
1.6. Το «έργο του ανθρώπου» ή: ο άνθρωπος δεν φτιάχτηκε για να κοιμάται (I 7).

Βρισκόμαστε ακόμα στο I 7, αντιμέτωποι με τις αρχικές απορίες για την ευδαιμονία. Το ότι τίποτα οριστικό δεν έχει ακόμα ειπωθεί το διευκρινίζει ο ίδιος ο Αριστοτέλης λίγες αράδες αργότερα: θα θέλαμε να μάθουμε με μεγαλύτερη σαφήνεια τι είναι ευδαιμονία. Τα φορμαλιστικά κριτήρια δεν ήταν, λοιπόν, επαρκή και μια νέου τύπου προσέγγιση της ευδαιμονίας είναι απαραίτητη. Το κείμενο μάς προϊδεάζει, πάντως, να μην τρέφουμε υψηλές προσδοκίες για τα αποτελέσματα της νέας διερεύνησης: *τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ' ...* Το επιχείρημα που ακολουθεί είναι γνωστό ως «το επιχείρημα για το έργο του ανθρώπου». Ο όρος *ἔργον* είναι αμφίσημος: άλλοτε δηλώνει την ουσιώδη δραστηριότητα ενός πράγματος (για παράδειγμα, το έργο του πριονιού είναι να κόβει και, άρα, κάτι που δεν κόβει δεν μπορεί να είναι πριόνι, όπως μια ξύλινη απομίμηση χεριού δεν είναι χέρι), άλλοτε το αποτέλεσμα της δραστηριότητας (όπως το σπίτι σε σχέση με τη δράση του οικοδόμου). Στο χωρίο που ακολουθεί, ο όρος έχει την πρώτη σημασία. Με αυτά τα λίγα εφόδια ας διαβάσουμε το καθοριστικό χωρίο τμηματικά:

I 7 1097b 22–1098a 20

(1) ὥσπερ γὰρ ἀύλητῆ καὶ ἀγαλματοποιῶ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάγαθόν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἄργον πέφυκεν; (Ὅπως για τον αυλητή και τον αγαλματοποιό και κάθε τεχνίτη, και γενικώς για όλα σε όσα αντιστοιχεί κάποιο έργο και κάποια πράξη, φαίνεται ότι το αγαθό (δηλαδή, το εὖ) ενυπάρχει μέσα στο ίδιο το έργο, έτσι ίσως φαίνεται να συμβαίνει και με τον άνθρωπο, αν ακριβώς υπάρχει κάποιο έργο του ανθρώπου. Τι δηλαδή; Υπάρχουν κάποια έργα και κάποιες πράξεις που είναι του ξυλουργού και του τσαγκάρη, ενώ δεν υπάρχει έργο που να είναι του ανθρώπου; Αλλά έχει ο άνθρωπος φτιαχτεί, από τη φύση του, χωρίς έργο;)

Η πρόταση (1) προτείνει μια αναλογία: επειδή ακριβώς είναι εύλογο να παραδεχθούμε ότι ο κάθε τεχνίτης, καθότι τεχνίτης που κατέχει μια συγκεκριμένη τεχνική γνώση, ορίζεται με βάση ένα συγκεκριμένο έργο ή δραστηριότητα, η αναλογία μάς προσκαλεί να αναρωτηθούμε εάν, τρόπον τινά, επιτρέπεται μια γενίκευση: να μην εξετάσουμε επιμέρους ανθρώπινες δραστηριότητες αλλά, συνολικά, τον άνθρωπο ως τέτοιο. Αν καθετί ορίζεται με βάση το οικείο του έργο, το ίδιο θα ισχύει και για τον άνθρωπο. Είναι επειδή στοχεύει να χρησιμοποιήσει την αναλογία στην κατεύθυνση μιας γενίκευσης που ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί εδώ το παράδειγμα του τεχνίτη και όχι, ας

