

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Τμήμα Ιατρικής – Τμήμα Βιολογίας – Τμήμα Κοινωνιολογίας

**ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΒΙΟΗΘΙΚΗ»**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΕΙΔΙΚΕΥΣΗΣ

ΜΕ ΘΕΜΑ:

*«Είναι δυνατόν η αριστοτελική ηθική να αποτελέσει οδηγό στην επίλυση βιοηθικών
ζητημάτων;»*

ΕΚΠΟΝΗΣΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ: Κουκλάκης Εμμανουήλ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ: Καρανανώλης Γεώργιος (επόπτης),
Κοτρόγιαννος Δημήτριος, Λέμπεντεφ Ανδρέας.

Ρέθυμνο
Νοέμβριος 2012

Περιεχόμενα	σελ.2
➤ <i>Εισαγωγή</i>	σελ.3
➤ <i>Κεφάλαιο 1^ο «Η ηθική αρετή στον Αριστοτέλη».</i>	
I. Η αριστοτελική αντίληψη της ηθικής αρετής.....	σελ.7
II. Η ουσία της ηθικής αρετής.....	σελ.11
III. Η ηθική αρετή ως έξη.....	σελ.14
IV. Το δόγμα της μεσότητας. Η σημασία του στην κατάκτηση της ηθικής αρετής	σελ.18
V. Ηδονή, Λύπη και η σχέση τους με την ηθική αρετή.....	σελ.31
VI. Η αρετή της Φρόνησης.....	σελ.34
VII. Φρόνηση και η σχέση της με την ηθική αρετή.....	σελ.37
➤ <i>Κεφάλαιο 2^ο «Πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα των ηθικών θεωριών. Η αριστοτελική ηθική ως εναλλακτική πρόταση».</i>	
I. Εισαγωγή.....	σελ.41
II. Δεοντοκρατία, Συνεπειοκρατία, μια κριτική επισκόπηση.....	σελ.43
III. Η αριστοτελική αρετή ως εναλλακτική ηθική προσέγγιση.....	σελ.49
➤ <i>Κεφάλαιο 3^ο «Γιατί την Αριστοτελική ηθική;»</i>	
I. Εισαγωγή.....	σελ.64
 Βιβλιογραφία	
I. Γενική Βιβλιογραφία.....	σελ.68
II. Βασική Βιβλιογραφία.....	σελ.69

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Μπορεί η αριστοτελική ηθική να καταστεί εναλλακτική ηθική προσέγγιση σε διλήμματα που άπτονται του πεδίου της βιοηθικής; Ένα από τα ερωτήματα που με ταλαιπώρησαν ιδιαίτερα, πριν την οριστική απάντηση του εν λόγω ζητήματος, ήταν για ποιο λόγο παρατηρείται η στροφή προς τη μελέτη της αριστοτελικής ηθικής κατά τις τελευταίες δεκαετίες; Προς τι τόσο ενδιαφέρον διερωτόμουν; Στην προσπάθεια να απαντήσω το συγκεκριμένο ερώτημα αναρωτήθηκα αρχικά, εάν η ματιά προς το παρελθόν αποτελούσε απλά μια μορφή αρχαιογνωσίας. Ομολογώ πως γρήγορα εγκατέλειψα αυτό το ενδεχόμενο. Μια πρώτη διαπίστωση ήταν ότι οι τεχνολογικές εξελίξεις η αλματώδης ανάπτυξη της ιατρικής, της μοριακής βιολογίας και της νανοτεχνολογίας, λειτούργησε και συνεχίζει να λειτουργεί σε συνάρτηση με την έκρηξη που παρατηρήθηκε στην ενασχόληση με την αριστοτελική ηθική. Αυτή η διαπίστωση με έβαλε σε περαιτέρω σκέψη. Έτσι, προτού βρω την λύση στο αρχικό ερώτημα μια σειρά νέων ερωτημάτων ορθώθηκαν μπροστά μου. Ερωτήματα όπως: μας ικανοποιεί η σημερινή κατάσταση στο χώρο της βιοηθικής; Οι ισχύουσες ηθικές προσεγγίσεις μας παρέχουν τα μέσα για την λύση των ηθικών προβλημάτων που αντιμετωπίζουμε σήμερα; Γιατί μας προσελκύει η αριστοτελική ηθική; Και εν τέλει εάν και τι νέο φέρνει στο πεδίο της εφαρμοσμένης ηθικής η αριστοτελική ηθική, που την καθιστά ικανή ώστε να ασχοληθεί μαζί της κάποιος; Προτείνω πριν αρχίσουμε να ξετυλίγουμε το κουβάρι των πιθανών απαντήσεων να πάρουμε τα πράγματα από την αρχή.

Η αριστοτελική ηθική είναι σήμερα μια εκ των τριών κύριων προσεγγίσεων της κανονιστικής ηθικής. Μπορεί να αναγνωριστεί ως η προσέγγιση που τονίζει τις αρετές ή τον ηθικό χαρακτήρα, σε αντίθεση με την προσέγγιση που δίνει έμφαση στους κανόνες ή τα καθήκοντα (δεοντολογική), ή την ηθική θεωρία που τονίζει τις συνέπειες των πράξεων (συνεπειοκρατική). Η ιστορία της ξεκινάει τον 4^ο π.χ αιώνα με τις ρίζες της να ανάγονται στην αρχαία ηθική. Υπέστη μια στιγμιαία έκλειψη κατά τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, αλλά επανεμφανίστηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1950 στην αγγλο-αμερικανική φιλοσοφία. Προάγγελος ήταν το περίφημο άρθρο της Anscombe με τίτλο «Modern Moral Philosophy» («Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία») 1958 στο οποίο αποκρυσταλλώνεται μια αυξανόμενη δυσαρέσκεια για τις εκείνη την εποχή ισχύουσες δεοντολογικές και ωφελμιστικές μορφές. Συνεχίστηκε με το *the Sovereignty of Good* της Iris Murdoch, το *After Virtue* του Alasdair MacIntyre μέχρι και το *Ethics and the limits of Philosophy* (Η Ηθική και τα Όρια της Φιλοσοφίας) του Bernard Williams. Κατά τις τελευταίες δεκαετίες ειδικά, παρατηρείται μια έκρηξη όσο αφορά την μελέτη της, με ταυτόχρονη στροφή σημαντικών φιλοσόφων προς αυτήν¹.

1. Βιοβιδάκης Στέλιος-Καρακατσάνης Τάσος: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική». *Υπόμνημα. Τεύχος*: 8, σ.183. 2009.

Η αυξανόμενη δυσαρέσκεια έναντι των κυριοτέρων ηθικών θεωριών, για την οποία κάναμε λόγο ήδη, προέρχεται κυρίως από την θεώρηση ότι το έργο της ηθικής θεωρίας ήταν να καταλήξει σε έναν κώδικα ο οποίος θα αποτελούνταν από καθολικούς κανόνες ή αρχές (ενδεχομένως μόνο μιας, όπως στην περίπτωση του ωφελιμισμού), οι οποίες θα έχουν δυο σημαντικά χαρακτηριστικά:

A) Θα ισοδυναμούσαν με μια διαδικασία απόφασης για τον καθορισμό του ποια είναι η σωστή ενέργεια, σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση και

B) Θα έπρεπε να αναφέρονται με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε μη ενάρετο άτομο να μπορούσε να καταλάβει και να εφαρμόσει τους κανόνες σωστά².

Η γέννηση της βιοηθικής αποτελεί απάντηση στο αίτημα για μια ηθικό-πρακτική προσέγγιση σε σχέση με τη σύγχρονη βιοιατρική και βιοτεχνολογία³. Όταν κάνω λόγο για ηθικό-πρακτική προσέγγιση δεν εννοώ την δημιουργία κανόνων, αλλά τη δημιουργία ηθικών προϋποθέσεων και κυρίως αρχών. Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει ότι η βιοηθική δεν οδηγεί σ' ένα πιο πρακτικού περιεχομένου αποτέλεσμα, τουλάχιστον έμμεσα. Στόχος της βιοηθικής είναι η επίλυση ηθικών προβλημάτων μέσα από ένα διαφορετικό πρίσμα. Η βιοηθική δεν είναι δίκαιο. Δεν έχει εξαναγκαστικό χαρακτήρα. Σκοπός της είναι αρχικά να αναδειξεί την ουσία των επιμέρους ηθικό-πρακτικών προβλημάτων που άπτονται του πεδίου της, και στην συνέχεια να εντοπίσει τις αρχές που είτε συγκρούονται, είτε εκλείπουν. Στην δεύτερη περίπτωση η βιοηθική απαιτείται να εκπληρώσει το σκοπό της δημιουργίας της.

Η βιοηθική σίγουρα δεν μπορεί να προβλέψει το μέλλον. Μπορεί όμως να ανατρέξει στο παρελθόν. Και μέσα από αυτό να διδαχτεί, να προετοιμαστεί και να εξοπλιστεί με εκείνα τα απαραίτητα εργαλεία που θα την καταστήσουν ικανότερη να αντιμετωπίσει τις προκλήσεις του σήμερα και του αύριο. Η διπλωματική μου εργασία ουσιαστικά σ' αυτό επιθυμεί να συμβάλει, ανοίγοντας την πόρτα του παρελθόντος, μέσω της ανασύστασης της αριστοτελικής ηθικής.

Ως εκ τούτου, ο σκοπός της διπλωματικής μου εργασίας είναι διττός. Αφενός θα επιχειρηθεί η ανάδειξη και ανασύσταση του αριστοτελικού συλλογισμού περί ηθικής αρετής και ενάρετης πράξης και αφετέρου θα επιχειρηθεί, η σύνδεση της με το πεδίο της βιοηθικής, έστω και σε ένα πρώτο επίπεδο. Ουσιαστικά, το υπό διερεύνηση ζήτημα έχει να κάνει με το εάν και κατά πόσο μπορεί η αριστοτελική ηθική να δώσει απαντήσεις σε ζητήματα – διλήμματα βιοηθικού περιεχομένου που χρήζουν αντιμετώπισης. Το κρίσιμο ερώτημα επομένως είναι, εάν μπορεί η αριστοτελική ηθική θεωρία να αποτελέσει μια θεωρία με εφαρμόσιμο χαρακτήρα, μια θεωρία η

2. Jullia Annas. «Being virtuous and doing the right think». Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. Vol. 78, No. 2, σ.62. 2004. Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο:<http://www.jstor.org/stable/3219725> 10/09/2012.

3. Τσινόρεμα Σταυρούλα: «Η βιοηθική και η σύγχρονη κριτική της πράξης. Η ηθική στην εποχή της βιοτεχνολογίας». *Δευκαλίων. Τεύχος*: 24/2, σ. 213-215. 2006.

οποία θα έχει την δυνατότητα να επιλέγεται και να εφαρμόζεται στην πράξη, αποτελώντας οδηγό, έναν ηθικό τρόπο αντιμετώπισης πρακτικών ζητημάτων, ζητημάτων με ηθικό πρόσημο. Για τον σκοπό αυτό θα επιχειρηθεί εκ μέρους μου η ενασχόληση με βασικές έννοιες της αριστοτελικής αντίληψης της ηθικής αρετής, έννοιες οι οποίες θα μας βοηθήσουν να αποκρυσταλλώσουμε μια καλύτερη εικόνα των λεγομένων του φιλοσόφου. Στην προσπάθεια μου, πηγή άντλησης των λεγομένων του φιλοσόφου αποτέλεσαν τα *Ηθικά Νικομάχεια* και αυτό γιατί, τα *Ηθικά Νικομάχεια* ως ηθικό έργο πραγματεύονται εκτενέστερα την φύση, την ουσία της ηθικής αρετής.

Η έννοια της αρετής αποτελεί θεμελιώδη λίθο για την οικοδόμηση της ηθικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη. Ως αρετή όμως δεν λογίζεται απλώς η φυσική τάση του πράττοντος για αγαθοποιία, αλλά η δυνατότητα για πρακτικό συλλογισμό σχετικά με το τι είναι αγαθό στην συγκεκριμένη περίπτωση και πως πρέπει να πραγματοποιηθεί, κάτι που ο Αριστοτέλης ονόμαζε “φρόνηση”. Μια τέτοια κρίση χαρακτηρίζει τον φρόνιμο, ο οποίος λογίζεται ως ενάρετος στο βαθμό που δρα έτσι ή αλλιώς επειδή αναγνωρίζει λόγους ικανούς για ορισμένες πράξεις, π.χ. να πει την αλήθεια από σεβασμό στον άλλο. Η φρόνηση όμως μπορεί να διακρίνει λόγους που να οδηγούν στο ακριβώς αντίθετο αν διακυβεύεται κάποιο ανώτερο αγαθό. Δημιουργείται έτσι μια μη κωδικοποιήσιμη ηθική, η οποία όμως ακριβώς για αυτό είναι ανοιχτή σε πολλές ενστάσεις.

Συνεπώς, κεντρικό ερευνητικό ερώτημα της διπλωματικής μου αποτελεί, η έννοια της αρετής κατά τον Αριστοτέλη, μια έννοια πολύπλευρη, πολυδιάστατη, με σημαίνουσα θέση στην αριστοτελική ηθική. Τι σημαίνει λοιπόν αρετή ή τι θα μπορούσε να σημαίνει η έννοια αυτή βάσει των λεγομένων του Σταγειρίτη φιλόσοφου; Η αποκωδικοποίηση της έννοιας, αποτελεί το κεντρικό ερευνητικό ερώτημα της διπλωματικής μου εργασίας.

Βέβαια, πρέπει να ομολογήσω ότι το προαναφερθέν ερώτημα δεν είναι το μόνο που θα απαντηθεί. Βαρύνουσας σημασίας επίσης, ερευνητικές ερωτήσεις, πάνω στις οποίες θα βασίσω το οικοδόμημα μου, μέσω της προσπάθειας απάντησης τους είναι οι ακόλουθες:

Υπάρχουν και αν ναι τότε ποια είναι τα κριτήρια χαρακτήρα κατά τον Αριστοτέλη, μέσω των οποίων μπορεί το άτομο να γίνει ενάρετο;

Υπάρχουν και αν ναι τότε ποια είναι τα κριτήρια της ενάρετης πράξης;

Μπορεί η Αριστοτελική ηθική να καταστεί μια εφαρμόσιμη ηθική θεωρία, στο πεδίο της Βιοηθικής; Ή διαφορετικά, μπορεί η αρετή να αποτελέσει εφαρμόσιμο κριτήριο αποφάσεων στην Βιοηθική;

Εν κατακλείδι, η επιλογή του υπό διαπραγμάτευση θέματος εκ μέρους μου, κρίνεται ως ώριμη και συνειδητή απόφαση. Και αυτό για δύο λόγους: Αφενός, η ιδέα της ενασχόλησης μου με την αριστοτελική αντίληψη της ηθικής, αποτέλεσε μια πρώτης τάξεως ευκαιρία ώστε να μπορέσω να αφοσιωθώ σε ένα τομέα της ηθικής φιλοσοφίας άγνωστο και ανεξερεύνητο αλλά πολύ ενδιαφέρον, για μένα. Και αφετέρου, επιπλέον κινητοποιός δύναμη αποτέλεσε η ενασχόληση μου με το πεδίο της βιοηθικής κατά την διάρκεια των μεταπτυχιακών σπουδών μου και πιο συγκεκριμένα με τα ηθικά διλήματα και τα πρακτικά προβλήματα που ανακύπτουν

από την εφαρμογή των βιολογικών επιστημών, ειδικά από την στιγμή που πολλά εξ αυτών αξιολογούνται ως δυσεπίλυτα και ακόμα περισσότερα ως άλυτα. Επομένως, η προσπάθεια μου ουσιαστικά επιθυμεί αν όχι να απαντήσει πλήρως, τουλάχιστον να ψηλαφήσει την απάντηση στο ερώτημα του εάν θα μπορούσε η αριστοτελική ηθική να αποτελέσει μια εναλλακτική ηθική προσέγγιση, προσφέροντας ηθικό-πρακτικές λύσεις σ' αυτά.

Κεφάλαιο 1^ο

Η ηθική αρετή στον Αριστοτέλη

Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

Αριστοτέλης *Ηθικά Νικομάχεια*
(1106b40-1107a2)

I. Η αριστοτελική αντίληψη της ηθικής αρετής.

Στο παρόν κεφάλαιο πρόκειται να ασχοληθούμε με την αριστοτελική αντίληψη της ηθικής αρετής, μέσω δύο συμπληρωματικών προσεγγίσεων, οι οποίες έχουν ως στόχο την πληρέστερη κατανόηση της. Η πρώτη προσέγγιση αφορά την ανάλυση της έννοιας της αρετής σε συνάρτηση με την ευδαιμονία, αναζητώντας κυρίως, το ρόλο που διαδραματίζει. Η δεύτερη προσέγγιση αφορά την διερεύνηση της ουσίας της έννοιας της αρετής. Θα προσπαθήσουμε έτσι, να απαντήσουμε στις σελίδες που έπονται, στο βασικό ερώτημα, δηλαδή, στο ποια είναι η αριστοτελική αντίληψη για την ηθική αρετή, ποια είναι τα χαρακτηριστικά της και από τι αποτελείται. Σ' ένα δεύτερο επίπεδο θα απαντηθεί το ερώτημα του πώς κατακτάται.

Προτού ξεκινήσουμε να πραγματευόμαστε την αριστοτελική αντίληψη για την ηθική αρετή κρίνω σκόπιμο, να αναφερθώ στο πώς η έννοια της αρετής εισάγεται στον αριστοτελικό συλλογισμό, καθώς και τί θέση καταλαμβάνει μέσα σε αυτόν. Ουσιαστικά δηλαδή, θα προσπαθήσω να ανασυστήσω την μεθοδολογία που ακολουθεί ο Αριστοτέλης στην αρχή ακόμα των *Ηθικών Νικομαχείων* και δη στο 1^ο βιβλίο.

Όσο και αν ηχεί παράξενα, τα *Ηθικά Νικομάχεια* δεν αποτελούν μια πραγματεία για την ηθική αρετή. Αντιθέτως, πρόκειται για μια πραγματεία που εστιάζει στο αγαθό της ανθρώπινης συνύπαρξης, το πολιτικό αγαθό, δηλαδή την πολιτική τέχνη και επιστήμη. Η διαπίστωση αυτή με παρακινεί να καταγράψω ένα πρώτο σημείο διαφοροποίησης μεταξύ της αριστοτελικής μεθοδολογίας έναντι της καντιανής ή της συνεπειοκρατικής μεθοδολογίας των Bentham και Mill. Ως γνωστόν, ο Καντ αλλά

και οι συνεπειοκράτες στα ηθικά έργα τους ξεκινούν από την θεμελίωση της ηθικής, και μέσα από αυτήν θέτουν ως στόχο να παρουσιάσουν τι είναι ουσιαστικά ηθικό και τι ανήθικο, αλλά και πως θα το πετύχουμε. Αντίθετα, η αριστοτελική μεθοδολογία των ηθικών έργων του φιλοσόφου και δη των Ηθικών Νικομαχείων, δεν θέτει ως αρχικό σημείο την πραγμάτευση της αρετής, αλλά φτάνει, καταλήγει σε αυτήν, μέσα από μια συλλογιστική πορεία για την οποία ίσως εξ' αρχής αυτός να ήταν ο απώτερος στόχος της, το τέλος της, με αριστοτελικούς όρους.

Για τον Αριστοτέλη, κάθε τέχνη, κάθε γνωστική δραστηριότητα και κάθε διαδικασία επιλογής και προτίμησης (*προαίρεσις*), κάπου αποσκοπεί. Έχει ως στόχο της κάτι το οποίο επιδιώκει και προσπαθεί να κατακτήσει. Έχει ένα τέλος, ένα στόχο στον οποίο απευθύνεται και προσανατολίζεται. Αυτός ο στόχος είναι ένα αγαθό. Καθώς όμως υπάρχουν διαφορετικών ειδών πράξεις, τέχνες και γνωστικές δραστηριότητες, συνεπάγεται ότι τα τέλη καθώς και ο στόχος των τελών, που είναι τα αγαθά θα είναι διαφορετικά και πολλά. Για τον φιλόσοφο όμως, υπέρτατη τέχνη είναι η πολιτική επιστήμη. Γι αυτό θα πρέπει όπως υποστηρίζει (1095^a16-18) να τεθεί το ερώτημα «ποιός είναι ο στόχος της πολιτικής τέχνης και επιστήμης και ποιο είναι το κορυφαίο όλων των αγαθών που μπορεί κανείς να πετύχει με τις πράξεις του;». Ο Αριστοτέλης δεν αργεί να διαπιστώσει ότι το αγαθό που αναζητούμε είναι η ευδαιμονία, η οποία αποτελεί το τελικό αγαθό, το ύψιστο τέλος. Και αν όπως υποστηρίζει, όλοι θα συμφωνήσουμε ότι η λέξη που αντιστοιχεί στο επιδιωκόμενο αγαθό είναι η ευδαιμονία, εντούτοις, το πραγματικό περιεχόμενο της έννοιας είναι σημείο διαφορετικών προσεγγίσεων. Έτσι, ο Αριστοτέλης με σκοπό την διερεύνηση της ουσίας της έννοιας της ευδαιμονίας θέτει και αποκλείει γνώμες γύρω από αυτήν.

Αφού, όπως είπαμε (1097a30-3) υπάρχουν περισσότερα από ένα τέλη και μερικά από αυτά τα επιλέγουμε για χάρη κάποιου άλλου τέλους, είναι φανερό ότι όλα τους δεν είναι τελικά τέλη. Το ύψιστο αγαθό όμως, είναι ένα τελικό τέλος. (1097a38-9) Ένα τελικό αγαθό το οποίο επιλέγεται πάντοτε γι' αυτό που είναι το ίδιο και ποτέ για χάρη κάποιου άλλου, αποτελώντας το επιστέγασμα όλων των άλλων μη τελικών τελών. Το ύψιστο αγαθό σηματοδοτεί για τον κάτοχο του μια ζωή πλήρη απ' όλες τις απόψεις, δίχως καμία έλλειψη. Πρόκειται για μια κατάσταση η οποία δεν μπορεί να νοηθεί ξεκομμένη και απομονωμένη από τον κοινωνικό περίγυρό του ατόμου. Η ατομική ευδαιμονία που οραματίζεται ο Αριστοτέλης, παρουσιάζει ευρύτερα όρια και χαρακτηριστικά. Δεν περιορίζεται στην εκπλήρωση προσωπικών στόχων, αδιαφορώντας για τις εξωτερικές συνθήκες που επενδύουν τη ζωή του ατόμου. Γι' αυτό, η ευδαιμονία που οραματίζεται ο Αριστοτέλης συνδέεται στενά με μια σειρά εξωτερικών αγαθών απαραίτητων ως ένα βαθμό στην επίτευξη της προσωπικής ευδαιμονίας. Για τον Αριστοτέλη (1099a34-5) τα εξωτερικά αγαθά, όπως η ομορφιά, ο πλούτος, η καλή καταγωγή, τα πολλά και καλά παιδιά, έχουν εργαλειακό χαρακτήρα. Καθώς για τον ίδιο δεν είναι εύκολο, να κάνει κανείς τις καλές και τις ωραίες ενέργειες, αν δεν έχει στη διάθεση του την βοήθεια των εξωτερικών αγαθών.

Η έλλειψη αυτών των εξωτερικών αγαθών μειώνει τις πιθανότητες να γίνει κανείς ευδαίμων. Μειώνει αλλά δεν τις μηδενίζει απαραίτητα. Το άτομο ακόμα και σ' αυτήν την περίπτωση με την συμπεριφορά του μπορεί να υπερβεί το σκόπελο των δυσκολιών που η έλλειψη της τύχης έφερε στο δρόμο του. Ίσως βέβαια με

μεγαλύτερη δυσκολία, καταβάλλοντας μεγαλύτερο κόπο και προσπάθεια, αλλά μπορεί.

Στην προσπάθεια διερεύνησης της πραγματικής ουσίας, του περιεχομένου δηλαδή της έννοιας της ευδαιμονίας, ο Αριστοτέλης εισάγει τον ορισμό της, λέγοντας ότι η ευδαιμονία είναι ένα είδος ενέργειας της ψυχής σύμφωνη με την αρετή (1098a16). Το ερώτημα που τίθεται τώρα είναι εάν οι αρετές αποτελούν με την σειρά τους αυτάρκες αγαθά, ένα τελικό τέλος. Η απάντηση κατά τον ίδιο είναι ξεκάθαρη. (1097b3-8) Τις αρετές αν και τις επιλέγουμε και γι αυτό που είναι (γιατί, ακόμα και αν δεν προέκυπτε κανένα άλλο όφελος από αυτές, εμείς θα τις επιλέγαμε), τις επιλέγουμε όμως και για χάρη της ευδαιμονίας. Συνεπάγεται επομένως, ότι καθώς το τελικό αγαθό είναι ένα και αυτό είναι η ευδαιμονία η αρετή δεν είναι τελικό τέλος, αλλά ένα τέλος που οδηγεί στο τελικό τέλος. Καθώς η ευδαιμονία αποτελεί το τελικό τέλος, το οποίο επιλέγεται καθεαυτό είναι αυτονόητο για το φιλόσοφο ότι πρόκειται για ένα αυτάρκες αγαθό. Ένα αγαθό που (1097b17-19) και μόνο του κάνει τη ζωή επιθυμητή δίχως καμία απολύτως έλλειψη.

Κατά τον αριστοτελικό ορισμό της ευδαιμονίας η “κατ’ αρετήν ενέργεια”, που έχει την αρχή της μέσα στον άνθρωπο, είναι η ουσία της ευδαιμονίας, ενώ τα εξωτερικά αγαθά, που εξαρτώνται από την τύχη, δεν είναι παρά τα απαραίτητα εργαλεία⁴. Επομένως, η ευδαιμονία δεν στηρίζεται στην τύχη ο άνθρωπος σαφώς και χρειάζεται τύχη, το αποφασιστικό όμως στοιχείο είναι οι σύμφωνες με την αρετή ενέργειες. Καθώς (1100b13-15) οι σύμφωνες με την αρετή ενέργειες παρουσιάζουν σταθερότητα και μονιμότητα, οι εναλλαγές της τύχης δεν τις επηρεάζουν, δεν είναι ικανές να τις μεταβάλλουν. Συνεπώς, η αρετή συνιστά τουλάχιστον εν μέρει, συγκροτητικό στοιχείο της ευδαιμονίας⁵. Η Hursthouse φαίνεται να συμφωνεί με τον Αριστοτέλη, αναγνωρίζοντας ότι οι ηθικές αρετές δεν αποτελούν επαρκείς συνθήκες για την ευδαιμονία. Η ευδαιμονία δεν μπορεί να επιτευχθεί εάν κάποιος στερείται κάποια σημαντικά εξωτερικά αγαθά όπως η οικογένεια, η κοινωνική ζωή, οι φίλοι κ.α⁶. Ως εκ τούτου, η αρετή δεν αποτελεί επαρκή, αλλά αναγκαία συνθήκη για την ευδαιμονία⁷.

Βέβαια, για να είναι κανείς ευδαίμων δεν αρκεί να πιστεύει ότι είναι ευδαίμων - εξάλλου κάτι τέτοιο θα καθιστούσε ευδαίμονες, ένα σωρό ανθρώπους που κάθονται όλη τη μέρα ή περιφέρονται άσκοπα – αλλά θα πρέπει να ικανοποιεί κάποια αντικειμενικά κριτήρια σύμφωνα με τα οποία η κατάσταση στην οποία βρίσκεται αναγνωρίζεται ως ευδαιμονία. Και αυτά τα κριτήρια, δεν είναι άλλα από την κατοχή

4. Λυπουρλής Δημήτρης. *Ηθικά Νικομάχεια. Τόμος: I. Σχόλιο: 92,σ. 225.* Εκδόσεις Κέδρος 2006.

5. Βλ. παραπάνω, Βιρβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.204.

6. Βλ. παραπάνω, Βιρβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.210.

7. Βλ. παραπάνω, Βιρβιδάκης, «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σελ.198.

των ηθικών αρετών, καθώς και η εκτέλεση εκείνων των πράξεων που είναι σύμφωνες με αυτές⁸.

Συμπερασματικά, η μεθοδολογία που ακολουθεί ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* και κυρίως στο 1^ο βιβλίο, δεν λαμβάνει ως σημείο εκκίνησης την αρετή. Οδηγείται σε αυτήν μέσω του προσδιορισμού της ευδαιμονίας ως του υπέρτατου στόχου και αγαθού. Όχι όμως μόνο την ατομική ευδαιμονία αλλά και την ευδαιμονία του κοινωνικού συνόλου μέσα στο οποίο το άτομο διάγει το βίο του. Για την εκπλήρωση αυτού του στόχου αναγκαία και ικανή συνθήκη είναι η πολιτική τέχνη και επιστήμη. Κατά την Δραγώνα-Μονάχου, στον Αριστοτέλη δεν διακρίνεται η σύμπτωση του ατομικού και του κοινωνικού συμφέροντος, της προσωπικής και της κοινωνικής ευδαιμονίας, του ανθρώπινου και του πολιτικού αγαθού⁹. Η οντολογική και αξιοκρατική προτεραιότητα της πόλης και του αγαθού της στο όνομα της αυτάρκειας δεν συνεπάγεται υπόταξη του ατομικού. Γιατί είναι αδύνατον να ευδαιμονεί όλη η πόλη χωρίς την ευδαιμονία των μελών της¹⁰. Η ισόροπη και αρμονική σχέση της πόλης και του πολίτη στα πλαίσια της ορθής πολιτείας δεν φαίνεται να αφήνει περιθώρια σύγκρουσης συμφερόντων και αντίνομων ιδεωδών. Από τη θεώρηση εξάλλου του ανθρώπου ως «φύσει πολιτικού ζώου», και της πόλης ως φυσικού όλου συγκειμένου από το πλήθος των πολιτών, ως κοινωνία για μια τέλεια και αυτάρκη ζωή ούτε καν η διάκριση ανθρώπινου και πολιτικού αγαθού δεν φαίνεται απαραίτητη¹¹. Οι σκοποί λοιπόν της ηθικής και της πολιτικής, ως κανονιστικών και αξιολογικών «επιστημών» συμπίπτουν, αποβλέποντας να κάνουν τον άνθρωπο στην εντελέχεια του ως πολίτη αγαθό κι έτσι ευτυχισμένο¹².

Σε όσα προηγήθηκαν, προσπαθήσαμε να φωτίσουμε μια πλευρά της ηθικής αρετής, της σχέσης της με την ευδαιμονία. Σε όσα ακολουθούν θα επιχειρήσουμε να ασχοληθούμε με την ουσία της αρετής.

-
8. Βλ. παραπάνω, Βιρβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.203.
 9. Δραγώνα – Μονάχου Μυρτώ: «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη». Επιστημονική Επετηρίδα της Παντείου Ανώτατης Σχολής Πολιτικών Επιστημών, σ.114. 1981.
 10. Βλ. παραπάνω, Δραγώνα – Μονάχου, «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη», σελ. 115.
 11. Βλ. ό.π. Δραγώνα – Μονάχου: «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη».
 12. Βλ. παραπάνω, Δραγώνα – Μονάχου, «Ανθρώπινο και πολιτικό αγαθό στον Αριστοτέλη», σελ.116.

II. Η ουσία της ηθικής αρετής.

Αξίζει να σημειώσουμε αρχικά, ότι η αριστοτελική αντίληψη της αρετής παρουσιάζει μια σειρά μοναδικών, πρωτοποριακών χαρακτηριστικών και συνιστώσων οι οποίες την διαφοροποιούν από τις άλλες αντιλήψεις περί αρετής της αρχαιότητας. Έχοντας ως βασικό στόχο την αποσαφήνιση της αριστοτελικής αντίληψης της ουσίας της έννοιας της αρετής θα βασιστούμε στην αριστοτελική μέθοδο ορισμού για τον καθορισμό των εννοιών, η οποία έχει ως εξής: Για να ορισθεί μια έννοια, πρέπει, κατά τον Αριστοτέλη, α) να καθορισθεί το προσεχές γένος της (*genus proximum*) και β) να καθορισθεί η ειδοποιός διαφορά της (*differentia specifica*), το ιδιαίτερο δηλαδή γνώρισμα με το οποίο η οριστέα έννοια διακρίνεται από τις ομογενείς της έννοιες. Ολόκληρο το 5^ο κεφάλαιο του δευτέρου βιβλίου είναι αφιερωμένο στον προσδιορισμό του προσεχούς γένους της, ενώ η ειδοποιός διαφορά προσδιορίζεται στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο¹³.

Από το τέλος του πρώτου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης επιχειρεί τη διάκριση της ψυχής, αφενός σ' ένα λογικό και αφετέρου σ' ένα διττό άλογο μέρος. Υποστηρίζει λοιπόν ότι (1103a1-8), στο λογικό μέρος της ψυχής, υπάρχει ένα τμήμα που έχει το «λόγον» μέσα του, ενώ υπάρχει και ένα τμήμα το οποίο αν και δεν έχει «λόγον» ωστόσο έχει την ιδιότητα να «υπακούει» σ' αυτόν. Κατά τη διάκριση αυτή υποδιαιρείται και η αρετή σε δύο είδη. Αφενός έχουμε τις διανοητικές αρετές, όπως η σοφία, η αντιληπτικότητα, αρετές που σχετίζονται με το νου και τη σκέψη και αφετέρου έχουμε τις ηθικές, όπως η σωφροσύνη, η ελευθεριότητα, η αυτοσυγκράτηση, οι οποίες φανερώνουν στοιχεία του χαρακτήρα. Οι διανοητικές αρετές αφορούν στο «λόγον ἔχον» μέρος του ανθρώπου, ενώ οι ηθικές αναφέρονται στο «ἐπιθυμητικόν», το οποίο μετέχει στο «ἔχον λόγον», όσο και στο «ἄλογον» του ανθρώπου. Εντούτοις, πρέπει να σημειώσουμε ότι οι ηθικές αρετές ανήκουν κατά κύριο λόγο στο «ἄλογον» μέρος της ψυχής.

