

Για την έννοια του καιροῦ στα *Ἠθικά Νικομάχεια*¹

Μια “ανακριβής” έννοια

Στην πραγματεία του *Περί Συνθέσεως Ονομάτων*, ο ιστοριογράφος και δάσκαλος της ρητορικής Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς ομολογούσε με έκδηλη απογοήτευση ότι όλες οι έως τότε προσπάθειες να δοθεί μια ικανοποιητική περιγραφή της έννοιας του καιροῦ είχαν αποτύχει.² Η τέχνη με την οποία προσεγγίζει κανείς τον καιρόν, έλεγε, δεν διέπεται ακόμη από την απαραίτητη ακρίβεια: Ούτε οι ρήτορες ούτε οι φιλόσοφοι έχουν καταφέρει να την προσδιορίσουν. Αλλά και γενικότερα, η φύση αυτού του περιέργου πράγματος δεν επιτρέπει κάποια καθολικὴν καὶ ἔντεχνόν τινα περίληψιν· δεν αποτελεί καν αντικείμενο της επιστήμης, αλλά της δόξας – με αποτέλεσμα όσοι συνηθίζουν να εξασκούνται σε αυτήν τη δοξαστική ικανότητα να έχουν περισσότερες πιθανότητες να επιτύχουν τον καιρόν, ενώ όσοι παραιτούνται από αυτή την εξάσκηση μένουν πλήρως εκτεθειμένοι στην τύχην. Οι έννοιες χρησιμοποιούνται εδώ από τον Διονύσιο με την τυπική χαλαρότητα ενός ύστερου επιγόνου, επιτρέποντας όμως συγχρόνως να διακρίνουμε την καταγωγή τους και τα ίχνη του αρχικού νοηματικού περιεχομένου τους. Ούτε τέχνη ούτε ἐπιστήμη ούτε καθόλου, αλλά μόνο δόξα και γυμνασία – στην πραγματικότητα μιλάμε ήδη για τον Αριστοτέλη! Ούτως ή άλλως, ο Διονύσιος δεν θα μπορούσε να εννοεί κάποιον άλλον, όταν μεμφόταν την αποτυχία των «φιλοσόφων».

Αναφορές στον καιρόν κάνει βέβαια και ο Πλάτων. Η πρώτη βρίσκεται σε ένα χωρίο του *Φαίδρου*, το οποίο πραγματεύεται τις προϋποθέσεις ἔντεχνου λόγου· ο Σωκράτης παρέχει εκεί μια σειρά από γενικά γνωστές ρητορικές συμβουλές και τονίζει με έμφαση ότι πρέπει κανείς να γνωρίζει πότε υφίστανται οι κατάλληλες χρονι-

1 Το παρόν κείμενο δημοσιεύτηκε στο μεταξύ και στη γερμανική γλώσσα: P. Thanassas: «Sollen und Zeit. Überlegungen zum *kairos*», στο W. Mesch (επιμ.), *Glück, Tugend, Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*. Stuttgart: Metzler 2013: 79-94

2 Βλ. κεφ. XII. Η παραπομπή στον Διονύσιο προέρχεται από τον Aubenque (1986: 99-100).

κές προϋποθέσεις για τη χρήση και εφαρμογή των διάφορων ρητορικών μέσων και τρόπων (καιροῦς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, 272a). Στο 4ο βιβλίο των *Νόμων*, εξάλλου (709b-c), ο ανώνυμος Αθηναίος αναρωτιέται αν η νομοθεσία αποτελεί ανθρώπινο έργο, εκτεθειμένο στην τύχη και καταδικασμένο σε φθορά, ή αν τα ανθρώπινα υπόκεινται στον έλεγχο κάποιου θεού – ο οποίος ωστόσο εξουσιάζει τα πάντα με τη βοήθεια της τύχης και του καιροῦ. Το άμεσο εμπειρικό δεδομένο της αστάθειας και αβεβαιότητας του βιοκόσμου μας αναγκάζει εδώ τον Αθηναίο γέροντα να παραιτηθεί από κάθε ιδέα μιας θείας παντοδυναμίας και να αναγνωρίσει τη δύναμη του θεού σε μια περιορισμένη μορφή και εκδοχή. Πρόκειται τρόπον τινά για μια περιεσταλμένη θεοδικία, η οποία επιχειρεί να δικαιολογήσει το κακό μέσω ενός περιορισμού της θείας παντοδυναμίας.

Όσο και αν αυτό εκπλήσσει, οι έννοιες της τύχης και του καιροῦ έλκονται εδώ σε μια γειτνίαση που τις εμφανίζει ως σχεδόν συνώνυμες.³ Κοινός παρονομαστής τους είναι η αστάθεια των ανθρωπίνων. Η τύχη υποδηλώνει προφανώς την άγνοια των αιτιών αυτής της αστάθειας, το άγνωστο της προέλευσης του κάθε επιμέρους γεγονότος που ξαφνικά επισυμβαίνει. Ο δε καιρός παραπέμπει στην εν χρόνω εκτύλιξη του μεταβλητού, του φθαρτού ή φθοροποιοῦ. Οι δύο έννοιες οριοθετούν εδώ από κοινού ένα πεδίο το οποίο βρίσκεται μεν υπό την επίδραση του θείου, μπορεί ωστόσο ενίοτε και να αντιτάσσεται σε αυτήν. Η ανθρώπινη επενέργεια εμφανίζεται ακολούθως ως ένας τρίτος παράγων που μετριάζει (ήμερωότερον) τα δύο άκρα, επιτρέποντας και στην τέχνην να αναλάβει έναν ρόλο στο εγκόσμιο γίνεσθαι. Είναι λοιπόν ιδιαίτερα κρίσιμο το αν η στιγμή της θύελλας (καιροῦ χειμῶνος) αντιμετωπίζεται με την τέχνη του καλού κυβερνήτη ή όχι. Ο καιρός, επομένως, δεν δηλώνει σε αυτό το απόσπασμα την κατάλληλη για πράξη στιγμή,⁴ αλλά το χρονικό σημείο όπου η μοίρα, ενδεχομένως και παρά τη θεία βούληση, επικρατεί επί της θείας λογικότητας και μας κυριεύει· και τούτο απαιτεί με τη σειρά του μια δική μας αντίδραση, δηλαδή την αντίσταση μιας τέχνης έναντι του καιροῦ και της τύχης.

Διαφορετικά έχουν τα πράγματα στον Αριστοτέλη, ο οποίος υιοθετεί την παραδοσιακή, συνήθη σημασία του καιροῦ ως «κατάλληλου χρόνου» ή «αρμοζουσας στιγμής» και επιχειρεί να την ενσωματώσει στην ηθική του. Με αυτό δεν εννοώ, φυσικά, κάποιο εγχείρημα *συστηματικής* ενσωμάτωσης – καθώς είναι γνωστό ότι ένα τέτοιο εγχείρημα δεν ανήκει στους σκοπούς των αριστοτελικών ηθικών πραγματειών. Τούτο δεν οφείλεται μόνο στον αναγκαστικά αδρομερή χαρακτήρα της ηθικής, αλλά και στον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης οργανώνει αυτή την ύποτύπωσιν: ως ένα μείγμα φαινομενολογικών αναλύσεων, διαλεκτικών επιχειρημάτων και ερμηνευτι-

3 Ο Smith (1986: 13) πιστεύει, αντίθετα, ότι μπορεί να εντοπίσει εδώ μια αντιδιαστολή τύχης und καιροῦ.

4 Αυτή είναι εντούτοις η συνήθης ερμηνεία του – πρόσφατα και από την Frost Benedikt (2002: 229, 234).

κών αναστοχασμών με θέμα τον κόσμο της πράξης. Ο ενίοτε “ραψωδικός” χαρακτήρας αυτού του πλαισίου δεν μειώνει βέβαια διόλου τη σχέση του με το περιεχόμενο της ηθικής πραγματικότητας και τη σημασία του για αυτήν.

