

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ ΚΑΙ Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΤΟΥ ΛΥΣΗ

Τὰ ἐρωτήματα, ὅπως ποιὸς εἶναι ὁ προσφορότερος τρόπος ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, πῶς καταξιώνεται ἀληθινὰ ἡ ζωὴ του, ποιὸς ἄνθρωπος πρέπει νὰ θεωρεῖται πετυχημένος, καὶ ἄλλα παρόμοια, συνοψίζονται τελικὰ στὸ αἰώνιο ἐρώτημα: σὲ τί ἔγκειται ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ἔργο τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας συνίσταται οὐσιαστικὰ στὴν ἀπάντηση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος καὶ κυρίως στὴ συμβολή της στὴν πραγμάτωση τῆς εὐδαιμονίας. «Omnis auctoritas philosophiae consistit in beata vita comparanda», παρατηρεῖ, εὐστοχα ὁ Κικέρων¹. Γι' αὐτὸ τόσο ἡ ἀρχαία ὅσο καὶ ἡ νεότερη φιλοσοφία, παρὰ τὶς ἀναμφισβήτητες διαφορὲς τους, συμπίπτουν τελικὰ στὸ ὅτι ἡ εὐδαιμονία, μὲ τὸ ὅποιο κάθε φορὰ περιεχόμενό της, ἀποτελεῖ τὸ μέγιστο —συνειδητὰ ἢ ὄχι— ἐρώτημα τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ νεότερη βέβαια φιλοσοφία, καὶ πιὸ συγκεκριμένα ἀπὸ τὸν Kant καὶ ὕστερα, θέλει νὰ πιστεύει ὅτι δὲν εἶναι εὐδαιμονιστική, ὅπως εἶναι ἡ προγενέστερή της. Ἡ ἄποψη ὅτι ὅλα τὰ ἠθικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητος εἶναι λιγότερο ἢ περισσότερο εὐδαιμονιστικά, ἐπειδὴ ὅλα δέχονται ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἀποτελεῖ τὴν ἔσχατη ἀρχὴ τῆς ἠθικότητος, ἀνάγεται, ὡς γνωστόν, στὸν Kant², γιὰ τὸ εἰδοκρατικὸ σύστημα τοῦ ὁποίου ἔσχατη ἠθικὴ ἀρχή, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὰ ἐνλόγω συστήματα, δὲν ἀποτελεῖ ἡ εὐδαιμονία ὡς ἐπιδίωξη ἢ πραγμάτωση ἑνὸς σκοποῦ ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸ ἔσχατο ἀγαθὸ καὶ σημαίνει τὴν πλήρη ἱκανοποίηση σύμφυτων στὸν ἄνθρωπο ἐπιθυμιῶν, ἀλλὰ μιὰ ὑπέρτατη καθαρὰ εἰδολογικὴ ἀρχὴ ποὺ ἔγκειται στὴν αὐτονομία τῆς βούλησης, στὴν ἀνεξαρτησία της δηλαδὴ ἀπὸ κάθε συγκεκριμένο ἐπιθυμητὸ ἀντικείμενο, τὴν ὕλη τοῦ νόμου, ὅπως λέγει ὁ Kant, συγχρόνως ὅμως προσδιορίζεται ἡ ἐλεύθερη βούληση ἀπὸ μιὰ καθολικὴ νομοθετικὴ μορφή, ἡ ὁποία πρέπει νὰ μπορεῖ νὰ ἰσχύει ὡς θεμελιώδης ὑποκειμενικὴ ἀρχὴ τῆς πράξης: «Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten;... In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes

1. CICERO, *De finibus* V 29. 86

2. Πρὸβλ. PIERRE AUBENQUE, *Die Kohärenz der aristotelischen Eudaimonia-Lehre*, στό: Günter Bien (ἐκδ.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, σ. 45.



(nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit»³.

Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴ γνωστὴ «κατηγορικὴ προστακτικὴ»⁴ τοῦ Kant, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν ἔσχατη ἀρχὴ τῆς βούλησης τοῦ ἀνθρώπου, ὡς βούλησης τοῦ ἀγαθοῦ καθεαυτὸ καὶ ὄχι χάριν ὁποιουδήποτε ὀφελους ποὺ θὰ μπορούσε νὰ προκύψει γιὰ τὸν ἴδιο ἢ (καί) γιὰ τοὺς ἄλλους ἀπ' τὴ συμμόρφωση τῆς βούλησής του πρὸς τὴν ἀρχὴ αὐτή. Γιατὶ κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Kant «ὅλες οἱ πρακτικὲς ἀρχές, οἱ ὁποῖες προϋποθέτουν ἓνα ἀντικείμενο (ὑλὴ) τοῦ ἐπιθυμητοῦ ὡς προσδιοριστικὴ αἰτία τῆς βούλησης, εἶναι στὸ σύνολό τους ἐμπειρικὲς καὶ συνεπῶς δὲν μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν πρακτικοὺς νόμους»⁵. Ἀλλὰ καὶ γιὰ ἓναν ἄλλο λόγο, συνεχίζει ὁ Kant, δὲν μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν πρακτικοὺς νόμους, καθότι δηλαδὴ ἀνάγονται στὴ φιλαυτία ἢ στὴν ἀτομικὴ εὐδαιμονία⁶.

Ὅσο κι ἂν προσπαθεῖ ὁ Kant νὰ ἀποδείξει ὅτι τὸ ἠθικὸ του σύστημα στηρίζεται στὴν ἀρχὴ τῆς αὐτονομίας, σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς ὅλα τὰ προηγούμενα ἠθικὰ συστήματα ποὺ τὰ θεωρεῖ «ἐτερόνομα», καθότι μόνο τὸ δικό του ἐξασφαλίζει, κατὰ τὴ γνώμη του, τὴν αὐτονομία τῆς βούλησης, τὴν ἀνεξαρτησία δηλαδὴ ἀπὸ κάθε ὑλὴ τοῦ νόμου (= ἀντικείμενο τοῦ ἐπιθυμητικοῦ), ἀφοῦ ἡ βούληση προσδιορίζεται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ μιὰ καθαρὰ εἰδολογικὴ (φορμαλιστικὴ) ἀρχὴ ποὺ ἰσχύει ὡς καθολικὸς καὶ ἀπόλυτος νόμος καὶ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας (πρόκειται γιὰ τὴν κατηγορικὴ προστακτικὴ)⁷ καὶ ἡ καθαυτὸ ἠθικὴ ἀξία τῆς πράξης ἔγκειται ἀποκλειστικὰ στὸ φρόνημα, ἀνεξάρτητα δηλαδὴ ἀπ' τὸ ἀποτέλεσμα⁸, μολαταῦτα «τὸ βέβαιον εἶναι», παρατηρεῖ εὐστοχα ὁ Ε. Παπανοῦτσος, «ὅτι μ' ὅλο ποὺ ὁ ἴδιος ὁ Kant ἀποδοκιμάζει ρητὰ τὴν ὠφελιμότητα τῶν συνεπειῶν ὡς ἠθικὸ κριτήριον τῶν πράξεων, τὰ παραδείγματά του (τὸ 3ο καὶ προπάντων τὸ 4ο) δίνουν τὴν ἐντύπωση ὅτι σὲ παρόμοιο κριτήριον καταφεύγει κι αὐτὸς γιὰ νὰ καταδικάσει ἠθικὰ τὶς πράξεις ποὺ ἀναφέρει»⁹.

3. KANT, *Kritik der Praktischen Vernunft*, ἐκδ. K. Vorländer, Hamburg 1959 (= ²1929) σ. 39.

4. «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann» (= Πράττε ἔτσι, ὥστε ὁ θεμελιώδης κανόνας τῆς θέλησής σου νὰ μπορεῖ πάντοτε νὰ ἰσχύει συγχρόνως ὡς ἀρχὴ μιᾶς καθολικῆς νομοθεσίας) KANT, ἐνθ. ἀν. σ. 36.

5. KANT, ἐνθ. ἀν. σ. 23.

6. KANT, ἐνθ. ἀν. σ. 24.

7. Βλ. KANT, ἐνθ. ἀν. σσ. 36-38.

8. Βλ. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, ἐκδ. G. Hartenstein, Leipzig 1867, σ. 264.

9. *Ἠθικὴ*, Ἀθήνα 1970, σ. 187. Στὸ ἴδιο ἔργο (σ. 179) παρατηρεῖ ἐπίσης εὐστοχα ὁ Ε.

Ἐντούτοις ὁ Kant δὲν παραγνωρίζει καθόλου τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀπ' τὴν ἴδια του τὴ φύση φέρεται πρὸς τὴν εὐδαιμονία: «τὸ νὰ εἶσαι εὐδαίμων εἶναι κατὰ φυσικὴ ἀναγκαιότητα ἢ ἐπιθυμία κάθε λογικοῦ ἀλλὰ πεπερασμένου ὄντος καὶ κατὰ συνέπεια μιὰ αἰτία ποὺ ἀναπότρεπτα προσδιορίζει τὴ δύναμη τῆς ἐπιθυμίας του»¹⁰. Παρότι ὅμως ἡ εὐδαιμονία ἀποτελεῖ καὶ γιὰ τὸν Kant, ὅπως ἀκριβῶς καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἓνα ἀγαθὸ τὸ ὁποῖο κάθε ἄνθρωπος ἀπ' τὴ φύση του ἐπιδιώκει, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀποτελέσει τὸν καθολικὸ καὶ ἔσχατο νόμο τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς, νομίζει ὁ Kant, καθότι «ὡς ὑποκειμενικὰ ἀναγκαῖος νόμος (φυσικὸς νόμος) ἀποτελεῖ ἀντικειμενικὰ μιὰ πολὺ συμπτωματικὴ πρακτικὴ ἀρχή, ἢ ὁποία μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ εἶναι πολὺ διαφορετικὴ στὰ διάφορα ὑποκείμενα, γιὰτὶ στὴν ἐπιθυμία τῆς εὐδαιμονίας δὲν πρόκειται γιὰ τὴν κανονικότητα τοῦ φαινομένου (Δ.Π.: δηλ. γιὰ τὴν καθολικότητά του), ἀλλὰ ἀπλῶς γιὰ τὴν ὕλη (Δ.Π.: τῆς εὐδαιμονίας), δηλαδή ἂν καὶ πόση εὐχαρίστηση πρέπει νὰ περιμένω ἀπ' τὴν τήρηση τοῦ νόμου»¹¹.

Παραβλέπει ὅμως ἐδῶ ὁ Kant ὅτι ἡ καθολικότητα τῆς εὐδαιμονίας δὲν ἔγκειται στὴν «ὕλη», δηλαδή στὸ συγκεκριμένο κατὰ περίπτωσιν περιεχόμενό της, ἀλλὰ στὸ «εἶδος» της, ἥτοι στὴν ἔμφυτη στροφὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ (ἔσχατο) ἀγαθόν, ἀνεξάρτητα ἀπ' τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό του, γιὰτὶ τὸ τελευταῖο αὐτὸ δὲ χαρακτηρίζει τὸν ἄνθρωπο ὡς εἶδος ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπο στὴν ἀτομικότητά του. Κατὰ συνέπεια ἡ εὐδαιμονία στὴν εἰδολογικὴ τῆς ἔννοια μπορεῖ κάλλιστα νὰ ἀποτελέσει τὴν ἔσχατη καὶ καθολικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας. Ἡ ἔνστασις τοῦ Kant ὅτι τοῦτο δὲν εἶναι δυνατόν, ἐπειδὴ ἡ εὐδαιμονία δὲν προσδιορίζει δῆθεν τὴ συγκεκριμένη κάθε φορὰ ἠθικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, φανερώνει ὅτι ὁ Kant δὲ φαίνεται νὰ κατενόησε πῶς ἡ εὐδαιμονία ὡς ἔσχατος σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ προσδιορίζει τὴν καθημερινὴ καὶ ἐπιμέρους συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου παρὰ μόνο ὡς ἓνα γενικὸ καὶ ἀόριστο

ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ ὅτι «πίσω ἀπὸ τὴ θαυμάσια ἐννοιολογικὴ κατασκευὴ (Δ.Π.: τοῦ ἠθικοφιλοσοφικοῦ ἔργου τοῦ Kant) κρύβεται μιὰ μεγάλη καὶ παράδοξη ταυτολογία».

Ἀντίθετα θεωρῶ ἄστοχη τὴν παρατήρησιν τοῦ Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ (ἐνθ. ἀν. σ. 181): «Ὁ Kant πρῶτος (καὶ σ' αὐτὸ ἔγκειται ἡ ἱστορικὴ σημασία τοῦ ἠθικοφιλοσοφικοῦ ἔργου του) διδάσκει ὅτι ρυθμιστὴς καὶ νομοθέτης στὴ σφαῖρα τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν δὲν εἶναι ὁ θεωρητικὸς, ἀλλὰ ὁ πρακτικὸς λόγος...», γιὰτὶ στὸ σημεῖο αὐτὸ φαίνεται νὰ ἀγνοεῖ τὴ μεγάλη συμβολὴ τοῦ «ἠθικοῦ» ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, βλ. κυρίως *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Ζ, 5-13.

10. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, ἔκδ. K. Vörländer, Hamburg 1959 (= ²1929) σ. 28.

11. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, ἔκδ. K. Vorländer, Hamburg 1959 (= ²1929) σ. 29.

πλαίσιο, πράγμα άλλωστε που ισχύει εξίσου και για τη δική του ύψιστη ήθικη αρχή, την «κατηγορική προστακτική» του.

Σχετικά με την κατηγορική προστακτική του Kant ὁρθῶς¹² παρατηρεῖ ὁ Schopenhauer ὅτι πρόκειται για ἀπλή μεταγραφή τοῦ χρυσοῦ κανόνα: «πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς»¹³, γιατί οὐσιαστικά δὲν προσθέτει τίποτε ἀπολύτως στο χρυσὸ αὐτὸ κανόνα ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς, ἀφοῦ κι αὐτὸς ἐκφράζει τὴν ἴδια καθολικότητα καὶ ἀναγκαιότητα που ἐκφράζει καὶ ἡ ὑψιστη ἠθικὴ ἀρχὴ τοῦ Kant¹⁴. Ἔχουμε καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ἕναν ἐντελῶς γενικὸ καὶ ἀόριστο νόμο, σύμφωνα με τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει πάντοτε καὶ σὲ κάθε περίπτωση νὰ συμπεριφέρεται ἔτσι, ὅπως θὰ ἤθελε νὰ συμπεριφέρεται κάθε ἄλλος ἄνθρωπος σὲ ἀνάλογη περίπτωση. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ἀτομικὴ ἠθικὴ διαγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ διέπεται αὐστηρὰ ἀπὸ μιὰ ὑπερυποκειμενικὴ ἀρχή. Τὸ ἄτομο δηλαδή πρέπει νὰ ὑποτάσσει τὴ θέλησή του σὲ μιὰ (ἠθικὴ) ἀρχή, που θὰ ἐκφράζει τὸ γενικὸ κοινωνικοπολιτικὸ πλαίσιο ἀξιών, ἡ ὁποία προσδιορίζει τὴ βούληση τοῦ ατόμου, ἂν ἡ τελευταία θέλει νὰ ἔχει κύρος, νὰ ἰσχύει δηλαδή ὡς ἠθικὰ καταξιωμένη.

Ἀρνητικὴ κριτικὴ ἐναντίον τῶν παλαιῶν φιλοσοφικο-ἠθικῶν συστημάτων ἀσκεῖ καὶ ἡ λεγόμενη μαρξιστικὴ ἠθικὴ, γιατί κι αὐτὴ τὰ θεωρεῖ εὐδαιμονιστικά, καθότι γι' αὐτά, σύμφωνα πάντοτε με τὴν ἐνλόγω κριτικὴ, «ἡ ἐννοια τῆς εὐτυχίας ἀποτελοῦσε τὸ κέντρο τῆς προσοχῆς καὶ ἡ τάση γιὰ τὴν εὐτυχία θεωροῦνταν σὰν ἀφετηρία ὅλης τῆς ἠθικῆς»¹⁵. Ὁ Α. Φ. Σίσκιν π.χ. νομίζει ὅτι ἡ εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου θεωρεῖται ἀπὸ τὰ ἀρχαῖα ἠθικὰ συστήματα ὡς «ἐξωιστορικὴ κατηγορία» (ἐπειδὴ ἡ τάση γιὰ τὴν εὐτυχία εἶναι στὸν ἄνθρωπο σύμφυτη), δηλαδή «ἔξω ἀπὸ κάθε δεσμὸ με τὶς κοινωνικὲς συνθήκες, με τὸν ἀγῶνα τῶν τάξεων κ.λ.π., γι' αὐτὸ με ὅσοδήποτε μεγάλη ἀνωτερότητα κι ἂν ἔβλεπε τὴν εὐτυχία ὁ οἰοσδήποτε

12. Ὁ Ε. Παπανοῦτσος νομίζει ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Schopenhauer δὲν εἶναι ὁρθή, γιατί «ἀπλώνει τὸν κύκλο ἀπὸ τὴν ἀπλή ἀμοιβαιότητα, που εἶναι μιὰ πολὺ συγκεκριμένη σχέση, ἔως τὴν πιὸ ἀφηρημένη καθολικότητα» (ἐνθ. ἀν. σσ. 191/192).

13. ΜΑΤΘ. 7, 12.

14. Ἐξάλλου ὁ ἴδιος ὁ Kant στὴν ἀπάντησή του στὴν κριτικὴ τοῦ Schopenhauer ὁμολογεῖ ὅτι ἡ «κατηγορική προστακτική» του δὲν ἀποτελεῖ βασικά μιὰ καινούρια ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας, ἀποτελεῖ ὅμως ἐντούτοις, συνεχίζει ὁ Kant, ἕνα σημαντικὸ καὶ χρήσιμο κανόνα γιὰ τὴν ἀκριβὴ ρύθμιση κάθε ἠθικοῦ χρέους τοῦ ἀνθρώπου (βλ. *Kritik der praktischen Vernunft*, σσ. 8-9, ὑποσ.). Ὅτι ὅμως αὐτὴ ἡ ἀκριβὴς ρύθμιση δὲν ἐπιτυγχάνεται με τὴν «κατηγορική προστακτική» τοῦ Kant, τονίστηκε ἤδη καὶ τὸ ἔχουν ἐπισημάνει μεταξὺ ἄλλων κορυφαῖοι φιλόσοφοι, ὅπως, κυρίως, ὁ Hegel καὶ ὁ Max Scheler.

15. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, *Μαρξιστικὴ ἠθικὴ* (Ἰνστιτοῦτο Διεθνῶν Σχέσεων Ἀκαδημίας Ἑπιστημῶν τῆς ΕΣΣΔ), μτφρ. Β. Καμπίτση, Ἀθήνα, σ. 489.



φιλόσοφος... δὲν μπορούσε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὰ πλαίσια τοῦ ἀτομικισμοῦ. Ἡ θεωρία του γιὰ τὴν εὐτυχία, ἀντικειμενικὰ ἐξέφραζε τὰ συμφέροντα τῶν κοινωνικῶν κύκλων, ποὺ εἶχαν τὸ προνόμιο τῆς εὐτυχίας. Ἀκόμα καὶ τότε ποὺ ἡ “εὐδαιμονική” ἠθική τους ἔλεγε ὅτι πρέπει νὰ εἶναι εὐτυχῇ ὅλα ἢ ἡ πλειοψηφία τῶν μελῶν τῆς κοινωνίας, ὅτι ὁ καθένας ἔχει τὸ δικαίωμα τῆς εὐτυχίας κ.λ.π., δὲν μπορούσε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὰ πλαίσια τοῦ ἀτομικισμοῦ, γιατί δὲν ἔπαιρνε ὑπόψη τὶς ὑλικές συνθήκες, μέσα σὲς ὁποῖες θὰ μπορεῖ κάθε μέλος τῆς κοινωνίας νὰ κατακτήσει τὴν εὐτυχία»¹⁶.

