

1ο Κεφάλαιο

Ευδαιμονία: Αυτό που όλοι ομολογούν ότι επιδιώκουν

1.1 Μια ζωή γεμάτη δράση

Τα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι ένα κείμενο *πρακτικής* φιλοσοφίας. Αυτό, για λόγους που θα εξηγήσουμε παρακάτω, σημαίνει ότι υπόσχεται να μας προσφέρει μια απάντηση στο ερώτημα πώς (και αν) η ανθρώπινη ζωή μπορεί να γίνει ευτυχισμένη, *εὐδαιμών*. Και η πρώτη απλή σκέψη είναι ότι, για να εξηγήσουμε πώς η ανθρώπινη ζωή θα είναι ευτυχισμένη, θα πρέπει να ξέρουμε σε τι συνίσταται. Αν δεχτούμε, προσωρινά, ως εύλογη την αριστοτελική θέση ότι η ζωή μας ανάγεται σε δραστηριότητες που κάθε φορά πραγματώνουν κάποιον σκοπό (*τέλος*), τότε είναι κατανοητό γιατί τα *Ηθικά Νικομάχεια* ξεκινούν, στο I 1,¹ από το ερώτημα τι είδους δραστηριότητες περιλαμβάνει η ανθρώπινη ζωή.

Ένα τόσο γενικό και ασαφές ερώτημα φαντάζει δύσληπτο, πόσο μάλλον αν απευθύνεται στον οποιονδήποτε αναγνώστη, είτε αυτός γνωρίζει τις βασικές αρχές της αριστοτελικής φιλοσοφίας είτε όχι. Ας επικαλεστούμε, λοιπόν, απλώς ως σημείο εκκίνησης (χωρίς, προς το παρόν, τις απαραίτητες διευκρινίσεις) μια πρώτη διάκριση των δραστηριοτήτων σε δύο μεγάλες κατηγορίες. Τις πρώτες, ας τις ονομάσουμε *κατασκευές*. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη λέξη *ποίησις* (εναλλακτικά χρησιμοποιεί τη λέξη *κίνησις*, η οποία έχει, συνήθως, διαφορετική σημασία). Το πιο απλό παράδειγμα *ποιήσεως*

¹ Τα *Ηθικά Νικομάχεια* χωρίζονται σε δέκα, θα λέγαμε σήμερα, κεφάλαια. Θα τα αποκαλούμε «βιβλία». Το κάθε ένα από τα βιβλία αυτά χωρίζεται σε επιμέρους ενότητες ή κεφάλαια. Πρέπει, επίσης, να ξέρουμε κάθε φορά σε ποιο ακριβώς σημείο του κειμένου αναφερόμαστε. Τα *Ηθικά Νικομάχεια* ξεκινούν (στην έκδοση των *Απάντων του Αριστοτέλη* από τον I. Bekker, την έκδοση αναφοράς για το αριστοτελικό corpus) από τη σελίδα 1094. Κάθε σελίδα έχει δύο στήλες και κάθε στήλη περίπου 35 αράδες. Για να ξέρουμε για ποια στήλη μιλάμε, χρησιμοποιούμε τις ενδείξεις α και β. Συνολικά, κάθε αναφορά στο αριστοτελικό κείμενο πρέπει να περιλαμβάνει: τον αριθμό του Βιβλίου (με λατινική αρίθμηση), την ενότητα, τη σελίδα, τη στήλη, την αράδα. Για παράδειγμα: I 1 1094a 4.

Όταν δεν υπάρχει άλλη ένδειξη, οι παραπομπές είναι στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

είναι η κατασκευή ενός σπιτιού: για όσο χρόνο χτίζω το σπίτι, το σπίτι δεν υπάρχει ακόμα· άπαξ και ολοκληρωθεί η κατασκευή του, δεν έχει νόημα να συνεχίζω να το χτίζω. Οπότε, σε αυτές τις περιπτώσεις, δεν είναι δυνατόν να επιτελείται ταυτόχρονα η δραστηριότητα κατασκευής και να συντελείται το αποτέλεσμα της δραστηριότητας. Αν χρησιμοποιήσουμε τον τεχνικό όρο *έργον* για να δηλώσουμε το αποτέλεσμα της κατασκευής, τότε θα ισχύει ότι, όσο επιτελείται η δραστηριότητα οποιασδήποτε κατασκευής, δεν υπάρχει ακόμα το έργο της· άπαξ και υπάρξει το έργο της, η δραστηριότητα έχει ήδη σταματήσει. Αυτές οι δραστηριότητες είναι, τρόπον τινά, αυτοκτονικές· δηλαδή, για να ολοκληρωθεί το αποτέλεσμά τους, αυτές πρέπει να πάψουν.

Η ζωή μας είναι γεμάτη με τέτοιες δραστηριότητες: χτίζουμε κτήρια, γράφουμε ποιήματα, κατασκευάζουμε κιθάρες, γιατρεύουμε ασθενείς κ.λπ. Ορισμένες σχετίζονται μεταξύ τους, καθώς υπόκεινται σε ιεραρχικές σχέσεις. Για παράδειγμα, φτιάχνουμε τούβλα, χτίζουμε σπίτια, σχεδιάζουμε οικοδομικά τετράγωνα και πόλεις. Εδώ, η πρώτη δραστηριότητα είναι *υπηρετική* των άλλων δύο και η δεύτερη της τρίτης, υπό την έννοια ότι κατασκευάζουμε τούβλα υπηρετώντας τις ανάγκες της κατασκευής σπιτιών κ.ο.κ. Την τελευταία δραστηριότητα σε μια τέτοια αλυσίδα (εδώ: την πολεοδομική) ο Αριστοτέλης την ονομάζει *αρχιτεκτονική*, εφόσον επιβάλλει συγκεκριμένες προδιαγραφές στις προηγούμενες για τα έργα τους (έστω κι αν δεν είναι δυνατόν να τις υποκαταστήσει, αφού ο πολεοδόμος δεν χρειάζεται να είναι και κτίστης). Το σημαντικό εδώ είναι μια ιεράρχηση αξιών: η αρχιτεκτονική δραστηριότητα είναι αξιακά ανώτερη, αφού καθορίζει τη μορφή και την αξία των έργων των υπηρετικών της δραστηριοτήτων. Διότι, αν ρωτήσουμε γιατί κατασκευάζουμε τούβλα, η απάντηση θα είναι ότι η δραστηριότητα της κατασκευής τους έχει αξία διότι τα τούβλα έχουν αξία. Και αυτά έχουν αξία, διότι τα χρησιμοποιεί ο κτίστης κ.ο.κ. Το πρόβλημα είναι ότι οι δραστηριότητες κατασκευής, όλες ανεξαιρέτως, δεν έχουν από μόνες τους αξία: αντίθετα, την αξία τους την αντλούν από κάτι εξωτερικό ως προς αυτές, από την αξία του προϊόντος τους· και το προϊόν αυτό, με τη σειρά του, αντλεί την αξία του από την αρχιτεκτονική δραστηριότητα στην οποία χρησιμεύει. Αλλά ακόμα και η αρχιτεκτονική δραστηριότητα συνιστά κατασκευή: ο πολεοδόμος ξέρει να σχεδιάζει την κατασκευή πόλεων, δεν γνωρίζει όμως την απάντηση στο ερώτημα ποια είναι η αξία της πόλης ή γιατί οι άνθρωποι ζουν σε πόλεις. Κι αν μια ακόμα αρχιτεκτονικότερη δραστηριότητα ήταν κι αυτή κατασκευαστική ενός περαιτέρω έργου, αυτό θα οδηγούσε σε μια επ' άπειρον αναγωγή. Καμιά τελική απάντηση στο ερώτημα γιατί έχουν αξία οι δραστηριότητές μας δεν θα ήταν δυνατή. Άρα, ούτε και μια απάντηση στο ερώτημα γιατί έχει αξία η ζωή μας.

Μια δεύτερη δυσχέρεια που προκύπτει από την εξέταση αυτών των δραστηριοτήτων είναι ότι δεν μπορούν να ενταχθούν όλες σε μια ιεραρχική σχέση. Ας δούμε το ζεύγος: ιατρική δράση / δράση του στρατηγού. Άλλες φορές ο γιατρός θα απαιτήσει από τον στρατηγό να προστατεύσει το

νοσοκομείο από τον εχθρό, άλλες φορές, όμως, ο στρατηγός θα διατάξει τον γιατρό να δηλητηριάσει τον εχθρό. Οπότε, εδώ, δεν είναι δεδομένο ποια είναι η αρχιτεκτονική και ποια η υπηρετική τέχνη. Στις περισσότερες, μάλιστα, περιπτώσεις, οι δραστηριότητες είναι αδύνατον να συσχετιστούν. Στο δίπολο: δραστηριότητα του να διδάσκω στο πανεπιστήμιο και δραστηριότητα του να καλλιεργώ τον κήπο μου δεν φαίνεται να υφίσταται κανένας τρόπος αξιολογικής σύγκρισής τους, τουλάχιστον όχι κάποιος που να πηγάζει από τις ίδιες τις δραστηριότητες.

Αν, λοιπόν, τη ζωή μας την αποτελούσαν μόνο κατασκευές, τότε δεν θα είχε ούτε εσωτερική συνοχή ούτε εμμενή αξία. Ευτυχώς, όμως, υπάρχει ένας δεύτερος τύπος δραστηριότητας, που καλείται από τον Αριστοτέλη *πράξεις* και, άλλοτε, *ἐνέργεια*.² Οι δραστηριότητες αυτής της κατηγορίας έχουν

² Μία από τις μεγάλες δυσκολίες που προκύπτουν όταν διαβάζουμε τα κείμενα του Αριστοτέλη είναι ότι ενίοτε χρησιμοποιεί την ίδια έννοια με δύο διαφορετικές σημασίες, μία στενή και μία ευρεία. Έτσι, ενώ διακρίνει τις ανθρώπινες δραστηριότητες σε ποιήσεις (ή κινήσεις) και πράξεις (ή ενέργειες), άλλοτε ονομάζει όλες τις ανθρώπινες δραστηριότητες ενέργειες ή πράξεις και άλλοτε, αντίθετα, τις ονομάζει κινήσεις, χρησιμοποιώντας τους όρους με ευρύτερη σημασία.

Σημασία έχει να γνωρίζουμε ότι στα *Μετά τα Φυσικά*, IX 8, ο Αριστοτέλης ορίζει τις δύο βασικές έννοιες που θα συναντήσουμε και στη συνέχεια: *δύναμις* (δυνατότητα/ικανότητα) και *ἐνέργεια* (δραστηριότητα). Το πιο απλό παράδειγμα είναι, και πάλι, αυτό της οικοδομικής δραστηριότητας: άλλο πράγμα είναι η δυνατότητα/ικανότητα να οικοδομήσω, άλλο πράγμα να οικοδομώ τώρα. Το πρώτο είναι κάτι που έχω, το δεύτερο κάτι που κάνω. Ποιο προηγείται; Κάποιος θα έδινε την αυθόρμητη απάντηση ότι η δυνατότητα προηγείται και η δραστηριότητα έπεται. Ο Αριστοτέλης θέλει να μας πείσει ότι αυτή η απάντηση, αν και αναμενόμενη σύμφωνα με μια απλοϊκή κατανόηση της χρονικής προτεραιότητας, είναι λανθασμένη. Και παραθέτει τρία επιχειρήματα για να υπερασπιστεί την προτεραιότητα της δραστηριότητας: αυτή προηγείται *λόγω, χρόνω, ουσία*. Ο λόγος έχει να κάνει με τον ορισμό: για να ορίσω τη δυνατότητα —τι σημαίνει να έχει κάποιος την ικανότητα να κτίζει—, πρέπει να εξηγήσω σε τι συνίσταται το να κτίζει. Ως προς τον χρόνο, πράγματι, σε επίπεδο ατομικής ανάπτυξης, πρώτα αποκτά κανείς την ικανότητα να χτίζει και ύστερα είναι σε θέση να ασκήσει τη δραστηριότητα. Αλλά, από διαφορετική οπτική, πρέπει να υπάρχει κάποιος που είναι ήδη οικοδόμος για να με μάθει να οικοδομώ. Άλλωστε, όπως θα δούμε, ο μόνος τρόπος να με μάθει να οικοδομώ είναι να με καθοδηγεί όταν επιτελώ δραστηριότητες οικοδομικές. Αντίστοιχα, υπάρχει προτεραιότητα της δραστηριότητας ως προς την ουσία: πρέπει να έχει υπάρξει πάντα κάποιος που είναι ήδη οικοδόμος για να διδάξει εμένα, ώστε να αποκτήσω την ικανότητα να οικοδομώ. Ή, πιο απλά, για να γεννηθεί ένα παιδί, πρέπει πάντα να υπάρχει ήδη ένας πατέρας, που θα παραγάγει το σπέρμα και, χάρη σ' αυτό,

την αξία τους μέσα τους και όχι στο αποτέλεσμά τους. Ας δούμε ένα αριστοτελικό παράδειγμα: μια πράξη ανδρείας είναι μια δραστηριότητα που η αξία της βρίσκεται στο ότι ο στρατιώτης, κρίνοντας ότι η μάχη την οποία δίνει είναι και δίκαιη και σκόπιμη, καταφέρνει να καταπολεμήσει τον φόβο και να ενεργοποιήσει το θάρρος του. Ο ανδρείος στρατιώτης δεν αξιολογείται από το αν θα νικήσει στη μάχη ή όχι, από το αποτέλεσμα της δράσης του (διότι τότε θα τον αντιμετωπίζαμε σαν κατασκευαστή νίκης)· αξιολογείται για τους λόγους που είχε να πράξει, όπως αυτοί ενσωματώνονται στη δράση του.

