

2ο Κεφάλαιο

Οι ηθικές αρετές: «μάλλον, το άπαν».

2.1 Διανοητικές και ηθικές αρετές (I 13 & II 1).

Στην ενότητα για το έργο του ανθρώπου είδαμε ότι η ευδαιμονία σχετίζεται με δραστηριότητες που γίνονται με τον τελειότερο δυνατό τρόπο, *κατ' αρετήν*. Δεν ξέρουμε ακόμα ποιες είναι αυτές οι δραστηριότητες. Η έννοια της αρετής όμως, εύληπτη καθώς είναι, θα αποδειχθεί ιδιαίτερα χρήσιμη. Άλλωστε, οι αρετές αποτελούν μέρος της καθημερινής μας εμπειρίας. Για παράδειγμα, επαινούμε και ψέγουμε τους ανθρώπους για τις αρετές και τις κακίες τους (*κακία* είναι το αντίθετο της αρετής). Μήπως, λοιπόν, αντί να διερευνήσουμε ποια είναι η ανώτερη δραστηριότητα, είναι προτιμότερο να εξετάσουμε ποιες είναι οι αρετές των διαφόρων δραστηριοτήτων; Μήπως αυτή είναι η καταλληλότερη μέθοδος για να προσεγγίσουμε το πρόβλημα της ευδαιμονίας; Πού, όμως, θα εντοπίσουμε τις αρετές;

Στην αρχαία ελληνική σκέψη, τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη, μια προσφιλής υπόθεση εργασίας ήταν ο χωρισμός της ψυχής σε μέρη και η διάκριση των αρετών του κάθε μέρους. Βέβαια, υπάρχουν πολλοί τρόποι να χωριστεί η ψυχή σε μέρη, και ο ίδιος ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί διάφορους διαχωρισμούς ανάλογα με τον εκάστοτε στόχο της έρευνάς του. Αυτή τη φορά προτείνει έναν διμερή διαχωρισμό. Το ένα μέρος θα είναι το *λόγον ἔχον*, το έλλογο, εκείνο που μπορεί να εξηγήσει ή αιτιολογήσει ό,τι κάνει. Το άλλο μέρος θα είναι *ἄλογον*, χωρίς λόγο. Τούτο, όμως, το δεύτερο, θα το χωρίσουμε με τη σειρά του σε δύο μικρότερα τμήματα (και θα δούμε σε λίγο γιατί αυτό είναι αναγκαίο). Το ένα τμήμα συνδέεται με τις βιολογικές ή φυσικές λειτουργίες της ζωικής μας φύσης: πεινάμε, ψηλώνουμε, αναπνέουμε κ.λπ. Αυτό το τμήμα της άλογης ψυχής ας το αντιπαραθέσουμε προς εκείνο που σχετίζεται με τις επιθυμίες μας (*ἐπιθυμητικόν* ή *ὀρεκτικόν*)· τούτο περιλαμβάνει πράγματα που αντιστοιχούν στις επιθυμίες αλλά και σε ό,τι σήμερα θα ονομάζαμε πάθη ή τάσεις. Για παράδειγμα, όλα τα κατά Αριστοτέλη πάθη (όπως είναι η οργή, ο φθόνος, ο φόβος κ.λπ.) ανήκουν στο επιθυμητικό κομμάτι της ψυχής. Αυτό δεν έχει λόγο μέσα του, αλλά —τρόπον τινά— κάθε φορά υπακούει ή δεν υπακούει στον λόγο. Ενώ όλοι οι άνθρωποι οργιζόμαστε, άλλος οργίζεται περισσότερο και άλλος λιγότερο ή, καλύτερα, έχουμε *λόγους* να οργιστούμε ή όχι (θα επανέλθουμε σε λίγο).

Ας υιοθετήσουμε, λοιπόν, μια διμερή διάκριση της ψυχής στο έλλογο και το άλογο μέρος της, με την ελπίδα ότι θα μας βοηθήσει να διευκρινίσουμε ποιες είναι οι αρετές των ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Παραβλέποντας το αδιάφορο εδώ τμήμα των καθαρά βιολογικών λειτουργιών, καλούμαστε να διακρίνουμε τις αρετές του έλλογου και του επιθυμητικού μέρους της ψυχής.

II 1 1103a 14-18

Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται

καὶ χρόνου, ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. (Δεδομένου ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι διττὴ, ἀρετὴ διανοητικὴ καὶ ἀρετὴ ἠθικὴ, ἡ πρώτη δημιουργεῖται καὶ ἀναπτύσσεται, ὡς ἐπὶ το πλείστον, ἀπὸ τῆ διδασκαλία (γί' αὐτό, ἀκριβῶς, χρειάζεται ἐμπειρία καὶ χρόνο), ἐνῶ ἡ δευτέρη δημιουργεῖται ἀπὸ τῆ συνήθεια, τὸ ἔθος, ἀπὸ το ὁποῖο πήρε καὶ τὸ ὄνομά τῆς, με μί μικρὴ παρέκκλιση.)

Διττὴ εἶναι, λοιπόν, ἡ ἀρετὴ: διανοητικὴ (πὺ ἀντιστοιχεῖ στο ἔλλογο μέρος τῆς ψυχῆς) καὶ ἠθικὴ (πὺ ἀντιστοιχεῖ στο ἐπιθυμητικό μέρος). Ὅπως ἤδη σημειώσαμε στὴν εἰσαγωγή το βιβλίου, ἡ ἔννοια «ἠθικός», στὴν ἀριστοτελικὴ τῆς χρῆση, ἀφορᾶ ἔνα μόνο μέρος τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ ὄχι τὸ σύνολο αὐτοῦ πὺ ονομάζουμε σῆμερα ἠθικότητα (*morality*). Παραδείγματα ἠθικῶν ἀρετῶν: τιμιότητα, δικαιοσύνη, σωφροσύνη (ἀν καὶ δὲν ξέρουμε ἀκόμα γιὰτί συνιστοῦν ἀρετές ὡτε τι σημαίνει αὐτός ὁ χαρακτηρισμός). Παραδείγματα διανοητικῶν ἀρετῶν: ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνηση (οὔτε γί' αὐτές γνωρίζουμε ἀκόμα κάτι συγκεκριμένο).

Ὁ Ἀριστοτέλης μᾶς προτείνει, λοιπόν, μί διάκριση ἀνάμεσα σε διανοητικές καὶ ἠθικές ἀρετές· καὶ συμπληρώνει, ἐπεξηγώντας τὴν, ὅτι οἱ διανοητικές ἀποκτώνται, κατὰ βάση, με διδασκαλία καὶ προϋποθέτουν ἐμπειρία καὶ χρόνο. Ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἀποκτάται ἐξ ἔθους, με τὴ συνήθεια. Ὡστόσο, οἱ ἐπεξηγήσεις πὺ μόλις δόθηκαν εἶναι ἐπισηφαλείς, καὶ αὐτό δείχνει πόσο ἀβέβαιος εἶναι ὁ παραπάνω διαχωρισμός. Πρώτον, καὶ οἱ διανοητικές ἀρετές εἶναι ἔξεις, συνήθειες: τὸ ὅτι ὁ γιὰτρός κατέχει τὴν ἰατρικὴ γνώση —ἀς υποθέσουμε προσωρινά, γιὰ ευκολία, ὅτι ἡ κατοχὴ τῆς ἰατρικῆς γνώσης συνιστᾶ ἀρετὴ— σημαίνει ὅτι ἔχει μί διανοητικὴ ἰκανότητα ἢ δεξιότητα, κάτι κεκτημένο με τρόπο σταθερό. Δεύτερον, δὲν ἀποκτώνται μόνο οἱ διανοητικές ἀρετές με διδασκαλία· καὶ οἱ ἠθικές ἀρετές προϋποθέτουν κάποια ἐκπαίδευση πὺ παρέχεται ἀπὸ τοὺς γονεῖς καὶ τὴν πόλη καὶ ἔχει δρομολογηθεῖ ἤδη, σε πολύ ὡψηλό ἐπίπεδο, ἀπὸ τὸν νομοθέτη. Ἴσως νᾶ ἀπαιτεῖται ἄλλου τύπου διδασκαλία γιὰ τις διανοητικές καὶ ἄλλου τύπου γιὰ τις ἠθικές ἀρετές, διδασκαλία ὡμως καὶ στὶς δύο περιπτώσεις. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ ἀναφορικά με τὸν χρόνο: καὶ οἱ ἠθικές ἀρετές ἀπαιτοῦν χρόνο γιὰ νᾶ ἀποκτηθοῦν (τουλάχιστον, ὄλη τὴν περίοδο μέχρι τὴν ἐνηλικίωση).

Ἡ διάκρισή τοὺς, λοιπόν, εἶναι ἀσαφῆς, καὶ αὐτό οφείλεται, ὡπως θᾶ δούμε, στο ὅτι γιὰ νᾶ ἀποκτήσουμε κάποιες διανοητικές ἀρετές θᾶ πρέπει νᾶ διαθέτουμε ἤδη τις ἠθικές καὶ, ἀντίστροφα, γιὰ νᾶ ἀποκτήσουμε τις ἠθικές ἀρετές προϋποτίθενται ὀρισμένες διανοητικές ἀρετές. Ἡ σχέση τοὺς εἶναι ἐξαιρετικά πολύπλοκη. Παρ' ὄλα αὐτά, ἡ διάκρισή τοὺς γιὰ λόγους μεθοδολογικούς εἶναι πολύτιμη γιὰ τὴν οἰκονομία τῆς σύνθεσης τῶν *Ἡθικῶν Νικομαχείων*. Γιὰτί θᾶ ἦταν ἀτελέσφορο νᾶ ἐπιχειρήσει κανεῖς νᾶ ἀναλύσει ταυτόχρονα καὶ τις ἠθικές καὶ τις διανοητικές ἀρετές. Γιὰ χάρη τῆς σαφήνειας, θᾶ ξεκινήσει ἀπὸ τις μεν ἢ τις δε. Καὶ τὸ ἀρμόζον εἶναι νᾶ ξεκινήσουμε ἀπὸ τις ἠθικές ἀρετές, τις πῖο προσιτές, ἀφοῦ ὄλοι οἱ ἀνθρώποι ἔχουν κάποια ἰδέα γιὰ τὸ τι εἶναι, γιὰ παράδειγμα, τιμιότητα ἢ δικαιοσύνη. Ἐνας ἐπιπλέον λόγος εἶναι ὅτι αὐτές ἀποκτώνται πρώτες στὴ ζωή τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ οἱ διανοητικές πολύ ἀργότερα, κάποιες μετὰ τὴν ἐνηλικίωση. Ἀς ἐξετάσουμε λοιπόν ποιες εἶναι καὶ πῶς ὀρίζονται οἱ ἠθικές ἀρετές.

2.2 Ηθικές αρετές και ηδονή (II 2-3)

Οι ηθικές αρετές και κακίες δείχνουν ποια πράγματα αποφεύγουμε και ποια επιδιώκουμε. Για παράδειγμα, στον Αριστοτέλη, η αρετή της σωφροσύνης δείχνει ότι αποφεύγουμε τις —ας πούμε— ακόλαστες σωματικές ηδονές. Άρα, δείχνει από ποια πράγματα αντλούμε ηδονή και από ποια πράγματα παίρνουμε λύπη. Παρόμοια, μια δίκαιη πράξη γεννά ευχαρίστηση στον δίκαιο άνθρωπο (δηλαδή, σε αυτόν που κατέχει την ηθική αρετή της δικαιοσύνης), ενώ μια άδικη πράξη τού γεννά λύπη. Ο δίκαιος επιδιώκει τη δίκαιη και αποφεύγει την άδικη. Αυτό δεν συνεπάγεται ότι πάντοτε θα αντιστοιχίζουμε την ηδονή με κάτι που επιδιώκουμε και τη λύπη με αυτό που αποφεύγουμε, γιατί πολλές φορές αναγκαζόμαστε, για χάρη κάποιου σημαντικού στόχου, να κάνουμε πράγματα λυπηρά.

