXXII, 606.32-35.

ἐπαμφοτερίζοντα, διὰ τῶν ἐθῶν ἐπὶ τὸ χειρὸν καὶ τὸ βέλτιον. τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζώων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ: μόνος γὰρ ἔχει λόγον: ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις. πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἐθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἴους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ, διωρίσμεθα πρότερον: τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας. τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μαθάνουσι τὰ δ' ἀκούοντες⁵⁸

Επίσης, στα *Ηθικά Μεγάλα* αναφέρεται:

Ὡσπερ δ' ἔχει ἡ δεινότης πρὸς φρόνησιν, οὕτως δόξειεν ἂν ἔχειν ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἀπασῶν. λέγω δὲ οἷον εἰσὶν ἀρεταὶ καὶ φύσει ἐν ἐκάστοις ἐγγινόμεναι, οἷον ὁρμαὶ τινες ἐν ἐκάστῳ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρείαα καὶ τὰ δίκαια καὶ καθ' ἐκάστην πρὸς τὰ τοιαῦτα: εἰσὶ δὲ δὴ καὶ ἔθει καὶ προαιρέσει. αἱ δὲ δὴ μετὰ λόγου οὔσαι τελέως ἀρεταὶ εἰσὶν ἐπαινεταὶ ἐπιγινόμεναι⁵⁹

Ὅπως διαβάζουμε στα παρατιθέντα χωρία, υπάρχουν τρία διαφορετικά αίτια της αρετής του ήθους, η φύση, το έθος και ο λόγος. Τα τρία αίτια της ηθικής αρετής, αναφέρονται ουσιαστικά, σε τρία διαφορετικά είδη αρετής του ήθους. Η φύση αποτελεί αίτιο της φυσικής αρετής, το έθος της ηθικής και ο λόγος της κυρίας αρετής. Από τα παραπάνω χωρία, λοιπόν, παρατηρούμε ότι υπάρχουν τρία διαφορετικά αίτια της αρετής του ήθους αντίθετα, για τη θέση ότι από τα τρία συγκεκριμένα αίτια προκύπτουν τρεις διαφορετικού είδους αρετές του ήθους, πραγματοποιείται μια προσπάθεια θεμελίωσης παρακάτω⁶⁰.

⁵⁸ *Πολ.*, 1332a38-1332b11· βλ. επίσης, *Πολ.*, 1334b6-12: «τυγχάνομεν δὴ διηρημένοι πρότερον ὅτι φύσεως καὶ ἔθους καὶ λόγου δεῖ. τούτων δὲ ποίους μὲν τινὰς εἶναι χρὴ τὴν φύσιν, διώρισται πρότερον, λοιπὸν δὲ θεωρήσαι πότερον παιδευτέοι τῷ λόγῳ πρότερον ἢ τοῖς ἔθεσιν. ταῦτα γὰρ δεῖ πρὸς ἀλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην: ἐνδέχεται γὰρ διημαρτηκέναί τὸν λόγον τῆς βελτίστης ὑποθέσεως, καὶ διὰ τῶν ἐθῶν ὁμοίως ἦχθαι». Οἱ Susemihl καὶ Hicks συνδέουν τὸ συγκεκριμένο χωρίο μ' αὐτὸ τῶν *Νικομαχείων*: «This is repeated c. 15§7, 1334b6f., n. (931). Comp. N. Eth. 9.6, 1179b20f., γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασκῆ. As in that passage λόγος, reason, is replaced by διδασκῆ, instruction so in B.II.5.16.1263b39, it is replaced by φιλοσοφία, culture. Comp. also II.8.24.1269a20: the coercive force of law is due to custom and involves time. SUSEM (887)», *The Politics of Aristotle*, Susemihl F. – Hicks R. (eds), Arno Press, New York, 1976, σελ. 532.

⁵⁹ *ΗΜ*, 1197b37-1198a4.

⁶⁰ Μια τέτοια άποψη φαίνεται να υποστηρίζει ως ένα βαθμό και ο Sorabji, ο οποίος αναφέρει ότι η αρετή του δεύτερου βιβλίου που σχετίζεται με τον εθισμό είναι ατελής και μέχρι ως ενός σημείου διακρίνει ανάμεσα στη φυσική, στην ηθική και στην κυρία αρετή βασιζόμενος στα χωρία που παρατέθηκαν παραπάνω. Ὅπως αναφέρει ο ίδιος: «However, we know it is not Aristotle's view elsewhere that habituation alone is sufficient. Such a view neglects induction and, as we shall see, much else besides. I have already suggested alternative explanations of Aristotle's remarks in 2.1,

Η φύση είναι αίτιο της φυσικής αρετής, η οποία σύμφωνα με το τελευταίο χωρίο των *Ηθικών Μεγάλων*, είναι «άνευ λόγου». Έτσι και στα *Ηθικά Νικομάχεια* διαβάζουμε:

οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν *φύσει* πως: καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς [...] καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' *άνευ νοῦ* βλαβεραὶ φαίνονται οὕσαι⁶¹

Το πρώτο είδος ηθικής αρετής, όπως δηλώνεται στο συγκεκριμένο χωρίο, είναι η φυσική αρετή, η οποία έχει ως αίτιο τη φύση και επιπλέον, είναι άνευ νοῦ και συνεπώς «ἕξις άνευ λόγου»⁶². Η φυσική αρετή, λοιπόν, είναι «ἕξις άνευ λόγου».

Εφόσον η φυσική αρετή υπάρχει στα ζώα και στα παιδιά και έχει ως αίτιό της τη φύση, είναι φανερό ότι η επιμέρους ανάλυσή της δεν εντάσσεται στην ηθική

either that he is talking of incomplete virtue or that he is simply overemphasizing the role of habit, because he thinks it the most important, though not the sole factor in producing virtue proper. [...] Aristotle returns to the trichotomy, nature, habit, teaching, at the end of the *Nicomachean Ethics* (10.9 1179b4-31) and in the *Politics* (1332a40-b11; 1334b6; 1338b6), and he grants a role to each of the three. Some *natures* are more easily molded than others, some more receptive to teaching than others. As for *teaching*, this will not work on everyone, but it will on some, he says.» Sorabji R., *Aristotle on the Role...*, σελ.217. Ο Sorabji ενώ διαφοροποιεί ως ένα βαθμό τις συγκεκριμένες αρετές, χωρίς ωστόσο να αναφέρεται σε τρία διαφορετικά είδη αρετής, κατά τον τρόπο που υποστηρίζουμε στην παρούσα εργασία.

⁶¹ *HN*, 1144b3-9. Και ο Grant συνδέει το συγκεκριμένο χωρίο με το χωρίο του δέκατου βιβλίου όπου γίνεται η διάκριση των αιτίων: «The doctrine of the natural element in virtue was clearly given by Aristotle, c.f. *Eth.x.ix.6-8*», Sir Al. Grant, *The Ethics...*, σελ. 186. Η ίδια διάκριση εμφανίζεται και στα *Τοπικά*, 115b15-16: «ἐνστασις ὅτι κατὰ τι μὲν εἰσὶ φύσει σπουδαῖοι οἷον ἐλευθέριοι ἢ σωφρονικοὶ, ἀπλῶς δὲ οὐκ εἰσὶ φύσει σπουδαῖοι.» (το ίδιο και στο 116b8-13). Στο σχόλιό του ο Αφροδισηάς παραπέμπει στο χωρίο των *Ηθικών Νικομαχείων* και επιπλέον αναφέρει ότι φύσει απόλυτα σπουδαῖοι δεν υπάρχουν διότι ουδείς γίνεται φύσει φρόνιμος: «ἀλλὰ καὶ κατὰ τι σπουδαῖοί τινές εἰσιν, οὐς οὐκ ἔστιν ἀπλῶς εἰπεῖν σπουδαίους: οἱ γὰρ φύσει ἐλευθέριοι ἢ κόσμιοι τὸ μὲν ὅλον φύσει κόσμιοι ἢ φύσει ἐλευθέριοι εἶεν ἄν, οὐ μὴν καὶ ἀπλῶς: ἐνδέχεται γὰρ αὐτοὺς πεφυκότας πρὸς ταῦτα καλῶς μοχθηροὺς εἶναι διὰ τὸ μοχθηρῶς τεθράφθαι: δεῖ μὲν γὰρ τὸν ἀπλῶς σπουδαῖον φρόνιμον εἶναι, οὐδείς δὲ γίνεται φρόνιμος φύσει, ὡς ἐν τοῖς ἠθικοῖς δείκνυται. κατὰ δὲ τὴν λέξιν τῷ ἀπλῶς δὲ οὐκ εἰσὶ τὸ φύσει περισσῶς πρόσκειται: ἔστι γὰρ αὐταρκες τὸ "ἀπλῶς δὲ οὐκ εἰσὶ σπουδαῖοι" ῥηθέν», *Commentaria in Aristotelem Graeca: Alexandri Aphrodisiensis, In Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria*, edidit Maximilianus Wallies, Berolini, MDCCCLXXXI, 214.18-25.

⁶² Είναι φανερό ότι με τις εκφράσεις *φύσει*, *ἡθη* και *φυσικὴς ἕξις* ο Αριστοτέλης αναφέρεται στις φυσικές αρετές. Όπως παρατηρεῖ και ο Ευστράτιος: «Ὅτι γὰρ, φησὶν, οὐκ εἰσιν ἀρεταὶ κυρίως αἱ φυσικαί, δῆλον ἐκ τοῦ παισὶ καὶ θηρίοις ὑπάρχειν αὐτάς, ἀλλὰ τοῖς τε παισὶν οὐπω νοῦς ἔσται καὶ οὐπω ὠμμάτωνται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διὰ τὸ νεωστὶ τῆς ὑπάρξεως καὶ πείρας τῶν ἐν βίῳ πραγμάτων ἀμέτοχον, κἂν πεφύκασιν ὄμμα τε λαβεῖν τῆς ψυχῆς καὶ νοῦ ἐνέργειαν κτήσασθαι μεταχειριζόμενοι ὀρθῶς τὰ καθ' ἕκαστα. τοῖς τε θηρίοις λόγου πάντη ἔστερημένοις οὐκ ἔστιν ὅλως τὸ πεφυκέναι ὀρθῶς ποτε ταῖς φυσικαῖς ὁρμαῖς χρῆσασθαι. διὰ τοῦτο καὶ άνευ νοῦ οὔσαι καὶ τοῖς παισὶ καὶ τοῖς θηρίοις αὐταὶ βλαβεραὶ φαίνονται, τὸ μετροῦν αὐτάς καὶ τάττον μὴ ἔχουσαι», *Eustratii, in Ethica Nicomachea*, 397.22-30.

επιστήμη, αλλά στις φυσικές επιστήμες («φύσει»)⁶³ και συγκεκριμένα στα βιολογικά έργα του Αριστοτέλη (*Περί Ζώων Ιστορίαι* κ.λ.π.). Στα συγκεκριμένα κείμενα διαβάζουμε ότι τα ζώα μετέχουν τόσο στις ηθικές αρετές όσο και στις ηθικές κακίες:

Τὰ δ' ἦθη τῶν ζώων, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, διαφέρει κατὰ τε δειλίαν καὶ πραότητα καὶ ἀνδρείαν καὶ ἡμερότητα καὶ νοῦν τε καὶ ἄνοιαν⁶⁴

Επίσης, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι τα ζώα μετέχουν και στην πράξη⁶⁵, κάτι που αντιφάσκει με τα *Ηθικά Νικομάχεια*, στα οποία αναφέρει: «δηλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἰσθησιν μὲν ἔχειν πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν»⁶⁶. Οι αντιφάσεις, όμως, μπορούν να αρθούν αν λάβουμε υπόψη ότι τα ζώα, όπως και τα παιδιά, δύνανται να διαθέτουν τις φυσικές αρετές, οι οποίες υπάρχουν κατ' αναλογία με την κύρια και την ηθική αρετή. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στο *Περί Ζώων Ιστορίαι*:

Τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν ἄλλην φύσιν τῶν ζώων καὶ τὴν γένεσιν τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον: αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίοι κατὰ τὰ ἦθη καὶ τὰς τροφὰς διαφέρουσιν. Ἐνεστι γὰρ ἐν τοῖς πλείστοις καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἴχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων, ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἔχει φανερωτέρας τὰς διαφορὰς: καὶ γὰρ ἡμερότης καὶ ἀγριότης, καὶ πραότης καὶ χαλεπότης, καὶ ἀνδρία καὶ δειλία, καὶ φόβοι καὶ θάρρη, καὶ θυμοὶ καὶ πανουργίαι καὶ τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνεισιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν ὁμοιότητες, καθάπερ ἐπὶ τῶν μερῶν ἐλέγομεν. Τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἦττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ ἄνθρωπος πρὸς πολλὰ τῶν ζώων ἕνια γὰρ τῶν τοιούτων ὑπάρχει μᾶλλον ἐν ἀνθρώπῳ, ἕνια δ' ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις μᾶλλον, τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει: ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζώων ἐστὶ τις ἕτερα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. Φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν: ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἔξεων ἐσομένων ἐστιν

⁶³ Ο Αριστοτέλης στο τρίτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* προχωρά σε μια πολύ σημαντική διάκριση ανάμεσα σε πέντε αίτια: φύση, τύχη, ανάγκη, νους και άνθρωπος: «αίτιαί γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἐτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου», *HN*, 1112a31-33. Η σπουδαιότητα του συγκεκριμένου χωρίου ἐγκείται στο γεγονός ότι μας επιτρέπει να μιλάμε για αίτια στο χώρο της Ηθικής, χωρίς να μεταβαίνουμε στο πεδίο της Οντολογίας. Το αίτιο της φυσικής αρετής, επομένως, από τα πέντε συγκεκριμένα αίτια είναι μόνον η φύση.

⁶⁴ *PIZI*, 610b20-23· πρβλ. επίσης, *PIZI*, 488b12-28, 629b3-12, 611a15-18, 614b18-23, 618a25-30, 630b18-22.

⁶⁵ *PIZI*, 487a11-13: «Αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν ζώων εἰσὶ κατὰ τε τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις καὶ τὰ ἦθη καὶ τὰ μόρια, περὶ ὧν τύπῳ μὲν εἴπωμεν πρῶτον, ὕστερον δὲ περὶ ἕκαστον γένος ἐπιστήσαντες ἐροῦμεν»· πρβλ. επίσης για το ίδιο, *PIZI*, 588a17-18: «αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίοι κατὰ τὰ ἦθη καὶ τὰς τροφὰς διαφέρουσιν».

⁶⁶ *HN*, 1139a19-20.

ἰδεῖν οἷον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐδὲν ὡς εἰπεῖν ἢ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον, ὥστ' οὐδὲν ἄλογον εἶ τα μὲν ταῦτα τὰ δὲ παραπλήσια τὰ δ' ἀνάλογον ὑπάρχει τοῖς ἄλλοις ζώοις⁶⁷

Επίσης, οι πράξεις και οι βίαι στους οποίους μετέχουν τα ζώα είναι κατά το πάθος⁶⁸ και όχι «κατὰ λόγον» ἢ «μετὰ λόγου». Κι αυτό διότι αἴτιο της φυσικῆς αρετῆς (ἢ της φυσικῆς κακίας) δεν είναι ούτε το ἔθος, ούτε ο λόγος, ούτε η προαίρεση⁶⁹, ἀλλά η φύση⁷⁰. Η φυσική αρετή, επομένως, είναι μια «ἔξις ἀνευ λόγου» με αἴτιο τη φύση.

Πώς, ὅμως, μπορεί η φύση να είναι αἴτιο της φυσικῆς αρετῆς; Και εν γένει πώς μπορεί η φύση να είναι αἴτιο του ἠθους; Η ἀπάντηση δίδεται πάλι στα βιολογικά ἔργα του Αριστοτέλη. Καταρχῆν, το ἴδιο το ἠθος, ὅπως σημειώνει και ο Ευστράτιος⁷¹, ὑπάρχει φύσει και στα ζώα, καθὼς ὅλα τα ζώα διαθέτουν ἀπὸ τη φύση τους ἠθος, το οποίο ὑπάρχει κυρίως στο «ἄλογον» της ψυχῆς και συγκεκριμένα στην ἄλογη

⁶⁷ *PZI*, 588a16-588b4. Στο συγκεκριμένο χωρίο είναι ορατός ἀφ' ενός ο τρόπος κατὰ τον οποίο διαφέρει και ἀφ' ἑτέρου ο τρόπος κατὰ τον οποίο μοιάζει το ἠθος και οι αρετές-κακιές των ζώων προς αυτά των ἀνθρώπων. Σημαντικό είναι το γεγονός ὅτι ο Αριστοτέλης και στο συγκεκριμένο βιβλίο, ὅπως και στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, θεωρεῖ την ψυχὴ των παιδιῶν ἴδια με αὐτὴ των ζώων· πρβλ. ἐπίσης, *PZI*, 608a11-21.

⁶⁸ *PZI*, 631b5-8: «Ὡσπερ δὲ τὰς πράξεις κατὰ τὰ πάθη συμβαίνει ποιεῖσθαι πᾶσι τοῖς ζώοις, οὕτω πάλιν καὶ τὰ ἦθη μεταβάλλουσι κατὰ τὰς πράξεις, πολλακίς δὲ καὶ τῶν μοριῶν ἕνια, οἷον ἐπὶ τῶν ὀρνίθων συμβαίνει»

⁶⁹ Τα παιδιά ὅπως και τα ζώα δε διαθέτουν ούτε λόγο, ούτε προαίρεση, ἀλλά είναι ἄλογα· πρβλ. *Φ4*, 197b6-8: «καὶ διὰ τοῦτο οὔτε ἀψυχον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης, ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν»· *Πολ.*, 1334b23-25: «φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο: θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προιοῦσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν», βλ. ἐπίσης, *Πολ.*, 1260a2-24· *HN*, 1111b8-9: «τοῦ μὲν γὰρ ἔκουσίου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ [...]»· πρβλ. ἐπίσης, *HE*, 1224a25-30, 1226b21-22.

⁷⁰ Η ἀντίθεση της φύσης με το ἔθος, την προαίρεση και το λόγο καθίσταται σε μεγάλο βαθμὸ ορατὴ και ἀπὸ την πρώτη σημασία της ἔννοιας «φύσις», που παραθέτει ο Grant στο σχόλιό του για το χωρίο *HN*, 1103a18-19: «I. φύσις denotes the self-produced, or self-producing, principle, opposed especially to that which is produced by the intelligence or will of man: thus to art (*Eth.* VI.iv.4) or to the moral will, come, or cultivation (x.ix.6). It is that for which we are irresponsible (*ibid*), τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει. That which comes of itself (VI, xi, 6), ἦδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὐσης. That which is innate, and out of the sphere of the will, (VI.xiii,1), πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. (III.v.18), τὸ τέλος φύσει ἢ ὀπωσδήποτε φαίνεται. It is opposed to habit, as the original tendency to that which is super induced, (VIII.x.4) ῥᾶον γὰρ ἔθος μετακινήσαι φύσεως. Also, to the result of circumstances, (III.v.15) τυφλῶ φύσει ἢ ἐκ νόσου ἢ ἐκ πληγῆς», Sir Al. Grant, *The Ethics...*, σελ. 483. Η φύση, λοιπόν, ἀντιτίθεται κυρίως ὡς αἴτιο, τόσο στο το λόγον ἔχον μέρος της ψυχῆς, ὅσο και στην προαίρεση και το ἔθος. Οι φυσικῆς αρετές, συνεπῶς, οι οποίες είναι αρετές του ἠθους, δεν μπορούν να ἔχουν αἴτιο το ἔθος, ούτε το λόγο, ἀλλά μόνο τη φύση.

⁷¹ *Eustratii, in Ethica Nicomachea*, 396.36-37: «ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ἠθος φυσικὸν ἐν τοῖς ἀλόγοις τε και λογικοῖς [...]».

όρεξη⁷². Έπειτα, οι αρετές και οι κακίες ως έξεις, αποτελούν ποιότητες του ήθους⁷³. Η φύση ως αίτιο της ποιότητας του ήθους μπορεί να εκφράζεται με διάφορους τρόπους. Αναφέρω εδώ μερικά παραδείγματα: ένα αίτιο για το ήθος του ζώου αποτελεί το αίμα:

Πολλῶν δ' ἐστὶν αἰτία ἡ τοῦ αἵματος φύσις καὶ κατὰ τὸ ἦθος τοῖς ζῴοις καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν, εὐλόγως⁷⁴

Ένα άλλο αίτιο του ήθους είναι η καρδιά:

Αἰ δὲ διαφοραὶ τῆς καρδίας κατὰ μέγεθος τε καὶ μικρότητα καὶ σκληρότητα καὶ μαλακότητα τείνουσί πη καὶ πρὸς τὰ ἦθη⁷⁵

Η ηλικία, επίσης, οι εποχές και ο ευνουχισμός αποτελούν αίτιο του ήθους:

⁷² HN, 1102b28-1103a10.

⁷³ Οι αρετές και οι κακίες ως προς το ήθος είναι ποιότητες, ενώ ως προς τα πάθη και τις πράξεις ανήκουν στα προς τι' πρβλ., Kat., 8b25-35 και Φ.Α., 247a1-10.

⁷⁴ PZM, 651a13-14' PZM, 650b14-651a4: «Τὰς δὲ καλουμένας ἴνας τὸ μὲν ἔχει αἷμα τὸ δ' οὐκ ἔχει, οἷον τὸ τῶν ἐλάφων καὶ προκῶν. Διόπερ οὐ πήγνυται τὸ τοιοῦτον αἷμα: τοῦ γὰρ αἵματος τὸ μὲν ὑδατώδες μᾶλλον ψυχρὸν ἐστὶ, διὸ καὶ οὐ πήγνυται, τὸ δὲ γεῶδες πήγνυται συνεξατμίζοντος τοῦ ὑγροῦ: αἱ δ' ἴνες γῆς εἰσιν. Συμβαίνει δ' ἐνὶ γὰρ καὶ γλαφυρωτέραν ἔχειν τὴν διάνοιαν τῶν τοιούτων, οὐ διὰ τὴν ψυχρότητα τοῦ αἵματος, ἀλλὰ διὰ τὴν λεπτότητα μᾶλλον καὶ διὰ τὸ καθαρὸν εἶναι: τὸ γὰρ γεῶδες οὐδέτερον ἔχει τούτων. Εὐκινητοτέραν γὰρ ἔχουσι τὴν αἴσθησιν τὰ λεπτοτέραν ἔχοντα τὴν ὑγρότητα καὶ καθαρωτέραν. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τῶν ἀναίμων ἔνια συνεωτέραν ἔχει τὴν ψυχὴν ἐνίων ἐναίμων, καθάπερ εἴρηται πρότερον, οἷον ἡ μέλιττα καὶ τὸ γένος τὸ τῶν μυρμηκῶν κἄν εἴ τι ἕτερον τοιοῦτόν ἐστιν. Δειλότερα δὲ τὰ λίαν ὑδατώδη. Ὁ γὰρ φόβος καταψύχει: προωδοποιῆται οὖν τῷ πάθει τὰ τοιαύτην ἔχοντα τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ κρᾶσιν: τὸ γὰρ ὕδωρ τῷ ψυχρῷ πηκτόν ἐστιν. Διὸ καὶ τᾶλλα τὰ ἀναίμα δειλότερα τῶν ἐναίμων ἐστὶν ὡς ἀπλῶς εἴπειν, καὶ ἀκινητίζει τε φοβούμενα καὶ προῖεται περιττώματα καὶ μεταβάλλει ἔνια τὰς χροᾶς αὐτῶν. Τὰ δὲ πολλάς ἔχοντα λίαν ἴνας καὶ περιττώματα γεωδέστερα τὴν φύσιν ἐστὶ καὶ θυμῶδη τὸ ἦθος καὶ ἐκστατικὰ διὰ τὸν θυμὸν. Θερότητος γὰρ ποιητικὸν ὁ θυμὸς, τὰ δὲ στερεὰ θερμαινόμενα μᾶλλον θερμαίνει τῶν ὑγρῶν: αἱ δ' ἴνες στερεὸν καὶ γεῶδες, ὥστε γίνονται οἷον πυρῖαι ἐν τῷ αἵματι καὶ ζέσιν ποιοῦσιν ἐν τοῖς θυμοῖς. Διὸ οἱ ταῦροι καὶ οἱ κάπροι θυμῶδες καὶ ἐκστατικοί: τὸ γὰρ αἷμα τούτων ἰσχυρότατον, καὶ τὸ γὰρ τοῦ ταύρου τάχιστα πήγνυται πάντων»' πρβλ. PZM, 647b29-648a13. Επίσης, καὶ ἡ ἔλλειψη αἵματος ἀποτελεῖ αἰτιοῦ τοῦ ήθους: «Ἀναίμων δ' ὄντων καὶ διὰ τοῦτο κατεψυγμένων καὶ φοβητικῶν, ὥσπερ ἐνίοις ὅταν δεισῶσιν ἢ κοιλῖα ταράττεται, τοῖς δ' ἐκ τῆς κύστεως ρεῖ περίττωσις, καὶ τούτοις τοῦτο συμβαίνει μὲν ἐξ ἀνάγκης ἀφίεναι διὰ δειλίαν, ὥσπερ ἐκ κύστεως τοῖς ἐπουροῦσιν, ἢ δὲ φύσις ἅμα τῷ τοιοῦτῳ περιττώματι καταχρῆται πρὸς βοήθειαν καὶ σωτηρίαν αὐτῶν», PZM, 679a24-30.

⁷⁵ PZM, 667a10-22: «Αἰ δὲ διαφοραὶ τῆς καρδίας κατὰ μέγεθος τε καὶ μικρότητα καὶ σκληρότητα καὶ μαλακότητα τείνουσί πη καὶ πρὸς τὰ ἦθη. Τὰ μὲν γὰρ ἀναίσθητα σκληρὰν ἔχει τὴν καρδίαν καὶ πυκνὴν, τὰ δ' αἰσθητικὰ μαλακωτέραν: καὶ τὰ μὲν μεγάλας ἔχοντα τὰς καρδίας δειλά, τὰ δὲ ἐλάσσους καὶ μέσας θαρραλεώτερα. Τὸ γὰρ συμβαῖνον πάθος ὑπὸ τοῦ φοβεῖσθαι προῦπάρχει τούτοις, διὰ τὸ μὴ ἀνάλογον ἔχειν τὸ θερμὸν τῇ καρδίᾳ, μικρὸν δ' ὄν ἐν μεγάλοις ἀμαυροῦσθαι, καὶ τὸ αἷμα ψυχρότερον εἶναι. Μεγάλας δὲ τὰς καρδίας ἔχουσι, λαγῶς, ἔλαφος, μῦς, ὕαινα, ὄνος, ἀρδαλις, γαλῆ, καὶ τᾶλλα σχεδὸν πάνθ' ὅσα φανερώς δειλὰ ἢ διὰ φόβον κακοῦργα». Υπάρχουν, ἐπίσης, κὶ ἄλλα σωματικὰ ὄργανα που ἀποτελοῦν αἰτιοῦ τοῦ ήθους, ὅπως ὁ οἰσοφάγος καὶ τὸ ἐντέρο, τα ὁποῖα σχετίζονται με τὴν ἐγκράτεια καὶ τὴν ἀκράτεια περὶ τῆς τροφῆς καὶ τῶν ποτῶν, βλ PZM, 690b29-691a5, 675a18-24, 675b22-29' PZI, 717a23-29.

Μεταβάλλει δὲ τὰ ζῶα οὐ μόνον τὰς μορφὰς ἕνια καὶ τὸ ἦθος
κατὰ τὰς ἡλικίας καὶ τὰς ὥρας, ἀλλὰ καὶ ἐκτεμνόμενα.
Ἐκτέμνεται δὲ τῶν ζῶων ὅσα ἔχει ὄρχεις⁷⁶

Ο τόπος και το κλίμα, αποτελούν επίσης, αίτια του ήθους⁷⁷ όπως και το σχήμα του σώματος και πολύ περισσότερο το σχήμα των διαφόρων μερών του προσώπου⁷⁸. Οι παραπάνω ποιότητες, αρετές ή κακίες του ήθους, δεν είναι ούτε «ἔθει» ή «προαιρέσει» ούτε «λόγω» ή «διδασχῆ», ούτε ανήκουν στα «τὰ ἐφ' ἡμῖν» και «ἐκούσια», αλλά είναι «φύσει». Οι φυσικές αρετές έχουν ως αίτιο τη φύση και στη γένεσή τους δε συμμετέχουν ούτε η ανάγκη, ούτε η τύχη, ούτε ο νους, ούτε ο άνθρωπος ως αίτια, αλλά είναι άλογες φυσικές ἐξεις. Ανάλογα, λοιπόν, με τη φύση του (αίμα, καρδιά, σχήμα προσώπου κ.λ.π.), κάθε ζῶο μπορεί να είναι σώφρων, ανδρείο κ.λ.π. και γενικά να διαθέτει από τη γένεσή του τη φυσική αρετή, ακριβώς επειδή από τη φύση του πρώτα αποκτά τις δυνάμεις εκείνες που του επιτρέπουν τις ανάλογες ἐνέργειες και ύστερα αποδίδει τις ἐνέργειες αυτές⁷⁹.

⁷⁶ *ΠΖΙ*, 631b19-21· πρβλ. επίσης, *ΠΖΙ*., 582a21-29.

⁷⁷ *ΠΖΙ*, 606b19-21: «Ὀλως δὲ τὰ μὲν ἄγρια ἀγριώτερα ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ἀνδρειότερα δ' ἐν τῇ Εὐρώπῃ πάντα, πολυμορφότατα δ' ἐν τῇ Λιβύῃ: καὶ λέγεται δὲ τις παροιμία, ὅτι αἰεὶ Λιβυὴ φέρει τι καινόν»· *ΠΖΙ*, 607a9-13: «Ποιοῦσι δ' οἱ τόποι διαφέροντα καὶ τὰ ἦθη, οἷον οἱ ὄρεινοι καὶ τραχεῖς τῶν ἐν τοῖς πεδινοῖς καὶ μαλακοῖς: καὶ γὰρ τὰς ὄψεις ἀγριώτερα καὶ ἀλκιμώτερα, καθάπερ καὶ οἱ ἐν τῷ Ἄθῳ ὕες: τούτων γὰρ οὐδὲ τὰς θηλείας ὑπομένουσι τῶν κάτω οἱ ἄρρενες»· *Πολ.*, 1327b.19-1328a.1: «σχεδὸν δὴ κατανοήσειεν ἂν τις τοῦτο γε, βλέψας ἐπὶ τε τὰς πόλεις τὰς εὐδοκίμουσας τῶν Ἑλλήνων καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ὡς διείληπται τοῖς ἔθνεσιν. τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μάλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα: τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δέ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ: τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὡσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἐνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστὶν: διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας. τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη πρὸς ἄλληλα: τὰ μὲν γὰρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὖ κέκραται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταύτας. φανερόν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγάτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετὴν. ὅπερ γὰρ φασὶ τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι, τὸ φιλητικόν: αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἣ φιλοῦμεν».

⁷⁸ Για παράδειγμα, ὅσοι ἔχουν μεγάλο μέτωπο εἶναι νοθροί, ὅσοι ἔχουν μικρό εἶναι ἀστατοί, ὅσοι ἔχουν πλατὺ εἶναι ἐκστατικοί και ὅσων προεξέχει εἶναι εὐέξαπτοι (*ΠΖΙ*, 491b9-14). Για το ήθος και: α) το σχήμα των φρυδιών, βλ. *ΠΖΙ*, 491b14-13· β) το σχήμα των κνάθων, βλ. *ΠΖΙ*, 491b22-26· γ) το χρώμα των ματιών, βλ. *ΠΖΙ*, 491b34-492a4· δ) το σχήμα των ματιών, βλ. *ΠΖΙ*, 492a7-10· ε) το βλεφάρισμα, βλ. *ΠΖΙ*, 492a10-12· στ) το σχήμα των αυτιών, βλ. *ΠΖΙ*, 492a30-492b3· ζ) το σχήμα της πατούσας, βλ. *ΠΖΙ*, 494a16-18.

⁷⁹ Ακριβώς αντίθετα, επομένως, με την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, σύμφωνα με την οποία: «τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν», *ΗΝ*, 1103a31-31. Το ίδιο ισχύει και στη διάκριση δεινότητας-φρόνησης: πρώτα αποκτάμε τη φυσική δύναμη, δηλαδή τη δεινότητα, και έπειτα ενεργούμε μ' αυτήν, ενώ αντίθετα, όπως θα δειχθεί και στη

Είναι φανερό, λοιπόν, ότι η φυσική αρετή αποτελεί ένα ξεχωριστό είδος αρετής του ήθους και δεν ταυτίζεται ούτε με την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, ούτε με την κύρια αρετή. Έτσι, ενώ η φυσική αρετή γίνεται «φύσει», η ηθική αρετή γίνεται «ἔθει». Αίτιο, δηλαδή, της ηθικής αρετής είναι το έθος και όχι η φύση⁸⁰. Το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο διαφορετικά είδη αρετής βάσει των δύο συγκεκριμένων αιτίων, τη φύσης και του ήθους, φαίνεται από το έβδομο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, στο οποίο αναφέρει:

οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα,
ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν

Όπως διαβάζουμε στο χωρίο αυτό, η αρετή μπορεί να είναι είτε «φυσική» είτε «ἐθιστή», δηλαδή ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο διαφορετικά είδη αρετής βάσει των διαφορετικών αιτίων τους. Για το λόγο αυτό, λοιπόν, η ηθική αρετή δε διαθέτει κάποιο επιπλέον προσδιορισμό, αλλά αποκαλείται απλά ηθική αρετή, ή όπως πιο σωστά την αποδίδει ο ανώνυμος σχολιαστής *εθική αρετή*, ακριβώς επειδή αίτιό της δεν είναι το ήθος, αλλά το έθος⁸¹. Το γεγονός ότι η αρετή που έχει ως αίτιο το έθος είναι η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, αλλά και ο λόγος για τον οποίο αποκαλείται απλώς ηθική αρετή, είναι ορατά στην αρχή του δεύτερου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*:

[...] ἢ δ' ἠθικὴ **ἐξ ἔθους** περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε
μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία
τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται⁸²

συνέχεια, πρώτα πράττουμε *κατά* τη φρόνηση (το λόγο) και έπειτα την αποκτούμε· κι αφού, εν τέλει, την αποκτήσουμε, μπορούμε να πράττουμε *μετά* της φρόνησης (του λόγου).

⁸⁰ *HN*, 1151a.17-19.

⁸¹ Όπως αναφέρει ο Ανώνυμος: «Ἐξ ἔθους φησὶ τὰς τῆς ἀλόγου ψυχῆς ἀρετὰς περιγίνεσθαι, οὐ παρέθετο δεικτικὸν τὸ διὰ τοῦτο καὶ ἠθικὰς αὐτὰς καλεῖσθαι. ἀπὸ γὰρ τοῦ ἔθους τὸ ἦθος ὠνόμασται καὶ αἱ ἠθικαὶ ἀρεταὶ ἐθικαὶ καλοῦνται. καὶ ἔστι τὸ μὲν ἔθος ἡ ἐνέργεια, τὸ δὲ ἦθος ἡ ποιότης ἢ διὰ τῆς ἐνεργείας ἐγγινομένη τῇ παθητικῇ ψυχῇ, τουτέστι τὸ τέλος καὶ τὸ ἔργον τοῦ ἔθους, ψυχῇ δὲ δηλονότι ταύτῃ τῇ ἀλόγῳ μὲν, ὑποτάσσεσθαι δὲ λόγῳ δυναμένην», *Anonyma, in Ethica...*, 122.17-123.2. Ο Ευστράτιος, επίσης, αναφέρει: «ἢ οὐκ ἀπὸ τοῦ ἦθους αἱ ἠθικαὶ ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἔθους κατὰ τροπὴν τοῦ βραχέος εἰς μακρόν, ἐθισμῶ καὶ ἀσκήσει καὶ μετὰ λόγου περιγινόμενα», *Eustratii, in Ethica Nicomachea*, 397.2-4. Η χρήση του ονόματος «ἐθικαὶ ἀρεταὶ» καταδεικνύει το γεγονός ότι οι αρετές του δεύτερου βιβλίου δεν έχουν ως αίτιο ούτε το ήθος, ούτε τη φύση, αλλά μόνο το έθος.

⁸² *HN*, 1103a16-19· πρβλ. επίσης, *HE*, 1220a38-1220b7: «ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ ἦθος, ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλακτικῶν κινεῖσθαι πῶς, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικόν, ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις οὐχ ὀρώμεν οὐδὲ γὰρ ἂν μυριακτικῶν ῥίψης ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βίᾳ, διὸ ἔστω <τὸ> ἦθος τοῦτο ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον <τοῦ ἀλόγου μὲν,> δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης»· *HM*, 1.6.2.1-

Το δεύτερο είδος ηθικής αρετής, λοιπόν, είναι η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, η οποία έχει ως αίτιο το έθος⁸³ και η οποία, όπως έχει δειχθεί, είναι «έξις κατά λόγον».

Η ηθική αρετή, λοιπόν, *ἐξ ἔθους* γίνεται και συνεπώς, αντίθετα με τη φυσική αρετή, απαιτεί εθισμό και άσκηση⁸⁴. Για το λόγο αυτό, στις συγκεκριμένες αρετές προηγείται η ενέργεια σύμφωνα με την αρετή και έπεται η απόκτηση της αρετής⁸⁵, ακριβώς αντίθετα με τις φυσικές αρετές⁸⁶. Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι από τη στιγμή που η φυσική αρετή και η ηθική αρετή αποτελούν δύο διαφορετικά είδη αρετής, η αντίφαση ανάμεσα στα βιβλία δύο και έξι των *Ηθικών Νικομαχείων* σχετικά με τις δύο συγκεκριμένες αρετές ως ένα βαθμό επιλύεται. Η ηθική αρετή δεν μπορεί να υπάρχει «φύσει» παρά μόνο «ἔθει», ενώ η φυσική αρετή δεν μπορεί να υπάρχει «ἔθει», αλλά μόνο «φύσει». Εντούτοις, και τα δύο είδη αρετής υπάρχουν ταυτόχρονα χωρίς το ένα να αντιφάσκει και να αναιρεί το άλλο⁸⁷.

1.6.3.2: «Ἡ δ' ἠθικὴ ἀρετὴ ἐντεῦθεν τὰς ἐπωνυμίας ἔχει, εἰ δεῖ παρὰ γράμμα λέγοντα τὴν ἀλήθειαν ὡς ἔχει σκοπεῖν δεῖ δ' ἴσως. τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν: ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι. ᾧ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία ἡμῖν τῶν ἀρετῶν τῶν τοῦ ἀλόγου μέρους φύσει ἐγγίνεται».

⁸³ Ο Stewart αναφέρει: «[9.19] i.e. those ἀρεταὶ are called ἠθικαὶ which result from training under νόμος ; for there are φυσικαὶ ἀρεταὶ (see E.N. VI 13)», Stewart J.A., *Notes on...*, τομ. I, σελ. 169. Ο Stewart διακρίνει στο σημείο αυτό την ηθική από τη φυσική αρετή και επισημαίνει ότι μόνο οι αρετές που προέρχονται από το έθος ονομάζονται ηθικές αρετές. Το ίδιο φαίνεται να υποστηρίζουν ο Ευστράτιος και ο Ανώνυμος που αναφέρθηκαν παραπάνω (υπ. 79), όπως και ο Ασπάσιος: «ἢ δὲ τοῦ ἀλόγου ἠθικὴ, ἐπειδὴ τὸ ἦθος ἐν ἐκείνῳ γίνεται τῷ μορίῳ, ὡς περ εἴρηται πρότερον. δῆλον δὲ καὶ ἐξ ὧν ὀλίγον ὕστερον ἔρει: τὸ γὰρ ἔθος μικρὸν παρατρέψαντες ἦθος λέγομεν», *Aspasii, in Ethica Nicomachea*, 37.6-8. Σύμφωνα, λοιπόν, και με τους σχολιαστές, μόνο εκείνες οι αρετές που έχουν αίτιο το έθος είναι ηθικές αρετές.

