

ΠΜΣ: Γνώση, αξίες, κοινωνία

Φοιτήτρια: Ελένη Παγάνη, Αριθμός μητρώου: 132

Επόπτης: Ανδρέας Λέμπεντεφ

Ημερομηνία: 10/12/2012

«Η έννοια του έκουσίου στα Ηθικά Ευδήμεια και στα Ηθικά Νικομάχεια»



«Την κρατάει στους ώμους του άραγε έκούσια ή άκούσια;»

¹ "Survival of the Fattest" - Jens Galschiøt/Lars Calmar. During the COP15 summit the statue was displayed in Copenhagen harbor at Langelinie next to the internationally famous Danish landmark statue, "The Little Mermaid." Photo: AFP/Getty.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	3
Ιστορική αναδρομή – Ετυμολογία.....	8
ΕΚΟΥΣΙΟ	13
ΕΚΟΥΣΙΟ - Ηθικά Ευδήμεια	18
ΕΚΟΥΣΙΟ - Ηθικά Νικομάχεια	26
ΠΡΑΞΗ – ΠΡΟΑΙΡΕΣΗ – ΔΙΑΝΟΙΑ	29
ΑΡΧΗ	56
Ηθικά Ευδήμεια – ΑΡΧΗ	57
Ηθικά Νικομάχεια - ΑΡΧΗ	67
ΕΦ ΑΥΤΩ	73
Ηθικά Ευδήμεια - ΕΦ ΑΥΤΩ.....	73
Ηθικά Νικομάχεια - ΕΦ ΑΥΤΩ.....	80
ΒΙΑ	84
Ηθικά Ευδήμεια – ΒΙΑ	84
Ηθικά Νικομάχεια – ΒΙΑ	89
ΓΝΩΣΗ.....	96
Ηθικά Ευδήμεια – ΓΝΩΣΗ.....	96
Ηθικά Νικομάχεια – ΓΝΩΣΗ	101
ΠΑΙΔΙΑ ΖΩΑ.....	112
Ηθικά Ευδήμεια – ΠΑΙΔΙΑ ΖΩΑ.....	112
Ηθικά Νικομάχεια - ΠΑΙΔΙΑ ΖΩΑ	112
ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ	115
Σύνοψη - Ηθικά Ευδήμεια.....	123
Σύνοψη - Ηθικά Νικομάχεια	129
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	134
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	138

Εισαγωγή

Αναμφισβήτητα το *έκούσιο* αποτελεί έναν από τους τεχνικούς όρους των αριστοτελικών ηθικών κειμένων. Ωστόσο υπάρχουν πολλές, και κάποιες φορές αντικρουόμενες, απόψεις και ερμηνείες τόσο για την απόδοσή του σε σύγχρονους όρους όσο και για το νόημα που εμπεριέχει. Το αποτέλεσμα των παραπάνω είναι να έχει ενταχθεί σε διαφορετικές θεματικές και συζητήσεις του αριστοτελικού corpus αλλά και να έχει συνδεθεί με πιο σύγχρονες προβληματικές της φιλοσοφίας. Κάποιοι το εντάσσουν στην λεγόμενη αριστοτελική θεωρία της Πράξης², άλλοι στην θεωρία της Ηθικής Ψυχολογίας³ (moral psychology) του, άλλοι θεωρούν ότι η θέση του βρίσκεται στην θεωρία της Ευθύνης και ειδικά στη θεωρία της Αιτιακής⁴ ή της Ηθικής Ευθύνης⁵. Άλλοι πάλι θεωρούν ότι με το *έκούσιο* κύριος στόχος του Αριστοτέλη είναι να συμβάλλει στη νομική σκέψη της εποχής του⁶. Τέλος, πολλοί το εντάσσουν και το αντιπαραβάλλουν με τη σύγχρονη θεωρία της *Ελεύθερης Βούλησης*⁷ και κάποιοι άλλοι με το πρόβλημα της Αδυναμίας της *Βούλησης* (Weakness of Will)⁸. Το κείμενο αυτό αφορά τη θέση που το *έκούσιο* έχει στη συζήτηση γύρω από την λεγόμενη αριστοτελική θεωρία της Ευθύνης όπως το συναντάμε στα *Ηθικά Ευδήμεια* και στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Κάποιοι από τους μελετητές⁹ που εντάσσουν το *έκούσιο* στη λεγόμενη θεωρία Ευθύνης του Αριστοτέλη θεωρούν ότι το *έκούσιο* είναι η έννοια η οποία αποδίδει ευθύνη στο ενεργούν υποκείμενο υπό την υπόθεση ότι λειτουργεί ως η απαραίτητη και επαρκής συνθήκη για έπαινο ή ψόγο. Το *άκούσιο* από την άλλη είναι αυτό που απαλλάσσει κάποιον από την ευθύνη γιατί οι *άκούσιες πράξεις* δε συνδέονται με έπαινο/ψόγο αλλά με οίκτο/ έλεος. Αν μια *πράξη* γίνει εκουσίως και προκαλέσει κάποια αποτελέσματα, τότε το ενεργούν υποκείμενο θα θεωρηθεί υπεύθυνο γι' αυτά και θα του απονεμηθεί αναλόγως έπαινος ή μομφή. Επιπρόσθετα υπάρχει

² Kahn (1988).

³ Brown στην εισαγωγή του Ross (1925).

⁴ Charles (2012), Dilman (1999), Cooper (2011), Curren (1989), Kahn (1988), Irwin (1980).

⁵ Ross (1949), Meyer (2000), Hursthouse (1984), Heinaman (1988, 1986), Urmson (1988), Browdie (1991), Bostock (2000), Pakaluk (2005).

⁶ Sorabji (1980), Curren (1989).

⁷ Ενδεικτικά Kenny (1979), Dilman (1999), Frede (2011), Furley (1977), Huby 1967).

⁸ Ενδεικτικά Watson, Wiggins (1980).

⁹ Meyer (2000), Hursthouse (1984), Heinaman (1988, 1986), Urmson (1988), Browdie (1991).

έντονη συζήτηση αναφορικά με διαφορετικές διαστάσεις ευθύνης –αιτιακή και ηθική (moral)¹⁰ - και έχει υποστηριχθεί το *έκούσιο* μπορεί να εμπεριέχει είτε μόνο την αιτιακή ή μόνο την ηθική (που είναι και αυτή αιτιακή) και ότι ο έπαινος και ο ψόγος μπορεί να αναφέρεται είτε σε μη ηθικό έπαινο και ψόγο ή από την άλλη σε ηθικό έπαινο ή ψόγο. Αν το *έκούσιο* πράγματι εμπεριέχει μόνο ηθική ευθύνη και ο έπαινος και ο ψόγος του Αριστοτέλη είναι σε κάθε περίπτωση και ουσιαστικά ηθικός έπαινος και ψόγος, τότε το *έκούσιο* θα αποτελεί και την αναγκαία και επαρκή συνθήκη για την απονομή ηθικής ευθύνης. Δηλαδή με μόνο κριτήριο τον *έκούσιο* χαρακτήρα μιας πράξης θα μπορούσε κανείς να αποδόσει την ευθύνη τόσο των αιτιακών όσο, κυρίως, των ηθικών προεκτάσεών της. Επίσης, θα σήμαινε ότι (όλες) οι *έκούσιες* πράξεις θα ήταν προϊόντα του ενάρετου/κακού χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου. Και οι υπέρμαχοι της θέσης ότι το *έκούσιο* έχει ηθική διάσταση¹¹, δηλαδή της θέσης ότι το *έκούσιο* έχει ηθική διάσταση, ισχυρίζονται ότι ο απώτερος στόχος του Αριστοτέλη με το *έκούσιο* είναι να βρει ποιες είναι οι πράξεις που αξίζουν ηθικό έπαινο ή ψόγο όντας προϊόντα του χαρακτήρα μας.

Μια περαιτέρω προβληματική που έχει τεθεί σχετικά με την ηθική ευθύνη των πράξεων είναι ότι για να μπορεί κάποιος, όπως για παράδειγμα ο Αριστοτέλης, να τεκμηριώσει ότι είμαστε υπεύθυνοι για τις ηθικές πράξεις μας, αυτό που πρέπει πρώτα να ισχυρισθεί και να υποστηρίξει είναι ότι και ο χαρακτήρας, οι *αρετές* και οι *κακίες*, από τον οποίο εκπορεύονται οι πράξεις μας είναι κάτι το *έκούσιο* ως κάτι που επιλέγεται. Το επιχείρημα που προβάλλουν είναι ότι δεν μπορεί κάποιος, ακόμα και αν θα τιμωρείται, να ευθύνεται ηθικά για μια πράξη κακίας από τη στιγμή που έχει γεννηθεί κακός. Στην προβληματική αυτή οι απόψεις διαφέρουν αναφορικά με τον αν ο Αριστοτέλης υποστηρίζει με συνέπεια κάτι τέτοιο και αν το τεκμηριώνει ικανοποιητικά. Στο κείμενο αυτό δεν έχω τη δυνατότητα να επεκταθώ σε αυτό το πρόβλημα.

Από την άλλη μεριά υπάρχει και η άποψη ότι το *έκούσιο* έχει μόνο αιτιακό περιεχόμενο¹². Ένα παράδειγμα που δίνει ο Cooper (2011: 1) είναι ότι όπως ο αέρας

¹⁰ Με τον όρο ηθικό θα μιλάω για τα πλαίσια των αρετών και των κακιών γενικά και όχι για το αντίθετο του ανήθικου.

¹¹ Meyer (2000), Hursthouse (1984), Browdie (1991), Heinaman (1986, 1988).

¹² Cooper (2011), Charles (2012), Irwin (1980), Curren (1989), Kahn (1988).

είναι υπεύθυνος και η αιτία για την κίνηση των κλαδιών ενός δέντρου όταν φυσάει, έτσι και το ενεργούν υποκείμενο που πράττει εκουσίως είναι υπεύθυνο και συνιστά την αιτία των παραγώγων της *πράξης* του, αν και παραδέχεται ότι όχι με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Για παράδειγμα αν ανοίξω *εκουσίως* τα παράθυρα του δωματίου θα είμαι υπεύθυνη, ως αιτία και πηγή, για ό,τι παράγωγο αυτή μου η *πράξη* μπορεί να έχει. Διατυπώνεται, επίσης, ο ισχυρισμός ότι το *έκούσιο* με αιτιακό περιεχόμενο *μπορεί*, αν και όχι απαραίτητα, να αποτελεί την απαραίτητη αλλά όχι και την επαρκή συνθήκη για *ηθικό έπαινο* ή *ψόγο*. Ένα από τα επιχειρήματα είναι ότι τα παιδιά και τα ζώα ενεργούν *έκουσίως* αλλά εφόσον οι ενέργειές τους δεν ανήκουν στα πλαίσια της *ηθικής* τότε ο έπαινος/ ψόγος που τους απονέμεται δεν μπορεί να έχει *ηθικό* χαρακτήρα. Επίσης η παραπάνω θέση στηρίζεται στο γεγονός ότι δεν αξίζει κάθε *έκούσια* ενέργεια, όπως για παράδειγμα το να επιστρέψω μετά από μια βόλτα, έπαινο ή ψόγο.

Μια επιπρόσθετη προβληματική, σχετικά με το *έκούσιο* ως αιτιακή ευθύνη, που θεωρώ ότι δεν έχει τεθεί ξεκάθαρα είναι τα όρια του πλαισίου αυτής της αιτιακής ευθύνης. Θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι όταν *έκουσίως* θα ανοίξω ένα παράθυρο με μόνο σκοπό να αεριστεί ένα δωμάτιο αλλά από εκεί τύχει να μπει ένας κλέφτης, η ληστεία που προέκυψε ήταν μια *έκούσια πράξη μου*; Μπορεί να θεωρεί ότι αξίζω τιμωρία, θεωρεί όμως ότι είμαι η αιτία της ληστείας και ότι ήταν *έκούσιο* να αφήσω το παράθυρο ανοιχτό για να μπει ο κλέφτης; Θα υποστηρίξω πως όχι.

Στο κείμενο αυτό, γίνεται μια διαλεκτική αντιπαράθεση με τις παραπάνω θέσεις, τόσο όσον αναφορά την αιτιακή και *ηθική* διάσταση του εκουσίου όσο και αν αυτό ανήκει στη λεγόμενη αριστοτελική θεωρία της Ευθύνης όπως την εκλαμβάνουν οι περισσότεροι μελετητές ως συνάρτηση επαίνου και ψόγου. Όπως παρατηρεί ο Cooper (op.cit. 1) σήμερα έχουμε την τάση να συνυφαίνουμε τον όρο ευθύνη τόσο με την *ηθική* όσο και με τις νομικές υποχρεώσεις και ενώ είμαστε μόνο αιτιακά υπεύθυνοι για κάτι, και για το λόγο αυτό αρνούμαστε την αιτιότητα της *πράξης* μας, το αριστοτελικό *έκούσιο*, για να μην επωμιστούμε το όποιο *ηθικό* ή νομικό βάρος που ενδεχομένως έχει προκύψει.

Χωρίς να απορρίπτω την παραπάνω παρατήρηση θεωρώ ότι για να δοθεί μια ολοκληρωμένη ερμηνεία τόσο για το *έκούσιο* όσο και για την *έκούσια πράξη*, πρέπει να δώσουμε έμφαση τόσο στο περιεχόμενο του *έκουσίου* όσο και σε αυτό της αριστοτελικής *πράξης*. Στο κείμενο αυτό θα αμφισβητήσω τη θέση που υποστηρίζει ότι το *έκούσιο* έχει ηθική διάσταση στη βάση ότι αυτό αποτελεί την αναγκαία και επαρκή συνθήκη για ηθικό έπαινο ή ψόγο. Ένα από τα επιχειρήματα είναι ότι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι τιμωρία αξίζουν και κάποιες *άκούσιες* ενέργειες. Δεν θεωρώ ότι η ατζέντα του Αριστοτέλη με το *έκούσιο* είναι οι αιτιακές συνθήκες για ηθικό έπαινο ή ψόγο όπως η Meyer (2000: 137) αλλά για να δηλώσει που βρίσκεται η *άρχή* και η κυριότητα (*κύριος*) μιας ενέργειας. Υποστηρίζει η Meyer ότι η συζήτηση για το *έκούσιο* είναι μέρος της συζήτησης για τις ηθικές αρετές και κακίες του χαρακτήρα είναι γιατί οι *έκούσιες πράξεις* για τις οποίες είμαστε υπεύθυνοι και τις οποίες εξετάζει ο Αριστοτέλης είναι οι *πράξεις* που παράγονται απαραίτητα από το χαρακτήρα (op.cit. 139). Θέση με την οποία δεν θα διαφωνήσω αλλά την οποία θα συζητήσω σε διαφορετική βάση.

Θα υποστηρίξω ότι το *έκούσιο* (και όχι η *έκούσια πράξη*) δεν είναι αυτό το οποίο, επαρκώς, θέτει τη βάση –και συνεπώς αποδίδει την ευθύνη- στο ενεργούν υποκείμενο να πράττει το καλό ή το κακό, δηλαδή να επιλέγει προς ένα σκοπό που πραγματώνεται εσωτερικά. Θα ταχθώ υπέρ της αιτιακής διάστασης του εκουσίου και μάλιστα υπό τελεολογική οπτική: το ενεργούν υποκείμενο θα είναι η αιτία μόνο των σκοπών που είχε επιλέξει και όχι για οτιδήποτε άλλο συμπτωματικά προκύψει, αναμενόμενο ή μη. Επιπλέον θα υποστηρίξω ότι το *έκούσιο* μπορεί γενικά να αποτελεί την προϋπόθεση για να αξιολογηθεί μια ενέργεια, θετικά ή αρνητικά. Ωστόσο δεν θεωρώ ότι για τον Αριστοτέλη αποτελεί το μόνο κριτήριο αξιολόγησης των *πράξεων* καθώς θεωρεί αξιόποινες και κάποιες *άκούσιες* ενέργειες (1225b1-16, 1110b17-1111a1, 1136a5-9).

Η θέση που θα υποστηρίξω είναι ότι ο Αριστοτέλης με το *έκούσιο* θέτει το πλαίσιο *κυριότητας* του ανθρώπου –και αυτό θα θεωρούσα ως το περιεχόμενο της λεγόμενης αιτιακής ευθύνης. Το πλαίσιο όλων αυτών που ένα ενεργούν υποκείμενο έχει τις δυνατότητες να διεκδικήσει και να πραγματώσει ως δικά του. Είτε αυτά είναι *πράξεις*, παθήματα ή *ποιήματα* ή ακόμα και εμμέσως ο χαρακτήρας του. Ο

Αριστοτέλης με το *έκούσιο* προσπαθεί, κυρίως¹³, να θέσει το πλαίσιο και τον τρόπο που οι άνθρωποι αποτελούν την αιτία και να γίνονται *κύριοι* των ενεργειών τους και να αναλαμβάνουν την αιτιακή μόνο κυριότητα, και, αν αρμόζει και έπαινο ή ψόγο, των αποτελεσμάτων τους. Γιατί μόνο για όσα έγιναν με δική του πρωτοβουλία (*έκουσίως*) *ενδεχομένως* να αξίζει έπαινο ή ψόγο. Θα υποστηρίξω ότι το πετυχαίνει ορίζοντας με το *έκούσιο* τα κριτήρια του πλαισίου της ανθρώπινης ‘κυριότητας’, της ανθρώπινης ‘*άρχης*’ πλαίσιο, χωρίς την ύπαρξη του οποίου, το άτομο δεν μπορεί να πράξει με τρόπο ηθικό.

Σχετικά ωστόσο με το περιεχόμενο της *έκούσιας πράξης* και τη συσχέτισή της με την προαίρεση η θέση του Αριστοτέλη δεν φαίνεται ούτε ξεκάθαρη ούτε συνεπής ανάμεσα στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Ηθικά Ευδήμεια*. Κρίσιμο ρόλο παίζει το ‘κοινό’ βιβλίο VI όπου η προαίρεση ορίζεται ως *ἀρχὴ πράξεως* (1139a16-b2).

Το *έκούσιο* ωστόσο, ως ικανότητα κυριότητας και ανάληψης αιτιότητας, δεν μπορεί παρά να αποτελεί μόνο μια ιδιότητα, και όχι την επαρκή συνθήκη για τις αριστοτελικές ενάρτετες ή κακές *πράξεις*. Η συναίσθηση της αναγκαιότητας επιλογής των πράξεων που μπορούν να οδηγήσουν στη *βελτιστοποίηση* της ζωής, υπαγορεύει την αναγκαιότητα επιλογής μέσω διαβούλευσης (*βούλευσης*) προς ένα ηθικό σκοπό (*ἔνεκα οὔ*), ένα σκοπό πέραν του σκοπού της *πράξης* καθαυτής, προς τη *βελτιστοποίηση* της ζωής. Και ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει να συμπεριλάβει μια τέτοια διαπίστωση στην *ηθική* του πρόταση· για να πράττει κάποιος στα πλαίσια της Ηθικής πρέπει να πράττει με *προαίρεση* (χωρίς να περιορίζεται σε αυτό το πλαίσιο η *προαίρεση*).

Υπό την παραπάνω ερμηνεία, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει, ότι στόχος του Αριστοτέλη είναι να ενδυναμώσει το άτομο αποδεικνύοντας πόσα πράγματα επαφίενται πράγματι στη δύναμή του και να αναδείξει τον τρόπο για να τα διεκδικήσει και να τα αποκτήσει. Επίσης, με τον τρόπο αυτό, θεωρώ, ότι καταφέρνει να περιορίσει τα όποια περιθώρια παρερμηνείας θα επέτρεπαν σε κάποιες *πράξεις* να βγουν από αυτό το πλαίσιο και να χαρακτηριστούν ετεροπροσδιοριζόμενες,

¹³ Γιατί αναμφίβολα το *έκούσιο* είναι χρήσιμο εργαλείο για τους νομοθέτες και τους δικαστές.

δηλαδή 'ἀκούσιες' (π.χ. πράξεις ηδονής, πάθους κ.ά.), και έτσι να απαλλάξουν ένα υποκείμενο από την κυριότητα και τα παράγωγα της πράξης του.

Η πρόθεση του αυτή, θεωρώ ότι επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι στα κείμενά του απευθύνεται και αντιπαρατάσσεται στις απόψεις εκείνες που υποστήριζαν ότι οι πράξεις του ανθρώπου, στα πλαίσια της ηθικής ή όχι, είναι αποτέλεσμα ετεροκαθορισμού, βίας είτε: α) λόγω φυσικής αναγκαιότητας· οι πράξεις ενός ατόμου είναι εξ' ολοκλήρου προϊόν και αποτέλεσμα του χαρακτήρα του, όπως αυτός δόθηκε από τη φύση και τις αιτιακές σχέσεις που ορίζει αυτή και όχι του ίδιου του ατόμου (όπως υποθέτουμε ότι απαντά ο Αριστοτέλης σε αυτά που λέγεται ότι υποστήριζε ο Δημόκριτος στα χωρία που συζητούν την 'ἀρχή'). Και συνεπώς, όπως π.χ. δεν έχω αιτιακή ευθύνη, γιατί από τη φύση μου τρέχω γρήγορα, έτσι δεν μπορώ να θεωρηθώ ηθικά υπεύθυνη, γιατί από τη φύση μου είμαι π.χ. επιρρεπής στα πάθη) είτε β) λόγω ἄγνοιας· οι πράξεις ενός ατόμου εξαρτώνται από τη γνώση στην οποία είναι πολύ δύσκολο να φθάσει κάποιος (όπως απαντάται στο Σωκράτη, 1113b14-5).

Θεωρώ ότι η σκέψη και πρόταση του Αριστοτέλη, όσον αφορά τις δυνατότητες της ανθρώπινης κυριότητας και ανάληψης αιτιότητας, θα παραμένει επίκαιρη και φωτεινή όποτε χαίρει η χειραγώγηση των ανθρώπων μέσω πολιτικής τρομοκρατίας, κατευθυνόμενης πληροφόρησης, φθηνής ρητορικής και παγκόσμιου μάρκετινγκ.

Ιστορική αναδρομή – Ετυμολογία

Ετυμολογικά το *ἐκὼν* προήρθε από το απωλεσθέν ρήμα *εύχομαι* (*uek-mi, vasmī*) (Chantraine 1999, Hofmann 1974) το οποίο αντικαταστάθηκε από τα «βούλομαι και ἐθέλω» (Chantraine *op.cit.*) με το περιεχόμενο των: επιθυμώ («Chantraine *op.cit.*, Hofmann *op.cit.*, Frisk 1960), ζητώ ή απαιτώ (Frisk *op.cit.*), θέλω, ερωτώ (Hofmann *op.cit.*). Στα ομηρικά κείμενα η μετοχή, ἔκητι, συνοδευόταν από το 'θεῶν' περιγράφοντας κάτι που γινόταν σύμφωνα με ή ενάντια στη θέληση των θεῶν (Chantraine *op.cit.*). Το *ἐκὼν* έχει αποδοθεί ως εθελουσίως¹⁴ και σκοπίμως¹⁵ ή

¹⁴ «Freiwillig» (Frisk *op.cit.*), «qui agit volontairement, de son plain gré» (Chantraine *op.cit.*), «ὁ κατ' ἴδιαν βούλησιν» (Hofmann *op.cit.*)

¹⁵ «Absichtlich» (Frisk *op.cit.*)

επίτηδες¹⁶. Και το *άκων* αντίστοιχα ως ενάντια στη θέληση ή απροθύμως¹⁷ και μην έχοντας την πρόθεση¹⁸. Από τη μια, λοιπόν, βλέπουμε ένα χαρακτηριστικό της συμπεριφοράς που αποδίδεται, εκτός από τους ανθρώπους, και στους θεούς, τη θέληση/*βούληση*, και από τη άλλη ένα χαρακτηριστικό που θα μπορούσε να αποδοθεί και στα ζώα, την πρόθεση/σκοπό.

Η αμφισημία του εκουσίου, ως πρόθεση και ως θέληση, είναι φανερή και από την 'κοινή' χρήση του σε μη φιλοσοφικά κείμενα που γράφτηκαν πριν την εποχή του Αριστοτέλη. Η Susan Sauvé Meyer (2000: 141) παραθέτει παραδείγματα στα οποία υποστηρίζει ότι το *ἀκούσιο* άλλοτε σημαίνει χωρίς πρόθεση ή ασυνείδητα (*unwittingly*) και άλλοτε χωρίς προθυμία (*unwillingly*) του δρώντος υποκειμένου. Στα πρώτα υποστηρίζει ότι ανήκει η περίπτωση του Οιδίποδα που *άκων* σκότωσε τον πατέρα του και παντρεύτηκε τη μητέρα του (Σοφοκλής, *Οιδίπους Επί Κολωνό*, 964ff), όπως και η περίπτωση του περαστικού που *ακουσίως* ενόχλησε ένα μελίσι (Όμηρος, *Ηλιάδα*, 16263-4). Στα δεύτερα ανήκει το παράδειγμα του διστακτικού αγγελιοφόρου που δίνει άσχημα νέα στο βασιλιά του *άκων* (Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, 274-7). Επίσης το παράδειγμα του Δία που απειλεί τον Ίναχο να εξοντώσει όλη τη γενιά του εκτός και αν εξορίσει την Ιώ. Αυτός υπακούει, όμως *άκων* (Αισχύλος, *Προμηθεύς Δεσμώτης*, 663-72).

Παρόμοιες αναφορές βρίσκουμε και στα κείμενα του Πλάτωνα. Το *έκούσιο* παρατίθεται άλλοτε με την έννοια της πρόθεσης, «κανείς δεν έχει την πρόθεση να είναι άδικος, αλλά είναι από έλλειψη δύναμης, ή από γηρατειά ή από κάποια άλλη αδυναμία που οι άνθρωποι επιδίδονται στην αδικία» (*Πολιτεία*, 366d), άλλοτε με την έννοια της θέλησης: «όπου εγώ έχω φθάσει σε τέτοιο βάθος *ἄγνοιας* που δεν το γνωρίζω καν αυτό, ότι αν κάνω κάποιον από τους συνεργάτες μου κακό έχω τον κίνδυνο να πάθω κάτι κακό από αυτούς, και λες ότι κάνω αυτό το μεγάλο κακό με τη θέλησή μου;» (*Απολογία Σωκράτους*, 25e)¹⁹. Άλλοτε πάλι θα μπορούσε να εμπεριέχει και τις δύο σημασίες ταυτοχρόνως: «Καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες, οἱ ἐκόντες

¹⁶ Hofmann op.cit.

¹⁷ «wider Willen» (Frisk op.cit.), «contre sa volonté, contre sa gré» (Chantraine op.cit.), «ὀ παρά τὴν θέλησίν, ὀ μὴ θέλων» (Hofmann op.cit.)

¹⁸ «unabsichtlich» (Frisk op.cit.),

¹⁹ Καὶ *Πρωταγόρας* 345d, καὶ *Γοργίας* 509d.

ἀδικοῦντες καὶ ἐκόντες ἐπιβουλεύσαντες καὶ κακὰ ἐργασάμενοι βελτίους ἂν εἶεν τῶν ἀκόντων, οἷς πολλὴ δοκεῖ συγγνώμη εἶναι, ἐὰν μὴ εἰδῶς, ἐὰν μὴ εἰδῶς τις ἀδικήσῃ ἢ ψεύσῃται ἢ ἄλλο τι κακὸν ποιήσῃ; καὶ οἱ νόμοι δήπου πολὺ χαλεπώτεροί εἰσι τοῖς ἐκοῦσι κακὰ ἐργαζομένοις καὶ ψευδομένοις ἢ τοῖς ἄκουσιν» (*Ἰππίας Ἐλάσσων*, 372a), «Ἄλλὰ μὴν ψυχὴν γε ἴσμεν ἄκουσαν πᾶσαν πᾶν ἀγνοοῦσαν» (*Σοφιστής*, 228c)²⁰.

Σχετικὰ μετὰ τὸ ἐκούσιο στὸν Πλάτωνα ἡ επικρατοῦσα μετάφραση ἀπὸ τοὺς ἀγγλοσάξονες εἶναι ἡ ἴδια μετὰ αὐτῆς τοῦ ἀριστοτελικοῦ *εκουσίου*. Μεταφράζεται ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ‘voluntary’, ποὺ μπορεῖ νὰ ἐρμηνευτεῖ εἴτε ὡς ἐθελούσιο, εἴτε ὡς πρόθυμο εἴτε ὡς σκόπιμο²¹. Ὁ Adkins (1960: 304-10), ὡστόσο, θεωρεῖ ὅτι τὸ περιεχόμενο τοῦ *εκουσίου* στὸν Πλάτωνα εἶναι πιο περιορισμένο ἀπὸ ὅ,τι συνήθως ἐκλαμβάνεται μετὰ τὸν ὄρο *voluntary*. Ὑποστηρίζει ὅτι ὅταν ὁ Πλάτων ἰσχυρίζεται ὅτι «οὐδεὶς ἐκῶν ἀμαρτάνει» ἢ «οὐδεὶς ἐκῶν κακὸς ἢ ἀδίκος», δίνει στὸ ἐκούσιο μόνο τὸ περιεχόμενο τοῦ σκοποῦ (*on purpose*). Παρότι ἀναγνωρίζει ὅτι γιὰ τὸν Πλάτωνα τὸ ἀμαρτάνει μπορεῖ νὰ ἀναφέρεται εἴτε σὲ μὴ ἠθικὰ προερχόμενη βλάβη εἴτε σὲ ἠθικὰ προερχόμενη ἀδικία, καὶ παρότι ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Πλάτων χρησιμοποιοῖ τὸ ἐκῶν σὲ δύο διαφορετικὰ ἐπίπεδα (*ἀκούσιο* ἀδίκημα καὶ *ἐκούσια* βλάβη) δὲν ὁδηγεῖται στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Πλάτων χρησιμοποιοῖ τὸ ἐκούσιο μετὰ ἀμφισημία. Καὶ ὁ λόγος ποὺ δὲν ἀναγνωρίζει ἀμφισημία στὸ πλατωνικὸ ἐκούσιο εἶναι γιὰτὶ δὲν θεωρεῖ ὅτι στὸν Πλάτωνα τὸ ἐκούσιο ἔχει ἠθικὴ ἢ νομικὴ διάσταση ἢ ὅτι εἶναι κάποιου εἴδους τεχνικὸς ὄρος. Γιὰ τὸν Adkins (*op.cit.* 309) στὸν Πλάτωνα «οἱ καταλογισμοὶ γιὰ ἠθικὴ εὐθύνη δὲν ἐπηρεάζονται ἀπὸ τὸν χαρακτηρισμὸ μίας σειράς πράξεων ὡς *ἀκούσιες* καὶ μίας ἄλλης ὡς *ἐκούσιες*». Ἐπιπρόσθετα ὑποστηρίζει ὅτι γιὰ τὸν Πλάτωνα τὸ ἐκούσιο δὲν ἐμπεριέχει οὔτε κάποιου εἴδους νομικὴ διάσταση γιὰτὶ τὰ πλατωνικὰ κείμενα δείχνουν ὅτι τὸ ἐκούσιο καὶ οἱ προθέσεις κάποιου δὲν ἐπηρεάζουν τὴν τιμωρία ποὺ θὰ ἀπονεμηθεῖ²². Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ θεωρεῖ ὅτι ὁ Πλάτων χρησιμοποιοῖ τὸ ἐκούσιο ὡς μίαν «ανούσια παραχώρηση»

²⁰ Ἐπίσης *Νόμοι* 5.731 καὶ *Νόμοι* 9.860.

²¹ Meyer (2000: 141-2).

²² Ἡ τιμωρία ἐπιλέγεται, ὄχι μετὰ βάση τὴν ποιότητα τῆς πρόθεσης τοῦ ἐνεργούντος ὑποκειμένου, μετὰ κριτήριον τῆς βλάβης ποὺ ἐγένετο καὶ τὸ ἐπιθυμητὸ σφραγιστικὸ ἀποτέλεσμα ποὺ θὰ τὴν ἀποκαταστήσει.

στην καθημερινή γλώσσα, δηλαδή να αναλογιστεί κανείς υπό ποια πρόθεση ενεργεί.

Όσον αφορά την τιμωρία, ο Sorabji (1986: 288-90) κινείται στις ίδιες γραμμές με τον Adkins²³. Και αυτός θεωρεί ότι για τον Πλάτωνα η τιμωρία θα επέλθει είτε η *κακή πράξη* έχει γίνει *εκουσίως* είτε αν έχει γίνει *ακουσίως* είτε εκ προμελέτης γιατί αυτό που έχει σημασία είναι ο σωφρονισμός του ατόμου. Συνεπώς καταλήγει και αυτός, παρότι μεταφράζει το *έκούσιο* ως 'the voluntary', στο συμπέρασμα ότι για τον Πλάτωνα το *έκούσιο* ή το *άκούσιο* δεν είναι ούτε καθοριστικό ούτε επαρκές κριτήριο για να κριθεί αν κάποιος πρέπει να τιμωρηθεί.

Ωστόσο, παρότι ο Πλάτων υποστήριζε ότι το άτομο πρέπει να τιμωρείται ακόμα για τις κακές *άκούσιες πράξεις* του, δεν σημαίνει ότι αυτή ήταν και η νομική πρακτική στις μέρες του. Πάραυτα, σύμφωνα με τον Irwin (1980: 119) υπάρχει χωρίο στον Δημοσθένη (18.274-275; 21.43) που δείχνει ότι στον αθηναϊκό νόμο «οι *άκούσιες πράξεις* εξαιρούνταν από τις κανονικές νομικές διαδικασίες και την τιμωρία» και αυτό ήταν κάτι που ο Αριστοτέλης είχε υπόψη του. Από την άλλη, προσθέτει ο Irwin, ο αθηναϊκός νόμος διαχώριζε δύο είδη εγκληματικών πράξεων: τις προμελετημένες (*εκ προνοίας*) και τις *άκούσιες* (Αθηναίων Πολιτεία 57.3; δημοσθένης 23.24, 77; 21.42-44) και ότι «στους μη-φιλοσοφικούς συγγραφείς δεν νοείται *έκούσια πράξη* χωρίς προμελέτη». Και θεωρεί ότι ο λόγος που ο Αριστοτέλης δεν ασχολείται ιδιαίτερα με το ρόλο της *πρόνοιας* και την τυπική σημασία του εκουσίου είναι γιατί δεν θέλει απλά να περιγράψει και να αναλύσει το ήδη υπάρχον αλλά γιατί τον ενδιαφέρουν άλλα σημεία του θέματος αυτού. Κάτι που φαίνεται να υποστηρίζεται και από το γεγονός στην εποχή του Αριστοτέλη η επιχειρηματολογία σχετικά με το *άκούσιο* δεν αφορούσε *όλες* τις *πράξεις* αλλά μόνο τις *κακές* (wicked) ή τις *πράξεις* που έγιναν λόγω πάθους (Sorabji, 1983: 248).

Το αριστοτελικό *έκούσιο*, όπως ανέφερα, συνήθως μεταφράζεται, τουλάχιστον από τους αγγλοσάζονες, ως 'the voluntary'. Παρόλα αυτά όπως αναφέρει ο Kahn (1988: 241), το voluntas θεμελιώθηκε από το Κικέρωνα ως αντίστοιχο της *βούλησης*, και όχι του *εκουσίου*, για το λόγο ότι και τα δύο έχουν το περιεχόμενο του 'θέλω' (volo,

²³ Όπως και ο Urmson (1999: 59).

βούλομαι). Ωστόσο, ο Frede (2012: 20) θεωρεί ότι η παραδοσιακή απόδοση του εκουσίου ως *voluntary*, με πρώτο τον Κικέρωνα, είναι άκρως παραπλανητική, και συμπληρώνει ότι το *βούλεσθαι* του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη έχει την ίδια ευρεία χρήση με το λατινικό *velle* ή το αγγλικό *will* με τη σημασία του 'θέλω' (*want*) και όχι με την έννοια της βούλησης (*will*) ως *ελεύθερη βούληση* (*free will*). Ωστόσο, αυτό που θεωρεί ο Kahn ότι συνέβησε είναι ότι «στα προ-φιλοσοφικά λατινικά, το να κάνει κάποιος κάτι *voluntate sua* είναι να το κάνει αυθόρμητα, οικειοθελώς (*on one's own accord*). Συνεπώς ο Κικέρων θεώρησε φυσικό να μεταφράσει τον αριστοτελικό όρο *έκούσιο* ως *voluntarium*, με αποτέλεσμα μέχρι σήμερα ακόμα το αποκαλούμε «the voluntary» παρότι το αριστοτελικό *έκούσιο* δεν αντιστοιχεί στη *βούληση*. Το πρόβλημα που δημιουργείται, λοιπόν, είναι ότι όταν κάποιος, όπως για παράδειγμα ο Θωμάς ο Ακινάτης, που για κάποιους θεωρείται θεμελιωτής της *ελεύθερης βούλησης*, χρησιμοποιεί τον όρο *voluntas* έχει στο μυαλό του το λατινικό του περιεχόμενο, δηλαδή τη *βούληση* και όχι το αριστοτελικό που κατηγορηματικά απορρίπτει ότι *έκούσιο* και *βούληση* ταυτίζονται (HE 2.7.1223b29). Το αποτέλεσμα των παραπάνω είναι ότι το αριστοτελικό *έκούσιο* έχει συχνά, και πολύ προβληματικά, ταυτιστεί με την *ελεύθερη βούληση* (*free will*).

Παρόλα αυτά δεν ακολουθούν όλοι οι μελετητές του Αριστοτέλη την παραπάνω μετάφραση του *εκουσίου* ως 'the voluntary', 'το εθελούσιο'. Κάποιοι προκρίνουν το *willing*²⁴ (αυτό που γίνεται πρόθυμα), κάποιοι άλλοι το *intended*²⁵ (αυτό που γίνεται επίτηδες, εσκεμμένα) και κάποιοι άλλοι το 'of one's own accord'²⁶. Όπως εύστοχα παρατηρεί και ο Hardie (1980: 152-3) το περιεχόμενο του εκουσίου δεν μπορεί να καλυφθεί πλήρως και με συνέπεια μόνο από μία απόδοση. Κάποιοι μελετητές (Urmson 1988: 42-3, Bostock 2000: 103) προκρίνουν το *intended* αντί του *willing* με το επιχείρημα ότι το εσκεμμένο δεν γίνεται πάντα πρόθυμα ενώ αυτό που γίνεται πρόθυμα είναι πάντα εσκεμμένο.

²⁴ Dilman (1999:50)

²⁵ Ackrill (1980), Bostock (2000: 103-4), Irwin (1980: 145, υποσημείωση 2), Urmson (1988).

²⁶ Kahn (1988), Pakaluk (2005), Frede 2012: 183. Άλλες αποδόσεις που δέχεται ο Frede για το *έκούσιο*, το οποίο κατά τα άλλα θεωρεί ότι αποτυπώνει την έννοια της ευθύνης και όχι της ελεύθερης *βούλησης*, είναι «"on purpose," "deliberately," "willingly," "intentionally,"».

Θεωρώ ότι οι παραπάνω αποδόσεις του περιεχομένου του εκουσίου φαίνονται ελλιπείς. Μπορεί κάποιος να έχει τη θέληση και την πρόθεση για μια *πράξη*, για παράδειγμα να κλέψει, αλλά να μην την έχει πραγματώσει. Από την άλλη μπορεί να έκλειψε αλλά να μην είχε ούτε τη θέληση ούτε την πρόθεση αυτή (σκοπός δεν ήταν το κέρδος ή η κακία αλλά κάποιος *αγαθός* σκοπός). Η πρόθεση από την άλλη μπορεί να φανεί παραπλανητική γιατί και η *προαίρεση* υποδηλώνει πρόθεση.

Όσον αφορά την απόδοση του *εκουσίου* ως το εθελούσιο ή το πρόθυμο, ο ίδιος ο Αριστοτέλης (1223b36-1224a8) ξεκάθαρα απορρίπτει τα περιεχόμενα που έχουν να κάνουν μόνο με την *ὄρεξη* και τα παράγωγά της -*βούληση*, *επιθυμία*, *θυμός*- ισχυριζόμενος ότι υπάρχουν περιπτώσεις που πράττουμε *εκουσίως* χωρίς απαραίτητα να *ορεγόμαστε* κάτι. Και επισημαίνει ότι αυτό που είναι απαραίτητο για να είναι μια *πράξη έκούσια* είναι να εμπεριέχει όχι *ὄρεξη* ή *προαίρεση* αλλά κάποιου είδους νοητική διεργασία (*διάνοια*).

Για τους λόγους αυτούς είτε θα αφήσω τον όρο *έκούσιο* ως έχει στο κείμενο αυτό ή θα προσπαθήσω να τον αποδώσω περιγραφικά όπως ταιριάζει ανά χωρίο τείνωντας προς την απόδοση του 'με δική του πρωτοβουλία' όπως προτείνει και ο Kahn (1988: 240).

ΕΚΟΥΣΙΟ

Ο όρος ευθύνη, που δεν απαντάται με τη μορφή αυτή στα αριστοτελικά κείμενα, στην κοινή χρήση²⁷ του ενέχει συνήθως *ηθικό*²⁸ ή *έννομο* περιεχόμενο. Επίσης, αντίθετα με το αριστοτελικό *έκούσιο*, συνήθως σχετίζεται α) με υποχρεώσεις ή/ και συνέπειες προς κάποια *ηθικά* ή νομικά *καθήκοντα* και β) δεν σχετίζεται, τουλάχιστον όχι πρωτίστως, με *έπαινο* ή *ψόγο*. Όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί και ο Cooper (2011: 1), ακόμα και στους ακαδημαϊκούς κύκλους, υπάρχει η τάση, όταν η συζήτηση αφορά την ευθύνη, η ευθύνη να συνυφαίνεται τόσο με την Ηθική όσο και με το Νόμο, την τιμωρία. Επομένως, θεωρώ, η προσέγγιση ευθύνης-*εκουσίου* έχει γίνει κάποιες φορές υπό μία παραπλανητική σημασιολογική θέαση η οποία, θεωρώ,

²⁷ Μπαμπινιώτης (1998: 691), *Λεξικό της κοινής νεοελληνικής*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 1998.

²⁸ Το *ηθικό* θα συμπεριλαμβάνει τόσο το *ενάρετο* όσο και το *κακό* του Αριστοτέλη και δεν θα χρησιμοποιείται ως το αντίθετο του ανηθικού.

οδηγεί τελικά σε μια παρανόηση του αριστοτελικού 'εκούσιου' με συνέπεια αυτό να θεωρείται πρωτίστως ηθικός όρος. Οφείλουμε όμως να μη παραβλέψουμε την ουσιαστική και κεντρική θέση του αιτιώδους περιεχομένου που αποδίδει ο Αριστοτέλης στη συνολικότερη θέση του για το *έκούσιο* και να τη συνυπολογίσουμε, κάτι που παραλείπουν πολύ μελετητές, στη συνολική ερμηνεία της θέσης του *εκούσιου* στα αριστοτελικά Ηθικά κείμενα.

Επιπρόσθετα, δύο πολύ κεντρικοί λόγοι που το *έκούσιο* έχει συνδεθεί με την ευθύνη και μάλιστα με την ηθική ευθύνη είναι οι ακόλουθοι: α) η πλειοψηφία των μελετητών που θεωρούν ότι το *έκούσιο* έχει να κάνει με την ευθύνη, το βασίζουν στο ότι ο Αριστοτέλης αναφέρει στα ΗΕ (1223a16-20²⁹) ότι «για όσα είναι *έκούσια*, εκείνος [το ενεργούν υποκείμενο] είναι το αίτιον». Μεταφράζουν, όπως άλλωστε συνηθίζεται, το αριστοτελικό *αίτιον* ως υπεύθυνος -παρότι θα μπορούσε κάλλιστα ερμηνευτεί και ως αιτία, ως αυτό που προκαλεί σε κάτι να συμβεί.

Και β) η ερμηνεία του χωρίου 1109b30-5 που, όπως θα δούμε παρακάτω αναλυτικότερα, έχει ερμηνευτεί ποικιλοτρόπως: κάποιοι υποστηρίζουν ότι θέτει το *έκούσιο* ως απαραίτητη αλλά όχι επαρκή προϋπόθεση (Irwin 1980: 118) για ηθικό έπαινο και ψόγο, άλλοι ως απαραίτητη και επαρκή για ηθικό έπαινο ή ψόγο (Meyer 2000: 137, Browdie 1991: 125) και άλλοι ως γενικά επιθυμητή και χρήσιμη προϋπόθεση αλλά ούτε αναγκαία ούτε επαρκή (Curren 1989: 262, Cooper 2011, Charles 2012: 7, Kenny 1979: 28).

Στο συμπέρασμα³⁰ ότι το *έκούσιο* έχει ηθική διάσταση έχει επίσης οδηγήσει³¹ το χωρίο 1223a9-10 που θεωρείται ότι αναφέρει ότι «ο έπαινος και η μομφή εφαρμόζονται και στην αρετή και την κακία και στις πράξεις που πηγάζουν από αυτές» (Browdie 1991: 125). Στηρίζουν την ερμηνεία τους αυτή στην θεώρηση ότι ο

²⁹ « ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι, ὅσα δ' ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον.»

³⁰ «γενικά, η εκούσια συμπεριφορά είναι ο δείκτης του ηθικού ενεργούντος υποκειμένου όλων των επιπέδων: ώριμος, με δυνατότητα ωριμότητας, και ληγμένος (lapsed)» και επιπρόσθετα ότι « η εκούσια συμπεριφορά δεν είναι απλά ένας δείκτης της ηθικής ποιότητας του ενεργούντος υποκειμένου, η βάση υπό την οποία κρίνεται ως καλό ή κακό είδος της ανθρώπινης φυλής· είναι επίσης, και ίσως πιο ουσιαστικά, η πηγή από την οποία τέτοιες [ηθικές] ποιότητες αναπτύσσονται», Browdie (1991: 125).

³¹ Τους Meyer (2000), και Browdie (op.cit).

έπαινος και ο ψόγος στον Αριστοτέλη έχουν *ηθική* διάσταση αφού αποδίδονται μόνο σε *καλές και κακές πράξεις*: «ο έπαινος και ο ψόγος παίρνουν την *πράξη* ως μια έκφανση του ενεργούντος υποκειμένου *καλή ή κακή*, και (σύμφωνα με τον Αριστοτέλη) ως σημάδι καλού ή κακού χαρακτήρα» (Browdie op.cit: 125). Η Meyer (op.cit: 137), επιπλέον, θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης εξετάζει το *έκούσιο* γιατί τον ενδιαφέρουν οι αιτιακές συνθήκες για *ηθικό έπαινο και ψόγο* και η εξέταση του εκουσίου είναι η συζήτηση για την ευθύνη. Έτσι θέτουν ως *έκούσιο-ευθύνη* αυτό που υπόκειται σε *ηθικό έπαινο ή ψόγο*.

Η παραδοχή της παραπάνω θέσης θα πρέπει, ωστόσο, να σημαίνει ότι πριν χαρακτηριστεί μια *πράξη* με *ηθικά* αποτελέσματα-γεγονότα ως *έκούσια*, θα πρέπει να διερευνηθεί όχι μόνο αν το ενεργούν υποκείμενο είχε την αιτιακή κυριότητα και ευθύνη (όπως θα την περιγράψουμε παρακάτω) αλλά αν είχε και την *ηθική* κυριότητα και ευθύνη. Για να δούμε πώς μπορεί αυτή η θέση να έβρισκε πρακτική εφαρμογή: υποθέτουμε ότι *εγώ* επέλεξα να φυτέψω ένα φυτό *εν γνώσει* μου και *μετά σκέψης* για να επωφεληθώ τους καρπούς του. Η ενέργειά μου αυτή, ωστόσο, είχε ως αποτέλεσμα να πεθάνει ο γείτονάς μου καθώς αποδείχθηκε να έχει αλλεργία στο φυτό αυτό και πέθανε μετά από αλλεργικό σοκ. Εξετάζοντας την ενέργεια παραδέχομαι την αιτιακή κυριότητα και ευθύνη του φυτέματος με σκοπό την εν δυνάμει καρποφορία του φυτού αυτού. Παρόλα αυτά δεν αποδέχομαι ότι το φύτεψα γνωρίζοντας την αλλεργία του γείτονα, ούτε με σκοπό να τον σκοτώσω/να πεθάνει προκαλώντας του αλλεργικό σοκ.

Πώς θα έπρεπε να χαρακτηρίσει κανείς την ενέργειά μου αυτή αποδεχόμενος ταυτόχρονα ότι το *έκούσιο* έχει *ηθική* διάσταση; *έκούσια* γιατί φύτεψα μετά γνώσης και σκέψης το φυτό (που προκάλεσε αλλεργία στο γείτονα μου); Η *έκούσια* αυτή *πράξη* μου όμως, υπό την παραδοχή ότι είναι δείγμα του *ηθικού* χαρακτήρα μου, θα υποδήλωνε ταυτοχρόνως ότι εκουσίως έβλαψα το γείτονα: θα υποδήλωνε τον *κακό* χαρακτήρα μου. Ή μήπως *άκούσια* γιατί δεν είχα *κακό* σκοπό, να σκοτώσω τον γείτονα μου; αυτό όμως θα σήμαινε ταυτοχρόνως ότι εκουσίως φύτεψα και το φυτό που δεν ισχύει. Βλέπουμε, λοιπόν, κατά πρώτο, ότι δίνοντας *ηθική* διάσταση στο *έκούσιο* και στον εν δυνάμει συνδεόμενο έπαινο ή ψόγο, μένουν εκτός του πλαισίου του εκουσίου τόσο οι *διανοητικές* αρετές όσο και οι μη ενάρτετες *πράξεις*

εν γένει (που από εδώ και στο εξής θα αποκαλώ 'απλές'). Επίσης, ένα από τα ερωτήματα που προκύπτουν είναι τι ακριβώς ορίζει ο Αριστοτέλης ως *πράξη*. Τι περιλαμβάνει μια *πράξη* στον Αριστοτέλη και τι θα περιελάμβανε στο παράδειγμά μας; Το φύτεμα; ή το φύτεμα με σκοπό την καρποφορία; ή το φύτεμα με σκοπό την ανθρωποκτονία; ή και τα δύο αυτά μαζί ως μία σύνθετη *πράξη*; ή και τα δύο αλλά ως ταυτόχρονα γενοόμενες ξεχωριστές *πράξεις*; Είναι για τον Αριστοτέλη *πράξη* μόνο αυτή που παράγεται από το χαρακτήρα του (από κάποια *έξη*) και γίνεται πάντα μέσω προαίρεσης; Ή είναι *πράξη* οποιαδήποτε ανθρώπινη ενέργεια που στοχεύει προς κάποιο σκοπό;

Συνακολούθως, και καθώς ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι μια *πράξη* είναι *έκούσια* μόνο όταν η *άρχη* είναι μέσα στο ενεργούν υποκείμενο (1110a15–19), το ερώτημα που προκύπτει είναι τι περιεχόμενο δίνει ο Αριστοτέλης στην έννοια της *άρχης*. Πηγή (origin); Αρχή ως principium; Και ποια η ουσιαστική διαφορά τους;

Ένα από τα κύρια αντεπιχειρήματα για τη θέση ότι το *έκούσιο* εκφράζει *ηθική* ευθύνη που έχουν δοθεί από κάποιους από τους υποστηρικτές³² της αιτιακής διάστασης αλλά και από υποστηρικτές³³ της *ηθικής* του διάσταση, είναι ότι ο Αριστοτέλης δηλώνει στα ΗΝ ότι τόσο τα παιδιά όσο και τα ζώα ενεργούν εκουσίως (1111b8-10). Και τόσο τα πρώτα όσο και τα δεύτερα δε νοείται να θεωρηθούν *ηθικώς* υπεύθυνα για τις *πράξεις* τους. Κατά δεύτερο, έχει τεθεί το αντεπιχείρημα ότι ο εφ' όσον ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι κάποιες *άκούσιες πράξεις* αξίζουν τιμωρία, το *έκούσιο* δεν είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την (*ηθική*) αξιολόγηση μιας *πράξης*. Ο Kenny (1979: 28), για παράδειγμα, δέχεται ότι το *έκούσιο* συνδέεται με έπαινο και ψόγο και ότι είναι αναγκαία προϋπόθεση για να θεωρηθεί κάποιος υπεύθυνος για μια *πράξη* ή ένα *πάθος*. Ωστόσο δεν θεωρεί ότι «η έννοια του εκουσίου μπορεί απλά να εξισωθεί με αυτή της *ηθικής* ή νομικής ευθύνης. Ένα επιχείρημα που δίνει είναι το προαναφερθέν για τα παιδιά και τα ζώα. Επίσης

³² Kenny (1979: 28), Cooper (2011).

³³ Browdie (1991: 125-6) και Irwin (1980: 118) όχι για να υποστηρίξουν ότι το εκούσιο δεν εμπεριέχει *ηθική* ευθύνη αλλά για να ασκήσουν κριτική στον Αριστοτέλη θεωρώντας τον ισχυρισμό του για την εκουσιότητα των ενεργειών των ζώων και των παιδιών ασυνεπή με τη θέση του ότι το εκούσιο αποδίδει *ηθική* ευθύνη. Η Browdie καταλήγει (op.cit. 127) στο ότι «ο Αριστοτέλης θα πρέπει είτε να αποσυρθεί από τη θέση ότι τα εκούσια παραπτώματα θα πρέπει γενικά να τιμωρούνται, ή διαφορετικά να περιορίσει την έννοια του εκουσίου σε πράξεις ώριμων ενεργούντων υποκειμένων τους οποίους είναι δίκαιο να θεωρούμε 'πλήρως υπεύθυνους' για τη συμπεριφορά τους.»

προσθέτει ότι οι πράξεις που γίνονται από *ἄγνοια* των συνθηκών λόγω *αμέλειας* είναι ασφαλώς αξιόποινες (1114a9) αλλά δεν είναι *ξεκάθαρο* αν είναι *έκούσιες* (1110b18-1111a1).» Επιπρόσθετα θεωρεί ότι οι όροι *συγγνώμη* και *έλεος* που αξίζουν οι *άκούσιες πράξεις* υποδηλώνουν υπαιτιότητα από την οποία απαλλάσσεται ο ένοχος αν ερμηνευτούν ως συγχώρεση (*pardon*) και έλεος (*mercy*) αντίστοιχα· αν ωστόσο αποδοθούν ως απαλλαγή (*excuse*) και οίκτος (*pity*) τότε αυτό θα σήμαινε ότι το άτομο δεν είχε υπαιτιότητα. Συνεπώς φαίνεται ότι η υπαιτιότητα δεν είναι επαρκής όρος του εκουσίου.

Από την άλλη, οι υποστηρικτές³⁴ της αιτιακής κυριότητας και ευθύνης του εκουσίου, θεωρούν ότι το *έκούσιο* αποτελεί την αναγκαία και ικανή συνθήκη που, όταν μεθοδεύει την εκτέλεση μιας *πράξης*, τότε α) το ενεργούν υποκείμενο αποκτά μόνο αιτιακή κυριότητα και του αποδίδεται ανάλογου είδους ευθύνη και β) αποτελεί την (αναγκαία) προϋπόθεση για να κριθεί η *πράξη* αυτή περαιτέρω (ως *καλή* ή *κακή*). Εν ολίγοις, ισχυριζόμενος ότι έπραξα *έκουσίως* δεν μπορώ να εξετάσω μόνο με γνώμονα το *έκούσιο* αν η εν λόγω *πράξη* ήταν ταυτόχρονα μια ενάρετη/ κακή *πράξη*. Δηλαδή το γεγονός ότι έχω την αιτιακή, και μόνο, ευθύνη σημαίνει ότι η *πράξη* μου δε συνδέεται με ηθικό έπαινο/ψόγο ή τιμωρία/ τιμή παρά μόνο αν συντρέχουν *και άλλοι* παράγοντες.

Υπό αυτή την υπόθεση μια πρόταση όπως η ακόλουθη θα ήταν, αν την εξετάσουμε αυστηρά, αδόκιμη γιατί ενέχει *ηθικό περιεχόμενο*: «*εκουσίως* δολοφόνησα τον πατέρα μου». Σωστότερο θα ήταν να πει κάποιος: «*εκουσίως* χτύπησα τον πατέρα μου *χάριν* αστεϊσμού» ή «*ακουσίως* σκότωσα³⁵ τον πατέρα μου». Αδόκιμη θα ήταν επίσης η φράση: «*εκουσίως* έδειξα γενναιοδωρία». Σύμφωνα με την παραπάνω ερμηνεία, σωστότερη θα ήταν η ακόλουθη: «*εκουσίως* έδωσα χρήματα».

Επιπρόσθετα, συνακόλουθο της υπόθεσης ότι το *έκούσιο* εκφράζει μόνο αιτιακή ευθύνη είναι ότι θα χρειαζόμασταν ένα ξεχωριστό από την ουσία του *έκουσίου* 'εργαλείο' για να εξετάσουμε την ύπαρξη *ηθικής* διάστασης σε μια *πράξη* ώστε, σύμφωνα με το παράδειγμα, να αποδώσουμε το θάνατο της γιαγιάς ως μία δολοφονία, μια *πράξη κακίας*. Αυτός ο αριστοτελικός όρος, που θα εξετάσω

³⁴ Όπως οι Cooper (2011), Curren (1989), Kahn (1988), Charles (2012), Irwin(1980).

³⁵ Θεωρώντας ότι το ρήμα 'σκοτώνω' δεν υποδηλώνει ηθικό περιεχόμενο.

αναλυτικά παρακάτω, κατά πολλούς, θα ήταν η *προαίρεση*. Αυτοί ωστόσο που αποδίδουν στο *έκούσιο* ηθική ευθύνη δεν έχουν θεωρήσει μια τέτοια πρόσθετη προϋπόθεση δεν θα ήταν αναγκαία.

Τέλος, στη δυσκολία ερμηνείας του εκουσίου συμβάλλει και το γεγονός ότι τα *Ηθικά Ευδήμεια* και τα *Ηθικά Νικομάχεια*, για κάποιους, υποστηρίζουν δύο διαφορετικές θέσεις. Κατά συνέπεια κάποιοι μελετητές έκαναν την υπόθεση ότι τα δύο κείμενα γράφτηκαν σε διαφορετικές χρονικές περιόδους και είναι αμφίβολο σε ποιο από τα δύο ανήκουν τα λεγόμενα 'κοινά' βιβλία. Ωστόσο αυτό δημιούργησε ένα ακόμα σημείο διαφωνίας: ποιο κείμενο αποδίδει την ώριμη σκέψη του Α; Μια τέτοια ανάλυση είναι εκτός του πλαισίου της έρευνας αυτής, και θα προσπαθήσω να αποφύγω το σκόπελο μιας ενιαίας, των δύο κειμένων, ερμηνείας, αναλύοντάς τα ξεχωριστά και παρουσιάζοντας τις ενδεχόμενες διαφορές τους.

Ακριβώς λόγω όλων των παραπάνω ερωτημάτων και δυσκολιών ερμηνείας σχετικά με την έννοια του εκουσίου, στόχος αυτής της διπλωματικής εργασίας θα είναι: α) να διασαφηνίσει το περιεχόμενό του εκουσίου εστιάζοντας στα αρχαία κείμενα, β) να αναλύσει σχετικές με το *έκούσιο* έννοιες (όπως αρχήν, πρᾶξις, προαίρεσις), γ) να αντιπαραθέσει σύντομα *έκούσιο* και *προαίρεση* και δ) να παραθέσει και να εξετάσει κριτικά τις θέσεις διάφορων μελετητών στα παραπάνω κύρια σημεία διαφωνίας, ώστε να καταφέρει τελικά να αναδείξει τη θέση του εκουσίου στην ηθική θεωρία του Αριστοτέλη και ειδικότερα τη σχέση του με την ευθύνη. Η παραπάνω ανάλυση και έρευνα θα γίνει ξεχωριστά για τα *Ηθικά Ευδήμεια* και τα *Ηθικά Νικομάχεια* χωρίς ωστόσο να παραλείψει να παραθέσει τα σημεία που τα κείμενα αυτά αποκλίνουν όσον αφορά το *έκούσιο*.

ΕΚΟΥΣΙΟ - Ηθικά Ευδήμεια

Η πρώτη αναφορά στο *έκούσιο* γίνεται στο βιβλίο 1, κεφάλαιο 5 των *Ηθικών Ευδημείων* (ΗΕ) όταν ο Α συζητάει όλα εκείνα τα οποία είναι εκτός του πλαισίου επιλογής (αιρετόν) του ανθρώπου και που επιπλέον θα μπορούσαν να οδηγήσουν κάποιον ακόμα και στο να χάσει τη ζωή του («προΐενται το ζην» 1215b19). Τα παραδείγματα τέτοιων περιπτώσεων και περιστάσεων που κάποιος δεν τις επιλέγει

και που θα μπορούσαν να τον οδηγήσουν και στο να χάσει τη ζωή του, που ως τέτοιες δεν μπορεί παρά είναι ακραίες, είναι, για τον Αριστοτέλη, τρομερές αρρώστιες, ανυπόφοροι πόνοι, εξαιρετικά δυσμενείς καιρικές συνθήκες (1215b19-20). Συζητάει για όλα εκείνα που, θα μας πει λίγο αργότερα, τον οδηγούν ενάντια στην εσωτερική *ορμή* και φύση του (1224a18-23). Θεωρεί ότι η συμπεριφορά του ατόμου απέναντι σε αυτά τα γεγονότα δεν είναι ούτε στο ελάχιστο *έκούσια* (έκόντες μέντοι μηθὲν αὐτῶν) γιατί ο άνθρωπος πράττει «δια το μηδ' αυτού χάριν» (1215b29)³⁶³⁷.

Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται στο 1215b29 ότι παρότι ισχύουν οι προαναφερθείσες ακραίες περιπτώσεις τις οποίες το άτομο δεν έχει επιλέξει, η ενέργεια του εξακολουθεί να πληροί τις προϋποθέσεις του να πράττει ή να παθαίνει (πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν) και ότι το άτομο μπορεί να συμμετέχει σε αυτές κινώντας αυτό το ίδιο το σώμα του. Ως εκ τούτου θα αποτελεί την πηγή *κίνησης* (π.χ. πηγή θανάτου σε περίπτωση αυτό-άμυνας) της *πράξης* του, χωρίς όμως η συμπεριφορά του αυτή να θεωρείται από τον Αριστοτέλη *έκούσια*. Συνεπώς το κριτήριο της πηγής δεν φαίνεται από το χωρίο αυτό να είναι επαρκής όρος του εκουσίου. Επίσης, ούτε το ότι κάτι *πράττεται* θα σημαίνει ότι αυτή η ενέργεια θα είναι πάντα *έκούσια*.

³⁶ Ενώ θα μπορούσε κάλλιστα να προσθέσει ότι σε αυτές τις περιπτώσεις το άτομο είναι αδύναμο να επιλέξει (να ήταν δηλαδή μια περίπτωση *weakness of will*) να πράξει ή να μην πράξει αυτό που θα έπραττε υπό κανονικές συνθήκες. Ή από την άλλη να ισχυρισθεί επίσης ότι η *αρχή* κίνησης είναι εκτός του ατόμου παρότι αυτό μπορεί να *πάσχει* και να *πράττει*. Δεν κάνει όμως κανένα από τα δύο στο σημείο αυτό.

