

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ & ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ / ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

Διατμηματικό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΚΕΙΜΕΝΑ, ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ, ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ



Μαρία Μαλαματάρη

Ο ηδονισμός του Ευδόξου
και η επίδραση στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη

Διπλωματική Εργασία

Επιβλέπων καθηγητής: Βασίλειος Κάλφας

Θεσσαλονίκη 2020

ΜΕΛΗ ΤΡΙΜΕΛΟΥΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

- 1) Κάλφας Βασίλειος, καθηγητής τομέα Φιλοσοφίας (επιβλέπων καθηγητής)
- 2) Ζωγραφίδης Γεώργιος, αναπληρωτής καθηγητής τομέα Φιλοσοφίας
- 3) Γκολίτσης Παντελής, επίκουρος καθηγητής τομέα Φιλοσοφίας

Η υποστήριξη και η έγκριση της διπλωματικής εργασίας έγινε στις 11/12/2020

ΣΥΝΤΟΜΕΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Ευχαριστώ από καρδιάς τον επόπτη-καθηγητή, κ. Βασίλειο Κάλφα, για την υποστήριξη και την πολύτιμη βοήθεια που μου παρείχε καθόλη την διάρκεια της εκπόνησης της διπλωματικής μου εργασίας. Ευχαριστώ θερμά και τους καθηγητές κ. Ζωγραφίδη Γεώργιο και κ. Γκολίτση Παντελή για τα σχόλια και τις επισημάνσεις τους αναφορικά με την παρούσα εργασία. Επιπροσθέτως, ευχαριστώ όλους τους καθηγητές μου του διατμηματικού μεταπτυχιακού προγράμματος σπουδών *Φιλοσοφία: Κείμενα, Ερμηνείες, Πρακτικές*.

Τέλος, ευχαριστώ και τους γονείς μου για την κατανόηση και την στήριξή τους!

Πίνακας Περιεχομένων

Πίνακας Περιεχομένων	Σελ. 3
Εισαγωγή	Σελ. 4-5
Κεφάλαιο Α: Η ηδονή στον Πλάτωνα	Σελ. 6-32
1. Η ηδονή στον διάλογο <i>Γοργίας</i>	Σελ. 6-11
1. Η ηδονή στον διάλογο <i>Πολιτεία</i>	Σελ. 11-19
2. Η ηδονή στον διάλογο <i>Φίληβος</i>	Σελ. 20-32
Κεφάλαιο Β: Η ηδονή στον Αριστοτέλη	Σελ. 32-64
1. Η σχέση ηδονής και ευδαιμονίας στα <i>Ηθικά Νικομάχεια</i>	Σελ. 33-34
2. Τα “περί ηδονής” ένδοξα – Αντίκρουση των θέσεων	Σελ. 34-40
3. Η αριστοτελική θεωρία για την ηδονή	Σελ. 40-49
4. Η σχέση της ηδονής με το αγαθό	Σελ. 50-52
5. Η σχέση ηδονής και αρετής	Σελ. 52-55
6. Η ηδονή στον Σπεύσιππο	Σελ. 56-64
Κεφάλαιο Γ: Η ηδονή στον Εύδοξο	Σελ. 64-82
1. Η ηδονιστική θέση του Ευδόξου και η ερμηνεία της	Σελ. 64-71
2. Η επίδραση της ηδονιστικής θεωρίας του Ευδόξου στον Αριστοτέλη	Σελ. 71-78
3. Η επίδραση της ηδονιστικής θεωρίας του Ευδόξου στον Πλάτωνα	Σελ. 78-82
Κεφάλαιο Δ: Κριτική αποτίμηση των θέσεων περί ηδονής	Σελ. 82-101
Βιβλιογραφικές Αναφορές	Σελ. 102-106
Περίληψη/Abstract	Σελ. 107

Εισαγωγή

Η επιδίωξη της ηδονής και η συμβολή της στην ευδαίμονα ζωή του ανθρώπου βρέθηκε στο επίκεντρο του προβληματισμού πολλών φιλοσόφων της αρχαιότητας. Ωστόσο, με αυτό το θέμα καταπιάστηκαν συστηματικά οι φιλόσοφοι από την εποχή του Σωκράτη και μετά, όταν τέθηκε για πρώτη φορά το ερώτημα “τί είναι το Χ;” κι αναζητήθηκαν οι καθολικοί ορισμοί των ηθικών εννοιών ανεξάρτητα από τις εκάστοτε συγκεκριμένες περιστάσεις.

Αν, λοιπόν, επιχειρούσαμε να κατατάξουμε σε κατηγορίες τους φιλοσόφους, με κριτήριο την στάση που εξέφρασαν στο ζήτημα της σύνδεσης της ηδονής με το ύψιστο αγαθό, θα διαπιστώναμε την ύπαρξη δύο αντικρουόμενων απόψεων, η καθεμιά εκ των οποίων είχε τους υπερασπιστές και τους πολεμίους της· οι ηδονιστές τάσσονταν υπέρ της άνευ ορίων βίωσης των ηδονών, καθώς την συνέδεαν (ή και την ταύτιζαν) με το αγαθό, ενώ οι αντι-ηδονιστές απέρριπταν κάθε ταύτιση της ηδονής με το αγαθό. Υπήρχαν, βέβαια, και εκείνοι οι φιλόσοφοι (όπως ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης) οι οποίοι εμφανίζονταν περισσότερο διαλλακτικοί· αποδέχονταν την ηδονή ως συστατικό του ευδαιμονικού βίου, και μάλιστα τάσσονταν υπέρ της βίωσης μόνον συγκεκριμένων ηδονών και της επιδίωξης αυτών υπό προϋποθέσεις, αλλά σε καμία περίπτωση δεν τοποθετούσαν την ηδονή στο υψηλότερο σημείο σε σχέση με το αγαθό.

Στην παρούσα εργασία, λοιπόν, παρουσιάζονται οι απόψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη αναφορικά με την ηδονή και την θέση αυτής στη ζωή των ανθρώπων. Από την ηδονιστική τους θεώρηση προκύπτει σαφής επίδραση των δύο φιλοσόφων από τον Κνίδιο Εύδοξο, ο οποίος εξέφρασε μια ανατρεπτική για την εποχή του θέση όταν απέδωσε σε όλα τα όντα την άνευ όρων αναζήτηση και βίωση της ηδονής ως κάτι το καλό. Συγκεκριμένα, από τον Πλάτωνα επιλέχθηκαν τρεις διάλογοι που καλύπτουν την πρώιμη, μέση και ύστερη περίοδο της συγγραφής του αντίστοιχα (*Γοργίας*, *Πολιτεία* και *Φίληβος*), διότι σε αυτούς παρατηρείται εναργέστερα η πορεία και εξέλιξη της σκέψης του φιλοσόφου αναφορικά με την ηδονή και την συμβολή της στην επιδίωξη της ευδαιμονίας που απασχολεί όλους τους ανθρώπους. Ακολούθως, παρουσιάζεται η προσέγγιση του ζητήματος από τον Αριστοτέλη, και τον συνεχιστή της Ακαδημίας, τον Σπεύσιππο, από τον οποίο αναδεικνύεται σαφώς η κριτική που ασκήθηκε προς τον ηδονιστή Εύδοξο. Στη συνέχεια, αναπτύσσεται η θέση του

Ευδόξου περί της ταύτισης της ηδονής με το αγαθό και η επίδραση που αυτή προκάλεσε στους προαναφερθέντες φιλοσόφους. Τέλος, επιχειρείται η αποτίμηση του τρόπου με τον οποίο προσδιορίστηκε και αντιμετωπίστηκε η ηδονή από τους φιλοσόφους που προαναφέρθηκαν, και παράλληλα δεικνύεται η επίδραση που άσκησε το θέμα αυτό μετέπειτα, δηλαδή στους φιλοσόφους της ελληνοιστικής εποχής, και συγκεκριμένα στον Επίκουρο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α: Η ηδονή στον Πλάτωνα

Από τους πλατωνικούς διαλόγους στους οποίους απαντά η πραγμάτευση του ζητήματος περί της ηδονής και της σχέσης αυτής με το αγαθό επιλέχθηκαν τρεις διάλογοι για καθεμιά από τις τρεις περιόδους συγγραφής του φιλοσόφου, ο *Γοργίας* (πρώιμη περίοδος), η *Πολιτεία* (μέση περίοδος) και ο *Φίληβος* (όψιμη περίοδος). Η επιλογή έγινε με σκοπό να αναδειχθεί η διαφορετική προσέγγιση του θέματος και η εξέλιξη της πλατωνικής σκέψης αναφορικά με την ηδονή. Έτσι, το μεγαλύτερο μέρος του εν λόγω κεφαλαίου αφιερώνεται στον διάλογο *Φίληβος*, διότι σε αυτόν τίθεται ως άμεσος στόχος η εξέταση της ηδονής σε συνάρτηση με το ανθρώπινο αγαθό και παρατηρείται μια περισσότερο διαλλακτική στάση του Πλάτωνα έναντι της ηδονής.

1. Η ηδονή στον διάλογο *Γοργίας*

Σε αυτόν τον διάλογο οι δύο κύριοι πρωταγωνιστές, ο Σωκράτης και ο Καλλικλής επιδιώκουν να προσδιορίσουν τα αγαθά στα οποία συνίσταται μια ευτυχισμένη ζωή, η οποία αποτελεί το έσχατο αγαθό. Ο πρώτος εντοπίζει τα αγαθά αυτά στην αρετή και την φρόνηση, διότι αυτά συμβάλλουν στην επίτευξη της αρμονίας στην ζωή του ανθρώπου, και κατ' επέκταση οδηγούν στην ευδαιμονία. Συγκεκριμένα, σε μια απόπειρα να γεφυρώσει το υπαρκτό, για τον ηδονισμό, χάσμα ανάμεσα στην αρετή και την ευτυχία, βάσει του οποίου μεγαλύτερη αξία έχει η ηδονή μιας ενάρετης ζωής παρά η ίδια η αρετή αφ' εαυτής, προκειμένου για μια ευτυχισμένη ζωή, ο Σωκράτης αναζητά την φύση της αρετής και την φύση της ευτυχίας. Έτσι, «η σκιαγράφηση της φύσης της αρετής ως ικανότητας γεφυρώνει το χάσμα αυτό» (Russell, 2005, σελ. 51).

Από την άλλη, ο Καλλικλής εκφράζει την άποψή του για την ηδονική ζωή επικαλούμενος όχι την κοινή πεποίθηση (η οποία, κατά την γνώμη του, παρακάμπτει την φυσική τάξη των πραγμάτων και δεν αποδίδει στον κάθε άνθρωπο αυτό που του χρειάζεται), αλλά τη φύση. Βάσει αυτής (της φύσης) διαιρεί τους ανθρώπους σε φυσικά ανώτερους και φυσικά κατώτερους, τοποθετώντας τους πρώτους σε κυρίαρχη θέση έναντι των άλλων, και ισχυριζόμενος πως αυτή η φυσική τάξη είναι η πραγματική δικαιοσύνη (και όχι η άλλη, η συμβατική) (Irwin, 1995, σελ. 102· Russell, 2005, σελ. 56). Επιπλέον, πιστεύει ότι σκοπός της επιτυχημένης ζωής για ένα άνθρωπο είναι το να ζει χωρίς στέρηση και ικανοποιώντας

κάθε του επιθυμία. Οπότε, χρειάζεται να εντοπίσει εκείνα τα στοιχεία που θα του επιτρέψουν να ικανοποιήσει τον σκοπό του (Irwin, 1995, σελ. 103). Αυτό, άλλωστε, επιζητεί η Φύση για το ιδεώδες υποκείμενό της (492a: «ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγώ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται») (Russell, 2005, σελ. 56). Συνεπώς, διαφαίνεται πως για τον Καλλικλή σημασία έχει η ικανοποίηση αυτή καθεαυτή. Και μάλιστα, όσο πιο έντονες είναι οι επιθυμίες τόσο πιο μεγάλη και έντονη πιστεύει πως θα είναι και η ηδονή που απορρέει από την ικανοποίηση αυτών, και πως αυτό είναι που συνιστά την ευτυχία (Irwin, 1995, σ. 104).

Την θέση του Καλλικλή αντικρούει ο Σωκράτης ισχυριζόμενος τα εξής: α) για τον Καλλικλή, η ευτυχισμένη ζωή στοιχειοθετείται από ηδονές μεγάλης έντασης και πως η “ζωή της ηδονής” είναι το αγαθό και η ευτυχία («ἀρετὴ τέ καὶ εὐδαιμονία», 492c-d και «τὸ αὐτὸ τὸ ἡδύ καὶ ἀγαθόν», 495a). Μάλιστα, η ένταση των επιθυμιών καθορίζει και την ένταση των ηδονών. Έτσι, η ικανοποίηση των έντονων επιθυμιών, θα συμβάλλει στην επίτευξη της ευδαιμονίας (Russell, 2005, σελ. 56). Σε αυτόν τον ισχυρισμό ο Σωκράτης απαντά πως αυτές οι ηδονές συνιστούν “επεισόδια ευτυχίας” που δεν έχουν μόνιμη διάρκεια και, ως εκ τούτου, είναι ασύμβατες με την σταθερή κατάσταση που χαρακτηρίζει το άνευ ὀρων αγαθό, ἤτοι την ευδαιμονία (495e-497d) (Russell, 2005, σελ. 58). Δηλαδή, η βίωση των ηδονών δεν δύναται να επιφέρει ἀφ’ εαυτῆς την ευδαιμονία, και ως εκ τούτου δεν συνιστά αγαθό. Επίσης, θέτει στον Καλλικλή το ακόλουθο ερώτημα: υπάρχουν ἄνθρωποι που ζουν έντονες ηδονές, ἀλλὰ που δεν ζουν αὐτὸ τὸ εἶδος ζωῆς που θεωρεῖ ο Καλλικλῆς ευδαιμονικό (Russell, 2005, σελ. 57) και β) σύμφωνα με τον Σωκράτη, αν κάποιος είναι καλός ἄνθρωπος, πρέπει να ἔχει κάποιο ποιοτικό χαρακτηριστικό που τον καθιστά τέτοιο, δίχως ὅμως αὐτὸ να σημαίνει πως αὐτὸ τὸ χαρακτηριστικό είναι αναγκαίον ὥστε να αυξήσει την ηδονή που νιώθει. Ἄλλωστε, κατὰ την ἄποψη του Σωκράτη είναι δύσκολο να ισχυρισθούμε πως η ποιότητα του ιδανικού τύπου ἀνθρώπου -κατὰ τα πρότυπα του Καλλικλή- βάσει της οποίας τον αποκαλούμε καλόν, είναι η ευχαρίστηση που νιώθει. Διότι τότε, αν, παραδείγματος χάριν, και ο δειλός ἄνθρωπος ἐνιωθε ευχαρίστηση, ο Καλλικλῆς δεν θα τον θεωρούσε καλόν, ἀπλῶς επειδὴ ἀπολαμβάνει την ζωὴν του (Russell, 2005, σελ. 62). Ἀπεναντίας, για τον Καλλικλή η ἀρετὴ είναι χρήσιμη μόνον προκειμένου κάποιος να μεγιστοποιήσει την ηδονή που νιώθει και να ἐπιτύχει τον σκοπὸν του (πχ. οι ηδονές του δειλοῦ είναι μεγαλύτερες ὅταν ο εχθρὸς

απομακρυνθεί, σε σύγκριση με αυτό που θα ίσχυε για τον γενναίο), άποψη την οποία ο Σωκράτης δεν αποδέχεται (Irwin, 1995, σελ. 107). Για τον Σωκράτη, «οι ηδονές του δειλού ανθρώπου είναι κακές, επειδή ένας τέτοιος άνθρωπος δεν θα έπρεπε να είναι τόσο χαρούμενος από την απαλλαγή του τωρινού πόνου ούτε τόσο λίγο λυπημένος από τη προοπτική/προσδοκία ενός μελλοντικού κινδύνου» (Irwin, 1995, σελ. 114).

Καθώς, λοιπόν, ο διάλογος εξελίσσεται ο Καλλικλής αντιλαμβάνεται πως η ηδονή που βιώνει κάποιος σε μια δεδομένη στιγμή διαφέρει από αυτήν που νιώθει εν σχέσει με το σύνολο της ζωής του (Irwin, 1995, σελ. 112). Ως εκ τούτου, αναγκάζεται να παραδεχτεί πως, αν η ηδονή της ικανοποίησης καθιστά ευτυχισμένους μόνο αυτούς που ακολουθούν έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής, τότε μια τέτοια ηδονή θα πρέπει να απαιτεί κάτι άλλο προκειμένου να δώσει στην ζωή την σωστή κατεύθυνση, οπότε η ηδονή της ικανοποίησης δεν δύναται να αποτελέσει το άνευ όρων αγαθό. Συνεπώς, το να ισχυρίζεται πως οι ηδονές της ικανοποίησης συνιστούν το άνευ όρων αγαθό, είναι σαν να αποδέχεται πως όλοι όσοι βιώνουν αυτές τις ηδονές είναι ευτυχισμένοι (Russell, 2005, σελ. 57).

Αντιθέτως, για τον Σωκράτη η αρετή είναι αυτή που καθορίζει την ευτυχία του ανθρώπου. Συνεπώς, η σωστή χρήση των πραγμάτων σημαίνει την λογική ενσωμάτωσή τους στην ζωή κάποιου, κάτι που απαιτεί τον μετασηματισμό της συμπεριφοράς, των αξιών και επιλογών που κάνει σε σχέση με τα πράγματα (Russell, 2005, σελ. 48). Το ζητούμενο, λοιπόν, είναι τι ρόλο δίνει ο κάθε άνθρωπος σε αυτά τα πράγματα.

Συγκεκριμένα, τα επιχειρήματα που παραθέτει ο Σωκράτης προκειμένου να εκφράσει την αντίθεσή του στην ταύτιση του ευχάριστου και το καλού (497a3-5: «οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶν εὖ πράττειν οὐδὲ τὸ ἀνιάσθαι κακῶς, ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ») φανερώνουν, μεταξύ άλλων, την διαφορά που υφίσταται ανάμεσα σε αυτό που είναι ηδονικό σε μια χρονική στιγμή και σε αυτό που είναι ηδονικό σε όλη την διάρκεια της ζωής κάποιου (Irwin, 1995, σελ. 106) και είναι τα ακόλουθα:

α) η ηδονή δεν είναι το αγαθό, αφού δεν σχετίζεται με το αντίθετό της (τον πόνο) με τον ίδιο τρόπο όπως το αγαθό σχετίζεται με το κακό. Έτσι, μπορεί τα καλά πράγματα (πχ. η υγεία και η ευτυχία) και τα κακά πράγματα (πχ. η αρρώστια και η δυστυχία) να είναι άρρηκτα συνδεδεμένα, υπό την έννοια πως μπορούμε να αισθανθούμε ηδονή ή πόνο ταυτόχρονα, ωστόσο δεν γίνεται να είμαστε καλά (υγιείς) και κακά (άρρωστοι) ταυτόχρονα (495e2-497d8). Αυτό σημαίνει πως το να νιώθουμε ηδονή και πόνο σε κάποιο βαθμό και σε μια

ορισμένη περίοδο δεν ταυτίζεται με το να είμαστε καλά ή όχι για όλη μας την ζωή. Όμως, σύμφωνα με την Irwin (1995), «η παραπάνω διαφορά δεν αποδεικνύει ότι το να είμαστε καλά ή κακά δεν δύναται να προσδιοριστεί μέσω ενός πλεονάσματος ηδονής έναντι του πόνου αναφορικά με όλη την ζωή μας» (σελ. 107).¹

β) ο Σωκράτης στο 496c6-496d5 αναφέρει πως όλες οι επιθυμίες είναι αφ' εαυτές μη ευχάριστες, ακριβώς επειδή προϋποτίθεται η έλλειψη κάποιου πράγματος, ενώ η ικανοποίηση των επιθυμιών είναι ηδονική. Ακόμη, υποστηρίζει πως οι έντονες εμπειρίες, τις οποίες επικαλείται ο Καλλικλής, εμπεριέχουν και το στοιχείο της ηδονής (που πηγάζει από την ικανοποίηση αυτού που επιθυμούμε) και αυτό του πόνου (λόγω της επιθυμίας αυτού που μας λείπει) ταυτόχρονα (Russell, 2005, σελ. 58). Ωστόσο, και οι δύο (Σωκράτης και Καλλικλής) είχαν συμφωνήσει στο ότι δεν είναι δυνατόν να ζει κανείς καλά και ταυτόχρονα να ζει κακά (Russell, 2005, σελ. 59).

γ) αν επιμένουμε, όπως ισχυρίζεται ο Σωκράτης, να υποστηρίξουμε πως το στοιχείο που διακρίνει όσους ζουν καλά είναι οι ηδονικές τους εμπειρίες, τότε θα πρέπει να παραδεχτούμε πως αυτές (οι εμπειρίες) φαίνονται εξίσου έντονες ή κοινές και μεταξύ των ανθρώπων που, όπως και ο ίδιος ο Καλλικλής παραδέχεται, δεν ζουν καλά (όπως πχ. οι δειλοί) (497d-499b) (Russell, 2005, σελ. 62).

δ) η ηδονή δεν είναι το αγαθό, διότι υπάρχουν μερικές ηδονές που είναι κακές (499c: «ἔστιν δὲ δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ νῦν λέγεις, ὅτι ἡδοναί τινές εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ κακαί») και, επιπλέον, ακόμη και εκείνες που εμφανίζονται ως καλές είναι τέτοιου είδους μόνον εργαλειακά (500a).

¹ Σύμφωνα με τον Taylor (2003), στον *Γοργία* αναφέρεται πως η σωματική ηδονή προκύπτει από την σωματική έλλειψη η οποία βιώνεται ως μη ηδονική. Συνεπώς, η επίπονη συνειδητοποίηση ωθεί τον άνθρωπο στην διαδικασία της αναπλήρωσης της ανεπάρκειας. Ωστόσο, «δεν είναι ξεκάθαρο αν η λύπη και η ηδονή προσδιορίζονται κυριολεκτικά ως “φυσική ανεπάρκεια” και “φυσική αναπλήρωση” αντίστοιχα, ή αν εκλαμβάνονται ως αποτελέσματα αυτών των φυσικών συνθηκών. Στον διάλογο, βέβαια, υπονοείται, χωρίς να δηλώνεται ρητά, πως η ηδονή και η λύπη εμπεριέχουν επίγνωση, αλλά δεν είναι ξεκάθαρο αν πρόκειται για την επίγνωση της φυσικής έλλειψης και αναπλήρωσης, ή για την επίγνωση της ηδονής και της λύπης *per se*» (σελ. 3).

Συνεπώς, καταλήγει ο Σωκράτης, η ηδονή δεν δύναται να αποτελέσει το άνευ όρων αγαθό (496e9-497a5) (Russell, σελ. 59), διότι η ευδαιμονία συνιστά κάτι καλό για το σύνολο της ζωής του ανθρώπου, ενώ η ηδονή εμφανίζεται σε ‘επεισόδια,’ ήτοι στιγμές ευχαρίστησης (Russell, 2005, σελ. 61). Έτσι, ο Καλλικλής αναγκάζεται να παραδεχτεί πως το καλό και το ηδονικό δεν ταυτίζονται, και να αναγνωρίσει την ύπαρξη καλών και κακών ηδονών (Russell, 2005, 63). Σε τί συνίσταται, λοιπόν, αυτό βάσει του οποίου ένας άνθρωπος χαρακτηρίζεται ‘καλός’ και ποιες ηδονές χαρακτηρίζονται ‘καλές;’

Ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι, από την στιγμή που υφίστανται και καλές και κακές ηδονές (499b-e), και από την στιγμή που σκοπός της ζωής του ανθρώπου είναι πάντα το αγαθό (499e-500a), απαιτείται φρόνηση και αρετή προκειμένου να επιτευχθεί ο σκοπός αυτός, διότι αυτά τα δύο επιφέρουν αρμονία στην ζωή (Russell, 2005, σελ. 64). Η φρόνηση θα επιτρέψει στον άνθρωπο να αντιληφθεί εκείνο το πράγμα που τον καθιστά καλό άνθρωπο, ενώ η αρετή τού παρέχει την σωστή κατεύθυνση σε κάθε πλευρά της ζωής του, καθιστώντας αυτόν καλό εξολοκλήρου και -υπό αυτήν την έννοια- καθορίζει την επίτευξη της ευδαιμονίας του, αφού αυτή (η αρετή) είναι που καθιστά την καλή ζωή όντως καλή. Γι’ αυτό, ισχυρίζεται πως η αρετή είναι το άνευ όρων αγαθό (Russell, 2005, σελ. 67).

Ωστόσο, σύμφωνα με τον Russell (2005), η επιχειρηματολογία του Σωκράτη έχει κενά: ενώ προσπαθεί να πείσει τον Καλλικλή να αντιμετωπίσει την ευτυχία ως άρρηκτα συνυφασμένη με έναν συγκεκριμένο τύπο ανθρώπου (τον ενάρετο), εντούτοις απομακρύνεται ο ίδιος από την θέση ότι η ευδαιμονία συνίσταται στις ηδονές αυτού του είδους ζωής (δηλαδή, στις ηδονές της ενάρετης ζωής) (σελ. 65). Δηλαδή, κατά την άποψη του Σωκράτη πώς γίνεται κάποιος να χαρακτηριστεί καλός άνθρωπος, μόνον εφόσον είναι καλής ποιότητας, ήτοι ενάρετος, και όχι επειδή βιώνει την ηδονή ενάρετα;

Επιχειρώντας στο σημείο αυτό μια σύνοψη των θέσεων του Σωκράτη, όπως αυτές παρουσιάστηκαν στον ανωτέρω διάλογο, θα λέγαμε πως η ηδονή αντιμετωπίζεται ως συμπλήρωση μιας έλλειψης και όχι ως αίσθημα που συνοδεύει ή απορρέει από αυτήν την έλλειψη. Δηλαδή, η ηδονή εκλαμβάνεται ως ‘δραστηριότητα’ και, επομένως παύει η ύπαρξή της μόλις παύσει να υπάρχει έλλειψη ενός πράγματος (παραδείγματος χάριν, παύει η ηδονή του φαγητού μόλις ολοκληρωθεί το γεύμα). Επιπλέον, η ευδαιμονία συναρτάται με το αγαθό, το οποίο συνίσταται στην διανοητική αρετή και την δικαιοσύνη. Αυτή (δηλαδή, η δικαιοσύνη) καθιστά ικανές όλες τις διαστάσεις της ζωής του ανθρώπου να προσλαμβάνουν

το αγαθό, διότι από μόνες τους δεν θα μπορούσαν να το επιτύχουν. Έτσι, ευτυχισμένος είναι αυτός που είναι απαλλαγμένος από την κακία (478e) και ο οποίος είναι δίκαιος (470d-e). Μάλιστα, όταν ο Σωκράτης αναφέρεται στην δικαιοσύνη την εκλαμβάνει ως το έσχατο ή το εγγενώς αγαθό (470e8-9) (White, 2001, σελ. 459). Δεν είναι, όμως, αυτή το μόνο εγγενές αγαθό στον άνθρωπο, αφού ο Σωκράτης στο 478c αναφέρεται στην φυσική υγεία ως αγαθό και ως αυτό στο οποίο συνίσταται η ευδαιμονία του σώματος (White, 2001, σελ. 460). Τέλος, αυτό που απουσιάζει από τον διάλογο είναι η αναφορά στα κριτήρια ηθικής αξιολόγησης των ηδονών και πόνων, καθώς και η ύπαρξη σύνδεσης ανάμεσα στην ηδονή και την γνώση (Frede, 1998, σελ. 213).

2. Η ηδονή στην Πολιτεία

Στην *Πολιτεία*, έργο της μέσης περιόδου του Πλάτωνα, επιχειρείται -μεταξύ άλλων- η σκιαγράφηση της ποιότητας του καλού/δίκαιου ανθρώπου. Επιδίωξη του Σωκράτη είναι να αποδείξει πως η δικαιοσύνη είναι ωφέλιμη στην ψυχή τόσο χάριν αυτής της ίδιας όσο και χάριν στα αποτελέσματα που έχει, διότι συμβάλλει στην ευδαιμονία που είναι ο σκοπός της ζωής κάθε ανθρώπου. Και σε αυτά τα πλαίσια είναι που εισάγει το ζήτημα της ηδονής: συγκεκριμένα, την διάκριση των ηδονών σε ευθεία αναλογία με την τριμερή διαίρεση της ψυχής και των βίων, αλλά και τα κριτήρια σύμφωνα με τα οποία αξιολογεί τις ηδονές των κατώτερων μερών της ψυχής ως μη αληθείς και καθαρές έναντι των ανώτερων μερών της ψυχής.

Συγκεκριμένα, στο ένατο βιβλίο ο Σωκράτης αντιπαραβάλλει τα τρία μέρη της ψυχής με τα τρία είδη των ηδονών ως εξής: α) το μέρος με το οποίο ο άνθρωπος μαθαίνει² και αυτό που

² Παρόλο που το λογιστικό μέρος της ψυχής δεν συνιστά τόπο των επιθυμιών (αφού στην *Πολιτεία* απουσιάζει η αναφορά στον τρόπο λειτουργίας της επιθυμίας, κάτι που επιχειρείται στον *Φίληβο*, 35c6-35d6), εντούτοις δεν θα πρέπει να αποκοπεί από αυτές, αφού η ύπαρξη μιας επιθυμίας απαιτεί την αναγνώριση μιας έλλειψης, η αποκατάσταση της οποίας οδηγεί στην εκδήλωση του ηδονικού αισθήματος.

ενδιαφέρεται για την αλήθεια αντιστοιχεί στην ηδονή της μάθησης και της αλήθειας, β) αυτό με το οποίο αισθάνεται θυμό και επιδιώκει την κυριαρχία και την καλή φήμη αντιστοιχεί στην ηδονή της δόξας και γ) αυτό στο οποίο επικρατέστερο στοιχείο είναι οι επιθυμίες και αντικείμενο του οποίου είναι το κέρδος αντιστοιχεί στην ηδονή του κέρδους.³

Βάσει της ανωτέρω ιεραρχικής κατάταξης των ηδονών, ο Σωκράτης διαπιστώνει πως α) ο άνθρωπος επιδιώκει τις δίχως μέτρο ηδονές είτε λόγω της φυσικής του ιδιοσυγκρασίας είτε εξαιτίας των προσωπικών του επιλογών και πως β) η ικανοποίηση αυτών των ηδονών είναι υπεύθυνη για την διατάραξη της ψυχικής του ισορροπίας. Συγκεκριμένα, αναφέρει πως, όταν ο λόγος επιτυγχάνει τις κατάλληλες προς αυτόν ηδονές, τότε όλα τα μέρη της ψυχής είναι ευχαριστημένα, ενώ όταν κυριαρχούν οι απολαύσεις των άλλων μερών της ψυχής, κανένα μέρος αυτής δεν δύναται να επιτύχει τις δικές του ηδονές. Αυτό, λοιπόν, που διακρίνει τον βίο του φιλοσόφου από τους άλλους δύο τύπους βίων είναι πως για τον φιλόσοφο η βίωση των ηδονών έχει ως απώτερο σκοπό τη γνώση του αληθινού όντος, οι ηδονές του είναι οι μόνες αληθινές (583b-585b), ενώ οι ηδονές των άλλων ανθρώπων είναι μόνο φαινομενικά ηδονικές· η επίφαση της ηδονικότητάς τους οφείλεται στο ότι αντιδιαστέλλονται προς την λύπη (Annas, 2006, σελ. 387).

Όμως, υποστηρίζει η Annas (2006), ο Πλάτωνας περιπίπτει σε ένα σφάλμα· συγχέει τον αληθινά ηδονικό βίο που χαρακτηρίζει τον φιλόσοφο με την πεποίθηση πως «υπάρχει μία και μόνη αντικειμενική οπτική γωνία, προσιτή στον φιλόσοφο, βάσει της οποίας μπορεί να διαπιστωθεί για όλες τις ηδονές (και τις λύπες) αν είναι φαινομενικές ή πραγματικές». Ωστόσο, «είναι άλλο οι κρίσεις περί της ηδύτητας ενός βίου και άλλο οι κρίσεις περί ενός απεριόριστου φάσματος εμπειριών» (σελ. 388). Άλλωστε, αν θέταμε το ερώτημα σχετικά με “ποιος από τους τρεις βίους (φιλοσόφου, στρατιώτη και εμπόρου) είναι ο ηδονικότερος, θα διαπιστώναμε πως όλοι θεωρούν πως διάγουν ηδονική ζωή. Βέβαια, ο ίδιος ο Σωκράτης (582a5) δίνει την απάντηση: “τα κριτήρια για να κρίνουμε είναι η εμπειρία,

³ Σύμφωνα με τους Gosling και Taylor (1984), ο Πλάτωνας αναζητά εκείνο το είδος της ζωής που προσεγγίζει την αλήθεια αναφορικά με την ηδονικότητα της ζωής, και όχι τόσο εν σχέσει προς την ευδαιμονία. Σε αυτήν την διαπίστωση καταλήγουν στηριζόμενοι στο 581e6, όπου «ο Σωκράτης αναφέρει ότι “όταν οι ηδονές και οι τύποι βίων αυτά καθεαυτά μάχονται για το κάθε είδος (ηδονής), όχι όσον αφορά στο κριτήριο της καλής ή κακής ζωής, αλλά σχετικά με το να ζει κάποιος πιο ηδονικά και με απουσία πόνου, πώς μπορούμε να γνωρίσουμε ποιος τύπος βίων (εκ των τριών) είναι ο πιο αληθινός;”» (σελ. 100).

ο λόγος και η πρακτική σοφία.» Και από αυτά προκύπτει πως ‘‘πιο ηδονικός βίος είναι αυτός του φιλοσόφου,’’ γιατί αυτός διαθέτει και τα τρία παραπάνω κριτήρια.

Σύμφωνα με την Annas (2006), «οι νεότεροι ερμηνευτές ισχυρίζονται πως το επιχείρημα του Σωκράτη δεν ισχύει», διότι «οι κρίσεις (των τριών βίων) περί ηδονής είναι υποκειμενικές, ενώ ο Πλάτωνας τις πραγματεύεται ως αντικειμενικές». Έτσι, ακόμα και αν συμφωνούσαμε με τον Πλάτωνα, «είναι παράλογο να ισχυρισθούμε πως μπορεί ο φιλόσοφος, αναφερόμενος στους άλλους δύο να χαρακτηρίσει την ζωή τους ως ‘‘λιγότερο ηδονική’’ από όσο εκείνοι πιστεύουν» (σελ. 384). Από την άλλη πλευρά, «ο Πλάτωνας θεωρεί αντικειμενικό ζήτημα την ηδύτητα ενός βίου», αλλά αυτό «δεν τον δεσμεύει να αρνηθεί κάθε υποκειμενικό ισχυρισμό ως προς αυτά που προτιμούν οι άνθρωποι». Στην πραγματικότητα, αυτό που θέλει να πει εδώ ο Πλάτωνας είναι πως «το γεγονός ότι και οι τρεις τύποι ανθρώπων ισχυρίζονται πως απολαμβάνουν τον βίο τους, δεν συνεπάγεται πως ο βίος τους είναι τόσο απολαυστικός και ηδονικός όσο αυτός του φιλοσόφου» (σελ. 385). Προφανώς, λοιπόν, οι ηδονές του φιλοσόφου είναι ‘‘πραγματικότερες,’’ επειδή αντλούνται από το ‘‘πραγματικότερο’’ είδος πλήρωσης, την πλήρωση της ψυχής με γνώση και αλήθεια, επειδή η ψυχή του φιλοσόφου είναι δίκαιη (σελ. 388-389).

Ως εκ τούτου, ο Πλάτωνας διαπιστώνει την υπεροχή της ηδονής του φιλοσόφου, διότι αυτός κατέχει την μοναδική γνήσια και αληθινή ηδονή της γνώσης και την αλήθεια, έχοντας δοκιμάσει από μικρή ηλικία και τα άλλα δύο είδη ηδονών (το κέρδος και την δόξα) (583b4-5: «οὐδὲ παναληθὴς ἐστὶν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρὰ, ἀλλ’ ἐσκιαγραφημένη τις, ὡς ἐγὼ δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι»). Αυτό σημαίνει πως στην *Πολιτεία* το κριτήριο της αλήθειας της ηδονής εντοπίζεται στην καθαρότητά της, δηλαδή στην μη ανάμειξή της με πόνο. Επιπλέον, η ηδονή εκλαμβάνεται εδώ ως μια κατάσταση (ηδονικότερη όλων είναι η ζωή του φιλοσόφου) και όχι ως διαδικασία. Επίσης, για τον Πλάτωνα «η ευδαιμονία και η ηδονή που απορρέουν από έναν ορισμένο ηθικό τύπο βίου, τον δίκαιο βίο, είναι εγγενής σε αυτόν τον βίο» (Annas, 2006, σελ. 396), οπότε η ηδονή πηγάζει από την ίδια την φύση της δικαιοσύνης αφού η δικαιοσύνη συνδέεται με την αρμονία της ψυχής, ήτοι την κατάσταση κατά την οποία όλα τα μέρη της ψυχής επιτελούν τα δικά τους έργα στις κατάλληλες συνθήκες (Annas, 1982, σελ. 314-315), κι άρα δεν πρόκειται για ένα απλό επακόλουθο της δικαιοσύνης (Annas, 2006, σελ. 405). Δηλαδή, η δικαιοσύνη κάποιου (το ότι όντως είναι δίκαιος) καθιστά τον ίδιο ευδαίμονα και την ζωή του ηδονική.

Με άλλα λόγια, «η ζωή του δικαίου ανθρώπου είναι πιο καλή, επειδή είναι περισσότερο ηδονική από αυτήν των άλλων» (Gosling, & Taylor, 1984, σελ. 102), και μάλιστα μόνο ο δίκαιος είναι αυτός που απολαμβάνει τις πραγματικά ηδονικές απολαύσεις (Gosling, & Taylor, 1984, σελ. 104). Αυτό συμβαίνει γιατί, σύμφωνα με τον Πλάτωνα ως ρυθμιστικός παράγοντας της τάξης εντός της ανθρώπινης ψυχής λειτουργεί η δικαιοσύνη, χάρη στην οποία όλα τα μέρη της ψυχής τείνουν προς την επιτέλεση των δεόντων στις εκάστοτε περιστάσεις (Annas, 2006, σελ. 392· Σκουτερόπουλος, 2014, σελ. 896, σημ. στο 586e4-587a1).

Όμως, ο ευδαίμων βίος του φιλοσόφου είναι αποκομμένος από τις ηδονές του σώματος; Σύμφωνα με την Annas (2006), μοιάζει σαν ο Πλάτωνας να απορρίπτει όλες τις ηδονές που αναφύονται από την λειτουργία του σώματος και εξαρτώνται από αυτήν» (σελ. 389) και σαν να κάνει λόγο για τις σωματικές ηδονές ως σε αυτές να μην έχει κανέναν ρόλο η ψυχή (σελ. 389).⁴ Όμως, υπερασπίζεται τον Πλάτωνα, διότι υποστηρίζει πως επί της ουσίας εκείνος στοχεύει στο να δώσει έμφαση στην «υπεροχή του πρακτικού λόγου του φιλοσόφου, αφού μόνον το λογιστικό μεριμνά για το σύνολο της ψυχής» (σελ. 390)· όταν το λογιστικό μέρος καρπώνεται τις ηδονές που προσιδιάζουν σε αυτό, τότε όλα τα μέρη της ψυχής είναι ικανοποιημένα (586e). Έτσι, η λογική επιτρέπει στον φιλόσοφο να διακρίνει τις «υψηλότερες» ηδονές, θεωρώντας τις υπόλοιπες απλώς «ηδονές ανάγκης» υπό την έννοια πως επιβάλλονται από την φύση, ειδήλλως δεν θα είχαν καμία χρησιμότητα (581c2-581e4: «Τὸν δὲ φιλόσοφον, ἦν δ' ἐγώ, τί οἰώμεθα τὰς ἄλλας ἡδονὰς νομίζειν πρὸς τὴν τοῦ εἰδέναι τάληθές ὄπη ἔχει καὶ ἐν τοιούτῳ τινὶ ἀεὶ εἶναι μανθάνοντα; [τῆς ἡδονῆς] οὐ πάνυ πόρρω; καὶ καλεῖν τῷ ὄντι ἀναγκαίᾳς, ὡς οὐδὲν τῶν ἄλλων δεόμενον, εἰ μὴ ἀνάγκη ἦν;»). Δηλαδή, ο Πλάτωνας συνδέει την ποιότητα του ψυχισμού του ανθρώπου με την ποιότητα των πράξεών του και διαπιστώνει πως οι ηθικά ανώτερης ποιότητας άνθρωποι, οι ενέργειες των οποίων είναι σύμφωνες προς την αρετή, βιώνουν τις καλές ηδονές. Μάλιστα, δεδομένου του ότι η ηθική αρετή είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την φρόνηση, εγκρατής και σώφρων βίος είναι αυτός που θέτει στο επίκεντρο των δραστηριοτήτων τον νου και, συνακόλουθα, τις ηδονές της φρόνησης.

