

## Η άκρασία στον Αριστοτέλη και οι φιλοσοφικές καταβολές της

### Η παράδοξη έννοια της ακρασίας<sup>1</sup>

**Ο**ΡΟΣ ΑΚΡΑΣΙΑ<sup>2</sup> χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη για να περιγράψει μια κατάσταση στην οποία το άτομο δρα ενάντια σε μια προαποφασισμένη γνώση που αφορά το προσωπικό του καλό, εξαιτίας της επίδρασης που ασκεί πάνω του η επιθυμία. Πρόκειται για ένα αρκετά οικείο εμπειρικό φαινόμενο, ωστόσο, ενέχει μια παραδοξότητα. Η δυσκολία της ακρασίας γεννάται από την θεμελιώδη πεποίθηση ότι απώτατη και απόλυτη επιθυμία του ανθρώπινου όντος είναι η ευδαιμονία<sup>3</sup>. Η επιθυμία της ευδαιμονίας συνεπάγεται μια έμφυτη τάση του ανθρώπου να κατευθύνεται προς όλα όσα την προάγουν και μακροπρόθεσμα θα οδηγήσουν σε εκείνη. Σύμφωνα με αυτή την πεποίθηση, φαίνεται λογικά αδύνατο και ταυτόχρονα αντιφατικό, ένα άτομο που έχει δυνατότητα εθελούσιας πράξης, να επιλέγει κάτι βλαβερό ή κάτι που αντιτίθεται στην πεποίθησή του για το προσωπικό του καλό. Πώς είναι δυνατό, δηλαδή, το άτομο να βλάπτει εθελούσια τον εαυτό του; Συγχρόνως όμως, η ακρασία εξ ορισμού προϋποθέτει το στοιχείο της επίγνωσης της βλαβερής πράξης και αυτό γεννά παραπάνω ερωτήματα. Αν πράγματι το άτομο έχει γνώση για το βέλτιστο, πώς είναι δυνατόν να μην το επιλέγει; Είναι ο άνθρωπος έρμαιο των

---

<sup>1</sup> Η παρούσα ανακοίνωση αποτελεί συμπυκνωμένη εκδοχή της διπλωματικής μου εργασίας στο Μεταπτυχιακό του Τμ. Φιλολογίας, Πανεπιστημίου Πατρών «Σύγχρονες προσεγγίσεις στη γλώσσα και τα κείμενα» με τίτλο: *Το παράδοξο φαινόμενο της άκρασίας στον Αριστοτέλη και οι φιλοσοφικές καταβολές του*, όπως κατατέθηκε στο Ιδρυματικό Αποθετήριο «Νημερτής» του Πανεπιστημίου Πατρών. Μπορείτε να βρείτε ολόκληρο το αρχείο στο <http://hdl.handle.net/10889/13024>

<sup>2</sup> Στο εξής «ακρασία» χωρίς την πλάγια γραφή.

<sup>3</sup> Urmson (1988:90)

επιθυμιών του ή ένα ον χωρίς βούληση; Μήπως η γνώση του αναδεικνύεται ασθενέστερη από την επιθυμία του ή μήπως τελικά δεν είναι η νόηση που καθορίζει το τι ο άνθρωπος βούλεται;

Η ακρασία, όπως είναι φυσικό και φαίνεται από το πλήθος των ερωτημάτων που γεννά, έχει κεντρίσει το ενδιαφέρον των φιλοσόφων. Η πραγμάτευση του θέματος της ακρασίας επικεντρώνεται στην ανάλυση του Αριστοτέλη στα *Ἠθικά Νικομάχεια* ενώ στο κεφάλαιο που ακολουθεί θα γίνει μόνο μια σύντομη αναφορά στις κύριες θέσεις του Σωκράτη και του Πλάτωνα.

### Ο Σωκράτης και ο Πλάτων για την ακρασία

Ο Αριστοτέλης, στο 7<sup>ο</sup> βιβλίο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ξεκινά την πραγμάτευσή του, όπως συνηθίζει, από τα ένδοξα σχετικά με τον ακρατή (1145b4-6). Ο ακρατής άνθρωπος, όπως αναφέρει ο φιλόσοφος, κατά τη γενική άποψη, ψέγεται σε αντίθεση με τον εγκρατή που επαινείται. Είναι *έκστατικός του λογισμού*, τείνει δηλαδή να εγκαταλείπει τη λογική του και παρόλο που γνωρίζει ότι οι επιθυμίες του είναι αξιόμεμπτες, τις ακολουθεί, παρακινημένος από κάποιο πάθος (είδως *ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος*, 1145b12). Είναι άξιο απορίας, σχολιάζει ο Αριστοτέλης, πώς κάποιος που αντιλαμβάνεται σωστά μπορεί να είναι ακρατής<sup>4</sup> (*ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων<sup>5</sup> ὀρθῶς ἀκρατεύεταιί τις*, 1145b21-22) και ως εκ τούτου μερικοί τείνουν να

---

<sup>4</sup>Το «*ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεταιί τις*» μπορεί να αποκτήσει δύο σημασίες ανάλογα με τη σύνταξη, είτε (1) «πώς υποκύπτει κάποιος στην ακρασία ενώ έχει σωστή αντίληψη των πραγμάτων;», όπου το *πῶς* συνδέεται με το *ἀκρατεύεταιί τις*, είτε (2) «με ποιο τρόπο κάποιος έχει σωστή αντίληψη των πραγμάτων ενώ υποκύπτει στην ακρασία;» όπου το *πῶς* συνδέεται με το *ὑπολαμβάνων*, όπως και το *ὀρθῶς*. Θα θεωρήσουμε ότι ταιριάζει περισσότερο η δεύτερη μετάφραση στο κείμενό μας, διότι λίγο παρακάτω, στο 1146b8-9, ο Αριστοτέλης θα πει «*Πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον πότερον εἰδότες ἢ οὐ, καὶ πῶς εἰδότες*» και στο τέλος της πραγμάτευσής του για το θέμα, στο 1147b17-19 θα δηλώσει: *περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδῶτα καὶ μή, καὶ πῶς εἰδῶτα ἐνδέχεται ἀκρατεύεσθαι, τσσαῦτα εἰρήσθω*. Βλ. Zingano (2007:175), Broadie (1991: note 15, 309), Dahl (1984: 163-164).

<sup>5</sup>Στο συγκεκριμένο σημείο η χρήση του «*ὑπόληψις*» από τον Αριστοτέλη, ενός ουδέτερου όρου, υποδηλώνει μια αντίστοιχη ουδέτερη διάθεση ως προς τον όρο «*γνώση*». Όπως γνωρίζουμε από το *Περὶ*

πιστεύουν πως κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατό, δηλαδή να συνυπάρχει η ακρασία με τη γνώση.

Ο Σωκράτης, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, θεωρούσε αδιανόητο όταν το άτομο έχει επιστημονική γνώση να υπερισχύσει κάτι άλλο έναντι αυτής (δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὥσπερ ἀνδράποδον,<sup>6</sup> 1145b23-24) και μαχόταν με κάθε τρόπο αυτή την θεωρία, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει μια κατάσταση σαν την ακρασία (Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας). Πίστευε, επίσης, πως το άτομο σε κάθε περίπτωση επιλέγει αυτό που θεωρεί καλύτερο και αν δεν το κάνει, τότε αυτό συμβαίνει εξαιτίας της άγνοιάς του (οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν, 1145b27). Αν και ο Σωκράτης δεν έγραψε κάποιο έργο,<sup>7</sup> ωστόσο, η αριστοτελική αναφορά επιβεβαιώνεται και από τον τρόπο που παρουσιάζεται εκείνος τόσο στα *Άπομνημονεύματα* του Ξενοφώντα όσο και στον πρώιμο διάλογο του Πλάτωνα, τον *Πρωταγόρα*. Η ηθική νοησιарχία του Σωκράτη, δηλαδή η θέση του για την κυριαρχία του νου επί όλων των στοιχείων ενός χαρακτήρα, είχε ως αποτέλεσμα ο ίδιος να θεωρήσει πως η κατοχή αρετής συνίσταται στην κατοχή της αντίστοιχης γνώσης.<sup>8</sup> Η άρνηση της ακρασίας συνολικά, προκύπτει από τρεις θεμελιώδεις πεποιθήσεις του Σωκράτη, (1) την ταύτιση της αρετής με τη γνώση, (2) την πεποίθηση πως κανείς δεν επιλέγει εκούσια το κακό και (3) ότι κάθε

---

Ψυχής, 427b24-25 ο όρος «ὑπόληψις» μπορεί να αναφέρεται σε επιστημονική γνώση (ἐπιστήμη), είτε σε απλή γνώμη (δόξα), είτε σε πρακτική σοφία (φρόνησις). Βλ. επίσης *Άναλυτικά* "Υστερα 88b30-89a10.

<sup>6</sup> Κατά γενική ομολογία των μελετητών εδώ υπάρχει σαφής αναφορά στον *Πρωταγόρα*, 392c1-2. Θεωρώ ότι ο «διάλογος των κειμένων» διατηρείται καθ' όλη την διάρκεια της πραγμάτευσης.