Ἐδῶ ὅμως πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ ἴδια ἡ εὐτυχία δὲν θεωρεῖται ἀπὸ τὰ ἀρχαῖα ἠθικὰ συστήματα ὡς «ἐξωιστορική κατηγορία», ἀλλὰ μόνον ἡ ἐπιθυμία τῆς εὐδαιμονίας ποὺ ἀνήκει στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Σχετικὰ δὲ μὲ τὸν ἀγῶνα τῶν τάξεων πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι στὸν ἀρχαῖο κόσμο ὑπῆρχαν ἀσφαλῶς ἀντιθέσεις ταξικοῦ χαρακτήρα, ἀφοῦ ὑπῆρχαν ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ οἱ πλούσιοι κι ἀπ’ τὴν ἄλλη οἱ φτωχοί, ὁ δῆμος, αὐτὸ ὅμως δὲ σημαίνει βέβαια ὅτι μπορούμε νὰ μιλάμε γιὰ τὴν πολὺ γνωστὴ ἀπὸ τὸν Κ. Μαγκ καὶ ὕστερα πάλι τῶν τάξεων, γιατί ἔλειπε ἡ ὁργανωμένη καὶ βαθιὰ συνειδητοποιημένη ταξικὴ ἀντιπαράθεση, καθότι, ὅπως εὐστοχα σημειώνει ὁ Κ. Καστοριάδης, «ἡ ὑπαρξὴ τάξεων ποὺ ὑφίστανται ἐκμετάλλευση δὲν σημαίνει οὔτε συνεπάγεται ὅτι οἱ τάξεις αὐτὲς βάζουν τὸ ζήτημα τῆς ἀλλαγῆς τῆς κοινωνικῆς θέσμησης ἢ τῆς δικαιοσύνης ἢ τῆς ἰσότητος»¹⁷. Καὶ εἶναι ὅπωςδήποτε ἐσφαλμένο νὰ λέγεται ὅτι σύμφωνα μὲ τὰ ἀρχαῖα ἠθικὰ συστήματα ἡ εὐδαιμονία εἶναι «ἐξωιστορική κατηγορία», νοεῖται δηλαδὴ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς ἱστορικὲς κοινωνικὲς συνθήκες, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης θεμελιώνει τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἥθους καὶ τῆς ἠθικῆς ἐνγένη, ἀφοῦ ἡ πρακτικὴ τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορὰ δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἀγνοεῖ τὶς κοινωνικοπολιτικὲς συνθήκες ἀλλὰ πρέπει νὰ εἶναι κυριολεκτικὰ ἐπί-καιρη: «δεῖ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν»¹⁸, καὶ ἀκόμη ὅταν, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν παραγνωρίζει τὶς κοινωνικὲς συνθήκες, ἀναγκάζεται προσαρμόζοντας τὴν ἠθική του σ’ αὐτὲς νὰ διακρίνει τὴν εὐδαιμονία σὲ πρακτικὴ καὶ θεωρητικὴ, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια.

Δὲν εἶναι ἐπίσης ὀρθὸ νὰ ὑποστηρίζεται γιὰ τὰ ἀρχαῖα ἠθικὰ συστήματα ὅτι «ἡ θεωρία γιὰ τὴν εὐτυχία ἀντικειμενικὰ ἐξέφραζε τὰ συμφέροντα τῶν κοινωνικῶν κύκλων ποὺ εἶχαν τὸ προνόμιο τῆς εὐτυχίας», γιατί ἡ εὐτυχία (= εὐδαιμονία) δὲν εἶναι κυρίως προνόμιο, ὅσο κι ἂν ὀρισμένοι ἄνθρωποι λόγω τῆς κοινωνικῆς τους θέσης εὐνοοῦνταν ὡς

16. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν.

17. Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, *Ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ δημοκρατία καὶ ἡ σημασία της γιὰ μᾶς σήμερα*, Ἀθήνα 1986, σ. 56. Πρὸς ΜΑΞ ΜΠΕΡ, *Οἱ κοινωνικοὶ ἀγῶνες στὴν ἀρχαιότητα*, μτφρ. Π.Κ.Σ., Ἀθήνα, σσ. κυρίως 32-34.

18. *Ἡθικῶν Νικομαχείων* Β 2, 1104 a 8-9.



πρὸς τὶς δυνατότητες κατάκτησης τῆς εὐδαιμονίας, καθότι αὐτὴ ἀποτελεῖ προπάντων προσωπικὸ ἠθικὸ κατόρθωμα, ἀφοῦ ἡ κυριότερη προϋπόθεσή της δὲν εἶναι τὰ ὑλικά ἀγαθὰ ἀλλὰ ἡ ἠθικὴ τελείωση, ἡ αὐτοπραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου.

Τέλος δὲν ἀληθεύει ἡ παρατήρηση τοῦ Α. Φ. Σίσκιν ὅτι ἡ ἠθικὴ τῶν ἀρχαίων ἠθικῶν συστημάτων τελικὰ «δὲν μπορούσε νὰ βγεῖ ἀπὸ τὰ πλαίσια τοῦ ἀτομικισμοῦ, γιατί δὲν ἔπαιρνε ὑπόψη της τὶς ὑλικὲς συνθῆκες μέσα στὶς ὁποῖες θὰ μπορεῖ κάθε μέλος τῆς κοινωνίας νὰ κατακτήσει τὴν εὐτυχία», ἐπειδὴ στὴν περίπτωση π.χ. τῆς ἀριστοτελικῆς εὐδαιμονίας βάση καὶ πεμπτουσία της εἶναι ἡ ἀρετὴ καὶ κατὰ συνέπεια δὲν πρόκειται οὔτε γιὰ αὐθαίρετο οὔτε γιὰ ἀντικοινωνικὸ εὐδαιμονισμό ἀλλὰ γιὰ ἓναν εὐδαιμονισμό πού εἶναι κατεξοχὴν ἠθικὸς καὶ οὐσιαστικὰ κοινωνικός, ἀφοῦ τὸ ὑποκείμενο τῆς εὐδαιμονίας εἶναι ἀπαραιτήτως καὶ φορέας τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν πού ἔχουν ὅλες βαθιὰ κοινωνικὸ χαρακτήρα. Κι αὐτό, ὅπως θὰ δοῦμε, δὲν ἰσχύει μόνο γιὰ τὴ λεγόμενη ἠθικὴ ἢ πρακτικὴ εὐδαιμονία ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴ θεωρητικὴ. Ὁ ἐνάρετος ἄνθρωπος ἀλλὰ καὶ ὁ σοφὸς εἶναι κατ' Ἀριστοτέλη καὶ ἀγαθοὶ πολῖτες καὶ κατὰ συνέπεια φορεῖς τῶν ἠθικῶν-κοινωνικῶν ἀρετῶν καὶ ἀξιῶν.

Ἐξάλλου οἱ ὑλικὲς συνθῆκες δὲν παραθεωροῦνται ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους, ἀφοῦ ἀναγνωρίζουν τὴ δευτερεύουσα ἔστω σημασία τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν γιὰ τὴν εὐδαιμονία. Ὅτι βέβαια οἱ φιλόσοφοι αὐτοὶ δὲν ἀγωνίζονται ἐνεργὰ γιὰ κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς ἀλλαγές, ὥστε νὰ ἀρθοῦν ἢ ἔστω νὰ ἀμβλυνθοῦν οἱ κοινωνικὲς ἀντιθέσεις καὶ οἱ ἠθικὲς ἀντινομίες καὶ νὰ καταργηθοῦν θεσμοί, ὅπως ἐκεῖνος τῆς δουλείας, αὐτὸ εἶναι ἓνα ἄλλο θέμα πού δὲν πρέπει νὰ τὸ βλέπουμε ἔξω ἀπὸ τὶς ἱστορικὲς του προϋποθέσεις, οὔτε σημαίνει αὐτὸ ὅτι οἱ ἐνλόγω φιλόσοφοι δὲν υἱοθετοῦν ἐσωτερικὰ τὴν ἀναγκαιότητα τέτοιων ἀλλαγῶν.

Σύμφωνα μὲ τὴ μαρξιστικὴ ἠθικὴ βασικὸ ὄρο τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελοῦν τὰ ὑλικά ἀγαθὰ, τὰ ὁποῖα ὅμως, κατὰ τὴν ἐνλόγω ἠθικὴ, δὲν ἐξασφαλίζονται σὲ ἱκανοποιητικὸ βαθμό, τουλάχιστον γιὰ ὅλους, ἀπὸ τὰ καπιταλιστικὰ καθεστῶτα¹⁹. Ἐντούτοις «οἱ ἄνθρωποι τῆς σοσιαλιστικῆς κοινωνίας δὲν ἀνάγουν τὴν εὐτυχία στὰ ὑλικά ἀγαθὰ»²⁰, ἀλλὰ στὸν ἐπαναστατικὸ ἀγῶνα ἐναντίον τοῦ κεφαλαίου²¹, στὸν ἀγῶνα γιὰ τὴν ἀνοικοδόμησι τοῦ κομμουνισμοῦ, στὸν ὁποῖο ἔγκειται, ὅπως χαρακτηρικὰ γράφει ὁ Α.Φ. Σίσκιν, ἡ εὐτυχία τῶν σοβιετικῶν ἀνθρώπων²².

19. Βλ. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 492, ὅπου ὁ συγγραφέας παραπέμπει στὸ ἔργο τοῦ Φ. ΕΝΓΚΕΛΣ, Ὁ Λουδοβίκος Φόϋερμπαχ καὶ τὸ τέλος τῆς κλασικῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας.

20. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 496.

21. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 492.

22. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 499.



Αὐτὸς ὅμως ὁ ἀγώνας περιορίζεται κατανάγκην σὲ μιὰ ὀρισμένη φάση τῆς ἱστορίας καὶ κατὰ συνέπεια τὸ ἐρώτημα: σὲ τί ἔγκειται ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὄχι μόνο τοῦ σοβιετικοῦ ἀνθρώπου —γιατὶ τέτοιου εἶδους διακρίσεις εἶναι ἀδιανόητες γιὰ τὴν ἀληθινὴ φιλοσοφία—, παραμένει οὐσιαστικὰ ἀναπάντητο. Ἐξάλλου ἡ ἀναγωγή τῆς εὐδαιμονίας στὸν ἀγώνα γιὰ τὴ νίκη τῆς σοσιαλιστικῆς ἐπανάστασης καὶ στὴν πίστη γιὰ τὴ νίκη τῆς ἐργατικῆς τάξης²³ ἐξομοιώνει οὐσιαστικὰ τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀγωνιστῆ ἐπαναστάτη μὲ ἐκείνη ποὺ ἐπαγγέλεται στοὺς πιστοὺς ἡ θρησκευτικὴ ἠθικὴ, ἡ ὁποία μεταθέτει τὴν εὐδαιμονία στοὺς οὐρανούς²⁴, γιατί καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἡ εὐδαιμονία δὲν ἀποτελεῖ πραγματικὸ πλήρωμα τῆς προσωπικῆς τοῦ ἀνθρώπου (ἐπίγειας) ζωῆς. Μιὰ τέτοια ἀντίληψη τῆς εὐδαιμονίας συνιστᾷ καθαρὸ ἰδεαλισμὸ ποὺ δύσκολα συμβιδάζεται μὲ τὸ ὑλιστικὸ πνεῦμα τῆς μαρξιστικῆς ἠθικῆς καὶ φιλοσοφίας.

Πιο πειστικὴ ἀναμφισβήτητα εἶναι ἡ μαρξιστικὴ ἄποψη ὅτι εὐδαιμονία «εἶναι ἡ χαρὰ γιὰ τὴν ἀπόκτηση γνώσεων, γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν δημιουργικῶν ἱκανοτήτων, ἡ χαρὰ τῆς διάθεσής τους γιὰ τὸ καλὸ τῆς κοινωνίας. Εἶναι ἡ ἀδιάκοπη σύνδεση μὲ τὴν κοινωνία, μὲ τὸ λαό, ἡ συνείδηση ὅτι ὁ καθένας ἀποτελεῖ μέλος τῆς γενικῆς ἐργαζομένης οἰκογένειας. Ἡ γενικὴ ἐπιτυχία τοῦ λαοῦ εἶναι πηγὴ εὐτυχίας γιὰ τὸν ξεχωριστὸ ἄνθρωπο, εἶναι πηγὴ τῆς κοινῆς εὐτυχίας καὶ τῆς γενικῆς χαρᾶς»²⁵.

Γιὰ τὴ μαρξιστικὴ λοιπὸν ἠθικὴ οἱ γενικὲς ἐπιτυχίες τῆς χώρας, ἡ γενικὴ ἐπιτυχία τοῦ λαοῦ ἀποτελοῦν τὴν πηγὴ τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀτόμου. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι «τὸ ἀγαθὸν τῆς πόλεως» γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴ γλώσσα τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι «μεῖζον καὶ τελειότερον» ἀπὸ τὸ ἀγαθὸ ἐνὸς ἐκάστου ἀνθρώπου. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη αὐτὸ σημαίνει ἀπλῶς ὅτι ἡ εὐδαιμονία τῆς «πόλης» περισσοτέρων δηλαδὴ ἀνθρώπων, βαραίνει περισσότερο ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία ἐνὸς ἀνθρώπου. Ἡ πόλη ὅμως, δηλαδὴ τὸ κράτος στὴ σύγχρονη γλώσσα, ὑπάρχει χάριν τῆς εὐδαιμονίας ἐνὸς ἐκάστου ἀνθρώπου, ὅλων δηλαδὴ τῶν μελῶν της: «γινόμενη μὲν (sc. ἡ πόλις) τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν»²⁶. Ἡ εὐδαιμονία ἀκριβῶς τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀτόμου ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ ἔσχατο ἀγαθόν, στὸ ὁποῖο καὶ συνοψίζεται τελικὰ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς φιλοσοφίας του²⁷. Ἡ «πόλη» ὑπάρχει χάριν τῆς

23. Βλ. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 493.

24. Βλ. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 490.

25. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 499.

26. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Πολιτικῶν* Α 2, 1252 b 29-30.

27. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Α 6, Α 13 καὶ Ζ 8 καὶ κυρίως 1141 a 35-1141 b 2.



εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ἀντίστροφο εἶναι ἀπάνθρωπο. Χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει βέβαια ὅτι τὸ ἄτομο ἐπιτρέπεται νὰ θέτει τὸν ἑαυτὸ του πάνω ἀπὸ τὴν κοινωνία (ἄκρατος ἐγωισμός) ἢ ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἔχει κοινωνικὴ συνείδηση. Κατὰ τὴ μαρξιστικὴ ἠθικὴ ἀντίθετα τὸ ἄτομο ζεῖ καὶ ὑπάρχει κυρίως χάριν τοῦ κράτους, γιατί μόνο τὸ τελευταῖο αὐτὸ συνιστᾷ ἔσχατο αὐτοσκοπὸ. Γι' αὐτὸ τὸ ἄτομο ὀφείλει ὡς ἔσχατο σκοπὸ τῆς ζωῆς του νὰ ἔχει τὸν ἀγῶνα γιὰ τὴν ἀνοικοδόμησι τοῦ κομμουνισμοῦ, γιὰ τὶς γενικὲς ἐπιτυχίες τοῦ κράτους²⁸.

Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ κοινωνιστικὴ ἀντίληψη ἐξηγεῖ τὴν ἀκραία καὶ ἀνιστόρητη ἀποψη τῆς μαρξιστικῆς ἠθικῆς ὅτι «στὴν παλιὰ κοινωνία ἡ εὐτυχία θεωροῦνταν σὰν ἄγρια ἀπόλαυση τῆς ζωῆς, χωρὶς κανένα ἰδανικὸ ἢ σὰν μιὰ χορτάτη μικροαστικὴ ὑπαρξη»²⁹, ἀλλὰ (κατὰ τὴ μαρξιστικὴ πάντοτε ἀποψη) καὶ ὅπου ἀπουσιάζει ἀπ' τὴν παλιὰ κοινωνία αὐτὴ ἡ τάση πάντως «ἡ ἀντίληψη ποὺ ἔχει γιὰ τὴν εὐτυχία εἶναι ἐκείνη ποὺ συνδέεται μὲ τὸν πλοῦτο, τὴν καριέρα, τὸν ἐπωφελεῖ γάμο, τὴν ἐξασφάλισι κ.λ.π.»³⁰. Ἀνιστόρητη ἄλλωστε εἶναι καὶ ἡ ἐπίσης μαρξιστικὴ ἀποψη ὅτι «ἡ τάση γιὰ τὴν ἐπίγεια εὐτυχία σὰν ἀφετηρία τῆς ἠθικῆς χαρακτηρίζει κυρίως τὰ ἠθικὰ συστήματα τῶν ὑλιστῶν φιλοσόφων»³¹, ἀγνοώντας ἔτσι μεταξὺ ἄλλων κυρίως τὴν ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐκτὸς κι ἂν θεωρεῖ τὸν Ἀριστοτέλη ὑλιστὴ!

Μετὰ ἀπὸ ὅλα αὐτὰ γεννᾶται πάντως εὐλόγα τὸ ἐρώτημα, ἂν καὶ ἡ μαρξιστικὴ ἠθικὴ δὲν εἶναι παρὰ μιὰ εὐδαιμονιστικὴ ἠθικὴ ποὺ ἔχει βέβαια ὡς ἐπίκεντρο ὄχι τὸ ἄτομο ἀλλὰ τὴ σοσιαλιστικὴ κοινωνία.

Τὸ κενὸ ποὺ ἀφήνει, γιὰ νὰ ἐπιστρέψουμε καὶ πάλι στὸν Kant, ἡ γενικὴ καὶ ἀόριστη ἀρχὴ τῆς «κατηγορικῆς προστακτικῆς» ἔρχονται νὰ καλύψουν στὴν ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ ὁ ἀπρόσωπος ὀρθὸς λόγος, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὴν ἀντικειμενικὴ ἠθικὴ τάξη, καὶ ὁ λεγόμενος «φρόνιμος ἀνὴρ», ὡς συγκεκριμένη μέσω τῆς ἀρετῆς ἐνσάρκωσις τῆς ἐπίσης ἀόριστης αὐτῆς ἠθικῆς ἀρχῆς τοῦ ὀρθοῦ λόγου.

Ὅμως παρὰ τοὺς ὅποιους προσδιορισμοὺς τῆς ἡ ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς λαμβάνοντας ὑπόψη τῆς τὴν ἰδιοτυπία τῶν «καθ' ἑκαστα», στὰ ὁποῖα πάντοτε καὶ ἀναφέρεται, δὲ γίνεται ποτὲ κώδικας παραγγελμάτων, ἀλλὰ παραμένει ἓνας «τύπος»³² (γενικὸ πλαίσιο) ὀριοθέτησις τῆς πρακτικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς καὶ ἀντιτίθεται ἔτσι σὲ κάθε ἀπρόσωπη καὶ ἀπόλυτη ἠθικὴ τοῦ τύπου τῆς κατηγορικῆς προστακτικῆς τοῦ Kant, καὶ

28. Βλ. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σσ. 496, 497, 499.

29. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 494.

30. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σσ. 494-495.

31. Α. Φ. ΣΙΣΚΙΝ, ἐνθ. ἀν. σ. 490.

32. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Β 2, 1104 a 1. Π6. 1104 a 1-10.

τούτο γιατί ἡ πρακτικὴ (ἠθικὴ) τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορὰ, σύμφωνα μὲ τὴν ἠθικὴν τοῦ Ἀριστοτέλη, δὲν ἐπιτρέπεται, ὅπως ἤδη εἶπαμε, νὰ ἀγνοεῖ τὶς κοινωνικοπολιτικὲς συνθήκες, δὲν πρέπει δηλαδὴ νὰ εἶναι οὔτε ἱστορικὰ-ἀντικειμενικὰ οὔτε ὑποκειμενικὰ ἄχρωμη ἀλλὰ οὔτε καὶ ἄκαιρη.