³⁷ «ἔτι δὲ πολλὰ τῶν τε μηδεμίαν ἔχόντων [μὲν] ἡδονὴν ἢ λύπην, καὶ τῶν ἔχόντων μὲν ἡδονὴν μὴ καλὴν δέ, τοιαῦτ' ἔστιν ὥστε τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν. ὅλως δ' εἴ τις ἅπαντα συναγάγοι ὅσα πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν ἅπαντες, ἔκόντες μέντοι μηθὲν αὐτῶν διὰ τὸ μηδ' αὐτοῦ χάριν, καὶ προσθείη χρόνον πλῆθος ἀπέραντόν τι, οὐ μᾶλλον ἔνεκ' ἂν τις τούτων ἔλοιτο ζῆν ἢ μὴ ζῆν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διὰ τὴν τῆς τροφῆς μόνον ἡδονὴν ἢ τὴν τῶν ἀφροδισίων, ἀφαιρεθειῶν τῶν ἄλλων ἡδονῶν, ἅς τὸ γινώσκειν ἢ βλέπειν ἢ τῶν ἄλλων τις αἰσθήσεων πορίζει τοῖς ἀνθρώποις, οὐδ' ἂν εἷς προτιμήσειε τὸ ζῆν, μὴ παντελῶς ὦν ἀνδράποδον. δῆλον γὰρ ὅτι τῷ ταύτην ποιουμένῳ τὴν αἴρεσιν οὐθὲν ἂν διενέγκειε γενέσθαι θηρίον ἢ ἄνθρωπον.» (1215b24-36)

«και επιπρόσθετα, πολλά από αυτά που δεν περιέχουν καθόλου ευχαρίστηση ή πόνο, και επίσης αυτά που περιέχουν ευχαρίστηση όχι όμως καλή, είναι έτσι που είναι καλύτερο το να μη υπάρχει κανείς από το να επιλέξει το 'ζῆν'. Και γενικά, αν κάποιος μάζευε όλα όσα πράττουν και πάσχουν όλοι, αυτά όμως που δεν τα κάνουν ούτε στο ελάχιστον με δική τους πρωτοβουλία επειδή δεν γίνονται χάριν αυτών των ίδιων, και πρόσθετε άπειρο χρόνο, το πιο πιθανό είναι ότι δεν θα επέλεγαν το 'ζῆν' από το μη 'ζῆν'. Αλλά επίσης ούτε για την ηδονή που δίνει η τροφή ή η συνουσία, εξαιρώντας τις υπόλοιπες ηδονές, την γνώση, την όραση ή αυτών που δίνουν οι υπόλοιπες αισθήσεις στους ανθρώπους, δεν θα προτιμούσε κάποιος το 'ζῆν', εκτός και αν ήταν τελείως υποτακτικός. Γιατί είναι φανερό ότι για όποιον έκανε αυτή την επιλογή ότι καθόλου δεν θα διέφερε αν θα γεννιόταν θηρίο ή άνθρωπος»

Σχετικά με το 'αυτοῦ' στο «δια το μηδ' αυτού χάριν». Το 'αυτοῦ' αναφέρεται στο 'ὄσα' όπως μεταφράζει ο Rackman (1934), «because not for the sake of things themselves» και ο Woods (2005), «because they are not done or undergone for their own sake». Δηλαδή μια πράξη δεν είναι *ἐκούσια* όταν α) είτε βρίσκομαι σε μια πολύ ακραία κατάσταση την οποία δεν έχω επιλέξει, β) είτε ο σκοπός που διενεργώ αυτή την πράξη, δεν είναι ο σκοπός που αυτή καθαυτή έχει. Ενδεικτικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι σε κατάσταση ακραίας πείνας την οποία δεν έχω επιλέξει μπορεί να φάω ένα συνταξιδιώτη μου που έχει πεθάνει από το κρύο και την ασιτία για να επιβιώσω ή σε μια κατάσταση δεινής αρρώστιας που προκαλεί φρικτούς πόνους να επιλέξω να αυτοκτονήσω μην αντέχοντας τους πόνους της αρρώστιάς μου. Η πράξη μου αυτή δεν θα είναι *ἐκούσια* σύμφωνα με το παραπάνω χωρίο γιατί ο σκοπός που την κάνω δεν είναι αυτός που υπό κανονικές συνθήκες θα επέλεγα: δηλαδή να φάω τον συνταξιδιώτη μου ή να αυτοκτονήσω. Αν και δεν αναφέρεται ρητά, ίσως εδώ ο Αριστοτέλης να υπονοεί ότι η πράξη θα ήταν κάτι μη σύμφωνο με τη συνήθη συμπεριφορά μου, με κάποια *έξη* μου. Ο σκοπός υπό τις ακραίες συνθήκες είναι διαφορετικός: είναι η επιβίωση μου ή το να μην υποφέρω. Επιπλέον, δεν είναι *ἐκούσια* για τον Αριστοτέλη γιατί δεν έχω επιλέξει εγώ τη συγκεκριμένη κατάσταση.

Ακολουθούν τα σημαντικότερα χωρία για το *ἐκούσιο*:

«ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστί, τὰ δὲ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι τάναντία, καὶ ὃ ἐφ' αὐτοῖς ἐστί τοῖς ἀνθρώποις, πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἀνθρωπὸς ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. ληπτέον ἄρα ποίων αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι, ὅσα δ' ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον. πάντα δ' ὅσα προελόμενος, καὶ ἐκῶν δῆλον ὅτι. δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία τῶν ἐκουσίων ἂν εἴησαν»
(1223a14-20)

«και ὅλοι παραδεχόμεστε, ὅσα εἶναι ἐκούσια' και σύμφωνα με την προαίρεση του καθενός, ὅτι εκείνος εἶναι η αιτία, και ὅσα εἶναι 'ἀκούσια', ὅτι δεν εἶναι αὐτός η αιτία. Και ὅλα ὅσα [τα κάνει] μέσω προαίρεσης, εἶναι φανερό ὅτι τα κάνει με δική του πρωτοβουλία ('ἐκῶν'). Και ἔτσι εἶναι ξεκάθαρο ὅτι και η ἀρετὴ και η κακία θα ἀνήκουν στα ἐκούσια»

Στο 1223a14-20 παραπάνω βλέπουμε ότι κοινό των *εκούσιων* και των κατά *προαίρεση* πράξεων είναι το ενεργούν υποκείμενο να αποτελεί την αιτία τους³⁸. Χωρίς να ισχυρίζεται από την άλλη ότι η αιτιότητα είναι εκτός από ικανή και επαρκής συνθήκη τους. Επίσης συμπεραίνω ότι στη συζήτηση περί αιτιότητας μιας πράξης συμμετέχουν δύο έννοιες, το *έκούσιο* και η *προαίρεση*. Αυτό σημαίνει α) ότι δεν ταυτίζονται και β) ότι υπάρχουν, τουλάχιστον, δύο διαφορετικοί τρόποι κατάκτησης υπαιτιότητας και κυριότητας μιας πράξης.

Όσον αφορά τη σχέση εκουσίου και αρετής/ κακίας θεωρώ ότι ο συλλογισμός του Αριστοτέλη έχει ως εξής:

A) η αρετή και η κακία σχετίζονται με όλα εκείνα των οποίων αιτία και *ἀρχή* είναι το άτομο (1223a14-5)

B) αυτά των οποίων *ἀρχή* και αιτία είναι το άτομο είναι οι *πράξεις* (1223a15)

Γ) η αρετή και η κακία σχετίζονται με τις *πράξεις* (1223a16)

Δ) το ενεργούν υποκείμενο μπορεί να είναι η αιτία είτε των *έκουσίων* είτε αυτών που έχουν γίνει με *προαίρεση* (1223a17-8)

E) κάθε τι προαιρούμενο είναι και *έκούσιο* (1223a18-9)

ΣΤ) συνεπώς η αρετή και η κακία θα σχετίζονται με το *έκούσιο* (1223a19-20)

Λόγω του παραπάνω συλλογισμού θεωρώ ότι αυτό που ο Αριστοτέλης προσπαθεί να δείξει είναι η έμμεση, στην οποία μεσολαβεί η *προαίρεση*, σχέση εκουσίου και αρετής/κακίας. Επίσης για να δείξει τη σχέση εκουσίου και *προαίρεσης*. Ίσως κάνει τους παραπάνω διαχωρισμούς στη βάση συμβουλής προς τους νομοθέτες καθώς «ο αθηναϊκός νόμος διαχώριζε δύο είδη εγκληματικών πράξεων: τις προμελετημένες (*εκ προνοίας*) και τις *ἀκούσιες* και στους μη-φιλοσοφικούς συγγραφείς δεν νοείται *έκούσια πράξη* χωρίς προμελέτη»³⁹.

«ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστι τὸ *έκούσιον* τὸ κατὰ ὄρεξιν πράττειν, οὐδ' ἀκούσιον τὸ παρὰ τὴν ὄρεξιν, φανερόν· ὅτι δ' οὐδὲ κατὰ προαίρεσιν, πάλιν ἐκ τῶνδε

³⁸ Το 'αἴτιον' έχει μεταφραστεί ως υπεύθυνος από πολλούς μελετητές. Θα εξετάσω αναλυτικά αυτή την ερμηνεία στο κεφάλαιο για την Αρχή παρακάτω.

³⁹ Irwin (1980: 119).

δῆλον. τὸ μὲν γὰρ κατὰ βούλησιν ὡς οὐκ ἀκούσιον ἀπεδείχθη, ἀλλὰ μᾶλλον πᾶν ὃ βούλεται καὶ ἐκούσιον (ἀλλ' ὅτι καὶ μὴ βουλόμενον ἐνδέχεται πράττειν ἐκόντα, τοῦτο δέδεικται μόνον)· πολλὰ δὲ βουλόμενοι πράττομεν ἐξαίφνης, προαιρεῖται δ' οὐδείς οὐδὲν ἐξαίφνης. εἰ δὲ ἀνάγκη μὲν ἦν τριῶν τούτων ἔν τι εἶναι τὸ ἐκούσιον, ἢ κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τούτων δὲ τὰ δύο μὴ ἐστί, λείπεται ἐν τῷ διανοούμενόν πως πράττειν εἶναι τὸ ἐκούσιον» (1223b36-1224a8)

«Και εἶναι φανερό ὅτι τὸ ἐκούσιο δεν εἶναι τὸ σύμφωνο με τὴν ὄρεξη, οὔτε καὶ ἀκούσιο τὸ ἐναντία στὴν ὄρεξη· καὶ ἀπὸ τὰ παραπάνω εἶναι φανερό ὅτι οὔτε [τὸ νὰ πράττει] σύμφωνα με τὴν προαίρεση [εἶναι τὸ ἐκούσιο]. Καὶ τὸ σύμφωνα με τὴ λογικὴ ἐπιθυμία δεν ἀποδείχθηκε ἀκούσιο, ἀλλὰ περισσότερο ἰσχύει ὅτι κάθε τι που βούλεται κάποιος εἶναι κάτι που ἔχει καθοριστεῖ ἀπὸ τὸν ἴδιο (ἀλλὰ ἔχει ἀποδειχθεῖ ὅτι καὶ οτιδήποτε δεν εἶναι ἀποτέλεσμα κάποιας βούλησης μπορεῖ νὰ τὸ πράξει με δική του πρωτοβουλία). Πολλὰ ἀπὸ αὐτὰ που πράττουμε σύμφωνα με κάποια λογικὴ ἐπιθυμία, τὰ πράττουμε ξαφνικά, κανεῖς ὅμως δεν πράττει ξαφνικά κάτι μέσω προαίρεσης. Ἀν ὅμως πρέπει τὸ ἐκούσιο νὰ εἶναι ἀνάμεσα σε αὐτὰ τὰ τρία, ἢ σύμφωνα με τὴν ὄρεξη ἢ με τὴν προαίρεση ἢ με τὴ σκέψη ('διάνοιαν'), καὶ ἀπὸ αὐτὰ δεν εἶναι τὰ [πρώτα] δύο, υπολείπεται ὅτι τὸ ἐκούσιο θὰ εἶναι αὐτὸ που πράττεται ὡς ἀποτέλεσμα σκέψης⁴⁰»

Ὁ Α ἰσχυρίζεται στὸ παραπάνω χωρίο ὀρίζοντας τὸ ἐκούσιο, καὶ ὄχι τὴν ἐκούσια πράξη, ὅτι αὐτὸ ἐμπεριέχει κάποιου εἶδους σκέψη ἀλλὰ ὄχι ἀπαραιτήτως ὄρεξη, οὔτε ὄχι προαίρεση ἢ βούληση (λογικὴ ἐπιθυμία). Δηλαδή τὸ νὰ σκεφτώ πρὸς μιὰ ἐνέργεια καὶ σύμφωνα με τὴν σκέψη (διάνοια) αὐτὴ νὰ πάρω ἐγὼ τὴν πρωτοβουλία γιὰ τὴν πραγματοποίησή της εἶναι ἀπαραίτητο γιὰ νὰ εἶναι κάτι, καὶ ὄχι ἀναγκαστικά καὶ μόνο μιὰ πράξη, ἐκούσιο. Γιὰ νὰ εἶναι κάτι με δική μου πρωτοβουλία, καὶ συνεπῶς ἐκούσιο, δεν εἶναι ἀπαραίτητο οὔτε νὰ τὸ θέλω (ὄρεξη), οὔτε νὰ στοχεύει πρὸς ἕνα ἀγαθὸ σκοπὸ (προαίρεση), οὔτε νὰ ἀποτελεῖ μιὰ λογικὴ μου ἐπιθυμία (βούληση). Βέβαια ὅταν κάνω κάτι που ἐπιθυμῶ ἢ θέλω ἢ προαιρούμαι αὐτὸ θὰ εἶναι καὶ ἐκούσιο γιὰτί, ὑποθέτω, τὸ κοινὸ καὶ τῶν τριῶν ἰδιαίτερων αὐτῶν περιπτώσεων εἶναι ὅτι τὸ ἐνεργούν ὑποκείμενο ἔχει σκεφτεῖ καὶ ἔχει κινηθεῖ πρὸς ἕνα σκοπὸ. Ἐπίσης, τὸ ἐκούσιο δεν ταυτίζεται με τὸ προαιρούμενο, στὸ ἐκούσιο δεν μπορεῖ νὰ ἐμπεριέχεται ἡ προαίρεση, ἡ προαίρεση δεν μπορεῖ νὰ εἶναι ὑποσύνολο τοῦ ἐκούσιου ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ Meyer (2000: 141) καὶ Browdie (1991: 137) (καὶ θὰ ἐξετάσω ἀναλυτικά στὸ κεφάλαιο ΠΡΑΞΗ – ΠΡΟΑΙΡΕΣΗ - ΔΙΑΝΟΙΑ). Στὴν προαίρεση ὅμως ἐμπεριέχεται πάντα τὸ ἐκούσιο («πάντα δ' ὅσα

⁴⁰ «ὡς ἀποτέλεσμα πνευματικῆς διεργασίας», Kenny (1979).

προελόμενος, καὶ ἐκὼν δῆλον ὅτι», 1223a16-20). Επίσης, αναφέρει στο 1223a24-6⁴¹ ὅτι «εφ ὅσον το *ἐκούσιο* εἶναι το κατὰ τη σκέψη το *ἀκούσιο* θα εἶναι το παρὰ τη σκέψη». Δηλαδή *ἀκούσιες* θα πρέπει να εἶναι οι περιπτώσεις μια ενέργεια γίνεται ἐναντία στη σκέψη του ενεργούντος υποκειμένου (ὅπως ἴσως επιπρόσθετα συμβαίνει στις ακραίες καταστάσεις (1215b24-36) που ανέφερα στη σελίδα 19).

Το σημεῖο που αξίζει την προσοχή μας στο παρακάτω χωρίο εἶναι σχετικά με την προσθήκη ενός ἀκόμα ὀρου στον ὀρισμὸ του εκουσίου: του 'ἐφ' αὐτῶ'.

«ἔτι ἴσως τούτων τὰ μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὐ. ὅσα μὲν γὰρ ἐφ' αὐτῶ τῶν τοιούτων μὴ ὑπάρξει ἢ ὑπάρξει, ἀεὶ ὅσα πράττει ἂ μὴ βούλεται, ἐκὼν πράττει, καὶ οὐ βία· ὅσα δὲ μὴ ἐφ' αὐτῶ τῶν τοιούτων, βία πῶς, οὐ μέντοι γ' ἀπλῶς, ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει» (1225a8-13)

«Επιπλέον, ἴσως κάποιος πει ὅτι για κάποιες ἀπὸ αυτές τις *πράξεις* εἶναι ἔτσι [εἶναι *ἐκούσιες*]⁴² και για κάποιες ὄχι. Γιατί και ὅσων η ὑπαρξη ἢ μη ὑπαρξη εἶναι στις δυνατότητές του, ἀκόμα και ὅσα πράττει χωρὶς να τα θέλει, τα πράττει καθορίζοντάς τα ο ἴδιος και χωρὶς *βία*. Ὅσα ἀπὸ αυτά ἀπὸ την ἄλλη δεν εἶναι στις δυνατότητές του, [πράττει] σύμφωνα με κάποιου εἶδους *βία*, ὄχι σε γενικό ἐπίπεδο, γιατί ὄχι ως αυτά τα ἴδια προαιρεῖται αυτά που πράττει»

Για να γίνεται, λοιπόν, μια *πράξη* εκουσίως και χωρὶς *βία* πρέπει η ὑπαρξη ἢ η ἀνυπαρξία αὐτοῦ που συμβαίνει, και ὄχι η ἀνυπαρξία της *πράξης* γιατί αὐτὸ που ἐξετάζουμε εἶναι πότε πράττει κάποιος *ἐκουσίως* και ὄχι πότε δεν πράττει κάποιος, να ἀνήκει στα 'ἐφ' αὐτῶ'. Αν δεν ἀνήκει στα 'ἐφ' αὐτῶ' τότε θεωρεῖ ὅτι ἔχει γίνει ὑπὸ κάποιου εἶδους *βία*. Ο λόγος για τον ὀποῖο θεωρεῖ τις ἐνέργειες αυτές βίαιες και ὄχι *ἐκούσιες* εἶναι γιατί η προαίρεση που ἔχει ἐφαρμόσει το ενεργούν υποκείμενο για την *πράξη* αὐτή την ἴδια στην ἐν λόγω ἐνέργεια δεν εἶναι η προαίρεση που θα ἐφάρμοζε σε κανονικές συνθήκες («ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει»). Θέση η ὀποῖα μου θυμίζει το 1215b24-36 στο ὀποῖο οι ἐνέργειες δεν ἦταν και ἐκεῖ *ἐκούσιες* γίνονταν «διὰ τὸ μηδ' αὐτοῦ χάριν». Επίσης

⁴¹ «τριῶν δὴ τούτων ἔν τι δόξειεν <ἂν> εἶναι, ἦτοι κατ' ὄρεξιν ἢ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ διάνοιαν, τὸ μὲν *ἐκούσιον* κατὰ τούτων τι, τὸ δ' *ἀκούσιον* παρὰ τούτων τι.» (1223a24-26)

«θεωρεῖται ὅτι θα πρέπει να εἶναι ἀνάμεσα σε αὐτά τα τρία, ἢ σύμφωνα με την *ὄρεξη* ἢ σύμφωνα με την *προαίρεση* ἢ σύμφωνα με τη σκέψη, το *ἐκούσιο* κάτι σύμφωνα με κάποιον ἀπὸ αυτά, και το *ἀκούσιον* κάτι ἐναντία σε κάποιον ἀπὸ αυτά.»

⁴² Για ἐνδελεχὴ συζήτηση σχετικά με το αν η πρόταση αὐτή ἀναφέρεται στο αν κάποιες *πράξεις* εἶναι *ἐκούσιες* ἢ αν ἀναφέρεται στο αν αὐτά που ἔχουν λεχθεῖ προηγουμένως εἶναι ἀλήθεια βλέπε Woods (2005: 132-4).

φαίνεται ότι μιλώντας για τη μη *έκούσια* ενέργεια να παίρνει ως δεδομένο ότι έχει εφαρμοστεί *προαίρεση* γιατί ο προβληματισμός του δίνει έμφαση στο αν αυτή η προαίρεση έχει εφαρμοστεί σύμφωνα με την ενέργεια ή όχι. Στην επόμενη ενότητα που θα εξετάσουμε πιο αναλυτικά το 'έφ' αὐτῶ' θα δούμε και τις διάφορες ερμηνείες που έχουν διατυπωθεί για το χωρίο αυτό.

Συνεπώς μέχρι εδώ τα στοιχεία που φαίνονται απαραίτητα για να είναι μια *πράξη έκούσια* (και όχι πώς ορίζεται το έκούσιο) είναι: α) το άτομο να είναι και η αιτία και η πηγή της *πράξης* (1223a14-20), β) η *πράξη* και οι συνθήκες της να ανήκουν στα 'έφ' αὐτῶ', δηλαδή σε αυτά που βρίσκονται στα πλαίσια των δυνατοτήτων της φύσης του και αυτή μπορεί να τα διαχειριστεί (1225a8-13), γ) ο σκοπός για τον οποίο γίνεται η *πράξη* να αφορά την *πράξη* καθαυτή (1215b19, 1225a8-13) και δ) αυτό που γίνεται σύμφωνα με τη σκέψη (1224a7-8). Το *έκούσιο* από την άλλη είναι α) αυτό του οποίου το άτομο είναι και η αιτία και η πηγή (1223a14-20), β) το αντικείμενο του ανήκει στα 'έφ' αὐτῶ', δηλαδή σε αυτά που βρίσκονται στα πλαίσια των δυνατοτήτων της φύσης του και αυτή μπορεί να τα διαχειριστεί (1225a8-13) και δ) αυτό που γίνεται σύμφωνα με τη σκέψη (1224a7-8). Το *έκούσιο* δεν αναφέρεται απαραίτητα σε *πράξη* ή ενέργεια γιατί για παράδειγμα και η αρετή, που δεν αποτελεί *πράξη*, ανήκει στα *έκούσια* (1223a16-20).

Μέχρι εδώ δεν έχουμε δει κάποια απόδειξη ότι το *έκούσιο* έχει *ηθική* διάσταση. Λόγω του 1225a8-13 έχουμε μόνο μια αδύναμη ένδειξη ότι σε κάθε ενέργεια, *έκούσια* ή μη, υπαγορεύεται από την *προαίρεση*. Για να δούμε τώρα τα χωρία που έχουν αναφορές στον έπαινο και τον ψόγο για να δούμε αν ο Αριστοτέλης μιλάει για ηθικό έπαινο και ψόγο και αν και πώς συνδέει αυτές τις δύο έννοιες με το *έκούσιο*.

Η πρώτη αναφορά σε έπαινο και ψόγο γίνεται στο 1219b8-17. Εκεί υποστηρίζει ότι οι έπαινοι είναι για την αρετή και τα εγκώμια για τα *έργα* της, δηλαδή, καταλαβαίνω για τις ενάρετες *πράξεις*. Και συνεχίζει λέγοντας ότι μπορεί ο χαρακτήρας (ὁποῖός τις ἐστίν) να φαίνεται από τα *έργα* του αλλά τα εγκώμια που αρμόζουν στα *έργα* είναι κάτι διαφορετικό από τους επαίνους που αρμόζουν στην αρετή: τα εγκώμια χαρακτηρίζουν συγκεκριμένα (καθ' ἕκαστον) πράγματα, ενώ οι

έπαινοι είναι για το γενικό (καθόλου). Συνεπώς αυτό που συμπεραίνω είναι ότι ο έπαινος αναφέρεται στον χαρακτήρα, τις αρετές και κακίες, ενός ανθρώπου και όχι άμεσα στις πράξεις.

Επιπρόσθετα, ο έπαινος απευθύνεται όχι μόνο στις ηθικές αρετές αλλά και στις διανοητικές (1220a5-6). Επίσης, κάποιος ενάρτετος ή κακός ψέγεται ή επαινείται για τον χαρακτήρα του -και όχι για τις πράξεις του όπως υποστηρίζει η Meyer (2000: 137-8)- λόγω των (ενάρτετων) έργων των οποίων εκείνος είναι η αιτία (αίτιος) και όχι για αυτά που κάνει λόγω ανάγκης, τύχης ή φύσεως (1223a9-15)⁴³. Βέβαια ο ενάρτετος και ο κακός χαρακτήρας μπορούν να γίνουν η αιτία επίσης των εκούσιων και προαιρούμενων πράξεων όπως είδαμε στο 1223a16-20 παραπάνω. Ωστόσο θα επαινούνται και θα ψέγονται αντιστοίχως ως τέτοιοι χαρακτήρες υπό την προϋπόθεση ότι οι πράξεις που απορρέουν από αυτούς έχουν γίνει όχι μόνο μέσω προαίρεσης αλλά και έκουσίως γιατί όπως είδαμε και στο 1222a12-13 και οι ακούσιες ενέργειες μπορούν να γίνουν με προαίρεση. Για τον ίδιο λόγο δεν επαινείται ο χαρακτήρας κάποιου για τις ακούσιες ενέργειές του ακόμα και αν αυτές (τυχαίνει να) είναι αγαθές (1228a9-15)⁴⁴.

Ο έπαινος και ο ψόγος, όπως είδαμε, σχετίζονται στα ΗΕ με τον χαρακτήρα κάποιου και όχι μόνο με την ηθική πλευρά του. Μια έκουσια και μη προαιρούμενη πράξη δεν αξίζει η ίδια έπαινο ή ψόγο ούτε αποτελεί τον επαρκή και απαραίτητο όρο για έπαινο ή ψόγο. Μόνο μια έκουσια πράξη της οποίας η προαίρεση είναι σύμφωνη με την έξη την οποία εκπληρώνει επαινείται/ ψέγεται (1228a9-15). Το ενεργούν υποκείμενο θα λάβει έπαινο ή ψόγο για τον χαρακτήρα του λόγω των πράξεων που α) απορρέουν από αυτόν τον χαρακτήρα και β) των οποίων το ενεργούν υποκείμενο έχει το ίδιο πάρει την πρωτοβουλία. Και οι πράξεις που απορρέουν από τον χαρακτήρα του και για τις οποίες αυτός πήρε την πρωτοβουλία πράξης είναι και έκουσιες και με προαίρεση.

⁴³ «ἐπεὶ δ' ἢ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτὰ (ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν· ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει), δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων.»

⁴⁴ «διὰ ταῦτα καὶ ψεκτὸν ἢ κακία καὶ ἡ ἀρετὴ ἐπαινετὸν· τὰ γὰρ ἀκούσια αἰσχροῦ καὶ κακὰ οὐ ψέγεται οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἐπαινεῖται, ἀλλὰ τὰ ἐκούσια. ἔτι πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα· καίτοι αἰρετώτερον ἢ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς, ὅτι πράττουσι μὲν φαῦλα καὶ ἀναγκαζόμενοι, προαιρεῖται δ' οὐδεὶς.»

ΕΚΟΥΣΙΟ - Ηθικά Νικομάχεια

Ο Α κάνει την πρώτη αναφορά στο *έκούσιο* μόλις στην αρχή του 3^{ου} βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* (ΗΝ):

«Τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκούσιοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκούσιοις συγγνώμης, ἐνίστε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ *έκούσιον* καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.» (1109b30-5)

Το παραπάνω χωρίο θεωρείται κρίσιμο σχετικά με την προβληματική αν το *έκούσιο*, ως ηθικός αριστοτελικός όρος, έχει το ίδιο ηθικό περιεχόμενο. Το 1109b30-5 μιλάει παράλληλα για το *έκούσιο*, την αρετή, και τον έπαινο και τον ψόγο, και παρουσιάζει αρκετές δυσκολίες με αποτέλεσμα να έχει ερμηνευτεί ποικιλοτρόπως. Οι μεταφράσεις που έχουν δοθεί⁴⁵ κυρίως ακολουθούν τη γραμμή του Ross (1925):

«Since virtue is concerned with passions and actions, and on voluntary ones praise and blame are bestowed, on those that are involuntary pardon, and sometimes also pity, to distinguish the voluntary from the involuntary is presumably necessary for those who are studying the virtue, and useful for legislators with a view to assigning both of honours and of punishments.»

Κατά πρώτο ο όρος 'πάθη' φαίνεται αμφίσημος. Αναλογιζόμενοι ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε *έκούσια* 'πάθη', μια μετάφραση του 'πάθη' ως συναισθήματα θα μας άφησε αμήχανους. Παίρνοντας υπόψη το 1135b1 όπου αντιπαραβάλλει τα «πράττομεν καὶ πάσχομεν», με οδηγεί στην υπόθεση ότι με τα 'πάθη' εδώ αναφέρεται σε αυτά που κάποιος μπορεί να υποστεί, σε 'παθήματα'⁴⁶, που μπορούν να είναι *έκούσια*/ *άκούσια*, και όχι σε συναισθήματα. Εκτός βέβαια και αν ο Αριστοτέλης με τον όρο 'πάθη' αναφέρεται στην ηδονή και την λύπη που μπορεί να προκληθεί *έκουσίως*/ *άκουσίως*.

Αυτό που φαίνεται να υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, σύμφωνα με τη μετάφραση του Ross δίνοντας έμφαση στο 'επί', είναι:

Α) οι *πράξεις* και τα παθήματα που παράγονται από την αρετή (και την κακία) αποτελούν αντικείμενο επαίνου και ψόγου.

⁴⁵ Rackman (1934), Browdie et Rowe (2002)

⁴⁶ Όπως το *affections* των Browdie et Rowe (2002).

Β) οι *έκούσιες πράξεις* αποτελούν τη βάση πάνω στην οποία απονέμεται έπαινος και μομφή.

Γ) επομένως από όλες τις ανθρώπινες *πράξεις* οι *πράξεις* που εδώ ενδιαφέρουν τον Αριστοτέλη και πιθανώς όσους μελετούν την αρετή είναι αυτές που παράγονται από την αρετή και έχουν γίνει εκουσίως.

Δηλαδή το *έκούσιο* αποτελεί συγκροτητικό χαρακτηριστικό του πεδίου της αρετής και επομένως αναγκαίο αντικείμενο μελέτης στην όλη θεώρηση της αρετής χωρίς όμως να συνάγεται από τα παραπάνω: α) ότι για να είναι μια ενέργεια *πράξη* πρέπει να σχετίζεται απαραίτητως με την αρετή/ κακία, β) ότι τόσο το *έκούσιο* όσο και ο έπαινος/μομφή αρμόζουν μόνο στις *πράξεις* της αρετής/κακίας, ούτε γ) ότι κάθε *έκούσια* μη ενάρετη/ κακή αξίζει έπαινο ή μομφή.

Από την άλλη μια μετάφραση όπως της Meyer (2000: 137):

«Since virtue concerns feelings and actions, and since praise and blame are for what is voluntary, while forgiveness, and sometimes even pity, are for what is involuntary, those who inquire into virtue should define the voluntary and the involuntary. This is also useful for those who legislate about fines and punishments»

αφήνει ένα μικρό περιθώριο για μια ερμηνεία που έχει οδηγήσει πολλούς μελετητές, συμπεριλαμβανομένης και της ίδιας, στη θέση ότι κάθε *έκούσια πράξη*, για το λόγο ότι υπόκειται σε έπαινο και ο ψόγο -που δεν μπορεί παρά να είναι ηθικού τύπου-, θα είναι *πράξη* αρετής/ κακίας. Και επίσης στο συμπέρασμα, ότι, εφόσον ο Αριστοτέλης εισάγει το *έκούσιο* σε μια συζήτηση για τις αρετές, το *έκούσιο* είναι καθαρά και μόνο ηθικός όρος και θα ενέχει ηθικό σε όλες τις περιπτώσεις περιεχόμενο. Συνακολούθως, η ίδια η Meyer (op.cit.: 141) οδηγείται στο συμπέρασμα ότι εφ' όσον ο Αριστοτέλης ερευνά ποιες *πράξεις* είναι ενδεικτικές του χαρακτήρα και οι *προαιρούμενες* είναι υποσύνολο των *εκούσιων*, τότε στις *έκούσιες πράξεις* βρίσκει την απάντηση που ψάχνει. Αυτό θα σήμαινε βέβαια, εφόσον τόσο οι *έκούσιες* όσο και οι *προαιρούμενες πράξεις* είναι ηθικές και εφόσον ο Αριστοτέλης δεν αναγνωρίζει άλλη κατηγορία *πράξεων*, ότι κάθε μας *πράξη* είναι

για τον Αριστοτέλη μια ηθική πράξη και ότι *έκούσιες* πράξεις και *πράξεις με προαίρεση* είναι ακριβώς το ίδιο· θέση η οποία, αναμφισβήτητα, θα δεχόταν δριμεία αμφισβήτηση και κριτική.

Θεωρώ ότι σχετικά με την ερμηνεία του *έκουσίου* και της *έκούσιας πράξης* αυτό που ίσως έχει προκαλέσει σύγχυση είναι η ταύτιση των δύο. Αλλά θεωρώ ότι ο προβληματισμός σχετικά με το πρώτο είναι ουσιαστικά διαφορετικός σχετικά με την *έκούσια πράξη* για τον λόγο ότι ο όρος *πράξη* στον Αριστοτέλη είναι και αυτός τεχνικός όρος και μάλιστα με περιεχόμενο διόλου αυτονόητο.

Ότι το *έκούσιο* δεν αναφέρεται μόνο στις *πράξεις* της αρετής/ κακίας και ότι δεν αναφέρεται μόνο σε ηθικό έπαινο ή ψόγο φαίνεται από τη δήλωση του Αριστοτέλη ότι είναι χρήσιμο εργαλείο και για τους νομοθέτες (1109b34-5). Ο ορισμός του *έκουσίου*, ως όρος που σχετίζεται με την απόδοση της αιτιότητας και κυριότητας μιας *πράξης*, σίγουρα θα φαινόταν χρήσιμος στους νομοθέτες. Εκτός βέβαια και αν θεωρήσουμε ότι ο ηθικός χαρακτήρας κάποιου ήταν το μόνο που τότε έκρινε την ποινή που θα του απονέμονταν και όχι αν αυτός αποτέλεσε την αιτία και ήταν ο κύριος του αδικήματος.

Σχετικά με το αν για τον Αριστοτέλη το *έκούσιο* αποτελεί αυστηρά την απαραίτητη προϋπόθεση για απονομή επαίνου/ ψόγου ή όχι, θα μπορούσε να τεθεί η εικασία ότι με το παραπάνω χωρίο (1109b30-5) ο Αριστοτέλης μας εισάγει στη συζήτηση για το *έκούσιο* με μια γενικόλογη θεώρηση για αυτό⁴⁷ χωρίς να είναι αυστηρός ή να μας δίνει τη δική του ξεκάθαρη θέση αυτό. Και θα δούμε στα επόμενα κεφάλαια αν πράγματι μόνο οι *έκούσιες πράξεις* αποτελούν τη βάση αξιολόγησης του χαρακτήρα.

Δεν θα παραθέσω στο σημείο αυτό τα υπόλοιπα κεντρικά για την ερμηνεία του *έκουσίου* χωρία. Ο λόγος είναι ότι οι λεγόμενοι ορισμοί του *έκουσίου* στα ΗΝ γίνονται ως επί το πλείστον εκ του αντιθέτου και συσχετιζόμενοι κυρίως με τη *βία* και την *ἄγνοια*. Συνεπώς θεωρώ ότι θα ήταν καλύτερο να συζητηθούν στα αντίστοιχα κεφάλαια της Βίας και της Γνώσης παρακάτω.

⁴⁷ Το οποίο υποθέτει και η Hursthouse (1984: 258).

ΠΡΑΞΗ – ΠΡΟΑΙΡΕΣΗ – ΔΙΑΝΟΙΑ

Η έννοια της *πράξης* είναι από τις πλέον προβληματικές στα ηθικά κείμενα του Αριστοτέλη και με κανένα τρόπο δεν θα πρέπει να θεωρείται αυτονόητο περιεχόμενό της. Οι αναφορές στον όρο *πράξη*, και όχι στα παράγωγά του είναι σπάνιες όπως θα δούμε παρακάτω, επομένως θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί στο ενδεχόμενο ο Αριστοτέλης να μην εξισώνει *πράξη* και κάτι που *πράττεται*. Πρέπει να έχουμε επίσης υπόψη μας ότι τόσο η *πράξη* όσο και το *έκούσιο* είναι τεχνικοί όροι και ότι επομένως το περιεχόμενο του *έκουσίου* δεν είναι το ίδιο με της *έκούσιας πράξης* -το *έκούσιο* μπορεί π.χ. να αναφέρεται και στην *έκούσια κίνηση* ενός ζώου ή στην η *αρετή* που δεν είναι *πράξη* (1223a16-20). Για να μπορέσουμε, λοιπόν, να εξετάσουμε τις *έκούσιες πράξεις* θα είναι απαραίτητο να εξετάσουμε πώς ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει τις *πράξεις*.

Τα ερωτήματα που προκύπτουν σχετικά με τη διασαφήνιση του περιεχομένου της *πράξης* είναι πολλά. Περιορίζεται η *πράξη* σε αυτό που συμβαίνει ή περιλαμβάνει και τον σκοπό/ ους που πραγματώνονται, όταν συμβεί; Είναι δηλαδή *πράξη* μόνο μια δολοφονία, ή μια δολοφονία που πραγματώνει τον (εσωτερικό) σκοπό της μοχθηρίας ή κάποιο πάθος; Πώς αυτή η ερώτηση σχετίζεται με τη διαφορά ανάμεσα σε *πράξη* και *ποίηση* και ποια ακριβώς είναι η διαφορά *τους*; Η *πράξη* τι φύσης μπορεί να είναι; Μόνο ενάρετη/ κακή; Μόνο ευγενικής φύσης (*καλή*); Ή μπορεί να είναι μια οποιαδήποτε ανθρώπινη ενέργεια με κάποιο σκοπό; Θα συγκαταλέγεται δηλαδή κάτι όπως ο αερισμός ενός δωματίου στις ανθρώπινες *πράξεις*; Ή τελικά *πράξεις* είναι μόνο αυτές που πηγάζουν από κάποια *έξη* (χαρακτήρα) και έχουν ως *άρχή* την *προαίρεση*; Τι εννοεί ο Αριστοτέλης, όταν λέει ότι η *πράξη* γίνεται *χάριν* (ένεκα) αυτής της ίδιας και τι, όταν μιλάει για την *πράξη* καθαυτή (απλώς);

Επίσης, στο σενάριο που ο σκοπός είναι μέρος της *πράξης*, στην *πράξη του* ενεργούντος υποκειμένου περιλαμβάνεται μόνο ο σκοπός που αυτό είχε θέσει ή και οποιοσδήποτε άλλος σκοπός συμπτωματικά πραγματωθεί; Δηλαδή είναι *πράξη του* ενεργούντος υποκειμένου η δολοφονία με σκοπό τη μοχθηρία -ο σκοπός που αυτό είχε θέσει- ή είναι *ιδία πράξη του* ενεργούντος υποκειμένου και επομένως είναι υπεύθυνο και το συμπτωματικό γεγονός π.χ. των ζημιών που προκλήθηκαν κατά τη

διάρκεια της πάλης που οδήγησε στην δολοφονία; Ή από την άλλη, θα ήταν πράξη του ενεργούντος υποκειμένου η συμπτωματική δηλητηρίαση κάποιου ενώ η σκόπιμη πράξη του ήταν μόνο να σερβίρει κρασί; Και τέλος, είναι η πραγμάτωση της πράξης ένα εσωτερικό αγαθό ή ένα εξωτερικό;

Δεν θα είναι δυνατό, στα πλαίσια αυτού του κειμένου, να εξετάσω αναλυτικά όλα τα παραπάνω ερωτήματα. Τα ερωτήματα τα οποία θεωρώ κρισιμότερα, καθώς συνδέονται με την συνολικότερη ερμηνεία του εκουσίου και στα οποία θα εστιάσω περισσότερο είναι τα ακόλουθα: α) αν στην πράξη περιλαμβάνεται και ο σκοπός και β) τι είδους πρέπει να είναι μια ενέργεια για να συγκαταλέγεται στις αριστοτελικές πράξεις: προϊόν ηθικής έξις; Προϊόν γενικά του χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου (προϊόν κάποιας έξις του); Ή κάθε ανθρώπινη ενέργεια προς κάποιο σκοπό;

Έχει υποστηριχθεί η θέση ότι για τον Αριστοτέλη η πράξη και ο σκοπός είναι δύο διαφορετικά, αν και συνδεδεμένα πράγματα, με την πρώτη να ταυτίζεται με την ενέργεια του ενεργούντος υποκειμένου και με τον σκοπό να αναφέρεται σε οτιδήποτε πραγματωθεί λόγω της πράξης (π.χ. πράξη= γρονθοκόπημα, πιθανοί σκοποί= θάνατος, δολοφονία, τραυματισμός, απόδοση δικαιοσύνης, μοχθηρία, εκφοβισμός, κέρδος, άμυνα, άθληση). Η ίδια θέση δεν μπορεί παρά να απορρίπτει ότι σε κάθε ενέργεια μπορεί να αντιστοιχούν πολλές πράξεις και ότι σε κάθε πράξη περιλαμβάνεται και ο συγκεκριμένος σκοπός για τον οποίο γίνεται (απορρίπτει δηλαδή ότι τα ακόλουθα παραδείγματα είναι παραδείγματα αριστοτελικών πράξεων: ενέργεια= γρονθοκόπημα, πράξεις= γρονθοκόπημα με σκοπό τη θανάτωση και με απώτερο σκοπό την απονομή δικαιοσύνης, γρονθοκόπημα με τη σκοπό τη δολοφονία και με απώτερο σκοπό την ικανοποίηση μοχθηρών σκοπών, γρονθοκόπημα με σκοπό τον εκφοβισμό και με απώτερο σκοπό το κέρδος, γρονθοκοπήματα ως ασκήσεις πάλης με σκοπό τη διασκέδαση, γρονθοκόπημα με σκοπό την άμυνα, γρονθοκόπημα ως ενστικτώδης αντίδραση σε ακραία κατάσταση φόβου).

Μια τέτοια θέση θα σήμαινε ότι αν ο σκοπός που πραγματώνεται δεν αποτελεί μέρος της πράξης του ενεργούντος υποκειμένου τότε η ευθύνη αναφορικά με την

πράξη του θα μπορεί συνδεθεί και με τους σκοπούς που πραγματοποιήθηκαν συμπτωματικά και δεν ήταν απαραίτητα *του* ενεργούντος υποκειμένου· με σκοπούς των οποίων η *πράξη του* αποτέλεσε μόνο τη συμπτωματική πηγή.

Η Meyer (2000: 150) θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ανάμεσα στην *πράξη* και στον σκοπό χάριν του οποίου γίνεται. Και αυτό, ισχυρίζεται, διαφαίνεται και από τον διαχωρισμό ανάμεσα στην *πράξη* και στην *προαίρεση* υπό την οποία γίνεται. Προσθέτει δε ότι «το *έκούσιο* είναι χαρακτηριστικό των πράξεων και όχι των κινήτρων.» Για το λόγο αυτό θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ανάμεσα σε δύο είδη γνώσης: «γνώση για την *πράξη* την ίδια –γνώση του τι κάποιος κάνει» και «γνώση που εκφράζεται στους λόγους για τους οποίους κάποιος πράττει –γνώση του ότι αυτό που κάποιος κάνει, είναι καλό.» Η Meyer υποστηρίζει τα παραπάνω υπό την υπόθεση ότι ο Αριστοτέλης αναφερόμενος στις *πράξεις* αναφέρεται σε όλες τις περιπτώσεις σε *πράξεις* που προέρχονται από τον χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου.

Κατ' αρχήν, δεν θεωρώ ότι οι αριστοτελικές *πράξεις* είναι δυνατό να νοηθούν εκτός του πλαισίου της αριστοτελικής τελεολογίας, επομένως δε θεωρώ ότι οι αριστοτελικές *πράξεις* μπορούν να νοηθούν χωρίς να συμπεριλαμβάνουν τον σκοπό για τον οποίο γίνονται. Στα 1225a1-16, 1225b2-9, 1111a3-6, 1135a15-b11, αναφέρει ξεκάθαρα ότι ο σκοπός (οὔ ἔνεκα) είναι ανάμεσα σε αυτά που στοιχειοθετούν μια *πράξη*. Μια ενέργεια είναι ανθρώπινη ενέργεια μόνο όταν γίνεται προς κάποιο σκοπό. Αν ανοίξω ένα παράθυρο χωρίς κανένα σκοπό τότε αυτό δεν είναι μια αριστοτελική *πράξη*. Δεν είναι παρά μια τυχαία ενέργεια που μπορεί να έχει τυχαία αποτελέσματα όπως το τυχαίο σπάσιμο ενός βάζου που δεν αποτελεί ανθρώπινη ενέργεια για τον Αριστοτέλη.

Σχετικά με το αν η *πράξη* περιορίζεται σε αυτό που συμβαίνει ή περιλαμβάνει και τον σκοπό/ ους που πραγματώνονται όταν συμβεί ο Αριστοτέλης φαίνεται να δίνει μια απάντηση στο 1217a30-40⁴⁸ όπου περιγράφει το *πρακτόν* και «το χρησιμοποιεί

⁴⁸ «ἐπειδὴ δὲ διχῶς λέγεται τὸ πρακτόν (καὶ γὰρ ὧν ἔνεκα πράττομεν καὶ ἃ τούτων ἔνεκα μετέχει πράξεως, οἷον καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸν πλοῦτον τίθεμεν τῶν πρακτῶν, καὶ τὰ τούτων πραττόμενα χάριν, τὰ θ' ὑγίεινὰ καὶ τὰ χρηματιστικά), δηλον ὅτι καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἄριστον θετέον»

όχι μόνο για το είδος πραγμάτων που μπορούν να περιγραφούν ως *πρακτά* (π.χ. *πράξεις*) αλλά επίσης για τα αποτελέσματα αυτών των πράξεων, αναγνωρίζοντας ότι αυτό περιλαμβάνει δύο τρόπους, τόσο τις *πράξεις* που κάποιος βγάζει χρήματα όσο και τον πλούτο που παράγουν.» (Woods 2005: 73)

Αναφορικά με τα παραδείγματα στα οποία ο Αριστοτέλης αναφέρει την περίπτωση κάποιου που τον παρασέρνει ο αέρας που κάποιος τον έχουν υπό τον έλεγχό τους (1110a1-4) ή και την περίπτωση των ΗΕ που κάποιος πιάνει το χέρι κάποιου άλλου και το χρησιμοποιεί για να χτυπήσει έναν τρίτο, όπως ο Cooper (2011: 6) υποστηρίζει αυτά τα παραδείγματα δεν περιγράφουν περιπτώσεις που «κάτι σαν τυφώνας σηκώνει κάποιον και τον ρίχνει κάπου αέριο ή που κάποιος τον δένουν, τον κλείνουν στο πορτ μπαγκάζ ενός αμαξιού, τον οδηγούν και τον αφήνουν κάπου. Ούτε σκέφτεται ότι χτυπάνε και αφήνουν κάποιον αναίσθητο και έτσι τον μεταφέρουν», γιατί στα παραπάνω το άτομο «δεν κάνει κάτι, δεν πράττουν καθόλου» (op.cit.) και η θεωρία του Αριστοτέλη έχει να κάνει με *έκούσιες* και *άκούσιες πράξεις*.»

Τα επιχειρήματα που δίνει ο Cooper για να υποστηρίξει την ερμηνεία των παραπάνω παραδειγμάτων είναι κατ' αρχήν ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί πολύ συχνά το 'κομίσαι', το οποίο ο Cooper μεταφράζει μεταφέρω (take him off), με τη σημασία του οδηγώ και συνοδεύω (conduct, escort) χωρίς να υπονοεί τη σωματική μεταφορά κάποιου. Επίσης, ισχυριζόμενος ότι στο παραπάνω χωρίο η σωστή απόδοση της φράσης 'ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων' είναι «the one acting and the one being affected [by the source]» και όχι «the agent or the victim» (Irwin) γιατί «δεν πρέπει να πάρουμε το being a victim με τον τρόπο που να αποκλείει εδώ το being an agent». Υποστηρίζοντας ότι το 'πάσχων' εδώ αναφέρεται σε «undergoing effects imposed by the outside source» και δεν θα πρέπει να σχετίζεται «με τα 'πάθη' με τα οποία ξεκινάει ο Αριστοτέλης το κεφάλαιο καθορίζοντας ότι μαζί με τις *πράξεις* οι αρετές και κακίες αφορούν.» Τέλος, υποστηρίζει ότι δυνατές εκφάνσεις των παραδειγμάτων του Αριστοτέλη θα ήταν, για την περίπτωση του ανέμου, το παράδειγμα ενός ναύτη, του οποίου το πλοίο παρασέρνει ο άνεμος αλλά αυτός εξακολουθεί να το *μανουβράρει* ως ένα βαθμό. Στην περίπτωση δε αυτών που εξουσιάζουν κάποιον, ενδεικτικό είναι το παράδειγμα ενός ατόμου που παρότι έχει

απαχθεί και του επιβάλλουν την κατεύθυνση προς την οποία θα κινηθεί, αυτός ο ίδιος θα περπατήσει (δηλαδή θα πράξει) προς αυτή την κατεύθυνση.

Στη συνέχεια θα προσπαθήσω να απαντήσω στην προβληματική αναφορικά με το τι είδους πρέπει να είναι μια ενέργεια για να συγκαταλέγεται στις πράξεις: αποκλειστικά προϊόν ηθικής αρετής/ κακίας; Αποκλειστικά προϊόν του χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου, δηλαδή προϊόν κάποιας *έξις* του, με *άρχη* της σε κάθε περίπτωση την *προαίρεση*; Ή οποιαδήποτε ανθρώπινη ενέργεια που στοχεύει προς κάποιο σκοπό;

Διάφοροι μελετητές⁴⁹ υποστηρίζουν ότι σύμφωνα με το αριστοτελικό κείμενο το *έκούσιο* (και όχι η *έκούσια πράξη*) ενέχει ηθικό περιεχόμενο, δηλαδή, συμπεραίνω, ότι αναφέρεται σε όλες τις περιπτώσεις ως προϊόν κάποιας ηθικής αρετής/ κακίας. Επομένως θεωρούν ότι μια *έκούσια πράξη*, όντας *έκούσια*, θα πρέπει να ανήκει στα πλαίσια της ηθικής. Εφόσον ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει ότι θα εξετάσει μόνο την εκουσιότητα των ηθικών πράξεων αλλά των πράξεων, η παραπάνω θέση θα πρέπει επίσης να υπονοεί ότι μια ενέργεια είναι *πράξη* μόνο όταν έχει μοχθηρό ή ενάρετο σκοπό που προέρχεται από μια ηθική αρετή/ κακία -όπως ισχυρίζεται ο Charles (2012: 9, 19) ότι ισχύει στα ΗΕ. Κάτι τέτοιο ωστόσο δεν είναι καθόλου ξεκάθαρο. Κατά δεύτερο, και αν ισχύει η παραπάνω υπόθεση, χρησιμοποιώντας τον όρο *έκούσιο* για να χαρακτηρίσουμε την εκτέλεση μιας *πράξης*, θα πρέπει να αναφερόμαστε ταυτοχρόνως στην εκουσιότητα των ηθικών της προεκτάσεων και αποτελεσμάτων που είναι επίσης προβληματικό. Μια τέτοια θέση θα σήμαινε ότι η φράση «εκουσίως τον γρονθοκόπησα», θα πρέπει ταυτόχρονα να δηλώνει επαρκώς την ηθική ταυτότητα και κυριότητα της δολοφονίας. Η φράση «εκουσίως τον γρονθοκόπησα» όπως και η «εκουσίως τον γρονθοκόπησα με σκοπό την άθληση και απώτερο σκοπό τη διασκέδαση» δεν θα είναι έγκυρες από μόνες τους εφόσον δεν αναφέρονται σε κάποια ηθική *πράξη*. Για να δηλώσει κάποιος επαρκώς την κυριότητα της δολοφονίας θα πρέπει να αναφερθεί σε μια ηθική *πράξη*, π.χ. «εκουσίως τον γρονθοκόπησα με σκοπό τη δολοφονία και την ικανοποίηση μοχθηρών σκοπών». Αλλά ακόμα και αν οι *πράξεις* δεν περιορίζονταν στις ηθικές *πράξεις* αλλά στις *πράξεις* του χαρακτήρα γενικά τα παραπάνω προβλήματα θα

⁴⁹ Meyer (1998, 2000), Heinaman (1986, 1988), Urmson (1988), Browdie (1991).

ήταν τα ίδια. Και υπό την οπτική αυτή θα έμεναν 'ορφανές' κατηγορίας οι 'απλές' ενέργειες (π.χ. να το κάνει κάποιος μια βόλτα) όπως και οι ενέργειες λόγω πάθους (π.χ. μια οποιαδήποτε πράξη που έγινε λόγω φόβου) που δεν εμπίπτουν στα ποιήματα (στις παραγωγικές ενέργειες) γιατί δεν είναι ενέργειες με *άρχή* την προαίρεση .

Σε αντίθεση με την παραπάνω θέση ότι οι *έκούσιες πράξεις* είναι σε όλες τις περιπτώσεις *πράξεις* του ηθικού χαρακτήρα ή απλά του χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου φαίνεται να είναι τα παραδείγματα που εξετάζει ως *πράξεις* ο Αριστοτέλης στα ΗΕ και στα ΗΝ και καλύπτουν περιπτώσεις ενάρτων/κακών, ευγενών (καλών)/ αισχρών, ή 'απλών'⁵⁰. Στο 1225b1-16 εξετάζει περιπτώσεις 'απλών' πράξεων -παράδειγμα σερβιρίσματος του κρασιού- και περιπτώσεις, όπως το παράδειγμα των Πελιατών που προσφέρουν κάποιο φάρμακο στον πατέρα τους στην προσπάθεια τους να τον γιατρέψουν, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί μάλλον καλό παρά ενάρτετο. Στα ΗΝ (1110a4-10) ισχύει το ίδιο: εξετάζει μια περίπτωση *αισχροῦς πράξης*- αποκάλυψη μυστικών στο τύραννο λόγω φόβου- όπως και την περίπτωση του πετάγματος του φορτίου στη θάλασσα, την οποία αν και δεν την χαρακτηρίζει, θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει ότι δεν θα την έθετε στην κατηγορία των ηθικών ή των αισχρών, τότε σίγουρα θα την έθετε στην κατηγορία των επιζήμιων (βλαβερών). Επίσης, στα κοινά βιβλία (1135a15-b11)⁵¹ εξετάζει

⁵⁰ Όπως π.χ. το να σερβίρω κρασί.

⁵¹ «Ὅντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιπραγεῖ ὅταν ἐκὼν τις αὐτὰ πράττη· ὅταν δ' ἄκων, οὐτ' ἀδικεῖ οὔτε δικαιπραγεῖ ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· οἷς γὰρ συμβέ δικαιπραγεῖ ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· οἷς γὰρ συμβέβηκε δικαίους εἶναι ἢ ἀδίκους, πράττουσιν. ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιπραγήμα ὠρισταὶ τῷ ἐκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ· ὅταν γὰρ ἐκούσιον ᾖ, ψέγεται, ἅμα δὲ καὶ ἀδίκημα τότε ἐστίν· ὥστ' ἔσται τι ἄδικον μὲν ἀδίκημα δ' οὐπω, ἂν μὴ τὸ ἐκούσιον προσῆ. **λέγω δ' ἐκούσιον μὲν, ὡσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, ὃ ἂν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττη μῆτε ὄν μῆτε ᾧ μῆτε οὐ ἔνεκα**, οἷον τίνα τύπτει καὶ τίνι καὶ τίνος ἔνεκα, κάκείνων ἕκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκός μηδὲ βία (ὡσπερ εἰ τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύπτει ἕτερον, οὐχ ἐκὼν· οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῷ)· ἐνδέχεται δὲ τὸν τυπτόμενον πατέρα εἶναι, τὸν δ' ὅτι μὲν ἄνθρωπος ἢ τῶν παρόντων τις γινώσκειν, ὅτι δὲ πατὴρ ἀγνοεῖν· ὁμοίως δὲ τὸ τοιοῦτον διωρίσθω καὶ ἐπὶ τοῦ οὐ ἔνεκα, καὶ περὶ τὴν πράξιν ὄλην. τὸ δὴ γνοούμενον, ἢ μὴ ἀγνοούμενον μὲν μὴ ἐπ' αὐτῷ δ' ὄν, ἢ βία, ἀκούσιον. πολλὰ γὰρ καὶ τῶν φύσει ὑπαρχόντων εἰδότες καὶ πράττομεν καὶ πάσχομεν, ὧν οὐθὲν οὐθ' ἐκούσιον οὐτ' ἀκούσιον ἐστίν, οἷον τὸ γηρᾶν ἢ ἀποθνήσκειν. ἔστι δ' ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν δικαίων καὶ τὸ κατὰ συμβεβηκός· καὶ γὰρ ἂν τὴν παρακαταθήκην ἀποδοίη τις ἄκων καὶ διὰ φόβον, ὄν οὔτε δίκαια πράττειν οὔτε δικαιπραγεῖν φατέον ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός. ὁμοίως δὲ καὶ τὸν ἀναγκαζόμενον καὶ ἄκοντα τὴν παρακαταθήκην μὴ ἀποδιδόντα κατὰ συμβεβηκός φατέον ἀδικεῖν καὶ τὰ ἄδικα πράττειν τῶν δὲ ἐκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλεύσαμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσ' ἀπροβούλευτα.»

πράξεις δικαιοσύνης –ξυλοδαρμός και επιστροφή παρακαταθήκης. Στο 1218b4-13⁵² ανάμεσα στα *πρακτά* θέτει το ευγενές (καλό) το οποίο θεωρεί κάτι που γίνεται χάριν κάποιου σκοπού (ου ένεκα). Και φυσικά και στα δύο κείμενα εξετάζει τις *πράξεις* του ακρατούς και του εγκρατούς. Επομένως, μόνο υπό την υπόθεση ότι και τα γραμματικά παράγωγα (π.χ. πράττειν) της *πράξης* σημαίνουν ότι και η *πράξη*, βλέπουμε ότι στις *πράξεις* μπορούν να ανήκουν οι *ηθικές*, οι *καλές/ αισχρές*, αυτές που προέρχονται από *πάθη*, όσο και οι *‘απλές’* (όπως το ρίξιμο ενός φορτίου στη θάλασσα).

Ένας επιπλέον λόγος που υποστηρίζεται η θέση περί *ηθικής* διάστασης του *έκουσιου* είναι και ότι ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τις αρετές ως κάτι το *έκούσιο*. Το συμπέρασμα, λοιπόν, είναι ότι ο άνθρωπος έχει την δυνατότητα να επιλέγει και να διαμορφώνει τόσο τις αρετές όσο και τον χαρακτήρα του και ότι οι *ηθικές πράξεις* και επιλογές μπορούν να είναι προϊόν δικής του *έκούσιας* επιλογής (ή κατά κάποιους προϊόν *‘ελεύθερης βούλησης’*) με το *έκούσιο* ως επαρκή και αναγκαία συνθήκη για την πραγμάτωσή τους και την *προαίρεση* ως επιθυμητή αλλά όχι απαραίτητως αναγκαία συνθήκη για τις ενάρτετες *πράξεις*.

Και πράγματι υπάρχουν κάποια χωρία τα οποία φαίνεται να συνδέουν *έκούσιο* και αρετές/ κακίες.

«οὐ μόνον δ’ αἱ τῆς ψυχῆς κακίαι ἐκούσιοί εἰσιν, ἀλλ’ ἐνίοις καὶ αἱ τοῦ σώματος, οἷς καὶ ἐπιτιμῶμεν· τοῖς μὲν γὰρ διὰ φύσιν αἰσχροῖς οὐδεὶς ἐπιτιμᾷ, τοῖς δὲ δι’ ἄγυμνασίαν καὶ ἀμέλειαν.» (1114a21-25)

«Δεν είναι όμως μόνο οι κακίες της ψυχῆς *έκούσιες*. Σε μερικούς ανθρώπους *έκούσιες* είναι και οι ελλείψεις του σώματος, αυτός είναι ο λόγος που τους επιτιμούμε και τους ψέγουμε: τους ανθρώπους που είναι άσχημοι από τη φύση τους κανείς δεν επιτιμά ούτε τους ψέγει, επιτιμούμε όμως και ψέγουμε αυτούς που η ασχήμια τους οφείλεται στην αγυμνασιά και στην αφροντισιά και στην αδιαφορία τους»

⁵² «ἀλλὰ πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν, καὶ τὸ μὲν πρακτὸν τὸ δ’ οὐ πρακτὸν. πρακτὸν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὐ ἔνεκα. οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις. φανερόν ὅτι οὔτε ἡ ἰδέα τάγαθοῦ τὸ ζητούμενον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἐστίν, οὔτε τὸ κοινόν (τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον καὶ οὐ πρακτὸν, τὸ δὲ κινήτων μὲν ἀλλ’ οὐ πρακτὸν). τὸ δ’ οὐ ἔνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ’ αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων. ὥστε τοῦτ’ ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν. τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν.»

Αν και αναφέρει στο παραπάνω χωρίο⁵³ είναι ότι οι κακίες είναι κάτι το *έκούσιο*. αυτό που φαίνεται να εννοεί ξεδιπλώνοντας τη σκέψη του λίγο παρακάτω (1114b30-1115a4) είναι ότι οι κακίες είναι *έκούσιες* εμμέσως ως αποτέλεσμα του γεγονότος ότι οι *πράξεις* είναι *έκούσιες* και στη δύναμή μας. Και καθώς κάθε *πράξη* αποτελεί με ένα τρόπο την *άρχή* μιας εν δυνάμει *έξης*, θεωρεί ότι είμαστε κύριοι της αρχής μιας *έξης* αλλά όχι και του τέλους της:

«οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ *πράξεις* *έκούσιοι* εἰσι καὶ αἱ *έξεις*. τῶν μὲν γὰρ *πράξεων* ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους *έξεις*. τῶν μὲν γὰρ *πράξεων* ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἔσμεν, εἰδότες τὰ καθ’ ἕκαστα, τῶν *έξεων* δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ’ ἕκαστα δὲ ἢ πρόσθεσις οὐ γνῶριμος, ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν· ἀλλ’ ὅτι ἐφ’ ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτω χρῆσασθαι, διὰ τοῦτο *έκούσιοι*» (1114b30-1115a4)

«οι *πράξεις* πάντως και οι *έξεις* δεν είναι *έκούσιες* με τον ίδιο τρόπο: των *πράξεων* μας είμαστε κύριοι από την *άρχή* ως το τέλος τους, καθώς έχουμε συνείδηση όλων των επιμέρους σταδίων, στην περίπτωση όμως των *έξεων* είμαστε κύριοι μόνο της *άρχής* τους και η βαθμιαία πρόοδος δεν γίνεται αντιληπτή –ακριβώς όπως συμβαίνει στις αρρώστιες. Επειδή εν πάση περιπτώσει, ήταν στη δύναμή μας να χρησιμοποιήσουμε έτσι ή όχι έτσι την *άρχή*, οι *έξεις* είναι *έκούσιες*»

Οι *έξεις* είναι εμμέσως *έκούσιες* γιατί οι *πράξεις* που αποτελούν την *άρχή* τους είναι *έκούσιες*, και αυτό ισχύει γιατί ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι μόνο κάποιος χωρίς καμία αίσθηση της πραγματικότητας δεν θα γνωρίζει ότι επαναλαμβάνοντας τις ίδιες *πράξεις* δημιουργούμε *έξεις*:

«αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιούσιν. τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν μελετώντων πρὸς ἠντινοῦν ἀγωνίαν ἢ πρᾶξιν· διατελοῦσι γὰρ ἐνεργοῦντες. τὸ μὲν οὖν ἀγνοεῖν ὅτι ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ *έξεις* γίνονται, κομιδῆ ἀναισθήτου» (1114a7-10)

«γιατί οι επαναλαμβανόμενες επιμέρους ενέργειες είναι που τους κάνουν τέτοιας ή τέτοιας λογής ανθρώπους –κάτι που γίνεται φανερό αν ρίξουμε μια ματιά στους ανθρώπους που ασκούνται ενόψει οποιουδήποτε αθλητικού αγώνα ή οποιασδήποτε *πράξης*: όλοι αυτοί επαναλαμβάνουν ασταμάτητα την ίδια ενέργεια. Όποιος λοιπόν αγνοεί ότι σε όλους τους τομείς οι *έξεις* προκύπτουν από την επανάληψη συγκεκριμένων ενεργειών, είναι απλώς ένας άνθρωπος χωρίς καμία αίσθηση της πραγματικότητας»

⁵³ Όπως ισχυρίζεται και στο 1114a15-16 «καὶ εἰ οὕτως ἔτυχε, ἐκὼν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς.»