<sup>7</sup> Η προσωπικότητα και η φιλοσοφία του μας έγιναν γνωστές μέσω των «σωκρατικών διαλόγων» - ένα λογοτεχνικό είδος το οποίο σε μεγάλο βαθμό αποτελεί έμπνευση του εκάστοτε συγγραφέα αλλά διατηρεί το ύφος των λόγων του ιστορικού Σωκράτη. Από τους *σωκρατικούς λόγους* διασώζεται όλη η συγγραφική παραγωγή του Πλάτωνα και έργα του Ξενοφώντα, ενώ έχουμε εξαιρετικά αποσπασματική γνώση για τις διδασκαλίες των άλλων Σωκρατικών. Ζιγκόν (1995:32-33).

<sup>8</sup> Βλ. Ξενοφών, *Άπομνημονεύματα*, 3.9.4 και ολόκληρο τον *Πρωταγόρα* του Πλάτωνα.

άνθρωπος επιθυμεί και επιλέγει πάντοτε το αγαθό.<sup>9</sup> Οι επιθυμίες αναγνωρίζονται ως έλλογες πεποιθήσεις που στοχεύουν στο αγαθό και η ψυχή είναι ενοποιημένη. Συνεπώς, αν το άτομο γνωρίζει το αγαθό, το επιθυμεί και το επιλέγει απαραίτητα, διότι δεν θα έβλαπτε ποτέ εθελούσια τον εαυτό του. Αν δε το κάνει, τότε δεν έχει την αντίστοιχη γνώση του καλού και του κακού. Η αναγνώριση ύπαρξης ακρασίας γίνεται συνώνυμο της αναγνώρισης εκούσιας κακίας και μάλιστα προς τον ίδιο μας τον εαυτό.

Η ρήξη με το πρόταγμα της σωκρατικής ηθικής νοησιαρχίας ξεκινά με τον Πλάτωνα στην *Πολιτεία*, όταν ο φιλόσοφος θα αναγνωρίσει τις μη λογικές επιθυμίες που είναι «τυφλές» απέναντι στο καλό. Η αναγνώριση άλογων επιθυμιών από κοινού με τις έλλογες επιθυμίες, επιτρέπει στον Πλάτωνα να εντοπίσει στο εσωτερικό της ψυχής μια διαφορετική πηγή προέλευσης. Αφού ένα ενιαίο όλον δεν είναι δυνατόν να έρχεται σε σύγκρουση με τον εαυτό του, ο φιλόσοφος προχωρά στη γνωστή τριμερή διάκριση της ψυχής, σε λογιστικό, θυμοειδές και επιθυμητικό. Το κάθε μέρος της ψυχής έχει τις δικές του επιθυμίες (437b1-c10, 439a1-d2), προσπαθεί να υπερισχύσει (442b5-d1, 554c11-e5, 589a6-b6) και μπορεί να σκεφτεί ή τουλάχιστον να συμμετέχει σε στοιχειώδεις νοητικές δραστηριότητες (442b5-d1, 574d12-575a7).<sup>10</sup> Από αυτές τις διαφορές μεταξύ των μερών προκύπτει η εσωτερική διαμάχη στην ψυχή του ανθρώπου, αφού οι αλλότριες επιθυμίες εκδηλώνονται με διαφορετική ένταση, άλλες είναι μεγαλύτερες και άλλες μικρότερες.<sup>11</sup> Αυτές οι διαφορετικές επιθυμίες δημιουργούν εσωτερική διαμάχη και αν η επιθυμία που εκφράζεται από το λογιστικό δεν είναι η πιο δυνατή και το θυμοειδές δεν καταφέρει να την υποστηρίξει, τότε τα ηνία παίρνει το επιθυμητικό και το άτομο ενώ γνωρίζει τι πρέπει να κάνει, πείθεται να πράξει διαφορετικά.<sup>12</sup> Μέσα σε αυτό το πλαίσιο η ακρασία αναγνωρίζεται σιωπηλά

---

<sup>9</sup> Rorty (1980:267).

<sup>10</sup> Shields, C. (2007:80).

<sup>11</sup> Bobonich, C. (2002:238).

<sup>12</sup> Knuuttila (2004: 10).

μέσω παραδειγμάτων και παρόλο που δεν αναλύεται στον Πλάτωνα, μπορεί να παρουσιαστεί ως μια αδυναμία του θυμοειδούς να υποστηρίξει το λογιστικό και παράλληλα ως μια επικράτηση του επιθυμητικού έναντι και των δύο. Όσον αφορά στη γνώση, ο Πλάτων, τουλάχιστον στην *Πολιτεία*, δεν θα απομακρυνθεί πολύ από το δάσκαλό του, τον Σωκράτη. Η γνώση χαρακτηρίζεται ως αλάθητη (477e6) και αντικείμενά της είναι οι αμετάβλητες Ιδέες και όχι τα μετέχοντα αυτών. Αυτό συμβαίνει εξαιτίας της ίδιας της φύσης των Ιδεών και δεν έπεται από μια νοητική ανεπάρκεια του ανθρώπου. Ο αισθητός κόσμος, (βλ. 484b, 485a-b, 508d, 521d, 527b, 534a, 585a-586b), ο κόσμος των επιμέρους πραγμάτων που υπόκεινται σε μεταβολή μπορεί να είναι μόνο αντικείμενο δόξης. Η γνώμη (δόξα) κινείται ανάμεσα στη γνώση και την άγνοια<sup>13</sup> και για ζητήματα που αφορούν στην αισθητή πραγματικότητα φαίνεται να έχουμε μόνο δόξες, είτε αληθείς είτε ψευδείς. Η αληθής δόξα είναι εκείνη που ηττάται από τις επιθυμίες. Ωστόσο, όπως σημειώνει ο Αριστοτέλης στην αρχή του 7<sup>ου</sup> βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, χωρίς να κατονομάζει βέβαια τον Πλάτωνα, μια τέτοια διάκριση δεν είναι ωφέλιμη για την εξήγηση της ακρασίας, διότι αν οι ακρατείς είχαν απλή γνώμη τότε θα τους συγχωρούσαμε. Κάτι αδύναμο, η γνώμη, θα ήταν λογικό να νικηθεί από μια έντονη επιθυμία (1145b36-1146a4). Σε αυτές τις περιπτώσεις η γνώμη μπορεί να έχει την ίδια δυναμική με τη γνώση (1146b24-30)<sup>14</sup> καθώς το άτομο δεν έχει επίγνωση της διάκρισης, ότι κατέχει δηλαδή μια αληθινή γνώμη και όχι κάποια επιστημονική γνώση. Συνεπώς αυτή η γνώμη είναι κάτι δυνατό

---

<sup>13</sup> Πβ. Συμπόσιο, 202a2-3 όπου η Διοτίμα υποστηρίζει ότι: το «ὀρθὰ δοξάζειν ὡς τὶ μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας».

<sup>14</sup> Ο φιλόσοφος σπεύδει να απορρίψει την πεποίθηση κάποιων, οι οποίοι αφενός δέχονται την πεποίθηση του Σωκράτη πως δεν υπάρχει κάτι επικρατέστερο της επιστημονικής γνώσης, διαφωνούν αφετέρου με την άποψη ότι το άτομο δεν είναι δυνατό να πράξει ενάντια στο συμφέρον του (1145b31-34). Εκείνοι επιλύουν το παράδοξο της ακρασίας όχι όπως ο Σωκράτης -ο οποίος την εξισώνει με την άγνοια- αλλά υποστηρίζοντας πως ο ακρατής ηττάται από τις ηδονές διότι δεν έχει επιστημονική γνώση (ἐπιστήμης) αλλά γνώμη (δόξαν), κάτι κατώτερο δηλαδή που είναι δυνατό να κυριευτεί από τις ηδονές. Μια τέτοια διάκριση κατά τον Αριστοτέλη δεν είναι ωφέλιμη για την εξήγηση της ακρασίας (1145b36-1146a4).

μέσα του, ίσως το ίδιο ακλόνητο όπως θα ήταν και η κατοχή της επιστημονικής γνώσης. Επομένως, όσον αφορά στο πρακτικό αποτέλεσμα, δηλαδή τη λήψη μιας απόφασης, ο Αριστοτελής υποστηρίζει ότι η επιστημονική γνώση και η αληθινή γνώμη μπορούν να θεωρηθούν το ίδιο (1146b24-30). Άλλωστε, στον αισθητό κόσμο η ανώτερη μορφή γνώσης είναι η αληθής γνώμη. Συνεπώς, θα μπορούσαμε να πούμε πως μια τέτοια διάκριση βαθμών γνώσης είναι απλά μια υπεκφυγή που επιτρέπει στον Πλάτωνα να διατηρήσει την πρωτοκαθεδρία της γνώσης.