Ο Αριστοτέλης επανέρχεται στην αρχή του 2^{ου} βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* στην διμερή διάκριση των αρετών και διερωτάται πώς δημιουργούνται οι διανοητικές και οι ηθικές αρετές; Στηρίζεται άραγε στους ίδιους λόγους και όρους η δημιουργία και η ανάπτυξη τους; Όπως θα φανεί αμέσως απ' όσα θα ακολουθήσουν, η γέννηση και η αύξηση των δύο ειδών αρετής κατά τον σταγειρίτη φιλόσοφο οφείλονται και επιτυγχάνονται με διαφορετικά μέσα. Οι διανοητικές δημιουργούνται και αναπτύσσονται με τη διδασκαλία γι' αυτό χρειάζεται χρόνος και πείρα. Η διανοητική, λοιπόν, αρετή είναι διδακτική και μεταδύσιμη, η τελειοποίησή της απαιτεί χρόνο, εμπειρία ενώ βασικό συστατικό από το οποίο εξαρτάται είναι η παιδεία που το άτομο θα λάβει. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο ο Αριστοτέλης «ρίχνει» όλο το βάρος για την απόκτηση των διανοητικών αρετών στον δάσκαλο¹⁴.

13. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια. Τόμος I*, σχόλιο. 43, σ.316

14. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια. Τόμος I*, σχόλιο. 2, σ.301.

Από την άλλη, οι ηθικές αρετές είναι αποτέλεσμα του έθους (1103α 4-5): «ή δ' ηθική ἐξ ἔθους περιγίνεται». Με τη μεθοδική και επαναλαμβανόμενη ηθική συμπεριφορά το άτομο ασκείται σ' αυτήν, αποκτώντας παράλληλα κάποια σταθερά ψυχικά χαρακτηριστικά. Επομένως, το κύριο βάρος για την κατάκτηση των ηθικών αρετών βαραίνει το ίδιο το άτομο. Η ηθική αρετή προϋποθέτει, κατά τρόπο μάλιστα απόλυτο τη θέληση του ατόμου να κάνει κτήμα του σιγά σιγά ένα συγκεκριμένο τρόπο συμπεριφοράς, με την ομοιότροπη επανάληψη ίδιων ενεργειών. Εξ' ου και ο ρόλος της προαίρεσης, της προσωπικής δηλαδή επιλογής του ατόμου και της επιμονής του στην διαδικασία της άσκησης¹⁵.

Για τον Αριστοτέλη, (1103α6-7) οι ηθικές αρετές δεν υπάρχουν φύσει στον άνθρωπο: «ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται». Είναι αυτονόητο ότι δεν πρέπει να αναζητήσουμε τις ηθικές αρετές στη φύση του ανθρώπου, εφόσον δεχτήκαμε ότι αποκτιούνται με τη συνήθεια.

Το ζήτημα του εάν οι ηθικές αρετές είναι εκ φύσεως δοσμένες στον άνθρωπο ή εάν είναι κάτι που ο άνθρωπος κατακτά με τις δικές του δυνάμεις είναι κομβικής σημασίας, για την αποκρυπτογράφηση της ουσίας της ηθικής αρετής. Στην προσπάθεια του, ο Αριστοτέλης να ισχυροποιήσει την αντίληψη του ότι οι ηθικές αρετές δεν υπάρχουν εκ φύσεως στον άνθρωπο, προσθέτει επιπλέον τα εξής επιχειρήματα. Πρώτον ότι όχι μόνο φύσει αλλά «οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται» οι ηθικές αρετές. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον φιλόσοφο η ηθική αρετή δεν είναι έμφυτη, αλλά δεν είναι ούτε ενάντια στη φύση μας η απόκτηση τους. Ο άνθρωπος έχει από τη φύση του ένα στοιχείο που σχετίζεται με την *ἀρετήν*: την προδιάθεση για τις ηθικές αρετές (*ἡμῖν πεφυκόσι*), δηλαδή, έχει τη δυνατότητα να τις δεχτεί και με την αγωγή και τη συνήθεια (*ἐξ ἔθους*) να τις αναπτύξει και μέσω των ηθικών αρετών να ξεφύγει από την ατέλεια και να προσεγγίσει την τελειότητα (*τελειούμενοις*)¹⁶.

Ακόμα ένα επιχειρήμα αποτελούν τα όσα μας αναφέρει για την δύναμη και την ενέργεια (1103α26-35,1103β1-4):

«Επίσης για καθετί που το έχουμε από τη φύση, πρώτα έχουμε την δυνατότητα του να ενεργήσει, στην ενέργεια την ίδια φτάνουμε ύστερα, (το πράγμα γίνεται φανερό στις αισθήσεις μας, πραγματικά, τις αισθήσεις της όρασης ή της ακοής δεν τις αποκτήσαμε έχοντας δει ή έχοντας ακούσει πολλές φορές, αλλά αντίθετα έχοντας τις τις χρησιμοποιήσαμε, δεν τις αποκτήσαμε με τη χρήση), τις αρετές όμως τις αποκτούμε αφού πρώτα τις εφαρμόσουμε στην πράξη, όπως ακριβώς γίνεται και στις άλλες τέχνες· πχ οικοδόμοι γίνονται χτίζοντας σπίτια, καθαρίστες παίζοντας κιθάρα με τον ίδιο τρόπο δίκαιοι κάνοντας δίκαιες πράξεις, σώφρονες κάνοντας σώφρονες και ανδρείοι ανδρείες».

Ότι οι ηθικές αρετές δεν είναι έμφυτες κατά τον Αριστοτέλη συνάγεται από το ότι για όλα εκείνα που τα έχουμε από τη φύση, είμαστε προικισμένοι με τις «δυνάμεις» τους προτού ακόμη αρχίσουμε να «*ἀποδίδομεν τὰς ἐνεργείας*» (κάτι που γίνεται ιδιαίτερα φανερό στις αισθήσεις: στην όραση και την ακοή δεν τις αποκτήσαμε «*ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι*»). Έχοντας από τη φύση τα αισθητήρια

15. Βλ. ό.π, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια*.

16. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια. Τόμος Ι, παράρτημα. Ι, σ.341.*

όργανα τα χρησιμοποιήσαμε, «οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν». Δεν συμβαίνει το ίδιο με τις
τις
αρετές: αυτές τις αποκτούμε «ἐνεργήσαντες πρότερον». Από την άποψη αυτή η
απόκτηση μιας ηθικής αρετής είναι κάτι ανάλογο με την εκμάθηση των τεχνών¹⁷.

Η άσκηση των αρετών συμπληρώνει και ουσιαστικά υπηρετεί τη φύση, αφού μας
δίνει τη δυνατότητα να αναπτύξουμε τις προδιαθέσεις σε ενέργειες. Άρα η απόκτηση
της αρετής αποτελεί φυσική δυνατότητα του ανθρώπου. Με αυτές τις εμπειρικές
θέσεις ο Αριστοτέλης απορρίπτει την αριστοκρατική διδασκαλία ότι η αρετή είναι
δώρο της φύσης, που τελεσίδικα δίνεται η όχι από τη γέννηση του στον άνθρωπο και
φυσικά δίνεται στους «αρίστους» και όχι στους πολλούς.

Ο Αριστοτέλης βέβαια επισημαίνει πως δεν είναι αρκετή η άσκηση και ο εθισμός
για την κατάκτηση της ηθικής αρετής. Και αυτό για το λόγο ότι ο εθισμός, η
διαδικασία της άσκησης βάσει της οποίας το άτομο γίνεται καλός ή κακός τεχνίτης
είναι η ίδια με την οποία γίνονται και οι κακοί τεχνίτες. Δηλαδή, πάλι με τον εθισμό,
την άσκηση στο ακριβώς αντίθετο αποκτά κανείς την ακριβώς αντίθετη του αγαθού
ιδιότητα. Είναι σαν να λέμε ότι ούτε την ιδιότητα του κακού την έχει κανείς εκ
φύσεως· κακός “γίνεται” κανείς πάλι με την επανάληψη συγκεκριμένων τρόπων
συμπεριφοράς¹⁸. Οι ενέργειες και οι πράξεις ενός ανθρώπου ακόμα και αν έχουν ως
κατεύθυνση την αρετή εντούτοις αυτό δεν διασφαλίζει ότι τελικά θα το επιτύχουν.
Και αυτό γιατί για την κατάκτηση της αρετής απαιτείται ένας συγκεκριμένος τρόπος
άσκησης και εθισμού. Σημαντικό βοηθητικό μέσο στην «διαδικασία» αυτή αποτελεί ο
δάσκαλος, ως το κατάλληλο πρόσωπο υπό την καθοδήγηση του οποίου και μάλιστα
από πολύ μικρή ηλικία θα διασφαλιστεί η πορεία προς αυτήν.

17. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια. Τόμος I, παράρτημα I, σ.341-342.*

18. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια*. Τόμος I, σχόλιο.17, σ.307-308.

III. Η ηθική αρετή ως έξι

Η ηθική αρετή ορίζεται από τον Αριστοτέλη ως *έξι προαιρετική* (1106b21-2). Ως έξι, λογίζεται από τον φιλόσοφο ως η τελική κατοχή ενός συγκεκριμένου, μόνιμου και σταθερού τρόπου συμπεριφοράς, ο οποίος προϋποθέτει την προαίρεσιν. Ο Αριστοτέλης επιχειρώντας την περαιτέρω αποσαφήνιση του γένους της ηθικής αρετής, ξεκινάει από το δεδομένο ότι (1105b.21-3) τα συμβαίνοντα στην ψυχή μας είναι τρία: τα πάθη, οι δυνάμεις και οι έξεις. Καθώς λοιπόν η αρετή απαντάται στην ψυχή, δεν μπορεί παρά να είναι από αυτά. Τι είναι όμως;

Λέγοντας πάθη ο φιλόσοφος εννοεί (1105b24-31) την επιθυμία, την οργή, τον φόβο, το θάρρος, τον φθόνο, τη χαρά, την αγάπη, το μίσος, τη λαχτάρα, τη ζηλοτυπία, την ευσπλαχνία και γενικά όσα συνοδεύονται από ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια. Λέγοντας δυνάμεις εννοεί (1105b.31-3) την ικανότητα που μας παρέχουν αυτές, ώστε να μετέχουμε στα πάθη. Λέγοντας τέλος (1105b33-7) έξεις, εννοεί την καλή ή την κακή μας σχέση με τα πάθη, (ενσχέσει π.χ. προς την οργή: αν οργιζόμαστε πάρα πολύ ή εντελώς χαλαρά, η σχέση μας με την οργή είναι κακή, αν όμως οργιζόμαστε με έναν μέσο τρόπο, η σχέση μας με αυτήν είναι καλή. Το ίδιο και με τα άλλα πάθη).

Χρησιμοποιώντας τέσσερα επιχειρήματα ο Αριστοτέλης αποδεικνύει ότι οι αρετές δεν είναι πάθη: α) δεν λεγόμαστε καλοί ή κακοί για τα πάθη, ενώ λεγόμαστε κατά τις αρετές και τις κακίες, β) δεν επαινούμαστε ούτε ψεγόμαστε κατά τα πάθη, ενώ επαινούμαστε για τις αρετές και ψεγόμαστε για τις κακίες, γ) στα πάθη δεν χωρεί προαίρεσις, δηλαδή δική μας επιλογή, ενώ για τις αρετές η δική μας επιλογή είναι απαραίτητος όρος και προϋπόθεση, δ) με άλλο ρήμα το *κίνομαι* εκφραζόμαστε μιλώντας για τα πάθη και με άλλο, το *διάκειμαι* = βρίσκομαι σε μια κατάσταση, μιλώντας για τις αρετές και τις κακίες¹⁹.

Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε να προστεθεί ένα ακόμα επιχείρημα με σκοπό να αναδειχθεί εντονότερα η διαφοροποίηση της αρετής από τα πάθη. Το επιχείρημα προέρχεται από την ετυμολογία-ερμηνεία της λέξης έξι. Το ουσιαστικό «έξις», παράγεται από το θέμα του ρήματος *έχω* και την παραγωγική κατάληξη -σις, που δηλώνει ενέργεια του υποκειμένου²⁰. Ως εκ τούτου, η έξι δεν θα μπορούσε να είναι πάθος καθώς τα πάθη φανερώνουν όχι ενέργεια αλλά παθητικότητα, αδράνεια ίσως, ότι κάποιος παθαίνει ή δέχεται κάτι. Δεν ισχύει όμως το ίδιο και με τις αρετές. Η αρετή είναι ένα διαρκές χαρακτηριστικό για το άτομο. Μια ροπή, μια τάση το άτομο να δρα με συγκεκριμένο τρόπο. Η αρετή είναι δράση. Και το να την έχει κανείς σημαίνει ότι προδιατίθεται στο να δράσει με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Η αρετή δεν είναι μια στατική κατάσταση. Είναι μια έξι αποτέλεσμα της οποίας είναι κάποιος να ενεργεί και να σκέφτεται με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Η αρετή είναι επίσης μια υπεύθυνη έξι. Το εάν κάποιος π.χ. δρα γενναία δεν αποτελεί ένα ατύχημα, μια τυχαία επιλογή πράξης και ένα τυχαίο συναίσθημα²¹.

19. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια*. Τόμος I, σχόλιο.50, σ.318.

20. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια*. Τόμος I, σχόλιο. 49, σ.318.

21. Annas Julia. *Intelligent virtue*, σ.9. Oxford university press, 2011.

Για (1106a7-8) τους ίδιους λόγους και με τα ίδια επιχειρήματα, ο Αριστοτέλης αποδεικνύει ότι δεν είναι ούτε δυνάμεις. Δεν (1106a8-12) μας λένε καλούς ή κακούς, ούτε μας επαινούν ή μας ψέγουν για μόνο το λόγο ότι μπορούμε να μετέχουμε στα πάθη. Άλλωστε τις δυνάμεις τις έχουμε εκ φύσεως, καλοί όμως ή κακοί δεν γινόμαστε από τη φύση. Επομένως χρειάζεται και πάλι η προαίρεση, η δική μας δηλαδή επιλογή.

Ο Αριστοτέλης δεν αποδεικνύει άμεσα, ότι η ηθική αρετή είναι έξη. Χρησιμοποιώντας την μέθοδο του αποκλεισμού, θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αφού (1106a12-13) οι ηθικές αρετές δεν είναι ούτε πάθη ούτε δυνάμεις, μένει να είναι έξεις²². Η ηθική αρετή, βεβαίως, κατά τον Αριστοτέλη είναι έξις αλλά έξις με ηθική ποιότητα (έξεις καὶ ποιὰ τις, B6,1106a14-15) και ως εκ τούτου είναι επαινετή²³.

Η ηθική αρετή, ως «έξις», κατά τον Αριστοτέλη, στη πρωταρχική φάση της, βρίσκεται μεταξύ δύναμης και ενέργειας. Αυτό συμβαίνει, διότι κατά τον φιλόσοφο η «έξις», κατέχει ενδιάμεση θέση. Είναι προϊόν της ενέργειας, η οποία κατευθύνεται συνεχώς προς την υφιστάμενη δύναμη, την οποία με την επανάληψη τελειοποιεί. Η «έξις», ως μόνιμη ιδιότητα και διάθεση της ψυχής αποτελεί δυναμική συσσώρευση της ενέργειας, η οποία σε δεδομένη στιγμή εξωτερικεύεται και δρα. Σύμφωνα με αυτά η ηθική αρετή αποτελεί μια δυναμική διάθεση της ψυχής που κατευθύνεται προς τα αντικείμενα της πράξης και προς τα πάθη και διαμορφώνεται με την επανάληψη και τον εθισμό. Δεν διαμορφώνεται μόνον, αλλά και βελτιώνεται. Τελειοποιείται με την άσκηση, όπως ακριβώς οι δεξιότητες των τεχνιτών με την καθημερινή άσκηση του επαγγέλματος του²⁴.

Ο όρος «έξις» χρησιμοποιείται από τον Αριστοτέλη στο έργο των Ηθικών Νικομαχείων με διττή σημασία. Αφενός, αναφέρεται στο «πῶς ἔχομεν» προς τα πάθη. Η έξη δεν είναι πάντοτε σύμφωνη με την αρετή, καθώς προς τα πάθη μας μπορούμε να «ἔχομεν κακῶς και ὄχι μόνο εὖ». Η αρετή κατακτάται με την έξη. Δηλαδή με την επανάληψη ὁμοίων ενεργειῶν. Τι εννοεί όμως ο Αριστοτέλης όταν λέει ὁμοίων ενεργειῶν; Εννοεί μήπως την επιλογή μιας συγκεκριμένης απόφασης σε μια πράξη που επαναλαμβάνεται ανά τακτά χρονικά διαστήματα; Μήπως εννοεί ότι πρέπει να κάνουμε πράξεις έχοντας ως πρότυπο μια σειρά ενεργειῶν ἴδιου τύπου;

Θεωρώ ότι ο Αριστοτέλης εννοεί όταν έχουμε μπροστά μας να πάρουμε μια απόφαση βάση της οποίας θα πράξουμε το τάδε ή το δείνα τότε η επιλογή μας θα εξαρτάται από τον προσανατολισμό μας προς την αρετή. Η επανάληψη ὁμοίων ενεργειῶν νοείται ως επανάληψη ὁμοίων ενάρετων ενεργειῶν. Δηλαδή, η έξη δεν στηρίζεται απλά στην πράξη και επανάληψη αυτών των πράξεων μέσα από ὁμοιες ενέργειες γενικά, αλλά μέσω ενάρετων ὁμοίων ενεργειῶν. Καθώς εάν δεν ἴσχυε αυτό τότε η επανάληψη θα μπορούσε να αφορά και πράξεις οι οποίες αν και στηρίζονται σε ὁμοιες ενέργειες εντούτοις δεν ἔχουν ως προσανατολισμό και δεν εμπεριέχουν την

22. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια. Τόμος Ι, σχόλιο.53, σ.319.*

23. Κούτρης Δημήτρης: *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ.140. Εκδόσεις Εταιρεία Αριστοτελικών μελετών «Το Λύκειον». 1996.

24. Βλ. ὁ.π., Κούτρης. *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της.*

αρετή. Αυτές όμως οι πράξεις δεν θα μας αφορούν. Η έξη μπορεί να υπάρχει χωρίς να παράγεται τίποτα το καλό, η ενέργεια όμως δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο παρά πράξη και πράξη καλή. Γι αυτόν ακριβώς το λόγο όπως μας λέει ο Αριστοτέλης, (1103b25-29) πρέπει να φροντίζουμε οι ενέργειες μας να έχουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, αφού οι έξεις είναι τελικά αντίστοιχες προς τις διαφορές που οι ενέργειες αυτές παρουσιάζουν μεταξύ τους. Με σκοπό λοιπόν το άτομο να αναπτύξει τις σωστές έξεις, δηλαδή εκείνες τις συνήθειες οι οποίες του επιτρέπουν να πράττει σύμφωνα με την αρετή, ο Αριστοτέλης τονίζει για μια ακόμα φορά την καθοριστική σημασία της αγωγής, την οποία το άτομο θα πρέπει να λάβει όσο γίνεται πιο νέο. Το ήθος, ως το σύνολο των ηθικών αρετών, νοείται από το φιλόσοφο ως μόνιμη διάθεση του ανθρώπου, που στηρίζεται στην έξι ν, την σταθερή στάση της ψυχής του απέναντι στα πάθη τα συναισθήματα που τον κατακλύζουν και στις εξωτερικές περιστάσεις. Έτσι, ο άνθρωπος ενεργεί μόνιμα με σταθερό το ηθικό φρόνημα και τη βούληση του²⁵. Από την άλλη ο όρος «έξις» αφορά μια τελικά διαμορφωμένη, με την επανάληψη ομοίων ενεργειών κατάσταση, καθώς οι έξεις γεννιούνται από την επανάληψη όμοιων ενεργειών, (1103b24-5). Όμοιες ενέργειες ενός συγκεκριμένου και όχι τυχαίου προσανατολισμού. Μιας κατεύθυνσης χαρακτηριζόμενης από ενάρετες πράξεις. Κατά συνέπεια, η έξη αναφέρεται στον χαρακτήρα ενός ανθρώπου, ο οποίος με τη σειρά του διαμορφώνεται σε βάθος χρόνου με την επανάληψη συγκεκριμένων πράξεων, συμπεριφορών και ψυχικών αντιδράσεων.

Στην προσπάθεια του να διευκρινίσει πληρέστερα την έννοια της έξης εκείνης η οποία είναι αναγκαία για την επιτέλεση της ενάρετης πράξης, ο Αριστοτέλης διερευνά το είδος της «έξιως» η οποία συνάδει με την ηθική αρετή (έξεις και ποιά τις, 1106a14-5), ποια είναι δηλαδή η «ειδοποιός διαφορά» της έναντι των «έξιων» εκείνων που συνιστούν μορφές φαυλότητας, ηθικής μειονεξίας. Για τον σκοπό αυτό, ο φιλόσοφος εντοπίζει αρχικά τις δύο βασικές λειτουργίες που η «ἀρετή» γενικά επιτελεί σε οποιοδήποτε φυσικό ή τεχνητό δημιούργημα. Έτσι, υποστηρίζει ότι η «ἀρετή» οποιοδήποτε φυσικού ή τεχνητού δημιουργήματος: α) οδηγεί αυτό το ίδιο στην ολοκλήρωση, στην τελειώσή του («αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ») και β) το καθιστά ικανό να επιτελέσει με άρτιο τρόπο το «ἔργον», τη δραστηριότητα εκείνη για την οποία η φύση ή ο κατασκευαστής του το έχει προορίσει («καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν»). Π.χ. η αρετή του ματιού: και το ίδιο το μάτι το κάνει τέλειο, αλλά επίσης και το έργο του, αφού η αρετή του ματιού είναι που κάνει να βλέπουμε καλά.

Ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι, ενώ όλα τα φυσικά όντα υπόκεινται στους νόμους της φύσεως απαρεικλίτως, η ανθρώπινη φύση δύναται να τελειοποιηθεί. Έτσι, οι φυσικές αρετές τελειοποιούνται μέσω της άσκησης και του εθισμού²⁶.

Θα αποτελεί σφάλμα να θεωρηθεί η επανάληψη του έθους που διαπλάσσει το ήθος, τον χαρακτήρα του ανθρώπου, ως διανοητικός εφησυχασμός ή μηχανική ηθική πανοπλία που προστατεύει εσαεί τον πράττοντα. Τουναντίον, κατά τον φιλόσοφο το

25. Βλ. παραπάνω, Κούτρας. *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ.139.

26. Βλ. παραπάνω, Κούτρας. *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ.139-140.

ήθος του ανθρώπου προσδιορίζεται συνεχώς από τον λόγο της διάνοιας και την προαίρεση. Κατά ταύτα οι ηθικές αρετές ως έξεις είναι δυναμικές εξελίξεις του ήθους και ενέργειες της ψυχής που τελειοποιούνται με την άσκηση²⁷. Η αρετή είναι ένα βαθύ χαρακτηριστικό του ενάρετου προσώπου, το οποίο κατέχει κατά την πράξη. Η αρετή είναι μια έξη η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο του προσώπου. Είναι ένα χαρακτηριστικό που αλλάζει και διαμορφώνει χαρακτήρες. Π.χ εγώ έχω ένα ταλέντο στο Sudoku, αυτό το χαρακτηριστικό είναι προφανές ότι δεν μπορεί να αλλάξει τον χαρακτήρα μου. Το ταλέντο μου αυτό θα μπορούσε απλά να διευρύνει τις δεξιότητες μου. Κάποιος όμως που ανακαλύπτει μια αναπάντεχη ικανότητα (στον τομέα των αρετών) τότε η ικανότητα αυτή δεν είναι ένα απομονωμένο χαρακτηριστικό, αλλά έρχεται να αλλάξει το άτομο²⁸.

Δια του ορισμού της ηθικής αρετής ως «έξεως» προαιρετικής, ο Αριστοτέλης δήλωσε το γένος αυτής όχι όμως και την ειδοποιώ διαφορά της. Η ειδοποιός διαφορά της ηθικής αρετής κατά τον Αριστοτέλη δηλώνεται δια της έννοιας της μεσότητας²⁹. Μια έννοια με την οποία θα ασχοληθούμε αμέσως παρακάτω.

27. Βλ. παραπάνω, Κούτρας. *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ.138.

28. Βλ. παραπάνω, Annas. *Intelligent virtue*, σ.9.

29. Βλ. παραπάνω, Κούτρας. *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ.141.

IV. Το δόγμα της μεσότητας. Η σημασία του στην κατάκτηση της ηθικής αρετής.

Η έννοια της μεσότητας κατέχει σημαίνουσα θέση στην προσπάθεια κατανόησης και του τρόπου κατάκτησης της έννοιας της ηθικής αρετής, καθώς για τον Αριστοτέλη ένα είδος μεσότητας είναι η αρετή, που έχει για στόχο της το μέσον³⁰. Έως τώρα, σε όσα προηγήθηκαν, επιχειρήσαμε να αναλύσουμε την ουσία της έννοιας της ηθικής αρετής όχι όμως και την ειδοποιό διαφορά της, κάτι που θα πράξουμε ευθύς αμέσως.

Αναζητώντας αρχικά το γενικό μέσο ο Αριστοτέλης αναφέρει (1106a28-31): «Διαιρώντας κάτι που έχει για γνώρισμα του τη συνέχεια και τη διαιρετότητα μπορούμε να έχουμε ή δύο άνισα μεταξύ τους μέρη (ένα μικρότερο και ένα μεγαλύτερο) ή δυο ίσα, και αυτό είτε σε σχέση προς το ίδιο το πράγμα είτε σε σχέση προς εμάς. Ίσο θα πει: κάτι που βρίσκεται ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη». Γίνεται φανερό πως για τον Αριστοτέλη δυο είδη μέσων υπάρχουν. Το μέσον σε σχέση προς το πράγμα και το πρὸς ἡμᾶς μέσον. Μέσον σε σχέση προς το πράγμα, είναι αυτό που απέχει εξίσου από καθένα από τα δύο άκρα, το οποίο φυσικά, είναι ένα, και το ίδιο για όλους. Μέσον σε σχέση προς εμάς, κατά τον φιλόσοφο είναι αυτό που δεν είναι ούτε πάρα πολύ ούτε πολύ λίγο, κάτι που, βέβαια, δεν είναι ούτε ένα ούτε το ίδιο για όλους. Το μέσον σε σχέση προς το πράγμα θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε αντικειμενικό ή αριθμητικό μέσο ενώ το μέσο σε σχέση με μας υποκειμενικό. Π.χ. στο διάστημα από το μηδέν έως το έντεκα (0---6---11), το αντικειμενικό, μαθηματικό μέσο του διαστήματος είναι το έξι, αφού αυτό υπερέχει και υπερέχεται κατά τον ίδιο αριθμό μονάδων. Στο διάστημα αυτό, το μηδέν και το έντεκα θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελούν άκρα, πιο συγκεκριμένα το μηδέν ισούται με την έλλειψη και το έντεκα με την υπερβολή. Ο Αριστοτέλης, διακρίνει μεταξύ του μέσου που μπορεί να υποδειχθεί σε σχέση με τις ίδιες τις αναλογίες ενός πράγματος και το μέσο που πρέπει να βρεθεί «σε σχέση με τον εαυτό μας»³¹. Η ηθική ασχολείται με την τελευταία έννοια, διότι ασχολείται με τη στάση που πρέπει να υιοθετήσουμε σε σχέση με τα ακραία συναισθήματα και πράξεις που γνωρίζουμε.

Το ερώτημα που ανακύπτει ως απόρροια των ανωτέρω είναι εάν θα μπορούσαμε ακλουθώντας αυτή την μαθηματική λογική να προσδιορίσουμε ανάλογα και το πρὸς ἡμᾶς μέσον. Ο Αριστοτέλης αρνείται ρητά ότι το πρὸς ἡμᾶς μέσον θα μπορούσε να οριστεί κατ' ανάλογο τρόπο³². Ως εκ τούτου η σχηματική απεικόνιση που δώσαμε παραπάνω δεν βρίσκει εφαρμογή στο πρὸς ἡμᾶς μέσον.

Η ποικιλομορφία των περιστάσεων που οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν κατά την διάρκεια του βίου τους, μεγάλο μέρος εξ' αυτών απρόβλεπτες, που χρήζουν κάποιας

30. (1106b30-31): μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ, στοχαστικὴ γε οὖσα τοῦ μέσου.

31. Διεθνῆς ομοσπονδία φιλοσοφικῶν εταιριῶν (FISP) τομέας φιλοσοφίας πανεπιστημίου Κρήτης. *Η επικαιρότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*, σ.300. Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα. 1997.

32. (1106a38-1106b1): τὸ δε πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον.

αντιμετώπισης, αποτελεί μια πρώτη αιτία της μη απόδοσης από πλευράς Αριστοτέλη μιας οριστικής και κωδικοποιησιμής φόρμουλας του πρὸς ἡμᾶς μέσον. Ἄλλοτε το άτομο μπορεί να λειτουργήσει παρορμητικά, οδηγούμενο από τις ροπές του, τόσο στο πεδίο των παθῶν ὅσο και στο πεδίο των πράξεων. Π.χ. μπορεί κανείς να φοβηθεί ή να δείξει θάρρος, να νιώσει ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια και σε μεγαλύτερο και σε μικρότερο βαθμό. Ἄλλοτε πάλι μπορεί να μην αντιδράσει καθόλου σε μια κατάσταση επειδή νιώθει ὅτι κάτι τέτοιο θα ήταν μάταιο, ἴσως εξαιτίας της κακής ψυχολογικής του κατάστασης ή εξαιτίας της μη πίστης στις δυνατότητες του. Το ερώτημα που ανακύπτει επομένως είναι πῶς θα πρέπει το άτομο να ενεργεί στις περιστάσεις της ζωής; Για τον Αριστοτέλη ἕνας δρόμος υπάρχει, ο δρόμος της πράξης προσανατολιζόμενος προς την μεσότητα. Καθώς το μέσον αναφορικά με μας είναι υποκειμενικό και δεν είναι το ίδιο για ὅλους, ὅπως ἤδη ἔχουμε αναφέρει, ο Αριστοτέλης δεν μας προσδιορίζει λεπτομερειακά το πῶς πρέπει να πράττουμε. Ἐναν δηλαδή, αυστηρό κανόνα που πρέπει απαρεικλίτως να εφαρμόζει το δρῶν υποκείμενο στην κάθε επιμέρους πράξη και πάθος που πρόκειται να αντιμετωπίσει στην πορεία της ζωής του. Αυτό εκ των πραγμάτων θα ἦταν μια διαδικασία υψηλού ρίσκου προς το να υποπέσει σε λάθη, κυρίως εξαιτίας της διαφορετικότητας που παρουσιάζουν οι ἄνθρωποι μεταξύ τους ως χαρακτήρες αλλά και ως φυσικά πρόσωπα με διαφορετικές αναλογίες και μεταβλητές (π.χ. ηλικία, οικογενειακή κατάσταση, σχέση με φίλους κ.α.) καθώς και της πολυπλοκότητας και ποικιλομορφίας των περιστάσεων.

Ὅπως εὔστοχα διατυπώνει ο Richard Kraut: το να βρεις τη μέση σε κάθε δεδομένη κατάσταση δεν αποτελεί μια μηχανική ή απερίσκεπτη διαδικασία αλλά απαιτεί μια πλήρη και λεπτομερή γνωριμία με τις περιστάσεις³³. Ὑπὲρ της άποψης αυτής συγκλίνει ἕνας ἔπισης σημαντικός Αριστοτελικός μελετητής ο Gerard J. Hughes ο οποίος σε ελεύθερη μετάφραση αναφέρει τα εξής: ὅταν ο Αριστοτέλης μιλάει για την ηθική αρετή ως μεσότητα, δεν εννοεί ὅτι το ενάρετο πρόσωπο είναι κάποιος που ἔχει στον χαρακτήρα του την ἔξη να διατίθεται μόνο με μια μέση συναισθηματική αντίδραση. Η κατάλληλη συναισθηματική αντίδραση μπορεί να είναι χαλαρή, ή μέτρια, ή πολύ έντονη, εξαρτάται δηλαδή από την κατάσταση³⁴. Αυτό που ουσιαστικά επιχειρεί ο Αριστοτέλης είναι να μας παρουσιάσει το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο θα πρέπει να κινείται η πράξη ή το πάθος μας, εἴν ἔχουμε ως στόχο την ενάρετη πράξη. Καθώς, κάθε ενέργεια ή συναισθηματική αντίδραση είναι κατ' ανάγκη κάτι πολύπλοκο, για να περιγραφεί πλήρως κάποιος πρέπει να χρησιμοποιήσει μια σύνθετη περιγραφή. Πρέπει να προσδιορίσει τον πράττοντα, το αντικείμενο, το μέσο, τον τρόπο, το χρόνο, τον τόπο, την διάρκεια, τον λόγο και το σκοπό³⁵. Ἄρα, Σκοπός του δόγματος της μέσης δεν είναι να δώσει συγκεκριμένες

33. Kraut Richard: «Aristotle ethics». 2010. Διαθέσιμο στο διαδικτυακό τόπο: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (26-07-12).

34. J. Hughes Gerard: *Aristotle on Ethics*, σ.61. Routledge Philosophy Guide Books. 2001.

35. Pakaluk Michael: *Aristotle's. Nikomachean Ethics an introduction*, σ.110-111. Gabridge Univeristy Press. 2005.

συμβουλές. Μάλλον το δόγμα της μέσης είναι ένα σχήμα που δείχνει τη γενική μορφή που οι συμβουλές που αφορούν τον χαρακτήρα και σχετίζονται με την αρετή πρέπει να λάβουν³⁶.

Παρόλα αυτά, το ερώτημα του πώς το άτομο που έχει στραμμένο το βλέμμα του στην κατάκτηση της αρετής θα καταφέρει να επιλέγει κάθε φορά το μέσον παραμένει. Μήπως το αξιολογικό ή και μεθοδολογικό κριτήριο βάσει του οποίου γίνεται η επιλογή του μέσου στην τάδε ή στην δεινά πράξη δίνεται στον άνθρωπο εκ φύσεως, χωρίς να απαιτείται η ηθική προδιάθεση, η προαίρεση και εν τέλει χωρίς η επιλογή του να κατευθύνεται από τον ορθό λόγο; Επίσης αν το κριτήριο παρέχεται εκ φύσεως η διαδικασία επιλογής του μέσου θα ήταν μια εύκολη διαδικασία, μια διαδικασία χωρίς κόπο.

