

ΤΑ ΗΘΙΚΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ*

Τρία έργα τοῦ Ἀριστοτέλη συνδέονται μὲ τὴν ἠθική: τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, τὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* καὶ τὰ *Ἠθικὰ Μεγάλα*. Ἄν τὰ ἔργα αὐτὰ ἀνήκουν πράγματι στὸν Ἀριστοτέλη ἐξακολουθεῖ νὰ ἀποτελεῖ ἀντικείμενο συζητήσεων. Ὡς γνήσια πραγματεία τοῦ Ἀριστοτέλη θεωροῦνται τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Ὅσον ἀφορᾷ τὰ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια* οἱ γνώμες τῶν ἐρευνητῶν διχάζονται. Ὅρισμένοι θεωροῦν συγγραφέα τοῦ ἔργου τὸν Εὐδημο τὸν Ρόδιο, μαθητὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Ἄλλοι θεωροῦν ὡς ὑπηρεσία τοῦ Εὐδημου μόνον τὴν ἐπιμέλεια τοῦ χειρογράφου τοῦ δασκάλου του. Κρίνοντας ἀπὸ τὸ περιεχόμενο, συγγραφέας τῶν λεγόμενων *Ἠθικῶν Μεγάλων* εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς πρώτης γενεᾶς τῶν Περιπατητικῶν, δηλαδὴ τῶν μαθητῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ τὸ ὄνομά του ἔμεινε ἄγνωστο. Τὰ *Ἠθικὰ Μεγάλα* ἀποτελοῦν περίληψη τῶν δύο πρώτων *Ἠθικῶν*. Εἶναι ἀξιοπρόσεκτοι ἐπίσης οἱ τίτλοι τῶν δύο πρώτων ἔργων, ποὺ γεννοῦν τὴ σκέψη ὅτι ἓνα ἀπ' αὐτὰ ὁ Ἀριστοτέλης τὸ εἶχε ἀφιερωμένο στὸ γιό του Νικόμαχο (ἢ, πιθανόν, στὸν πατέρα του, ποὺ ὀνομάζονταν ἐπίσης Νικόμαχος), ἐνῶ τὸ ἄλλο στὸν Εὐδημο (ἀπ' ὅπου εἶναι παρμένος καὶ ὁ τίτλος τοῦ ἔργου). Ὅμως μιὰ τέτοια ὑπόθεση εἶναι ἐσφαλμένη, γιατί στὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ὑπῆρχε συνήθεια νὰ ἀφιερώνονται ἐργασίες σὲ κάποιο πρόσωπο. Στὰ ἀναφερόμενα ἔργα δὲν ὑπάρχουν ἐνδείξεις ποὺ νὰ μαρτυροῦν ὅτι ὁ Σταγίριτης ἀπευθύνεται στὸ Νικόμαχο ἢ στὸν Εὐδημο γιὰ νὰ τοὺς νουθετήσῃ, δηλαδὴ δὲν προορίζει τὰ ἔργα του γι' αὐτούς. Εἶναι ἀμφισβητήσιμη καὶ ἡ γνώμη ὅτι τὰ ἠθικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη τὰ ἐπιμελήθηκαν μετὰ τὸ θάνατό του ὁ Νικόμαχος καὶ ὁ Εὐδημος καὶ γι' αὐτὸ στὴν ἀρχαιότητα τιτλοφοροῦνταν ἀντίστοιχα *Ἠθικὰ Νικομάχεια* καὶ *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*. Πιθανολογεῖται ἐπίσης ὅτι ὁ Νικόμαχος συστηματοποίησε καὶ ἐξέδωσε τὰ ἔργα τοῦ πατέρα του, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς πραγματείας ποὺ φέρνει τ' ὄνομά του.

Πολλὲς σκοτοῦρες προκαλεῖ στοὺς ἐπιστήμονες τὸ πρόβλημα τῆς περιοδολόγησης τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη, τῆς ἀνέλιξης τῶν ἀπόψεων

* Εἰσαγωγή στὴ ρωσικὴ ἐκδοση τῶν ἠθικῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη (Ἐκδόσεις «Μίosl» [= Σκέψη] Μόσχα 1984).



του και συνάμα και τὸ ζήτημα σχετικά με τὴ χρονολογικὴ συνοχὴ τῶν «βιβλίων» ποὺ συμπεριλαμβάνονται στὶς πραγματεῖες¹.

Ὁ W. Jaeger ὑποθέτει ὅτι τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ἐπίσης ὀρισμένα μέρη ἀπὸ τὰ ἔργα του *Μετὰ τὰ φυσικὰ* καὶ *Πολιτικά*, γράφτηκαν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τὴν τελευταία περίοδο, δηλαδή ἀπὸ τὸ 336 ὡς τὸ 322², τῆς ζωῆς του. Τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ὑποβάλλει σὲ κριτικὴ τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνα καὶ ἀναπτύσσει τὴ θεωρία ἀναφορικὰ μετὰ τὴ μορφή καὶ τὴν ὕλη, διατυπώνει τὴν ἰδέα τῆς ἐνότητος τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος. Προβάλλει τὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ ἀμοιβαία σχέση ἀνάμεσα στὴν ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα εἶναι ἀνάλογη μετὰ τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ μορφή καὶ τὴν ὕλη. Ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖ ἐντελέχεια (=πραγμάτωση τοῦ σκοποῦ) τοῦ σώματος, δηλαδή τῆς ὁργανικῆς οὐσίας, ποὺ προορίζεται γιὰ τὴ ζωὴ. Ἡ ψυχὴ προσδίδει νόημα καὶ σκοπὸ στὴ ζωὴ.

Ἔτσι, ἡ ψυχολογία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποτελεῖ τὸ βάθος τῆς ἠθικῆς του, ποὺ μελετᾷ τὴν ἀτομικὴ διαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ σὲ σημαντικὸ βαθμὸ καὶ τῆς πολιτικῆς του, ποὺ εἶναι κατεξοχὴν κοινωνικοπολιτικὴ ἠθικὴ, δηλαδή τομέας γνώσης ποὺ ἐρευνᾷ τὰ ἠθικὰ καθήκοντα τοῦ πολίτη καὶ τοῦ κράτους, ἰδιαίτερα τὰ ζητήματα διαπαιδαγώγησης καλῶν πολιτῶν καὶ τὴ μέριμνα γιὰ τὸ γενικὸ καλόν.

Στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* ὁ Ἀριστοτέλης γράφει: «Ἐπειδὴ ἡ παρούσα μελέτη δὲν γίνεται χάριν τῆς θεωρίας, καθὼς οἱ ἄλλες (διότι δὲν ἐρευνοῦμε διὰ νὰ μάθομεν τί εἶναι ἡ ἀρετὴ, ἀλλὰ διὰ νὰ γίνουμε ἐνάρετοι, διότι ἄλλως οὐδὲν ὄφελος θὰ προέκυπτεν ἀπὸ αὐτὴν), παρίσταται ἀνάγκη νὰ σκεφθοῦμε διὰ τὰς πράξεις κατὰ ποῖον τρόπον πρέπει νὰ ἐκτελοῦνται» (*ΗΝ* II 2, 1103 b 35). Στὰ *Πολιτικά* του γράφει τὰ ἑξῆς: «Ἐφόσον, ὅπως βλέπουμε, κάθε κράτος ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος κοινωνίας, κάθε δὲ κοινωνία ὁργανώνεται χάριν κάποιου ἀγαθοῦ... περισσότερον ἅπ' ὅλα καὶ στὸ ἀνώτατο ἅπ' αὐτὰ τὰ ἀγαθὰ τείνει ἐκείνη ἡ κοινωνία ποὺ εἶναι ἡ πιὸ σπουδαία ἅπ' ὅλες τὶς ἄλλες καὶ περιέχει ὅλες τὶς ἄλλες. Ἡ κοινωνία αὐτὴ ὀνομάζεται πολιτικὴ κοινωνία» (*Πολ.* II, 1252 a 5). Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη κατέχει μιὰ ἐνδιάμεση θέσιν ἀνάμεσα στὴν ψυχολογία του καὶ τὴν πολιτικὴ.

1. Ἀναφορικὰ μετὰ τὴν περιοδοποίησιν τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῆς ἀνέλιξης τῶν ἀπόψεών του βλέπε ἐπίσης: W. JAEGER, *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923, 1955. FR. NUJENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote; Aristote. Traduction et Etudes*, Louvain, 1948. A. B. ΚΟΥΜΠΙΤΣΚΙ, *Τί σημαίνει «Μετὰ τὰ φυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλη; ἢ Ἀριστοτέλης. Μετὰ τὰ φυσικὰ*. Μετάφραση σημειώσεις Α. Β. ΚΟΥΜΠΙΤΣΚΙ, Μόσχα - Λένινγκραντ 1934, σσ. 255-266 (στὰ ρωσικά Α. Φ. ΛΟΣΙΕΦ, *Ἡ ἱστορία τῆς ἀρχαίας αἰσθητικῆς (ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ ὁψιμη κλασσικὴ περίοδος)*, Μόσχα 1975, σσ. 11 - 27 (στὰ ρωσικά). Α. Ν. ΤΣΑΝΙΣΕΦ, *Ἀριστοτέλης*, Μόσχα 1981, σσ. 13-28 (στὰ ρωσικά).

2. Ὅλες οἱ χρονολογίαι, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς εἰδικὰ σημειωμέναις, ἀναφέρονται στὴν περίοδο π.Χ.



Ἡ θέσις τῆς ἠθικῆς ἀνάμεσα στίς ἐπιστήμες

Στίς ὑπηρεσίες τοῦ Ἀριστοτέλη συγκαταλέγονται ὁ ὁρισμὸς καὶ ἡ ταξινόμηση τῶν ἐπιστημῶν, ἀκριδέστερα τῶν εἰδῶν γνώσης (ἐπιστήμης). Ὁ Ἀριστοτέλης διαίρεσε τίς ἐπιστήμες σὲ τρεῖς μεγάλες ομάδες ἢ κατηγορίες: σὲ θεωρητικές, πρακτικές καὶ δημιουργικές (παραγωγικές). Στίς πρῶτες συμπεριέλαβε τὴ φιλοσοφία, τὰ μαθηματικά καὶ τὴ φυσική, στίς δεύτερες τὴν ἠθική καὶ τὴν πολιτική καὶ στίς τελευταῖες τίς τέχνες, τὰ ἐπαγγέλματα καὶ τίς ἐφαρμοσμένες ἐπιστήμες.

Στὴν ἱεραρχία τῶν ἐπιστημῶν, ποὺ καθιέρωσε ὁ Ἀριστοτέλης, ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ πιὸ θεωρητικὴ ἀπ' ὅλες τίς ἐπιστήμες. Ἡ φιλοσοφία ἐρευνᾷ τὸ πιὸ ἀξιόλογο γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῶν γνώσεων «τίς θεμελιώδεις ἀρχές καὶ τίς αἰτίες, γιὰτὶ μέσω αὐτῶν καὶ πάνω στὴ βάση τους γνωρίζουμε ὅλα τὰ ὑπόλοιπα» (*Μετ.* I 2, 982 b3). Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ ἐπιστήμη εἶναι τόσο πολυτιμότερη ὅσο εἶναι πιὸ ἐνατενιστικὴ (θεωρητικὴ) καὶ ἀπομακρυσμένη ἀπὸ τοὺς ὠφελιμιστικοὺς σκοποὺς καὶ τὴν τεχνολογικὴ ἀφομοίωση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου. Ἡ «ἐνατενιστικὴ ζωὴ» (θεωρητικὸς βίος), ξένη πρὸς τὰ ἰδιοτελεῖ συμφέροντα καὶ ὀφέλη, ἀποτελεῖ τὴν ἀνώτατη μορφή τῆς ζωῆς. Εἶναι ἀφιερωμένη στὴν καθαρὴ γνώση, στὴν ἀναζήτησι τῆς ἀλήθειας, ἀποτελεῖ, δηλαδή, τὴν ὑπέρτατη μορφή πνευματικῆς δημιουργικῆς ἐργασίας. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὕτῃ ἡ ἐνατενιστικὴ θεωρητικὴ σχέση πρὸς τὴν πραγματικότητα πλησιάζει τὸν ἄνθρωπο στὴ γνήσια εὐδαιμονία, ποὺ εἶναι ὁλότελα προσιτὴ μόνο στοὺς θεοὺς.

Γιὰ τοὺς ἀρχαίους στοχαστὲς ἡ γνώση ἀποτελοῦσε σχέση τοῦ ἀνθρώπου, τῶν διανοητικῶν καὶ γενικὰ τῶν ἐνεργῶν ἱκανοτήτων του πρὸς τὸν κόσμο, σχέση μικροκόσμου πρὸς τὸν μακρόκοσμο, διαπίστωση τῆς συνάρτησης τῶν μοναδικῶν πραγμάτων μὲ τὴν καθολικὴ τους θεμελιώδη ἀρχή. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ γνώση τοῦ καθολικοῦ σημαίνει πρῶτ' ἀπ' ὅλα τὴν ἀνακάλυψη, πίσω ἀπὸ τὴν πολυμορφία τῶν πραγμάτων καὶ τῶν φαινομένων, τῆς καθολικῆς τους ἀρχῆς, τὴν κατανόηση τῆς ἐνιαίας τάξης τοῦ κόσμου καὶ τοῦ καθολικοῦ «λόγου» τῶν πραγμάτων, τῶν ἀπαραίτητων συναρτήσεων καὶ σχέσεών τους. Σχετικὰ μ' αὐτὸ παραθέτουμε ἓνα ἀπόφθεγμα τοῦ Ἡράκλειτου: «Οἱ ἐπιθυμοῦντες νὰ μιλοῦν λογικὰ ὀφείλουν νὰ στηρίζονται στὸ καθολικό, ἀκριβῶς ὅπως ἡ πολιτεία στοὺς νόμους καὶ μάλιστα ἀκόμα πιὸ σταθερά» DK (22, B 114)³.

Ὁ Ἀριστοτέλης ποὺ κάνει συλλογισμοὺς σὲ πιὸ ὑψηλό, ἀπ' ὅ,τι ὁ Ἡράκλειτος, ἐλίπεδο ἀφηρημένης νόησης, ἀκολουθώντας ὁμως τὴν

3. Τὰ ἀποφθέγματα τῶν προσωκρατικῶν εἶναι ἀπὸ τοὺς δύο τόμους *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrgs. H. DIELS - W. KRANZ, 13 Aufl., Dublin / Zürich 1968 (στὸ ἐξῆς D.: K.).

παράδοση, βεβαιώνει ότι «ἐκεῖνο ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης (τὸ ἐπιστητόν), ὑπάρχει κατ' ἀνάγκην» (*HN* VI 2, 1139 b 20-25), δηλαδή, γενικὰ ἐκεῖνο ποὺ «ὑπάρχει αἰώνια ἢ σὺς περισσότερες περιπτώσεις» (*Μετ.* XI 8, 1064 b 35). Γι' αὐτὸ ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ «κυριότερη» ἀπ' ὅλες τὶς ἐπιστῆμες (βλέπε στὸ ἴδιο, I 2 982 b 5), ἀνώτατη ἀπ' αὐτές, γιατί σκοπὸς τῆς εἶναι ἡ γνώση γιὰ τὴ γνώση, δηλαδή ἡ κατάκτηση τῆς ἐπιστήμης.

Ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι παιδὶ τοῦ αἵωνα του καὶ τοῦ λαοῦ του, διανοοῦμενος «ἐκ γενετῆς». Γι' αὐτὸν ὁ νοῦς ἀποτελεῖ τὸ οὐσιῶδες βάθος τῆς γνωστικῆς καὶ κάθε ἄλλης ἐνέργειας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ διακριτικὸ του γνώρισμα. Ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀριστοτέλη, θὰ μπορούσαμε δικαιολογημένα νὰ ρωτήσουμε: τίνος ἡ ζωὴ καὶ δράση εἶναι καλύτερη καὶ ὑπέρτατη, ἀντιστοιχεῖ, δηλαδή πὶο πολὺ στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ἐπιστήμονα, τοῦ καλλιτέχνη, τοῦ κρατικοῦ λειτουργοῦ τοῦ φιλόσοφου, τοῦ ἱερέα, τοῦ ἀγίου (μολονότι ἐκεῖνη τὴν ἐποχὴ δὲν ξέραν ἀκόμα ὅτι ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ εἶναι ἀφιερωμένη στὴ θρησκεία καὶ τὴν ἐκκλησία). Μιὰ τέτοια ἐρώτηση, ποὺ σὺς μέρες μας θὰ θεωροῦνταν ἀδιάκριτη, ὁ Ἀριστοτέλης τὴ θεωροῦσε ὁλότελα δικαιολογημένη γιὰ τὸ λόγο ὅτι ὁ νοῦς ἀποτελεῖ τὴν ἀληθινὴ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, τὸ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῆς ζωῆς του καὶ τῆς ἀτομικότητάς του.

Ὁ Ἀριστοτέλης κάνει τὸν ἐξῆς συλλογισμό: οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἔχουν ἀποκτήσει πείρα καὶ συνήθειες σὲ κάποιον τομέα τῆς παραγωγικῆς ἐργασίας (π.χ. στὴν κατασκευὴ ὑποδημάτων), προκόβουν περισσότερο ἀπὸ ἐκείνους ποὺ κατέχουν ἀφηρημένες θεωρητικὲς γνώσεις σ' ἓναν ἀντίστοιχο τομέα, ὡστόσο τοὺς τελευταίους τοὺς ἐκτιμοῦμε περισσότερο ἀπ' ὅ,τι τοὺς πρώτους, τὸ ἴδιο ἀκριβῶς ὅπως «τοὺς δασκάλους, σὲ κάθε ἔργο, τοὺς ἐκτιμοῦμε περισσότερο, θεωρώντας ὅτι αὐτοὶ ξέρουν περισσότερα ἀπ' ὅ,τι οἱ βιοτέχνες καὶ εἶναι σοφότεροι ἀπ' αὐτούς, γιατί ξέρουν τὶς αἰτίες ἐκείνου ποὺ δημιουργεῖται» (*Μετ.* I 1, 981 a 30 - 981 b 2). «Συνεπῶς» συμπεραίνει ὁ Ἀριστοτέλης «οἱ δάσκαλοι εἶναι πὶο σοφοὶ ὅχι χάρις στὴν ἱκανότητα νὰ δροῦν, ἀλλὰ γιατί κατέχουν ἀφηρημένες γνώσεις καὶ γνωρίζουν τὶς αἰτίες» (*Μεταφ.* I 1, 981 b 5). Μὲ βάση αὐτοὺς τοὺς συλλογισμοὺς ὁ Σταγίριτης καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ γνώση εἶναι τόσο πὶο πολύτιμη ὅσο πὶο θεωρητικὴ καὶ μὴ συνδεόμενη μὲ τὸ ἄμεσο ὄφελος. Στὴν περίπτωσή μάλιστα ποὺ κάποιος ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει κάτι τὸ ὠφέλιμο τὸν ὀνομάζουν σοφὸ, ὅχι τόσο γιὰ τὸ ὄφελος τῆς ἀνακάλυψής του, ὅσο γιὰ τὶς διανοητικὲς του ἱκανότητες. Γι' αὐτὸ οἱ θεωρητικὲς ἐπιστῆμες εἶναι ἀνώτερες ἀπὸ τὶς δημιουργικὲς (= ποιητικὲς) (στὸ ἴδιο, 982 a), καὶ ἡ θεωρητικὴ (= ἐνατενιστικὴ, νοητικὴ) δράση στέκει πὶο ψηλὰ ἀπ' τὴν πρακτικὴ, π.χ. τὴν πολιτικὴ.