Ο Πλάτων κάνει το σημαντικό βήμα προσέγγισης της ακρασίας στους *Νόμους*. Εκεί, στο 689a, ο Αθηναίος Ξένος θα μιλήσει για τη μέγιστη αμάθεια, εκείνη κατά την οποία κάποιος αγαπά αυτό που θεωρεί κακό και μισεί αυτό που θεωρεί καλό<sup>15</sup>. Η αμάθεια αυτή παίρνει τη μορφή μιας διαφωνίας ανάμεσα στη σύμφωνη με τη λογική γνώμη («κατὰ λόγον δόξαν<sup>16</sup>») και τα πάθη της ηδονής και της λύπης (*ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμάθεια φημὶ εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δε, ὅτι τοῦ πλήθους ἐστὶ τῆς ψυχῆς*, 689a8-9). Στο συγκεκριμένο σημείο ο Πλάτων παραδέχεται πως είναι πιθανό κάποιος να επιθυμεί το κακό, ενόσω όμως έχει την ορθή γνώμη ότι είναι κακό. Είναι μια κατάσταση που θυμίζει την ακρασία, αλλά ο χαρακτηρισμός που της αποδίδεται από το φιλόσοφο είναι αμάθεια. Αναγνωρίζεται, δηλαδή, μια κατάσταση κατά την οποία το άτομο μπορεί, εξαιτίας του θυμού του ή εξαιτίας της πειθούς της ηδονής, να κάνει αυτά που θεωρεί άσχημα. Ωστόσο, η γνώση δεν μπορεί να ηττηθεί όπως δεν ηττάται και το λογιστικό και η εκούσια κακία προέρχεται από τα κατώτερα μέρη της ψυχής. Ο Πλάτων αφήνει περιθώρια για μια μορφή κακίας η οποία δεν συνίσταται σε άγνοια αλλά παράλληλα, ο φιλόσοφος δεν αναπτύσσει την γνωστική κατάσταση στην οποία βρίσκεται το άτομο που την έχει.

---

<sup>15</sup> Στον *Πρωταγόρα* η μέγιστη αμάθεια ήταν η πεποίθηση πως υπάρχει κατάσταση που κυριαρχεί η ηδονή έναντι της γνώσης.

<sup>16</sup> Βλ. και *Μένων*, 97b-98d. Ανάλογη συζήτηση για τη διάκριση της γνώσης από την ορθή γνώμη γίνεται στον *Θεαίτητο*, 201a-c και στην *Πολιτεία*, 478c, 506c, 534a, 601e-602a.

Επιπρόσθετα στους Νόμους (730c4 κ.ε.), παρατηρούμε ότι το οὐδείς ἐκὼν κακός οροθετείται και περιορίζεται σε όσους δεν έχουν γνώση. Αναγνωρίζεται με αυτόν τον τρόπο μια μορφή ανίατης κακίας η οποία αντιδιαστέλλεται στην ακούσια κακία και συνεπώς μπορεί να θεωρηθεί εκούσια. Αν αυτή η κακία είναι ανίατη, τότε η γνώση (όποιο κι αν είναι το είδος της στην προκειμένη περίπτωση) δεν δύναται να θεραπεύσει κάθε μορφή κακίας και τότε ίσως η ύπαρξή της δεν αποτελεί πια επαρκής συνθήκη για την αποφυγή μιας λανθασμένης πράξης. Ο Πλάτων, όμως, όπως δεν διατίθεται να μιλήσει ξεκάθαρα για την ακρασία, παρομοίως, αποφεύγει να εξετάσει το είδος της γνώσης που ηττάται.

### Ο Αριστοτέλης για την ακρασία

Ο Αριστοτέλης, στον οποίο επικεντρώνεται και η παρούσα πραγμάτευση, αποδέχεται πλήρως και εξετάζει ενδελεχώς την ακρασία. Πρώτο και κύριο μέλημα του φιλοσόφου είναι να εξετάσει αν οι ακρατείς, όταν πράττουν το λάθος, το κάνουν έχοντας γνώση ή όχι (*πότερον ειδότες ἢ οὐ*, 1146b8) και επιπρόσθετα, στην περίπτωση που πράγματι έχουν γνώση, ποιο είναι το είδος αυτής της γνώσης (*πῶς ειδότες*, 1146b9).

Ο Αριστοτέλης ξεκινά την προσέγγισή του για τη γνώση του ακρατή, με την σημαίνουσα για την φιλοσοφία του διάκριση σε *δυνάμει* και *ἐνεργεία*. Τὸ ἐπίστασθαι, σημειώνει ο φιλόσοφος, δηλαδή η λέξη «γνωρίζω», χρησιμοποιείται με διπλό νόημα και την αποδίδουμε στους ανθρώπους τόσο όταν, έχοντας επιστημονική γνώση, την χρησιμοποιούν όσο και όταν δε τη χρησιμοποιούν (*ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι*). Βάσει, λοιπόν, αυτού του διαχωρισμού, είναι δυνατόν κάποιος να ενεργήσει λαθεμένα, αν έχει *δυνάμει* τη γνώση του σωστού, ενώ θα ήταν αδύνατο να συμβεί το ίδιο, αν η γνώση του σωστού τη συγκεκριμένη στιγμή ήταν *ἐνεργεία*, όταν δηλαδή ενεργοποιείται.

Εν συνεχεία, ο Αριστοτέλης, προχωρά στη διάκριση δύο ειδών προτάσεων, την καθολική και την επιμέρους. Η καθολική προκειμένη παρέχει δύο ειδών πληροφορίες<sup>17</sup> (ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων, 1147a1): η μία αφορά στο πρόσωπο, η άλλη στο πράγμα (τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, 1147a4-5). Παράλληλα η επιμέρους πρόταση μας πληροφορεῖ για την εκάστοτε περίπτωση στην οποία βρισκόμαστε και σύμφωνα με αυτήν οδηγούμαστε σε πράξη (πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα, 1147a4). Το άτομο, παρόλο που ἔχει στην κατοχή του και τις δύο προκειμένες, είναι δυνατό να πράξει ενάντια στην επιστημονική γνώση, αν χρησιμοποιεῖ μόνο την καθολική και όχι την επιμέρους προκειμένη<sup>18</sup>. Το παράδειγμα που δίνει ο Αριστοτέλης είναι:

- «οι ξηρές τροφές κάνουν καλό σε όλους τους ανθρώπους»,
- «εγώ είμαι άνθρωπος»
- «αυτού είδους η τροφή είναι ξηρή».<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Ο Αριστοτέλης γράφει: *πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα*. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν· οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι αὐτὸς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε. Φαίνεται λογικὸ το «τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν» να αφορά στην καθολική προκειμένη, παρόλο που οι πληροφορίες είναι επιμέρους, διότι η καθολική πρόταση που θα φέρει ως παράδειγμα ο Αριστοτέλης είναι «οι ξηρές τροφές κάνουν καλό σε όλους τους ανθρώπους». Παρέχει δηλαδή δύο ειδών πληροφορίες σε σχέση με το τι είναι καλό. Πβ. επίσης *Περὶ ψυχῆς* 434a17-21: *ἐπεὶ δ' ἢ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἢ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον (ἢ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἢ δὲ ὅτι τὸδε τοιόνδε, καὶ γὰρ δὲ τοιοῦδε), ἢ δὲ αὕτη κινεῖ ἢ δόξα, οὐχ ἢ καθόλου, ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἢ μὲν ἡρεμοῦσα μᾶλλον, ἢ δ' οὐ*. Ο Irwin σχολιάζει ότι δεν πρόκειται για καθολικές προκειμένες αλλά για καθολικούς ὅρους (ὅπως π.χ. «υγιεινός» ἢ «ξηρός») που μπορούν να εντοπίζονται είτε στην καθολική προκειμένη είτε στην επιμέρους. Βλ. Irwin (1999: 258).

<sup>18</sup> «ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρως οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μὲντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος» (1147a1-3).

<sup>19</sup> Ο Bostock σχολιάζει ότι ο Αριστοτέλης στην συγκεκριμένη περίπτωση χρησιμοποιεῖ τα παραδείγματα περισσότερο ως επιμέρους προκειμένες παρά ως καθολικές, ὅπως π.χ. μια πρόταση του τύπου «οι ξηροὶ καρποὶ εἶναι ξηρὴ τροφή». Σύμφωνα με τον Bostock αυτό συμβαίνει διότι εἶναι λιγότερο καθολικές ἀπὸ την κυρίως καθολική πρόταση παρά διότι δεν ἔχουν καθολικό περιεχόμενο. Φέρνει παραδείγματα ἀπὸ ἄλλα ἔργα του Αριστοτέλη ὅπως *Κατηγορίες*, 15b1-2, *Τοπικά*, 105a13-16, *Ἀναλυτικά Ὑστερα*, 79a2-13, 97b26-31, *Περὶ ζῶων μορίων* 644a28-33, *Περὶ ζῶων γενέσεως*, 763b15 καὶ *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1141b14-22. Βλ. Bostock (2000: n. 12, 126).



Η πρώτη επιμέρους προκείμενη δεν απασχολεί τον Αριστοτέλη, προφανώς γιατί θεωρεί ότι όλοι οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι είναι άνθρωποι.<sup>20</sup> Η δεύτερη επιμέρους προκείμενη είναι εκείνη που καθορίζει την πράξη. Αυτός θα θεωρούσαμε πως είναι ο συλλογισμός για κάποιον που δεν βρίσκεται υπό την επήρεια πάθους. Όμως, ο ακρατής είτε δεν έχει αυτή τη γνώση, ότι δηλαδή «η τροφή αυτή είναι αυτού του είδους», είτε δεν κάνει χρήση της γνώσης αυτής, δηλαδή δεν την ενεργοποιεί (1147a6-7).<sup>21</sup> Έχει τη γνώση δυνάμει και όχι ενεργεία.