⁴ Στο ζήτημα σχετικά με τον ρόλο που διαδραματίζει τόσο το σώμα όσο και η ψυχή στο ζήτημα για κάθε ηδονή θα αναφερθεί ο Πλάτωνας στον ύστερο διάλογο *Φίληβος*.

Τίθεται στο σημείο αυτό ένα εύλογο ερώτημα: δεν είναι δυνατόν να βιώσει κάθε άνθρωπος τις πραγματικές ηδονές; Είναι αυτό μόνον προνόμιο του φιλοσόφου και του δίκαιου ανθρώπου; Σύμφωνα με τον Πλάτωνα, κάθε άνθρωπος είναι δυνατόν να βιώσει πραγματικές ηδονές (βραχυπρόθεσμες ή μη) αναλόγως με την οπτική γωνία θέασης αυτών, παρόλο που συνήθως σχηματίζει λανθασμένες αντιλήψεις ως προς την κατάσταση της ηδονής και λύπης στην οποία βρίσκεται, επειδή στερείται της γνώσης της καθαρής ουσίας του όντος. Θα πρέπει, επομένως, να αναπτύξει εντός του τον λόγο (το λογικό του) ο οποίος θα τον καταστήσει και δίκαιο (Annas, 2006, σελ. 394).

Ωστόσο, συνήθως οι άνθρωποι επιδιώκουν την βίωση παροδικών ηδονών που δε συμβάλλουν στην ικανοποίηση της ψυχής τους, γιατί δεν είναι αληθινές (584a4-6: «Πῶς οὖν ὀρθῶς ἔστι τὸ μὴ ἀλγεῖν ἢ δὴ ἡγεῖσθαι ἢ τὸ μὴ χαίρειν ἀνιαρόν; Οὐδαμῶς. Οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεῖν ἢ δὴ καὶ παρὰ τὸ ἡδὴ ἀλγεῖν τότε ἢ ἡσυχία»). Και αυτό συμβαίνει διότι το σώμα και τα σχετιζόμενα με αυτό μετέχουν λιγότερο στην αλήθεια (στο Είναι) από ό,τι όσα συνδέονται με την ψυχή, και γι' αυτόν τον λόγο η ψυχή βιώνει την κατάσταση της πλήρωσης με ουσιαστικότερο τρόπο σε σχέση με το σώμα (Annas, 2006, σελ. 388-389).

Επιπροσθέτως, σύμφωνα με τον Πλάτωνα η διαφορά των παροδικών ηδονών από τις πραγματικές και σταθερές έγκειται στο ότι οι τελευταίες δε συνιστούν απαλλαγή από τη λύπη (584c1-2: «μὴ ἄρα πειθώμεθα καθαρὰν ἡδονὴν εἶναι τὴν λύπης ἀπαλλαγὴν, μηδὲ λύπην τὴν ἡδονῆς. μὴ γάρ. ἀλλὰ μέντοι, εἶπον, αἶ γε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουςαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί, σχεδὸν αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγιστα, τούτου τοῦ εἶδους εἰσὶ, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί»), ενώ αντιθέτως η προσμονή των έντονων και παροδικών ηδονών προκαλεί λύπη πριν την βίωση αυτών. Συνεπώς, αφού ως ηδονή λογίζεται η πλήρωση με το εκ φύσεως ταιριαστό, αυτό που θα έφτανε πραγματικά σε κατάσταση πλήρωσης με ό,τι είναι αληθινό θα βίωνε την αληθινή ηδονή και αυτό είναι η ψυχή. Ως εκ τούτου, οι σωματικές ηδονές, όντας ανάμικτες με λύπες, και λόγω του ότι συνιστούν είδωλα των αληθινών ηδονών, δεν είναι σταθερές. Άρα, είναι εμφανές πως στην *Πολιτεία* υφίσταται σύνδεση ανάμεσα στον υψηλό βαθμό ύπαρξης ενός πράγματος και τον υψηλό βαθμό αληθείας του. Δηλαδή, όσο πιο αληθές είναι ένα πράγμα, τόσο περισσότερο συμβάλλει αληθινά στην βίωση της αληθινής ηδονής, κάτι που μόνο η γνώση μπορεί να επιτύχει. Άλλωστε, όταν ο Σωκράτης συγκρίνει τις σωματικές ηδονές με τις ηδονές του νου (585b-586a), αναφορικά με την πραγματικότητα της

αναπλήρωσης που εμπερικλείουν, καταλήγει στο συμπέρασμα πως οι ηδονές του σοφού ανθρώπου (δηλαδή, οι ηδονές του νου) είναι πραγματικά αληθινές, ενώ οι ηδονές των άλλων ανθρώπων συνιστούν απλώς μιμήσεις των αληθινών (Gosling, & Taylor, 1984, σελ. 108).

Μπορεί, όμως, η ηδονή να είναι μόνον ηδονή της ψυχής και όχι του σώματος; Όπως προκύπτει από το 583e η ηδονή (όπως και ο πόνος) αποτελούν για την ψυχή ένα είδος κίνησης: η ηδονή του σώματος αφορά στην πλήρωση του κενού που υπάρχει στον οργανισμό (με τροφή), όμως εμπεριέχει και μια μορφή αλλαγής στην ψυχή (έναν τρόπο επίγνωσης της σωματικής αναπλήρωσης της έλλειψης), ενώ η ηδονή της ψυχής είναι το “γέμισμα” αυτής με την αληθή γνώμη και την γνώση (Wolfsdorf, 2013, σελ. 48). Μάλιστα, σύμφωνα με τον Πλάτωνα η ποιότητα της πλήρωσης (μιας έλλειψης) είναι μια λειτουργία που περιλαμβάνει και την πράξη της πλήρωσης ενός πράγματος και το ίδιο το πράγμα που υφίσταται την πλήρωση. Έτσι, συγκρίνοντας την σωματική με την ψυχική πλήρωση καταλήγει στο συμπέρασμα πως η πρώτη είναι μη αληθινή, γιατί είναι μη σταθερή και έχει μικρή διάρκεια, αφού σύντομα το σώμα θα νιώσει ξανά την έλλειψη κάποιου πράγματος. Από την άλλη, η ψυχική πλήρωση με γνώση συνιστά την αληθή πλήρωση (Wolfsdorf, 2013, σελ. 73).

Από όσα αναφέρθηκαν παραπάνω φαίνεται πως πρόθεση του Πλάτωνα δεν είναι η άρνηση των σωματικών ηδονών, αλλά η υποταγή τους στο λογιστικό μέρος, διότι η επικράτηση άλλου στοιχείου της ψυχής, πέραν του λογιστικού/φιλοσοφικού, εξαναγκάζει την ψυχή στην επιδίωξη μιας ξένης και μη αληθινής ηδονής (Σκουτερόπουλος, 2014, σελ. 895, σημ. στο 585d11-585e4). Οι ηδονές ακόμη και των κατώτερων μερών της ψυχής θα ικανοποιηθούν, και άρα θα επιτύχουν τις πιο αληθινές ηδονές που είναι πιθανές για αυτά (τα μέρη), αν ακολουθήσουν αυτό που προστάζει ο λόγος (586d-e). Αυτό σημαίνει πως για τον Πλάτωνα «η αλήθεια συνυφαίνεται με αυτό που είναι φυσικό, με την εκπλήρωση της φύσης κάποιου υπό τις επιταγές του λόγου», και μάλιστα «αυτό που είναι αληθινά ηδονικό είναι το να είναι κάποιος ευχαριστημένος σύμφωνα με την φύση του». Επειδή, όμως, το σώμα δεν είναι γεμάτο από Ιδέες, αλλά από τις σκιές αυτών, «δεν μπορεί να επιτύχει τίποτε περισσότερο παρά μόνο ευχαρίστηση δεύτερης κατηγορίας» (Hampton, 1990, σελ. 56-57).

Στο σημείο αυτό, και πριν προχωρήσουμε στην εξέταση των μορφών της ηδονής (αληθών και μη αληθών), κρίνεται απαραίτητη η αναφορά στον τρόπο με τον οποίο ο Πλάτωνας προσεγγίζει το εν λόγω ζήτημα. Συγκεκριμένα, όπως παρατήρησε η Frede (1998), ο όρος “αληθής” ηδονή απαντά με τρεις διαφορετικούς τρόπους αναλόγως με την εξήγηση της

φύσης των ηδονών (και των πόνων) που τίθενται υπό εξέταση. Έτσι, α) στο 583c-585a (όπου αληθής ηδονή σημαίνει πραγματική) ο Πλάτωνας αναφέρεται στις αληθείς ηδονές με μεταφορικό τρόπο: οι αληθείς ηδονές εκκινούν από την ουδέτερη κατάσταση, ως κίνηση προς τα πάνω, σε αντίθεση με άλλες ηδονές που εκκινούν με πόνο και ολοκληρώνονται με την επίτευξη της μετάβασης προς την ουδέτερη κατάσταση (κίνηση από κάτω προς την ουδέτερη κατάσταση). Αυτές, λοιπόν, οι δεύτερες, εκλαμβάνονται ως ηδονές επειδή η ψυχή (λόγω απειρίας) συγχέει αυτό που είναι πράγματι “πάνω” με αυτό που φαίνεται ως τέτοιο. Ακολούθως, β) στο 585a8-586c6 η αλήθεια των ηδονών συναρτάται, όχι σε σχέση με την κίνηση (μετάβαση προς τα πάνω, κίνηση από κάτω), αλλά με το αντικείμενό τους (αληθής ηδονή σημαίνει καθαρή), οπότε προκύπτει πως όσο πιο υψηλός είναι ο βαθμός της ύπαρξης ενός αντικειμένου, τόσο πιο αληθινό είναι αυτό, και τόσο πιο αληθινή είναι η ηδονή που βιώνει κάποιος. Επομένως, από αυτό προκύπτει πως οι ηδονές που περιέχουν αισθητική αντίληψη δεν είναι εξολοκλήρου αληθείς (σελ. 215). Τέλος, γ) στο 586b7-587a5 (αληθής ηδονή σημαίνει μη αναμειγμένη) ο Σωκράτης υποστηρίζει πως οι κατώτερες μορφές ηδονών δεν είναι αληθείς επειδή είναι ανάμικτες με πόνο. Δεν παύει, ωστόσο, να τις αποκαλεί “ηδονές” και αναφέρει πως έχουν τόση αλήθεια όση τους επιτρέπεται (Frede, 1998, σελ. 216). Άλλωστε, όπως υποστηρίζει ο Taylor (2003), «ακόμη κι αν συμφωνούσαμε στο ότι: α) η κατάσταση της σωματικής έλλειψης είναι δυσάρεστη και ότι β) η διαδικασία της απαλλαγής από αυτήν την έλλειψη δεν είναι ούτε ευχάριστη ούτε δυσάρεστη, αυτό δεν συνεπάγεται πως η διαδικασία της μετάβασης από την κατάσταση της έλλειψης σε αυτήν της αναπλήρωσης δεν είναι πράγματι ηδονική» (σελ. 9).

Κατά την αναζήτηση των μη αληθών ηδονών και προκειμένου να γίνει κατανοητό σε τί συνίστανται αυτές ο Πλάτωνας αναφέρει (584a) πως η υγεία είναι για τον οργανισμό μια κατάσταση ηρεμίας. Όταν, όμως, έχει προηγηθεί ο πόνος, τότε ο οργανισμός αντιλαμβάνεται την τωρινή κατάσταση ηρεμίας, ήτοι της υγείας, ως ηδονική, ενώ δεν είναι παρά μόνον κατάσταση ηρεμίας. Αναφέρει, επίσης, πως ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την ηδονή, ή καλύτερα την ψευδο-ηδονή, ως αίσθηση (*sensation*) που συνεπάγεται κάποιο αίσθημα (*feeling*). «Αυτή η αίσθηση της αναπλήρωσης ή η ψευδο-αίσθηση της ηρεμίας ως ηδονικής συμβαίνει/εμφανίζεται με τον τρόπο του ηδονικού αισθήματος (*mode of hedonic feeling*), δηλαδή με τον τρόπο του συναισθήματος (*affective mode*), το οποίο ενέχει και ένα στοιχείο

πεποιθήσης, δόξας.⁵ Ωστόσο, δεν αναφέρεται στο περιεχόμενο του δοξαστικού στοιχείου», αλλά ούτε και στην σχέση αυτού με την αίσθηση και το ηδονικό αίσθημα (Wolfsdorf, 2013, σελ. 68).

Επιπροσθέτως, βλ. το χωρίο 583d-584e: «...καὶ ἐν ἄλλοις γε οἶμαι πολλοῖς τοιοῦτοις αἰσθάνη γιγνομένους τοὺς ἀνθρώπους, ἐν οἷς, ὅταν λυπῶνται, τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιοῦτου ἐγκωμιάζουσιν ὡς ἡδιστον, οὐ τὸ χαίρειν. τοῦτο γάρ, ἔφη, τότε ἡδὺ ἴσως καὶ ἀγαπητὸν γίγνεται, ἡσυχία. καὶ ὅταν παύσῃται ἄρα, εἶπον, χαίρων τις, ἢ τῆς ἡδονῆς ἡσυχία λυπηρὸν ἔσται ... οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἢ ἡσυχία, καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις. ἰδὲ τοίνυν, ἔφην ἐγώ, ἡδονάς, αἱ οὐκ ἐκ λυπῶν εἰσίν, ἵνα μὴ πολλακίς οἰηθῆς ἐν τῷ παρόντι οὕτω τοῦτο πεφυκέναι, ἡδονὴν μὲν παῦλαν λύπης εἶναι, λύπην δὲ ἡδονῆς... πολλαὶ μὲν, εἶπον, καὶ ἄλλαι, μάλιστα δ' εἰ 'θέλεις ἐννοῆσαι τὰς περὶ τὰς ὁσμάς ἡδονάς. αὗται γὰρ οὐ προλυπηθέντι ἐξαίφνης ἀμήχανοι τὸ μέγεθος γίνονται, παυσάμεναί τε λύπην οὐδεμίαν καταλείπουσιν... ἀλλὰ μέντοι, εἶπον, αἱ γε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί, σχεδὸν αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγιστα, τούτου τοῦ εἶδους εἰσί, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί». Εδώ, επικεντρώνεται στην διαφορά ανάμεσα στις αληθείς ηδονές και σε αυτές που απλώς συνιστούν απαλλαγή από την λύπη (και δεν μπορούν να χαρακτηρισθούν αληθείς εν γένει), και υποστηρίζει πως οι άνθρωποι συχνά συγχέουν αυτά τα δύο. Και ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό δίνεται ακολούθως:

Σύμφωνα με τους Gosling και Taylor (1984), οι μη αληθείς ηδονές (ήτοι, οι ηδονές της αναπλήρωσης) περιγράφονται ως κινήσεις από κάτω (εντός ενός ‘κατακόρυφου’ άξονα) προς τα πάνω, με τερματισμό αυτών (των ηδονών) το κέντρο του άξονα. Ωστόσο, «παρόλο που είναι ανοδικές κινήσεις, δεν συνιστούν κινήσεις προς την ανώτερη ατμόσφαιρα». Έτσι, καλούνται εσφαλμένα ‘ηδονές’ εξαιτίας της απειρίας της ψυχής, η οποία συγχέει αυτό που απλώς φαίνεται να βρίσκεται σε ένα ανώτερο επίπεδο με αυτό που είναι όντως. Ως εκ

⁵ Σύμφωνα με τους Gosling και Taylor (1984) βάσει της *Πολιτείας*, 584c9-11: «ἀλλὰ μέντοι, εἶπον, αἱ γε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί, σχεδὸν αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγιστα, τούτου τοῦ εἶδους εἰσί, λυπῶν τινες ἀπαλλαγαί... οὐκοῦν καὶ αἱ πρὸ μελλόντων τούτων ἐκ προσδοκίας γιγνόμεναι προησθήσεις τε καὶ προλυπήσεις κατὰ ταῦτα ἔχουσιν;» οι ηδονές της προσμονής παρομοιάζονται εσφαλμένα με αυτές της αναπλήρωσης, υπό την έννοια πως συμπεριφέρονται όπως οι ηδονές της αναπλήρωσης, ενώ στην πραγματικότητα οι ηδονές της προσμονής παρακινούνται από την λύπη που είναι παρούσα και στοχεύουν στην απομάκρυνση αυτής (σελ. 107).

τούτου, πρόκειται απλώς για κινήσεις απομάκρυνσης από την λύπη, αλλά δεν μπορούν να θεωρηθούν ηδονές (σελ. 107).

Στο σημείο αυτό είναι χρήσιμη η ακόλουθη επισήμανση: όταν ο Πλάτωνας κάνει λόγο για τις απατηλές ηδονές, τις χαρακτηρίζει ως μη αληθείς (και όχι ως “λιγότερο αληθείς”), διότι δεν υφίσταται για αυτές κανένας βαθμός “οντολογικής” αλήθειας. Επομένως, δεν μπορούμε να ισχυρισθούμε, αναφορικά με τις απατηλές ηδονές, πως είναι περισσότερο ή λιγότερο (οντολογικά) αληθείς σε σύγκριση με τις αυθεντικές ηδονές. Απεναντίας, όταν συγκρίνει τις ηδονές της λογικής με τις ηδονές της αισθητικής απόλαυσης υποστηρίζει πως οι πρώτες είναι περισσότερο (οντολογικά) αληθείς από τις άλλες, διότι η πλήρωση του νου είναι πιο αληθινή από ό,τι αυτή του σώματος (Wolfsdorf, 2013, σελ. 73). Κατά συνέπεια, κατατάσσει τις ηδονές του νου στην πρώτη βαθμίδα ηδονικότητας, δίχως ωστόσο να περιμένει από την εμπειρία να δείξει το αν η ζωή των σωματικών ηδονών είναι πιο ηδονική (Gosling, & Taylor, 1984, σελ. 105).

Από τα ανωτέρω συνάγεται, λοιπόν, πως στην *Πολιτεία* η διάκριση των ηδονών σε αληθείς και μη αληθείς συνδέεται με την θεώρηση περί ύπαρξης βαθμίδων της πραγματικότητας, βάσει της οποίας (θεώρησης) η αλήθεια της ηδονής εκπηγάξει από την αλήθεια του πράγματος του οποίου είναι ηδονή. Δηλαδή, όσο πιο πραγματικό είναι το πράγμα (όσο περισσότερη ουσία έχει), τόσο πιο αληθινή είναι η πλήρωση και τόσο πιο αληθινή είναι η ηδονή που βιώνει κάποιος. Ως εκ τούτου, ο Πλάτωνας αντιστοιχίζει τους βαθμούς της ηδονής με την πραγματικότητα της ηδονής (Gosling, & Taylor, 1984, σελ. 105). Και γι’ αυτό, μόνον η γνώση δύναται να επιτύχει την αληθινή πλήρωση της ψυχής και όχι η ηδονή.

Τέλος, όσον αφορά την ύπαρξη ή μη ταύτισης ανάμεσα στην ηδονή και το αγαθό ο Πλάτωνας στο ένατο βιβλίο (581e) αναφέρεται στην ηδονή ως κάτι κατ’ ανάγκη καλό, υπό την έννοια πως είναι σύμφωνη με την φύση του ανθρώπου, αλλά δεν αποδίδει στην ηδονή απόλυτη αξία. Επίσης, με ρητό τρόπο στο δέκατο βιβλίο (604b-c) υποστηρίζει πως η ηδονή δεν μπορεί να είναι στ’ αλήθεια κάτι το αγαθό, διότι τότε ο άνθρωπος που βρίσκεται σε λύπη θα έπρεπε να θεωρείται κακός, ακόμη και αν ήταν άριστος προς όλα.⁶

⁶ Ήδη από την αναλογία του Ηλίου στο 6ο βιβλίο της *Πολιτείας*, 509a6-9, το αγαθό ρητά και κατηγορηματικά διακρίνεται από την ηδονή.

3. Η ηδονή στον *Φίληβο*

Ο διάλογος *Φίληβος ή Περί ηδονής*, έργο της όψιμης περιόδου του Πλάτωνα, παρουσιάζει την διάσταση απόψεων που εκφράζουν οι δύο κύριοι συνομιλητές του: α) ο Φίληβος, ο οποίος δεν αποτελεί ενεργό συνομιλητή στο σύνολο του διαλόγου¹ και, μάλλον, αποτελεί μη υπαρκτό πρόσωπο, σύμφωνα με τον οποίο για όλα τα ζωντανά όντα αγαθό είναι η ηδονή, κάτι με το οποίο συμφωνεί και ο Πρώταρχος² (θα λέγαμε, ο ‘‘συνήγορος’’ του Φιλήβου στον διάλογο). Επιπλέον, υποστηρίζει πως η φύση της ηδονής είναι ενιαία και αδιαίρετη. Όμως, αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε η ηδονή μετατρέπεται σε αυτοσκοπό κάθε έμβιου όντος και β) ο Σωκράτης, ο οποίος υποστηρίζει πως μια ζωή ηδονική από την οποία θα απουσιάζει η μνήμη, η φρόνηση και η γνώση, δεν είναι εφικτή επί της ουσίας, αφού χάρη σε αυτές ο άνθρωπος γνωρίζει πως έχει εκδηλώσει, παραδείγματος χάριν, το αίσθημα της χαράς. Επιπλέον, ο Σωκράτης απορρίπτει και τη δυνατότητα ύπαρξης μιας ζωής που θα διακρίνεται από στοχασμό, αλλά θα απουσιάζει κάθε ηδονικό στοιχείο. Απεναντίας, προκρίνει την μικτή -από φρόνηση και ηδονή- ζωή, την οποία θεωρεί συνυφασμένη με το αγαθό, το τέλειο (59d-64c) και σε αυτήν (την μικτή από φρόνηση και ηδονή ζωή) περιλαμβάνει μόνον ορισμένες μορφές ηδονών. Επιπλέον, υποστηρίζει πως αυτό το οποίο καθιστά μια καλή ζωή να είναι όντως καλή είναι το μέτρο, η αναλογία και η συμμετρία. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει πως κάθε συνδυασμός ηδονής και φρόνησης είναι αρμονικός και τέλειος· το μέτρο είναι ένα, οπότε ένας μόνο συνδυασμός είναι ο τέλειος κι ο αγαθός. Έτσι, εν τέλει το ερώτημα του συγκεκριμένου διαλόγου αφορά στο αν η ζωή της καθαρής γνώσης ή αυτή της καθαρής ηδονής διεκδικεί την δεύτερη θέση, αφού στην πρώτη θέση τίθεται η ανάμικτη από ηδονή και γνώση ζωή.

¹ Κάποιοι μελετητές υποστηρίζουν πως ο Φίληβος, στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο, αναπαριστά ουσιαστικά τον Εύδοξο. Δηλαδή, αναφέρουν πως ίσως ο Πλάτωνας να συνέθεσε με τον διάλογο ως απάντηση στην απόπειρα αναβίωσης, από πλευράς του Ευδόξου, της ηδονιστικής θέσης που διατυπώθηκε στα πλαίσια της Ακαδημίας. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει πως η θέση του Φιλήβου είναι ίδια με αυτήν του Ευδόξου: ο Φίληβος αποτελεί ένα πρόσωπο με χαρακτήρα χοντροειδή, ο ηδονισμός του οποίου είναι ένα είδος ‘‘κατώτατου κοινού παρονομαστή της συνολικής ηδονιστικής θέσης,’’ σε αντίθεση με τον Εύδοξο (Dillon, 1996, σελ. 101). Προσωπικά, θεωρώ πως ο Πρώταρχος θα μπορούσε να ταυτιστεί με τον Εύδοξο, διότι και οι δύο είναι μετριοπαθείς και δεκτικοί έναντι του Φιλήβου, ο οποίος παρουσιάζεται αδιάλλακτος.

² Η Hampton (1990) αναφέρει τα εξής: «Σύμφωνα με τον Gosling, η θέση του Πρώταρχου παρουσιάζει ομοιότητες με αυτήν του Hume, αφού αντιμετωπίζει τις ηδονές ως απόρροια άλλων δραστηριοτήτων (ή εμπειριών), ενώ αντίθετως για τον Σωκράτη φαίνεται πως οι ηδονές αποτελούν δραστηριότητες ή εμπειρίες αφ’ εαυτές» (σελ. 14), δηλαδή η ηδονή εντοπίζεται εντός της δραστηριότητας.

Άλλωστε, «η ιδανική ζωή για τον άνθρωπο θα μπορούσε να είναι καλύτερη αν, πράγμα αδύνατο βέβαια, μπορούσε να είναι βιώσιμη δίχως την ηδονή. Και η ηδονή εντός αυτής δεν αποτελεί σημείο της τελειότητάς της, αλλά μια παραχώρηση στην ανθρώπινη ατέλεια» (Broadie, 1991, σελ. 322).

Ο εν λόγω διάλογος διαιρείται σε δύο μέρη· στο πρώτο ο Σωκράτης, προκειμένου να προσδιορίσει την φύση της ηδονής και να μας δείξει πώς να αντιμετωπίζουμε το ζήτημα της ενότητας και πολλαπλότητας όλων των επιμέρους ειδών που ανήκουν στα γένη, προβαίνει στην κατάταξη των όντων σε τέσσερις κατηγορίες (α. *πέρας*,³ β. *άπειρο*, γ. *μικτό* (συνδυασμός πέρατος και απείρου)⁴ και δ. *αιτία του μικτού* (στην οποία τοποθετεί την φρόνηση)). Στο δεύτερο μέρος του διαλόγου χρησιμοποιεί τα αποτελέσματα της διαίρεσης αυτής προκειμένου να ανατρέψει την βασική θέση του ηδονισμού πως η ηδονή έχει μία ενιαία φύση.

Στο σημείο αυτό η Fletcher (2017) προχωρά στην εξής παρατήρηση: ο Σωκράτης δεν μας παρέχει ένα κοινό χαρακτηριστικό που ενοποιεί όλες τις ηδονές, διότι οι διάφορες μορφές ηδονών, όπως θα φανεί στην συνέχεια, παρουσιάζονται σαν να έχουν ουσιαστικά διαφορετικές φύσεις (σελ. 180). Μοιάζει, δηλαδή, σαν να ισχύει πως οι ηδονές έχουν φαινομενικά μόνον, και όχι ουσιαστικά, ενιαία φύση. Από την άλλη, το βέβαιο είναι για τον Σωκράτη πως η ενότητα του γένους της ηδονής δεν προκύπτει από την ύπαρξη ενός ονόματος “ηδονή” (άλλωστε, το πρόβλημα της γλώσσας είναι για τον Σωκράτη διαχρονικό), αλλά θα πρέπει να αναζητηθεί εκείνο το χαρακτηριστικό που ενοποιεί τις διάφορες μορφές ηδονής σε ένα γένος, η μέθοδος που θα επιτρέψει να αποκαλυφθεί η φύση της ηδονής. Συνεπώς, όπως εκείνος παρατηρεί, μπορεί πχ. να κάνουμε λόγο για το γένος του “χρώματος,” αλλά εντός αυτού του γένους υφίσταται αντίθεση ανάμεσα σε ορισμένα είδη του πχ. ανάμεσα στο άσπρο και το μαύρο (12e-13a). Η λύση, λοιπόν, δόθηκε από τον θεό μέσω της μεθόδου της διαίρεσης. Μέσω αυτής (της διαίρεσης) αναζητώνται τα “υπο-είδη”

³ Ο ρόλος του πεπερασμένου είναι να προσδώσει όριο ή μέτρο στο άπειρο, αλλά αυτό δεν σημαίνει κατ’ ανάγκη ότι η ανάμιξη που θα προκύψει θα είναι καλή» (Hampton, 1990, σελ. 44).

⁴ Σχετικά με την κατηγορία του μικτού, αναφέρει πως «ο Σωκράτης πιθανόν να είχε στο μυαλό του μόνον τις καλές και σταθερές αναμίξεις, όπως πχ. τον καλό καιρό ή την καλή υγεία» (Frede, 1996, σελ. 231· Frede, 1998, σελ. 211-212). Άλλωστε, δηλώνεται ρητά στο 26b πως ο σωστός συνδυασμός (*όρθη κοινωνία*) του απείρου και του πεπερασμένου παράγει όλα τα όμορφα πράγματα.

που απαντούν μεταξύ της ενότητας και της άπειρης πολλαπλότητας. Όμως, σύμφωνα με την Fletcher, «ο Σωκράτης δεν καταλήγει σε έναν συγκεκριμένο αριθμό “υπο-ειδών”» (σελ. 196).

Παρόλα αυτά, όπως αναφέρει ο Σωκράτης το ζήτημα του “ενός” και “των πολλών” εισάγεται τόσο εν σχέσει με την ηδονή όσο και σε σχέση με τη γνώση, και η ταυτότητα των δύο (ήτοι, του ενός και των πολλών) συνιστά, κατά τα λεγόμενά του, διαχρονική ιδιότητα των λόγων («τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καί ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν»), με αποτέλεσμα τη συνύπαρξη του ενός και των πολλών, του πέρατος και του απείρου, εντός του κάθε πράγματος. Πρόκειται για μια θεία ανακάλυψη (ο Σωκράτης την κατέχει ως θείο δώρο), βάσει της οποίας του αποκαλύφθηκε πως το αγαθό συνίσταται στο συνδυασμό ηδονής και φρόνησης (πρβλ. 20b6-20c2).

Ας επιστρέψουμε, όμως, στο πρώτο μέρος του διαλόγου, και συγκεκριμένα στο 27c-28a. Εκεί ο Σωκράτης ορίζει το γένος της ηδονής (και της γνώσης) εντάσσοντας την πρώτη στην κατηγορία του *απείρου*, λόγω του ότι είναι απεριόριστη σε ένταση⁵ και έκταση, και συνιστά διαδικασία αποκατάστασης μιας προηγηθείσας λύπης,⁶ αρκεί βέβαια η εν λόγω διαδικασία να γίνει αντιληπτή από την ψυχή, διότι οι μη αντιληπτές διαδικασίες δεν συνιστούν ούτε ηδονή ούτε πόνο. Στη συνέχεια, στο 31a7-9 υποστηρίζει πως η άπειρη ηδονή επιδέχεται διαβαθμίσεις: τους προσδιορισμούς “λιγότερο” ή “περισσότερο,” ενώ προς το τέλος του διαλόγου εντάσσει μόνον τις καθαρές και αληθείς ηδονές στον συνδυασμό ηδονής και φρόνησης. Την διαφοροποίηση αυτή η Hampton (1990) την ερμηνεύει ως εξής: η ηδονή και

⁵ Για τους Gosling και Taylor (1984), προκειμένου να διακρίνουμε τη φύση των ηδονών οφείλουμε να την εξετάσουμε στην υπερβολή της (την περισσότερο έντονη μορφή της) (σελ. 178). Αυτό είναι απαραίτητο, διότι οι ζωντανοί οργανισμοί δεν αντιλαμβάνονται πλήρως όλες τις διαδικασίες: τους διαφεύγουν. Οπότε, η μετάβαση από τον πόνο σε μια άλλη κατάσταση ή η αλλαγή που προκαλείται από την ηδονή εκλαμβάνεται από τα όντα ως ηδονή όταν είναι σημαντική/μεγάλη. Και πάλι, βέβαια, μπορεί να υπάρχει το στοιχείο της λύπης, ακόμα και αν οι ηδονές είναι έντονες.

⁶ Δηλαδή, «αν επιχειρήσουμε να ορίσουμε την ηδονή αυτή αποδεικνύεται ως το αποτέλεσμα της απελευθέρωσης του οργανισμού από κάποιας μορφής πόνο, ο οποίος απορρέει από την ανισορροπία προς μια κατεύθυνση. Συνεπακόλουθα, η ηδονή θα είναι η κλίση της ανισορροπίας προς την άλλη κατεύθυνση. Επομένως, οι ηδονές φαίνεται να μην έχουν ουσιώδη ύπαρξη, αφού η εκδήλωσή τους είναι πάντα ένα υποπροϊόν της απομάκρυνσης από τον πόνο» (Dillon, 1996, σελ. 111). Επιπλέον, σύμφωνα με τον Σωκράτη, «αν η απεριόριστη φύση της ηδονής ήταν αυτό που την καθιστούσε καλή, τότε ο πόνος δεν θα ήταν εξολοκλήρου κάτι κακό. Επομένως, κάτι άλλο πέραν της απειρότητας θα πρέπει να είναι υπεύθυνο για την καλή εκδοχή της ηδονής» (Hampton, 1990, σελ. 46).

ο πόνος ως εμπειρίες ταξινομούνται στην κατηγορία του μικτού για δύο λόγους: «α) αποτελούν εμπειρίες έμβιων υπάρξεων, οι οποίες εντάσσονται στο μικτό γένος και β) αυτές καθεαυτές οι εμπειρίες συνιστούν το αποτέλεσμα της αντιστάθμισης αντίρροπων δυνάμεων, του πέρατος και του απείρου» (σελ. 53). Επιπροσθέτως, η Fletcher (2017), εξηγεί αυτή την διαφορά αναφέροντας πως στην πρώτη περίπτωση η διάκριση γίνεται αναφορικά με το γένος της ηδονής (την τάξη στην οποία ανήκει η ηδονή καθεαυτή, την ουσία της, οπότε η ηδονή είναι άπειρη). Δηλαδή, ο Πλάτωνας εξετάζει την σύμφυτη ικανότητα των ηδονών να αυξάνουν σε βαθμό ή ένταση, μέγεθος και αριθμό. Άλλωστε, αυτό προκύπτει από την φύση της ηδονής η οποία στην πλειοψηφία των περιπτώσεων είναι ανάμικτη με πόνο. Στην δεύτερη περίπτωση η ένταξη της ηδονής σχετίζεται με το “τι λογής πράγμα είναι αυτό στο οποίο καθεμιά από τις ηδονές -όπως και τις γνώσεις- κατοικεί («ᾧ τέ ἐστιν ἑκάτερον αὐτοῖν», 31b2-3), δηλαδή ποια είναι η ουσία του πράγματος που φέρει σε καθεμιά περίπτωση την ηδονή (σελ. 197-198), οπότε η ηδονή ανήκει στο γένος του μικτού. Τότε, άλλωστε στις ηδονές επιβάλλεται όριο μέσω του λόγου (Hampton, 1990, σελ. 72). Συνεπώς, η πλειοψηφία των ηδονών συγκαταλέγονται στο γένος του μικτού, με εξαίρεση τις έντονες σωματικές ηδονές.

Ο Σωκράτης υποστηρίζει πως η ηδονή (όπως και η λύπη) συνδέεται με την φύση, συνυφαίνεται με ό,τι είναι σύμφωνο με αυτήν⁷ (31e2-3: «Ἐν τῷ κοινῷ μοι γένει ἅμα φαίνεσθον λύπη τε και ἡδονή γίνεσθαι κατά φύσιν») και συγκεκριμένα με τις «καλές αναμειξεις», διότι σε αντίθετη περίπτωση, αντί για την ηδονή, επικρατεί η λύπη. Έτσι, η διάκριση ανάμεσα στο πέρας και το άπειρο συμβάλλει στη διάκριση ανάμεσα σε αυτό που καθορίζει ότι μία μείξη (ήτοι, ο συνδυασμός πέρατος και απείρου) είναι καλή και σε αυτό που την προσδιορίζει ως -κατά κάποιο τρόπο- προσδιορισμένη (από στοιχεία). Προκειμένου, λοιπόν, να προσδιοριστεί αν μια μείξη είναι καλή, θα πρέπει να αναφερθούμε στο πέρας, «διότι, είναι στη φύση του άπειρου στοιχείου να βρίσκεται σε κίνηση και να ενέχει μια δυνατότητα (*potentiality*)» (Gosling, 1975, σελ. 187), ενώ “’αποστολή” του πέρατος είναι να παρέχει όριο ή μέτρο στο απεριόριστο.

⁷ Η έρευνα του Σωκράτη σχετικά με την φύση της ηδονής καθοδηγείται από την έκθεση της άποψης των “’εχθρών” του Φιλίβου (Bartlett, 2003, σελ. 146).

Δηλαδή, αφού η ηδονή αποτελεί ένα άπειρον,⁸ θα πρέπει να θέσουμε σε αυτήν το μέτρο και την αναλογία (Gosling, 1975, σελ. 227). Παρόλα αυτά σημαίνει κατ' ανάγκη πως η ανάμειξη που θα προκύψει θα είναι καλή; Η αιτία της αναμείξεως θα αναλάβει αυτόν τον ρόλο, όπως δηλώνει ο Σωκράτης στο 26d-27b. Και από αυτό θα διαφανεί στη συνέχεια (62e-64b) πως, αναφορικά με το είδος των ηδονών που πρέπει να περιληφθούν στο μικτό (από ηδονή και γνώση) γένος που θα συγκροτήσει την καλή ζωή, επιτρέπονται μόνο οι καθαρές και απαλλαγμένες από πόνο ηδονές (Hampton, 1990, σελ. 69).

Όσον αφορά στο ερώτημα για το πώς γίνεται η ηδονή να είναι μία και ταυτόχρονα πολλές, η απάντηση που δίνει ο Σωκράτης απορρέει από την εξέταση της φύσης της ηδονής. Από αυτήν (την εξέταση) διαπιστώνει πως η ηδονή παρουσιάζει ποικίλες μορφές (12c3:«τήν δέ ἡδονὴν οἶδα ὡς ἔστι ποικίλον»), αφού ηδονή αισθάνεται και αυτός που ζει μια κολασμένη ζωή, αλλά και ο συνετός και φρόνιμος· όμως, ως προς την ουσία της η ηδονή είναι μία. Μάλιστα, όπως θα διαφανεί από την παρακάτω εξέταση των μορφών της ηδονής, υφίστανται καλές και κακές ηδονές, αλλά για τον Σωκράτη μόνον οι καλές ηδονές συνδέονται με το Αγαθό το οποίο είναι ένα (ἓν), δεν γεννιέται ούτε και καταστρέφεται.

Ο Σωκράτης, λοιπόν, κάνει λόγο για τις εξής μορφές ηδονών: α) ηδονές που προκύπτουν ως αναπλήρωση της φυσικής κατάστασης του σώματος όταν έχει προηγηθεί πόνος/έλλειψη (31b-32b), β) ηδονές που προκύπτουν από την προσμονή της αναπλήρωσης, ήτοι ψυχικές ηδονές που εμφανίζονται μετά από σωματικό πόνο (32b-36d),⁹ για τις οποίες δεν υφίσταται κάποιο υπαρκτό αντικείμενο το οποίο να προκαλεί την ηδονή, αλλά αυτό που υπάρχει είναι μόνον η εικόνα του γεγονότος (στο νου) που κάποιος προσμένει. Αυτές, ήτοι οι ηδονές της

⁸ Λαμβάνοντας, λοιπόν, υπόψη το ότι η ηδονή ανήκει στο άπειρο, όπως αρχικά (15a-b) την κατατάσσει ο Σωκράτης τίθεται το ερώτημα για την ενότητα και την πολλαπλότητα και για το αν αυτό (το ερώτημα) αφορά τις Ιδέες ή και τα αισθητά. Συγκεκριμένα, το ζήτημα που προκύπτει είναι το εξής: το αγαθό ως ουσία/οντότητα υπάρχει αληθινά; Και επίσης, αναφορικά με τα πράγματα που πρόκειται να γίνουν -το απεριόριστο (άπειρο)- μπορούμε να υποθέσουμε πως η ενότητα έχει διασπαρεί σε πολλά, ή μπορεί αυτή να είναι ένα όλο και εντούτοις να χωρίζεται από τον εαυτό της -όντας την ίδια στιγμή και στο ένα και στα πολλά»; (Hampton, 1990, σελ. 16).