Σύμφωνα με τὰ λόγια τοῦ Ἀριστοτέλη, οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ τὴν πρακτικὴ δράση «ἐρευνοῦν ὄχι τὸ αἰώνιο, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα στὴ σχέση του μὲ κάτι καὶ τώρα» (*Μεταφ.* II 1, 993 b 20). Παρόλο ποὺ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία δὲν ἔχουμε ἄμεσο ὄφελος, ὥστόσο αὐτὴ εἶναι πιὸ πολύτιμη ἀπὸ τὶς ἐπιστῆμες, γιατί, ἐνῶ ὑπάρχει γιὰ χάρη τοῦ ἑαυτοῦ της, τείνει στὴ γνώση τῆς ἀλήθειας (τῶν θεμελιωδῶν ἀρχῶν, τοῦ οὐσιώδους καὶ τοῦ αἰώνιου). «Ἔτσι, ὅλες οἱ ἄλλες ἐπιστῆμες εἶναι πιὸ ἀπαραίτητες ἀπ' αὐτή, ὅμως καλύτερη ἀπ' αὐτὴν δὲν εἶναι καμιὰ ἄλλη» (*Μεταφ.* I 2, 983 a 10).

Ἡ ἀρχαία ἐπιστήμη δὲν ἦταν προσανατολισμένη στὴν κατάκτηση τῶν δυνάμεων τῆς φύσης, δηλαδή, στὴ χρησιμοποίηση τῶν ἀποκτημένων γνώσεων γιὰ πρακτικοὺς σκοποὺς, ἀλλὰ στὴ γνώση τῆς καθολικῆς, παγκόσμιας δομῆς τῶν πραγμάτων, στὴν ἐρμηνεία τῶν κοινωνικῶν σχέσεων καὶ τοῦ προορισμοῦ τῶν πολιτῶν νὰ κατανοοῦν τοὺς ἠθικοὺς καὶ νομικοὺς κανόνες καὶ τὸν βασισμένο σ' αὐτοὺς κοινωνικὸ «δημόσιο» βίο, στὴ διαπαιδαγώγηση τῶν πολιτῶν καὶ τὴ διακονία τῶν ἀμοιβαίων σχέσεων καὶ τῆς συμπεριφορᾶς τους, στὴν κατάκτηση τοῦ ἠθικοῦ ἰδεώδους. Κοντολογίς, ἀρχαία ἐπιστήμη σημαίνει κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφία, ποὺ ἀντικείμενό της ἔχει τὰ καθολικά, ἔσχατα βάθρα («τὶς θεμελιώδεις ἀρχές καὶ αἰτίες») τοῦ εἶναι καὶ τῆς γνώσης. Καὶ ὡς δεσπόζουσα ἐπιστήμη προσδιορίζει τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμον καὶ τὴν κατεύθυνση τῆς δράσης του μέσα σ' αὐτόν. Ἔτσι, «γνωρίζει τὸ σκοπὸ, ποὺ γιὰ χάρη του ὀφείλει νὰ δρᾷ...» (*Μεταφ.* I 2, 282 b 5). Συνεπῶς ἡ φιλοσοφία ὡς γνώση προϋποθέτει τὴ δράση, τὴν ἐνέργεια. Σὲ δεύτερο ἐπίπεδο ἡ ἐπιστήμη ἐρευνᾷ τὰ ἠθικὰ καὶ πολιτικὰ προβλήματα καὶ μόνον σὲ τρίτο ἐπίπεδο ἀσχολεῖται μὲ τὰ προβλήματα τῆς τέχνης, τῶν βιοτεχνιῶν καὶ τῶν ἐφαρμοσμένων ἐπιστημῶν. Δὲν μπορούμε διόλου νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ ἐπιστήμη ὡς καθοδηγητικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικῆς, τῆς πολιτικῆς καὶ πρακτικῆς δράσης ἀνάγεται στὸν διαχωρισμὸ της ἀπὸ τὶς πρακτικὲς ἀνάγκες τῆς ζωῆς, ἂν βέβαια τὴ λέξη «πρακτικὴ» τὴ χρησιμοποιήσουμε μὲ τὴν εὐρεία ἐννοιά της καὶ ὄχι στενά, ὡς δράση γιὰ τὴν ἀπόκτηση ἄμεσου ὕλικου ὀφέλους καὶ τὴν ἱκανοποίηση τῶν παραγωγικῶν τεχνολογικῶν ἀναγκῶν⁴. Καὶ ἂν, ὥστόσο, ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιπαραθέτει τὴν ἐπιστήμη στὴν πρακτικὴ, αὐτὸ πρέπει νὰ τὸ θεωροῦμε σὰν ἀσυνέπεια στοὺς συλλογισμοὺς του.

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντιπαραθέση τῆς θεωρίας στὴν «πρακτικὴ» εἶναι ἐξαιρετικὰ ὑπερβολικὴ. Ἄν ἐπιστήμη, μὲ τὴ σύγχρονη σημασία τῆς λέξης

4. Περισσότερα γιὰ τὴν ἀρχαία θεωρία καὶ τὴ σχέση της μὲ τὴ ζωὴ βλέπε: ΘΕΟΧΑΡΗ ΚΕΣΣΙΔΗ, Ἡ «Θεωρία καὶ Θεωρητικὴ Ζωὴ στὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφία», *Παρνασσός*, τόμος ΚΖ', ἀρ. 2, 1985, σσ. 250-266.

εἶναι ἡ δράση γιὰ τὴν ἀπόκτηση νέων γνώσεων καὶ γνώσεις εἶναι ἡ κατάκτηση τῆς ἀλήθειας (ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς πρακτικὲς ἀνάγκες), συνάγεται ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ θεώρηση τῆς ἐπιστήμης δὲν εἶναι καὶ τόσο «ἀλλόκοτη», ὅπως συνήθως θεωρεῖται. Συνάμα, ἂν τὸ νόημα τῆς ἐπιστήμης καὶ τὸ δικαίωμα ὑπαρξῆς της βρῖσκεται ὁλοκληρωτικὰ σὲ ἐξάρτηση ἀπὸ τὴ λύση τῶν πρακτικῶν προβλημάτων, τότε παύει νὰ εἶναι ἐπιστήμη μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασίᾳ τῆς λέξης καὶ περνᾷ στὸν τομέα τῶν ἐφαρμοσμένων ἐπιστημῶν. Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἐμεῖς δὲν παρατηροῦμε ἀντιπαράθεση τῆς θεωρίας στὴν «πρακτική», ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ἐρευνᾷ τὰ προβλήματα τῶν λεγομένων πρακτικῶν καὶ παραγωγικῶν (ποιητικῶν) ἐπιστημῶν. Δὲν κάνει αὐστηρὸ διαχωρισμὸ ἀνάμεσα στὸν ἠθικὸ τρόπο διαγωγῆς καὶ στὴν ἐπιστήμη γιὰ τὴ διαγωγή αὐτή, ἀνάμεσα στὴν παραγωγικὴ δράση καὶ τὴν ἐπιστήμη γιὰ τὴ δράση αὐτή.

Στὴν ἀρχαία ἐποχὴ τὰ «ἠθικά», δηλαδή, ἡ «ἐπιστήμη γιὰ τὴν ἠθική», σήμαινε σοφία τῆς ζωῆς, «πρακτικὲς» γνώσεις σχετικὰ μὲ τὸ τί εἶναι εὐτυχία καὶ ποιά εἶναι τὰ μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξή της. Ἡ ἠθικὴ εἶναι ἐπιστήμη γιὰ τὴν ἠθική, γιὰ τὴν καλλιέργεια στὸν ἄνθρωπο ἐνεργῶν βουλευτικῶν, ψυχικῶν ἀρετῶν, ποὺ τοῦ εἶναι ἀπαραίτητες πρῶτα στὴν κοινωνικὴ ζωὴ καὶ μετὰ καὶ στὴν ἀτομική. Ἡ ἐπιστήμη αὐτὴ διδάσκει τοὺς πρακτικοὺς κανόνες διαγωγῆς καὶ τὸν τρόπο ζωῆς τοῦ ξεχωριστοῦ ἀτόμου, χωρὶς, βέβαια, νὰ μετατρέπεται ἐξαιτίας αὐτῆς τῆς ιδιότητάς της σὲ ἀτομικὴ ἠθική. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μποροῦσε νὰ διανοηθεῖ τὸν ξεχωριστὸ ἄνθρωπο (πολίτη) ἔξω ἀπὸ τὴν πολιτεία. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ ἄνθρωπος ἦταν «πολιτικὸν ζῶον», δηλαδή, κοινωνικοπολιτικό. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἦταν στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴν πολιτικὴ του, μὲ τὴ θεωρία σχετικὰ μὲ τὴν οὐσία καὶ τὰ καθήκοντα τοῦ κράτους.

Τέλος, ἀνακύπτουν ἐρωτήματα ὅπως, εἶναι ἄραγε ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ πολιτικὴ, ἐπίσης οἱ «τέχνες», οἱ βιοτεχνίες καὶ οἱ ἐφαρμοσμένες γνώσεις, ἐπιστῆμες, ἀκριδέστερα, εἶναι παραλλαγές τῆς ἐπιστήμης; Πάνω σὲ ποιά βάση ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ἐπιστήμη τὴ θεωρία νὰ τηροῦνται οἱ ὀρθοὶ κανόνες διαγωγῆς καὶ νὰ διάγει κανεὶς ἠθικὸ βίον, καθὼς καὶ τὶς πρακτικὲς συνήθειες γιὰ τὴ δημιουργία καλλιτεχνικῶν ἔργων καὶ τὴν παραγωγή εἰδῶν βιοτεχνίας;

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, «κάθε συλλογισμὸς ἀποσκοπεῖ εἴτε σὲ κάποια δράση, εἴτε σὲ κάποια δημιουργία, εἴτε σὲ κάποια θεωρία...» (Μετ. VI 1, 1025 b 25). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι μέσω τῆς νόησης ὁ ἄνθρωπος κάνει ὀρθὴ ἐπιλογὴ ἐνεργειῶν καὶ πράξεων, ἐπιδιώκοντας τὴν εὐδαιμονία, δηλ. νὰ ἐνσαρκώσῃ στὴ ζωὴ τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες. Κάτι ἀνάλογο μποροῦμε νὰ ποῦμε ἀναφορικὰ μὲ τὴ δημιουργία ἔργων τέχνης καὶ τὴν παραγωγή διαφόρων ἀντικειμένων, ὅπου ὁ τεχνίτης μὲ τὴ βοήθεια τοῦ μυαλοῦ ὑλοποιεῖ τὸ



ιδεώδες τῆς ωραιότητας καὶ τῆς ὠφελιμότητος, σύμφωνα μὲ τὴ δική του κατανόηση τοῦ ιδεώδους αὐτοῦ. Μ' ἄλλα λόγια, ἡ πρακτικὴ (ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ) σφαῖρα τῆς ζωῆς καὶ τὰ διάφορα εἶδη τῆς παραγωγικῆς δραστηριότητος συμπεριλαμβάνονται στὴ σφαῖρα τῆς ἐπιστήμης, γιατί εἶναι ἀνέφικτα χωρὶς τὴ νόηση. Ἀκολουθώντας ὅμως τοὺς συλλογισμοὺς τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐμεῖς δὲν ἔχουμε τὸ δικαίωμα νὰ θεωροῦμε τοὺς τομεῖς τῆς ἀνθρώπινης διαγωγῆς καὶ τῆς παραγωγικῆς δραστηριότητος ἐπιστῆμες μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασίᾳ τῆς λέξης.

Σὲ διάκριση ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ ἐπιστήμη, ὅπου ἡ γνώση ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ («γνώση χάρις τῆς γνώσης»), ἡ πρακτικὴ ἐπιστήμη ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἀπόκτηση γνώσεων γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ ιδεώδους, εἴτε αὐτὸ ἀφορᾷ τὴ διαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου εἴτε τὴν παραγωγὴ προϊόντων. Στὸν τομέα τῶν πρακτικῶν καὶ παραγωγικῶν «ἐπιστημῶν» σκοπὸς τῆς νόησης δὲν εἶναι ἡ γνώση, ἀλλὰ ἡ «πράξις» (*HN* I 1, 1095 a 7), ἀκριδέστερα ἡ ἀνακάλυψη τοῦ ὀρθοῦ τρόπου πράξης σὲ μιὰ ὀρισμένη κατάστασις ἢ τοῦ ὀρθοῦ τρόπου παραγωγῆς τοῦ ἐνὸς ἢ τοῦ ἄλλου ἀντικειμένου. Κατὰ τὸν Σταγίριτῃ ὁ σκοπὸς δὲν ἔγκειται στὸ νὰ ἐρευνᾷ κάποιος καὶ νὰ γνωρίζει τὰ καθέκαστα, ἀλλὰ μᾶλλον στὸ νὰ τὰ ἐκτελεῖ. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀρετὴ δὲν ἀρκεῖ ἡ θεωρητικὴ γνώση, ὀφείλουμε νὰ καταβάλλουμε προσπάθειες νὰ τὴν ἀποκτήσουμε καὶ νὰ τὴν ἀσκοῦμε ὅπως μεταχειριζόμαστε κάθε ἄλλο μέσο, ποὺ δύναται νὰ μᾶς καταστήσει ἀνθρώπους χρηστοὺς (*HN* X 10, 1179 b).

Στὴν πρακτικὴ ἐπιστήμη, ἡ «πράξις» ποὺ εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ὑλοποίηση τοῦ ἠθικοῦ ιδεώδους καὶ ὁ φορέας τοῦ ιδεώδους αὐτοῦ (ὁ ἄνθρωπος) εἶναι ἀδιαχώριστα. Στὴν παραγωγὴ ὅμως τὸ δημιουργημένο μὲ βάση ἓνα ὀρισμένο ιδεώδες καὶ σχέδιο ἀντικείμενο εἶναι διαχωρισμένο ἀπὸ τὸν τεχνίτη καὶ ἐκτιμᾶται σύμφωνα μὲ τὶς δικές του ἀξίες, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ δημιουργό του. Ὁ Ἀριστοτέλης, κάνοντας διάκριση ἀνάμεσα στὰ διάφορα εἶδη πράξης, γράφει, ὅτι δεδομένου ὅτι ἡ δημιουργία τυχαίνει διάφορη τῆς δράσης, ἡ τέχνη συνδέεται κατ' ἀνάγκη μὲ τὴ δημιουργία καὶ ὄχι μὲ τὴ δράσι (στὸ ἴδιο, VI 4, 1140 a 18-20). Ἡ «δημιουργία» (ποίησις) ἀποβλέπει στὴ δημιουργία ἔργων τέχνης καὶ ἀντικειμένων τεχνικῆς παραγωγῆς, ἐνῶ οἱ ἐνέργειες (ἢ πράξις) συνδέονται μὲ τὴν ἐλεύθερη ἐπιλογὴ, μὲ τὸν «πρακτικὸν» (ἠθικόν) καὶ πολιτικὸν βίον, μὲ τοὺς καθολικοὺς κανόνες τῆς ἀνθρώπινης διαγωγῆς, μὲ τοὺς γενικοὺς ἠθικοὺς καὶ νομικοὺς κανόνες τῶν πολιτῶν.

Ἡ ἠθικὴ πράξις ἔχει ὡς σκοπὸ τῆς τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, τὴν ἀνάπτυξη τῶν ἱκανοτήτων ποὺ ὑπάρχουν σ' αὐτόν, ἰδιαίτερα τῶν πνευματικῶν ἠθικῶν δυνάμεων, τὴν τελειοποίησιν τοῦ βίου του, δηλαδή, τὴν κατάκτησιν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τοῦ ὑψίστου ἀγαθοῦ, τὴν ὑλοποίησιν ἀπ'

αὐτὸν τοῦ νοήματος καὶ τοῦ προορισμοῦ τοῦ βίου του. Στὴ σφαίρα τῆς «πράξης», ποὺ συνδέεται μὲ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης, ὁ ἄνθρωπος «ἐπιλέγει» τὸν ἑαυτό του, «δημιουργεῖ» τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του ὡς ἠθικὸ καὶ λογικὸ ὄν, δηλαδή, ὡς προσωπικότητα ποὺ ἐναρμονίζει τὴ διαγωγή καὶ τὸν τρόπο ζωῆς του μὲ τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες, μὲ τὶς παραστάσεις καὶ τὶς ἔννοιες τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, μὲ τὸ πρέπον, τὸ οὐσιῶδες κλπ. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ προσδιόρισε ὁ Ἀριστοτέλης τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιστήμης ποὺ ὀνόμασε ἠθική.

Ἐμεῖς δὲν ἔχουμε καμιὰ δυνατότητα νὰ θίξουμε τὸν κύκλο τῶν προβλημάτων ποὺ ἐρευνοῦνται ἀπὸ τὸ φιλόσοφο στὶς ἠθικὲς πραγματεῖες του, καὶ νὰ τὶς ὑποβάλλουμε σὲ ἀνάλυση. Θὰ περιοριστοῦμε στὴ διαπίστωση ὀρισμένων ἰδιομορφιῶν τῶν ἠθικῶν ἀντιλήψεων τοῦ Ἀριστοτέλη, εἰδικότερα ὅσον ἀφορᾷ τὴ σχέση του ἀπέναντι στὸ δάσκαλό του, τὸν Πλάτωνα. Μποροῦμε μάλιστα νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὴν ἠθική, πιὸ πολὺ ἀπ' ὅ,τι στὰ ἄλλα μέρη τῆς φιλοσοφικῆς του θεωρίας (π.χ. στὰ *Μετὰ τὰ φυσικὰ*), διαφωνεῖ μὲ τὸν Πλάτωνα. Ἀκριβῶς στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* περιέχεται τὸ ἀπόφθεγμα, ποὺ σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση ἀπέκτησε χαρακτήρα ρητοῦ: «φίλος μὲν Πλάτων, φιλτάτη δὲ ἡ ἀλήθεια».

Κριτικὴ τοῦ ἠθικοῦ ἰδεαλισμοῦ τοῦ Πλάτωνα

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἔχοντας ὑπόψη του τὸν Πλάτωνα, τονίζει ὅτι «ἄνδρες φίλοι ἔφεραν εἰς τὸ μέσον τὰ εἶδη (ιδέες). Ἀλλ' ἴσως εἶναι καλύτερο καὶ ὀρθότερο, ἀσφαλῶς πρὸς διάσωση τῆς ἀλήθειας, ν' ἀναιροῦμε καὶ αὐτὲς τὶς προσωπικὲς μας γνώμες, δεδομένου μάλιστα ὅτι εἴμεθα καὶ φιλόσοφοι. Διότι, ἀφοῦ καὶ οἱ δύο εἶναι φίλοι, εἶναι καθήκον ἱερὸν νὰ προκρίνομε τὴν φίλην ἀλήθειαν» (*ΗΝ* I 4, 1096 a 10-15). Ποῦ τελοσπάντων ὁ Ἀριστοτέλης διέκρινε λάθη στὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνα; Ὁ Πλάτων διαχωρίζοντας τὸ ἰδεῶδες ἀπὸ τὸ ὑλικό, δημιούργησε τὴ θεωρία τῆς αὐτοτελοῦς ὑπαρξῆς τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν, «τοῦ ἀγαθοῦ καθ' ἑαυτό», ποὺ ἀποτελεῖ πηγὴ ἄλλων ἀγαθῶν τέτοιων ὅπως ἡ τιμὴ καὶ ὁ πλοῦτος κλπ. (βλέπε στὸ ἴδιο, I 4, 1095 a 30). Στὸ μεταξύ, κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Ἀριστοτέλη, ἂν ἐξαιρέσει κανεὶς τοὺς τομεῖς τῆς καθαρῆς νόησης καὶ τῆς ἰδίας τῆς θεότητος, τὸ ἰδεατὸ δὲν ὑπάρχει καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ὑλικό. Συνεπῶς, ἀγαθὸ καθ' ἑαυτό δὲν ὑπάρχει, δηλαδή εἶναι ἀδύνατη ἡ ἀντικειμενικὴ ὑπαρξὴ τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ ἀγαθοῦ καθ' ἑαυτό: «Τὸ ἀγαθὸν ὅμως λέγεται καὶ ἐπὶ οὐσίας καὶ ποιότητος καὶ ἐπὶ ἀναφορᾶς· τὸ αὐτὸ καθ' ἑαυτό καὶ ἡ οὐσία εἶναι ἐκ φύσεως ἓνα 'πρότερον' ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἀναφοράν, διότι ἡ τελευταία



φαίνεται ως παραφυάς και σύμπτωμα του ‘ὄντος’ οὕτως ὥστε δὲν εἶναι δυνατόν μεταξὺ αὐτῶν νὰ ὑπάρχει μιὰ ἰδέα κοινή» (στο ἴδιο, 1096 a 15). Μιλώντας πιὸ ἀπλά, ἀγαθὸ ὀνομάζονται οἱ διάφορες κατηγορίες (ποιότητας, ποσότητας, σχέσης κλπ.) καὶ γι’ αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει γενικὴ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Συνάμα ἡ κατηγορία τῆς οὐσίας εἶναι «πρότερη» σὲ σχέση μὲ τὶς ὑπόλοιπες κατηγορίες. Δὲν εἶναι τυχαῖο τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ὑπάρχει καὶ ἐπιστήμη γιὰ τὸ ἀγαθὸ καθ’ ἑαυτό, ἀλλὰ ὑπάρχουν διάφορες ἐπιστήμες, ποὺ ἀσχολοῦνται μὲ τὴ μελέτη τῆς ἐπίδρασης τοῦ ἀγαθοῦ σὲ τούτη ἢ στὴν ἄλλη σφαῖρα τῆς ζωῆς. Ἐπὶ παραδείγματι, ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἀγαθὸ ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς κατάλληλης στιγμῆς, ὅταν γίνεται λόγος γιὰ ἓναν πόλεμο, καθορίζεται ἀπὸ τὴ στρατηγική, καὶ ὅταν γίνεται λόγος γιὰ κάποια «ἀρρώστια ἀπὸ τὴν ἱατρική, γιὰ τὴν κόπωση ἀπὸ τὴ γυμναστική» (στο ἴδιο, 1096 a 30).

Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως καὶ ὁ Πλάτων, δὲν θεωροῦν ὡς ὑπέρτατο ἀγαθὸ τὶς αἰσθησιακὲς ἀπολαύσεις καὶ τὰ ὑλικά ἀγαθὰ, ἀλλὰ τὴν πνευματικὴ ἀπόλαυση, δηλαδὴ τὴν ψυχικὴ κατάσταση ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὸ αἶσθημα τῆς ἐκπλήρωσης τοῦ χρέους, τῆς ἐπίγνωσης ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐκπληρώνει τὸν προορισμό του. Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Πλάτων συμφωνοῦν καὶ στὸ ὅτι ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται στὴν αὐτοτελειοποίηση, τὴν αὐτοεπιβολὴ τῆς προσωπικότητος ὡς πνευματικοῦ ὄντος, ὡς ὄντος ποὺ ὑπέρτατη μορφή τῆς ζωικῆς δραστηριότητός του εἶναι ἡ γνώση, τὸ φιλοσοφεῖν, μὲ λίγα λόγια ὁ θεωρητικὸς βίος. Ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἀλληλέγγυος μὲ τὸν Πλάτωνα ἐπίσης καὶ ὡς πρὸς τὸ ὅτι πρέπει ὁ νοῦς νὰ δεσπόζει στὶς αἰσθησιακὲς ἔξεις καὶ ἐπιθυμίες. Ὅμως παραπέρα ἀκολουθοῦν διαφωνίες ἀνάμεσα στὸν Σταγίριτη καὶ τὸ δάσκαλό του.

Εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ Πλάτων θεωροῦσε τὸ σῶμα σπηλιὰ τῆς ψυχῆς καὶ τὶς αἰσθησιακὲς ἔξεις ἓνα εἶδος ἀλυσίδων ποὺ κρατοῦν δεμένη τὴν ψυχὴ σὲ κάτι τὸ ξένο σ’ αὐτήν. Οἱ ἔξεις αὐτὲς ξεστρατίζουν τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν ἀληθινὸ προορισμό του καὶ τὸν ὀδηγοῦν σὲ κάτι τὸ ποταπὸ καὶ φαῦλο. Μόνο σπάζοντας τὶς ἀλυσίδες αὐτές, δηλαδὴ ἀφοῦ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ παράφορα αἰσθήματα καὶ τὰ πάθη μὲ τὴ βοήθεια τοῦ νοῦ, ἀπελευθερώνεται ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἀπ’ αὐτὸν τὸν κόσμον καὶ στρέφει τὸ πνευματικὸ του βλέμμα στὴν ὑπέρτατη (ιδεατὴ) πραγματικότητα. Συνεπῶς, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἀνάγεται στὴν κυριαρχία τοῦ νοῦ πάνω στὶς αἰσθησιακὲς ἔξεις καὶ στὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ὑλικὴ γενικὰ πραγματικότητα πρὸς τὴν ἐλευθερία μὲ τὴ βοήθεια τοῦ νοῦ καὶ μέσα στὰ ὅρια τοῦ νοῦ.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀντίθετα ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἐνότητα σώματος καὶ ψυχῆς, τὴν ἐνότητα ὑλικῆς καὶ ἰδεατῆς (τυπικῆς) ἀρχῆς γενικά, θεωροῦσε τὶς αἰσθησιακὲς ἔξεις καὶ τὰ πάθη ὡς ιδιότητες τῆς ψυχῆς, ὡς τὸ ἄλογο

μέρος της. Καὶ ἀντίστοιχα δὲν ἔβλεπε στὴν κυριαρχία τοῦ νοῦ πάνω σὲ αἰσθησιακὲς ἔξεις τὸ μέσο γιὰ τὴν ἀπολύτρωση ἀπ' τὸν κόσμο, ἀλλὰ τὸν ἀπαραίτητο ὄρο γιὰ τὴν ὀρθὴ ἐπιλογὴ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τοῦ προορισμοῦ του καὶ τῆς προσήλωσης στοὺς στόχους του. Ἡ τελειοποίηση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ κατάκτηση τοῦ ὑπέρτατου ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἐλευθερίας, συντελοῦνται κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, μέσω τῆς γνωστικῆς δραστηριότητος, μέσω τῆς ἐνεργοῦ σχέσης καὶ τῆς ἐξουσίας τῶν σφοδρῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν παθῶν ἀπὸ τὸ νοῦ.

Ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἐλευθερία τῆς βούλησης ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολουθεῖ τὴν παραδοσιακὴ ἀντίληψη ὅτι ἀνελεύθερο εἶναι μόνο ἐκεῖνο τὸ ὄν ποὺ βρίσκεται ὑπὸ τὴν ἐξουσία τῆς βίας καὶ τῆς ἄγνοιας. Γιὰ τὸν Σταγίριτη κάθε ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἐλεύθερη (ἐκούσια, αὐτόβουλη), ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωση ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ πάθους. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὕτῃ ὁ Ἀριστοτέλης ἄσκησε κριτικὴ στὴ γνωστὴ θέση τοῦ Σωκράτη: «κάνεις δὲν κάνει κακὸ μὲ τὴ θέλησή του», ποὺ ἔτσι ἢ ἄλλιως τὴ συμμερίζεται καὶ ὁ Πλάτων (*Πρωταγόρας* 345 e, *Μένων* 77 a-78 c, *Γοργίας* 470 a-475 e *Νόμοι* 731 d-732 b, 875 c). Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἂν ἀκολουθήσει κάνεις τὴ θέση τοῦ Σωκράτη, ὁ ἄνθρωπος δὲν ἐξουσιάζει τὸν ἑαυτό του καὶ γι' αὐτὸ δὲν φέρνει εὐθύνη γιὰ τὶς ἐνέργειές του⁵. Στὸ μεταξύ, ἐπὶ παραδείγματι, εἶναι «διπλὴ ἢ τιμωρία διὰ τοὺς μεθύοντας, διότι ἡ ἀρχὴ τῆς πράξεως εὐρίσκεται εἰς αὐτούς, δηλαδή, ἐξηρτάτο ἀπ' αὐτούς νὰ μὴ μεθύσουν» (*ΗΝ* III 7, 1113 b 30). Ἀνάλογα μ' αὐτό, συνεχίζει ὁ Ἀριστοτέλης, «καὶ οἱ ἀγνοοῦντες διάταξιν τινα τοῦ νόμου, τὴν ὁποῖαν ὤφειλον νὰ γνωρίζουν καὶ δὲν ἦτο δύσκολον νὰ τὴν γνωρίζουν, τιμωροῦνται...» (στὸ ἴδιο 114 a). Ἀπὸ τοὺς συλλογισμοὺς τοῦ Ἀριστοτέλη συνάγεται τὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἰκανὸς νὰ ἔχει θετικὲς ἀντιλήψεις καὶ γι' αὐτὸ εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὶς πράξεις ποὺ κάνει.

Συνεπῶς, ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἐλεύθερη βούληση, γιατί μπορεῖ νὰ κάνει ἐπιλογὴ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς φαυλότητος.

Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης προβλέποντας τὴν ἀντίρρηση ὅτι ὁ καθένας ἐπιδιώκει ἐκεῖνο ποὺ τοῦ φαίνεται ἀγαθό, ἐνῶ στὴν οὐσία αὐτὸ εἶναι κακό, κάνει τὴν ἐξῆς πολυσήμαντη παρατήρηση: «ἂν αὐτὸς ὁ ἴδιος εἶναι κάπως ὑπεύθυνος διὰ τὰς ἔξεις του, θὰ εἶναι κάπως ὑπεύθυνος καὶ διὰ τὴν φαντασίαν του (τὰς εἰκόνας αἱ ὁποῖαι παρουσιάζονται εἰς τὸ πνεῦμα του)» (στὸ ἴδιο, 1114 b 2). Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὀλοκληρωτικὰ ὑπεύθυνος γιὰ τὶς ἠθικὲς ἀντιλήψεις του, δηλαδή μόνο ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ

5. Περισσότερα γιὰ τὴν κριτικὴ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τῶν ἠθικῶν παραδόξων τοῦ Σωκράτη βλέπε: ΘΕΟΧΑΡΗΣ Χ. ΚΕΣΣΙΔΗΣ, *Σωκράτης*, Ἀθήνα, 1984, ΟΔΕΒ, σσ. 106-124.

ἐνεργὸς δράση δὲν εἶναι, προφανῶς, ἐπαρκῇ γιὰ τὴ διαπαιδαγώγησι τοῦ χαρακτήρα καὶ τὴν ἀπόκτησι τῶν καλύτερων ἠθικῶν ἀρετῶν: πολλὰ ἐδῶ ἐξαρτῶνται ὅχι μόνο ἀπὸ τὴν παιδεία καὶ τὶς διαμορφωμένες συνήθειες, ἀλλὰ καὶ «ἀπὸ τὴ φύσι» τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τὶς ἐνδιάθετες ιδιότητες (βλέπε στὸ ἴδιο, 1114 b 5).

Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποβάλλει σὲ κριτικὴ τὸ Σωκράτη (ἐμμεσα καὶ τὸν Πλάτωνα) γιὰ τὴν τάσι τοῦ νὰ διανοητικοποιεῖ τὴν ἠθική, γιὰ τὴν ὑποτίμησι τῆς βούλησι καὶ τῆς ἐπίδρασι τῶν ιδιοτήτων τοῦ χαρακτήρα στὴ συμπεριφορὰ τῆς προσωπικότητι. Στὰ *Ἠθικὰ Μεγάλα* ὁ Ἀριστοτέλης δηλώνει σθεναρὰ ὅτι ὁ Σωκράτης κατήργησε τὸ πάθος καὶ τὸ ἦθος (βλέπε *Ἠθικὰ Μεγάλα* 1182 a 20). Κατὰ τὴν πεποίθησι τοῦ Σταγίριτι, ἡ γνώσι τῆς φύσι τοῦ ἦθους, ἡ διαπίστωσι τοῦ τί εἶναι καλὸ καὶ τί εἶναι κακὸ, δὲν συνοδεύεται ἀπαραίτητα ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία νὰ ἐνεργήσι κανεῖς καλά. Γιὰ τὴν ἀπόκτησι τῆς ἀρετῆς ἀπαιτεῖται καὶ ἠθικὴ σταθερότητα καὶ ἠθικὴ συνέπεια, δηλαδὴ συναισθηματικὴ βουλευτικὴ πεποίθησι. Ὁ Ἀριστοτέλης γράφει: «ὁ παραδιδόμενος εἰς τὰ πάθη τοῦ δὲν ἀκούει τοὺς παραινετικούς λόγους τοῦ ἀποτρέποντος, ἀλλ' οὔτε κὰν εἶναι ἱκανὸς νὰ τοὺς ἐννοήσι... Ἐν γένει φαίνεται ὅτι τὰ πάθη δὲν καταστέλλονται διὰ συμβουλῶν, ἀλλὰ διὰ τῆς βίαις. Διὸ καὶ πρέπει νὰ προὔπαρχει ἦθος κατὰ τινα τρόπον συγγενὲς πρὸς τὴν ἀρετήν, τὸ ὁποῖον ν' ἀγαπᾷ τὸ ἀγαθὸν καὶ νὰ βδελῦσσεται τὸ κακόν» (*HN X 7*, 1179 b 25-30).

Ὁ Ἀριστοτέλης, ἐρμηνεύοντας, τέλος, τὴν πλατωνικὴν ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ καθ' ἑαυτὸ ὡς καθαρὴ, ἀφηρημένη ἐννοια, ὡς κενὴ καὶ ἀκαθόριστη ιδέα καὶ μὴ ἀναγνωρίζοντας σ' αὐτὴ τὸ ρόλο τῆς θεμελιακῆς ἀρχῆς γιὰ τὴ διάκρισι τῶν κατορθωτῶν σχετικῶν ἀγαθῶν, καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ιδέα αὐτὴ εἶναι πρακτικὰ ἀνώφελη, ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἐφαρμοστεῖ στὴ ζωὴ. «... Εἶναι δὲ πάλιν ἀνεξήγητον τί θὰ ὠφεληθεῖ ὁ ὑφάντης ἢ ὁ κτίστης διὰ τὴν τέχνην τοῦ, ἐὰν γνωρίζει τὸ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἀγαθὸν ἢ πῶς θὰ γίνεσι ἱατρικώτερος ἢ στρατηγικώτερος ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος ἐνεβάθυνεν εἰς τὸ νόημα αὐτῆς τῆς ιδέας. Διότι μοῦ φαίνεται, ὅτι δὲν ἐπιδιώκει τόσον πολὺ τὴν ὑγείαν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ὁ ἱατρός, ἀλλὰ τὴν ὑγείαν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ μάλιστα ἐνὸς ὀρισμένου ἀνθρώπου. Διότι δὲν θεραπεύει παρὰ μόνον καθ' ἑκάστον τὰ ἄτομα» (στὸ ἴδιο I 3, 1097 a 5). Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ πλατωνικὴν ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ δὲν εἶναι πραγματικὴ καὶ προσιτὴ στὸν ἄνθρωπο. Στὸ μεταξὺ τὸ πραγματικὸ ἀγαθὸ εἶναι τὸ ἀγαθὸ πὺ εἶναι κατορθωτὸ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ πὺ ὑλοποιεῖται μὲ τὶς ἐνέργειές τοῦ καὶ τὶς πράξεις τοῦ.

Ὅμως οἱ ὁπαδοὶ τοῦ Πλάτωνα θὰ μπορούσαν βάσιμα νὰ ψέξουν τὸν Ἀριστοτέλη, θεμελιωτὴ τῆς λογικῆς, ὅτι δὲν εἶναι συνεπὴς ὡς πρὸς τὰ λογικά τοῦ συμπεράσματα, προβάλλοντας τὶς ἐξῆς ἀντιρρήσεις: Πρῶτον,

μιλώντας για την ιδέα του αγαθού, ο Πλάτων δεν είχε υπόψη του τα σχετικά, δηλαδή τα συνηθισμένα και προσιτά στον άνθρωπο, αγαθά, αλλά το απόλυτο (το υπέρτατο) αγαθό, που επιδιώκουν και πρέπει να επιδιώκουν οι άνθρωποι για χάρη αυτού του αγαθού. Δεύτερον, ο 'Αριστοτέλης αντιφάσκει με τον εαυτό του, όταν θεωρεί πραγματικά μόνο τα κατορθωτά από τον άνθρωπο αγαθά και ταυτόχρονα παραδέχεται το υπέρτατο αγαθό ως αυτοσκοπό, όταν, δηλαδή, αναγνωρίζει το αγαθό καθ' εαυτό. Τέτοιο αγαθό για τον 'Αριστοτέλη ήταν ο θεωρητικός βίος. Αυτό το επιλέγει ο άνθρωπος για χάρη αυτού του αγαθού. Τρίτον, στην ηθική του ο 'Αριστοτέλης κρατάει απέναντι στον Πλάτωνα την ίδια στάση που κρατάει και στα ζητήματα της ψυχολογίας. Χωρίς να συμερίζεται (και μάλιστα αντικρουόντας) τη θεωρία του Πλάτωνα αναφορικά με την αθανασία της ψυχής, δεν ακολουθήσε το δρόμο απομόνωσης του νοῦ και της ψυχής και τελικά κατέληξε στην ιδέα της αθανασίας του νοῦ. Και μολαταῦτα η κριτική του 'Αριστοτέλη θα ήταν ὀρθή, ἂν ἔκανε διακρίσεις ανάμεσα στο οὐσιῶδες και το πρέπον. Εἶναι πασίγνωστα τὰ λόγια του σχετικά με τὸ ὅτι «ὁ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς διαφέρουν... στὸ ὅτι ὁ ἕνας μιλάει γιὰ κεῖνο ποὺ ὑπῆρχε, ἐνῶ ὁ ἄλλος γι' αὐτὸ ποὺ μπορούσε νὰ ὑπάρξει. Γι' αὐτὸ ἡ ποίηση εἶναι πιὸ φιλοσοφικὴ καὶ σοβαρὴ ἀπ' ὅ,τι ἡ ἱστορία, γιατί ἡ ποίηση μιλάει πιὸ πολὺ γιὰ τὸ καθολικόν, ἡ ἱστορία γιὰ τὰ ἐπὶ μέρους. Τὸ καθολικόν εἶναι ἐκεῖνο ποὺ κατ' ἀνάγκη ἢ πιθανότατα ἀρμόζει στὸ χαρακτήρα νὰ ἐκφράζεται ἢ νὰ κάνει κάτι... Ἐνῶ τὸ ἐπιμέρους εἶναι αὐτό, π.χ. ποὺ ἔκανε ἢ ἔπαθε ὁ Ἀλκιβιάδης» (*Ποιητική*, 1451 b I-10). Μ' ἄλλα λόγια ὁ ποιητὴς δὲν ἀναπλάθει τὴν πραγματικότητα, τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ κάποιαν ιδεώδη ἀλήθεια. Ἀνάλογα, ιδεώδης ἀλήθεια ὑπάρχει καὶ στὴν ἠθική, δηλαδή τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες. Τὸ ἰδεῶδες αὐτὸ εἶναι ἀσύλληπτο, ὅμως ἀπ' αὐτὸ δὲν ἔπεται ὅτι αὐτὸ δὲν ὑπάρχει ἢ δὲν παίζει κανένα ρόλο στὴ ζωὴ. Εἶναι περιττὸ ν' ἀποδείξουμε ὅτι ὁ ρόλος του ὡς «ιδεώδους δείκτη» εἶναι τεράστιος στὴν ἀτομικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων.