Είναι όμως έτσι; Ο Αριστοτέλης μας παρέχει μια σειρά συγκεκριμένων αξιολογικών και μεθοδολογικών κριτηρίων, βάσει των οποίων θα μπορέσει το άτομο που έχει για στόχο του την αρετή να πράξει ή να αισθανθεί ορθά επιλέγοντας το μέσο. Το πρώτο αξιολογικό κριτήριο επιλογής του κατάλληλου πάθους και πράξης που προτείνει ο Αριστοτέλης διέπεται από τις εξής απαραίτητες γενικές συνιστώσες. Κάθε πάθος μας θα πρέπει να ενσωματώνει πέντε κριτήρια: α) να αισθανόμαστε τη στιγμή που πρέπει, β) ενσχέσει με τα πράγματα που πρέπει, γ) ενσχέσει με τους ανθρώπους που πρέπει, δ) για τον λόγο που πρέπει, ε) με τον τρόπο που πρέπει. Μόνο όταν τα πάθη μας διέπονται από αυτά τα κριτήρια θα αποτελούν μέσο και ταυτόχρονα άριστο. Ταυτόσημα είναι και τα κριτήρια που αφορούν τις πράξεις.

Το δεύτερο αξιολογικό κριτήριο, πηγάζει από την ανάλυση του ορισμού, της ουσίας δηλαδή, της αρετής (της ηθικής αρετής (1106b18-19) γιατί αυτή είναι που αναφέρεται στα πάθη και στις πράξεις: σ' αυτά υπάρχει υπερβολή, έλλειψη και μέσον) που μας παρέχει ο φιλόσοφος. Στην προσπάθεια του να ορίσει ακριβέστερα την ουσία της ηθικής αρετής, ο Αριστοτέλης μας παρουσιάζει ένα αναλυτικότερο ορισμό της, λέγοντας: (1106b40-1107a2) «Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν».

Σύμφωνα με τον παραπάνω ορισμό η ηθική αρετή είναι: α) μια ἕξις, β) προαιρετική, (επιλέγεται δηλαδή, ελευθέρως από το άτομο), γ) βρίσκεται στο «σε σχέση με εμάς» μέσον, δ) ένα μέσον που καθορίζεται από τον ορθό λόγο, τη λογική δηλαδή του φρόνιμου ανθρώπου, ε) βρίσκεται μεταξύ υπερβολής και έλλειψης στ) πετυχαίνει πάντοτε το δέον, το σωστό³⁷. Ως εκ τούτου σε μια δεδομένη κατάσταση ο τρόπος που θα αποφασίσει το υποκείμενο να πράξει ή να αισθανθεί θα πρέπει να διέπεται από μια σειρά κριτηρίων τα όποια θα παράγουν μια αντίδραση με συγκεκριμένα ποιοτικά και όχι ποσοτικά χαρακτηριστικά.

Ας ξεκινήσουμε, απαντώντας καταρχάς, στο ερώτημα του τι είναι η προαίρεση; Η προαίρεση είναι η επιλογή ύστερα από σκέψη και διαβούλευση για πράγματα που εμπίπτουν στη δική μας δύναμη, είναι η βουλευτική ὄρεξις (1113a13). Η προαίρεση

36. Βλ. παραπάνω, Pakaluk. *Aristotle's. Nikomachean Ethics an introduction*, σ.109.

37. Βλ. Λυπουρολής. *Ηθικά Νικομάχεια*. Τόμος I, σχόλιο 71, σ.328.

δεν είναι επιθυμία, θυμός, βούληση ή δόξα δηλαδή, γνώμη. Απαιτεί λόγο και επιθυμία «προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος». (1111b8-9) Η προαίρεση λοιπόν, φαίνεται ότι δηλώνει ότι το άτομο ενεργεί εκούσια, στην πραγματικότητα όμως οι δύο έννοιες δεν ταυτίζονται καθώς το περιεχόμενο της έννοιας εκούσιο είναι ευρύτερο. Πριν προχωρήσουμε παρακάτω θα αναφερθούμε στο σημείο αυτό, έστω και περιληπτικά, στην εκούσια πράξη έτσι όπως την αντιλαμβάνεται ο Αριστοτέλης. Εκούσια πράξη (1111a24-26) είναι η πράξη που η αρχή της βρίσκεται μέσα στο ίδιο το άτομο, το οποίο γνωρίζει πλήρως τις συνθήκες κάτω από τις οποίες γίνεται η συγκεκριμένη πράξη του. Για τον Αριστοτέλη η άποψη σύμφωνα με την οποία ακούσιες είναι οι πράξεις που γίνονται από οργή ή από επιθυμία, δεν είναι σωστή. Γιατί πραγματικά οφείλουμε να οργιζόμαστε για κάποια πράγματα όπως και να επιθυμούμε άλλα όπως την υγεία π.χ και την μάθηση. Έπειτα, ότι κάνουμε ακούσια, προκαλεί όπως όλοι το δέχονται στενοχώρια. Αντίθετα, ότι κάνουμε επειδή το επιθυμούμε, μας δίνει, ευχαρίστηση. Επομένως η προαίρεση είναι (1112a16-7) η εκούσια ενέργεια που επιλέχθηκε και προτιμήθηκε ύστερα από σκέψη. Γι αυτό όπως είπαμε και πρωτύτερα η προαίρεση προϋποθέτει λόγο και σκέψη «ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας». Απαραίτητος όρος της προαίρεσης λοιπόν εκτός από την εκούσια πράξη είναι η σκέψη και διαβούλευση. Για ποια πράγματα όμως σκεφτόμαστε και διαβουλευόμαστε; Σκεφτόμαστε και διαβουλευόμαστε (1112a35-6) για πράγματα που εξαρτώνται από την δική μας δύναμη και που μπορούν να πραγματοποιηθούν. (1112b3-4) Σκεφτόμαστε και διαβουλευόμαστε επίσης για πράγματα που συμβαίνουν με ένα ορισμένο τρόπο τις περισσότερες φορές, που όμως δεν είναι φανερό ποια θα είναι η έκβαση τους. Για πράγματα επομένως στα οποία υπάρχει αβεβαιότητα και ασάφεια. Τέλος σκεφτόμαστε και διαβουλευόμαστε (1112b37-8) όχι για τα τέλη, αλλά για τα όσα οδηγούν στα τέλη και φυσικά δεν μπορούν να είναι αντικείμενο της σκέψης και διαβούλευσης τα επιμέρους το αν αυτό είναι ψωμί ή το αν ψήθηκε όπως θα έπρεπε. Γιατί αυτά είναι αντικείμενο της αντίληψης μέσω των αισθήσεων (αισθήσεως). Το αντικείμενο της σκέψης και διαβούλευσης και το αντικείμενο της προαίρεσης είναι το ίδιο, μόνο που το αντικείμενο της προαίρεσης έχει σαφώς προκριθεί, αφού αντικείμενο της προαίρεσης είναι αυτό που με τη διαδικασία της σκέψης και διαβούλευσης έχει κριθεί ότι πρέπει να γίνει.

Για ποιο λόγο χρειαζόμαστε την προαίρεση στην επιτέλεση μιας ενάρετης πράξης είναι ένα σημαντικό ερώτημα. Βασικός ρόλος της προαίρεσης είναι να μας υποδείξει τα κατάλληλα μέσα και τον κατάλληλο τρόπο που θα μας βοηθήσουν να φτάσουμε στο «τέλος» που έχει ορίσει η φρόνηση. Η προαίρεση είναι προϋπόθεση της ηθικής πράξης. Όχι όμως οποιαδήποτε προαίρεση, αλλά μόνο η καλή. Καθώς η προαίρεση διακρίνεται σε καλή ή κακή, επιλέγοντας και προτιμώντας τα καλά ή τα κακά, γινόμαστε άτομα με μια ορισμένη ποιότητα χαρακτήρα. Επομένως, το κριτήριο με βάση το οποίο λογιζόμαστε ως αγαθοί ή κακοί είναι η προαίρεση και όχι η πράξη³⁸.

38. Καραμανώλης Γιώργος: «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική ηθική». Υπόμνημα. Τεύχος. 8, σ.66-67. 2009.

Συνεπώς, το σημαντικό για τη σύσταση της ηθικής αρετής είναι ο άνθρωπος να αντιλαμβάνεται τον λόγο για τον οποίο καλείται να αποφασίσει να τελέσει την πράξη της αρετής, όχι να ακολουθήσει μια συνήθεια.

Η απόφαση της πράξης πρέπει να πηγάζει από την επίγνωση και την ελεύθερη βούληση προτιμήσεως του αγαθού. Είναι η αρχική και αμετακίνητη επιλογή με επίγνωση του ενάρετου ή του κακού βίου, από την οποία εξαρτάται η εξέλιξη της ζωής του ανθρώπου. Δεν είναι όμως ταυτόσημη η προαίρεση με την απόλυτη ελευθερία της βούλησης, καθώς ο άνθρωπος έχει μόνο την ελευθερία της αρχικής επιλογής του ενάρετου ή του κακού βίου, η οποία δημιουργεί και την ηθική του ευθύνη. Η αρχή (1139a36-8) λοιπόν, της ηθικής πράξης με το νόημα της αιτίας από την οποία ξεκινάει η κίνηση, όχι με το νόημα του τελικού σκοπού είναι η ελεύθερη επιλογή και προτίμηση, ενώ της ελεύθερης επιλογής και προτίμησης είναι η επιθυμία και η συλλογιστική διαδικασία που κάνει να φανεί ο τελικός σκοπός. Επομένως η επιθυμία φαίνεται να συγκροτεί την προαίρεση όχι όμως από μόνη της αλλά σε αρμονία με την σκέψη. Πρέπει ως εκ τούτου η συλλογιστική διαδικασία να είναι ακριβής και η επιθυμία σωστή- αν είναι η επιλογή και η προτίμηση να είναι καλή- και η επιθυμία να επιδιώκει τα ίδια πράγματα για τα οποία φαίνεται καταφατικά η λογική. Αυτή η σκέψη και αυτή η αλήθεια έχει χαρακτήρα πρακτικό. Εξάλλου αυτό που (1139a24-6) στη σκέψη, είναι κατάφαση και άρνηση, είναι στην επιθυμία επιδίωξη και αποφυγή. Επομένως η προαίρεση έχει ένα επιθυμητικό αλλά και ένα γνωστικό χαρακτήρα, αποτέλεσμα των οποίων είναι η παραγωγή μιας λογικής απόφασης με βάση την οποία επιθυμούμε.

Συμπερασματικά, η προαίρεση είναι η ικανότητα εκείνη όπου η σκέψη (βούλευση) και το ορεκτικό τμήμα ενώνονται αλλά δεν ταυτίζονται. Ενώνονται σαν δυο κρίκοι της ίδιας αλυσίδας όπου εάν ένα τμήμα της αλυσίδας σπάσει σε οποιοδήποτε σημείο της, τότε η προαίρεση παύει να υφίσταται και ο στόχος της ευ-πραξίας και του ενάρετου αποτελέσματος είναι πια ανέφικτος στην συγκεκριμένη περίπτωση.

Στο σημείο αυτό, ανακύπτει ένα ακόμα βασικό ερώτημα που χρήζει απάντησης, με σκοπό να γίνει πλήρως κατανοητή η αντίληψη του Αριστοτέλη όσο αφορά τον ορθό τρόπο αντίδρασης του ατόμου, απέναντι στα πάθη και τις πράξεις του. Το ερώτημα αφορά την αιτία που ο Αριστοτέλης θέτει κριτήρια στα πάθη και όχι μόνο στις πράξεις. Φαίνεται σαν να αποτελούν τα πάθη κάτι περισσότερο από αυτό που στις μέρες μας εννοούμε χρησιμοποιώντας αυτόν τον όρο. Μοιάζει να ανάγονται σε κάτι άλλο από απλά συναισθήματα. Και πράγματι έτσι είναι. Τα πάθη είναι και αυτά πράξεις κατά το ήμισυ, με την έννοια ότι κινητοποιούν-ενεργοποιούν ή αδρανοποιούν τον φορέα τους. Π.χ. το αίσθημα του φόβου είναι προφανές πως θα επηρεάσει αυτόν που το βιώνει σε τέτοιο βαθμό ώστε πιθανότατα να μην του επιτρέψει να δράσει. Από την άλλη, το αίσθημα του θάρρους είναι πιθανόν να προκαλέσει στον φορέα του την ψυχοσωματική ανάταση εκείνη που θα τον καταστήσει ικανό να πράξει μια πιθανότατα ανδρεία πράξη. Ουσιαστικά το κατάλληλο συναίσθημα είναι εκείνο που θα οδηγήσει το άτομο προς κάποια κατεύθυνση με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Σ' αυτήν την περίπτωση το αποτέλεσμα της πράξης δεν είναι δυνατόν να προβλεφθεί από την αρχή. Ο ρόλος των κριτηρίων που μνημονεύσαμε παραπάνω με βασική συνιστώσα τους την επιλογή του μέσου αυτόν τον ρόλο έχει, να οδηγήσει το άτομο

στην ενάρετη κατεύθυνση. Παρά ταύτα, το δόγμα του μέσου δεν θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως μια οριστική φόρμουλα. Καθώς ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την δυνατότητα εξαιρέσεων³⁹. Ο Αριστοτέλης δείχνει να συμφωνεί με την ιδέα ότι θα πρέπει μερικές φορές, τα άτομα να έχουν έντονα πάθη όταν αυτά ζητούνται από την κατάσταση μας. Μερικές φορές μόνο ένας μικρός βαθμός θυμού είναι κατάλληλος. Αλλά άλλες, οι συνθήκες απαιτούν μεγάλη οργή. Το σωστό ποσό δεν μπορεί να οριστεί ως κάποια ποσότητα μεταξύ του μηδενός και του υψηλότερου δυνατού επιπέδου, αλλά ένα ποσό που είναι ανάλογο της σοβαρότητας της κατάστασης. Φυσικά, κατά τον φιλόσοφο τα πάθη όπως ο θυμός δεν θα πρέπει ποτέ να φτάνουν στο σημείο να υπονομεύουν το λόγο. Πράγμα που σημαίνει ότι το πάθος μας θα πρέπει πάντοτε να υπολείπεται του ακρότατου σημείου στο οποίο θα χάσουμε τον έλεγχο⁴⁰. Εξάλλου, κατά τον ίδιο (1109b28-30) η απόκλιση άλλοτε προς την κατεύθυνση της υπερβολής και άλλοτε προς την πλευρά της έλλειψης είναι υποχρεωτική και αναπόφευκτη αφού μόνο με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να καταφέρουμε κάποτε το μέσον και το σωστό.

Ο Αριστοτέλης έχει πλήρη αίσθηση του πόσο δύσκολο πράγμα είναι να βρεις το μέσον σε κάθε πράξη και πάθος και να γίνεις έτσι φορέας της αρετής (1109a5-7). Γι αυτό εξάλλου αυτόν (1109b21-23), που κάνει μικρή μόνο παρέκκλιση από το σωστό δεν τον κατηγορούμε, είτε το κάνει προς την κατεύθυνση της υπερβολής είτε το κάνει προς την κατεύθυνση της έλλειψης. Οι ίδιες οι λέξεις, που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης «υποχρεωτική» και «αναπόφευκτη», κατά την γνώμη μου, σ' αυτό ακριβώς κατατείνουν. Στο να δείξουν την ακράδαντη πίστη του πρώτον, ότι η εύρεση του μέσου είναι μια δύσκολη υπόθεση και δεύτερον, ότι η απόκλιση είτε προς την πλευρά της έλλειψης είτε προς την πλευρά της υπερβολής από έναν αρχάριο είναι δεδομένη και ανεκτή.

Ο Αριστοτέλης επιδιώκει τον μετρίασμό των παθών της ψυχής και όχι την εξολόθρευση τους με την μεσολάβηση της αρετής. Πιστεύει ότι τα πάθη με την μεταμόρφωση και την ανάπλαση τους θα μετατραπούν αξιολογικά από ποσότητα σε ποιότητα⁴¹. Οι αρετές διαμορφώνουν τα συναισθήματα και συσχετίζονται με αυτά. Εντούτοις, το δόγμα του μέσου, (1107a9-17) δεν μπορεί να ισχύει σε κάθε πράξη και σε κάθε πάθος. Υπάρχουν, πράγματι, πάθη που ήδη η λέξη που τα δηλώνει φέρνει στο μυαλό μας κάτι αρνητικό και τιποτένιο, π.χ. επιχαιρεκακία, αδιαντροπία, φθόνος και στην περίπτωση πράξεων: μοιχεία, κλεψιά, φόνος. Γιατί όλα αυτά –και όσα άλλα τέτοια- τα λέμε με την βεβαιότητα ότι είναι αρνητικά και τιποτένια τα ίδια και όχι η υπερβολή ή η έλλειψη τους. Δεν υπάρχει λοιπόν περίπτωση να κάνει ποτέ κανείς το σωστό ενσχέσει με αυτά, αυτά είναι πάντοτε λάθος. Ούτε υπάρχει περίπτωση να

39. Christopher Lotito. «Aristotle and the doctrine of the mean». Drew University. 2002. Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο: <http://groups.drew.edu/philoso/Archives/Lotito/Aristotle%20and%20the%20Doctrine%20of%20the%20Mean.htm>. (03-08-12).

40. Βλ. παραπάνω, Kraut. «Aristotle's Ethics», σ.11-13.

41. Βλ. παραπάνω, Κούτρας. *Η αριστοτελική ηθική*, σ.143.

συμπεριφέρεται κανείς ενσχέσει με αυτά καλά ή κακά. (1107a19-29) Παρόμοιο επομένως είναι και το να περιμένουμε να υπάρχει μεσότητα, υπερβολή και έλλειψη στην αδικία, την δειλία και την ακολασία αφού τότε θα υπάρχει μεσότητα στην υπερβολή και στην έλλειψη. Όπως όμως δεν υπάρχει υπερβολή και έλλειψη στις περιπτώσεις της σωφροσύνης και της ανδρείας επειδή το μέσον στις περιπτώσεις αυτές είναι κατά κάποιον τρόπο άκρον, έτσι ακριβώς δεν υπάρχει μέσον, ούτε υπερβολή ή έλλειψη στις περιπτώσεις που αναφέραμε πρωτύτερα: με όποιον τρόπο και αν ενεργήσει κανείς στις περιπτώσεις αυτές, πρόκειται πάντοτε για λανθασμένη, για όχι σωστή συμπεριφορά. Γενικά, δεν υπάρχει μέσον στην υπερβολή και στην έλλειψη, ούτε υπερβολή και έλλειψη στο μέσον. Πρέπει επομένως να τονιστεί, ότι η αρετή είναι από οντολογική άποψη μεσότητα μεταξύ υπερβολής και έλλειψης, αξιολογικά όμως είναι ακρότητα με την έννοια της τελειότητας, ακόμα και του απόλυτου, στο βαθμό βέβαια που το τελευταίο μπορεί να νοηθεί και να πραγματοποιηθεί στην ζωή των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία⁴².

Ας επανέλθουμε στο σημείο αυτό στον καθορισμό των κριτηρίων, για τον οποίο κάναμε λόγο πρωτύτερα. Από τον ορισμό της ηθικής αρετής προκύπτουν δύο πρόσθετα αξιολογικά κριτήρια. Το ένα εξ' αυτών αφορά τον φρόνιμο άνθρωπο. Η ηθική αρετή είναι «ώρισημένη λόγῳ» κατά τον φιλόσοφο. Ορίζεται από την λογική. Τι

είδους λογική όμως είναι αυτή; Για να γίνω πιο συγκεκριμένος, λογική μπορεί να υπάρχει σε μια σειρά περιπτώσεων και ενεργειών. Π.χ. ένας μεθυσμένος θεωρεί λογικό να πάρει το αυτοκίνητο του και να μεταβεί στο σπίτι του, μετά την διασκέδαση του. Επίσης υπάρχουν «λογικές» αντιδράσεις οι οποίες εντάσσονται σ' αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει άκρα ή μπορεί να υπάρχουν μη ηθικές περιπτώσεις ή περιπτώσεις ξένες προς την αρετή και την ευδαιμονία οι οποίες πραγματοποιούνται εξαιτίας κάποιας λογικής. Μια τέτοια αντίδραση θα μπορούσε να είναι επί παραδείγματι, η χειροδικία του Α απέναντι στο Β ο οποίος Β χωρίς λόγο και αιτία άρχισε να βρίζει και να απειλεί τον Α. Πόσοι από εμάς θα λέγαμε ότι η πράξη του Α δεν αποτελεί μια λογική αντίδραση; Το ερώτημα που προκύπτει είναι εάν το είδος της λογικής των παραδειγμάτων που αναφέραμε ταυτίζεται με το είδος της λογικής που έχει κατά νου ο Αριστοτέλης. Είναι σαφές ότι κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. Με σκοπό ο Αριστοτέλης να προσδώσει και να επενδύσει την έννοια της λογικής με αντικειμενικότητα και επιπροσθέτως να την «προστατέψει» να την «απομακρύνει» από σκέψεις όπως οι παραπάνω, συγκεκριμενοποιεί το λόγο του και μας λέει: (1107a1-2) και ᾧ ἄν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν, (τη λογική) που ορίζει ο φρόνιμος άνθρωπος».

Στο σημείο αυτό, θα προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε περεταίρω τον ορισμό της ηθικής αρετής, απαντώντας πρώτα στο ερώτημα τι είναι φρόνηση και στην συνέχεια, τι σημαίνει να είναι κανείς φρόνιμος. Για να απαντήσουμε σ' αυτήν την ερώτηση χρήσιμο είναι όπως μας λέει ο Αριστοτέλης (1140a27-32) να σκεφτούμε

42. Κάλλιας, Κωνσταντίνος. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*, σ. 43-44. 1987.

πρώτα ποιους ανθρώπους ονομάζουμε φρόνιμους. Κατά την κοινή λοιπόν αντίληψη γνώρισμα του φρόνιμου ανθρώπου είναι το να μπορεί να σκέφτεται σωστά ποια πράγματα είναι καλά και ωφέλιμα γι' αυτόν, όχι, πάντως έχοντας στον νου του επιμέρους ειδικές περιπτώσεις π.χ. ποια πράγματα είναι καλά και ωφέλιμα για την υγεία ή για την σωματική δύναμη, αλλά ποια πράγματα είναι καλά και ωφέλιμα για μια καλή και ευτυχισμένη ζωή γενικά. Ως εκ τούτου θα μπορούμε λοιπόν να πούμε γενικά ότι φρόνιμος είναι ο άνθρωπος που έχει την ικανότητα να σκέφτεται σωστά. Κανένας δεν σκέφτεται για πράγματα που δεν υπόκεινται σε μεταβολή, ούτε για πράγματα για τα οποία δεν έχει καμία δυνατότητα να τα πραγματοποιήσει. Επομένως αντικείμενο της φρόνησης είναι (1104a34-8) τα πράγματα εκείνα τα οποία υπόκεινται σε μεταβολή, τα οποία μεταβάλλονται, αλλάζουν και δεν μένουν σταθερά γι' αυτόν το λόγο η φρόνηση δεν (1104b3-4) είναι επιστήμη, καθώς η επιστήμη μελετά και ασχολείται, έχει δηλαδή ως αντικείμενο της πράγματα τα οποία δεν μεταβάλλονται. Η φρόνηση όμως δεν μπορεί να είναι ούτε τέχνη, γιατί (1104b4-5) άλλο είναι το γένος της πράξης και άλλο της κατασκευής. Καθώς η φρόνηση έχει να κάνει με την πράξη (1104b5-7) δεν μένει παρά να είναι μια αληθινή και έλλογη έξη πρακτική των καλών και κακών για τον άνθρωπο πραγμάτων. Αυτός είναι ο πρώτος ορισμός που παρουσιάζει ο Αριστοτέλης για την φρόνηση.

Λίγο αργότερα όμως θα συμπληρώσει τον αρχικό του ορισμό λέγοντας ότι (1104b23-4) η φρόνηση είναι μια έλλογη έξη (μετά λόγου), αληθινή, πρακτική των ανθρώπινων αγαθών. Όπως είπαμε η φρόνηση έχει να κάνει με την πράξη, όχι όμως με οποιονδήποτε αλλά με την ευ-πραξία, τη σωστή δηλαδή πράξη, καθώς η φρόνηση είναι η αριστεία του πρακτικού λόγου. Είπαμε επίσης ότι η φρόνηση ασχολείται με όσες πράξεις είναι δυνατόν ο άνθρωπος να καταφέρει με τις δικές του δυνάμεις (1141b10-14) και με πράγματα που μπορούν να είναι αντικείμενο σκέψης. Γιατί αυτό λέμε ότι είναι – περισσότερο από οτιδήποτε άλλο – το έργο του φρόνιμου ανθρώπου: να σκέφτεται σωστά: κανένας όμως δεν σκέφτεται για πράγματα που δεν υπόκεινται σε μεταβολή, ούτε για πράγματα που δεν έχουν κάποιο τέλος, ένα τέλος που να είναι αγαθό επιτεύξιμο με τις πράξεις του ανθρώπου. Ως εκ τούτου η φρόνηση είναι τώρα αυτό και ύστερα ένα άλλο πράγμα. Γιατί φρόνιμο λέει κανείς ότι είναι αυτό που σκέφτεται και μελετάει καλά τα επιμέρους θέματα που σχετίζονται με τον ίδιο. Άνθρωπος που σκέφτεται σωστά είναι γενικά αυτός που, με οδηγό του τους κανόνες της λογικής, βάζει ως στόχο του το καλύτερο για τον άνθρωπο από όσα μπορούν να επιτευχθούν με τις πράξεις. Επίσης η φρόνηση δεν είναι ούτε σοφία, ούτε «εὐβουλίαν» δηλαδή ορθή απόφαση, ούτε «σύνεσιν», δηλαδή ορθή κατανόηση, ούτε «γνώμην» δηλαδή ορθή κρίση (1142a31-b24), παρόλο που η σύνεση ασχολείται με τα ίδια πράγματα που ασχολείται η φρόνηση, σύνεση όμως και φρόνηση δεν είναι το ίδιο πράγμα. Γιατί, ενώ η φρόνηση είναι επιτακτική (αφού το έργο της είναι να ορίσει τι πρέπει και τι δεν πρέπει να γίνει), η σύνεση απλώς και μόνο κρίνει (1143a9-11).

Η φρόνηση όμως είναι και γνώση. Καθώς η φρόνηση, δεν έχει ως αντικείμενο της μόνο το γενικό/καθολικό, πρέπει να γνωρίζει και τα επιμέρους, αφού έχει να κάνει με τις πράξεις, και αυτές με επιμέρους περιπτώσεις. Συνεπώς πρέπει κανείς να τις έχει και τις δύο, δηλαδή και αυτήν που έχει ως αντικείμενο της το γενικό / καθολικό και

αυτήν που γνωρίζει καλά τα επιμέρους. Αυτό συμβαίνει κυρίως γιατί τα επιμέρους γίνονται γνωστά μέσα από την εμπειρία. Γι' αυτό νέος και φρόνιμος δεν υπάρχει. Γιατί είναι το μάκρος του χρόνου που σε κάνει έμπειρο⁴³. Ο πρακτικός λόγος στοχεύει προς ένα «τέλος», δηλαδή την πράξη που αποφασίζει κανείς να πράξει. Σε αυτή φτάνει κανείς μετά από «βούλευση», η οποία επιζητεί να εξακριβώσει ποιο είναι «το μέσον» στις συγκεκριμένες περιστάσεις. Για τον λόγο αυτό η φρόνηση είναι κυρίως γνώση των «καθ' ἑκαστον», επειδή δηλαδή καλείται να προσδιορίσει ποια πράξη είναι αρετή (ή μεσότητα) στις συγκεκριμένες συνθήκες».

Ένα ακόμα χαρακτηριστικό της φρόνησης είναι ότι δεν μπορεί ως έλλογη έξη να υποπέσει σε λήθη. Αυτό που εξασφαλίζει την στερεότητα, τη σταθερότητα της τέχνης και της επιστήμης είναι αποκλειστικά ο λόγος, ο καθολικός δηλαδή νόμος στον οποίο στηρίζονται. Είναι δυνατό ο νους να πάψει να σκέφτεται στη βάση αυτού του νόμου, και το αποτέλεσμα είναι τότε να τις ξεχάσει: η τέχνη και η επιστήμη καταστρέφονται. Αντίθετα, αυτό που εξασφαλίζει τη στερεότητα και τη σταθερότητα της φρόνησης δεν είναι αποκλειστικά ο λόγος, στον οποίο εν μέρει στηρίζεται, αλλά είναι κυρίως ο δεσμός της με τις ηθικές αρετές: είναι αδύνατο κανείς να μείνει για πολύ καιρό δίχως να κάνει μια ηθική πράξη και δίχως να άσκησε τη φρόνηση του. Έτσι δεν διατρέχει τον κίνδυνο να την ξεχάσει. Η ίδια η συνήθεια του ηθικῶς πράττειν εξασφαλίζει τη στερεότητα, τη σταθερότητα της φρόνησης».

Τέλος καθώς η φρόνηση αποτελεί την αρετή του ενός μέρους του λογικού μέρους της ψυχής πρέπει κατ' ανάγκην να είναι επιθυμητή καθεαυτή – και όταν ακόμη δεν παράγει κάποιο συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι γιατί όντας ένα μέρος της όλης αρετής η φρόνηση, κάνει με την κατοχή της και την άσκηση της τον άνθρωπο ευδαίμονα.

Καθώς, η μεσότητα είναι σχετική με το υποκείμενο(...), δεν επιδέχεται καμιά ποσοτική διατύπωση (...). Ως εκ τούτου η αναφορά στον ενάρετο και στο σώφρονα παρέχει ένα είδος ατομικού προτύπου, από τη στιγμή που δεν υπάρχει η δυνατότητα μέτρησης και μαθηματικοποίησης. Στην προσπάθεια εύρεσης και επιλογής του μέσου, το άτομο έχει στην διάθεση του ένα ηθικό πρότυπο, τον φρόνιμο άνθρωπο⁴⁴. Ο φρόνιμος είναι εκείνος κατέχει το λόγο, δηλαδή τη λογική, την έλλογη στάθμιση, την ικανότητα να κρίνει σωστά. Ο φρόνιμος είναι ο προικισμένος με την διανοητική αρετή της φρόνησης. Είναι αυτός που δια των πράξεων του υψώθηκε σε ηθική προσωπικότητα⁴⁵. Ο φρόνιμος κατά τον φιλόσοφο ως υπαρκτό ηθικό πρόσωπο μέσα στην κοινωνία βρίσκει τον ορθό τρόπο και την αλήθεια για τη συγκεκριμένη εκάστοτε πράξη, συγχρόνως δε αποτελεί τον αλάνθαστο κανόνα για τους συνανθρώπους του⁴⁶. Για τον Αριστοτέλη ο φρόνιμος είναι συνάμα και «ειδήμων»

43. Βλ. ό.π. Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια*.

44. Ανδριανόπουλος Δ.Ζ. *Αριστοτέλης, κοινωνική φιλοσοφία, ηθική, πολιτική φιλοσοφία, αισθητική, ρητορική*, σ.153-154. Εκδόσεις Παπαδήμα. 2003.

45. Βλ. παραπάνω, Κάλλιας. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*, σ..36.

46. Βλ. παραπάνω, Κάλλιας. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*, σ..37.

στην εύρεση του μέσου. Μόνο εκείνος που είναι ειδικός στο να εντοπίζει το μέσον σε κάθε πράξη και σε κάθε πάθος, μόνο αυτός είναι που θα μπορέσει να πράττει ενάρετα. Φυσικά ειδικός δεν θα γίνει κανείς τυχαία, κάτι τέτοιο θα ήταν αυτονόητα αδύνατον. Η μεσότητα δεν καθορίζεται αυθαίρετα. Είναι σαφές ότι η επανάληψη συγκεκριμένου τύπου πράξεων θα καταστήσει τον δρώντα ικανό να πράττει εν αρετή άρα ειδικό. Αυτός είναι (1106b6-9) που αποφεύγει την υπερβολή ή την έλλειψη και ψάχνει να βρει το μέσον. Αυτό είναι η τελική του προτίμηση. Φυσικά όχι το μέσον σε σχέση προς το πράγμα, αλλά το σε σχέση προς εμάς. Ο φρόνιμος αποτελεί μια ιδεατή συνείδηση, μια κατ' ιδέαν ακέραιη ηθική προσωπικότητα είναι το μέτρο του μέσου. Κανένας γενικός κανόνας δεν ορίζει το ηθικό. Ηθικό είναι αυτό που θα έπραττε κάθε φορά, στην συγκεκριμένη περίπτωση, ένας ακέραιος ηθικός άνθρωπος⁴⁷.

Ας επιστρέψουμε στο σημείο αυτό στην υπόδειξη των κριτηρίων που μας παρέχει ο Αριστοτέλης στην επιλογή του μέσου. Μέχρι τώρα είπαμε για τα αξιολογικά κριτήρια που μας παρέχονται από τον φιλόσοφο, δεν αναφερθήκαμε όμως στα μεθοδολογικά κριτήρια που μας παρουσιάζει. Ο Αριστοτέλης λαμβάνει ως δεδομένο ότι το άτομο έχει εκ φύσεως κάποια ενδογενή ροπή προς τα πάθη του, (1109a,14-16) η οποία τον οδηγεί μακριά από την επιλογή του μέσου στις πράξεις και στα πάθη. Πώς λοιπόν ο εν δυνάμει ενάρετος θα καταφέρει να αντιμετωπίσει την ροπή του αυτή; Προτείνει ο Σταγειρίτης φιλόσοφος κάποια μέθοδο βάση της οποίας το άτομο θα καταφέρει να ξεπεράσει το σκόπελο αυτό; Είναι φανερό ότι ο εν δυνάμει ενάρετος πράττων θα πρέπει να συγκεντρώνει μια σειρά χαρακτηριστικών απαραίτητων για να χαρακτηριστεί ως ενάρετος και παράλληλα όταν χαρακτηριστεί ως ενάρετος αυτά τα στοιχεία του χαρακτήρα του επιβάλλεται να διέπουν την συμπεριφορά και τις πράξεις του. Η έννοια της μεσότητας αυτήν την σημασία έχει. Να παρουσιάσει στο άτομο αφενός ποιος είναι ο σωστός δρόμος για την κατάκτηση της ευδαιμονίας και αφετέρου να καταστήσει σαφές ποια είναι τα δομικά υλικά από τα οποία ο δρόμος έχει δημιουργηθεί.