Ο Αριστοτέλης, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι υπάρχει μεγάλη διαφορά μεταξύ αυτών των δύο περιπτώσεων του «γνωρίζω», και ως εκ τούτου το άτομο μπορεί να γνωρίζει μόνο υπό την έννοια ότι έχει την επιμέρους προκείμενη αλλά δεν την ενεργοποιεί, ενώ θα ήταν παράδοξο να γνώριζε με την έννοια του ότι ενεργοποιεί αυτή τη γνώση (1147a8-10). Είναι δυνατόν, δηλαδή, να γνωρίζει *ένεργεία* την καθολική προκείμενη και την πρώτη επιμέρους, ωστόσο, δεν γνωρίζει *ένεργεία* την τελική επιμέρους πρόταση «η συγκεκριμένη τροφή είναι αυτού του είδους» και η απουσία αυτής της γνώσης θα του επιτρέψει να ενεργήσει ακρατώς.<sup>22</sup> Ωστόσο, η εξάρτηση της επιμέρους προκείμενης σε ένα είδος άγνοιας είναι προβληματική διότι καθιστά την πράξη ακούσια.<sup>23</sup> Όμως, η ακρασία είναι ένα είδος μοχθηρίας και δεν επιδέχεται συγγνώμης<sup>24</sup> μια και η ευθύνη βαραίνει το άτομο. Είναι, δηλαδή, κάτι ψεκτό (1145b9-10, 1146a4) και συνεπώς προϋποθέτει κάποιου είδους γνώσης.<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Στο *Περὶ ζῶων κινήσεως* 701a27-28 ο Αριστοτέλης θα δηλώσει πως το άτομο δεν σπαταλά χρόνο για να σκεφτεί κάτι τέτοιο. Είναι αυτονόητο ότι είναι άνθρωπος.

<sup>21</sup> Ο ακρατής δηλαδή αποτυγχάνει να αναγνωρίσει ότι ο κανόνας της καθολικής προκείμενης εφαρμόζεται στο συγκεκριμένο αντικείμενο. Hardie (1980: 277).

<sup>22</sup> Ross (2010: 315).

<sup>23</sup> Σύμφωνα με τη θεωρία του 3<sup>ου</sup> βιβλίου των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ένα μη ηθικό γεγονός που συμβαίνει από άγνοια εκείνου καθιστά μια πράξη ακούσια. Αν η ακρατής πράξη είναι εκούσια προϋποτίθεται ότι πρέπει να είναι άγνοια της καθολικής προκείμενης είτε να οφείλεται σε κάτι για το οποίο το υποκείμενο της πράξης είναι κατακριτέο (βλ. *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1110b24-27). Ross (2010: 315-316).

<sup>24</sup> «τῇ δὲ μοχθηρίᾳ οὐ συγγνώμη, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδενὶ τῶν ψεκτῶν,» (1146a4).

<sup>25</sup> Hughes (2001: 175).

Αναγνωρίζοντας μάλλον την αδυναμία αυτή, ο Αριστοτέλης, προσθέτει ακόμα μια διάκριση στη δύναμει και ενεργεία γνώση.<sup>26</sup> Υποστηρίζει ότι στην περίπτωση που κάποιος έχει γνώση αλλά δεν την ενεργοποιεί, βλέπουμε ένα διαφορετικό νόημα σε αυτό το «έχω» το οποίο αφήνει περιθώριο στο άτομο να έχει και συγχρόνως να μην έχει γνώση. Με αυτό το νόημα έχει γνώση κάποιος που κοιμάται, ή είναι τρελός<sup>27</sup>, ή είναι ελαφρώς μεθυσμένος,<sup>28</sup> ή βρίσκεται ακόμα υπό την επήρεια των παθών του. Ο θυμός, οι γενετήσιες επιθυμίες και άλλα πάθη τέτοιου είδους, αναφέρει ο Αριστοτέλης, επιφέρουν αλλαγές<sup>29</sup> στηνσωματική μας κατάσταση και σε μερικούς προκαλούν ακόμη και τρέλα (θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν.). Ο Αριστοτέλης πάντως δεν αναφέρει περαιτέρω πληροφορίες για τον ακριβή τρόπο με τον οποίο έχουν γνώση αυτά τα άτομα. Ο Müller<sup>30</sup> στα Φυσικά ( 247b13-5) αναφέρει:

---

<sup>26</sup> ἔτι τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην ἄλλον τρόπον τῶν νῦν ῥηθέντων ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις· ἐν τῷ γὰρ ἔχειν μὲν μὴ χρῆσθαι δὲ διαφέρουσιν ὁρῶμεν τὴν ἔξιν, ὥστε καὶ ἔχειν πως καὶ μὴ ἔχειν, οἷον τὸν καθεύδοντα καὶ μαϊνόμενον καὶ οἴνωμένον, 1147a10-14) Ο όρος ἐπιστήμη έχει τουλάχιστον δύο στενά συνδεδεμένες σημασίες. Μια ἐπιστήμη, με τη στενή σημασία του όρου είναι ένα οργανωμένο σώμα γνώσης όπως η γεωμετρία. Ἐπιστήμη, ωστόσο, μπορεί να χαρακτηριστεί και η γνώση της αντίστοιχης επιστήμης. Ορισμένες φορές, παρατηρεί ο Allen ο Αριστοτέλης περιορίζει τη σημασία του όρου στην στενότερη μορφή της, δηλαδή στην κατανόηση της αλήθειας που έπεται ως αποτέλεσμα των πρώτων αρχών μιας επιστήμης. Βλ. Allen (2015: 49-50).

<sup>27</sup> Το ίδιο αναλογικό παράδειγμα, του ακρατή με τον κοιμώμενο και τον μεθυσμένο δίνει ο Αριστοτέλης στα Ἠθικά Εὐδήμεια, 1201b17-22, 1202a1-8.

<sup>28</sup> Σύμφωνα με τον Reeve, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη οἴνωμένος ίσως για να διαχωρίσει την κατάσταση του συγκεκριμένου από αυτούς που είναι εντελώς μεθυσμένοι και άρα πράττουν με άγνοια και ακούσια (Ἠθικά Νικομάχεια, 1110b26) και παραπέμπει στην σύγκριση των ακρατών με αυτούς που μεθούν γρήγορα (1151a4). Βλ. Reeve (2014: note 515, 291). Ο Charles παρατηρεί ότι η κατάσταση των ανθρώπων που είναι ελαφρώς μεθυσμένοι συγκρίνεται σε άλλα σημεία με την κατάσταση των νέων σε ηλικία (π.χ. Ἠθικά Νικομάχεια, 1154b10, Ῥητορική, 1389a18) και δηλώνει κι αυτός ότι η κατάστασή τους έρχεται σε αντίθεση με τους εντελώς μεθυσμένους- οι οποίοι είναι αναίσθητοι. Οι ελαφρώς μεθυσμένοι έχουν άγνοια υπό την έννοια ότι νομίζουν ότι γνωρίζουν κάτι που πραγματικά δεν γνωρίζουν. Charles (2009: 50).

<sup>29</sup> Ἔστι μὲν γὰρ ἡ ἀλλοίωσις κίνησις κατὰ τὸ ποιόν, τοῦ δὲ ποιοῦ αἱ μὲν ἔξεις καὶ διαθέσεις οὐκ ἄνευ τῶν κατὰ τὰ πάθη γίνονται μεταβολῶν, οἷον ὑγεία καὶ νόσος. Περὶ Οὐρανοῦ, 270a27-29.

<sup>30</sup> Müller (2015: 11-12).

«Ἐτι δ' ὥσπερ ὅταν ἐκ τοῦ μεθύειν ἢ καθεύδειν ἢ νοσεῖν εἰς τάναντία μεταστῆ τις, οὐ φαμεν ἐπιστήμονα γεγονέναι πάλιν (καίτοι ἀδύνατος ἦν τῇ ἐπιστήμῃ χρῆσθαι πρότερον)»

«Ακόμη, ὅπως ακριβῶς ὅταν κάποιος βγει ἀπὸ τὴν μέθη ἢ τὸν ὕπνο ἢ τὴν ἀρρώστια καὶ περάσει στὶς ἀντίθετές τους καταστάσεις, δὲν λέμε ὅτι ἐγίνε πάλι γνώστης (απλῶς πρὶν δὲν μποροῦσε νὰ χρησιμοποιοῦσε τὴ γνώση του).»<sup>31</sup>

Κοινὸ σημεῖο τῶν παραπάνω καταστάσεων εἶναι ἡ ἀδυναμία ἐφαρμογῆς τῆς ὑπάρχουσας γνώσης. Παρομοίως, στὸ *Περὶ Ψυχῆς*, 429a4-8 ὁ Ἀριστοτέλης θα δηλώσει ὅτι ὁ νοῦς (κι ὄχι κάποια δόξα) μερικὲς φορὲς επικαλύπτεται (διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι) ἀπὸ τὸ πάθος, τὶς νόσους ἢ τὸν ὕπνο καὶ με αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ νοῦς χάνει τὴν ἰκανότητα νὰ κατευθύνει τὶς πράξεις μας, οἱ ὁποῖες ὑπὸ αὐτές τὶς συνθήκες κατευθύνονται ἀπὸ τὶς φαντασίες. Ὁ φιλόσοφος, συνεπῶς, ἀναγνωρίζει ὅτι ἓνας τέτοιος βαθμὸς γνώσης, τῆς γνώσης δυνάμει, εἶναι κατώτερος καὶ πιο ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τὴ γνώση στὴν ἀπόλυτη ἐνέργειά της.<sup>32</sup> Πιο συγκεκριμένα, ἀπέχει κατὰ δύο βαθμίδες ἀπὸ τὴν ἐνεργεῖα γνώση: πρῶτα τὸ άτομο πρέπει νὰ ξυπνήσει, νὰ θεραπευτεῖ ἢ νὰ ξεμεθύσει καὶ μετὰ νὰ κάνει τὸ βῆμα πρὸς τὴν ἐνεργεῖα γνώση,<sup>33</sup> δηλαδή ὑπὸ μιὰ ἐννοια ἔχει γνώση, ἐνῶ ὑπὸ μιὰ ἄλλη δὲν ἔχει.<sup>34</sup> Δὲν εἶναι δυνατὸ βέβαια ἡ γνώση νὰ ἐνεργοποιεῖται σὲ ὅλες τὶς περιστάσεις με τὸν ἴδιο τρόπο: γιὰ παράδειγμα ἓνας γεωμέτρης πὺ κοιμάται εἶναι περισσότερο ἀπομακρυσμένος σὲ σχέση με τὴν ἐνεργοποίησιν τῆς γνώσης ἀπὸ ἓναν ξύπνιο γεωμέτρη καὶ ὁ ξύπνιος περισσότερο ἀπομακρυσμένος ἀπὸ αὐτὸν πὺ ἐνεργοποιεῖ τὴ γνώση ἐφαρμόζοντάς

---

<sup>31</sup> Ἡ μετάφραση εἶναι δική μου.