Η ομωνυμία του ἀγαθοῦ και ο χρόνος

Στα *Ηθικά Νικομάχεια* (ΗΝ), ο καιρός αποτελεί θέμα ρητής πραγμάτευσης στο βιβλίο Ι.4, στο πλαίσιο της αριστοτελικής κριτικής στην πλατωνική Ιδέα του αγαθού. Ο Αριστοτέλης θέλει εδώ να αμφισβητήσει τη σύλληψη του αγαθού ως ενός ενιαίου καθόλου το οποίο διέπεται από μια σαφή, διακριτή σημασία. Διαπιστώνει έτσι κατ’ αρχάς ότι το αγαθό «εκφέρεται σε τόσες σημασίες όσες και το ὄν» (ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι, 1096a23-29). Μπορεί, επομένως, κάτι να είναι αγαθό, επειδή και ενόσω⁵ είναι θεός ή είναι νους (το ἀγαθόν εκφέρεται και χρησιμοποιείται λοιπόν εδώ με τη σημασία μιας αγαθής ουσίας)· ή μπορεί να είναι αγαθό επειδή και ενόσω είναι ενάρετο (ἀγαθόν με τη σημασία μιας αγαθής ποιότητας)· ή επειδή και ενόσω είναι μετριασμένο (ἀγαθόν με τη σημασία της αγαθής ποσότητας)· ή επειδή και ενόσω είναι χρήσιμο (ἀγαθόν με τη σημασία της αγαθής σχέσης)· ή, τέλος, επειδή και ενόσω είναι χρονικά κατάλληλο (ἀγαθόν με τη σημασία του αγαθού χρόνου, της αρμόζουσας στιγμής).

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ἀγαθὸν ἢ ἀγαθὸν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό: Αυτή η υποθετική διατύπωση προϋποθέτει βέβαια μια αντίληψη την οποία ο Αριστοτέλης όχι μόνο δεν συμερίζεται, αλλά και επιθυμεί να αποκρούσει – έμμεσα μεν, αλλά με αποφασιστικότητα. Το ἀγαθόν εκφέρεται με τόσους τρόπους όσους και το ὄν· παρόλο που οι σημασίες του τελευταίου δεν εξετάζονται πουθενά συστηματικά και με πληρότητα (ούτε στις *Κατηγορίες* ούτε στα *Μετά τα φυσικά*), μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο μιας συγκεκριμένης, αυστηρά οριοθετημένης οντολογικής πραγμάτευσης. Ενώ λοιπόν το ἀγαθόν τίθεται εξαρχής σε αυτήν τη στενή παραλληλία προς το ὄν, ο Αριστοτέλης δεν επιτρέπει να προκύψει από αυτήν η δυνατότητα μιας οντολογικής ή επιστημικής αυθυποστασίας του ἀγαθοῦ. Σε αντίθεση με το ὄν, οι σημασίες του ἀγαθοῦ δεν συνέχονται από μια σχέση πρὸς ἓν, αλλά διέπονται από μια θεμελιώδη ομωνυμία·⁶ αυτή συνεπάγεται έναν οιονεί «κατακερματισμό του αγαθού»,⁷ ο οποίος όχι μόνο δεν απορρίπτεται από τον Αρι-

5 Ὅσον αφορά τη γραμματικο-συντακτική κατανόηση του χωρίου, ακολουθώ τον Ackrill (1972).

6 Ο Αριστοτέλης πραγματεύεται ενδελεχέστερα το θέμα στα *Τοπικά* Ι 15, 107a3-12· το χωρίο καταλήγει στο συμπέρασμα: ὥστε ὁμώνυμον τὸ ἀγαθόν. – Για την ομωνυμία στον Αριστοτέλη, πρβ. τη θεμελιώδους σημασίας μελέτη του Shields (1999)· ειδικά για την ομωνυμία του αγαθού, βλ. Shields (1999: 194-216).

7 Ο «κατακερματισμός του αγαθού» σε αυτό το κεφάλαιο υπογραμμίστηκε ιδιαίτερα από τον Aubenque (1986: 101-2).

στοτέλη, αλλά γίνεται αποδεκτός και επικυρώνεται. Καθολική είναι μόνο η οντολογία, όχι όμως και η αξιολογία ως οιονεί καθολική επιστήμη του αγαθού.

Αυτός ο κατακερματισμός δεν παραμένει βέβαια η “τελευταία λέξη” του Αριστοτέλη· ενόψει δε του πρακτικού αγαθού, αίρεται μέσω της ανάδειξης της ευδαιμονίας ως ύψιστου αγαθού το οποίο όχι μόνο ωθεί σε ένα ενιαίο συνεκτικό πράττειν με τη μορφή της επιτυχημένης βιοτικής ενότητας, αλλά και καθιστά δυνατή την ενότητα της ίδιας της πρακτικής φιλοσοφίας. Γι’ αυτό και στη συνέχεια ο Αριστοτέλης θα τονίσει ότι η ομωνυμία του αγαθού δεν δηλώνει απλή σύμπτωση (οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις, 1096b26-27). Στο παρόν συγκεκριμένο, ωστόσο, υπερτερεί η θεωρητική ανάγκη απόρριψης μιας καθολικής επιστήμης του αγαθού. Την ανάγκη αυτή υπηρετεί το επόμενο συλλογιστικό βήμα του κειμένου (1096a29-33), του οποίου αφετηρία αποτελεί η ακόλουθη προκείμενη: Ὅ,τι υπάγεται σε μία ἰδέα ἢ κατηγορία αποτελεί αντικείμενο μίας επιστήμης· ἢ, με ἄλλα λόγια: Ἡ καθολικότητα μίας ἰδέας ἢ μίας κατηγορίας θα στερείτο νοήματος, αν δεν εκφραζόταν και ως επιστημική ενότητα. Αυτή η επιστημική ενότητα αναγορεύεται λοιπόν σε κριτήριο της κατηγοριακής ἢ “ιδεατής” ενότητας: Χωρίς την πρώτη, η δεύτερη είναι αδύνατη, ἢ σε κάθε περίπτωση ἀνώφελη· εκλείπει κάθε λόγος να υποθέσουμε ότι υπάρχει και ότι μας αφορά φιλοσοφικά. Πράγματι: Τι θα ήταν μια ἰδέα, αν δεν μπορούσε να γίνει γνωστή – και μάλιστα γνωστή με την έννοια μιας γνώσης εκείνου που υπάγεται σε αυτήν; Διότι ἤδη για τον Πλάτωνα, η γνώση των ἰδεῶν είναι πρωτίστως γνώση εκείνου που μετέχει στις ἰδέες.

Πώς ἔχουν λοιπόν ἐδῶ τα πράγματα με τη γνώση εκείνου που υπάγεται στις ποικίλες κατηγορίες υπό τις οποίες εκφέρεται το αγαθό; Το ουσιολογικά αγαθό μπορεί προφανώς να αποτελέσει αντικείμενο μιας ενιαίας μορφῆς γνώσης: μιας θεολογίας ἢ μιας νοολογίας. Το αυτό ισχύει και ἐνόψει του ποιοτικά αγαθού, δηλαδή ἐνόψει των ἀρετῶν ως αντικειμένων της ἠθικής. Δυσκολότερη εμφανίζεται μια ενιαία γνώση του ποσοτικά αγαθού, δηλαδή του μέτρου· και ἐντελῶς ἀδύνατη εμφανίζεται μια ενιαία γνώση ἐνόψει της κατηγορίας του χρονικά αγαθού, στην οποία σρέφεται ἀμέσως ο Αριστοτέλης για να ἀναπτύξει το ἐπιχείρημά του: Ἡ γνώση του καιροῦ, της κατάλληλης στιγμῆς, δεν διέπεται ἀπὸ καμία ἀπολύτως ἐνότητα, ἀλλὰ λαμβάνει ἐξαρχῆς ποικίλες μορφές· ὅταν π.χ. η στρατηγική ἀναζητεῖ την κατάλληλη στιγμή στον πόλεμο, πρόκειται για μια ἐντελῶς διαφορετική γνώση ἀπὸ ἐκείνη της ἰατρικής που ἀναζητεῖ την κατάλληλη στιγμή μιας ἐπέμβασης κατὰ τη θεραπεία μιας ἀσθένειας (1096a31-33).