⁸⁴ Εδώ θα μπορούσαμε να πούμε ότι φαίνεται και η βασική διαφορά του ανθρώπου ως φύσει όντος και ηθικού όντος, δηλαδή στην άσκηση και στον εθισμό. Όπως αναφέρει και ο Gadamer: «Το ηθικό ον, ως ειδικώς ανθρώπινη συμπεριφορά, διακρίνεται από το φυσικό ον, καθότι το ηθικό ον δεν είναι απλώς ένα σύνολο ικανοτήτων ή ενεργών δυνάμεων. Ο άνθρωπος τουναντίον είναι ένα ον το οποίο δε γίνεται αυτό που είναι και δεν αποκτά ιδίαν συμπεριφορά παρά δια μέσου και μόνον αυτού που κάμνει, δια μέσου του πώς έχει το πράττειν του. Υπ' αυτή την έννοια, ο Αριστοτέλης διακρίνει τον χώρο το *έθους* από το χώρο της *φύσεως*», Gadamer G., Το ερμηνευτικό πρόβλημα και η ηθική του Αριστοτέλους, στο *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, μτφρ. Α. Ζέρβας, Ίνδικτος, Αθήνα, σελ. 223.

⁸⁵ *HN*, 1103a32-1103b2, 1103b33-1104a3. Εθιζόμενοι, επομένως, και εξασκούμενοι στις δίκαιες, ανδρείες και εν γένει στις ενάρετες πράξεις, γινόμαστε δίκαιοι, ανδρείοι και ηθικά ενάρετοι.

⁸⁶ Στο συγκεκριμένο σημείο δε θα επεκταθώ περαιτέρω στο περιεχόμενο της ηθικής αρετής, αλλά για τους σκοπούς της εργασίας αρκεί η απόδειξη ότι η φυσική αρετή και η ηθική αρετή αποτελούν διαφορετικά είδη αρετής. Στη συνέχεια της εργασίας εξετάζεται η ηθική αρετή, αλλά η ανάλυσή της πραγματοποιείται στο πλαίσιο της σχέσης της με τη φρόνηση.

⁸⁷ Η ηθική αρετή δε γίνεται «φύσει», αλλά αυτό δε σημαίνει ότι γίνεται «παρά φύσιν». Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης: «οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειομένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους», *HN*, 1103a23-26. Οι ηθικές αρετές γίνονται «εξ έθους», ωστόσο η λήψη τους δεν είναι ούτε «φύσει», ούτε «παρά φύσιν», αλλά σύμφωνα με τη φύση («πεφυκόσι δέξασθαι»), δηλαδή, «κατά φύσιν» [για τη διάκριση «φύσις», «φύσει», «κατά φύσιν», πρβλ. *Φ.Α.*, 192b30-193a2' επίσης για τη διάκριση *κατά φύσιν-βία*, βλ. *ΠΓΦ*,

Το τρίτο είδος ηθικής αρετής έχει ως αίτιο το λόγο ή το νου και ακόμη πιο συγκεκριμένα τη φρόνηση και είναι η κυρία ή τέλεια αρετή, η οποία, όπως δηλώνεται και από το ίδιο το αίτιό της, είναι «ἕξις μετὰ λόγου». Είναι φανερό ότι η συγκεκριμένη αρετή είναι η κυρία αρετή του έκτου βιβλίου των *Ηθικῶν Νικομαχείων*:

ἐὰν δὲ λάβῃ *νοῦν*, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει: ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὕσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετή. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν *εἶδη*, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως⁸⁸

333b26-30]. Θεωρώ ότι η διαφορά μεταξύ φυσικής και ηθικής αρετής αποδίδεται με εξαιρετικό τρόπο από τον Ευστράτιο, ο οποίος υποστηρίζει ότι η σχέση των δύο αρετών είναι σχέση ομωνυμίας, δηλαδή ότι οι δύο αρετές έχουν το ίδιο όνομα, αλλά διαφορετικό ορισμό [περί ομωνυμίας, πρβλ. *Κατ.*, 1a1-6], κάτι που συμφωνεί με τα συμπεράσματά μας, ότι η φυσική αρετή είναι «ἕξις ἄνευ λόγου», ενώ η ηθική αρετή είναι «ἕξις κατὰ λόγον». Επίσης, ο Ευστράτιος φαίνεται να υποστηρίζει ότι οι δύο αρετές αποτελούν διαφορετικά είδη αρετών του ἠθους, ακριβώς για το λόγο ότι γίνονται από διαφορετική αρχή, δηλαδή αίτιο. Όπως αναφέρει ο ίδιος ο Ευστράτιος: «ἐπὶ δὲ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν ὁμωνυμοῦσιν ἀλλήλαις αἰ φυσικαὶ τε καὶ ἠθικαὶ, καὶ εἰκότως. ἡ μὲν γὰρ δεινότης τοῦ λόγου καὶ τῆς διανοίας ἐστὶ φυσικὴ ἀρετὴ, οὐ κυρίως ἐστὶ καὶ ἡ φρόνησις ἀρετὴ. διὰ τοῦτο τοῖς ἀλόγοις δεινότης οὐ πρόσεστι, λόγον μὴ κεκτημένοις μηδὲ διάνοιαν. αἰ δὲ ἠθικαὶ ἀρεταί, ἐπεὶ καὶ λογικοῖς καὶ ἀλόγοις ἐκ φύσεως πρόσεισιν, ὀνομάζονται μὲν ὁμωνύμως τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἐπὶ τῶν ἀλόγων ὀνόματα ἕτερα, ἔχει δὲ μόνον διάφορον τὸ ἐξ ἑτέρας εἶναι καὶ ἑτέρας ἀρχῆς, τὰς μὲν ἐκ φύσεως, τὰς δὲ ἐξ ἔθους. ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ἦθος φυσικὸν ἐν τοῖς ἀλόγοις τε καὶ λογικοῖς, πῶς οὐ λέγονται καὶ αἰ φυσικαὶ ἠθικαὶ ἀπὸ τοῦ ἦθους τοῦ φυσικοῦ, ἵν' εἶεν ἠθικαὶ ὁμωνύμως πᾶσαι καλούμεναι, ἀλλ' ἐκεῖναι μὲν λέγονται ἠθικαί, αὐταὶ δὲ φυσικαί; ἢ οὐκ ἀπὸ τοῦ ἦθους αἰ ἠθικαὶ ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἔθους κατὰ τροπὴν τοῦ βραχέος εἰς μακρόν, ἐθισμῶ καὶ ἀσκήσει καὶ μετὰ λόγου περιγινόμεναι. ἐκεῖναι δὲ φυσικαί, διότι [οὐκ] ἐκ γενετῆς ὑπάρχουσιν οἷς ὑπάρχουσιν. ἐπεὶ οὖν αἰ μὲν τὴν φύσιν, αἰ δὲ τὸ ἦθος ποιητικὸν αἰτιον ἔχουσι, κυριώτερον ἡ κλησις, ἥτις ἐκατέρω τῶ γενεὶ ἐκ τῆς αἰτίας τῆς ποιητικῆς ἐπιτέθειται. τὸ γὰρ ἦθος οὐκ αἰτία ἀλλ' ἐξ αἰτίας τῆς φύσεως. ὅτι δὲ ἐκ τοῦ ἦθους αἰ ἠθικαὶ ὀνομάζονται, μάρτυς Ἀριστοτέλης αὐτός, τὸ τῆς ἠθικῆς φάσκων ὅλως πραγματείας ὄνομα εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ἐκ τοῦ ἔθους οὕτως λέγεσθαι μικρὸν παρεκκλίνον. οὐ γὰρ φυσικὸν καὶ τὸ ἔθος ὥσπερ τὸ ἦθος, ἀλλ' ἐκ γυμνασίας καὶ ἀσκήσεως προσγινόμενον καὶ δι' ἐθισμοῦ εἰς ἕξιν ἐρχόμενον», Eustratii, in *Ethica Nicomachea*, 396.28-397.12.

⁸⁸ *HN*, 1144b13-17. Σχετικά με την κυρία αρετή ο Greenwood αναφέρει: «ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὕσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετὴ] Burnet says “ὁμοία οὕσα, i.e. τῷ ὄψιν ἢ νοῦν λαβόντι.” This seems to mean “like the person who acquires sight or reason,” which is surely impossible. ὁμοία οὕσα means “like what it was before.” The moral quality remains in itself unchanged ; by combination with it produces a better whole, and therefore has a new name given to it ; but in itself it no more changes than bodily strength changes in a man when he recovers or acquires the power of sight.», Greenwood, *Aristotle, Nicomachean Ethics, Book Six*, Arno Press, New York, 1973, σελ. 206. Η άποψη του Greenwood, επομένως, αντίθετα με τη δική μας θέση, δε φαίνεται να λαμβάνει υπόψη τη διάκριση των αιτίων του κάθε είδους αρετής του ἠθους. Ο Reeve, επίσης, σχετικά με τη διαφορά ανάμεσα στη φυσική και την κύρια αρετή αναφέρει: «Natural virtue is full virtue from which *nous* has been, as it were, subtracted. [...] Now *nous* is of the first principle or unconditional end, *eudaimonia*. So what natural virtue lacks, as the analogy of the blind person makes clear, is grasp of the end , grasp of where it is going. Add that grasp to natural virtue and you get full virtue», C.D.C. Reeve, *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1192, σς., 85-86.

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να επισημανθεί είναι το γεγονός ότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης διακρίνει τις δύο αρετές ως προς το είδος [«καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο [εἶδη] ἔστι»]. Η φυσική και η κύρια αρετή αποτελούν δυο διαφορετικά είδη αρετής του ἠθους και αυτό που τις διαφοροποιεί είναι το αίτιό τους: η κύρια αρετή έχει αίτιο το νου ή το λόγο, δηλαδή τη φρόνηση, ενώ η φυσική αρετή είναι η άνευ νου και έχει ως αίτιο τη φύση⁸⁹. Η ειδολογική διάκριση ανάμεσα στις αρετές του ἠθους εισάγεται, συνεπώς, από τον ίδιο τον Αριστοτέλη.

Η κύρια αρετή, λοιπόν, έχει ως αίτιο το νου ή το λόγο, δηλαδή τη φρόνηση και είναι «ἕξις μετὰ λόγου»⁹⁰. Ὅπως διαβάζουμε στο τελευταίο χωρίο: «ἡ κυρία οὐ

⁸⁹ *HN*, 1144b4-9. Στο *Θ των Μετά τα Φυσικά* και στο *Περι Ερμηνείας* ο Αριστοτέλης διακρίνει ανάμεσα σε «ἀλόγους» και σε «μετὰ λόγου» δυνάμεις. Ὅπως ο ίδιος αναφέρει: «πρῶτον μὲν ἐπὶ τῶν μὴ κατὰ λόγον δυνατῶν, οἷον τὸ πῦρ θερμαντικὸν καὶ ἔχει δυνάμιν ἀλογον, αἱ μὲν οὖν μετὰ λόγου δυνάμεις αἱ αὐταὶ πλειόνων καὶ τῶν ἐναντίων, αἱ δ' ἀλογοὶ οὐ πάσαι, ἀλλ' ὡσπερ εἴρηται, τὸ πῦρ οὐ δυνατὸν θερμαίνειν καὶ μὴ, οὐδ' ὅσα ἄλλα ἐνεργεῖ ἀεὶ: ἔνια μὲντοι δύναται καὶ τῶν κατὰ τὰς ἀλόγους δυνάμεις ἅμα τὰ ἀντικείμενα: ἀλλὰ τοῦτο μὲν τούτου χάριν εἴρηται, ὅτι οὐ πάσα δύναμις τῶν ἀντικειμένων, οὐδ' ὅσα λέγονται κατὰ τὸ αὐτὸ εἶδος, ἔνια δὲ δυνάμεις ὁμώνυμοὶ εἰσιν», *ΠΕ*, 22b.38-23a.7, και στα *Μετά τα Φυσικά*: «Ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἀλογοὶ αἱ δὲ μετὰ λόγου: διὸ πάσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστήμαι δυνάμεις εἰσιν: ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαὶ εἰσιν ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πάσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἀλογοὶ μία ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας. αἴτιον δὲ ὅτι λόγος ἔστιν ἢ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ ἔστιν ὡς ἀμφοῖν ἔστι δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον, ὡστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὐτάς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὐτάς: καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὐτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινα κατὰ συμβεβηκός: ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον: ἢ γὰρ στέρησις ἢ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δὲ ἀποφορᾷ θατέρου. ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίγνεται ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ δ' ἐπιστήμη δύναμις τῷ λόγον ἔχει, καὶ ἡ ψυχὴ κινήσεως ἔχει ἀρχήν, τὸ μὲν ὑγιεινὸν ὑγείαν μόνον ποιεῖ καὶ τὸ θερμαντικὸν θερμότητα καὶ τὸ ψυκτικὸν ψυχρότητα, ὁ δ' ἐπιστήμων ἄμφω. λόγος γὰρ ἔστιν ἀμφοῖν μὲν, οὐχ ὁμοίως δέ, καὶ ἐν ψυχῇ ἢ ἔχει κινήσεως ἀρχήν: ὡστε ἄμφω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει πρὸς ταῦτο συνάψασα: διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τὰναντία: μὴ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ. φανερόν δὲ καὶ ὅτι τῇ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτη δ' ἐκείνη οὐκ ἀεὶ: ἀνάγκη γὰρ τὸν εὖ ποιοῦντα καὶ ποιεῖν, τὸν δὲ μόνον ποιοῦντα οὐκ ἀνάγκη καὶ εὖ ποιεῖν», *ΜτΦ* 1046a36-1046b.28. Σύμφωνα με τα παραπάνω χωρία, λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διαφορά της φυσικής αρετής από την κυρία συνίσταται στο γεγονός ότι η πρώτη είναι μια «ἄνευ λόγου» δύναμη, ενώ η δεύτερη μια «μετὰ λόγου» δύναμη.

⁹⁰ Η Annas σχετικά με τη διαφορά ανάμεσα στη φυσική και στην κυρία αρετή αναφέρει: «By nature we have not the virtues but merely the aptitudes for acquiring the virtues; full virtue requires a developed rational attitude to what nature has provide. But that we can develop this attitude is itself natural for us: for we are rational beings, and what is natural for rational beings is precisely this, having a rational attitude to natural tendencies, and doing so not automatically but in a way that is up to the individual», Annas J. *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993, σελ. 147. Ο Ψυχοπαίδης για τη «μετὰ λόγου» αρετή αναφέρει: «Ο Σωκράτης χαρακτήριζε τις αρετές λόγους, ο Αριστοτέλης πρεσβεύει ότι οι αρετές ασκούνται «μετὰ λόγου». Λόγος είναι η αναγκαιότητα των πραγμάτων (*αιτία*) ιδωμένη ως σκοπός τους, η αντιστροφή του αναγκαίου για να διατηρηθεί στο σκοπό. Ο λόγος των αρετών ἐγκείται στη μεσότητα, στη διαμεσολάβησή τους στο πεδίο του αλόγου και του εμπαιθούς, ώστε να το μετατρέψουν σε ενάρετη πράξη. Το ενάρετο πράττειν ενσωματώνει την ανορθολογική διάσταση της ψυχής εξορθολογίζοντάς την, δεν την απωθεί ούτε την αποκλείει», Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Ο Φιλόσοφος, ο Πολιτικός και ο Τύραννος*, Πόλις, Αθήνα 1999, σς. 87-88.

γίνεται ἄνευ φρονήσεως». Το αίτιο που διαφοροποιεί την κυρία αρετή, είναι η φρόνηση. Ο ορισμός που παρατίθεται στη συνέχεια του κειμένου: «ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἔστιν»⁹¹ αφορά, επομένως, την κύρια αρετή και όχι τη φυσική αρετή ή την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου.

Θα μπορούσαμε να καταλήξουμε, επομένως, στο συμπέρασμα ότι το αντικείμενο και των τριών ορισμών είναι διαφορετικό, δηλαδή ότι καθ' ένας ορισμός αναφέρεται σε διαφορετικό είδος ηθικής αρετής, το οποία διαφοροποιούνται βάσει του αίτιου που τα προκαλεί. Κατά τον τρόπο αυτό μας επιτρέπεται να υποστηρίξουμε ότι το «μεταβῆναι» δεν μπορεί να αφορά την απόρριψη του ορισμού της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, αλλά την απόρριψη των θεωριῶν εκείνων που ορίζουν την κύρια αρετή ως «ἕξις κατὰ λόγον». Όταν ο Αριστοτέλης, επομένως, γράφει «καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζονται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασιν, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἔστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον» [HN,1144b21-23], αναφέρεται σ' αυτούς οι οποίοι ορίζουν όχι την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου ή τη φυσική αρετή, αλλά την κυρία αρετή ως «ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον». Το «μεταβῆναι», συνεπώς, πραγματοποιείται σε σχέση με τη συγκεκριμένη άποψη που υποστηρίζεται από κάποιους τρίτους και η οποία αντιδιαστέλλεται με την έκφραση «ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου» [HN, 1144b30]. Κατά τον τρόπο αυτό, το «μεταβῆναι» δεν αναιρεί τον ορισμό της αρετής του δεύτερου βιβλίου, διότι όπως είδαμε η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου και η κυρία αρετή του ἔκτου αποτελούν δύο διαφορετικά είδη αρετής⁹².

Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση, θα μπορούσε να υποστηριχθεί το συμπέρασμα σχετικά με την ύπαρξη τριών διαφορετικῶν ειδῶν αρετής του ἡθους στα

⁹¹ HN, 1144b26-27.

⁹² Τα σχόλια που παραθέτουν ο Burnet, ο Stewart και ο Grant τείνουν προς τη συγκεκριμένη άποψη. Ο Burnet αναφέρει: «§4 καὶ γὰρ νῦν πάντες. In Met. 992a,33 and 1069a26 we read that γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία, and that οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν. These passages show that οἱ νῦν are certainly not the Peripatetics, but the contemporary Academy. We have been told already (1103b,32) that the doctrine of κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον is κοινόν (note ad. loc.) and we may infer that it belonged to the Academy», Burnet J., *The Ethics of Aristotle*, σελ. 278. Ο Stewart, επίσης, αναφερόμενος στον Fritzsche, σημειώνει: «§4 καὶ γὰρ νῦν πάντες] Fritzsche has an important note here (E.E.p.147) "Ego interpretor nunc, quum valeat doctrina Peripatetica, relicta jam Academia, et Comparo M.M.i 35.1198a13 διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη (Socrates) λόγον εἶναι, οὐκ ὀρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον: atque existimo ita scribere potuisse Aristotolis aemulum Eudemum, non potuisse ite scribere Aristotelis. C.f. etiam infra v.30 ἡμεῖς», Stewart J.A., *Notes on...*, τομ. 2, σελ. 110-111. Ο Grant, τέλος, γράφει: «καὶ γὰρ νῦν πάντες] i.e.: since the establishment of the Peripatetic doctrine Eudemus (§5) refines upon the usual Peripatetic formula, substituting μετὰ λόγου for κατὰ λόγον », Sir Al. Grant, *The Ethics...*, σελ. 188.

Ηθικά Νικομάχεια: της φυσική, της ηθική και της κύρια, η γένεση των οποίων προκύπτει από διαφορετικά αίτια: τη φύση, το έθος και το λόγο. Επιπλέον, η φυσική αρετή είναι «ἕξις ἄνευ λόγου», η ηθική αρετή είναι «ἕξις κατὰ λόγον» και η κυρία αρετή είναι «ἕξις μετὰ λόγου»⁹³. Συνεπώς, εφόσον οι συγκεκριμένες αρετές αποτελούν διαφορετικά είδη αρετών και δεν αποτελούν μια και την αυτή αρετή, δεν μπορεί ο ορισμός της μιας να αναιρεί και να αντιφάσκει με τον ορισμό των άλλων, αλλά οι ορισμοί τους ισχύουν ταυτόχρονα. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια, οι τρεις ορισμοί μπορούν να ισχύουν ταυτόχρονα όχι μόνο διότι ορίζουν διαφορετικό είδος αρετής του ήθους, αλλά επειδή και το υποκείμενο που αποτελεί το φορέα καθεμιάς απ' αυτές είναι διαφορετικό⁹⁴. Η υιοθέτηση της τριπλής⁹⁵ ειδολογικής διάκρισης των αρετών του ήθους, λοιπόν, αποκαθιστά ως ένα σημείο την ενότητα των *Ηθικών*

⁹³ Οι συγκεκριμένοι ορισμοί καταδεικνύουν και τη σχέση κάθε είδους ηθικής αρετής με τη φρόνηση. Έτσι η φυσική αρετή θα είναι ἕξις ἄνευ φρόνησης, η ηθική ἕξις κατὰ τη φρόνηση και η κυρία αρετή ἕξις μετὰ της φρόνησης. Τα δύο τελευταία είδη σχέσης, τα οποία έχουν προσδιοριστεί στο προηγούμενο κεφάλαιο ως εξωτερική φρόνηση για την ηθική αρετή και εσωτερική φρόνηση για την κυρία αρετή, αποτελούν τα δύο τελευταία κεφάλαια της εργασίας.

⁹⁴ Εφεξής θα χρησιμοποιώ τους όρους ηθική αρετή και αρετή του ήθους για να αναφέρομαι στο γένος, το οποίο περιλαμβάνει και τα τρεις περιπτώσεις αρετής, ενώ για να διακρίνω την αρετή του δεύτερου βιβλίου, όταν αναφέρομαι σ' αυτή θα χρησιμοποιώ τους όρους εθική αρετή ή ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου.

⁹⁵ Το τριαδικό σύστημα σκέψης, όπως πολύ εύστοχα έχει υποδείξει ο κ. Lebedev, είναι διάχυτο σ' ολόκληρη την αριστοτελική φιλοσοφία και ως ένα βαθμό θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί ένα "a priori" σχήμα της σκέψης του. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης: «τελευτᾶ δὲ ἐν τρισὶ πάντα», *Προβ.*, ΚΣΤ, 9, 941a24 *Μετ.*, 374b33-35: «ἐπὶ δὲ τὸ πλέον οὐκέτι φαίνεται, ἀλλ' ἐν τοῖς τρισίν, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων τὰ πλεῖστα, καὶ τούτων ἔσχεν τέλος» *ΠΟ*, 268a7-10: «Μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἕν γραμμῆ, τὸ δ' ἐπὶ δύο ἐπίπεδον, τὸ δ' ἐπὶ τρία σῶμα: καὶ παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι καὶ τὸ τρις πάντη» ὅσον αφορά τη γένεση, βλ. *ΠΖΜ*, 646b8-10: «ταῦτα γὰρ ἤδη τὸ τέλος ἔχει καὶ τὸ πέρας, ἐπὶ τοῦ τρίτου λαβόντα τὴν σύστασιν ἀριθμοῦ, καθάπερ ἐπὶ πολλῶν συμβαίνει τελειοῦσθαι τὰς γενέσεις». Το γεγονός ότι το τριαδικό σύστημα είναι διάχυτο και στην αριστοτελική ηθική φιλοσοφία καταδεικνύεται σε πολλές περιπτώσεις: τα τρία είδη βίου [*ΗΝ*, 1095b14-1096a5] τρία είδη αγαθού [*ΗΝ*, 1098b12-16 και 1101b9-11] τρία πράγματα υπάρχουν στη ψυχή: πάθη, δυνάμεις, ἕξεις [*ΗΝ*, 1110b19-20] κ.λ.π. Κατά τον ίδιο τρόπο, λοιπόν, και οι αρετές του ήθους εντάσσονται στην τριαδική αντίληψη του Αριστοτέλη. Εάν θεωρήσουμε ότι η αντίληψη αυτή περί τριαδικότητας είναι ορθή, τότε προεκτείνοντας και εφαρμόζοντας την και στη θεωρία περί της ευδαιμονίας των *Ηθικών Νικομαχείων*, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι και στην περίπτωση αυτή δύναται να διακριθούν τρεις κατηγορίες ή είδη της ευδαιμονίας: την ευ-τυχία, την ευ-πραξία και το ευ-θεωρεῖν [πρόκειται για τρεις ερμηνείες της λέξης δαίμων: τύχη, ήθος, θεός (βλ. L.S., λημ. Δαίμων, I.1.)], και ότι διαφοροποιούνται πρωτίστως από το αίτιο που τα προκαλεί, δηλαδή την τύχη για την ευτυχία, την κύρια αρετή μαζί με τη φρόνηση για την ευπραξία και τη σοφία για το ευθεωρεῖν. Αντίθετα, η ένταση που παρουσιάζουν διαφοροποιείται από το αντικείμενο στο οποίο αναφέρονται και το οποίο εν τέλει αποτελεί τη βασική τριαδική διαίρεση του όντος από τον Αριστοτέλη στο συμβεβηκός, το ὡς ἐπὶ τὸ πολυ και το αναγκαῖο [*ΜΦ*, 1026b27-33]. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*: «ὅτι μὲν οὖν ἐκάστω τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένους, ὃς εὐδαίμων μὲν ἐστὶ καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἕτερον εἶναι τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν», *Πολ.*, 1323b.21-29.

Νικομαχείων. Κατά τον τρόπο αυτό το βιβλίο έξι δεν αντιφάσκει ούτε ακυρώνει το δεύτερο βιβλίο, αλλά καθένα ισχύει για την περίπτωση της ηθικής αρετής στην οποία αναφέρεται.

Εφόσον η συγκεκριμένη εργασία έχει ως σκοπό την ανάλυση της σχέσης μεταξύ ηθικής αρετής και φρόνησης και εφόσον η φυσική αρετή είναι «άνευ λόγου έξις», η ανάλυση της συγκεκριμένης αρετής ελαχιστοποιείται στο βαθμό που επιβάλλει το συγκεκριμένο τέλος. Αντίθετα, τόσο η ηθική αρετή, η οποία είναι «έξις κατά λόγον», δηλαδή κατά τη φρόνηση, όσο και η κυρία αρετή που είναι «έξις μετά λόγου», δηλαδή μετά της φρόνησης, αποτελούν κεντρικά ζητήματα της συγκεκριμένης εργασίας. Το περιεχόμενο, ωστόσο, των δύο και η σχέση τους με τη φρόνηση θα γίνει ορατό στην πορεία της εργασίας. Εδώ αναφέρω μονάχα τα εξής:

Η ηθική αρετή, όπως είδαμε, είναι αρετή του «άλόγου» μέρους της ψυχής, το οποίο μετέχει και υποτάσσεται στο λόγο. Η συγκεκριμένη άλογη ψυχή είναι το ορεκτικόν, όχι ολόκληρο, αλλά η άλογη όρεξη, δηλαδή ο θυμός και η επιθυμία⁹⁶. Αναγκαία συνθήκη για την ύπαρξη της ηθικής αρετής είναι η πράξη και η έξις να είναι κατά το λόγο⁹⁷. Όταν το άτομο πράττει κατά το πάθος, πράττει κατά την επιθυμία και το θυμό, δηλαδή σύμφωνα με την άλογη ψυχή του και κατ' επέκταση παρά το λόγο⁹⁸. Όταν, όμως, ο θυμός και η επιθυμία υπακούουν και πειθαρχούν στο λόγο, τότε το άτομο πράττει κατά το λόγο⁹⁹, δηλαδή κατά τη φρόνηση και όταν αυτό γίνει έξις, τότε υπάρχει και η ηθική αρετή. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου είναι η υποταγή και η πειθαρχία της άλογης ψυχής,

⁹⁶ *HN*, 1102b28-1103a10, 1111b12-19, 1119b5-18. Όπως αναφέρει, επίσης, στο *Περί Ψυχής*, η όρεξις διαιρείται στην άλογη, αισθητική όρεξη, η οποία αποτελείται από το θυμό και την επιθυμία και στην έλλογη όρεξη, τη βούληση, βλ. *ΠΨ*, 414b1-6 βλ. επίσης για το ίδιο, *ΠΨ*, 432b5-8: «έν τε τῷ λογιστικῷ γάρ ἢ βούλησις γίνεται, καί έν τῷ ἀλόγῳ ἢ ἐπιθυμία καί ὁ θυμός: εἰ δέ τρία ἦ ψυχῆ, έν ἐκάστῳ ἔσται ὀρεξις».

⁹⁷ *HN*, 1103b31-32: «τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω» βλ. επίσης *HE*, 1220b19-21: «ἔξεις δέ εἰσιν ὅσαι αἰτιαί εἰσι τοῦ ταῦτα ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίας, οἷον ἀνδρεία σωφροσύνη δειλία ἀκολασία».

⁹⁸ *HN*, 1147a34-1147b3: «[...] ἢ δ' ἐπιθυμία ἄγει: κινεῖν γάρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων: ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πῶς καὶ δόξης ἀκρατεῦσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός ἢ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα τῷ ὀρθῷ λόγῳ» βλ. επίσης, *HN*, 1168b17-22: «τούτων γὰρ οἱ πολλοὶ ὀρέγονται, καὶ ἐσπουδάκασιν περὶ αὐτὰ ὡς ἄριστα ὄντα, διὸ καὶ περιμάχητὰ ἔστιν. οἱ δὲ περὶ ταῦτα πλεονέκται χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς: τοιοῦτοι δ' εἰσιν οἱ πολλοί: διὸ καὶ ἡ προσηγορία γεγένηται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου ὄντος» βλ. επίσης, *HN*, 1111b1-3: «δοκεῖ δὲ οὐχ ἦττον ἀνθρωπικὰ εἶναι τὰ ἄλογα πάθη, ὥστε καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου <αἱ> ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας». βλ. επίσης για το ίδιο, *HN*, 1095a6-10, 1125b33-1126a1, 1145b9-14, 1151a1-3, 1179b11-18.

⁹⁹ *HN*, 1102b13-1103a4.

της άλογης όρεξης, του θυμού και της επιθυμίας, στο «λόγον ἔχον» μέρος της ψυχῆς¹⁰⁰.

Η κυρία αρετή, αντίθετα, είναι κατά κάποιον τρόπο διανοητική αρετή. Ποιο μπορεί να είναι το περιεχόμενο της συγκεκριμένης αρετής; Εδώ θα σκιαγραφήσω μια απάντηση την οποία θέτω ως θέση προς απόδειξη στο υπόλοιπο της εργασίας. Από τη στιγμή που η κυρία αρετή είναι ηθική αρετή πρέπει να αναφέρεται στην όρεξη. Εφόσον, όμως, είναι και διανοητική αρετή πρέπει να αναφέρεται και στο «τὸ λόγον ἔχον» ψυχικό μέρος. Θεωρώ, λοιπόν, ότι η κυρία αρετή αποτελεί αρετή εκείνου του ψυχικού μέρους, το οποίο ο Αριστοτέλης αναφέρει στα *Ηθικά Νικομάχεια* ως «ὀρεκτικὸ νοῦ» και αποτελεί την προαίρεση¹⁰¹. Ο ορεκτικός νους εν τέλει αποτελεί τη βούληση¹⁰², δηλαδή την έλλογη όρεξη ή την έλλογη επιθυμία¹⁰³ και είναι ο νους αυτός που συλλαμβάνει τις πρώτες αρχές της πράξης¹⁰⁴, οι οποίες αποτελούν το σκοπό και το τέλος της πράξης¹⁰⁵, και τελικά το αγαθό που συλλαμβάνει η βούληση του αγαθού και σπουδαίου άνδρα¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Την αντίληψη αυτή σχετικά με την ηθική αρετή ως υποταγή του αλόγου στο έλλογο μέρος της ψυχῆς σημειώνει και ο Rodier: «On peut dire, à ce point de vue, que toute vertu éthique est relative au plaisir et à la douleur. Elle consiste essentiellement dans la volonté de subordonner l'âme appétitive à la raison», Rodier G., *Études de philosophie grecque*, Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1969, σελ.193

¹⁰¹ *HN*, 1139b4-5: «διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὀρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος». Ὅπως σκοπεῖω να δείξω στη συνέχεια, θεωρῶ ότι ο «ὀρεκτικὸς νοῦς» είναι διαφορετικό πράγμα από την «ὀρεξη διανοητική», στην οποία εντοπίζω τη φρόνηση. Η προαίρεση, επομένως, αποτελείται από δύο στοιχεία τον «ὀρεκτικὸ νοῦ» και την «διανοητική ὀρεξη».

¹⁰² *ΠΨ*, 433a21-27: «εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὀρεξις, ἐκίνου, κατὰ κοινὸν ἂν τι ἐκίνου εἶδος: νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἢ γὰρ βούλησις ὀρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται, ἢ δ' ὀρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν: ἢ γὰρ ἐπιθυμία ὀρεξις τίς ἐστιν. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν: ὀρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή».

¹⁰³ Το γεγονός ότι υπάρχει άλογη και έλλογη επιθυμία αναφέρεται στη *Ρητορική*, 1370a17-27: «ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὀρεξις. τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἰ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἰ δὲ μετὰ λόγου. λέγω δὲ ἄλογους ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν ἐπιθυμοῦσιν εἰσιν δὲ τοιαῦται ὅσαι εἶναι λέγονται φύσει, ὥσπερ αἰ διὰ τοῦ σώματος ὑπάρχουσαι, οἷον ἢ τροφῆς δίψα καὶ πείνα, καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος τροφῆς εἶδος ἐπιθυμίας, καὶ αἰ περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅλως τὰ ἄπτά, καὶ περὶ ὄσμην [εὐωδίας] καὶ ἀκοήν καὶ ὄσιν, μετὰ λόγου δὲ ὅσας ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν: πολλὰ γὰρ καὶ θεάσασθαι καὶ κτήσασθαι ἐπιθυμοῦσιν ἀκούσαντες καὶ πεισθέντες».

¹⁰⁴ *HN*, 1178a16-19, *HN*, 1140b11-20.

¹⁰⁵ *HN*, 1144a6-9, *HN*, 1145a5-6.

¹⁰⁶ *HN*, 1113a15-1145b2.

2.2. Τα υποκείμενα των τριών ειδών αρετής του ήθους

Όσον αφορά στο υποκείμενο της αρετής, τίθεται το ερώτημα εάν μπορεί οποιοσδήποτε να διαθέτει και τα τρία είδη αρετής του ήθους ή αν αντίθετα σε καθένα είδος αρετής αντιστοιχεί διαφορετικό υποκείμενο. Επανερχόμενοι στο «μεταβήναι» και στις περιπτώσεις που διακρίθηκαν σχετικά με τη ερμηνεία του, είναι φανερό ότι αν το υποκείμενο δεν είναι το ίδιο και για τα τρία είδη αρετές, αλλά διαφορετικό για καθένα απ' αυτά, τότε ισχύει μόνον η τρίτη περίπτωση. Η κατάδειξη των αδυναμιών και των προβλημάτων που προκύπτουν από τις δύο πρώτες περιπτώσεις ή θέσεις, ωστόσο, ενισχύει ακόμη περισσότερο την εγκυρότητα της τρίτης περίπτωσης. Για το λόγο αυτό θα υποθέσουμε ότι οι δύο πρώτες περιπτώσεις είναι αληθείς και συνεπώς ότι εγκαταλείπεται πλήρως η θεωρία του δεύτερου βιβλίου και ο ορισμός της ηθικής αρετής ως «ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον».

Οι συγκεκριμένες περιπτώσεις, όπως φαίνεται, δε λαμβάνουν υπόψη την τριπλή ειδολογική διάκριση των αρετών που προηγήθηκε. Ισχύει, λοιπόν, κατά τρόπο απόλυτο ο ορισμός της αρετής ως «ἕξις μετὰ λόγου». Η πλήρης αποδοχή της ηθικής θεωρίας του έκτου βιβλίου θέτει σε ισχύ και το “αξίωμα” που αναφέρει ο Αριστοτέλης στο ίδιο κεφάλαιο, δηλαδή «[...] ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς»¹⁰⁷. Συνεπώς, για να είναι κάποιος ηθικά ενάρετος πρέπει να είναι φρόνιμος και για να είναι φρόνιμος πρέπει να είναι ηθικά ενάρετος. Στη συνέχεια εξετάζονται εν είδει συλλογισμών, οι συνέπειες της συγκεκριμένης θεωρίας σχετικά με τη γένεση τόσο της φρόνησης όσο και της ηθικής αρετής.

Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, για να γίνει κάποιος φρόνιμος απαιτείται χρόνος και εμπειρία¹⁰⁸. Ο νέος δεν μπορεί να είναι έμπειρος, επομένως, ούτε φρόνιμος¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *HN*, 1144b31-32. Θέτω τη συγκεκριμένη πρόταση ως αξίωμα (1) κατά τη διεξαγωγή των επιχειρημάτων στην ανάλυση που ακολουθεί.

¹⁰⁸ *HN*, 1103a14-17, 1142a11-16, 1143b7-14. Ο τρόπος με τον οποίο δημιουργείται η εμπειρία περιγράφεται στα *AY*, 99b34-100b5 και *MΦ*, 980a27-981a30.

¹⁰⁹ *HN*, 1142a11-16. Όπως αναφέρει ο Heidegger, «Ενέχει συνεπώς η φρόνησις πλῆθος χρόνου, πολύ χρόνο. Και στη φρόνησιν απαιτείται εμπειρία της ζωής διότι αυτή είναι τῶν καθ' ἕκαστα (α14). Για

Εφόσον, όμως, ο νέος δεν είναι φρόνιμος, τότε βάσει του αξιώματος (1) δεν μπορεί να είναι ούτε ηθικά ενάρετος (άρα θα είναι ηθικά κακός ή φαύλος¹¹⁰). Η φρόνηση, όμως, δεν μπορεί να δημιουργηθεί άνευ ηθικής αρετής¹¹¹ (αντίθετα δημιουργείται πανουργία¹¹²). Συνεπώς, δε θα υπάρξει ή δε θα δημιουργηθεί η φρόνηση, εφόσον δεν υπάρχει ηθική αρετή· κι αφού δε θα υπάρξει φρόνηση, τότε δε θα υπάρξει ούτε ηθική αρετή [βάσει του αξιώματος (1)]. Αυτό, όμως, είναι άτοπο.

Κατά τον ίδιο τρόπο, όσον αφορά τη γένεση και ύπαρξη της ηθικής αρετής, θα ισχύει¹¹³: για να είναι κάποιος ηθικά ενάρετος πρέπει να είναι φρόνιμος [αξίωμα (1)]· οι νέοι δεν είναι φρόνιμοι, άρα ούτε ηθικά ενάρετοι· συνεπώς, είναι ηθικά κακοί· άρα δεν μπορούν να γίνουν φρόνιμοι· κι εφόσον δεν μπορούν να γίνουν φρόνιμοι, δεν μπορούν να γίνουν ούτε ηθικά ενάρετοι [αξίωμα (1)]. Συνεπώς, δε θα υπάρξει ούτε ηθική αρετή, ούτε φρόνηση· πράγμα άτοπο¹¹⁴.

αυτό και η φρόνησις δεν είναι στην κυριολεξία, ζήτημα των νέων ανθρώπων», Heidegger M., *H Ανάλυση...*, σελ. 211.

¹¹⁰ Ακόμη και αν δεν είναι ηθικά φαύλος το επιχείρημα δεν επηρεάζεται διότι ότι και αν είναι ο νέος, δε θα είναι ηθικά ενάρετος.

¹¹¹ *HN*, 1140b11-12: «ένθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτω προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν. σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν»· βλ. επίσης για το ίδιο, *HN*, 1144a28-1144b1: «ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἔξις τῷ ὄμματι τούτω γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηται τε καὶ ἔστι δῆλον [...] ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν». Εδώ αναφέρομαι στη γένεση της φρόνησης.

¹¹² *HN*, 1144a23-27: «ἔστι δὴ δύναμις ἢ καλοῦσι δεινότητα: αὕτη δ' ἔστι τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἦ καλός, ἐπαινετὴ ἔστιν, ἂν δὲ φαύλος, πανουργία: διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φημὲν εἶναι». Η ηθική αρετή, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, τον σκοπό ποιεί ορθό [*HN*1144a6-9], ενώ η κακία διαστρέφει το σκοπό [*HN*, 1144a34-36]. Στην πρώτη περίπτωση, επομένως, η δεινότητα γίνεται φρόνηση, ενώ στη δεύτερη γίνεται πανουργία.

¹¹³ Οι προτάσεις που χρησιμοποιούνται εδώ έχουν ήδη αποδειχθεί στο προηγούμενο επιχείρημα σχετικά με τη γένεση και ύπαρξη της φρόνησης.