Πρέπει να σκεφτούμε την ηδονή και τη λύπη ως κάτι που διέπει το σύνολο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων και όχι σαν κάτι που χαρακτηρίζει αποκλειστικά ορισμένες όψεις του εαυτού μας: οτιδήποτε οι άνθρωποι επιδιώκουν ή αποφεύγουν, το επιδιώκουν ή το αποφεύγουν γιατί με κάποιον τρόπο αυτό σχετίζεται με την ηδονή και το αντίθετό της, τη λύπη. Δεν γνωρίζουμε ακόμα τι είναι ηδονή και τι λύπη (θα το μάθουμε στο Κεφάλαιο 7), αλλά όλοι έχουμε, από την εμπειρία μας, μια σχέση με αυτές. Αυτή είναι επαρκής για να κατανοήσουμε το παρακάτω κρίσιμο χωρίο:

II 2-3 1104a 33–1004b 5

- (1) *ἔκ ... τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἡδονῶν γινόμεθα σώφρονες*, (με το να ... απέχουμε από τις ηδονές γινόμαστε σώφρονες,)
- (2) *καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνάμεθα ἀπέχεσθαι αὐτῶν ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας· ἐπιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά.* (και, αφού γίνουμε σώφρονες, μπορούμε να απέχουμε από τις ηδονές στον μέγιστο βαθμό. Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση της ανδρείας: επιζόμενοι να καταφρονούμε όσα προκαλούν φόβο και να τα υπομένουμε, γινόμαστε ανδρείοι και, αφού γίνουμε ανδρείοι, μπορούμε να υπομένουμε, στον μέγιστο βαθμό, όσα προκαλούν φόβο.)
- (3) *σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις.* (Θα πρέπει να εκλαμβάνουμε την ηδονή και τη λύπη που επικάθονται στις δραστηριότητες [των ανθρώπων] ως ένδειξη για τις ἕξεις τους.)

Οι τρεις παραπάνω προτάσεις φωτίζουν τρεις διαφορετικές πτυχές της σχέσης ανάμεσα στις ηθικές ἕξεις (αρετές ή κακίες) και την ηδονή. Στην πρόταση (1) βλέπουμε ότι η ηδονή ή η λύπη είναι το *όχημα* που χρησιμοποιεί ο νομοθέτης ή ο παιδαγωγός για να ενσταλάξει στον νέο, στον μαθητευόμενο, τις ηθικές αρετές. Ρυθμίζοντας, για παράδειγμα, τη σχέση του παιδιού με τις σωματικές ηδονές, ανοίγουμε τον δρόμο ώστε αυτό να αποκτήσει κάποια στιγμή σωφροσύνη. Στην πρόταση (2), η ηδονή γίνεται *καταλύτης*, καθιστά ευκολότερη μια συγκεκριμένη συμπεριφορά. Το παράδειγμα της ανδρείας είναι διαφωτιστικό: αυτός που ήδη κατέχει την ηθική αρετή της ανδρείας εύκολα ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της περίπτωσης αντέχοντας ό,τι προκαλεί λύπη. Σε μια θετική περίπτωση, αυτός που κατέχει την αρετή της δικαιοσύνης νιώθει ηδονή για την

πράξη της δικαιοσύνης, και αυτή η ηδονή είναι ένας καταλύτης του κινήτρου του για επιτέλεση δίκαιων πράξεων. Οι δύο αυτοί ρόλοι της ηδονής/λύπης απαιτούν, ωστόσο, μια διευκρίνιση, καθώς την ηδονή αρμόζει να την κατανοήσουμε με δύο τρόπους, σαν ηδονή-καρότο και σαν ηδονή-ήλιος. Την πρώτη, τη γνωστή μέθοδο της αμοιβής και της τιμωρίας, τη χρησιμοποιούμε ως μέσον εκπαίδευσης, και δεν προϋποθέτει ότι ο εκπαιδευόμενος γνωρίζει ακόμα τον λόγο για τον οποίο κάτι (όπως η ανδρεία ή η δικαιοσύνη) έχει αξία. Η ηδονή-ήλιος είναι αυτό που συλλαμβάνει όποιος βλέπει τη δίκαιη πράξη και αναγνωρίζει μέσα της την ομορφιά της επειδή γνωρίζει τον λόγο για τον οποίο η δικαιοσύνη συνιστά αξία.

Αλλά η ηδονή αναλαμβάνει και έναν τρίτο ρόλο στην αριστοτελική ηθική, συμπληρώνει η πρόταση (3). Αποτελεί *αναγνωριστικό σημάδι* για το αν κάποιος έχει ή όχι μια έξη, μια αρετή ή μια κακία (τη σωφροσύνη ή την ακολασία, τη δικαιοσύνη ή την αδικία). Πραγματικά δίκαιος δεν είναι αυτός που απλώς επιτελεί δίκαιες πράξεις· είναι αυτός που, όταν επιτελεί δίκαιες πράξεις, αντλεί από αυτές ηδονή (και δεν τις αντιλαμβάνεται ως προϊόν καταπίεσης ή φόβου απέναντι στον νόμο, ως επίπονο μέσο για απόκτηση κοινωνικής αναγνώρισης κ.λπ.). Κι ενώ είναι αδύνατο να γνωρίζουμε αν κάποιος πράγματι πιστεύει στην αξία της δικαιοσύνης, καθώς αυτή η πεποίθησή του φαίνεται να είναι κάτι, λιγότερο ή περισσότερο, κρυμμένο μέσα του, την ηδονή πολύ δύσκολα μπορεί κάποιος να την αποκρύψει ή να την προσποιηθεί (ή, τουλάχιστον, όχι σε βάθος χρόνου). Κι αυτό καθιστά την ηδονή προνομιακό στοιχείο ως προς την αναγνωρισιμότητα ή την προφάνεια της ηθικής αρετής. Μια τέτοια προφάνεια ίσως μας ξενίζει. Στην Ευρώπη, τείνουμε να πιστεύουμε ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι αδιαπέραστη ακόμα και για τον ίδιο μας τον εαυτό και δεν μπορεί κανείς να γνωρίζει ποια είναι τα πραγματικά κίνητρα των πράξεών του. Το ίδιο πιστεύουμε ότι ισχύει, σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό, για το πώς κατανοούμε τους άλλους. Για παράδειγμα, στην ηθική φιλοσοφία του Ιμάνουελ Καντ, τίποτα εξωτερικό δεν αποτελεί ασφαλή ένδειξη για το αν κάποιος είναι πράγματι δίκαιος ή όχι. Όμως στον αριστοτελικό κόσμο, η ψυχή μας είναι πολύ πιο διάφανη, χάρη στο σημάδι της ηδονής/λύπης.

2.3 Τρεις τρόποι να μιλάμε για την ηθική αρετή (VI 13 & Πολιτικά VII 13)

Πριν ακόμα φτάσουμε στον ορισμό της ηθικής αρετής, είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι στις αρετές του επιθυμητικού μέρους της ψυχής μπορούμε να αναφερόμαστε με τρεις διαφορετικούς τρόπους.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, οι άνθρωποι έχουν κάθε φορά, από τη φύση τους, ορισμένα χαρακτηριστικά, μια τάση να αποκτήσουν μια ηθική αρετή ή το αντίθετό της. Για παράδειγμα, σημειώνει ο Αριστοτέλης, είναι απίθανο να συναντήσουμε ανθρώπους που δεν έχουν καμιά τάση προς την ηδονή. Ή, από τη φύση τους, άλλες τάσεις έχουν οι γυναίκες και άλλες οι άνδρες, άλλες τα παιδιά και άλλες οι ηλικιωμένοι κ.λπ. Προφανώς, θα ήταν άστοχο να επαινέσω κάποιον για χαρακτηριστικά που έχει από τη φύση του. Ωστόσο, η γνώση της ανθρώπινης φύσης δεν είναι ασήμαντη από την πλευρά του νομοθέτη, ο οποίος ορίζει, ας πούμε, ότι καλό θα ήταν οι νεαρής ηλικίας άνθρωποι να μην οδηγούν (γιατί παρασύρονται εύκολα κ.λπ.). Όσο κι αν τίποτα δεν αποκλείει κάποιος ενήλικας να διακατέχεται, ενάντια σε ό,τι αναμένεται από ανθρώπους της ηλικίας του, από τις τάσεις που είναι φυσικές στα παιδιά, η εμπειρική διαφοροποίηση των φυσικών τάσεων δεν είναι άχρηστη. Ένας πρώτος τρόπος, λοιπόν, αναφοράς στις αρετές είναι με όρους *φυσικών αρετών*.

Σε δεύτερο επίπεδο, η *έθιστη αρετή* (VII 8 1151a 19) είναι η ηθική αρετή ως απλό προϊόν συνήθειας. Αυτή θα την αντιστοιχίσουμε με την αρετή που αναπτύσσει ο εκπαιδευόμενος μέσω της διαδικασίας της εκπαίδευσης. Την αποκτά επαναλαμβάνοντας παρόμοιες πράξεις υπό την καθοδήγηση του εκπαιδευτή (II 2 1103a 31, 1103b 6-13): όπως μαθαίνει κανείς κιθάρα παίζοντας κιθάρα υπό την καθοδήγηση κάποιου που ήδη γνωρίζει κιθάρα (είτε υπακούοντας στις εντολές/προτροπές του είτε μιμούμενος τις κινήσεις του), έτσι αποκτάμε και τις ηθικές αρετές. Γινόμαστε δίκαιοι κάνοντας πράξεις δικαιοσύνης, διότι έτσι αποκτάμε μια σταθερή σχέση με την αντίστοιχη ηδονή. Σε αυτό το επίπεδο, δεν εξετάζουμε κατά πόσον ο εκπαιδευόμενος γνωρίζει πράγματι τον λόγο για τον οποίο η δικαιοσύνη είναι αξία ή γνωρίζει πράγματι να διακρίνει μόνος του τι απαιτεί από αυτόν μια συγκεκριμένη περίπτωση ή τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Απλώς επαναλαμβάνει με τρόπο αξιόπιστο ό,τι του υποδεικνύει ο διδάσκων, μαθαίνοντας να εκτιμάει την αξία των πραγμάτων (π.χ., της δικαιοσύνης), όχι από το φόβο της τιμωρίας αλλά επειδή μαθαίνει να του αρέσουν.

Αυτό το επίπεδο δεν μπορεί να είναι η κορύφωση της ηθικής αγωγής. Στο τρίτο επίπεδο βρίσκεται η αρετή εκείνου που γνωρίζει και τον λόγο για τον οποίο προβαίνει στην αντίστοιχη πράξη. Αυτήν ο Αριστοτέλης την ονομάζει *κυρία αρετή*, αρετή με την πλήρη σημασία της λέξης (VI 13). Είναι η αρετή του πραγματικά δίκαιου ανθρώπου (θα επανέλθουμε σε αυτήν).

Και τα τρία αυτά είδη αρετών είναι σημαντικά και, για διαφορετικούς λόγους, ο νομοθέτης ρίχνει το βάρος είτε στο ένα είτε στο άλλο. Μπορούμε, μάλιστα, να τα ομαδοποιήσουμε σε δύο διαφορετικές συνθέσεις. Ένας τρόπος είναι να εντάξουμε τα δύο πρώτα, τη φυσική και την εθιστή αρετή, στην ίδια ομάδα, διότι το κοινό τους σημείο είναι

ότι ο κάτοχός τους δεν μπορεί, ο ίδιος, να εξηγήσει γιατί έχουν αξία. Μόνον αυτός που κατέχει την κυρία αρετή γνωρίζει τον λόγο που αυτή συνιστά, πράγματι, αρετή. Αντίθετα, είναι επίσης εύστοχο να εντάξουμε στην ίδια ομάδα την εθιστή με την κυρία, διότι αμφότερες προϋποθέτουν λόγο: απλώς, η εθιστή αρετή βασίζεται στον λόγο του παιδαγωγού ή του νομοθέτη, ενώ η κυρία αρετή βασίζεται στη δική μου διάνοια, στον δικό μου λόγο. Σε κάθε περίπτωση, η απόκτηση της αρετής, ήδη της εθιστής, είναι καθοριστική για την ανθρώπινη συμπεριφορά. Το πόσο καθοριστική είναι υπογραμμίζεται στο επόμενο χωρίο:

Π 1 1103b 23-25

οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθύς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπλου, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. (Δεν έχει μικρή διαφορά το αν κανείς έχει εθιστεί ήδη από νέος με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, αλλά πολύ μεγάλη· είναι, μάλλον, το άπαν.)