Ωστόσο, ακόμα κι αν δεχτούμε ότι υπάρχουν δραστηριότητες που έχουν από μόνες τους αξία και ενέχουν την ολοκλήρωσή τους, δεν είναι καθόλου σαφές πώς αυτό θα οδηγήσει στην ιεράρχησή τους. Προκύπτουν αμέσως τρεις προφανείς δυσκολίες. Πρώτον, δεν έχουμε δείξει ακόμα γιατί η ανδρεία αποτελεί αξία. Δεύτερον, και ο δειλός στρατιώτης επιτελεί μια δραστηριότητα του ίδιου τύπου: αξιολογείται με βάση το αν καταφέρνει ή όχι να υπερνικήσει τον φόβο του. Γιατί είναι κακή η δειλή πράξη; Τρίτον, παράδειγμα τέτοιας δραστηριότητας, στον Αριστοτέλη, δεν είναι μόνο οι ηθικές πράξεις, αλλά και δραστηριότητες όπως, λ.χ., το να βλέπω. Δηλαδή, η αξία του βλέπουν βρίσκεται εντός της δραστηριότητας, είναι εμμενής σε αυτήν. Επίσης, ενόσω βλέπω, κάνω συνέχεια το ίδιο πράγμα (ενώ, όταν κατασκευάζω σπίτια, μπορώ να διακρίνω φάσεις κατασκευής πιο κοντά στο τελικό προϊόν) και δεν παράγω κάποιο αποτέλεσμα έξω από τη δράση μου, κάτι που θα μείνει εκεί όταν η δραστηριότητά μου θα έχει σταματήσει. Μπορεί να βλέπω καλύτερα, πιο θολά, από πιο κοντά, από πολλές οπτικές γωνίες. Πάντως, ενόσω επιτελώ τη δραστηριότητα, κάνω πάντα το ίδιο πράγμα: βλέπω. Πώς θα ιεραρχήσουμε μια πράξη ανδρείας σε σχέση με τη δραστηριότητα του να βλέπω;

Έτσι, ενώ πράγματι χωρίσαμε τις ανθρώπινες δραστηριότητες σε δύο κατηγορίες, και ενώ φαίνεται να ισχύει πως οι δεύτερες —εκείνες δηλαδή που ορίζονται ως *πράξεις* ή *ἐνέργειες*— είναι καταλληλότερες για να μας δώσουν απάντηση στο ερώτημα για την αξία της ανθρώπινης ζωής, δεν ξέρουμε ακόμα ποιες είναι εκείνες οι δραστηριότητες που πράγματι έχουν αξία. Τα *Ηθικά Νικομάχεια* ξεκινούν με μια θεμελιώδη απορία.

θα δοθεί η δυνατότητα σε ένα παιδί να αποκτήσει ζωή. Φαίνεται, λοιπόν, να μην είναι αβάσιμη η σκέψη πως οι ενέργειες/δραστηριότητες προηγούνται των δυνατοτήτων. Ο αριστοτελικός κόσμος είναι ένας κόσμος γεμάτος από ενέργειες. Ένα ον που είναι καθαρή ενέργεια και δεν έχει μέσα του καθόλου δυνατότητες είναι, στην αριστοτελική φιλοσοφία, ο θεός. Ο δικός μας κόσμος είναι μεικτός.

1.2 Ευδαιμονία και πολιτική επιστήμη (I 2)

Όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες ορίζονται με βάση τον σκοπό τους (τέλος), τον οποίο πραγματώνουν, όπως είδαμε, με δύο τρόπους: είτε εμμενώς (όπως οι ηθικές πράξεις ή το να βλέπω) είτε εξωτερικά (όπως οι κατασκευές). Κάθε σκοπός συνιστά κάτι το *ἀγαθόν*, με μια μη αξιολογική έννοια του όρου: κάτι αγαθό στο μέτρο που αντιπροσωπεύει αυτό για χάρη του οποίου επιτελούμε την αντίστοιχη δραστηριότητα. Ο κτίστης κτίζει γιατί το σπίτι εκλαμβάνεται ως κάτι αγαθό, ο κλέφτης κλέβει γιατί εκλαμβάνει την παράνομη απόκτηση πλούτου ως αγαθό κ.λπ. Και αν το ζητούμενο είναι να βρούμε τι δίνει αξία στην ανθρώπινη ζωή συνολικά, τότε αναζητούμε τι συνιστά αξία για τις δραστηριότητες που έχουν την αξία τους μέσα τους, εμμενώς.

Επειδή, ωστόσο, τη μορφή πράξεων/ενεργειών έχουν πολλές δραστηριότητες και, άρα, υπάρχουν πολλοί εμμενείς σκοποί, μένει ανοικτό το ερώτημα ποιο είναι το ύψιστο αγαθό, δηλαδή το κριτήριο με βάση το οποίο θα ιεραρχήσουμε τις δραστηριότητές μας στην ενότητα του βίου μας. Ας ονομάσουμε αυτό το ύψιστο αγαθό *εὐδαιμονία* κι ας αποφύγουμε οποιαδήποτε μετάφραση του όρου. Ας δεχτούμε, προς στιγμήν, ότι ο όρος αυτός δηλώνει μια δραστηριότητα που είναι πλήρως αγαθή και, άρα, το κριτήριο με βάση το οποίο θα κρίνουμε την αξία των δραστηριοτήτων μας (και, άρα, την αξία του βίου μας), το ποίες είναι πιο σημαντικές (πιο επιλέξιμες) από τις άλλες. Προτού απαντήσουμε στο ερώτημα τι είναι ευδαιμονία, επιμένει ο Αριστοτέλης, οφείλουμε να διευκρινίσουμε ποια *επιστήμη* εξουσιοδοτείται να θέσει και να απαντήσει το ερώτημα. Χρειαζόμαστε μια γνωσιολογικής τάξεως προκαταρκτική διευκρίνιση:

I 2 1094a 18 – 1094b 7

- (1) *Εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα ... , δὴλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. ...* (Αν, λοιπόν, υπάρχει κάποιος σκοπός ὅσων προκύπτουν ἀπὸ τις πράξεις [μας], ἕνας σκοπὸς τον οποίον βουλόμεθα³ γι' αὐτὸν τον ἴδιο, καὶ βουλόμεθα τα ὑπόλοιπα πράγματα για χάρη του σκοποῦ αὐτοῦ, καὶ αν δὲν εἶναι ὅλα τα πράγματα τέτοια που να τα ἐπιλέγουμε για χάρη κάποιου ἄλλου, τότε εἶναι προφανές ὅτι αὐτὸ [ο πρώτος σκοπός] θα εἶναι το ἀγαθὸ, δηλαδή το ἄριστο...)

³ Η έννοια της *βουλήσεως* θα εξηγηθεί στην ενότητα 2.4. Ὅπως γίνεται ἀμέσως ἀντιληπτό, διατηρῶ πολλοὺς ἀριστοτελικούς ὀρους στην πρωτότυπη μορφή τους, ἀμετάφραστους. Ούτε για τον σημερινὸ ἀναγνώστη ούτε για τον σύγχρονο του Αριστοτέλη ἀντιστοιχοῦν στην τρέχουσα σημασία των ἀντίστοιχων καθημερινῶν λέξεων. Εἶναι τεχνικοί ὀροι: μαθαίνουμε τι ἀκριβῶς σημαίνουν κατανοώντας πῶς ορίζονται καὶ πῶς χρησιμοποιοῦνται μέσα στο ἀριστοτελικὸ κείμενο.

- (2) *εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων.*
(Κι αν αυτό ισχύει, τότε θα πρέπει να προσπαθήσουμε να συλλάβουμε, σε γενικές γραμμές τουλάχιστον,⁴ τι τάχα θα είναι αυτό και ποιας από τις επιστήμες ή δυνάμεις⁵ είναι αντικείμενο.)
- (3) *δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται·* (και θα φαινόταν ότι είναι αντικείμενο της επιστήμης με τη μεγαλύτερη εξουσία και της κατεξοχήν αρχιτεκτονικής, και τέτοιας λογής φαίνεται να είναι η πολιτική επιστήμη·)
- (4) *τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει ... χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τάνθρώπινον ἀγαθόν.* (γιατί αυτή προστάζει ποιες από τις επιστήμες χρειάζεται να υπάρχουν στις πόλεις, και τι είδους επιστήμες και ποιοι και μέχρι τίνος σημείου θα πρέπει να μαθαίνουμε. ... Κι αφού χρησιμοποιεί τις υπόλοιπες πρακτικές επιστήμες και, επιπλέον, νομοθετεί για το τι πρέπει να πράττουμε και για το τι πρέπει να αποφεύγουμε, ο δικός της σκοπός θα περιχαράσσει τους σκοπούς των άλλων· ώστε αυτός θα είναι το ανθρώπινο αγαθό.)

Ας προσπαθήσουμε να αποκωδικοποιήσουμε την παραπάνω προγραμματική πρόταση με βάση όσα γνωρίζουμε μέχρι τώρα. Λέει ο Αριστοτέλης: «ο σκοπός όσων προκύπτουν από τις πράξεις [μας]»: αν έχει κάποια αξία η ανθρώπινη ζωή, αυτή θα οφείλεται στις δραστηριότητες που κάνουμε, θα πραγματώνεται μέσω των ανθρώπινων πράξεων. Δεν θα είναι δώρο του Θεού ή κάτι που προκύπτει από την ίδια την ανθρώπινη βιολογική φύση ή με την παρέμβαση της τύχης. Και, σύμφωνα με την πρόταση (1), αυτό που έχει αξία για την ανθρώπινη ζωή βρίσκεται σε μια δραστηριότητα την οποία επιλέγουμε γι' αυτή την ίδια και όχι για χάρη κάποιας άλλης· δηλαδή, σε μια δραστηριότητα του τύπου της πράξης/ενέργειας και όχι του τύπου της κατασκευής. Αλλά τώρα διερευνούμε κάτι ακόμα πιο ασαφές: αν υπάρχει ένα ύψιστο αγαθό που θα νοηματοδοτεί το σύνολο των δραστηριοτήτων μας, ένα αγαθό για το οποίο θα είναι αδύνατον να συλλάβει κανείς κάποια περαιτέρω δικαιολόγηση, κάποια άλλη αξία που θα το θεμελιώνει ή θα το επεξηγούσε. Προηγουμένως, αυτό το αγαθό το ονομάσαμε «ευδαιμονία». Ωστόσο, δεν έχουμε δείξει ακόμα ούτε αν υπάρχει ένα τέτοιο αγαθό ούτε γιατί είναι ένα και όχι πολλά.

Και, συνεχίζει η πρόταση (2), αν όντως υπάρχει ένα τέτοιο ύψιστο αγαθό, τότε αυτό θα είναι

⁴ Η διατύπωση *τύπῳ* θα εξηγηθεί στην ενότητα 2.7.

⁵ Το γιατί επιστήμη και ικανότητα/δυνατότητα ταυτίζονται θα εξηγηθεί στην ενότητα 2.5.

