

Aristotle on the Happy Life

Edward C. Halper

University of Georgia

Summary

The aim of this paper is to challenge a widely held interpretation of Aristotle's view of happiness in the Nicomachean Ethics and to advance an alternative. The interpretation to be challenged is that happiness is not a single end but a compound that includes all "intrinsic goods"; this is commonly termed the "inclusive" conception of happiness. The interpretation that I advance proposes to take seriously Aristotle's references to particular types of life as happy; happiness, I contend, consists in a life whose parts fit together into a coherent whole. First, the motivation for the inclusivist view is undermined by refuting an argument its proponents use against an alternative view, intellectualism. Then, I argue that inclusivism begs the question of what makes a life good because it defines the good life in terms of good constituents without explaining what makes them good. Any standard that would justify some activity's being good would introduce a hierarchy of more and less good activities. Such a hierarchy is incompatible with inclusivism, I argue, but it is Aristotle's view in 1.1-2 and 1.7. A happy life must be a coherent whole because happiness is an actuality, and any actuality is, by definition, its own end. It follows that happiness cannot be made better by the addition of any good not because it already includes every good--as inclusivists maintain--but because it already has its own end. Finally, happiness must be a coherent whole because it is necessary that there be some way to decide between conflicting demands of moral virtues, and reason alone could do this; thus, practical reason must govern and organize the moral virtues.

Did Plato Abandon the Elenchus?

Debra Nails

Grand Valley State University

In the popular developmentalist account of Plato's method, argued by Vlastos and others, Socrates practiced the elenchus as illustrated in Plato's "early" dialogues, but Plato found fault with that method and thus began successively abandoning it with the *Gorgias* and the "transitional" dialogues, preferring first a didactic and later a maieutic method in the "middle" dialogues. I undermine this neat evolution by (a) examining instances of the "middle" methods in "early" dialogues, and the elenchus in "middle" dialogues, (b) challenging Vlastos's sincerity criterion, and (c) rejecting his analysis of method in the *Theaetetus*.

О пресечении одной историко-философской традиции

Отстаивается правомерность подхода к проблематике происхождения философии (ПФ) в новом типе исследований.

А. Все традиционные подходы к первофилософии обобщаются следующей логической конструкцией (реконструкцией): 1. Как первофилософ? Далес нам дан; 2. И нам прежде всего надлежит (как-то) прощупывать это идейное достояние; 3. Философия Милетика есть то-то и то-то... Замечания к этим трем позициям: а) Можно пересмотреть все традиционные для литературной эмпирии всего философедения предубеждения; б) Но сегодня дело даже не в имени Фалеса Милетского (Отход от традиции?)

Таков вариант локального подхода к ПФ

Б. Намечена иная логическую конструкцию подхода к первофилософии: 1. (Нам первофилософ не дан. Не дана нам и вся первофилософия) Нам дана философия в целом; 2. Следует (как-то) вычленишь тот смысл, в котором исследователь наконец рассматривать всю философию прежде всего; 3. Вот происхождение ЧЕГО я рассматриваю сначала, трактую о происхождении ФИЛОСОФИИ...

Таков (тоже – три позиции) вариант глобального подхода к проблематике. Замена локального подхода – подходом глобальным составляет здесь разрыв с традицией (но – не отбрасывание ее!)

Секция 3I

Костецкий В.В. г. Тюмень

ТАБУИРОВАННОСТЬ ЗНАНИЯ И ЭЗОТЕРИЧНОСТЬ АНТИЧНОЙ АТОМИСТИКИ

Эзотеричность философских текстов орфико-пифагорейского круга не вызывает ни сомнений, ни удивления; тексты вполне поддаются интерпретации при сопоставлении с герметической литературой Египта и Индии. Применение той же методики к текстам Платона и Аристотеля не дает положительных результатов, что может свидетельствовать о ином характере эзотеризма.

Для понимания этой ситуации следует обратить внимание на то обстоятельство, что философская атомистика Демокрита не является вполне эзотеричной доктриной. Об этом может свидетельствовать тот факт, что Демокрит, после своего путешествия по Востоку и ч е г о не взял в свою энциклопедическую систему знаний из восточных учений, – в полную противоположность Пифагору. Известные слова Гераклита, обращенные в адрес Пифагора: "многознание уму не научает", – лишь подтверждают предположение о том, что восточная система мистического знания была сознательно табуирована ионийцами. И тогда атомистика выступает как такое учение, которое не позволяет знать того, чего знать не надо. Мистическое знание на бытовом уровне оборачивается психомехией, доводящей общество до геноцида.

Атомистика не случайно закрывает собой познание психической реальности, искусственно ограничиваясь телесностью подобно искусственному ограничению средств решения задачи о квадратуре круга.

Табуированность истины в атомистике бросалась в глаза уже Сократу, но лишь Платону удалось совместить истину и благо в искусственной доктрине собственной мифологии. Тексты Платона эзотеричны самому Платону. Эзотеричность из вида знания становится типом мышления, завершаясь в логике Аристотеля. Логическая дедуцируемость знания создает то своеобразие эзотеричности, при котором можно придти к новому знанию, не впадая в опасность психомехии.