⁹ Για τον Σωκράτη η ηδονή της προσμονής είναι μια συμπεριφορά που αναπτύσσεται ως προς το αντικείμενο της πεποίθησης κάποιου. Όμως, η ηδονή είναι η συμπεριφορά απέναντι στο αντικείμενο για το οποίο εκδηλώνουμε μια πεποίθηση ή είναι καλύτερα το αποτέλεσμα που προκαλείται από το γεγονός πως φανταζόμαστε μια συγκεκριμένη εικόνα; (Wolfsdorf, 2013, σελ. 82). Επιπροσθέτως, η χρονική εγγύτητα της προσμονής μιας ηδονής επιτείνει την σύγκριση ανάμεσα στην ηδονή και τον πόνο, η οποία (σύγκριση) προκαλεί την υπερβολή τόσο στην αξία της εμπειρίας της ηδονής που προσμένει κάποιος όσο και στον πόνο που όντως βιώνει (Hampton, 1990, σελ. 62).

προσμονής, απαντούν ανεξάρτητα από άλλες ηδονές, σε αντίθεση με τις ηδονές της αναπλήρωσης (32-44), γ) ψευδείς ηδονές (36c-50d), οι οποίες θα αναλυθούν παρακάτω και δ) καθαρές ηδονές,¹⁰ ήτοι απαλλαγμένες από την λύπη και οι οποίες δεν εγείρουν εμπόδια στο λογικό (51d-52b).

Επιπροσθέτως, προβαίνει και στην διάκριση των ηδονών σε: α) σωματικές (που είναι ανάμικτες με πόνο) και β) ψυχικές¹¹ υποστηρίζοντας πως όταν η ψυχή βρίσκεται σε αντίθεση με το σώμα, λόγω του ότι επιθυμεί μια κατάσταση αντίθετη από αυτήν του σώματος, δημιουργείται εντός της ψυχής ανάμειξη λύπης και ηδονής, η οποία απαντά και εντός του σώματος. Τότε, στο σώμα προκαλείται δυσφορία ή ευχαρίστηση αναλόγως του τρόπου που αυτό επηρεάστηκε.

Ο Σωκράτης επιλέγει να ασχοληθεί με τις πιο έντονες ανάμικτες με πόνο ηδονές επειδή μόνον αυτές δύνανται να αποκαλύψουν ευκρινώς τη φύση της ηδονής. Σύμφωνα, όμως, με τον Hackforth (1972) προκύπτει ένα παράδοξο: όσο πιο έντονη είναι η ηδονή (οπότε, η ποιότητά της αυξάνει), τόσο περισσότερο συνεπάγεται ανάμειξη με το αντίθετό της, τον πόνο, και τόσο λιγότερο αληθινή είναι (σελ. 102). Γι' αυτό, όπως θα φανεί στη συνέχεια, προς το τέλος του διαλόγου ο Σωκράτης αναφέρει πως ως κριτήριο αλήθειας μιας ηδονής θα πρέπει να θεωρείται το μέτρο και όχι η έντασή της.

Πώς όμως εξηγείται το γεγονός πως οι ανάμικτες με πόνο ηδονές τείνουν προς την υπερβολή; Και πώς εξηγείται το ακόρεστο των επιθυμιών; Ο Σωκράτης στο 46κ.ε. εξηγεί τον λόγο για τον οποίο οι ανάμικτες με πόνο ηδονές τείνουν προς την υπερβολή συνδέοντάς τον με την συνύπαρξη των ηδονών και των πόνων (βλ. ανάπτυξη των ψευδών ηδονών σελ. 28-29). Όσον αφορά το ακόρεστο των επιθυμιών, σύμφωνα με τους Gosling και Taylor (1984), αυτό εξηγείται ως εξής: «η ικανοποίηση των μη καθαρών ηδονών έχει ως αποτέλεσμα μια αντίθετη κένωση (αυτού που έχει ικανοποιηθεί) την ικανοποίηση της οποίας με την σειρά της αποκαθιστά (ξανά) η αυθεντική κένωση, και έτσι ενεργοποιεί και πάλι την αυθεντική

¹⁰ Για την Fletcher (2017), το γεγονός ότι ο Σωκράτης ταξινομεί τις καθαρές ηδονές σε μια χωριστή κατηγορία επιβεβαιώνει το ότι η ηδονή δεν έχει μία ενοποιημένη φύση (σελ. 196).

¹¹ Σύμφωνα με την Fletcher (2017), ο Σωκράτης προσδιορίζει τις σωματικές και τις ψυχικές ηδονές, ήτοι δύο ενοποιημένες μορφές ηδονών ανάμεσα στην πληθώρα των ηδονών που βιώνει κάθε άνθρωπος, αλλά αποτυγχάνει να προσδιορίσει ένα κοινό χαρακτηριστικό το οποίο θα ενοποιεί αυτές τις δύο μορφές ηδονών (δηλαδή, τις σωματικές και ψυχικές) σε ένα πρωταρχικό γένος (σελ. 195).

επιθυμία. Συνεπώς, η ικανοποίηση της επιθυμίας σε τέτοιου είδους περιστάσεις περικλείει τα σπέρματα για την εκ νέου εμφάνιση της επιθυμίας» (δημιουργώντας έναν φαύλο κύκλο). Ίσως, λοιπόν, σε αυτό να οφείλεται το γεγονός ότι οι ανάμικτες ηδονές (σε αντίθεση με τις καθαρές) έχουν μια εγγενή τάση προς την υπερβολή (σελ. 138).

Πριν την εξέταση των ψευδών ηδονών ο Σωκράτης κρίνει απαραίτητο να περιγράψει την σχέση ανάμεσα στην ψυχική ηδονή και την κρίση/γνώμη που σχηματίζουμε για κάτι, και υποστηρίζει πως υφίσταται αντιστοιχία μεταξύ της δραστηριότητας του κρίνουν (*δοξάζειν*, 37a2) και του αντικειμένου στο οποίο αφορά η κρίση από την μια πλευρά (*τὸ δοξαζόμενον*, 37a7), και της δραστηριότητας της ηδονής (*ἡδεσθαι*, 37a5) και του αντικειμένου στο οποίο βρίσκεται η ηδονή (*ᾧ τὸ ἡδόμενον ἡδεται*, 37a9) (Fletcher, 2017, σελ. 200). Ακόμη, συνδέει την ποιότητα του ψυχισμού (και συγκεκριμένα των ‘ζωγραφισμένων παραστάσεων της ψυχής’) του ανθρώπου με την ποιότητα των ηδονών που βιώνει αυτός (40a9-12). Οπότε, οι ηδονές είναι αληθείς όταν η ψυχή είναι καλή και ψεύτικες όταν η ψυχή είναι κακή (40b2-7: «τούτων οὖν πότερα φῶμεν τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὡς τὸ πολὺ τὰ γεγραμμένα παρατίθεσθαι ἀληθῆ διὰ τὸ θεοφιλεῖς εἶναι, τοῖς δὲ κακοῖς ὡς αὐτὸ πολὺ τὸ ἄναντιον, ἢ μὴ φῶμεν; καὶ μάλα φατέον. οὐκοῦν καὶ τοῖς κακοῖς ἡδοναί γε οὐδὲν ἦττον ἀρεισιν ἐζωγραφημένοι, ψευδεῖς δὲ αὐταῖ που»).

Επιπροσθέτως, ο Σωκράτης αναφέρει πως η σχέση που συνδέει τις κρίσεις με τις εικόνες και τις ηδονές είναι η ακόλουθη: οι γνώμες/κρίσεις (που έχουν την μορφή *λόγων* στον νου) αποτελούν παράγωγα της αισθητικής αντίληψης, της μνήμης και κάποιων μη καθορισμένων αισθημάτων (*παθήματα*, 39a). Ανάμεσα σε αυτές τις κρίσεις και στην ηδονή παρεμβάλλονται οι εικόνες, οι οποίες –όπως και οι κρίσεις- μπορεί να αφορούν το παρόν, το παρελθόν ή το μέλλον και οι οποίες (εικόνες) μπορεί να ανταποκρίνονται ή όχι στην πραγματικότητα ανάλογα με το αν οι κρίσεις πάνω στις οποίες βασίζονται είναι αληθείς ή ψευδεῖς.¹² Έτσι, υφίστανται οι ακόλουθες εκδοχές: η ηδονική προσμονή μιας μελλοντικής χαράς που αποδεικνύεται μη αληθής, η ευχάριστη ανάμνηση μιας ηδονικής κατάστασης που είναι όμως μη πραγματική ή η ευχάριστη ψευδαίσθηση ενός μη πραγματικού παρόντος (Hackforth, 1972, σελ. 72-73).

¹² Σύμφωνα με την Frede (1998), οι ‘λόγοι’ που εγγράφονται στην ψυχή (από τον γραφέα) και οι εικόνες που συνοδεύουν αυτούς τους λόγους (από τον ζωγράφο) δύνανται να περικλείουν και ‘καθαρές’ ελπίδες, αλλά και σαφείς προσδοκίες υπό την προϋπόθεση πως οι λόγοι και οι εικόνες είναι αληθείς (σελ. 223).

Ο Πρώταρχος διαφωνεί με την άποψη πως μπορεί να υφίστανται ψευδείς ηδονές και διατείνεται πως ο άνθρωπος δεν είναι δυνατόν να αισθάνεται ψευδώς ευχαρίστηση ή πόνο. Επίσης, αρνείται και το ότι η γνώμη που θα σχηματίσει κάποιος για την κατάσταση που βιώνει μπορεί να μην είναι πραγματική (*ὄντως γνώμη*). Συμφωνεί, όμως, με τον Σωκράτη ως προς το ότι η ποιότητα της ηδονής εξαρτάται -για κάποιες, τουλάχιστον, ηδονές- από την ποιότητα της κρίσης (42a6-7: «τότε μὲν αἱ δόξαι ψευδεῖς τε καὶ ἀληθεῖς αὗται γιγνόμεναι τὰς λύπας τε καὶ ἡδονὰς ἅμα τοῦ παρ' αὐταῖς παθήματος ἀνεπίπλασαν»). Ἄλλωστε, αν, σύμφωνα με την άποψη του Πρώταρχου, οι ηδονές είναι μόνον αληθείς, θα έπρεπε η αλήθεια τους να αποτελεί μέρος της έκθεσης του «τί είναι η ηδονή» και όχι απλή περιγραφή αναφορικά με το «σε τί μοιάζει κάθε ηδονή.» Όμως, «η ύπαρξη ορισμένων ποιοτήτων αναφορικά με τις ηδονές προκύπτει από την χρήση ασυμβίβαστων επιθετικών προσδιορισμών προκειμένου να αναφερθούμε σε αυτές· η ασυμβατότητα αυτών αρκεί για να αποδείξει πως δεν αποτελούν μέρος μιας και μόνης θεωρίας που εφαρμόζεται για όλες τις ηδονές» (Gosling, 1975, σελ. 109).

Από την εξέταση των ψευδών ηδονών¹³ στην οποία προβαίνει ο Σωκράτης προκύπτει πως αυτές κατατάσσονται στις ακόλουθες κατηγορίες: α) ηδονές που προσφέρουν μόνο υποθετική απόλαυση, αλλά αυτή δεν επιβεβαιώνεται εκ του αποτελέσματος (36c-40d),¹⁴ β)

¹³ Οι ηδονές καλούνται «ψευδεῖς» επειδή «η κατάσταση των συμβάντων, τα οποία απολαμβάνει κάποιος, είναι ψευδής» (Frede, 1996, σελ. 234). Σύμφωνα με την Frede (1998), ο Πλάτωνας «όρισε την ηδονή ως «αυτό που ο γραφέας και ο ζωγράφος έχουν εγγράψει στην ψυχή) και όχι ως «το αίσθημα που βιώνει κάποιος σε μια δεδομένη περίσταση» (σελ. 230). Οπότε, οι ηδονές αναφέρονται εγγενώς στο περιεχόμενό τους και δεν αποτελούν επιφανόμενο (ένα ασαφές αίσθημα χαράς που επικάθεται σε άλλες εμπειρίες) (Frede, 1996, σελ. 234). Επομένως, «μόνον οι ηδονές με προτασιακό περιεχόμενο δύνανται να ελεγχθούν σύμφωνα με το σκοπούμενο αντικείμενό τους (Frede, 1998, σελ. 230), και είναι αληθείς όταν βρίσκονται εντός της πεποίθησης και όχι απλώς όταν συνοδεύουν την πεποίθηση.

¹⁴ Σε αυτήν την κατηγορία ψευδούς ηδονής «το ψεύδος» οφείλεται στο ότι η ψευδής κρίση για κάτι (και η εικόνα του νου που την συνοδεύει) μεταφέρεται στην ηδονή, δηλαδή η κρίση επιδρά στην ηδονή μέσω των δικών της χαρακτηριστικών. Έτσι, τέτοιου είδους ηδονές είναι ψευδεῖς από μόνες τους και το ψεύδος τους δεν εδράζεται, όπως πιστεύει ο Πρώταρχος, εξολοκλήρου έξω από αυτές, δηλαδή στις κρίσεις» (Hackforth, 1972, σελ. 77). Ωστόσο, ο Hackforth εκφράζει την αντίρρησή του για το αν μια ψευδής πεποίθηση ότι έχουμε εμπειρία μιας ηδονής μπορεί να οδηγήσει στον χαρακτηρισμό της ηδονής ως «ψευδούς» (σελ. 81).

ηδονές στις οποίες αποδίδεται υπερβολική αξία, ενώ αποδεικνύεται πως δεν έχουν (40e-42c),¹⁵ γ) ηδονές που εσφαλμένα εκλαμβάνονται ως τέτοιες, λόγω του ότι δεν αναγνωρίζεται σωστά η ουδέτερη κατάσταση που βιώνει κάποιος (42c-44a),¹⁶ δ) μη καθαρές ηδονές που εμφανίζονται τη στιγμή κατά την οποία ο άνθρωπος απαλλάσσεται από τον πόνο, οπότε είναι ανάμικτες με λύπη/πόνο (47b-50e).

Μετά την εξέταση των ψευδών ηδονών ο Σωκράτης προβαίνει στην περιγραφή των αληθών ηδονών (50e-52b). Αυτές λόγω της φύσης και της ουσίας τους (και λόγω της απαλλαγής τους από τις λύπες/πόνους) είναι καθαρές και διαιρούνται σε τρία είδη: α) ψυχικές ηδονές που προκύπτουν από την θέαση των απλών σχημάτων και των απλών χρωμάτων, καθώς και από το άκουσμα απλών μουσικών τόνων,¹⁷ οι οποίοι είναι όμορφοι εγγενώς και όχι εν σχέσει με άλλα αντικείμενα. Αυτή την κατηγορία ηδονών την αποκαλεί *θειον γένος*, 51e, β) ηδονές της όσφρησης, στις οποίες δεν υπάρχει ανάμειξη με αναγκαίο πόνο και οι οποίες αποτελούν ένα “λιγότερο θεικό γένος” και γ) ηδονές της γνώσης,¹⁸ τις οποίες ελάχιστοι άνθρωποι απολαμβάνουν (οι φιλόσοφοι), καθώς λίγοι γνωρίζουν την αλήθεια της επιστήμης και την διαλεκτική που ασχολείται με τα τέλεια και αμετάβλητα αντικείμενα.

¹⁵ Εδώ το ψεύδος προσκολλάται ακόμη περισσότερο στις ηδονές. Αυτό (το ψεύδος) προκαλείται από την ψευδαίσθηση του μεγέθους της ηδονής. Δηλαδή, «η εκτίμηση για το μέγεθος της προσδοκώμενης ηδονής (αίσθημα το οποίο “εφοδιάζει” ο νους) συχνά διαμεύδεται λόγω του ότι σε αυτήν ο άνθρωπος προσκολλά τον πόνο που βιώνει τώρα (αίσθημα το οποίο “εφοδιάζει” το σώμα). Μάλιστα, την στιγμή που κάποιος φέρει το αίσθημα της προσμονής, το μέγεθός του αυξάνεται σε σχέση με αυτό που ήταν προηγουμένως μια παρούσα ηδονή (ή πόνος). Συνεπώς, ένα μέρος του αισθήματος που βιώνουμε είναι μη πραγματικό, αλλά φαινομενικό, και για να εντοπισθεί το πραγματικό μέγεθός του θα πρέπει να αποσπασθεί το απατηλό τμήμα αυτού, πράγμα αδύνατον λόγω της άπειρης φύσης της ηδονής (και του πόνου)» (Hackforth, 1972, σελ. 77-78).

¹⁶ Αυτού του είδους η ψευδής ηδονή διαφοροποιείται από τις δύο προγενέστερες: σε εκείνες υφίσταται πραγματική ηδονή που εμπεριέχει και στοιχείο ψεύδους, ενώ εδώ υπάρχει μόνον ψευδής πεποίθηση για το τί συνιστά ηδονή ή λύπη, η οποία (πεποίθηση) οφείλεται στη μη αναγνώριση της ουδέτερης κατάστασης (δηλαδή, ούτε ηδονικής ούτε επίπονης), κατά την οποία καμιά διαδικασία δε λαμβάνει χώρα. Εδώ, λοιπόν, «το ψεύδος είναι οντολογικό, αφού στην πραγματικότητα δεν συντελείται αποκατάσταση κάποιας έλλειψης ή του πόνου» (Wolfsdorf, 2013, σελ. 89-90).

¹⁷ Η όραση και η ακοή δύνανται να αντιληφθούν τις αρμονικές δομές/κατασκευές των αισθητών αντικειμένων με έναν τρόπο που η όσφρηση δεν μπορεί. Οπότε, η ικανότητα της όσφρησης έχει πιο μικρή δύναμη διάκρισης, οντολογικά και επιστημολογικά (Wolfsdorf, 2013, σελ. 98).

¹⁸ Σύμφωνα με την Hampton (1990) οι ηδονές της γνώσης «δεν είναι ξεκάθαρο αν συνιστούν ένα τρίτο είδος καθαρών ηδονών ή αν εντάσσονται σε κάποια από τις δύο ανωτέρω κατηγορίες» (σελ. 71-72).

Από την παραπάνω παρουσίαση προκύπτει πως οι αληθείς ηδονές επιτρέπουν την αποκατάσταση (ή τουλάχιστον την μερική αποκατάσταση) της τάξης και της αρμονίας εντός της ψυχής. Γι' αυτό τον λόγο είναι οι μόνες αυθεντικά ηδονικές, ακόμη και αν είναι μικρότερης διάρκειας ή έντασης¹⁹ (Wolfsdorf, 2013, σελ. 99). Πιο συγκεκριμένα, τα αντικείμενα των αισθήσεων της όρασης και της ακοής όπως περιγράφονται στην ταξινόμηση που προηγήθηκε (ήτοι, τα καθαρά χρώματα, τα καθαρά σχήματα και οι καθαροί ήχοι) είναι «ανόθευτα, και αληθινά αυτό που υποτίθεται πως είναι», διότι η ομορφιά τους δεν σχετίζεται με κάποιο αντικείμενο ή σκοπό. Συνεπώς, «η απόλαυση αυτών των ηδονών δεν εμπεριέχει κάποια νοσηρή έξαψη εξαιτίας της ανάμιξής της με πόνο», και μπορούμε να πούμε γι' αυτές τις ηδονές πως «δύνανται να εγγραφούν στα πράγματα που κατέχουν μέτρο» (Frede, 1996, σελ. 236). Δηλαδή, οι αληθείς ηδονές απαντούν όταν η ηδονή δεν αφήνεται στον εαυτό της, αλλά υποτάσσεται στην προσθήκη ενός ορίου που συνιστά έλεγχο και ταυτόχρονα ορίζουσα αυτής της ηδονής (52c1-52d1: «Οὐκοῦν ὅτε μετρίως ἤδη διακεκρίμεθα χωρὶς τὰς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους ὀρθῶς ἂν λεχθεῖσας, προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, ταῖς δὲ μὴ τούναντίον ἐμμετρίαν· καὶ <τὰς> τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ <δεχομένας>, καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας, τῆς τοῦ ἀπίρου γε ἐκείνου καὶ ἤττον καὶ μᾶλλον διὰ τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου {προς}θῶμεν αὐτὰς εἶναι γένους, τὰς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων»).

Από την κατάταξη των αληθών ηδονών όπως την παρουσιάζει ο Σωκράτης είναι εμφανές πως η πλατωνική αντίληψη περί καθαρότητας είναι πρωτίστως οντολογική: όσο περισσότερο ένα αντικείμενο μετέχει στην ‘‘αντίστοιχη Ιδέα,’’ τόσο πιο αληθινό είναι και τόσο λιγότερο ανάμικτο με το αντίθετό του (δηλαδή, η αλήθεια ενός πράγματος βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τον βαθμό πραγματικότητας που αυτό εμπεριέχει).²⁰ Ο άνθρωπος, επομένως,

¹⁹ Ο Σωκράτης εκφράζει την εναντίωσή του προς την επιδίωξη της υπερβολικής ηδονής η οποία, κατά την ανάμειξή της με την λύπη, προκαλεί ένταση και μανία στην ψυχή, δημιουργώντας ψευδαίσθηση της ευδαιμονίας (47a5-9: «οὐκοῦν ὅποταν αὖ πλείων ἡδονῆ κατὰ τὰ τοιαῦτα πάντα συμμειχθῆ, τὸ μὲν ὑπομειγμένον τῆς λύπης γαργαλίζει τε καὶ ἡρέμα ἀγανακτεῖν ποιεῖ, τὸ δ' αὖ τῆς ἡδονῆς πολὺ πλέον ἐγκεχυμένον συντείνει τε καὶ ἐνίοτε πηδᾶν ποιεῖ, καὶ παντοῖα μὲν χρώματα, παντοῖα δὲ σχήματα, παντοῖα δὲ πνεύματα ἀπεργαζόμενον πᾶσαν ἔκπληξιν καὶ βοᾶς μετὰ ἀφροσύνης ἐνεργάζεται;»).

²⁰ Σύμφωνα με την Hampton (1998), «ενώ αυτή η οντολογική έννοια της αλήθειας ενδεχομένως περιλαμβάνει πεποιθήσεις για γεγονότα και αξίες, εντούτοις δεν υποβαθμίζεται απλώς σε ατομικές πεποιθήσεις κάθε είδους και, μάλιστα, σε λογικές πεποιθήσεις και σε πεποιθήσεις που μπορούν να εκφραστούν ολότελα σε προτάσεις» (σελ. 238). Έτσι, οι ψευδείς ηδονές απορρέουν από την ανικανότητα να αντιληφθούμε αυτό που πραγματικά αξίζει, το οποίο με τη σειρά του απορρέει από την αποτυχία σύλληψης της βασικής δομής της πραγματικότητας.

ως ανώτερο οντολογικά ον, οφείλει να αναζητά αυτό που αντανακλά με τον καλύτερο τρόπο την φύση της πραγματικότητας, ήτοι αυτό που είναι το πιο πλήρες και ολοκληρωμένο για την ανθρώπινη φύση του. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, αυτό δεν είναι μόνον ο λόγος αλλά και η ηδονή, αρκεί αυτή να μην εμποδίζει την δέσμευση του λόγου στην αλήθεια, την οποία (αλήθεια) παραδέχεται πως αναζητούν οι άνθρωποι (Hampton, 1998, σελ. 244-245). Παραδείγματος χάριν, ανάμεσα στις δύο μορφές ηδονών (τις σωματικές και τις ψυχικές) υφίσταται διαφορά ως προς τον βαθμό αλήθειας, και κατ' επέκταση στον βαθμό πραγματικότητας που ενέχουν, αφού οι σωματικές ηδονές μετέχουν σε μικρότερο βαθμό στην αλήθεια, και άρα στην πραγματικότητα, σε σχέση με τις ψυχικές ηδονές.

Πώς, όμως, η ηδονή δεν θα δεσμεύει τον λόγο από την αλήθεια; Για να συμβεί αυτό θα πρέπει να υπάρχει ένα ορισμένο μέτρο στην ηδονή και αυτό (το μέτρο) συνδέεται με το αντικείμενο της ηδονής που επίσης θα πρέπει να είναι ορισμένο/να έχει πέρας. Παραδείγματος χάριν, η απόλαυση του άσπρου χρώματος είναι μια πεπερασμένη πράξη (συνιστά καθαρή ηδονή) που δεν επιτρέπει το 'περισσότερο' και το 'λιγότερο' (Frede, 1996, σελ. 236) και γι' αυτόν τον λόγο είναι περισσότερο ηδονική σε σύγκριση με τις έντονες και μη καθαρές ηδονές. Απεναντίας, οι ανάμικτες με πόνο ηδονές είναι άπειρες λόγω του ότι έχουν την τάση να εμφανίζονται μεγαλύτερες ή μικρότερες από ό,τι είναι στην πραγματικότητα. Οπότε, για να είναι αληθείς και καθαρές χρειάζεται να τεθεί όριο στην φύση της κάθε ηδονής από έναν εξωτερικό -ως προς αυτές- παράγοντα (Fletcher, 2017, σελ. 200· Hackforth, 1972, σελ. 102-103), διότι διαφορετικά δεν μπορεί να είναι καλές οι εν λόγω ηδονές. Συγκεκριμένα, ο λόγος θα κρίνει την αξία ενός πράγματος ή μιας εμπειρίας θέτοντας τα εξής κριτήρια: το όριο (η ηδονή είναι απεριόριστη), την πληρότητα (ο λόγος²¹ είναι συνυφασμένος με την αλήθεια και την πραγματικότητα χωρίς να μας εξαπατά) και την αυτοτέλεια (η μη καθαρή ηδονή εμφανίζεται ως αποκατάσταση μιας έλλειψης) (Hampton, 1998, σελ. 244). Προκύπτει, δηλαδή, μια εγγενής οντολογική εξάρτηση των ηδονών από τον λόγο.

²¹ Στο 67b αναφέρεται πως για τους ανθρώπους ο λόγος θα πρέπει να παίζει τον καθοδηγητικό ρόλο, διότι χάρη σε αυτόν μπορεί κανείς να βάλει σε κατάλληλη τάξη τις κινήσεις και τις ορμές ώστε να επιτευχθεί πλήρης ευχαρίστηση (Hampton, 1998, σελ. 84-85).

Συνεπώς, ποια θέση πρέπει να έχει η ηδονή στην ζωή του ανθρώπου και ποια είναι η σχέση της με το αγαθό; Από το σύνολο των ηδονών που εξετάζονται στον διάλογο στην ευτυχισμένη ζωή συμβάλλουν μόνον οι καθαρές ηδονές²² (οι οποίες γίνονται αντιληπτές ως καταστάσεις). Σε αυτές συμπεριλαμβάνονται και οι καθαρές ηδονές της γνώσης (διότι, απουσιάζει από αυτές κάθε ενόχληση που προκαλούν οι ανάμικτες με πόνο φυσικές ηδονές, αφού δεν έχουν ουσιαστική σύνδεση με κάποια προγενέστερη εμπειρία ‘‘δίψας’’ για γνώση) (Gosling, & Taylor, 1984, σελ. 139), αλλά και οι ηδονές που είναι απαραίτητες για την διατήρηση της ζωής (Frede, 1996, σελ. 238).

Όσον αφορά στην σύνδεση της ηδονής με το αγαθό, ο Σωκράτης αναφέρει πως, η ηδονή συνιστά γένεση και όχι ουσία²³ (54d4-6: «οὐκοῦν ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον τούτου τοῦ λόγου, τῷ μνηύσαντι τῆς ἡδονῆς περὶ τὸ γένεσιν μὲν, οὐσίαν δὲ μηδ’ ἦντινοῦν αὐτῆς εἶναι, χάριν ἔχειν δεῖ»). Αντιθέτως, το αγαθό δεν δημιουργείται (54c9-11: «Τό γε μὴν οὐ ἔνεκα τὸ ἔνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ’ ἂν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοῖρα ἐκεῖνό ἐστι· τὸ δὲ τινός ἔνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὃ ἄριστε, μοῖραν θετέον»). Οπότε, α) η ηδονή ὄντας διαδικασία ή γένεση δεν δύναται ποτέ να αποτελέσει ‘‘τέλος’’ ἀφ’ εαυτῆς, ἀλλὰ θα πρέπει πάντα να ἀντλεί την ἀξία της ἀπὸ το εἶδος του ὄντος το οποίο θα προκύψει ως ἀποτέλεσμα της ἀποκαταστατικῆς διαδικασίας (Frede, 1996, σελ. 236), και β) ἀποκλείεται η ταύτιση της ηδονῆς με το αγαθό, ἀπὸ την στιγμή που αὐτή (η ηδονή) γίνεται/δημιουργείται. Μάλιστα, ο Σωκράτης ἀναφέρει πως στην περίπτωση που η ηδονή ταυτιζόταν με το αγαθό, τότε η ζωή που θα την χαρακτήριζε η ἀπουσία ηδονῆς θα ἦταν ταυτόχρονα και μια μη ἐνάρετη ζωή (ἀφού, για τον Πλάτωνα η ἀρετὴ εἶναι ἀγαθό) (55b7-55c1: «πρὸς τούτοις δὲ ἔτι τὸν μὴ χαίροντα, ἀλγοῦντα δὲ, ἀναγκάζεσθαι φάναι κακὸν εἶναι τότε ὅταν ἀλγῆ, κἂν ἦ ἄριστος πάντων, καὶ τὸν χαίροντα αὖ, ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, τότε ὅταν χαίρη, τοσοῦτῳ διαφέρειν πρὸς ἀρετήν»). Επίσης, «αν η ηδονικὴ ζωή δύναται να βελτιωθεῖ με την προσθήκη κάποιου ἄλλου πράγματος (πχ. της γνώσης, του λόγου κτλ.), ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἔχει προστεθεῖ κάτι σε αὐτήν,

²² Αξιοσημεῖωτο εἶναι τὸ ὅτι, ἐνὸς για τον Πλάτωνα οι ηδονές που εἶναι ἀνάμικτες με την λύπη/πόνο εἶναι μη καθαρές, αὐτὸ δὲν συνεπάγεται πως ὅλες οι ηδονές που ἀφοροῦν το σῶμα εἶναι ἐκ των πραγμάτων μη καθαρές. Ἀλλωστε, ο ἴδιος ο φιλόσοφος μᾶς ἀναφέρει παράδειγμα ηδονῆς του σώματος (την ηδονὴν τὴν ὄσφρησις) που εἶναι καθαρὴ (πρβλ. 51b).

²³ Στο 53c4: «ἄρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ γένεσις ἐστίν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς;» ο Πλάτωνας ἀναφέρεται στην ἀποψη ὅσων υποστηρίζουν πως η ηδονὴ συνιστᾶ ‘‘πραγμάτωση γένεσης και ὄχι ουσίας’’ (δηλαδὴ, διαδικασία και ὄχι κατάσταση). Ωστόσο, οι ηδονές του νου δὲν ἀποτελοῦν κατ’ ἀνάγκη διαδικασίες (Hughes, 2013, σελ. 214).

απομακρύνει το ενδεχόμενο να ταυτίζεται με το αγαθό»,²⁴ διότι το αγαθό έχει απόλυτη αυτάρκεια (60c4).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α: Η ηδονή στον Αριστοτέλη

Προτού εξεταστεί η άποψη που διατυπώνει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* (στο έβδομο και δέκατο βιβλίο) αναφορικά με την ηδονή και την σχέση της με το αγαθό, κρίνεται σκόπιμο να προσδιοριστούν τρεις κεντρικοί όροι που διατρέχουν μεγάλο μέρος του εν λόγω έργου οι οποίοι συνδέονται με την έννοια της ηδονής: η *εὐδαιμονία*, η *φύσις* και η *ἐνέργεια*.

Ο Αριστοτέλης ορίζει ως ευδαιμονία την επίτευξη της πλήρους αξιοποίησης του συνόλου των δυνατοτήτων του ανθρώπου, ήτοι το αποτέλεσμα της αυτοπραγμάτωσης και των επιτευγμάτων του. Ευδαιμονική ζωή είναι γι' αυτόν η βίωση μιας ολοκληρωμένης και άξιας λόγου ζωής κατά την οποία οι ενέργειες του ανθρώπου πηγάζουν από ορθές και ενάρετες επιλογές. Μια τέτοια ζωή είναι παράλληλα ηδονική (Hughes, 2013, σελ. 36).

Ένα άλλος όρος στην φιλοσοφική του θεώρηση είναι η *φύσις* που αναφέρεται στην «πρωταρχική εσωτερική αρχή της κίνησης και της ακινησίας του εκάστοτε όντος». Τέλος, η αριστοτελική *ἐνέργεια* σχετίζεται, όπως θα διαφανεί στο κεφάλαιο αυτό, με την αριστοτελική θεωρία περί ηδονής. Συγκεκριμένα, η άποψη του φιλοσόφου για την ηδονή «βασίζεται σε μια τεχνική αντίληψη της ανωτέρω έννοιας μέσω της οποίας αυτή (η *ἐνέργεια*) αντιπαραβάλλεται με την *διαδικασία*: μια *ἐνέργεια* δεν επιδιώκει κανένα τέλος πέρα από τον εαυτό της, ενώ η *διαδικασία* περατώνεται με την επίτευξη του τελικού σκοπού. Και η ηδονή δεν στηρίζεται σε φυσικές *διαδικασίες*, αλλά σε φυσικές *ἐνέργειες* με την ακριβή έννοια του όρου (Broadie, 1991, σελ. 321).

²⁴ Ο Weiss (1979) παρατηρεί πως ο Πλάτωνας κάνει λόγο για την “ηδονική ζωή” και όχι για την “ηδονή,” διότι σκοπός του είναι η επίθεση στην γενική θέση του ηδονισμού (σελ. 219).

1. Η σχέση ηδονής και ευδαιμονίας στα *Ηθικά Νικομάχεια*

Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ηδονή στο VII και X βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Συγκεκριμένα, όπως φαίνεται από το 1153b7-12: «ὥστε εἴη ἂν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὐσῶν, εἰ ἔτυχεν, ἀπλῶς. καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὸν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν», διαφοροποιείται από τις υφιστάμενες αντιλήψεις (τα «ένδοξα») που ταυτίζουν την ηδονή με το άριστο και την ευδαιμονία. Για αυτόν, η ηδονή συνιστά απλώς μέσο για την επίτευξη της ευδαιμονικής ζωής. Επίσης, εκλαμβάνει την ηδονή ως το αποτέλεσμα μιας πράξης που έχει επιτύχει τον στόχο της. Όμως, όλες οι ενέργειες του ανθρώπου έχουν την ίδια βαρύνουσα σημασία και συμβάλλουν στον ίδιο βαθμό στην κατάκτηση της ευδαιμονίας; Από τα *Μετά τά Φυσικά* (1072b16: «ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἡδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα») διαφαίνεται ότι έργο του ανθρώπου είναι η «ψυχῆς¹ ἐνέργεια κατὰ λόγον» και μέσω αυτής επιτυγχάνεται η ευδαιμονία, οπότε το λογικό μέρος της ψυχής είναι ανώτερο των άλλων μερών (η νοητική λειτουργία έχει την πρωτοκαθεδρία έναντι του σώματος), και ευδαίμων βίος θα είναι ο «κατὰ νοῦν». Συνεπώς, ανώτερη μορφή ηδονής θεωρείται αυτή που είναι σύμφωνη με την «ενέργεια του νου» και μόνον κατ' αυτόν τον τρόπο μπορούμε να ισχυρισθούμε πως ευδαίμων βίος είναι ο ηδονικός βίος.

Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης ορίζει την ευδαιμονία στα *Ηθικά Νικομάχεια*, στο 1102a5 ως: «ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν»² δηλαδή ως *ενέργεια* της ψυχής (και μάλιστα του άριστου μέρους της) σύμφωνα με τους κανόνες της τέλειαις αρετῆς. Από αυτόν τον ορισμό είναι εμφανές πως α) μια ενάρετη ζωή είναι συνάμα και ευτυχισμένη, καθότι για τον καθένα οι ενάρετες πράξεις είναι και καθεαυτές ευχάριστες, όπως προκύπτει από το 1099a20: «ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἡδιστον ἢ εὐδαιμονία». Επιπλέον, β) εφόσον η ευδαιμονία ορίζεται ως ενέργεια της «τέλειαις» αρετῆς, είναι πλήρης (αφού τέλος για τον άνθρωπο είναι,

¹ Στον Αριστοτέλη το είδος της ψυχῆς κάθε όντος συναρτάται άμεσα με την δυνατότητα που αντιστοιχεί στον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο είναι οργανωμένος ο εκάστοτε οργανισμός (Hughes, 2013, σελ. 52). Επιπλέον, η πιο τέλεια ενέργεια είναι η θεωρητική (διότι, αυτή δεν εξυπηρετεί κανέναν άλλο σκοπό παρά μόνο τον εαυτό της) και αυτή συμβάλλει στην βίωση της πιο τέλειαις ευδαιμονίας και της πιο τέλειαις ηδονῆς, αρκεί να υφίστανται δύο προϋποθέσεις: α) η σοφία και β) η φρόνηση (Κόντος, 2018, σελ. 278, 283).

² Η ευδαιμονία δεν είναι για τον Αριστοτέλη το αποτέλεσμα των πράξεων ενός καλού ανθρώπου, αλλά το να πράττει κανείς με τέτοιο τρόπο, «επειδή αναγνωρίζει ότι οι πράξεις του είναι ευγενικές και άξιες» (Hughes, 2013, σελ. 103).

σύμφωνα τον Αριστοτέλη, η ολοκληρωμένη άσκηση των δυνατοτήτων που του παρέχει η φύση). Άλλωστε, η ευδαιμονία συνιστά το ύψιστο αγαθό που επιδιώκουν με τις πράξεις τους οι άνθρωποι (1095a16: «τό ἀκρότατον πάντων τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν»). Αυτό σημαίνει πως η ευδαιμονία είναι τέλος (επιλέγεται *per se*) και όχι κάτι που απλώς αποβλέπει στην κατάκτηση του τέλους/του σκοπού. Δηλαδή, σε αντίθεση με τα άλλα αγαθά που αποτελούν τα μέσα για την κατάκτηση του έσχατου σκοπού των πράξεων του ανθρώπου, η ευδαιμονία είναι τέλος αφ' εαυτής.

Μια αξιοσημείωτη παρατήρηση που προκύπτει από τον ταύτιση της ευδαιμονίας με "το ἀκρότατον" όλων των αγαθών είναι η εξής: ο Αριστοτέλης διαχωρίζει "το αγαθό" από κάτι που είναι απλώς "αγαθό." το πρώτο δεν επιδέχεται βελτίωση (ούτε προσθήκη σε αυτό άλλων αγαθών), σε αντίθεση με το άλλο. Η ευδαιμονία, λοιπόν, είναι "το αγαθό" και όχι απλώς "αγαθό" και ως εκ τούτου «δεν δύναται να γίνει περισσότερο επιθυμητή με το να συνδεθεί με κάτι άλλο» (Kraut, 1990, σελ. 279-280). Αντιθέτως, «αν κάτι είναι απλώς "αγαθό," τότε επιδέχεται βελτίωσης και προσθήκης άλλων αγαθών.

2. Τα "περί ηδονής" ἔνδοξα – Αντίκρουση των θέσεων

Προκειμένου να αναπτύξει τις απόψεις του για την ηδονή ο Αριστοτέλης εφαρμόζει, όπως κάθε φορά που πρόκειται να πραγματευτεί ένα ζήτημα, την εξής τακτική: αρχικά παραθέτει τις απόψεις που εκφράστηκαν από τους προκατόχους του και τις κοινές αντιλήψεις (τα ἔνδοξα) και στη συνέχεια τις ανασκευάζει διατυπώνοντας την δική του θεωρία, ώστε να καταλήξει στον καλύτερο δυνατό προσδιορισμό της φύσης και του περιεχομένου της.