αντικείμενο επιστημονικής γνώσης: ούτε ζήτημα έμπνευσης (καθώς δεν εναπόκειται στον τραγικό ποιητή να μας μάθει ποιο είναι το ύψιστο αγαθό) ούτε απλής επιδεξιότητας (καθώς δεν εναπόκειται ούτε στους εξ επαγγέλματος πολιτικούς να μας το μάθουν). Εδώ πλέον η λέξη *άγαθό* δεν δηλώνει τον οποιοδήποτε σκοπό μιας οποιαδήποτε δράσης αλλά το αντικείμενο μιας γνώσης που καθοδηγεί τη δραστηριότητα με τρόπο ασφαλή, ώστε να επιτύχει την τελειότερη δυνατή υλοποίηση του πραγματικά ανώτερου σκοπού. Ότι είναι *άγαθό* με αυτή την κανονιστική σημασία είναι πάντα, στον Αριστοτέλη, αντικείμενο επιστημονικής γνώσης, γιατί συνιστά κάτι σαφώς προσδιορισμένο. Αν, λοιπόν, επιζητώ να ορίσω ποια αξία θεμελιώνει όλες τις άλλες αξίες της ανθρώπινης ζωής, χρειάζεται να γνωρίζω σε ποια επιστήμη θα αποταθώ.

Και αυτή είναι, επεξηγεί η πρόταση (3), η πολιτική επιστήμη. Αυτή θα είναι κατεξοχήν αρχιτεκτονική, ενώ όλες οι υπόλοιπες επιστήμες θα είναι, ως προς αυτήν, υπηρετικές. Είχαμε διαγνώσει, άλλωστε, ότι, εκ της φύσεώς της, καμιά κατασκευαστική δράση και γνώση δεν θα μπορούσε να έχει τέτοιο ρόλο, διότι αναγκαστικά θα παρέπεμπε σε μια περαιτέρω θεμελίωσή της. Αντίθετα, η πολιτική επιστήμη είναι πρακτική επιστήμη, καθώς αφορά δραστηριότητες που έχουν τη μορφή πράξεων/ενεργειών, τις οποίες προσδιορίζει και ιεραρχεί. Και επειδή είναι σε θέση να οργανώνει τις δραστηριότητες αυτές, γι' αυτό είναι σε θέση να οργανώνει και τις κατασκευαστικές δράσεις μας.

Η παραπάνω απάντηση δεν είναι καθόλου αυτονόητη, αφού υπάρχουν —τόσο στο περιβάλλον της αρχαίας ελληνικής σκέψης όσο και σε εκείνο της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας— ποικίλες επιστημονικές γνώσεις που διεκδικούν να καταλάβουν τη θέση της πολιτικής. Ο Αριστοτέλης θα επιχειρηματολογήσει ενάντια σε μια σειρά από τέτοιους διεκδικητές: (α) ενάντια στην πλατωνική θεωρία, για την οποία η γνώση του αγαθού θα ήταν ζήτημα γνώσης της (αιώνιας) Ιδέας του αγαθού, χωρίς να καθοδηγεί την πράξη (I 6)· (β) ενάντια στην ιδέα ότι πρωταρχική αξία έχει η κατασκευαστική γνώση της παραγωγής άπειρου πλούτου (*Πολιτικά*, I 9)· (γ) ενάντια στο (σπαρτιατικό) πρωτείο της κατασκευαστικής τέχνης του πολέμου (*Πολιτικά*, II 9)· (δ) ενάντια στις αξιώσεις των σοφιστών ότι κατέχουν την πολιτική επιστήμη (X 9)· (ε) ενάντια στην ιδέα ότι η γνώση της ψυχολογίας ή της βιολογίας του ανθρώπινου οργανισμού, ως γνώση του τι είναι άνθρωπος ή πώς λειτουργεί η ανθρώπινη ψυχή, είναι η επιστήμη εκείνη που θα μας μάθει ποιο είναι το αγαθό (I 7 και VII 11). Ενάντια σε όλους αυτούς τους υποψήφιους, ο Αριστοτέλης ορίζει ρητά ότι το ύψιστο αγαθό είναι ζήτημα πολιτικής επιστήμης. Αυτό δεν αποκλείει ότι, τελικά, ο πολιτικός επιστήμονας θα οφείλει να γνωρίζει, μέχρις ενός σημείου, ψυχολογία και βιολογία, αυτό που θα λέγαμε σήμερα οικονομικά, ή ακόμα και αστρονομία ή θεολογία. Όμως, σε κάθε περίπτωση, η επιστήμη της ευδαιμονίας είναι η πολιτική επιστήμη.

Η πρωτοκαθεδρία της πολιτικής επιστήμης φαίνεται να αποτυπώνεται στο ότι *αυτή έχει τη «μεγαλύτερη εξουσία»*. Το τι σημαίνει αυτή η κυριαρχία το επεξηγεί η πρόταση (4): γιατί αυτή αποφασίζει και διατάζει, νομοθετώντας, ποιες επιστήμες χρειαζόμαστε και πόσο, ποιες πρέπει να μαθαίνει ο καθένας και μέχρι ποιου σημείου. Σε πρώτη ανάγνωση, μια τέτοια διατύπωση ενοχλεί τον σύγχρονο αναγνώστη, καθώς φαίνεται να υπονοεί ότι οι επιστημονικές γνώσεις δεν είναι αυτόνομες αλλά ετεροκαθορίζονται από την πολιτική επιστήμη, η οποία, τρόπον τινά, τις «χρησιμοποιεί». Μάλιστα, δεν φαίνεται να υπάρχει καμία δραστηριότητα της ανθρώπινης ζωής η οποία να μην υποτάσσεται σε ό,τι αποφασίζει η πολιτική επιστήμη. Ας μην βιαστούμε, ωστόσο, να εντοπίσουμε σπέρματα αυταρχισμού εκεί που δεν υπάρχουν. Το αριστοτελικό επιχείρημα είναι, προς στιγμήν, καθαρά γνωσιολογικό: αν υπάρχει μια επιστήμη που γνωρίζει το ύψιστο αγαθό, δηλαδή τι συνιστά ευδαιμονία, τότε είναι ανόητο να ισχυριστεί κανείς ότι κάποιο πεδίο της ιδιωτικής ζωής διεκδικεί να εξαιρεθεί από το πεδίο της ευδαιμονίας. Αυτή την εικόνα του πεδίου υποδηλώνει το ρήμα *περιέχει*: το ύψιστο αγαθό το οποίο κατέχει η πολιτική επιστήμη δεν είναι μια δεξαμενή ή ένα άθροισμα από συγκεκριμένα αγαθά, μια αρχή που θέτει κανόνες ή υπαγορεύει καταλόγους με συγκεκριμένες δραστηριότητες και γνώσεις· το ύψιστο αγαθό περιχαράσσει ένα πλαίσιο για τον τρόπο με τον οποίο θεμελιώνονται και δικαιολογούνται τα επιμέρους αγαθά.

Είμαστε στην αρχή των *Ηθικών Νικομαχείων*. Δεν ξέρουμε αν υπάρχει μια τέτοια πολιτική επιστήμη. Μόλις τώρα αρχίζουμε να συνειδητοποιούμε ότι είναι αναγκαία. Αν υπάρχει, τότε θα υπάρχει μια επιστήμη που γνωρίζει τι είναι η ευδαιμονία.

ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ 1η : Οι αρχές της πολιτικής επιστήμης

Η σχέση μεταξύ πολιτικής επιστήμης και ευδαιμονίας δεν μας μαθαίνει μόνο κάτι για την ευδαιμονία· εξασφαλίζει και την επιστημονικότητα της πολιτικής επιστήμης. Διότι, σύμφωνα με την αριστοτελική γνωσιολογία, για να συνιστά επιστήμη η πολιτική επιστήμη, θα πρέπει να διαθέτει τις δικές της αρχές (αρχές από τις οποίες η επιστήμη αποδεικνύει ή συμπεραίνει άλλες αλήθειες), αρχές οικείες ή ίδιες σε αυτήν (*Αναλυτικά Πρότερα*, I 30 46a17-28)· ή, πράγμα που είναι το ίδιο, να μην δανείζεται τις αρχές της από άλλα πεδία γνώσης. Ένα πολύ σημαντικό χωρίο από το Βιβλίο I των *Ηθικών Νικομαχείων* κάνει την εξής διάκριση:

I 1 1095a 30-32: ... *μη λανθανέτω δ' ἡμᾶς ὅτι διαφέρουσιν οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν λόγοι καὶ οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς* (δεν πρέπει να μας διαφεύγει ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα στους λόγους που προέρχονται από τις αρχές και στους λόγους που οδηγούν στις αρχές).

Οι δεύτεροι, οι λόγοι (επιχειρήματα) που οδηγούν στις αρχές, είναι εκείνοι που εκτίθενται στα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά* ως πραγματείες. Δεν αποδεικνύονται, αλλά εκτίθενται ή έρχονται στην επιφάνεια. Οι πρώτοι λόγοι, αυτοί που προέρχονται από τις αρχές, είναι συμπεράσματα που τα αποδεικνύουμε βασισμένοι σε αυτές. Τέτοιοι λόγοι/συλλογισμοί υπάρχουν στα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Πολιτικά*, αλλά όχι μόνον εκεί. Τέτοιους λόγους, όπως θα δούμε, θα παράγει και ο πολίτης εν γένει και ο πολιτικός και ο νομοθέτης. Αυτοί πρέπει να γνωρίζουν τις αρχές, έτσι ώστε να τις χρησιμοποιήσουν στην πράξη τους.

Δεδομένου ότι υπάρχουν αρχές που οριοθετούν την πολιτική επιστήμη, το ζητούμενο είναι να τις αποκαλύψουμε. Προς το παρόν, αρκεί ότι γνωρίζουμε πως μία από αυτές είναι ο ίδιος ο ορισμός της ευδαιμονίας:

I 12 1102a 1-4: [είναι φανερό] *ὅτι ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. ἔοικε δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή* ([είναι φανερό] ότι η ευδαιμονία ανήκει στα πράγματα που είναι πολύτιμα και τέλεια. Και αυτό φαίνεται να ισχύει και επειδή συνιστά αρχή.)

Η ευδαιμονία είναι μια αρχή· δηλαδή, αρχή είναι ο ορισμός της ευδαιμονίας. Ως αρχή που οριοθετεί την επιστήμη της πολιτικής, αυτός ο ορισμός δεν επιδέχεται αλλαγές.

1.3 Κοιτώντας τις ζωές των ανθρώπων (I 5)

Δεν γνωρίζουμε ακόμη αν όντως η ζωή μας θα πρέπει να οργανωθεί με άξονα το ύψιστο αγαθό. Και δεδομένου ότι μόλις αρχίζουμε να αναρωτιόμαστε κατά πόσο υπάρχει η δυνατότητα επιστημονικής γνώσης του ύψιστου αγαθού, της ευδαιμονίας, χρειαζόμαστε μια πρώτη *εμπειρική* βάση που θα μας παράσχει υλικό για τη θεωρητική συζήτηση. Καλούμαστε να εντοπίσουμε το πεδίο των φαινομένων που σχετίζονται με το θεωρητικό ερώτημα για την ανθρώπινη ευδαιμονία, και αυτό το πεδίο είναι ο ανθρώπινος βίος.

I 5 1095b 14 – 1096a 10

- (1) *τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εἰκόασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γὰρ εἶσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένας καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικὸς.* (για το αγαθό, δηλαδή για την ευδαιμονία, οι άνθρωποι φαίνεται —όχι χωρίς λόγο— να σχηματίζουν τις πεποιθήσεις τους από τους βίους. Και οι μεν πολλοί, οι πιο άξεστοι, έχουν την πεποίθηση ότι είναι η ηδονή. Γι' αυτό και αγαπούν τον βίο τον απολαυστικό. Γιατί τρεις είναι οι βίοι που κατεξοχήν ξεχωρίζουν, αυτός που μόλις αναφέραμε, ο πολιτικός και, τρίτος, ο θεωρητικός.)
- (2) *οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι ...* (και οι πολλοί φαίνονται παντελώς δουλικοί, επιλέγοντας έναν βίο ζώων που βόσκουν ...)
- (3) *οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμὴν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος. φαίνεται δ' ἐπιπολαιότερον εἶναι τοῦ ζητουμένου·* (οι δε εκλεπτυσμένοι άνθρωποι, οι άνθρωποι της πράξης, έχουν την πεποίθηση ότι [το αγαθό] είναι η δημόσια αναγνώριση· γιατί αυτή αποτελεί, πάνω κάτω, τον σκοπό του πολιτικού βίου. Φαίνεται, ωστόσο, να είναι πιο επιφανειακή από αυτό που αναζητάμε·)

(3α) *δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ ...* (γιατί η δημόσια αναγνώριση φαίνεται να εναπόκειται σε αυτούς που τη δίνουν παρά σε αυτόν που τη λαμβάνει ...)

