

ΛΥΓΟΥΣΤΟΥ ΜΠΑΓΙΟΝΑ

**ΜΑΘΗΜΑΤΑ
ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

(Μέρος Α')

ΙΩΑΝΝΙΝΑ



ΑΥΓΟΥΣΤΟΥ ΜΠΑΓΙΟΝΑ

**ΜΑΘΗΜΑΤΑ
ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

(Μέρος Α')



I. Ὁ φιλοσοφικός στοχασμός και ἡ δυνατότητα προσδιορισμοῦ ἑνός κριτηρίου τῆς ὀρθῆς πράξης.

Ἡ μελέτη ἑνός προβλήματος σε ἕνα φιλοσοφικό σύστημα προϋποθέτει τὸν ἀκριβῆ προσδιορισμὸ τοῦ προβλήματος αὐτοῦ. Πρὶν ἐξετάσουμε πῶς ὁ Ἀριστοτέλης θέτει τὸ ἠθικὸ πρόβλημα και, μὲ ποῖο τρόπο προσπαθεῖ νὰ τὸ λύσει πρέπει νὰ δοῦμε σὲ τι ἀκριβῶς συνίσταται τὸ πρόβλημα αὐτὸ και ἂν μπορεῖ νὰ λυθεῖ μὲ ὀρθολογικὰ μέσα, δηλαδὴ μὲ ἔννοιες καὶ διαμορφῶναι ἡ νόησή μας.

Χαρακτηριστικὸ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ εἶναι ἡ συστηματικότητά. Ὁ τρόπος καὶ ἀντιμετωπίζει ὁ φιλόσοφος τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα π.χ. εἶναι συνυφασμένος μὲ τὸν τρόπο καὶ ἀντιμετωπίζει τὸ ὄντολογικὸ και τὸ ἠθικὸ πρόβλημα. Γι' αὐτὸ πρέπει νὰ ὑποδείξουμε ὀρισμένες ἀπὸ τίς λειτουργίες τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ πρὶν καθορίσουμε τὴ φύση, τὴ μέθοδο και τοὺς στόχους τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Ἕνα χαρακτηριστικὸ γνώρισμα καὶ διαφοροποιεῖ τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ ἀπὸ μιὰ καθαρὰ ἐπιστημονικὴ σκέψη εἶναι τὸ ἐξῆς. Ὁ ἐπιστήμων θεωρεῖ προσωρινὰ ὡς δεδομένες ὀρισμένες ὑπο-



θέσεις. ΜΕ άφειτηρία τες ύποθέσεις αυτές όδηγεΐται στη διατύπωση νόμων. Οί νόμοι αυτοί προκύπτουν συνήθως από την πειραματική διαπίστωση σταθερών σχέσεων ανάμεσα στα φαινόμενα. 'Ο πωσδήποτε χρησιμεύουν σαν θεωρητικό πλαίσιο για την λογική κατάταξη και, συστηματοποίηση των έπιστημονικών γνώσεων σε ένα όρισμένο τομέα. 'Ο φιλόσοφος προσπαθεΐ να προσδιορίσει τες λογικές προϋποθέσεις των έπιστημονικών ύποθέσεων και θεωριών, θέτει όρισμένες πρώτες άρχες, δηλαδή βασικές και θεμελιώδεις. Χωρίς τες άρχες αυτές κάθε κριση ή πρόταση πάνω στην πραγματικότητα μένει λογικά άυθαίρετη.

Εκκινώντας από τες πρώτες αυτές έρχες, ό φιλόσοφος προσπαθεΐ να προσδιορίσει όρισμένα κριτήρια, που νέ δικαιολογούν την έπιδοκιμασία ή την άποδοκιμασία μιας πράξης. Στην Σπινόζα π.χ. ήθικά όρθες είναι οι πράξεις που κάνει όποιος έχει την έποπτεία του συνόλου και γνωρίζει ότι είναι μέρος της φύσης. 'Αντίθετα, όποιος δεν έχει συνειδητοποιήσει τη σχέση αυτή, θεωρεΐ τον έαυτό του σαν έντελώς άδέσμευτο, SICUT IMPERIUM IN IMPERIO και ενεργεΐ όχι όρθά.



Ο φιλοσοφικός στοχασμός οδηγείται τελικά στη σύνθεση μιας θεωρίας για τον κόσμο και μιας θεωρίας για την όρθη πράξη. Αυτό δεν ισχύει για την επιστήμη. Όπως είχε διαπιστώσει κιόλας ο Πλάτων (Λάχης 1950) ο γιατρός ξέρει να διαγνώσει μια έρρωση και πιθανώς να προτείνει τον ενδεδειγμένο τρόπο θεραπείας της. Δεν μπορεί όμως να απαντήσει αίτιολογημένα στο έξηξ έρώτημα: Είναι όρθο να θεραπεύθει ο έρρωστος και γιατί; Έργο της ήθικης φιλοσοφίας είναι να δώσει μια απάντηση στο έρώτημα αυτό θεμελιώνοντάς την σε ένα κριτήριο του άγαθού, που να επιτρέπει την ασφαλή διάκριση της όρθης από την ήμαρτημένη πράξη. Το κριτήριο στο παράδειγμά μας θα ήταν το έξηξ. Κάθε άνθρωπος άποτελει μια άπδλυτη άζλα. Αν όμως ύποστηρίζουμε ότι ο έρρωστος δεν πρέπει να θεραπευτεί, το κριτήριο θα ήταν το έξηξ. Όρθο είναι ή πράξη που συμβάλλει στην προαγωγή της οίκονομίας, του κοινωνικού συμφέροντος κ.λ.π.

Κατά τον ίδιο τρόπο διαφοροποιείται ή ήθικη φιλοσοφία από την τεχνική. Ο τεχνικός εφαρμόζει τους νόμους, δηλ. τις έπαληθευμένες (μέ την παρατήρηση ή το πείραμα) προτάσεις της επιστήμης για να ικανοποιήσει μια ανθρώπινη ανάγκη (στέγασης, μετακίνησης, παιδείας, φυχαγωγίας κ.λ.π.).



Πρέπει όμως ή όχι νά ικανοποιηθεί ή ανάγκη αύτή; Το γο-
του ήθικοῦ φιλοσόφου είναι νά ἀπαντήση σ'αυτό τό ἐρώτη-
μα. Ὁ Πλάτων ἔλεγε (Πολιτικός 303α κ.έ.) ὅτι είναι ἔρ-
γο τοῦ φιλοσόφου ἄρχοντας.

Ἡ ἐπιστήμη, ή τουλάχιστον οἱ θετικές ἐπιστήμες
καί ή τεχνική δέν ἔχουν σάν ἑμεσο ἀντικειμενικό σκοπό
τήν ἐπιδοκίμασια ή τήν ἀποδοκίμασια μιᾶς πράξης. Ὑπέρ-
χουν ὁμῶς κανονιστικές ἐπιστήμες, τό δίκαιο π.χ., ποῦ ἔ-
χουν σάν κυρία λειτουργία τους τόν ἔπαινο ὀρισμένων πρά-
ξεών καί τήν ἀποδοκίμασια ἄλλων. Ὁ ἔπαινος ὁμως ή ή ἀ-
ποδοκίμασια αύτή ἐμφανίζεται σάν κάτι τό αὐτονόητο. Ἔρ-
γο τοῦ ήθικοῦ φιλοσόφου είναι νά προσδιορίσει ἕνα σαφές
λογικά καί βέβαιο (ποῦ νά ἐπιβάλλεται στήν ἀνθρώπινη
δυσέπαιστη) κριτήριο ποῦ νά θεμελιώνει λογικά αύτήν τήν ἐπιδο-
κίμασια ή ἀποδοκίμασια. Μεταθέτοντας στό θέμα μας τήν
διάκριση τοῦ Πλάτωνος στόν ῶλληγο ἀνάμεσα στίς "ἐκτανές"
καί "ἀκριβεῖς" ἔννοιες (22 β τέλος) ὁ νομικός ξεκινάει ἀ-
πό ἀρχές ἐκτανές δηλαδή ἐπαρκεῖς γιά τόν πρακτικό σκοπό
του, ποῦ είναι ή κοινωνική ἄρμονια. Ἀντίθετα ὁ ήθικός
φιλόσοφος ἀναζητεῖ ἀκριβεῖς ἀρχές, ποῦ νά θεμελιώνουν
λογικά ὅσο είναι δυνατόν τίς ἀξιολογήσεις τοῦ νομικοῦ.



Άφου ή φιλοσοφία λειτουργεί μέ γενικές προτάσεις ό ήθι-
κός φιλόσοφος θά επιδιώξει τόν προσδιορισμό ενός κριτηρί-
ου της άγαθής πράξης που νά έχει καθολικό κύρος καί γι'
αυτό πρέπει νά είναι A PRIORI.

Μπορεί όμως νά τό επιτύχει αυτό ό ήθικός φιλόσοφος;

Άπό τήν άπάντηση στο έρώτημα αυτό θά εξαρτηθεϊ τό φιλοσο-
φικό ενδιαφέρον της ήθικης φιλοσοφίας του Άριστοτέλη. Άν
ή άπάντησή μας είναι άρνητική ή μελέτη της ήθικης φιλοσο-
φίας του Άριστοτέλη δέν μπορεί νά έχει παρά ιστορικό ή
άρχαιογνωστικό ενδιαφέρον.

Άμφιβολίες για τήν δυνατότητα αυτή εξέφρασαν ήδη
οί Σοφιστές κατά τήν αρχαιότητα, όπως π.χ. ό Πρωταγόρας
καί ειδικότερα ό Ίένων στον όμώνυμο Πλατωνικό διάλογο. "Ο
Μένων ξεκινάει από τήν άποψη ότι "καθ' έκάστην τών πράξεων
καί τών ήλικιών προς έκαστον έργον έκαστη ήμών ή άρετή έ-
στιν ..." (72 α) . Τήν θεμελιώνει πάνω στην παρατήρηση ότι
δέν είναι δυνατόν νά προσδιοριστεϊ μία γενική έννοια της
άρετης που νά ισχύει για όλα τά άτομα καί για όλες τίς
πράξεις (73 α) όπως π.χ. μπορούμε νά πούμε ότι γενικό χα-
ρακτηριστικό όλων τών μελισσών είναι ότι έχουν κεντρί.

Άπό τήν ίδια άμφιβολία για τήν δυνατότητα προσδιο-



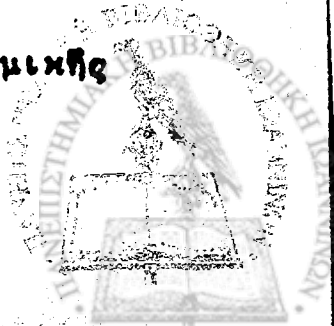
ρισμού ενός παρομοίου κριτηρίου ξεκινάει και ο Σέξτος ο
Εμπειρικός (Εμπειρικός=γιατρός) (160-210 μ.Χ.). Στο
έργο του Πυρρώνειοι Υποτυπώσεις (I,8) λέει ότι ο προσ-
διορισμός ενός κριτηρίου του αγαθού που ^{νά} ισχύει για όλους
είναι "συγκατάθεσις ἀδήλων" δηλαδή λογικά αυθαίρετος και
σογματικός. Ένας τέτοιος προσδιορισμός υπερβαίνει τις
δυνατότητες της ανθρώπινης νόησης. Από την άλλη μεριά
έχουμε ανάγκη, αφού ζούμε σε μία κοινωνία, από ένα μέτρο
που να κατευθύνει τις αποφάσεις μας. Το μέτρο αυτό μας
τό προσφέρουν τα "πάτρια έθνη" και οι νόμοι τους όποιους
ανάγνωρίζει ή κοινωνία, στην όποια ζούμε.

Σε παρόμοιο συμπέρασμα (όχι όριστικό) καταλήγει ο
DESCARTES στο τρίτο μέρος του Περὶ Μεθόδου Λόγου
θεμελιώνοντας το όμως σε μία κατά κάποιο τρόπο υπαρξια-
κή έμπειρία, ότι δηλαδή είναι πιο εύκολο να αλλάξουμε
τόν έαυτό μας παρά τόν κόσμο. Ο φιλόσοφος ίδως πρέπει
να αφιερώσει τήν προσοχή του στη μέθοδο και τό υπόδειγμα
γνώσης που μας προσφέρουν τά μαθηματικά και οι φυσικές
επιστήμες. Δεν θά τό κατορθώσει παρά αν παραιτηθεί από
έπιδιώξεις χωρίς προοπτική έπιτυχίας. Συνεπώς, σε ό,τι
άφορά τά θέματα τής πράξης ό,τι του άπομένει να κάνει



είναι να ακολουθήσει τους νόμους και τα έθιμα της πατρίδας του. Ειδικότερα ο φιλόσοφος θα πρέπει να λάβει υπ' όψη του τους κανόνες που εφαρμόζουν οι άνθρωποι του κοινωνικού περιβάλλοντός του, όχι αυτούς που λέν ότι πιστεύουν. Πέντως ούτε ο Σεξτος ούτε ο DESCARTES θεωρούν ότι η ηθική συνείδηση διαμορφώνεται από το κοινωνικό περιβάλλον. Αναγνωρίζουν την αυτονομία της και θεωρούν την άναγωγή του κοινωνικού νόμου σε κριτήριο του αγαθού σαν θέμα συνειδητής απόφασης της ηθικής προσωπικότητας.

Αντίθετα στην εποχή μας, τα ρεύματα σκέψης που άμφισβητούν την ύπαρξη ενός A PRIORI ηθικού κριτηρίου τείνουν να έξαρτούν την ηθική φιλοσοφία από την κοινωνιολογία, ή άκριβέστερα από την έπιστήμη των ήθων. Αυτό η είναι η άποψη του LUCIEN LEVY - BRUHL (Γέλλου Κοινωνιολόγου και φιλόσοφου των άρχων του 20ου αιώνας) όπως την έκθέτει στο βιβλίο του LA MORALE ET LA SCIENCE DES MOEURS PARIS 1937³ ('Η 'Ηθική και η έπιστήμη των ήθων). Σε κάθε κοινωνία άναπτύσσονται όρισμένοι όπωςδήποτε σταθεροί συλλογικοί τρόποι συμπεριφοράς τους όποιους έξετάζει η έπιστήμη των ήθων (Κοινωνιολογία, έθνολογία κ.λ.π.). Οι τρόποι αυτοί χρησιμεύουν και σαν ύπόδειγμα άτομικής



συμπεριφορᾶς. Μὲ κριτήριο τῆς ἥθης τοῦ ἐπικρατοῦν σὲ μιὰ κοινωνία, τὸ ἄτομο ἐπιδοκιμάζει ἢ ἀποδοκιμάζει μιὰ ὀρισμένη συμπεριφορὰ καὶ πράττει ἀνάλογα. Ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία βρῆσκαται πρὸς τὴν ἐπιστήμην τῶν ἠθῶν στήν ἴδιαν σχέσιν μὲ αὐτὴν τοῦ συνδέει μιὰ τέχνη (π.χ. τῆς θεραπευτικῆς) μὲ μιὰ ἐπιστήμην (π.χ. τὴν ἰατρικὴν). Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἠθικὴ εἶναι τέχνη μᾶλλον παρὰ ἐπιστήμη, ἔστω καὶ φιλοσοφικὴ ἐπιστήμη. Ἄν δεχθοῦμε τὴν ἄποψιν αὐτὴν, θὰ καταλήξουμε στήν ἐξῆς συνέπεια. Τὸ κριτήριο τοῦ ἀγαθοῦ θὰ ποικίλλει κατὰ τὰς κοινωνίας. Ὁ προσδιορισμὸς ἐνός A PRIORI κριτηρίου θὰ εἶναι ἀνέφικτος ἢ θὰ μένει ἐντελῶς γενικὸς. Θὰ ξερούμε ὅτι ἀγαθὸ εἶναι ὅ,τι ἐπιδοκιμάζει μιὰ συγκεκριμένη κοινωνία. Κακὸ θὰ εἶναι τὸ ἀντίθετο. Δὲν θὰ ἔχομε ὅμως κανένα μέτρο τοῦ νὰ δικαιολογεῖ τὴν κρίσιν ὅτι πάντα καὶ παντοῦ ὀρισμένους πράξεις (π.χ. ἡ κλοπὴ ἢ ἡ ψευδολογία) εἶναι κακὸς ἐνῶ ἄλλες (ἡ εἰλικρινὴς συμπεριφορὰ, ἡ δίκαιη στάσις) εἶναι ἀγαθὸς.

Σὲ ἀνάλογον διαπίστωση ἐδυναμίας καταλήγει ἡ κριτικὴ τῆς ἰδέας ἐνός A PRIORI καθολικοῦ κριτηρίου τῆς ὀρθῆς πράξεως ἀπὸ τὴν ἀναλυτικὴν καὶ τὴν γλωσσικὴν φιλοσοφίαν τῆς σχολῆς τῆς Ὁξφόρδης. Τὴν κριτικὴν αὐτὴ συνοψίζει ὁ



R. L. STEVENSON στο βιβλίο του LANGUAGE AND ETHICS (YALE U.S.A. 1944). Ο STEVENSON υποστηρίζει ότι οι ήθικες κρίσεις εξωτερικεύουν μια καθαρά υποκειμενική εμπειρία που έχει βασικά συγκινησιακό χαρακτήρα. Οι όρισμοί και οι προτάσεις της ήθικης έχουν προτρεπτικό χαρακτήρα. Τούς χρησιμοποιούμε για να μεταβάλλουμε την συμπεριφορά των συνανθρώπων μας προς την κατεύθυνση που θεωρούμε επιθυμητή. Όταν π.χ. λέμε "πρέπει να παραχωρούμε τη θέση μας στους ηλικιωμένους" αυτό σημαίνει "θέλω να παραχωρούμε τη θέση μας στους ηλικιωμένους". Ο STEVENSON επιχειρεί μια καθαρά τυπικολογική ανάλυση των ήθικων κρίσεων. Η θεωρία του όμως προϋποθέτει ένα είδος ήθικου ψυχολογισμού: "Ηθικέ όρθο είναι ό,τι επιδοκιμάζει ο καθένας ανάλογα με τον χαρακτήρα του, δηλαδή τα ιδιαίτερα γνωρίσματα, αν θέλετε, τον ιδιαίτερο τρόπο ύπαρξης και συμπεριφοράς της προσωπικότητάς του. Οι ήθικες κρίσεις παύουν ουσιαστικά να είναι αντικείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού και εντάσσονται στην χαρακτηριολογία και την γενετική ψυχολογία.

Η θεωρία του STEVENSON είναι χρήσιμη κατά τοῦτο. ΜΕΣ δείχνει ότι οι ήθικες κρίσεις έχουν ίσως διαφορετικό



λογικό χαρακτήρα από τις πραγματικές κρίσεις. Οι πραγματικές κρίσεις που ανήκουν στην επιστήμη αναφέρονται στις αντικειμενικές σχέσεις μεταξύ των φαινομένων. "Οσες ανήκουν στην φιλοσοφία είναι γενικές και λογικά πρώτες κρίσεις για τον κόσμο, τον άνθρωπο και τις σχέσεις ανάμεσα τους. Οι ηθικές κρίσεις του τύπου "είναι όρθο να είμαστε φιλαλήθεις" κ.λ.π. μπορούν να ονομαστούν αξιολογικές γιατί μ' αυτές ή βούλησή μας, αναγνωρίζει σαν έγκυρη μια αξία, την αξία της ειλικρίνειας, χωρίς ή κρίση αυτή να μας υπαγορεύεται από την πραγματικότητα. Είναι δυνατόν να ονομαστούν και δεοντολογικές.

2. 'Ιστορική γένεση της διάκρισης αυτής και έκφραση της στον KANT.

'Η διάκριση αυτή αρχίζει να διαμορφώνεται όταν ο άνθρωπος συνειδητοποιεί το γεγονός ότι ή ύπδσταση του δεν εξαντλείται στις σχέσεις του με τη φύση ή με την κοινωνία. Μια τέτοια συνείδηση της ηθικής αυτονομίας του ανθρώπου αρχίζει να διαμορφώνεται κιόλας στην αρχαιότητα. Την προϋποθέτει ή άμφιβολία του 'Αριστοτέλη



για τὸ ἔάν συμπέσει ἡ ἰδιότητα τοῦ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου με-
τὴν ἰδιότητα τοῦ ἀγαθοῦ πολίτη (Πολιτικά Γ 4, 1276 β 34
κ.έ. Βλ. καὶ R. MONDOLFO, LA COMPRESIONE DELLO SOGGETTO
UMANO NELL' ANTICHIITÀ CLASSICA FIRENZE 1958). Ἡ ἄποψη
τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὅτι ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸν ἀγαθὸ πολί-
τη εἶναι σχετική . Ποι-
κίλλει κατὰ τὰ πολιτεύματα. Ἀντίθετα ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸν
ἀγαθὸ ἄνδρα πρέπει νὰ εἶναι ἐνιαῖα. Ἔτσι ἡ σχέση τοῦ ἀν-
θρώπου μετὰ τὴν πολιτεία δὲν εἶναι ἔρκετὴ γιὰ νὰ προσδιορι-
στῆι ἕνα ἀσφαλὲς κριτήριον γιὰ νὰ διακριθεῖ παντοῦ καὶ πάν-
τοτε ἡ ἀγαθὴ ἀπὸ τὴν κακὴ πράξη.

Ἡ τάση αὕτη συνεχίζεται μετὰ τὴν φιλοσοφία τῶν Ἑλ-
ληνιστικῶν καὶ Ῥωμαϊκῶν χρόνων. Ἡ ἀναζήτηση τοῦ ἠθικοῦ
κριτηρίου (ἡδονή, συμφωνία μετὰ τὴν φύση) προϋποθέτει μιὰ
ἀποδέσμευση τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ
ζωὴ καὶ τὴν πολιτεία. Ἡ τάση αὕτη κορυφώνεται μετὰ τὸν
Χριστιανισμό. Στὸν Χριστιανισμό τονίζεται ἰδίως ἡ σχέση
τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὸ θεὸ. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι πολίτης τῆς
Οὐράνιας καὶ πολλὴ παρὰ τῆς γηίνης πολιτείας (Αὐγουστίνος
DE CIVITATE DEI). Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἀμαθὴς ἄνθρωπος σὲ σχέση
μετὰ τὴν "σοφία τοῦ κόσμου" μπορεῖ νὰ ἔχει ὀρθὴ συνείδηση



του αγαθού και του κακού. Η πηγή των ηθικών κρίσεων είναι έτερογενής σε σχέση με την γνώση της πραγματικότητας. Η ηθική άμαρτια διακρίνεται από την πλάνη του θεωρητικού λόγου. Η άποψη αυτή προϋποθέτει λογικά ότι οι ηθικές κρίσεις μας είναι ανεξάρτητες από τις, διαπιστώσεις που κάνουμε πάνω στη φύση και την κοινωνία.

Την λογική αυτή προϋπόθεση αποσαφηνίζει η ηθική του KANT (1724-1804). Τα δύο βασικά έργα στα όποια ο KANT πραγματεύεται το θέμα της ηθικής φιλοσοφίας είναι τα θεμέλια της μεταφυσικής των ήθων, και η Κριτική του Πρακτικού λόγου. Ο KANT κινείται μέσα σε ένα χριστιανικό κλίμα από δύο απόψεις. Η ηθική συνείδηση είναι ανεξάρτητη από την γνώση (φιλοσοφική ή επιστημονική) του κόσμου, που μας περιβάλλει. Δεν υπάρχει, αντίθετα με ό,τι υπεστήριζαν ο HUTCHESON και ο HUME, κανένα βιολογικό ένστικτο ή συναίσθημα που να μας διαφωτίζει, για το τι είναι ηθικά όρθο. Τα συναισθήματα είναι όλα συνυφασμένα με τις βιολογικές και κοινωνικές μας ανάγκες. Γι' αυτό είναι ηθικά δυόδετρα (έκτος από το σεβασμό). Επίσης οι προταγές της φρόνησης και της επιδεξιότητας (πρέπει να διαβάσεις για να επιτύχεις στις εξετάσεις, να αποταμιεύεις χρήματα για να



μη έχεις οικονομικές δυσκολίες) δεν είναι δυνατόν να μας προσφέρουν το κριτήριο της διακρίσεως της όρθης από την ήμαρτημένη πράξη. Οι προταγές αυτές είναι υποθετικές. Ίσχύουν μόνον υπό όρους (ότι είναι άπαραίτητο να επιτύχουμε στις εξετάσεις ή να μη έχουμε οικονομικές δυσκολίες). Το ήθικόν κριτήριο, όμως πρέπει να έχει καθολική ίσχύ. Γι' αυτό δεν πρέπει να εξαρτάται από εμπειρικούς όρους.

Το κριτήριο της όρθης πράξης το θέτει ο Πρακτικός Λόγος, δηλαδή το λογικό του ανθρώπου όταν λειτουργεί σε σχέση με την πράξη και όχι σε σχέση με την γνώση του αντικειμενικού κόσμου. Πρακτικός Λόγος είναι αυτός που άποφαινεται για την άξιαν ή όχι μιας πράξης, όχι αυτός που άναγνωρίζει νόμους δηλαδή σταθερές αντικειμενικές σχέσεις ανάμεσα στα φαινόμενα.

Το κριτήριο της όρθης πράξης προσδιορίζει τις άποφάσεις, που υίοθετεί η άγαθή βούληση.

Είναι δύσκολο να την προσδιορίσουμε θετικά. Κινδυνεύουμε να πέσουμε σε ένα φαύλο κύκλο. 'Η άγαθή βούληση είναι αυτή που τηρεί τον ήθικόν νόμο. 'Ο ήθικόν νόμος είναι αυτός που νομοθετείται και άναγνωρίζεται από την άγαθή βούληση. Μπορούμε όμως να άποφύγουμε τον φαύλο κύκλο προσδιο-



ρίζοντας τήν ἀγαθή βούληση κατά τρεῖς τρόπους.

α) Ἡ ἀγαθή βούληση εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπό τὰ ἐν-
στικτά, συναισθημάτα, ὠφελιμιστικές ἐπιδιώξεις κ.λ.π.
Μιά βούληση ποῦ δέν προσδιορίζεται ἀπό τέτοια ἐνστικτά
καί δέν ἐξαρτᾶται ἀπό ἐμπειρικούς ὅρους εἶναι ἀγαθή.
Μιά βούληση ποῦ δέν ἔχει ἀνάγκη νά παλαίσει ἐναντίον τῶν
ἐνστικτων αὐτῶν εἶναι ἀγαθή (π.χ. ὁ Ἀλιόσα στους Ἀδελ-
φούς Καραμαζώφ τοῦ Ντοστογιέφσκι ἐνῶ οἱ ἥρωες τοῦ CQR-
NEILLE ἢ οἱ Ἐλεύθεροι Πολιορκημένοι ἔχουν ἀγαθή βούλη-
ση).

β) Ἡ ἀγαθή βούληση εἶναι ἐλεύθερη. Εἶναι νομοθέ-
της τοῦ νόμου ποῦ τηρεῖ. Κατά τοῦτο διαφέρει ἀπὸ τήν ἐ-
πιθυμίαν, ποῦ ἀνήκει στόν κόσμον τῶν φαινομένων. Ἡ ἐπιθυ-
μία εἶναι μιᾶ συνειδητοποίηση κάποιας ἀνάγκης, βιολογι-
κῆς ἢ κοινωνικῆς. Ἡ ἐπιθυμία συνδέεται μέ τήν βιολογι-
κῆ ἢ κοινωνικῆ ἀνάγκη σέ μιᾶ σχέση ἀποτελέσματος καί αἰ-
τίας. Ἀντίθετα ἡ βούληση συνδέεται μέ τόν νόμον, ὅπως ἡ
δημιουργικῆ πράξις τοῦ καλλιτέχνη σέ σχέση μέ τόν γενικό
σχέδιον ποῦ ἀκολουθεῖ καί ποῦ ἐδημιούργησε ὁ ἔθνος.

γ) Ἡ ἀγαθή βούληση ἔχει καθαρὰ νοητῆ ὑπόσταση.
Δέν μπορούμε νά τήν γνωρίσουμε ὅπως γνωρίζουμε τὰ φαινόμενα -



μενα. Το κύριο χαρακτηριστικό της είναι η πρόθεση μάλλον παρά η εκτέλεση της αγαθής πράξης (άγαθη βούληση υπάρχει π.χ. αν κάποιος θέλει να σώσει κάποιον που πνίγεται έστω και αν δεν κάνει τίποτα). Η υπόσταση της είναι νοητή και την γνωρίζουμε με μία λογική ένδραση και όχι με αποδεικτική διαδικασία.

Μπορούμε να προσδιορίσουμε τον ήθικόν νόμο που θέτει ο πρακτικός λόγος και τηρεί η άγαθη βούληση κατ' αρχήν τυπικά ή είδολογικά, λέγοντας ότι έχει τη μορφή μιας κατηγορικής προσταγής, ενός "πρέπει" που ισχύει πάντα και παντού. Αν τον προσδιορίσουμε και "ύλικά" δηλαδή σε σχέση με ένα συγκεκριμένο εμπειρικό περιεχόμενο τότε δεν θα έχει καθολικό κύρος. Πάντως μπορούμε να πούμε ότι το πρέπει αυτό μας αποκαλύπτεται κάθε φορά που αποφασίζουμε σε θέματα πράξης, χωρίς να υπαγορεύεται ή απόφαση μας από οποιαδήποτε "παθολογικά" κίνητρα.

Ο ήθικος νόμος μπορεί να προσδιοριστεί και θετικά από τα λογικά πορίσματα τα όποια συνεπάγεται ή αναγνώριση του. Το πρώτο από αυτά είναι

"πράττε κατά τέτοιο τρόπο ώστε ο κανόνας της πράξης σου να μπορεί να αποτελέσει την αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας για



την πράξη όλων των έλλογων όντων", ή να χρησιμεύσει σαν κανόνας για την πράξη όλων των έλλογων όντων. 'Ο ΚΑΝΤ εισάγει έδώ την άρχή της μη αντίφασης σαν λογική προϋπόθεση, άλλωστε μπορούμε να ποθμε, τοϋ ήθικου νόμου.

'Ο κανόνας "πρέπει να ψεύδασαι" π.χ. δεν μπορεί να εφαρμοστεί χωρίς να γίνει ανεφάρμοστος. 'Εάν λέμε συστηματικά ψέμματα, π.χ. ότι τὸ τάδε φάρμακο είναι άσπιρίνη ενώ είναι καταπραυντικό, οί λέξεις θα χάσουν τη σημασία τους και ή επικοινωνία μεταξύ τών ανθρώπων θα είναι άδύνατη. "Άρα ὁ κανόνας "πρέπει να ψεύδασαι" θα είναι ανεφάρμοστος.

'Η εφαρμογή της άρχής αυτής αποκλείει έπίσης την παραδοχή δύο αντιφατικών κανόνων συμπεριφοράς ή δύο αντιφατικών συστημάτων συμπεριφοράς, π.χ. τὸ να δεχόμαστε ένα άλτρουϊστικό σύστημα ήθικῶν κανόνων σε σχέση με την οίκογένειά μας, αλλά ένα ανταγωνιστικό σύστημα κανόνων στις επαγγελματικές ή ήθικές μας σχέσεις.

'Η ίδια άρχή της μη αντίφασης έξηγεῖ και τὸ δεύτερο πρόβλημα, τὸ ὁποῖο συνεπάγεται ἐξ ἄνω τοϋ ήθικου νόμου, ὅπως τὸν ὁρίζει ὁ ΚΑΝΤ. Τὸ πρόβλημα αὐτὸ είναι τὸ ἐξής.



"πράττε έτσι ώστε την ανθρωπότητα τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο των άλλων να την θεωρείς πάντα σαν σκοπό και ποτέ σαν μέσο".

Το δεύτερο αυτό πρόβλημα της κατηγορικής προσταγής προϋποθέτει την αρχή της μη αντίφασης για τον έζης λόγος. 'Η άγαθή βούληση είναι η βούληση ενός έλλογου όντος, ή ενός ήθικου προσώπου. Το μόνο που έχει απόλυτη ήθικη αξία είναι η άγαθή βούληση, άρα το μόνο που έχει ήθικη αξία είναι το υποκείμενο της άγαθής βούλησης, το ήθικο πρόσωπο. 'Αφού ές όρισμοῦ έχει απόλυτη αξία το ήθικο πρόσωπο θα ήταν λογική αντίφαση να το χρησιμοποιούσαμε σαν μέσο. Στις μη ήθικες σχέσεις, όταν π.χ. ζητούμε τσιγάρα από τον περιπεριούχο, μπορούμε όμως να χρησιμοποιούμε τους ανθρώπους σαν μέσα.

Το τρίτο πρόβλημα της κατηγορικής προσταγής είναι "Ο κανόνας της πράξης σου πρέπει να είναι τέτοιος που να προάγεται μ' αυτόν το κέρτος των σκοπών". 'Η διατύπωση αυτή σημαίνει ότι με την πράξη μας πρέπει να γίνεται λογικά δυνατή η ιδέα μιας κοινωνίας έλλογων όντων που να πράττουν πάντα σύμφωνα με την κατηγορική προσταγή. 'Ο ΚΑΝΤ συνδέει στο σημείο αυτό την ήθικη του με την θεωρία του για την



σφου που δεν έχει αμφιβολίες για τίποτε και γνωρίζει τα πάντα. Έτσι τον βλέπει ο δάντης στην θεία κωμωδία. Ο θωμάς ο Ακινάτης (1225-1274) βλέπει στον Αριστοτελισμό το ανθρώπινο λογικό που μπορεί να φθάσει σε όρισμένες αλήθειες γύρω από τη φύση και τον άνθρωπο χωρίς την παρέμβαση της θείας αποκάλυψης. Ο Αριστοτελισμός συμβολίζει την φυσική δύναμη της ανθρώπινης νόησης, όσο είναι άφημένη στον έαυτό της και μένει άβοήθητη από την θεία φώτιση.

Ο Καρτεσιανισμός με την αύστηρή διάκριση νόησης και έκτασης, που εισάγει, αρνείται τον αριστοτελισμό γιατί η αριστοτελική αντίληψη για την ένδεκτη ύλης και μορφής, είναι ασυμβίβαστη με τη διάκριση νόησης και έκτασης. Την ίδια αρνητική στάση συνεχίζει, αν όχι ο KANT, πάντως η καντιανή παράδοση όπως π.χ. εκφράζεται στο έργο του L. BRUNSCHVICG, LE PROGRES DE LA CONSCIENCE DANS LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE. Για το φιλοσοφικό αυτό ρεύμα ο Αριστοτελικός στοχασμός είναι ο στοχασμός του HOMO CREDULUS. Όπως το μικρό παιδί πιστεύει ότι οι παραστάσεις του έχουν πραγματική ύπαρξη έτσι και ο Αριστοτέλης μεταβάλλει σε αντικειμενικές υποστάσεις τις λογικά αναγκαίες αρχές της ανθρώπινης γνώσης.



Ἡ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη βρίσκει τὴ δικαίωσίν της στὸν HEGEL. Ἡ ἐγγελαϊανὴ ἰδέα ἀλλοτριώνεται στὴ φύση καὶ ἐποκτάει τὴ συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της (πνεῦμα) καθὼς πραγματώνεται στὴν ἱστορία. Κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο ἡ ἀριστοτελικὴ ὑπόστασις γίνεται πραγματικότητα ὅταν ἀπὸ ἀπλῆ δυνατότητα γίνεται ἐνέργεια, δηλαδὴ φανερώνεται ὀλοκληρωμένα, ὀργανωμένῃ ἀπὸ τὴν μορφή της. Καὶ ὁ Ἀριστοτελισμὸς καὶ ὁ Ἐγγελαϊανισμὸς εἶναι φιλοσοφίαι τοῦ γίνεσθαι καὶ τῆς ὀλβιότητος ἀντίθετα: μὲ τὸν κριτικὸ ἰδεαλισμὸ ἑνὸς KANT, ποὺ εἶναι φιλοσοφία τῆς ἐγκυρδότητος καὶ τῆς λογικῆς βεβαιότητος. Τὸ γεγονός αὐτὸ ἐξηγεῖ τὸ γιὰτί ὑπάρχει στὴν ἐποχὴ μας στροφὴ πρὸς τὸν Ἀριστοτέλη ὅπως ὑπάρχει στροφὴ καὶ πρὸς τὸν HEGEL (γιὰ τὴ σχέση Ἀριστοτέλη καὶ HEGEL, βλ. W.T. STACE, A CRITICAL HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY, κεφ. Ἀριστοτέλης καὶ THE PHILOSOPHY OF HEGEL, πρῶτο μέρος). Παράλληλα σήμερα συνειδητοποιούμε περισσότερο ἀπὸ ἄλλοτε τὸν ἀπορητικὸ καὶ ζητητικὸ χαρακτῆρα τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου ποὺ εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴν προσωπικότητα τοῦ Ἀριστοτέλη.



4. Τὰ ἠθικὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ Ἀριστοτέλη σέ
σχέση μέ τή ζωή του.

Γεννιέται στά Φτάγιορα τῶ 384 π.Χρ. Ὁ πατέρας
του Νικόμαχος εἶναι ἰατρός. Οἱ ἰατρικές γνώσεις ποῦ ἴσως
ἀπέκτησε ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιδροῦν στή μέθοδο τῆς ἠθικῆς
ἀναλύσεως. Ὅπως θά δοῦμε στά ἐπόμενα μαθήματα τῶ μέσον
ποῦ προσδιορίζει ὁ ἠθικός φιλόσοφος καί πραγματοποιεῖ ὁ
ἐνάρετος ἄνθρωπος ἐπιτυγχάνεται στόν καιρό, τήν κρισιμη
στιγμή ποῦ πρέπει νά ἀποφασίσουμε καί νά πράξουμε. Καί
ἡ πράξη τοῦ ἱατροῦ ἰδίως ἡ θεραπευτική προσδιορίζεται ἀ-
πό τόν "καιρό", δηλαδή πρέπει νά πραγματοποιηθεῖ σέ μιᾶ
ὀρισμένη στιγμή, οὔτε πρὶν οὔτε μετᾶ. |367-347 περίπου.
Ὁ Ἀριστοτέλης ἔρχεται στήν Ἀθήνα καί μαθητεύει στήν
Ἀκαδημία κοντά στόν Πλάτωνα. Ἔργα τῆς περιόδου αὐτῆς
(ἀπό τᾶ ὅποια ἔχομε μόνο ἀποσπάσματα (ἐκδ. W.D.ROSS, R.
WALZER)) ποῦ ἀναφέρονται ἰδιαίτερα σέ ἠθικά θέματα εἶναι
ὁ Εὐδήμος ἢ περί ψυχῆς καί ὁ Προτρεπτικός. Ὁ Ἀριστοτέ-
λης σκέπτεται μέ πλατωνικές κατηγορίες. Ἡ θεωρία περί
ψυχῆς τοῦ Εὐδήμου εἶναι περίπου ἡ ἴδια μέ αὐτήν ποῦ δια-
βάσουμε στόν Φαίδωνα. Ἡ ψυχή εἶναι "χωριστή" ἄφθαρτη
οὐσία, ἔχωριστή ἀπό τῶ σῶμα. Ἡ ἐπίγεια ζωή εἶναι πτώση



συνυφασμένη με τή λήθη των Ἰδεῶν, ὁ θάνατος εἶναι λύτρω-
ση (βλ. καὶ Προτρεπτικὸ ἀπ. IOB. ROSS). Ὄσσο στὸν Προ-
τρεπτικὸ (ἀπ. I2 ROSS) ὁ Ἀριστοτέλης εἰσάγει μιὰ σημαντι-
κὴ διάκριση, ποὺ ἔχει καὶ αὐτὴ πλάτωνικὴ προέλευση, τὴ δι-
άκριση ἀνάμεσα στὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ ἀναγκαῖο. Ἡ διάκριση αὐ-
τὴ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ σκοπὸ καὶ τὸ
μέσο.

Ὁ Ἀριστοτέλης στὸν Προτρεπτικὸ λέει ὅτι δὲν μπο-
ροῦμε νὰ ἐνδιαφερόμαστε μόνο γιὰ τὸ χρῆσιμο. Χρῆσιμο εἶναι
μόνον τὸ μέσο καὶ σὲ σχέση με ἓνα σκοπὸ. Ὁ σκοπὸς ἢ τὸ
τέλος δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμεύει γιὰ κάτι ἄλλο γιατί τότε
εἶναι μέσο καὶ ὄχι σκοπὸς. Αὐτὴ ἡ ἐπιχειρηματολογία ἀπο-
τελεῖ πιθανῶς ἀπάντηση στὸν Ἰσοκράτη, ποὺ ὑπεστήριζε στὸν
λόγο του περὶ Ἀντιδόξου ὅτι τὰ μαθηματικά δὲν εἶναι χρή-
σιμα καὶ ὅτι χρειαζόμαστε μιὰ χρήσιμη "φιλοσοφία", ποὺ νὰ
ἔχει τὸ χαρακτήρα γενικῆς μόρφωσης.