Ο Αριστοτέλης μας προειδοποιεί, εκτός από το παραπάνω, και σε πολλά άλλα σημεία⁵⁴, ότι η επανάληψη των ίδιων ενεργειών δημιουργεί συνήθειες και ότι από τη στιγμή που θα δημιουργηθούν είναι δύσκολο να αλλάξουν (1152a30-1) και ίσως κάποιες φορές να είναι αδύνατο να αλλάξουν (1114a13-21, 1150a21, b32, 1151a4). Επομένως μια αρετή ή μια κακία είναι *έκούσια* γιατί *έκούσιες* ήταν οι *πράξεις* που συνέβαλλαν στη δημιουργία της ενάρτησης/ κακής *έξης* και όχι γιατί σε κάποια στιγμή το ενεργούν υποκείμενο επέλεξε μέσω της ικανότητας του εκουσίου να είναι δίκαιος ή άδικος.

Σχετικά με τη γνώση ότι οι επαναλαμβανόμενες *πράξεις* δημιουργούν *έξεις* ο Bondeson (1974: 62-4) θεωρεί ότι ένα τόσο κρίσιμο στοιχείο γνώσης, εφόσον επηρεάζει τόσο τη δημιουργία όσο και την αλλαγή του χαρακτήρα, και που μάλιστα δεν τίθεται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη ως απαραίτητη προϋπόθεση για την δημιουργία χαρακτήρα, δεν μπορεί να θεωρείται από τον Αριστοτέλη απλά αυτονόητο. Ιδιαίτερα μάλιστα χωρίς να δίνει κάποια εξήγηση αναφορικά με το γιατί μόνο κάποιος 'κομιδῆ ἀναίσθητος' θα το αγνοούσε. Ακριβώς επειδή είναι κρίσιμο για τη διαμόρφωση και δημιουργία του χαρακτήρα η *ἄγνοια* του θα πρέπει να απάλλασσε το ενεργούν υποκείμενο από την ευθύνη, υποστηρίζει ο Bondeson (op.cit.), αμφιβάλλοντας αν ο Αριστοτέλης το θεωρεί αυτονόητη γνώση όλων των κοινωνικών τάξεων. Επομένως υποθέτει ότι αυτό που ίσως θέλει να δηλώσει εδώ ο Αριστοτέλης είναι ότι «έχοντας αυτή τη γνώση είναι αυτό που κάνει τον χαρακτήρα ηθικά αξιόπαινο.»

Δέχομαι ότι ο Αριστοτέλης δεν δίνει εξηγήσεις γιατί αυτού του είδους η γνώση είναι αυτονόητη και ότι πράγματι η (βαθιά) *συνειδητοποίηση* αυτής της γνώσης είναι κρίσιμη για τη δημιουργία και διαμόρφωση του χαρακτήρα. Επίσης δέχομαι ότι το 'ἀναίσθητος' έχει ένα περιεχόμενο που είναι αντίθετο του ευφυής. Παρόλα αυτά κλίνω προς την άποψη του Bostock (2000) ότι ναι μεν αυτή η γνώση είναι κοινά γνωστή και αποδεκτή, από την άλλη όμως είναι μια γνώση που είτε δεν πιστεύουμε ότι πραγματικά ισχύει είτε ότι δεν έχει ιδιαίτερη ισχύ. Θεωρώ ότι αυτό που ίσως προσπαθεί να κάνει ο Αριστοτέλης με το σχετικά προσβλητικό σχόλιο, αποκαλώντας κάποιον ηλίθιο ή που δεν έχει επαφή με την πραγματικότητα, είναι να εστιάσει την

⁵⁴ 1103b13-25, b30-1, 1104a20-5, 1148b30-1.

προσοχή των μαθητών του σε αυτό το σημείο γνώσης που πράγματι φαίνεται αυτονόητο και περνάει ίσως απαρατήρητο⁵⁵.

Ο Pakaluk (2005: 122) ισχυρίζεται ότι αυτό που ο Αριστοτέλης ορίζει ως χαρακτηριστική ανθρώπινη πράξη, είναι σύμφωνα με το ΗΝ 3.2-4:

«αυτή που α) το ενεργούν υποκείμενο ξεκινάει με μια αντίληψη του αγαθού που τίθεται ως στόχος· μετά β) δουλεύοντας προς τα πίσω στη σκέψη, μέσω μιας διαδικασίας διαβούλευσης, φθάνει στο συμπέρασμα για μια συγκεκριμένη πράξη που μπορεί να κάνει ώστε να φθάσει αυτό το στόχο· όπου μετά γ) επιλέγει [προαιρείται] αυτή την πράξη ακριβώς για να φθάσει στο τέλος με αυτό τον τρόπο. Μπορούμε να πούμε, αδρές γραμμές, ότι μια χαρακτηριστική ανθρώπινη πράξη θα επιδείξει κάποιου είδους ευαισθησία στα αγαθά (goods) και μια προτίμηση ή κατάταξη κάποιου είδους αγαθών σε σχέση με άλλα.»

Θα συμφωνούσα ότι τα παραπάνω κριτήρια πράγματι περιγράφουν μια κατηγορία ανθρώπινων ενεργειών, αυτές του ενάρτου/ μοχθηρού ή όποιας άλλης έξης ακόμα και αθλητικής, άλλα είναι αμφίβολο αν περιγράφουν κάθε αριστοτελική πράξη, και δεν είμαι σίγουρη τι εννοεί ο Pakaluk όταν λέει 'χαρακτηριστική'. Οι πράξεις του ακρατούς και του εγκρατούς συγκαταλέγονται στις 'χαρακτηριστικές' πράξεις και ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι και αυτές προέρχονται από μία έξη; Αν προέρχονται από μία έξη τότε θα πρέπει να επιλέγονται μέσω προαίρεσης (έστω και εσφαλμένης) (1222a31-37). Η προαίρεση ωστόσο περιέχει στοιχεία τόσο 'βουλευτικά' όσο και 'ορεκτικά' θέση που βρίσκεται σε αντίφαση με το γεγονός ότι ο εγκρατής πράττει ενάντια στην όρεξη του και ο ακρατής ενάντια στην προαίρεσή του. Επομένως ούτε αυτές θα μπορούν να συγκαταλέγονται στις πράξεις.

Μια σημαντική αναφορά υπέρ του παραπάνω επιχειρήματος γίνεται στο 'κοινό' των ΗΝ και ΗΕ βιβλίο 6. Εκεί ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι:

«αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἢ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. Τρία δὴ ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. [...]

⁵⁵ Βέβαια στο 1114b21-25⁵⁵ δείχνει επιείκεια και μοιράζει την ευθύνη της δημιουργίας έξεων (συναίτιοι πως) ανάμεσα στο ενεργούν υποκείμενο και σε στον τρόπο που είναι από τη φύση του.

ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ *διάνοια* καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικὴ· τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τάληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)· [...]

πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὄθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἔνεκα—(31) προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἔνεκά τινος. διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἔξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν. (35) *διάνοια* δ' αὕτη οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἔνεκά του καὶ πρακτικὴ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἀρχεῖ· ἔνεκα γὰρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· (1139a16-b2)

«The virtue of a thing is relative to its proper work. Now there are three things in the soul which control action and truth –perception, reason, desire.

What affirmation and negation are in thinking, pursuit and avoidance are in desire; So that since moral virtue is a state of character concerned with choice, and choice is deliberate desire, if the choice is to be good, and the latter must pursue just what the former asserts. Now this kind of intellect and of truth is practical; Of the intellect which is contemplative, not practical nor productive, the good and the bad state are truth and falsity respectively (for this is the work of everything intellectual);

The origin of action –its efficient, not its final cause- is choice, and that of choice is desire and reasoning with a view to an end. This is why choice can not exist either with reason and intellect or without a moral state; For good action and its opposite cannot exist without a combination of intellect and character. Intellect itself, however, moves nothing, but only intellect which aims at an end and is practical; For this rules the productive intellect as well, since everyone who makes makes for an end, and that which is made is not a end in the unqualified sense (but only an end in a particular relation, and the end of a particular operation)-only that which is *done* is that;» (Ross 1925)

Το παραπάνω χωρίο συζητά ποια ανθρώπινη ικανότητα αποτελεί την *ἀρχή* των *πράξεων*. Η θέση του Αριστοτέλη είναι ότι η *προαίρεση* είναι *ἀρχή* *πράξεων* με την έννοια του ποιητικού αιτίου και όχι του τελικού («ὄθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἔνεκα»). Και ο *νοῦς* (*διάνοια*) είναι αυτός που αποτελεί την *ἀρχή* με την έννοια του τελικού αιτίου όχι όμως των *πράξεων* αλλά των παραγωγικῶν ενεργειῶν

(ποιητικής). Και για τον Αριστοτέλη μόνο ο άνθρωπος από όλα τα ζώα είναι η *ἀρχή των πράξεων* (1222b19-20)⁵⁶.

Σχετικά με το 1139a16-b2 ο Kenny (1979: 89-91) θέτει κάποια επιπλέον καίρια ερωτήματα όπως «ποια είναι η σχέση ανάμεσα σε έλεγχο συμπεριφοράς (controlling conduct) (*κυρία πράξεως*) και προέλευση συμπεριφοράς (originating conduct)(να είναι κάποιος *ἀρχή πράξεως*);», «σημαίνουν το ίδιο οι δύο αυτές φράσεις;», «τι θα ήταν τότε το να ελέγχει κάποιος χωρίς να αποτελεί την προέλευση;». Αν σημαίνουν το ίδιο οι δύο αυτές φράσεις, τότε το συμπέρασμα που ο Kenny συνάγει είναι ότι η *αίσθηση* θα είναι πηγή όχι συμπεριφοράς αλλά αλήθειας. Αν όχι, που το θεωρεί και πιο πιθανό, τότε ο στόχος που ο Kenny θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης έχει διαχωρίζοντας ανάμεσα σε έλεγχο συμπεριφοράς και προέλευση συμπεριφοράς, είναι να πει ότι η *αίσθηση* με το να είναι *κυρία πράξεως* δεν είναι *ἀρχή πράξεως*. Και ο λόγος που η *αίσθηση* είναι το πρώτο, χωρίς να είναι το δεύτερο δεν μπορεί να είναι το ότι *μόνη* της δεν μπορεί να εκκινήσει μια *πράξη* – γιατί τότε και ο νους και η *ὄρεξη* θα ανήκαν στην ίδια κατηγορία- ούτε το ότι βρίσκεται στην *ἀρχή* της αιτιακής αλυσίδας –γιατί παρόλο που η *προαίρεση* δεν βρίσκεται στην *ἀρχή* της αιτιακής αλυσίδας θεωρείται *ἀρχή πράξης* από τον Αριστοτέλη.

Ο παραπάνω διαχωρισμός εξηγείται, ισχυρίζεται ο Kenny, υπό την υπόθεση ότι ο Αριστοτέλης στην ενότητα αυτή χρησιμοποιεί την *ὄρεξη* «όχι με την ευρεία έννοια υπό την οποία περιλαμβάνει ακόμα και την *ὄρεξη* (appetite) των ζώων, αλλά υπό μια στενότερη οπτική που περιορίζεται συγκεκριμένα στην ανθρώπινη επιθυμία (desire), όπως η επιθυμία για να πορευτεί κάποιος προς μια καλή ζωή (1139b4).» Και προσθέτει ότι «η έννοια υπό την οποία η *αίσθηση* δεν είναι η *ἀρχή* της συμπεριφοράς είναι γιατί μόνο στην υπηρεσία της *ὄρεξης* έχει επίπτωση στην *πράξη*», υποστηρίζοντας ότι το ίδιο ισχύει και για τη *διάνοια*. Από την άλλη, ο λόγος που η *προαίρεση* είναι *ἀρχή πράξης* εξηγείται, σύμφωνα με τον Kenny, από το γεγονός ότι «περιέχει ένα παράγοντα *ὄρεξης*.» Ωστόσο δεν θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης δέχεται ως τη *μόνη ἀρχή πράξης* την *προαίρεση*, γιατί και οι *ἀκούσιες πράξεις* και οι *πράξεις του ακρατούς* είναι και αυτές *πράξεις*. Και σύμφωνα με τα

⁵⁶ «ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων»

1224b9-12⁵⁷ και 1224b26-8⁵⁸ δεν φαίνεται να έχει άδικο. Δέχεται, λοιπόν, την προαίρεση ως *ἀρχή πράξης par excellence*.

Στο παραπάνω χωρίο (1139a16-b2) είδαμε ότι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η *διάνοια* (σκέψη) ἄρχει των παραγωγικών ενεργειών (ποιητικής), «*διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἔνεκά του καὶ πρακτικὴ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει*». Από την άλλη θεωρεῖ *πράξεις* τις ενέργειες των οποίων την *ἀρχή* αποτελεί η *διάνοια* και η γνώση στο 1214a27-30⁵⁹. Στα ΗΕ η *διάνοια* (σκέψη) παρουσιάζεται ως ένας από τους απαραίτητους όρους του εκουσίου. Ωστόσο οι αναφορές σε αυτή είναι ελάχιστες και η ανάλυση της από τον Αριστοτέλη πολύ περιορισμένη. Η πρώτη συσχέτιση εκουσίου και *διάνοιας* γίνεται στο 1223a23-26 όπου ο Αριστοτέλης διερευνά ανάμεσα σε τρεις όρους –*ᾄρεξη, προαίρεση, διάνοια*- αυτόν σύμφωνα με τον οποίο πραγματώνεται το *ἐκούσιο* για να καταλήξει στο 1224a7-8, απορρίπτοντας τους δύο πρώτους, ότι *ἐκούσιο* είναι αυτό το οποίο πράττεται με κάποιου είδους διεργασία σκέψης («*λείπεται ἐν τῷ διανοούμενόν πως πράττειν εἶναι τὸ ἐκούσιον*»). Το *ἐκούσιο* είναι το σύμφωνο, αυτό που ακολουθεί (κατὰ) τη *διάνοια* και το *ἀκούσιο* το αντίθετο (*παρὰ*) με τη *διάνοια* (1223a23-26). Ο Charles (2012: 11) προσθέτει ότι αυτό το είδος *διάνοιας* είναι κάτι που τα παιδιά και τα ζώα δεν διαθέτουν (1224a29) γιατί περιλαμβάνει διερεύνηση και εκλογίκευση για αυτό που είναι καλύτερο να γίνει (1142b15). Και συμπεραίνει ότι αυτός είναι ο λόγος που στα ΗΕ τα παιδιά δεν έχουν την ικανότητα του *ἐκουσίου*, γιατί δεν έχουν την ικανότητα *διάνοιας*, και όχι γιατί δεν είναι ικανά να πράττουν.

Ο λόγος που ο Αριστοτέλης απορρίπτει την *ᾄρεξη* και την *προαίρεση* είναι γιατί το *ἐκούσιο* (και όχι η *ἐκούσια* πράξη) δεν είναι σε όλες τις περιπτώσεις αυτό που γίνεται από *προαίρεση* –παρότι οι προαιρούμενες είναι *ἐκούσιες*-, ούτε σε όλες τις περιπτώσεις αυτό που γίνεται λόγω *ᾄρεξης* –παρότι οι ενέργειες που γίνονται λόγω *ᾄρεξης* είναι *ἐκούσιες*. Συνεπώς, υποθέτω, ψάχνοντας να βρει αυτό που συμβαίνει

⁵⁷ «ἐν δὲ τῷ ἀκρατεῖ καὶ ἐγκρατεῖ ἢ καθ' αὐτὸν ὀρμὴ ἐνοῦσα ἄγει (ἄμφω γὰρ ἔχει) ὥστ' οὐ βίᾳ οὐδέτερος, ἀλλ' ἐκὼν διὰ γε ταῦτα πράττει ἄν, οὐδ' ἀναγκαζόμενος.»

⁵⁸ «ἢ δ' ὅλη ἐκούσα ψυχὴ καὶ τοῦ ἀκρατοῦς καὶ τοῦ ἐγκρατοῦς πράττει, βίᾳ δ' οὐδέτερος, ἀλλὰ τῶν ἐν ἐκείνοις τι, ἐπεὶ καὶ φύσει ἀμφότερα ἔχομεν.»

⁵⁹ «ἅπασαι γὰρ αἱ γενέσεις σχεδὸν πίπτουσιν εἰς ταύτας τὰς ἀρχάς· καὶ γὰρ <τὰς> ἀπὸ τῆς διανοίας ἀπάσας πρὸς τὰς ἀπὸ ἐπιστήμης ἄν τις συναγάγοι πράξεις» (1214a27-30) - «for virtually all changes fall under these principles: actions resulting from thought may all be classed along with those resulting from knowledge» (Woods, 2005)

σε κάθε *έκούσια πράξη* (*πράττειν*) καταλήγει ότι αυτό είναι κάποιου είδους νοητική διεργασία, κάποιου είδους σκέψη. Δεν είμαι σίγουρη αν αυτό που υποστηρίζει είναι ότι μόνο με *διάνοια*, και χωρίς *ὄρεξη* ή *προαίρεση*, μπορεί κάποιος να πράττει γιατί τότε δεν θα ήταν ξεκάθαρο πώς θα διέφερε η *πράξη* από την *ποίηση*.

Σχετικά τη σχέση *πράξης-ποίησης-διάνοιας* για το 1139a16-b2 παραπάνω ο Kenny (1979: 91) υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τους όρους *νοῦς* (intellect), *διάνοια* (thought) και *λόγος* (reasoning) σχεδόν ως συνώνυμα για να αναφερθεί στη νοητική ικανότητα και την εφαρμογή της. Υπό αυτή την υπόθεση η *διάνοια* ως *νοῦς* αποτελεί ένα από τα τρία πράγματα που ελέγχουν (*κύρια*) την *πράξη* και την αλήθεια. Επίσης βλέπουμε ότι στο παραπάνω χωρίο ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ανάμεσα σε δύο είδη *διάνοιας*: τη *θεωρητικῆ* και την *πρακτικῆ*. Η πρώτη έχει να κάνει με την αλήθεια και το ψεύδος. Η δεύτερη φαίνεται να μπορεί να αποτελέσει την *ἀρχή* μόνο των παραγωγικών (ποιητικῆς) ενεργειών, γιατί κινεί με την έννοια του σκοπού και δεν *ἄρχει* με την έννοια του ποιητικού αιτίου όπως η *προαίρεση* - στην οποία βέβαια εμπεριέχεται και η *διάνοια* ως ο *λόγος* του σκοπού (*λόγος ὁ ἕνεκά τινος*).

Χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η *διάνοια* δεν έχει ισχυρό περιεχόμενο. Από το 1139a16-b2 ο Kenny (op.cit. 93) συμπεραίνει ότι «το να σκέφτεται κανείς (*διάνοια*) για τον Αριστοτέλη περιλαμβάνει όχι μόνο πεποίθηση (belief) και κρίση, αποφασιστικές νοητικές συμπεριφορές (*φάσις*): περιλαμβάνει επίσης το να διερωτάται κανείς και την αντανάκλαση που μπορεί να προηγείται της πεποίθησης ή της κρίσης, πριν από τη *φάση*. Ο Carles (2012: 11) προσθέτει ότι η *διάνοια* «που είναι απαραίτητη είναι κάτι που δεν διαθέτουν τα παιδιά και τα ζώα (1224a29). Περιλαμβάνει έρευνα και δικαιολόγηση (reasoning) σχετικά με το τι είναι καλύτερο (βλέπε 1142b15) και χρησιμοποιείται για να απαντήσει στην ερώτηση: να κάνω αυτό ή το άλλο;»

Η Meyer (2000: 145) από την άλλη, θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης θέτοντας τη *διάνοια* ως απαραίτητη προϋπόθεση του εκουσίου γίνεται απρόσεκτος και προσκαλεί πολλές διαφωνίες. Σε αυτές ανήκει και το ότι εφ' όσον η *διάνοια* δεν θεωρείται ορμή (1139a35-6), καταρρέει το επιχείρημα ότι *ἀκούσιο* είναι αυτό που γίνεται ενάντια

στην εσωτερική ορμή του ατόμου. Επίσης θεωρεί ότι το γεγονός ότι αντιπαραθέτει τη *διάνοια* με την *ὄρεξη* (και την *προαίρεση*) δεν φαίνεται να ισχύει γιατί σε άλλο σημείο στο 1139a31-5 δεν θεωρεί τη *διάνοια* ως εναλλακτική επιλογή σε σχέση με την επιθυμία (*desire*) εφόσον θεωρεί ότι η *διάνοια* χρειάζεται την επιθυμία και μόνο μαζί γίνονται η αιτία μιας ενέργειας.

Όσον αφορά το σχόλιο της Meyer για το 1139a35-6 ο όρος που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης μιλώντας για τη *διάνοια* είναι 'κινεί' και όχι ο όρος 'ορμή'. Επιπλέον, στην αμέσως επόμενη πρόταση υποστηρίζει ότι η *διάνοια* που είναι πρακτική και στοχεύει προς ένα σκοπό πράγματι *κινεί*. Και εφόσον *κινεί* θα πρέπει να αποτελεί για τη Meyer κάποιου είδους *ορμή*. Επίσης οι ενέργειες του εγκρατούς κινούνται από το λόγο, δηλαδή τη *διάνοια*, που αποτελεί μια από τις δύο εσωτερικές *ορμές* του ανθρώπου. Ωστόσο δεν αρνούμαι ότι το 1224a7-8 πράγματι έρχεται σε αντίθεση με το 1139a16-b2 και τη θέση ότι η *πράξη* έχει ως *ἀρχή* την *προαίρεση*.

Βέβαια η προβληματική αναφορικά με το περιεχόμενο της *πράξης* περιπλέκεται, καθώς ο Αριστοτέλης εκτός από τις *πράξεις* αναγνωρίζει ακόμα μία κατηγορία ανθρώπινων ενεργειών, τα *ποιήματα*. Το χωρίο στο οποίο κάνει ο Αριστοτέλης την παραπάνω διάκριση είναι το 1140a1-23. Παρότι ισχυρίζεται ότι τα δύο είδη είναι διαφορετικά και ότι η αρχιτεκτονική τέχνη όπως και κάθε είδος παραγωγικής τέχνης είναι αντιπροσωπευτικά δείγματα *ποίησης*, δεν δίνει κάποιο λόγο που ερμηνεύονται διαφορετικά. Αναφέρει όμως ότι «καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιούντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ.» Σύμφωνα με το οποίο θα μπορούσε να συναχθεί ως σημείο διαφοράς ανάμεσα σε *πράξη* και *ποίηση*, το ότι στις (*ἐκούσιες*) *πράξεις* αυτός που πράττει και αυτός που 'γίνεται', είναι ένα και το αυτό το ενεργούν υποκείμενο ενώ στις παραγωγικές τέχνες το άτομο πράττει και το αντικείμενο τέχνης 'γίνεται'.

Το χωρίο που περιπλέκει τα πράγματα ωστόσο είναι το 1139a35-b4⁶⁰. Εκεί (1139b3-4) ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι «το αντικείμενο της *ποίησης* [π.χ. ένα σπίτι] δεν είναι σκοπός καθ'αυτό (απλώς) [δηλαδή απλά ως κατασκευή] αλλά είναι σκοπός σε σχέση με κάτι συγκεκριμένο και σκοπός κάποιου ατόμου, αλλά το *πρακτό* είναι

⁶⁰ «*διάνοια* δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἔνεκά του καὶ πρακτικὴ· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἔνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἀπλῶς (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός) τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου.»

σκοπός καθαυτό.» Ο Cooper (1975: 78) θεωρεί ότι αυτός ο διαχωρισμός ανάμεσα σε *πράξη* και *ποίηση* (στο 1139b3-4, 1140b6-7) «περιορίζει βάνουσα (και αφύσικα) την έννοια της *πράξης*. Γιατί πολλά πράγματα που κάνουμε, που κανονικά δεν θα τα θεωρούσαμε ‘φτιάχνω’ ή ‘παράγω’ κάτι [...], δεν μπορούν να λογίζονται ως ‘πράξη’, όπως έχει εδώ αποδοθεί, αλλά ως ‘προϊόντα’ (makings). Έτσι αν ξύσω το πόδι μου για να απαλλαχθώ από τη φαγούρα δεν επιλέγω κανονικά να ξυθώ για αυτό το ίδιο, αλλά μόνο για τον λόγο που εξέφρασα.» Στα 1218b32, 1219a24-7, 1219a13-7, το ξύσιμο του ποδιού όπως και το χτίσιμο του σπιτιού δεν εμπίπτουν στην κατηγορία της *πράξης*, δεν αποτελούν εσωτερικά αγαθά και δεν πραγματώνουν εσωτερικά τέλη· δεν είναι τίποτα παραπάνω από εξωτερικά, του ενεργούντος υποκειμένου, αποτελέσματα *ποιητικής*. Θα ήταν ταυτοχρόνως τέλη όμως, όπως στην περίπτωση των πράξεων, αν ήταν δυνατό τόσο το ‘ποιούντι’ όσο και το ‘ποιουμένω’ να ήταν το ενεργούν υποκείμενο.

Ο Ross (1949: 198) επίσης επικρίνει τον παραπάνω διαχωρισμό σε *πράξη* και *ποίηση*. Για τον Ross (op.cit.), η θέση του Αριστοτέλη ότι «η ηθικότητα συνίσταται στο να κάνουμε κάποια πράγματα όχι γιατί τα βλέπουμε ως σωστά τα ίδια αλλά γιατί τα βλέπουμε ως πράγματα που θα μας φέρουν πιο κοντά στο ‘καλό για τον άνθρωπο’» δεν μπορεί να συμφιλιωθεί με το διαχωρισμό που κάνει ανάμεσα σε *πράξη* και *ποίηση*. Ο Ackrill (1980: 94) απαντά στην παραπάνω φαινομενική ασυνέπεια ότι μια παράλειψη που κάνουν οι σχολιαστές, όταν εξετάζουν τη διαφορά *πράξης* και *ποίησης* είναι ότι «οι *πράξεις* είναι συχνά ή πάντα παραγωγές (productions) και οι παραγωγές είναι συχνά ή πάντα και *πράξεις*». Για παράδειγμα κάνοντας τη δίκαιη πράξη του να επιδιορθώσω μια συσκευή ως ανταπόδοση για ένα χρέος, ταυτοχρόνως ολοκληρώνω μια παραγωγική ενέργεια, την επιδιόρθωση της συσκευής. Και αν αναλογιστούμε η *πράξη* γίνεται και *άπλως* και *οὐ ἔνεκα* (1139a35-6) και ότι στην περίπτωση που γίνεται μόνο *άπλως* τότε δεν θεωρείται *πράξη* αλλά *ποίηση* τότε ο Ackrill φαίνεται να έχει δίκιο.

Είδαμε λοιπόν μέχρι εδώ ότι τα *ποιηματα* είναι *έργα* παραγωγικής τέχνης και διαφέρουν από τις *πράξεις* γιατί δεν γίνονται χάριν αυτών των ίδιων (ού τέλος *άπλως*) αλλά χάριν του (ἔνεκά του) νου (διανοητικοῦ) και αποτελούν σκοπό μόνο σε σχέση με κάτι συγκεκριμένο και με κάποιο άτομο (ἀλλὰ πρὸς τι καὶ τινός).

Επομένως συμπεραίνω ότι ένα *ποίημα* καθαυτό θα μπορούσε να είναι ένα σπίτι, δηλαδή κάποιου είδους εξωτερικό αγαθό, το οποίο πράγματι δεν γίνεται χάριν αυτού του ίδιου αλλά χάριν του σκοπού π.χ. της στέγασης. Από την άλλη μια *πράξη* καθαυτή θα μπορούσε να είναι το *αγαθό χτίσιμο* ενός σπιτιού, που ως *χρήση* είναι ένα *αγαθό* εσωτερικό, το οποίο γίνεται για αυτό το ίδιο, εφόσον αποτελεί το *έργο* του ανθρώπου αλλά και χάριν του *τελικού αγαθού*. Το αποτέλεσμα (ύστερο) αυτής της *πράξης*, δηλαδή το σπίτι, δεν αποτελεί το κύριο ή το μοναδικό τέλος της. Σχετικά με τη διαφορά των ενάρτων από τις υπόλοιπες *πράξεις* (του χαρακτήρα) θα ήταν ότι πραγματώνουν το *έργο* του ανθρώπου και τον *τελικό σκοπό par excellence*.

Επίσης αυτό που διαφαίνεται είναι ότι ένα *ποίημα* όπως ένα σπίτι μπορεί να αποτελέσει το μέσο για την εκπλήρωση των σκοπών πολλών *πράξεων* που συμβαίνουν παράλληλα. Γιατί δεν είναι καθόλου παράξενο να έχουμε ταυτοχρόνως πολλά πράγματα που θέλουμε εκπληρώσουμε όταν εμπλεκόμαστε σε μια ενέργεια. Τόσο ο Cooper (2011) όσο και Nussbaum (1986: 283) αποδέχονται ότι ο Αριστοτέλης δέχεται ότι σε κάθε δεδομένη χρονική στιγμή είναι δυνατόν να γίνουν πολλαπλές *πράξεις* από το ίδιο ενεργούν υποκείμενο. Ο Cooper (op.cit.: 5) υποστηρίζει ότι το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης λέει στο 1223a15-6 πως μερικές από τις *πράξεις* κάποιου είναι τέτοιες που αυτός δεν είναι η αιτία και η προέλευση, οφείλεται στο γεγονός ότι ο Αριστοτέλης «μιλάει για *πολλές πράξεις* που γίνονται σε κάθε ξεχωριστή περίπτωση, όχι για *πολλές περιγραφές* μιας περίπτωσης» όπως θεωρεί ότι συνηθίζουν να κάνουν σύγχρονοι φιλόσοφοι. Στο παραπάνω χωρίο, προσθέτει, όταν ο Αριστοτέλης ρωτάει τι κάνει μια *πράξη έκούσια*, «η ερώτησή είναι, από τα πολλά πράγματα που το άτομο κάνει τότε, αν κάποιος, μετράει ως *έκούσιο*; Ποια, αν κάποια, θα μετρούσαν ως *άκούσια*;»

Ο Mele (1981: 409) φαίνεται να ακολουθεί παρόμοια ερμηνευτική οδό και επίσης να υποστηρίζει ότι «μια *πράξη* που έχει επιλεχθεί, και γίνει (performed), χάριν του τέλους του να κάνει κάποιος κάτι δίκαιο ή σώφρον (ή, πιο γενικά, σωστό ή αγαθό) έχει επιλεχθεί, και γίνει, χάριν αυτής της ίδιας (for its own sake).» Και αυτό που θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης «εννοεί με το να υποστηρίζει ότι οι *πράξεις* που προέρχονται από την αρετή έχουν επιλεχθεί, και γίνει, *όχι* (μόνο) χάριν κάποιου προϊόντος ή 'κατασκευής' (π.χ. η κατάσταση 'το να έχει ο ιδιοκτήτης τα πέντε

δολάρια για να πληρώσει για την επιδιόρθωση'), αλλά ακριβώς λόγω της σχέσης τους (στις περιστάσεις) με την *πράξη* (doing) αυτού που είναι δίκαιο ή σώφρον να κάνει κάποιος- ή καλύτερα, με την (ή μια) πρωταρχική πρόθεση του να κάνει αυτό που είναι δίκαιο ή σώφρον (ή σωστό ή ενάρετο). Και η αλήθεια είναι, υποστηρίζει ο Mele, ότι κάνει την *ηθική πράξη* για αυτή την ίδια και όχι χάριν ενός προϊόντος.

Ο Ackrill (1980: 94-5) από την άλλη θέτει ένα πρόβλημα όσον αφορά τις παραπάνω θέσεις:

«αν αναφορές στο χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου είναι να γίνουν από τον χαρακτήρα αυτού που έχει γίνει, θα πρέπει να έχει γίνει 'για αυτό το ίδιο'. Ωστόσο υπό τη θέση αυτή έχουμε να αντιμετωπίσουμε το γεγονός «ότι 'αυτό που έχει πραγματικά γίνει' (the actual thing done) πρέπει να είναι κάποιου είδους δρώμενο (performance) –όπως η επιδιόρθωση μιας βλάβης- που είναι πράγματι (στις συγκεκριμένες περιστάσεις) δίκαιη, παρότι μπορεί να γίνει από κάποιον αγνοώντας ή αδιάφορο για τη δικαιοσύνη της.»

Επομένως ο Ackrill αναρωτιέται, και δε θεωρεί ότι σε μία στιγμή μπορεί να γίνουν περισσότερες από μία *πράξεις*, «πώς μπορεί κάποιος να κάνει μια ενάρετη *πράξη* φ για αυτή την ίδια, χωρίς το αυτό που έχει γίνει [επιδιόρθωση βλάβης] να έχει καθοριστεί ως φ;» Θα έλεγα ότι για τον Αριστοτέλη 'αυτό που έχει πραγματικά γίνει' είναι τόσο η επιδιόρθωση της βλάβης όσο και πραγμάτωση της δικαιοσύνης εσωτερικά στο ενεργούν υποκείμενο. Το ένα τέλος εκπληρώνεται ως έργο εξωτερικά (βλάβη) ενώ το *ηθικό έργο* είναι εσωτερικό. Επομένως η επιδιόρθωση της βλάβης δεν μπορεί να είναι φ γιατί καθαυτή δεν είναι *πράξη*. Επίσης 'αυτό που έχει πραγματικά γίνει' είναι και το *ηθικό έργο*.

Ο Αριστοτέλης πράγματι δεν ισχυρίζεται σε κάποιο σημείο ότι μόνο μέσω *διάνοιας* μπορεί κάποιος να πράξει πραγματώνοντας (εσωτερικά) ένα σκοπό *ηθικό* ή να πράττει με τρόπο *ηθικό*. Αντιθέτως σε πολλά σημεία των 'κοινών' βιβλίων (1134a1-6⁶¹, 1135b19-25⁶², 1136a1-6, 1134a16-23) θέτει την *προαίρεση* ως τον απαραίτητο

⁶¹ «καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ **προαίρεσιν** τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὐτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἐτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐχ οὕτως ὥστε τοῦ μὲν αἵρετοῦ πλέον αὐτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον.»
«Ἐστὶ ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἡ κατάστασις που μας επιτρέπει να λέμε για τον δίκαιο ότι είναι ο άνθρωπος που

όρο για τις πράξεις που προέρχονται από τις *έξεις* της αρετής. Για παράδειγμα ο Αριστοτέλης στο 1136a1-6 θεωρεί κάποιον δίκαιο ή άδικο μόνο όταν αυτός 'προελόμενος' και *έκων* δικαιοπραγεί ή αδικεί. Για τον ίδιο λόγο, ότι για να είναι μια ενέργεια *πράξη* που πηγάζει από μια *ηθική έξη* πρέπει να έχει ως *άρχή* της την *προαίρεση*, και θεωρεί ότι οι πράξεις που έχουν γίνει λόγω πάθους δεν είναι πράξεις του ενάρτετου χαρακτήρα (*ἄδικος δ' οὐκ ἔστιν*) (1134a16-23).

Επίσης, υποστηρίζει ότι αν και η *προαίρεση* φαίνεται να είναι κάτι το *έκούσιο*, κάθε τι το *έκούσιο* δεν είναι *προαιρετό* -δηλαδή δεν είναι είτε αντικείμενο *προαίρεσης* είτε *άξιο προαίρεσης* (1112a13-17⁶³) γιατί η *προαίρεση* γίνεται μετά από απόφαση και σχεδιασμό (προβεβουλευμένον) ενώ το *έκούσιο* όχι. Και ακριβώς για τον λόγο ότι το η προαίρεση γίνεται μετά από διαδικασία *βούλευσης* δεν μπορεί να είναι κάτι που γίνεται αυθόρμητα (*έξαίφνης*) ενώ τα *έκούσια* γίνονται αυθόρμητα (1111b6-8)⁶⁴.

Το *προαιρετό* ωστόσο δεν μπορεί να θεωρηθεί υποκατηγορία του *έκούσιου* όπως υποστηρίζει η Browdie (1991: 137) και η Meyer (2000: 141) γιατί θα ήταν σαν να

πράττει, κατά δική του επιλογή και προτίμηση, το δίκαιο, και που κάνει τη διανομή διαφόρων πραγμάτων, είτε μεταξύ του ίδιου του εαυτού και κάποιου άλλου προσώπου είτε μεταξύ δύο άλλων προσώπων, όχι έτσι ώστε από το επιθυμητό να δίνει να δίνει μεγαλύτερο μέρος στον εαυτό του και μικρότερο στον άλλον (και από το βλαβερό με τον αντίθετο τρόπο), αλλά έτσι ώστε να δίνει στον εαυτό του και στον άλλον αυτό που είναι ίσο κατά την αναλογία – το ίδιο και στην περίπτωση διανομής μεταξύ δύο άλλων προσώπων»

⁶² «ὅταν δὲ εἰδῶς μὲν μὴ προβουλεύσας δέ, ἀδίκημα, οἷον ὅσα τε διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη, ὅσα ἀναγκαῖα ἢ φυσικὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις· ταῦτα γὰρ βλάπτοντες καὶ ἁμαρτάνοντες ἀδικοῦσι μὲν, καὶ ἀδικήματ' ἔστιν, οὐ μέντοι πῶ ἀδικοὶ διὰ ταῦτα οὐδὲ πονηροί· οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν ἢ βλάβη· ὅταν δ' ἕκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός» «και όταν γνωρίζει [ότι θα προκαλέσει βλάβη] αλλά χωρίς να έχει εφαρμόσει περίσκεψη και προ-μελέτη, αδικήμα. Όπως όσα γίνονται από θυμό και άλλα πάθη, όσα δεν είναι αναγκαία ή είναι φυσικά να συμβαίνουν στους ανθρώπους. διότι βλάπτοντας και κάνοντας λάθη αδικεί, και αυτά είναι αδικήματα, δεν είναι όμως για αυτά άδικοι ούτε πονηροί. Ούτε προξενούν τη βλάβη λόγω μοχθηρίας. Όταν όμως [την κάνει] μέσω *προαίρεσης*, τότε είναι άδικος και πονηρός»

⁶³ «τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν; *έκούσιον* μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ' *έκούσιον* οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἄρα γε τὸ προβεβουλευμένον; ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν» (1112a13-17)

«τι είναι ή τι είδους πράγμα είναι η *προαίρεση*, εφόσον δεν είναι τίποτα από αυτά που αναφέραμε; Φαίνεται ότι πρέπει να είναι κάτι το *έκούσιο*, κάθε τι όμως το *έκούσιο* δεν είναι και προαιρετό. Είναι μήπως το αποτέλεσμα απόφασης που πήρε προτεραιότητα ανάμεσα σε άλλες; Γιατί η *προαίρεση* εφαρμόζεται διαμέσου λόγου και σκέψης. Το υποδηλώνει άλλωστε και το όνομα της: είναι αυτό που επιλέγεται έναντι άλλων»

⁶⁴ «ἢ προαίρεσις δὴ *έκούσιον* μὲν φαίνεται, οὐ ταῦτόν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ *έκούσιον*· τοῦ μὲν γὰρ *έκούσιου* καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ, καὶ τὰ *έξαίφνης* *έκούσια* μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ.» (1111b6-8)

«Η *προαίρεση* λοιπόν φαίνεται ότι είναι κάτι όπως το *έκούσιο*, στην πραγματικότητα όμως οι δύο έννοιες δεν ταυτίζονται: το περιεχόμενο της έννοιας *έκούσιο* είναι ευρύτερο. Πραγματικά το '*έκούσιο*' υπάρχει και στα παιδιά και, γενικά, στα ζώα, η *προαίρεση* όμως όχι. Έπειτα, ενώ για τις *πράξεις* που τις κάνουμε ξαφνικά, κάτω από την επιβολή της στιγμής, λέμε ότι τις κάνουμε *έκούσιως*, δεν λέμε ότι τις κάνουμε σύμφωνα με την *προαίρεση*»

ισχυριζόμεσταν ότι η ευφυΐα είναι υποκατηγορία της εξυπνάδας. Η *προαίρεση* δεν είναι μια εν δυνάμει ιδιότητα του *έκουσίου* που δύναται να πραγματοποιηθεί μόνο υπό την προϋπόθεση του (είναι όμως της *έκούσιας* ενέργειας) γιατί α) η πρώτη είναι διανοητικά ανώτερη εφόσον για να πραγματοποιηθεί πρέπει να έχει προηγηθεί *βούλευση*, κάτι που δεν ισχύει πάντα για το *έκουσιο*, και β) γιατί μια ενέργεια μπορεί να γίνει με *προαίρεση* αλλά ακουσίως (1225a8-14). Είναι μια εν δυνάμει ποιότητα των ανθρώπινων ενεργειών η οποία προϋποθέτει μια άλλη εν δυνάμει ποιότητα, το *έκουσιο*. Και ακούγεται λογικό να θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι ο αριθμός των *εκούσιων* ενεργειών είναι μεγαλύτερος από αυτόν που γίνονται και μέσω *προαίρεσης* όπως και ότι οι *ἀκούσιες* είναι περισσότερες από τις *έκούσιες*⁶⁵. Αν οι προαιρούμενες ενέργειες ήταν υποκατηγορία των εκουσίων τότε θα είχαμε μόνο δύο είδη ενεργειών τις *έκούσιες* και τις *ἀκούσιες*. Και οι *έκούσιες* θα είχαν ως ένα από τα μόνιμα συστατικά τους την *προαίρεση*. Στο 1135b8-11⁶⁶ όμως ξεκάθαρα δηλώνει ότι από τις *έκούσιες* πράξεις μόνο κάποιες έγιναν από *προαίρεση* (*προελόμενοι*), έγιναν μέσω προμελετημένης και προεπιλεγμένης απόφασης (*προβουλευσάμενοι*), ενώ κάποιες έγιναν χωρίς *προαίρεση*. Επομένως, εφόσον οι *έκούσιες* και μη προαιρούμενες ενέργειες είναι άλλης ποιότητας από τις *έκούσιες* και προαιρούμενες και ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει επίσης και τις *ἀκούσιες* πράξεις, τότε έχουμε τρία είδη ενεργειών και όχι δύο.

Καταλήγουμε λοιπόν ότι η *διάνοια* είναι η επαρκής διανοητική λειτουργία μόνο των παραγωγικών ενεργειών, των *ποιημάτων*, με το συνεπακόλουθο ότι και το *έκουσιο* θα πρέπει να περιοριστεί στις παραγωγικές ενέργειες όταν η ενέργεια δεν άρχεται από την *προαίρεση*;

Από τις πολλές και διαφορετικές μεταφράσεις που έχουν δοθεί για την *προαίρεση* είναι εμφανές ότι μια ακριβής απόδοση του όρου είναι πολύ δύσκολη. Ο Ross αλλά

⁶⁵ « ὅλως δ' εἴ τις ἅπαντα συναγάγοι ὅσα πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν ἅπαντες, ἐκόντες μέντοι μὴθὲν αὐτῶν διὰ τὸ μὴδ' αὐτοῦ χάριν, καὶ προσθεὶ χρόνου πλήθος ἀπέραντόν τι, οὐ μᾶλλον ἔνεκ' ἄν τις τούτων ἔλοιτο ζῆν ἢ μὴ ζῆν.» 1215b28-31.

⁶⁶ « τῶν δὲ ἐκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσ' ἀπροβούλευτα» (1135b8-11), «Από τις πράξεις, τώρα, που αυτο-καθορίζουμε κάποιες τις κάνουμε με δική μας επιλογή και προτίμηση και άλλες δίχως δική μας επιλογή και προτίμηση: με δική μας επιλογή και προτίμηση αυτές που τις σκεφτήκαμε και τις μελετήσαμε από πριν, δίχως δική μας επιλογή και προτίμηση αυτές που δεν τις μελετήσαμε από πριν» (Ζήτρος, 2006).

και οι περισσότεροι μελετητές του αγγλοσαξονικού χώρου την μεταφράζουν ως επί το πλείστον επιλογή (choice) ή και πολλές φορές προτιμώμενη επιλογή (preferential choice). Ο ίδιος ο Ross παρόλα αυτά δέχεται ότι σε κάποιες περιπτώσεις θα μπορούσε να μεταφραστεί πρόθεση (intention), βούληση (will), η σκοπός (purpose). Άλλες μεταφράσεις που έχουν δοθεί είναι προμελετημένος σκοπός (deliberative purpose) και απόφαση (decision). Στην ελληνική γλώσσα έχει μεταφραστεί κάποιες φορές 'προμελέτη και προεπιλογή' (Λυπουρλής). Αναγνωρίζω ότι πράγματι σε πολλά σημεία μπορεί να μεταφραστεί με διαφορετικό τρόπο, και δεν αρνούμαι ότι το νόημα της προτιμώμενης επιλογής σίγουρα εμπεριέχεται στην προαίρεση, θεωρώ ωστόσο ότι η διάσταση της προαίρεσης που δεν αναδεικνύεται συχνά από τους μελετητές είναι η βουλευτική της διάσταση.

Στα ΗΕ, η πρώτη αναφορά στην προαίρεση γίνεται στο 1222a31-37⁶⁷ όπου ο Αριστοτέλης επεξηγεί την υπερβολή-έλλειψη-μέσο των *έξεων*. Εκεί ισχυρίζεται ότι όλες οι *έξεις* ανεξαιρέτως έχουν το γνώρισμα του να είναι *προαιρετικές*, δηλαδή να επιτρέπουν στο κάτοχό τους να επιλέγει ανάμεσα στα όποια, σχετικά με την *έξη*, άκρα το καλύτερο για αυτόν μέσο (και όχι ότι οι *έξεις*, ανάμεσα τους και οι αρετές, είναι κάτι το οποίο μπορούμε (ελεύθερα) να επιλέξουμε, όπως θα μπορούσε πιθανώς να ερμηνευτεί). Συνεπώς, χαρακτηριστικό των *έξεων*, ανάμεσά τους και οι ενάρτετες, και όποιου τις κατέχει, είναι να λειτουργεί μέσω προαίρεσης, δηλαδή να επιλέγει κριτικά. Η παραπάνω ερμηνεία για τις *προαιρετικές έξεις* φαίνεται να επιβεβαιώνεται και στο 1227b6-10⁶⁸, όπως και στο 1228a23-25, στο οποίο ο Α περιγράφει τις ηθικές *έξεις* ως τις *έξεις* που επιτρέπουν σε κάποιον να μπορεί να επιλέγει ανάμεσα στα ευχάριστα και στα δυσάρεστα. Για τον Ross (1949:204) η προαίρεση ορίζεται ως: «μια προδιάθεση (disposition) για να επιλέξουμε, αποτελούμενη ουσιαστικά σε ένα μέσο σχετικό με εμάς καθορισμένο από ένα

⁶⁷ «ώστε καὶ αἱ προαιρετικαὶ ἔξεις αἱ φιλογυμναστικαὶ φιλοϋγιεῖς μᾶλλον ἔσονται καθ' ἑκατέραν τὴν αἴρεσιν, ἔνθα μὲν αἱ πολυπονώτεραι, ἔνθα δ' αἱ ὑποστατικώτεραι» «ἐπίσης και οι έξεις που επιτρέπουν στο άτομο να επιλέγει, οι φιλο-γυμναστικές θα είναι πιο υγιείς ανάλογα με την επιλογή, από την μια μεριά θα είναι πιο επίπονες και από την άλλη αυτές που χρειάζονται πιο πολύ αντοχή».

⁶⁸ «ἀνάγκη τοίνυν, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ μὲν ἡ ἠθικὴ αὐτὴ τε μεσότης τίς ἐστι καὶ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας πᾶσα, ἡ δὲ κακία ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει καὶ περὶ ταῦτα τῇ ἀρετῇ, τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἕξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσει καὶ λυπηροῖς.» «αναγκαίο συμπέρασμα από τα παραπάνω, επειδή η ηθική αρετή είναι μεσότητα κάποιου είδους ανάμεσα στις ηδονές και στις λύπες, ενώ η κακία βρίσκεται στην υπερβολή και στην έλλειψη και σε όσα περιβάλλουν την αρετή, η αρετή είναι η ηθική έξη που επιτρέπει σε κάποιον να επιλέγει τη δική του μεσότητα ανάμεσα στα ευχάριστα και στα δυσάρεστα»

κανόνα (rule), π.χ. από τον κανόνα υπό τον οποίο ένα σώφρον (practically wise) άνθρωπος θα το καθόριζε.» Ωστόσο ανάμεσα στην παραπάνω θέση των ΗΕ και στο 1.13 των ΗΝ που υποστηρίζει ότι η ηθική αρετή προέρχεται από το άλογο μέρος της ψυχής, βλέπουμε μια αντίφαση: ότι το άλογο μέρος –η ηθική αρετή- έχει ένα έλλογο χαρακτηριστικό –ότι είναι προαιρετική.

Σχετικά με την *προαίρεση*, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι δεν είναι χαρακτηριστικό των ζώων ή των παιδιών, ούτε απαραίτητα ενεργοποιημένο χαρακτηριστικό όλων των ενήλικων ανθρώπων, ούτε ενεργοποιείται σε όλες τις περιστάσεις (1111b9⁶⁹, 1226b21-23⁷⁰) που θα σήμαινε ότι κάποιες ανθρώπινες ενέργειες δεν πράττονται με *προαίρεση*. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι τα ζώα και τα παιδιά και ακόμα και κάποιοι ενήλικοι άνθρωποι, δεν έχουν την ικανότητα να *προαιρούνται* γιατί δεν μπορούν να χρησιμοποιήσουν λογικά επιχειρήματα («ου λόγον» 1214b32) για να υπερασπίσουν την όποια επιλογή δράσης τους. Επομένως υπάρχουν ενέργειες που γίνονται χωρίς *προαίρεση*, είναι όμως αυτές *πράξεις*;

Οι κύριοι ορισμοί για την *προαίρεση* είναι οι ακόλουθοι:

«ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν» (1113a9-15)

«Αν λοιπόν το αντικείμενο της *προαίρεσης* είναι κάτι που, ύστερα από σκέψη και *διαβούλευση*, είναι επιθυμητό –με τον όρο βέβαια να είναι από τα πράγματα που εμπίπτουν στη δική μας δύναμη-, τότε και η *προαίρεση* θα είναι, σκέφτομαι, επιθυμία –ύστερα από σκέψη και *διαβούλευση*-πραγμάτων που εμπίπτουν στη δική μας δύναμη. Γιατί από τη στιγμή που, ύστερα από σκέψη και *διαβούλευση*, κρίναμε τι πρέπει να επιλέξουμε και να προτιμήσουμε, επιθυμούμε πια σύμφωνα με τα σκέψη και τη *διαβούλευσή* μας»

Φαίνεται, λοιπόν, από το παραπάνω αλλά και από το 1135b5-13⁷¹ ότι προϋπόθεση της *προαίρεσης* είναι μια διαδικασία *διαβούλευσης*. Επίσης, ως αποτέλεσμα

⁶⁹ «τοῦ μὲν γὰρ ἐκουσίου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ’ οὐ, καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ’ οὐ.»

⁷⁰ «διὸ οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ, οὔτε πάντως ἔχοντος ἀνθρώπου.»

⁷¹ «καὶ γὰρ ἂν τὴν παρακαταθήκην ἀποδοίη τις ἄκων καὶ διὰ φόβον, ὃν οὔτε δίκαια πράττειν οὔτε δικαιοπραγεῖν φατέον ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός. ὁμοίως δὲ καὶ τὸν ἀναγκαζόμενον καὶ ἄκοντα τὴν παρακαταθήκην μὴ ἀποδιδόντα κατὰ συμβεβηκός φατέον ἀδικεῖν καὶ τὰ ἄδικα πράττειν. τῶν δὲ ἐκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ’ οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι»

διαβούλευσης και κρίσης η προαίρεση είναι για τον Αριστοτέλη κάποιου είδους επιθυμία, έλλογη επιθυμία θα μπορούσε να πει κάποιος εφόσον συμφωνεί με τη διαβούλευση. Στο 1226b6-9 παρακάτω φαίνεται να συνδυάζει τόσο το περιεχόμενο της προτιμώμενης επιλογής όσο και ότι αυτή είναι αποτέλεσμα εξέτασης και άποψης που έχει προέλθει από έλλογη επιθυμία. Βλέπουμε, λοιπόν, και πάλι μια βουλευτική διάσταση της προαίρεσης.

«ή γάρ προαίρεσις αἴρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ’ ἐτέρου πρὸ ἐτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλήs. διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἐστὶν ἡ προαίρεσις» (1226b6-9)

«γιατί η προαίρεση είναι επιλογή, αλλά όχι γενικά, αλλά του ενός έναντι του άλλου. Και αυτή είναι τέτοια όχι χωρίς εξέταση και περίσκεψη. Γιατί η προαίρεση προέρχεται από λογικά διασκεπτική απόφαση»

Και στο 1139a16-b2 που εξετάσαμε παραπάνω ο Αριστοτέλης πράγματι επιβεβαιώνει αυτή τη βουλευτική της διάσταση υποστηρίζοντας ότι αυτή αποτελεί την *ἀρχή της πράξης*.

Από την άλλη όμως ο ισχυρισμός ότι *ἀρχή* (κάθε) *πράξεως* είναι η προαίρεση 1139a16-b2 φαίνεται να αντικρούεται από τα παρακάτω. Κατά πρώτο γιατί ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι το άτομο *πράττει*, χωρίς ωστόσο να αναφέρει τον όρο *πράξη*, όταν *πράττει ἀκουσίως* ή μη *έκουσίως* και αυτές όπως έχουμε δει γίνονται λόγω μιας εξωτερικής *ἀρχής*:

«ἐν τῷ διανοούμενόν πως πράττειν εἶναι τὸ ἐκούσιον» (1223b36-1224a8),

«ἐν δὲ τῷ ἀκρατεῖ καὶ ἐγκρατεῖ ἢ καθ’ αὐτὸν ὁρμὴ ἐνοῦσα ἄγει [ἄμφω γὰρ ἔχει]· ὥστ’ οὐ βία οὐδέτερος, ἀλλ’ ἐκὼν διὰ γε ταῦτα πράττοι ἄν, οὐδ’ ἀναγκαζόμενος.» (1224b9-12)

«ἢ δ’ ὅλη ἐκοῦσα ψυχὴ καὶ τοῦ ἀκρατοῦs καὶ τοῦ ἐγκρατοῦs πράττει, βία δ’ οὐδέτερος, ἀλλὰ τῶν ἐν ἐκείνοις τι, ἐπεὶ καὶ φύσει ἀμφότερα ἔχομεν.» (1224b26-28)

«ἀλλὰ δεῖ μείζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι, ὃ πείσεται μὴ ποιήσας. οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ [μὴ] βία πράξει, ἢ οὐ φύσει, ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἕνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττη, καὶ ἄκων γε· οὐ γὰρ ἐφ’ αὐτῷ ταῦτα.» (1225a16-19),

«Τῆs ἀρετῆs δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖs ἐκουσίοιs ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖs ἀκουσίοιs συγγνώμης» (1109b30-5),

«βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἧ μὴδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσει ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.» (1110a1-4),

«ὁ πράττων μὴδὲν συμβάλλεται, ἃ δὲ καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι» (1110b1-3),

«καὶ γὰρ ἂν τὴν παρακαταθήκην ἀποδοίη τις ἄκων καὶ διὰ φόβον, ὃν οὔτε δίκαια πράττειν οὔτε δικαιοπραγεῖν φατέον ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός» (1135a15-b11),

Ενάντια στη θέση ὅτι *ἀρχὴ πράξεως* εἶναι μόνο η *προαίρεση* εἶναι καὶ το ἰδιαίτερο παράδειγμα τῶν ἀτόμων που ἐκστασιάζονται καὶ λένε προφητείες (1225a25-33). Στις περιπτώσεις αὐτές, στις ὁποῖες δὲν ἀναφέρεται ἀνάμιξη *προαίρεσης*, ὁ Ἀριστοτέλης δέχεται ὅτι τὸ άτομο *πράττει* (παρότι ἡ κατάσταση δὲν ἀνήκει στα *ἔφ' αὐτῶ*). Ἀπὸ τὴν ἄλλη, στο 1135b8-11⁷² ξεκάθαρα διαχωρίζει αὐτὰ που *πράττουμε* στα *ἐκούσια* που γίνονται ἀπὸ *προαίρεση* (*προελόμενοι*), καὶ στα *ἐκούσια* που γίνονται χωρὶς *προαίρεση*. Το 1111a24-6⁷³ υπονοεῖ ὅτι τὰ ζῶα καὶ τὰ παιδιά *πράττουν* ἐκουσίως ἀν καὶ δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ σημεῖο στο ὁποῖο ὁ Ἀριστοτέλης δίνει ἔμφαση στὴν πρόταση αὐτή. Τέλος, στο 1119a30-b5⁷⁴ παρομοιάζει τὶς *ἐκούσιες* ἐνέργειες, δὲν τὶς ὀνομάζει *πράξεις*, τοῦ ἀκόλαστου με τὰ λάθη τῶν παιδιῶν καθὼς καὶ τὰ δύο ἔχουν ὡς αἰτία τὴν *ἐπιθυμία*. Ἀν δεχτούμε ὅτι ὁ ἀκόλαστος *πράττει* ἀπὸ ἓνα καθορισμένο χαρακτήρα, το 1119a30-b5 μὴ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀκόμα μία ἔνδειξη εἴτε ὅτι τὰ παιδιά μποροῦν νὰ *πράττουν* ἐκουσίως εἴτε ὅτι οἱ ἐνέργειες που προέρχονται ἀπὸ τὸν χαρακτήρα δὲν γίνονται πάντα με *ἀρχὴ* τὴν *προαίρεση*. Το δεύτερο φαίνεται νὰ ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὰ 1111b15-6, 1151a5-7, 29, 1224a40-b2 ὅπου ἡ *ὄρεξη* μόνο κινεῖ τὶς *πράξεις* τοῦ ἀκρατοῦς.

Σε σχέση με τὸ *ἐκούσιο* καὶ τὴν *προαίρεση* ὡς ἐπιλογή, ὁ Charles (2012) κάνει μιὰ πρωτότυπη τοποθέτηση. Θεωρώντας ὅτι ἡ *προαίρεση* δὲν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὸ *ἐκούσιο* γιὰτὶ ἀπαιτεῖ *βούλευση* (1125a15) καὶ γιὰτὶ τὰ παιδιά,

⁷² «τῶν δὲ ἐκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλευσάμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσ' ἀπροβούλευτα» (1135b8-11), «Ἀπὸ τὶς πράξεις, τώρα, που αὐτο-καθορίζουμε κάποιες τὶς κάνουμε με δική μας ἐπιλογή καὶ προτίμηση καὶ ἄλλες δίχως δική μας ἐπιλογή καὶ προτίμηση: με δική μας ἐπιλογή καὶ προτίμηση αὐτές που τὶς σκεφτήκαμε καὶ τὶς μελετήσαμε ἀπὸ πρὶν, δίχως δική μας ἐπιλογή καὶ προτίμηση αὐτές που δὲν τὶς μελετήσαμε ἀπὸ πρὶν» (Ζήτρος, 2006).

⁷³ «ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ (οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζῶων ἐκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες»

⁷⁴ «διὸ καὶ δοκεῖ βίαια εἶναι. τῶ δ' ἀκόλαστῳ ἀνάπαλιν τὰ μὲν καθ' ἕκαστα ἐκούσια (ἐπιθυμοῦντι γὰρ καὶ ὀρεγομένῳ), τὸ δ' ὅλον ἦττον· οὐθεὶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ἀκόλαστος εἶναι. τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας φέρομεν· ἔχουσι γὰρ τὴν ὁμοιότητα. πότερον δ' ἀπὸ ποτέρου καλεῖται, οὐθὲν πρὸς τὰ νῦν διαφέρει, δὴλον δ' ὅτι τὸ ὕστερον ἀπὸ τοῦ προτέρου. οὐ κακῶς δ' ἔοικε μετενηχῆθαι· κεκολάσθαι γὰρ δεῖ τὸ τῶν αἰσχροῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὔξησιν ἔχον, τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς.»

παρότι πράττουν εκουσίως, δεν διαθέτουν *προαίρεση*, αναδεικνύει τη θέση του όρου *αίρεση* και υποστηρίζει αυτόν ως την απαραίτητη προϋπόθεση για τις *έκούσιες πράξεις* στα ΗΝ. Επιπλέον, επισημαίνει ότι στο αριστοτελικό κείμενο ξεκάθαρα δηλώνεται ότι και η *προαίρεση* είναι ενός είδους *αίρεση* (επιλογή), είναι προτιμώμενη επιλογή (preferential choice) (1111b26-28). Πράγματι σε πολλά από τα καίρια σημεία εξέτασης του εκουσίου αναφέρεται η αίρεση και το ότι η *πράξη* έχει επιλεχθεί από το ενεργούν υποκείμενο (1110a12). Και σε αυτές τις περιπτώσεις των ΗΝ θεωρεί ο Charles (op.cit. 2) ότι η *άρχη* (starting point) της *πράξης* είναι η *αίρεση* (choice ή selection). Από τα 1110a18 και 1110a30 ισχυρίζεται ότι «ο Αριστοτέλης εστιάζει σε αυτά που το ενεργούν υποκείμενο επιλέγει (ή θα επέλεγε: 1110a18) και θέτει ότι η *πράξη* θα είναι *έκούσια* αν έχει επιλεχθεί (ακόμα και αν αυτό που έχει επιλεχθεί δεν είναι άξιο επιλογής: βλέπε 1110a30 και b7: αιρετέτον).»

