

ΚΕΙΜΕΝΑ ΑΠΟ ΤΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Πολιτική και ηθική

Η προτεραιότητα της πολιτικής θεμελιώνεται και στην πρόταση ότι η πολιτική αναφέρεται στην πόλη. Εφ' όσον η πόλη είναι «μειζων» των πολιτών που την αποτελούν, όπως το όλον είναι μεγαλύτερο του μέρους (*Πολιτ.*, Θ1), έπεται ότι η σχέση πολιτικής και ηθικής είναι σχέση όλου και μέρους. Τα μεταγενέστερα *Ἠθικά Μεγάλα* απλουστεύοντας τις αριστοτελικές αναλύσεις αναφέρουν ότι η «περὶ τα ἦθη πραγματεία» θα έπρεπε να ονομάζεται «πολιτική» (1131 b 25). Η άποψη ότι η πολιτική αποτελεί «αρχιτεκτονικήν επιστήμην» επιβεβαιώνεται και από τα *Πολιτικά* (A, 1252 a 1 κ.ε.). Κατά το βαθμό που η πολιτική αναφέρεται στην πόλη, αναφέρεται και σε όλες τις μορφές «κοινωνίας», δηλαδή «επικοινωνίας», ελευθέρων πολιτών που αναπτύσσονται σ' αυτήν. Μόνον η πόλη, σε αντιδιαστολή προς άλλες μορφές συλλογικής ζωής και οργάνωσης, αποτελεί «πολιτικήν κοινωνίαν». (...)

Από μεθοδολογική άποψη δεν φαίνεται λοιπόν να υπάρχει σαφής διάκριση ηθικής και πολιτικής στα αριστοτελικά κείμενα. Το συμπέρασμα αυτό επιβεβαιώνεται και από ορισμένες χρήσεις του όρου «πολιτική», όπως π.χ. ότι η σπουδή της «πολιτικής» είναι ανώφελη για τους νέους. Στο χωρίο αυτό, που σχολιάστηκε πιο πάνω, ο όρος «πολιτική» φαίνεται να είναι ταυτόσημος με τον όρο «ηθική». Το μόνο συμπέρασμα που θα μπορούσε να προκύψει από την μεθοδολογική προσέγγιση της σχέσης ηθικής και πολιτικής είναι ότι η ηθική την οποία ονομάζει ο Αριστοτέλης «πολιτική» είναι μια ηθική που αναπτύσσεται στο πλαίσιο της πόλης, ό,τι δηλαδή θα ονομαζόταν σήμερα «κοινωνική ηθική». Η «πολιτική» αποτελεί μια ηθική γραμμένη με μεγάλα γράμματα, για να θυμηθούμε τη μεταφορά του Πλάτωνα για τη δικαιοσύνη της πόλης σε σχέση με τη δικαιοσύνη της ψυχής (*Πολιτεία*, 369 a - b).

A. Μπαγιόνας (1999), σσ. 275, 279

2. Ο «σχετικισμός»

Οι «ἀγαθοὶ πολίτες» προφανώς δεν ταυτίζονται με τους αγαθούς άνδρες, γιατί η αρετή του πολίτη είναι σχετική προς το ἦθος της πολιτείας (*Πολιτικά*, 1276 b 30-35, 1337 a 10). Επειδή υπάρχουν διαφορετικά πολιτεύματα είναι αναπόφευκτο να ποικίλλει η αντίληψη για τον αγαθό πολίτη και τον επιβεβλημένο τρόπο ζωής ανάλογα με το πολίτευμα που επικρατεί. Ο ηθικός σχετικισμός, όμως, που χαρακτηρίζει τους σκοπούς των νομοθετών και την έννοια του αγαθού πολίτη

περιορίζεται από την αρχή «ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας». Τα πολιτεύματα κατατάσσονται αξιολογικά ανάλογα με την ποιότητα του ἠθους που προϋποθέτει η κανονική λειτουργία τους. Η κατάταξη αυτή συνεπάγεται λογικά και την ποιοτική διαφοροποίηση της έννοιας του αγαθού πολίτη. Το αξιολογικό αυτό στοιχείο ενισχύεται από την παρατήρηση των *Ἠθικῶν Εὐδημείων* (1273 a 1-3) ότι το έργο του πολιτικού είναι να καταστήσει δυνατή τη σύμπτωση ανάμεσα στο «ἀγαθὸν τινι» και το «ἀπλῶς ἀγαθόν».

A. Μπαγιόνας (1999), σ. 285

3. Η υπακοή στους νόμους

Τέλος τίθεται το εξής ερώτημα: με ποια έννοια σκοπός των νομοθετών είναι να καταστήσουν τους πολίτες «τῶν νόμων ὑπηκόους»; Στα *Πολιτικά* (1294 a 3 κ.εξ.) ο Αριστοτέλης γράφει «μίαν εὐνομίαν ὑποληπτέον εἶναι τὸ πείθεσθαι τοῖς κεμένοις νόμοις, ἑτέραν δὲ τὸ καλῶς κεῖσθαι τοὺς νόμους οἷς ἐμμένουσιν (ἔστι γὰρ πείθεσθαι καὶ κακῶς κεμμένοις)». Από το κείμενο αυτό δεν προκύπτει σαφώς αν η υπακοή στους νόμους είναι αρετή, όποιοι και αν είναι οι νόμοι, ή αν αρετή είναι η υπακοή στους «καλούς»νόμους. Στη συνέχεια όμως ο Αριστοτέλης ορίζει κάτω από ποιους όρους μια νομοθεσία μπορεί να θεωρηθεί αρίστη «ἀπλῶς», είτε κάτω από τις υπάρχουσες δυνατότητες («τῶν ἐνδεχομένων αὐτοῖς»): το πιθανότερο είναι ότι κατά την άποψη του η υπακοή στους νόμους, στην οποία αποβλέπουν οι νομοθέτες, είναι αρετή εφ' όσον οι «νόμοι κείνται καλῶς».

A. Μπαγιόνας (1999), σ. 285

4. Αρετή και εθισμός

Αλλά, κατά τον Αριστοτέλη, και αυτό δεν αρκεί. Γι' αυτόν η πράξη δεν εξαντλείται στη σφαίρα του λόγου και γι' αυτό και η αρετή δεν είναι ολοκληρωτικά διδακτική, καθώς πάλι ο Σωκράτης νόμιζε. Στο κέντρο όπου γεννιέται η πράξη, στο βουλευτικό, συνυπάρχει με το λόγο και το άλογο στοιχείο της όρεξης, της επιθυμίας. Και για να καμφθί αυτό, σε τρόπο που η διδαχή να είναι γόνιμη, πρέπει να δουλευθί σαν τη γη που θα θρέψη το σπόρο. Το δούλεμα αυτό γίνεται με τον *εθισμό* στην ενάρετη πράξη. Για να τελεσφορήσει η επιταγή του λόγου, πρέπει να βρη μια ψυχή προδιατεθειμένη: πρέπει να έχη με την άσκηση, την τυχαία ή την αναγκαστική, δημιουργηθί ένα ἠθος πρόσφορο για να δεχθί την επιταγή του λόγου. «Ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται» (*Ἠθ. Νικ.* 1103 a 17).

Το ήθος και το έθος, αυτά κυριώτατα, θα δημιουργηθούν από την πολιτεία, με τους νόμους της. Αυτή είναι ο σημαντικότερος παιδαγωγός, που βραβεύοντας και τιμωρώντας, σταθεροποιεί το άτομο στο δρόμο της αρετής, αναπτύσσοντάς του την ηδονή για τις ηθικές πράξεις και τη λύπη για τις ανήθικες. (*Ηθ. Νικ.* 1104 b 3). Από τα σπουδαιότερα προβλήματα της πολιτείας είναι αυτό, το παιδευτικό, για τον Αριστοτέλη, όπως και για τον Πλάτωνα. «Οί γὰρ νομοθέται τοὺς πολίτας ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοὺς, καὶ τὸ μὲν βούλημα παντὸς νομοθέτου τοῦτ' ἐστίν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν ἀμαρτάνουσιν καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης». (*Ηθ. Νικ.* 1179 b 34, 1180 b 2, 1103 b 3).

Κ. Τσάτσος, σσ. 234-235

5. Αρετή, φυσική κλίση και ορθός λόγος

Αλλά βέβαια και η άσκηση προς την αρετή και την ηδονή της, αν μείνη μόνη, χωρίς το λόγο, αν έχωμε δηλαδή μόνον εθισμό στην ενάρετη πράξη, αρετή δεν έχωμε. Το ίδιο και αν από φυσική κλίση ασυνείδητα κάνωμε το καλό, καλοί δεν είμαστε. «Δυνατοὶ μὲν ἐσμὲν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει». (*Ηθ. Νικ.* 1103 a 18, 1106 a 9). Γιατί ενάρετη πράξη υπάρχει μόνον όπου αποφασίζεται συνειδητά κατά την υπαγόρευση του λόγου. Η φυσική κλίση πρώτα θα κυριαρχηθή από μια δύναμη που έρχεται να εκμεταλλευθή αλλά και να αντιστρατευθή τη φύση, και αυτή είναι η έξις που γεννάει η άσκηση. Αλλά ύστερα και η έξις αυτή θα υποταχθή και θα συνειδητοποιηθή από το λόγο. «Ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετὴ ἐστίν» (*Ηθ. Νικ.* 1144 b 27). Μόνο με τα δυο τούτα μαζί φθάνωμε να είμαστε αληθινοὶ κύριοι του εαυτού μας και των πράξεών μας.