Τὸ 343-42 ὁ Ἀριστοτέλης πηγαίνει στὴν Ἄσσο τῆς
Μικρᾶς Ἀσίας κοντὰ στὸν Ἑρμεῖα καθὼς καὶ στὴ Λέσβο. Ὁ
W. JAEGER (ARISTOTLE, FUNDAMENTALS OF THE HISTORY OF HIS
DEVELOPMENT κεφ. 6) τοποθετεῖ στὴν περίοδο αὐτὴ τὸ ἔργο



του Ἀριστοτέλη περὶ φιλοσοφίας. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐγκαταλείπει ὀριστικά τὸ πλατωνικὸ χωρισμὸ ἀνάμεσα στὶς ἰδέες καὶ τὰ αἰσθητὰ (περὶ φιλοσοφίας IO, ROSS). Στὸ ἔργο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται στὶς διάφορες καταστροφές ποῦ ἐπηρεάζουν τὴν τύχη τῶν ἀνθρώπων, ἴσως κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς δολοφονίας τοῦ Ἑρμελα. Συνεισηγοῦναι τον χαρακτήρα τῆς συμπτωματοκτικότητας τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, θέμα ποῦ ἐπανέρχεται στὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια.

342-335 Ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι δάσκαλος τοῦ Ἀλεξάνδρου. Ἡ ἐμπειρία αὐτὴ δὲν κατέληξε σὲ τίποτε τὸ θετικὸ ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ Ἀριστοτέλη. Ζητᾶει ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο νὰ εἶναι δεσπότης γιὰ τοὺς βαρβάρους καὶ ἡγεμὼν γιὰ τοὺς Ἕλληνες. Ὁ Ἀλέξανδρος ὁμως στὸ βαθμὸ ποῦ ἔχει συνειδητὸ πολιτικὸ πρόγραμμα τείνει νὰ ἐφαρμόσει μᾶλλον τὶς ἰδέες τῶν Κυνικῶν, ὅτι δηλαδὴ ὅλοι οἱ ἐνέρστοι ἄνθρωποι εἶναι συμπολίτες καὶ ὅτι πατρίδα τους εἶναι ἡ οἰκουμένη (Πλουτάρχου, περὶ Ἀλεξάνδρου Τύχης ἢ ἀρετῆς 319 α). Οἱ σχέσεις μὲ τὸν Ἀλέξανδρο ὀξύνονται μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Καλλισθένη. Τὸ γεγονός αὐτὸ ἐξηγεῖ ἴσως τὴν προσήλωση τοῦ Ἀριστοτέλη στὶς ἠθικὲς ἀξίες τῆς Ἑλληνικῆς πόλης. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναλύει τὴν ὀρθὴ πράξη σὲ συνάρ



τήση πάντα με τὰ "ἐπαινούμενα" καὶ "φεγόμενα" στήν παραδοσιακὴ ἀρχαία ἑλληνικὴ πολιτεία.

335-323 Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιστρέφει στήν Ἀθήνα καὶ ἰδρύει τὸ Λύκειο. Ἡ περίοδος αὐτὴ εἶναι γι' αὐτὸν περίοδος ἐπιστημονικῆς ἐρεῦνης (συλλογὴ "Πολιτειῶν" γιὰ τὰ Πολιτικά). Σ' αὐτὴν τὴν περίοδο πρέπει νὰ ἀνήκουν τὰ Ἠθικά καὶ Νικομάχεια, ἡ κυριώτερη ἠθικὴ πραγματεία τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὰ Ἠθικά Εὐδήμεια (τῶν ὁποίων τὸ περιεχόμενο εἶναι τὸ ἴδιον κατὰ ἓνα μέρος μὲ τὸ περιεχόμενο τῶν Ἠθικῶν Νικομαχείων) ἔχουν καὶ πλατωνικὰ στοιχεῖα. Στὴν ἀρχὴ τοὺς ταυτίζεται ἡ φρόνηση καὶ ἡ σοφία ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης συνήθως τὶς διακρίνει. Ἡ φρόνηση ἀναφέρεται στὰ μέσα ἐνῶ ἡ σοφία ἀναφέρεται στὸ σκοπὸ τῆς πράξης. Τὰ Ἠθικά Μεγάλια παρὰ τὸν τίτλο τοὺς ἀποτελοῦν σύντομη σύνοψη (σὲ δύο βιβλία) τῶν δύο προηγουμένων ἔργων, ἴσως ἀπὸ μαθητὴ τοῦ Ἀριστοτέλη.

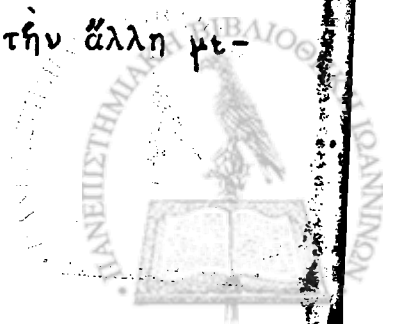
5. Ἐξέλιξη καὶ ἐνδότητα τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη.

Σύμφωνα μὲ τὸν W. JAEGER, ARISTOTLE, FUNDAMENTALS OF THE HISTORY OF HIS DEVELOPMENT, OXFORD 1962³ ὁ Ἀριστο-



τέλης ξεκινάει από μια καθαρά πλατωνική αντίληψη της όρθης πράξης (Εὐδαιμονία, Προτρεπτικός) που στηρίζεται στην έπιστήμη της 'Ιδέας του δικαίου. 'Η ψυχή ταυτίζεται με τον νοῦ. Είναι χωριστή οὐσία και ποιοτικά διαφορετική από το σῶμα. 'Υπόδειγμα για την όρθή πράξη είναι ο θεωρητικός βίος. Σε μια ένδιάμεση φάση το σῶμα είναι ὄργανο της ψυχῆς και αὐτή κατευθύνεται από το θεῖον, ὅπως εκφράζεται αἰσθητέ από την ἄρμονια τῶν οὐρανίων σωμάτων. Τελικά, ὁ 'Αριστοτέλης καταλήγει σε μια ἐμπειρική αντίληψη για την όρθή πράξη. Το ἀγαθὸ ποικίλλει κατὰ τὰ ἄτομα και τὰ ἔργα τους και είναι ἓνα μόνο κατ'ἀναλογία. Είναι για ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ὁ τελικὸς σκοπὸς της πράξης τους. Μποροῦμε νὰ τὸ προσδιορίσουμε ξεκινώντας από τὰ ἔνδοξα, δηλαδή ἀνάλογα με τὸν τρόπο που οἱ ἄνθρωποι ἐπαινοῦν και ψέγουν ὀρισμένες πράξεις μέσα στο πλαίσιο της ἀρχαίας 'Ελληνικῆς Πόλης.

'Η αντίληψη του JAEGER είναι βασικά ὀρθή. "Ισως ὅμως σχηματοποιεῖ κάπως τὴν εξέλιξη του 'Αριστοτέλη. 'Ορισμένες ἐμπειρικές ἠθικές ἀρχές, π.χ. ὅτι ἡ πράξη του φρόνιμου είναι "ὄρος" (κρίτήριο) της ἀρετῆς ὑπάρχουν ἤδη στον Προτρεπτικό. Τὰ ἠθικὰ Νικομάχεια ἀπὸ τὴν ἄλλη με-



ρια προϋποθέτουν μιὰ φιλοσοφική ἀνθρωπολογία πλατωνικοῦ τύπου, ὅτι τὸ σῶμα εἶναι ὄργανο τῆς ψυχῆς καὶ ὅτι ἡ "ὄρεξις" (τὸ ἀνάλογο τῆς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ θυμοῦ στὸν Πλάτωνα) εἶναι ὑποταγμένη φύσει στὸν νοῦ (ἢ "τὸ λόγον ἔχον").

Ἡ ἐξέλιξη τῆς σκέψης τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τῶν πλατωνικῶν δουλῶν (ἰδέες - αἰσθητά, ψυχὴ - σῶμα, νοῦς - ἐπιθυμία) πρὸς ἕνα ἐμπειρικὸ θετικισμὸ δὲν ὀλοκληρώνεται. Ὑπάρχει ὅμως, καὶ ὁ ἴδιος ὁ πλατωνισμὸς τὸν ὀδηγήσῃ ἴσως πρὸς αὐτὴν. Ἦδη στὸν Πλάτωνα ὑπάρχει ἡ ἐπίγνωση τοῦ γεγονότος ὅτι εἶναι δυνατὴ ἡ ὀρθὴ πράξις χωρὶς ἀναφορὰ στὶς ἰδέες ἀλλὰ στηριζόμενη στὴ γνώση τῶν "καλῶν νομίμων καὶ ἐπιτηδευμάτων" (Συμπόσιο 209 D). Τέτοια ἦταν ἡ γνώση ποὺ εἶχαν οἱ κλαριοὶ νομοθέτες τῆς Ἑλλάδος Σόλων καὶ Λυκοῦργος. Τὸ μεταγενέστερο ἔργο τοῦ Πλάτωνος δείχνει μετατόπιση τῶν φιλοσοφικῶν ἐνδιαφερόντων του ἀπὸ τὶς ἰδέες στὸ "καθ' ἕκαστον". Ὁ Ἀριστοτέλης στρεφόμενος πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον μένει ὡς ἕνα βαθμὸ πλατωνικὸς.

6. Ἡ ἡθικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη σὰν φιλοσοφικὴ ἐπιστῆμη.

Στὰ Μετὰ τὰ Φυσικά Ε, κεφ. I οἱ φιλοσοφικὲς ἐπιστῆ-



μες κατατάσσονται σε τρεις κατηγορίες, την θεωρητική, την πρακτική και την ποιητική.

α) Ἡ θεωρητικὴ γνώση ἔχει σὰν ἀντικείμενο τὰ γένη τοῦ ὄντος, δηλαδή τὶς μορφές ὑπαρξῆς τοῦ πραγματικοῦ. Τὰ γένη τοῦ ὄντος εἶναι δύο. ἡ ὑλή (ἡ πραγματικότητα στήν ὁποία εἶναι ἐνδιάθετη ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς) καὶ τὸ εἶδος ἢ ἡ μορφή. Ἡ μορφή εἶναι κάτι ποὺ παρουσιάζει ἀναλογίες μετὴν καλῆ μορφῆ τῆς μορφοψυχολογίας. Εἶναι ἡ δομὴ ποὺ κάνει τὸ κάθε τί νὰ εἶναι ὀργανωμένη ὁλότητα. Εἶναι τὸ ἐνέργεια στὸ ὁποῖο καταλήγει ὅ,τι ὑπάρχει μόνον δυνάμει, τὸ ἄνθος π.χ. εἶναι ἡ μορφή τοῦ σπέρματος. Εἶναι τὸ τέλος πρὸς τὸ ὁποῖο τείνει κάθε ὀργανισμὸς, μετὴ τῆ διπλῆ σημασία τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς τελείας καταστάσεως. Εἶναι ἡ οὐσία ποὺ καθιστᾷ δυνατὸ τὸν ὀρισμὸ ἑνὸς πράγματος.

Ἡ θεωρητικὴ γνώση ὑποδιαιρεῖται:

I) σὲ μαθηματικὴ, ποὺ ἔχει σὰν ἀντικείμενο "ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ ὁ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὑλή". Ἐξετάζει ἡ μαθηματικὴ τὶς μορφές ποὺ εἶναι ἐνύπαρκτες στὰ αἰσθητὰ ἀλλὰ ποὺ νοοῦνται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ γένεση καὶ τὴ μεταβολὴ τῶν αἰσθητῶν (σφαῖρα ἢ κύκλος).



2) Υποδιαιρείται σε φυσική φιλοσοφία. Ἡ φυσική

φιλοσοφία ἐξετάζει τὴν μορφή σε συνάρτηση με τὴν ὕλη καὶ

τὴν κίνηση. Ἐξετάζει τὸ εἶδος σὰν "οὐ χωριστόν" καὶ "τέ-

λος" τῆς κίνησης. Στὴ φυσική φιλοσοφία ἀνήκει ἡ θεωρία

περὶ ψυχῆς στὸ βαθμὸν ποὺ θεωροῦμε ὅτι ἡ ψυχή εἶναι ἡ "ἐντελέχεια"

πρόσβαση ποὺ περικλείει τὸ τέλος)

καὶ τὸ "εἶδος"

τοῦ σώματος.

3) Ὑποδιαιρείται ^{ἐπίσης} σε πρώτη φιλοσοφία ἢ θεολογία,

ἀντίστοιχο αὐτοῦ ποὺ ὀνομάστηκε ἀρχύτερα ὀντολογία ἢ με-

ταφυσική. Ἡ πρώτη φιλοσοφία ἐξετάζει τὶς μορφές ἀνεξάρ-

τητα ἀπὸ τὸ ὕλικὸ ὑπόστρωμα τους, ἀνεξάρτητα ἐπίσης ἀπὸ

τὴν μεταβολή στὴν ὁποία ὑπάρχει αὐτὸ. Ἔχει σὰν ἀντικεί-

μενο τὰ "εἶδη ἢ ἀκίνητα καὶ χωριστά". Ὄνομάζεται θεολογία

γιὰτὶ ἀσχολεῖται με τὰ πρῶτα θεῖα εἶδη, δηλαδὴ αὐτὰ ποὺ εἶ-

ναι λογικὰ καθαρώτερα. Ἐπίσης με τὶς μορφές ποὺ εἶναι καὶ

ὀντολογικὰ χωριστὲς (τὸ πρῶτο κινουὺν καὶ ὁ ποιητικὸς νοῦς)

Ἡ θεολογικὴ γνῶση εἶναι τὸ ὑψέστατο εἶδος γνῶσης, ὑπό-

δειγμα τῶν ἄλλων μορφῶν θεωρητικῆς γνῶσης. Οἱ ἄλλες μορ-

φές γνῶσης, ἡ πρακτικὴ καὶ ἡ ποιητικὴ ἔχουν σὰν ὑπόδειγμα

τὴν θεωρητικὴ γνῶση.



β) Πρακτική ἐπιστήμη Ὁθ. Νικ. Α κεφ. Ι, 2ι, Ζ κεφ. 2, / Γ κεφ. 2, 3Ι. Ἔχει σάν ἀντικείμενο τὸς δραστηριότητες τοῦ ἀνθρώπου ποὺ εἶναι κατὰ προαίρεσιν. Κατὰ προαίρεσιν πράξεις εἶναι αὐτές ποὺ εἶναι ἐκούσιες, αὐτές ποὺ τελνοῦν σέ σκοποὺς προσιτούς στὸν ἄνθρωπο, (ἐφ' ἡμῖν), αὐτές στίς ὁποῖες ὁ ἄνθρωπος διαλέγει τελικά ^{ἢ τὰ} πρόσφορα μέσα γιὰ νὰ ἐπιτύχει ἕνα σκοπό, ποὺ ἔθασε ἡ βούλησή του. Ἡ ἠθική φιλοσοφία ἐξετάζει πὶδ πολὺ τὴν κατὰ προαίρεσιν παρὰ τὴν κατὰ βούλησιν πράξη γιὰτί ἡ βούληση μπορεῖ νὰ θέτει ἐξωπραγματικούς σκοπούς, οὐκ ἐφ' ἡμῖν, π.χ. νὰ ἔχομε 5 πῶδια. Παράδειγμα κατὰ προαίρεσιν πράξεως εἶναι τὰ μέσα ποὺ ἐφαρμόζουμε γιὰ νὰ ἀντιμετώπισουμε ἕνα κίνδυνο. Ἡ ἠθική πράξη δέν εἶναι δημιουργική, δέν ἀπορρέει ἀπὸ αὐτὴν ἕνα ἀντικείμενο ἢ μιὰ πραγματικότητα ποὺ νὰ μὴν ὑπῆρχε πρὶν ἢ πράξη αὐτὴ συντελεστέ.

Ἡ πρακτική φιλοσοφία περιλαμβάνει τὴν ἠθική φιλοσοφία ποὺ ἐξετάζει τὴν ὀρθή πράξη σέ σχέση μὲ τὸ ἄτομο καὶ τὴν πολιτική φιλοσοφία ποὺ ἐξετάζει τὴν ὀρθή πράξη σέ σχέση μὲ τὴν πόλη.

Σχέση ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ἡ πόλη



είναι σε σχέση με το άτομο ότι το όλο σε σχέση με το μέρος. Συνεπώς η πολιτική επιστήμη, δηλαδή η γνώση των διαφορών δραστηριοτήτων που αναπτύσσονται στην πόλη με σκοπό το εὖ ζῆν, είναι ευρύτερη από την ἠθική, η οποία ἐντάσσεται σ'αυτήν. Ἡ πολιτική είναι η ἀρχιτεκτονική επιστήμη και η σχέση της με την ἠθική είναι όπως η σχέση της κατασκευῆς ἀμαξιῶν με τὴν κατασκευὴ χαλιναριῶν. Γενετικά το ἀτομικὸ "ἦθος" προκύπτει ἀπὸ τὸ συλλογικὸ "ἔθος" (B κεφ. I ἡ ἠθική ἐξ ἔθους περιγράφεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρέκκλινον ἀπὸ τοῦ ἔθους). Ἐπειτα ὁ πολιτικὸς ἔχει σὰ σκοπὸ τὸν ὀρθὸ βίον ὅπως καὶ ὁ ἠθικὸς φιλόσοφος. Ὡστόσο, εἶναι δυνατόν νὰ ὑπάρχει ἀνθρώπινο ἀγαθὸ, ἡ καθαρὰ ἀτομικὴ εὐδαιμονία κ.χ., ποὺ νὰ προσδιορίζεται μέχρις ἐνός σημείου ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴς λειτουργίες τῆς πόλης. Ἐπὶ πλέον ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ μὴ συμπέσει πάντα με τὸν ἀγαθὸ πολίτη (πολιτικὰ Γ κεφ. 4) γιατί ὁ ἀγαθὸς πολίτης ποικίλλει κατὰ τὰ πολιτεύματα ἐνφ' ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος εἶναι παντοῦ ὁ ἴδιος. Ἡ ἠθικὴ μπορεῖ λοιπὸν νὰ εἶναι μερικὰ αὐτόνομη σὲ σχέση με τὴν πολιτική.

Θὰ μπορούσαμε ἀκόμη νὰ ποῦμε ὅτι, σύμφωνα με τὸν

Ἀριστοτέλη, ἴδιως τὸν πλατωνίζοντα Ἀριστοτέλη, ἡ ἠθικὴ



β) Πρακτική έπιστήμη Ἡθ. Νικ. Α κεφ. Ι, Ζ', Ζ κεφ. Ζ, / Γ κεφ. Ζ, ΖΙ. Ἐχει σάν ἀντικείμενο τῆς δραστηριότητες τοῦ ἀνθρώπου ποῦ εἶναι κατὰ προαίρεσιν. Κατὰ προαίρεσιν πράξεις εἶναι αὐτές ποῦ εἶναι ἐκούσιες, αὐτές ποῦ τελνουν σέ σκοποῦς προσιτούς σάν ἄνθρωπο, (ἐφ' ἡμῖν), αὐτές στίς ὁποῖες ὁ ἄνθρωπος διαλέγει τελικά ^{τά} ἀποσφορα μέσα γιά νά ἐπιτύχει ἕνα σκοπό, ποῦ ἔθασε ἡ βούληση του. Ἡ ἠθική φιλοσοφία ἐξετάζει πιδ πολύ τήν κατὰ προαίρεσιν παρὰ τήν κατὰ βούλησιν πράξη γιάτι ἡ βούληση μπορεῖ νά θέτει ἐξωπραγματικούς σκοποῦς, οὐκ ἐφ' ἡμῖν, π.χ. νά ἔχομε 5 πόδια. Παράδειγμα κατὰ προαίρεσιν πράξεως εἶναι τά μέσα ποῦ ἐφαρμόζουμε γιά νά ἀντιμετώπισουμε ἕνα κίνδυνο. Ἡ ἠθική πράξη δέν εἶναι δημιουργική, δέν ἀπορρέει ἀπό αὐτήν ἕνα ἀντικείμενο ἢ μιὰ πραγματικότητα ποῦ νά μήν ὑπῆρχε πριν ἡ πράξη αὐτή συντελεστέ.

Ἡ πρακτική φιλοσοφία περιλαμβάνει τήν ἠθική φιλοσοφία ποῦ ἐξετάζει τήν ὀρθή πράξη σέ σχέση μέ τό ἄτομο καί τήν πολιτική φιλοσοφία ποῦ ἐξετάζει τήν ὀρθή πράξη σέ σχέση μέ τήν πόλη.

Σχέση ἠθικῆς καί πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ἡ πόλη



είναι σε σχέση με τὸ ἄτομο ὅτι τὸ ὅλο σε σχέση με τὸ μέρος. Συνεπῶς ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη, δηλαδή ἡ γνώση τῶν διαφορῶν δραστηριοτήτων ποῦ ἀναπτύσσονται στήν πᾶλη με σκοπὸ τὸ εὐζῆν, εἶναι εὐρύτερη ἀπὸ τὴν ἠθική, ἡ ὁποία ἐντάσσεται σ' αὐτήν. Ἡ πολιτικὴ εἶναι ἡ ἀρχιτεκτονικὴ ἐπιστήμη καὶ ἡ σχέση της με τὴν ἠθική εἶναι ὅπως ἡ σχέση τῆς κατασκευῆς ἀμαξιῶν με τὴν κατασκευὴ χαλιναριῶν. Γενετικὰ τὸ ἀτομικὸ "ἦθος" προκύπτει ἀπὸ τὸ συλλογικὸ "ἔθος" (B κεφ. I ἡ ἠθική ἐξ ἔθους περιγράφεται, ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους). Ἐπειτα ὁ πολιτικὸς ἔχει σὰ σκοπὸ τὸν ὀρθὸ βίον ὅπως καὶ ὁ ἠθικὸς φιλοσοφός.

Ῥατσό, εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρχει ἀνθρώπινο ἀγαθὸ, ἡ καθαρὰ ἀτομικὴ εὐδαιμονία κ.χ. ποῦ νὰ προσδιορίζεται μέχρις ἐνός σημείου ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴς λειτουργίες τῆς πᾶλης.

Ἐπὶ πλέον ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ μὴ συμπέπει πάντα με τὸν ἀγαθὸ πολίτη (πολιτικὰ Γ κεφ. 4) γιατί ὁ ἀγαθὸς πολίτης ποικίλλει κατὰ τὰ πολιτεύματα ἐνῶ ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος εἶναι παντοῦ ὁ ἴδιος. Ἡ ἠθική μπορεῖ λοιπὸν νὰ εἶναι μερικὰ αὐτόνομη σὲ σχέση με τὴν πολιτική.

Θὰ μπορούσαμε ἀκόμη νὰ ποῦμε ὅτι, σύμφωνα με τὸν

Ἀριστοτέλη, ἴδιως τὸν πλατωνίζοντα Ἀριστοτέλη, ἡ ἠθική



φιλοσοφία είναι όντολογικά πρώτη σε σχέση με την πολιτική φιλοσοφία, 'Η θεωρία γενικά τοποθετείται σε όντολογικά ανώτερο επίπεδο από την πράξη γιατί το αντικείμενό της υπόκειται λιγώτερο στην συμπτωματοκότητα στην οποία υπόκειται ή πράξη και τα ανθρώπινα πράγματα.

Έτσι ο θεωρητικός βίος υπερέχει του πολιτικού βίου ('Ηθ. Νικ. Α κεφ.5). Κατά το μέτρο που ή ήθικη φιλοσοφία ασχολείται με τον θεωρητικό βίο τοποθετείται σε όντολογικά ανώτερο επίπεδο από την πολιτική φιλοσοφία και πλησιάζει περισσότερο την θεωρητική φιλοσοφία. Τελικά από εμπειρική γενετική άποψη "πρός ημάς" πρώτη είναι ή πολιτική. Καθ'έαυτή ιάπλως" πρώτη είναι ή ήθικη.

Η ήθικη πράξη και ή δημιουργική πράξη Ηθ.Νικ.Ζ

κεφ.4. Ποιητική πράξη ή δημιουργική πράξη είναι αυτή που δημιουργεί ένα έργο ανεξάρτητο από αυτήν. Ποίηση με την έννοια αυτή είναι τόσο ή αρχιτεκτονική όσο και ή "ποίηση" με την είδική σημασία του όρου. 'Η Ποίηση με την είδική σημασία του όρου που αναλύεται στην Ποιητική, είναι ή τέχνη που μιμείται με τον ανθρώπινο λόγο μία ανθρώπινη πράξη (έπος / δράμα) ή ένα συναίσθημα (λυρική ποίηση).



Ποιητική πράξη είναι κυρίως ή πράξη του τεχνίτη, ή τέχνη γενικά. Ο τεχνίτης (Μετά τὰ Φυσικά Α, Ι) μιμνέται ή και συμπληρώνει τη φύση για να κατασκευάσει ένα αντικείμενο που να ικανοποιήσει μια ανθρώπινη ανάγκη.

Η ήθικη πράξη είναι διαφορετική από την ποίηση γιατί κατ'άρχην δεν είναι δημιουργική. Όσο η ποιητική πράξη βοηθάει τον ήθικ φιλόσοφο στον προσδιορισμό του κριτηρίου της όρθης πράξης. Η όρθη πράξη του ανθρώπου πρέπει να έχει τη δομή, την όργάνωση, την ένδετηα και την ολοκληρωμένο χαρακτήρα που έχει ένα τεχνικό έργο. Για να είναι όρθη ή πράξη του ανθρώπου πρέπει να βρίσκεται σε "συμμετρία" με την έξη της όποιας αποτελεί την "ένεργεια" (Ηθ. Ηικ. Β κεφ. 2, Α κεφ. 7 1097 β 30), όπως το έργο του τεχνίτη πρέπει να βρίσκεται σε συμμετρία με την πρόθεση και το σκοπό του. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η ποίηση παρέχει στην ήθικη φιλοσοφία το πρότυπο της τέλειας πράξης ενώ ή θεωρία της παρέχει το πρότυπο της τέλειας γνώσης.



7. Ἡ μέθοδος τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας

Ἀναλυόμενα κείμενα.

ΗΘ. Νικομάχεια Α κεφ. 2, 3, 7 καὶ 10.

ΗΘ. Νικομ. Β κεφ. 2, κεφ. 5 καὶ 6.

ΗΘ. Νικομ. Δ κεφ. 5.

Φυσικά Β κεφ. 6 (περὶ τύχης καὶ αὐτομάτου).

Τοπικά Α κεφ. 1 (ἡ ἀρχή).

Βιβλιογραφία P. AUBENQUE, LA PRUDENCE CHEZ ARISTOTE,

2ο μέρος κεφ. Α (L'HOMME DE LA PRUDENCE).

Στόν προσδιορισμό τῆς μεθόδου τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ Ἀριστοτέλης ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὴν λαϊκὴ σοφία, τὴν βιοθεωρία τῶν τραγικῶν καὶ τῆ δελφικὴ παράδοση τοῦ ὅλες τουρίζουν τὸ πῶς ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀδύνατος καὶ ἐνεργεῖ στὰ τυφλά. Καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ὑπάρχει σταθερότητα στὰ ἀνθρώπινα πράγματα.

Οἱ ἀνθρώπινες πράξεις ἀνήκουν στὴν περιοχὴ τοῦ μὴ ἀναγκαίου λογικά, τοῦ "ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ" ἢ τοῦ "ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν", (ΗΘ.Ν. Β, κεφ. 2). Μόνο πιθανές καὶ ὄχι ἀσφαλεῖς προβλέψεις μπορούμε νὰ κάνουμε γιὰ τὰ ἐν-



ματα παίρνουν "ώς επί το πολύ" μία όρισμένη κατεύθυνση. Είναι όμως δυνατόν να εξελιχθούν διαφορετικά από ό,τι περιμένουμε.

Οι αποφάσεις των ανθρώπων προσδιορίζονται συχνά από την τύχη (Φυσ. Β, κεφ. 6). Τυχαίο είναι ένα περιστατικό όταν όφείλεται στην σύμπτωση δύο διαφορετικών προθέσεων ή "προαιρέσεων". Π.χ. πηγαίνει κάποιος στην αγορά να φωνίσει και ένας άλλος πηγαίνει εκεί για περίπατο. Ο δεύτερος ζητάει από τον πρώτο τα χρήματα που του όφείλει. Η συνάντηση ανάμεσά τους είναι τυχαίο γεγονός, που όφείλεται στη σύμπτωση δύο διαφορετικών προθέσεων.

Τό πόσο οι ανθρώπινες πράξεις προσδιορίζονται από την τύχη φαίνεται και από την επίδραση που άσκει πάνω τους η "εύτυχια" (Ηθ. Νικ. Α κεφ. 10). Εύτυχια υπάρχει όταν οι περιστάσεις υπόβοηθούν τις προθέσεις μας. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να πραγματοποιήσει την όρθη πράξη αν οι περιστάσεις είναι αντίζοες (π.χ. στην περίπτωση του Πριάμου). Η επίδραση αυτή της τύχης στις αποφάσεις και τις πράξεις των ανθρώπων δείχνει ότι μπορούμε να τις εξηγήσουμε εκ των υστέρων, όχι όμως πάντα να τις προβλέψουμε εκ των προτέρων. Δεν μπορεί λοιπόν ο ήθικος φιλοσόφος να διατυπώσει



φίας δεν είναι απλώς να μάθουμε το όρθο· αλλά και να το κάνουμε (Ηθ.Νικ. Α κεφ. Ι) εξαγεται το συμπέρασμα ότι οι προτάσεις της ήθικης είναι καθ' ἑκαστον προτάσεις. Δεν έχουν την "ἀκρίβεια" τῶν προτάσεων που διατυπώνει ὁ μαθηματικός. Ἡ ἔλλειψη αὐτῆ "ἀκρίβειας" δεν σημαίνει ἀναγκαστικά ὅτι οἱ προτάσεις τῆς ήθικῆς εἶναι πῶς ἀδριστες ἀπὸ τῆς προτάσεις τῶν μαθηματικῶν. Ἡ φρασεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη "λέγοντας παχυλῶς καὶ τύψῃ τάληθερς ἐνδεικνυσθαί ΙΟ94 β20" θά ὀδηγοῦσε ἴσως στήν ἀποψη, ὅτι ὁ ήθικός φιλόσοφος ἀοριστολογεῖ. Ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι μάλλον ἡ ἐξῆς. Οἱ μαθηματικές προτάσεις εἶναι συμπέρασμα ἀποδείξεως, δηλαδή προκύπτουν ἀπὸ γενικές καὶ ἀληθινές προτάσεις. Οἱ προτάσεις τῆς ήθικῆς δεν εἶναι δυνατόν νά προκύψουν ἀπὸ ἀπόδειξη. Γι' αὐτό τοῦς λείπει ἡ ἀποδεικτική "ἀκρίβεια". Μποροῦμε ὅμως νά τῆς ἐπαληθεύσουμε στήν πράξη. "Ὅσο πῶς ἐξειδικευμένες εἶναι τόσο ^{εἶναι} πῶς πιθανὸ νά εἶναι ἀληθινές. Ἡ ἔλλειψη ἀποδεικτικῆς ἀκρίβειας πῶς πολύ διασφαλίζει τὴν ἐμπειρική ἀλήθειά τους παρὲ τὴν περιορίζει (Ηθ.Ν. ΙΙΟ7 α 32).

Ὁ ἐξειδικευμένος αὐτός χαρακτήρας τῶν προτάσεων τῆς ήθικῆς ὀφείλεται στὸ γεγονός ὅτι ὁ ήθικός φιλόσο-



φος έχει σαν άφετηρία τών συλλογισμών του τά ήθικά "ένδοξα". Τά ήθικά "ένδοξα" είναι οί ήθικές αντίληψεις, για τó όρθό που δέχονται όλοι, οί περισσότεροι ή οί πιδ σπύδατοι άνθρωποι τής πόλης (Τοπικά Α κεφ.Ι). Οί συλλογισμοί του ήθικού φιλοσόφου έχουν "διαλεκτικό" χαρακτήρα, άκριβώς γιατί άφετηρία τους είναι 'τά ένδοξα δηλαδή προτάσεις τών όπιδων, ή αλήθεια δέν έχει έξακριβωθεί. Συνεπώς τά συμπεράσματα του ήθικού φιλοσόφου είναι μόνον "πιθανά". Μόνον άν έπαληθευθοϋν στήν πράξη έχουμε τó δικαίωμα νά τά όνομάσουμε καί αληθινά.

Άπό τίς παραπάνω αναλύσεις προκύπτει ότι ή μέθοδος του ήθικού καί του πολιτικού φιλοσόφου είναι πολύ κοντά στή μέθοδο του ρήτορα. Γιατί καί ό ρήτωρ ξεκινάει άπό "ένδοξες" προτάσεις καί καταλήγει σέ "πιθανά" συμπεράσματα. Είναι επίσης πολύ κοντά στήν Ιατρική μέθοδο. Οί προτάσεις του ήθικού φιλοσόφου είναι "αληθινές" μόνο άν λαμβάνει ύπ'όψη του τόν "καιρό" τής πράξης. Κατ'άναλογο τρόπο καί οί συμβουλές του γιατροϋ είναι έποτελεσματικές μόνο άν δοθοϋν τήν κατάλληλη στιγμή. Τελικά, σέ όρισμένες περιπτώσεις ή ίδια ή ζωή μάς δίνει τó κριτήριο



της όρθης συμπεριφοράς, λύνοντας έτσι τὰ προβλήματα που δεν μπορεί νά λύσει ή ήθικη θεωρία. Π.χ. ή κρίση για τó πότε πρέπει νά θυμώνουμε και πότε όχι είναι "έν τῇ αίσ-
θήσει" (ΗΘ. ΝΙΚ. Δ κεφ. 5). Είναι δηλαδή ζήτημα προσωπικής
διαίσθησης που εξαρτάται από τις περιστάσεις.

8. 'Η φιλοσοφική ανθρωπολογία της όρθης πράξης.

'ΗΘ. ΝΙΚ. Δ. Βιβλ. Α, κεφ. ΙΒ, Ζ κεφ. Ι.

'ΗΘ. Μεγάλα Α κεφ. Ι. Βλ. F. NU Y ENS, L'EVOLUTION
DE LA PSYCHOLOGIE D'ARISTOTE.

'Η ήθικη πράξη σαν "κατά προαίρεσιν" πράξη είναι
ή έκούσια πράξη που τείνει προς σκοπούς προσιτούς στον
άνθρωπο και προϋποθέτει την τελική έκλογή των μέσων που
χρειάζονται για την επίτευξή τους.

Πρίν καθορίσουμε με ακρίβεια τή δομή της είναι
ανάγκη νά 'έχουμε μιá γενική γνώση της ανθρώπινης φύσης.
'Ο "πολιτικός", και αυτό ισχύει και για τον ήθικό φιλοσο-
φο, πρέπει νά έχει μιá γενική γνώση της ανθρώπινης φύξης
και των λειτουργιών της. Κατά τον ίδιο τρόπο ό οφθαλμία-
τρος και ό γιατρός πρέπει νά γνωρίζουν φυσιολογία (Α, ΙΒ,



1102 α 15-20). Δεν είναι όμως απαραίτητο η γνώση αυτή της ανθρώπινης φύσης να είναι πλήρης τουλάχιστον για τον ήσυχό φιλόσοφο.

Αυτή η γενική γνώση καταλήγει στην έξης θεωρία για την ανθρώπινη ψυχή. Γενικά ψυχή είναι η ζωϊκή λειτουργία που οργανώνει και κατεύθινει το σώμα, χωρίς να προσδιορίζεται με ακρίβεια η σχέση ανάμεσά τους. 'Η αντίληψη αυτή δεν είναι πια η αντίληψη του Εύδημου, σύμφωνα με την όποια η ψυχή είναι οντολογικά χωριστή και ποιοτικά διαφορετική από το σώμα. Δεν είναι όμως ακόμη η αντίληψη του Περὶ Ψυχῆς (B, 412 α 20-25) σύμφωνα με την όποια η ψυχή είναι το εἶδος ἢ ἡ ἐντελέχεια του σώματος. 'Η ανθρωπολογία τῶν Ἠθικῶν Νικομαχείων ἴσως ἀποτελεῖ μιὰ ἐνδιάμεση φάση τῆς ἐξέλιξης ^{τῆς} περὶ ψυχῆς θεωρίας τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὸν δυϊσμό τοῦ Εύδημου στην ὑλομορφική αντίληψη τοῦ περὶ Ψυχῆς. Αὐτή είναι ἡ ἄποψη τοῦ F. NUYENS στὸ ἔργο του L'EVOLUTION DE LA PSYCHOLOGIE D'ARISTOTE, ἐκδόσεως τοῦ R.A. GAUTHIER, LA MORALE D'ARISTOTE, PARIS 1958 κεφ. 2. 'Η πιθανή όμως ἄποψη είναι ὅτι σύμφωνα με τὸν Ἀριστοτέλη δὲν είναι ἀπαραίτητο νὰ γνωρίζει



ὁ ἠθικὸς φιλόσοφος με ἀκρίβεια τὴν ὄντολογικὴ σχέση ψυχῆς καὶ σώματος (Ἠθ. Νικ. ομ. 1102 α 25), ὅπως π.χ. δὲν εἶναι ἀπαραίτητο γιὰ τὸν γεωμέτρη νὰ ἔχει λύσει τὸ πρόβλημα τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς (Ἠθ. Μεγ. Δ, I, 1183. β I κ.έ.).

Εἶναι ἔρκετὸ γιὰ τὸν ἠθικὸ φιλόσοφο νὰ ξέρει ὅτι ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο "μέρη" τὸ "λόγον ἔχον" καὶ τὸ "ἄλογο" (Ἠθ. Νικ. ε κ.φ. I). Τὸ "λόγον ἔχον" ὑποβιαιρεῖται σὲ δύο μέρη, τὸ "ἐπιστημονικόν" μὲ τὸ ὅποιο γνωρίζουμε ὅ,τι εἶναι λογικὰ ἐναγκατο (π.χ. σὲ σχέση μὲ τὰ μαθηματικὰ ἢ τὴν "θεολογία") καὶ τὸ "διανοητικόν" ἢ "λογιστικόν" μὲ τὸ ὅποιο γνωρίζουμε τὸ "ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν", τὴν πραγματικότητα στὴν ὅποια ἐντάσσεται ἡ ἀνθρώπινη πράξη. Ἰδιαιτέρη σημασία γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῆς ὀρθῆς πράξης ἔχει ἡ λειτουργία τοῦ διανοητικοῦ ἢ λογιστικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ποῦ ὀνομάζεται "πρακτικὴ διάνοια".

Τὸ ἄλογο μέρος τῆς ψυχῆς περιλαμβάνει τὴν "ὄρεξιν", δηλαδὴ τὴν λειτουργία ἐκείνη μὲ τὴν ὅποια αἰσθανόμαστε ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς πράξης μᾶς εἶναι ἐπιθυμητός. Ἡ ὄρεξη εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο ὁ δεσμὸς ἀνάμεσα στὴ διάνοια καὶ τὴν ἐνστικτώδη ἐπιθυμία γιατί μπορεί νὰ κατανοήσει τίς διακρίσεις τῆς διάνοιας καὶ νὰ τίς μεταβάλει σὲ πρακτικὲς ἐντολές



τὸ ὀρθὸν ἀναφέρεται στὴν ὄρεξη ἐνῶ τὸ ἀληθινὸν ἀναφέρεται στὴν διάνοια καὶ στὸν νοῦ. Ἀφοῦ ὅμως ἡ ὄρεξη κατευθύνεται ὀρθᾶ μόνο ἂν ἡ διάνοια ἐποφαινεται ἀληθινᾶ, μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ὀρθὸν προϋποθέτει τὸ ἀληθινὸν χωρὶς ὥστε οἱ ἀληθινές διαπιστώσεις νὰ ὀδηγοῦν πάντα σὲ ὀρθές πράξεις. Στὴν περίπτωση τῆς "ἄκρασίας", ὅταν ἄλλο ἀναγνωρίζουμε σὰν ἀληθινὸν καὶ ἄλλο πράττουμε, οἱ ἀληθινές διαπιστώσεις τῆς πρακτικῆς διάνοιας δὲν ὀδηγοῦν σὲ ^{ὀρθή} πράξη. Τὸ ἴδιον ἰσχύει ὅταν ἡ πράξη μας εἶναι ἀκούσια ἐπειδὴ κάποιος ἐξωτερικὸς καταναγκασμὸς ἐμποδίζει τὴν πραγματοποίηση τῆς προαίρεσής μας. Ὁ Ἀριστοτέλης λύνει κατὰ τρόπο πρὸς ρεαλιστικὸ ἀπὸ ὅτι ὁ KANT τὸ πρόβλημα τῶν σχέσεων ἀνάμεσα στὲς πραγματικὲς καὶ τίς ἀξιολογικὲς κρίσεις. Ἄν θεωρήσουμε ὅτι οἱ ἠθικὲς ἀξιολογικὲς κρίσεις προσδιορίζονται ἀπὸ τὸ κριτήριον τῆς ὀρθότητος ἐνῶ οἱ πραγματικὲς κρίσεις προσδιορίζονται ἀπὸ τὸ κριτήριον τῆς ἀλήθειας, θὰ ἐποδῶσουμε στὸν Ἀριστοτέλη τὴν ἔκφοη ὅτι οἱ ἀξιολογικὲς κρίσεις εἶναι διαφορετικὲς ἀπὸ τίς πραγματικὲς κρίσεις, ταυτοχρόνως ὅμως τίς προϋποθέτουν. Π.χ. ἡ ἀξιολογικὴ ἔκφοη "εἶναι ὀρθὸν νὰ ἐξοφλοῦμε τὰ χρεῖα μας" προϋποθέτει τὴν πραγματικὴ κρίση "οἱ συναλλαγές ἐξελεῖσσονται ὁμαλᾶ ὅταν οἱ ἄνθρωποι



τηροῦν τίς ὑποχρεώσεις τους".