Ἀξίζει ἐδῶ νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ μεγάλη προσφορὰ τοῦ «ἠθικοῦ» Ἀριστοτέλη ἔγκειται στὸ μεταπροσανατολισμὸ τῆς ἠθικῆς, ἀφοῦ τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀρετῆς δὲν εἶναι πλέον ὁ ὀρθὸς λόγος, ἀλλὰ ἡ πρόθεση καὶ ἡ ἐλεύθερη ἐπιλογὴ τοῦ ἀγαθοῦ: «τῆς ἀρετῆς καὶ τοῦ ἡθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον»³³. Ἀνεξάρτητα δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴ ἀξία τῆς ἠθικῆς πράξης καὶ τὴν κοινωνικὴ τῆς σημασία — ὅ,τι κυρίως ἴσχυε στὴν ἀρχαϊκὴ ἐποχὴ ἀλλὰ καὶ ἀργότερα— ὁ πραγματικὰ ἠθικὸς χαρακτήρας τῆς πράξης ἔγκειται στὴν ἐσωτερικὴ σχέση τοῦ πράττοντος πρὸς τὴν πράξη. Τὸ σημαντικότερο δηλαδὴ τώρα εἶναι κατὰ πόσο τὸ ὑποκείμενο τῆς ἠθικῆς πράξης ἐνεργεῖ ἐλεύθερα καὶ χάριν τοῦ ἠθικοῦ χαρακτήρα τῆς πράξης του. Πρόκειται γιὰ τὸ μεγάλῃς σημασίας γεγονὸς τῆς ἐσωτερίκευσης τοῦ ἡθους ποὺ δὲν κρίνεται πλέον τόσο ἀπ' τὸ ἀποτέλεσμα τῶν πράξεων ὅσο καὶ κυρίως ἀπ' τὴν πρόθεση τοῦ πράττοντος.

Ἐπειδὴ στὰ ἠθικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητος ἀνήκει ἀσφαλῶς καὶ τὸ ἐξοχότερο ἀπ' ὅλα, ἥτοι ἐκεῖνο τοῦ Ἀριστοτέλη, τόσο ἡ καντιανὴ ὅσο καὶ ἡ μαρξιστικὴ ἀλλὰ καὶ κάθε ἄλλη κριτικὴ ἐναντίον τῶν συστημάτων αὐτῶν στρέφεται αὐτομάτως καὶ ἐναντίον τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς. Στὴν κριτικὴ κυρίως τοῦ Kant ἔχει τὶς ρίζες τῆς καὶ ἡ σύγχρονη κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖται γενικὰ ὡς πρὸς τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς. Σύμφωνα μὲ τὴν κριτικὴ αὕτὴ τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ ταυτίζεται στὸν Ἀριστοτέλη μὲ τὴν εὐδαιμονία καὶ ἔχει χαρακτήρα ὑλικὸ-ἐμπειρικὸ ἀπ' τὴ μιὰ μεριά, καθότι νοεῖται ὡς πλήρωμα καὶ σκοπὸς τῆς ἐμπειρικὰ δεδομένης φορᾶς τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν εὐδαιμονία, καὶ μεταφυσικὸ ἀπ' τὴν ἄλλη μεριά, καθότι ἐντάσσεται στὰ πλαίσια τῆς φυσικῆς-μεταφυσικῆς τάξης τοῦ κόσμου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἀγαθὸ αὐτὸ ταυτίζεται μὲ τὸν ἔσχατο καὶ σύμφυτο στὸν ἄνθρωπο σκοπὸ του, ὅπως ἀκριβῶς ὀρίζει ἡ τελολογικὴ τάξη τοῦ φυσικοῦ κόσμου ποὺ εἶναι συγχρόνως καὶ μεταφυσικός, ἀφοῦ ἀνάγεται σὲ μιὰ ὑπερβατικὴ ἀρχὴ ὡς πρώτη αἰτία του, στὸ λεγόμενο «πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον»³⁴.

Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς κριτικῆς παρατηρεῖ ὁ G. Kossmann γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴν ἠθικὴν, ἀπὸ τὴ σκοπιὰ δέβαια τοῦ Kant, τὰ ἑξῆς: «Ἀπ' τὴ μιὰ μεριά θεμελιώνει τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ πάνω στὴν (αἰσθητικὴ) ροπὴ τοῦ

33. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Θ 15, 1163 a 22-23.

34. Βλ. H. SEIDL, «Das sittliche Gute (als Glückseligkeit) nach Aristoteles», in: *Philos. Jahrbuch* τ. 82 (1975) σ. 31.



άνθρώπου πρὸς τὴν εὐδαιμονία καὶ συνεπῶς πάνω σὲ μιὰ «ἐμπειρική ἀνθρωπολογία» (σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν καθαρὴ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Kant. Πβ. *Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede 389, ὅπου ὁ ἴδιος ὁ Kant κατονομάζει ἤδη αὐτὴ τὴν ἀντίθεση). Ἀπ' τὴν ἄλλη μεριὰ δανείζεται τὶς ἔννοιες, μὲ τὶς ὁποῖες ζητεῖ νὰ προσδιορίσει τὸ ἠθικὸ ἀγαθόν, ἀπὸ μιὰ μεταφυσικὴ φυσικὴ τελολογία, ὅπως κυρίως εἶναι οἱ ἔννοιες τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς ἐνέργειας. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητος ὡς πρὸς τὰ καίρια γνωρίσματά της ἔχει ἤδη σχηματιστεῖ καὶ διατυπωθεῖ στὰ *Μετὰ τὰ φυσικά*... «Ἡ ἠθικὴ εἶναι ἓνα μέλος τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας. Γι' αὐτὸ οἱ προσδιορισμοὶ ποὺ ἰσχύουν στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς προκύπτουν μόνο ἀπὸ ἐκείνους ποὺ θεμελιώνουν τὸ εἶναι τῆς φύσης»³⁵.

Πρόκειται ὁμως, ὅπως ἡ σχετικὴ ἔρευνα ἔχει ἤδη ἐπισημάνει³⁶, γιὰ μιὰ ἄδικη κριτικὴ σὲ βάρος τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς. Διότι τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τοῦ Ἀριστοτέλη, γιὰ νὰ ἔρθουμε στὸ πρῶτο σημεῖο τῆς κριτικῆς ἔχει βέβαια ὡς ἀφετηρία του τὴν ὑλικὴ-ἐμπειρικὴ πραγματικότητα: «ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι», ἀλλὰ δὲν περιορίζεται σ' αὐτήν, καθότι μὲ συμμετοχὴ τῶν δύο καίριας ἠθικῆς σημασίας καὶ καθαρὰ ἀνθρωπολογικῶν στοιχείων: τῆς βούλησης (προαίρεσις) καὶ τοῦ (ὀρθοῦ) λόγου γίνεται ἠθικὴ πράξις (ἀρετὴ) καὶ (δια)νοητικὴ ἐνέργεια, θεωρία, ποὺ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἐπίσης ἀρετὴ. Καὶ ἔτσι τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ γίνεται μιὰ ψυχικὴ-πνευματικὴ πραγματικότητα μὲ καθαρὴ ἀνθρωπολογικὴ ἀναφορὰ καὶ θεμελίωση, ὑπερβαίνει τὴν ὑλικὴ-ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, ἀποκτᾷ ἓναν εἰδολογικὸ (φορμαλιστικό) χαρακτήρα, ἀφοῦ ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ κυρίως ἡ εὐδαιμονία ἀποτελοῦν καθολικὲς ἀρχὲς τῆς ἠθικότητος ποὺ δὲν πρέπει ὁμως τελικὰ νὰ παραβάλλονται μὲ τὴν εἰδολογικὴ ἀρχὴ (κατηγορικὴ προστακτικὴ) τῆς ἠθικότητος τοῦ Kant³⁷. Δὲν ἀποκτᾷ ὁμως ποτὲ τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τοῦ Ἀριστοτέλη ἓνα γνήσιο μεταφυσικὸ χαρακτήρα· παραμένει πάντοτε φυσικὸ καὶ ἀνθρώπινο. Βέβαια σύμφωνα μὲ τὴν κριτικὴ τοῦ Kant τὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς εἶναι ὑλικὸ-ἐμπειρικόν, ἐπειδὴ ταυτίζεται στὴν ἔσχατη μορφή του μὲ τὴν εὐδαιμονία καὶ νοεῖται ὡς ἀντικείμενο καὶ σκοπὸς τῆς βούλησης, ὡς ἐμπειρικὴ δηλαδὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικῆς. Ἐνῶ ὁ

35. G. KOSSMANN, *Der Sittlichkeitsgedanke bei Aristoteles und Kant*, Breslau 1929, σ. 15.

Μὲ τὴ γνώμη τοῦ G. Kossmann συντάσσονται μεταξὺ ἄλλων ὁ G. PATZIG (*Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1971) καὶ ὁ W. SCHULTZ (*Philosophie in der veränderten Welt*, 1972).

36. Βλ. H. SEIDL, ἐνθ. ἀν. σ. 32.

37. Καὶ τοῦτο διότι ἡ ὑψίστη ἠθικὴ ἀρχὴ τῆς καντιανῆς ἠθικῆς, ἡ λεγομένη «κατηγορικὴ προστακτικὴ», εἶναι γενικὴ καὶ ἀόριστη, ἐνῶ τὸ ὑψιστὸ ἠθικὸ ἀγαθὸ τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, ἡ εὐδαιμονία, παρὰ τὴ γενικότητά του ὁρίζεται ἐπακριβῶς ὡς «ψυχῆς ἐνέργεια... κατ' ἀρετήν... τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, ἔτι δ' ἐν δίῳ τελείῳ» (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* A 6, 1098 a 16-18).

πρακτικὸς νοῦς ἀποτελεῖ τὴν εἰδολογικὴν (φορμαλιστικὴν) ἀρχὴν τῆς ἠθικότητος, ἡ ὁποία καὶ προσδιορίζει κατὰ τὸν Kant τὴ βούληση καὶ τὰ ὑλικά-ἐμπειρικά της ἀντικείμενα, ποὺ νοοῦνται ὡς ἀποτελέσματα τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου πράξης καὶ δραστηριότητος, καὶ εἶναι μόνο ἡ ὑπέρτατη αὐτὴ (εἰδολογικὴ) ἠθικὴ ἀρχὴ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε ὑλικότητα καὶ αἰσθητικότητα.

Σύμφωνα ὅμως μὲ τὴν ἀριστοτελικὴν (ἠθικὴν) τῶν πραγμάτων θεώρηση ἢ εὐδαιμονία, τὸ ἔσχατο τοῦτο ἠθικὸ ἀγαθόν, νοοουμένη καθεαυτὴν καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό της, εἶναι καθαρὰ εἰδολογικὴ καὶ ὄχι ὑλικὴ-ἐμπειρικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητος, ὅσο κι ἂν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο καὶ σκοπὸ, καὶ μάλιστα, ἔσχατο, τῆς βούλησός μας. Ἐξάλλου καὶ ὡς πρὸς τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό της ἂν τὴν δοῦμε, ταυτίζεται στὴν ἀριστοτελικὴν τῆς ἐκδοχῆ οὐσιαστικὰ μὲ τὴν καθαρὴ ἐνέργεια εἴτε τῆς ἠθικῆς εἴτε τῆς διανοητικῆς ἀρετῆς, καὶ κατὰ συνέπεια εἶναι στὴν πραγματικότητα ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε ὑλικότητα καὶ αἰσθητικότητα, εἶναι δηλαδὴ καθαρὴ εἰδολογικὴ ἀρχή. Γιὰ τὸν Kant ὅμως καὶ ἡ εὐδαιμονία ἀνεξάρτητα ἀπ' τὴν ἔννοια καὶ τὸ περιεχόμενό της, εἶναι, ὡς ἀντικείμενο τῆς βούλησης, κάτι τὸ ὑλικὸ-ἐμπειρικόν³⁸. Δὲ δέχεται δηλαδὴ ὁ Kant ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ εὐδαιμονία ὡς καθαρὴ ἐνέργεια τοῦ νοῦ ἀποτελεῖ εἰδολογικὴ ἀρχή, καθότι δὲν συνδέεται, τουλάχιστον ἄμεσα, μὲ συγκεκριμένες ὑλικές-ἐμπειρικές προϋποθέσεις οὔτε ἀναφέρεται σὲ ὁρισμένες ἠθικὲς πράξεις. Ἡ ἄρνηση τοῦ Kant νὰ δεχθεῖ αὐτὴν τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς ἀριστοτελικῆς εὐδαιμονίας ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἀναγνωρίζει στὸν ἄνθρωπο τὴ δυνατότητα μιᾶς (πέραν τῆς αἰσθητικῆς) νοητικῆς-πνευματικῆς κατάστασης ἢ ἐνέργειας, ἡ ὁποία ὡς ὑπέρβαση κάθε βουλευτικῆς-πρακτικῆς ἐνέργειας τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ἡ ἴδια καθαρὸ αὐτοσκοπόν.

Ὅσον ἀφορᾷ τώρα τὸ δεύτερο σημεῖο τῆς κριτικῆς ποὺ ἀσκεῖται σὲ βάρος τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, ὅτι δηλαδὴ ἡ εὐδαιμονία της ἔχει μεταφυσικὸ χαρακτήρα, πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι ἄμεσα ἡ εὐδαιμονία, ὡς ἠθικὸ δηλαδὴ κατόρθωμα τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι μεταφυσικὸ ἀγαθόν· εἶναι ἓνα καθαρὰ «ἀνθρώπινον ἀγαθόν»³⁹, ὅπως συχνὰ τονίζεται στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, ἓνα ἀγαθὸ τὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος μὲ τὶς δικές του ἠθικὲς πράξεις καὶ ἐνέργειες μπορεῖ νὰ τὸ ἀποκτήσει: «πρακτὸν» καὶ «κτητὸν ἄνθρωπον»⁴⁰, καὶ ὄχι «χωριστὸν αὐτό τι καθ'

38. Βλ. *Kritik der praktischen Vernunft*, σσ. 202-203, 207.

39. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Α 1, 1094 b 7, Α 6, 1098 a 27 καὶ 16-18 καὶ Α 13, 1102 a 14-15.

40. ΑΡΙΣΤ. *Ἠθ. Νικ.* Α 4, 1096 b 34.



αυτό»⁴¹, ως πλατωνική δηλαδή ιδέα. Έμμεσα όμως, από οντολογικής δηλαδή άποψης, ήτοι ως πραγμάτωση της αληθινής του ανθρώπου φύσης έχει ασφαλώς και μεταφυσικό χαρακτήρα, καθότι εκφράζει τη φυσική τάξη του κόσμου, ή όποια τελικά ανάγεται στο «πρώτον κινούν ακίνητον» που είναι μοναδική ούσία και άρχή «πάντων τών αιδίων και φθαρτών»⁴². Τò άγαθò δηλαδή στον Άριστοτέλη είναι συγχρόνως φυσικό-άνθρώπινο και μεταφυσικό-θεϊο, από διαφορετική βέβαια προοπτική. Τò ήθικò και καθαρά ανθρώπινο άγαθò αποτελεί τη συνέχεια και τò έπιστέγασμα του φυσικού-μεταφυσικού άγαθοῦ, τò όποιο δέν είναι αντιηθικό, αλλά προηθικό και συνιστά αναγκαίο όρο για την ύπαρξη του πρώτου. Αύτην ακριβώς τη σχέση εκφράζει τò γνωστό σχολαστικό αξίωμα που σε μιá άπ' τις πολλές διατυπώσεις του λέγει: «Nihil agit, nisi secundum suam speciem»⁴³. Πρόκειται για την αριστοτελική άποψη, σύμφωνα με την όποια ή φύση, τò Είναί, συνιστά την έσχατη άρχή της πράξης και άρα της ήθικης: «ώς πράττεται, οὔτω πέφυκε, και ως πέφυκεν, οὔτω πράττεται έκαστον»⁴⁴. Άνάμεσα δηλαδή στο «Είναί» και στο «άγαθόν είναι» υπάρχει μιá στενή διαλεκτική σχέση. Η πρώτη στροφή του ανθρώπου προς τò άγαθò γενικά και άρα και προς την ευδαιμονία που είναι τò έσχατο άγαθò είναι φυσική-μεταφυσική και αναγκαία, εκφράζει δηλαδή τη φυσική-μεταφυσική τάξη του κόσμου και τò ίδιο τò Είναί του ανθρώπου, αλλά και όλων τών όντων, έμψυχων, και άψυχων, γιατί όλα άπ' τη φύση τους φέρονται προς τò άγαθò⁴⁵, και καθεαυτά (όντολογικά) είναι και τὰ ίδια άγαθά. Ένω ή δεύτερη στροφή του ανθρώπου προς την ευδαιμονία και συνακόλουθα προς τò άγαθò είναι ήθική, ανθρώπινη, ελεύθερη δηλαδή επιλογή και έργο του ανθρώπου. Η δεύτερη χωρίς την πρώτη είναι αδύνατη, ένω ή πρώτη χωρίς τη δεύτερη θα ήταν «κενή» και «μάταιη»⁴⁶.

Τò ήθικò λοιπόν άγαθò που κορυφώνεται στην έννοια της ευδαιμονίας υπάρχει στον άνθρωπο, στην ανθρώπινη φύση μόνο σπερματικά, μόνο ως δυνατότητα της ανθρώπινης φύσης⁴⁷ που έχει στην έσχατη αναφορά της μεταφυσικό χαρακτήρα. Αύτη ή δυνατότητα, για νά γίνει (ήθική) πραγματικότητα, πρέπει νά ενεργοποιηθούν οί βουλευτικές και διανοητικές

41. ΑΡΙΣΤ., 'ΗΘ. ΝΙΚ. Α 4, 1096 b 35.

42. ΑΡΙΣΤ., *Τών μετά τὰ φυσικά* Κ 2, 1060 a 27-29.

43. THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles* II. 49.

44. ΑΡΙΣΤ., *Φυσικῆς ἀκροάσεως* Α8, 199 a 9-10.

45. ΑΡΙΣΤ., 'ΗΘ. ΝΙΚ. Α 1, 1094 a 2-3: «διò καλῶς ἀπεφάναντο τάγαθόν, οὔ πάντ' ἐφίεται».

46. Βλ. ΑΡΙΣΤ., 'ΗΘ. ΝΙΚ. Α 1 1094 a 18-22.

47. Βλ. ΑΡΙΣΤ., 'ΗΘ. ΝΙΚ. Β 1, 1103 a 14 κ.έ.

δυνάμεις του ανθρώπου ως «ζώου πολιτικού», δηλαδή κοινωνικού, όπως θα λέγαμε σήμερα.

Ο Ἀριστοτέλης, για να έρθουμε στην αριστοτελική λύση του προβλήματος της ευδαιμονίας, πρὶν εἰσέλθει στην εξέταση του προβλήματος αὐτοῦ πὺν ἀποτελεῖ τὸ κεντρικὸ θέμα τῆς τελειότερης ἠθικῆς πραγματείας του μὲ τὸν τίτλο: *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, παραθέτει μιὰ ἐντυπωσιακὴ εἰσαγωγή, ὅπου μᾶς δίνει τὴ φυσικὴ-μεταφυσικὴ ἐννοια τοῦ ἀγαθοῦ, ἀναγκαίας ἄλλωστε, ὅπως ἤδη τονίστηκε, προϋπόθεσης τῆς ευδαιμονίας καὶ τοῦ ἠθικοῦ ἐγγένει ἀγαθοῦ. Σύμφωνα μὲ τὴν εἰσαγωγή αὐτὴ «πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφώνησαντο τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται»⁴⁸. Για τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως ἡ πρώτη αἰτία τοῦ κόσμου, «τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον»⁴⁹, ἀποτελεῖ τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τοῦ κόσμου, ἔτσι τὸ ἀγαθόν, καὶ οὐσιαστικὰ τὸ ὑψίστο ἀγαθόν, ἀποτελεῖ ἄμεσα ἢ ἔμμεσα, συνειδητὰ ἢ ὄχι τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τόσο καὶ κυρίως τῆς πρακτικῆς ἀλλ' ἀσφαλῶς καὶ τῆς θεωρητικῆς δραστηριότητος τοῦ ἀνθρώπου, κάθε δηλαδὴ ἀνθρώπινης πράξης καὶ ἐνέργειας. Ἀλλὰ καὶ κάθε ὄν, ἔμψυχο ἢ ἄψυχο, ἐπιδιώκει τὸ ἀγαθόν: «οὐ πάντ' ἐφίεται». Γιατὶ ὅλη ἡ φύση καὶ ὅλος ὁ κόσμος σύμφωνα μὲ τὴν τελολογικὴ περὶ αὐτοῦ ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη φέρεται πρὸς τὸ ἀγαθόν, πρὸς τὴν οἰκεία δηλαδὴ τελειότητα. Καὶ ἀποτελεῖ ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ φορὰ πρὸς τὴν τελειότητα καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ γενικὰ ἡ φορὰ τῆς ὕλης πρὸς τὸ «εἶδος», πρὸς τὴ μορφή, τὴ σύμφυτη σὰ ὄντα αἰτία τῆς γένεσός τους. Καὶ φέρεται ἡ ὕλη πρὸς τὸ εἶδος, ὅπως τὸ θῆλυ πρὸς τὸ ἄρρεν, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης. Καὶ δεδομένου ὅτι τὸ εἶδος θεωρεῖται ἀνώτερο τῆς ὕλης, ἡ παρομοίωση ἐκφράζει πατριαρχικὴ ἀντίληψη.