¹¹⁴ Τα παρατιθέντα επιχειρήματα, όπως και αυτά που θα ακολουθήσουν, μπορεί να φαίνονται κυκλικά, αλλά στην ουσία τους είναι εξελικτικά διότι έχουν να κάνουν με το χρόνο και συγκεκριμένα με τον ανθρώπινο χρόνο. Η βασική θέση που υποδηλώνεται εδώ και αναλύεται στη συνέχεια, είναι η διαίρεση του ανθρώπινου χρόνου σε δύο περιόδους που εκπροσωπούνται από τους νέους και τους πρεσβύτερους. Οι νέοι, αντίθετα με τους πρεσβύτερους, λόγω έλλειψης εμπειρίας που προϋποθέτει χρόνο, δεν μπορούν να είναι φρόνιμοι και κατ' επέκταση κυρίως αγαθοί. Επομένως, είτε δεν μπορούν να είναι ηθικά ενάρετοι εν γένει, είτε η αρετή τους δεν είναι «ἔξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου». Αν, λοιπόν, ένας άνδρας ως νέος δε διαθέτει κάποια ηθική αρετή, τότε όταν γίνει πρεσβύτερος δε θα διαθέτει τη φρόνηση και κατ' επέκταση την κυρία αρετή. Κι αν συνολικά οι νέοι δε διαθέτουν κάποια ηθική αρετή, τότε ούτε φρόνηση, ούτε ηθική αρετή μπορεί να υπάρξει. Είναι ανάγκη, συνεπώς, οι νέοι να διαθέτουν κάποια ηθική αρετή διαφορετική από την κυρία αρετή. Η συγκεκριμένη ανάλυση θέτει ως αρχή μια εξελικτική ερμηνεία του «μεταβήναι» και αντιμετωπίζει τη μετάβαση από το δεύτερο βιβλίο στο έκτο ως μια μετάβαση από τη μια χρονική περίοδο του ανθρώπου, δηλαδή από τους νέους, στην επόμενη και ανώτερη, δηλαδή στους πρεσβύτερους. Στο παρόν κεφάλαιο γίνεται μια προσπάθει να καταδειχθεί η συγκεκριμένη θέση και να αναλυθεί η διαίρεση του ανθρώπινου χρόνου. Βάσει αυτών επιχειρείται η αντιστοίχιση της κυρίας αρετής και του έκτου βιβλίου στους πρεσβύτερους και φρονίμους, και της εθικής αρετής και του δεύτερου βιβλίου στους νέους που δε διαθέτουν τη φρόνηση.

Σε περίπτωση, επομένως, που δεχθούμε ότι ισχύει καθολικά και απόλυτα μόνον ο ορισμός και η ηθική θεωρία του έκτου βιβλίου, δηλαδή ότι ο ορισμός του δεύτερου βιβλίου αναιρείται με το «μεταβῆναι», όπως υποστηρίζουν οι θέσεις (α) και (β), τότε αναιρείται ταυτόχρονα η γένεση και εν τέλει η ύπαρξη τόσο της ηθικής αρετής, όσο και της φρόνησης. Χρησιμοποιώντας και τους δύο ορισμούς, λαμβάνοντας δηλαδή υπόψη την τριπλή ειδολογική διάκριση των αρετών, ο συλλογισμός σχετικά με τη γένεση της φρόνησης θα έχει ως εξής: για να γίνει κάποιος φρόνιμος απαιτείται χρόνος και εμπειρία. Οι νέοι δεν είναι έμπειροι, άρα ούτε φρόνιμοι· εφόσον δεν είναι φρόνιμοι, δεν μπορούν να είναι και κυρίως αγαθοί, διότι η κυρία αρετή είναι «ἔξις μετὰ λόγου», δηλαδή μετά φρόνησης. Εάν, όμως, οι πράξεις και οι ἔξεις των νέων είναι «κατὰ λόγον», δηλαδή κατά τη φρόνηση, τότε είναι ηθικά ενάρετοι, διότι η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου είναι «ἔξις κατὰ λόγον». Η φρόνηση, όπως είδαμε, δεν μπορεί να δημιουργηθεί άνευ ηθικής αρετής. Από τη στιγμή, ωστόσο, που οι νέοι είναι ηθικά ενάρετοι, μπορούν να γίνουν φρόνιμοι· κι αν εν τέλει γίνουν φρόνιμοι, τότε αποκτούν και την κυρία αρετή.

Κατά τον ίδιο τρόπο ούτε ο ορισμός του δεύτερου βιβλίου μπορεί να αναιρεί ή να αντιφάσκει με τον ορισμό του έκτου. Όπως αναφέρθηκε νωρίτερα, στην ηθική αρετή, η οποία είναι «ἔξις κατὰ λόγον», ο λόγος, δηλαδή η φρόνηση, δεν είναι εσωτερική, αλλά εξωτερική. Αυτό σημαίνει ότι το άτομο που είναι ηθικά ενάρετο δεν είναι φρόνιμο το ίδιο –αν ήταν φρόνιμο δε θα διέθετε την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, αλλά την κυρία αρετή του έκτου- αλλά η φρόνηση αυτή επιβάλλεται εξωτερικά. Από τη στιγμή που ισχύει ο ορισμός της ηθικής αρετής ως «ἔξις κατὰ λόγον», είναι ανάγκη να υπάρχει η εξωτερική φρόνηση· κι αφού είναι ανάγκη να υπάρχει η εξωτερική φρόνηση, είναι ανάγκη να υπάρχει και κάποιο διαφορετικό άτομο που να είναι φορέας αυτής και συνεπώς, κάποιο άτομο που να είναι φρόνιμο. Εφόσον, όμως, υπάρχει κατ' ανάγκη κάποιο άλλο άτομο που διαθέτει φρόνηση, τότε το άτομο αυτό θα είναι και κυρίως ενάρετο, δηλαδή θα διαθέτει την αρετή του έκτου βιβλίου, που είναι «ἔξις μετὰ λόγου».

Συνεπώς, η ισχύς του ορισμού του έκτου βιβλίου όχι μόνον δεν αναιρεί τον ορισμό του δεύτερου, αλλά αντίθετα, η ισχύς του ορισμού της αρετής ως «ἔξις μετὰ λόγου» αποτελεί αναγκαία συνθήκη πρώτης τάξης για την ισχύ του ορισμού της αρετής ως «ἔξις κατὰ λόγον». Το ίδιο συμβαίνει, όπως είδαμε, και για τον ορισμό του δεύτερου βιβλίου, δηλαδή ότι η ισχύς του ορισμού της αρετής ως «ἔξις κατὰ

λόγου» είναι αναγκαία συνθήκη πρώτης τάξης για την ισχύ του ορισμού της αρετής ως «ἔξις μετὰ λόγου». Διότι αν δεν ισχύει ο ορισμός του δεύτερου βιβλίου, τότε δε θα υπάρξει φρόνηση και συνεπώς δε θα υπάρξει ούτε η κυρία αρετή, η οποία είναι «μετὰ λόγου». Από την άλλη πλευρά, αν δεν ισχύει ο ορισμός του έκτου, τότε δε θα υπάρχει εξωτερική φρόνηση και συνεπώς δε θα υπάρχει ούτε η ηθική αρετή, η οποία είναι «κατὰ λόγου».

Όπως φαίνεται από την παραπάνω ανάλυση, είναι ανάγκη να ισχύουν ταυτόχρονα και οι δύο ορισμοί, έτσι ώστε να μην αναιρείται ούτε η αρετή του ήθους, ούτε η φρόνηση. Οι δύο τελευταίοι συλλογισμοί που παρατέθηκαν και θέτουν σε ταυτόχρονη ισχύ και τους δύο ορισμούς, εκλαμβάνουν ως διαφορετικά είδη αρετής του ήθους την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου και την κυρία αρετή. Από τους συλλογισμούς αυτούς καθίστανται ορατά ως ένα βαθμό και τα υποκείμενα των δύο αρετών: κυρίως ενάρετος μπορεί να είναι μόνον ο φρόνιμος, ο οποίος είναι κατ' ανάγκη πρεσβύτερος, ενώ ενάρετος κατά την αρετή του δεύτερου βιβλίου μπορεί να είναι ο νέος, ο οποίος δε διαθέτει (εσωτερική) φρόνηση.

Η ανάλυση του υποκείμενου της αρετής τους ήθους, επομένως, αφορά ουσιαστικά το ερώτημα ποιοι μπορούν να λέγονται και να είναι ηθικά ενάρετοι. Είναι φανερό ότι αν αποδεχθούμε τον ορισμό και την ηθική θεωρία του έκτου βιβλίου ως τελικά και καθολικά χωρίς να διακρίνουμε τα τρία είδη αρετής του ήθους, τότε η κυρία αρετή που είναι «ἔξις μετὰ λόγου» συνιστά ολόκληρη την αρετή. Επομένως, ηθικά ενάρετοι, σύμφωνα με τη συγκεκριμένη θεωρία, είναι μόνον οι φρόνιμοι, καθώς:

[...] οὐχ οἶόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως [...]¹¹⁵

Φρόνιμοι, όμως, δύναται να είναι μόνον οι πρεσβύτεροι, διότι απαιτείται, όπως είδαμε, χρόνος και εμπειρία¹¹⁶. Συνεπώς, μόνον οι πρεσβύτεροι δύναται να είναι ηθικά ενάρετοι¹¹⁷, ενώ οποιοσδήποτε άλλος πέρα απ' αυτούς δεν μπορεί να διαθέτει

¹¹⁵ *HN*, 1144b31.

¹¹⁶ *HN*, 1143b7-14. Ο Kakoliris αναφέρει: «Referring to the opinions of experienced, elderly people and people of practical wisdom, Aristotle says that it is experience that “has given them an eye for things, and so they see correctly”[*HN*, 1143b11-14]. Experience is exactly what a young person lacks and, therefore, he does not possess *φρόνησις*», Kakoliris G., *Refuting Fortenbaugh: The Relationship Between Ηθική Αρετή and Φρόνησις in Aristotle*, *Φιλοσοφία*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 2003, σελ. 191.

¹¹⁷ Και από τους πρεσβυτέρους, όσοι δεν είναι φρόνιμοι δεν είναι ούτε ενάρετοι, ενώ όσοι είναι φρόνιμοι θα είναι κατ' ανάγκη και ενάρετοι.

την ηθική αρετή. Επομένως, ούτε οι νέοι, ούτε οι γυναίκες, ούτε οι δούλοι, δηλαδή τα υπόλοιπα μέλη του οίκου και της πόλης, μπορούν να είναι ηθικά ενάρετα, διότι όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά*, ουδείς από τους τρεις διαθέτει φρόνηση, καθώς είτε δε διαθέτουν βουλευτικόν, είτε αυτό δεν ενεργοποιείται¹¹⁸.

Το ερώτημα, λοιπόν, που προκύπτει είναι εάν οι δούλοι, οι γυναίκες και τα παιδιά μπορούν να είναι ή όχι ηθικά ενάρετοι. Με άλλα λόγια, τίθεται το ερώτημα εάν σε μια πόλη ηθικά ενάρετοι μπορούν να είναι μόνον οι πρεσβύτεροι άντρες, οι οποίοι είναι φρόνιμοι ή αν είναι ανάγκη και τα υπόλοιπα μέλη της πόλης να διαθέτουν κάποια αρετή του ήθους. Το συγκεκριμένο ερώτημα τίθεται και αντιμετωπίζεται από τον Αριστοτέλη στα *Πολιτικά*:

καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφήγηται <τὰ> περὶ τὴν ψυχὴν: ἐν ταύτῃ γὰρ ἔστι φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἕτεραν φαμὲν εἶναι ἀρετὴν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. [...] ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές. ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαίως ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον <ίκανόν> ἑκάστω πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον: διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν

¹¹⁸ Στα *Πολιτικά* αναφέρεται: «ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές», *Πολ.*, 1260a12-15' πρβλ. επίσης, *Πολ.*, 1254b15-24. Η φρόνηση είναι αρετή του βουλευτικού [*HN*, 1139a11-15]. Επομένως, ουδείς εκ των τριῶν μπορεί να είναι φρόνιμος, διότι στο μεν δούλο δεν υπάρχει το βουλευτικό μέρος της ψυχής, στη γυναίκα υπάρχει μεν, αλλά δεν τίθεται ποτέ σε λειτουργία, ενώ στο παιδί υπάρχει, αλλά είναι ατελές διότι απαιτείται χρόνος και εμπειρία για να τελειοποιηθεί. Σύμφωνα με τη θεωρία του έκτου βιβλίου των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, συνεπώς, ούτε ο δούλος, ούτε η γυναίκα, ούτε το παιδί μπορούν να είναι ηθικά ενάρετοι, διότι δεν είναι φρόνιμοι. Υπάρχει, ωστόσο, μια διαφορά ανάμεσα στο παιδί και τους άλλους δύο. Το βουλευτικόν του δούλου και της γυναίκας δεν μπορεί ποτέ να γίνει σαν του άνδρα, ενώ του παιδιού έχει τη δυνατότητα αυτή. Επομένως, το παιδί, αντίθετα με τη γυναίκα και το δούλο, είναι δυνάμει φρόνιμο. Ο Susemihl στο σχόλιό του αναφέρει: «[ἔχει μεν, ἀλλ' ἄκυρον] This can establish a difference of degree only, not a difference of kind, between the virtue of a man and of a woman», Susemihl F. – Hicks R., *The Politics...*, σελ. 199. Ο Susemihl υποστηρίζει, αντίθετα από εμάς, ότι δεν υπάρχουν διαφορετικά είδη αρετῆς ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα, αλλά διαφορά στο βαθμό της αρετῆς τους. Εμείς, όμως, υποστηρίζουμε ότι η αρετή της γυναίκας, όπως και του δούλου και του παιδιού, συνιστά ένα διαφορετικό είδος αρετῆς από την αρετή του άνδρα. Διότι, όπως είδαμε, η αρετή του άνδρα του οποίου το βουλευτικό είναι τέλειο και συνεπώς κατέχει τη φρόνηση, είναι η κυρία αρετή που είναι «ἔξις μετὰ λόγου», ενώ η αρετή των υπολοίπων, από τη στιγμή που δε διαθέτουν βουλευτικό και επομένως φρόνηση, δεν είναι «μετὰ λόγου», αλλά «κατὰ λόγον» και είναι η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου. Οι δύο αρετές, όμως, όπως είδαμε διαφοροποιούνται ειδολογικά μεταξύ τους και όχι ποσοτικά και η ειδολογική διαφορά τους είναι ο λόγος, δηλαδή η φρόνηση. Ο Susemihl παραπέμπει επίσης, στο χωρίο 1277b13-26, για το οποίο υποστηρίζει την ίδια θέση περί ποσοτικής διαφοράς. Ωστόσο, στο συγκεκριμένο χωρίο ο Αριστοτέλης αναφέρει: «καὶ ἀνδρὸς δὴ ἀγαθοῦ ἄμφω, καὶ εἰ ἕτερον εἶδος σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀρχικῆς. καὶ γὰρ ἀρχομένου μὲν ἐλευθέρου δὲ δῆλον ὅτι οὐ μία ἂν εἴη τοῦ ἀγαθοῦ ἀρετὴ, οἷον δικαιοσύνη, ἀλλ' εἶδη ἔχουσα καθ' ἃ ἄρξει καὶ ἄρξεται, ὡσπερ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἕτερα σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία». Ὅπως παραθέτει ο Αριστοτέλης, η σωφροσύνη και η ανδρεία του άνδρα και της γυναίκας διαφέρουν ως προς το είδος, όπως διαφέρει ως προς το είδος η αρετή του αγαθού πολίτη και όχι ως προς την ένταση ή την ποσότητα, όπως υποστηρίζει ο Susemihl.

ἀρετήν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἀπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. ὥστε φανερόν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ὤφειτο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἢ δ' ὑπηρετικὴ, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας. [...] ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον: ὁμοίως δὲ καὶ δούλου πρὸς δεσπότην¹¹⁹

Από το παραπάνω χωρίο πρέπει να παρατηρήσουμε τα εξής: καταρχὴν οἱ δούλοι, οἱ γυναῖκες καὶ τὰ παιδιά δε διαθέτουν φρόνηση καθὼς, εἴτε δε διαθέτουν το βουλευτικόν, εἴτε το βουλευτικόν τους δεν εἶναι ενεργοποιημένο. Ωστόσο, καὶ οἱ τρεῖς δύναται να εἶναι ἠθικά ενάρητοι, καθὼς, ὅπως αναφέρει ο Ἀριστοτέλης, «ὥστε φανερόν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων». Ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ του ἔκτου βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὡστόσο, δεν ὑπάρχει χωρὶς φρόνηση, ἐνὼ στη συγκεκριμένη περίπτωση ὑπάρχει ἠθικὴ ἀρετὴ χωρὶς φρόνηση.

Συνεπῶς, εἴτε δεν ἰσχύει ἡ θέση του Ἀριστοτέλη στα *Πολιτικά* ὅτι ὑπάρχει ἠθικὴ ἀρετὴ καὶ σ' ὅσους δε διαθέτουν φρόνηση, δηλαδή στους δούλους, στις γυναῖκες καὶ στα παιδιά, εἴτε ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ του ἔκτου βιβλίου δεν ἰσχύει καθολικά, ἀλλὰ μερικά καὶ ταυτόχρονα τόσο με τὴν ἠθικὴ θεωρία του δευτέρου, ὅσο καὶ με τὸν ὀρισμὸ τῆς φυσικῆς ἀρετῆς. Ὅπως φαίνεται, ἡ ἀποδοχὴ τῆς κυρίας ἀρετῆς ὡς καθολικῆς καὶ μοναδικῆς ἠθικῆς ἀρετῆς δημιουργεῖ τριβές καὶ ἀντιφάσκει ὄχι μόνον στὴν ἠθικὴ ψυχολογία καὶ στὴν ὑπαρξὴ τῆς ἴδιας τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς φρόνησης, ἀλλὰ καὶ στὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ θεωρία των *Πολιτικῶν*. Ὅπως αναφέρει ο Ἀριστοτέλης, θέτοντας τὸ ζήτημα τῆς ὑπαρξῆς ἢ μὴ ἠθικῶν ἀρετῶν γιὰ τους δούλους, τις γυναῖκες καὶ τὰ παιδιά:

σχεδὸν δὲ ταυτόν ἐστι τὸ ζητούμενον καὶ περὶ γυναικὸς καὶ παιδός, πότερα καὶ τούτων εἰσὶν ἀρεταί, καὶ δεῖ τὴν γυναῖκα εἶναι σώφρονα καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαίαν, καθόλου δὲ τοῦτ' ἐστὶν

¹¹⁹ *Πολ.*, 1260a3-33. Το συγκεκριμένο χωρίο ἀποτελεῖ ουσιαστικὰ τὴ λύση του προβλήματος που τίθεται ἀκριβῶς πρὶν: «πρῶτον μὲν οὖν περὶ δούλων ἀπορήσειεν ἂν τις, πότερον ἔστιν ἀρετὴ τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακοικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων, οἷον σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ <ἐκάστη> τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕξεων, ἢ οὐκ ἔστιν οὐδεμία παρὰ τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας ἔχει γὰρ ἀπορίαν ἀμφοτέρως: εἴτε γὰρ ἔστιν, τί διοίσουσι τῶν ἐλευθέρων; εἴτε μὴ ἔστιν, ὄντων ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων ἄτοπον. σχεδὸν δὲ ταυτόν ἐστι τὸ ζητούμενον καὶ περὶ γυναικὸς καὶ παιδός, πότερα καὶ τούτων εἰσὶν ἀρεταί, καὶ δεῖ τὴν γυναῖκα εἶναι σώφρονα καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαίαν, καὶ παῖς ἔστι καὶ ἀκόλαστος καὶ σώφρων, ἢ οὐ;», *Πολ.*, 1259b21-32.

ἐπισκεπτόν περὶ ἀρχομένου φύσει καὶ ἀρχοντος, πότερον ἢ αὐτὴ ἀρετὴ ἢ ἕτέρα. εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκαγαθίας, διὰ τί τὸν μὲν ἀρχεῖν δεοῖ ἀν τὸν δὲ ἀρχεσθαι καθάπαξ; οὐδὲ γὰρ τῶ μάλλον καὶ ἦττον οἶόν τε διαφέρειν: τὸ μὲν γὰρ ἀρχεσθαι καὶ ἀρχεῖν εἶδει διαφέρει, τὸ δὲ μάλλον καὶ ἦττον οὐδέν. εἰ δὲ τὸν μὲν δεῖ τὸν δὲ μὴ, θαυμαστόν. εἴτε γὰρ ὁ ἀρχων μὴ ἔσται σώφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἀρξεί καλῶς; εἴθ' ὁ ἀρχόμενος, πῶς ἀρχθήσεται καλῶς; ἀκόλαστος γὰρ ὢν καὶ δειλὸς οὐδὲν ποιήσει τῶν προσηκόντων. φανερόν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ' εἶναι διαφορᾶς, ὥσπερ καὶ τῶν φύσει ἀρχόντων¹²⁰

Συνεπῶς, ὅπως αναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης στα *Πολιτικά*, για να υπάρξει πολιτική και οικονομία πρέπει η ἀρετὴ του ἀρχοντα και του ἀρχόμενου, ἐπίσης του ἀνδρα και των λοιπῶν μερῶν του οἴκου, να εἶναι διαφορετικὴ ὡς προς το εἶδος και ὄχι ὡς προς το μάλλον ἢ ἦττον. Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐπομένως, εἰσάγει στα *Πολιτικά* μια εἰδολογικὴ διαφοροποίηση των ἀρετῶν για καθένα ἀπὸ τα συγκεκριμένα ὑποκείμενα.

Αὐτὸ θα μπορούσε να σημαίνει ὅτι για να ὑπάρχουν διαφορετικὰ εἶδη ἀρετῆς για τις συγκεκριμένες ομάδες ἀτόμων, θα πρέπει και στο ἠθικὸ ἐπίπεδο να ὑπάρχουν διαφορετικὰ εἶδη ἠθικῆς ἀρετῆς για τα ἀντίστοιχα ὑποκείμενα. Διότι ἀν δεν ὑπάρχουν διαφορετικὰ εἶδη ἀρετῆς του ἠθους και ὅλοι διαθέτουν την κυρία ἀρετὴ και κατ' ἐπέκταση τη φρόνηση¹²¹, τότε δεν ὑπάρχει ἀνάγκη οὔτε για ἠθικὴ διαπαιδαγώγηση, ἀλλὰ οὔτε για οικονομία και πολιτικὴ. Ἀπὸ την ἄλλη πλευρά, ἀν δεν ὑπάρχει ἠθικὴ ἀρετὴ για τους ὑπολοίπους πέραν του φρόνιμου και του ἀρχοντα¹²², για το λόγο ὅτι δε διαθέτουν φρόνηση και συνεπῶς η ἀρετὴ τους δεν μπορεῖ να εἶναι «ἔξις μετὰ λόγου», τότε πάλι δε θα ὑπάρχει οὔτε οικονομία, οὔτε πολιτικὴ διότι κανεῖς, ὅπως αναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης, δε θα ἐκτελούσε τις διαταγές του ἀρχοντα ἢ του φρόνιμου. Θα μπορούσαμε, ἐπομένως, να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ὅτι για να υπάρξει οικονομία και πολιτικὴ πρέπει να ὑπάρχουν διαφορετικὰ εἶδη ἀρετῆς για διαφορετικὰ

¹²⁰ *Πολ.*, 1259b28-1260a5.

¹²¹ Πράγμα που σημαίνει ὅτι στο οικονομικὸ και πολιτικὸ ἐπίπεδο διαθέτουν την τελεία ἀρετὴ [*Πολ.*, 1260a17-19: «διὸ τὸν μὲν ἀρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν τὸ γὰρ ἔργον ἔστιν ἀπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων [...]»], καθὼς η φρόνηση, ὅσον ἀφορᾶ το ἴδιο το ἄτομο καλεῖται ἀπλῶς φρόνηση, ἐνῶ ὡς προς τον οἶκο και την πόλη, οικονομικὴ και πολιτικὴ (*HN*, 1141b24-11) για τη διάκριση της φρόνησης σε φρόνηση, οικονομία, και πολιτικὴ, πρβλ., Sir Al. Grant, *The Ethics...*, σελ. 169. Ἐτσι, αὐτὸ που εἶναι κυρία ἀρετὴ στο ἠθικὸ ἐπίπεδο, εἶναι τέλεια ἀρετὴ στα ἄλλα δύο.

¹²² *Πολ.*, 1277b25-26: «[...] ἢ δὲ φρόνησις ἀρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη».

υποκείμενα, και συνεπώς, να μην ισχύει ο ένας ή ο άλλος ορισμός απόλυτα και καθολικά, αλλά ταυτόχρονα όλοι και για συγκεκριμένα υποκείμενα¹²³.

Η παρέκβαση που πραγματοποιήθηκε με βάση τα *Πολιτικά* είχε ως στόχο να καταδείξει την ανάγκη διαφοροποίησης του υποκειμένου για τις διαφορετικά είδη αρετής του ήθους. Επιστρέφοντας στα *Ηθικά Νικομάχεια*, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι δεν υπάρχει μια και μοναδική ηθική αρετή, αλλά, όπως είδαμε νωρίτερα, τρία διαφορετικά είδη αρετής του ήθους, κάθεμία εκ των οποίων ισχύει για διαφορετικό υποκείμενο. Όπως διαβάζουμε, λοιπόν, στα *Ηθικά Νικομάχεια*, για τη φυσική αρετή, η οποία έχει αίτιο τη φύση και είναι «άνευ λόγου ἔξις», το κύριο υποκείμενό της είναι τα ζώα και τα παιδιά:

καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἰ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ’
ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὔσαι¹²⁴

Ο κύριος φορέας, επομένως, της φυσικής αρετής είναι τα ζώα και τα παιδιά, στα οποία δεν υπάρχει ούτε προαίρεση και λόγος, αλλά ούτε και ἔθος¹²⁵. Όπως είδαμε νωρίτερα κατά την ανάλυση της φυσικής αρετής, η συγκεκριμένη αρετή αποτελεί μια ἄλογη φυσική ἔξις, στην οποία δε συμμετέχουν ως αίτια ούτε το ἔθος, ούτε ο λόγος. Κατά τον τρόπο αυτό και το υποκείμενο της φυσικής αρετής δε διαθέτει κανένα από τα αίτια αυτά, αλλά η μόνη αιτία της αρετής τους είναι η φύση.

Για την κυρία αρετή που έχει ως αίτιο το λόγο ή το νου, δηλαδή τη φρόνηση, και η οποία είναι «ἔξις μετὰ λόγου», τα πράγματα είναι ακόμη πιο απλά. Όπως φαίνεται από το VI.13 των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, κυρίως ενάρετοι είναι μόνον οι φρόνιμοι:

¹²³ Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, είναι αναγκαίο να υπάρχει παιδεία και για τις γυναίκες και για τα παιδιά, η οποία να αποσκοπεί στην απόκτηση της αρετής, καθώς οι μεν γυναίκες αποτελούν το ἡμισυ των ελευθέρων, ενώ τα παιδιά είναι δυνάμει πολίτες: *Πολ.*, 1260b13-20: «ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, ταῦτα δ’ οἰκίας, τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετὴν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας, εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ <τὸ> τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας. ἀναγκαῖον δὲ διαφέρειν: αἰ μὲν γὰρ γυναῖκες ἡμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας».

¹²⁴ *HN*, 1144b8-9. Οφείλω να παρατηρήσω στο σημείο αυτό, ότι τη φυσική αρετή μπορούν να τη διαθέτουν όλοι, με την προϋπόθεση, ωστόσο, ότι το αίτιό της είναι πάντα η φύση και ποτέ το ἔθος ή ο λόγος. Με άλλα λόγια, όσοι δεν είναι ηθικά ή κυρίως ενάρετοι, αλλά ούτε και ηθικά φαύλοι, θα είναι φυσικά ενάρετοι.

¹²⁵ Η απόδειξη της συγκεκριμένης θέσης έχει πραγματοποιηθεί στην υποσημείωση 68.

[...] καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως¹²⁶

καθώς, ἐπίσης,

[...] οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως [...]¹²⁷

Κατὰ αναλογία και στα *Πολιτικά*, το ἴδιο ακριβῶς ἰσχύει για την τέλεια ἀρετὴ του ἀρχοντα:

διὸ τὸν μὲν ἀρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἀπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων [...]¹²⁸

και

ἡ δὲ φρόνησις ἀρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη¹²⁹

Μόνον ο ἀρχοντας διαθέτει την τέλεια ἠθική ἀρετή, διότι μόνον αὐτός ἔχει τη φρόνηση. Θεωρῶ ὅτι ἡ κυρία ἀρετὴ του φρόνιμου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* εἶναι ἡ ἴδια ἀρετὴ με την τέλεια ἀρετὴ του ἀρχοντα των *Πολιτικῶν*, ἡ οποία, ωστόσο, διαφοροποιεῖται, ὅπως ακριβῶς διαφοροποιεῖται και ἡ φρόνηση ἀπὸ την οικονομία και την πολιτική. Στα *Ἠθικά Μεγάλα*, ἐξἄλλου, και στο ἀντίστοιχο κεφάλαιο με το VI.13 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, στο οποίο πραγματοποιεῖται ἡ μετάβαση ἀπὸ το «κατὰ λόγον» στο «μετὰ λόγου», ἡ ἀντίστοιχη κυρία ἀρετὴ ἀναφέρεται ως τέλεια ἀρετὴ¹³⁰.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τη θεωρία των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ο φορέας της κυρίας ἀρετῆς εἶναι μόνον ο φρόνιμος, πράγμα που σημαίνει ὅτι ὅσοι δεν εἶναι φρόνιμοι δεν μποροῦν να εἶναι κυρίως ἐνάρετοι. Είδαμε νωρίτερα ὅτι μόνον οἱ πρεσβύτεροι δύναται να εἶναι φρόνιμοι, διότι για τη φρόνηση ἀπαιτεῖται χρόνος και ἐμπειρία¹³¹. Ἐπομένως, μόνον οἱ πρεσβύτεροι δύναται να εἶναι φρόνιμοι και ἀπ' αὐτούς ὅσοι εἶναι φρόνιμοι εἶναι και κυρίως ἀγαθοί.

¹²⁶ *HN*, 1144b16-17.

¹²⁷ *HN*, 1144b31.

¹²⁸ Ο λόγος ἐδῶ, ὅπως φαίνεται ἀπὸ το χαρακτηρισμὸ ἀρχιτέκτων, εἶναι ἡ φρόνηση (πρβλ. *HN*, 1141b22-25).

¹²⁹ *Πολ.*, 1277b25-26.

¹³⁰ *HM*, 1.34.24.1-3: «αἱ δὲ δὴ μετὰ λόγου οὔσαι τελέως ἀρεταὶ εἰσιν ἐπαινεταὶ ἐπιγινόμεναι». Ο Bonitz, ἐπίσης, θέτει την κυρία ἀρετὴ και την τέλεια ἀρετὴ ως ἀντίθετες με τη φυσική ἀρετὴ, Bonitz, λημ. *Ἀρετή*, 98.10-13.

¹³¹ *Πολ.*, 1329a15-16: «[...] ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι».

Τα υποκείμενα, λοιπόν, της φυσικής και κυρίας αρετής είναι τα ζώα και τα παιδιά για την πρώτη και οι φρόνιμοι για τη δεύτερη. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι ούτε τα ζώα και τα παιδιά, ούτε οι φρόνιμοι μπορούν να αποτελούν το φορέα της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου. Διότι τα ζώα και τα παιδιά, όπως είδαμε, δεν έχουν λόγο ούτε προαίρεση και για το λόγο αυτό η αρετή τους είναι «ἔξισ ἄνευ λόγου», ενώ η αρετή των φρονίμων, όντας φρόνιμοι, είναι «ἔξισ μετὰ λόγου». Συνεπώς, οι αρετές αυτών δεν μπορούν να είναι «ἔξεις κατὰ λόγον», ούτε να έχουν ως αίτιο το ἔθος, όπως έχει η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου. Ο φορέας της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου, επομένως, πρέπει να διαθέτει προαίρεση, αλλά όχι φρόνηση και η αρετή του να είναι «ἔθει» και «προαιρέσει», όχι όμως «φύσει» ή «λόγω»¹³².

Όπως φαίνεται, τα συγκεκριμένα κριτήρια πληρούνται από τους νέους. Οι νέοι, δηλαδή, αποτελούν το κύριο υποκείμενο της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου των *Ηθικῶν Νικομαχείων*¹³³. Όπως είδαμε νωρίτερα κατά την ανάπτυξη των συλλογισμῶν σχετικά με τη γένεση της φρόνησης και της αρετής¹³⁴, οι νέοι από τη στιγμή που δε διαθέτουν εμπειρία, δεν είναι φρόνιμοι. Συνεπώς, δεν είναι ούτε κυρίως αγαθοί. Είδαμε, ωστόσο, ότι για τη γένεση και ύπαρξη της φρόνησης και της αρετής είναι αναγκαίο οι νέοι να διαθέτουν την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, η οποία είναι «ἔξεις κατὰ λόγον». Πρέπει, επομένως, το υποκείμενο της ηθικής αρετής να είναι οι νέοι. Εξάλλου, για να ισχύει η ηθική ψυχολογία και για να υπάρχει οικονομία και πολιτική, είναι αναγκαίο οι νέοι, όπως οι γυναίκες και οι δούλοι, να διαθέτουν την ηθική αρετή, δηλαδή την «ἔξιν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον»¹³⁵.

¹³² Ο λόγος εδώ με τη σημασία της φρόνησης.

¹³³ Το γεγονός ότι οι νέοι ζουν και πράττουν κυρίως κατά το ἦθος και όχι βάσει τη φύση και το λόγο, αναφέρεται από τον Αριστοτέλη στη *Ρητορική*: «καὶ μᾶλλον αἰροῦνται πράττειν τὰ καλὰ τῶν συμφερόντων: τῷ γὰρ ἦθει ζῶσι μᾶλλον ἢ τῷ λογισμῷ, ἔστι δὲ ὁ μὲν λογισμὸς τοῦ συμφέροντος ἢ δὲ ἀρετῆ τοῦ καλοῦ», *Ρητ.*, 1389a32-34· πρβλ. επίσης, *Ρητ.*, 1361a1-4: «ἔστιν δὲ τῷ κοινῷ μὲν [εὐτεκνία], νεότης ἂν ἢ πολλὴ καὶ ἀγαθὴ, ἀγαθὴ δὲ κατ' ἀρετὴν σώματος, οἷον μέγεθος, κάλλος, ἰσχύ, δύναμιν ἀγωνιστικὴν: ψυχῆς δὲ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία νέου ἀρεται». Βλ., επίσης, *HN*, 1152b19-20, 1153a25-35.

¹³⁴ Πρβλ. σς. 41-43.

¹³⁵ Οι νέοι, οι γυναίκες και οι δούλοι διαφέρουν από τα παιδιά και τα ζώα ως προς την προαίρεση. Τα παιδιά και τα ζώα, όπως είδαμε, δε διαθέτουν προαίρεση [βλ. υποσ. 68]. Αντίθετα, όπως παρατίθεται στην *Ποιητική*, οι γυναίκες και οι δούλοι διαθέτουν προαίρεση και επιπλέον μπορούν να διαθέτουν χρηστή προαίρεση, που σημαίνει ότι και το ἦθος τους μπορεί να είναι χρηστό: «ἔξει δὲ ἦθος μὲν ἔαν ὥσπερ ἐλέχθη ποιῆ φανερόν ὁ λόγος ἢ ἡ πρῶξις προαιρέσιν τινα <ἢ τις ἂν> ἢ, χρηστὸν δὲ ἔαν χρηστὴν. ἔστιν δὲ ἔν ἐκάστω γένει: καὶ γὰρ γυνὴ ἔστιν χρηστὴ καὶ δούλος, καίτοι γε ἴσως τούτων τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ ὅλως φαῦλόν ἔστιν», *Ποιητ.*, 1454a17-22. Το γεγονός ότι οι νέοι διαθέτουν προαίρεση είναι ορατό από το δεύτερο βιβλίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, αν και δε δηλώνεται κάτι τέτοιο άμεσα [λ.χ. βλ., *HN* 1103b17-25].

Μπορούμε, λοιπόν, να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ο κύριος φορέας της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου είναι οι νέοι. Όπως διαβάζουμε στο δεύτερο βιβλίο όπου αναλύεται η ηθική αρετή:

περι ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ: διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθύς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ¹³⁶

Η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου αφορά την ηδονή και τη λύπη στις οποίες οι νέοι είναι περισσότερο επιρρεπείς και για το λόγο αυτό η αρετή αυτή είναι περισσότερο αναγκαία κατά τη νεαρή ηλικία. Η θεμελίωση της συγκεκριμένης θέσης, ωστόσο, απαιτεί την ανάλυση της διαφοράς και της διάκρισης που υπάρχει στο αριστοτελικό corpus μεταξύ των νέων και των πρεσβυτέρων. Από την εν λόγω ανάλυση καθίστανται ορατοί οι λόγοι για τους οποίους οι νέοι δύναται να διαθέτουν μόνον την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, ενώ οι πρεσβύτεροι δύναται να διαθέτουν την κυρία αρετή.

Η διάκριση ανάμεσα στα δύο είδη αρετής, στην κυρία και στην ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, βασίζεται ουσιαστικά σε μια θεμελιώδη, όπως τη χαρακτηρίζει ο Αριστοτέλης, διαίρεση ανάμεσα στους νέους και τους πρεσβυτέρους, οι οποίοι αποτελούν και τους κύριους φορείς των συγκεκριμένων αρετών. Όπως αναφέρει στα *Πολιτικά*:

ἡ γὰρ φύσις δέδωκε τὴν αἴρεσιν, ποιήσασα αὐτὸ τὸ γένει ταῦτο τὸ μὲν νεώτερον τὸ δὲ πρεσβύτερον, ὦν τοῖς μὲν ἄρχεσθαι πρέπει τοῖς δ' ἄρχειν¹³⁷

¹³⁶ *HN*, 1104b8-12· πρβλ. επίσης, *HN*, 1172a19-23: «μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνωκειῶσθαι τῶ γένει ἡμῶν, διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ: δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ»· πρβλ. επίσης, *HN*, 1119b13-18.

¹³⁷ *Πολ.*, 1332b35-38· πρβλ. επίσης, *Πολ.*, 1321a21-26, 1331a35-40, 1335b33. Στη *Ρητορική*, επίσης, στα B12-B14, πραγματοποιείται η διάκριση και παρουσίαση του ἡθους κάθε ηλικιακής ομάδας. Στα σχόλιά του για τα συγκεκριμένα βιβλία της *Ρητορικής*, ο Λυπουρλής παρατηρεῖ: «Αν προσέξουμε ὅτι δύο ἀπὸ τοὺς ἀριθμοὺς που ἀναφέρονται ἐδῶ [1390b11-13] εἶναι πολλαπλάσια τοῦ ἀριθμοῦ 7(5x7=35, 7x7=49), ἀντιλαμβανόμεστε ἀμέσως ὅτι ἡ διδασκαλία που παρουσιάζει ἐδῶ ὁ Αριστοτέλης ἀποτελεῖ ἀπήχηση τῆς διαδεδομένης στὴν ἀρχαιότητα θεωρία ὅτι ἡ ζωὴ ἐνὸς ἀνθρώπου ἀκολουθεῖ ἐξελικτικὴ πορεία μοιρασμένη σε περιόδους τῶν ἐφτά ἐτῶν [...] ὁ Σόλωνας τοποθετοῦσε τὴ σωματικὴ ἰσχὸν τοῦ ἀνθρώπου στὴν τέταρτη ἐπτάδα (=22-28 χρονῶν), ἐνῶ τὴν πνευματικὴ του ἀκμὴ στὴν ἑβδομῆ ἐπτάδα (43-49 χρονῶν)», Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Λυπουρλής Δ., Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2002, τομ. II, σς. 506-7. Η διαίρεση τοῦ ἀνθρωπίνου χρόνου ἐντοπίζεται γιὰ παράδειγμα καὶ στὸν Ἡράκλειτο, βλ. D.K. A.13 καὶ D.K. A.19.1-4. Τὴ διαίρεση τοῦ ἀνθρωπίνου χρόνου τὴ βρίσκουμε στὰ *Πολιτικά*: «διελθόντων δὲ τῶν πέντε ἐτῶν τὰ δύο μέχρι τῶν ἐπτά δεῖ θεωροῦς ἤδη γίνεσθαι τῶν μαθησέων ἄς δεήσει μαθάνειν αὐτούς. δύο δ' εἰσὶν ἡλικίαι πρὸς ἃς ἀναγκαῖον διηρῆσθαι τὴν

Η διαίρεση αυτή δίνεται από τη φύση και βασίζεται στην ηλικία, δηλαδή στο χρόνο και συγκεκριμένα στον ανθρώπινο χρόνο¹³⁸. Το πρώτο πράγμα που σημαίνει η συγκεκριμένη διαίρεση, αφορά τη διαφορά ανάμεσα στο ατελές και το τέλειο:

τό τε γάρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς¹³⁹

Στο συγκεκριμένο χωρίο διαβάζουμε ότι σύμφωνα με τη φύση το νεότερο είναι ατελές, ενώ το πρεσβύτερο τέλειο. Η διαφορά αυτή εμφανίζεται και στις αρετές των δύο, δηλαδή ο πρεσβύτερος που είναι τέλειος και άρχει σύμφωνα με τη φύση, θα διαθέτει και τέλεια αρετή, ενώ η αρετή του ατελή και αρχόμενου νεωτέρου θα είναι ατελής. Η ηλικιακή διάκριση ανάμεσα στους νέους και στους πρεσβυτέρους, επομένως, σημαίνει ότι και οι αρετές τους ενδέχεται να διαφέρουν κατά τον ίδιο τρόπο¹⁴⁰. Όπως διαβάζουμε στα *Πολιτικά*, η αρετή του νεωτέρου είναι ατελής και βρίσκεται πάντα σε αναφορά προς την αρετή του πρεσβυτέρου:

ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον¹⁴¹

παιδείαν, πρὸς τὴν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ μέχρι ἡβῆς καὶ πάλιν πρὸς τὴν ἀφ' ἡβῆς μέχρι τῶν ἑνὸς καὶ εἴκοσιν ἔτων. οἱ γὰρ ταῖς ἑβδομάσι διαιροῦντες τὰς ἡλικίας ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λέγουσιν οὐ κακῶς, δεῖ δὲ τῇ διαιρέσει τῆς φύσεως ἐπακολουθεῖν: πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλείπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν», *Πολ.*, 1336b35-1337a3. Υπάρχει, επομένως, μια γενικότερη αντίληψη σχετικά με τη διαίρεση του ανθρώπινου χρόνου σε περιόδους, η οποία απαντάται στον Αριστοτέλη με τη βασική διάκριση ανάμεσα στους νέους και στους πρεσβυτέρους.