Με αφορμή τη διατύπωση αυτή ορισμένοι θεωρούν ότι, άπαξ και κάποιος ενηλικιωθεί και βρεθεί να κατέχει μια ορισμένη ηθική έξη (αρετή ή κακία), στο εξής δεν μπορεί πλέον να αλλάξει: είναι, κατά κάποιον τρόπο, καταδικασμένος να φέρει για όλη του τη ζωή αυτή την έξη μέσα του· και εμφανίζουν έτσι τον Αριστοτέλη να εκλαμβάνει τις ηθικές έξεις ως κάτι αναπόδραστο. Ωστόσο, η θέση αυτή όχι μόνο αντιτίθεται στην κοινή μας εμπειρία αλλά και αποδίδεται λανθασμένα στον Αριστοτέλη. Μολονότι ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι είναι πολύ δύσκολο να αλλάξουμε τις ηθικές μας έξεις, σε καμιά περίπτωση δεν ισχυρίζεται ότι κάτι τέτοιο είναι αδύνατον. Το παρακάτω χωρίο είναι σαφές:

Πολιτικά, VII 13 1332a 38 - 1332b 8:

- (1) *ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος.* (Οι άνθρωποι γίνονται ενάρετοι και εξαίρετοι μέσω τριών πραγμάτων, και αυτά τα τρία πράγματα είναι: η φύση, η συνήθεια, ο λόγος.)
- (2) *καὶ γὰρ φῦναι δεῖ πρῶτον, οἷον ἄνθρωπον ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζῶων ... τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῶων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ.* (και, πρώτα-πρώτα, πρέπει κάποιος να γεννηθεί άνθρωπος και όχι ως κάποιο από τα άλλα ζώα Τα άλλα ζώα ζουν, στον μέγιστο βαθμό, σύμφωνα με τη φύση, ορισμένα δε, σε μικρό βαθμό, και σύμφωνα με τις συνήθειες, ο άνθρωπος όμως ζει και σύμφωνα με τον λόγο.)
- (3) *μόνος γὰρ ἔχει λόγον. ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις. πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἐθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον.* (Διότι μόνον αυτός έχει λόγο. Ὡστε, αυτά [τα τρία] θα πρέπει να συμφωνούν μεταξύ τους. Γιατί οι άνθρωποι κάνουν πολλά πράγματα ενάντια στη συνήθεια και ενάντια στη φύση αλλά με αιτία τον λόγο, αν πειστούν ότι είναι καλύτερο να είναι με άλλο τρόπο.)

Γινόμαστε σπουδαίοι, αγαθοί με την πιο κυριολεκτική σημασία του όρου, μέσω τριών πραγμάτων: της φύσης, της συνήθειας, του λόγου. *Φύση*: είμαστε τυχεροί που γεννηθήκαμε άνθρωποι, με μια φυσική σκευή η οποία, αν και μεικτή, εμπρικλείει μέσα της και τον λόγο. *Συνήθεια*: έχουμε ήδη μάθει πολλά σχετικά με αυτήν. Και, τρίτον, *λόγος*: αυτό θα μπορούσε να ερμηνευτεί, κατ' αρχήν, ως εάν το *ἔθος* και ο *λόγος* να είναι το

ζεύγος που στοιχειοθετεί την κυρία αρετή. Αλλά εδώ η έμφαση δίνεται στο ότι οι άνθρωποι ενεργούν ενάντια στον εθισμό τους και ενάντια στη φύση τους (δηλαδή, ενάντια στην εθιστή και τη φυσική αρετή) εξαιτίας του λόγου, επειδή πιστεύουν ότι κάτι επιβάλλεται να αλλάξει μέσα τους. Η ικανότητα του λόγου να δικαιολογεί τις πράξεις μας, να εξετάζει κατά πόσο η δικαιολόγηση αυτή ευσταθεί ή όχι, η δεκτικότητα του λόγου στα επιχειρήματα ή τις κρίσεις των άλλων, όλα αυτά είναι σε θέση να με ωθήσουν να ξεριζώσω τον κακό εθισμό από μέσα μου και να κάνω πράξεις που σιγά-σιγά θα συντελέσουν ώστε η μία έξη/συνήθεια να αντικαταστήσει μια άλλη. Συνεπώς, ας μη βιαστούμε να αποδώσουμε στον Αριστοτέλη τη μυωπική άποψη ότι οι άνθρωποι δεν δύνανται να μεταβάλουν τον ηθικό τους χαρακτήρα· απλώς, θεωρεί ότι κάτι τέτοιο είναι πολύ δύσκολο. Το ότι σε κάποιες περιπτώσεις αυτή η αλλαγή είναι αδύνατη θα οφείλεται, όπως θα δούμε, στο ότι ο ίδιος ο λόγος θα έχει υποστεί μια ανεπανόρθωτη διαστροφή.

2.4 Τι επιδιώκουμε και τι αποφεύγουμε στη ζωή (II 3)

Προσπαθούμε ακόμα να προετοιμάσουμε το έδαφος για να κατανοήσουμε τον ορισμό της ηθικής αρετής. Γνωρίζουμε ότι όλες οι δραστηριότητες έχουν κάποιον σκοπό, τον οποίο θεωρούν αγαθό· γνωρίζουμε ακόμα ότι η ηθική αρετή σχετίζεται με την ηδονή και τη λύπη, καθώς και ότι οι ηθικές αρετές καθορίζουν ό,τι επιδιώκουμε και ό,τι αποφεύγουμε. Και όλα αυτά προϋποθέτουν τη διάκριση ανάμεσα στο έλλογο και το άλογο μέρος της ψυχής:

II 3 1104b 30-34

τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγὰς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικὸς ἐστὶν ὁ δὲ κακὸς ἀμαρτητικὸς, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν. (δεδομένου ότι τρία είναι τα πράγματα που οδηγούν στις επιλογές μας και τρία εκείνα που οδηγούν στο να αποφεύγουμε κάτι, από τη μια, το ηθικά όμορφο, το συμφέρον και το ηδύ, από την άλλη, τα αντίθετά τους, το ηθικά άσχημο, το βλαβερό και το λυπηρό, αυτά είναι τα πράγματα που ο αγαθός τα κατορθώνει και ως προς τα οποία ο κακός σφάλλει, ιδιαίτερα δε σε ό,τι αφορά την ηδονή.)

Τρία ζεύγη, λοιπόν, εννοιών. Το πρώτο: ηθικά όμορφο και ηθικά άσχημο. Τη λέξη *καλόν* ο Αριστοτέλης τη χρησιμοποιεί πάρα πολλές φορές ως συνώνυμο του *ἀγαθόν*. Η λέξη *καλόν*, βέβαια, έχει μια αισθητική συμπαραδήλωση (γι' αυτό, άλλωστε, κάναμε λόγο για την ομορφιά της δικαιοσύνης την οποία βλέπει ο πραγματικά δίκαιος άνθρωπος).¹ Οι άλλες έννοιες σημαίνουν πάνω-κάτω ό,τι και στα νέα ελληνικά. Το *συμφέρον* καμιά φορά ο Αριστοτέλης το ονομάζει και *χρήσιμον*, το αντίθετό του είναι το *βλαβερό*. Το *ἡδύ* και το *λυπηρόν* τα έχουμε ξανασυναντήσει.

Οι παραπάνω διακρίσεις, ωστόσο, δεν δηλώνουν ότι το ηθικά όμορφο δεν είναι συμφέρον ή ηδύ. Το αντίθετο: για τον Αριστοτέλη, το ηθικά όμορφο είναι και ηδονικό και χρήσιμο γι' αυτόν που το πραγματώνει. Η αγαθότητα δεν είναι δυνατόν να απομονωθεί από την ηδονή, διότι η ηδονή δηλώνει την επιθυμία μου να πραγματοποιήσω κάτι, το ότι έχω κίνητρο να το πράξω (μολονότι αυτό δεν σημαίνει ότι το ηθικά όμορφο με

¹ Ο όρος *καλόν* χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη με πολλούς τρόπους: (α) δηλώνει τάξη και συμμετρία (*Μετά τα φυσικά*, XIII 3 1078a 36κ.ε.), πράγμα που σχετίζεται όχι μόνο με το πώς φαίνεται κάτι αλλά και με τη λειτουργία του, το έργο του· (β) δηλώνει τη δημόσια ορατότητα των πραγμάτων, έτσι όπως αυτή εξασφαλίζεται από το μέγεθος τους (*Πολιτικά*, VII 4 1326a 33-34)· (γ) στα *Ηθικά Νικομάχεια* δηλώνει, συνήθως, ότι κάτι έχει αξία καθεαυτό και, όπως είδαμε στα κριτήρια της τελειότητας, αυτό το καθιστά και τέλειο· (δ) στη *Ρητορική*, I 9, το *καλόν* προϋποθέτει την αδιαφορία για το ατομικό συμφέρον στο όνομα αξιών που υπηρετούν τους άλλους (π.χ., την πόλη). Ερωτήματα εγείρονται όταν κανείς αρχίζει να εξετάζει κατά πόσον οι παραπάνω συμπαραδηλώσεις του όρου είναι συμβατές μεταξύ τους.

απομακρύνει από κάθε μορφής λύπη, αφού, όπως ήδη υπογραμμίσαμε, είναι πολύ πιθανό ότι για να πραγματοποιήσω κάτι ηθικά όμορφο και ηδονικό χρειάζεται να προβώ και σε δραστηριότητες λυπηρές και επίπονες). Αντίθετα, εάν κάποιος ισχυριζόταν ότι το ηθικά όμορφο είναι διακριτό από το ηδονικό, τότε θα έπρεπε να εξηγήσει σε τι συνίσταται το κίνητρο να το πραγματώσουμε. Για τον Αριστοτέλη, άλλο κίνητρο στον χώρο της πράξης πέρα από την ηδονή δεν υπάρχει.

Είδαμε, λοιπόν, ότι το ηθικά όμορφο, το *καλόν*, εμπεριέχει, υπό μία έννοια, και το χρήσιμο και το ηδονικό (όπως θα εξηγηθεί αναλυτικότερα στη συνέχεια). Όσον αφορά τις άλλες δύο έννοιες, σε άλλα συμφραζόμενα –στο βιβλίο VIII για τη φιλία–, ο Αριστοτέλης εξηγεί πως, στην πραγματικότητα, το χρήσιμο αφομοιώνεται μέσα στο ηδονικό, υπό την έννοια ότι, όταν κάνουμε κάτι που είναι χρήσιμο, σε τελική ανάλυση το κάνουμε για χάρη μιας δραστηριότητας από την οποία αντλούμε ηδονή.

Άρα, το πρόβλημα τίθεται ως εξής: όλοι οι άνθρωποι προβαίνουν σε δραστηριότητες επειδή θεωρούν ότι αυτές αντιστοιχούν σε κάτι το αγαθό. Κάποιοι ελκύονται από αυτό που είναι πραγματικά αγαθό, το *κατ' αλήθειαν αγαθόν* (δηλαδή, το ηθικά όμορφο, το *καλόν*), που είναι ταυτόχρονα, από τη φύση του, ηδονικό. Άλλοι άνθρωποι ελκύονται από αυτό που φαίνεται αγαθό χωρίς να είναι, το *φαινόμενον αγαθόν*, διότι αναγνωρίζουν χρησιμότητα και ηδονή εκεί όπου δεν υπάρχει κάτι ηθικά όμορφο. Κάνουν λάθος (αν και δεν έχουμε ακόμα εξηγήσει ως προς τι).

Χρειαζόμαστε, όμως, και άλλες διευκρινίσεις για να μπορέσουμε να καταλάβουμε την τριπλή σχέση ανάμεσα στο ηθικά όμορφο, το χρήσιμο και το ηδονικό. Ας αρχίσουμε από το ηδονικό και ας σκεφτούμε ότι η ηδονή και η λύπη διατρέχουν όλο το ζωικό βασίλειο: ένα ζώο που πεινάει, ψάχνει για τροφή (για κάτι χρήσιμο που είναι αγαθό γι' αυτό το ζώο) και, όταν τρώει, νιώθει ηδονή. Υπό μία έννοια —που αμέσως θα τη διορθώσω—, και όταν ο άνθρωπος πεινάει και τρώει, τότε νιώθει ηδονή (διότι εκπληρώνει μια ανάγκη). Υπό μια άλλη έννοια, όμως, μπορώ να πω ότι νιώθω ηδονή όταν τρώω ένα γεύμα που το κρίνω νόστιμο και φροντισμένο, που το θεωρώ υγιεινό, ή που το μοιράζομαι με καλούς φίλους. Μια πρώτη βιαστική κίνηση θα ήταν να πούμε ότι οι άνθρωποι νιώθουν δύο ειδών ηδονές: αυτές τις οποίες μοιράζονται με τα ζώα και, *επιπλέον*, αυτές που έχουν έλλογο χαρακτήρα. Είναι, όμως, λάθος να σχεδιάζουμε μια εικόνα διαστρωμάτωσης εντός του ανθρώπινου όντος, η οποία μας παριστάνει κατ' αρχάς σαν να είμαστε μέχρι ενός σημείου απλά ζώα και, από εκεί και πέρα, σαν έλλογα υποκείμενα, λες και υπάρχουν δραστηριότητες τις οποίες επιτελούμε σαν ζώα και *μόνο* και άλλες τις οποίες επιτελούμε ως έλλογα υποκείμενα (εκτός αν αναφερόμαστε στα παιδιά, για τα οποία ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι δεν έχουν ακόμα αναπτύξει επαρκώς το νοητικό/έλλογο στοιχείο). Αντίθετα, ο έλλογος χαρακτήρας των ανθρώπων διαπερνά όλη την ανθρώπινη φύση τους. Τα μέρη της ψυχής (το έλλογο και το ορεκτικό μέρος), όπως τα χωρίσαμε προηγουμένως για λόγους μεθοδολογικούς, δεν λειτουργούν το καθένα σαν να μην υπήρχε το άλλο. Τίποτα δεν είναι για μας ηδονικό και χρήσιμο με τον ίδιο τρόπο που είναι για ένα ζώο στο οποίο δεν υπάρχει καθόλου λόγος, παρά μόνο το επιθυμητικό μέρος. Για εμάς, όλες μας οι δραστηριότητες έχουν πάντα και ένα έλλογο στοιχείο, αφού οι άνθρωποι έχουμε, πάντα, μια *στάση* απέναντι σε αυτό που είναι

ηδονικό και αγαθό, σε αυτό που μας εμφανίζεται ως πραγματικό ή φαινομενικό αγαθό. Είμαστε εξ ολοκλήρου έλλογα υποκείμενα.

