

Ένας φιλόλογος διαβάσει
τον ορισμό της (ηθικής) αρετής
στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη

Δημήτριος Λυπουρλής,
Ομότιμος Καθηγητής του Α.Π.Θ.

Στην αρχή των *Ηθικών Νικομαχείων* του ο Αριστοτέλης προσδιορίζει το αντικείμενο της έρευνάς του : θα είναι (1095 a 16) τὸ ἀκρότατον πάντων τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν, «το κορυφαίο όλων των αγαθών που μπορεί να πετύχει με τις πράξεις του ο άνθρωπος». Το όνομα που του δίνει ο Αριστοτέλης είναι «εὐδαιμονία», και ο ίδιος βιάζεται να επεξηγήσει ότι όλοι την ταυτίζουν με το «εὖ ζῆν» και με το «εὖ πράττειν». Με μια εξονυχιστικότερη διερεύνηση του περιεχομένου της «εὐδαιμονίας» σε ολόκληρο το πρώτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης καταλήγει στο 13^ο, το τελευταίο κεφάλαιο αυτού του βιβλίου, στον ορισμό της: 1102 a 5 *Ἡ εὐδαιμονία ἐστὶ ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν*, «η ευδαιμονία είναι ενέργεια της ψυχής με οδηγό την αρετή στην πιο τέλεια μορφή της», ενέργεια λοιπόν, όχι κατάσταση της ψυχής του ανθρώπου, με τους κανόνες της τέλειας αρετής. Έχοντας έτσι ορίσει ως απαραίτητη προϋπόθεση για την ευδαιμονία την αρετή ο Αριστοτέλης θα αρχίσει από το δεύτερο βιβλίο του έργου του τη διερεύνηση του περιεχομένου της έννοιας «αρετή» (ηθικές και διανοητικές αρετές). Τον ορισμό της θα τον επιχειρήσει από το πέμπτο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου της πραγματείας του: 1105 b 19 *μετὰ δὲ ταῦτα τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον*. Για τον ορισμό της αρετής θα ακολουθήσει τη διαδικασία που ο ίδιος είχε διδάξει στα *Τοπικά* του: 103 b 15

ὁ ὀρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν. Ὁ ὀρισμὸς δηλαδὴ μίας ἐννοίας εἶναι ἐπιτυχῆς ἀν προσδιορισθῆί α) τὸ προσεχῆς γένος τῆς (genus proximum), β) ἀν καθορισθῆί ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τῆς (specifica differentia): ολόκληρο τὸ 5^ο κεφάλαιο εἶναι ἀφιερωμένο στὸν προσδιορισμὸ τοῦ προσεχῆς γένους τῆς ἐννοίας «ἀρετῆ», ἐνῶ ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ τῆς προσδιορίζεται στὸ ἐπόμενο κεφάλαιο.

Για τὴν ἐπισήμανση τοῦ προσεχῆς γένους τῆς ἐννοίας «ἀρετῆ» ὁ Ἀριστοτέλης ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν παραδοχὴ ὅτι «τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη δυνάμεις ἕξεις». Ὁ ὀρισμὸς τοῦ τῶν παθῶν ἔχει τὴν ἀκόλουθη μορφή: πάθη δὲ λέγω ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη. Ἡ πρώτη παρατήρηση ποῦ πρέπει νὰ κάνει κανεὶς εἶναι ὅτι ἡ περὶ ὀρισμοῦ διδασκαλία τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀριστοτέλη (βλ. Τοπικῶν Ζ) ἦταν ἀντίθετη πρὸς τὴν ἀπλὴ ἀπαρίθμηση ἐπιμέρους (παραδειγματικῶν) περιπτώσεων ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τῆς ὀριστέας ἐννοίας!

Πρέπει ὁμῶς νὰ κάνουμε καὶ ἄλλες δύο παρατηρήσεις:

α) Τὴ φιλία ὁ Ἀριστοτέλης θὰ τὴν πραγματευθῆί λίγο πιο κάτω (1108 a 27) ὡς ἀρετῆ, ὄχι ὡς πάθος. Τὸ ἴδιο θὰ κάνει καὶ σὲ ολόκληρο τὸ ὄγδοο βιβλίον τῶν Ἠθικῶν Νικομαχείων: «μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἔποιετ' ἂν διελεῖν' ἔστι γὰρ ἀρετῆ τις ἢ μετ' ἀρετῆς». Ἡ μόνη ἐξήγηση ποῦ μπορούμε νὰ δώσουμε εἶναι ὅτι ἡ λέξη φιλία πρέπει νὰ ἔχει στὸ χωρίο μας ὡς πάθος τὴ σημασία τοῦ φιλεῖν (τὸ πράγμα θὰ φανεῖ καθαρότερα, ὅταν λίγο πιο κάτω θὰ ἐπιχειρηθῆί νὰ προσδιορισθῆί τὸ περιεχόμενο τῶν Ἀριστοτελικῶν παθῶν). Ἀν αὐτὸ εἶναι σωστό, τότε καὶ ἐπιθυμία = τὸ ἐπιθυμεῖν, ὀργή = τὸ ὀργίζεσθαι, φόβος = τὸ φοβεῖσθαι, θάρσος = τὸ θαρρεῖν, φθόνος = τὸ φθονεῖν, χαρὰ = τὸ χαίρειν, μῖσος = τὸ μισεῖν, πόθος = τὸ ποθεῖν, ζῆλος = τὸ ζηλοῦν, ἔλεος = τὸ ἐλεεῖν. Αὐτός, ἄλλωστε, πρέπει νὰ εἶναι καὶ ὁ λόγος ποῦ

στο όγδοο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης χρησιμοποίησε τους δύο διακριτούς όρους *φιλία* και *φίλησις*: 1157 b 27 *ἔοικε δ' ἢ μὲν φίλησις πάθει, ἢ δὲ φιλία ἔξει.* (Βλ. την εξαιρετη πραγμάτευση του θέματος από τον Αλέξ. Βασιλειάδη, *Από την φιλίαν στην φίλησιν. Τα ουσιαστικά σε -σις στο Αριστοτελικό Corpus. Συμβολή στη μελέτη των μηχανισμών δημιουργίας φιλοσοφικών τεχνικών όρων*, Θεσσαλονίκη 2010, σειρά *Αριστοτελικά Μελετήματα* αριθμ. 1, έκδοση Α.Π.Θ.)

β) Σε ποιο άραγε (προηγούμενο) ουσιαστικό «αναφέρεται» η αναφορική αντωνυμία *οἷς* στη γενικευτική πρόταση του Αριστοτέλη (*ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονή ἢ λύπη*); Είναι φανερό ότι το ουσιαστικό αυτό δεν μπορεί να είναι άλλο από το ουσιαστικό *πάθη*. Ὡστε: *πάθη δὲ λέγω τὰ πάθη οἷς ἔπεται ἡδονή ἢ λύπη!* Ορισμός «*διὰ του οριστέου*»! Και όμως ήταν και με αυτού του είδους τους ορισμούς αντίθετος ο Αριστοτέλης (βλ. *Τοπικῶν Ζ*).

Κατά τη γνώμη μου τα Αριστοτελικά *πάθη*, που αλλού (βλ. *Πολιτικά* 1342 a 8, πρβλ. και *Ηθικά Νικομάχεια* 1179 b 27) χαρακτηρίζονται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη ως «*άλογες παρορμήσεις της ψυχής*», δεν είναι -εδώ- παρά καθαρά βιολογικές ιδιότητες του ανθρώπου, ιδιότητες δηλαδή που έχει ο άνθρωπος ως βιολογικό είδος, θέλω να πω: μόνο και μόνο γιατί είναι άνθρωπος. Δεν εννοώ διάκριση από τα ζώα· θέλω απλώς να πω ότι τα Αριστοτελικά αυτά *πάθη* δεν χαρακτηρίζουν ακόμη τον άνθρωπο ως καλόν ή κακό: ο άνθρωπος αισθάνεται τα *πάθη* αυτά επειδή έτσι το όρισε γι' αυτόν η φύση· αυτό θα πει ότι ο άνθρωπος χαίρεται ή μισεί, φθονεί ή ευσπλαχνίζεται, φοβάται ή οργίζεται χωρίς ούτε το ένα από αυτά να τον κάνει (ηθικά) καλόν ούτε το άλλο (ηθικά) κακόν. Αυτός είναι και ο λόγος που δεν με βρίσκει καθόλου σύμφωνο η απόδοση των Αριστοτελικών αυτών *παθῶν* ως «*συναισθημάτων*», «*feelings*», «*emotions*».