¹³⁸ Στις *Διαιρέσεις* διαβάζουμε: «τὸ πρότερον λέγεται πενταχῶς. [...] χρόνῳ δέ, οἷον πατὴρ υἱοῦ καὶ πᾶν τὸ πρεσβύτερον τοῦ νεωτέρου» *Διαρ.*, 64.8-15.

¹³⁹ *Πολ.*, 1259b1-4· πρβλ. επίσης, *Πολ.*, 1259b14-17.

¹⁴⁰ Η ηλικιακή διαφοροποίηση του έργου και των αρετῶν παρατηρεῖται και στον Πλάτωνα: «καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετὴ ἐστιν [...]», Plato, *Meno*, Burnet J. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1903, 72aκ.ε.. Τη διαφορά αυτή επισημαίνει και ο Kraut: «Since the kind of virtue that is integrated with reason is perfect, and the immature deliberative faculty of the child is called “imperfect”, it would be natural to call the virtues of a child “imperfect”. Their imperfection consists in their being the earlier stages of a more mature and desirable quality [...]», Kraut Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, United Kingdom, 1991, σελ. 247.

¹⁴¹ *Πολ.*, 1260a31-33. Στο σχόλιό του ο Newman σημειώνει: «relative to the fully developed human being (contrasted with ατελής: <ρ.1.2.122b31, τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων) and to his guiding authority. The child is apparently regarded as finding in his father the fully developed type of manhood which himself is designed ultimately to realize and as accepting guidance from him», Aristotle, *The Politics of Aristotle*, Newman W.L., volume I-IV, Arno Press, New York, 1973, Vol. II, σελ. 221. Ο Simpson, επίσης, σημειώνει: «The child's virtue, for instance, is in no relation to his father as to his end and later (the male child will grow up to be like his father and the female child to be married to someone like the

Αντίθετα η αρετή του πρεσβυτέρου είναι τέλεια:

διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελείαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἀπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὃ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων [...]¹⁴²

Συμπεραίνουμε, επομένως, ὅτι ἡ αρετὴ τοῦ πρεσβυτέρου διακρίνεται ἀπὸ τὴν αρετὴ τοῦ νεωτέρου ὡς πρὸς τὴν τελειότητα σύμφωνα με τὴ φύση, καθὼς, βάσει τῶν προηγούμενων χωρίων, ἡ ἀρχὴ τῆς βρίσκεται στὴν ηλικιακὴ διαίρεση πού δίνεται ἀπὸ τὴ φύση.

Ἡ συγκεκριμένη ηλικιακὴ διαίρεση σημαίνει ἀκόμη μιὰ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ νέο καὶ στὸν πρεσβύτερο, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ τὴν αἰτία τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὴν τέλεια αρετὴ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ τὴν ἀτελὴ αρετὴ τοῦ νεωτέρου, τὴ διαφορὰ τῶν δύο σχετικὰ με τὴν ψυχὴ τοῦ καθενός. Ἀπὸ τὴ στιγμή, ὅμως, πού ἡ αρετὴ ἀφορᾶ τὴν ψυχὴ, τότε καὶ ἡ αρετὴ τοῦ ενός θα διαφέρει ἀπὸ τὴν αρετὴ τοῦ ἄλλου¹⁴³. Ἡ συγκεκριμένη διαφορὰ ἀφορᾶ τὸ βουλευτικόν τῶν δύο καὶ συνεπῶς τὴ φρόνηση. Ὅπως γνωρίζουμε ἀπὸ τὰ *Ἠθικά Νικομάχεια*, ἡ φρόνηση εἶναι αρετὴ τοῦ βουλευτικοῦ¹⁴⁴. Εφόσον, λοιπόν, ἡ αρετὴ εἶναι ἡ τελείωση τοῦ πράγματος τοῦ ὁποίου ἀποτελεῖ αρετὴ¹⁴⁵, ἀν κάποιος διαθέτει φρόνηση τότε καὶ τὸ βουλευτικὸ τοῦ θα εἶναι τέλειο. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅμως, ἡ φρόνηση ὑπάρχει μόνον στους

father), and the slave's virtue is in relation to his master since he exists to serve his master», Simpson P., *A Philosophical Commentary of the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1998, σελ. 69. Ἡ αρετὴ, επομένως, τοῦ νεωτέρου εἶναι ἀτελής καὶ βρίσκεται πάντα σε ἀναφορὰ πρὸς τὴν αρετὴ τοῦ πρεσβυτέρου, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ, ὅπως ἀναφέρει ὁ Simpson, τὸ τέλος καὶ τὸ ὕστερο τοῦ νεωτέρου.

¹⁴² *Πολ.*, 1260a17-18. Το ὅτι ὁ ἄρχοντας εἶναι καὶ πρεσβύτερος φαίνεται ἀπὸ διάφορα χωρία· βλ. *Πολ.*, 1332b38-41: «ἀγανακτεῖ δὲ οὐδεὶς καθ' ἡλικίαν ἀρχόμενος, οὐδὲ νομίζει εἶναι κρείττων, ἄλλως τε καὶ μέλλων ἀντιλαμβάνειν τοῦτον τὸν ἔρανον ὅταν τύχη τῆς ἱκνουμένης ἡλικίας»· βλ. ἐπίσης, *Τοπ.*, 117a25-33. Εξἄλλου, γιὰ νὰ μπορεῖ κάποιος νὰ ἀρχει πρέπει, σύμφωνα με τὰ *Ἠθικά Νικομάχεια*, νὰ διαθέτει τὴ φρόνηση καὶ συνεπῶς νὰ εἶναι πρεσβύτερος.

¹⁴³ Ὅπως σημειώνει ὁ Simpson: «As the souls differ, therefore, so must the virtues of which they are capable. For different souls will not have the same work, and as virtue perfects one with respect to one's work (Ethics 2.6.1106a15-24), they must each shore virtue according to their work», Simpson P., *A Philosophical...*, σελ. 67.

¹⁴⁴ *HN*, 1139a11-17.

¹⁴⁵ *HN*, 1106a15-19: «ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, οὗ ἂν ἡ ἀρετὴ, αὐτὸ τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν, οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τὸν τε ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ: τῇ γὰρ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετῇ εὖ ὀρώμεν»· πρβλ. ἐπίσης, *HN*, 1139a15-17.

πρεσβυτέρους: «[...] ἢ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι»¹⁴⁶. Συνεπώς, το βουλευτικό ὅσων ἀπὸ τους πρεσβυτέρους εἶναι φρόνιμοι, εἶναι τέλειο.

Οἱ νέοι, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, δὲν μποροῦν νὰ εἶναι φρόνιμοι, διότι, ὅπως ἔχει ἀναφερθεῖ σὲ ἀρκετὰ σημεῖα τῆς ἀνάλυσης, δε διαθέτουν ἐμπειρία ἢ ὁποῖα προϋποθέτει χρόνος. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ, ὅμως, ποὺ δε διαθέτουν φρόνηση, τὸ βουλευτικό τους θὰ εἶναι ἀτελές, διότι ἡ φρόνηση εἶναι ἡ τελειοποίησις τοῦ βουλευτικοῦ. Ἐπομένως, τὸ βουλευτικό τῶν νεωτέρων εἶναι ἀτελές. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Πολιτικά*:

ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές. ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαίως ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντα, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον <ἰκανόν> ἐκάστω πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον¹⁴⁷

Τὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο θὰ μπορούσαμε νὰ καταλήξουμε, ἐπομένως, εἶναι ὅτι ἡ ψυχὴ τῶν νέων, ὅπως καὶ τῶν γυναικῶν καὶ τῶν δούλων, εἶναι ἀτελής ἐπειδὴ τὸ βουλευτικόν τους εἶναι ἀτελές. Κανένας ἀπ' αὐτούς, συνεπώς, μπορεῖ νὰ εἶναι φρόνιμος. Ἀντίθετα, ἡ φρόνηση ὑπάρχει μόνον στους πρεσβυτέρους καὶ μόνον τὸ βουλευτικόν τῶν φρονίμων εἶναι τέλειο. Πρέπει νὰ παρατηρήσουμε στὸ συγκεκριμένο χωρίο, ἐπίσης, ὅτι τόσο ἡ ἀρετὴ τοῦ ἠθους, ὅσο καὶ τὸ ἔργο τοῦ καθένα ἐξ αὐτῶν, διαφοροποιεῖται στὴ βάση τῆς κατάστασης ὑπὸ τὴν ὁποῖα διατελεῖ ἡ βουλευτικὴ ψυχὴ τους. Με ἄλλα λόγια, ἡ ἀρετὴ τοῦ ἠθους καὶ τὸ ἔργο τοῦ καθενὸς ἐξαρτάται ἀπὸ τὸ βουλευτικόν καὶ κατ' ἐπέκτασι ἀπὸ τὴ φρόνησι, καθὼς, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖται ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ἀρετὴ καὶ τὴ φρόνησι¹⁴⁸.

Ἡ διαφορὰ τοῦ βουλευτικοῦ καὶ τῆς φρόνησις ἀνάμεσα στους νέους καὶ τους πρεσβυτέρους προκύπτει ἀπὸ τὴ φυσικὴ διαίρεσι τῆς ηλικίας, δηλαδὴ τὴ φυσικὴ διαίρεσι τοῦ ἀνθρώπινου χρόνου. Ἡ φρόνησι, ὁ λόγος καὶ ὁ νους καὶ ἐν γένει τὸ ἔλλογον τῆς ψυχῆς δὲν ὑπάρχει εὐθύς ἐκ γενετῆς στὸν ἀνθρώπο, ἀλλὰ πρῶτα

¹⁴⁶ *Πολ.*, 1329a15-16· πρβλ. ἐπίσης γιὰ τὸ ἴδιο, *Ρητ.*, 1384a30: «φροντίζουσι δ' ὡς ἀληθευόντων τῶν φρονίμων, τοιοῦτοι δ' οἱ τε πρεσβύτεροι καὶ οἱ πεπαιδευμένοι»· *Ρητ.*, 1385b23-26: «εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι οἱοὶ νομίζουσι παθεῖν ἄν, οἱ τε πεπονθότες ἤδη καὶ διαπεφυγότες, καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ διὰ τὸ φρονεῖν καὶ δι' ἐμπειρίαν, καὶ οἱ ἀσθενεῖς, καὶ οἱ δειλότεροι μᾶλλον, καὶ οἱ πεπαιδευμένοι»· *Διαρ.*, 49.2-3: «[...] τὸ δὲ βουλευέσθαι δυνάμενον τὸ τῶν πρεσβυτέρων [...]».

¹⁴⁷ *Πολ.*, 1260a12-17

¹⁴⁸ *ΗΝ*, 1144a.6-9: «ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν: ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.»

γεννιέται το άλογον και ύστερα το έλλογον· διότι για την ενεργοποίηση του λόγου και του νου απαιτείται χρόνος και εμπειρία. Όπως γράφει ο Αριστοτέλης:

φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο: θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθύς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν. διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς¹⁴⁹

καθώς, επίσης:

διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδεὶς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἦδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης. [...] ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπειρῶν καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἦττον τῶν ἀποδείξεων: διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὀρθῶς ὀρθῶς¹⁵⁰

Σύμφωνα με τα παραπάνω χωρία, λοιπόν, η φρόνηση και ο νους υπάρχουν μόνον στους πρεσβυτέρους, διότι είναι ύστερα τη «γενέσει»¹⁵¹. Η ηλικιακή αυτή

¹⁴⁹ Πολ., 1334b22-28.

¹⁵⁰ ΗΝ, 1143b6-14. Όπως φαίνεται, λοιπόν, υπάρχει μια εξελικτική διαδικασία που χαρακτηρίζει τη ζωή του ανθρώπου. Αν λάβουμε υπόψη μας και το γεγονός ότι η ζωή ισοδυναμεί με την ψυχή στον Αριστοτέλη [βλ. ΠΨ, 414a13-15: «[...] ἡ ψυχή δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον»· βλ. επίσης, ΠΨ, 412a19-21, 412a27-30], τότε καθίσταται σαφές και ο λόγος για τον οποίο διαφοροποιείται τόσο το έργο, όσο και η αρετή των ανθρώπων με διαφορετική κατάσταση στην ψυχή, όπως φαίνεται από το χωρίο που παρατέθηκε. Το αν ενεργοποιηθεί η έλλογη ψυχή, εξαρτάται πρωτίστως από τον ίδιο τον άνθρωπο, καθώς, σύμφωνα με την αριστοτελική διδασκαλία, η αρετή σώζει, ενώ η κακία φθείρει το νου και το λόγο [πρβλ. ΗΝ, 1151a11-28, 1152a19-24, 1168b25-1169a6].

¹⁵¹ Ωστόσο, είναι πρότερα τη φύσει. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στο *Περὶ Ζῴων Μορίων*, η διαδικασία γένεσης είναι ενάντια χρονικά προς την ουσία και τα πρότερα τη «γενέσει» είναι ύστερα τη «φύσει», ενώ τα πρότερα τη «φύσει» είναι ύστερα εν τη «γενέσει». Η εξελικτική διαδικασία της γένεσης είναι μια μετάβαση από μια αρχή σε μια άλλη, η οποία σταματά στο τρία: «Ἐπεὶ δ' ἐναντίως ἐπὶ τῆς γενέσεως ἔχει καὶ τῆς οὐσίας: τὰ γὰρ ὕστερα τῆ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστί, καὶ πρῶτον τὸ τῆ γενέσει τελευταῖον: οὐ γὰρ οἰκία πλίνθων ἕνεκέν ἐστι καὶ λίθων, ἀλλὰ ταῦτα τῆς οἰκίας: ὁμοίως δὲ τοῦτ' ἔχει καὶ περὶ τὴν ἄλλην ὕλην. Οὐ μόνον δὲ φανερὸν ὅτι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν λόγον: πᾶν γὰρ τὸ γινόμενον ἐκ τινος καὶ εἰς τι ποιεῖται τὴν γένεσιν, καὶ ἀπ' ἀρχῆς ἐπ' ἀρχήν, ἀπὸ τῆς πρώτης κινούσης καὶ ἐχούσης ἤδη τινὰ φύσιν ἐπὶ τινὰ μορφήν ἢ τοιοῦτον ἄλλο τέλος: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον καὶ φυτὸν γενῶν φυτὸν ἐκ τῆς περὶ ἕκαστον ὑποκειμένης ὕλης. Τῷ μὲν οὖν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐκάστου μορφήν. Δῆλον δ' ἂν λέγη τις τὸν λόγον τῆς γενέσεως: ὁ μὲν γὰρ τῆς οἰκοδομήσεως λόγος ἔχει τὸν τῆς οἰκίας, ὁ δὲ τῆς οἰκίας οὐκ ἔχει τὸν τῆς οἰκοδομήσεως. Ὁμοίως δὲ τοῦτο συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Ὅστε τὴν μὲν τῶν στοιχείων ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι τῶν ὁμοιομερῶν ἕνεκεν. Ὑστερα γὰρ ἐκείνων ταῦτα τῆ γενέσει, τούτων δὲ τὰ ἀνομοιομερῆ: ταῦτα γὰρ ἤδη τὸ τέλος ἔχει καὶ τὸ πέρασ, ἐπὶ τοῦ τρίτου λαβόντα τὴν σύστασιν ἀριθμοῦ, καθάπερ ἐπὶ πολλῶν συμβαίνει τελειοῦσθαι τὰς γενέσεις», ΠΖΜ, 646a24-646b10.

διαφοροποίηση αιτιολογείται από τον Αριστοτέλη με διττό τρόπο. Κατά έναν τρόπο έχει να κάνει με τη σωματική ανάπτυξη του ανθρώπου. Στο *Περί Ζώων Μορίων* διαβάζουμε:

Διὸ καὶ ἀφρονέστερα πάντα τὰ ζῶα τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. Καὶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων, οἷον τὰ τε παιδία πρὸς τοὺς ἄνδρας καὶ αὐτῶν τῶν ἐν ἡλικίᾳ οἱ νανώδεις τὴν φύσιν, ἐὰν καὶ τιν' ἄλλην δύναμιν ἔχωσι περιττήν, ἀλλὰ τῷ τὸν νοῦν ἔχειν ἐλλείπουσιν. Αἴτιον δ' ὥσπερ εἴρηται πρότερον, ὅτι ἡ τῆς ψυχῆς ἀρχὴ πολλῶ δὴ δυσκίνητός ἐστι καὶ σωματώδης¹⁵²

Η φρόνηση, και κατ' επέκταση η βουλευτική ψυχή, εξαρτάται από τη σωματική διάπλαση του ατόμου και συγκεκριμένα από το ύψος. Τα παιδιά, όπως και οι νάνοι, διαθέτουν μεν μεγαλύτερη δύναμη, αλλά είναι «ἀφρονέστερα» σε σχέση με τον άνδρα. Τα παιδιά, επομένως, δεν μπορούν να είναι φρόνιμα εξαιτίας της σωματικής τους κατάστασης. Φυσικά το αν θα γίνουν ή όχι φρόνιμοι ως δυνάμει πρεσβύτεροι, εξαρτάται πρωτίστως από την προαίρεση και τις έξεις τους, αλλά όπως φαίνεται υπάρχουν κάποια σωματικά στοιχεία που προαπαιτούνται για τη συγκεκριμένη ψυχική εξέλιξη του ανθρώπου.

¹⁵² *ΠΖΜ*, 686b23-28· πρβλ. επίσης, *Προβ.*, 955b1-4. Αν προχωρήσουμε λίγο βαθύτερα στο υλικό αίτιο της διαφοράς των νέων από τους πρεσβυτέρους σχετικά με τη φρόνηση, μπορούμε να φθάσουμε στη διαφορά των δυνάμεων που κυριαρχούν στους δύο [οι δυνάμεις είναι θερμό, ψυχρό, υγρό και ξηρό, ενώ τα στοιχεία είναι: πυρ, αήρ, γη και ύδωρ. Τα στοιχεία και οι δυνάμεις αποτελούν αίτια της φυσικής σύστασης των ζώων· πρβλ. *ΠΖΜ*, 646a12-24, 648b2-10. Η σχέση των δυνάμεων ως αιτίων των σωμάτων και ο τρόπος λειτουργίας τους παρουσιάζεται στο Δ των *Μετεωρολογικών*]. Στο *Περί Ζώων Γενέσεως*, αναφέρεται: «ξηραίνεται γάρ, καὶ τὸ γῆρας ἐστὶ κατὰ τοῦνομα γεηρὸν διὰ τὸ ἀπολείπειν τὸ θερμὸν καὶ μετ' αὐτοῦ τὸ ὑγρὸν», *ΠΖΓ*, 783b6-9. Η φύση των πρεσβυτέρων είναι κυρίως ξηρή, αλλά και ψυχρή. Αντίθετα, οι δυνάμεις που κυριαρχούν κατά τη νεότητα είναι το θερμό και το υγρό: «Διὰ τί νέοι ὄντες ἐνουρουῦσι μᾶλλον, ὅταν μεθυσθῶσιν, ἢ πρεσβύτεροι; ἢ διὰ τὸ θερμοὺς καὶ ὑγροὺς εἶναι πολὺ τὸ συρρυνῆν γίνεται περιττωμα, διὰ τὸ μὴ ἀναλίσκειν τὸ σῶμα τὸ ὑγρὸν, ὥστε ὑπερχεῖται: πρεσβύτεροις δὲ γινομένοις διὰ ξηρότητα τὴν ὑπερβολὴν ἀντισπᾶ τὸ σῶμα», *Προβ.*, 876a15-19. Οι συγκεκριμένες δυνάμεις αποτελούν και την υλική αιτία της κίνησης και των παθῶν [*ΠΖΚ*, 701b13-22, 703b15-25], και έχουν να κάνουν, επίσης, με την επιθυμία και το θυμό, την ηδονή και τη λύπη, και κατ' επέκταση με την ανδρεία και τη σωφροσύνη [*Προβ.*, 949b25-36, 947b12-948a30]. Δε θα επεκταθῶ περισσότερο στη συγκεκριμένη ανάλυση, αλλά θέλω να επισημάνω το γεγονός ότι υπάρχει μια υλική-σωματική εξέλιξη και διεργασία που αφορά κυρίως τις τέσσερις δυνάμεις και σχετίζεται, ως ένα σημείο, με την ψυχική και κατ' επέκταση ηθική κατάσταση ενός ατόμου. Έτσι, στους νέους η κυριαρχία του θερμού και υγρού τους καθιστά περισσότερο επιρρεπείς στην ηδονή, ενώ η ξηρή και ψυχρή κατάσταση των πρεσβυτέρων κατευνάζει τη σφοδρή επιθυμία της νεότητας για ηδονή και επιτρέπει την εγκατάσταση του λόγου και του νου στην ψυχή τους. Η διαφορά αυτή φαίνεται να αποτελεί ένα υλικό αίτιο της διαφοράς ανάμεσα στο *κατὰ πάθος* και «κατὰ λόγον ζῆν». Μια τέτοια διαδικασία δε μπορεί παρά να θυμίζει και την ηρακλείτεια διδασκαλία· βλ. DK117: «ἀνήρ ὁκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων»· βλ. επίσης, DK118: «ἀὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη». Για να γίνει κάποιος φρόνιμος, επομένως, πρέπει να είναι πρεσβύτερος, δηλαδή το ξηρό και ψυχρό να κυριαρχούν μέσα του. Το αν θα γίνει όμως ή όχι φρόνιμος δεν εξαρτάται από τη φύση και τις δυνάμεις, αλλά πρωτίστως από την προαίρεση, τις έξεις του και εντέλει απ' αυτόν τον ίδιο.

Η διαφορά των νέων και των πρεσβύτερων σχετικά με τη φρόνηση έχει να κάνει, επίσης, με την εμπειρία και την ψυχική εξέλιξη του ατόμου. Όπως αναφέρεται στα *Φυσικά*, η φρόνηση, όπως και η επιστήμη, προϋποθέτουν κάποια ηρεμία και σταμάτημα της ψυχής:

τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα [...]¹⁵³

Η ηρεμία και το σταμάτημα αυτό, ωστόσο, υπάρχει μόνον στους πρεσβυτέρους, ενώ η ψυχή των παιδιών διέπεται από ταραχή και κίνηση:

τῷ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμον τι γίνεταί καὶ ἐπιστήμον. διὸ καὶ τὰ παιδιά οὔτε μαιθάνειν δύνανται οὔτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις ὁμοίως κρίνειν τοῖς πρεσβυτέροις: πολλὴ γὰρ ἡ ταραχὴ καὶ ἡ κίνησις. καθίσταται δὲ καὶ ἡρεμίζεται πρὸς ἓνια μὲν ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς, πρὸς ἓνια δ' ὑπ' ἄλλων, ἐν ἀμφοτέροις δὲ ἀλλοιουμένων τινῶν τῶν ἐν τῷ σώματι, καθάπερ ἐπὶ τῆς χρήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, ὅταν νήφων γένηται καὶ ἐγερθῆ¹⁵⁴

Όπως φαίνεται από τα συγκεκριμένα χωρία, επομένως, η φρόνηση δύναται να υπάρχει μόνον στους πρεσβυτέρους, η ψυχή των οποίων διέπεται από ηρεμία και

¹⁵³ *ΦΑ*, 247b11-12.

¹⁵⁴ *ΦΑ*, 247b17-248a4' πρβλ. επίσης, *ΑΥ*, 99b32-100b5' *Προβ.*, 955b22-956a11. Όπως φαίνεται από τα συγκεκριμένα χωρία, παράλληλα με τη σωματική εξέλιξη του ανθρώπου πραγματοποιείται και μια ψυχική εξέλιξη. Επίσης, στο *Περί Ζώων Ιστορίαι*, ως αίτιο του βουλευτικού εμφανίζεται και η ανάμνηση: «Βουλευτικόν δὲ μόνον ἄνθρωπος ἐστὶ τῶν ζώων. Καὶ μνήμης μὲν καὶ διδασχῆς πολλὰ κοινωνεῖ, ἀναμιμνήσκεσθαι δ' οὐδὲν ἄλλο δύναται πλὴν ἄνθρωπος», *ΠΖΙ*, 488b25-27 [πρβλ. επίσης, *ΠΨ*, 434a5-10]. Όπως, όμως, αναφέρεται στο *Περί Μνήμης και Αναμνήσεως*, οι νέοι και οι πάρα πολύ γέροι είναι αμνήμονες: «ἢ γὰρ γιγνομένη κίνησις ἐνημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις. διὸ καὶ τοῖς μὲν ἐν κινήσει πολλῇ διὰ πάθος ἢ δι' ἡλικίαν οὐσιν οὐ γίνεταί μνήμη, καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγίδος: τοῖς δὲ διὰ τὸ ψήχεσθαι, καθάπερ τὰ παλαιὰ τῶν οἰκοδομημάτων, καὶ διὰ σκληρότητα τοῦ δεχομένου τὸ πάθος οὐκ ἐγγίγνεταί ὁ τύπος. διόπερ οἱ τε σφόδρα νέοι καὶ οἱ γέροντες ἀμνήμονές εἰσιν: ῥέουσι γὰρ οἱ μὲν διὰ τὴν αὐξήσιν, οἱ δὲ διὰ τὴν φθίσιν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ λίαν ταχεῖς καὶ οἱ λίαν βραδεῖς οὐδέτεροι φαίνονται μνήμονες: οἱ μὲν γὰρ εἰσιν ὑγρότεροι τοῦ δέοντος, οἱ δὲ σκληρότεροι: τοῖς μὲν οὖν οὐ μένει τὸ φάντασμα ἐν τῇ ψυχῇ, τῶν δ' οὐχ ἄπτεται», *Π.Μν.Αν.*, 450a30-450b11' βλ. επίσης για το ίδιο, *Π.Μν.Αν.*, 453a31-453b7: «εἰσὶ δὲ καὶ οἱ τὰ ἄνω μειζω ἔχοντες καὶ οἱ νανώδεις ἀμνήμονέστεροι τῶν ἐναντίων διὰ τὸ πολὺ βάρος ἔχειν ἐπὶ τῷ αἰσθητικῷ, καὶ μήτ' ἐξ ἀρχῆς τὰς κινήσεις δύνασθαι ἐμμένειν ἀλλὰ διαλύεσθαι μήτ' ἐν τῷ ἀναμιμνήσκεσθαι ῥαδίως εὐθυπορεῖν. οἱ δὲ πάμπαν νέοι καὶ λίαν γέροντες ἀμνήμονες διὰ τὴν κίνησιν: οἱ μὲν γὰρ ἐν φθίσει, οἱ δ' ἐν αὐξήσει πολλῇ εἰσιν: ἔτι δὲ τὰ γε παιδιά καὶ νανώδη ἐστὶ μέχρι πόρρω τῆς ἡλικίας». Επομένως, εφόσον μια από τις αιτίες του βουλευτικού είναι η ανάμνηση, ενώ οι νέοι, όπως οι πολύ γέροι και οι νάνοι, είναι αμνήμονες, τότε οι συγκεκριμένοι άνθρωποι δεν μπορούν να διαθέτουν βουλευτικό.

σταμάτημα, ενώ στους νέους λόγω της κίνησης της ψυχής, δεν μπορεί να υπάρχει φρόνηση.

Καταλήγουμε, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι η φρόνηση υπάρχει μόνον στους πρεσβυτέρους και συνεπώς μόνον η λογιστική ψυχή των φρονίμων από τους πρεσβυτέρους είναι τέλεια. Οι νέοι, αντίθετα, εξαιτίας αφ' ενός της σωματικής, αφετέρου της ψυχικής τους κατάστασης, αλλά και της έλλειψης εμπειρίας, δεν μπορούν να είναι φρόνιμοι. Επομένως, το βουλευτικό τους είναι ατελές καθώς δε διαθέτουν τη φρόνηση και όπως αναφέρεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι επιρρεπείς στα πάθη και ζουν σύμφωνα μ' αυτά παρά σύμφωνα με το λόγο: «οὐ πάση δ' ἡλικίᾳ τὸ πάθος ἀρμόζει, ἀλλὰ τῇ νέᾳ»¹⁵⁵. Οι αρετές που αφορούν τα πάθη, επομένως, όπως η ανδρεία και η σωφροσύνη, είναι περισσότερο αναγκαίες στους νέους, ενώ αντίθετα η φρόνηση είναι περισσότερο αναγκαία στους πρεσβυτέρους:

Καὶ ἕκαστον ἐν ᾧ καιρῷ μείζον δύναται, ἐν τούτῳ καὶ αἰρετώτερον, οἷον τὸ ἀλύπως ἐν τῷ γήρᾳ μᾶλλον ἢ ἐν τῇ νεότητι: μείζον γὰρ ἐν τῷ γήρᾳ δύναται. κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ἡ φρόνησις ἐν τῷ γήρᾳ αἰρετώτερον: οὐδεὶς γὰρ τοὺς νέους αἰρεῖται ἡγεμόνας, διὰ τὸ μὴ ἀξιῶν φρονίμους εἶναι. ἡ δ' ἀνδρεία ἀνάπαλιν: ἐν τῇ νεότητι γὰρ ἀναγκαιοτέρα ἢ κατὰ τὴν ἀνδρείαν ἐνέργεια. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ σωφροσύνη: μᾶλλον γὰρ οἱ νέοι τῶν πρεσβυτέρων ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐνοχλοῦνται¹⁵⁶

Επομένως, η ψυχή των νέων διαφέρει από τη ψυχή των πρεσβυτέρων εξαιτίας της φύσης της ηλικίας τους και η διαφορά αυτή αφορά κυρίως την έλλογη ψυχή και συγκεκριμένα το βουλευτικόν. Εδώ βρίσκεται και η αιτία ένεκα της οποίας διαφοροποιείται η αρετή του ήθους, όπως και το έργο για κάθε κατηγορία ανθρώπων, καθώς και τα δύο εξαρτώνται από τη βουλευτική ψυχή και κατ' επέκταση από τη φρόνηση. Διότι, όπως έχουμε επισημάνει, η κυρία αρετή υπάρχει μόνον σε όσους διαθέτουν φρόνηση, δηλαδή σε όσους η βουλευτική ψυχή τους είναι τέλεια. Συνεπώς,

¹⁵⁵ *HN*, 1128b15-16' πρβλ. επίσης, *HN*, 1118b10-11: «πᾶς γὰρ ἐπιθυμῆ ὁ ἐνδεὴς ξηρᾶς ἢ ὑγρᾶς τροφῆς, ὅτε δὲ ἀμφοῖν, καὶ εὐνῆς, φησὶν Ὅμηρος, ὁ νέος καὶ ἀκμάζων» *HN*, 1156b1-4: «καὶ ἐρωτικοὶ δ' οἱ νέοι: κατὰ πάθος γὰρ καὶ δι' ἡδονὴν τὸ πολὺ τῆς ἐρωτικῆς: διόπερ φιλοῦσι καὶ ταχέως παύονται, πολλάκις τῆς αὐτῆς ἡμέρας μεταπίπτοντες».

¹⁵⁶ *Τοπ.*, 117a25-33' πρβλ. επίσης, *Πολ.*, 1329a13-15: «λείπεται τοίνυν τοῖς αὐτοῖς μὲν ἀμφοτέρα ἀποδιδόναι τὴν πολιτείαν ταῦτα, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι» πρβλ. επίσης, *Προβ.*, 949b20-25.

μόνον οι φρόνιμοι διαθέτουν την κυρία αρετή των *Ηθικών Νικομαχείων*¹⁵⁷ και μόνον αυτοί μπορούν να εκτελούν το έργο του ανθρώπου¹⁵⁸.

Η βουλευτική ψυχή των νέων, αντίθετα, εξαιτίας της ηλικίας τους και των σωματικών-ψυχικών λειτουργιών που αυτή συνεπάγεται, είναι ατελής. Για το λόγο αυτό δεν μπορούν να διαθέτουν φρόνηση. Επομένως, η αρετή του ήθους τους δεν μπορεί να είναι η κυρία αρετή η οποία προϋποθέτει την ύπαρξη της φρόνησης. Όπως, όμως αναφέρεται στα *Πολιτικά*¹⁵⁹, αλλά όπως έχει δειχθεί και από τους συλλογισμούς που αφορούν τα *Ηθικά Νικομάχεια*, οι νέοι, όπως και οι γυναίκες και οι δούλοι, διαθέτουν κάποια αρετή του ήθους. Η αρετή αυτή δεν μπορεί να είναι άλλη από την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, διότι αφ' ενός η συγκεκριμένη αρετή συνιστά την υποταγή του άλογου στο έλλογο¹⁶⁰ και του ατελούς στο τέλειο, δηλαδή του νεωτέρου προς το πρεσβύτερο¹⁶¹· αφετέρου, αν οι νέοι δε διαθέτουν την ηθική αρετή, τότε δε

¹⁵⁷ *HN*, 1144b35-1145a2: «τούτο γάρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἃς δὲ ἀπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται: ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾶ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν»· βλ. επίσης, *HN*, 1152a7-8: «ἅμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται ὦν».

¹⁵⁸ Εφόσον, όπως θα δειχθεί στο τελευταίο κεφάλαιο, το έργο αποτελείται από τη φρόνηση και την αρετή του ήθους· πρβλ., *HN*, 1144a6-7: «ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν».

¹⁵⁹ *Πολ.*, 1260a20-34.

¹⁶⁰ Μπορούμε, δηλαδή, κατ' αναλογία να χαρακτηρίσουμε τη συγκεκριμένη αρετή ως «υποτακτική», αντίθετα με την κυρία αρετή των φρονίμων, η οποία είναι «αρχική». Η υποταγή του άλογου στο έλλογο αποτελεί ουσιαστικά και το έργο των νέων, των γυναικών και των δούλων [*Πολ.*, 1260a12-17]. Εφόσον, όμως, οι ίδιοι τους δεν μπορούν να διαθέτουν φρόνηση, η υποταγή αυτή πραγματοποιείται προς το φρόνιμο, δηλαδή τον άνδρα. Η αρετή τους, συνεπώς, δεν μπορεί να είναι ούτε άνευ ούτε μεταφρονήσεως, αλλά κατὰ τὴν φρόνηση. Όπως, σημειώνει ο Susemihl: «The slave's moral excellence is restricted to that which fits him to be well employed by his master, the child's to that which fits him to be well trained by his father. In the child only the germ of human virtue is present (Nic.Eth.I.9,10.III.12.5ff.); on this see IV(VII).13.5n(875): but in the adult slave, so far as the possesses the indispensable minimum of such a virtue at all, it is at least actually developed. Children and slaves have only to obey; the wife must indeed obey her husband, but then she along with him to command the remaining members of the family. This implies that her virtue is not merely υπηρετική, as Aristotle inexactly puts it §9», Susemihl F. – Hicks R., *The Politics...*, σελ. 200.

¹⁶¹ *Πολ.*, 1260a31-33: «ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δηλονότι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν ἔστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον». Συνεχίζοντας και την προηγούμενη υποσημείωση, παρατηρούμε ότι η σχέση ψυχολογίας-οικονομίας δίδεται στο τέλος του πέμπτου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων*. Εκεί ο Αριστοτέλης προβαίνει σε μια σημαντική παρατήρηση, σημειώνοντας ότι η ψυχολογική θεωρία και η διαίρεση του αλόγου προς το έλλογο προέρχεται από το οικονομικό δίκαιο: *HN*, 1138b5-12: «κατὰ μεταφορὰν δὲ καὶ ὁμοιότητα ἔστιν οὐκ αὐτῶ πρὸς αὐτὸν δίκαιον ἀλλὰ τῶν αὐτοῦ τισίν, οὐ πᾶν δὲ δίκαιον ἀλλὰ τὸ δεσποτικὸν ἢ τὸ οικονομικόν. ἐν τούτοις γὰρ τοῖς λόγοις διέστηκε τὸ λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἄλογον: εἰς ἃ δὴ βλέπουσι καὶ δοκεῖ εἶναι ἀδικία πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐν τούτοις ἔστι πάσχειν τι παρὰ τὰς ἑαυτῶν ὀρέξεις: ὥσπερ οὖν ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ εἶναι πρὸς ἀλληλα δίκαιόν τι καὶ τούτοις». Όπως είδαμε στα *Πολιτικά*, βουλευτικό διαθέτει μόνον ο πρεσβύτερος, δηλαδή ο ἄρχοντας, ενώ τα υπόλοιπα μέλη δε διαθέτουν [*Πολ.*, 1260a4-20]. Ο «λόγος» της οικογένειας, επομένως, είναι ο πατέρας, ενώ το άλογον («ὄρεξις») τα υπόλοιπα μέλη. [Στο πλαίσιο της συγκριμένης αναλογίας, ενδιαφέρον παρουσιάζει και η πλήρης αντιστοιχία των ψυχικών μερών με τον οίκο. Προεκτείνοντας την παραπάνω αναλογία, λοιπόν, μας επιτρέπεται να υποστηρίξουμε ότι η πατρική σχέση αντιστοιχεί στη σχέση του νου με την ὄρεξη (δηλαδή, βούληση), η συζυγική στη σχέση του λόγου με την επιθυμία (δηλαδή, σφροσύνη) και η δεσποτική στη σχέση του λόγου με το θυμό (δηλαδή, ανδρεία). Ο Μιχαήλ

θα γίνουν φρόνιμοι και κατ' επέκταση δε θα υπάρξει φρόνηση εν γένει. Όπως φαίνεται από την ανάλυση που έχει πραγματοποιηθεί ως τώρα, το υποκείμενο της ηθικής αρετής, όσον αφορά στα *Ηθικά Νικομάχεια*, είναι οι νέοι.