Αναφορικά με τις παραπάνω αντιφάσεις αναφορικά με ότι αν ως *άρχη πράξεως* προκρίνεται η *προαίρεση* με συνέπεια στα ΗΕ και στα ΗΝ και αναφορικά με την βουλευτική της διάσταση που επιβεβαιώνεται κυρίως σε χωρία των ΗΕ, η θέση του Lebedev (2006) φαίνεται να δίνει μια ικανοποιητική εξήγηση. Ο Lebedev (op.cit) υποστηρίζει ότι στο 'κοινό' βιβλίο 6 ο Αριστοτέλης αναθεωρεί την ηθική του θεωρία και από τον ψυχολογικό ηδονισμό που υποστήριζε στα ΗΝ ⁷⁵ περνά σε μια περισσότερο λογοκεντρική πρόταση όπου το διανοητικό στοιχείο είναι ουσιαστικό κομμάτι κάθε αρετής και όχι απλά κάτι στο οποίο 'υπακούει' η ηθική αρετή: «μέσα στην ενωμένη ανθρώπινη βούληση (*ἄνθρωπος*) ο πρακτικός λόγος (*βουλευτικόν*) και η επιθυμία (*ορεκτικόν*) συνεργάζονται σε τέλεια αρμονία προς το κοινό τέλος.» Στηρίζει τη θέση του στα 1139b4⁷⁶, 1139a33⁷⁷ και στο 6.13⁷⁸. Κεντρικό ρόλο όμως παίζει το 1144b17-32 το οποίο και αντιπαραβάλλει στο 1107a14. Σύμφωνα με το Lebedev (2006: 6) στο 1107a14 «η φρόνηση ταυτίζεται με τον 'ὀρθὸ λόγος' και ο

⁷⁵ Για το λόγο ότι η ηθικές αρετές είναι μέρος του *αλόγου* μέρους της ψυχής και σχετίζονται με *πάθη* και *πράξεις* (ΗΝ 1.13) και γιατί «περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας ἔστιν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ» (1104b8) (Lebedev 2006: 3).

⁷⁶ «διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος»

⁷⁷ «οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἔστι ἕξωσ ἢ προαίρεσις».

⁷⁸ Στο «6.13 ο Αριστοτέλης εισάγει την διαφοροποίηση ανάμεσα σε 'φυσικές αρετές' και 'κύριες αρετές'. Στην αρχική Ηθική Θεωρία του στο ΗΝ 2.1 1103 η ίδια η πιθανότητα 'φυσικής αρετής' κατηγορηματικά απορρίπτεται.» (Lebedev 2006: 5)

‘λογος’ γίνεται ουσιαστικό μέρος της ίδιας της ηθικής αρετής (μετά λόγου, 1144b25)» και δεν είναι πλέον μόνο σύμφωνη με την ηθική αρετή (κατά λόγου)(1107a14).

Υπό αυτή την οπτική θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι οι αντιφάσεις των ΗΝ, που είναι και οι κρισιμότερες και οι περισσότερες σε αριθμό, για το ότι η *προαίρεση* αποτελεί την *ἀρχή* των *πράξεων* οφείλονται στην πρώιμη (γιατί στο βιβλίο 6 ασκεί κριτική στο ΗΝ βιβλίο 2) Ηθική του Θεωρία.

Και στα ΗΕ πράγματι υπάρχουν ενδείξεις ότι από τις *ἀκούσιες* -αυτές που το ενεργούν υποκείμενο κάνει κάτι κακό ή βλαβερό λόγω μεγαλύτερου καλού ή για να αποφύγει ένα μεγαλύτερο κακό και δεν ανήκουν στα *ἐφ’ αὐτῷ*⁷⁹- γίνονται με *προαίρεση* όμως όχι σύμφωνη με το χαρακτήρα της *πράξης καθαυτής* (1225a8-14, «ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει ἀλλ’ οὗ ἕνεκα, ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις ἐστὶ τις διαφορά.») Επίσης, στο 1223b36-1224a8 αν και υποστηρίζει ότι τα *ἐκούσια* δεν γίνονται πάντα με *προαίρεση* δεν αναφέρεται συγκεκριμένα σε *πράξεις*. Και τα 1223a8-16⁸⁰, 1222b19-1223a9⁸¹, 1223a4-9⁸², 1223a16-20 και 1225a8-13⁸³ των ΗΕ φαίνεται είτε να υποστηρίζουν είτε άμεσα είτε έμμεσα ότι *ἀρχή* *πράξεων* είναι πράγματι η *προαίρεση*. Παρόλα αυτά υπάρχουν σημεία που παραμένουν αντιφατικά όπως τα 1223b36-1224a8, 1224b9-12, 1224b26-28, 1135b8-11.

Η αποδοχή ότι η *προαίρεση* αποτελεί την μόνη *ἀρχή* των *πράξεων*, θα σήμαινε ότι ο Αριστοτέλης δέχεται ως *πράξεις* μόνο αυτές που πηγάζουν από μια *έξη*. Και πράγματι είδαμε ότι δεν ισχυρίζεται σε κάποιο σημείο ότι (μόνο) μέσω *διάνοιας* μπορεί κάποιος να πράξει με τρόπο *ηθικό*.

Οι υπόλοιπες όμως ενέργειες που ανήκουν στα πλαίσια της *ηθικής* όπως π.χ. αυτές του εγκρατούς, που γίνονται λόγω λόγου, και του ακρατούς που γίνονται λόγω

⁷⁹ Για αυτές τις περιπτώσεις, στα ΗΝ αναφέρει ότι κανείς δεν θα τις επέλεγε, «οὐδείς γὰρ ἂν ἔλοιτο» 1111a18-19.

⁸⁰ «ἢ ἀρετὴ καὶ ἢ κακία περὶ ταῦτ’ ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πρᾶξεων.»

⁸¹ Το χωρίο παρατίθεται στο κεφάλαιο ΑΡΧΗ-ΗΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΕΙΑ.

⁸² «ὥστε ὅσων πρᾶξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ’ αὐτῷ ταῦτ’ ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ’ ἐφ’ αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ’ αὐτῷ.»

⁸³ Τα 1223a16-20 και 1225a8-13 αναφέροντας ότι το ενεργούν υποκείμενο είναι «*αἴτιος* και *ἀρχή* *πράξεων*» και «για όσα είναι το *αἴτιον* θα είναι *ἐκούσια* ενώ για όσα δεν είναι θα είναι *ἀκούσια*» μιλάνε για τις περιπτώσεις που μια *πράξη* έχει γίνει και εκουσίως και με προαίρεση.

πάθους, και που δέχεται ότι το ενεργούν υποκείμενο τις *πράττει*, πώς θα πρέπει να χαρακτηριστούν; Είναι τελικά ενέργειες του χαρακτήρα μόνο αυτές που προέρχονται από μια *έξη* και είναι αυτό κάτι που δεν ισχύει στις περιπτώσεις του εγκρατούς και του ακρατούς; Επίσης αν δεχτούμε ότι η *διάνοια* είναι η επαρκής διανοητική λειτουργία μόνο των παραγωγικών ενεργειών, των *ποιημάτων*, το *έκούσιο* θα πρέπει τότε να περιοριστεί στις παραγωγικές ενέργειες όταν η ενέργεια δεν άρχεται από την *προαίρεση*. Και πάλι οι ενέργειες του ακρατούς μένουν ανένταχτες.

Βλέπουμε λοιπόν ότι το *έκούσιο* χωρίς την *προαίρεση* και μόνο με τη σκέψη ως την επαρκή διανοητική διεργασία δεν φαίνεται ικανό να καλύψει όλες τις πτυχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Καλύπτει, λοιπόν, μόνο ένα μέρος των επιλογών που έχει στις δυνατότητές του ο άνθρωπος. Επομένως όχι μόνο δεν έχει ηθική διάσταση το ίδιο αλλά δεν αναφέρεται απαραίτητα σε *πράξεις* που πηγάζουν γενικά από το χαρακτήρα. Ο λόγος είναι ότι η *προαίρεση* αποτελεί το απαραίτητο αυτό κριτήριο και υποδηλώνει τον χαρακτήρα, τις *έξεις*, του ενεργούντος υποκειμένου. Όταν πράττω εκουσίως αλλά χωρίς *προαίρεση* δεν μπορώ να πράττω στα πλαίσια της ηθικής γιατί οι *πράξεις* δεν προέρχονται από μια *έξη* καθαυτή. Το *έκούσιο* μαζί με την *προαίρεση* είναι τα εργαλεία εκείνα που επιτρέπουν σε κάποιον και να πράττει στα πλαίσια της ηθικής και γενικότερα από οποιαδήποτε *έξη*. Μια προαιρούμενη *πράξη* είναι πάντα *έκούσια* ενώ μια *έκούσια* ενέργεια δεν είναι απαραίτητα προαιρούμενη.

Όταν λέει ο Αριστοτέλης ότι μια ενέργεια έγινε εκουσίως εννοεί ότι το ενεργούν υποκείμενο πήρε την πρωτοβουλία σύμφωνα με την ίδια φύση του (*έφ' αὐτῷ*) για αυτό που συνέβη. Και όχι ότι το ενεργούν υποκείμενο αποτέλεσε την αιτία κάποιων ηθικών στόχων. Οι αρετές ανήκουν σε αυτά που είναι στις δυνατότητες του ατόμου μεν και αυτό μπορεί να αποτελέσει την *ἀρχή* και την αιτία τους, αλλά το κριτήριο το οποίο εστιάζει στην ποιότητά τους είναι η *προαίρεση* που αποτελεί και την αναγκαία συνθήκη για την πραγμάτωση τους. Και η ενεργοποίησή της, μας λέει ο

Αριστοτέλης, δεν είναι απαραίτητα ενεργοποιημένο χαρακτηριστικό όλων των ανθρώπων⁸⁴ ούτε ενεργοποιείται σε όλες τις περιστάσεις.

Και όπως είναι επόμενο, μια *ηθική πράξη* είναι του ενεργούντος υποκειμένου μόνο υπό την προϋπόθεση του εκουσίου γιατί όπως είδαμε και μια *ακούσια πράξη* μπορεί να γίνει με προαίρεση, απλά όχι με την *προαίρεση* του ενεργούντος υποκειμένου.

Και αν τελικά ισχύει ότι κάθε *έκούσια* ανθρώπινη ενέργεια είναι *έκούσια πράξη* μόνο όταν άρχεται από *προαίρεση* τότε η θέση του Αριστοτέλη θα ήταν σύμφωνη με τον αθηναϊκό νόμο που «διαχώριζε δύο είδη εγκληματικών πράξεων: τις προμελετημένες (*εκ προνοίας*) και τις *άκούσιες* και στους μη-φιλοσοφικούς συγγραφείς δεν νοείται *έκούσια πράξη* χωρίς προμελέτη»⁸⁵. Αλλά με τη λεπτή διάκριση ότι το παραπάνω ισχύει μόνο για τις ενέργειες που προέρχονται από το χαρακτήρα.

ΑΡΧΗ

Η *άρχη* συνδέεται με το *έκούσιο* γιατί για τον Αριστοτέλη μόνο το άτομο που αποτελεί την *άρχη* μιας *πράξης* πράττει εκουσίως. Η ερμηνευτική δυσκολία έγκειται ωστόσο στην απόδοση του νοήματος της *άρχής*. Κάποιοι (όπως ο Cooper) την μεταφράζουν σταθερά και χωρίς εξαιρέσεις πηγή (*origin, originating source*), κάποιοι άλλοι αρχή ως *principium*, και κάποιοι αλλού πηγή και αλλού αρχή ως *principium*. Όπως είχα επισημάνει τη διαφορά ανάμεσα σε *έκούσια πράξη* και *έκούσιο*, και εδώ θα επισημάνω ότι η συζήτηση για την ανθρώπινη *άρχη* και αυτή για την *άρχη πράξεως* δεν είναι απαραίτητα ίδια συζήτηση και στα ΗΝ και στα ΗΕ. Η θέση που θα υποστηρίξω είναι ότι η '*άρχη*' του Αριστοτέλη συνδυάζει το περιεχόμενο της *άρχής* ως *principium*, της πηγής και επιπροσθέτως προσδίδει κυριότητα.

⁸⁴ «διὸ οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ, οὔτε πάντως ἔχοντος ἀνθρώπου.» (1226b21-23)

⁸⁵ Irwin (1980: 119).

Ηθικά Ευδήμεια – ΑΡΧΗ

Όπως θα δούμε αναλυτικά σε επόμενο κεφάλαιο τα 'έφ' αὐτῶ', δηλαδή οι καταστάσεις των οποίων *ἀρχή* και *αιτία* έχει την δυνατότητα να είναι ο άνθρωπος, έχουν ως χαρακτηριστικό την ενδεχομενικότητα (1223a4-9): δηλαδή μπορεί να γίνουν ή να μη γίνουν καθόλου (γενέσθαι τάναντία). Επιπρόσθετα, ενδεχομενικότητα χαρακτηρίζει όχι μόνο τη φύση των 'έφ' αὐτῶ', δηλαδή αυτών που μπορούν να αποτελούν αντικείμενα πράξεων, αλλά και το ίδιο το ενεργούν υποκείμενο μπορεί να επιλέξει να πράξει ή να μην πράξει κάτι που ανήκει 'στα έφ' αὐτῶ'. Και, όπως θα εξετάσουμε αμέσως παρακάτω, όταν ένα από αυτά τα ενδεχόμενα επιλεχθεί προς *πράξη* θα αποτελεί μια *έκούσια πράξη*, σύμφωνα με το αριστοτελικό κείμενο, όταν επιλέξει με *ἀρχή* την *προαίρεση* ή την σκέψη (*διάνοιας*) συγκεκριμένα μέσα προς συγκεκριμένα (ἀναγκαία) αποτελέσματα (ὑστερα) και σκοπούς.

Ενδεικτικά, στην περίπτωση που πεινάω οι *έκούσιες* επιλογές που αρμόζουν είναι συγκεκριμένου και όχι αόριστου πλαισίου: μπορώ να επιλέξω ανάμεσα στα ακόλουθα ενδεχόμενα: την κατάποση μιας τροφής (π.χ. μαγειρεύοντας ένα γεύμα, πηγαίνοντας σε κάποιο εστιατόριο κ.τ.λ.) ή τη μη κατάποση μιας τροφής. Και την τροφή αυτή για να ανήκει στα 'έφ' αὐτῶ' η ίδια θα πρέπει να την χαρακτηρίζει ενδεχομενικότητα: να φαγωθεί ή να μην φαγωθεί. Επιπλέον, στην περίπτωση που σκοπός μου είναι π.χ. να κορέσω την πείνα μου, μπορώ να επιλέξω την πρώτη επιλογή. Και στην περίπτωση που σκοπός μου είναι π.χ. να χάσω βάρος, τη δεύτερη. Στην πρώτη περίπτωση η επιλογή του μέσου δεν μπορεί να είναι μια οποιαδήποτε, π.χ. να βάλω φωτιά στο σπίτι, γιατί στην *ἀρχή* και στο *τέλος* της *πράξης* και στη *σκέψη* μου δεν υπάρχει οτιδήποτε αλλά κάτι συγκεκριμένο, ένα συγκεκριμένο (βέλτιστο) μέσο προς ένα συγκεκριμένο (*αγαθό*) σκοπό. Ένα καμένο σπίτι δεν θα είναι ανάμεσα στα αναγκαία αποτελέσματα που προσδοκώ να επιτύχω, αναφορικά με τον σκοπό που επιχειρώ να εκπληρώσω, ούτε ως *πράξη* καθαυτή πραγματώνει το σκοπό του κορεσμού της πείνας, ακόμα και αν ετοιμάζοντας ένα γεύμα 'γίνω' η πηγή ενός βραχυκυκλώματος στην κουζίνα και καεί το σπίτι. Επομένως το κάψιμο του σπιτιού δεν θα είναι μια *έκούσια πράξη* γιατί αυτό το μέσο δεν επιλέχθηκε από την *ἀρχή*, το ενεργούν υποκείμενο. Ωστόσο, η παραπάνω τελεολογική, με την

έννοια ότι στοχεύει σε συγκεκριμένα μέσα, διάσταση της αριστοτελικής *ἀρχῆς* και η σύνδεση της με το *ἐκούσιο* δε φαίνεται να έχει απασχολήσει τους μελετητές του αριστοτελικού εκουσίου.

Οι όροι *ἀρχή*, *αἰτία*, *αἴτιος* και *αἴτιον* συνδέονται με το *ἐκούσιο*, γιατί στο 1223a14-19 ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος είναι «*αἴτιος και ἀρχή πράξεων*» και «για όσα είναι το *αἴτιον* θα είναι *ἐκούσια* ενώ για όσα δεν είναι θα είναι *ἀκούσια*»:

«ληπτέον ἄρα ποίων αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων. πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι, ὅσα δ' ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον. πάντα δ' ὅσα προελόμενος, καὶ ἐκὼν δῆλον ὅτι.»

Παρότι τόσο το περιεχόμενο των όρων *ἀρχή*⁸⁶, *αἰτία*, *αἴτιον*, *κύριος* που θα εξετάσουμε παρακάτω, όσο και η μεταξύ τους συσχέτιση δεν είναι ούτε αυτονόητη ούτε ξεκάθαρη, η θέση που θα προσπαθήσω να υπερασπίσω είναι κατά πρώτον ότι η '*ἀρχή*' έχει το περιεχόμενο τόσο της πηγής και της αιτίας όσο και ότι υποδηλώνει κυριότητα ύπαρξης ή ανυπαρξίας, διαφωνώντας με τις θέσεις που της δίνουν είτε το περιεχόμενο της αιτίας ή της πηγής μόνο. Κατά δεύτερον, θα υποστηρίξω ότι το ενεργούν υποκείμενο θα είναι εκουσίως η *ἀρχή* μόνο των *αναγκαίων* και σκόπιμων αποτελεσμάτων που θα προκαλέσει ως *principium* μιας *πράξης*, και όχι όσων, τυχαίων, προκαλέσει ως πηγή, και συνεπώς θα είναι κύριος και υπεύθυνος μόνο για τα αποτελέσματα αυτά (ωστόσο, αν του αξίζει τιμωρία για τα τυχαία/ απρόσμενα αποτελέσματα είναι μια διαφορετική συζήτηση). Επιπρόσθετα, λόγω των παραπάνω θέσεων, και ακολουθώντας τους Ross (1925)⁸⁷ Rackman (1934)⁸⁸, Hardie (1980)⁸⁹ και Ackrill (1980)⁹⁰, η μετάφραση που θεωρώ πιο πιστή στην αριστοτελική *ἀρχή* είναι η αρχή ως *principium*. Δεν θεωρώ ότι το *origin* (προέλευση), *source* (πηγή), *originating source* (πηγή προέλευσης) ή σημείο εκκίνησης (*starting point*) εμπεριέχουν επαρκώς το στοχευμένο και αιτιώδες περιεχόμενο του εν λόγω όρου στα HE.

⁸⁶ Η έννοια της *ἀρχῆς* εξετάζεται διεξοδικά στη συζήτηση που συνδέει εκούσιο-ελεύθερη βούληση-ντετερμινισμό σχετικά με το αν παρουσιάζεται και τεκμηριώνεται ικανοποιητικά από τον Αριστοτέλη ως μια *ἀρχή* η οποία δεν οφείλει την αιτιότητά της σε άλλη *ἀρχή*. Δυστυχώς η εξέταση αυτής της προβληματικής είναι εκτός του πλαισίου του κειμένου αυτού.

⁸⁷ Moving principle ή principle.

⁸⁸ Moving principle ή principle.

⁸⁹ Moving principle.

⁹⁰ Originating principle.

Ένα από τα κεντρικά χωρία για την ερμηνεία των παραπάνω εννοιών είναι και το ακόλουθο:

«πρὸς δὲ τούτοις ὁ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεων τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἵπομεν ἂν πράττειν. τῶν δ' ἀρχῶν ὅσαι τοιαῦται, ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις, κύριαι λέγονται, μάλιστα δὲ δικαίως ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, ἢν ἴσως ὁ θεὸς ἄρχει. ἐν δὲ ταῖς ἀκινήτοις ἀρχαῖς, οἷον ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, οὐκ ἔστι τὸ κύριον, καίτοι λέγεται γε καθ' ὁμοιότητα· καὶ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένης τῆς ἀρχῆς πάντα μάλιστ' ἂν τὰ δεικνύμενα μεταβάλλοι, αὐτὰ δ' αὐτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου, ἂν μὴ τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι. ὁ δ' ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινός· ἡ γὰρ πρῶξις κινήσεις ἐπεὶ δ' ὡσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ αἰτία ἐστὶ τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων, δεῖ νοῆσαι καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων. εἰ γὰρ ἔχοντος τοῦ τριγώνου δύο ὀρθὰς ἀνάγκη τὸ τετράγωνον ἔχειν τέτταρας ὀρθὰς, φανερόν ὡς αἴτιον τούτου τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν τὸ τρίγωνον. εἰ δὲ γε μεταβάλλει τὸ τρίγωνον, ἀνάγκη καὶ τὸ τετράγωνον μεταβάλλειν, οἷον εἰ τρεῖς, ἕξ, εἰ δὲ τέτταρες, ὀκτώ. κἂν εἰ μὴ μεταβάλλοι, τοιοῦτον δ' ἐστὶ, κακεῖνο τοιοῦτον ἀναγκαῖον εἶναι. δῆλον δ' ὅ ἐπιχειροῦμεν ὅτι ἀναγκαῖον, ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν· νῦν δ' οὔτε μὴ λέγειν οὔτε λέγειν ἀκριβῶς οἷόν τε, πλὴν τοσοῦτον. εἰ γὰρ μὴθὲν ἄλλο αἴτιον τοῦ τὸ τρίγωνον οὕτως ἔχειν, ἀρχὴ τις ἂν εἴη τοῦτο καὶ αἴτιον τῶν ὕστερον. ὡστ' εἴπερ ἐστὶν ἕνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας. ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνον ἐστὶ, τὰ δὲ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι τάναντία, καὶ ὁ ἐφ' αὐτοῖς ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις, πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ αὐτοῖς ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις, πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ.» (1222b19-1223a9)

«επιπλέον μόνο ο ἄνθρωπος, ανάμεσα στα υπόλοιπα ζώα, είναι η ἀρχὴ κάποιου είδους πράξεων. Διότι για τα υπόλοιπα με κανένα τρόπο δεν θα λέγαμε ὅτι πράττουν. Από τις αρχές ὅσες είναι ἔτσι, ὅπως είναι, πρωταρχικές, αυτές των μεταβολῶν, λέγονται κύριες, και μάλιστα δικαιολογημένα γιατί από αυτές οι μεταβολές δεν ἔχουν το ἐνδεχόμενο να γίνουν διαφορετικά, ὅπως ἴσως ἀρχει ὁ θεός. Στις ἀκίνητες αρχές, ὅπως στις μαθηματικές, δεν υπάρχει κυριότητα, και τις λέμε 'αρχές' καθ' ὁμοιότητα. γιατί σε αυτές αν την ἀρχὴ χαρακτηρίζει μεταβολή τότε θα ἄλλαζαν και οι αποδείξεις που θα ἀπέρρεαν από αυτές, ὡστόσο αυτές οι αποδείξεις δεν θα ἄλλαζαν επειδή θα ἀναιρούσε η μία την ἄλλη, θα μεταβάλλονταν μόνο αν η ὑπόθεση από την οποία ἀποδείχθηκαν κατέρρεε. Ο ἄνθρωπος είναι 'ἀρχὴ' κάποιου είδους μεταβολής και η πράξη είναι μεταβολή. και επειδή ὅπως και σε ἄλλες περιπτώσεις η ἀρχὴ είναι αἰτία των εξαιτίας αυτής ὄντων ἢ ἀποτελεσμάτων, πρέπει να την κατανοήσουμε με τον ἴδιο τρόπο που η ἀρχὴ ἰσχύει για τις μαθηματικές ἀποδείξεις. Γιατί αν το σύνολο των γωνιών του τριγώνου ἰσοῦται με δύο ὀρθές γωνίες, ἀναγκαστικά και του τετραγώνου θα

ισούται με τέσσερις γιατί όπως είναι φανερό αιτία που αυτό συμβαίνει είναι ότι το τρίγωνο έχει δύο ορθές. Και αν μεταβάλλει κανείς αυτό που ισχύει για το τρίγωνο αναγκαστικά θα μεταβάλλει και αυτό που ισχύει για το τετράγωνο, και αν οι γωνίες του τριγώνου ισούνται με 3 ορθές, οι γωνίες του τετραγώνου θα ισούνται με έξι, και αν με τέσσερις τότε αντίστοιχα με οκτώ. Και αν δεν υπάρχει μεταβολή, και [το τρίγωνο] μένει όπως είναι, και το άλλο θα μένει αναγκαστικά όπως είναι. Φανερό είναι ότι αυτό για το οποίο συζητάμε είναι το αναγκαίο [γεγονός ή αποτέλεσμα] (από τα *Αναλυτικά*). Εδώ όμως δεν μπορούμε ούτε να πούμε ούτε να μην πούμε με ακρίβεια πώς αυτό έχει, εκτός από τα παρακάτω: Γιατί αν δεν υπάρχει άλλη αιτία που το τρίγωνο είναι όπως είναι, *ἀρχή* αν θα είναι αυτό, [θα είναι] και αιτία των επόμενων [συμβάντων]. Έτσι, αν υπάρχουν ανάμεσα στα γεγονότα τέτοια που μπορεί να υπάρξει και το αντίθετό τους, αναγκαστικά και οι αρχές τους έχουν αυτή την ιδιότητα [να παράγουν και το αντίθετο]. Διότι από αυτά που γίνονται *εξ ἀνάγκης* [και όχι αυτά που μπορεί να υπάρξει και το αντίθετό τους] αυτό [το αποτέλεσμα ή γεγονός] που θα συμβεί θα συμβεί χωρίς δυνατότητα άλλου ενδεχομένου. Αλλά αντιθέτως αυτά που είναι δυνατό να γίνουν και με αντίθετο τρόπο, και τέτοια, σε ένα μεγάλο βαθμό, είναι στις δυνατότητες των ανθρώπων, και οι αρχές, πολλών από αυτά, είναι στους ανθρώπους και αρχές αυτών είναι αυτοί. Συνεπώς όσων πράξεων είναι *ἀρχή* και κύριος ο άνθρωπος, φανερά έχουν τη δυνατότητα να γίνουν ή να μη γίνουν, και ό,τι είναι στις δυνατότητές του, είναι τέτοιο (μπορεί να γίνει ή να μη γίνει), γιατί ως τέτοιος (άνθρωπος) έχει την κυριότητα του είναι και του μη είναι. Όσα λοιπόν είναι στις δυνατότητές του και μπορεί να επιλέξει να πράξει ή να μη πράξει, για αυτά είναι η αιτία και για όσα είναι η αιτία, είναι στις δυνατότητές του»

Από το παραπάνω χωρίο μπορεί να συμπεράνει κάποιος ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να αποτελέσει την *ἀρχή* και να έχει την κυριότητα (*κύριος*)⁹¹ διάφορων μεταβολών (*κινήσεων*)- ανάμεσά τους και οι *πράξεις*. Κοινό στοιχείο της ανθρώπινης *ἀρχής* με τις πρωταρχικές (*κύριαι*) αρχές είναι ότι δηλώνουν κυριότητα με τη σημασία ότι είναι αιτίες και κύριοι των μεταβολών που προκαλούν γιατί τους ανήκουν και ελέγχουν τις μεταβολές όπως μπορεί να ελέγξει κάποιος την κατασκευή ή την καταστροφή ενός έργου⁹². Ισχυρίζεται, όμως, ο Αριστοτέλης ότι το στοιχείο της κυριότητας δεν υπάρχει στις μαθηματικές 'αρχές' γιατί αυτό θα σήμαινε ότι θα μεταβάλλονταν και αυτές οι ίδιες όπως και τα θεωρήματα που θα απέρρεαν από αυτές («καὶ γὰρ ἐναυῖθα κινουμένης τῆς ἀρχῆς πάντα μάλιστ' ἂν τὰ δεικνύμενα μεταβάλλοι, αὐτὰ δ' αὐτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου.») Και αυτό επιβεβαιώνεται και από τα παραδείγματα που δίνει ο

⁹¹ Το 'κύριος' έχει αποδοθεί επίσης ως master και ως controller.

⁹² Χωρίς όμως να έχουν κυριότητα με την έννοια ότι τους ανήκει η κατασκευή/ καταστροφή του έργου.

Αριστοτέλης στο 1218b8-24⁹³. Είναι η μεταβολή της ίδιας της *ἀρχής* μια ένδειξη ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η ανθρώπινη *ἀρχή* μεταβάλλεται; Μια τέτοια θέση θα είχε νόημα αν αναλογιστούμε ότι η *έξις* και οι αρετές είναι εσωτερικά *αγαθά* που επιδέχονται βελτίωση (1219a6-7), ότι *ἀρχή πράξης* είναι η *προαίρεση* (1139a35-b4) και ότι τέτοιου είδους βουλευτική *ἀρχή*, όπως πολύ εύστοχα υποστηρίζει και ο Lebedev (2006: 4), είναι το ενεργούν υποκείμενο («διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος» 1139b4). Όπως, λοιπόν, μπορεί να βελτιώνεται η *έξις*, μπορεί να βελτιώνεται και η *προαίρεση* και η *ἀρχή των πράξεων*.

Από την άλλη όμως, η ανθρώπινη *ἀρχή* είναι παρεμφερής με τις μαθηματικές αρχές στο ότι μπορεί να γίνει η αιτία μεταβολών που έχουν ως επακόλουθο *συγκεκριμένα* αποτελέσματα –όπως στην περίπτωση του τριγώνου που είναι η *ἀρχή*, ο κανόνας, των τετραγώνων με συγκεκριμένο πάντα τρόπο. Αν το τέλος της *πράξης* μου είναι π.χ. να *γίνομαι* ανδρείος (*αγαθό*), η *ἀρχή* θα επιλέξει τα συγκεκριμένα μέσα π.χ. ηρωική συμπεριφορά σε μια μάχη, το αναγκαίο (μὴ ἐνδέχεται ἄλλως) γινόμενο ('ὕστερο') θα ήταν να επιδείξω αυτή τη συμπεριφορά, να σκοτώσω δηλαδή πολλούς και δυνατούς αντιπάλους ή ό,τι άλλο θεωρείται ηρωική συμπεριφορά σε μια μάχη. Ο λόγος που δίνω έμφαση στις ομοιότητες του περιεχομένου της ανθρώπινης *ἀρχής* με τις μαθηματικές αρχές που δεν αποτελούν μια ακανόνιστη και τυχαία πηγή αποτελεσμάτων αλλά συγκεκριμένων σκοπών, είναι για να απαντήσω στον Cooper (2011) που υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος ως *ἀρχή* αποτελεί την πηγή, με την έννοια της αιτίας, όσων και όποιων τυχαίων αποτελεσμάτων προκαλέσει με μια *πράξη* του. Για παράδειγμα, αν κατά τη διάρκεια της μάχης πατήσω και σκοτώσω μερικά μυρμήγκια ή ο αντίπαλός μου πεθαίνοντας πέσει μέσα σε ένα πηγάδι και κάνει το

⁹³ «φανερὸν ὅτι οὔτε ἡ ἰδέα τάγαθοῦ τὸ ζητούμενον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν ἐστίν, οὔτε τὸ κοινόν (τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον καὶ οὐ πρακτόν, τὸ δὲ κινήτων μὲν ἀλλ' οὐ πρακτόν). τὸ δ' οὐ ἔνεκα ὡς ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν. αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις. διαφέρουσι γὰρ αὗται αἱ ἕξις πρὸς τὰς ἄλλας τῶ τοιαῦται εἶναι· πρὸς δ' ἀλλήλας εἴ τι διαφέρουσιν, ὕστερον λεκτέον. ὅτι δ' αἴτιον τὸ τέλος τοῖς ὑφ' αὐτὸ, δηλοῖ ἡ διδασκαλία. ὀρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος τᾶλλα δεικνύουσιν, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν· αἴτιον γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα. οἷον ἐπειδὴ τὸ ὑγιαίνειν τοδὶ, ἀνάγκη τόδε εἶναι τὸ συμφέρον πρὸς αὐτήν· τὸ δ' ὑγιεινὸν τῆς ὑγείας αἴτιον ὡς κινήσαν, καὶ τότε τοῦ εἶναι ἀλλ' οὐ τοῦ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ὑγίειαν. ἔτι οὐδὲ δεικνυσιν οὐθεις ὅτι ἀγαθὸν ἡ ὑγεία, ἂν μὴ σοφιστὴς ἢ καὶ μὴ ἰατρός (οὔτοι γὰρ τοῖς ἀλλοτρίοις λόγοις σοφίζονται), ὥσπερ οὐδ' ἄλλην ἀρχὴν οὐδεμίαν.»

νερό μη πόσιμο ή ακόμα και αν σκοτώσω κατά λάθος κάποιον συμπολεμιστή μου, για τον Cooper (op.cit.) εφόσον ήμουν η αιτία αυτών των γεγονότων τότε τα έκανα *εκουσίως*. Θεωρώ, ωστόσο, ότι αυτά τα συνεπακόλουθα γεγονότα δεν έγιναν *εκουσίως* γιατί δεν ήταν μέρος των μέσων που επέλεξα ως *άρχη* (princirium) για την πραγμάτωση του *αγαθού τέλους* της *πράξης* μου⁹⁴ και των οποίων δεν διεκδίκησα την κυριότητα -χωρίς να αρνούμαι ότι συμπτωματικά ήμουν η πηγή τους, δηλαδή ο παράγοντας που εκκίνησε χωρίς κάποιο σκοπό κάποιο γεγονός. Το ισοσκελές τρίγωνο, όπως και ο άνθρωπος, είναι τόσο ο κανόνας (μαθηματική *άρχη*) που ορίζει αποτελέσματα όσο και η πηγή από την οποία φθάνουμε στη δημιουργία ενός τετραγώνου ή μιας γενναίας *πράξης*. Σχετικά με τα *αναγκαία* αποτελέσματα μιας αιτίας και η Browdie (1991: 150) υποστηρίζει ότι:

«με το να λέει ότι είναι 'αναγκαία' ο Αριστοτέλης επίσης εννοεί ότι από αυτή την αιτία δεν ήταν δυνατά ούτε άλλα αποτελέσματα ούτε άλλα είδη αποτελεσμάτων. Όχι μόνο η αιτία εξαναγκάζει την ύπαρξη των οποιονδήποτε αποτελεσμάτων παράγει [...], αλλά ποτέ δεν ήταν δυνατό μια αιτία να παράγει είδη αποτελεσμάτων διαφορετικά από ή αντίθετα σε αυτά που παρήγαγε [...] Έτσι ακόμα και αν η αιτία μπορούσε ή υποδαύλιζε ένα αποτέλεσμα που αποδείχθηκε να είναι σημαντικά διαφορετικό [...] η διαφορά δεν θα ήταν λόγω της αιτιότητας από την αιτία (δεν θα αντανakλούσε την φύση της αιτίας) αλλά θα προερχόταν από μια τυχαία διάδραση του αποτελέσματος με το περιβάλλον του.»

Βέβαια η περίπτωση του ανθρώπου διαφέρει από τα μαθηματικά, σύμφωνα με το αριστοτελικό κείμενο, γιατί αυτός ως *άρχη* μπορεί να επιλέξει να μην προκαλέσει τα εν λόγω γεγονότα στην *πράξη* («κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι»). Το άτομο ως *άρχη* *πράξης* ορίζει και την ύπαρξη και την ανυπαρξία της ως προς κάποιες συνθήκες (το να επιλέγω να μη συμμετέχω σε κάτι είναι διαφορετικό από το απλά να μη συμμετέχω χωρίς λόγο, τυχαία, σε κάτι), ενώ ένας μαθηματικός κανόνας δεν μπορεί να ορίζει κάτι, π.χ. $1+1=2$, αλλά και να ορίζει ταυτοχρόνως και το αντίθετό του, ότι π.χ. $1+1$ δεν ισούται με 2. Ένα τρίγωνο, όσο υπάρχει ως θεωρητική *άρχη*, δεν μπορεί 'να επιλέξει' να μη γίνει η *άρχη* ενός τετραγώνου' είναι

⁹⁴ Και πάλι δεν εξετάζουμε εδώ αν παρότι έπραξα ακούσια εξακολουθώ να αξίζω τιμωρία.

σε κάθε περίπτωση και συνεχώς, ως τέτοια *ἀρχή*, η αιτία που τα τετράγωνα είναι όπως είναι.

Επίσης, η περίπτωση του ανθρώπου διαφέρει από τα μαθηματικά γιατί τα ίδια τα γεγονότα που προκαλεί (π.χ. φύτευμα) έχουν τη δυνατότητα να γίνουν ή να μη γίνουν υπό τις ίδιες συνθήκες. Στην περίπτωση των μαθηματικών αρχών, από την άλλη, αυτό δεν είναι δυνατό: το νούμερο δύο δεν έχει την ιδιότητα του να υπάρχει και να μην υπάρχει. Το τετράγωνο, ως θεωρητικό αποτέλεσμα, δεν έχει τη δυνατότητα της μη ύπαρξης όσο ισχύουν τα τρίγωνα. Στην περίπτωση που ένα πρόγραμμα υπολογιστών κατασκευάζει τρίγωνα, δεν θα αποτελεί την *ἀρχή* με την ανθρώπινη διάσταση του όρου ούτε θα έχει την κυριότητα των τριγώνων, γιατί, εκτός άλλων λόγων, δεν έχει το ίδιο τη δυνατότητα επιλογής *πράξης/ απραξίας*. Αποτελεί την αιτία με την έννοια του κανόνα και της πηγής μόνο.

Στο παραπάνω χωρίο έχουν γίνει κάποιες αναφορές στην *αίτια*, στο *αἴτιος* και στο *αἴτιον*. Και υπάρχει η άποψη ότι οι όροι *αίτια*, *αἴτιος* και *αἴτιον* χρησιμοποιούνται με διαφορετικό περιεχόμενο στα ΗΕ. Όπως η Browdie (1991: 138) αναφέρει, μια συνήθης απόδοση «των όρων *αίτια* και *αἴτιον* είναι η αιτία ενώ για το *αἴτιος* θα μπορούσε να δοθεί το περιεχόμενο του υπόλογος/ υπεύθυνος.» Όσον αφορά το κείμενο των ΗΕ, η Meyer (2000) συστηματικά μεταφράζει το *αἴτιον* ως υπεύθυνος και *αίτια* ως ευθύνη. Ο Curren (1989: 262) αναφέρει ότι «η ευθύνη (*αίτια*) είναι για τον Αριστοτέλη ένα είδος αιτιακής (*αἴτιον*) σχέσης ανάμεσα στο ενεργούν υποκείμενο και σε μια συμπεριφορά ή το προϊόν μιας συμπεριφοράς.» Η Nussbaum (1986: 282) από την άλλη όπως και ο Sorabji (1980: 40) αποδίδουν τον όρο *αἴτιον* ως εξήγηση (explanation). Ο Sorabji μάλιστα προσθέτει ότι «οι λέξεις του Αριστοτέλη για την εξήγηση είναι *αίτια*, *αἴτιον* (αυτό που είναι υπεύθυνο ή υπόλογο)»

Από την άλλη οι αναφορές στην *αίτια*, στο *αἴτιος* και στο *αἴτιον* από το παραπάνω χωρίο (1222b19-1223a9) δεν φαίνεται να επιβεβαιώνει η απόδοση της ευθύνης: «ἡ ἀρχὴ αἰτία ἐστὶ τῶν δι' αὐτὴν ὄντων ἢ γινομένων», «φανερὸν ὡς αἴτιον τούτου τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν τὸ τρίγωνον», «ἀρχὴ τις ἂν εἴη τοῦτο καὶ αἴτιον τῶν ὕστερον», «ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ». Στα σημεία αυτά θεωρώ, όπως και οι Heinaman (1988) και Kenny

(1979), ότι οι δύο αυτοί όροι εναλλάσσονται ως να είχαν το ίδιο περιεχόμενο: της αιτίας. Θα ακουγόταν το λιγότερο παράξενο να θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι το τρίγωνο είναι *υπεύθυνο* που το τετράγωνο έχει τέσσερις ορθές γωνίες. Επίσης, ο λόγος ύπαρξης του τριγώνου σε σχέση με το τετράγωνο, δεν είναι μόνο να το εξηγεί. Πρωτίστως είναι η σταθερή αιτία που το τετράγωνο έχει τη συγκεκριμένη σύσταση και το οποίο δεν θα μπορούσε να έχει υπάρξει με κάποιον άλλο τρόπο. Επίσης, όπως παραπάνω υποστήριξα απαντώντας στη θέση του Cooper (op.cit.) για την αιτιακή ευθύνη ως (συμπτωματική) πηγή γεγονότων, ο Αριστοτέλης μιλάει και δίνει έμφαση στα συγκεκριμένα αποτελέσματα που μια μαθηματική *άρχη* προκαλεί (είναι αιτία) και όχι σε οτιδήποτε μπορεί συμπτωματικά να γίνει η *άρχη* και η αιτία των εξαιτίας αυτής στοχευμένων *όντων* και *γινομένων* και όχι απλά και μόνο η εξήγησή τους.

Το ότι χρησιμοποιεί τους παραπάνω όρους κυρίως με το περιεχόμενο της αιτίας και όχι πρωτίστως με αυτό της ευθύνης, είναι εμφανές και σε άλλα σημεία των ΗΕ:

«τὸ δ' οὐ ἔνεκα ὡς ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων [...] τὸ δ' ὑγιεινὸν τῆς ὑγιείας αἴτιον» (1218b8-24)

όπου το 'οὐ ἔνεκα', το 'χάριν του', είναι η αιτία και όχι ο υπεύθυνος αυτών που είναι στις δυνατότητές μας και το υγιεινό είναι, όχι υπεύθυνο για την υγεία μας, αλλά η αιτία που είμαστε υγιείς.

«ἔστι γὰρ βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς τὸ θεωρητικὸν αἰτίας τινός. ἢ γὰρ οὐ ἔνεκα μία τῶν αἰτιῶν ἐστίν· τὸ μὲν γὰρ διὰ τί αἰτία· οὐ δ' ἔνεκά ἐστιν ἢ γίνεταί τι, τοῦτ' αἴτιόν φαμεν εἶναι, οἷον τοῦ βαδίζειν ἢ κομιδὴ τῶν χρημάτων, εἰ τούτου ἔνεκα βαδίζει.» (1226b25-29)

όπου το *βουλευτικόν* είναι αυτό που εξετάζει τις αιτίες μία εκ των οποίων είναι και το 'οὐ ἔνεκα' και η αιτία του βαδίσματος είναι να επιτευχθεί το αποτέλεσμα της συγκέντρωσης χρημάτων.

Για το 1219b19-20 «αἴτιον δ' ὅτι ἀργία ψυχῆς ὁ ὕπνος, ἀλλ' οὐκ ἐνέργεια.» θα μπορούσε να πει κανείς ότι το αἴτιον έχει αμφισημία ανάμεσα στην αιτία και την εξήγηση. Παρόλ' αυτά δεν θα έστεκε ο ισχυρισμός ότι ο ύπνος είναι *υπεύθυνος* ή η εξήγηση για τη μη ενεργή κατάσταση της ψυχής.

Επιπρόσθετα, μια χρήσιμη παρατήρηση των Irwin (1980: 188), Sorabji (1980: 245) και Cooper (2011:++) που θα μπορούσε να λειτουργήσει για να δείξει ότι ο Αριστοτέλης δεν εξετάζει τι είναι η ευθύνη, είναι το σημείο όπου ο Αριστοτέλης εστιάζει και αυτό είναι οι *έκούσιες πράξεις* και όχι το πότε *κάποιος* είναι υπεύθυνος για τις *πράξεις* του.

Ωστόσο κάποιοι μελετητές αποδίδουν στην *‘άρχη’* ως αιτία μόνο το περιεχόμενο της πηγής (origin, originating source). Ένα από τα χωρία στα οποία στηρίζουν την παραπάνω άποψη είναι και το 1223a16-20⁹⁵: «το ενεργούν υποκείμενο [εκτός από *άρχη* δεν μπορεί παρά να] αποτελεί [και] την αιτία των εκούσιων και προαιρούμενων πράξεων, των ακούσιων και χωρίς *προαίρεση* δεν αποτελεί την αιτία».

Δεν θεωρώ ότι με το χωρίο αυτό ο Α προσπαθεί να ισχυριστεί ότι για να είναι μια *πράξη έκούσια*, αναγκαία και ικανή συνθήκη είναι το ενεργούν υποκείμενο να αποτελεί την αιτία της. Στο 1223a16-20 δεν υποστηρίζει τίποτα παραπάνω από το ότι θεωρεί αναγκαία συνθήκη για τις *έκούσιες και προαιρούμενες πράξεις* το ενεργούν υποκείμενο να αποτελεί την αιτία. Συνιστά μια θέση με την οποία δεν διαφωνώ, αλλά θεωρώ ότι εκφράζει μόνο μέρος του περιεχομένου της ανθρώπινης *‘αρχής’*.

Επιπρόσθετα, το ότι η σωστή απόδοση της *αρχής* είναι πηγή, ως κάποιο σημείο εκκίνησης χωρίς πρόθεση ή σκοπό, δε φαίνεται να επιβεβαιώνεται στα παρακάτω παραδείγματα του Α: του σερβιρίσματος του δηλητηριού, της προσφοράς, από τους Πελιάδες γιατρικού στον πατέρα τους (1225b1-16)⁹⁶ και αυτού που σκότωσε κάποιον (που αποδείχθηκε ότι ήταν τελικά ο πατέρας του) (1135a15-b11)⁹⁷. Στα

⁹⁵ «πάντες μὲν δὴ ὁμολογοῦμεν, ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι, ὅσα δ’ ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον. πάντα δ’ ὅσα προελόμενος, καὶ ἐκὼν δῆλον ὅτι. δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία τῶν ἐκουσίων ἂν ἴησαν».

⁹⁶ Παραθέτω μετάφραση και αρχαίο κείμενο στη σελίδα 35.

⁹⁷ «Ὅντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιπραγεῖ ὅταν ἐκὼν τις αὐτὰ πράττη· ὅταν δ’ ἄκων, οὐτ’ ἀδικεῖ οὔτε δικαιπραγεῖ ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός· οἷς γὰρ συμβέ δικαιπραγεῖ ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός· οἷς γὰρ συμβέβηκε δικαίοις εἶναι ἢ ἀδίκους, πράττουσιν. ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὠρίσται τῷ ἐκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ· ὅταν γὰρ ἐκούσιον ἦ, ψέγεται, ἅμα δὲ καὶ ἀδίκημα τότε ἐστίν· ὥστ’ ἔσται τι ἀδικον μὲν ἀδίκημα δ’ οὐπω, ἂν μὴ τὸ ἐκούσιον προσῆ. **λέγω δ’ ἐκούσιον μὲν, ὡσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, ὃ ἂν τις τῶν ἐφ’ αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττη μῆτε ὄν μῆτε ᾧ μῆτε οὐ <ἔνεκα>, οἷον τίνα τύπτει καὶ τίνι καὶ τίνος ἔνεκα, κάκεινων ἕκαστον μὴ κατὰ συμβεβηκός μηδὲ βία (ὡσπερ εἰ τις λαβὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τύπτει ἕτερον, οὐχ**

παραδείγματα αυτά βλέπουμε ότι παρότι ο άνδρας, ο σερβιτόρος και οι Πελιάδες αποτέλεσαν τη συμπτωματική πηγή των γεγονότων τα οποία δεν είχαν πρόθεση ή σκοπό να προκαλέσουν, το κριτήριο αυτό δεν αποδείχθηκε επαρκής συνθήκη για το *έκούσιο*.

Τέλος, αν *άρχη* σημαίνει μόνο συμπτωματική πηγή τότε κάθε *πράξη* στην οποία το άτομο συνέβαλε με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, πολύ ή λίγο, θα την έπραττε εκουσίως. Πηγή *έκούσιας πράξης* με αυτό τον τρόπο όμως θα μπορούσε να είναι οποιοσδήποτε (π.χ. ένα παιδί, ένας τρελός) ή οτιδήποτε (π.χ. ο αέρας, η βαρύτητα) και με οποιονδήποτε τυχαίο τρόπο (όπως των ζημιών της γάτας). Δηλαδή αν εκουσίως άφησα το παράθυρο ανοιχτό (π.χ. για να αεριστεί το δωμάτιο) και μπήκε από εκεί μια γάτα που προκάλεσε ζημιές, τότε σύμφωνα με τους μελετητές που ερμηνεύουν την *άρχη* μόνο ως πηγή, το τυχαίο συμβάν των ζημιών θα έχει γίνει εκουσίως για το λόγο ότι εγώ ήμουν η πηγή του. Ο Αριστοτέλης όμως δεν θεωρεί θεωρεί *άρχη πράξεως* οτιδήποτε αλλά την *προαίρεση* την οποία αντιπαραβάλλει με την μαθηματική *άρχη* που έχει συγκεκριμένα αποτελέσματα· η προαίρεση επιλέγει συγκεκριμένα μέσα προς ένα σκοπό που η ίδια δεν έχει επιλέξει. Αν με μια *πράξη* πετυχαίνεται και ένα τέλος διαφορετικό από αυτό που είχε σκοπό το ενεργούν υποκείμενο τότε αυτό το τέλος το πετυχαίνει 'κατά συμβεβηκός'. Και στο, κοινό ΗΝ και ΗΕ 1135a23-31 υποστηρίζει ότι για να θεωρηθεί μια *πράξη έκούσια* δεν μπορεί, κανένα από τα στοιχεία της, να έχει συμβεί συμπτωματικά (μη κατά συμβεβηκός).

Αν από την άλλη η '*άρχη*' αποδοθεί ως *principium*, με την προϋπόθεση της δυνατότητας επιλογής ανυπαρξίας και οι κανόνες-αιτίες έχουν αναγκαία αποτελέσματα και το αναγκαίο αποτέλεσμα της *πράξης* του ανοίγματος του παραθύρου είναι να αεριστεί ένας χώρος, τότε το ενεργούν υποκείμενο θα είναι η αιτία και θα έχει την ευθύνη γι' αυτό το αναγκαίο αποτέλεσμα και μόνο. Η γάτα που

έκων· οὐ γὰρ ἐπ' αὐτῷ]· ἐνδέχεται δὲ τὸν τυπτόμενον πατέρα εἶναι, τὸν δ' ὅτι μὲν ἄνθρωπος ἢ τῶν παρόντων τις γινώσκειν, ὅτι δὲ πατὴρ ἀγνοεῖν· ὁμοίως δὲ τὸ τοιοῦτον διωρίσθω καὶ ἐπὶ τοῦ οὐ ἔνεκα, καὶ περὶ τὴν πρᾶξιν ὅλην. τὸ δὴ γινώσκον, ἢ μὴ ἀγνοοῦμενον μὲν μὴ ἐπ' αὐτῷ δ' ὄν, ἢ βία, ἀκούσιον. πολλὰ γὰρ καὶ τῶν φύσει ὑπαρχόντων εἰδότες καὶ πράττομεν καὶ πάσχομεν, ὧν οὐθὲν οὐθ' ἔκούσιον οὐτ' ἀκούσιόν ἐστιν, οἷον τὸ γηρᾶν ἢ ἀποθνήσκειν. ἔστι δ' ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν δικαίων καὶ τὸ κατὰ συμβεβηκός· καὶ γὰρ ἂν τὴν παρακαταθήκην ἀποδοίη τις ἄκων καὶ διὰ φόβον, ὃν οὐτε δίκαια πράττειν οὔτε δικαιπραγεῖν φατέον ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός. ὁμοίως δὲ καὶ τὸν ἀναγκαζόμενον καὶ ἄκοντα τὴν παρακαταθήκην μὴ ἀποδιδόντα κατὰ συμβεβηκός φατέον ἀδικεῖν καὶ τὰ ἄδικα πράττειν τῶν δὲ ἐκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δ' οὐ προελόμενοι, προελόμενοι μὲν ὅσα προβουλεύσαμενοι, ἀπροαίρετα δὲ ὅσ' ἀπροβούλευτα.»

μπήκε είναι ένα τυχαίο αποτέλεσμα, του οποίου δεν ήταν η *ἀρχή* και δεν διεκδίκησε την κυριότητά του με κανένα τρόπο.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, η ανθρώπινη *‘ἀρχή’* φαίνεται να σημαίνει αιτία, πηγή και να υποδηλώνει ταυτόχρονα κυριότητα εμπεριέχοντας τη δυνατότητα επιλογής και του αντιθέτου. Ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα και επιλογή να αποτελεί την *ἀρχή* μεταβολών, όπως είναι οι *πράξεις* και να γίνει αιτία συγκεκριμένων συνεπακόλουθων αποτελεσμάτων, τα οποία επιπλέον χαρακτηρίζονται από ενδεχομενικότητα ύπαρξης. Ένα άτομο έχει τη δυνατότητα να γίνεται ανδρείος (μεταβολή – *τέλος πράξης*) και μπορεί να το κάνει αυτό επιλέγοντας (γινόμενος η *‘ἀρχή’*) να πολεμήσει ηρωικά σε μια μάχη (μέσο *πράξης*).

Ωστόσο ένα σημείο που ο Αριστοτέλης φαίνεται να παραλείπει είναι η παράμετρος της *συνειδητοποίησης* ή/ και της γνώσης της εν λόγω ενδεχομενικότητας επιλογής ανάμεσα σε *πράξη* ή απραξία για την οποία μιλάει. Δεν εξετάζει και δεν θέτει ως προϋπόθεση *έκουσας πράξης* το ενεργούν υποκείμενο να έχει γνώση της ενδεχομενικότητας των επιλογών του και επομένως της δυνατότητας απραξίας. Αν κάποιος ενεργεί θεωρώντας ότι κάτι είναι αναγκαστικό για την λειτουργία του ως ανθρώπινο έμβιο ον, π.χ. το να κάνει εμβόλια είναι αναγκαστικό όπως είναι το να κλείνει τα μάτια του, όταν φτερνίζεται, τότε εξακολουθεί να κάνει αυτή την *πράξη* εκουσίως;

Ηθικά Νικομάχεια - ΑΡΧΗ

Η θέση που θα προσπαθήσω να υπερασπίσω για την *ἀρχή* στα ΗΝ είναι η ίδια με αυτή των ΗΕ, δηλαδή ότι α) η *‘ἀρχή’* θα πρέπει να αποδοθεί αρχή ως *principium* -και όχι μόνο προέλευση (origin), πηγή (source), πηγή προέλευσης (originating source) ή σημείο εκκίνησης (starting point), γιατί έχει το περιεχόμενο της πηγής και της αιτίας, και β) ότι το ενεργούν υποκείμενο θα είναι εκουσίως η *‘ἀρχή’* μόνο των σκόπιμων αποτελεσμάτων μιας *πράξης* και όχι όσων προκαλέσει ως (συμπτωματική) πηγή, και συνεπώς, θα είναι υπεύθυνο μόνο για τα αποτελέσματα αυτά (ωστόσο, αν του αξίζει τιμωρία για τα τυχαία/ απρόσμενα αποτελέσματα είναι μια διαφορετική συζήτηση).

Παρόλ' αυτά τα τεκμήρια για να υποστηρίξω τη θέση αυτή δεν θα είναι τόσο ισχυρά όσα ήταν στα ΗΕ. Αρχικά, γιατί στα ΗΝ ο Αριστοτέλης κάνει περιορισμένες και λιγότερο εκτενείς αναφορές στην έννοια της *ἀρχῆς*. Κατά δεύτερον, γιατί δεν γίνεται καμία αναλυτική αναφορά ούτε στην *ἀνάγκη* των αποτελεσμάτων ούτε στην κυριότητα (*κύριος*) των πράξεων. Τέλος, γιατί η αμφισημία των *αἰτία*, *αἴτιος* και *αἴτιον* και η συσχετίσή τους με την *ἀρχή* είναι λιγότερο ξεκάθαρη και συνεπής από ότι ήταν στα ΗΕ. Από την άλλη βέβαια στα ΗΝ θέτει την *ἀρχή* του ενεργούντος υποκειμένου ως όρο του ορισμού για το *ἐκούσιο* και ως κριτήριο για το αν μια *πράξη* έχει γίνει λόγω *βίας* ή όχι κάτι που δεν συμβαίνει ρητά στα ΗΕ.

Η *ἀρχή* συσχετίζεται με το *ἐκούσιο* για πρώτη φορά στο 1110a15–19 στην ενότητα όπου ο Αριστοτέλης συζητά για τη σχέση *βίας* και εκουσίου:

«καὶ γὰρ ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐν αὐτῷ ἐστίν· ὧν δ' ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή, ἐπ' αὐτῷ καὶ τὸ πράττειν καὶ μή. ἐκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν.»

«διότι ἡ ἀρχὴ που κινεῖ τα μέλη του σώματος σε αυτού του είδους τις *πράξεις* βρίσκεται μέσα μας, και όταν ἡ ἀρχὴ βρίσκεται μέσα μας, είναι σε εμάς και το να πράξουμε και το να μην πράξουμε. Και *ἐκούσια* είναι αυτά, καθαυτά ἴσως είναι *ἀκούσια*. Γιατί κανείς δεν θα τα επέλεγε αυτά καθαυτά ούτε στο ελάχιστο»

Βλέπουμε στο παραπάνω χωρίο ότι δυνατότητα της ανθρώπινης *ἀρχῆς* είναι να επιλέγει (ἔλοιτο) ανάμεσα σε *πράξη* και σε απραξία. Επίσης ότι *ἐκούσια* είναι αυτά τα οποία πράττουμε όταν ἡ ἀρχὴ της *πράξεως* βρίσκεται μέσα μας.

Και *ἀκούσια* φαίνεται να θεωρεί ο Αριστοτέλης αυτά, των οποίων ἡ αἰτία (*αἰτία*) είναι εκτός του ενεργούντος υποκειμένου και στα οποία καθόλου δεν συμβάλλει αυτός που πράττει, και *ἐκούσια* αυτά των οποίων ἡ ἀρχὴ είναι εντός του ατόμου⁹⁸:

«τὰ δὴ ποῖα φατέον βίαια; ἢ ἀπλῶς μὲν, ὁπότε ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτὸς ἢ καὶ ὁ πράττων μηδὲν συμβάλληται; ἃ δὲ καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἰρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἐκούσια» (1110b1-5)

⁹⁸ Και στο 1135b18-9 κάνει την ίδια ακριβώς αναφορά: «ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ἢ τῆς αἰτίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν»

«και ποιες πράξεις θα πρέπει να λέμε ότι γίνονται λόγω βίας; Είναι οι πράξεις καθαυτές στις οποίες η αιτία βρίσκεται εκτός και αυτός που πράττει δεν συμβάλλει ούτε στο ελάχιστο; και οι πράξεις που καθαυτές είναι άκουσιες, αλλά τη συγκεκριμένη στιγμή και αντί άλλων έχουν επιλεχθεί και η αρχή είναι μέσα σε αυτόν που πράττει, καθαυτές όμως είναι άκουσιες, τη συγκεκριμένη στιγμή όμως και όταν επιλέγονται αντί άλλων είναι έκούσιες»

Ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνει τη θέση ότι το έκούσιο είναι αυτό, του οποίου η αρχή βρίσκεται μέσα στο ενεργούν υποκείμενο στον (λεγόμενο) ορισμό που δίνει για το έκούσιο στο 1111a20-3⁹⁹.

Όπως ανέφερα και στο προηγούμενο κεφάλαιο για την αρχή στα ΗΕ, κρίσιμο για την συνολική ερμηνεία του εκουσίου θα ήταν η διασαφήνιση του αν η αρχή έχει το περιεχόμενο του principium και υποδηλώνει αιτιότητα προς συγκεκριμένα (αναγκαία) αποτελέσματα ή αν έχει το περιεχόμενο της προέλευσης/πηγής και υποδηλώνει αιτιότητα με την έννοια της εξήγησης αυτών που έχουν συμβεί -όπως θα ήταν εξήγηση π.χ. ο άνεμος για την κίνηση των κλαδιών των δέντρων. Τα χωρία λίγο παραπάνω αποτελούν απόδειξη για το πρώτο.

Σχετικά με την αμφισημία των όρων *αίτια*, *αίτιον*, *αίτιος* θα ήταν αστόχημα να ισχυρισθεί κάποιος ότι στα ΗΝ ο Αριστοτέλης δεν τους χρησιμοποιεί άλλοτε δίνοντας έμφαση στο περιεχόμενο της αιτίας, άλλοτε της εξήγησης¹⁰⁰ και άλλοτε σε αυτό της ευθύνης. Αν και ίσως θα μπορούσε να ισχυρισθεί κάποιος ότι υπάρχει μια τάση, αν και όχι αποφασιστική, προς το περιεχόμενο της αιτίας στα σημεία παρακάτω. Στο 1110b30-2¹⁰¹ αυτό που προκαλεί η *αίτια* ως αιτία την κακή πράξη είναι η μοχθηρία και όχι η *ἄγνοια*. Στο 1113b30-3¹⁰² αυτό που προκαλεί το *αίτιον* με την έννοια της αιτία, δηλαδή την *ἄγνοια* είναι το μεθύσι, ενώ υπόλογος/ υπεύθυνος -*αίτιος*- ή αυτός που προκαλεί την *ἄγνοια* είναι το ενεργούν υποκείμενο. Στο

⁹⁹ «Ὅντος δ' ἀκουσίου τοῦ βία καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδοτὶ τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις.»

¹⁰⁰ 1112b19, 1137b13.

¹⁰¹ «τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἄγνοεῖ τὰ συμφέροντα· οὐ γὰρ ἢ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας.»

¹⁰² «καὶ γὰρ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἄγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια· ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ' αἴτιον τῆς ἀγνοίας.»