Ο ορισμός του των δυνάμεων έχει την ακόλουθη μορφή: δυνάμεις δὲ λέγω καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον τὰς δυνάμεις καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι . Και εδώ αναρωτιέται κανείς σε ποιο (προηγούμενο) ουσιαστικό «αναφέρεται» η αναφορική αντωνυμία ἃς, εδώ όμως η απάντηση είναι φανερό: είναι το (θηλυκού γένους, πληθυντικού αριθμού) ουσιαστικό δυνάμεις. Και εδώ επομένως: δυνάμεις δὲ λέγω τὰς δυνάμεις καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον τὰς δυνάμεις καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι. (Το ίδιο και στον ορισμό των ἔξεων που ακολουθεί αμέσως μετά: ἔξεις δὲ λέγω καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς = ἔξεις δὲ λέγω τὰς ἔξεις καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς. - Εννοείται ότι με τις δύο τελευταίες περιπτώσεις κερδίζουμε ἔμμεσα τη βεβαιότητα ότι και η αντωνυμία οἷς στον ορισμό των παθῶν πράγματι «αναφέρεται» στο ουσιαστικό πάθη.)

Εδώ όμως είναι απαραίτητο να κάνουμε και μιαν ἄλλη παρατήρηση:

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι με τη δεικτική αντωνυμία τούτων νοείται η γενική παθῶν. Ὡστε: παθητικοὶ τῶν παθῶν λεγόμεθα! Είναι φανερό ότι από το επίθετο παθητικός ο Αριστοτέλης “χρησιμοποιεῖ” μόνο ό,τι δηλώνεται με την κατάληξή του: με την κατάληξη -ικός δηλώνεται, ως γνωστόν, εκείνος που έχει σχέση με αυτό που δηλώνει η πρωτότυπη λέξη ή εκείνος που έχει την ικανότητα να μετέχει σ' αυτό που δηλώνει η πρωτότυπη λέξη. Ἄρα παθητικοὶ τῶν παθῶν = “μετέχοντες” τῶν παθῶν.

Στον Αριστοτελικό ορισμό των δυνάμεων φαίνεται καθαρότερα αυτό που υποστηρίξαμε πιο πάνω, ότι με τα πάθη βρισκόμαστε στον χώρο της φυσιολογίας, στον χώρο της βιολογίας, όχι λοιπόν ακόμη στον χώρο της ηθικής. Δεν φτάνει, πράγματι, που η φύση έβαλε στην ψυχή του βιολογικού είδους άνθρωπος τα πάθη που μνημονεύθηκαν στον Αριστοτελικό ορισμό τους· αυτά θα ήταν τελικά ασήμαντα,

θα λέγαμε: ανύπαρκτα, αν κάθε συγκεκριμένος άνθρωπος, το κάθε συγκεκριμένο άτομο, δεν είχε επίσης προικισθεί από τη φύση με τη δύναμη, τη δυνατότητα μετοχής σ' αυτά· η φύση, επομένως, μας κάνει ικανούς να μετέχουμε, με τα δικά του μάλιστα ο καθένας «ποσοστά», στα διάφορα επιμέρους πάθη. Ούτε και από αυτήν, άρα, την άποψη, την άποψη των δυνάμεων, χαρακτηρίζονται ακόμη οι άνθρωποι -το κάθε συγκεκριμένο άτομο- καλοί ή κακοί. Για τις ιδιότητες αυτές -καλός ή κακός- ο λόγος αρχίζει μόνο από τη στιγμή που ο καθένας μας «έχει πως» = κρατάει μια ορισμένη στάση απέναντι στα πάθη, από τη στιγμή που «έχει εὖ ἢ κακῶς» προς αυτά, από τη στιγμή δηλαδή που κρατάει σωστή ή όχι σωστή στάση απέναντι στα πάθη. Όλα αυτά θα πουν ότι η οργή, π.χ., δεν είναι αρχήθεν λάθος· ίσα ίσα η οργή, αλλά στο σωστό μέτρο, στη σωστή «δόση», όπως θα λέγαμε εμείς στην τεχνοκρατική σημερινή μας γλώσσα, είναι αρετή· λάθος = κακία είναι η υπερβολική, ή η ελλειμματική, η ελλιπής οργή· εξίσου μάλιστα λάθος = κακία και η μία και η άλλη.

Για τις ἔξεις ο Αριστοτέλης αρκέσθηκε μόνο στο να δώσει τον ορισμό τους (τον είδαμε παραπάνω). Δεν απέδειξε ότι η αρετή είναι ἔξεις: αρκέσθηκε στο ότι απέδειξε ότι η αρετή δεν είναι ούτε πάθος ούτε δύναμις. Αξίζει πάντως να επισημάνουμε ότι α) ο Αριστοτέλης δεν απέδειξε πουθενά τη διαβεβαίωσή του ότι «τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα» είναι τρία: οι συλλογισμοί του απλώς ξεκίνησαν από την πίστη αυτή ως δεδομένη, β) η συλλογιστική διαδικασία του αποκλεισμού των δύο από τα τρία ενδεχόμενα και η αποδοχή τότε, άνευ ετέρου, του τρίτου από αυτά είναι, αν όχι προσφιλής, πάντως όχι σπάνια στον Αριστοτέλη (βλ. *Ηθικά Νικομάχεια* 1140 b 4, 1141 a 7, 1142 b 3εξ., *Πολιτικά* 1281 b 31).