(3β) *ἔτι δ' εἰκόασι τὴν τιμὴν διώκειν ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι· ζητοῦσι γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμᾶσθαι, καὶ παρ' οἷς γινώσκονται, καὶ ἐπ' ἀρετῇ· δῆλον οὖν ὅτι κατὰ γε τούτους ἢ ἀρετῇ κρείττων.* (επιπλέον, φαίνεται ότι επιδιώκουν τη δημόσια αναγνώριση για να σιγουρευτούν ότι οι ίδιοι είναι αγαθοί· και, σε κάθε περίπτωση, επιζητούν να λαμβάνουν δημόσια αναγνώριση από τους φρόνιμους, και ανάμεσα σε όσους τους γνωρίζουν, και για την αρετή [τους]. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι, τουλάχιστον γι' αυτούς, η αρετή είναι ανώτερη.)

(3γ) *τάχα δὲ καὶ μᾶλλον ἂν τις τέλος τοῦ πολιτικοῦ βίου ταύτην ὑπολάβοι. φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη· δοκεῖ γὰρ ἐνδέχασθαι καὶ καθεῦδεν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου,* (ίσως

κάποιος να σχηματίσει και την πεποίθηση ότι αυτή [η αρετή] είναι, περισσότερο [απ' ό,τι η δημόσια αναγνώριση] ο σκοπός του πολιτικού βίου. Φαίνεται, όμως, και αυτή να είναι πιο ατελής [από αυτό που ζητάμε]: γιατί φαίνεται ότι ενδέχεται κάποιος να έχει την αρετή κι ενώ κοιμάται ή όντας άπραγος σε όλο του τον βίο,)

(3δ) *καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα ...* (και, επιπλέον, υποφέροντας από κακά και έχοντας τη μέγιστη κακοτυχία ...)

(4) *τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα.* (τρίτος είναι ο θεωρητικός βίος, την ανάλυση του οποίου θα κάνουμε στα επόμενα.)

Το κατάλληλο εμπειρικό εφαλτήριο για να ξεκινήσει η διερεύνηση του ερωτήματος για την ευδαιμονία, ισχυρίζεται η πρόταση (1), είναι ο ανθρώπινος βίος. Κι αυτό για δύο λόγους. Πρώτον, δεν πρέπει να έχουμε την ψευδαίσθηση πως μια ψιλή θεωρητική ανάλυση θα ήταν ποτέ σε θέση να εξηγήσει τι είναι ευδαιμονία, αν δεν είχε ως δεδομένο τον ίδιο τον ανθρώπινο βίο, τον τρόπο με τον οποίο ζούμε (ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί συχνά τη λέξη *βίος*, και όχι τη λέξη *ζωή*, όταν θέλει να δηλώσει αυτό που αρμόζει μόνο σε ανθρώπους και όχι στα ζώα εν γένει). Θα ήταν σαν μια φυσική επιστήμη που επινοεί θεωρίες δίχως να παρατηρεί τα φαινόμενα. Δεύτερον, υπάρχει ο κίνδυνος, με βάση όσα είδαμε μέχρι τώρα, να εστιάσει κανείς την προσοχή του σε μεμονωμένες δραστηριότητες ή πράξεις. Αντίθετα, η έννοια του βίου εμπεριέχει την αναφορά σε μια ενότητα πράξεων. Το ύψιστο αγαθό είναι τέτοιο που εξασφαλίζει αυτή την ενότητα και δεν υποδεικνύει απλώς πώς πραγματώνεται ένας τύπος δραστηριοτήτων, έστω κι αν είναι ο ανώτερος.

Οι ανθρώπινοι βίοι, σε μια πρόχειρη διάκρισή τους (ευρεία ώστε να περιλαμβάνει όλους τους τρόπους με τους οποίους ζουν οι άνθρωποι), είναι τριών τύπων. Ο πρώτος είναι ο *ἀπολαυστικός*. Βασίζεται στην ηδονή, σε μια ηδονή που φαίνεται να καθιστά τον άνθρωπο δουλικό και ανελεύθερο, τέτοιο που θα αγγίζει τα όρια ενός ζώου και μόνο. Δεν πρόκειται, λοιπόν, για την οποιαδήποτε ηδονή, παρά μόνο για ζωώδεις σωματικές ηδονές. Το χαρακτηριστικό τους είναι η άμεση πρόσδεση στο παρόν και η ανικανότητά τους να συλλαμβάνουν μελλοντικούς προς πραγμάτωση σκοπούς. Καταλαβαίνουμε, μέσα σε αυτές τις λίγες γραμμές, ότι αυτός ο βίος εμπεριέχει μια, κατά κάποιον τρόπο, εσωτερική αντίφαση: ενώ είναι βίος, δηλαδή ένας τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι επιλέγουν να ζήσουν, οι άνθρωποι που τον ακολουθούν συμπεριφέρονται σαν να είναι ζώα — θα μάθουμε αργότερα (στην ενότητα 6.5) πολύ περισσότερα πράγματα γι' αυτή τη μορφή διαφθοράς της ανθρώπινης φύσης.

Ο δεύτερος είναι ο *πολιτικός βίος*, εκείνος που συνίσταται σε πράξεις τις οποίες επιτελούμε απέναντι στους άλλους μέσα σε οργανωμένες κοινότητες. Ας υποθέσουμε ότι όλοι έχουμε εμπειρία

αυτού του βίου (τουλάχιστον, όλοι όσοι ακούμε ή διαβάζουμε τα *Ηθικά Νικομάχεια*). Παρ' όλα αυτά, δεν είναι καθόλου προφανές ότι όλοι μπορούν να απαντήσουν σωστά στο ερώτημα σε τι συνίσταται η αξία/αγαθότητα του πολιτικού βίου. Να, λοιπόν, μια πρώτης τάξεως ευκαιρία να συνειδητοποιήσουμε πώς οδηγούμαστε από την κοινή εμπειρία στη διερεύνηση φιλοσοφικών ερωτημάτων.

Η πρώτη πιθανή απάντηση στο παραπάνω ερώτημα, στην πρόταση (3α), είναι ότι θεμέλιο της αξίας του πολιτικού βίου είναι η *τιμή*, η δημόσια αναγνώριση. Ωστόσο, με βάση όσα ήδη γνωρίζουμε, αυτή η απάντηση δεν μπορεί να είναι ορθή. Διότι η ευδαιμονία, το ύψιστο αγαθό, είναι εμμενής σε μια δραστηριότητα, ενώ η δημόσια αναγνώρισή μου δεν αποτελεί προϊόν δικής μου πράξης, αλλά είναι κάτι που μου το αποδίδουν οι άλλοι, ενώ εγώ απλώς το υφίσταμαι/εισπράττω. Επιπλέον, για να έχει αξία η αναγνώριση την οποία μου αποδίδει ο άλλος, πρέπει αυτός ο άλλος να είναι *ενάρετος* (πρόταση (3β)). Αν προσθέσουμε πως, για να έχει νόημα να θέλω να λάβω αναγνώριση, προϋποτίθεται το να την αξίζω, καταλαβαίνουμε ότι η αναγνώριση εξαρτάται από πολλά πράγματα έξω από αυτήν. Και, τελικά, αποδεικνύεται ότι εξαρτάται από κάτι που εδώ ονομάζεται *αρετή*. Και πάλι, όμως, αν κάποιος απαντήσει ότι η αξία του πολιτικού βίου θεμελιώνεται στην αρετή, η απάντησή του θα είναι ανολοκλήρωτη· και τούτο διότι η έννοια της αρετής είναι πολύπλοκη. Αρκεί να σκεφτούμε ότι *ενάρετος* είναι και ο επιτυχημένος κλέφτης, αυτός που κλέβει αποτελεσματικά/καλά. Εδώ, στην πρόταση (3γ), ο Αριστοτέλης προβάλλει πάντως μια άλλη δισημία: η αρετή μπορεί να νοηθεί και ως απλή δυνατότητα (ένας δίκαιος άνθρωπος, και όταν κοιμάται, δίκαιος είναι) και ως ποιότητα μιας δραστηριότητας (διότι πλήρως δίκαιος είναι κάποιος τη στιγμή που κάνει μια πράξη δικαιοσύνης). Την ίδια αρετή κατέχει και στις δύο περιπτώσεις, είτε κοιμάται είτε την ενεργοποιεί. Όμως, όπως έχουμε ήδη εξηγήσει (βλ. υποσ. 2), ο ορισμός της αρετής εξαρτάται από τον ορισμό της δραστηριότητας. Κι αυτό όσοι διάγουν ή εξηγούν τον πολιτικό βίο τείνουν να το παραβλέπουν, καθώς προτιμούν να συλλαμβάνουν την αρετή ως κάτι κεκτημένο άπαξ και διά παντός και όχι ως κάτι που επιβεβαιώνεται διαρκώς μέσα από πράξεις. Επίσης, παραβλέπουν, συμπληρώνει η πρόταση (3δ), ότι αυτή η αρετή του πολιτικού βίου δεν πηγάζει από καλή τύχη αλλά, μάλλον, στοιχειοθετεί έναν τρόπο διαχείρισής της.

Όλα τα παραπάνω είναι ακόμα θολά. Διαφαίνεται, ωστόσο, ότι ο πολιτικός βίος εκτυλίσσεται σε δύο επίπεδα: ένα πρώτο, απλοϊκό επίπεδο, στο οποίο στέκεται όποιος πιστεύει ότι το κέντρο του πολιτικού βίου είναι η τιμή· και ένα ανώτερο επίπεδο, όπου στέκεται όποιος πιστεύει ότι το κέντρο του πολιτικού βίου είναι η αρετή (είτε είναι ο πολιτικός βίος του ίδιου του πολίτη είτε εκείνος όσων συμβαίνει να κατέχουν πολιτική εξουσία). Άρα, μέσα στον πολιτικό βίο υπάρχει διαφοροποίηση. Κι αν η απάντηση σχετικά με το περιεχόμενο του ύψιστου αγαθού που επικαλείται την τιμή θα εξαιρεθεί

ως εσωτερικά αντιφατική, εκείνη που αναφέρεται στην αρετή καλούμαστε να τη θεωρήσουμε, έστω προσωρινά, έγκυρη.

Περιέργως πώς, όμως —και μέχρι το τέλος θα μας βασανίζει αυτό το «περιέργως πώς»—, ο πολιτικός βίος δεν είναι, για τον Αριστοτέλη, ο τελειότερος βίος τον οποίο μπορεί να διάγει ο άνθρωπος. Τελειότερος είναι ο θεωρητικός βίος, εκείνος που κορυφώνεται με την επιτέλεση της *θεωρίας*, της δραστηριότητας που συνίσταται στην άσκηση στη θεωρητική σκέψη. Ο όρος *θεωρία* χρησιμοποιείται με πολλές σημασίες, λιγότερο ή περισσότερο στενές, δηλώνοντας: (α) τη δραστηριότητα του να εξασκώ τη γνώση σχετικά με τις αρχές των αιώνιων και ακίνητων όντων, δηλαδή να εξασκώ τις —κατά Αριστοτέλη— θεωρητικές επιστήμες της θεολογίας, της αστρονομίας και των μαθηματικών· (β) τη δραστηριότητα του να εξασκώ όχι μόνο το (α) αλλά και τη γνώση σχετικά με τις φυσικές επιστήμες, όπως η βιολογία, που είναι θεωρητικές, αν και έχουν ως αντικείμενό τους όντα που υπόκεινται σε μεταβολή· (γ) τη δραστηριότητα του να εξασκώ όχι μόνο τα (α) και (β), αλλά και τη γνώση σε σχέση με τις κατασκευές/ποιήσεις (*τέχνη*) ή τις ηθικές πράξεις· (δ) κάθε μορφή έλλογης δραστηριότητας που εμπεριέχει το στοιχείο της γνώσης και κρίσης, όπως είναι η δραστηριότητα του θεατή μιας θεατρικής παράστασης. Στα εδώ συμφραζόμενα, όμως, ο θεωρητικός βίος, έτσι όπως αντιδιαστέλλεται προς τον πολιτικό, αντιστοιχεί, το μέγιστο, στη δεύτερη σημασία του όρου και δηλώνει τον βίο όσων αφιερώνουν τη ζωή τους σε τέτοιους είδους θεωρητικές δραστηριότητες (ό,τι κι αν σημαίνει το ρήμα «αφιερώνουν»).

