

## ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΘΕΩΡΙΕΣ ΑΡΕΤΩΝ ΚΑΙ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

(Υπόμνημα στη φιλοσοφία - αφιέρωμα στα *Ηθικά Νικομάχεια*-

τεύχος 8, Ιούνιος 2009, 183-218)

- Σε συνεργασία με τον Τάσο Καρακατσάνη-

1. Τα τελευταία χρόνια του εικοστού αιώνα είναι ραγδαία η ανάπτυξη της αρετολογικής ηθικής, η οποία θεωρείται πλέον μια από τις βασικές τάσεις της σύγχρονης ηθικής φιλοσοφίας, μαζί με τις πρόσφατες παραλλαγές καντιανής δεοντοκρατίας και τις διάφορες μορφές ωφελιμισμού. Η ανάπτυξη αυτή ακολούθησε τον έλεγχο των κυριότερων δεοντοκρατικών και συνεπειοκρατικών θεωριών των Νεώτερων Χρόνων που ξεκίνησε από τη δεκαετία του '50 με το γνωστό άρθρο της Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy"<sup>1</sup> και συνεχίστηκε με το *The Sovereignty of Good* της Iris Murdoch,<sup>2</sup> το *After Virtue* του Alasdair MacIntyre<sup>3</sup> μέχρι και το *Ethics and the Limits of Philosophy* του Bernard Williams.<sup>4</sup> Στα συγκεκριμένα έργα αναγνωρίζεται λιγότερο ή περισσότερο άμεσα η ανωτερότητα της αρχαιοελληνικής ηθικής, ανεξάρτητα από το ότι στις περισσότερες περιπτώσεις εκφράζονται σοβαρές επιφυλάξεις, αν όχι και πλήρης απαισιοδοξία, για τη δυνατότητα αναβίωσής της στην εποχή μας. Ο MacIntyre επισημαίνει ειδικότερα την απώλεια της παράδοσης των αρετών, η σημαντικότερη φιλοσοφική έκφραση της οποίας πιστεύει πως μπορεί να αναζητηθεί στο έργο του Αριστοτέλη. Ακόμη, η γενικότερη αξία της αριστοτελικής ηθικής σκέψης και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της σε σχέση με την πλατωνική, αναδεικνύεται και στο βιβλίο της Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*. Σε αυτό το βιβλίο τονίζεται και η δυνατή συμβολή της στην

<sup>1</sup> Elizabeth Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (1985), αναδημ. στις ίδιες, *Collected Philosophical Papers*, vol. III: *Ethics, Religion and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, 26- 42.

<sup>2</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London: Routledge and Kegan Paul, 1970.

<sup>3</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2<sup>nd</sup> ed., Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984 (1981).

<sup>4</sup> Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985.

κατανόηση της ιδιαίτερης υπαρξιακής εμπειρίας που εκφράζεται μέσα από την αρχαία τραγωδία.<sup>5</sup>

Η συνειδητοποίηση της επικαιρότητας του στοχασμού του Αριστοτέλη, μέσα στο πλαίσιο της κριτικής αντιμετώπισης της νεωτερικής ηθικής παράδοσης, αποτελεί σημαντικό γεγονός από τη σκοπιά και της ιστορίας της φιλοσοφίας, αλλά και των σύγχρονων φιλοσοφικών συζητήσεων. Συμβάλλει αποφασιστικά, αφενός στην προαγωγή των αριστοτελικών μελετών και την επεξεργασία νέων αναγνώσεων των *Ηθικών Νικομαχείων*, αφετέρου στην διαμόρφωση αρετολογικών προσεγγίσεων, οι οποίες φαίνεται να συγκροτούν ένα εναλλακτικό «παράδειγμα» για την ηθική φιλοσοφία.<sup>6</sup>

Η κριτική εξέταση αυτού του εναλλακτικού παραδείγματος της ηθικής φιλοσοφίας καταδεικνύει την ανάγκη διερεύνησης ερωτημάτων που αφορούν ακριβώς τις σχέσεις του με το αριστοτελικό πρότυπο. Κατ'αρχάς, πρέπει να επισημανθεί ότι οι αρετολογικές προσεγγίσεις και θεωρίες των τελευταίων χρόνων δεν ανάγονται όλες στις αφετηριακές αρχαιοελληνικές συλλήψεις. Οι υποστηρικτές ορισμένων από αυτές στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στη σκέψη φιλοσόφων πολύ μεταγενέστερων περιόδων, όπως ο Hume και ο Nietzsche.<sup>7</sup> Ωστόσο, οι κυριότερες πρόσφατες προτάσεις για την αναβίωση μιας ηθικής αρετών παραπέμπουν κατά κανόνα στο βασικό εννοιολογικό πλαίσιο του αριστοτελικού στοχασμού. Και είναι εύλογο να διατυπώνει κανείς αμφιβολίες για τη διαχρονική λειτουργικότητα των κεντρικών μεταηθικών και κανονιστικών διαστάσεων αυτού του πλαισίου το οποίο επιχειρείται να προσαρμοστεί στις κατευθυντήριες γραμμές των θεωριών της εποχής μας.

Βέβαια, τα διάφορα μοντέλα αρετολογικής ηθικής που προβάλλονται στις μέρες μας υποστηρίζεται συχνά πως εκφράζουν ένα επαναστατικό αναπροσανατολισμό της

<sup>5</sup> Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (1978).

<sup>6</sup> Βλ., Marcia Baron, Philip Pettit & Michael Slote, *Three Methods of Ethics*, London Duckworth, 1997.

<sup>7</sup> Βλ., για παράδειγμα, τα έργα των Michael Slote και Christine Swanton. Παρ'όλο που ο Slote, στο *From Morality to Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 1992) υιοθετεί μια μάλλον νεο-αριστοτελική θεώρηση, προοδευτικά μετακινείται προς τις τοποθετήσεις του Hume και του Hutcheson και καταλήγει στην ανάπτυξη μιας «ηθικής της φροντίδας». Βλ. Slote, *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001 και το πιο πρόσφατο, *The Ethics of Care and Empathy*, London & New York: Routledge, 2007. Η Swanton, στην εισαγωγή του βιβλίου της, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), τονίζει ότι οι δύο βασικές πηγές έμπνευσής της είναι ο Αριστοτέλης και ο Nietzsche.

πρακτικής φιλοσοφίας. Γι' αυτό και απαιτούν την πλήρη αναθεώρηση της αντίληψής μας για τη δομή, τους στόχους και τα κριτήρια αξιολόγησης μιας κανονιστικής ηθικής θεωρίας.<sup>8</sup> Σύμφωνα μάλιστα με κάποιες ερμηνείες των προσεγγίσεων που μας ενδιαφέρουν θα έπρεπε να εγκαταλειφθεί πλήρως το ίδιο το εγχείρημα της αναζήτησης μιας τέτοιας συστηματικής *θεωρίας* που θα αποσκοπούσε στη διατύπωση *αρχών* για την αποτίμηση και την καθοδήγηση των πράξεων.<sup>9</sup> Ωστόσο, όσο σημαντική και αν είναι η ιδιομορφία της ηθικής των αρετών που μας ενδιαφέρει, πρέπει σε τελική ανάλυση να καθιστά δυνατή την επαρκή αντιμετώπιση ηθικών προβλημάτων που μας απασχολούν στην καθημερινή μας ζωή. Για τα προβλήματα αυτά παρέχουν ήδη συγκεκριμένες λύσεις οι κυριότερες δεοντοκρατικές και συνεπειοκρατικές θεωρίες τις οποίες φιλοδοξεί να αντικαταστήσει.

Σε κάθε περίπτωση, σύμφωνα με αρκετούς μελετητές, οι δυσκολίες οι οποίες παρουσιάζονται αναπόφευκτα κατά την προσπάθεια υιοθέτησης και εφαρμογής κάποιας εύρωστης αρετολογικής θεώρησης, οφείλονται πρώτ' απ' όλα στην αδυναμία μας να κατανοήσουμε τις ίδιες τις βασικές εννοιολογικές της συνιστώσες. Οι συνιστώσες αυτές φαίνεται να αποτελούν εξελιγμένες παραλλαγές στοιχείων του πυρήνα της θεωρίας που μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε από τις αναλύσεις των *Ηθικών Νικομαχείων* και των *Ηθικών Ευδημείων*. Όμως, στη σημερινή εποχή έχει εκλείψει εντελώς το ιστορικό υπόβαθρο των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών που είχαν προσδώσει συγκεκριμένο περιεχόμενο στην αρχαιοελληνική αντίληψη των αρετών<sup>10</sup> και δε μπορούν πλέον να γίνουν δεκτά τα μεταφυσικά ερείσματα που επέτρεπαν τον ακριβή προσδιορισμό των εννοιών και διευκόλυναν και τη φιλοσοφική δικαιολόγηση των σχετικών πεποιθήσεων.<sup>11</sup> Γι' αυτό, πολλοί πιστεύουν πως η

<sup>8</sup> Για την παραδοσιακή αντίληψη των στόχων και της δομής καθώς και για τα κριτήρια αξιολόγησης των κανονιστικών ηθικών θεωριών, βλ. ενδεικτικά, Mark Timmons (ed.), *Conduct and Character*, Belmont: Wadsworth, 1990, 13-23.

<sup>9</sup> Για την υποστήριξη αντιθεωρητικών τοποθετήσεων στο χώρο της κανονιστικής ηθικής και για τη σύνδεσή τους με την σκέψη του Αριστοτέλη, βλ. μεταξύ άλλων, Williams, *ό.π.*, John McDowell, 'Comments on "Some Rational Aspects of Incontinence"', *Southern Journal of Philosophy* 27 (1988): 89-102, και Martha Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1990, 68 κ.εξ., και για την κριτική της προσπάθειας αναγωγής τους σε αριστοτελικές απόψεις, Στέλιος Βιρβιδάκης, «Η αριστοτελική ηθική και οι σύγχρονες αντιθεωρητικές τάσεις στο χώρο της ηθικής φιλοσοφίας», στο Δ.Ζ. Ανδριόπουλος (επιμ.), *Αριστοτέλης, Αφιέρωμα στον John Anton*, 5<sup>η</sup> έκδοση, Αθήνα: Παπαδήμας, 2003, 166-183 και Terence Irwin, "Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambition for Moral Theory", in Brad Hooker & Margaret Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 100-129.

<sup>10</sup> Βλ. τις αναλύσεις του MacIntyre, στο *After Virtue*, *ό.π.*

<sup>11</sup> Βλ. Williams, *ό.π.*

αναζήτηση μιας σύγχρονης μορφής αρετολογικής ηθικής, ανάλογης με την αριστοτελική, η οποία θα διατηρούσε τα πλεονεκτήματα του κλασικού προτύπου, ενώ θα απέφευγε και τις αδυναμίες του, δεν γίνεται να τελεσφορήσει.

Πράγματι, οι περισσότερες από τις σημαντικές κριτικές που απευθύνονται κυρίως σε νεοαριστοτελικές θεωρίες της τελευταίας δεκαετίας εστιάζονται στις σχέσεις αρετών και ευδαιμονίας, στη σωστή κατανόηση ορισμένων από αυτές τις αρετές, στην αμοιβαία σύνδεση και στην ενδεχόμενη ιεράρχησή τους, καθώς και στον βαθμό της συμβολής τους στην ηθική ρύθμιση της συμπεριφοράς. Αφορούν με άλλα λόγια ερμηνευτικά και φιλοσοφικά ζητήματα γνωστά ήδη από την μελέτη των έργων του Αριστοτέλη. Εκείνο το οποίο μας ενδιαφέρει εδώ είναι το κατά πόσον οι νεοαριστοτελικές προσεγγίσεις, οι οποίες συνειδητά αποκλείουν θέσεις παρωχημένες, ή και απαράδεκτες για την νεωτερική ηθική ευαισθησία,<sup>12</sup> μπορούν τελικά να στηριχθούν σε νέες δημιουργικές αναλύσεις επίμαχων κεντρικών εννοιών, όπως η *φρόνηση* και η *ευδαιμονία*, με σκοπό την πρακτική αντιμετώπιση συγκεκριμένων ζητημάτων. Μέχρι ποιού σημείου είμαστε σε θέση να οικειοποιηθούμε και να αξιοποιήσουμε αποτελεσματικά στην εποχή μας τέτοιες έννοιες και το ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εντάσσονται; Θα έπρεπε τελικά να προτιμήσουμε το προτεινόμενο εναλλακτικό πρότυπο ηθικού στοχασμού, επιστρέφοντας ουσιαστικά σε μια παραγνωρισμένη πλούσια παράδοση;

Σε αυτά και άλλα παρεμφερή ερωτήματα επικεντρώνεται η εργασία που ακολουθεί. Βέβαια, εδώ δεν μπορεί να επιχειρηθεί η συγκριτική αξιολόγηση των εναλλακτικών απαντήσεων που παρέχονται από διαφορετικές παραλλαγές της ηθικής των αρετών, εμπνεόμενες από την αριστοτελική σκέψη. Έτσι, επιλέξαμε να εστιάσουμε τη συζήτησή μας κυρίως στη σκιαγράφηση και τον κριτικό έλεγχο των σχετικών τοποθετήσεων της νεοζηλανδής φιλοσόφου Rosalind Hursthouse. Θα χρειαστεί να αναφερθούμε παράλληλα και σε ορισμένα σημεία των αναλύσεων και άλλων φιλοσόφων με παρόμοιο προσανατολισμό, οι οποίες επιτρέπουν τη συμπλήρωση ή και τη διόρθωση αυτών των τοποθετήσεων.

---

<sup>12</sup> Χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων θέσεων που δε φαίνεται να αποτελούν ουσιώδη στοιχεία της φιλοσοφικής σύλληψης του Σταγειρίτη είναι οι αντιλήψεις του για το ηθικοπολιτικό *status* γυναικών και δούλων.