πούμε, το προσφιλές του (στην περίπτωση του έργου) παράδειγμα ενός εργαλείου. Και αυτή η γενίκευση θυμίζει κάπως τη σχέση ανάμεσα στις υπηρετικές τέχνες και μια αρχιτεκτονική δραστηριότητα, όπως την είχαμε συναντήσει στο I 1, όπου η πολιτική ρύθμιζε τις υπηρετικές κατασκευαστικές δραστηριότητες και, έτσι, είχε αποσωβηθεί ο κίνδυνος μιας επ' άπειρον αναγωγής σε μια αναζήτηση της ολοένα και πιο αρχιτεκτονικής κατασκευαστικής δραστηριότητας. Ταυτόχρονα, η προτεινόμενη αναλογία μάς τοποθετεί σε μια μάλλον αναδρομική προοπτική: κανείς δεν γεννιέται τεχνίτης και, άρα, αυτό που κρίνουμε είναι αν τώρα που, ας πούμε, τον παρατηρούμε, πραγματώνει το έργο που ορίζει την αντίστοιχη δραστηριότητα. Με τον ίδιο τρόπο, η αναφορά στην ευδαιμονία θα σήμαινε ότι κάποιος είναι ευδαίμων στο μέτρο που πραγματώνει μια ορισμένη δραστηριότητα με έναν συγκεκριμένο τρόπο.

Βέβαια, το παράδειγμα είναι, από μια άλλη οπτική, παραπλανητικό. Διότι τίποτα δεν εγγυάται την επιτυχία της επιδιωκόμενης γενίκευσης, αφού δεν υπάρχει τρόπος να μεταφερθεί κανείς, χωρίς χάσματα, από την πολλαπλότητα των επιμέρους κατασκευαστικών δραστηριοτήτων (και ίσως τη μη-συμβατότητά τους, όπως στην περίπτωση εκείνου που είναι ταυτόχρονα κτίσης και κιθαριστής, όπου η πρώτη δραστηριότητα βλάπτει την ευελιξία των χεριών που απαιτεί η δεύτερη) στην ενότητα που θα απαιτούσε ένα ενικό ανθρώπινο έργο. Γι' αυτό χρειαζόμαστε μια δεύτερη βοηθητική αναλογία:

(2) ἢ καθάπερ ὄφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλων ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι; (ἢ, ὅπως το μάτι, το χέρι, το πόδι, και κάθε άλλο μέρος [του σώματος] φαίνεται να έχει κάποιο έργο, έτσι θα πρέπει να αποδώσουμε και στον άνθρωπο ένα κάποιο έργο πάνω και πέρα από όλα αυτά;)

Πρόκειται για ένα βιολογικό παράδειγμα που διορθώνει το μειονέκτημα που εντοπίσαμε στο πρώτο, αφού στην περίπτωση ενός οργανισμού υπάρχει ενότητα των μερών και αλληλεξάρτηση μερών και όλου. Αν είναι υγιής ο οργανισμός συνολικά, λειτουργούν και τα μέρη του καλά και, το αντίστροφο, αν λειτουργούν τα μέρη σωστά, τότε και το σώμα λειτουργεί σωστά. Επίσης, αυτό το παράδειγμα μάς θυμίζει κάτι που τείνουμε να ξεχνάμε, ότι δεν είναι δυνατόν να μιλάμε για την ανθρώπινη ζωή παραβλέποντας το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει μια ορισμένη φυσική σκευή, με σωματικότητα και συγκεκριμένες ψυχικές και διανοητικές ικανότητες. Ό,τι και να αποδειχθεί ότι είναι το περιεχόμενο της ευδαιμονίας, θα ήταν αδύνατον να το συναγάγουμε ερήμην μιας στοιχειώδους γνώσης για τη βιολογική ή ψυχολογική (με αριστοτελικούς όρους) σύσταση του

ανθρώπινου όντος.