Η διαφορά της αρετής του ήθους ανάμεσα στους πρεσβυτέρους και στους νέους, συνεπώς, οφείλεται στη φυσική διαίρεση της ηλικίας και στις διαφορές στην ψυχή των δύο που περικλείει. Η αρετή του ήθους βρίσκεται σε αναφορά προς το βουλευτικό και επομένως, προς τη φρόνηση. Την κυρία αρετή δύναται να διαθέτουν μόνον οι πρεσβύτεροι, καθώς μόνον σ' αυτούς δύναται να υπάρχει φρόνηση. Αντίθετα, την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου δύναται να διαθέτουν τα άτομα εκείνα τα οποία δε διαθέτουν τέλειο βουλευτικό και κατ' επέκταση δε διαθέτουν φρόνηση αυτά καθ' αυτά. Την ηθική αρετή, επομένως, όσον αφορά στην ανάλυση των *Ηθικών Νικομαχείων*, δύναται να διαθέτουν οι νέοι, ενώ στα *Πολιτικά* δύναται να τη διαθέτουν και οι γυναίκες και οι δούλοι, καθώς, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης: «ὥστε φανερόν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων [...]»¹⁶². Υπάρχει, εντούτοις, μια βασική διαφορά των νέων με τις γυναίκες και τους δούλους. Όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης:

ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές¹⁶³

Όπως φαίνεται από το συγκεκριμένο χωρίο, ο δούλος και η γυναίκα δε θα αποκτήσουν ποτέ φρόνηση· συνεπώς, ποτέ δε θα γίνουν κυρίως αγαθοί. Αντίθετα, το βουλευτικόν των παιδιών είναι ατελές, πράγμα που σημαίνει ότι έχει τη δυνατότητα να γίνει τέλειο όταν τα παιδιά γίνουν πρεσβύτεροι. Οι νέοι είναι δυνάμει φρόνιμοι και

Εφέσιος θεωρεί ότι το συγκεκριμένο χωρίο αναφέρεται κυρίως στους δούλους τους οποίους εκλαμβάνει ως το άλογο της ψυχής, βλ., *Commentaria in Aristotelem Graeca XXII; Michaelis Ephesii, In Librum Quintum Ethicorum Nicomacheorum Commentarium*, edidit Michael Hayduck, Berolini, MCM1, 72.5-27. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης αναφέρεται και στο οικονομικό δίκαιο το οποίο περιλαμβάνει και τα υπόλοιπα μέλη του οίκου]. Όταν ένα μέρος του οίκου αδικεί εις βάρος κάποιου άλλου, και εφόσον ο οίκος εκλαμβάνεται ως εν, τότε ο οίκος αδικεί τον εαυτό του. Κατ' αναλογία, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, μπορεί ένα άτομο να αδικήσει τον ίδιο τον εαυτό του. Τη συγκεκριμένη θέση τη συναντάμε και στον Πλάτωνα: «{ΚΛ.} Κάνταῦθα, ὦ ξένη, τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἠττάσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἰσχιστόν τε ἄμα καὶ κάκιστον. ταῦτα γὰρ ὡς πολέμου ἐν ἐκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς σημαίνει. {ΑΘ.} Πάλιν τοίνυν τὸν λόγον ἀναστρέψωμεν. ἐπειδὴ γὰρ εἰς ἕκαστος ἡμῶν ὁ μὲν κρείττων αὐτοῦ, ὁ δὲ ἠττων ἐστὶ, πότερα φῶμεν οἰκίαν τε καὶ κώμην καὶ πόλιν ἔχειν ταῦτὸν τοῦτο ἐν αὐταῖς ἢ μὴ φῶμεν;», Plato, *The Laws*, Burnet J. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1907, 626f-627a. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι η σχέση ψυχής-οίκου-πόλης στον Αριστοτέλη, εφαρμόζει και τη σχέση μικρόκοσμου-μακρόκοσμου [πρβλ. επίσης, *HN*, 1158b11-14' *Πολ.*, 1259a37-1259b17].

¹⁶² *Πολ.*, 1260a20-21.

¹⁶³ *Πολ.*, 1260a12-14.

συνεπώς δυνάμει κυρίως αγαθοί¹⁶⁴. Οι δούλοι, οι γυναίκες και οι νέοι, επομένως, αποτελούν το υποκείμενο της ηθικής αρετής, δηλαδή δύνανται να διαθέτουν την «ἔξιν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον». Οι δύο πρώτοι, ωστόσο, καθόλη της διάρκειας της ζωής τους μπορούν να είναι «κατὰ λόγον» ενάρετοι, ενώ μόνον οι νέοι μπορούν να γίνουν φρόνιμοι και κατ' επέκταση «μετὰ λόγου» ενάρετοι.

Ανακεφαλαιώνοντας, είδαμε ότι η διάκριση νεωτέρων και πρεσβυτέρων προέρχεται από τη φύση και ότι βάσει αυτής διακρίνεται το νεώτερο ως ατελές από το πρεσβύτερο ως τέλειο. Η συγκεκριμένη διάκριση αφορά και την αρετή των δύο, καθώς έχει να κάνει με την κατάσταση στην οποία βρίσκεται η ψυχή του καθενός και συγκεκριμένα το βουλευτικόν. Οι νέοι δεν μπορούν να είναι φρόνιμοι και συνεπώς το βουλευτικόν τους είναι ατελές, ενώ αντίθετα, μόνον οι πρεσβύτεροι μπορούν να έχουν τέλεια βουλευτική ψυχή, διότι μόνον αυτοί μπορούν να είναι φρόνιμοι. Τα αίτια της συγκεκριμένης διαφοροποίησης εντοπίζονται αφ' ενός στη σωματική, αφ' ετέρου στην ψυχική κατάσταση υπό την οποία τελούν οι δύο ηλικιακές ομάδες.

Η ηθική αρετή του καθενός, εν τέλει, προσδιορίζεται από την κατάσταση της βουλευτικής της ψυχής, δηλαδή από την ύπαρξη ή μη της φρόνησης. Η ηθική αρετή του πρεσβυτέρου, επομένως, είναι τέλεια αρετή και αντιστοιχεί στην κυρία αρετή του έκτου βιβλίου, η οποία προαπαιτεί τη φρόνηση. Αντίθετα, η αρετή του νεωτέρου είναι ατελής και για το λόγο αυτό βρίσκεται πάντα σε αναφορά προς την αρετή του πρεσβυτέρου. Η συγκεκριμένη αρετή αντιστοιχεί στην ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, η οποία δεν προϋποθέτει την ύπαρξη της φρόνησης μέσα στο ηθικά ενάρετο άτομο. Κατά τον τρόπο αυτό φανερώνεται και η διαφορά ανάμεσα στις δύο αρετές του ήθους και καταδεικνύεται ο λόγος για τον οποίο στην ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου η φρόνηση είναι εξωτερική, ενώ στην αρετή του έκτου εσωτερική. Το «κατὰ λόγον», λοιπόν, σημαίνει την εξωτερική συσχέτιση της φρόνησης προς την ηθική αρετή, ενώ το «μετὰ λόγου» σημαίνει την εσωτερική συσχέτιση της φρόνησης με την ηθική αρετή.

Συμπερασματικά, λοιπόν, μπορούμε να υποστηρίξουμε τη θέση ότι στα *Ηθικά Νικομάχεια* δεν υπάρχει μια ηθική αρετή, αλλά υπάρχουν τρία διαφορετικά είδη αρετής του ήθους, καθένα εκ των οποίων αφορά διαφορετικό υποκείμενο. Η φυσική αρετή, η οποία είναι «ἄνευ λόγου ἔξις» και έχει ως αίτιο τη φύση, αφορά τα παιδιά

¹⁶⁴ *Διαρ.*, 49.7: «διαιρεῖται ἡ γένεσις εἰς τέσσαρα. [...] ἐν δὲ ἕξεως καὶ διαθέσεως μεταβολή, οἷον τὸ ἐξ ἀπαιδεύτου πεπαιδευμένον γενέσθαι καὶ ἐκ νέου πρεσβύτην καὶ ἐξ ἐχθροῦ φίλον [...]».

και τα ζώα, τα οποία δε διαθέτουν λόγο, προαίρεση ή έθος. Η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, η οποία είναι «έξις κατά τὸν ὀρθὸν λόγον» και έχει ως αίτιο το έθος, αφορά τους νέους, οι οποίοι δε διαθέτουν φρόνηση. Τέλος η κυρία αρετή του έκτου βιβλίου, η οποία είναι «έξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου» και έχει αίτιο το λόγο, αφορά μόνον τους πρεσβυτέρους και συγκεκριμένα όσους από αυτούς είναι φρόνιμοι¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε, επομένως, ότι υπάρχει μια εξελικτική διαδικασία που αφορά τον άνθρωπο και συγκεκριμένα τον άνδρα. Η διαδικασία αυτή διέρχεται από τρεις περιόδους καθεμία εκ των οποίων αντιστοιχεί σε διαφορετικό είδος αρετής: το παιδί, ο νέος και ο άνδρας κατά αντιστοιχία με τη φυσική, την εθική και την κυρία αρετή. Μια τέτοια εξελικτική διαδικασία υπάρχει κατά αναλογία και στην πόλη, όπου από την οικεία περνάμε στην κόμη και εν τέλει στην πόλιν (βλ., *Πολ.*, 1252b11-1253a4). Όπως επισημαίνει ο Wolff κατά την ανάλυσή του για τη συγκεκριμένη εξελικτική διαδικασία, κάθε στάδιο αντιστοιχεί σε ένα παράλληλο σχήμα για τις ανάγκες: στην οικεία, όπως και στην κόμη αντιστοιχεί “η ανάγκη του άλλου για αυτοϋπαρξη”, ενώ στην πόλη αντιστοιχεί “η απουσία ανάγκης του άλλου=αυτάρκεια”, Fransis Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995, σελ. 78. Κατά ανάλογο τρόπο οι δύο πρώτες αρετές προϋποθέτουν κάποιον άλλο για την ύπαρξή τους, ενώ η κυρία αρετή αντιστοιχεί ακριβώς στην περίπτωση της αυτάρκειας. Θα μπορούσαμε, συνεπώς, να πούμε ότι ο Αριστοτέλης υιοθετεί ένα εξελικτικό σχήμα τριών διαφορετικών σταδίων το οποίο αφορά αφ’ ενός τον άνθρωπο και αφ’ ετέρου την πόλη, δηλαδή την Ηθική και την Πολιτική.

3.1. Η εξωτερική φρόνηση

Το συγκεκριμένο κεφάλαιο εστιάζει στη μελέτη και ερμηνεία της εξωτερικής φρόνησης. Επιχειρείται να δειχθεί το τι είναι η εξωτερική φρόνηση και το πώς καθορίζει εξωτερικά το περιεχόμενο της ενάρτετης πράξης. Το αντικείμενο, δηλαδή, της συγκεκριμένης ανάλυσης είναι η σχέση της φρόνησης με την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, μια σχέση την οποία ορίσαμε ως εξωτερική. Η σχέση αυτή είναι ορατή και από τον ορισμό της ηθικής αρετής:

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν¹⁶⁶

Η φρόνηση αποτελεί ένα από τα στοιχεία του ορισμού της ηθικής αρετής, καθώς καθορίζει τη μεσότητα. Ωστόσο, ο συγκεκριμένος καθορισμός βάσει της έκφρασης «καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν», φαίνεται πως είναι εξωτερικός. Εξάλλου, όπως είδαμε νωρίτερα, το υποκείμενο της ηθικής αρετής διαθέτει μεν την ηθική αρετή, αλλά δε διαθέτει φρόνηση. Επομένως, η φρόνηση στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν μπορεί παρά να είναι εξωτερική. Στο παρόν κεφάλαιο, λοιπόν, επιχειρείται μια ερμηνεία της εν λόγω έκφρασης και εν γένει του ρόλου της φρόνησης στον ορισμό της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου.

Το γεγονός ότι η σχέση της φρόνησης με την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου είναι εξωτερική, φαίνεται από τις θέσεις που υποστηρίχθηκαν κατά την ανάλυση που προηγήθηκε. Περιληπτικά, έχουμε δει ότι η ηθική αρετή είναι «ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον». Ὅπως αναφέρει και ο Αριστοτέλης, «τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω»¹⁶⁷. Ορίσθηκε, επίσης, ότι το «κατὰ λόγον»

¹⁶⁶ *HN*, 1106b36-1107a2.

¹⁶⁷ *HN*, 1103b31-32' πρβλ. επίσης, *HN*, 1114b21-30: «Κοινῇ μὲν οὖν περὶ τῶν ἀρετῶν εἴρηται ἡμῖν τό τε γένος τύπων, ὅτι μεσότητές εἰσιν καὶ ὅτι ἕξεις, ὑφ' ὧν τε γίνονται, ὅτι τούτων πρακτικαὶ <καὶ> καθ' αὐτάς, καὶ ὅτι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιοι, καὶ οὕτως ὡς ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος προστάξῃ».

ισοδυναμεί με το *εξωτερική φρόνηση*, αντίθετα με το «μετὰ λόγου» που ισοδυναμεί με το *εσωτερική φρόνηση*. Στην έκφραση «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον», ο ὀρθὸς λόγος, ὡπως επισημαίνει ο Αριστοτέλης, είναι η φρόνηση: «καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζονται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἕξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἔστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον: ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν»¹⁶⁸. Επομένως, το «κατὰ λόγον» ισοδυναμεί με το «κατὰ τὴν φρόνησιν». Ὅπως είδαμε, ωστόσο, το υποκείμενο της ηθικής αρετῆς –οι νέοι, οι γυναίκες και οι δούλοι- δεν μπορεί το ίδιο να διαθέτει φρόνηση. Το «κατὰ λόγον», συνεπώς, ισοδυναμεί με το *εξωτερική φρόνηση*, δηλαδή η ηθική αρετή είναι μια «ἕξις» σύμφωνη προς μια εξωτερική φρόνηση. Οφείλουμε, λοιπόν, να εξετάσουμε τι είναι η εξωτερική φρόνηση.

Για να γίνει ορατό το περιεχόμενο της εξωτερικής φρόνησης πρέπει καταρχὴν να επισημανθεῖ και να αναλυθεῖ ο δεοντικός χαρακτήρας της ηθικής αρετῆς. Ὅπως φαίνεται ἀπὸ ἓνα πλήθος χωρίων των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, ὑπάρχει ἓνας δεοντικός προσδιορισμὸς του ηθικά ενάρετου πάσχειν και πράττειν:

καὶ ἔτι τῶ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἔν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι¹⁶⁹

Η κακία είναι μια υπερβολή ή ἔλλειψη σε σχέση με το *δέον*, το οποίο, ὡπως φαίνεται ἀπὸ το συγκεκριμένο χωρίο, είναι το μέσον που βρίσκει και αιρεῖται η αρετή. Ο δεοντικός προσδιορισμὸς του πάσχειν και πράττειν εμφανίζεται σε κάθε μια ἀπὸ τις ηθικές αρετές. Παραδείγματος χάριν, για την ανδρεία ο Αριστοτέλης αναφέρει: «ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ καὶ οὐ ἔνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρείος: κατ' ἀξίαν γὰρ, καὶ ὡς ἂν ὁ

¹⁶⁸ *HN* 1144b.21-24

¹⁶⁹ *HN*, 1107a3-15· βλ. ἔτις για το ἴδιο, *HN*, 1121a3-4: «τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι ἐφ' οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ»· *HN*, 1172a21-23: «δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἠθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ»· *HE*, 1221a13-1221b5. Ο δεοντικός προσδιορισμὸς του περιεχομένου του ηθικά ενάρετου πάσχειν και πράττειν επισημαίνεται και ἀπὸ τον Ηλιόδωρο: «ἀρετὴν δὲ λέγω οὐ τὴν διανοητικὴν ἄλλως γὰρ τὸ κατ' αὐτὴν ἔχει ἀλλὰ τὴν ἠθικὴν: αὕτη γὰρ ἔστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἃ καὶ πλείω καὶ μείζω τοῦ δέοντος καὶ ἐλάττω δυνατὸν εἶναι. καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ δέον ἔστιν ἔν αὐτοῖς, δηλονότι τὸ ἴσον. καὶ γὰρ ἔστι καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ μισῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι μᾶλλον καὶ ἦττον καὶ ἀμφοτέρω οὐ καλῶς. τὸ δὲ παθεῖν ταῦτα πάντα ὅτε δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ἐφ' οἷς δεῖ καὶ πρὸς οὓς δεῖ καὶ οὐ ἔνεκα δεῖ, μέσον ἔστι καὶ ἀριστον, ἔν ᾧ ἡ ἀρετὴ γίνεται», *Heliodori, in Ethica...*, 34.29-37.

λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρεῖος»¹⁷⁰. Τοῖς ἴδιον ισχύει καὶ γιὰ τὴν σωφροσύνην: «σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε: οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος»¹⁷¹. Κατὰ τὸν ἴδιον τρόπον προσδιορίζεται δεοντικὰ καὶ τὸ περιεχόμενον τῶν υπολοίπων ἠθικῶν ἀρετῶν¹⁷². Ὅπως φαίνεται, λοιπόν, ἡ ἠθικὰ ἐνάρετη πράξις ἐκτελεῖται «ὡς δεῖ καὶ ἅ δεῖ καὶ ὅτε δεῖ» κ.λ.π.. Συμπεραίνουμε, επομένως, ὅτι ὑπάρχει ἓνας δεοντικὸς προσδιορισμὸς κατὰ τὴν ἐκτέλεση τῆς ἠθικὰ ἐνάρετης πράξεως¹⁷³. Τοῖς ἐρωτήματα ποῦ προκύπτει ἐδῶ εἶναι: ποῖο ψυχικὸ μέρος εἶναι αὐτὸ ποῦ δίνει τὸ «δεῖ» τῆς ἐνάρετης πράξεως;

¹⁷⁰ *HN*, 1115b17-20· βλ. ἐπίσης γιὰ τὸ ἴδιον: *HN*, 1115b33-35: «ὁ δὲ τῷ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλον δειλός: καὶ γὰρ ἅ μὴ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκολουθεῖ αὐτῷ» *HN*, 1116a4-7: «περὶ ταῦτα μὲν οὖν ἐστὶν ὁ τε δειλὸς καὶ ὁ θρασὺς καὶ ὁ ἀνδρεῖος, διαφόρως δ' ἔχουσι πρὸς αὐτά: οἱ μὲν γὰρ ὑπερβάλλουσι καὶ ἐλλείπουσιν, ὁ δὲ μέσως ἔχει καὶ ὡς δεῖ» *HE*, 1228a30-35: «δηλὸν οὖν ὅτι καὶ οἱ κατὰ τὰς ἕξεις ταύτας λεγόμενοι ὁμοίως ἀντικείμενοι σφίσις αὐτοῖς, οἷον ὁ δειλὸς οὗτος γὰρ λέγεται κατὰ τὸ φοβεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ θαρρεῖν ἤττον ἢ δεῖ καὶ ὁ θρασὺς· καὶ γὰρ οὗτος κατὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι οἷος φοβεῖσθαι μὲν ἤττον ἢ δεῖ, θαρρεῖν δὲ μᾶλλον ἢ δεῖ» *HE*, 1229a4-11: «ὁ μὲν οὖν δειλὸς καὶ ἅ μὴ δεῖ φοβεῖται, ὁ δὲ θρασὺς καὶ ἅ μὴ δεῖ θαρρεῖ: ὁ δ' ἀνδρεῖος ἀμφὸς ἅ δεῖ, καὶ ταύτη μέσος ἐστίν. ἅ γὰρ ἂν ὁ λόγος κελεύη, ταῦτα καὶ θαρρεῖ καὶ φοβεῖται. ὁ δὲ λόγος τὰ μεγάλα λυπηρὰ καὶ φθαρτικὰ οὐ κελεύει ὑπομένειν, ἂν μὴ καλὰ ἦ. ὁ μὲν οὖν θρασὺς, καὶ εἰ μὴ κελεύει, ταῦτα θαρρεῖ, ὁ δὲ δειλὸς οὐδ' ἂν κελεύη: ὁ δὲ ἀνδρεῖος μόνος, εἰάν κελεύη»

¹⁷¹ *HN*, 1119b16-18· βλ. ἐπίσης γιὰ τὸ ἴδιον, *HN*, 1119a11-15: «ὁ δὲ σώφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ' ἔχει: οὔτε γὰρ ἡδέεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει, οὐδ' ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφόδρα τοιοῦτω οὐδενί, οὐτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἢ μετρίως, οὐδὲ μᾶλλον ἢ δεῖ, οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅλως τῶν τοιούτων οὐδέν». Ὁ ἀκόλαστος, ἀντίθετα, δὲν ἀκολουθεῖ τὸ δέον: «τῶν γὰρ φιλοτιούτων λεγομένων ἢ τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ, ἢ τῷ μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοί, ἢ μὴ ὡς δεῖ, κατὰ πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσι: καὶ γὰρ χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ μισητὰ γὰρ, καὶ εἰ τίσι δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων, μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἢ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν», *HN*, 1118b22-28· βλ. ἐπίσης, *Ph.*, 1383b21-22: «καὶ τὸ συγγενέσθαι αἷς οὐ δεῖ ἢ οὐ οὐ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ: ἀπὸ ἀκόλασίας γάρ».

¹⁷² Σχετικὰ μὲ τὸ δεοντικὸν χαρακτῆρα τῶν υπολοίπων ἠθικῶν ἀρετῶν, βλ.: γιὰ τὸν ἐλευθέριο: «Αἱ δὲ κατ' ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἕνεκα. καὶ ὁ ἐλευθέριος οὖν δώσει τὸ καλὸν ἕνεκα καὶ ὀρθῶς: οἷς γὰρ δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε, καὶ ἄλλα ὅσα ἐπεταὶ τῇ ὀρθῇ δώσει: καὶ ταῦτα ἡδέως ἢ ἀλύπως», *HN*, 1120a23-26 [βλ., ἐπίσης, *HN*, 1120b27-33]. Γιὰ τὸν μεγαλόψυχο: «ἔστι δὴ ὁ μεγαλόψυχος τῷ μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέσος: τοῦ γὰρ κατ' ἀξίαν αὐτὸν ἀξιοῖ: οἱ δ' ὑπερβάλλουσι καὶ ἐλλείπουσιν», *HN*, 1123b13-15. Γιὰ τὸ φιλότιμο: «τόν τε γὰρ φιλότιμον ψέγομεν ὡς μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ὅθεν οὐ δεῖ τῆς τιμῆς ἐφιέμενον, τὸν τε ἀφιλότιμον ὡς οὐδ' ἐπὶ τοῖς καλοῖς προαιρούμενον τιμᾶσθαι», *HN*, 1125b8-11 [πρβλ., *HN*, 1125b18-21]. Γιὰ τὸν πρᾶο: «ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται: πρᾶος δὴ οὗτος ἂν εἴη, εἴπερ ἢ πρᾶότης ἐπαινεῖται», *HN*, 1125b31-33 [πρβλ., *HN*, 1126a1-15, 1126b5-7 καὶ *HE*, 1231b10-16]. Γιὰ τὴν φιλία: «περὶ δὲ τὸ λοιπὸν ἡδὺ τὸ ἐν τῷ βίῳ ὁ μὲν ὡς δεῖ ἡδὺς ὧν φίλος καὶ ἡ μεσότης φιλία [...], *HN*, 1108a26-27 [πρβλ., *Πολ.*, 1263b3-4]. Γιὰ τὸ μεγαλοπρεπῆ: «καθάπερ γὰρ τοῦνομα αὐτὸ ὑποσημαίνει, ἐν μεγέθει πρέπουσα δαπάνη ἐστίν», *HN*, 1122a22-23 [πρβλ., *HN*, 1122b27-28, 1123a6-9, 1123a19-31].

¹⁷³ Τοῖς δεοντικὸν/κανονιστικὸν χαρακτῆρα τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς ἐπισημαίνουσι διάφοροι μελετητές. Γιὰ παράδειγμα βλ., *The Ethics of Aristotle*, Burnet J., Methuen CO., London, 1900, σελ. 269· βλ. Ross W.D., *Ἀριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μήτσου, MIET, Αθήνα, 1993, σελ. 313, ἐπίσης σς. 274, 276, 278, 292-3· βλ. Allan D. J., *Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles*, στο *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), Duckworth, 1977, σελ. 72.

Μια πρώτη απάντηση στο συγκεκριμένο ερώτημα προκύπτει από τα χωρία που παρατέθηκαν προηγουμένως, αλλά και από αρκετά ακόμη χωρία των *Ηθικών Νικομαχείων*. Για παράδειγμα, όσον αφορά στον ανδρείο αναφέρεται:

φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς δεῖ δὲ καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομενεῖ τοῦ καλοῦ ἔνεκα: τοῦτο γὰρ τέλος τῆς ἀρετῆς¹⁷⁴

Και όσον αφορά στο σώφρονα, διαβάζουμε:

ὅσα δὲ πρὸς ὑγίειάν ἐστὶν ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων ὀρέξεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἡδέων μὴ ἐμποδίων τούτοις ὄντων ἢ παρὰ τὸ καλὸν ἢ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν. ὁ γὰρ οὕτως ἔχων μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς ἀξίας: ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος¹⁷⁵

Ὅπως φαίνεται από τα παραπάνω χωρία το δεῖ προσδιορίζεται από τον ορθό λόγο¹⁷⁶. Το περιεχόμενο, δηλαδή, του ηθικά ενάρτου πάσχειν και πράττειν προσδιορίζεται κατά τρόπο δεοντικό από τον ορθό λόγο. Ὅπως έχουμε δει, ωστόσο, ο ορθός λόγος είναι η φρόνηση [«ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησίς ἐστιν»]. Μπορούμε να συμπεράνουμε, επομένως, ότι το «ὡς δεῖ, ὅτε δεῖ», κ.λ.π. παρέχεται από τη φρόνηση. Δηλαδή, το ψυχικό μέρος εκείνο που προσδιορίζει το δεοντικό χαρακτήρα του ηθικά ενάρτου πάσχειν και πράττειν είναι το «λόγον ἔχον» μέρος και συγκεκριμένα η αρετή του βουλευτικού, δηλαδή η φρόνηση. Αυτό καταδεικνύεται και από το περιεχόμενο της ίδιας της φρόνησης, η οποία, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, επιτάσσει τι πρέπει («δεῖ») να πράττουμε και τι όχι:

ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστὶν: τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν¹⁷⁷

¹⁷⁴ *HN*, 1115b11-13.

¹⁷⁵ *HN*, 1119a16-20.

¹⁷⁶ Επίσης, για τον πρᾶο διαβάζουμε: «ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται: πρᾶος δὴ οὗτος ἂν εἴη, εἴπερ ἢ πραότης ἐπαινεῖται. βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἀγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν», *HN*, 1125b31-1126a1. Στα *Ηθικά Ευδήμεια*, επίσης, διαβάζουμε: «τοῦτο δὲ λέγω τὸ ὡς δεῖ, καὶ ἐπὶ τούτων καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τὸ ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός», *HE*, 1231b.32-33.

¹⁷⁷ *HN*, 1143a8-9.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι ο δεοντικός χαρακτήρας, δηλαδή το «δει» της ηθικής αρετής, προσδιορίζεται από τη φρόνηση. Έχει δειχθεί, ωστόσο, ότι το υποκείμενο της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου, δηλαδή οι νέοι των *Ηθικών Νικομαχείων* –όπως και οι γυναίκες και οι δούλοι των *Πολιτικών*- δεν μπορούν να διαθέτουν φρόνηση. Συνεπώς, ο δεοντικός προσδιορισμός του ηθικά ενάρετου πάσχειν και πράττειν δεν μπορεί να πραγματοποιείται από το ίδιο το άτομο, αλλά πραγματοποιείται κατά κάποιο τρόπο από μια φρόνηση που υπάρχει έξω απ' αυτό. Απαιτείται, δηλαδή, κάποια εξωτερική φρόνηση που να προσδιορίζει το «δει» της πράξης του υποκειμένου της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου. Εάν εστιάσουμε στα *Ηθικά Νικομάχεια* θα διαπιστώσουμε ότι η εξωτερική φρόνηση αποτελείται αφενός από το νόμο, αφετέρου από το φρόνιμο, ο οποίος ως πρεσβύτερος μπορεί να είναι ο πατέρας ή ο παιδαγωγός.

Το πρώτο μέρος της εξωτερικής φρόνησης, επομένως, είναι ο νόμος. Για να μπορεί να υποστηριχθεί η συγκεκριμένη θέση είναι αναγκαία η ισχύς δύο συνθηκών: πρέπει αρχικά να δειχθεί ότι ο νόμος αποτελεί φρόνηση και έπειτα ότι προσδιορίζει εξωτερικά το τι «δει» πράττειν της ηθικής αρετής. Όσον αφορά στο γεγονός ότι ο νόμος είναι φρόνηση, αυτό διατυπώνεται ρητά στο δέκατο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*: «ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νου»¹⁷⁸. Η νομοθετική, εξάλλου, όπως διαβάζουμε στο έκτο βιβλίο, είναι «φρόνησις τῶν καθόλου»¹⁷⁹. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, λοιπόν, ο νόμος αποτελεί φρόνηση και μένει να δούμε εάν είναι και εξωτερική φρόνηση· δηλαδή θα πρέπει να δειχθεί ότι ο νόμος, ο οποίος βρίσκεται έξω από το υποκείμενο της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου (νέοι, γυναίκες και δούλοι, οι οποίοι δε διαθέτουν φρόνηση), είναι αυτός ο οποίος έρχεται –μέσα απ' αυτή την εξωτερική σχέση ως εξωτερική φρόνηση- να καθορίσει το περιεχόμενο των πράξεών τους, έτσι ώστε οι πράξεις τους να είναι «κατὰ τὴν φρόνησιν», δηλαδή, όπως απαιτεί ο ορισμός της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου.

¹⁷⁸ *HN*, 1180a21-22· βλ. επίσης, *HN*, 1134a35: «διὸ οὐκ ἐῷμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον». Όπως σημειώνει ο Irwin για το συγκεκριμένο χωρίο, ο λόγος στην περίπτωση αυτή ισοδυναμεί με το νόμο: «Aristotle connects the rule of LAW with the impersonal and impartial rule of reason (which will be correct reason when the law is correct)», Irwin T., *Nicomachean Ethics*, σελ. 233. Στον *Προτρεπτικό* επίσης, διαβάζουμε: «πάντες γὰρ ὁμολογοῦμεν ὅτι δεῖ τὸν μὲν σπουδαιότατον ἄρχειν καὶ τὸν τὴν φύσιν κράτιστον, τὸν δὲ νόμον ἄρχοντα καὶ κύριον εἶναι μόνον: οὗτος δὲ φρόνησις τις καὶ λόγος ἀπὸ φρονήσεως ἐστίν», *Προτρ.* 38.2-5.

¹⁷⁹ *HN*, 1141b.23-26: «Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτον αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἡ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικῆ».

Στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης γράφει: «[...]ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι»¹⁸⁰. Ὅπως φαίνεται ἀπὸ το συγκεκριμένο χωρίο, το δεοντικό περιεχόμενο του πράττειν ορίζεται ἀπὸ το νόμο. Ο εξωτερικός αὐτός προσδιορισμός του ἠθικοῦ πράττειν ἀπὸ το νόμο εἶναι ορατός ἀπὸ ἓνα πλήθος χωρίων των *Ηθικών Νικομαχείων*. Καταρχάς, ο νόμος, ὡς εξωτερική φρόνηση, προστάζει νὰ ζοῦμε σύμφωνα με τις ἠθικές ἀρετές:

καθ' ἐκάστην γὰρ ἀρετὴν προστάττει ζῆν καὶ καθ' ἐκάστην μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος. τὰ δὲ ποιητικά τῆς ὅλης ἀρετῆς ἐστὶ τῶν νομίμων ὅσα νενομοθέτηται περὶ παιδείαν τὴν πρὸς τὸ κοινόν¹⁸¹

Ἐπειτα, ορίζει το πὼς πρέπει νὰ πράττουμε γιὰ νὰ εἴμαστε ἠθικά ἐνάρετοι, δηλαδὴ καθορίζει καὶ ἐπιβάλλει το περιεχόμενο των πράξεων, ἔτσι ὥστε αὐτές νὰ εἶναι ἠθικά ἐνάρετες:

προστάττει δ' ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν, οἷον μὴ λείπειν τὴν τάξιν μηδὲ φεύγειν μηδὲ ρίπτειν τὰ ὄπλα, καὶ τὰ τοῦ σώφρονος, οἷον μὴ μοιχεύειν μηδ' ὑβρίζειν, καὶ τὰ τοῦ πρᾶου, οἷον μὴ τύπτειν μηδὲ κακηγορεῖν, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετάς καὶ μοχθηρίας τὰ μὲν κελεύων τὰ δ' ἀπαγορεύων, ὀρθῶς μὲν ὁ κείμενος ὀρθῶς, χειρὸν δ' ὁ ἀπεσχεδιασμένος¹⁸²

¹⁸⁰ *HN*, 1094b4-5.

¹⁸¹ *HN*, 1130b23-26· βλ. ἐπίσης, *Ρητ.*, 1368b.12-14: «οὐδεὶς γὰρ ὁ προαιρεῖται ἀγνοεῖ. δι' ἃ δὲ προαιροῦνται βλάπτειν καὶ φαῦλα ποιεῖν παρὰ τὸν νόμον κακία ἐστὶν καὶ ἀκρασία».

¹⁸² *HN*, 1129b19-25. Γιὰ το ἴδιο βλ., ἐπίσης, *HN*, 1138a5-7: «τὰ μὲν γὰρ ἐστὶ τῶν δικαίων τὰ κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ὑπὸ τοῦ νόμου τεταγμένα, οἷον οὐ κελεύει ἀποκτινύναι ἑαυτὸν ὁ νόμος, ἃ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει. ἔτι ὅταν παρὰ τὸν νόμον βλάπτῃ μὴ ἀντιβλάπτων ἑκῶν, ἀδικεῖ, ἑκῶν δὲ ὁ εἰδὼς καὶ ὄν καὶ φῶ: ὁ δὲ δι' ὀργὴν ἑαυτὸν σφάπτων ἑκῶν τοῦτο δρᾶ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὁ οὐκ ἔῃ ὁ νόμος»· *Ρητ.*, 1366b9-15: «ἔστι δὲ δικαιοσύνη μὲν ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι ἔχουσι, καὶ ὡς ὁ νόμος: ἀδικία δὲ δι' ἣν τὰ ἀλλότρια, οὐχ ὡς ὁ νόμος. ἀνδρεία δὲ δι' ἣν πρακτικοὶ εἰσι τῶν καλῶν ἔργων ἐν τοῖς κινδύνοις, καὶ ὡς ὁ νόμος κελεύει, καὶ ὑπηρετικοὶ τῷ νόμῳ: δειλία δὲ τοῦναντίον. σωφροσύνη δὲ ἀρετὴ δι' ἣν πρὸς τὰς ἡδονὰς τὰς τοῦ σώματος οὕτως ἔχουσι ὡς ὁ νόμος κελεύει: ἀκολασία δὲ τοῦναντίον»· *HM*, 1.33.2,2-9: «ὁ δὲ νόμος κελεύει ἀνδρεῖα πράττειν καὶ τὰ σώφρονα καὶ ἀπλῶς ἅπαντα ὅσα κατὰ τὰς ἀρετάς λέγεται. διὸ καὶ, φασίν, δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη τελεία τις ἀρετὴ εἶναι: εἰ γὰρ δίκαια μὲν ἐστὶν ἃ ὁ νόμος κελεύει ποιεῖν, ὁ δὲ νόμος τὰ κατὰ πάσας ἀρετάς ὄντα προστάττει, ὁ ἄρα τοῖς κατὰ νόμον ἐμμένον δικαίοις τελείως σπουδαῖος ἔσται, ὥστε ὁ δίκαιος καὶ ἡ δικαιοσύνη τελεία τις ἀρετὴ ἐστίν»· *HM*, 1.33.31,4-11: «εἰ γὰρ ἃ ὁ νόμος πράττειν τάττει, ταῦτα ἐστὶν δίκαια, ὁ μὴ πράττων ταῦτα ἀδικεῖ: καὶ εἰ πρὸς ὃν κελεύει πράττειν, πρὸς τοῦτον εἰ μὴ πράττει, τοῦτον ἀδικεῖ, ὁ δὲ νόμος κελεύει σώφρονα εἶναι, οὐσίαν κεκτηῖσθαι, σώματος ἐπιμελεῖσθαι, καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, ὁ ἄρα ταῦτα μὴ πράττων ἀδικεῖ αὐτόν. εἰς οὐθένα γὰρ ἄλλον τῶν τοιούτων ἀδικημάτων ἢ ἀναφορὰ ἐστίν».

Μέσω του νόμου, επομένως, καθίστανται οι πολίτες αγαθοί, πράγμα που συνιστά το σκοπό κάθε νομοθέτη και διαφοροποιεί την αγαθή από τη φαύλη πολιτεία. Δηλαδή, ο νόμος αποτελεί προϋπόθεση για να γίνουν οι πολίτες ηθικά ενάρετοι¹⁸³:

μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ γινόμενον ἐν ταῖς πόλεσιν: οἱ γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιούσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιούσιν ἀμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθῆ φαύλης¹⁸⁴

Μέσω της νομοθεσίας, επιπλέον, ορίζεται η ηθική διαπαιδαγώγηση των νέων:

ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις: τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἀλλῶς τε καὶ νέοις, διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφήν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα: οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα. οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπιεδῆ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον¹⁸⁵

¹⁸³ Ὅπως αναφέρει ο Ross: «Ο συγγραφέας των *Πολιτικών* δεν πιστεύει βέβαια ότι οι άνθρωποι μπορούν να γίνουν ηθικοί με «νομοθετικό διάταγμα», αλλά πιστεύει ότι το κράτος ανταμείβοντας και τιμωρώντας αντίστοιχα ορισμένες ενέργειες των πολιτών μπορεί να εθίσει τον πολίτη στο να πράττει το καλό και να αποφεύγει το κακό. Αυτό δεν ισοδυναμεί με την ηθικότητα, αλλά αποτελεί για τον Αριστοτέλη προϋπόθεση ηθικότητας, κάτι που συνήθως οδηγεί στην ηθικότητα», Ross W.D., *Αριστοτέλης...*, σελ. 361. Ο Irwin, επίσης, αναφέρει: «Aristotle's account of moral education as habituation by practice in right actions and learning to enjoy them is incomplete; for this training will produce only promising raw material that requires practical wisdom to become virtue. Either habituation is not enough, or it includes more than Aristotle mentions in Book II. If it produces the virtues of character that include wisdom, it must involve training in good deliberation, to produce wisdom; and Aristotle has not stressed this in Book II. Moral education requires a difficult transition from unreflective enjoyment of virtuous action to the wise man's understanding of the virtues and their role in happiness; but a reader of Book II and other comments might be forgiven for thinking that enjoying virtuous action is enough for virtue of character and that wisdom is the technical knowledge and skill required to make a man of virtuous character do the right actions. This technical conception of wisdom is not Aristotle's, but it is the only conception that is consistent with his periodic suggestions that someone can have the right principles of conduct without wisdom», Irwin T.H., Aristotle on Reason, Desire, and Virtue, *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No 17, Seventy-Second Annual Philosophical Association Eastern Division (Oct. 2, 1975), σς. 576-577. Ο Ross και ο Irwin, επομένως, δεν αναγνωρίζουν το συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης της ηθικής αρετής, δηλαδή το γεγονός ότι ένα άτομο μπορεί να είναι ηθικά ενάρετο βάσει της θεωρίας του δεύτερου βιβλίου πράττοντας κατά το νόμο, αλλά εντούτοις, επισημαίνουν τη σημασία της νομοθεσίας στην διαδικασία του ηθικού εθισμού.

¹⁸⁴ *HN*, 1103b2-6' πρβλ. επίσης, *Πολ.*, 1325a7-10: «τοῦ δὲ νομοθέτου τοῦ σπουδαίου ἐστὶ τὸ θεάσασθαι πόλιν καὶ γένος ἀνθρώπων καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν, ζωῆς ἀγαθῆς πῶς μεθέξουσι καὶ τῆς ἐνδεχομένης αὐτοῖς εὐδαιμονίας».

¹⁸⁵ *HN*, 1179b29-1180a4' βλ. επίσης, *HN*, 1180a34-1180b.3: «γενόμενος, αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλεια δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπιεικεῖς δ' αἱ διὰ τῶν σπουδαίων: γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὧν εἷς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ μουσικῆς ἢ γυμναστικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων».

Ο νόμος, επομένως, ορίζει την ανατροφή και τις ασχολίες των νέων και τη σωστή διαπαιδαγώγηση που οδηγεί στην απόκτηση της αρετής. Κατά τον ίδιο τρόπο ορίζεται και η παιδεία των νέων, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη: «τὰ δὲ ποιητικὰ τῆς ὅλης ἀρετῆς ἐστὶ τῶν νομίμων ὅσα νενομοθέτηται περὶ παιδείαν τὴν πρὸς τὸ κοινόν»¹⁸⁶. Ο νόμος, συνεπώς, ορίζει το πῶς πρέπει να ζουν και να πράττουν οι νέοι, προσδιορίζοντας μ' αυτό τον τρόπο το περιεχόμενο του ηθικά ενάρετου βίου των νέων.

