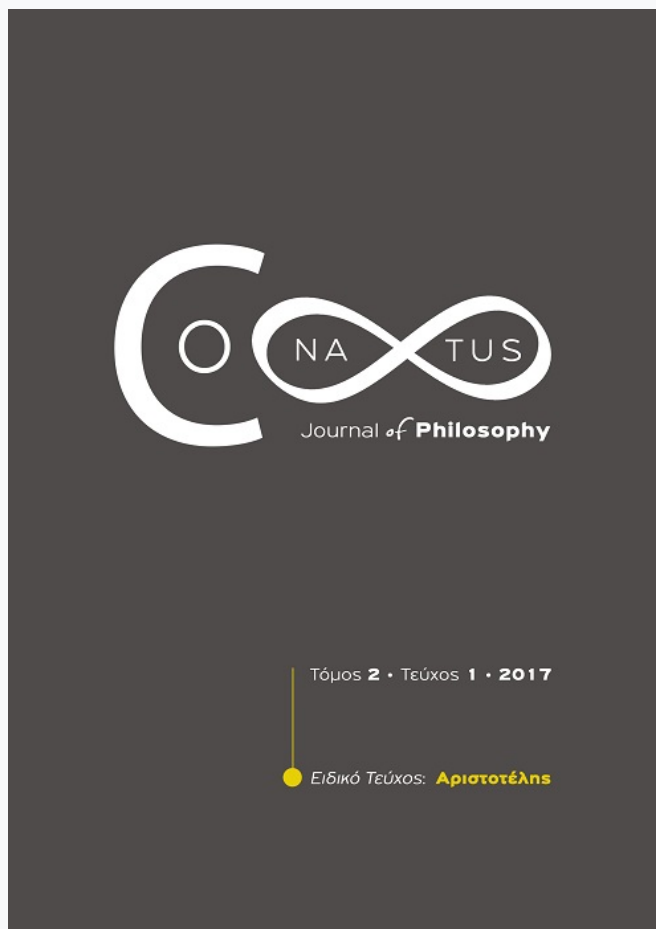


Conatus - Journal of Philosophy

Vol 2, No 1 (2017)

Conatus - Journal of Philosophy SI: Aristotle



The Argument from the Work between Ontological Prerequisites and Teleological Assumptions

Emmanuel Kouklakis

doi: [10.12681/conatus.16043](https://doi.org/10.12681/conatus.16043)

Copyright © 2018, Emmanuel Kouklakis



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Kouklakis, E. (2018). The Argument from the Work between Ontological Prerequisites and Teleological Assumptions. *Conatus - Journal of Philosophy*, 2(1), 57-72. <https://doi.org/10.12681/conatus.16043>

Το επιχείρημα του «έργου» μεταξύ οντολογικών προϋποθέσεων και τελεολογικών παραδοχών

Εμμανουήλ Κουκλάκης

Πανεπιστήμιο Κρήτης

E-mail address: e.kouklakis@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1906-4501>

Περίληψη

Υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο έργο για τον άνθρωπο; Και αν πράγματι υπάρχει τότε τί είδους έργο είναι αυτό; Από πού αντλεί εγκυρότητα; Πώς πρέπει να κατανοηθεί και τί μπορεί να σημαίνει για μας η άσκηση του; Ποια είναι η σχέση του με το υπέρτατο αγαθό, την ευδαιμονία; Έχουν άραγε μόνον οι άνθρωποι κάποιο ιδιαίτερο έργο ή η έννοια τού έργου είναι σύμφυτη με κάθε ον; Ο Αριστοτέλης πίστευε με βεβαιότητα ότι θα αποδεχθούμε ως εύλογα τα παραπάνω ερωτήματα· ένα βήμα πιο πέρα, ότι η απάντηση που οφείλουμε να δώσουμε, αν χρειαζόταν να απαντήσουμε σε αυτά, δεν θα απείχε από όσα ο ίδιος υποστήριζε. Εντούτοις, στο σύγχρονο φιλοσοφικό διάλογο, οι βεβαιότητες του Αριστοτέλη τίθενται εν αμφιβόλω. Υποστηρίζεται πως το επιχείρημα του έργου εδράζεται σε έντονες οντολογικές και τελεολογικές παραδοχές, ενώ συνάμα προϋποθέτει μια μεταφυσική βιολογία, που στις μέρες μας δεν μπορεί να γίνει πλέον ανεκτή.

Υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο έργο για τον άνθρωπο σύμφωνα με τον Αριστοτέλη; Και αν πράγματι υπάρχει τότε τί είδους έργο είναι; Από πού αντλεί εγκυρότητα; Πώς πρέπει να κατανοηθεί και τί μπορεί να σημαίνει για μας; Ποια είναι η σχέση του με το υπέρτατο αγαθό, την ευδαιμονία; Έχουν άραγε μόνο οι άνθρωποι έργο ή το έργο είναι σύμφυτο κάθε όντος;

Ο Αριστοτέλης φαίνεται να πίστευε, πως κάθε προοπτική αναστοχαστικής αναζήτησης του τέλους του ανθρώπινου βίου περιλαμβάνει ως δομικό συστατικό της, τις απαντήσεις των ερωτημάτων που διατυπώσαμε μόλις. Ένα βήμα πιο πέρα στο ατομικό επίπεδο, ότι η απάντηση που οφείλουμε να δώσουμε, αν χρειαζόταν να απαντήσουμε στα ερωτήματα αυτά, έστω και 2400 χρόνια αργότερα, δεν θα απείχε από

όσα ο ίδιος υποστήριζε. Διατεινόταν, πως ορισμένοι από τους λόγους που είχε για να μας πείσει, αντλούν εγκυρότητα αφενός, από τα ένδοξα (τον θεμέλιο λίθο της διαλεκτικής μεθόδου) δηλαδή, τις γενικά αποδεκτές γνώμες· αφετέρου, από την ουσιαστική φύση μας και τις διαφορές που αυτή ενέχει έναντι όντων ουσιαστικά διαφορετικών. Πίστευε ακόμα, πως το γεγονός ότι είμαστε αυτού του είδους τα όντα, δηλαδή έλλογοι δρώντες, εγγενώς πολιτικοί, με συγκεκριμένη εσωτερική οργάνωση, μας οδηγεί ως επακόλουθο, να αποδεχθούμε πως το επιχείρημα του έργου, αποτελεί αναγκαία – αν και όχι ικανή – συνθήκη στην προσπάθεια αναζήτησης και οριοθέτησης του υπέρτατου αγαθού που οι άνθρωποι μπορούν να αποκτήσουν με τις πράξεις τους¹, της ευδαιμονίας.²

Εντούτοις, στον σύγχρονο φιλοσοφικό διάλογο, στην εποχή της μετα-μεταφυσικής σκέψης όπως συχνά χαρακτηρίζεται, οι βεβαιότητες του Αριστοτέλη τίθενται εν αμφιβόλω, καθώς υποστηρίζεται πως το επιχείρημα του έργου ή επιχείρημα της λειτουργίας, όπως παράλληλα έχει επικρατήσει να ονομάζεται, εδράζεται σε έντονες οντολογικές και τελεολογικές παραδοχές· συνάμα προϋποθέτει μια μεταφυσική βιολογία, η οποία στις μέρες μας, δεν μπορεί να γίνει πλέον ανεκτή.³ Ως επακόλουθο, η αξιοπιστία του αριστοτελικού ηθικού οικοδομήματος κλονίζεται, υπό το βάρος της αμφισβήτησης των ριζών εγκυρότητας του αριστοτελικού ηθικού κόσμου και των προοπτικών του.

Τούτων δοθέντων, μια σειρά νεο-αριστοτελικών και όχι μόνο μελετητών, επιδίδεται στην προσπάθεια να υπερακοντίσει τις μεταφυσικές προϋποθέσεις, απεκδύοντας τον μανδύα της κληρονομημένης οντολογικής παρακαταθήκης και προτάσσοντας στον αντίποδα μια εναλλακτική ερμηνεία της αριστοτελικής ηθικής και ιδιαίτερα του *επιχειρήματος του έργου*.