Ὅταν λοιπὸν τὸ ἀγαθόν τοῦ κάθε ὄντος ἐγκείται στὴν ὄντολογικὴ του τελειότητα, τότε ἀποτελεῖ σίγουρα ἡ ευδαιμονία, ὡς ὁ ἔσχατος σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου⁵⁰, τὸ ὑψίστο ἀγαθόν του, καὶ μάλιστα τὸ ὑψίστο πρακτὸ ἀγαθόν: «τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν»⁵¹, γιατὶ κατορθώνεται κυρίως μὲ πράξεις, πράξεις ἠθικῆς. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴ λεγόμενη ἠθικὴ ἢ πρακτικὴ ευδαιμονία καὶ ὄχι γιὰ τὴν ἄλλη, τὴ θεωρητικὴ. Κι ἀφοῦ ἡ ευδαιμονία εἶναι πρακτὸ ἀγαθόν, πρόκειται γιὰ ἀποκλειστικὰ ἀνθρώπινο ἀγαθόν, γιατὶ μόνο ὁ ἄνθρωπος πράττει.

Πρὸς τὴν ευδαιμονία ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ εὐτυχία, μὲ τὴν ὁποία ἐννοεῖ τὸ σύνολο τῶν ἐξωτερικῶν λεγομένων

48. *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 1-3.

49. *ΑΡΙΣΤ.*, *Τῶν μετὰ τὰ φυσικά* Γ 8, 1012 b 31.

50. *Βλ.* *ΑΡΙΣΤ.*, *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 18 κ.έ.

51. *ΑΡΙΣΤ.*, *Ἠθ. Νικ.* Α2, 1095 a 16-17.

ἀγαθῶν, ὅπως πλοῦτος, υἡγεία, ὁμορφιά, φίλοι κ.λ.π. καὶ ὅχι αὐτὸ τοῦτο τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς πρὸς τὴν οὐσία του, τὸ ὁποῖο βέβαια προϋποθέτει σ' ἓνα βαθμὸ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν εὐνοϊκῶν περιστάσεων, δηλαδὴ μὲ μιὰ λέξη τὴν εὐτυχία⁵². Στὰ Νέα Ἑλληνικὰ τὸ περιεχόμενο τῶν λέξεων εὐτυχία καὶ εὐδαιμονία ἔχει συμπέσει καὶ ἡ λέξη εὐτυχία εἶναι πολὺ πιὸ εὐχρηστικὴ ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ στὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ταύτιζαν πολλοὶ τὴν εὐδαιμονία μὲ τὴν εὐτυχία, ἥτοι τοὺς ὅρους μὲ τὴν οὐσία τοῦ πράγματος.

Στὴν εἰδολογικὴ τῆς διάστασι, στὴν καθαρὴ τῆς δηλαδὴ ἔννοια, ἡ εὐδαιμονία νοεῖται ὡς πλήρωμα τῶν ψυχοφυσικῶν ἀναγκῶν καὶ ἐπιδιώξεων τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ στὴν ὕλική-ἐμπειρικὴ τῆς διάστασι, ἥτοι ὡς πρὸς τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενό τῆς παρουσιάζει μεγάλη ποικιλία. Ἔτσι, γιὰ νὰ ἀναφέρω λίγα μόνο παραδείγματα, ἡ ὕψιστη εὐδαιμονία κατὰ Πλάτωνα ἔγκειται στὴ θέα τῶν ἰδεῶν, στὴ μεταφυσικὴ δηλαδὴ γνώση, κατὰ τὸν Ἐπίκουρο στὴ μεγίστη ἡδονή, κατὰ τοὺς Κυνικοὺς στὴν αὐτάρκεια, στὴν ἀπαλλαγὴ δηλαδὴ —στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ— ἀπὸ τὶς ἀνάγκες καὶ τὰ πάθη, κατὰ τοὺς Στωικοὺς στὴν ἀπάθεια, στὴν ἀπελευθέρωσι ἀπὸ τὰ πάθη, κατὰ τὸν Kant στὴν ἠθικὴ τελειότητα, κατὰ τὸν Schopenhauer στὴν ἐλαχιστοποίηση τῆς λύπης καὶ τοῦ πόνου, κατὰ τὸ Χριστιανισμό στὴν ταύτιση τοῦ θελήματος τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ μετατίθεται, ἡ τέλεια τουλάχιστον, στὴ μεταθανάτια καὶ αἰώνια ζωὴ, καὶ τέλος ἡ εὐδαιμονία, σύμφωνα μὲ τὸ Μαρξισμό δὲν εἶναι —καθὼς ἤδη ἀπὸ ὅσα παραπάνω εἰπώθηκαν προκύπτει— τὸ ἐπιστέγασμα τῆς ἠθικῆς τελείωσης τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ «ἡ πληρότητα τῆς κάθε στιγμῆς μέσα στὴν ἀγωνιστικὴ πράξη»⁵³. Πέρα ὅμως ἀπὸ τὶς συγκεκριμένες αὐτὲς θέσεις θὰ μπορούσαμε ἴσως νὰ ποῦμε ὅτι εὐδαιμονία εἶναι τὸ ἁρμονικὸ πλήρωμα ἀναγκῶν, σκοπῶν καὶ ἐπιδιώξεων τοῦ ἀνθρώπου ὡς ψυχοσωματικῆς ἐνότητας ποὺ συνοδεύεται ἀπὸ συναίσθημα χαρᾶς καὶ ἐκφράζεται ὡς αἰσιοδοξία καὶ κατάφασις τῆς ζωῆς.

Ὅτι τὸ ὕψιστο πρακτὸ ἀγαθὸ εἶναι ἡ εὐδαιμονία, δηλαδὴ μιὰ μορφή εὐζωίας καὶ εὐπραξίας σ' αὐτὸ συμφωνοῦν, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, σχεδὸν ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, ἄπλοὶ καὶ διανοούμενοι. Αὐτὸ ποὺ τοὺς διχάζει εἶναι τὸ συγκεκριμένο περιεχόμενο, ἡ οὐσία τῆς εὐδαιμονίας. Ἄλλοι λοιπὸν ἀναζητοῦν τὴν εὐδαιμονία στὴν ἡδονή (ὅχι τὴν καθαρὴ) —κι αὐτοὶ εἶναι οἱ χειρότεροι—, ἄλλοι στὸν πλοῦτο, ἄλλοι στὶς τιμὲς καὶ ἄλλοι σὲ κάτι ἄλλο. Καὶ ἄλλοι πάλι, ἐδῶ ὁ Ἀριστοτέλης ὑπονοεῖ τὸν Πλάτωνα, ταυτίζουν τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ μὲ κάτι ποὺ ὑπάρχει ξεκομμένο καὶ ἀνεξάρτητα ἀπ' τὸν

52. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α, 9.

53. Ε. ΜΠΙΤΣΑΚΗ, *Φιλοσοφία τοῦ ἀνθρώπου*, Ἀθήνα, σ. 123.

κόσμο, δηλαδή με την ὑψιστη ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ, πού εἶναι ἡ ὑπερβατική (μεταφυσική) ἀρχή καὶ αἰτία τοῦ κόσμου: «οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»⁵⁴.

Ἀλλὰ μιὰ τέτοια ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ, κι ἂν δὲν εἶναι κενὴ περιεχομένου, ἀλλὰ εἶναι κάτι πού πραγματικά ὑπάρχει καθεαυτό, εἶναι φανερό ὅτι δὲν μπορεῖ —σύμφωνα πάντοτε με τὸν Ἀριστοτέλη— νὰ ἔχει πρακτικὴ ἠθικὴ ἀξία, καθότι δὲν εἶναι δυνατό νὰ πραγματοποιηθεῖ, νὰ γίνεῖ κτῆμα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ κριτικὴ ὅμως αὐτὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἀδικεῖ ἀσφαλῶς τὸν Πλάτωνα —καὶ δὲν εἶναι ἡ μόνη περίπτωση ὅπου ὁ Πλάτων ἀδικεῖται ἀπ' τὸ μεγάλο μαθητὴ του—, γιατί καὶ ἡ ἀναζήτηση τῶν πλατωνικῶν ιδεῶν δὲν γίνεται ἀπὸ γνωσιολογικὴ περιέργεια οὔτε μόνο χάριν αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς γνώσης, ἀλλὰ καὶ κυρίως χάριν τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ μάλιστα εὐδαιμονίας πρακτικῆς καὶ ὄχι π.χ. μυστικῆς, ὅσο βέβαια αὐτὴ εἶναι προσιτὴ στὸν ἄνθρωπο: «τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν κτήσεως ἔνεκα εὐδαίμονος βίου καθ' ὅσον ἡ φύσις ἡμῶν ἐνδέχεται»⁵⁵. Ἡ γνώση δηλαδή τῆς ὑψιστῆς ιδέας δὲν εἶναι καθαρὸς αὐτοσκοπὸς ἀλλὰ καὶ μέσο γνώσης τῶν ὄντων καὶ αὐτοσυνείδησης τῆς ψυχῆς με ἔσχατη ἀναφορὰ καὶ δικαίωση τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου, γιατί τὸ ἀγαθὸ ἀποτελεῖ καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα, ὅπως δηλαδή καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὴν ἐπιδίωξη κάθε ἀνθρώπου καὶ τὴν ἔσχατη ἀρχὴ τῆς πρακτικῆς του ζωῆς. Κάθε πράξη του ἀποβλέπει κατὰ βάθος στὸ ἀγαθόν⁵⁶. Ὁ μεγαλύτερος πόθος λοιπὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ γιὰ τὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴν παντοτινὴ ἀπόκτηση τοῦ ἀγαθοῦ, τῆς προσωπικῆς του δηλαδή εὐδαιμονίας⁵⁷, πού ἔγκειται στὴν ἀπόκτηση διαφόρων ἀγαθῶν⁵⁸. ὄχι πάντως τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπως τὸν κατηγορεῖ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὅπως συνήθως πιστεύεται. Ὁ Πλάτων θεωροῦσε τὴν ἀποδοχὴ τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ ἀπαραίτητη γιὰ τὸν ἠθικὸ προσανατολισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, γιατί προφανῶς πίστευε πὼς ἡ παραδειγματικὴ ἀξία τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ θὰ συντελοῦσε στὴν πραγμάτωση τῆς εὐδαιμονίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἐνα τέτοιο ἀόριστο καὶ ἀφηρημένο ἠθικὸ πρότυπο δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Ἀριστοτέλη καμιά πρακτικὴ χρησιμότητα καὶ σημασία, γιατί δὲν ἔχει συγκεκριμένη ἀναφορὰ στὴν καθημερινὴ πρακτικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου, στὸ πλαίσιο τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νὰ αποφασίσει, κάθε φορὰ, ἐλεύθερα ἀλλὰ καὶ ὑπεύθυνα σὲ σχέση με τὶς συγκεκριμένες καταστάσεις καὶ περιστάσεις. Καὶ σχετικὰ μ' αὐτὲς δὲν ἔχουν τόση

54. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτείας* ΣΤ' 509 b 8-9.

55. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος* 68 e 7-69 a 2.

56. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτείας* ΣΤ', 505 d 11-e 1.

57. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Συμπόσιον* 206 a 1-8.

58. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ., *Συμπόσιον* 205 a 1-5.



σημασία οί γενικοί καὶ ἀόριστοι θεωρητικοὶ κανόνες ὅσο οί εἰδικές καὶ συγκεκριμένες ἐκτιμήσεις ποὺ προϋποθέτουν τὴν ὀρθὴ ἐκτίμηση τῶν διαφορετικῶν κάθε φορὰ ὅρων τῆς πράξης, τῶν συγκεκριμένων δηλαδή κοινωνικοπολιτικῶν καὶ προσωπικῶν προϋποθέσεων (ἐσωτερικότητα τοῦ ἥθους) ποὺ θεμελιώνουν τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἥθους ποὺ δὲν ὑπακούει σὲ μεταφυσικὲς ἢ κατηγορικὲς προστακτικὲς, ἀλλὰ ἐκφράζει τὸ ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου τῆς «πόλης», δηλαδή τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου καὶ πολίτη στὴν διαλεκτικὴ τους ἐνότητα. Ἀλλὰ μήπως καὶ ἡ περίφημη ἐκείνη ἀριστοτελικὴ προτροπὴ, ποὺ καλεῖ τὸν ἄνθρωπο σὲ μιὰ προσπάθεια «θέωσής» του νὰ ὑπερβεῖ τὴν ἴδια του τὴ φύση, τὰ ἀνθρώπινα δηλαδή καὶ θνητὰ ὀριά του, καὶ νὰ ζήσει μιὰ ζωὴ «θεϊκὴ», ὅσο δηλαδή γίνεται καθαρὰ πνευματικὴ: «οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τὸ ἐν αὐτῷ»⁵⁹, δὲν ἀποτελεῖ ἓναν πλατωνικὸ προσανατολισμὸ τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς σύμφωνα μὲ ἓνα θεϊκὸ πρότυπο, ἀνεξάρτητα ἂν αὐτὸ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἔχει πραγματικὴ ὑπαρξὴ ἢ ἀπλῶς καὶ μόνο ὑποθετικὴ ἀξία;

Καιρὸς ὅμως νὰ ἐπιστρέψουμε στὴν ἐννοια τῆς ἀριστοτελικῆς εὐδαιμονίας. Σ' αὐτὴν φτάνει ὁ Ἀριστοτέλης μετὰ ἀπὸ μιὰ κριτικὴ ἀξιολόγηση τῶν κυριότερων περὶ εὐδαιμονίας ἀντιλήψεων ποὺ διατυπώθηκαν πρὶν ἀπ' αὐτόν, γιὰ νὰ καταλήξει στὴν ἀπόρριψη ὅλων τῶν προγενέστερων ἀντιλήψεων, ἀφοῦ ὅλες αὐτὲς δὲν ἐξασφαλίζουν τὴν ἀπαιτούμενη αὐτάρκεια ποὺ ἀποτελεῖ θεμελιακὴ προϋπόθεση τῆς εὐδαιμονίας ὡς ἐσχάτου ἀγαθοῦ, καθότι τὸ ἐσχατο καὶ τελειότερο ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου πρέπει κατανάγκην νὰ ταυτίζεται μὲ τὸν ἐσχατο σκοπὸ τῆς ζωῆς του.

Διότι ἂν κι αὐτὸ ἀποτελοῦσε ἐνδιάμεσο ἀγαθὸ στὴν ἱεραρχημένη κλίμακα τῶν ἀνθρώπινων ἀγαθῶν καὶ κατὰ συνέπεια μέσο γιὰ τὴν κατάκτηση κάποιου ἄλλου ἀγαθοῦ καὶ τουτέστιν σκοποῦ, δὲν θὰ μπορούσε ἀσφαλῶς νὰ εἶναι τὸ τελειότερο καὶ ἄρα οὔτε ὁ ἐσχατος σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου⁶⁰. Ἡ ὑπαρξὴ ἐνὸς ἐσχάτου ἀγαθοῦ ὡς τελικῆς αἰτίας ὅλων τῶν ἄλλων ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὄχι μεταφυσικὴ πίστη ἀλλὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα. Διότι δὲν εἶναι δυνατόν νὰ δεχθοῦμε ὅτι κάθε σκοπός, τὸν ὁποῖο ἐπιδιώκει ὁ ἄνθρωπος, εἶναι μέσον γιὰ τὴν ἐπίτευξη κάποιου ἄλλου σκοποῦ χωρὶς αὐτὴ ἢ ἀλυσίδα σκοπῶν νὰ ἔχει κάποιον τέλος. Ἡ ἀποδοχὴ αὐτῆς τῆς ἀποψης θὰ σήμαινε ὅτι ὁ πόθος καὶ ἡ βούληση τοῦ ἀγαθοῦ θὰ ἦταν «κενὴ» καὶ «μάταια»⁶¹. Αὐτὸ ὅμως εἶναι ἀπαράδεκτο, ἐφόσον

59. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 b 31-34.

60. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 a 30-31.

61. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 18-21.



δεχτούμε μαζί με τὸν Ἀριστοτέλη τὸ ἀξίωμα ὅτι ἡ φύση «μηδὲν μάτην ποιεῖ»⁶². Ἡ ἀποδοχὴ αὐτοῦ τοῦ ὄντολογικοῦ ἀξιώματος σὲ συνδυασμὸ μετὰ τὸ λογικὸ ἀξίωμα, τὸ γνωστὸ συνοπτικὰ ὡς «*regressus in infinitum*» συνεπάγεται, σύμφωνα πάντοτε μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τὴν ἀναγκαιότητα ἀποδοχῆς ἐνὸς ἔσχατου ἀγαθοῦ καὶ ἄρα καὶ σκοποῦ ποὺ ταυτίζεται μετὰ τὴν εὐδαιμονία. Γιατὶ αὕτη καὶ μόνο ἀποτελεῖ πάντοτε αὐτοσκοπὸ καὶ οὐδέποτε ἐπιδιώκεται χάριν κάποιου ἄλλου ἀγαθοῦ, οὐδέποτε δηλαδὴ εἶναι μέσο γιὰ τὴν κατάκτηση κάποιου ἄλλου σκοποῦ-ἀγαθοῦ, ὅπως συμβαίνει μετὰ ὅλα τὰ ἄλλα ἀγαθὰ, ἀκόμη καὶ μ' αὐτὰ ποὺ ἐμφανίζονται κατὰ κάποιον τρόπο ὡς αὐτοσκοποί, ἀλλὰ τελικὰ τὰ ἐπιθυμοῦμε καὶ τὰ ἐπιδιώκουμε μετὰ τὴν ἐλπίδα πὺς θὰ συντελέσουν στὴν εὐδαιμονία μας. Καὶ τέτοια ἀγαθὰ εἶναι ἡ τιμὴ, ἡ ἡδονὴ καὶ ὅλες οἱ ἀρετές⁶³.

Ἡ κατάταξη τῶν ἀγαθῶν στὶς βαθμίδες τῆς ἱεραρχικῆς κλίμακας τῶν σκοπῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ βαθμὸ τῆς τελειότητάς τους σὲ σχέση μετὰ τὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ τὴ φύση καὶ τὸ ἔργο του ὡς ἀνθρώπου, ὅ,τι ἀκριβῶς τὸν διακρίνει ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα καὶ προσδιορίζει τὴν ἀποστολή του· ἐξαρτᾶται δηλαδὴ ἀπὸ τὸ ποσοστὸ συμβολῆς τους στὴν τελείωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου.

Ὁ βαθμὸς τελειότητος ἐνὸς ἀγαθοῦ δὲν προσδιορίζεται μόνο ἀπὸ τὴν τελολογικὴ προτεραιότητά του ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ βαθμὸ τῆς αὐτάρκειάς του, ὥστε τὸ τέλειο ἀγαθόν, δηλαδὴ ἡ εὐδαιμονία, νὰ εἶναι καὶ αὐτάρκης: «τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐτάρκης εἶναι δοκεῖ»⁶⁴. Ἡ αὐτάρκειά της ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ σχετικὴ μόνο, γιατί καταρχὴν ὁ εὐδαίμων ἄνθρωπος, σύμφωνα μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν εἶναι ἓνας μοναχικὸς καὶ ἀσκητικὸς τύπος ποὺ δὲν χρειάζεται τοὺς ὄρους καὶ τὰ ἀγαθὰ ποὺ ἐξασφαλίζει ἡ πολιτικὴ καὶ ὀργανωμένη κοινωνία⁶⁵. Ἀλλὰ πέρα ἀπ' αὐτὸ καὶ γιὰ λόγους καθαρὰ βιολογικοὺς δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ζεῖ κανεὶς καὶ νὰ ἀσκεῖ συνεχῶς τὴν ἀρετὴ ποὺ σὲ κάθε περίπτωσι ἀποτελεῖ τὸν οὐσιαστικότερο ὄρο τῆς εὐδαιμονίας του.