Κ. Τσάτσος, σ. 235

6. Η εντελέχεια

Η κατάσταση της τελειότητας, όπου το ον θα είχε ολοκληρωτικά πραγματώσει τη μορφή του, όπου θα είχε συντελεσθή όλη η τροχιά της κίνησής του προς τη μορφή του, ονομάζεται **έντελέχεια**, γιατί τότε το ον πια έχει το ίδιο το τέλος εντός του, συμπίπτει με τη μορφή του. Κάθε ον συγκεκριμένο έχει έτσι μια συγκεκριμένη εντελέχεια. Στην έννοια της εντελέχειας ολοκληρώνεται η έννοια της γένεσης που εκεί σταματά, γιατί εκεί γίνεται ό,τι είναι να γίνη. «Τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει» (*Φυσ.* 257 b 7) και το ον εκεί φυσικά σταματά την κίνησή του. Με την έννοια της εντελέχειας ολοκληρώνεται έτσι τόσον η έννοια του όντος όσο και η έννοια της γένεσής του.

Κ. Τσάτσος, σ. 197

7. Τελεολογία

Ο Αριστοτέλης καταπιάνεται με το ζήτημα *in media res* δηλώνοντας ότι, εφόσον κάθε κοινωνία αποσκοπεί σε κάποιο αγαθό, το κράτος, που είναι η υπέρτατη και καθολικότερη μορφή κοινωνίας, πρέπει να αποσκοπεί στο υπέρτατο αγαθό. Η τελεολογική αυτή άποψη χαρακτηρίζει ολόκληρο το σύστημα σκέψης του. Το νόημα και ο χαρακτήρας κάθε πράγματος στον κόσμο - είτε έμβιο είναι είτε εργαλείο είτε κοινωνία -πρέπει να αναζητηθεί στο σκοπό της ύπαρξής του.

Στην περίπτωση ενός εργαλείου πρόκειται για το σκοπό που επιθυμεί ο χρήστης του και, σύμφωνα με αυτόν το σκοπό, η μορφή του εργαλείου επιβάλλεται στην ύλη του έξωθεν. Στην περίπτωση ενός έμβιου όντος ή μιας κοινωνίας ο σκοπός είναι ενυπάρχων: για το φυτό είναι η αύξηση και η αναπαραγωγή, για το ζώο η αίσθηση και η όρεξη που επικαλύπτει την ηθική ζωή, για τον άνθρωπο και για την ανθρώπινη κοινωνία ο λόγος και η ηθική δράση που επικαλύπτουν τόσο τη φυτική ζωή όσο και τη ζωική. Η ερμηνεία των όντων δεν πρέπει να αναζητείται στην αρχή της ανάπτυξής τους, αλλά στην τελική μορφή προς την οποία κατατείνει η φύση τους προκύπτει από τον προορισμό και όχι από την προέλευσή τους.

W. D. Ross, σσ. 335-336

8. Αρετή, γνώση και φρόνηση

Ένας ανάλογος χωρισμός πρέπει να γίνη ανάμεσα σε αρετή και σε γνώση. Κατά τον Αριστοτέλη, αντίθετα με τη διδασκαλία του Σωκράτη, που νόμιζε πως οι αρετές είναι λόγοι και επιστήμες (*Ηθ.Νικ.* 1144 β 28) η αρετή δεν είναι γνώση.

Μπορεί να ξέρη κανείς ποιοι είναι οι σωστοί σκοποί της ζωής και οι σωστοί δρόμοι, αλλά οι γνώσεις αυτές να αδρανούν στην ώρα της πράξης. Και αυτό εξηγείται, γιατί γνώση έχουμε μόνον «τῶν καθόλου». Έννοιες ξέρομε μονάχα, γενικούς, ατομικά απροσδιόριστους σκοπούς. Ενώ για την ενέργεια της αρετής χρειάζεται η εξειδίκευση, η εξατομίκευση ως την συγκεκριμένη περίπτωση της πράξης. Τέτοιο είναι το έργο της φρόνησης: μιας άλλης μορφής γνώσης, διάφορης από την κυρίως γνώση, τη θεωρητική, εκείνη που φαίνεται να ταυτίζει με την αρετή ο Σωκράτης. «...Οὐθὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἄλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα· διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου· τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ, τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματος ἐστίν». (*Ηθ. Νικ.*, 1146 b 31, 1147 a 5). Η γνώση που στρέφεται προς το πράγμα, προς το

συγκεκριμένο είναι η πρακτική, όχι η καθαυτού γνώση, και αυτήν έχει ως περιεχόμενο η φρόνηση.

Αν βέβαια η γνώση περιλάμβανε και τη γνώση του επιμέρους, ώστε να αγκαλιάζει ολοκληρωτικά το συγκεκριμένο γεγονός, δηλαδή τη φρόνηση, τότε θα φθάναμε πολύ κοντά στην πράξη. Από αυτήν έχουμε όλα όσα ο λόγος μπορεί να προσφέρει στην πράξη. Γιατί βέβαια χωρίς φρόνηση δεν υπάρχει αρετή. Η κατ' αρετήν ενέργεια είναι ενέργεια κατά λόγον· είναι φυσικό λοιπόν να είναι η γνώση, σαν γνώση του πρακτέου, δηλαδή η φρόνηση, η απαραίτητη προϋπόθεση της ηθικής πράξης.

Κ. Τσάτσος, σσ. 233 - 234

9. Η αρετή ως έξις

Από όσα είπαμε φαίνεται πως η αρετή δεν είναι κανένα καλό πάθος, γιατί κανένα πάθος δεν είναι από τη φύση του καλό ή κακό. Τα πάθη είναι ηθικώς ουδέτερες καταστάσεις, που θα κριθούν μονάχα από την κατεύθυνση που θα τους δώσει η συνείδηση. Ούτε φυσικά και η ικανότητά μας να έχουμε πάθη έχει καμμιά ηθική σημασία. Η αρετή δεν είναι παρά μια στάση της ψυχής απέναντι σε όλες αυτές τις κινούμενες ψυχικές δυνάμεις. Και η στάση αυτή υπάρχει ως έξις, ως έξις διακατεχόμενη από τον πρακτικό λόγο. (*Ηθ. Νικ.*, 1105 b 19 - 1106 a12).

Η έξις αυτή είναι πηγή της πράξης. Σε αυτήν την πηγή πρέπει να εδρεύει η ηθικότητα. Δεν αρκεί να είναι ηθική η πράξη· πρέπει και η στάση της συνείδησης, η έξις που την κινεί να είναι ηθική. Και αν ακόμη δεν μπορεί να πούμε εδώ, πως «τίποτε άλλο δεν μπορεί να είναι ηθικό από την ηθική βούληση», βέβαιο είναι πως το κριτήριο της ηθικότητας είναι η ηθική βούληση, το εσωτερικό στοιχείο της έξις. Γιατί δεν ενδιαφέρει μόνον τι πράττει κάποιος, αλλά και «πώς έχων» πράττει. «Τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἔαν αὐτὰ πῶς ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἔαν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττη». (*Ηθ. Νικ.* 1120 b 7).

Κ. Τσάτσος, σ. 235

10. Οι δύο μεσότητες

Υπάρχουν λοιπόν για τον Αριστοτέλη δύο είδη μεσότητας: η μεσότητα σε σχέση με το αντικείμενο και η μεσότητα σε σχέση με μας. Η πρώτη είναι σε ίση απόσταση από τα άκρα και είναι η αριθμητική μεσότητα. Η δεύτερη είναι η μεσότητα σε σχέση με μας, ποικίλλει ανάλογα με τα άτομα, σύμφωνα με την ανθρώπινη φύση, δε συνεπάγεται έλλειψη ή υπερβολή και δεν είναι η ίδια για

όλους. Είναι η μεσότητα που έχει επιλεγεί από το λόγο και είναι *ανάλογη με το σκοπό* που επιδιώκουμε και ο οποίος είναι πάντα το αγαθό, η ευτυχία, η ευδαιμονία. Είναι η *μεσότητα η διανοητική που έχει σχέση με την αναλογία και το μέτρο*.

Τα συμπεράσματα από το γνωστό παράδειγμα του Μίλωνα είναι ότι η δόση της τροφής για τον αθλητή, από το γυμναστή, ρυθμίζεται *ανάλογα με το σκοπό της πράξης του φαγητού, που είναι η υγεία και η ακμή η σωματική*. Δηλαδή είναι *σχετική και ανάλογη* με το άτομο και την ιδιοσυστασία του.