Στο μέτρο που μας αντιστοιχεί, στον πυρήνα του δικού μας ενδιαφέροντος, εδράζεται ένας διττός σκοπός σε όσα έπονται: αφ' ενός μεν, να αναδείξουμε τα σημεία τριβής που αφορούν το επιχείρημα του έργου, ανασυστήνοντας το πλαίσιο του φιλοσοφικού διαλόγου που τα τροφοδότησε κατά το παρελθόν και συνεχίζει να τα τροφοδοτεί, και αφ' ετέρου δε να αναδείξουμε μια αξιόπιστη ερμηνευτική προοπτική της έννοιας του έργου. Στην προσπάθεια μας αυτή δεν είμαστε μόνοι. Βοήθημά μας θα αποτελέσουν οι θέσεις και τα επιχειρήματα της

¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* 1095 α16: «ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν».

² Στα χωρία των *Ηθικών Νικομαχείων* που παραθέτω μεταφρασμένα στην παρούσα έρευνα έχω ακολουθήσει την μετάφραση του Δημητρίου Λυπουρλή στο *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια*, Τόμος 1, Βιβλία Α'-Δ' (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006).

³ Για μια περιεκτική ανάλυση των ενστάσεων που διατυπώθηκαν ενάντια στην μεταφυσική σκέψη εν γένει, και στην εξελικτική πορεία που διέγραψε, βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η Κριτική της Μεταφυσικής στην Νεότερη Σκέψη, από τον Οψιμο Μεσαίωνα ως το Τέλος του Διαφωτισμού* (Αθήνα: Γνώση, 1983).

Christine Korsgaard, έτσι όπως διατυπώθηκαν στο *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*.⁴

I. Το επιχείρημα του έργου

Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς διαβάζοντας τα *Ηθικά Νικομάχεια*, πως ο αριστοτελικός ηθικός κόσμος είναι δεδομένος· είναι ενός τύπου κόσμος, οντολογικά τακτικός και αυτοτελής. Εξάλλου, τα λόγια του Αριστοτέλη στο 1094a 1-3 των *Ηθικών Νικομαχείων*, τείνουν προς επίρρωση της θέσης αυτής. Λέει λοιπόν: κάθε τέχνη και κάθε πράξη, κάθε διαδικασία επιλογής και προαίρεσης, έχει για στόχο της – κατά την παραδοχή όλων – το δικό της αγαθό⁵, το δικό της δεδομένο και οντολογικά θεμελιωμένο τέλος στο οποίο προσβλέπει. Έτσι, όπως π.χ. το αγαθό της πόλης είναι να «δημιουργεί» ολοκληρωμένους πολίτες, το αγαθό της τέχνης του τσαγκάρη είναι να κατασκευάζει ποιοτικά παπούτσια, τηρουμένων των αναλογιών και ο άνθρωπος θα πρέπει να έχει ένα δικό του αγαθό που απορρέει και μόνο από το γεγονός ότι είναι άνθρωπος· και μάλιστα με μια χαρακτηριστική ουσιώδη μορφή, όπως θα υποστηρίξει ο Θ. Ακινάτης, αρκετούς αιώνες αργότερα.⁶ Το αγαθό αυτό δεν είναι άλλο από την ευδαιμονία του, η οποία επιτυγχάνεται εάν ο άνθρωπος ανταποκριθεί στο έργο που η φύση τον έχει προικίσει, όπως θα υποστηρίξει ο Αριστοτέλης στο 1^ο Βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*.⁷

Ποίο είναι όμως το έργο του ανθρώπου για το οποίο γίνεται λόγος εδώ; Στην προσπάθειά του να οριοθετήσει με ακρίβεια το έργο κάθε όντος που φέρει ζωή και ιδιαίτερα το έργο του ανθρώπου, ο Αριστοτέλης προσδιορίζει τρεις βασικές κατηγορίες έργων⁸ για τους ζώντες οργανισμούς, οι οποίες υποστηρίζεται⁹, αντιστοιχούν σε αυτό που με-

⁴ Christine Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (New York: Oxford University Press, 2008).

⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1094a1-3: «Πᾶσα τέχνη και πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφώνησαντο τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται».

⁶ Ο Θ. Ακινάτης υποστήριξε ότι σε κάθε ζωντανό πλάσμα υπάρχει μια μόνον ουσιώδης μορφή. Μολονότι ένα ζώο μπορεί να κάνει πολλά πράγματα που κάνει κι ένα φυτό (π.χ. τρέφεται από μόνο του και αναπαράγεται), αυτό δεν σημαίνει ότι έχει μία μορφή κοινή με τα φυτά που το κάνει να είναι έμβιο όν και μία άλλη μορφή που το κάνει να είναι ζώο. Έχει μία δική του ενιαία μορφή, που το καθιστά ικανό να επιτελεί όλες τις ζωτικές λειτουργίες που το χαρακτηρίζουν, σε κάθε επίπεδο. Antony Kenny, *Θωμάς Ακινάτης*, μετάφραση Γιάννης Δημητρακόπουλος (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2015), 85.

⁷ Στο εξής θα αναφέρω τα *Ηθικά Νικομάχεια* με το ακρωνύμιο Η. Ν.

⁸ Η. Ν. 1097b33 - 1098a9: «Ποιο θα μπορούσε λοιπόν να είναι άραγε αυτό το έργο; Φυσικά όχι η ζωή, αφού είναι φανερό ότι αυτή αποτελεί κοινό γνώρισμα του ανθρώπου και των φυτών-και εμείς ζητούμε να βρούμε αυτό που προσιδιάζει μόνο στον άνθρωπο. Πρέπει, επομένως, να αποκλεισθεί η θρεπτική και η αυξητική ζωή. Αμέσως μετά θα ερχόταν αυτή που θα τη λέγαμε «αισθητική» ζωή, είναι όμως φανερό ότι και αυτή αποτελεί κοινό γνώρισμα του ανθρώπου, του αλόγου, του βοδιού και γενικά του κάθε ζώου. Μένει λοιπόν αυτή που θα τη λέγαμε «πρακτική», αυτή δηλαδή που εκδηλώνεται ως ενέργεια του λογικού μέρους του ανθρώπου. Αυτό όμως πρέπει να εκληφθεί με διπλό νόημα: αφενός με το νόημα ότι υπακούει στο λόγο και αφετέρου με το νόημα ότι είναι κάτοχος του λόγου και λειτουργεί νοητικά. Αφού λοιπόν, και αυτή η ζωή εκλαμβάνεται με διπλό νόημα, πρέπει να θεωρήσουμε ότι αυτό που εμείς εννοούμε είναι η ζωή ως ενέργεια».

⁹ Anna Lannstrom, *Loving the Fine, Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics* (Chicago: University of Notre Dame Press, 2006), 83.