Με τέσσερα επιχειρήματα ο Αριστοτέλης απέδειξε ότι οι αρετές δεν είναι πάθη: α) δεν λεγόμαστε καλοί ή κακοί κατά τα πάθη, ενώ λεγόμαστε κατά τις αρετές και τις κακί-

ες· β) δεν επαινούμεστε ούτε ψεγόμαστε κατά τα πάθη, ενώ επαινούμεστε για τις αρετές και ψεγόμαστε για τις κακίες· γ) στα πάθη δεν χωρεί προαίρεσις = δική μας επιλογή, ενώ για τις αρετές η δική μας επιλογή είναι απαραίτητος όρος και προϋπόθεση (1106 a 2 *ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως*)· δ) με ἄλλο ρήμα (το ρήμα *κινουμαι*) εκφραζόμαστε μιλώντας για τα πάθη και με ἄλλο (το ρήμα *διάκειμαι* = βρίσκομαι σε μια κατάσταση) μιλώντας για τις αρετές και τις κακίες.

Είναι εντυπωσιακό ότι τα δύο από τα τέσσερα επιχειρήματα που χρησιμοποίησε ο Αριστοτέλης για να αποδείξει ότι οι αρετές δεν είναι πάθη βασίζονται στην τρέχουσα γλωσσική χρήση (με ανάλογα επιχειρήματα απέδειξε στη συνέχεια ότι οι αρετές δεν είναι ούτε *δυνάμεις*). Είναι φανερό ότι ο Αριστοτέλης πίστευε στην ταυτότητα “λέγεσθαι = εἶναι”· πίστευε δηλαδή ότι ένα πράγμα “υπάρχει” ή “είναι έτσι” αφού η γλώσσα το εμφανίζει ως “υπάρχον” ή “ως τέτοιας λογής”· με αυστηρότερη ορολογία: ο Αριστοτέλης έδινε οντολογικό περιεχόμενο στις λέξεις. Γίνεται έτσι φανερό γιατί (ή πώς) μια τέτοια πίστη έγινε καθοριστική για τη διαμόρφωση των συλλογισμών του και για την εξαγωγή των συμπερασμάτων του.

Πριν φτάσουμε στον ορισμό της αρετής δύο παρατηρήσεις είναι απαραίτητες:

α) Προκειμένου ο Αριστοτέλης να διδάξει ότι η αρετή είναι μεσότητα, διευκρινίζει πώς ορίζεται το μέσον (1106 a 26εξ.):

«Διαιρώντας κάτι που έχει για γνωρίσματά του τη συνέχεια και τη διαιρετότητα μπορούμε να έχουμε ή δύο άνισα μεταξύ τους μέρη (ένα μικρότερο και ένα μεγαλύτερο) ή δύο ίσα μέρη, και αυτό ή σε σχέση με το ίδιο το πράγμα» (εμείς θα λέγαμε σήμερα: “με κριτήρια απολύτως αντικειμενικά”) «ή σε σχέση με εμάς» ((εμείς θα λέγαμε: “με κρι-

τήρια υποκειμενικά”). «Όταν λέω μέσον ‘σε σχέση με το πράγμα’, εννοώ ‘αυτό που απέχει εξίσου από καθένα από τα δύο άκρα’ αυτό, βέβαια, είναι ένα και το ίδιο για όλους’ όταν, πάλι, λέω ‘μέσον σε σχέση με εμάς’, εννοώ ‘αυτό που δεν είναι ούτε υπερβολικά πολύ ούτε υπερβολικά λίγο’, κάτι που, βέβαια, δεν είναι ούτε ένα ούτε το ίδιο για όλους. ... Ο ειδήμονας λοιπόν αποφεύγει την υπερβολή ή την έλλειψη και ψάχνει να βρει το μέσον’ αυτό είναι η τελική του προτίμηση -φυσικά, όχι το μέσον το σε σχέση με το πράγμα, αλλά το σε σχέση με εμάς». Το συμπέρασμά του: «Η αρετή αναφέρεται στα πάθη και στις πράξεις: σ’ αυτά η υπερβολή αποτελεί λάθος και ψέγεται, το ίδιο και η έλλειψη, ενώ το μέσον επαινείται και είναι ορθό’ φυσικά, τα δύο αυτά, ο έπαινος και η επιτυχία του ορθού, πάνε μαζί μαζί με την αρετή. Μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὔσα τοῦ μέσου».