1113b24-5¹⁰³, όσοι πράττουν όχι λόγω βίας ή από άγνοια, δεν είναι αυτοί που προκαλούν την πράξη – αἴτιοι ως αιτίες- ή από την άλλη δεν είναι αυτοί υπεύθυνοι - αἴτιοι- για την πράξη. Στο 1112a31-3¹⁰⁴ αιτίες -αίτιαι- θεωρούνται η φύση, η ανάγκη, η τύχη, ο νους και ό,τι προέρχεται από τον άνθρωπο. Στο 1102a33 μιλάει για την αιτία -αἴτιον- του αποτελέσματος της τροφής και της αύξησης. Η αίτια φαίνεται να έχει το περιεχόμενο της αιτίας επίσης στα 1108a2, 1112a25.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο για την αρχή στα ΗΕ σχολίασα σχετικά με το χωρίο 1139a16-b2, που ανήκει στα κοινά ΗΕ και ΗΝ βιβλία, και θέτει ως αρχή των ανθρώπινων πράξεων την προαίρεση. Ο Hardie (1980: 160) δεν θεωρεί ότι το χωρίο αυτό έρχεται σε αντίθεση με το 1139a31-3 και ισχυρίζεται ότι δεν είναι ξεκάθαρο τι εννοεί ο Αριστοτέλης με το ότι η προαίρεση είναι το ποιητικό αίτιο της πράξης «γιατί από τη μια ισχυρίζεται ότι μια πράξη είναι έκούσια αν η αρχή (principle) που κινεί τα οργανικά μέρη του σώματος είναι μέσα του' (1110a15-8) και από την άλλη ότι μιλάει για την επιθυμία (appetite) ως να έχει άμεσα τη δύναμη να κινεί τα μέρη του σώματος (1147a35).» Όπως στις περιπτώσεις του ακρατούς που η σύγκρουση είναι ανάμεσα στην επιθυμία και στην προαίρεση (1111b15-6, 1151a5-7, 29) με την πρώτη να άρχει τελικά της δεύτερης. Τα παραπάνω οδήγησαν τον ο Hardie (op.cit.) στο συμπέρασμα ότι «ο Αριστοτέλης σκέφτεται την προαίρεση ως την προέλευση ή το ποιητικό αίτιο της αλλαγής στο σώμα του ενεργούντος υποκειμένου. Και αν αυτό είναι έτσι, τότε σκέφτεται μια προαίρεση την ίδια ως μια πράξη ή ως την αρχή (beginning) μιας πράξης. Μια πράξη, που είναι συνήθως η έκούσια κίνηση με κάποιο επιπλέον σκοπό κάποιων μερών του σώματος, δεν είναι σε καμιά περίπτωση ταυτόσημη με το απλό γεγονός των φυσικών κινήσεων.»

Σχετικά με την παραπάνω τολμηρή ερμηνεία του Hardie το μόνο που θα μπορούσα ίσως να προσθέσω είναι ότι μια επιπλέον ένδειξη για την ορθότητα της θα μπορούσε να είναι και το χωρίο 1222b22-27:

¹⁰³ «ὅσοι μὴ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν ἦς μὴ αὐτοὶ αἴτιοι»

¹⁰⁴ «αἴτιαί γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἄνθρωπον.»

«έν δὲ ταῖς ἀκινήτοις ἀρχαῖς, οἷον ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, οὐκ ἔστι τὸ κύριον, καίτοι λέγεται γέ καθ' ὁμοιότητα· καὶ γὰρ ἐνταῦθα κινουμένης τῆς ἀρχῆς πάντα μάλιστ' ἂν τὰ δεικνύμενα μεταβάλλοι, αὐτὰ δ' αὐτὰ οὐ μεταβάλλει ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου, ἂν μὴ τῷ τὴν ὑπόθεσιν ἀνελεῖν καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι.»

«Στις ἀκίνητες ἀρχές, ὅπως στις μαθηματικές, δεν υπάρχει κυριότητα, και τις λέμε 'ἀρχές' καθ' ὁμοιότητα. γιατί σε αυτές αν την ἀρχή χαρακτηρίζει μεταβολή τότε θα ἄλλαζαν και οι αποδείξεις που θα ἀπέρρεαν ἀπὸ αυτές, ωστόσο αυτές οι αποδείξεις δεν θα ἄλλαζαν επειδὴ θα ἀναιρούσε η μία την ἄλλη, θα μεταβάλλονταν μόνο αν η ὑπόθεση ἀπὸ την οποία ἀποδείχθηκαν κατέρρεε»

Ὅπου ο Ἀριστοτέλης φαίνεται να λέει ὅτι η ἀνθρώπινη ἀρχὴ κινεῖται (μεταβάλλεται) η ἴδια (κάτι που δεν ἰσχύει για τις μαθηματικές) υπονοεῖ ὅτι ο τρόπος που κινεῖται εἶναι μέσω των πράξεων και μάλιστα αὐτῶν που ἔχουν ως ἀρχὴ την προαίρεση. Και θυμίζω ὅτι ο Kenny (1979: 91) εἶχε σχολιάσει για το ἴδιο σημεῖο ὅτι η προαίρεση ἀποτελεῖ την ἀρχὴ των ενεργειῶν *par excellence*. Αν αὐτό ἰσχύει, τότε θα ἀλλάζει και το σώμα του ενεργούντος υποκειμένου, ὅπως ἰσχυρίζεται και ο Hardie.

Ὅσον ἀφορὰ τη συνολικότερη ἐρμηνεῖα ἀρχῆς και αἰτίας και της σχέσης τους με το ἐκούσιο και η Browdie (1991: 138-9) θεωρεῖ ὅτι οὔτε η ἀπόδοση των ὁρων αὐτῶν οὔτε και η συσχέτιση τους με το ἐκούσιο εἶναι ἀπλή. Παρότι δεν φαίνεται να λαμβάνει ὑπόψη της τῆς δυνατότητα οι ὁροι αἰτία/ αἴτιον/ αἴτιος να ἔχουν (μόνο) αἰτιακό και τελεολογικό περιεχόμενο, προτείνει για το περιεχόμενό των παραπάνω ὁρων ἀλλὰ και του ἐκουσίου ἓνα συνδυασμό των νοημάτων της προέλευσης και της εὐθύνης. Το γεγονός ὅτι ο Ἀριστοτέλης «ἀναλύει την ἐκούσια πράξη ως γνωρίζοντας (*knowingly*), δίνοντας ὠθηση σε μια κίνηση» και το ὅτι υποστηρίζει στα χωρία 1114b4 και 1113b18-9 ὅτι εἴμαστε αἴτιοι των ἐκούσιων πράξεών μας, μας οδηγεί, σύμφωνα με την Browdie (1991: 138-9), σε μια πρόταση ὅπως η ἀκόλουθη: «Εἶμαι, ἐπομένως, μια αἰτία που γνωρίζοντας ἀποτελεῖ την αἰτία ἢ την πηγὴ (*knowingly causing or knowingly originating*) μιας κίνησης». Μια τέτοια πρόταση βγάζει νόημα, ἰσχυρίζεται η Browdie, μόνο αν πάρουμε ὑπόψη το γεγονός ὅτι ο ὁρος αἰτία ἔχει διαφορετικό περιεχόμενο στις δύο περιπτώσεις και αὐτό φαίνεται ἀπὸ το ὅτι «η ἔναρξη (*origination*) μιας κίνησης μπορεῖ ἢ ὄχι να εἶναι γνωστὴ στην πηγὴ

(originator)». Η παραπάνω πρόταση, σύμφωνα με τη Browdie, με τη σωστή απόδοση του *αίτια* και *αίτιος*, θα μπορούσε να έχει την ακόλουθη μορφή:

«Είμαι υπεύθυνος για την εν γνώσει μου προέλευση του M» γεγονός που θα σήμαινε ότι «αν είμαι εν γνώσει μου η αιτία₁ (αίτιον=πηγή) του M, τότε είμαι αιτία₂ του (αίτιος του· υπόλογος για) να είμαι εν γνώσει μου η αιτία₁ του M. Και αυτή η ασάφεια, υποστηρίζει, σχετικά με την απόδοση του *αίτια* και *αίτιος* δένει με μια ακόμα ασάφεια: μια ασάφεια σχετικά με την απόδοση του εκουσίου. Αναρωτιέται, λοιπόν, η Browdie αν ο Αριστοτέλης με το *‘έκων’* εννοεί *«κάποιον που γνωρίζοντας προκαλεί (originates) (έκούσιο₁) ή κάποιον που είναι υπόλογος για (έκούσιο₂).»*

Για την δεύτερη εναλλακτική σύμφωνα με την οποία «το *‘έκων’* είναι συνώνυμο του *αίτιος* και αιτία₂, η πρόταση ότι κάποιος γνωρίζοντας προκάλεσε το M είναι μόνο η συνθήκη για να είναι κατηγορημα το *‘έκων’* και το *‘έκων’* το ίδιο εισάγει νέο εννοιολογικό περιεχόμενο όπως *πιθανώς αξίζοντας έπαινο ή ψόγο.*» Σύμφωνα με την πρώτη εναλλακτική εκδοχή, το *‘έκων’* συνιστά το ίδιο τη συνθήκη για να εφαρμοστεί η περαιτέρω έννοια της ηθικής ευθύνης.

Καταλήγει ότι ο Αριστοτέλης αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στα δύο αυτά συνδεδεμένα περιεχόμενα και επισημαίνει ότι «η σημασιολογία του *‘έκούσιο₂*’ ενσωματώνει την πραγματολογία του σημασιολογικά λιγότερου πλούσιου *‘έκούσιο₁*’· μας ενδιαφέρει μόνο η σωστή εφαρμογή του δεύτερου, γιατί θέλουμε να γνωρίζουμε αν θα πρέπει να εφαρμόσουμε το πρώτο και να κάνουμε ηθικές κρίσεις αναλόγως.» Προσθέτει ότι τα νοήματα δεν είναι τελικά και τόσο διαφορετικά αν αναλογιστούμε ότι με το υπεύθυνος εννοούμε *γνωρίζοντας προκαλώντας₁* (knowingly causing). Το να είναι κάποιος η εν γνώσει αιτία₁ του M είναι το να μπορεί να δώσει λόγους για την πρόκληση₁ M. Και το να μπορεί να δώσει λόγους είναι αυτό που κάνει κάποιον ένα πιθανό αντικείμενο ηθικών κρίσεων. Επιπλέον προτείνει ότι «θα έπρεπε ο Αριστοτέλης να δει το *γνωρίζοντας προκαλώντας₁* ως μια ηθική δήλωση υπό τη συνέπεια ότι είναι καλό το να προκαλούμε₁ και καλό το να είμαστε να θέση να προκαλούμε₁ το M γιατί με το να είναι κάποιος το γνωρίζον υποκείμενο της

αιτιότητας¹, τον βάζει ήδη στο ηθικό αεροπλάνο και τον θέτει ως αίτιο² για να κριθεί ηθικά από τους φίλους του.»

Μια τέτοια θέση που υποστηρίζει ως το περιεχόμενο της αιτίας, των παραγώγων της και του εκουσίου, το νόημα της πηγής και της ευθύνης, παραλείποντας να δει την αιτιώδη και τελεολογική διάσταση των όρων αυτών, έχει πολλές αδυναμίες. Αφήνει το ενεργούν υποκειμένο εκτεθειμένο στη ευθύνη των τυχαίων (κατά συμβεβηκώς) αποτελεσμάτων που μπορεί να προκαλέσει ως πηγή και που ο Αριστοτέλης δε θεωρεί ότι, ως συμπτωματικά, έγιναν εκουσίως (1135a23-31). Εστιάζοντας στο χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου και στα κριτήρια υπό τα οποία είναι αυτός υπεύθυνος, μεταφέρουμε την εστίαση από το σημείο, όπως υποστηρίζουν και οι Irwin (1980: 88), Sorabji (1980: 249) και Cooper (2011) το οποίο εξετάζει ο Αριστοτέλης: τις *έκούσιες πράξεις* και το πώς αυτές ορίζονται.

Τέλος, όπως ανέφερα και στο προηγούμενο κεφάλαιο, αν *‘άρχη’* σημαίνει μόνο πηγή, τότε πηγή *έκούσιας πράξης* μπορεί να είναι οποιοσδήποτε (π.χ. ένα παιδί, ένας τρελός) ή οτιδήποτε (π.χ. ο αέρας, η βαρύτητα) και με οποιονδήποτε τυχαίο τρόπο (όπως των ζημιών της γάτας). Και ο *‘άνθρωπος’*, το ενεργούν υποκειμένο¹⁰⁵, δεν είναι οτιδήποτε.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, η αριστοτελική ανθρώπινη *‘άρχη’* φαίνεται να σημαίνει αιτία και πηγή εμπεριέχοντας τη δυνατότητα επιλογής και του αντίθετου ενδεχόμενου. Ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα και επιλογή να άρχει μεταβολών, όπως είναι οι *πράξεις* και να γίνει αιτία συγκεκριμένων συνεπακόλουθων αποτελεσμάτων, τα οποία χαρακτηρίζονται επίσης από ενδεχομενικότητα ύπαρξης.

ΕΦ ΑΥΤΩ

Ηθικά Ευδήμεια - ΕΦ ΑΥΤΩ

Είδαμε, στο κεφάλαιο ΕΚΟΥΣΙΟ - Ηθικά Ευδήμεια, ότι στο 1225a8-13 ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι αν η ύπαρξη ή η ανυπαρξία αυτού που πράττεται δεν ανήκει στα *‘έφ’ αὐτῷ’*, τότε αυτό που πράττεται γίνεται με *βία* κάποιου είδους. Αν, από την άλλη, η

¹⁰⁵ Moral agent or will (Lebedev 2006: 4).

ύπαρξη ή η ανυπαρξία αυτού που πράττεται ανήκει στα 'έφ' αὐτῶ' τότε δεν γίνεται με βία και είναι *έκούσιο*.

Το 'έφ' αὐτῶ' έχει αποδοθεί ποικιλοτρόπως: αυτά που είναι μέσα μου (in me), αυτά που είναι πάνω μου (up to me), αυτά που εξαρτώνται από μένα (depend on me), αυτά που επαφίενται στη δύναμή μου (in my power). Στα ΗΕ θα το αποδίδω ως 'αυτά που είναι στις δυνατότητές μου' γιατί θεωρώ ότι είναι πιο κοντά στο περιεχόμενο του 1225a25-27:

«τὸ γὰρ ἐφ' αὐτῶ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὅλον, τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἢ αὐτοῦ φύσις οἷα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἷα τε, μὴδ' ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὐτῶ.»

«γιατί αυτό που είναι στις δυνατότητές του, και σε αυτό ανάγεται ὅλο, είναι αυτό το οποίο η ίδια του η φύση μπορεί να διαχειρισθεί. Αυτό το οποίο δεν μπορεί να αντέξει, δεν είναι της δικής του φύσει ὀρέξεως ή διανοητικής ικανότητας»

Κατ' αρχήν, στα 'έφ' αὐτῶ' των ΗΕ ανήκουν αυτά που ένα άτομο μπορεί να διαχειρισθεί με τις φυσικές του ικανότητες. Αν κάτι ξεπερνά τα φυσικά όρια της διαχείρισης της ὄρεξης ή της διανοητικής του (ἐκείνου) ικανότητας τότε δεν ανήκει στα 'έφ' αὐτῶ'. Κάτι που δεν ισχύει στα ΗΝ. Εκεί το ενεργούν υποκείμενο αρκεί να επιλέγει αυτό την πράξη για να είναι μια πράξη *έκούσια*, ακόμα και αν αυτό που πράττει δεν είναι σύμφωνο με την ιδιαίτερη του φύση.

Στο παρακάτω χωρίο (1223a4-9) ο Αριστοτέλης συνδέει τα 'έφ' αὐτῶ' με το ενδεχόμενο ύπαρξης.

«ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῶ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῶ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῶ.» (1223a4-9)

«Ὡστε ὅλων των πράξεων των οποίων ο άνθρωπος είναι η ἀρχή και έχει την κυριότητα, είναι φανερό ότι υπάρχει το ενδεχόμενο να γίνουν ή να μη γίνουν, και τα 'έφ' αὐτῶ αυτά είναι, αυτά που μπορεί να γίνουν ή να μη γίνουν, και αυτών είναι κύριος, του είναι και του μη είναι. Και ὅσα είναι στα 'έφ' αὐτῶ να τα κάνει ή να μην τα κάνει, η αιτία τους είναι αυτός· και ὅσων είναι αιτία αυτός, είναι στα 'έφ' αὐτῶ.»

Σχετικά με την ενδεχομενικότητα υπάρχουν δύο δυνατές ερμηνείες: α) ότι ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ενδεχομενικότητα στην εκτέλεση της ίδιας της πράξης και

β) ότι αναγνωρίζει ενδεχομενικότητα σε αυτά που μπορεί να αποτελέσουν αντικείμενα των πράξεων. Στα ΗΕ, όπως θα δούμε, ο Αριστοτέλης φαίνεται να υποστηρίζει το δεύτερο ενώ στα ΗΝ το πρώτο.

Στο 1223a4-9 βλέπουμε επίσης, όπως θα δούμε και στο 1225a8-13, ότι χαρακτηριστικό των *έφ' αὐτῶ* είναι η ενδεχομενικότητα ύπαρξης («ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ»). Μια *πράξη* μπορεί να φέρνει κάτι που ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* σε ύπαρξη ή να μη το φέρνει σε ύπαρξη. Για παράδειγμα μια κατάσταση που ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* θα ήταν μια δολοφονία. Η δολοφονία ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* γιατί μπορεί να γίνει και μπορεί και να μη γίνει. Επίσης ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* για το λόγο ότι οι φυσικές μου ικανότητες, είτε η *ὄρεξη* μου είτε η διανοητική μου ικανότητα, μπορούν να διαχειρισθούν αυτή την κατάσταση κατά την επιλογή *πράξης* σε κάθε ιδιαίτερη περίπτωση («οὐ μέντοι γ' ἀπλῶς» 1225a8-14). Αντιθέτως για παράδειγμα, η κίνηση του ήλιου δεν μπορεί να ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* γιατί η φυσική κίνησή του δεν έχει ενδεχομενικότητα. Δεν μπορεί κάποιος να έχει τη δυνατότητα να μεταβάλλει την πορεία του.

Επίσης στα *έφ' αὐτῶ* θέτει όλες τις *πράξεις* που γίνονται υπό της ανθρώπινης *ἀρχῆς* και όλα όσα αποτελεί το άτομο την αιτία (1223a4-9). Και αυτό ισχύει γιατί τα χαρακτηρίζει ενδεχομενικότητα ύπαρξης. Και σε αυτά που η φύση του μπορεί να διαχειρισθεί και τα διακρίνει ενδεχομενικότητα ύπαρξης είναι η αρετή και οι κακία, οι ενάρτετες και κακές *πράξεις* (1223a8-16)¹⁰⁶ και το *προαιρετόν* (1225b36-37)¹⁰⁷.

Στα *έφ' αὐτῶ*, συνεπώς, δεν ανήκουν εκείνα που είναι πέρα και πάνω από τα όρια διαχείρισης του ανθρώπου, πάνω από τις δυνατότητες διαχείρισης που έχει η *ὄρεξη* και ο λογισμός του. Και ο Αριστοτέλης δεν αρνείται ότι υπάρχουν περιπτώσεις που το άτομο *πράττει*, παρότι μια κατάσταση δεν ανήκει στα *έφ' αὐτῶ*, δίνοντας το παράδειγμα ατόμων που εκστασιάζονται και λένε προφητείες (1225a25-33) όπως παρατηρεί και ο Kenny (1979: 8). Δηλαδή δέχεται ότι υπάρχουν *πράξεις* που δεν ανήκουν στα *έφ' αὐτῶ*. Ως τέτοιες και εφ' όσον δεν γίνονται λόγω

¹⁰⁶ «καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῶ. ἐπεὶ δ' ἢ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτὰ (ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν· ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει), δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πρᾶξεων.»

¹⁰⁷ «ὥστε τοῦτο μὲν φανερόν, ὅτι ἀνάγκη τὸ προαιρετόν τῶν ἐφ' αὐτῶ τι εἶναι»

της φύσης (οὐ φύσει) του, θα πρέπει να αναγνωρίζει και τις περιπτώσεις που κάποιος κάνει κάτι κακό λόγω μεγαλύτερου αγαθού ή για να αποφύγει πολύ μεγαλύτερο κακό (1225a18-20). Αλλά αυτό δεν είναι ξεκάθαρο.

Το παρακάτω χωρίο έχει παρουσιάσει ιδιαίτερες δυσκολίες ερμηνείας και το σημείο που αξίζει την προσοχή μας είναι σχετικά με το 'μή υπάρξει ἢ υπάρξει'.

«ἔτι ἴσως τούτων τὰ μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὐ. ὅσα μὲν γὰρ ἐφ' αὐτῶ τῶν τοιούτων μὴ υπάρξει ἢ υπάρξει, αἰεὶ ὅσα πράττει ἂ μὴ βούλεται, ἐκὼν πράττει, καὶ οὐ βία· ὅσα δὲ μὴ ἐφ' αὐτῶ τῶν τοιούτων, βία πῶς, οὐ μέντοι γ' ἀπλῶς, ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει ἀλλ' οὐ ἔνεκα, ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις ἐστὶ τις διαφορὰ.» (1225a8-14)

«Επιπλέον, ἴσως κάποιος πει ότι για κάποιες από αυτές τις πράξεις είναι έτσι [είναι ἐκούσιες]¹⁰⁸ και για κάποιες όχι. Γιατί και ὅσων η ὑπαρξη ή μη ὑπαρξη είναι στις δυνατότητές του, ακόμα και ὅσα πράττει χωρίς να τα θέλει, τα πράττει με δική του πρωτοβουλία και χωρίς βία. Ὅσα από αυτά από την ἄλλη δεν είναι στις δυνατότητές του, [πράττει] σύμφωνα με κάποιου είδους βία, ὄχι σε γενικό επίπεδο, γιατί ὄχι ως αυτά τα ίδια προαιρεῖται αυτά που πράττει ἀλλὰ χάριν του σκοπού. Γιατί σε αυτά [τα εφ ἡμῖν και τα μη εφ ἡμῖν] ὑπάρχει κάποιου είδους διαφορὰ»

Κάποιος, ὅπως ο Kenny (1979: 42), θα μπορούσε να υποστηρίξει σύμφωνα με το παραπάνω χωρίο ότι ο Αριστοτέλης θεωρεῖ ἐκούσια αυτά στα οποία το άτομο έχει τη δυνατότητα να επιλέξει αν θα συμβούν ή αν δεν θα συμβούν, ακόμα και αν αυτά είναι ή δεν είναι πράγματα σύμφωνα με τη λογική του επιθυμία (βούληση). Δηλαδή σύμφωνα με την παραπάνω ερμηνεία ο Αριστοτέλης εστιάζει στην ὑπαρξη του χαρακτηριστικού της ενδεχομενικότητας σε μια κατάσταση για να κρίνει αν μια πράξη έχει γίνει εκουσίως ή όχι. Για παράδειγμα, η κατάποση της τροφής ανήκει στα ἐφ' αὐτῶ στο βαθμό, ὄχι που εγώ δύναμαι να αποφασίσω αν θα φάω ή αν δεν θα φάω, ἀλλὰ στο βαθμό που την κατάσταση κατάποσης τροφής την χαρακτηρίζει ενδεχομενικότητα αυτή την ίδια ανεξάρτητα αν το ενδεχόμενο που θα πράξω θα είναι σύμφωνο με τη λογική μου επιθυμία ή όχι (βούληση). Αν δεν υπήρχε το ενδεχόμενο της 'μη κατάποσης τροφής', αυτό θα σήμαινε ότι η τροφή δεν ανήκει στα 'ἐφ' αὐτῶ' μου, ότι δεν μπορώ εγώ να καθορίσω την πράξη μου και επομένως ότι αυτή η πράξη είναι μια βίαιη πράξη. Συνεπώς αυτή δεν είναι μια ἐκούσια πράξη

¹⁰⁸ Για ενδελεχή συζήτηση σχετικά με το αν η πρόταση αυτή αναφέρεται στο αν κάποιες πράξεις είναι εκουσίες ή αν αναφέρεται στο αν αυτά που έχουν λεχθεί προηγουμένως είναι αλήθεια βλέπε Woods (2005: 132-4).

μου. Συνεπώς δεν έχει σημασία τι κάνω σε κάθε περίπτωση και αν τρώω ή όχι. Σημασία έχει μόνο αν το αντικείμενο της πράξης μου μπορεί το ίδιο να γίνει ή να μη γίνει. Στην περίπτωση που βρίσκομαι μπροστά από μια λακκούβα, ακόμα και στην περίπτωση που η βούλησή μου μου υπαγορεύει να μην πέσω μέσα, για να είναι η πράξη μου *έκούσια* θα πρέπει να είναι δυνατό και το να πέσω μέσα. Και μόνο όταν υπάρχει αυτή τη δυνατότητα, αυτή η πράξη θα ανήκει στα *‘έφ’ αὐτῶ’* μου και θα μπορεί να θεωρηθεί *έκούσια*.

Από την άλλη υπάρχει η θέση ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται εδώ στις διαφορετικές επιλογές που βρίσκονται στις δυνατότητες¹⁰⁹ πράξης κάποιου γενικά και το *‘μή υπάρξει’* δεν είναι παρά μία από αυτές τις επιλογές της οποίας η *πραγμάτωση* είναι υπό διερεύνηση. Το σημείο στο οποίο εστιάζει ο Αριστοτέλης είναι αν η συγκεκριμένη επιλογή πράξης –πράττειν ή μη πράττειν- είναι κάτι που η φύση του ενεργούντος υποκειμένου μπορεί να διαχειρισθεί. Συνεπώς η ερώτηση που θα πρέπει να απασχολεί τον Αριστοτέλη, σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή, δεν είναι αν *‘ήταν το χ ή το μη χ στα ‘έφ’ αὐτῶ’;* *‘ αλλά αν ‘το να κάνει κάποιος το χ ή να μην κάνει κάποιος το χ’ ήταν στα ‘έφ’ αὐτῶ’;*

Επίσης, υπό αυτή την οπτική, αν αυτό που έπραξα ή δεν έπραξα ανήκε στα *‘έφ’ αὐτῶ’* δεν εξαρτάται αναγκαστικά από αυτό που υπαγορεύει η λογική μου επιθυμία. Για παράδειγμα, επιλέγοντας να *μη* δώσω εξετάσεις για ένα μάθημα την Τρίτη -γιατί π.χ. εκείνη τη μέρα μόνο έχει κενό στα ραντεβού του ο κομμωτής μου- μια πράξη που είναι ενάντια στη βούλησή μου-, η ερώτηση που ενδιαφέρει τον Αριστοτέλη θα ήταν αν το *‘να μη δώσω τις εξετάσεις’* ήταν στην *προκειμένη* περίπτωση στα *‘έφ’ αὐτῶ’* μου. Αν ήταν κάτι που μπορούσε να διαχειρισθεί η *ὄρεξη* ή η *λογική* μου. Το θέμα υπό εξέταση δηλαδή είναι αν *‘αυτό (το να δώσω εξετάσεις) που δεν έπραξα’* ανήκε στα *‘έφ’ αὐτῶ’*. Και όχι αν *‘το να δώσω ή να μη δώσω εξετάσεις’* ήταν στα *‘έφ’ αὐτῶ’*, και στην περίπτωση που δεν έδωσα είμαι υπεύθυνη

¹⁰⁹ Το debate της ισχύς της θέσης αυτής έχει συζητηθεί από τους μελετητές που συσχετίζουν το εκούσιο με την *ελεύθερη βούληση*. Αν ο Αριστοτέλης πράγματι υποστηρίζει ότι το ενεργούν υποκείμενο έχει την ικανότητα και δυνατότητα να επιλέξει ακόμα και ενάντια σε αυτό που θέλει, επιθυμεί, κτλ, τότε αυτό είναι ένα δείγμα *‘ελευθερίας’*. Αν το άτομο, ωστόσο, απλά επιλέγει την επιλογή που καλύτερα ταιριάζει στην κάθε περίπτωση, όπως π.χ. ένας γιατρός που μπορεί να κάνει ή να μην κάνει μια εγχείριση, όχι λόγω εσωτερικής σύγκρουσης, αλλά σκεπτόμενος τι θα ήταν καλύτερο για τον ασθενή του, τότε αυτή η συμπεριφορά θα ήταν για κάποιους δείγμα ντετερμινιστικής συμπεριφοράς.

για αυτή μου την πράξη όπως θα ήμουν υπεύθυνη και στην περίπτωση που θα έδινα εξετάσεις, ακριβώς επειδή αυτή η επιλογή γενικά ανήκε στα 'έφ' αὐτῶ'.

Σχετικά με το 'μὴ ὑπάρξει ἢ ὑπάρξει' ο Heinaman (1988: 256-7, 279 υποσημείωση 24) υποστηρίζει την παραπάνω θέση και ισχυρίζεται ότι η επιλογή πράξης ή απραξίας σχετίζεται με το τι είναι καλύτερο στη συγκεκριμένη περίπτωση για το σκοπό που θέλουμε να επιτύχουμε και όχι αν έχουμε γενικά την δυνατότητα να πράξουμε το χ ή να μην το πράξουμε. Θεωρεί ότι το παράδειγμα του γιατρού που μπορεί να επιλέξει να γιατρέψει ή να προκαλέσει κακό σε ένα ασθενή με την απραξία του είναι αυτό στο οποίο αναφέρεται ο Αριστοτέλης. Θεωρεί ότι ο Kenny (op.cit: 42) σφάλει ισχυριζόμενος ότι για τον Αριστοτέλη το ερώτημα είναι αν 'το να κάνει κανείς το χ ή να μην κάνει κανείς το χ' ανήκει στα 'έφ' αὐτῶ'. Επιπρόσθετα, ο Heinaman (op.cit) θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης με το 'έφ' αὐτῶ' δεν αναφέρεται στη γενική δυνατότητά μας να πράξουμε κάτι ή όχι γιατί στα 1225a25-30 και 1225a17-19, σε αντίθεση με τον Kenny (op.cit), αναφέρεται σε συγκεκριμένες περιπτώσεις και όχι σε γενικές καταστάσεις. Παρόμοια ερμηνεία με τον Heinaman υπερασπίζεται και ο Cooper (2011: 21, υποσημείωση 4) στηριζόμενος και στο χωρίο 1223a4-9 που είδαμε παραπάνω (και συνδέει 'έφ' αὐτῶ' και αιτία). Θεωρεί ότι το 'έφ' αὐτῶ' αναφέρεται στη «δύναμη απόφασης του ενεργούντος υποκειμένου-στο αν ή όχι αυτά είναι πράγματα που αποφασίζουν να κάνουν». Και παραθέτει το χωρίο 255a5-10¹¹⁰ από τα Φυσικά ως ενδεικτικό του παραπάνω περιεχομένου του 'έφ' αὐτῶ'.

Το χωρίο στο οποίο στηρίζει τη θέση του ο Heinaman είναι το 1226b30-32 όπου ο Αριστοτέλης συζητά τη 'βούλευση':

«ὥστ' ἐπεὶ τὸ μὲν ἐφ' αὐτῶ ὄν ἢ πράττειν ἢ μὴ πράττειν, ἐάν τις πράττη ἢ ἀπρακτῆ δι' αὐτὸν καὶ μὴ δι' ἄγνοϊαν, ἐκὼν πράττει ἢ ἀπρακτεῖ,»

«So that, since a man voluntarily does or abstains from doing that which is in his power to do or not to do if it is through his own agency and not in ignorance that he acts or abstains from acting» (Woods)

¹¹⁰ «τό τε γὰρ αὐτὰ ὑφ' αὐτῶν φάναι ἀδύνατον· ζωτικόν τε γὰρ τοῦτο καὶ τῶν ἐμψύχων ἴδιον, καὶ ἰστάναι ἂν ἐδύνατο αὐτὰ αὐτὰ (λέγω δ' οἶον, εἰ τοῦ βαδίζειν αἴτιον αὐτῶ, καὶ τοῦ μὴ βαδίζειν), ὥστ' εἰ ἐπ' αὐτῶ τὸ ἄνω φέρεσθαι τῶ πυρὶ, δῆλον ὅτι ἐπ' αὐτῶ καὶ τὸ κάτω.»

«Hence in as much as if a man on his own accord and not through ignorance does or refrains from doing something resting with himself either to do or not to do, he acts or refrains from acting voluntarily» (Rackman)

Πράγματι στο χωρίο αυτό, σε αντίθεση με τα παραπάνω, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ανάμεσα στο 'πράττειν ἢ μὴ πράττειν' ωστόσο το κάνει αποδίδοντας την επιλογή και διαχωρισμό ανάμεσα τους στη *βούλευση* και όχι στο *έφ' αὐτῶ*. Θεωρώ, ακολουθώντας τις μεταφράσεις των Rackman και Woods για το παραπάνω χωρίο, ότι το *έφ' αὐτῶ* τίθεται ως μία από τις συνθήκες που πρέπει να πληρούνται για να είναι είτε η *πράξη* είτε η *απραξία ἐκούσια*. Και όχι ότι τίθεται ο ισχυρισμός ότι η ενδεχομενικότητα του *έφ' αὐτῶ* είναι το 'πράττειν ἢ μὴ πράττειν' ή ότι το 'πράττειν ἢ μὴ πράττειν' είναι το αντικείμενο του *έφ' αὐτῶ*.

Μια αδυναμία της πρώτης ερμηνείας είναι ότι το περιεχόμενο της ενδεχομενικότητας ύπαρξης, το οποίο έχει συμπεριληφθεί σε κεντρικές αναφορές για το περιεχόμενο του εκουσίου, φαίνεται τετριμμένο και αυτονόητο. Δηλαδή ο Αριστοτέλης με την ενδεχομενικότητα των *έφ' αὐτῶ* δεν λέει κάτι παραπάνω από: το νερό μπορεί να χρησιμοποιηθεί για πόση ή να μη χρησιμοποιηθεί για πόση. Επίσης φαίνεται ασύνδετο πώς μία, π.χ. υπό κανονικές συνθήκες, κατάσταση, όπως η πόση νερού, που είναι γενικά στα *έφ' αὐτῶ* μου, μπορεί να κρίνει μια, υπό ακραίες περιστάσεις, συγκεκριμένη κατάσταση και πώς μπορεί να συνδεθεί με τις ιδιαίτερες δυνατότητες του ενεργούντος υποκειμένου (1225a25-27). Αν, για παράδειγμα, έχω μείνει 10 μέρες χωρίς νερό και είμαι στα όρια του θανάτου, όταν βρω νερό θα είναι ορθό να πω ότι το ήπια εκουσίως γιατί η πόση νερού είναι γενικά στις δυνατότητές μου;

Ειδικά το ότι ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ταυτόχρονα ότι η ύπαρξη ή η ανυπαρξία μπορεί να είναι ενάντια στη λογική μου επιθυμία θα μπορούσε να οδηγήσει κάποιος στο συμπέρασμα ότι η επιλογή ανυπαρξίας θα πρέπει να είναι αποτέλεσμα κάποιου εσωτερικού debate όπως ηδονή έναντι λογικής επιθυμίας, προς κάποιο σκοπό και όχι η ικανότητα μιας αυθαίρετης επιλογής¹¹¹. Και αυτό φαίνεται να επαληθεύεται αν αναλογιστούμε ότι λίγο πριν το εν λόγω χωρίο ο Αριστοτέλης

¹¹¹ Προς απογοήτευση των υποστηρικτών της θεωρίας της Ελεύθερης Βούλησης.

εξετάζει τις περιπτώσεις του εγκρατούς και του ακρατούς και αναλύει τις εσωτερικές συγκρούσεις που υφίστανται πριν να πράξουν.

Από την άλλη όμως η δεύτερη ερμηνεία δεν φαίνεται να στηρίζεται από το κείμενο των ΗΕ. Στα χωρία που είδαμε παραπάνω το περιεχόμενο του *έφ' αὐτῶ* έχει να κάνει με τα 'γίνεσθαι καὶ μῆ', 'εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι', 'μὴ ὑπάρξαι ἢ ὑπάρξαι' και όχι με το 'πράττειν ἢ μὴ πράττειν'.

Γνώμη μου είναι ότι στα ΗΕ ο Αριστοτέλης με το *έφ' αὐτῶ* δίνει έμφαση κυρίως στο 'όσα η φύση του ανθρώπου μπορεί να αντέξει' και είναι αυτό το χαρακτηριστικό που βοηθά στην εξακρίβωση της εκουσιότητας των αμφιλεγόμενων περιπτώσεων του εγκρατούς και του ακρατούς. Δεν θεωρώ ότι η θέση του είναι αδύναμη καθώς θέτει ότι το *έφ' αὐτῶ* περιλαμβάνει τις διαφορετικές δυνατότητες των εσωτερικών αρχών του ανθρώπου: ό,τι προέρχεται είτε από την *ὄρεξη* είτε από το *νου-διάνοια* είτε από την *προαίρεση*, δίνοντας, με τον τρόπο αυτό, στο *έκούσιο* ένα ουσιαστικό και σημαντικό περιεχόμενο. Κατ' άλλα ίσως ο λόγος για τον οποίο Αριστοτέλης συνδέει *έφ' αὐτῶ* και ενδεχομενικότητα με τόσο φαινομενικά απλοϊκό τρόπο ενώ θα μπορούσε να περιορίσει τη δεύτερη ως χαρακτηριστικό μόνο της ανθρώπινης *ἀρχῆς* και αιτίας είναι ακριβώς γιατί δεν παραλείπει να δώσει τη δυνατότητα του 'πράττειν ἢ μὴ πράττειν' στην *ἀρχή*.

Ηθικά Νικομάχεια - ΕΦ ΑΥΤΩ

Στα ΗΝ βλέπουμε διαφορές στην προσέγγιση του *έφ' αὐτῶ* από ό,τι στα ΗΕ. Κατ' αρχήν, δεν ορίζεται ως 'αυτά τα οποία η φύση του ανθρώπου μπορεί να διαχειρισθεί' και δεν συνδέεται με την ιδιαίτερη φύση κάθε ενεργούντος υποκειμένου όπως στο 1225a25-27 των ΗΕ. Κατά δεύτερο δεν συνδέεται με τα: 'γίνεσθαι καὶ μῆ', 'εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι', 'μὴ ὑπάρξαι ἢ ὑπάρξαι'. Συνδέεται κυρίως με το ενδεχόμενο ανάμεσα στο 'πράττειν καὶ μῆ'. Όπως ανέφερα και στο προηγούμενο κεφάλαιο το *έφ' αὐτῶ* έχει μεταφραστεί ποικιλοτρόπως, ωστόσο, η απόδοση που θεωρώ ότι αρμόζει καλύτερα στα ΗΝ είναι 'αυτά που είναι στη δύναμή μας'.

«εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ’ ἡμῖν καὶ ἐκούσια. [...] καίτοι ὅσα μήτ’ ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶ μήθ’ ἐκούσια, οὐδεὶς προτρέπεται πράττειν, ὡς οὐδὲν πρὸ ἔργου ὄν τὸ πεισθῆναι μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ἀλγεῖν ἢ πεινῆν ἢ ἄλλ’ ὅτιοῦν τῶν τοιοῦτων· οὐθὲν γὰρ ἤττον πεισόμεθα αὐτά.» (1113b19-30)

«ἀλλὰ ἀν αὐτὰ εἶναι φανερά καὶ δὲν μπορούμε νὰ τὰ ἀναγάγουμε σὲ ἄλλες ἀρχές πέραν αὐτῶν ποὺ εἶναι μέσα μας, τότε αὐτὰ ποὺ οἱ ἀρχές τοὺς εἶναι μέσα μας καὶ αὐτὰ εἶναι στὶς δυνάμεις μας καὶ ἐκούσια [...] καὶ γιὰ ὅσα δὲν εἶναι οὔτε στὶς δυνάμεις μας οὔτε ἐκούσια, κανεὶς δὲν προτρέπεται νὰ πράξει, ἀφοῦ δὲν ἀποδίδει τὸ νὰ πείσει κανεὶς κάποιον νὰ μὴ ζεσταίνεται ἢ νὰ μὴ πονάει ἢ νὰ μὴ πεινάει ἢ καὶ ἄλλα τέτοια. Γιὰτί θὰ τὰ νιώσουμε οὕτως ἢ ἄλλως.»

Στὰ ἐφ’ αὐτῶ, σύμφωνα με τὸ παραπάνω χωρίο, ἀνήκουν αὐτὰ τῶν ὁποίων ἡ ἀρχή, ἡ ὁποία δὲν ἀνάγεται σὲ ἄλλη ἀρχή, εἶναι μέσα στὸν ἄνθρωπο –καὶ ὄχι ὅτι ἀρχή εἶναι τὸ ἐνεργοῦν ὑποκείμενο ποὺ εἶδαμε στὰ ΗΕ. Στὰ ἐφ’ αὐτῶ δὲν θέτει περιπτώσεις ὅπως αὐτές ποὺ ζεσταινόμεσθε, ἢ πονάμε ἢ πεινάμε. Αὐτές οἱ περιπτώσεις πάθους, λοιπόν, δὲν ἀνήκουν στὰ ἐφ’ αὐτῶ. Ὁ λόγος εἶναι, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸ ἀμέσως παρακάτω χωρίο, ὅτι τὸ ἄτομο εἶναι ἡ ἀρχή μόνο ὅσων μπορεῖ εἶτε νὰ τὰ πράξει εἶτε νὰ μὴν τὰ πράξει. Ὅπως παρατηρεῖ καὶ ὁ Charles (2012: 14) «ἀν ἡ ἀρχή (starting point) εἶναι μέσα μας, εἶναι πάνω σὲ μας τὸ νὰ κάνουμε ἢ νὰ ἀπέχουμε ἀπὸ τὸ νὰ κάνουμε τὴν πράξη καὶ εἴμαστε (με αὐτὸν τὸν τρόπο) κύριοι (controllers) αὐτῶν ποὺ κάνουμε.» Συνεπῶς, ἐφόσον δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιλέξει οὔτε νὰ νιώσει πείνα οὔτε νὰ μὴν νιώσει πείνα, δὲν ἀποτελεῖ τὴν ἀρχή τοῦ γεγονότος αὐτοῦ καὶ ἐπομένως παρόμοιου εἴδους γεγονότα βγαίνουν ἀπὸ τὸ πλαίσιο τῶν ἐφ’ αὐτῶ.

«ὧν δ’ ἐν αὐτῶ ἡ ἀρχή, ἐπ’ αὐτῶ καὶ τὸ πράττειν καὶ μὴ. ἐκούσια δὲ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δ’ ἴσως ἀκούσια.» (1110a17-8)

«καὶ αὐτῶν τῶν ὁποίων ἡ ἀρχή εἶναι μέσα μας, τὸ νὰ πράξει κανεὶς ἢ νὰ μὴ πράξει ἀνήκουν σὲ αὐτὰ ποὺ εἶναι στὶς δυνάμεις μας. Καὶ αὐτὰ εἶναι ἐκούσια, ὁμῶς γενικὰ ἴσως εἶναι ἀκούσια»

Στὸ περιεχόμενο, λοιπόν, τῶν ἐφ’ αὐτῶ ἀνήκει τόσο τὸ ἐνδεχόμενο τοῦ πράττειν ὅσο καὶ τὸ ἐνδεχόμενο τοῦ μὴ πράττειν –καὶ ὄχι τὸ ἐνδεχόμενο ἀνάμεσα σὲ ὑπαρξη ἢ ἀνυπαρξία ποὺ ὅπως εἶδαμε ἰσχύει γιὰ τὰ ΗΕ.

Από τα επόμενα δύο χωρία θα γίνει φανερό ότι για όσα ανήκουν στα *έφ' αὐτῶ* το ενεργούν υποκείμενο έχει τη δυνατότητα *διαβούλευσης* και επιλογής ανάμεσα στο να πράξει και να μην πράξει, ανάμεσα στο να πει ναι και στο να πει όχι. Συνεπώς αν μια *πράξη* του είναι αποτέλεσμα επιλογής δικής του, αν αποτελεί την *ἀρχή* της απόφασης, τότε αυτή η *πράξη* θα ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* και θα είναι *έκούσια* ανεξάρτητα αν ήταν κάτι που η φύση του μπορούσε να διαχειρισθεί ή αν οι περιστάσεις ήταν ακραίες.

«τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλευόνται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν.»
(1112a34)

«Και στους ανθρώπους ὅλοι διαβουλεύονται για αυτά που είναι στις δυνάμεις τους και μπορούν να γίνουν *πράξη*.»

«Ὅντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα *πράξεις* κατὰ προαίρεσιν ἂν εἴεν καὶ *έκούσιοι*. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. *έφ'* ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ *έφ'* ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί· ὥστ' εἰ τὸ πράττειν καλὸν ὄν *έφ'* ἡμῖν ἐστί, καὶ τὸ μὴ πράττειν *έφ'* ἡμῖν ἔσται αἰσχρὸν ὄν, καὶ εἰ τὸ μὴ πράττειν καλὸν ὄν *έφ'* ἡμῖν, καὶ τὸ πράττειν αἰσχρὸν ὄν *έφ'* ἡμῖν. εἰ δ' *έφ'* ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχροῦ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι, *έφ'* ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοισι εἶναι.» (1113b3-14)

«το τέλος είναι το αντικείμενο της λογικής μας επιθυμίας, τα μέσα προς το τέλος είναι αντικείμενα αυτών που βουλευόμαστε και προαιρούμαστε. Και η εφαρμογή των ἀρετῶν είναι σχετικά με αυτά. Συνεπώς στις δυνάμεις μας είναι και η ἀρετὴ, το ίδιο και η κακία. Γιατί σε αυτά που είναι στις δυνάμεις μας το να πράξουμε, είναι και το να μη πράξουμε. Και σε όσα το όχι, και το ναι. Συνεπώς αν το να πράξουμε, κάτι καλό, είναι στις δυνατότητές μας, και το να μη πράξουμε, κάτι ατιμωτικό, είναι στις δυνατότητές μας, και αν το να μη πράξουμε, κάτι καλό, είναι στις δυνατότητές μας, και το να πράξουμε, κάτι ατιμωτικό, είναι στις δυνατότητές μας. Και αν είναι στις δυνατότητές μας να πράττουμε τα καλὰ το ίδιο ισχύει και για τα ατιμωτικά, και το ίδιο ισχύει και για ὅταν δεν πράττουμε, και αυτό είναι το να είναι κάποιος ἀγαθός ή κακός. Στις δυνατότητές μας, συνεπώς, είναι το να είμαστε ἐνάρετοι ή ἀνήθικοι.»

Στα παραπάνω χωρία ο Αριστοτέλης θέτει στα *έφ' ἡμῖν* την ἀρετὴ και την κακία, τις ἐνάρετες και κακές *πράξεις* ἀλλά και το να είναι κάποιος ἐνάρετος ή κακός. Δηλαδή θέτει στα *έφ' ἡμῖν* το χαρακτήρα ὅπως και στο 1223a8-16. Και, σύμφωνα με το

παρακάτω χωρίο (1114a16-18), φαίνεται να παραδέχεται, κάτι που δεν ήταν εμφανές στο ΗΕ 2 ή στο 5 όπως παρατηρεί ο Sorabji (1983: 274), ότι κάτι μπορεί να ανήκει στα 'έφ' ήμῖν' του ατόμου, ακόμα και αν το άτομο έχει χάσει την δύναμη που κάποτε είχε να αντιστέκεται στο να ενδώσει στην πράξη.

«τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένω δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν [καὶ ῥῖψαι]· ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.» (1114a16-18)

«In that case it was *then* open to him not to be ill, but not now when he has thrown away his chance, just as when you have left a stone go it is too late to recover it; But yet it was in your power to throw it, since the moving principle was in you» Ross

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι υπάρχει διαφορά στον τρόπο που προσεγγίζει ο Αριστοτέλης το *έφ' αὐτῷ* στα ΗΝ από ότι στα ΗΕ. Στα ΗΕ για να ανήκει κάτι στα *έφ' αὐτῷ* πρέπει κατά πρώτο να είναι κάτι που η φύση του ενεργούντος υποκειμένου μπορεί να διαχειρισθεί. Αν το ενεργούν υποκείμενο βρεθεί σε μια κατάσταση που ξεπερνά τα όρια είτε της *ὄρεξης* του είτε της διανοητικής του ικανότητας τότε η *πράξη* δεν θεωρείται ότι ανήκει στα *έφ' αὐτῷ* και συνεπώς δεν είναι *έκούσια*. Στα ΗΝ από την άλλη κάτι ανήκει στα *έφ' αὐτῷ* αν το ενεργούν υποκείμενο αποτέλεσε την *ἀρχή* της *πράξης* ή της απραξίας. Αν αυτό επέλεξε το ναι ή το όχι, να κάνει *πράξη* ή να μην κάνει τότε η *πράξη* αυτή θα ανήκει στα *έφ' αὐτῷ* και θα είναι *έκούσια* ανεξάρτητα από το αν η κατάσταση στην οποία βρέθηκε το ενεργούν υποκείμενο ξεπερνούσε τις δυνατότητες της φύσης του. Βλέπουμε δηλαδή ότι στα ΗΕ αυτό που τελικά θα επιλεχθεί θα είναι σύμφωνο με το ενεργούν υποκείμενο ενώ αυτό που θα επιλεχθεί στα ΗΝ απλά μια επιλογή της οποίας γίνεται η αιτία.

Η Browdie (1991: 153) συμφωνώντας προσθέτει ότι το ενεργούν υποκείμενο συνειδητοποιεί τουλάχιστον εμμέσως τις επιλογές ως επιλογές. «Επομένως το Φ εξαρτάται από αυτόν αν και μόνο αν ισχύει ότι (1) αν το Φ συμβεί, θα συμβεί γιατί λέει 'Ναι', και αν το Φ δεν συμβεί, θα είναι γιατί λέει 'Όχι' και (2) το συνειδητοποιεί αυτό και μπορεί να οραματιστεί το Φ και το μη-Φ ως πιθανές επιλογές για αυτόν.» Υποστηρίζει δε ότι το 'εξαρτάται από αυτόν' αποτελεί όχι κριτήριο αλλά *ἀρχή* (principle). Επομένως, κατά την διαδικασία εξακρίβωσης σχετικά με το αν μια *πράξη* έγινε εκουσίως, τότε θα πρέπει να δοθεί η σωστή δικαιολόγηση. Και μια τέτοια

δικαιολόγηση σε μια πράξη *ἀκούσια* «θα απαιτούσε από κάποιον να δείξει ή ότι η απάντηση 'Ναι' ή 'Όχι' από το ενεργούν υποκείμενο δε θα είχε καμία διαφορά ή ότι η μία ή η άλλη εναλλακτική δε θα μπορούσε να είχε παρουσιάσει τον εαυτό της σε αυτόν ως μια δυνατή επιλογή, είτε γιατί αγνοούσε κάποιο γεγονός (δεν γνώριζε ότι το να πει 'Όχι' στο να σκοτώσει αυτόν τον άνθρωπο θα απέφευγε να σκοτώσει τον πατέρα του) ή γιατί ήταν έτσι συγκροτημένος (constituted) ή γιατί σε μια τέτοια κατάσταση δεν του φάνηκε ως επιλογή.»

Σχετικά με τη διαφορά προσέγγισης του *ἑφ' αὐτῷ* ανάμεσα στα ΗΝ και στα ΗΕ ο Sorabji (op.cit) κάνει μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση: «Στα ΗΕ II.9 και στο κοινό βιβλίο V.8 ο Αριστοτέλης θέτει ως μέρος του ορισμού του εκουσίου το *ἑφ' αὐτῷ*, και αυτό τον βοηθάει να διαχειρισθεί ακραίες περιπτώσεις εξαναγκασμού ως *ἀκούσιες*, γιατί δεν είναι 'πάνω στο άτομο' πώς πράττει. Στο ΝΕ III, η έννοια του 'πάνω σε κάποιον' πράγματι αποτελεί ένα σημαντικό παράγοντα της συζήτησης, αλλά δεν εισάγεται στον ίδιο τον ορισμό του εκουσίου.» Ωστόσο το κύριο σημείο διαφοράς, όπως συμπεραίνει και ο Charles (2012: 14), είναι ότι στα ΗΕ το *ἑφ' αὐτῷ* ορίζεται ως αυτό που η φύση του ατόμου μπορεί να διαχειρισθεί. Και αν δεν μπορεί να το διαχειρισθεί –γεγονός που μπορεί να αναφέρεται σε ύπαρξη ή ανυπαρξία μια κατάστασης- διαχειρισθεί δεν ανήκει στα *ἑφ' αὐτῷ*. Στα ΗΝ, από την άλλη, το *ἑφ' αὐτῷ* δεν είναι καθοριστικός παράγοντας για το *ἐκούσιο*. Μια πράξη είναι *ἐκούσια* αν το άτομο την έχει επιλέξει, και αν την έχει επιλέξει τότε αυτό σημαίνει ότι μπορεί να επιλέξει και την απραξία της.

BIA

Ηθικά Ευδήμεια – BIA

Ο λόγος που η έννοια της *βίας* σχετίζεται με το *ἐκούσιο* κατά τον Α είναι γιατί «ό,τι είναι *βίαιο* είναι *ἀκούσιο* και ό,τι *ἀκούσιο* *βίαιο*» (1224a10-11). Ο όρος *βία* παρουσιάζει αμφισημία στο αριστοτελικό κείμενο καθώς μπορεί να σημαίνει είτε άσκηση σωματικής *βία* είτε μη σωματικό εξαναγκασμό. Επιπρόσθετα ο Αριστοτέλης συζητά τόσο τη *βία* όσο και την *ανάγκη*, με την δεύτερη να έχει μεταφραστεί πολλές φορές ως εξαναγκασμός (coercion). Αν και δεν θεωρώ ότι οι δύο αυτοί όροι έχουν

διαφορετικό περιεχόμενο στα αριστοτελικά ηθικά κείμενα, για να μην περιπλέξω ιδιαίτερος την απόδοση του νοήματος του αριστοτελικού κειμένου, θα αφήσω τους όρους *ανάγκη* και *βία* χωρίς να τους μεταφράσω.

Ο Α ξεκινά μια εκτενή συζήτηση για τη *βία* (1224a10-1225a36)¹¹² ακριβώς μετά το σημείο που συσχετίζει *έκούσιο* και *διάνοια*.

Ως *βίαιες* ή αναγκαίες, και συνεπώς *ἀκούσιες*, ορίζει τις περιπτώσεις που κάτι έξω από το ενεργούν υποκείμενο το κινεί ενάντια στην εσωτερική του ορμή «ὄρῳμεν βία πολλὰ καὶ πάσχοντα καὶ ποιοῦντα ὅταν παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ὄρμῃν ἔξωθεν τι κινῆ» (1224a21-3) και τον ίδιο ορισμό δίνει για την *ανάγκη* «τὴν γὰρ ἔξωθεν ἀρχὴν, τὴν παρὰ τὴν ὄρμῃν ἢ ἐμποδίζουσιν ἢ κινουῦσιν, ἀνάγκην λέγομεν» (1224b12-3). Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η διαφορά του ανθρώπου με τα υπόλοιπα ζώα είναι ότι αυτός έχει δύο και πολλές φορές συγκρουόμενες φυσικές εσωτερικές ορμές, την *ὄρεξη* καὶ το *λόγο*, ενώ τα υπόλοιπα ζώα μία, την *ὄρεξη* (1224a26-8). Επομένως δεν θεωρεί περιπτώσεις *βίας*, και επομένως *ἀκούσιες*, τις περιπτώσεις του ακρατούς και του εγκρατούς, δηλαδή τις περιπτώσεις που το ενεργούν υποκείμενο ἀγεται ενάντια σε μία μόνο από τις εσωτερικές ορμές του δεν είναι περιπτώσεις *βίας* («ἀκρατὴς μᾶλλον ἐκὼν καὶ οὐ βία [...] ὁ δ' ἐγκρατὴς ἐφ' ἃ πέπεισται ἄγει, καὶ πορεύεται οὐ βία, ἀλλ' ἐκὼν» 1224a38-b1). Ο λόγος είναι ότι για τον Αριστοτέλη *βία* ασκείται στο ενεργούν υποκείμενο μόνο όταν αυτό κινείται από μια *εξωτερική*, και όχι εσωτερική, *ἀρχή* ενάντια στην *ἐνοῦσα εσωτερική ορμή του* (1224b7-10). Μια *πράξη* είναι *ἀκούσια*, μόνο όταν γίνεται ενάντια και στη λογική επιθυμία και στην επιθυμία του ατόμου («καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν» 1224b14). Και ο ακρατὴς και ο εγκρατὴς κινούνται από μια δική τους ανθρώπινη φυσική εσωτερική ορμή, την επιθυμία ο πρώτος και τη λογική επιθυμία ο δεύτερος ενάντια στην ἄλλη του εσωτερική ορμή.

Στη συνέχεια, στην ενότητα 1225a2-33, περνάει στις περιπτώσεις που, παρότι δεν γίνονται «οὐ διαφωνοῦντος τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρέξεως», λέγεται ότι γίνονται λόγω *βίας* και *ἀνάγκης*. Τέτοιες περιπτώσεις είναι αυτές που κάποιος κάνει κάτι κακό αισχρό ή επιζήμιο για να αποφύγει μεγαλύτερο κακό ή χάριν μεγαλύτερου καλού.

¹¹² Σημαντικά εκτενέστερη της αντίστοιχης συζήτησης στα ΗΝ (1110a1-b17).

Για την ενότητα αυτή έχουν δοθεί αντικρουόμενες ερμηνείες. Κατ' αρχήν υπάρχει η άποψη ότι όλες οι περιπτώσεις που ανήκουν στην παραπάνω κατηγορία είναι *έκούσιες*. Ωστόσο θεωρώ ότι ο Αριστοτέλης βλέπει ότι σε αυτή την κατηγορία πράξεων υπάρχουν κάποιες περιπτώσεις που είναι *έκούσιες* και κάποιες που δεν είναι. Μια ένδειξη είναι ότι θέτει ένα δίλημμα στο 1225a5-9: αν αυτές είναι *πράξεις* που κάποιος μπορεί να τις υπομείνει ή αν πράγματι είναι *πράξεις ανάγκης* λέει ότι «αυτό μπορεί να είναι έτσι (να είναι *έκούσιες*) για κάποιες ενώ για κάποιες όχι («ἔτι ἴσως τούτων τὰ μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὐ»). Κατά δεύτερο θέτει ως κριτήριο *βίας* («ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις ἐστὶ τις διαφορά» 1225b13-4) το αν μια *πράξη* ανήκει ή όχι στα *ἔφ' αὐτῶ*:

«ἔτι ἴσως τούτων τὰ μὲν φαίη τις ἂν τὰ δ' οὐ. ὅσα μὲν γὰρ ἔφ' αὐτῶ τῶν τοιούτων μὴ ὑπάρξαι ἢ ὑπάρξαι, ἀεὶ ὅσα πράττει ἃ μὴ βούλεται, ἐκὼν πράττει, καὶ οὐ βία· ὅσα δὲ μὴ ἔφ' αὐτῶ τῶν τοιούτων, βία πῶς, οὐ μέντοι γ' ἀπλῶς, ὅτι οὐκ αὐτὸ τοῦτο προαιρεῖται ὃ πράττει ἀλλ' οὐ ἔνεκα, ἐπεὶ καὶ ἐν τούτοις ἐστὶ τις διαφορά. » (1225a8-14)

«Επιπλέον, ἴσως κάποιος πει ότι για κάποιες από αυτές τις *πράξεις* είναι έτσι [είναι *έκούσιες*]¹¹³ και για κάποιες όχι. Γιατί και ὅσων η ὑπαρξη ή μη ὑπαρξη είναι στις δυνατότητές του, ακόμα και ὅσα πράττει χωρίς να τα θέλει, τα πράττει καθορίζοντάς τα ο ἴδιος και χωρίς *βία*. Ὅσα από αυτά από την ἄλλη δεν είναι στις δυνατότητές του, [πράττει] σύμφωνα με κάποιου είδους *βία*, ὄχι σε γενικό επίπεδο, γιατί ὄχι ως αυτά τα ἴδια προαιρεῖται αυτά που πράττει, ἀλλὰ χάριν του σκοπού. Γιατί σε αυτά [τα *εφ' ημίν* και τα μη *εφ' ημίν*] ὑπάρχει κάποιου είδους διαφορά»

Ὅπως ανέφερα και στο κεφάλαιο Ηθικά Ευδήμεια-ΕΦ ΑΥΤΩ, για να διενεργείται, λοιπόν, μια *πράξη* εκουσίως και χωρίς *βία* πρέπει η ὑπαρξη ή η ανυπαρξία αυτού που συμβαίνει, να ανήκει στα *ἔφ' αὐτῶ* δηλαδή να μπορεί το ενεργούν υποκείμενο να τη διαχειρισθεί με τις φυσικές του ικανότητες. Αν δεν ανήκει στα *ἔφ' αὐτῶ* τότε ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί ότι έχει γίνει υπό κάποιου είδους *βία*.

Έτσι, λοιπόν, οι περιπτώσεις που κάποιος κάνει κάτι αισχρό ή επιζήμιο για να αποφύγει μεγαλύτερο κακό ή για να κάνει μεγαλύτερο καλό μπορεί να χωριστούν σε δύο κατηγορίες:

¹¹³ Για ενδελεχή συζήτηση σχετικά με το αν η πρόταση αυτή αναφέρεται στο αν κάποιες πράξεις είναι *έκούσιες* ή αν αναφέρεται στο αν αυτά που έχουν λεχθεί προηγουμένως είναι αλήθεια βλέπε Woods (2005: 132-4).

α) στις *έκούσιες* γιατί ανήκουν στα *έφ' αὐτῶ* και συνεπώς δεν γίνονται λόγω *βίας*. Το παράδειγμα που δίνει είναι αυτού που σκοτώνει κάποιον που πάει απλά να τον πιάσει (1225a14-16) γιατί θα ήταν γελοίο να υποστηρίξει το ενεργούν υποκείμενο ότι μια τέτοια περίπτωση ήταν πάνω από τα φυσικά του όρια και έπραξε εκτός εαυτού (λόγω *βίας*) και ακουσίως.

β) και στις *άκούσιες* γιατί δεν ανήκουν στα *έφ' αὐτῶ*, δηλαδή είναι πάνω από τις φυσικές ικανότητες του ενεργούντος υποκειμένου το οποίο συνεπώς πράττει λόγω *βίας* ή εξαναγκασμού και σίγουρα όχι με φυσικό τρόπο:

«ἀλλὰ δεῖ μείζον κακὸν καὶ λυπηρότερον εἶναι, ὃ πείσεται μὴ ποιήσας. οὕτω γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ [μὴ] βία πράξει, ἢ οὐ φύσει, ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἔνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττη, καὶ ἄκων γε· οὐ γὰρ ἔφ' αὐτῶ ταῦτα.» (1225a16-19).

Το παραδείγματα που δίνει για περιπτώσεις πέραν των φυσικών δυνατοτήτων του ατόμου είναι όταν κάποιος κάνει κάτι κακό λόγω μεγαλύτερου καλού ή για να αποφύγει ένα πολύ μεγαλύτερο κακό (1225a15). Επίσης σε αυτήν της κατηγορία, μας λέει, πολλοί βάζουν και τον έρωτα, και κάποιους θυμούς και κάποιες φυσικές καταστάσεις (1225a19-21). Στην κατηγορία αυτή φαίνεται να εμπίπτει και η περίπτωση που μια *πράξη* γίνεται λόγω φόβου στο 1135b4 την οποία και θεωρεί επίσης *άκούσια*.

Ωστόσο σχετικά με το 1225a16-9 υπάρχει διαφωνία αναφορικά με αν θα πρέπει να μείνει ή όχι το 'μή' στο 'ἀναγκαζόμενος καὶ [μὴ] βία πράξει, ἢ οὐ φύσει'. Αν βγει, όπως προτείνει ο Bonitz και δεν αρνείται ο Sorabji, θα σήμαινε, όπως υποστήριξα παραπάνω, ότι ο Αριστοτέλης δέχεται ως *βίαιες* ή *εξαναγκασμένες* τις *πράξεις* που έχουν γίνει «οὐ διαφωνοῦντος τοῦ λόγου καὶ τῆς ὀρέξεως». Ο Kenny (1979: 44) θεωρεί ότι ακόμα και να παραλειπόταν το 'μή', το σημαντικό συμπέρασμα που εξάγεται από το παραπάνω χωρίο είναι ότι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει, σε αντίθεση με τα ΗΝ, ότι οι *πράξεις* που γίνονται λόγω *ανάγκης* θεωρούνται *άκούσιες*.