Δὲν ὑπάρχει καμιά ἀμφιβολία ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ εὐδαιμονία προϋποθέτει ἀναγκαῖα τὴν ὑπαρξὴ τῆς «πόλης» καὶ εἶναι ἐντελῶς ἀδιανόητη χωρὶς αὐτήν, ἀφοῦ ἡ ἀριστοτελικὴ ἀρετὴ, ἡ πεμπουσία τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῆς ἠθικῆς γενικότερα γεννιέται καὶ ἀναπτύσσεται μέσα στὴν «πόλη». Κι αὐτὸ ἰσχύει τόσο γιὰ τὶς ἠθικὰς ὅσο καὶ γιὰ τὶς διανοητικὰς ἀρετές. Γεννιέται ὅμως τότε τὸ ἐρώτημα τί ἐννοεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν λέγει γιὰ τὸ σοφὸ ὅτι

62. ΑΡΙΣΤ., *Περὶ ψυχῆς* Γ 12, 434 a 31.

63. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 a 30-1097 b 6.

64. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 b 7-8.

65. Πδ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 b 8-13.

«καὶ καθ' αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ἢ μᾶλλον»⁶⁶;

Εἶναι ὁ σοφὸς πραγματικὰ ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὴν πολιτικὴ κοινωνία καὶ μάλιστα κατὰ τρόπο πὺ ὁ βαθμὸς τῆς σοφίας του νὰ εἶναι εὐθέως ἀνάλογος πρὸς τὴν ἀνεξαρτησία του ἀπὸ τὴν «πόλη»; Τὸ μόνο πὺ θέλει νὰ τονίσει ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τοὺς λόγους του αὐτοὺς εἶναι ἀσφαλῶς τοῦτο: τὴν ὥρα πὺ ὁ σοφὸς «θεωρεῖ», δηλαδὴ φιλοσοφεῖ μὲ τὴν εὐρύτερη γιὰ τὴν ἐποχὴ ἔννοια τοῦ ὄρου, καὶ ὅσο κρατάει ἡ «θεωρία» του, ἡ φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ζεῖ στὸ δικό του κόσμο καὶ δὲ θέλει νὰ ξέρει τίποτε γιὰ τὰ πολιτικὰ καὶ κοινωνικὰ πράγματα, οὔτε ἔχει καμιά (ἄμεση) ἐξάρτηση ἀπ' αὐτὰ ὡς πρὸς τὴ «θεωρία» του. Ἀντίθετα μάλιστα τὰ ἐξωτερικὰ λεγόμενα ἀγαθὰ καὶ οἱ πολιτικὲς φροντίδες ἀποτελοῦν ἐμπόδιο στὴν ἄσκηση τῆς «θεωρίας» του: «τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων (sc. τῶν πρὸς τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν) πρὸς γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρὸς γε τὴν θεωρίαν»⁶⁷. Εἶναι βέβαια αὐτονόητο ὅτι ὡς πολίτης ἀνήκει κι αὐτὸς στὴν «πόλη» ὡς ὀργανικό της μέλος καὶ σὲ σχέση ἀμοιβαίας ἐξάρτησης, καὶ εἶναι ὡς φιλόσοφος ἀδιανόητος χωρὶς αὐτήν. Καὶ τοῦτο καθότι ἡ ὑπαρξὴ του δὲν εἶναι καθαρὰ πνευματικὴ, ὅπως ἐκείνη τῶν θεῶν, ἀλλὰ ψυχοσωματικὴ, ὥστε προκειμένου νὰ ἀναπτυχθεῖ καὶ τελειωθεῖ, ἤτοι νὰ ἐξανθρωπισθεῖ, ὅ,τι ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει «ἀνθρωπεύεσθαι», νὰ ἔχει ἀνάγκη ὅλων ἐκείνων τῶν ὄρων καὶ συνθηκῶν πὺ ἐξασφαλίζει μιὰ ὀργανωμένη πολιτεία. Χωρὶς αὐτὴν εἶναι ἀδύνατη ἡ ἠθικὴ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου: «ἡ δ' ἀνθρωπὸς ἐστὶ καὶ πλείοσι συζῆ αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι»⁶⁸. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ «θεωρία» ὡς πλήρωμα τῆς θεωρητικῆς ἐνέργειας τοῦ φιλοσόφου ἡ καλύτερα τοῦ διανοουμένου γενικότερα δὲν σχετίζεται ἄμεσα μὲ τὴν ἠθικὴ τοῦ ἀνθρώπου τελείωση, ὅπως μᾶς ἐπιβεβαιώνει τὸ παράδειγμα τοῦ Θαλῆ καὶ Ἀναξαγόρα⁶⁹, δὲν σημαίνει καθόλου ὅτι ὁ φιλόσοφος ἡ ὁ διανοούμενος δὲν εἶναι ἡ —πολὺ περισσότερο— ὅτι δὲν χρειάζεται νὰ εἶναι ἠθικὰ ἐνάρετος, καθό· μάλιστα ἡ ἀνεμπόδιστη «θεωρητικὴ» ζωὴ προϋποθέτει μιὰ κάποια ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ πάθη του, συνδέεται δηλαδὴ κατ' ἀνάγκην μὲ κάποια ἠθικὴ καθαρότητα καὶ ἀκεραιότητα. Καὶ ὁ σοφὸς λοιπὸν παρὰ τὴν ὅποια αὐτάρκειά του ὡς πρὸς τὴ «θεωρία» δὲν εἶναι ἀπόλυτα αὐτάρκης, γιὰτι κι αὐτὸς ὡς ἄνθρωπος ἔχει ἀνάγκη, ὅπως κάθε ἄνθρωπος, ἀπὸ τὰ βιοσυντηρητικὰ ἀγαθὰ. Ἡ ἀπόλυτη αὐτάρχεια

66. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* K 7, 1177 a 33-34.

67. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* K 8, 1178 b 3-5.

58. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* K 8, 1178 b 5-7.

69. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* Z 7, 1141 b 3-8.

προσक्रύει στην όντολογική σύσταση του ανθρώπου, μόνο που ο σοφός έχει το προνόμιο να εξαρτιέται λιγότερο απ' τα λεγόμενα εξωτερικά αγαθά, καθώς και από τους άλλους ανθρώπους, έπειδή ή θεωρητική γνώση δέν σχετίζεται άμεσα με υλικά αγαθά και άλλους ανθρώπους, όπως δηλαδή συμβαίνει με την άρετή π.χ. της δικαιοσύνης, της σωφροσύνης, της ανδρείας κ.λ.π.

Τίθεται λοιπόν εδώ το θέμα της σχέσης της ευδαιμονίας με τα άλλα αγαθά, ένα θέμα που σχετίζεται στενά με την πολύ ενδιαφέρουσα σχέση ήθικης και πολιτικής, για να έρθουμε κατόπιν στο πρόβλημα της ουσίας της ευδαιμονίας. Η σχέση της ευδαιμονίας με τα εξωτερικά αγαθά προβλημάτισε πολύ τον Άριστοτέλη μέχρι να καταλήξει στην ξεκάθαρη θέση ότι όρισμένα απ' αυτά τα αγαθά είναι απολύτως αναγκαία, αποτελούν δηλαδή όρο «έκ των ών ούκ άνευ» για την ευδαιμονία, ενώ αντίθετα άλλα συμβάλλουν απλώς στην τελειότητα της ευδαιμονίας, είναι δηλαδή καλό να υπάρχουν, αλλά ή έλλειψή τους δέν κάνει τον άνθρωπο δυστυχή: «των δέ λοιπών αγαθών τα μέν ύπάρχειν αναγκαίον τα δέ συνεργά και χρήσιμα πέφυκεν οργανικώς»⁷⁰. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν τα βιοσυντηρητικά αγαθά, ό,τι δηλαδή σχετίζεται άμεσα με την υγεία του σώματος «δεϊ και το σώμα υγιαίνειν και τροφήν και την λοιπήν θεραπείαν ύπάρχειν»⁷¹. Αυτά άρκουν για το σοφό, δηλαδή για τη θεωρητική ευδαιμονία. Για την άσκηση όμως των λεγομένων ήθικων άρετών που, όπως θα δούμε στη συνέχεια, αποτελούν την ουσία της πρακτικής ή ήθικης λεγομένης ευδαιμονίας, χρειάζονται ασφαλώς περισσότερα εξωτερικά αγαθά λόγω της κοινωνικής διάστασης αυτών των άρετών, όπως κατεξοχήν είναι ή δικαιοσύνη. Πάντως και εδώ δέν είναι απαραίτητα πολλά αγαθά, γιατί, όπως τόσο εύστοχα λέγει ό Άριστοτέλης, είναι δυνατόν να άσκεις τις ήθικες και κοινωνικές άρετες χωρίς να είσαι «άρχων γής και θάλασσης»⁷², δηλαδή βιομήχανος ή έφοπλιστής, όπως θα λέγαμε έμείς σήμερα. Στην πρώτη αυτή κατηγορία αγαθών ανήκουν λοιπόν τα βιοσυντηρητικά αγαθά και ασφαλώς και ή ίδια ή καλή υγεία με την έννοια της σωματικής ευεξίας.

Στη δεύτερη κατηγορία των εξωτερικών αγαθών ανήκουν ή πολιτική δύναμη, οί φίλοι και ό πλούτος ως όργανα άσκησης της άρετής, της ήθικης άρετής. Σ' αυτά προσθέτει ό Άριστοτέλης, σαν μιá ύποκατηγορία, την ευγένεια της καταγωγής, την ευτεκνία —αγαθά με έλάχιστη απήχηση στην εποχή μας— και την όμορφιά.

70. ΑΡΙΣΤ., *Ηθ. Νικ.* Α 10, 1099 b 27-28.

71. ΑΡΙΣΤ., *Ηθ. Νικ.* Κ 9, 1178 b 34-35.

72. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ηθ. Νικ.* Κ 9, 1179 a 3-5.



Βέβαια ή εξάρτηση σ' ένα όρισμένο βαθμό της ευδαιμονίας του ανθρώπου από τα έξωτερικά αγαθά και κατά συνέπεια από την τύχη δημιουργεί, όπως όρθως έπισημαίνει ο 'Αριστοτέλης, μιὰ ήθική αντινομία: «τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχη λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη»⁷³, διότι παραμερίζεται ἔτσι ή ἐλεύθερη βούληση, ή ὕψιστη αὐτὴ ἐσωτερική ἀρχή της ήθικότητας και κατά συνέπεια ή ὑπευθυνότητα τοῦ ἀνθρώπου σχετικά μάλιστα με τὸ μέγιστο ἀγαθὸ της ευδαιμονίας, ὥστε νὰ μειώνεται ή ήθική της ἀξία και νὰ μὴ ἐνθαρρύνεται ὁ ἄνθρωπος στὸν ἀγῶνα του γιὰ ήθική καταξίωση. Γι' αὐτὸ ήθικοὶ νομίζω, και ὄχι πολιτικοὶ⁷⁴ πρέπει νὰ εἶναι οἱ βαθύτεροι λόγοι ποὺ ἔκαναν τὸν 'Αριστοτέλη νὰ μεταπροσανατολίσει τὴν ήθική ἀπὸ τὴν «πόλη» πρὸς τὸ ἄτομο, ή προσωπική ευδαιμονία τοῦ ὁποίου ἀποτελεῖ πλέον γιὰ τὸν 'Αριστοτέλη τὸν ἔσχατο σκοπὸ και κατά συνέπεια τὸ λόγο ὕπαρξης της «πόλης»⁷⁵. Ἡ «πόλη» ἐκτὸς τοῦ ὅτι παρέχει εὐνοϊκὲς συνθῆκες γιὰ τὴ διασφάλιση της ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ και τὸ πλαίσιο και τὸ μέσο γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν ήθικῶν και πνευματικῶν ἐκείνων ἀξιῶν ποὺ θὰ συμβάλουν στὴν αὐτοπραγμάτωσή του ὡς ἄνθρωπος.

Ὅσο γιὰ τὴν εξάρτηση της ευδαιμονίας ἀπὸ τα έξωτερικά αγαθά ὁὲν ἔχουν δίκιο ὅσοι νομίζουν ὅτι ὁ 'Αριστοτέλης «δὲν ἔχει συνειδητοποιήσει ὀλοκληρωμένα τὴν ἀνάγκη της εξάρτησης της ήθικῆς ευδαιμονίας ἀπὸ τὴν ἀγαθὴ πρόθεση», γιατί δῆθεν «ἐκφράζει με ἐπιφύλαξη και ὄχι κατηγορηματικά τὴν ἄποψη ὅτι εἶναι βέλτιον, δηλαδή ήθικά πιὸ ὀρθό, νὰ προκύπτει ή ευδαιμονία ἀπὸ τὴν ἀρετή, δηλαδή τὴν προσωπική ήθική προσπάθεια, παρὰ ἀπὸ τὴν τύχη» ('Αριστ., 'Ηθ. Νικ. Α 9 1099 b 20-25)⁷⁶. Τὸ ἐπιχείρημα ὁμως ὅτι ὁ 'Αριστοτέλης χρησιμοποιεῖ τὴν ἥπια ἔκφραση «βέλτιον» και τὴ δυνητική ἔκφραση «πλημμελὲς ἂν εἴη», ἐπειδὴ δῆθεν δὲν θέλει νὰ ἔκφραστεῖ κατηγορηματικά, δὲν ἀποδεικνύει τίποτε, ἂν λάβει κανεὶς ὑπόψη του τὴ γλώσσα και τὸ ὕφος τοῦ 'Αριστοτέλη.

Δὲν εἶναι ὀρθὴ ἐπίσης ή παρατήρηση ὅτι ὁ 'Αριστοτέλης περιορίζεται ἀπλῶς στὴν ἐπισήμανση της ήθικῆς αντινομίας της μὴ εξάρτησης της ευδαιμονίας ἀποκλειστικά ἀπὸ τὴν ήθική τοῦ ἀνθρώπου τελειότητα ἀλλὰ και ἀπὸ τὴν τύχη⁷⁷, σὰν νὰ ἦταν δυνατό νὰ ἄρει τὴν ἐνλόγω αντινομία και δὲν τὸ ἔκαμε.

Δὲν ἀληθεύει ἐπίσης ὅτι ὁ ἀριστοτελικὸς ὁρισμὸς της ευδαιμονίας ὡς

73. ΑΡΙΣΤ., 'Ηθ. Νικ. Α 10, 1099 b 24-25.

74. Βλ. Σ. Δ. ΚΥΡΙΑΖΟΠΟΥΛΟΥ, *Πολιτικά αἷτια της ήθικῆς τοῦ 'Αριστοτέλους*, Ἰωάννινα 1971, σ. 124.

75. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Πολιτικῶν* Α 2, 1252 b 29-30 και Η 9, 1328 b 34-35 και 1329 a 23-24.

76. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Μαθήματα ήθικῆς φιλοσοφίας τοῦ 'Αριστοτέλη* (Μέρος Α'), σσ. 73-74.

77. Βλ. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, ἐνθ. ἀν. σ. 74.

τέλειου ἀγαθοῦ βρίσκεται δῆθεν σὲ ἀντίφαση μὲ τὴ διαπίστωση τοῦ Ἀριστοτέλη ὅτι ἡ εὐδαιμονία εἶναι συνάρτηση τῆς ἀρετῆς μὲ τὴν «εὐτυχία», τοὺς ἐξωτερικοὺς δηλαδή ὄρους τῆς εὐδαιμονίας, τὴ στιγμή πού ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει ἀπόλυτα συνείδηση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι σχετικὰ μόνο τέλεια, ἀφοῦ σαφέστατα τονίζει ὅτι εἶναι ἀνόητο νὰ δεχθοῦμε ὅτι εἶναι εὐδαίμων ἐκεῖνος πού βασανίζεται ἢ μαστίζεται ἀπὸ μεγάλες ἀτυχίες (Βλ. *Ἠθικῶν Νικομαχείων* Η 14, 1053 b 19-21)⁷⁸.

Ἡ συνάρτηση⁷⁹ ὅμως τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὴν «εὐτυχία», τὰ ἐξωτερικὰ δηλαδή ἀγαθὰ καὶ τὶς κοινωνικοπολιτικὲς σχέσεις καὶ συνθῆκες δὲν πρέπει νὰ ὀδηγήσει στὴν ταύτιση εὐδαιμονίας καὶ «εὐτυχίας». Ἐξάλλου ἡ ὑπερβολικὴ παρουσία τῆς «εὐτυχίας» ὅχι μόνο δὲν προάγει τὴν εὐδαιμονία ἀλλὰ καὶ τὴν παρεμποδίζει, ὅπως εὐστοχα παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης⁸⁰. Γιατὶ προφανῶς ἡ ὑπεραφθονία τῶν ὑλικῶν καὶ ἐξωτερικῶν γενικὰ ἀγαθῶν συχνὰ δὲν εὐνοεῖ τὴν ἠθικὴ τελείωση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ λόγους βέβαια πού δὲν σχετίζονται ἀσφαλῶς μὲ τὴν οὐσία τοῦ πλούτου καθ'αυτὸν, ἀλλὰ μὲ τὴ χρήση του. Ἡ ἄποψη αὕτη υἱοθετεῖται ἀργότερα ἀπὸ τὸ Χριστιανισμό.

Ἡ παραπάνω ἀρνητικὴ κριτικὴ ἀριστοτελικῶν θέσεων ὀφείλεται οὐσιαστικὰ σὲ παρερμηνεῖα τῆς ἀληθινῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ παραγνώριση ἔτσι βασικῶν θέσεών του, ὅπως εἶναι μεταξὺ ἄλλων ἡ νέα ἠθικὴ διάσταση τῆς εὐδαιμονίας καὶ ἡ ὀρθολογικὴ συσχέτισή της μὲ τὴν «εὐτυχία», καθὼς καὶ ἡ ὑπογράμμιση τῆς σχετικότητάς της ὅσο κι ἂν ἀποτελεῖ τέλειο ἀγαθό, γιατί τέλειο δὲ σημαίνει ἐδῶ τίποτε ἄλλο παρὰ μόνο τὸ τελειότερο ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἐξάγεται καθαρὰ ἀπὸ τὴ σύγκρισή του μὲ τὴν εὐδαιμονία τῶν θεῶν. Μιὰ σύγκριση πού δὲν ἔχει ὡς στόχο τῆς τὴν ἴδια τὴν εὐδαιμονία τῶν θεῶν παρὰ μόνο τὴ σχετικοποίηση τῆς ἀνθρώπινης εὐδαιμονίας. Καὶ σχετικὴ δὲν εἶναι μόνο ἡ «ἠθικὴ-πρακτικὴ» ἀλλὰ καὶ ἡ «θεωρητικὴ εὐδαιμονία».

Ἡ παρατήρηση ὅτι «ὁ θετικιστὴς καὶ μονιστὴς Ἀριστοτέλης τονίζει τὴν ἐξάρτηση τῆς εὐδαιμονίας ἀπὸ τὴν εὐτυχία, ἐνῶ ὁ πλατωνίζων καὶ δυίζων Ἀριστοτέλης συνδέει τὴν εὐδαιμονία μὲ τὴ θεωρία καὶ τὴν αὐτάρκεια»⁸¹ εἶναι πολὺ σχηματικὴ τόσο ὡς πρὸς τὴ διχοτόμηση καὶ

78. Βλ. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, ἐνθ. ἀν. σ. 75.

79. Λόγω ἀκριβῶς τῆς συνάρτησης αὐτῆς ἡ ἔλλειψη ὀρισμένων ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἐπηρεάζει σημαντικὰ τὴν εὐδαιμονία χωρὶς βέβαια καὶ νὰ τὴν καταργεῖ (Πβ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1099 b 2-6). Ἀντίθετα ὁ Σωκράτης καὶ οἱ Κυνικοὶ δὲ δέχονται τὴ συνάρτηση τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὴν «εὐτυχία».

80. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Η 14, 1153 b 21-23.

81. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, ἐνθ. ἀν. σ. 77.