Συγκεκριμένα, αναφέρει πως ορισμένοι ταυτίζουν το αγαθό με την ηδονή (1153b1-3: «τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι»), επιλέγοντας τις σωματικές απολαύσεις (1095b26: «βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι»), διότι αυτές αντιλαμβάνονται ως πιο οικείες.³ Μάλιστα, παρατηρεί πως για

³ Σύμφωνα με την Broadie (1991), η θεωρία περί ηδονής του Αριστοτέλη δεν εξαρτάται από την απλή αποδοχή της σύνδεσης μεταξύ της ηδονής και της ροπής σε κάτι (σελ. 323). Άλλωστε, αυτή η σύνδεση (της ηδονής με την ροπή των ανθρώπων) οδήγησε ορισμένους φιλοσόφους να εξηγήσουν την ηδονή ως το αποτέλεσμα της σύμπτωσης ανάμεσα στην έμπρακτη συμπεριφορά κάποιου και στην φυσική ροπή προς αυτή την συγκεκριμένη συμπεριφορά (και αντίστοιχα, τούς οδήγησε στο να αποδώσουν τον πόνο ως το αποτέλεσμα της απόκλισης από αυτήν την τάση). Ο Αριστοτέλης, όμως αποκλίνει από αυτήν την άποψη.

την πλειοψηφία των ανθρώπων η ευδαιμονία συνυπάρχει με την ηδονή (1152b8: «διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν»). Ωστόσο, εκείνος υποστηρίζει πως η πολιτεία, μέσω της αγωγής των πολιτῶν της, καθορίζει το πλαίσιο των πραγμάτων με τα οποία θα πρέπει αυτοὶ να χαίρονται και να λυποῦνται (1104 b13: «ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ»)· και το κριτήριο δεν είναι η αρετή. Ὅμως, για να προλάβει μια πιθανή υποκειμενικοποίηση της αρετῆς θέτει ως κριτήριο τον ορθὸ λόγο του «φρόνιμου» ἀνθρώπου.⁴ Ο ορθὸς λόγος θα του επιτρέψει να εντοπίζει το σωστὸ -κάθε φορά- μέτρο, και κατ' επέκταση ὅλες τις μεσότητες, και να διακρίνει την ορθή ἀπὸ την εσφαλμένη ἐνέργεια. Συνεπῶς, «αν για κάθε πράγμα μέτρο είναι η αρετή και ο ἀγαθὸς ἀνθρώπος ως τέτοιος, τότε ως ἡδονές θα ἐκλαμβάνονται αὐτές που φαίνονται ἡδονές σε αὐτόν (τον ἀγαθό)» (Κόντος, 2018, σελ. 231).

Επιπροσθέτως, ἀντιτάσσεται και σε ὅσους ἀπορρίπτουν την ἡδονή ως κάτι κακό, την οποία μάλιστα θεωροῦν κάτι ἐξίσου κακό με την λύπη. Γι' αὐτούς, ὅπως μας πληροφορεῖ ο Ἀριστοτέλης, το καλὸ είναι συνυφασμένο τόσο με την ἀπουσία λύπης ὅσο και με την ἀπουσία ἡδονῆς, ὑπὸ την ἐννοια πως στην κατάσταση της ηρεμίας, στην οὐδέτερη κατάσταση, ο ἀνθρώπος ἀποφεύγει την συσκότιση της ἠθικῆς του κρίσης (Hughes, 2013 σελ. 211). Για τον Ἀριστοτέλη, ὅμως, δεν υφίστανται καλές και κακές ἡδονές (ὅπως υποστήριζαν κάποιοι)· καλή και κακή μπορεί να είναι μια διαδικασία, μια πράξη, ἀναλόγως των ἀποτελεσμάτων που αὐτή ἐπιφέρει. Ἀκόμη, ἀναφέρει πως κάποιοι ἰσχυρίζονται ὅτι η ἡδονή δεν είναι ἀγαθὸ οὔτε λόγω της οὐσίας της οὔτε κατὰ συμβεβηκός (1152b4-7: «τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε καθ' αὐτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός») και πως η ἡδονή, λόγω του ὅτι δεν ἀνήκει στις ποιότητες, δεν συγκαταλέγεται στα ἀγαθὰ (1173a13-15: «οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιοτήτων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτ' οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ' ἡ εὐδαιμονία»), διότι αὐτὸ ἰσχύει και για τις ἐνέργειες της αρετῆς και την ευδαιμονία.

⁴ Ὡς 'φρόνηση' ὀρίζεται η συνήθεια (*ἀληθῆς ἔξις*) του να σκεφτόμαστε καλά σχετικά με τα πρακτικὰ ζητήματα. Σε ἀντίθετη περίπτωση κυριαρχοῦν οἱ ἐπιθυμίες του ἀλόγου μέρους της ψυχῆς διαφθείροντας τον λόγο (Hughes, 2013, σελ. 98). Πρόκειται για μια διανοητικὴ αρετὴ που ἀποσκοπεῖ στην ἀλήθεια και η οποία προϋποθέτει την ὑπαρξὴ ἀρετῶν που θα ἐπιτρέψουν την ορθή λειτουργία του πρακτικῶν λόγου (Κόντος, 2018, σελ. 176). Συνεπῶς, φρόνιμος είναι αὐτὸς που δεν ἐκδηλώνει καμιά ἐπιθυμία για ὅσα ἀντίκεινται στον λόγο και δρα σύμφωνα με την ἠθικὴ αρετὴ (1143a35: «ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν»).

Στο βιβλίο VII (1153b4: «ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν τι εἶναι») ο Αριστοτέλης διατείνεται πως η ηδονή είναι αγαθό, αλλά δεν ταυτίζεται με “το αγαθό.” Εκλαμβάνει την ηδονή ως απόρροια της ικανοποίησης των αναγκών και επιθυμιών του ανθρώπου, ωστόσο ισχυρίζεται πως η πραγματική ηδονή πηγάζει από την *κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια*, και μάλιστα την *ἐνέργεια* του νου, αφού το ἔλλογο στοιχείο είναι το κυρίαρχο στην ανθρώπινη φύση. Επιπλέον, υποστηρίζει πως για τον κάθε άνθρωπο η οικεία προς αυτόν ηδονή είναι αυτή που απορρέει από την τελείωση (ολοκλήρωση) των ψυχοβιολογικών λειτουργιών του οργανισμού του. Διαπιστώνει, ωστόσο, πως κάποιοι άνθρωποι ἔλκονται από το ηθικά ὄμορφο (το *καλόν*), το οποίο είναι και το φύσει ηδονικό, ενώ ἄλλοι από αυτό που φαίνεται αγαθό και ηδονικό, αλλά στην πραγματικότητα δεν είναι.

Ένα τελευταίο επιχείρημα του Αριστοτέλη δεικνύει την επιρροή του πλατωνικού *Φιλήβου* σε αυτόν. Εκεί αναφέρεται πως η ηδονή, επειδή επιδέχεται βαθμούς, ανήκει στην κατηγορία του απείρου, και επομένως δεν δύναται να αποτελεί αγαθό. Ο Αριστοτέλης, όμως, αντικρούει την παραπάνω θέση. Συγκεκριμένα, στο 1173a15-28 αναφέρει ότι: α) αν αυτό που εννοείται στον *Φιλήβο* είναι πως είναι πιθανό να νιώσουμε ηδονή (ή πόνο) περισσότερο ή λιγότερο έντονα, αυτό μπορούμε να το ισχυρισθούμε και για τον δίκαιο άνθρωπο (ότι είναι περισσότερο ή λιγότερο δίκαιος), β) «το αντι-ηδονιστικό πλατωνικό επιχείρημα δεν λαμβάνει υπόψη την διάκριση μεταξύ των “ανάμεικτων” και των “καθαρών”⁵ ηδονών». Δηλαδή, αυτό που υπαινίσσεται ο Αριστοτέλης είναι πως όποια εγκυρότητα υπάρχει στην κατηγορία περί απειρότητας συγκεκριμένων σωματικών ηδονών, δεν δύναται να εφαρμοστεί και εναντίον των ηδονών που αφορούν τις ενάρτετες δραστηριότητες και γ) το γεγονός πως οι ηδονές ενέχουν βαθμούς δεν συνεπάγεται κατ’ ἀνάγκη πως αυτές δεν είναι πεπερασμένες (όπως, παραδείγματος χάριν συμβαίνει με την υγεία)» (Hardie, 1968, σελ. 311).

⁵ Στον Αριστοτέλη η αντίληψη περί καθαρότητας είναι κατά μία έννοια “γνωστική,” αφού δίνει βαρύτητα στους τρόπους που οδηγούν στην γνώση, οι οποίοι είναι σε ποικίλους βαθμούς απαλλαγμένοι από την επαφή ή την εμπλοκή με την ύλη). Κατά συνέπεια, υψηλά είδη/μορφές γνώσης είναι πχ. τα μαθηματικά αντικείμενα, ενώ στο χαμηλότερο επίπεδο της γνωστικής ιεραρχίας τίθενται η αφή και η γεύση που παρέχουν τις λιγότερο καθαρές -από την άποψη της αισθητικής αντίληψης- ηδονές) (Feldman, 1997, σελ. 134-135).

Ο Αριστοτέλης λαμβάνοντας υπόψη του τις παραπάνω γενικές αντιλήψεις για την ηδονή επικεντρώνεται όχι απλώς στο να ορίσει την ηδονή, αλλά κυρίως επιχειρεί να αναζητήσει τον λόγο για τον οποίο οι άνθρωποι, όταν αναφέρονται στην ηδονή και το ηδονικό στοιχείο, περιπίπτουν σε σφάλματα. Απώτερος σκοπός του είναι να πείσει τους ανθρώπους πως όντως σφάλλουν και να τους στρέψει στην αναζήτηση και επιδίωξη της αληθινής ηδονής.

Συγκεκριμένα, όπως παρατηρεί, οι περισσότεροι άνθρωποι όταν αναφέρονται στις ηδονές, σκέφτονται μόνον τις σωματικές (1154a18: «πάντες γάρ χαίρουσι πως καὶ ὄψοις καὶ οἴνοις καὶ ἀφροδισίοις, ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ»). Ο Αριστοτέλης δεν αρνείται την βίωση αυτών, διότι κάτι τέτοιο θα προσέκρουε στην κοινή εμπειρία, ωστόσο σκοπός του είναι να καταδείξει πως: α) αυτού του είδους οι ηδονές κατανοούνται εσφαλμένα ως σωματικές και β) οι σωματικές ηδονές δεν είναι ανώτερες όλων και πως είναι απορριπτές όταν υπερβαίνουν το μέτρο.

Γιατί, όμως, πολλοί άνθρωποι περιπίπτουν σε αυτήν την λανθασμένη εκτίμηση; Η πιθανή εξήγηση που δίνεται είναι η ακόλουθη: α) «κάποιος που έχει νιώσει στη ζωή του ηδονή μόνο από δραστηριότητες που εμπλέκουν το σώμα πιστεύει ότι αυτές είναι οι μόνες ηδονές που υπάρχουν». Επιπροσθέτως, β) πολλοί «άνθρωποι συγχέουν την ηδονή με την πλήρωση μιας ανάγκης (πχ. θεωρούν ότι ηδονή είναι το φαγητό, επειδή αυτό σταματά την πείνα). Ωστόσο, αυτή η αντίληψη απέχει πολύ από το φύσει ηδονικό· είναι απλώς φαινόμενο» (Κόντος, 2018, σελ. 227). Δηλαδή, για τον Αριστοτέλη οι ηδονές της αποκατάστασης είναι ηδονές μόνον κατά συμβεβηκός, υπό την έννοια πως νιώθουμε ηδονή για πράγματα που δεν είναι με φυσικό τρόπο ηδονικά, αφού αυτό που είναι φυσικά ηδονικό είναι αυτό στο οποίο νιώθουμε ηδονή όταν βρισκόμαστε στην φυσική κατάσταση (και όχι στην έλλειψη κάποιου πράγματος) (Wolfsdorf, 2013, σελ. 128-129). Ακόμη, οι άνθρωποι συχνά «κατασκευάζουν ψευδείς ανάγκες (πόνους), ήτοι νομίζουν ότι έχουν ανάγκη από κάτι και ότι η εκπλήρωσή του τους δημιουργεί ηδονή, ενώ στην πραγματικότητα αυτό δεν αποτελεί φυσική ανάγκη» (Κόντος, 2018, σελ. 227). Επιπροσθέτως, γ) σύμφωνα με τον Αριστοτέλη δεν υπάρχει καμιά σωματική ηδονή που να μην είναι ανεμπόδιστη, εξαιτίας του ότι προηγείται αυτής η βίωση του πόνου, αλλά και εξαιτίας της φύσης της σωματικότητας (1154b16-20: «αἱ δ' ἄνευ λυπῶν οὐκ ἔχουσιν ὑπερβολήν: αὗται δὲ τῶν φύσει ἡδέων καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκός ἡδέα τὰ ἰατρεύοντα: ὅτι γὰρ συμβαίνει ἰατρεύεσθαι τοῦ ὑπομένουτος ὑγιουῶς πράττοντός τι, διὰ τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι: φύσει δ' ἡδέα, ἃ ποιεῖ πρᾶξιν τῆς τοιαύδε φύσεως).

Για την ακρίβεια, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης (X. 4) δεν υπάρχουν σωματικές ηδονές, γιατί δεν είναι το σώμα που αισθάνεται αλλά η ψυχή.

Μια ακόμη εσφαλμένη αντίληψη σχετικά με την ηδονή είναι η εξής: στο 1173b9-11 ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως «αν εξετάσουμε την ηδονή βασισμένοι στο μοντέλο της αναπλήρωσης μιας έλλειψης, τότε συμπεραίνουμε πως η ηδονή συνιστά διαδικασία οργανική/σωματική (*σωματικόν πάθος*)» (Hardie, 1968, σελ. 302). Όμως, δεν δύναται να χρησιμοποιηθεί η θεωρία της αναπλήρωσης για όλες τις ηδονές αφού, κατά την άποψη του Αριστοτέλη, υπάρχουν ηδονές που δεν δύνανται να ερμηνευτούν βάσει αυτής. Έτσι, στο VII βιβλίο αναφέρει πως δεν αποτελούν όλες οι ηδονές αντιληπτές διαδικασίες γένεσης, όπως ισχυρίζονται οι αντι-ηδονιστές (Hardie, 1968, σελ. 294), αφού δεν προϋποτίθεται πάντοτε για όλες τις ηδονές μια έλλειψη για την βίωση μιας ηδονής· κάτι τέτοιο ισχύει μόνον για τις σωματικές ηδονές. Υπάρχουν, ωστόσο, ορισμένες ηδονές που συνιστούν *ενέργειες*, διότι εμφανίζονται κατά την εξάσκηση μιας ικανότητας, παραδείγματος χάριν της ικανότητας της σκέψης (1173b17: «ἄλυποι γάρ εἰσὶν αἱ τε μαθηματικά καὶ τῶν κατὰ τάς αἰσθήσεις ... ἡδοναί»). Επιπροσθέτως, ισχυρίζεται πως η ηδονή δεν δύναται να συνδεθεί με την διαδικασία της αναπλήρωσης μιας έλλειψης⁶ που προκαλεί πόνο (ήτοι, με μια αντιληπτική διαδικασία αυτού που πρόκειται να γίνει: 1153a12-15), και να ειπωθεί γι' αυτήν (την ηδονή) πως εμφανίζεται την στιγμή της πλήρωσης της έλλειψης, διότι αυτό θα ισοδυναμούσε με το να ισχυρισθούμε πως η ηδονή αποκτά νόημα από κάτι που δεν υφίσταται πια (πχ. την πείνα).

Δύο επιπλέον επιχειρήματα με τα οποία ο Αριστοτέλης απορρίπτει το ενδεχόμενο να αποτελεί η ηδονή μια διαδικασία είναι τα ακόλουθα: α) η διαδικασία εξελίσσεται αργά ή γρήγορα (σε αντίθεση με την ηδονή, αφού δεν είναι δυνατόν να απολαμβάνουμε κάτι γρήγορα ή αργά), β) η ηδονή (εν αντιθέσει προς την διαδικασία που έχει μια αφετηρία και

⁶ Σύμφωνα με την Broadie (1991), «παρόλο που ένα δημιούργημα στην φυσική πορεία της ύπαρξής του υπόκειται σε στερήσεις και κατ' επέκταση επιζητά την αποκατάσταση αυτής της έλλειψης, η φύση του -με την αυστηρή έννοια του όρου- δεν αποτελεί πηγή τέτοιων ατελειών. Αντιθέτως, η φύση του αποτελεί ενεργητική ουσία και προσδιορίζεται μόνο με θετικούς όρους. Συνεπώς, η αποκατεστημένη υγιής φυσική κατάσταση δεν είναι μια κατάσταση αδράνειας, αλλά η βάση για υγιή δραστηριότητα» (σελ. 339). Επιπλέον, η Broadie επικαλείται τον αριστοτελικό ορισμό της διαδικασίας ως «'ατελούς' πραγματικότητας (*Φυσικά*, 201a10 κ.ε.), οπότε «προκύπτει από αυτόν πως το αντικείμενο που πράγματι τελεί σε διαδικασία δεν είναι ποτέ ολοκληρωμένο όσο διαρκεί η διαδικασία» (σελ. 327).

ένα τέρμα στο οποίο οδηγείται μετά από συγκεκριμένα στάδια, και είναι ανολοκλήρωτη προτού φτάσει στην ολοκλήρωσή της) είναι πλήρης κάθε στιγμή, διότι συνιστά ‘πραγμάτωση,’ σε κάθε στάδιο μιας ορισμένης διαδικασίας, μιας φυσικής ενέργειας στην καλύτερη έκφασή της. Επίσης, «από την στιγμή που η διαδικασία θεμελιώνεται στη βάση της ‘απουσίας αυτού που είναι το τέλος,’ αν ταυτίσουμε την ηδονή με την διαδικασία, τότε ο φαινομενικός δεσμός της ηδονής με την γνώση, το έσχατο αγαθό και την φύση τίθεται υπό αμφισβήτηση» (Broadie, 1991, σελ. 339). Έτσι, όταν κάποιος συνεχίζει να απολαμβάνει κάτι, αυτό δεν συμβαίνει επειδή υπάρχει και άλλη απόλαυση να βιώσει προτού φτάσει στην πλήρη απόλαυση, αλλά διότι όσο περισσότερο απολαμβάνει κάτι, τόσο πιο πολύ συνεχίζει να το πράττει (και να το απολαμβάνει) (Broadie, 1991, σελ. 340). Επομένως, η ηδονή δεν αποτελεί αντιληπτή μεταβατική διαδικασία (αντίληψη μιας ενέργειας), αλλά κατάσταση τελικής πραγμάτωσης (είναι η ίδια η ενέργεια) και εμφανίζεται, όπως θα φανεί στην συνέχεια, όταν ο άνθρωπος ασκεί κάποια δυνατότητα και οδηγείται στην τελειοποίηση της φύσης του χωρίς να έχει καταβάλει προσπάθεια (Hughes, 2013, σελ. 214).

Στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης απορρίπτει την θέση εκείνων που ισχυρίζονται πως η ηδονή συνιστά κίνηση και πως, αφού είναι κίνηση, δεν δύναται να συμβάλλει στην ευδαιμονία (διότι η ευδαιμονία συνιστά *ενέργεια*). Υποστηρίζει, δηλαδή, ότι αυτή (η ηδονή) δεν εμφανίζεται κατά την διάρκεια της διαδικασίας πλήρωσης μιας έλλειψης και ούτε έχει τα χαρακτηριστικά μιας κίνησης: δεν μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι κάποιος αισθάνθηκε ηδονή γρήγορα σε σχέση με κάποιον άλλον. Αντιθέτως, μπορούμε να πούμε πως ένα κινούμενο κινείται αργά ή γρήγορα σε σχέση με ένα άλλο. Άλλωστε, κάθε κίνηση εμπεριέχει χρόνο και ολοκληρώνεται όταν έχει επιτευχθεί ο σκοπός της. Δηλαδή, «ενώ η κίνηση αρχίζει σε έναν χρόνο και τελειώνει σε έναν άλλο (1174a19-21), αυτό δεν είναι κατ’ ανάγκη αληθές για την ηδονή», αφού «κάποιος είναι πιθανό να νιώθει ηδονή/να χαίρεται· αυτό που γίνεται σε έναν χρόνο, στο ‘τώρα’ (ήτοι, το ότι νιώθει ηδονή) είναι ένα όλο» (1174b7-9) (Hardie, 1968, σελ. 307). Επιπλέον, «ενώ η κίνηση έχει διάρκεια υπό την έννοια του ότι κάτι βρίσκεται σε διαφορετικούς τόπους (ή σε διαφορετικές καταστάσεις), σε διαφορετικούς χρόνους, αυτό δεν δύναται να χρησιμοποιηθεί ως επιχείρημα προκειμένου να προσδώσουμε στην ηδονή διάρκεια. Από αυτό συνάγεται όχι ότι η ηδονή δεν είναι ανάγκη να διαρκεί κάποιο χρονικό διάστημα, αλλά ότι δεν είναι ανάγκη να μεταβάλλεται κατά το διάστημα που αυτή διαρκεί» (Hardie, 1968, σελ. 307). Επίσης, για την ηδονή μπορούμε να πούμε πως κάτι βιώθηκε και βιώνεται την ίδια χρονική στιγμή (1174b5-6). Ακόμη, κάθε σύλληψη της ηδονής με όρους

ποσοτικούς (ως προς την ένταση και τον χρόνο) θεωρείται, κατά τον Αριστοτέλη, εσφαλμένη, διότι αυτό θα σήμαινε πως η ηδονή συνιστά κίνηση (Κόντος, 2018, σελ. 228-229). Επομένως, δεν θα ήταν (η ηδονή) ανεμπόδιση και πλήρης, αφού θα απαιτούσε πόνο και προσπάθεια για την κατάκτηση περισσότερης ηδονής, ή θα υπήρχε ένα αίσθημα λύπης για την ηδονή που δεν έχει ακόμη επιτευχθεί.

Τέλος, απορρίπτει και την σύνδεση της ηδονής με την επιστήμη/τέχνη υποστηρίζοντας πως η ηδονή δεν αποτελεί προϊόν τέχνης· γιατί «για καμία άλλη δραστηριότητα δεν υπάρχει κάποια τέχνη, αλλά η τέχνη αφορά την ικανότητα» (1153a23-25). Όμως, η ύπαρξη της ικανότητας δεν είναι ηδονική· ηδονική μπορεί να είναι μόνον η εξάσκηση αυτής.

3. Η αριστοτελική θεωρία για την ηδονή

Για τον Αριστοτέλη η ηδονή ορίζεται ως ‘‘ανεμπόδιση *ἐνέργεια*⁷ της *ἕξης*’’ σύμφωνα με την φύση (1153a12-15: διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν⁸ ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον»). Από τον ορισμό αυτό προκύπτει πως υφίσταται σημαντική διαφορά ανάμεσα στην φυσική εξοικείωση με κάτι και στην μη φυσική εξοικείωση. Δηλαδή, μια φυσική και συνηθισμένη επικρατούσα κατάσταση σε σχέση με την οποία η ηδονή (ως αποκατάσταση) προσανατολίζεται, διαφέρει από μια μη φυσική συνηθισμένη κατάσταση (Wolfsdorf, 2013, σελ. 109). Επιπροσθέτως, βάσει του ανωτέρω ορισμού είναι εμφανές πως για τον

⁷ Σύμφωνα με τον Weiss (1979), όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ηδονή ως ‘‘ανεμπόδιση ενέργεια’’ δεν ταυτίζει την ηδονή με την *ἐνέργεια*· ισχυρίζεται μόνον πως η *ἐνέργεια* είναι ηδονική (εννοώντας την ανεμπόδιση φύση της δραστηριότητας), αλλά όχι ότι η *ἐνέργεια* είναι η ίδια η ηδονή, διότι η υπερβολική ηδονή συνιστά πρόσκομμα στην *ἐνέργεια* (σελ. 220).

⁸ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη «κάθε ζωντανή ύπαρξη είναι μια υπόσταση με δοσμένη φύση», εννοώντας με τον όρο ‘‘φύση’’ την εσωτερική αρχή της κίνησης και της ακινησίας του» (Broadie, 1991, 320-321). Δηλαδή, είναι στην φύση ενός ζωντανού οργανισμού (του ανθρώπου) να δρα ώστε να πετύχει το φυσικό του τέλος. Στους προικισμένους με επίγνωση, ηδονή εμπεριέχεται στην τέλεια επιτέλεση που χαρακτηρίζει την φύση τους· οπότε, σε αυτούς η φύση εκφράζεται στην δίχως εξαναγκασμό συμπεριφορά την οποία εισάγει η ίδια η ουσία *per se*. Το είδος της ηδονής θα εξαρτάται από το είδος της λειτουργίας, δηλαδή από την φύση που ενεργεί» (Broadie, 1991, σελ. 321). Αλλά, τι θα γινόταν αν ο άνθρωπος εν γένει είχε συγκροτηθεί ώστε να μην μπορεί να εμπλακεί στην ηδονή χωρίς αυτό να γίνει άμετρα ή αν ποτέ δεν μπορεί να επιτύχει την φυσιολογική ανθρώπινη δυνατότητα για ‘‘ανώτερες ηδονές;’’ Για τον Αριστοτέλη, η καλή ανθρώπινη δραστηριότητα βρίσκεται σε συμφωνία με την ανθρώπινη φύση» (Broadie, 1991, σελ. 355).

Αριστοτέλη, η ηδονή πηγάζει από την άσκηση των φυσικών ικανοτήτων, και μάλιστα στις καλές ή κατάλληλες συνθήκες (1174b26-28: «καθ' ἑκάστην δ' αἴσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονή, δῆλον (φαμὲν γὰρ ὀράματα καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα)· δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα, ἐπειδὴν ἦ τε αἴσθησις ἢ κρατίστη καὶ πρὸς τοιοῦτον ἐνεργῆ»). Αυτό σημαίνει πως, όταν ο άνθρωπος ασκεί μια *ενέργεια* κάτω από τις κατάλληλες συνθήκες αυτή τού προκαλεί το αίσθημα της ηδονής (Taylor, 2003, σελ.8). Όμως, προκύπτει το εξής ερώτημα: «Μπορούμε να προσδιορίσουμε αυτές τις συνθήκες δίχως να συμπεριλάβουμε (σε αυτές) την συνθήκη ότι η *ενέργεια* είναι ηδονική σε αυτόν που την ασκεί»; Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως μπορούμε να προσδιορίσουμε τις κατάλληλες συνθήκες ανεξάρτητα από την ηδονή, λαμβάνοντας υπόψη την θεωρία της φυσικής λειτουργίας ενός όντος (Taylor, 2003, σελ. 10). Εντούτοις, σύμφωνα με την Broadie (2003), ο Taylor ισχυρίζεται πως, αν η ηδονή εντάσσεται στις κατάλληλες συνθήκες προκειμένου να προκύψει ηδονή, τότε δημιουργείται πρόβλημα της κυκλικότητας (ένας φαύλος κύκλος) κατά την ανεύρεση της πηγής της ηδονής, αφού παραδείγματος χάριν είναι δύσκολο να εξηγηθεί η ηδονικότητα ενός υγιεινού γεύματος μέσω του γεγονότος ότι αυτό είναι υγιές (δηλαδή, μέσα από την καλή συνθήκη της υγείας) (σελ. 22-23). Αυτό σημαίνει πως δεν μπορούμε να ισχυρισθούμε πως κάτι είναι ηδονικό αν προηγουμένως δεν καταλάβουμε πως πρόκειται για μια *ενέργεια* που σχετίζεται με τρόπο αμοιβαίο με το κατάλληλο άτομο και το κατάλληλο αντικείμενο⁹ (1174b18-19: «καθ' ἑκάστην δὴ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ' αὐτήν»).

⁹ Αν το καλύτερο αντικείμενο είναι αυτό που εκλαμβάνεται ως το πιο ευχάριστο για κάποιον του οποίου οι ικανότητες βρίσκονται σε άριστη κατάσταση, τότε υφίσταται ταύτιση ανάμεσα στην καλή κατάσταση του αντικειμένου και στην ηδονικότητά του. Τί σημαίνει, όμως, καλή κατάσταση; Η καλή κατάσταση της αισθητικής ικανότητας περιλαμβάνει την ικανότητά της να κρίνει τα σωστά αντικείμενα ως ηδονικά ή μη, κάτι που μας οδηγεί σε φαύλο κύκλο: δεν είναι δυνατός ο προσδιορισμός των αντικειμένων που είναι καλά χωρίς την αναφορά σε μια ικανότητα που βρίσκεται σε καλή κατάσταση, και το αντίστροφο. Επομένως, το ηδονικό συναίσθημα που προκύπτει από ένα αντικείμενο δεν δύναται να συνδεθεί με το ότι το αντικείμενο βρίσκεται σε καλή/άριστη κατάσταση, οπότε θα πρέπει να αναζητηθεί αλλού (Taylor, 2003, σελ. 11).

Επιπροσθέτως, από τον ορισμό της ηδονής ως ‘‘ανεμπόδιστη ενέργεια της έξης’’ προκύπτει σύνδεση της ηδονής με την *ενέργεια* (και στο 1175a20-21 αναφέρει πως δεν γίνεται να υπάρχει ηδονή χωρίς *ενέργεια*). Ο όρος αυτός, ωστόσο, δεν χρησιμοποιείται με την αυστηρή έννοια, διότι δεν υφίσταται ενέργεια του *ήδονίζεσθαι*. Δηλαδή, η ηδονή δεν είναι η ενέργεια· εμφανίζεται σε μια *ενέργεια*, αφού είναι συνυφασμένη με την επιτέλεση μιας *ενέργειας*¹⁰ (1175a 20-21: «ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνεργείαν τελειοῖ ἡ ἡδονή»), την οποία, μάλιστα, τελειοποιεί. Επιπλέον, η ηδονή ως *ενέργεια* είναι ανεμπόδιστη¹¹ και μαρτυρά την τελείωση της *ενέργειας* (1153b14-17: «καὶ διὰ τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως: οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἢ δ’ εὐδαιμονία τῶν τελείων»). Κατά συνέπεια, για όσο διάστημα μια πράξη είναι ατελής δεν υφίσταται πραγματική ηδονή, αλλά λύπη. Και αυτή (δηλαδή, η λύπη) πρέπει να αποφεύγεται ως κάτι κακό (1153b1: «ἢ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται καὶ φευκτόν»), διότι συνιστά τροχοπέδη στην ολοκλήρωση μιας *ενέργειας* που αποσκοπεί στην αρετή.

Τί εννοεί, λοιπόν, ο Αριστοτέλης με τον όρο τέλεια *ενέργεια* και για ποιο λόγο συνδέει την ηδονή με αυτήν; Στο 1174b23-1175b31: «τελειοτάτη δ’ ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ’ αὐτήν· τελειοῖ δὲ τὴν ἐνεργείαν ἢ ἡδονὴ ...οὐχ ὡς ἡ ἔξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ’ ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος», ισχυρίζεται πως τέλεια και κατ’ επέκταση ηδονική *ενέργεια* είναι αυτή κατά την οποία εκδηλώνεται πλήρως μια αίσθηση, η οποία

¹⁰ Επομένως, ηδονή δεν υφίσταται όταν κάτι πρόκειται να γεννηθεί, αλλά συνιστά *ενέργεια* υπό την έννοια πως αποτελεί το τελευταίο στάδιο μιας διαδικασίας (οπότε, εντός της εμπεριέχεται το τέλος).

¹¹ Υπάρχουν δύο ειδών εμπόδια τα οποία αναστέλλουν την βίωση της ηδονής προκαλώντας πόνο: α) εσωτερικά (όταν οι έξεις, οι ικανότητες του ανθρώπου, είναι τέτοιες που εμποδίζουν την δραστηριότητα ή όταν επιθυμεί κάποιες άλλες δραστηριότητες με αποτέλεσμα να εμποδίζεται η αρχική δραστηριότητα) και β) εξωτερικά (πχ. εξωτερικοί παράγοντες «κάποιος ή κάτι που εμποδίζει από την υλοποίηση της δραστηριότητας») (Κόντος, 2018, σελ. 222).

Από τον εν λόγω ορισμό προκύπτει πως αυτό που απολαμβάνουμε είναι η ανεμπόδιστη άσκηση των φυσικών μας ικανοτήτων, και αυτή η απόλαυση συνιστά την επίγνωση της εν λόγω άσκησης. Ωστόσο, η αντίρρηση που ασκείται στον Αριστοτέλη είναι πως «ποτέ δεν διαχωρίζει με τρόπο ρητό τα δύο ερωτήματα: α) ‘‘τί είναι η απόλαυση’’ και ‘‘τί είδους πράγματα απολαμβάνουμε.’’ Και ποτέ δεν μας δείχνει ότι η πεποίθησή του πως η ηδονή είναι πάντοτε *ενέργεια* και ποτέ *κίνησις*, εφαρμόζεται μόνο στο πρώτο ερώτημα, όπως επίσης και το ότι σε ορισμένες περιπτώσεις μπορούμε να απαντήσουμε σωστά στο δεύτερο ερώτημα θέτοντας κάποια κίνηση, πχ. το χτίσιμο» (Taylor, 2003, σελ. 14). Πάντως, ο Αριστοτέλης «προσέφερε μια βελτίωση στην θεωρία της αναπλήρωσης μέσω της θεωρίας του για την ανεμπόδιστη λειτουργία της φυσικής ικανότητας» (Taylor, 2003, σελ. 12).

βρίσκεται σε καλή κατάσταση (με άλλα λόγια, η έξη/ικανότητα της αίσθησης θα πρέπει να βρίσκεται στην καλύτερη κατάσταση, δηλαδή να προέρχεται από το όργανο της αίσθησης που βρίσκεται στην καλύτερη κατάσταση), και η οποία αφορά το καλύτερο από τα αντικείμενα που δίνονται στην αίσθηση.

Από τα παραπάνω είναι ολοφάνερο πως για τον Αριστοτέλη η τέλεια δραστηριότητα είναι και ηδονική δραστηριότητα. Το αντίστροφο ισχύει; Κατά την γνώμη μου, αν η ηδονή ορισθεί όπως την εξετάζει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*, τότε μια ηδονική δραστηριότητα δεν μπορεί παρά να είναι ταυτόχρονα τέλεια.

Καταρχάς, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (1175a21-30: «ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἶδει ὑπὸ διαφερόντων εἶδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσι δ' αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὐταὶ ἀλλήλων κατ' εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί») όπως οι ανθρώπινες δραστηριότητες διαφέρουν ως προς την μορφή τους, έτσι διαφέρει (ως προς την μορφή του) και αυτό που τις συμπληρώνει, δηλαδή η ηδονή, η οποία (ηδονή) δεν συμπληρώνει απλώς την *ενέργεια*, αλλά την ολοκληρώνει. Συνεπώς, για κάθε συγκεκριμένη δραστηριότητα υπάρχει μια αντίστοιχη συγκεκριμένη ηδονή· «σε αντίθετη περίπτωση η ηδονή μιας δραστηριότητας θα έτεινε να καταστρέψει άλλες δραστηριότητες. Διότι, αν κάθε ηδονή ήταν ίδια ως προς την μορφή της, η ηδονή μιας δραστηριότητας θα μπορούσε να επεκταθεί στις δραστηριότητες άλλων μορφών, ώστε θα μπορούσαν όλες (οι ηδονές) ταυτόχρονα να “ακυρωθούν.” Και από την στιγμή που η ηδονή θα ήταν μία, ίσως θα συγχωνευόταν μέσα σε μια δραστηριότητα». Απεναντίας, «η ύπαρξη πολλών μορφών ηδονών επιτρέπει στην κάθε ηδονή να διατηρεί την δραστηριότητά της, και μάλιστα έτσι ώστε αυτή να είναι ατομική και διακριτή». Άλλωστε, «η ηδονή αποτελεί την πηγή της μορφής (της δραστηριότητας), με την έννοια του χαρακτηριστικού τύπου ή του είδους όπως επίσης και της μορφής υπό την έννοια του σχήματος ή της δομής» (Broadie, 1991, σελ. 338).

Έχοντας προσδιορίσει την σύνδεση που υφίσταται ανάμεσα στην ηδονή και την *ενέργεια* ο Αριστοτέλης επιχειρεί να εξετάσει την φύση της τέλειας δραστηριότητας προκειμένου να την ταυτίσει με την ηδονική δραστηριότητα (1174b23-26: «κατὰ πάσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστὶν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν ἡδίστη δ' ἢ τελειοτάτη, τελειοτάτη δὲ ἢ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ' αὐτήν: τελιοεῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή»). Καταλήγει, λοιπόν, στο συμπέρασμα ότι οι διανοητικές ηδονές (και οι δραστηριότητες που αυτές συμπληρώνουν) είναι ανώτερες αυτών που σχετίζονται με το σώμα, διότι οι πρώτες

είναι απαλλαγμένες από την λύπη και άρα είναι καθαρές (1173b11-15: «ένδεεις γὰρ γενομένους καὶ προλυπηθέντας ἤδεσθαι τῇ ἀναπληρώσει. τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς: ἄλυποι γὰρ εἰσιν αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὀσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὀράματα πολλὰ καὶ μνήμαι καὶ ἐλπίδες»). Αντιθέτως, οι σωματικές ηδονές είναι, στην πλειοψηφία τους, ανάμικτες με πόνο (άποψη που δεικνύει σαφή επίδραση του Αριστοτέλη από τον δάσκαλό του). Πάντως, ο Αριστοτέλης αναφέρει πως η διαφορά ανάμεσα στις ηδονές του σώματος και τις ηδονές της ψυχής δεν μπορεί να διευκρινιστεί επαρκώς, αφού οι πρώτες, παρόλο που έχουν ως τόπο τους το σώμα, αποτελούν ψυχικά φαινόμενα (Κόντος, 2018, σελ. 228). Παρόλα αυτά, δηλαδή παρά το γεγονός πως οι διανοητικές ηδονές είναι πιο καθαρές και ανώτερες από τις σωματικές (άρα και οι δραστηριότητες που σχετίζονται τις ηδονές) δεν σημαίνει πως οι σωματικές ηδονές κρίνονται καταδικαστέες. Και αυτό διότι οι σωματικές ηδονές δεν αποτελούν πρόβλημα αφ' εαυτές, αλλά η υπερβολή τους (1154a15-16: «ἔστιν δὲ τῶν σωματικῶν ἀγαθῶν ὑπερβολή, καὶ ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν ὑπερβολὴν ἔστιν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίαις»).

Από το παραπάνω διαφαίνεται πως, κατά την άποψη του Αριστοτέλη αυτοί που θέτουν τις διανοητικές ηδονές (και κατ' επέκταση τον λόγο) σε εξέχουσα θέση έναντι των σωματικών ηδονών στην ουσία θέτουν την ύψιστη ανθρώπινη δραστηριότητα στο βάθρο που της αξίζει. Από την άλλη, υπάρχουν και αυτοί που θεωρούν πως ο λόγος δεν αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της φύσης του ανθρώπου, αφού θεωρούν πως η φύση συνδέεται αδιαμφισβήτητα με την ηδονή και τον πόνο. Ως εκ τούτου, θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε πως γι' αυτούς η πρακτική σοφία συμβάλλει απλώς στη διόρθωση των κατά περίπτωση ανεπαρκειών της ανθρώπινης φύσης.

Όσον αφορά στην φράση («τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή»: 1174b26) από όπου φαίνεται πως η ηδονή δεν σχετίζεται απλώς με την *ἐνέργεια*, αλλά την ολοκληρώνει, ο Αριστοτέλης διατείνεται πως: α) η ηδονή δεν τελειοποιεί/ολοκληρώνει την δραστηριότητα με τον ίδιο τρόπο που συμβαίνει αυτό με το αισθητό (δηλαδή, το αντικείμενο της αίσθησης) και την αισθητηριακή ικανότητα (την ίδια την αίσθηση) (1174b24-25: «οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἢ τε ἡδονὴ τελειοῖ καὶ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ ἡ αἴσθησις»). Άλλωστε, συνεχίζει ο Αριστοτέλης, δεν είναι η υγεία και ο γιατρός με τον ίδιο τρόπο η αιτία τού να είναι κάποιος υγιής. Επιπλέον, β) («τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος»: 1175b30-31), δηλαδή η ηδονή ολοκληρώνει την *ἐνέργεια* ως ένας σκοπός που

επισυμβαίνει. Αυτό σημαίνει πως οι ανθρώπινες δραστηριότητες εμπεριέχουν μια τάση τελειοποίησης, μια τάση να γίνουν καλύτερες, και, όταν αυτό επιτευχθεί, τότε ο άνθρωπος βιώνει την ηδονή, ήτοι το επισφράγισμα της υλοποίησης αυτής της τελειοποιημένης δραστηριότητας.¹² Επιπλέον, προκύπτει πως η ηδονή αυξάνει την διάρκεια μιας δραστηριότητας διατηρώντας την πληρότητά της (1175a30-31: «φανείη δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνφκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἦν τελειοῖ. συναύξει γὰρ τὴν ἐνεργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή»)· λειτουργεί, θα λέγαμε, ως κίνητρο στον άνθρωπο προκειμένου αυτός να συνεχίσει την δραστηριότητα που επιτελεί.