Όσον αφορά την κατηγορία «χρήσιμο», κι εδώ απαιτούνται κάποιες διευκρινίσεις, που θα γίνουν ακόμα σαφέστερες αργότερα. Τη χρησιμότητα μπορεί κανείς να την εκλάβει με δύο τρόπους. Ο ένας αντιστοιχεί σε ό,τι ονομάζουμε *εργαλειακή σκέψη*: κάθε σχέση μεταξύ μέσων και σκοπών βασίζεται στην κατηγορία της χρησιμότητας, στο μέτρο που τα μέσα είναι χρήσιμα/ωφέλιμα για χάρη των σκοπών. Αυτό ισχύει σε όλη τη σφαίρα των ανθρώπινων δράσεων: στον χώρο της ηθικοπολιτικής συμπεριφοράς (προσλαμβάνω έναν δικηγόρο να με υπερασπιστεί στο δικαστήριο), στον χώρο της κατασκευής (χρησιμοποιώ τούβλα και χτίστες για να φτιάξω ένα σπίτι), στον χώρο της επιστήμης (κάνω ένα πείραμα για να αποδείξω μια υπόθεση). Εδώ δεν μας απασχολεί αυτή η μορφή χρησιμότητας, αλλά το ερώτημα κατά πόσο οι ίδιοι οι σκοποί είναι αγαθοί *επειδή* είναι χρήσιμοι, κατά πόσο η αγαθότητα ανάγεται στη χρησιμότητα.

Είμαστε τώρα σε θέση να κατανοήσουμε μια αριστοτελική έννοια πολύ κρίσιμη για τη συνέχεια, την έννοια της *βουλήσεως*.

III 4 1113a 15–1113b 2

- (1) *ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἶρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τάγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ .* (Η βούληση, όπως είπαμε, έχει ως αντικείμενο τον σκοπό, αλλά οι μεν νομίζουν ότι έχει ως αντικείμενο το αγαθό, οι δε το φαινομενικό αγαθό ...)
- (2) *τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινά ἐστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα' (στον μεν εξαίρετο άνθρωπο, [αντικείμενο της βούλησης] είναι το αληθινό αντικείμενο της βούλησης, στον δε φαύλο, το οτιδήποτε, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τα σώματα: για όσα σώματα βρίσκονται σε καλή κατάσταση υγιεινά είναι εκείνα που είναι πράγματι υγιεινά, για όσα σώματα είναι άρρωστα άλλα πράγματα' και το ίδιο συμβαίνει και με ό,τι είναι πικρό και γλυκό, και θερμό και βαρύ, και καθένα από τα άλλα')*
- (3) *ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὄρᾶν, ὥσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν. (γιατί ο εξαίρετος άνθρωπος κρίνει τα πάντα σωστά και, σε καθετί, του εμφανίζεται αυτό που είναι αληθινό. Γιατί, αναφορικά με κάθε ἕξη, κάποια πράγματα της ιδιάζουν ως όμορφα και ηδονικά, και ο εξαίρετος άνθρωπος διαφέρει, στον μέγιστο βαθμό, ως προς το ότι μπορεί να βλέπει σε όλα το αληθινό, σαν να είναι κανόνας και μέτρο γι' αυτά.)*
- (4) *ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὔσα ἀγαθὸν φαίνεται. (στην περίπτωση των πολλών, ωστόσο, η παραπλάνηση φαίνεται να*

προκύπτει εξαιτίας της ηδονής· γιατί αυτή φαίνεται [να συνιστά] αγαθό, όταν δεν είναι.)

Η βούληση, με την τεχνική σημασία του όρου στην αριστοτελική ηθική, συνιστά μια έλλογη *ὄρεξιν*, μια έλλογη επιθυμία: για παράδειγμα, βούλομαι κάτι *επειδή* πιστεύω ότι αυτό είναι δίκαιο. Το ότι η βούληση είναι, πράγματι, κάτι που ανήκει στο διανοητικό/λογιστικό μέρος της ψυχής το διευκρινίζει ρητά ο Αριστοτέλης στο βιβλίο του *Περί ψυχής* III 9 432b 5: «*ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται*» (βλέπε και *Ρητορική* I 10 1369a 1-4).² Η βούληση βούλεται σκοπούς, δηλαδή κάτι που το εκλαμβάνει ως αγαθό, είτε αυτό είναι το πραγματικό είτε το φαινομενικό αγαθό.

Η τελευταία διάκριση είναι καθοριστική, διότι μάς οδηγεί στο να απορρίψουμε δύο λανθασμένες ερμηνείες της βούλησης: Η πρώτη θα ήταν μια σωκρατικής έμπνευσης ερμηνεία, που θα ισχυριζόταν ότι η βούληση είτε θα έχει ως αντικείμενό της το πραγματικό αγαθό είτε δεν θα έχει κανένα αντικείμενο. Η άλλη θα αναγόταν σε μια θεωρία τύπου Πρωταγόρα, ότι αντικείμενο της βούλησης είναι ό,τι ο καθένας θελήσει, χωρίς να υπάρχει κριτήριο να διακρίνουμε την αλήθεια από το ψεύδος. Ο Αριστοτέλης δεν δέχεται καμία από τις δύο ερμηνείες: η βούληση είναι ενεργή σε όλους τους ανθρώπους που έχουν σκοπούς και λαμβάνουν ηθικές αποφάσεις, είτε αυτοί συλλαμβάνουν το πραγματικό αγαθό είτε όχι, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι πραγματικό αγαθό και φαινομενικό αγαθό ταυτίζονται.

Για να εξηγήσει αυτή τη διάκριση, η πρόταση (2) ταυτίζει το φαινομενικό αγαθό με το *τυχόν*, το οτιδήποτε τύχει (από όσα μπορούν να εμφανίζονται στους ανθρώπους ως αντικείμενα επιθυμίας). Για παράδειγμα, ο πλούτος φαίνεται σε αρκετούς (στους «πολλούς», τους άξεστους) να είναι ένα πραγματικό αγαθό, ενώ θα αποδειχθεί ότι δεν είναι. Αντίθετα, ο ενάρετος άνθρωπος με την πλήρη σημασία του όρου, ο εξαίρετος, αποπνέει ένα είδος ψυχικής υγείας: όπως ο σωματικά υγιής, όταν του δώσω κάτι γλυκό και το δοκιμάσει, το νιώθει γλυκό (ενώ το ίδιο πράγμα, όταν το δώσω σε έναν άρρωστο, του φαίνεται πικρό), έτσι και ο ηθικά εξαίρετος άνθρωπος, όταν του εμφανίζεται το πραγματικό αγαθό, το αναγνωρίζει ως τέτοιο αλάνθαστα.

Πιο συγκεκριμένα, επεξηγεί η πρόταση (3), ο εξαίρετος άνθρωπος κρίνει σωστά, «βλέπει» σωστά: βλέπει με τα μάτια του λόγου, της βούλησης (όχι με τα μάτια της αίσθησης), ενώ ο φαύλος είναι, τρόπον τινά, τυφλός απέναντι στο πραγματικά αγαθό. Ο ηθικά εξαίρετος άνθρωπος είναι, τρόπον τινά, *κανόνας και μέτρο*: όχι υπό την έννοια ότι

² Είναι αλήθεια ότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν είναι πάντοτε εξίσου σαφής. Κάποια στιγμή, μάλιστα, στα *Πολιτικά*, φαίνεται να ομαδοποιεί τη βούληση, μαζί με την επιθυμία, στο άλογο μέρος της ψυχής, σε εκείνο που αναπτύσσεται στα παιδιά, τρόπον τινά, προτού καλλιεργηθεί ο λόγος (*Πολιτικά*, VIII 15 1334b 22-23). Αλλά αυτό το χωρίο δεν είναι αντιπροσωπευτικό της αριστοτελικής αντίληψης· μάλλον, απηχεί την πλατωνική χρήση του όρου. Είναι ενδεικτικό ότι σε όλα τα *Πολιτικά* ο όρος *βούλησις* χρησιμοποιείται για να δηλώσει την έλλογη δραστηριότητα του ίδιου του νομοθέτη ή του πολίτη (βλέπε: II 9 1269b 20, II 91270b 1, III 13 1283b 37-38).

πραγματικά αγαθό είναι αυτό που κάθε φορά ορίζει ο σπουδαίος ως τέτοιο, αλλά υπό την έννοια ότι το πραγματικά αγαθό είναι κάτι το αντικειμενικό (θα δούμε αργότερα το είδος αντικειμενικότητας που του ιδιάζει) και, απλώς, ο ενάρετος άνθρωπος είναι ο μόνος που δύναται να το αναγνωρίσει.

Ενώ ο φαύλος, λέει η πρόταση (4), σφάλει. Το σφάλμα του οφείλεται στην πλημμελή κατανόηση της σχέσης ανάμεσα στην αγαθότητα και την ηδονή. Διότι, ενώ, όντως, το πραγματικό αγαθό είναι πάντα ηδονικό, ό,τι παρουσιάζεται ως ηδονικό δεν είναι κατ' ανάγκη πραγματικά αγαθό. Όλα αυτά θα γίνουν πιο καθαρά όταν συζητήσουμε τι είναι ηδονή (στο 7ο Κεφάλαιο).

2.5 Η ηθική αρετή είναι συνήθεια, όχι πάθος, και αποτελεί μέσον (II 3-6)

Και φτάνουμε επιτέλους στο πολυαναμενόμενο ερώτημα: *τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτέον* (II 5 1105b 19). Γνωρίζουμε ότι οι ηθικές αρετές αφορούν το επιθυμητικό μέρος της ψυχής, όπου ενυπάρχουν επιθυμίες (όπως οι σωματικές επιθυμίες και η γενετήσια ορμή) και πάθη (οργή, μίσος, φόβος, χαρά κ.ά.). Πάθη είναι κάτι που παθαίνω/υφίσταμαι, είναι οι δικές μου αντιδράσεις σε ό,τι μου συμβαίνει. Βέβαια, όλοι οι άνθρωποι έχουμε πάθη, νιώθουμε οργή, μίσος, φόβο κ.λπ., όλοι εκδηλώνουμε κάποια δεκτικότητα στα εξωτερικά ερεθίσματα, είτε αυτά προέρχονται από τη σωματική μας φύση είτε από το περιβάλλον. Οι αρετές ή οι κακίες είναι αυτά για τα οποία επαινούμε ή ψέγουμε τους ανθρώπους και, συνεπώς, δεν είναι δυνατόν να συνιστούν πάθη. Θα δηλώνουν τον τρόπο με τον οποίο διαχειριζόμαστε τα πάθη μας.

Αυτή τη διαχείριση ενδείκνυται να την κατανοήσουμε με δύο τρόπους: Από τη μια, αφορά τη σχέση μας με τα πάθη μας, τη διάθεσή μας απέναντι σε αυτά (πολλές φορές ο Αριστοτέλης ταυτίζει τις ηθικές αρετές και τις ηθικές κακίες με *διαθέσεις*). Από την άλλη, θα ήταν άστοχο να σκεφτούμε τις αρετές και τις κακίες μόνο σαν κάτι αυτοαναφορικό, διότι οι αρετές και οι κακίες μάς οδηγούν σε πράξεις. Και, μάλιστα, οι αρετές ή οι κακίες —για παράδειγμα, η αρετή της δικαιοσύνης ή η κακία της αδικίας— μας οδηγούν κάθε φορά σε πράξεις μιας συγκεκριμένης μορφής. Η αρετή της δικαιοσύνης κάνει τον δίκαιο να επιτελεί δίκαιες πράξεις, όχι άλλοτε δίκαιες και άλλοτε άδικες. Αυτό διαφοροποιεί τις ηθικές αρετές και τις ηθικές κακίες από τις αριστοτελικές *δυνάμεις*, τις ικανότητες, δηλαδή, όσα μπορούν να παράγουν αντίθετα αποτελέσματα: για παράδειγμα, η ιατρική γνώση του γιατρού είναι η ικανότητά του (= δύναμη) και να θεραπεύσει αλλά και να δηλητηριάσει. Οι ηθικές αρετές και οι ηθικές κακίες δεν έχουν αυτή τη διαζευκτική ικανότητα, αφού, από τη φύση τους, οδηγούν κάθε φορά σε ένα και μόνο είδος πράξεων.