2. Το έργο της Hursthouse, αποτελεί το καλύτερο ίσως παράδειγμα ανάπτυξης μιας αρετολογικής θεωρίας που μπορεί να θεωρηθεί σύγχρονη εκδοχή του αριστοτελικού μοντέλου. Η Hursthouse, υιοθετώντας τις ρητές και υπόρρητες προγραμματικές παραινέσεις της Anscombe για μια νέα αντιμετώπιση της ηθικής σκέψης, αντιτίθεται στις κυρίαρχες μέχρι πρόσφατα φιλοσοφικές κατευθύνσεις, και προτείνει τη δική της θεωρία που ενσωματώνει ορισμένες από τις κεντρικές θέσεις του Αριστοτέλη, τροποποιημένες κατάλληλα και προσαρμοσμένες στη δική μας ευαισθησία. Πιστεύει πως, παρ'όλες τις αντιρρήσεις όσων εκφράζουν δυσπιστία για τη δυνατότητα αναβίωσης της αριστοτελικής πρακτικής φιλοσοφίας, η νέα παραλλαγή της ηθικής των αρετών την οποία επεξεργάζεται μας υποδεικνύει μια κατά το δυνατόν ορθή στάση απέναντι σε ένα μεγάλο φάσμα ηθικών προβλημάτων.<sup>13</sup>

Ήδη από τη δεκαετία του '80, στη μονογραφία της *Beginning Lives*, με αντικείμενο το πρόβλημα των αμβλώσεων, είχε επιχειρήσει να δοκιμάσει την λειτουργικότητα της νεοαριστοτελικής θεώρησής της στο πεδίο της εφαρμοσμένης ηθικής,<sup>14</sup> ενώ παρουσίασε τα σχετικά πορίσματά της και στο άρθρο "Virtue Ethics and Abortion".<sup>15</sup> Και μέχρι σήμερα δεν έχει πάψει να υπερασπίζεται με συγκεκριμένα παραδείγματα

<sup>13</sup> Η Hursthouse επισημαίνει ότι μια από τις αφορμές που την ώθησαν στην διατύπωση μιας νεοαριστοτελικής θεωρίας προήλθε από την διδασκαλία των *Ηθικών Νικομαχείων* στο Open University της Αγγλίας. Εκεί βρέθηκε αντιμέτωπη με την πρόκληση να παρουσιάσει το ηθικό έργο του Αριστοτέλη σε φοιτητές που ως επί το πλείστον, δεν είχαν καμία προηγούμενη επαφή με τη φιλοσοφία και που επιπλέον τους χώριζαν 2500 χρόνια από την εποχή του Αριστοτέλη. Έτσι, προσπαθώντας να εξηγήσει αλλά και να αναδείξει την επικαιρότητα του ηθικού έργου του Αριστοτέλη κατέληξε στη διαμόρφωση μιας θεωρίας που απαντά με θετικό τρόπο στο ερώτημα αν μπορούμε σήμερα να επεξεργαστούμε κάποιο είδος αριστοτελικής ηθικής. Βλ. την πρόσφατη συνέντευξή της στον Τάσο Καρακατσάνη, υπό δημοσίευση στο περιοδικό *Cogito*, τεύχος 9.

<sup>14</sup> Βλ. Rosalind Hursthouse, *Beginning Lives*, Oxford: Blackwell, 1987. Εδώ αξίζει να σημειωθεί πως οι αντιρρήσεις για την χρήση του ίδιου του όρου «εφαρμοσμένη ηθική» (applied ethics), ο οποίος φαίνεται να υποδηλώνει την εκ των υστέρων πρακτική εφαρμογή κάποιων παγιωμένων θεωρητικών αρχών, μπορούν να δικαιολογηθούν με αναφορά σε αρετολογικές προσεγγίσεις αριστοτελικής έμπνευσης που επιβάλλουν την αμφισβήτηση μιας τέτοιας αυστηρής διάκρισης μεταξύ θεωρητικών αρχών και πρακτικών εφαρμογών τους.

<sup>15</sup> Hursthouse, "Virtue Ethics and Abortion", *Philosophy and Public Affairs* 20 (1991): 223-246. Βλ. και τη γενικότερη παρουσίαση των απόψεών της για την ουσιαστική, πρακτική διάσταση της ηθικής των αρετών στο μεταγενέστερο άρθρο της "Applying Virtue Ethics", στο Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence & Warren Quinn (eds.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford Clarendon Press, 1995, 57-76. Η Hursthouse ομολογεί σήμερα πως στο *Beginning Lives* δεν έδινε συγκεκριμένες απαντήσεις σε ερωτήματα σχετικά με την πρακτική αντιμετώπιση του προβλήματος των αμβλώσεων σε διάφορες περιστάσεις, παραπέμποντας μάλλον αόριστα στον τρόπο με τον οποίο θα έπραττε ο φρόνιμος, ενώ την απασχολούσε ακόμη υπερβολικά το ζήτημα του ηθικού status του εμβρύου και των δικαιωμάτων που θα έπρεπε να του αναγνωρίσουμε. Βλ. συνέντευξη στον Τάσο Καρακατσάνη, *ό.π.*

την πρακτική χρησιμότητα της ηθικής των αρετών σε διάφορους τομείς.<sup>16</sup> Πάντως για να κατανοήσει κανείς το βασικό κορμό της θεωρίας της, που εκτίθεται συνοπτικά για πρώτη φορά στο *Beginning Lives*,<sup>17</sup> πρέπει να στραφεί στο βιβλίο της *On Virtue Ethics*.<sup>18</sup> Εδώ, εκτός από τη χρησιμοποίηση του αρχικού αριστοτελικού πυρήνα, τον οποίο προσαρμόζει στην σύγχρονη προβληματική, είναι προφανής και η επίδραση απόψεων της Philippa Foot, που διατυπώνονται με συστηματικό τρόπο δύο χρόνια αργότερα στη μελέτη της τελευταίας *Natural Goodness*.<sup>19</sup> Η ανάλυσή μας που ακολουθεί στηρίζεται κυρίως στην πληρέστερη αυτή ανάπτυξη της θεωρίας της που συνοψίζει τα πορίσματα και των προηγούμενων εργασιών της. Ξεκινάμε με μια περιγραφή των κυριότερων θέσεων και επιχειρημάτων της Hursthouse και προχωρούμε στην εξέταση ενδεχόμενων σοβαρών ενστάσεων και δυνατών απαντήσεων με αναφορά και σε άλλα κείμενά της.<sup>20</sup>

Ένα από τα συγκεκριμένα ζητήματα που απασχολούν τις νεοαριστοτελικές αρετολογικές θεωρίες είναι η συσχέτιση αριστοτελικών εννοιών όπως η *αρετή*, η *ευδαιμονία*, η *προαίρεση*, η *φρόνηση* με τη δυνατότητα καθορισμού των ορθών πράξεων. Στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι για να γίνει κανείς ενάρετος δεν χρειάζεται μόνο να στοχάζεται για τη φύση της αρετής και να ασχολείται με τις διάφορες θεωρίες που αναφέρονται σε αυτήν αλλά κυρίως να επιτελεί εκείνες τις πράξεις που αρμόζουν στον ενάρετο άνθρωπο· και επιτελώντας τις με τον σωστό τρόπο – δηλαδή με τον τρόπο που θα έπραττε ο ενάρετος άνθρωπος,

<sup>16</sup> Στην εισαγωγική μελέτη της *Ethics, Humans and Other Animals: An Introduction with Readings* (London: Routledge, 2000) η Hursthouse εξετάζει την εφαρμογή βασικών ηθικών θεωριών και της ηθικής των αρετών στο πρόβλημα της ορθής μεταχείρισης των ζώων και σχολιάζει σχετικά κείμενα άλλων φιλοσόφων. Τελευταία, έχει ασχοληθεί και με την πιθανή συμβολή της αρετολογικής προσέγγισης στην περιβαλλοντική ηθική. Βλ. το κείμενό της “Environmental Ethics” στο Rebecca Walker & Philip Ivanhoe (eds.), *Working Virtue. Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 155-171.

<sup>17</sup> Βλ. το κεφάλαιο “Neo-Aristotelianism” (κεφ. 6) στο *Beginning Lives*, ό.π., 218-259.

<sup>18</sup> *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

<sup>19</sup> Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press, 2001. Για μια πρώτη κριτική συζήτηση και εξέταση των σχέσεων μεταξύ των απόψεων της Hursthouse και της Foot, βλ. David Copp & David Sobel, “Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics”, *Ethics* 114 (2004): 532-533.

<sup>20</sup> Στην εργασία “The Central Doctrine of the Mean”, στο Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Blackwell, 2006, 96-115, διατυπώνεται η ερμηνεία της βασικής έννοιας της «μεσότητας» την οποία προτείνει να υιοθετήσουμε. Ιδιαίτερα χρήσιμο για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο η Hursthouse αντιμετωπίζει ορισμένες από τις κυριότερες κριτικές που απευθύνονται σε όλες τις σύγχρονες μορφές νεοαριστοτελικής αρετολογικής ηθικής, παρά τη συντομία του, είναι το άρθρο της, “Virtue Theory”, στο Hugh La Foalette (ed.), *Virtue Theory*, 3d edition, Oxford: Blackwell, 45-56.

για τους σωστούς λόγους και συνοδευόμενες από τα κατάλληλα συναισθήματα – και όχι μόνο μια φορά, αλλά κατ’ εξακολούθηση, κάποια στιγμή μπορεί να καταφέρει να γίνει κι ο ίδιος ενάρετος.<sup>21</sup> Η Hursthouse, στηριζόμενη σε αυτήν την θέση προσπαθεί να δείξει ότι, προκειμένου μια πράξη να είναι ορθή, θα πρέπει το δρών υποκείμενο να λαμβάνει υπ’ όψιν του το μοντέλο ενός ενάρετου ανθρώπου και τις ανάλογες πράξεις εκείνου εάν βρισκόταν σε καταστάσεις παρόμοιες με αυτές στις οποίες βρίσκεται το ίδιο.<sup>22</sup> Ωστόσο επειδή η προηγούμενη εξήγηση της ορθής πράξης θα μπορούσε να θεωρηθεί ασαφής, και επιπλέον μπορεί πάντα να αμφισβητηθεί η δυνατότητα να αποτελέσει τη βάση συγκεκριμένης πρακτικής καθοδήγησης, η Hursthouse την εμπλουτίζει με την εισαγωγή των αρετολογικών κανόνων. Ως διατυπώσεις αρετολογικών κανόνων θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε εκείνες τις εντολές που μπορούν να παραχθούν από τις αρετές, και που λειτουργούν ουσιαστικά ως εξατομικευμένες εκδοχές της πρότασης, «πράξε με εκείνο τον τρόπο και για εκείνους τους λόγους που θα έπραττε ένας ενάρετος άνθρωπος αν βρισκόταν στη θέση σου».<sup>23</sup> Παραδείγματα τέτοιων κανόνων αποτελούν και οι προτροπές «Να είσαι γενναίος», «Να είσαι έντιμος», ή «Μη λες ψέματα».

Βέβαια, η σύλληψη της πρακτικής καθοδήγησης - που μπορεί να προσφέρει η νεο-αριστοτελική ηθική- ως σύνοψη αρετολογικών κανόνων, αν και συνιστά σημαντικό τμήμα της συγκεκριμένης θεωρίας, δεν εξαντλεί την αρετολογική προσέγγιση. Και η χρήση κανόνων τέτοιου είδους ενδείκνυται σε περιπτώσεις όπου δεν μπορεί να λειτουργήσει η επίκληση ανεπαρκώς προσδιορισμένων εννοιών και προτύπων, όπως ενδεχομένως είναι το πρότυπο του ενάρετου ανθρώπου για το οποίο μιλάμε. Στην περίπτωση της ηθικής διαπαιδαγώγησης των νέων, για παράδειγμα, η αναφορά σε έναν ενάρετο άνθρωπο μπορεί να μην έχει καμία χρησιμότητα, αφού η από μέρους τους έλλειψη εμπειριών, αυστηρής σκέψης και υπεύθυνης αντιμετώπισης των γεγονότων, και γενικότερα των παραγόντων που διασφαλίζουν την αριστοτελική αρετή της *φρονήσεως*, συνεπάγεται και αδυναμία επιτέλεσης ορθών πράξεων.

<sup>21</sup> *Ηθικά Νικομάχεια (HN)*, 1105b6-20.

<sup>22</sup> Οι αρετολογικές προσεγγίσεις, γενικά, υπαγορεύουν την αποδοκιμασία 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 άνθρωπος. 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.

<sup>23</sup> *On Virtue Ethics*, ό.π., 36-37.

Γι' αυτό, οι νέοι άνθρωποι, μαζί με την εκμάθηση των αρετολογικών κανόνων, θα πρέπει να εξοικειωθούν σταδιακά με τη βαθύτερη ανάλυση των ηθικών εννοιών, και παράλληλα να ενισχυθούν με εκείνους τους λόγους που θα τους κάνουν μεγαλώνοντας να συνεχίσουν να στηρίζουν το ηθικό περιεχόμενο των κανόνων. Βέβαια, όταν τα συγκεκριμένα άτομα θα έχουν μεγαλώσει, οι ηθικοί κανόνες που ακολουθούσαν όταν ήταν παιδιά, δεν θα λειτουργούν πλέον ως κανόνες αλλά ως μια έκφραση της ενδογενούς ροπής τους να επιτελούν εκείνες τις πράξεις που αρμόζουν σε έναν ενάρετο άνθρωπο. Έτσι, η αρετολογική ηθική δεν αφήνει το άτομο χωρίς κάποια ηθική καθοδήγηση όταν αυτό τη χρειάζεται, ενώ ταυτοχρόνως προσπαθεί να προικίσει τον χαρακτήρα του με συγκεκριμένες αρεταϊκές ιδιότητες, που αργότερα θα του επιτρέπουν να προσανατολίζεται άμεσα προς την εκτέλεση συγκεκριμένων πράξεων και θα το αποτρέπουν από άλλες.<sup>24</sup>

Για ποιον όμως λόγο να προτιμήσουμε 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;<sup>25</sup> Η απάντηση που δίνει η Hursthouse έχει δύο σκέλη: αφενός η αρετολογική ηθική είναι εννοιολογικά πλουσιότερη -αρκεί να αναλογιστούμε τον αριθμό και την ποικιλία των αρετών- και αυτό είναι αρκετά σημαντικό, τόσο στη 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 καθοδήγηση. Αυτό το τελευταίο, γίνεται εμφανές μέσα από την προσπάθεια επίλυσης ηθικών διλημάτων.