Πώς μπορεί, όμως, να γνωρίσει ο άνθρωπος το σημείο αυτής της δραστηριότητας στο οποίο θα πρέπει να σταματήσει για να μην μετατραπεί η ηδονή σε λύπη/πόνος; Επιπροσθέτως, μια τέλεια και, συνεπώς, μια ηδονική δραστηριότητα έχει σταματημό; Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως για έναν άνθρωπο είναι αδύνατη η συνεχής δραστηριότητα (1175a3-6: «πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἥδεται; ἢ κάμνει; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονή») και πως κάθε άνθρωπος δεν αντιμετωπίζει μια ορισμένη δραστηριότητα με τον ίδιο τρόπο από την αρχή μέχρι το πέρας της υλοποίησης αυτής. Οπότε, σταδιακά επέρχεται η μείωση του ενδιαφέροντος και η ελάττωση της τελειότητας της εν λόγω δραστηριότητας. Άρα, είναι εφικτή η βίωση της πλήρους ηδονής; Κατά την γνώμη μου, η βίωση της πλήρους ηδονής είναι μεν εφικτή στον άνθρωπο, αλλά είναι κάτι στιγμιαίο, που ισχύει για λίγο χρονικό διάστημα.

Πώς όμως, γεννιέται η επιθυμία για το ηδονικό και ευχάριστο; Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως «υφίσταται διαφορά ανάμεσα σε αυτό που είναι ηδονικό παντελώς -ήτοι, δίχως καμία επιφύλαξη, το πραγματικά καλό- και σε αυτό που είναι ηδονικό για κάποιον/ή σε κάποιον (το φαινομενικά καλό) (Broadie, 1991, σελ. 357). Συγκεκριμένα, στα *Ηθικά Ευδήμεια* (1235b26-28: «τὸ γὰρ ὀρεκτὸν καὶ βουλευτὸν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. διὸ καὶ τὸ ἡδὸν ὀρεκτόν: φαινόμενον γὰρ τι ἀγαθόν. τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῆ. οὐ γὰρ ἐν ταυτῷ τῆς ψυχῆς ἢ φαντασία καὶ ἡ δόξα») αναφέρει πως κάποιοι άνθρωποι

¹² «Η ηδονή τελειοποιεί την δραστηριότητα, που σημαίνει πως ‘κλειδώνει’ τον παράγοντα (που την προκαλεί) για ακόμη περισσότερη (δραστηριότητα) και αναπτύσσει, ακόμη και κατά την διάρκεια της πράξης, την ροπή του ανθρώπου ώστε να πράττει τοιοιτοτρόπως» (Broadie, 1991, 355). Επομένως, θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε πως η ηδονή δεν είναι μια μόνιμη κατάσταση (*έζη*) (μορφικό αίτιο), αλλά το τέλος που επισυμβαίνει (το επιφαινόμενο).

εκλαμβάνουν ως ηδονικό αυτό που φαίνεται ως τέτοιο. Μάλιστα, επιθυμούν το ήδύ επειδή τους φαίνεται καλό. Και συγκεκριμένα, ορισμένοι το πιστεύουν αυτό με την *δόξα* (δηλαδή, με ένα διανοητικό μέρος της ψυχής), ενώ άλλοι με την *φαντασία*. Αυτό σημαίνει πως «με το που πρόκειται κάτι να είναι ηδονικό, εμφανίζεται ως αγαθό· με άλλα λόγια, αυτό που πρόκειται να είναι ηδονικό εκλαμβάνεται εξ αρχής και ως τέτοιο -φαίνεται ηδονικό σε κάποιον- ασχέτως του αν όντως είναι ηδονικό, και παρόλο που ο λογισμός μπορεί να καταδείξει πως εν τέλει δεν είναι αγαθό/καλό». Όμως, και οι δύο σφάλλουν κατά τον Αριστοτέλη, διότι «η ηδονικότητα δεν αποτελεί ποιότητα του αντικειμένου, αλλά έναν τρόπο για το υποκείμενο να επιδιώξει το ηδονικό ως αγαθό» (Broadie, 1991, σελ. 329-330). Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι αυτό που φαίνεται σε κάποιον πως είναι καλό είναι όντως κάτι καλό, επειδή του είναι ευχάριστο/ηδονικό, αλλά το αντίστροφο· επειδή είναι ευχάριστο το εκλαμβάνει ως καλό. Κατά συνέπεια, οι ηδονές που θεμελιώνονται σε ελαττωματικές διαθέσεις δεν είναι ηδονές με την πρωταρχική και απόλυτη έννοια, παρά μόνον ηδονές που βιώνουν συγκεκριμένης διάθεσης άνθρωποι (οι διεφθαρμένοι). Αυτοί πιστεύουν πως, «όταν χαίρονται (και το γνωρίζουν) με κάτι αισχρό, δικαιούνται να το θεωρούν αυτό ως απλώς ‘ηδονικό’» (δίχως προϋποθέσεις), ενώ είναι ηδονικό μόνο για αυτούς» (Broadie, 1991, σελ. 357).

Στη συνέχεια εξετάζει τις μορφές των ηδονών προκειμένου να προσδιορίσει ποιες από αυτές έχουν περισσότερη ή λιγότερη αξία (Wolfsdorf, 2013, σελ. 134). Μάλιστα, αφορμάται από την άποψη ορισμένων πως υπάρχουν και κάποιες ηδονές που είναι κακές (1204a7) (οπότε, η ηδονή δεν δύναται να αποτελέσει το αγαθό). Αναρωτιέται, λοιπόν, αν υπάρχει το ενδεχόμενο να υφίστανται κάποιες κακές ηδονές, και αν ναι, αν θα μπορούσε μια μορφή ηδονής να αποτελέσει το ύψιστο αγαθό, παρόλο που άλλες ηδονές θα εκλαμβάνονταν ως κακές (σελ. 134). Εν γένει δεν δέχεται την ανωτέρω άποψη, διότι αυτή δεν δύναται να έχει καθολική ισχύ· δεν γίνεται οι ηδονές να είναι κακές στο σύνολό τους. Εκείνο που υποστηρίζει είναι πως, εφόσον υπάρχουν καλές και κακές δραστηριότητες (δηλαδή, εφόσον οι *ενέργειες* διαφέρουν ως προς το είδος τους), ολοκληρώνονται από πράγματα που είναι διαφορετικά ως προς το είδος τους. Οπότε, από αυτό προκύπτουν οι ενέργειες της σκέψης και οι ενέργειες της αντίληψης. Επομένως, κατ’ αναλογία θα διαφέρουν και οι ηδονές που ολοκληρώνουν τις

ενέργειες αυτές¹³ (1175a21-27). Και, όπως κάποιες *ενέργειες* πρέπει να αποφεύγονται και άλλες να επιλέγονται, αντίστοιχα συμβαίνει και με τις ηδονές. Δεδομένου, λοιπόν, πως κάθε οργανισμός φέρει την ηδονή που είναι οικεία στη φύση του (1176a3: «δοκεῖ ὄ εἶναι ἕκαστω ζῶῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεῖα») και η οποία αποσκοπεί στην τελείωσή του (πρόκειται για την ηδονή που αντιστοιχεί στην *ενέργειά* του), α) θα υφίστανται καλές (τελειότερες) και κακές (λιγότερο τέλειες) ηδονές και β) μια ηδονή οικεία στην κατάλληλη *ενέργεια* (στην πιο σπουδαία και πιο τέλεια *ενέργεια*/δραστηριότητα) θα είναι καλή (και άρα προτιμότερη), ενώ η οικεία ηδονή της φαύλης δραστηριότητας (ήτοι, της κατώτερης σε αξία *ενέργειας*) θα είναι κακή ηδονή (1175b27-28: «καθ' ἕκαστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεῖα ἡδονὴ ἔστιν. ἢ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οἰκεῖα ἐπιεικῆς, ἢ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά»). Ἄλλωστε, όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και ανάμεσα στις επιθυμίες των ωραίων πραγμάτων (που είναι άξιες επαίνου) και τις επιθυμίες των άσχημων πραγμάτων (που είναι αξιοκατάκριτες).

Όμως, ποια σχέση συνδέει την ηδονή με την *ενέργεια* και την επιθυμία; Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η ηδονή είναι περισσότερο οικεία προς την *ενέργεια* από ό,τι είναι η επιθυμία (1175b30: «οἰκειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργεῖαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων»). Αυτό συμβαίνει επειδή η επιθυμία, λόγω της φύσης της και του χρόνου, διαχωρίζεται από την *ενέργεια*, ενώ η ηδονή και η *ενέργεια* είναι τόσο στενά συνδεδεμένες, ώστε κάποιοι να περιπίπτουν στο σφάλμα να τις ταυτίζουν (1175b31-32).

Στην πραγματικότητα, αυτό που διατείνεται ο Αριστοτέλης είναι πως μόνον οι άνθρωποι που διακρίνονται από καλή φύση θα έχουν και καλές ηδονές. Επομένως, η ποιότητα του ανθρώπου και οι επιλογές του στην βίωση των ηδονών είναι τα στοιχεία που καθιστούν τις ηδονές κακές. Με αυτόν τον τρόπο απαντά και στην αντίρρηση που εκφράζεται αναφορικά με το ότι οι ηδονές του σώματος απομακρύνουν τον άνθρωπο από τις διανοητικές δραστηριότητες και γι' αυτό είναι (οι σωματικές ηδονές) κάτι κακό.

¹³ Σύμφωνα με τον Hardie (1968) «θα ήταν παράλογο να σκεφτούμε πως οι έννοιες ‘ηδονή’ και ‘δραστηριότητα’ δεν αναφέρονται σε διαφορετικές εμπειρίες, αλλά σε διαφορετικά πράγματα της ίδιας βιωμένης εμπειρίας; Παραδείγματος χάριν, όταν ισχυριζόμαστε πως μια θεατρική παράσταση ήταν ευχάριστη, αυτό σημαίνει πως η ηδονή που νιώθουμε και η δραστηριότητα που εκτελούμε ταυτίζονται;» (σελ. 315).

Προτού, λοιπόν, εξετάσει την αξία των ηδονών, ο Αριστοτέλης αναζητά την ύπαρξη μορφών ηδονής. Θέτοντας ως κριτήριο τις ικανότητες τις αισθητικής αντίληψης και της σκέψης/νόησης διακρίνει δύο μορφές ηδονών: α) τις ηδονές της αντιληπτικής αίσθησης και β) τις ηδονές του νου¹⁴ (1176a1-2: «ὁμοίως δὴ διαφέρουσι καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἐκάτεροι ἀλλήλων»). Καθεμιά από αυτές τις μορφές περιλαμβάνει διάφορες επιμέρους μορφές ηδονών αισθητικής αντίληψης και διανοητικών ηδονών αντίστοιχα. Αυτό σημαίνει πως και οι δύο (οι ηδονές που προκύπτουν από την άσκηση των αισθήσεων και οι ηδονές της νοητικής διεργασίας) αποτελούν *ενέργειες*, αλλά απαντούν και ως παραδείγματα ενεργειών (Taylor, 2003, σελ. 15).

Ποια από τις ανωτέρω μορφές ηδονών έχει την μεγαλύτερη αξία;¹⁵ Προκειμένου να διαπιστώσει την αξία των διαφόρων μορφών ηδονών (δηλαδή, προκειμένου να διακρίνει τις ηδονές βάσει της ποιότητάς τους) υποστηρίζει πως θα πρέπει να διαχωρίσουμε τις ανθρώπινες δραστηριότητες με τα ανάλογα ποιοτικά κριτήρια. Αυτό σημαίνει πως η αξία της εκάστοτε ηδονής βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την αξία της *ενέργειας* από την οποία αυτή εκπηγάει: άλλες είναι οι ηδονές που προέρχονται από τα ηθικά όμορφα πράγματα και άλλες από τα ηθικά άσχημα (1175b23-25: «διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικεία καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί»). Από την παραπάνω διάκριση προκύπτει πως οι ηδονές των ενάρετων πράξεων που υλοποιούν οι αγαθοί είναι ανώτερες από τις ηδονές των μη ενάρετων πράξεων των φαύλων. Ως εκ τούτου, η ύψιστη δραστηριότητα θα είναι ηδονική. Συνεπώς, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη το είδος της ηδονής (και όχι η ηδονή *per se*), που εξαρτάται από την όποια συγκεκριμένη δραστηριότητα που γεννά την ηδονή, αποτελεί ένδειξη της ηθικής ποιότητας των ανθρώπων (Κόντος, 2018, σελ. 240). Άλλωστε, κατά την συζήτηση για την

¹⁴ Αυτό που περιγράφεται ως ηδονή εντός της δραστηριότητας ή από την δραστηριότητα, όπως πχ. η ηδονή του φαγητού, στην πραγματικότητα αποτελεί ηδονή εντός ή από την σκέψη ή την αίσθηση που σχετίζεται με αυτήν την ηδονή. Αυτό σημαίνει πως για τον Αριστοτέλη, ενώ κάποιος, παραδείγματος χάριν πράγματι ασκεί την ικανότητα του χτίσιματος, το χτίσιμο και η ικανότητά του να χτίζει είναι δύο διακριτές οντότητες (Taylor, 2003, σελ. 15).

¹⁵ Ο Αριστοτέλης επικεντρώνεται περισσότερο στην εξέταση της αξίας της ηδονής και όχι τόσο στην αναζήτηση της φύσης της, διότι προτεραιότητα δίνει στην επιδίωξη μιας ευτυχισμένης ζωής και στη συμβολή που έχει η ηδονή σε αυτό (Taylor, 2003, σελ. 1).

ηδονή ο Αριστοτέλης «δεν έχει κατά νου κάποιο συγκεκριμένο είδος ύψιστης δραστηριότητας»¹⁶ (Broadie, 1991, σελ. 326).

Ωστόσο, η αξιολογική σύγκριση των ηδονών είναι εσφαλμένη, αφού αυτές δεν έχουν ένταση και διάρκεια (1173b28-31: «ἢ τῷ εἶδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί: ἕτεραι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχυρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα μουσικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων»). Γι' αυτό, ο Αριστοτέλης εν τέλει απομακρύνεται από την εξέταση των ειδών της ηδονής και στρέφεται στο πρόσωπο που βιώνει την ηδονή. Όμως, οδηγείται σε φαύλο κύκλο, καθότι η αξιολόγηση της ηδονής θα εξαρτάται από το πρόσωπο που την βιώνει, αλλά και ο χαρακτηρισμός ενός ανθρώπου θα πρέπει να γίνεται με βάση την ηδονή που εκείνος αντλεί (Κόντος, 2018, σελ. 230).

Επιπροσθέτως, ο Αριστοτέλης εξετάζει τον βαθμό καθαρότητας των ηδονών αποβλέποντας στο να ελέγξει τον βαθμό ανεξαρτησίας αυτών από την φυσική εμπλοκή με το αντικείμενο της γνώσης. Υπό αυτήν την έννοια, σύμφωνα με την Broadie μια τέτοια ανεξαρτησία θεωρείται πως ενέχει μεγαλύτερη γνωστική περιπλοκή (Broadie & Rowe, 2002, σελ. 438· Feldman, 1997, σελ. 134· Wolfsdorf, 2013, σελ. 134). Φαίνεται, λοιπόν, πως για τον Αριστοτέλη η αντίληψη της καθαρότητας της ηδονής είναι γνωσιακή (δηλαδή, σχετίζεται με τους τρόπους της γνώσης και το πώς αυτοί ποικίλλουν ως προς τον βαθμό ελευθερίας από την εμπλοκή με την ύλη), ενώ για τον Πλάτωνα είναι πρωταρχικά οντολογική (Wolfsdorf, 2013, σελ.134-135).

¹⁶ Σύμφωνα με την Broadie (1991), το ερώτημα που γεννάται είναι "τί σημαίνει ύψιστη έλλογη δραστηριότητα." «Ίσως ο Αριστοτέλης να έχει κατά νου πως η ύψιστη δραστηριότητα είναι η πρακτική, και την ίδια στιγμή ενδεχομένως να γνωρίζει πως για τους ουδετεριστές (ήτοι, για αυτούς που εκλαμβάνουν το ανώτερο αγαθό ως μια μορφή έλλογης δραστηριότητας, η οποία ανεξαρτήτως της μορφής που δύναται να λάβει δεν εμπεριέχει ηδονή και πόνο) είναι η καθαρά θεωρητική. Αν μπορούσαν αυτοί να τον πείσουν πως η ύψιστη δραστηριότητα, ακόμη κι αν είναι θεωρητική, δεν εμπεριέχει ηδονή, ο Αριστοτέλης σίγουρα θα παραδεχόταν πως το συμπέρασμα / η κατάληξη ενέχει αγαθό, ακόμη και αν η ύψιστη δραστηριότητα είναι, ή είναι επίσης, πρακτική». Άρα, «αν η θεωρητική δραστηριότητα δεν είναι ηδονική, τότε σίγουρα κανένα άλλο είδος έλλογης δραστηριότητας δεν είναι ηδονικό ως τέτοιο. Αν, από την άλλη πλευρά, μπορεί να δείξει πως η ύψιστη δραστηριότητα είναι ηδονική, ακόμη και αν την εκλαμβάνει αυτήν ως πρακτική, τότε έχει κάθε λόγο να θεωρηθεί ηδονική από αυτούς που την εκλαμβάνουν ως καθαρά θεωρητική». Το ζήτημα μένει ανοιχτό και δεν αποκαλύπτεται μέσα από την επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη (σελ. 325). Το βέβαιο είναι πως στο τέλος των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης διατυπώνει ρητά την θέση πως η καθαρά θεωρητική δραστηριότητα αποτελεί τον μόνο αντάρκη και πραγματικά ηδονικό βίο.

4. Η σχέση της ηδονής με το αγαθό

Το ζήτημα της εξέτασης της σχέσης ανάμεσα στην ηδονή και το αγαθό κέντρισε το ενδιαφέρον του Αριστοτέλη με αφορμή την άποψη που διατυπώθηκε για το ότι αυτά τα δύο ταυτίζονται, αλλά και λόγω της αντίθετης θέσης πως το αγαθό δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να συνδέεται με την ηδονή.

Έχοντας κατά νου το επιχείρημα του Ευδόξου (1172b23-24: «οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνος ἔνεκα ἡδεται, ὡς καθ' αὐτὴν οὕσαν αἰρετὴν τὴν ἡδονήν. προστιθεμένην τε ὀτφοῦν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν»), σύμφωνα με τον οποίο κάτι που είναι αγαθό δύναται να βελτιωθεί μόνο με την προσθήκη της ηδονής, ο Αριστοτέλης εκφράζει αντιρρήσεις. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως η εν λόγω θέση του Ευδόξου δεικνύει πως η ηδονή είναι ένα από τα αγαθά, αλλά δεν αποδεικνύει πως αυτή είναι ανώτερη από άλλα αγαθά (1172b25-26: «ἔοικε δὴ οὕτως γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου»).

Από την άλλη, συμφωνεί με την άποψη που εξέφρασε ο Πλάτωνας πως η ηδονή από μόνη της δεν καθιστά την ζωή καλή παρά μόνον αν αυτή (η ηδονή) συνδυαστεί με την φρόνηση (1172b24-27: «ἔοικε δὴ οὕτως γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου: πᾶν γὰρ μεθ' ἑτέρου ἀγαθοῦ αἰρετώτερον ἢ μονούμενον. τοιοῦτω δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν: αἰρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὸν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρὶς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν»). Παρόλα αυτά, διαφοροποιείται από τον Πλάτωνα. Συγκεκριμένα, ενώ στον Πλάτωνα ο ευδαίμων βίος είναι συνυφασμένος με την καλή ανάμειξη μεταξύ της ηδονής και της φρόνησης, εντούτοις η πρωτοκαθεδρία δίνεται στην φρόνηση και φαίνεται πως δέχεται την ηδονή αναγκαστικά (αφού εντάσσει στον μικτό βίο μόνον τις καθαρές ηδονές), αλλά στην ουσία την υποβαθμίζει. Απεναντίας, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει, όπως προαναφέρθηκε, πως η ύπαρξη της ηδονής επιτρέπει στην ενάρτη δραστηριότητα να φτάσει στο ανώτερο σημείο της. Οπότε, «χωρίς ενέργεια δεν υπάρχει ηδονή, αλλά επίσης την κάθε ενέργεια την κάνει τέλεια/την ολοκληρώνει η ηδονή.»

Επομένως, για τον Αριστοτέλη η ηδονή είναι απαραίτητο συστατικό στοιχείο για την επιδίωξη του ύψιστου αγαθού, της ευδαιμονίας, αφού άλλωστε επιδιώκεται από όλα τα όντα (1175a10-11: «ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθεῖη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται») και σηματοδοτεί την επιτυχή έκβαση μιας *ενέργειας*, αλλά σε διαφορετικό -κατά περίπτωση- βαθμό (όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου).

Άλλωστε, σε αντίθετη περίπτωση, αν το αγαθό δεν ήταν ηδονικό, τότε γιατί θα έπρεπε όλες οι *ενέργειες* του ανθρώπου να αποβλέπουν σε αυτό; Συνεπώς, όταν η ηδονή εκλείψει εξολοκλήρου από την ζωή του ανθρώπου, τότε το επίπεδο της ενάρετης δραστηριότητας θα είναι χαμηλό και αυτό δεικνύει την συνεισφορά της ηδονής σε αυτού του είδους την δραστηριότητα· διότι, εκτός από το ότι η ύπαρξη της ηδονής σε μια δραστηριότητα την τελειοποιεί, αυξάνει το επίπεδο κατά το οποίο κάποιος εμπλέκεται με αυτήν (1175a29-31: «φανείη δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνωκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἦν τελειοῖ. συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή»).

Από την άλλη, αν υφίσταται στη καλή ζωή του ανθρώπου μόνον η ηδονή, χωρίς φρόνηση και σκέψη, τότε δεν μπορούμε να μιλούμε για ενάρετη δραστηριότητα, διότι η απουσία της άριστης δραστηριότητας/ενέργειας του λογιστικού μέρους της ψυχής έχει ως αποτέλεσμα την μη επίτευξη του σκοπού του ανθρώπου, ήτοι της ευδαιμονίας. Ως εκ τούτου, όταν η λογική εξασκείται με άριστο τρόπο, τότε δεν επιδέχεται βελτίωσης και δεν χρήζει ανάμειξης με κάτι άλλο προκειμένου να γίνει επιθυμητή/ελκυστική και να συμβάλλει στην επίτευξη του έσχατου σκοπού (Kraut, 1990, σελ. 282).

Ακόμη, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε πως οι ηδονές είναι επιθυμητές και άξιες επιλογής, αλλά όχι δίχως προϋποθέσεις. Δηλαδή, δεν μπορούν να θεωρηθούν αξιόλογες οι επονειδιστες ηδονές, διότι αυτές προέρχονται από πράγματα που στην πραγματικότητα δεν είναι ευχάριστα για όλους παρά μόνον για ανθρώπους διεφθαρμένους και χαμηλής ηθικής ποιότητας (δεν είναι ηδονικά *απλώς*, αλλά είναι *φαινόμενα*) (1173b21-22: «πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονειδίστους τῶν ἡδονῶν λέγοι τις ἂν ὅτι οὐκ ἔστι ταῦθ' ἡδέα). Επίσης, για τον Αριστοτέλη φαίνεται πως το ηδονικό δεν είναι κατ' ανάγκη αγαθό, αφού, όπως αναφέρει, πολλά πράγματα θα μπορούσαμε να επιζητούμε (παραδείγματος χάριν, την μνήμη, την απόκτηση γνώσεων κτλ.), παρόλο που αυτά μπορεί να μην μας προκαλούσαν ευχαρίστηση (1174a4-6: «περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέρει ἡδονήν, οἷον ὄραν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν»). Αυτό σημαίνει πως υφίστανται κάποια αγαθά που επιλέγονται αυτά καθευτά και όχι για χάρη κάποιων άλλων αγαθών ή επειδή προξενούν την ηδονή· θα ήταν, δηλαδή, επιλέξιμα και χωρίς να προκαλούν στον άνθρωπο ηδονή. Απλώς η ηδονή συνοδεύει τα παραπάνω αγαθά “κατά φυσική ανάγκη” (1174a6-8: «εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἔπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἐλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή»).

Επομένως, για τον Αριστοτέλη η ηδονή δεν ταυτίζεται με το αγαθό (1174a9: «ὅτι μὲν οὖν οὔτε τὰγαθὸν ἢ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα αἰρετὴ, δῆλον ἔοικεν εἶναι»), σε αντίθεση με την άποψη του Ευδόξου, η διαφορά στις θέσεις των οποίων θα εξεταστεί στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

5. Η σχέση ηδονής και αρετής

Ο Αριστοτέλης συνδέει την ευδαιμονία με τις ηδονές που προκύπτουν από τις *κατ' αρετήν* ενέργειες (1177a11: «εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις»), και μάλιστα αναφέρει πως η αρετή αυτή θα είναι αρετή του καλύτερου στοιχείου του ανθρώπου, ήτοι του νου (1177a16-17: «ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται»). Οπότε, προκύπτει εύλογα πως η ενέργεια του νου σύμφωνα με τους κανόνες της αντίστοιχης αρετής (ήτοι, της διανοητικής) θα συνιστά την τέλεια ευδαιμονία.

Άλλωστε, και σε άλλο σημείο (1103a14-18: «ἢ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται») ο Αριστοτέλης διακρίνει την αρετή του σώματος από αυτήν του νου, αναφέροντας πως η διανοητική αρετή (πχ. σοφία, φρόνηση) είναι η αρετή του έλλογου μέρους της ψυχής, ενώ η ηθική αρετή (πχ. δικαιοσύνη) είναι αυτή του επιθυμητικού μέρους, στο οποίο ενυπάρχουν πάθη και επιθυμίες, και είναι αποτέλεσμα *έθους*. Επιπλέον, το ίδιο το όνομά της, ηθική, παρουσιάζει μικρή διαφορά από τον όρο *έθος*.

Αναφορικά με τις ηθικές αρετές υποστηρίζει πως αποτελούν συνήθειες (*ἔξεις*) σχετικά με μια επιλογή, και πως η επιλογή αυτή δεν είναι τίποτε άλλο παρά επιθυμία κατόπιν σκέψης (1139a22-23: «ἢ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἢ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ»). Δηλαδή, ορίζει τις ηθικές αρετές ως σταθερές διαθέσεις, ως σταθερούς τύπους συναισθηματικών αντιδράσεων αναφορικά με την επιλογή επιτέλεσης μιας πράξης (ή καλύτερα εμπεριέχουν την επιλογή μιας πράξης) (Hughes, 2013, σελ. 84). Άλλωστε, και ο ίδιος ο Αριστοτέλης δηλώνει πως οι ενάρετες διαθέσεις καταλήγουν κατ' ανάγκη σε πράξεις (1099a17-18: «πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν»). Αυτό, λοιπόν, που θα πρέπει να αναζητηθεί είναι ο τρόπος επιλογής των ενάρετων πράξεων και ο τρόπος διαμόρφωσης των επιθυμιών του ανθρώπου, διότι η κατοχή

μιας αρετής, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, δεν απορρέει απλώς από την επιτέλεση μιας πράξης, αλλά και από τον τρόπο που ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται και αντιδρά σε μια πράξη. Το ζητούμενο είναι να επιλέγει και να χαιρείται με κάτι όταν πρέπει και με τον τρόπο που πρέπει (1172a22: «δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαιρῆν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ»).

Συγκεκριμένα, δηλώνει πως: α) τόσο η ηδονή όσο και η λύπη σχετίζονται με τα αισθήματα που αφορούν στις αρετές και τις κακίες (1152b5-6: «τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονᾶς ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν»), και β) η ηδονή αποτελεί το κριτήριο βάσει του οποίου μπορούμε να αποφανθούμε για την κατοχή ή όχι μιας ορισμένης αρετής ή κακίας (1172a22: «δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαιρῆν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ»). Παραδείγματος χάριν, δίκαιος δεν είναι αυτός που επιτελεί δίκαιες πράξεις, αλλά θα πρέπει να αντλεί από αυτές ηδονή. Συνεπώς, η ηδονή (όπως και η λύπη) αποτελεί το στοιχείο που επιτρέπει την αναγνώριση των ηθικών αρετών (και κακιών) που χαρακτηρίζουν το ήθος του ανθρώπου. Επιπροσθέτως, ο Αριστοτέλης συνδέει την ποιότητα των ηδονών που βιώνει κάποιος με κριτήριο (μέτρο κάθε πράγματος) την αρετή και τον αγαθό άνθρωπο, και με αυτόν τον τρόπο διαχωρίζει τις ηδονές που είναι όντως ηδονές από αυτές που απλώς εκλαμβάνονται ως τέτοιες (1176a17-18: «καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἢ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός, ἢ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἰ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαιρῆν»).

Έτσι, αν λάβουμε υπόψη μας την ηδονή που βιώνει κάποιος άνθρωπος ως κριτήριο αναγνώρισης των ηθικών αρετών αυτού, αλλά και το ότι η κατοχή των αρετών προκύπτει από τις πράξεις που επιτελούνται, καθώς και από τον τρόπο που αντιδρά ο άνθρωπος στις συγκεκριμένες πράξεις (1178a32-35: «εἴπερ ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετὴν, καὶ τῷ σώφρονι ἐξουσίας· πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἢ οὗτος ἢ τῶν ἄλλων τις; ἀμφισβητεῖται τε πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἢ προαίρεσις ἢ αἰ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὔσης»), τότε τίθεται το ερώτημα για το αν οι ενάρετες πράξεις είναι ηδονικές από την φύση τους (*καθεαυτές*).

Για τον Αριστοτέλη η σχέση μεταξύ της αρετής και της ηδονής δεν είναι αμφίδρομη· το ενάρετο είναι πάντοτε και ηδονικό. Το αντίστροφο, όμως, δεν ισχύει απαραίτητα, αφού ό,τι είναι ευχάριστο δεν σημαίνει παράλληλα πως ακολουθεί τις επιταγές της αρετής. Το ενάρετο στην ζωή και την ψυχή¹⁷ είναι αυτό που προκαλεί ευτυχία (1099a21: «εἰ δ' οὕτω, καθ' αὐτὰς ἂν εἶεν αἰ κατ' ἀρετὴν πράξεις ἡδέϊαι»). Και σε αυτήν την βάση διατυπώνει την εξής άποψη:

«αυτός που ζει μια ζωή μέγιστης ενάρετης δραστηριότητας δεν χρειάζεται την προσθήκη της ηδονής» (1099a11-20), αφού αυτή (η δραστηριότητα) λειτουργεί ως δεύτερη φύση του (Broadie, 1991, σελ. 318), συμβάλλοντας αφ' εαυτής στην δημιουργία μιας διακριτικής (υπό την έννοια της ικανότητας του *διακρίνειν*) συνειδητοποίησης της δραστηριότητας αυτής, καθώς και των στόχων της, χάρη στα οποία επέρχεται μεγαλύτερος έλεγχος αυτής της δραστηριότητας· όχι ένας έλεγχος που προσαρμόζει την δράση του ανθρώπου σε μια εκ των προτέρων καθορισμένη μορφή ή πρόθεση, αλλά ένας έλεγχος που προσιδιάζει στην ίδια την συνειδητοποίηση της ικανότητας του *διακρίνειν* (Broadie, 1991, σελ. 332). Θα μπορούσαμε, σε αδρές γραμμές να ισχυρισθούμε πως μόνο ο ενάρετος άνθρωπος δύναται να προσανατολίσει σωστά τον εαυτό του στους σωστούς σκοπούς του βίου του, ενώ η έλλειψη της αρετής αποπροσανατολίζει τον άνθρωπο από την επιδίωξη αυτού που όντως αξίζει να επιδιώκει.

Άλλωστε, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, κάποιες ανθρώπινες ενέργειες είναι επιθυμητές χάριν κάποιου άλλου σκοπού (αποτελούν μέσα), ενώ άλλες είναι επιθυμητές *καθ'εαυτές* (συνιστούν *τέλη*) και συντελούνται *κατ' αρετήν* (1147b24-25: «ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν, τὰ δ' αἰρετὰ μὲν καθ' αὐτὰ ἔχοντα δ' ὑπερβολή»). Οι τελευταίες συντελούνται *κατ' αρετήν*, διότι το να πράττουμε καλά το κάνουμε χάριν των ίδιων των ενεργειών (1176b7-8: «τοιαῦται δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετήν πράξεις· τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὐτὰ αἰρετῶν»). Μάλιστα, για κάθε άνθρωπο η ενέργεια που φέρει την πιο μεγάλη αρετή είναι αυτή που συμφωνεί με την οικεία του *ἔξη* (1176b25-26: «ἐκάστῳ δ' ἢ κατὰ τὴν οἰκείαν ἔξιν αἰρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἢ κατὰ τὴν ἀρετήν») (παραδείγματος χάριν, για τον ενάρετο άνθρωπο οικεία του *ἔξη* είναι η ενάρετη πράξη). Επιπλέον, συνδέει την ηθική αρετή με την *ἔξη* που συνοδεύεται από τον ορθό λόγο (1144b26-32: «ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔξις ἀρετῆ ἐστίν»... «δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς»).

¹⁷ Στον Αριστοτέλη η ψυχή δεν είναι διακριτή, δηλαδή χωριστή υπόσταση από το σώμα. Είναι η δομή ή η οργάνωση του σώματος ή καλύτερα των μερών του σώματος. Οπότε, η ψυχή δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από το σώμα (Wolfsdorf, 2013, σελ. 107).

Από αυτό προκύπτει η υπεροχή του διανοητικού ή λογιστικού μέρους της ψυχής (ήτοι της πρακτικής διανοίας)¹⁸ αναφορικά με τον χαρακτηρισμό μιας πράξης ως ορθής. Η απόδειξη αυτού έγκειται στα εξής: α) «η πρακτική λογική δραστηριότητα του ανθρώπου δεν είναι μόνο λιγότερο τέλεια από την θεϊκή εκδοχή του ίδιου είδους,¹⁹ αλλά και από την θεωρητική λογική δραστηριότητα του ανθρώπου (Broadie, 1991, σελ. 324) και β) από τον ορισμό της αρετής ως *μεσότητας*²⁰ που συνιστά *προαιρετική*²¹ έξη (1106b36-1107a2) είναι εμφανές πως αυτή (η μεσότητα) καθορίζεται πάντοτε με γνώμονα την λογική του φρόνιμου ανθρώπου· αυτός συνιστά το μέτρο όλων των μεσοτήτων, διότι κατέχει εκείνη την διανοητική αρετή που εγγυάται τη σωστή λειτουργία του πρακτικού λόγου,²² η παρουσία του οποίου (πρακτικού λόγου) καθιστά όλες τις αρετές παρούσες (1145a2: «ἄμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾶ ὑπαρχούση πᾶσαι ὑπάρξουσιν»). Με αυτόν τον τρόπο (ήτοι με την αναφορά στον φρόνιμο άνθρωπο) ο Αριστοτέλης αποφεύγει τις κατηγορίες περί σχετικοποίησης των ηθικών ἐξέων. Επιπροσθέτως, ο χαρακτηρισμός της αρετής ως *ἐξέως* (σταθερή διάθεση) καταδεικνύει την σημασία που απέδιδε ο Αριστοτέλης στην αγωγή/παιδεία προκειμένου ο άνθρωπος να εθιστεί στις ενάρετες πράξεις και να επιλέγει αυτές έναντι των κακών.

¹⁸ Η πρακτική σοφία καθιστά σωστά τα πράγματα που υπηρετούν έναν συγκεκριμένο σκοπό (δεν παράγει καλές πράξεις, αλλά εξηγεί γιατί οι πράξεις είναι καλές), ενώ η αρετή είναι αυτή που κάνει τον σκοπό σωστό (1144a7-9). Συνεπώς, αν απουσιάζει η ηθική αρετή, δεν μπορούμε να αντιληφθούμε με σαφήνεια τους σκοπούς των πράξεών μας.

¹⁹ Βάσει αυτής της άποψης της Broadie μπορούμε, άραγε, να ισχυρισθούμε πως ο Θεός έχει πρακτικό νου; Γιατί, αν έχει πρακτικό νου, τότε κάτι πράττει. Ο Θεός, όμως, συνιστά καθαρή θεωρία, άρα δεν χρειάζεται τον πρακτικό νου.

²⁰ Για να στοχεύει η *μεσότητα* στο μέσο με τρόπο σωστό θα πρέπει ο άνθρωπος να διαθέτει τις σωστές ἐξεις. Επομένως, οι ηθικές αρετές είναι ἐξεις διαμορφωμένες με τέτοιο τρόπο ώστε να στρέφονται προς το μέσο, το οποίο αποτελεί το πραγματικά αγαθό (Κόντος, 2018, σελ. 90).

²¹ Ως *προαίρεση* ορίζεται είτε η διάνοια που εκφράζει μια επιθυμία (ο νους που συλλαμβάνει το αγαθό και κατανοεί τις αρχές μιας πράξης) είτε η επιθυμία που υπαγορεύεται από την διάνοια (1139b4-5: «διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική»), οπότε μας κατευθύνει στην επιλογή συγκεκριμένων πράξεων και μέσω των προκειμένων να συντελεστούν οι πράξεις αυτές. Θα μπορούσαμε να πούμε πως η προαίρεση είναι η συνύπαρξη της διάνοιας και της επιθυμίας (Κόντος, 2018, σελ. 154-155).

²² Σύμφωνα με τον Cooper (2012), «ο ενάρετος άνθρωπος λόγω της τελειότητας του πρακτικού του λόγου, δύναται κάθε φορά να διακρίνει, αλλά και να ανταποκρίνεται κατάλληλα στα συναισθήματά του για εκείνες τις αξίες και τα αντικείμενα εκείνων των συμφερόντων με έναν καλά ισορροπημένο, αναλογικό και ἔλλογα διατεταγμένο τρόπο» (σελ. 119). Ἄλλωστε, ο Αριστοτέλης το δηλώνει ρητά (1140b4-6: «λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά») πως η πρακτική σοφία είναι η αληθής ἐξη η οποία συνοδεύεται από τον λόγο και αφορά στις πράξεις σχετικά με αυτό που είναι καλό για τον άνθρωπο.

6. Η ηδονή στον Σπεύσιππο

Η εξέταση της άποψης που διατύπωσε ο Σπεύσιππος αναφορικά με την ηδονή και την σχέση της με το αγαθό κρίθηκε απαραίτητη στο σημείο αυτό, διότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε αυτόν στα *Ηθικά Νικομάχεια*.