Ὅπωςδήποτε, ὑπάρχει κατά προαίρεσιν ἠθικὴ πράξη ὅταν ὑπάρχει "ὀρεκτικὸς νοῦς" (ἢ ἀκριβέστερα ὀρεκτικὴ διάνοια) δηλαδή νοῦς ποῦ μάς κατευθύνει πρὸς ἕνα ὀρθὸ πρακτικὸ σκοπὸ. Ὑπάρχει ἐπίσης ὀρθὴ πράξη ὅταν ὑπάρχει "διανοητικὴ ὄρεξις", δηλαδή ὄρεξη ποῦ κατευθύνεται ἀπὸ τίς ἀληθινές διαπιστώσεις τῆς διάνοιᾶς. Ἄς πάρουμε τὴν ἐξῆς περίπτωση.

Ἐπιθυμῶ νὰ ἀμείβονται δίκαια οἱ ὑφιστάμενοί μου καὶ πράττω ἀνάλογα γιὰτὶ διαπιστώνω ὅτι ἡ κοινωνικὴ ζωὴ εἶναι ὀμαλὴ ἂν ὅλοι ἀμείβονται δίκαια. Ἡ ἐπιθυμία μου ἀνήκει στὴν ὄρεξη. Ἡ διαπίστωσή μου ἀνήκει στὴν πρακτικὴ διάνοια.

9. Ἡ δομὴ τῆς ὀρθῆς πράξης ἩΘ. Νικομ. Γ I, ἐκοῦσιον, 2 προαίρεσις, 3 βούλευσις, 4 βούλησις. Βλ. καὶ Ζ, 2.

Ὁ Ἄριστοτέλης στὸν προσδιορισμὸ τῆς ἐκούσιας πράξης ἐνδιαφέρεται νὰ λύσει ἕνα ἠθικὸ πρόβλημα, πότε εἶναι κανεὶς υπεύθυνος γιὰ τὴν πράξη του. Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ θεμελιώνει καὶ τὸν ποινικὸ κατα-



λογισμὸς πότε ἕνας ἄνθρωπος εἶναι νομικὰ ὑπεύθυνος γιὰ μιὰ πράξη καὶ σὲ πρὶὰ λογικὴ βᾶση στηρίζεται τὸ δικαίωμα ποῦ ἄσκοϋμε συχνὰ ἀλλὰ αὐθαίρετα, νὰ ἐπιδοκιμάζουμε ἢ νὰ ἀποδοκιμάζουμε μιὰ πράξη; Πρέπει ὁ ἠθικὸς φιλόσοφος νὰ ἀπαντήσῃ στὸ ἐξῆς ἐρώτημα. Μὲ ποῖο δικαίωμα ὁ δικαστὴς τιμωρεῖ τὸν ἐγκληματία; Γιὰ ^{να} εἶναι ἠθικὰ δικαιολογημένος ὁ ἔπαινος ἢ ὁ φόγος καὶ πολὺ περισσότερο ἡ ποινὴ εἶναι ἀναγκαῖο μὰ διακρίνουμε τὲς ἐκούσιες ἀπὸ τὲς μὴ ἐκούσιες πράξεις. Εἶναι φανερό ὅτι ἔν κανεὶς πράττει ἀκούσια τὲ κακὰ δὲν ἔχουμε τὸ δικαίωμα οὔτε νὰ τὸν τιμωρήσουμε, οὔτε καὶ νὰ τὸν κατηγορήσουμε.

Πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη εἶχαν ἀσχοληθεῖ μὲ τὸ θέμα αὐτὸ τῆς διάκρισης ἀνάμεσα στὴν ἐκούσια καὶ τὴν ἀκούσια πράξη ὁ Γοργίας καὶ ὁ Σωκράτης. Ὁ Γοργίας κατέληγε ἴσως στὸ συμπέρασμα ὅτι ὅλες μας οἱ πράξεις εἶναι ἀκούσιες γιὰτὶ ὅλες προκύπτουσι ἀπὸ κάποια μορφή καταναγκασμοῦ. Ἡ Ἑλένη π.χ. (Δ.Κ. 82 Ε II σ.289) ἐνήργησε ὁπωσδήποτε ἐκούσια εἴτε τὴν ἔκτισε ὁ Πέριος εἴτε τὴν ἐπήγαγε διὰ τῆς βίας. Αὐτὴ ἡ ἐντέληψη προϋποθέτει ὅτι καὶ ἡ πειθὴ καὶ τὸ ἔνστικτο εἶναι μιὰ μορφή βίας ἢ τουλάχιστον ἐπήρεασμοῦ. Ἴσως ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ ὁ Γοργίας ἐτόνισε τόσο πο-



λύ τήν ἀξία τοῦ "ἐπεικούς δικαίου" σέ ἀντιδιαστολή μέ τήν "αὐθάδεια" τοῦ γραπτοῦ δικαίου Ἐπιτίμιος Δ.Κ. 82 Β 6.). Ὅπωςδήποτε σύμφωνα μέ τήν ἀποψη τοῦ Γοργία δέν ἔχουμε τὸ δικαίωμα οὔτε νά κατηγορήσουμε οὔτε νά τιμωρήσουμε κανένα γιατί τελικά κανείς δέν ἐνεργεῖ ἐκούσια. Κανείς δέν εἶναι ὑπεύθυνος γιά τίς πράξεις του.

Σέ παρόμοιο ἀποτέλεσμα καταλήγει καί ὁ Σωκράτης πάνω στό ἐκούσιο (Πρωταγόρας 358 C-D κ.έ. Γοργίας 466 α κ.έ.). Σύμφωνα μέ τὸ Σωκράτη αὐτός ποῦ πράττει τὸ κακὸ τὸ πράττει ἐκούσια, ἐπειδὴ ἀγνοεῖ τὸ ἀγαθόν. Ἡ λογική συνέπεια τῆς ἔποψης αὐτῆς εἶναι ὅτι δέν μποροῦμε οὔτε νά ἐπαινέσουμε οὔτε νά ἀποδοκιμάσουμε μιὰ πράξη ἐφ'ὅσον αὐτός ποῦ τὴν ἐκτελεῖ δέν εἶναι στήν πραγματικότητα ὑπεύθυνος γι' αὐτήν. Οἱ κακὲς πράξεις εἶναι ὅλες ἐκούσιες καί αὐτοὶ ποῦ τὰς κάνουν δέν εὐθύνονται γι' αὐτὰς. Ἡ διαπίστωση αὐτὴ δέν ἀναιρεῖ τὴν ὑποχρέωση κολασμοῦ τοῦ ἐνόχου ἐνὸς ἐγκλημάτος. Ὁ κολασμὸς ὅμως ἀποβλέπει στήν ἀποκατάσταση τῆς ὑγείας τῆς ψυχῆς του. Δέν σημαίνει ὅτι ἔχουμε τὸ δικαίωμα νά ἀποδοκιμάσουμε τίς πράξεις του. Τελικά τόσο ὁ Γοργίας, ὅσο καί ὁ Σωκράτης δέν διευκρινίζουν ἀκριβῶς τὸ πότε ἡ πράξη μας εἶ-



ναι έκούσια και ποτε όχι.

Γιά να όρλισουμε την έκούσια πράξη πρέπει να ξεκινήσουμε από την άρχή ότι έκούσια πράξη είναι ή πράξη της όποιας ή άρχή (πιδ πολύ με την έννοια της φυχολογικής άφκτηρίας) είναι "έν ήμιν". Έκούσια είναι ή πράξη που έκφράζει μια ήθική μας άπόφαση, ή τουλάχιστον μια άποδοχή εκ μέρους μας του σκοπού της πράξης.

Η πράξη μας δεν είναι έκούσια όταν ή άπόφαση μας είναι άποτέλεσμα βίας (βλαιον, ού έξωθεν ή άρχή μηδέν συμβαλλομένου του βιασθέντος, Ηθ. Νικομάχεια ΙΙΙΟ β 20) δηλαδή αν κάποιος μας χρησιμοποιεί σαν όργανο για την επίτευξη ενός σκοπού, χωρίς να έχει τη συγκατάθεσή μας. Αν ή συγκατάθεσή μας έκδηλώνεται κατά κάποιο τρόπο, π.χ. όταν ρίχνουμε στη θάλασσα τδ φορτίο ενός κλοίου για να άποφυχθεί ένα ναυάγιο, τότε ή πράξη μας δεν είναι άποτέλεσμα καταναγκασμού. Είναι έκούσια και είμαστε υπεύθυνοι για αυτήν άφου μπορούσαμε να ενεργήσουμε διαφορετικά.

Γιά να είναι μια πράξη έκούσια πρέπει έκίσης να μην είναι άποτέλεσμα άγνοιας των πιθανών συνεπειών της.

Αν άφελεται σε άγνοια είναι έκούσια. Όστόσο ή άγνοια δεν είναι πραγματική αν μπορούσαμε να την άποφύγουμε.



Π.χ. αυτός που έμεθυσσε και τραυματίζει κάποιον δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι ένηργησε από άγνοια. Μπορούσε να γνωρίζει το τι θα συνέβαινε αν μεθούσε. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι ένηργησε έκουσια και ότι είναι υπεύθυνος για την πράξη του. Πραγματική άγνοια και συνεπώς άκουσια πράξη υπάρχει όταν αγνώστους τις ειδικές συνθήκες κάτω από τις οποίες συντελείται η πράξη μας, καταλήγοντας έτσι σε συνέπειες που ήταν αδύνατο να προβλέψουμε. Π.χ. ο Άμλετ όταν σκοτώνει τον Πολώνιο νομίζοντας ότι ήταν ο Κλαύδιος ενεργεί άκουσια.

Αυτό που μας επιτρέπει να διακρίνουμε την αναπόφευκτη άγνοια από την άγνοια που μπορούσαμε να αποφύγουμε είναι η μεταμέλεια ή η λύπη.

Ο Άριστοτέλης χρησιμοποιεί στο σημείο αυτό ένα οντολογικό έπιχείρημα. Η άκουσια πράξη, είτε είναι "δι' άγνοιαν" είτε "διά βίαν" είναι μια πράξη που δεν πέτυχε τον στόχο της. Η λύπη είναι το σημείο ότι η πράξη μας είναι άτελης και μη ολοκληρωμένη όπως η ήδουη είναι το σημείο ότι η πράξη μας έπέτυχε το στόχο της και ότι έχει ολοκληρωθεί. Η ήδουη είναι σε σχέση με την τέλεια



πράξη ότι ή φροσκάδα ή ή όμορφιά σε σχέση με τη βιολογική άκμή .

Τελικά έκούσια είναι ή πράξη όταν ή άρχή της είναι "έν ήμιν" και όταν γνωρίζουμε τις είδικές συνθήκες κάτω από τις όποιες συντελεται. Αν εκλέγουμε σαν σκοπό της πράξης μας κάτι τό κακό, δεν παύει ή πράξη αυτή να είναι έκούσια, απλώς επειδή είναι "μοχθηρή". Από την ανάλυση της άποψης του Άριστοτέλη για την έκούσια πράξη μπορούμε να συμπεράνουμε, ότι λύνει ή τουλάχιστον προσπαθεί να προσδιορίσει την ήθική εθύνη με πιο ρεαλιστικό τρόπο από τό σύγχρονο υπαρξισμό, ιδιαίτερα τόν υπαρξισμό του SARTRE. Ο SARTRE υποστηρίζει, ότι ή ήθική εθύνη του ανθρώπου κατοχυρώνεται μόνο αν τριτοτε ούτε έξω στόν κόσμο ούτε μέσα του επηρεάζει τη βούλησή του. Από τό γεγονός αυτό άπορρέει τόσο ό άθεϊσμός του όσο και ή άρνηση της ψυχανάλυσης. Για να είναι ελεύθερη ή βούλησή μας και για να υπάρχει ήθική εθύνη, για να είναι πραγματικά ή άρχή της πράξης μας "έν ήμιν" είναι άπαραίτητο να μην υπάρχει ούτε όντολογική ούτε ψυχολογική ούτε κοινωνική αίτια που να μας επηρεάζει.

Ο Άριστοτέλης προφανώς πιστεύει ότι ή άπόλυτη αυτή ελευθερία της βούλησης είναι ένα έξωπραγματικό ιδανικό.



κδ. Τα κίνητρά μας επηρεάζονται όπωσδήποτε τουλάχιστον από την αντίληψη που έχουμε για τον "καιρό" της πράξης μας. Έχομε όμως πραγματικά τή δυνατότητα να μη δώσουμε τή συγκατάθεσή μας άν τó ένστικτο, όπως έχει διαμορφωθεί από τήν κοινωνική παιδεία, μάς ώθει προς μια όρισμένη κατεύθυνση; Αν δεν έχομε αύτή τή δυνατότητα, είναι πραγματικά έκούσια ή πράξη μας; Είμαστε υπεύθυνοι για αύτήν; Ίσως ό 'Αριστοτέλης δεν προσδιορίζει με αρκετή ακρίβεια τό ποιός είναι τελικά ό ήθικά υπεύθυνος για μια πράξη. Πάντως τό γεγονός είναι ότι δεν συνδέει άμεσα τήν ήθική εύθύνη με τήν έλευθερία τής βούλησης, όπως τήν αντιλαμβανόμαστε από τον KANT και ύστερα.

Αποδειξη του γεγονότος αυτού είναι ή περιγραφισμένη σημασία που έχει ή βούληση για τον προσδιορισμό τής όρθης πράξης. Με τον όρο "βούληση" ό 'Αριστοτέλης έννοει μάλλον τήν "εύχή" που διατυπώνουμε ένδόμοχα (Ηθ. Νικομ. Γ 4) να πραγματοποιηθεί ένας σκοπός που μάς είναι επιθυμητός. Είναι δυνατόν όμως να επιθυμούμε ένα σκοπό άπραγματοποίητο, π.χ. τήν άθανασία μας. Είναι επίσης δυνατό να επιθυμούμε ένα σκοπό που να μην εξαρτάται από τις αποφάσεις μας, π.χ. τήν νίκη ενός άθλητου.



Έπειτα ἡ βούληση μόνη τῆς δέν μᾶς ἐπιτρέπει νά διακρι-
νοῦμε τόν ὀρθόν ἀπό τόν ἡμαρτημένο σκοπόν. Μόνον ἡ βούληση
τοῦ "σπουδαίου" ἐπιτρέπει αὐτή τή διάκριση, ὅπως γιά τόν
ὕγιες σῶμα εἶναι ὑγιεινόν αὐτό πού εἶναι πραγματικά ὑγιει-
νόν ἐνώ τόν ἀρρωστημένο σῶμα μπορεί νά αἰσθανθεῖ εὐεξία ἀ-
πό μιᾶ τροφῆ ἢ ἀπό ἕνα φάρμακο πού νά εἶναι αὐτό καθ' ἑ-
αυτό ἀνθυγιεινόν (μορφίνη κ.λ.π.).

Πρέπει λοιπόν νά παρέμβει ἡ πρακτική διάνοια
(λογιστικόν) πού θά μᾶς γνωρίσει τόν τι ἀπαιτεῖ ὁ καιρός
ἀπό μᾶς. Χάρη στήν παρέμβαση τῆς πρακτικῆς διάνοιας ἡ
βούληση ἐξειδικεύεται σέ προαίρεση. Ἡ βούληση γίνεται
προαίρεση ὅταν στρέφεται σέ σκοπούς πού μᾶς εἶναι προσι-
τοί, πού εἶναι "ἐφ' ἡμῶν". ΜΕ τήν προαίρεση ἐπίσης (Ἡθ.
Νικ. Γ, 2, ἀρχή) ἐκλέγουμε τελικά τά μέσα πού χρειά-
ζονται γιά τήν πραγματοποίηση τοῦ σκοποῦ μᾶς καί ἀποφα-
σίζουμε νά πράξουμε ὅ, τι χρειάζεται γιά τήν ἐπίτευξή του.
Π.χ. "κατά προαίρεσιν" εἶναι ἡ πράξη ^{τοῦ} κουτοβλάτου πού ἀποφα-
σίζει νά μή ὑπερασπίσει τήν Μόσχα καί ἐκλέγει τήν συνεχῆ
ὑποχώρηση σάν τόν καταλληλότερο μέσο γιά νά νικήσει τόν
Ναπολέοντα.

Ἡ προαίρεση προϋποθέτει τή "βούληση" δηλαδή τήν



φυχική λειτουργία εκείνη με την οποία εξετάζουμε τα μέσα που χρειάζονται για την επίτευξη του σκοπού μας. Ο Κουτούζωφ π.χ. "βουλεύεται" όταν εξετάζει αν η επίθεση, η άμυνα ή η υποχώρηση είναι τα πιο πρόσφορα μέσα για να νικήσει τον Ναπολέοντα. "Όταν καταλήγει στην επιλογή της υποχώρησης μπορούμε να πούμε ότι προαιρείται. Γι' αυτό και η προαίρεση είναι "άφορασμένη βούλευσις" δηλαδή βούλευση που καταλήγει σε μία τελική επιλογή του ένδεδεσμένου μέσου και απόφαση να πράξουμε.

Τελικά η ήθικη πράξη εμφανίζει την εξής διαρθρωση.

Η βούληση όπως κατευθύνεται από την πρακτική διάνοια θέτει ένα σκοπό σαν επιθυμητό π.χ. πρέπει να βοηθήσω ένα φίλο μου. Με την βούλευση εξετάζω τα μέσα που προσφέρονται για τó σκοπό αυτό, π.χ. να του δώσω χρήματα ή να του εξασφαλίσω άπασχόληση ή στέγη κ.λ.π.

Με την προαίρεση διαλέγω τó καταλληλότερο από αυτά π.χ. να του εξασφαλίσω άπασχόληση και πράττω ανάλογα.

Βλέπουμε ότι στον προσδιορισμό της ήθικης πράξης ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί μία μέθοδο παρόμοια με



τή μαθηματική ανάλυση. Ξοκινώντας από τὸ στόχο τῆς πράξης προσδιορίζει τὰ ἀπλούτερα στοιχεία (βούληση, πρακτική διάνοια, βούλευση, προαίρεση) ποῦ περιβαίνουν κατὰ τὴν ἐκτέλεσή της.

Ἄσπασο ὁ παραπάνω προσδιορισμὸς δὲν εἶναι ἀρκετὸς γιὰ νὰ καθορίσουμε μὲ ἀκρίβεια τὴν ἠθική πράξη. Εἶναι ἀναγκαῖο νὰ διακρίνουμε τὸν ἀγαθὸ ἐπὶ τὸν ἡμαρτημένο σκοπὸ της.

ΙΟ. Ὁ προσδιορισμὸς τοῦ σκοποῦ τῆς ὀρθῆς πράξης. Ἡ εὐδαιμονία.

Προτρεπτικὸς ἐπ. 12 ROSS

Ἠθικὰ Νικομάχεια Α, κεφ. 2, 6, 7.

Πολιτικὰ Α, κεφ. 2.

Κάθε ἄνθρωπος ὅταν πράττει ἐπιδιώκει τὴν ἐπιτεύξη ἐνδὸς τελικοῦ σκοποῦ, ποῦ εἶναι γι' αὐτὸν τὸ ἀγαθὸ. Ὅλα τὰ μέσα ποῦ χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ ἐπιτύχει τὸν σκοπὸ αὐτοῦ εἶναι τὸ ἀπλῶς ὠφέλιμα (ἀναγκαῖα ἢ συναλτία). Π.χ. ὠφέλιμα εἶναι τὰ χρήματα, ἀγαθὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο ποῦ θέλουμε νὰ ἀγοράσουμε μὲ αὐτά. Τὸ μέσο, χρῆσιμο ἢ ὠφέλιμο, εἶναι αὐτὸ ποῦ θέλουμε νὰ κάτι ἄλλο καὶ ποῦ δὲν ἀρκεῖ μόνον του



νά μᾶς ικανοποιήσει. Ἀντίθετα μᾶς ικανοποιεῖ ὁ τελικὸς σκοπὸς ἔστω καὶ "μονοῦμενος".

"Ὅτι ὑπάρχει τέτοιος ^{τελικὸς} σκοπὸς μᾶς τὸ δείχνει ἡ ἀνθρώπινη ἐμπειρία. Ἐπιθυμοῦμε τὴν ὄραση σὰν ἀγαθὸ "δὲ αὐτὸ ἀγαπῶμενον". Ὀντολογικῶς ἡ ὑπαρξὴ τοῦ τελικοῦ σκοποῦ ἀπορρέει ἀπὸ τὸ ἀριστοτελικὸ αἴτημα τοῦ "ἀνάγκη ὑπῆ- ναι". Ἄν ἡ ἀνθρώπινη ἐπιθυμία προχωροῦσε ἐπ' ἀπειρον ἀπὸ τὸν ἕνα σκοπὸν εἰς ἄλλο, χρησιμοποιώντας καθέ σκοπὸ σὰν μέσο γιὰ κάποιο ἄλλο ^{σκοπὸ} θὰ ἦταν "κενὴ" καὶ "μάταλα". Τὸ ἴδιο αὐτὸ αἴτημα ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ θεωρία τῆς ἀποδείξεως. Γιὰ νὰ μπόρῃσουμε νὰ διατυπώσουμε μιὰ ἀπόδειξη εἶναι ἀναγκαῖο νὰ δεχθοῦμε μιὰ πρώτη πρόταση χωρὶς νὰ τὴν ἔχομε ἀποδείξει. Σ' αὐτὸ τὸ αἴτημα θεμελιώνεται καὶ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ Πρώτου Κινδύντου στὰ Με- τὰ τὰ Φυσικά (Α).

Ὁ ἀριστοτελικὸς κόσμος ἐμφανίζεται σὰν μιὰ ἱεραρχία ὅπου καθέ μορφή ἀποτελεῖ τὸ ὑλικὸ ὑπόβαθρον γιὰ μιὰ ἀνώτερη μορφή. Σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ "ἀνάγκη ὑπῆ- ναι" ἡ ἱεραρχία αὕτη πρέπει νὰ καταλήγει σὲ μιὰ ἀνώτατη μορφή, πέρα ἀπὸ τὴν ὁποία δὲν μποροῦμε νὰ προχωρή-



σουμε. Αὐτή ἢ ἀνώτατη μορφή χωρὶς ὑλικὸ ὑπόβαθρα, πρὸς τὴν ὁποῖά τείνει ὁ κόσμος. Εἶναι τὸ Πρῶτο Κινοῦν ἢ ὁ Θεός. Τὸ Πρῶτο Κινοῦν εἶναι ὁ τελικὸς σκοπὸς τοῦ κόσμου. Ὅπως τὸ ἀγαθὸ εἶναι ὁ τελικὸς σκοπὸς τῆς πράξης.

Ἀντίθετα μὲ ὅ,τι ὑποστήριζε ὁ Πλάτων, ὅπως τουλάχιστον τὸν καταλαβαίνει ὁ Ἀριστοτέλης, τὸ ἀγαθὸ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ ἴδιο γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Ὁ τελικὸς σκοπὸς ποὺ θέτει ὁ κάθε ἄνθρωπος ὅταν πράττει ποικίλοι ὁποσδήποτε κατὰ τὰ ἄτομα, τὶς περιστάσεις, τὴν ἐπαγγελματικὴ ἢ κοινωνικὴ τέξη, κ.λ.π. "Ὅτι τὸ ἀγαθὸ εἶναι "πολλαχῶς λεγόμενον" ἀπορρέει ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι κάθε τι τὸ ὑπερκετὸ ἔχει τὸ δικό του "εἶδος", τὴν δική του ποιότητα καὶ τὴν δική του τέλεια μορφή. Τὸ μαθηματικὸ "εἶδος" π.χ. δὲν ἔχει τὰ γνωρίσματα τοῦ βιολογικοῦ "εἶδους".

Ἡ πολυμορφία τοῦ Ἀγαθοῦ ἀπορρέει ἐπίσης ἀπὸ τὸ ἐμπειρικὸ γεγονός ὅτι κάθε ἄνθρωπος ἐπιδιώκει ἓνα συγκεκριμένο σκοπὸ στὴν πράξη του. Δὲν κατευθύνεται ἀπὸ μιὰ γενικὴ ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ. Ὁ λατρὸς ἢ ὁ ξυλουργὸς δὲν ἐνδιαφέρονται κἄν νὰ μάθουν τί εἶναι τὸ ἀγαθὸ κτὲ καθ' ἑαυτὸ.

Τελικὰ τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ διαφέρει ἀπὸ τὸ βιολογικὸ ἢ τὸ οἰκονομικὸ ἀγαθὸ κ.λ.π. μόνο κατὰ τὸ ὅτι εἶναι τε-



λειότερο δηλαδή πληρύτερο. Τά παραδείγματα που χρησιμοποιοῦ ὁ Ἀριστοτέλης (τῆς δίκαιας, τῆς ξυλουργικῆς, τῆς στρατηγικῆς κ.λ.π.) δείχνουν ὅτι ἐξομοιώνει σιωπηρὰ τὴν ἠθικὴν πράξιν πρὸς τὴν βιολογικὴν, τὴν τεχνολογικὴν ἢ τὴν πολιτικοκοινωνικὴν πράξιν. Δὲν ὑπάρχει βασικὴ ποιητικὴ ἢ ὄντολογικὴ διαφορὰ ἐνέμεσά τους. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὕτη ὑπάρχει ἀπόλυτη ἀντιθεση ἀνάμεσα στὶς ἠθικὰς κατηγορίας τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τὶς ἠθικὰς κατηγορίας τοῦ KANT, πού διακρίνει αὐστηρὰ τὴν ἀγαθὴ βούλησιν καὶ τὴν πράξιν πού τὴν ἐξωτερικεύει ἀπὸ ὅλες τὶς ἄλλες μορφὰς ἐπιθυμίας καὶ πράξεως. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη μοιάζει νὰ εἶναι ἠθικὴ τοῦ ἐμπειρικοῦ περιεχομένου σύμφωνα μετὰ τὴν Καντιανὴ ὀρολογία. Ἡ ὀρθὴ πράξιν εἶναι ἡ ὀλοκληρωμένη πράξιν, ὅπου ἐκδηλώνεται ἀνεμπόδιστα ἡ ζωὴ. Ἀπὸ μιὰ ἄποψη εἴμαστε κοντὰ τὸν Καζαντζάκη ἢ τὸν BERGSON, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ ἀγαθὸ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἐκδηλώνεται ὄχι μόνον στὸ βιολογικὸ ἀλλὰ καὶ στὸ πολιτικοκοινωνικὸ ἐπίπεδο.

Ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴν πολυμορφία τοῦ ἀγαθοῦ δικαιώνει βασικὰ τὸν ἠθικὸν νομιναλισμὸν τοῦ Γοργία καὶ τοῦ



Μένωνα. Οί μορφές του αγαθοῦ εἶναι καθ' ἕκαστον καὶ ἔχουν τὴν πολυμορφία τῆς βιολογικῆς καὶ ἱστορικῆς κοινωνικῆς δραστηριότητος τοῦ ἀνθρώπου. Ὡστόσο ὅταν κίνουμε ἠθικὴ θεωρία εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ δεχθοῦμε ὅτι ὅλες αὐτὲς οἱ μορφές τοῦ αγαθοῦ ἔχουν κάτι τὸ κοινόν. Ἄν δὲν τὸ δεχτοῦμε ἡ μόνη δυνατὴ ἠθικὴ εἶναι ἡ περιπτωσιολογικὴ ἠθικὴ, αὐτὴ δηλαδὴ ποῦ ἔχει σὰ σκοπὸν νὰ δώσει συμβουλές καὶ ὁδηγίες γιὰ ὅλες τὲς δυνατὰς περιπτώσεις ποῦ μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπίσει ἕνας ἄνθρωπος.

Οἱ γενικεύσεις εἶναι ἐπιτρεπτές στὴν ἠθικὴ γιατί τὰ διάφορα ἀγαθὰ, ποῦ ἐπιδιώκουν οἱ ἄνθρωποι, ἔχουν ἕνα κοινὸ γνῶρισμα ἢ καὶ σωστὰ μιὰ κοινὴ λειτουργία. Ἡ λειτουργία τους αὐτὴ συνίσταται στὸ ὅτι ἀποτελοῦν τὸ "τέλος", δηλαδὴ τὸν τελικὸ σκοπὸν τῶν πράξεων τῶν ἀνθρώπων. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι βρίσκονται στὴν ἴδια ὄχέση μὲ τὸ καθ' ἕκαστον ἀγαθὸν ποῦ ἐπιδιώκουν. Τὸ ἀγαθὸ αὐτὸ εἶναι τὸ τελικὸ ἐντικείμενο τῆς ὄρεξῆς τους. Τὸ ἀγαθὸ αὐτὸ εἶναι ἕνα "κατ' ἀναλογίαν", γιατί ὁ καθεὶς ἄνθρωπος βρίσκεται στὴν ἴδια ὄχέση πρὸς τὸ ἀγαθὸ ποῦ τελικὰ ἐπιδιώκει, μὲ τοὺς ἄλλους ἄνθρώπους καὶ τὰ ἀντίστοιχα ἀγαθὰ ποῦ ἐπιδιώκουν.

Ἡ ἐνδότητα τοῦ αγαθοῦ εἶναι, ὅπως προσδιορίστηκε



μέχρι τώρα, καθαρά τυκική. Άπορρέει από τό γεγονός ότι υπέρχει ένας τελικός σκοπός "διωκτός" ή "ἀγακόμενος" γι' αὐτόν τόν ἴδιο. "Τέλος" ὅμως στόν Ἀριστοτέλη δέν εἶναι μόνο ὁ σκοπός πρὸς τόν ὁποῖο τείνει μιᾶ πράξη ἢ μιᾶ βιολογική εξέλιξη. "Τέλος" εἶναι καί ἡ τέλεια κατάσταση πρὸς τήν ὁποία τείνει κάθε ζωντανός ὀργανισμός, τόσο ὁ ἄνθρωπος ὅσο καί τό φυτό ἢ τό ζῶο. Τέλεια εἶναι αὕτη ἡ κατάσταση γιατί δέν λείπει πιά τίποτε ἀπό τόν ὀργανισμό καί τήν πραγματοποιεῖ. Τέλειο εἶναι τό "μηδενός ἐνδεές", τό ὀλοκληρωμένο, καί κάνει περιττή τήν παραπέρα ἀναζήτηση ἑνός ἄλλου σκοποῦ ἢ μιᾶς ἄλλης κατάστασης.

Γιά τόν ἄνθρωπο ἡλειότητα αὕτη συνίσταται στήν "εὐδαιμονία" του (Ἠθικά Νικομάχεια Α, κεφ.7, Ι3). Ἡ εὐδαιμονία ἐπιτυγχάνεται ὅταν αὐτός πραγματοποιεῖ τήν λειτουργία ἢ τό "ἔργον" καί ἀπορρέει ἀπό τήν λογική καί κοινωνικοπολιτική φύση του. Ὁ ἄνθρωπος σάν ἄνθρωπος διαφέρει ἀπό τοὺς ἄλλους ζωντανούς ὀργανισμούς ἰδίως τέ ζῶα κατὰ τό ὅτι εἶναι λογικό ὄν. Σά λογικό ὄν ἀναπτύσσει τήν θεωρητική διάνοια, "τό ἐπιστημονικόν", καί τοῦ ἐπιτρέπει νά γνωρίζει τήν πραγματικότητα ἐκείνη καί διέπεται ἀπό λογική ἀναγκαιότητα (ἰδίως τά μαθηματικά "εἶδη" καί τά



"εἶδη" τῆς πρώτης φιλοσοφίας): Ἀναπτύσσει ἐπίσης τὴν πρακτικὴ διάνοια, "τὸ λογιστικόν", μὲ τὴν ὁποία γνωρίζει τὸ "ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν" καὶ τὸ "ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ", ὅπως ἐκδηλώνεται στὸν παρόντα καὶ τὸν μελλοντικὸ "καιρὸ".

Γιὰ νὰ εἶναι ὁ ἄνθρωπος εὐδαίμων πρέπει ἐπίσης ἡ "ὄρεξις" νὰ πείθεται στὶς ἐντολές τῆς πρακτικῆς διάνοιάς του. Ὁ "ἀκρατής" τοῦ ὁποιοῦ ἡ "ὄρεξις" ἐπιδιώκει σκοποὺς ἀνεξάρτητους ἀπὸ τὶς ἐντολές τῆς πρακτικῆς διάνοιάς του μοιάζει μὲ τὸν παράλυτο, τοῦ ὁποιοῦ ὀρισμένα σωματικὰ μέλη κατευθύνονται ἄλλοῦ καὶ ὄχι ἐκεῖ ποῦ θέλει. Ὁ ἀκρατής ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι εὐδαίμων. Τελικὰ εὐδαίμων εἶναι ὁ "φρόνιμος" καὶ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Πλάτωνα, αὐτὸς ποῦ ἔχει ἀνεπτύγμενὸ τὸ "ἐπιστημονικόν", καὶ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Ἀριστοτέλη, αὐτὸς δηλαδὴ ποῦ "βουλευέται" ὀρθὰ καὶ εὐστοχα. Γιὰ νὰ εἶναι κανεὶς "εὐδαίμων" πρέπει νὰ εἶναι ταυτόχρονα Ἀναξαγόρας καὶ Περικλῆς, πρὸ πολὺ ὅμως Περικλῆς παρὰ Ἀναξαγόρας.

Ἀπὸ τῆ σχέση αὕτη εὐδαιμονίας καὶ φρόνησης ἀπορρέει τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν μπορούμε νὰ χωρίσουμε τὴν εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν πολιτικοκοινωνικὴ φύση τοῦ ἐνθρώπου.

Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη (Ἠθ. Νικομ. Α, 7, 1097 β 5 κ.έ.,



Πολιτικά Α, I, I253 α I κ.ε.) ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τῆ φύ-
ση του "πολιτικὸν ζῷον". Εἶναι προορισμένος νὰ ἐπικοι-
νωνεῖ με τοὺς συνανθρώπους του καὶ νὰ πράττει σὲ συνερ-
γασίᾳ μαζί τους. Ἀλλοιῶς εἶναι ἢ θεὸς ἢ θηρίον. Τεκμή-
ριο τῆς πολιτικῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ γλῶσσα. Ἀν-
τίθετα με τὴν κραυγὴ τῶν ζῶων ποὺ ἐκφράζει λύπη ἢ ἡδονή,
ὁ "λόγος" τοῦ ἀνθρώπου "ἐπιπέδη δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον
καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον" τοῦ-
το γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον
ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων
αἰσθήσιν ἔχειν" ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ
πόλιν." Γιὰ νὰ εἶναι λοιπὸν εὐδαίμων ὁ ἄνθρωπος πρέπει
νὰ ἐπιτελεῖ τὴν ἠθικοπολιτικὴ αὐτὴ λειτουργίαν ποὺ συνί-
σταται σὲ νὰ ἐπιδοκιμάζει ἢ νὰ ἀποδοκιμάζει τίς πράξεις
τῶν ἄλλων καὶ τίς δικές του.

Συνοψίζοντας τὰ παραπάνω μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι
ἡ εὐδαιμονία ἐπιτυγχάνεται ὅταν τίς πράξεις τοῦ ἀνθρώπου
κατευθύνει ἡ πρακτικὴ διάνοια, ὅταν ἡ ὄρεξις ὑπακούει σὲ
ἐντολὰς τῆς πρακτικῆς διάνοιας καὶ ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἐνέρ-
γει ὡς πολιτικοκοινωνικὸ ὄν, ὅταν δηλαδὴ ἡ πράξις τοῦ
προσδιορίζεται ἀπὸ τίς σχέσεις του με τοὺς ἄλλους, ὅπως



ἀναπτύσσονται με τή δικαιοσύνη καί τή φιλία. Ἡ εὐδαιμονία ἐπιτυγχάνεται ὅταν ὁ συνολικός ἄνθρωπος πραγματώνει τίς λογικές καί κοινωνικοπολιτικές δυνατότητές του. Αὐτό τό νόημα ἔχει ὁ ὀρισμός τοῦ Ἀριστοτέλη σύμφωνα με τόν ὀποιο εὐδαιμονία εἶναι ἡ "ἐνέργεια τῆς ψυχῆς κατέ τήν ... ἀρίστην καί τελειοτάτην ἀρετήν" (Ἠθ. Νικομ. I,7, 1098 α 15-20, πρβλ. IO, 1101 α 15).

Ἐπίσης ὁ ὀρισμός αὐτός ὁδηγεῖ σέ ὀρισμένες συνέπειες.

Ἡ εὐδαιμονία εἶναι ἡ πραγμάτωση τῶν δυνατοτήτων τοῦ συνολικοῦ ἀνθρώπου. Ἡ εὐδαιμονία δέν ἀναφέρεται μόνο σέ λογικό. Προϋποθέτει ὅμως ὅτι ὁ ἄνθρωπος κατευθύνεται ἀπό τό λογικό ἤ τομλάχιστον ὅτι μπορεί νά κατευθυνθεῖ ἀπό αὐτό. Γι' αὐτό τό λόγο τό παιδί δέν μπορεί νά ἐπιτύχει τήν εὐδαιμονία. Ἀντίθετα μέ τόν Ρουσσώ καί τό ρεύμα τῶν ἰδεῶν ποῦ ἐπηρεάστηκε ἀπ' αὐτόν, ὁ Ἀριστοτέλης δέν πιστεύει ὅτι τό παιδί, οἱ ἀξίες του καί ἡ νοοτροπία του, ἐκφράζει τόν αὐθεντικό ἄνθρωπο.

Σάν πραγμάτωση τοῦ "ἔργου" ποῦ πρόσιδεῖται στόν ἄνθρωπο, ἡ εὐδαιμονία δέν μπορεί νά εἶναι ἀπλή δυνατότητα τῆς ψυχῆς. Ἡ εὐδαιμονία εἶναι συνυφασμένη μέ τήν πράξη.

Γι' αὐτό ὁ Ἀριστοτέλης τήν συνδέει μέ τό "εὖ κρᾶττειν" τῆς



φυχής, δηλαδή την όμαλή, κανονική λειτουργία της, που προϋποθέτει τό "πράττειν εϋ", δηλαδή την ολοκληρωμένη πράξη που έπιτυγχάνει τό στόχο της. 'Η εϋδαιμονία τελικά είναι πράξη ή τουλάχιστον πραγματοποιείται μέ την πράξη (Ήθ. Ηλικ. ΙΟ98 β ΙΟ-Ι5). 'Ο άνθρωπος που κοιμάται δεν μπορεί νά είναι εϋδαίμων. Οϋτε αυτός που είναι έντελώς "άναίσθητος".

'Από τόν πρακτικό χαρακτήρα τής εϋδαιμονίας προκύπτει και ή σχέση μέ την άρετή, δηλαδή την ίκανότητα του ανθρώπου νά πράττει όρθά. Για νά πραγματοποιηθεί ή εϋδαιμονία δεν άρκει, μ'όλο που είναι άπαραίτητη, ή όρθή έξη. 'Η έξη είναι μία ένστικτώδης τάση που μάς ώθει στό νά πράττουμε κατά ένα όρισμένο τρόπο. 'Η έξη όμως είναι άπλή δυνατότητα και γίνεται "ένέργεια" όταν πραγματοποιείται μέ την άρετή. "Αν ή άρετή προϋποθέτει την έξη, ή έξη μέ τή σειρά της σταθεροποιείται όταν πράττουμε κατά ένα όρισμένο τρόπο. 'Η έξη προϋποθέτει λοιπόν την πράξη και ^{από μία άποψη} την άρετή. Γι αυτό ή εϋδαιμονία συνδέεται άμεσα μέ την πράξη και την άρετή. Έμμεσα μόνο συνδέεται μέ την έξη.



ΙΒ. Εὐδαιμονία καὶ εὐτυχία.

Κείμενα: Ἠθικὴ Νικομάχεια, Α, κεφ.8-12, Κ, κεφ.

7-8. βλ. καὶ P. AUBENQUE, LA PRUDENCE CHEZ ARISTOTE,

σ.80-85. G.R.G.MURE, ARISTOTLE, κεφ.7, σ.127-136.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι σύμφωνα μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη λογικὸ καὶ πολιτικοκοινωνικὸ ὄν. Οἱ δύο αὐτὲς ἰδιότητες του συνδέονται γιατί τὸ λογικὸ του ἀναπτύσσεται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη τῆς ἐπικοινωνίας μετὰ τοὺς συνανθρώπους του καὶ σὲ συνέχεια τὴν κατευθύνει. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι εὐδαίμων ὅταν οἱ δυνατότητές του αὐτὲς ἀπὸ "δυνάμει" γίνονται "ἐνεργεία", δηλαδὴ πραγματώνονται μετὰ τὴ λογικὴ σκέψη, τὴ γλώσσα καὶ τὴν ἔλλογη πολιτικοκοινωνικὴ πράξη. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν εὐδαιμονία του τὸν κάνει νὰ ἀπορρίψει τὸν νοσηριακὸ τρόπο μετὰ τὸν ὁποῖο ὁ Σωκράτης, στὸν Γοργία π.χ., ἀντιμετώπιζει τὸ πρόβλημα τῆς εὐδαιμονίας. Ὁ Σωκράτης ὑποστήριζε ὅτι ἀρκεῖ κανεὶς νὰ γνωρίζει τὸ ἀγαθὸ γιὰ νὰ εἶναι εὐδαίμων. Οὐσιαστικὰ ἀρνιόταν τὴν ἐπίδραση τῶν ἐξωτερικῶν παραγόντων, τῶν "ἐκτὸς" πάνω στὴν ἐπίτευξη ἢ μὴ τῆς εὐδαιμονίας. Ἐπειδὴ δέχεται κατ'ἀρχὴν τὴ σχέση εὐδαιμονίας καὶ εὐτυχίας, ὁ Ἀριστοτέ-



λης απορρίπτει τήν βουλευσιοκρατική αντίληψη του 'Αντισθένη και τών Κυνικῶν, ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐπιτυγχάνεται ἀποκλειστικά μέ τήν προσωπική ἀρετή, τήν ἄσκηση, τόν πόνον καί τόν "τόνον", γενικά μέ τόν προσωπικό ἠθικό ἀγῶνα.