Φαίνεται, ἐπομένως, ὅτι η ἐπιδιωκόμενη ἐνότητα της γνώσης δεν είναι ἐφικτή ἢ ἀναγνωρίσιμη οὔτε καν ἐντὸς των ἐπιμέρους κατηγοριῶν υπό τις οποίες εκφέρεται το αγαθό. Το αγαθό ἐντὸς των ἐπιμέρους κατηγοριῶν παραμένει ἐδῶ τόσο κατακερματισμένο, ὥστε μια καθολική καιρο-λογία να ἀποδεικνύεται ἀσυνεπής

και άνευ νοήματος. Ενώ όμως η καθολική αξιολογία αποκρούσθηκε με το επιχείρημα της σημασιολογικής πολυσημίας του αγαθού, για την απόρριψη μιας ενιαίας καιρο-λογίας δείχνει να είναι επαρκές ένα επιχείρημα *ex facto*: «Τώρα όμως υπάρχουν πολλές επιστήμες...» (νῦν δ' εἰσὶ πολλὰί, 1096a31). Τούτο δεν σημαίνει, βέβαια, ότι ο Αριστοτέλης δεν θα μπορούσε να θεμελιώσει θεωρητικά αυτήν τη θέση. Κατάλληλος χρόνος για την άνθηση ενός άνθους, για την τήξη μιας ποσότητας χαλκού και για την αλλαγή εργασίας – η υπόθεση ότι υπάρχει μια καιρο-λογία κοινή σε όλα αυτά τα πεδία θα υπέσκαπτε κάθε διάκριση και οριοθέτηση των επιμέρους οντολογικών και επιστημικών περιοχών. Αν λοιπόν ο καιρός δηλώνει γενικά το αγαθό στην κατηγορία του χρόνου, τότε βρισκόμαστε προφανώς ενώπιον μιας περίπτωσης ομωνυμίας, η οποία πρέπει να διαγνωσθεί και να αποσοβηθεί. Όπως το καθόλου αγαθό, έτσι και το αγαθό του ορθού χρόνου λαμβάνει διαφορετικές σημασίες, καθώς αποδίδεται σε διαφορετικά αντικείμενα· και αυτές οι σημασίες δεν μπορούν να αναχθούν σε μία από αυτές, ούτε να στοιχηθούν βάσει μιας σχέσης προς ἔν. Αυτή η ειδική ομωνυμία του καιροῦ ανακύπτει όταν ο καιρός αναλαμβάνει να δηλώσει τον ἀγαθόν χρόνον εν γένει, δηλαδή προς κάθε κατεύθυνση και μέσα σε κάθε οντολογικό ή γνωσιακό πεδίο. Ο κατάλληλος χρόνος για το λουλούδι είναι όμως υπόθεση της φύσης και εξετάζεται εντός της φυσικής· ο κατάλληλος χρόνος για την τήξη του μετάλλου είναι θέμα της ποιήσεως και γνωστικό αντικείμενο μιας τέχνης· και ο κατάλληλος χρόνος για μια αλλαγή εργασίας ανήκει στην *πρᾶξιν* και αποτελεί αντικείμενο της φρονήσεως.

Όπως είναι γνωστό, το μοναδικό ερώτημα που απασχολεί τον Αριστοτέλη στο πλαίσιο της ηθικής πραγματείας του έχει ως εξής: «Πώς πρέπει να επιτελούνται οι πράξεις;» (*πῶς πρακτέον αὐτάς*;– 1103b30). Στο II.2, ο Αριστοτέλης δίνει μια πρώτη απάντηση σε αυτό το ερώτημα εκκινώντας από μια ευρέως διαδεδομένη άποψη: Πρέπει να πράττουμε κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (1103b32). Το κεντρικό ερώτημα για τη σχέση αυτού του λόγου με τις ηθικές αρετές αναβάλλεται όμως για το βιβλίο VI, αφού προηγουμένως στο βιβλίο II ἐπέλθει μια πρώτη οριοθέτηση των προσδοκιών που ανατίθενται σε αυτόν τον λόγον: Κάθε λόγος περὶ τῶν πρακτῶν συνδέεται με εντελώς διαφορετικές προϋποθέσεις και επιδιώξεις ἀπ' ὅτι ο λόγος του πεδίου της θεωρίας. Με παραπομπή στο βιβλίο I.3, ο Αριστοτέλης επαναλαμβάνει στη συνέχεια τον αυτοπροσδιορισμό της πρακτικής φιλοσοφίας ως μιας αναζήτησης που επιτελείται τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς (1104a 1-2). Αυτό οφείλεται, ως γνωστόν, στη μεταβλητότητα του πρακτικού πεδίου, στην ενδεχομενικότητα. Όπως κάθε μεταβολή, έτσι και η πρακτική συντελείται εν χρόνῳ, έχει χρονική δομή. Πώς οφείλουμε, λοιπόν, να κατανοήσουμε αυτή την ειδική χρονικότητα του πράττειν;

Ο Carlo Natali (2002) έθεσε αυτό το ερώτημα, καταλήγοντας απορητικά στο συμπέρασμα ότι η χρονικότητα της πράξης δεν θεματοποιείται σε κανένα σημείο των

HN.⁸ Ο David Webb (2010), με τη σειρά του, χαρακτήρισε την ανάλυση του χρόνου των *Φυσικών* ακατάλληλη για την κατανόηση της χρονικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης και αναζήτησε για την εὐδαιμονίαν μια μορφή χρονικότητας απαλλαγμένη από τις έννοιες της συνέχειας και του μεγέθους, οι οποίες καθορίζουν την αντίληψη των *Φυσικών*. Πώς μπορεί όμως να έρθει στο φως η ειδική μορφή χρονικότητας, την οποία ο Αριστοτέλης φαίνεται να προϋποθέτει ενόψει της έννοιας της πράξεως; Η ερμηνευτική άρση της έλλειψης στο αριστοτελικό έργο μιας εκτενούς πραγμάτευσης της πρακτικής χρονικότητας έχει κατά τη γνώμη μου ως αναπóτρεπτη αφετηρία της την έννοια του καιροῦ.

Ο καιρός δεν ταυτίζεται βεβαίως με τον χρόνο, πάντως όχι με τον χρόνο των *Φυσικών*. Η λεγόμενη κατηγοριακή έννοια του χρόνου, το ποτέ, η οποία εμφανίζεται στις *Κατηγορίες* και επανέρχεται στα HN, δεν επιτρέπεται να ταυτιστεί με τον χρόνο που πραγματεύονται τα *Φυσικά*. Στην εξαιρετικής σημασίας και βεληνεκούς μελέτη του, ο Alejandro Vigo (1996) ασχολήθηκε εκτενώς με το θέμα και επεσήμανε, μεταξύ πολλών άλλων, ότι εκείνος ο φυσικός χρόνος υπάγεται, κατά τις *Κατηγορίες*, στην κατηγορία του ποσού: Ο χρόνος απασχολεί εκεί ως παράδειγμα μιας συνεχούς ποσότητας.⁹ Τα *Φυσικά* αναπτύσσουν, σύμφωνα και με τον Vigo, την έννοια ενός «μετρικού χρόνου», η οποία έχει σημασία μόνο ενόψει του γίνεσθαι που λαμβάνει χώρα στον φυσικό κόσμο. Αυτή η έννοια δεν εμφανίζεται πουθενά στα HN, όπως εξάλλου ούτε στα *Φυσικά* εμφανίζεται πουθενά η κατηγοριακή έννοια του χρόνου, το ποτέ.¹⁰ Είναι όμως αυτή η έννοια που μας ενδιαφέρει στην ηθική: Ο ηθικά σημαντικός χρόνος είναι ο αγαθός χρόνος, δηλαδή ο καιρός – μια μορφή χρονικότητας που αφορά πάντοτε μια συγκεκριμένη περίπτωση και που δεν προσδιορίζεται ποσοτικά αλλά μόνο ποιοτικά.

Ο μετρικός χρόνος και ο χρόνος της πράξης, δηλαδή ο χρόνος και ο καιρός, δεν εναντιώνονται με κάποιον τρόπο, αλλά αφορούν δύο διαφορετικές τάξεις αντικειμένων, προσεγγίζοντάς τα μάλιστα με αποκλίνον πρόσημο και γνωστικό ενδιαφέρον. Η απόκλιση αυτή εμφανίζεται, μεταξύ άλλων, και στον τρόπο με τον οποίο συνέχεια και διακριτότητα είναι παρούσες και στις δύο αυτές έννοιες. Ενώ ο μετρικός-φυσικός χρόνος αποβλέπει κυρίως στη συνέχεια των φυσικών διεργασιών και εντέλει στη φύση ως ολότητα, ο καιρός επικεντρώνεται στην ασυνέχεια. Ο φυσικός χρόνος θέλει να εντάξει κάθε γεγονός στη συνέχεια μιας περιεκτικής ολότητας και να το χωροθετήσει εντός της, ενώ η πρακτική χρονικότητα του καιροῦ δίνει έμφαση στη στιγμή της πράξης, η οποία πάντοτε διακόπτει μια συνέχεια.¹¹ Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι οι πράξεις δεν εντάσσονται σε ευρύτερες συνεχείς ολότη-

8 Βλ. Natali (2002: 183): «La notion de temps qui intervient dans l'EN est tout à fait banale».