ρικές φορές διακρίνει ως τρία «μέρη» της ψυχής. Στο κατώτερο μέρος συναντάμε ένα βασικό επίπεδο ζωής, την *φυτική ζωή*, που περιλαμβάνει την αυτοσυντήρηση, τη διατροφή και την αναπαραγωγή, κοινή σε όλα τα φυτά και τα ζώα. Στο επόμενο μέρος, το *αισθητικό*, απαντώνται όλα τα έμβια όντα εξαιρουμένου του ανθρώπου. Τα ζώα διακρίνονται από τα φυτά με βάση ένα σύνολο σύνθετων δραστηριοτήτων που σχετίζονται με τη δυνατότητα αντίληψης, δράσης, αίσθησης, μετακίνησης, όρεξης και φαντασίας. Η τρίτη μορφή ζωής είναι αυτή που διακρίνει τους ανθρώπους από τα ζώα και τα φυτά, η *πρακτική ζωή*, όπως θα πει ο Αριστοτέλης. Πρόκειται, για την ζωή του λόγου και ειδικότερα, τη *ζωή της ορθολογικής επιλογής* (life of rational choice), όπως θα υποστηρίξει η C. Korsgaard.¹⁰

Πράγματι, ο Αριστοτέλης φαίνεται να πιστεύει, ότι ο άνθρωπος ως ον έχει κάποια ιδιαίτερα χαρακτηριστικά – το εάν πρόκειται για χαρακτηριστικά που του προσδίδουν μια ειδοποιό διαφορά υπό την έννοια της μοναδικότητας, μένει ακόμα ανοιχτό προς διερεύνηση – σε σχέση με όντα που βρίσκονται γύρω και μέσα στον κόσμο που και ο ίδιος ζει. Ορισμένα από αυτά τα χαρακτηριστικά που περιγράφει είναι πασιφανή και δεν χρειάζονται ιδιαίτερη τεκμηρίωση. Παραδείγματος χάριν, ο άνθρωπος έχει ψυχή, άρα έχει ζωή, ενώ μια πέτρα στερείται αμφοτέρωθεν. Ως εκ τούτου, τις δυο πρώτες κατηγορίες δραστηριοτήτων, δηλαδή την θρεπτική-αυξητική και την αισθητική, τις μοιραζόμαστε με τα άλλα ζώα, και δεν αποτελούν για εμάς *ιδιον*. Την λογική δραστηριότητα ωστόσο, δεν την μοιραζόμαστε με τα άλλα ζώα, πράγμα που οδηγεί τον Αριστοτέλη να υποστηρίξει την άποψη ότι, εάν υπάρχει ένα ανθρώπινο έργο, τότε, αυτό θα είναι ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με τον λόγο ή που τον προϋποθέτει.¹¹

Τούτων δοθέντων, φαίνεται να σκιαγραφείται η θέση σύμφωνα με την οποία η ουσία κάθε όντος «αποφασίζει» για το αγαθό του. Στην περίπτωση των ανθρώπων, ως ουσιωδώς λογικώς δρώντων, προκειμένου να είναι ευδαίμονες, το τι είναι (ως όντα) ορίζει και το τι θα πρέπει να πράξουν. Έτσι, η ζωή ενός λογικού δρώντα, όπως ο άνθρωπος, είναι ο *ευδαιμονικός βίος* γι' αυτόν.¹²

Αντιστοίχως προς τον άνθρωπο, «όλα τα όντα αντλούν τον τρόπο της ύπαρξής τους, το είδος τους, από το τέλος το οποίο ενέχουν και τείνουν να πραγματώσουν».¹³ Αν έτσι έχουν τα πράγματα, το ζήτημα που προκύπτει κρίνεται ως κρίσιμο για την αριστοτελική ηθική εν γένει, καθώς εγείρονται ενστάσεις που αφορούν τον σκληρό πυρήνα εκείνου που στις μέρες μας καλούμε ως ελευθερία της βούλησης και κατ' επέ-

¹⁰ Korsgaard, 142.

¹¹ Lannstrom, 83.

¹² Αυτόθι, 82.

¹³ Βασίλης Μπετσοιάκος, *Ψυχή άρα Ζωή* (Αθήνα: Αρμός, 2007), 186.

κταση ηθική ευθύνη. Υποστηρίζεται¹⁴, δηλαδή, πως η αξιολόγηση ενός πλάσματος, πράγματος ή γεγονότος (και, ειδικότερα, η εκτίμηση που κάνουμε, όταν καλούμεθα να κρίνουμε κάτι –μια πράξη ή ένα πρόσωπο– από ηθική άποψη) δεν είναι θέμα δικής μας επιλογής, αλλά υπαγορεύεται από το ίδιο το κρινόμενο, από το αν και κατά πόσον αυτό εκπληρώνει τον προορισμό του.

Φαίνεται λοιπόν, σαν η φύση να καθορίζει τους σκοπούς του ανθρώπου και να προσδιορίζει την κατεύθυνση της ηθικής. Ή για να το διατυπώσουμε με τα λόγια ενός σύγχρονου φιλοσόφου, του Χάνς Γιόνας: οι σκοποί ενοικούν στη φύση· είναι εγγεγραμμένοι σε αυτήν.¹⁵ Συνακόλουθα, υποστηρίζεται¹⁶ πως ο πραγματικός κίνδυνος συνίσταται στο ότι το τέλος του βίου, ο σκοπός του ηθικού υποκειμένου, από ζήτημα αυτο-καθορισμού και απόφασης μετατρέπεται σε κάτι προ-αποφασισμένο χάρη σε μια ιδεατή ανθρώπινη φύση. Ο κίνδυνος μιας μεταφυσικής τελεολογίας είναι προ των θυρών.¹⁷

Είναι όμως έτσι; Για να μπορέσουμε να απαντήσουμε στην κριτική που ασκείται στο επιχείρημα του έργου, θα φανεί χρήσιμο εάν προηγουμένως ανασυστήσουμε τα σημεία τριβής που θερμαίνουν τον πυρήνα του φιλοσοφικού διαλόγου. Υπάρχει άραγε μια διαφορετική ερμηνεία για το επιχείρημα του έργου που λανθάνει της προσοχής μας η οποία θα μπορούσε να μας οδηγήσει μακριά από το ορατό αδιέξοδο;

II. Αποσαφηνίζοντας τα σημεία τριβής

Το πρώτο σημείο τριβής που θα μπορούσε χωρίς μεγάλη δυσκολία να επισημανθεί, ανακύπτει, όταν διατυπώσει κανείς το παρακάτω ερώτημα: Αλήθεια, για τι πράγμα μιλάμε όταν κάνουμε λόγο για μεταφυσικές, οντολογικές, βιολογικές, προϋποθέσεις και πώς πρέπει να κατανοηθούν; Υποστηρίζεται πως όταν κάνουμε λόγο για μεταφυσικές προϋποθέσεις, δεν εννοούμε να αναζητήσουμε, απλά, στον χώρο της μεταφυσικής¹⁸ – της επιστήμης που μελετά το *ον* ως *ον*¹⁹ – τις φιλοσοφικές εκείνες θέσεις που φωτίζουν την αριστοτελική ηθική, αλλά

¹⁴ Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Η Θεμελίωση του Ηθικού Βίου* (Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986), 21.

¹⁵ Luc Ferry and Jean-Didier Vincent, *Τι Είναι ο Ανθρώπος; Η Βιολογία Συννομεί με τη Φιλοσοφία*, μετάφραση Αναστασία Καραστάθη (Αθήνα: Κριτική, 2005), 53.

¹⁶ Παύλος Κόντος, *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία* (Αθήνα: Κριτική, 2000), 39.

¹⁷ Αυτόθι, 39.

¹⁸ Είναι ευρέως γνωστό, πως ο όρος μεταφυσική δεν προέρχεται από τον Αριστοτέλη, αλλά από τον εκδότη των έργων του, τον Ανδρόνικο τον Ρόδιο (1^{ος} π.Χ. αιώνας), ο οποίος σε μια συλλογή μαθημάτων, που ο Αριστοτέλης έγραψε μεταξύ των ετών, 367 και 322 π. Χ., έδωσε τον τίτλο *Τα μετά τα φυσικά*, δηλαδή τα συγγράμματα τα οποία στην έκδοσή του ακολουθούν τα φυσιογνωστικά συγγράμματα.