Ἐκινώντας ἀπό τήν βουλευσιοκρατική αὐτή αντίληψη οἱ Κυνικοί ὑποστήριζαν ὅτι ἡ εὐδαιμονία πραγματοποιεῖται κατ'ἀρχήν ἀπό τόν "μονώτη" ἄνθρωπο. Τήν πραγματοποιεῖ πληρέστερα ὁ ἄνθρωπος ὅταν ἀποδεσμεύεται ἀπό τίς κοινωνικοπολιτικές ὑποχρεώσεις του. Ἡ "εὐτυχία", δηλαδή ἡ εὐνοϊκή ἐξέλιξη τῶν "ἐκτός", παρεμποδίζει μᾶλλον παρά συμβάλλει στήν ἐπίτευξη τῆς εὐδαιμονίας. Καί ὁ Σωκράτης καί οἱ Κυνικοί τείνουν πρὸς τήν ἄποψη ὅτι ἡ εὐδαιμονία εἶναι ἄσχετη πρὸς τήν εὐτυχία, ἀντίληψη πού ὁ Ἄριστοτέλης κατ'ἀρχήν ἀπορρίπτει.

Ἀφοῦ ἡ εὐδαιμονία πραγματοποιεῖται στήν κοινωνική ζωή εἶναι φανερό ὅτι προϋποθέτει τίς συνειθισμένες κοινωνικοπολιτικές σχέσεις καί λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπου, ἰδίως ὅπως ἀναπτύσσονται στό πλαίσιο τῆς παρῶσοιακῆς ἐλληνικῆς πόλης. Εἰδικώτερα προϋποθέτει τίς



σχέσεις που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της οίκιας σαν βιολογικής ήθικοκοινωνικής και οικονομικής μονάδας. Η εύδαιμονία προϋποθέτει τη βιολογική και ήθική σχέση μεταξύ συζύγων ή γονέων και τέκνων. Προϋποθέτει επίσης την οικονομική σχέση του άρχηγού της οικογένειας με τα διάφορα αγαθά που συνιστούν την περιουσία της οικογένειας.

Σε σχέση με το κοινωνικό σύνολο, η προσωπική εύδαιμονία προϋποθέτει την φιλία που πρέπει να διέπει τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών σαν ήθικων προσώπων (βλ. Ηθ. Νικομ. βιβλ. 8-9) και τη δικαιοσύνη, που πρέπει να διέπει τις σχέσεις των πολιτών σε συνάρτηση με τα πράγματα που τους άνηκουν ή τις πράξεις τους κάτω από την καθαρά αντικειμενική μορφή τους. Για να είναι εύδαιμων ο άνθρωπος πρέπει επίσης να άσκει τη λειτουργία του άρχειν και άρχεσθαι, όπως προσδιορίζεται από την "πολιτεία", δηλαδή το πολιτευμα κάτω από το όποιο ζει. Πιο πολύ φαινεται να συνδέεται με την εύδαιμονία ή πολιτική δύναμη (Ηθ. Νικομ. Α, Ι, 1099 βΙ κ.ε.) χωρίς ωστόσο να πρέπει να είναι κανείς "δυναστής" (Ηθ. Νικομ. ΙΙ76β-Ι5-20. Ι0,8, ΙΙ79α 5-Ι5) για να εύδαιμονεί. Όταν ο Άριστοτέλης συσχετίζει την πολιτική δύναμη με την εύδαιμονία σκέπτεται σύμφωνα με τις κατηγορι-



ες τῆς Ἑλληνικῆς πολιτικῆς σκέψης ποῦ συχνά συνδέει τὴν ἄσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας μὲ τὴν προσωπικὴ εὐδαιμονία. Κλασσικὴ εἶναι ἡ ἀπορία γιὰ τὸ ἐάν ὁ τυραννος π.χ. εἶναι εὐδαίμων ἢ ὄχι (βλ. Ἰέωνα Ξενοφῶντος).

Ὅλες αὐτές τίς σχέσεις καὶ λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπου, ποῦ χρειάζονται γιὰ νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ εὐδαιμονία μποροῦμε νὰ χαρακτηρίσουμε σὲν "τυχαῖες", μὲ τὴν Ἀριστοτελικὴ σημασία τοῦ ὅρου, ἀφοῦ προκύπτουν ἀπὸ τὴ σύμπτωση πολλῶν "κατὰ προαίρεσιν" πράξεων. "Εὐτυχίας" εἶναι ὁ ἄνθρωπος ὅταν οἱ "τυχαῖες" σχέσεις του ἐξελισσονται κατὰ τρόπο εὐνοϊκὸ γιὰ τίς ἐπιδιώξεις του. Ἔτσι ἡ εὐδαιμονία προϋποθέτει κατ' ἀρχὴν τὴν "εὐτυχία", ἀφοῦ ἡ πράξη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι συνάρτηση τῶν πράξεων τῶν συνανθρώπων του, ποῦ δὲν ἐλέγχονται ἀπὸ τὴ βούλησίν του.

Ἡ εὐδαιμονία προϋποθέτει ἀκόμη τὴν ὁμαλὴ ψυχοβιολογικὴ ἀνάπτυξη τῆς ἀνθρώπινης προσωπικότητας. Προϋποθέτει (Μετὰ τὰ Φυσ. Α, I) τὴν μετάβαση ἀπὸ τὴν αἴσθηση στὴ μνήμη, ἀπὸ τὴ μνήμη στὴν ἐμπειρία μὲ τὴν ὁποία ἰδιαίτερα συνδέεται ἡ πρακτικὴ διάνοια, ἀφοῦ,



ὅπως ἡ ἔμπειρία, ἀναφέρεται στίς καθ' ἕκαστον πραγματικότητες. Ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ δὲν μπορεῖ νὰ χωρίσῃ ἐντελῶς ἀπὸ τὸ σῶμα σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ εὐδαιμόνια προϋποθέτει καὶ τὴν ὁμαλὴν σωματικὴν ἀνάπτυξιν. Ὁ "παναίσχυρος" ἄνθρωπος, ὅπως ὁ Σωκράτης π.χ., δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι εὐδαίμων. Ἔτσι ὁ εὐδαίμων ἄνθρωπος εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς συνεχοῦς ὁμαλῆς καὶ κανονικῆς ἀνάπτυξης, ὅπως εἶναι ὁ καρπὸς ἐνὸς δένδρου ἢ ἡ καλὴ συγκομιδὴ ἐνὸς ἀγροῦ. Στὴν ἀνάπτυξιν αὕτη ἀναφέρονται οἱ ὅροι "εὐημερία" ἢ "εὐετηρία" καὶ πολὺ ἀπὸ τὸν ὄρο "εὐτυχία" (ΗΘ. ΝΙΚΟΜ. Α 1099 β7, Κ, ΙΙ78 β33). Ἐκτός ἀπὸ τὴν "εὐτυχία" ἡ εὐδαιμόνια προϋποθέτει τὴν ψυχοβιολογικὴν "εὐημερία" καὶ τὴν "εὐετηρία".

Γιὰ τὴν ἐξάρτησιν τῆς ἠθικῆς εὐδαιμόνιας ἀπὸ τὰ "ἔκτος" μᾶς πεῖθει καὶ ἡ ἐπίδρασις τοῦ ἀσχοῦν πάνω τῆς οἱ γενικώτερες κοινωνικὲς καὶ πολιτιστικὲς ἐξελίξεις. Ὅπως κάθε ζωντανὸς ὀργανισμὸς, ὁ ἄνθρωπος ὑπὸκειται σὲ ἐξέλιξιν καὶ μεταβολήν, καὶ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὸ περιβάλλον του, ὅχι τὸσο τὸ φυσικὸ ὅσο τὸ πολιτικὸ-κοινωνικὸ. Ὅσο καὶ ἂν ἡ εὐδαιμόνια εἶναι "τέλος" δὲν μπορούμε νὰ τὴν θεωρήσουμε ὡς μιὰ κατάστασιν καὶ πραγματοποιεῖται κατὰ τρόπον ὁ-



ριστικῶς καὶ ἀναλλοίωτο. "Ὅπως τὰ ἦθη, τὰ ἔθιμα καὶ οἱ γραπτοὶ νόμοι δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μείνουν "ἀκίνητοι", ἔτσι καὶ ἡ εὐδαιμονία ἐξελίσσεται σ' ὅλη τὴν διάρκεια τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς (Ηθ. Νικομ. Α 1098α 15-20). Οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἱκανοὶ νὰ γίνουν εὐδαίμονες ὅταν ἔχουν ἀρκετὰ ἀνεπτυγμένη ἠθικὴ συνείδηση ὥστε νὰ ἀναζητοῦν τὸ "ἀγαθὸν" καὶ νὰ μὴ παραδέχονται ἄκριτα τὸ "πάτριον" (Πολιτικῆ Β 1269α 5 κ.έ.), ἰδίως ὅταν οἱ παραδοσιακοὶ κανόνες συμπεριφορᾶς ἐκφράζουν τὴν "εὐήθεια" μιᾶς πρωτόγονης κοινωνίας.

Μποροῦμε λοιπὸν νὰ ἀποδώσουμε στὴν Ἀριστοτέλη τὴν ἀποψη ὅτι ἡ ἠθικὴ εὐδαιμονία δὲν πραγματοποιεῖται σὲ ὁποιαδήποτε κοινωνία ἀλλὰ σὲ μιᾶ πνευματικῶς, πολιτιστικῶς καὶ ἴσως καὶ "τεχνολογικῶς" προηγμένη κοινωνία. Ἡ σχέση αὐτὴ εὐδαιμονίας καὶ πολιτιστικῆς προόδου ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ ὅσα λέει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ "θεωρία" ἡ ὁποία θεωρεῖται σὰν τὸ ἰδανικὸ πρὸς τὸ ὅποιο τείνει ἡ ἠθικὴ εὐδαιμονία στὸ 10ο βιβλίον τῶν ἠθικῶν Νικομαχείων. Σὲ σχέση μὲ τὴ θεωρία, ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι ἔγινε δυνατὴ μόνον ὅταν ἡ κοινωνικὴ ἐξέλι-



τη της Αιγύπτου επέτρεφε τη "σχολή" στο Αιγυπτιακό ιερα-
τείο (Μετά τέ φυσικέ, Α, Ι). Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι
σύμφωνα με τον 'Αριστοτέλη η εὐδαιμονία επιτυγχάνεται ὅ-
ταν πραγματοποιείται ἕνας ὀρισμένος τύπος κοινωνικοπολι-
τικῆς ὀργάνωσης που ἔχει σκοπὸ της τὴν ἠθικὴ παιδεία
τῶν πολιτῶν ὅπως ἡ Σπάρτη (Ἠθ. Νικομ. ΙΟ, 9, ΙΟ79β 25 κ.έ.).
Στὴν κοινωνικοπολιτικὴ αὐτὴ ὀργάνωση πρέπει νὰ ἀναγνωρι-
ζεται ὅμως, ἀντίθετα μὲ τὴν Σπάρτη καὶ τὴν Πολιτεία τοῦ
Πλάτωνος, ἡ νομιμότητα τῶν ἀτομικῶν ἐπιδιώξεων καὶ τὸ
"φιλεῖν ἑαυτὸν", ἐφ' ὅσον δὲν παίρνει καθαρὰ ἰδιοτελεῖς
μορφές (Πολιτικέ Β, 5, Ι263β Ι κ.έ.).

Τελικὰ φαίνεται ὅτι ὑπάρχει σύμφωνα μὲ τὸν 'Α-
ριστοτέλη "ἐπίδοσις", ὁγλ. πρῶτος τῆς ἠθικῆς συνέδησης
πρὸς τὴν "εὐδαιμονία" καὶ ὅτι ἡ "ἐπίδοσις" αὐτὴ παρουσιάζει
κάποια ἀναλογία μὲ τὴν "ἐπίδοσις" στὶς τέχνες, παρ' ὅλε
πού ἡ εὐδαιμονία δὲν εἶναι ἐπιτέλεσμα ἑντεχνῆς δραστηρι-
ότητος τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ στὶς δύο μορφές πρῶτου μπορεῖ ἕ
κάθενας νὰ συμπληρώσει μερικὰ ὅποιες ἐλλείψεις ὑπῆρχαν
πρὶν "παντὸς προσθεῖναι τὸ ἐλλείπον" (Ἠθ. Νικομ. Α, ΙΟ98
α20-30). Καὶ οἱ δύο μορφές πρῶτου ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν
κοινωνικοπολιτιστικὴν πρῶτον. Ὡστόσο ὁ 'Αριστοτέλης δὲν



φαίνεται να εξαρτά την κοινωνική και πολιτιστική πρόοδο από την τεχνολογική πρόοδο. "Αρα και η πρόοδος της ηθικής συνείδησης είναι ανεξάρτητη από την τεχνολογική πρόοδο. Επίσης είναι άσχετη με μία θεωρία για την ιστορική εξέλιξη γενικά, επειδή η ιστορία σύμφωνα με τον 'Αριστοτέλη έχει σαν αποκλειστικό αντικείμενο τις καθ' ἑκαστον ατομικές πράξεις που συνέβησαν στο παρελθόν (Περὶ Ποιητικῆς, I45Iβ II). 'Η ιστορική γνώση συνδέεται με την ηθική εμπειρία κυρίως γιατί μπορεί να μας δώσει πιδ' έντονη αίσθηση του καθ' ἑκαστον.

Οί παραπάνω αναλύσεις πάνω στη σχέση ευδαιμονίας και ευτυχίας θά έπρεπε τελικά να πείσουν τον 'Αριστοτέλη να δεχθεί την άποψη όρισμένων που ταυτίζουν την ευδαιμονία με την ευτυχία (Ηθ. Ηικ. α, 7, 1099β I-3). Πρόκειται ίσως για όρισμένους Σοφιστές ή για στοχαστές που άσχολήθηκαν με την πολιτική φιλοσοφία όπως ο Φαλάας ο Χαλκηδόνιος (Πολιτικά Β' ^{κεφ. 7}). Ο Φαλάας έτόνιζε τους οικονομικούς και κοινωνικούς όρους της πνευματικής και ηθικής παιδείας και πρόοδου. Οί έντιλήψεις αυτές οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η ηθική ευδαιμονία, αν δεν ταυτίζε-



ται, πάντως εξαρτάται σχεδόν αποκλειστικά από την εύ-
χλια:

Ο Ἀριστοτέλης ὡστόσο δὲν δέχεται τελικὰ οὔ-
τε τὴν ταύτιση οὔτε τὴν ἀποκλειστικὴ ἐξάρτηση τῆς ἠθικῆς
εὐδαιμονίας ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴν εὐτυχία. Τίς ἐπιφυλάξεις
του γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ στηρίζει κατ' ἀρχὴν πάνω σὲ μιὰ ἐμ-
πειρικὴ διαπίστωση. Δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ εἶναι κανεὶς
"ἄρχων γῆς καὶ θαλάττης" γιὰ νὰ εἶναι εὐδαίμων (ΗΘ. ΝΙΚΗΜ.
Κ.8, 1079α 1 κ.έ.). Ὁ εὐδαίμων ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀντι-
μετωπίσει ἀντίξοες περιστάσεις χωρὶς νὰ χάσει τὴν εὐδαι-
μονία του ὅπως ὁ ἱκανὸς στρατηγὸς μπορεῖ νὰ νικήσει τὸν
ἐχθρὸ με ὀλιγαριθμὸ καὶ κακῶς ὀπλισμένον στρατό. Τὸ ἐπιχει-
ρημα ὅμως αὐτὸ τελικῶς μᾶλλον δικαιολογεῖ τὴν ἐξάρτηση τῆς
εὐδαιμονίας ἀπὸ τὴν εὐτυχία, γιὰτὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐναγκά-
ζεται νὰ παραδεχθῆ ὅτι οὔτε ὁ εὐδαίμων μπορεῖ νὰ ἀντιμε-
τωπίσει ἀπὸλυτα ἀντίξοες περιστάσεις γιὰτὶ εἶναι ἄνθρωπος
καὶ ὄχι θεὸς.

Πέρα ἀπὸ αὐτὴ τὴ διαπίστωση, ποὺ δὲν ἔχει με-
γάλη ἀποδεικτικὴ ἀξία, ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιοῦ ὀρισ-
μένα ἠθικὰ ἐπιχειρήματα με τὰ ὁποῖα θέλει νὰ δεῖξει ὅτι
εἶναι ἀπαράδεκτο γιὰ τὴν ἠθικὴ συνείδηση νὰ εξαρτᾶται ἡ



ἠθικὴ εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν εὐτυχία. Γιά νά ἔχει ἕνα ἠθι-
κὸ ἰδανικὸ καθολικὸ κῦρος, ἡ εὐδαιμονία πρέπει κατ' ἀρχὴν
νά εἶναι "πολύκοινος", δηλαδή προσιτὴ σέ ὅλους. Τουλά-
χιστον πρέπει νά μποροῦν νά τὴν πραγματοποιήσουν ὅσοι
δέν εἶναι "πεπηρωμένοι πρὸς ἀρετὴν" (Ἠθ. Νικομ. Α, 9,
1099β 15-20). "Ὅσο καί ἂν ἡ εὐδαιμονία εἶναι κάτι τὸ
θεϊκὸ πρέπει νά ἐπιτυγχάνεται μᾶλλον μέ τὴ μάθηση καί
τὴν ἐπιμέλεια παρά μέ μέσα ποῦ ξεφεύφουν ἀπὸ τὸν ἔλεγ-
χο τοῦ ἀνθρώπινου λογικοῦ καί τῆς ἀνθρώπινης βούλησης,
ὅπως εἶναι ἡ θεϊκὴ ἔμπνευση ἢ ὁποιοδήποτε ἄλλο ἔμφυτο
δῶρημα ποῦ εἶναι προνόμιο ὀλίγων ἐκλεκτῶν φύσεων.
Τὸ αἴτημα αὐτὸ τεκμηριώνεται καί ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἐ-
παινοῦμε πιδὸ πολύ τοὺς ἀθλητὲς ποῦ ἀγωνίζονται, παρά
τοὺς πιδὸ ὄμορφους ἢ τοὺς πιδὸ δυνατοὺς ἀθλητὲς ἢ αὐτοὺς
ποῦ νικῶν στοὺς ἀγῶνες.

Εἶναι ὅμως φανερό ὅτι ὅλοι οἱ ἄνθρωποι δέν εἶ-
ναι δυνατὸν νά εἶναι "εὐτυχεῖς" μέ τὴν Ἀριστοτελικὴ
σημασία τοῦ ὄρου. Ἄν μάλιστα ἀναλογιστοῦμε τὴν ἀπαι-
σιδόξε τάση ποῦ ὑπῆρχε στοὺς "Ἕλληνες πάντα στὸ θέμα
τῆς ἀνθρώπινης εὐτυχίας, τάση ποῦ ἐκφράζεται ἰδιαίτερα



στούς τραγικούς, θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι, αν η εύδαιμονία εξαρτάται αποκλειστικά από την εύτυχία, η εύδαιμονία θα είναι προσιτή μόνον στους θεούς ή σε έλεγχιστους "θεούς" ανθρώπους.

Αναπτύσσοντας πέρα πέρα αυτό το επιχείρημα ο Αριστοτέλης άναρωτιέται αν δεν είναι ήθικά άτοπο να εξαρτάται η εύδαιμονία αποκλειστικά από την εύτυχία (Ηθ. Νικομ. Ι099β 20-25). Για να είναι ήθικά άξιόπαινη μία πράξη ή μία κατάσταση πρέπει να είναι έκουσια, δηλαδή άποτέλεσμα της ήθικης πρόθεσης, ή, σύμφωνα με την άριστοτελική όρολογία, της "προαιρέσεως", του ανθρώπου που την πραγματοποιεί. Το άποτέλεσμα που έπιτυγχάνεται τυχαία ύηλασθή άνεξάρτητα από τις προθέσεις μας δεν είναι κατ'άρχήν ήθικά "έπαινετον", δεν έχει αυτό καθ'έαυτο ήθικη άξια. Αν λοιπόν η εύδαιμονία είναι άποτέλεσμα της καλής τύχης δεν θα έχει άξια από ήθικη άποψη.

Ο Αριστοτέλης άντιλαμβάνεται αυτή την ήθικά άτοπη συνέπεια και καταλήγει τελικά στο συμπέρασμα ότι είναι "βέλτιον", δηλαδή ήθικά πιο όρθο να προκύπτει η εύδαιμονία από την "άρετη", δηλαδή την προσωπική ήθικη προσπάθεια παρά από την τύχη (Ηθ. Νικομ. Α, 9, Ι099β 20-25). Την



Άποψη αυτή την εκφράζει όμως με επιφύλαξη και όχι κατηγορηματικά, ίσως γιατί δεν έχει συνειδητοποιήσει ολοκληρωμένα την ανάγκη της εξάρτησης της ηθικής ευδαιμονίας από την άγαθη πρόθεση. Πιθανώς δεν έχει συνειδητοποιήσει την ανάγκη αυτή επειδή γενικά τείνει να εξαρτήσει την ηθικά όρθη πράξη από την βιολογικά ολοκληρωμένη κατάσταση του ανθρώπου και ειδικά επειδή η θεωρία του για την έκοβσια πράξη είναι άρκετη για την κοινωνική πράξη, όχι όμως λογικά σαφής για την φιλοσοφική θεωρία.

Το ηθικό επιχείρημα ότι είναι άτοπο να εξαρτάται η ευδαιμονία από την εύτυχία και όχι από την "ἀρετή" ή την άγαθη προαίρεση δεν είναι όμως ικανοποιητικό αυτό καθ'εαυτό. Μπορεί να είναι κάτι ηθικά άτοπο και παρ'όλα αυτά να συμβάλει στην πραγματικότητα. Μπορεί να μην είναι ηθικά σωστό να εξαρτάται η ευδαιμονία από την εύτυχία και όμως στην πράξη να εξαρτάται. Έχοντας επίγνωση αυτής της δυνατότητας ο Άριστοτέλης προσπαθεί να υπερλιώσει την μερική ανεξαρτησία της ευδαιμονίας από την εύτυχία με ένα επιχείρημα που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε "δντολογικό" γιατί προκύπτει από την ίδια τη



λογική "οὐσία" της εὐδαιμονίας.

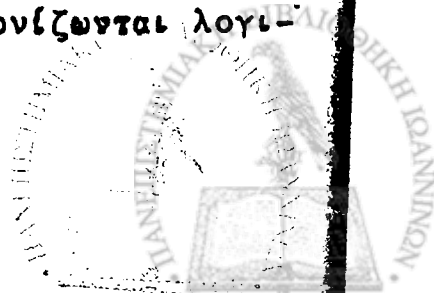
Είδαμε ότι ἐξ ὀρισμοῦ ἡ εὐδαιμονία σάν τελεῖα ἐνέργεια τῆς ψυχῆς εἶναι "ρηθενός ἐνδεής". Αὐτό σημαίνει ὅτι δέν τῆς λείπει τίποτε (Ἡθ. Νικομ. Κ.6, ΙΙ76β 5-10). Γι' αὐτό τονίζεται, ἰδίως στό δέκατο βιβλίο τῶν Ἡθικῶν Νικομαχείων, ὅτι προσιδιάζει πιδ πολύ στή υεία παρά στήν ἀνθρώπινη φύση. "Αν ὅμως ποῦμε ὅτι ἡ εὐδαιμονία προϋποθέτει, γενετικά ἔστω, τήν εὐτυχία, δέν παραδεχόμαστε ὅτι εἶναι ἀτελής ἀφοῦ δέν εἶναι ἀθύπαρκτη; "Αν εἶναι ἀτελής, γιατί νά εἶναι ὁ τελικός σκοπός τῆς πράξης μας καί νά μῆ εἶναι ἀπλό μέσο γιά κάποιο ἄλλο τελειότερο σκοπό; Γιατί νά εἶναι; σύμφωνα μέ τήν ὀρολογία τοῦ Ἀριστοτέλη, "τιμιος" σκοπός πού, ἔστω καί "μονούμενος", ἔχει ἀπόλυτη ἀξία καί ὄχι ἀπλῶς "ἐκαινετός" σκοπός πού ἐπιδοκιμάζουμε γιατί τόν ἀξιολογοῦμε σέ σχέση μέ κάποιον ἄλλο ἀπώτερο καί τελειότερο σκοπό; Ἔτσι ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ εὐδαιμονία εἶναι συνάρτηση τῆς εὐτυχίας βρῖσκεται τυπικά σέ ἀντίφαση μέ τόν ὀρισμό τῆς εὐδαιμονίας σάν "τελεῖου" καί "τιμίου" ἀγαθοῦ.

Ἡ ἀντινομία αὕτη μεγαλώνει ἄν ἀναλογιστοῦμε



τή σχέση εὐδαιμονίας καί θεωρίας πού τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ δέκατο βιβλίο τῶν Ἠθικῶν Νικομαχεῶν κεφ.7-8, πού ἔχει πλατωνικό τόνο. Ὁ ἄνθρωπος δέν μπορεῖ νά εἶναι ἐντελῶς εὐδαίμων γιατί ἀπόλυτα εὐδαίμων εἶναι μόνον ὁ θεός. Ὁ θεωρητικός ἄνθρωπος εἶναι ὡστόσο ὁ πρῶτος εὐδαίμων ἄνθρωπος γιὰ δύο λόγους. Ἡ θεωρητικὴ λειτουργία συνδέεται περισσότερο μὲ τὸ νοῦ ἄρα καί μὲ ὅ,τι εἶναι θεῖο καί ἀθάνατο στὸν ἄνθρωπο. Ἡ θεωρία εἶναι περισσότερο τελικός σκοπὸς ἀπὸ ὅλες τὲς ἄλλες δραστηριότητες τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τὴν ἀναζήτηση τῆς τιμῆς ἢ τῆς ἡδονῆς. Ὁ θεωρητικός ἄνθρωπος εἶναι περισσότερο αὐτάρκτης ἀπὸ τὸν δίκαιο ἢ τὸν ἀνδρεῖο, πού πραγματοποιοῦν τὲς ἀρετὲς τοῦς σὲ συνάρτηση μὲ τὰ ἄλλα ἄτομα καί τὲς πράξεις τοῦς. Ἄρα ἡ εὐδαιμονία στὸ βαθμὸ πού τείνει πρὸς τὴν θεωρία συνδέεται μὲ τὴν αὐτάρκεια περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι μὲ τὴν εὐτυχία.

Πῶς νά λυθεῖ ἡ ἀντινομία αὐτὴ πάνω στὴ σχέση εὐδαιμονίας καί εὐτυχίας; (ἀφοῦ ἐπὶ μιὰ ἀποψη ἡ εὐδαιμονία ^{μονία} ὑποθέτει τὴν εὐτυχία ἀπὸ ἄλλη ὄχι) θά μπορούσε νά ὑποστηρίξει κανεὶς ὅτι προκειται γιὰ δύο τάσεις πού συνυπάρχουν στὸν Ἀριστοτελικὸ στοχασμὸ χωρὶς νά ἑναρμονίζονται λογι-



κά. 'Ο θετικιστής και μονιστής 'Αριστοτέλης τουρίζει την εξάρτηση της εύδαιμονίας από την εύτυχία ενώ ο πλατωνίζων και δυζων 'Αριστοτέλης συνδέει την εύδαιμονία με τη θεωρία και την αὐτάρκεια. Πιθ σωστή θά ἦταν ἴσως ἡ ἐκτίμη-ση τοῦ AUBENQUE. Γενετικά ἡ εύδαιμονία προϋποθέτει την ἠθικοπολιτική φύση και λειτουργία τοῦ ἀνθρώπου, ἄρα και την εύτυχία. Αὕτη ἡ εύδαιμονία, που συνδέεται με τὰ "ἐκ-τός" ἢ σύμφωνα με την ὀρολογία τῶν Στωϊκῶν τὰ "οὐκ ἐφ' ἡ-μεν", εἶναι ἡ πιθ προσιτή στόν ἄνθρωπο. Ἡ εύδαιμονία ὅμως σάν ἰδανικό εἶναι σχεδόν ἐντελῶς ἀνεξάρτητη ἀπό την εύτυχία. Ὅσο περισσότερο ὁ ἄνθρωπος πλησιάζει πρὸς τὸ ἰ-δανικό αὐτό, τόσο περισσότερο εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπό την εύτυχία. Ἐντελῶς ὅμως ἀνεξάρτητος δέν εἶναι ποτέ γιατί δέν εἶναι θεός.

'Ο 'Αριστοτέλης, μ' ὄλο που συχνά σκέπεται με πλατωνικές ἔννοιες, θέτει σέ πιθ ρεαλιστική βάση ἀπό τόν Σωκράτη και τούς Σωκρατικούς τὸ πρόβλημα της εύδαιμονίας. Ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ ἀνάπτυξη της ἠθικῆς συνειδήσεως και ἡ κατάκτηση της ἠθικῆς τελειότητος πραγματοποιεῖται κάτω ἀ-πό ὀρισμένους κοινωνικές και πολιτιστικές συνθήκες, ἀπορ-



ρίπτει τήν "βουλευσικρατία" τῶν Κυνικῶν.

Ἐνῶ συνειδητοποιεῖ τή δυνατότητα ὁ ἑνάρετος νά μὴν εἶναι εὐτυχῆς ἢ ἀντίστροφα ὁ κακός νά εἶναι εὐτυχῆς, δέν κατορθώνει νά δημιουργήσῃ μιά φιλοσοφία ὅπου ὁ ἑνάρετος νά εἶναι εὐτυχῆς, ὅπου ἡ ἠθική εὐδαιμονία καί ἡ εὐτυχῆς ἐξέλιξη τῶν "ἐκτός" νά συμπίπτουν. Τῆ συμπτωσὴ αὐτὴ μπορεῖ νά θεμελιώσῃ ἡ πίστη στὴ θεία Πρόνοια ἢ μιά φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, ποὺ νά δείχνει ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα ἐξελίσσεται κατὰ τέτοιο τρόπο ὥστε ὁ ἑνάρετος νά εἶναι καὶ εὐτυχῆς (KANT). Λείπει ὅμως ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλικό στοχασμό τόσο ἡ ἀναφορὰ στὴ θεία Πρόνοια ὅσο καί ἡ ἀναφορὰ σὲ μιά ὀλοκληρωμένη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας.

12. Εὐδαιμονία καὶ ἡδονή.

Κείμενα. Ἠθικά Νικομάχεια, Βιβλ. Η, κεφ. ΙΙ-Ι4

Ἠθικά Νικομάχεια, Βιβλ. Κ, κεφ. Ι-4

Βοηθήματα. A. J. FESTUGIERE, ARISTOTE, LE PLAISIR, PARIS 1960.

R. A. GAUTHIER, JY. JOLIF, L'ETHIQUE A NICOMACHE, T. 2ος, 2ο μέρος, σ. 771-778.



GODO LIEBERG, DIE LEHRE VON DER LUST IN DEN ETHIKEN DES ARISTOTELES, 1958.

JEAN VANIER, LE BONHEUR PRINCIPE ET FIN DE LA MORALE ARISTOTELICIENNE, PARIS - BRUGES, 1965, σ.187-198.

Ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἡδονὴ ἔχει σὲν ἀφαιρηθεῖ τῆς τὴν κριτικὴ τοῦ ἀντιηδονισμοῦ τοῦ Σπεύσιππου. Ὁ Σπεύσιππος ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι συνυφασμένη μὲ μιὰ "λέξη κίνηση" τῆς ψυχῆς (Διολογ. Λαερτ. II, 86). Ἡ ἡδονὴ γιὰ τὸν Σπεύσιππο εἶναι ἡ συνείδηση τῆς ἀνεμπόδιστης ἱκανοποίησης μιᾶς βιολογικῆς ἀνάγκης, τῆ στιγμῆ ποῦ ἡ ἀνάγκη αὐτὴ ἱκανοποιεῖται. Ἡ ἔδω ἡ συνείδηση τῆς ἡδονῆς εἶναι δυναμικὴ, μεταβάλλεται συνεχῶς ὅπως συνεχῶς ἐξελίσσονται οἱ βιολογικὲς λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἡδονὴ δὲν εἶναι κάτι τὸ στατικὸ, τὸ "καταστηματικὸ", ὅπως θὰ ὑποστηρίζει ἀργότερα ὁ Ἐπίκουρος.

Ὁ Σπεύσιππος (ἐκδ. LANG, ἀπ. 60a-60b) χρησιμοποιεῖ καθὼς φαίνεται τὸν ὅρισμό τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ νὰ ἀποδείξει ὅτι εὐδαιμονία καὶ ἡδονὴ ἀποκλείονται ἀμοιβαίως.



Ἡ εὐδαιμονία γιὰ τὸν Σπεύσιππο ὀρίζεται σὰν "ἐνέργεια", δηλαδή σέ σχέση μέ μιᾶ ὀλοκληρωμένη ψυχική λειτουργία, ποῦ ἔχει μερικά στατικό χαρακτήρα. Ἀντίθετα ἡ ἡδονή εἶναι συνείδηση μιᾶς ψυχοβιολογικῆς κατάστασης ποῦ ἐξελίσσεται καί μεταβάλλεται ἀδιάκοπα. Ἡ ἡδονή προϋποθέτει γενετικά τῆ λύπη, δηλαδή τῆ συνείδηση μιᾶς ψυχοβιολογικῆς ἀνάγκης. Ἀπό τὸ δυναμικό χαρακτήρα τῆς ἡδονῆς προκύπτει ὅτι δέν ἐλέγχεται οὔτε ἀπό τὸν νοῦ μᾶς οὔτε ἀπό τὴν βούλησή μᾶς. Γι' αὐτό καί δέν ὑπάρχει τέχνη, δηλαδή ἔλλογη καί μεθοδική πράξη, ποῦ νά μᾶς ὀδηγεῖ σέ ἡδονικές καταστάσεις. Ἀντίθετα ἡ εὐδαιμονία εἶναι κέτι τὸ ἔλλογο, ἐξαρτᾶται ἀπό τὴ βούληση μᾶς. Γι' αὐτό ὑπάρχει τέχνη τῆς εὐδαιμονίας, ὅπως ὑπάρχει τέχνη ποῦ μᾶς ἐπιτρέπει νά πραγματοποιήσουμε κάθε ἀξιδόλογο σκοπό. Ἀπό τὸν ἄλογο χαρακτήρα τῆς ἡδονῆς ἀπορρέει τὸ γεγονός ὅτι εἶναι προσιτή στὰ παιδιά, τὰ θηρία καί τοῦς "μαινομένους". Ἡ εὐδαιμονία ὅμως δέν εἶναι προσιτή σ' αὐτούς.

Ὁ Ἀριστοτέλης δέν συμφωνεῖ μέ τὴν ἀνάλυση αὐτῆ. Σεκινᾶει ἀπό τὰ "ἔνδοξα", δηλαδή τίς γενικά παραδεκτές ἀντιλήψεις γιὰ τὴ σχέση εὐδαιμονίας καί ἡδονῆς. Χρησιμο-



ποιώντας την "διαλεκτική", επιχειρηματολογία παρατηρεί ότι σύμφωνα με την κοινή βιωτική εμπειρία ή ευδαιμονία είναι συνυφασμένη με την ήδονη. Ἡ λέξη "μακάριος" που, σύμφωνα με την ἔτυμολογία που ὑπαινίσσεται ὁ Ἀριστοτέλης, προέρχεται ἀπὸ τὸ "μέλα χαίρειν", μᾶς πείθει γιὰ τὴ σχέση αὐτῆς ευδαιμονίας καὶ ἡδονῆς. Γιὰ τὸ ἴδιο πρᾶγμα μᾶς πείθει καὶ ἡ κοινὴ πείρα που μᾶς βεβαιώνει ὅτι ὁ "τροχιζόμενος" δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ευδαίμων. Γι' αὐτὸ καὶ ὅσοι ἀντιδιαστέλλουν τὴν ευδαιμονία πρὸς τὴν ἡδονὴ "οὐδὲν λέγουσι". Τέλος ἡ διάχυτη ἠθικὴ παιδεία που ἀναπτύσσεται στὴν πᾶλη καὶ διαμορφώνεται ἀυθόρμητα ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ σύνολο ἢ προσφέρεται συνειδητὰ ἀπὸ τὸν νομοθέτη μᾶς πείθει ὅτι θὲν εἶναι δυνατὸν νὰ χωρίσουμε τὴν ευδαιμονία ἀπὸ τὴν ἡδονὴ. Σκοπὸς τῆς ἠθικῆς παιδείας εἶναι ὁ ἔγαθος νὰ εὐχαριστιεῖται μὲ τὶς κατάλληλες ἡδονὲς ὅταν πρέπει, μὲ αὐτοὺς που πρέπει καὶ μὲ τὰ μέσα καὶ τὸν τρόπο που πρέπει (βλ. καὶ Ἡθ. Νικομ. Β. κεφ. 3). Ἡ ἡδονὴ που συνοδεύει μιὰ πράξη εἶναι μιὰ ἔνδειξη ὅτι ἡ πράξη αὐτὴ ἐκφράζει τὴν ἐνάλογη ἔξη, καὶ ὅτι ἡ ἔξη αὐτὴ ἔχει σταθεροποιηθεῖ. Π.χ., ἔάν ἡ ἀνδρεία πράξη μᾶς εὐχαριστεῖ, αὐτὸ εἶ-



ναι δείγμα ότι έχει σχηματιστεί και σταθεροποιηθεί μέσα μας ή έξη να πράττουμε κατά τρόπο άνδρεις. Αντίθετα έ-
εν μια πράξη μας είναι λυπηρή, ή λυπη αυτή είναι ένδει-
ξη ότι ή πράξη μας δεν έξωτερικεύει την έξη μας αλλά έρ-
χεται σε αντίθεση με αυτήν και την "φθείρει", παρεμποδί-
ζει δηλαδή την ανάπτυξη και ολοκλήρωσή της στην έρετη.
Έργο λοιπόν του πολιτικού και του νομοθέτη είναι να δι-
αμορφώσει τους χαρακτήρες των πολιτών έτσι που να εύχα-
ρισπούνται και να λυπούνται κατά τρόπο που να προέγει το
"εύ ζήν" του κοινωνικού συνόλου, την κοινωνική έρμονια.
Έ θεωρία της ήδονής και της λύπης είναι από μια άκοφη άν-
τικείμενο της πολιτικής έπιστήμης.

Τά "έξωτερικά" αυτά έπιχειρήματα μας δείχνουν
ότι ο άντιηδονισμός του Σπενσέππου στηρίζεται πάνω σε μια
έσφαλμέν, βάση. Έ ήδονή έμμεσα μόνο συνδέεται με την κί-
νηση και την μεταβολή, δηλαδή την εξέλιξη μιας φυχοβιολο-
γικής λειτουργίας. Άμεσα συνδέεται με την φυχοβιολογική
έκείνη έσορροπία που κατ'άρχήν προϋποθέτει την έκουσία
κάθε μεταβολής και που είναι ιδιαίτερα φανερή στην είσθη-
τική απόλαυση και στην θεωρία, όπως την έννοει ο Άριστο-
τέλης.



Ἡ ἡδονή, ἀντίθετα ἐπ' ὅτι νομιζαν ὁ Πλάτων καὶ ὁ Σπεύσιππος, δὲν προϋποθέτει γενετικὰ τῆ λύπη. Τὸ γεγονός ὅτι καὶ οἱ "φαῦλοι" νοιώθουν ἡδονές, δὲν ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ἡδονή καὶ ἡ ἠθικὴ εὐδαιμονία εἶναι καταστάσεις ἀσυμβίβαστες. Οἱ "φαῦλοι", ποὺ πράττουν κατὰ τρόπο προσωρινὰ ἔστω ἐπιτυχημένο, πραγματοποιοῦν μιὰ ἀτελῆ καὶ μερικὴ μορφή εὐδαιμονίας. Εἶναι φυσικὸ ἡ εὐδαιμονία αὕτη νὰ ἐκκολουθεῖται καὶ νὰ ὀλοκληρῶνεται σὲ μιὰ ἡδονικὴ κατάσταση. Ὁ φαῦλος εἶναι μερικὰ καὶ κατὰ τρόπο ἀτελῆ ἀγαθός. Τὸ γεγονός ὅτι ἡ φαύλη πράξις του συνοδεύεται ἀπὸ ἡδονὴ μὲς πεθεῖ ὅτι, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν ἀποφῆ τοῦ Σπευσίππου, ἡ ἡδονὴ συνδέεται μὲ τὴν εὐδαιμονία. Ὁ Ἀριστοτελικὸς τρόπος ἀνάλυσης τῆς σχέσης ἡδονῆς καὶ ἀγαθοῦ μοιάζει νὰ προδιαγράφει τὶς ἀναλύσεις τοῦ SPINOZA καὶ τοῦ HEGEL. Τὸ κακὸ εἶναι πῶς πολὺ ἔλλειψη ἀγαθοῦ ἢ μερικὸ, "ἐφηρημένο" θὰ ἔλεγε ὁ HEGEL, ἀγαθὸ παρὰ μιὰ κατάσταση βασικὰ ἑτερογενῆς σὲ σχέση μὲ τὸ ἀγαθόν.