<sup>32</sup> Broadie (1991: 289-9).

<sup>33</sup> Ross (2010: 316).

<sup>34</sup> Hardie (1980: 279).

την, φέρ' ειπείν σε μια μαθηματική απόδειξη (ὡσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος πορρωτέρω καὶ οὔτος τοῦ θεωροῦντος βλ. *Περὶ ζῶων γενέσεως*, 735a10-11)<sup>35</sup>.

Ωστόσο, οι ακρατεῖς μπορούν να χρησιμοποιούν εκφράσεις και λόγια σαν να κατείχαν τη γνώση αλλά αυτό δεν είναι αποδεικτικό σημάδι ότι πράγματι την κατέχουν<sup>36</sup> και πρέπει να θεωρήσουμε ότι τα επαναλαμβάνουν όπως οι ηθοποιοί. (1147a10-24). Ο ακρατής, συνεπώς, βρίσκεται σε μια νεφελώδη κατάσταση στην οποία έχει υπεισέλθει εξαιτίας του πάθους του και αδυνατεί να ενεργοποιήσει μια ήδη υπάρχουσα γνώση.

Έχοντας διαχωρίσει τη γνώση σε *δυνάμει* και *ἐνεργεία*, ο Αριστοτέλης θα περάσει στην εξέταση της ακρασίας φυσικῶς χωρίς να διευκρινίζει ακριβῶς τη σημασία του ὄρου. Θα πρέπει να σκεφτούμε ότι τώρα θα αναδείξει την ψυχοσωματική κατάσταση του ατόμου, ποια είναι δηλαδή η αλλαγή<sup>37</sup> και τι συμβαίνει στην ψυχή του ατόμου κατά την επενέργεια του πάθους και καθιστά δυνατή την αδρανοποίηση της ικανότητάς του να εφαρμόσει τη γνώση του. Ο φιλόσοφος ξεκινά με τον πρακτικό συλλογισμό και φέρνει ένα παράδειγμα (1147a29-31): αν το άτομο έχει μια καθολική πρόταση που τον πληροφορεί ότι «Πρέπει να γευόμαστε όλα τα γλυκά», και η επιμέρους ότι «αυτό είναι γλυκό», τότε το άτομο, όταν είναι σε θέση να το κάνει και δεν εμποδίζεται (καὶ μὴ κωλυόμενον),<sup>38</sup> πρέπει (ἀνάγκη) την ίδια στιγμή να πράξει

---

<sup>35</sup> Βλ. και *Ἠθικὰ Μεγάλαια*, (1201b19-22)

<sup>36</sup> Σύμφωνα με τον Irwin, ο Αριστοτέλης στο συγκεκριμένο σημείο προλαμβάνει μια πιθανή διαφωνία στο αναλογικό του παράδειγμα με τον κοιμώμενο και τον ακρατή: ο κοιμώμενος δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει τη γνώση του διότι λόγω της κατάστασής του δεν μπορεί να σχηματίσει το σωστό συμπέρασμα ενώ ο ακρατής καταλήγει στο συμπέρασμα. Ο Αριστοτέλης απαντά σε αυτήν την πιθανή διαφωνία λέγοντας πως το ότι μπορεί να πει το συμπέρασμα δεν είναι αποδεικτικό σημάδι κατοχής αυτής της γνώσης. Βλ. Irwin (1999: 259).

<sup>37</sup> πβ. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1147a15-16

<sup>38</sup> Ο Hardie θεωρεί πως αυτό που εννοείται ως εμπόδιο είναι κάτι το εξωτερικό, κάτι εξωγενές. Hardie (1980: 282). Ο Charles, όμως, σχολιάζει ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί το «κωλύω» με διάφορους τρόπους. Μπορεί να αναφέρεται σε νομικά εμπόδια ή άλλα εμπόδια (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, 1113b26, 1101a14). Δεν υπάρχει τίποτα στο ρήμα που να αποκλείει ότι χρησιμοποιείται για να αναφερθεί σε εσωτερικούς παράγοντες που εμποδίζουν κάποιον να πράξει. Όταν ο Αριστοτέλης επιθυμεί να εστιάσει σε εξωτερικούς παράγοντες ως εμπόδια προσθέτει το «τῶν ἕξωθεν» (βλ. *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1048a16κ.ε.,

ανάλογα<sup>39</sup> (ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν).<sup>40</sup> Ο ακρατής, ωστόσο, διαμορφώνει δύο αντικρουόμενους συλλογισμούς.<sup>41</sup> Ο πρώτος συλλογισμός, ο οποίος συχνά χαρακτηρίζεται ως «καλός»,<sup>42</sup> περιλαμβάνει μια καθολική προκείμενη που εμποδίζει το άτομο να γευτεί το γλυκό (ὅταν οὖν ἢ μὲν καθόλου ἐνῆ κωλύουσα γεύεσθαι), χωρίς ωστόσο, να προσδιορίζεται το περιεχόμενο των άλλων μερών του. Παράλληλα, υπάρχει στον ακρατή ένας ακόμη συλλογισμός, ο οποίος χαρακτηρίζεται ως «φαύλος». Ο «φαύλος» συλλογισμός περιλαμβάνει μια καθολική προκείμενη που πληροφορεί το άτομο ότι «κάθε γλυκό είναι ευχάριστο» (ὅτι πᾶν γλυκὸν ἡδύ). Σε αυτό το συλλογισμό, η προκείμενη που είναι ενεργή (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ) παρέχει την πληροφορία ότι «αυτό εδώ είναι γλυκό» (τουτὶ δὲ γλυκὺ) και τότε, αν το άτομο τυχαίνει κι έχει μέσα του μια ανάλογη επιθυμία (τύχη δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα), τότε προβαίνει στην ακρατική πράξη. Αυτό συμβαίνει παρόλο που ο πρώτος συλλογισμός τον προστάζει να την αποφύγει (ἢ μὲν οὖν λέγει<sup>43</sup> φεύγειν τοῦτο), γιατί το άτομο παρασύρεται από την επιθυμία του. Η επιθυμία είναι ικανή να θέσει σε κίνηση κάθε μέρος του σώματος (ἢ δ' ἐπιθυμία ἄγει· κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων)<sup>44</sup> και

---

*Περὶ ψυχῆς*, 417a28). Αντιθέτως, στο *Περὶ ζῶων κινήσεως*, όταν αναφέρεται σε απαγόρευση (701a16) και εμπόδια (702a16), περιλαμβάνει μέρη του σώματος ή και πάθη ανάμεσα σε όσα μπορούν να σταματήσουν τη σκέψη που καταλήγει σε πράξη. Στην παρούσα περίπτωση θεωρεί ότι το εμπόδιο είναι η επιθυμία καθώς η επιθυμία αναφέρεται στο σημείο του πρακτικού συλλογισμού που δηλώνεται αν το άτομο εμποδίζεται ή όχι. Και αναλύει: (1) υπάρχουν δύο προκείμενες (2) ένα συμπέρασμα προκύπτει από αυτές τις δύο και (3) το άτομο πράττει αμέσως αν δεν εμποδίζεται (1147a29-31). Charles (2009: 54-55).

<sup>39</sup> Πβ. *Περὶ ζῶων κινήσεως*, 701a12

<sup>40</sup> Σύμφωνα με τον Ross και τον Hardie εδώ ο Αριστοτέλης περιγράφει τον ἀκόλαστο και στη συνέχεια θα περάσει στην εξέταση του ακρατή. Ross (2010: 317) και Hardie (1980: 281).

<sup>41</sup> Η πεποίθηση ότι υπάρχουν δύο αντικρουόμενοι συλλογισμοί αν και είναι κατά γενική ομολογία δεκτή έχει αμφισβητηθεί. Ο Kenny (1966: 179-80) έχει υποστηρίξει ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε έναν μόνο συλλογισμό, τον φαύλο και ο αντικρούων καλός συλλογισμός δεν αναπτύσσεται.