β) Με βάση τη διδασκαλία αυτή ο Αριστοτέλης προσθέτει (1106 b 18 εξ.): «φοβηθῆναι καὶ θαρρηῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρωθεν οὐκ εὔ’ τὸ δ’ ὅτε δεῖ καὶ ἐφ’ οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.» Αν λοιπόν υπερβολή είναι το μᾶλλον = το περισσότερο και έλλειψη το ἥττον = το λιγότερο, τότε ‘περισσότερο’ ή ‘λιγότερο’ από τι; Η απάντηση του Αριστοτέλη είναι απλή: «από αυτό που πρέπει». Η λέξη, βέβαια, του Αριστοτέλη ήταν στην περίπτωση αυτή η ίδια με εκείνην που χρησιμοποιούσε ο κάθε Έλληνας στην εποχή του φιλοσόφου -αλλά και στις παλαιότερες εποχές: η λέξη δεῖ. Φράσεις όπως αυτή του Αριστοτέλη που μας γέννησε την απορία μάς φέρνει αντιμέτωπους με ένα από τα πιο αγωνιώδη ερωτήματα που ορθώνονται μπροστά στους μελετητές του αρχαίου ελληνικού κόσμου, αφού φράσεις όπως αυτή μοιάζουν να λένε κάτι το πολύ σημαντικό, δίχως ωστόσο να το δηλώνουν με

τον σαφέστερο που θα επιθυμούσαμε εμείς τρόπο. Τι να εννοεί, αλήθεια, στο Αριστοτελικό χωρίο το κρίσιμο αυτό δεῖ, γύρω από το οποίο, σαν γύρω από ένα κέντρο ζωής, οργανώνεται και η σκέψη και ο λόγος που θα την υπηρετήσει; Βρισκόμαστε μπροστά σε μια λέξη αθέλητα ή θεληματικά ασαφή, ή μήπως -αντίθετα- μπροστά σε μια λέξη με δεδομένο το αυτονόητο περιεχόμενό της, τουλάχιστον για τον αρχαίο χρήστη ή ακροατή της; Έτσι είχε μιλήσει π.χ. και ο Πλάτων στους *Νόμους* του (636 d 5 εξ.): νόμων περί διασκοπομένων ἀνθρώπων ὀλίγου πᾶσά ἐστιν ἡ σκέψις περί τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας ἔν τε πόλεσιν καὶ ἐν ἰδίῳ ἡθεσιν· δύο γὰρ αὗται πηγαὶ μεθεῖνται φύσει ρεῖν, ὧν ὁ μὲν ἀρνητόμενος ὅθεν τε δεῖ καὶ ὅποτε καὶ ὅπόσον εὐδαιμονεῖ, καὶ πόλις ὁμοίως καὶ ἰδιώτης. Ἴδιος ἦταν ο λόγος και του συγγραφέα του ψευδοπλατωνικού διαλόγου *Περὶ δικαίου* (375 a 4): ὁ μὲν ἄρα ἐν τῷ δέοντι ἕκαστα τούτων ποιῶν δίκαια ποιεῖ ὁ δὲ μὴ ἐν τῷ δέοντι ἄδικα. Και, φυσικά, οι τέτοιες διατυπώσεις δεν ήταν συνήθειες μόνο στον φιλοσοφικό λόγο·δες π.χ., στον *Οιδίποδα τύραννο* του Σοφοκλή τους περίφημους στίχους 1183-1185.

Αλήθεια, τι ήταν που έδινε στον αρχαίο Έλληνα τη βεβαιότητα ότι οι πράξεις του ήταν ορθές; Διέθετε άραγε κριτήρια που να τον βοηθούσαν να βεβαιώνει κάθε φορά τον εαυτό του για την ορθότητα των πράξεών του; Πώς μπορούσε ο αρχαίος Έλληνας να έχει τη βεβαιότητα ότι αυτό που θεωρούσε ο ίδιος σωστό ήταν το σωστό και για τους άλλους, για όλους τους άλλους συμπολίτες του; Γεμάτος ο αρχαίος ελληνικός κόσμος από «πράξεις», «πράξεις» του ατόμου και «πράξεις» της πόλης -και ο αρχαίος Έλληνας έτοιμος κάθε στιγμή να ασκήσει το κριτικό του έργο, για να επισημάνει το σωστό και το λάθος, το ὀρθόν και την ἀμαρτίαν. Με τι κριτήρια, αλήθεια;