Κάθε ἡδονὴ εἶναι λοιπὸν κατὰ κάποιον τρόπο "ἀγαθόν", σὲ διαφορετικὸ ὅμως βαθμὸ. Περιέχει κάτι τὸ "θεῖον" καὶ σὲ κἄθε ἐπίπεδο, ἀκρότη καὶ στὸ ἐπίπεδο τοῦ φαύλου.

Ἀντίθετα ἡ λύπη εἶναι ἡ συνειδητὴ κατάσταση ποὺ συνοδεύει



μιά ψυχοβιολογική λειτουργία, που δεν έχει ολοκληρωθεί, ή μια πράξη που δεν έχει επιτύχει το στόχο της. Γι' αυτό το λόγο η λύπη είναι στην ούσια της κάτι το κακό, ακόμη και αν πρόκειται για τη λύπη του αγαθού ανθρώπου. Και αν ακόμη δεχτούμε ότι υπάρχει κάποια σχέση ήδονης και λύπης, δεν θα ήταν σωστό να ορίσουμε τη σχέση αυτή όπως ο Πλάτων και ο Σπευσίππος. Πιο όρθη είναι η άποψη ότι η ήδονη εκτοπίζει τη λύπη αφού συνοδεύει την "ένέργεια", δηλαδή την ολοκληρωμένη ψυχοβιολογική λειτουργία, και όχι την "κίνηση", δηλαδή την ψυχοβιολογική λειτουργία, που υπάρχει μόνον "δυνάμει" και έχει μόνο την τάση να πάρει μια ολοκληρωμένη μορφή.

Η άποψη του Σπευσίππου ότι οι "πολλοί" και οι "φαύλοι" επιδιώκουν τις σωματικές ήδονες είναι σωστή για τον Αριστοτέλη. Δεν αποδεικνύεται όμως από τη διαπίστωση αυτή ότι οι σωματικές ήδονες είναι ετερογενείς σε σχέση με την ευδαιμονία. Οι πολλοί τις προτιμούν γιατί τους είναι πιο οικείες. Τις προτιμούν επίσης γιατί δεν έχουν συνειδητοποιήσει το γεγονός ότι υπάρχουν πληρέστερες ψυχοβιολογικές λειτουργίες και πληρέστερες ήδονες που τις



συνοδοεύουν. 'Ο άνθρωπος δεν είναι μένο σῶμα οὔτε μόνο ψυχή. ἄλλὰ τὸ "ἐξ ἀμφοῖν". (Περὶ Ψυχῆς Α, 4, 408β 13-20. Ε, 1, 413α 1-5, Β, 2, 414α 15-25). Εἶναι λοιπὸν φανερό ὅτι ἡ σωματικὴ ἡδονὴ ἐντέσσεται στὴν ἡδονὴ τοῦ συνοδεύει τὴν εὐδαιμονία. Σωστά, ἐπίσης, παρατηρεῖ ὁ Σκευσιππος. ὅτι οὐκ ὑπάρχει τέχνη τῆς ἡδονῆς. Τὸ γεγονός ὅμως αὐτὸ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση τῆς ἡδονῆς. 'Ἡ ἡδονὴ συνοδεύει μιὰ "ἐνέργεια", δηλαδὴ μιὰ ψυχοβιολογικὴ λειτουργία, ποὺ δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα "τέχνης" δηλαδὴ ἔλλογης ἐνθρώπινης πράξης ποὺ μιμεῖται καὶ συμπληρώνει τὴ φύση. 'Ἡ "ἐνέργεια" εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς φυσικῆς ἐξέλιξης. Σ' αὐτὴν φανερώνονται ἢ "πραγματώνονται οἱ φυσικὲς δυνατότητες, ἑνὸς ψυχοβιολογικοῦ ὀργανισμοῦ, χωρὶς νὰ παρεμβαίνει ἢ ἐντεχνη ^{κατ' ἀρχὴν} πράξη. 'Αφοῦ ἡ "ἐνέργεια" δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα τέχνης, δὲν θὰ ἔχει σχέση μὲ τὴν τέχνη ἢ ἡδονὴ τοῦ συνοδεύει τὴν ἐνέργεια.

'Ἡ κριτικὴ τῶν ἰδεῶν τοῦ Σκευσιππου ἐπιτρέπει στὸν Ἀριστοτέλη νὰ προσδιορίσει μὲ μεγαλύτερη ἀκρίβεια τὴν οὐσία τῆς ἡδονῆς. 'Ἡ ἡδονὴ δὲν εἶναι αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ οὔτε κίνηση οὔτε μεταβολή. 'Ἡδονὴ δὲν ὑπάρχει ὅταν καὶ γιὰ ὅσο χρονικὸ διάστημα συντελεῖται μιὰ ψυχοβιολογικὴ μεταβολή.



Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἡδονὴ οὐκ ἀναδέχεται ἀμεσὰ μὲ τὴν ὄρεξιν, ἢ τὴν ἐπιθυμίαν, μὲ τὴν ὅποια συνειδητοποιοῦμε τὴν ἀνάγκη μιᾶς ἀλλαγῆς στὴν ψυχοβιολογικὴ μας ἰσορροπία, ἐπειδὴ ἡ ἰσορροπία αὕτη εἶναι ἀνεπαρκῆς καὶ ἀτελής.

Ἡ ἡδονὴ συνδέεται μὲ τὴν ἐμπειρία τοῦ αἰώνιου ἐπειδὴ συνδέεται μὲ τὴν "ἡρεμίαν", μᾶλλον παρά μὲ τὴν κίνηση (Ἡθ. Νικομ. Η, 15, 1154β 20-25). ^{γιατί} ὅπως εἶναι γνωστὸ, ὁ Ἀριστοτέλης ὀρίζει τὸν χρόνον σὲ σχέση μὲ τὴν κίνηση. Γι' αὐτὸ καὶ "ὁ θεὸς ἐστὶ μίαν καὶ ἀπλὴν χαίρει ἡδονὴν" ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος ἐπειδὴ ἡ φύση του εἶναι ἀτελής, καὶ κατὰδικασμένη νὰ μεταβάλλεται οὐκ ἔχει νὰ νοιώσει ἡδονὴν παρά ἔξω ἐπὶ τὴν χρονικὴ διάρκειαν καὶ γιὰ μιὰ στιγμὴ μόνον. "Καὶ τῶν ὄλων τι καὶ τελείων ἡ ἡδονή. Δόξειε δ' εἶναι τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἡδύσθαι δέ· τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὄλον τι." (Ἡθ. Νικομ. Κ, 4, 1174β 5-10). Τὸ γεγονός ὅμως ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔχει νὰ νοιώσει ἡδονὴν παρά μόνον γιὰ μιὰ στιγμὴ οὐκ ἔστι φανερόν· μόνον τὴν ἀτέλειαν τοῦ ἀνθρώπου. Φανερόν ἐστι καὶ τὴν τελειότητα τῆς ἡδονῆς καὶ δικαιώνει τὴν ἀποφάντασιν τοῦ Ἀριστοτέλους ὅτι ἡ καθαρὴ ἡδονὴ ἀνήκει πρὸς πολλὰ στίβους θεϊκῆς



πάρε στις ανθρώπινες πραγματικότητες.

Ἡ ἡδονὴ ἀνήκει λοιπὸν στὴ "τέλεια" καὶ στὴ "ὄλκιμ" ὅπως ἡ χρονικὴ στιγμή. Τὴν ἐκδηλοῦν αὐτὴ τὴν ἔχει καὶ καθ' ἑαυτὴ ἀλλὰ καὶ γιατί συνοδεύει μὲ ολοκληρωμένη ψυχοβιολογικὴ λειτουργία ἢ πράξη. Χωρὶς νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν εὐδαιμονία μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι τὴν ἐκφράζει καὶ κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἀγαπᾷ. Τὴν τελειοποιεῖ ὅπως τελειοποιεῖ ὅλες τὲς βιολογικὲς, ψυχικὲς καὶ πνευματικὲς λειτουργίες, ἀπὸ τὴν αἴσθησις ὡς τὴν διάνοια καὶ τὸν νοῦ (Ἡθ. Νικομ. Κ, ΙΙ74β 20 κ.έ.). Ἔτσι ἡ ἡδονὴ εἶναι ἡ ἀναγκαία ἐκφράσις τῆς εὐδαιμονίας, χωρὶς νὰ ταυτίζεται μὲ αὐτὴν ἀλλὰ ὡς "ἐπιγιγνόμενον τι τέλος", ὡς τὸ φυσικὸ ἐκπέδουμα τῆς. Ἡ ἡδονὴ εἶναι ἡ λάμψη τῆς εὐδαιμονίας ὅπως ἡ ὀμορφία καὶ ἡ ὑγεία, "ἡ ὥρα", εἶναι ἡ φυσικὴ ἐκφράσις "τῶν ἀκμαίων", δηλαδὴ τῆς νεότητος καὶ τῆς ψυχοβιολογικῆς δυνάμει (Ἡθ. Νικομ. Κ, Ι, ΙΙ74β 25-35).

Οἱ ἀναλύσεις αὐτὲς δίνουν τὴν ἐντύπωση ὅτι διακρίνεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἀντίληψη τοῦ Εὐδόξου, ἀστρονόμου ἀπὸ τὴν Κνέδο (400-347 π.Χ.), γιὰ τὴν σχέση εὐδαιμονίας καὶ ἡδονῆς. Ὁ Εὐδόξος παρακολούθησε γιὰ ἕνα διάστημα μαθήματα στὴν Ἀκαδημία καὶ ἦταν ἀκροατὴς τοῦ



Πλάτωνος. Φαίνεται ότι για τον Εύδοξο η αρχή της ηδονής έχει την ίδια λειτουργία με την Πλατωνική 'Ιδέα του 'Αγαθού. Σύμφωνα με τον Πλάτωνα (Πολιτεία S, 505 D-E) το άγαθό είναι "ὅ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει ...". Γι'αυτό και, ὅπως ἀναπτύσσει. ὁ Πλάτων σέ συνέχεια, ἡ 'Ιδέα τοῦ 'Αγαθοῦ εἶναι ἡ ἀπαραίτητη προϋπόθεση για νά ὑπάρξουν καί νά γίνουν νοητά τὰ ὄντα.

Μέ ἀνάλογο τρόπο ὁ Εὐδοξος σύμφωνα μέ τή μαρτυρία τοῦ 'Αριστοτέλη "τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾗ εἶναι διὰ τὸ πᾶνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα" ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἰρετόν ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον" τὸ δὴ πᾶντ' ἐπὶ ταυτὸ φέρεσθαι μηνύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἄριστον τὸ δὲ πᾶσιν ἄγαθόν καὶ οὗ πέντ' ἐφίεται τὰγαθὸν εἶναι". (Ἠθ. Νικομ. K, 2, 1172b 10-15). "Ὅλα τὰ ὄντα ἀναζητοῦν τὴν ἡδονὴν σὰν τὸν τελικὸ σκοπὸ τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς πράξης τους. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ δείχνει ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ καθολικὸ ἄγαθὸν για ὅλα τὰ ὄντα, ὅπως εἶναι καὶ ἡ Πλατωνικὴ 'Ιδέα τοῦ 'Αγαθοῦ, Τίποτε δὲν δείχνει ὡστὸσο στὸ κείμενο αὐτὸ ὅτι ἡ ἀρχὴ τῆς ἡδονῆς στὸν



Εὐδοξο ἔχει "χωριστή" ἀντολογικὴ ὑπόσταση σὰν αὐτὴ τοῦ ἔχει ἡ Πλατωνικὴ Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ.

Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ Εὐδόξου εἶναι σύμφωνα μετὸν Ἀριστοτέλη πιστικῆς γιὰτὶ "οὐ δὴ ὡς φίλος τῆς ἡσυχίας ἐδόκει ταῦτα λέγειν", Ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναλύοντας τὴν σχέση ἐυδαιμονίας καὶ ἡδονῆς, πλησιάζει περισσότερο πρὸς τὶς ἀπόψεις τοῦ Εὐδόξου παρὰ πρὸς τὶς ἀπόψεις τοῦ Σπενσίκου. Τόσο οἱ "ἐπιεικεῖς" ὅσο καὶ οἱ "φαῦλοι" τελνουν, σύμφωνα μετὸν Ἀριστοτέλη, πρὸς τὴν ἡδονή, ἀφοῦ τελνουν πρὸς τὴν ἐυδαιμονία. Τὸ λάθος τοῦ Εὐδόξου, ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, εἶναι ὅτι σκέπτεται "μεταφυσικῶς" καὶ δὲν ἀναγνωρίζει τὴν πολυμορφία τῆς ἡδονῆς. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ὁ Πλάτων πέφτει στὸ σφάλμα νὰ μὴ ἀναγνωρίζει τὴν πολυμορφία τοῦ Ἀγαθοῦ.

Δὲν μπορούμε νὰ ταυτίσουμε γενικῶς τὴν ἡδονὴ μετὰ ἀγαθὸ γιὰτὶ ὑπάρχουν τελειότερες ἢ πληρέστερες καὶ ἀτελέστερες ἡδονές, ὅπως εἶναι καὶ οἱ ἀντίστοιχες "ἐνέργειες", δηλαδὴ οἱ φυγοβιολογικῆς λειτουργίες τοῦ οἱ ἡδονές αὐτὲς τελειοποιοῦν. Ἡ πολυμορφία τῶν ἡδονῶν προκύπτει ἀπὸ τὴν πολυμορφία τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς. Εἶναι λοιπὸν φυσικὸ ὁ γάϊδαρος νὰ προτιμᾷ τὰ ἔχυρα ἀπὸ τὸ χρυσάφι, ὅπως εἶ-



χε παρατηρήσει ο Ἡράκλειτος. Ἡ ἡδονή τοῦ γαϊδάρου δέν μπορεῖ νά εἶναι ἡ ἴδια μέ τήν ἡδονή τοῦ σοφοῦ. Μποροῦμε ὅμως νά ποῦμε ὅτι ἡ ἡδονή τοῦ σοφοῦ εἶναι πληρέστερη ἀπό τήν ἡδονή τοῦ γαϊδάρου.

Ἡ πολυμορφία τῆς ἡδονῆς ἐξηγεῖ τό γεγονός ὅτι ἡ ἡδονή ποῦ συνοδεύει μιᾶ ψυχολογική λειτουργία εἶναι αἰσθητή σάν λύπη σέ σχέση μέ ἕτερογενεῖς ψυχολογικές λειτουργίες. Δέν τίς τελειοποιεῖ ἀλλά σύμφωνα μέ τόν Ἀριστοτέλη τίς "φθεῖρει", παρεμποδίζει τήν ὀλοκλήρωσή τους. Αὐτός ποῦ βρῖσκει εὐχαρίστηση στή μουσική, ὁ "φίλαυλος", δυσκολεύεται νά συγκεντρώσει τήν προσοχή του στούς "λόγους", π.χ. τῆς φιλοσοφίας ἢ τῶν μαθηματικῶν. Ὅταν ἐκτελοῦμε δύο διαφορετικές πράξεις συγχρόνως, τήν εὐχαρίστηση ποῦ μάς γεννάει ἡ μιᾶ τήν νοιώθουμε σάν δυσ-αρέσκεια σέ σχέση μέ τήν ἄλλη. Αὐτοί ποῦ τρώγουν στό θέατρο δέν μένουν εὐχαριστημένοι ἀπό τό θέαμα. Ἐπιδίδονται σ' αὐτή τήν ἀσχολία ὅταν δέν αἰσθάνονται ὀλοκληρωμένη αἰσθητική ἀπόλαυση γιατί ἡ παράσταση δέν εἶναι ἄρτια ἢ οἱ ἡθοποιοί ἀδέξιοι. Ἡ ἀσχολία μέ τό "τράγημα" μέ τή σειρᾶ τῆς τοῦς ἐμποδίζει νά νοιώσουν ὀλοκληρωμένη καλλι-



τεχνική απόλαυση και έτσι η θεατρική παράσταση τόνυδυσαρσσει. Την πολυμορφία της ήδονης επιβεβαιώνει γενικά το γεγονός ότι όταν μία πράξη ή μία δραστηριότητα μας εύχαρισσει έχουμε την τάση να έποφεύγουμε ή να παραμελούμε τις άλλες δραστηριότητες ή πράξεις. 'Ο φιλόδοξος π.χ. δεν βρίσκει εύχαριστηση στην άσχοιία με την φιλοσοφική θεωρία. 'Ο θεωρητικός άνθρωπος δεν βρίσκει εύχαριστηση στις λειτουργίες των αίσθήσεων.

'Η ήδονή λειτουργεί λοιπόν σε όρισμένες περιπτώσεις σαν λύπη γιατί τελειοποιεί μία ψυχοβιολογική λειτουργία παρεμποδίζοντας την ολοκλήρωση των άλλων. 'Η σχέση αυτή όμως άνέμεσα στην ήδονή και την λύπη δεν ταυτίζεται με την Πλατωνική αντίληψη ότι η ήδονή προϋποθέσει γενετικά την λύπη. 'Η άποψη του Πλάτωνος είναι ότι αίσθανόμαστε ήδονή όταν συνειδητοποιούμε το γεγονός ότι κάποια ανάγκη μας ικανοποιείται. Πρέπει να συνειδητοποιήσουμε την "ένδεια" αυτή, δηλαδή να νοιώσουμε λύπη για να νοιώσουμε ύστερα ήδονή (Ἐληβος 31α-32α , 35α , 42C-D).

'Η άποψη του 'Αριστοτέλη δεν είναι αυτή. 'Η ήδονή δεν συνδέεται με την "άναπλήρωσιν" μιας ανάγκης ούτε



καί μέ τήν εξέλιξη μιᾶς ψυχοβιολογικῆς λειτουργίας. "Ὅπως παρατηρήθηκε πιδ πάνω, ἡ ἡδονή συνδέεται, σύμφωνα μέ τόν Ἀριστοτέλη, μέ μιᾶ στατική καί ἰσορροποιημένη κατάσταση τῆς λειτουργίας αὐτῆς. Τελικά ὁ Ἀριστοτέλης ἐπεκτείνει ἴσως σέ ὅλες τίς ἡδονές τήν ἔποψη τοῦ Πλάτωνος γιά τίς "ἀληθινές" ἡδονές, ποῦ νοιώθουμε σέ σχέση μέ τά χρώματα, τά σχήματα ἢ τά ἐρώματα (Ἐπιληβος 51B κ.έ). Ἡ ἀνάγκη γιά τίς ἀπολαύσεις αὐτές δέν εἶναι ἔντονη. "Ἐτσι δέν τήν συνειδητοποιοῦμε. Δέν αἰσθανόμαστε λύπη ὅταν δέν νοιώθουμε τίς ἡδονές αὐτές. Γι' αὐτό εἶναι καθαρές, ἄσχετες μέ τήν λύπη καί μέ τήν "κίνηση" τῶν ψυχοβιολογικῶν λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπου. Γιὰ τόν Ἀριστοτέλη ὅλες οἱ ἡδονές, καί ὄχι μόνον αὐτές ποῦ ὁ Πλάτων ὀνομάζει "καθαρές" ἢ "ἀληθινές" ἡδονές εἶναι ἄσχετες μέ τήν λύπη, τήν ψυχοσωματική ἀνάγκη καί τήν "κίνηση" δηλαδή τήν εξέλιξη τῶν ψυχοβιολογικῶν λειτουργειῶν μας.

Ἡ ἐρμηνεία αὐτή ἔρχεται σέ φαινομενική ἐντίφαση μέ τά ὅσα λέει ὁ Ἀριστοτέλης, στό πρῶτο βιβλίο τῶν Ἠθικῶν Νικομαχείων γιά τόν ἀπολαυστικό βλο (A, 5, 1095 β 15-20). Ὁ βλος τῆς ἡδονῆς χαρακτηρίζεται ἐδῶ σάν "ἀν-



δραποδότης". και αξιος για "βοσκήματα". Η αντίφαση αυτή όμως δεν είναι πραγματική. Στο πρώτο βιβλίο ο 'Αριστοτέλης αναφέρεται απλώς στον κοινό τρόπο των τριών βίων, που έχει πιθανώς Πυθαγόρεια προέλευση, για να δείξει την πολυμορφία του αγαθού. Δεν τον ενδιαφέρει εδώ η θεωρία της ηδονής, αυτή καθ'εαυτή. Αντίθετα στο βιβλίο Η και στο βιβλίο Κ υπάρχει συστηματική ανάλυση των πολιτικοκοινωνικών και των ψυχοβιολογικών μορφών της ηδονής. Είναι λοιπόν φυσικό να αποφεύγει στα κείμενα αυτά ο 'Αριστοτέλης την αξιολόγηση του πρώτου βιβλίου, που είναι μονόπλευρη και χωρίς αποχρώσεις.

Ορισμένοι μελετητές, όπως π.χ. ο PHILIP MERLAN, νομίζουν επίσης ότι υπάρχει σημαντική διαφορά ανάμεσα στην ανάλυση της ηδονής, που διαβάζουμε στο βιβλίο Η και αυτή που διαβάζουμε στο βιβλίο Κ. Στο Η η ηδονή ταυτίζεται με την ολοκληρωμένη ψυχοβιολογική λειτουργία. 'Η ηδονή είναι "η ενέργεια της κατά φύσιν έξεως" (II53a 13-14). Αντίθετα στο βιβλίο Κ είναι η κατάσταση που συνδέει μόνον την ολοκληρωμένη ψυχοβιολογική λειτουργία (II74b 30-35). Γενικά, η ηδονή συνδέεται και άμεσα με το αγαθό στο βιβλίο Η από ότι στο βιβλίο Κ. Η διαφορά αυτή



δέν σημαίνει ότι η θεωρία για την ήδονη που αναπτύσσεται στα δύο αυτά κείμενα δεν έχει έσωτερική ένδκτητα.

· Η ανάπτυξη του βιβλίου Η γίνεται από την σκοπιά της πολιτικής θεωρίας, δηλαδή με γενετική εμπειρική προοπτική. Είναι λοιπόν φυσικό να συνδέεται στενά η ήδονη με την ήθική τελειότητα. Αντίθετα η προοπτική του βιβλίου Κ είναι σε μεγάλο βαθμό πλατωνική. Τονίζεται ιδιαίτερα σ' αυτό η σχέση εύδαιμονίας και φιλοσοφικής θεωρίας (κεφ. 6). Είναι λοιπόν φυσικό η σχέση εύδαιμονίας και ήδονης να μην φαίνεται τόσο στενή, όσο φαίνεται όταν ανάγεται από την πολιτική, "προς ημάς", σκοπιά του Η βιβλίου. Πάντως και οι δύο αναλύσεις καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι η ήδονη δεν μπορεί να χωριστεί από την ήθική εύδαιμονία. Μικρή τελικά διαφορά υπάρχει εάν ταυτίζεται με την εύδαιμονία ή είναι το βιολογικά και ψυχολογικά αναγκαίο φαινόμενο που την συνοδεύει.

· Όπωςδήποτε στο βιβλίο Κ τονίζεται περισσότερο η ιεραρχία των ήδονών που προκύπτει από την ιεραρχία των "ένεργειών", δηλαδή των ψυχοβιολογικών λειτουργιών του ανθρώπου, που έχουν πάρει ολοκληρωμένη μορφή. Από



τις λειτουργίες αυτές ή πληρέστερη είναι ή εύδαιμονία.
'Επειδή ή εύδαιμονία ανταποκρίνεται σε μεγαλύτερο βαθμό
στο "Έργον", δηλαδή την ψυχολογική λειτουργία και τον τε-
λικό σκοπό της ανθρώπινης ύπαρξης, ή ήδονή του "μακαρίου"
άνθρωπου είναι ή πιο ανθρώπινη.

'Η συσχέτιση αυτή εύδαιμονίας και ήδονής προ-
κύπτει από πη σιωπηρή έξομολόση που κάνει ο 'Αριστοτέλης
ανάμεσα στην βιολογική και κοινωνική λειτουργία από τη
μια μεριά, την ήθική πράξη από την άλλη. "Αν ή έξομολόση
αυτή άμφισβητηθεί, αν τονίσουμε την ξεχωριστή ποιότητα
της ήθικής πράξης, όπως το κάνει ο KANT, θα καταλήξουμε
στο συμπέρασμα ότι ή όρθη πράξη δεν συνοδεύεται υποχρεω-
τικά από ήδονή. Δεν θα είναι όμως άπαραίτητο να δεχθούμε
την άποψη του KANT ότι αναγκαίο αποτέλεσμα της ήθικής άρε-
της, σε σχέση με τις ένστικτώδεις και συγκινησιακές μας
κλίσεις, είναι ή ταπεινώση και ή λύπη. "Αν υπάρχει ένα
έμφυτο ήθικό ένστικτο ή κάποια κλίση, που να είναι κίνη-
τρο για την εκτέλεση της όρθης πράξης, ή ήθική τελειότη-
τα μπορεί να συνοδεύεται από ένα συναίσθημα ήδονής, χωρίς
ώστοςο ή ήδονή αυτή να έχει την ποιότητα των βιολογικών
ήδονων.



13. Το εύδαιμονιστικό 'Ιδεώδες του 'Αριστοτέλη
καί ἡ θέση του στήν 'Ιστορία τῆς φιλοσοφί-
ας.

Κείμενα. 'Επίκουρος, 'Επιστολή πρὸς Μενοικέα,

(Διογένους Λαέρτιος, Χ, 128-132, 136).

R. DESCARTES, 'Επιστολή στήν Πριγκήπισσα 'Ελισσάβετ,

18ης Αὐγούστου 1645, ἐκδ. Α. BRIDOUX, σει-
ρά PLEIADE, PARIS 1952.,

I. KANT

Κριτική τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου, Δεύτερο βι-
βλίο, 'Η διαλεκτική τοῦ Καθαροῦ Πράκτι-
κοῦ Λόγου. 2ο Κεφάλαιο,

G. W. F. HEGEL

Παραδόσεις 'Ιστορίας τῆς Φιλοσοφίας, ἀγ-
γλικ. μεταφρ. HALDANE, SIMSON, II. 203-210.

Ἐγκυκλοπαίδεια τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν,
γαλλ. μεταφρ. M. DE GANDILLAC I 410, 577.

Βοηθήματα. W. JAEGER, ARISTOTLE, ἀγγλική μετάφραση RI-
CHARD ROBINSON, OXFORD, 1948², σ. 390-400

PH. MERLAN, STUDIES IN EPICURUS AND ARISTOTLE, WIES-
BADEN 1960, σ. 29-37.



H. A. REYBURN,

THE ETHICAL THEORY OF HEGEL, A

STUDY OF THE PHILOSOPHY OF RIGHT,

OXFORD 1921, κεφάλαιο V, σ. 90-114.

Ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη ἐκφράζει τὴν ἀξίαν τῆς Ἑλληνικῆς Πόλης. Αὐτὸ φαίνεται ἀπὸ τὴν διαλεκτικὴν μέθοδον ποὺ ἀκολουθεῖ μὲ ἀφετηρίαν τὰ "ἔνδοξα" γιὰ τὴν ὀρθὴν συμπεριφορὰν. Συγχρόνως ὅμως προδιαγράφει τὴν τάσιν νὰ ἀναζητηθῆ ἀπὸ τὸ ἔτος ἢ εὐδαιμονία, καὶ νὰ προσδιοριστοῦν ἀπὸ αὐτὸ μόνον οἱ ἠθικαὶ ἀξίαι, ἀνεξέλεγκτα ἀπὸ τὴν πόλιν καὶ τοὺς θεσμοὺς τῆς. Ἡ τάσις αὕτη ἐκφράζεται ἐν τῇ ἠθικῇ φιλοσοφίᾳ τῶν Στωϊκῶν, τοῦ Ἐπικούρου καὶ τῆς Σκέψης. Ἔτσι, ὁ ἠθικὸς στοχασμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὡς ἡ κατάληξις τοῦ ἠθικοῦ πνεύματος τῆς κλασσικῆς ἐποχῆς καὶ ἡ ἀφετηρία τῶν ἠθικῶν ἀναζητήσεων τῆς Ἑλληνιστικῆς καὶ Ῥωμαϊκῆς ἐποχῆς.

Ὁ εὐδαιμονισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη προδιαγράφει τὴν Ἐπικουρικὴν ἀντίληψιν γιὰ τὴν "καταστηματικὴν" ἡδονήν. Μ'ὅλο ποὺ ὁ Ἐπίκουρος δεχεται καὶ τὴν ἡδονὴν ποὺ συνδέεται μὲ τὴν "κίνησιν", δηλαδὴ τὴν ἐξέλιξιν μιᾶς ψυχολογικῆς λειτουργίας, πρὸ ἅμειν συνδέει τὴν εὐδαιμονίαν μὲ τὴν



"καταστασιατική" ήδονή αυτήν που συνοδεύει μία μορφή ψυχοβιολογικής ισορροπίας. Όπως ο 'Αριστοτέλης, έτσι και ο 'Επίκουρος συνδέει την ήδονή με μία απουσία λύπης, με την ανάπτυξη του λογικού και γενικά με την ψυχοβιολογική ωριμότητα του ανθρώπου. Τόσο για τον 'Αριστοτέλη όσο και για τον 'Επίκουρο, ο εύδαιμων άνθρωπος νοιώθει όπωσδήποτε ήδονή και μ'αυτήν πλησιάζει την μακαριότητα του θεού.

Την σχέση εύδαιμονίας και ψυχοβιολογικής ολοκλήρωσης που τονίζει τόσο ο 'Αριστοτέλης, προϋποθέτει τόσο το "όμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν" τῆς Στοᾶς, όσο και ἡ συνάρτηση τῆς ἠθικῆς τελειότητος με ψυχοβιολογικές ἔννοιες που χαρακτηρίζει μερικά τῆν Στωϊκῆ Σκέψη: "Ἴσως γινῆ τῆν Παλαιότερη Στοᾶ ἡ φύση σύμφωνα με τῆν ὅποια πρέπει νά ζεῖ ὁ σοφός εἶναι ὄχι μόνο ἡ "κοινή" φύση ἀλλῆ καί ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου (Διογ. Λαέρτιος VII, 89). Ἡ ἠθικῆ αὐτῆ τελεολογία ἀπορρέει ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι "τῆν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶν ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ ρύκειοσης αὐτῆ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς" (Διογ. Λαέρτιος VII, 85). Ὑπάρχει καὶ ὅτῃ Στοᾶ ἡ ἐξομολογία τῆς ἠθικῆς πράξης με μίᾳ ὁλοκληρωμένη ψυχοβιολογικῆ λειτουργίᾳ που εἶναι βα-



εύτυχιας. Στην νεώτερη Στωά και ιδίως στον Έπικτητο τολύζεται ιδιαίτερα ή ανεξάρτησα τής ήθικης τελειότητας από τα "έκτός", που θεμελιώνεται πάνω στο γεγονός ότι το "προαιρετικό" είναι "ακώλυτον, ανανάγκαστον, άπαραπόδιστον" (Έπικτητος, Α, Ι7, 22-25). Μια τέτοια αντίληψη για την ήθική τελειότητα και την προαίρεση ό Άριστοτέλης θα δίσταζε να δεχτεί, αν λάβουμε υπ' όψη την άποψη του για την μερική έστω έξάρτηση τής εύδαιμονίας από την εύτυχια ιδίως στο έπιπεδο τής έμπειρικης πραγματικότητας. Η άποψη των Στωϊκων ότι τα "έκτός" είναι βασικά "αδιάφορα" από ήθική άποψη, έστω και αν μερικά ιπ' αυτά είναι "προηγμένα" και βοηθουν στην εκτέλεση τής όρθης πράξης, είναι θεμελιωμένη πάνω στην κεκοιθησή τους ότι ή ανθρώπινη βούληση είναι έλευθερη. Η ανάλυση τής έννοιας του "έκουσίου" από τον Άριστοτέλη δείχνει ότι αυτός δεν έχει συνειδητοποιήσει ακόμη το πρόβλημα τής έλευθερίας τής βούλησης. Δεν μπορεί λοιπόν να συσχετίσει την ήθική τελειότητα με την έλευθερία τής βούλησης. Η αντίληψη των Στωϊκων για την έλευθερία τής βούλησης θεμελιώνεται πάνω στη πίστη τους στην θελα Πρόνοια, πίστη



πού δεν υπάρχει στον 'Αριστοτέλη. Είναι λοιπόν φυσικό να συνδέουν οι Στωϊκοί την ήθική τελειότητα με την 'έλευθερία της βούλησης; αφού γι' αυτούς, αλλά όχι για τον 'Αριστοτέλη, η ύπαρξη της θεάς Πρόνοιας είναι έγγυση ότι και η 'έλευθερία της βούλησης και η ήθική ευδαιμόνια, που προκύπτει απ' αυτήν, είναι προσιτές στον άνθρωπο.

Βασική κριτική στον 'Αριστοτελικό ευδαιμονισμό γιατί τον θεωρούν σαν δογματικό, αλλά όχι μόνο σ' αυτόν, άσκει η Σκεπτική φιλοσοφία. Μια έκφραση της κριτικής αυτής υπάρχει στο Πρὸς Ἠθικοὺς ἔργο του Σέξτου του 'Εμπερικού (35, 42-45, 77). Είναι κατ' ἀρχήν ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι ο Σέξτος ἀποδίδει στον 'Αριστοτέλη την ἄποψη ότι τὸ ὑπερτατο ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἡ ὑγεία (77). 'Η ἄποψη αὐτὴ τοῦ Σέξτου δείχνει ὅτι εἶχε ἀντιληφθεῖ σωστά ἔστω καὶ ἂν τὴν ἀπλούστευε τὴν τάση τοῦ 'Αριστοτέλη νὰ ἐξομοιώνει τὴν βιολογικὴ τελειότητα πρὸς τὴν ἠθικὴ τελειότητα. Ὅπωςδήποτε ἡ θεωρία τοῦ 'Αριστοτέλη δεν εἶναι σωστὴ σύμφωνα με τὸν Σέξτο γιατί ἡ ὑγεία δεν εἶναι φύσει ἀγαθὸ γιὰ ὅλους τοὺς ἄνθρώπους. Θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ὑποστηρίξει ἀκολουθώντας τὶς παρατηρήσεις τοῦ Κράντωνα (φιλοσόφου



της 'Αναδημείας 340-290 π.Χρ. περίπου) ότι η υγεία δεν έχει αξία. Αν δεν συνοδεύεται από ^{ή από πλούτο} ήδονή ή από πολιτική και έθνική έλευθερία (Πρὸς 'Ηθικοὺς 53). Στην κριτική αυτή ο 'Αριστοτέλης θά μπορούσε εύκολα νά απαντήσει. Ότι η βιολογική ισορροπία δεν χωρίζεται ούτε από την πολιτικοκοινωνική εύτυχία ούτε από την λογική θεωρία και ότι η εύδαιμονία είναι η τελειότητα τοῦ συνολικοῦ ἀνθρώπου. Ὡστόσο η κριτική αυτή τῶν Σκεπτικῶν για τήν υγεία βασίζεται και σε ένα ὄντολογικό και ένα μεθοδολογικό ἐπιχείρημα. Τό ὄντολογικό ἐπιχείρημα συνίσταται στο γεγονός ότι δεν μπορούμε νά ξεχωρίσουμε τήν πραγματική από τήν φαινομενική εύδαιμονία. Δεν μπορούμε νά ξέρουμε πότε εἴμαστε εύδαιμονες και πότε νομίζουμε μόνο ότι εἴμαστε εύδαιμονες. Αυτό συμβαίνει γιατί τό "εἶναι" ταυτίζεται με τό "φαίνεσθαι" (Πρὸς 'Ηθικοὺς Ι9). "Ἐτσι ἂν ὑπάρχει εύδαιμονία εἶναι μόνο φαινομενική.

Τό μεθοδολογικό ἐπιχείρημα ἀντικροβεί τόν τελεολογικό προσδιορισμό τῆς εύδαιμονίας. ἀπό τόν 'Αριστοτέλη "Όταν λέμε ότι η εύδαιμονία είναι "ἀγαθόν δι' αὐτό αἰρετόν" τήν προσδιορίζουμε με πολύ ἀδριστό τρόπο και ἐκφρά-



ζουμὲ μᾶλλον ἓνα "κατὲ συμβεβηκός" γνῶρισμα παρὰ τὴν λογικὴ οὐσία τῆς εὐδαιμονίας καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. "Ἄν ἐπιχειρήσουμε νὰ τὴν προσδιορίσουμε ἀκριβέστερα, π.χ. μὲ τὴν ἡδονὴ, τὸν πλοῦτο κ.λ.π., θὰ ὑπάρξουν ὀρισμένοι ποὺ θὰ διαφωνήσουν. Ἔτσι ἡ εὐδαιμονία, ὅπως καὶ τὸ ἀγαθὸ μὲ τὸ ὅποτε εἶναι συνυφασμένη, εἶναι λογικὰ ἀδριστη ἢ ἂν τὴν προσδιορίσουμε ἀμφίβολη. Πέρα ἀπὸ αὐτὸ ἔν εἶναι ἡ εὐδαιμονία σκοπὸς τῆς πράξης μας, εἶναι πηγὴ λύπης καὶ "ταραχῆς" γιὰ ὅσο διάστημα τὴν ἐπιδιώκουμε χωρὶς νὰ τὴν κατακτήσουμε. Ἄν πάλι τὴν κατακτήσουμε, ἡ εὐδαιμονία παύει νὰ λειτουργεῖ σὰν σκοπὸς τῆς πράξης μας, ἀφοῦ ὁ σκοπὸς εἶναι κάτι ποὺ ἐπιδιώκουμε γιὰ ὅσο διάστημα δέν τὸ ἔχουμε. Ἡ λοιπὸν ἡ εὐδαιμονία δέν εἶναι σκοπὸς ὅποτε δέν μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι "ὄν αὐτὸ αἰρετὸν". Ἡ εἶναι σκοπὸς ὅποτε εἶναι πηγὴ λύπης καὶ ταραχῆς ὅπως κάθε τι ποὺ ἐπιδιώκουμε χωρὶς νὰ τὸ ἔχουμε (Πρὸς Ἡθικοὺς 79-89)

Ἡ κριτικὴ αὐτὴ τοῦ Σέξτου, παρ' ὄλο ποὺ ἔχει φαινομενικὰ λογικὴ μορφή, στὸ βάθος ἐκφράζει μιὰ ἠθικὴ ἐμπειρία τῶν Σκεπτικῶν, τὸν προσανατολισμὸ τους πρὸς τὸ ἰδανικὸ τῆς ἀταραξίας. Τὸ ἰδανικὸ αὐτὸ εἶναι συνυφασμένο μὲ



τὴν προσήλωσιν εἰς τὴν θεωρητικὴν "ἐποχὴν", ποῦ δὲν ἐπιτρέπει
στὸ Σκεπτικὸν νὰ διατυπώσῃ ὁποιαδήποτε κρίσιν πάνω σὲ ἀν-
τικειμενικὰ δεδομένα. Τὸ ἰδανικὸ αὐτὸ θὰ τὸ ἀμφισβητοῦ-
σε ὁ Ἀριστοτέλης ἂφοῦ ἡ εὐδαιμονία προϋποθέτει τὸ "εὖ
πράττειν", ἡ κατάσταση ὅμως αὐτὴ πραγματοποιεῖται μὲ
τὴν ὀλοκληρωμένην πράξιν, τὸ "πράττειν εὖ" τοῦ ἑνθρώπου.
Μὲ τὴν στατικότητα τῆς ἀταραξίας θὰ συνδῶταν ἴσως ἡ ἡ-
δονὴ τῆ στιγμῆς ποῦ τὴν ζοῦμε. Ἡ ἡδονὴ ὅμως δὲν ταυτί-
ζεται μὲ τὴν εὐδαιμονία. Ἀπλῶς τὴν συνοδεύει. Τὴν κρι-
τικὴ τῶν Σκεπτικῶν πάνω στὸ εὐδαιμονιστικὸ ἰδεῶδες τοῦ
Ἀριστοτέλη προεκτείνει ἀπὸ μιὰ ἄποψη ὁ DESCARTES. Στὶς
ἐπιστολὰς τοῦ πρὸς τὴν Πριγκίπισσα Ἐλισάβετ τοῦ Παλα-
τινάτου ὁ DESCARTES ἐπανέρχεται στὸ ἠθικὸ πρόβλημα ποῦ
εἶχε θέσει μόνον "προσωρινά" καὶ γιὰ δικὴ του χρῆσιν στὸν
Λόγος περὶ Μεθόδου. Καὶ στὶς ἐπιστολὰς τοῦ (ἰδίως 18ῆς
Αὐγούστου 1645 καὶ 1ης Σεπτεμβρίου 1645) ξεκινᾷ ἀπὸ
τὴν ἄποψιν ὅτι εἶναι πρὸς εὐκόλον νὰ ἀλλάξουμε τὸν ἑαυτὸ-
μας παρὰ τὸν κόσμον. Ἡ βούλησί μας, μ' ὅλο ποῦ δὲν μπο-
ρεῖ νὰ ἀλλάξῃ τὸν κόσμον, εἶναι ἐλεύθερη καὶ ἀδέσμευτη
γιατὶ, τουλάχιστον σὲ σχέση μὲ τὸν ἑνᾶρετο ἄνθρωπον, εἶ-



ναι άνεπηρέαστη άπό τήν τύχη. Εύδαιμονες είμαστε όταν συνειδητοποιούμε τήν έσωτερική παντοδυναμία τής βούλησής μας (ώς προς τόν έξωτερικό κόσμο είναι άνισχυρη; αλλά αυτό για τόν DESCARTES δέν έχει ιδιαίτερη σημασία). "Έτσι ή εύδαιμονία συνδέεται με τήν "μεγαλοφυχία" δηλαδή τήν επίγνωση τής δύναμης τής βούλησής μας. Πρέπει λοιπόν νά πράττουμε κατά τέτοιο τρόπο που νά γινόμεσθε όλο και περισσότερο μεγαλόφυχοι, όποτε θά άναγνωρίζεται και άπό τους άλλους ή μεγαλοφυχία μας.