Εἶναι εὐνόητο ὅτι ὁ 'Αριστοτέλης δὲν ἀμφισβητοῦσε τὸ ρόλο τοῦ ἠθικοῦ ιδεώδους καὶ ὁ Πλάτων δὲν ἦταν τόσο ἀνεδαφικὸς ἰδεαλιστὴς γιὰ νὰ μὴ καταλαβαίνει τὴ σημασία τῶν συνηθισμένων (σχετικῶν, συγκεκριμένων) αγαθῶν γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν κοινωνία. Ἀπλούστατα ὁ πρῶτος ὑπερτόνιζε τὰ πραγματικά (σχετικά, «ἐπίγεια») αγαθά, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ οὐσιῶδες, δηλαδή ἀπὸ τὸ ποῖα εἶναι ἡ ὑλικὴ ζωὴ, ἐνῶ ὁ δεύτερος τὸ ἠθικόν (ἀπόλυτο, «ἐπουράνιο») ιδεῶδες, προσανατολιζόμενος στὸ πρέπον, δηλαδή σὲ κεῖνο ποὺ πρέπει νὰ ὑπάρχει στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων. Ἐφόσον ἡ ζωὴ χωρὶς ιδεώδη καὶ «ιδεώδεις προσανατολισμοὺς» εἶναι κενὴ καὶ ἄχαρη καὶ τὰ ιδεώδη καὶ οἱ «ιδεώδεις προσανατολισμοὶ» χωρὶς συνάρτηση μετὰ τὴν



ύλική ζωή είναι μόνο όνειρα και αὐταπάτες, δὲν μπορούμε καὶ μεῖς νὰ ἀποδεχόμαστε μόνο μιὰ ἀπὸ τὶς ἐναλλακτικὲς λύσεις καὶ νὰ ἀπορρίπτουμε τὴν ἄλλη. Μ' ἄλλα λόγια, στὴ διένεξη ἀνάμεσα στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη θὰ πρέπει νὰ ἀποδεχόμαστε μιὰ ἀπὸ τὶς ἐναλλακτικὲς λύσεις, ὑποβάλλοντας σὲ κριτικὴ τὴν ἄλλη. Ὡς, ὅπως γράφει ὁ J. Bambrough, «ὀφείλουμε νὰ δαμάζουμε τὴν ἐπιθυμία τοῦ θείου παραλογισμοῦ τοῦ Πλάτωνα, θεραπεύοντάς τον μὲ τὴν ὑγιὴ ἀριστοτελικὴ ἀνθρωπιά»⁶.

Ἴσως ὁ Ἀριστοτέλης νὰ συμφωνοῦσε μ' αὐτὴ τὴ συμφιλιωτικὴ, συμβιβαστικὴ ἀντίληψη, ἂν πάρουμε ὑπόψη μας τὴν ἴδια τὴν ἰδέα τοῦ συνδυασμοῦ τῶν ἀντιφάσεων. Ὡστόσο θὰ δυσανασχετοῦσε ἂν καταβάλλονταν προσπάθεια νὰ μὴν ἐκφραστεῖ ἡ ἀντίληψη αὐτὴ μὲ ἀκριβεῖς ἔννοιες, ἀλλὰ μὲ πλαδαρὲς μορφὲς καὶ μεταφορές. Συνάμα ὁ Σταγίριτης δὲν ἦταν καθόλου ὑπέρμετρος ζηλωτὴς τῆς «χρυσῆς τομῆς», ὅπως θεωροῦν ἀρκετοὶ μελετητές. Καὶ ὁ Πλάτων θὰ ἀπέρριπτε μιὰ τέτοια ἀντίληψη λόγῳ τοῦ ἀπροσδιόριστου καὶ συμβιβαστικοῦ (καὶ συνεπῶς στερουμένου ἀρχῶν) χαρακτήρα της. Κατὰ τὸν Πλάτωνα, ἓνα ἀπὸ τὰ κύρια ἐμπόδια στὸ δρόμο γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς «ιδεώδους πολιτείας» εἶναι ἡ ὑπερίσχυση τῶν ἀτομικῶν συμφερόντων πάνω στὰ κοινωνικά, ἡ κυριαρχία τῶν ἐγωιστικῶν αἰσθημάτων καὶ ἐλατηρίων στὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις ἀνάμεσα στὰ μέλη τῆς πολιτείας. Καὶ ἐπειδὴ τὰ ἀτομικὰ συμφέροντα καὶ τὰ ἐγωιστικὰ αἰσθήματα διαιροῦν τοὺς ἀνθρώπους καὶ σπέρνουν τὴν ἐχθρὰ ἀνάμεσά τους, ὁ Πλάτων προτείνει μιὰ σειρὰ μέτρα (κοινοκτημοσύνη τῶν γυναικῶν καὶ τῶν παιδιῶν, κατάργηση τῆς ἀτομικῆς ιδιοκτησίας κλπ.) γιὰ τὴν ὑπερνίκηση τοῦ «ἀτομισμοῦ» τῶν συμφερόντων καὶ τὴν ἐπίτευξη τῆς ἐνότητας τῶν αἰσθημάτων καὶ ἐπιδιώξεων ἀνάμεσα στοὺς πολῖτες.

Ἀντίθετα ἀπὸ τὸν θρησκευτικὸ ὁραματιστὴ Πλάτωνα στὸν Ἀριστοτέλη κυριαρχεῖ ἐπιστημονικὴ νοοτροπία καὶ ἡ νηφάλια ρεαλιστικὴ ἀντίληψη τῆς ζωῆς. Θεωροῦσε ὅτι τὰ μέτρα ποὺ πρότεινε ὁ Πλάτων γιὰ τὴν ὑπερνίκηση τοῦ κοινωνικοῦ κακοῦ (διάσπαση τῆς κοινωνίας), μπορούν νὰ ὀδηγήσουν σὲ ἀντίθετα ἀπὸ τὰ ἀναμενόμενα ἀποτελέσματα. Ἐπὶ παραδείγματι ὁ Ἀριστοτέλης φρονεῖ ὅτι ἡ κοινοκτημοσύνη τῶν γυναικῶν καὶ τῆς περιουσίας θὰ καθιστοῦσε ἀνέφικτη τὴν ἐκδήλωση ἀρετῶν, ὅπως ἡ ἐγκράτεια καὶ ἡ εὐγενικὴ γενναιοδωρία (βλέπε Πολ. 1263 b 10). Κατὰ τὸν Σταγίριτη, «οἱ ἄνθρωποι φροντίζουν πρὶν πολλὸ γιὰ κεῖνο ποὺ τοὺς ἀνήκει προσωπικὰ παρὰ γιὰ κεῖνο ποὺ εἶναι κοινό, ἢ φροντίζουν στὸ μέτρο ποὺ αὐτὸ ἀφορὰ τὸν καθένα» (στὸ ἴδιο II 1, 10, 1261 b 330)· μὲ βάση τὸ συλλογισμὸ αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι εἶναι

6. J. R. BAMBROUGH, *Socratic Paradox. The Philosophical Quarterly*. Vol. 10, N. 41, St. Andrews 1960, p. 300.



άπαραίτητο να διατηρηθεῖ ἡ ὑπάρχουσα μορφή ἰδιοκτησίας. Συνάμα θέτει τὸν ὅρο ὅτι ὁ καταμερισμὸς τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν θὰ πρέπει νὰ εἶναι ὡς ἓνα βαθμὸ κοινός. Συνεπῶς «καλύτερα ἢ ἰδιοκτησία νὰ εἶναι ἀτομική, ἐνῶ ἡ χρῆση της κοινή. Τὸ νὰ ἐτοιμάζει κανεὶς τοὺς πολῖτες νὰ τὸ ἀποδεχτοῦν εἶναι ὑπόθεση τοῦ νομοθέτη» (στὸ ἴδιο II 2, 5, 1263 a 35) «...Εἶναι δύσκολο νὰ ἐκφράσει κανεὶς μὲ λόγια, συνεχίζει ὁ Ἀριστοτέλης, τί μεγάλη ἀπόλαυση νοιώθει ἀπὸ τὴν ἐπίγνωση ὅτι κάτι ἀνήκει σ' αὐτόν, διότι τὸ αἶσθημα ἀγάπης (ἢ φιλαυτία) ποὺ χαρακτηρίζει τὸν καθένα δὲν εἶναι τυχαῖο, ἀλλὰ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση» (στὸ ἴδιο II 2, 6, 1263 a 40). Ὅμως αὕτη ἡ φυσιολογικὴ φιλαυτία δὲν πρέπει νὰ ταυτίζεται μὲ τὸν ἐγωισμό (μὲ τὸν φίλαυτον), ποὺ δικαιολογημένα τὸ ἐπικρίνει, γιατί ὁ ἐγωισμὸς δὲν ἐγκείται ἀπλῶς στὴν ἀγάπη τοῦ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ στὴν ὑπέρμετρη ἀγάπη. Ὅταν ὁ ἄνθρωπος διέπεται ἀπὸ συγκρατημένη φιλαυτία, μὲ εὐχαρίστηση ἐξυπηρετεῖ καὶ βοηθεῖ τοὺς φίλους καὶ γνωστούς.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐξετάζοντας τὰ ζητήματα φιλίας καὶ ἐγωισμοῦ στὸ ὄγδοο καὶ ἑνατο βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ἐκφράζει τὴ σκέψη ὅτι ὁ ἄνθρωπος μὲ λογικὸ αἶσθημα πρὸς τὸν ἑαυτό του θὰ καθοδηγεῖται ἀπὸ τὴ σωφροσύνη, τὴ δικαιοσύνη καὶ θὰ τείνει πρὸς τὴν ἐγκράτεια καὶ τὶς εὐγενικὲς πράξεις (π.χ. στὸ ὄνομα τῶν φίλων καὶ τῆς πατρίδας νὰ στερηθεῖ τὴν περυσία του καὶ νὰ θυσιάσει τὴ ζωὴ του, ἂν παρουσιαστεῖ ἀνάγκη). Μὲ βάση αὐτοὺς τοὺς συλλογισμοὺς ὁ Ἀριστοτέλης καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἦταν λαθεμένες οἱ ιδέες τοῦ Πλάτωνα ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀνάγκη δημιουργίας ὑπερβολικῆς ἐνότητας στὴν πολιτεία, εἰδικὰ τὴν ἐξασφάλιση ὑπαρξης ὁμοῖδεατῶν πολιτῶν: «Πρόκειται γιὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀρμόζει νὰ ἐπιδιώκουμε τὴ σχετικὴ καὶ ὄχι τὴν ἀπόλυτη ἐνότητα τόσο τῆς οἰκογένειας, ὅσο καὶ τῆς πολιτείας. Ἄν ἡ ἐνότητα αὕτη προχωρήσει ὥς τὰ ἔσχατα ὅρια, τότε καὶ ἡ ἴδια ἡ πολιτεία θὰ καταστραφεῖ. Κι ἂν ὅμως αὐτὸ δὲν συμβεῖ, ὥστόσο ἡ πολιτεία, ποὺ θ' ἀκολουθεῖ τὸ δρόμο τῆς καταστροφῆς της, θὰ γίνεи χειρότερη, ἀκριβῶς ὅπως ἂν ἄλλαζε κανεὶς τὴ συμφωνία μὲ τὴν ὁμοφωνία ἢ τὸ ρυθμὸ μὲ τὴ ρυθμικὴ κίνηση» (στὸ ἴδιο II 2, 9, 1263 b 30-35).

Γενικὰ στὶς διαφορὲς Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη βρῆκε τὴν ἐκφρασὴ της μιὰ ἀπὸ τὶς θεμελιώδεις ἀντιθέσεις στὴν ὁποία ἐδράζεται τὸ «ὄντολογικὸ δάθρο» τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ἡ βασιανιστικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ ἰδεώδες καὶ τὴν πραγματικότητα, ἀνάμεσα στὸ πρέπον καὶ τὸ οὐσιῶδες. Ἀξίζει νὰ ὑπενθυμίσουμε ὅτι πρῶτος ὁ Ἡσίοδος στὴν ἱστορία τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης συνειδητοποίησε μὲ μυθικὴ μορφή τὴ δραματικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὰ δεινὰ τῆς ζωῆς καὶ τοὺς ὑπέρτατους σκοποὺς τῆς ψυχῆς. Ἀπεικονίζοντας στὸ διδακτικὸ του ἔπος *Ἔργα καὶ ἡμέραι* τὴ βαθμιαία κατάλυση τῶν ἡθῶν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ποὺ βυθίζεται στὸ παρελθόν

τοῦ χρυσοῦ αἰῶνα, νουθετεῖ, κάνει σκέψεις, ἠθικολογεῖ σχετικά μὲ τὰ δεινὰ τῆς τοτινῆς ζωῆς. Καὶ μολονότι ὁ Ἡσίοδος παραπονιέται γιὰ τὴν ἀδικία, τὸ ψέμα καὶ τὴν αὐθαιρεσία ποὺ βασιλεύουν γύρω του λόγῳ τοῦ ὅτι τῇ γῇ τὴν ἐγκατέλειψαν ἡ εὐγενικὴ ὀργή, ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ αἰδώς, ὥστόσο καλεῖ τοὺς ἀνθρώπους ν' ἀκολουθήσουν τὸ δρόμο τῆς ἀρετῆς, ποὺ κατοικεῖ πάνω σὲ «ἀπόρθητη κορυφή».

Η ἀρετὴ καὶ τὰ εἶδη ἀρετῆς

Στὸν *Εὐθύφρονα* ὁ Πλάτων δάζει στὰ χεῖλη τοῦ Σωκράτη τὸν ἐξῆς συλλογισμό: σύμφωνα μὲ τὴν παράδοση τὸ εὐσεβὲς εἶναι εὐσεβές (ἀρετὴ), γιὰτὶ τὸ ἐπιδοκιμάζουν οἱ θεοί. Ὅμως αὐτὸ δὲν εἶναι σωστό. Ἀντίθετα, τὸ εὐσεβὲς τὸ ἐπιδοκιμάζουν οἱ θεοί, γιὰτὶ εἶναι εὐσεβές (ἀρετὴ). Καὶ γενικὰ ἡ ἐνάρετη πράξη ἐπιδοκιμάζεται ἀπὸ τοὺς θεοὺς, γιὰτὶ εἶναι ἐνάρετη. Μ' ἄλλα λόγια, ἡ ἀρετὴ προέχει. Ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ ἀρχή (κανόνα), ἀπὸ τὴν ὁποία καθοδηγοῦνται καὶ οἱ θεοὶ κατὰ τὴν ἐκτίμηση αὐτῆς ἢ ἐκείνης τῆς πράξης. Ἡ σωκρατικὴ - πλατωνικὴ παραλλαγὴ τῆς παραδοσιακῆς διατύπωσης, ποὺ ἀντικατέστησε τὴ θέληση τῶν θεῶν μὲ τὴν ἀναμφίβολη ἠθικὴ ἀρχή, ἐγκαινίασε νέο στάδο στὴν ἱστορία τῆς ἠθικῆς σκέψης τῶν Ἑλλήνων.

Ὁ Ἀριστοτέλης προχώρησε παραπέρα, ἀφοῦ ἐξέτασε τὴν ἠθικὴ μὲ βάση τὴν ἀνθρώπινη ἄποψη καὶ ὄχι τὴ θεία βούληση. Κατέστησε τὸν ἄνθρωπο ὑπεύθυνο γιὰ τὴν τύχη του καὶ τὴν εὐδαιμονία του. Ἀπέρριψε τὴν παραδοσιακὴ, θρησκευτικὴ μυθολογικὴ ἀντίληψη (ποὺ βρῆκε τὴν ἀντανάκλασή της στὰ ἔργα τῶν Ἑλλήνων τραγικῶν), σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία, ἡ εὐδαιμονία ἢ ἡ δυστυχία τοῦ ἀνθρώπου καθορίζονται ἀπὸ τὰ καπρίτσια τῆς τυφλῆς Μοίρας, ἀπὸ τὴν Τύχη. Δὲν εἶναι παράξενο ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀπέκλεισε τὴν εὐσέβεια ἀπὸ τὶς ἀρετὲς ποὺ ἐρευνοῦσε, γεγονὸς ποὺ ἐξηγεῖται μὲ τὸ ὅτι ἀπὸ τὴν ἠθικὴ του λείπει σχεδὸν ἐντελῶς τὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο. Δὲν μιλά καθόλου γιὰ τὸ ρόλο τῶν θεῶν ὅσον ἀφορᾷ τὸν ἠθικὸ βίο τῶν ἀνθρώπων.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχεται τὴν ἀπόλυτη ἠθικὴ ἀρχή, ὅμως μόνο ὡς προσιδιάζουσα στὴ ζωή, (δηλαδὴ ὡς ὑπάρχουσα μέσω τῶν σχετικῶν ἀρετῶν, καὶ ὄχι ὡς ὑπερβατικὴ ὅπως συμβαίνει μὲ τὴ διδασκαλία περὶ ἠθικῆς τοῦ Πλάτωνα. Ὁ Ἀριστοτέλης ὑπογραμμίζοντας τὴν ἰδιομορφία τῆς ἠθικῆς, κάνει τὴ σύγκριση ἀνάμεσα στὴν «τέχνη», τὶς τεχνικὲς γνώσεις, τὴ μαστοριά καὶ τὴν ἀρετὴ. Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ τελειότητα τῶν δημιουργημένων ἀντικειμένων (σπίτι π.χ. ἢ μουσικὸ ὄργανο) «ἐμπεριέχεται σ' αὐτὰ καθ' ἑαυτά», πράγμα ποὺ δὲν ἰσχύει γιὰ τὶς ἐνάρετες πράξεις.



Συνεπῶς, ἡ πράξις ἐξωτερικὰ (καὶ ἐξ ἀντικειμένου) δὲν εἶναι ἀρετὴ αὐτὴ καθ' ἑαυτή, ἂν δὲν συνοδεύεται ἀπὸ ἀντίστοιχο σκοπό. Μιλώντας πιὸ ἀπλά, ἡ πράξις εἶναι ἐνάρετη, ἂν εἶναι θετικὴ τόσο κατὰ τὸ ἐξωτερικὸ (ἀντικειμενικὸ) ἀποτέλεσμα, ὅσο καὶ κατὰ τὸν ἐσωτερικὸ (ἠθικὸ) σκοπό. Δηλαδή, ἡ πράξις δὲν εἶναι μόνο ἐξωτερικὴ ἐνέργεια, ἀλλὰ καὶ ἐσωτερικὴ ψυχικὴ στάση. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης βεβαιώνει ὅτι ἡ ἀρετὴ δὲν προϋποθέτει μόνο βουλευτικὴ ἐνέργεια τῆς συνειδητῆς προσωπικότητος, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ ψυχικὴ κατάσταση («πῶς ἔχων»), πὺν εἶναι ἀπαραίτητη ὥστε ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐνεργεῖ συνειδητὰ καὶ νὰ κάνει τὴν τελουμένην πράξις σκοπὸ καθ' ἑαυτόν, δηλαδή τὸ καλὸ πρέπει νὰ γίνεται γιὰ χάρι τοῦ ἴδιου τοῦ καλοῦ. Τέλος, ἀπαιτεῖται τὸ δρῶν πρόσωπο ν' ἀκολουθεῖ σταθερὰ καὶ ἀπαρέγκλιτα ὁρισμένες ἀρχές, ὅσον ἀφορᾷ τὴ δράσις του καὶ τὶς πράξεις του (βλέπε *HN* II 3, 1105 b).

Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη σὲ ὅλα τὰ κύρια σημεία τῆς εἶναι σύμφωνη μὲ τὸ ἔργο του *Μετὰ τὰ φυσικά*. Εἶναι γενικὰ παραδεκτὸ ὅτι ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Κάντ, πὺν ἔκανε τὴν ἠθικὴ θεμέλιο τῆς μεταφυσικῆς, ὅλοι οἱ προγενέστεροι φιλόσοφοι οἰκοδομοῦσαν τὴν ἠθικὴ πάνω στὴ μεταφυσικὴ. Ὅμως δὲν ἔχουν ἔτσι ἀκριβῶς τὰ πράγματα. Ἡ φιλοσοφικὴ διδασκαλία τοῦ Σταγίριτη σὲ σημαντικὸ βαθμὸ ἀποτελεῖ ἔκφρασις τῆς ἠθικῆς του αἰσιοδοξίας. Εἶναι πεπεισμένος ὅτι στὸ Σύμπαν κυριαρχεῖ ἡ τελολογία (σκοπιμότητα) καὶ ὅτι κάθε ἀνάπτυξις καθορίζεται ἀπὸ τὸ σκοπὸ πὺν ἐμπεριέχεται στὰ πράγματα καὶ στὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι τελολογικὴ. Ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι στὸν ἄνθρωπο, ὅπως καὶ σὲ κάθε πρᾶγμα, ἐμπεριέχεται ἡ ἐσωτερικὴ τάσις πρὸς τὸν καλὸ σκοπὸ καὶ τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ ὡς ὁριστικὸ σκοπὸ. Γι' αὐτὸ τὸ βασικὸ ζήτημα τῆς ἠθικῆς, τὸ ζήτημα τοῦ νοήματος καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς ζωῆς, ὁ Ἀριστοτέλης τὸ λύνει εὐδαιμονικά, δηλαδή, ὅτι ἡ εὐτυχία (εὐδαιμονία), σὰν σκοπὸς τῶν ροπῶν τοῦ ἀνθρώπου, ἀποτελεῖ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὑπέρτατο ἀγαθὸ.