Πριν την παρουσίαση των θέσεων του Σπεύσιππου είναι χρήσιμο να αναφερθεί πως επηρεάστηκε από τον δάσκαλό του, τον Πλάτωνα ως προς τα εξής: α) αποδέχτηκε την θέση εκείνου για την ύπαρξη δύο αντίθετων αρχών σύμφωνα με τις οποίες «όλα τα πράγματα προέρχονται από το Εν και την άπειρη πολλαπλότητα. Ίσως επηρεάστηκε και από την πλατωνική αναφορά στο “περισσότερο” και το “λιγότερο”». Ωστόσο, διαφοροποίησε την παραπάνω θέση και ισχυρίστηκε πως «αυτό που αποτελεί την αιτία της ποιότητας των πραγμάτων, δεν μπορεί να έχει την ίδια ποιότητα (με αυτά) με τον ίδιο τρόπο. Επομένως, αν το Εν είναι η αιτία της αγαθότητας και της ύπαρξης για όλα τα πράγματα, δεν δύναται αυτό *per se* να ορισθεί ως αγαθό ή υπαρκτό» (Dillon, 2003, σελ. 42) και β) «επιθυμούσε να αρνηθεί την “αγαθότητα” του πρώτου Ενός, όχι επειδή αυτό ήταν κακό, αλλά γιατί θεωρούσε πως ο όρος αυτός δεν είχε πραγματικό νόημα όταν γίνεται λόγος για αυτό (δηλαδή, για το Εν)». Συνεπώς, «το “πραγματικό” νόημα της “αγαθότητας” στο κοσμικό επίπεδο ήταν στενά συνδεδεμένο με τον δημιουργό, την δραστηριότητα της κοσμικής ψυχής» (Dillon, 2003, σελ. 53).

Σχετικά με την βασική θέση του Σπεύσιππου για την ηδονή, εκτός από τον Αριστοτέλη, «ένα βασικό κείμενο προέρχεται από τον Κλήμεντα Αλεξανδρείας» (Dillon, 2003, σελ. 64).²³ Από αυτό διαφαίνεται πως «ο Σπεύσιππος εκλάμβανε την ευδαιμονία ως “την ιδανική κατάσταση αυτού που προέρχεται από την φύση, ή την κατάσταση (της κατοχής) των αγαθών, η οποία είναι μια κατάσταση για την οποία όλοι οι άνθρωποι έχουν μια φυσική ροπή, και πως το αγαθό αποβλέπει στην απαλλαγή από την ενόχληση (*ἀοχλησία*)”» (Dillon, 2003, σελ. 65). Σύμφωνα με τον Dillon (2003), πιθανότατα το ανωτέρω χωρίο να είναι ελλιπές, αφού

²³ Το κείμενο που μάς παραδίδεται από τον Κλήμεντα Αλεξανδρείας, *Στρωματεῖς*, 2,133,4 (= F 77 Tarán) έχει ως εξής: «Σπεύσιππός τε ὁ Πλάτωνος ἀδελφιδοῦς τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν ἢ ἕξιν ἀγαθῶν, ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἄνθρωπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας. εἶεν δ’ ἂν αἰ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί» (Dillon, 1996, σελ. 100).

υπάρχει το εξής κενό: «η αναφορά στην ‘κατάστασιν’ προς την οποία όλοι οι άνθρωποι έχουν μια φυσική τάση ίσως να είναι η ευδαιμονία, αλλά ο Σπεύσιππος πιθανότατα συνεχίζει στο συγκεκριμένο χωρίο λέγοντας πως οι περισσότεροι άνθρωποι πιστεύουν ψευδώς ότι αυτή (η ευδαιμονία) εντοπίζεται στην απόκτηση και την απόλαυση των πηγών της ηδονής· απεναντίας, μόνον οι σοφοί κατανοούν πως η ευδαιμονία εδρεύει στην επιδίωξη της ‘απαλλαγής από κάθε ενόχληση’» (σελ. 65). Πρόκειται για «εκείνη την κατάσταση όπου η ψυχή επιτυγχάνει την ισορροπία ανάμεσα στην ηδονή και τον πόνο, η οποία επιτυγχάνεται με την επιστημονική εφαρμογή του πέρατος στο άπειρο φάσμα του ‘περισσότερο’ και του ‘λιγότερο,’ το οποίο βρίσκεται ανάμεσα στην άκρα ηδονή και τον ακραίο πόνο, ήτοι ανάμεσα στις καταστάσεις που προκαλούν ενόχληση στον οργανισμό» (Dillon, 1996, σελ. 103).

Φαίνεται, λοιπόν, πως ο Σπεύσιππος υποστήριζε ότι «ο άνθρωπος, ως έλλογο ον, δεν μπορεί να θέτει την ηδονή ως σκοπό του, γι’ αυτό και αντικαθιστά αυτόν (τον σκοπό) με την λογική επιδίωξη της ‘αοχλησίας’», άποψη με την οποία διαφωνεί τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Εύδοξος²⁴ (Dillon, 2003, σελ. 65). Επιπλέον, ας μην λησμονούμε πως για τον Σπεύσιππο ο όρος ‘ηδονή’ περιγράφει την διαδικασία που επιδέχεται το ‘περισσότερο’ και το ‘λιγότερο,’ αλλά και το ‘αόριστο,’ και όχι μια στατική κατάσταση (έξιν). Οπότε, ίσως γι’ αυτό να απέρριπτε και την άποψη του Πλάτωνα για την ύπαρξη των ‘καθαρών ηδονών’ (Dillon, 2003, σελ. 74).

Αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζεται ο Σπεύσιππος μέσα από τα *Ηθικά Νικομάχεια* είναι εμφανές πως πρόκειται για έναν αντι-ηδονιστή, ο οποίος απορρίπτει, μεταξύ άλλων, την ηδονιστική θεώρηση του Ευδόξου πως η ηδονή είναι το αγαθό και, επιπλέον, εκφράζει αντιρρήσεις στην άποψη του Αριστοτέλη πως η ηδονή είναι αγαθό.²⁵ Αντ’ αυτού, υποστηρίζει ότι ‘το αντίθετο του κακού δεν είναι απαραίτητως αγαθό, αλλά ένα άλλο κακό,’ και πως ‘και τα δύο κακά αποτελούν τα αντίθετα ενός πράγματος που δεν είναι ούτε

²⁴ Ο Dillon (2003) διατείνεται πως «ο Εύδοξος θα μπορούσε -δίχως αμφιβολία- να αποτελεί τον πραγματικό στόχο της κριτικής του Σπεύσιππου» (φαίνεται πως ο Σπεύσιππος αρνείται την θέση του Ευδόξου πως αυτό στο οποίο όλα στοχεύουν είναι η ηδονή, αφού αυτό, λέει, δεν σημαίνει πως αυτή είναι καλή και για τους ανθρώπους) και πως «ο Φίληβος αποτελεί το ειρωνικό σχόλιο του Πλάτωνα και την κριτική του σε αυτήν την διαρκή διαμάχη ανάμεσα σε αυτούς τους δύο διακεκριμένους ακολούθους του» (σελ. 65).

²⁵ Ο Διογένης Λαέρτιος παραθέτει πως ο Σπεύσιππος, αν και μαθητής του Πλάτωνα, υπήρξε ασυγκράτητος ως προς τις ηδονές (Διογένης Λαέρτιος, Δ, αποσπ. 4.1 (μτφρ. Μαυρόπουλος, 2012)).

καλό ούτε κακό” (1173a6-8: «οὐ γάρ φασιν, εἴ ἢ λύπη κακόν ἐστι, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι: ἀντικεῖσθαι γὰρ καὶ κακὸν κακῷ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ λέγοντες ταῦτα οὐ κακῶς, οὐ μὴν ἐπὶ γε τῶν εἰρημένων ἀληθεύοντες»). Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Σπεύσιππο το γεγονός πως η λύπη συνιστά κακό *per se*, δεν συνεπάγεται αναγκαστικά πως η ηδονή, ως παύση του πόνου, θα είναι αγαθό. Μάλιστα, για να ενισχύσει αυτήν την άποψη υποστήριξε πως το αντίθετο της θρασύτητας είναι η δειλία, αλλά τόσο η θρασύτητα όσο και η δειλία συνιστούν κακά. Οπότε, δεν συμβαίνει κατ’ ανάγκη το αντίθετο του κακού να είναι πάντοτε το αγαθό.

Αυτό που προκαλεί εντύπωση είναι πως, αφού για τον Σπεύσιππο η ηδονή και η λύπη αποτελούν κάτι κακό, είναι σαν να εντάσσει και τα δύο (ήτοι, την ηδονή και την λύπη) στην ίδια αξιολογική κατηγορία. Και, εκτός αυτού, συνδέει το αγαθό με την ουδέτερη κατάσταση, άποψη που επίσης εκπλήσσει, διότι φαίνεται πως αντιβαίνει στην κοινή εμπειρία· αυτό που αποφεύγουν όλοι είναι η λύπη, και όχι η ηδονή.

Η παραπάνω διατύπωση του Σπεύσιππου ήταν αναμενόμενο να προκαλέσει την αντίδραση του Αριστοτέλη, ο οποίος αντιτίθεται στα επιχειρήματα εκείνου. Βέβαια, δεν ‘επιτίθεται’ σε αυτό καθεαυτό το επιχείρημα του Σπεύσιππου, διότι το χρησιμοποιεί και ο ίδιος όταν αναφέρεται στην αρετή ως την μεσότητα ανάμεσα σε δύο άκρα. Η αντίρρηση του Αριστοτέλη αποσκοπεί στο να δημιουργήσει ‘ρήγματα’ στο επιχείρημα, και κυρίως αναφορικά με το ότι ‘το αντίθετο αυτού που είναι κακό (πχ. το αντίθετο του πόνου) δεν είναι καλό, διότι μπορεί να είναι ένα άλλο κακό. Όμως, η ηδονή πώς γίνεται να είναι κάτι κακό, αφού οι άνθρωποι την επιζητούν; (Dillon, 1996, σελ. 103).

Ο Αριστοτέλης (1153b1-7 (= Fr. 80a): «ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν: ἢ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἢ δὲ τῷ πῆ ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυσεν, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μείζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον· οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν») αντικρούει την παραπάνω θέση του Σπεύσιππου χρησιμοποιώντας και αυτός το επιχείρημα *εκ του εναντίου* προκειμένου να προσδιορίσει την αίσθηση του κακού («τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι»). Δηλαδή, υποστηρίζει πως ο πόνος είναι κακό και πρέπει να αποφεύγεται, ενώ αντίθετα η ηδονή (ήτοι το αντίθετο του πόνου) είναι αγαθό. Επιπροσθέτως, διακρίνει τον πόνο σε: α) πόνο που είναι εντελώς κακό και β) πόνο ο οποίος είναι κακό, επειδή -με κάποιο τρόπο- συνιστά εμπόδιο για τον άνθρωπο. Συνεπώς, κατά τον Αριστοτέλη,

με το να ισχυρίζεται ο Σπεύσιππος πως “το αγαθό αποτελεί το αντίθετο και της ηδονής και του πόνου (όπως το μεγαλύτερο είναι το αντίθετο του μικρότερου και του ίσου),” δεν έλυσε το πρόβλημα, γιατί άλλωστε δεν θα μπορούσε να έχει πει κάτι τέτοιο· δηλαδή, ότι και η ηδονή και η λύπη είναι κάτι κακό (Tarán, 1981, σελ. 438), αφού αυτό θα σήμαινε πως και τα δύο είναι φευκτέα.²⁶ Από την άλλη, αν τόσο ο πόνος όσο και η ηδονή δεν ανήκουν ούτε στο καλό ούτε στο κακό, δεν θα κάναμε λόγο για αποφυγή αυτών. Η πραγματικότητα, ωστόσο, είναι πως μόνο τον πόνο αποφεύγουμε. Οπότε, ο Σπεύσιππος σφάλει όταν εκλαμβάνει την ηδονή ως κάτι κακό στην ουσία της (1153b6-7: «οὐ γάρ ἄν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν»). Πιθανότατα, λοιπόν, η εν λόγω θέση του να “δημιουργήθηκε” να αποτελέσει επίθεση στον ηδονισμό του Ευδόξου (Warren, 2009, σελ. 266). Σε αντίθετη περίπτωση, αναφέρει ο Tarán (1981), «ο Αριστοτέλης δύσκολα θα είχε ισχυρισθεί πως το επιχείρημα του Σπεύσιππου βάσει του οποίου αρνείται ότι η ηδονή είναι ἀγαθόν τι, αποτυγχάνει, επειδή ο Σπεύσιππος δεν θα έλεγε πως η ηδονή είναι από την ουσία της κάτι κακό» (σελ. 439). Επίσης, από το παραπάνω επιχείρημα του Αριστοτέλη, δηλαδή από το 1153b1-7, είναι φανερό πως ο Σπεύσιππος εξίσωνε την ηδονή και τον πόνο με το “περισσότερο” και το “λιγότερο,” και το αγαθό με το “ίσο,” και με αυτόν τον τρόπο στρέφεται εναντίον της άποψης του Ευδόξου πως η ηδονή είναι το αγαθό» (Tarán, 1981, σελ. 441).

Η αντίρρηση του Αριστοτέλη στις παραπάνω διατυπώσεις του Σπεύσιππου είναι εμφανής όταν χαρακτηρίζει ανόητο αυτόν που αρνείται πως αυτό στο οποίο όλα τα πράγματα κατατείνουν είναι απαραίτητως αγαθό, από την στιγμή που και τα λογικά όντα επιθυμούν το αγαθό (1172b35 -1173a5: «οἱ δ’ ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὐδ’ ἅπαντ’ ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγουσιν. ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ’ εἶναι φαμεν· ὁ δ’ ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ. εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα ὀρέγεται αὐτῶν, ἦν ἄν τι λεγόμενον, εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἄν τι;»). Έτσι, ο Αριστοτέλης με την ανωτέρω δήλωση αντικρούει το

²⁶ Από τα λεγόμενα του Αριστοτέλη στο 1153b1-7 (= F 80a) και 1173a 6-8 (= F 81a) προκύπτει πως αυτό ακριβώς ήταν που είπε ο Σπεύσιππος (Tarán, 1981, σελ. 438-439). Ωστόσο, η φράση «οὐ γάρ ἄν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν», δεν σημαίνει, όπως ισχυρίζεται ο A. Kenny στο *The Aristotelian Ethics*, 1978, σελ. 237, ότι ο Αριστοτέλης αρνείται πως ο Σπεύσιππος πίστευε για την ηδονή ότι είναι κάτι εντελώς κακό. Επιπλέον, η ανωτέρω φράση δεν υπαινίσσεται κατ’ ανάγκη, όπως πιστεύει ο Schofield, πως ο Αριστοτέλης είχε κάποια απόδειξη ότι ο Σπεύσιππος δεν διατηρούσε την θέση ότι η ηδονή ως τέτοια είναι ένα κακό (σελ. 439).

επιχείρημα εκ του εναντίου²⁷ που χρησιμοποιεί ο Σπεύσιππος στο 1173a5-13 «οὐκ ἔοικε δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντίου καλῶς λέγεσθαι. οὐ γάρ φασιν, εἰ ἡ λύπη κακὸν ἐστὶ, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι: ἀντικεῖσθαι γὰρ καὶ κακὸν κακῷ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ-λέγοντες ταῦτα οὐ κακῶς, οὐ μὴν ἐπὶ γε τῶν εἰρημένων ἀληθεύοντες. ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν τῶν κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω εἶναι, τῶν μηδετέρων δὲ μηδέτερον ἢ ὁμοίως: νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακὸν, τὴν δ' αἰρούμενοι ὡς ἀγαθόν: οὕτω δὲ καὶ ἀντίκειται»²⁸ (Tarán, 1981, σελ. 440).

Από το επιχείρημα αυτό (δηλαδή, από το επιχείρημα εκ του εναντίου στο 1173a5-13) προκύπτει πως ο Σπεύσιππος αρνιόταν την πειστικότητα του επιχειρήματος βάσει του οποίου, ‘‘αν ο πόνος είναι ένα κακό, τότε η ηδονή είναι ένα καλό,’’ επειδή πίστευε ότι το κακό αντιτίθεται στο κακό, και τα δύο μαζί στην ουδέτερη κατάσταση.²⁹ Συνεπώς, όπως αναφέρει ο Tarán (1981), «στα λεγόμενα αυτά λανθάνει ένας υπαινιγμός: η ουδέτερη κατάσταση ανάμεσα στον πόνο και στην ηδονή, καθένα από τα οποία είναι κακά, είναι αγαθό» (σελ. 440). Άλλωστε, όπως προαναφέρθηκε, ο Σπεύσιππος πίστευε πως η γενική τάση πολλών ανθρώπων προς την επιδίωξη της βίωσης της ηδονής δεν συνιστά επαρκή λόγο ταύτισης αυτής με το αγαθό, ήτοι με την ευδαιμονία, η οποία γι’ αυτόν είναι συνυφασμένη με την ‘‘αοχλησία,’’ την κατάσταση κατά την οποία ο ενάρετος άνθρωπος απαλλάσσεται από τον πόνο και την ηδονή (Tarán, 1981, σελ. 79).

²⁷ Στα *Αναλυτικά Ὑστερα* αναφέρεται πως, όταν χρησιμοποιείται η τεχνική εκ του εναντίου προκειμένου να ορισθούν έννοιες όπως το καλό και το κακό, είναι αναγκαστικό να γίνει χρήση του όρου που ήταν να έχει προσδιορισθεί (Cherniss, 1944, σελ. 36-37).

²⁸ Προκύπτει το εξής ερώτημα: Πώς ξέρουμε ότι ο Αριστοτέλης στους στίχους 1173a5-13 αναφέρεται στον Σπεύσιππο; Η απάντηση στο ερώτημα προκύπτει, σύμφωνα με τον Tarán (1981), από την σύγκριση των χωρίων 1172b35-1173a5 και 1153b1-7, στο δεύτερο εκ των οποίων ρητώς αναφέρεται το όνομα του Σπεύσιππου (πρβλ. 1153b1-7: «ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακὸν, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν: ἡ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακὸν, ἡ δὲ τῷ πῆ ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ φευκτόν τι καὶ κακὸν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυσεν, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μείζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον: οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακὸν τι εἶναι τὴν ἡδονήν»).

²⁹ Στο έργο του Θεόφραστου *Μετά τά Φυσικά*, 11a22-26 (= F 83, 3-5) παραδίδεται πως ο Σπεύσιππος τοποθέτησε αυτό που αξίζει στο μέσον (στη μέσην χώραν), ενώ όσα βρισκόταν γύρω από το μέσο τα έθεσε εξίσου στα άκρα («σπάνιόν τι τό τίμιον ποιεί τό περί τήν τοῦ μέσου χώραν, τά δ' άκρα καί έκατέρωθεν») (Tarán, 1981, σελ. 446).

Αυτή η κατάσταση, όπως προαναφέρθηκε, συνιστά την τέλεια ισορροπία ανάμεσα στην ηδονή και τον πόνο. Ωστόσο, ως ενδιάμεση κατάσταση ανάμεσα στα δύο κακά δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ευχάριστη; Σύμφωνα με την άποψη του Dillon (2003), «ο Σπεύσιππος δεν θα αρνιόταν πως η κατάσταση της “αοχλησίας” είναι, κατά κάποιον τρόπο, ηδονική, και πως η αντίθεσή του προς την “ηδονή,” με την συνηθισμένη υποδήλωση στα ελληνικά, έγκειται κυρίως στο ότι αυτή ουσιαστικά περιγράφει μια διαδικασία, ένα “ανοιχτό τέλος,” ενώ αυτό στο οποίο αποσκοπεί, και το οποίο συστήνει εκείνος, είναι μια στατική κατάσταση (έξις)». Πιθανότατα, λοιπόν, συνεχίζει ο Dillon, ο Σπεύσιππος «περιορίζεται από την έλλειψη κατάλληλης ορολογίας και γι’ αυτό στρέφεται σε αυτόν τον αρνητικά φορτισμένο όρο (αοχλησία)³⁰ προκειμένου να περιγράψει την ιδανική κατάσταση γι’ αυτόν, χωρίς ωστόσο να αποβλέπει απαραίτητα σε κάτι αρνητικό» (σελ. 66-67).

Όσον αφορά στο επιχείρημα που αναπτύσσεται στο 1173a8 («ἀντικείσθαι γὰρ καὶ κακὸν κακῷ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ») και στο 1173a10-11 («ἀμφοῖν γὰρ ὄντων τῶν κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω εἶναι, τῶν μηδετέρων δὲ μηδέτερον ἢ ὁμοίως»), εγείρονται κάποιοι προβληματισμοί. Σύμφωνα με τον Tarán (1981), «παρόλο που το επιχείρημα δεν είναι εντελώς βέβαιο, δεν επηρεάζει την θέση που δίδει παραπάνω ο Σπεύσιππος. Συγκεκριμένα, «αν στο 1173a8 το “τῷ μηδετέρῳ” το αντικαθιστούσαμε με το “τῷ μηδετέρα,” τότε το νόημα των λεγομένων του Σπεύσιππου, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, δεν θα άλλαζε» και θα είχε ως εξής: “από το γεγονός πως ο πόνος είναι κακό δεν συνεπάγεται πως η ηδονή (ήτοι, το αντίθετο του πόνου) είναι αγαθό, διότι ο πόνος (ως κακό) αντιτίθεται στην ηδονή (που είναι ένα άλλο κακό) και αυτά τα δύο μαζί (δηλαδή, ο πόνος και η ηδονή) αντιτίθενται στην ουδέτερη κατάσταση ή σε αυτό που δεν είναι ούτε πόνος ούτε ηδονή” (σελ. 440).

Ωστόσο, με το επιχείρημά του στο 1173a10-11 (επιχείρημα που συνιστά “χαλαρή” εφαρμογή του επιχειρήματος *εκ του εναντίου*) (βλ. παραπάνω) ο Αριστοτέλης «αποσκοπεί να δείξει πως η αντίθεση ανάμεσα στον πόνο και την ηδονή δεν είναι αντίθεση ανάμεσα σε δύο πράγματα της ίδιας ηθικής αξίας, αφού (κατά τον Αριστοτέλη) αυτό που αποφεύγεται είναι ο

³⁰ Σύμφωνα με τον Warren (2009), κάποιοι ισχυρίστηκαν πως με τον όρο “αοχλησία” επιδίωξη του Σπεύσιππου ήταν απλώς να προβάλλει αντιρρήσεις στην επιδίωξη των “επεισοδίων ηδονής” (υπό την έννοια των αναπληρώσεων κάποιων ελλείψεων), όπως αυτά (ενν. τα επεισόδια) επιδοκιμάστηκαν από τον ηδονισμό του Ευδόξου (σελ. 272).

πόνος, ενώ αυτό που επιλέγεται είναι η ηδονή» (Tarán, 1981, σελ. 440). Έτσι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το επιχείρημα του Σπεύσιππου δεν δύναται να εφαρμοστεί στην περίπτωση της ηδονής και του πόνου. Διότι, αν ήταν και τα δύο κακά (και ο πόνος και η ηδονή), όπως πιστεύει ο Σπεύσιππος, τότε και τα δύο θα έπρεπε να αποφεύγονται. Απεναντίας, αν και τα δύο (ήτοι, η ηδονή και ο πόνος) ήταν ουδέτερα (δηλαδή, δεν ήταν ούτε καλά ούτε κακά), τότε κανένα από αυτά δεν θα έπρεπε να αποφεύγεται ή και τα δύο εξίσου θα έπρεπε να αποφεύγονται.³¹ Όμως, οι άνθρωποι αποφεύγουν μόνο τον πόνο (ως κακό) και επιλέγουν την ηδονή ως αγαθό. Επομένως, για τον Αριστοτέλη η αντίθεση ανάμεσα στην ηδονή και τον πόνο στην πραγματικότητα είναι αντίθεση ανάμεσα στο αγαθό και το κακό. Ως εκ τούτου, «μέσω του επιχειρήματος 1173a10-11 ο Αριστοτέλης θεωρεί πως έχει αποδείξει ότι η ηδονή και ο πόνος δεν αντιτίθενται μεταξύ τους ως δύο κακά, και πως ο Σπεύσιππος έχει μπερδευτεί» (Tarán, 1981, σελ. 441).

Όσο για την σχέση ανάμεσα στην ηδονή και το αγαθό ο Αριστοτέλης αναφέρει δύο επιχειρήματα: α) “από το γεγονός πως η ηδονή δεν ανήκει στις ποιότητες, δεν συνεπάγεται πως δεν ανήκει και στα αγαθά.” Άλλωστε, αναφέρει ο ίδιος, “ούτε οι ενέργειες της αρετής, ούτε η ευδαιμονία είναι ποιότητες” (1173a13-15: «οὐ μὴν οὐδ’ εἰ μὴ τῶν ποιότητων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτ’ οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ’ ἡ εὐδαιμονία»). Με ένα ακόμη επιχείρημα, το οποίο δεν απευθύνεται ρητά στον Σπεύσιππο, παραθέτει την άποψη “κάποιων” που λένε πως β) “το αγαθό είναι σαφώς καθορισμένο, ενώ η ηδονή δεν είναι καθορισμένη λόγω του ότι επιδέχεται το “περισσότερο” και το “λιγότερο” (1173a15-17: «λέγουσι δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὠρίσθαι, τὴν δ’ ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον»). Ωστόσο, από το επιχείρημα αυτό, ήτοι από το γεγονός πως πρόθεση αυτών που την διατύπωσαν ήταν να αρνηθούν την ταύτιση του αγαθού με την ηδονή, δεν συνεπάγεται πως αρνούσαν και την ύπαρξη της ηδονής. Απλώς εκλάμβαναν την ηδονή ως κάτι κακό (όπως, άλλωστε, και τον πόνο) (Tarán, 1981, σελ. 79).

³¹ Ο Αριστοτέλης, βέβαια, δεν σκέφτεται το ενδεχόμενο να είναι καλά και τα δύο (και ο πόνος και η ηδονή). Άλλωστε, ήταν κοινώς παραδεκτό, ακόμη και από τον Σπεύσιππο, πως ο πόνος είναι κάτι κακό (Tarán, 1981, σελ. 441).

Ένα ζήτημα που απασχόλησε τους μελετητές στο σημείο αυτό σχετίζεται με το σε ποιους αναφέρεται η δήλωση του Αριστοτέλη στο 1173a15-17. Σύμφωνα με τους Hardie (1968) και Tarán (1981), ο Αριστοτέλης υπαινίσσεται τον Σπεύσιππο, και όχι τον Πλάτωνα.³² Αυτό προκύπτει από τα εξής στοιχεία: α) ο Σπεύσιππος (στο 1173a6-8) αναφέρεται στην αντίθεση της ηδονής τόσο προς τον πόνο όσο και προς το αγαθό. Αυτή του η θέση βρίσκεται σε αναλογία με έναν ανώνυμο σχολιαστή που αναφέρει πως: «ἔλεγεν ὁ Σπεύσιππος ὅτι τό μείζον ἀντίκειται τῷ ἐλάττονι καί τῷ ἴσῳ, καί τά μὲν ἄκρα, ἦτοι τό μείζον καί τό ἔλαττον, ἐστίν κακά, τό δέ μέσον, ἦτοι τό ἴσον ἀγαθόν ἐστί οὕτως καί ἡ ἡδονή ἀντίκειται τῇ ἀλυπία καί τῇ λύπῃ...» (πρβλ. η *ἀλυπία* ισοδυναμεί με την *ἀοχλησία*). Από το κείμενο του ανώνυμου σχολιαστή φαίνεται πως ο Σπεύσιππος εξίσωσε το αγαθό με το “ἴσον,” και τον πόνο και την ηδονή με το “μεγαλύτερο” και το “μικρότερο” (σελ. 311· σελ. 442). Επίσης, β) στο απόσπασμα F28, 45-46: «ἄσχιστον γάρ αἰεὶ καί ἐνοειδές τό ἴσον» (πρβλ. *Ιάμβλιχος, Θεολογούμενα Αριθμητικά*, 82, 10-85, 23) προκύπτει πως ο Σπεύσιππος συνέδεε το “ἴσον” με το “ἀδιαίρετον,” ενώ από το απόσπασμα F43 (=1092a13, *Μετά τά Φυσικά*) πως χρησιμοποιούσε το “ἀόριστον” (με το οποίο δήλωνε το “μικρότερο” και το “μεγαλύτερο” ή το “περισσότερο” και το “λιγότερο”) προκειμένου να αναφερθεί στο “ἀτελές” (Tarán, 1981, σελ. 442).

Σε κάθε περίπτωση το επιχείρημα στο 1173a15-17 ο Αριστοτέλης το αντικρούει αμέσως παρακάτω. Έτσι, εν αντιθέσει προς τον Σπεύσιππο που υποστήριζε πως η ηδονή (σε αντίθεση με το αγαθό) δεν είναι καθορισμένη, και ως εκ τούτου δεν είναι κάτι καλό επειδή δέχεται διαβαθμίσεις, ο Αριστοτέλης δηλώνει πως “το γεγονός ότι η ηδονή επιδέχεται το “περισσότερο” και το “λιγότερο” δεν την καθιστά ασαφώς καθορισμένη” (1173a17-28: «εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ ἡδῆσθαι τοῦτο κρίνουσι, καί περί τήν δικαιοσύνην καί τὰς ἄλλας ἀρετάς, καθ’ ἃς ἐναργῶς φασί μᾶλλον καί ἦττον τούς ποιούς ὑπάρχειν καί {πράττειν} κατά τὰς

³² Στον *Φίληβο*, 27e-28a, 31a, 65d είχε αναφερθεί ότι η ηδονή εντάσσεται στο γένος του απείρου, επειδή επιδέχεται το “περισσότερο” και το “λιγότερο:” («οὐ γὰρ ἔτι θερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον εἶτην ἂν λαβόντε τὸ ποσόν: προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον αἰεὶ καί τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔσθῃ καὶ προῖον ἐπαύσατο. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ἄπειρον γίγνεται ἂν τὸ θερμότερον καὶ τούναντίον ἅμα») (Cherniss, 1944, σελ. 37-38). Ωστόσο, αναφέρει ο Cherniss: «ο Burnet στο έργο του *The Ethics of Aristotle*, pp. 444 κ.ε. σημειώνει πως ο όρος “ἀόριστον” που χρησιμοποιεῖ ο Αριστοτέλης στο 1173a15-17 δείχνει πως ασκεί κριτική σε μια σύγχρονη μορφή της θεωρίας, γεγονός που φωτίζεται καλύτερα τόσο από την αναφορά στο 1153b5-6, όπου προκύπτει πως ο Σπεύσιππος εξίσωσε το αγαθό με το “ἴσον,” και την ηδονή και τον πόνο με το “περισσότερο” και το “λιγότερο,” καθώς και από την εφαρμογή του όρου “ἀόριστον” (*Μετά τά Φυσικά*, 1092a13) προκειμένου για το “ἀτελές” (σελ. 37-38).

ἀρετάς, ἔσται ταυτά. Δίκαιοι γάρ εἰσι μᾶλλον καὶ ἀνδρείοι, ἔστι δέ καὶ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν μᾶλλον καὶ ἥττον. εἰ δέ ταῖς ἡδοναῖς, μὴ ποτ' οὐ λέγουσι τό αἴτιον, ἂν ὧσιν αἰ μὲν ἀμιγεῖς αἰ δέ μικταί. καὶ τί κωλύει, καθάπερ ὑγία ὠρισμένη οὖσα δέχεται τό μᾶλλον καὶ {το} ἥττον, οὕτω καὶ τὴν ἡδονήν; οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ συμμετρία ἐν πᾶσιν ἐστίν, οὐδ' ἐν τῷ αὐτῷ μία τις ἀεί, ἀλλ' ἀνιεμένη διαμένει ἕως τινός, καὶ διαφέρει τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν ἐνδέχεται εἶναι»). Επιπροσθέτως, ὁ Ἀριστοτέλης χαρακτηρίζει ἐσφαλμένη τὴν ἀποψη ὅσων καταλήγουν σε συμπεράσματα βασίζοντας τὴν κρίση τους στὴν αἴσθησι τῆς ἡδονῆς καὶ στὶς ποικίλες μορφές τῶν ἡδονῶν, καὶ προκρίνει τὴν ἀναζήτησι τῆς πραγματικῆς αἰτίας γιὰ τὴν ὁποία κάποιες ἡδονές εἰναι ἀνάμικτες καὶ κάποιες ἀμιγεῖς. Ἄλλωστε, ὅπως χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει: «ἡ ἀναλογία καὶ ἡ συμμετρία δὲν εἶναι ἴδια σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, οὔτε ἴδια σὲ ἰδίον τὸ άτομον», πρᾶγμα πὺ σημαίνει πὺς παρουσιάζει διαβαθμίσεις.

Τέλος, κρίνεται σκόπιμη ἡ ἀναφορὰ σὲ μίαν παρατήρησι πὺ προκύπτει ἀπὸ δύο σημεία: α) ἀπὸ τὴν φράσι “ἄσχιστον γὰρ ἀεί καὶ ἐνοειδές τό ἴσον,” ἡ ὁποία (ὅπως προαναφέρθηκε) ἀποδίδεται σὲν Σπεύσιππο καὶ β) ἀπὸ τὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, 1092a13. Βάσει αὐτῶν διαπιστώθηκε πὺς ὁ Σπεύσιππος ἐξίσωνε τὸ ἀγαθὸ μὲ τὸ “ἴσον” (τὸ “ἀδιαίρετο”), καὶ τὸν πόνον καὶ τὴν ἡδονὴ ὡς κακὰ τὰ ἐξίσωνε μὲ τὸ “ἀόριστο,” τοποθετώντας τὰ σὲ ἀκρὰ. Συνεπῶς, ἀν ὄντως ἰσχύει πὺς τὸ κακὸ ὀρίζεται ὡς τὸ “διαρετό” καὶ ἀν ἰσχύει πὺς ὁ ὀρισμὸς μίαν ἀντίθεσι εἶναι ἡ ἀντίθεσι τὸ ἰδίον τὸ τὸ ὀρισμὸς, τότε, ἀφὸ τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακὸ, ὅπως καὶ τὸ ἀδιαίρετο καὶ τὸ διαίρετό, εἶναι ἀντίθετα μὲταξύ τους, ὁ ὀρισμὸς τὸ ἀγαθοῦ θὰ εἶναι πὺς αὐτὸ εἶναι “ἀδιαίρετο.” Οὐσιαστικὰ, δηλαδὴ, εἶναι σαν νὰ ὀρίζεται μίαν ἐννοία βάσει τῆς οὐσιώδους τῆς ἰδιότητος (Ταράν, 1981, σελ. 443). Ἄραγε, ἀπὸ αὐτὸ μὲ μπορούμε νὰ συμπεράνουμε πὺς ὁ Σπεύσιππος εἶχε δίκιο ὅταν ὀρίζει τὸ ἀγαθὸ ὡς τὸ “ἀδιαίρετο” καὶ τὸ κακὸ ὡς τὸ “διαίρετό” καὶ “ἀόριστο;” Θεωρῶ πὺς ὁ Σπεύσιππος εἶχε δίκιο, ἀφὸ τὸ ἀγαθὸ ἐκλαμβάνεται ὄντως ὡς κάτι τὸ “ἀδιαίρετο” (πρβλ. σὲν Πλάτωνα ὅπου ἡ Ἰδέα τὸ Ἀγαθοῦ δὲν διαίρεῖται).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ: Ἡ ἡδονὴ σὲν Εὐδόξο

1. Ἡ ἡδονιστικὴ θέσι τὸ Εὐδόξου καὶ ἡ ἐρμηνεία τῆς

Ὁ Εὐδόξος ὑπῆρξε μίαν ἰδιαίτερα πολὺπλευρὴ φυσιογνωμία (μαθηματικὸς, ἀστρονόμος,

γεωγράφος και φιλόσοφος).¹ Μάλιστα, είχε οργανώσει μια σχολή στην Κύζικο σε μικρή ηλικία και ίσως αυτός ήταν ο λόγος για τον οποίο ανέλαβε σχολάρχης της Πλατωνικής Ακαδημίας όταν ο Πλάτωνας είχε ταξιδέψει στην Σικελία. Με αυτόν, λοιπόν, αρχίζει μια περίοδος πραγματικής ακμής της Ακαδημίας (Düring, 1991, σελ. 46-47), ενώ η επίδραση που άσκησε στους δύο μεγάλους φιλοσόφους, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, φαίνεται πως υπήρξε αδιαμφισβήτητη. Ωστόσο, από την παρουσίαση των θέσεων των δύο ανωτέρω φιλοσόφων προκύπτει πως αυτοί υπήρξαν συνεπείς σε μια ηθική φιλοσοφική θεώρηση όπου την πρωτοκαθεδρία είχαν αρετές όπως η δικαιοσύνη, η σωφροσύνη και η φρόνηση, εν αντιθέσει με την ηδονή.²

Η ηδονιστική θέση που ανέπτυξε ο Εύδοξος (1153b25: «καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἄνθρωπος τὴν ἡδονὴν σημείον τι τοῦ εἶναι πως τὸ ἄριστον αὐτήν») θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ρηξικέλευθη για την εποχή της,³ αφού εκφράζει την άποψη πως η ηδονή συνιστά το υπέρτατο αγαθό από την στιγμή που όλα τα όντα (τόσο τα ζώα όσο και οι άνθρωποι) την επιζητούν ως τελικό σκοπό σε κάθε πράξη τους. Με αφορμή, λοιπόν, την παραπάνω θεώρηση διατυπώθηκαν ποικίλες αντιρρήσεις και ερμηνείες. Πάντως, αδιαμφισβήτητη παραμένει η σημασία αυτής για την μετέπειτα αποδοχή και αναγνώριση της αξίας της ηδονής στον ηθικό τρόπο ζωής και στην επίτευξη της ευδαιμονίας που όλοι οι άνθρωποι επιδιώκουν.

¹ Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο στο έργο του *Βίοι Φιλοσόφων*, 90, 10, ο Απολλόδωρος στα Χρονικά του αναφέρει για τον Εύδοξο πως άκμασε κατά την 103η Ολυμπιάδα (δηλαδή, περίπου το 368-364 π.Χ.) (Hicks, 1966, σελ. 404). Ακόμη, στο ίδιο έργο (8, 86, 5-6) ο Δ. Λαέρτιος αναφέρει ότι: «ὅπως παραθέτει ο Σωτίων στις *Διαδοχαί* του, είχε ακούσει (ενν. ο Εύδοξος) τον Πλάτωνα» (Hicks, 1925, σελ. 400). Επιπλέον, ο Εύδοξος είχε διδάξει ως σοφιστής στην Κύζικο και την Προποντίδα (πρβλ. 8, 87, 9-10) (Hicks, 1925, σελ. 402).

² Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (*Μετά τά Φυσικά*, Α, 991a11-17) μια σημαντική διαφοροποίηση του Ευδόξου από τον Πλάτωνα έγκειται στο ότι για τον Εύδοξο η ιδέα δεν αποτελούσε απλώς νοητή μορφή, αλλά και συγκεκριμένη ουσία που λάμβανε μέρος στην συγκρότηση των αντικειμένων. Έτσι, πχ. αντιμετώπιζε την λευκότητα ως αιτία του λευκού χρώματος.

³ Όπως, επίσης, ριζοσπαστική και αιρετική ήταν και η θεώρηση του Ευδόξου περί των Ιδεών, αφού γι' αυτόν οι Ιδέες ήταν εμμενείς στα αισθητά πράγματα, δίχως να παύουν να είναι ταυτόχρονα και πλήρως καθολικές (καθόλου): έτσι, διαφοροποιείται από τον Αριστοτέλη αναφορικά με την απόδοση πραγματικής υπόστασης στο καθόλου και από τους πρώιμους υλιστές ως προς την καθολική αξίωση ύπαρξης των Ιδεών (Allan, 1934, σελ. 130). Φαίνεται, δηλαδή, ότι μπορούμε να υποθέσουμε πως είχε ανατρεπτικές φιλοσοφικές αντιλήψεις που 'ταρακούνησαν' τον κύκλο της Ακαδημίας και έθεσαν τα μέλη του (του κύκλου) σε προβληματισμό ή και αναθεώρηση των απόψεών τους.