Υπό το πρίσμα των παραπάνω διευκρινίσεων, γίνεται αμέσως έκδηλη η σκανδαλώδης φύση του θεωρητικού βίου. Η πρώτη απορία έγκειται στο ότι η εξάσκηση αυτών των επιστημών φαίνεται να εξασφαλίζει την ευδαιμονία, ενώ αυτές οι επιστήμες δεν θεματοποιούν την ίδια την ευδαιμονία, δεν επιδιώκουν να γνωρίσουν τον ορισμό της και δεν ασχολούνται με τα ανθρώπινα πράγματα. Αυτό το κάνει η πολιτική επιστήμη, αλλά αυτή δεν μπορεί να εξασφαλίσει —έτσι μαθαίνουμε— την ευδαιμονία στην τελειότερη εκδοχή της. Φαίνεται ότι μόνο αν απομακρύνουμε το βλέμμα από τα ανθρώπινα πράγματα, μόνο τότε θα επιτύχουμε την τέλεια ευδαιμονία.

Η δεύτερη απορία γίνεται απτή σε μια πρόταση από τα *Πολιτικά* που ονομάζει τον θεωρητικό βίο *ξενικό*, αποτραβηγμένο ή αποκομμένο από την πολιτική κοινωνία, ξένο προς αυτήν (*Πολιτικά*, VII 2 1324^a16-7: *ὁ ξενικός καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος ...*). Μια τόσο ακραία δήλωση φαίνεται προκλητική, πολύ περισσότερο που ο Αριστοτέλης πιστεύει (όπως θα δούμε) ότι ο άνθρωπος είναι «ζώο πολιτικό». Υπό αυτή την οπτική, ο θεωρητικός βίος μοιάζει να συγκρούεται με την ίδια την ανθρώπινη φύση, να της επιτάσσει να υπερβεί τον εαυτό της.

Η τρίτη απορία αφορά τη διαφαινόμενη αντιπαλότητα ανάμεσα στον θεωρητικό και τον

πρακτικό βίο. Διότι, ενώ ο πρώτος θεωρείται ο τελειότερος, για τον δεύτερο μάθαμε προηγουμένως, τουλάχιστον όσον αφορά τον κάτοχο της πολιτικής επιστήμης, ότι θεωρείται αυτός με τη μεγαλύτερη εξουσία. Πώς, άραγε, συμβιβάζονται αυτές οι δύο θέσεις, πώς είναι δυνατόν αυτός που έχει τη μεγαλύτερη εξουσία να αποδέχεται ότι κάποιος άλλος είναι ανώτερός του; Κι αν κάποιος έχει μόνο την εμπειρία του πολιτικού βίου, τότε πώς αναγνωρίζει την αξία ή την ανωτερότητα του θεωρητικού βίου;

Οι παραπάνω απορίες είναι ριζικές, τόσο για μας όσο και για τον ίδιο τον Αριστοτέλη. Η απλή παρατήρηση των ανθρώπινων βίων ήταν, άλλωστε, ένα προκαταρκτικό βήμα, απλώς υλικό προς μελέτη. Γι' αυτό και δεν είμαστε σε θέση να τις επιλύσουμε τώρα. Όλη η πορεία της αριστοτελικής σκέψης στα *Ηθικά Νικομάχεια* σκοπό έχει να τις διασαφηνίσει, προσφέροντας στο Βιβλίο Χ μια τελική απάντηση στο ερώτημα για την ευδαιμονία και για τη σχέση των δύο βίων, του θεωρητικού και του πολιτικού.

ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ 2η: το *ὄτι*

Αυτή η εμπειρική βάση, δηλαδή ο ανθρώπινος βίος, δηλώνεται στα *Ηθικά Νικομάχεια* και στα *Πολιτικά* είτε με τη λέξη *ὄτι* είτε με τη λέξη *ὑπάρχοντα* (αυτό που όντως συμβαίνει) και αποτελεί το πεδίο επαλήθευσης της πολιτικής επιστήμης:

X 8 1179a 18-22

τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτικοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. σκοποῖν δὴ τὰ προειρημένα χρῆ ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον φέροντας, καὶ συναδόντων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον, διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον. (Το τι είναι αληθινό στο πεδίο της πράξης κρίνεται από τα έργα και από τον βίο. Διότι σε αυτά ενυπάρχει το καθοριστικό στοιχείο. Όταν εξετάζουμε αυτά που έχουν ειπωθεί, πρέπει να τα φέρνουμε απέναντι στα έργα και τον βίο και, αν μεν συνάδουν με τα έργα, θα πρέπει να τα αποδεχόμαστε, εάν όμως διαφωνούν, τότε πρέπει να τα εκλαμβάνουμε ως [σκέτα] λόγια.)

Ο μόνος τρόπος να επαληθεύσουμε τα συμπεράσματα της πολιτικής επιστήμης είναι να εξετάσουμε αν ανταποκρίνονται στην πράξη, στον ανθρώπινο βίο συνολικά. Γιατί μια μεμονωμένη πράξη δεν μπορεί πάντα να μας δείξει, με ασφάλεια, εάν κάποιος είναι αγαθός ή όχι. Να λοιπόν ένα πεδίο φαινομένων: ο βίος των ανθρώπων. Προφανώς, ο ανθρώπινος βίος ενέχει, όπως θα δούμε, ασάφεια. Ωστόσο, αυτό δεν συνεπάγεται σχετικότητα, καθώς εκείνος που κατέχει την πολιτική επιστήμη είναι σε θέση να καθορίσει την αξία του ανθρώπινου βίου. Στα *Πολιτικά*, η εμπειρική βάση των φαινομένων

που πρέπει να ληφθεί υπόψη, το *ὅτι*, είναι ευρύτερη: θα περιλαμβάνει πολιτεύματα, τωρινά και παλαιότερα, γνωστά από δική μας εμπειρία ή γνωστά μέσω ιστορικών αναφορών, πολιτεύματα επιτυχή και αποτυχημένα κ.λπ. (X 9 1181b 15-22).

1.4 Όταν ο πλουτισμός γίνεται τέχνη της ζωής (*Πολιτικά* I 8-9)

Πιθανόν να έχει αποκομίσει κανείς την εντύπωση ότι όλα τα ζητήματα παραμένουν ακόμα εκκρεμή. Δικαίως. Καλό θα ήταν, όμως, να μην υποτιμήσουμε αυτό που μάθαμε προηγουμένως, το γιατί θα πρέπει να απορρίψουμε τον απολαυστικό βίο. Πρόκειται για κέρδος διόλου ασήμαντο· και γίνεται ακόμα σημαντικότερο αν λάβουμε υπόψη ότι, στην ίδια συνάφεια (στο χωρίο από το I 5 των *Ηθικών Νικομαχείων*), ο Αριστοτέλης απορρίπτει κι άλλη μια απάντηση στο ερώτημα για την ευδαιμονία, εκείνη που θεωρεί ότι η ευδαιμονία εξασφαλίζεται από τον χρηματιστικό βίο, αυτόν που αναλώνεται στην απόκτηση πλούτου (I 5 1096a 5-7). Τον χαρακτηρίζει «βίαιο», συσχετίζοντάς τον με την εξυπηρέτηση φυσικών αναγκών. Δεν προσθέτει περισσότερα πράγματα εδώ. Συμπληρώνει, όμως, την εικόνα του στα *Πολιτικά*. Και δεδομένου ότι η σχέση ανάμεσα σε ό,τι ονομάζουμε σήμερα «οικονομία» και στην πολιτική είναι ένα φλέγον ζήτημα που αφορά οποιονδήποτε πολίτη του 21ου αιώνα, η σχετική αριστοτελική ανάλυση προβάλλει επίκαιρη όσο ποτέ. Την καθοδηγεί το εξής ερώτημα: έχει δικαίωμα η οικονομία να αντικαταστήσει την πολιτική, έχει δικαίωμα εκείνος που κατέχει την τέχνη της απόκτησης πλούτου να αντικαταστήσει ή να αναπληρώσει τον πολιτικό φιλόσοφο ή επιστήμονα, εκείνον που κατέχει την πρακτική γνώση για το πώς πρέπει να ζούμε;

Την οικονομική επιστήμη ο Αριστοτέλης την ονομάζει *χρηματιστική*. Είναι η τεχνική γνώση παραγωγής πλούτου. Όπως θα δούμε, τη διακρίνει σε καλή και κακή χρηματιστική, και τη δεύτερη την ονομάζει *καπηλική*. Σε αυτήν, το ζητούμενο δεν είναι απλώς η απόκτηση πλούτου, αλλά η απόκτηση πλούτου για χάρη του πλούτου και με βασικό όχημα το νόμισμα (ανεξάρτητα από την παραγωγή και τη χρήση αγαθών). Και το ερώτημα είναι αν, με βάση όσα γνωρίζουμε μέχρι τώρα και χωρίς ηθικοδιδασκτική ρητορεία, διαθέτουμε επιχειρήματα ενάντια σε εκείνον που θα ισχυριζόταν ότι η χρηματιστική δικαιούται να αντικαταστήσει την πολιτική. Το παρακάτω κείμενο παρουσιάζει την εμβριθή αριστοτελική απάντηση:

Πολιτικά, I 9 1257b 23 – 1258a 14

- (1) *καὶ ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος, ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς.* (και είναι απεριόριστος ο πλούτος που προκύπτει από αυτή τη χρηματιστική.)
- (2) *ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι ..., τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις), οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτήσις. ... καὶ διατελοῦσιν ἢ σφῶζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὐξεῖν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον.* (γιατί, όπως η ιατρική αφορά την παραγωγή της υγείας επ' άπειρον ..., ενώ αυτά που οδηγούν στον σκοπό [της] όχι επ' άπειρον (γιατί ο σκοπός είναι για όλες [τις τεχνικές γνώσεις] ένα όριο), έτσι και αυτής της χρηματιστικής δεν υπάρχει όριο

ως προς τον σκοπό [της], και ο σκοπός της είναι ο πλούτος αυτού του είδους, δηλαδή η απόκτηση χρημάτων ... και συνεχίζουν να νομίζουν ότι πρέπει ή να διασώσουν ή να αυξήσουν επ' άπειρον την περιουσία που έχουν σε νόμισμα.)

- (3) *αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν ...* (αἴτιο δε του ότι διάκεινται με αυτό τον τρόπο είναι ότι αυτό που τους απασχολεί σοβαρά είναι απλά το να ζουν, όχι το να ζουν καλά ...)
- (4) *ὅσοι δὲ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἐπιβάλλονται τὸ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς ζητοῦσιν ...* (όσοι, όμως, έχουν ως στόχο τους και το να ζουν καλά, αυτοί επιζητούν ό,τι συμβάλλει στις απολαύσεις τις σωματικές ...)
- (5) *κἂν μὴ διὰ τῆς χρηματιστικῆς δύνωνται πορίζειν, δι' ἄλλης αἰτίας τοῦτο πειρῶνται, ἐκάστη χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν. ἀνδρείας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστὶν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην τῆς δ' ὑγίειαν. οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικὰς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν.* (κι αν δεν μπορούν να αποκτήσουν [τον πλούτο] μέσω της χρηματιστικής, αποπειρώνται να το κάνουν μέσω κάποιας άλλης αιτίας, χρησιμοποιώντας την καθεμία από τις άλλες ικανότητές [τους] όχι σε συμφωνία με τη φύση. Γιατί ίδιον της ανδρείας δεν είναι να παράγει χρήματα αλλά θάρρος, ούτε της στρατηγικής ούτε της ιατρικής είναι ίδιον το να παράγουν χρήματα, αλλά η νίκη και η υγεία [αντίστοιχα]. Αυτοί, όμως, τις καθιστούν όλες χρηματιστικές [γνώσεις], θεωρώντας ότι [η απόκτηση πλούτου] είναι ο σκοπός και ότι το καθετί πρέπει να συμβαίνει σε αναφορά προς τον σκοπό.)

Η κακή χρηματιστική, επεξηγεί η πρόταση (1), επιδιώκει την απόκτηση απεριόριστου πλούτου, θεωρώντας ότι ποτέ ο πλούτος δεν είναι επαρκής, ότι δεν υπάρχει ένα όριο πέρα από το οποίο η απόκτηση πλούτου θα ήταν ανάξια λόγου ή και επιζήμια: περισσότερος πλούτος είναι, εξ ορισμού, καλύτερος από τον λιγότερο. Ο πιο ενδεδειγμένος τρόπος για να ανατρέψει κανείς τους ισχυρισμούς της κακής χρηματιστικής είναι να υπονομεύσει το επιχείρημα για την απειρότητα του πλούτου. Αυτό ακριβώς είναι το διακύβευμα της πρότασης (2).