9 Βλ. Vigo (1996: 33), με αναφορά στις *Κατηγορίες*, Κεφ. 6, 4b24, 5a6-8.

10 Για την ανάπτυξη και διασάφηση αυτών των βασικών σημείων, πρβ. Vigo (1996: 21-32).

11 Ομοίως και ο Vigo (1996: 77).

τες· εντούτοις, κάθε πράξη συνιστά κατά βάση μια τομή: Μετά από αυτήν ο κόσμος είναι κάθε φορά διαφορετικός απ' ό,τι πριν. Σε αντιδιαστολή, λοιπόν, προς τον φυσικό χρόνο, που επιχειρεί να εντάξει το ακανόνιστο των επιμέρους κινήσεων στην ρυθμισμένη κανονικότητα της χρονικότητας, ο καιρός συνενώνει τη στερεότητα του παρελθόντος και την προβολή του μέλλοντος σε μια στιγμιαία συμπύκνωση, την οποία αναγνωρίζουμε ως τέτοια και πραγματώνουμε στο τώρα μιας πράξης. Το επιμέρους δεν αποτελεί στην ηθική απλή αφετηρία, αλλά – ως ατομική πράξη – τέλος και ολοκλήρωση.¹²

Σε μια αντιδιαστολή σοφίας και φρονήσεως, τα *Ηθικά Μεγάλα* (ΗΜ Ι.34) διατυπώνουν με τρόπο σαφή τη σημασία της χρονικότητας για την επιτυχημένη πράξη: Η φρόνησις αναφέρεται στο μεταβλητό, και ειδικά στο συμφέρον, το οποίο με τη σειρά του εμφανίζεται ως πλήρως υποκείμενο σε μεταβολή: «αυτό συμφέρει σήμερα, όχι όμως αύριο». Πρόκειται, προφανώς, για τις εκλαϊκευτικές προθέσεις των ΗΜ, οι οποίες ωθούν τον συγγραφέα τους να αναγάγει τη φρόνηση στο συμφέρον. Είναι πάντως γεγονός ότι το συμφέρον αποτελεί ούτως ή άλλως ένα πρώτο χαρακτηριστικό του αγαθού, το οποίο προσδιορίζεται κατ' αρχάς εντελώς σχηματικά ως ένα οὐ ἔνεκα, δηλαδή ως ένας οποιοσδήποτε σκοπός μιας οποιασδήποτε πράξης. Το συμφέρον είναι μεν λιγότερο σχηματικό από το αγαθό ως σκοπό, καθώς κάθε κρίση περί συμφέροντος έχει ήδη αναδείξει μια επιμέρους πτυχή και διάσταση του αγαθού. Όπως όμως το αγαθό, έτσι και το συμφέρον διέπεται ολοκληρωτικά από τη χρονικότητα και καθορίζεται από τον καιρόν. Όπως το αγαθό, έτσι και το συμφέρον έχει τον χρόνο του, ή: Για να είναι πράγματι συμφέρουσα, η πράξη πρέπει να συντελεσθεί, να πραγματοωθεί, στον σωστό χρόνο.

Το συμφέρον των ΗΜ περιέχει ένα πρώτο βήμα μετάβασης από τον αρχικά περιγραφικό προσδιορισμό του αγαθού ως οὐ ἔνεκα προς την κανονιστικότητα. Ενώ το αγαθό προσδιορίζεται ως ο εκάστοτε σκοπός μου, που κατ' αρχάς και ως τέτοιος δεν έχει υπαχθεί σε περαιτέρω προσδιορισμό και αξιολόγηση, η έννοια του συμφέροντος παρατέμπει σε μια πρώτη, αλλά πάντα θεμελιώδη, ηθική διάκριση: Οι εκάστοτε σκοποί μας είναι είτε ωφέλιμοι είτε βλαπτικοί, και το συμφέρον λειτουργεί ως πρώτη κανονιστική αρχή της ηθικότητας. Ένα παράλληλο βήμα προς την κανονιστι-

12 Σε μια κάπως περίεργη διατύπωση των *Αναλυτικών Προτέρων*, και εν είδει παραδείγματος στο πλαίσιο μιας λογικής συνάφειας, ο Αριστοτέλης επιχειρεί μια σύνδεση καιρού και θεού: θεῶ γὰρ καιρὸς μὲν ἔστι, χρόνος δ' οὐκ ἔστι δέων διὰ τὸ μηδὲν εἶναι θεῶ ὠφέλιμον (*Αν.Πρότ.* 48b35-37). Ο θεός πράττει λοιπόν εγγενώς και σε κάθε περίπτωση καιρία, ακολουθεί πάντοτε τον καιρόν· καθώς είναι απαλλαγμένος από την ανάγκη του δέοντος χρόνου, στην πραγματικότητα δεν εξαρτάται διόλου από τον καιρόν. Αυτή η περίεργη αντιδιαστολή καιρού και χρόνου δέοντος που γίνεται εδώ ενόψει του θεού τονίζει βεβαίως ἔμμεσα την ταυτότητά τους στον ανθρώπινο βίο και πράξη. Ενώ ο θεός ενεργεί ήδη κάθε φορά στη σωστή στιγμή, για τον άνθρωπο ο καιρός παραμένει πάντα αμφίβολος και αβέβαιος, ακριβώς επειδή η έννοια αυτή δεν δηλώνει παρά την ανάγκη του χρόνου.

κότητα γίνεται και στα ΗΝ, όταν κατά την πραγμάτευση του αγαθού ως πολλαχῶς λεγομένου τονίζεται η σημασία του καιροῦ. Αγαθὸ δεν είναι απλῶς το ἐκάστοτε αντικείμενο της ἐπιδίωξής μου, ἀλλὰ η ἐπιτέλεση μιας πράξης που εκφράζει αὐτή την ἐπιδίωξη κατὰ την ὀρθή χρονική στιγμή: εκπληρώνοντας το ὀρθὸ ποτέ, σύμφωνα με τον καιρὸν. Ο καιρὸς υποσημαίνει λοιπὸν με ἔμφαση την ἀνάγκη ἐξειδίκευσης που εἶναι οὕτως ἢ ἄλλως δεδομένη στο πεδίο της πράξης. Χωρὶς αὐτόν, τὸ ἀγαθὸν θα παρέμενε σε μια σχηματικότητα και τυπικότητα που θα το καθιστούσε ἀδιάφορο για την πράξη. Η σχηματικότητα του αγαθού αἱρεται ἐπομένως μόνο μέσω της συμπερίληψης της πτυχῆς του χρόνου. Ὡς ἀναγκαῖα (αν και ὄχι ἐπαρκῆς) συνθήκη της ἐξειδίκευσης, ο καιρὸς συμβάλλει ἀποφασιστικά στη μεταποίηση του αγαθού σε μια ἠθική έννοια.

Ανάμεσα στο καθολικὸ και το ἐπιμέρους

Ο θεμελιώδης ὀντολογικὸς προσδιορισμὸς του πεδίου της πράξεως συγκεφαλαιώνεται στο 1104a4 με τη γνωστὴ διατύπωση οὐδὲν ἔστηκες ἔχει. Πῶς πρέπει ὁμως να σταθεῖ ο λόγος ἀπέναντι σε αὐτὸ το θεμελιώδες δεδομένο;¹³ Ο Ἀριστοτέλης κάνει ἐδῶ μια διάκριση που, ἀπ' ὅσο γνωρίζω, εἶναι μοναδική στη ρητὴ ἀποφασιστικότητά της, χωρὶς ὁμως να ἔχει ληφθεῖ ἐπαρκῶς ὑπόψη στην ἐρευνα. Ο λόγος ἐμφανίζεται ἐδῶ να ἔχει μια διττὴ ἀπόβλεψη: Ἀφενὸς εἶναι καθόλου, ἀφετέρου ἀναφέρεται στα καθ' ἕκαστα. Η ἔνταση μεταξύ καθολικότητας και ἐξατομίκευσης, ἡ ὁποία ἐκτίθεται ἐδῶ με μια πρωτοφανή για τον Ἀριστοτέλη σαφήνεια, διατρέχει το σύνολο της πρακτικῆς φιλοσοφίας του, ἀλλὰ και κάθε πρακτικῆς φιλοσοφίας που ἀποφεύγει ἀφενὸς τον αὐτοπεριορισμὸ της σε μια οὐδέτερη μετα-ἠθική ἀνάλυση της πράξης και ἀφετέρου τον υποβιβασμὸ της σε κοινὴ καζουιστικὴ.