Ο Αριστοτέλης, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως προτείνει την ενεργοποίηση του ατόμου, την ενεργό και διαρκεί απομάκρυνση του από την ενδογενή ροπή που έχει προς τα πάθη αυτά, ως το μόνο τρόπο για την κατάκτηση των ηθικών αρετών. Παράλληλα το εν λόγω άτομο (1109b1-5) οφείλει να εξετάζει προς ποια κατεύθυνση έχει μεγαλύτερη φυσική ροπή και αυτό μπορεί να το διαπιστώσει επισημαίνοντας ποια είναι αυτά τα πράγματα που του προκαλούν ηδονή και ποια εκείνα που του προκαλούν λύπη. Για τον Αριστοτέλη (1109a,12-13,16-17), ο άνθρωπος που έχει για στόχο του το μέσον πρέπει πριν από όλα να απομακρύνεται από το πιο αντίθετο γι αυτόν άκρο, καθώς πιθανότατα το ένα από τα δυο άκρα είναι μεγαλύτερο λάθος και μεγαλύτερο σφάλμα από το άλλο. Μόλις λοιπόν το άτομο διαπιστώσει σε ποιο άκρο τείνει εκ φύσεως ο τρόπος ώστε να μπορέσει να αλλάξει τον εαυτό του πετυχαίνοντας το μέσο είναι (1109b5-6) να «τραβήξει» τον εαυτό του προς την αντίθετη κατεύθυνση από αυτή που ρέπει.

47. Βλ. ό.π., Κάλλιας, *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*.

Έγινε φανερό λοιπόν από τα παραπάνω ότι, με την υποκειμενική, την ξεχωριστή δηλαδή για κάθε συγκεκριμένο άτομο μεσότητα που δέχτηκε για την ηθική αρετή, ο Αριστοτέλης έκανε την αρετή αυτή υπόθεση προσωπική του καθενός. Ο καθένας μετά λόγου γνώσεως, αναζητεί για τον εαυτό του τον τρόπο με τον οποίο θα την πετύχει. Η έξις, η τελική κατοχή ενός συγκεκριμένου τρόπου συμπεριφοράς, ενός μόνιμου και σταθερού τρόπου συμπεριφοράς, δεν προϋποθέτει μόνο την επιλογή (προαίρεσις) μεταξύ του καλού και του κακού, προϋποθέτει και την αποδοχή και την αναγνώριση του πόσο δύσκολο έργο είναι η απόκτηση της αρετής, μια αποδοχή που εφοδιάζει τελικά το άτομο με τη διάθεση για υπομονετική εμμονή στην άσκηση⁴⁸.

Το υποκειμενικό μέσο θα το ορίσουμε εμείς οι ίδιοι αφού μόνο εμείς μπορούμε να γνωρίζουμε πραγματικά και σε βάθος τον εαυτό μας και κανείς άλλος. Πώς όμως θα το ορίσουμε; Εκτός των όσων αναφέραμε ήδη, είναι σαφές ότι για να οριστεί το προσωπικό μέσο χρειάζεται ειλικρίνεια και γνώση του εαυτού μας. Κατά την γνώμη μου, ο Αριστοτέλης μας λέει πριν αισθανθούμε ή πράξουμε να αναστοχαστούμε τι και πως πρέπει να αισθανθούμε ή να πράξουμε. Να ψάξουμε μέσα μας και με αναφορά τον εαυτό μας να βρούμε το τι και το πως πρέπει, ίσως ορίζοντας ποια είναι τα προσωπικά μας άκρα σε μια πράξη ή ένα πάθος. Με βάση τα όρια αυτά θα προσπαθήσουμε να βρούμε και να χαράξουμε το προσωπικό μας μέσο.

Εν κατακλείδι, η έννοια της μεσότητας έχει υποστεί στις μέρες μας έντονη αμφισβήτηση και κριτική. Δύο είναι οι βασικότεροι λόγοι που οδηγούν στην παρερμηνεία αυτή. Καταρχάς, υποστηρίζετε ότι υπάρχουν δύο διακριτές θέσεις στη θεωρία του μέσου κάθε μια από τις οποίες θα μπορούσε να ονομαστεί ένα δόγμα της μεσότητας. Πρώτον, υπάρχει η άποψη ότι κάθε αρετή είναι μια κατάσταση που βρίσκεται ανάμεσα σε δύο κακίες, μια από την πλευρά της υπερβολής και μια από την πλευρά της έλλειψης. Δεύτερον, υπάρχει η ιδέα ότι κάθε φορά που ένα ενάρετο άτομο επιλέγει να εκτελέσει μια ενάρετη πράξη, η επιλογή του αυτή μπορεί να περιγραφεί σαν μια πράξη που αποβλέπει σε μια ενδιάμεση επιλογή μεταξύ εναλλακτικών που απορρίπτονται.

Η δεύτερη ένσταση προς το δόγμα του μέσου προέρχεται από την εννοιολογική παρερμηνεία του όρου μέσον, καθώς συχνά ο όρος συγχέεται με την ιδέα του μέτριου, του συμβιβασμού, της μέσης οδού της εύκολης και ανώδυνης επιλογής και της ρουτίνας. Κατά την γνώμη μου μια τέτοια αντίληψη της έννοιας είναι ξένη προς την Αριστοτελική νόηση καθώς υποτιμά την σπουδαιότητα του ρόλου της έννοιας αυτής⁴⁹. Η μεσότητα δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως συμβιβασμός. Συμβιβασμό θα αποτελούσε αν ήταν μέση τοποθέτηση, ανάμεσα στην ορθή θέση και στην μια ή και στις δύο ακρότητες. Η μεσότητα είναι θέση ανάμεσα σε δυο κακίες, σε δυο ακρότητες, στην έλλειψη και την υπερβολή και αυτή αποτελεί την ορθή θέση. Επομένως δεν είναι νοητό να χρησιμοποιείται ο όρος συμβιβασμός. Ο συμβιβασμός σημαίνει κάποια παραχώρηση και με την μεσότητα τίποτε δεν παραχωρείται. Δεν

48. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια*.

49. Βλ. παραπάνω, Kraut. «Aristotle's Ethics».

γίνεται καμία συγκατάβαση. Η μεσότητα είναι τρόπος αναζήτησης του ορθού. Δεν θα ήταν συμβιβασμός η μεσότητα ακόμη και αν σε κάποια συγκεκριμένη περίπτωση συνέπιπτε να βρίσκεται σε ίση απόσταση από τις ακρότητες⁵⁰. Η σημερινή έννοια της μετριότητας είναι η σχετικά χαμηλή αξιολογική διαβάθμιση. Τελείως αντίθετη είναι η έννοια της Αριστοτελικής μεσότητας. Δεν επιδιώκεται το χαμηλότερο, αλλά το στερεότερο και το σταθερότερο, το ορθό⁵¹. Είναι μια μεσότητα που εκφράζεται ακριβέστερα με την λέξη και την έννοια ενδιάμεσο και όχι με την έννοια της μεσαίας θέσης, της ίσης απόστασης⁵².

Η αρετή όμως δεν είναι ούτε ρουτίνα. Ίσα ίσα που είναι αντίθετη προς την έννοια αυτή. Χαρακτηριστικά είναι η άποψη της Julia Annas για την υποτιθέμενη σχέση μεταξύ αρετής και ρουτίνας, την οποία μεταφέρω σε ελεύθερη μετάφραση. Λέει λοιπόν ότι: υπάρχει ένα πλήθος περιπτώσεων όπου η συνήθεια δεν οδηγεί στη ρουτίνα, όπως επί παραδείγματι οι πρακτικές δεξιότητες. Ας υποθέσουμε ότι μαθαίνω να παίζω πιάνο. Πρώτα χρειάζομαι να ασκηθώ ενσυνείδητα στο τι είναι το σωστό να κάνω και μετά να το εφαρμόσω κάνοντας το ξανά και ξανά. Αυτό ισχύει και σχετικά με τη μορφή. Πρώτα μαθαίνω νότες, μαθαίνω σκάλες και *apreggios* και μετά μαθαίνω πως θα παίζω σονάτες. Καθώς θα γίνομαι ένας ειδικευμένος πιανίστας θα μπορώ να παίζω σονάτες και άλλα κομμάτια χωρίς συνειδητή σκέψη. Τα δάκτυλα μου θα πατάνε τις σωστές νότες στη σωστή σχέση, στη σωστή ταχύτητα, χωρίς η πράξη μου αυτή να φαίνεται σαν μια πράξη που απαιτεί απόφαση ή συνειδητή σκέψη πριν από κάθε χτύπημα των πλήκτρων. Έτσι, θα μπορούσε κανείς να μπει στον πειρασμό να σκεφτεί ότι η συνεχής επανάληψη και η συνήθεια έχουν μεταμορφώσει την αρχική εμπειρία, η οποία απαιτούσα τη συνειδητή σκέψη, σε απλή ρουτίνα. Αλλά το αποτέλεσμα δεν είναι ανόητη ρουτίνα αλλά παίζοντας με έγχυση και εκφράζοντας τις σκέψεις του πιανίστα για το κομμάτι⁵³. Ένα κεντρικό χαρακτηριστικό της ρουτίνας επίσης, είναι ότι η αντίδραση με τη σχετική-εκάστοτε κατάσταση είναι πάντα η ίδια. Αυτός είναι ο λόγος που η ρουτίνα μπορεί να εξαρτάται και να προβλεφθεί. Αλλά η πρακτική δεξιότητα και η αρετή απαιτούν περισσότερα από μια παρόμοια προβλέψιμη αντίδραση. Απαιτούν μία απάντηση η οποία είναι κατάλληλη για την κατάσταση αντί απλώς μια απάντηση η οποία να είναι η ίδια όπως εκείνη που παράγεται σε απόκριση προς άλλες καταστάσεις. Αυτή η καταλληλότητα προέρχεται από το ότι η αρετή είναι έξη. Προέρχεται περισσότερο από την κατάσταση του χαρακτήρα, εξαιτίας της λιγότερης προετοιμασίας. Ενώ οι προβλεπόμενες ενέργειες μπορούν να είναι ορθολογικά επιλεγόμενες βάσει του υπολογισμού και της λογικής, η

50. Βλ. παραπάνω, Κάλλιας. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*, σ.41

51. Βλ. παραπάνω, Κάλλιας. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*, σ.41-42.

52. Βλ. παραπάνω, Κάλλιας. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*, σ.23.

53. Βλ. παραπάνω, Annas. *Intelligent virtue*, σ.13-15.

αντίδραση στις απρόβλεπτες ενέργειες οφείλεται μόνο στην αρετή ως έξη του χαρακτήρα. Οι Αρετές αυτές, είναι οι καταστάσεις εκείνες που θα μας επιτρέψουν να ανταποκριθούμε με δημιουργικό και ευφάνταστο τρόπο στις νέες προκλήσεις. Καμία ρουτίνα δεν θα μπορούσε να μας δώσει τη δυνατότητα να το κάνουμε αυτό. Όπως λέει ο Gauthier η μεσότητα είναι το καθήκον. Αυτό που οφείλουμε να πράττουμε είναι εκείνο που προδιαγράφει ο ηθικός κανόνας. Η μεσότητα της αρετής είναι συμπερασματικά για τον Αριστοτέλη η συμμόρφωση της πράξης προς τον ηθικό κανόνα⁵⁴. Το μέσο είναι ο στόχος της ηθικής προσπάθειας. Σ' αυτό το μέσο ολοκληρώνεται η ενότητα του λόγου και της επιθυμίας. Αν επιτύχουμε να εκφράσουμε αυτό το μέσο στην πράξη αυτό είναι, όπως λέει ο Αριστοτέλης, «το άριστον»⁵⁵.

54. Βλ. παραπάνω, Κάλλιας. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*. σ. 41.

55. Βλ. παραπάνω, Κάλλιας. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*, σ. 23.

V. *Ηδονή, Λύπη και η σχέση τους με την ηθική αρετή.*

Στο τρίτο βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων ο Αριστοτέλης καταπιάνεται με τα συναισθήματα της ηδονής και της λύπης τα οποία συνοδεύουν όπως θεωρεί, κάθε επιμέρους πράξη και πάθος. Για τον Αριστοτέλη η αρετή συνδέεται άρρηκτα με τα συναισθήματα αυτά. Η πίστη του αυτή τον οδηγεί μάλιστα στο σημείο να υποστηρίξει ότι (1105a11-12) ολόκληρη η συζήτηση για την αρετή αποτελεί συζήτηση για το ευχάριστο και το δυσάρεστο.

Λέει λοιπόν ότι: (1104b43-46) Σημάδι αποδεικτικό των έξεων πρέπει να θεωρούμε την ευχαρίστηση ή την δυσαρέσκεια που συνοδεύει τις πράξεις μας. Αυτό θα πει: όποιος μένει μακριά από τις σωματικές ηδονές και αυτό του προκαλεί ευχαρίστηση, είναι άνθρωπος σώφρων, ακόλαστος είναι αυτός που το πράγμα αυτό τον δυσαρεστεί. Στην προσπάθεια κατάκτησης της αρετής οι έξεις μας αποτελούν σημαντικό βοηθητικό στοιχείο. Είναι φυσικό, ο άνθρωπος που θέλει να γίνει κάτοχος της αρετής να έχει συνεχώς την ανάγκη της επιβεβαίωσης της ορθότητας των ενεργειών του. Ως τέτοιο κριτήριο ο Αριστοτέλης προτείνει την ευχαρίστηση ή την δυσαρέσκεια που συνοδεύει τις πράξεις των ανθρώπων. Έτσι, συγκεκριμένες ενέργειες είναι σωστές αν συνοδεύονται από ευχαρίστηση και είναι λανθασμένες αν συνοδεύονται από δυσαρέσκεια⁵⁶.

Κατά τον ίδιο (1105a12-14) «η ποιότητα των ανθρώπων εξαρτάται από την στάση τους απέναντι στα πάθη και στις πράξεις, στο πώς δηλαδή θα αισθανόμαστε σωστά ή λανθασμένα τη χαρά και τη λύπη, αφού αυτός που ξέρει να χειρίζεται σωστά το ευχάριστο και το δυσάρεστο θα γίνει καλός, ενώ αυτός που τα χειρίζεται άσχημα θα γίνει κακός. Ως εκ τούτου ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι, (1104b23-26) η ποιότητα των ανθρώπων ευτελίζεται ανάλογα με τη στάση τους απέναντι στα ευχάριστα και στα δυσάρεστα πράγματα, ανάλογα δηλαδή με το κυνήγι και την αποφυγή αυτών που δεν πρέπει, την στιγμή που δεν πρέπει, με τον τρόπο που δεν πρέπει. Για τον φιλόσοφο (1104b33-38) τρία είναι τα πράγματα που επιδιώκουμε, τρία και αυτά που κοιτάζουμε να αποφεύγουμε: το ωραίο, το συμφέρον, το ευχάριστο, και από την άλλη τα αντίθετα τους: το άσχημο, το επιζήμιο, το δυσάρεστο. Σ' όλα αυτά ο αγαθός άνθρωπος πετυχαίνει το σωστό, ενώ ο κακός αποτυγχάνει. Το αίσθημα της ευχαρίστησης όμως δεν συνδέεται πάντα με την αρετή και την κατάκτηση της ευδαιμονίας. Καθώς (1104b10-13) η ηθική αρετή σχετίζεται στην πραγματικότητα με την ευχαρίστηση και με τη δυσαρέσκεια: (υπάρχουν περιπτώσεις όπου) η ευχαρίστηση μας εξωθεί να κάνουμε ευτελή πράγματα, ενώ η δυσαρέσκεια μας κρατάει μακριά από τα όμορφα πράγματα. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να αναγνωρίζει μια ενδογενή ροπή του ανθρώπου, προς τα πάθη και κυρίως προς την ευχαρίστηση καθώς όπως χαρακτηριστικά αναφέρει (1105a 2-4) η ευχαρίστηση συνυπάρχει μαζί μας, από την νηπιακή μας ηλικία, γι αυτό και είναι δύσκολο να διώξουμε από μέσα μας αυτό το πάθος, από το οποίο έχει διαποτισθεί η ζωή μας. Δανειζόμενος (1105a8-9) τον λόγο

56. Βλ. παραπάνω, Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια*, σχόλιο.34, σελ.313.

του Ηράκλειτου ο Αριστοτέλης επαναλαμβάνει την διαπίστωση του ότι είναι δύσκολο να παλέψει κανείς με τα πάθη του και ιδιαίτερα με την ηδονή παρά με τον θυμό. Καθώς όμως (1105a10-12) η αρετή έχει να κάνει πάντα με το δυσκολότερο, γιατί τότε το καλό γίνεται καλύτερο, η σύγκρουση με την πλευρά εκείνη του εαυτού μας η οποία ρέπει προς την ηδονή, κρίνεται απαραίτητη. Γι αυτό ο ρόλος της (1104b15) σωστής παιδείας επαναλαμβάνεται από τον φιλόσοφο, καθώς (1104b12-15) θα πρέπει κανείς να έχει πάρει από μικρός εκείνη την αγωγή που θα τον κάνει να ευχαριστιέται και να δυσαρεστείται με αυτά που πρέπει.

Βάσει των παραπάνω λεγομένων του φιλοσόφου θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι υπάρχουν δύο είδη ευχαρίστησης και αντίστοιχα δύο είδη δυσaréσκειας, παρουσιάζοντας έτσι, διττό χαρακτήρα. Από την μια υπάρχει η υποκειμενική ιδιοτελής ευχαρίστηση που αντλεί το άτομο από μια σειρά παθών και πράξεων. Στην περίπτωση αυτή το άτομο αν και έχει αισθανθεί το αίσθημα της ηδονής, αυτό δεν είναι το κατάλληλο αίσθημα, καθώς η ευχαρίστηση μπορεί να έχει προκύψει από την επίτευξη ευτελών πραγμάτων, πραγμάτων χωρίς κανένα ενάρετο προσανατολισμό. Σ' αυτήν την περίπτωση είναι προφανές ότι το άτομο παρασύρεται από τα πάθη του ενώ η παιδεία που το συγκεκριμένο άτομο έχει λάβει είτε είναι ελλιπείς είτε είναι λανθασμένη. Αυτές οι περιπτώσεις δεν μπορούν παρά να είναι κατακριτέες μιας και δεν οδηγούν σε καμία περίπτωση στην επίτευξη της ευδαιμονίας. Το άλλο είδος ευχαρίστησης είναι σύμφωνο με την αρετή. Σ' αυτή την περίπτωση το άτομο αντλεί ευχαρίστηση επειδή γνωρίζει ότι η πράξη του ή το πάθος του είναι το κατάλληλο και σύμφωνο με την αρετή. Το άτομο πράττοντας κατάλληλα νιώθει το αίσθημα της ηδονής ότι αφενός αυτό εκπληρώνει το σκοπό του και αφετέρου ότι βρίσκεται στο σωστό δρόμο, εξαιτίας της σωστής του στάσης απέναντι στα πάθη και στις πράξεις του, στο δρόμο της αρετής που πιθανότατα θα τον οδηγήσει στην ευδαιμονία. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με το αίσθημα της λύπης. Η δυσaréσκεια που νιώθει το άτομο για μια πράξη του ή ένα πάθος υποδηλώνει στο άτομο ότι δεν βρίσκεται στο σωστό δρόμο, στο δρόμο της ευδαιμονίας. Αυτού του είδους η δυσaréσκεια έχει ένα επικουρικό-βοηθητικό χαρακτήρα, καθώς το άτομο μέσω αυτής αναγνωρίζει ότι κινείται σε λάθος κατεύθυνση και ότι θα πρέπει να αλλάξει προσανατολισμό και να διορθωθεί. Το άλλο είδος λύπης που παρουσιάζει ο Αριστοτέλης όπως μας λέει μας κρατάει μακριά από τα ευχάριστα. Πώς συμβαίνει αυτό; Μια εξήγηση θα μπορούσε να είναι η εξής: Καθώς το άτομο δεν γνωρίζει εκ των προτέρων εάν η πράξη που πρόκειται να πραγματοποιήσει είναι λανθασμένη ή ορθή άρα ευχάριστη ή δυσάρεστη του δημιουργείτε το αίσθημα της ανασφάλειας. Αυτή η ανασφάλεια οδηγεί το άτομο στο να μην πράξει, να μην πάρει επομένως αποφάσεις με αποτέλεσμα να μένει αμέτοχο και ανενεργό. Μ' αυτόν τον τρόπο όμως το άτομο δεν πρόκειται αφενός να κατακτήσει την ευδαιμονία και αφετέρου να διαπιστώσει εάν όντως το πάθος του ή η πράξη του είναι σωστό ή λανθασμένο, δηλαδή ευχάριστο ή δυσάρεστο. Είναι προφανές ότι ένα τέτοιο άτομο δεν διαθέτει μεσότητα. Απεναντίας, είναι προτιμότερο ίσως, όσο αφορά τις πράξεις και τα πάθη το άτομο να κινηθεί πρόσκαιρα, στην λάθος κατεύθυνση παρά να μην πράξει τίποτα καθώς αφενός όπως μας λέει ο Αριστοτέλης η μικρή απόκλιση άλλοτε προς το πεδίο της υπερβολής και άλλοτε προς το πεδίο της

έλλειψης είναι δικαιολογημένη ως ένα βαθμό και αφετέρου χωρίς πάθος και πράξη δεν υφίσταται ηθική αξιολόγηση.

Μέσω της σύνδεσης της ηθικής αρετής με το αίσθημα της ηδονής ή της λύπης που βιώνει το άτομο κατά την επιτέλεση μιας πράξης, ο Αριστοτέλης παρέχει ένα μετρήσιμο κριτήριο πράξης, στο άτομο. Ουσιαστικά, το άτομο έχει στην διάθεση του ένα «μηχανισμό» επαλήθευσης και διάγνωσης ο οποίος του επιτρέπει να ελέγχει σε μια δεδομένη στιγμή εάν και κατά πόσο το πάθος ή η πράξη του βρίσκονται στην σωστή κατεύθυνση ή όχι⁵⁷. Πρόκειται για ένα «μηχανισμό» με μετρίσιμα χαρακτηριστικά, όπου η ηδονή υποδηλώνει το ορθό, το σωστό, το επικροτούμενο και σύμφωνο με την αρετή και η λύπη υποδηλώνει από την άλλη το λάθος το κατακριτέο και το ανάξιο αρετής. Στον «μηχανισμό» αυτό σημαίνοντα ρόλο διαδραματίζουν οι έξεις μας. Μέσω αυτών το άτομο έχει συνηθίσει να πράττει με ένα συγκεκριμένο ενάρτετο προσανατολισμό, στην περίπτωση φυσικά που ο στόχος του είναι η κατάκτηση της ευδαιμονίας. Καθώς οι συνήθειες αφορούν τις πράξεις, το αποτέλεσμα των πράξεων χαρακτηρίζει τις έξεις. Το άτομο έτσι, μέσα από το αποτέλεσμα που αυτές επιφέρουν μπορεί να ερμηνεύσει και να διαπιστώσει εάν αφενός η πράξη ή το πάθος του ήταν σωστό ή λανθασμένο, αφετέρου εάν το κριτήριο που τον οδήγησε στον να πράξει κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο ήταν το σωστό.

57. Βλ. ό.π., Λυπουρλής. *Ηθικά Νικομάχεια*.

VI. Η αρετή της Φρόνησης.

Στο παρόν τμήμα θα ασχοληθούμε με την διανοητική αρετή της φρόνησης. Ο λόγος που αφιερώνεται ένα τμήμα ειδικά γι αυτήν την αρετή είναι διττός. Πρώτον γιατί ομολογουμένως η φρόνηση αποτελεί ιδιαίζουσα περίπτωση αρετής. Ιδιαίζουσα γιατί ενώ η φρόνηση είναι μια εκ των διανοητικών αρετών εντούτοις η σχέση της με την ηθική αρετή είναι τέτοια που δεν μπορεί να σταθεί μόνη της, χωρίς το στήριγμα των ηθικών αρετών. Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με την διχογνωμία που υπάρχει γύρω από τα λεγόμενα του Αριστοτέλη όσο αφορά τόσο την αρετή αυτή όσο και την γενικότερη αντίληψη του για την ηθική αρετή. Οι αντιρρήσεις είναι μάλιστα τόσο έντονες και σοβαρές που έχουν σαν αποτέλεσμα ορισμένοι μελετητές να κάνουν λόγο για δύο διακριτά είδη ηθικής αρετής. Η αλήθεια είναι ότι τα λεγόμενα του Αριστοτέλη στο 6^ο βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων εν συγκρίσει με τα λεγόμενα του και την αντίληψη του 2^{οο} βιβλίου δίνουν τροφή για τέτοιου είδους σχόλια και επιτρέπουν παρερμηνείες. Σκοπός μας στο παρόν τμήμα θα είναι να αναδείξουμε ως ένα βαθμό τις διαφορετικές ερμηνείες αλλά κυρίως θα επιχειρηθεί η ανασύσταση της διανοητικής αρετής της φρόνησης καθώς και της σχέσης της, (όποια και αν είναι αυτή) με την ηθική αρετή.

Ξεκινώντας, το πρώτο ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί είναι τι είναι η φρόνηση. Για να απαντήσουμε σ' αυτήν την ερώτηση χρήσιμο είναι όπως μας λέει ο Αριστοτέλης (1140a27-32) να σκεφτούμε πρώτα ποιους ανθρώπους ονομάζουμε φρόνιμους. Κατά την κοινή λοιπόν αντίληψη γνώρισμα του φρόνιμου ανθρώπου είναι το να μπορεί να σκέφτεται σωστά ποια πράγματα είναι καλά και ωφέλιμα γι' αυτόν, όχι, πάντως έχοντας στον νου του επιμέρους ειδικές περιπτώσεις π.χ. ποια πράγματα είναι καλά και ωφέλιμα για την υγεία ή για την σωματική δύναμη, αλλά ποια πράγματα είναι καλά και ωφέλιμα για μια καλή και ευτυχισμένη ζωή γενικά. Ως εκ τούτου θα μπορούμε λοιπόν να πούμε γενικά ότι φρόνιμος είναι ο άνθρωπος που έχει την ικανότητα να σκέφτεται σωστά. Κανένας δεν σκέφτεται για πράγματα που δεν υπόκεινται σε μεταβολή, ούτε για πράγματα για τα οποία δεν έχει καμία δυνατότητα να τα πραγματοποιήσει. Επομένως αντικείμενο της φρόνησης είναι (1104a34-8) τα πράγματα εκείνα τα οποία υπόκεινται σε μεταβολή, τα οποία μεταβάλλονται, αλλάζουν και δεν μένουν σταθερά γι' αυτόν το λόγο η φρόνηση δεν (1104b3-4) είναι επιστήμη, καθώς η επιστήμη μελετά και ασχολείται, έχει δηλαδή ως αντικείμενο της πράγματα τα οποία δεν μεταβάλλονται. Η φρόνηση όμως δεν μπορεί να είναι ούτε τέχνη, γιατί (1104b4-5) άλλο είναι το γένος της πράξης και άλλο της κατασκευής. Καθώς η φρόνηση έχει να κάνει με την πράξη (1104b5-7) δεν μένει παρά να είναι μια αληθινή και έλλογη έξη πρακτική των καλών και κακών για τον άνθρωπο πραγμάτων. Αυτός είναι ο πρώτος ορισμός που παρουσιάζει ο Αριστοτέλης για την φρόνηση. Λίγο αργότερα όμως θα συμπληρώσει τον αρχικό του ορισμό λέγοντας ότι (1104b23-4) η φρόνηση είναι μια έλλογη έξη (μετ□ λόγου), αληθινή, πρακτική των ανθρώπινων αγαθών. Όπως είπαμε η φρόνηση έχει να κάνει με την πράξη, όχι όμως με οποιανδήποτε αλλά με την ευ-πραξία, τη σωστή δηλαδή πράξη, καθώς η φρόνηση είναι η αριστεία του πρακτικού λόγου. Είπαμε επίσης ότι η φρόνηση ασχολείται με όσες πράξεις είναι δυνατόν ο άνθρωπος να καταφέρει με τις δικές του δυνάμεις

(1141b10-14) και με πράγματα που μπορούν να είναι αντικείμενο σκέψης. Γιατί αυτό λέμε ότι είναι – περισσότερο από οτιδήποτε άλλο – το έργο του φρόνιμου ανθρώπου: να σκέφτεται σωστά: κανένας όμως δεν σκέφτεται για πράγματα που δεν υπόκεινται σε μεταβολή, ούτε για πράγματα που δεν έχουν κάποιο τέλος, ένα τέλος που να είναι αγαθό επιτεύξιμο με τις πράξεις του ανθρώπου. Ως εκ τούτου η φρόνηση είναι τώρα αυτό και ύστερα ένα άλλο πράγμα. Γιατί φρόνιμο λέει κανείς ότι είναι αυτό που σκέφτεται και μελετάει καλά τα επιμέρους θέματα που σχετίζονται με τον ίδιο. Άνθρωπος που σκέφτεται σωστά είναι γενικά αυτός που, με οδηγό του τους κανόνες της λογικής, βάζει ως στόχο του το καλύτερο για τον άνθρωπο από όσα μπορούν να επιτευχθούν με τις πράξεις.

Υπάρχει επίσης και μια άλλη αντίληψη για το τι είναι φρόνηση. Την οποία ο Αριστοτέλης αντλεί από την αντίληψη της εποχής του σύμφωνα με την οποία για τον πολύ κόσμο φρόνηση είναι επίσης, κατά κύριο μάλιστα λόγο, αυτή που έχει ως αντικείμενο της το συμφέρον του ενός και μοναδικού ατόμου, τον ίδιο του τον εαυτό. Για τον Αριστοτέλη η άποψη αυτή δεν είναι ορθή. Γιατί οι άνθρωποι επιζητούν το δικό τους αγαθό, και πιστεύουν ότι μόνο αυτό πρέπει να κάνουν. Από αυτή λοιπόν τη γνώμη προήλθε και η άποψη ότι φρόνιμοι είναι, στην πραγματικότητα, αυτοί οι άνθρωποι. Και όμως το προσωπικό αγαθό κάποιου δεν είναι, ασφαλώς, δυνατό να υπάρχει ανεξάρτητα από τη σωστή κατάσταση του σπιτικού του ή της πόλης του.

Από τα άλλα είδη της το ένα λέγεται διαχείριση του σπιτικού, το άλλο νομοθεσία, το τρίτο πολιτική, το τελευταίο αυτό διαιρείται σε βουλευτική και σε δικαστική φρόνηση. Ένα είδος φρόνησης είναι λοιπόν το να γνωρίζει κανείς τα ωφέλιμα και καλά για το άτομο του, είναι όμως πολύ διαφορετικό από τα άλλα είδη.

Επίσης η φρόνηση δεν είναι ούτε σοφία, ούτε «εὐβουλίαν» δηλαδή ορθή απόφαση, ούτε «σύνεσιν», δηλαδή ορθή κατανόηση, ούτε «γνώμην» δηλαδή ορθή κρίση (1142a31-b24), παρόλο που η σύνεση ασχολείται με τα ίδια πράγματα που ασχολείται η φρόνηση, σύνεση όμως και φρόνηση δεν είναι το ίδιο πράγμα. Γιατί, ενώ η φρόνηση είναι επιτακτική (αφού το έργο της είναι να ορίσει τι πρέπει και τι δεν πρέπει να γίνει), η σύνεση απλώς και μόνο κρίνει (1143a9-11).

Η φρόνηση όμως είναι και γνώση. Καθώς η φρόνηση, δεν έχει ως αντικείμενο της μόνο το γενικό/καθολικό, πρέπει να γνωρίζει και τα επιμέρους, αφού έχει να κάνει με τις πράξεις, και αυτές με επιμέρους περιπτώσεις. Συνεπώς πρέπει κανείς να τις έχει και τις δύο, δηλαδή και αυτήν που έχει ως αντικείμενο της το γενικό / καθολικό και αυτήν που γνωρίζει καλά τα επιμέρους. Αυτό συμβαίνει κυρίως γιατί τα επιμέρους γίνονται γνωστά μέσα από την εμπειρία. Γι' αυτό νέος και φρόνιμος δεν υπάρχει. Γιατί είναι το μάκρος του χρόνου που σε κάνει έμπειρο. Ο πρακτικός λόγος στοχεύει προς ένα «τέλος», δηλαδή την πράξη που αποφασίζει κανείς να πράξει. Σε αυτή φτάνει κανείς μετά από «βούλευση», η οποία επιζητεί να εξακριβώσει ποιο είναι «το μέσον» στις συγκεκριμένες περιστάσεις. Για τον λόγο αυτό η φρόνηση είναι κυρίως γνώση των «καθ' ἑκάστον», επειδή δηλαδή καλείται να προσδιορίσει ποια πράξη είναι αρετή (ή μεσότητα) στις συγκεκριμένες συνθήκες».

Ένα ακόμα χαρακτηριστικό της φρόνησης είναι ότι δεν μπορεί ως έλλογη έξη να υποπέσει σε λήθη. Αυτό που εξασφαλίζει την στερεότητα, τη σταθερότητα της τέχνης και της επιστήμης είναι αποκλειστικά ο λόγος, ο καθολικός δηλαδή νόμος στον οποίο

στηρίζονται. Είναι δυνατό ο νους να πάψει να σκέφτεται στη βάση αυτού του νόμου, και το αποτέλεσμα είναι τότε να τις ξεχάσει: η τέχνη και η επιστήμη καταστρέφονται. Αντίθετα, αυτό που εξασφαλίζει τη στερεότητα και τη σταθερότητα της φρόνησης δεν είναι αποκλειστικά ο λόγος, στον οποίο εν μέρει στηρίζεται, αλλά είναι κυρίως ο δεσμός της με τις ηθικές αρετές: είναι αδύνατο κανείς να μείνει για πολύ καιρό δίχως να κάνει μια ηθική πράξη και δίχως να άσκηση τη φρόνηση του. Έτσι δεν διατρέχει τον κίνδυνο να την ξεχάσει. Η ίδια η συνήθεια του ηθικῶς πράττειν εξασφαλίζει τη στερεότητα, τη σταθερότητα της φρόνησης».

Τέλος καθώς η φρόνηση αποτελεί την αρετή του ενός μέρους του λογικού μέρους της ψυχής πρέπει κατ' ανάγκην να είναι επιθυμητή καθεαυτή – και όταν ακόμη δεν παράγει κάποιο συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι γιατί όντας ένα μέρος της όλης αρετής η φρόνηση, κάνει με την κατοχή της και την άσκηση της τον άνθρωπο ευδαίμονα.

Σε όσα προηγήθηκαν προσπαθήσαμε να σκιαγραφήσουμε την ουσία και τη φύση της διανοητικής αρετής της φρόνησης. Στο αμέσως επόμενο τμήμα που ακολουθεί, η προσπάθεια μας θα επικεντρωθεί, στην σχέση της αρετής του πρακτικού λόγου με την γενικότερη αντίληψη της ηθικής αρετής. Διερευνώντας κυρίως το εάν και με ποιο τρόπο η φρόνηση επηρεάζει ή και διαφοροποιεί το όσα μέχρι στιγμής έχουμε αναφέρει για την Αριστοτελική αντίληψη της ηθικής αρετής.