Στον *Κρίτωνά* του ο Πλάτων παρουσιάζει τους νόμους της πόλης να έρχονται προσωποποιημένοι να υποδείξουν

στον Σωκράτη ποιο είναι το ορθό που οφείλει να πράξει. Στη σκηνή αυτή πρέπει να διακρίνουμε ένα βαθύτερο νόημα Ένα από τα κυριότερα γνωρίσματα της : προαλεξανδρινής αρχαιότητας είναι, ως γνωστόν, η πόλις-κράτος, δεν πρόκειται όμως μόνο για ένα διοικητικό, πολιτειακό φαινόμενο, αλλά για κάτι ουσιαστικότερο: η πόλις είναι η συγκεκριμενοποίηση, η συνισταμένη ενός πνεύματος που τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του τα διασφαλίζει η συνέχεια, η παράδοση για τον Έλληνα του 5^{ου} αι. π.Χ. -το ίδιο και για τον Αριστοτέλη- η πόλις είναι το «πνεύμα της κοινότητας», είναι οι άγραφοι παραδοσιακοί κανόνες συμβίωσης: αυτοί είναι που παρουσιάζονται μπροστά στον Σωκράτη -ο Πλάτων μάς βοηθάει να καταλάβουμε ότι ένας από τους πιο βασικούς κριτές που αποφασίζουν τι οφείλει να πράξει σ' αυτήν ή σ' εκείνη τη συγκεκριμένη περίπτωση το άτομο-πολίτης, αυτό θα πει: η αρχή που αποφασίζει τι είναι το ορθό και το μη ορθό στην κάθε ξεχωριστή περίπτωση- είναι η πόλις = «το πνεύμα της κοινότητας».

Ένα δεύτερο κριτήριο μας το προσφέρει ο Αριστοτέλης στα *Αναλυτικά του ύστερα*, όπου θέτει το ερώτημα (97 b 15 εξ.): «Τι θα έπρεπε να κάνουμε, αν θέλαμε να βρούμε τι είναι η μεγαλοψυχία;». Η απάντηση που δίνει είναι ότι θα χρειαστεί να φέρουμε στο νου μας μερικούς γνωστούς μας μεγαλόψυχους προκειμένου να διαπιστώσουμε ποιο είναι -μέσα στις διαφορές τους- το κοινό χαρακτηριστικό τους που μας υποχρεώνει να τους αποδώσουμε την ιδιότητα του μεγαλόψυχου». Αν π.χ. διαλέξουμε τον Αλκιβιάδη, τον Αίαντα και τον Αχιλλέα το κοινό χαρακτηριστικό τους είναι ότι δεν ανέχονταν τις προσβολές. Το συμπέρασμά μας έρχεται τότε από μόνο του: ένα κριτήριο ορθότητας των πράξεών του ήταν για τον αρχαίο Έλληνα η παράδοση του τόπου του, η παλαιότερη αλλά και η κοντινότερη σ' αυτήν μπορούσε να ανατρέχει σε κάθε περίπτωση της ζωής του, αφού αυτή είχε δημιουργήσει τα πρότυπα, τους ά-

ντρες-φορείς των αρετών, τους σπουδαίους άνδρας. Είχε επομένως ο αρχαίος Έλληνας -για να προετοιμάσει τις πράξεις του ή για να τις ζυγίσει εκ των υστέρων- πρότυπα και υποδείγματα -και όλα αυτά γεννήματα του δικού τους τόπου-, για να αποφασίζει και στην κάθε συγκεκριμένη περίπτωση αν η πράξη του βρισκόταν ή όχι κοντά στην αρετή που τα πρότυπά του εκπροσωπούσαν.

Έτσι όμως φτάσαμε πια στον ορισμό της αρετής (1106 b 36 εξ.): *Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὕρισκειν καὶ αἰρεῖσθαι.*

Πρώτα μια εντελώς απαραίτητη παρατήρηση:

Συνήθως όσοι παραθέτουν τον ορισμό της αρετής σταματούν στο *ὀρίσειεν*. Ο ίδιος θεωρώ ότι ο ορισμός ολοκληρώνεται στο *αἰρεῖσθαι*. Της ίδιας γνώμης είναι προφανώς και οι εκδότες των *Ηθικῶν Νικομαχείων*: ὅλοι τους σταματούν την παράγραφο 15 του έκτου κεφαλαίου του δεύτερου βιβλίου στο *κατ' ἔλλειψιν* (βλ. πρόχειρα την έκδοση του I. Bywater στη σειρά των εκδόσεων της Οξφόρδης)· η παράγραφος 16 αρχίζει με το *καὶ ἔτι*, και ολοκληρώνεται στο *αἰρεῖσθαι*. Επιπλέον: στο τέλος της παραγράφου 15 οι εκδότες έχουν άνω στιγμή, με την οποία δηλώνεται, ως γνωστόν, ότι εκεί δεν ολοκληρώνεται το νόημα και, ότι επομένως, για την ολοκλήρωση του νοήματος είναι απαραίτητη και η συνέχεια, ως την επόμενη τελεία. Όλα αυτά θα πουν ότι ο ορισμός -και κατά τους εκδότες των *Ηθικῶν Νικομαχείων*- τελειώνει, όπως τον παρέθεσα παραπάνω, με το *εὕρισκειν καὶ αἰρεῖσθαι*.

Ύστερα από την παρατήρηση αυτή μπορούμε πλέον να προχωρήσουμε και σε μερικές άλλες, ερμηνευτικές κατά κύριο λόγο, παρατηρήσεις:

1) Μολονότι ομόφωνα η χειρόγραφη παράδοση των *Ηθικών Νικομαχείων* μάς προσφέρει τη γραφή *ώρισμένη* (= ονομαστική), οι εκδότες του έργου, σχεδόν στο σύνολό τους, προτιμούν -δικαιολογημένα- τη γραφή *ώρισμένη* (= δοτική), η οποία ευνοεί τον συσχετισμό με τη δοτική μεσότητι (η ονομαστική *ώρισμένη* θα προϋπέθετε συσχετισμό με τις ονομαστικές *ἀρετή* ή *ἔξις*). - Τη γραφή *ώρισμένη* τη βρίσκουμε στους υπομνηματιστές Ασπάσιο (περίπου 135 μ.Χ.) και Αλέξανδρο τον Αφροδισιά (3^{ος} αι. μ.Χ.), αλλά και στο κείμενο από το οποίο μετέφρασε τον Αριστοτέλη στα λατινικά για τον Θωμά τον Ακινάτη ο Γουλιέλμος de Moerbeke. Στους ίδιους υπομνηματιστές έχουμε τη γραφή *ῶ*, ενώ, ομόφωνα πάλι, η χειρόγραφη παράδοση μας προσφέρει τη γραφή *ώς*: οι εκδότες έδειξαν και σ' αυτήν την περίπτωση προτίμηση στη γραφή της έμμεσης παράδοσης, επειδή με αυτήν γίνεται άμεση αναφορά στη δοτική *λόγω*, ενώ με το επίρρημα *ώς*, εκτός του ότι ακυρώνεται η σύνδεση αυτή, δηλώνεται τρόπος (= «με τον τρόπο που»), πράγμα που δεν φαίνεται να δίνει ικανοποιητικό νόημα.

2) Αξίζει να προσέξουμε ότι ο Αριστοτέλης, στη θέση της αναμενόμενης φράσης *ῶ ὁ φρόνιμος ὀρίζει* (= με τη λογική που καθορίζει ο φρόνιμος άνθρωπος) προτίμησε τη φράση *ῶ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν*, προτίμησε δηλαδή να αποφύγει την κατηγορηματικότητα της οριστικής έγκλισης και να δώσει στον λόγο του τα χαρακτηριστικά μιας “απλής σκέψης”, μιας πρότασης δηλαδή με την οποία ο λέγων δήλωνε ότι η σκέψη που διατύπωνε δεν ήταν παρά μία μόνο από τις σκέψεις που θα μπορούσαν να γίνουν και να διατυπωθούν για το συγκεκριμένο θέμα = μία από τις ενδεχόμενες σκέψεις (ας λάβουμε υπόψη μας ότι το επίθετο *ἀπλοῦς-ἀπλῆ-ἀπλοῦν* δεν είναι παρά το πολλαπλασιαστικό

επίθετο του απόλυτου αριθμητικού *εἷς-μία-ἓν*). Στην πραγματικότητα με τον εκφραστικό αυτό τρόπο ο λέγων δήλωνε ότι ήταν έτοιμος να παραδεχτεί αμέσως από την αρχή ότι δεν θεωρούσε τη δική του σκέψη ούτε μοναδική ούτε τη μόνη σωστή. Είναι φανερό ότι τέτοιους εκφραστικούς τρόπους διαλέγει για τον λόγο του μόνο το άτομο που είναι εφοδιασμένο με ορισμένα ψυχικά χαρακτηριστικά (έλλειψη εγωισμού, σεβασμό της προσωπικότητας και της γνώμης του άλλου, μετριοπάθεια, συγκαταβατικότητα κλπ.). Αν το άτομο αυτό είναι ένας Αριστοτέλης, τότε το πράγμα αποκτά, φυσικά, άλλες, πολύ σημαντικότερες διαστάσεις (βλ. και το χωρίο 1106 b 15 ἢ ἀρετὴ τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστικὴ, ὅπου επίσης θα μπορούσαμε να περιμένουμε τοῦ μέσου ἐστὶ στοχαστικὴ).