Το μέλημα του καθόλου λόγου εἶναι προφανῶς ἐδῶ περιγραφικὸ: Ἀποβλέπει στην ἔκθεση του ἠθικοῦ κόσμου, των πράξεων, των προϋποθέσεών τους, της ἀφειτηρίας τους, της ἐπιτέλεσής τους, της στόχευσης και της ἀξιολόγησής τους. Ο περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος, πάλι, εἶναι ἐδῶ ἐπιτακτικὸς: Ἀποτελεῖ το ἐκπεφρασμένο κύριο μέλημα της πρακτικῆς φιλοσοφίας, στον βαθμὸ που, σύμφωνα με την περίφημη διατύπωση του I.1, τὸ τέλος, ο σκοπὸς της, ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις (1095a5-6).¹⁴ Ο καθόλου λόγος στην ἠθική δεν μπορεῖ παρά να περιγράφει

13 Ἐννοῦ ἐδῶ τον λόγον με τη διπλὴ σημασία τόσο της πραγματείας ὅσο και της πρακτικῆς ratio, δηλαδή με δύο σημασιολογικῆς πλευρῆς των ὁποίων ο διαχωρισμὸς στην ἀριστοτελικὴ πρακτικὴ φιλοσοφία εἶναι ἐπιτρεπτός μόνο όταν δεν παραβλέπει τη συνάφεια και συναλληλία τους.

14 Πάντως, ἡ πρακτικὴ γνῶση δεν μπορεῖ να ἀναχθεῖ σε μια γνῶση του «ἀναγκαίου μέσα στο ἐνδεχομενικόν», ὅπως προτείνει ο Kerkhoff (1973: 268). Οὐτε φυσικά εἶναι συμβατὴ με την ἀριστοτελικὴ θεώρηση ἡ ἀπόψη ὅτι, όταν ἐγκύπτουμε στις ἐκάστοτε περιστάσεις της πράξης, τότε ἡ πρακτικὴ γνῶση μετατρέπεται σε ἕνα ἐγχείρημα «τεχνικῆς και τακτικῆς», του ὁποίου ἡ εὐδῶση «δεν μπορεῖ να ἀξιολογηθεῖ ἠθικά, ἀλλὰ μάλλον τεχνικά ἢ αἰσθητικά» (Kerkhoff

ακόμη και όταν παραπέμπει σε καθολικά ισχύοντες κανόνες (όπως στη δομή της μεσότητας), το κάνει κυρίως περιγραφικά. Πραγματικά κανονιστική είναι, αντίθετα, η γεφύρωση του χάσματος με το επιμέρους μέσα στο εκάστοτε πρακτόν¹⁵ – μέσω μιας απόφασης, η οποία λαμβάνεται κάθε φορά ενόψει ενός συγκεκριμένου, στο πλαίσιο μιας περίπτωσης, και φυσικά πραγματώνεται. Από αυτή την πλευρά, το πράγματι κανονιστικό (με ελάχιστες εξαιρέσεις)¹⁶ ρυθμίζει μόνο τα καθέκαστα, όσα δεν μπορούν να προσδιοριστούν ή να υπολογιστούν εκ των προτέρων με έναν γενικό τρόπο. Παρά αυτή την εγγύτητα προς το επιμέρους, ο επιτακτικός λόγος παραμένει, πάντως, λιγότερο ακριβής από τον λόγο περί του καθόλου (ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τὰκριβές, 1104a6-7), καθώς έρχεται διαρκώς αντιμέτωπος με μια απροσδιόριστα εκτενή πολλαπλότητα ενδεχομένων και επιμέρους. Η φρόνησις πραγματώνεται έτσι ως λόγος που υπερβαίνει το ψιλό λογικό και διανοητικό στοιχείο, προκειμένου να γεφυρώσει το χάσμα προς το επιμέρους μέσα από την ορατή εξωτερικότητα των ατομικών πράξεων.

Δεν υπάρχει όμως άλλος τρόπος να μιλήσουμε για το καθ' ἕκαστον; Προφανώς ναι (1104a7-8): με τη μορφή μιας τέχνης ή παραγγελίας. Υπάρχουν λοιπόν, ασφαλώς, πεδία του μεταβλητού τα οποία επιτρέπουν μια μορφή ακρίβειας, ή και την απαιτούν. Η τέχνη στη μορφή της σύγχρονης τεχνικής, π.χ., δεν θα ήταν τέχνη χωρίς την ακρίβεια κατά την ποιήσιν των προϊόντων της. Και η διαταγή, π.χ. με τη μορφή μιας παραγγελίας να σταματούμε κάθε φορά μπροστά στο κόκκινο φανάρι, θα ήταν άχρηστη δίχως την ακρίβεια με την οποία εκφέρεται μια τέτοια οδηγία. Η κατασκευή ενός ελβετικού ρολογιού εκφράζει τη γνώση μιας τέχνης, το φρενάρισμα μπροστά σε ένα κόκκινο φανάρι ακολουθεί την εντολή μιας παραγγελίας – όμως καμία από αυτές τις περιπτώσεις δεν αφορά πράγματι την *πραξι*, ως επιτελούμενη πάντοτε μέσα σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Την αφορούν, αντίθετα, μόνο όταν χάνουν την ακρίβειά τους, δηλαδή όταν πρέπει, π.χ., να αποφασίσει κανείς αν θα προωθήσει για πώληση ένα ρολόι που κατασκευάστηκε με πολύν κόπο, αλλά είναι ελαττωματικό· ή αν κάποιος πρέπει ίσως να παραβιάσει τη εντολή να σταματά στο κόκκινο – όταν π.χ. ένα άρρωστο παιδί πρέπει να μεταφερθεί αμέσως στο πλησιέστερο νοσοκομείο. Η πράξη ως τέτοια εκφεύγει κάθε τέχνης και κάθε παραγγελίας. Είναι όχι μόνο μεταβλητή, αλλά και ριζικά εξατομικευμένη, καταβάλλοντας ως εκ τούτου το τίμημα της έλλειψης ακρίβειας.

1973: 269).

15 Για τη σημασία του πρακτοῦ, βλ. την εξαίρετη μελέτη του Kontos (2011: 9-31).

16 Σε αυτές υπάγονται, ως γνωστόν, η μοιχεία, η κλοπή και ο φόνος (1107a11-12): όμως η ισχύς και αυτών των τριών καθολικών απαγορεύσεων προϋποθέτει τη διαμεσολάβηση με την εκάστοτε συγκεκριμένη περίπτωση. Πριν “καταδικάσουμε” τη μοιχεία, πρέπει να την εντοπίσουμε και να την διακρίνουμε ως τέτοια μέσα στα καθ' ἕκαστα.

Η πρακτική ratio, ως ρυθμιστικός λόγος περὶ τῶν καθ' ἕκαστα, δεν μπορεί να στραφεί ούτε στην ποίησιν ούτε γενικά σε οδηγίες και παραγγέλματα· οφείλει, αντίθετα, να λαμβάνει υπόψη και να προσέχει τον καιρόν – και μάλιστα (1104a8) ἀεὶ τὰ πρὸς τὸν καιρόν σκοπεῖν. Η εντολή να μεριμνούμε για τον καιρόν αποτελεί επομένως, μια παράδοση καθολική εντολή, η οποία θέτει εν αμφιβόλω την ισχύ καθολικῶν εντολῶν στο πεδίο της πράξης. Αποτελεί μια σταθερά, της οποίας η έμπρακτη “μετάφραση” δεν είναι κάτι δευτερογενές, δεν εμφανίζεται ως ανάγκη μιας επιπρόσθετης ενέργειας, αλλά δίδεται *εξαρχῆς* και εκ των προτέρων ως τρόπος ύπαρξης της σταθεράς. Ο καιρός είναι επομένως το αναπλήρωμα της ανεπάρκειας των καθολικῶν διατάξεων στο πεδίο της πράξεως. Όπως ήδη είδαμε, το αγαθό εν γένει, το καθολικό αγαθό, δεν υφίσταται καν! Το αγαθό εκφέρεται με διαφορετικούς τρόπους και πάντα ενόψει μιας συγκεκριμένης κατηγορίας. Ένας από αυτούς τους τρόπους εκφοράς, ο «αγαθός» ή «κατάλληλος χρόνος», ο καιρός, φαίνεται όμως να κατέχει ένα προβάδισμα στον χώρο της πράξης. Το αγαθό δεν επιτυγχάνεται μέσω διατάξεων και γενικῶν οδηγιῶν, αλλά μέσω ενός συνεχούς προσανατολισμοῦ στον χρόνο που είναι κατάλληλος για την πράξη.