<sup>42</sup> Οι χαρακτηρισμοί «καλός» συλλογισμός και «φαύλος» συλλογισμός δεν χρησιμοποιούνται με ηθική σημασία. Υπονοείται ότι ο «καλός» συλλογισμός οδηγεί στην ορθή πράξη ενώ ο «φαύλος» στην λανθασμένη.

<sup>43</sup> Δεν χρησιμοποιεί ένα ισχυρό ρήμα, φαίνεται η απαγόρευση να μην έχει την απαιτούμενη δυναμική.

<sup>44</sup> Πβ. *Περὶ ψυχῆς*, 433a1-3: ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής.

κατά αυτόν τον τρόπο το άτομο δρα ακρατώς, ενώ υπάρχει μέσα του λογική και μια γνώμη, η οποία εναντιώνεται στη λογική, αλλά μόνο κατά σύμπτωση (ὕπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι, οὐκ ἐναντίας δὲ καθ' αὐτήν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός). Υπάρχει, δηλαδή, ο «καλός» συλλογισμός που εκφράζει σύμφωνα με τη λογική το γενικό ορθό κανόνα μέσω της καθολικής πρότασης, και ο «φαύλος», του οποίου η καθολική πρόταση διαμορφώνεται ως μια γενική γνώμη κινούμενη από την επιθυμία, αντίθετα προς τον «καλό» συλλογισμό και κατά παράβαση του ορθού κανόνα. Η επιθυμία είναι αυτή που εναντιώνεται στον ορθό λόγο κι όχι η γνώμη (ἢ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα - τῷ ὀρθῷ λόγῳ),<sup>45</sup> αλλά και η επιθυμία δεν αλλάζει την πεποίθηση που έχει το άτομο εξαιτίας του περιεχομένου της καθολικής προκειμένης και συνεχίζει το άτομο να θεωρεί ότι η συγκεκριμένη πράξη είναι μεμπτή. Η σύγκρουση βρίσκεται ανάμεσα στον ορθό λόγο και την αντιτείνουσα επιθυμία, (κι αυτή είναι η αιτία, προσθέτει ο φιλόσοφος, που τα θηρία δεν είναι ακρατή, δεν έχουν υπολήψεις δηλαδή, αλλά εικόνες και μνήμες από τα επιμέρους (ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει καθόλου ὑπόληψιν ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην).)

Η επαναφορά του ακρατή στη γνώση και η λύση της άγνοιας, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, γίνεται όπως συμβαίνει στην περίπτωση του μεθυσμένου και του κοιμισμένου. Θεωρώντας μάλλον πως η πραγμάτευση του είναι αρκετά ξεκάθαρη, ο Αριστοτέλης συμπεραίνει: Η «τελευταία πρότασις», η γνώμη (δόξα) που βασίζεται στις αισθήσεις και καθορίζει τις πράξεις είναι αυτό που ο ακρατής, είτε δεν διαθέτει όταν βρίσκεται υπό την επήρεια του πάθους, είτε διαθέτει, αλλά μόνο όπως θα την κατείχε ένας μεθυσμένος. Η παραδοσιακή ερμηνεία θέλει την τελευταία πρότασιν να αναφέρεται στην επιμέρους προκειμένη βάση των όσων ήδη έχει υποστηρίξει ο

---

<sup>45</sup>Η επιθυμία του δηλαδή δεν αλλάζει την πεποίθηση που έχει από την καθολική προκειμένη.

φιλόσοφος νωρίτερα (1147a3, 1147a7),<sup>46</sup> η οποία είτε μένει ανενεργή είτε ενεργοποιείται με έναν μη λειτουργικό τρόπο εξαιτίας της φυσιολογίας του ακρατή.

Επιστρέφοντας στο συμπέρασμα του Αριστοτέλη (1147b9-17), ο φιλόσοφος αναφέρει πως η *τελευταία πρότασις*, την οποία ταυτίσαμε με την επιμέρους προκειμένη, είναι μια γνώμη για τα αισθητά και καθορίζει τις πράξεις. Ωστόσο, η γνώση που εμπεριέχεται σε αυτή την πρόταση αφορά μια επιμέρους περίπτωση και δεν μπορεί να θεωρηθεί ως έλλειψη γνώσης με την πλήρη σημασία του όρου «γνώση». Κατά αυτή την έννοια, ο Σωκράτης είχε δίκιο. Άλλωστε η *κυρίως γνώση*- η γνώση στην πλήρη της μορφή- αφορά μόνο όσα ανήκουν στα καθολικά.<sup>47</sup> Από τη στιγμή που ο *ἔσχατος ὄρος*, δεν έχει καθολικό περιεχόμενο, ούτε είναι δυνατό να κατανοηθεί όπως μια επιστημονική γνώση με τον τρόπο που κατανοείται μια καθολική πρόταση, τότε φαίνεται να προκύπτει το συμπέρασμα που επιζητούσε ο Σωκράτης. Η ακρασία δεν κάνει την εμφάνισή της όταν είναι παρούσα<sup>48</sup> η *κυρίως ἐπιστήμη*<sup>49</sup> ούτε παρασύρεται εξαιτίας του πάθους (*περιέλεκεται διὰ τὸ πάθος*), αλλά όταν είναι παρούσα η αίσθηση και μια επιθυμία. Εννοώντας πως η καθολική πρόταση, η ηθική του γνώση, δεν αλλοιώνεται από το πάθος, δηλαδή ο ακρατής δεν αντιλαμβάνεται την πράξη του ως ορθή. Αυτό που συμβαίνει είναι είτε ότι δεν αντιλαμβάνεται καθόλου την απαγορευτική κατάσταση, είτε αναγνωρίζει την κατάσταση, αλλά όπως θα την

---

<sup>46</sup> Η ερμηνεία του αριστοτελικού κειμένου κατά αυτόν τον τρόπο, έχει χαρακτηριστεί ως παραδοσιακή και ανάμεσα στους υποστηρικτές της είναι οι Ross (2010), Walsh (1963), Santas (1969), Cooper (1975), Wiggins (1978), Urmson (1988), Bostock (2000), Grgić (2002) και Thero (2006) με μικρές διαφοροποιήσεις. Η ανάλυση της εναλλακτικής ερμηνείας αναλύεται στο Πομώνη Ε., (2019: 74 κ.ε.).

<sup>47</sup> Bostock (2000: 130)

<sup>48</sup> *οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος*: Μερικοί μελετητές δέχονται την διόρθωση του Stewart, ο οποίος διορθώνει το «*δοκούσης παρούσης γίνεται*» σε «*περιγίνεται*» κι αυτό διότι φαίνεται περίεργο ο Αριστοτέλης να γράφει ότι τελικά ο ακρατής δεν έχει επιστημονική γνώση κατά την στιγμή της ακρασίας. Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Destrée η διόρθωση γίνεται καθαρά για ερμηνευτικούς λόγους χωρίς να εμφανίζεται πρόβλημα στα χειρόγραφα. Επομένως συμφωνώντας με αυτό, το κείμενο πρέπει να διατηρηθεί ως έχει. Αρχικά φαίνεται προβληματικό διότι ο ακρατής έχει τη γενική γνώση στο μυαλό του αλλά συμφωνούμε με τον Destrée ότι πρέπει να θεωρήσουμε απλά ότι η ακρασία δεν συμβαίνει στο πεδίο της καθολικής γνώσης. Βλ. Destrée (2007: 161-165).

<sup>49</sup> Η *ἐπιστήμη* κατά τον Αριστοτέλη αφορά μόνο την καθολική προκειμένη. Bostock (2000: 130).

αναγνώριζε ένας μεθυσμένος. Η αποτυχία να ενεργοποιήσει τη γνώση αυτή συνδέεται με την επιθυμία του, διότι η επιθυμία έχει τη δυνατότητα να επηρεάσει τη γνώση που προέρχεται από τις αισθήσεις. Ο ακρατής, ωστόσο, όταν επέλθει η επίδραση του πάθους θα είναι σε θέση να καταλάβει το περιεχόμενο της επιμέρους πρότασης. Πρόκειται, δηλαδή, για μια προσωρινή άγνοια, μια προσωρινή αποτυχία του ακρατή να εφαρμόσει έμπρακτα αυτά που γνωρίζει. Η επιθυμία, ωστόσο, δεν δύναται να επηρεάσει την κατανόηση της καθολικής προκειμένης (1147a24-1147b19). Συνεπώς, δεν τίθεται το ζήτημα ότι η καθολική επιστημονική γνώση διαστρέφεται από κάτι που γίνεται κύριό της, αλλά το πάθος επιβάλλεται σε μια αισθητική γνώση που λέει κάτι ψευδές. Η κατάληξη αυτή, δικαιώνει μερικώς το Σωκράτη γύρω από το πρόσωπο του οποίου τέθηκε αρχικά αυτή η συζήτηση.

Ικανοποιητική ή μη, η απάντηση του Αριστοτέλη στο Σωκράτη επιτυγχάνει να δημιουργήσει το αναγκαίο περιθώριο για μια γνωστική κατάσταση η οποία συμφιλιώνεται με τα εμπειρικά φαινόμενα.