Μιλώντας γενικά, όταν λέμε ότι είμαστε αντιμέτωποι με ένα ηθικό δίλημμα, εννοούμε ότι βρισκόμαστε σε μια κατάσταση στην οποία καλούμαστε να επιλέξουμε

<sup>24</sup> Η Julia Annas τονίζει τη σημασία της δυναμικής διαδικασίας εκμάθησης των αρετών και της εξέλιξης από την απλούστερη «ενάρετη» συμπεριφορά ενός νέου, που περιορίζεται στη συμμόρφωση με κάποιους κανόνες, μέχρι και την ανάπτυξη του ώριμου χαρακτήρα του ενάρετου ανθρώπου. ("Being Virtuous and Doing the Right Thing", στο *Proceedings of the American Philosophical Association* 78 (November 2004): 61-75.)

<sup>25</sup> Εδώ αξίζει να επισημανθεί ότι οι υποστηρικτές της αρετολογικής ηθικής συνήθως εναντιώνονται περισσότερο στον ωφελιμισμό παρά στην δεοντοκρατία, αν και κάποιοι τονίζουν την αντίθεσή τους στην καντιανή αντίληψη της ηθικής. Βλ. σχετικά Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ό.π. xxv κ.εξ. Στη συζήτησή της, η Hursthouse αναφέρεται συνολικά σε διάφορες μορφές δεοντοκρατίας και όχι μόνο στην καντιανή θεωρία.



μεταξύ της  $\alpha$  ή της  $\beta$  πράξης που δείχνουν να είναι ισοδύναμες ως προς την ηθική τους αξία ή απαξία. Θα μπορούσαμε να διακρίνουμε ανάμεσα σε δύο κυρίως κατηγορίες διλημμάτων: 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 διλημμάτων μια από τις δύο πράξεις είναι η σωστή ή η λιγότερη λανθασμένη, ενώ στην περίπτωση των άλυτων διλημμάτων δεν είναι σαφές αν όντως κάποια από τις δύο πράξεις είναι η ορθή. Ένα παράδειγμα επιλύσιμου ηθικού διλήμματος, 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 αυτό το γεγονός ή θα τη διακόψει. Αρκετοί φιλόσοφοι, αναπτύσσοντας μια σειρά επιχειρημάτων σχετικών με την αξία της ζωής και την ταύτιση της άμβλωσης με το φόνο, θα υποστηρίξουν την πρώτη επιλογή, ενώ κάποιοι 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 η προτροπή την οποία είναι τελικά διατεθειμένοι να ακολουθήσουν, που υπαγορεύεται είτε από την επίκληση των σωστών αρχών και κανόνων είτε από τον υπολογισμό των συνεπειών, είναι η ορθή, ενώ η αντίθετη προτροπή είναι λανθασμένη.<sup>26</sup>

Η Hursthouse, θεωρεί ότι τόσο οι υποστηρικτές κάποιας μορφής δεοντοκρατίας όσο και οι ωφελμιστές δεν διακρίνουν μεταξύ της πρακτικής καθοδήγησης (action guidance) και της αξιολόγησης των πράξεων (action assessment). Δηλαδή όταν προτρέπουν έναν άνθρωπο να κάνει το  $\chi$  και όχι το  $\psi$ , θεωρούν ότι το  $\chi$  δεν είναι μόνο καλύτερο από το  $\psi$ , αλλά και καλό καθεαυτό.<sup>27</sup> Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, όταν βρισκόμαστε σε ένα ηθικό δίλημμα, και ακολουθούμε π.χ. τις οδηγίες της δεοντοκρατίας, να τείνουμε προς μια επιλογή που φαίνεται σωστή για τη συγκεκριμένη περίπτωση, αλλά να οδηγούμαστε έτσι σε μια σειρά από δυσάρεστες καταστάσεις που κάθε άλλο παρά θετικά μπορούν να αξιολογηθούν. Και το πρόβλημα μεγεθύνεται, αν σκεφτούμε ότι οι προαναφερθέντες άνθρωποι ακολουθώντας συγκεκριμένους κανόνες, αισθάνονται σιγουριά για την ορθότητα της

<sup>26</sup> Βλ. *On Virtue Ethics*, ό.π. 45 και Ruth Barcan Marcus "Moral Dilemmas and Consistency", *Journal of Philosophy* 77 (1980): 121-136, 131.

<sup>27</sup> Η διάκριση μεταξύ αυτών των διαφορετικών εννοιών της «καθοδήγησης» και της «αξιολόγησης» της πράξης αναλύεται στο *On Virtue Ethics*, ό.π. 49-51.

επιλογής τους και θεωρούν ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος να μετανιώνουν ή να λυπούνται για αυτήν.

Σύμφωνα με την αρετολογική ηθική όταν κάποιο άτομο ευρισκόμενο σε ένα επιλύσιμο ηθικό δίλημμα 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. Αν παρ' όλα αυτά, το ηθικό δίλημμα απέναντι στο οποίο καλείται να πάρει θέση ένα άτομο είναι οριακά επιλύσιμο, δηλαδή η  $\chi$  επιλογή είναι ελάχιστα καλύτερη από την  $\psi$  και παράγει πολύ δυσάρεστα αποτελέσματα, τότε το συγκεκριμένο άτομο θα πρέπει να επιλέξει να πράξει το  $\chi$  έναντι του  $\psi$  (εφόσον συνεχίζει να είναι η καλύτερη επιλογή), αλλά παράλληλα δεν θα αξιολογήσει την  $\chi$  ως μια ορθή πράξη και γι' αυτό το λόγο θα πρέπει να αισθάνεται λύπη και μεταμέλεια για τη συγκεκριμένη επιλογή.<sup>28</sup>

Ας προχωρήσουμε τώρα στην κατηγορία των άλυτων ηθικών διλημάτων ώστε να εξετάσουμε, συνοπτικά, ποια θα ήταν η αντιμετώπισή τους από την πλευρά της δεοντοκρατίας και του ωφελιμισμού ώστε να διαπιστώσουμε στη συνέχεια τι προσθέτει η θεώρηση της Hursthouse. Για να γίνει αυτό, θα βοηθούσε η αναφορά σε ένα συγκεκριμένο παράδειγμα. Ας υποθέσουμε, λοιπόν, ότι ένας πυροσβέστης βρίσκεται αντιμέτωπος με ένα έκτακτο περιστατικό κατά το οποίο δύο σπίτια Σ1 και Σ2 έχουν πιάσει φωτιά, και όπου στο Σ1 μένει ένας άντρας που φροντίζει την ανάπηρη γυναίκα του που τη συγκεκριμένη στιγμή βρίσκεται στο νοσοκομείο, ενώ στο Σ2 βρίσκεται μια μητέρα τριών παιδιών τα οποία έχουν πάει στο σχολείο τους. Τι θα πρέπει να πράξει ο πυροσβέστης τη συγκεκριμένη χρονική στιγμή; Να απεγκλωβίσει τον άνδρα και να αφήσει τη γυναίκα να πεθάνει με αποτέλεσμα να μείνουν ορφανά τα τρία παιδιά, ή να απεγκλωβίσει τη γυναίκα, αφήνοντας τον άνδρα να καεί και την ανάπηρη γυναίκα του χωρίς καμία φροντίδα; Ο χρόνος που πρέπει να πάρει μια απόφαση είναι ελάχιστος και η αναζήτηση επιπρόσθετης πυροσβεστικής δύναμης είναι μάταιη. Υπάρχει κάποιο κριτήριο που θα τον οδηγήσει στη σωστή επιλογή, ή, όποια απόφαση και να πάρει, θα είναι λανθασμένη και ο ίδιος (ηθικά) υπεύθυνος για την απώλεια μιας ζωής;

Οι δεοντοκράτες θα υποστήριζαν ότι το προαναφερθέν ηθικό δίλημμα – και μάλλον όλα όσα ανήκουν στην κατηγορία των άλυτων διλημάτων – δεν είναι άλυτο,

<sup>28</sup> Στο ίδιο, 51.

αλλά μας φαίνεται τέτοιο επειδή οι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους πρέπει να πράξουμε παρουσιάζουν προβλήματα συνοχής.<sup>29</sup> Για παράδειγμα η απόδοση ίσης αξίας σε κανόνες του τύπου «Να σέβεσαι τις μητέρες ως κάτι ιδιαίτερο» και «Να προστατεύεις τα άτομα με προβλήματα υγείας», δεν μπορούν να δώσουν στον πυροσβέστη του παραδείγματος κανένα κριτήριο δράσης, αφού και οι δύο επιλογές επικαλούνται τον σεβασμό των αντίστοιχων αρχών. Μια λύση που έχει προταθεί είναι αυτής της αυστηρής ιεράρχησης των κανόνων ή ακόμα και της υπακοής του δρώντος υποκειμένου σε έναν και μοναδικό υπέρτατο κανόνα. Αλλά και αυτή η θέση είναι προβληματική αφού η ιεράρχηση των κανόνων εμποδίζεται από το μεγάλο αριθμό και τη διαφορετική τους αξία. Ακόμη και η θέσπιση ενός υπέρτατου κανόνα του τύπου «Να σέβεσαι και να προστατεύεις τις ζωές των συνανθρώπων σου», που θα ενδεχομένως θα οδηγούσε στην εξεύρεση λύσης στο προηγούμενο δίλημμα, είναι σχεδόν αδύνατη, αφού και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με ανθρώπους που δεν ευθύνονται για την κατάσταση στην οποία βρίσκονται και έχουν εξίσου δικαίωμα να ζήσουν. Αν πάλι προσπαθήσουμε να βρούμε έναν κανόνα που θα απέδιδε ξεκάθαρα διαφορετική αξία στις ζωές των προσώπων που εμπλέκονται στο προηγούμενο παράδειγμα, κινδυνεύουμε να οδηγηθούμε σε κανόνες ή αρχές που παραβιάζουν θεμελιώδεις αξίες της σύγχρονης κοινωνίας. Τέτοια περίπτωση θα αποτελούσε ένας υπέρτατος κανόνας του τύπου, «Να σέβεσαι και να προστατεύεις τις ζωές των γονέων» που θα έδινε προτεραιότητα στην μητέρα του παραδείγματος. Αλλά και πέραν του προβλήματος της διάκρισης μεταξύ των ανθρώπων, ο προηγούμενος κανόνας δύσκολα θα γινόταν δεκτός ως υπέρτατος κανόνας, αφού κανένας υπέρτατος κανόνας δεν μπορεί να έχει ένα περιεχόμενο τόσο περιορισμένο σε εύρος.<sup>30</sup>

Οι υποστηρικτές του ωφελιμισμού θα επέμεναν στην άποψη ότι το δίλημμα που μας απασχολεί μπορεί να επιλυθεί αν συγκρίνουμε τις διαφορετικές συνέπειες που θα έχει η κάθε επιλογή μας. Μπορεί, για παράδειγμα, να θεωρούσαν ότι η σημασία και η προσφορά που μπορεί να έχει η ανατροφή τριών ανθρώπων για την κοινωνία είναι

<sup>29</sup> Στο ίδιο, 64-68.

<sup>30</sup> Η Hursthouse προφανώς αναφέρεται σε μορφές κανονολογικής δεοντοκρατίας με διαφορετικούς κανόνες που πρέπει να ιεραρχηθούν και να εναρμονιστούν. Εδώ μπορεί να φέρει κανείς στο νου του τις δυσκολίες που ανακύπτουν σε κάθε προσπάθεια ορθής ερμηνείας και εφαρμογής της καντιανής κατηγορικής προστακτικής στις βασικές της διατυπώσεις. Σχετικά με αυτό το ζήτημα, βλ., Στέλιος Βιρβιδάκης, «Προβλήματα ερμηνείας και εφαρμογής της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας», στο Κωνσταντίνος Καβουλάκος (επιμ.), *Ιμάνουελ Καντ: Πρακτικός Λόγος και Νεωτερικότητα*, Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2006, 29-47.

σημαντικότερη από τη μοναξιά, ή ακόμα και την απώλεια ενός ανθρώπου που λόγω της κατάστασής του δεν φαίνεται να συμβάλλει ουσιαστικά στην καλυτέρευση του κόσμου και σύμφωνα με αυτό το συλλογισμό το άτομο που πρέπει να απεγκλωβιστεί να είναι η γυναίκα και όχι ο άντρας.

Αλλά, πως μπορούμε να πάρουμε μια τέτοια απόφαση αν αγνοούμε αφενός μια πλειάδα πληροφοριών που σχετίζονται με τα πρόσωπα για τα οποία πρέπει να αποφασίσουμε και αφετέρου τις ενδεχόμενες μελλοντικές συνέπειες των πράξεων μας; Ο πυροσβέστης που καλείται να πάρει μια απόφαση, αγνοεί εάν η συγκεκριμένη γυναίκα αγαπάει και φροντίζει τα παιδιά της ή αν τα κακοποιεί, αγνοεί επίσης εάν ο θάνατος της μητέρας θα τα καταστήσει καλύτερους ανθρώπους, αφού θα χρειαστεί να αναλάβουν ευθύνες που δεν είχαν μέχρι τώρα ή αν θα τα κάνει χειρότερους κ.λπ.. Στην περίπτωση του άντρα, ο πυροσβέστης αγνοεί τα πραγματικά κίνητρα για τα οποία φροντίζει την ανάπηρη γυναίκα του, τα οποία μπορεί να ποικίλλουν, από την ανιδιοτελή αγάπη του γι αυτήν έως την απεγνωσμένη προσπάθεια του να την διατηρήσει στη ζωή προκειμένου να απολαμβάνει ο ίδιος ποικίλα οικονομικά οφέλη. Επιπλέον, ο ωφελμιστής μέσω του υπολογισμού των συνεπειών μπορεί να φθάσει σε μια κατάσταση – ανάλογη με του δεοντοκράτη - στην οποία το όφελος και των δύο επιλογών θα είναι το ίδιο<sup>31</sup> και θα πρέπει να προχωρήσει είτε σε μια ιεράρχηση των διαφόρων οφελών είτε στην ανάδειξη ενός κυρίαρχου οφέλους. Σε αυτή την περίπτωση θα δεχτεί την ίδια κριτική με τον δεοντοκράτη, όπως την περιγράψαμε προηγουμένως. Συνεπώς, ούτε ο ωφελμισμός δεν φαίνεται να επιλύει επιτυχώς τα ονομαζόμενα «άλυτα» ηθικά διλήμματα.