Φαίνεται λοιπόν ότι, τουλάχιστον στο πλαίσιο του χωρίου II.2, το σημαντικότερο στην πράξη δεν είναι το τί, ούτε η ποιότητα των αρετῶν ή η ποσότητα της μεσότητος, αλλά ο χρόνος, ο καιρός. Πράγματι, θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι το τί είναι *κατὰ κάποιον τρόπο* ήδη εξαρχῆς προφανές (τουλάχιστον στη γενικότητά του) – ενώ το πότε ουδέποτε μπορεί να προσδιορισθεί ή να δοθεί εκ των προτέρων. Αυτό το προβάδισμα του καιροῦ έναντι άλλων πτυχῶν της πράξης είναι στο σημείο αυτό προφανές, εμφανίζεται ωστόσο και σε άλλα σημεία της αριστοτελικῆς πραγματείας, όταν π.χ. τονίζεται ότι και ο ίδιος ο σκοπός μιας πράξης οφείλει να προσανατολίζεται προς τον καιρόν (τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν ἔστιν – III.1, 1110a13). Το προβάδισμα του καιροῦ απαντᾶ ωστόσο και σε μια άλλη ανάγκη που προκύπτει στο πλαίσιο της παρούσας εξέτασης: Η αναφορά στον χρόνο καθίσταται απαραίτητη λόγω της ίδιας της μεταβλητότητας του κόσμου της πράξης. Η χρονικότητα ως δομικό στοιχείο της μεταβολῆς προσφέρει έτσι μια πρώτη ἀπάντηση στην αμηχανία που προκαλεί η επίγνωση του χαρακτήρα του πράττειν. Δεν θέλουμε να αρνηθούμε τη μεταβλητότητα, αλλά να ζήσουμε με αυτήν και εντός της. Όταν όλα βρίσκονται εκτεθειμένα στη μεταβολή και καμία γενική παραγγελία δεν είναι δυνατή, τότε το αγαθό βρίσκει καταφύγιο στον ίδιο τον χρόνο.

δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρόν σκοπεῖν: Η αναφορά στον καιρόν εισάγεται εδώ (1104a7-8) με μια ρήτρα καθολικότητας (ἀεὶ), με όρους ρητῆς κανονιστικότητας (δεῖ) και με μια ακραία σχηματικότητα. Πρέπει λοιπόν να απορρίψουμε τη θέση του Vigo (1996: 82) ότι ο Αριστοτέλης παραιτείται από τη διατύπωση μιας τυπικής/σχηματικῆς προσταγῆς (formaler Imperativ). Η

αριστοτελική τυπική αρχή διατυπώνεται με σαφήνεια στη φράση που παραθέσαμε – παρόλο που ο χαρακτήρας και η λειτουργία της είναι ακραία ιδιάζοντες. Ο καιρός λειτουργεί εδώ στην πραγματικότητα ως απάντηση σε δύο διαφορετικά ερωτήματα:

α. Πώς μπορούμε να υπερβούμε την τυπικότητα του αγαθού, πώς μπορούμε να πληρώσουμε την αφηρημένη καθολικότητά του με συγκεκριμένο περιεχόμενο, χωρίς να εκπέσουμε σε έναν καθαρό υποκειμενισμό ή σχετικισμό;

β. Πώς μπορούμε, μέσα στην ακραία μερίκευση της πράξης, να βρούμε στέρεα σημεία πρόσδεσης, τα οποία όχι μόνο αποφεύγουν τον υποκειμενισμό, αλλά και καθιστούν γενικά δυνατή μια ηθική του εὖ ζῆν, διασώζοντας τρόπον τινά τον λόγον της;

Ιδιάζουσα είναι εδώ η λειτουργία του καιροῦ, διότι ανταποκρίνεται στην πρώτη απαίτηση (μιας υπέρβασης της τυπικότητας) λαμβάνοντας μια ακραία τυπική μορφή: Στην αφηρημένη καθολικότητα του αγαθού ανταποκρίνεται η καθολικότητα του καιροῦ, η οποία όμως δεν παραμένει αφηρημένη· μπορεί, αντίθετα, να αποβάλει τη τυπικότητά της, αφού (κατά παράδοξο τρόπο) περιεχόμενο της τυπικότητας του καιροῦ δεν είναι παρά η τυπική απαίτηση για απόρριψη της ισχύος τυπικών απαιτήσεων! Η δε δεύτερη απαίτηση (για στέρεες βάσεις στο πεδίο της πρακτικής ορθολογικότητας) εκπληρώνεται επίσης μέσα στην έννοια του καιροῦ, καθώς η μερίκευση δεν απορρίπτεται, αλλά αίρεται εντός της έννοιας. Ο καιρός λειτουργεί λοιπόν ως διπλό συμπλήρωμα: της τυπικότητας του αγαθού και της μερίκευσης του πράττειν. Και λειτουργεί επιτυχώς, καθώς προσεγγίζει την τυπικότητα με τυπικό τρόπο και τη μερίκευση με μορφή μερικότητας. Ο καιρός δηλώνει επομένως μια κανονιστικότητα η οποία δεν παρέχει παραγγελίες ή συμβουλές για συγκεκριμένες πράξεις, αλλά ωθεί, ως πρακτικός λόγος, στο αγαθό ως πραγματωμένο σκοπό μελετημένης απόφασης που πραγματώνεται κατά τον σωστό χρόνο. Η κανονιστικότητα αυτού του καιροῦ δεν έχει υπερβατική προέλευση, ούτε εντοπίζεται σε μια ιεραρχικά ανώτερη αρχή όπως η πλατωνική Ιδέα του αγαθού ή η καντιανή καθαρή βούληση· αναπτύσσεται, αντίθετα, ως μια εκάστοτε επιμέρους πραγμάτωση του αγαθού υπό συγκεκριμένες περιστάσεις, και έγκειται στο ότι ο ίδιος ο καιρός αποτελεί μια μορφή του αγαθώς-Είναι.

Ο καιρός δηλώνεται συνήθως από τον Αριστοτέλη με τη φράση ὅτε δεῖ.¹⁷ Σε αυτήν τη διατύπωση εντοπίζεται και αποτυπώνεται η αριστοτελική δεοντική ηθική, υπερβαίνοντας συγχρόνως τη σχηματικότητα που περιείχε ο αρχικός προσδιορισμός τού ὡς δεῖ στα ΗΕ 1231b32-33 ως μιας σύντμησης του ὀρθοῦ λόγου. Ο

17 Ο Burnet (1900: 9) σημειώνει εύστοχα ότι τὸ δέον σημαίνει «το σωστό πράγμα»· δεν παρπέμπει σε ένα «καθήκον» (duty, αρχ. ελλ. προσήκον), αλλά στο εκάστοτε συγκεκριμένο «βήμα που απαιτεί η περίπτωση».

προσδιορισμός αυτός παρέμενε αφηρημένος και γενικός – και οι γενικότητες στην ηθική είναι μεν (σύμφωνα με τα ΗΝ, 1107a28-32) «κοινότερες», οι αναφορές στο επιμέρους είναι ωστόσο «αληθινότερες». Σε αντίθεση με το απλό δεῖ, το ὅτε δεῖ παραπέμπει πάντοτε στη συγκεκριμένη περίπτωση – όχι ως πεδίο εφαρμογής κανόνων που υποτίθεται ότι ισχύουν χωρίς αναφορά στις συγκεκριμένες συνθήκες, αλλά ως πεδίο όπου για πρώτη φορά αναπτύσσονται οι προκλήσεις του πράττειν. Το αριστοτελικό Δέον δεν στρέφεται εκ των υστέρων, ἔξωθεν και δευτερογενώς στη συγκεκριμένη περίπτωση, αλλά παράγεται εντός της, μέσα από τη χρονική ανάπτυξη του κατάλληλου Πότε, του καιροῦ. Ο χρόνος δεν είναι πεδίο εφαρμογής, ούτε απλός ορίζοντας, *αλλά προέλευση του αριστοτελικού Δέοντος.*

Η κεντρική θέση και σημασία της περίπτωσης στην αριστοτελική ηθική αναδείχθηκε κατά καιρούς με όλη την αναγκαία σαφήνεια – π.χ. μέσα από την εργασία του Vigo, και σε συνέχεια των αναλύσεων του Wolfgang Wieland και φυσικά του Martin Heidegger. Η ερμηνεία του Vigo αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας παραγωγικής οικειοποίησης της χαϊντεγκεριανής κληρονομιάς – και τούτο σημαίνει πάντα: το να στοχάζεται κανείς *με τον Heidegger ενάντια στον Heidegger*, και πάντως να μην επιτρέπει να βυθίζεται το αντικείμενο της ερμηνείας του (εν προκειμένω η αριστοτελική ηθική) στη μονολιθική επαναληπτικότητα της χαϊντεγκεριανής ιδιολέκτου. Μπορούμε λοιπόν εδώ να τονίσουμε τη θεμελιώδη διαφορά που χωρίζει τους δύο φιλοσόφους: Ο Heidegger βλέπει την περίπτωση ως μια δραπέτευση από την κανονιστικότητα, ενώ αντίθετα ο Αριστοτέλης ως ενσάρκωση κανονιστικότητας. Κυρίως, όμως, παραβλέπει ο Heidegger τη σύνδεση της περίπτωσης με το ἦθος και τις αρετές.