VII. Φρόνηση και η σχέση της με την ηθική αρετή.

Στο παρόν τμήμα θα ασχοληθούμε με την διανοητική αρετή της φρόνησης, έτσι όπως αυτή σκιαγραφείται κυρίως στο 6^ο βιβλίο των Η.Ν. Παράλληλα όμως θα θυμηθούμε ξανά τα όσα ο Αριστοτέλης αναφέρει στο 2^ο βιβλίο για την διάκριση ηθικών και διανοητικών αρετών. Ο λόγος που αφιερώνεται ένα τμήμα ειδικά για την αρετή αυτή, είναι διττός. Πρώτον, διότι ομολογουμένως η φρόνηση αποτελεί ιδιάζουσα περίπτωση αρετής. Ιδιάζουσα γιατί ενώ η φρόνηση είναι μια εκ των διανοητικών αρετών εντούτοις, η σχέση της με την ηθική αρετή είναι τέτοια που την καθίστα αδύνατη να σταθεί μόνη της, χωρίς το στήριγμα της ηθικής αρετής. Ο δεύτερος λόγος έχει να κάνει με την διχογνωμία που υπάρχει γύρω από τα λεγόμενα του Αριστοτέλη όσο αφορά τόσο την αρετή του πρακτικού λόγου όσο και την γενικότερη αντίληψη του για την ηθική αρετή. Οι αντιρρήσεις είναι μάλιστα τόσο έντονες και σοβαρές που έχουν σαν αποτέλεσμα ορισμένοι μελετητές να κάνουν λόγο για δύο διακριτά είδη ηθικής αρετής. Η αλήθεια είναι ότι τα λεγόμενα του Αριστοτέλη στο 6^ο βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων εν συγκρίσει με τα λεγόμενα και την αντίληψη που αποτυπώνει στο 2^ο βιβλίο δίνουν τροφή για τέτοιου είδους σχόλια και επιτρέπουν παρερμηνείες. Σκοπός μας στο παρόν τμήμα θα είναι να αναδείξουμε ως ένα βαθμό τις διαφορετικές ερμηνείες αλλά κυρίως θα επιχειρηθεί η διερεύνηση της σχέσης της φρόνησης, όποια και αν είναι αυτή, με την ηθική αρετή.

Ήδη από το 2^ο βιβλίο των Η.Ν ο Αριστοτέλης, έχει ορίσει την ηθική αρετή λέγοντας :(1106b40-1107a2) Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. Εἶχαμε πει τότε ότι η ηθική αρετή είναι ἕξις, μια ἕξις προαιρετική η οποία στοχεύει στο μέσον το σχετικό προς εμάς, η οποία ορίζεται από τον λόγο, όπως θα την όριζε ο φρόνιμος. Με βάση τον παραπάνω δοθέντα ορισμό φαίνεται ότι υπάρχει μια σχέση μεταξύ ηθικής αρετής και φρόνησης. Πιο συγκεκριμένα η ηθική αρετή, παρουσιάζεται, μόνο να συμμορφώνεται με τη φρόνηση χωρίς να γίνεται σαφές πόσο διαμορφωτικός είναι ο ρόλος της. Η φρόνηση φαίνεται ως εκ τούτου να επικουρεί την ηθική αρετή. Και μάλιστα να την επικουρεί από έξω, χωρίς να αποτελεί συστατικό της στοιχείο. Στο 6^ο βιβλίο όμως, η σχέση μεταξύ φρόνησης και ηθικής αρετής μοιάζει να μεταβάλλεται. Η ηθική αρετή ορίζεται με όρους φρόνησης τώρα (...) και μάλιστα ηθική αρετή και φρόνηση εμφανίζονται να έχουν μια σχέση αμοιβαίας εξάρτησης - η πράξη του αγαθού απαιτεί την συνεργασία τους για να προκύψει. Η ηθική αρετή του 6^{ου} βιβλίου παρουσιάζεται έτσι να έχει πολύ εντονότερο διανοητικό χαρακτήρα. Εξάλλου αυτό είχε είδη φανεί από τον πρώτο ορισμό της ηθικής αρετής όπου ορίζεται ως ἕξις προαιρετική. Στο 6^ο βιβλίο όμως εμπλουτίζεται μέσω της ανάλυσης της διανοητικής αρετής της φρόνησης, καθώς η ηθική αρετή δεν είναι μόνο «λόγῳ» όπως στο 2^ο βιβλίο (1106b36) ή «κατὰ λόγον» (1144b23), αλλά «μετὰ λόγου» (1144b27), που σημαίνει ότι απαιτείται η συμβολή της αρετής του πρακτικού λόγου, της φρόνησης από την μεριά του πράττοντος για να υπάρξει. Με αυτόν τον τρόπο, η ηθική αρετή καθίσταται λογική, αφού απαιτεί λόγο και σκέψη. Μέσω αυτής της προσέγγισης παρουσιάζεται να υφίσταται μια απόκλιση της αριστοτελικής θεωρίας του 2^{ου} βιβλίου των Η.Ν έναντι αυτής του 6^{ου}.

Η αιτία που συμβαίνει αυτό είναι ότι στο 6^ο βιβλίο ο Αριστοτέλης καταλήγει σε μια διατύπωση για την ηθική αρετή:

«Η αρετή δεν είναι έξη που βρίσκεται απλώς, σε συμφωνία με τον ορθό λόγο. Η αρετή είναι η έξη που είναι ένα με τον ορθό λόγο και ορθός είναι ο λόγος στα θέματα αυτά είναι η φρόνηση»

σύμφωνα με την οποία η ηθική αρετή έχει ως ουσιώδες συστατικό της την φρόνηση, μια διανοητική αρετή. Φαίνεται έτσι να υπάρχει μια υπονόμηση των όσων μας παρουσίαζε ο Αριστοτέλης στο 2^ο βιβλίο για την διάκριση των ηθικών και διανοητικών αρετών. Παράλληλα, καθιστώντας την ηθική αρετή λογική, όπως αναφέραμε προτύτερα, η ηθική αρετή φαίνεται να πλησιάζει σημαντικά στην σωκρατική θέση σύμφωνα με την οποία η ηθική αρετή είναι γνώση, «λόγος».

Είναι αλήθεια πως ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι μαθαίνουμε τι είναι καλό μόνο στην πράξη και μέσω της πρακτικής μας. Η πρακτική πρέπει να καθορίζει τη θεωρία. Η αποτελεσματική γνώση της καλής ζωής (ευζωία) δεν έγκειται στη γνώση σχετικά με τη φύση και τον κόσμο, αλλά στην πρακτική γνώση, στη φρόνηση, η οποία μπορεί να αποκτηθεί μόνο μέσω πλατείας εμπειρίας». Η φρόνηση επομένως σχετίζεται με τη γνώση στην πράξη. Οι διανοητικές αρετές, οι πνευματικές ικανότητες εξασφαλίζουν σ' αυτόν που τις καλλιέργησε με τη μάθηση τη δυνατότητα να βρίσκει το μέσο ή το δέον στις περιπτώσεις που αντιμετωπίζει στην καθημερινή ζωή (...). Η ηθική αρετή δηλαδή, υποστηρίζει τώρα ο Αριστοτέλης, απαιτεί το λόγο και πιο συγκεκριμένα το πρακτικό λόγο στην αριστεία του, τη φρόνηση, χωρίς όμως να ταυτίζεται με αυτόν. Επομένως, η ηθική αρετή δεν στηρίζεται μόνο στις επιμέρους ηθικές και θεωρητικές διανοητικές αρετές. Αλλά απαιτεί πράξη. Η φρόνηση είναι η ικανότητα του γινώσκων « τα ενδεχόμενα άλλως έχουν » και η έξη της ικανότητας να βρίσκουμε σε δεδομένες περιπτώσεις το μέσο (...) σαν μια αρετή η φρόνηση είναι «έξις μεταλογου ἀληθοῦς περὶ τα ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτική», σαν προσωπική ικανότητα είναι η ικανότητα να βρίσκουμε το μέσο σε μια δεδομένη περίπτωση, καθώς η φρόνηση, δεν έχει ως αντικείμενο της μόνο το γενικό/καθολικό, πρέπει να γνωρίζει και τα επιμέρους, αφού έχει να κάνει με τις πράξεις, και αυτές με επιμέρους περιπτώσεις. Συνεπώς πρέπει κανείς να τις έχει και τις δύο, δηλαδή και ²αυτήν που έχει ως αντικείμενο της το γενικό / καθολικό και αυτήν που γνωρίζει καλά τα επιμέρους. Αυτό συμβαίνει κυρίως γιατί τα επιμέρους γίνονται γνωστά μέσα από την εμπειρία. Ο πρακτικός λόγος στοχεύει προς ένα «τέλος», δηλαδή την πράξη που αποφασίζει κανείς να πράξει. Σε αυτή φτάνει κανείς μετά από «βούλευση», η οποία επιζητεί να εξακριβώσει ποιο είναι «το μέσον» στις συγκεκριμένες περιστάσεις. Για τον λόγο αυτό η φρόνηση είναι κυρίως γνώση των «καθ' ἕκαστον», επειδή δηλαδή καλείται να προσδιορίσει ποια πράξη είναι αρετή (ή μεσότητα) στις συγκεκριμένες συνθήκες».

Ως εκ τούτου, η φρόνηση εμφανίζεται τώρα να συστήνει την ηθική αρετή. Η άποψη αυτή στηρίζεται σ' ένα επιπλέον λόγο. Ο Αριστοτέλης στο 6^ο βιβλίο εμφανίζεται να εκθέτει μια πιο πλούσια έννοια ηθικής αρετής, κάτι που ενισχύεται από το γεγονός ότι στο ίδιο βιβλίο διακρίνει ανάμεσα σε «φυσική» και «κύρια» ηθική

αρετή, από τις οποίες η δεύτερη απαιτεί τη φρόνηση ενεργή στον πράττοντα, και αυτή, κάνει σαφές ο Αριστοτέλης, είναι αυστηρά μιλώντας η ηθική αρετή. Η διάκριση αυτή μεταξύ «φυσικής» και «κύριας» ηθικής αρετής όμως, είναι η αιτία των όσων στην αρχή του παρόντος τμήματος αναφέραμε για τις ενστάσεις που διατυπώνονται. Πράγματι, με την διάκριση αυτή ο Αριστοτέλης φαίνεται να υπονομεύει την διάκριση μεταξύ ηθικών και διανοητικών αρετών, που έχει παρουσιάσει στο 2^ο βιβλίο των Η.Ν αφού η κύρια απαιτεί και τις δύο για να υπάρξει.

Είναι όμως έτσι; Κατά την γνώμη μου, δεν ισχύει κάτι τέτοιο. Διευκρινίζω αμέσως το γιατί. Καταρχάς, ο Αριστοτέλης παρουσιάζει σταδιακά την ηθική του θεωρία στα Ηθικά Νικομάχεια. Στο 6^ο βιβλίο πραγματεύεται μια εκ των διανοητικών αρετών, την φρόνηση αν και όπως μας πληροφορεί στόχος του ήταν η ανάλυση όλων, πράγμα που δεν τηρεί, καθώς μέχρι εκείνη την στιγμή δεν το είχε πράξει. Με την πραγμάτευση της φρόνησης ουσιαστικά ολοκληρώνεται ο ορισμός της ηθικής αρετής. Κατά την γνώμη μου, λοιπόν η παρουσίαση της ηθικής αρετής του 2^{ου} βιβλίου με εκείνη του 6^{ου} δεν αποτελούν δυο χωριστές ηθικές αρετές αλλά μια, η οποία εξελίσσεται. Για να παρουσιάσει την εξέλιξη αυτή ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για «φυσική» και «κύρια» ηθική αρετή. Με την διάκριση αυτή ο Αριστοτέλης ουσιαστικά προσπαθεί να δώσει έμφαση στην ολοκλήρωση του ορισμού και στην πληρότητα της ηθικής αρετής μετά την εισαγωγή της φρόνησης σ' αυτήν και της αποσαφήνισης της ουσίας της.

Ουσιαστικά επίσης, η ανάλυση της φρόνησης στο 6^ο κεφάλαιο εξυπηρετεί και ένα επιπλέον σκοπό. Με την σταδιακή παρουσίαση της ηθικής αρετής και την ανάλυση της φρόνησης που επιχειρείται στο 6^ο βιβλίο ο Αριστοτέλης παρουσιάζει δυο στάδια τα οποία πρέπει να ακολουθήσει ο εν δυνάμει ενάρετος, προκειμένου να κατορθώσει το στόχο του. Το πρώτο στάδιο αφορά την παιδική ηλικία. Κατά την ηλικία αυτή θα πρέπει το άτομο να αναπτύξει τις κατάλληλες συνήθειες, οι οποίες περιγράφονται στο 2^ο βιβλίο των Η.Ν. Εξάλλου, η περιγραφή της ηθικής αρετής του 2^{ου} βιβλίου σ' αυτό συντελεί. Στο δεύτερο στάδιο, πολύ μετά την ενηλικίωση, όταν ο λόγος είναι πλήρως ανεπτυγμένος, πρέπει να αποκτηθεί πρακτική σοφία (φρόνησης). Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει πρώτα τα άτομα να αποκτήσουν και εν συνεχεία να αναπτύξουν πλήρως τις ηθικές αρετές, και στη συνέχεια, σε μεταγενέστερο στάδιο, να προσθέσουν απλά την πρακτική σοφία. Αλλά ότι η ηθική αρετή έχει αναπτυχθεί πλήρως μόνο όταν συνδυάζεται με την πρακτική σοφία (1144b14-17).

Ως εκ τούτου, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «κύρια αρετή», προκειμένου να τονίσει ότι αυτή είναι η αρετή εν τέλει. Δηλαδή όταν η αρετή κυριαρχεί στον άνθρωπο. Στην περίπτωση αυτή η αρετή δεν είναι απλά μια πρακτική αλλά συνίσταται στην φρόνηση, δηλαδή λόγος και επιθυμία συμφωνούν αταλάντευτα στην πράξη του αγαθού.

Μια διαφορετική άποψη διατυπώνει ο Ανδρέας Λέμπεντεφ. Κατά τον ίδιο, ο Αριστοτέλης όχι μόνο τροποποιεί την αρχική του θέση για την αρετή, αλλά την επισημαίνει ο ίδιος με την φράση «*δει δὲ μικρὸν μεταβῆναι*» (1144b25-6). Μια αλλαγή που τον φέρνει πιο κοντά στην σωκρατική θέση, ότι αρετή είναι «λόγος». Με αυτό το σχήμα υποστηρίζει ο Λέμπεντεφ, ο Αριστοτέλης δηλώνει την μετακίνηση του από την θεωρία περί ηθικής αρετής του 2^{ου} βιβλίου στη νέα, τροποποιημένη θέση του 6^{ου} βιβλίου, στην οποία η αρετή του πρακτικού λόγου, η φρόνηση, έχει ουσιαστικά,

διαμορφωτικό ρόλο. Η μεταβολή αυτή, υποστηρίζει ο Λέμπεντεφ, οφείλεται εν πολλοίς στο γεγονός ότι η ηθική ψυχολογία του βου βιβλίου είναι σημαντικά διαφορετική από εκείνη του 2ου. Στο 2ο βιβλίο, υποστηρίζει, ο Αριστοτέλης διακρίνει μεταξύ λογικού και άλογου μέρους της ψυχής και η ηθική αρετή εμφανίζεται να επιβάλλεται στα «πάθη», κυρίως στην ηδονή και στη λύπη (1104a8-11), ορίζεται δηλαδή ως η επιβολή του λογικού στο άλογο μέρος της ψυχής (όπως στην πλατωνική Πολιτεία), στο 6ο βιβλίο όμως το άλογο μέρος δεν παίζει κανένα ρόλο, ενώ τονίζεται το λογικό που διακρίνεται σε θεωρητικό και πρακτικό, από τα οποία το πρώτο εξετάζει ζητήματα θεωρητικά και το δεύτερο πρακτικά. Η αποκλειστική έμφαση στο ρόλο του λογικού μέρους της ψυχής σημαίνει κατά τον Λέμπεντεφ ότι η ηθική αρετή δεν συγκροτείται όπως στο δεύτερο βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων, ως η επιβολή του λογικού στο άλογο, αλλά είναι μια υπόθεση του διανοητικού μέρους της ψυχής⁵⁸.

Το δεύτερο σημαντικό σημείο διχογνωμιών έχει να κάνει με την ίδια την ουσία της φρόνησης. Στο 6^ο βιβλίο των Η.Ν εντοπίζονται δυο διαφορετικές αριστοτελικές θέσεις σχετικά με την φρόνηση. Σύμφωνα με την πρώτη (1142b31-33) «εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευθῆναι, ἢ εὐβουλία εἴη ἄν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑποληψίς ἐστίν» η φρόνηση καθορίζει το «τέλος» και στοχεύει προς αυτό. Η δεύτερη (1144a7-8) «ἢ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἢ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτο» η φρόνηση διαμορφώνει τα μέσα για να επιτευχθεί το «τέλος». Αποτέλεσμα αυτών των λεγομένων είναι να δημιουργείται η εξής ένσταση: Πώς είναι δυνατόν η φρόνηση αφενός να καθορίζει το τέλος, όπως αναφέρεται στην πρώτη από τις δύο περιπτώσεις, ενώ στην δεύτερη τα μέσα που στοχεύουν σ' αυτό;

Γύρω από το ζήτημα αυτό έχουν διατυπωθεί μια σειρά, απόψεων, δυο εκ των κυριότερων μπορούν να συνοψιστούν ως εξής: Η πρώτη άποψη δίνει έμφαση στο ότι η φρόνηση βρίσκει τα μέσα που οδηγούν στο τέλος. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, η υπάρχει διάκριση της προαίρεσης και της φρόνησης αν και ο σκοπός που προσβλέπουν είναι κοινός. Η εύρεση των μέσων. Ως εκ τούτου, το επιθυμητικόν και το λογικόν τμήμα της ψυχής διακρίνονται.

Στη δεύτερη περίπτωση η προαίρεση ως όρεξη και λόγος εμπεριέχεται στην φρόνηση. Στην περίπτωση αυτή το λογικό και επιθυμητικό μέρος της ψυχής ενώνονται, χωρίς να μπορεί να υπάρξει ενδιάμεση κατάσταση ή χωρίς να απαιτείται από το ένα στάδιο να περάσουμε στο άλλο. Ουσιαστικά δηλαδή, η επιθυμία εκφράζει ταυτόχρονα πράξη. Αρκεί να σκεφτεί το άτομο κάτι και αμέσως κινητοποιείται προς αυτό πράττοντας το.

Συμπερασματικά, είναι γεγονός πως προς το παρόν, δεν είμαστε σε θέση να καταλήξουμε σε ένα ασφαλές συμπέρασμα, όσο αφορά το ποια εκ των δύο αντιλήψεων προκρίνεται έναντι της άλλης. Ίσως, αυτό να γίνει ξεκάθαρο, αργότερα στην πορεία της παρούσας διπλωματικής. Μέχρι τότε, ας κρατήσουμε τα όσα είπαμε παραπάνω.

58. Βλ. παραπάνω, Καραμανώλης. «Η αρετή της φρόνησης», σ. 57-58.

Κεφάλαιο 2^ο

*Πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα των ηθικών θεωριών.
Η αριστοτελική ηθική ως εναλλακτική πρόταση.*

I. Εισαγωγή.

Στο παρόν κεφάλαιο θα εστιάσουμε και αν μπορέσουμε θα απαντήσουμε στο ερώτημα εάν η αριστοτελική ηθική θεωρία μπορεί να αποτελέσει οδηγό στην επίλυση ηθικών ζητημάτων που άπτονται του πεδίου της βιοηθικής. Το συγκεκριμένο ζήτημα έχει λάβει διαστάσεις τα τελευταία χρόνια με αποτέλεσμα μια μερίδα φιλοσόφων, όπως οι Julia Annas και Rosalind Hurthhouse να επιχειρούν μια εναλλακτική διέξοδο από εκείνη που προτείνουν οι συνεπειοκρατικές και οι δεοντολογικές ηθικές προσεγγίσεις. Για ποιο λόγο όμως, επιχειρείται αυτή η προσπάθεια; Μια πιθανή εξήγηση είναι ότι η αιτία ενασχόλησης με μια άλλη ηθική θεωρία, πέρα από τις ήδη επικρατούσες, και δη την αριστοτελική, έγκειται στην αναζήτηση μιας «νέας» ηθικής προσέγγισης, στόχος της οποίας θα ήταν τόσο σε θεωρητικό επίπεδο, δηλαδή σε επίπεδο αρχών, όσο κυρίως σε πρακτικό η ικανοποίηση της ανάγκης εύρεσης μιας λύσης σε *άλυτα ηθικά ζητήματα*, είτε της ανάγκης εύρεσης μιας καλύτερης εναλλακτικής λύσης από τις ήδη προσφερόμενες.

Το πεδίο της βιοηθικής έχει συμβάλλει ουσιαστικά στην ανάδυση της αριστοτελικής ηθικής θεωρίας, κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Πιο συγκεκριμένα, οι τομείς της περιβαλλοντικής και ιατρικής ηθικής, δημιούργησαν μια σειρά νέων, πρωτόγνωρων και δυσεπίλυτων ως προς τον χειρισμό και την αντιμετώπιση ηθικών και πρακτικών ζητημάτων.

Η αναβίωση της αριστοτελικής ηθικής, έχει εν μέρει ως στόχο την επιδίωξη μιας διαφορετικής προσέγγισης στα ζητήματα αυτά. Το κεντρικό ερώτημα που τίθεται είναι: ποιά είναι το χαρακτηριστικό εκείνο που διέπει την αριστοτελική ηθική, το οποίο αφενός την διαφοροποιεί από τις αντίπαλες ηθικές θεωρίες και αφετέρου αυτή η διαφοροποίηση μας προσφέρει μια καλύτερη προοπτική όσο αφορά την αντιμετώπιση ηθικών και πρακτικών ζητημάτων που άπτονται του πεδίου της βιοηθικής;

Η θέση που θα υποστηρίξω σε ένα πρώτο επίπεδο, σε όσα ακολουθούν είναι ότι οι απαιτήσεις που έχουμε δημιουργήσει έναντι των ηθικών θεωριών για τους στόχους που θέλουμε να επιτύχουν, και ειδικότερα τον τρόπο με τον οποίο θα το καταφέρουν,

έχουν περιορίσει το πεδίο μέσα στο οποίο θα μπορούσαμε να θεμελιώσουμε μια ευρύτερη ηθική αντίληψη η οποία θα μας οδηγούσε στο επιθυμητό αποτέλεσμα. Την λύση δηλαδή, σε ηθικά ζητήματα τα οποία στις μέρες μας κρίνονται ακόμα ως «ανοικτά» ή και άλυτα.

Στην εισαγωγή αναφερθήκαμε στο γεγονός πως διάφοροι μελετητές έκριναν κατά το παρελθόν ότι το έργο της ηθικής θεωρίας ήταν να καταλήξει σε ένα κώδικα που αποτελείται από καθολικούς κανόνες ή αρχές οι οποίες έχουν δυο σημαντικά χαρακτηριστικά:

α) ο κανόνας θα ισοδυναμούσε με μια διαδικασία απόφασης για τον καθορισμό του ποια είναι η σωστή ενέργεια, σε κάθε περίπτωση και

β) ο κανόνας θα πρέπει να αναφέρεται με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε μη ενάρετο άτομο να μπορούσε να καταλάβει και να εφαρμόσει τους κανόνες σωστά.

Με λίγα λόγια, θεωρώ, ότι οι ισχύουσες ηθικές προσεγγίσεις με βασικές συνιστώσες τις συνεπειοκρατικού και δεοντολογικού τύπου ηθικές θεωρίες, παρά την οποία χρησιμότητα τους, διέπονται οι μεν πρώτες από αμφιλεγόμενες ως προς την ηθικότητα αρχές οι οποίες κυρίως απαιτούν κωδικοποιήσιμα βήματα πράξης και οι δε δεοντολογικές αφενός από μια ιδιαίτερη αυστηρότητα και αφετέρου από κίνητρα εν μέρει εξωγενώς καθοριζόμενα.

Προτού προχωρήσουμε όμως, στον πυρήνα του προαναφερθέντος ερωτήματος, κρίνω σκόπιμο να αναφέρω ότι τα όσα ακολουθούν, είναι εμπνευσμένα και πολλά εξ' αυτών δανειζόμενα καταρχάς, από τις σκέψεις που διατυπώνονται στο άρθρο «being virtuous and doing the right think» της Julian Annas και σε συμπληρωματικό επίπεδο από την κριτική προσέγγιση του Στέλιου Βιρβιδάκη και Τάσου Καρακατσάνη στο άρθρο τους «σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική» σε δυο κείμενα της Rosalind Hurthuse, το On Virtue Ethics και το Virtue Ethics and Abortion.

II. Δεοντοκρατία, Συνεπειοκρατία, μια κριτική επισκόπηση.

Στην εισαγωγή, αναφερθήκαμε, στις ενστάσεις που προσάπτονται της αριστοτελικής ηθικής θεωρίας. Συνηθέστερη όλων είναι η ένσταση πως η αριστοτελική ηθική δεν είναι εφαρμόσιμη, κυρίως εξαιτίας της ασάφειας που την χαρακτηρίζει. Η ένσταση αυτή μάλιστα, εντείνεται από δυο λόγους: Πρώτον, εξαιτίας των συστατικών όρων που συνθέτουν την ηθική αρετή, καθώς θεωρείται ότι είναι αμφιλεγόμενοι και επιδέχονται πληθώρας ερμηνειών και παρερμηνειών. Πράγματι, όροι όπως η φρόνηση, η μεσότητα, η έξη, το πρότυπο του ενάρετου ατόμου, αποτυπώνονται και συνδέονται μεταξύ τους στα ηθικά έργα του Αριστοτέλη (κυρίως στα Ηθικά Νικομάχεια) με τέτοιο τρόπο ο οποίος επιτρέπει την διατύπωση διαφορετικών αντιλήψεων και απόψεων ως προς την σημασία τους και την βαρύτητα του ρόλου τους στην προσπάθεια σύστασης της ηθικής αρετής. Παράλληλα, προτάσσεται από αριστοτελικούς μελετητές (π.χ MacIntyre, Βιρβιδάκης) το επιχείρημα ότι στη σημερινή εποχή έχει εκλείψει εντελώς το ιστορικό υπόβαθρο των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών που είχαν προσδώσει συγκεκριμένο περιεχόμενο στην αρχαιοελληνική αντίληψη των αρετών. Ως εκ τούτου, μια «μεταφορά» των αρετών στο σήμερα δεν θα μπορούσε να τελεσφορήσει δίνοντας μας λύσεις, κυρίως σε πρακτικό επίπεδο⁵⁹.

Ο δεύτερος λόγος που εντείνει τις ενστάσεις απέναντι στην αριστοτελική ηθική προέρχεται από την προσδοκία που έθεσε γι' αυτήν η παράδοση η οποία είχε αναπτυχθεί, τον 20^ο αιώνα. Σύμφωνα με την παράδοση κάθε ηθική θεωρία: θα έπρεπε να ισχύει για όλους, με τον ίδιο τρόπο, λέγοντας στους ανθρώπους τι να κάνουν με έναν αρκετά συγκεκριμένο τρόπο⁶⁰. Η ηθική θεωρία του ωφελιμισμού είναι ίσως το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τέτοιας ηθικής θεωρίας. Βασική αρχή του ωφελιμισμού είναι η μεγιστοποίηση του οφέλους, για τον μεγαλύτερο αριθμό ατόμων, μέσω του περιορισμού των συνεπειών. Αυτή η βασική αρχή καθιστά τον ωφελιμισμό και γενικά αυτού του τύπου ηθικές θεωρίες (συνεπειοκρατικές) μια πρακτική ηθική θεωρία. Μια ηθική θεωρία, με άμεση εφαρμογή.

Είναι γνωστό το παράδειγμα του τρένου, το οποίο χρησιμοποιείται για να αναδείξει με τον πλέον ξεκάθαρο τρόπο τα όσα η ηθική θεωρία του ωφελιμισμού πρεσβεύει, το οποίο και παραθέτω. Σύμφωνα με το παράδειγμα, υπάρχει ένα τρένο το οποίο κινείται με μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, ως υποθέσουμε ευθεία. Στην κατεύθυνση αυτή βρίσκονται δεμένα πάνω στις ράγες για άγνωστους λόγους δύο άτομα, τα οποία δεν είναι δυνατόν να λυθούν. Δυστυχώς ο χρόνος που απομένει και η απόσταση μεταξύ του τρένου και των δυο δεμένων ατόμων είναι τόσο μικρή που ακόμα και αν ο οδηγός θελήσει να σταματήσει το τρένο πατώντας τα φρένα είναι βέβαιο ότι δεν θα τα καταφέρει προτού χτυπήσει και σκοτώσει τα δύο άτομα. Η μόνη

59. Βλ. παραπάνω Βιρβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.186.

60. Βλέπε Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing», σ. 62.

εναλλακτική επιλογή που έχει ο οδηγός στην διάθεση του είναι να αλλάξει κατεύθυνση στο τρένο πατώντας ένα κουμπί. Το ζήτημα είναι ότι με την αλλαγή κατεύθυνσης και την είσοδο σε νέες ράγες ο οδηγός έχει να αντιμετωπίσει την σύγκρουση του τρένου με ένα άτομο αυτήν την φορά το οποίο και αυτό για άγνωστους λόγους βρίσκεται δεμένο πάνω σε αυτές, μην έχοντας την δυνατότητα να λυθεί. Στην περίπτωση αυτή όπως και στην προηγούμενη ο οδηγός δεν έχει στην διάθεση του τον απαιτούμενο χρόνο ώστε να μπορέσει να σταματήσει το τρένο. Το ερώτημα που τίθεται λοιπόν είναι τι θα πρέπει να κάνει ο οδηγός έχοντας μπροστά του να αντιμετωπίσει μια τέτοια κατάσταση;

Η απάντηση που δίνει η συνεπειοκρατία είναι πρακτική και ξεκάθαρη, αν και επιδέχεται πλήθος ενστάσεων και αντιρρήσεων. Καθώς όπως είπαμε ήδη, σκοπός της είναι η μεγιστοποίηση του οφέλους για τον όσο το μεγαλύτερο αριθμό ατόμων, η μόνη ορθή επιλογή, η λύση στο πρόβλημα, είναι ο οδηγός να πατήσει το κουμπί και να στρέψει το τρένο προς την κατεύθυνση όπου υπάρχει το ένα άτομο. Με την επιλογή αυτή ο οδηγός θα σώσει τα δύο άτομα και θα θυσιάσει μόνο ένα. Επομένως το όφελος στην περίπτωση αυτή διπλασιάζεται και παράλληλα οι συνέπειες μειώνονται στο μισό καθώς πρόκειται για δυο άτομα έναντι ενός. Μας ικανοποιεί όμως, αυτή η αντιμετώπιση της κατάστασης μέσω της λύσης που προτείνει ο ωφελιμισμός;

Κατά την γνώμη μου, μια τέτοιου είδους αντιμετώπιση, επιτείνει τον ηθικό προβληματισμό. Πράγματι, εάν ακολουθούσαμε τις επιταγές του ωφελιμισμού, η επιλογή του οδηγού κρίνεται ως ορθή εξαιτίας του διπλασιασμού του οφέλους. Το βασικό ηθικό πρόβλημα που ανακύπτει μέσω της προτεινόμενης λύσης του ωφελιμισμού, είναι το ζήτημα του ποίον βαραίνει η ευθύνη στην περίπτωση αυτή; Εάν το τρένο συνέχιζε την αρχική του πορεία παρά τις όποιες προσπάθειες από πλευράς οδηγού, θα είχαμε την απώλεια δύο ατόμων, αλλά στην περίπτωση αυτή ο οδηγός δεν θα έφερε ευθύνη, για τον θάνατο τους. Καθώς πρώτον, δεν μπορούσε να προβλέψει αυτήν την δύσκολη κατάσταση που είχε να αντιμετωπίσει και δεύτερον έκανε ότι ήταν ανθρωπίνως δυνατό ώστε να αποτρέψει τον θάνατο των δύο ατόμων. Από την άλλη, στην περίπτωση που ο οδηγός επιλέξει την λύση να στρέψει την πορεία του τρένου και να το κατευθύνει προς το ένα άτομο, πράγμα που αυτομάτως σημαίνει και την απώλεια του, τότε η επιλογή ανήκει εξολοκλήρου στον οδηγό. Η ευθύνη της απώλειας του ατόμου βαραίνει τον ίδιο ανεξάρτητα εάν η πράξη που προτίμησε έσωσε την ζωή δύο ατόμων έναντι ενός.

Η ηθική θεωρία της συνεπειοκρατίας, όπως είπαμε ήδη, στηρίζεται πάνω σε μια γενική αρχή όπως την διατυπώσαμε προηγουμένως, η οποία απαρτίζεται από άλλες επιμέρους αρχές, αποτέλεσμα των οποίων είναι η δημιουργία προτρεπτικών προτάσεων, που λειτουργούν ως κανόνες. Τέτοιες αρχές είναι για παράδειγμα, όσο αφορά τον πραξιακό ωφελιμισμό οι εξής:

- (α) Κάθε πράξη πρέπει να αξιολογείται από τις συνέπειες που παράγει και
- (β) Οι συνέπειες κάθε πράξης αξιολογούνται από την ωφελιμότητά τους

Σύμφωνα με τον πραξιακό ωφελιμισμό, η ορθότητα μιας πράξης εξαρτάται αποκλειστικά από τις συνέπειες της. Η σωστή πράξη είναι εκείνη που έχει τις βέλτιστες συνέπειες. Συμπληρωματικά, ο πραξιακός ωφελιμισμός είναι θεωρία μεγιστοποίησης. Η σωστή πράξη είναι αυτή που μεγιστοποιεί την ωφελιμότητα και η λάθος πράξη είναι αυτή που δεν μεγιστοποιεί την ωφελιμότητα.