Εκτός από το σκοπό, αυτό που θα επιτρέπει στον άνθρωπο να πάρει την απόφασή του, είναι και η *λογική εκτίμηση των μέσων* (η φυσική κατάσταση, οι τροφές, οι περιστάσεις, όπως η εποχή, η ώρα κ.ά.). Έχουμε λοιπόν μεταβλητές μεσότητες ανάλογα με τα υποκείμενα και το σκοπό που επιδιώκουμε, μεσότητες που ορίζονται από το λογικό και που υπάρχουν σε κάθε τεχνική και τέχνη. *Μεσότητα λογική* που συνδέεται, όπως είπαμε πιο πάνω, με την *αναλογία και το μέτρο*. Ο άνθρωπος που *στοχεύει στη λογική μεσότητα* εγκαθιστά μια *αναλογία μεταξύ της δραστηριότητάς του, των μέσων του και του σκοπού που πρέπει να επιτύχει* : Η συνείδησή του αγρυπνεί για να μην πέσει ούτε στην υπερβολή ούτε στην έλλειψη, αλλά να καταλήξει στη μεσότητα που είναι ίδια με την αρετή, δηλαδή με την *εξάριστη πράξη, με την κορυφή, με την ακρότητα*, αν λάβουμε υπόψη το άριστο και το αγαθό. Αυτή άρα η *μεσότητα σε σχέση με μας* που είναι *ανάλογη με το σκοπό* - και το αγαθό - είναι η αρετή κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας. Το αποτέλεσμα μιας τέτοιας στάσης είναι μια πράξη, ένα έργο, μια αναλογία φορτισμένη με νοημοσύνη, με λόγο, με ηθική κρίση.

Η διαφορά λοιπόν μεταξύ της πρώτης και της δεύτερης μεσότητας είναι λογική και αναφέρεται στην πρόθεση, στην ελεύθερη απόφαση, στην προαίρεση. Έτσι ενώ ο άνθρωπος που στοχεύει στη λογική μεσότητα, ρυθμίζοντας τη δραστηριότητά του στα μέσα, στο σκοπό που πρέπει να επιτύχει, δέχεται τις θυσίες ως προσπάθειες με τη συνείδηση να μην πέσει ούτε στην υπερβολή ούτε στην έλλειψη, αλλά να επιτύχει τη σωστή μεσότητα, που είναι στην ουσία *ακρότητα*, ο άνθρωπος που αρκείται στην εμπειρική μεσότητα σε σχέση με το αντικείμενο αρνείται τις προσπάθειες και τις θυσίες και αρκείται σε μια ψευδή μεσότητα *επιδιώκοντας τη μετριότητα*. Η ανάλυση του παραδείγματος του Μίλωνα μας επιτρέπει να δώσουμε την ουσία της έννοιας της μεσότητας: *ένα μέτρο στα μέσα* (φαγητό), *ένα μέτρο ανάλογο με το σκοπό* (υγεία, ομορφιά), δηλαδή μια ύψιστη αρετή, μια μεσότητα σε σχέση με μας που είναι καθορισμένη από το λόγο και όπως θα το καθόριζε ένας άνθρωπος με φρόνηση.

11. Η ηθική μεσότητα

Ως προς την ηθική μεσότητα, που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα, αυτή αναφέρεται στις πράξεις μας και στα πάθη μας. Δεν πρέπει να συγχέουμε την ηθική αρετή και τη φρόνηση. Η ηθική αρετή, δηλαδή η αρετή του χαρακτήρα, όχι αρετή κάθε πράξης, είναι η ηθική αυτού του μέρους της ψυχής, που ενώ είναι άψογο, μπορεί και πρέπει να υποταχθεί στο λογικό μέρος της ψυχής. Πρόκειται για το βαθμό της ευτυχίας που δεν μπορεί να παρακάμψει τελείως τα κατώτερα αγαθά, όπως και η ηθική αρετή δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί ανεξάρτητα από τις εξωτερικές συνθήκες, το χαρακτήρα του ανθρώπου και τις διαθέσεις του, στοιχεία τα οποία δεν ενεργοποιούνται παρά από τις ανθρώπινες πράξεις. Όπως τονίζει ο Αριστοτέλης: η καλή πράξη, η τέλεια πράξη δεν πραγματοποιείται παρά μόνο από τη σύζευξη των παραπάνω παραγόντων (μεσότητα στα πάθη, μεσότητα στην επιλογή-απόφαση των συνθηκών, μεσότητα των μέσων). Εξάλλου η ορθή απόφαση όταν πρέπει, όπου, όπως, προς ποιο, γιατί και ό,τι πρέπει, συνεπάγεται το μέσον που είναι το άριστον, ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της αρετής.

Γ. Α. Παπακωστούλα-Γιανναρά , σσ. 79

12. Φρόνησις

«Η φρόνηση είναι έννοια βαθιά και με παράξενη τύχη. Γνήσια ελληνική λειτουργεί ως θεμέλιο κάθε φιλοσοφικού στοχασμού στον αρχαίο ελληνικό χώρο· την συναντούμε στους προσωκρατικούς, στον Πλάτωνα, στον Αριστοτέλη (...) πότε διευρύνεται σε βαθμό που να ταυτίζεται με το Νου, την καταπληκτική τούτη σύλληψη των Ελλήνων φιλοσόφων, πότε με το θεωρητικό βίο και πότε με τη βαθύτερη σημασία της ηθικής, δηλαδή της αρετής. (...) Στον Αριστοτέλη η φρόνηση αποτελεί θεμελιώδη έννοια της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας του. Παραμένει όμως, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, μια έννοια δυσερμήνευτη (...) εναρμονίζει μέσα της στοιχεία αντίθετα. Και όπως η έννοια του δυνάμει όντος γεφυρώνει το είναι και το γίνεσθαι, έτσι και η φρόνηση συνδυάζει το νοητό (...) μα και το αισθητό στοιχείο. Η φρόνηση ενέχει τον ορθό λόγο, είναι όμως ταυτόχρονα και αίσθηση. Είναι βέβαια μία έξη, μια κάποια δηλαδή προδιάθεση της ψυχής, αλλά ακολουθεί τον ορθό λόγο (...) επιτρέπει να διακρίνουμε το καλό από το κακό και η έκφραση «να διακρίνουμε» -δηλαδή να ιδούμε - νοείται στην κυριολεξία.

Η φρόνηση δεν είναι σοφία, δεν είναι επιστήμη ούτε τέχνη «είναι μία ἔξι που ενέχει τον ορθό λόγο και που οδηγεί στην αλήθεια σε ό,τι αφορά το καλό και το κακό για τον άνθρωπο», (*ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά*, HN 1140 b 5-6)

Βαλαλά-Πεντζοπούλου Τερέζα (1992), σσ. 105 -107

13. «Μεσότητα» παθών και πράξεων προς ἡμᾶς

Δυσδιάκριτη, αλλά σύμφωνα με όλες τις ενδείξεις όχι χωρίς σημασία είναι, τέλος, η επίδραση που άσκησαν οι ιδιαίτερες συνθήκες της αθηναϊκής δημοκρατίας του 5ου αι. π.Χ. Την Αθήνα αυτή την χαρακτήρισαν κάποτε «κράτος δικηγόρων». Σωστό εν προκειμένω είναι ότι τα δικαστήρια και η απονομή της δικαιοσύνης έπαιξαν ένα εντελώς ξεχωριστό ρόλο (δεν εξετάζουμε εδώ αν είχαν προηγηθεί σ' αυτό οι μεγάλες πόλεις της Σικελίας). Όχι μόνο η αντιδικία στο δικαστήριο, αλλά και η θεωρητική συζήτηση σημαντικών, περίπλοκων και περίεργων υποθέσεων είχε γίνει πάθος, η συγγραφή αγορεύσεων για τέτοιες περιπτώσεις αναγνωριζόταν ως τέχνη. Αναπόφευκτο ήταν να επιδράσουν αυτά τα πράγματα στην ηθική. Άρχισαν να πληθαίνουν οι περιπτώσεις όπου δεν ήταν πια δυνατό να τα βγάλει κανείς πέρα στηριγμένος μόνο στους παραδεδομένους και φαινομενικά πρόδηλους ηθικούς κανόνες. Αναφέρω μόνο δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα από μια σειρά περιπτώσεων που επανέρχονται διαρκώς.