Αρετή και χρόνος

Το Πότε, η κατάλληλη στιγμή, δεν είναι ἐπ' ουδενί δευτερεύον σε σύγκριση με το Τί, με μια δήθεν ουσία της πράξης, η οποία υποτίθεται ότι δεν σχετίζεται με τον χρόνο ούτε εξαρτάται από αυτόν· πολλώ μάλλον, το Τί προσδιορίζεται αποφασιστικά από το Πότε, και τούτο φαίνεται καθαρά και κατά τον προσδιορισμό του ποιοτικά αγαθού, δηλαδή της αρετής. Η μετάβαση στις αρετές ακολουθεί, στο 1104a10-11, μέσα από μια διατύπωση που σχεδόν εκδηλώνει την απελπισία του Αριστοτέλη: *καίπερ ὄντος τοιούτου τοῦ παρόντος λόγου πειρατέον βοηθεῖν* – παρόλο που η παρούσα πραγμάτευση έχει αυτόν τον δυσπροσδιόριστο χαρακτήρα, πρέπει να την συνδράμουμε όσο και όπως μπορούμε. Ο χαρακτήρας του παρόντος λόγου που μας δυσκολεύει ἐγκείται προφανώς στο ίδιο το θεματικό μας αντικείμενο, που προσδιορίζεται ως ένα οὐδὲν ἔσθηκός. Ὅπως είδαμε, η παραπομπή στον ὀρθὸν λόγον δεν επαρκεί από μόνη της, και ο Αριστοτέλης αναζητεί τώρα τη συνδρομή (βοηθεῖν) στη σύναψη του λόγου και του καιροῦ προς τις αρετές.

Η πραγμάτευση των αρετών που ακολουθεί εμφανίζει ωστόσο κάτι ιδιαίτερα αξιόπρόσεκτο: Προσφύγαμε σε αυτές αναζητώντας τη συνδρομή τους, αλλά η πραγμάτευσή τους προσφεύγει με τη σειρά της εκ νέου στον καιρόν! Οι ηθικές αρετές δεν αποτελούν μόνο το αγαθό σύμφωνα με την κατηγορία της ποιότητας· ως ορθό μέσο ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη, αποτελούν συγχρόνως και ποσότητες. Είναι όμως εντυπωσιακός ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης, κατά τον προσδιορισμό τους, επανέρχεται όχι μόνο στις κατηγορίες της ποιότητας και της ποσότητας, αλλά και του ποτέ – το οποίο εμπλέκεται σε εξέχουσα θέση ήδη στον θεμελιώδη προσδιορισμό της ηθικής αρετής ως μεσότητας (1106b21-23): τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

Κάτι παρόμοιο παρατηρείται ειδικότερα στην αριστοτελική πραγμάτευση της απάθειας. Η απόπειρα ταύτισης της αρετής με την απάθεια εμφανιζόταν στα μάτια του Αριστοτέλη ως διαμετρικά αντίθετη προς τον δικό του προσδιορισμό της ευδαιμονίας ως ενέργειας. Αυτή όμως η αντίπαλη θέση (“αρετή = απάθεια”) δεν απορρίπτεται συλλήβδην, αλλά και πάλι με αναφορά στην ιδιαιτερότητα της περίπτωσης υπό την οποία επιδιώκεται η απάθεια (1104b21-26).¹⁸ Ο φιλόσοφος δείχνει μάλιστα κατανόηση για τους οπαδούς της αντίπαλης θέσης: ἔχουν δίκιο να πιστεύουν, λέει, ότι η αρετή συνιστά μια σχέση με την ηδονή και τη λύπη· αλλά δεν κατανοούν ορθά αυτήν τη σχέση, ακριβώς επειδή παραβλέπουν την εκάστοτε περίπτωση, και κυρίως το Πότε. Ορίζουν έτσι τις αρετές ως απάθειες συλλήβδην (ἀπλῶς), χωρίς να αναφέρουν πώς πρέπει να βρίσκεται κανείς σε κατάσταση απάθειας, ούτε πότε, και χωρίς να αναφέρουν ὅσα ἄλλα προστίθεται. Ἐχει ίσως κάποιο ενδιαφέρον να αναστοχαστούμε εδώ, ειδικά σε σχέση με την απάθεια, τον χαρακτήρα της έκφρασης ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ καὶ ὅτε. Τι σημαίνει για την απάθεια το Πώς (ὡς δεῖ); Υπάρχουν σε αυτήν διαβαθμίσεις της έντασης ή διαφορετικές δυνατότητες ή μορφές της παρουσίας της; Πιστεύω πως όχι. Υποστηρίζω, αντίθετα, ότι η εξάρτηση της απάθειας από μια συγκεκριμένη περίπτωση έγκειται αποκλειστικά στο Πότε: Το κρίσιμο ερώτημα είναι όχι πώς, αλλά πότε θα ήταν ίσως ενδεδειγμένο να παραμείνει κανείς απαθής.

Η προσθήκη καὶ ὅσα ἄλλα προστίθεται (II.2, 1104b25-26) παραπέμπει εδώ προφανώς στην ολοκληρωμένη διατύπωση της αναφοράς στην εκάστοτε περίπτωση, όπως αυτή εμφανίζεται π.χ. στο II.5 (1106b21-23): ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ. Το ὅτε προτάσσεται εδώ, ενώ η θεμελιώδης σημασία του γίνεται εμφανής και στις συντεταγμένες εκδοχές της διατύπωσης που εμφανίζονται σε άλλα χωρία των βιβλίων II και III.¹⁹ Φαίνεται, λοιπόν, ότι το ποιοτικά αγα-

18 Πρβ. επίσης Wieland (1990: 135).

19 Ενδεικτικά, ὅσον αφορά το ζήτημα της οργής ή του τρόπου με τον οποίο ξοδεύει κανείς τα

θό, η αρετή, πραγματώνεται πάντοτε ως επιτέλεση μιας πράξης στον σωστό χρόνο. Ενόψει του ενάρτετου πράττειν, η κατηγορία της ποιότητας παραπέμπει πάντοτε και στην κατηγορία του χρόνου, και προσδιορίζεται βάσει αυτής: Το εὖ πράττειν προϋποθέτει τον καιρόν ως ἐξέχον (και ἐνίοτε ως το σημαντικότερο) συστατικό του στοιχείο. Ο χρονικός τρόπος επιτέλεσης των ἀρετῶν, ἐκείνων δηλαδή των ἀρίστων καταστάσεων της ψυχῆς που αναδεικνύονται με την πραγμάτωση του αγαθοῦ στα διάφορα πεδία της πράξης, αποτελεί ωστόσο μία μόνο πλευρά της πλήρους διαπίδυσης του πράττειν ἀπό τον χρόνο.²⁰ Το πράττειν ἔχει συλλήβδην χρονική δομή. Το παρελθόν δημιουργεῖ ἕνα πλαίσιο δεδομένων, το οποίο εκφεύγει της πράξης, επιτρέποντας ὁμως συγχρόνως την ἀνάπτυξη του ἔθους και της ἕξεως. Το μέλλον διανοίγει με τη σειρά του ἕναν ὀρίζοντα δυνατοτήτων, οι οποίες δεν ἀναπτύσσονται ἐν κενῷ, ἀλλά ὀριοθετοῦνται αυστηρά ἀπό το παρελθόν-δεδομένο. Αυτή η χρονική δομή δεν υποδηλώνει ἐντούτοις ἕνα εἶδος περιορισμοῦ της πράξης,²¹ ἀλλά μάλλον την ἀνεξάντλητη παραγωγικότητα καταστάσεων τις οποίες καλούμαστε κάθε φορά να χειριστοῦμε με διαφορετικό τρόπο.