Η αρετολογική ηθική, όπως αυτή παρουσιάζεται από τη Hursthouse, ακολουθεί ένα διαφορετικό δρόμο. Θεωρεί, ότι υπάρχουν όντως άλυτα ηθικά διλήμματα, που όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με αυτά, όποια πράξη κι αν κάνουμε δεν πρόκειται ποτέ να είναι η σωστή. Αλλά ακόμα κι αν βρεθούμε σε αυτήν την συγκυρία, θα πρέπει να ακολουθήσουμε την πρακτική που προτείνει η Hursthouse, ώστε η επιλογή μας να είναι η καλύτερη δυνατή. Αυτή, η πρακτική δεν είναι άλλη από το να αναλογιστούμε τι θα έπραττε ένας ενάρετος άνθρωπος εάν βρισκόταν στη συγκεκριμένη περίπτωση, εν προκειμένω στο συγκεκριμένο ηθικό δίλημμα. Ένας ενάρετος άνθρωπος, είναι ένας άνθρωπος που πράττει σωστά σε κάθε περίπτωση, έχοντας τους σωστούς λόγους και τα κατάλληλα συναισθήματα. Έτσι, λοιπόν και στη συγκεκριμένη περίπτωση θα

<sup>31</sup> Στο ίδιο, 63-64.

πράξει ορθά και αν τον ακολουθήσουμε θα πράξουμε κι εμείς, με τη σειρά μας, το ίδιο ορθά. Ωστόσο, εξ ορισμού, κανείς δεν θα μπορούσε να πράξει ορθά, σε μια συγκυρία όπου κάθε επιλογή θεωρείται λανθασμένη. Ας ανατρέξουμε, ξανά στο παράδειγμα του πυροσβέστη, ο οποίος ευρισκόμενος στο προαναφερθέν δίλημμα και όντας τραγικά προβληματισμένος για το τι θα κάνει, προσπαθεί να σκεφτεί τι θα έκανε ένας ενάρετος άνθρωπος εάν ήταν στην θέση του. Κανένας ενάρετος άνθρωπος δεν θα έπραττε ορθά εάν άφηνε έναν συνάνθρωπό του να πεθάνει ενώ μπορούσε να τον σώσει. Τώρα, όμως, είναι αναγκασμένος να αφήσει κάποιον να πεθάνει. Όμως, εάν ένας ενάρετος άνθρωπος είναι κάποιος που πράττει πάντα σωστά, πώς θα μπορούσε να μην πράττει και τώρα το ίδιο σωστά;

Μια δυνατή απάντηση θα ήταν να πούμε ότι δεν είναι απόλυτα ενάρετος, γιατί στην περίπτωση που θα ήταν, δεν θα άφηνε τα πράγματα να εξελιχθούν κατ' αυτό τον τρόπο.<sup>32</sup> Αλλά, ας θυμηθούμε ότι ο ίδιος δεν φέρει καμία ευθύνη ούτε για την πρόκληση της φωτιάς, ούτε για την κατεύθυνση του ανέμου, ούτε για το ότι οι άνθρωποι του παραδείγματος εγκλωβιστήκαν στα σπίτια τους, ούτε, τέλος για το γεγονός ότι στάλθηκε από τον αξιωματικό του, ολομόναχος, να αντιμετωπίσει μια τέτοια κατάσταση.

Μια, άλλη, δυνατή απάντηση είναι εκείνη που δίνει η Hursthouse. Σύμφωνα με αυτήν, ένας ενάρετος άνθρωπος ακόμα και μπροστά σε ένα άλυτο ηθικό δίλημμα, δεν πράττει ποτέ λανθασμένα. Αφού απαραίτητη προϋπόθεση για να πράττει ηθικά λανθασμένα, είναι η πράξη του να πηγάει από κάποια κακία (vice). Κάτι τέτοιο όμως δεν συμβαίνει, αφού ένας ενάρετος άνθρωπος δεν θα άφηνε κανένα συνάνθρωπό του να πεθάνει παρακινούμενος από εκδικητικότητα, μοχθηρία, δειλία, πλεονεξία ή οποιαδήποτε άλλη κακία, αλλά από την αναγκαιότητα να κάνει, και μάλιστα γρήγορα, μια επιλογή.<sup>33</sup> Ένας άλλος ενάρετος άνθρωπος θα μπορούσε να κάνει την αντίθετη επιλογή, χωρίς αυτό να συνιστά λόγο για να θεωρούμε έναν από τους δύο περισσότερο ενάρετο. Εάν, όμως, ένας ενάρετος άνθρωπος δεν πράττει λανθασμένα ευρισκόμενος σε ένα άλυτο ηθικό δίλημμα, τότε σημαίνει ότι πράττει ορθά. Όμως, ελάχιστοι θα ισχυρίζονταν ότι ένας ενάρετος άνθρωπος που άφησε έναν συνάνθρωπο του να πεθάνει έπραξε σωστά· και η Hursthouse προσυπογράφει αυτήν την αντίληψη. Ο ενάρετος άνθρωπος, γνωρίζει ότι πράττοντας με τον καλύτερο τρόπο

<sup>32</sup> Στο ίδιο, 72.

<sup>33</sup> Στο ίδιο, 73.

που μπορούσε, τελικά δεν έπραξε σωστά· και παρόλο που δεν είχε άλλη επιλογή, αισθάνεται βαθύτατη λύπη γι' ότι συνέβη, μια λύπη που θα τον συνοδεύει σε όλη του ζωή και ίσως είναι η αιτία να απωλέσει τη δυνατότητα να καταστεί ευδαίμων. Ένα τέτοιο δίλημμα μπορεί να χαρακτηριστεί *τραγικό* όχι επειδή είναι άλυτο, αλλά επειδή σημαδεύει τη ζωή μας κατ' αυτό τον τρόπο.<sup>34</sup>

Σημειώσαμε ήδη ότι ο καθορισμός των ορθών πράξεων γίνεται μέσω της επίκλησης του ενάρετου ανθρώπου. Ο ενάρετος άνθρωπος, όπως δηλώνεται και από την ίδια τη λέξη είναι αυτός που διαθέτει διάφορες αρετές. Τι είναι, όμως, οι αρετές; Και ποια είναι η διαδικασία ανίχνευσης και προσδιορισμού τους; Σύμφωνα με τη Hursthouse οι αρετές είναι γνωρίσματα του χαρακτήρα, αλλά δεν είναι όλα τα γνωρίσματα αρετές παρά μόνο εκείνα που ανταποκρίνονται σε τρεις βασικές προϋποθέσεις οι οποίες συνοψίζουν αυτό που αποκαλεί «πλατωνική απαίτηση για τις αρετές»:<sup>35</sup> α) ωφελούν αυτόν που τις διαθέτει, του επιτρέπουν να «ανθήσει», να ζήσει μια ευδαίμονα ζωή· β) καθιστούν τον κάτοχο τους ένα καλό ανθρώπινο ον. (Τα ανθρώπινα όντα χρειάζονται τις αρετές για το ευ ζην, για να «ανθήσουν» ως άνθρωποι, η ζωή τους να είναι ευδαίμων).<sup>36</sup> γ) τα δύο προηγούμενα γνωρίσματα συνδέονται μεταξύ τους. Ας δούμε, όμως, λεπτομερέστερα πως ένα στοιχείο του χαρακτήρα μπορεί να αναγνωριστεί ως αρετή, αν υιοθετήσουμε τα συγκεκριμένα κριτήρια.<sup>37</sup>

Προκειμένου μια ιδιότητα του χαρακτήρα να θεωρείται αρετή σύμφωνα με την πρώτη προϋπόθεση, 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.<sup>38</sup> 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 καταφέρνει να ευδαιμονήσει. Μια τέτοια περίπτωση είναι, κατά την Hursthouse, ανάλογη με εκείνες τις περιπτώσεις

<sup>34</sup> Στο ίδιο, 75-76.

<sup>35</sup> Στο ίδιο, 167.

<sup>36</sup> Για τη χρήση των «ανθώ», «άνθηση» (flourish) για την απόδοση του όρου «ευδαιμονία», βλ. παρακάτω, σημ.48.

<sup>37</sup> Ωστόσο, οι τρεις βασικές προϋποθέσεις, ή κριτήρια, που χρησιμοποιεί η Hursthouse προκειμένου να αναγνωρίσει κάποια χαρακτηριστικά ως αρετές δεν θα έπρεπε να χρησιμοποιηθούν άμεσα και ως γνώμονας για την αξιολόγηση της ποιότητας του χαρακτήρα ενός ανθρώπου ή της ορθότητας των πράξεών του.

<sup>38</sup> Στο ίδιο, 167.

όπου άνθρωποι που δεν καπνίζουν, δεν καταναλώνουν μεγάλες ποσότητες αλκοόλ, προσέχουν την διατροφή τους, και γενικά έχουν έναν όσο το δυνατόν ισορροπημένο και υγιεινό τρόπο ζωής, καταλήγουν να πεθαίνουν από έναν πολύ άσχημο τύπο καρκίνου. Έτσι, όπως στα συγκεκριμένα παραδείγματα από το χώρο της ιατρικής αναγνωρίζουμε ότι η αιτία για την εμφάνιση καρκίνου σε έναν άνθρωπο που ζούσε με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, δεν είναι ο τρόπος ζωής του, αλλά αστάθμητοι γονιδιακοί και περιβαλλοντικοί παράγοντες, και στην περίπτωση του ανθρώπου που κατέχει τις αρετές και πράττει σύμφωνα με αυτές, αλλά δεν καταφέρνει να γίνει ευδαίμων, καταλαβαίνουμε ότι γι' αυτό το αποτέλεσμα δεν ευθύνεται η παρουσία των αρετών στον χαρακτήρα του αλλά η απουσία των κατάλληλων περιστάσεων που θα επέτρεπαν στις αρετές να λειτουργήσουν σωστά και να επιτελέσουν το έργο τους.<sup>39</sup>

Αναλογιζόμενοι, αυτά τα παραδείγματα μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η αρετή δεν αποτελεί επαρκή, αλλά αναγκαία συνθήκη για την ευδαιμονία. Με άλλα λόγια, το ότι ένας άνθρωπος είναι ενάρετος δεν συνεπάγεται ότι θα γίνει απαραίτητα και ευδαίμων, αφού διάφοροι εξωτερικοί παράγοντες ενδεχομένως να εμποδίζουν την επίτευξη αυτού του στόχου· ωστόσο για να είναι κανείς ευδαίμων είναι αναγκαίο να διαθέτει τις αρετές. Η δικαιολόγηση αυτού του ισχυρισμού μπορεί να βασιστεί και στη γνωστή άποψη του Αριστοτέλη ότι μια ηθική θεωρία δεν μπορεί να αποβλέπει σε ένα τέτοιο υψηλό βαθμό ακρίβειας όπως εκείνον που επιδιώκουν οι επιστημονικές θεωρίες και σε αυστηρές αρχές που θα καλύπτουν την κάθε μεμονωμένη περίπτωση, αλλά σε μία προσέγγιση η οποία θα προσαρμόζεται όσο το δυνατόν περισσότερο στην ιδιαιτερότητα του χώρου των «πρακτών», όπου «ενδέχεται και αλλως εχειν», θα υποδεικνύει την υιοθέτηση της κατάλληλης στάσης και θα παρέχει «οδηγίες» για την επίτευξη του ευ ζην.<sup>40</sup>

Η Hursthouse καθιστά σαφές πως, όταν υποστηρίζει ότι οι αρετές συμβάλλουν στην ευδαιμονία του κατόχου τους, κατανοεί την ευδαιμονία μέσα από ένα συγκεκριμένο ηθικό πλαίσιο: αυτό που ταυτίζεται με την κατοχή και την άσκηση των αρετών. Κάθε άλλη προσπάθεια νοηματοδότησης της ευδαιμονίας, μέσα από ένα

<sup>39</sup> Στο ίδιο, 172-173.

<sup>40</sup> HN 1094 b 23-32. Η χαρακτηριστική φράση του Αριστοτέλη, «ως επί το πολύ», είναι αυτή στην οποία αναφέρεται η Hursthouse, τόσο σε αυτό το σημείο όσο και στην συνολική προσπάθεια υποστήριξης κάποιου είδους νατουραλισμού. Πρβλ. και την επιχειρηματολογία της Nussbaum στο *The Fragility of Goodness*, ό.π.

διαφορετικό ηθικό πλαίσιο, για παράδειγμα αυτό του αμοραλιστή, ακυρώνει την προοπτική για την επικύρωση ή την αναίρεση της πρώτης πλατωνικής θέσης, καθώς και για την περαιτέρω αξιολόγηση της θεωρίας της. Και αυτό συμβαίνει γιατί, όπως έχουν παρατηρήσει ο D.Z. Phillips και ο John McDowell, η αξιολόγηση μιας ηθικής θέσης προϋποθέτει την δυνατότητα επικοινωνίας μεταξύ των αξιολογητών. Αν η διαφωνία όσον αφορά την ορθότητα της πρώτης πλατωνικής θέσης ανακύπτει μεταξύ ενός ανθρώπου που θεωρεί την ευδαιμονία κατάσταση ηθικής πληρότητας και ενός αμοραλιστή που την ερμηνεύει ως συσσώρευση πλούτου και δύναμης, τότε η μεταξύ τους επικοινωνία, καθώς και η κατάληξη σε ένα κοινό συμπέρασμα μοιάζουν, σχεδόν, αδύνατες.<sup>41</sup> Και λέμε, σχεδόν, γιατί η Hursthouse υποστηρίζει ότι υπάρχουν καταστάσεις τις οποίες τόσο ο ενάρετος, ή εκείνος που επιδιώκει την κατοχή των αρετών, όσο και ο αμοραλιστής, αναγνωρίζουν ως «αρνητικές», για παράδειγμα, τον πόνο, την ασθένεια, το θάνατο κ.λπ., με τη διαφορά ότι ο πρώτος θεωρεί ότι η άσκηση των αρετών δεν οδηγεί σε αυτές και μάλιστα ότι είναι η καλύτερη μέθοδος αποφυγής τους. Η συγγραφέας του *On Virtue Ethics* υποστηρίζει ότι η ευδαιμονία την οποία βιώνει ο ενάρετος άνθρωπος, εκδηλώνεται τόσο εμφανώς μέσα από τον «παράγοντα της ευχαρίστησης» ('the smile factor') που δεν μπορεί παρά να αναγνωρίζεται ως τέτοια κι από τον αμοραλιστή.<sup>42</sup>

Η δεύτερη προϋπόθεση σχετίζεται με τη θεώρηση που στη σύγχρονη μεταηθική παρουσιάζεται ως ηθικός *νατουραλισμός* ή *φυσιοκρατία*. Σύμφωνα με αυτήν την θεώρηση, την οποία ασπάζεται και η Foot, 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.<sup>43</sup> 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.λπ.) βοηθούν σε κάποιους σκοπούς, συγκεκριμένα: α) στην επιβίωση της, καθώς και β) στην διαιώνιση 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

<sup>41</sup> *On Virtue Ethics*, ό.π., 182.