Το ένα : Ένας πατέρας θέλει να δώσει στον ετοιμοθάνατο γιο του ένα φάρμακο που θα τον σώσει· ξέρει όμως ότι ο γιός του θα αρνηθεί να πάρει το φάρμακο, αν μάθει τη σύστασή του. Επιτρέπεται να πει ψέμμα στο παιδί του; Το δεύτερο: Ένας φίλος μου έχει αφήσει προς φύλαξη ένα όπλο. Επάνω σε μια κρίση παράνοιας μου ζητάει να του το επιστρέψω, ενδεχομένως για να το χρησιμοποιήσει ενάντια σε κάποιον άλλο. Επιτρέπεται να αρνηθώ την επιστροφή του πράγματος που μου είχε εμπιστευτεί;

Το γενικό συμπέρασμα είναι ότι οι φαινομενικώς καθολικά έγκυρες επιταγές της ειλικρίνειας, της τήρησης των συμφωνιών, στην πραγματικότητα πρέπει να ερμηνεύονται ανάλογα με την περίπτωση, διαφορετικά κάθε φορά, και ότι καμιά φορά είναι δυνατόν ακόμα και να τις παραμερίζουμε. Η ηθική διαλύεται σε μια περιπτωσιολογία δίχως άκρη (Kasuistik) όπου κανένας πια δεν μπορεί να στηρίζεται πουθενά.

Όλοφ Ζιγκόν, σσ. 43-44

14. Αρετή-φύση και τέχνη

Ο Αριστοτέλης στο συλλογισμό του που κάνει για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η αρετή έχει στόχο τη μεσότητα, συγκρίνει την αρετή και τη φύση με την τέχνη και βρίσκει ότι η αρετή είναι ακριβέστερη και ανώτερη από κάθε τέχνη, όπως και η φύση. Ο Ασπάσιος, ο πιο αξιόλογος σχολιαστής του Αριστοτέλη, σχολιάζοντας το χωρίο αυτό λέει (...). Η φύση είναι ανώτερη από

την τέχνη, γιατί η τέχνη μιμείται τη φύση. Ακόμη θα προσθέταμε ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί τα όντα της φύσης τελειότερα από κάθε έργο τέχνης (εδώ ο Αριστοτέλης αναφέρεται και στις βάνουσες και στις καλές τέχνες φαντάζομαι, σ' ό,τι δηλ. δημιουργεί γενικά ο άνθρωπος). Και τούτο γιατί κάθε φυσικό ον από τη στιγμή που γεννιέται και αυξάνεται, «κινείται» και οδηγείται ανεξάρτητα από τη θέλησή του στο «τέλος», στην τελειότητα, στην τελειότερη μορφή του, ενώ ένα έργο τέχνης είναι δημιούργημα του ανθρώπου ύστερα από σκέψη «ἔξις μετὰ λόγον ἀληθοῦς ποιητική» (1140 a 20) και μένει αμετάβλητο, δεν τείνει πουθενά. Και η αρετή είναι ανώτερη και ακριβέστερη από την τέχνη, γιατί η αρετή είναι «τελειότης φύσεως καὶ κατορθωμένη φύσις», δηλ. μια φύση, φυσική ιδιότητα με επιτυχία οδηγημένη στο σκοπό της, στο στόχο της. Ακόμη κατά τον Αριστοτέλη, όπως κάθε φυσικό ον οδηγείται στο «τέλος», στην τελείωσή του, έτσι και η ανθρώπινη ψυχή φτάνει στην αποκορύφωσή της, στο «τέλος» της με την αρετή, η αρετή δηλ. είναι η τελειότητα της ψυχής. Επίσης ο Αριστοτέλης δέχεται ότι από τη φύση οι άνθρωποι έχουν την ικανότητα να δεχθούν τις αρετές και ότι «τελειοῦνται» στην αρετή, φτάνουν στην τελείωση «διὰ τοῦ ἔθους» (1103 a 23).

Γ. Μ. Ιγνατιάδης, σσ. 33-34

15. Μορφές δημοκρατίας

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει πέντε διαφορετικούς τύπους δημοκρατίας που διακρίνονται μεταξύ τους κατά το χαρακτήρα των θεσμών και του λαού στον οποίο εμφανίζονται συγκεκριμένα. Έτσι υπάρχει (1) η δημοκρατία που στηρίζεται αυστηρά στην ισότητα, όπου ο πλούσιος πολίτης έχει τα ίδια ακριβώς δικαιώματα με το φτωχό, (2) η δημοκρατία, όπου οι άρχοντες εκλέγονται με βάση το μικρό εισόδημα. Ταιριάζει σε κτηνοτρόφους ή γεωργούς που αποτελούν το καλύτερο υλικό για τη δημοκρατία, γιατί καθώς είναι πολυάσχολοι και απομακρυσμένοι μεταξύ τους, περιορίζονται σε περιστασιακές συνεδριάσεις της συνέλευσης του λαού για να εκλέγουν άρχοντες, να τους αναθέτουν την διακυβέρνηση και να τους καλούν σε απολογία. Περιγραφή δύο ενδιάμεσων τύπων δημοκρατίας και φθάνουμε (5) στη δημοκρατία εκείνη όπου η συμμετοχή στη λαϊκή συνέλευση αμείβεται και τα διατάγματα τείνουν να εκποπίζουν τους νόμους. Ο λαός παρασύρεται από δημαγωγούς, οι πλούσιοι κατατρέχονται, το κύρος των δικαστών υπονομεύεται και κυριαρχούν οι τεχνίτες και οι χειρώνακτες. Αυτή η μορφή πολιτεύματος προσομοιάζει στην τυραννία και όπως και εκείνη δεν αποτελεί για τον Αριστοτέλη πολίτευμα με την ουσιαστική έννοια του όρου. Ο Αριστοτέλης δέχεται όχι μόνο την τάση των πολιτευμάτων να

οδηγούνται ιστορικά από τη μοναρχία στη δημοκρατία, περνώντας ενδιάμεσα από την αριστοκρατία, την ολιγαρχία και την τυραννία, αλλά και την τάση της δημοκρατίας να οδηγείται από την πιο μετριοπαθή στην πιο απόλυτη μορφή της. Διακρίνει τέσσερις τύπους ολιγαρχίας και τρεις τυραννίας.

W. D. Ross, σ. 368

16. Παραλλαγές δημοκρατίας

Οι πλούσιοι και οι φτωχοί: (...) Η δημοκρατία χαρακτηρίζεται από το ότι πλούσιοι και φτωχοί έχουν καταρχήν τα ίδια πολιτικά δικαιώματα, και από το ότι ούτε οι μὲν ούτε οι δε είναι οι κυρίαρχοι. Αυτή είναι η άριστη μορφή. Υπάρχουν όμως παραλλαγές : (1) Για τη συμμετοχή στις υπηρεσίες απαιτείται ορισμένη κάλυψη με έξοδα αλλά μόνο ελάχιστη. (2) Όλοι οι πολίτες που γεννήθηκαν από νόμιμο γάμο έχουν μερίδιο στις υπηρεσίες, αλλά ο νόμος είναι κυρίαρχος. (3) Δεν λαμβάνεται υπόψη η καταγωγή, αλλά όποιος έχει πολιτογραφηθεί ως πολίτης έχει μερίδιο στις υπηρεσίες, ενώ ο νόμος είναι κυρίαρχος. (4) Όπως η προηγούμενη μορφή, αλλά κυρίαρχος είναι ο λαός όχι ο νόμος. Η τέταρτη μορφή ήταν από την εποχή του Περικλή το πολίτευμα της Αθήνας. Οι αποφάσεις λαμβάνονταν κατά περίπτωση με βούλευμα του λαού. «Σε τέτοια κράτη εμφανίζονται δημαγωγοί. Ο λαός γίνεται ταυτόχρονα πολυκέφαλος μονάρχης. Οι κόλακες του λαού κάνουν χρυσές δουλειές. Πετυχαίνουν πάντοτε να προβάλλουν τα πάντα στο λαό. Οι δημαγωγοί οφείλουν τη δύναμή τους στο λαό και μόνοι τους εξουσιάζουν τη γνώμη του πλήθους, γιατί αυτούς ακολουθεί το πλήθος. Επίσης παρασύρουν το πλήθος σε επιθέσεις εναντίον των αξιωματούχων αυτό με τη σειρά του υπονομεύει το σεβασμό για τα αξιώματα. Μια τόσο εκφυλισμένη δημοκρατία δεν είναι στην πραγματικότητα πολίτευμα, γιατί λείπουν η τάξη και η σταθερότητα και με απλή ψηφοφορία ο λαός μπορεί οποτεδήποτε να αγνοήσει το νόμο». Αυστηρή αλλά δικαιολογημένη καταδίκη των Αθηναίων δημαγωγών. Ο Αριστοτέλης προσθέτει ότι υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες το πολίτευμα δεν είναι δημοκρατικό κατ' όνομα, αλλά παρ' όλα αυτά το κράτος, συνεπεία των ισχυόντων ηθών και της αγωγής, είναι δημοκρατικό, και το αντίστροφο.