μάλιστα τοῦ ἴδιου τοῦ «ἠθικοῦ» Ἀριστοτέλη τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (καὶ ὅχι ἔστω τοῦ Ἀριστοτέλη δύο διαφορετικῶν χρονικῶν περιόδων καὶ μὲ διαφορετικὴ γνωστικὴ ἀναφορά) σὲ θετικιστὴ καὶ μονιστὴ καὶ σὲ πλατωνίζοντα καὶ δυϊζοντα ὅσο καὶ ὡς πρὸς ἄλλες θέσεις αὐτῆς τῆς παρατήρησης, ὅπως εἶναι π.χ. ἡ ἄποψη ὅτι δῆθεν ὁ θετικιστὴς καὶ μονιστὴς Ἀριστοτέλης ἐξαρτᾶ τὴν εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν εὐτυχία, ἐνῶ ὁ πλατωνίζων καὶ δυϊζων Ἀριστοτέλης συνδέει τὴν εὐδαιμονία μὲ τὴν αὐτάρκεια. Πρόκειται ἀσφαλῶς γιὰ ἀπόψεις ποὺ δὲ θεμελιώνονται στὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλη, γιὰτὶ ἡ εὐδαιμονία σὲ κάθε περίπτωσι δηλαδὴ καὶ ἡ λεγομένη θεωρητικὴ τοῦ πλατωνίζοντος, σύμφωνα μὲ τὸ παράθεμά μας, Ἀριστοτέλη ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν «εὐτυχία»: «δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκεις ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν»⁸².

Ἀνεξαρτησία ἀπ' τὴν «εὐτυχία», ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, ἐμφανίζει μόνο ἡ «θεωρία», δηλαδὴ ἡ καθαρὰ θεωρητικὴ (νοητικὴ) ἐνέργεια, στὴν ὁποία κατεξοχὴν ἐγκείται ἡ λεγομένη θεωρητικὴ εὐδαιμονία. Οὐσιαστικὰ ὅμως καὶ ἔμμεσα ἐξαρτᾶται καὶ αὕτη ἀπ' τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ, ἀπ' τὴν «εὐτυχία», γιὰτὶ ὅπως κατηγορηματικὰ τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ ἡ φύσις τοῦ σοφοῦ-φιλοσόφου δὲν εἶναι «αὐτάρκεις πρὸς τὸ θεωρεῖν».

Δὲν ἀληθεύει λοιπὸν ὅτι ὁ πλατωνίζων Ἀριστοτέλης σὲ ἀντίθεση δῆθεν πρὸς τὸ θετικιστὴ Ἀριστοτέλη, συνδέει τὴν εὐδαιμονία μὲ τὴν αὐτάρκεια. Διότι ἡ αὐτάρκεια δὲ χαρακτηρίζει μόνο τὴ «θεωρητικὴ» εὐδαιμονία ἀλλὰ καὶ τὴν «ἠθικὴ-πρακτικὴ», δηλαδὴ ἐκείνη τοῦ θετικιστῆ Ἀριστοτέλη, ὅπως τὸν θέλει τὸ παράθεμά μας. Εἶναι βέβαια ἀληθὲς ὅτι ἡ «θεωρητικὴ» εὐδαιμονία εἶναι αὐταρκέστερη⁸³, ὅπως θὰ δείξουμε στὴ συνέχεια, ἀπ' τὴν «ἠθικὴ-πρακτικὴ», χωρὶς ὅμως αὐτὸ νὰ περιορίζει τὴν πληρότητά της ὡς αὐτοσκοποῦ, ἂν τὴν δοῦμε καθεαυτὴν καὶ ὅχι ἐνσχέσει μὲ τὴν «θεωρητικὴ». Στὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἤθελα νὰ τονίσω ὅτι δὲν ὑπάρχει καμιά ἀντινομία, πάνω στὴ σχέση εὐδαιμονίας καὶ εὐτυχίας, ἐπειδὴ δῆθεν «ἀπὸ μιᾶς ἄποψις ἡ εὐδαιμονία προϋποθέτει τὴν εὐτυχία, καὶ ἀπὸ ἄλλη ὅχι»⁸⁴. Δὲν «συνυπάρχουν στὸν Ἀριστοτελικὸ στοχασμὸ δύο τάσεις ποὺ δὲν ἐναρμονίζονται λογικά»⁸⁵. Εἶναι πάντως καταπληκτικὴ ἡ εὐκολία μὲ τὴν ὁποία ὀρισμένοι ἀνακαλύπτουν στὸν Ἀριστοτέλη ἀντινομίες καὶ ἀντιφάσεις ἢ ἄλλες ἀνύπαρκτες ἀδυναμίες, χωρὶς μ' αὐτὸ νὰ θέλω νὰ

82. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 9, 1178 b 33-35. Π6. Κ 7, 1177 a 27-1177 b 1.

83. Π6. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, ἐνθ. ἀν. σ. 76.

84. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, ἐνθ. ἀν. σσ. 76

85. Α. ΜΠΑΓΙΟΝΑ., ἐνθ. ἀν. σσ. 76-77



ἀναστήσω τὴν ἀπόλυτη αὐθεντία τοῦ Ἀριστοτέλη. Θέλω ἀπλῶς νὰ τονίσω ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἢ τουλάχιστον ὁρισμένες θέσεις του δὲν ἔχουν ἀκόμη κατανοηθεῖ καὶ ἀξιοποιηθεῖ ἐπαρκῶς. Ἡ διάκριση π.χ. τῆς εὐδαιμονίας ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη σὲ «ἠθικὴ-πρακτικὴ» καὶ «θεωρητικὴ» δὲν ἐρμηνεύεται μὲ τὴν ἀποδοχὴ ἐνὸς θετικιστῆ Ἀριστοτέλη καὶ ἐνὸς ἄλλου πλατωνίζοντος. Ἡ διάκριση αὕτη ὀφείλεται στὴν ἀντίστοιχη ὄντολογικὴ καὶ κοινωνικοπολιτικὴ πραγματικότητα, ἡ ὁποία ἀντικατοπτρίζεται στὴν «περὶ εὐδαιμονίας» θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὁ Ἀριστοτέλης δηλαδὴ προσαρμόζει τὴ θεωρία του στὰ πράγματα καὶ ὄχι τὰ πράγματα στὴ θεωρία του· εἶναι ἐπαγωγικὸς καὶ ὄχι ἀπαγωγικὸς. Ἡ «περὶ διττῆς εὐδαιμονίας» θεωρία του ἀνταποκρίνεται πλήρως στὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα τῆς ἐποχῆς του, ὅπου ἔχουμε ἀπ' τὴ μιὰ μεριὰ τοὺς πολλοὺς, τὸ δῆμο, καὶ ἀπ' τὴν ἄλλη τοὺς ὀλίγους καὶ ἀρίστους. Ἀπ' αὐτοὺς μόνο οἱ δεῦτεροι μποροῦν «φύσει» καὶ «θέσει» νὰ ἐπιτύχουν καὶ νὰ ἀσκήσουν τὴ «θεωρητικὴ» εὐδαιμονία. Οἱ ἄλλοι εἶναι ἀναγκασμένοι νὰ περιοριστοῦν στὴν «ἠθικὴ-πρακτικὴ» εὐδαιμονία.

Ἄς ἔλθουμε τώρα στὴν ἐνδιαφέρουσα σχέση ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς καθότι συνδέεται στενὰ μὲ τὴν εὐδαιμονία. Ἡθικὴ καὶ πολιτικὴ ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη μιὰ ἀδιάσπαστη ἐνότητα ποὺ στηρίζεται στὴν πολιτικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὸν προορισμὸ τῆς «πόλης» ποὺ εἶναι βαθύτατα ἠθικός, γιατί ἀποβλέπει μὲ τὴ νομοθετικὴ ρύθμιση τῶν κανόνων τῆς κοινωνικῆς συνύπαρξης τῶν ἀνθρώπων στὴ διαμόρφωση τῆς κοινωνικῆς καὶ ἄρα ἠθικῆς τους συμπεριφορᾶς, ὥστε νὰ γίνουν ἀγαθοὶ πολῖτες καὶ νὰ ἐπιτύχουν ἔτσι τὴν εὐδαιμονία τους, τὸ «εὖ ζῆν». Ὅ,τι ἐπιδιώκει ἡ ἠθικὴ γιὰ τὸν καθένα χωριστά, τὸ ἐπιδιώκει ἡ πολιτικὴ γιὰ τοὺς πολλοὺς. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἡ ἠθικὴ παρὰ τὴν ἀτομικὴ κυρτὴ ἀναφορὰ της στὸν ἄνθρωπο δὲν παύει νὰ εἶναι παράλληλα, στὸν Ἀριστοτέλη ἀλλὰ καὶ γενικότερα στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψη, καὶ κοινωνικὴ, ἀφοῦ οἱ κατεξοχὴν κοινωνικὲς ἀξίες καὶ ἀρετὲς τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς φιλίας ἀποτελοῦν κεντρικὰ θέματα τῆς ἠθικῆς. Ὁ οὐσιαστικὰ πολιτικὸς καὶ κοινωνικὸς χαρακτήρας τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς φαίνεται σαφέστατα ἀπ' τὴν ἱστορικότητα ποὺ χαρακτηρίζει, ὅπως ἤδη εἶπαμε, καίρια τὸ ἀριστοτελικὸ ἦθος, ποὺ ἐκφράζει τὴ χρυσὴ τομὴ ἀνάμεσα στὸ ἄτομο καὶ τὴν «πόλη»: οὔτε τὸ ἄτομο πρέπει νὰ θυσιάζεται στὸ βωμὸ τῆς «πόλης» οὔτε καὶ ἡ «πόλη» πρέπει νὰ ὑπηρετεῖ τὴν προσωπικὴ ἰδιοτέλεια καὶ αὐθαιρεσία. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ δὲ μπορεῖ παρὰ νὰ ἐκφράζει μόνο τὶς γενικὲς ἀρχὲς τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου συμπεριφορᾶς, οἱ ὁποῖες προκειμένου νὰ ἐφαρμοσθοῦν, νὰ ἀποκτήσουν δηλαδὴ πρακτικὴ ἀξία, χρειάζεται ὅπωςδήποτε νὰ ἀνταποκρίνονται κάθε φορὰ στὶς εἰδικὲς συνθῆκες τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος, χρειάζεται



δηλαδή να συγχρονίζονται και να εξειδικεύονται κάτω απ' την έπισταση του φρονίμου και σπουδαίου άνδρος που έκφράζει παραδειγματικά τὸ ἥθος τῆς «πόλης», ἐνσαρκώνει δηλαδή ἀντιπροσωπευτικά τὸν ἔπαινο καὶ τὸν ψόγο, τις θεμελιακὲς αὐτὲς ἀρχὲς τῆς (κοινωνικῆς) ἠθικῆς. Διότι ὁ σπουδαῖος ὡς ἄξιος φορέας τῶν ἠθικῶν καὶ πολιτικῶν ἀξιῶν εἶναι σὲ θέση νὰ κρίνει καὶ νὰ ἀξιολογήσει ὀρθὰ τὰ πράγματα, νὰ ἐπισημάνει δηλαδή σ' αὐτὰ κυρίως τὴν ὑπερβολὴ καὶ τὴν ἔλλειψη ὡς ἐγγυητὴς τῆς μεσότητος⁸⁶ καὶ ἄρα τῆς ὀρθότητος τῆς πρακτικῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου: «ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθες αὐτῷ φαίνεται... ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν (sc. τῶν καλῶν καὶ ἡδέων) ὢν»⁸⁷. Ἔτσι ἡ πολιτικὴ γίνεται ἠθικὴ καὶ ἡ ἠθικὴ εἶναι συγχρόνως καὶ πολιτικὴ. Αὐτὸ ἀκριβῶς θέλει νὰ έκφράσει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν λέγει ὅτι ἡ πολιτικὴ ἐξετάζει τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια. Ἡ σχέση ἔτσι ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς χωρὶς νὰ εἶναι σχέση ταυτότητας εἶναι σχέση διαλεκτικῆς ἐνότητος, ἀφοῦ ἡ πολιτικὴ έκφράζει, κωδικοποιεῖ καὶ προσπαθεῖ νὰ ἐπιβάλλει μὲ τοὺς νόμους τῆς τῆς καθιερωμένους ἠθικῆς ἀξίες, καὶ ἡ ἠθικὴ ἀπ' τὴν πλευρὰ τῆς διαποτίζει καὶ προσδιορίζει τὴ (νομικὴ) έκφραση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας στὰ πλαίσια μιᾶς ἀένης σχέσης δοῦναι καὶ λαβεῖν. Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς διαλεκτικῆς σχέσης εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ πεῖ κανεὶς ποῖο ἀπὸ τὰ δυὸ αὐτὰ κρυσταλλώματα τῆς ἱστορίας, τῆς πολιτιστικῆς του δηλαδή πορείας, ἔχει προτεραιότητα ἐναντι τοῦ ἄλλου. Τί ἐννοεῖ λοιπὸν ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν λέγει: «πρότερον τῇ φύσει ἡ πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν»⁸⁸; Ἐννοεῖ ἀσφαλῶς ὄχι χρονικὴ ἢ ἱστορικὴ προτεραιότητα ἀλλὰ τὴν ὄντολογικὰ πολιτικὴ διάσταση τοῦ ἀνθρώπου ὡς φυσικὸ ὄρο τόσο τῆς οἰκογενειακῆς ὅσο καὶ τῆς ἀτομικῆς ζωῆς. Γιατὶ τὸ ὅλον προηγεῖται ὄντολογικὰ τοῦ μέρους. Ἔτσι ἡ ὑπαρξὴ τοῦ μέρους, π.χ. τοῦ ποδιοῦ μας ἢ τοῦ χεριοῦ μας οὔτε νοεῖται οὔτε ὑπάρχει χωρὶς τὸ ὅλον. Καὶ γιὰ νὰ τὸ διατυπώσουμε ἀλλιῶς: τὸ μέρος ὑπάρχει μόνο ὡς μέρος ἐνὸς ὅλου. Ἀπὸ τὴν ἀποψη ὅμως τοῦ σκοποῦ δηλαδή ἠθικὰ καὶ ἀξιολογικὰ ἡ προτεραιότητα ἀνήκει στὴν ἠθικὴ, ἀφοῦ ἡ πόλις συστήθηκε μὲν χάριν τῆς ζωῆς καταξιώθηκε ὅμως μὲ τὴν εὐζωία, δηλαδή τὴν εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου, στὴν ὁποία ἀποβλέπει ἐξασφαλίζοντας τοὺς ὄρους τῆς ἐξωτερικῆς αὐτάρκειας, ἀλλὰ καὶ παρέχοντας τὴ δυνατότητα τῆς κοινωνικῆς καὶ κατὰ συνέπεια τῆς ἠθικῆς τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς, ἀνάπτυξης καὶ τελείωσης. Ὅ,τι δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἐπιτύχει ὁ ἀνθρωπος ὡς ἄτομο, τὸ ἐπιτυγχάνει ὡς ὀργανικὸ μέλος τῆς κοινωνικῆς ομάδας καὶ ἔτσι καταξιώνεται ἡ πολιτεία ὡς παράγοντας θετικῆς ἀντιμετώπισης τοῦ ὀλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος.

86. Βλ. ΑΡΙΣΤ., Ἡθ. Νίκ. Β 6, 1106 b 36-1107 a 2.

87. ΑΡΙΣΤ., Ἡθ. Νίκ. Γ 6, 1113 a 29-33.

88. ΑΡΙΣΤ., Πολιτικῶν Α 2, 1253 a 19.



Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι ἡ πολιτικὴ ἔννοια εὐρύτερη τῆς ἠθικῆς. Γιατὶ ἡ ἄξια πολιτικὴ καὶ ὅταν νομοθετεῖ καὶ ὅταν κατοχυρώνει τὴ δικαιοσύνη καὶ ὅταν ἀσκεῖ διοίκηση καὶ ὅταν ἐκπαιδεύει καὶ ὅταν μὲ ὁποιοδήποτε τρόπο οἰκοδομεῖ καὶ ἀποτρέπει τὸ κακό, δὲν εἶναι ἀπλῶς πολιτικὴ ἀλλὰ οὐσιαστικὰ ἠθικὴ, εἶναι φιλοσοφία. Ἡ στέγαση ὁμῶς τῆς ἠθικῆς κάτω ἀπὸ τὴν πολιτικὴν δὲ γίνεται χωρὶς κινδύνους καὶ θυσίες, γιατί συχνὰ ἡ πολιτικὴ, στὸ ὄνομα τοῦ ὅλου ποὺ ἐκπροσωπεῖ, παρεκκλίνει ἀπὸ τὶς ἠθικὲς ἀρχές, τὶς ὁποῖες ὀφείλει νὰ ὑπηρετεῖ καὶ νὰ προάγει, καὶ γίνεται ὄργανο ἰδιοτελῶν σκοπῶν, ἐνῶ εἶναι ταγμένη νὰ ὑπηρετεῖ τὸ κοινὸ συμφέρον. Κι αὐτὸ γίνεται, ὅταν ἡ πολιτικὴ δὲν ἀγωνίζεται νὰ κάνει τοὺς πολίτες «ἀγαθοὺς καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν»⁸⁹, ὅπως θέλει τὴν πολιτικὴν ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ νὰ προαγάγει ἔτσι τὴν εὐδαιμονία τους, ἀφοῦ ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ πάντοτε τὴν πεμπουσία της.

Ἀφοῦ μίλησε ὁ Ἀριστοτέλης περὶ τῆς εὐδαιμονίας ὡς τοῦ ἔσχατου σκοποῦ τοῦ ἀνθρώπου, προσπαθεῖ στὸ ἕκτο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν *Ἠθικῶν* του *Νικομαχείων* νὰ προσδιορίσει τὴν εὐδαιμονία ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ περιεχομένου καὶ τῆς οὐσίας της καὶ μᾶς δίνει τὸν ἀκόλουθο ὀρισμό: «τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ»⁹⁰, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ἡ εὐδαιμονία θεωρεῖται ὡς ἐνέργεια τῆς ψυχῆς σύμφωνα μὲ τὴν τελειότερη ἀρετὴ τοῦ ἀνθρώπου. Πρέπει ὁμῶς νὰ ἐκτείνεται σ' ὅλη τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου· νὰ μὴ εἶναι κάτι τὸ παροδικὸ καὶ πρόσκαιρο. Σ' αὐτὸν τὸ γενικὸ καὶ ἀόριστο ὀρισμὸ φτάνει ὁ Ἀριστοτέλης μετὰ ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ διαπίστωση ὅτι «παντοῦ ὅπου ὑπάρχει ἔργο καὶ πράξις τὸ ἀγαθὸ καὶ ἡ τελειότητα βρίσκονται προφανῶς στὸ ἔργο. Γιατί: εἶναι δυνατό νὰ δεχθοῦμε ὅτι γιὰ τὸν ξυλουργὸ καὶ τὸν ὑποδηματοποιὸ ὑπάρχουν ἰδιαίτερα, χαρακτηριστικὰ δηλαδὴ ἔργα καὶ πράξεις, γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὁμῶς ὡς ἄνθρωπο δὲν ὑπάρχουν ἀλλὰ εἶναι ἀπ' τὴ φύση τοῦ καταδικασμένος σὲ ἀπραξία καὶ ἀδράνεια»⁹¹; Ἐδῶ ἐκφράζει ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴν προσφιλή του ἀπορηματικὴ μέθοδο τὴν πεποίθησή του ὅτι δὲ μπορεῖ παρὰ νὰ ὑπάρχει ἓνα χαρακτηριστικὸ ἔργο καὶ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἄνθρωπο, ἓνα ἔργο ποὺ νὰ ἐκφράζει τὴν «ἀνθρωπότητά» του. Σαφῶς ὑποδηλώνεται ἐδῶ καὶ ἡ ἀντίθεση τοῦ Ἀριστοτέλη πρὸς τὸν Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος ταύτιζε κατὰ κάποιον τρόπο τὸν ἄνθρωπο μὲ τὴν κοινωνικὴ του ἀποστολή⁹², ἀφοῦ γι' αὐτὸν ἡ ὁμαλὴ λειτουργία τοῦ πολιτεύματος ὡς

89. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 10, 1099 b 31-32.

90. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1098 a 16-18.

91. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1097 b 26-30.

92. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτείας* Α 352 d-353 e καὶ G. BIEN, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg - München 1973, σ. 57.