Όπως συνάγεται από τα χωρία που παρατέθηκαν, μέσω της νομοθεσίας προσδιορίζεται κατά δεοντικό τρόπο το περιεχόμενο της ηθικά ενάρετης πράξης. Επομένως, ο νόμος αφ' ενός αποτελεί φρόνηση, αφ' ετέρου καθορίζει εξωτερικά το περιεχόμενο της πράξης και συνεπώς συνιστά εξωτερική φρόνηση ως προς το άτομο που πράττει σύμφωνα με τις επιταγές του. Από τη στιγμή που ο νόμος είναι φρόνηση, όταν ένα άτομο πράττει σύμφωνα με αυτόν, πράττει σύμφωνα με τη φρόνηση. Επομένως, όταν τα άτομα που δε διαθέτουν φρόνηση πειθαρχούν, υπακούουν και πράττουν κατά το νόμο, πράττουν και «κατὰ τὴν φρόνησιν», δηλαδή «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον».

¹⁸⁶ *HN*, 1130b24-26· βλ. επίσης, *Πολ.*, 1337a11-35: «Ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ: καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γινόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας: δεῖ γὰρ πρὸς ἑκάστην παιδεύεσθαι: τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἑκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν: ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας. ἐτι δὲ πρὸς πάσας δυνάμεις καὶ τέχνας ἔστιν ἃ δεῖ προπαιδεύεσθαι καὶ προεθίζεσθαι πρὸς τὰς ἑκάστων ἐργασίας, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πρὸς τὰς τῆς ἀρετῆς πράξεις: ἐπεὶ δ' ἐν τῷ τέλος τῇ πόλει πάση, φανερόν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων, καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἴδιαν, ὃν τρόπον νῦν ἑκάστος ἐπιμελεῖται τῶν αὐτοῦ τέκνων ἴδια τε καὶ μάθησιν ἴδιαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων. δεῖ δὲ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἀσκήσιν. ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὐτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, ὅριον γὰρ ἑκάστος τῆς πόλεως: ἢ δ' ἐπιμέλεια κέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν. ἐπαινεῖσθαι δ' ἂν τις κατὰ τοῦτο Λακεδαιμονίους: καὶ γὰρ πλείστην ποιοῦνται σπουδὴν περὶ τοὺς παῖδας καὶ κοινῇ ταύτην. Ὅτι μὲν οὖν νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ ταύτην κοινὴν ποιητέον, φανερόν: τίς δ' ἔσται ἡ παιδεία καὶ πῶς χρὴ παιδεύεσθαι, δεῖ μὴ λαθάνειν». Η σημασία της παιδείας για τους νέους και τις γυναίκες παρουσιάζεται στο ακόλουθο χωρίο, *Πολ.*, 1260b13-20: «ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, ταῦτα δ' οἰκίας, τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετὴν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας, εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ <τὸ> τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας. ἀναγκαῖον δὲ διαφέρειν: αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἡμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας» *Ρητ.*, 1365b.34-35: «ἢ κατὰ τὴν παιδείαν: παιδείαν δὲ λέγω τὴν ὑπὸ τοῦ νόμου κειμένην». Σύμφωνα με τον Bonitz, τα χωρία εκείνα τα οποία καταδεικνύουν το γεγονός ότι οι νόμοι ρυθμίζουν την παιδεία, την ανατροφή και την εκπαίδευση υπό των νόμων, είναι: *EN*. 1179b34, *Pol.* 1263b40, *Pol.* 1266b31, *Pol.* 1269a25, *Pol.* 1287b26, *Rh.* 1389a31, *Rh.* 1365b34.

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποστηρίξουμε ότι η σχέση ανάμεσα στη φρόνηση και την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου ερμηνεύεται κατά ένα τρόπο από το νόμο, δηλαδή ότι αυτός συνιστά ένα μέρος της φρόνησης που σχετίζεται με την ηθική αρετή. Η ηθική αρετή, όπως είδαμε, είναι «ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον», δηλαδή «κατὰ τὴν φρόνησιν». Είδαμε, επίσης, ότι το υποκείμενο της ηθικής αρετής δε διαθέτει φρόνηση. Για να είναι, ωστόσο, ηθικά ενάρετο πρέπει η «ἕξις» του να είναι «κατὰ τὴν φρόνησιν». Ένας τρόπος για να το επιτύχει αυτό, συνεπώς, συνίσταται στο να είναι η «ἕξις» του κατά το νόμο, διότι τότε είναι και «κατὰ τὴν φρόνησιν»¹⁸⁷. Κατά τον τρόπο αυτό προσδιορίζοντας το τι «δειῖ» πράττειν της ηθικής αρετής, ο νόμος αποτελεί φρόνηση, και όταν ένα άτομο πράττει κατά τις επιταγές του, τότε αυτός καθίσταται εξωτερική φρόνηση ως προς το άτομο αυτό¹⁸⁸.

Μια άλλη έκφανση της εξωτερικής φρόνησης στα *Ηθικά Νικομάχεια* διαφαίνεται από το ρόλο που διαδραματίζει ο πρεσβύτερος και φρόνιμος μέσα στην πόλη και στον οίκο. Ένας από τους ρόλους αυτούς που καταδεικνύει τη θέση του πρεσβυτέρου ως εξωτερική φρόνηση για τους νέους, συνίσταται στην πατρική του ιδιότητα. Όπως

¹⁸⁷ Το ρόλο του φρονίμου ως εξωτερική φρόνηση τόσο μέσω των νόμων, όσο και ως ηθικού καθοδηγητή παρατηρεί και η Kahn: «As if the *phronimos* were not already accorded a special-enough role in society as the sage to whom people can go for moral advice, Aristotle expands the role of moral expert to being a legislative, or political, expert in the best possible city-state (polis). [...] Since the function of the city-state is to make men good, and habituation plays such a crucial role in people being able to be good (or at least to act rightly), the moral expert is also the political expert who devises correct laws, especially ones guide habituation.» και «Second, we can see that since habituation plays an important role in acquiring the virtues, we can guess that the *phronimos* may have something to do with the activity including proper habituation. *Someone* has to be guiding the habituation of the youth, and a moral expert would be a good candidate for this role», Carrie-Ann Biondi Khan, Aristotle's Moral Expert: The *Phronimos*, L.M. Rasmussen (Ed.), *Ethics Expertise: History, Contemporary Perspectives, and Applications*, The Netherlands 2005 Springer, σελ. 45, και σελ. 43.

¹⁸⁸ Υπό τη συγκεκριμένη έννοια μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι στον ορισμό της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου, και συγκεκριμένα στην έκφραση «ἄρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν», κατά μια έννοια η συγκεκριμένη φρόνηση ερμηνεύεται μέσω του νόμου, ο οποίος προσδιορίζει εξωτερικά το τι δεῖ πράττειν κατά την ηθική αρετή. Κατά μια άλλη έννοια, όπως θα προσπαθήσω να δείξω ευθύς αμέσως, η συγκεκριμένη φρόνηση ερμηνεύεται μέσω των φρονίμων, δηλαδή των πρεσβυτέρων. Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή η μεσότητα του ορισμού της ηθικής αρετής καθορίζεται από το νόμο ως εξωτερική φρόνηση. Το δέον της ηθικής αρετής, όπως φαίνεται από το χωρίο *HN*, 1144b.21-24 «καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὕρισκιν καὶ αἰρεῖσθαι», είναι ουσιαστικά το μέσον. Όποιος υπερβάλλει ή ελλείπει του μέσου, υπερβάλλει ή ελλείπει του δέοντος [πρβλ. *Heliiodori, in Ethica...*, 35.14-18: «τὴν μὲν γὰρ ὑπερβάλλει, τῆς δὲ ἐλλείπει διὰ τὸ τὴν μὲν τῶν κακιῶν ὑπερβάλλειν τὸ δέον, τὴν δὲ ἐλλείπειν τοῦ δέοντος, τὴν δὲ ἀρετὴν τὸ δέον μόνον ζητεῖν, δηλονότι τὸ μέσον, καὶ τοῦτο μόνον αἰρεῖσθαι»]. Ο νόμος, επομένως, ως φρόνηση ορίζει το μέσον της ηθικής αρετής, καθώς όπως αναφέρεται στα *Πολιτικά*, 1287b.4 12-5: «ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον». Στο πλαίσιο αυτό, όταν ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι «τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγειν», δηλαδή ότι η μεσότητα καθορίζεται από τη φρόνηση, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η φρόνηση αυτή αποτελείται από το νόμο και τη φρόνηση των πρεσβυτέρων.

αναφέρει ο Αριστοτέλης, οι πατρικοί λόγοι και τα έθη ασκούν την ίδια λειτουργία με αυτή που ασκούν οι νόμοι στην πόλη:

ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἤθη, οὕτω καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθη, καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας: προϋπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει¹⁸⁹

Ό,τι είναι επομένως, οι νόμοι για την πόλη, είναι οι λόγοι του πατέρα για τον οίκο. Είδαμε, ωστόσο, ότι οι νόμοι ως προς την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου και το υποκείμενό της αποτελούν την εξωτερική φρόνηση βάσει της οποίας προσδιορίζεται δεοντικά το περιεχόμενο της πράξης. Κατά τον τρόπο αυτό, όταν το παιδί υπακούει, πειθαρχεί και πράττει σύμφωνα με τους λόγους και τις εντολές του πατέρα, ο οποίος είναι φρόνιμος, τότε πράττει «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον», δηλαδή «κατὰ τὴν φρόνησιν». Η εξωτερική φρόνηση, συνεπώς, εκφράζεται και μέσω των λόγων του πρεσβυτέρου πατέρα προς το νεώτερο παιδί.

Ένας άλλος τρόπος μέσω του οποίου εκφράζεται ο ρόλος του πρεσβυτέρου ως εξωτερική φρόνηση απέναντι στους νέους, συνίσταται στην ιδιότητά του ως παιδαγωγού:

κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι καὶ τὰ παιδιά, καὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις. εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἤξει: ἄπληστος γὰρ ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ, καὶ ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὖξει τὸ συγγενές, κἂν μεγάλαι καὶ σφοδραὶ ᾧσι, καὶ τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν. διὸ δεῖ μετρίας εἶναι αὐτάς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μὴτὲν ἐναντιοῦσθαι τὸ δὲ τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκολασμένον ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ: σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν,

¹⁸⁹ *HN*, 1180b.3-7. Η πατρική σχέση παρομοιάζεται από τον Αριστοτέλη με τη βασιλική εξουσία, γεγονός που καταδεικνύει την αναλογία ανάμεσα στους νόμους και τις πατρικές προσταγές. Όπως διαβάζουμε στα *Ηθικά Νικομάχεια*: «Καθ' ἑκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται, ἐφ' ὅσον καὶ τὸ δίκαιον, βασιλεῖ μὲν πρὸς τοὺς βασιλευμένους ἐν ὑπεροχῇ εὐεργεσίας: εὖ γὰρ ποιεῖ τοὺς βασιλευμένους, εἴπερ ἀγαθὸς ᾧν ἐπιμελεῖται αὐτῶν, ἵν' εὖ πράττωσιν, ὥσπερ νομεὺς προβάτων: ὅθεν καὶ Ὅμηρος τὸν Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν εἶπεν. τοιαύτη δὲ καὶ ἡ πατρική, διαφέρει δὲ τῷ μεγέθει τῶν εὐεργετημάτων: αἴτιος γὰρ τοῦ εἶναι, δοκοῦντος μεγίστου, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας. καὶ τοῖς προγόνοις δὲ ταῦτα προσνέμεται: φύσει τε ἀρχικὸν πατὴρ υἱῶν καὶ πρόγονοι ἐγγόνων καὶ βασιλεὺς βασιλευμένων. ἐν ὑπεροχῇ δὲ αἱ φιλίαι αὐταί, διὸ καὶ τιμῶνται οἱ γονεῖς. καὶ τὸ δίκαιον δὴ ἐν τούτοις οὐ ταῦτό ἀλλὰ τὸ κατ' ἀξίαν: οὕτω γὰρ καὶ ἡ φιλίας», *HN*, 1161a.10-22.

καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε: οὕτω δὲ τάττει
καὶ ὁ λόγος. ταῦτ' οὖν ἡμῖν εἰρήσθω περὶ σωφροσύνης¹⁹⁰

Ὅπως διαβάζουμε στο παραπάνω χωρίο, οι νέοι είναι επιρρεπείς στις ηδονές. Για το λόγο αυτό πρέπει να ζουν κατά το πρόσταγμα του παιδαγωγού, διότι τότε το επιθυμητικό τους, το οποίο είναι άλογο, ενεργεί κατά το λόγο, δηλαδή κατά τη φρόνηση. Οι προσταγές του παιδαγωγού, επομένως, αποτελούν εξωτερική φρόνηση ως προς τους νέους, οι οποίοι όταν συμμορφώνονται και πράττουν κατά τις προσταγές αυτές, πράττουν «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον», δηλαδή «κατὰ τὴν φρόνησιν».

Συμπεραίνοντας, βλέπουμε ότι το «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον» πράττειν συνίσταται στο πράττειν κατά την εξωτερική φρόνηση, η οποία εκφράζεται είτε μέσω του νόμου, είτε μέσω των πατρικών λόγων και των προσταγών του παιδαγωγού. Οι νέοι, οι οποίοι δε διαθέτουν φρόνηση, μπορούν να είναι ηθικά ενάρετοι μόνον εάν οι έξεις τους είναι «κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον», δηλαδή μπορούν να διαθέτουν μόνον την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου. Και για να είναι ηθικά ενάρετοι πρέπει να πείθονται, να πειθαρχούν και να υπακούουν στις προσταγές του νόμου, του πατέρα και του παιδαγωγού¹⁹¹, που συνιστούν τον ὀρθὸ λόγον, δηλαδή την εξωτερική φρόνηση που απαιτείται για το συγκεκριμένο σκοπό¹⁹².

¹⁹⁰ *HN*, 1119b.5-18. Το ρόλο των πρεσβυτέρων και φρονίμων, ὅπως του πατέρα και του παιδαγωγού, σχετικά με την ηθική διαπαιδαγώγηση των νέων, επισημαίνει και ο Sorabji: «At first, the child will not be able to perceive for himself what is required in the particular situation. That is why he is told at b11-14 to listen to the judgments of his elder who have experience or practical wisdom. But in time, experience will enable him to make this particular judgments for himself», Sorabji R., *Aristotle on...*, σς. 214-215. Ο Σκαλτσάς, επίσης, αναφέρει: «Η κοινωνία προτρέπει, αποτρέπει παρουσιάζοντας εμπόδια, πείθει τους πολίτες. Άρα, τουλάχιστον μέχρις αυτό το σημείο, ο νέος δεν είναι μόνος στην προσπάθειά του να επιλέξει τις σωστές κατευθύνσεις για τη δημιουργία του ηθικού του χαρακτήρα: έχει την κοινωνία ως καθοδήγηση και ενεργό παιδαγωγό», Σκαλτσάς Θ., *Ο Χρυσούς αιών της αρετής: Αριστοτελική Ηθική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993, σελ.54.

¹⁹¹ *HN*, 1102b.28-1103a.1: «φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγον, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὡσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις».

¹⁹² Θεωρῶ ὅτι συνολικὰ ἡ εξωτερικὴ φρόνηση ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸ νόμο. Στὴν πρώτη περίπτωση ἀφορὰ τὸ γραπτὸ νόμο, ὅπως ἀναλύθηκενωρίτερα. Στὴ δεύτερη περίπτωση ἀφορὰ τὸν ἀγραφο νόμο, ὁ ὁποῖος κατὰ τὴν ἀποψή μου, ἐνσαρκώνεται στὸν σπουδαῖο ἄνδρα. Εφόσον ὁ νόμος εἶναι φρόνηση καὶ νους [*HN*, 1180a21-22], καὶ ἐφόσον ὁ ἀγραφὸς νόμος δὲν ὑπάρχει με τὸν ἴδιο τρόπο ὅπως ὁ γραπτὸς, τότε πρέπει νὰ ὑπάρχει κάποιο ἄτομο μέσα στὴν πόλη που νὰ τὸν ἐξασφαλίζει ἐνσαρκώνοντάς τὸν. Ἄν δὲν ὑπάρχει τὸ ἄτομο αὐτό, τότε δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει καὶ ὁ ἀγραφὸς νόμος μέσα στὴν πόλη. Ὅπως φαίνεται τὸ ἄτομο αὐτό δε μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ φρόνιμο, ὁ ὁποῖος εἶναι καὶ κυρίως ἀγαθός, διότι μόνον αὐτός διαθέτει φρόνηση καὶ νου που συνιστοῦν τὸ νόμο (στὸ ἐπόμενο κεφάλαιο θὰ προσπαθῆσω νὰ δείξω ὅτι ἡ κυρία ἀρετὴ εἶναι νους καὶ συνεπῶς ὅτι ὁ σπουδαῖος ἄνδρας διαθέτει φρόνηση καὶ νου). Ἐπιπλέον ἡ χρῆση τοῦ ὀνόματος *επεικῆς* γιὰ τὸ φρόνιμο καὶ σπουδαῖο ἀπὸ τὸν

3.2. Η εσωτερική φρόνηση

Αφού, λοιπόν, διακρίθηκαν τα τρία είδη αρετής του ήθους και τα υποκείμενα που αντιστοιχούν σε καθένα απ' αυτά, και αφού ορίστηκε τι είναι η εξωτερική φρόνηση, δηλαδή αναλύθηκε η σχέση της φρόνησης με την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, πρέπει τώρα να δούμε τι είναι η εσωτερική φρόνηση· πρέπει, δηλαδή, να αναλυθεί η σχέση που παρουσιάζει η φρόνηση με την κυρία αρετή. Το συγκεκριμένο θέμα, ωστόσο, αγγίζει όλες σχεδόν τις πτυχές της αριστοτελικής ηθικής, όπως τις έννοιες της ευδαιμονίας, του αγαθού, του έργου του ανθρώπου, της ψυχολογίας και άλλων πολλών. Η πλήρης ανάπτυξή του, επομένως, θίγει μια σειρά ζητημάτων, καθένα εκ των οποίων αποτελεί αντικείμενο διαμάχης μεταξύ των μελετητών της αριστοτελικής ηθικής.

Για το λόγο αυτό, όσον αφορά στη συγκεκριμένη θεματική θα περιοριστώ περισσότερο σε μια ερμηνεία παρά σε μια πλήρη εξήγηση. Αυτό, ωστόσο, δε σημαίνει ότι δεν ακολουθείται ένας δεδομένος τρόπος ανάπτυξης και ανάλυσης, αλλά εξαιτίας του πλήθους και της σπουδαιότητας των ζητημάτων που θίγονται, προσπαθώ να προλάβω τις αντιρρήσεις που δικαιολογημένα θα προκύψουν. Όπου είναι δυνατό οι αντιρρήσεις αυτές επισημαίνονται. Αφού, λοιπόν, διευκρινίσθηκαν τα παραπάνω, ας προχωρήσουμε στην ανάλυση της εσωτερικής φρόνησης.

Η κυρία αρετή, όπως είδαμε, είναι «ἕξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου», και ορίσαμε την έκφραση «μετὰ λόγου» ως εσωτερική φρόνηση. Αντίθετα με την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου ως προς την οποία η φρόνηση είναι εξωτερική, δηλαδή βρίσκεται έξω από το ηθικά ενάρετο άτομο, στην περίπτωση της κυρίας αρετής η φρόνηση είναι εσωτερική, δηλαδή βρίσκεται μέσα στο κυρίως αγαθό άτομο. Το άτομο, επομένως, που διαθέτει την κυρία αρετή είναι και φρόνιμο. Συνεπώς, η

Αριστοτέλης αφήνει να φανεί μια τέτοια ερμηνεία, καθώς μια από τις σημασίες συγκεκριμένου ονόματος αποτελείται από τον άγραφο νόμο (βλ. L.S., λημ. *επιεικής*, σημ. Π.1.b). Η ανάπτυξη και θεμελίωση της συγκεκριμένης θέσης, δηλαδή ότι ο φρόνιμος είναι ο άγραφος νόμος, απαιτεί πολλά περισσότερα από όσα είναι εφικτά στην παρούσα εργασία. Η πλήρης ερμηνεία του περιεχομένου της εξωτερικής φρόνησης προϋποθέτει λοιπόν, την ανάλυση της αριστοτελικής έννοιας του νόμου – γραπτού και άγραφου- και των φορέων του. Όπως φαίνεται, στη συγκεκριμένη περίπτωση θα πρέπει μάλλον να περιοριστούμε στην ανάλυση που προηγήθηκε.

ανάλυση της εσωτερικής φρόνησης, δηλαδή του «μετὰ λόγου», αφορά τη σχέση που παρουσιάζει η φρόνηση με την κυρία αρετή.

Για να γίνει ορατό το περιεχόμενο της συγκεκριμένης σχέσης, καθώς επίσης και το τι είναι η κυρία αρετή, θα πρέπει πρώτα να δούμε εάν υπάρχει κάποιο έργο που να προκύπτει ή να αποτελείται από την ενέργεια και των δύο αρετών. Διότι σε περίπτωση που υπάρχει ένα τέτοιο έργο, το οποίο να εκφράζει τη σχέση της κυρίας αρετής με τη φρόνηση, τότε μέσω της ανάλυσης του “κοινού έργου” μπορεί να καταστεί ορατό και το περιεχόμενο της σχέσης αυτής. Όπως φαίνεται, η συγκεκριμένη ανάλυση αφορά και το τέταρτο είδος σχέσης μεταξύ της φρόνησης και της αρετής που διακρίναμε στην αρχή, δηλαδή τη σχέση «συνέργειας» των δύο αρετών¹⁹³. Ο στόχος της παρούσας ανάπτυξης, επομένως, είναι διττός: αφενός να δειχθεί η σχέση «συνέργειας» της αρετής του ήθους με τη φρόνηση και έπειτα, βάσει της σχέσης αυτής, να ερμηνευθεί και η «μετὰ λόγου» σχέση της κυρίας αρετής με τη φρόνηση.

Η σχέση συνέργειας της αρετής του ήθους και της φρόνησης, η οποία εκφράζεται μέσα από ένα κοινό έργο, φαίνεται από το εξής χωρίο:

ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν
ἀρετὴν· ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἢ δὲ φρόνησις
τὰ πρὸς τοῦτον¹⁹⁴

Από το συγκεκριμένο χωρίο αρχικά θα μας απασχολήσει η πρώτη πρόταση, η οποία αναφέρει ότι το έργο αποτελείται από τη φρόνηση και την ηθική αρετή. Το ερώτημα που προκύπτει στο σημείο αυτό είναι: για ποιο έργο κάνει λόγο εδώ ο Αριστοτέλης; Όπως θα επιχειρήσω να δείξω στη συνέχεια, το έργο αυτό είναι το έργο του ανθρώπου, το οποίο αναλύεται στο πρώτο βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και το οποίο εν τέλει αποτελεί την ευδαιμονία.

Κατά την ανάλυση σχετικά με το έργο του ανθρώπου, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι το έργο αυτό συνίσταται σε μια ζωή ίδια του ανθρώπου:

¹⁹³ βλ. σελ. 11.

¹⁹⁴ *HN*, 1144a6-9. Η “συνέργεια” των δύο αρετών παρουσιάζεται σε τρία ακόμη χωρία: *HN*, 1144a.20-22: « τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετὴ, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἔνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως » *HN*, 1145a.4-6 « καὶ ὅτι οὐκ ἔστι ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἢ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν » *HN*, 1178a.16-19: « συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἡθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετὰς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν ».

τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ἀφοριστέον ἄρα τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωὴν. ἐπομένῃ δὲ αἰσθητικὴ τις ἂν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὐτὴ κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοῖ καὶ παντὶ ζῳῷ. λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος: τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον¹⁹⁵

Ὅπως παρατηρούμε ἀπὸ το συγκεκριμένο χωρίο, ἡ ζωὴ που ἀποτελεῖ τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι οὔτε ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ ζωὴ, οὔτε ἡ αἰσθητικὴ ζωὴ, διότι αὐτὰ εἶναι κοινὰ καὶ στα φυτὰ καὶ στα ζῳα¹⁹⁶. Ἡ ζωὴ ἐκεῖνη που ὑπάρχει μόνο στον ἀνθρώπο εἶναι ἡ πρακτικὴ ζωὴ βάσει τοῦ «λόγον ἔχοντος» μέρους τῆς ψυχῆς. Θέλω νὰ ἐστιάσω ἐδῶ τὴν προσοχὴ στα δύο τμήματα που ἀποτελοῦν τὸ συγκεκριμένο ψυχικὸ μέρος. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης: «τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον». Σύμφωνα με τὴν ἠθικὴ ψυχολογία τοῦ ἴδιου βιβλίου τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ὡς «ἐπιπειθὲς λόγῳ» χαρακτηρίζεται τὸ

¹⁹⁵ *HN*, 1097b33-1098a5. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὀρισμένες παρατηρήσεις σχετικὰ με τὴ ψυχὴ κρίνονται χρήσιμες γιὰ τὴ διερεύνηση τοῦ ἔργου που πραγματοποιεῖται στὴ συνέχεια. Σύμφωνα με τὸ *Περὶ Ψυχῆς*, λοιπόν, ἡ ψυχὴ εἶναι ζωὴ: «ἢ ψυχὴ δὲ τούτου ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως» [*ΠΨ*, 414a12-13· βλ., ἐπίσης, *ΠΨ*, 412a19-22, *ΠΨ*, 415b8]. Ὡστόσο, ὅπως εἶδαμε κατὰ τὴν ἀνάλυση τῶν υποκειμένων τῶν ἀρετῶν τοῦ ἥθους, ἓνα μέρος τῆς ψυχῆς μπορεῖ νὰ εἶναι τέλειο ἢ ἀτελές. Γιὰ παράδειγμα, τὸ βουλευτικὸ τῶν παιδιῶν, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Πολιτικά*, εἶναι ἀτελές [*Πολ.*, 1260a12-14: «ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές»]. Τα παιδιά, ἐπομένως, ἔχουν ἀτελὴ βουλευτικὴ ψυχὴ. Εφόσον, ὁμῶς, ἡ ψυχὴ εἶναι ζωὴ ἢ καλύτερα ἡ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς εἶναι ζωὴ –διότι κάποιος, ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης, μπορεῖ νὰ κοιμάται σ' ὅλη τοῦ τῆ ζωὴ- τότε ἡ ἐνέργεια τῆς ἀτελοῦς ψυχῆς εἶναι ἀτελής ζωὴ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς τέλειος ψυχῆς εἶναι τέλεια ζωὴ. Ἡ ἀρετὴ, τώρα, εἶναι ἡ τελειοποίησις τοῦ μέρους τῆς ψυχῆς τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ ἀρετὴ [*HN*, 1106a15- 24· *HN*, 1139a16-17]. Συνεπῶς, ἡ ἐνάρετη ψυχὴ εἶναι τέλεια ψυχὴ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς ἐνάρετης ψυχῆς εἶναι τέλεια ζωὴ. Μετὰ ἀπὸ τὶς παρατηρήσεις αὐτές, ἀς δοῦμε τι ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου.

¹⁹⁶ Ἐπεκτείνοντας τὸ συλλογισμό αὐτὸ, θὰ μπορούσαμε νὰ πούμε ὅτι οὔτε ἡ θεωρητικὴ ζωὴ, δηλαδὴ ἡ ζωὴ σύμφωνα με τὴν ἐνέργεια τοῦ νοῦ [*HN*, 1177b19-20: «ἢ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὐσα»] εἶναι ἴδια τοῦ ἀνθρώπου, διότι ἡ ζωὴ αὐτὴ ὑπάρχει καὶ στο θεὸ [*HN*, 1177b30-31: «εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρώπου, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον»· καὶ *HN*, 1178b20-23: «τῶ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἢ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη· καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὲ ἢ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη»]. Ἐπομένως, ἡ ζωὴ που ὑπάρχει μόνο στον ἀνθρώπο εἶναι ἡ πρακτικὴ ζωὴ. Θεωρῶ ὅτι με τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὸ ὄντολογικὸ πεδίο τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου καὶ ὄχι ὡς θηρίου ἢ θεοῦ [*Πολ.*, 1253a.27-29: «ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' ἀντάρκειαν οὐθέν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός»], με τὴν ἐννοία ὅτι τὸ μόνο αἶτιο τοῦ πεδίου αὐτοῦ εἶναι ὁ ἀνθρώπος [*HN*, 1112a31-33: «αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου»]. Καὶ ἡ μόνη αἰτία καὶ ἀρχὴ τῆς πράξης εἶναι ὁ ἀνθρώπος: «ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων», βλ. *HN*, 1112b31-32 [βλ. ἐπίσης, *HN*, 1113b18-19· *HE*, 1222b19-31· *HM*, 1.11.1.1-1.11.3.8]. Ἐπομένως, κατὰ τὴ συγκεκριμένη ἐννοία, τὸ ὄντολογικὸ πεδίο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ πράξις καὶ τὸ ἔργο τοῦ ἡ πρακτικὴ ζωὴ που ἔχει ὡς τέλος τὴν ἀγαθὴν πράξι, δηλαδὴ τὸ πρακτὸν ἀγαθὸ που συνιστᾷ τὸ ἀγαθὸ καὶ τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου [*HN*, 1102a13-16].

ορεκτικόν¹⁹⁷. Αντίθετα, το «λόγον ἔχον καὶ διανοούμενον», που αφορά την πρακτική ζωή, είναι, κατά το έκτο βιβλίο, το «βουλευτικόν» ή «λογιστικόν» ή «δοξαστικόν»¹⁹⁸. Οι αρετές που αντιστοιχούν στα μέρη αυτά είναι για το πρώτο ή αρετή του ήθους και για το δεύτερο η φρόνηση.

Επομένως, το έργο του ανθρώπου είναι η πρακτική ζωή, η οποία είναι ενέργεια ψυχής και συγκεκριμένα του ορεκτικού και του λογιστικού. Το έργο του ανθρώπου, ωστόσο, είναι το ανθρώπινο αγαθό, δηλαδή η ευδαιμονία, όταν η ενέργεια της ψυχής γίνεται κατ' αρετήν: «τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην»¹⁹⁹. Οι αρετές που ενεργοποιούνται κατά την εκτέλεση του έργου είναι, όπως είδαμε, η ηθική αρετή και η φρόνηση. Όταν, επομένως, ο Αριστοτέλης γράφει: «ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν», αναφέρεται στο έργο του ανθρώπου, το οποίο, όταν εκτελείται κατά τις συγκεκριμένες αρετές, ισοδυναμεί με το ανθρώπινο αγαθό, δηλαδή την ευδαιμονία. Η ευδαιμονία, λοιπόν, αποτελείται από τη “συνέργεια” της ηθικής αρετής και της φρόνησης²⁰⁰.

¹⁹⁷ *HN*, 1102b13-1103a1: «ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου. [...] λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὡσπερ εἶπομε' [...] φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πῶς, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν: οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμέν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὡσπερ τῶν μαθηματικῶν. ὅτι δὲ πείθεταί πῶς ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις».

¹⁹⁸ *HN*, 1139a3-31.

¹⁹⁹ *HN*, 1098a16-17 πρβλ. επίσης, *HN*, 1102a5-7: «Ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετήν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴη τάχα γὰρ οὕτως ἂν βέλτιον καὶ περὶ τῆς εὐδαιμονίας θεωρήσαιμεν». Ὅπως παρατηρεῖ ο Irwin: «When Aristotle's offers to say what happiness is, he refers to the “function” or “characteristic activity” (*ergon*) peculiar to human beings: just as a hummer or a leg has a function, a living organism has one; a human being's function is some life of action belonging to what is rational, so that the good for man will be some realization of the soul according to virtue in action with reason», Irwin T., *The metaphysical and psychological basis of Aristotle's Ethics*, στο *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, Los Angeles, 1980, σς. 35-36. Ο Cooper, επίσης, σημειώνει: «Aristotle's theory equates our good with the full exercise of those natural capacities that belong to our nature as human beings and belong to no other animal. In effect, our good is the fullest development and active use, in a normal mature life, of what is most essential to our nature as human beings, namely our rational capacities themselves, in both the straightforward or narrow and the extended senses I have delineated above.», J.M. Cooper, *Reason, Moral...*, σελ. 99.

²⁰⁰ Ἡ ὅπως αναφέρει η Δραγώνα-Μονάχου: «Ἡ ευδαιμονία είναι βασικά συνάρτηση της αρετής και της φρόνησης», Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, *Ἀνθρώπινο και Πολιτικό Ἀγαθὸ στον Ἀριστοτέλη*, Ανάτυπο ἀπὸ τὴν Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Παντείου Ἀνωτάτης Σχολῆς Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν, Ἀθήνα 1981, σελ. 121. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, λοιπόν: «ὅτι μὲν οὖν ἐκάστω τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὅς εὐδαίμων μὲν ἐστὶ καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν», *Πολ.*, 1323b.21-26.

Εφόσον, λοιπόν, είδαμε ότι η ευδαιμονία αποτελείται από τη συνέργεια των δύο συγκεκριμένων αρετών, μένει να δούμε και τον τρόπο με τον οποίο επιτυγχάνεται, δηλαδή τι εννοεί ο Αριστοτέλης όταν γράφει ότι «ή μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον». Για να ερμηνεύσουμε τη συγκεκριμένη πρόταση, πρέπει πρώτα να παρατηρήσουμε ότι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η ευδαιμονία, δηλαδή το ανθρώπινο αγαθό, είναι πρακτόν αγαθό: «τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκες ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὔσα τέλος»²⁰¹.

Η ευδαιμονία, επομένως, η οποία είναι το έργο του ανθρώπου, δηλαδή η ενέργεια της ψυχής κατά την αρετή και τη φρόνηση, είναι πρακτόν αγαθό και συγκεκριμένα το ακρότατο των πρακτῶν αγαθῶν. Στη θέση του έργου και της ευδαιμονίας, συνεπώς, μπορούμε να θέσουμε το πρακτόν αγαθό. Κατά τον τρόπο αυτό η ανάλυση των ενεργειῶν της αρετῆς και της φρόνησης θα γίνει σε συνάρτηση με το πρακτόν αγαθό. Διότι ανδειχθεί ότι η συνέργεια των δύο αποτελεί το πρακτόν αγαθό, τότε θα έχειδειχθεί και το τι σημαίνει η ευδαιμονία και το έργο του ανθρώπου, δηλαδή η πρακτική του ζωῆ.

Προτού προχωρήσω στη συγκεκριμένη ανάλυση είναι αναγκαίες κάποιες διευκρινήσεις. Κατά την ανάλυση σχετικά με το πρακτόν αγαθό και το ρόλο της αρετῆς του ήθους και της φρόνησης στην επίτευξή του που ακολουθεί, θα αναφερθῶ κατά κύριο λόγο στην κυρία αρετή, συνεπώς και στο φρόνιμο. Κι αυτό διότι για το έργο του ανθρώπου και κατ' επέκταση για την επίτευξη του πρακτού αγαθού, απαιτούνται και οι δύο αρετές. Τη φρόνηση, όμως, είδαμε ότι δύναται να τη διαθέτουν μόνο οι πρεσβύτεροι άνδρες. Αντίθετα, οι φορείς της ηθικής αρετῆς του δεύτερου βιβλίου, δηλαδή οι νέοι, οι γυναίκες και οι δούλοι, δεν μπορούν να είναι φρόνιμοι, λόγω της κατάστασης του βουλευτικού τους²⁰².

²⁰¹ *HN*, 1097b20-21· πρβλ. επίσης, *HN*, 1095a14-20: «Λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτον ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν»· βλ. επίσης για το ίδιο, *HN*, 1097a15-35· βλ. επίσης, *HE*, 1217a39-40: «δῆλον ὅτι καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἀριστον θετέον».

²⁰² Ὅπως σημειώνει ο Σκαλτσάς: «Συνεπῶς το ανθρώπινο αγαθό που αναφέρεται στον ορισμό του φρόνιμου και ορίζεται από τον Αριστοτέλη με την έννοια του έργου του ανθρώπου είναι η άσκηση των ανθρώπινων ικανοτήτων (φυσικών, συναισθηματικών, διανοητικών) που δεν έχει άλλο σκοπό από τον ίδιο τον άνθρωπο», Σκαλτσάς Θ., *Ο Χρυσός...*, σελ. 81. Συνεπῶς για την επίτευξη του ανθρώπινου αγαθού, το οποίο ισοδυναμεί με την εκτέλεση του έργου του ανθρώπου, απαιτείται η φρόνηση και κατ' επέκταση η κυρία αρετή.

Όπως φαίνεται, ο Αριστοτέλης με την έκφραση *το έργο του ανθρώπου*, αναφέρεται μόνο στους πρεσβυτέρους άνδρες και συγκεκριμένα στους φρόνιμους, καθώς μόνο αυτοί διαθέτουν την αναγκαία για το έργο, φρόνηση²⁰³. Από τη στιγμή, λοιπόν, που οι φρόνιμοι είναι κυρίως ενάρετοι, το έργο του ανθρώπου, δηλαδή το πρακτόν αγαθό αποτελείται από την κυρία αρετή και τη φρόνηση²⁰⁴. Η ανάλυση, επομένως, θα επικεντρωθεί στις δύο συγκεκριμένες αρετές.

Η διερεύνηση του πρακτού αγαθού και η σχέση του με την αρετή και τη φρόνηση θα διαιρεθεί σε δύο μέρη. Στο πρώτο μέρος τίθεται υπό μελέτη η έννοια του αγαθού, ενώ στο δεύτερο η έννοια του πρακτού από το πρακτόν αγαθό. Αυτό που θα επιχειρήσω να δείξω είναι αφ' ενός ότι το αγαθό ισοδυναμεί με το σκοπό, το τέλος και τις αρχές της πράξης που συλλαμβάνει η αρετή και αφ' ετέρου ότι το πρακτόν ισοδυναμεί με την πράξη και τα μέσα που εξασφαλίζει η φρόνηση²⁰⁵. Κατά τον τρόπο αυτό, το πρακτόν αγαθό αποτελείται τόσο από την αρετή όσο και από τη φρόνηση.

²⁰³ Το γεγονός ότι το έργο των νέων, των γυναικών και των δούλων είναι διαφορετικό από του άνδρα, καθώς επίσης, ότι το έργο τους προσδιορίζεται από την κατάσταση της ψυχής τους, είναι ορατό από διάφορα χωρία: στα *Ηθικά Νικομάχεια* διαβάζουμε: «Ἐτερον δ' ἐστὶ φιλίας εἶδος τὸ καθ' ὑπεροχὴν, οἷον πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ ὄλως πρεσβυτέρῳ πρὸς νεώτερον, ἀνδρὶ τε πρὸς γυναῖκα καὶ παντὶ ἄρχοντι πρὸς ἀρχόμενον. διαφέρουσι δ' αὐταὶ καὶ ἀλλήλων· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ γονεὺσι πρὸς τέκνα καὶ ἄρχουσι πρὸς ἀρχομένους, ἀλλ' οὐδὲ πατρὶ πρὸς υἱὸν καὶ υἱῷ πρὸς πατέρα, οὐδ' ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα καὶ γυναικὶ πρὸς ἀνδρα. ἕτερα γὰρ ἐκάστου τούτων ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργον, ἕτερα δὲ καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν· ἕτεραί οὖν καὶ αἱ φιλήσεις καὶ αἱ φιλίαι», *HN*, : 1158b11-19. Και στα *Πολιτικά*: «ὁ μὲν γὰρ δούλος ὄλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄτελές. ὁμοίως τοῖνυν ἀναγκάως ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον <ικανὸν> ἐκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον», *Πολ.*, 1260a12-17 βλ. επίσης, *HN*, 1162a16-27.