Συνεπώς, η χρησιμότητα που παρουσιάζουν οι συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες στηρίζεται πάνω σε μια σειρά πλεονεκτημάτων τα οποία μπορούν να περιγραφούν ως εξής:

(α) Ισότητα, (β) Οικουμενικότητα, (γ) Συστηματική μέθοδο στην αντιμετώπιση ηθικών διλημάτων, (δ) Αμεροληψία, (ε) Εξηγεί την ηθική με απτούς όρους, (στ) Ολοκληρωμένη ηθική θεωρία. Δίνει απαντήσεις σε όλα τα ηθικά προβλήματα

Οι συνεπειοκρατικές ηθικές θεωρίες προσφέρουν μια λεπτομερειακή και πρακτική μέθοδο στην επίλυση προβλημάτων ηθικού περιεχομένου, αν και κατά την γνώμη μου προβληματική, αφενός ως προς τις αρχές αυτές καθ' εαυτές που την διέπουν, αφετέρου εξαιτίας της μη αιτιολόγησης επιτέλεσης μιας πράξης.

Με σκοπό να αποσαφηνίσουμε πλήρως τις ενστάσεις που διατυπώσαμε μόλις, απέναντι στις συνεπειοκρατικές θεωρίες, αυτό που πρέπει προηγουμένως να διευθετηθεί κατά την γνώμη μου, είναι η οριοθέτηση των στόχων μιας ηθικής θεωρίας. Πρώτο ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί ως εκ τούτου, είναι τι περιμένουμε από μια ηθική θεωρία; Μια γρήγορη απάντηση είναι ότι σε ένα γενικό επίπεδο αυτό που περιμένουμε από μια ηθική θεωρία είναι ότι θα πρέπει να καθιστά δυνατή την επαρκή αντιμετώπιση ηθικών προβλημάτων που μας απασχολούν στην καθημερινή μας ζωή⁶¹. Χρειαζόμαστε επομένως, μια διαδικασία λήψης αποφάσεων, η οποία με συστηματικό τρόπο θα μας λέει τι και πώς να πράττουμε. Αλλά αν όντως χρειαζόμαστε μια διαδικασία λήψης αποφάσεων, η οποία με συστηματικό τρόπο θα μας λέει τι να κάνουμε, τότε είναι λογικό να σκεφτούμε ότι ο βασικός στόχος της ηθικής θεωρίας, είναι η παραγωγή μιας θεωρίας της ορθής πράξης⁶². Όπου το ορθή σημαίνει με αριστοτελικούς όρους και ηθική⁶³. Το να μας λέει τι να κάνουμε σημαίνει

61. Βλ. παραπάνω Βιρβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.185.

62. Βλ. παραπάνω Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing», σ.63.

63. Βλ. παραπάνω Βιρβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.189, σχόλιο 22: Οι αρετολογικές προσεγγίσεις, γενικά, υπαγορεύουν του άμεσου και απόλυτου χαρακτηρισμού των πράξεων σε ορθές ή λανθασμένες, με βάση τα κριτήρια που υιοθετούν οι βασικές δεοντοκρατικές και συνεπειοκρατικές θεωρίες, και αντ' αυτού προτείνουν τον προσδιορισμό τους ως ενάρετες πράξεις ή πράξεις που θα επέλεγε ο ενάρετος. Εδώ, όταν χρησιμοποιούμε το επίθετο «ορθός» σε σχέση με μια πράξη, εννοούμε εκείνη την πράξη που θα πρέπει να προτιμηθεί σε μια συγκεκριμένη στιγμή έναντι κάποιας άλλης, με αναφορά στο πρότυπο του ενάρετου δρώντος.

ότι μας δίνει συγκεκριμένες οδηγίες για το πώς να ενεργήσουμε, με καθολική ισχύ και μάλιστα με τον ίδιο τρόπο. Η Συνεπειοκρατία είναι το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα αυτού του είδους θεωρίας, όπως είδαμε προηγουμένως.

Όπως παρατηρεί η Julia Annas, αυτός ο τρόπος θεώρησης της ηθικής, δίνει την εντύπωση ότι πρόκειται για ένα μοντέλο ηθικής θεωρίας της ορθής πράξης το οποίο μοιάζει με τα μοντέλα που παρέχονται στις τεχνικές περιοχές, όπως π.χ. ένα τεχνικό εγχειρίδιο χρήσης του υπολογιστή. Το μοντέλο αυτό ενσωματώνει μια σειρά πλεονεκτημάτων. Καταρχάς, η ισότητα στην πρόσβαση και η διαθεσιμότητα, όπως συμβαίνει και με τη συνεπειοκρατία. Τυχόν, ανισότητες στην πρόσβαση και στην κατοχή του θα οφείλονται πιθανότερα λόγω των απρόβλεπτων κοινωνικών συνθηκών. Στις ευκαιρίες δηλαδή, και όχι στους χαρακτήρες των ενδιαφερόμενων ανθρώπων⁶⁴.

Υπάρχουν όμως μερικά προφανή προβλήματα με αυτό το μοντέλο. Δύο εξ' αυτών έχουν τονιστεί από την Rosalind Hursthouse. Πρώτον, δεδομένου ότι η κατανόηση που απαιτείται είναι ως επί το πλείστον τεχνική, αυτό το είδος των πληροφοριών είναι εμφανώς κάτι που μερικοί άνθρωποι μπορούν σε πολύ νεαρή ηλικία να κατέχουν. Αυτό θα σήμαινε ότι θα μπορούσαν να υπάρχουν έξυπνοι έφηβοι που είχαν κατακτήσει τη σχετική θεωρία της ορθής δράσης. Θέτοντας, την πρόταση αυτή σε λογική επεξεργασία, μπορούμε να δούμε πόσο παράλογο είναι. Ως επί το πλείστον, δεν απευθυνόμαστε σε έξυπνους εφήβους για συμβουλές σχετικά με το τι πρέπει να κάνουμε ή για το πώς πρέπει να ζήσουμε. Κυρίως επειδή συνειδητοποιούμε ότι η τεχνική εξυπνάδα που έχουν οι έφηβοι, συχνά μπορεί να συνοδεύεται, λόγω της συγκριτικής έλλειψης πείρας, από την αφέλεια και την ευπιστία τους, καθιστώντας τις συμβουλές τους ασταθείς. Δεύτερον, αν η θεωρία της ορθής δράσης είναι να έχουμε αυτό το είδος της φόρμας, τότε θα ήταν δυνατό, κατ' αρχήν για κάποιον να είναι λαμπρός στον τομέα αυτό, προσφέροντας εξαιρετικές ηθικές συμβουλές, ενώ έχει ένα χαρακτήρα που διέπεται από αρχές που είναι ηθικά απεχθείς. Έτσι, το υποτιθέμενο πλεονέκτημα του μοντέλου αυτού δηλαδή η διαθεσιμότητα και η προσβασιμότητα από την οποία διέπεται καθώς και η ηθική επιλογή που προσφέρει, καθίσταται τώρα μειονέκτημα. Και αυτό για τον λόγο ότι, θα μπορούσα να λάβω κάποιες ηθικές συμβουλές, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι ο χαρακτήρας που μου τις υπέδειξε σημαδεύεται από, για παράδειγμα, μεγάλη σκληρότητα και σαδισμό. Για την Annas αυτή η παραδοξότητα προκύπτει όταν διαχωρίζεται η ορθή πράξη από τον χαρακτήρα που την προτείνει⁶⁵.

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι υπάρχει μια ευρεία αντίληψη ότι οι ηθικές θεωρίες θα πρέπει να διαθέτουν ένα πρακτικό χαρακτήρα. Αυτός ο πρακτικός χαρακτήρας μας δίνει την δυνατότητα ακολουθώντας τον να μπορούμε σε μια σειρά περιπτώσεων να βρίσκουμε τον ορθό τρόπο πράξης. Αλλά είναι πραγματικά αυτό που ζητείται από μια ηθική θεωρία διερωτάται η Annas⁶⁶; Πιο συγκεκριμένα, το ερώτημα που τίθεται

64. Βλ. παραπάνω Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing», σ.63.

65. Βλ. παραπάνω Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing», σ.64.

66. Βλ. ό.π., Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing».

είναι επιθυμώ ειλικρινά η ηθική θεωρία να αποτελεί έναν οδηγό με κωδικοποιημένα βήματα για το τι πρέπει να κάνω όταν έχω να αντιμετωπίσω ένα ηθικό πρόβλημα; Ας υποθέσουμε ότι η απάντηση είναι καταφατική. Στην περίπτωση αυτή πράγματι, προκύπτει το πλεονέκτημα της καθοδήγησης προς την ορθή πράξη. Το άτομο μπορεί τώρα να συμβουλευτεί για το πώς πρέπει να πράξει ή για το τι πρέπει να αποφύγει και μάλιστα χωρίς να καταβάλει καμία ιδιαίτερη προσπάθεια. Έχει έτσι στην διάθεση του μια διαδικασία που πιθανόν να τον οδηγεί στην ορθή πράξη, μειώνοντας τις πιθανότητες να οδηγηθεί στην περίπτωση που δεν υπήρχε ο οδηγός αυτός εκτός του πεδίου της ηθικής. Αν και εκ πρώτης όψεως το τεχνικό εγχειρίδιο φαντάζει ως ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα της διαδικασίας λήψης ορθών αποφάσεων που οδηγούν στην ηθική επιλογή και πράξη, εντούτοις μια προσεκτικότερη ματιά, αναδεικνύει το σημαντικότερο μειονέκτημα που υποβόσκει κάτω από αυτήν.

Το τεχνικό εγχειρίδιο πέραν των ενστάσεων που διατυπώνονται από την Rosalind Hursthouse, κατά την γνώμη μου, παρουσιάζει το επιπλέον μειονέκτημα της μη αιτιολόγησης. Το γιατί θα πρέπει στην συγκεκριμένη περίπτωση να πράξω έτσι ή αλλιώς. Αλλά πόσο σημαντικό είναι αυτό το μειονέκτημα; Ας υποθέσουμε όπως αναφέρει η Annas ότι κάποιος ακολουθεί τις οδηγίες που προτείνει το τεχνικό εγχειρίδιο, πράττοντας με ένα συγκεκριμένο τρόπο. Αργότερα όμως, το άτομο που ακολούθησε την διαδικασία λήψης απόφασης που πρότεινε το τεχνικό εγχειρίδιο πιστεύει ότι αυτό που έπραξε ήταν στην πραγματικότητα λάθος. Στην περίπτωση ενός τεχνικού εγχειριδίου, αυτό θα μπορούσε να σημαίνει απλά ότι το άτομο εξέλαβε τις οδηγίες του εγχειριδίου λάθος, ή ότι το manual δεν ήταν σωστό, χωρίς να υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο πρόβλημα. Αλλά στην περίπτωση της ηθικής υπάρχει σίγουρα κάτι προβληματικό. Καταρχάς, κανείς δεν θα μπορούσε να κατηγορήσει ή να επευφημήσει εκείνον ο οποίος απλά ακολούθησε τις συμβουλές ενός τεχνικού εγχειριδίου. Και αυτό λόγω του ότι η πράξη δεν πηγάζει εσωτερικά από το άτομο. Στην περίπτωση αυτή εκλείπει ο αναστοχασμός πριν την πράξη. Το άτομο δεν έπραξε με βάσει τις αρχές του, όποιες και αν ήταν αυτές, αλλά ακλουθώντας απλά ένα μοντέλο. Δεδομένων αυτών, γίνεται σαφές ότι χωρίς την αιτιολόγηση, το γιατί δηλαδή κανείς να πρέπει να πράξει με έναν συγκεκριμένο τρόπο, η ηθική κρίση έναντι του ατόμου δεν έχει λόγω ύπαρξης. Ενώ παράλληλα το αποτέλεσμα μιας πράξης δεν οφείλεται στο άτομο, στις επιλογές του. Είναι αποτέλεσμα του τεχνικού εγχειριδίου. Επομένως, μια ικανοποιητική και κυρίως ορθή ηθική θεωρία της ορθής πράξης, θα πρέπει εκτός από το να μας δίνει οδηγίες για το τι πρέπει να κάνουμε ή να αποφύγουμε, να μας παρουσιάζει και λόγους για τους οποίους θα πρέπει να γίνει το ένα ή το άλλο, σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Όπως είπαμε ήδη, οι θεωρίες της ορθής δράσης υποτίθεται ότι πρέπει να είναι πρακτικές, δίνοντας μας συγκεκριμένες κατευθύνσεις. Δεν χάνουμε έτσι όμως, ένα σημαντικό μέρος των δικών μας αποφάσεων;

Η ιδέα ότι θέλουμε μια θεωρία της ορθής δράσης που να λέει τι πρέπει να κάνουμε, φαίνεται να αφήνει έξω κάτι σημαντικό για την κατασκευή των ηθικών αποφάσεων. Οι ηθικές αποφάσεις είναι δικές μου, καθώς είμαι υπεύθυνος γι' αυτές, αποκαλύπτοντας κάτι για μένα, στοιχεία του χαρακτήρα μου, έτσι ώστε να μπορώ να επαινεθώ ή να κατηγορηθώ για τις επιλογές μου. Ας υποθέσουμε π.χ. όπως συνεχίζει η Annas, ότι κάποιος ενήλικας κάνει ό, τι η μητέρα του του λέει. Ακολουθεί πάντα τις

παραγγελίες της και αν παραλείψει να τις πράξει, ο ίδιος αισθάνεται ενοχή, θλίψη, και ούτω καθεξής. Κρίνοντας την συμπεριφορά του κανείς θα μπορούσε να την χαρακτηρίσει ως ανώριμη. Στην ηλικία του, λέμε, ότι θα πρέπει να λαμβάνει τις δικές του αποφάσεις, ανεξάρτητα εάν τα όσα πράττει κατ' υπόδειξη της μητέρας του, είναι ορθά. Έτσι τα δυο πρότυπα συμβουλών, εκείνο του τεχνικού εγχειριδίου και των συμβουλών της μητέρας, ταυτίζονται όσο αφορά την διαδικασία της απόφασης που προτείνουν⁶⁷. Και στις δυο περιπτώσεις η πράξη που πραγματώνει το άτομο δεν στηρίζεται στις δικές του αρχές. Στην δική του θεώρηση των πραγμάτων. Το άτομο ουσιαστικά λειτουργεί ως απλό μέσο και όχι ως η αρχή των πράξεων του.

Μια μερίδα φιλοσόφων αντιτάσσονται της ιδέας του τεχνικού εγχειριδίου έτσι όπως διατυπώνεται από την Annas. Οι ενστάσεις που διατυπώνονται, αφορούν την προσδοκία που θέτουμε για το τεχνικό εγχειρίδιο. Κατά την γνώμη τους το ζητούμενο σε μια ηθική θεωρία δεν είναι το να μας υποδεικνύει ακριβώς τον τρόπο που πρέπει να πράξουμε. Αυτό που ζητείται από μια ηθική θεωρία είναι να μας προτείνει ένα τρόπο σκέψης τον οποίο θα εσωτερικεύσουμε, ο οποίος θα παρέχει τα σωστά κριτήρια για τις ηθικές μας αποφάσεις. Επομένως, λένε, από μια ηθική θεωρία δεν περιμένω να μου προτείνει απόλυτους τρόπους πράξης, αλλά να μου παρέχει τα κατάλληλα και ορθά κριτήρια ώστε βάσει αυτών να πράττω εγώ ο ίδιος⁶⁸.

Παρόλα αυτά κατά την Annas το σημείο διαμάχης παραμένει. Και αυτό γιατί ακόμα και σ' αυτήν την περίπτωση μπορεί να μην η θεωρία να μην μου υποδεικνύει ακριβώς τι πρέπει να πράξω αλλά μου δίνει ξανά συγκεκριμένα κριτήρια για μια σωστή απόφαση. Πράγμα που σημαίνει ότι η επιλογή στηρίζεται στην εξολοκλήρου αποδοχή και εσωτερικευση εκ μέρους μας της θεωρίας της ορθής δράσης. Έτσι αν η θεωρία απεικονίζεται ως έξω από μένα, σαν ένα τεχνικό εγχειρίδιο, ή μέσα μου, σαν ένα σύνολο από κατευθύνσεις για το πώς να σκέφτομαι, εξακολουθεί και στις δύο περιπτώσεις να υφίσταται η υπόδειξη του τρόπου πράξης⁶⁹. Οδηγούμαστε λοιπόν σε αδιέξοδο.

67. Βλ. παραπάνω Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing», σ.66.

68. Βλ. ό.π., Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing».

69. Βλ. ό.π., Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing».

III. Η αριστοτελική αρετή ως εναλλακτική ηθική προσέγγιση.

Από την μέχρι τώρα ανάλυση προέκυψε ότι η συνεπειοκρατική ηθική θεωρία παρουσιάζει σαφή κριτήρια ορθής πράξης. Η σαφήνεια αυτή, της προσδίδει τον χαρακτηρισμό της πρακτικής ηθικής θεωρίας, σε μια σειρά ηθικών προβλημάτων μέσω της υπόδειξης ορθών πράξεων οι οποίες στηρίζονται σε προτρεπτικές προτάσεις, αρχές και κανόνες, αποτέλεσμα των οποίων είναι η επιτέλεση πράξεων μέσω κωδικοποιημένων βημάτων. Από την άλλη, εάν ακολουθούσαμε παντού και πάντα τις κωδικοποιημένες συμβουλές που προτείνει η συνεπειοκρατία οδηγούμαστε στο αδιέξοδο που περιγράψαμε προηγουμένως. Το ερώτημα που ανακύπτει ύστερα από όλα αυτά, είναι εάν θα μπορούσε η αριστοτελική ηθική να μας βγάλει από το αδιέξοδο αυτό. Με άλλα λόγια, το ερώτημα που τίθεται είναι εάν θα μπορούσε η ηθική αρετή να αποτελέσει εφαρμόσιμο κριτήριο αποφάσεων στο πεδίο της Βιοηθικής, προτείνοντας μας παράλληλα, κάποια καλύτερη εναλλακτική προσέγγιση τόσο σε επιλύσιμα όσο και σε άλυτα βιοηθικά ζητήματα.

Η αριστοτελική ηθική, για το μεγαλύτερο μέρος της περιόδου της πρόσφατης αναβίωσης της, επιχειρεί να προσφέρει μια ελκυστική εναλλακτική λύση, απέναντι σ' αυτήν την κωδικοποίηση των αρχών και των κανόνων των άλλων ηθικών θεωριών, στηριζόμενη κυρίως στο μη κωδικοποιήσιμο χαρακτήρα που ενέχει. Κάνοντας λόγο για μη κωδικοποιήσιμη ηθική, εννοώ ότι εξαιτίας των δομικών συστατικών που απαρτίζουν την αριστοτελική ηθική αρετή, οι κανόνες και οι αρχές που την διέπουν δεν μπορούν να κωδικοποιηθούν. Ο λόγος βρίσκεται στην ένσταση που προσάπτεται της αριστοτελικής ηθικής, δηλαδή στην ασάφεια της. Είπαμε τόσο στην εισαγωγή όσο και στην αρχή του δευτέρου κεφαλαίου ότι οι επικριτές της αριστοτελικής ηθικής προσάπτουν στην αριστοτελική ηθική αρετή την ένσταση της ασαφούς ηθικής θεωρίας. Θεωρούν μάλιστα ότι είναι τόσο ασαφείς που δεν καθίσταται δυνατόν να μπορέσει να εφαρμοστεί στην πράξη, στον πραγματικό κόσμο, τουλάχιστον όχι προτού ξεπεράσει τις ασάφειες της. Αν και δεν θεωρούν ότι μπορεί να το καταφέρει.

Κατά την γνώμη μου, η ένσταση με τον τρόπο που διατυπώνεται είναι δικαιολογημένη. Πράγματι, εάν το κριτήριο ορθότητας μιας ηθικής θεωρίας είναι η παρουσίαση και υπόδειξη εκ μέρους της ενός συγκεκριμένου δρόμου, όπου θα ισχύει για όλους με τον ίδιο τρόπο, όπως το τεχνικό εγχειρίδιο χρήσης του υπολογιστή, τότε είναι εύλογο να διατυπώνονται ενστάσεις· ειδικά, έναντι μιας ηθικής θεωρίας που δεν εμπεριέχει κωδικοποιημένους κανόνες που οδηγούν σε μια διαδικασία απόφασης. Μπορούμε να διαπιστώσουμε ευκρινέστερα την ένσταση αυτή δίνοντας το ακόλουθο παράδειγμα: Ας υποθέσουμε ότι κάποιος φοράει γυαλιά με το χρώμα των φακών να είναι το κόκκινο. Είναι λογικό τα πάντα γύρω του όταν φοράει τα γυαλιά να είναι κόκκινα. Το ίδιο ισχύει και για εκείνον που φοράει γυαλιά με πράσινους φακούς κ.ο.κ. Επομένως, το χρώμα των φακών των γυαλιών που φοράει κανείς χρωματίζει αναλόγως και τα αντικείμενα που κοιτάζει. Κατά την γνώμη μου, όμως, το ζήτημα δεν βρίσκεται στο χρώμα των φακών αλλά στη χρησιμότητα των γυαλιών. Διευκρινίζω αμέσως. Ας υποθέσουμε ότι το χρώμα των φακών των γυαλιών της

συνεπειοκρατίας είναι το κόκκινο, όπως είπαμε προηγουμένως. Φορώντας κανείς τα γυαλιά της συνεπειοκρατίας βλέπει τα πάντα γύρω του κόκκινα. Από την άλλη το χρώμα των γυαλιών της δεοντοκρατίας είναι το κίτρινο. Φορώντας κανείς τα γυαλιά της δεοντοκρατίας βλέπει τα πάντα γύρω του κίτρινα. Η αριστοτελική ηθική δεν καλείται να προτείνει ένα άλλο χρώμα φακών, π.χ. μπλε ή πράσινα αλλά έρχεται να μας θέσει το ερώτημα γιατί χρειαζόμαστε να φοράμε γυαλιά περιορίζοντας την ποικιλία των χρωμάτων που έχουμε την δυνατότητα να αντιλαμβανόμαστε μέσω των ματιών μας. Η κωδικοποίηση των αρχών και των κανόνων των συνεπειοκρατικών ηθικών θεωριών κατά τη γνώμη μου, περιορίζει το πεδίο επίλυσης ηθικών προβλημάτων, σε σημείο τέτοιο, που πολλά εξ' αυτών καθίστανται άλυτα.

Στο σημείο αυτό, η ένσταση μου δεν θα επικεντρωθεί μόνο σ' αυτές καθ' εαυτές τις αρχές που διέπουν τις αντίπαλες ηθικές θεωρίες, αλλά και στον τρόπο που προτείνουν και προτρέπουν το άτομο να τις εφαρμόσει. Συνεπώς, η μη λύση ηθικών προβλημάτων υποστηρίζω ότι πιθανόν οφείλεται όχι στην φύση αυτή καθ' εαυτή του ηθικού προβλήματος που έχουμε να αντιμετωπίσουμε αλλά στα μέσα που χρησιμοποιούμε για την επίλυση του. Κατά την γνώμη μου, η ένσταση που προσάπτεται της αριστοτελικής ηθικής θεωρία περί ασάφειας, το βασικό δηλαδή μειονέκτημα που παρουσιάζει ως ηθική θεωρία σύμφωνα με τους επικριτές της, καθίστανται πλεονέκτημα. Καθίσταται ένα από τα βασικά εργαλεία εξόδου από την στασιμότητα απέναντι στα άλυτα ή μη ικανοποιητικά επιλύσιμα ηθικά ζητήματα.

Πώς συμβαίνει αυτό; Καταρχάς θα πρέπει να αποσαφηνίσουμε σε τι αναφέρεται η ένσταση της ασάφειας. Η ασάφεια, αφορά τα δομικά συστατικά της ηθικής αρετής. Έννοιες όπως η μεσότητα, η φρόνηση, η προαίρεση, με δύο λόγια η ηθική αρετή, το πρότυπο του ενάρετου ατόμου, θεωρούνται μη αντικειμενικά κριτήρια ηθικής πράξης. Όπως είπαμε ήδη, η αποτύπωση των όρων αυτών από τον Αριστοτέλη στα Ηθικά Νικομάχεια και η σχέση μεταξύ τους, εντείνουν τον προβληματισμό δημιουργώντας έφορο πεδίο διχογνωμιών και αντιρρήσεων, γύρω από την ερμηνεία και την σημασία τους. Αλλά καλύτερα, ας πάρουμε τα πράγματα από την αρχή.

Η ηθική αρετή προσφέρει μια θεωρία της ορθής πράξης που ξεκινά από κάποια έκδοση του παρακάτω: Μια ενέργεια είναι σωστή αν και μόνο αν αυτή την ενέργεια θα την έπραττε ο ενάρετος άνθρωπος. Υπάρχουν πολλοί τρόποι για να ερμηνεύσει κανείς αυτό το σχήμα. Για την Annas το ενάρετο πρόσωπο πρέπει να προσδιορίζεται ανεξάρτητα από τις επιδόσεις του απέναντι στην ορθή πράξη. Και αυτό γιατί εάν από τη μια ορίσουμε ως ορθή πράξη την πράξη που έπραξε ο ενάρετος, και από την άλλη ο ενάρετος άνθρωπος ορίζεται από τις ορθές πράξεις που πραγματοποιεί, τότε δημιουργείται ένας κύκλος. Ένας φαύλος κύκλος που δεν οδηγεί πουθενά⁷⁰.

Μια διαφορετική άποψη σχετικά με το πρότυπο του ενάρετου διατυπώνει η Rosalind Hursthouse⁷¹. Η Hursthouse πιστή σε όσα αναφέρει ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι προκειμένου μια πράξη να είναι ορθή, θα πρέπει το δρών υποκείμενο να λαμβάνει

70. Βλ. παραπάνω Annas: «Being Virtuous and Doing the Right Thing», σ.67.

71. Βλ. παραπάνω Βιοβιδάκης :«Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.189.

υπ' όψιν του το μοντέλο ενός ενάρτετου ανθρώπου και τις ανάλογες πράξεις εκείνου εάν βρισκόταν σε καταστάσεις παρόμοιες με αυτές στις οποίες βρίσκεται το ίδιο. Στα Ηθικά Νικομάχεια, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι για να γίνει κανείς ενάρτετος δεν χρειάζεται μόνο να στοχάζεται για τη φύση της αρετής αλλά κυρίως να επιτελεί εκείνες τις πράξεις που αρμόζουν στον ενάρτετο άνθρωπο. Και επιτελώντας τες με το σωστό τρόπο για τους σωστούς λόγους- δηλαδή με τον τρόπο που θα έπραττε ο ενάρτετος- και συνοδευόμενος από τα κατάλληλα συναισθήματα όχι μόνο μια φορά, αλλά κατ' εξακολούθηση, κάποια στιγμή μπορεί να καταφέρει να γίνει και ο ίδιος ενάρτετος⁷².

Βέβαια, επειδή η προηγούμενη εξέταση της ορθής πράξης θα μπορούσε να θεωρηθεί ασαφής, και επιπλέον μπορεί να αμφισβητηθεί η δυνατότητα να αποτελέσει τη βάση συγκεκριμένης πρακτικής καθοδήγησης, η Hursthouse αντιλαμβανόμενη την δυσκολία αυτή, εμπλουτίζει την εκδοχή της ορθής πράξης με την εισαγωγή αρετολογικών κανόνων. Ως διατυπώσεις αρετολογικών κανόνων θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε εκείνες τις εντολές που μπορούν να παραχθούν από τις αρετές, και που λειτουργούν ως εξατομικευμένες εκδοχές της πρότασης, «πράξε με εκείνο τον τρόπο και για εκείνους τους λόγους που θα έπραττε ένας ενάρτετος άνθρωπος αν βρισκόταν στη θέση σου». Παραδείγματα τέτοιων κανόνων αποτελούν και οι προτροπές: «να είσαι γενναίος», «να είσαι έντιμος», ή «μην είσαι ανειλικρινής»⁷³.

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι η αριστοτελική ηθική παρουσιάζει προτρεπτικές προτάσεις, όπως ακριβώς και οι αντίπαλες ηθικές θεωρίες. Υπάρχει διαφορά όμως μεταξύ τους; Η προτροπή «να είσαι γενναίος», αν και φαίνεται συγκεκριμένη εντούτοις μια πιο προσεκτική ματιά θα μας δημιουργήσει τουλάχιστον αμφιβολίες για την σαφήνεια της. Πράξε λοιπόν ως γενναίος, αλλά σε σχέση ή σε σύγκριση με ποιον; Όταν αναφερόμαστε στη γενναιότητα αντιλαμβανόμαστε όλοι την έννοια αυτή με ένα ορισμένο τρόπο;

Δεν είμαι σε θέση να δώσω μια ξεκάθαρη απάντηση. Θεωρώ όμως, ότι όταν αναφερόμαστε στην έννοια γενναίος έχουμε τουλάχιστον στο μυαλό μας ένα πρότυπο γενναιότητας. Έτσι, εάν θέλαμε εμείς οι ίδιοι να ορίσουμε το περιεχόμενο της έννοιας γενναίος είναι πιθανότατο να ανακαλέσουμε από την μνήμη μας το πρότυπο του γενναίου που έχουμε αποθηκεύσει και μέσω της αποκωδικοποίησης του τόσο σε επίπεδο χαρακτήρα όσο και σε επίπεδο πράξεων να προσπαθήσουμε να το ορίσουμε. Π.χ ο Ηρακλής της μυθολογίας ήταν πανθομολογούμενα γενναίος. Αλλά είναι αυτό το πρότυπο της γενναιότητας που έχουμε κατά νου; Πιθανόν. Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν το πρότυπο του ενάρτετου είναι ένα πρότυπο αντίστοιχο του προτύπου του Ηρακλή στη γενναιότητα. Για να το θέσω διαφορετικά, όταν η αριστοτελική ηθική προτρέπει το άτομο να πράττει γενναία, του προτείνει να πράττει γενναία όπως ο Ηρακλής; Και στην περίπτωση που το άτομο δεν καταφέρει να πράξει ανάλογα τότε

72. Βλ. παραπάνω, Βιβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.189.

73. Βλ. παραπάνω, Βιβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.190.

η πράξη του θεωρείται αποτυχημένη, ή ως μη ενάρετη;

Προτού όμως επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο προαναφερθέν ερώτημα, κρίνω σκόπιμο να διευκρινίσω την αιτία για την οποία αξιολογώ το αποτέλεσμα μιας πράξης ως αποτυχημένο ή μη ενάρετο. Ο λόγος που προβαίνω σε μια τέτοιου είδους διάκριση πηγάζει από το κίνητρο βάσει του οποίου το άτομο αποφάσισε να πράξει. Ειδικότερα, εάν το κίνητρο του ατόμου ήταν η αρετή και επιτελώντας μια πράξη προσέβλεπε να εκφράσει την αρετή αυτή στην πράξη, τότε το αποτέλεσμα αυτής της πράξης μπορεί και πρέπει να κριθεί με όρους αρετής, με αριστοτελικούς όρους μιλώντας.

Απεναντίας, όταν το κίνητρο βάσει του οποίου το άτομο κινητοποιήθηκε προς την πράξη δεν περιλαμβάνει την αρετή, αλλά το άτομο διέπεται ίσως, από έναν ηθικό αμοραλισμό τότε το αποτέλεσμα της πράξης του δεν μπορεί να αξιολογηθεί ως ενάρετο ή ως μη ενάρετο, παρά μόνο, ως αποτυχημένο ή επιτυχημένο.

Ας υποθέσουμε ότι η απάντηση στα προηγούμενα ερωτήματα είναι καταφατική. Στην περίπτωση αυτή, η πρώτη διαπίστωση που θα μπορούσα να διατυπώσω είναι ότι η αριστοτελική ηθική είναι μια αυστηρή ηθική θεωρία, παρέχοντας στο άτομο ένα αυστηρό ηθικό πρότυπο. Το άτομο θα έπρεπε να ακολουθήσει ένα πρότυπο το οποίο θα λειτουργούσε περισσότερο ως ιδανικό και όχι ως ένας επιτεύξιμος στόχος. Εκτός αν θεωρούμε ότι το να πράττουμε γενναία όπως ο Ηρακλής είναι ένα χαρακτηριστικό το οποίο μπορούν οι άνθρωποι να κατακτήσουν. Κατά την γνώμη μου, μια τέτοιου είδους απαίτηση είναι έξω από την ηθική ψυχολογία που μας παρουσιάζει ο Αριστοτέλης, τουλάχιστον στην ηθική ωριμότητα του έργου του, τα Ηθικά Νικομάχεια. Απεναντίας, θεωρώ ότι ο Αριστοτέλης παρουσιάζει μια αντίληψη για τις αρετές που διέπεται από ευελιξία και προσαρμοστικότητα. Η άποψη μου αυτή στηρίζεται κυρίως, στα δομικά συστατικά που απαρτίζουν και διαφοροποιούν την ηθική αρετή (έξη, μεσότητα, προαίρεση, φρόνηση), αν και δεν μπορώ να μην αναγνωρίσω τον κινητοποιητικό ρόλο που ενέχει η ιδέα του ιδανικού, για το άτομο.

Στο σημείο αυτό εύλογα, θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει πως η ένσταση μου για την λειτουργία του ιδανικού ως προτύπου, ως άπιαστου προτύπου, είναι άνευ χρησιμότητας ή ακόμα εντονότερα δεν ισχύει. Θα μπορούσε να ισχυριστεί επί παραδείγματι, ότι το γεγονός ότι το ιδανικό λειτουργεί ως άπιαστος, ως μη εφικτός στόχος δεν αποτελεί υπονομευτικό στοιχείο της λειτουργίας του, αλλά όρος του.

Πράγματι, η διατύπωση τέτοιων ενστάσεων είναι λογική και πειστική, δεν κατανοεί όμως το νόημα της ένστασης μου. Η ένσταση που προσάπτω στο ιδανικό δεν αφορά την ουσία του, δηλαδή το γεγονός ότι ενέχεται και από ένα ανέφικτο χαρακτήρα. Η ένσταση μου εδράζεται στο εάν το άτομο που έχει για στόχο του την αρετή απαιτείται να πράττει αποκλειστικά και μόνο όπως το ιδανικό του ενάρετου ή του γενναίου;

Συμπερασματικά λοιπόν, κατά την γνώμη μου, η προτροπή να είσαι γενναίος έχει διττό χαρακτήρα. Αφενός προτρέπει το άτομο να πράττει έχοντας στο μυαλό του το πρότυπο του γενναίου, αφετέρου δε η πράξη του θα πρέπει να είναι το αποτέλεσμα της δικής του μεσότητας, της έξης του να επιλέγει το μέσο. Θα πρέπει δηλαδή η πράξη του να πηγάζει από την κατανόηση του εαυτού του, των ενδογενών ροπών και

διαθέσεων που έχει προσαρμοζόμενος όσο είναι δυνατό κατά τον ίδιο στο πρότυπο του ενάρετου -γενναίου.