¹⁹ Για μια εμπειριστικωμένη ερμηνεία της αριστοτελικής έννοιας της μεταφυσικής βλ. Ετιέν Ζίλσον, *Το *Ον* και η *Ουσία**, μετάφραση Θάνας Σαμαρτζής (Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2009), 193-194. Κατά τον ίδιο: η μεταφυσική με μια πρώτη σημασία, αναφέρεται στην επιστήμη του τί είναι το *όν* και των ιδιοτήτων που του ανήκουν ως τέτοιο. Όταν την κατανοούμε κατ' αυτόν τον τρόπο, η μεταφυσική είναι μια επιστήμη διακριτή απ' όλες τις άλλες, διότι το αντικείμενο της, το *ον* στο μέτρο που είναι *ον*, είναι διακριτό από τα αντικείμενα όλων των άλλων επιστημών. Πράγματι, η κάθε μια από όλες τις άλλες επιστήμες έχει σαν αντικείμενο ένα ορισμένο γένος του *όντος*: π.χ. Το ποσοτικό *ον*, το

κάτι περισσότερο: πως μόνο μέσα από την αριστοτελική μεταφυσική κατανοείται και ερμηνεύεται η αριστοτελική ηθική.²⁰

Ας μην ξεχνάμε εξάλλου, πως για τον Αριστοτέλη, το σύμπαν εμφανιζόταν κλειστό, οργανωμένο και ιεραρχημένο, έτσι ώστε μπορούσε όντως να υπάρχει για κάθε όν ένας φυσικός τόπος που να του ταιριάζει απόλυτα. Πράγματι, το κοσμοείδωλο της αρχαιότητας – το οποίο και ο Αριστοτέλης ακολουθεί στις πραγματείες του, με μικρές εξαιρέσεις – χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια σύλληψης των πρώτων αρχών και αιτιών του κόσμου, πράγμα που οδήγησε, στην επικράτηση της ιδέας πως μπορεί να υπάρχει ένας κόσμος πέρα και έξω από τον κόσμο των αισθήσεων, δηλαδή, τον κόσμο της εμπειρικής σύλληψης της πραγματικότητας, το γίνεσθαι της οποίας χαρακτηρίζεται από αέναη μεταβολή και ενδεχομενικότητα. Τούτων δοθέντων, αναζητήθηκε μια πρώτη αρχή η οποία θα ήταν δυνατόν να μένει σταθερή και αμετάβλητη. Το *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλη αποτελεί τομή στην προσπάθεια αυτή.

Πάρα ταύτα, μετά τον Γαλιλαίο και τον Νεύτωνα, οι νεότεροι θεωρούν το σύμπαν άπειρο, γεγονός που δημιουργεί τουλάχιστον στην νεωτερική εποχή, δυσκολίες αποδοχής ανάλογων ερμηνειών. Μια ανάγνωση του κόσμου που εμπλέκει ολόκληρη την κοσμική τάξη είναι πια αδύνατη, απλά και μόνο επειδή δεν υπάρχει κοσμική τάξη για να διερευνηθεί και φύση για να αποκρυπτογραφηθεί. Πράγματι, με τη γέννηση της νεότερης φυσικής, περάσαμε, σύμφωνα με την επιτυχημένη διατύπωση του Αλεξάντρ Κουρέ από τον κλειστό κόσμο στο άπειρο σύμπαν.²¹

Ένα δεύτερο σημείο ενστάσεων έναντι της αριστοτελικής επιχειρηματολογίας του έργου (στο οποίο ακροθιγώς αναφερθήκαμε παραπάνω), αφορά την θέση πως ο ηθικός χρωματισμός μιας πράξης ή μιας συμπεριφοράς είναι το αποτέλεσμα της αντιστοιχίας του κρινόμενου ως προς την εκπλήρωση του έργου του. Ιστορικά μιλώντας γεννάται από τις θέσεις αρχικά του D. Hume στο *Πραγματεία Περί της Ανθρώπινης Φύσης* (1704) και αργότερα του G. Moore²² στα *Principia Ethica* (1903).

Πιο συγκεκριμένα, ο Hume παρατήρησε ότι, ενώ σε όλα τα συ-

οποίο μελετούν τα μαθηματικά, ή το όν σε κίνηση που μελετά η φυσική, ή το έμβιο όν, που μελετά η βιολογία. Η επιστήμη, όμως, για την οποία κάνουμε λόγο εδώ μελετά απλώς και μόνο το τί είναι το να είναι κάτι, δηλαδή τί είναι αυτό, μέσα σε κάθε τι που υπό οποιαδήποτε έννοια δικαιούται τον τίτλο «όν», το οποίο μας επιτρέπει να πούμε ότι το πράγμα αυτό είναι. [...] Με μια δεύτερη σημασία, ο αριστοτελικός ορισμός της μεταφυσικής αναφέρεται στην επιστήμη εκείνη η οποία έχει σαν αντικείμενο την τάξη των όντων που δικαιούνται κατ' εξοχήν τον τίτλο «όν», διότι τα συγκεκριμένα όντα είναι με τη μεσότερη σημασία του όρου».

²⁰ Τερέζα Πεντζοπούλου-Βαλάλα, *Προβολές στον Αριστοτέλη* (Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 1998), 254-255.

²¹ Ferry, 55-56.

²² Για μια εκτενέστερη πραγμάτευση της αναλυτικής ηθικής του G. E. Moore στα ελληνικά βλέπε Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, *Συγχρονη Ηθική Φιλοσοφία: Ο Αγγλόφωνος Στοχασμός* (Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995), 124-152.

στήματα ηθικής ο συγγραφέας τους παραθέτει επί μακρόν γεγονότα χρησιμοποιώντας το ρήμα *είναι* ή *δεν είναι* στις προτάσεις του, ξαφνικά, μεταχειρίζεται σε κάθε πρόταση το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει*. Η μετάβαση, λέει ο Hume, είναι ανεπαίσθητη, αλλά υψίστης σημασίας. Διότι εφόσον αυτό το *πρέπει* ή το *δεν πρέπει* εκφράζει μια καινούργια σχέση ανάμεσα στα πράγματα (διαφορετική από αυτή που αφορά το πώς είναι τα πράγματα), χρειάζεται να δούμε πως προέκυψε. Και βέβαια είναι απαραίτητο να δικαιολογηθεί κάτι που φαίνεται, όπως λέει, τελείως αδιανόητο, πώς δηλαδή αυτή η καινούργια σχέση μπορεί να προκύψει από άλλες, τελείως διαφορετικές απ' αυτήν.²³

Συμπληρωματικά, δύο αιώνες αργότερα, ο G. E. Moore υποστήριξε ότι δεν μπορούμε να ορίσουμε το καλό, το οποίο βρίσκεται από την πλευρά των αξιών, διότι δεν μπορεί να αναλυθεί σε απλούστερα μέρη. Εάν προσπαθήσουμε να ορίσουμε το καλό ανάγοντάς το σε κάποιο φυσικό αντικείμενο ή κατάσταση, παραμένει το ερώτημα γιατί αυτό και όχι κάτι άλλο είναι καλό. Εάν πιστεύουμε ότι με αυτόν τον τρόπο καταφέραμε να ορίσουμε το καλό, έχουμε υποπέσει σε ένα κοινό αλλά σημαντικό λογικό σφάλμα, τη φυσιοκρατική πλάνη.²⁴

Κοινό συμπέρασμα των θέσεων του D. Hume και G. E. Moore αποτελεί η εκτίμηση ότι η μετάβαση από το «όν» στο «δέον» είναι λογικά αδύνατη· άρα από πραγματικές κρίσεις δεν συνάγονται αξιολογικές.

Απάντηση στην παραπάνω κριτική, προσπάθησαν να δώσουν μια σειρά σύγχρονων φιλοσόφων, κυρίως νεο-αριστοτελικών, οι θέσεις ορισμένων εκ των οποίων διεκδικούν την προσοχή μας. Ο MacIntyre αμφισβητεί²⁵, για παράδειγμα, την διάκριση μεταξύ γεγονικών και αξιολογικών κρίσεων, χαρακτηρίζοντας την άνευ νοήματος στο παραδοσιακό σύμπαν αξιών, στο μέτρο, που σε αυτό οι αξιολογικές κρίσεις ήταν με μια έννοια γεγονικές. Στο προνεωτερικό περιβάλλον η ηθική ενσωμάτωνε τελεολογικού τύπου ηθικά περιεχόμενα, γι' αυτό και δεν υπήρχε καμία αναγκαιότητα διαχωρισμού ανάμεσα στις ανάγκες της ανθρωπίνης φύσης και στις προσταγές της ηθικής. Υπήρχε, κατά συνέπεια, συνοχή ανάμεσα στις δύο, η οποία εξασφάλιζε τη συνέχεια αυτού του πλαισίου ζωής.