²⁰⁴ Εδώ θα μπορούσε να προκύψει η εξής αντίρρηση: εφόσον ο Αριστοτέλης στο συγκεκριμένο χωρίο [*HN*, 1144a6-9] αναφέρεται στην ηθική αρετή, πώς δύναται η συγκεκριμένη αρετή να εκληφθεί ως κυρία αρετή; Ερμηνεύοντας το συγκεκριμένο χωρίο, θεωρώ ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση η έκφραση “ηθική αρετή” ισοδυναμεί με την έκφραση “αρετή του ήθους”, η οποία περιλαμβάνει και τα τρία είδη αρετής και όχι μόνο με την “εθική αρετή” του δεύτερου βιβλίου. Στο αντίστοιχο χωρίο του δέκατου βιβλίου ο Αριστοτέλης γράφει: «συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἥθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσὶν ἀρετὰς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν», *HN*, 1178a16-17. Στα άλλα δύο χωρία που αφορούν τη συνέργεια των δύο αρετών, επίσης, χρησιμοποιείται μόνον ο όρος αρετή (*HN*, 1144a20-22, *HN*, 1145a2-6), όπως κάνει και στη συνέχεια του πρώτου χωρίου. Αυτό εξάλλου φαίνεται να υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης όταν αναφέρει ότι μόνον οι πρεσβύτεροι μπορούν να είναι ευδαίμονες και να κατέχουν την τέλεια αρετή: «τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιῆσαι τινὰς καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικὸς τῶν καλῶν. εἰκότως οὖν οὐτε βοῦν οὐτε ἵππον οὐτε ἄλλο τῶν ζώων οὐδὲν εὐδαίμον λέγομεν: οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οἷον τε κοινωνῆσαι τοιαύτης ἐνεργείας. διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν οὐδὲ παῖς εὐδαίμων ἐστίν: οὐπω γὰρ πρακτικὸς τῶν τοιούτων διὰ τὴν ἡλικίαν: οἱ δὲ λεγόμενοι διὰ τὴν ἐλπίδα μακαρίζονται. δεῖ γὰρ, ὡσπερ εἵπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου», βλ., *HN*, 1099b29-1100a5. Θεωρώ, λοιπόν, ότι η τέλεια αρετή του συγκεκριμένου χωρίου είναι η κυρία αρετή του έκτου βιβλίου.

²⁰⁵ Ορισμένοι μελετητές αντίθετα, υποστηρίζουν ότι η φρόνηση δεν αφορά τα μέσα αλλά το σκοπό. Ο Allan λ.χ. αναφέρει ότι “That practical reason formulates the good is the doctrine of the *De Anima*, and appears beyond doubt from the following passages of the *Ethics*: VI, 1139a21- VI, 1142b31- VII, 1152b1”, Allan D.J., *Aristotle's Account...*, σελ. 76. Ο Κόντος, επίσης, σημειώνει: «Είναι σημαντικό

Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης σε αρκετά χωρία των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο σκοπός²⁰⁶, το τέλος²⁰⁷ και οι αρχές της πράξης²⁰⁸ συλλαμβάνονται από την αρετή²⁰⁹. Και οι τρεις συγκεκριμένες έννοιες στην περίπτωση της αρετής, ωστόσο, ισοδυναμούν με το αγαθό²¹⁰. Όπως φαίνεται, λοιπόν, μέσω της αρετής

να σημειωθεί ότι η φρόνησις καταλαμβάνει το κέντρο της ηθικότητας, εκ του γεγονότος ότι σχετίζεται με τις αρχές των πρακτών», Κόντος Π., *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία: φρόνηση, τέχνη, σοφία, Κριτική*, Αθήνα, 2000, σελ. 24. Θεωρώ λανθασμένες τις συγκεκριμένες απόψεις, διότι ο Αριστοτέλης και στα τέσσερα χωρία που αναφέρονται στη “συνέργεια” των δύο αρετών, δηλώνει ρητώς ότι η αρετή αφορά το σκοπό, ενώ η φρόνηση τα προς τούτον [βλ. υπ. 191]. Ωστόσο, πρέπει να κάνω την εξής παρατήρηση: αν ο σκοπός λ.χ. είναι η ανδρεία σε μια κάποια συγκεκριμένη μάχη, τότε η αρετή θέτει ως σκοπό τη μεσότητα, καθώς η ανδρεία, όπως όλες οι ηθικές αρετές, είναι μεσότητα. Τη μεσότητα, ωστόσο, την προσδιορίζει η φρόνηση. Επομένως, η φρόνηση κατά τον τρόπο αυτό προσδιορίζει το σκοπό. Οι απόψεις που υποστηρίζουν ότι η φρόνηση συλλαμβάνει ή προσδιορίζει το σκοπό φαίνεται να στηρίζονται στο συγκεκριμένο συλλογισμό. Ο συλλογισμός αυτός, ωστόσο, αν και φαίνεται σωστός, στην πραγματικότητα απλοποιεί την αριστοτελική άποψη κατά τέτοιο τρόπο που να την παραλλάσσει. Διότι είναι διαφορετικό το να πούμε ότι ο σκοπός συλλαμβάνεται από τη φρόνηση από το να υποστηρίξουμε ότι ο σκοπός, ο οποίος είναι η μεσότητα, πραγματώνεται από τη φρόνηση, δηλαδή καθίσταται πρακτός = εὐπραξία. Κατά την άποψή μου, λοιπόν, ο συλλογισμός αυτός πρέπει να θέτει ως πρώτη προκειμένη την πρόταση: *η αρετή συλλαμβάνει το σκοπό, ο οποίος είναι η μεσότητα*, ως δεύτερη προκειμένη την πρόταση: *η φρόνηση πραγματώνει τη μεσότητα στην πράξη, δηλαδή καθιστά το αγαθό πρακτό*, και ως συμπέρασμα παράγεται όχι θεώρημα, αλλά η επίτευξη του πρακτού αγαθού.

²⁰⁶ *HN*, 1144a6-9.

²⁰⁷ *HN*, 1145a4-6: «καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς: ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν» βλ. επίσης, *HN*, 1144a20-22.

²⁰⁸ *HN*, 1144a28-1145b1: «οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιούδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἀριστον, ὅτιδῆποτε ὄν ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν· τούτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδουσαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς, ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν» βλ. επίσης, *HN*, 1140b11-12, 1178a11-19. Ο Ackrill σημειώνει: «The *arche* relevant for action is no doubt desire, *orexis*», Ackrill J.I., Aristotle on Action, στο *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980, σελ. 99. Εφόσον οι αρχές της πράξης αφορούν την ὄρεξη και εφόσον η ηθική αρετή αφορά την ὄρεξη, τότε και οι αρχές της πράξης θα αφορούν την ηθική αρετή. Δηλαδή, όταν η ὄρεξη είναι ενάρητη οι αρχές θα είναι αγαθές, ενώ όταν είναι φαύλη οι αρχές της πράξης που συλλαμβάνονται από την ὄρεξη θα είναι φαύλες. Το τι τίθεται ως ορεκτόν εξαρτάται, επομένως, από τις ἐξεις του καθενός.

²⁰⁹ Όπως σημειώνει ο Natali: «It seems strange to hear that ends are not set by reason, λόγος, but by ethical virtue; yet Aristotle repeats this concept too often for us to be able to doubt that, for him, this is the reality of things. Therefore, rather than trying to change the obvious sense of this words, it is useful to try to understand the intention and meaning of this position», Natali C., *The Wisdom of Aristotle*, Albany: State University of New York Press, 2001, σελ. 43-44.

²¹⁰ Το γεγονός ότι το τέλος και ο σκοπός ισοδυναμούν με το αγαθό καθίσταται ορατό στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*: «Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἀπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἀριστον. ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνώσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος», *HN*, 1094a18-24 βλ. επίσης, *HN*, 1094a1-5, 1097a15-24, *HM*, 1.1.23.1-4, 1.2.8.3-8. Όσον αφορά στις αρχές της πράξης, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης: «αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτὰ», *HN*, 1140b16-17. Το «οὐ ἔνεκα», όμως, είναι τέλος, το οποίο είναι και το αγαθό ή το φαινόμενο αγαθό: «τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τὰγαθὸν τῶν ἄλλων: τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι· διαφερέτω δὲ μηδὲν εἰπεῖν αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν», *ΦΑ*, 195a23-26 βλ. επίσης, *ΜΦ*, 983a31-32: «τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτη, τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν)». Επιπλέον, η ισοδυναμία των αρχών των πράξεων με το αγαθό φαίνεται από το χωρίο, 1144a31-36 των *Ηθικών Νικομαχείων*, σύμφωνα με το οποίο οι αρχές αναφέρονται στο τέλος και στο ἀριστο, το οποίο, όπως είδαμε, ισοδυναμεί με το αγαθό.

συλλαμβάνεται το αγαθό, το οποίο αποτελεί το σκοπό, το τέλος και την αρχή της πράξης. Από το πρακτόν αγαθό, λοιπόν, η αρετή σχετίζεται με το δεύτερο μέρος, δηλαδή με το αγαθό.

Το ερώτημα που καλούμαστε να απαντήσουμε στη συνέχεια αφορά τον τρόπο με τον οποίο η αρετή συλλαμβάνει το αγαθό. Το συγκεκριμένο ερώτημα μας οδηγεί στις εξής παρατηρήσεις: καταρχάς, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης στο έκτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, τις πρώτες αρχές της πράξης τις συλλαμβάνει ο νους:

καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα: καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως: ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταί²¹¹

Σύμφωνα με το συγκεκριμένο χωρίο, επομένως, οι αρχές της πράξης συλλαμβάνονται από το νου. Ωστόσο, είδαμε προηγουμένως ότι και η αρετή συλλαμβάνει τις αρχές της πράξης²¹². Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι η αρετή που συλλαμβάνει τις πρώτες αρχές της πράξης, δηλαδή, «τὸ οὐ ἔνεκα τὰ πρακτά», είναι αρετή του νου²¹³.

Το να πούμε, ωστόσο, ότι είναι αρετή του νου δεν αρκεί από μόνο του, αλλά πρέπει να δούμε και τι νους είναι. Εφόσον οι αρχές της πράξης ισοδυναμούν με το σκοπό, το τέλος και το αγαθό, αν για κάποιο απ' αυτά ενεργοποιείται κάποιο άλλο

²¹¹ *HN*, 1143a35-1143b4. Όσον αφορά στη σχέση του νου με τις αρχές στην ηθική, ο Woods αναφέρει: «Here, the perception in question is also called *nous*, which is naturally translated 'intuition'. That Aristotle allowed any place to intuition in ethics has been denied [e.g. by Terence Irwin in 'First Principles in Aristotle's Ethics' in *Midwest Studies in Philosophy*, III (1978), 252-72]. It is true that in chapter 6, he has given *nous* a role only in the theoretical sphere, but we clearly have a widening of its role here.», Michael Woods, *Intuition and Perception in Aristotle's Ethics*, στο *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1986, σελ. 154.

²¹² *HN*, 1144a31-36, 1140b13-20, 1151a11-28.

²¹³ Στο χωρίο 1150a1-8 των *Ηθικών Νικομαχείων* διαβάζουμε: «ἐλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δέ: οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιον, ὥσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' οὐκ ἔχει. ὅμοιον οὖν ὥσπερ ἄψυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον, πότερον κάκιον· ἀσινεστέρα γὰρ ἢ φαυλότης αἰεὶ ἢ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχὴ παραπλήσιον οὖν τὸ συμβάλλειν ἀδικίαν πρὸς ἀνθρώπῳ ἀδικον. ἐστὶ γὰρ ὡς ἐκάτερον κάκιον: μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἀνθρώπος κακὸς θηρίου». Εφόσον, λοιπόν, η κακία είναι στέρηση του νου και η κακία είναι στέρηση της αρετής, τότε συνεπάγεται ότι η αρετή είναι νους. Την ενορατική σύλληψη των σκοπῶν φαίνεται να υποστηρίζει και ο Cooper, ο οποίος αναφέρει: «It is, therefore, not open to reasonable doubt that in the *Nicomachean Ethics* Aristotle held that the practically intelligent person knows by some kind of intellectual intuition what the correct ultimate end is. This is something he *knows*, but he does not know it either by having worked it out by deliberation or by having deduced it from the first principles of any theoretical science. This same conclusion can be interestingly supported by considerations from Aristotle's theory of scientific reasoning.», J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, United States of America, 1977, σς. 64-65.

συγκεκριμένο ψυχικό μέρος, τότε μέσω αυτού ίσως μπορέσουμε να δώσουμε περιεχόμενο στο νου. Το αγαθό, τώρα, και το τέλος, αφορούν τη βούληση:

Ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ. [...] ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν οὖν σπουδαίω τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν[...] ²¹⁴

Το τέλος και το αγαθό, επομένως, συλλαμβάνονται από τη βούληση, η οποία ανήκει στο ορεκτικόν και συγκεκριμένα στη λογιστική όρεξη²¹⁵. Αποτελεί, όμως, η βούληση νου; Κι αν αποτελεί τι είδος νου είναι; Όπως διαβάζουμε στο *Περί Ψυχής*:

ἐν δὴ τι τὸ κινῶν, τὸ ὀρεκτικόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουον, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουον εἶδος; νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως ἢ γὰρ βούλησις ὄρεξις, ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται, ἢ δ' ὄρεξις κινεῖ καὶ παρὰ τὸν λογισμὸν; ἢ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστίν. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστίν; ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθή καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ αἰεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν; οὐ πᾶν δέ, ἀλλὰ τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν ²¹⁶

Όπως αναφέρεται στο συγκεκριμένο χωρίο, αυτά που κινούν είναι δύο, ο νους και η όρεξη²¹⁷. Ο νους που κινεί, όμως, δεν είναι νους «ἄνευ ὀρέξεως»²¹⁸. Αντίθετα, ο

²¹⁴ *HN*, 1113a15-26. Στη *Ρητορική*, επίσης, διαβάζουμε: «ἐστὶν δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις· οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγαθόν, ἄλογοι δ' ὄρεξεις ὀργή καὶ ἐπιθυμία», *Ρητ.*, 1369a2-4' βλ. επίσης, *HN*, 1113b3-5: «Οὐτος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιον». *HE*, 1227a28-30: «ὁμοίως δὲ καὶ ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ, καὶ βούλεται φύσει μὲν τὸ ἀγαθόν, παρὰ φύσιν δὲ καὶ διαστροφήν καὶ τὸ κακόν». *Τοπ.*, 146b5-6: «καὶ τὴν βούλησιν ὄρεξιν ἀγαθοῦ». *Τοπ.*, 147a6-11.

²¹⁵ *ΠΨ*, 432b5-7: «ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἢ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός· εἰ δὲ τρία ἢ ψυχὴ, ἐν ἐκάστω ἐστὶ ὄρεξις». *Τοπ.* 126a.13, : «πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ». βλ. επίσης, *ΠΨ*, 414b2' *HE*, 1223a26-27.

²¹⁶ *ΠΨ*, 433a21-30. Στο σχόλιό του ο Hamlyn αναφέρει: «It is to be noted that here as at 432b3ff. desire (ὄρεξις – orexis) is the generic notion, wishing (βούλησις – boulesis) covers rational desires; and wanting (ἐπιθυμία – epithymia) irrational ones», βλ. Aristotle, *De Anima*, Hamlyn D.W., Clarendon Press-Oxford, Great Brit., 1993, σελ. 152.

²¹⁷ πρβλ. *HN*, 1139a17-19: «Τρία δὴ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως» πρβλ. επίσης, *ΠΖΚ*, 700b17-19: «ὀρώμεν δὲ τὰ κινῶντα τὸ ζῶον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν».

²¹⁸ Όπως σχολιάζει ο Φιλόπονος, ο νους «ἄνευ ὀρέξεως» είναι ο θεωρητικός νους: «ὥστε αὕτη ἐστὶν ἡ διαφορὰ, ὅτι ὁ μὲν θεωρητικὸς νοῦς ἄνευ ὀρέξεως ἐνεργεῖ, τὴν ἀλήθειαν μόνην καὶ τὸ

νους που κινεί, κινεί ένεκα του ορεκτού, το οποίο είναι το αγαθόν. Επομένως, ο νους που κινεί είναι ο «ορεκτικός νοῦς»²¹⁹. Όπως διαβάζουμε, ωστόσο, στο παραπάνω χωρίο, ο συγκεκριμένος νους, δηλαδή ο «ορεκτικός νοῦς», είναι η «βούλησις»²²⁰, η οποία είναι «ἀγαθοῦ ὄρεξις». Είδαμε, ωστόσο, ότι μόνο για το σπουδαίο «βουλητόν» είναι το «κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν», ενώ για το φαύλο είναι το τυχόν.

Ερμηνεύοντας, λοιπόν, το περιεχόμενο της κυρίας αρετής, καταλήγω στο συμπέρασμα ότι η κυρία αρετή είναι αρετή του νου που συλλαμβάνει τις αρχές της πράξης και συγκεκριμένα του «ορεκτικοῦ νοῦ», ο οποίος ορέγεται ως τέλος και σκοπό («οὔ ἔνεκα τὰ πρακτα») το κατ' ἀληθειαν αγαθό. Ο νους αυτός διαφοροποιείται από τον πρακτικό νου, του οποίου αρετή είναι η φρόνηση, κατά τον ίδιο τρόπο που διαφοροποιείται ο σκοπός από την πράξη²²¹. Το τι ακριβώς σημαίνει

ψεῦδος γινώσκων, ὁ δὲ πρακτικὸς νοῦς μετὰ ὀρέξεως ἐνεργεῖ, τῷ εἶδέναι ποῖον μὲν ἐστὶν ἀγαθόν, ποῖον δὲ κακόν», *Commentaria in Aristotelem Graeca XV*, Ioannis Philoponi, *In Aristotelis de Anima Libros Commentaria*, edidit Michael Hayduck, Berolini, MDCCCLXXXVII, 554.34-37.

²¹⁹ Εδώ πρέπει να παρατηρήσουμε το εξής: ο νους στο αριστοτελικό corpus εμφανίζεται σε συνδυασμό με διάφορους επιθετικούς προσδιορισμούς, οι οποίοι, κατά την άποψή μου, καταδεικνύουν και την ενέργεια που τους προσιδιάζει. Έτσι, η ενέργεια του «θεωρητικοῦ νοῦ» είναι το θεωρεῖν και η αρετή που αντιστοιχεί σ' αυτόν είναι η σοφία· η ενέργεια του «πρακτικοῦ νοῦ» είναι το πράττειν και η αρετή είναι η φρόνηση. Κατά τον τρόπο αυτό, η ενέργεια του «ορεκτικοῦ νοῦ» είναι η ὄρεξις του αγαθοῦ και ὁπως θα επιχειρήσω να δείξω στη συνέχεια η αρετή του είναι η κυρία αρετή. Η ὄρεξις του αγαθοῦ, ωστόσο, είναι η βούλησις. Η κυρία αρετή, επομένως, είναι αρετή του «ορεκτικοῦ νοῦ», δηλαδή της βούλησις. Επίσης, κατά τον τρόπο αυτό ο «πρακτικὸς νοῦς» διαφοροποιείται από τον «ορεκτικὸς νοῦς» καθώς ο πρώτος ἔχει ως τέλος την πράξη, ενώ ο δεύτερος το αγαθό. Επεκτείνοντας την παραπάνω αντίληψη, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε, εν τέλει, ότι η αρετή είναι νους, η σοφία θεωρητικός, η φρόνηση πρακτικός και η κυρία αρετή ορεκτικός, ενώ τα ψυχικά μέρη των οποίων είναι αρετές είναι το βουλευτικόν, το επιστημονικόν και το ορεκτικόν.

²²⁰ Αυτό φαίνεται να υποστηρίζουν και οι σχολιαστές. Ο Σιμπλικίος αναφέρει: «διὸ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης οὐ κινεῖν λέγει τὸν νοῦν ἄνευ ὀρέξεως, ἐπειδὴ καὶ ἡ βούλησις οἰκεία ἐστὶ τοῦ νοῦ ὄρεξις, οὐ κινεῖ δὲ ὁ νοῦς ἄνευ βουλήσεως, οἷος ὁ θεωρητικός», *Commentaria in Aristotelem Graeca XI*, Simplicii, *In Libros Aristotelis de Anima Commentaria*, edidit Michael Hayduck, Berolini, MDCCCLXXXII, 298.18-20· βλ. επίσης του ίδιου, 296.29-35. Στο Θεμιστίο, επίσης, διαβάζουμε: «οὐδὲ γὰρ ἄλλο τὸ εἶδος τοῦ γένους, ἦν δὲ καὶ ἐν τῷ νῷ ὄρεξις: ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις ἦν», *Commentaria in Aristotelem Graeca V*, SIMPLICII, *In Libros Aristotelis de Anima Paraphrasis*, edidit Richardus Heinze, Berolini, MDCCCIC, 5,3.119.8-9.

²²¹ Η διάκριση σκοπού-πράξης παρουσιάζεται κυρίως στο τρίτο βιβλίο των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, στο οποίο διαβάζουμε: «ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὅπωςδῆποτε φαίνεται καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτο ἀναφέροντες πράττουσιν ὅπωςδῆποτε. εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἐκάστῳ φαίνεται οἷονδῆποτε, ἀλλὰ τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἐκούσιως τὸν σπουδαῖον ἢ ἀρετὴ ἐκούσιόν ἐστιν, οὐθὲν ἦττον καὶ ἡ κακία ἐκούσιον ἂν εἴη: ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτόν ἐν ταῖς πράξεσι καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει», βλ. *HN*, 1114b13-21. Η συγκεκριμένη διάκριση καθίσταται ακόμη πιο φανερή από το ακόλουθο χωρίο: «ἔοικε δὴ, καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων· ἡ δὲ βουλή περὶ τῶν αὐτῶν πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἔνεκα. οὐ γὰρ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη», βλ. *HN*, 1112b31-34. Όπως φαίνεται, ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο ψυχικά μέρη εκ των οποίων το ένα αφορά τη σύλληψη του σκοπού και συνίσταται στη βούληση, δηλαδή στον «ορεκτικὸς νοῦς», ενώ το άλλο αφορά την εκτέλεση της πράξης και συνίσταται στο βουλευτικόν, δηλαδή στον «πρακτικὸς νοῦς». Οι αρετές που αφορούν τα συγκεκριμένα ψυχικά μέρη είναι η κυρία αρετή και η φρόνηση αντίστοιχα. Στη συνέχεια θα επιχειρήσω να ερμηνεύσω και το ρόλο

και το πώς ενεργεί η κυρία αρετή ως αρετή του «ὄρεκτικῶ νοῦ» ἢ του νοῦ των αρχῶν της πράξης θα αναλυθεί στη συνέχεια, αφού πρώτα αναλυθεί η έννοια του πρακτοῦ και της φρόνησης, με σκοπό να γίνει ορατή η έννοια συνολικά του πρακτοῦ αγαθοῦ. Έως εδώ, λοιπόν, έχει υποστηριχθεί ότι η κυρία αρετή είναι αρετή της ἔλλογης «ὄρεξις» και συγκεκριμένα της βούλησης, καθώς είναι αρετή του «ὄρεκτικῶ νοῦ» που συλλαμβάνει το αγαθό ως αρχή της πράξης²²².

Ὅσον αφορά στην έννοια του πρακτοῦ, είναι φανερό ότι αυτό αφορά το βουλευτικόν, του οποίου αρετή είναι η φρόνηση. Η πλήρης ανάπτυξη του συγκεκριμένου θέματος, ωστόσο, προϋποθέτει την ανάλυση της αριστοτελικῆς οντολογίας της πράξης, κάτι που δεν είναι δυνατό και πρακτόν μέσα σε λίγες σελίδες. Για το λόγο αυτό θα περιοριστώ στη σχηματοποίηση μιας ερμηνείας, με σκοπό να γίνει ορατή η θέση που επιθυμῶ να υποστηρίξω. Ορισμένες διευκρινήσεις σχετικά με την πράξη και τη φρόνηση, ωστόσο, είναι αναπόφευκτες.

Καταρχάς, η πράξη είναι αντικείμενο της βούλευσης, δηλαδή του βουλευτικού²²³, του οποίου, ὡπως αναφέρθηκε, αρετή είναι η φρόνηση. Κατά τον τρόπο αυτό η βούλευση έχει ως αντικείμενο την πράξη, ενώ η φρόνηση την ευπραξία²²⁴. Η πράξη, τώρα, ανήκει στα ενδεχόμενα και στα δυνατά²²⁵, τα οποία είναι τα «ἐφ' ἡμῖν»²²⁶.

της φρόνησης στη συγκεκριμένη διαδικασία, μια διαδικασία η οποία συνιστά το ἔργο του ανθρώπου και την ευδαιμονία.

²²² Ο Cooper συνδυάζει το ανθρώπινο αγαθό με το ἔργο του ανθρώπου και εν τέλει με τη βούληση. Ὅπως αναφέρει: «If our natural good is this kind of active use of our powers, then we need a natural desire that will, if developed naturally, lead us to pursue it. On Aristotle's theory, that is the function of βούλησις», J.M. Cooper, *Reason, Moral...*, σελ. 101. Η Deslauriers, επίσης, αναφέρει: “Now, all desires that enter into virtuous choices and actions will be wishes or rational desires, that is, they will be desires for the good”, Deslauriers Marguerite, *How to Distinguish Aristotle's Virtues, Phronesis*, Volume XLVII, no. 2, 2002, σελ. 114. Ο Irwin, επίσης, γράφει: «To explain the relation of deliberation to the ends chosen non-deliberatively, Aristotle appeals to a parallel with the structure of an Aristotelian science in the axiomatized form described in the *Posterior Analytics*. The end is taken to be laid down in the same way as first principle (*hypothesis*) of a science; there is no inference of reasoning about it (*Eudemian Ethics* 1227b25-26), but it is the basis of all demonstration and proof in the science (*Posterior Analytics* 72b18-25). Aristotle eventually suggests that, since first principle cannot be objects of demonstrative knowledge, they must be grasped by intuition (*nous*, *Posterior Analytics* 100b 5-7). In the ethical works he argues that deliberation requires first principles analogous to these first principles in science (*Eudemian Ethics* 1227b23-32); virtue, not reason, grasps the first principles that are the ends (*Nicomachean Ethics* 1151a15-19)», Irwin T.H., *Aristotle on...*, σελ. 569.

²²³ *HN*, 1112a30-31: «βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν» βλ. επίσης, *HN*, 1111b33-34 και 1141b10-12.

²²⁴ *HN*, 1140a25-31: «δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἔστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός» βλ. επίσης, *HN*, 1141b8-12.

²²⁵ *HN*, 1141b8-12: «Ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλευσασθαι: τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ' ἔργον εἶναι φαμεν, τὸ εὖ βουλευέσθαι, βουλευέται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν

Επίσης, αφορά τα μέσα και όχι το σκοπό, δηλαδή δεν αφορά το τέλος, αλλά τα προς το τέλος²²⁷.

Σχετικά με τη φρόνηση, τώρα, πρέπει να παρατηρήσουμε τα εξής: ο Αριστοτέλης στο έκτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*, γράφει:

Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταύτὸν αὐταῖς²²⁸

Στο συγκεκριμένο χωρίο πραγματοποιείται η διάκριση της φρόνησης από την πολιτική. Κατά τους σχολιαστές, η φρόνηση και η πολιτική διαφοροποιούνται ως προς το αντικείμενό τους²²⁹. Η πρώτη αφορά το «ἐαυτῶ» αγαθό, ενώ η δεύτερη το αγαθό της πόλης. Εξαιρετικό ενδιαφέρον, ωστόσο, παρουσιάζει η δήλωση του Αριστοτέλη ότι «τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταύτὸν αὐταῖς». Οι σχολιαστές εκλαμβάνουν το «εἶναι» στη συγκεκριμένη περίπτωση ως λόγο και ορισμό²³⁰. Είναι σωστή, όμως, η ερμηνεία αυτή ή μήπως στο συγκεκριμένο χωρίο ο Αριστοτέλης διαφοροποιώντας

ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ' ὅσων μὴ τέλος τι ἔστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν»· βλ., επίσης, *HN*, 1140a31-1140b4.

²²⁶ *HN*, 1112a.30-31: «βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν»· βλ., επίσης, 1112b27-29, 1140a3-33.

²²⁷ *HN*, 1112b31-34. Κατά τον Αριστοτέλη, τόσο οι αρετές όσο και οι κακίες ανήκουν στα μέσα και στα ἐφ' ἡμῖν. Ὅπως αναφέρει, λοιπόν, σε εμάς ἐγκείται το πράττειν και μη πράττειν αὐτῶν: «Ὀντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί», *HN*, 1113b3-8.

²²⁸ *HN*, 1141b23-24.

²²⁹ Ο Ηλιόδωρος γράφει: «τῆς δὲ φρονήσεως ἀπλῶς ἡ μὲν ἐστὶν ἠθικὴ, ὅταν τις ζητῇ μόνον τὸ ἐαυτῶ ἀγαθόν, ἥτις φρόνησις καλεῖται, ἡ δέ, ἥτις τὸ πόλεως ἀγαθόν ἔχει τέλος, ἥτις καλεῖται πολιτικὴ. καὶ ἔστι μὲν ἡ αὐτὴ τῇ φρονήσει, τῷ λόγῳ δὲ διαφέρει, καθόσον περὶ ὑποκειμένα εἰσι διάφορα», Heliodori, in *Ethica Nicomachea*, 123.7-11· βλ. επίσης του ίδιου, 123.20-33. Ο Ευστράτιος, επίσης, αναφέρει: «διότι δὲ ἡ μὲν φρόνησις τοῦ καθ' ἑαυτὸν φρονίμου ἐστὶ καὶ τοῦ στοχαζομένου τοῦ ἐαυτῶ ἀρίστου τῶν πρακτῶν, ἡ δὲ πολιτικὴ τῶν κοινῇ τῇ πολιτείᾳ ἀρίστων στοχάζεται, διὰ τοῦτο διαφέρουσιν ἀλλήλων τῷ λόγῳ», βλ. Ευστράτιος, *In Ethica...*, 336.27-30. Από τους σύγχρονους ο Stewart σχολιάζει, «Πολιτικὴ, the prudence of the citizen, and φρόνησις, the prudence of man, are the same habit viewed from different points», βλ. Stewart, *Notes on...*, τομ. II, σελ. 63. Τέλος, κατὰ το σχόλιο του Grant: «Now politics and “thought” are really the same faculty of mind, though they would be defined differently», βλ. Grant, *Ethics...*, σελ. 168. Η Deslauriers παραθέτει μια σύντομη επισκόπηση των βασικών θέσεων σχετικά με τη συγκεκριμένη διάκριση (βλ., Deslauriers Marguerite, *How to Distinguish...*, σς. 117-118). Η ίδια, επίσης, υποστηρίζει: “My suggestion is that Aristotle believes both in the case of *phronesis* and *politike* and in the case of the moral virtues that there is an underlying ἕξις, a disposition in the first case to see what is true, and in the second case to want what is good. [...] On my understanding, then, *phronesis* is to *politike* as one property+substance is to another property+same substance”, Deslauriers Marguerite, *How to Distinguish...*, σελ. 121. Η θέση αυτή, ωστόσο, δεν μπορεί να είναι ορθή, διότι αν η ουσία είναι η ίδια τότε πῶς δύναται να διαφοροποιείται το εἶναι;

²³⁰ βλ. την ακριβῶς παραπάνω υποσημείωση.

το «εἶναι» της φρόνησης από το εἶναι της πολιτικής διαφοροποιεί και διακρίνει οντολογικά την Ηθική από την Πολιτική²³¹;

Οποιαδήποτε και αν είναι η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα, η διαφοροποίηση των δύο αρετών από τον Αριστοτέλη μας δίνει τη δυνατότητα να εστιάσουμε και να ασχοληθούμε μόνο με τη μια απ' αυτές. Στη συνέχεια, λοιπόν, θα αναφερθώ μόνο στη φρόνηση, καθώς η συγκεκριμένη αρετή είναι αυτή που ενεργοποιείται κατά την εκτέλεση του έργου του ανθρώπου ως ανθρώπου. Θα επιχειρήσω να δείξω, επομένως, ότι από το πρακτό αγαθό η φρόνηση αφορά την έννοια του πρακτού από το πρακτόν αγαθόν.

Το γεγονός ότι η φρόνηση αφορά την έννοια του πρακτού καθίσταται ορατό με διάφορους τρόπους. Καταρχάς η φρόνηση είναι αρετή του βουλευτικού, του οποίου αντικείμενο είναι η πράξη. Κατά τον τρόπο αυτό, η φρόνηση ως αρετή έχει για αντικείμενό της την καλή πράξη, δηλαδή την ευπραξία. Έπειτα, σύμφωνα με τον ορισμό της, η φρόνηση είναι «ἔξις πρακτική» για τα ανθρώπινα αγαθά²³². Το αντικείμενο, επίσης, της φρόνησης δεν είναι ο σκοπός, αλλά τα μέσα, τα ενδεχόμενα και τα «ἐφ' ἡμῖν», τα οποία είναι πρακτά²³³. Εξάλλου, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης κατά τη διάκριση της φρόνησης σε φρόνηση των καθεκάστων και φρόνηση των καθόλου: «οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνου, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν: πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πράξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα»²³⁴.

Συμπεραίνουμε, επομένως, ότι από το πρακτόν αγαθό, η αρετή συλλαμβάνει το δεύτερο μέρος, δηλαδή το αγαθό, ενώ η φρόνηση το πρακτόν. Η φρόνηση, δηλαδή, συνίσταται στη σύλληψη και την εκτέλεση ή μη της πράξης, καθώς, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης: «ἢ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστὶν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή,

²³¹ Η θέση μου στο συγκεκριμένο ζήτημα είναι ότι ο Αριστοτέλης με τη δήλωση αυτή διαχωρίζει οντολογικά την Ηθική από την Πολιτική. Αν εκλάβουμε ως ορθή την ερμηνεία των σχολιαστών, τότε αφενός η Πολιτική δεν θα είναι «ἔξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῆς» και αφετέρου, αν λάβουμε υπόψη τη θεωρία των *Κατηγοριών*, ανάμεσα στη φρόνηση και τη πολιτική θα υπάρχει σχέση ομωνυμίας. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, συνεπώς, η φρόνηση πάλι θα διαφοροποιείται οντολογικά, δηλαδή ως προς το εἶναι από την πολιτική [βλ. *Κατ.*, 1a1-6]. Κατά την άποψή μου, η διαφοροποίηση των δύο ως προς το «εἶναι» βασίζεται στο γεγονός ότι η Ηθική αφορά τον άνθρωπο ως άνθρωπο, δηλαδή την ουσία, το είδος άνθρωπος, ενώ η Πολιτική τον άνθρωπο ως φύσει πολιτικό ον.

²³² *HN*, 1140b4-6: «λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἔξις ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆς περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος» βλ. επίσης, *HN*, 1140b20-21.

²³³ *HN*, 1140a30-33, 1141b8-12.

²³⁴ *HN*, 1141b14-16. Ο Heidegger σχολιάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο αναφέρει ότι «η φρόνησις δεν είναι μόνο ἔξις μετὰ λόγου (1140b28), δεν είναι μια απλή συζήτηση σε βάθος για κάτι, συζήτηση που διεξάγεται για τη συζήτηση, αλλά σε κάθε λέξη, σε κάθε λεκτική διατύπωση που εκφέρει, κάνει λόγο περί του *πρακτοῦ* και για το *πρακτόν*», Heidegger M., *Η ανάλυση...*, σελ. 210.

τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν»²³⁵. Κατὰ τον τρόπο αὐτό, τὸ ἔργο του ἀνθρώπου, ἡ πρακτικὴ ζωὴ που συνίσταται στὴν ἐνέργεια τῆς ψυχῆς κατ' ἀρετὴν, ἐκτελεῖται κατὰ τὴν κυρία ἀρετὴν καὶ τὴ φρόνηση. Ἡ ἀρετὴ συλλαμβάνει τὸ σκοπὸ, δηλαδὴ τὸ ἀγαθόν, ἐνῶ ἡ φρόνηση τὰ πρὸς τούτον, δηλαδὴ τὴ πράξιν. Ἡ συγκεκριμένη θέση, ὡστόσο, θα καταστῆ σαφέστερη μόνο ἀν μελετήσουμε τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ἐνεργοῦν οἱ δύο ἀρετές.

Ἡ λειτουργία καὶ ὁ ρόλος τῶν δύο συγκεκριμένων ἀρετῶν παρουσιάζεται στὸ *Περὶ Ζῶων Κινήσεων*, στὸ ὁποῖο διαβάζουμε:

Πῶς δὲ νοῶν ὅτε μὲν πράττει ὅτε δ' οὐ πράττει, καὶ κινεῖται, ὅτε δ' οὐ κινεῖται; ἔοικε παραπλησίως συμβαίνειν καὶ περὶ τῶν ἀκινήτων διανοουμένοις καὶ συλλογιζομένοις. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος ὅταν γὰρ τὰς δύο προτάσεις νοήσῃ, τὸ συμπέρασμα ἐνόησε καὶ συνέθηκεν, ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἢ πράξις, οἷον ὅταν νοήσῃ ὅτι παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἀνθρωπος, βαδίζει εὐθέως, ἂν δ' ὅτι οὐδενὶ βαδιστέον νῦν ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἀνθρωπος, εὐθύς ἡρεμεῖ· καὶ ταῦτα ἄμφω πράττει, ἂν μὴ τι κωλύῃ ἢ ἀναγκάζῃ. ποιητέον μοι ἀγαθόν, οἰκία δ' ἀγαθόν· ποιεῖ οἰκίαν εὐθύς. σκεπάσματος δέομαι, ἱμάτιον δὲ σκέπασμα· ἱματίου δέομαι. οὐ δέομαι, ποιητέον· ἱματίου δέομαι· ἱμάτιον ποιητέον. καὶ τὸ συμπέρασμα, τὸ ἱμάτιον ποιητέον, πράξις ἐστίν. πράττει δ' ἀπ' ἀρχῆς. εἰ ἱμάτιον ἔσται, ἀνάγκη εἶναι τόδε πρῶτον, εἰ δὲ τόδε, τόδε· καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς, ὅτι μὲν οὖν ἢ πράξις τὸ συμπέρασμα, φανερόν· αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διὰ τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ²³⁶

Τὸ ἐρώτημα που θέτει ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι πότε ἡ νόηση καὶ ὁ συλλογισμὸς καταλήγουν σὲ πράξιν καὶ πότε ὄχι. Ὅπως ἀναφέρει, στὸ θεωρητικὸ συλλογισμό τὸ συμπέρασμα εἶναι θεώρημα, ἐνῶ στὸν πρακτικὸ συλλογισμό τὸ συμπέρασμα εἶναι πράξιν. Ἡ ἀπάντηση που δίνει στὸ τέλος τοῦ κεφαλαίου εἶναι ὅτι ἡ νόηση καὶ ὁ

²³⁵ *HN*, 1143a8-9.

²³⁶ *ΠΖΚ*, 701a7-26. Ἡ Anscombe σχολιάζοντας τὸ συγκεκριμένο χωρίο ἀναφέρει: «It looks as if, in his enthusiasm for making practical reasoning like theoretical and explaining its power to set one in motion (aided, no doubt, by his own picture of proof and by the Platonic conception of sin as error, which he did not entirely shake off), Aristotle did not notice some significant features of his discovery; the fact that it is perfectly correct to call practical reasoning 'reasoning', and though some practical syllogisms are also (in my sense) proof-syllogisms, i.e. are entailments, in general practical syllogisms have a different form from proof-syllogisms», Anscombe G.E.M., *Thought and action in Aristotle*, στὸ *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), Duckworth, 1977, σελ. 68.

συλλογισμός καταλήγουν σε πράξη, όταν οι προτάσεις είναι δύο ειδών: α) δια του αγαθού και β) δια του δυνατού.

Είδαμε, ωστόσο, ότι το αγαθό συλλαμβάνεται μέσω του ορεκτικού νου, δηλαδή από την κυρία αρετή, ενώ το δυνατό αφορά τα «ἐφ' ἡμῖν» και την πράξη και συλλαμβάνεται μέσω του πρακτικού νου, δηλαδή από τη φρόνηση. Η νόηση και ο συλλογισμός στην περίπτωση της ευδαιμονίας, επομένως, καταλήγουν σε πράξη μέσω της αρετής και της φρόνησης. Σε τι ακριβώς συνίσταται η ενέργεια καθεμιάς από τις αρετές αυτές καθίσταται ορατό ως εξής:

Η αρετή συλλαμβάνει το αγαθό ως αρχή της πράξης. Ο συλλογισμός κατά την αρετή, λοιπόν, θα έχει ως εξής:

ποιητέον μοι ἀγαθόν

οἰκία δ' ἀγαθόν

ποιεῖ οἰκίαν εὐθύς

Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης: «καὶ τὸ συμπέρασμα, [τὴν οἰκίαν] ποιητέον, πράξις ἐστίν. πράττει δ' ἀπ' ἀρχῆς». Ο συλλογισμός αυτός, επομένως, είναι συλλογισμός δια του αγαθού, ο οποίος θέτει το σκοπό, την αρχή της πράξης. Η ενέργεια της κυρίας αρετής, συνεπώς, συνίσταται στη σύλληψη του συλλογισμού δια του αγαθού, το οποίο τίθεται ως αρχή της πράξης²³⁷.