Όπως έχουμε αναφέρει, αναγκαίοι όροι της μεσότητας αποτελούν οι έννοιες της προαίρεσης και της φρόνησης. Η προαίρεση ως ελεύθερη επιλογή και απόφαση του δράντος δεν θα είχε λόγο ύπαρξης στην περίπτωση όπου το άτομο έπρεπε να ακολουθεί τυφλά κάποιο πρότυπο. Ως εκ τούτου, η κατάλληλη αντίδραση είναι εκείνη κατά την οποία το άτομο πράττει βάσει του εαυτού του, της δικής του λογικής και κρίσης. Το πρότυπο του ενάρετου λειτουργεί ως πυξίδα για την κατεύθυνση που το άτομο που έχει για στόχο του την αρετή θα πρέπει να πάρει· δεν αποτελεί μονοπάτι που απλά θα πρέπει να ακολουθήσει. Εάν δεν ήταν έτσι, η επίκληση στον ενάρετο αν και θα βοηθούσε σε μερικά προβλήματα, όπως ότι θα μπορούσαμε να αποφύγουμε τους έξυπνους εφήβους με τις αμφιλεγόμενες ηθικές αρχές και τον πιθανότατα ανήθικο χαρακτήρα τους, στο παράδειγμα του τεχνικού εγχειριδίου, θα εξακολουθούσε και σ' αυτήν την περίπτωση, να ισχύει ότι και στις προηγούμενες. Οι αποφάσεις θα ήταν αποφάσεις που προέρχονται από την εφαρμογή της θεωρίας σωστά, και όχι εξαιτίας της δικής μας απόφασης και κατανόησης.

Στο σημείο αυτό κρίνω σκόπιμο να επιστρέψουμε την συζήτηση στο σημείο των πλεονεκτημάτων της αριστοτελικής ηθικής. Στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου αναφερθήκαμε στα βασικά κατά την γνώμη μου, πλεονεκτήματα της αριστοτελικής ηθικής αρετής. Είπαμε τότε, ότι τα πλεονεκτήματα αυτά είναι κυρίως δύο. Καταρχάς, ο μη κωδικοποιήσιμος χαρακτήρας που ενέχει την αριστοτελική ηθική, για τον οποίο κάναμε λόγο ήδη σε όσα προηγήθηκαν. Σε όσα ακολουθούν θα εστιάσω στο βασικότερο κατά την γνώμη μου πλεονέκτημα της αριστοτελικής ηθικής θεωρίας, δηλαδή στην δημιουργία των κινήτρων.

Ξεκινώντας, θα αναφερθώ, στο κριτήριο και στο τρόπο που αυτό δημιουργείται στις δεοντοκρατικές ηθικές θεωρίες και δη στην Καντιανή ηθική.

Η Καντιανή ηθική λοιπόν ορίζει μια πράξη ως ηθική όταν διέπεται από τρεις απαραίτητους όρους-κανόνες:

A) μια πράξη έχει ηθική αξία, όταν πραγματοποιείται από καθήκον και όχι μόνο σύμφωνα με το καθήκον⁷⁴.

B) η ηθική αξία μιας πράξης που γίνεται από καθήκον δεν έγκειται στο σκοπό, ο οποίος επιδιώκεται με αυτή την πράξη, αλλά στον γνώμονα, σύμφωνα με τον οποίο η πράξη αποφασίζεται⁷⁵.

Γ) ο τρίτος είναι επακόλουθο των δυο προηγούμενων και διατυπώνεται ως εξής: το καθήκον είναι η αναγκαιότητα μιας πράξης που προκύπτει από σεβασμό στον ηθικό νόμο...Μόνο ο ηθικός νόμος καθ' εαυτόν μπορεί να είναι αντικείμενο σεβασμού και άρα προσταγή⁷⁶.

74. Κάντ Ιμμάνουελ: *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*. Σχόλιο.50, σ. 42. Εκδόσεις Δωδώνη. 1984.

75. Βλ. ό.π., Κάντ : *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*.

76. Βλ. παραπάνω Κάντ : *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, σ.43-44.

Ειδικότερα στην κριτική του πρακτικού λόγου ο Κάντ αναφέρει⁷⁷ τα εξής:

Η έννοια του καθήκοντος απαιτεί συνεπώς από την πράξη, αντικειμενικώς, συμφωνία με τον νόμο, από τον γνώμονα της όμως, υποκειμενικώς, σεβασμό για το νόμο, ως τον μόνο τρόπο καθορισμού της θέλησης από τον νόμο. Και πάνω σε τούτο στηρίζεται η διαφορά μεταξύ της συνείδησης του να έχουμε πράξει σύμφωνα με το καθήκον και του να έχουμε πράξει από καθήκον, δηλαδή από σεβασμό για τον νόμο · το πρώτο (η νομιμότητα) είναι δυνατόν, ακόμη και αν δεν ήταν καθοριστικοί λόγοι της θέλησης παρά μόνον οι κλίσεις, το δεύτερο όμως (η ηθικότητα), η ηθική αξία, πρέπει να συνίσταται μόνο στο ότι η πράξη γίνεται από καθήκον, δηλαδή μόνον χάριν του νόμου.

Η πρώτη διαπίστωση που μπορώ να διατυπώσω αναλογιζόμενος τις τρεις αρχές που είδαμε μόλις είναι ότι η έννοια του καθήκοντος έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Κάντ έχει και εξωγενή χαρακτήρα. Είναι σαν το καθήκον να προέρχεται από έξω προς τα μέσα. Ο Κάντ υποστηρίζει ότι μια πράξη για να θεωρείται ηθική δεν φτάνει να γίνεται σύμφωνα με τον καθήκον αλλά αντίθετα κυρίως και από καθήκον. Γι αυτό η κίνηση του εμπόρου να μην ανεβάζει τις τιμές κατά το δοκούν εξαπατώντας τους πελάτες του, έχοντας ως κίνητρο τον φόβο προς τον νόμο και όχι το καθήκον και το σεβασμό προς τον ηθικό νόμο, είναι άνευ ηθικής αξίας, παρόλο που η πράξη του συμμορφώνεται προς το καθήκον. Φυσικά, δεν υποστηρίζω ότι το καθήκον επιβάλλεται εξωγενώς στο άτομο, απλά ότι έχει και ένα μη εσωτερικό χαρακτήρα. Κατά την γνώμη μου λοιπόν, η καντιανή ηθική διέπεται από ένα συλλογισμό της εξής μορφής: Το καθήκον διαμορφώνει χαρακτήρες. Η ηθικότητα της πράξης δεν αξιολογείται από το αποτέλεσμα της αλλά στηρίζεται στον γνώμονα ο οποίος είναι το αποτέλεσμα του καθήκοντος και του σεβασμού προς τον ηθικό νόμο.

Απεναντίας η αριστοτελική ηθική δεν δίνει βαρύτητα μόνο στην πράξη ή μόνο στο αποτέλεσμα ή μόνο στο κίνητρο του πράττοντος. Η αριστοτελική ηθική θεωρεί θεμελιώδες όρο της ηθικότητας τον τρόπο που το κίνητρο δημιουργείται. Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει ένα συλλογισμό ο οποίος έχει την ακόλουθη μορφή: οι ανθρώπινοι χαρακτήρες δημιουργούν κίνητρα στα οποία υποτάσσονται και υπηρετούν, τα οποία εκπορεύονται από την αρετή που έχουμε μέσα τους. Πρόκειται για ένα συλλογισμό με μείζονα και ελάσσονα προκειμένη. Όπου ως μείζονα προκειμένη είναι η αρετή, το πρότυπο του φρόνιμου και ως ελάσσονα είναι η φρόνηση προσαρμοζόμενη στις εκάστοτε συνθήκες και η ηθική αρετή που έχει καθένας μέσα του. Αποτέλεσμα είναι ένας πρακτικός συλλογισμός, μια πράξη ενός είδους. Είναι μια πράξη όπου έχει μια ειδικότερη στοχοθεσία, η οποία όμως γίνεται με αναφορά στο πρότυπο του ενάρετου. Έτσι το αποτέλεσμα του πρακτικού συλλογισμού είναι μια «τιμή» η οποία έχει διαμορφωθεί από το υποκειμενικό κίνητρο που έχει ανάπτυξη ο καθένας μα βάσει του βαθμού της αρετής που έχει σε συνάρτηση με το πρότυπο του ενάρετου. Η πράξη του έτσι, διέπεται από έναν υποκειμενισμό ο

77. Κάντ Ιμμάνουελ: *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, σ.109. Εκδόσεις Εστία. 2006.

οποίος όμως δεν υποτάσσεται σε κανένα εξωγενές καθήκον ή κίνητρο καθώς το κίνητρο το έχει δημιουργήσει ο ίδιος. Για παράδειγμα, ας υποθέσουμε ότι επιθυμώ να γίνω ένας καλός πιανίστας. Θέτω ως στόχο μάλιστα, πως σε ένα χρόνο από σήμερα θα πρέπει να βρίσκομαι στο τάδε επίπεδο. Μετά την παρέλευση του χρόνου, που έχω ορίσει συνειδητοποιώ ότι τελικά βρίσκομαι σε πολύ χαμηλότερο επίπεδο από εκείνο που είχα θέσει αρχικά. Στην περίπτωση αυτή εγώ και μόνο εγώ είμαι υπεύθυνος για το αποτέλεσμα αυτό. Και αυτό γιατί εγώ ο ίδιος δημιούργησα το κίνητρο να γίνω ένας καλός πιανίστας. Ως εκ τούτου για την αποτυχία μου αυτή μπορώ να κατηγορηθώ από τους άλλους. Ο λόγος που μπορώ να κατηγορηθώ δεν απαντάται στο γεγονός πως δεν έβγαλα εις πέρας ή δεν συμμορφώθηκα με ένα εξωγενές κίνητρο αλλά γιατί εγώ απέτυχα να πραγματοποιήσω μια πράξη της οποίας το κίνητρο το είχα θέσει ο ίδιος. Το κίνητρο λοιπόν το δημιουργεί το ίδιο το άτομο, η αρετή του. Η αρετή για το άτομο είναι η πηγή από την οποία πηγάζουν κίνητρα στα οποία δεσμεύεται.

Βέβαια, θα μπορούσε κανείς να εναντιωθεί στην ένσταση περί αυστηρότητας που προσάπτω στην καντιανή ηθική και να αντιπροτείνει ότι η Αριστοτελική ηθική δεν είναι λιγότερο αυστηρή. Απεναντίας, ίσως είναι περισσότερο αυστηρή, από όσο θεωρείται ή από όσο εγώ τουλάχιστον θεωρώ. Π.χ. η απόφαση μου να μην κλέβω, αν και αποτελεί δική μου επιλογή, επειδή αντιλαμβάνομαι ότι αυτή η πράξη είναι μια πράξη που θα με οδηγήσει μακριά από την αρετή, είναι ένα κίνητρο που μου δημιουργεί ένα γνώμονα ο οποίος επειδή ακριβώς πηγάζει από εμένα με δεσμεύει περισσότερο, καθώς εγώ είμαι αφενός ο δημιουργός του και αφετέρου αυτός που επιλέγει να υπακούει στο κίνητρο του.

Πράγματι, οφείλω να παρατηρήσω ότι η δέσμευση αυτή του ατόμου στα κίνητρα που δημιουργεί ίσως είναι αυστηρότερη έναντι της περίπτωσης εκείνης όπου το άτομο υπακούει σε κίνητρα με εξωγενές χαρακτήρα. Αλλά ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση υπάρχει μια διαφοροποίηση. Η αυστηρότητα στην αριστοτελική ηθική είναι εσωτερική. Εσωτερική γιατί εγώ επιλέγω να είμαι ο ρυθμιστής και ο εγγυητής της αυστηρότητας μου. Επομένως η έννοια της αυστηρότητας μπορεί και πρέπει να περιγραφεί κατά την γνώμη μου με τον όρο δεσμευτικότητα. Αντίθετα, στην καντιανή αντίληψη της ηθικότητας η αυστηρότητα είναι και εξωτερική.

Με άλλα λόγια, η θέση την οποία υποστηρίζω έχει ως εξής: κατά την γνώμη μου, το κίνητρο της αριστοτελικής ηθικής έχει ένα είδος δεσμευτικότητας πάνω στο άτομο. Καθώς, η δεσμευτικότητα προϋποθέτει την δική του επιθυμία για δέσμευση. Ενέχει μια εσωτερική διάθεση εκ μέρους του ατόμου να δεσμευτεί έναντι ενός στόχου. Και αυτό γιατί το κίνητρο από το οποίο κινητοποιείται προέρχεται από τον ίδιο. Είναι το αποτέλεσμα της δικής του πρόθεσης να αφοσιωθεί και να επιτύχει τον στόχο που έχει θέσει.

Αντίθετα, η καντιανή αντίληψη της ηθικής ενέχεται, αφενός από μια δεσμευτικότητα αλλά παράλληλα και από ένα είδος αυστηρότητας, δηλαδή από μια εξωγενή δέσμευση. Πηγή της εξωγενούς δέσμευσης αποτελεί η έννοια του καθήκοντος όπως αυτή αναλύθηκε πρωτότερα.

Επίσης, μια σημαντική διαφορά μεταξύ δεοντοκρατίας και αριστοτελικής ηθικής αφορά την ηθική αξία των πράξεων. Σύμφωνα με τον Κάντ η ηθική αξία μιας πράξης πηγάζει από την έννοια του καθήκοντος και τον σεβασμό προς τον ηθικό νόμο. Παράλληλα, μια πράξη έχει ηθική αξία όταν και μόνο όταν είναι αποτέλεσμα του λόγου. Για τον Κάντ οι ροπές του ατόμου και η κινητοποίηση που του προκαλούν δεν θα πρέπει να αποτελούν καθ' οιονδήποτε τρόπο κίνητρο για τον πράττοντα. Ως εκ τούτου, οι ροπές δεν θα πρέπει να παρεμβαίνουν στη ορθή πράξη. Εάν επιτρέψουμε στις ενέργειες μας να κινητοποιούνται από τις ροπές είναι σαν να καταστρέφουμε την ηθική τους αξία, υποστηρίζει. Ο λόγος και οι ροπές είναι δύο έννοιες ριζικά αντίθετες με εκ διαμέτρου αντίθετους στόχους. Στην κριτική του πρακτικού λόγου μάλιστα, ο Κάντ αναφέρει τα εξής⁷⁸:

Το ουσιώδες όλης της ηθικής αξίας των πράξεων συνίσταται σε τούτο, ότι ο ηθικός νόμος καθορίζει αμέσως τη θέληση. Εάν ο καθορισμός της θέλησης συμβαίνει μεν σύμφωνα με τον ηθικό νόμο, αλλά μόνο μέσω ενός συναισθήματος, οιοδήποτε είδους και αν είναι αυτό, που πρέπει να προϋποτεθεί, για να γίνει ο ηθικός νόμος επαρκής καθοριστικός λόγος της θελήσεως, άρα όχι χάριν του νόμου, τότε η πράξη θα περιλαμβάνει μεν νομιμότητα, όχι όμως ηθικότητα.

Αντίθετη, είναι η άποψη του Αριστοτέλη. Για τον φιλόσοφο ο άνθρωπος ως πεπερασμένο ον με αδυναμίες και ατέλειες δεν είναι δυνατόν να απαλλαγεί από τις ροπές του, παρά μόνο να τις «δαμάσει» ή μιλώντας ακριβέστερα να τις επανακαταρτίσει. Για τον Αριστοτέλη η ηθική αξία μιας πράξης πηγάζει από την αρετή που έχουμε μέσα μας, η οποία εξωτερικεύεται με την βοήθεια της φρόνησης. Επίσης, η ηθική αξία μιας πράξης συνάγεται από την επιβολή του λόγου δηλαδή της φρόνησης πάνω στις ροπές του ατόμου. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο λόγος εξαφανίζει τις ροπές, ισά ισα⁷⁹. Γνωρίζουμε ήδη, ότι ο λόγος, η φρόνηση έχει ως στόχο να βρει το μέσον στην δεδομένη κατάσταση. Να βρει δηλαδή, το μέσον μεταξύ του καθόλα και του καθέκαστον. Η μεσότητα όμως αναφέρεται στις ροπές από τις οποίες το άτομο διακατέχεται. Ως εκ τούτου η φρόνηση δεν θα είχε αντικείμενο χωρίς τις ροπές, πράγμα που σημαίνει ότι η ενάρετη πράξη είναι το αποτέλεσμα και των δύο. Βέβαια, οφείλουμε να παρατηρήσουμε ότι κατά τον φιλόσοφο ο λόγος δεν μας κινητοποιεί από μόνος του, απαιτείται και η επιθυμία. Συνεπώς, ο λόγος και η επιθυμία πρέπει να εργάζονται μαζί. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο λόγος είναι σκλάβος της επιθυμίας, αλλά αντίθετα ότι η επιθυμία είναι απαραίτητη για τις πράξεις. Είναι σημαντικό να μην ξεχνάμε ότι οι επιθυμίες σχηματίζονται μέσω των κατάλληλων έξεων. Αυτές οι έξεις είναι καίριες για το αγαθό. Συνεπώς, το πρώτο και απαραίτητο βήμα που κάνει

78. Βλ. παραπάνω, Κάντ: *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, σ.109.

79. Lannstom Anna: *Loving the Fine. Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*, σ.44. University of Notre Dame Press. 2006.

κάποιον ενάρτεο είναι να ξεκινήσει τροποποιώντας τα αρχικά συναισθήματα και τις ροπές του, ενθαρρύνοντας τις σωστές και αποθαρρύνοντας τις κακές, προωθώντας κατά αυτόν τον τρόπο την αγάπη για το καλό⁸⁰.

Αλλά είναι αλήθεια ότι γινόμαστε καλοί σε ένα μεγάλο μέρος εξαιτίας – μέσω των έξεων- της επιθυμίας μας; Ο Κάντ διαφωνεί με αυτήν την άποψη. Για τον Κάντ η ηθική δεν απαιτεί αποτυπώσιμες ροπές, απαιτεί την δυνατότητα δράσης που δεν έχει ως κίνητρο την επιθυμία. Όπως η Christine Korsgaard παρατηρεί, το πλάνο του Κάντ μπορεί να περιγραφεί σαν μια απόπειρα να διαλυθεί το αποκαλούμενο Χιουμιάνο δίλλημα, δείχνοντας πως η ηθικότητα μπορεί παράλληλα και να αποτελεί κίνητρο και να δεσμεύει.

Το χιουμιάνο δίλλημα έχει την ακόλουθη μορφή: η ηθική πρέπει να απαντάται στο λόγο ή στις ροπές, αλλά ο λόγος δεν μπορεί να παράσχει ένα κίνητρο και οι ροπές δεν μπορούν να δεσμεύουν η ηθική δεν μπορεί να απαντάται σε κανένα από τα δυο. Εάν απαντάται στις ροπές μας, θα κινητοποιήσει εμάς να ενεργήσουμε αλλά δεν θα μας δεσμεύσει, επειδή το ότι 'εγώ θέλω να κάνω το y' απλά εκφράζει την προτίμηση μου και αυτό δεν έχει κανονιστικές επιπτώσεις. Ως εκ τούτου, η ηθική πρέπει να απαντάται στο λόγο. Αλλά τότε συνεχίζει το χιουμιάνο επιχείρημα, δεν μπορεί να παρέχει ένα κίνητρο για πράξη. Ας πούμε ότι αναγνωρίζω ότι πρέπει να πράξω το y. Στην περίπτωση αυτή, έχουμε μια δεσμευτική εντολή. Αλλά σίγουρα η αναγνώριση ότι εγώ πρέπει να πράξω το y, σημαίνει ότι έχω μια δέσμευση να πράξω το y, η οποία δεν αρκεί προκειμένου να με κινητοποιήσει⁸¹.

Ο Κάντ επιτίθεται σε αυτό το δίλλημα προτείνοντας ότι ο λόγος από μόνος του μπορεί να παρέχει ένα κίνητρο πράξης. Ή πιο προσεκτικά μιλώντας, εάν η ηθική είναι δυνατή, ο λόγος έχει την κινητήρια δύναμη. Ο Henry Allison προσθέτει- τοποθετεί το σημείο ακολούθως: Ο Κάντ κατέχει ότι έχουμε μια συνειδητότητα του ηθικού νόμου ως η ανώτατη αρχή για μας. Αυτή η συνείδηση φέρνει μαζί της ένα κίνητρο για να ακολουθήσει τις προσταγές το οποίο είναι απόλυτα εξαρτημένο από τις ροπές ή τις επιθυμίες. Έτσι μέσω της συνείδησης του ηθικού νόμου ο λόγος δημιουργεί μια φτωχή ιδιοτέλεια, η οποία δεν αποτελεί ροπή, και αυτό το ηθικό συμφέρον / ηθική ιδιοτέλεια είναι το κίνητρο μας για να υπακούσουμε στον ηθικό νόμο. Ακόμα περισσότερο, ο ηθικός νόμος επίσης δημιουργεί ένα ηθικό συναίσθημα το οποίο δημιουργεί ένα αισθητικό κίνητρο⁸².

Ο Κάντ συμφωνεί με τον Αριστοτέλη ότι δεν μπορούμε να ενεργούμε ορθολογικά χωρίς να έχουμε ένα τέλος. Ωστόσο, σε αντίθεση με αυτόν ισχυρίζεται ότι η ηθική θα πρέπει να μας κινητοποιεί και μόνο επειδή είμαστε ορθολογικά και ελεύθερα όντα. Ο Αριστοτέλης ασπάζεται την άποψη ότι η ελευθερία είναι απαραίτητη για την ηθική αλλά θεωρεί επιπροσθέτως ότι η ελευθερία δεν είναι σε θέση να ενεργεί μόνο από λόγο⁸³.

80. Βλ. παραπάνω, Lannstom: *Loving the Fine*, σ.30.

81. Βλέπε ό.π., Lannstom: *Loving the Fine*.

82. Βλ. παραπάνω Lannstom: *Loving the Fine*, σ.30-31.

83. Βλ. παραπάνω Lannstom: *Loving the Fine*, σ.32.

Απάντηση στο χιουμϊανό δίλλημα, δίνει και ο Αριστοτέλης, αλλά με έναν διαφορετικό τρόπο. Καταρχάς ο Αριστοτέλης δεν βλέπει τις ροπές με την ίδια οπτική, όπως ο Κάντ, ως εκ τούτου δεν χρειάζεται οι πράξεις μας να απελευθερωθούν από αυτές⁸⁴. Ο Αριστοτέλης όπως ήδη έχουμε αναφέρει θεωρεί ότι έχουμε εκ φύσεως ένα τέλος το οποίο μας κινητοποιεί, το οποίο επιθυμούμε και το οποίο μας προκαλεί ευχαρίστηση, και οι ροπές συμβάλλουν σ' αυτό.

Επίσης, ο Αριστοτέλης διαλύει το χιουμϊανό δίλλημα υποστηρίζοντας ότι η ηθική πρέπει να απαντάται στο λόγο ή στην επιθυμία. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι κατά τον Αριστοτέλη η επιθυμία, δηλαδή, η προαίρεση είναι και διανοητική αφού περιγράφεται ως ορεκτικός νους, δηλαδή, επιθυμία ύστερα από σκέψη. Παράλληλα γνωρίζουμε ήδη από προηγούμενο ισχυρισμό του φιλοσόφου ότι το επιθυμητικό μέρος της ψυχής είναι σε κάποιο βαθμό και διανοητικό. Βέβαια, ο Αριστοτέλης τονίζει ότι ο λόγος κυβερνά την επιθυμία. Έτσι το επιθυμητικό μέρος της ψυχής μετέχει στο λόγο στο βαθμό όπου υπακούει και ακούει το λόγο. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι όταν δεσμεύεται στο λόγο δεσμεύεται τυφλά. Αλλά είναι ικανός να υπακούει στο λόγο εκουσίως, συμφωνώντας μαζί του, και κατόπιν καλείται να γίνει μέρος της αντίληψης της κατάστασης ως απάντηση σε αυτή⁸⁵.

Τέλος ο Αριστοτέλης υπονομεύει το δίλλημα με έναν ακόμα τρόπο ο οποίος κατά την Lannstrom συνοψίζει την αριστοτελική απάντηση στον Κάντ. Το χιουμϊανό δίλλημα δίνει δύο πιθανές πηγές της ενέργειας, το λόγο και την επιθυμία και ζητά από αυτά να παράγουν ηθικές ενέργειες. Για τον Αριστοτέλη η γραμμή μεταξύ λόγου και επιθυμίας είναι τόσο θολή που η ερώτηση για το ποια από αυτές είναι η αιτία ή από ποια από αυτές προκαλείται δεν φαίνεται σημαντικό. Ο λόγος συμβιώνει με την επιθυμία με αποτέλεσμα να μην μπορούν να διαχωριστούν. Έτσι δεν χρειάζεται να προστατέψουμε το λόγο και τις αποφάσεις του από την επαφή με τις ροπές. Σε αντίθεση η ηθικότητα μπορεί να είναι αποτελεσματική μόνο όταν απαντάται και στο λόγο και στην επιθυμία.⁸⁶

Συμπερασματικά, από όσα ακολούθησαν γίνεται αντιληπτό ότι υπάρχει μια σημαντική διαφοροποίηση όσο αφορά το περιεχόμενο της ηθικής αξίας μιας πράξης. Για τον Κάντ η ηθική αξία μιας πράξης οφείλεται στο λόγο, στο καθήκον βάσει του οποίου μια πράξη επιτελείται και τέλος στον σεβασμό στον ηθικό νόμο. Αντίθετα, για τον Αριστοτέλη η ηθική αξία μιας πράξης οφείλεται στο κίνητρο της αρετής, το οποίο εξωτερικεύεται μέσω του πρακτικού συλλογισμού, δηλαδή της φρόνησης, ο οποίος εμπεριέχει και τις ροπές του ατόμου, την επιθυμία του για ευδαιμονία. Στην διαφοροποίηση αυτή εδράζεται η ένσταση μου περί αυστηρότητας της καντιανής ηθικής.

Ας επιστρέψουμε στο σημείο αυτό, στην συζήτηση στο πρότυπο του ενάρετου ανθρώπου. Ο χαρακτηρισμός ενός ατόμου ως ενάρετος, εκτός των άλλων περιλαμβάνει και μια εξελικτική διαδικασία. Περιλαμβάνει την ανάπτυξη ενός

84. Βλ. παραπάνω Lannstrom: *Loving the Fine*, σ.44.

85. Βλ. ό.π., Lannstrom: *Loving the Fine*.

86. Βλ. παραπάνω Lannstrom: *Loving the Fine*, σ.45.

ατόμου από το επίπεδο του μαθητή στο επίπεδο του εμπειρογνώμονα. Για την Annas ο ενάρετος θα πρέπει να πράττει το σωστό κατά τρόπο που να περιλαμβάνει μια εξελικτική διαδικασία. Η άποψη της θεωρεί ενισχύεται από το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης μας παρουσιάζει ένα πρότυπο ενάρετου ο οποίος μαθαίνει και χτίζει. Μαθαίνοντας την ηθική, όπως μαθαίνει και αποκτά κανείς στην απόκτηση πρακτικών δεξιοτήτων. Υπάρχει λοιπόν, μια σταδιακή διαδικασία μάθησης, όπου μέσω αυτής το άτομο αποκτά τις αρετές. Η εξελικτική διαδικασία αυτή μεταβάλλει το άτομο από την κατάσταση του μαθητή σε εκείνη του εμπειρογνώμονα. Π.χ. ο οικοδόμος στην αρχή πρέπει να μάθει επιλέγοντας ένα πρότυπο το οποίο το αντιγράφει, επαναλαμβάνοντας τις πράξεις αυτές. Έτσι, μαθαίνει να οικοδομεί καλύτερα, δηλαδή, να συμμετάσχει στην πρακτική δραστηριότητα κατά τρόπο που να είναι λιγότερο εξαρτημένος από τα παραδείγματα των άλλων εκφράζοντας περισσότερο την δική του κατανόηση⁸⁷.

Ο μαθητής στην αρχή, εξαρτάται από τον εμπειρογνώμονα για να μάθει, αλλά ο στόχος της μάθησης είναι να έχει ο μαθητευόμενος τη δική του κατανόηση στο τι μαθαίνει από τον εμπειρογνώμονα. Ο εμπειρογνώμονας σε ένα πρακτικό επίπεδο έχει ως στόχο να μην παράγει μαθητές κλώνους που θα μιμούνται απλώς ό, τι κάνει. Αντίθετα, στόχος του είναι οι μαθητές του να γίνουν οι ίδιοι εμπειρογνώμονες. Αυτό θα το επιτύχουν μόνο αν αποκτήσουν την δική τους κατανόηση για το θέμα. Ας υποθέσουμε ότι είμαι ένας αρχάριος παίκτης πιάνο και ότι έχω ως πρότυπο μου τον Alfred Brendel. Είναι σαφές ότι δεν θα καταφέρω να φτάσω το πρότυπο μου απλά και μόνο εάν αντιγράψω τον τρόπο, την τεχνική και τις ιδιαιτερότητες του παιχνιδιού του. Το άτομο που καταφέρνει να παίζει όπως ο Alfred Brendel εκτελεί το κάθε κομμάτι κατά τρόπο που να ακούγεται κάπως διαφορετικά από το παίξιμο του Brendel⁸⁸.

Παράλληλα, η σημασία της μετάβασης από μαθητή σε εμπειρογνώμονα όσο αφορά τις πρακτικές δεξιότητες είναι σημαντική για την κατανόηση της αρχικής ανάπτυξης της αρετής. Σύμφωνα με την Annas η ηθική μας αναπτύσσεται μέσα στο πλαίσιο στο οποίο ζούμε. Μεγαλώνουμε σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο, αποκτώντας τις αντίστοιχες πεποιθήσεις, τις αντίστοιχες αρχές και τα ιδανικά, μαζί με τις αντιλήψεις των αρετών. Κάποια στιγμή όμως ίσως φτάσουμε στο σημείο όπου συνειδητοποιούμε ότι η ηθική μας είναι απλώς συμβατική, ή λάθος. Πολλές ηθικές θεωρίες αντιδρούν σε αυτό, προσπαθώντας να συστηματοποιήσουν τους κανόνες και τις αρχές της καθημερινής σκέψης, με στόχο την παραγωγή μιας διαδικασίας απόφασης που να μπορεί να χρησιμοποιηθεί από οποιονδήποτε⁹⁰.

Ακριβώς, αυτό είναι το διαφοροποιητικό σημείο με την ηθική αρετή. Τουλάχιστον το πρότυπο της ηθικής αρετής που υποστηρίζει η Annas. Γιατί αντί η ηθική αρετή να προσπαθεί να εξαναγκάσει τις καθημερινές ηθικές μας σκέψεις σε ένα σύστημα με ένα μέγεθος το οποίο ταιριάζει σε όλα τα είδη, η ηθική αρετή μας λέει να κοιτάξουμε αλλού, σε ό, τι συμβαίνει όταν προσπαθεί να γίνει κανείς ένας οικοδόμος ή ένας

88. Βλ. παραπάνω, Annas: *Being Virtuous and Doing the Right Thing*, σ.68.

89. Βλ. παραπάνω, Annas: *Being Virtuous and Doing the Right Thing*, σ.69.

90. Βλέπε ό.π, Annas: *Being Virtuous and Doing the Right Thing*.

πιανίστας. Οι ηθικές πεποιθήσεις που έχουμε λάβει από τους άλλους είναι ακριβώς το αρχικό στάδιο. Είναι στο χέρι μας να τις αναπτύξουμε⁹¹.

Τι πρέπει να κάνουμε, στη συνέχεια, όταν συνειδητοποιούμε τη συμβατικότητα των ηθικών μας πεποιθήσεων, διερωτάται η Annas. Η ηθική αρετή προσπαθεί να βελτιώσει την κατανόηση του τρόπου που θα οδηγήσει στο να ενεργούμε με καλύτερο τρόπο. Επίσης, η ηθική αρετή θεωρεί άστοχο να προσπαθήσει να παράγει μια θεωρία που βασίζεται στην διαδικασία της συναπόφασης, που θα ισχύει για οποιονδήποτε σε οποιοδήποτε στάδιο θέλει να την χρησιμοποιήσει. Αυτό θα ήταν σαν να προσπαθούμε να βελτιώσουμε την τέχνη της οικοδόμησης, επιμένοντας ότι όλοι οι κατασκευαστές πρέπει να μάθουν από τα ίδια βιβλία. Αυτός ίσως να είναι χρήσιμο, αλλά δεν παράγει εμπειρογνώμονες οικοδόμους. Ομοίως, με σκοπό να γίνει κανείς ενάρετος χρειάζεται η κατανόηση και όχι μόνο η παραγωγή αντιγράφων. Κανένα εγχειρίδιο δεν θα το κάνει αυτό για μας⁹².

Αν πάρουμε αυτό το αναπτυξιακό μοντέλο στα σοβαρά, μπορούμε να δούμε ότι όλοι ξεκινούν με κάποια συμβατική αντίληψη της αρετής, είτε από τους γονείς μας, είτε από κάποιους δασκάλους. Εναπόκειται σε μας να αναγνωρίσουμε ότι είμαστε μαθητές, και παράλληλα να επιθυμούμε την βελτίωση μας. Τι μορφή θα λάβει αυτή η βελτίωση; Το πλήρως ενάρετο άτομο, όπως ο πρακτικός εμπειρογνώμονας, μπορεί να έχει αναπτύξει την ικανότητα να διακρίνει τα ηθικά χαρακτηριστικά των σχετικών καταστάσεων. Ή μπορεί να έχει αναπτύξει πρακτική σοφία. Ο μαθητής ξεκινά κάνοντας αυτό που διδάσκεται ότι είναι το σωστό, αντιγράφοντας ενέργειες. Καθώς προχωρεί στην αρετή, κάνει αυτά τα πράγματα όπως ο ενάρετος άνθρωπος θα έκανε, δηλαδή με πλήρη κατανόηση αυτού που πράττει⁹³.