Ὅμως ἀναφύεται τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ εὐδαιμονία ἀποτελεῖ ὑπέρτατο ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τότε ἡ ἀρετὴ ἀποκτᾷ δευτερεύουσα σημασία, γιὰτὶ γίνεται μέσο καὶ ὄχι σκοπός. Χωρὶς νὰ καταπιαστοῦμε λεπτομερῶς μὲ τὴν ἐξέτασις τοῦ ζητήματος πὺν θέσαμε, τονίζουμε ὅτι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἡδονὴ (συνδεδεμένη κατ' ἐξοχὴν μὲ τὴ «θεωρία») καὶ ὁ ἐνάρετος βίος εἶναι ἀδιάρρηκτα. Χωρὶς «ἐνάρετη» ἐνέργεια δὲν ὑπάρχει ἡδονή, ὅπως δὲν ὑπάρχει καὶ ἐνέργεια χωρὶς τὴν ἡδονὴ ἀπ' αὐτὴ (στὸ ἴδιο, *X* 5, 1175 a)⁷.

7. Ὅπως εἶναι γνωστὸ, ὁ χριστιανισμὸς ἀπέρριψε τὴν εὐδαιμονιστικὴ ἠθικὴ τῆς ἀρχαιότητος καὶ τὴν ἀντικατέστησε μὲ τὴ διδασκαλία κατ' ἐξοχὴν καθηκόντων: ἀγάπη πρὸς



Ὁ Ἀριστοτέλης ἐρευνᾷ τὰ ἠθικὰ προβλήματα γιὰ νὰ βοηθήσει τοὺς ἀνθρώπους νὰ γίνουν καλύτεροι καὶ νὰ κάνει τὴν κοινωνία πιὸ τέλεια. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ Σωκράτη πὺν ταυτίζει τὴν ἀρετὴ μὲ τὴ γνώση, ὁ Ἀριστοτέλης (γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τῆς ἠθικῆς σκέψης) συνδέει κυρίως τὴν ἠθικὴ ἀρετὴ μὲ τὴν ἐπιθυμία, τὴ θέληση, τὴ βούληση, θεωρώντας ὅτι, μολονότι ἡ ἠθικὴ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς γνώσεις, ὥστόσο ἔχει τὶς ρίζες τῆς στὴν καλὴ θέληση. Γιατὶ εἶναι ἄλλο πράγμα νὰ ξέρεи κανεὶς ποιὸ εἶναι τὸ καλὸ καὶ ποιὸ εἶναι τὸ κακὸ καὶ ἄλλο νὰ θέλει ν' ἀκολουθήσει τὸ καλὸ. Ἐκτὸς αὐτοῦ, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ ἐφαρμόζει τὶς γνώσεις σὲ κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Ἡ γνώση ἔχει γενικὸ χαρακτήρα, ἐνῶ ἡ ἐνέργεια εἶναι πάντα συγκεκριμένη. Οἱ ἀρετὲς δὲν εἶναι εἶδη τῆς φρόνησης, εἶναι μόνο συζευγμένες μ' αὐτὴν (βλέπε στὸ ἴδιο VI 13, 1144 b 15) καὶ γεννοῦν τὶς ἔξεις. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ξεχωρίζει τὶς διανοητικὲς ἀρετὲς, πὺν εἶναι συζευγμένες μὲ τὴ φρόνηση καὶ τὶς ἠθικὲς ἀρετὲς πὺν εἶναι ἀρετὲς ψυχικοῦ χαρακτήρα. Καὶ εἶναι φανερό ὅτι καμιά ἀπὸ τὶς ἠθικὲς ἀρετὲς δὲν ὑπάρχει μέσα μας ἀπὸ τὴ φύση. Ὅμως τελειοποιούμαστε μὲ τὴ συνήθεια (βλέπε στὸ ἴδιο II 1, 1103 a 25-29). Στὸ ἐρώτημα τί σημαίνει ψυχικὴ ἀρετὴ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαντᾷ ὅτι πρέπει νὰ βρίσκουμε τὸ ἀπαιτούμενο μέτρο στὴ συμπεριφορὰ καὶ τὰ αἰσθήματα, νὰ ἐπιλέγουμε τὴ μεσότητὰ ἀνάμεσα στὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρεται σὲ δύο εἶδη «μεσότητος» τὴ μεσότητὰ στὴ συμπεριφορὰ καὶ τὰ αἰσθήματα, πὺν προσιδιάζει «ἀντικειμενικά» σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τὴ μεσότητὰ ἀναφορικὰ μὲ τὸν ἄνθρωπο ξεχωριστά, δηλαδὴ τὴν «ὑποκειμενικὴ μεσότητὰ», γιατί οἱ ἄνθρωποι διαφέρουν κατὰ πολὺ ὁ ἓνας ἀπὸ τὸν ἄλλον. Γι' αὐτὸ ἡ «μεσότητὰ» ἀνάμεσα στὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη δὲν εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἴδιο πράγμα γιὰ τὸν ἓναν ἢ τὸν ἄλλον ἄνθρωπο. Ἄν π.χ. δέκα μνὲς τροφῆς γιὰ κάποιον εἶναι πολλὲς γιὰ μιὰ μέρα, οἱ δύο θὰ εἶναι λίγες, ἐνῶ ὁ γυμναστὴς θὰ προτείνει ἔξι (δηλαδὴ κάτι ἐνδιάμεσο μεταξὺ τοῦ δέκα καὶ τοῦ δύο), ἐπειδὴ ἡ ποσότητὰ αὐτὴ μπορεῖ νὰ εἶναι ὑπεραρκετὴ ἢ ἐλάχιστη ἀντίστοιχα. Τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὸ δρόμο. Ἡ μεσότητὰ ἀνάμεσα στὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη στὴν τροφὴ ἢ τὸ δρόμο εἶναι ἐξατομικευμένη καὶ διαφορετικὴ γιὰ τὸν κάθε ἄνθρωπο. Γι' αὐτὸ «πᾶς ἐπιστήμων ἀποφεύγει τὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη, ἐπιζητεῖ τὸ μέσον καὶ δίδει τὴν προτίμησή του εἰς αὐτὸ τὸ μέσον, ὄχι τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς» (στὸ ἴδιο, II 5, 1106 b 5).

τὸν πλησίον, ταπεινοφροσύνη, ὑπακοὴ κλπ. Ἡ χριστιανικὴ ἠθικὴ δὲν ἀποσκοπεῖ στὴν εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου, τουλάχιστον σὲ τοῦτον τὸν κόσμον, ἀλλὰ στὴ θεοσέβεια, πὺν προϋποθέτει τὴ θανάτωση τῆς σάρκας καὶ τὴν ἀσκητικὴ αὐταπάρνηση.



Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Σταγίριτη στοῦ ζήτημα αὐτὸ δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἐρμηνεύσουμε τὴν ἔννοια «μεσότητα» μὲ τὸ πρίσμα τοῦ ἠθικοῦ σχετικισμοῦ. Τονίζοντας τὶς διαφορὲς ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους (ὡς πρὸς τὸ χαρακτήρα, τὴν ἰδιοσυγκρασία, τὶς ἱκανότητες, τὶς ἀνάγκες, τὴ σωματικὴ συγκρότηση κλπ.), ἔχει ὑπόψη του ἐπίσης τὴν ὁμοιότητά τους, τὴν ἐνότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μπορεῖ νὰ διανοηθεῖ τὴν κοινωνία καὶ τοὺς κοινῶς παραδεκτοὺς κανόνες συμπεριφορᾶς χωρὶς ἀπὸ τοὺς ξεχωριστοὺς ἀνθρώπους, τὶς ἀτομικὲς πράξεις τους καὶ τὰ αἰσθήματα, καί, ἀντίθετα, τοὺς ξεχωριστοὺς ἀνθρώπους μὲ τὴν ἀτομικὴ τους συμπεριφορὰ, τὰ αἰσθήματα καὶ τὰ βιώματά τους ἔξω ἀπὸ τὴν κοινωνία καὶ χωρὶς ἀπὸ τοὺς καθιερωμένους στὴ δοσμένη κοινωνία ἠθικοὺς κανόνες. Γιὰ τὸν ἀρχαῖο φιλόσοφο ἡ ἀντικειμενικὴ καὶ ὑποκειμενικὴ ἀρετὴ εἶναι ἐνιαίεσ. Ἡ μιὰ ὑπάρχει μέσω τῆς ἄλλης. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀναφέρεται στὴ διαλεκτικὴ (ἀντιθετικὴ) ἐνότητα τῆς ἀντικειμενικῆς καὶ ὑποκειμενικῆς ἠθικῆς — αὐτὸ πηγάζει ἀπὸ τὴν ἠθικὴ του διδασκαλία.

Συνάμα, γεννιέται τὸ ἐρώτημα: πῶς θὰ μπορέσει καθένας ἀπὸ μᾶς νὰ βρεῖ τὸ κατάλληλο μέσο; Ἡ πῶς θὰ μπορέσει νὰ βρεῖ τὸ σωστὸ μέτρο τῶν αἰσθημάτων καὶ ἐνεργειῶν; Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἀπαραίτητο νὰ κατέχει κανεὶς πρακτικὴ σοφία, φρόνηση, ἢ ν' ἀκολουθεῖ τὸ παράδειγμα, τὴ νοουθεσία τοῦ ἐνάρετου ἀνθρώπου (βλέπε *HN* VI 5, 1140 b 5). Τὰ ἔργα τοῦ ἀνθρώπου ἐκτελοῦνται ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς φρόνησης, γιατί ἡ φρόνηση ὑποδεικνύει τὸν ὀρθὸ σκοπὸ, ἐνῶ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ τὰ ἀπαιτούμενα μέσα γιὰ τὴν πραγμάτωσή του (στοῦ ἴδιο VI 13, 1144 a 5-10). Ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ ἔχει δύο μέρη, ἐφοδιασμένα μὲ λόγος, ἡ φρόνηση εἶναι δυνατόν νὰ εἶναι ἓνα ἀπ' αὐτά (στοῦ ἴδιο VI 5, 1140 b 25). Γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἀρετῆς αὐτῆς εἶναι ἀπαραίτητη ἡ πείρα, γι' αὐτὸ οἱ ἔφηβοι δὲν μποροῦν νὰ εἶναι ἔμπειροι καὶ σώφρονες. «Ἀντικείμενο τῆς φρόνησης εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, δηλαδή, τὰ πράγματα ἐκεῖνα, ὡς πρὸς τὰ ὅποια δύναται νὰ κρίνει καὶ ν' ἀποφασίζει ὁ ἄνθρωπος» (δηλαδή νὰ ζυγίζει τὰ κίνητρα καὶ νὰ δίνει σωστὲς συμβουλές) (στοῦ ἴδιο VI 8, 1141 b 5) «Πλὴν ὅμως ἡ φρόνηση δὲν ὑπερβαίνει τὴ σοφία οὔτε εἶναι ἰδιότητα ἐνὸς ὑπέρτερου μέρους τῆς ψυχῆς...» (στοῦ ἴδιο VI 13, 1145 a 5). Ἡ φρόνηση δὲν εἶναι οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε τέχνη. Ἡ ἐπιστήμη ἔχει ὡς ἀντικείμενό της τὸ γενικόν, ἐνῶ ἡ φρόνηση καὶ ἡ πρακτικὴ σφαίρα τὸ ἐπιμέρους, δηλαδή ἐκεῖνο ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ κάτι ἄλλο. Ἡ φρόνηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἐπίσης τέχνη, ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος στὴν πρακτικὴ του δράση σὰν ἔκφραση τῆς ἠθικῆς δημιουργεῖ («ἐπιλέγει») τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, ἐνῶ στὴ δημιουργία ἐπιδιώκει κάτι ἄλλο γιὰ τὸν ἑαυτό του (στοῦ ἴδιο VI 3-4). Οἱ πεπειραμένοι ἄνθρωποι εἶναι χρήσιμοι νὰ διαχειρίζονται τὶς ὑποθέσεις τοῦ σπιτιοῦ καὶ τοῦ κράτους, ἡ φρόνηση, δηλαδή, συνδέεται στενὰ μὲ τὴν οἰκονομικὴ καὶ

τὴν πολιτικὴν δράσιν. Συνδέεται μὲ τὴν ὀλιγάρκεια, τὴν ἀποφυγὴ τοῦ ὑπερβολικοῦ στὴν ἡδονὴ καὶ τὰ βάσανα. Ἡ φρόνησις προϋποθέτει τὴ δεξιότητα (δεινότητα) ὥς πρὸς τὴν ἀνακάλυψιν τῶν μέσων γιὰ ἓναν ὀρισμένο σκοπὸν, ὅμως δὲν ἀνάγεται μόνο σ' αὐτό. Ἡ δεξιότητα εἶναι ἀξιέπαινη, ὅταν ὁ σκοπὸς εἶναι καλός, ἂν εἶναι κακός, τότε εἶναι πανουργία «διὸ καὶ ὀνομάζομεν καὶ τοὺς φρονίμους καὶ τοὺς πανούργους ἐπιτήδειους» (στὸ ἴδιο VI 13, 1144 a 25).

Μὲ ἀφορμὴ τὴ σύγχρονη συζήτηση ἀναφορικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς βιοκοινωνικῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ζήτημα γιὰ τὶς ἔμφυτες ἢ ἀποκτώμενες ιδιότητες τοῦ χαρακτήρα τῶν ἀνώτατων ψυχικῶν ικανοτήτων (διανοητικῶν, ἠθικῶν κλπ.), εἶναι ἀξιοπρόσεκτο τὸ ἐξῆς χωρίο τοῦ Σταγυρίτη: «Διότι εἰς ὅλους φαίνεται, ὅτι αἱ καθ' ἕκαστον ιδιότητες τοῦ χαρακτήρος, τὰς ὁποίας ἔχει κλπ. εἴμεθα ἐκ γενετῆς...» (στὸ ἴδιο 1144 b 5). Συνάμα ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ὅτι οἱ ἀποκτημένους μὲ τὴν ἀγωγή ἀρετῆς (ἠθικῆς, διανοητικῆς κλπ.) εἶναι ἀνώτερες ἀπὸ τὰ δῶρα τῆς φύσεως, τὶς ἔμφυτες ικανότητες (στὸ ἴδιο 1144 b 5-10).

Ὁ Ἀριστοτέλης θίγει ἐπίσης τὸ ζήτημα σχετικὰ μὲ τὸ ρόλο τῶν ἐκ γενετῆς ἐμβρύων, τῆς διδασκαλίας καὶ τῆς καλλιέργειας τῶν ἔξεων ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἠθικὴν τελειότητα τοῦ ἀνθρώπου στὸ δέκατο βιβλίον τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. «Εἶναι φανερόν», γράφει, «ὅτι τὸ δῶρον τοῦτο τῆς φύσεως δὲν εὐρίσκεται εἰς τὴν διάθεσίν μας». Ἐξάλλου, οἱ ὁμιλίες καὶ οἱ διδασκαλίες δὲν ἀσκοῦν σὲ ὅλους τὴν ἴδια ἐπίδραση. «Τουναντίον οἱ παρήκοοι καὶ οἱ στασιάζοντες ἐναντίον τῆς ἀρετῆς, πρέπει νὰ τιμωροῦνται καὶ νὰ κολάζονται καὶ τέλος οἱ ἀπολύτως ἀνεπίδεκτοι βελτιώσεως νὰ ἐξορίζονται...» (στὸ ἴδιο X 10, 1180 a 5). Ὁ Ἀριστοτέλης, ἀναφερόμενος στὸ γεγονός ὅτι «τὸ νὰ ζῇ τις σωφρόνως καὶ καρτερικῶς, δὲν εἶναι εὐχάριστον εἰς τοὺς πολλούς, πολὺ δὲ ὀλιγώτερον εἰς τοὺς νέους», συμπεραίνει ὅτι «ἢ ἀνατροφὴ καὶ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτῶν δεόν νὰ ρυθμίζονται ὑπὸ τῶν νόμων, ἐπειδὴ, ὅ,τι καταντᾷ συνήθεια, δὲν γίνεται πλέον αἰσθητὸν ὥς βάρος» (στὸ ἴδιο 1179 b 30-35). Συνεπῶς, ἡ ἀρετὴ ἀπαιτεῖ τὴ συνήθεια, τὴν πρακτικὴν ἄσκησιν. Γιὰ νὰ μποροῦν οἱ ἄνθρωποι νὰ κάνουν ἀνδρεῖες πράξεις εἶναι ἀπαραίτητο νὰ διδάσκονται νὰ εἶναι ἀνδρεῖοι, δηλαδή, νὰ ἀποκτήσουν τὴν «πρακτικὴν» συνήθειαν τῆς ἀνδρείας. Ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν κατέχει τὴν πρακτικὴν σοφίαν, τὴ φρόνησιν, ὀφείλει νὰ παίρνει παράδειγμα ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ ἡ συμπεριφορὰ τους ἀποτελεῖ ὑπόδειγμα πρακτικῆς σοφίας, ἠθικῆς σωφροσύνης. Ὁ λογικός, ἐνάρετος ἄνθρωπος ἀποτελεῖ τὸν κανόνα τῆς ἠθικῆς, τὸ μέτρο γιὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Γενικά, κατὰ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη, «ἡ ἀρετὴ εἶναι ἕξις ποὺ προϋποθέτει τὴν ἐλεύθερον βούλησιν καὶ ἀποτελεῖ μιὰ μεσότητα ὥς πρὸς ἡμᾶς κατὰ τὸ μέτρον, τὸ καθοριζόμενον ὑπὸ τοῦ λόγου,

συμφώνως δηλαδή πρὸς τὴν συμπεριφορὰν ἑνὸς φρονίμου ἀνθρώπου. Εὐρίσκεται εἰς τὸ μέσον μεταξὺ δύο ἀκροτήτων, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ μία εἶναι ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἄλλη ἡ ἔλλειψις» (*HN* II 6, 1106 b 35-1107 a).

Σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, εἶναι δύσκολο νὰ βρεῖ κανεὶς τὴν κατάλληλη μεσότητα στὰ αἰσθήματα καὶ τὶς ἐνέργειες καὶ εἶναι ἀρκετὰ εὐκολο νὰ γίνεи κανεὶς κακός. Ἡ ἠθικὴ πτώση μπορεῖ νὰ εἶναι διάφορη, γιὰ νὰ κάνει κάποιος τὸ ἀγαθὸ ὑπάρχει μόνο ἓνας τρόπος, γιὰτὶ τὸ κακὸ εἶναι εὐκολο, τὸ ἀγαθὸ δύσκολο, (στὸ ἴδιο II 5, 1106 b 30). Οἱ χρηστοὶ ἄνθρωποι εἶναι οἱ ἴδιοι, οἱ κακοὶ ποικίλοι. Εἶναι δύσκολο νὰ εἶναι κανεὶς ἐνάρετος, δεδομένου ὅτι εἶναι ἐγχείρημα δυσχερὲς νὰ πετυχαίνει τὴ μεσότητα σὲ κάθε ἐνέργειά του. Ἐπὶ παραδείγματι, δὲν εἶναι ἔργο τοῦ τυχόντος νὰ βρῖσκει τὸ κέντρο τοῦ κύκλου, εἶναι ἔργο τοῦ ἐπιστήμονα. «Διὰ τοῦτο τὸ ἀγαθὸ εἶναι τόσο σπάνιο, τόσο ἀξιέπαινο καὶ τόσο ὥραϊο» (στὸ ἴδιο II 9, 1109 a 30). Μὲ λίγα λόγια, ὑπάρχουν πολὺ λίγοι τέλειοι ἄνθρωποι, πολλοὶ μέτριοι, ἐνῶ οἱ περισσότεροι εἶναι ἐπιρρεπεῖς πρὸς τὴν ἀκολασία. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὅσον ἀφορᾷ τὴν οὐσία της καὶ τὸ νόημά της, εἶναι μεσότητα, ἐφόσον ὅμως πραγματοποιεῖ τὸ ἄριστο καὶ κάθε ἀγαθὸ εἶναι ἀκρότητα. «Ἀλλὰ καθὼς ἀκριβῶς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία δὲν ἐπιδέχονται οὔτε ὑπερβολὴ οὔτε ἔλλειψη, διότι ἡ μεσότης ἀποτελεῖ ἐν προκειμένῳ μίαν ἀκρότητα, οὕτω καὶ τὰ πάθη δὲν ἐπιδέχονται οὔτε ὑπερβολή, οὔτε ἔλλειψη, διότι ὁ παραδιδόμενος εἰς αὐτὰ πραγματοποιεῖ ἐκάστοτε μίαν κακὴν πράξιν» (στὸ ἴδιο II 6, 1107 a 20-25). Συνεπῶς, κάθε μεσότητα δὲν εἶναι ἠθικὴ, ἀλλὰ μόνο τὸ βέλτιστο ἀπὸ τὸ σύνολο τοῦ καλοῦ. Τὰ ἐγκλήματα καὶ γενικὰ οἱ κακὲς πράξεις καὶ αἰσθήματα (ὁ φόβος, ἡ κλοπὴ, ἡ μοιχεία, ἡ δειλία, ἡ ἀναισχυντία, ὁ φθόνος κλπ.) εἶναι ἄσχημα αὐτὰ καθ' ἑαυτά. Δὲν ὑπάρχει καλὴ ἀναισχυντία, ὅπως καὶ ἐνάρετη κλοπὴ. Καὶ εἶναι ἐπίσης παράλογο νὰ ἀναζητεῖ κανεὶς τὴ «μεσότητα» στὸ ἄσχημο, γιὰτὶ δὲν ὑπάρχει «μεσότητα», ἐπὶ παραδείγματι, στὸ φόνο, τὴ δειλία καὶ τὴν ἔλλειψη δειλίας.

Ὅπως ἀναφέραμε, ὁ Ἀριστοτέλης διαίρεσε τὶς ἀρετὲς σὲ δύο εἶδη: σὲ διανοητικὲς καὶ ἠθικὲς. Στὶς πρῶτες οὐσιαστικὰ ὑπάγονται δύο: Ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνηση, πού ἀποκτῶνται μέσω τῆς διδασκαλίας. Οἱ δεύτερες εἶναι ἀρετὲς βούλησης, χαρακτήρα, ἥθους. Σ' αὐτὲς ὑπάγονται ἡ ἀνδρεία, ἡ ἐγκράτεια, ἡ γενναιοδωρία, ἡ φιλαλήθεια κλπ. Οἱ τελευταῖες ἀποκτῶνται μὲ τὴν καλλιέργεια συνηθειῶν.

Ἡ διαίρεση αὐτὴ συνδέεται μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ψυχὴ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο (ἀκριδέστερα, ἀπὸ τέσσερα) μέρη, τὸ λογιστικὸ καὶ τὸ μὴ λογιστικὸ μέρος (βλέπε *HN* VI 2, 1139 a 5). Τὸ λογιστικὸ μέρος μὲ τὴ σειρά του ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸ θεωρητικὸ ἐπιστημονικὸ, μὲ τὸ ὁποῖο ἀτενίζουμε ἐκεῖνα τὰ ὄντα πού οἱ



ἀρχές τους δὲν μεταβάλλονται, καὶ ἀπὸ τὸ λογιστικὸ μέρος ποὺ μᾶς δίνει τὴ δυνατότητα νὰ ἀτενίζουμε τὶς δυνάμεις ποὺ ὑφίστανται μεταβολή. Χάρη στὴν τελευταία ἐρμηνεύονται τὰ μεταβαλλόμενα περιστατικὰ καὶ οἱ πολυποίκιλες ὑποθέσεις, ὑπολογίζονται τὰ κίνητρα (βλέπε στὸ ἴδιο 1139 a 10) καὶ συντελεῖται ἡ ὀρθὴ ἐπιλογὴ τοῦ τρόπου ἐνεργειῶν. Τὸ μὴ λογιστικὸ μέρος τῆς ψυχῆς ἀποτελεῖται ἐπίσης ἀπὸ δύο μέρη: ἀπὸ τὸ ἐξουσιαζόμενο ἀπὸ τὶς ἔξεις (παράφορο, περιπαθές, ὀρμέμφυτο) καὶ ἀπὸ τὸ μέρος τῆς θρέψης τῆς ψυχῆς. Τὸ τελευταῖο αὐτὸ μέρος τῆς ψυχῆς «δὲν ἔχει τοιαύτην τινὰ ἀρετὴν, διότι δὲν ἀπόκειται εἰς τὴν ἐξουσίαν του νὰ ἐνεργεῖ ἢ νὰ μὴ ἐνεργεῖ» (στὸ ἴδιο VI 13, 1144 a 10).

Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ γενικὸς προσανατολισμὸς καθορίζεται ἀπὸ τὴ θεωρητικὴ νόηση. Ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνηση καθορίζουν πρακτικὰ κατὰ πολὺ τὴν πρακτικὴ μας δράση. Ἡ φρόνηση ἐξουσιάζει (ὀφείλει νὰ ἐξουσιάζει) τὰ πάθη, νὰ ἐλέγχει τὰ παράφορα αἰσθήματα, νὰ κατευθύνει τὶς ἔξεις καὶ νὰ ἐπιβάλλει σ' αὐτὲς τὸ μέτρο, ἀναγκάζοντάς τες νὰ ἀποφεύγουν τὶς ἀκρότητες καὶ νὰ καθοδηγοῦνται ἀπὸ τὴ μεσότητα. Συνεπῶς, ἡ φρόνηση καὶ ἡ βούληση (τὰ πάθη καὶ οἱ ἔξεις εἶναι στενὰ συνδεδεμένα, εἶναι ἐνιαῖα, δὲν εἶναι, ὅμως, ταυτόσημα. Μολονότι ἡ ἀρετὴ δὲν ἀποτελεῖ εἶδος τῆς φρόνησης, τῆς πρακτικῆς σοφίας, τῆς πείρας, ὥστόσο εἶναι ἀδύνατη ἡ ὑπαρξὴ της χωρὶς τὶς τελευταῖες. Γιατὶ καλλιέργεια τῆς ἀρετῆς δὲν σημαίνει μόνο ἀναπαραγωγὴ τῶν γνώσεων τοῦ παρελθόντος, ἀλλὰ καὶ ἄσκηση, τέλεση ἀντίστοιχων ἐνεργειῶν: «... ἐνέργειαι ἐκτελούμεναι εἰς μίαν ὀρισμένην κατεύθυνσιν δημιουργοῦν μίαν ἔξιν...» (στὸ ἴδιο III 7, 1114 a 5). Αὐτὸ σημαίνει ἐπίσης ὅτι «τὰς ἀρετὰς τὰς ἀποκτῶμεν, ἀφοῦ ἐργασθῶμεν (ἐνεργήσαντες) προηγουμένως... Διότι, ὅσα πρέπει νὰ ἐκτελοῦμεν, τὰ μαθαίνομεν διὰ πρακτικῆς ἀσκήσεως...» (στὸ ἴδιο II 1 a 30).

Συνεπῶς, γιὰ νὰ γίνεи κανεὶς ἐνάρετος ἄνθρωπος, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς γνώσεις ποὺ πρέπει νὰ κατέχει, τί εἶναι καλὸ καὶ κακό, ἀπαιτεῖται καὶ ἓνα ὀρισμένο χρονικὸ διάστημα γιὰ τὴ διάπλαση τοῦ χαρακτήρα. Ὅπως ἓνα χελιδόνι δὲν φέρνει τὴν ἀνοιξή, ἔτσι καὶ μιὰ καλὴ πράξη δὲν φέρνει τὴν ἀρετὴ. Ἐκτὸς αὐτοῦ, καθένας ἀπὸ μᾶς φέρνει πάνω του φορτίο τῆς προηγουμένης δράσης του, δηλαδή, τὸ ἀποτέλεσμα τῆς προηγουμένης νοοτροπίας καὶ συμπεριφορᾶς. Γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ πεῖ κανεὶς ὅτι ἡ πείρα τοῦ παρελθόντος στὴ σφαῖρα τῆς ἠθικῆς δὲν ἐκδηλώνεται στὸ παρόν. Ἀντίθετα, τὸ παρόν (στὴν ἠθική) ἀποτελεῖ σὲ σημαντικὸ βαθμὸ συγκεντρωμένη (ἠθική) πείρα τοῦ παρελθόντος. Εἶναι εὐνόητο ὅτι ἡ διαπαιδαγώγηση εἶναι καλύτερα νὰ ἀρχίζει ἀπὸ τὴν παιδικὴ ἡλικία. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης στὴ σφαῖρα τῆς ἀγωγῆς τῶν πολιτῶν προσδίδει μεγάλο ρόλο στὴ νομοθεσία καὶ τὸ κράτος.



Θὰ ἀναφερθοῦμε στὴν ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση ὀρισμένων ἠθικῶν ἀρετῶν, ποὺ συνδέονται μὲ τὸ βουλευτικὸ (μὴ λογιστικὸ) μέρος τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀρετῶν ποὺ ἀποκτῶνται μὲ τὴν ἀγωγή. Θὰ ἀρχίσουμε ἀπὸ τὴν ἀνδρεία, πού, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι κάτι ἐνδιάμεσο ἀνάμεσα στὴν ἔλλειψή της (τὴ δειλία) καὶ τὴν ὑπερβολή (τὴν ἄφρονη γενναιότητα). Μὲ ἄλλα λόγια, μόνο ἡ ἀνδρεία εἶναι ἀρετὴ, ἐνῶ τὸ ἐλάττωμά της, ἡ δειλία, εἶναι κακὸ, ὅπως κακὸ εἶναι καὶ ἡ ἄφρονη γενναιότητα. Ἐπειδὴ, ὅμως, ἡ τελευταία συναντιέται σπάνια, δὲν ἔχει ὀνομασία ὅπως ἄλλωστε πολλὲς ἄλλες καταστάσεις τῆς ψυχῆς. Συνήθως ἡ ἀνδρεία ἀντιπαρατίθεται στὴ δειλία γιατί, ὡς ἀκρότητα ἀπέχει περισσότερο ἀπὸ ὅσο ἡ ἄφρονη γενναιότητα.

Κατὰ τὸ ἀριστοτελικὸ «μοντέλο», ὁ συσχετισμὸς ἀνάμεσα στὴ μεσότη-
τα, τὴν ἔλλειψη καὶ τὴν ὑπερβολή εἶναι ὁ ἑξῆς: ἡ μεσότητα ἀντιτίθεται σὲς
ἀκρότητες, οἱ δὲ ἀκρότητες ἀντιτίθενται ἢ μιὰ στὴν ἄλλη. Ἡ μεσότητα
ὑπερβαίνει τὴν ἔλλειψη, ὅμως εἶναι ἔλλειψη ἀπέναντι στὴν ὑπερβολή.
«Τοιοῦτοτρόπως ὁ ἀνδρεῖος, παραβαλλόμενος πρὸς τὸν θρασύν, φαίνεται
δειλός, παραβαλλόμενος δὲ πρὸς τὸν δειλόν, θρασύς (στὸ ἴδιο II 8, 1108 b
15 - 20). Πιο κάτω ὁ Ἀριστοτέλης βεβαιώνει: «Τὴν μεγαλυτέραν ἀντίθεσιν
πρὸς τὴ μεσότητα ἀποτελεῖ ἄλλοτε ἡ ἔλλειψη, ἄλλοτε ἡ ὑπερβολή. Πρὸς τὴν
ἀνδρεία δὲν ἀντιτίθεται ἡ θρασύτης, ἡ ὁποία εἶναι ὑπερβολή, ἀλλὰ ἡ
δειλία, ποὺ εἶναι ἔλλειψη...» (στὸ ἴδιο II 8, 1109 a).

Ἄν κρίνουμε ἀπὸ ὀρισμένα χωρία του, ὁ Σταγίριτης ἀντιλαμβάνεται
τὶς ἀντιθέσεις κάπως γεωμετρικὰ ἢ ἐν πάσῃ περιπτώσει, ἀποδίδει σ' αὐτὲς
ἐντονα ποιητικὸ χαρακτήρα. Ἔτσι, τὴν ἀπόσταση τῶν ἐπ'ἀλλήλων ἀντίθε-
των ἠθικῶν ἀκροτήτων ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ἐξισώνει μὲ τὴν ἀμοιβαία
«ἀπόσταση» τοῦ ἐπ'ἀλλήλου μεγάλου καὶ μικροῦ μεγέθους. Κατὰ τὴν
ἀρκετὰ κατηγορηματικὴ του ἀναφορὰ «Τουναντίον μεταξὺ τῶν ἀκροτήτων
ὑπάρχει πλείστη ἀνομοιότης» (στὸ ἴδιο II 8, 1108 b 30). Στὸ μεταξὺ οἱ
ἀκρότητες συναντιοῦνται καὶ μάλιστα ἢ μιὰ μεταβάλλεται στὴν ἄλλη, στὴν
ἀντίστοιχὴ της. Ἐπὶ παραδείγματι, ὁ λιπόψυχος, ποὺ βρίσκεται σὲ
κατάσταση ἀπόγνωσης, εἶναι ἱκανὸς νὰ δείξει γενναιότητα καὶ παράλογη
τόλμη. Ἄλλωστε, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν δέχεται τὴν τεράστια διαφορὰ
ἀνάμεσα σὲς ἀκρότητες, στὴ σφαῖρα τῆς ἠθικῆς, τονίζοντας ὅτι ὁποῖος
ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς γενναιότητος καὶ ἐμφανίζεται παράλογα γενναῖος,
τολμηρός, συχνὰ στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι τέτοιος: «Φαίνεται δὲ ὅτι
καὶ ὁ ἀλαζὼν εἶναι θρασὺς ὡς καὶ ὁ προσποιούμενος τὸν ἀνδρεῖον, διότι,
ὅπως αὐτὸς εἶναι πράγματι ἐνώπιον τῶν φοβερῶν κινδύνων ἀνδρεῖος,
οὕτω καὶ ὁ ἀλαζὼν θέλει νὰ φαίνεται ὅτι εἶναι τέτοιος καὶ μιμεῖται τὸν
ἀνδρεῖον. Διὰ τοῦτο πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς εἶναι θρασυδείλοι... Οἱ θρασεῖς
εἶναι προπετεῖς καὶ πλήρεις αὐτοπεποιθήσεως πρὶν ἀπὸ τὸν κίνδυνο ὅταν



ὅμως αὐτὸς ἔλθῃ, ὑποχωροῦν. Ἀντίθετα, οἱ ἀνδρεῖοι εἶναι κατὰ τὴν ἐνέργειά των ὀρμητικοὶ καὶ ταχεῖς, ἐνῶ προηγουμένως ἦσαν ἥρεμοι» (ΗΝ ΙΙΙ 10, 1115 b 30 - 1116 a 5). Δὲν εἶναι χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ δειλοῦ «νὰ ἐπιδιώκῃ τὸν θάνατο διὰ ν' ἀποφύγῃ τὰ θάσανα... Διότι εἶναι μαλθακότης τὸ ν' ἀποφεύγῃ κανεῖς τὰς σκληρὰς δοκιμασίας ὅχι ἐξ ἠθικῶν ἐλατηρίων, ἀλλὰ πρὸς ἀπαλλαγὴν ἀπὸ τινος κακοῦ» (στὸ ἴδιο ΙΙΙ 11, 1116 a 15). Γι' αὐτὸ ἡ αὐτοκτονία εἶναι λιποψυχία.

Στὸ τρίτο βιβλίον τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ὁ Ἀριστοτέλης ὀρίζει πέντε εἶδη ἀνδρείας. Στὴν πρώτη ὑπάγεται ἡ πολιτικὴ ἀνδρεία, ποὺ «φαίνεται πρὸς τὴν κυριολεκτικὴν ἀνδρεία συγγενέστατη», «διότι οἱ πολῖται ὑπομένουν τοὺς κινδύνους, λόγῳ τῶν ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπιβαλλομένων ποινῶν, τῶν συνεπειῶν τῆς αἰσχύνης καὶ τῆς ἀποκτήσεως τιμῶν... (στὸ ἴδιο 116 a 25). Ἄν οἱ πολῖτες ἐκδηλώνουν τόλμη, «ἐξαναγκαζόμενοι εἰς αὐτὸ ὑπὸ τῶν ἀρχόντων», τότε ἡ ἀνδρεία τους δὲν εἶναι γνήσια. Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἡ ἀνδρεία τους εἶναι ὑποβαθμισμένη, «αὐτοὶ εἶναι χειρότεροι, δεδομένου ὅτι δὲν τὸ κάμνουν ἐξ αἰδοῦς, ἀλλὰ ἐκ φόβου, καὶ διότι δὲν φοβοῦνται τὸ κακόν, ἀλλὰ τὸ ὀδυνηρόν...» (στὸ ἴδιο, 1116 a 30).

Ὁ φιλόσοφος περιγράφει τὰ ὑπόλοιπα εἶδη ἀνδρείας καὶ ἰδίως τὴν ἀνδρείαν τῶν πεπειραμένων (ἔχει ὑπόψη τοῦ κυρίως τὴν πολεμικὴν ἀνδρεία), τὴν ἀνδρεία τῶν παράτολμων πράξεων καὶ τὴν ἀνδρεία ποὺ δὲν ξέρεי τί θὰ πεῖ φόβος. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφερόμενος στὴν ἀνδρεία ποὺ σχετίζεται μὲ τὴν ὀδύνη, τὸν πόνο καὶ τὴν ἡδονή, ὀνομάζει ἀνδρεῖο ἐκείνον ποὺ ὑπομένει μὲ στωικότητα τὰ θάσανα: «ἡ ἀνδρεία εἶναι κάτι τὸ ὀδυνηρόν καὶ ἐπαινεῖται δικαίως, δεδομένου ὅτι εἶναι δυσκολότερον νὰ ὑπομένει κανεῖς τὰ προξενούντα ὀδύνην παρὰ νὰ ἀπέχει ἀπὸ τὰ προκαλοῦντα ἡδονήν» (στὸ ἴδιο ΙΙΙ 12, 1117 a 30-35). Ὁ ἀνδρεῖος ὑπομένει τὰ θάσανα στὶς ἐπικίνδυνες καταστάσεις καὶ στὴν περίοδο ποὺ πᾶν ἄνθρωπος αὐτὸν καὶ τὴ χώρα του πλανιέται ὁ κίνδυνος. Ὅμως ἡ ζωὴ του δὲν στερεῖται τὴν ἡδονή. Ἡ τελευταία ἔρχεται μὲ τὴ νίκη κατὰ τοῦ ἐχθροῦ. Καὶ σὲ περίπτωσι ποὺ ὁ ἄνθρωπος χαθεῖ μένει ἡ πεποίθησι ὅτι ἔκανε τὸ πᾶν γιὰ τὸ λαὸ καὶ τὴ χώρα του.