Άρα, οι ηθικές αρετές δεν είναι ούτε πάθη ούτε δυνάμεις, είναι *ἕξεις* (*ἕξεις* είναι τόσο οι ηθικές αρετές όσο και οι ηθικές κακίες· τις διακρίνει μεταξύ τους η ποιότητά τους). Ο όρος *ἕξις* υποδηλώνει σταθερότητα, παγιωμένες συνήθειες ή παγιωμένες στάσεις απέναντι στα πάθη μας και απέναντι σε ό,τι προκαλεί τα πάθη μας: όχι το γεγονός ότι φοβάμαι ή οργίζομαι, αλλά το πόσο φοβάμαι, πόσο συχνά, τότε, απέναντι σε τι, για ποιο διακύβευμα. Αυτές ακριβώς οι παγιωμένες στάσεις με κάνουν να έχω μια αρετή ή την αντίθετη κακία. Είναι πράγματα για τα οποία είμαι, υπό μία έννοια, υπεύθυνος. Βέβαια, αυτή η ευθύνη δεν είναι απόλυτη, γιατί, όπως ήδη γνωρίζουμε, οι ηθικές αρετές και οι ηθικές κακίες αποκτώνται με την εκπαίδευση, την ευθύνη της οποίας έχει η πόλη, ο νομοθέτης και ο παιδαγωγός. Η αριστοτελική ηθική προσπαθεί να ισορροπήσει ανάμεσα σε δύο απαιτήσεις: από τη μια πλευρά, μας απενοχοποιεί για ένα πολύ μεγάλο μέρος των ηθικών ἕξεων που έχουμε αποκτήσει, διότι δεν είμαστε εμείς υπεύθυνοι για τις ηθικές ἕξεις που γίνονται δεκτές σε ένα πολίτευμα (για τον δάσκαλό μας, τους γονείς μας, τον νομοθέτη). Από την άλλη πλευρά, όμως, ο ενήλικας, χάρη στον λόγο του (θυμηθείτε το χωρίο από τα *Πολιτικά*, VII 13), (οφείλει να) έχει τη δυνατότητα να διορθώσει ή να αναδιαμορφώσει τις ἕξεις του. Όπως θα δούμε αργότερα, η εκκίνηση της πράξης του συντελείται, τελικά, μέσα του (όχι μέσα στον παιδαγωγό ή στον

νομοθέτη).

Οι ηθικές αρετές και οι ηθικές κακίες είναι έξεις· όμως, τι είδους; Πρώτα-πρώτα, ας ξεκαθαρίσουμε ότι οι ηθικές έξεις δεν είναι κάτι μυστηριώδες, τελείως διαφορετικό από όλα τα υπόλοιπα πράγματα που ξέρουμε για τον εαυτό μας. Για να προλάβει μια τέτοια παρερμηνεία, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί συνήθως τρία απλοϊκά παραδείγματα έξεων. Το ένα είναι από τον χώρο της ιατρικής: η θερμοκρασία του ανθρώπινου σώματος. Όταν ο ανθρώπινος οργανισμός είναι υγιής, το σώμα έχει μια ορισμένη θερμοκρασία· έτσι, όταν έχουμε αυτή περίπου τη θερμοκρασία, είμαστε υγιείς. Όταν το σώμα έχει πολύ μικρότερη ή πολύ μεγαλύτερη θερμοκρασία, εκτιμούμε ότι η αιτία είναι κάποια αρρώστια. Το δεύτερο είναι η γυμναστική, το πώς προετοιμάζουμε έναν αθλητή για να συμμετάσχει σε αγώνες. Ένας συγκεκριμένος αθλητής πρέπει να τρώει την πρέπουσα ποσότητα φαγητού, καθώς η πολύ μικρότερη θα τον εξασθενίσει και η πολύ μεγαλύτερη θα υπονομεύσει τις δεξιότητές του. Και το τρίτο παράδειγμα είναι από τον χώρο της γλυπτικής. Ένα άγαλμα που μέλλει να τοποθετηθεί σε μια τεράστια πλατεία πρέπει να έχει συγκεκριμένο όγκο. Αν είναι πάρα πολύ μικρότερο, δεν θα το βλέπει κανένας, ενώ, αν είναι υπερβολικά μεγάλο, θα είναι ενοχλητικό στη θέα.

Αυτά τα παραδείγματα δεν προσφέρουν κάτι ουσιώδες. Είναι σαν να μας λένε —σημειώνει ειρωνικά ο ίδιος ο Αριστοτέλης (VI 1 1138b 29-32)— ότι υγιές είναι αυτό που προστάζει η ιατρική, καλό για τον αθλητή είναι αυτό που προστάζει ο γυμναστής του, το σωστό μέγεθος του αγάλματος είναι αυτό που προστάζει ο αρχιτέκτονας που σχεδιάζει την πλατεία! Εντούτοις, τα απλοϊκά αυτά παραδείγματα μας προσανατολίζουν σωστά προς τρεις κατευθύνσεις. Πρώτον, όλες αυτές οι έξεις φαίνεται να αφορούν συνεχή μεγέθη: μικρότερος / μεγαλύτερος όγκος, περισσότερη / λιγότερη τροφή, υψηλότερη / χαμηλότερη θερμοκρασία κ.ο.κ.. Υπό μία έννοια, λοιπόν, το ίδιο ισχύει και στις περιπτώσεις των ηθικών έξεων και των αντίστοιχων πράξεων: πολλή / λίγη οργή, πολύ / λίγο μίσος, δίνω πολλά / δίνω λίγα κ.λπ. Δεύτερον, σε όλες τις παραπάνω περιπτώσεις, για να γνωρίζω ποια είναι η σωστή έξη, είναι αναγκαίο να γνωρίζω τη συγκεκριμένη περίπτωση: τη συγκεκριμένη πλατεία, τον συγκεκριμένο αθλητή κ.ο.κ. Θα ήταν λάθος να επινοήσω μια ενιαία δίαιτα για όλους τους αθλητές, πόσο μάλλον για όλους τους ανθρώπους. Το *συγκεκριμένο* αποδίδεται στην αριστοτελική γλώσσα με τον όρο *καθ' έκαστα*. Τρίτον, φαίνεται —αν και δεν το έχουμε αποδείξει— ότι αυτό που είναι κάθε φορά το μέσον είναι το κατάλληλο και ενδεδειγμένο· και αυτά που είναι *ακραία*, το υπερβολικά πολύ ή το υπερβολικά λίγο, είναι τα κακά, τα άσχημα. Τρόπον τινά, η μέση θερμοκρασία είναι η σωστή θερμοκρασία, η μέση διατροφή είναι η σωστή διατροφή· ή, καλύτερα, όταν ξέρω ποια είναι η σωστή διατροφή, τότε ό,τι την υπερβαίνει υπερβολικά ή τη στερείται σε μεγάλο βαθμό θα είναι προς αποφυγή. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τους όρους *μεσότης*, *μέσον*, *άκρα*. Και τα άκρα είναι η *υπερβολή* (το υπερβολικά πολύ) και η *έλλειψις* (το υπερβολικά λίγο).

Φτάνουμε, λοιπόν, στο χωρίο εκείνο όπου ο Αριστοτέλης θα διατυπώσει τον περίφημο ορισμό της ηθικής αρετής —διαβάστε στη λέξη «περίφημο» έναν υποτιμητικό υπαινιγμό,

γιατί ο ορισμός αυτός, που αναφέρεται σε σχεδόν όλες τις ιστορίες (ηθικής) φιλοσοφίας, αν όχι και στα σχολικά εγχειρίδια, τελικά ελάχιστα πράγματα μας μαθαίνει:

Π 6 1106b 36–1107a 2:

ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ (1) ἕξις (2) προαιρετικὴ, (3) ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, (4) ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. (Ἡ [ηθική] ἀρετὴ συνιστά (1) ἕξη (2) σε σχέση με την προαίρεση, (3) που βρίσκεται σε κάποια μεσότητα προς εμάς, (4) και που ορίζεται μέσω του λόγου, δηλαδή μέσω εκείνου του λόγου με βάση τον οποίο θα την ὀριζε ο φρόνιμος.)³

Ἡ ηθικὴ ἀρετὴ εἶναι (1) ἕξις· αὐτὸ το γνωρίζουμε ἤδη. Εἶναι (2) ἕξις προαιρετικὴ: ἔχει σχέση με την προαίρεση, με το πὼς ἐπιλέγουμε τις πράξεις μας. Ναι, ἀλλὰ στο σημεῖο που βρισκόμαστε δεν γνωρίζουμε ἀκόμα σε τι συνίσταται ἡ προαίρεσις και, συνεπῶς, ἡ συμπερίληψή της στον ἐδῶ ορισμὸ δεν εἶναι καθόλου διαφωτιστικὴ για τον ἀναγνώστη ἢ τον ἀκροατὴ των *Ἡθικῶν Νικομαχείων*. Το τρίτο στοιχεῖο (3) εἶναι ὅτι βρίσκεται σε ἕνα μέσον και μάλιστα σε ἀναφορὰ προς εμάς τους ἰδίους. (4) Ἐπιδέχεται ἔλλογο προσδιορισμὸ. Ἀλλὰ, και πάλι, στο σημεῖο που βρισκόμαστε δεν μπορούμε να καταλάβουμε ποια ἔλλογη ικανότητα ἢ ποια διανοητικὴ ἀρετὴ ἐμπλέκεται στον προσδιορισμὸ της μεσότητας που ἰδιαίξει στις ηθικὲς ἀρετές. Ἡ διευκρίνιση ὅτι πρόκειται για τὴ διανοητικὴ ικανότητα του φρόνιμου εἶναι, ἐπίσης, ελάχιστα βοηθητικὴ. Διότι ποιος εἶναι ὁ φρόνιμος και ποια ἡ φρόνησις θα το μάθουμε στο Βιβλίον VI, ἐνῶ, μέχρι τώρα, ὅσες φορές ἔχει χρησιμοποιηθεῖ, ὁ ὅρος δεν χρησιμοποιεῖται με τὴν αυστηρὴ τεχνικὴ του σημασία.

Συνεπῶς, αὐτὸς ὁ ορισμὸς προϋποθέτει πράγματα που ἀκόμα δεν ἔχουν ἀποσαφηνιστεῖ, και το πρόβλημα αὐτὸ το εἶχαμε ἐντοπίσει ὅταν εἶχαμε ἐπισημάνει ὅτι για να κατανοήσουμε τις ηθικὲς ἀρετές πρέπει να ἔχουμε ἤδη κατανοήσει τις διανοητικὲς (και το ἀντίστροφο). Ἀς ἐγκύψουμε, ὁμως, σε ὅ,τι μπορούμε να κατανοήσουμε με βάση τις γνώσεις που διαθέτουμε. Κι αὐτὸ εἶναι ἡ διατύπωση: *πρὸς ἡμᾶς*, σε σχέση με εμάς. Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ ἀς κατανοηθεῖ σε τρία ἐπίπεδα: (α) Το *ἡμᾶς* θα σημαίνει, κατ' ἀρχὴν, εμάς τους ἀνθρώπους. Για παράδειγμα, ἄλλη σχέση ἔχουμε εμεῖς οἱ ἀνθρώποι με τὴν ἡδονή, ἄλλη σχέση ἔχουν τα ζῶα, ἄλλη ὁ θεὸς κ.ο.κ. (β) Δεύτερο ἐπίπεδο: το *ἡμᾶς* ἀλλάζει ἀνάλογα με το φύλο μας, τὴν ηλικία, τὴν κοινωνικὴ μας ταυτότητα (ὡς προς τὴν πόλη στην οποία ἔχουμε διαπαιδαγωγηθεῖ). (γ) Τέλος, ὑπάρχει ἕνα ἐπίπεδο ἀτομικὸ: ὁ καθένας ἀπὸ μας, και μάλιστα ὄχι ὁ ἴδιος σε ὅλη του τὴ ζωὴ, ἀλλὰ στις συγκεκριμένους κάθε φορὰ περιστάσεις στις οποίες ἐμπλέκεται ἡ πράξη του.