Αν θέλουμε να επιστρέψουμε στο παραπάνω σχήμα: μια ενέργεια είναι σωστή αν και μόνο αν είναι αυτή που ένα ενάρετο άτομο θα έπραττε, μπορούμε να δούμε ότι αυτή η αρχή μπορεί να εφαρμοστεί με δύο εντελώς διαφορετικούς τρόπους. Ο αρχάριος κάνει το σωστό με τον ακόλουθο τρόπο: έχει ένα παράδειγμα προς μίμηση το οποίο και μιμείται. Το πλήρως ενάρετο άτομο κάνει επίσης το σωστό. Στην δική του περίπτωση όμως, το σωστό που πράττει γίνεται για όλους τους σωστούς λόγους και από τη προδιάθεση που έχει αναπτυχθεί μέσα του. Είναι προφανώς πολύ διαφορετικοί τρόποι για να γίνει το σωστό. Όπως και αν εφαρμοστεί όμως, δεν μπορεί να διαχωριστεί ο ενάρετος άνθρωπος από την ορθή πράξη. Το βάσιμο της απόφασής μου θα εξαρτηθεί από τον βαθμό της δικής μου ενάρετης ανάπτυξης⁹⁴.

Μιλώντας για ενάρετη ανάπτυξη, θεωρώ ότι είναι η κατάλληλη στιγμή για να απαντήσουμε στο ερώτημα τι είναι οι αρετές ουσιαστικά, και τι σημαίνει να είναι κανείς ενάρετος. Γενικά μιλώντας, οι αρετές είναι γνωρίσματα του χαρακτήρα. Αλλά

91. Βλ. παραπάνω, Annas: *Being Virtuous and Doing the Right Thing*, σ. 69.

92. Βλ. ό.π., Annas: *Being Virtuous and Doing the Right Thing*.

93. Βλ. παραπάνω, Annas: *Being Virtuous and Doing the Right Thing*, σ. 70.

94. Βλ. παραπάνω, Annas: *Being Virtuous and Doing the Right Thing*, σ.72.

δεν είναι όλα τα γνωρίσματα του χαρακτήρα αρετές· παρά μόνο εκείνα που ανταποκρίνονται σε τρεις βασικές προϋποθέσεις οι οποίες συνοψίζουν αυτό που αποκαλεί η Hursthouse «πλατωνική απαίτηση για τις αρετές». Σύμφωνα με την απαίτηση αυτή οι αρετές: α) ωφελούν αυτόν που τις διαθέτει, του επιτρέπουν να «ανθήσει», να ζήσει μια ευδαίμονα ζωή, β) καθιστούν τον κάτοχο τους ένα καλό ανθρώπινο ον, γ) τα δυο προηγούμενα γνωρίσματα συνδέονται μεταξύ τους. Προκειμένου μια ιδιότητα του χαρακτήρα να θεωρείται αρετή, θα πρέπει να αποτελεί μέσο αλλά και συστατικό στοιχείο της ευδαιμονίας, εφόσον ένας άνθρωπος που διαθέτει κάποια αρετή ή ένα σύνολο αρετών ωφελείται από αυτές και είναι πιθανότερο να οδηγηθεί στην ευδαιμονία από κάποιον που δεν διαθέτει τα συγκεκριμένα γνωρίσματα. Η θέση αυτή δεν αποκλείει το γεγονός ότι κάποιος άνθρωπος μπορεί να διαθέτει αρκετές αρετές καθώς και να πράττει σύμφωνα με αυτές αλλά τελικά να μην καταφέρει να ευδαιμονήσει. Όπως π.χ. η περίπτωση ενός ατόμου που ενώ δεν κάπνισε ποτέ, εντούτοις καταλήγει να πάσχει από καρκίνο των πνευμόνων⁹⁵.

Επομένως, οι αρετές είναι εκείνα τα γνωρίσματα του χαρακτήρα που βοηθούν τον κάτοχο τους να εκπληρώσει με τον καλύτερο τρόπο, στο βαθμό που είναι εφικτό, τους σκοπούς του, και επιπλέον φανερώνουν τους σωστούς λόγους για τους οποίους ο κάτοχος τους έπραξε κατ' αυτόν και όχι με κάποιον άλλο τρόπο⁹⁶.

Ας επιστρέψουμε στο σημείο αυτό στο αρχικό-κεντρικό ερώτημα που θέτει η παρούσα διπλωματική, δηλαδή για το εάν μπορεί η αριστοτελική ηθική να αποτελεί κριτήριο εφαρμογής σε βιοηθικά ζητήματα.

Μιλώντας γενικά, όταν λέμε ότι είμαστε αντιμέτωποι με ένα ηθικό δίλλημα, εννοούμε ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια κατάσταση όπου καλούμαστε να επιλέξουμε μεταξύ της α ή της β πράξης που δείχνουν να είναι ισοδύναμες ως προς την ηθική τους αξία ή απαξία. Θα μπορούσαμε να διακρίνουμε δυο κατηγορίες τέτοιων διλημάτων: τα επιλύσιμα και τα άλυτα. Και στις δύο κατηγορίες μας φαίνεται πολύ δύσκολο να αποφασίσουμε ποια από τις δύο πράξεις θα πρέπει να επιτελέσουμε, αλλά στην περίπτωση των επιλύσιμων ηθικών διλημάτων μια από τις δύο πράξεις είναι η σωστή ή η λιγότερη λανθασμένη, ενώ στην περίπτωση των άλυτων διλημάτων δεν είναι σαφές αν όντως κάποια από τα δύο πράξεις είναι ορθή⁹⁷.

Ένα παράδειγμα επιλύσιμου ηθικού διλήματος, θα μπορούσε να θεωρηθεί η περίπτωση μιας γυναίκας που έχει πέσει θύμα βιασμού και καλείται να αποφασίσει αν θα συνεχίσει την εγκυμοσύνη που προέκυψε από το γεγονός αυτό ή θα την διακόψει. Αρκετοί φιλόσοφοι, αναπτύσσοντας μια σειρά επιχειρημάτων σχετικών με

95. Βλ. παραπάνω, Βιοβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.197.

96. Βλ. ό.π. , Βιοβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική».

97. Βλ. παραπάνω, Βιοβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.198.

την αξία της ζωής και την ταύτιση της άμβλωσης με το φόνο, θα υποστηρίξουν την πρώτη επιλογή, ενώ κάποιιοι άλλοι, θεωρώντας ότι η εγκληματική συμπεριφορά του βιαστή καθιστά για τη μητέρα ψυχολογικά αδύνατο να κρατήσει το κυοφορούμενο έμβρυο και να μεγαλώσει το παιδί που θα γεννηθεί θα προτείνουν τη δεύτερη. Το σίγουρο, πάντως είναι, ότι οι περισσότεροι θα πάρουν κάποια θέση, θεωρώντας ότι προτροπή την οποία είναι τελικά διατεθειμένοι να ακολουθήσουν, που υπαγορεύεται είτε από την επίκληση των σωστών κανόνων και αρχών είτε από τον υπολογισμό των συνεπειών, είναι η ορθή, ενώ η αντίθετη προτροπή είναι λανθασμένη⁹⁸.

Σύμφωνα με την αρετολογική ηθική όταν κάποιο άτομο ευρισκόμενο σε ένα επιλύσιμο δίλλημα καλείται να πάρει μια απόφαση για το τι θα πράξει, θα πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν του όχι μόνο το γεγονός ότι, δεδομένων των συνθηκών, η επιλογή του είναι η καλύτερη δυνατή, αλλά ότι και γενικά αξιολογείται ως μια ηθικά σωστή επιλογή-ενάρετη. Αν παρ' όλα αυτά, το ηθικό δίλλημα απέναντι στο οποίο καλείται να πάρει θέση, ένα άτομο είναι οριακά επιλύσιμο, δηλαδή η χ επιλογή είναι ελάχιστα καλύτερη από την ψ και παράγει πολύ δυσάρεστα αποτελέσματα, τότε το συγκεκριμένο άτομο θα πρέπει να επιλέξει να πράξει το χ έναντι του ψ (εφόσον συνεχίζει να είναι η καλύτερη επιλογή), αλλά παράλληλα δεν θα αξιολογήσει την χ ως μια ορθή πράξη και γι' αυτό το λόγο θα πρέπει να αισθάνεται λύπη και μεταμέλεια για την συγκεκριμένη επιλογή του⁹⁹.

Από την άλλη στην κατηγορία των άλυτων ηθικών διλημάτων. Ας επιστρέψουμε στο παράδειγμα του τρένου που δώσαμε προηγουμένως. Εκεί είπαμε ότι ο οδηγός ενός τρένου βρίσκεται μπροστά σε μια δύσκολη κατάσταση όπου καλείται γρήγορα να πάρει μια απόφαση. Η ηθική θεωρία της συνεπειοκρατίας είπαμε ότι σταθμίζοντας τις συνέπειες και τα οφέλη κάθε επιλογής, θα κατέληγε πιθανότατα στο συμπέρασμα ότι η ορθότερη επιλογή θα ήταν ο οδηγός να στρέψει την πορεία του τρένου προς την κατεύθυνση του ενός ατόμου προκαλώντας τον θάνατο του.

Σύμφωνα με την Husthouse η αριστοτελική αντίληψη της ηθικής θεωρίας μπορεί να προτείνει μια διαφορετική λύση. Είπαμε ότι ένας ενάρετος άνθρωπος, είναι ένας άνθρωπος που πράττει σωστά σε κάθε περίπτωση, έχοντας τους σωστούς λόγους και τα κατάλληλα συναισθήματα. Ωστόσο, εξ ορισμού, κανείς δεν θα μπορούσε να πράξει ορθά σε μια συγκυρία όπου κάθε επιλογή θεωρείται λανθασμένη¹⁰⁰.

Σύμφωνα, με την Hursthouse, ένας ενάρετος άνθρωπος ακόμα και μπροστά σε ένα άλυτο ηθικό δίλλημα, δεν πράττει ποτέ λανθασμένα. Αφού απαραίτητη προϋπόθεση για να συμβεί αυτό είναι η πράξη του να πηγάζει από κάποια κακία. Κάτι τέτοιο όμως δεν συμβαίνει, αφού ένας ενάρετος άνθρωπος δεν θα άφηνε κανέναν συνάνθρωπο του να πεθάνει παρακινούμενος από εκδικητικότητα, μοχθηρία, δειλία ή οποιαδήποτε

38. Βλ. παραπάνω, Βιοβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.191-192.

39. Βλ. παραπάνω, Βιοβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.192.

40. Βλ. παραπάνω, Βιοβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.195-196.

άλλη κακία, αλλά από την αναγκαιότητα να κάνει, και μάλιστα γρήγορα, μια επιλογή. Ένας άλλος ενάρετος άνθρωπος θα μπορούσε να κάνει την αντίθετη επιλογή, χωρίς αυτό να συνιστά λόγο για να θεωρούμε έναν από τους δυο περισσότερο ενάρετο. Εάν, όμως, ένας ενάρετος δεν πράττει λανθασμένα ευρισκόμενος σε ένα άλλο ηθικό δίλημμα, τότε σημαίνει ότι πράττει ορθά. Όμως, ελάχιστοι θα ισχυρίζονταν ότι ένας ενάρετος άνθρωπος που άφησε το συνάνθρωπο το να πεθάνει έπραξε σωστά· και η Hursthouse προσυπογράφει αυτήν την αντίληψη¹⁰¹.

Ο ενάρετος άνθρωπος γνωρίζει ότι πράττοντας με τον καλύτερο τρόπο που μπορούσε, τελικά δεν έπραξε σωστά· και παρόλο που δεν είχε άλλη επιλογή, αισθάνεται βαθύτατη λύπη για ό,τι συνέβη. Μια λύπη που θα τον συνοδεύει σε όλη του τη ζωή και ίσως είναι η αιτία να απολέσει τη δυνατότητα να καταστεί ευδαίμων¹⁰².

101. Βλ. παραπάνω, Βιρβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.195-196.

102. Βλ. παραπάνω, Βιρβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.196.

Κεφάλαιο 3^ο

Γιατί την Αριστοτελική ηθική;

I. Εισαγωγή.

Μέχρι τώρα τόσο στην εισαγωγή όσο και στα δυο κεφάλαια που προηγήθηκαν, προσπαθήσαμε μέσα από την ανάλυση και ανασύσταση της αριστοτελικής ηθικής, να αναδείξουμε τα συγκριτικά πλεονεκτήματα που παρουσιάζει ως ηθική θεωρία. Βέβαια, σε κανένα σημείο της παρούσας εργασίας δεν υποστηρίξαμε ότι η αριστοτελική ηθική αποτελεί μια ηθική θεωρία, η οποία μπορεί να δώσει απαντήσεις σε όλα τα ηθικά προβλήματα που αντιμετωπίζουμε. Σαφώς και η αριστοτελική ηθική είναι μια θεωρία με τρωτά σημεία και ερμηνευτικές δυσκολίες, πολλών εξ' αυτών γνωστών ήδη από την αρχαιότητα.

Στο παρόν κεφάλαιο το ενδιαφέρον μας επικεντρώνεται στην προσπάθεια απάντησης του ερωτήματος: γιατί να επιλέγεται η αριστοτελική ηθική έναντι των άλλων ηθικών θεωριών στο πεδίο της Βιοηθικής, και πιο συγκεκριμένα στην επίλυση βιοηθικών διλημάτων;

Πολλές φορές κατά το παρελθόν αλλά και στις μέρες μας μελετητές ακόμα και αριστοτελικοί προσπάθησαν να ξεπεράσουν ηθικά προβλήματα κυρίως καντιανά μεταφέροντας και χρησιμοποιώντας αριστοτελικούς όρους. Κατά την γνώμη μου μια τέτοια προσπάθεια είναι καταδικασμένη να αποτύχει. Ως εκ τούτου θεωρώ ότι θα πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας τις υπόρρητες παραινέσεις της Anscombe για μια νέα αντιμετώπιση της ηθικής. Η Rosalind Hursthouse φαίνεται σε μια σειρά μελετών της να ασπάζεται υιοθετώντας αυτήν την αντίληψη.

Για ποιον λόγο λοιπόν να προτιμήσουμε εν τέλει την αριστοτελική ηθική, και δη την εξήγηση της ορθής πράξης όπως αυτή παρουσιάζεται από την αρετολογική ηθική αντί για τις εξηγήσεις και τις πρακτικές κατευθύνσεις που παρέχουν η δεοντοκρατία και ο ωφελιμισμός; Η απάντηση της Rosalind Hursthouse περιλαμβάνει δυο πιθανούς λόγους: αφενός η αρετολογική ηθική είναι εννοιολογικά πλουσιότερη· αρκεί να αναλογιστούμε τον αριθμό και την ποικιλία των αρετών. Αυτός ο παράγοντας είναι αρκετά σημαντικός, τόσο στην σύλληψη των αρετολογικών κανόνων, όσο και στην κατανόηση του ηθικού φαινομένου εν γένει, με αποτέλεσμα να παράγονται καλύτερα αποτελέσματα στην αρχική προσπάθεια διαμόρφωσης ενός ενάρετου χαρακτήρα, εφόσον παρέχονται πιο συγκεκριμένες ηθικές κατευθύνσεις στην ηθική διαπαιδαγώγηση. Αφετέρου εγγυάται σαφέστερη και λεπτομερέστερη πρακτική

καθοδήγηση¹⁰³. Η πρακτική καθοδήγηση αφορά βιοηθικά ζητήματα επιλύσιμα ή άλυτα, του τύπου που περιγράψαμε στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου.

Βέβαια, οφείλω να διαπιστώσω πως οι λόγοι που επικαλείται η Rosalind Hursthouse δεν εξαντλούν την αιτιολογία και δεν απαντούν ολοκληρωτικά στο γιατί κάποιος να θελήσει να υιοθετήσει την αριστοτελική ηθική ως μέσο στην επίλυση ή τουλάχιστον στην αντιμετώπιση ηθικών διλημάτων.

Κατά την γνώμη μου ένας επιπλέον λόγος προτίμησης της αριστοτελικής ηθικής αφορά την ελευθερία από την οποία διέπεται και η οποία παρέχεται σε εκείνον που την ενστερνίζεται. Το είδος της ελευθερίας το οποίο υποστηρίζω απαρτίζεται από δύο συμπληρωματικά μέρη, συστήνεται από δυο αναγκαίους όρους. Ο ένας αφορά την δυνατότητα επιβολής του λόγου πάνω στις επιθυμίες, τις ροπές και τα πάθη. Ο δεύτερος αφορά την δημιουργία των κινήτρων.

Στο 2^ο κεφάλαιο αναφερθήκαμε εκτενέστατα στο γεγονός ότι η δημιουργία των κινήτρων αποτελεί την ειδοποιό διαφορά μεταξύ της αριστοτελικής ηθικής και των αντιπάλων ηθικών θεωριών. Είπαμε τότε, πως τον κανόνα, το κριτήριο της ηθικότητας το δημιουργεί το ίδιο το άτομο. Το κριτήριο όμως αυτό διόλου δεν πρέπει να εκληφθεί και να χαρακτηριστεί ως αυθαίρετο. Και αυτό οφείλεται στον τρόπο που δημιουργείται. Οι άνθρωποι που έχουν ως στόχο τους την ευδαιμονία δημιουργούν κίνητρα τα οποία εκπορεύονται από την αρετή και τα οποία δεσμεύουν τον δημιουργό τους. Αυτό συμβαίνει εξαιτίας του ότι το υποκείμενο έχει έναν προσανατολισμό προς ενός είδους πράξης, έχοντας παράλληλα την γνώση που απαιτείται για την επιτέλεση της. Η ηθική αρετή έχει ως βασικό στόχο την κινητοποίηση του ατόμου προς την πράξη, και δη προς την ενάρετη πράξη. Δια τούτου δεν μπορεί να υπάρξει ηθική αρετή δίχως φρόνηση, ούτε φρόνηση δίχως ηθική αρετή. Ουσιαστικά δηλαδή δεν μπορεί να υπάρξει πρακτικός λόγος χωρίς αρετή αλλά και το αντίστροφο. Η φρόνηση ως διανοητική ως λογική αρετή είναι η ικανότητα να γνωρίζει το καθ' έκαστον και να το προσαρμόζει στο καθόλου. Παράλληλα όμως είναι και η δεξιότητα να πετυχαίνει κανείς το στόχο που ο ίδιος θέτει. Με λίγα λόγια είναι ο συνδετικός κρίκος που εγγυάται το επιτεύξιμο του στόχου, δηλαδή την ευπραξία. Συνοπτικά πρόκειται για μια διαδικασία με την εξελικτική σημασία του όρου, η οποία αποτελείται από επιμέρους στάδια. Πρωταρχικό στάδιο είναι η δημιουργία των κατάλληλων έξεων και πρακτικών στο άτομο μέσα από την επαναλαμβανόμενη επιτέλεση ενάρετων ενεργειών. Βάσει αυτού το άτομο κατακτά το «ότι» μιας πράξης, με αριστοτελικούς όρους. Στην συνέχεια ακολουθεί η φρόνηση, δηλαδή η λογική επεξεργασία των συνθηκών προσανατολιζόμενη στο ηθικό πρότυπο, που οδηγεί ως φυσικό επακόλουθο στην πράξη. Μέσω της διανοητικής αρετής της φρόνησης το άτομο κατακτά και το «διότι» της πράξης. Κατακτά τον λόγο για τον οποίο πράττει με ένα ορισμένου τύπου τρόπο. Αποτέλεσμα της διαδικασίας αυτής είναι η δημιουργία ενάρετων κινήτρων, κινήτρων που προέρχεται από την αρετή που έχει κανείς μέσα

103. Βλ. παραπάνω, Βιοβιδάκης: «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική», σ.195-196.

του.

Με άλλα λόγια, μας φανερώνει τι ποιότητας άνθρωπο έχουμε απέναντι μας και όχι τι είδους. Και αυτό γιατί το πρότυπο που περιγράφουμε δεν μπορεί να μην είναι ενάρετο. Παράλληλα όμως, αποκλείεται και η τυχαιότητα της επιλογής. Με το να δημιουργεί δηλαδή κανείς το κίνητρο του μέσω της αρετής του, αποκλείεται ο ηθικός αμοραλισμός.

Η δημιουργία των κινήτρων από το ίδιο το άτομο έχει ένα επιπλέον παράγωγο, το οποίο αποτελεί τον δεύτερο όρο της ελευθερίας. Τον αυτοπροσδιορισμό και την αυτονομοθεσία που ατόμου, πέρα από τον αυτοπεριορισμό που θέτει ο ίδιος στον εαυτό του. Στο σημείο αυτό κρίνω επικοδομητικό να παραθέσω ένα από τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Κάντ στα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών, πάνω και μέσα στο οποίο θα προσπαθήσω να εφαρμόσω τους τρεις όρους που μόλις προανέφερα. Σύμφωνα με το παράδειγμα αυτό, υπάρχει ένας έμπορος ο οποίος αν και λειτουργεί με ισονομία όσο αφορά τις τιμές των εμπορευμάτων του, ώστε να μπορεί να αγοράζει από αυτόν τόσο ένα παιδί όσο και ένας μεγαλύτερος, χωρίς να εξαπατάται κανείς. Η πράξη του όμως αυτήν πηγάζει από τον φόβο του εμπόρου έναντι του νόμου και των συνεπειών του. Για τον Καντ μια τέτοιου είδους πράξη δεν ενέχεται από καμία ηθικότητα αν και φαινομενικά ο έμπορος δείχνει να συμμορφώνεται προς το καθήκον. Και αυτό εξαιτίας του ότι η πράξη δεν πηγάζει από αληθινό καθήκον. Ας δούμε πως θα έπραττε ο έμπορος προσαρμοζόμενος στο πλαίσιο της αριστοτελικής ηθικής. Ο έμπορος λοιπόν, στην δική μας περίπτωση δεν θα σκεφτόταν καν να ανεβάσει τις τιμές ή να εξαπατήσει. Όχι από ελλιπή νοημοσύνη αλλά απλούστατα γιατί αυτό το ενδεχόμενο δεν υπάρχει καν μέσα στην βεντάλια των ενδεχομένων που έχει στην διάθεση του. Έτσι μπροστά σε μια κατάσταση η απόφαση που θα πάρει το άτομο θα προέρχεται από μια συγκεκριμένη βεντάλια επιλογών, ηθικών επιλογών και μόνο. Κατά αυτόν τον τρόπο το άτομο αυτονομοθετείται και αυτοπεριορίζεται μέσα από την αυτονομοθεσία του. Η αυτονομοθεσία του ατόμου προέρχεται από τον τρόπο που δημιουργεί το κίνητρο του. Ας το θέσω λίγο διαφορετικά χρησιμοποιώντας ξανά στοιχεία της ηθικής θεωρίας του Κάντ.

Στην περίπτωση μας, ο διαχωρισμός που επιτελεί ο Κάντ μεταξύ υποθετικής και κατηγορικής προστακτικής, είναι άνευ σημασίας. Και εξηγούμε. Όπως γνωρίζουμε ο Κάντ διαχωρίζει μεταξύ υποθετικής και κατηγορικής προστακτικής. Η πρώτη καθορίζει τις πράξεις που οφείλω να εκτελέσω, εάν θέλω να πετύχω ένα σκοπό· π.χ. «εάν θέλω να επιζήσω πρέπει να εργαστώ». Εδώ το «πρέπει» στέκεται κάτω από την προϋπόθεση ενός «θέλω», το οποίο μπορεί να καθορίζεται αυθαίρετα και ανήθικα, π.χ. «εάν θέλω να γίνω γρήγορα πλούσιος, πρέπει να ληστέψω μια τράπεζα». Αντίθετα η κατηγορική προστακτική διατυπώνει ένα «πρέπει» που είναι αυτοσκοπός και όχι μέσο για κάποιον άλλο σκοπό: «πρέπει επειδή πρέπει». Στην περίπτωση μας λοιπόν η υποθετική προστακτική δεν μπορεί να υπάρξει εξαιτίας του ότι το «θέλω», δεν εκφράζει καν μια πιθανή επιθυμία. Δεν υπάρχει μια τέτοια επιθυμία, η οποία απαντάται εκτός ενάρετου πεδίου. Από την άλλη η κατηγορική προστακτική τουλάχιστον με τον τρόπο που φαίνεται να την ερμηνεύει ο Κάντ, είναι πολύ διαφορετική από αυτήν που απαντάται κατά την γνώμη μου στον Αριστοτέλη. Στην αριστοτελική ηθική σαφώς υπάρχει ένα «πρέπει». Π.χ. για να γίνει κανείς ευδαίμων

«πρέπει» να πράττει ενάρετα. Αυτό το «πρέπει» όμως δεν διέπεται από μια αντικειμενικότητα η οποία αποτελεί περιορισμό της υποκειμενικής έκφρασης, παρά θα πρέπει να ειπωθεί μέσα από μια υποκειμενικότητα. Εάν ειπωθεί κατά τον τρόπο που προτείνω, μπορεί να παρατηρήσει κανείς ότι το πρέπει ορίζεται κυρίως αν όχι εξολοκλήρου από το άτομο. Πιο συγκεκριμένα, ορίζεται από τον προσανατολισμό του στην αρετή ο οποίος όμως είναι ένας προσανατολισμός που εκφράζει ένα «θέλω» δηλαδή μια επιθυμία η οποία εξαρτάται από ένα «πρέπει» υποκειμενικά καθορισμένο το οποίο όμως διέπεται πάντοτε από ηθικότητα, ή με αριστοτελικούς όρους από αρετή.

Συμπερασματικά λοιπόν, το άτομο το οποίο προσανατολίζεται στην ευδαιμονία δεν έχει την δυνατότητα να μπορεί να πράξει μη ενάρετα. Αυτή η έλλειψη δεν εκφράζει αδυναμία, ίσα ίσα εκφράζει μια ηθική δυνατότητα να μπορεί το άτομο να αυτοπεριορίζεται και να αυτονομοθετείται από νόμους αρετής που το ίδιο έχει δημιουργήσει. Επομένως αυτή η δυνατότητα είναι το πεδίο όπου δημιουργείται η ηθικότητα του ατόμου, του χαρακτήρα του η οποία αντανακλάται και στην ποιότητα των πράξεων του.

Υπάρχει όμως ένας ακόμη όρος της ελευθερίας, στο οποίο θα αναφερθούμε αμέσως. Ο όρος αυτός περιλαμβάνει την επιβολή του λογικού μέρους της ψυχής στο άλογο. Κάποιος θα μπορούσε να πει ότι το άτομο από την στιγμή που εξαρτάται από τις ροπές του δεν μπορεί να δρα ελεύθερα. Ειδικότερα η δεοντοκρατικού τύπου ηθικές θεωρήσεις θα έλεγαν ότι δεν υπάρχει μια καθαρή θέληση, η οποία θεμελιώνεται υπερβατολογικά. Η απάντηση σε αυτήν την ένσταση έχει ως εξής. Το άτομο δεν κυριεύεται από τις ροπές του, δεν είναι δούλος των ροπών του. Απεναντίας μέσα από μια διανοητική διαδικασία όπου κεντρικό ρόλο διαδραματίζει η αρετή της φρόνησης μπορεί να δαμάσει τις ροπές του. Έτσι εξαιτίας αυτού, το άτομο μπορεί να δρα ελεύθερα. Το άτομο λοιπόν σε μια δεδομένη κατάσταση έχει μια συγκεκριμένη «διαδικασία» βάσει της οποίας λειτουργεί. Πρόκειται για μια διανοητική διαδικασία η οποία παράγει μια πράξη με διπλό αποτέλεσμα. Αφενός υπάρχει από την μια η επιλογή και η απόφαση επιτέλεσης μιας ενέργειας ενός τύπου πράξης, και από την άλλη αυτή η πράξη επιβεβαιώνει κάθε φορά την έξη του ατόμου. Επακολουθώ αυτών είναι η επιτέλεση μιας πράξης η οποία αφενός φανερώνει τον χαρακτήρα του ατόμου και αφετέρου εδραιώνει την αρετή στο άτομο. Έτσι η πράξη του ατόμου έχει ένα συγκεκριμένο προσανατολισμό, ο οποίος παρά την διαφορετικότητα των συνθηκών και καταστάσεων κάτω από τις οποίες επιτελείται εντούτοις ο προσδιορισμός αυτός παραμένει κοινός. Πρόκειται για τον προσανατολισμό προς την ευδαιμονία, ο οποίος έχει ως απαραίτητο μεταβατικό στάδιο την επιτέλεση ενάρετων πράξεων, απαραίτητη προϋπόθεση των οποίων είναι το άτομο να δρα ελεύθερα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. Γενική Βιβλιογραφία

1. Amélie Oksenberg Rorty. *Essays on Aristotle ethics*. University of California Press. 1980.
2. Ανδρονίκη Μαστοράκη. «Η έννοια της αρετής στον Αριστοτέλη». Διαθέσιμο στον διαδικτυο τόπο: [http://sciencearchives.wordpress.com/2009/12/30/%CE%AD-%CE%AE-%CE%AD/\(13-02-2012\)](http://sciencearchives.wordpress.com/2009/12/30/%CE%AD-%CE%AE-%CE%AD/(13-02-2012)).
3. Bernard Williams. *Η Ηθική και τα όρια της φιλοσοφίας*. Εκδόσεις Αρσενίδη. 2009.
4. Γεώργιος Κουμάκης. *Επαινος και ψόγος στην Αριστοτελική ηθική*. Εκδόσεις Δωδώνη. 1982.
5. David Bostock. *Aristotle's Ethics*. Oxford university press. 2000.
6. Δημήτρης Κούτρας. *Κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*. Εκδόσεις εθνικό κέντρο κοινωνικών ερευνών. 1973.
7. G. E. M. Anscombe. «Modern Moral Philosophy». *Philosophy*, Vol. 33, No. 124. . Σελ. 1-19. Cambridge University Press.1958. Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο: <http://links.jstor.org/sici?sici=0031-8191%28195801%2933%3A124%3C1%3AMMP%3E2.0.CO%3B2-K>. (23-08-2012).
8. Gabriel Richardson Lear. *Happy Lives and the Highest Good*. Princeton university press. 2004.
9. James O' Tool. *Η μέθοδος του Αριστοτέλη. Δημιουργώντας την Καλή Ζωή*. Εκδόσεις Ενάλιος. 2005.
10. Jessica Moss. «Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics». Balliol College, Oxford. 2011. Διαθέσιμο στο διαδικτυακό τόπο: http://www.philosophy.ox.ac.uk/__data/assets/pdf_file/0015/20067/Virtue_Makes_the_Goal_Right.pdf. (20/10/2012).
11. J. Zemb. *Αριστοτέλης: η προσωπικότητα και η φιλοσοφία του μέσα από το έργο του*. Εκδόσεις Νέα Σύνορα-Λιβάνη.
12. Ingemar Düring. *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία του της σκέψης του. Τόμος Β΄*. Εκδόσεις Μορφωτικό ίδρυμα της εθνικής τραπέζης. 1994.
13. Κυριάκος Σ. Κατσιμάτης. *Πλάτων και Αριστοτέλης*. Εκδόσεις Gutenberg. 2003.
14. Mark G.Kuczewski, Ronald Polansky (επιμ.). *Βιοηθική, αρχαία θέματα σε σύγχρονους προβληματισμούς*. Εκδόσεις Τραυλός, 2007.
15. Mortimer J.Adler. *Ο Αριστοτέλης για όλους. Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*. Εκδόσεις Παπαδήμα. 2007.

16. Rosalind Hursthouse. «Virtue Ethics». First published Fri Jul 18, 2003; substantive revision Wed Jul 18, 2007. Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/> (20-07-12).
17. Sarah Broadie. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, 1991.
18. Χρήστος Αθ. Τερέζης. *Θέματα Αριστοτελικής Φιλοσοφίας*. Εκδόσεις Τυπωθήτω-Γιώργος Δαρδάνος. 1998.

II. Βασική Βιβλιογραφία

19. Anna Lanstrom. *Loving the fine, virtue and happiness in Aristotle's ethics*. University of Notre Dame. 2006.
20. Β.Φ. Άσμους. *Αριστοτέλης*. Εκδόσεις Κέδρος. 1978.
21. Christopher Lotito. «Aristotle and the doctrine of the mean». Drew university. 2002. Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο : <http://groups.drew.edu/philoso/Archives/Lotito/Aristotle%20and%20the%20Doctrine%20of%20the%20Mean.htm> .(03-08-12).
22. Δ.Ζ. Ανδριανόπουλος. *Αριστοτέλης, κοινωνική φιλοσοφία, ηθική, πολιτική φιλοσοφία, αισθητική, ρητορική*. Εκδόσεις Παπαδήμα. 2003.
23. Δημήτρης Κούτρας. *Η Αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*. Εκδόσεις Εταιρία αριστοτελικών μελετών «Το Λύκειον». 1996.
24. Δημήτριος Λυπουρλής (επιμ.). *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Τόμος I*. Εκδόσεις Ζήτρος. 2006.
25. Δημήτριος Λυπουρλής (επιμ.). *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια. Τόμος II*. Εκδόσεις Ζήτρος. 2006.
26. Διεθνής ομοσπονδία φιλοσοφικών εταιριών (FISP) τομέας φιλοσοφίας πανεπιστημίου Κρήτης. *Η επικαιρότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας*. Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα. 1997.
27. Εμάνουελ Κάντ. Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών. Εκδόσεις Δωδώνη. 1984.
28. Gerard J. Hughes. *Aristotle on ethics*. Routledge Philosophy guide books. 2001.
29. Jullia Annas. *Intelligent virtue*. Oxford university press. 2011.
30. Jullia Annas. «Being virtuous and doing the right think». Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. Vol. 78, No. 2. 2004. Σελ. 61-75. Published by: American Philosophical Association Stable Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.jstor.org/stable/3219725> 10/09/2012.
31. Ιμάνουελ Κάντ. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Εκδόσεις Εστία. 2006.
32. Καραμανώλης Γιώργος. «Η σχέση ηθικής αρετής και φρόνησης στην αριστοτελική ηθική». Περιοδικό Υπόμνημα. Τεύχος: 8. 2009.

33. Κωνσταντίνος Μ. Κάλλιας. *Η Αριστοτελική «Μεσότης» και το «Κέντρο»*. 1987.
34. Michael Pakaluk. *Aristotle's. Nikomachean Ethics an introduction*. Gabridge Univeristy Press. 2005.
35. Richard Kraut. «Aristotle's Ethics». First published Tue May 1, 2001; substantive revision Mon Mar 29, 2010 . Διαθέσιμο στον διαδικτυακό τόπο: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (26-07-12).
36. Στέλιος Βιρβιδάκης, Τάσος Καρακατσάνης. «Σύγχρονες θεωρίες αρετών και αριστοτελική ηθική». *Περιοδικό Υπόμνημα*. Τεύχος: 8. 2009.