Ὁ ἀνδρεῖος δὲν ἀναζητᾷ θάσανα καὶ πληγὰς ποὺ νὰ τοῦ προκαλοῦν ψυχικὸ καὶ σωματικὸ πόνο, ὅμως καὶ δὲν τ' ἀποφεύγει, συνειδητοποιώντας ὅτι αὐτὰ εἶναι φυσιολογικὰ καὶ ἀναπόφευκτα: ὁ ἀνδρεῖος τὰ ὑπομένει γιὰ χάρη τῆς ζωῆς, τῆς τιμῆς καὶ τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ ἐλεύθερου πολίτη. Εἶναι εὐνόητο ὅτι δὲν θέλει τὸ θάνατο, ὅμως διαφυλάσσοντας τὴ ζωὴ ὡς μεγάλο ἀγαθόν, ὁ ἀνδρεῖος δὲν γίνεται δειλός. Ὅταν παρουσιαστῇ ἀνάγκη, θυσιάζει τὴ ζωὴ του προτιμώντας τὸν εὐγενικὸ θάνατο ἀπὸ τὴν ἐπαίσχυντη ζωὴ. Γι' αὐτὸ ὁ συγκρατημένος συνήθως στὴν ἔκφρασι τῶν αἰσθημάτων Ἀριστοτέλης, ὁ χωρὶς πάθος καὶ τραγικοὺς τόνους λέει: «Ὅσο περισσότε-

ρο ὁ ἀνδρεῖος κατέχει τὴν ἀρετὴν στὴν ὀλοκλήρωσή της, τόσο ὀδυνηρότερος θὰ εἶναι γι' αὐτὸν ὁ θάνατος, διότι αὐτὸς εἶναι ὑπὲρ πάντα ἄλλον ἄξιος νὰ ζῇ, ἀποστερεῖται δὲ τῶν μεγίστων ἀγαθῶν ἐν πλήρει γνώσει...» (στὸ ἴδιο 1117 b 10).

Προχωρώντας στὴν ἀνάλυση τῆς ἄλλης ἠθικῆς ἀρετῆς, τῆς ἐγκράτειας, τῆς σωφροσύνης, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει ὅτι θὰ γίνεи λόγος κυρίως γιὰ τὴν ἐγκράτεια ὅσον ἀφορᾷ τὶς σωματικὲς ἡδονές, ὅπως ἡ τροφή, ἡ πόση καὶ συζυγικὴ κλίνη, ὅχι γιὰ τὶς ἡδονές, ποὺ παρέχουν, λόγου χάρη, ἡ ὄραση μὲ τὰ λουλούδια, ἡ ἀκοὴ μὲ τὶς εἰκόνες, ἡ μουσικὴ μὲ τὶς θεατρικὲς παραστάσεις κλπ., ποὺ δὲν σχετίζονται μὲ τέτοιες ἔννοιες, ὅπως εἶναι ἡ κανονικὴ, ἡ ὑπερβολικὴ καὶ ἡ ἀνεπαρκὴς ἡδονή. Ἡ ἀκρότητα στὶς σωματικὲς ἡδονές — ἡ ἀκολασία, ὁ ὑπερκορεσμός ὁδηγοῦν στὴ γαστριμαργία, στὴ μέθη, τὴν ἀσέλγεια.

Ἡ ἄλλη ἀκρότητα δὲν κατονομάζεται, καὶ ὁ Ἀριστοτέλης προτείνει νὰ τὴν ὀνομάζομε ἀναισθησία. Αὐτὴ συνδέεται μὲ τὴν παράλογη δίαιτα, δηλαδὴ τὸν ὑποσιτισμὸ καὶ τὴν ἐγκράτεια ἀπὸ τὴ χρῆση ὑγρῶν. Ὅμως αὐτὴ συναντιέται σπάνια, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι λιγότερο ἐπικίνδυνη ἀπ' ὅ,τι ἡ γαστριμαργία. Ὁ ἀκόλαστος δοκιμάζει πόνο καὶ ὀδύνη, ὅταν στερεῖται ὅ,τι ποθεῖ στὴ δοσμένη στιγμή. Ὁ ἐγκρατὴς δὲν ὑποφέρει ἀπὸ τὸ ὅτι δὲν ἀπολαμβάνει περιττὲς σωματικὲς ἡδονές. Τοῦ εἶναι ἀρκετὲς οἱ συνηθισμένες φυσιολογικὲς ἀπολαύσεις: «...οὔτε λυπεῖται διὰ τὴν ἔλλειψίν των, οὔτε ἐπιθυμεῖ κάτι περισσότερον ἀπ' ὅσον πρέπει...» (στὸ ἴδιο III 14, 1119 a 10-15).

Μιλώντας γιὰ τὴ «μεσότητα» ὡς χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῆς ἀρετῆς, ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ὑπόψη τοῦ τὴ «μεσότητα» ὡς πρὸς τὰ αἰσθήματα καὶ τὴ διαγωγή. Ἀντίστοιχα μ' αὐτὸ οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς μποροῦν νὰ ταξινομηθοῦν σύμφωνα μὲ τὰ αἰσθήματα καὶ τὶς πράξεις⁸.

ΑΙΣΘΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΕΙΣ

Αἶσθημα	Ἀρετὴ	Ἑλλειψη	Ὑπερβολή
ἐγκράτεια	ἀνδρεία	δειλία	ἀφροσύνη
φόβος	ἀνδρεία	ἀφοβία	δειλία
ἡδονή	ἐγκράτεια	ἀναισθησία	ἀκολασία
(αἰσθησιακὴ, σωματικὴ)			
αἰδῶς	σεμνότητα	συστολή	ἀναισχυντία,
κλπ.		δειλία	αὐθάδεια

8. F. H. ETEROVICH, *Aristotele's «Nicomachean Ethics»*, Wachington, 1980, pp. 37-38.



Τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες

Ἡ ζωὴ, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, εἶναι ἐνέργεια καὶ ἡ ἐνέργεια, ἡ δράση εἶναι ζωὴ. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μπορεῖ νὰ διανοηθεῖ χωρὶς δράση τὸν προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ του, τὴν εὐτυχία, τὴν εὐδαιμονία. Ὁ Σταγίριτης, μιλώντας γιὰ τὸ ὅτι τὸ καλὸ προσόν, ποὺ βρίσκεται στὸν ἄνθρωπο, μπορεῖ νὰ ἐκδηλωθεῖ ἢ, ἀντίθετα, νὰ μὴν ἐκδηλωθεῖ ἀνάλογα μὲ τὴ δράση του καὶ τὴν ἀπραξία, καταφεύγει στὴν ἀναλογία: «Καθὼς δὲ ἀκριβῶς εἰς τὴν Ὀλυμπίαν δὲν στεφανώνονται οἱ καλύτεροι καὶ οἱ ἰσχυρότεροι, ἀλλ' οἱ συμμετέχοντες εἰς τοὺς ἀγῶνας, διότι ἐξ αὐτῶν μερικοὶ εἶναι νικηταί, οὕτω καὶ τὰ ἀγαθὰ τῆς ζωῆς ἀπολαμβάνουν οἱ εὐδοκιμοῦντες εἰς τὰς πράξεις των» (*HN* I 9, 1099 a 1-10).

Εἶναι εὐνόητο ὅτι ἡ δράση τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ εἶναι συνετὴ καὶ νὰ ἀποβλέπει στὸ καλὸ, ἄρα ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔγκειται στὴ συνετὴ (κατὰ λόγον) πράξη (βλέπε στὸ ἴδιο I 6, 1098 a 5), δηλαδή στὴν πράξη ποὺ εἶναι «σύμφωνη μὲ τὴν ἀρετὴ». Συνεπῶς «τὸ ἀνθρώπινο ἀγαθὸν συνίσταται στὴν ἐνέργεια τῆς ψυχῆς συμφώνως πρὸς τὴν ἀρετὴν» (στὸ ἴδιο 1098 a 15). Τὸ ὑπέρτατο ἀγαθὸ, ποὺ συμπίπτει μὲ τὴν ἀνώτατη μορφή δράσης καὶ τὴν καλύτερη ἀρετὴ, εἶναι εὐτυχία, εὐδαιμονία⁹.

Ἡ εὐτυχία ὡς σκοπὸς τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς εἶναι αὐτάρκης καὶ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς μιὰ ἀπὸ τὶς ἐνέργειες αὐτὲς καθ' αὐτές (βλέπε *HN* X 6, 1176 b 5, ἐπίσης στὸ ἴδιο I 5, 6). Ὑπάρχουν τρία εἶδη ἐνεργειῶν, ποὺ τὶς ἐπιλέγουμε αὐτὲς καθ' αὐτές: οἱ διασκεδάσεις (παιδιές), οἱ ἐνάρετες ἐνέργειες, δηλαδή ἡ ἐνέργεια ποὺ εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν ἀρετὴ καὶ ἡ θεωρητικὴ, ἐνατενιστικὴ ἐνέργεια.

9. Ὁ ὅρος εὐδαιμονία προέρχεται ἀπὸ τὸ εὖ (=καλός) καὶ δαίμων (=θεός). Στὴν ἀρχαιότατη (προφιλοσοφικὴ) περίοδο τῆς κοινωνικῆς συνείδησης, ὁ ἄνθρωπος, ποὺ προστατευόταν ἀπὸ καλὸ δαίμονα, ὀνομάζονταν εὐδαίμων, δηλαδή «εὐτυχισμένος». Ἐδῶ δὲν ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ ἐρευνήσουμε τὴ μετατροπὴ τῆς θρησκευτικῆς ιδέας τῆς τύχης σὲ ιδέα ἠθικοῦ κανόνα. Ἀναφορικὰ μ' αὐτὸ παρατηροῦμε μόνο τὸ ἑξῆς: Ὁ Δημόκριτος ἦταν ἓνας ἀπὸ τοὺς πρῶτους ποὺ ἔκανε τὸ ζήτημα τῆς εὐτυχίας (εὐδαιμονίας) κεντρικὸ ζήτημα τῆς ἠθικῆς του. Ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ὅτι οἱ θεοὶ δὲν ἔχουν καμιά σχέση μὲ τὴν ἀνθρώπινη εὐτυχία, ἀντικατέστησε τὴν ἔννοια εὐδαιμονία μὲ τὴν ἔννοια εὐθυμία - «καλὴ διάθεση τῆς ψυχῆς». Κατὰ τὴ γνώμη του, ἡ εὐτυχία δὲν ἔγκειται στὸν πλοῦτο καὶ μάλιστα ὄχι στὸ τί κατέχει ἀντικειμενικὰ ὁ ἄνθρωπος, ὅσο στὴν καλὴ διάθεση τοῦ πνεύματος, τῆς ψυχῆς ποὺ γεννιέται, «χάρη στὴν ἐγκράτεια ἀπὸ τὶς ἡδονὲς καὶ τὴν εὐρυθμὴ ζωὴ» (*DK* 68 b 191). Αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς εὐτυχίας, ποὺ πρότεινε ὁ Δημόκριτος καὶ ἤχει κάπως ὑποκειμενικά, δὲν καθιερώθηκε στὴν ἠθικὴ γλῶσσα τῶν Ἑλλήνων. Ἀντὶ αὐτῆς διατηρήθηκε ἡ παραδοσιακὴ ἔννοια εὐδαιμονία μολονότι ἐρμηνεύτηκε διαφορετικά. Μετὰ τὸ Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴ λέξη εὐδαιμονία ἐννοοῦσε τὰ πνευματικὰ (καὶ τὰ μέτρια ὕλικά) ἀγαθὰ, τῶν ὁποίων ἡ ἀπόκτηση κάνει τὸν ἄνθρωπο εὐτυχῆ.



Ὅσον ἀφορᾷ τὶς ἀντιλήψεις τῆς «μαζικῆς κατανάλωσης», ποὺ διαδίδονται στὴ δυτικὴ κοινωνία σχετικὰ μὲ τὴν οὐσία τῆς ζωῆς ὡς παιχνίδι καὶ τὴν εὐτυχία ὡς κυνηγητὸ τῶν ἡδονῶν ἀρκετὰ ἐπικαίρα ἀντηχοῦν τὰ λόγια τοῦ Σταγίριτη ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι παραμελοῦν «τὸ σῶμα τους καὶ τὴν περιουσία τους» χάρι τῶν διασκεδάσεων, ποὺ τὶς θεωροῦν ὡς σκοπὸ τῆς ζωῆς. Οἱ τέτοιοι ἄνθρωποι γίνονται εὐχάριστοι στοὺς τυράννους, ποὺ ἱκανοποιοῦν τὶς διασκεδάσεις τους. Οἱ τελευταῖες, ἐπιθυμητὲς αὐτὲς καθ' ἑαυτὲς, εἶναι ἀναξιοπρεπεῖς γιὰ τὸν ἐνάρετο ἄνθρωπο, γιὰτὶ ἀξιοπρεπὲς γιὰ ἕναν τέτοιον ἄνθρωπο εἶναι μόνο αὐτὸ ποὺ συνδέεται μὲ τὴν ἀρετὴ. Γι' αὐτὸ εἶναι ἀνόητο καὶ πολὺ παιδαριῶδες νὰ ἐργάζεται κανεὶς καὶ νὰ μοχθεῖ γιὰ χάρι τῆς διασκέδασης (στὸ ἴδιο X 6, 1176 b 30). Τὰ παιχνίδια καὶ οἱ διασκεδάσεις εἶναι ἀπαραίτητα γιὰ τὰ παιδιά γιὰ τὴν ἀνάπτυξή τους. Γιὰ τοὺς ἐνήλικους εἶναι εἶδος ψυχαγωγίας, ὅμως «ἡ ἀνάπαυση δὲν εἶναι σκοπός», εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ἀνανέωση τῆς ἐνέργειας. «... Ἡ εὐδαίμων ζωὴ εἶναι ἡ ἐνάρετη, ἀλλὰ ἡ ζωὴ αὐτὴ εἶναι ζωὴ σοβαρῆς ἐργασίας καὶ ὄχι ἀπολαυστικῆς διασκέδασης» (στὸ ἴδιο 1117 a 15).

Ὅπως ξέρουμε, ὁ Ἀριστοτέλης, μιλώντας γιὰ τὶς ἀρετὲς, τὶς διαιρεῖ σὲ δύο εἶδη: σὲ ἠθικὲς καὶ διανοητικὲς. Οἱ πρῶτες διευθύνονται ἀπ' τὴν πρακτικὴ σοφία: ὁ ἄνθρωπος σὰν ἠθικὸ ὄν ἐλέγχει τὶς εὐτελεῖς ἀνάγκες του, τὰ αἰσθήματα καὶ τὰ κίνητρα. Ἀναμφίβολα, οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς τελειοποιοῦν τὸν ἄνθρωπο, καλλιεργώντας σ' αὐτὸν τὴ ροπὴ γιὰ καλὰς πράξεις καὶ σκοπούς. Αὐτὲς προσιδιάζουν στὸν ἐλεύθερο ἄνθρωπο, ποὺ εἶναι ἱκανὸς νὰ κάνει αὐτοτελῶς ἐπιλογὴ, νὰ ἐκτιμήσει ἐπίσης τὶς ἐνέργειές του καὶ νὰ φέρει γι' αὐτὲς εὐθύνη. Ὡστόσο οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς ἀφοροῦν τὶς συνηθισμένες ἀνθρώπινες ἐνέργειες καὶ ἐκδηλώνονται στὴν πρακτικὴ δράση τῶν ἀνθρώπων, ποὺ δὲν ἀποτελεῖ διόλου ἀνώτατη μορφή ζωῆς καὶ δράσης. Ὅ,τι εἰπώθηκε σχετίζεται ἐπίσης μὲ τὴν πολιτικὴ καὶ στρατιωτικὴ δράση (βλέπε στὸ ἴδιο X 7, 1117 b 15). Στὸ μεταξὺ ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ τείνει πρὸς τὴν ἀνώτατη μορφή ζωῆς καὶ δράσης, ποὺ εἶναι ὁ θεωρητικὸς βίος («ἐνατενιστικὴ ζωὴ»). Πάνω σ' αὐτὸν τὸ δρόμο ὁ ἄνθρωπος ἀναπτύσσει τὶς καλότερες ἱκανότητές του, τὸ νοῦ, τὴ σοφία. Ὁ Σταγίριτης ἀναφέρει ὅτι τὸ ἀνθρώπινο λογικόν, ὁ νοῦς, ἀποτελοῦν τὴν ἀρχὴ ποὺ μᾶς κυβερνοῦν καὶ μᾶς ὁδηγοῦν πρὸς τὸ ὠραῖο καὶ τὸ θεῖο, «αὐτὸ τοῦτο τὸ θεῖο, εἶναι ὅ,τι θεϊκώτερο εὐρίσκεται ἐν ἡμῖν...» (στὸ ἴδιο 1177 a 15).

Κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ «θεωρητικὴ», ἐνατενιστικὴ κατάκτηση τῆς πραγματικότητας ἀποτελεῖ ἀνώτατη μορφή ζωῆς καὶ δράσης. Ἡ φιλοσοφία, ποὺ ἀντικείμενό της ἔχει τὶς ἀρχὲς καὶ τὶς αἰτίες, ἀποτελεῖ τὴν πιὸ θεωρητικὴ (ἐνατενιστικὴ) ἀπ' ὅλες τὶς ἐπιστῆμες.



Συνεπῶς, ἡ ζωὴ, ποὺ εἶναι ἀφιερωμένη στὴ φιλοσοφία εἶναι ἡ πιὸ πολὺτιμη. Ἡ ἀσχολία μὲ τὴ φιλοσοφία φέρνει πραγματικὴ ἡδονή, γνήσια εὐδαιμονία (στοὶ ἴδιο 1177 a 25). Συνάμα ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια τοῦ νοῦ εἶναι ἡ πιὸ συνεχὴς ἀπ' ὅλα τὰ εἶδη ἐνέργειας. Αὕτὴ διαφέρει γιὰ τὴ σημαντικότητά της. Ὑπάρχει γιὰ χάρη τοῦ ἑαυτοῦ της. Δὲν ἐπιδιώκει κανέναν ἄλλον ἐξωτερικὸ σκοπὸ καὶ εἶναι ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἀνησυχίες, στοὺς μέτρο ποὺ αὐτὸ εἶναι δυνατὸν γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Προφανῶς, ἡ θεωρητικὴ ζωὴ εἶναι ἀνώτερη ἀπὸ τὴ ζωὴ, ποὺ εἶναι δυνατὴ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση. Ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ θεῖο σπινθήρα ποὺ βρίσκεται μέσα στοὺν ἄνθρωπο. Ἄν μάλιστα καὶ κάποιος τὴν ἔζησε, αὐτὸ συνέβη ὅχι γιὰτὶ εἶναι ἄνθρωπος, ἀλλὰ γιὰτὶ μέσα του ὑπάρχει κάτι τὸ θεῖο. Ὡστόσο ἀκριβῶς αὕτὴ τὴ συνετὴ ζωὴ πρέπει πρῶτ' ἀπ' ὅλα νὰ ἐπιδιώκει ὁ ἄνθρωπος, γιὰτὶ αὕτὴ εἶναι ὅμοια μὲ τὴ θεία ζωὴ καὶ εἶναι ἀνώτερη ἀπ' τὸ θάνατο. Ὅσο αὐτὸ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς δυνάμεις μας, ὀφείλουμε νὰ ἐπιδιώκουμε τὴν ἀθανασία. Ἀπὸ δῶ πηγάζουν καὶ τὰ λόγια τοῦ Σταγίριτη ποὺ δὲν στεροῦνται παθητικότητας: «Δὲν πρέπει ν' ἀκοῦμεν τοὺς συμβουλευόντας νὰ μὴ σκεπτώμεθα ὑπὸ τὸ πρόσχημα ὅτι εἴμεθα θνητοί, παρὰ μόνον τ' ἀνθρώπινα πράγματα καὶ ν' ἀπαρνούμεθα τὰ ἀθάνατα, ἀλλὰ ὀφείλομε κατὰ τὸ μέτρον τοῦ δυνατοῦ, νὰ καθιστάμεθα ἀθάνατοι καὶ νὰ καταβάλλωμε πᾶσα προσπάθεια, ὅπως διάγωμε συμφώνως πρὸς τὸ πολυτιμότερο μέρος τοῦ ἑαυτοῦ μας. Διότι ἡ ἐν ἡμῖν θεία ἀρχὴ ὅσο καὶ ἂν εἶναι μικρὰ ὡς πρὸς τὸν ὄγκο εἶναι ὑπερτέρα καὶ μάλιστα πολὺ ὑπερτέρα, ὡς πρὸς τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἀξίαν, παντὸς ἄλλου» (στοὶ ἴδιο 1177 b 31-1178 a 2).