In. Düring, τ. Β', σσ. 297- 298

17. Πολιτεία και παιδεία

Ο Αριστοτέλης δεν απομονώνει την πολιτειακή τάξη από τον τρόπο ζωής και την παιδεία που προϋποθέτει η διατηρήσή της ... Για να ακολουθηθεί ο τρόπος

ζωής που ταιριάζει στο κάθε πολίτευμα πρέπει να υπάρχει η αντίστοιχη μορφή παιδείας, που ποικίλλει ανάλογα με τους σκοπούς της κάθε πολιτείας. Το γεγονός ότι η πολιτεία προϋποθέτει και ταυτόχρονα καθορίζει τον τρόπο ζωής και την παιδεία, η οποία εξασφαλίζει τη σταθερότητά της, επιβεβαιώνει την άποψη του Αριστοτέλη για την αλληλοεξάρτηση ηθικής και πολιτικής.

A. Μπαγιόνας (1980), σ. 103

18. Δημοκρατία, ισότητα και ελευθερία

Επειδή η δημοκρατία είναι εξελισσόμενη πραγματικότητα, υπάρχουν πολλές μορφές δημοκρατίας, που ο Αριστοτέλης, ο οποίος θεωρεί τη δημοκρατία ως «ήμαρτημένο» πολίτευμα γιατί αποβλέπει προς το συμφέρον των απόρων και όχι προς «τὸ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν» κατατάσσει σε λιγότερο και περισσότερο ατελείς. Όλες οι μορφές δημοκρατίας έχουν ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά, ότι το «πλήθος» ή ο «δήμος» ασκεί την εξουσία και υπάρχει συνέχεια στη μετάβαση από τη μια στην άλλη. Σε όλες τις μορφές δημοκρατίας ο «δήμος» ασκεί την εξουσία. Οι διαφορές μεταξύ τους προκύπτουν από την καθοριστική ή μη θέση των φτωχών στα πλαίσια του «δήμου».

(...) Επειδή η δημοκρατία είναι «ήμαρτημένο» πολίτευμα, γιατί τείνει να εξυπηρετεί το συμφέρον των απόρων, πραγματοποιεί το σκοπό της και μπορεί να εξηγηθεί τελεολογικά όταν τείνει προς τη λεγόμενη πολιτεία, όπου την εξουσία την ασκεί το πλήθος αλλά προς το «κοινὸν συμφέρον», όπου επικρατούν οι γνώμες των «μέσων» από οικονομική άποψη, που είναι και οι πιο φρόνιμοι, δηλαδή οι πιο ικανοί να αποφεύγουν την «υπερβολή» (π.χ. την θρασύτητα) αλλά και την «έλλειψη» (π.χ. τη δειλία ή την ατολμία) από ηθική άποψη (...)

(...) Το ιδιαίτερο γνώρισμα του δημοκρατικού πολιτεύματος ή όπως λέει ο Αριστοτέλης ο «όρος» ή το κριτήριό του είναι η ελευθερία και η ισότητα, ενώ για το ολιγαρχικό πολίτευμα είναι ο πλούτος, για το αριστοκρατικό η ευγένεια, η παιδεία και η αρετή (...). Ως ελευθερία εννοεί την ιδιότητα του ελευθέρου πολίτη να συμμετέχει εξίσου στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας (...) ανάγεται τελικά στο να ζει ο ελεύθερος πολίτης όπως θέλει («τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις» Z, 1, 1317 β 10-15). Προφανώς δεν πρόκειται για την ελευθερία να κάνει κανείς οτιδήποτε, που κατά τον Αριστοτέλη ταιριάζει μάλλον στους δούλους, αλλά για την ελευθερία να πράττει κανείς σύμφωνα με τις αποφάσεις που εκφράζουν τη βούλησή του ως πολίτη.

Η ελευθερία ως χαρακτηριστικό γνώρισμα ή όρος της δημοκρατικής πολιτείας, είναι συνυφασμένη με την ισότητα. Αυτό συμβαίνει γιατί όλοι οι ελεύθεροι

πολίτες συμμετέχουν στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας εξίσου. (...) Το δικαίωμα συμμετοχής τους προκύπτει από την ιδιότητά τους ως ελευθέρων πολιτών. Από το χαρακτηριστικό αυτό της δημοκρατίας προκύπτει ότι καθένας από τους ελεύθερους πολίτες θεωρεί τον εαυτό του ίσο προς τους άλλους και ότι η δημοκρατία είναι ασυμβίβαστη με την ύπαρξη κάποιας «χαρισματικής προσωπικότητας» ή με την υπερβολική δύναμη κάποιου ηγέτη - γι' αυτό και ο οστρακισμός έχει σύμφωνα με τον Αριστοτέλη «δίκαιον πολιτικόν» και είναι αναγκαίο για κάθε πολιτεία όπου η εξουσία ασκείται με τρόπο συλλογικό.

Η ανάλυση αυτή σύμφωνα με την οποία η ελευθερία και η ισότητα είναι τα διακριτικά γνωρίσματα και η «υπόθεσις» δηλαδή ο αναγκαίος όρος για την ύπαρξη της δημοκρατίας προϋποθέτει ότι δημοκρατική είναι η πολιτεία στην οποία το «κύριον τῆς πόλεως» δηλαδή ο «δήμος» ταυτίζεται με το σύνολο των ελευθέρων πολιτών και ότι όλοι συμμετέχουν εξίσου στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας.

A. Μπαγιόνας (1986), σσ. 28-31

19. Προαίρεσις, μέσον και φρόνιμος

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ηθική αρετή είναι «ἔξις» ή ικανότητα της «προαιρέσεως», που προέκυψε από την κατάλληλη πρακτική, πείρα και παιδεία, να διαλέγει ο «προαιρούμενος» το «μέσον», «τὸ πρὸς ἡμᾶς». Κριτήριο της ορθής εκλογής είναι η γνώμη του «φρονίμου». Γι' αυτό και η ηθική αρετή, κατά το μέτρο που συνδέεται με την «προαίρεσιν», ορίζεται ως ικανότης του «τὸ μέσον καὶ εὕρισκιν καὶ αἰρεῖσθαι». Το «μέσον» καθορίζεται από τον τρόπο, από τον χρόνο και τον «καιρό», και αποτελεί τον σκοπό της ηθικά αξιέπαινης πράξης. Το «μέσον» θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι είναι το αγαθό ως προς την κατηγορία του χρόνου, ειδικότερα του «καιροῦ», και ως προς την κατηγορία του «πρός τι». ...

Κατά το μέτρο που ο φρόνιμος έχει την ικανότητα να βουλεύεται ορθά και να διακρίνει το αγαθό ανάλογα με τη χρονική στιγμή και τις περιστάσεις, είναι δυνατόν να λεχθεί ότι ο φρόνιμος έχει την ικανότητα να ορίζει το μέσον και να το διακρίνει από την «ὑπερβολήν» και την «ἔλλειψιν». Η γνώμη του φρονίμου αποτελεί «ὄρον» για τον προσδιορισμό του «μέσου». Εφ' όσον γνωρίζει όχι μόνον το «καθόλου» αλλά και το καθέκαστον στο οποίο αναφέρεται η «πράξις»...

A. Μπαγιόνας, (1994), σσ.307 - 308

20. Σχετικισμός και «προαίρεση»

Δεν θα έπρεπε η διαπίστωση της σχέσης διαλεκτικού συλλογισμού αφ' ενός, «βουλεύσεως», «προαιρέσεως», «ἀγαθοῦ» και «μέσου» αφ' ετέρου, να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης αναπτύσσει μια καθαρά σχετικιστική ηθική. Η σχέση ηθικής και διαλεκτικού συλλογισμού αποβλέπει μάλλον στο να αποσαφηνισθεί η επίδραση της συλλογικής σοφίας και πείρας στη γένεση των κρίσεων και προτάσεων με τις οποίες επαινούνται ή ψέγονται ορισμένες πράξεις. Το γεγονός ότι οι κρίσεις ή οι προτάσεις αυτές δεν προκύπτουν από αποδεικτικό συλλογισμό και το γεγονός ότι οι ηθικές αποφάσεις και πράξεις εντάσσονται στην περιοχή του «ένδεχομένου ἄλλως ἔχειν» κατοχυρώνει την ανθρώπινη ελευθερία και ευθύνη. Επίσης κατοχυρώνει την δυνατότητα «ἐπιδόσεως», δηλαδή προόδου και τελειοποίησης των προτάσεων της ηθικής κατά τη διάρκεια της ατομικής ζωής και της ανθρώπινης ιστορίας.