3) Στον αρχαίο ελληνικό λόγο οι προτάσεις που εισάγονται με αναφορικές αντωνυμίες ή αναφορικά επιρρήματα + ἂν είναι αοριστολογικές (όχι λοιπόν «ο οποίος» αλλά «ὅποιος», όχι «με τον τρόπο που» αλλά «με ὅποιον τρόπο»). Οι προτάσεις αυτές εκφέρονται με υποτακτική ἐγκλιση. Η πρόταση επομένως ᾧ (ή ὡς) ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν, εκφερόμενη με ευκτική ἐγκλιση, δεν έχει, βέβαια, όπως είδαμε την κατηγορηματικότητα της οριστικής ἐγκλισης, δεν έχει όμως και αοριστολογικό περιεχόμενο: αρχίζοντας μια πρόταση με τα χαρακτηριστικά του αοριστολογικού λόγου ο Αριστοτέλης ακύρωσε αυτήν την αοριστία αντικαθιστώντας στην πορεία του λόγου του, στην πραγματικότητα: στην πορεία της σκέψης του, την υποτακτική με την ευκτική ἐγκλιση! Πρόκειται, προφανώς, για έναν λόγο που, ακυρώνοντας τους κανόνες του αυστηρά τεχνικού λόγου, κερδίζει τα χαρακτηριστικά της ελεύθερης, της ζωντανής έκφρασης, αυτό θα πει: τα χαρακτηριστικά του προφορικού λόγου. Αυτό δεν θα ήταν, άλλωστε, και το αναμενόμενο, από τη στιγμή που λέμε ότι τα έργα του Αριστοτέλη που μας σώθηκαν δεν ήταν παρά οι απαλλαγμένες από τις

συμβάσεις του έντεχνου γραπτού λόγου σημειώσεις που χρησιμοποιούσε στα μαθήματά του, στην Ακαδημία πρώτα και στο Λύκειο ύστερα;

4) Δεν μπορεί να μη το προσέξει κανείς: Ενώ παντού (στο δεύτερο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*) οι δύο κακίες *ὕπερβολή* και *ἔλλειψις* αναφέρονται πάντοτε με αυτή τη σειρά (το ίδιο και τα ρήματα *ὕπερβάλλω* / *ἐλλείπω* και οι μετοχές *ὕπερβάλλων* / *ἐλλείπων*), μόνο εδώ, στον ορισμό της αρετής, η σειρά αυτή διατηρείται την πρώτη φορά και αντιστρέφεται τη δεύτερη: *τῆς μὲν καθ' ὕπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν· καὶ ἔτι τῶ τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὕπερβάλλειν τοῦ δέοντος*. Πρόκειται (όπως θα ἔλεγαν οι παλαιότεροι υφολογικοί ερμηνευτές των αρχαίων κειμένων) για αποφυγή της επανάληψης (τόσο δίπλα δίπλα) του ίδιου σχήματος, άρα για ενσυνείδητη εκφραστική/υφολογική επιλογή του Αριστοτέλη; Είναι γιατί η *ἔλλειψις* ως προς το *δέον* είναι συχνότερο, αλλά και βαρύτερο παράπτωμα από ό,τι η *ὕπερβολή*; Πρόκειται για κάτι άλλο; Προσωπικά πιστεύω πως ισχύει το δεύτερο -με μια, υποχρεωτική όμως κατά τη γνώμη μου, προσθήκη: Επειδή η σκέψη προηγείται πάντοτε από τον λόγο, ιδίως από τον προφορικό λόγο, είμαι προθυμότερος να δεχτώ μιαν εξήγηση σύμφωνη με όσα υποστήριξα και στην προηγούμενη παρατήρηση: ο τρόπος με τον οποίο εκφράστηκε ο Αριστοτέλης δεν ήταν στην συγκεκριμένη περίπτωση μια ενσυνείδητη επιλογή του· λειτουργώντας με την αμεσότητα του προφορικού λόγου δεν μπορούσε παρά να πει πρώτο αυτό που του ερχόταν πρώτο στο νου ως συχνότερο και βαρύτερο παράπτωμα.