Θεωρώ όμως ότι αν παραλειπόταν το 'μή' αυτό θα σήμαινε μεν ότι μια *πράξη* εξαναγκασμού θα είναι *άκούσια*, θα σήμαινε δε ότι μια *πράξη* της οποίας το αντικείμενο δεν ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* δεν θα ήταν και *βίαση*, ισχυρισμός που θα ερχόταν σε αντίθεση με το 1225a8-14. Επιπρόσθετα το να διαχωρίσει ο Αριστοτέλης

βία και εξαναγκασμό σε αυτό το σημείο μόνο ενώ σε ολόκληρη την προηγούμενη ενότητα τα μεταχειρίζεται ως ίδια και μάλιστα και για τα δύο δίνει ακριβώς τον ίδιο ορισμό όπως είδαμε στην *ἀρχή* του κεφαλαίου μας -στο (1224a21-3) και στο (1224b12-3)- θα έδειχνε ασυνέπεια και ασάφεια σχετικά με τη διαφορά του περιεχομένου τους. Και για τους λόγους αυτούς προκρίνω την απάλειψη του 'μή'.

Σχετικά με το παραπάνω χωρίο υπάρχει ακόμη μία δυσκολία. Όπως ο Kenny (op.cit) παρατηρεί, το 'καὶ ἄκων γε' μπορεί να αναφέρεται είτε στο 'γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ μὴ βία πράξει, ἢ οὐ φύσει' ή στο 'ὅταν κακὸν ἀγαθοῦ ἔνεκα ἢ μείζονος κακοῦ ἀπολύσεως πράττη'. Η πρώτη ερμηνεία για τον Kenny θα σήμαινε ότι «υπάρχει κάτι κυκλικό στο να περιλαμβάνεται η εκουσιότητα ανάμεσα στις συνθήκες που πρέπει να ικανοποιηθούν για να είναι κάτι αναγκαστικό (coerced)». «Εκτός βέβαια», υποστηρίζει «αν η δεύτερη ερμηνεία θα σήμαινε ότι «όλες οι διακρίσεις που έχει κάνει ο Αριστοτέλης μέχρι τώρα δεν έχουν νόημα αν θα θεωρήσει ότι κάθε συμπεριφορά που γίνεται χάριν καλού ή αποφυγής κακού ως *ἀκούσια*.» Υποστηρίζει ωστόσο ότι μπορεί η κυκλικότητα της πρώτης ερμηνείας «να αποφευχθεί αν θεωρήσουμε ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην εκουσιότητα των συνθηκών υπό τις οποίες ενεργεί το άτομο –η *ἀνάγκη* του να κάνει κάτι κακό για να καταφέρει το καλό, ή να αποφύγει το μεγαλύτερο κακό- έτσι ώστε 'αυτά τα πράγματα' που δεν είναι στη δύναμη του ενεργούντος υποκειμένου είναι η όλη κατάσταση (overall situation), 1225a10-11, που τον φέρνει μπροστά στη δύσκολη επιλογή.»

Παρόλα αυτά, αν το 'καὶ ἄκων γε' αναφέρεται στο 'γὰρ ἀναγκαζόμενος καὶ [μὴ] βία πράξει, ἢ οὐ φύσει' δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι ο Αριστοτέλης θέτει την εκουσιότητα ανάμεσα στις συνθήκες που πρέπει να ικανοποιηθούν για να είναι κάτι εξαναγκασμένο. Όπως ανέφερα και παραπάνω θα μπορούσε να συμβαίνει το αντίθετο: η βία και ο εξαναγκασμός να είναι η συνθήκη για το *ἀκούσιο* για το λόγο ότι η κατηγορία περιπτώσεων που ερευνά στο σημείο αυτό είναι αυτές που δεν ανήκουν στα *ἐφ' αὐτῷ*, όπως άλλωστε συμπληρώνει στο τέλος του παραπάνω χωρίου.

Συνοψίζοντας η θέση του Αριστοτέλη για τη βία και την έκούσια πράξη στα ΗΕ περιλαμβάνει δύο διαφορετικά και όχι απαραίτητα συνδεδεμένα κριτήρια: είτε ότι α) μια πράξη γίνεται λόγω βίας και είναι άκούσια όταν το ενεργούν υποκείμενο πράττει ενάντια και στην ὄρεξη και στη λογική του λόγω μιας εξωτερικής ἀρχῆς είτε, και ενώ το (α) δεν ισχύει, β) μια πράξη γίνεται λόγω κάποιου είδους βίας και είναι άκούσια αν δεν ανήκει στα ἐφ' αὐτῶ και δεν είναι μια κατάσταση που η φύση του ενεργούντος υποκειμένου δεν μπορεί να διαχειρισθεί.

Με το δεύτερο κριτήριο θεωρώ ότι ο Αριστοτέλης δίνει έμφαση και πάλι στο ότι για να είναι μια ενέργεια ιδία πράξη του ενεργούντος υποκειμένου θα πρέπει αυτή να είναι σύμφωνη με την ιδιαίτερη φύση του· να είναι κάτι που παράγεται από την ιδιαίτερη φύση του και όχι απλά μια όποια επιλογή. Επίσης με τον τρόπο αυτό δείχνει επιείκεια λαμβάνοντας υπόψη του τις αδυναμίες που μπορεί να δείξει η ανθρώπινη φύση σε κάποιες ακραίες περιπτώσεις· επιείκεια που δεν δείχνει στα ΗΝ.

Ηθικά Νικομάχεια – ΒΙΑ

Ο πρώτος ορισμός που ο Αριστοτέλης δίνει για το έκούσιο είναι, πιθανώς, το κοινό γνωμικό που επικρατούσε τότε για αυτό, ένα γνωμικό που ορίζει το έκούσιο εκ του αντιθέτου:

«δοκεῖ δὴ άκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' άγνοιαν γινόμενα» (1109b35-1110a1)

«θεωρεῖται λοιπόν ότι άκούσια εἶναι αὐτά που εἶναι αποτέλεσμα βίας και άγνοιας»

Όπως και στα ΗΕ, ξεκινώντας από την παραπάνω κοινή αντίληψη για το άκούσιο θα προσπαθήσει στη συνέχεια να εξηγήσει υπό ποια κριτήρια γίνεται κάτι λόγω βίας και υπό ποια όχι ώστε, υποθέτω, να καταρρίψει κατά ένα τρόπο τον λανθασμένο τρόπο που η κοινή αντίληψη είχε ερμηνευτεί, χωρίς από την άλλη να την απορρίπτει. Στον δικό του ορισμό για τη βία θέτει ως κριτήριο της η ἀρχή¹¹⁴ να είναι μέσα στο ενεργούν υποκείμενο:

¹¹⁴ Σε αντίθεση με τα ΗΕ που είχε θέσει ως κριτήριο το εφ' αυτώ.

«βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἧ μὴδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσει ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.» (1110a1-4)

«και το βίαιο είναι αυτό του οποίου η ἀρχή είναι εκτός [του ατόμου], τέτοια είναι αυτή στην οποία δεν συμβάλλει καθόλου αυτός που πράττει ή πάσχει. Όπως, ο αέρας που παρασύρει το άτομο προς κάπου ή άνθρωποι που το εξουσιάζουν»

Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η ἀρχή είναι εξωτερική μόνο όταν το άτομο δεν συμβάλλει ούτε στο ελάχιστο στο να αποτελεί την ἀρχή -και όχι ότι δεν συμβάλλει ούτε στο ελάχιστο στην πράξη. Σχετικά με το παραπάνω παράδειγμα του αέρα, κάποιοι μελετητές¹¹⁵ έχουν εκφράσει την άποψη ότι το παράδειγμα που δίνει ο Αριστοτέλης είναι ίσως άστοχο γιατί στην περίπτωση που ο αέρας παρασέρνει κάποιον, αυτός δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί 'πράττων'. Από την άλλη όμως, θα μπορούσε να πει κάποιος ότι με το συγκεκριμένο παράδειγμα ο Αριστοτέλης δεν έχει ως στόχο να δώσει έμφαση στο 'πράττων'. Το παράδειγμα είναι πράγματι εύστοχο ως προς την ανάδειξη μιας περίπτωσης όπου το άτομο δεν συμβάλλει ούτε στο ελάχιστο στην πρόκληση αυτού που θα συμβεί. Ο άνεμος είναι ξεκάθαρα η μόνη ἀρχή που προκαλεί αυτό που συμβαίνει. Ο Bostock (2000: 104) επίσης υποστηρίζει ότι το παράδειγμα του Αριστοτέλη είναι σχετικό γιατί στο 1110a15-8 των ΗΝ ως ἐκούσια πράξη ορίζει αυτή που «η πηγή που κινεί τα οργανικά μέρη του σώματος είναι μέσα του, και όπου η ἀρχή είναι σε αυτόν εξαρτάται από αυτόν αν θα πράξει ή αν δεν θα πράξει». Και προσθέτει ότι ο Αριστοτέλης με το 'η πηγή [ἀρχή] μέσα του' εννοεί μέσα στο μυαλό (mind) του. Συνεπώς καταλήγει ότι αυτό που πρέπει να συμβεί για να μη είναι μια πράξη βίαιη, είναι η αιτία της πράξης να είναι μέσα στο ενεργούν υποκείμενο και να εξαρτάται από αυτό το να επιλέγει πώς να πράττει.

Στη συνέχεια ορίζει ξανά το ἐκούσιο, και πάλι εκ του αντιθέτου, προσθέτοντας αυτή τη φορά την παράμετρο της γνώσης:

«Ὅντος δ' ἀκουσίῳ τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξις.» (1111a21-23)

¹¹⁵ Urmson (1988: 43), Browdie (1991).

«Εφ' όσον είναι *ἀκούσιο* αυτό που γίνεται από *βία* ή *ἄγνοια* των περιστάσεων, *έκούσιο* θα είναι αυτό του οποίου η *ἀρχή* είναι μέσα στο ενεργούν υποκείμενο το οποίο γνωρίζει τις συνθήκες υπό τις οποίες γίνεται η *πράξη*»

Η συζήτηση για τη *βία* γίνεται στην ενότητα 1110a1-b17¹¹⁶. Η δομή που θεωρώ ότι ακολουθεί στην ενότητα αυτή είναι η εξής:

- 1) πρώτα δίνει τον ορισμό της *βίας* όπως αυτός, και όχι το κοινό γνωμικό, τον εκλαμβάνει και τον είδαμε παραπάνω,
- 2) στη συνέχεια (a4-18) περνά στις *πράξεις* που κάποιος κάνει κάτι¹¹⁷ λόγω φόβου χάριν κάποιου καλού ή για να αποφύγει μεγαλύτερο κακό, και που είναι αμφιλεγόμενο (ἀμφισβήτησιν ἔχει) αν είναι *έκούσιες* ή *ἀκούσιες* γιατί φαίνονται μικτές. Ο λόγος, υποστηρίζει, που *φαίνονται* μικτές (ίσως εννοεί στην κοινή γνώμη) είναι γιατί αν κάποιος τις εξετάσει καθαυτές θα τις χαρακτηρίσει με ένα τρόπο –*ἀκούσιες* γιατί κανείς ποτέ δεν θα τις επέλεγε καθαυτές («οὐδεις γὰρ ἂν ἔλοιτο» a18-19)-, αν όμως τις εξετάσει στις περιστάσεις που συμβαίνουν θα τις χαρακτηρίσει διαφορετικά –*έκούσιες*. Καταλήγει, τελικά, ότι δεν γίνονται λόγω *βίας* και ότι είναι *έκούσιες* γιατί α) επιλέγονται από το ενεργούν υποκείμενο («αίρεται» a12), β) για το λόγο ότι το ενεργούν υποκείμενο αποτελεί την *ἀρχή* τους (a15-18) και γ) γιατί το *έκούσιο* έχει να κάνει με την *πράξη* τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή («ὄτε πράττει» a14-5). Συνεπώς λόγω του (γ) οι *πράξεις* καθαυτές δεν σχετίζονται στα παραπάνω παραδείγματα ούτε με το *έκούσιο* ούτε με το *ἀκούσιο* και επομένως δεν τις θεωρεί ο ίδιος, παρότι η κοινή αντίληψη μπορεί να τις θεωρεί, πραγματικά μικτές¹¹⁸¹¹⁹. Το παράδειγμα μιας τέτοιας περίπτωσης

¹¹⁶ Πολύ μικρότερη σε σχέση με αυτή που αφιερώνει στα ΗΕ.

¹¹⁷ Δεν αναφέρει στο σημείο αυτό αν το 'ὄσα' περιορίζεται μόνο στα αισχρά του παραδείγματος που ακολουθεί ή αν περιλαμβάνει και περιπτώσεις που πράττεται κάτι καλό ή κάτι ενάρετο ή κάτι ανήθικο.

¹¹⁸ Η Hursthouse (1984: 259), η οποία υποστηρίζει ότι το *έκούσιο* έχει *ηθική* διάσταση, ασκεί κριτική στην ύπαρξη κατηγορίας 'μικτών' πράξεων, που κατανοεί ως τις πράξεις που κανείς δεν θα επιδίωκε (pursue μτφ του *αιρετέου*), υποστηρίζοντας α) ότι έτσι οι περισσότερες πράξεις θα θεωρούνταν μικτές και β) ότι δεν είναι ξεκάθαρο γιατί θεωρούνται *ακούσιες* καθαυτές. Τα προβλήματα λύνονται μας λέει η Hursthouse αν αντικαταστήσουμε το 'αυτά που κανένας δεν επιλέγει' με το 'αυτά που καθένας αποφεύγει' όσον αφορά το περιεχόμενο *καθεαυτών* πράξεων. Και αυτά που κατά τον Αριστοτέλη καθένας αποφεύγει είναι τα *ατιμωτικά* (*αισχρά*), τα *επιζήμια* (*βλαβερά*) και τα *επώδυνα* (*λυπηρά*). Συνεπώς αυτός είναι ο χαρακτήρας των *πράξεων* *καθεαυτών* που κανείς αποφεύγει.

που δίνει (α4-8) είναι κάποιου που, προκείμενου να σώσει την οικογένεια του από το θάνατο, υπακούει σε αυτό που τον προστάζει ο τύραννος και κάνει κάτι *αισχρό*. Δηλαδή παραθέτει την περίπτωση κάποιου που, λόγω φόβου, κάνει κάτι *αισχρό* χάριν μεγαλύτερου καλού. Ένα δεύτερο παράδειγμα που δίνει (8-9) είναι αυτό του καπετάνιου που πετάει το φορτίο στη θάλασσα για να σωθεί το πλήρωμα. Δηλαδή κάνει κάτι¹²⁰ χάριν μεγαλύτερου καλού.

Ο Pakaluk (2005: 126), υπέρμαχος της *ηθικής* διάστασης του εκουσίου, υποστηρίζει ότι ο λόγος που ο Αριστοτέλης αποκαλεί τις περιπτώσεις όπως αυτή του καπετάνιου *μικτές* είναι γιατί η *πράξη* δεν είναι απλά κάτι που δεν θα επέλεγε *καθεαυτό* το ενεργούν υποκείμενο –όπως π.χ. το να μη φάει *μπριζόλα* λόγω *δίαιτας*-, θα ήταν κάτι που δεν θα επέλεγε γιατί θα πήγαινε *ενάντια* στο χαρακτήρα του, θα ήταν κάτι που το ενεργούν υποκείμενο θα θεωρούσε *κακό*. Όπως, όμως, παρατηρεί και ο Cooper (2011: 10) το γεγονός ότι ο καπετάνιος πράττει κάτι *κακό* εκουσίως δεν σημαίνει *απαραιτήτως* ότι αυτό είναι *μεμπτό*. Επιπρόσθετα, ο Kenny (1979: 33) υποστηρίζει, ο Αριστοτέλης δεν *ισχυρίζεται* στο χωρίο αυτό, στο οποίο *επαινούμε* τελικά τον καπετάνιο, ότι *δικαιολογούμαστε* να κάνουμε κάτι *κακό* χάριν ενός καλού. Αναφέρει μόνο ότι *δικαιολογούμαστε* να κάνουμε κάτι *απρεπές* (*improper*) χάριν ενός *έτερου* και *ανώτερου* καλού. Επομένως η *πράξη* *καθαυτή* δε φαίνεται να είναι *απαραιτήτα* προϊόν του χαρακτήρα του. Η *πράξη* όμως της οποίας αποτελεί μέσο η *ενεργεια* *καθαυτή* –*σώσιμο* *πληρώματος/οικογένειας*- είναι *πράξεις* που *έχουν* *γίνει* με *προαίρεση* και είναι *προϊόντα* του χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου.

Απαντώντας στην Hursthouse θα υποστήριζα ότι ο Αριστοτέλης λέει ότι *φαίνονται* *μικτές* (χωρίς οίδιος να υποστηρίζει κάτι τέτοιο) και κατά δεύτερο καταλήγει ότι το εκούσιο σχετίζεται με την *πράξη* στις συγκεκριμένες περιστάσεις και όχι αυτή *καθαυτή*. Συνεπώς δεν θεωρεί τελικά ότι οι *καθαυτές* *συνδέονται* ούτε με το εκούσιο ούτε με το ακούσιο. Τέλος, όσον αφορά την *ηθική* διάσταση του εκουσίου, το παραπάνω χωρίο δεν στηρίζει μια τέτοια θέση γιατί δεν είναι *απαραίτητο* κάθε τι *αποφευκτέο* να είναι και *ανήθικο*.

¹¹⁹ Hardie (1980: 155) και Bostock (2000: 106) υποστηρίζουν ότι τις ονομάζει *μικτές* γιατί σε αυτή την περίπτωση δίνει στο εκούσιο το περιεχόμενο του πρόθυμο.

¹²⁰ Ο Αριστοτέλης αφήνει *αχαρακτήριστη* τη φύση αυτού του κάτι.

Θεωρώ ότι το παράδειγμα του καπετάνιου δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί υπέρ της ηθικής διάστασης του εκουσίου γιατί μία από τις πράξεις υπό εξέταση -το πέταγμα του φορτίου- δεν αποτελεί μια ηθικά κακή/καλή πράξη. Και για το πέταγμα του φορτίου θα έλεγε κανείς ότι είναι μια πράξη ενάντια στη κοινή λογική και ωφέλεια και το πιο πιθανό να αποτελούσε τότε μια παράνομη πράξη. Παρόλα αυτά, παρότι ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει την πράξη αυτού που υπακούει στον τύραννο αισχρή, που αποτελεί ένα να επιχείρημα ενάντια στην αυστηρά ηθική διάσταση του εκουσίου γιατί κάτι *αισχρό* (ατιμωτικό, ντροπιαστικό, όπως αυτό που ζητά ο τύραννος), δεν είναι αναγκαστικά και ανήθικο. Για παράδειγμα η φτώχεια που θεωρείται από κάποιους και ατιμωτική και ντροπιαστική δεν είναι ανήθικη.

Μια άλλη προβληματική που έχει προκύψει από την παραπάνω ενότητα είναι αν ο Αριστοτέλης μεταχειρίζεται τα δύο παραδείγματα με τον ίδιο τρόπο. Κάποιοι¹²¹ μελετητές συμφωνούν με την θέση ότι και στα δύο αυτά παραδείγματα το ενεργούν υποκείμενο έπραξε *εκουσίως*, οι παρακάτω πάλι όχι. Ο Kenny (1979: 30) όπως και ο Pakaluk (2005: 125) θεωρούν ότι ο Αριστοτέλης δεν ξεκαθαρίζει τη θέση του σχετικά με το παράδειγμα του τυράννου. Επιπλέον, ο Kenny υποστηρίζει ότι το παράδειγμα του τυράννου είναι διαφορετικό από αυτό του καπετάνιου επίσης με τον τρόπο που τα διαχωρίζει η αγγλική νομοθεσία: στο πρώτο το ενεργούν υποκείμενο εξαναγκάζεται από κάποιον άλλο άνθρωπο ενώ στο δεύτερο βρίσκεται υπό καθεστώς *ανάγκης* υπό τις φυσικές δυνάμεις. Στο αριστοτελικό κείμενο, ωστόσο, δεν γίνεται ένας τέτοιος διαχωρισμός.

- a. Στη συνέχεια (a19-b1)¹²² θεωρώ ότι ο Αριστοτέλης κάνει μια παρένθεση μιλώντας περί επαίνου, ψόγου και συγνώμης και συζητά τις περιπτώσεις που η φύση του ανθρώπου δεν μπορεί να αντέξει

¹²¹ Sorabji (1980: 260), Pakaluk (2005: 125).

¹²² Καθώς στην ενότητα αυτή ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε παραδείγματα εξαναγκασμού, κάποιοι μελετητές (όπως οι Cooper 2011: 9, Charles 2012: 8 και Hardie 1980: 154-5) λανθασμένα συμπεραίνουν ότι και τα παραδείγματα του καπετάνιου και του τυράννου που εξετάζονταν λίγο πριν ως τέτοια -ενώ εξετάζονταν ως υποτιθέμενα παραδείγματα *θίας*. Συνεπώς υπάρχει σύγχυση σχετικά με το αν ο Αριστοτέλης δείχνει συνέπεια προς τις περιπτώσεις εξαναγκασμού καθώς τα παραδείγματα του καπετάνιου και του τυράννου ήταν εκούσια ενώ της ενότητας a19-b1 ασαφές αν τα θεωρεί εκούσια ή ακούσια.

(«τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερτείνει καὶ μηδεὶς ἂν ὑπομείναι» a25-6) και πώς θα πρέπει αυτές να αξιολογηθούν. Καταλήγει ότι είναι πολύ δύσκολο να τις χαρακτηρίζει κάποιος *έκούσιες* ή *ἀκούσιες*¹²³ γιατί είναι πολύ δύσκολο να πει κανείς σε ποιες πράγματι εξαναγκάζεται κάποιος και σε άλλες είναι πολύ δύσκολο να κάνει κάποιος την σωστή επιλογή («ἔστι δὲ χαλεπὸν ἐνίοτε διακρίναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἰρετέον» a29-30). Δεν θεωρώ ότι εδώ ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την *ἀνάγκη* εσκεμμένα για να μιλήσει για περιπτώσεις διαφορετικές από αυτές που γίνονται λόγω *βίας*.

- 3) Στο b1-9 φαίνεται να επαναλαμβάνει αυτά που υποστηρίζει στο a4-18 χωρίς να προσθέτει κάτι.
- 4) Τέλος (b9-17) εξετάζει μια άλλη κατηγορία πράξεων -τα ευχάριστα και τα καλά- που και πάλι είναι αμφιλεγόμενα και λέγεται ότι γίνονται λόγω *βίας*. Και πάλι καταλήγει ότι γίνονται εκουσίως για το λόγο ότι δεν γίνονται λόγω *βίας* υπό το κριτήριο ότι η *ἀρχή* είναι μέσα στο ενεργούν υποκείμενο («γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων» b15-6).

Συγκρίνοντας τα HN με τα HE και ο Charles (2012: 8) θεωρεί ότι μια διαφορά ανάμεσα στα HN και στα HE είναι ότι στα δεύτερα μόνο τα κεντρικά παραδείγματα των *αναγκαίων* (coerced) πράξεων είναι μη *έκούσια*. Ο Heinaman (1988: 277) θεωρεί ότι το παράδειγμα του πλοίου, το οποίο διαχωρίζει στην *πράξη* στις συγκεκριμένες περιστάσεις και στην *πράξη* καθαυτή την οποία και θεωρεί ως τέτοια *ἀκούσια*, δεν υπάρχει στα HE και έτσι παραλείπεται η εξήγηση και αιτιολόγηση πράξεων καθαυτών κακών που γίνονται λόγω ενός μεγαλύτερου καλού. Ωστόσο το 1215b29, όπως είχαμε δει στο κεφάλαιο Ηθικα Ευδήμεια – ΕΚΟΥΣΙΟ, είναι μια τέτοια περίπτωση στην οποία οι *πράξεις* δεν είναι ούτε στο ελάχιστο *έκούσιες* (ἐκόντες μέντοι μηθὲν αὐτῶν) γιατί ο άνθρωπος δεν πράττει για την *πράξη* καθαυτή «δια το μηδ' αυτού χάριν».

¹²³ Και όχι εκουσίες όπως υποστηρίζει ο Charles (op.cit. 9)

Μια διαφορά που θα ήθελα να παραθέσω είναι ότι στην ενότητα των ΗΝ για τη *βία* ο παράγοντας *έφ' αὐτῷ* δεν παίζει κάποιο ουσιαστικό ρόλο. Ενώ στα ΗΕ ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί δύο κριτήρια για τη *βία*, να μην γίνεται δηλαδή λόγω εξωτερικής *ἀρχῆς* ενάντια στην εσωτερική ορμή του ενεργούντος υποκειμένου και να ανήκει στα *έφ' αὐτῷ*, στα ΗΝ χρησιμοποιείται μόνο ένα κριτήριο, η *ἀρχή* να είναι εντός του ενεργούντος υποκειμένου. Το κριτήριο που αναφέρει είναι η *ἀρχή* και αν αυτή μέσα ή έξω από το ενεργούν υποκείμενο.

Από τα παραπάνω φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης στα ΗΝ διατηρεί μεγαλύτερη αυστηρότητα από ότι στα ΗΕ στις θέσεις του για τη *βία*. Ακόμα και τις περιπτώσεις στις οποίες κάτι φαίνεται να ξεπερνά τις δυνατότητες της ανθρώπινης φύσης διστάζει να τις θεωρήσει *ἀκούσιες*. Ο Sorabji (198: 261-2) θεωρεί ότι ο λόγος που ο Αριστοτέλης είναι πιο φειδωλός στα ΗΝ όσον αφορά τον χαρακτηρισμό κάποιων πράξεων που γίνονται από φόβο και θεωρεί ότι αξίζουν 'συγνώμη' ως *ἐκούσιες/ἀκούσιες*, είναι γιατί ένας από τους σκοπούς του, όπως αναφέρει στο 1109b30-5, είναι να βοηθήσει τους νομοθέτες. Προσθέτει ότι οι παραπάνω περιπτώσεις δεν μπορούν να μπουν σε κάποιο ολοκάθαρο κανόνα γιατί το αν συγχωρούνται εξαρτάται από «το αν οι περιστάσεις υπερβαίνουν την ανθρώπινη φύση (1110a25), από το πόσο μεγάλο ήταν το καλό που επιτεύχθηκε (1110a21), και πόσο μεγάλο το κακό που έλαβε (1110a26).» Συνεπώς εφ' όσον δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ξεκάθαρα *ἐκούσιες* ή *ἀκούσιες* με κάποιο καθαρό κανόνα τις αφήνει στη διακριτικότητα και επιείκεια των δικαστών. Επίσης σημειώνει ότι για τον ίδιο λόγο ο Αριστοτέλης νιώθει άνετα να απονέμει συγχώρεση και σε κάποιες *ἐκούσιες πράξεις*.

Επίσης απαντά σε αυτούς που θεωρούν ότι ο Αριστοτέλης είναι φειδωλός στον χαρακτηρισμό κάποιων πράξεων ως *ἀκούσιες*, ότι η σκέψη και η πρόταση του Αριστοτέλη είναι πολύ προοδευτική σε σχέση με τη νομοθεσία της εποχής του. Και προσθέτει ότι την εποχή του Αριστοτέλη ο γραπτός νόμος έδινε σχετικά λίγη προσοχή στο φόβο ως κίνητρο. Οι μόνες περιπτώσεις που το άτομο απαλλάσσονταν λόγω εξαναγκασμού ήταν οι περιπτώσεις διαθηκών και μαρτυριών. Ισχυρίζεται, ωστόσο, ότι δεν συνέβαινε το ίδιο και για τις περιπτώσεις συμβολαίων όπως θα ήταν αυτή της μεταφοράς φορτίου μέσω πλοίου.

Η Meyer (2000: 147) επίσης θεωρεί ότι «είναι θεωρητική καινοτομία του Αριστοτέλη [το να χαρακτηρίζει *έκούσιες* τις πράξεις που γίνονται χωρίς τη θέληση (unwillingly) του ενεργούντος υποκειμένου] που οδηγεί στην ετυμηγορία ότι σχεδόν καμία αληθινή *πράξη* δεν γίνεται λόγω *βίας*.» Και προσθέτει ότι χαρακτηρίζοντας τις *πράξεις* καθαυτές *άκούσιες* «είναι μια προσπάθεια να διευθετήσει (ή έστω να αναγνωρίσει) αυτή την κοινή, προ-φιλοσοφική οπτική στη φιλοσοφική θέση του.»

ΓΝΩΣΗ

Ηθικά Ευδήμεια – ΓΝΩΣΗ

Ορίζοντας το *έκούσιο* ως τη γνώση των συνθηκών μιας *πράξης*, δηλαδή συγκεκριμένα ως τη γνώση του πώς, ποιος, χάριν ποιου σκοπού και όχι συμπτωματικά (1225b1-16), ο Αριστοτέλης κάνει μια θετική και περισσότερο εκλεπτυσμένη δήλωση για το *έκούσιο* απέναντι στην αρνητική και γενικόλογη θεώρηση του κοινού γνωμικού ότι 'οτιδήποτε γίνεται λόγω *ἄγνοιας* γίνεται ακουσίως'. Ίσως με τον ορισμό αυτό κάνει μια προσπάθεια διαφοροποίησης από τη θέση του Πλάτωνα και τη σωκρατική ρήση όλα τα κακά είναι αποτέλεσμα *ἄγνοιας*. Ωστόσο, όπως παρατηρεί η Meyer (2000: 149-150), ο Πλάτων αναφέρει το παραπάνω δίνοντας έμφαση στη σημασία της απόκτησης γνώσης και όχι στον έπαινο, ψόγο, τιμωρία. Δεν το αναφέρει με σκοπό την εύρεση ενός θεωρητικού ορισμού για το *έκούσιο* όπως ο Αριστοτέλης. Μαζί με την '*ἀρχή*', τη '*διάνοια*' και τα '*ἐφ' αὐτῷ*', η γνώση ολοκληρώνει την σύνθεση των αναγκαίων ὀρων του εκουσίου.

Αν και οι περισσότεροι προβληματισμοί και αντίστοιχες αναλύσεις αφορούν το κείμενο των ΗΝ, στα ΗΕ τα σημεία που θα μας απασχολήσουν είναι η σχέση *έκούσιου-ἄγνοιας-τιμωρίας* και η εκουσιότητα ή μη των πράξεων που γίνονται από *αμέλεια*.

Ο Αριστοτέλης συζητά τη σχέση εκουσίου και γνώσης στο 1225b1-16:

«δοκεῖ δὴ ἐναντίον εἶναι τὸ ἐκούσιον τῷ ἀκουσίῳ, καὶ τὸ εἰδότα ἢ ὄν ἢ ᾧ ἢ οὐ ἔνεκα ἐνίοτε γὰρ οἶδε μὲν ὅτι πατήρ, ἀλλ' οὐχ ἵνα ἀποκτείνῃ, ἀλλ' ἵνα σώσῃ, ὡσπερ αἱ Πελιάδες, ἦτοι ὡς τοδὶ μὲν πόμα, ἀλλ' ὡς φίλτρον καὶ οἶνον, τὸ δ' ἦν κώνειον) τῷ ἀγνοοῦντα καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὃ δι' ἄγνοιαν, μὴ κατὰ συμβεβηκός· τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν, καὶ ὃ καὶ ᾧ καὶ ὄν, ἀκούσιον· τὸ ἐναντίον ἄρ'

έκούσιον. ὅσα μὲν οὖν ἐφ' ἑαυτῷ ὄν μὴ πράττειν πράττει μὴ ἀγνοῶν καὶ δι' αὐτόν, ἐκούσια ταῦτ' ἀνάγκη εἶναι, καὶ τὸ *έκούσιον* τοῦτ' ἐστίν· ὅσα δ' ἀγνοῶν καὶ διὰ τὸ ἀγνοεῖν, ἄκων. ἐπεὶ δὲ τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ εἰδέναι διπτόν, ἐν μὲν τὸ ἔχειν, ἐν δὲ τὸ χρῆσθαι τῇ ἐπιστήμῃ, ὁ ἔχων μὴ χρώμενος δὲ ἔστι μὲν ὡς δικαίως <ἄν> ἀγνοῶν λέγοιτο, ἔστι δὲ ὡς οὐ δικαίως, οἷον εἰ δι' ἀμέλειαν μὴ ἐχρῆτο. ὁμοίως δὲ καὶ μὴ ἔχων τις ψέγοιτο ἄν, εἰ ὁ ῥάδιον ἢ ἀναγκαῖον ἦν, μὴ ἔχει δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην. ταῦτ' οὖν προσδιοριστέον.» (1225b1-16)

«Υπάρχει ἡ ἀποψη ὅτι τὸ *έκούσιο* εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ *ἀκουσίου*, ὅπως καὶ τὸ νὰ γνωρίζει κανεὶς τὸ ποῖος ἢ τὸ τι ἢ τὸ χάριν ποῖου σκοποῦ (γιατὶ μερικές φορές γνωρίζει κανεὶς ὅτι εἶναι ὁ πατέρας του, ἀλλὰ [πράττει] ὄχι νὰ τον σκοτώσει, παρὰ νὰ τον ἀναζωογονήσει, ὅπως ἔκαναν οἱ Πελιάδες, ἢ που γνωρίζει ὅτι αὐτὸ που σερβίρει εἶναι ποτό, ἀλλὰ [γνωρίζει ὅτι εἶναι ποτό] τύπου φίλτρου ἢ κρασιοῦ καὶ ὄχι δηλητηρίου) [εἶναι ἀντίθετο] αὐτοῦ που ἀγνοεῖ τὸ ποῖος, τὸ τι καὶ χάριν τίνος ἀπὸ λανθασμένη γνώση καὶ ὄχι συμπτωματικά. Γιατὶ αὐτὸ που γίνεται ἀπὸ λάθος, του τι, με τι καὶ ποῖος, εἶναι *ἀκούσιο*. Τὸ ἀντίθετο, τὸ *έκούσιο*. Καὶ ὅσα πράγματι εἶναι στὶς δυνατότητες του νὰ μὴν τὰ κάνει, καὶ τὰ κάνει μὴ ἀγνοώντας καὶ προερχόμενα αὐτόν τον ἴδιο, *έκούσια* πρέπει νὰ εἶναι αὐτά. Καὶ γιὰ ὅσα ἔχει λανθασμένη γνώση καὶ ἀπὸ *ἄγνοια*, *ἀκούσια*. Ἐπειδὴ λοιπὸν τὸ νὰ ἔχει κανεὶς ἐπιστημονικὴ γνώση καὶ τὸ νὰ γνωρίζει λέγονται με δύο τρόπους, ὁ ἓνας εἶναι κάποιος νὰ ἔχει τὴν γνώση, καὶ ὁ ἄλλος τὸ νὰ τὴν χρησιμοποιεῖ, αὐτὸς που τὴν ἔχει καὶ δὲν τὴν ἔχει βάλει σὲ χρῆση δικαιολογημένα, λέγεται ὅτι ἀγνοεῖ, ἀδικαιολόγητα ὁμῶς λέγεται ὅτι ἀγνοεῖ αὐτὸς που λόγῳ ἀμέλειας δὲν τὴν ἔχει βάλει σὲ χρῆση. Παρομοίως [ἀδικαιολόγητος] εἶναι καὶ αὐτὸς που δὲν ἔχει τὴν γνώση, ὄντας αὐτὴ κάτι εὐκόλο ἢ ἀπαραίτητο, λόγῳ ἀμέλειας ἢ ἡδονῆς ἢ πόνου. Καὶ αὐτά εἶναι φανερό ὅτι πρέπει νὰ μπου σὲτον ὀρισμὸ»

Βλέπουμε, λοιπὸν, ὅτι γιὰ νὰ εἶναι μὴ *πράξη* *έκούσια* τὸ ἐνεργεῖν ὑποκείμενο θὰ πρέπει νὰ γνωρίζει τὰ «πῶς, ποῖος, χάριν ποῖου τέλους» καὶ μάλιστα ὄχι συμπτωματικά. Δηλαδή νὰ γνωρίζει ὅλα αὐτά που στοιχειοθετοῦν μὴ *πράξη*. Στὰ παραδείγματα ἀκούσιων πράξεων που παραθέτει, ὡστόσο, φαίνεται νὰ δίνει ἔμφαση καὶ νὰ ἀναφέρεται μόνον σὲ αὐτά που θεωρεῖ κρίσιμα σημεῖα γνώσης, σὲ σχέση με αὐτὸ που τελικὰ συνέβηκε, καὶ ὄχι σὲ οτιδήποτε ἀφορᾷ τὴν *πράξη*. Οἱ κόρες τοῦ Πελῖα, ἀν καὶ εἶχαν γνώση τοῦ ὅτι ὁ Πελῖας ἦταν ὁ πατέρας τους, εἶχαν λανθασμένη γνώση¹²⁴ τοῦ σημείου –ιδιότητες βοτάνων– που ὀδήγησε τὴν *πράξη* τους σὲ ἓνα σκοπὸ διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτόν που εἶχαν θέσει –νὰ πεθάνει ἀντὶ νὰ ἀναζωογονηθεῖ. Ὁ σερβιτόρος, ἀν καὶ εἶχε γνώση ὅτι σέρβιρε κάποιον υγρὸ, εἶχε

¹²⁴ Φαίνεται νὰ ἰσχύει ἐδῶ ἡ ἀποψη τοῦ Kenny (1979: 49) ὅτι ἡ ἀγνοια, τὴν ὁποία καὶ μεταφράζει λάθος (error), «περιλαμβάνει ὄχι μόνον τὴν ἔλλειψη γνώσης, ἀλλὰ καὶ τὴ θετικὰ λανθασμένη ἀποψη» καὶ αὐτὸ φαίνεται ἀπὸ τὰ 1110b29 καὶ *Τοπικά* 148a8.

επίσης λανθασμένη γνώση –νόμιζε ότι σέρβιρε κρασί αντί για δηλητήριο- του είδους του υγρού που σέρβιρε –κρίσιμο στοιχείο γνώσης για τη δηλητηρίαση που τελικά συνέβηκε.

Επομένως, ο όρος *ἄγνοια* σημαίνει στα παραπάνω παραδείγματα έλλειψη γνώσης με την έννοια της λανθασμένη γνώσης και όχι απλά έλλειψη κάθε γνώσης. Δηλαδή εξετάζει τις περιπτώσεις όχι που κάποιος δεν γνώριζε καθόλου τι σερβίρει αλλά τις περιπτώσεις που έσφαλε στη γνώση του. Το περιεχόμενο αυτό της *ἄγνοιας* φαίνεται κοντινό με αυτό της πλατωνικής *ἄγνοιας* ή και *αμάθειας*¹²⁵. Κατά δεύτερο βλέπουμε ότι στα παραδείγματα αυτά παρότι τόσο ο σερβιτόρος όσο και οι Πελιάδες αποτέλεσαν τη (συμπτωματική) πηγή των γεγονότων, το κριτήριο αυτό δεν ήταν επαρκής συνθήκη για θεωρηθούν οι *πράξεις* τους *έκούσιες*.

Επίσης ο Αριστοτέλης προσθέτει την προϋπόθεση ότι «αυτός που αγνοεί το ποιος, το τι και χάριν τίνος από λανθασμένη γνώση» θα πρέπει να έχει αυτή την λανθασμένη γνώση όχι συμπτωματικά 1225b1-16 και στο 1135a23-31 –κάτι που αναφέρει στα ΗΝ. Δηλαδή αυτή η λανθασμένη γνώση έχει να κάνει με ένα από τα ουσιαστικά στοιχεία της *πράξης* του ενεργούντος υποκειμένου και όχι απλά με κάτι για το οποίο τυχαίνει να έχει λανθασμένη γνώση που όμως δεν σχετίζεται με την *πράξη* (συμπεριλαμβανομένου και του σκοπού). Ίσως με την προσθήκη αυτής της προϋπόθεσης ο Αριστοτέλης προσπαθεί να αποφύγει τις περιπτώσεις που κάποιος θα επικαλούνταν την *ἄγνοια* οποιουδήποτε στοιχείου επικαλούμενος το κοινό γνωμικό ως δικαιολογία για να αποφύγει να χαρακτηριστεί η *πράξη* του *έκούσια* ενώ είχε γνώση των ουσιαστικών στοιχείων της *πράξης* π.χ. γνώριζα ότι αυτός που σκότωνα ήταν ο πατέρας μου αλλά δεν γνώριζα τι είχε στην τσέπη όταν τον σκότωνα. Η στάση του Αριστοτέλη φαίνεται να είναι ότι η *ἄγνοια* που δικαιολογείται πρέπει να έχει να κάνει με τα ουσιώδη στοιχεία της *πράξης*.

Στη συνέχεια εξετάζει τις περιπτώσεις που είναι δυνατό κάποιος να ήταν κάτοχος της –σχετικής με την *πράξη*- γνώσης αλλά να μην την ενεργοποίησε όταν έπραξε.

¹²⁵ Όπως παραθέτει ο Adkins (1960: 307), στον Πλάτωνα (*Σοφιστής* 227eff, 228b3ff, 228e2), υπάρχουν δύο είδη *ἄγνοιας*: *αμάθεια* και *ἄγνοια*. «Η *αμάθεια*, το πιο σημαντικό, ορίζεται (229c5) ως η συνθήκη που κάποιος νομίζει ότι γνωρίζει κάτι αλλά δεν το γνωρίζει και αυτό είναι η αιτία σχεδόν κάθε λάθους (*σφάλεσθαι*). Διαχωρίζεται από την απλή *ἄγνοια* από τον τρόπο θεραπείας της κάθε μιας. Η *ἄγνοια* μπορεί να αντιμετωπιστεί με οδηγίες και τεχνικές ενώ η *αμάθεια* είναι θέμα παιδείας.»

Ίσως αυτή είναι μια περίπτωση που κάποιος ενάρετος εξαναγκάζεται να πράξει ενάντια στη δική του προαίρεση. Τώρα, λοιπόν, φαίνεται να εξετάζει μια δεύτερη κατηγορία περιπτώσεων: τις περιπτώσεις που η γνώση είναι *απούσα*, και όχι λανθασμένη, την στιγμή της *πράξης*, υπό την προϋπόθεση όμως ότι το ενεργούν υποκείμενο την είχε στην κατοχή του. Δηλαδή οι περιπτώσεις που παραλείπει να εξετάσει είναι οι περιπτώσεις που η γνώση ήταν παντελώς απύσχα. Και σαν να λέει ότι στις περιπτώσεις που κάποιος πράττει ή θα έχει λανθασμένη γνώση για το τι κάνει, με τι το κάνει και ποιον σκοπό αυτό θα επιτύχει, ή για κάποιο λόγο δεν έχει ενεργοποιήσει κάποια από τα ουσιαστικά στοιχεία της *πράξης*. Χωρίς να θεωρεί δυνατό το ενδεχόμενο κάποιος να πράττει *άκουσίως* χωρίς καθόλου γνώση κάποιου από τα (ουσιαστικά) στοιχεία της *πράξης*.

Σε αυτές τις περιπτώσεις μη ενεργοποιημένης, και επομένως απύσχα, γνώσης βλέπει δύο ενδεχόμενα: α) η μη ενεργοποίηση να ήταν δικαιολογημένη, και β) η μη ενεργοποίηση να μην ήταν δικαιολογημένη. Η μη ενεργοποίηση δεν είναι δικαιολογημένη όταν γίνεται λόγω αμέλειας, ηδονής ή αποφυγής πόνου και ταυτόχρονα ήταν κάτι εύκολο ή απαραίτητο.

Η επόμενη ερώτηση που θα πρέπει να θέσουμε είναι αν ο Αριστοτέλης θεωρεί και τις δύο αυτές περιπτώσεις πράξεων στις οποίες δεν ενεργοποιήθηκε η γνώση είναι *έκούσιες* ή όχι. Το b16 «ταῦτ' οὖν προσδιοριστέον» οδηγεί τον Sorabji (1980: 272) στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τις περιπτώσεις πράξεων λόγω *ἄγνοιας* εξ αμελείας *έκούσιες* γιατί θεωρεί ότι 1225b11-16 κάνει μια επανεξέταση του ορισμού, εξετάζοντας ακριβώς αυτές τις *πράξεις*, μια επανεξέταση την οποία τελικά προσθέτει στον ορισμό. Αν και ο Sorabji παραλείπει να αναφέρει τι θα πρέπει να γίνει με τις δικαιολογημένες, ο Heinaman (1986: 1343-5) καταλήγει στο ότι οι δικαιολογημένες είναι *άκούσιες* και οι αδικαιολόγητες *έκούσιες*.

Παρότι πράγματι το b16 προτείνει ότι αυτές οι περιπτώσεις πρέπει να συμπεριληφθούν, δεν είναι καθόλου ξεκάθαρο πώς. Το ότι θεωρεί κάποιες δικαιολογημένες και κάποιες όχι δεν σημαίνει και ότι αντιστοιχεί τις δικαιολογημένες στις *άκούσιες* και τις μη δικαιολογημένες στις *έκούσιες*. Δεν θέτει άλλωστε κάποιο κριτήριο για ένα τέτοιο διαχωρισμό. Πιο εύλογο θα φαινόταν να

υποστηρίζει είτε ότι όλες θα πρέπει να θεωρηθούν *έκούσιες* λόγω κατοχής της γνώσης γενικά είτε όλες *άκούσιες* λόγω *ἄγνοιας τη στιγμή της πράξης* όπως υποστήριξε στον ορισμό. Η πρώτη περίπτωση θα σήμαινε ότι κάποιος που δικαιολογημένα δεν χρησιμοποίησε τη γνώση θα είχε ελαφρυντικά παρότι η *πράξη* ήταν *έκούσια*. Ενώ η δεύτερη θα σήμαινε ότι στην περίπτωση που κάποιος δεν είχε χρησιμοποιήσει τη γνώση λόγω αμέλειας θα ψέγονταν για μια *άκούσια πράξη*. Επίσης θα είχε ως περαιτέρω προέκταση ότι το εκουσίου δεν μπορεί να είναι επαρκής ή απαραίτητη συνθήκη για την απονομή τιμωρίας.

Ο Heinaman (1988: 259) από την άλλη θέτει ένα πολύ ενδιαφέρον πρόσθετο προβληματισμό: Αναρωτιέται γιατί να θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι για να είναι μια *πράξη έκούσια* θα πρέπει απαραίτητως το ενεργούν υποκείμενο να πράττει γνωρίζοντας, αν πληρούνται τα κριτήρια της *ἀρχής*, της αιτίας και του *ἐφ' αὐτῷ*. Γιατί, υποστηρίζει, τα παραπάνω θα πρέπει να είναι από μόνα τους επαρκή. Καταλήγει ότι η γνώση είναι απαραίτητη συνθήκη όχι για το *έκουσιο* αλλά για να είναι κάποιος η αιτία μιας *πράξης* και αυτή να ανήκει στα *ἐφ' αὐτῷ*. Στηρίζει τη θέση του αυτή στο 1226b30-2 το οποίο ισχυρίζεται ότι δείχνει το *‘δι αυτόν’* και το *‘δι ἄγνοιαν’* ως αμοιβαίως αποκλειόμενα. Επομένως οδηγείται στο συμπέρασμα ότι όποτε κάποιος είναι η αιτία μιας *πράξης* θα πράττει και με γνώση των παραμέτρων της και του σκοπού που αυτή πραγματώνει. Σχετικά με τον προβληματισμό αυτό, ίσως ο λόγος που Αριστοτέλης θέτει τη γνώση ως απαραίτητο στοιχείο του *έκουσίου* είναι γιατί θεωρεί ότι για να είναι μια *πράξη έκούσια* θα πρέπει η γνώση που χρησιμοποιείται να είναι σύμφωνη και με τις περιστάσεις και με τη γνώση που έχει μέσα του το ενεργούν υποκείμενο. Διαφορετικά υπάρχει το ενδεχόμενο του να πράττω μέσω προαίρεσης μη σύμφωνης με το χαρακτήρα μου και να γίνονται η αιτία αποτελεσμάτων που είναι ενάντια στη φύση μου.

Η θέση στην οποία καταλήγω σχετικά με τις περιπτώσεις που το άτομο είχε τη γνώση αλλά δεν την εφάρμοσε, υπό την παραδοχή ότι ο Αριστοτέλης όποτε μιλάει για μια *πράξη* την εξετάζει όχι γενικά αλλά πάντα σε μια συγκεκριμένη συγκυρία και περιστάσεις και επίσης για το λόγο ότι υπό τη δεύτερη ερμηνεία θα παραμείνει πιστός στον ορισμό του, στην ερμηνεία που υποστηρίζει ότι οι *πράξεις* στις οποίες το άτομο δεν είχε ενεργοποιημένη τη γνώση, δικαιολογημένα ή μη, είναι *άκούσιες*.

Επομένως θεωρώ ότι το 1225b11-6 αποτελεί ένδειξη ότι το *έκούσιο* δεν είναι αναγκαίο κριτήριο για την απονομή τιμωρίας.

Ηθικά Νικομάχεια – ΓΝΩΣΗ

Η συσχέτιση που κάνει ο Αριστοτέλης ανάμεσα σε γνώση και *έκούσιο* στα ΗΝ ακολουθεί διαφορετική προσέγγιση και έχει εγείρει περισσότερους προβληματισμούς από ότι στα ΗΕ. Βέβαια, και πάλι θα μας απασχολήσει η σχέση *έκούσιου-ἄγνοιας-τιμωρίας* όσο και η εκουσιότητα ή μη των πράξεων που γίνονται από αξιόμηπη *ἄγνοια*. Επιπρόσθετα όμως θα εξετάσω αν οι δύο διαφορετικοί τύποι που ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί για την *ἄγνοια*, 'δι *ἄγνοιαν*' και 'αγνοών', έχουν διαφορετικό περιεχόμενο, πώς σχετίζονται και αν και οι δύο αποτελούν κριτήριο για το *έκούσιο*. Ειδικά θα προσπαθήσω να διερευνήσω τη σχέση τους με την αιτία και αν αυτή βρίσκεται (μέσα) στο ενεργούν υποκείμενο και στις δύο περιπτώσεις *ἄγνοιας*. Τέλος, θα εξετάσω αν υπάρχουν ενδείξεις ηθικού περιεχομένου του εκουσίου στον τρόπο που αυτό συνδέεται με τη γνώση.

Σε αντίθεση με τα ΗΕ, στα ΗΝ ο Αριστοτέλης ξεκινά την ανάλυσή του για τη σχέση εκουσίου και γνώσης (1110b18-1111a21) ορίζοντας το *έκούσιο* με τρόπο αρνητικό. Ξεκινάει την ανάλυσή του με το 1109b35-1110a1 όπου παραθέτει αρχικά αυτό που φαίνεται ως το κοινό γνωμικό για το *έκούσιο* που τίθεται και αυτό αρνητικά: «δοκεῖ δὴ ἀκούσια εἶναι τὰ βία ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα.» Και, χωρίς να απορρίπτει το κοινό γνωμικό, θα δώσει τους ορισμούς και τις διασαφηνίσεις που θεωρεί απαραίτητες για να ερμηνευτεί αυτό σωστά. Ολοκληρώνοντας την ανάλυσή του (1111a21-4) με ένα θετικό ορισμό του εκουσίου, ο οποίος περιλαμβάνει όχι την *ἄγνοια* αλλά τη γνώση:

«Ὅντος δ' ἀκουσίου τοῦ βία καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἢ πράξις.»

«Αφού αυτά που γίνονται λόγω *βίας* και διαμέσου λανθασμένης γνώσης, το *έκούσιο* θα λέγεται ότι είναι αυτό του οποίου η *ἀρχή* είναι μέσα στον ενεργούν υποκείμενο το οποίο γνωρίζει τις συνθήκες στις οποίες συμβαίνει η *πράξη*.»

Στο χωρίο που ακολουθεί (1110b17-1111a1) ο Α κάνει ρητό διαχωρισμό, που απουσιάζει από τα ΗΕ, ανάμεσα σε δύο είδη *ἄγνοιας*: α) ‘δι *ἄγνοια*’, και β) ‘αγνοών’. Αποδεχόμενη τη μεταφραστική πρόταση του Kenny¹²⁶ αλλά και τις παρατηρήσεις του Adkins¹²⁷ και θεωρώντας ότι ο Αριστοτέλης δεν έμεινε ανεπηρέαστος από την πλατωνική θέση για την *ἄγνοια*, θα μεταφράζω το όρο *ἄγνοια* κυρίως ως ‘λανθασμένη γνώση’. Τον όρο *αγνοών*, που θα υποστηρίξω ότι αναφέρεται στη γενική χαρακτηριστική συμπεριφορά κάποιου, δηλαδή στο χαρακτήρα του, θα τον μεταφράζω είτε ως ‘έχοντας λανθασμένη άποψη’ είτε ‘όντας αδαής’. Την προτεινόμενη αυτή μετάφραση φαίνεται να ενισχύουν και τα παραδείγματα που δίνονται στο 1111a8-14¹²⁸: ο χειριστής του καταπέλτη είχε λανθασμένη άποψη για το πώς αυτός λειτουργεί με αποτέλεσμα να ξεφύγει από τον έλεγχό του, η Μερόπη είχε λανθασμένη άποψη και νόμιζε ότι ήταν εχθρός αυτός που ήταν πραγματικά ο γιος της, ήταν λάθος η άποψη ότι το ακόντιο είχε αμβλυμένη την άκρη του με ένα κουμπί και επίσης λάθος η άποψη ότι η πέτρα ήταν ελαφρόπετρα. Δεν αρνούμαι φυσικά ότι η λανθασμένη γνώση ενός στοιχείου δε σημαίνει και *ἄγνοια* του αληθούς στοιχείου. Ωστόσο για το λόγο ότι η ύπαρξη της δεύτερης δεν προϋποθέτει απαραίτητα αυτή της πρώτης, προκρίνω την απόδοση της *ἄγνοιας* ως λανθασμένη γνώση/ αντίληψη/ άποψη.

«Τὸ δὲ δι’ ἄγνοιαν οὐχ ἐκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· ὁ γὰρ δι’ ἄγνοιαν πράξας ὀτιοῦν, μηδὲν τι δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἐκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὃ γε μὴ ἦδει, οὐδ’ αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. τοῦ δὲ δι’ ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἐκὼν· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον. ἕτερον δ’ ἔοικε καὶ τὸ δι’ ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα· ὁ γὰρ μεθῶν ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι’ ἄγνοιαν πράττειν ἀλλὰ διὰ τι τῶν εἰρημένων, οὐκ εἰδὼς δὲ ἀλλ’ ἀγνοῶν. ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἀμαρτίαν

¹²⁶ Ο Kenny (1979: 49) υποστηρίζει ότι «η *ἄγνοια* περιλαμβάνει όχι μόνο την έλλειψη γνώσης, αλλά και τη θετικά λανθασμένη άποψη» και αυτό φαίνεται από τα 1110b29 και *Τοπικά* 148a8 και επομένως μεταφράζει την *ἄγνοια* ως ‘λάθος’ (error).

¹²⁷ Όπως παραθέτει ο Adkins (1960: 307), στον Πλάτωνα (*Σοφιστής* 227eff, 228b3ff, 228e2), υπάρχουν δύο είδη *ἄγνοιας*: *αμάθεια* και *ἄγνοια*. «Η *αμάθεια*, το πιο σημαντικό, ορίζεται (229c5) ως η συνθήκη που κάποιος νομίζει ότι γνωρίζει κάτι αλλά δεν το γνωρίζει και αυτό είναι η αιτία σχεδόν κάθε λάθους (*σφάλεσθαι*). Διαχωρίζεται από την απλή *ἄγνοια* από τον τρόπο θεραπείας της κάθε μιας. Η *ἄγνοια* μπορεί να αντιμετωπιστεί με οδηγίες και τεχνικές ενώ η *αμάθεια* είναι θέμα παιδείας.»

¹²⁸ «ὃ δὲ πράττει ἀγνοήσειεν ἂν τις, οἷον †λέγοντές φασιν ἐκπεσεῖν αὐτούς, † ἢ οὐκ εἰδέναι ὅτι ἀπόρρητα ἦν, ὡσπερ Αἰσχύλος τὰ μουσικά, ἢ δεῖξαι βουλόμενος ἀφείναι, ὡς ὁ τὸν καταπέλτην. οἰηθεῖ δ’ ἂν τις καὶ τὸν υἱὸν πολέμιον εἶναι ὡσπερ ἡ Μερόπη, καὶ ἐσφαιρωῖσθαι τὸ λελογχωμένον δόρυ, ἢ τὸν λίθον κίστην εἶναι· καὶ ἐπὶ σωτηρίᾳ πίσας ἀποκτεῖναι ἄν· καὶ θῆξαι βουλόμενος, ὡσπερ οἱ ἀκροχειριζόμενοι, πατάξειεν ἄν.»

ἄδικοι καὶ ὄλως κακοὶ γίνονται· τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὰ συμφέροντα· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκούσιου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην) ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις» (1110b17-1111a1)

«Ὅ,τι κάνουμε διαμέσου ἄγνοιας, σε ὅλες τις περιπτώσεις, δεν γίνεται εκουσίως, και ακουσίως γίνεται αυτό που φέρνει λύπη και μεταμέλεια· διότι αυτός που έπραξε διαμέσου λανθασμένης γνώσης καθόλου όμως δεν στεναχωρήθηκε πράττοντάς το, εκουσίως δεν έπραξε αφού δεν γνώριζε τα της πράξης, ούτε όμως έπραξε ἀκούσια, αφού δεν ένιωσε λύπη. Για τις περιπτώσεις που κάτι γίνεται διαμέσου λανθασμένης γνώσης, αυτός που δείχνει μεταμέλεια θεωρείται ότι ενήργησε ακουσίως, ενώ αυτός που δεν έδειξε μεταμέλεια, επειδή είναι διαφορετικός [από τον πρώτο], θεωρείται ότι ενήργησε όχι ἐκούσια· γιατί αφού διαφέρουν, καλύτερα είναι να έχουν ο καθένας ιδιαίτερο όνομα. Διαφορετικό θεωρείται και αυτό που γίνεται διαμέσου λανθασμένης γνώσης με αυτό που πράττει κάποιος όντας αδαής. Διότι ο μεθύστακας ή ο οργισμένος δεν θεωρείται ότι πράττει διαμέσου λανθασμένης γνώσης αλλά, από αυτά που ήδη είπαμε, ούτε γνωρίζοντας παρά όντας αδαής. Γενικά κάθε μοχθηρός έχει λανθασμένη αντίληψη αναφορικά με αυτό που πρέπει να [επιλέγει να] κάνει και αυτό που πρέπει να αποφεύγει, και εξαιτίας τέτοιου είδους αστοχιών γίνονται οι άνθρωποι ἄδικοι και κακοί. Ο όρος ἀκούσιο όμως δεν συνηθίζεται να λέγεται για τις περιπτώσεις που κάποιος έχει λανθασμένη αντίληψη σχετικά με το ποια είναι τα επωφελή για αυτόν. Διότι αιτία των περιπτώσεων που έχει εφαρμοστεί προαίρεση για τον [μοχθηρό] σκοπό της πράξης δεν είναι η λανθασμένη γνώση του ακουσίου [δηλαδή ἄγνοια των συνθηκών] αλλά η λανθασμένη γνώση που προκαλεί τη μοχθηρία [δηλαδή η ἄγνοια του συμφέροντος], ούτε είναι την στιγμή της πράξης αιτία η λανθασμένη γνώση του γενικού (μάλιστα ψέγονται οι άνθρωποι για τέτοιου είδους ἄγνοια) αλλά η λανθασμένη γνώση της κάθε ειδικής περίπτωσης, των συνθηκών της συγκεκριμένης πράξης και αυτών με τα οποία σχετιζόταν η συγκεκριμένη πράξη»

Από τα παραπάνω το 'δι ἄγνοιαν' φαίνεται να σχετίζεται με τις συγκεκριμένες και ιδιαίτερες συνθήκες της πράξης (καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις) ενώ το 'αγνοών' φαίνεται να σχετίζεται με την αντίληψη/ γνώση που έχει κάποιος για το προσωπικό του συμφέρον γενικά (καθόλου). Οι συνθήκες μιας πράξης περιλαμβάνουν όπως θα πει λίγο παρακάτω τα εξής: «ποιος πράττει, τι πράττει, με τι ή με ποιον σχετίζεται αυτό που πράττει, μερικές, επίσης, φορές, με τι πράττει αυτό που πράττει (για παράδειγμα με ποιο όργανο), χάριν ποιου σκοπού (όπως για να σώσει) και με ποιον τρόπο (όπως ήρεμα ή με δύναμη)» (1111a3-6)¹²⁹. Η ἄγνοια

¹²⁹ «τίνα καὶ πόσα ἐστὶ, τις τε δὴ καὶ τί καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, ἐνίστε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὄργανῳ, καὶ ἔνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, καὶ πῶς, οἷον ἡρέμα ἢ σφόδρα.»

κάποιου από τα παραπάνω -και ιδιαίτερα του σκοπού- κατατάσσει μια πράξη σε αυτές που γίνονται 'δι' *ἄγνοιας*' (a16-9). Στα ΗΝ δεν αναφέρει αν η γνώση θα πρέπει να είναι συμπτωματική ή όχι.

Το 'αγνοών', από την άλλη, σχετίζεται με το χαρακτήρα κάποιου ('μοχθηρός', 'μεθύων' 'έν τῇ προαιρέσει'). Η αιτία των πράξεων που προκαλεί ο μοχθηρός δεν είναι η *ἄγνοια* που σχετίζεται με το *έκούσιο*, δηλαδή *ἄγνοια* των συνθηκών της πράξης, αλλά η μοχθηρία. Δηλαδή ο χαρακτήρας του και η από αυτόν εκπορευόμενη λανθασμένη αντίληψη για το γενικό συμφέρον είναι η αιτία που οδηγεί κάποιον στην πραγμάτωση μιας πράξης. Και η λανθασμένη αντίληψη για το γενικό συμφέρον που κάνει κάποιον αδαή ως προς αυτό δεν σχετίζεται με το *άκούσιο* («δ' άκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις άγνοεῖ τὰ συμφέροντα»). Συμπεραίνω λοιπόν ότι για τον Αριστοτέλη είναι άλλο να πράττει κάποιος κάνοντας κάποιο λάθος για τα δεδομένα της πράξης και άλλο να πράττει, όχι έχοντας λανθασμένη γνώση για αυτά τη στιγμή της πράξης, αλλά λόγω της διαστρεβλωμένης γενικής αντίληψης που έχει (λόγω του χαρακτήρα του). Επομένως κάποιος που θα ήθελε να απαλλαχθεί από την κυριότητα και εκουσιότητα μιας πράξης με πρόσχημα την *ἄγνοια* του συμφέροντος δεν είχε αυτή τη δυνατότητα υπό τα κριτήρια του Αριστοτέλη· οι *πράξεις* που προέρχονται από το χαρακτήρα, ακόμα και αν αυτός έκρινε λανθασμένα τον συμφέρον του, θα είναι *έκούσιες*, αν υπάρχει γνώση των περιστάσεων και *άκούσιες*, αν υπάρχει *ἄγνοια* των περιστάσεων.