Αυτό, ωστόσο, δεν συνεπάγεται ότι το παραπάνω παράδειγμα υποδεικνύει πως το ερώτημα για την ανθρώπινη ευδαιμονία θα απαντηθεί από τη βιολογία ή την ψυχολογία. Είδαμε ήδη στο I 2 ότι ο Αριστοτέλης είναι σαφέστατος ως προς το ότι η πολιτική επιστήμη ή πολιτική φιλοσοφία, και όχι η βιολογία ή η ψυχολογία, γνωρίζει την απάντηση στο παραπάνω ερώτημα. Άλλωστε, το βιολογικό παράδειγμα δεν είναι, και αυτό με τη σειρά του, άμοιρο προβλημάτων. Ενδεικτικά, είναι μάλλον προβληματικό να αντιστοιχήσει κανείς την ενότητα του σώματος με την ενότητα του ανθρώπινου βίου: όχι μόνο επειδή η πρώτη ορίζεται από τη φύση, ενώ η ενότητα της ζωής μας εξαρτάται από τις δικές μας πράξεις και αποφάσεις, αλλά και διότι η ενότητα της ζωής μας διαμορφώνεται μέσα στον χρόνο, ενώ την ενότητα του σώματος μπορεί κανείς να την εξετάσει στατικά, στο τώρα.

Οπότε, καλούμαστε να δούμε τα δύο παραδείγματα ως συμπληρωματικά και επικουρικά εργαλεία και όχι ως θεωρητικούς υπαινιγμούς για το ότι, δήθεν, η συζήτηση για την ευδαιμονία επιβάλλεται να αναχθεί σε μια συζήτηση εκτός πολιτικής επιστήμης, σαν να έπρεπε η πολιτική επιστήμη να δανειστεί από τη βιολογία μια θεωρία για την ευδαιμονία. Αν ήταν έτσι, τότε το πρώτο παράδειγμα θα έπρεπε να αφαιρεθεί και, σίγουρα, η συνέχεια της συζήτησης θα ήταν διαφορετική. Και θα περιμέναμε, επίσης, μια τελική απάντηση στο ερώτημα για την ευδαιμονία. Τίποτα από αυτά δεν συμβαίνει στο I 7 των *Ηθικών Νικομαχείων*. Η συζήτηση συνεχίζεται ως εξής:

(3) τί οὖν δὴ τοῦτ' ἄν εἴη ποτέ; τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον [...] λείπεται δὲ πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος· (ποιο, λοιπόν, θα ήταν αυτό, τάχα; Γιατί η ζωή φαίνεται να είναι κάτι κοινό ακόμη και με τα φυτά, ενώ εμείς αναζητούμε το ἴδιον [του ανθρώπου] [...] απομένει, συνεπώς, να είναι κάποιου είδους πρακτικὴ ζωὴ του μέρους [της ψυχῆς] που ἔχει λόγο).

Και πάλι, η πρόταση (3) δεν προσδιορίζει το έργο του ανθρώπου. Απλώς αποκλείει κάποιες λανθασμένες απαντήσεις, όλες εκείνες που θα έδιναν έναν ορισμό για το έργο του ανθρώπου που θα ίσχυε και για άλλα όντα, ενώ, προφανώς, ο ορισμός του έργου του ανθρώπου προϋποθέτει ότι είμαστε σε θέση να εντοπίσουμε το ιδιαίτερο γνώρισμα του ανθρώπου, το ἴδιον. Για παράδειγμα, αν κάποιος ισχυρισθεί ότι ο άνθρωπος είναι φτιαγμένος για να τρώει, δεν επισημαίνει μια ιδιότητα που διακρίνει τους ανθρώπους από τα άλλα ζώα. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν αποκλείει το να τρώμε από τις δραστηριότητες του ἔλλογου μέρους της ψυχῆς. Αλλά δεν θα πρόκειται για το ότι απλά ο άνθρωπος τρώει, σαν να ήταν φυτό ή ζώο, αλλά για μια ἔλλογη δραστηριότητα (για

παράδειγμα, το ότι τρώει επειδή κρίνει –έλλογα– ότι το φαγητό είναι νόστιμο και ότι δικαιούται να το φάει, αφού δεν ανήκει σε άλλον). Όμοια, αν υπάρχει ένα θείο ον με το οποίο μοιραζόμαστε κάποια δραστηριότητα (ας πούμε, την νόηση), το έργο του ανθρώπου θα αφορά τον συγκεκριμένο και διαφορετικό τρόπο που λειτουργεί η ανθρώπινη νόηση (για παράδειγμα, ότι προϋποθέτει έξεις/δυνατότητες και ενεργοποίηση των έξεων, ενώ ο θεός είναι καθαρή ενέργεια). Πάντως, η δεξαμενή των έλλογων δραστηριοτήτων είναι τεράστια και σκοπός του επιχειρήματος δεν είναι να απομονώσει μία από αυτές. Και οδεύουμε προς το συμπέρασμα:

(4) εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φάμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον. κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· (εάν το έργο του ανθρώπου είναι κάποια δραστηριότητα της ψυχῆς σύμφωνα με τον λόγο ἢ ὄχι χωρὶς τον λόγο, και αν, ὅπως λέμε, ἴδιο εἶναι ως προς το είδος του το έργο μιας κατηγορίας πραγμάτων και το έργο ενός εξαιρετικού πράγματος αυτής της κατηγορίας (ὅπως ἴδιο εἶναι το έργο του κιθαριστή και του εξαίρετου κιθαριστή), και αν, χωρὶς εξαιρέσεις, το ἴδιο συμβαίνει με ὅλα τα πράγματα, ὅταν προσθέτουμε στο έργο την υπεροχή που εἶναι σύμφωνη με την ἀρετὴ (ὅπως, έργο μεν του κιθαριστή εἶναι το να παίζει κιθάρα, έργο δε του εξαίρετου κιθαριστή εἶναι το [να παίζει κιθάρα] καλά)).

Η παραπάνω στριφνή φράση ξεκινά με κάτι που γνωρίζουμε ήδη: το έργο του ανθρώπου θα συνιστά κάποια δραστηριότητα και ὄχι, για παράδειγμα, μια δυνατότητα/ικανότητα, μια ἔξιν. Ο Αριστοτέλης επανέρχεται σε αυτή την κρίσιμη διευκρίνιση στο I 8 1098b 31- 1099a 5 (άλλη μια ένδειξη ὅτι στο I 7 καμιά οριστική λύση δεν έχει ακόμα επιτευχθεί): η ευδαιμονία δεν είναι ικανότητα/δεξιότητα ἢ κατάσταση, ὅπως σε έναν αγώνα δεν βραβεύονται οι καλύτεροι αθλητές (ως προς την κατοχή της δεξιότητας στο συγκεκριμένο αγώνισμα) αλλά μόνο οι καλύτεροι από ὅσους πράγματι εξάσκησαν τη δεξιότητα αυτή συμμετέχοντας στον συγκεκριμένο αγώνα.

Προσθέτει, ὁμως, μια σχετικά λεπτή διάκριση: εἶναι απαραίτητο να λάβουμε υπόψη μας την υπεροχή ως προς το έργο, το πότε το έργο πραγματώνεται με τον τελειότερο δυνατό τρόπο. Και αυτό συμβαίνει ὅταν πραγματώνεται σύμφωνα με την οικεία ἀρετὴ. Η αναλογία εἶναι, πάλι, δανεισμένη από το χώρο των τεχνικών δραστηριοτήτων δίκην μιας κυκλικῆς επιστροφῆς στο παράδειγμα της πρότασης (1): και ο καλός και ο κακός κιθαριστής κάνουν την ἴδια δραστηριότητα,

κιθάρα παίζουν και, αν ξέρω ήδη σε τι συνίσταται το παίξιμο της κιθάρας, το μόνο που αλλάζει είναι η ποιότητα της δραστηριότητας. Αν, όμως, δεν γνωρίζω σε τι συνίσταται το παίξιμο της κιθάρας και, ακούγοντας για πρώτη φορά κάποιον να παίζει κιθάρα, αυτός ο κάποιος τύχει να είναι κακός κιθαριστής (με αποτέλεσμα η τεχνική του να μην είναι η σωστή, ο τρόπος κρατήματος της κιθάρας να μην είναι ο ενδεδειγμένος και ο ήχος να μην είναι ευχάριστος), τότε θα σχηματίσω λανθασμένη άποψη για το είδος της δραστηριότητας.