σκοπὸς τοῦ ἀτόμου καταξίωνε τὴν προσωπικὴ τοῦ ἀνθρώπου ζωὴ καὶ δὲν ἀποτελοῦσε, ὅπως στὸν Ἀριστοτέλη, ἀπλῶς τὴν ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ «εὖ ζῆν», δηλαδή τῆς εὐδαιμονίας, χάριν τῆς ὁποίας τὰ πάντα γίνονται, ἀφοῦ αὐτὴ καὶ μόνο εἶναι «τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο»⁹³. Ἡ ταύτιση τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὸ κατεξοχὴν ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε νὰ εἶναι γνήσια ἀνθρωπολογικὴ, βρίσκει σύμφωνο καὶ τὸ μέγιστο ἀριστοτελιστὴ τοῦ Μεσαίωνα, τὸ Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτο⁹⁴.

Ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζει τὴν εὐδαιμονία ὡς «εὖ ζῆν», «εὖ πράττειν», «τέλος τῶν πρακτῶν», «ἀνθρώπινον ἀγαθόν», «ἀπλῶς τέλειον ἀγαθόν», «καθ' αὐτὸ αἰρετὸν ἀγαθόν», «αὐταρκες ἀγαθόν», «ἄριστον», «κάλλιστον», «ἡδιστον ἀγαθόν» καὶ, τέλος τὴ χαρακτηρίζει, ἔμμεσα βέβαια, πολιτικὸ ἀγαθὸ⁹⁵ μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ ὑπαρξὴ τῆς προϋποθέτει ἀναγκαίᾳ τὴν κοινωνικὴ ζωὴ τῆς «πόλης» γιατί αὐτὴ ἐξασφαλίζει τοὺς ὅρους τῆς ἀνάπτυξης καὶ τελείωσης τῆς λογικῆς καὶ κοινωνικοπολιτικῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς τὴν ὁποία ἀνάπτυξη καὶ τελείωση εἶναι, ὅπως εἶπαμε, ἐντελῶς ἀδιανόητη ἡ ἀριστοτελικὴ εὐδαιμονία. Ὅλοι ὅμως αὐτοὶ οἱ χαρακτηρισμοὶ τῆς, ὅσο εὐστοχοὶ κι ἂν εἶναι, καθὼς ἐπίσης καὶ ὁ ὅρισμός τῆς ἔχουν ἓνα μᾶλλον εἰδολογικὸ, περιγραφικὸ⁹⁶ χαρακτήρα, ὥστε νὰ μὴ μᾶς δίνουν κατὰ τρόπο συγκεκριμένο καὶ σαφὴ τὴν οὐσία, δηλαδή τὸ πραγματικὸ περιεχόμενο τῆς εὐδαιμονίας. Βέβαια ὁ προσδιορισμός τῆς ὡς «ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν» εἶναι ὅπωςδήποτε καίριος καὶ οὐσιαστικός, ἐντούτοις ἀόριστος καὶ καθόσον προϋποθέτει σαφὴ γνώση τῶν ἐννοιῶν: ψυχὴ, ἐνέργεια καὶ ἀρετὴ. Σύμφωνα πάντως μὲ τὸν ὅρισμό αὐτὸ ἡ εὐδαιμονία εἶναι ἐνεργὸς ἀρετὴ καὶ ὄχι ἀρετὴ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἔξης, τῆς πραγματωμένης δηλαδή δυνατότητας γιὰ ἀρετὴ. Πρέπει ἀκόμη νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι ὁ ὅρισμός κάνει λόγο γιὰ μία καὶ μόνη μορφή εὐδαιμονίας. Αὐτὸ βέβαια εἶναι ὀρθό, ὅταν τὴν εὐδαιμονία τὴν ἐννοήσουμε εἰδολογικά (φορμαλιστικά), ὡς τὸν ὑψιστὸ δηλαδή σκοπὸ καὶ ἄρα τὸ τελειότερο ἀγαθὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ὅταν ὅμως ἡ θεώρηση τῆς εὐδαιμονίας ἀποβλέπει στὸ περιεχόμενό της, τότε μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλήσει γιὰ πολλὰ εἶδη εὐδαιμονίας καὶ κατὰ συνέπεια δὲ μπορεῖ νὰ δοθεῖ ἐνιαία ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα ποῦ ἔγκειται ἡ οὐσία τῆς εὐδαιμονίας. Γιατὶ καὶ ὅταν κανεὶς ὀρίσει τὴν πρακτικὴ καὶ ἠθικὴ-πολιτικὴ εὐδαιμονία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ

93. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 a 33-34.

94. THOMAS AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Τορίνο 1964, I 10 n 119, 123 καὶ 124

95. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 26-28.

96. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 1, 1094 a 25: «τύπω...»

τὴν ἄποψη τοῦ περιεχομένου της ὡς «τέλεια ζωὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων μελῶν μιᾶς πολιτικῆς κοινωνίας, τῆς ὁποίας ζωῆς ἡ δομὴ προσδιορίζεται ἀπὸ τὶς διαφορὲς μὲ πρακτικὴ ἀναφορὰ ἀρετές»⁹⁷, ἡ ἐρώτηση γιὰ τὴν οὐσία τῆς εὐδαιμονίας παραμένει ἀνοιχτή, γιατί ἡ ἔννοια τῆς τέλει ζωῆς εἶναι πρῶτον εἰδολογικὴ καὶ δεύτερον δὲν εἶναι μονοσήμαντη. Ὅτι ἡ εὐδαιμονία εἶναι μιὰ ὁρισμένη καὶ διαρκὲς κατάσταση (τρόπος) ζωῆς, ὥστε αὐτὴ νὰ διαφοροποιεῖται καὶ νὰ καταξιώνεται ἠθικὰ καὶ ἔτσι νὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ μιλάει γιὰ εὐτυχισμένη ζωὴ, δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη καμιά ἀμφιβολία.

Καὶ ἐφόσον ἡ εὐδαιμονία ταυτίζεται μὲ τὴν πραγματωμένη φύση τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι αὐτονόητο ὅτι ἡ πραγμάτωση αὐτὴ ὀφείλεται στὴν ἀρετὴ, στὴ καταξίωση τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπ' τὶς ἴδιες του τὶς πράξεις καὶ ἐνέργειες. Ἀποτελεῖ ὅμως ἡ ἀρετὴ μόνο τὸ δρόμο γιὰ τὴν εὐδαιμονία; Ἄν εἶναι ἔτσι, τότε τί τελospάντων ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς εὐδαιμονίας; Τὸ βέβαιον πάντως εἶναι ὅτι ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ τὸ σπουδαιότερο καὶ οὐσιαστικότερο στοιχεῖο της: «κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας»⁹⁸. Ἄρα ἀρετὴ καὶ εὐδαιμονία δὲν ταυτίζονται, ὅπως φαίνεται σὲ ὁρισμένους⁹⁹. Γιατὶ ἡ εὐδαιμονία, ἂν καὶ ἀνήκει στὴν ἀρετὴ καὶ ἀποτελεῖ τὸ ἐπιστέγασμα καὶ τὴν αὐτόματη συνέπειά της: «ταύτης (sc. τῆς ἀρετῆς) γάρ ἐστὶν ἡ κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια (sc. ἡ εὐδαιμονία)»¹⁰⁰, ἐντούτοις ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ὑποκειμένου της ἀποτελεῖ τὸν ἔσχατο σκοπὸ, ἐνσχέσει μὲν ὁποῖο τὰ πάντα, ἀκόμη καὶ ἡ ἀρετὴ ποὺ ἔχει μιὰ σχετικὴ αὐτάρκεια καὶ αὐτοτέλεια, δὲν εἶναι παρὰ μέσα γιὰ τὴν κατάκτησή του¹⁰¹. Ἡ ταύτιση λοιπὸν τῆς εὐδαιμονίας, ἢ ἔστω τῆς πρακτικῆς εὐδαιμονίας, μὲ τὴν ἀρετὴ, τὴν ἠθικὴ ἀρετὴ, εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀδύνατη, καθότι μάλιστα, ὅπως ἤδη εἰπώθηκε, ἡ κατάκτηση τῆς εὐδαιμονίας προϋποθέτει σ' ἓνα ὁρισμένο βαθμὸ τὴν ὑπαρξὴ ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν.

Καὶ ἂν ἡ εὐδαιμονία δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ νοητικὴ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς¹⁰², ἀλλὰ μιὰ νοητικὴ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ποὺ διέπεται καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν οἰκεία γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἀρετὴ¹⁰³, τότε ἀσφαλῶς ἡ ἀρετὴ ὡς τὸ χαρακτηριστικὸ οὐσιαστικὸ γνῶρισμα τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ὅπωςδήποτε τὴν οὐσία τῆς εὐδαιμονίας. Καὶ ἐνῶ ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖ τὴν εἰδοποιὸ διαφορὰ τῆς ἀπλῆς νοητικῆς ἐνέργειας καὶ

97. *Lexikon der Ethik*, ἐκδ. Otfried Höffe, München 1977, σ. 96.

98. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 11, 1100 b 9-10.

99. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1098 b 30.

100. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1098 b 31.

101. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 b 2-4.

102. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1098 a 7-8.

103. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 6, 1098 a 12-15.



παρουσίας του ανθρώπου, ή τελευταία τούτη αποτελεί τὸ γένος. Ἐνῶν δηλαδή ή νοητική ή πνευματική ενέργεια χαρακτηρίζει κανονικά κάθε ἄνθρωπο, ή ἐνάρετη πνευματική ενέργεια και δραστηριότητα χαρακτηρίζει φυσικά μόνο τοὺς ἐνάρετους¹⁰⁴. Καὶ ἐπειδὴ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως ἤδη ανέφερα, διακρίνει τὶς ἀρετὲς σὲ ἠθικὲς ή πρακτικὲς και σὲ θεωρητικὲς, διακρίνει ἀντίστοιχα και τὴν εὐδαιμονία σὲ ἠθική ή πρακτική και σὲ θεωρητική, και τὸ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου σὲ πρακτικὸ και θεωρητικὸ. Ἔχουμε δηλαδή ἀντιστοιχία ἠθικῆς και ψυχολογίας. Καὶ ἐπειδὴ ή θεωρητική εὐδαιμονία ἔγκειται στὴν τελειότερη ἐνέργεια τοῦ νοῦ, στὴ «θεωρία» και στὴ δίωση τῆς ἀλήθειας, πὺν ἀποτελεῖ τὸ εὐγενέστερο και κατεξοχὴν ἀνθρώπινο κατόρθωμα, τὸ ὁποῖο κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἂν δὲν εἶναι κάτι τὸ πραγματικὰ θεϊκὸ, εἶναι πάντως, ὅ,τι πιὸ θεϊκὸ ἔχουμε ὡς ἄνθρωποι: «εἴτε θεῖον ὄν και αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον»¹⁰⁵, εἶναι ή θεωρητική εὐδαιμονία ἀνώτερη και ὑπεροχότερη ἀπὸ τὴν ἠθική και πρακτική εὐδαιμονία. Γι' αὐτὸ εἶναι ή μόνη πὺν μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ μὲ τὴν εὐδαιμονία τῶν θεῶν, ή ὁποία βέβαια εἶναι ἀπόλυτη και αἰώνια¹⁰⁶.

Τὴν ὑπεροχὴ τῆς θεωρητικῆς εὐδαιμονίας συγκροτοῦν τὰ ἐξῆς συγκεκριμένα γνωρίσματά της: Πρῶτον εἶναι διαρκέστερη: «θεωρεῖν γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ή πράττειν ὅτιοῦν»¹⁰⁷. Καὶ τοῦτο ἐπειδὴ ἀκριβῶς ή ἀσκησή της ἐξαρτᾶται λιγότερο ἀπὸ ἐξωτερικοὺς ὅρους.

Δεύτερον εἶναι αὐταρκέστερη ἀπ' τὴ λεγομένη ἠθική-πρακτική εὐδαιμονία: «ή τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη»¹⁰⁸. Ἡ αὐτάρκεια εἶναι ἓνα γνώρισμα πὺν συνδέεται ἀχώριστα μὲ τὴν τελειότητα σὲ μιὰ σχέση εὐθέως ἀνάλογη.

Τρίτον ή θεωρητική εὐδαιμονία ὑπερέχει ἐναντι τῆς ἠθικῆς-πρακτικῆς και ὡς πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ αὐτοσκοποῦ, ἐπειδὴ ή ἀρετή, στὴν ὁποία ἔγκειται κατὰ τὴν οὐσία της, δηλαδή ή σοφία, ἀποτελεῖ πραγματικὸ αὐτοσκοπὸ ή τουλάχιστον αὐτοσκοπὸ μὲ μεγαλύτερη αὐτοτέλεια και αὐτάρκεια ἀπ' ὅ,τι οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς, οἱ ὁποῖες συνιστοῦν τὴν οὐσία τῆς ἠθικῆς-πρακτικῆς εὐδαιμονίας. Διότι μόνο ή σοφία, νομίζει ὁ Ἀριστοτέλης, ἀγαπᾶται και ἐπιδιώκεται χάριν αὐτῆς τῆς ἴδιας, ἀφοῦ ὁ σοφὸς δὲν ἀποβλέπει σὲ τίποτε ἄλλο πέρα ἀπ' τὴν πραγματικότητα τῆς πνευματικῆς «θεωρίας», τῆς εὐδαιμονικῆς αὐτῆς θέας πὺν τὸν «ἀθανατίζει», τὸν κάνει δηλαδή μέτοχο τῆς θεϊκῆς εὐδαιμονίας, ἐνῶ οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς δὲν ἐνέχουν τὸ σκοπὸ ἀποκλειστικὰ μέσα τους. Ὁ φορέας τους πέρα ἀπ' αὐτὲς τὶς ἴδιες

104. Π6. ΑΡΙΣΤ., ἩΘ. ΝΙΚ. Α 6, 1098 a 9-12.

105. ΑΡΙΣΤ., ἩΘ. ΝΙΚ. Κ 7, 1177 a 15-16.

106. Βλ. ΑΡΙΣΤ., ἩΘ. ΝΙΚ. Κ 7, 1178 b 7 κ.έ.

107. ΑΡΙΣΤ., ἩΘ. ΝΙΚ. Κ 7, 1177 a 21-22.

108. ΑΡΙΣΤ., ἩΘ. ΝΙΚ. Κ 7, 1177 a 27-28.



αποβλέπει καὶ σ' ἓνα ἄλλο εὖλογο καὶ ἀγαθὸ βέβαια κέρδος, ὅπως εἶναι σχετικὰ μὲ ὅλες τὶς ἠθικὲς ἀρετὲς ἢ τιμὴ, ἢ γενικὴ δηλαδὴ ἐκτίμηση καὶ ὑπόληψη ποὺ ἀπολαμβάνει ὁ ἠθικὰ ἐνάρετος¹⁰⁹, καὶ εἰδικότερα σχετικὰ μὲ τὴν ἀνδρεία ἢ νίκη, σχετικὰ μὲ τὴ σωφροσύνη ἢ εἰρήνη τῆς ψυχῆς κ.ο.κ.

Τὸ ὅτι ὅμως οἱ ἠθικὲς ἀρετὲς δὲν εἶναι ἀπόλυτα αὐτοσκοποὶ δὲν συνεπάγεται κατανάγκην ὅτι καὶ ἡ εὐδαιμονία ποὺ προκύπτει ἀπ' αὐτὲς δὲν ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ καὶ μάλιστα ἔσχατο, ὅπως μερικοὶ νομίζουν. Σ' αὐτοὺς ἀνήκουν μεταξὺ ἄλλων ὁ ἀρχαῖος ὑπομνηματιστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη Μιχαήλ ὁ Ἐφέσιος¹¹⁰ καὶ ὁ μέγιστος ὑπομνηματιστὴς τοῦ Ἀριστοτέλη κατὰ τὸ Μεσαίωνα, Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτος¹¹¹. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὅμως δὲν ὑπάρχει καμιά ἀμφιβολία ὅτι καὶ ἡ πρακτικὴ ἢ ἠθικὴ εὐδαιμονία, ἀνεξάρτητα ἀπ' τὴν ποιοτικὴ τῆς διαφορὰ ἀπ' τὴ θεωρητικὴ, ἀποτελεῖ ἐξίσου μ' αὐτὴν αὐτοσκοπὸ, γιατί ἡ αὐτοτέλεια καὶ ἡ τελειότητα¹¹² τῆς ἠθικῆς εὐδαιμονίας οὔτε ἐξαρτᾶται οὔτε ἐπηρεάζεται ἀπ' τὸ γεγονὸς ὅτι, ἂν συγκριθεῖ μὲ τὴ θεωρητικὴ εὐδαιμονία τοῦ σοφοῦ καὶ φιλοσόφου, ἀποδεικνύεται κατώτερη καὶ ἀτελέστερη¹¹³. Μιὰ εὐδαιμονία ποὺ δὲν ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ καὶ μάλιστα ἔσχατο δὲν εἶναι εὐδαιμονία.

Τέταρτον ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία ὑπερέχει ἔναντι τῆς ἠθικῆς-πρακτικῆς, ἐπειδὴ εἶναι ἡδονικότερη ἀπὸ ἐκείνη, καθότι ἡ ἡδονὴ τὴν ὁποία συνεπάγεται εἶναι καὶ καθαρότερη καὶ διαρκέστερη, ἀφοῦ τὸ ἀντικείμενό της εἶναι καθαρότερος καὶ πνευματικότερος αὐτοσκοπὸς καὶ στὴν κορύφωσή του, ὡς «θεωρία» δηλαδὴ τοῦ θεοῦ, εἶναι ἀσύγκριτα καθαρότερο καὶ πνευματικότερο. Στὴ «θεωρία θεωρίας ἔνεκα», ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ ἄνθρωπος κερδίζει τὴ βαθύτερη συνείδηση τῆς πνευματικῆς του διάστασης, γιατί μ' αὐτὴν ἀποδεσμεύεται —ὅσο διαρκεῖ ἡ «θεωρία»— κατὰ κάποιον τρόπο ἀπὸ τὴ σχετικότητα τοῦ κόσμου τούτου μὲ ὅλη του τὴν πικρία καὶ ἀπογοήτευση, τὴν πλάνη καὶ τὴν ἀβεβαιότητα ποὺ κάνουν τὸν Ἀριστοτέλη νὰ προβάλλει τὴν περίφημη ἐκείνη προτροπὴ γιὰ θέωση τοῦ ἀνθρώπου¹¹⁴, τὴν ὁποία πολλοὶ βλέπουν κάπως στενά, γι' αὐτὸ καὶ τὴ συνδέουν μόνο μὲ τὴν πολιτικὴ κρίση τῆς ἐποχῆς τοῦ Ἀριστοτέλη, μὲ τὴν κρίση δηλαδὴ τοῦ δημοκρατικοῦ μεγέθους τῆς πόλης¹¹⁵.

109. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 3, 1095 b 22 κ.έ.

110. Βλ. *Commentarium in Ethica Nicomachea*, στό: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τ. XX, ἐκδ. G. Heylbut, Βερολίνο 1892, σ. 585.

111. Βλ. ἐνθ. ἀν. XL. 11, n. 2101.

112. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 5, 1097 a 28-1097 b 21 καὶ Κ 8, 1178 a 20-22 κ.λ.π.

113. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 a 12 - Κ9, 1179 a 32.

114. «οὐ χρή δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ» (ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 7, 1177 b 31-34).

115. Βλ. Σ. Δ. ΚΥΡΙΑΖΟΠΟΥΛΟΥ, ἐνθ. ἀν. σσ. 123 κ.έ.