<sup>42</sup> Στο ίδιο, 185.

<sup>43</sup> Στο ίδιο, 195-197.



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 διάφορων πραγμάτων - αυτό μπορεί να συμβαίνει όταν δεν αισθάνεται πόνο με την παρουσία και την χρήση των χαυλιοδόντων του και αισθάνεται ευχαρίστηση όταν, π.χ. μέσω των δυνατών ποδιών του μπορεί να παίζει με το μικρό του - (δ) στην καλή λειτουργία της ομάδας του, διότι, σε αντίθετη περίπτωση, ένα 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 αποτέλεσμα η συνοχή της ομάδας να απειλείται.<sup>44</sup> Το παράδειγμα αυτό μπορεί να χρησιμεύσει και για την αξιολόγηση των υπόλοιπων τριών προαναφερθέντων χαρακτηριστικών.

Ας περάσουμε τώρα στον τρόπο με τον οποίο γίνεται η σύνδεση της αξιολόγησης των άλλων ειδών (φυτών - ζώων), με το ανθρώπινο είδος. Όπως είπαμε, ένα δείγμα π.χ. ενός ζώου  $\chi_1$  είναι καλό ως  $\chi$  εάν τα προς αξιολόγηση στοιχεία  $\sigma$  ανταποκρίνονται στους σκοπούς/κριτήρια του  $\chi$ . Ένα άλλο δείγμα ζώου  $\chi_2$  είναι κακό ή ελαττωματικό ως  $\chi$  εάν τα προς αξιολόγηση στοιχεία δεν καλύπτουν τους σκοπούς κριτήρια του  $\chi$ . Αν δεχθούμε τη νατουραλιστική αντίληψη στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως, τότε, όταν χρησιμοποιούμε τα κατηγορήματα *ηθικά καλός* ή *κακός* για να περιγράψουμε έναν άνθρωπο, εννοούμε ότι αυτός ο άνθρωπος είναι καλός ως άνθρωπος εφόσον τα χαρακτηριστικά του ανταποκρίνονται στους σκοπούς του ανθρώπινου είδους. Ποια όμως είναι τα προς αξιολόγηση χαρακτηριστικά και οι σκοποί σύμφωνα με τους οποίους αποτιμώνται; Η Hursthouse, θεωρεί το ανθρώπινο είδος, ως σε μεγάλο βαθμό συγγενικό με αυτό των άλλων ζώων, και γι αυτό υποστηρίζει την αξιολόγηση των αρεταϊκών ιδιοτήτων του κατ'αρχάς μέσω της εμφάνισης των τεσσάρων βασικών χαρακτηριστικών και της δυνατότητας επίτευξης των τεσσάρων σκοπών που αφορούν κάθε ζώο.

<sup>44</sup> Στο ίδιο, 202.

Ωστόσο, η περίπτωση του ανθρώπινου είδους εμφανίζει μια μεγάλη διαφορά σε σχέση με το είδος των υπόλοιπων ζώων, η οποία οφείλεται στην, παρουσία του ορθολογικού τρόπου (rational way). Μιλώντας για «ορθολογικό τρόπο» (σκέψης και δράσης) εννοούμε «οποιοδήποτε τρόπο μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως καλό, ως κάτι το οποίο έχουμε λόγο να επιλέγουμε».<sup>45</sup> Και αυτό είναι ένα πέμπτο στοιχείο προς αξιολόγηση, αλλά δεν είναι ένα στοιχείο που αξιολογείται αυτόνομα από τα υπόλοιπα τέσσερα αλλά ένα στοιχείο που προστίθεται σε αυτά. Με άλλα λόγια, μια ανθρώπινη πράξη θεωρείται ότι είναι ορθή ή, αντίθετα, λανθασμένη, και ότι συνεισφέρει, για παράδειγμα, στην διαίονιση του ανθρώπινου είδους, στο βαθμό που αναγνωρίζουμε στο δρών υποκείμενο συγκεκριμένους ορθούς ή λανθασμένους λόγους για τους οποίους την επιτέλεσε. Και, από την σκοπιά αυτού του «εμπλουτισμένου» από την ορθολογικότητα νατουραλισμού, οι αρετές είναι εκείνα τα γνωρίσματα του χαρακτήρα που βοηθούν τον κάτοχό τους να εκπληρώσει με τον καλύτερο τρόπο, στο βαθμό βέβαια που αυτό είναι εφικτό, τους τέσσερεις σκοπούς του ανθρώπινου είδους, και *επιπλέον* φανερώνουν τους σωστούς λόγους για τους οποίους ο κάτοχός τους έπραξε κατ'αυτόν και όχι με κάποιον άλλο τρόπο.

3. Σ'αυτό το σημείο, έχοντας σχηματίσει μια αρκετά σαφή εικόνα της νεοαριστοτελικής ηθικής των αρετών της Hursthouse, μπορούμε να στραφούμε σε ορισμένες από τις κυριότερες ενστάσεις που απευθύνονται σε κάθε παρόμοια προσέγγιση και ειδικότερα την δική της. Οι ενστάσεις αυτές εντοπίζονται στο μεταηθικό επίπεδο και αφορούν την κατανόηση των κεντρικών εννοιών και την θεμελίωση των αρετολογικών θέσεων, αλλά και στο πεδίο της καθαυτό κανονιστικής πρακτικής όπου δοκιμάζονται οι συγκεκριμένες θέσεις. Η ανάλυσή μας θα ολοκληρωθεί και με μια πρώτη προσπάθεια αποτίμησης των απαντήσεων που δίνει ή που μπορεί να δώσει η Hursthouse καθώς υπερασπίζεται την θεωρία της, παραπέμποντας στο κλασικό πρότυπο των *Ηθικών Νικομαχείων*, αλλά τηρώντας και τις αποστάσεις της από αυτό.

Πρώτ'απ'όλα, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια σαφή αρετολογική αντίληψη, στο βαθμό που η έννοια της αρετής εμφανίζεται ως πρωτογενής και η κατανόηση του περιεχομένου της δεν εξαρτάται από την *αναγωγή* της σε κάποια βασικότερη. Όπως και στον Αριστοτέλη, η αρετή δεν αποτελεί απλό

<sup>45</sup> Στο ίδιο, 222.

μέσο για την επίτευξη ενός ανεξάρτητα αναγνωρίσιμου αγαθού, αλλά συστατικό και καθοριστικό του στοιχείο. Η ευδαιμονία, ως το «τέλειον», «αύταρκες» και «μη συναριθμούμενον» ανθρώπινο αγαθό που αποτελεί τον απώτερο σκοπό όλων των πράξεών μας, ορίζεται από τον Σταγειρίτη ως «ψυχής ενέργεια τις κατ'αρετην τελείαν».<sup>46</sup> Βέβαια, είναι γνωστό πως ο προσδιορισμός της «τελείας αρετης» και του ακριβούς περιεχομένου της ευδαιμονίας συνιστά ακανθώδες ερμηνευτικό πρόβλημα, οι εναλλακτικές λύσεις του οποίου εξαρτώνται από τις διαφορετικές δυνατές αναγνώσεις των *Ηθικών Νικομαχείων*, και ειδικότερα του πρώτου, του έκτου και του δέκατου βιβλίου. Ωστόσο, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι η ίδια η σύλληψη της ευδαιμονίας η οποία φαίνεται να προτάσσεται στην ανάπτυξη της φιλοσοφικής συζήτησης δεν είναι εφικτή χωρίς την ανάλυση των διανοητικών και ηθικών αρετών η άσκηση των οποίων δεν διασφαλίζει απλώς, αλλά θα λέγαμε πως συνιστά την πραγμάτωση του ευδαίμονος βίου. Η παραδοχή μιας τέτοιας εννοιολογικής και οντολογικής προτεραιότητας των αρετών αποτελεί διακριτικό γνώρισμα των περισσότερων παραλλαγών της σύγχρονης αρετολογικής ηθικής που υποτίθεται πως υπερέχει από τις εναλλακτικές δεοντοκρατικές και συνεπειοκρατικές θεωρίες της νεωτερικής παράδοσης,<sup>47</sup> Ίσως από αυτή την παραδοχή προκύπτουν και πολλά από τα προβλήματα του μοντέλου που μας απασχολεί.

Όπως είδαμε παραπάνω, η έννοια της ευδαιμονίας, αν και μάλλον δεν αναπτύσσεται επαρκώς από τη Hursthouse, κατέχει σημαντική θέση στη θεωρία της. Αυτό γίνεται εμφανές αν ανατρέξουμε στον ορισμό της αρετής μέσα από τις τρεις πλατωνικές θέσεις, και ακόμα πιο συγκεκριμένα στην πρώτη από αυτές. Εκεί οι αρετές ορίζονται ως τα γνωρίσματα του χαρακτήρα που ωφελούν τον κάτοχό τους και

<sup>46</sup> HN 1102a5-6.

<sup>47</sup> Γι' αυτό και ορισμένοι μελετητές πιστεύουν ότι δεν μπορούμε να ανιχνεύσουμε στην αριστοτελική ηθική με τις ευρύτερες μεταφυσικές της διαστάσεις τα χαρακτηριστικά μιας ηθικής αρετών με τη σημερινή έννοια. Βλ. Gerasimos Santas, "Does Aristotle have a Virtue Ethics?", στο Daniel Statman (ed.) *Virtue Ethics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, 260-285. Ένα ενδιαφέρον παράδειγμα φιλοσοφικής προσέγγισης το οποίο, παρ'όλο που δίνει έμφαση στο ρόλο των αρετών, αναγνωρίζει την προτεραιότητα άλλων εγγενών αγαθών, καθοριζόμενων ανεξάρτητα, είναι η τελειοκρατική (περφεξιονιστική) ηθική θεωρία του Thomas Hurka. Σύμφωνα με τον Hurka, «οι ηθικές αρετές είναι εκείνες οι στάσεις απέναντι σε αγαθά και κακά οι οποίες είναι εγγενώς αγαθές και οι ηθικές κακές είναι εκείνες οι στάσεις απέναντι σε αγαθά και κακά οι οποίες είναι εγγενώς κακές». Με άλλα λόγια, αναγνωρίζει την ύπαρξη βασικών εγγενών αγαθών, ουδέτερων ως προς το δρων υποκείμενο, που αφορούν το ευ ζην και επιδέχονται τέλειες εκφάνσεις (π.χ. ηδονή και γνώση) και μετά ορίζει τις αρετές ως τα αγαθά ανωτέρου επιπέδου που «συνίστανται στις σωστές στάσεις απέναντι σε αγαθά κατώτερου επιπέδου και τελικά απέναντι στα βασικότερα αγαθά και κακά». (*Virtue, Vice and Value*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 20-21). Πρβλ. και την θεολογικής έμπνευσης θεώρηση των αρετών του Robert Adams στη μελέτη του *A Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 2006.

συντελούν στην επίτευξη της ευδαιμονίας, αλλά και αποτελούν συστατικά της. Ωστόσο, αυτό που δεν είναι ξεκάθαρο είναι το περιεχόμενο της έννοιας της ευδαιμονίας και ο τρόπος χρήσης της από τη Hursthouse. Και αυτό συμβαίνει ακριβώς γιατί η κανονιστική της διάσταση δεν μπορεί να αναχθεί σε καθαρά βιολογικές κατηγορίες.

Προφανώς, δεν πρόκειται για κάποια υποκειμενική αίσθηση ευτυχίας, όπως συνήθως νοείται στην εποχή μας, αλλά για μια ηθικά φορτισμένη, αντικειμενική σύλληψη της ευημερίας.<sup>48</sup> Στην εισαγωγή του *On Virtue Ethics*, η Hursthouse τονίζει ότι 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 των ηθικών αρετών, καθώς και η εκτέλεση εκείνων των πράξεων που είναι σύμφωνες με αυτές. Η συγκεκριμένη επισήμανση σχετίζεται με την υιοθέτηση, από μέρους της Hursthouse, της αντίληψης του Αριστοτέλη περί ευδαιμονίας καθώς και περί της φυσικής τελεολογίας που μας προσανατολίζει σε αυτήν, η οποία δεν περιορίζεται σε μια ουδέτερη, ηθικά αδιάφορη τάση, αλλά ενσωματώνει και την κανονιστική χροιά της κοινωνικής μας «δεύτερης φύσης».<sup>49</sup> Σε κάθε περίπτωση, εκείνο που έχει σημασία είναι το γεγονός πως η αρετή συνιστά «τουλάχιστον εν μέρει, συγκροτητικό στοιχείο» της ευδαιμονίας.<sup>50</sup>

Το κρίσιμο περαιτέρω ερώτημα που πρέπει να απαντηθεί είναι αν ο «ορθολογικός τρόπος» με τον οποίο ενεργούν οι άνθρωποι αποτελεί απλώς προσθήκη στους τέσσερεις σκοπούς, η αναφορά στην επιτυχή επιδίωξη των οποίων υποτίθεται ότι μας βοηθά να καθορίσουμε τί μπορεί να αποτελεί ένα «καλό» ανθρώπινο ον, αλλά μας

<sup>48</sup> Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η αγγλική απόδοση του αριστοτελικού όρου «ευδαιμονία», ως “flourishing” (άνθηση) είναι μάλλον προτιμότερη από το “happiness” (ευτυχία) που φαίνεται να έχει υποκειμενιστικές υποδηλώσεις. Η Hursthouse επιλέγει τελικά τη χρήση του “happiness”, διευκρινίζοντας ότι αναφέρεται σε «πραγματική», αντικειμενικά αναγνωρίσιμη ευτυχία. Βλ. *On Virtue Ethics*, *ό.π.*, 9-10.