Κατ' αναλογία στο αριστοτελικό ηθικό υπόβαθρο ο MacIntyre, υποστηρίζει πως «λειτουργεί μια θεμελιώδης διάκριση ανάμεσα στον άνθρωπο όπως είναι και στον άνθρωπο όπως θα ήταν αν πραγματώναμε το τέλος του. Τα ανθρώπινα όντα έχουν προσδιορισμένη φύση που τους θέτει ειδοποιούς σκοπούς και στόχους, ώστε να κινούνται

²³ Βάσω Κιντή και Φωτεινή Ζήκα, «Η Φύση της Φύσης», στο *Η Φύση στην Οικολογία*, επιμέλεια Μ. Μοδινός και Η. Ευθυμίου, 60-74 (Αθήνα: Στοχαστής, 1999).

²⁴ Αυτόθι.

²⁵ Γκόλφω Μαγγίνη, *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί: Η Ηθική του Διαλόγου στον Γιούρκεν Χάμπερμας και η Πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού* (Αθήνα: Πατάκη, 2006), 90.

από την φύση τους προς συγκεκριμένο τέλος. Στην ηθική τούτο έχει ως συνέπεια τα τελικά αίτια των πράξεων να μπορούν να συνδεθούν με τα τυπικά αίτια και άρα τη νομιμότητα συναγωγής ορισμένων 'αξι-ών' (values) από 'γεγονότα' (facts) σχετικά με την ανθρώπινη φύση». ²⁶ Όπως λοιπόν, ένα μαχαίρι προσδιορίζεται από τη λειτουργία του να κόβει και κρίνεται ως «καλό» ή «κακό» ανάλογα με το αν και κατά πόσον μπορεί να ανταποκριθεί σε αυτήν τη λειτουργία, αντίστοιχα, ο άνθρωπος νοούμενος ως προς την τελική του κατάσταση μπορεί να κριθεί ως καλός ή κακός ανάλογα με το εάν ή όχι πληροί τη φύση του, με άλλα λόγια, το τέλος του. ²⁷

Προς την ίδια κατεύθυνση φαίνεται να κινείται και ο ηθικός νατουραλισμός της R. Hursthouse στο *On Virtue Ethics* (1999). Σύμφωνα με αυτήν την θεώρηση, η σημασία των κατηγορημάτων «καλός» και «κακός» για τον χαρακτηρισμό ενός ανθρώπου είναι ανάλογη με τη σημασία που έχουν τα συγκεκριμένα κατηγορήματα όταν χρησιμοποιούνται για τον χαρακτηρισμό των φυτών ή των ζώων. Ένα δέντρο, π.χ. μια λεμονιά, είναι καλή ως λεμονιά εάν: 1) τα διάφορα μέρη της (ρίζες, κλαδιά, φύλλα, καρποί) και 2) ο τρόπος λειτουργίας τους (απορρόφηση των κατάλληλων θρεπτικών συστατικών του χώματος, φωτοσύνθεση κ.λ.π.) βοηθούν σε κάποιους σκοπούς, συγκεκριμένα: α) στην επιβίωσή της, καθώς και β) στη διαίωνιση του συγκεκριμένου είδους. Προκειμένου να είναι σωστή η αξιολόγηση πιο πολύπλοκων ειδών όπως είναι τα ζώα, η Hursthouse θεωρεί ότι πρέπει να προσθέσουμε κάποια επιπλέον χαρακτηριστικά αλλά και κάποιους προς εκπλήρωση σκοπούς. Έτσι, ένας αρτιμελής ελέφαντας, είναι ένας καλός ελέφαντας εφόσον: 1) τα διάφορα μέρη του, 2) οι λειτουργίες του, 3) η συμπεριφορά του και 4) οι επιθυμίες του, συμβάλλουν: (α) στην ατομική του επιβίωση, στο βαθμό που, για παράδειγμα, είναι ικανός, μέσω μιας δυνατής προβοσκίδας, να κόβει τα κλαδιά από τα δέντρα και στη συνέχεια να τα τρώει, (β) στη διατήρηση του είδους του, αφού μέσω της σωματικής του δύναμης, σε περίπτωση κινδύνου, μπορεί να προστατεύει τους απογόνους του, (γ) στην απουσία πόνου, αλλά και στην απόλαυση διαφόρων πραγμάτων – αυτό μπορεί να συμβαίνει όταν δεν αισθάνεται πόνο με την παρουσία και τη χρήση των χαυλιοδόντων του και αισθάνεται ευχαρίστηση, όταν π.χ. μέσω των δυνατών ποδιών του μπορεί να παίξει με το μικρό του – (δ) στην καλή λειτουργία της ομάδας του, διότι, σε αντίθετη περίπτωση, ένας ελέφαντας που γεννήθηκε με το ένα του πόδι ατροφικό, θα είναι βάρος στην ομάδα του, αφού δεν θα μπορεί να συλλέξει άνετα την τροφή του, δεν θα είναι ευκίνητος σε περίπτωση που χρειαστεί να υπερασπιστεί την ομάδα του ή να αποφύγει κάποιο σαρκοφάγο ζώο, με

²⁶ Λία Μελά, *Alasdair MacIntyre: Η Ηθική Μεταξύ Κανόνων και Αρετών* (Αθήνα: Παπαζήσης, 2012), 85-86.

²⁷ Μαγγίνη, 92.

αποτέλεσμα η συνοχή της ομάδας να απειλείται. Το παράδειγμα αυτό μπορεί να χρησιμεύσει και για την αξιολόγηση των υπολοίπων τριών προαναφερθέντων χαρακτηριστικών.²⁸

Έχοντας κατά νου τα όσα έχουμε πει μέχρι αυτό το σημείο, επανερχόμαστε στο ερώτημα του τι σημαίνει, για ένα αντικείμενο να εξετάσουμε την λειτουργία του; Μια ερμηνεία θα υποστήριζε²⁹ ότι το να εξετάσουμε τη λειτουργία κάποιου πράγματος, για παράδειγμα, μιας μηχανής αιμοκάθαρσης, σημαίνει να εξετάσουμε τι υποτίθεται ότι κάνει, ποιος είναι ο σκοπός της. Στην περίπτωση πραγμάτων όπως οι μηχανές ή στην περίπτωση των γιατρών και των μουσικών, αυτό που πρέπει να κάνουν αποφασίζεται από αυτούς που σχεδίασαν τις πρώτες ή από αυτούς που προσλαμβάνουν τους δεύτερους για κάποιο σκοπό. Χρησιμοποιούμε τις μηχανές αιμοκάθαρσης για να καθαρίσουμε το αίμα ασθενών που πάσχουν από νεφρική ανεπάρκεια· προσλαμβάνουμε μουσικούς για να παίξουν μουσική. Κατά αντιστοιχία, «στην περίπτωση των οργανισμών, το πώς πρέπει να λειτουργούν καθορίζεται από την εσωτερική σκόπιμη οργάνωσή τους. Μιας και οι άνθρωποι είναι οργανισμοί, έχουν και αυτοί μια ενδογενή λειτουργία (*έργον*) και έναν ενδογενή σκοπό (*τέλος*), ο οποίος επιτυγχάνεται όταν λειτουργούν όπως πρέπει. Τούτων δοθέντων, οι άνθρωποι θεωρείται ότι έχουν ολοκληρωμένες ζωές, εφόσον λειτουργούν όπως πρέπει· και το να λειτουργούν όπως πρέπει σημαίνει να ασκούν τις δυνατότητες που βρίσκονται στην ανθρώπινη ψυχή και να τις ασκούν καλά. Η κατανόηση αυτών των δυνατοτήτων είναι το πρώτο βήμα για την κατανόηση του πώς πρέπει να είναι μια ολοκληρωμένη ζωή για τους ανθρώπους.³⁰

Ωστόσο, η περίπτωση του ανθρώπινου είδους εμφανίζει μια μεγάλη διαφορά σε σχέση με το είδος των υπολοίπων ζώων, η οποία οφείλεται στην παρουσία του ορθολογικού τρόπου σκέψης και δράσης. Μιλώντας για ορθολογικό τρόπο εννοούμε οποιονδήποτε τρόπο μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως καλό, ως κάτι το οποίο έχουμε λόγο να επιλέγουμε. Με άλλα λόγια, μια ανθρώπινη πράξη θεωρείται ότι είναι ορθή ή λανθασμένη, και ότι συνεισφέρει, για παράδειγμα, στη διαίω-νιση του ανθρώπινου είδους, στο βαθμό που αναγνωρίζουμε στο δρών υποκείμενο συγκεκριμένους ορθούς ή λανθασμένους λόγους για τους οποίους την επιτέλεσε.³¹

Ο Αριστοτέλης ωστόσο, προχωρά ένα βήμα πιο πέρα υποστηρίζοντας ότι το *έργον* του ανθρώπου πρέπει να εμπεριέχει όχι απλώς την

²⁸ Στέλιος Βιοβιδάκης και Τάσος Καρακατσάνης, «Σύγχρονες Θεωρίες Αρετών και Αριστοτελική Ηθική», *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* 8 (2009): 200-201.