A. Μπαγιόνας, (1994), σ. 311

21. Παιδεία και ηδονή

Σκοπός της ηθικής παιδείας είναι ο αγαθός να ευχαριστιέται με τις κατάλληλες ηδονές όταν πρέπει, με αυτούς που πρέπει και με τα μέσα και τον τρόπο που πρέπει (*Ἠθ. Νικ. Β', κεφ. 3*). Η ηδονή που συνοδεύει μια πράξη είναι μια ένδειξη ότι η πράξη αυτή εκφράζει την ανάλογη ἔξη, και ότι η ἔξη αυτή έχει σταθεροποιηθεί. Π.χ., εάν η ανδρεία πράξη μας ευχαριστεί, αυτό είναι δείγμα ότι έχει σχηματιστεί και σταθεροποιηθεί μέσα μας η ἔξη να πράττουμε κατά τρόπο ανδρείο. Αντίθετα εάν μια πράξη μάς είναι λυπηρή, η λύπη αυτή είναι ένδειξη ότι η πράξη μας δεν εξωτερικεύει την ἔξη μας αλλά ἔρχεται σε αντίθεση με αυτήν και την «φθείρει», παρεμποδίζει δηλαδή την ανάπτυξη και ολοκλήρωσή της στην αρετή. Έργο λοιπόν του πολιτικού και του νομοθέτη είναι να διαμορφώσει τους χαρακτήρες των πολιτών έτσι που να ευχαριστιούνται και να λυπούνται κατά τον τρόπο που να προάγει το «εὖ ζῆν» του κοινωνικού συνόλου, την κοινωνική αρμονία. Η θεωρία της ηδονής και της λύπης είναι από μια άποψη αντικείμενο της πολιτικής επιστήμης.

A. Μπαγιόνας, *Μαθήματα ηθικής ...*, σσ. 81-82

22. Ένα «παράδοξο»

Ο ισχυρισμός του Αριστοτέλη ότι γινόμαστε αγαθοί, πράττοντας αγαθά έργα, εμπεριέχει ένα παράδοξο: πώς μπορούμε να πράττουμε αγαθά έργα, αν δεν είμαστε οι ίδιοι αγαθοί; Γι' αυτό αναλαμβάνει κατόπιν να εξηγήσει τη διαφορά ανάμεσα στις πράξεις που προσδίδουν αρετή και σε αυτές που απορρέουν από

την αγαθή φύση. Ακόμη και στις τέχνες υπάρχει ένα παράλληλο εν μέρει φαινόμενο· λ.χ. είναι δυνατό να συζητά κανείς για σωστή γραμματική χωρίς να γνωρίζει τους κανόνες της γραμματικής. Αλλά στις τέχνες εκείνο που έχει σημασία είναι η ορθή πρακτική, ενώ δεν θα πούμε ποτέ ότι ένας άνθρωπος είναι ενάρετος ή ενεργεί ενάρετα παρά μόνο αν ενεργεί (1) γνωρίζοντας τι πράττει, (2) επιλέγοντας την πράξη χάριν της ίδιας της πράξης και (3) ακολουθώντας μια σταθερή ψυχική διάθεση. Επομένως το παράδοξο αναιρείται· οι πράξεις που προσδίδουν αρετή, εξωτερικά μόνο μοιάζουν με τις πράξεις που γεννά η αρετή, και όχι στον εσωτερικό τους χαρακτήρα. Ο Αριστοτέλης τονίζει εδώ με ακρίβεια τη διάκριση ανάμεσα στα δύο στοιχεία που προϋποθέτει μια απόλυτα αγαθή πράξη: (α) ότι η δεδομένη πράξη είναι η ορθότερη δυνατή στις συγκεκριμένες συνθήκες, και (β) ότι τα κίνητρά της είναι αγαθά.

W. D. Ross, σσ. 274-275

23. Ηδονή και λύπη

Η καλύτερη ένδειξη για την εσωτερική φύση ενός ανθρώπου (σημείον τῶν ἔξεων) είναι η ηδονή ή η λύπη που αισθάνεται όταν πράττει ενάρετα ή ακόλαστα έργα. Η ηδονή και η λύπη μπορούν πράγματι να ονομαστούν αντικείμενο της ηθικής αρετής. Η επιδίωξη της ηδονής και η αποφυγή της λύπης είναι οι κύριες πηγές των φαύλων έργων. Η αρετή αφορά πράξεις και συναισθήματα (πάθη) που συνοδεύονται πάντοτε από ηδονή ή λύπη. (...) Πρέπει να μάθουμε να αισθανόμαστε ηδονή με το σωστό τρόπο και στον σωστό χρόνο.

W. D. Ross, σ. 274

24. Το Εκπαιδευτικό σύστημα κατά τον Αριστοτέλη

Η αναφορά του Αριστοτέλη στο εκπαιδευτικό σύστημα απέχει πολύ από του να είναι τυπολογική. Είναι κατά μείζονα λόγο τελολογική και συνδέεται με τις αντιλήψεις που υποστηρίζει σχετικά με τους στόχους των ευρύτερων πολιτικών μορφωμάτων. Ο φιλόσοφος έχει στη σκέψη του την εικόνα μιας πόλης, της οποίας το κάθε μέλος θα γνωρίζει ακριβώς την αποστολή και τη λειτουργία που έχει αναλάβει, ή την απασχόληση που του έχουν αναθέσει, καθώς θα περιορίζεται αποκλειστικά και μόνο στην ανταπόκριση απέναντί τους. Με τις ανωτέρω προϋποθέσεις θα εξασφαλιστούν στην πόλη οι αναγκαίες συνθήκες, ώστε οι πολίτες ως συλλογικό μόρφωμα και ως μονάδες να οδηγηθούν στο «εὖ ζῆν». Όμως αναγκαίος όρος για να πραγματοποιηθούν αυτές οι προοπτικές είναι να διαπαιδαγωγηθούν οι πολίτες ηθικά και να καλλιεργηθούν πνευματικά. Ο

φιλόσοφος επιθυμεί επίσης την ενότητα της πόλης, κάτι που βασίζεται στην παιδεία του κάθε πολίτη ως του ατόμου εκείνου το οποίο θα έχει κατανοήσει την οργανική σχέση του με το ευρύτερο πολιτικό πλαίσιο εντός του οποίου δραστηριοποιείται. Η παιδεία είναι έργο του νομοθέτη - αφού η νομοθετική δραστηριότητα είναι τμήμα της πολιτικής επιστήμης -, ο οποίος έχει φροντίσει να διδάξει στον νέο ότι η ηθική που ισχύει στην πόλη-κράτος ως σύνολο είναι ίδια με αυτή του ατόμου. Η πόλη ως έλλογο μόρφωμα διακρίνεται για την ηθικότητα, την ελευθερία και την αυτάρκειά της. Το «τέλος» της είναι το «εὖ ζῆν» των πολιτών, το να φθάσουν δηλαδή όλοι στον απώτερο σκοπό, που δεν είναι άλλος παρά η κατάκτηση της ευδαιμονίας.

Χρ. Τερζής, σ. 206

25. Η άσκηση της πολιτικής εξουσίας από το πλήθος

Αρχικά ο Αριστοτέλης τείνει να υπερασπιστεί τη διακυβέρνηση από τους πολλούς.

Τέσσερα είναι τα επιχειρήματα που στηρίζουν την απαίτηση των πολλών να κυβερνούν: (1) Ο Αριστοτέλης φαίνεται να πιστεύει ότι η φρόνηση και η αρετή είναι αθροίσμα μεγέθη, και σπεύδει να συμπεράνει ότι σε άλλους τομείς, λ.χ στις κρίσεις για τη μουσική και την ποίηση, η γνώμη των πολλών είναι προτιμότερη από τη γνώμη των ολίγων. Πράγματι στα πρακτικά ζητήματα, ο ισχυρισμός του είναι κατά βάθος σωστός. Ένα σχέδιο διατυπωμένο από έναν ή λίγους ευφυείς ανθρώπους, όταν εξεταστεί με βάση τον κοινό νου περισσότερων ανθρώπων μέσης ευφυΐας, συμβαίνει συχνά να παρουσιάζει ελαττώματα τα οποία οι εμπνευστές του δεν είχαν καν υποψιαστεί. Πολλές φορές έχει παρατηρηθεί ότι μια επιτροπή είναι σοφότερη από το σοφότερο μέλος της. Άλλωστε ο Αριστοτέλης δεν υποστηρίζει την καθολική εφαρμογή αυτής της λογικής. Τονίζει σαφώς ότι πρόκειται μόνο για ένα επιχείρημα υπέρ της ανάθεσης ορισμένων συλλογικών καθηκόντων στους πολλούς, και όχι υπέρ της άσκησης της εκτελεστικής εξουσίας από άτομα των λιγότερων μορφωμένων τάξεων. (2) Ο μόνιμος αποκλεισμός των πολλών από κάθε συμμετοχή στα κρατικά αξιώματα είναι επικίνδυνος, γιατί προκαλεί μεγάλης έκτασης δυσαρέσκεια. (3) Ειδικότερα, η ανάθεση της εκλογής, επανεκλογής και παύσης των κυβερνώντων στο λαό γενικά, αποτελεί τεράστιο θέμα. Όσον αφορά την επανεκλογή και την παύση, πιθανότατα ο νοήμων πολίτης είναι γενικά εξίσου ικανός με τον ειδήμονα να κρίνει σωστά. Όσον αφορά πάλι την εκλογή, η ποιότητα μιας οικίας κρίνεται καλύτερα από το χρήστη της παρά από τον κατασκευαστή της, και η επιτυχία ενός συμποσίου κρίνεται καλύτερα