<sup>49</sup> Για την αξιοποίηση της αριστοτελικής έννοιας της «δεύτερης φύσης», βλ. John McDowell, *Mind and World*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1994, 84-86, 87-88, 91-92, 103-104, 109-110. Η Hursthouse σε προσωπική συνομιλία, έκανε σαφές ότι πιστεύει πως κάποιου είδους τελεολογία όπως αυτή που παρουσιάζεται στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* ισχύει και σήμερα, και συνεπώς η θεωρία της δεν στηρίζεται σε μια μεταφυσική παλαιού τύπου, η οποία δεν γίνεται πλέον αποδεκτή.

<sup>50</sup> “...virtue is, at least partly, constitutive of it.” (“Virtue Theory”, *ό.π.*, 55)

χρησιμεύει και για την αξιολόγηση των όντων που ανήκουν σε άλλα ζωικά είδη. Η προσεκτική εξέταση της άσκησης των ηθικών αρετών που πηγαινούν πέρα από την απλή επιβίωση, την καλή υγεία και την στοιχειώδη φυσική ευημερία και καθοδηγούνται από την διανοητική αρετή της φρονήσεως δείχνει ότι τα πράγματα είναι πολύ πιο περίπλοκα από ό,τι σε ορισμένα σημεία φαίνεται να δέχεται η Hursthouse. Έχουμε να κάνουμε με ένα επίπεδο ιδιοτήτων και σχέσεων που αναδύεται μέσα από την κοινωνική συνύπαρξη, και, ακόμη και αν επιγίνεται στο οργανικό, φυσικό υπόβαθρο αυτής της συνύπαρξης, δεν μπορεί να εξηγηθεί και να προσδιοριστεί πλήρως από αυτό και χαρακτηρίζεται από ένα μεγάλο βαθμό αυτονομίας.<sup>51</sup> Δεν είναι τυχαίο που οι διάφορες προσπάθειες νατουραλιστικής αναγωγής της ηθικότητας, οι οποίες έχουν αναληφθεί τα τελευταία χρόνια δεν οδηγούν σε ικανοποιητικά αποτελέσματα.<sup>52</sup>

Η Hursthouse, όπως είδαμε, υποστηρίζει ότι ο τρόπος αξιολόγησης ενός ζώου ως «καλού» ή «κακού» ζώου παρουσιάζει σημαντικές ομοιότητες με τον τρόπο αξιολόγησης ενός ανθρώπου ως «καλού» ή «κακού». Έτσι, εφόσον δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε σε κάποια αντικειμενική θεώρηση, ανεξάρτητη από τις διάφορες προτιμήσεις μας, που θα μας επέτρεπε να προβούμε στην ηθική αξιολόγηση, θα μπορούσαμε αρχικά να καταφύγουμε στο πρότυπο της περισσότερο αντικειμενικής αξιολόγησης των άλλων ζώων και στην συνέχεια - βασιζόμενοι στις ομοιότητες - θα μπορούσαμε να το εφαρμόσουμε και στην περίπτωση του ανθρώπινου είδους. Αν, για παράδειγμα, ένας ελέφαντας είναι καλός ως ελέφαντας εφόσον ανταποκρίνεται

<sup>51</sup> Σχετικά με την τεχνική έννοια της *επιγένεσης* (supervenience), η οποία δηλώνει κάποια σχέση μη συμμετρικής εξάρτησης οντολογικών επιπέδων και τις διαφορετικές ερμηνείες της στο χώρο της μεταηθικής, βλ. Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Clarendon Press, 2007, 77-78, 82-90, και Στέλιος Βιβιδάκης, *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*, (υπό έκδοση) Αθήνα: Leader Books. Πρβλ. *HN* 1174b33 για την αρχική, διαφορετική σημασία του όρου “επιγινόμενον” (τέλος).

<sup>52</sup> Για λιγότερο ή περισσότερο αναγωγιστικές προσεγγίσεις που παραπέμπουν στον Αριστοτέλη, βλ. την υποστήριξη ακραιφνών φυσιοκρατικών μορφών ηθικού ρεαλισμού στο Paul Bloomfield, *Moral Reality*, Oxford: Oxford University Press, 2001 και στο William Casebeer, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, Cambridge Mass.: The MIT Press, 2003, και για μια πειστική κριτική της αναγωγιστικής φυσιοκρατίας στην ηθική, πρβλ. Anthony Hatzimoysis, “Ethical Naturalism and Human Nature”, *Philosophical Writings* 13 (Spring 2000): 41-52. Η Hursthouse φαίνεται να συμφωνεί για την μη αναγωγιμότητα της ηθικής διάστασης, ακολουθώντας τον McDowell, αλλά ταυτοχρόνως υπογραμμίζει και την ομοιότητα μεταξύ των ανθρώπινων φυσικών αναγκών και επιδιώξεων και εκείνων των άλλων ζώων. Βλ. John McDowell, “Eudaimonism and Realism in Aristotle’s Ethics” και την διαφορετική προσέγγιση στο David Charles, “Aristotle and Modern Realism”, στο Robert Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*, London: UCL Press, 1995, 201-218, 135-172. Πρβλ. και Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, London: Duckworth, 1999, με τις τοποθετήσεις του οποίου συγκλίνουν οι απόψεις της Hursthouse.

στα κριτήρια επιτυχούς επιδίωξης κάποιων σκοπών που θέτει το είδος στο οποίο ανήκει, και ένας άνθρωπος θα είναι καλός ως άνθρωπος εφόσον η ζωή του ανταποκρίνεται στα κριτήρια επιτυχούς επιδίωξης κάποιων σκοπών που θέτει το ανθρώπινο είδος.<sup>53</sup>

Όμως, πέρα από τα προβλήματα που παρουσιάζει η μεταφορά της εφαρμογής αυτού του τρόπου αξιολόγησης από τα ζώα ή τα φυτά στον άνθρωπο, οπότε πρέπει να αντιμετωπιστεί διαφορετικά η αυτόνομη διάσταση της ηθικής δεύτερης φύσης και το ανθρώπινο αγαθό της ευδαιμονίας,<sup>54</sup> υπάρχουν δυσκολίες και στην αρχική αποδοχή του ίδιου του προτεινόμενου τρόπου. Πιο συγκεκριμένα, δεν φαίνεται να έχουμε σαφείς λόγους για τους οποίους ο πιο κατάλληλος τρόπος για να αξιολογήσουμε ένα ζώο είναι η αναφορά στη σχέση του με το είδος στο οποίο ανήκει.<sup>55</sup> Βέβαια, η Hursthouse προσπαθεί να προλάβει μία τέτοια ένσταση λέγοντας ότι και άλλοι παράγοντες όπως το φύλο του συγκεκριμένου ζώου ή η μορφή ζωής της ομάδας στην οποία ανήκει πρέπει να συνυπολογίζονται σε κάθε ενδεχόμενη αξιολόγησή του, αφού θα έμοιαζε μάλλον περίεργο να αντιμετωπίσουμε ένα ταύρο ως κακό είδος βοοειδούς επειδή δεν παράγει γάλα ώστε να θρέψει τα νεογνά του.

Ωστόσο, θα έπρεπε να είμαστε κάπως επιφυλακτικοί και να μη σπεύδουμε να πιστεύουμε ότι κατανοούμε πλήρως τους σκοπούς που εξυπηρετούν οι ποικίλες παραλλαγές της συμπεριφοράς των ζώων, βέβαιοι πάντοτε για την αντικειμενικότητα των συμπερασμάτων από τις παρατηρήσεις μας. Για παράδειγμα, είναι ένα πράγμα να παρατηρεί κανείς λύκους οι οποίοι ευρισκόμενοι μέσα σε κάποια αγέλη καταφέρνουν να εξασφαλίσουν την τροφή τους, και κάτι άλλο το να θεωρεί ότι αυτή του η παρατήρηση μπορεί να στηρίζει μια περίπλοκη αξιολογική κρίση, όπως «καλός λύκος, είναι εκείνος ο λύκος που βοηθάει στη συνοχή της αγέλης του, η οποία με τη σειρά της του εξασφαλίζει την κατάλληλη προστασία ώστε να βρίσκει

<sup>53</sup> *On Virtue Ethics*, ό.π., 202.

<sup>54</sup> Πρβλ. και την σχετική ανάλυση του Θεόδωρου Σκαλτσά: «Τα μόνα κριτήρια αριστείας που μας παρέχει η αριστοτελική αυτοτέλεια του ανθρώπου είναι εκείνα που προέρχονται από το καλό για τον άνθρωπο.. το ανθρώπινο αγαθό που αναφέρεται στον ορισμό του φρονίμου και ορίζεται από τον Αριστοτέλη με την έννοια του έργου του ανθρώπου είναι η άσκηση των ανθρώπινων ικανοτήτων (φυσικών, συναισθηματικών, διανοητικών) που δεν έχει άλλο σκοπό από τον ίδιο τον άνθρωπο. Το γεγονός ότι ο άνθρωπος δεν εξυπηρετεί άλλο σκοπό από τον εαυτό του σημαίνει ότι οι ίδιες οι ικανότητές του, και ιδιαίτερα η λογική, που του παρέχει τη δυνατότητα πλήρους εποπτείας των προτιμήσεών του, καθορίζουν τη φύση του καλού για τον άνθρωπο με την εναρμονισμένη λειτουργία τους.» (*Ο χρυσός αιώνας της αρετής: Αριστοτελική ηθική*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993, 81-82).

<sup>55</sup> Βλ. Copp and Sobel 2004: 536.

την τροφή του και μέσω αυτής να εκπληρώνει έναν από τους σκοπούς του είδους του, όπως είναι η επιβίωση». Αυτή η γενική πρόταση δεν είναι αναγκαία αληθής, αφού θα μπορούσαμε κάλλιστα να φανταστούμε ότι ένας συγκεκριμένος λύκος λόγω γενετικής ανωμαλίας ή εξέλιξης θα μπορούσε να υπερασπίζεται τον εαυτό του μόνος του και να εξασφαλίζει την τροφή του χωρίς κανένα πρόβλημα.

Και αυτός ο λύκος, όχι μόνο θα παρουσιάζει διαφορετικά χαρακτηριστικά από τον λύκο στον οποίο αναφερθήκαμε αρχικά, ξεκινώντας από τις πρώτες παρατηρήσεις μας, αλλά μάλλον θα θεωρείται καλύτερος από αυτόν. Αν όμως αυτός ο λύκος, ο οποίος διαφέρει αρκετά από τον «φυσιολογικό» λύκο, θεωρείται καλύτερος, τότε δεν φαίνεται να έχουμε επαρκείς λόγους για τους οποίους να θέλουμε να εφαρμόσουμε ως κριτήριο το πρότυπο του θεωρούμενου ως «φυσιολογικού» λύκου και σε άλλα είδη και κατά μείζονα λόγο στον άνθρωπο, και όχι του διαφορετικού.

Όπως και να έχει το πράγμα, η κυριότερη ένσταση στην καθαρόαιμη νατουραλιστική προσέγγιση την οποία εισηγείται η Hursthouse αφορά την ισχύ της προτεινόμενης αναλογίας μεταξύ της ηθικής αποτίμησης των προικισμένων με ορθολογικότητα ανθρώπων και της μάλλον αντικειμενικότερης αξιολόγησης των ζώων ή των φυτών, που στηρίζεται στην καλή βιολογική τους λειτουργία, την επιβίωση και την ευδοκίμηση και ενδεχομένως και την συνήθη σχέση τους με το είδος τους.

Τώρα, με δεδομένη την ανεπάρκεια του επίμαχου νατουραλιστικού πλαισίου για τον προσδιορισμό των συνιστωσών της ευδαιμονίας, δεν αργούμε να συνειδητοποιήσουμε τα προβλήματα που προκύπτουν από την αναγκαία ηθική διάσταση της έννοιας. Έχει κανείς την αίσθηση μιας προβληματικής κυκλικότητας κατά την προσπάθεια αναγνώρισης των κυριότερων ηθικών αρετών μέσω της αναφοράς στην συμβολή τους στην πραγμάτωση της ευδαιμονίας, και αντίστροφα, κατά την απόπειρα απόδοσης συγκεκριμένου περιεχομένου στην ευδαιμονία μέσω της απομόνωσης κάποιου συνόλου ηθικών αρετών. Κυκλικότητα φαίνεται να εμφανίζεται σε διαφορετικό επίπεδο και όταν επιχειρούμε να ερμηνεύσουμε τον αριστοτελικό ορισμό της ηθικής αρετής με τα δικά μας εννοιολογικά εργαλεία και αναφερόμαστε αναπόφευκτα στη στενή σχέση της με την φρόνηση. Σύμφωνα με το κλασικό μοντέλο της πρακτικής γνώσης των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο ρόλος του φρονίμου είναι αποφασιστικός για την ενεργοποίηση και την αποτελεσματική άσκηση της

ηθικής αρετής, αλλά και η λειτουργία της φρονήσεως είναι αδύνατη χωρίς την ύπαρξη της τελευταίας.<sup>56</sup>

Δυστυχώς, είναι σήμερα πολύ δύσκολο να συλλάβουμε την ίδια την κεντρική έννοια της διανοητικής αρετής της φρονήσεως την οποία πρέπει να διαθέτει ο ενάρετος άνθρωπος.<sup>57</sup> Όπως παρατηρεί η Hursthouse, καθώς και κάθε υπέρμαχος μιας γνήσιας νεοαριστοτελικής αρετολογικής ηθικής, η αρετή δεν είναι μια απλή προδιάθεση να πράττουμε το σωστό. Γι' αυτό και οι νεοαριστοτελικοί υποστηρίζουν πως δεν χρειάζεται να μας απασχολούν ιδιαίτερα οι ισχυρισμοί φιλοσόφων που βασίζονται σε ψυχολογικές έρευνες και διαπιστώνουν την αστάθεια, την αναξιопιστία, την πρακτική αναποτελεσματικότητα, ή και την ανυπαρξία, τέτοιων προδιαθέσεων ως γνωρισμάτων του ανθρώπινου χαρακτήρα. Η ηθική αρετή αποτελεί μια βαθύτερη και πολύπλευρη, εξαιρετη ιδιότητα που καλλιεργείται μέσα στο χρόνο και κινητοποιεί την σύνθετη νοητική ικανότητα η οποία ρυθμίζει την προαίρεση και την πράξη έτσι ώστε να παράγονται για τους σωστούς λόγους, οι κατάλληλες αντιδράσεις, την κατάλληλη στιγμή, με τον κατάλληλο τρόπο, με τα σωστά συναισθήματα και στην σωστή κατεύθυνση.<sup>58</sup> Και η φρόνηση είναι ακριβώς η

<sup>56</sup> «Εστιν αρα αρετη εξις προαιρετικη εν μεσότητι ουσα τη προς ημας ωρισμένη λόγω και ω αν ο φρόνιμος ορίσειεν» (HN 1106b35- 1107a2), «...ουχι οιον τε αγαθον ειναι κυρίως ανευ φρονήσεως, ουδε φρόνιμον ανευ της ηθικης αρετης» (HN 1144b31-32).