Αντίστοιχα, στην προσπάθειά μας να ορίσουμε το έργο του ανθρώπου, χρειάζεται να εντοπίσουμε εκείνους που το πραγματώνουν με τρόπο εξαιρετικό, με αρετή. Και όσοι δεν το πραγματώνουν με την ίδια αρετή, αυτοί δεν θα είναι «καλοί» ως άνθρωποι. Η τελευταία διατύπωση ηχεί τολμηρή. Ο Αριστοτέλης μάς καλεί να την αντιληφθούμε, προς το παρόν, με τρόπο ουδέτερο: ο όρος «κακοί» άνθρωποι θα πρέπει να εκληφθεί ως ανάλογο του «κακοί» κιθαριστές και θα σηματοδοτεί απλώς την πλημμελή επιτέλεση του αντίστοιχου έργου. Τίποτα περισσότερο, τίποτα λιγότερο. Δεν υπάρχει εδώ χώρος για περαιτέρω ανάλυση της θέσης της ευδαιμονίας στην ανθρώπινη ζωή, όπως δεν τίθεται το ερώτημα αν η δραστηριότητα του να παίζει κάποιος καλά (εὔ) κιθάρα είναι ωφέλιμη (εὖ) για τον κιθαριστή. Η ευδαιμονία εμπεριέχει κάτι το εὔ, το αγαθό, αποκλειστικά από την τελολογική οπτική του έργου που αντιστοιχεί στον άνθρωπο ως άνθρωπο. Το αν η ευδαιμονία είναι κάτι που ο άνθρωπος εκλαμβάνει ως ωφέλιμο δεν αποτελεί μέρος της εδώ συζήτησης. Ούτε εμφανίζεται κάτι τέτοιο στην κατακλείδα του επιχειρήματος:

(5) εἰ δ' οὕτως [...] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. (αν ἔτσι ἔχουν τα πράγματα, τότε το ανθρώπινο αγαθό αποδεικνύεται ότι είναι δραστηριότητα της ψυχῆς σύμφωνα με την αρετή και, εάν οι αρετές είναι περισσότερες, σύμφωνα με την ἀριστη και την τελειότερη.)

Όπως και στην πρόταση (4), εδώ τονίζεται ότι το ανθρώπινο αγαθό είναι ψυχικό αγαθό. Διότι, όπως μάς υπενθυμίζει ο Αριστοτέλης αργότερα, στο I 8 1098b 12-15, κάποιοι συγχέουν τα αγαθά μεταξύ τους και τείνουν να ταυτίζουν το ανθρώπινο αγαθό με τα σωματικά αγαθά ή με τα εξωτερικά αγαθά. Αγνοούν, λοιπόν, ότι τα αγαθά της ψυχῆς είναι τα ανώτερα στο μέτρο που είναι εκείνα που καθορίζουν την ποιότητα των δραστηριοτήτων μας. Οπότε μαθαίνουμε κάτι βέβαιο, ότι η ευδαιμονία είναι ένα αγαθό της ψυχῆς. Κατά τα άλλα, είμαστε ακόμα στο σκοτάδι. Δεν θα μάθουμε ούτε ποιο είναι το συγκεκριμένο έργο της ψυχῆς που συνιστά το έργο του ανθρώπου ούτε ποια είναι η αρετή που του ιδιάζει. Δεν ξέρουμε ούτε αν ψάχνουμε για ένα έργο και μια

αρετή ή για πολλά έργα και πολλές αρετές. Ότι και να ισχύει, πάντως, είναι αναγκαίο να ικανοποιείται μια επιπλέον προϋπόθεση:

(6) Ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα. οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. (Επιπλέον, [η δραστηριότητα πρέπει να εκτείνεται] σε μια πλήρη ζωή. Ένα χελιδόνι δεν φέρνει την άνοιξη, ούτε μια μέρα φέρνει την άνοιξη. Ούτε, παρομοίως, μια μέρα ή ένα μικρό χρονικό διάστημα καθιστούν κάποιον μακάριο και ευδαίμονα.)