### **Συμπεράσματα στην αριστοτελική πραγμάτευση**

Ανακεφαλαιώνοντας, πρέπει να σημειωθεί ότι ο Αριστοτέλης αρχικά αναγνωρίζει την ακρασία (ή έστω μια μορφή της) ως μια κατάσταση που ενέχει γνωστικό λάθος και μπορεί να εξηγηθεί ως τέτοιο. Είναι δυνατόν να υποθέσουμε πως ο ακρατής εξάγει κανονικά το συμπέρασμα του καλού συλλογισμού που τον πληροφορεί ότι δεν πρέπει να προβεί στην συγκεκριμένη πράξη, ενώ παράλληλα είναι δυνατό να θεωρήσουμε ότι δρα ακρατώς διότι αδυνατεί να αναγνωρίσει πως η συγκεκριμένη περίπτωση (ή η κατάσταση του ίδιου, π.χ. ότι είναι διαβητικός), περιλαμβάνεται στην απαγόρευση του καθολικού κανόνα που έχει μέσα του. Όποια περίπτωση κι αν θεωρήσουμε πως προσεγγίζει καλύτερα την αριστοτελική εξήγηση του φαινομένου, πρέπει να έχουμε στο νου μας πως η κατάσταση του ακρατή θυμίζει αυτή του κοιμώμενου ή του



μεθυσμένου. Ο ακρατής εξαιτίας της κατάστασής του, που θυμίζει την κατάσταση του κοιμώμενου ή του μεθυσμένου αδυνατεί να χρησιμοποιήσει ως κίνητρο μια απόφαση που έχει ήδη πάρει και δρα ενάντια στην προαίρεση του. Η νοητική του κατάσταση επισκιάζεται από το πάθος και η δυνατότητά του να αξιολογεί σωστά τα δεδομένα της αίσθησής παρεμποδίζεται από την επίδραση των επιθυμιών του και τις αλλαγές που μπορούν να δημιουργήσουν στη φυσιολογία του. Κατά αυτόν τον τρόπο, ο ακρατής αδυνατεί να κινηθεί βάσει της λογικής του και να «δει» πέρα από το φαινομενικό αγαθό, την ηδονή. Είτε εξάγει το συμπέρασμα ενός πρακτικού συλλογισμού, είτε αναγνωρίζει την επιμέρους κατάσταση, η αδυναμία του έγκειται στο ότι δεν έχει ενεργή κατανόηση της σημασίας της πληροφορίας αυτής. Ακόμη και στην περίπτωση που το άτομο μπορεί να εκφέρει λεκτικά το ότι δεν θα έπρεπε να προχωρήσει στην αντίστοιχη πράξη, θα πρέπει να θεωρήσουμε πως δεν πιστεύει πραγματικά τα όσα λέει και χρησιμοποιεί τα λόγια όπως ένας ηθοποιός. Ιδιαίτερη σημασία έχει ότι ο Αριστοτέλης αναδεικνύει την ακρασία ως μορφή εκούσιας κακίας. Το άτομο, όταν έρθει αντιμέτωπο με την επιθυμία του, αποδεικνύεται αδύναμο να πράξει σύμφωνα με αυτό που γνωρίζει ότι προάγει το απώτερο και βέλτιστο προσωπικό καλό. Η γνωστική αποτυχία του συνίσταται τελικά σε μια αποτυχία του χαρακτήρα του,<sup>50</sup> στο βαθμό που χάνει τη δυνατότητα να δράσει με λογικό τρόπο, όταν έρχεται αντιμέτωπος με τις επιθυμίες του.<sup>51</sup> Όπως ορθά παρατηρεί ο Burnyeat η ακρασία είναι ζήτημα της συνολικής ηθικής ανάπτυξης του ατόμου.<sup>52</sup> Ο Αριστοτέλης, όσον αφορά στο θέμα της γνώσης, δικαιώνει μερικώς το Σωκράτη, ωστόσο, αυτό που επιτυγχάνει μέσω της πραγμάτευσής του είναι περισσότερο μια μομφή προς τον Πλάτωνα, παρόλο που δεν τον αναφέρει. Η μομφή αυτή αφορά στην αδυναμία του Πλάτωνα να αποδώσει στον ακρατή το βάρος της κακής πράξης του. Θεωρώ πως ακριβώς αυτή η ρητή αναγνώριση

---

<sup>50</sup> Rorty (1980: 279-281).

<sup>51</sup> Müller (2015: 30).

<sup>52</sup> Burnyeat (1980).

της πιθανής εκούσιας κακίας είναι το πλεονέκτημα της αριστοτελικής ηθικής έναντι της πλατωνικής. Επιπροσθέτως, ο Σταγειρίτης δεν χρειάζεται να αναιρέσει την πεποίθηση ότι κάθε άνθρωπος επιδιώκει αυτό που θεωρεί μεγαλύτερο αγαθό και να αποδώσει οποιαδήποτε παρέκκλιση είτε ως άγνοια αυτού του αγαθού είτε ως λανθασμένη γνώμη, όπως οι δύο προκάτοχοί του. Σημειώνει απλώς πως είναι δυνατόν το άτομο να έχει μια συγκεχυμένη γνώση για αυτό το αγαθό η οποία παραμένει ανενεργή υπό την επίδραση της επιθυμίας. Κατά αυτόν το τρόπο, ο ακρατής τίθεται υπεύθυνος για την κατάσταση στην οποία βρίσκεται χωρίς αυτό να συνεπάγεται πως είναι απόλυτα κακός. Υπάρχει μέσα του μια καλή προαίρεση, την οποία αποτυγχάνει να εναρμονίσει με τις επιθυμίες του και έτσι προχωρά σε αξιόμεμπτες πράξεις. Πρέπει, συνεπώς να ψέγεται, όχι όμως στο βαθμό που ψέγεται ο ακόλαστος. Ο ακρατής δεν είναι κακός με τον ίδιο τρόπο, είναι απλώς αδύναμος και η αδυναμία αυτή δημιουργείται από την λανθασμένη ή ελλιπή διαπαιδαγώγηση των επιθυμιών του. Κατά αυτό τον τρόπο ο Αριστοτέλης βρίσκει μια θέση για τον ακρατή στο ηθικό του σύμπαν.



## Βιβλιογραφία

- Adam, J. (ed) (1902), *The Republic of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Allen J. V. (2015), "Practical and theoretical knowledge in Aristotle", in D. Henry & K.M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.49-70.
- Anagnostopoulos, G. (1994), *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley: University of California Press.

- Annas, J. (1980), "Aristotle on Pleasure and Goodness", in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 285-99.
- Annas, J. (2006), *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*, Χ. Ζαφειρόπουλος, Π. Μπουρλάκης (Επιμ.) Χ. Γραμμένου (Μτφ). Αθήνα: Καλέντης.
- Bartlett, R. C., & Collins, S. D. (2011), *Aristotle's Nicomachean ethics*, Chicago: University of Chicago Press
- Bobonich, C. (2002), *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Bobonich, C. (2007) "Plato On Akrasia And Knowing Your Own Mind", in C. Bobonich & P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 41-60.
- Bobonich, C. (2009), "Nicomachean Ethics VII, 1150a9-1150b28: Akrasia and Self-control, and Softness and Endurance", in C. Natali (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press. 130-156.
- Bobonich, C. (2017), "Agency in Plato's Republic", *Oxford Handbooks Online*. Retrieved: <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-7>.
- Boeri, M. (2005), "The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of Akrasia", in Ricardo Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes From the Work of Richard Sorabji*, Oxford: Clarendon Press. 384-410.
- Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. (1991), *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. (2009), "Nicomachean ethics VII. 8-9 (1151b22) : akrasia, enkrateia, and look-alikes", in C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press. 157-172.

- Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. (2007), "Socrates on Akrasia, Knowledge, and the Power of Appearance", in C. Bobonich & P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 1-18.
- Burger, R. (2008), *Aristotle's Dialogue with Socrates: On the Nicomachean Ethics*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Burnyeat, M. F. (1980), "Aristotle on learning to be good", in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. London: University of California Press. 69-92.
- Burnyeat, M. F. (2006), "The truth of tripartition", *Proceedings of the Aristotelian Society* 106 (1): 1-23.
- Bussanich, J. & Smith, N. D. (eds.) (2013), *The Bloomsbury Companion to Socrates*, UK, USA: Bloomsbury Publishing Plc.
- Charles, D. (1984), *Aristotle's philosophy of action*, London: Duckworth.
- Charles, D. (2007), "Aristotle's Weak Akrates: What Does Her Ignorance Consist In", in C. Bobonich & P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden, Boston: Brill. 193-214.
- Charles, D. (2009), "Nicomachean Ethics VII. 3: Varieties of Akrasia". In C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press. 41-71.
- Charles, D. (2011), "Akrasia: the rest of the story?" in M. Pakaluk & G. Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford: Oxford University Press. 187-209
- Charles, D. (2015), "Aristotle on Practical and Theoretical Knowledge", in D. Henry & K.M. Nielsen (eds.), *Bridging the Gap Between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press. 71-93

- Cleary, J. (2007), "Akrasia and Moral Education in Aristotle", in S. Stern-Gillet, Suzanne & K. Corrigan (eds.). *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato: Essays in Honour of Denis O'brien*, Leiden, Boston: Brill. 43-64.
- Clouser, R. A. (1968), "Aristotle's theory of incontinence", *Philosophia Reformata*, 33(1-2), 90-99.
- Cooper, J. M. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cooper, J. M. (2009), "Nicomachean Ethics VII. 1-2 : Introduction, Method, Puzzles" in C. Natali, (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press. 9-41.
- Dahl, N. O. (1984), *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Dahl, N. O. (2009), "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will", in G. Anagnostopoulos (Ed.). *A Companion to Aristotle*, Oxford: Wiley-Blackwell. 498-511.
- Destrée, P. (2007). "Aristotle on the Causes of Akrasia". In C. Bobonich & P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill. 139-165.
- Dorion, L. (2006), "Xenophon's Socrates", in S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds.). *A Companion to Socrates*, UK: Blackwell Publishing.
- Düring I, (2003), *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, (Α' τόμος: Π. Κοτζιά-Παντελή (μτφ), Β' τόμος: Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα (μτφ). Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Gosling, J. C. B. (1990), *Weakness of the Will*, London: Routledge.
- Gosling, J. C. B. (1993), "Mad, Drunk or Asleep?: Aristotle's Akratic", *Phronesis*, 38(1), 98-104.