Ἡ ἡδονὴ ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο στοιχεῖο τῆς ἀριστοτελικῆς εὐδαιμονίας, τόσο τῆς ἠθικῆς-πρακτικῆς ὅσο καὶ τῆς θεωρητικῆς. Παρότι ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγνωρίζει βασικὰ τὴν ἀξία τοῦ γνωστοῦ ἀξιώματος τοῦ Ἀριστίπου περὶ ἡδονῆς: «καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημειῖον τι τοῦ εἶναι πῶς τὸ ἄριστον αὐτὴν»¹¹⁶ ἐντούτοις δὲ συμφωνεῖ μὲ τὸν Ἀρίστιππο ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ ἄριστο καὶ κατὰ συνέπεια τὸ ἔσχατο ἀγαθόν. Γι' αὐτὸν εἶναι μόνο τὸ φυσικὸ ἐπακόλουθο τοῦ πληρώματος τοῦ ἔσχατου ἀγαθοῦ, τῆς εὐδαιμονίας. Εἶναι τὸ ἐπακόλουθο ἐκεῖνο ποὺ τὴν ὀλοκληρώνει καὶ συνάπτεται σύμφυτα μαζί της ὡς ἀπόρροια καὶ ἐπιστέγασμά της συγχρόνως, ὅπως ἀκριβῶς ἡ ὁμορφιὰ εἶναι συγχρόνως ἀπόρροια καὶ συμπλήρωμα τῆς νεότητος: «τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἔξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα»¹¹⁷. Ἡ σχέση εὐδαιμονίας ἢ καλύτερα ἀρετῆς καὶ ἡδονῆς εἶναι διαλεκτική, γιατί ἡ ἡδονὴ δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς καὶ μόνο φυσικὸ ἐπιγένημα καὶ προέκταμα τῆς ἀρετῆς, ἀφοῦ οἱ ἐνάρετες πράξεις εἶναι καὶ καθεαυτὲς ἡδονικές¹¹⁸, ἀλλ' ἐξάλλου, ἐπενεργεῖ θετικὰ ἐπάνω στὸ φορέα της, τὴν ἴδια δηλαδὴ τὴν ἀρετὴ, καὶ γενικὰ ἐπάνω σὲ κάθε ἐνέργεια ποὺ συνεπάγεται ἡδονή, καθότι συμβάλλει στὴν αὐξήσῃ της καὶ στὴν ἔνταση τῆς οἰκείας ἐνέργειας: «ἐκ τοῦ συνωκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή· μᾶλλον ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες...»¹¹⁹. Ἀντίθετα οἱ μὴ οἰκεῖες ἡδονὲς ὅχι μόνο δὲν προάγουν τὴν ἐνέργεια, ἀλλὰ τὴν παρεμποδίζουν¹²⁰.

Ἀφοῦ λοιπὸν ἡ ἡδονὴ χαρακτηρίζει τὴν ἀρετὴ μὲ βάση τὴν ἴδια της τὴ φύση, δὲ θὰ ἦταν ἀσφαλῶς ἐνάρετος —συμπεραίνει σωστὰ ὁ Ἀριστοτέλης— ἐκεῖνος ποὺ δὲν θὰ ἐνοιωθε χαρὰ καὶ ἱκανοποίηση, δηλαδὴ ἡδονή, ἀπ' τὴν ἐκτέλεση ἠθικῶν πράξεων: «οὐδεὶς ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν»¹²¹. Διότι ἡ ἡδονὴ ἀποτελεῖ τὴν ἐσωτερικὴ δικαίωση καὶ αὐτόματη ἐπιβράβευση τῆς ἠθικῆς πράξης καὶ ἐνέργειας τοῦ ἀγαθοῦ ἀνθρώπου: «τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδεῖα καθ' αὐτήν»¹²². Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀντικειμενικὰ τελειότερη μορφή εὐδαιμονίας εἶναι αὐτόματα καὶ ἡδίστη.

Τώρα εἶναι εὐκόλο νὰ καταλάβει κανεὶς, γιατί σκοπὸς τῆς ἠθικῆς

116. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Η 14, 1153 b 25-26.

117. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 4, 1174 b 31-33. Π6. 1174 b 20-21, 1175 a 5-6 καὶ 20-21 κ.λ.π.

118. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1099 a 21.

119. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 5, 1175 a 29-32. Π6. Η 13, 1153 a 22-23 κ.ά.

120. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Η 13, 1153 a 20-22 καὶ Κ 5, 1175 b 2-3.

121. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Α 9, 1099 a 17-18.

122. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Ι 9, 1169 b 31-32.



παιδείας είναι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη νὰ εὐχαριστεῖται ὁ ἀγαθὸς μὲ τὶς κατάλληλες ἡδονές, ὅταν πρέπει, μὲ αὐτοὺς ποὺ πρέπει καὶ μὲ τὰ μέσα καὶ τὸν τρόπο ποὺ πρέπει¹²³. Σκοπὸς λοιπὸν τῆς πολιτείας εἶναι νὰ διαμορφώσει ἔτσι τοὺς χαρακτῆρες τῶν πολιτῶν μὲ τὴν κατάλληλη (ἠθικὴ) παιδεία καὶ τὴν ἐξασφάλιση τῶν ἀπαραίτητων ἐξωτερικῶν ὄρων, ὥστε νὰ εὐχαριστοῦνται καὶ νὰ λυποῦνται κατὰ τρόπο ποὺ νὰ προάγει τὸ «εὖ ζῆν» τοῦ κάθε ἀνθρώπου καὶ ἄρα τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου.

Τὸ γεγονὸς ὅτι καὶ οἱ «φαῦλοι» νοιώθουν ἡδονές δὲ σημαίνει ὅτι ἡ ἡδονὴ καὶ ἡ ἠθικὴ εὐδαιμονία (μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια ἠθικὴ εἶναι καὶ ἡ θεωρητικὴ) εἶναι πράγματα ἀσυμβίβαστα. Διότι καὶ οἱ «φαῦλοι» ποὺ πράττουν κατὰ τρόπο ἠθικὰ ὀρθό, ἔστω προσωρινὰ καὶ μεμονωμένα, πραγματοποιοῦν κάποια μορφή τοῦ ἀγαθοῦ. Ὁ «φαῦλος» δὲν εἶναι κατανάγκην ὀλοκληρωτικὰ καὶ πάντοτε κακὸς καὶ ἀνήθικος¹²⁴. Τῇ σύνδεση ἡδονῆς καὶ εὐδαιμονίας τὴν ἐπιβεβαιώνει ἄλλωστε ἡ καθημερινὴ ἐμπειρία ποὺ ἀποτελεῖ πάντοτε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη χρήσιμο σύμβουλο τῆς ἠθικῆς. Γι' αὐτὸ καὶ καταλήγει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἡδονὴ δὲν μπορεῖ νὰ χωριστεῖ ἀπ' τὴν εὐδαιμονία. Βέβαια γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι ὅλες οἱ ἡδονές ἠθικὰ παραδεκτές, ἀφοῦ ὑπάρχουν ἡδονές πολλῶν εἰδῶν¹²⁵, ἐφόσον κάθε ἐνέργεια ἔχει τὴ δική της ἡδονή¹²⁶. Ἔτσι, ἂν χωρίσουμε τὶς ἐνέργειες σὲ δυὸ μεγάλες βασικὲς κατηγορίες, δηλαδή στὶς σπουδαῖες καὶ ἀγαθές ἀπ' τὴ μιὰ μεριὰ καὶ τὶς φαῦλες καὶ κακές ἀπ' τὴν ἄλλη, τότε καὶ οἱ ἡδονές θὰ χωριστοῦν ἀντίστοιχα σὲ ἀγαθές καὶ καλές «αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν»¹²⁷ καὶ σὲ φαῦλες καὶ κακές «αἱ ἀπὸ τῶν αἰσχυρῶν»¹²⁸, ἀφοῦ εἶναι τὰ φυσικὰ ἐπιγεννήματα τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν: «ἡ μὲν οὖν (sc. ἡδονή) τῇ σπουδαίᾳ (sc. ἐνεργείᾳ) οἰκεία ἐπιεικής, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά»¹²⁹. Σταθερὸ κριτήριον τῆς διάκρισης τῶν ἡδονῶν σὲ καλές καὶ κακές εἶναι πάντοτε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἀρετὴ, ὁ ἀγαθὸς δηλαδή καὶ σπουδαῖος ἄνθρωπος¹³⁰, ὁ ἠθικὰ τελειωμένος, ὁ ὁποῖος στὸ ὄνομα τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ἀφοῦ ἡ ἀρετὴ δὲν εἶναι παρὰ ὁ πραγματωμένος, ὁ ἔμπρακτος ὀρθὸς λόγος¹³¹, ἐνσαρκώνει παραδειγματικά, ὅπως ἤδη εἰπώθηκε, τὴν

123. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Β 2, 1104 b 21-24 καὶ Β 5, 1106 b 21-23.

124. Π6. Α. ΜΠΑΠΙΟΝΑ, *ἐνθ. ἀν.* σ. 83.

125. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 2, 1173 b 28.

126. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 5, 1175 b 26-27.

127. ΑΡΙΣΤ., *Ἀριστ. Ἠθ. Νικ.* Κ 2, 1173 b 28-29.

128. Βλ. ὑποσ. 127.

129. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 5, 1175 b 27-28. Π6. Κ 4, 1174 b 18-23 κ.ά.

130. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Κ 5, 1176 a 18.

131. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἠθ. Νικ.* Β 6, 1107 a 1· Γ 8, 1114 b 29-30· Ζ 1, 1138 b 19-20, Ζ 13, 1144 b 12-1145 a 6· Η 9, 1151 a 11-13, 20 κ.έ. καὶ Η 10, 1152 a 1-3 κ.ά.

ἀρετὴ ἢ ἀλλιώως τὸ ἥθος τῆς «πόλης», τὴν ὁποία ἄτυπα ἐκπροσωπεῖ καὶ ἐκφράζει καὶ ἡ ὁποία μὲ τὴ σειρά της, ἐπίσης ἄτυπα, ἐγγυᾶται τὸ θεμιτὸ καὶ τὴν ἐγκυρότητα αὐτῆς τῆς ιδιότυπης ἐκπροσώπησής της.

Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ στὸ θέμα τῆς ἡδονῆς τάσσεται ὑπὲρ τῆς μεσότητος, ὥστε οὔτε μὲ ἐκείνους νὰ συμφωνεῖ πὺν ταυτίζουν τὴν ἡδονή, τὴν κάθε ἡδονή, μὲ τὸ κακὸ οὔτε μὲ ὅσους ταυτίζουν τὴν ἡδονή μὲ τὸ ἀγαθόν. Ἔτσι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ ὑψιστὸ ἀγαθὸ εἶναι συγχρόνως καὶ τὸ «ἡδιστον»¹³². Ἀγαθὸ καὶ ἡδονὴ συνυπάρχουν ἀχώριστα καὶ ἀναγκαῖα. Πρόκειται καταρχὴν γιὰ μιὰ ὄντολογικὴ θεμελίωση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς: «πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον»¹³³. Ἀπὸ ἠθικὴ ὁμως ἀποψη, πολλὰς ἡδονὲς εἶναι φαῦλες¹³⁴. Στὶς τελευταῖες δὲν κατατάσσονται αὐτοὶ ὅλες οἱ σωματικὲς ἡδονὲς παρὰ μόνον ὅταν καὶ ἐφόσον ὑπερβαίνουν τὸ μέτρο¹³⁵.

Ἡ ἡδονὴ λοιπὸν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, χωρὶς ποτὲ νὰ ταυτίζεται μὲ τὴν εὐδαιμονία, εἶναι αὐτὴ πὺν τὴν ἐκφράζει καὶ τὴν ἀναπτύσσει, δηλαδὴ τὴν τελειοποιεῖ, ὅπως τελειοποιεῖ καὶ ὅλες τὶς βιολογικὲς, ψυχικὲς καὶ πνευματικὲς λειτουργίες, ὅχι μόνον τοῦ ἀνθρώπου ἀλλὰ καὶ ὅλων τῶν ἐμψύχων¹³⁶. Ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ σημάδι ἀλλὰ καὶ τὸ φωτοστέφανο τῆς εὐδαιμονίας.

Τέλος θὰ ἤθελα νὰ τονίσω ὅτι ἡ περὶ εὐδαιμονίας διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλη ἀναμφισβήτητα ἐκφράζει καὶ ἀποτελεῖ τὴν πεμπτουςία τῆς ἠθικῆς του, μιᾶς ἠθικῆς πὺν ἀποτελεῖ τὸν ὄριμο καρπὸ τοῦ ἠθικοῦ δέντρου τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος καὶ τὴ γόνιμη ἀφετηρία ὅλων τῶν νεότερων ἠθικῶν θεωριῶν, καὶ μάλιστα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πόσο υἱοθετοῦν ἢ ἀπορρίπτουν τὸν «ἠθικὸν» Ἀριστοτέλη.

Ὅσο γιὰ τὴ θεωρητικὴ εὐδαιμονία τοῦ ἀριστοτελικοῦ σοφοῦ, αὐτὴ ἐκφράζει μᾶλλον μιὰ ριζικὰ ἀξιοκρατικὴ θεώρηση τῆς ζωῆς καὶ τὸ βαθὺ σεβασμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη στὰ δεδομένα τῆς φύσης καὶ τῆς κοινωνικοπολιτικῆς πραγματικότητος, παρὰ μιὰ ἀπριορικὴ ἀριστοκρατικὴ θεώρηση τῶν ἠθικῶν καὶ πολιτικῶν πραγμάτων. Κατὰ βάθος ἡ ἠθικὴ του ἔχει κυρίως καὶ κατεξοχὴν ὄντολογικὸ καὶ λιγότερα δεοντολογικὸ χαρακτήρα. Ἡ θεωρητικὴ εὐδαιμονία τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ἀνήκει στοὺς σοφοὺς μιᾶς κλειστῆς κοινωνικῆς τάξης, ἀλλὰ οὐσιαστικὰ σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνους πὺν μποροῦν νὰ ἀφοσιωθοῦν στὴ «θεωρία», νὰ καλλιεργήσουν δηλαδὴ πολιτιστικὰ ἀγαθὰ πὺν ἀποτελοῦν αὐτοσκοποὺς καὶ ἄρα αὐταξίες.

132. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* K 7 1177 a 23· K 4, 1174 b 19-20 κ.ά.

133. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* H 14, 1153 b 30-32. Π6. H 14, 1153 b 25-26· H 15, 1154 b 25-26 κ.ά.

134. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* H 14, 1153 b 13.

135. Βλ. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* H 14, 1154 a 15-18.

136. Π6. ΑΡΙΣΤ., *Ἡθ. Νικ.* H 14 1153 b 25 κ.έ. K 4, 1174 b 18-23 κ.ά.



Ἡ εὐδαιμονία τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει βαθύτατα ἀνθρώπινο χαρακτήρα καὶ γνήσια κοινωνικὴ ἀναφορά, ἀφοῦ σὲ κάθε περίπτωση εἶναι ἀποκλειστικὰ κατόρθωμα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς «πόλης», στὴ δυναμικὴ καὶ βαθιὰ διαλεκτικὴ ἐνότητα τῶν δύο αὐτῶν πόλων τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς.

Δημήτριος ΠΑΠΑΔΗΣ
(Ἀθήνα)

DAS EUDAIMONIE-PROBLEM UND SEINE ARISTOTELISCHE LOESUNG

Zusammenfassung

Die Eudaimonie-Lehre des Aristoteles ist das Thema dieses Aufsatzes. Vor der eigentlichen Behandlung des Themas wird kurz Bezug genommen auf die Kritik Kants und des Marxismus an der altgriechischen Ethik. Von Kant wird ihr nämlich vorgeworfen, dass sie eudaimonistisch bzw. heteronom sei, und seitens des Marxismus, dass sie unter anderem eudaimonistisch und individualistisch sei und ausserdem dass sie keine Rücksicht auf die sozialpolitischen Umstände nehme. Zu allen diesen Vorwürfen wird hier kritisch Stellung genommen, wobei sie als unberechtigt erwiesen werden.

Auch die zeitgenössische Kritik an der aristotelischen Ethik, dass ihre Eudaimonie einen materiell-empirischen Charakter auf der einen Seite und einen metaphysischen auf der anderen Seite aufweist, wird in diesem Aufsatz besprochen bzw. widerlegt. Bei dieser Gelegenheit werden die Hauptmerkmale der aristotelischen Ethik und insbesondere ihrer Eudaimonie-Lehre herausgearbeitet. Dies führt zum eigentlichen Thema dieser Studie.

Zunächst wird der ontologische Charakter des aristotelischen Begriffs des Guten überhaupt hervorgehoben, mit welchem der anthropologische Charakter der aristotelischen Eudaimonie eng zusammenhängt, weil Aristoteles seine Eudaimonie als «ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit» auffasst. Und falls es mehrere Formen wesenhafter Tüchtigkeit gibt — fährt Aristoteles fort —, dann besteht die Eudaimonie in der Tätigkeit der vorzüglichsten und vollendetsten Form einer solchen Tüchtigkeit.

Die Eudaimonie ist nach Aristoteles ein «πρακτὸν ἀγαθόν», d.h. nicht ein Gut, das als getrennt und an und für sich existiert, sondern eines, welches durch menschliches Handeln verwirklicht werden kann. Diese Auffassung

des Guten gilt Aristoteles zugleich als eine Kritik an der platonischen Ideenlehre; eine Kritik allerdings, die wohl Platon nicht gerecht wird. Denn alles, auch für Platon, dient irgendwie letzten Endes der Eudaimonie des Menschen, die als eigenes Gut des Menschen um ihrer selbst willen angestrebt wird. Gerade als ein solches Gut bzw. Ziel des Menschen wird die Eudaimonie auch von Aristoteles verstanden und dargestellt, d.h. als jenes vollkommenste und höchste Gut, dem alles andere als Mittel untergeordnet ist. Im übrigen ist das platonische Moment einer Verherrlichung des Guten auch bei Aristoteles zu finden, wenn er in seiner *Nikomachischen Ethik* auf eine «Vergöttlichung» des Menschen als sein höchstes Ideal hinweist. Die Annahme eines höchsten Guten, auf welches als letztes Telos alles menschliche Handeln und Tätigsein überhaupt sich zurückführen lässt, ist für die aristotelische Dialektik eine unbedingte Notwendigkeit.

Die aristotelische Eudaimonie zeichnet sich durch die Autarkie als ihre wesentliche Eigenschaft aus. Eudaimonie ohne Autarkie ist nach Aristoteles unmöglich oder sogar undenkbar. Es handelt sich allerdings um eine relative Autarkie, weil ja der Mensch selbst von seiner Natur aus kein Absolutes Wesen, sondern ein nur beschränktes und relatives aus Körper und Seele Zusammengesetztes ist, welches eben vielen Bedürfnissen unterliegt. Der aristotelische Weise macht hier keine Ausnahme. Seine höhere Autarkie beschränkt sich allein auf seine theoretische Tätigkeit als solche. In der Praxis ist seine Autarkie genauso beschränkt und relativ wie die aller anderen Menschen. Die aristotelische Eudaimonie setzt also, mehr oder weniger, alle sogenannten äusseren Güter voraus. Das bedeutet allerdings, dass diese Eudaimonie automatisch einen politischen bzw. gesellschaftlichen Charakter aufweist, weil das Leben auch des glücklichen Menschen doch auf die Ordnung, die Sicherheit, die Freiheit, den Frieden, die Gerechtigkeit und auf alle Güter und Werte eines wohl geordneten Staates angewiesen ist. Im übrigen ist die Entstehung der Tugend überhaupt, die in allen Fällen die Quintessenz der Eudaimonie ausmacht ausserhalb der Institutionen der Polis nicht möglich.

Was das Verhältnis zwischen Eudaimonie und äusseren Gütern betrifft wird manches ungerechterweise Aristoteles vorgeworfen. Dies alles wird widerlegt. Weiter werden die Unterscheidung der aristotelischen Eudaimonie in eine praktische und eine theoretische wie das enge Verhältnis zwischen Ethik und Politik behandelt. Der ethische Charakter der Politik und der politische Charakter der Ethik sind die Grundmomente der praktischen Philosophie des Aristoteles.

Als letztes wird das enge Verhältnis zwischen Eudaimonie und Lust behandelt. Die Lust —nicht jede Lust— wird von Aristoteles als unerlässlich-

Δ. ΠΑΠΑΔΗΣ

her Bestandteil der Eudaimonie betrachtet, welcher als natürliche Folge und immanente Vollkommenheit derselben zu verstehen ist.

Die aristotelische Eudaimonie ist ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια und —als solche— will der Wirklichkeit des Menschen gerecht werden, sie weist einen klaren gesellschaftlichen Bezug auf. Vor allem zeigt sich in ihr die innere dialektische Einheit, die zwischen dem Menschen (Ethik) und der Polis (Politik) herrscht.

Dimitris PAPADIS
(Athen)