Ο DESCARTES προσκτείνει τό βουλησιοκρατικό ιδανικό τής Στοας. Είναι λοιπόν φυσικό νά μή δέχεται τελικά τό εύδαιμονιστικό ιδεώδες του Άριστοτέλη. Του άναγνωρίζει κατ'άρχην δύο θετικά γνωρίσματα. Στην Άριστοτελική εύδαιμονία περιλαμβάνονται όλες οι τελειότητες του σώματος και τής ψυχής. Όρθή έπίσης είναι ή συσχέτιση εύδαιμονίας και ήδονής που κάνει ό Άριστοτέλης, γιατί ήδονή αίσθάνεται και ό εύδαιμων άνθρωπος, όπως τόν καταλαβαίνει ό DESCARTES. Όσοσο ή εύδαιμονία του Άριστοτέλη είναι άχρηστη γιατί μένει άδριστη και γιατί έξαρτάται σε μεγάλο βαθμό άπό παράγοντες που δέν έλέγχει ή βούλησή μας, ό-



πως είναι τα διάφορα ταλέντα, οί. περιστάσεις κ.λ.π. 'Η 'Αριστοτελική εὐδαιμονία είναι προσιτή στον πῶς προικισμένο, ολοκληρωμένο και εὐνοημένο ἀπὸ τὴν τύχη ἄνθρωπο. Στους ἄλλους είναι ἀπρόσιτη. Σύμφωνα με τὸν Ζήνωνα τὸν Κιτιέα ὁ DESCARTES καταλήγει στο συμπέρασμα ὅτι ἡ μὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς εὐδαιμονίας είναι ἡ ἐλευθερία τῆς βούλησής μας. Καί γιὰ νὰ εἶναι ἡ βούλησή μας ἐλεύθερη ἀρκεῖ νὰ λειτουργεῖ κανονικά τὸ λογικὸ μας καί νὰ τὸ χρησιμοποιοῦμε ὀρθά.

'Απὸ τὴν ἴδια ἔμφαση στὴν ἐλευθερία τῆς βούλησής μας ξεκινάει ἡ κριτικὴ ποὺ κάνει ὁ Κάντ στὸν εὐδαιμονισμό τοῦ 'Αριστοτέλη, με τὴ διαφορά ὅμως ὅτι χωρίζει ἀυστηρότερα ἀπὸ τὸν DESCARTES τὴν εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν ἠθικὰ ὀρθὴ πράξη. 'Ο KANT διακρίνει κατ' ἀρχὴν τὴν πρακτικὴ ἀπὸ τὴν θεωρητικὴ λειτουργία τοῦ μαθαροῦ λόγου. 'Ο θεωρητικὸς λόγος ἀνάγει σὲ νόμους τὶς σχέσεις τῶν φαινομένων ποὺ συστηματοποιοῦνται σύμφωνα με τὶς A PRIORI μορφές τῆς ἐποπτείας, τὶς κατηγορίες τῆς διάνοιας καί τὶς κανονιστικὲς ἀρχές τῆς νόησης. 'Ο θεωρητικὸς λόγος ἐκφράζεται με πραγματικὲς κρίσεις. Στὴν πρακτικὴ λει-



τουργία του ό Καθαρός Λόγος αναγνωρίζει και θέτει τόν A PRIORI ήθικόν νόμό, που τηρεί ή άγαθή βούληση. 'Η εύδαιμονία είναι ό φυσικός σκοπός της πράξης του ανθρώπου σαν όντος που ανήκει στόν κόσμο τών φαινομένων. Σάν αίσθητό όν, που κατευθύνεται από τες έπιθυμίες του και τά ένστικτά του ό άνθρωπος τείνει προς τήν πραγματοποίηση της εύδαιμονίας του. "Αν όμως ή εύδαιμονία είναι μιá κατάσταση που μπορεί νά πραγματοποιηθεί, (όπως π.χ. μπορούμε νά κατασκευάσουμε ένα αντικείμενο), ή εύδαιμονία είναι έννοια του θεωρητικού Λόγου και δέν συνδέεται με τόν ήθικόν νόμο που θέτει ό πρακτικός Λόγος.

"Αρα ή εύδαιμονία δέν έχει ήθικη αξία ούτε είναι αντικείμενο ήθικης ανάλυσης.
Στό ίδιο συμπέρασμα καταλήγουμε ξεκινώντας

από τήν καντιανή έννοια του ανθρώπου σαν όντος που ανήκει στόν κόσμο τών φαινομένων. Σάν αίσθητό όν ό άνθρωπος δέν είναι έλεύθερος, οί πράξεις και οί αποφάσεις του βρίσκονται με τες έπιθυμίες του και τά ένστικτά του σε σχέση άποτέλεσματος και αίτιας. 'Η όλη συμπεριφορά του, μαζί και ή αναζήτηση της εύδαιμονίας, δέν είναι αντικείμενο ήθικης ανάλυσης. Είναι αντικείμενο της "πρακτικής ανθρωπολογίας",



δηλαδή της επιστήμης που εξετάζει τους κανόνες που πραγματικά τηρούν οι άνθρωποι στην ζωή τους. Η πρακτική ανθρωπολογία του Κάντ προδιαγράφει τη σημερινή αντίληψη (του LEVY BRUHL π.χ.) για την επιστήμη των ήθων, που ανήκει στις κοινωνικές επιστήμες. Έτσι η ευδαιμονία είναι αντικείμενο των ανθρωπολογικών επιστημών (ψυχολογίας κοινωνιολογίας κ.λ.π.). Εάν τέτοια ανήκει στη δικαιοδοσία του θεωρητικού λόγου.

Το ίδιο ισχύει για την τελειότητα που συσχετίζεται, ιδιαίτερα από τον Αριστοτέλη, με την ευδαιμονία. Η τελειότητα αναφέρεται σε πράγματα (φυσικά, τεχνητά κ.λ.π.) όποτε είναι άσχετη με οποιαδήποτε ήθικη αξιολόγηση. Μπορεί να αναφέρεται και σε κάποια ανθρώπινη επίδοση ή ικανότητα αναπτυγμένη στο μεγαλύτερο δυνατό βαθμό (ο τέλειος πιανίστας κ.λ.π.). Στην περίπτωση όμως αυτή ποικίλει κατά τις προσωπικές διαφορές, τους χαρακτήρες των ανθρώπων κ.λ.π. Δεν είναι A PRIORI αλλά έχει εμπειρικό χαρακτήρα. Άρα και η ανθρώπινη τελειότητα δεν είναι αντικείμενο ήθικης ανάλυσης.

Ο άνθρωπος σαν νοητό όν καθορίζεται από την



άγαθη βούλησή του, που υπάρχει σαν "άρχέτυπο" δηλαδή σαν ιδεατή μορφή προς την οποία πρέπει να τείνει η βούληση του συγκεκριμένου ανθρώπου. Η άγαθη βούληση είναι ελεύθερη γιατί είναι νομοθέτης του έαυτού της. Σεβεται τον ήθικόν νόμόν που αναγνωρίζει ή ίδια. Άλλο κίνητρο εκτός από τον σεβασμό του νόμου δεν μπορεί να έχει η άγαθη βούληση. Δεν μπορεί λοιπόν η αναζήτηση της εύδαιμονίας να αποτελεί κίνητρο για τις αποφάσεις και τις πράξεις της. Η αναζήτηση της εύδαιμονίας δεν περιλαμβάνεται στην άρετή, δηλαδή την σταθερή προσήλωση της άγαθής βούλησης στον ήθικόν νόμο και την ικανότητά της να τον τηρεί. Η σχέση εύδαιμονίας και άρετης δεν είναι αναλυτική. Αναλύοντας την έννοια της άρετης δεν βρίσκουμε την έννοια της εύδαιμονίας όπως διαπιστώνουμε ότι η έννοια της μεγάλης θερμοκρασίας περιλαμβάνεται στην έννοια της φωτιάς. Ο αρχαίος εύδαιμονισμός που αναγνώριζε την εύδαιμονία σαν ήθικη άζια έπεσε, κατά τη γνώμη του ΚΑΝΤ, στο σφάλμα του "συνασπισμού" έτερογενών αρχών.

Ο συγκεκριμένος όμως άνθρωπος δεν είναι μόνο αίσθητός, και ανήκει στον κόσμο των φαινομένων, αλλά και μπορεί και πρέπει να τείνει να πράττει το όρθο, σύμφω-



να μέ τό υπόδειγμα τῆς ἀρχέτυπης βούλησης καί τοῦ ἀνθρώπου σάν νοητοῦ ὄντος. Σάν τέτοιος τείνει πρὸς τὴν ἀρετὴν ἀλλὰ σάν αἰσθητὸ ὄν προσδοκᾷ καί ἐλπίζει τὴν εὐδαιμονία. Γιά τὸν ἄνθρωπο, ποῦ εἶναι αἰσθητὸ ὄν ἀλλὰ στρέφεται πνευματικά πρὸς ἕνα νοητὸ κόσμο, τό ὑπέρτατο ἀγαθὸ περικλείει καί τὴν ἀρετὴν καί τὴν εὐδαιμονία. Ἔτσι ἡ ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας περικλείεται στὴν ἔννοια τοῦ ὑπερτάτου ἀγαθοῦ μαζί με τὴν ἔννοια τῆς ἀρετῆς καί τῆς ἠθικῆς ἀξίας. Ὁ ἄνθρωπος ἐλπίζει στὴν πραγμάτωση ἑνός τέλειου κόσμου, τοῦ "κράτους τῶν σιοπῶν", ὅπου ὁ ἐνάρτος θὰ εἶναι καί εὐδαιμων. Τὴν σύμπτωση ὅμως αὐτὴ ἀρετῆς καί εὐδαιμονίας δὲν μπορούμε νὰ ἐλπίζουμε παρά μόνον ἂν παραδεχτοῦμε ὅτι ὑπάρχει ἡ θεία Πρόνοια, ἕνα ὄν παντοδύναμο καί πανάγαθο, ποῦ κατευθύνει τὸν κόσμο κατὰ τρόπο ποῦ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ σύμπτωση αὐτὴ. Τελικά ὁ ΚΑΝΤ ἀπορρίπτει τό εὐδαιμονιστικὸ ἰδανικὸ γιὰ μεθοδολογικοὺς μᾶλλον παρά γιὰ πραγματικοὺς λόγους. Ἡ εὐδαιμονία, κατὰ τὸ βαθμὸ ποῦ σιδέεται με τὴν ἀρετὴν, εἶναι ἀντικείμενο τῆς ἔλλογης ἠθικῆς πίστεως δηλαδὴ τῆς πίστεως ποῦ ἀναγνωρίζει ὅταν θεῖο καί πραγματικὸ ὅ,τι ἡ ἠθικὴ συνείδησή μας ἀναγνωρίζει σάν



όρθο και το λογικό μας σαν αληθινό. Αύτη είναι η πύστη "μέσα στα όρια του άπλου λόγου" σε αντιδιαστολή με τις έκστάσεις του SWEDENBORG. Κατά το βαθμό που η εύδαιμονια είναι άσχετη προς την θρησκευτική πύστη είναι αντικειμενο των άνθρωπολογικων έπιστημων.

Ούσιαστική και όχι μόνο γνωσιολογική είναι η τοποθέτηση του 'Αριστοτελικού εύδαιμονισμού σε σχέση με την ήθική φιλοσοφία, την φιλοσοφική άνθρωπολογία και την ιστορία της φιλοσοφίας από τον HEGEL. Για να την κατανοήσουμε θέ πρέπει να εκθέσουμε σε γενικές γραμμές την θεωρία του HEGEL για την εξέλιξη της γνωστικής συνειδησης του ανθρώπου, όπως διαγράφεται στην Εγκυκλοπαιδεία των Φιλοσοφικών Έπιστημών (I 413-488).

Το ανθρώπινο πνεύμα σύμφωνα με τον HEGEL χαρακτηρίζεται από μια διπλή κίνηση έσωτερικευσης των επιδράσεων του αντικειμενικού κόσμου και έξωτερικευσης του υποκειμενικού κόσμου του ανθρώπου. Το υποκειμενικό πνεύμα είναι μια δύναμη που φανερώνεται στον αντικειμενικό κόσμο και που πραγματώνεται σαν αντικειμενικό πνεύμα στην ιστορία και το δικαιο. Γι' αυτό και ο HEGEL αξιολογεί θε-



τικά τήν Ἀριστοτελική ἀποψη γιά τὸ εἶδος σάν ταυτιζόμε-
νο μέ τήν ἐνέργεια ἑνὸς ὄντος. Γιά τὸν ἴδιό λόγο ὁ HEGEL
ἀξιολογεῖ θετικά τὸν Χριστιανισμό ἰδιαίτερα τὸ δόγμα τῆς
Ἐνσάρκωσης τοῦ Ἰησοῦ. Μέ τήν Ἐνανθρώπιση τὸ θεῖο ἀλ-
λοτριώνεται, βγαίνει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του καὶ φανερώνεται,
ἐντασθμένο στήν ἱστορία. 11

Κατὰ τήν πρώτη φάση τῆς ἀνάπτυξῆς τῆς ἡ φιλο-
σοφικῆ συνείδηση δὲν ἔχει συνείδηση τῆς αὐθυπαξίας της.
Ἡ ἄμεση καὶ ἀφελῆς αὐτῆ συνείδηση χαρακτηρίζεται ἀπὸ τήν
ταύτιση ἢ ἔστω τὴ σύγκριση τῶν λειτουργιῶν καὶ ἐμπειριῶν
τῆς μέ τὰ φυσικά φαινόμενα καὶ γενικά μέ τὰ γεγονότα τοῦ
ἀντικειμενικοῦ κόσμου. Εἰδικώτερα ταυτίζεται ἡ ἔννοια μέ
τὴν εἰκόνα γιατί ἡ ἀφαιρετικὴ λειτουργία τῆς γνωστικῆς
συνείδησης δὲν ἔχει ἀκόμη ἀναπτυχθεῖ. Τὸ λογικὸ μοιάζει
πιδ' πολὺ μέ μιὰ καθαρὰ πρακτικὴ δεξιότητα ποὺ λειτουργεῖ
στήν ὑπηρεσία τῶν ἐνστικτων καὶ τῶν συναισθημάτων. Τὸ λο-
γικὸ δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὸ ἐνστικτο καὶ τὸ συναίσθημα ἀ-
φοῦ ὁ ἄνθρωπος δὲν διακρίνει τίς ἐμπειρίες του ἀπὸ τὰ φα-
νόμενα. Ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει ἀναπτύξει τὴν συνείδηση τῶν
ἠθικῶν ἀξιῶν καὶ δὲν διακρίνει τὸ ἀγαθὸ ἀπὸ τὸ εὐχάριστο



ούτε από το ήθονικό γενικά. Ἡ ἀφελής συνείδηση δέν ἔχει γνώση τῆς αὐτονομίας τῶν ἠθικῶν ἐξελίξεων. Ταυτίζει τόν ἠθικό καί τόν κοινωνικό νόμο, ὅπως τό κάνουν οἱ Ὀμηρικοί ἥρωες, ὁ Ἀχιλλεύς π.χ., ποῦ ταυτίζουν τό ἠθικό ὄρος μέ τό κοινωνικό ἐποθετικό.

Τό πέρασμα ἀπό τήν ἀφελή στή δυστυχημένη συνείδηση γίνεται μέ διάφορες διεργασίες τῆς γνωστικῆς συνείδησης. Ἡ κυριώτερη ἀπὲς αὐτές εἶναι ἡ γένεση καί διαμόρφωση τῆς συνήθειας (Ἐγκυκλ. Ἐπιστημῶν I 410). Ἡ συνήθεια δέν προκύπτει ὅταν μιᾶ ἐνέργεια τῆς ζωῆς χάνει τήν αὐθόρμησά της καί ἐπαναλαμβάνεται ὅπως τά φυσικά φαινόμενα, κατὰ μηχανικό τρόπο, ὅπως θά ὑποστηρίζουν ὁ RAVAISSON καί ὁ BERGSON. Ἀντίθετα ὁ ἄνθρωπος μέ τή συνήθεια ἀποκτάει μιᾶ πρώτη μορφή ἐνεξαρτησίας ἀπὸ τόν ἀντικειμενικό κόσμο. Ἀκολουθεῖ μιᾶ δευτέρα φύση καί ὅχι αὐτή μέσα στήν ὅποια βρίσκεται, αἰσθένεται καί κατὰ ἕνα ὑποτυπώδη τρόπο σκέπτεται.

Ἔτσι διαμορφώνεται ἡ δυστυχημένη συνείδηση. Κατὰ τή φάση αὕτη τό ἐγώ συνειδητοποιεῖ τήν αὐθυπαρξία του. Χωρίζεται ἀπὸ τόν ἀντικειμενικό κόσμο. Τόν νοιώθει μέγιστα



σάν ζένη, έχθρική δύναμη που βρίσκεται σε αντίθεση με
τήν ύπαρξή του. Κατά τή φάση αυτή τό λογικό του ανθρώ-
που χωρίζεται από τό ένστικτο και τό συναίσθημα. Αυτό
έπιτρέπει τή γένεση και τήν ανάπτυξη τής άφαιρετικής
ίκανότητας τής γνωστικής συνείδησης. 'Η συνείδηση άμ-
φισβητεί τήν φυσική έμπειρική έγδοτητα τών πραγμάτων.
'Αφαιρεί όρισμένες ποιότητες τους άγνοώντας τις άλλες.
'Ετσι σχηματίζει έννοιες και τις χωρίζει από τις είκο-
νες. Για να λειτουργήσει άφαιρετικά τό λογικό πρέπει
να αποσπαστεί από τό ένστικτο και τό συναίσθημα. Το ά-
ποτέλεσμα είναι να δημιουργηθεί ένας ανταγωνισμός ανά-
μεσα στο λογικό και τήν έπιθυμία, τή συνείδηση μιας έν-
στικτώδους ανάγκης. 'Ετσι, ή βαθμιαία ανάπτυξη του λο-
γικού έχει σα συνέπεια τή βαθμιαία γένεση μιας άσκητι-
κής ήθικης. Αυτό τήν ανάπτυξη εκφράζει τό πλατωνικό αϊ-
τημα για τή φιλοσοφία σα μελέτη του θανάτου (Φαίδων).
'Η δυστυχημένη συνείδηση προσπαθεί να ανακαλύψει μέσα
της τό νόμο που θα τής έπιτρέψει να ξεχωρίσει τό άγαθό
από τό κακό. 'Αρνιέται τό κύρος του κοινωνικού νόμου
και του αντιπαράθετεί τό κύρος του δικού της ήθικού νό-



μου. "Όταν ο κοινωνικός νόμος επιβάλλεται από τις ιστο-
 ρικές συνθήκες (Ρώμη) ή δυστυχισμένη συνείδηση υποτάσσε-
 ται εξωτερικά σ'αυτόν, διατηρώντας μία φανταστική έσωτε-
 ρική έλευθερία, ή μάλλον τή γνώμη ότι είναι έλευθερη (Στω-
 ικοί). Άλλοιως, εκδηλώνεται με τήν είρωνεία (άμφισβήτη-
 ση τής αντικειμενικής φυσικής και πολιτικοκοινωνικής τά-
 ξης για να αυτοβεβαιωθεί το έγω για τή σπουδαιότητά του)
 ή με τήν άναρχία (άμφισβήτηση τής αντικειμενικής τάξης
 στο όνομα του μηδενός). 'Η Έλευθερία τής δυστυχισμένης
 συνείδησης είναι ή άδεια έλευθερία του "άφηρημένου" άν-
 θρώπου που είναι άπομονωμένος από τήν φυσική και κοινωνι-
 κοπολιτική όλότητα στην όποία ανήκει. "Όταν ή έλευθερία
 αύτη δεν είναι άδεια και καθαρά έσωτερική εκδηλώνεται κυ-
 ρίως σαν έπιθυμία καταστροφής. Προέκταση τής δυστυχισμέ-
 νης συνείδησης είναι ή εύγενική ή ή ώραία ψυχή που υπο-
 στασιοποιεί τα δρόματα τής φαντασίας της και τα άναγνω-
 ρίζει σαν το κατ'έξοχήν πραγματικό (ο SWEDENBORG το 180
 χρόνια ή ο FRIES και ο HALLER^{το 190}).

Το κέρασμα από τή δυστυχισμένη συνείδηση στη
 συγκεκριμένη συνείδηση, κατά τήν όποία ο άνθρωπος συνει-



δητοποιεί την αὐθυπερξία του μέ την πολιτιστική δημιουρ-
γία καί την πολιτικοκοινωνική ένταξη, γίνεται μέ την ὑ-
ποταγή καί την ήδονή. Το θέμα της ὑποταγῆς καί της ἐργα-
σίας σάν ήθικῆς παιδείας γιά τόν ἄνθρωπο ἀναπτύσσεται
στήν ἐγχειριανή ἀνάλυση τῆς διαλεκτικῆς τοῦ δούλου καί
τοῦ κύριου (Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος). Ξεκινώντας
ἀπό τήν Ἀριστοτελική ἀντίληψη ὅτι ὁ δούλος εἶναι ἐξάρ-
τημα τοῦ δεσπότη, δίνοντας τῆς ὅμως εὐρύτερες φιλοσοφι-
κές διαστάσεις ὁ HEGEL βλέπει στή δουλεία καί τήν ὑπο-
ταγή ἕνα τρόπο νά συνειδητοποιήσει ὁ ἄνθρωπος ὅτι εἶναι
ἐξάρτημα ἑνός εὐρύτερου ήθικοκοινωνικοῦ συνόλου καί ὅτι
πραγματώνει, ἐκφράζει τήν οὐσία του, ἐντασσόμενος σ' αὐ-
τό. Ἀντίστροφα, μέ τόν πόθο, ἀκόμη καί μέ τόν ἐγωϊστί-
κό αὐθρησιακό πόθο, ὁ ἄνθρωπος κένει δικό του ἕνα ἀντι-
κείμενο ἢ ἕναν ἄλλον ἄνθρωπο. Συνειδητοποιεῖ ἔτσι τήν
ἀνεπάρκεια τοῦ ἀφηρημένου καί ἀπομονωμένου τρόπου ὕπαρ-
ξης τῆς δυστυχημένης συνείδησης. Ἡ ήδονή προσφέρει τή
δυνατότητα μιᾶς ἀτελοῦς ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου, ποῦ δέν
προσφέρει ὁ ἀσκητισμός. Καί τοῦτο γιάτὶ ὁ ἀσκητικὸς ἄν-
θρωπος νομίζει ὅτι εἶναι ἐλεύθερος. Στήν πραγματικότητα



ὅμως ὅλη ἡ συναισθηματικὴ καὶ συγκινησιακὴ ζωὴ του προσδι-
ορίζεται ἀπὸ τὴν πάλιν κατὰ τοῦ πειρασμοῦ, ἔστω καὶ ἂν ἀρ-
νιέται καὶ τὸ συνειδητοποιήσει.

Μὲ τὴ συγκεκριμένη συνείδηση τὸ ἐγὼ ἐντάσσεται
στὴν ιστορικοπολιτικὴ ^{στιν} ἐξέλιξη καὶ πραγματώνει ἢ φανερώνει
τὴν οὐσία του στοὺς πολιτικοκοινωνικοὺς θεσμοὺς. Τὸ ἐγὼ
εἶναι φορέας πολιτισμοῦ καὶ συγχρόνως δημιουργημὰ τῆς πο-
λιτιστικῆς ἐξέλιξης. Οἱ πολιτικοκοινωνικοὶ θεσμοί, ἰδιαί-
τερα τὸ κράτος καὶ τὸ ἐνιαετὸ σύστημα δικαίου, ἀποτελοῦν
τὴν ἱστορικὴ φανέρωση καὶ πραγμάτωση, σύμφωνα μὲ τὴν Ἀρι-
στοτελικὴ ὁρολογία τὴν "ἐγέργεια", τῆς ἠθικῆς συνείδησης.
Ταυτὸχρονα τὸ ἐγὼ συνειδητοποιεῖ τὴν πολιτικοκοινωνικὴ οὐ-
σία του καὶ ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὴν διατύπωση τοῦ HEGEL, ἀπὸ
"ἄστδς" (BOURGEOIS), δηλαδὴ ἰδιώτης ποὺ ἐπαίτεῖ νὰ ἀναγνω-
ριστοῦν ἀπλῶς τὰ ἀτομικὰ του δικαιώματα ἀπὸ τὴν πολιτικὴ
κοινότητα, γίνεται "πολίτης" (CITOYEN), διαμορφώνει τὸ νο-
μικὸ καὶ ἠθικὸ σύστημα, στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται καὶ ὑπακούει.
Ἔτσι ἡ συγκεκριμένη συνείδηση ἀποτελεῖ τὴ σύνθεση τῆς ἁ-
μεαδς συνείδησης καὶ τῆς δυστυχιμένης συνείδησης γιὰ τὸ
τῶρα τὸ ἐγὼ φτάνει σὲ ἓνα πρὸ ἀληθινὸ βαθμὸ αὐτογνωσίας, ἀπὸ
ὅπου στὴ φάση τῆς δυστυχιμένης συνείδησης.



Ταυτόχρονα όμως ή συγκεκριμένη συνείδηση παύει να νοιώθει τον φυσικό και πολιτιστικό κόσμο σαν ανταγωνιστικό προς την ύπαρξή της. "Έτσι ξανακερδίζεται, σε ανώτερο όμως επίπεδο, ή ένδτητα του υποκειμενικού καί του αντικειμενικού που χαρακτήριζε την άμεση συνείδηση. Παράδειγμα συγκεκριμένης συνείδησης είναι ο 'Αλέξανδρος ή ο Ναπολέων.

Η άξια της 'Αριστοτελικής ευδαιμονίας έγκείται στο γεγονός ότι σ'αυτήν προδιαγράφεται το ήθικό ιδανικό της συγκεκριμένης συνείδησης, όπως το καταλαβαίνει ο HEGEL. 'Ο 'Αριστοτέλης όρισε σωστά την ευδαιμονία σαν "ζωής τελείας ενέργεια" κατά την τελειαν έρετην" (Αυτό τον όρισμό που παίρνει βασικά από τα 'Ηθικά Μεγάλα αναφέρει ο HEGEL, Παραδόσεις, Ιστορίας της Φιλοσοφίας, αγγλική μετάφραση HALDANE-SIMSON, 2, σ.204). 'Ο 'Αριστοτέλης είδε σωστά ότι ή ήθική τελειότητα δεν είναι άπλη δυνατότητα. Συνδέοντας την ευδαιμονία με τή ζωή, συνδέει και το ανθρώπινο λογικό, τή "θεωρία", με τή ζωή. "Έτσι το λογικό παύει να έχει το φορμαλιστικό αφηρημένο χαρακτήρα που είχε στο Σωκράτη. 'Ορθά επίσης ο 'Αριστοτέλης



συνδέει την εύδαιμονία με το θεόν (Μετά τα Φυσικά Α 1072 β 10 κ.έ. Αναφέρεται από τον HEGEL στο τέλος της 'Εγκυκλοπαιδείας των Φιλοσοφικών 'Επιστημών). Η εύδαιμονία είναι ενέργεια και βασικά συσχετίζεται με το θεό, αφού στην ούσια του θεού ανήκει η ολοκληρωμένη φανέρωση. Σωστά έπισης είδε ο 'Αριστοτέλης τη σχέση εύδαιμονίας και ήδονης. Λέγοντας ότι η εύδαιμονία συνοδεύεται από ήδονη ο 'Αριστοτέλης αναγνωρίζει την λειτουργία της επιθυμίας σαν παράγοντα που επιτρέπει την άτελη έστω ένταξη του ανθρώπου στον αντικειμενικό κόσμο. Αποφεύγοντας όμως την ταύτιση εύδαιμονίας και ήδονης, που ζητούσε ο Εύδοξος, ο 'Αριστοτέλης αποφεύγει την μονομερή και "άφηρημένη" εξάρτησή του έγω από ένα μόνο στοιχείο του αντικειμενικού κόσμου, από το οποίο ικανοποιεί την επιθυμία μας. Αύτη είναι η ανεπάρκεια του φιλοσοφικού ηδονισμού για τον HEGEL. Αν δεν ξεπεράσουμε τον ηδονισμό, παρά την παιδευτική λειτουργία της ηδονικής απόλαυσης, θα καταλήξουμε στην ίδια μονόπλευρη εξάρτηση από το αντίκειμενο της επιθυμίας μας, στην όποια καταλήγει ο άσκητικός άνθρωπος σε σχέση με τον πειρασμό.

Η ανεπάρκεια του 'Αριστοτέλικου ιδανικού της



εὐδαιμονίας ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ HEGEL ὀφείλεται στὴν ἄκρι-
 τή μεταφορὰ σ' αὐτὸ ἐμπειρικῶν στοιχείων δανεισμένων ἀπὸ
 τὴν Ἑλληνικὴ κοινωνικοπολιτικὴ καὶ ἠθικὴ πραγματικότητα.
 Αὐτὸ τὸ λάθος κάνει ὁ Ἀριστοτέλης ὅταν ὀρίζει τὴν εὐδαι-
 μονία σὲ σχέση μὲ τὸν μακάριο ἄνθρωπο ἢ τὴν ἠθικὴ μεσ-
 τήτα σὲ σχέση μὲ τὴν ἀντίληψη καὶ τὴν πράξη τοῦ "σπουδαί-
 ου". Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστο-
 τέλη μένει κοντὰ στὸν τρόπο σκέψης τῆς ἀφελοῦς συνειδήσε-
 σης, ἀφοῦ ὁ Ἀριστοτέλης ταυτίζει μερικὰ, ἂν καὶ ὄχι βα-
 σικὰ, τὸ ἠθικὸ ὄρθο μὲ τοὺς κανόνες καὶ τίς ἐξέτες ποὺ ἰ-
 σχύουν σὲ μιὰ ὀρισμένη κοινωνία. "Ἴσως ἢ ἡ ἀφέλεια" αὐτὴ
 τοῦ Ἀριστοτέλη συνδέεται μὲ τὴν στατικότητα τῆς σκέψης
 τοῦ, ποὺ τοῦ καταλογίζει καὶ ὁ COMTE. Ἡ στατικότητα
 αὐτὴ ἐμπόδιζε τὸν Ἀριστοτέλη νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν ἀνάγκη
 νὰ περάσουμε ἀπὸ τὴ φάση τῆς δυστυχισμένης συνειδήσεως
 γιὰ νὰ φτάσουμε στὴ φάση τῆς συγκεκριμένης συνειδήσεως,
 τῆς ὁποίας τὸ πρῶτο φυσικὸ ἰδανικὸ εἶναι ἡ Ἀριστοτελικὴ
 εὐδαιμονία. Γενικὰ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν συνειδητοποίησε
 ἄρκετὰ τὴν λειτουργία τῆς ἄρνησης σὲ σχέση μὲ τὴν πολι-
 τιστικὴ ἐξέλιξη καὶ τὴν προσωπικὴ ἠθικὴ ἐμπειρία.



· 14· Ἡ φιλιὰ

Ἡ φιλιὰ ἀναλύεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸ ὄγδοο καὶ τὸ ἕνατο βιβλίον τῶν Ἠθικῶν Νικομαχεῶν. Μετὰ γενεική ἀνάλυση τῆς ἔννοιας αὐτῆς καὶ τῆς ἱστορίας της πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὑπάρχει στοὺς R.A.GAUTHIER, καὶ J.Y.JOLIF, ARISTOTE, L'ETHIQUE A NICOMACHE T.2, δεῦτερο μέρος, σ. 654-659, καθὼς καὶ στὸν W.F.R.HARDIE, ARISTOTLE'S ETHICAL THEORY, κεφ. XV.

Ὅπως ἀναλύθηκε προηγουμένως, ἡ εὐδαιμονία προϋποθέτει γενετικά τουλάχιστον τὴν εὐτυχία. Ἐπειδὴ ἡ εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς σχέσεις του μὲ τοὺς συνανθρώπους του, ποῦ ὀνομάζει ὁ Ἀριστοτέλης "κοινωνία", περιλαμβάνει βασικά τὴ φιλιὰ καὶ τὴ δικαιοσύνη.

Ἡ ἀνάλυση τοῦ Ἀριστοτέλη ξεκινᾶει ἀπὸ μιὰ βαθειὰ πίστη στὸν ἄνθρωπο καὶ μιὰ αἰσιδόξα ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ὁ ἄνθρωπος τείνει ἀπὸ τὴ φύση του πρὸς τὴ φιλιὰ. "Ἴσοι, ὅ ἂν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις (στὲ ταξίδια) ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος καὶ φίλον" (Θ, ΙΙ55 α 20-25).



Ὄντολογικά ἢ διαπίστωση αὐτῆ εἶναι θε-
μελιωμένη πάνω στην ἔννοια τῆς "ἐνέργειας" (II68α I κ.
ε.). Τὸ ἴδιο τὸ "εἶναι" ἐκδηλώνεται σὰν "ἐνέργεια": Ἡ
ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ εἰδικώτερα ποῦ εἶναι μιὰ ἐξειδικευμέ-
νη μορφή τοῦ ὄντος, ὅσο πιό ὀλοκληρωμένη μορφή παίρνει
τὸ οὗτο περισσότερο εἶναι ἐνέργεια καὶ ὄχι ἀπλῆ δυνατότη-
τα. Μὲ τὴ ζωὴ καὶ τὴν πράξη "ἐσμέν ἐνεργεῖα". Τώρα τὸ
"φιλεῖν", ἡ ἀγάπη γενικά εἶναι μιὰ μορφή ἐνέργειας. Ὁ
ἄνθρωπος λοιπὸν τρεῖς γενικά στην ἀγάπη γιατί τρεῖς
πρὸς τὴν ὀλοκληρωμένη ὑπαρξὴ: τὴν πραγμάτωση τῶν δυνα-
τοτήτων του. Ἔτσι ἐξηγεῖται τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος
ἔχει τὴν τάση νὰ εὐεργετῆ μάλλον παρὰ νὰ εὐεργετῆται.
Ὅταν εὐεργετῆ εἶναι ἐνεργητικὸς ἐνῶ ὅταν εὐεργετῆται
εἶναι παθητικὸς. Σ' αὐτῆ τὴν τάση τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλεται
καὶ τὸ φαινομενικὸ παράδοξο γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει
μιὰ φυσικὴ ροπή πρὸς τὴν ἀχαριστία ἐνῶ συγχρόνως ἔχει
καὶ τὴν κλίση νὰ ἀγαπᾷ καὶ νὰ εὐεργετῆ τοὺς συναν-
θρώπους του. Μὲ τὸ "φιλεῖν", τὴν ἀγάπη πρὸς τοὺς συν-
ανθρώπους τοῦ ὁ ἄνθρωπος συνδέεται μὲ τὸ θεῖο ποῦ εἶ-
ναι καὶ αὐτὸ "ἐνεργεῖα" καὶ σὰν "ἐντελέχεια" καὶ σὰν



τελική αίτια τῶν ὄντων (Μετά τὰ Φυσικά Α, 1071β 20-1072α 10). Ὁ θεός διαφέρει ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα γιατί εἶναι καθαρή ἐνέργεια καί ὄχι ἀπλή δυνατότητα. Μποροῦμε λοιπὸν ν' ἐπισημάνωμε ὅτι τὸ "φιλεῖν", ἡ ἀγάπη, συμπληρώνει τὴ θεωρία ἀποφύσσου καί με' αὐτήν ὁ ἄνθρωπος συνδέεται με' τὸν θεό. Ἄλλωστε ὁ ἄνθρωπος συνδέεται πρὸς τὸν θεό με' τὸ νοῦ γιατί καί ὁ νοῦς εἶναι ἐνέργεια, ὅταν γνωρίζει τὸ νοητό. (Α', 1072β 20-25). Ἔτσι ἡ νόηση καί ἡ ἀγάπη κάνουν τὸν ἄνθρωπο θεογονικό γιατί εἶναι καί οἱ δύο μορφές ἐνεργείας.

Σε σχέση με' τὴν ἠθική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη ἡ ἐννοία τῆς ἐνεργείας με' ἐπιτρέπει νὰ καταλάβουμε τὸν ὅρισμό τῆς φιλίας ἢ ἀκριβέστερα τοῦ "φιλεῖν". Στὸν ὅρο "φιλεῖν" ὁ Ἀριστοτέλης δίνει πολὺ πλατεῖα σημασία. Τὸ "φιλεῖν" καλύπτει ὅλες τὶς μορφές ἀγάπης πρὸς ἓνα ἄνθρωπο. Τὸ "φιλεῖν" πραγματοποιεῖται ὅταν ὑπάρχει "βούλησις ἄλλου ἀγαθοῦ ἐκείνου ἕνεκα" (Ἠθ. Νικομ. ΙΙ 56β 30-35). Τὸ νὰ ἀγαποῦμε κάποιον σημαίνει ὅτι ἐπιθυμοῦμε καί πράττομε ἕτσι πρὸς τὸν νὰ πραγματοποιεῖ αὐτός τὸ ἀγαθὸ δηλαδὴ τὴν εὐδαιμονία του. Καί ἐπειδὴ ἡ εὐδαιμονία εἶναι "τελεῖα ἐνέργεια τῆς ψυχῆς κατ' ἀρετήν", προκύπτει ὅτι ὅταν ἀγαποῦμε κάποιον ἐ-



πιθυμούμε και πράττουμε με τὸ σκοπὸ νὰ ὑπάρξει αὐτὸς "ἐνεργεία", νὰ πραγματοποιήσῃ δηλαδή τὴν ψυχοβιολογική καὶ ἠθική τελειότητα ποὺ ἀρμόζει στὸν ἄνθρωπο γενικά, καὶ στὴν προσωπικότητά του εἰδικά. Ὁλοκληρωμένη φιλία ὑπάρχει ὅταν τὸ "φιλεῖν" εἶναι ἀμοιβαῖο.

Ἡ φιλία εἶναι λοιπὸν συνυφασμένη με τὴν εὐδαιμονία (Ἡθ. Νικομ., Ι, κεφ. 9). Καὶ ἂν ἀκόμη δεχθῶμε ὅτι ὁ εὐδαίμων εἶναι αὐτάρκης, πᾶγμα γιὰ τὸ ὅποιο ὁ Ἀριστοτέλης ἀμφιβάλλει, τουλάχιστον σὲ σχέση με τὸν συνειθισμένο ἄνθρωπο καὶ τὴν καθημερινή ζωὴ, δὲν ἔπεται ὅτι ἡ φιλία τοῦ εἶναι περιττή. Ἡ φιλία εἶναι μιὰ προέκταση τῆς εὐδαιμονίας σὲ σχέση με τὸν ἄλλο ὅπως ἡ ἡδονὴ εἶναι ἡ φυσικὴ ἔκφραση τῆς σὲ σχέση με τὸν ἑαυτὸ μας. Ὅσοι ὑποστηρίζουν ὅτι ἡ φιλία εἶναι περιττή γιὰ τὸν εὐδαίμονα ἄνθρωπο ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν ἐσφαλμένη ἀντίληψη τοῦ Σωκράτη (στὸ Συμπόσιο καὶ στὸν Λύσι) ὅτι ἡ φιλία συμπληρώνει κάποια "ἐνδεῖα", κάποια ἔλλειψη τοῦ ἄνθρώπου. Ἡ ξεκινοῦν ἀπὸ τὴν ἐσφαλμένη ἀντίληψη τῶν Σοφιστῶν ὅτι ἡ φιλία καὶ γενικά ἡ "κοινωνία", δηλαδή ἡ σχέση ποὺ ἀναπτύσσει ὁ ἄνθρωπος με τοὺς συνανθρώπους



του, έχει σα σκοπό την ικανοποίηση κάποιας "χρείας" του.