από τον καλεσμένο παρά από το μάγιστρο. Κανένας άνθρωπος δεν είναι ικανός να κρίνει σωστά την ικανότητά του να κυβερνήσει ή την ποιότητα της διακυβέρνησης που ασκεί. Οι κυβερνώντες πρέπει να τοποθετούνται στα κρατικά αξιώματα και παύονται από εκείνους που ωφελούνται ή βλάπτονται από τον τρόπο διακυβέρνησης, από εκείνους που φορούν τα υποδήματα και άρα γνωρίζουν σε ποιο σημείο τους κτυπούν (III, 11). (4) Το άτομο είναι πιθανό να καταληφθεί από πάθος, ενώ σ' ένα πλήθος ατόμων είναι μάλλον απίθανο να καταληφθούν όλοι από πάθος. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει βέβαια το πλήθος ως απλό άθροισμα ατόμων και εφαρμόζει σε αυτή την υπόθεση τους νόμους των πιθανοτήτων. Αγνοεί το γεγονός ότι το πλήθος μπορεί να παρασυρθεί από τα πάθη των πιο θερμόαιμων μελών του. Ο ίδιος όμως δέχεται τελικά μόνο το συμπέρασμα ότι μια ομάδα εξίσου ενάρετων ανθρώπων είναι λιγότερο πιθανό να σφάλει απ' ότι ένας άνθρωπος εξίσου ενάρετος με τους υπόλοιπους. Υπάρχει πάντως μια περίπτωση στην οποία οι απαιτήσεις των πολλών πρέπει σαφώς να παραμερίζονται. Πρόκειται για την αρκετά σπάνια περίπτωση κατά την οποία ένα άτομο υπερέχει σε αρετή, όχι μόνο σε σχέση με όλους τους άλλους πολίτες ατομικά αλλά και σε σχέση με το σύνολό τους. Θα ήταν όμως παράλογο να θεσπίζονται νόμοι για έναν τέτοιο άνθρωπο. Σε παρόμοιες περιπτώσεις τα δημοκρατικά κράτη, γνωρίζοντας ότι δεν μπορούν να απορροφήσουν αυτούς τους ανθρώπους, συνήθως τους εξοστρακίζουν, ενώ η μόνη σωστή αντιμετώπιση θα ήταν να τους υπακούσουν ασμένως. Αυτό το σχήμα-η μοναρχία του τέλειου άνδρα- αποτελεί για τον Αριστοτέλη το ιδεώδες πολίτευμα. *Ωστόσο δεν αγνοεί ότι τέτοιοι άνδρες εμφανίζονται - αν εμφανιστούν - μόνο πολύ σπάνια.*

W. D. Ross, σσ. 361-362

26. Δημοκρατία και μεσότητα

Αλλά και η πολιτεία, δηλαδή αυτό που ονομάζομε ορθή δημοκρατία, είναι ένα μίγμα δημοκρατικών και ολιγαρχικών στοιχείων. Και η μόνη διαφορά θα ήταν ότι σε αυτήν πλεονάζουν τα στοιχεία, που δίνουν εξουσία στους απόρους που είναι κατά κανόνα και οι περισσότεροι, και μένουν λιγότερα τα στοιχεία εξουσίας των ευπόρων, που είναι και λιγότεροι κατά κανόνα και εξέχουν και κατά το γένος. Ίσως αυτή να είναι η πιο σαφής διαφορά αριστοκρατίας και πολιτείας ότι η πολιτεία είναι το πολίτευμα όχι των ευγενών, ούτε κυρίως των ευπόρων, αλλά της μέσης τάξης. Διότι όπου έχουμε μια κυριαρχία απόλυτη, είτε των πολλών απόρων

μόνον, είτε των λίγων ευπόρων και ευγενών μόνον εκεί δεν έχουμε ορθές πολιτείες, αλλά παρεκβάσεις.

Στον προσδιορισμό της πολιτείας, δηλαδή της ορθής δημοκρατίας, ο Αριστοτέλης ξεκινάει από την ίδια αρχή της μεσότητας με την οποία προσδιόρισε την αρετή. Αν η μεσότητα είναι αρετή για τα άτομα, πρέπει να είναι και για τα πολιτεύματα. Σε κάθε πόλη έχουμε τους σφόδρα ευπόρους και τους σφόδρα απόρους και έχουμε τρίτους τους μέσους τούτων (1295 b 2). Υγιής δημοκρατία υπάρχει εκεί όπου οι μέσοι αυτοί υπερέχουν, γιατί αντιστέκονται και στου πλήθους των απόρων και στων δυνατών ευπόρων τα ιδιαίτερα συμφέροντα και δημιουργούν μια ισορροπία μέσα στο κοινωνικό σύνολο. Ο μέσος ευκολότερα υποτάσσεται στις επιταγές του λόγου «*ὑπέρχαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον, ἢ ὑπερευγενῆ, ἢ ὑπερπλούσιον, ἢ τάναντία τούτοις, ὑπέπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ καὶ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν, γίνονται γὰρ οἱ μὲν ὕβρισται καὶ μεγαλοπρόνηροι μᾶλλον, οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπρόνηροι λίαν*» (1295 b 6). Σε αυτούς τους μέσους λοιπόν είναι ανάγκη να στηριχθεί η υγιής δημοκρατία. Ενώ όμως μια τέτοια πολιτεία είναι ιστορικά δυνατή, συμβαίνει να είναι πολύ σπάνια. Στην πραγματικότητα οι πολιτείες είτε κλίνουν προς την υπεροχή των πολλών είτε προς την υπεροχή των ολίγων ευπόρων. Έτσι η «πολιτεία», όπως ο Αριστοτέλης την προσδιορίζει, είναι μια πολιτεία πραγματοποιήσιμη, διάφορη προς την ιδεατή πολιτεία, αλλά πολύ κοντά σε αυτήν, που όμως πολύ σπάνια, σχεδόν ποτέ δεν πραγματοποιείται.

Κ. Τσάτσος, σσ. 250- 251

27. «...μας απασχολούν ακόμη τα ίδια φιλοσοφικά προβλήματα ...»

Ακούς κάθε τόσο την παρατήρηση πως η φιλοσοφία δεν κάνει στην πραγματικότητα καμία πρόοδο, και πως μας απασχολούν ακόμη τα ίδια φιλοσοφικά προβλήματα που είχαν απασχολήσει τους Έλληνες. Μα όσοι τα λένε αυτά δεν καταλαβαίνουν γιατί πρέπει να είναι έτσι τα πράγματα. Ο λόγος είναι πως η γλώσσα μας παρέμεινε η ίδια και ολοένα μας οδηγεί στα ίδια παραπλανητικά ερωτήματα. Όσο θα υπάρχει ένα ρήμα σαν το «είμαι», που θα μοιάζει να λειτουργεί όπως το «τρώγω» και το «πίνω», όσο θα υπάρχουν τα επίθετα «ταυτός», «αληθής», «ψευδής», «δυνατός», όσο θα γίνεται λόγος για το ποτάμι του χρόνου και για την έκταση του χώρου κλπ., τόσο οι άνθρωποι θα σκοντάφτουν πάνω στις ίδιες αινιγματικές δυσχέρειες, και θα κυττούν κατάματα κάτι που κανενός είδους εξήγηση δε φαίνεται ικανή να ξεδιαλύνει.

Εξ άλλου, αυτό ικανοποιεί κάποιον πόθο για το υπερβατικό, γιατί όσο οι άνθρωποι πιστεύουν πως βλέπουν τα «όρια της ανθρώπινης νόησης», θα πιστεύουν φυσικά πως μπορούν να δουν και πέρα απ' αυτά.

L. Wittgenstein, σ. 35

28. Οι αριστοτελικές κατηγορίες

Το έργο *Κατηγορίαι* αρχίζει, όπως πρέπει ίσως να αρχίζει κάθε λογική πραγματεία, με την εξέταση ορισμένων γλωσσικών δεδομένων διακρίνει «αυτά που λέγονται χωρίς σύνδεση μεταξύ τους» (*τὰ ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα*) από «αυτά που λέγονται σε σύνδεση μεταξύ τους» (*τὰ κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα*), δηλαδή διακρίνει λέξεις και φράσεις όπως «άνθρωπος», «τρέχει», «στο Λύκειο», από προτάσεις όπως «άνθρωπος τρέχει». Οι ασύνδετες λέξεις μπορεί να δηλώνουν ένα από τα ακόλουθα:

Ουσία (π.χ. «άνθρωπος»)

Ποσότητα (*ποσόν*, π.χ. «δίπηχυ»)

Ποιότητα (*ποιόν*, π.χ. «κίτρινο»)

Σχέση (*πρός τι*, π.χ. «τριπλάσιο»)

Τόπο (*πού*, π.χ. «στην Ακαδημία»)

Χρόνο (*ποτέ*, π.χ. «αύριο»)

Τοποθέτηση (*κείσθαι*, π.χ. «κάθεται»)

Κατάσταση (*ἔχειν*, π.χ. «φοράει καπέλο»)

Ενέργεια (*ποιεῖν*, π.χ. «γράφει»)

Πάθος (*πάσχειν*, π.χ. «άγεται»)

Αυτές οι κατηγορίες απαντούν - μερικές ή και όλες - σε όλα σχεδόν τα αριστοτελικά έργα, και παντού η θεωρία των κατηγοριών αναφέρεται ως κάτι που έχει ήδη αποδειχθεί.