²⁹ Gerard Hughes, *Ηθικά Νικομάχεια: Ένας Οδηγός Ανάγνωσης*, μετάφραση Παντελής Γκολίτσης (Αθήνα: Οκτώ, 2012), 51.

³⁰ Hughes, 51.

³¹ Βιοβιδάκης και Καρακατσάνης, 200-201.

καλή άσκηση των δυνατοτήτων που έχουμε εμείς οι άνθρωποι· εντονότερα, ότι πρέπει να συνίσταται στην άσκηση αυτών των δυνατοτήτων που είναι ειδικά ανθρώπινες, αυτών που δεν μοιραζόμαστε με τα ζώα.³² Με τα λόγια του ίδιου του φιλοσόφου (H. N. 1097b 33): ζητείται δὲ τὸ ἴδιον.

III. Το «έργο» του ανθρώπου ως «ἴδιον»

Τι σημαίνει ότι το έργο του ανθρώπου είναι ἴδιον; Πρόκειται άραγε, για μια ιδιαίτερη λειτουργία που μόνο οι άνθρωποι φέρουν, ως όντα ενός τύπου, η οποία σκιαγραφεί μια ειδοποιό διαφορά έναντι των άλλων όντων; Ή μήπως η χρήση του όρου ἴδιον από τον Αριστοτέλη θα πρέπει να ερμηνεύεται λιγότερο αυστηρά;

Ορισμένοι φιλόσοφοι αντιτάσσονται στην ιδέα ότι ο άνθρωπος έχει ένα ιδιαίτερο έργο, με την έννοια ότι το έργο του είναι διακριτά ξεχωριστό από εκείνο άλλων έμβιων όντων. Η Α. Lannstrom για παράδειγμα, υποστηρίζει³³ ότι αυτή είναι εσφαλμένη ερμηνεία που γεννά αντιφάσεις εντός των αριστοτελικών κειμένων. Εάν η λειτουργία μας έχει κάτι το μοναδικό, τότε η θεωρία δεν μπορεί να είναι μέρος της ανθρώπινης λειτουργίας, επειδή όπως ο Αριστοτέλης υποστηρίζει στο Βιβλίο 10 των Η.Ν., την μοιραζόμαστε με τους θεούς. Στον αντίποδα, η Α. Lannstrom προτάσσει μια αναλογική ερμηνεία αναφορικά με το ἴδιον, την οποία ανασύρει από τα Τοπικά, εκεί όπου ο Αριστοτέλης διαχωρίζει μεταξύ δυο εννοιών της έννοιας ἴδιον, μια απόλυτη και μια σχετική. Ένα ακίνητο, αναφέρει η Α. Lannstrom, είναι ἴδιον στα ανθρώπινα όντα με μια απόλυτη έννοια εάν δε μπορεί να ανήκει σε άλλα όντα. Αλλά ένα ακίνητο μπορεί επίσης να είναι ἴδιον με μια σχετική σημασία. Τηρουμένων των αναλογιών, όταν λέμε ότι το να είναι δίποδο ον ο άνθρωπος είναι ἴδιον του ανθρώπου, δεν εννοούμε ότι μόνο οι άνθρωποι είναι δίποδα. Περισσότερο, λέμε ότι ο άνθρωπος είναι δίποδο σε σχέση με ένα άλογο ή ένα σκύλο. Με τον ίδιο τρόπο, για την Α. Lannstrom η λειτουργία μας είναι ἴδιον σε εμάς, όχι απόλυτα, αλλά σχετικά με τα άλλα ζώα. Και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η λογική ικανότητα είναι πιο σημαντικό διαχωριστικό γεγονός από ό,τι άλλα, επειδή διαπερνά στιδήποτε μας αφορά, στιδήποτε κάνουμε. Εάν η ανθρωπότητα έχανε την ικανότητα για λόγο και δράση χάριν λόγων, αυτή η απώλεια θα έκανε το είδος κάτι διαφορετικό, κάτι που δεν είναι πλέον ανθρώπινο.

Στο τελικό συμπέρασμα της Α. Lannstrom φαίνεται να συμφωνεί και η C. Korsgaard, ωστόσο, η επιχειρηματολογία που η τελευταία υιοθετεί είναι διαφορετική, εντούτοις ενδιαφέρουσα. Η C. Korsgaard υπο-

³² Hughes, 52.

³³ Lannstrom, 83-85.

στηρίζει ότι το γεγονός πως είμαστε ορθολογικά όντα μας εξοπλίζει με τη δυνατότητα να επιλέγουμε ορθολογικά το είδος της ζωής που θα ζήσουμε· και αυτή ακριβώς η δυνατότητα που μας παρέχεται ως όντα ενός τύπου, εισάγει μια εντελώς νέα αίσθηση της ζωής. Η προσθήκη κάθε νέου μέρους της ψυχής, ανάλογα με την κατηγορία του ζωντανού όντος για το οποίο κάνουμε λόγο, αλλάζει την έννοια με την οποία το συγκεκριμένο ον λέγεται ότι είναι ζωντανό ή έχει ζωή, επηρεάζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τις «κατώτερες» λειτουργίες που πραγματοποιεί με την προσθήκη νέων ειδών δραστηριοτήτων. Ένα ζώο ζει ή έχει μια ζωή με μία έννοια που ένα φυτό δεν έχει. Ένα ζώο έχει αισθήσεις, επιδιώκει πράγματα που επιθυμεί και διαφεύγει όσα φοβάται. Σε ορισμένες περιπτώσεις, χτίζει ένα σπίτι και γείρει μια οικογένεια, αν είναι ένα «υψηλότερης τάξης» ζώο μπορεί ακόμη και να ξέρει πώς να αγαπάει και να παίζει. Αλλά αυτά δεν είναι μόνο δυνάμεις που προστίθενται στην κορυφή της θρεπτικής και αναπαραγωγικής ζωής του ζώου: αλλάζουν τον τρόπο που το ζώο εκτελεί τα καθήκοντα της διατροφής και της αναπαραγωγής του. Η ικανότητα του ζώου για αντίληψη και δράση καθορίζει τον τρόπο που παίρνει την τροφή του και εξασφαλίζει την ύπαρξη των απογόνων του. Αλλά αυτές οι ικανότητες οδηγούν, επίσης, το ζώο να συμμετάσχει σε δραστηριότητες που ένα φυτό δεν δύναται, π.χ. η αγάπη και το παιχνίδι. Αυτά τα πράγματα κάνουν τη «ζωή» ενός ζώου ένα διαφορετικό είδος πράγματος από ό,τι τη «ζωή» ενός φυτού. Και ένα ανθρώπινο ον, με τη σειρά του, έχει μια ζωή, με μια έννοια με την οποία ένα μη-ανθρώπινο ζώο δεν έχει, π.χ. αποφασίζει για πράγματα όπως το πώς να κερδίζει τη ζωή του, πώς να περάσει τα απογεύματα του, να έχει φίλους και σε γενικές γραμμές, πώς και πού θα ζήσει. Η δύναμη της επιλογής αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο εκτελούμε τις δραστηριότητες που μοιραζόμαστε με τα άλλα ζώα, αλλά και μεταξύ μας, την ανατροφή των παιδιών, το κυνήγι ή τη συλλογή τροφίμων, το παιχνίδι και τη σεξουαλική δραστηριότητα. Τα ανθρώπινα όντα προσεγγίζουμε αυτές τις δραστηριότητες δημιουργικά και αναπτύσσουμε διάφορους τρόπους για να τις επιτύχουμε. Επίσης, κάνουμε πράγματα που τα άλλα ζώα δεν κάνουν καθόλου, όπως το να λέμε αστεία και να ζωγραφίζουμε εικόνες, να ασχολούμαστε με την επιστημονική έρευνα και τη φιλοσοφία.