Αφού η φίλια είναι συνυφασμένη με την εύδαιμονία είναι φυσικό να υποθέσουμε, ότι συνδέεται και με την εύτυχία. Το θέμα αυτό εξετάζεται από τον Ἀριστοτέλη στο ξνατο βιβλίο των Ἠθικῶν Νικομαχεῶν, κεφ. ΙΙ. Ὁ εύτυχισμένος ἄνθρωπος είναι πληρέστερα καὶ σταθερώτερα εύδαιμων. Ἄρα μπορεί νά ἀγαπήσει πληρέστερα τόν συνάνθρωπό του. Στην πράξη μπορεί νά τόν εύεργετήσει περισσότερο. Ὁ δυστυχισμένος ἄνθρωπος ἔμως δέν είναι σέ θέση νά ἀναπτύξει μιὰ ἀξιόλογη μορφή φίλιας γιά τόν εύτυχισμένο ἄνθρωπο. Ἡ φίλια ποῦ μπορεί νά ἀναπτύξει γιά τόν εύτυχισμένο ὁ δυστυχισμένος ἄνθρωπος δέν προσφέρει τίποτε τό ούσιαστικό στόν εύτυχισμένο ἄνθρωπο. Στόν δυστυχισμένο ἄνθρωπο μπορεί ἡ φίλια νά προσφέρει τήν εύχαρίστηση ἢ μάλλον τήν παρηγοριά τοῦ "συναλγεῖν", ὅτι δηλαδή κάποιος συμπάριστται στίς δοκιμασίες του καὶ συμμερίζεται τά αἰσθήματά του. Πρὸκειται ἔμως γιά μιὰ κατώτερη μορφή φίλιας, τή φίλια γιά τό "ἡδὺ" ποῦ τελικά, ὅπως θά ἀποσαφηνιστεῖ παρακάτω, καταλήγει ἢ κινδυνεύει νά καταλήξει στή φίλια γιά "τό χρησιμον". Γι' αὐτό ἂν ἕνας πραγματικά "ἐπισεικῆς" ἄνθρωπος περιπέσει σέ δυστυχία θά προτιμήσει νά ἐντιμετωπίσει τίς δοκιμασίες του μόνος.



Ἡ φιλία συνδέεται με τή δικαιοσύνη (II55α 25-30). Καί ἡ φιλία καί ἡ δικαιοσύνη ἀναφέρονται στίς σχέσεις μεταξύ τῶν ἀνθρώπων (γιά τή δικαιοσύνη βλ. Ε II29β 25 κ.δ.) ἐνῶ οἱ ἄλλες ἀρετές ὀρίζονται σέ σχέση με τήν ἀτομική ἔξη καί πράξη. Ἡ δικαιοσύνη βασίζεται στήν ἰσότητα "κατ'ἀξίαν". Σημαίνει ὅτι διατηρεῖται ἡ ἴδια σχέση ἀνάμεσα σ'ὅ,τι προσφέρει καί σ'ὅ,τι ἀπολαμβάνει ὁ καθένας γιά ὅλους τοὺς ἀνθρώπους. Με τόν ὄρο προσφορά πρέπει νά ἐννοήσουμε ὄχι μόνο τήν συγκεκριμένη προσφορά ἐνός οἰκονομικοῦ ἀγαθοῦ ἀλλά μαζί καί τήν πρόθεση νά συμβάλουμε σέ ἕνα ἀξιολογο ἠθικό ἢ πολιτιστικό ἔργο. Με τόν ὄρο ἀπόδραση θά ἐννοήσουμε καί τόν ἔπαινο, ἢ τήν ἠθική ἀναγνώρισή μας ἀπό τοὺς ἄλλους. Δίκαιος λοιπὸν εἶναι αὐτός ποῦ πράττει κατά τρόπο ποῦ νά ἰσχύει γιά ὅλους ἡ ἴδια ἀναλογία ἀνάμεσα στήν προσφορά καί τήν ἱκανοποίηση ἢ ἀντίστοιχα στήν "βλάβη" καί τόν φόβο ἢ τήν ποινή. Ἡ φιλία δέν χρειάζεται τήν δικαιοσύνη γιατί αὐτός ποῦ ἀγαπάει κάποιον θά τοῦ ἀποδώσει ὅ,τι ἀποδίδει καί στήν ἑαυτοῦ του. Ἔτσι ἄλλωστε δικαιολογεῖται καί τό παροιμιώδες "κοινά τά τῶν φίλων" (II68β 5).



Ἡ εὐκαιροσύνη ὅμως προϋποθέτει σάν ἀσφαλῆ ψυχολογική καὶ ἠθική βάση τῆς τῆ φιλίας. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ νομοθέτης πρέπει νὰ ἔχει σὲ στόχον τοῦ τῆ δημιουργία τῶν ἐντικειμενικῶν ὅρων ποὺ θὰ εὐνοήσουν τὴν ἀνάπτυξη τῆς φιλίας ἀνάμεσα στοὺς πολῖτες. Ἄν ὅμως ὁ σκοπὸς αὐτὸς εἶναι ἀπραγματοποίητος, ἡ δικαιοσύνη μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἂν ὁ νομοθέτης ἐξαναγκάσει τοὺς πολῖτες νὰ πράξουν τὸ δίκαιο χρησιμοποιώντας τὸν νόμον, ποὺ ἔχει καὶ τὴν λειτουργία τῆς προσταγῆς ἢ τοῦ ἐξαναγκασμοῦ (Ε, ΙΙ30β 20-25). Πάντως ὅμως ἡ φιλία εἶναι ἀσφαλέστερο ψυχολογικὸ καὶ ἠθικὸ θεμέλιο τῆς δικαιοσύνης ἀπὸ τῆ βία καὶ τὸν ἐξαναγκασμό.

Πρέπει τώρα νὰ ἐξετασθεῖ ἡ φιλία σὲ σχέση μετὰ τῆς Ἀριστοτελικῆς ἔννοιος τῆς πράξης καὶ τῆς ποιήσεως (Ἠθ. Νικομάχεια, I, 7, ΙΙ68α I-5, βλ. καὶ 2, 4, ΙΙ40α I-22). Ἡ ἐγάπη πρὸς τὸν φίλον μας εἶναι μιὰ μορφή ἐνεργείας καὶ ἡ φυσική τῆς ἔκφραση εἶναι ἡ πράξις. Πράττουμε κατὰ τρόπον ποὺ νὰ εἶναι ὁ φίλος μας εὐδαίμων. Ὅσπερ τὸ "φιλεῖν" εἶναι κατὰ κάποιον τρόπον μιὰ μορφή "ποιήσεως", δηλαδὴ πράξης ποὺ δημιουργεῖ ἕνα ἔργον "παρ' αὐτὴν" (Ἠθ. Νικομ. Α, I, Ι094α 5)



Ὁ Ἀριστοτέλης παρομοιάζει αὐτοὺς ποὺ ἀγαποῦν καὶ εὐεργετοῦν ἓνα πρόσωπο μὲ τοὺς τεχνίτες ἢ τοὺς "ποιητές" μὲ τὴ στενὴ σημασία τοῦ ὄρου. Οἱ τεχνίτες καὶ οἱ ποιητές ἀγαποῦν τὰ ἔργα τους σὺν τῇ ἡτὰν παιδιὰ τους χωρὶς νὰ περιμένουν ἀπ' αὐτὰ ὅποιαδήποτε ἀνταπόδοση τῆς ἀγάπης τους, ἐπειδὴ, σὺν "οἰκεῖα" ποὺ εἶναι, "ἀποτελοῦν προέκταση τῆς ὑπάρξεως τους. Κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο αὐτοὶ ποὺ ἀγαποῦν ἓνα πρόσωπο καὶ τὸ εὐεργετοῦν τὸ μεταβάλλουν σὲ "ἔργο" τους. Ἡ ἐπίδραση, ποὺ ἔχει ἡ ἀγάπη τους πάνω στὸ ἀγαπώμενο πρόσωπο, τὸ μεταβάλλει ἠθικὰ κἀνοντάς το τέλειο, ὅπως ἡ ἐργασία τοῦ τεχνίτη καὶ τοῦ ποιητῆ. τελειοποιεῖ τὴν ὕλη δίνοντάς της τὴν μορφή ποὺ τῆς ἀρμόζει. "Ἔτσι θεῖ ἦταν δυνατὸ νὰ ἐπισημανθεῖ μιὰ ἀναλογία ἀνέμεσα στὴν ἀγάπη μὲ τὴν πλατεῖα σημασία τοῦ ὄρου καὶ τὴν δημιουργικὴ ἐργασία.

Ἡ θεωρία γιὰ τὴν φιλία συνδέεται καὶ μὲ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἡ φιλία εἶναι δυνατὴ γιὰτὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι "πολιτικὸν (ζῶον) καὶ συζῆν πεφυκτός" (II69b 15-25). Ἀπὸ τὴν ἰδιότητα αὐτῆ τῆς ἀνθρώπινης φύσεως καθὼς καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶ-



ναι. "φύσει συνδυαστικόν", αναπτύσσει δηλαδή την γενετή-
σια και ήθικη σχέση μεταξύ των δύο φύλων, προκύπτουν οι
ήθικες, πνευματικές και βιολογικές σχέσεις που αναπτύ-
σσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους μέσα σε ένα συλλογικό πλαί-
σιο. Τις σχέσεις αυτές ο Άριστοτέλης ονομάζει "κοινωνία"
(θ, 8, 1159b 25 κ.έ.). Η κοινωνία όμως μπορεί να συνδέει
πολλούς ανθρώπους, π.χ. αυτούς που εκστρατεύουν ή ταξιδεύ-
ουν μαζί. Επίσης, η σχέση αυτή αποβλέπει συνήθως σε ένα
σκοπό που βρίσκεται έξω από αυτήν. Π.χ. η πολιτική κοινω-
νία αποβλέπει στην ήθικη παιδεία του συνόλου, αυτό που ο
Άριστοτέλης ονομάζει στο Α βιβλίο των Πολιτικών "εὖ ζῆν".
Το "εὖ ζῆν" εκφράζεται στα Ἠθικά Νικομάχεια με το "κοι-
νη συμφέρον" (1160a 10-15). Η φίλια είναι μία εξατομικευ-
μένη μορφή κοινωνίας. Αποβλέπει και αυτή στην ήθικη τε-
λειώση των φίλων. Αλλά ο σκοπός αυτός δεν είναι έξω από
τη φίλια. Εκφράζει την ίδια την ούσια της. "Ἐπειτα ἡ φι-
λία εἶναι μίᾳ προσωπική "κοινωνία" που συνδέει κατ' ἀρχὴν
δύο ἄνθρωπους.

Ὁ προσωπικός χαρακτήρας της φίλιας ἐπιτρέπει
και τὴ διάκρισή της ἐπὶ τὴ σχέση "ὁμόνοιας" που συνδέει



τούς πολίτες όταν συμφωνούν πάνω στις γενικές αρχές που πρέπει να ρυθμίζουν την συμπεριφορά όλων μέσα στο κοινωνικό πολιτικό πλαίσιο, στο οποίο έχουν ένταχθει (Γ, κεφ. 6). 'Η όμοιοιά αναφέρεται πιο πολύ στο "πλήθος". 'Η "εταιρική" φιλία, που συνδέει τα μέλη ενός πολιτικού κομμάτος, μπορεί να είναι πιο προσωπική. Τελικά όμως παραμένει ιδιοτελής. άφοϋ τείνει προς την πραγματοποίηση ενός σκοπού (την εφαρμογή ενός πολιτικού προγράμματος λ.χ.) που είναι έξω από τη σχέση των "έταίρων".

'Ιδιαίτερη μορφή παίρνει ή φιλία σε σχέση με τους βασικούς κοινωνικούς θεσμούς, που αναλύονται στα Πολιτικά και στα 'Ηθικά Νικομάχεια, δηλαδή την "οίκια" και τις διάφορες μορφές πολιτευμάτων. 'Η οίκια (Πολιτικά Α, 2) είναι ή οικογένεια σαν βιολογική, ήθική και "οικονομική" (με τη σημερινή σημασία του όρου) σχέση ανάμεσα στους συζύγους, τους γονείς και τα παιδιά, τα άδελφια μεταξύ τους, τέλος τον "δεσπότη" προς τους δούλους. 'Ιδιαίτερη έμφαση δίνει ο 'Αριστοτέλης στη σχέση ανάμεσα στους γονείς και τα παιδιά, ιδιαίτερα τη μητέρα και το παιδί της (II 61β 20-25, II 58α 20-35). 'Ορισμένες



μητέρες εμπιστεύονται τὰ παιδιὰ τους σὲ ξένους. Ὡστόσο τὰ ἀγαποῦν καὶ χαίρουν ὅταν τὰ παιδιὰ τοὺς εὐτυχοῦν χωρὶς νὰ ἐλπίζουν σὲ οποιαδήποτε ἀνταπόδοση ἀφοῦ τὰ παιδιὰ τους δὲν τὶς γνωρίζουν. Γενικά οἱ γονεῖς ἀγαποῦν τὰ παιδιὰ τους ἀύθρομητα σὰν δημιουργήματά τους (Θ, κεφ. 12) ἐνῶ ὅταν τὰ παιδιὰ ἀγαποῦν τοὺς γονεῖς τὸ κάνουν πρὸς πολὺ ἀπὸ αἴσθημα καθήκοντος καὶ ἠθικῆς ὑποχρέωσης, "διὰ τὸ προσήκον". Ἡ σχέση αὕτη ἀνήκει σ' αὐτὸ ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει "φιλία καθ' ὑπεροχὴν". Ἡ ἀγάπη εἶναι ὀλοκληρωμένη ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν γονέων. Ἡ φιλικὴ σχέση ὅμως εἶναι ἀτελής γιατί δὲν ὑπάρχει πάντα ἀμοιβαιδότητα.

Στὴν ἴδια κατηγορίᾳ τῆς φιλίας "καθ' ὑπεροχὴν" ἀνήκει ἡ σχέση ἀνάμεσα στὸν ἄντρα καὶ τὴ γυναῖκα μέσα στὸ πλαίσιο τῆς οἰκογένειας (Θ, κεφ. 7). Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει ὅτι ἡ ἀγάπη, ποὺ μπορεῖ νὰ τρέφει ὁ ἄνδρας πρὸς τὴ γυναῖκα καὶ αὕτη ποὺ μπορεῖ νὰ τρέφει ἡ γυναῖκα πρὸς τὸν ἄνδρα, δὲν ἔχει τὴν ἴδια μορφή γιατί ἄλλη εἶναι ἡ λειτουργία τοῦ καθενὸς μέσα στὸ πλαίσιο τῆς οἰκογένειας. Σύμφωνα μὲ τὰ Πολιτικά (Α, 5, 1260a 10-15) ἡ γυναῖκα ἔχει τὸ "βουλευτικὸ", δηλαδή τὸ λογικὸ ποὺ γνωρίζει τὰ καθ' ἑ-



καστον, ἀλλὰ ἀνίσχυρο. Γι' αὐτό εἶναι φυσικό νά ἀποφασί-
ζει ὁ ἄντρας, σέ συννεύση ὅμως μέ τή γυναίκα. Ἡ φυσι-
κή σχέση ἀνάμεσά τους εἶναι σχέση πειθοῦς καί ὄχι βίας.
Μποροῦμε λοιπόν νά ποῦμε ὅτι ὑπάρχει φιλία μεταξύ τῶν συ-
ζύγων ἀλλά πρὸκειται πῶς πολύ γιά ἀγάπη αὐτοῦ ποῦ ὑπερ-
τερεῖ σέ σχέση μέ αὐτόν ποῦ ὑστερεῖ, ἄν ὄχι ἀπό τή φύση
του, πάντως στήν πράξη. Ἡ φιλία αὕτη εἶναι πάντως συν-
υφασμένη μέ τή λειτουργία τῶν συζύγων μέσα στήν "οἶκία".

"Ὅσο γιά τήν ἀγάπη μεταξύ ἐραστῶν, ὁ Ἄρι-
στοτέλης τῆς ἀποβλέπει πολύ μικρότερη σπουδαιότητα ἀπό
τόν Σωκράτη. (Θ, 4, II57α IO). Ἡ σχέση αὕτη διαρκεῖ ὅ-
σο καί ἡ ὀμορφιά τοῦ ἀγαπώμενου προσώπου ἢ ἡ φροντίδα τοῦ
ἐραστοῦ. "Ληγοῦσης δέ τῆς ὥρας ἐνλοτε καί ἡ φιλία λήγει".
Στηρίζεται πῶς πολύ στό αὐθόρμητο καί παροδικό αἴσθημα
καί λιγώτερο στήν λογικά σταθμισμένη ὄριμη ἠθική βούλη-
ση. Πέρα ἀπ' αὐτό ικανοποιεῖ μιᾶ ἀνάγκη τῶν δύο ἐραστῶν
ἢ κάποτε μόνον τοῦ ἐνός ποῦ ἀγανακτεῖ παράλογα γιάτι δέν
ὑπάρχει ἀνταπόδοση ἀπό τό ἀγαπώμενο πρόσωπο. Τελικά
σχέση αὕτη καταλήγει σέ μιᾶ φιλία γιά τό "λυσιτελεῖς".

Στήν οἶκία ἀναπτύσσεται καί ἡ σχέση ἀφέντη



καὶ δοῦλου (Θ, ΙΙ, ΙΙ6Ιβ·Ι-5). Ἡ σχέση αὐτὴ δὲν εἶναι βασικὰ διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν σχέση τοῦ ἰδιοκτῆτη μετὰ τὰ ἔμψυχα ἢ ἄψυχα κτήματά του. Ὁ δοῦλος δὲν διαφέρει ἀπὸ ἕνα τεχνικὸ ἔργαλειο παρὰ μόνον κατὰ τὸ ὅτι εἶναι ἔμψυχος. Μπορεῖ ὅμως νὰ ὑπάρξει φιλία πρὸς τὸν δοῦλο ἂν ἀγνοήσουμε τὴν λειτουργικὴν του ἰδιότητα σὰν "ἔμψυχου ὀργάνου" καὶ τὸν θεωρήσουμε σὰν ἄνθρωπο μετὰ ἠθικὴ συνείδηση, "δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης". Ἡ ἀντιδιαστολὴ αὐτὴ δὲν γίνεται στὸ Α βιβλίον τῶν Πολιτικῶν, ὅπου ἐναπτύσσεται πλατεῖα τὸ θέμα τῆς δουλείας. Ἴσως πρέπει νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης μετριάζει στὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια τὴν θεωρίαν του γιὰ τὸν "φύσει δοῦλο" τῶν Πολιτικῶν, ὅπου τὸ θέμα ἀντιμετωπίζεται κάτω ἀπὸ καθαρὰ κοινωνιολογικὴ προοπτικὴ. Πάντως καὶ στὰ Πολιτικά ὑπάρχει ἡ ἀντιδιαστολὴ ἀνάμεσα στὸν "φύσει" δοῦλο καὶ σ' αὐτόν ποῦ βρῖσκεται τυχαῖα στὴ θέση τοῦ δοῦλου, χωρὶς νὰ τὸ ἀξίζει. Στὴν περὶπτωσιν τοῦ "νόμφ" δοῦλου ἐπιβάλλεται καὶ λογικὰ καὶ ἠθικὰ ἡ διακρίσις ἀνάμεσα στὴν λειτουργίαν του σὰν δοῦλου καὶ τὴν ἀνθρώπινον ὑπόστασιν του. Αὐτὴ τὴ διακρίσις ἴσως συνειδητοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης στὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια.



Ὁ Ἀριστοτέλης ἐξετάζει ἐπίσης τὴ φιλία σὲ σχέση μετὰ τὰ διάφορα πολιτεύματα τῆς ἐποχῆς του (Ἠθ. Νικ. θ, κεφ. ΙΟ, ΙΙ). Τὰ πολιτεύματα αὐτὰ εἶναι ἡ μοναρχία, ἡ ἀριστοκρατία, ἡ "τιμοκρατία" ποὺ μεταβάλλεται στὴν "πολιτεία", τὸ καλλίτερο πολίτευμα, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, μόνον ὅταν κυβερνοῦν οἱ πολλοὶ καὶ εἰκονομικὰ καὶ κοινωνικὰ "μέσοι". Καὶ στὰ τρία πολιτεύματα ἡ ἐξουσία ἀσκεῖται σύμφωνα μετὰ τὸ νόμο καὶ γιὰ τὴν ὠφέλεια τοῦ συνόλου. Στὸ πρῶτο τὴν ἀσκεῖ ὁ μονάρχης, στὸ δευτέρου οἱ λίγοι καὶ "ἄριστοι", μπορεῖ ὅμως νὰ εἶναι καὶ οἱ πλούσιότεροι, στὸ τρίτο τὴν ἀσκοῦν ἀρχικὰ ὅσοι καταβάλλουν ἓνα ὀρισμένο "τίμημα" καὶ τελικὰ οἱ πολλοί. Ἡ σχέση ἀνάμεσα στὸν βασιλιά καὶ τοὺς ὑπηκόους του μοιάζει μετὰ τὴν σχέση τοῦ πατέρα πρὸς τὰ παιδιά του. Ἀναπτύσσεται μιὰ φιλία παρόμοια καὶ στὶς δύο περιπτώσεις. Ἡ σχέση ἀνάμεσα στοὺς ἀρχόντες καὶ τοὺς ἀρχόμενους στὸ ἀριστοκρατικὸ πολίτευμα μοιάζει μετὰ τὴ φιλικὴ σχέση μεταξὺ συζύγων ὅπως προσδιορίστηκε πρὸςπάνω. Τέλος ἡ σχέση μεταξὺ τῶν πολιτῶν στὸ ὑγιὲς καὶ στὸ νοσηρὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα, ποὺ δὲν διαφέρουν πολὺ μεταξὺ τους, μοιάζει μετὰ μιὰ φιλία θεμελιωμένη στὴν ἰσότητα, ὅ-



πως είναι η σχέση μεταξύ αδελφών στην οικογένεια. Τόσο το υγιές όσο και το νοσηρό δημοκρατικό πολιτεύμα εύνοούν την άνεπτυξη της φιλίας γιατί στηρίζονται στην ισότητα μεταξύ των πολιτών (II6Iβ IO). "Όσο για τα άλλα δύο νοσηρά πολιτεύματα, την τυραννία και την ὀλιγαρχία, αυτά είναι παρά φύσιν γιατί η ἔξουσία ασκείται παράνομα και προς ὄφελος τοῦ τυράννου και τῶν "ὀλίγων", που στην ὀλιγαρχία είναι και "μοχθηροί". Τα πολιτεύματα αυτά, ιδίως η τυραννία, δέν εύνοούν την ανάπτυξη φιλίας μεταξύ ἀρχόντων και ἀρχομένων.

Ἡ διαπραγμάτευση αὐτή της φιλίας σέ σχέση μέ τούς κοινωνιολοπιτικούς θεσμούς ἐπιβάλλεται ἴσως στόν Ἀριστοτέλη ἀπό την Ἑλληνική ιστορική πραγματικότητα. Ἐρχεται ὅμως σέ ἀντίθεση μέ την βασική του ἀρχή ὅτι ἡ φιλία εἶναι μιὰ προσωπική σχέση που συνδέει δύο μόνον ἄτομα. Ἡ σχέση μεταξύ ἀρχόντων και ἀρχομένων παραμένει συλλογική ἀκδη και στην πατριαρχική βασιλεία, ἄν ἐννοήσουμε ὅτι σ'αὐτήν ἀναφέρεται ὁ Ἀριστοτέλης ὅταν ἀναλύει τὸ μοναρχικό πολιτεύμα στά Ἠθικά Νικομάχεια. Θά πρέπει λοιπόν νά ἐξεταστέι ἡ φιλία σάν μιὰ καθαρά προσωπική σχέση.



Σάν τέτοια ή φίλια προϋποθέτει τήν "φιλαυ-
τρία" (II68β IO κ.έ.). "Όταν γίνεται λόγος για φίλαυτρία
συνήθως ἀπαδίδεται στον όρο αυτόν μια κακή σημασία.
"Φίλαυτος" όνομάζεται στην συν θισμένη γλωσσική χρήση
ό ιδιοταλής άνθρωπος που θέλει στις σχέσεις του να πλε-
ονεκτεί. από κάθε άποψη είς βάρος των άλλων. Στη χρήση
αυτή συγχέονται σύμφωνα με τον Άριστοτέλη δύο διαφορε-
τικές σημασίες του όρου "φίλαυτος", ή φίλαυτρία που τε-
λικά έκδηλώνεται σαν πλεονεξία και ή φίλαυτρία του άγα-
θού ανθρώπου. 'Ο άγαθος άνθρωπος είναι αυτός που έχει
αναπτύξει ολοκληρωμένη προσωπικότητα χωρίς αντιφάσεις.
'Ο άγαθος άνθρωπος βρίσκεται σε άρμονία με τον έαυτό
του. Γι' αυτό επιδιώκει σε κάθε πράξη του τήν ψυχοβιολο-
γική και ήθική τελειότητα του. " Άπονέμει έαυτφ τά κάλ-
λιστα". 'Αφού υίοθετεί προς τον φίλο του τήν ίδια στά-
ση που υίοθετεί προς τον έαυτό του είναι έπόμενο να "ά-
πονέμει τά κάλλιστα" και στον φίλο του. 'Η φίλια είναι
λοιπόν μια προέκταση της "καλής" ή έπαινετής φίλαυτίας.

'Επιφανειακά ή συσχέτιση αυτή φίλαυτίας και
φίλιας μοιάζει να προδιαγράφει τήν έξελικτική ήθική του



HERBERT SPENCER. Καί τιά τόν SPENCER κάθε ὄν τείνει νά πράξει κατά τέτοιο τρόπο πού νά ἐξασφαλίζει τήν διατήρηση καί τήν ἀνάπτυξη τῆς ἀτομικῆς του ὑπόστασης. "Ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἀρχικά σάν βιολογικός ὀργανισμός καί ἀργότερα σάν κοινωνικό ὄν συνευθετοποιήσῃ τὸ γεγονός ὅτι ἡ διατήρηση τῆς ἀτομικῆς του ὑπόστασης εἶναι συνυφασμένη μέ τή διατήρηση τοῦ εἴδους του, θά ἔχει τήν τάση νά ἀναπτύξει σχέσεις συνεργασίας μέ τοὺς συνανθρώπους του. "Ἔτσι θά περάσουμε ἀπὸ μιὰ ἐγκεντρικὴ σέ μιὰ ἀλτροϊστικὴ ἠθική (Βάσεις τῆς ἐξελικτικῆς ἠθικῆς | 2-7).

Ἡ ἀναλογία ἀνάμεσα στίς ἰδέες αὐτές καί τῆ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη γιά τή σχέση φιλαυτίας καί φιλίας εἶναι ἐντελῶς ἀπατηλῆ. "Ὅταν ἀγαποῦμε τόν φίλο μας ὅπως τόν ἑαυτὸ μας, ἀναπτύσσουμε μαζί του μιὰ καθαρὰ συνειδητὴ "κατὰ προαίρεσιν" σχέση πού εἶναι ἐντελῶς διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν αὐθόρμητη, "αὐτόματη" θά ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης, τάση ἑνὸς ὀργανισμοῦ νά προσαρμοστῆ στὸ περιβάλλον του. "Ἐπειτα ἡ φιλία εἶναι προσωπικὴ σχέση καί γι' αὐτὸ εἶναι ἄσχετη μέ τὴν ἀνάγκη τῆς ἐπιβίωσης τοῦ εἴδους. Τέλος ἡ φιλία εἶναι μιὰ καθαρὰ ἠθικὴ σχέση, πού, σάν τέτοια, ἔχει



πανανθρώπινη αξία και δεν είναι συνυφασμένη με ένα όρι-
σμένο τύπο πολιτικοκοινωνικής οργάνωσης όπως συμβαίνει
μέ τον αλτρουισμό του SPENCER. Οι συσχετίσεις που κάνει
ο 'Αριστοτέλης ανάμεσα στη φιλία, τη βασιλεία κ.λ.π.,
υφείλονται πια πολύ σ' αυτό που όνδμασε ο HEGEL "αφέλεια"
και δεν συνδέονται με την ούστωιτης φιλικής σχέσης. 'Η
άποψη αυτή δεν έρχεται σε αντίφαση με την όρθη διαπίστω-
ση του 'Αριστοτέλη ότι όρισμένοι πολιτικοκοινωνικοί όροι,
π.χ. το δημοκρατικό πολίτευμα και γενικά η κοινωνία της
ισόδητας, εύνοοϋν την ανάπτυξη φιλικών σχέσεων. 'Η δια-
πίστωση αυτή δεν σημαίνει ότι η φιλική σχέση προσδιο-
ρίζεται μηχανικά από τις ύφιστάμενες πολιτικοκοινωνικές
σχέσεις. 'Αντίθετα, η αλτρουϊστική ήθική του SPENCER δεν
μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά σε ένα τύπο κοινωνικής
οργάνωσης, όπου η άρμονική συνεργασία μεταξύ των έτόμων
ύποκαθίσταται στην έπιβολή και τον καταναγκασμό που προ-
έρχεται από την Κρατική έξουσία. Τέλος η μετάβαση από
τον έγωκεντρισμό στον αλτρουισμό, όπως την έναλύει ο SPEN-
CER, είναι συνυφασμένη με την ήδονή και την έπιδόση της
ώφέλειας ενώ για τον 'Αριστοτέλη η φιλία σαν τέτοια εί-



ναι άσχετη με την επιδιώξη της ωφέλειας και μόνο έμμεσα συνδέεται με την ήδονή.

Η παρατήρηση αυτή θα επιβεβαιώθει από την κατάταξη των διαφόρων μορφών φιλίας που επιχειρεί ο Άριστοτέλης ανάλογα με τον σκοπό που επιδιώκει ή φιλική σχέση. Στην κατάταξη αυτή ο Άριστοτέλης εφαρμόζει τη μέθοδο της τελεολογικής έρμηνείας της φιλίας. Σύμφωνα με την όρολογία του προσπαθεί να όρσει την ούσα της φιλίας με την έναφορά στο "ού ένεκα" προς το όποιο τείνει από τη φύση της ή φιλική σχέση. Αντίθετα, όταν εξετάζει τις προϋποθέσεις της φιλίας, την ίσότητα κ.λ.π., την εξηγεί γενετικά, σε σχέση με όρισμένα ψυχολογικά ή κοινωνικοπολιτικά αίτια.

Από τελεολογική άποψη μπορούμε να διακρίνουμε πρώτα από όλα τη φιλία για το άγαθό, δηλαδή τη φιλία που άποβλέπει στην άμοιβαία ήθική τελείωση ή την εύδαιμονία των φίλων. Η μορφή αυτή είναι ή άνώτερη μορφή φιλίας γιατί ανταποκρίνεται πληρέστερα προς την ούσα της φιλίας που είναι "βούλησις άλλφ άγαθοφ έκείνου ένεκα" (θ, κεφ.2,3). Έπειτα ή φιλία για το άγαθό έχει το σκοπό της μέσα της.



Είναι αυτόσκοπος και όχι μέσο για την επίδωξη κάποιου άλλου σκοπού. Η άποψη ότι το αγαθό είναι ο "κατά φύσιν" σκοπός της φιλίας επιβεβαιώνεται και από τη διαπίστωση του 'Αριστοτέλη ότι η φιλία είναι η φυσική σχέση μεταξύ "ἀγαθῶν" (II56β 5-15, II68β 10 κ.έ.). Οί αγαθοί έχουν διαμορφώσει προσωπικότητα χωρίς αντιφάσεις. Μπορούν να αγαπήσουν τον εαυτό τους και να επεκτείνουν στο φίλο τους τα συναισθήματα και τη στάση που υιοθετούν απέναντι στον εαυτό τους. 'Ο αγαθός άνθρωπος συμφωνεί με τον εαυτό του, κατευθύνει την επιθυμία του με όλη του την ψυχή προς τους ίδιους σκοπούς, επιθυμεί τα αγαθά για τον εαυτό του" και πράττει ανάλογα σε σχέση με τον φίλο του (I II0 β 13-20). 'Αντίθετα οί "φαύλοι" έχουν διασπασμένη, αντιφατική και άσταθη προσωπικότητα "βρίσκονται σε διαφωνία με τον εαυτό τους, αλλά επιθυμοῦν και άλλα θέλουν. . . . προτιμοῦν ὅ,τι τους προκαλεῖ εὐχαρίστηση ἀλλὰ τους εἶναι βλαβερό ἀπ' ὅτι σύμφωνα με τὴν ἴδια τους τὴ γνώμη εἶναι ἀγαθὸ γι' αὐτούς, . . . ἀποφεύγουν τὸν εἰαυτό τους καὶ δὲν νοιώθουν τίποτε τὸ φιλικὸ γιὰ τὸν εἰαυτό τους" (II66β 8-20). 'Αφοῦ λοι-



πόν οι "φαῦλοι" μισοῦν τόν ἑαυτοῦ τους, εἶναι φυσικό, νά μή μποροῦν νά ἀγαπήσουν τόν πλησίον τους. "Όταν οι φαῦλοι ἀναπτύσσουν κάποια φιλική σχέση μεταξύ τους, αὐτό σημαίνει ὅτι δέν εἶναι ἐντελῶς φαῦλοι. Ἡ τήν ἀναπτύσσουν σάν παρηγοριά, γιά νά μή μένουν μόνοι, μέ τόν ἑαυτοῦ τους, καί γιά νά μή εἶναι ὑποχρεωμένοι νά ἀντιμετωπίζουν συνεχῶς, καί μόνοι τους τήν νοσηρή κατάσταση τῆς ψυχῆς τους. Γι' αὐτό "ζητοῦσι τε οἱ μοχθηροί μεθ' ὧν διημερεύσουσιν, ἑαυτούς, δε φεύγουσι." ἀναμιμνήσκονται γάρ πολλῶν καί δυσχερῶν ... μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται." (II66β 12-15).

Ἡ ἀνάλυση τῆς εὐδαιμονίας ἔδειξε ὅτι ἡ ἡδονή εἶναι τὸ ψυχολογικό φαινόμενο ποῦ τῆ συνοδεύει. Θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι μέ τήν ἡδονή ὁ ἄνθρωπος συνειδητοποιεῖ καί ἐκφράζει ἠθικά καί βιολογικά τήν εὐδαιμόνια του. Ἀφοῦ ἡ φιλία εἶναι μιὰ προέκταση τῆς εὐδαιμονίας σέ σχέση μέ τόν πλησίον μας, εἶναι φυσικό νά συνδέεται καί μέ τήν ἡδονή. Γι' αὐτό ὁ Ἀριστοτέλης ἐξετάζει μιὰ ὀρεβ-τερη μορφή φιλίας, αὐτήν ποῦ ἔχει σά σκοπό τὸ "ἡδῶ", δηλαδή τήν εὐχαρίστηση τῆς συναναστροφῆς μέ ἕνα ὀρισμένο



προσωπο (θ, κεφ. 3 και 6). Το "ήδον" έδω δέν εΐναι ή συγ-
κεκριμένη ήδονή που νοιώθουμε όταν ικανοποιείται μιá βι-
ολογική ανάγκη μας. Όπως ή "εΰθυμλή" του Δημοκρίτου,
εΐναι ή εΰχαριστη διάθεση που νιώθουμε όταν όλες οι έπι-
διώξεις πραγματοποιούνται και όταν τίποτε δέν έμπορίζει
τήν έλεύθερη και αΰθόρμητη έκδήλωση τής προσωπικότητάς
μας. Τέτοια γενική εΰφορία νοιώθουμε όταν γελάμε για τó
άστείο ένός "εΰτραπέλου". Η εΰχαρίστηση αΰτή εΐναι άναγ-
καία προϋπόθεση για τήν σύναψη μιás φιλικής σχέσης. Η
διαπίστωση αΰτή έπιβεβαιώνεται άπό τó γεγονός ότι οι γε-
ροι, που εΐναι "δυσκόλοι", "στρυφνοί" και "άηδεις" (δη-
λαδή έχουν δυσάρεστο χαρακτήρα) δέν συνάπτουν εΰκολα φι-
λίες.

Όσοις ή εΰχαρίστηση αΰτή δέν εΐναι άρκετη
για νά διατηρηθεί σταθερά μιá φιλική σχέση. Πρώτα άπ'
όλα δέν πρέπει νά λησμονούμε ότι ή ήδονή δέν ταυτίζεται
μέ τήν εΰδαιμονία, συνεπώς μιá φίλια που στηρίζεται μό-
νο πάνω στην εΰχαρίστηση τής συναναστροφής συνδέεται πύ
πολύ μέ τόν τρόπο που συνειδητοποιούμε τήν εΰδαιμονία
μας παρά μέ τήν ίδια τήν εΰδαιμονία μας. Σύμφωνα όμως



μέ. τόν 'Αριστοτέλη ή φίλια εΐναι προέκταση τής ΐδίας τής εΐδαιμονίας και ὄχι μόνο τής συνείδησης που ἔχουμε γι' αὐτήν. Ἡ θεωρητική αὐτή ἀποψη ἐπαληθεύεται και ἀπό τήν καθημερινή ἐμπειρία μας. Οἱ νέοι π.χ. συνάπτουν εΐκόλα φίλεις. Τίς συνάπτουν κυρίως ἐπειδή νοιώθουν εΐχαριστήση ὅταν ἕνα ὀρισμένο πρόσωπο εΐναι μαζί τους. Οἱ φίλεις ἤρως αὐτές βασίζονται μόνο στην εΐχαριστήση τής στιγμής. Ἐκφρέζουν τήν τάση τῶν νέων και γενικά αὐτῶν που ἔχουν νεανικό ἦθος νά ἐνεργοῦν κάτω ἀπό τήν ἐπήρεια τοῦ "πάθους", δηλαδή παροδικῶν συναισθηματικῶν πάρορμήσεων. Εΐναι λοιπόν φυσικό οἱ φίλεις αὐτές νά εΐναι ἀσταθείς.

Κατώτερη μόρφη φίλιας εΐναι αὐτή που συνέπτω οἱ πολλοί δια "φιλοτιμίαν" (Ἡθ. Νικομ. θ, κεφ. 8). Σκοπός τής σχέσης αὐτῆς εΐναι νά ἐπιτύχει αὐτός που τή συνέπτει τήν κοινωνική ἰναγνώριση και νά βεβαιωθεί ἐσωτερικά γιά τήν καλή ἰδέα που ἔχει γιά τόν ἑαυτό του. Αὐτός ^{που} συνάπτει μία τέτοια φίλια ἐπιδιώκει κυρίως νά ἀγαπηθεῖ ἢ ἔστω μόνον νά τιμηθεῖ ἀπό αὐτόν που τόν ἐκινεῖ, ἰδιαίτερα ἂν αὐτός εΐναι "ἐπιεικής", δηλαδή κοινωνικά και ἠθικά ἀξιόλογος ἄνθρωπος. Ἀπό τήν ἔποψη αὐτή ή φίλια γιά τήν "φι-



λοτιμία" είναι αντίθετη με την ούσια της φιλίας που συν-
ίσταται πιδ πολύ στο να αγαπούμε παρὲ νά εἴμαστε ἀντι-
κειμένο ἀγάπης. Εὐκόλου λοιπόν μπορεί νά ἐκφυλιστεῖ ἡ
σχέση αὐτή σέ μιά καθαρά ὠφελιμιστική σχέση. Ἀπό τήν
ἄλλη μεριά ὅμως, κάθε ἄνθρωπος, ἰδίως ἂν δέν εἶναι πραγ-
ματικά ἀγαθός, "χαίρει", ὅταν ἔχει τήν πεποίθηση ὅτι εἶ-
ναι ἀγαθός. Ἀναζητεῖ λοιπόν ὁ,τι συμβάλλει στήν ἐμπέδω-
ση τῆς πεποίθησης αὐτῆς ἔστω καί ἂν πρόκειται γιά ἀπλή
κολακεία καὶ ὄχι γιά αὐθεντική ἠθική ἀναγνώριση. Ἀδμη
καί ἡ κολακεία τοῦ δημιουργεῖ ἂν ὄχι τήν βεβαιότητα, ἔ-
στω τήν ψευδαίσθηση ὅτι "ἐνεργεῖ". Ἀπό τήν ἄποψη αὐτή
ἡ φιλία πού ἔχει σάν σκοπό τήν κοινωνική καί ἠθική ἀνα-
γνώριση ἀνταποκρίνεται ἐπιφανειακά ἔστω πρὸς τήν ούσια
τῆς φιλίας. Γενικά ἀνταποκρίνεται περισσότερο πρὸς τήν
ούσια τῆς φιλίας ἀπό τήν ὠφελιμιστική φιλία.

Ἡ ὠφελιμιστική φιλία ἀναλύεται ἀπό τόν Ἀρί-
στοτέλη στο ὄγδοο (4, II57a 25-35, βλ. καί κεφ.6, I3)
καί στο ἕνατο βιβλίο τῶν Ἠθικῶν Νικομαχείων (κεφ. I).
Ἡ ἀντίληψη ὅτι ὁ ἄνθρωπος συνάπτει φιλικές σχέσεις γιά
νά ἱκανοποιησεῖ κάποια ἀνάγκη τοῦ καί νά ἀντλήσει ἔτσι



κάποια ωφέλεια είναι για τον 'Αριστοτέλη "παρὰ φύσιν" για τους εξής λόγους. Ἡ φιλία παύει νὰ είναι αὐτοδύναμη καὶ μεταβάλλεται σὲ μέσο. "Ὅταν ὁ ἄνθρωπος συνέπτει φιλία ἀπὸ ὑπολογισμό, παίζει τὸν παθητικὸ ρόλο τοῦ ἐνεργητομένου. Ὁ ρόλος αὐτὸς εἶναι ἀντίθετος πρὸς τὴν ἀνθρώπινη φύση ποῦ, ὅπως ἀναλύθηκε πρὸ πάντων, τείνει πρὸς τὸ "ποιεῖν" καὶ τὸ "ἐνεργεῖν" καὶ νοιώθει ἀποστροφή γιὰ τὴν παθητικότητα γενικῶς. Αὐτὸς εἶναι ὁ βαυτερός λόγος ποῦ ὁ ἄνθρωπος τείνει νὰ ὑποτιμάει τὶς ἐνεργείας, ποῦ τυχὸν δέχεται, καὶ ὄχι τὸ ὅτι ἐπιδιώκει νὰ ἀνταποδώσει ὅσο τὸ δυνατόν λιγώτερα. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος ποῦ ἐπιδιώκει τὴ φιλία γιὰ τὸ "χρήσιμον" ἔχει τὴν φυσικὴ τάση νὰ "καταμικρῖζει" (II63a 13) δηλαδή νὰ ὑποτιμάει τὴν ὠφέλειά ποῦ ἐπιτυγχάνει. Συγχρόνως ἰσχυρίζεται ὅτι ἐπιτυγχάνει μικρότερο ὄφελος ἀπὸ τὸ "προσηκόν", αὐτὸ δηλαδή ποῦ εἶχε τὸ δικαίωμα νὰ περιμένει. Ἔτσι ἡ φιλία αὐτὴ καταλήγει συνήθως σὲ "ἐγκλημάτα", δηλαδή σὲ διαφωνίες ἀνάμεσα σ' αὐτοὺς ποῦ τὴν συνάπτουν.