W. D. Ross, σ. 39

29. Πόλη και πολίτης

Το να ᾿πη κανείς ότι είναι οι άνθρωποι και όχι τα πλοία (308) και τα σπίτια που αποτελούν την πόλι ήταν από καιρό μια κοινοτυπία· ἀλλ' υπάρχει καθαρά κάτι περισσότερο μέσα στο ερώτημα : τι είναι μία πόλις; Οι πολίτες είναι η πόλις-κράτος. Αλλά ποιοι είναι οι πολίτες; Τι είναι ένας πολίτης; Αυτό το ζήτημα της συμμετοχής στην πολιτική κοινωνία είναι εξ ίσου σημαντικό τόσο για τον θεωρητικό ενός ιδεατού κράτους όσο και για εκείνον που βάζει τις βάσεις του πραγματικού Συντάγματος. Η γέννησις, ο τόπος γεννήσεως, η καταγωγή, η διαμονή, η ηλικία - αυτές οι ενδείξεις προσφέρουν τα αναγκαία υλικά για την διατύπωση κανόνων, ἀλλ' όχι για την διατύπωση ενός ορισμού. Ο Πλάτων είχε ᾿πη ότι «μία πόλις χωρίς τακτικά δικαστήρια δεν είναι πόλις» (*Νόμοι* 6, 766 Δ). Και ο Αριστοτέλης, ακολουθώντας εδώ σιωπηρώς τους *Νόμους*, όπως αυτό του

συμβαίνει συχνά, προτείνει έναν εμπειρικό ορισμό: «Πολίτης είναι εκείνος ο οποίος συμμετέχει στην δικαιοσύνη και στις δημόσιες λειτουργίες» (...).

Sinclair T. A., σσ. 307-308

30. Το ύφος του Αριστοτέλη

«Στόχος του (στα έργα του) είναι να πείσει τους ακροατές τους για την ορθότητα των απόψεών του. Είναι επόμενο λοιπόν ότι στα έργα (του) κυριαρχεί η λιτή, αντικειμενική επιχειρηματολογία και ότι η έκθεση έχει έναν προσανατολισμό ολωσδιόλου παιδαγωγικό, με ένα πλήθος από αναδρομές και προϊδέασεις. Αναπτύσσοντας τα θέματά του ο Αριστοτέλης περιορίζεται κατά κανόνα με τόση αυστηρότητα στον κύριο σκοπό του, που είναι η γνώση, ώστε ο λόγος του γίνεται ξερός· ωστόσο είναι εντελώς λάθος να υποστηρίζουμε - ακολουθώντας ορισμένους αρχαίους κριτικούς του ύφους - ότι από τον Αριστοτέλη έλειπε κάθε επιθυμία να φροντίσει το ύφος του (...)

(...) Στα καλύτερα έργα του ο Αριστοτέλης γράφει έναν σαφή επιστημονικό πεζό λόγο που, παρ' όλη τη λιτή αντικειμενικότητά του, διατηρεί, σχεδόν σε κάθε φράση έναν τόνο καθαρά προσωπικό. Θαυμάζουμε τη σφιχτοδεμένη συντομία και τη συχνά αμετάφραστη ακριβολογία της έκφρασής του, τη μεγάλη ποικιλία των λεκτικών μέσων με τα οποία ντύνει τις προτάσεις και τους ισχυρισμούς του δίνοντάς τους μια μορφή αντίστοιχη προς το περιεχόμενό τους, και καταλαβαίνουμε τότε γιατί επαίνεσαν τη δύναμη που είχε ο λόγος του να πείθει. Δεν είναι υπερβολή να υποστηρίζουμε ότι ο Αριστοτέλης είναι ο δημιουργός του επιστημονικού πεζού λόγου και του επιστημονικού τρόπου έκθεσης. (...) Η ξηρότητα του ύφους του, για την οποία τόσος λόγος έγινε, ήταν ασφαλώς συνειδητή επιλογή. Ο Αριστοτέλης είχε τη γνώμη ότι μια γλώσσα γεμάτη από στολίδια δεν ταιριάζει στην επιστημονική επιχειρηματολογία· για τον ερευνητή που ψάχνει να βρει την αλήθεια η ψυχρή αντικειμενικότητα είναι πιο ταιριαστή. Αυτός είναι ο λόγος που αποφεύγει τις ασυνήθιστες και ποιητικές λέξεις. Την ορολογία του, στο πιο μεγάλη μέρος της, την παίρνει από τον καθημερινό λόγο: «Όταν μας λείπουν οι όροι, πρέπει να προσπαθούμε να την πλάθουμε οι ίδιοι, ώστε να γινόμαστε σαφείς και ο ακροατής να μπορεί εύκολα να μας παρακολουθεί» (HN B, 7, 1108 α 17).

Ο Πλάτων μας ανεβάξει στους «λειμώνες της αληθείας» με στόχο τη θέση των ιδεών και για να φέρουμε από εκεί την αλήθεια εδώ κάτω. Εντελώς αντίθετα ο Αριστοτέλης πίστευε πως τους ανθρώπους που θέλουμε να τους πείσουμε για κάτι έχουμε υποχρέωση να τους πείσουμε για κάτι έχουμε υποχρέωση να τους

συναντήσουμε στο πεδίο των αναγνωρίσιμων από όλους αληθειών: «Η επιχειρηματολογία σύμφωνα με τους κανόνες της λογικής. Και παράλληλα επικαλείσαι γνωστά σε όλους δεδομένα της εμπειρίας, πείθεις ευκολότερα τους ανθρώπους γιατί ο καθένας έχει να συνεισφέρει κάτι δικό του στην αλήθεια (Ηθικά Εϋδήμεια Ι 6, 1216 116. Ν)

In. Düring, τ. Α΄, σσ. 67-68

31. «Τέλος» και «αυτάρκεια»

Η φύση λοιπόν των όντων καθορίζεται από το τέλος κατ' Αριστοτέλη (..) Το τέλος, το οὐ ἔνεκα είναι εκείνο που δίδει σε κάθε ον τη μορφή του, το είδος, την πληρότητά του. Για τούτο το τέλος είναι το βέλτιστον. Αυτό σημαίνει ότι, όταν ένα ον φθάσει στην πληρότητά του, τότε πραγματώνει τη φύση του, δεν έχει καμιά στέρηση, είναι δηλαδή *αὐτάρκης*. «Ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον» (Πολιτικά 1253a). Επομένως η φύση των όντων (φυτών, ζώων και ανθρώπου) είναι δυνατόν να κατανοηθῆ, όταν προσέξουμε όχι μόνον το τι είναι το κάθε ον (απ' αυτά που αναφέραμε) κατά τη γέννησή του, αλλά, αν θεωρήσουμε αυτό κάτω από την προοπτική των δυνατοτήτων του, οι οποίες, όπως είναι φανερό, είναι δυνατόν να πραγματοποιηθούν μόνον στο μέλλον.

Κ. Βουδούρης, σ. 33

32. «Αυτάρκεια» και ενότητα

Ο ίδιος (ο Αριστοτέλης) ορίζει το *αὐτάρκης* ως εκείνο το οποίο, όταν απομονωθεί, κατορθώνει να καταστήσει τη διαβίωση του ανθρώπου αξίαν να προτιμάται και να μη έχει ανάγκη από τίποτε. (...) Το *αὐτάρκης*, το «τέλειον ἀγαθόν», βεβαίως, «τὸ εὖ ζῆν κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν», δεν περιορίζεται στις βασικές ανάγκες της πόλεως, αλλά υπηρετεί και άλλες τελεολογικές και τελειολογικές λειτουργίες, όπως ακριβώς συμβαίνει με την ψυχή του ζώου, η οποία είναι σπουδαιότερη από το σώμα». (...)

Με τον όρο της *αυτάρκειας* συνδέεται και το πρόβλημα της εδαφικής περιοχής που πρέπει να καταλαμβάνει η πόλις. Η περιοχή πρέπει να έχει τόση έκταση ώστε να είναι ανάλογος προς το πλήθος των ανθρώπων (.....). Με άλλους λόγους, να παράγει τὰ πάντα. (...)

Περαιτέρω το *αὐτάρκης* δεν αναφέρεται στο ζώντα βίο μοναχικό, «τὸν μονώτην», αλλά στους γονεῖς, τα παιδιά, τη σύζυγο, και, γενικώς στους φίλους και συμπολίτες, αφού ο άνθρωπος είναι «φύσει πολιτικὸν ζῶον».

Λ. Κ. Μπαρτζελιώτης, σσ. 78-80