Ο Εύδοξος, με το πρώτο επιχείρημα υπέρ της ηδονής, όπως το παραθέτει ο Αριστοτέλης (1172b9-13: «Εύδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾧετο εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὄραν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἰρετόν τὸ ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον· **τό δὴ πάντ' ἐπὶ ταυτὸ**⁴ φέρεσθαι μινύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἄριστον ὄν· ἕκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὐρίσκειν, ὥσπερ καὶ τροφήν, τὸ δὲ πᾶσιν ἀγαθὸν, καὶ οὗ πάντ' ἐφίεται, τὰγαθὸν εἶναι»),⁵ υποστήριζε πως αυτό που εκλαμβάνεται ως καλό καθολικά⁶ είναι αυτό στο οποίο ὅλοι κατατείνουν και αυτό με το οποίο επιθυμούν να εφοδιαστούν.⁷ Αυτό που είναι, λοιπόν, καλό *ἀπλῶς* και αυτό στο οποίο ὅλοι αποσκοπούν είναι το αγαθό⁸ (Warren, 2009,

⁴ Στον Lasserre (D 3), όπου παρατίθεται το απόσπασμα 1172b9 από τα *Ἠθικά Νικομάχεια*, διαπιστώνουμε πως σε κάποιους κώδικες απαντά το **δε** αντί για το **δ'** και **δή** αντίστοιχα. Επίσης, το **τό** (δή παντ' ἐπὶ ταυτὸ) παραλείπεται σε ορισμένους κώδικες. Και, τέλος, το **ταυτὸ** (φέρεσθαι) που υπάρχει σε ορισμένους κώδικες αντικαθίσταται από το **ταυτῆ** (φέρεσθαι) στο Kb (Lasserre, 1966, σελ. 13). Οπότε, βάσει της γραφῆς **ταυτῆ** δεν είναι σαφές αν ο Εύδοξος αναφέρεται σε ὅλα τα ὄντα (και στα ἔλλογα και στα ἄλογα).

⁵ Σύμφωνα με τον Hardie (1968), επιχειρώντας να ερμηνεύσουμε την παραπάνω διατύπωση «καταλήγουμε σε δύο πιθανές απαντήσεις: α) μόνον η ηδονή είναι αγαθὸν ὑπὸ τὴν ἔννοια πως εἶναι ἐπιθυμητὴ για αὐτὴν τὴν ἴδια και β) ὅλες οἱ ἡδονές εἶναι καλές». Ωστόσο, εἶναι βέβαιο πως καμία ἀπὸ αὐτές τις απαντήσεις δεν θα δεχόταν ο Αριστοτέλης (σελ. 312).

⁶ Σύμφωνα με τον Warren (2009), «η επιμονή του Ευδόξου στην καθολικότητα της συμπεριφοράς των ὄντων καταδεικνύει τὴν πρόθεσή του να μεταβῆ ἀπὸ ἕναν ἀπλῶς περιγραφικὸ ἰσχυρισμὸ ἀναφορικὰ με τὸ “τί εἶναι αὐτὸ που ὅλοι οἱ ζωντανοὶ οργανισμοὶ πράγματι ἐπιδιώκουν” σε μια κανονιστικὴ δήλωση σχετικά με τὸ “τί εἶναι καλὸ για αὐτούς, και κατ' ἐπέκταση για τους ανθρώπους.” Ωστόσο, ο Ευδόξος δεν ἀναφέρει αν ὅλα τα ὄντα ἀποσκοπούν μόνο στην ἡδονή (σελ. 253).

⁷ Σύμφωνα με τον Weiss (1979), ο Αφροδισιάς διαφοροποιεῖται ἀπὸ τον Αριστοτέλη ἀναφορικὰ με τὴν σειρά με τὴν ὁποία παραθέτει τα ἐπιχειρήματα που ἀποδίδονται στον Ευδόξο: πρώτα ἀποδίδει στην ἡδονὴ τον χαρακτηρισμὸ του αγαθοῦ ἀφ' εαυτοῦ και στην συνέχεια τὴν συνδέει με τὸ *ἀγαθὸν τέλος* (σελ. 217). Διότι, αν δεν ἀναφερθεῖ πρωτίστως τὸ ὅτι “ἕνα πράγμα εἶναι καλὸ ἀφ' εαυτοῦ,” τότε δεν υφίσταται κανένα νόημα στον ἰσχυρισμὸ πως “αὐτὸ τὸ πράγμα εἶναι τὸ πρωταρχικὸ αγαθὸ” (σελ. 219). Ἀκολουθῶς, υποστηρίζει πως η ἡδονὴ ἐπιθυμεῖται ἀπὸ ὅλα τα ὄντα (τα ἔλλογα και τα ἄλογα), ἀποδίδοντας αὐτὴν ὡς τὸ “μάλιστα κατὰ φύσιν τελικώτατον” (σελ. 217).

⁸ Σύμφωνα με τους σχολιαστὲς «τὸ συμπέρασμα στο ὁποῖο ὠδηγήθηκε ο Ευδόξος εἶναι παρόμοιο με τὸ ἐπιχείρημα που χρησιμοποιήθηκε στον ἰσχυρισμὸ του Αριστοτέλη (1094a2-3: «διὸ καλῶς ἀπεφῆναντο τὰγαθὸν, οὗ πάντ' ἐφίεται»)). Ωστόσο, ἀναφέρει ο Warren (2009), «τὸ πὼς αὐτὸ τὸ συμπέρασμα φαίνεται να προκύπτει ἀπὸ τον προηγούμενο ἰσχυρισμὸ ὅτι δηλαδὴ οἱ πράξεις, τα ἔργα κτλ. ἀποσκοπούν σε κάποιον συγκεκριμένο αγαθὸ, ἐμπερικλείει αρκετές δυσκολίες. Ὑπάρχει ἴσως σε κάποιους σχολιαστὲς ὑπόνοια πως τα *Ἠθικά Νικομάχεια* ἀρχίζουν με μια μεγάλη πλάνη» (σελ. 254).

Σύμφωνα με τον Gosling (1975) ο ἰσχυρισμὸς του Ευδόξου σημαίνει πως “αὐτὸ (δηλαδὴ, τὸ αγαθὸ) εἶναι ὁ μόνος στόχος τον ὁποῖο ὅλα τα ὄντα ἐπιδιώκουν.” Και, ἀφού κανένας ζωντανὸς οργανισμὸς δεν δύναται πιθανότατα να ἐπιδιώξει κάτι ἄλλο, η ἐρώτηση σχετικά με τὸ αν πρέπει να ἐπιζητεῖται τὸ αγαθὸ, εἴτε αὐτὸ εἶναι ἐπιθυμητὸ εἴτε ὄχι, στερεῖται νοήματος. Συνεπῶς, «τὸ να ἰσχυρισθούμε πως “ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ αγαθὸ” δεν σημαίνει πως αὐτὸ (ἤτοι, τὸ αγαθὸ) πρέπει να ἀπολαμβάνεται, ἀλλὰ ὅτι η ἡδονὴ καθορίζει ὅλες τις ἀπαντήσεις ἀναφορικὰ με τὸ τι θα ἔπρεπε να ἀπολαμβάνεται» (σελ. 139).

σελ. 253). Άλλωστε, το γεγονός πως όλα τα όντα κινούνται προς το ίδιο πράγμα φανερώνει πως αυτό είναι το ύψιστο αγαθό (Lasserre, 1966, σελ. 151).⁹ Έχει, όμως, δίκαιο ο Αριστοτέλης, όταν αναφέρει το ανωτέρω ως το πρώτο επιχείρημα του Ευδόξου;

Δεδομένου του ότι υφίστανται διάφορες εκδοχές του πρώτου παραπάνω επιχειρήματος του Ευδόξου, αλλά και προκειμένου να εντοπιστεί η ακριβής θέση αυτού, κρίνεται σκόπιμο να λάβουμε υπόψη μια εκδοχή του επιχειρήματος την οποία παραθέτει ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς (σχόλιο 16 - 18 στο *Υπόμνημα στα Τοπικά του Αριστοτέλη*, σελ. 226 (εκδ. Wallies))= D5 Lasserre). Εκεί αναφέρεται ότι: «Ευδόξος έδεικνυε τήν ήδονήν τό μέγιστον τῶν ἀγαθῶν ἀπό τοῦ πάντα μέν τά ζῶα ταύτην αἰρεῖσθαι, μηδέν δέ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν κοινήν οὕτως ἔχειν τήν αἴρεσιν» (Lasserre, 1966, σελ. 14· Warren, 2009, σελ. 255). Επιπλέον, ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς παραθέτοντας μια δήλωση του Αριστοτέλη στα *Τοπικά*, 116a14-22, όπου ο φιλόσοφος εξηγεί τον λόγο για τον οποίο ένα πράγμα είναι περισσότερο άξιο επιλογής από ένα άλλο, αναφέρει πως η μεγάλη πλειονότητα επιλέγει αυτό που αξίζει να επιλεγεί περισσότερο από άλλα (Warren, 2009, σελ. 255).

Έτσι, σύμφωνα με τον Warren (2009), κατά τον Αφροδισιέα, είναι εμφανές πως υπάρχει ταυτότητα απόψεων ανάμεσα στον Ευδόξο και τον Αριστοτέλη αναφορικά με το παραπάνω. Σε αυτό το συμπέρασμα οδηγήθηκε ο Αφροδισιεύς λόγω του ότι επηρεάστηκε από την αναφορά στα *Τοπικά*, 116a19-20 («πάντα γάρ τάγαθοῦ ἐφίεται»), καθώς και από το επιχείρημα του Ευδόξου, όπως αυτό απαντά στα *Ηθικά Νικομάχεια*, 1172b14-15 («οὔ πάντ' ἐφίεται, τάγαθόν εἶναι») (σελ. 255). Ωστόσο, σύμφωνα με τον Warren (2009), το λάθος του Αφροδισιέα είναι πως «εξισώνει την ηδονή ως να είναι το μόνο αγαθό που έχει τόσο ευρεία απήχηση, ενώ ο Αριστοτέλης, σε αντίθεση με εκείνον (ήτοι, τον Α. Αφροδισιεύ), στην δική

⁹ Ανάμεσα στα λεγόμενα του Σπεύσιππου, όπως παρουσιάζονται στο 1172b36 («οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθόν οὔ πάντ' ἐφίεται») και του Ευδόξου (D 3 =(1172b15): «οὔ πάντ' ἐφίεται τάγαθόν εἶναι») παρατηρείται σχεδόν ίδια φρασεολογία, αλλά υποστηρίζεται κάτι διαφορετικό· ο μεν Ευδόξος αναφέρει πως αυτό στο οποίο όλα κατατείνουν είναι το αγαθό, ο δε Σπεύσιππος φαίνεται, κατά τα λεγόμενα του Αριστοτέλη, πως το αρνείται. Παρομοίως, και μεταξύ του 1173a6 («οὔ γάρ, φασιν, εἰ ἡ λύπη κακόν ἐστί, τήν ήδονήν ἀγαθόν εἶναι»), όπου διαφαίνεται πως ο Σπεύσιππος δεν εκλαμβάνει την λύπη και την ηδονή ως αντίθετα μεταξύ τους, και του 1172b16-18 («φανερὸν ἐκ τοῦ ἐναντίου· τήν γάρ λύπην καθ' αὐτό πᾶσιν φευκτόν εἶναι»), όπου ο Ευδόξος εκφράζει βεβαιότητα για το ότι η λύπη, ως κάτι φευκτέο, είναι κακό, οπότε το αντίθετο αυτής (η ηδονή) είναι αυτό που επιλέγεται (Lasserre, 1996, σελ. 151).

του εκδοχή του πρώτου επιχειρήματος του Ευδόξου, δεν κάνει καμιά ρητή δήλωση για το αν μόνον η ηδονή ή η ηδονή συγκεκριμένα επιλέγεται ως αγαθό από την πλειονότητα των ζωντανών οργανισμών/ζώων, πόσο μάλλον για το αν αυτή επιλέγεται από όλους τους ζωντανούς οργανισμούς» (σελ. 256).

Αξιοσημείωτη είναι, επίσης, η παρατήρηση της Broadie (2003): ενώ και ο Αριστοτέλης και ο Εύδοξος κάνουν λόγο για το ότι “το αγαθό” είναι αυτό στο οποίο όλοι τείνουν, η διαφορά τους έγκειται στο ότι «ο Εύδοξος ερμηνεύει την φράση “όλα” υπό την έννοια “όλα τα έμβια όντα (λογικά και άλογα), και συμπεραίνει πως το αγαθό είναι η ηδονή, ενώ ο Αριστοτέλης ερμηνεύει το “όλα” ως “κάθε ικανότητα, πράξη και εγχείρημα” συμπεραίνοντας πως το αγαθό είναι αυτό που ο πολιτικός επιδιώκει να πραγματώσει» (σελ. 26). Επιπλέον, σύμφωνα με την Broadie (2003), ο Αριστοτέλης θα συμφωνούσε με την φράση του Ευδόξου “όλα” αν αυτή αναφερόταν μόνο στα ζώα. Διότι, στην περίπτωση που αναφερόταν στους ανθρώπους, τότε η ηδονή δεν θα έπρεπε να εννοηθεί ως “το αγαθό, αλλά “ένα αγαθό” (σελ. 27).

Ο Warren (2009) παρουσιάζει και μια ακόμη εκδοχή του πρώτου επιχειρήματος του Ευδόξου, αυτήν του Ηλιόδωρου, ο οποίος επιχείρησε να καταστήσει σαφή την προϋπόθεση βάσει της οποίας κάποιο αγαθό νοείται ως το τελικό αγαθό. «Το κείμενο που μας παραθέτει ο ψευδο-Ηλιόδωρος (210. 25-8 Heylbut) για το επιχείρημα του Ευδόξου είναι το ακόλουθο: «πᾶσι δέ κοινῶς ἀγαθόν οὗ πάντα κοινῶς ἐφίενται καί πορίζειν βούλονται ἑαυτοῖς· ὁ δέ πᾶσιν ἔστιν ἀπλῶς ἀγαθόν καί οὗ πάντα ἐφίενται, τοῦτο εἶναι τό ἔσχατον ἀγαθόν. ταῦτα μὲν οὖν Εὐδοξος ἀπεφαίνετο περὶ τῆς ἡδονῆς»» (σελ. 257). Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Warren, ο ανωτέρω ισχυρισμός του ψευδο-Ηλιόδωρου «κινείται από την δήλωση μιας γενικής τάσης όλων των όντων να επιδιώξουν κάποιο αγαθό προς την δήλωση ότι το αγαθό το οποίο επιδιώκεται από όλους πρέπει να είναι το έσχατο, αλλά δεν είναι πειστικό το επιχείρημα αυτό». Παρόλα αυτά, επιτρέπει τον εντοπισμό του κενού που υφίσταται στο επιχείρημα του Ευδόξου όπως το παρουσιάζει ο Αριστοτέλης στο X.2, το οποίο (κενό) και ο ίδιος ο Αριστοτέλης είχε εντοπίσει (σελ. 257).

Συγκεκριμένα, όπως αναφέρει ο Warren (2009), «από το παραπάνω κείμενο που παραθέτει ο ψευδο-Ηλιόδωρος διαπιστώνεται η ύπαρξη ενός ακόμη συμπληρωματικού επιχειρήματος του Ευδόξου, το οποίο σχετίζεται με το συμπέρασμα ότι “η ηδονή είναι το αγαθό” και το οποίο ξεφεύγει από την παρατήρηση της συμπεριφοράς των ζώων. Πρόκειται για το εξής επιχείρημα (τίθεται σε πλάγια γραφή): «Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ὥετ’ εἶναι διά

τό πάνθ' ὄρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καί ἔλλογα καί ἄλογα, ἐν πᾶσι δ' εἶναι τό αἰρετόν τό ἐπιεικές, καί τό μάλιστα κράτιστον»» (σελ. 257).

Μάλιστα, σύμφωνα με τον Warren (2009), αυτόν τον συμπληρωματικό ισχυρισμό ο Αριστοτέλης τον ερμήνευσε με έναν τέτοιο τρόπο ώστε φαίνεται πως «ο Εὐδόξος εκκινεί απλώς με την δήλωση πως η ηδονή αποτελεί το αντικείμενο της επιδίωξης όλων των ζώων». Όμως, υφίστανται ερμηνευτικές δυσκολίες αναφορικά με το εν λόγω χωρίο. Συγκεκριμένα, α) υφίσταται μια μετατόπιση από το γεγονός ότι κάποια πράγματα γίνονται αντικείμενο επιδίωξης από όλους τους οργανισμούς στην δήλωση κάποιου συγκεκριμένου χαρακτηριστικού αυτού του αντικειμένου (ήτοι στο “ἐπιεικές”)¹⁰ και β) διαφαίνεται από το συμπληρωματικό κείμενο πως, αν ένα ορισμένο αντικείμενο επιδιώκεται ως να στοχεύουν σε αυτό, αυτό θα είναι ἔσχατο ή κράτιστον (σελ. 258).

Όσον αφορά στα άλλα τρία επιχειρήματα που παραθέτει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* τα οποία αποδίδουν την ηδονιστική θέση του Ευδόξου, αυτά είναι τα ακόλουθα:

α) όλα τα όντα αποφεύγουν τον πόνο ως κάτι κακό. Και αφού το αντίθετο του πόνου είναι η ηδονή, άρα αυτή πρέπει να είναι το αγαθό (1172b18-20: «τὴν γὰρ λύπην καθ' αὐτὸ πᾶσι φευκτὸν εἶναι, ὁμοίως δὴ τὸνναντίον αἰρετόν»). Πρόκειται για ένα επιχείρημα “ἐκ τοῦ ἐναντίου.”

β) η ηδονή δεν οφείλει την ύπαρξή της σε κάτι άλλο· επιλέγεται για αυτήν την ίδια. Άλλωστε, κανείς δεν μπορεί να θέσει το ερώτημα “για χάρη ποιου πράγματος χαίρεται κάποιος” (1172b20-23: «μάλιστα δ' εἶναι αἰρετόν ὃ μὴ δι' ἕτερον μὴδ' ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα: τοιοῦτο δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν»).

¹⁰ «Αυτό που προκαλεί εντύπωση είναι “τό ἐπιεικές” αφού η δεύτερη έννοια *τό κράτιστον* απλώς προσθέτει πως αυτό το χαρακτηριστικό, ήτοι το *ἐπιεικές*, επιδέχεται διαβαθμίσεων και, κατ' επέκταση κάθε πράγμα που παρουσιάζει αυτό το χαρακτηριστικό σε υπερθετικό βαθμό θα πρέπει να είναι κατά κάποιο τρόπο υπέρτατο. Αλλά, «το να είναι ένα πράγμα *ἐπιεικές* είναι ενδεχομένως σημαντικό, αφού επιτρέπει ίσως στον Εὐδόξο να μεταβεί από αυτό το σημείο παρατήρησης προς μια κανονιστική δήλωση. Έτσι, το επιχείρημα του Ευδόξου ίσως να ήταν το εξής: “δεδομένου ότι όλα τα όντα (έλλογα ή μη) επιδιώκουν την ηδονή, θα πρέπει να συμπεράνουμε πως υφίσταται πραγματική και σημαντική σχέση ανάμεσα στη φύση όλων των ζώων και στην ηδονή. Συγκεκριμένα, θα πρέπει τελεολογικά όλα τα έμβια όντα να είναι φτιαγμένα με τρόπο ώστε να επιδιώκουν αυτό που είναι με κάποιον τρόπο ταιριαστό ή αγαθό για αυτά. Και αφού η επιδίωξη της ηδονής παρατηρείται σε όλους τους ζωντανούς οργανισμούς και αφού αυτοί θα έπρεπε να επιζητούν αυτό που είναι ταιριαστό, άρα η ηδονή πρέπει να είναι ταιριαστή για αυτούς» (Warren, 2009, σελ. 258-259).

γ) αν η ηδονή προστεθεί σε κάτι άλλο (πχ. στην δίκαιη ή σώφρονα πράξη), το καθιστά (αυτό) περισσότερο άξιο επιλογής. Και το αγαθό μόνο αφ' εαυτού δύναται να αυξηθεί (1172b23-25: «προστιθεμένην τε ότρωούν τών άγαθών αίρετώτερον ποιείν, οϊον τῷ δικαιοπραγεϊν και σωφρονεϊν. αύξεσθαι δε τὸ άγαθὸν **αὐτῷ**»¹¹).

Σύμφωνα με τον Weiss (1979), η σειρά με την οποία παρατίθεται τα επιχειρήματα του Ευδόξου από τον Αφροδισιέα είναι περισσότερο αποδεκτή σε σύγκριση με αυτήν του Αριστοτέλη. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με όσα παραδίδει ο Αλέξανδρος Αφροδισιέας, ο Εύδοξος πρώτα ανέφερε πως η ηδονή είναι αγαθό *per se* και κατά συνέπεια αποτελεί "άγαθόν τέλος," και στην συνέχεια ισχυρίστηκε πως η ηδονή είναι επιθυμητή από όλα τα όντα (έλλογα και μη), οπότε αποτελεί το "μάλιστα κατά φύσιν τελικώτατον" (σελ. 217).

Γιατί, όμως, αυτή η σειρά επιχειρηματολογίας να είναι προτιμότερη από αυτήν που μας διασώζεται στα *Ηθικά Νικομάχεια*; Διότι, κατά τα λεγόμενα του Weiss, αν δεν αναφερθεί αρχικά πως ένα πράγμα είναι αγαθό *per se*, κάθε αναφορά πως αυτό το πράγμα συνιστά το πρώτιστο αγαθό που όλοι επιδιώκουν στερείται νοήματος. Έτσι, μόνο αν αναδιατάξουμε τα επιχειρήματα του Ευδόξου όπως αυτά παραδίδονται από τον Αριστοτέλη μπορούμε να έχουμε μια συνεκτική και πλήρη απόδειξη πως η ηδονή είναι το αγαθό. Συνεπώς, το επιχείρημα που παραθέτει ο Αριστοτέλης στο 1172b 20-23 θα έπρεπε να αναφέρεται πρώτο, ήτοι προτού αναφερθεί πως η ηδονή αποτελεί το πρώτιστο αγαθό θα έπρεπε να φανεί πως αυτή είναι αγαθό που επιλέγεται όχι για χάρη κάποιου άλλου επιπρόσθετου αγαθού, αλλά καθεαυτήν. Άλλωστε με αυτήν την άποψη συμφωνεί και ο Αριστοτέλης, αφού όντως κάτι που επιλέγεται αυτό καθεαυτό είναι κάτι καλό. Τέλος, θα έπρεπε να ακολουθεί η δήλωση πως η ηδονή είναι περισσότερο άξια επιλογής από κάθε άλλο αγαθό. Οπότε, αυτό που είναι περισσότερο άξιο επιλογής είναι και αυτό που συνιστά το υπέρτατο, το πρώτιστο αγαθό. Ίσως, λοιπόν, με αυτόν τον τρόπο διάταξης των επιχειρημάτων ο Αριστοτέλης θα αναγκαζόταν να συμφωνήσει με την θέση του Ευδόξου πως η ηδονή συνιστά το έσχατο αγαθό (σελ. 218).

¹¹ Στο D3 αναφέρεται ότι πριν από την γραφή **αὐτῷ** κάποιοι κώδικες προσθέτουν το **αὐτό**, οπότε θα δηλωνόταν πως "το ίδιο το αγαθό αυξάνεται από τον εαυτό του." Αν δεν ισχύει όμως η παραπάνω προσθήκη, δηλαδή αν το κείμενο είχε ως εξής: "το αγαθό αυξάνεται *per se*, τότε θα σήμαινε πως το αγαθό της δικαιοσύνης, παραδείγματος χάριν, αυξάνεται αφ' εαυτού, οπότε δεν θα χρειαζόταν η προσθήκη της ηδονής και θα ήταν ένα αγαθό που επιλέγεται για χάρη της ίδιας της δικαιοσύνης. Αντίστοιχα, αφού η ηδονή είναι επιλέξιμη αφ' εαυτής, τότε δεν θα χρειαζόταν να προστεθεί σε άλλο αγαθό, πχ. στο αγαθό της δικαιοσύνης (Lasserre, 1966, σελ. 14).

Συνεπώς, η σειρά με την οποία ο Αριστοτέλης παρουσιάζει το επιχείρημα του Ευδόξου καταδεικνύει πως απλώς προσεγγίζει, αλλά δεν ταυτίζεται με αυτόν. Άλλωστε, για τον Αριστοτέλη η ηδονή αποτελεί μεν αγαθό και κάτι το επιθυμητό, αλλά δεν αποτελεί ‘‘το αγαθό,’’ αφού δεν διαφέρει από τα άλλα αγαθά· είναι απλώς ένα αγαθό που προστίθεται σε κάποιο άλλο. Απεναντίας, αυτό που συνιστά ‘‘το αγαθό,’’ όπως αναφέρθηκε παραπάνω, δεν χρήζει καμιάς προσθήκης (Weiss, 1979, σελ. 216-217). Ως εκ τούτου, το τρίτο επιχείρημα του Ευδόξου δεν αποδεικνύει επαρκώς ότι η ηδονή συνιστά το αγαθό. Διότι, το να αποτελεί ένα πράγμα το πιο επιθυμητό από άλλα συνιστά επαρκή προϋπόθεση της ταύτισής του με το αγαθό, κάτι όμως που αποτελεί τον ισχυρισμό του πρώτου επιχειρήματος (δηλαδή, του γεγονότος πως όλα τα όντα επιζητούν την ηδονή). Ουσιαστικά, δηλαδή, φαίνεται να υιοθετείται από τον Εύδοξο μια ταύτιση ανάμεσα σε αυτό που είναι άξιο επιλογής αφ’ εαυτού και σε αυτό που είναι επιθυμητό (Weiss, 1979, σελ. 218).

2. Η επίδραση της ηδονιστικής θεωρίας του Ευδόξου στον Αριστοτέλη

Σύμφωνα με τον Warren (2009), «ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει την θέση του Ευδόξου ίσως να δεικνύει ότι αυτός (ενν. ο Αριστοτέλης) σκεφτόταν με όρους που συνάδουν με την θεώρησή του αναφορικά με την φύση της αντίληψης. Έτσι, δεν θα ήταν παράξενο να εξετάζει την εμπειρία της ηδονής ως αυτή να περιέχει ή να αποτελεί πράγματι ένα συγκεκριμένο είδος αντίληψης». Άλλωστε, αυτό είναι εμφανές και από την άποψη που διατυπώνει ότι ‘‘μια ορισμένη αίσθηση λειτουργεί καλύτερα όταν ασκείται στο καλύτερο ή τελειότερο αντικείμενο’’ (1174b15-1174b19) (σελ. 259).

Μάλιστα, κατά τα λεγόμενα του Αριστοτέλη το επιχείρημα του Ευδόξου στο 1172b15-18 έτυχε αποδοχής όχι χάρη στην δύναμη του επιχειρήματος αυτού καθαυτού, αλλά λόγω του μετριοπαθούς χαρακτήρα του Ευδόξου.¹² Οπότε, δεν θα ήταν σωστό να παραβλέψουμε την αξία του εν λόγω επιχειρήματος, παρόλο που παρουσιάζει αδυναμίες λόγω του ότι περνά από

¹² Οι αντι-ηδονιστές/μοραλιστές κήρυτταν έναν κανόνα που δεν εφάρμοζαν οι ίδιοι, βάσει του οποίου όλες οι ηδονές ανεξαιρέτως πρέπει να αποφεύγονται. Σε αντίθεση με αυτούς, «στον Εύδοξο υφίσταται σύγκλιση ανάμεσα στον τρόπο ζωής που επέλεξε (και τον μετριοπαθή του χαρακτήρα) και στην ηδονιστική του φιλοσοφία. Έτσι, η ευχαρίστηση του Ευδόξου πηγάζει από την αρετή του» (Warren, 2009, σελ. 260). Άλλωστε, ο Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, 8, 91, 10-11 μάς πληροφορεί πως -λόγω της φήμης του- τού είχε δοθεί το προσωνύμιο ‘‘ένδοξος’’ (Hicks, 1925, σελ. 407). Βέβαια, υπάρχουν και ορισμένοι μελετητές που υποστήριζαν πως η αναφορά του Αριστοτέλη στις απόψεις του Ευδόξου περί ηδονής και στην επίδραση που άσκησαν αυτές λόγω του ενάρετου χαρακτήρα εκείνου κατατείνουν στην υποτίμηση της αξίας του επιχειρήματος που διατύπωσε εκείνος (Weiss, 1979, σελ.214).

μια περιγραφική δήλωση για την συμπεριφορά των όντων προς μια καθολική αξία αυτού που όλοι επιζητούν» (Warren, 2009, σελ. 260).

Ένα ακόμη σημείο από το οποίο προκύπτει η επίδραση που άσκησε ο Εύδοξος στον Αριστοτέλη εντοπίζεται στον τρόπο με τον οποίο ο τελευταίος αντιμετώπισε το επιχείρημα που αναπτύσσεται στο 1172b35-1173a5: «οἱ δὲ ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθέν λέγουσιν. ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φαμεν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ. εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα ὀρέγεται αὐτῶν, ἦν ἂν τι λεγόμενον, εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἂν τι; ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἔστι τι φυσικὸν ἄγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὐτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ».

Από αυτό το χωρίο, μεταξύ άλλων, προκύπτει πως ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται την θέση του Ευδόξου: χαρακτηρίζει ἀνόητους ὅσους διατείνονται πως αυτό στο οποίο αποσκοπούν ὅλα τα ὄντα δεν είναι το ἀγαθόν (Warren, 2009, σελ. 261), και υποστηρίζει ὅτι κάποιες ἡδονές (ὅμως, ὄχι ὅλες) είναι καλές. Επίσης, αναφέρει πως αν κάποιος υποστήριζε πως ὅλες οι ἡδονές είναι κάτι κακό, αυτό θα ἦταν ἀτοπο, επειδή θα στερούσαν λογικῆς. Η ἐνσταση του Αριστοτέλη, ὡστόσο, είναι η εξής: επειδή -βάσει του Ευδόξου (πρβλ. 1172b9-15 και 1153b25)- ὅλα τα ὄντα επιδιώκουν την ἡδονή, δεν σημαίνει πως αυτή (η ἡδονή) θα είναι αναγκαστικά το ἀγαθόν. Γι' αυτό και διαφοροποιείται σημαντικά ἀπὸ τον Εὐδόξο ὅταν ισχυρίζεται πως, δεδομένης της διαφορετικῆς φύσης του καθενός, δεν επιδιώκουν ὅλοι οι ἄνθρωποι την ἴδια ἡδονή (1153b27-30: «φήμη δ' οὐτις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦν τινα λαοὶ πολλοί· ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἢ ἀρίστη οὔτ' ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες»). Συνεπώς, δεν υφίσταται ταύτιση της ὁποιας ἡδονῆς με το ἀγαθόν η οποία να ἔχει καθολικὴ ἰσχὺ.

Επιπλέον, το καινούριο στοιχείο που προσφέρει ο Αριστοτέλης στο 1172b15-18 («οὐ δὴ ὡς φίλος τῆς ἡδονῆς ἐδόκει ταῦτα λέγειν, ἀλλ' οὕτως ἔχειν καθ' ἀλήθειαν. οὐχ ἦττον δ' ὄφειτ' εἶναι φανερόν ἐκ τοῦ ἐναντίου»), και το οποίο αφορμάται ἀπὸ την θέση που αναπτύσσεται στο 1172b35-1173a5 (βλ. παραπάνω), είναι η διαπίστωσή του πως και τα ἔλλογα και τα ἀλόγα ὄντα επιζητούν το ἀγαθόν, και ἀπὸ αὐτὴν είναι που απορρέει η πεποίθησή του για τον ρόλο της ἡδονῆς και της φύσης (Warren, 2009, σελ. 262). Ἀς μην ξεχνάμε πως και στο 1104b34-1105a ο Αριστοτέλης υποστήριξε πως ὅλα τα ὄντα επιδιώκουν την ἡδονή, και πως ἀκόμα και οι ἄνθρωποι που είναι ικανοὶ να επιδιώκουν το καλόν και το συμφέρον, πράττουν αὐτό σε συνάρτηση με την ἰδέα πως είναι και ευχάριστο. Ἐκ των ἀνωτέρω, λοιπόν, ὁπως

υποστηρίζει ο Warren (2009), ο Αριστοτέλης δείχνει να συμφωνεί με τον Εύδοξο ως προς το ότι η ηδονή αποτελεί την επιδίωξη όλων των όντων (έλλογων και μη), και γι' αυτό επιχειρεί να εξετάσει αν όντως όλα τα όντα τείνουν φυσικά προς αυτήν (σελ. 262).

Επιπροσθέτως, μια ακόμη παρατήρηση αναφορικά με το πρώτο επιχείρημα του Ευδόξου είναι η ακόλουθη: ο Αριστοτέλης, κατά την άποψη του Warren (2009), ενώνει δύο διακριτά συμπεράσματα: «α) το ότι τα έλλογα όντα επιζητούν την ηδονή, δεικνύει πως αυτή δεν μπορεί να εκληφθεί απλώς ως μια ζωώδης συμπεριφορά και β) το γεγονός πως τα άλογα όντα επιδιώκουν την ηδονή σημαίνει πως αυτή θα πρέπει να έχει κάποια θέση σε αυτό που είναι εκ φύσεως καλό για κάθε ον, αλλά και πως θα πρέπει να αποτελεί ένα είδος παρακινητικής δύναμης για αυτά, ανεξάρτητης από κάθε λογική διεργασία» (σελ. 263).¹³ Συνεπώς, αναφορικά με τα έλλογα όντα, το συμπέρασμα που συνάγεται είναι πως η ηδονή και η επιδίωξή της διαδραματίζουν αναπόσπαστο ρόλο στην ανάπτυξή τους ως ώριμα και *λόγον* έχοντα όντα. Ίσως, δηλαδή, «η ηδονή, κατά την γνώμη του Αριστοτέλη, να είναι το φυσικό αγαθό που τα κατευθύνει προς την επιδίωξη του συγκεκριμένου -για αυτά- αγαθού, όπως αντίστοιχα συμβαίνει και με τα άλογα όντα, καθώς και προς την εκτέλεση συγκεκριμένων ενεργειών που έχουν απώτερο σκοπό εκείνο το αγαθό» (Warren, 2009, σελ. 263). Ας μην λησμονούμε βέβαια και την θέση του Αριστοτέλη ότι οι ηθικά ενάρετοι και οι φαύλοι άνθρωποι δεν επιδιώκουν τις ίδιες ηδονές, και συνεπώς δεν εκλαμβάνουν τα ίδια πράγματα ως αγαθά: για τους ηθικά ενάρετους αντικείμενο της βούλησής τους (και, επομένως, σκοπός τους) είναι το αγαθό, ενώ για τους φαύλους το “φαινομενικό αγαθό.” Έτσι, θα μπορούσε να συμπεράνει κανείς πως η ηδονή σίγουρα είναι κάποιο αγαθό (αν όχι “το αγαθό”) και για τα έλλογα και για τα άλογα όντα, πράγμα που φαίνεται να αποδέχεται ο Αριστοτέλης.

Όσον αφορά το δεύτερο επιχείρημα του Ευδόξου που παραθέτει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*, 1172b18-20: «τὴν γὰρ λύπην καθ’ αὐτὸ πᾶσι φευκτὸν εἶναι, ὁμοίως δὲ τὸναντίον αἰρετόν», είναι εμφανές πως ο Εύδοξος χρησιμοποιεί το επιχείρημα *εκ του*

¹³ Προκύπτει από αυτό πως η εμπειρία της ηδονής συσχετίζεται με τον οργανισμό που βιώνει την εκάστοτε επιθυμία και ο οποίος έλκεται από τα φύσει κατάλληλα γι' αυτόν αντικείμενα. Παράλληλα, μας θυμίζει την άποψη του Αριστοτέλη πως υφίσταται σχέση ανάμεσα στο ὄργανο της αίσθησης και στο καλύτερο ή πιο κατάλληλο γι' αυτήν (την αίσθηση) αντικείμενο, παρομοίως.

εναντίου. Αναφέρεται στο αντίθετο της ηδονής (την λύπη) υποστηρίζοντας πως αποτελεί κακό -με την απόλυτη έννοια του όρου- και εμπόδιο. Οπότε, αφού η λύπη είναι κάτι κακό, η ηδονή είναι αγαθό.¹⁴

Αυτό το επιχείρημα απαντά και στο βιβλίο VII, 1153b1-7 («ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν: ἡ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἡ δὲ τῷ πῆ ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ φευκτόν τι καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι. ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔλυσεν, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις, ὥσπερ τὸ μείζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον: οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν), αλλά δεν αποδίδεται ρητά στον Εὐδόξο. Απεναντίας, ο Αριστοτέλης εδώ επικεντρώνεται στην απάντηση του Σπεύσιππου¹⁵ στο επιχείρημα του Εὐδόξου, και ανταπαντά στην επίθεση του πρώτου προς τον δεύτερο (Warren, 2009, σελ. 265).

Σύμφωνα με το ανωτέρω επιχείρημα, λοιπόν, που αντανακλά την θέση του Εὐδόξου, το αντίθετο αυτού που πρέπει να αποφεύγεται, στο βαθμό που είναι κακό και πρέπει να αποφεύγεται, είναι καλό. Επομένως, η ηδονή είναι κάτι καλό. Επιπλέον, όπως δηλώνεται στο ίδιο επιχείρημα, ο Σπεύσιππος σφάλει όταν επιχειρεί να αντικρούσει την παραπάνω δήλωση του Εὐδόξου χρησιμοποιώντας ως επιχειρηματολογία πως ‘‘το μεγαλύτερο είναι αντίθετο και του μικρότερου και του ίσου’’ (Warren, 2009, σελ. 266).

¹⁴ Σύμφωνα με τον Warren (2009), ο Σπεύσιππος συμφωνούσε με τον Εὐδόξο ως προς το εν λόγω επιχείρημα του VII βιβλίου, αλλά απέρριπτε την τελική διαπίστωση του Εὐδόξου πως η ηδονή είναι κάτι που πρέπει να επιδιώκεται από όλους (σελ. 265).

¹⁵ Το επιχείρημα *εκ του εναντίου* που ο Σπεύσιππος χρησιμοποιεί για να στραφεί κατά του Εὐδόξου απαντά στο 1173a5-13 («οὐκ ἔοικε δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντίου καλῶς λέγεσθαι. οὐ γὰρ φασιν, εἰ ἡ λύπη κακόν ἐστὶ, τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν εἶναι: ἀντικεῖσθαι γὰρ καὶ κακόν κακῷ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ... ἀμφοῖν γὰρ ὄντων τῶν κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω εἶναι... νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν, τὴν δ’ αἰρούμενοι ὡς ἀγαθόν: οὕτω δὴ καὶ ἀντίκειται») (Tarán, 1981, σελ. 440). Από το επιχείρημα αυτό προκύπτει πως για τον Σπεύσιππο ‘‘αν η λύπη είναι κακό, αυτό δεν σημαίνει πως η ηδονή θα είναι καλό, διότι το αντίθετο του κακού μπορεί να είναι ένα άλλο κακό. Προκύπτει όμως ένα ερώτημα: γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως εδώ ο Σπεύσιππος αντιτίθεται στον Εὐδόξο; Σύμφωνα με τον Tarán (1981), παρόλο που είναι πιθανό ο Σπεύσιππος να στρέφεται εναντίον κάποιου άλλου (πχ. του Αρίστιππου), «το αριστοτελικό κείμενο και το γεγονός ότι ο ίδιος ο Εὐδόξος χρησιμοποιεί το επιχείρημα *εκ του εναντίου* καταδεικνύουν πως ο Σπεύσιππος πρέπει να είχε στρέψει αυτό το επιχείρημα εναντίον του Εὐδόξου». Επιπλέον, «και το γεγονός πως ο Σπεύσιππος έχει γράψει το *Περὶ ἡδονῆς* δείχνει πως δεν υπάρχει λόγος να ταυτίζεται με τον Αρίστιππο» (σελ. 440).

Έτσι, αναφορικά με το επιχείρημα στο 1153b1-7 ο Σπεύσιππος αποδέχεται πως “το αντίθετο από αυτό που πρέπει να αποφεύγεται είναι κάτι που πρέπει να επιδιώκεται, αλλά δεικνύει πως -επί της βάσης του- το συμπέρασμα πως η ηδονή είναι κάτι που επιδιώκεται καθολικά δεν προκύπτει κατ’ ανάγκη. Και αυτό, προφανώς, δεν θα άρεσε στον Εύδοξο (Warren, 2009, σελ. 266).