<sup>57</sup> Για την αριστοτελική αντίληψη της φρονήσεως, βλ., μεταξύ άλλων σημαντικών μελετών, Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963, Carlo Natali, *The Wisdom of Aristotle*, transl. by Gerald Parks, Albany: State University of New York Press, 2001. Για τα προβλήματα που παρουσιάζονται κατά την προσπάθεια φιλοσοφικής επεξεργασίας της έννοιας, βλ. Timothy Chappell, "The Variety of Life and the Unity of Practical Wisdom", στο ίδιο, (ed.), *Values and Virtues*, Oxford: Clarendon Press, 2006, 136-157.

<sup>58</sup> Εντονη κριτική έχει πρόσφατα ασκηθεί στην αρετολογική ηθική από τη σκοπιά της ηθικής ψυχολογίας. Η κριτική αυτή υπαγορεύει την αμφισβήτηση της πραγματικότητας και της πρακτικής λειτουργικότητας των αρεταϊκών ιδιοτήτων και αυτού που αποκαλούμε χαρακτήρα, στη βάση πειραματικών δεδομένων, σύμφωνα με τα οποία φαίνεται πως οι αποφάσεις μας καθορίζονται αποκλειστικά από περιστασιακές διαθέσεις και τυχαίες επιδράσεις. (Τα παραδείγματα σχετικών ερευνών περιλαμβάνουν το γνωστό πείραμα του Milgram και τον έλεγχο της αλτρουιστικής προδιάθεσης φοιτητών της Θεολογικής Σχολής του Princeton υπό συνθήκες χρονικής πίεσης και της απαίτησης να ακολουθήσουν ένα συγκεκριμένο πρόγραμμα.) Βλ. Gilbert Harman, "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", *Proceedings of the Aristotelian Society* 119 (1999): 315 – 331, John Doris, "Persons, Situations and Virtue Ethics", *Noûs* 32/4 (1998): 504-530, *Lack of Character*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Για διεξοδικές απαντήσεις σε αυτές τις αιτιάσεις κατά της ηθικής των αρετών, πρβλ. Gopal Sreenivasan, "Errors about Errors: Virtue Theory and Character Attribution" *Mind* 111 (2002): 47-68, Rachana Kamtekar, "Situationism and Virtue Ethics on the Content of Our Character", *Ethics* 114 (2004): 458-491. Η Hursthouse υιοθετεί πολλές από τις απαντήσεις που προτείνονται από τον Sreenivasan και τονίζει το ότι τα ψυχολογικά πειράματα που λειτουργούν ως αποδείξεις εναντίον της σημασίας των αρετών δεν είναι ακριβή και δεν παρέχουν αρκετές πληροφορίες: Δεν γνωρίζουμε αν τα πρόσωπα των παραδειγμάτων είναι ενάρετα, π.χ., το ότι είναι φοιτητές θεολογίας δεν τους καθιστά απαραίτητα και ηθικές οντότητες. Μια μεμονωμένη περίπτωση δεν αποκλείει την συνολική λειτουργία της αρετής. Η



εξαιρετη ικανότητα πρακτικής αντίληψης, που επιτρέπει την συνεξέταση όλων των παραμέτρων κάθε κατάστασης και τον συντονισμό των ψυχικών μας δυνάμεων, έτσι ώστε να πετυχαίνουμε το «μέσον». Η επιδιωκόμενη μεσότητα, κατά την Hursthouse, ίσως θα παριστανόταν καλύτερα με τη μεταφορά του κέντρου ενός στρογγυλού στόχου, του κεντρικού σημείου μιας περιφέρειας συνιστάμενης από ένα πλέγμα παραγόντων.<sup>59</sup>

Ωστόσο, το ερώτημα είναι αν μπορούμε πράγματι να ανιχνεύσουμε μια τέτοια τέλεια λειτουργία σε δρώντα υποκείμενα που θα συνδύαζαν φρόνηση και όλες τις ηθικές αρετές.<sup>60</sup> Η δυνατότητα να πραγματωθεί η συγκεκριμένη, ιδανική, νοητική και συναισθηματική κατάσταση ίσως θα δικαιολογούσε και την αποδοχή της ελάχιστα πειστικής για τη σύγχρονη φιλοσοφία αριστοτελικής θέσης για την ενότητα των ηθικών αρετών.

Εδώ νιώθουμε πως χρειαζόμαστε περισσότερες εξηγήσεις. Και δεν μπορούμε παρά να συμφωνήσουμε με την παρατήρηση του Timothy Chappell,

Αν η φρόνηση είναι η ικανότητα να συνδέει κανείς με τον κατάλληλο, ορθολογικό τρόπο το σύνολο των επιθυμιών με το σύνολο των πεποιθήσεών μας, τότε πρέπει να ξέρουμε περισσότερα σχετικά με το ποια κριτήρια καταλληλότητας και ορθολογικότητας μπορούν να εφαρμοστούν. Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα δεν είναι τίποτα λιγότερο και τίποτα περισσότερο από μια κανονιστική ηθική θεωρία<sup>61</sup>

Οι υποστηρικτές αντιθεωρητικών προσεγγίσεων θα αντιτείνουν πως καμιά θεωρία κριτηρίων και γενικών αρχών δε μπορεί να μας βοηθήσει και θα μας καλέσουν να συμβουλευόμαστε σε κάθε επί μέρους περίσταση τον ενάρετο φρόνιμο που διαθέτει το εξασκημένο «όμμα» της εμπειρίας και είναι σε θέση, με τη συμβουλή

---

Hursthouse βρίσκει προβληματικές και τις περισσότερες σύγχρονες προσπάθειες να γίνουν λεπτομερέστερα τα παραδείγματα που υποτίθεται πως υπονομεύουν τις πεποιθήσεις μας για τη λειτουργία των αρετών και γενικότερα του χαρακτήρα.

<sup>59</sup> Βλ. "The Central Doctrine of the Mean", *ό.π.*, "Virtue Theory", *ό.π.*, 51. Πρβλ. *HN* 1109a20-29

<sup>60</sup> Για μια ενδιαφέρουσα σύγχρονη ανάλυση της γνωστικής λειτουργίας της αρετής, η οποία «εκφράζει μια αξιόπιστη ευαισθησία απέναντι σε ένα ορισμένο είδος απαίτησης που οι περιστάσεις επιβάλλουν στην συμπεριφορά», βλ. John McDowell, "Virtue and Reason", *The Monist* 62 (1979): 330-350 [«Αρετή και Λόγος», μτφρ. Α. Μάλλιου, *Δευκαλίων* 13/1 (Οκτώβριος 1994): 79-100, 80]

<sup>61</sup> Βλ. "The Variety of Life and the Unity of Practical Wisdom", *ό.π.*, 156. Πρβλ. και την προσέγγιση του Σκαλτσά, *ό.π.* (βλ. σημ. 53)

και το παράδειγμά του να μας καθοδηγήσει σωστά και να μας βοηθήσει να αναπτύξουμε και εμεις, κατά το δυνατόν, ανάλογες εξαιρετες έξεις. Το κακό όμως είναι ακριβώς πως δεν μπορούμε εύκολα να εντοπίσουμε τέτοια πρόσωπα, ηθικούς δασκάλους που είναι σε θέση να μας υποδείξουν την σωστή ενάρετη στάση, περισσότερο με το παράδειγμά τους παρά μέσω κάποιας θεωρίας ή ενός συστήματος κανόνα. Ελλείπει άλλων ανεξάρτητων κριτηρίων και σημείων αναφοράς, οι μορφές κυκλικότητας στις οποίες αναφερθήκαμε, θα αποφεύγονταν μόνο στο βαθμό που θα υπήρχαν γύρω μας τα κατάλληλα υπαρξιακά και διανοητικά πρότυπα, για τα οποία θα υπήρχε γενική συμφωνία και τα οποία θα προκαλούσαν και τον θαυμασμό μας.<sup>62</sup> Εφόσον κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει, είναι μοιραίο η ηθική αρετών που μας προτείνεται να μας φαίνεται κενή ουσιαστικού περιεχομένου και αναποτελεσματική στην πράξη. Και δεν πρέπει να μας προξενεί απορία το γεγονός ότι δυσκολευόμαστε να κατανοήσουμε κεντρικές έννοιες των *Ηθικών Νικομαχείων*, εφόσον έχει πλέον χαθεί το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο της αρχαιοελληνικής πόλης με τα ένσαρκα αριστοκρατικά πρότυπα των «καλων καγαθων» ανδρών που τις ενέπνευσαν και επέτρεψαν τον προσδιορισμό τους.<sup>63</sup>

Οι παραπάνω δυσκολίες καθιστούν εύλογη τη δυσπιστία μας απέναντι στις προτάσεις της Hursthouse, αλλά και κάθε φιλόδοξης νεοαριστοτελικής αρετολογικής θεώρησης. Όπως σημειώσαμε παραπάνω, η Hursthouse, καθώς και ο ίδιος ο Αριστοτέλης, αναγνωρίζει ότι οι ηθικές αρετές δεν αποτελούν επαρκείς συνθήκες για την ευδαιμονία. Η ευδαιμονία δεν μπορεί να επιτευχθεί εάν κάποιος στερείται κάποια σημαντικά εξωτερικά αγαθά, οικογένεια, κοινωνική ζωή κ.α. Αν όμως πολλοί άνθρωποι που ζουν στις σύγχρονες κοινωνίες, είτε λόγω επισφαλούς υγείας, είτε λόγω απουσίας παιδιών ή φίλων, είτε λόγω ανέχειας, είτε λόγω ψυχολογικών προβλημάτων, δεν μπορούν να καταστούν ευδαίμονες, παρ'όλο που διαθέτουν ηθικές αρετές, είναι φυσικό να διερωτώνται για ποιο λόγο να συνεχίσουν να έχουν τις συγκεκριμένες αρετές. Η Hursthouse θεωρεί ότι αυτές οι περιπτώσεις αποτελούν εξαίρεση και δεν μπορούν να αποτελέσουν πρότυπο για τη διαμόρφωση ενός ορισμού

<sup>62</sup> Βλ. σχετικά και Linda Zagzebski, "The Admirable Life and the Desirable Life", στο Chappell (ed.), *ό.π.* 53-66.

<sup>63</sup> Βλ. Peter Simpson, "Contemporary Ethics and Aristotle", στο Statman (ed.), *ό.π.* 245-259. Πρβλ., Monique Canto-Sperber, "Aristote chez les Modernes", στην ίδιας, *Éthiques grecques*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001, 475-531, και Sarah Broadie, "Aristotle and Contemporary Ethics", στο Richard Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Blackwell, 2007, 342-361.

της αρετής. Ωστόσο, είναι δύσκολο να υποστηριχθεί ότι πρόκειται απλώς για εξαιρέσεις. Και αν για έναν μεγάλο αριθμό ανθρώπων οι αρετές δεν λειτουργούν ως συντελεστές της ευδαιμονίας, τότε παύει να υφίσταται και ένας πολύς ισχυρός λόγος για να προσπαθούν να τις αναπτύξουν και να τις ασκήσουν.

Το χειρότερο είναι πως αν δεν συμφωνεί κανείς με την προτεινόμενη, *ηθικοποιημένη* εξ αρχής έννοια της ευδαιμονίας, τότε είναι πολύ πιθανό να απορρίπτει και την θέση πως οι *ηθικές* αρετές αποτελούν έστω αναγκαίες συνθήκες της. Στην εποχή μας υπάρχουν διαφορετικά ιδεώδη ευδαιμονίας και φαίνεται να απουσιάζει η δυνατότητα επαρκούς σύγκλισης, και μάλιστα όσον αφορά τις αρεταϊκές συνιστώσες αυτών των ιδεωδών. Όπως επισημάναμε ήδη στην εισαγωγή αυτής της εργασίας αμφισβητείται σήμερα ευρέως η ύπαρξη μιας μεταφυσικής βάσης ανάλογης με την αριστοτελική και έχει εκλείψει το κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο που παρείχε τα συγκεκριμένα κοινά πρότυπα της ευδαιμονίας και των αρετών που συμβάλλουν ουσιωδώς στην επίτευξή της. Και δεν χρειάζεται να είναι κανείς ακραίος αμοραλιστής για να πιστέψει ότι είναι εφικτή η επιδίωξη άλλων μορφών ευδαιμονίας η οποία μπορεί να στηρίζονται σε μια *αισθητική* στάση ζωής και να συνεπάγονται αδιαφορία για αρετές όπως, για παράδειγμα, η ειλικρίνεια, ή ακόμη και η απόλυτη εντιμότητα. Βέβαια, μέσα στο αριστοτελικό πλαίσιο απουσιάζει η αυστηρή νεωτερική διάκριση μεταξύ ηθικών και μη ηθικών αξιών, όπως δεν έχει θέση και η δεοντοκρατική έμφαση στην προτεραιότητα του ορθού έναντι του αγαθού, και θα μπορούσε κανείς να μιλήσει ακόμη και για συνέχεια της ηθικής και της αισθητικής θεώρησης του βίου. Είναι όμως πολύ αμφίβολο αν είμαστε πλέον σε θέση να επιστρέψουμε σε μια τέτοια οργανική ενότητα των αξιακών ποιοτήτων που θα διασφάλιζε την επιτυχή άσκηση όλων των αρετών, οι οποίες μας ενδιαφέρουν, σύμφωνα με μια ευρεία και συνάμα μεστή αντίληψη της ηθικότητας.