Για παράδειγμα, στην περίπτωση που σκοπός του μοχθηρού είναι να εξαπατήσει κάποιον, γνωρίζει τα οικονομικά στοιχεία που θα χρησιμοποιήσει, τον τρόπο που θα τα αλλοιώσει για να εξαπατήσει, τον σκοπό που θα επιτύχει και το πρόσωπο που θα εξαπατήσει. Αυτό για το οποίο έχει λανθασμένη αντίληψη, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι ότι αυτό που κάνει είναι κακό. Και αυτού του είδους το 'λάθος' δεν επηρεάζει την εκουσιότητα της πράξης. Η *έκούσια* πράξη αποτελεί προϋπόθεση πραγμάτωσης του δεύτερου είδους γνώσης/ *ἄγνοιας* αλλά το αντίθετο δεν υποστηρίζεται από τον Αριστοτέλη.

Ωστόσο, κάποιοι μελετητές έχουν θέσει το ερώτημα αναφορικά με το πώς θα πρέπει να χαρακτηρισθούν οι *πράξεις* που το ενεργούν υποκείμενο έπραξε μεν

λόγω οργής, μοχθηρίας ή και ακρασίας-μέθης αλλά επιπρόσθετα ή συνεπακόλουθα δεν έχει γνώση ή έχει λανθασμένη αντίληψη ('δι ἄγνοιαν') των συνθηκών της πράξης και ποια είναι η στάση του Αριστοτέλη ως προς αυτό το ενδεχόμενο.

Υπάρχει η άποψη, και το HN 7.3 έχει συμβάλλει στη στοιχειοθέτηση της, ότι το 'αγνοών' περιλαμβάνει και την ἄγνοια των συνθηκών της πράξης, γιατί ο ακρατής μπορεί να πράττει με κάποιου είδους 'δι ἄγνοια των συνθηκών' (1147b6-8) (Browdie 1991: 148, Heinaman 1986: 134, Curren 1989: 266) που οφείλεται στην επίδραση του θυμού (passion) (1147a17-22). Ο Dillman (1999: 61) μάλιστα υποστηρίζει ότι τη στιγμή της πράξης η γνώση των συνθηκών δεν γίνεται προσβάσιμη σε αυτόν. Από την άλλη το 1135a31-3¹³⁰ φαίνεται να υποστηρίζει ότι ο ακρατής πράττει με γνώση των συνθηκών. Ο Ross (1949: 230) καταλήγει ότι το παραπάνω δεν είναι ξεκάθαρο.

Σχετικά με την περίπτωση του μέθυσου (1110b24-7) η Browdie (1991: 148) αναρωτιέται αν ο Αριστοτέλης υπονοεί ότι η συμπεριφορά του ενεργούντος υποκειμένου προέρχεται, όχι από την ἄγνοια που προκαλεί η μέθη (ζαλάδα, κακή κρίση), αλλά από την ίδια τη μέθη. Αλλά θεωρεί ότι αυτό δεν ισχύει γιατί κάποιος δε θα μπορούσε να διορθώσει την ἄγνοιά του μέθυσου δίνοντας του πληροφορίες, όπως θα μπορούσε να κάνει για κάποιον που ήταν έτοιμος να πράξει 'δι ἄγνοιας' χωρίς πρώτα να τον ξεμεθύσει.

Παρόλα αυτά, οι περισσότεροι υποθέτουν ότι παρότι η μέθη ή το να είναι κάποιος βίαια εξοργισμένος μπορεί να προκαλέσει ἄγνοια των συνθηκών, στις οποίες μπορεί να ανήκουν και ηθικές πληροφορίες, η ἄγνοια των συνθηκών υπό αυτές τις συνθήκες μετράει ως αγνοών και όχι δι ἄγνοιαν για τον Αριστοτέλη (Browdie 191: 148, Cooper 2011: 12, Dillman 1999: 51) και ότι η αιτία της πράξης είναι η μέθη, η οργή, η ακρασία και όχι η ἄγνοια των συνθηκών.

¹³⁰ «εἰ δ' ἐστὶν ἀπλῶς τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἐκόντα τινά, τὸ δ' ἐκόντα εἰδόντα καὶ ὄν καὶ ᾧ καὶ ὡς, ὁ δ' ἀκρατής ἐκὼν βλάπτει αὐτὸς αὐτόν»

Το 1136a5-9¹³¹ φαίνεται από τη μια να ξεκαθαρίζει τα πράγματα και από την άλλη να τα περιπλέκει:

«τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν ἐστὶ συγγνωμονικά τὰ δ' οὐ συγγνωμονικά. ὅσα μὲν γὰρ μὴ μόνον ἀγνοοῦντες ἀλλὰ καὶ δι' ἄγνοιαν ἀμαρτάνουσι, συγγνωμονικά, ὅσα δὲ μὴ δι' ἄγνοιαν, ἀλλ' ἀγνοοῦντες μὲν διὰ πάθος δὲ μήτε φυσικὸν μήτ' ἀνθρώπινον, οὐ συγγνωμονικά»

«ἀπὸ τὰ ἀκούσια τὰ μὲν εἶναι συγχωρίσιμα, τὰ δε μὴ συγχωρίσιμα. Γιατί για ὅσα ὄχι μόνο εἶναι αδαῆς ἀλλὰ κάνουν λάθος διαμέσου λανθασμένης γνώσης εἶναι συγχωρίσιμα, ὅσα ὅμως δε γίνονται διαμέσου λανθασμένης γνώσης, ἀλλὰ εἶναι αδαῆς λόγω πάθους που δεν εἶναι οὔτε φυσικό οὔτε ἀνθρώπινο, δεν εἶναι συγχωρίσιμα.»

Το χωρίο αυτό μπορεί να έχει τουλάχιστον δύο αναγνώσεις αναφορικά με την ερμηνεία του 'ὅσα δὲ μὴ δι' ἄγνοιαν' και του τι περιλαμβάνει το 'ἀκουσίων'. Κατ' ἀρχὴν τα δύο ενδεχόμενα που αναγνωρίζει για την περίπτωση που κάποιος είναι αδαῆς μπορεί πάρουν δύο μορφές. Η (α) θα ήταν ὅτι στην περίπτωση που κάποιος εἶναι αδαῆς υπάρχει το ενδεχόμενο 1) να ἔχει ταυτοχρόνως ἄγνοια των συνθηκών και σε αυτή την περίπτωση η πράξη του συγχωρεῖται ἢ 2) να μην ἔχει λανθασμένη γνώση των συνθηκών και σε αυτές οι περιπτώσεις δε συγχωρεῖται. Επιπλέον, για την περίπτωση (2) το ενεργούν υποκείμενο δεν συγχωρεῖται μόνο αν εἶναι αδαῆς λόγω πάθους που δεν εἶναι οὔτε φυσικό οὔτε ἀνθρώπινο. Θέση που φαίνεται υπερβολικά αυστηρή, αν αναλογιστούμε ὅτι στα ΗΕ ἔθεσε αυτές τις περιπτώσεις στις περιπτώσεις που δεν ανήκουν στα ἐφ' αὐτῶ, και επομένως στις ἀκούσιες, γιατί η φύση του ἀνθρώπου δεν μπορεί να τις διαχειρισθεῖ ενώ ἐδῶ φαίνεται να υποστηρίζει ὅτι για αυτές τις ἀκούσιες πράξεις το ενεργούν υποκείμενο δεν αξίζει συγχώρεσης. Εἶναι ἐπίσης παράξενο να θεωρεῖ ὅτι σε αυτές τις περιπτώσεις ἀφύσικου και μη ἀνθρώπινου πάθους το ενεργούν υποκείμενο ἔχει γνώση των συνθηκών. Ἴσως ἐδῶ να μη μιλάει για την περίπτωση που κάποιος μόλις εἶδε να σκοτώνουν το παιδί του ορμά και σκοτώνει τον δολοφόνο και ὅποιον ἄλλο βλέπει γύρω του, ἔνοχο ἢ ἀθώο, θολωμένος ἀπὸ το πάθος. Ἴσως να μιλάει για την περίπτωση του ενός πολύ λογικού κατὰ συρροή δολοφόνου.

¹³¹ Ο Sorabji (1980: 274) παρατηρεῖ ὅτι σο HN 5.8 ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει κάποιες ἀκούσιες πράξεις να εἶναι περισσότερο ἀξιόποινες ἀπὸ ἄλλες, σε ἀντίθεση με τα HN 3 και ΗΕ 2 στα οποία δεν υπάρχει ἔνδειξη ὅτι θεωρεῖ τις ἀκούσιες πράξεις ἀξιόποινες.

Από την άλλη το (β) σενάριο θα σήμαινε ότι στην περίπτωση που κάποιος είναι αδαής υπάρχει το ενδεχόμενο 1) να έχει ταυτοχρόνως *ἄγνοια* των συνθηκών και σε αυτή την περίπτωση η *πράξη* του συγχωρείται ή 2) ότι παρότι έχει *ἄγνοια* των συνθηκών λόγω της φύσης του πάθους που προκάλεσε την *πράξη*, η γνώση των συνθηκών δεν είναι αρκετά δυνατή δικαιολογία για να συγχωρεθεί το άτομο για αυτά που έκανε. Και σε αυτό το σενάριο δείχνει αυστηρότητα σχετικά με τις *ἀκούσιες πράξεις* που σύμφωνα και με τα ΗΕ υπερβαίνουν την ανθρώπινη φύση. Από την άλλη όμως, υπό την ανάγνωση αυτή, δέχεται ότι το άτομο που ενεργεί υπό το υπερφυσικό αυτό πάθος δεν έχει γνώση των συνθηκών, που φαίνεται εύλογο.

Στην περίπτωση που η (α) ερμηνεία είναι η σωστή το περαιτέρω συμπέρασμα που θα έβγαινε από το ενδεχόμενο (α.2) είναι ότι μια *πράξη* είναι *ἀκούσια*, όταν το ενεργούν υποκείμενο έχει μεν γνώση των συνθηκών είναι δε αδαής. Επομένως ότι κριτήριο του ακουσίου είναι η *ἄγνοια* του συμφέροντος και όχι αυτή των συνθηκών. Ενώ στην περίπτωση που σωστή είναι η (β) το περαιτέρω συμπέρασμα θα ήταν ότι μια *πράξη* είναι *ἀκούσια* λόγω *ἄγνοιας* των συνθηκών και αυτή η *ἄγνοια* είναι που κρίνει αν μια *πράξη* είναι *ἀκούσια* ή όχι.

Λόγω των υπόλοιπων χωρίων που εξετάσαμε στην ενότητα αυτή αλλά και των θέσεων που έχουν αναπτύξει οι αριστοτελικοί μελετητές η ερμηνεία που προκρίνεται ως συνεπέστερη είναι η (β). Επομένως σχετικά με την προβληματική που έθεσα στην σελίδα 105 βλέπουμε ότι ο Αριστοτέλης, για την περίπτωση που κάποιος είναι αδαής, δέχεται το ενδεχόμενο το ενεργούν υποκείμενο να μην έχει γνώση των συνθηκών.

Επιπλέον, ένα πολύ σημαντικό στοιχείο που παίρνουμε από το παραπάνω χωρίο αφορά τη σύνδεση εκουσίου και τιμωρίας/ψόγου/ συγχώρεσης. Όπως και στα ΗΕ δεν είναι απαραίτητο μια *πράξη* να είναι *ἐκούσια* για να τεθεί προς αξιολόγηση και ενδεχομένως τιμωρία ή ψόγο. Οι λόγοι που οι αδαής τιμωρούνται, παρότι πράττουν ακουσίως όπως μόλις είδαμε, αναλύεται στο 1113b30-1114a3¹³². Ένας λόγος που δίνει ο Αριστοτέλης για την απονομή τιμωρίας είναι ότι το να είναι κάποιος αδαής ή

¹³² «καὶ γὰρ ἐπ’ αὐτῶ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια· ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ’ αἴτιον τῆς ἀγνοίας, καὶ τοὺς ἀγνοοῦντάς τι τῶν ἐν τοῖς νόμοις, ἃ δεῖ ἐπίστασθαι καὶ μὴ χαλεπὰ ἐστὶ, κολάζουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὅσα δι’ ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ’ αὐτοῖς ὄν τὸ μὴ ἀγνοεῖν· τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι.»

όχι ανήκει στις δυνάμεις του και μπορεί να το ελέγξει, ιδιαιτέρως μάλιστα αν το αντικείμενο γνώσης δεν ήταν κάτι δύσκολο και λόγω αμέλειας δεν φρόντισε να το μάθει το ενεργούν υποκείμενο. Επίσης το ενεργούν υποκείμενο αξίζει τιμωρία και για τον πρόσθετο λόγο ότι η *άρχη* στις *πράξεις* του αδαούς είναι μέσα του και αυτός ελέγχει (κύριος) π.χ. το να μη μεθύσει. Και το μεθύσι είναι η αιτία που αυτός είναι αδαής. Η Browdie (1991: 148) υποστηρίζει ότι «είναι ως αν η αιτία της *πράξης* [που γίνεται 'δι' *ἄγνοιαν*'] να βρίσκεται εκτός του ενεργούντος υποκειμένου: βρίσκεται στα γεγονότα [...] όμως στην περίπτωση της μέθης, του θυμού και των φυσικών παθών, η *άρχη* της *ἄγνοιας* βρίσκεται μέσα του.»

Επομένως φαίνεται ότι για τις περιπτώσεις που κρίνεται η τιμωρία κάποιου, το αποφασιστικό κριτήριο είναι η θέση της *άρχης* και της αιτίας και όχι αν η *πράξη* έγινε ή όχι εκουσίως. Και αυτό επιβεβαιώνεται και από το 1113b23-4¹³³ το οποίο απαλλάσσει από την τιμωρία αυτούς που έπραξαν λόγω *βίας* ή διαμέσου λανθασμένης γνώσης των συνθηκών, γιατί σε αυτές τις περιπτώσεις ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί ότι το ενεργούν υποκείμενο αποτέλεσε την αιτία.

Αυτό που είναι *έκούσιο* στις παραπάνω *ἀκούσιες* περιπτώσεις, υποστηρίζει ο Bostock (2000: 108-9), είναι η αξιοκατάκριτη (culpable) *ἄγνοια*. Και αυτό θεωρεί ότι ισχύει και για τις περιπτώσεις που κάτι έγινε ενώ δεν είχα πρόθεση να το κάνω λόγω του ότι ήμουν αγνοών. Και ο Cooper (2011: 12) προσθέτει ότι, παρότι αυτές «δεν έχουν την πηγή τους στις επιθυμίες ή στην ικανότητα για απόφαση του ενεργούντος υποκειμένου», «η πηγή τους βρίσκεται μέσα του με ένα τρόπο που τις κάνει δικές του: οι σκέψεις του, και συγκεκριμένα ο αγνοών τρόπος σκέψης του που δεν συμπεριέλαβε την πληροφορία ότι (στην περίπτωση του Οιδίποδα) ο γεράκος ήταν ο πατέρας του, ήταν η αιτία της *πράξης*. Η πηγαία αιτία (originating cause) σε αυτές τις περιπτώσεις, όπως λέει ο Αριστοτέλης, είναι η *ἄγνοια*: και φυσικά αυτή η *ἄγνοια* είναι στοιχείο των δικών του σκέψεων όπως κάνει την *πράξη*.» Και καταλήγει ότι το ενεργούν υποκείμενο που πράττει λόγω *ἄγνοιας* παραμένει η *άρχη* της *πράξης*, γιατί τίποτα εξωτερικό δεν την προκαλεί. Και επομένως, στο συμπέρασμα ότι *ἀκούσιες πράξεις* δεν είναι μόνο αυτές που η *άρχη* τους είναι εκτός του ενεργούντος υποκειμένου. Θεωρεί ότι η *ἄγνοια του* είναι η *άρχη* των ακούσιων

¹³³ «κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρώντας μοχθηρὰ, ὅσοι μὴ βία ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ μὴ αὐτοὶ αἴτιοι»

αυτών πράξεων. Και συμπεραίνει ότι δεν έχουν όλες οι *ἀκούσιες πράξεις* την *ἀρχή* τους εκτός του ενεργούντος υποκειμένου.

Ο Curren (1989: 265) κινείται στην ίδια κατεύθυνση με τους Cooper και Bostock ισχυριζόμενος ότι ένα σημείο, το οποίο δεν εντοπίζεται συχνά είναι το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί κάποιον υπεύθυνο μόνο για αυτά που κάνει εκουσίως. Υποστηρίζει ότι «η ύπαρξη μιας τρίτης κατηγορίας πράξεων, που δεν είναι ούτε *ἐκούσιες* ούτε *ἀκούσιες*, υπάρχει, γιατί είναι δυνατό να διακρίνουμε (όπως κάνει στο 1135b16-9) ανάμεσα σε *ἄγνοια* που έχει την προέλευσή της στο ενεργούν υποκείμενο, λόγω λάθους του ενεργούντος υποκειμένου, και σε *ἄγνοια* η οποία έχει την *ἀρχή* της έξω από το ενεργούν υποκείμενο.» Προσθέτει ότι το είδος *ἄγνοιας* που κάνει μια *πράξη ἀκούσια* πρέπει να είναι *ἄγνοια* που έχει την προέλευσή της έξω από το ενεργούν υποκείμενο διαφορετικά η *ἀρχή* και αιτία της *πράξης* βρίσκεται μέσα στο ενεργούν υποκείμενο (1111a22-4). Επομένως συμπεραίνει ότι για τις *πράξεις* που γίνονται λόγω *ἄγνοιας* για την οποία φταίει το ενεργούν υποκείμενο, αυτό θα θεωρείται *ἀρχή* και αιτία της *πράξης* και των αποτελεσμάτων της ακόμα και αν η *πράξη* είναι μη *ἐκούσια*.

Σύμφωνα με το συμπέρασμα του Curren, η ύπαρξη μεταμέλειας αποτελεί απόδειξη ότι η *ἀρχή* δεν ήταν στο ενεργούν υποκείμενο με κανένα τρόπο και για το λόγο αυτό μια *πράξη* είναι *ἀκούσια*, ενώ η απουσία της δείχνει ότι η *ἀρχή* ήταν με κάποιον τρόπο –ως λανθασμένη γνώση- στο ενεργούν υποκείμενο και για το λόγο αυτό η *πράξη* κρίνεται μη *ἐκούσια* και όχι *ἀκούσια*. Μια τέτοια ερμηνεία θα ερχόταν σε αντίθεση με το 1136a5-9 που ονομάζει *ἀκούσιες* και όχι μη *ἐκούσιες*, τις περιπτώσεις που το άτομο αν και έχει *ἄγνοια* των συνθηκών, είναι υπεύθυνο και τιμωρείται, γιατί είναι ταυτοχρόνως αδαής λόγω υπερ-φυσικού πάθους. Ωστόσο το συμπέρασμα του Curren, ότι δηλαδή ο Αριστοτέλης ονομάζει μη *ἐκούσιες* τις *πράξεις* των οποίων η *ἄγνοια* έχει την προέλευσή της στο ενεργούν υποκείμενο δεν υποστηρίζεται στο 1110b18-20 που μιλάει για τη μεταμέλεια. Όσον αφορά την ερμηνεία του 1111a22-4, ότι δηλαδή στο 'οὔ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότε τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις' η 'ἀρχὴ' αναφέρεται στο 'εἰδότε', αυτή η ερμηνεία δεν είναι

καθόλου ξεκάθαρη. Όπως μεταφράζει το χωρίο ο Ross¹³⁴ η 'άρχη' και το 'είδότη' είναι δύο ξεχωριστοί όροι στον ορισμό του εκουσίου.

Επομένως στην ερώτηση του ο Heineaman: «γιατί να θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι για να είναι μια πράξη *έκούσια*, θα πρέπει απαραίτητως το ενεργούν υποκείμενο να πράττει γνωρίζοντας αν πληρούνται τα κριτήρια της *άρχης*, της αιτίας και του *έφ' αὐτῷ*; Υποστηρίζει ότι τα δεύτερα θα πρέπει να είναι από μόνα τους επαρκή», μια απάντηση στα ΗΝ θα μπορούσε να είναι ότι αυτό που έχει θέσει το ενεργούν υποκείμενο, ως *άρχη* και αιτία, για να πράξει δεν είναι αναγκαστικά και αυτό που τελικά θα συμβεί, όπως π.χ. στην περίπτωση του μέθυσου που άλλο θέτει ως σκοπό, την ηδονή, και άλλο μπορεί τελικά να προκαλέσει. Και αυτό φαίνεται επίσης από το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης εξακολουθεί να θεωρεί *άρχη* των *ακούσιων*, λόγω *ἄγνοιας* του συμφέροντος, πράξεων το ενεργούν υποκείμενο. Η *πράξη* στην οποία στοχεύει ο μέθυσος, ηδονή μέσω οινοποσίας, θα είναι *έκούσια*. Οι *ακούσιοι* σκοποί όμως που θα επιτευχθούν έχοντας ως πηγή το ενεργούν υποκείμενο δε σημαίνει ότι, επειδή είναι *ακούσιοι*, ότι θα το απαλλάξουν και από την τιμωρία. Επομένως το *έκούσιο* δεν μπορεί να αποδοθεί ως ευθύνη, ούτε αιτιακή, ούτε *ηθική*, ούτε νομική.

Από τα παραπάνω, λοιπόν, βλέπουμε ότι «η *ἄγνοια* που κάνει μια *πράξη* *ακούσια* δεν είναι η *ἄγνοια* του τι είναι καλό για εμάς· αυτή η '*ἄγνοια* στην *προαίρεση*' ή '*καθολική ἄγνοια*' είναι η προϋπόθεση όχι για τις *ακούσιες πράξεις* αλλά για την κακία.» (Ross 1949: 208) Επομένως, ο Αριστοτέλης ορίζοντας το *έκούσιο*, δεν επικεντρώνεται στην «*ηθική* γνώση ή *ἄγνοια*, ή στη γνώση/ *ἄγνοια* αυτών που θα έκαναν μια *πράξη* ενάρετη ή κακή» (Bostock 2000: 7).

Δεν είναι αιτία της μοχθηρής *πράξης* (*ικανοποίηση* αλκοολικού εθισμού) η γνώση ή *ἄγνοια* των συνθηκών της *πράξης* (τι είναι το κρασί, πώς το πίνουμε, τι αποτελέσματα έχει κ.τ.λ.) αλλά η *ἄγνοια* του (αγαθού) συμφέροντος. Αν η αιτία και της μοχθηρής *πράξης* και της *πράξης* καθεαυτής ήταν η γνώση των συνθηκών μιας *πράξης*, τότε δε θα υπήρχε τρόπος να διαχωρίσουμε ανάμεσα στα δύο είδη *πράξεων* που μπορεί να συμβούν στο ίδιο γεγονός και να αποδώσουμε ορθά την

¹³⁴ «Since that which is done by force or by reason of ignorance is involuntary, the voluntary would seem to be that of which the moving principle is in the agent himself, he being aware of the particular circumstances of the action.»

κυριότητα κάθε είδους στο ενεργούν υποκείμενο. Συνεπώς κάθε *έκουσια πράξη* οινοποσίας θα ήταν μοχθηρή και κακή. Γεγονός που φυσικά δεν ισχύει. Και ο Αριστοτέλης πολύ εύστοχα αντιλαμβάνεται ότι υπάρχουν κριτήρια που διαχωρίζουν αυτά τα δύο είδη *πράξης*, καθεαυτή και συμφέροντος. Ανάμεσα στα κριτήρια αυτά θέτει και τις διαφορετικές αιτίες, διαφορετικά είδη γνώσης που τα προκαλούν. Για να εξετάσουμε όμως αν κάποιος ήπια, επειδή είναι αλκοολικός, πρέπει πρώτα να αποδείξουμε ότι ήπια το κρασί εκουσίως, δηλαδή γνωρίζοντας, ανάμεσα σε άλλα, ότι αυτό που έπια ήταν κρασί κ.τ.λ. Επομένως μια πρόταση του είδους «*εκουσίως πήρε τη δόση (αλκοολισμού) του*» θα ήταν ελλιπής για τον Αριστοτέλη, γιατί *έκουσιο* και *πράξεις* συμφέροντος δε συνδέονται άμεσα. Απόδειξη ότι η *πράξη* ήταν πράγματι προϊόν χαρακτήρα και έγινε προς το συμφέρον του ενεργούντος υποκειμένου θα ήταν, για τον Αριστοτέλη τουλάχιστον, ο ισχυρισμός ότι «*εκουσίως ήπια το κρασί και μετά προαιρέσεως πήρε τη δόση του*».

Ο λόγος που γίνονται *εκουσίως* είναι γιατί ο Αριστοτέλης δε θέτει ως όρους του εκουσίου όλα τα είδη *ἄγνοιας*· δεν θεωρεί ότι κάθε ένα από τα είδη γνώσης συνθηκών και συμφέροντος αποτελεί αιτία *έκουσιου*. Η θέση που υπερασπίζεται είναι ότι μόνο η *ἄγνοια* που σχετίζεται με τις συνθήκες της *πράξης*, αποτελεί αιτία του εκουσίου. Στην περίπτωση της *πράξης* που κάποιος πίνει ένα ποτήρι κρασί με σκοπό την ηδονή που προσφέρει η *πράξη* καθεαυτή, δεν είναι ούτε μοχθηρός ούτε ενάρτεος. Στην *ἀρχή* της *πράξης* του (π.χ. της οινοποσίας καθεαυτής) και στις αιτίες που την προκαλούν, εμπεριέχεται και η γνώση των συνθηκών της (π.χ. γνωρίζει ότι αυτό που πίνει είναι κρασί, γνωρίζει πώς να το πιει και γνωρίζει τι αίσθηση θα του προκαλέσει). Επίσης γνωρίζει ότι αν πίνει επανειλημμένως κρασί, αυτό θα του γίνει συνήθεια, χωρίς να ερευνά αν αυτή θα ήταν μια καλή ή κακή συνήθεια και οι συνήθειες είναι δύσκολο να αλλάξουν (1114a7-10, 1103b13-25, b30-1, 1104a20-5, 1148b30-1). Από την άλλη, στην περίπτωση της *πράξης* που εκπληρώνει τις ανάγκες ενός εθισμού, μιας έξης, ενδεχομένως αλκοολικής, τότε αιτία αυτής της *πράξης* θα είναι η *ἄγνοια* του (αγαθού) συμφέροντός του ενεργούντος υποκειμένου· αιτία θα είναι η κακία (π.χ. ο αλκοολισμός).

Τέλος, ο Αριστοτέλης στα ΗΝ δίνει μια ψυχολογική διάσταση στο *έκουσιο*. Στο χωρίο 1110b17-1111a1 που είδαμε παραπάνω ο Αριστοτέλης φαίνεται να κάνει

δύο, σχετικά με το *έκούσιο* και τη *‘δι ἄγνοια’*, διαχωρισμούς: α) *ἀκούσιες* είναι οι *πράξεις* που γίνονται λόγω *‘δι ἄγνοιας’* και το ενεργούν υποκείμενο δείχνει μεταμέλεια, β) μη *έκούσιες* είναι οι *πράξεις* που αν και γίνονται *‘δι ἄγνοιαν’* το ενεργούν υποκείμενο, δε δείχνει μεταμέλεια. Αυτός ο διαχωρισμός οδηγεί τον Urmson (1988: 42-3) στο συμπέρασμα ότι η *ἄγνοια* κάποιου στοιχείου της *πράξης*, η οποία την κάνει μη σκόπιμη [μη *έκούσιο*], δεν απαλλάσσει το ενεργούν υποκείμενο από την ευθύνη. «Η ευθύνη μειώνεται ή απαλλάσσεται μόνο αν το άγνωστο στοιχείο ήταν ενάντια στην πρόθεση [*ἀκούσιο*] κάποιου.»

ΠΑΙΔΙΑ ΖΩΑ

Ηθικά Ευδήμεια – ΠΑΙΔΙΑ ΖΩΑ

Στα ΗΕ δεν υπάρχουν αναφορές που να συσχετίζουν τα παιδιά και τα ζώα άμεσα με το *έκούσιο* όπως γίνεται στα ΗΝ. Τα μόνα δύο χωρία που μπορεί να θεωρηθούν σχετικά γιατί συνδέονται με την *πράξη* είναι τα 1219b1-7¹³⁵ και 1224a28-30¹³⁶. Το πρώτο υποστηρίζει ότι τα παιδιά δεν μπορούν να είναι ευδαίμονα, συμπεραίνω, γιατί δεν μπορούν να πράττουν εφόσον το *‘εὐδαιμονεῖν’* έχει να κάνει με την βέλτιστη *πράξη* και *ζώη* (εὖ πράττειν, εὖ ζῆν). Το δεύτερο ξεκάθαρα υποστηρίζει ότι τα παιδιά και τα θηρία δεν μπορούν να πράττουν γιατί δεν διαθέτουν διανοητική ικανότητα (λογισμὸν). Βέβαια το γεγονός ότι για τον Αριστοτέλη τα παιδιά και τα ζώα δεν είναι ικανά *πράξης* δεν οδηγεί στο συμπέρασμα ούτε ότι έχουν ούτε ότι δεν έχουν την ικανότητα για *έκούσιες/ ἀκούσιες* ενέργειες. Σημαίνει ότι δεν έχουν την ικανότητα για *έκούσιες πράξεις*.

Ηθικά Νικομάχεια - ΠΑΙΔΙΑ ΖΩΑ

Στα ΗΝ οι αναφορές, αν και ελάχιστες, συσχετίζουν άμεσα *έκούσιο-ζώα-παιδιά* και υποστηρίζουν ότι το *έκούσιο* είναι κάτι που το διαθέτουν και τα παιδιά και τα ζώα χωρίς ωστόσο να δηλώνεται ρητῶς, όπως στα ΗΕ, ότι δεν είναι ικανά *πράξης*. Το

¹³⁵ «τό τε γάρ εὖ πράττειν καὶ τὸ εὖ ζῆν τὸ αὐτὸ τῷ εὐδαιμονεῖν, ὣν ἕκαστον χρήσις ἐστὶ καὶ ἐνέργεια, καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ πρᾶξις [...] καὶ τὸ μήτε μίαν ἡμέραν εἶναι εὐδαίμονα μήτε παῖδα μήθ’ ἡλικίαν πᾶσαν [διὸ καὶ τὸ Σόλωνος ἔχει καλῶς, τὸ μὴ ζῶντ’ εὐδαιμονίζειν, ἀλλ’ ὅταν λάβῃ τέλος.»

¹³⁶ «οὐ γάρ φαμεν τὸ παιδίον πράττειν, οὐδὲ τὸ θηρίον, ἀλλὰ τὸν ἤδη διὰ λογισμὸν πράττοντα.»

1111a24-6¹³⁷ μάλιστα υπονοεί ότι τα ζώα και τα παιδιά *πράττουν* εκουσίως. Τέλος, στο 1119a30-b5¹³⁸ παρομοιάζει τις *έκούσιες πράξεις* του ακόλαστου με τα λάθη των παιδιών καθώς και τα δύο έχουν ως αιτία την *επιθυμία*, που μπορεί να θεωρηθεί ως ακόμα μία ένδειξη ότι τα παιδιά μπορούν να πράττουν εκουσίως.

Ιδιαίτερως σχετικά με την *προαίρεση*, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι δεν είναι χαρακτηριστικό των ζώων ή των παιδιών, ούτε απαραίτητα ενεργοποιημένο χαρακτηριστικό όλων των ενήλικων ανθρώπων, ούτε ενεργοποιείται σε όλες τις περιστάσεις (1111b9¹³⁹, 1226b21-23¹⁴⁰). Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι τα ζώα και τα παιδιά και ακόμα και κάποιοι ενήλικοι άνθρωποι, δεν έχουν την ικανότητα να προαιρούνται γιατί δεν μπορούν να χρησιμοποιήσουν λογικά επιχειρήματα («ου λόγον» 1214b32) για να υπερασπίσουν την όποια επιλογή δράσης τους. Επίσης γιατί τα παιδιά και τα ζώα κινούνται είτε από την *ὄρεξη* είτε από την *επιθυμία* (1111a24-7).

Ο Curren (1989: 263-4) υποστηρίζει ότι αυτό που διαχωρίζει τους ενήλικες από τα παιδιά και τα ζώα και τους θέτει υπεύθυνους για αυτά που κάνουν είναι η ικανότητα για επιλογή ή απόφαση (προαίρεσις). Ικανότητα που δεν διαθέτουν «τα ζώα γιατί είναι ανίκανα ή γιατί τους λείπει 'βουλευτική φαντασία' (deliberative imagination) (*Περί Ψυχής* 434a5-10¹⁴¹).» Επίσης, το 1105b10-2 έχει οδηγήσει τον Curren στο συμπέρασμα ότι τα παιδιά δεν διαθέτουν, σε αδρές γραμμές τουλάχιστον, χαρακτήρα «εφόσον διαμορφώνεται με την πάροδο του χρόνου διαμέσου 'ενεργειών που εφαρμόζονται σε συγκεκριμένα αντικείμενα'.» Εφόσον,

¹³⁷ «ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ (οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζῴων ἐκούσιως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες.»

¹³⁸ «διὸ καὶ δοκεῖ βίαια εἶναι. τῷ δ' ἀκολάστῳ ἀνάπαλιν τὰ μὲν καθ' ἕκαστα ἐκούσια (ἐπιθυμοῦντι γὰρ καὶ ὀρεγομένῳ), τὸ δ' ὅλον ἦττον· οὐθεὶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ἀκόλαστος εἶναι. τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας φέρομεν· ἔχουσι γὰρ τινα ὁμοιότητα. πότερον δ' ἀπὸ ποτέρου καλεῖται, οὐθὲν πρὸς τὰ νῦν διαφέρει, δῆλον δ' ὅτι τὸ ὕστερον ἀπὸ τοῦ προτέρου. οὐ κακῶς δ' ἔοικε μετενηνέχθαι· κεκολάσθαι γὰρ δεῖ τὸ τῶν αἰσχροῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὖξιν ἔχον, τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς.»

¹³⁹ «τοῦ μὲν γὰρ ἐκούσιου καὶ παῖδες καὶ τᾶλλα ζῶα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὐ, καὶ τὰ ἐξαιφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ.»

¹⁴⁰ «διὸ οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ, οὔτε πάντως ἔχοντος ἀνθρώπου.»

¹⁴¹ «ἢ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὡσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἢ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τότε ἢ τότε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἐν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν). καὶ αἴτιον τοῦτο τοῦ δόξαν μὴ δοκεῖν ἔχειν, ὅτι τὴν ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει, αὕτη δὲ κινεῖ· διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἢ ὄρεξις.»

λοιπόν, τα παιδιά και ζώα δεν διαθέτουν *βούλευση*, *προαίρεση* και χαρακτήρα δεν διαθέτουν τις ώριμες δυνάμεις που ο Curren θεωρεί ουσιαστικές για την ευθύνη.

Ο Frede (2011: 25-6) υποστηρίζει ότι εφ' όσον ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι τόσο τα παιδιά όσο και τα ζώα δρουν εκουσίως και το *έκούσιο* είναι ο αριστοτελικός όρος για την ευθύνη, τότε και τα παιδιά και τα ζώα θα θεωρούνται για τον Αριστοτέλη υπεύθυνα για τις ενέργειές τους. Ο Kenny (1979: 28) από την άλλη δεν θεωρεί ότι το *έκούσιο* μπορεί να εξισωθεί με την ευθύνη και, αποδεχόμενος ότι τα παιδιά και τα ζώα μπορούν να δρουν εκουσίως, υποστηρίζει ότι «προφανώς δεν γίνεται να θεωρηθούν υπεύθυνα».

Η Nussbaum (1986: 284-6) φαίνεται να βρίσκει μια μέση λύση σε σχέση με τα παραπάνω. Δέχεται ότι το *έκούσιο* και η *προαίρεση* είναι και οι δύο όροι που εμπεριέχουν ευθύνη. Αποδέχεται, επίσης, ότι ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τις *πράξεις* σε αυτές που γίνονται μέσω *διαβούλευσης-προαίρεσης* και σε αυτές που γίνονται εκουσίως και ότι και τα δύο αυτά είδη σχετίζονται με τον έπαινο και τον ψόγο. Από την άλλη όμως, η Nussbaum δεν υποστηρίζει, όπως ο Irwin (1980), α) ότι μόνο το πρώτο είδος όφειλε να συνδέεται με την *ηθική* ευθύνη και β) ότι ο Αριστοτέλης παρότι προσπαθεί μέσω του εκουσίου και της *προαίρεσης* να ορίσει την *ηθική* ευθύνη αποτυχαίνει. Οι λόγοι που ο Αριστοτέλης αποτυχαίνει σύμφωνα με τον Irwin είναι γιατί 1) μην επιλέγοντας ρητά την *προαίρεση* ως τον όρο που αποδίδει *ηθική* ευθύνη και 2) μην διαχωρίζοντάς την *ηθική* ευθύνη από το *έκούσιο*, το -λανθασμένο- αποτέλεσμα που απορρέει είναι τα παιδιά και τα ζώα να θεωρούνται επίσης υπεύθυνα για τις ενέργειές τους. Οι ενέργειες των παιδιών και των ζώων θα έπρεπε σύμφωνα με τον Irwin (op.cit. 124-5) να μπου στην κατηγορία των μη υπεύθυνων ενεργειών γιατί ο Αριστοτέλης δεν παρέχει κάποιο επιχειρήμα ώστε να τα θεωρούμε υπεύθυνα ενεργούντα υποκείμενα.

Η Nussbaum εν τούτοις υποστηρίζει ότι «τα πιο σοβαρά είδη ηθικών αξιολογήσεων που κάνουμε, αυτά που έχουν να κάνουν με κριτική αναφορικά με το χαρακτήρα και το καλό γενικά, γίνονται μόνο σε ενήλικες που έχουν διαμορφώσει ένα χαρακτήρα και έχουν επιλέξει ένα τρόπο ζωής, που είναι ικανοί *προαίρεσης*.» Παρόλα αυτά αρνείται την άποψη του Irwin ότι η απονομή επαίνου στα παιδιά ή

στα ζώα δεν θα ήταν πραγματικός έπαινος γιατί δεν θα σήμαινε τίποτα περισσότερο από την διαχείριση της συμπεριφοράς μέσω μιας αιτιακής δύναμης (force). Για την Nussbaum στον Αριστοτέλη δεν υπάρχει το πλατωνικό δίπολο «ζώωδης ανάγκη [brutish necessity] από τη μια και από την άλλη η αγνή μη επηρεασμένη αυτό-καθοριζόμενη [self-moving] αιτιότητα του λόγου.» Για τη Nussbaum το *έκούσιο* και η *προαίρεση* δεν είναι δύο όροι που μάχονται για το ποιος θα διεκδικήσει την ευθύνη αλλά ως δύο όροι που λειτουργούν συμπληρωματικά. Διαχωρίζοντας ανάμεσα στις κινήσεις των ζώων που η αιτία τους είναι εξωτερική και στις κινήσεις που η αιτία τους είναι μέσα στο ζώο/ παιδί και επίσης επισημαίνοντας ότι η *ὄρεξη* δεν είναι κάτι άνευ νου αλλά κάτι που φανερώνει πρόθεση και επιλογή (selectivity) (1102b29-1103a3, 1219b27), θεωρεί ότι ο έπαινος και ο ψόγος είναι από την *ἀρχή* της εκπαίδευσης τους τρόποι επικοινωνίας προς νοήμονα όντα που ενεργούν σύμφωνα με τη δική τους θεώρηση του καλού.

Η θέση, ωστόσο, η οποία φαίνεται πιο πιστή στο αριστοτελικό κείμενο θεωρώ ότι είναι αυτή του Cooper (2011). Και ο Cooper (op.cit. 2-3) δέχεται ότι τα παιδιά και τα ζώα μπορούν να αποτελούν την *ἀρχή* των ενεργειών τους και να έχουν γνώση των σχετικών με την ενέργεια στοιχείων. Είναι όμως της άποψης ότι τα παιδιά και τα ζώα δεν μπορούν να θεωρηθούν *ηθικώς* υπεύθυνα για τις ενέργειές τους και ότι σε αυτές δεν μπορεί να απονεμηθεί *ηθικός* έπαινος ή *ηθικός* ψόγος. Υποστηρίζει, εν τούτοις, ότι ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι τα παιδιά και τα ζώα μπορούν να θεωρηθούν αιτιακώς υπεύθυνα για τις ενέργειές τους και αυτές να αξίζουν ακόμα και -μη ηθικό- έπαινο ή ψόγο. Και ακριβώς αυτή η αιτιακή ευθύνη που ισχύει για τα ζώα και τα παιδιά ισχύει και για τον άνθρωπο όταν ενεργεί εκουσίως. Διαφωνώ ωστόσο με την άποψη του ότι όσον αφορά την *ηθική* ευθύνη ωστόσο και αν αυτή θα πρέπει να βρεθεί στις προεκτάσεις της θεωρίας του για την αιτιακή, ο Cooper διαφωνεί ότι κάτι τέτοιο μπορεί να βρεθεί στα αριστοτελικά κείμενα.

ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ ΔΕΥΤΕΡΕΥΟΥΣΑΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

Αναφορικά με το περιεχόμενο του *έκουσίου* οι μελετητές μοιράζονται σε αυτούς που υποστηρίζουν ότι το *έκούσιο* αναφέρεται μόνο στις *πράξεις* που απορρέουν από τον (ενάρετο/ κακό) χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου και ότι το

έκούσιο είναι ο όρος ο οποίος αποδίδει *ηθική* ευθύνη. Και σε αυτούς που υποστηρίζουν ότι η παραπάνω θέση δεν ισχύει και ότι αν το *έκούσιο* αποδίδει πράγματι κάποιου είδους ευθύνη αυτή αυτή θα είναι αιτιακού και όχι *ηθικού* τύπου. Θα παραθέσω παρακάτω τις κύριες απόψεις και των δύο στρατοπέδων.

Η Meyer (2000: 137-8) υπερασπίζεται την ηθική διάσταση του εκουσίου. Θεωρεί ότι το 1223a9-18 όπως και τα 12289-17, 1186b34-1187a4 είναι ενδείξεις ότι ο Αριστοτέλης ερευνά το *έκούσιο* γιατί αυτό που τον ενδιαφέρει είναι οι αιτιακές συνθήκες του επαίνου και του ψόγου. Θεωρεί ότι ο έπαινος και ο ψόγος του Αριστοτέλη αναφέρονται σε *ηθικό* έπαινο και ψόγο. Μεταφράζοντας το *αίτιος* στο 1223a7-7 ως υπεύθυνος και λόγω του 1109b30-2 υποστηρίζει ότι μόνο μια *ηθικού* τύπου ευθύνη θα μπορούσε να είναι απαραίτητη για να αποδίδεται έπαινος ή ψόγος. Συμπεραίνει ότι το *έκούσιο* είναι απαραίτητη και επαρκής προϋπόθεση για έπαινο και ψόγο καθώς το να τιμωρηθεί κάποιος για μια *άκούσια* πράξη δεν θα είχε νόημα (1109b30-35, 1113b21-30).

Υποστηρίζει επιπρόσθετα ότι ο λόγος που ο Αριστοτέλης δεν εστιάζει στην *προαίρεση* για να αποδώσει αυτή την αιτιακή σχέση ανάμεσα σε έπαινο/ ψόγο και χαρακτήρα, αν και δέχεται ότι και τα παιδιά/ζώα δρουν *έκουσίως*, είναι γιατί δεν αποτελούν μόνο οι *προαιρούμενες* πράξεις ενδείξεις του χαρακτήρα. Η ερμηνεία της για το 1223a21-3, το οποίο λέει ότι η *προαίρεση* είναι καλύτερη ένδειξη για το χαρακτήρα από ότι οι *πράξεις*, είναι ότι και οι *πράξεις* αποτελούν ενδείξεις του χαρακτήρα γιατί είναι αυτές που πετυχαίνουν το μέσο και όχι η πρόθεση. Ισχυρίζεται ότι «μια ενάρετη κατάσταση χαρακτήρα είναι αρκετή για να προδιαθέσει κάποιον, για παράδειγμα, να δώσει χρήματα, όποτε, σε ποιον, σε τι βαθμό, για ποιο σκοπό, κ.τ.λ., κάποιος θα έπρεπε να τα δώσει (1106b21-4, 1109a24-30, 1104b22-4) χωρίς η πράξη να έχει γίνει απαιτητήτως με *προαίρεση*. Η *προαίρεση*, θεωρεί η Meyer (op.cit.), θα δώσει *περισσότερες* λεπτομέρειες (για αυτό και *καλύτερη*) για κάποιο ελάττωμα/ προτέρημα του χαρακτήρα αλλά και η *πράξη* και δείξει το ελάττωμα/ προτέρημα.

Ο Αριστοτέλης εστιάζει στο *έκούσιο* και όχι στην *προαίρεση* ακριβώς επειδή (όλες) οι *πράξεις* είναι επίσης ενδείξεις του χαρακτήρα και γιατί σαν σύνολο είναι πιο ευρύ

από αυτό των *προαιρούμενων* Και το *ἀκούσιο* δεν είναι απλά έλλειψη αιτιακής ευθύνης, μια *ἀκούσια* πράξη θα πρέπει επιπλέον να πηγαινει ενάντια στο χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου (op.cit. 144). Και θεωρεί ότι το ίδιο ισχύει και στα ΗΝ γιατί παρότι δεν αναφέρεται ρητά είναι αυτονόητο (op.cit. 148) για το λόγο ότι θεωρεί *ἀκούσιες* τις λυπηρές *πράξεις* και η λύπη έχει αναφερθεί στα ΗΕ ως ένδειξη ότι κάτι έχει γίνει ενάντια στην *ορμή* του ενεργούντος υποκειμένου. Το μόνο κενό που εντοπίζει (op.cit. 145) στην επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη στα ΗΕ είναι ότι θέτει τη *διάνοια*, την οποία δεν θεωρεί είδος εσωτερικής ορμής και επομένως δεν μπορεί να εκφράζει τον χαρακτήρα, ως ουσιαστικό όρο του *έκουσιου*.

Η Meyer (2000: 150) θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ανάμεσα στην *πράξη* και στον σκοπό χάριν του οποίου γίνεται. Και αυτό διαφαίνεται και από τον διαχωρισμό ανάμεσα στην *πράξη* και στην *προαίρεση* υπό την οποία γίνεται. Προσθέτει δε ότι «το *έκούσιο* είναι χαρακτηριστικό των πράξεων και όχι των κινήτρων.» Για το λόγο αυτό θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ανάμεσα σε δύο είδη γνώσης: «γνώση για την *πράξη* την ίδια –γνώση του τι κάποιος κάνει» και «γνώση που εκφράζεται στους λόγους για τους οποίους κάποιος πράττει –γνώση του ότι αυτό που κάποιος κάνει, είναι καλό.»

Η Hursthouse (1984) επίσης υποστηρίζει ότι *έκούσιες πράξεις* είναι οι *πράξεις* οι σχετικές με το χαρακτήρα ή/και σημάδι αρετής εφόσον α) τα συναισθήματα που ακολουθούν μια *πράξη* είναι ενδεικτικά του χαρακτήρα και β) για το λόγο ότι ο Αριστοτέλης θέτει ως κριτήριο για το *έκούσιο* μη *έκούσιο* και *ἀκούσιο* στα ΗΝ τα συναισθήματα που ακολουθούν την *πράξη* (op.cit. 253-4).

Ο Heinaman (1986), εξετάζοντας τα ΗΕ, θεωρεί ότι το *έκούσιο* είναι ο όρος που ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί για την *ηθική* ευθύνη καθώς στο 1228a10-1, θεωρεί, ο Αριστοτέλης ταυτίζει τις *έκούσιες πράξεις* με τις *πράξεις* για τις οποίες το ενεργούν υποκείμενο είναι *ηθικά* υπεύθυνο (op.cit. 130). Επίσης, λόγω του παραπάνω χωρίου συνάγει το συμπέρασμα ότι «το ενεργούν υποκείμενο είναι *ηθικά* υπεύθυνο για μια *πράξη* αν και μόνο αν αυτή είναι *έκούσια*.» Στηρίζει αυτό το συμπέρασμα επίσης στο 1223a9-20 και στο 1223a16-8.

Η Browdie (1991: 124) υποστηρίζει ότι εκούσιες είναι οι πράξεις που εκφράζουν την ίδια συμπεριφορά του ενεργούντος υποκειμένου, που εκφράζουν κάποιον ως άτομο ή ως ηθικό υποκείμενο γιατί σε αυτές «αυτός ο ίδιος είναι η αιτία και η αρχή (origin) (1223a15-18)» και γιατί μόνο σε αυτά που εμείς οι ίδιοι είμαστε αιτίες είναι πραγματικά αντικείμενα επαίνου και ψόγου (1223a11-4). Και καθώς θεωρεί ότι το *έκούσιο* περιλαμβάνει «αυτά που είναι πραγματικά αντικείμενα επαίνου και ψόγου», και οι πράξεις που πραγματικά αξίζουν έπαινο ή ψόγο είναι αυτές που έχουν ηθικά χαρακτηριστικά, το *έκούσιο* θα περιλαμβάνει τις ενάρτετες/κακές πράξεις (op.cit.). «Επομένως ο έπαινος και ο ψόγος παίρνουν την πράξη ως μια έκφανση του ιδίου του υποκειμένου (agency) καλού ή κακού, και (σύμφωνα με τον Αριστοτέλη) ως ένα σημάδι καλού ή κακού χαρακτήρα», θέση την οποία στηρίζει στα 1109b30-5, 1113b22-30, 1223a9-10. Δεν θεωρεί ότι το *έκούσιο* περιορίζεται «σε συμπεριφορά που εκφράζει τις σταθερές, καθορισμένες, προαιρετικές προδιαθέσεις τις οποίες ο Αριστοτέλης ονομάζει 'αρετές' και 'κακίες'· αυτή η συμπεριφορά είναι μόνο μια υποκατηγορία του *έκουσίου* (op.cit. 125).

Από τη μια ισχυρίζεται (op.cit. 125) ότι «γενικά, η *έκούσια* συμπεριφορά είναι ο δείκτης του ηθικού ενεργούντος υποκειμένου όλων των επιπέδων: ώριμος, με δυνατότητα ωριμότητας, και ληγμένος (lapsed)» και από την άλλη θεωρεί ότι « η *έκούσια* συμπεριφορά δεν είναι απλά ένας δείκτης της ηθικής ποιότητας του ενεργούντος υποκειμένου, η βάση υπό την οποία κρίνεται ως καλό ή κακό είδος της ανθρώπινης φυλής· είναι επίσης, και ίσως πιο ουσιαστικά, η πηγή από την οποία τέτοιες [ηθικές] ποιότητες αναπτύσσονται»

Ασκή κριτική στον Αριστοτέλη για το γεγονός ότι δεν είναι ξεκάθαρος όσον αφορά τη σύνδεση *έκουσίου* και τιμωρίας/ σωφρονισμού και το χαρακτήρα και το σκοπό της τιμωρίας ανάλογα με το είδος του υποκειμένου που ενεργεί εκουσίως – ενήλικας, παιδί, ζώο-, υπό την προβληματική του να τιμωρούνται για ηθικά σφάλματα τα παιδιά και τα ζώα και καταλήγει (op.cit. 127) ότι ο Αριστοτέλης θα πρέπει είτε να αποσυρθεί από τη θέση ότι τα *έκούσια* παραπτώματα θα πρέπει γενικά να τιμωρούνται, ή διαφορετικά να περιορίσει την έννοια του *έκουσίου* σε πράξεις ώριμων ενεργούντων υποκειμένων τους οποίους είναι δίκαιο να θεωρούμε 'πλήρως υπεύθυνους' για τη συμπεριφορά τους.»

Σχετικά με το διαχωρισμό *ἀκούσιο*/ *μη ἐκούσιο* θεωρεί (op.cit. 133) ότι ο Αριστοτέλης κάνει αυτό το διαχωρισμό για να δείξει ότι το *ἀκούσιο* είναι κάτι ενάντια στη συμπεριφορά μας γενικά, είναι αυτό που δεν θα το πράτταμε ποτέ αν είχαμε τη γνώση/ δεν εξαναγκαζόμασταν ενώ το *μη ἐκούσιο* είναι κάτι που από τη μια δεν ήμασταν εμείς η *ἀρχή* την συγκεκριμένη περίπτωση αλλά δεν είναι και ενάντια στη συμπεριφορά μας γενικά.

Ενάντια στο αιτιακό περιεχόμενο του *ἐκουσίου* η Meyer (op.cit. 136) θεωρεί ότι «για τον Αριστοτέλη το να πει κάποιος ότι μια συμπεριφορά είναι *ἐκούσια* (δοθέντος του μοντέλου των φύσεων και των φυσικών αλλαγών) δεν είναι το να επικαλεστεί ένα άμεσο επεξηγηματικό παράγοντα, αλλά το να υποδείξει τι είδους εξήγηση θα άρμοζε να ψάξει.»

Από την άλλη μεριά, ο Irwin αναγνωρίζει (1980: 118) ότι η πηγή των επαινετών *πράξεων* δεν είναι το *ἐκούσιο* αλλά η αρετή και ότι το *ἐκούσιο* είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να κριθεί περαιτέρω αν κάτι αξίζει έπαινο ή ψόγο. Παραδέχεται (op.cit. 125), αν και εμμένει στη θέση του ότι ο Αριστοτέλης θα ήθελε με το *ἐκούσιο* να στηρίξει μια θεωρία ευθύνης, ότι είναι αντιφατικό και χρήζει διόρθωσης από τη μια να υποστηρίζει ο Αριστοτέλης ότι «κάποιος είναι υπεύθυνος (κατάλληλος υποψήφιος για έπαινο και ψόγο) του ότι κάνει την πράξη *χ*, αν και μόνο αν κάνει την *χ* εκουσίως» και ταυτόχρονα να δέχεται ότι και τα παιδιά και τα ζώα, που δεν θεωρούνται υπεύθυνα για τις ενέργειές τους, ενεργούν εκουσίως. Έτσι φθάνει στο συμπέρασμα ότι το *ἐκούσιο* δεν παρουσιάζεται ικανοποιητικά ως επαρκής συνθήκη ούτε για τις *πράξεις* της αρετής/ κακίας ούτε για έπαινο ή ψόγο και ούτε για την ανάληψη ευθύνης. Καταλήγει ότι αυτό που θα έπρεπε να είχε θέσει ρητά ο Αριστοτέλης είναι ότι για να είναι κάποιο άτομο υπεύθυνο για μια πράξη θα πρέπει να την κάνει όχι μόνο *εκουσίως* αλλά και μέσω *προαίρεσης* (oc. cit. 132).

Ο Kenny (1979: 28) δέχεται ότι το *ἐκούσιο* συνδέεται με τον έπαινο και τον ψόγο και ότι είναι αναγκαία προϋπόθεση για να θεωρηθεί κάποιος υπεύθυνος για μια πράξη ή ένα *πάθος*. Ωστόσο δεν θεωρεί ότι «η έννοια του *ἐκουσίου* μπορεί απλά να εξισωθεί με αυτή της *ηθικής* ή νομικής ευθύνης. Ένα επιχείρημα που δίνει είναι ότι τα παιδιά και τα ζώα κάνουν πράγματα *ἐκουσίως* (1111b9) αλλά προφανώς δεν

θεωρούνται υπεύθυνα· πράξεις που γίνονται από αμελή άγνοια των συνθηκών είναι ασφαλώς αξιόποινες (1114a9) αλλά δεν είναι ξεκάθαρο αν είναι *έκούσιες* (1110b18-1111a1).» Επιπρόσθετα θεωρεί ότι οι όροι *συγγνώμη έλεος* που αξίζουν οι *ακούσιες* πράξεις υποδηλώνουν υπαιτιότητα –από την οποία απαλλάσσεται ο ένοχος- αν ερμηνευτούν ως *pardon* και *mercy* αντίστοιχα (αν ωστόσο αποδοθούν ως *excuse* και *pity* τότε το άτομο δεν είχε υπαιτιότητα).

Ένα επιχείρημα που δίνει ο Dilman (1999: 50) ενάντια στην *ηθική* διάσταση του *έκουσίου* είναι ότι εφόσον για τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος κινείται προς τρία πράγματα, το *καλό*, το *συμφέρον* και το *ευχάριστο (ηδύ)* (1104b30-2), το *καλό* δεν περιορίζεται στο *ηθικό καλό*.

Ο Charles (2012) θεωρεί ότι οι θέσεις του Αριστοτέλη για το *έκούσιο* διαφέρουν ουσιαστικά ανάμεσα στα ΗΕ και στα ΗΝ. Στα ΗΕ υπάρχουν ενδείξεις ότι το *έκούσιο* θα μπορούσε να είναι ο όρος που αποδίδει *ηθική* ευθύνη (και μάλιστα κοντά στον καντιανό τρόπο) ενώ στα ΗΕ υποστηρίζει ότι το *έκούσιο* περιορίζεται σε ένα περισσότερο αιτιακό περιεχόμενο. Οι λόγοι που δίνει είναι κατά πρώτο ότι στα ΗΝ τα ενεργούντα υποκείμενα είναι μόνο ως ένα περιορισμένο βαθμό κύριοι (*controllers*) αυτών που γίνονται, «με την έννοια ότι οι επιλογές τους καθορίζουν αυτό που συμβαίνει» και παίζουν αιτιακό ρόλο στη διαμόρφωση των *έξεων*, γιατί θα παραμείνουν κύριοι [στις μικτές πράξεις] ακόμα και αν οι επιλογές τους περιορίζονται στο να κάνουν κάτι «που κανένας λογικά δεν θα επέλεγε να κάνει διαφορετικά ή να υπομείνουν το βασανιστήριο επιλέγοντας μια άλλη πράξη.» (op.cit. 7). Στα ΗΝ κάποιος μπορεί να ενεργεί εκουσίως «ακόμα και αν δεν είναι ο απόλυτος κύριος (*controller*) των πράξεων του» (op.cit. 18). Επίσης γιατί στα ΗΝ, σύμφωνα με τον Charles, ο Αριστοτέλης επιτρέπει να θεωρηθούν εκούσιες οι πράξεις που δεν πηγάζουν από τη φύση μας, που περιλαμβάνει και περιπτώσεις που δεν αντέχουμε τον πόνο του να μην πράξουμε. Επομένως συμπεραίνει ότι ο Αριστοτέλης παρουσιάζει στα ΗΝ ένα πιο ευρύ *έκούσιο*.

Στα ΗΕ όμως για τον Charles έχουν πλήρη έλεγχο των πράξεων τους γιατί: «η *έκούσια* πράξη [...] στηρίζεται στη ιδέα της φύσης: των επιθυμιών και του λόγου που εκπορεύονται από τη φύση μας και από *πράξεις* που η φύση μας μας επιτρέπει

να συγκρατηθούμε από το να τις κάνουμε [...] οι πράξεις είναι *έκούσιες* μόνο αν είναι τέτοιες που ελέγχονται πλήρως από τη φύση μας.» (op.cit. 17) Υποστηρίζει ότι το *έκούσιο* στα ΗΕ μπορεί να αποδίδει *ηθική* ευθύνη γιατί το να θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι η φύση του ενεργούντος υποκειμένου είναι ο απόλυτος κύριος (controller) των πράξεων του είναι σαν να ταυτίζει το ενεργούν υποκείμενο με τη φύση του, γεγονός που κάνει το ίδιο το ενεργούν υποκείμενο την αυθεντική προέλευση των *πράξεων* του (op.cit. 20). Το *έκούσιο* των ΗΕ δύναται να έχει ηθικό περιεχόμενο επίσης για το λόγο ότι η έννοια της πράξης στα ΗΕ αναφέρεται μόνο σε ένα υποσύνολο των *πράξεων* των ΗΝ γιατί οι *πράξεις* των ΗΕ είναι αυτές που «αντανακλούν τον κατασταλαγμένο *ηθικό* χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου.» (op.cit. 9, 19). Θέση που δεν θεωρεί ότι ισχύει για τα ΗΝ (op.cit. 20).

Ο Kahn (1988: 239) υποστηρίζει ότι «μπορούμε να θεωρηθούμε υπεύθυνοι για όλες τις *έκούσιες πράξεις* μας, γιατί αυτές είναι πάντα 'πάνω σε εμάς' (εφ' ήμιν) να τις κάνουμε ή να τις παραλείψουμε. Αλλά ως λογικά ενεργούντα υποκείμενα έχουμε αναλάβει πλήρη ευθύνη μόνο για την περισσότερο περιορισμένη κατηγορία προμελετημένων πράξεων, για αυτές τις *πράξεις* που περιλαμβάνουν ένα λογικό σημείο επιλογής ή απόφασης (*προαίρεσης*).» Ο Irwin (1980) είναι και αυτός της άποψης ότι το *έκούσιο* δεν μπορεί να καλύψει το περιεχόμενου αυτού που σήμερα αποκαλούμε ευθύνη και ότι η *προαίρεση* είναι η ικανότητα που μας δίνει αυτή τη δυνατότητα. Τέλος, στην ίδια κατεύθυνση κινείται και η Nussbaum (1986: 183) υποστηρίζοντας ότι «*μια πράξη* είναι υπεύθυνη (responsible) αν και μόνο αν είναι η *έκούσια πράξη* ενός ζώου ικανού για παραγωγική *διαβούλευση*, ή *προαίρεση*.»

Για τον Curren (1989: 262): «η ευθύνη (αιτία) είναι για τον Αριστοτέλη ένα είδος αιτιακής (αίτιος) σχέσης ανάμεσα στο ενεργούν υποκείμενο και σε μια συμπεριφορά ή το προϊόν μιας συμπεριφοράς» και θεωρεί ότι είναι αυτή η αιτιακή σχέση που δημιουργεί έννομες ή μη έννομες υποχρεώσεις, με τις τελευταίες να περιλαμβάνουν αυτό που αποκαλούμε ηθικό έπαινο και ψόγο. Και αυτές οι διαφορετικές μορφές υποχρέωσης θεωρούνται στην εποχή μας ως διαφορετικές μορφές ευθύνης. Αλλά αυτό δεν το βρίσκουμε στον Αριστοτέλη. Όχι μόνο δεν διαχωρίζει ανάμεσα σε *ηθική* και νομική ευθύνη αλλά ούτε ανάμεσα σε αυτές τις δύο και στην απλή αιτιακή ευθύνη. Αυτός υποστηρίζει την αιτιακή ευθύνη και

μάλιστα την χρήση της στην νομική σκέψη της εποχής του Αριστοτέλη. Δεν θεωρεί ότι η ευθύνη χρήζει απαραίτητο το *έκούσιο* γιατί κάτι τέτοιο όχι μόνο θα έφερνε σημαντική ένταση στον αθηναϊκό νόμο, αλλά κυρίως γιατί υπάρχουν πράξεις που ο Αριστοτέλης δεν τις κατατάσσει ούτε στις εκούσιες, ούτε στις ακούσιες. Είναι αυτές που γίνονται λόγω άγνοιας του *συμφέροντος*. Επίσης, (op.cit. 266) γιατί το ενεργούν υποκείμενο φέρει την ευθύνη και τιμωρείται για πράξεις που γίνονται λόγω αξιόποινης άγνοιας (των περιστάσεων ή του συμφέροντος). Θεωρεί τέλος (op.cit. 262), ότι το *έκούσιο* δεν ορίζεται πρωτίστως αρνητικά.