Το πράττειν βλέπει προς το μέλλον και τρέφεται ἀπό τον ἀδιόρατο χαρακτήρα του μέλλοντος, το οποίο ἀφανές ἡμῖν ἐστίν (1101a18). Η βούλευσις ἀναφέρεται, ως γνωστόν, ἀποκλειστικά στα ἄδηλα (1112b9), παραμένοντας και η ἴδια ὀριοθετημένη, καθὼς δεν επιτρέπεται να ἐκτείνεται στο ἀπειρο (1113a2). Ο προσανατολισμὸς της βουλευσεως στο μέλλον εἶναι ἕνας προσανατολισμὸς της προς το δυνατό και ἐφικτό, καθὼς τὸ γεγονός οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι (1139b5-9). Το παρελθόν

χρήματά του, δεν εἶναι εὐκόλο να προσδιοριστεῖ με ἀκρίβεια ᾧ και ὅσον και ὅτε και οὐ ἔνεκα και ὡς (II.9, 1109a28). Ο φόβος εἶναι ἕνα συναίσθημα που ἀνήκει στα βᾶθη της *conditio humana*: σφάλει, ἐντούτοις, ὅποιος φοβάται ὁ οὐ δεῖ, ἢ ... οὐχ ὡς δεῖ, ἢ ... οὐχ ὅτε – ἐνῷ ἀνδρείος εἶναι ὄχι ὅποιος δεν γνωρίζει τον φόβο, ἀλλά ὁ ἄ δεῖ και οὐ ἔνεκα ὑπομένων και φοβούμενος, και ὡς δεῖ και ὅτε (III.10, 1115b13-19). Ἴδιον του σώφρονος εἶναι το να μην ἐπιθυμῇ ὅσα του λείπουν «περισσότερο ἀπ’ ὅσο πρέπει ἢ ὅταν δεν πρέπει» (III.14, 1119a11-15): ἐπιθυμῇ ὁ σώφρων ὧν δεῖ και ὡς δεῖ και ὅτε· οὕτω δὲ τάττει και ὁ λόγος (III.15, 1119b15-18). Ο πᾶρος, τέλος, δεν ἀπέχει ἐντελῶς της ὀργῆς, ἀλλά ὀργίζεται ἐφ’ οἷς δεῖ και οἷς δεῖ, ἔτι δὲ και ὡς δεῖ και ὅτε και ὅσον χρόνον (IV.11, 1125b31-32). Η χρονικότητα, ἐπομένως, εἶναι διπλά παρούσα στην πραότητα (ὅπως ἐνδεχομένως και σε ἄλλες ἀρετές): ὡς κατάλληλο Πότε, ἀλλά και ὡς κατάλληλη *διάρκεια* της ὀργῆς.

20 Πρβ. και την πρόσφατη μελέτη του Kirkland (2007).

21 Ὅπως υποστηρίζει ο Kirkland (2007: 134). Ο Vīgo, ἀντίθετα, τονίζει (1996: 54) ὅτι το παρελθόν ὀθεῖ ὀρια, ἐνῷ το μέλλον παραπέμπει σε δυνατότητες. – Αυτή η ἀνοικτότητα και ἀπροσδιοριστία του μέλλοντος καθιστά την πρακτική γνώση θεμελιωδῶς ἐπισφαλῆ. Ὅταν ὁμως ο Vīgo (1996: 141-2) ἐντοπίζει την αἰτία αὐτοῦ του ἐπισφαλούς στην «ἀδυναμία μιας πλήρους, ἐξαντλητικῆς ἐπισκόπησης», δείχνει να υποτάσσει την πρακτική γνώση σε ἕνα ἰδεώδες πληρότητας το οποίο κατὰ τη γνώμη μου παραμένει ξένο στην οὐσία της πρακτικῆς γνώσης ὡς γνώσης των καθ’ ἕκαστα. Η πρακτική γνώση ὑπόκειται σε σφάλματα και ἀστοχίες ὄχι για τεχνικούς λόγους, ἐπειδὴ π.χ. δεν κατάρφερε να ἐπισκοπήσει τα πάντα πλήρως, ἀλλά *οὐσιωδῶς και θεμελιωδῶς*: ἐπειδὴ ὁ κόσμος της πράξης διέπεται ἀπό μια ἀνεξάντλητη παραγωγὴ καταστάσεων, οι οποίες θέτουν την φρόνησιν και γενικότερα την πρακτικὴ γνώση διαρκῶς ἐνώπιον νέων προκλήσεων.

διέπεται, με άλλα λόγια, από κάποια μορφή ανάγκης (Ρητορική 1418a2-5), της οποίας ο χαρακτήρας, ωστόσο, δεν είναι λογικο-μεταφυσικός, αλλά αποκλειστικά γεγονόςικος.²² Η γνώση του καιρού αποτελεί έτσι συμπύκνωση της πρακτικής γνώσης, στη διπλή μορφή αφενός μιας περιγραφικής αποτύπωσης του παρελθόντος και των δεδομένων της περίπτωσης και αφετέρου μιας ενεργού διαμόρφωσης του μελλοντικού περιεχομένου της πράξης. Εν μέσω αυτών των δύο χρονικών διαστάσεων, ο καιρός δεν ανήκει στο μέλλον – (όπως πιστεύει ο Kirkland 2007: 134) αλλά συνιστά μια τομή, της οποίας η αναγνώριση αποτελεί περιεχόμενο της βουλευσέως, ενώ η ίδια πραγματώνεται ως πρακτόν μέσω της προαιρέσεως. Η ορθή, κατάλληλη στιγμή συνενώνει παρελθόν και μέλλον στο παρόν μιας πρακτικής επιτέλεσης, το οποίο ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, δεν πρέπει να εκληφθεί ως τρίτη χρονική διάσταση, αλλά ως επιτυχής συνάντηση δεδομένου και πρακτού. Ως συμπύκνωση του πρακτικού Δέοντος, το οποίο για τον Αριστοτέλη είναι πάντοτε ένα συγκεκριμένο Δέον, ο καιρός αποκαλύπτεται ως κύριο αντικείμενο της πρακτικής γνώσης. Η πραγμάτωσή του είναι ο τρόπος με τον οποίο αληθεύει η φρόνησις.

Βιβλιογραφία

- Ackrill, J.L. (1997): «Aristotle on “Good” and the Categories», στο: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press: 201-211.
- Aubenque, P. (1986): *La prudence chez Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.
- Burnet, J. (1900): *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.
- Frost Benedikt, A. (2002): «On Doing the Right Thing at the Right Time: Toward an Ethics of Kairos», στο: P. Sipiora & J.S. Baumlin (eds.): *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*. Albany: SUNY Press: 226-235.
- Kerkhoff, M. (1973): «Zum antiken Begriff des Kairos», στο: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 27: 256-274.
- Kirkland, S.D. (2007): «The Temporality of Phronêsis», στο: *Ancient Philosophy* 27: 127-140.
- Kontos, P. (2011): *Aristotle’s Moral Realism Reconsidered: Phenomenological Ethics*. New York & London: Routledge.
- Natali, C. (2002): «Temps et action dans la philosophie d’Aristote», στο: *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 192: 177-194.
- Shields, C. (1999): *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, J.E. (1969): «Time, Times, and the “Right Time”; Chronos and Kairos», στο: *The Monist* 53: 1-13.
- Smith, J.E. (1986): «Time and Quantitative Time», στο: *The Review of Metaphysics* 40: 3-16.
- Vigo, A.G. (1996): *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die «Nikomachische Ethik» und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Freiburg: Alber.
- Webb, D. (2010): «The Structure of Praxis and the Time of eudaimonia», στο: *Epoche: A Journal for the History of Philosophy* 14: 265-287.
- Wieland, W. (1990): «Norm und Situation in der aristotelischen Ethik», στο: R. Brague & J.-F. Courtine (eds.): *Herméneutique et ontologie: Mélanges en hommage à Pierre Aubenque, phronimos anêr*. Paris: Presses universitaires de France: 127-145.

22 Πρβ. Vigo (1996: 56).