Αἰώνια ὑπηρεσία τοῦ Ἀριστοτέλη παραμένει ἡ δημιουργία τῆς ἐπιστήμης ποὺ τὴν ὀνόμασε ἠθική. Πρῶτη φορὰ ἀνάμεσα στοὺς Ἑλληνες στοχαστὲς βάθρο τῆς ἠθικῆς ἔκανε τὴ βούληση, ὑπερνικώντας ἔτσι σὲ σημαντικὸ βαθμὸ τὴ «διανοητικίζουσα» ἠθική τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πλάτωνα. Λέμε σὲ σημαντικὸ βαθμό, γιὰτὶ γιὰ τὸν Σταγίριτη οἱ ἠθικὲς ἀρετές, ποὺ συνδέονται μὲ τὴ βούληση, ἀποτελοῦν κάτι τὸ λιγότερο πολὺτιμο σὲ σύγκριση μὲ τὶς διανοητικὲς ἀρετὲς καὶ οἱ πρῶτες ἀπ' τὶς ἀρετὲς ὑποτάσσονται στὶς τελευταῖες. Ὁ Ἀριστοτέλης, χωρὶς νὰ ξεφεύγει ἀπὸ τὰ πλαίσια τῆς «διανοητικίζουσας» ἠθικῆς, θεωροῦσε τὴν ἐνέργεια τοῦ νοῦ ἀνώτατη μορφή ζωῆς καὶ δράσης, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ καμιά ἄλλη ἀξία. Τὴν ἐλεύθερη ἀπὸ τὴν ὕλη, «καθαρὴ» νόηση, τὴ θεωροῦσε ὡς ἀνώτατη ἀρχὴ στοὺν κόσμον, ὡς θεός. Στὴ σφαῖρα τοῦ ἀνώτατου νοῦ (θεοῦ) τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο, ἡ σκέψη καὶ τὸ ἀντικείμενο τῆς σκέψης συμπίπτουν, δηλαδή, ὁ ἀνώτατος νοῦς εἶναι ἡ νόηση γιὰ τὴ νόηση (βλέπε Μετ. XII 9, 1074 b 30-35). Μολονότι ὁ ἄνθρωπος δὲν πετυχαίνει ποτὲ νὰ φθάσει τὸ ἐπίπεδο τῆς θείας ζωῆς, πρέπει ἐντούτοις νὰ



τὸ ἐπιδιώκει, ὅσο τὸ ἐπιτρέπουν οἱ δυνάμεις του· ἰδιαίτερα δὲ νὰ ἐπιδιώκει τὸν θεωρητικὸ βίον ὡς ἰδεῶδες.

Ἡ καθιέρωση αὐτοῦ τοῦ διανοητικοῦ ἠθικοῦ ἰδεώδους ἔδωσε τὴ δυνατότητα στὸν Ἀριστοτέλη νὰ δημιουργήσει, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, τὴ ρεαλιστικὴ ἠθική, ποὺ βασίζεται στὴν πραγματικότητα, δηλαδή στοὺς κανόνες καὶ τὶς ἀρχές, ποὺ εἶναι παρμένες ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ ζωὴ, ὅπως αὕτη εἶναι στὴν πραγματικότητα, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, τὴν ἠθική ποὺ δὲν στερεῖται τὸ ἰδεῶδες, δηλαδή τὴν ἀρχὴ ποὺ καλεῖ τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὴν πρέπουσα διανοητικὴ καὶ ἠθικὴ τελειοποίηση καί, ἀπὸ τὴν ἄποψη αὕτη, πρὸς τὴν ἀνύψωση πάνω ἀπ' τὴν πραγματικότητα, πρὸς τὴν ἀπόκτηση ἐξουσίας πάνω στὴν πραγματικὴ κατάσταση τῶν πραγμάτων. Συνεπῶς ὁ μέγας Σταγίριτης ἀπέφυγε τόσο τὴν ἠθικὴ οὐτοπία («θεία παραφροσύνη») τοῦ Πλάτωνα, ὅσο καὶ τὴν ἠθικὴ «ἀντιουτοπία» (σχετικοκρατία) τῶν σοφιστῶν. Ἡ πλατωνικὴ ἠθική, ποὺ ξεκινοῦσε ἀπὸ τὸ ὑπερβατικὸ ἰδεῶδες, ὁδηγοῦσε στὴν ἄρνηση τῆς ἐπίγειας ζωῆς, ἐνῶ ἡ ἠθικὴ ἀρχὴ τῶν σοφιστῶν στὴν ἀνηθικότητα καὶ τὴ δικαίωση τῆς βίας καὶ τῆς αὐθαιρεσίας σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ «τὸ δίκαιο (ἢ δικαιοσύνη, τὸ ἀγαθόν, ἢ ἀλήθεια) εἶναι δύναμη, καὶ ἡ δύναμη δίκαιο»: ὅποιος νίκησε, αὐτὸς ἔχει καὶ δίκιο, τοὺς νικητὲς δὲν τοὺς κρίνουν· γιὰ τὴ νίκη ὅλα τὰ μέσα εἶναι καλά.

Οἱ σύγχρονοι πλατωνικοὶ καὶ οἱ ὁπαδοὶ τοῦ χριστιανισμοῦ θεωροῦν ὅτι ὑπάρχουν θεμελιώδη προβλήματα, ὅπως ἡ ἐξάλειψη τῶν δεινῶν, τοῦ κακοῦ, ποὺ ἡ ἱκανοποιητικὴ λύση τους εἶναι ἀδύνατη μὲ τὸ δρόμο ποὺ ὑποδείχνει ὁ ἀριστοτελισμός, τὸ δρόμο τῆς ἀπεριόριστης προόδου τῆς πολιτιστικῆς ζωῆς.

Πράγματι, ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη ἔπεται ὅτι τὰ δεινὰ καὶ τὸ κακὸ δὲν μποροῦν νὰ ἐξαφανιστοῦν ἀπὸ τὸν κόσμον, ὅπου ζεῖ καὶ δρᾷ ὁ ἄνθρωπος, γιὰ τὴν «ὑλὴ» εἶναι ἀκαταμάχητη. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι θνητός, εἶναι γραφτὸ ἀπὸ τὴ μοίρα του νὰ πεθάνει, ἐνῶ τὸ ἐπίπεδο τελειοποίησης ποὺ σημειώθηκε εἶναι πάντα σχετικό. Οἱ πλατωνικοὶ καὶ οἱ χριστιανοὶ ὅπως καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδέχονται τὸ ἀκαταμάχητο τῶν δεινῶν καὶ τοῦ κακοῦ πάνω στὴ γῆ.

Ὅμως μὴ συμμεριζόμενοι τὴν ἀριστοτελικὴ αἰσιόδοξη κοσμοαντίληψη καὶ τὴ χαρὰ τῆς ζωῆς, θεωροῦν ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ συμβιβάσει κανεὶς τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση μ' αὐτὸ ποὺ οἱ εἰδωολάτρες Ἕλληνες, ποὺ ἀγαποῦσαν τὴ ζωὴ, θεωροῦσαν ἀπλῶς δυσάρεστο (ἀλλὰ καὶ ἀναπόφευκτο), ποὺ πρέπει κανεὶς, ὅσο τοῦ εἶναι δυνατό νὰ τὸ ἀγνοεῖ, δηλαδή τὸ κακὸ καὶ τὶς δυστυχίες. Ἀπὸ δῶ πηγάζει καὶ ἡ ἐκκλήση τῶν πλατωνικῶν καὶ τῶν χριστιανῶν νὰ ὑπερνικήσουμε τὸν παρόντα κόσμον, ἀφοῦ ἀποσπαστοῦμε ἀπ' αὐτόν, «ἀνεβοῦμε πάνω ἀπ' αὐτόν» καὶ νὰ γίνουμε ἓνα μὲ τὸ θεὸ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἰδεῶδες τῆς πνευματικῆς πραγματικότητας.



Ἀκόμα καὶ ὁ Bertrand Russel, ποὺ βρίσκεται μακριὰ ἀπὸ τὴ νοοτροπία τῶν πλατωνικῶν καὶ ζηλωτῶν τοῦ χριστιανισμοῦ, θεωρεῖ μετὰ ἀπ' αὐτοὺς τοὺς τελευταίους, ὡς ἔλλειψη τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη τὸ γεγονὸς ὅτι ἀγνοεῖ τὸ θρησκευτικὸ στοιχεῖο: «Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν προσέχει ὅλη τὴ σφαῖρα τῶν ἀνθρώπων συναισθημάτων, ποὺ συνδέονται μὲ τὴ θρησκεία. Αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ πεῖ, θὰ εἶναι ὠφέλιμο στοὺς εὐποροὺς ἀνθρώπους μὲ ὑποανάπτυκτα αἰσθήματα. Ὅμως δὲν ἔχει νὰ πεῖ τίποτα σὲ κείνους ποὺ εἶναι συνεπαρμένοι ἀπὸ τὸ πάθος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ διαδόλου, ἢ σὲ κείνους ποὺ τὴν προφανὴ δυστυχία τὴν ὀδηγοῦν ὡς τὴν ἀπόγνωση¹⁰. Εἶναι σωστό, βέβαια, ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν εἶχε πραγματικὰ τί νὰ πεῖ «σὲ κείνους ποὺ εἶναι συνεπαρμένοι ἀπὸ τὸ πάθος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ διαδόλου», εἶναι ἐπίσης σωστό ὅτι ὁ Σταγίριτης θεωροῦσε τὸ πάθος τοῦ «θεοῦ καὶ τοῦ διαδόλου» ὡς ἀνώμαλη ψυχικὴ κατάσταση, καὶ συνεπῶς αὐτὸ ἀνήκει στὸν τομέα τῶν φαινομένων ποὺ ἡ ἔρευνά τους δὲν ἀποτελοῦσε καθήκον τῆς ψυχολογίας του καὶ τῆς ἠθικῆς. Ἔχουμε τὴ γνώμη ὅτι δὲν εἶναι διόλου δίκαιη ἡ κρίση τοῦ Μπ. Ράσσελ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔχει νὰ πεῖ τίποτα «σὲ κείνους ποὺ ἡ προφανὴς δυστυχία τοὺς ὀδηγεῖ ὡς τὴν ἀπόγνωση». Ὅλη ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅλο τὸ πάθος της, τὸ νόημα καὶ ὁ προορισμὸς της συνίστανται ἀκριβῶς στὸ νὰ δείξει, πῶς ν' ἀποφεύγει κανεὶς τὶς δυστυχίες καὶ ν' ἀποκτάει τὴν εὐτυχία, ποὺ εἶναι προσιτὴ στὸ θνητὸ ἄνθρωπο. Σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ νοῦ του, τὴ σωφροσύνη, τὴν προνοητικότητα.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἔθεσε τὴν ἐπιστήμη (τὸ νοῦ) πιὸ ψηλὰ ἀπὸ τὴν ἠθικὴ (τὴ συνείδηση), κάνοντας ἔτσι τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες τὴ θεωρητικὴ (ἐνατενεστική) ζωὴ. Σύμφωνα μὲ τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες του ὁ Σταγίριτης ἐκτιμᾷ πολὺ τὶς παραδοσιακὲς ἀρχαῖες ἀρετὲς τοῦ πολίτη, τὴ σοφία, τὴν ἀνδρεία, τὴ γενναιότητα, τὴ δικαιοσύνη, ἐπίσης καὶ τὴ φιλία. Ὅμως ἀγνοεῖ τὴν ἀγάπη ἀνθρώπου πρὸς ἄνθρωπο, ὅπως τὴ διδάσκουν οἱ χριστιανοί. Ὁ οὐμανισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλη, περιοριζόμενος στὴ φιλία καὶ τὴν καλοπροαίρετη στάση στὶς ἀμοιβαῖες σχέσεις ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους, διαφέρει ὁλότελα ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ χριστιανικοῦ οὐμανισμοῦ, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο «ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἴσοι ἀπέναντι στὸ θεό». Ὁ Σταγίριτης ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς ἰσότητος τῶν ἀνθρώπων.

Πράγματι, ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι δὲν εἶναι ὅμοιοι ὡς πρὸς τὶς ἱκανότητες, τὶς μορφὲς δράσης καὶ δραστηριότητος, γι' αὐτὸ καὶ τὸ δυνατόν γιὰ τοὺς ἀνθρώπους ἐπίπεδο

10. RASSEL, *Ἡ ἱστορία τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας*, Μόσχα 1959, σ. 204 (ρωσικά).

εὐδαιμονίας, εὐτυχίας ἢ ἡδονῆς εἶναι διαφορετικό, ἡ ζωὴ ὁρισμένων μπορεῖ νὰ εἶναι γενικὰ καὶ ὁλοκληρωτικὰ δυστυχής.

Συνεπῶς, ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι ὁ δοῦλος δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι εὐτυχής. Εἶναι γενικὰ γνωστὸ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὸ ζήτημα τῆς δουλείας δὲν ὑψώθηκε πάνω ἀπὸ τὶς προκαταλήψεις τοῦ καιροῦ του. Πρόβαλε τὴ θεωρία ἀναφορικὰ μὲ τὴ «φυσιολογικὴ» ὑπεροχὴ τῶν Ἑλλήνων (τῶν «ἐλεύθερων ἀπὸ τὴ φύση») καὶ τὴ δικαιολόγησι τῆς κυριαρχίας τῶν πρώτων στοὺς τελευταίους. Ὅμως, ἐφόσον στὴν πρακτικὴ μετέτρεπαν σὲ δούλους ὄχι μόνο τοὺς «βαρβάρους» (τοὺς μὴ Ἕλληνες), ἀλλὰ καὶ τοὺς Ἕλληνες, ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγκάστηκε νὰ παραδεχτεῖ ὅτι εἶχαν δίκιο οἱ γνωστοὶ ἐπικριτὲς του, ποὺ θεωροῦσαν ὅτι οἱ ἄνθρωποι γίνονται δούλοι «κατὰ τὸ νόμο» (π.χ. αἰχμαλωσία στρατιωτῶν στὸν πόλεμο), καὶ ὄχι «ἀπὸ τὴ φύση». Ἐπομένως γράφει, «ἡ ταλάντευσις στὶς ἀπόψεις γιὰ τὴ φύση τῆς δουλείας ἔχει κάποια βάση: ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, ὁρισμένοι δὲν εἶναι ἀπὸ τὴ φύση δούλοι, καὶ ἄλλοι ἐλεύθεροι· σὲ ὁρισμένους ἡ διαφορὰ αὐτὴ ὑπάρχει καὶ γι' αὐτοὺς εἶναι ὠφέλιμο καὶ δίκαιο ὁ ἓνας νὰ εἶναι δοῦλος καὶ ὁ ἄλλος νὰ κυριαρχεῖ» (Πολ. Ι 2, 1255 b 5).

Ἡ ὑπαγωγή τῶν δούλων στὴ συνομοταξία τῶν ἀνθρώπων κατώτατης κατηγορίας καὶ μάλιστα στὴ συνομοταξία τῶν ἔμψυχων ἀντικειμένων συνδέεται ἐπίσης μὲ τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου ὡς κοινωνικοπολιτικοῦ ὄντος. Γι' αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος ἔξω ἀπ' τὴν κοινωνία (φυλὴ, κοινότητα, κράτος) εἶναι ἢ θεὸς ἢ ζῶο. Ὅμως ἐπειδὴ οἱ δούλοι ἀποτελοῦσαν ἀλλόφυλο, μεταναστευτικὸ στοιχεῖο στὴν πολιτεία, καὶ στεροῦνταν τὰ πολιτικὰ δικαιώματα, ἔβγαλε τὸ συμπέρασμα ὅτι οἱ δούλοι οἶονεὶ δὲν ἦταν ἄνθρωποι. Σύμφωνα μὲ τὶς ἀντιλήψεις αὐτές, ὁ δοῦλος γίνεται ἄνθρωπος, μόνο ὅταν ἀποκτήσῃ τὴν ἐλευθερίαν του.

Συμπερασματικὰ μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἠθικὴ καὶ ἡ πολιτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἐρευνοῦν τὸ ἴδιο ζήτημα σχετικὰ μὲ τὴν καλλιέργεια ἀρετῶν καὶ τὴ διαμόρφωση συνηθειῶν νὰ ζεῖ κανεὶς ἐνάρετα γιὰ τὴν ἀπόκτησι τῆς εὐτυχίας, ποὺ εἶναι προσιτὴ στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ διάφορες ἀπόψεις: ἡ πρώτη ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς φύσεως τοῦ ξεχωριστοῦ ἀνθρώπου, ἡ δεύτερη ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς κοινωνικοπολιτικῆς ζωῆς τῶν πολιτῶν. Γιὰ τὴν καλλιέργεια ἐνάρετου τρόπου ζωῆς καὶ διαγωγῆς δὲν εἶναι ἐπαρκὴς μόνο ἡ ἠθικὴ, εἶναι ἀπαραίτητοι καὶ οἱ νόμοι, ποὺ ἔχουν ἀναγκαστικὴ ἰσχὺ, γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι «ἡ διὰ τὸ κοινὸν συμφέρον μέριμνα κανονίζεται ὑπὸ τῶν νόμων, ἡ ἀγαθὴ μέριμνα ὑπὸ νόμων ἀγαθῶν» (ΗΝ Χ 10, 1180 a 30-35). Ἡ ἠθικὴ τοῦ Σταγίριτι τελειώνει μὲ τὴν ἐκκλήσι νὰ μελετοῦμε τὴν ἐπιστήμην τῆς νομοθεσίας, ποὺ μεταβάλλεται σὲ πολιτικὴ.

Θεοχάρης Χ. ΚΕΣΣΙΔΗΣ
(Μόσχα)

DIE ETHISCHEN SCHRIFTEN DES ARISTOTELES

Zusammenfassung

Im Rahmen einer kurzen Einleitung in die Nikomachische Ethik versucht der Verfasser dieses Aufsatzes eine Bewertung der aristotelischen Schrift und ihre Einordnung innerhalb des ganzen Werkes des Aristoteles.

In der Fortsetzung skizziert der V. den Inhalt der Nikomachischen Ethik und hebt hervor, daß das Hauptthema dieser Schrift der Begriff der Eudaimonie ist, wie auch die Art und Weise ihrer Verwirklichung, die in der Vervollkommnung bzw. Selbstverwirklichung des Menschen besteht, der Begriff und die Einteilung der Tugend, die Tugend als die Hauptvoraussetzung der Eudaimonie, die Unterscheidung der Tugend in ethische und dianoetische, der Begriff der ethischen Mitte, das Verhältnis zwischen der ethischen Tugend und der sittlichen Einsicht, die Hervorhebung des willentlichen Charakters der Tugend im Unterschied zu ihrer sokratischen Auffassung, der teleologische Charakter der Ethik, der individuelle und soziale Charakter der Ethik, das Problem der Beziehung zwischen Ethik und Politik, usw.

Der Aufsatz von Kessidis bezieht sich noch auf die Aristoteles' Kritik an Platons ethischen Idealismus, wobei Aristoteles die objektive Existenz der platonischen Idee des Guten als unnützlich für praktische Gut ablehnt. Der V. findet diese Kritik zum Teil ungerecht und versucht in diesem Punkt Aristoteles und Platon in Einklang zu bringen.

Schließlich faßt der V. zusammen, daß Aristoteles hat als erster den Willen zur Grundlage der Ethik erhoben und somit den dianoetischen Charakter der sokratischen und platonischen Ethik erheblich gemäßigt. Aristoteles betrachtet jedoch das kontemplative Leben als das höchste ethische Ideal, sodaß seine Ethik sich in praktisch-ethische und theoretische (kontemplative) unterscheidet; eine Unterscheidung welche völlig der entsprechenden Einteilung der Tugend und der Eudaimonie korrespondiert. Bei diesen Unterscheidungen geht es eigentlich um die Ansicht des Aristoteles, der gemäß die Menschen von Natur aus ungleich sind, d.h. andere weniger und andere mehr begabt und andere sogar Sklaven sind, welche letzteren keinen Anteil an der Eudaimonie haben.

Theocharis KESSIDIS
(Moskow)