Αναγκαία συνθήκη, ωστόσο, για να καταλήξει ο συλλογισμός του αγαθού σε πράξη, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, είναι να μην υπάρχει κάτι που να κωλύει και να εμποδίζει την πράξη: «καὶ ταῦτα ἄμφω πράττει, ἂν μή τι κωλύη ἢ ἀναγκάζη». Ο συγκεκριμένος συλλογισμός, επομένως, θέτει μεν ως αρχή το αγαθό, αλλά δεν εξασφαλίζει ότι το αγαθό αυτό είναι και πρακτό. Η οικία λόγου χάρι κατατάσσεται στα αγαθά και συγκεκριμένα στα εξωτερικά αγαθά. Το γεγονός, όμως, ότι κατατάσσεται στα εξωτερικά αγαθά την καθιστά και πρακτόν αγαθό; Αν ένα άτομο θέσει ως αρχή της πράξης του την πρόταση “οἰκίαν ποιητέον”, αλλά αυτό το ίδιο δε διαθέτει ούτε το οικόπεδο, ούτε τα χρήματα, ούτε τα υπόλοιπα αναγκαία μέσα για την κατασκευή της οικίας, τότε, όπως φαίνεται, το αγαθόν οικία δεν είναι και

²³⁷ *HN*, 1151a15-20: «ἢ γὰρ ἀρετὴ καὶ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἢ μὲν φθείρει ἢ δὲ σώζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἔνεκα ἀρχῆς, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὔτε δὲ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχὴν. σώφρων μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος, ἀκόλαστος δ' ὁ ἐναντίος».

πρακτόν αγαθόν για το συγκεκριμένο άτομο. Πρακτόν γίνεται όταν υπάρχουν τα μέσα για την επίτευξη του σκοπού.

Ακριβώς αυτή είναι η ενέργεια της φρόνησης, δηλαδή, ο συλλογισμός δια του δυνατού βάσει του οποίου θα καταστεί το αγαθόν πρακτόν αγαθόν. Ο συγκεκριμένος συλλογισμός θα έχει ως εξής:

εἰ οἰκίαν ἔσται

ἀνάγκη εἶναι τόδε πρῶτον (λ.χ. το οικόπεδο)

εἰ δὲ τόδε

τόδε (λ.χ. αν δεν υπάρχει το πρώτο, τα χρήματα που το εξασφαλίζουν, εάν υπάρχει τότε πέτρες και λάσπη²³⁸)

καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς (ἢ μη πράττει εἰάν δεν υπάρχουν τα αναγκαία μέσα)

Η φρόνηση, επομένως, διερευνά, βουλεύεται περί των αναγκαίων μέσων για την επίτευξη του σκοπού που τίθεται ως αρχή. Συλλαμβάνει, δηλαδή την πράξη²³⁹. Εάν τα μέσα που απαιτούνται είναι διαθέσιμα, τότε ο σκοπός που έχει τεθεί είναι δυνατός και συνεπώς πρακτός· αν όχι, τότε ο συγκεκριμένος σκοπός δεν είναι δυνατός, άρα ούτε πρακτός. Όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης: «εἰάν δὲ δυνατὸν φαίνεται, ἐγχειροῦσι πράττειν. δυνατὰ δὲ ἂ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἄν: τὰ γὰρ διὰ τῶν φίλων δι' ἡμῶν πως ἔστιν: ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν»²⁴⁰.

Όπως φαίνεται, λοιπόν, το πρακτόν αγαθόν εξασφαλίζεται μέσω της συνέργειας της κυρίας αρετής και της φρόνησης. Η πρώτη συλλαμβάνει το αγαθόν και η δεύτερη το καθιστά πρακτόν²⁴¹. Η διαφορά των δύο συλλογισμών ἐγκείται στην αναγκαιότητα

²³⁸ Ο ορισμός της οικίας σύμφωνα με το *Περὶ Ψυχῆς* είναι: «ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιαδί, εἰ ἔσται: ὡσπερ οἰκίας ὁ μὲν λόγος τοιοῦτος, ὅτι σκέπασμα κωλυτικὸν φθορᾶς ὑπ' ἀνέμων καὶ ὄμβρων καὶ καυμάτων, ὁ δὲ φήσει λίθους καὶ πλίνθους καὶ ξύλα, ἕτερος δ' ἐν τούτοις τὸ εἶδος <οὔ> ἔνεκα τωνδὶ», βλ., *ΠΨ*, 403b3-7.

²³⁹ Η ίδια διαδικασία παρουσιάζεται στο Γ των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, βλ. *HN*, 1112b15-34.

²⁴⁰ *HN*, 1112b26-28.

²⁴¹ Στα *Πολιτικά* διαβάζουμε: «ἐπεὶ δὲ δύο ἔστιν ἐν οἷς γίνεταί τὸ εὖ πᾶσι, τούτων δ' ἔστιν ἐν μὲν ἐν τῷ τὸν σκοπὸν κείσθαι καὶ τὸ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς, ἐν δὲ τὰς πρὸς τὸ τέλος φερούσας πράξεις εὐρίσκειν ἐνδέχεται γὰρ ταῦτα καὶ διαφανεῖν ἀλλήλοις καὶ συμφωνεῖν: ἐνίστε γὰρ ὁ μὲν σκοπὸς ἐκκείται καλῶς, ἐν δὲ τῷ πράττειν τοῦ τυχεῖν αὐτοῦ διαμαρτάνουσιν, ὅτε δὲ τῶν μὲν πρὸς τὸ τέλος πάντων ἐπιτυγχάνουσιν, ἀλλὰ τὸ τέλος ἔθεντο φαῦλον, ὅτε δὲ ἑκατέρου διαμαρτάνουσιν», *Πολ.*, 1331b.26-34. Καὶ στη *Ρητορική*: «ἐπεὶ οὖν ἀγαθὸν λέγομεν τό τε αὐτὸ αὐτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλου αἰρετόν, καὶ οὐδὲ πάντ' ἐφίεται, καὶ ὁ νοῦν ἂν καὶ φρόνησιν λαβόντα ἔλοιτο, καὶ τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ φυλακτικόν, ἢ ὧ ἔπεται τὰ τοιαῦτα, [τὸ δ' οὐδὲ ἔνεκα τὸ τέλος ἔστιν,] τέλος δὲ ἔστιν οὐδὲ ἔνεκα τὰ ἄλλα, αὐτῷ δὲ ἀγαθὸν τὸ πρὸς αὐτὸν ταῦτα

που τους διέπει. Ο συλλογισμός δια του αγαθού είναι «ἀναγκαῖον ἀπλῶς», ενώ ο συλλογισμός δια του δυνατού είναι «ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον»²⁴². Η σημασία και ο ρόλος της φρόνησης και της αρετής είναι πλέον ορατά. Χωρίς την αρετή ο σκοπός της πράξης δε θα είναι αγαθός και κατά τον τρόπο αυτό αντί για τη φρόνηση το άτομο θα διαθέτει πανουργία²⁴³. Χωρίς τη φρόνηση ο σκοπός μπορεί να είναι αγαθός, αλλά δε θα είναι πρακτός και επομένως μπορεί να καταστεί βλαβερός²⁴⁴. Όπως φαίνεται η αρετή ως νους καθιστά το σκοπό αγαθό και το θέτει ως αρχή της πράξης, ενώ η φρόνηση τον καθιστά πρακτό, δηλαδή τον κάνει πράξη²⁴⁵. Για το λόγο αυτό ο Αριστοτέλης στο έκτο βιβλίο αναφέρει ότι:

δηλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως
ἀνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἀνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς²⁴⁶

πεπονθός, ἀνάγκη τὰ γε πλείω τοῦ ἐνός καὶ τῶν ἐλαττόνων, συναριθμουμένου τοῦ ἐνός ἢ τῶν ἐλαττόνων, μεῖζον ἀγαθὸν εἶναι», *Ρητ.*, 1363b.12-20.

²⁴² *ΠΨ*, 433a15-18: «καὶ ἡ ὄρεξις <δ'> ἔνεκά του πᾶσα: οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινουῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ». Ὅπως αναφέρει ο Heidegger, «Το κρίνειν τῆς φρονήσεως εἶναι περαιτέρω ἓνα κάποιο συμπεραίνειν: εἴαν πρέπει να συμβεῖ αὐτό και εκείνο, εἴαν ἔτσι πρέπει να συμπεριφερθῶ και ἔτσι να εἶμαι, τότε... Σε αὐτὴν τὴν περίπτωση ἐκείνο, ἀπὸ το ὁποῖο ἐκκινῶ και στο ὁποῖο διαρκῶς ἐπανα-στρέφω το βλέμμα μου ὅταν κρίνω, δηλαδή το οὐ ἔνεκα, εἶναι κάθε φορά ἄλλο», Heidegger M., *Η ἀνάλυση...*, σελ. 200. Θα μπορούσαμε να πούμε, επομένως, ὅτι ἡ μεσότητα εἶναι ἀπλῶς ἀναγκαῖα· το περιεχόμενο ὁμως τῆς μεσότητας ἐξαρτάται ἀπὸ τα καθέκαστα και συνεπῶς εἶναι ἐξ ὑποθέσεως.

²⁴³ Στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* διαβάζουμε: «ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα: αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν και τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἦ καλός, ἐπαινετὴ ἐστίν, εἴαν δὲ φαῦλος, πανουργία: διὸ και τοὺς φρόνιμους δεινούς και πανούργους φάμεν εἶναι. ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἀνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἔξις τῶ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἀνευ ἀρετῆς, ὡς εἰρηταί τε και ἔστι δηλον: οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντες εἰσιν, ἐπειδὴ τοιούδε τὸ τέλος και τὸ ἀριστον, ὅτιδῆποτε ὃν ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν· τούτο δ' εἰ μὴ τῶ ἀγαθῶ, οὐ φαίνεται: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία και διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχὰς. ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν», *HN*, 1144a.23-1144b.1.

²⁴⁴ Για το λόγο αὐτό οἱ φυσικὲς ἀρετὲς που δε συνοδεύονται ἀπὸ τὴ φρόνηση μπορεί να γίνουν βλαβερές. Διότι χωρίς τὴ φρόνηση ἡ πραγμάτωση του σκοποῦ στην πράξη εἶναι ἀν ὄχι ἀδύνατη, τουλάχιστον ἐξαιρετικὰ δύσκολη: «και γὰρ παισὶ και θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ' ἀνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὕσαι. πλὴν τοσοῦτον εἰσιν ὁραῖσθαι, ὅτι ὥσπερ σώματα ἰσχυρῶ ἀνευ ὄψεως κινουμένων συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω και ἔνταῦθα: εἴαν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῶ πράττειν διαφέρει: ἡ δ' ἔξις ὁμοία οὕσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετὴ», *HN*, 1144b.8-14.

²⁴⁵ Εδώ θα μπορούσαμε να ἐντοπίσουμε και τὴ διαφορά τῆς ἀριστοτελικῆς ἀποψῆς ἀπὸ τὴν πλατωνική. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ἡ ἰδέα του αγαθοῦ μπορεί να εἶναι ὄντως ἀγαθὴ, ἀλλὰ αὐτὸ δε σημαίνει ὅτι εἶναι και ἐπιτεύξιμη, δηλαδή ὅτι ἀποτελεῖ πρακτὸν ἀγαθό. Για να μπορεί ἓνα ἀγαθὸ να γίνει πρακτὸν ἀγαθὸ ἀπαιτεῖται ἡ φρόνηση, ἡ ὁποία δεν ἐνδιαφέρεται ἀν ὁ σκοπὸς εἶναι ἀγαθός –αὐτὸ τίθεται ὡς δεδομένο– ἀλλὰ ἀν εἶναι πραγματοποιήσιμος ἢ μὴ καθὼς και με ποιο τρόπο μπορεί να πραγματοποιηθεῖ καλύτερα.

²⁴⁶ *HN*, 1144b30-32· βλ., ἐπίσης, *HN*, 1144a36-1144b1, 1144b16-17. Εδώ φαίνεται και ἡ ἀμοιβαία ἀλληλεξάρτηση ἀνάμεσα στα τρία εἶδη σχέσης τῆς φρόνησης με τὴν ἠθικὴ ἀρετὴ που διακρίθηκαν για μεθοδολογικούς λόγους στο πρώτο μέρος τῆς εργασίας.

Σύμφωνα με την παραπάνω ανάλυση, επομένως, ο συλλογισμός του φρονίμου και κυρίως αγαθού συνολικά, θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής:

1. θέλω να φάω όρνιθα
2. τα εύπεπτα κρέατα είναι υγιεινά
3. η όρνιθα είναι εύπεπτο κρέας
4. αυτό είναι όρνιθα

Συμπέρασμα: τρώω όρνιθα

Οι προτάσεις (1) και (4) αντιστοιχούν στην κυρίως αρετή η οποία ως αρετή του «ὄρεκτικῶ νοῦ» συλλαμβάνει την αρχή της πράξης²⁴⁷. Η πρόταση (2) αντιστοιχεί στη φρόνηση των καθόλου και η πρόταση (3) στη φρόνηση των καθεκάστων. Το συμπέρασμα, επομένως, *τρώω όρνιθα* συνιστά μια «μετὰ λόγου» αγαθή πράξη.

Όσον αφορά στη φυσική και στην ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, είναι φανερό ότι οι προτάσεις (2) και (3) δε θα υπάρχουν, καθώς τα υποκείμενα των συγκεκριμένων αρετών δε διαθέτουν φρόνηση. Στην πρώτη περίπτωση η πράξη θα πραγματοποιηθεί «ἄνευ φρονήσεως», μέσω μιας φυσικής ή βιολογικής διεργασίας²⁴⁸. Αντίθετα, στην περίπτωση της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου οι προτάσεις αυτές παρέχονται στο νέο από το φρόνιμο, οι οποίες θα μπορούσαν να είναι εδώ οι προσταγές που δίνει ο πατέρας. Συνεπώς, εάν ο νέος πράξει σύμφωνα με τις προσταγές του πατέρα του, τότε η πράξη του θα είναι «κατὰ λόγου», δηλαδή «κατὰ τὴν φρόνησιν».

Σύμφωνα με την άποψη αυτή η φρόνηση ως προς το νέο, το υποκείμενο τη ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου, είναι εξωτερική και όχι εσωτερική όπως είναι για τον πρεσβύτερο φρόνιμο. Για το λόγο αυτό η αρετή του νέου χαρακτηρίζεται ως ατελής και βρίσκεται πάντα σε αναφορά προς την τέλεια αρετή του φρονίμου. Η αρετή του νέου, λοιπόν, είναι «ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον», δηλαδή ο νέος διαθέτει την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, ενώ η αρετή του φρονίμου είναι «ἕξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου», δηλαδή ο φρόνιμος διαθέτει την κυρία αρετή του ἔκτου. Όπως προκύπτει και από την παραπάνω ανάλυση, οι τρεις αρετές δεν μπορούν να αποτελούν μια ηθική αρετή, αλλά τρία διαφορετικά είδη αρετής του ἤθους που αναφέρονται σε διαφορετικά υποκείμενα.

²⁴⁷ Κατὰ αναλογία με τις προτάσεις δια του αγαθού που είδαμε νωρίτερα στο *Περὶ Ζώων Κινήσεως*.

²⁴⁸ Λ.χ. της οσμής της όρνιθας και της επίδρασης που αυτή έχει στην ἄλογη ὄρεξη κάποιου ἄλλου ζώου μέσω των σωματικών λειτουργιών της αίσθησης ή του αίματος.

Συμπέρασμα

Ανακεφαλαιώνοντας παρατηρούμε τα εξής: καταρχήν στα *Ηθικά Νικομάχεια* δεν υπάρχει μια και μοναδική ηθική αρετή, αλλά τρία διαφορετικά μεταξύ είδη αρετής τους ήθους. Τα στοιχεία εκείνα που διαφοροποιούν καθένα είδος από τα υπόλοιπα, είναι αφενός το αίτιο από το οποίο προέρχεται και αφετέρου ο ορισμός, ο οποίος στην ουσία καταδεικνύει τη σχέση κάθε είδος αρετής με τη φρόνηση. Επιπλέον, καθένα από τα τρία είδη αρετής του ήθους αναφέρεται σε διαφορετικό υποκείμενο. Κάθε είδος αρετής του ήθους, συνεπώς, έχει διαφορετικό αίτιο, διαφορετικό ορισμό και διαφορετικό υποκείμενο, καθώς, επίσης, και η σχέση που παρουσιάζει με τη φρόνηση είναι διαφορετική.

Το πρώτο είδος αρετής του ήθους είναι η φυσική αρετή που παρουσιάζεται στο έκτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Το αίτιο της φυσικής αρετής είναι η φύση – «ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως»²⁴⁹. Το υποκείμενό της είναι τα παιδιά και τα ζώα, τα οποία δε διαθέτουν προαίρεση και λόγο. Ο ορισμός της, τέλος, είναι: η φυσική αρετή είναι «ἔξις ἄνευ λόγου»²⁵⁰. Άρα, η φυσική αρετή είναι «ἔξις ἄνευ λόγου», έχει αίτιο τη φύση και το υποκείμενό της είναι τα παιδιά και τα ζώα.

Το δεύτερο είδος αρετής του ήθους είναι η ηθική αρετή που παρουσιάζεται στο δεύτερο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* και η ανάλυσή της εκτείνεται έως το πέμπτο. Το αίτιο της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου, όπως φαίνεται και από το όνομά της, είναι το «ἔθος»- «ἢ δ' ἠθικὴ ἔξ ἔθους περιγίνεται»²⁵¹. Το υποκείμενό της, όσον αφορά στα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι οι νέοι, ενώ στα *Πολιτικά* μαζί με τους νέους είναι οι γυναίκες και οι δούλοι. Το υποκείμενο της ηθικής αρετής του δεύτερου βιβλίου, επομένως, είναι τα υπόλοιπα μέλη του οίκου, κατ' επέκταση και της πόλης,

²⁴⁹ *HN*, 1144b4-5.

²⁵⁰ *HN*, 1144b8-9: «καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι».

²⁵¹ *HN*, 1103a17

τα οποία δε διαθέτουν φρόνηση. Ο ορισμός, τέλος, είναι: η ηθική αρετή είναι «ἔξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον». Επομένως, η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου είναι «ἔξις κατὰ λόγον», έχει αίτιο το «ἔθος» και το υποκείμενό της στα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι οι νέοι.

Το τρίτο αρετής του ήθους είναι η κυρία αρετή που παρουσιάζεται στο έκτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Το αίτιό της είναι ο λόγος, δηλαδή η φρόνηση – «καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως»²⁵². Το υποκείμενό της είναι ο φρόνιμος, ο οποίος είναι κατ' ανάγκη και πρεσβύτερος. Ο ορισμός της, λοιπόν, είναι: η κυρία αρετή είναι «ἔξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου»²⁵³. Συνεπώς, η κυρία αρετή είναι «ἔξις μετὰ λόγου», έχει αίτιο το λόγο ή το νου, δηλαδή τη φρόνηση και το υποκείμενό της είναι μόνον οι φρόνιμοι.

Όπως φαίνεται από τους ορισμούς, η σχέση της αρετής με τη φρόνηση διαφοροποιείται για κάθε ένα είδος αρετής του ήθους. Η φυσική αρετή, όντας «ἔξις ἄνευ λόγου», δεν τελεί υπό οποιαδήποτε σχέση με τη φρόνηση. Είναι μια άλογη διαδικασία, η οποία οφείλεται μόνο στη φύση και σχετίζεται κυρίως με τη σωματική, δηλαδή την υλική, κατάσταση των ζώων και κατ' επέκταση και του ανθρώπου. Η φυσική αρετή, δηλαδή, είναι μια παθητική κατάσταση, στην οποία το ζώο δε συμμετέχει με ποιητικό και αιτιακό τρόπο, αλλά καθίσταται ένας παθητικός δέκτης μιας φυσικής διεργασίας. Συνεπώς, μεταξύ της φυσικής αρετής και της φρόνησης δεν υπάρχει οποιοδήποτε είδος σχέσης.

Αντίθετα, τόσο η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου όσο και η κυρία αρετή σχετίζονται με τη φρόνηση, αλλά με διαφορετικό τρόπο η καθεμία. Ολόκληρη η σχέση της φρόνησης με την αρετή του ήθους αποτελείται ουσιαστικά από τους δύο συγκεκριμένους τρόπους. Όπως ορίσθηκε νωρίτερα, το «κατὰ λόγον» και το «μετὰ λόγου» ισοδυναμεί με την εξωτερική και την εσωτερική φρόνηση αντίστοιχα. Στην πρώτη περίπτωση υπάρχει μια εξωτερική σχέση της αρετής με τη φρόνηση, ενώ στη δεύτερη μια εσωτερική σχέση. Οι δύο συγκεκριμένοι τρόποι συσχέτισης αντιστοιχούν

²⁵² *HN*, 1144b16-17· πρβλ. επίσης, *HN*, 1144b12-13: «ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει: ἢ δ' ἔξις ὁμοία οὔσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή»· βλ. επίσης, *HN*, 1144b31: «ὅτι οὐχ οἷον τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως».

²⁵³ Ο λόγος και στις τρεις περιπτώσεις ορισμών είναι η φρόνηση, καθώς, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης, *HN*, 1144b21-28-: «σημείον δέ: καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἔξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἔστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον: **ὀρθός δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν**. εὐοίκασι δὴ μαντεύεσθαι πῶς ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἔξις ἀρετὴ ἔστιν, ἢ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετὴ ἔστιν: **ὀρθός δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησίς ἐστιν**».

στα δύο λοιπά είδη αρετής του ήθους που παρατηρούνται στα *Ηθικά Νικομάχεια*, την ηθική και την κυρία αρετή.

Η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου είναι «ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον», δηλαδή «ἕξις κατὰ τὴν φρόνησιν». Το υποκείμενό της, ωστόσο, δε διαθέτει φρόνηση. Επομένως, οι νέοι –όπως και οι γυναίκες και οι δούλοι- δύναται να διαθέτουν μεν την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, αλλά αυτοί οι ίδιοι δε διαθέτουν φρόνηση. Η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, όμως, είναι «ἕξις κατὰ τὴν φρόνησιν» και συνεπώς απαιτείται η φρόνηση για να μπορεί ο νέος να είναι ηθικά ενάρετος. Από τη στιγμή, ωστόσο, που η φρόνηση δεν μπορεί να υπάρχει μέσα στο νέο, δε μένει παρά αυτή να επιβάλλεται *ἔξωθεν*. Εφόσον, λοιπόν, υπάρχει η ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου είναι ανάγκη να υπάρχει και εξωτερική φρόνηση.

Το τι είναι η εξωτερική φρόνηση επιλύεται από το νόμο και τους άρχοντες ή τους φρονίμους, οι οποίοι καθορίζουν το περιεχόμενο των ηθικά ενάρετων πράξεων. Το «κατὰ λόγον», συνεπώς, συνίσταται στην εξωτερική φρόνηση. Η σχέση της αρετής με τη φρόνηση στην περίπτωση της ηθικής αρετής είναι εξωτερική σχέση, η οποία αποτελείται στην ουσία της από τη σχέση του νόμου και των πρεσβύτερων προς την ηθικά ενάρετη πράξη και την ηθική διαπαιδαγώγηση των νέων. Κατά τον τρόπο αυτό, η εξωτερική φρόνηση καθορίζει το περιεχόμενο της ηθικής πράξης και η ηθική αρετή αποτελεί την υποταγή, πειθάρχηση και υπακοή του αλόγου μέρους της ψυχής στην εξωτερική φρόνηση, δηλαδή στις επιταγές του νόμου και στις εντολές των πρεσβυτέρων.

Η κυρία αρετή, αντίθετα, ορίζεται ως «ἕξις μετὰ λόγου», δηλαδή ἕξις μετὰ της φρόνησης. Το υποκείμενο της κυρίας αρετής είναι μόνο οι φρόνιμοι, πράγμα που σημαίνει ότι όποιος διαθέτει την κυρία αρετή διαθέτει και τη φρόνηση. Επομένως, τόσο η κυρία αρετή όσο και η φρόνηση υπάρχουν μέσα στο ίδιο άτομο. Η σχέση που παρουσιάζει η αρετή με τη φρόνηση στην περίπτωση της κυρίας αρετής, είναι μια εσωτερική σχέση. Η φρόνηση, δηλαδή, υπάρχει *ἔσωθεν* και το «μετὰ λόγου» ισοδυναμεί ουσιαστικά με την εσωτερική φρόνηση. Αντίθετα με την ηθική αρετή κατά την οποία η ηθικά ενάρετη πράξη καθορίζεται εξωτερικά, στην περίπτωση της κυρίας αρετής ο συγκεκριμένος καθορισμός είναι εσωτερικός. Το τι είναι η εσωτερική φρόνηση και το πώς σχετίζεται με την κυρία αρετή διαφαίνεται από το ρόλο που διαδραματίζει καθεμία από τις συγκεκριμένες αρετές ως προς την επίτευξη του έργου του ανθρώπου. Η αρετή συλλαμβάνει το σκοπό της πράξης που ισοδυναμεί

με το αγαθό, ενώ η φρόνηση συλλαμβάνει τα μέσα που ισοδυναμούν με την ίδια την πράξη. Από τη σχέση, συνεπώς, της αρετής με τη φρόνηση προκύπτει το πρακτόν αγαθό και κατ' επέκταση η εκπλήρωση του έργου του ανθρώπου. Η σχέση της φρόνησης με την αρετή, επομένως, είναι διαφορετική για τα τρία είδη αρετής του ήθους. Για τη φυσική αρετή μια τέτοια σχέση δεν υφίσταται. Η φρόνηση ως προς την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου είναι εξωτερική, ενώ ως προς την κυρία αρετή είναι εσωτερική.

Όσον αφορά την προβληματική του «μεταβῆναι» που τέθηκε στην αρχή της ανάλυσης, είναι πλέον ξεκάθαρο ότι από τις περιπτώσεις που διακρίθηκαν ισχύει μόνο η τελευταία. Οι περιπτώσεις που εξήχθησαν από την έκφραση «μεταβῆναι» είναι: α) η απόρριψη της ηθικής θεωρίας του δεύτερου βιβλίου και η τελική και απόλυτη αποδοχή της ηθικής θεωρίας του έκτου βιβλίου από τον Αριστοτέλη, β) η θέση ότι τα βιβλία δύο και έξι ενδέχεται να προέρχονται από διαφορετικούς συγγραφείς, και γ) η θέση ότι η θεωρία και ο ορισμός που παρουσιάζεται στα δύο βιβλία αναφέρεται σε διαφορετικά είδη αρετής του ήθους που αντιστοιχούν σε διαφορετικό υποκείμενο, δηλαδή ότι η μετάβαση πραγματοποιείται μόνον προς τις θεωρίες εκείνες που ορίζουν την κυρία αρετή ως «ἔξιν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον».

Κατά την ανάλυση που πραγματοποιήθηκε ως τώρα, αποδείχθηκε αφενός η τρίτη θέση, αφετέρου το γεγονός ότι η παραδοχή των δύο πρώτων περιπτώσεων οδηγεί σε άτοπα συμπεράσματα που προσκρούουν σε θεμελιώδεις αρχές της αριστοτελικής ηθικής. Η παραδοχή των θέσεων (α) και (β) συνεπάγεται την κατάργηση της ηθικής ψυχολογίας βάσει της οποίας η ηθική αρετή είναι αρετή του αλόγου της ψυχής, τη μη γένεση και την ανυπαρξία της αρετής και της φρόνησης και την κατάργηση της ηθικής και πολιτικής θεωρίας των *Πολιτικών*.

Λαμβάνοντας υπόψη, επομένως, την ανάλυση που προηγήθηκε, είναι πλέον φανερό ότι δεν μπορούν να ισχύουν οι δύο πρώτες περιπτώσεις που διακρίναμε, καθώς τόσο οι αρετές του ήθους, όσο και το υποκείμενο στο οποίο αναφέρονται οι ορισμοί των βιβλίων δύο και έξι, είναι διαφορετικά. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να υποστηρίξουμε ότι δεν υπάρχει ούτε εσωτερική απόρριψη της θεωρίας του δεύτερου βιβλίου, διότι ο ένας ορισμός δεν μπορεί να αναιρεί τον άλλο από τη στιγμή που καθένας από αυτούς αναφέρεται όχι στο ίδιο, αλλά σε διαφορετικό θέμα. Αντίθετα, μόνον η τρίτη περίπτωση μπορεί να είναι αληθής, πράγμα που σημαίνει ότι το «μεταβῆναι» αφορά την απόρριψη των θεωριών εκείνων που ορίζουν την κυρία

αρετή κατά ίδιο τον τρόπο με τον οποίο ορίζει ο Αριστοτέλης την ηθική αρετή του δεύτερου βιβλίου, δηλαδή ως «ἔξιν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον».

Διαβάζοντας το συγκεκριμένο χωρίο υπό το πρίσμα της συγκεκριμένης ερμηνείας και έχοντας υπόψη ότι το συγκεκριμένο κεφάλαιο αφορά την κυρία αρετή και όχι την ηθική αρετή του δευτέρου, παρατηρούμε ότι το «μεταβῆναι» σημαίνει την απόρριψη των «*πάντες - ἅπαντες - Σωκράτης*» για την υιοθέτηση του «*ἡμεῖς*» αναφορικά προς τον ορισμό της κυρίας αρετής και μόνον:

σημεῖον δέ: καὶ γὰρ νῦν *πάντες*, ὅταν ὀρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι, τὴν ἔξιν εἰπόντες καὶ πρὸς ἃ ἔστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον: ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. εἰκόασι δὲ μαντεύεσθαι πως *ἅπαντες* ὅτι ἡ τοιαύτη ἔξις ἀρετὴ ἔστιν, ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετὴ ἔστιν: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἔστιν. *Σωκράτης* μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας, *ἡμεῖς* δὲ μετὰ λόγου²⁵⁴

²⁵⁴ *HN*, 1144b.21-30. Για τις ερμηνείες του «ἅπαντες» και «ἡμεῖς», βλ. σελ. 17, υπ. 28. Σχετικά με τη θέση του Lebedev, πρέπει να σημειωθεί ότι υπάρχει συμφωνία ως προς το γεγονός ότι τα βιβλία δύο και ἔξι παρουσιάζουν δύο διαφορετικές ηθικές θεωρίες. Η διαφορά που παρουσιάζεται είναι ότι ενώ ο Lebedev υποστηρίζει τη θέση ότι οι δύο διαφορετικές ηθικές θεωρίες αναφέρονται στο ίδιο αντικείμενο, την ηθική αρετή εν γένει, εμείς υποστηρίζουμε ότι πρόκειται για δύο διαφορετικές θεωρίες που αναφέρονται σε δύο διαφορετικά αντικείμενα: η αρχική ηθική θεωρία αφορά την ηθική ή εθική αρετή, ενώ η δεύτερη ηθική θεωρία την κυρία αρετή, δηλαδή δύο διαφορετικά είδη αρετής, τα οποία αναφέρονται σε διαφορετικό υποκείμενο.

Αρχαίες πηγές

- ARISTOTLE, *Analytica Priora et Posteriora*, Ross W. D. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1964.
- _____, *Ars Rhetorica*, Ross W. D. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1959.
- _____, *Ρητορική*, τομ. I και II, Λυπουρλής Δ., Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2002.
- _____, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, Minio-Paluello L. (εκδ.), Oxford University Press, 1949.
- _____, *De arte poetica liber*, Kassel, R (εκδ.), Oxford, Clarendon Press, 1965
- _____, *De Anima*, Ross W. D. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1956.
- _____, *De Anima*, Hamlyn D.W., Clarendon Press-Oxford, Great Brit., 1993.
- _____, *De Animalium motione et de Animalium incessu*, Jaeger G. (εκδ.), Vernerus Guilelmus Jaeger, Teubneri, Lipsiae, 1913.
- _____, *De Generatione Animalium*, Drossaart Lulofs H. J. (εκδ.), Oxford University Press, 1965.
- _____, *De la génération et de la corruption* Mugler C. (εκδ.), Les Belles Lettres, Paris 1966
- _____, *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, Mutschmann, H. (εκδ.), Leipzig, Teubner, 1906
- _____, *Du Ciel*, Moraux P. (εκδ.), Les Belles Lettres, Paris, 1965.
- _____, *Histoire des Animaux*, Louis P. (εκδ.), Les Belles Lettres, Paris, tom. I 1964, tom. II 1968, tom. III 1969.

- _____, *Les Parties des Animaux*, Louis P. (εκδ.), Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- _____, *Ethica Eudemia*, Susemihl F. (εκδ.), Teubner, Leipzig, 1884.
- _____, *Ethica Nicomachea*, Bywater I. (εκδ.), Oxford University Press, 1894.
- _____, *Éthique à Nicomaque*, Tricot J., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997.
- _____, *Éthique à Nicomaque*, Bodeüs R., GF Flammarion, Paris, 2004.
- _____, *The Ethics of Aristotle*, Sir Alexander Grant, Vol. I and II, Arno Press, New York, 1973.
- _____, *The Ethics of Aristotle*, Burnet J., Methuen CO., London, 1900.
- _____, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Stewart J.A., vol. II, Oxford at the Clarendon Press, 1892.
- _____, *Nicomachean Ethics: book six*, Greenwood L.H.G., Arno Press, New York, 1973.
- _____, *Nicomachean Ethics*, Irwin T., Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1999.
- _____, *Magna Moralia*, Susemihl F. (εκδ.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1935.
- _____, *Metaphysics*, Ross W. D. (εκδ.), vols. II, Oxford Clarendon Press, 1924.
- _____, *Meteorologica*, Fobes F.H. (εκδ.), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1919.
- _____, *Parva Naturalia*, Ross W. D. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1955.
- _____, *Physica*, Ross W. D. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1950.
- _____, *Politica*, Ross W. D. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1957.
- _____, *The Politics of Aristotle*, Susemihl F. – Hicks R. (εκδ.), Arno Press, New York, 1976.
- _____, *The Politics of Aristotle*, Newman W.L., volume I-IV, Arno Press, New York, 1973.
- _____, *Problemata*, Bekker I. (εκδ.), Reimer, Berlin, 1831.
- _____, *Protrepticus*, Düring I. (εκδ.), Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1961.
- _____, *Topica et Sophistici Elenchi*, Ross W. D. (εκδ.), Oxford University Press, 1958.
- _____, *The Works of Aristotle*, W. D. Ross, Oxford University Press, Ely Home, London W.I., 1975, Vol. IX
- COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA II: *Alexander Aphrodisiensis, In Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria*, edidit Maximilianus Wallies, Berolini, MDCCCLXXXI.
- COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA XIX: *Aspasii, in Ethica Nicomachea Quae Supersunt Commentaria*, edidit Gustavus Heylbut, Berolini MDCCCLXXXIX
- COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA XX: *Eustratii et Michaelis et Anonyma, in Ethica Nicomachea Commentaria*, edidit Gustavus Heylbut, Berlin, 1892.
- COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA XIX 2: *Heliodori, in Ethica Nicomachea Paraphrasis*, edidit Gustavus Heylbut, Berlin, 1889.
- COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA XV, Ioannis Philoponi, *In Aristotelis de Anima Libros Commentaria*, edidit Michael Hayduck, Berolini, MDCCCLXXXVII.
- COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA XXII: *Michaelis Ephesii, In Librum Quintum Ethicorum Nicomacheorum Commentarium*, edidit Michael Hayduck, Berolini, MCMI.

- COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA V, SIMPLICII, *In Libros Aristotelis de Anima Paraphrasis*, edidit Richardus Heinze, Berolini, MDCCCIC.
- COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA XI, Simplicii, *In Libros Aristotelis de Anima Commentaria*, edidit Michael Hayduck, Berolini, MDCCCLXXXII.
- DIELS, H., and KRANZ, W., (1951-2), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th ed., Berlin, Weidmann.
- PLATO, *Meno*, Burnet J. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1903.
- _____, *The Laws*, Burnet J. (εκδ.), Oxford Clarendon Press, 1907.
- PLUTARCHI, *De virtute morali*, (εκδ.) Pohlenz M., Teubner, Leipzig, 1929.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

- ACKRILL J.L., Aristotle on Action, στο *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980
- ALLAN D.J., Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles, στο *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), Duckworth, 1977, σς. 72-78.
- ANNAS J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993
- ANSCOMBE G.E.M., Thought and action in Aristotle, στο *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), Duckworth, 1977, σσ. 61-71.
- BONITZ H., *Index Aristotelicus*, secunda edition, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz, 1955.
- BYWATER I., *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Arno Press, New York, 1973.
- COOPER J.M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1986.
- _____, Reason, Moral Virtue, and Moral Value, in *Rationality in Greek Thought*, essays in honor of Günther Patzig, M. Frede and G. Striker (eds), Oxford: Clarendon Press, 1996.
- DESLAURIES M., How to Distinguish Aristotle's Virtues, *Phronesis*, Volume XLVII, no. 2, 2002, 101-126.
- DÜRING I., *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή, τομ. Α', MIET, Αθήνα, 2000.
- _____, *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, μτφρ. Α. Γεωργίου - Κατσιβέλα, τομ. Β', MIET, Αθήνα, 2003.
- GADAMER G., Το ερμηνευτικό πρόβλημα και η ηθική του Αριστοτέλους, στο *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, μτφρ. Α. Ζέρβας, Ίνδικτος, Αθήνα, σς. 87-105.
- HEIDEGGER M., Η ανάλυση της φρονήσεως, *Δευκαλίων*, τομ. 17, τευχ. 2, Δεκέμβριος, 1999, σς. 195-212.
- IRWIN T., The metaphysical and psychological basis of Aristotle's Ethics, στο *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, Los Angeles, 1980, σς. 35-53.
- _____, Aristotle on Reason, Desire, and Virtue, *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No 17, Seventy-Second Annual Philosophical Association Eastern Division, Oct. 2, 1975.

- KAKOLIRIS G., Refuting Fortenbaugh: The Relationship Between Ηθική Αρετή and Φρόνησις in Aristotle, *Φιλοσοφία*, 33, Αθήναι 2003
- KAHN C.-A. B., Aristotle's Moral Expert: The Phronimos, L.M. Rasmussen (Ed.), *Ethics Expertise: History, Contemporary Perspectives, and Applications*, The Netherlands, 2005 Springer.
- KRAUT R., *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, United Kingdom, 1991
- LIDDELL H. & SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940⁹.
- LEBEDEV A., "Aristotle against Aristotle? The Reconsideration of the Theory of Moral Virtue in EN 6", in: The First International Conference "Ethics and Politics", 24-28 May 2006, Municipality of Heraklion, with the collaboration of the Division of Philosophy, Department of Philosophy and Social Studies, University of Crete, Abstracts of papers, Heraklion, 2006.
- NATALI C., *The Wisdom of Aristotle*, Albany: State University of New York Press, 2001
- REEVE C.D.C., *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- RODIER G., *Études de philosophie grecque*, Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1969
- ROSS W.D., *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μήτσου, MIET, Αθήνα, 1993.
- SIMPSON P., *A Philosophical Commentary of the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1998
- SMITH T.W., *Revaluing Ethics: Aristotle's Dialactical Pedagogy*, State University of New York Press, New York, 2001.
- SORABJI R., Aristotle on the Role of Intellect in Virtue, στο *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980, σς. 201-220.
- WOLFF F., *Ο Αριστοτέλης και η Πολιτική*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995.
- WOODS M., Intuition and Perception in Aristotle's Ethics, στο *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ Σ., Η Αριστοτελική Ηθική και οι Σύγχρονες Αντι-Θεωρητικές Τάσεις, στο *Αριστοτέλης: Αφιέρωμα στον J.P. Anton*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1994.
- ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ Μ., *Ανθρώπινο και Πολιτικό Αγαθό στον Αριστοτέλη*, Ανάτυπο από την Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανωτάτης Σχολής Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα 1981.
- ΚΟΝΤΟΣ Π., *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία: φρόνηση, τέχνη, σοφία*, Κριτική, Αθήνα, 2000.
- ΣΚΑΛΤΣΑΣ Θ., *Ο Χρυσός αιώνας της αρετής: Αριστοτελική Ηθική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993.
- ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ Κ., *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος: για την πολιτική σκέψη του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη*, Πόλις, Αθήνα, 1999.