Για να κατανοήσουμε την εσωτερική αντίφαση της απειρότητας, χρειαζόμαστε μια σύγκριση με την κατεξοχήν κατασκευαστική γνώση, την ιατρική. Την ιατρική μπορεί να τη συλλάβει κανείς με δύο τρόπους: (α) Σαν μια τεχνική δραστηριότητα, όπως μάθαμε για την οικοδομική, και σε αυτήν αντιστοιχούν τρεις έννοιες περατότητας: (α1) το τι είναι η υγεία δεν είναι κάτι άπειρο/απροσδιόριστο, αλλά καθορίζεται από την ίδια τη φύση του ανθρώπινου σώματος (περατότητα ως προς τον ορισμό)· (α2) εάν είναι τεχνική δραστηριότητα η ιατρική, τότε είναι περατή και ως προς τον χρόνο, καθώς η θεραπεία του συγκεκριμένου ασθενή τελειώνει όταν ο ασθενής γίνεται καλά, και είναι ανόητο να

συνεχίσει κανείς τη θεραπεία άπαξ ο ασθενής έχει ήδη γίνει καλά· (α3) η ιατρική είναι περατή ως προς τα όργανά της, αφού το τι είναι η υγεία και το πώς γίνεται η θεραπεία οριοθετεί ή καθορίζει και τα όργανα που χρειάζονται για την τέχνη της ιατρικής.

Ο άλλος τρόπος να συλλάβει κανείς την ιατρική είναι, (β), ως σώμα γνώσης που έχει ενσωματωμένο μέσα του τον στόχο να θεραπεύει, επ' άπειρον, όποιον άνθρωπο εκδηλώνει μια αρρώστια· και όσο υπάρχουν άνθρωποι που αρρωσταίνουν, θα υπάρχει και η γνώση της ιατρικής. Αν κάποια μέρα ή σε κάποιον κόσμο οι άνθρωποι δεν αρρωσταίνουν, τότε, φυσικά, δεν θα υπήρχε η ιατρική ως κατασκευαστική γνώση. Αντίθετα, όσο υπάρχει το πρόβλημα της αρρώστιας, στο διηνεκές, η ιατρική θα έχει στόχο της να αποκαθιστά την ανθρώπινη υγεία. Διακρίναμε, λοιπόν, την περατότητα της ιατρικής ως τεχνικής γνώσης και δραστηριότητας από την απειρία της ιατρικής ως σώματος γνώσης.

Η εσωτερική αντίφαση της κακής χρηματιστικής συνίσταται ακριβώς στο ότι συγγέει αυτά τα δύο πράγματα. Θεωρεί ότι, απ' άκρη σ' άκρη, έχει ένα στοιχείο απειρότητας, ως εάν να μην υπήρχε ούτε τέλος ως προς τον χρόνο ούτε τέλος ως προς τον ορισμό του πλούτου ως αγαθού ούτε τέλος ως προς τα μέσα με τα οποία επιτρέπεται να τον αποκτήσει. Κι αυτό γιατί, λέει η πρόταση (2) στην τελευταία της φράση, ο στόχος της είναι η συνεχής αύξηση του πλούτου, αφού, εις άπειρον, το επόμενο μέγεθος πλούτου είναι αξιακά ανώτερο από το προηγούμενο. Άρα, κανένας πλούτος δεν αντιπροσωπεύει μια τελική αξία, ένα όριο που θα νοηματοδοτεί την πορεία προς αυτόν, και δεν υπάρχει κανένα σημείο όπου η απόκτηση πλούτου νομιμοποιείται να σταματήσει. Αυτή είναι η αντίφαση: είναι σαν να υποστηρίζει ο γιατρός ότι, ενώ έχει θεραπευτεί ο ασθενής —ενώ έχει ήδη επιτευχθεί το αγαθό—, αυτός εξουσιοδοτείται να συνεχίζει να τον θεραπεύει. Αντίθετα, η καλή χρηματιστική θα ήταν εκείνη που κατανοεί ότι, ως κατασκευαστική γνώση, δεν είναι σε θέση να ορίσει η ίδια την ποσότητα του πλούτου που είναι ο στόχος της, καθώς γνωρίζει μόνο τον τρόπο για την απόκτησή του. Χρειάζεται μια γνώση πολιτικής τάξης, είτε σε επίπεδο οίκου είτε σε επίπεδο πόλης, που θα ορίσει το επαρκές μέγεθος του πλούτου. Όταν αυτό αποκτηθεί, τότε το ενδιαφέρον για την απόκτηση περαιτέρω πλούτου θα ήταν υπονομευτικό για την ίδια την ευδαιμονία.

Η κακή χρηματιστική, καθώς υπόκειται σε μια αντιφατική σύλληψη της απειρότητας, είναι εσωτερικά αντιφατική ως τεχνική δραστηριότητα. Είναι πολλαπλά αντιφατική, επιπλέον, στο μέτρο που αξιώνει να αντικαταστήσει την πολιτική επιστήμη. Διότι αυτό θα σήμαινε ότι διεκδικεί έναν διπλό ρόλο: να αποτελεί, ταυτόχρονα, και κατασκευαστική και πολιτική γνώση, δηλαδή, ότι ο σκοπός της (το τέλος της) βρίσκεται ταυτόχρονα μέσα και έξω από την αντίστοιχη δραστηριότητα.

Είναι τόσο παράλογη αυτή η διεκδίκηση της κακής χρηματιστικής που, στην πραγματικότητα,

διαβάζουμε στην πρόταση (3), αυτοί που ισχυρίζονται ότι ο χρηματιστικός βίος εξασφαλίζει την ευδαιμονία δεν κατανοούν ούτε τη διάκριση ανάμεσα στο ζῆν (τη ζωή, στη βιολογική της έννοια) και το εὖ ζῆν. Στην ουσία, αποδίδουν στον βίο τους την απειρία της φυσικής ζωής που συνεχίζεται ἐπ’ ἀπειρον με τον βιολογικό κύκλο της γέννησης και του θανάτου, χωρίς να αντιλαμβάνονται ότι αυτή η φυσική απειρότητα δεν αποτελεί απάντηση στο αξιακό ερώτημα για το αγαθό, για το εὖ. Να γιατί, στο χωρίο από το I 5 των *Ηθικῶν Νικομαχείων*, ο Αριστοτέλης συνέδεσε τον χρηματιστικό βίο με τη φυσική ανάγκη. Και αυτό επεξηγεί, επίσης, γιατί σε εκείνο το χωρίο ο χρηματιστικός βίος δεν είναι ένας τέταρτος βίος αλλά ανάγεται στον απολαυστικό. Ενώ θα περιμέναμε να αντιπροσωπεύει μια εκδοχή του πολιτικού βίου (αφού ο πλούτος και οι συναλλαγές προϋποθέτουν μια πολιτική κοινότητα), συνιστά εκδοχή του απολαυστικού βίου, προσδεδεμένος καθώς είναι στη φυσική ζωή και μόνο. Η πρόταση (4) πιστοποιεί εμπειρικά το παραπάνω επιχείρημα: αν προσκαλέσω αυτούς τους ανθρώπους να δώσουν μια απάντηση στο ερώτημα για την ευδαιμονία, θα προκύψει ότι αυτό που τους ενδιαφέρει —αυτό από το οποίο λαμβάνουν ηδονή— δεν είναι ο ίδιος ο πλούτος αλλά οι ζωικές εκείνες απολαύσεις του απολαυστικού βίου τις οποίες μπορούν να κατακτήσουν μέσω του πλούτου.

Η ίδια αδιαφορία για την αγαθότητα διαφαίνεται και σε ένα επιπλέον σύμπτωμα της κακής χρηματιστικής, το ότι αφαιρεί από τις ανθρώπινες δραστηριότητες το οικείο τους κάθε φορά αγαθό και τις μετατρέπει, όλες, σε εκδοχές χρηματιστικής δράσης: ως εάν ο στρατηγός να μην είχε σκοπό τη νίκη, και ο γιατρός την υγεία, όλες οι δραστηριότητες προσανατολίζονται στο αγαθό που είναι ο πλούτος. Αυτό σημαίνει ότι, στην περίπτωση που η κακή χρηματιστική καταλάμβανε τη θέση της πολιτικής, δεν θα ήταν σε θέση να οργανώσει και να ιεραρχήσει τις ανθρώπινες δραστηριότητες, καθώς τείνει να καταστρέφει τη φύση τους, δηλαδή την αγαθότητά τους.

Η υποκατάσταση της πολιτικής από την κακή χρηματιστική είναι μια πολιτικά τραγελαφική και επικίνδυνη ιδέα. Για να την καταρρίψουμε, δεν αρκεί, βέβαια, να δείξουμε γιατί η κακή χρηματιστική είναι εσωτερικά αντιφατική. Οφείλουμε να επιχειρηματολογήσουμε, στη συνέχεια, υπέρ της αξιοπιστίας και της επιστημονικότητας της πολιτικής επιστήμης.

1.5 Τα τρία κριτήρια της ευδαιμονίας (I 7)

Προσπαθούμε να ορίσουμε τι είναι ευδαιμονία και, μόλις στο I 5, καταλήξαμε σε κάποια συμπεράσματα, έχοντας ως εμπειρική βάση τους ανθρώπινους βίους. Ωστόσο, η προσέγγιση αυτή δεν είναι ικανή να μας οδηγήσει μακριά, καθώς δεν παρέχει εννοιολογικά εργαλεία ή θεωρητικά κριτήρια ώστε να διακρίνουμε τους ανθρώπινους βίους ή τις ανθρώπινες δραστηριότητες ως προς την αξία τους. Απαιτούνται κριτήρια που θα μας επιτρέψουν να θέσουμε το ερώτημα «τι είναι ευδαιμονία» με μεγαλύτερη ακρίβεια· και επειδή αυτά τα κριτήρια, στο Βιβλίο I, δεν θα μας δώσουν απάντηση στο συγκεκριμένο ερώτημα αλλά μόνο στο *πώς πρέπει να τεθεί το ερώτημα*, ας τα ονομάσουμε *φορμαλιστικά ή τυπικά κριτήρια*.

Προτού τα εξετάσουμε, ας δούμε σε ποιο σημείο βρισκόμαστε. Ξέρουμε ότι η ευδαιμονία σχετίζεται με ανθρώπινες δραστηριότητες και ότι αυτές ορίζονται με βάση τους σκοπούς τους (*τέλη*). Άρα, είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι, για να ιεραρχήσουμε τις ανθρώπινες δραστηριότητες, είναι αναγκαίο να συσχετίσουμε ή να συγκρίνουμε τους σκοπούς τους. Αναζητούμε, συνεπώς, μια ιεράρχηση των σκοπών, μια κλίμακα τελειότητας η οποία θα κορυφώνεται με τον αξιακά ανώτερο σκοπό: ένα τέλειο τέλος (παίζοντας με τη διπλή σημασία της λέξης στα αρχαία ελληνικά). Υπάρχουν, άραγε, τυπικά κριτήρια που να επιτρέπουν τη σύγκριση των σκοπών, ή μήπως οι σκοποί των ανθρώπινων δραστηριοτήτων δεν επιδέχονται σύγκρισης; Ο Αριστοτέλης εκθέτει στο παρακάτω χωρίο τρία τέτοια τυπικά κριτήρια:

I 7 1097a 25–1097b 20:

- (1) *τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν <καὶ> καθ' αὐτὰ καὶ δι' αὐτὸ αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν ἀεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἢ εὐδαιμονία μάλιστα' εἶναι δοκεῖ·* (τελειότερο ονομάζουμε εκείνο που το επιδιώκουμε καθεαυτό σε αντιδιαστολή με αυτό που το επιδιώκουμε για κάτι άλλο, και εκείνο που δεν το επιλέγουμε ποτέ για κάτι άλλο [είναι τελειότερο] από όσα τα επιλέγουμε και καθεαυτά και για κάτι άλλο, και χωρίς προϋποθέσεις τέλειο είναι αυτό που το επιλέγουμε πάντα καθεαυτό και ουδέποτε για κάτι άλλο. Τέτοιου είδους αγαθό φαίνεται, κατεξοχήν, να είναι η ευδαιμονία·)
 - (2) *φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ.* (το ίδιο συμπέρασμα φαίνεται να προκύπτει με βάση την αυτάρκεια· γιατί το τέλειο αγαθό φαίνεται να είναι αυτάρκες.)
- (2α) *τὸ δ' αὐταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνω, τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος*

(ως αὐτάρκες, ωστόσο, δεν εννοούμε αυτό που αποδίδεται σε εκείνον που ζει μόνος του, που ζει βίο μοναχικό, αλλά αυτό που αποδίδεται και στους γονείς και στα παιδιά και στις γυναίκες και, συνολικά, στους φίλους και [συμ]πολίτες, επειδή ο άνθρωπος είναι, από τη φύση του, πολιτικό ον ...)