Σχετικά με την ευθύνη η θέση του Curren (op.cit. 264) είναι: «η ευθύνη χρειάζεται την ύπαρξη χαρακτήρα (a state of character) εφ όσον η ευθύνη χρειάζεται μια ικανότητα για επιλογή [*προαίρεση*], και εφ όσον η ικανότητα για επιλογή χρειάζεται μια κατάσταση ενός χαρακτήρα» Θεωρεί ότι η *προαίρεση* είναι αυτή που θα μπορούσε να στηρίξει μια αριστοτελική θεωρία ευθύνης και όχι το *έκούσιο*. Βασίζει τη θέση του αυτή κατ' *άρχην* στο ότι η *βούλευση*, την οποία θεωρεί προϋπόθεση της *προαίρεσης*, είναι μια ώριμη ικανότητα και εκλεπτυσμένη μορφή εκλογίκευσης, ουσιαστική για την ευθύνη, που τα παιδιά δεν διαθέτουν. Επίσης ένα επιχείρημα που δίνει είναι ότι «τα παιδιά δεν διαθέτουν χαρακτήρα, τουλάχιστον σε αδρές γραμμές, εφ όσον αυτός μορφοποιείται με την πάροδο του χρόνου μέσω 'ενεργειών που ασκούνται σε συγκεκριμένα αντικείμενα' (1105b10-2)» Επίσης γιατί από το 1139a32-b5 συμπεραίνει ότι είναι η *προαίρεση*, την οποία επίσης δεν διαθέτουν τα παιδιά, «που κάνει τα πλήρη ανεπτυγμένα ανθρώπινα όντα πηγές *πράξης* και όχι απλά πηγές κίνησης» Επομένως καταλήγει ότι «είναι αυτοί που είναι ικανοί για επιλογή και *πράξη* που αρμόζει να κριθούν υπεύθυνοι με μια έννοια δημιουργίας υπαιτιότητας (liability-creating sense).»

Η θέση του Cooper (2011) είναι ότι ο Αριστοτέλης με το *έκούσιο* στηρίζει μια θεωρία αιτιακής ευθύνης και ηθικά ουδέτερης αξιολόγησης των ατόμων, συμπεριλαμβανομένων των παιδιών των ζώων και των πράξεών τους. Ένα ενεργούν υποκείμενο είναι αιτιακά υπεύθυνο για τις *πράξεις* του αν έχει αποτελέσει την πηγή (originating source) τους με τον τρόπο που ο άνεμος είναι υπεύθυνος που τα κλαδιά του δέντρου κουνιούνται. Ο *έπαινος* και ο *ψόγος* δεν αντιστοιχούν σε ηθικό έπαινο και ψόγο. Ένας από τους λόγους της θέσης αυτής του Cooper είναι ότι το

αριστοτελικό κείμενο υποστηρίζει ότι και τα παιδιά και τα ζώα, που δεν μπορούν να θεωρηθούν *ηθικά* υπεύθυνα για τις πράξεις τους, μπορούν να ενεργούν εκουσίως. Επιπρόσθετα, το γεγονός ότι κάποιος μπορεί να έχει κάνει εκουσίως κάτι κακό (παράδειγμα πλοίου) και να μην αξίζει μομφή και αναλόγως κάτι καλό και να μην αξίζει έπαινο. Το *έκούσιο* αποτελεί απαραίτητη συνθήκη μόνο για σύννομο έπαινο ή ψόγο (χωρίο που εκκινεί το βιβλίο III των ΗΝ). Και το αν τελικά θα επαινεθεί ή θα μεμφθεί κάποιος εξαρτάται από άλλους παράγοντες. Κατά τ' άλλα θεωρεί ότι για τον Αριστοτέλη «δεν υπάρχει συνεπαγωγή από το *έκούσιο* στον έπαινο ή τον ψόγο, ακόμα και αν η *έκούσια* πράξη ήταν μια *καλή* ή *κακή* πράξη. Για αυτόν, δεν ισχύει ότι κάθε *καλή έκούσια πράξη* αξίζει έπαινο, και ούτε ότι κάθε *κακή πράξη* αξίζει ψόγο. «Αυτό που Αριστοτέλης πραγματικά λέει στο ΗΝ III, 1 σχετικά με τον έπαινο και τον ψόγο, είναι ότι μόνο όταν ένα ενεργούν υποκείμενο κάνει κάτι για το οποίο είναι υπεύθυνο τότε είναι να επαινεθεί ή να μεμφθεί σύμφωνα με το νόμο¹⁴² για ό,τι έχει κάνει. Δεν λέει [...] και δεν εννοεί, ότι όταν ένα ενεργούν υποκείμενο κάνει κάτι *καλό* ή *κακό* για το οποίο είναι υπεύθυνο, ότι τότε είναι να επαινεθεί ή να μεμφθεί σύμφωνα με το νόμο. Ούτε καν υπονοεί ότι υπάρχει μια έννομη γενική αλλά αδύναμη υπόθεση, όταν κάποιος είναι υπεύθυνος για μια *καλή* ή *κακή* πράξη, ότι είναι να επαινεθούν ή να μεμφθούν για αυτή. Τέλος δεν θεωρεί ότι ούτε όταν ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι μπορούμε να είμαστε υπεύθυνοι για το χαρακτήρα μας, ότι υπονοεί ότι έχουμε *ηθική* ευθύνη για τις *ηθικές* μας πράξεις.

Θα προσπαθήσω να απαντήσω υπέρ της αιτιακής ευθύνης του *έκουσίου* συνοψίζοντας τη θέση του Αριστοτέλη ξεχωριστά για τα ΗΕ και ξεχωριστά για τα ΗΝ στα επόμενα κεφάλαια.

Σύνοψη - Ηθικά Ευδήμεια

Στα ΗΕ ο Αριστοτέλης αναλύει ενδελεχώς όχι μόνο τις αρετές και τις *πράξεις* της αρετής αλλά τις ανθρώπινες *πράξεις* εν γένει καθώς επίσης και τα κριτήρια που πρέπει να πληρούνται για να είναι μια ενέργεια ανθρώπινη *πράξη* και μάλιστα μια ανθρώπινη *έκούσια πράξη*.

¹⁴² Ο Hardie (1980: 154) θεωρεί επίσης ότι στο χωρίο αυτό ο Αριστοτέλης μιλάει για έννομο έπαινο και ψόγο.

Μέχρι εδώ τα στοιχεία που φαίνονται απαραίτητα για να είναι μια *πράξη έκούσια* (και όχι πώς ορίζεται το έκούσιο) είναι: α) το άτομο να είναι και η αιτία και η πηγή της *πράξης* (1223a14-20), β) η *πράξη* και οι συνθήκες της να ανήκουν στα *‘έφ’ αὐτῶ’*, δηλαδή σε αυτά που βρίσκονται στα πλαίσια των δυνατοτήτων της φύσης του και αυτή μπορεί να τα διαχειριστεί (1225a8-13), γ) ο σκοπός για τον οποίο γίνεται η *πράξη* να αφορά την *πράξη* καθαυτή (1215b19, 1225a8-13) και δ) αυτό που *πράττεται* να είναι σύμφωνο με τη σκέψη (1224a7-8).

Το *έκούσιο* από την άλλη είναι α) αυτό του οποίου το άτομο είναι και η αιτία και η πηγή (1223a14-20), β) το αντικείμενο του ανήκει στα *‘έφ’ αὐτῶ’*, δηλαδή σε αυτά που βρίσκονται στα πλαίσια των δυνατοτήτων της φύσης του και αυτή μπορεί να τα διαχειριστεί (1225a8-13) γ) ο σκοπός του αντικειμένου του να αφορά αντικείμενο καθαυτό (1215b19, 1225a8-13) και δ) αυτό που γίνεται σύμφωνα με τη σκέψη (1224a7-8). Το *έκούσιο* δεν αναφέρεται απαραίτητα σε *πράξη* ή ενέργεια γιατί για παράδειγμα και η αρετή, που δεν αποτελεί *πράξη*, ανήκει στα *έκούσια* (1223a16-20).

Με το *έφ’ αὐτῶ* ο Αριστοτέλης μιλάει για αυτά που *‘είναι στις δυνατότητες’* του ενεργούντος υποκειμένου και δίνει έμφαση κυρίως στο *«όσα η φύση του ανθρώπου μπορεί να διαχειρισθεί (φέρει)»* (1225a25-27) και θέτει το *έφ’ αὐτῶ* ως το κριτήριο που βοηθά στην εξακρίβωση της εκουσιότητας των αμφιλεγόμενων περιπτώσεων του εγκρατούς και του ακρατούς (1225a8-14). Το *έφ’ αὐτῶ* περιλαμβάνει τις διαφορετικές δυνατότητες των εσωτερικών αρχών του ανθρώπου: ό,τι προέρχεται είτε από την *ὄρεξη* είτε από το *νου-διάνοια* είτε από την *προαίρεση*, δίνοντας, με τον τρόπο αυτό, στο *έκούσιο* ένα ουσιαστικό και σημαντικό περιεχόμενο (1225a25-7). Αν οι δυνατότητες της *ὄρεξης* ή του *νου* μπορούν να διαχειρισθούν την ύπαρξη ή μη αυτού που μπορεί να γίνει αντικείμενο μιας πράξης τότε η πράξη αυτή θα είναι *έκούσια* και αν τις ξεπερνά *ακούσια*. Κατ’ άλλα ίσως ο λόγος για τον οποίο Αριστοτέλης συνδέει *έφ’ αὐτῶ* και ενδεχομενικότητα με τόσο φαινομενικά απλοϊκό τρόπο ενώ θα μπορούσε να περιορίσει τη δεύτερη ως χαρακτηριστικό μόνο της ανθρώπινης *ἀρχῆς* και αιτίας είναι ακριβώς γιατί δεν παραλείπει να δώσει τη δυνατότητα του *‘πράττειν ἢ μὴ πράττειν’* στην *ἀρχή* (1223a4-9).

Αναφορικά με τη *βία* και την *έκούσια πράξη* η σχέση αυτή περιλαμβάνει δύο διαφορετικά και όχι απαραίτητως συνδεόμενα κριτήρια: είτε ότι α) μια *πράξη* γίνεται λόγω *βίας* και είναι *άκούσια* όταν το ενεργούν υποκείμενο πράττει ενάντια και στην *ὄρεξη* και στη λογική του λόγω μιας εξωτερικής *ἀρχῆς* (1224a21-3, b7-10,14, 1225a8-14) είτε, και ενώ το (α) δεν ισχύει, β) μια *πράξη* γίνεται λόγω 'κάποιου είδους' *βίας* και είναι *άκούσια* αν δεν ανήκει στα *ἐφ' αὐτῷ*.

Με το δεύτερο κριτήριο θεωρώ ότι ο Αριστοτέλης δίνει έμφαση και πάλι στο ότι για να είναι μια ενέργεια ίδια (*έκούσια*) *πράξη του* ενεργούντος υποκειμένου θα πρέπει αυτή να είναι σύμφωνη με την ιδιαίτερη φύση του· να είναι κάτι που παράγεται από την ιδιαίτερη φύση του και όχι απλά μια οποιαδήποτε επιλογή. Επίσης με τον τρόπο αυτό δείχνει επιείκεια λαμβάνοντας υπόψη του τις αδυναμίες που μπορεί να δείξει η ανθρώπινη φύση σε κάποιες ακραίες περιπτώσεις· επιείκεια που δεν δείχνει στα ΗΝ.

Σχετικά με τις περιπτώσεις που κάποιος κάνει κάτι κακό αισχρό ή επιζήμιο για να αποφύγει μεγαλύτερο κακό ή χάριν μεγαλύτερου καλού, θέτοντας ως κριτήριο το αν μια *πράξη* ανήκε ή όχι στα *ἐφ' αὐτῷ* (1225a5-9, 1225b13-4) αναγνωρίζει ότι υπάρχουν κάποιες περιπτώσεις που είναι *έκούσιες* και κάποιες που δεν είναι. Το παραδείγματα που δίνει για περιπτώσεις πέραν των φυσικών δυνατοτήτων του ατόμου είναι όταν κάποιος κάνει κάτι κακό λόγω καλού ή για να αποφύγει ένα πολύ μεγαλύτερο κακό (1225a15). Επίσης σε αυτήν της κατηγορία, μας λέει, πολλοί βάζουν και τον έρωτα, και κάποιους θυμούς και κάποιες φυσικές καταστάσεις (1225a19-21). Στην κατηγορία αυτή φαίνεται να εμπίπτει και η περίπτωση που μια *πράξη* γίνεται λόγω φόβου (1135b4) την οποία και θεωρεί επίσης *άκούσια*.

Επιπλέον για να είναι κάτι *έκούσιο* το ενεργούν υποκείμενο θα πρέπει να γνωρίζει τα «πώς, ποιος, χάριν ποιου τέλους» και όχι συμπτωματικά (1225b1-16). Δηλαδή να γνωρίζει όλα αυτά που στοιχειοθετούν μια ενέργεια ή μια *πράξη*. Ο όρος *ἄγνοια* σημαίνει στα αριστοτελικά παραδείγματα έλλειψη γνώσης με την έννοια της λανθασμένη γνώσης και όχι απλά έλλειψη γνώσης. Δηλαδή εξετάζει τις περιπτώσεις π.χ. όχι που κάποιος δεν γνώριζε καθόλου τι σερβίρει αλλά τις περιπτώσεις που έσφαλε στη γνώση του. Το περιεχόμενο αυτό της *ἄγνοιας* φαίνεται κοντινό με αυτό

της πλατωνικής *ἄγνοιας* ή και *αμάθειας*¹⁴³. Επίσης ο Αριστοτέλης προσθέτει την προϋπόθεση ότι «αυτός που αγνοεί το ποιος, το τι και χάριν τίνος από λανθασμένη γνώση» έχει αυτή την λανθασμένη γνώση όχι συμπτωματικά. Δηλαδή αυτή η λανθασμένη γνώση είναι ουσιαστικό στοιχείο της *πράξης* του ενεργούντος υποκειμένου και όχι απλά κάτι για το οποίο τυχαίνει να έχει λανθασμένη γνώση εν γένει.

Επίσης εξετάζει τις περιπτώσεις της μη ενεργοποιημένης τη στιγμή της πράξης και επομένως απούσας γνώσης και βλέπει δύο ενδεχόμενα: α) η μη ενεργοποίηση να ήταν δικαιολογημένη, και β) η μη ενεργοποίηση να μην ήταν δικαιολογημένη. Εφόσον ο Αριστοτέλης όποτε μιλάει για μια *πράξη* την εξετάζει όχι γενικά αλλά πάντα σε μια συγκεκριμένη συγκυρία και περιστάσεις και οι παραπάνω δύο περιπτώσεις μη ενεργοποιημένης γνώσης είναι περιπτώσεις *ἄγνοιας* στις *συγκεκριμένες συνθήκες* και όχι γενικά, ακολούθησα την ερμηνεία που υποστηρίζει ότι οι *πράξεις* στις οποίες το άτομο δεν είχε ενεργοποιημένη τη γνώση, δικαιολογημένα ή μη, είναι *ἀκούσιες*. Θέση που θα ήταν επίσης συνεπής με τον ορισμό του Αριστοτέλη ο οποίος κρίνει απαραίτητη τη γνώση για να είναι μια πράξη *ἐκούσια*. Επομένως θεωρώ ότι το 1225b11-6 αποτελεί ένδειξη ότι το *ἐκούσιο* δεν είναι αναγκαίο κριτήριο για την απονομή τιμωρίας.

Τέλος, ένας από τους απαραίτητους όρους που θέτει ο Αριστοτέλης για να πράττεται κάτι *ἐκουσίως*, είναι να έχει γίνει σύμφωνα με *διάνοια* (σκέψη) (1223a23-26). Ο λόγος που θεωρώ ότι απορρίπτει την *ὄρεξη* και την *προαίρεση* προκρίνοντας τη *διάνοια* ως απαραίτητη προϋπόθεση του *ἐκουσίου*, είναι γιατί το *ἐκούσιο* –και όχι η *ἐκούσια πράξη*– δεν είναι σε όλες τις περιπτώσεις αυτό που γίνεται με *προαίρεση*, ούτε σε όλες τις περιπτώσεις αυτό που γίνεται λόγω *ὄρεξης* –παρότι οι ενέργειες που γίνονται λόγω *ὄρεξης* είναι *ἐκούσιες*. Συνεπώς ψάχνοντας να βρει αυτό που συμβαίνει σε κάθε *ἐκούσια* ενέργεια καταλήγει ότι αυτό είναι κάποιου είδους νοητική διεργασία, κάποιου είδους σκέψη. Επίσης αυτό που φαίνεται να

¹⁴³ Όπως παραθέτει ο Adkins (1960: 307), στον Πλάτωνα (*Σοφιστής* 227eff, 228b3ff, 228e2), υπάρχουν δύο είδη *ἄγνοιας*: *αμάθεια* και *ἄγνοια*. «Η *αμάθεια*, το πιο σημαντικό, ορίζεται (229c5) ως η συνθήκη που κάποιος νομίζει ότι γνωρίζει κάτι αλλά δεν το γνωρίζει και αυτό είναι η αιτία σχεδόν κάθε λάθους (*σφάλεσθαι*). Διαχωρίζεται από την απλή *ἄγνοια* από τον τρόπο θεραπείας της κάθε μιας. Η *ἄγνοια* μπορεί να αντιμετωπιστεί με οδηγίες και τεχνικές ενώ η *αμάθεια* είναι θέμα παιδείας.»

υποστηρίζει ο Αριστοτέλης είναι ότι η *διάνοια* είναι απαραίτητος όρος σε κάθε *πράξη* και *ποίημα* γιατί σχετίζεται με το τελικό αίτιο, τον σκοπό της *πράξης* καθαυτής (1139a16-b2). Οι ανθρώπινες ενέργειες έχουν ως *ἀρχή* εσωτερική, με την έννοια του ποιητικού αιτίου, είτε την *ὄρεξη* είτε την *προαίρεση*. Αν η *ἀρχή* είναι εσωτερική τότε οι ενέργειες είναι *ἐκούσιες*, και μάλιστα αν η *ἀρχή* αυτή είναι η *προαίρεση* είναι *ἐκούσιες πράξεις*. Μπορούν βέβαια να έχουν ως *ἀρχή* μια εξωτερική *ἀρχή* και επομένως να είναι *ἀκούσιες* ενέργειες ή *πράξεις*.

Όταν το ενεργούν υποκείμενο αποτελεί, εκτός των παραπάνω όρων και την *ἀρχή* μιας *πράξης* τότε μόνο αυτή θα είναι μια *ἐκούσια πράξη*. Στα ΗΕ η ανθρώπινη *ἀρχή* φαίνεται να σημαίνει αιτία, πηγή και να υποδηλώνει ταυτόχρονα κυριότητα εμπριέχοντας τη δυνατότητα επιλογής και του αντιθέτου (1222b19-1223a9). Ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα και επιλογή να αποτελεί την *ἀρχή* μεταβολών, όπως είναι οι *πράξεις* και να γίνει αιτία συγκεκριμένων συνεπακόλουθων αποτελεσμάτων, τα οποία επιπλέον χαρακτηρίζονται από ενδεχομενικότητα ύπαρξης. Ένα άτομο έχει τη δυνατότητα να γίνεται ανδρείος (*πράξη*) και μπορεί να το κάνει αυτό επιλέγοντας (γινόμενος η *ἀρχή*) να πολεμήσει ηρωικά σε μια μάχη (μέσο).

Το γεγονός ότι στο 1139a16-b2 υποστηρίζει, αν και υπάρχουν αντιφάσεις σε άλλα χωρία, ότι η *προαίρεση* αποτελεί τη (μόνη) *αρχή* των *πράξεων*, θα σήμαινε ότι ο Αριστοτέλης δέχεται ως *πράξεις* μόνο αυτές που πηγάζουν από μια *ἐξή* (*προαιρετική*). Επομένως μια *ἐκούσια πράξη* πράγματι θα είναι σε όλες περιπτώσεις ένδειξη του χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου αλλά όχι μόνο των *ηθικών* αρετών/ κακιών του.

Ωστόσο το *ἐκούσιο* το ίδιο δεν είναι χαρακτηριστικό μόνο των *πράξεων*. Όταν λέει ο Αριστοτέλης ότι μια ενέργεια έγινε εκουσίως εννοεί ότι το ενεργούν υποκείμενο πήρε την πρωτοβουλία σύμφωνα με την ίδια φύση του (*ἐφ' αὐτῷ*) για αυτό που συνέβη. Και όχι ότι το ενεργούν υποκείμενο αποτέλεσε την αιτία κάποιων *ηθικών* στόχων. Οι αρετές ανήκουν σε αυτά που είναι στις δυνατότητες του ατόμου μεν και αυτό μπορεί να αποτελέσει την *ἀρχή* και την αιτία τους, αλλά το κριτήριο το οποίο εστιάζει στην ποιότητά τους είναι η *προαίρεση* που αποτελεί και την αναγκαία

συνθήκη για την πραγμάτωση τους. Και η ενεργοποίησή της, μας λέει ο Αριστοτέλης, δεν είναι απαραίτητα ενεργοποιημένο χαρακτηριστικό όλων των ανθρώπων¹⁴⁴ ούτε ενεργοποιείται σε όλες τις περιστάσεις.

Από τα παραπάνω βλέπουμε ότι το *εκούσιο* δεν είναι απαραίτητα, αν και πολλές φορές αρμόζει, κριτήριο τιμωρίας, δικαιολόγησης και συγχώρεσης γιατί και οι *ακούσιες* ενέργειες πολλές φορές τιμωρούνται (1225b11-16, 1136a5-9). Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να έχει περιεχόμενο ευθύνης. Από την άλλη, το γεγονός ότι η *προαίρεση*, ως *ἀρχή*, είναι η απαραίτητη προϋπόθεση τόσο για να κριθεί ο χαρακτήρας κάποιου όσο και για να γίνει μια ενέργεια με *ηθικό* σκοπο και να αποτελεί *πράξη*, σημαίνει ότι το *εκούσιο* δεν μπορεί να έχει το ίδιο *ηθική* διάσταση.

Ο έπαινος και ο ψόγος, όπως είδαμε, σχετίζονται στα ΗΕ με τον χαρακτήρα κάποιου –αν και όχι μόνο με την *ηθική* πλευρά αυτού του χαρακτήρα. Ακόμα και μια *έκούσια πράξη* δεν αξίζει η ίδια έπαινο ή ψόγο αλλά αποτελεί τη βάση για να επαινεθεί/ μεμφεί ο χαρακτήρας. Μια *πράξη* παρότι έχει ως *ἀρχή* την *προαίρεση* δεν αποτελεί τη βάση για έπαινο/ μομφή αν δεν είναι επιπλέον *έκούσια*. Μια ανθρώπινη ενέργεια θα αποτελεί τη βάση για έπαινο/ ψόγο σε κάθε περίπτωση μόνο όταν απορρέει από μια *έξη* *ιδία* του ενεργούντος υποκειμένου.

Το *έκούσιο* αποτελεί συγκροτητικό χαρακτηριστικό του πεδίου της αρετής και επομένως αναγκαίο αντικείμενο μελέτης στην όλη θεώρηση της αρετής χωρίς όμως να συνάγεται από τα παραπάνω ότι το *έκούσιο* αρμόζει μόνο στις *πράξεις* της αρετής/κακίας. Το *έκούσιο*, ακούγεται ως το αποτέλεσμα αυτού που μπορεί επιλέξει ο ίδιος ως τέτοιο που είναι. Και για να το επιλέξει αυτό καθαυτό είναι απαραίτητο να αποτελεί την αιτία και την πηγή του, να το πραγματοποιεί μέσω σκέψης και γνώσης των περιστάσεων προς ένα σκοπό που εκπληρώνει η ίδιο το αντικείμενο καθαυτό είτε είναι *πράξη*, *ποίημα*, ενέργεια ή κάποια αρετή.

¹⁴⁴ «διὸ οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ, οὔτε πάντως ἔχοντος ἀνθρώπου.» (1226b21-23)

Σύνοψη - Ηθικά Νικομάχεια

Στα ΗΝ ο Αριστοτέλης κάνει την πρώτη αναφορά στο *έκούσιο* μόλις στην *αρχή* του τρίτου βιβλίου. Από την αρχή του βιβλίου ξεκάθαρα αναφέρει ότι ο λόγος που τον ενδιαφέρει και ο λόγος που θα αναφερθεί στο *έκούσιο* είναι γιατί μελετά την αρετή. Επίσης δευτερευόντως αναφέρει ότι η γνώση του *έκουσίου* είναι χρήσιμη για τους νομοθέτες όταν ορίζουν τις τιμές και τις τιμωρίες που πρέπει να επιβάλλονται. Το οποίο αποτελεί μια πρώτη ένδειξη ότι το *έκούσιο* δεν εμπεριέχει το ίδιο ηθικό περιεχόμενο. Στο κείμενο αυτό δε μελετά και δεν αναφέρει ότι μελετώντας τις ανθρώπινες *πράξεις* και δυνατότητες εν γένει¹⁴⁵, μέρος των οποίων είναι και η αρετή, αυτό που θα τον βοηθήσει να τις διασαφηνίσει καλύτερα είναι μια ενδελεχής ανάλυση του *έκουσίου*.

Δεν θεωρώ ότι στα ΗΝ ο Αριστοτέλης κάνει μια ενδελεχή ανάλυση του *έκουσίου* όπως κάνει στα ΗΕ. Κατ' αρχήν, λόγω της έκτασης που αφιερώνει στο *έκούσιο* και επιπρόσθετα λόγω του γεγονότος ότι δεν αναλύει τις ανθρώπινες *πράξεις* εν γένει. Επίσης σε αντίθεση με τα ΗΕ ο Αριστοτέλης εδώ δεν ξεκινά την έρευνά του αναλύοντας την ανθρώπινη *αρχή* και τα *εφ' αυτώ*, τα όρια των ανθρώπινων δυνάμεων και δυνατοτήτων, και δεν αναφέρεται καθόλου στη '*διάνοια*'. Όσο για το *έκούσιο* θεωρεί ότι είναι ικανότητα και των ζώων και των παιδιών. Το κέντρο της μελέτης του είναι οι *πράξεις* της αρετής και ο τρόπος που κάποιος πρέπει να λειτουργεί (μέσω *προαίρεσης*) για να πράττει με τον τρόπο αυτό. Ωστόσο, υποθέτω, εντοπίζει ένα κενό: κάποιος μπορεί να κάνει μια πράξη αρετής χωρίς αυτή να προέρχεται από δική του πρωτοβουλία π.χ. να έγινε από εξαναγκασμό ή συμπτωματικά. Επομένως για να μη θεωρηθεί η πράξη αυτή, πράξη του ιδίου του ενεργούντος υποκειμένου και για να μην του αποδοθεί έπαινος, εισάγει την έννοια του *έκουσίου*.

Η θέση την οποία θεωρώ ότι υπερασπίζεται στα ΗΝ είναι ότι μια ενέργεια ενδέχεται να αξίζει έπαινο ή ψόγο, και τιμή ή τιμωρία, μόνο αν έχει γίνει κατά πρώτο *έκουσίως*. Αν ισχύει αυτή η προϋπόθεση τότε η *πράξη* δύναται να εμπίπτει στα πλαίσια της *ηθικής* και του επαίνου. Για να ορίσει παρόλ' αυτά το *έκούσιο* χρησιμοποιεί τους ίδιους όρους που χρησιμοποιεί και στα ΗΕ με εξαίρεση τη

¹⁴⁵ Έρευνα που κάνει στα *Ηθικά Ευδήμεια* (ΗΕ).

διάνοια και τα *έφ' αὐτῶ* στην οποία δεν γίνεται κάποια αναφορά: *ἀρχή, βία, γνώση*. Ωστόσο κάποιοι από αυτούς τους όρους παρουσιάζονται με διαφορετικό τρόπο ή/και περιεχόμενο.

Στα ΗΝ για τα *έφ' αὐτῶ* ακολουθεί διαφορετική προσέγγιση. Στα *έφ' αὐτῶ* α) ανήκει τόσο το ενδεχόμενο του πράττειν όσο και το ενδεχόμενο του μη πράττειν και όχι το ενδεχόμενο ανάμεσα σε ύπαρξη ή ανυπαρξία που όπως είδαμε ισχύει για τα ΗΕ. Αν το ενεργούν υποκείμενο επέλεξε το ναι ή το όχι, να κάνει πράξη ή να μη την κάνει, τότε η πράξη αυτή θα ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* και θα είναι *έκουσια* ανεξάρτητα από το αν η κατάσταση στην οποία βρέθηκε το ενεργούν υποκείμενο ξεπερνούσε τις δυνατότητες της φύσης του (1110a17-8). Για όσα ανήκουν στα *έφ' αὐτῶ* το ενεργούν υποκείμενο έχει τη δυνατότητα διαβούλευσης και επιλογής ανάμεσα στο να πράξει και να μην πράξει, ανάμεσα στο να πει ναι και στο να πει όχι (1112a34, 1113b3-14). Συνεπώς αν μια πράξη του είναι αποτέλεσμα επιλογής δικής του, αν αυτό έχει μέσα του την *ἀρχή* της απόφασης, τότε αυτή η πράξη θα ανήκει στα *έφ' αὐτῶ* και θα είναι *έκουσια* ανεξάρτητα αν ήταν κάτι που η φύση του μπορούσε να διαχειρισθεί ή αν οι περιστάσεις ήταν ακραίες. Και β) στα *έφ' αὐτῶ* ανήκουν αυτά των οποίων η *ἀρχή*, η οποία δεν ανάγεται σε άλλη *ἀρχή*, είναι μέσα στον άνθρωπο και το άτομο είναι η *ἀρχή* μόνο όσων μπορεί είτε να τα πράξει είτε να μην τα πράξει (1110a17-8, 1113b19-30). Εν τούτοις, στα ΗΝ δεν θέτει τα *έφ' αὐτῶ* ως όρο του ορισμού του *έκουσίου*. Επιπλέον, σε αντίθεση με τα ΗΕ δεν θεωρεί *άκουσιες* τις περιπτώσεις που μια πράξη δεν ανήκει στα *έφ' αὐτῶ*.

Σχετικά με τη *βία* και την *ἀνάγκη* τις οποίες θεωρώ ότι χρησιμοποιεί με το ίδιο περιεχόμενο στα ΗΝ η θέση του είναι ότι για να μην είναι μια πράξη βίαιη πρέπει η αιτία της πράξης να είναι μέσα στο ενεργούν υποκείμενο και να εξαρτάται από αυτό το να επιλέγει τι να πράττει (1110a1-4). Μια πράξη είναι βίαιη αν η *ἀρχή* είναι εκτός του ενεργούντος υποκειμένου και αυτό συμβαίνει όταν το άτομο δεν συμβάλλει ούτε στο ελάχιστο στο να αποτελεί την *ἀρχή* και όχι ότι δεν συμβάλλει ούτε στο ελάχιστο στην πράξη· αν δε συνέβαλλε ούτε στο ελάχιστο στην ενέργεια τότε το συμβάν δεν θα θεωρούνταν *πράξη*. Πράξεις που γίνονται λόγω φόβου χάριν κάποιου καλού ή για να αποφευχθεί μεγαλύτερο κακό όπως τα *ευχάριστα* και τα *καλά* γίνονται όλες *έκουσίως* γιατί α) επιλέγονται από το ενεργούν υποκείμενο

(«αίρεται» a12), β) για το λόγο ότι το ενεργούν υποκείμενο αποτελεί την αρχή τους (a15-18) και γ) γιατί το *έκούσιο* έχει να κάνει με την πράξη τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή («ότε πράττει» 1110a14-5) και οι παραπάνω περιπτώσεις επιλέγονται στις συγκεκριμένες περιστάσεις παρότι γενικά δεν θα επιλέγονταν. Ακόμα και τις περιπτώσεις στις οποίες κάτι φαίνεται να ξεπερνά τις δυνατότητες της ανθρώπινης φύσης διστάζει να τις χαρακτηρίσει *άκούσιες*. Από τα παραπάνω φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης στα ΗΝ διατηρεί μεγαλύτερη αυστηρότητα από ότι στα ΗΕ στις θέσεις του για τη βία.

Στα ΗΝ το *έκούσιο* είναι «αυτό του οποίου η *αρχή* είναι μέσα στον ενεργούν υποκείμενο το οποίο γνωρίζει τις συνθήκες στις οποίες συμβαίνει η πράξη.» (1111a21-4). Στα ΗΝ ο Αριστοτέλης κάνει ρητό διαχωρισμό, που απουσιάζει από τα ΗΕ, ανάμεσα σε δύο είδη *ἄγνοιας*: α) *ἄγνοια*, και β) *ἄγνων*. Ο όρος *ἄγνοια* αποδίδεται καλύτερα ως *λανθασμένη γνώση*, ενώ ο όρος *ἄγνων*, που αναφέρεται στη γενική συμπεριφορά κάποιου και επομένως στο χαρακτήρα του, αποδίδεται καλύτερα ως *έχοντας λανθασμένη άποψη* είτε *όντας αδαής* (1111a8-14). Μιλώντας για μια πράξη, το *ἄγνοιαν* φαίνεται να σχετίζεται με τις συγκεκριμένες και ιδιαίτερες συνθήκες της πράξης (καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἧ ἢ πρᾶξις) ενώ το *ἄγνων* φαίνεται να σχετίζεται με την αντίληψη/ γνώση που έχει κάποιος για το προσωπικό του συμφέρον γενικά (καθόλου). Οι πρώτες γίνονται ακουσίως ενώ οι δεύτερες εκουσίως. Η *ἄγνοια* των συνθηκών της πράξης είναι αυτή που σχετίζεται με το *έκούσιο*. Ο λόγος που γίνονται εκουσίως οι πράξεις του αδαή είναι γιατί ο Αριστοτέλης δεν θέτει ως όρους του εκουσίου όλα τα είδη *ἄγνοιας*. Η θέση που υπερασπίζεται είναι ότι μόνο η *ἄγνοια* που σχετίζεται με την συνθήκες της πράξης αποτελεί αιτία του εκουσίου. Η λανθασμένη αντίληψη για το γενικό συμφέρον που κάνει κάποιον αδαή ως προς αυτό δεν σχετίζεται με το *άκούσιο* (*δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἄγνοεῖ τὰ συμφέροντα*). Και οι πράξεις που προέρχονται από τον χαρακτήρα και την από αυτόν εκπορευόμενη λανθασμένη αντίληψη για το γενικό συμφέρον είναι εκουσίες. Επομένως ο Αριστοτέλης ορίζοντας το *έκούσιο* δεν επικεντρώνεται στην *ἠθική γνώση* ή *ἄγνοια*, ή στη γνώση/ *ἄγνοια* αυτών που θα έκαναν μια πράξη ενάρετη ή κακή» (Bostock 2000: 7).

Ο Αριστοτέλης και στα ΗΝ δεν θέτει το *έκούσιο* ως απαραίτητο κριτήριο για την απονομή τιμωρίας κάτι που φαίνεται και από το 1136a5-9. Εκεί υποστηρίζει ότι παρότι το ενεργούν υποκείμενο έχει *ἄγνοια* των συνθηκών λόγω της φύσης του πάθους που προκάλεσε την πράξη, η γνώση των συνθηκών δεν είναι αρκετά δυνατή δικαιολογία για να συγχωρεθεί το άτομο για αυτά που έκανε. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι δεν είναι απαραίτητο μια *πράξη* να είναι *έκούσια* για να τεθεί προς αξιολόγηση και ενδεχομένως τιμωρία ή ψόγο. Ένας λόγος που δίνει ο Αριστοτέλης για την απονομή τιμωρίας είναι ότι το να είναι κάποιος αδαής ή όχι ανήκει στις δυνάμεις του και μπορεί να το ελέγξει, ιδιαιτέρως μάλιστα αν το αντικείμενο γνώσης δεν ήταν κάτι δύσκολο και λόγω αμέλειας δεν φρόντισε να το μάθει. Επίσης το ενεργούν υποκείμενο αξίζει τιμωρία και για το λόγο ότι η αρχή, στις πράξεις του αδαή, είναι μέσα του και αυτός ελέγχει (*κύριος*) π.χ. το να μη μεθύσει. Και το μεθύσι είναι η αιτία που αυτός είναι αδαής. Επομένως φαίνεται ότι για τις περιπτώσεις που κρίνεται η τιμωρία κάποιου, το αποφασιστικό κριτήριο είναι η θέση της πρώτης (αυτής που δεν ανάγεται σε άλλη αρχή) αρχής και όχι αν η πράξη έγινε ή όχι εκουσίως. Στο 1110b17-1111a1 κάνει δύο, σχετικά με το *έκούσιο* και τη *ἄγνοια*, διαχωρισμούς: α) *ἀκούσιες* είναι οι πράξεις που γίνονται λόγω *ἄγνοιας* και το ενεργούν υποκείμενο δείχνει μεταμέλεια, β) μη *έκούσιες* είναι οι πράξεις που αν και γίνονται *ἄγνοιαν* το ενεργούν υποκείμενο δεν δείχνει μεταμέλεια.

Τέλος, το γεγονός ότι στα ΗΝ (1111b8-10) δηλώνει ξεκάθαρα ότι τα παιδιά και τα ζώα έχουν την ικανότητα του *έκουσίου* και όχι της *προαιρέσεως*, έχει οδηγήσει κάποιους μελετητές στο συμπέρασμα ότι το *έκούσιο* δεν μπορεί να αποδίδει *ηθική* ευθύνη και ηθικό έπαινο/ψόγο.

Το περιεχόμενο της *ἀρχής* στα ΗΝ είναι μόνο ως ένα βαθμό ίδιο με των ΗΕ, δηλαδή ότι α) αποδίδεται αρχή ως *principium* -και όχι *origin* (προέλευση), *source* (πηγή), *originating source* (πηγή προέλευσης) ή σημείο εκκίνησης (*starting point*), γιατί έχει το περιεχόμενο της πηγής και της αιτίας, και β) ότι το ενεργούν υποκείμενο θα είναι εκουσίως η *ἀρχή* μόνο των σκόπιμων αποτελεσμάτων μιας πράξης (1113b17-21) και όχι όσων τυχαίων αποτελεσμάτων προκαλέσει ως πηγή, και συνεπώς, θα είναι υπεύθυνο μόνο για τα αποτελέσματα αυτά και όχι για ό,τι συμβαίνει συμπτωματικά (1135a23-31). Στα ΗΝ επιπλέον δυνατότητα της ανθρώπινης αρχής είναι να επιλέγει

(ἔλοιτο) ανάμεσα σε πράξη και σε απραξία. Επίσης *ἐκούσια* είναι αυτά τα οποία πράττουμε λόγω μιας εσωτερικής μας *ἀρχῆς* (1110a15-9, 1111a20-3). Και *ἀκούσια* φαίνεται να θεωρεί ο Αριστοτέλης αυτά, των οποίων η αιτία (αἰτία) είναι εκτός του ενεργούντος υποκειμένου και στα οποία καθόλου δεν συμβάλλει αυτός που πράττει και *ἐκούσια* αυτά των οποίων η *ἀρχή* είναι εντός του ατόμου (1110b1-5, 1135b18-9).

Παρόλ' αυτά υπάρχουν πολλές αντιφάσεις ανάμεσα στο 1139a16-b2 του βιβλίου 6 και στα 1109b30, 1110a1-4, 1110b1-3, 1135a15-b11 για να θεωρήσουμε ότι και εδώ η *προαίρεση* αποτελεί τη (μόνη) *αρχή* των *πράξεων*. Στα παραπάνω χωρία βλέπουμε ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι το άτομο *πράττει*, χωρίς ωστόσο να αναφέρει τον όρο *πράξη*, όταν *πράττει ἀκουσίως* ή μη *ἐκουσίως* και αυτές όπως έχουμε δει γίνονται λόγω μιας εξωτερικής *ἀρχῆς*. Το 1111a24-6¹⁴⁶ υπονοεί ότι τα ζώα και τα παιδιά *πράττουν* *ἐκουσίως* αν και δεν είναι αυτό το σημείο στο οποίο ο Αριστοτέλης δίνει έμφαση στην πρόταση αυτή. Τέλος, στο 1119a30-b5¹⁴⁷ παρομοιάζει τις *ἐκούσιες* ενέργειες, δεν τις ονομάζει *πράξεις*, του ακόλαστου με τα λάθη των παιδιών καθώς και τα δύο έχουν ως αιτία την *ἐπιθυμία*. Το δεύτερο φαίνεται να επιβεβαιώνεται και από τα 1111b15-6, 1151a5-7, 29, 1224a40-b2 όπου η *ὄρεξη* μόνο κινεί τις *πράξεις* του ακρατούς.

Στα ΗΝ ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ανάμεσα σε *πράξεις* που γίνονται ύστερα από διαβούλευση προτιμώμενη επιλογή προερχόμενες από μια *ἔξη* οποιουδήποτε είδους, δηλαδή μέσω *προαίρεσης*, και σε ενέργειες που δεν πράττονται μέσω *προαίρεσης*. Επομένως μια *ἐκούσια πράξη* δεν ενέχει *ηθικό* ή *ενάρετο* ή δεν αποτελεί ένδειξη ότι είναι προϊόν κάποιας *ἔξης* γιατί δεν έχει γίνει με *προαίρεση*. Αν μια *ἐκούσια πράξη* γίνει επιπλέον με *προαίρεση* τότε μόνο αποτελεί ένδειξη *χαρακτήρα*.

¹⁴⁶ «ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν. πρῶτον μὲν γὰρ (οὐδὲν ἔτι τῶν ἄλλων ζῶων ἐκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες.»

¹⁴⁷ «διὸ καὶ δοκεῖ βίαια εἶναι. τῷ δ' ἀκόλαστῳ ἀνάπαλιν τὰ μὲν καθ' ἕκαστα ἐκούσια (ἐπιθυμοῦντι γὰρ καὶ ὀρεγομένῳ), τὸ δ' ὅλον ἦττον· οὐθεις γὰρ ἐπιθυμεῖ ἀκόλαστος εἶναι. τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκολασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας φέρομεν· ἔχουσι γὰρ τινὰ ὁμοιότητα. πότερον δ' ἀπὸ ποτέρου καλεῖται, οὐθὲν πρὸς τὰ νῦν διαφέρει, δῆλον δ' ὅτι τὸ ὕστερον ἀπὸ τοῦ προτέρου. οὐ κακῶς δ' ἔοικε μετενηχῆθαι· κεκολάσθαι γὰρ δεῖ τὸ τῶν αἰσχροῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὔξησιν ἔχον, τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς.»

Από τα παραπάνω βλέπουμε ότι και στα ΗΝ το *έκούσιο* δεν είναι απαραίτητα, αν και πολλές φορές αρμόζει, κριτήριο τιμωρίας, δικαιολόγησης και συγχώρεσης γιατί και οι *ακούσιες* ενέργειες πολλές φορές τιμωρούνται (1113b30-1114a3, 1136a5-9). Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να έχει περιεχόμενο ευθύνης. Από την άλλη, το γεγονός ότι η *προαίρεση* είναι η απαραίτητη προϋπόθεση τόσο για να κριθεί ο χαρακτήρας κάποιου όσο και για να γίνει μια ενέργεια με *ηθικό* σκοπό και να αποτελεί *πράξη*, σημαίνει ότι το *έκούσιο* δεν μπορεί να έχει το ίδιο *ηθική* διάσταση.

Σχετικά με το αν το *έκούσιο* έχει *ηθικό* περιεχόμενο εφόσον σχετίζεται με τον έπαινο και τον ψόγο αυτό που υποστήριξα ότι ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται στο 1109b30-5 είναι ότι εφόσον αναφέρεται στις *πράξεις* της αρετής τότε το *έκούσιο*, και για το λόγο ότι εκφράζει ότι κάτι γίνεται με την πρωτοβουλία του ενεργούντος υποκειμένου, αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση για να αποδοθεί *ηθικός* έπαινος/ μομφή. Χρειάζεται όμως και προαίρεση. Κατ' άλλα, το *έκούσιο* μπορεί ενδεχομένως να αποτελέσει κριτήριο μη *ηθικού* τύπου επαίνου/μομφής αναλόγως με την περίπτωση.

Το *έκούσιο* επομένως και στα ΗΝ αποτελεί συγκροτητικό χαρακτηριστικό του πεδίου της αρετής και επομένως αναγκαίο αντικείμενο μελέτης στην όλη θεώρηση της αρετής χωρίς όμως να συνάγεται από τα παραπάνω ότι το *έκούσιο* αρμόζει μόνο στις *πράξεις* της αρετής/κακίας. Το *έκούσιο*, ακούγεται ως το αποτέλεσμα αυτού που μπορεί επιλέξει ο ίδιος ως τέτοιο που είναι. Και για να το επιλέξει αυτό καθαυτό είναι απαραίτητο να αποτελεί την αιτία και την πηγή του, να το πραγματοποιεί μέσω σκέψης και γνώσης των περιστάσεων προς ένα σκοπό που εκπληρώνει η ίδιο το αντικείμενο καθαυτό είτε είναι *πράξη*, *ποίημα*, ενέργεια ή κάποια αρετή.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Είδαμε, λοιπόν, ότι ο Αριστοτέλης στα ΗΝ και ΗΕ χρησιμοποιεί το *έκούσιο* χωρίς τελικά να αποκλείει από το κοινό ρητό που ίσχυε τότε για αυτό: '*ακούσια* είναι αυτά που είναι αποτέλεσμα *βίας* και *αγνοίας*'. Παρόλ' αυτά εισάγει σε αυτό κάποιες σημαντικές διευκρινήσεις. Ιδιαίτερως στα ΗΕ και εισάγωντας την έννοια του *έφ' αὐτῷ*, το *έκούσιο* ορίζεται ως αυτό το οποίο είναι, όχι μια οποιαδήποτε επιλογή που

πηγάζει μέσα από το άτομο και δε γίνεται λόγω βίας ή λανθασμένης γνώσης όπως στα ΗΝ («νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἰρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὐτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἐκούσια» 1110b1-5), αλλά μια επιλογή που είναι επιπρόσθετα σύμφωνη με την ιδιαίτερη (ἐκείνου) ὄρεξη ή διανοητική ικανότητα του ατόμου και διαχειρίσιμη από αυτή τη φύση του («τὸ γὰρ ἐφ' αὐτῷ, εἰς ὃ ἀνάγεται ὄλον, τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἡ αὐτοῦ φύσις οἷα τε φέρειν· ὃ δὲ μὴ οἷα τε, μὴδ' ἐστὶ τῆς ἐκείνου φύσει ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ, οὐκ ἐφ' αὐτῷ.» 1225a25-27). Για το λόγο αυτό ἄλλωστε θεωρεῖ ἀκούσιες και βίαιες τις περιπτώσεις που κάποιος κάνει κάτι και αυτό δεν ανήκει στα ἐφ' αὐτῷ (1225a16-19). Στα ΗΝ δεν καταλήγει σε κάποιο συμπέρασμα για τον ἐκούσιο/ ἀκούσιο χαρακτήρα αυτών των περιπτώσεων (1110a19-b1).

Ακριβώς για το λόγο ότι στα ΗΝ για να θεωρηθεῖ κάτι ἐκούσιο αρκεί η ἀρχή να είναι εσωτερική και όχι εξωτερική, ανεξάρτητα αν αυτό που πράττεται είναι κάτι που μπορεί να διαχειρισθεῖ η φύση του ατόμου, δείχνει ότι η φύση της κυριότητας αυτών των ενεργειών είναι το άτομο να αποτελεί μόνο την αιτιακή αρχή (principium) των αποτελεσμάτων που επέλεξε –εξαναγκασμένος ή μη- να προκαλέσει με δική του πρωτοβουλία (ἐκουσίως). Και στα ΗΕ το ἐκούσιο να αποδίδει την αιτιακή αρχή, αλλά μια αιτιακή αρχή που απορρέει από τη φύση του και επομένως χαρακτηρίστικη του ιδίου του ατόμου.

Η συζήτηση, επομένως, για το ἐκούσιο είναι η συζήτηση για την αιτιακή κυριότητα. Είναι η συζήτηση αναφορικά με το πότε μια ενέργεια είναι του ατόμου. Σίγουρα για αυτά για τα οποία οφείλεται κάποιος θα θεωρεῖται και υπεύθυνος. Ωστόσο η ευθύνη είναι ένας όρος που δεν απαντάται στα αριστοτελικά ηθικά κείμενα. Αν και ο Αριστοτέλης μιλάει για έπαινο, μομφή και τιμωρία και δείχνει σε σημεία να συμβουλεύει και τους νομοθέτες, δεν θεωρώ ότι η έμφασή του βρίσκεται εκεί. Άλλωστε, υποστηρίζει ότι κάποιες φορές και τα ἀκούσια αξίζουν τιμωρία (1225b11-6, 1136a5-9, 1113b30). Αυτό που θεωρώ ότι προσπαθεί να ορίσει είναι πότε μια ενέργεια είναι του ενεργούντος υποκειμένου ώστε να ορίσει τις συνθήκες που μια ενάρετη/κακή πράξη είναι ίδια του ενεργούντος υποκειμένου.

Δεν μπορώ να αρνηθώ ωστόσο ότι το *έκούσιο μπορεί*, αν και όχι απαραίτητα, να αποτελέσει την βάση για αξιολόγηση για *μη ηθικό έπαινο ή ψόγο*, υπό την υπόθεση βέβαια ότι κάποιος επαινείται, όχι μόνο για το *καλό*, αλλά για όλα αυτά που θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι δύναται να επιλέγουμε.

Και όπως έχω υποστηρίξει η συζήτηση για το *έκούσιο* και η συζήτηση για την *έκούσια πράξη* είναι δύο, αν και συνδεόμενες, διαφορετικές συζητήσεις κάτι που συχνά παραβλέπεται και συγχέεται. Ο λόγος όπως είδαμε είναι ότι η *πράξη* είναι επίσης αριστοτελικός τεχνικός όρος και μάλιστα με περιεχόμενο διόλου αυτονόητο. Επομένως για να εξετάσουμε την *έκούσια πράξη* θα πρέπει να την εξετάσουμε ως σύνθετο όρο για να μην παραβλέψει κάποια από τις διαστάσεις της.

Το περιεχόμενο ωστόσο της *πράξης* είναι αμφιλεγόμενο καθώς υπάρχουν αρκετές αντιφάσεις (ενδεικτικά 1109b30, 1110a1-4, 1110b1-3, 1135a15-b11, 1111b15-6, 1151a5-7, 29, 1223b36-1224a8, 1224b9-12, 1224b26-28, 1135b8-11) στο αριστοτελικό κείμενο αναφορικά με το 1139a16-b2 που υποστηρίζει ότι για να είναι μια ανθρώπινη ενέργεια *πράξη* θα πρέπει να έχει ως *άρχη* της την προαίρεση.

Τα 1223a8-16¹⁴⁸, 1222b19-1223a9¹⁴⁹, 1223a4-9¹⁵⁰, 1223a16-20 και 1225a8-13¹⁵¹ των ΗΕ από την άλλη φαίνεται να υποστηρίζουν είτε άμεσα είτε έμμεσα ότι *άρχη πράξεων* είναι πράγματι η *προαίρεση*. Επίσης, σύμφωνα με το Lebedev (2006) στο 'κοινό' βιβλίο 6 ο Αριστοτέλης επαναθεωρεί την Ηθική του Θεωρία και από τον ψυχολογικό ηδονισμό που υποστήριζε στα ΗΝ 2¹⁵² περνά σε μια περισσότερο λογοκεντρική πρόταση στο βιβλίο 6 όπου το διανοητικό στοιχείο είναι ουσιαστικό κομμάτι κάθε αρετής και όχι απλά κάτι στο οποίο 'υπακούει' η *ηθική αρετή*. Υπό αυτή την οπτική θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι οι αντιφάσεις των ΗΝ, που

¹⁴⁸ «ή ἀρετή και ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστὶν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων.»

¹⁴⁹ Το χωρίο παρατίθεται στο κεφάλαιο ΑΡΧΗ-ΗΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΕΙΑ.

¹⁵⁰ «ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῷ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὐτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὐτῷ.»

¹⁵¹ Τα 1223a16-20 και 1225a8-13 αναφέροντας ότι το ενεργούν υποκείμενο είναι «*αἴτιος και ἀρχὴ πράξεων*» και «για ὅσα εἶναι το *αἴτιον* θα εἶναι *έκούσια* ενώ για ὅσα δεν εἶναι θα εἶναι *ἀκούσια*» μιλάνε για τις περιπτώσεις που μια *πράξη* ἔχει γίνει και εκουσίως και με προαίρεση.

¹⁵² Για το λόγο ότι η ηθικές αρετές είναι μέρος του *αλόγου* μέρους της ψυχής και σχετίζονται με *πάθη* και *πράξεις* (ΗΝ 1.13) και γιατί «περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ» (1104b8) (Lebedev 2006: 3).

είναι και οι κρισιμότερες και οι περισσότερες σε αριθμό, για το ότι η *προαίρεση* αποτελεί την *ἀρχή* των *πράξεων* οφείλονται στην πρώιμη (γιατί στο βιβλίο 6 ασκεί κριτική στο ΗΝ βιβλίο 2) Ηθική του Θεωρία. Και ότι πιθανώς το βιβλίο 6 να είναι μέρος των ΗΕ (όπως υποστηρίζει και ο Kenny (1979)).

Αποδεχόμενη το παραπάνω επιχείρημα, η θέση στην οποία καταλήγω σχετικά με τη συζήτηση για την *ἐκούσια πράξη* στα ΗΕ είναι ότι αποτελεί μια συζήτηση για την αιτιακή κυριότητα των ενεργειών του χαρακτήρα -και όχι μόνο της *ηθικής* πλευράς αυτού του χαρακτήρα. Θεωρώ ότι στα ΗΕ στόχος του Αριστοτέλη είναι θέσει του όρους υπό τους οποίους μια ενέργεια, συμπεριλαμβανομένου του σκοπού, θα έχει επιλεχθεί ως προϊόν του χαρακτήρα –προϊόν των *έξεων* χωρίς να περιορίζεται στις *ηθικές*- και μάλιστα ως προϊόν του χαρακτήρα του ίδιου του ενεργούντος –γιατί υπάρχει και η περίπτωση κάποιος να εξαναγκάστηκε να πράξει κάτι κακό μέσω *προαίρεσης* χωρίς όμως αυτό να πηγάζει από τη δική του κακία (1225a8-14). Υπό αυτή την ερμηνεία μια *ἐκούσια πράξη* αποτελεί την αναγκαία και επαρκή προϋπόθεση για έπαινο/ψόγο (ενάρετο ή μη).

Από την άλλη και υπό την υπόθεση ότι το 1139a16-b2 από το βιβλίο 6 δεν είναι μέρος των ΗΝ, η συζήτηση για την *ἐκούσια πράξη* στα ΗΝ διαφοροποιείται σημαντικά εφόσον ο όρος *πράξη* δεν εμπεριέχει πλέον το περιεχόμενο της *προαίρεσης*. Στα ΗΝ ο Αριστοτέλης διαχωρίζει ανάμεσα σε *πράξεις* που γίνονται ύστερα από διαβούλευση προτιμώμενη επιλογή προερχόμενες από μια *έξη* οποιουδήποτε είδους, δηλαδή μέσω *προαίρεσης*, και σε ενέργειες που δεν πράττονται μέσω *προαίρεσης* (1135a15-b11). Επομένως μια *ἐκούσια πράξη* δεν ενέχει *ηθικό* ή *ενάρετο* ή δεν αποτελεί ένδειξη ότι είναι προϊόν κάποιας *έξης* γιατί δεν έχει γίνει με *προαίρεση*. Αν μια *ἐκούσια πράξη* γίνει επιπλέον με *προαίρεση* τότε μόνο αποτελεί ένδειξη χαρακτήρα. Επομένως η συζήτηση για την *ἐκούσια πράξη* στα ΗΝ είναι μια συζήτηση για την αιτιακή κυριότητα των ανθρώπινων ενεργειών γενικά και όχι αυτών που προέρχονται από τον χαρακτήρα του ενεργούντος υποκειμένου. Υπό αυτή την ερμηνεία με μόνο κριτήριο μια *ἐκούσια πράξη* δεν θα ήταν δυνατή η απόδοση *ηθικού* επαίνου ή *ηθικού* ψόγου. Θα ήταν δυνατή ενδεχομένως η απόδοση μη *ηθικού* επαίνου ή μομφής αν ενδεχομένως κάτι τέτοιο άρμοζε σε ένα μη *ηθικό* γεγονός. Η *ἐκούσια πράξη* ωστόσο θα αποτελεί ένα

αναγκαίο αλλά όχι ένα επαρκή όρο για να γίνει μια πράξη από μια ιδία του ενεργούντος υποκειμένου έξη.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αρχαία κείμενα

Λυπουρλής, Δ., *Αριστοτέλης Ηθικά Νικομάχεια Βιβλία Α'- Δ '*: Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Ζήτρος 2006.

Αριστοτέλης *Ηθικά Νικομάχεια Βιβλία Ζ' - Κ'*: Θεσσαλονίκη: εκδόσεις Ζήτρος 2006.

Bywater (ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea, Oxonii* (first edition 1894)1957.

Susemihl, F., *Aristotelis ethica Eudemia*: Leipzig: Teubner 1884 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967): 1-123 (1214a1-1249b25).

Rackham, H., *Aristotle: The Nicomachean Ethics*: Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd 1934.

B) *Aristotle: The Eudemian Ethics*: Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd 1934.

Walzer, P. (ed.), *Aristotelis Ethica Eudemia, Oxonii* 1991.

Βοηθήματα

Browdie, S., Rowe, C., *Aristotle: Nicomachean Ethics*: Oxford: New York: Oxford University Press 2002.

Chantraine, P., *Dictionnaire Etymologique De La Langue Grecque*: Paris: Klincksieck (ed. 1999) 1968.

Crisp, R., *Aristotle Nicomachean Ethics*: Cambridge University Press 2004.

Hofmann, J. B., *Ετυμολογικόν Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής*: Εν Αθήναις [χ.ε.] 1974.

Frisk, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*: Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1960.

Liddell, H. G., Scott, R., *A Greek English Lexicon*: Oxford: New York: Oxford University Press (ed. 2009) 1980.

Ross, W. D., *Aristotle: The Nicomachean Ethics*: Oxford: Clarendon Press; New York : Oxford University Press (ed. 2009) 1925.

Woods, M., *Aristotle Eudemian Ethics: Books I, II and VIII: translated with a commentary by Michael Woods*: Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press 2005.

Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

Ackrill, J. L., 'Aristotle on Action,' in Rorty (1980): 93-102.

Adkins, A., *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*: London: Oxford University Press 1960.

Allan, D. J., 'Aristotle's Account of the Origin Of Moral Principles,' in Barnes et al. (1977): 72-8.

Anscombe, G. E. M., 'Thought and Action in Aristotle,' in Barnes et al. (1977): 61–71.

Barnes, J., Schofield, M., and Sorabji, R. (edd), *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*: London: Duckworth 1977.

Bondeson, W., 'Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change,' *Phronesis* 19 (1974): 59–65.

Bostock, D., *Aristotle's Ethics*: Oxford; New York: Oxford University Press 2000.

Browdie, S., *Ethics with Aristotle*: Oxford; New York: Oxford University Press 1991.

Charles, D., 'The Eudemian Ethics on the 'Voluntary',' *Philosophia Antiqua* 132 (2012): 1-27.

Cooper, J., *Reason and Human Good in Aristotle*: Cambridge: Harvard University Press 1975.

- *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*: Princeton, N.J.: Princeton University Press 1999.

- 'Aristotle on Responsibility on One's Own Actions,' Tsakopoulos Lecture: Athens 2011.

Curren, R. R., 'The Contribution of Nicomachean Ethics III.5 to Aristotle's Theory of Responsibility,' *History of Philosophy Quarterly* 6 (1989): 261–77.

Dilman, I., *Free Will An Historical and Philosophical Introduction*: London: Routledge 1999.

Frede, M., *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*: Berkeley: University Of California Press 2011.

Furley, D. J., 'Aristotle on the Voluntary,' in Barnes et al. (1977): 47-60.

- 'Self-Movers,' in Rorty (1980): 55–68.

Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*: 2nd edn. Oxford: Clarendon Press 1980.

- 'Aristotle and the Freewill Problem,' *Philosophy* 43 (1968): 274-78.

- 'Willing and Acting,' *The Philosophical Quarterly* 21 (1971): 193-206

Heinaman, R., 'Compulsion and Voluntary Action in the Eudemian Ethics,' *Nous* 22 (1988): 253-81.

- 'The Eudemian Ethics on Knowledge and Voluntary Action,' *Phronesis* 31 (1986): 128-47.

Huby, P., 'The First Discovery of the Freewill Problem,' *Philosophy* 42 (1967): 353-62.

Hughes, G., *Routledge Philosophy GuideBook to: Aristotle on Ethics*: London: Routledge 2001.

Hursthouse, R., 'Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3.i.,' *Phronesis* 29 (1984), 252–66.

Irwin, T. H., 'Reason and Responsibility in Aristotle,' in Rorty (1980): 117–56.

Kahn, C. H., 'Discovering the Will: From Aristotle to Augustine,' in J. M. Dillon and A. A. Long, eds., *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*: Berkeley: Calif 1988.

Kenny, A., *Aristotle's Theory of the Will*: New Haven, Conn. 1979.

Kraut, R., *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*: Blackwell Publishing 2000.

Lebedev, A. 'Aristotle against Aristotle? The Reconsideration of the Theory of Moral Virtue in Aristotle EN 6', in: The First International Conference "Ethics and Politics", 2006.

Mele A. R., 'Choice and Virtue in the Nicomachean Ethics,' *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 405-24.

Meyer, Susan Sauvé, 'Aristotle on the Voluntary,' in Kraut (2000): 137-157.

- 'Aristotle and After', in S. Everson (ed.), *Ethics: Companions to Ancient Thought*, vol. 4, 221–40: Cambridge: Cambridge University Press 1998

Moravcsik, J. M. E., ed., *Aristotle: A Collection Of Critical Essays*: Garden City: New York: Doubleday 1967.

Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness*: Cambridge 1986.

Owen, G. E. L., 'Tithenai Ta Phainomena,' *Aristotle et les problemes de methode*, ed. S.Mansion (Louvain, 1961), reprinted in Moravcsik (1967): 167-190.

Pakaluk, M., *Aristotle's Nicomachean Ethics: an Introduction*: Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press 2005.

Rorty, A., *Essays On Aristotle's Ethics*: Berkeley: University Of California Press 1980.

Ross, W. D., *Aristotle* (5th ed.). London 1949.

Sorabji, R., *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*: London: Duckworth 1980.

Pink, T., *Free Will: A Very Short Introduction*: New York: Oxford University Press 2004.

Urmson, J.O., *Aristotle's Ethics*: Oxford 1988.

Watson, G., 'Skepticism about Weakness Of Will,' *The Philosophical Review* 86: 316-39.

Wiggins, D., 'Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire,' in Rorty (1980): 117–56.