Ως εκ τούτου, για την C. Korsgaard, όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι η λειτουργία ενός ανθρώπου είναι η δραστηριότητα του ορθολογικού μέρους της ψυχής, δεν εννοεί απλώς ότι η ορθολογικότητα είναι ο σκοπός ενός ανθρώπινου όντος. Ούτε σημαίνει απλώς, ότι πρόκειται για μια χαρακτηριστική δραστηριότητα των ανθρώπων. Εννοεί μάλλον ότι η ορθολογική δραστηριότητα είναι το πώς εμείς οι άνθρωποι κάνουμε

ό,τι κάνουμε και ειδικότερα, πώς μπορούμε να καθοδηγήσουμε τη συγκεκριμένη μορφή της ζωής μας.³⁴

Κατά αντιστοιχία, καθώς δεν υπάρχει μόνο ένα είδος οργανισμού που ζει και διατηρείται, απεναντίας υπάρχουν αρκετοί διαφορετικοί στην κατασκευή ζωντανοί οργανισμοί, π.χ. όλα τα διαφορετικά είδη φυτών και ζώων, θα πρέπει καθένα από αυτά να έχει την δική του μορφή, δηλαδή τον δικό του ειδικό τρόπο αυτο-διατήρησης.

Στο ίδιο μήκος κύματος φαίνεται να κινείται και η προσέγγιση του D. Bostock, ο οποίος υποστηρίζει ότι κάθε είδος ζωής έχει ένα επιμέρους τρόπο να ζει, κατάλληλο προς το είδος του και διακριτό έναντι των άλλων ειδών, ο οποίος ως τελικός σκοπός του, εξηγεί, όλη την ποικιλία των χαρακτηριστικών του είδους αυτού. Ανάλογα και ο άνθρωπος, ως ξεχωριστό είδος ζώου, πρέπει να έχει έναν ξεχωριστό τρόπο να ζει, και ο οποίος είναι αυτός που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τα άλλα είδη. Κάποιος δεν μπορεί να κατανοήσει τον ορισμό του ανθρώπου εάν δεν γνωρίζει τον ειδικό ανθρώπινο τρόπο του ζην, είναι το συμπέρασμα που καταλήγει ο D. Bostock.³⁵

Έτσι, η ορθολογική επιλογή εισάγει μια εντελώς νέα αίσθηση της ζωής. Το συμπέρασμα της Korsgaard, το οποίο υιοθετούμε, είναι ότι: είναι αυτός ακριβώς ο τρόπος της ζωής που θα πρέπει να αξιολογήσουμε, όταν προσπαθούμε να χαρακτηρίσουμε τη ζωή κάποιου ως ευδαίμονα.³⁶

IV. Η ερμηνεία της C. Korsgaard για το επιχείρημα του έργου

Έχοντας κατά νου την μέχρι τώρα επιχειρηματολογία της C. Korsgaard, θα μας φανεί ιδιαίτερα χρήσιμο να στρέψουμε το ενδιαφέρον μας στην ερμηνευτική προσπάθεια της να προσδώσει στο επιχείρημα του έργου μια εντελώς νέα προοπτική. Όπως το θέτει, υπάρχουν δυο πιθανές ερμηνείες του τι θα μπορούσε να σημαίνει το επιχείρημα της λειτουργίας: Αφ' ενός σε πολλές περιπτώσεις εντός των αριστοτελικών κειμένων προσδιορίζεται η λειτουργία ενός πράγματος με το σκοπό του, δηλαδή με το τι είδους πράγμα είναι ή με το τι κάνει. Υπάρχει, ωστόσο, κατά την ίδια ένας άλλος τρόπος για την κατανόηση της ιδέας της λειτουργίας που κατά κάποιον τρόπο υπάγει την έννοια της δομικής σύστασης (structural arrangement). Η λειτουργία μπορεί να αναφέρεται στο πώς ένα πράγμα λειτουργεί, στο πώς κάνει ό,τι κάνει. Εάν χρησιμοποιήσουμε την λειτουργία με αυτήν την έννοια θα αποκλίνει

³⁴ Korsgaard, 141-143.

³⁵ David Bostock, *Aristotle's Ethics* (New York: Oxford University Press, 2000), 17.

³⁶ Korsgaard, 143.

από την έννοια του «σκοπού», ο οποίος είναι απλά «αυτό που κάνει» ένα πράγμα. Ένα πράγμα μπορεί να εξυπηρετεί μια μεγάλη ποικιλία σκοπών, αλλά με την έννοια την οποία η C. Korsgaard συζητά τώρα έχει μόνο μια λειτουργία, έναν τρόπο να λειτουργεί. Για παράδειγμα, ένας υπολογιστής μπορεί να εξυπηρετεί μια μεγάλη ποικιλία σκοπών, όπως: η επεξεργασία κειμένου, η επίλυση μαθηματικών προβλημάτων, η εγγραφή μουσικής κ.α. Ωστόσο, αν θέλαμε να περιγράψουμε τη λειτουργία του, με αυτή τη δεύτερη έννοια, θα πρέπει να περιγράψουμε αυτό που η C. Korsgaard αποκαλεί ως *λειτουργική κατασκευή* του (functional construction)· τους μηχανισμούς που του επιτρέπουν να κάνει όλα αυτά τα πράγματα. Εκ πρώτης όψεως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η λειτουργία του είναι η ηλεκτρονική αποθήκευση, η ανάκτηση των πληροφοριών, κ.α. Αλλά με την αυστηρή έννοια του όρου, μόνο κάποιος που καταλαβαίνει πραγματικά πώς οι υπολογιστές δουλεύουν μπορεί να μας πει ποια είναι η λειτουργία τους. Ας δούμε ακόμη ένα παράδειγμα. Θα μπορούσε να πούμε για ένα ράδιο ότι μεταξύ των σκοπών του είναι να μεταδίδει μουσική και να ψυχαγωγεί, να παρέχει ένα μέσο για διαφήμιση, να ενημερώνει ειδησιογραφικά τους ανθρώπους και να χρησιμεύσει ως ένα σύστημα έγκαιρης προειδοποίησης σε περίπτωση έκτακτης ανάγκης. Αυτά είναι όλα «αυτά που κάνει» ένα ράδιο. Αλλά αν θέλαμε να μιλήσουμε για το «πώς κάνει ό,τι κάνει», θα πρέπει να μιλήσουμε για τη μετάδοση ηλεκτρομαγνητικών κυμάτων ορισμένων συχνοτήτων και το μηχανισμό που καθιστά την διαδικασία αυτή δυνατή. Ως εκ τούτου, οι διάφοροι μηχανισμοί μιας συσκευής δεν αποτελούν το σκοπό της· ενώ, το πώς κάνει όλα όσα κάνει, είναι η μορφή ή η λειτουργία της.³⁷

Φυσικά, οι δύο έννοιες είναι στενά συνδεδεμένες. Η έννοια του σκοπού είναι ενσωματωμένη στην έννοια της λειτουργίας, το «τι κάνει» στο «πώς κάνει ό,τι κάνει». Και θα υπάρξουν περιπτώσεις κατά τις οποίες οι δύο είναι σχεδόν ταυτόσημες. Σκεφτείτε για παράδειγμα μια πολύ απλή συσκευή, όπως ένα πιρούνι ή ένα ράφι: σε αυτές τις περιπτώσεις το να πούμε τι κάνει το πράγμα και να πούμε πώς κάνει αυτό που κάνει είναι σχεδόν το ίδιο πράγμα. (Ποια είναι η λειτουργία ενός ραφιού; Το να τοποθετούμε πάνω του πράγματα. Πώς λειτουργεί; Τοποθετώντας πράγματα πάνω σε αυτό).³⁸

Ένα άλλο, είδος περίπτωσης, που μας προσφέρει η C. Korsgaard, κατά την οποία η λειτουργία και ο σκοπός συμπίπτουν, είναι όταν η λειτουργία είναι ο σκοπός ή το τέλος του πράγματος. Παράδειγμα, αποτελούν για τον Αριστοτέλη όσα θεωρεί ως «φυσικούς σκοπούς», ιδι-

³⁷ Korsgaard, 138.