Ἡ σχετικότητα που ἐμπερικλείεται στην ἐξάρτηση της ηθικὲς ἀρετῆς ἀπὸ τον παράγοντα *πρὸς ἡμᾶς* ωθεῖ πολλοὺς να συμπεραίνουν ὅτι στα *Ἡθικὰ Νικομάχεια* ὁ Ἀριστοτέλης υπεραμύνεται ἐνός ηθικοῦ σχετικισμοῦ που θα ἔδινε προτεραιότητα στην ἰδιαιτερότητα του φύλου, της πόλης, του ἀτόμου, κτλ. Αὐτὴ, ὁμως, ἡ ἐντύπωση εἶναι

³ Στα χειρόγραφα παραδίδεται το κείμενο *ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν* (ὅπως θα τὴν ὀριζε ὁ φρόνιμος). Ἡ γραφὴ ἔχει διορθωθεῖ ἤδη ἀπὸ τον Ἀσπάσιο, τον πρῶτο σχολιαστὴ των *Ἡθικῶν Νικομαχείων*.

απατηλή. Ο Αριστοτέλης ισορροπεί ανάμεσα στο αίτημα της αντικειμενικότητας και το αναπόδραστο δεδομένο ή γεγονός της σχετικότητας. Από τη μια πλευρά, υπάρχει ένα ιδεατό, το οποίο αντιστοιχεί στον ώριμο άνδρα (ενήλικα) που έχει διαπαιδαγωγηθεί σωστά στην τέλεια πόλη και θα έχει κατακτήσει τη φρόνηση. Αυτός μπορεί να αναγνωρίσει τη μεσότητα και να επιδείξει τις ηθικές αρετές, τις μέσες έξεις στον ακριβή και απόλυτα σωστό βαθμό. Άρα, υπάρχει ένα έδαφος αντικειμενικότητας (δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης ορίζει και ποια είναι η τέλεια πόλη και τι είναι η φρόνηση). Ταυτόχρονα όμως —και αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό— ο Αριστοτέλης δεν παραγνωρίζει τον παράγοντα της σχετικότητας. Διότι δεν πιστεύει ότι προσήκει να απαιτούμε από όλους τους ανθρώπους τα ίδια επιτεύγματα. Θα ήταν τρομακτικά άδικο και πολιτικά επικίνδυνο να κρίνουμε με τα ίδια κριτήρια όλους τους ανθρώπους, ανεξάρτητα από το αν έχουν γεννηθεί ή όχι σε μια ευνομούμενη και καλά νομοθετημένη πολιτεία, αν έχουν φτάσει ή όχι στην ώριμη ηλικία τους κ.λπ.

Πριν εγκαταλείψουμε, σχετικά απογοητευμένοι, τον ορισμό της ηθικής αρετής, ας δούμε κάποια ενδιαφέροντα συνοδευτικά στοιχεία που τον ακολουθούν. Η μεσότητα είναι: *κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης* (II 6 1107a 7-8). Η μεσότητα, λοιπόν, δεν δηλώνει κάτι το μέτριο αλλά, από αξιολογική σκοπιά (ως προς τον έπαινο που δικαιούται), κάτι το ακραίο, το υψηλό. Και *στοχαστική γε οὔσα τοῦ μέσου* (II 6 1106b 28): όταν έχω τις σωστές έξεις, όταν είμαι δίκαιος, τότε η μεσότητα στοχεύει σωστά στο μέσον. Οι ηθικές αρετές, βέβαια, δεν είναι διανοητικές και δεν μπορούν να ορίσουν ποιο είναι το μέσον. Αποτελούν, όμως, έξεις διαμορφωμένες και καλλιεργημένες με τρόπο ώστε να στρέφονται προς το μέσον. Κι αυτό το μέσον είναι το ορθό, το πραγματικά αγαθό. Και γι' αυτό ισχύει ότι: *τὸ ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν ... τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς* (II 6 1106b 28-31). *Ἀμαρτία* στα αρχαία ελληνικά σημαίνει λάθος. Οπότε, η πρόταση υποστηρίζει ότι το να κάνω λάθος συμβαίνει με πάρα πολλούς τρόπους, ενώ το να επιτύχω το σωστό γίνεται με έναν τρόπο. Όχι όμως με έναν και μοναδικό τρόπο, με την έννοια με την οποία το 7 είναι ο μοναδικός αριθμός στο μέσον ανάμεσα στο 5 και στο 9. Διότι αυτό θα μετέτρεπε την αριστοτελική μεσότητα σε κάτι που δεν είναι, σε μια αριθμητική σχέση. Κάθε φορά, στην ηθική μεσότητα αντιστοιχούν ομοειδείς μεν, διαφορετικές δε πράξεις. Ο όρος *μοναχῶς* υπογραμμίζει ότι αυτές οι διαφορετικές πράξεις είναι προσδιορισμένες, ενώ οι ακρότητες είναι απροσδιόριστες/άπειρες. Η εικόνα του βέλους και του στόχου είναι χαρακτηριστική: ενώ υπάρχουν πολλά (αλλά όχι άπειρα) σημεία πάνω στον στόχο, τα οποία, αν τα πετύχω με το βέλος μου, εκλαμβάνονται ως σωστή στόχευση, τα σημεία έξω από τον στόχο όπου το βέλος ίσως φτάσει είναι άπειρα. Μια τελευταία διευκρίνιση:

II 6 1107a 8-13

οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πράξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία ... τῶ αὐτὰ φαῦλα εἶναι. (δεν επιδέχεται τη μεσότητα ούτε κάθε πράξη ούτε κάθε πάθος, αφού ορισμένα, με το που τα ονοματίζουμε ως τέτοια, έχουν ληφθεί σαν να είναι ενωμένα με τη φαυλότητα, όπως η χαιρεκακία, η αναισχυντία, ο φθόνος και, όσον αφορά στις

πράξεις, η μοιχεία, η κλοπή, ο φόνος, ... διότι αυτά είναι φαύλα καθεαυτά.)

Η χαιρεκακία, η αναισχυντία, ο φθόνος (ως πάθη) και η μοιχεία, η κλοπή, ο φόνος (ως πράξεις) φαίνεται να μην επιδέχονται μεσότητα. Η εντύπωση αυτή είναι εσφαλμένη. Το κείμενο εννοεί πως, όταν έχουμε ήδη αποφασίσει ότι κάτι αποτελεί κακία, τότε είναι ανόητο να προσπαθούμε να βρούμε μέσα στην κακία διαβαθμίσεις με όρους μεσότητας. Για παράδειγμα, όταν έχουμε ήδη κρίνει ότι κάποιος είναι μοιχός, τότε μια δικαιολόγηση του τύπου «η μοιχεία με πέντε παράνομους ερωτικούς συντρόφους είναι το μέσον, διότι άλλοι έχουν πολύ περισσότερους» είναι φαιδρή. Αντίθετα, *προτού* κρίνουμε κάτι ως μοιχεία, ο κατηγορούμενος δικαιούται να ισχυριστεί ότι δεν υπήρξε μοιχεία εκ μέρους του, διότι η συγκεκριμένη ερωτική συνεύρεση ήταν προϊόν βίας, απάτης κλπ. (βλέπε: *Ηθικά Ευδήμεια*, II 4 1221^b23-25, και *Ρητορική*, I 13 1373^b38-^a13). Προφανώς, η μοιχεία παραβιάζει τη μεσότητα, στο μέτρο που συνιστά ακρότητα ως προς την αρετή που καθορίζει τις σχέσεις μας με τους ερωτικούς συντρόφους.

Με βάση τα παραπάνω, και δεδομένου ότι δεν διαθέτουμε ακόμα ένα κριτήριο για το τι θα είναι αρετή και τι θα είναι κακία, ορισμένοι ισχυρίζονται ότι η αριστοτελική ανάλυση των ηθικών αρετών είναι απλώς ένα δάνειο από την τρέχουσα ηθικότητα της εποχής του και, άρα, ακατάλληλη να καθοδηγήσει τη σύγχρονη ηθική σκέψη ή κάποια πολιτισμική κοινότητα απομακρυσμένη ως προς τον χρόνο ή τις συνθήκες από εκείνη της κλασικής Αθήνας. Για παράδειγμα, κάποιος που θα έγραφε σήμερα ένα βιβλίο ηθικής φιλοσοφίας πιθανότατα να μην έδινε τόσο μεγάλη σημασία στην ανδρεία· ή, ίσως να εμφανίζονταν ηθικές αρετές που δεν τις συναντά κανείς στα *Ηθικά Νικομάχεια* (όπως η ταπεινότητα)· ή, σήμερα, οι ηθικές θεωρίες δίνουν ξεχωριστή θέση στην αρετή της ειλικρίνειας, ενώ ο Αριστοτέλης όχι. Είναι τόσο σχετικές οι ηθικές αρετές του Αριστοτέλη;

Κάποιοι απαντούν καταφατικά και εξηγούν ότι αυτό οφείλεται σε μια διπλή εξάρτηση: εξάρτηση από την πόλη-κράτος της εποχής και εξάρτηση από τις βασικές θέσεις της αριστοτελικής μεταφυσικής. Ορισμένοι επιχειρούν να ανταπαντήσουν ότι οι ηθικές αρετές του Αριστοτέλη δεν είναι σχετικές, ότι ο Αριστοτέλης, στην πραγματικότητα, έχει εντοπίσει όλες τις σφαίρες της ανθρώπινης εμπειρίας που θεωρούμε και σήμερα ότι σχετίζονται με τις ηθικές αρετές· για παράδειγμα, τη σχέση μας με την ηδονή, με τη σωματικότητα, τους άλλους, τα υλικά αγαθά κ.ο.κ. Αν σκεφτούμε αυτές τις σχέσεις σαν τομείς της ανθρώπινης ζωής, τότε ο Αριστοτέλης φαίνεται να έχει κάτι να μας πει για όλους αυτούς, έστω και αν εμείς σήμερα τους αντιλαμβανόμαστε με διαφορετικό τρόπο.

Τολμώντας ένα βήμα παραπέρα, ας πούμε ότι τα βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων* II-IV που αναφέρονται στις ηθικές αρετές —εκτός της δικαιοσύνης (V) και της φιλίας (VIII-IX)— μας προσκαλούν να τα αντιμετωπίσουμε ως εισαγωγικά βιβλία. Δεν έχει ακόμα αποσαφηνιστεί τι είναι ευδαιμονία, τι είναι ηδονή, τι είναι φρόνηση. Οι ηθικές αρετές είναι αυτό που καταλαβαίνει ο καθένας, το σημείο από όπου θα ξεκινήσει μια ηθική πραγματεία. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να συνοψίσουμε την αριστοτελική στάση σε αυτά τα βιβλία ως εξής: πάνω-κάτω, αυτές τις ηθικές αρετές δεχόμαστε, υπάρχουν και

άλλες τις οποίες δεν τις έχουμε ονοματίσει ακόμα αλλά φανταζόμαστε ότι πρέπει να τις δεχτούμε, και ξέρουμε ότι άλλοι άνθρωποι (οι βάρβαροι ή οι άνθρωποι μακρινών χωρών και πολιτισμών ή άλλων πόλεων στο παρόν ή στο παρελθόν) ασπάζονται άλλες αξίες/αρετές. Ας χρησιμοποιήσουμε κάποιες βασικές έννοιες ως προκαταρκτικές για να ξεκινήσουμε την πραγμάτευσή μας και, στο τέλος, θα διαφανεί ποιος είναι ο σωστός τρόπος να συλλαμβάνουμε το αγαθό και την ευδαιμονία. Δεν τον ξέρουμε ακόμα.

2.6 Η ανδρεία (III 6-9) και η μεγαλοψυχία (IV 3)

Ας επικεντρωθούμε τώρα σε δύο παραδείγματα που αναδεικνύουν το πώς ο Αριστοτέλης πραγματεύεται τις επιμέρους ηθικές αρετές, την ανδρεία και τη μεγαλοψυχία· στο πρώτο, επειδή είναι το απλούστερο, και στο δεύτερο, επειδή φαντάζει ανοίκειο.