Ἐπειτα ἡ φιλία εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τῆς μιᾶ ἐκούσια σχέση, ποῦ ἐξωτερικεύει τὴν "προαίρεση" μας δηλαδή



την ἐλεύθερα παρμένη ἠθικὴ ἀπόφασί μας νὰ κάνουμε κάποιον ἄλλον εὐδαίμονα. "Ὅταν συνάπτουμε φιλία γιὰ νὰ ἱκανοποιήσουμε κάποια ἀνάγκη μας ἢ φιλία αὐτὴ καταντάει νὰ εἶναι ἀκούσια, ἴδῳς ἂν ἡ ἱκανοποίηση τῆς ἀνάγκης αὐτῆς μᾶς ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὰ πράγματα. Τέτοια μπορεῖ νὰ εἶναι π.χ. ἡ φιλία ποὺ δείχνει ἕνας μίσθωτός πρὸς ἕνα ἄδικο ἐργοδότη ἢ ἕνας ὑφιστάμενος πρὸς ἕνα ἄδικο προϊστάμενο. Ἐμπειρική ἐπαλήθευση τῆς ἄποψης, ὅτι ἡ ὠφελιμιστικὴ φιλία εἶναι συχνὰ ἀκούσια, ἀποτελεῖ καὶ τὸ γεγονός ὅτι τὲς περισσότερες φορές αὐτὸς ποὺ μᾶς εὐεργετεῖ, ἢ περιμένουμε νὰ μᾶς ὠφελήσει, δέν μᾶς εἶναι εὐχάριστος. Ἀντίθετα μᾶς εἶναι πρὸς εὐχάριστος αὐτὸς ἀπὸ τὸν ὁποῖον δέν περιμένουμε τίποτε. Οἱ ἀναλύσεις αὐτὲς δέν ἔρχονται σὲ ἀντίφαση μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι καὶ ἡ ἀληθινὴ φιλία μπορεῖ νὰ εἶναι ὠφέλιμη γιὰ τοὺς φίλους. Π.χ. ἡ φιλία ἀνάμεσα στοὺς συζύγους μπορεῖ νὰ εἶναι ὠφέλιμη καὶ γιὰ τοὺς δύο (II62β 25). Ἡ ὠφέλεια ὅμως εἶναι ἕνα τυχαῖο ἀποτέλεσμα, "κατὰ συμβεβηκός", τῆς φιλικῆς σχέσης. Δέν τὴν ἐπιδιώκουν οἱ ἀληθινοὶ φίλοι.

Μένει τώρα νὰ ἐξετασθοῦν οἱ πραγματικὲς



προϋποθέσεις για την πραγματοποίηση της αληθινής φιλίας. Η βασικότερη από τις προϋποθέσεις αυτές είναι η ισοτιμία μεταξύ των φίλων, και μάλιστα η απόλυτη ισοτιμία ή όπως την ονομάζει ο Αριστοτέλης η ισοτιμία "κατά ποσόν" (II58β 30- II59α 15) σε αντιδιαστολή με την ισοτιμία "κατ' αξίαν", που αναλύθηκε πιο πάνω σε σχέση με τη δικαιοσύνη. Σε σχέση με τη φιλία η ισοτιμία "κατά ποσόν" σημαίνει ότι δύο φίλοι πρέπει να έχουν αναπτυγμένη στον ίδιο βαθμό την ικανότητα να καταστήσουν εύδαιμονα ο ένας τον άλλο. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει οι δύο φίλοι να είναι όμοιοι από κάθε άποψη ούτε πρέπει να είναι όποσδηποτε διαφορετικοί. Ο Αριστοτέλης δεν παίρνει καμμία σαφή θέση πάνω στην κλασσική, από την εποχή του Εμπεδοκλή και του Ηράκλειτου, άποψη αν η φιλία είναι σχέση "όμοιων" ή "αντιθέτων". Την άποψη αυτήν αναφέρει στην αρχή του όγδοου Βιβλίου των Ηθικῶν Νικομαχείων. Φαίνεται όμως να την θεωρεί σαν ψευδοπρόβλημα.

Η άποψη ότι η ισοτιμία "κατά ποσόν" είναι η αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη μιας αληθινής φιλίας επιβεβαιώνεται και από την κοινή πείρα. "Όλοι νοιώθουμε



κάπως δυσάρεστα αν ο φίλος μας προοδεύσει σε τέτοιο βαθμό που να μη υπάρχει πια τίποτε το κοινό μεταξύ μας. Η προδοσία αυτή μπορεί να είναι κοινωνική, ήθικη, πνευματική, άκοιμη και υλική. Αν είναι υπερβολική, δεν μας δίνεται πια η ευκαιρία να κάνουμε κάτι για τον φίλο μας. Έπειτα ο φίλος μας δεν θα είναι πια αυτός που ήταν. Έτσι εύχόμαστε για τον φίλο μας τα "μέγιστα αγαθά", που αρμόζουν όμως στον ανθρώπινο προορισμό. Και ίσως ούτε όλα τα αγαθά που αρμόζουν στον άνθρωπο τα εύχόμαστε για τον φίλο μας.

Υπάρχει φαινομενική αντίφαση ανάμεσα στην άποψη του Αριστοτέλη ότι η απόλυτη ισότητα είναι αναγκαία προϋπόθεση της αληθινής φιλίας και την άποψη του ότι είναι δυνατή η φιλία "καθ' ύπεροχμήν". Δύσκολα μπορεί κανείς να δει τι είδους ισότητα υπάρχει ανάμεσα στη μητέρα και το μωρό της. Και όμως ο Αριστοτέλης τονίζει συχνά και με έμφαση την μητρική αγάπη σαν την πιο ολοκληρωμένη μορφή αγάπης. Η αντίφασή όμως δεν είναι πραγματική. Η μητρική αγάπη είναι αναμφισβήτητη ή πληρέστερη μορφή του "φιλεῖν", όχι όμως και της φιλίας, που εί-



ναι ολοκληρωμένη όταν η αγάπη ανάμεσα στους δύο φίλους είναι αμοιβαία

Τό αίτημα της απόλυτης ισοτιμίας εάν προϋπ-
θεσης για την αληθινή φιλία συνδέεται στο βάθος με την
άντιληψη του 'Αριστοτέλη ότι η φιλία είναι προσωπική σχέ-
ση, "έν δυοί". Γι' αυτό άλλωστε απορρίπτει την αντίληψη
του Πλάτωνα (Πολιτεία Ε) για τις ανθρώπινες σχέσεις. 'Ο
Πλάτων πιστεύει ότι η φιλία είναι μία ομαδική σχέση, που
μπορεί να συνδέει ένα άτομο με ένα σύνολο αν-
θρώπων ή αντίστροφα. 'Ο 'Αριστοτέλης (Πολιτικά Β) πιστεύ-
ει ή ότι φιλία αυτή είναι νερωμένη "ύδαρης", και επανέρχε-
ται συχνά, στα 'Ηθικά Νικομάχεια, στην άποψη ότι η φιλία
δέν μπορεί να έχει ομαδικό χαρακτήρα. Δέν μπορούμε να
άγαποϋμε παρά ένα πρόσωπο.

'Από τον προσωπικό χαρακτήρα της φιλίας προ-
κύπτει, και η συνέπεια ότι σ' αυτήν, ο καθένας διατηρεί την
προσωπική του αὐθυπαρξία, μένει "οἷος ἔστιν". Στην 'Αρι-
στοτελική αντίληψη για τη φιλία δέν ὑπάρχει τό στοιχείο
της συναισθηματικής μέθεξης ή ταύτισης, στο ὅποιο "περιγρά-
φουν" ὀρισμένοι φιλόσοφοι που ἀκολουθοῦν την φαινομενολο-



γική μέθοδο (MAX SCHELER) και που απαντάει ιδίως στις
πρωτόγονες κοινωνίες ή στους ψυχοβιολογικά, ήθικά και
πνευματικά άνωριμους ανθρώπους.



15. Ἡ τοποθέτηση τῆς Ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴ φιλία στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀνθρώπων σχέσεων καὶ ἡ ἀξία τῆς γιὰ τὸν σημερινὸ ἄνθρωπο.

Γενικὰ στὴν ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ ὁ Ἀριστοτέλης ξεκινάει ἀπὸ τὴ συζήτηση τῶν ἀντιλήψεων ποὺ ἐπικρατοῦσαν στὴν Ἑλληνικὴ πόλη γιὰ τὴν ὀρθὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἔννοια τῆς φιλίας. "Ὅπως παρατηροῦν οἱ GAUTHIER καὶ JOLIF (2, I, σ. 655) στὸν "Ὅμηρο κίβλας "φιλιᾶ" σημαίνει "παρέχω ὑπηρεσίες". Τὴν ἰδιότητα τοῦ "φιλοῦ" ἔχει ὁ φιλοξενούμενος ποὺ εἶναι ἀντικείμενο φροντίδας καὶ περιποίησης χωρὶς αὐτὸς ποὺ τὸν φιλοξενεῖ νὰ νοιώθει ὅπως ἕποτε συναισθηματικὴ ἔλξη γιὰ τὸν "ζένο" του. Μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς Ἑλληνικῆς ἠθικῆς συνείδησης ὁ ὅρος "φιλιᾶ" παίρνει καθαρὰ ἐσωτερικὴ, ἠθικὴ σημασία. Ἀναφέρεται στὴν ἀγάπη ποὺ τρέφω γιὰ κάποιον. Ὅσο καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἀγάπη αὐτὴ πρέπει νὰ ἐκφραστεῖ ἔμπρακτα, ἀλλοιῶς ἡ φιλία εἶναι ἀπλὴ "ἐννοια". Εἶναι "ἀργὴ" φιλία καὶ ὄχι φιλία "ἐνεργεία". Ἔτσι, τὸ Ἀριστοτελικὸ "φιλεῖν" διατηρεῖ τὴν ἀντικειμενικὴ πραγματικὴ σημασία ποὺ εἶχε



στην αρχαϊκή 'Ελληνική' σκέψη.

"Ίσως ἡ ἐπίδραση τοῦ λαϊκοῦ αἰσθήματος γιὰ τὸ τί εἶναι φιλία βοήθησε τὸν Ἀριστοτέλη στὴ διατύπωση τῆς πρώτης ὀλοκληρωμένης θεωρίας γιὰ τὲς ἀνθρώπινες σχέσεις. Πρέπει πάντως νὰ εἰπωθεῖ ὅτι ὁ προαριστοτελικὸς φιλοσοφικὸς στοχασμὸς δέν τὸν βοήθησε σημαντικὰ ἔσθην ἀποσαφήνιση αὐτῆ τῆς οὐσίας τῆς φιλίας. Κάποια ὑποτυπῶδες προδιαγραφή γιὰ μιὰ διαπραγμάτευση τοῦ θέματος τῆς φιλίας ὑπάρχει στὸν Ἐμπεδοκλῆ ὅταν ἀναφέρεται στὴν τάση τοῦ "ὁμοίου" νὰ ἐνώνεται μὲ τὸ ὅμοιο. Τὸ ἴδιο ὑποτυπῶδες εἶναι καὶ ἡ σκέψη τοῦ Ἡράκλειτου γιὰ τὸ "ἀντίξουν συμφέρον" καὶ τὴν "ἐκ τῶν διαφέρδοντων καλλίστην ἁρμονίαν" (Ἡθ. Νικομ. II55β 5-15). Οἱ στοχαστὲς αὐτοί, ἴσως λόγῳ τῆς ἀσαφείας καὶ τῆς ἀπουσίας μεθοδικῆς σχέψης ποῦ τοὺς χαρακτηρίζει, (Μετὰ τὰ Φυσικὰ A 985α 10-20) δέν τοποθέτησαν τὸ θέμα στὴ σωστή, τὴν ἀνθρώπινη βάση του, καὶ ἐξομολώσαν τὲς ἀνθρώπινες σχέσεις μὲ τὲς σχέσεις ἀνάμεσα στὰ φυσικὰ στοιχεῖα.

Ἡ σκέψη τῶν Σοφιστῶν πάνω στὸ θέμα τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων εἶναι ὀψωδῆποτε σαφέστερη. Οἱ Σο-



φιστές συνειδητοποιούν τὸ γεγονός ὅτι οἱ ἀνθρώπινες σχέσεις ἐπηρεάζονται ἀπὸ τῆς κοινωνικοπολιτικῆς συνθήκης κάτω ἀπὸ τῆς ὁποῖας πραγματοποιοῦνται. Δέν τῆς θεωροῦν πιά σάν ἀντικείμενο "φυσικῆς" ἐξήγησης. Παράδειγμα κοινωνικοπολιτικῆς ἐξήγησης τῆς ἐρωτικῆς σχέσης εἶναι ὁ λόγος τοῦ Πausάνια στὸ Συμπόσιο τοῦ Πλάτωνος (180 B κ.έ.) ποῦ ἀπηχεῖ ἴσως τῆ διδασκαλία τοῦ Πρωταγόρα.

Ἡ ἀνεπάρκεια τῆς σκέψης τῶν Σοφιστῶν πάνω στη φιλία καὶ γενικώτερα τὴν "κοινωνία" εἶναι ὅτι τὴν ἐξηγοῦν ἀπὸ τὴν "χρεία" δηλαδὴ τῆς ψυχοβιολογικῆς καὶ κοινωνικοπολιτικῆς ἀνάγκης τοῦ ἀνθρώπου. "Ἔτσι ἡ σχέση ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους ἐξομοιώνεται μὲ τὴν συμμαχία ἀνάμεσα σὲ δύο ἢ περισσότερες πόλεις ποῦ καὶ αὐτὴ ἐπιδιώκει τὴν ἱκανοποίηση μιᾶς συγκεκριμένης ἀνάγκης καὶ τῶν δύο πόλεων. Τὴν ἐξομοίωση αὐτὴ τὴν κάνει καθὼς φαίνεται ὁ Λυκόφρων (Πολιτικά Γ, 1280B 10-15) καὶ γι' αὐτὸ θεωρεῖ τὸν νόμο σὰ "συνθήκη" μεταξὺ τῶν πολιτῶν. Ἴσως ὁ Λυκόφρων νὰ μὴν ἐταύτιζε ὅλες τῆς ἀνθρώπινες σχέσεις μὲ τὴν "κοινωνία" ποῦ ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη. Τίποτε ὅμως δέν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ τεκμηριώσουμε μιὰ τέτοια ὑπόθεση. Πάντως ἡ



κοινωνικοπολιτική σχέση ανάμεσα στους ανθρώπους είναι ό,τι είναι ή συμμαχία ανάμεσα στις πόλεις σύμφωνα με τον Λυκόφρονα. Με την Σοφιστική αντίληψη για τις ανθρώπινες σχέσεις δεν συνειδητοποιείται τελικά ούτε αποσαφηνίζεται ο προσωπικός χαρακτήρας της φιλίας.

Η ανάλυση των ανθρωπίνων σχέσεων από τη "Διοτίμα" στο Συμπόσιο του Πλάτωνα (210α κ.ε.) αποτελεί μία αξιοπρόσεκτη συμβολή στην αποσαφήνιση της Πλατωνικής θεωρίας των Ίδεων και της διαλεκτικής.

Σε σχέση όμως με τέκνητρα που κάνουν τους ανθρώπους να έρχονται σε επικοινωνία μεταξύ τους η Διοτίμα δεν μας μαθαίνει πολλά πράγματα. Η Διοτίμα παραγνωρίζει το γεγονός ότι αγαπούμε κάποιον "οίος έστιν" και όχι έπειδη "μετέχει", σύμφωνα με την Πλατωνική ορολογία, της ιδέας της όμορφιάς, εν ύποτεθει ότι ύπάρχει. Ούτε όταν συνάπτουμε μία φίλια τό κάνουμε για να συλλάβουμε "αυτό το καλόν". Η Διοτίμα κάνει λάθος όταν περιορίζει το "φιλείν" στο "έρᾶν". Τέλος είναι έσφαλμένη ή αντίληψη της Διοτίμας ότι το "έρᾶν" προϋποθέτει την "Πενία" δηλαδή κάποια έλλειψη στον άνθρωπο.



Πιό αξιόλογη είναι ή ανάλυση του 'Αριστοφάνη (Συμπόσιο 189C κ.έ.) που αναφέρεται καί στα Πολιτικά (1260 β 10-15) του 'Αριστοτέλη. Σωστά είδε ό 'Αριστοφάνης την έρωτική σχέση σαν μία προσωπική σχέση (191 C-D). Έκανε όμως και αυτός τό λάθος νά περιορίσει τό "φιλεῖν" στό "έραν". Έτσι δεν μπόρεσε νά συνειδητοποιήσει την ανάγκη νά διατηρηθεῖ ή προσωπική μας αύθυπαρξία, ανάγκη ιδιαίτερα έντονη όταν πρόκειται για μία φιλική σχέση, σε αντίδιαστολή προς την έρωτική, όπου ή τάση προς την συναίσθηματική ταύτιση είναι αναντίρρητα πιό έντονη.

Ό 'Αριστοτέλης επηρεάζεται πιό άμεσα από τον Λύσι του Πλάτωνος, που αναφέρεται στη φιλία. Όρισμένα θέματα του Λύσι, άκόμη και φραστικά έπαναλαμβάνονται από τον 'Αριστοτέλη (215 C, πρβλ. Ηθικά Νικομάχεια 1155a 30 35). Στον Λύσι υπέρχουν όρισμένες άξιοπρόσεκτες άπόψεις που βοηθούν στον προσδιορισμό της ούσίας της φιλίας και που δέχεται ό 'Αριστοτέλης. Ό Σωκράτης έδω ξεκινάει από μία σωστή διαπίστωση, ότι τό "φιλεῖν" και όχι τό "φιλεῖσθαι" άποτελεῖ την ούσία της φιλικής σχέσης (213a). Άκό τήν διαπίστωση αύτή ό Σωκράτης συνάγει μία πρόταση



σωστή από την άποψη του 'Αριστοτέλη, ότι ο κακός είναι "έμπληκτος" και άστέθμητος" (214β). Δεν μπορεί να αγαπήσει ένα άλλο πρόσωπο γιατί στο βάθος μισεί τον εαυτό του. 'Η έννοια αυτή είναι όμως διατυπωμένη από τον 'Αριστοτέλη με μεγαλύτερη ακρίβεια και περισσότερο ψυχολογικό ρεαλισμό. Οι όρθες ^{του} παρατηρήσεις δεν οδηγούν τον Σωκράτη σε σωστά γενικά συμπεράσματα, τουλάχιστον από την άποψη του 'Αριστοτέλη. 'Ο Σωκράτης (215β) εξηγεί την φιλασάν αίσθημα που αναπτύσσεται για να ικανοποιηθούμε μια ήθικη ιδίως έλλειψη μας. Αυτός που δεν είναι έντελώς αγαθός ούτε έντελώς κακός αγαπάει τον αγαθό ^{άνθρωπο} έπειδη "το αγαθό", όχι σαν χωριστή ιδέα αλλά σαν λογική ποιότητα, είναι το βασικό γνώρισμά του. "Ετσι το αντικείμενο της αγάπης μας δεν είναι ο συνάνθρωπός μας "οίος έστιν" αλλά "το αγαθόν" γενικά, όπως είναι στο Συμπόσιο το "καλόν", σαν χωριστή όμως έδω ιδέα, με αυθύπαρκτη όντολογική ύπδσταση. Σ' αυτήν την άφηρημένη αντίληψη για το κίνητρο και το σκοπό της φιλας ο Σωκράτης καταλήγει ίσως γιατί συσχετίζει έσφαλμένα την φιλα με τη συνείδηση της "ένδειας", ενώ για τον 'Αριστοτέλη είναι μια προεκταση της



ήθικης τελειότητας του εύδαιμονα ανθρώπου.

Τό θέμα αυτό της φιλίας έγινε κοινός τόπος στην Περιπατητική Σχολή. Περὶ Φιλίας ἔγραψε ὅπως φαίνεται καὶ ὁ Θεοφραστος. Τίς ἀναλύσεις τοῦ Θεοφράστου, πιδ πολὺ ἀπὸ τίς ἰδέες τῶν Στωϊκῶν γιὰ τὴν φιλία; ἀκολουθεῖ ὁ Κικέρων στὸν φιλοσοφικὸ τοῦ διαλόγου DE AMICITIA ἢ LAELIUS, ὅπως ὀνομάζεται ἀπὸ τὸ κύριο πρόσωπο τοῦ διαλόγου ποὺ ἀναπτύσσει τὴν θεωρία τοῦ Κικέρωνα γιὰ τὴν φιλία (Δλ. L. LAURAND, CICERON, L'AMITIE, σ. VII). Ὁ Κικέρων ὄχι ἔχει βέβαια τὴν ἰκανότητα νὰ θεμελιώσῃ φιλοσοφικὰ τίς ἀπόψεις του γιὰ τὴν φιλία. Ὁ LAELIUS ἐμφανίζεται ὡς μιά συλλογὴ κοινῶν τόπων πάνω στὸ θέμα τῆς φιλίας. Οἱ ψυχολογικὲς ἀναλύσεις τοῦ Κικέρωνα ὄχι εἶναι ἰδιαίτερα διεισδυτικὲς.

Ὅσοιο βρισκομε στὸ κείμενο αὐτὸ μερικὲς ἀπὸ τίς Ἀριστοτελικὲς ἀπόψεις γιὰ τὴν φιλία, ποὺ γνωρίζει ὁ Κικέρων ἀπὸ τὸν Θεοφραστο, καὶ ποὺ θὰ εἶχαν γίνει κοινὸς τόποι γύρω στὸ 44 π.Χ., ὅταν ὁ Κικέρων ἔγραφε τὸ DE AMICITIA. Καὶ γιὰ τὸν Κικέρωνα ἡ φιλία εἶναι μιά μορφή "κοινωνίας", (SOCIETAS § 19). Ἡ φιλικὴ σχέση προϋποθέτει τὴν "εὐνοία" (BENEVOLENTIA) ποὺ τρέφει ὁ ἄνθρωπος γιὰ τοὺς συνανθρώπους του (§ 20). Μὲ τὴν φιλία ὁ ἄνθρωπος βλέπει



τόν συνάνθρωπο του σαν μία εικόνα του έαυτού του (TAM-
QUAM EXEMPLAR ALIQUOD SUI § 23). Τόν αγαπάει και τόν
βλέπει σαν τον έαυτό του. 'Η φιλία είναι μία σχέση που
συνάπτουμε' έκούσια (VOLUNTARIUM QUID § 26). 'Η φιλία
έκφράζει τήν φύση του ανθρώπου και δεν αποβλέπει στην
έκανοποίηση των άναγκών του (§ 27). Γι' αυτό είναι μία
καθαρά ήθικη και προσωπική σχέση που συνδέει μόνο ή
πρωταρχικά ανθρώπους αγαθούς, που έχουν πραγματοποιή-
σει τήν ήθικη τελειότητα (§ 40-41). Πρέπει όμως να το-
μιστεί ότι ή τελειότητα αυτή όρίζεται από τόν Κικέρωνα
σαν ένα σύνολο καθαρά πρακτικών άρετών και διαφέρει ά-
πο τήν 'Αριστοτελική εύδαιμονία.

'Απηχήσεις των 'Αριστοτελικών αναλύσεων για
τή φιλία βρίσκουμε στην νεώτερη σκέψη πάνω στις ανθρω-
πινες σχέσεις από τόν MONTAIGNE (16ος αιώνας), ως τόν
R.W. EMERSON (19ος αιώνας). Στο βαθμό όμως άσκει ο
'Αριστοτέλης κάποια επίδραση πάνω σ' αυτή τή μορφή στο-
χασμού, τήν άσκει πιο πολύ μέ τις ψυχολογικές του ανα-
λύσεις για τή φιλία παρά μέ τις φιλοσοφικές κατηγορίες
που χρησιμοποιεί για να άποσαφηνίσει λογικά τήν ούσια.



της φιλίας, (κυρίως την εύδαιμονία, την ήδονή και την ενεργεία). Ίσως ή μορφή αυτή της Ἀριστοτελικής επίδρασης όφειλεται στο γεγονός ότι ή φιλία αναλύεται από δοκιμιογράφους μάλλον παρά συστηματικούς φιλοσόφους. Έτσι είναι φυσικό να επηρεάζονται οί δοκιμιογράφοι αυτοί από τά στοιχεία εκείνα του Ἀριστοτελικού στοχασμού για τη φιλία που δεν είναι άρρηκτα συνυφασμένα με το φιλοσοφικό σύστημα του Ἀριστοτέλη.

Στόν ΜΟΝΤΑΙΓΝΕ π.χ. (DE L'AMITIE, Δοκίμια, έκδ. Μ.ΡΑΤ, Τ.3, σ.197-212) ό Ἀριστοτέλης είναι γνωστός (βλ. σ.199). Στις ανάλυσεις του ΜΟΝΤΑΙΓΝΕ ξαναβρίσκουμε μερικά από τά γνωστά Ἀριστοτελικά θέματα. Καί για τόν ΜΟΝΤΑΙΓΝΕ ό άνθρωπος τείνει από τη φύση του να αναπτύσσει φιλία για τόν συνάνθρωπό του (σ.199). Ἡ φιλία προϋποθέτει κοινωνική και ήθική ίσότητα. Είναι μία πληρέστερη και πιο αυθεντική μορφή ανθρώπινης σχέσης από τόν έρωτα "που είναι ένα λυσσασμένο κυνηγητό αυτού που πάντα μάς ξεφεύγει" (σ.202). Ὅσοσο ή ήδονή είναι συνυφασμένη με την φιλική σχέση πο-λύ πιο στενά από ότι είναι στόν Ἀριστοτέλη ή στόν Κικέρωνα. Το χαρακτηριστικό αυτό προκύπτει από την αντίληψη του



MONTAIGNE για την φιλία σαν τέλεια αρμονία δυο χαρακτη-
ρων σε όλες τους τις εμπειρίες, εκδηλώσεις και συμπε-
ριφορά (σ.200). "Έτσι η φιλία είναι κάτι τό πολύ πιό έ-
κουσιό από ό,τι είναι στον 'Αριστοτέλη. 'Εκφράζει και την
ήθικη μας βούληση αλλά πιό πολύ τις αύθιρμητες συναισθη-
ματικές μας κλίσεις και τάσεις (σ.200-201). Παίρνει πο-
λύ πιό προσωπικό χαρακτήρα. Φιλία υπάρχει ανάμεσα σε δύο
άνθρώπους "γιατί είναι αυτός, γιατί είμαι εγώ" (σ.204)
Άσχετα από την επίδραση των οικογενειακών ή κοινωνικών
σχέσεων και των κοινωνικοπολιτικών θεσμών. 'Αναντίρρητα
ό MONTAIGNE έξωτερικεύει στο δοκίμιό του για την φιλία
την προσωπική εμπειρία που τον έκανε να νοιώσει η σχέση
του με τον ETIENNE DE LA BOETIE. Ξαναβρίσκει αύθιρμητα
τις 'Αριστοτελικές αναλύσεις που εκφράζουν τό "άνθρωπι-
κόν" γενικά, ανεξάρτητα από τις θεωρητικές αρχές από τις
όποτες απορρέουν και τις κοινωνικοπολιτικές επιδράσεις,
που άπηχούν, στον 'Αριστοτέλη.

Παρόμοιες άπόψεις θά ήταν δυνατόν να διατυ-
πωθούν πάνω στη σχέση της 'Αριστοτελικής φιλίας με την
χριστιανική άγάπη. 'Αναντίρρητα η Εύαγγελική έντολή "ά-



γάπε τὴν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν" εἶναι πολὺ πιὸ κοντὰ
στὴν Ἀριστοτελικὴ φιλία παρὰ στὸν Πλατωνικὸ "Ἐρωτα.
Ἄσπασο πρὸκειται γιὰ ἐντολὴ ποὺ δὲν εἶναι ἀπαραίτητο
νά συμφωνεῖ μὲ τὲς προσωπικὲς μας κλίσεις. Ἴσως μάλιστα
νά πρέπει νὰ λυπηθοῦμε καὶ νὰ ταπεινωθοῦμε γιὰ νὰ τηρή-
σουμε τὴν ἐντολὴ αὐτὴ τῆς Ἐγάπης. Ἡ ὑπόθεση αὐτὴ ἐπιβε-
βαιώνεται καὶ ἀπὸ τὴν εὐαγγελικὴ ἐντολὴ νὰ ἀγαποῦμε τοὺς
ἐχθροὺς μας, γιὰ τοὺς ὁποίους, ὅπως εἶναι φυσικὸ, δὲν νοι-
ῶθουμε καμμιά ἰδιαίτερὴ κλίση. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη μιὰ
τέτοια ἐντολὴ θὰ ἦταν ἀδιανόητη ὅπως θὰ ἦταν ἴσως καὶ
γιὰ τὸν MONTAIGNE. Αὐτὸ συμβαίνει γιὰτὶ στὸν Ἀριστοτέλη
καὶ στὸν MONTAIGNE ἡ ἀγάπη πρὸς τὸν φίλο μας εἶναι προε-
κταση τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν ἑαυτὸ μας. Εἶναι κάτι τὸ ἐκού-
σιο καὶ γιὰτὶ εἶναι ἀποτέλεσμα συνειδητῆς ἠθικῆς ἐκλογῆς
(ὡς στὸν Ἀριστοτέλη) καὶ γιὰτὶ ἀνταποκρίνεται σὲ μιὰ
αὐθόρμητη κλίση μας (ὡς στὸν MONTAIGNE). Ἀντίθετα
σύμφωνα μὲ τὸν Χριστιανισμὸ πρέπει νὰ ἀρνηθοῦμε τὸν
ἑαυτὸ μας γιὰ νὰ ἀγαπήσουμε τὸν πλησίον μας, ὡς τὸν
ἐχθρὸ μας. Μιὰ τέτοια στέση προϋποθέτει τὴν παρέμβαση τῆς
θείας Χάρης. Δὲν μπορεῖ λοιπὸν νὰ εἶναι πέρα γιὰ πέρα "έ-



κούσια".

Θά ἦταν δυνατό νά ἀσκηθεῖ κριτική στήν Ἀριστοτελική ἀντίληψη γιά τήν φιλία ἀπό πολλές ἀπόψεις. Ἀπό τήν χριστιανική ἀποψη θά ἦταν δυνατόν νά ἀναρωτηθεῖ κανεῖς ἂν ἡ φιλαυτία καί ἡ φιλία, ἀκόμη καί μέ τήν Ἀριστοτελική σημασία τους, συμβιβάζονται. Ἀπό μιᾶ καθαρά ψυχολογική ἀποψη, τοῦ MCNTAIGNE π.χ., θά ἦταν δυνατόν νά ἀναρωτηθεῖ κανεῖς ἂν δέν εἶναι δυνατή καί ἡ φιλία μεταξύ κακῶν "ἢ κακοῦ", σύμφωνα μέ τήν Ἀριστοτελική φρασεολογία.

Δύσκολα ἐπίσης θά μπορούσε κανεῖς νά διαφωνήσῃ μέ τόν HEGEL ὅταν καταλογίζει στόν Ἀριστοτέλη ἐπιβιώσεις τῆς "ἀφελούς" καί "ἀμέσης" συνείδησης. Cί ἐπιβιώσεις αὐτές ἐξηγοῦν ἴσως τό γεγονός ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης μεταφέρει μηχανικά στίς ἀναλύσεις του στοιχεῖα δανεισμένα ἀπό τήν Ἑλληνική κοινωνικοπολιτική καί πολιτιστική πραγματικότητα τῆς ἐποχῆς του. Ἀνατίρρητα αὐτό συμβαίνει ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης μιλάει γιά τή "φιλία" ἐρχόντων καί ἀρχομένων ἰδίως τοῦ βασιλείου πρὸς τοὺς ὑπηκόους του, ἐνῶ σωστά διαπιστώνει ὅτι ἡ φιλία εἶναι "ἐνδυσί". Θά μπο-



ρουσε βέβαια να υποθέσει κανείς ότι η φιλία έχει διαφορετικό περιεχόμενο στην πρώτη και στην δεύτερη περίπτωση. Η δυσκολία ή ακριβέστερα η αντίφαση δεν μπορεί να λυθεί με σημασιολογικές διακρίσεις, αφού η φιλία είναι βασικά "βοήθησις ἄλλῳ ἀγαθοῦ ἐκείνου ἕνεκα".

Η αξία της Ἀριστοτελικῆς ἀνάλυσης θα πρέπει πάλι πολύ να αναζητηθεῖ στο γεγονός ότι ο Ἀριστοτέλης κατορθώνει να ξεπεράσει μερικά τῆν ἐποχή του και να καθορίσει σωστά ὀρισμένα σταθερά γνωρίσματα τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἰδιαίτερα τῆν τάση τῆς πρὸς τὸ "φιλεῖν".

Τὸ γνώρισμα αὐτὸ θα εἶχαν τῆν τάση να ἀμφισβητήσουν ὀρισμένοι ἀπαισιόδοξοι στοχαστὲς τῆς νεώτερης και σύγχρονης ἐποχῆς. Η ἀπαισιόδοξία τους ὅμως, πάλι εἶναι ἄλλωστε συνυφασμένη με τὸν ἐξωλογικὸ δογματισμὸ και ὑποκειμενισμὸ τους, ἐκφράζει τῆν ἀδυναμία τους να προβοῦν σὲ μιὰ ἱστορικὸγενετικὴ ἐξήγηση τῆς νεώτερης ἢ σύγχρονης ἐποχῆς. Η ἀδυναμία αὐτὴ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τῆν τάση τους να ἐναφέρονται σὲ τῆν "σύγκρουση γενεῶν" και ἄλλες τέτοιες παιδαριώδεις "ἐξηγήσεις". Μὴ μπορώντας λοιπὸν να καταλάβουν τὲς ἐξελίξεις τοῦ καιροῦ μας τὲς φοβοῦνται, τὲς ἀποστρέφονται και τὲς καταδικάζουν. Η ἀρνητικὴ αὐτὴ στάση



τους προσφέρει και τη δυνατότητα να καλλιεργούν την
ψευδαίσθηση ότι το "εγώ" τους είναι μοναδικό και ανε-
πανάληπτο, αφού "άγωνιοῦν" ἐνώ οἱ "πολλοί" τείνουν να
ικανοποιούνται ἀπὸ τὰ ἐπιτεύγματα τῆς ἐποχῆς μας. Ἡ
ἀπαισιοδοξία αὐτή εἶναι πάντως περισσότερο δογματική
ἀπὸ τὴν αἰσιοδοξία τοῦ Ἀριστοτέλη γιατί ἐκφράζει τὴν
τάση τοῦ "ἄδειου" ἐγὼ νὰ "βεβαιώσει τὴν οἰκείαν δόξαν"
γιὰ τὸν ἑαυτὸ του.



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σελ.

1. 'Ο φιλοσοφικός στοχασμός και η δυνατότητα προσδιορισμού ενός κριτηρίου της όρθης πράξης. I - 10
2. 'Η ιστορική γένεση της διακρίσεως αυτής και η έκφρασή της στον ΚΑΝΤ. 10 - 19
3. Γενικός χαρακτήρας του 'Αριστοτελικού στοχασμού και η θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας. 19 - 21
4. Τα ήθικα ενδιαφέροντα του 'Αριστοτέλη σε σχέση με τη ζωή του. 22 - 25
5. 'Εξέλιξη και ένδτητα της ήθικης του 'Αριστοτέλη. 25 - 27
6. 'Η ήθικη φιλοσοφία του 'Αριστοτέλη σαν φιλοσοφική επιστήμη. 27 - 33
7. 'Η μέθοδος της ήθικης φιλοσοφίας 34 - 39
8. 'Η φιλοσοφική ανθρωπολογία της όρθης πράξης 39 - 44



τους προσφέρει και τη δυνατότητα να καλλιεργούν την
φευδαίσθηση ότι το "εγώ" τους είναι μοναδικό και άνε-
πανάληπτο, αφού "άγωνιοῦν" ἐνώ οἱ "πολλοί" τείνουν να
ικανοποιούνται ἀπὸ τὰ ἐπιτεύγματα τῆς ἐποχῆς μας. Ἡ
ἀπαισιοδοξία αὐτή εἶναι πάντως περισσότερο δογματική
ἀπὸ τὴν αἰσιοδοξία τοῦ Ἀριστοτέλη γιατί ἐκφράζει τὴν
τάση τοῦ "ἄδειου" ἐγὼ νὰ "βεβαιώσει τὴν οἰκείαν ὁδὸν"
γιὰ τὸν ἑαυτό του.



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σελ.

1. 'Ο φιλοσοφικός στοχασμός και ή δυνατότητα προσδιορισμού ενός κριτηρίου της όρθης πράξης. I - 10
2. 'Η ιστορική γένεση της διάκρισης αυτής και ή έκφρασή της στον ΚΑΝΤ. 10 - 19
3. Γενικός χαρακτήρας του 'Αριστοτελικού στοχασμού και ή θέση του στην ιστορία της φιλοσοφίας. 19 - 21
4. Τα ήθικά ενδιαφέροντα του 'Αριστοτέλη σε σχέση με τη ζωή του. 22 - 25
5. 'Εξέλιξη και ένδτητα της ήθικης του 'Αριστοτέλη. 25 - 27
6. 'Η ήθική φιλοσοφία του 'Αριστοτέλη σαν φιλοσοφική έπιστήμη. 27 - 33
7. 'Η μέθοδος της ήθικης φιλοσοφίας 34 - 39
8. 'Η φιλοσοφική ανθρωπολογία της όρθης πράξης 39 - 44



9. Ἡ δομὴ τῆς ὀρθῆς πράξης. 44 - 53
10. Ὁ προσδιορισμὸς τοῦ σκοποῦ τῆς ὀρθῆς πράξης. Ἡ εὐδαιμονία. 53 - 62
11. Εὐδαιμονία καὶ Εὐτυχία. 63 - 78
12. Εὐδαιμονία καὶ Ἡδονή. ,, 78 - 95
13. Τὰ εὐδαιμονιστικὰ ἰδεῶδες τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἡ θέση του στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. 96 - 120
14. Ἡ φιλία. 121 - 151
15. Ἡ τοποθέτηση τῆς Ἀριστοτελικῆς θεωρίας γιὰ τὴ φιλία στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων καὶ ἡ ἀξία της γιὰ τὸν σημερινὸ ἄνθρωπο. 152 - 165
- . -----



ΛΥΓΟΥΣΤΟΥ ΜΠΑΓΙΟΝΑ

**ΜΑΘΗΜΑΤΑ
ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

(Μέρος Α')

ΙΩΑΝΝΙΝΑ



ΑΥΓΟΥΣΤΟΥ ΜΠΑΓΙΟΝΑ

**ΜΑΘΗΜΑΤΑ
ΗΘΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

(Μέρος Α')



I. Ὁ φιλοσοφικός στοχασμός και ἡ δυνατότητα προσδιορισμοῦ ἑνὸς κριτηρίου τῆς ὀρθῆς πράξης.

Ἡ μελέτη ἑνὸς προβλήματος σε ἕνα φιλοσοφικό σύστημα προϋποθέτει τὸν ἀκριβῆ προσδιορισμὸ τοῦ προβλήματος αὐτοῦ. Πρὶν ἐξετάσουμε πῶς ὁ Ἀριστοτέλης θέτει τὸ ἠθικὸ πρόβλημα και, μὲ ποῖο τρόπο προσπαθεῖ νὰ τὸ λύσει πρέπει νὰ δοῦμε σὲ τί ἀκριβῶς συνίσταται τὸ πρόβλημα αὐτὸ και ἂν μπορεῖ νὰ λυθεῖ μὲ ὀρθολογικὰ μέσα, δηλαδὴ μὲ ἔννοιες καὶ διαμορφῶναι ἡ νόησή μας.

Χαρακτηριστικὸ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ εἶναι ἡ συστηματικότητά. Ὁ τρόπος καὶ ἀντιμετωπίζει ὁ φιλόσοφος τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα π.χ. εἶναι συνυφασμένος μὲ τὸν τρόπο καὶ ἀντιμετωπίζει τὸ ὄντολογικὸ και τὸ ἠθικὸ πρόβλημα. Γι' αὐτὸ πρέπει νὰ ὑποδείξουμε ὀρισμένες ἀπὸ τίς λειτουργίες τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ πρὶν καθορίσουμε τὴ φύση, τὴ μέθοδο και τοὺς στόχους τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Ἕνα χαρακτηριστικὸ γνώρισμα καὶ διαφοροποιεῖ τὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ ἀπὸ μιὰ καθαρὰ ἐπιστημονικὴ σκέψη εἶναι τὸ ἐξῆς. Ὁ ἐπιστήμων θεωρεῖ προσωρινὰ ὡς δεδομένες ὀρισμένες ὑπο-