Σ' αυτό το σημείο πρέπει να παρατηρήσουμε πως για την Hursthouse, όπως και για τους περισσότερους υποστηρικτές νεοαριστοτελικών αρετολογικών αντιλήψεων το φάσμα της σχετικότητας των αρετών και ειδικότερα της συγκριτικής αποτίμησης της σημασίας τους δε φαίνεται να αποτελεί σοβαρό πρόβλημα. Ακολουθώντας την Julia Annas, η Hursthouse αναφέρεται σε ένα διεθνές εκπαιδευτικό πρόγραμμα το οποίο φαίνεται πως έχει επιτρέψει την ανίχνευση και την ανάδειξη για χρήση στην σχολική πρακτική πενήνταδύο αρετών που είναι κοινές σε επτά διαφορετικές,

πολιτισμικές παραδόσεις, για να υποστηρίξει πως δεν πρέπει να είμαστε απαισιόδοξοι για τις προοπτικές της σύγκλισης.<sup>64</sup> Αυτό όμως που δεν μας λένε η Hursthouse και η Annas, είναι το πώς ακριβώς μπορούν να ερμηνευθούν και ιεραρχηθούν αυτές οι αρετές. Δεν αρκεί να καταρτίζουμε λίστες αρετών, να καταγράφουμε τις παραλλαγές τους και να επισημαίνουμε επικαλύψεις ή κοινά στοιχεία. Μέσα από την προσεκτική, παράλληλη εξέταση αρετών που προτείνονται από διαφορετικούς φιλοσόφους, από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, στα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Ηθικά Ευδήμεια*, ή τον Θωμά Ακινάτη, μέχρι τον Edmund Pincoffs, τον André Comte-Sponville<sup>65</sup> και τους ερευνητές του πρόσφατου εκπαιδευτικού προγράμματος, δεν αργούμε να καταλάβουμε πως τα ερωτήματα που αφορούν την ιδιαίτερη σημασία της καθεμιάς, τη συνοχή, τις σχέσεις μεταξύ τους και τις εφαρμογές τους παραμένουν ανοικτά.

Πράγματι, δεν είναι διόλου βέβαιο αν η αριστοτελική «μεγαλοψυχία» μπορεί να έχει σήμερα το νόημα που της αποδιδόταν στο αρχαιοελληνικό της πλαίσιο και αν είναι εφικτό και επιθυμητό να καλλιεργηθεί στη σύγχρονη εποχή· ούτε αν η χριστιανική ταπεινοφροσύνη μας βρίσκει σύμφωνους ως συστατικό της δικής μας, όπως και της κλασικής αντίληψης της ευδαιμονίας· ούτε ξέρουμε πως θα πρέπει να ιεραρχηθούν και να εναρμονιστούν η καλοσύνη, η «αγάπη» της μεσαιωνικής θεολογικής παράδοσης (*caritas*) και η δικαιοσύνη, αν βέβαια μπορούμε να έχουμε σαφή κατανόηση της τελευταίας απλώς μέσα από την διερεύνηση ιδεωδών της ευδαιμονίας και του ευ ζην· ούτε είναι εύκολο να αποφασίσουμε ποια σημασία θα αποδώσουμε στις αρετές της «ακεραιότητας» και της «αυθεντικότητας» που μπορεί να προκρίνουν φιλόσοφοι με αντιρεαλιστικές τοποθετήσεις όσον αφορά τις ηθικές ποιότητες, όπως ο Nietzsche και οι υπαρξιστές, στους οποίους εστιάζουν την προσοχή τους θεωρητικοί της αρετές όπως η Christine Swanton· και χρειαζόμαστε κάποια γενικότερα κριτήρια για να σταθμίσουμε το ειδικό βάρος αρετών με οιονεί αισθητική φόρτιση, όπως η στάση θαυμασμού και σεβασμού της ομορφιάς και της περιπλοκότητας της φύσης, την οποία επικαλείται η Hursthouse για να στηρίξει την αρετολογική της προσέγγιση της περιβαλλοντικής ηθικής.<sup>66</sup> Και φυσικά δεν μπορεί

<sup>64</sup> Annas, “Being Virtuous and Doing the Right Thing”, *ό.π.*, 61-62, Hursthouse, “Virtue Theory”, *ό.π.*, 54-55.

<sup>65</sup> Βλ., μεταξύ άλλων, Edmund Pincoffs, *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*, Lawrence: University of Kansas Press, 1986, 85, και την περισσότερο εκλαϊκευτική μελέτη, André Comte-Sponville, *Μικρή πραγματεία περί μεγάλων αρετών*, μτφρ. Α. Κλαμπατσέα, Αθήνα: Εξάντας-Νήματα, 2002 (PUF 1997).

<sup>66</sup> Hursthouse, “Environmental Virtue Ethics”, *ό.π.*, 164-67.

να γίνεται λόγος για κάποια ενδεχόμενη ενότητα των παραπάνω, ούτε καν ως απρόσιτο ιδεώδες.

Εδώ, φοβούμαστε πως διαπιστώνουμε τις απορίες της αρετολογικής ηθικής στο σύνολό της, που δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν αν δεν επικαλεστούμε «ασχνές» κανονιστικές έννοιες και αρχές ορθότητας, όπως, μεταξύ άλλων, αντιλήψεις συμφερόντων, δικαιωμάτων, δικαιοσύνης, η χρησιμοποίηση των οποίων μας φαίνεται αναγκαία για να αποσαφηνίσουμε, να ερμηνεύσουμε και να αξιολογήσουμε το πλήθος των αποχρώσεων και των διακρίσεων των «μεστών» εννοιών των αρετών. Οι τελευταίες είναι αναμφίβολα πολύτιμες για την σωστή ενεργοποίηση του «ορεκτικού νου» ή της «διανοητικής ορέξεώς» μας, και τελικά την κατάλληλη ρύθμιση του πράττειν, αλλά δεν αρκούν από μόνες τους για την εφαρμογή των αρετολογικών κανόνων που θα συναγάγουμε από αυτές.

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι οι σύγχρονοι νεοαριστοτελικοί υπέρμαχοι της ηθικής των αρετών και η Hursthouse δεν φαίνεται να μπορούν να παράσχουν ικανοποιητική ανάλυση αρετών όπως η δικαιοσύνη, που απαιτούν ορθολογική διασάφηση και στήριξη ανεξάρτητη από τις αναφορές σε πρότυπα ευδαιμονίας και ποιότητων του χαρακτήρα.<sup>67</sup> Γενικότερα, σε κάποια από τα πιο ακανθώδη ζητήματα που αφορούν την ηθική ρύθμιση του ιδιωτικού, αλλά κυρίως του δημόσιου βίου έχει κανείς την αίσθηση ότι η ηθική των αρετών δεν μας δίνει απαντήσεις εκεί που τις χρειαζόμαστε. Ίσως γιατί όπως γράφει η Annas, δεν είναι αυτός ο στόχος της, αλλά και γιατί καμιά θεωρία δεν θα μπορούσε να κάνει κάτι τέτοιο με επιτυχία.<sup>68</sup> Ωστόσο, εφόσον μας ενδιαφέρει, έστω ως ρυθμιστικό ιδεώδες, η αναζήτηση κανονιστικών αρχών για την καθοδήγηση του πράττειν που να διαθέτουν καθολική εμβέλεια, ακόμη και αν τελικά δεχτούμε ότι η ισχύς τους μπορεί να υπόκειται σε διάφορους περιορισμούς, δεν μπορούμε να αρκεστούμε στην αναγωγή σε αρετολογικά πρότυπα, ή και σε αντιλήψεις ευδαιμονίας, που δυστυχώς φαίνεται να συνδέονται με λιγότερο ή περισσότερο τοπικές πρακτικές και ιδεώδη του ευ ζην.

<sup>67</sup> Για το ζήτημα της αντιμετώπισης του προβλήματος της δικαιοσύνης, βλ. τις αμήχανες και διστακτικές παρατηρήσεις της Hursthouse, στο *On Virtue Ethics*, ό.π., 5-6, 73-74 και *σποράδην*, και την διεξοδική κριτική των σχετικών απόψεων της Hursthouse στο Christopher Miles Coope, “Modern Virtue Ethics”, στο Chappell, *Values and Virtues*, ό.π. 20-52, 42-50.

<sup>68</sup> Annas, “Being Good and Doing the Right Thing”, ό.π., 73-74.

4. Η επιχειρηματολογική στρατηγική την οποία υιοθετεί η Hursthouse, όταν προσπαθεί να αντικρούσει τις προβαλλόμενες αντιρρήσεις για την λειτουργικότητα του αρετολογικού της μοντέλου, έγκειται, στις περισσότερες περιπτώσεις, στην προσπάθεια κατάδειξης της συγκριτικής υπεροχής του απέναντι στις εναλλακτικές δεοντοκρατικές και συνεπειοκρατικές θεωρίες. Και, ακόμη και όταν είναι υποχρεωμένη να αναγνωρίσει τις σημαντικές αδυναμίες του, επιμένει στην άποψη πως παρόμοιες ή και σοβαρότερες δυσκολίες αντιμετωπίζουν και εκείνες οι θεωρίες, έτσι ώστε να μην έχουμε λόγους να τις προτιμήσουμε. Ωστόσο, πιστεύουμε πως η ανάλυση που προηγήθηκε δείχνει ότι θα ήταν ορθότερο να αποφύγουμε να περιοριστούμε σε μια αμιγή ηθική αρετών, η οποία επιχειρεί να διατηρήσει τα μεταφυσικά και πραγματολογικά ερείσματα των αφετηριακών αριστοτελικών συλλήψεων ή να αναζητήσει οπωσδήποτε σύγχρονα ανάλογα. Θα χρειαζόταν μάλλον να στραφούμε, σε κάποια εκδοχή αρετολογίας με μετριασμένες αξιώσεις για την εφαρμοσιμότητα του εννοιολογικού της οπλοστασίου στο πλαίσιο του σύγχρονου ηθικού προβληματισμού, όπως οι λιγότερο φιλόδοξες παραλλαγές ηθικής των αρετών που περιγράφονται από την Annas σε μια πρόσφατη εργασία της.<sup>69</sup> Θα μπορούσαμε όμως να προσπαθήσουμε να επεξεργαστούμε και μια συνδυαστική θεώρηση της ηθικής των αρετών και της ηθικής των αρχών νοούμενων ως συμπληρωματικών εκφάνσεων του ηθικού στοχασμού. Παραφράζοντας μια γνωστή γνωσιολογική τοποθέτηση του Kant, ο William Frankena έγραφε, πολύ πριν η αναβίωση της αρετολογικής ηθικής οδηγήσει στην καθιέρωση ενός νέου δυναμικού παραδείγματος στον χώρο της πρακτικής φιλοσοφίας, πως “αρετές του χαρακτήρα χωρίς αρχές είναι τυφλές, ενώ αρχές χωρίς αρετές είναι ανίσχυρες”.<sup>70</sup>

Σε κάθε περίπτωση, μια πλουραλιστική προσέγγιση η οποία αξιοποιεί στοιχεία από διαφορετικά θεωρητικά πρότυπα μπορεί κατά τη γνώμη μας να αποδειχθεί λειτουργικότερη από την εμμονή στην στήριξη καθαρά αρετολογικών θέσεων, νεοαριστοτελικών ή μη. Δεν θα έπρεπε να αποκλείσουμε από την ανάλυσή μας

<sup>69</sup> Βλ. Julia Annas, “Virtue Ethics” στο David Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006, 515-636. Η Annas μιλάει για “reduced virtue ethics” και αναφέρεται σε μοντέλα που απομακρύνονται με διαφορετικούς τρόπους από το αριστοτελικό πρότυπο.

<sup>70</sup> Βλ. την κλασική εισαγωγή του William Frankena, *Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973, 65. Για μια ανάλογη πρόσφατη τοποθέτηση που αναφέρεται και στην ανατολική φιλοσοφική παράδοση πρβλ. και Kyung Sig Hwang, “Dialogue between Eastern and Western Morality: Complementarity of Duty Ethics and Virtue Ethics”, στο Korean Philosophical Association, *Philosophy and Culture*, vol. 4, Practical Philosophy, Seoul: Seoul National University Press, 2008, 39-52.

αξιακές και αρεταϊκές ποιότητες που συνιστούν σταθερές ιδιότητες του χαρακτήρα αλλά και κανονιστικές αρχές και κριτήρια ηθικής ορθότητας των πράξεων που μπορεί να μας χρησιμεύσουν σε διαφορετικά επίπεδα, χωρίς βέβαια να καταφεύγουμε σε επιφανειακές εκλεκτικιστικές λύσεις.<sup>71</sup> Το πώς μπορεί να επιδιωχθεί η σύνθεση αυτών των στοιχείων, το ποιά ακριβώς θα είναι η συμβολή της ηθικής των αρετών στη συνολική αντίληψη της ηθικότητας στην οποία θα καταλήξουμε και σε ποιο βαθμό θα εξακολουθεί να παραπέμπει σε ουσιώδη διδάγματα από την παρακαταθήκη της αριστοτελικής πρακτικής φιλοσοφίας, αποτελούν ζητήματα για περαιτέρω έρευνα που ξεπερνά το πλαίσιο αυτής της εργασίας.

Στέλιος Βιρβιδάκης

Τάσος Καρακατσάνης

---

<sup>71</sup> Βλ., ενδεικτικά, Stelios Virvidakis, “Problems of Moral Assessment: Hard Cases in Applied Ethics”, *Skepsis* XVII/i-ii (2006): 177-190, 187-189. Πρβλ. και την περισσότερο επιμεροκρατική προσέγγιση του προβλήματος των αμβλώσεων στο Margaret Olivia Little, «Αμβλώση», μτφρ. Χ.Κωνσταντίνου, *Cogito* 5 (Νοέμβριος 2005): 33-37.