³⁸ Αυτόθι, 138-139.

αίτερα των φυτών και των ζώων των οποίων το «τελικό αίτιο» ή ο σκοπός τους είναι, ουσιαστικά, να διατηρήσουν τη συγκεκριμένη μορφή της λειτουργίας τους, μέσα από την επιβίωση και την αναπαραγωγή τους. Το κυρίως επιχείρημα για τη κατανόηση της λειτουργίας με αυτή την έννοια, είναι ότι η σωστή έννοια της μορφής προέρχεται από τον ρόλο της μορφής ως το αντικείμενο της γνώσης και του τόπου της τέχνης, θα μας πει η C. Korsgaard. Όπως ανέφερε νωρίτερα, το άτομο που παρατηρεί τη δομική σύσταση ενός πράγματος, αλλά δεν κατανοεί το ίδιο το πράγμα, δεν έχει τη γνώση του πράγματος. Όλοι μας γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ποια είναι η καρδιά, αλλά αυτό δεν μας κάνει καρδιολόγους. Αλλά κάποιος που ξέρει ποια είναι η καρδιά, γνωρίζοντας τη δομική σύστασή της, και το πώς αυτή η σύσταση μπορεί να κάνει αυτό που κάνει, μπορεί πραγματικά να ειπωθεί πως το καταλαβαίνει. Το ίδιο ισχύει και για τα παράγωγα της τέχνης. Ο Αριστοτέλης λέει ότι η τέχνη του κτιρίου είναι η μορφή ενός σπιτιού, μας πληροφορεί η C. Korsgaard. Αλλά γνωρίζοντας κάποιος το σκοπό ενός σπιτιού δεν τον καθιστά αυτομάτως αρχιτέκτονα. Ο αρχιτέκτονας γνωρίζει τόσο τη δομή όσο και τον σκοπό, καθώς και το πώς η δομή καθιστά δυνατό τον σκοπό: κατανοεί την κατασκευή του σπιτιού λειτουργικά. Ξέρει, για παράδειγμα, ότι ένα σπίτι δεν είναι μόνο τούβλα και ξύλα τοποθετημένα με κάποιον τρόπο, αλλά επιπροσθέτως πως η διάταξη των τούβλων και των ξύλων επιτρέπει στο σπίτι να αντέξει τις καιρικές του χειμώνες.³⁹ «Σε κάθε περίπτωση, η μορφή ενός πράγματος μπορεί να θεωρηθεί ως η λειτουργική κατασκευή (functional construction) του, και έτσι το πώς κάνει ό,τι κάνει», είναι το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η C. Korsgaard.⁴⁰

Ανακεφαλαιώνοντας, σε όσα προηγήθηκαν προσπαθήσαμε, και ελπίζω πως καταφέραμε ικανοποιητικά, να αναδείξουμε το πλαίσιο του φιλοσοφικού διαλόγου γύρω από ένα θεμελιώδες κεφάλαιο της αριστοτελικής ηθικής, την έννοια του αριστοτελικού έργου. Σκοπός μας ήταν να διερευνήσουμε την ύπαρξη μιας ορισμένης ερευνητικής φόρμουλας, ικανής να επιτρέψει στο επιχείρημα για το έργο του ανθρώπου, να ξεπεράσει το μεταφυσικό σκόπελο, πράγμα που θα οδηγούσε σε μεγαλύτερη αξιοπιστία το επιχείρημα της λειτουργίας. Η ερμηνεία της C. Korsgaard, την οποία υιοθετήσαμε, μια ερμηνεία που στηρίζεται στην ορθολογικότητα που ενέχει το ανθρώπινο είδος ως τέτοιο και μπορεί να κατευθύνει την ζωή μας σε ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής, ανάλογο προς το είδος μας, οδηγεί προς αυτήν την κατεύθυνση.

³⁹ Korsgaard, 139.

⁴⁰ Αυτόθι, 140.

Αναφορές

Βιθβιδάκης, Στέλιος, και Τάσος Καρακατσάνης. «Σύγχρονες Θεωρίες Αρετών και Αριστοτελική Ηθική». *Υπόμνημα στη Φιλοσοφία* 8 (2009): 183-217.

Bostock, David. *Aristotle's Ethics*. New York: OUP, 2000.

Δραγώνα-Μονάχου, Μυρτώ. *Σύγχρονη Ηθική Φιλοσοφία: Ο Αγγλόφωνος Στοχασμός*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1995.

Ferry, Luc, και Jean-Didier Vincent. *Τι Είναι ο Άνθρωπος; Η Βιολογία Συνομιλεί με τη Φιλοσοφία*. Μετάφραση Αναστασία Καραστάθη. Αθήνα: Κριτική, 2005.

Ζίλσον, Ετιέν. *Το Ον και η Ουσία*. Μετάφραση Θάνος Σαμαρτζής. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2009.

Hughes, J. Gerard. *Ηθικά Νικομάχεια: Ένας Οδηγός Ανάγνωσης*. Μετάφραση Παντελής Γκολιτσής. Αθήνα: Οκτώ, 2012.

Kenny, Antony. *Θωμάς Ακϋίνάτης*. Μετάφραση Γιάννης Δημητρακόπουλος. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2015.

Κιντή, Βάσω, και Φωτεινή Ζήκα. «Η Φύση της Φύσης». Στο *Η Φύση στην Οικολογία*, επιμέλεια Μιχαήλ Μοδινός και Ηλίας Ευθυμίουπουλος, 60-74. Αθήνα: Στοχαστής, 1999.

Κονδύλης, Παναγιώτης. *Η Κριτική της Μεταφυσικής στην Νεότερη Σκέψη: Από τον Όψιμο Μεσαίωνα ως το Τέλος του Διαφωτισμού*. Αθήνα: Γνώση, 1983.

Κόντος, Πάυλος. *Η Αριστοτελική Ηθική ως Οντολογία*. Αθήνα: Κριτική, 2000.

Korsgaard, Christine. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: OUP, 2008.

Lannstrom, Anna. *Loving the Fine: Virtue and Happiness in Aristotle's Ethics*. Chicago: University of Notre Dame Press, 2006.

Λυπουρλής, Δημήτριος. *Αριστοτέλης, Ηθικά Νικομάχεια*, Τόμος I, Βιβλία Α'-Δ'. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 2006.

Μαγγίνη, Γκόλφω. *Ο Χάμπερμας και οι Νεοαριστοτελικοί: Η Ηθική του Διαλόγου στον Γιούρκεν Χάμπερμας και η Πρόκληση του Νεοαριστοτελισμού*. Αθήνα: Πατάκης, 2006.

Μελά, Λία. *Alasdair MacIntyre: Η Ηθική μεταξύ Κανόνων και Αρετών*. Αθήνα: Παπαζήσης, 2012.

Μπετσάκος, Βασίλειος. *Ψυχή άρα Ζωή*. Αθήνα: Αρμός, 2007.

Πελεγρίνης, Θεοδόσιος. *Η Θεμελίωση του Ηθικού Βίου*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 1986.

Πεντζοπούλου-Βαλάλα, Τερέζα. *Προβολές στον Αριστοτέλη*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος, 1998.