Η ανδρεία είναι η πρώτη ηθική αρετή την οποία σχολιάζει ο Αριστοτέλης. Σε μια εποχή που έπεται της ομηρικής, η ανδρεία είναι μια αρετή που όλοι τη θεωρούν εξαιρετικά σημαντική, όχι μόνο για τα άτομα αλλά και για την πόλη. Όταν λέμε ανδρεία, βέβαια, δεν εννοούμε μόνο την πολεμική ανδρεία, καθώς αφορά ποικίλες δραστηριότητες του ανθρώπινου βίου. Άλλωστε, τις ηθικές αρετές εν γένει δεν αρμόζει να τις συσχετίζουμε με μία συγκεκριμένη δραστηριότητα. Η ανδρεία αφορά τη διαχείριση του πάθους του φόβου, το πώς συμπεριφερόμαι ως προς τα πράγματα εκείνα που ο Αριστοτέλης τα ονομάζει θαρραλέα και φοβερά [*περί τὰ θαρραλέα, περί τὰ φοβερά*]. Εντοπίζουμε εδώ έναν υπαινιγμό για το ότι η ανδρεία δεν εκφράζει απλώς πώς αντιμετωπίζει κάποιος αυτό που έρχεται —κάτι το φοβερό—, αλλά και το πόσο ικανός είναι να πάρει πρωτοβουλίες απέναντι σε κάτι, να δείξει θάρρος. Μάλιστα, πολλές φορές ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε ζεύγη: υπερβολή ως προς τον φόβο και έλλειψη θάρρους ή υπερβολή ως προς το θάρρος και έλλειψη φόβου. Η αρετή της ανδρείας δεν είναι, λοιπόν, κάτι μονοσήμαντο: ενέχει και αντίδραση και πρωτοβουλία. Και ξέρουμε ήδη ότι, όπως κάθε ηθική αρετή, η ανδρεία δεν αντιστοιχεί σε μία και μόνη συμπεριφορά που απαιτείται από όλους τους ανθρώπους σε όλες τις περιστάσεις· κάθε φορά θα εξαρτάται από το ποιος πράττει, ενώπιον τίνος προβλήματος, για ποιον σκοπό, με ποιον κίνδυνο κ.λπ. Περιλαμβάνει τη σωστή κρίση για το αν, στη συγκεκριμένη περίπτωση, κάτι αξίζει να εκτιμηθεί ως πηγή φόβου. Ανδρεία δεν είναι ούτε μια μηχανική και παράλογη ή ζωώδης άρνηση του φόβου ούτε η επίδειξη θάρρους όταν το διακύβευμα είναι ανούσιο σε σύγκριση με τον κίνδυνο.

Ας εξετάσουμε τώρα μια πιο ενδιαφέρουσα ηθική αρετή, τη μεγαλοψυχία, που φαίνεται κάπως περίεργη ή παράξενη· τόσο που ορισμένοι σχολιαστές του Αριστοτέλη συμπεραίνουν ότι πρόκειται για μια απολύτως ειρωνική παρουσίαση του μεγαλόψυχου, ενώ άλλοι ότι μόνον ο φιλόσοφος ταιριάζει στο πορτρέτο του μεγαλόψυχου:

IV 3 1123a 34–1123b 10

δοκεῖ δὴ μεγαλόψυχος εἶναι ὁ μέγλων αὐτὸν ἀξίων ἄξιος ὢν (φαίνεται ότι μεγαλόψυχος είναι αυτός που, όντας άξιός, αξιώνει για τον εαυτό του μεγάλα πράγματα.)

Πρόκειται για μια διπλή συνθήκη: από τη μια πλευρά, την αξία του μεγαλόψυχου και, από την άλλη, το ότι αξιώνει κάτι ο ίδιος. Και οι δύο συνθήκες είναι αναγκαίες. Άξιός είναι κάποιος όταν διαθέτει ήδη τις ηθικές αρετές· άρα, η μεγαλοψυχία προϋποθέτει την παρουσία όλων των άλλων ηθικών αρετών. Και αξιώνει για τον εαυτό του μεγάλα πράγματα με δύο τρόπους: είτε κάνοντας μεγάλα πράγματα, πράξεις μεγάλου διαμετρήματος που αφορούν τη διαχείριση των εξωτερικών αγαθών (όπως, για παράδειγμα, μια μεγάλη χορηγία, χωρίς την προσμονή κάποιας ανταπόδοσης), είτε αξιώνοντας τη δημόσια αναγνώριση, την τιμή.

Το πορτρέτο του μεγαλόψυχου είναι εξαιρετικά περίτεχνο. Για να σταχυολογήσω μερικά μόνο από τα γνωρίσματά του, είναι ριψοκίνδυνος, διότι δεν σκέφτεται να διαφυλάξει, ας πούμε, την περιουσία του μήπως του τύχει κάτι κακό στο μέλλον. Και το ενδιαφέρον του για την τιμή δεν πρέπει να παρεξηγηθεί. Ο μεγαλόψυχος γνωρίζει ότι η τιμή δεν είναι ό,τι ανώτερο υπάρχει στον πολιτικό βίο· το ανώτερο είναι η αρετή, και αυτό ο μεγαλόψυχος το έχει ήδη. Όμως, είναι τέτοιες οι πράξεις του, που εγείρουν την απαίτηση προς την κοινότητα να του αναγνωρίσει την προσφορά του, όσο και αν, για τον ίδιο, αυτή η αναγνώριση δεν αποτελεί, σε τελευταία ανάλυση, κάτι πολύτιμο. Γι' αυτό, συχνά, φαίνεται περιφρονητικός απέναντι στους άλλους (1124a 29). Δείχνει και σπάνια ειλικρίνεια· ο Αριστοτέλης τον αποκαλεί πολύ εύστοχα *φανερομισή* και *φανερόφιλον* (1124b 26-27): δεν διστάζει να φανερώσει ποιοι είναι φίλοι του και ποιοι οι εχθροί του μέσα στην πόλη, ποιους αναγνωρίζει ως ηθικά άξιους και ποιους ως ηθικά ασήμαντους. Γι' αυτό:

1124a 1-2

ἔοικε ... ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ ... (η μεγαλοψυχία μοιάζει ... σαν κάποιο κόσμημα των αρετών, διότι τις καθιστά μεγαλύτερες...)

Κυριολεκτικά μιλώντας, οι αρετές δεν γίνονται μεγαλύτερες (η αρετή είναι πάντα αρετή/αριστεία)· δεν υπάρχουν μεγαλύτερες και μικρότερες εκδοχές μιας αρετής. Αυτό που επιτυγχάνει η μεγαλοψυχία είναι ότι, ως μοχλός πράξεων μεγάλου διαμετρήματος μέσα στην πόλη, καθιστά τις αρετές πιο *ορατές* στον δημόσιο χώρο. Την αξία της ορατότητας θα την κατανοήσουμε καλύτερα μέσα από την αντίθεση του μεγαλόψυχου προς τον μη μεγαλόψυχο. Από τη μια, αυτός που αξιώνει όσα και ο μεγαλόψυχος ενώ είναι ανάξιος ο ίδιος, είναι χαύνος, ανόητος, αστείος. Από την άλλη, μικρόψυχος είναι αυτός που απομακρύνεται από τις σπουδαίες πράξεις, σαν να ήταν ανάξιος για τέτοια έργα, ενώ δεν είναι (1125a 25-27). Εκείνος που έχει αξία αλλά δειλιάζει να κάνει πράξεις μεγάλου διαμετρήματος ή δειλιάζει να απαιτήσει από την κοινότητα την αναγνώρισή του δεν είναι αγαθός, είναι μικρόψυχος. Βέβαια, ο Αριστοτέλης δεν ισχυρίζεται ότι αυτό συνιστά ηθική κακία· είναι απλό αμάρτημα, σφάλμα ή αστοχία (1125a 19). Είναι αστοχία γιατί δείχνει έλλειψη θάρρους, πρωτοβουλίας και αυτοπεποίθησης, έλλειψη ικανότητας να αξιολογήσει κανείς τον εαυτό του και να απαιτήσει αυτά που του πρέπει και, πάνω από όλα, απώλεια της ευκαιρίας για σπουδαίες πράξεις.

Και ο χαύνος και ο μικρόψυχος φέρνουν στην επιφάνεια την ιδιαίτερη σχέση της μεγαλοψυχίας με την ορατότητα. Ο μεν μικρόψυχος, όπως είδαμε, αρνείται στον εαυτό του την ορατότητα που του αξίζει στον δημόσιο χώρο. Ο δε χαύνος μάταια προσπαθεί να μιμηθεί τον μεγαλόψυχο. Ίσως είναι εύκολο να μιμηθεί κανείς τον τίμιο, τον φίλο, τον δίκαιο. Αλλά γίνεται γελοίος όποιος προσπαθεί να μιμηθεί τον μεγαλόψυχο (1123b 33-34), γιατί η μίμησή του είναι εξαιρετικά δύσκολη, αν όχι αδύνατη: είναι τόσο μεγάλες οι πράξεις και τόσο δημόσια η έκθεσή του ώστε το παραμικρό λάθος στο οποίο θα υποπέσει κάποιος, στην προσπάθειά του να τον μιμηθεί, γίνεται αμέσως αισθητό, όπως η αστοχία στη μύτη ενός αγάλματος όταν το άγαλμα είναι τεράστιο.

Η ανάλυση της μεγαλοψυχίας από τον Αριστοτέλη αποτελεί μια ακόμα ένδειξη για

τη βαθιά του πεποίθηση ότι η ηθική αρετή είναι κάτι ορατό ή, τουλάχιστον, κάτι που πολύ δύσκολα ή μόνο προσωρινά μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο προσποίησης. Και όσο πιο σπουδαίες είναι οι ανθρώπινες πράξεις τόσο πιο ατελέσφορη θα είναι η προσπάθεια των μιμητών. Γι' αυτό η μεγαλοψυχία καταλαμβάνει τη θέση που καταλαμβάνει στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

2.7 Περιγράφοντας μια ηθική πράξη (III 1)

Πριν εξετάσουμε την ηθική αρετή της δικαιοσύνης, στην οποία αφιερώνεται όλο το Βιβλίο V των *Ηθικών Νικομαχείων*, ας ανοίξουμε μια σύντομη παρένθεση. Παρένθεση αναγκαία, γιατί, ενώ από την αρχή κάνουμε λόγο για ηθικές πράξεις, δεν έχουμε καθόλου προσδιορίσει τι είναι οι ηθικές πράξεις. Έχουμε υπογραμμίσει μόνο ότι οι ηθικές πράξεις δεν μπορούν να κριθούν έξω από τις συγκεκριμένες περιστάσεις στις οποίες εμφανίζονται. Είναι κάθε φορά ατομικές πράξεις σε συγκεκριμένες συνθήκες, αποτελούν *καθ' ἕκαστα*.

Αλλά ποια στοιχεία καθορίζουν κάθε φορά την ιδιαιτερότητα της εκάστοτε ηθικής πράξης; Σίγουρα, δεν είναι αυτό που διαβάζουμε στις περισσότερες εισαγωγές στην αριστοτελική ηθική, δηλαδή οι περιστάσεις ή οι συνθήκες της πράξης. Πρόκειται μάλλον για *συστατικά στοιχεία* της ηθικής πράξης. Άλλωστε, το ίδιο το κείμενο χρησιμοποιεί τη διατύπωση: *ἐν οἷς καὶ περὶ ἧ ἡ πράξις*, αυτά από τα οποία συνίσταται η πράξη και τα οποία αφορά:

III 1 1110b 33–1111a 7:

ἐν οἷς καὶ περὶ ἧ ἡ πράξις ... (1) τίς τε δὴ (2) καὶ τί (3) καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει, (4) ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὄργάνῳ, (5) καὶ ἔνεκα τίνος, οἷον σωτηρίας, (6) καὶ πῶς, οἷον ἡρέμα ἢ σφόδρα.

(1) *τίς*: ποιος πράττει (αν είναι στρατηγός, νομοθέτης, παιδί, γυναίκα ή άντρας κ.ο.κ.)·

(2) *τί*: τι κάνει· για παράδειγμα, αποκαλύπτει μυστικά (δεν έχει σημασία εδώ αν γνωρίζει ότι ήταν μυστικά ή όχι), σκοτώνει τον Παύλο (δεν ξέρουμε, ούτε μας ενδιαφέρει εδώ, αν γνωρίζει ή όχι ότι είναι ο πατέρας του)·

(3) *καὶ περὶ τί ἢ ἐν τίνι πράττει*: ποιος είναι ο δέκτης της πράξης, ποιος υφίσταται το αποτέλεσμα της ·

(4) *ἐνίοτε δὲ καὶ τίνι, οἷον ὄργάνῳ*: παίζει, πολλές φορές, ρόλο και με ποιον τρόπο, με ποιο μέσο έγινε η πράξη (ένας φόνος μπορεί να γίνει με μαχαίρι, με στραγγαλισμό, με βασανισμό, αλλά όργανο της πράξης μπορεί να είναι και τα λόγια, όπως συμβαίνει σε μια λαιδορία)·

(5) *ἔνεκα τίνος*: με ποιον σκοπό (για παράδειγμα, κάνω κάτι για να σώσω τους γονείς μου, την πόλη μου, κ.ο.κ.)·

(6) *καὶ πῶς*: για παράδειγμα, με ηρεμία ή σφοδρότητα, με οργή ή χωρίς, με πραότητα.