(2β) τὸ δ' αὐτάρκες τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ. τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι· (ως αὐτάρκες θέτουμε αυτό που, μένοντας μόνο του, καθιστά τον βίο επιλέξιμο και που δεν του λείπει τίποτε. Και τέτοιου είδους πράγμα θεωρούμε ότι είναι η ευδαιμονία·)

- (3) ἔτι δὲ πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην — συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἰρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἰρετώτερον ἀεί. (επιπλέον, η ευδαιμονία είναι πιο επιλέξιμη από όλα τα πράγματα εφόσον δεν συγκαταριθμείται [μαζί με αυτά] — γιατί, αν συνεκαταριθμείτο, είναι φανερό ότι θα ήταν πιο επιλέξιμη όταν προσετίθετο σε αυτήν ακόμα και το μικρότερο από τα άλλα αγαθά· γιατί αυτό που προστίθεται δημιουργεί υπεροχή ως προς τα αγαθά και, ανάμεσα στα αγαθά, το μεγαλύτερο είναι πάντα το πιο επιλέξιμο.)

Το πρώτο κριτήριο, στην πρόταση (1), ορίζει πως (α) αυτό που το επιδιώκουμε γι' αυτό το ίδιο θα είναι τελειότερο από αυτό που το επιλέγουμε για χάρη κάποιου άλλου, (β) αυτό που ποτέ δεν το επιλέγουμε για κάτι άλλο θα είναι τελειότερο από εκείνο που το επιλέγουμε και για τον εαυτό του και για κάτι άλλο, (γ) απόλυτα (χωρίς καμία προϋπόθεση ή εξαίρεση) τέλειο θα είναι αυτό που πάντα το επιλέγουμε γι' αυτό το ίδιο και ποτέ για κάτι άλλο. Το κριτήριο μοιάζει διδακτώδες αλλά, στην ουσία, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει απλώς τρία είδη αγαθών. Τα πρώτα ας τα ονομάσουμε *εργαλειακά αγαθά*. Είναι αυτά που χρησιμεύουν ως μέσο για κάτι άλλο. Για παράδειγμα, ο χαλινοποιός φτιάχνει χαλινάρια, και αυτά έχουν αξία στο μέτρο που είναι μέσο για τον ιππέα και, αν αυτή η χρησιμότητα παύσει να ισχύει, τότε και τα χαλινάρια θα παύσουν να διαθέτουν οποιαδήποτε αξία. Αυτά είναι τα κατώτερα αγαθά. Υπάρχουν άλλα αγαθά που είναι, τρόπον τινά, *μεικτά*, καθώς αξίζουν και γι' αυτά τα ίδια και επειδή χρησιμεύουν σε κάτι άλλο. Για παράδειγμα, στο αριστοτελικό πλαίσιο, η δημόσια αναγνώριση είναι κάτι που έχει αξία ή ομορφιά μέσα του αλλά, ταυτόχρονα, είναι κάτι εργαλειακά χρήσιμο, γιατί μου δίνει την ευκαιρία να πραγματοποιήσω ευκολότερα ορισμένες πολιτικές δραστηριότητες. Αυτό συνεπάγεται ότι, αν και σημαντικό, είναι κατώτερο από εκείνο το αγαθό για το οποίο αποτελεί μέσο. Τίθεται λοιπόν το ερώτημα εάν υπάρχουν αγαθά τα οποία έχουν αξία καθεαυτά και δεν εξυπηρετούν ποτέ κανέναν άλλο σκοπό· και το ερώτημα τίθεται στο μέτρο που δέχεται κανείς ότι υπάρχουν *τέλεια αγαθά*, δηλαδή αγαθά που αποκλείουν την ύπαρξη ανώτερων ακόμη αγαθών για τα οποία τα πρώτα θα λειτουργούσαν ως μέσο. Δεν ξέρουμε ποια είναι αυτά τα τέλεια αγαθά, ούτε αν

υπάρχουν. Προς το παρόν, εξετάζουμε την υπόθεση ότι, για να υφίσταται μια κλίμακα αγαθών, θα υφίσταται και ένα ύψιστο αγαθό ως το υψηλότερο σημείο της κλίμακας.

Η μόνη σχετική παράσταση που έχουμε αφορά την ευδαιμονία, διότι θεωρούμε ανορθόλογο να ρωτήσουμε ποιον σκοπό εξυπηρετεί η ευδαιμονία, καθώς αυτή επεξηγεί όλα τα άλλα αγαθά χωρίς να επεξηγείται από κανένα από αυτά. Πράγματι, η ερώτηση «γιατί θέλεις να είσαι ευτυχισμένος» δεν φαίνεται να επιδέχεται απάντηση. Αυτό ακριβώς, όμως, καθιστά τόσο δύσκολη τη σύλληψη της ίδιας της ευδαιμονίας: η ιδέα ενός αγαθού που επιλέγεται πάντα και μόνο χάριν αυτού του ίδιου είναι δύσληπτη. Πάντως, το πρώτο κριτήριο δεν μας δεσμεύει σε καμιά θεωρητική προκατάληψη για το περιεχόμενο ή και τη δυνατότητα της ευδαιμονίας.

Το δεύτερο κριτήριο, στην πρόταση (2), πηγάζει, πάλι, από την κοινή εμπειρία, η οποία τείνει να ταυτίζει αυτό που είναι τέλειο με κάτι το αυτο-τελές, το αυτάρκες, υπό την έννοια ότι καθετί που έχει ανάγκη από άλλα πράγματα, οτιδήποτε ενδεές, υπολείπεται σε κάτι και, άρα, δεν είναι τέλειο. Την αυτάρκεια μπορεί κανείς να την συλλάβει με δύο τρόπους. Ο πρώτος, στην πρόταση (2α),⁶ είναι να υποθέσει ότι αυτάρκης είναι όποιος ζει μόνος του, έξω από την πολιτική κοινότητα. Αλλά αυτή η υπόθεση είναι άστοχη. Μια τέτοια αυτάρκεια δεν είναι δυνατή για το ανθρώπινο ον ούτε σε βιολογικό επίπεδο (αφού κανείς δεν είναι αυτοφυής, αλλά χρειάζεται γεννήτορες) ούτε σε κοινωνικό επίπεδο (αφού κανείς δεν διαμορφώνεται, με την απλή επενέργεια φυσικών παραγόντων, έξω από την πολιτική κοινότητα). Οπότε, η πρόταση (2β) προτείνει μια εναλλακτική κατανόηση της αυτάρκειας: ας ορίσουμε ως αυτάρκες αυτό που, από μόνο του, καθιστά τον ανθρώπινο βίο επιλέξιμο και το οποίο δεν χρειάζεται τίποτα επιπλέον για να πραγματοποιηθεί. Και πάλι, ωστόσο, καταλήγουμε σε αδιέξοδο, διότι δεν υπάρχει τέτοια ανθρώπινη δραστηριότητα. Οποιαδήποτε δραστηριότητα, όσο αυτάρκης κι αν είναι, θα χρειάζεται τουλάχιστον τα αγαθά της υγείας και της τροφής ώστε να είμαστε σε θέση να τη φέρουμε σε πέρας (X 8 1178b 33-35). Άρα, η ταύτιση της τελειότητας με την αυτάρκεια πρέπει να επαναδιατυπωθεί με πιο ευλύγιστο τρόπο: όσο περισσότερο αυτάρκης είναι μια δραστηριότητα τόσο

⁶ Η σύνταξη της πρότασης (2α) είναι απρόσμενη. Θα περιμέναμε ότι το αντίθετο του μοναχικού βίου θα ήταν ο βίος «μαζί με» τους φίλους, τα παιδιά κ.ο.κ. Δεν λέει, όμως, αυτό η πρόταση αλλά αποδίδει αυτάρκεια, ταυτόχρονα, στα παιδιά, στους γονείς κ.ο.κ. (πράγμα περίεργο, ιδίως στο μέτρο που εμπερικλείονται και τα παιδιά, τα κατεξοχήν μη αυτάρκη). Πάντως, το νόημα της φράσης δεν είναι παρά αυτό που περιμέναμε. Και θα πρέπει, ίσως, να καταλάβουμε ότι η αυτάρκεια αφορά ανθρώπους που είναι, αναγκαστικά, και παιδιά κάποιου και γονείς κάποιου κ.ο.κ. ή ότι η δική μας αυτάρκεια αντανακλάται και στα παιδιά μας, τους φίλους μας κ.ο.κ.

τελειότερη θα είναι, αν και η τελειότερη από όλες δεν θα είναι απόλυτα αυτάρκης.

Η ακριβέστερη κατανόηση της αυτάρκειας σε σχέση με τις ανθρώπινες δραστηριότητες απαιτεί να εισαγάγουμε την έννοια *έξωτερικά αγαθά*, που δηλώνει πράγματα που έχουν αξία αλλά είναι εξωτερικά ως προς τις αντίστοιχες δραστηριότητες. Το αριστοτελικό παράδειγμα του πλούτου είναι εξαιρετικά εύγλωττο. Ο πλούτος είναι εξωτερικό αγαθό στο μέτρο που, αν δεν έχω τα αναγκαία προς το ζην, δεν μπορώ να πραγματοποιήσω καμιά δραστηριότητα, διότι αναγκάζομαι να αφιερώσω χρόνο στην εξασφάλιση των στοιχειωδών υλικών αγαθών. Σε αυτό το επίπεδο, ο πλούτος αφορά όλη την ανθρώπινη ζωή και εξασφαλίζει αυτό που ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται ως *σχολή*, το να μην είμαι υποχρεωμένος να καταβάλλω προσπάθεια για τα προς το ζην, έτσι ώστε να μπορώ να αφιερωθώ σε εκείνη τη δραστηριότητα που θεωρώ σημαντική. Όμως, ο πλούτος είναι εξωτερικό αγαθό και υπό την έννοια ότι, για παράδειγμα, γενναιοδωρος είναι κάποιος όταν έχει υλικά αγαθά να δωρίσει. Βέβαια, την αξία της η γενναιοδωρία δεν την αποκτά από τα υλικά πράγματα· αποτελούν, ωστόσο, ένα *συστατικό μέσο* της δραστηριότητας του δωρίζειν. Είναι μεν κάτι εξωτερικό ως προς την αξία της γενναιοδωρίας, με διαφορετικό τρόπο, όμως, απ' ό,τι προηγουμένως. Υπό αυτή την οπτική, η πράξη της γενναιοδωρίας εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τον πλούτο, και αυτό υπονομεύει την αυτάρκειά της. Το δεύτερο κριτήριο μάς καλεί, λοιπόν, να αναζητήσουμε εκείνη τη δραστηριότητα που εξαρτάται από τα εξωτερικά αγαθά στον ελάχιστο δυνατό βαθμό.

Το τρίτο κριτήριο, στην πρόταση (3), είναι λίγο δυσνόητο: προτιμότερη από όλες τις δραστηριότητες θα είναι αυτή η οποία θα είναι *μη συναριθμουμένη*, που δεν συγκαταριθμείται ή δεν κατηγοριοποιείται μαζί με τα άλλα αγαθά. Διότι, αν συνέβαινε το αντίθετο, αν ήταν δυνατόν να προσθέσω στην ευδαιμονία (E) κάποιο άλλο αγαθό (A), τότε αναγκαστικά θα ίσχυε ότι $E+A > E$. Διότι το άθροισμα δύο αγαθών είναι μεγαλύτερο από το καθένα ξεχωριστά, όσο μικρή κι αν είναι η αξία του προσθετέου. Και τότε, όλοι θα επέλεγαν να έχουν και την ευδαιμονία και κάτι άλλο, πράγμα που θα αντέφασκε στην ίδια την υπόθεση εργασίας σύμφωνα με την οποία η ευδαιμονία είναι το ύψιστο αγαθό.