- Gottlieb, P. (2006), "The Practical Syllogism", in R. Kraut (ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell. 218-233.
- Grgić, F. (2002), "Aristotle on the Akratic's Knowledge", *Phronesis* 47. 336-358.
- Guthrie, W.K.C. (2001), *Ο Σωκράτης*. Τ. Νικολαΐδης (μτφ), Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Ferrari, G. (ed). (2007), "The Three-Part Soul", *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, D. (2009), "Nicomachean ethics VIII. 11-12: Pleasure", in C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press. 183-207.
- Fortenbaugh, W. W. (2006), *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden: Brill.
- Francis, S. (2011), "'Under the Influence' - the Physiology and Therapeutics of Akrasia in Aristotle's Ethics", *Classical Quarterly* 61.01, 143-171.
- Hardie, W. F. R. (1980), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Henry, D. (2002), "Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia", *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (3): 255-270.
- Hughes, G. (2001), *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, London, New York: Routledge.
- Καραμανώλης, Γ. (2009), «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική αρετή», *Υπόμνημα* 8: 51-78.
- Kenny, A. (1966), "The Practical Syllogism and Incontinence", *Phronesis* 11, 163-84.
- Kenny, A. (2016), *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.
- Klosko, G. (1980), "On the Analysis of "Protagoras" 351B- 360E", *Phoenix*, 34(4), 307-322.

Knuuttila, S. (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Κόντος, Π. (2000), *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία*, Αθήνα: Κριτική.

Κόντος, Π. (2011), *Aristotle's Moral Realism reconsidered*, New York/ London: Routledge.

Κόντος, Π. (2018), *Τα δύο ευ της ευτυχίας: Εισαγωγή στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Κόντος, Π. (2021), *Aristotle on the Scope of Practical Reason: Spectators, Legislators, Hopes, and Evils* (1st ed.), Routledge.

Kraut, R. (ed.) (2006), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, UK: Wiley-Blackwell.

Kraut, R. (2018), "Aristotle's Ethics", in E. N., Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>.

Κωνσταντινίδη, Δ. Ε. (2013), *Η ελευθερία της βούλησης στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη: ελεύθερη επιλογή και ηθική ευθύνη* (Διδακτορική διατριβή), Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη.

Lorenz, H. (2009), "Nicomachean ethics VII. 4: Plain and Qualified Akrasia", in C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press. 72-102.

Mele, A. R. (1985), "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action", *History of Philosophy Quarterly* 2, 375-393.

Meyer, S. S. (ed.) (2015), *Plato: Laws 1 & 2*, USA: Oxford University Press.

Mulhern, J. (1968), "A Note on Stating "The Socratic Paradox" ", *Journal of the History of Ideas*, 29(4), 601-604.

Müller, J. (2015), "Aristotle on Actions from Lack of Control", *Philosophers' Imprint* 15.

Morris, M. (2006), "Akrasia in the "Protagoras" and the "Republic" ", *Phronesis*, 51(3), 195-229.

- Moss, J. (2009), "Akrasia and Perceptual Illusion", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91.2. 119-156.
- Moss, J. (2012), *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, UK: Oxford University Press.
- Natali, C. (2009), "Nicomachean ethics VII. 5-6: Beastliness, Irascibility, Akrasia", in C. Natali, (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*, Oxford: Oxford University Press. 103-129.
- Nehamas, A. (1987), "Socratic Intellectualism", in J. J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. II Washington, D.C.: University Press of America. 275-316.
- Nehamas, A. (1992), "What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It?", *The Review of Metaphysics*, 46(2), 279-306.
- Nussbaum, M. C. (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Owen, G. E. L. (1967), "Tithenai ta Phainomena", in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books. 168-76.
- Pakaluk, M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rapp C. (2014), «Αντιμετωπίζοντας την αριστοτελική έννοια της βούλησης», in S. Eftymiadis, C. Panayides, P. Thanassas (eds.), *Readings of Aristotle*, Nicosia: Nicosia University Press. 51-69.
- Reeve, C. D. C. (2002), *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Reeve, C. D. C. (2014), *Nicomachean ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Co., Inc.



Ross, W. D., & Brown, L. (2009), *The Nicomachean ethics*, Oxford: Oxford University Press.

Ross, W. D. (2010), *Αριστοτέλης*. Μ. Μητσού (μτφ), Αθήνα: ΜΙΕΤ.

Rorty, A. (1970), "Plato and Aristotle on Belief, Habit, and "Akrasia"", *American Philosophical Quarterly* 7 (1):50 - 61.

Rorty, A. (ed). (1980), "Akrasia and Pleasure", in *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley: University of California Press. 267-284.

Santas, G. (1969), "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia", *Phronesis*, 14(2), 162-189.

Sassi, M. M. (2008), "The Self, the Soul, and the Individual in the City of the Laws". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume 35, Oxford: Oxford University Press. 125-148.

Seel, G. (2006), "If you Know What is Best, you Do it: Socratic Intellectualism in Xenophon and Plato", in L. Judson & V. Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, New York: Oxford University Press. 20-49.

Segvic, H., & Brittain, C. (2008), "Protagoras' Political Art", in M. Burnyeat (ed.). *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton, Oxford: Princeton University Press. 3-27.

Segvic, H. & Brittain, C. (2008), "No One Errs Willingly: the Meaning of Socratic Intellectualism", in M. Burnyeat (ed.). *From Protagoras to Aristotle: Essays in Ancient Moral Philosophy*, Princeton, Oxford: Princeton University Press. 47-86.

Scaltsas, T. (1986), "Weakness of will in Aristotle's ethics", *Southern Journal of Philosophy* 24 (3): 375-382.

Σκαλτσάς, Θ. (1993), *Ο χρυσός αιών της αρετής. Αριστοτελική ηθική*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Shields, C. (2007), "Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic", in C. Bobonich &

- P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden, Boston: Brill. 61-86.
- Shields, C. (ed.). (2016), *De Anima*, UK: Oxford University Press.
- Smith, N. D. (2017), "Aristotle on Socrates", In *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, The Netherlands: Brill. 601-622.
- Sorabji, R. (1974), "Aristotle On the Rôle of Intellect in Virtue", in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press. 201-220.
- Stalley, R. F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Great Britain: Basil Blackwell.
- Stoyles, B. (2007), "Aristotle, Akrasia, and the Place of Desire in Moral Reasoning", *Ethical Theory and Moral Practice*, 10(2), 195-207.
- Taylor, A. E. (2009), *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*. Ι. Αρζόγλου (Μτφρ.), Αθήνα: MIET.
- Taylor, C.C.W (1992), *Protagoras*, Oxford: Clarendon Press
- Taylor, C.C.W. (2000), *Socrates: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Thero, D. P. (2006), *Understanding Moral Weakness*, Leiden, The Netherlands: Brill.
- Tieleman, T (2009), "Nicomachean ethics VII. 9 (1151b23)-10 : (in)continence in context", in C. Natali (ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press. 73-182.
- Urmson, J. (1973). "Aristotle's Doctrine of the Mean", in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, London: University of California Press. 157-170.
- Urmson, J. (1988), *Aristotle's Ethics*, Oxford, UK, Cambridge, USA: Blackwell.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cornell University Press.
- Vlastos, G. (1996), *Studies in Greek Philosophy, Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1969), Socrates on Acrasia, *Phoenix*, 23(1), 71-88.

Walsh, J. (1960), *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, New York: Columbia University Press.

Wiggins, D. (1978), "Deliberation and Practical Reason", in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, London: University of California Press. 221-240.

Wiggins, D. (1978), "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire", in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, London: University of California Press. 241-266.

Wilburn, J. (2012), "Akrasia and Self-Rule in Plato's Laws", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, Oxford: Oxford University Press. 25-53.

Wilburn, J. (2013), "Moral Education and the Spirited Part of the Soul in Plato's Laws. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*". Volume 45, Oxford: Oxford University Press. 63-102.

Wilson, J. C. (1879), *Aristotelian studies: I. On the structure of the seventh book of the Nicomachean ethics, chapter I-X*, Oxford: Clarendon Press.

Zeyl, D. (1980), "Socrates and Hedonism: "Protagoras" 351b-358d", *Phronesis*, 25(3), 250-269.

Ζιγκόν, Ο. (1995), *Σωκράτης. Η εικόνα του στην ποίηση και στην ιστορία*, Ά. Γεωργίου (Μτφρ.), Αθήνα: Γνώση.

Zingano, M. (2007), "Akrasia and the Method of Ethics", in C. Bobonich, & P. Destrée, (eds.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden, Boston: Brill. 167-183.