Είναι πολύ σημαντικό να τονιστεί ότι αυτά τα στοιχεία είναι απαραίτητα για να ορίσουμε μια ηθική πράξη (έστω κι αν η αναφορά σε κάποιο από αυτά αποδειχθεί ότι, σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, δεν είναι βαρύνουσα). Άρα, πράξεις στις οποίες ένα ή δύο από αυτά τα στοιχεία αλλάζουν, είναι πολύ πιθανό να έχουν διαφορετική ηθική ποιότητα· να φαίνονται, σε πρώτη ανάγνωση, όμοιες αλλά, στην πραγματικότητα, να είναι διαφορετικές. Αυτό σημαίνει ότι οι ηθικές πράξεις και ο χώρος της ηθικής εμπειρίας είναι *ο χώρος του πολλαπλού*: οι ηθικές πράξεις δεν επαναλαμβάνονται απaráλλακτες, γι' αυτό και δεν υπάρχουν κανόνες/συνταγές για το πώς θα πράξω. Διότι δεν μπορώ ποτέ

να προβλέψω με ακρίβεια τους άπειρους συνδυασμούς αυτών των έξι στοιχείων μέσα στην πραγματικότητα την κοινωνική, στη σχέση μου με τους άλλους ανθρώπους ή ακόμα και με τον εαυτό μου: έχουμε λοιπόν μια μη αναιρέσιμη ή μη παρακάμψιμη πολλαπλότητα. Ταυτόχρονα, ωστόσο, αυτός ο πίνακας είναι εξαντλητικός, αφού —με μια εξαίρεση την οποία προσθέτει ο ίδιος ο Αριστοτέλης— δεν υπάρχουν άλλα συστατικά στοιχεία που οφείλω να τα λάβω υπόψη για να περιγράψω μια πράξη. Τα ίδια επαναλαμβάνονται κάθε φορά που ο Αριστοτέλης θέλει να καταγράψει τις όψεις τις οποίες δείχνουν οι ηθικές πράξεις ως καθέκαστα (V 8 1135a 25-26, b 13, b 15-16, *Ηθικά Ευδήμεια* II 9 1225b 2, b 6-7).

Μια διόρθωση εκ μέρους του ίδιου του Αριστοτέλη: ο παραπάνω κατάλογος των συστατικών της πράξης δεν περιλαμβάνει ένα κρίσιμο συστατικό της: τη χρονικότητά της. Ο χρόνος σχετίζεται με τις πράξεις μας με τρεις τρόπους:

- (1) III 1 1110a 12-14: *αίρεται γάρ εισί τότε ότε πράττονται, τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρόν έστιν.* ([οι πράξεις] είναι επιλέξιμες τη στιγμή που τις πράττουμε, και ο σκοπός της πράξης είναι σύμφωνος με την κατάλληλη στιγμή.)
- (2) VI 9 1142b 26-28: *έτι έστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν οὐδ' εκείνη πω εύβουλία ...* (πραιτέρω, κάποιος ίσως βουλεύεται για πολύ χρόνο για να φτάσει [στο συμπέρασμα], άλλος φτάνει γρήγορα. Συνεπώς, ούτε αυτή [η πρώτη] συνιστά, ακόμα, καλή βούλευση...)

Η πρόταση (1) επισημαίνει ότι οι περιστάσεις, οι στιγμές, είναι δυνατόν να επιβάλλουν ή να απαιτούν από μένα να αναλάβω μια δράση. Αυτές οι στιγμές λοιπόν (που στο αριστοτελικό κείμενο αποκαλούνται πολλές φορές *καιρός* ή *ότε*), αυτό που συμβαίνει (αδιάφορο αν μπορούσα ή όχι να το έχω προβλέψει), η αλλαγή της πορείας των γεγονότων, επιβάλλουν ορισμένες πράξεις ως επιλέξιμες, άλλες κάθε φορά. Άρα, τις πράξεις μας τις καθορίζει ο χρόνος. Υπό μία δεύτερη έννοια, ο χρόνος/καιρός είναι ένα στοιχείο που επιβάλλεται να το λάβω υπόψη μου για να προσδιορίσω ή να διασαφηνίσω έναν σκοπό. Για παράδειγμα, ο στρατηγός πρέπει κάθε φορά να λαμβάνει υπόψη του στοιχεία χρόνου (νύχτα ή μέρα, όταν βρέχει ή όχι, χειμώνα ή καλοκαίρι, κ.ο.κ) για να κρίνει πότε είναι η πιο κατάλληλη στιγμή να επιτεθεί στον εχθρό.

Υπάρχει κι ένα τρίτο στοιχείο χρονικότητας στην αριστοτελική ηθική. Έχει να κάνει με την *βούλευσιν* —*βούλευσις*, όπως θα δούμε, είναι ο υπολογισμός και η επιλογή των μέσων για την πραγμάτωση ενός σκοπού. Η πρόταση (2) σημειώνει ότι, πολλές φορές, στην ηθική μας εμπειρία δεν αρκεί να λάβουμε τη σωστή απόφαση, αλλά είναι σημαντικό να αποφασίσουμε γρήγορα: κριτήριο *ορθότητας* της απόφασης, ως απόφασης που οδηγεί σε πράξη, είναι ο χρόνος εντός του οποίου αποφασίσαμε. Διότι αστοχία ως προς τον χρόνο ίσως να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν πλέον περιθώρια για πράξη ή, πάντως, όχι για την ίδια πράξη.

Προσθέτοντας και το στοιχείο του χρόνου, έχουμε τον πλήρη αριστοτελικό πίνακα των συστατικών της ηθικής πράξης. Και αυτά τα συστατικά είναι αναγκαία για την ηθική αξιολόγηση των πράξεων, όχι μόνο για τον πράττοντα που λαμβάνει

αποφάσεις για το πώς οφείλει να πράξει αλλά και γι' αυτόν που παρατηρεί και αξιολογεί τις πράξεις των άλλων. Κι όλα αυτά, όπως εύκολα καταλαβαίνει κανείς, προϋποθέτουν την ικανότητα να βλέπουμε και να αναγνωρίζουμε το συγκεκριμένο. Αυτή ονομάζεται στον Αριστοτέλη *αἴσθησις*. Άρα, υπό μία έννοια, όπως θα δούμε αργότερα (στην ενότητα 5.3), η ηθική μας εμπειρία περιλαμβάνει ένα στοιχείο αίσθησης.⁴

ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ 3η: *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*

Εδώ είναι το κατάλληλο σημείο να διευκρινίσουμε κάτι που είχαμε συναντήσει ήδη στο Βιβλίο Ι, την ιδέα ότι η πολιτική επιστήμη είναι *τύπω* ή *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Αυτές οι διατυπώσεις θέλουν να υπογραμμίσουν την αντίθεση ανάμεσα στις επιστήμες που τα αντικείμενά τους είναι αναγκαία (θεολογία, αστρονομία και μαθηματικά) και εκείνες που τα αντικείμενά τους είναι *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (φυσικές επιστήμες, πολιτική επιστήμη, τέχνες).

Όσα δεν είναι αναγκαία είναι είτε τυχαία είτε *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*. Τα τυχαία είναι πράγματα για τα οποία δεν μπορώ ούτε να φτιάξω επιστήμη ούτε να έχω κανενός είδους γνώση. Παράδειγμα: τυχαίο είναι ότι, ενώ έρχομαι να σε επισκεφθώ, τυχαίνει να βρίσκεται εκεί κάποιος ο οποίος μου χρωστάει χρήματα και μου τα επιστρέφει. Τίποτα ως προς τη γνώση μου που με έκανε να σε επισκεφθώ δεν περιλάμβανε το στοιχείο ότι μπορεί να βρίσκεται εκεί ο Χ που μου χρωστάει χρήματα. Αντίθετα, τα αντικείμενα *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* ενέχουν κανονικότητα. Για παράδειγμα, μπορώ να περιγράψω ποια είναι, υπό ιδανικές συνθήκες, μια ιδανική πόλη. Μπορώ να το περιγράψω με ακρίβεια, αλλά αυτό που περιγράφω δεν αντιστοιχεί σε μια πραγματική πόλη. Για να περιγράψω τη δεύτερη, πρέπει υποχρεωτικά να γνωρίζω τη συγκεκριμένη πόλη και το «υλικό» της, δηλαδή, το πλήθος των ανθρώπων, τη γονιμότητα της γης, την απόσταση από τη θάλασσα κ.ο.κ. Αλλά η αντίστοιχη υλικότητα είναι κάθε φορά διαφορετική, και καμιά καθολική γνώση για τις πόλεις δεν γνωρίζει αυτές τις υλικότητες εκ προοιμίου. Όχι μόνον αυτό: ακόμα κι αν γνωρίσω αυτή τη συγκεκριμένη πόλη σήμερα, τίποτα δεν εξασφαλίζει ότι αυτή η γνώση θα είναι επαρκής μετά από ένα χρονικό διάστημα, αφού, στο μεταξύ, η «ύλη» της

⁴ Το 2ο κεφάλαιο του παρόντος βιβλίου είναι γραμμένο ως απάντηση στις κατηγορίες που ορισμένοι (όπως ο Άλ. Μάκινταϊρ στο MacIntyre 1981) εκτοξεύουν ενάντια στις αριστοτελικές ηθικές αρετές (χωρίς να συμπλέω πλήρως με την υποστηρικτική γραμμή της Nussbaum 1993). Πιο συγκεκριμένα: (2.3) ως προς τη διορθωσιμότητα των ηθικών έξεων, βλέπε το όμορφο άρθρο του Di Muzio 2000· (2.4.) η εδώ ανάλυση ακολουθεί τον Pearson 2012 ενάντια στους ισχυρισμούς της Moss 2012· (2.5.) σημαντικό είναι το άρθρο της Peterson 1988, ενώ ενδιαφέροντα σχετικά άρθρα περιλαμβάνονται στον τόμο 28/4 του περιοδικού *Apeiron* 1995· (2.6) διαφωτιστική ως προς την ανδρεία είναι η παλαιά μελέτη του Schilling 1930, και ως προς τη μεγαλοψυχία το κλασικό έργο του Gauthier 1951, αλλά και το άρθρο του Pakaluk 2004 (βλέπε επίσης Kontos 2014)· (2.7.) ακολουθώ, εν πολλοίς, την ερμηνεία του Flannery 2013 και, ως προς τον χρόνο, εκείνη του Vigo 1996 (βλέπε επίσης: Θανασάς 2014).

πόλης ίσως έχει αλλάξει (για παράδειγμα, εξαιτίας ενός λοιμού). ίσως η πόλη να έχει αλλάξει πολίτευμα ή και να έχει καταστραφεί. Στον ένυλο κόσμο μας, αυτές οι αλλαγές είναι απρόβλεπτες. Τα αντικείμενα της πολιτικής επιστήμης είναι, λοιπόν, *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, γιατί ενέχουν κινητικότητα και αλλαγή τέτοια που μόνο αν εξετάσω τη συγκεκριμένη περίπτωση ενώπιόν μου, στο τώρα, μόνο τότε είμαι σε θέση να γνωρίζω την κατάσταση στην οποία βρίσκονται (ενώ, προφανώς, δεν χρειάζεται να ξαναδώ την τετραγωνική ρίζα του εννέα για να εξετάσω την τωρινή της κατάσταση). Το ίδιο ισχύει και στη σφαίρα της φύσης. Για παράδειγμα, στη σφαίρα των οργανισμών, δύο άνθρωποι γεννούν άνθρωπο, αλλά δεν γεννιούνται όλα τα νεογνά με την ίδια υγεία, δεν είναι όλα άντρες ή όλα γυναίκες, δεν είναι όλα αρτιμελή. Και ο λόγος είναι διότι η υλικότητα που εμπλέκεται στη γένεση των οργανισμών, ή οι παράγοντες που την επηρεάζουν, παρουσιάζει κάθε φορά διαφορετικές ποιότητες. Όπως και στη βιολογία, έτσι και στην πολιτική επιστήμη, η μεταβλητότητα και η θνησιμότητα των αντικείμενων της δεν συνεπάγεται ότι η πολιτική δεν είναι επιστήμη. Πολύ μάλλον, το να επιζητεί κανείς να μετατρέψει την πολιτική επιστήμη σε αυστηρή επιστήμη είναι ένδειξη αμάθειας, έλλειψης καλλιεργημένου επιστημονικού γούστου (θα επανέλθουμε στην ενότητα 4.3).