Τίποτα δεν μας είχε προετοιμάσει γι' αυτό το ποιητικό finale. Είχαμε απλώς υποψιαστεί, στη συνάφεια του βιολογικού παραδείγματος, ότι δεν είναι δυνατό να ορίσουμε την ευδαιμονία δίχως αναφορά σε μια ενότητα χρονικής τάξης. Μεταφράζοντας τη διατύπωση *ἐν βίῳ τελείῳ* ως «σε μια πλήρη ζωή», αποδίδεται, νομίζω, εύστοχα η έννοια της τελειότητας που υπονοείται εδώ. Δεν είναι δυνατόν να πρόκειται για κάποια βιολογικού τύπου ολοκλήρωση της ανθρώπινης ζωής, ως εάν έπρεπε να ζήσουν όλοι οι ευδαίμονες άνθρωποι μια ορισμένη ποσότητα χρόνου. «Πλήρης» είναι μια ζωή της οποίας η ενότητα είναι τέτοια που, ει δυνατόν, τίποτα δεν χρειάζεται να προστεθεί σε ή να αφαιρεθεί από αυτήν (*Ποιητική*, 8 1451a 32-35).

Η κατάληξη του επιχειρήματος για το έργο του ανθρώπου είναι απορητική. Απλώς άνοιξε το δρόμο που θα επιτρέψει να συνδέσουμε την ευδαιμονία με δραστηριότητες και αρετές. Και η συνέχεια του Βιβλίου Ι δεν προσφέρει, όπως ενδεικτικά είδαμε, παρά διευκρινίσεις σχετικά με ερωτήματα που είχαν θιγεί ήδη στο Ι 7. Το καινούργιο στοιχείο είναι μια νέα διευκρίνιση: ένα πράγμα είναι ο ορισμός της ευδαιμονίας, ένα άλλο πράγμα είναι ο ορισμός του ευδαίμονα ανθρώπου.

I 10 1101a 14-16

Τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ'ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον; (Τι μας εμποδίζει, λοιπόν, να ονομάσουμε ευδαίμονα αυτόν που επιτελεί δραστηριότητες σύμφωνα με την τέλεια αρετή, και έχοντας στη διάθεσή του σε επάρκεια τα εξωτερικά αγαθά, όχι για ένα τυχαίο χρονικό διάστημα αλλά για μια πλήρη ζωή;)

Ο ευδαίμων άνθρωπος δεν είναι απλώς αυτός που επιτελεί κάτι σύμφωνα με την τέλεια αρετή· του έχουν, επίσης, επαρκώς χορηγηθεί τα εξωτερικά αγαθά. Ενώ, λοιπόν, ο ορισμός της ευδαιμονίας εξαρτάται από το ποια είναι η τέλεια δραστηριότητα και η αρετή που της ιδιάζει, ο

ορισμός του ευδαίμονα ανθρώπου είναι πιο περιεκτικός και περιλαμβάνει μια αναφορά στις προϋποθέσεις που πρέπει να ικανοποιούνται ώστε αυτή η τέλεια δραστηριότητα να είναι εφικτή. Όσα είπαμε για την αυτάρκεια στην προηγούμενη ενότητα επανεμφανίζονται εδώ με τρόπο εμφατικό.¹

¹ Για τις θεματικές του 1^{ου} κεφαλαίου, ιδιαίτερα διαφωτιστικές είναι οι εξής μελέτες: (1.1.) για τη διάκριση μεταξύ πράξεων και κατασκευών, βλ. Kosman 2013· (1.2.-1.3.) για την ιδιοσυστασία της πολιτικής επιστήμης, βλ. την εισαγωγή του Reeve στη μετάφραση των *Ηθικών Νικομαχείων*, στο Reeve (2014)· (1.4.) για την ανάλυση της χρηματιστικής, βλ. Natali 1990· (1.5.) για μια υπεράσπιση της «αποκλειστικής ερμηνείας» έναντι της «περιεκτικής», βλ. Kraut 1989· (1.6.) αναφορικά με το έργο του ανθρώπου, ακολουθώ την ερμηνεία των Lawrence 2006, Lawrence 2011, Barney 2008, Heinaman 2007 (βλέπε και Σκαλτσάς 1993: 69-82).