Επιβάλλεται, συνεπώς, να δείξουμε ότι είναι αδιανόητο να συλλάβει κανείς κάτι που θα αποτελούσε το άθροισμα της ευδαιμονίας και κάποιου άλλου αγαθού, κάτι σαν $E+A$. Δύο στρατηγικές εξασφαλίζουν αυτό το ζητούμενο. Η πρώτη είναι να ισχυριστούμε ότι η ευδαιμονία είναι τελείως διαφορετικής τάξεως από τα υπόλοιπα αγαθά και πως, δεδομένου ότι μόνο ομοειδή πράγματα αθροίζονται, το άθροισμα $E+A$ είναι χωρίς νόημα, όπως είναι το άθροισμα «γάτα+2». Μια δεύτερη στρατηγική είναι να δεχτούμε ότι η ευδαιμονία δεν περιγράφει *μία* δραστηριότητα αλλά όλες τις δραστηριότητες μαζί, το άθροισμα ή τη δεξαμενή όλων των αγαθών και, άρα, δεν υπάρχει κανένα

αγαθό έξω από αυτή τη δεξαμενή και τίποτα να προστεθεί στην ευδαιμονία. Η πρώτη ερμηνεία, που συχνά αποκαλείται «αποκλειστική» (*exclusivist*), υποθέτει ότι υπάρχει ένα αγαθό (δηλαδή, ένας σκοπός και μια δραστηριότητα) που είναι διαφορετικής τάξεως από όλα τα υπόλοιπα. Η δεύτερη ερμηνεία, η αποκαλούμενη «περιεκτική» (*inclusivist*), υποθέτει ότι η ευδαιμονία είναι, από τη φύση της, ένα σύνολο αγαθών. Στο κείμενο, στο I 7 των *Ηθικών Νικομαχείων*, δεν προσφέρεται κανένα έρεισμα για την πρώτη ή για τη δεύτερη ερμηνεία, αν και η επιμονή στην έννοια *μονούμενον* ίσως αποτελεί ένδειξη υπέρ της πρώτης. Το σημαντικό είναι ότι διατυπώσαμε έναν τυπικό κανόνα που αποκλείει ως μη αποδεκτή την πρόταση E+A. Σε κάθε περίπτωση, τα τρία κριτήρια που εξετάσαμε δεν μας δεσμεύουν σε κάποια συγκεκριμένη κατανόηση του περιεχομένου της ευδαιμονίας· απλώς μας εκπαιδεύουν στο πώς πρέπει να μιλάμε γι' αυτήν.

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

Βρισκόμαστε ακόμα στο I 7, αντιμετώπι 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 τυπικά κριτήρια δεν ήταν, λοιπόν, επαρκή, γι' αυτό και είναι απαραίτητη μια νέου τύπου προσέγγιση της ευδαιμονίας. Το κείμενο μας προϋδεάζει, 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) και 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 τάγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εἶ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἔστιν, ἀλλ' ἄργον πέφυκεν;* (Όπως για τον αυλητή και τον αγαλματοποιό και κάθε τεχνίτη, και γενικώς για όλα αυτά στα οποία αντιστοιχεί κάποιο έργο και κάποια πράξη, φαίνεται ότι το αγαθό (δηλαδή, το εἶ) 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 παραδεχτούμε ότι ο κάθε τεχνίτης, καθότι τεχνίτης που κατέχει μια συγκεκριμένη τεχνική γνώση, ορίζεται με βάση ένα συγκεκριμένο έργο ή μια συγκεκριμένη 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. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί εδώ το παράδειγμα του τεχνίτη και όχι, ας πούμε, το προσφιλές του (στην περίπτωση του έργου) παράδειγμα ενός εργαλείου επειδή ακριβώς στοχεύει να χρησιμοποιήσει την αναλογία για να κάνει μια γενίκευση· και αυτή η γενίκευση θυμίζει κάπως τη σχέση ανάμεσα στις υπηρετικές τέχνες και σε μια αρχιτεκτονική

δραστηριότητα, όπως την είχαμε συναντήσει στο I 1, όπου η πολιτική ρύθμιζε τις υπηρετικές κατασκευαστικές δραστηριότητες και, έτσι, είχε αποσοβηθεί ο κίνδυνος της 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· 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 κτίστης 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 ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι; (ή, όπως 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 μας 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 την απάντηση στο παραπάνω ερώτημα τη δίνει η πολιτική επιστήμη ή πολιτική φιλοσοφία, και όχι η βιολογία ή η ψυχολογία. Άλλωστε, το βιολογικό παράδειγμα δεν είναι, και αυτό με τη σειρά του, άμοιρο προβλημάτων. Ενδεικτικά, είναι μάλλον

προβληματικό να αντιστοιχίσει 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 η συζήτηση για την ευδαιμονία επιβάλλεται, δήθεν, 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, καθώς η αριστοτελική βιολογία και ψυχολογία έχουν έτοιμη την απάντηση για το τι είναι το ανθρώπινο ον ως οργανισμός. Τίποτε 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 που έχουμε ακόμη και με τα φυτά, ενώ εμείς αναζητούμε το ἴδιον [του ανθρώπου] ... απομένει, συνεπώς, να είναι κάποιου είδους πρακτική ζωή του μέρους [της ψυχής] που έχει λόγο·)

Και πάλι, η πρόταση (3) δεν προσδιορίζει το έργο του ανθρώπου. Απλώς αποκλείει κάποιες εσφαλμένες απαντήσεις, όλες εκείνες που θα όριζαν το έργο του ανθρώπου όπως θα όριζαν και άλλα έμβια 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 ισχυριστεί 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 έλλογου μέρους της ψυχής. Αλλά δεν θα πρόκειται για το ότι απλά ο άνθρωπος τρώει, σαν να ήταν φυτό ή ζώο, αλλά για μια έλλογη δραστηριότητα (για παράδειγμα, το ότι τρώει επειδή κρίνει —έλλογα— ότι το φαγητό είναι νόστιμο ή θρεπτικό 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, τη νόηση), το έργο του ανθρώπου θα αφορά τον συγκεκριμένο και διαφορετικό τρόπο με τον οποίο 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' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὡσπερ 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 ἔργο του ἀνθρώπου εἶναι κάποια δραστηριότητα τῆς ψυχῆς σύμφωνα με τὸν λόγο ἢ ὄχι χωρὶς τὸν λόγο, καὶ αν, ὅπως λέμε, ἴδιο εἶναι ὡς πρὸς τὸ εἶδος τοῦ το ἔργο μίας κατηγορίας πραγμάτων καὶ τὸ ἔργο ἐνός ἐξαιρετικοῦ πράγματος αὐτῆς τῆς κατηγορίας (ὅπως ἴδιο εἶναι τὸ ἔργο τοῦ κιθαριστῆ καὶ τοῦ ἐξαιρέτου κιθαριστῆ), καὶ αν, χωρὶς ἐξαιρέσεις, τὸ ἴδιο συμβαίνει με ὅλα τὰ πράγματα, ὅταν προσθέτουμε στο ἔργο τὴν ὑπεροχὴν που εἶναι σύμφωνα με τὴν ἀρετὴ (ὅπως, ἔργο μὲν τοῦ κιθαριστῆ εἶναι τὸ να παίζει κιθάρα, ἔργο δε τοῦ ἐξαιρέτου κιθαριστῆ εἶναι τὸ [να παίζει κιθάρα] καλῶς).·)*

Ἡ παραπάνω πολὺ στριφνὴ φράση ξεκινᾷ με κάτι που γνωρίζουμε ἤδη: τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου θα συνιστᾷ κάποια δραστηριότητα καὶ ὄχι, για παράδειγμα, μίαν δυνατότητα/ικανότητα, μίαν ἔξιν. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπανέρχεται σε αὐτὴ τὴν κρίσιμη διευκρίνιση στο I 8 1098b 31 - 1099a 5 (ἄλλη μίαν ἐνδειξὴ ὅτι στο I 7 δὲν ἔχει ἀκόμα ἐπιτευχθεῖ καμιά οριστικὴ λύση): ἡ εὐδαιμονία δὲν εἶναι ικανότητα/δεξιότητα ἢ κατάσταση, ὅπως σε ἕναν ἀγῶνα δὲν βραβεύονται οἱ καλύτεροὶ ἀθλητῆς (ὡς πρὸς τὴν κατοχὴν τῆς δεξιότητος στο συγκεκριμένο ἀγῶνισμα) ἀλλὰ μόνον οἱ καλύτεροὶ ἀπὸ ὅσους πραγματικῶς ἐξάσκησαν τὴν δεξιότητα αὐτὴ συμμετέχοντας στο συγκεκριμένο ἀγῶνα.

Προσθέτει, ὁμῶς, μίαν σχετικὰ λεπτὴν διάκριση: εἶναι ἀπαραίτητο να λάβουμε ὑπόψη μας τὴν ὑπεροχὴν ὡς πρὸς τὸ ἔργο, τὸ πότε τὸ ἔργο πραγματώνεται με τὸν τελειότερο δυνατό τρόπο. Καὶ αὐτὸ συμβαίνει ὅταν πραγματώνεται σύμφωνα με τὴν οἰκείαν ἀρετὴν. Ἡ ἀναλογία εἶναι, πάλι, δανεισμένη ἀπὸ τὸν χῶρο τῶν τεχνικῶν δραστηριοτήτων δίκην μίας κυκλικῆς ἐπιστροφῆς στο παράδειγμα τῆς πρότασης (1): καὶ ὁ καλὸς καὶ ὁ κακὸς κιθαριστῆς κάνουν τὴν ἴδια δραστηριότητα, κιθάρα παίζουν καὶ, αν ξέρω ἤδη σε τι συνίσταται τὸ παίξιμο τῆς κιθάρας, τὸ μόνον που ἀλλάζει εἶναι ἡ ποιότητα τῆς δραστηριότητος. Αν, ὁμῶς, δὲν γνωρίζω σε τι συνίσταται τὸ παίξιμο τῆς κιθάρας καὶ, ἀκούγοντας για πρώτη φορά κάποιον να παίζει κιθάρα, αὐτὸς ὁ κάποιος τύχει να εἶναι κακὸς κιθαριστῆς (με ἀποτέλεσμα ἡ τεχνικὴ του να μὴ εἶναι ἡ σωστὴ, ὁ τρόπος κρατήματος τῆς κιθάρας να μὴ εἶναι ὁ ἐνδεδειγμένος καὶ ὁ ἦχος να μὴ εἶναι ευχάριστος), τότε θα σχηματίσω λανθασμένη ἀπόψη για τὸ εἶδος τῆς δραστηριότητος.

Ἀντίστοιχα, στὴν προσπάθειά μας να ορίσουμε τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, χρειάζεται να ἐντοπίσουμε ἐκείνους που τὸ πραγματώνουν με τρόπο ἐξαιρετικὸ, με ἀρετὴν. Καὶ ὅσοι δὲν τὸ πραγματώνουν με τὴν ἴδια ἀρετὴν, αὐτοὶ δὲν θα εἶναι «καλοὶ» ὡς ἀνθρώποι. Ἡ τελευταία διατύπωση ἡγεὶ τολμηρὴ. Ὁ Ἀριστοτέλης μᾶς καλεῖ να τὴν ἀντιληφθούμε, πρὸς τὸ παρόν, με τρόπο οὐδέτερο: ὁ

όρος «κακοί» άνθρωποι θα πρέπει να εκληφθεί ως ανάλογο του «κακοί» κιθαριστές και θα σηματοδοτεί απλώς την πλημμυρή 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 (εὖ) κιθάρα είναι ωφέλιμη (εὖ) για τον κιθαριστή. Η ευδαιμονία εμπεριέχει κάτι το εὖ, το αγαθό, αποκλειστικά από την τελολογική οπτική του έργου που αντιστοιχεί στον άνθρωπο ως άνθρωπο. Το αν η ευδαιμονία είναι κάτι που ο άνθρωπος το 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 αἰ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.* (αν έτσι έχουν 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 ἀρίστη 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, κάποιος 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, εφόσον εκείνα 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. Ό,τι και να ισχύει, πάντως, είναι αναγκαίο να ικανοποιείται μια επιπλέον προϋπόθεση:

(6) *Ἐτι δ' ἐν βίῳ τελείω. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ 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 φινάλε. Είχαμε απλώς υποψιαστεί, στη συνάφεια του βιολογικού παραδείγματος, ότι δεν είναι δυνατόν να ορίσουμε την ευδαιμονία δίχως αναφορά σε μια ενότητα χρονικής τάξης. Μεταφράζοντας τη διατύπωση ἐν βίῳ τελείω 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, σαν να 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 αυτήν ή να αφαιρεθεί από αυτήν (*Ποιητική*, 8 1451a 32-35).

Η κατάληξη του επιχειρήματος για το έργο του ανθρώπου είναι απορητική. Απλώς άνοιξε τον 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 ἰκανῶς 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 πράγματι εφικτή για τους ανθρώπους μέσα στον υλικό κόσμο όπως τον ξέρουμε. Όσα είπαμε για την αυτάρκεια στην προηγούμενη ενότητα επανεμφανίζονται εδώ με τρόπο εμφανικό.⁷

⁷ Για τις θεματικές του Ιου 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 και Meikle 1994· (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).