Μάλιστα, ο Σπεύσιππος, ως απάντηση στην θέση του Ευδόξου πως το κακό είναι κάτι που πρέπει να αποφεύγεται, υποστηρίζει πως ο πόνος δεν αντιτίθεται μόνον στην ηδονή, αλλά και στην ενδιάμεση κατάσταση, όπως και το “μεγαλύτερο” αντιτίθεται στο “μικρότερο” και στο “ίσο.” Συνεπώς, «η φράση πως το αντίθετο της ηδονής είναι ο πόνος” πιθανότατα θα ήταν αποδεκτή από τον Σπεύσιππο, αλλά όχι ως η μόνη προϋπόθεση που ισχύει σε συνάρτηση με την διατύπωση πως “το αντίθετο από αυτό που αποφεύγεται είναι κάτι που επιλέγεται”» (Warren, 2009, σελ. 267).

Πάντως, το βέβαιο είναι πως ο Σπεύσιππος δανείζεται το επιχείρημα *εκ του εναντίου* που χρησιμοποίησε ο Εύδοξος, και συγκεκριμένα τις φράσεις: α) “το αντίθετο από αυτό που αποφεύγεται είναι κάτι που επιλέγεται” και β) “ο πόνος είναι κάτι που αποφεύγεται,” αλλά το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε είναι διαφορετικό, από την στιγμή που για εκείνον η ενδιάμεση κατάσταση πρέπει να επιλέγεται, αφού το αντίθετο αυτής (ήτοι, και η ηδονή και ο πόνος) αποφεύγεται (Warren, 2009, σελ. 267).

Ο Αριστοτέλης, κατά την άποψη του Warren (2009), θεωρεί πως δύναται να απορρίψει την θέση του Σπεύσιππου και αντ’ αυτού να διασώσει κάτι από το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε ο Εύδοξος. Έτσι λοιπόν, χρησιμοποιεί το επιχείρημα πως “επιδίωξη όλων των όντων είναι το αγαθό” προκειμένου να υπερασπιστεί τον Εύδοξο εναντίον της επίθεσης που δέχτηκε από τον Σπεύσιππο σχετικά με το επιχείρημα *εκ του εναντίου* που είχε χρησιμοποιήσει ο πρώτος (ήτοι, το ότι “αφού όλα τα όντα αποφεύγουν το κακό, και αφού ο πόνος είναι κακό και το αντίθετο αυτού είναι η ηδονή, συνεπώς όλα τα όντα επιδιώκουν αυτή). Μάλιστα, όπως υποστηρίζει ο Warren, «ακόμη κι αν η παρατήρηση του Ευδόξου, όσον αφορά τα λογικά και έλλογα όντα, δεν εξασφαλίζει το συμπέρασμα πως η ηδονή είναι το μόνο αγαθό, αρκεί για να αποκλείσει κάθε ανταγωνιστική άποψη τόσο ακραία όσο ο ισχυρισμός πως όλες οι ηδονές είναι κακές». Άλλωστε, «ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να αναφωνήσει πως δεν είναι δυνατόν όλοι οι οργανισμοί να συγκροτήθηκαν έτσι ώστε να επιθυμούν το κακό. Επομένως, ο Αριστοτέλης είναι βέβαιο πως αναγνωρίζει κάποια δόση

αλήθειας στο επιχείρημα του Ευδόξου πως η ηδονή είναι κοινή επιδίωξη όλων, και γι' αυτό απορρίπτεται το συμπέρασμα του επιχειρήματος του Σπεύσιππου, δηλαδή το ότι η ηδονή είναι κάτι κακό και πρέπει να αποφεύγεται. Το ερώτημα που τίθεται, βέβαια, είναι αν υποστήριξε περαιτέρω το επιχείρημα του Ευδόξου λόγω της τελεολογικής του θεώρησης για την φύση των όντων» (σελ. 276).

Εν τέλει, ο Αριστοτέλης αξιοποίησε τόσο την επιχειρηματολογία του Ευδόξου όσο και αυτήν του Σπεύσιππου προκειμένου να καταλήξει σε κάτι αληθές. Συγκεκριμένα, «από τον Εύδοξο άντλησε το συμπέρασμα πως η ηδονή συνδέεται άρρηκτα με την φύση των ζωντανών οργανισμών, παρόλο που διαφώνησε με την άποψη πως η ηδονή είναι 'το αγαθό,' ενώ από την άλλη πλευρά ο Σπεύσιππος τού προσέφερε κυρίως την δυνατότητα να δείξει πως οι οξυδερκείς διαλεκτικές κινήσεις του ίδιου του Σπεύσιππου δεν αποδεικνύουν ότι ο Εύδοξος σφάλει περισσότερο από κάποιο άλλο, ολοφάνερα παράλογο, συμπέρασμα, και ότι αυτές (οι κινήσεις) -σε κάθε περίπτωση- δεν είναι ικανές να τεθούν σε συνεκτική πρακτική ακόμη και για τον ίδιο τον Σπεύσιππο» (Warren, 2009, σελ. 279-280).

Αναφορικά με ένα ακόμη επιχείρημα του Ευδόξου, όπως αυτό παρουσιάζεται από τον Αριστοτέλη στο 1172b20-25: «μάλιστα δ' είναι αἰρετὸν ὃ μὴ δι' ἕτερον μηδ' ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα: τοιοῦτο δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν· οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνος ἕνεκα ἡδέται, ὡς καθ' αὐτὴν οὔσαν αἰρετὴν τὴν ἡδονήν· προστιθεμένην τε ὀφροῦν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν, οἷον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν, αὔξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ», διαφαίνεται πως γι' αυτόν η ηδονή αποτελεί πρωτίστως αντικείμενο επιλογής, και μάλιστα επιλέγεται όχι για χάρη κάποιου άλλου σκοπού, αλλά για αυτήν την ίδια.¹⁶ Άλλωστε, για τον καθένα που απολαμβάνει κάτι, το αντικείμενο της απόλαυσής του είναι αφ' εαυτού ένα τέλος/σκοπός.

Επιπλέον, παρατηρεί ο Weiss (1979), σύμφωνα με το ανωτέρω επιχείρημα του Ευδόξου και το οποίο πιθανότατα αποτελεί το μοναδικό γνήσιο επιχείρημα του Ευδόξου, χρησιμοποιείται ο όρος *αὔξεσθαι* τον οποίο και ο ίδιος ο Αριστοτέλης επαναλαμβάνει στην δική του

¹⁶ Σύμφωνα με τον Lasserre (1966) «εδώ ίσως υπάρχει κάποιο 'καταλάγιασμα' του Σπεύσιππου, την οποία ωστόσο διαψεύδει ο Ιάμβλιχος στον *Προτρεπτικό*, 8 S.45 (εκδ. Pistelli) όπου αναφέρεται ότι «φρόνησις οὖν... φαίνεται τὸ πάντων αἰρετώτατον οὐ δι' ἕτερόν τι τῶν συμβαινόντων». Οπότε, η φρόνηση είναι αυτό που επιλέγεται από όλους, και μάλιστα αυτή καθεαυτή και όχι η ηδονή (σελ. 152).

επιχειρηματολογία για την ηδονή. Ίσως, λοιπόν, αυτό να είναι ένα ακόμη στοιχείο δηλωτικό της επίδρασης που του άσκησε ο Εύδοξος. Ωστόσο, ο Εύδοξος σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να δεχτεί την θέση πως η ηδονή αυξάνεται όταν προστίθενται σε αυτήν άλλα αγαθά (όπως ισχυρίζονται ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης), διότι τότε θα αναιρούσε την θέση του αναφορικά με την ταύτιση της ηδονής με το αγαθό. Έτσι, ο Αριστοτέλης αποτυγχάνει επί της ουσίας να αναιρέσει τα επιχειρήματα του Ευδόξου και, συνεπώς, κρίνεται ανεπαρκής ως προς την απόρριψη της θέσης εκείνου πως η ηδονή είναι το αγαθό και όχι ένα αγαθό ανάμεσα στα άλλα (Weiss, 1979, σελ. 219).

Ο Αριστοτέλης, λοιπόν, βάσει της ανωτέρω δήλωσης του Ευδόξου οδηγήθηκε στο συμπέρασμα πως η ηδονή δεν αποτελεί διαδικασία. Γιατί, αν ήταν πράγματι διαδικασία που αποσκοπούσε σε κάτι μεταγενέστερο, θα έπρεπε να γνωρίζαμε αυτό που είναι η ηδονή όταν θα είχαμε απαγκιστρωθεί από αυτήν. Και αυτό διότι, όσο διάστημα είμαστε ενεργά εμπλεκόμενοι σε αυτήν, μάς πλανά αναφορικά με την φύση της (Broadie, 1991, σελ.327). Έτσι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, απόδειξη του ότι οι διαδικασίες που μας αποκαθιστούν στη φυσική μας *έξη* είναι ευχάριστες μόνο κατά σύμπτωση αποτελεί το γεγονός ότι οι άνθρωποι δεν ευχαριστιούνται με τα ίδια πράγματα όσο η φυσική τους *έξη* αποκαθίσταται και όταν αυτή έχει πια αποκατασταθεί· όταν αυτή έχει πια αποκατασταθεί, ευχαριστιούνται με πράγματα που είναι ευχάριστα καθεαυτά.

Το επιχείρημα του Ευδόξου που παραθέτει ο Αριστοτέλης στο 1172b20-23, βάσει του οποίου η ηδονή είναι περισσότερο άξια επιλογής αφού είναι επιλέξιμη αφ' εαυτής, και όχι για χάρη κάποιου άλλου αγαθού, πλησιάζει την άποψη του Αριστοτέλη περί ηδονής, αφού «στο 1096b16-18: «καθ' αὐτὰ δὲ ποῖα θεῖη τις ἄν; ἢ ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὄρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί;» διατείνεται πως η ηδονή είναι καλή και επιλέξιμη αφ' εαυτής. Παρόλα αυτά, στο παραπάνω επιχείρημα (1172b20-23) παρατηρείται διαφοροποίηση μεταξύ των δύο φιλοσόφων: ο Εύδοξος φαίνεται πως αποδέχεται ότι η ποιότητα του να είναι ένα πράγμα αντικείμενο επιλογής *per se* συνιστά κατά κάποιο τρόπο επαρκή συνθήκη του να είναι περισσότερο επιλέξιμο (από άλλα)». Από την άλλη, «για τον Αριστοτέλη επειδή υπάρχουν πολλά πράγματα που είναι καλά αφ' εαυτά (παραδείγματος χάριν, η υγεία), δεν δύναται από μόνο του το κριτήριο της επιλεξιμότητας να καθορίσει το ύψιστο αγαθό. Άλλωστε, για τον Αριστοτέλη η ευδαιμονία αποτελεί τον έσχατο σκοπό κάθε ανθρώπινης πράξης· η ηδονή απλώς επιδιώκεται με σκοπό την ευδαιμονία» (Weiss, 1979, σελ. 216). Ως

εκ τούτου, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ηδονή δεν δύναται να αποτελέσει “το αγαθό,” διότι “το αγαθό” δύναται να αυξηθεί μόνο αφ’ εαυτού (δηλαδή, χωρίς την προσθήκη κάποιου άλλου). Οπότε, το μόνο που αποδεικνύει ο Εύδοξος εδώ είναι πως η ηδονή συνιστά ένα από τα αγαθά, όχι όμως το έσχατο αγαθό.

Τέλος, αν επιχειρούσαμε να ερμηνεύσουμε την παραπάνω διχογνωμία δεν θα έπρεπε να παραβλέψουμε, σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, την ακόλουθη πληροφορία: πρωταρχική ιδιότητα του Ευδόξου είναι αυτή του επιστήμονα (και όχι του φιλοσόφου), ο οποίος ασχολούνταν με την φιλοσοφία, και μάλιστα με θέματα που τον ενδιέφεραν, εξετάζοντάς τα με την ματιά ενός φυσιολόγου (και όχι ως ηθικός φιλόσοφος, όπως ο Αριστοτέλης, που αναζητά τον βέλτιστο και ευδαιμονικό τρόπο ζωής). Επιπλέον, ο Εύδοξος εξέφρασε την ηδονιστική του θέση αντιμετωπίζοντας τον άνθρωπο απλώς ως ζωντανό οργανισμό χωρίς να τον απασχολεί η ιδιότητα του πολίτη. Τέλος, «αποδίδεται στον Αριστοτέλη μια θεώρηση του ηδονισμού που είχε πρακτικό χαρακτήρα, ενώ ο Εύδοξος φαίνεται πως αντιμετώπιζε την πράξη και την ζωή ως ‘μονάδες τάξιν μὲν ἔχουσαι, ἄμυχοι δὲ πάμπαν’» (Allan, 1934, σελ. 130).

3. Η επίδραση της ηδονιστικής θεωρίας του Ευδόξου στον Πλάτωνα

Η επίδραση που άσκησε ο Εύδοξος στον Πλάτωνα είναι εμφανής στον *Φίληβο*, 20d7: «τόδε γε μὴν, ὡς οἶμαι, περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὡς πᾶν τὸ γιγνώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι...». Το καινούριο στοιχείο που προσθέτει εδώ ο Πλάτωνας, σε σύγκριση με την θέση του Ευδόξου, είναι η αναφορά στο “γιγνώσκον,” γεγονός που αποδεικνύει πως για τον Πλάτωνα δεν δύνανται όλα τα όντα να γνωρίσουν το αγαθό, αφού παραδείγματος χάριν τα ζώα στερούνται λογικής, οπότε και της απόκτησης του αγαθού. Η επίγνωση της απόκτηση του αγαθού αφορά μόνον τους ανθρώπους, διότι η γνώση του αγαθού είναι ίδιον των ανθρώπων. Επιπλέον, μόνον οι άνθρωποι “απομονώνουν” την ηδονή που βιώνουν και την θέτουν στο επίκεντρο της επιδίωξής τους, ενώ για τα ζώα είναι, κατά την γνώμη μου, άτοπη κάθε επιδίωξη της ηδονής νοητικῶ τω τρόπω.

Σύμφωνα με τον Gosling (1975), το ανωτέρω χωρίο παρουσιάζει μια αμφισημία: ο Σωκράτης με την αναφορά στο “πᾶν τὸ γιγνώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἐλεῖν”

υποστηρίζει πως “αυτό που είναι ικανό να γνωρίσει κάτι επιδιώκει το αγαθό” ή ότι “οτιδήποτε το οποίο γνωρίζει το αγαθό, το επιδιώκει;” (σελ. 87-88). Κατά την γνώμη μου δεν υφίσταται κάποιο πρόβλημα στο σημείο αυτό. Άλλωστε, είναι ξεκάθαρο πως από όλα τα όντα μόνον τα έλλογα δύνανται να έχουν γνώση διότι αυτά ενέχουν λόγο (λογική). Συνεπώς, μόνον αυτά μπορούν να γνωρίσουν το αγαθό. Το ζητούμενο είναι σε τί συνίσταται το αγαθό· είναι μόνον η ηδονή (όπως πίστευε ο Εύδοξος και ο Φίληβος) ή ο συνδυασμός φρόνησης και ηδονής (σύμφωνα με την θέση του Πλάτωνα). Το βέβαιο είναι πως αν η ηδονή ταυτίζεται με το αγαθό, τότε δεν μπορούμε να ισχυρισθούμε πως τα ζώα δύνανται να γνωρίσουν την ηδονή, και άρα το αγαθό.

Θα μπορούσε ενδεχομένως η αναφορά του Πλάτωνα στην φρόνηση (ως συστατικό του μικτού βίου) να ερμηνευτεί ηδονιστικά υπό την έννοια πως ο Πλάτωνας καθιστά σαφή την αξία της φρόνησης στην οργάνωση του ηδονικού βίου; Κατά την άποψη του Gosling (1975) ο Σωκράτης δεν φαίνεται να πιστεύει κάτι τέτοιο όταν εκλαμβάνει την ηδονή και τον νου ως αντιπάλους αναφορικά με τον ρόλο που διαδραματίζουν στην συγκρότηση της ευδαιμονικής ζωής (11d9: «οὐκοῦν ὑμεῖς μὲν τὴν τοῦ χαίρειν, ἡμεῖς δ’ αὖ τὴν τοῦ φρονεῖν;») (σελ. 139-140). Επιπλέον και στο 20-22 (πρβλ. επίσης 65c8-66a1)¹⁷ είναι ξεκάθαρο πως απορρίπτεται ο ηδονισμός που εκλαμβάνει τις ηδονές ως επαρκείς προϋποθέσεις της καλής ζωής, και μάλιστα διαφαίνεται πως η φρόνηση υπερτερεί της ηδονής στο κριτήριο της αλήθειας, του κάλλους και του μέτρου. Ωστόσο, η φρόνηση είναι αυτή που εξασφαλίζει την καλύτερη ισορροπία στις ηδονές και μας εφοδιάζει με μερικές από τις καλύτερες ηδονές (πρβλ. ηδονές γνώσης που εντάσσονται στις καθαρές ηδονές).

Όσον αφορά στο ερώτημα για το αν ο Φίληβος στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο παρουσιάζει τις απόψεις του Ευδόξου, ο Gosling (1975) διατείνεται πως δεν παρουσιάζει τις απόψεις του Ευδόξου, αλλά τον αντίκτυπο αυτών (πρβλ. 12b7: «πειρατέον, ἀπ’ αὐτῆς δὴ τῆς θεοῦ, ἦν ὅδε Ἀφροδίτην μὲν λέγεσθαί φησι, τὸ δ’ ἀληθέστατον αὐτῆς ὄνομα ἡδονὴν εἶναι»). Από το ανωτέρω είναι φανερό πως η ηδονή (εν είδει της θεάς Αφροδίτης) είναι μία, δίνεται ωστόσο η ευκαιρία στον Σωκράτη να εκκινήσει μια συζήτηση αναφορικά με το αν

¹⁷ «ὡς καθάπερ παίδων τῶν ἡδονῶν νοῦν οὐδὲ τὸν ὀλίγιστον κεκτημένων: νοῦς δὲ ἦτοι ταῦτόν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιώτατόν τε καὶ ἀληθέστατον... οἶμαι γὰρ ἡδονῆς μὲν καὶ περιχαρείας οὐδὲν τῶν ὄντων πεφυκὸς ἀμετρώτερον εὐρεῖν ἄν τινα, νοῦ δὲ καὶ ἐπιστήμης ἐμμετρώτερον οὐδ’ ἂν ἔν ποτε... ἡδονὰς δὲ γέ που, καὶ ταῦτα σχεδὸν τὰς μεγίστας, ὅταν ἴδωμεν ἡδόμενον ὄντινον, ἢ τὸ γελοῖον ἐπ’ αὐταῖς ἢ τὸ πάντων αἰσχιστον ἐπόμενον ὀρῶντες αὐτοῖ τε αἰσχυρόμεθα...».

υφίστανται διάφορες μορφές ηδονών, παρόλο που ως όνομα αυτή (η ηδονή) είναι μία (σελ. 141). Ως εκ τούτου, έχουμε από την μια πλευρά τον Φίληβο, ένα πρόσωπο που πλάθεται ως εκφραστής του ακραίου ηδονισμού και έρμαιο των ηδονών, που επικαλείται μια άποψη με καθολική ισχύ, ήτοι πως όλα τα όντα επιζητούν την ηδονή και την ερμηνεύει με τρόπο ώστε να δεικνύει πως συγκεκριμένες μορφές ηδονών (οι ζωώδεις) είναι καλές (σελ. 141). Από την άλλη πλευρά βρίσκεται ο Εύδοξος του οποίου ο τρόπος ζωής, αλλά και ο μετριοπαθής χαρακτήρας, ενίσχυαν την πίστη των ανθρώπων προς την ηδονή.

Αναμφίβολα ο Πλάτωνας έτεινε προς την πλευρά του Ευδόξου (και όχι του Φιλήβου). Άλλωστε, η άποψη του Ευδόξου πως ‘‘όλα τα όντα επιζητούν την ηδονή, οπότε αυτή είναι το αγαθό,’’ αν συνδυαστεί με τον χαρακτήρα εκείνου, θα μπορούσαμε να πούμε πως συνιστά μια μορφή συνδυασμού φρόνησης και ηδονής, οπότε φαίνεται να συμφωνεί κατά κάποιον τρόπο (αλλά όχι να ταυτίζεται) με όσα εκθέτει ο Πλάτωνας. Ωστόσο, όπως αναφέρθηκε στο σχετικό κεφάλαιο για τις πλατωνικές θέσεις, ο Πλάτωνας διαφωνούσε με τον Εύδοξο ως προς το ότι: α) η ηδονή δεν συνιστά το αγαθό (ούτε και η φρόνηση βέβαια)¹⁸ και β) η φρόνηση (και όχι η ηδονή) τίθεται πιο κοντά στο αγαθό, διότι -όπως προαναφέρθηκε- υπερτερεί της ηδονής σε τρία σημεία (στο κάλλος, το μέτρο και την αλήθεια).

Ένα ακόμη σημείο από το οποίο γίνεται εμφανής η επίδραση που άσκησε η ηδονιστική θέση του Ευδόξου στον Πλάτωνα εντοπίζεται στο τρίτο ευδόξιο επιχείρημα, όπως αυτό απαντά στο 1172b20-23 των *Ηθικών Νικομαχείων*: «μάλιστα δ’ είναι αἰρετὸν ὃ μὴ δι’ ἕτερον μὴδ’ ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα: τοιοῦτο δ’ ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν». Λαμβάνοντας υπόψη το παραπάνω επιχείρημα μπορούμε να συγκρίνουμε την αναφορά στον *Φίληβο*, 60b-c,¹⁹ όπου εμμέσως απορρίπτεται κάθε ταύτιση της ηδονής και της φρόνησης με το αγαθό, διότι το τελευταίο είναι αὐτάρκες (πρβλ. επίσης 22c: «ὡς μὲν τοῖνυν τὴν γε Φιλήβου θεὸν οὐ δεῖ

¹⁸ Ο Kraut (1990) συμφωνεί με τον Πλάτωνα ως προς το ότι η ηδονή δεν δύναται να λογίζεται ως ‘‘το αγαθό,’’ αφού ανεξαρτήτως της ποσότητάς της είναι πάντοτε λιγότερο αξία επιλογής από ό,τι εκείνο το ποσό της ηδονής που συμπληρώνεται από ορισμένα άλλα εγγενή αγαθά. Παρόλα αυτά αδιαμφισβήτητος παραμένει ο ρόλος της ηδονής στην καλή ζωή (σελ. 282).

¹⁹ «Σωκράτης δ’ ἔν μὲν οὐ φησι τοῦτ’ εἶναι, δύο δὲ καθάπερ τὰ ὀνόματα, καὶ τό τε ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν, μᾶλλον δὲ μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας τὴν φρόνησιν ἢ τὴν ἡδονήν. οὐ ταῦτ’ ἔστιν τε καὶ ἦν τὰ τότε λεγόμενα, ὧ Πρώταρχε;»... «ὧ παρεῖη τοῦτ’ αἰεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχειν. οὐχ οὕτως;» ... «οὐκοῦν τῷ λόγῳ ἐπειράθημεν χωρὶς ἑκάτερον ἑκατέρου θέντες εἰς τὸν βίον ἑκάστων, ἄμεικτον μὲν ἡδονὴν φρονήσει, φρόνησιν δὲ ὡσαύτως ἡδονῆς μὴδὲ τὸ σμικρότατον ἔχουσαν;»

διανοεῖσθαι ταῦτόν καὶ τὰγαθόν, ἱκανῶς εἰρησθαι μοι δοκεῖ»). Οπότε, ἀπὸ αὐτὸ συνάγεται πὼς ἡ ἡδονή, σε ἀντίθεση με ‘το ἀγαθόν,’ εἶναι μὲν ἀγαθόν, ἀλλὰ ἐφόσον αὐτὴ ἐπιλέγεται γιὰ χάρη ἄλλων ἀγαθῶν, καὶ ὄχι γιὰ αὐτὴν τὴν ἴδια, τότε δὲν δύναται νὰ εἶναι ‘το ἀγαθόν.’

Ἐπιπροσθέτως, σύμφωνα με τὸν Ἀριστοτέλη στὸ χωρίο 1172b28-34, ὁ Πλάτωνας ὑποστηρίζει πὼς ἀν ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τότε ἡ ἡδονικὴ ζωὴ θὰ εἶναι ἡ καλύτερη. Ὅμως, ἀφοῦ ἔδειξε πὼς ἡ ἡδονικὴ ζωὴ εἶναι περισσότερο ἐπιθυμητὴ με τὴν προσθήκη τῆς σοφίας, παρά ἀφ’ ἐαυτῆς, ἀρα ἡ ἡδονὴ δὲν δύναται νὰ ἀποτελέσει τὸ ἀγαθόν (Weiss, 1979, σελ. 218). Ἐπίσης, γιὰ τὸν Πλάτωνα ἀπὸ τὴν στιγμή που δὲν μποροῦν νὰ ἐνταχθοῦν στὸν σωστὸ συνδυασμὸ ἡδονῆς καὶ φρόνησης ὅλες οἱ ἡδονές, διότι ἀπέρριπτε ὅσες δὲν εἶναι καθαρές καὶ ἐκεῖνες που δὲν ἀποτελοῦν προϊόν συνείδησης τοῦ ὑποκειμένου τους, ἡ ἡδονὴ δὲν δύναται νὰ ἀποτελέσει τὸ ἀγαθόν. Ἄλλωστε, σύμφωνα με τὸν Πλάτωνα, τὸ ἀγαθόν ἀνήκει στὴν πρώτη κατηγορία τῶν ὄντων (66a: «ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ’ αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μὲν περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὅποσα χρὴ τοιαῦτα νομίζουσιν, τὴν ἡδονὴν ἡρῆσθαι»), ἐνῶ ἡ ἡδονὴ (καὶ ὁ πόνος) στὴν πέμπτη (66c: «πέμπτας τοῖνον, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὀρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμας, τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἐπομένας;»). Συνεπῶς, ὁ Εὐδόξος σφάλλει ὅταν ταυτίζει αὐτὰ τὰ δύο καὶ ὅταν ἐκλαμβάνει τὴν ἡδονὴ ὡς ἓνα πράγμα.

Γενικά, «ἀν ἐκλάβουμε τὴν ἡδονὴ (ἢ τὴν φρόνηση) ὡς τὸ ἀγαθόν δὲν σημαίνει πὼς πρέπει αὐτὰ νὰ ἰδωθοῦν ὡς κάτι που ἡ παρουσία τους καὶ μόνον καθιστᾷ τὴν ζωὴ καλὴ, ἀλλὰ ὡς κάτι που δύναται νὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς κριτήριον οργάνωσης τῆς ζωῆς καὶ τὸ ὁποῖο κατευθύνει τὶς πράξεις». Ἔτσι, ἡ φράση ‘αὐτὸ που ὅλα τὰ ὄντα ἐπιζητοῦν εἶναι ἡ ἡδονή’ προκαλεῖ ἐρωτήματα, δεδομένου τοῦ ὅτι ὁ Πλάτωνας ἔδειξε πὼς υφίστανται διάφορες μορφές ἡδονῶν. Οπότε, «δὲν μπορούμε νὰ ἰσχυρισθούμε πὼς ‘ἓνα πράγμα (ἢτοι, ἡ ἡδονὴ) εἶναι αὐτὸ που ἐπιδιώκουν ὅλα τὰ ὄντα,’ ἀλλὰ πὼς ‘γιὰ κάθε εἶδος ζωντανοῦ οργανισμοῦ ὑπάρχει ἓνα πράγμα που ἐπιζητεῖ’ ἢ καλύτερα ‘γιὰ κάθε ἄνθρωπο υφίστανται συγκεκριμένες ἡδονές που συνιστοῦν αὐτὸ που ἐκεῖνος ἐπιθυμεῖ’ (Gosling, 1975, σελ. 142). Κατὰ συνέπεια, γιὰ τὸν Πλάτωνα ἡ ἀποψη τοῦ Φιλήβου ἀποτελεῖ, θὰ λέγαμε, μιὰ πρωτόλεια ἡδονιστικὴ ἀντίληψη. Ἀντ’ αὐτοῦ, σύμφωνα με τὸν Πλάτωνα αὐτὴ ἡ φαινομενικὰ αὐτονόητη ἀντίληψη εἶναι ἐσφαλμένη, διότι ἡ ἡδονὴ ἔχει διαβαθμίσεις, καὶ μάλιστα, υφίστανται καὶ ἀντιτιθέμενες ἡδονές ἀπὸ ἄνθρωπο σε ἄνθρωπο, ἀλλὰ καὶ ἐντὸς τοῦ κάθε ἀνθρώπου. Γι’ αὐτὸ καὶ δίνει τὴν πρωτοκαθεδρία στὴν φρόνηση: αὐτὴ δύναται μόνον νὰ ἀξιολογεῖ καὶ νὰ

ιεραρχεί την κάθε ηδονή, οπότε αυτή (η φρόνηση) είναι ανώτερη της ηδονής. Άλλωστε, δεν γίνεται η ίδια η ηδονή να λειτουργήσει αφ' εαυτής ως το κριτήριο σύγκρισης των ηδονών, ως κριτήριο αξιολόγησης των ηδονών, καθώς και ως κριτήριο για τον χαρακτηρισμό μιας ζωής ως καλής. Ως εκ τούτου, η ηδονή αποκλείεται από το να αποτελέσει το αγαθό, οπότε δεν δύναται αυτή *per se* να συνιστά μέτρο της ηδονικότερης ζωής, αφού η ίδια δεν είναι ούτε το μέτρο ούτε το αγαθό (όπως προαναφέρθηκε).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ: Κριτική αποτίμηση των θέσεων περί ηδονής

Προβαίνοντας σε μια συνολική θεώρηση των τριών πλατωνικών διαλόγων (*Γοργίας*, *Πολιτεία* και *Φίληβος*) διαπιστώνεται καταρχάς ομοφωνία όσον αφορά στην ύπαρξη περισσότερων του ενός εγγενών αγαθών (White, 2001, σελ. 464). Συγκεκριμένα, στην *Πολιτεία* γίνεται λόγος για την δικαιοσύνη η οποία εμφανίζεται ως εγγενώς καλή λόγω του ιδιαίτερου βαθμού ευχαρίστησης που προσφέρει. Επιπλέον, αναφέρεται πως και ορισμένες απολαύσεις είναι εγγενώς καλές. Στον *Φίληβο* ο αναγνώστης πληροφορείται πως οι ηδονές αποτελούν το ήμισυ αυτού που είναι εγγενώς καλό και πως το υπόλοιπο μισό αφορά στις μορφές της γνώσης, ενώ τονίζεται πως μια συγκεκριμένη μορφή ηδονής συνοδεύει και αντλεί ανάλογη αξία από καθεμιά από τις συγκεκριμένες μορφές της γνώσης (White, 2001, σελ. 466).

Στον διάλογο *Γοργίας* διαπιστώσαμε πως υφίσταται διαφορά απόψεων ανάμεσα στον Σωκράτη και τον Καλλικλή σχετικά με αυτό στο οποίο συνίσταται το αγαθό· ο Καλλικλής ταύτιζε την ηδονή, και μάλιστα την άκρατη ηδονή (495b) με το αγαθό, υποστηρίζοντας πως η ευδαιμονία συνίσταται σε αυτό, ενώ αντιθέτως ο Σωκράτης ισχυρίστηκε πως η ηδονή δεν είναι το αγαθό. Μπορεί, όπως ανέφερε, να υφίστανται κάποιες καλές ηδονές, αλλά και αυτές δεν είναι εγγενώς καλές, όμως υπάρχουν και κακές ηδονές (499c). Απεναντίας, αυτό που είναι εγγενώς αγαθό και το οποίο επιζητεί ο άνθρωπος είναι, σύμφωνα με τον Σωκράτη, η δικαιοσύνη, η εγκράτεια/μετριοπάθεια και η αρμονία της ψυχής, οπότε ο άνθρωπος που κατέχει αυτές τις αρετές είναι ευτυχισμένος.

Στην *Πολιτεία*, έργο της μέσης περιόδου του Πλάτωνα, ο Σωκράτης προχωρά την σκέψη του ένα βήμα παραπέρα εν σχέσει με όσα είχε αναφέρει στον *Γοργία*. Υποστηρίζει, και

αποδεικνύει, πως η δικαιοσύνη εντάσσεται σε εκείνο το είδος αγαθών που επιλέγεται τόσο για τα αποτελέσματα που επιφέρει όσο και αυτή καθαυτή. Μάλιστα, συνδέει την κατοχή αυτού που είναι εγγενώς καλό με αυτό στο οποίο συνίσταται η ευδαιμονία. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος που κατέχει το καλύτερο εγγενώς αγαθό θα είναι ο πιο ευτυχισμένος. Ακόμη, προβαίνει στην εξέταση της φύσης της δικαιοσύνης την οποία συναρτά με τα τρία είδη βίου και τα αντίστοιχα τρία είδη ψυχής.¹ Αυτό που διαπιστώνει είναι πως η δικαιοσύνη είναι καλή αφ' εαυτής, διότι συμβάλλει στην αρμονία και των τριών μερών της ψυχής, και πως αυτή (η δικαιοσύνη) απορρέει πρωτίστως από την επικράτηση του λογικού μέρους της ψυχής. Επιπλέον, συγκρίνοντας τις ζωές των δίκαιων και άδικων ανθρώπων, διατείνεται πως α) η ζωή του δίκαιου ανθρώπου είναι περισσότερο ηδονική έναντι των άλλων και πως β) η ηδονή της δικαιοσύνης είναι περισσότερο αληθινή από τις ηδονές των άλλων αγαθών. Μάλιστα, καταλήγει, αναφορικά με την ηδονική φύση της δικαιοσύνης, πως είναι εγγενής στην δικαιοσύνη και δεν είναι εξωτερική ως προς αυτήν. Επίσης, όσον αφορά την εν γένει θέση για την ηδονή, όπως παρουσιάζεται στην *Πολιτεία*, προκύπτει πως αυτή είχε τεθεί κατά κάποιο τρόπο στο περιθώριο -έναντι της φρόνησης- και πως ηδονικότερη είναι η ζωή των φιλοσόφων, γιατί οι ηδονές που βιώνουν αυτοί είναι πραγματικά αληθείς. Δηλαδή, η ηδονή τίθεται ως κριτήριο της αλήθειας και της καθαρότητας των ηδονών.

Και στον *Φίληβο*, όπως και στους δύο παραπάνω πλατωνικούς διαλόγους, τίθεται το ερώτημα αναφορικά με το σε "τί συνίσταται το αγαθό," αλλά αναζητείται και η φύση της ηδονής και τίθεται το ερώτημα "τί εννοείται υπό τον όρο ηδονή." Προκειμένου, λοιπόν, να απαντηθεί αυτό το ερώτημα αναζητούνται οι συνθήκες και περιστάσεις στις οποίες αυτή εμφανίζεται. Βέβαια, με αφορμή τα ανωτέρω ερωτήματα ο διάλογος θέτει πολλά περισσότερα ζητήματα, όπως παραδείγματος χάριν για τον τρόπο σύνδεσης των Ιδεών με τα αισθητά πράγματα και το πρόβλημα του ενός και των πολλών το οποίο ο Σωκράτης εκλαμβάνει ως αφετηρία προκειμένου να αναπτύξει την θέση του για το αγαθό και την σχέση αυτού με την ηδονή. Συγκεκριμένα, ο Πλάτωνας φαίνεται να αντιμετωπίζει τις Ιδέες με δύο

¹ Στον Πλάτωνα η ψυχή αποτελεί ουσιαστικά μια διακριτή οντότητα σε σχέση με το σώμα. Δεν αποτελεί μια μορφή σώματος που έχει συντεθεί από υλικά στοιχεία, διότι είναι άυλη (Wolfsdorf, 2013, σελ. 107).

τρόπους: α) ως ενιαίες (*unified*) αμετάβλητες, αυθύπαρκτες, ακίνητες και αιώνιες οντότητες και β) ως Ιδέες που διαφέρουν ή ακόμη και αντιτίθενται σε άλλες Ιδέες, περιλαμβάνοντας Ιδέες ως μέρη τους (Hampton, 1990, σελ. 19). Έτσι, η ηδονή και η γνώση είναι ταυτόχρονα ένα και πολλά, αφού υφίστανται μορφές ηδονών και γνώσης.

Επιπροσθέτως, από την τετραμερή διαίρεση του κόσμου (*πέρας, άπειρο, μικτό και αιτία της αναμίξεως*) ο Σωκράτης καταλήγει στο συμπέρασμα πως τα όμορφα πράγματα προκύπτουν από τον σωστό συνδυασμό του πέρατος και του απείρου. Ως εκ τούτου, α) απλώς και μόνο ο συνδυασμός των δύο στοιχείων (πέρατος και απείρου) αφ' εαυτών δεν εξασφαλίζει την καλή ανάμιξη· το Αγαθό αποτελεί την αιτία της καλής ανάμειξης και β) οι έντονες ανάμεικτες ηδονές, δηλαδή αυτές που κατατάσσονται στο γένος του απείρου επειδή στερούνται μέτρου, θεωρούνται από τον Σωκράτη κατακριτέες και απορρίπτονται από την καλή ζωή.

Θα μπορούσαμε εν ολίγοις να ισχυρισθούμε πως το στοιχείο που διαφοροποιεί τον εν λόγω διάλογο από τον *Γοργία* και την *Πολιτεία* είναι πως εδώ για πρώτη φορά ο Σωκράτης προχωρά στην εξέταση των μορφών της ηδονής και εμφανίζεται περισσότερο διαλλακτικός σε σχέση με αυτήν. Δηλαδή, στον *Φίληβο* απαρνείται τον άκρατο αντι-ηδονισμό της προγενέστερης περιόδου και συνδέει το αγαθό με μια ζωή ανάμικτη από ηδονή (αλλά όχι κάθε ηδονή) και φρόνηση. Αυτό σημαίνει πως η ηδονή, όπως και η φρόνηση, δεν ταυτίζεται με το αγαθό· και τα δύο αυτά μετέχουν στο αγαθό, αλλά δεν αποτελούν το ίδιο το αγαθό (βλ. *Φίληβος*, 60b-c). Εν τέλει στον *Φίληβο* ο Σωκράτης εντάσσει στον αγαθό βίο μόνον τις καθαρές ηδονές, καθώς όλες οι άλλες είναι ψευδείς και σε αυτές δεν μπορεί ο άνθρωπος να βασισθεί ώστε να οδηγηθεί στην ευδαιμονία. Μάλιστα, από τις διάφορες θεωρίες ηδονών που αναφέρει (παραδείγματος χάριν, ηδονές της προσμονής, ηδονές της αναπλήρωσης κτλ.) φαίνεται να επικεντρώνεται στην αντίληψη της αναπλήρωσης μιας έλλειψης, διότι οι περισσότερες ηδονές, στις οποίες αναφέρεται, ανάγονται σε αυτήν. Έτσι, στον *Φίληβο* συγκεκριμένα είδη ηδονών αποτελούν το συστατικό στοιχείο που οδηγεί στην ευδαιμονία -αν και την πρωτοκαθεδρία φαίνεται πως έχουν οι ηδονές της γνώσης- και πάλι, όμως, όχι όλες. Συγκεκριμένα, την πρώτη θέση στην ιεραρχία της γνώσης έχει η διαλεκτική και τα καθαρά μαθηματικά. Αντίστοιχα οι καθαρές ηδονές που σχετίζονται με το κάλλος και την γνώση τίθενται στην ανώτερη κλίμακα έναντι των ανάμικτων ηδονών. Μάλιστα, μια συγκεκριμένη μορφή ηδονής αντλεί ανάλογη αξία από καθεμία από τις συγκεκριμένες/αντίστοιχες μορφές γνώσης. Οπότε, αφού η διαλεκτική συνιστά την ανώτερη μορφή γνώσης, η ηδονή που θα την

συνοδεύει θα έχει ανώτερη αξία. Το γεγονός δε πως η γνώση έχει την δική της ηδονή δηλώνει πως πρόκειται για μια συγκεκριμένη ευχάριστη δραστηριότητα που παράγει εντός του ανθρώπου (στην ψυχή του) μια συγκεκριμένης μορφής ηδονικότητα.

Από τα ανωτέρω είναι εμφανές, κατά την γνώμη μου, πως ο Πλάτωνας αντιμετωπίζει την ηδονή υπό το πρίσμα της φρόνησης, αφού η ηδονή είναι προσδιορισμένη από τον νου του ανθρώπου. Επιπροσθέτως, εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι στην αρχή του *Φιλήβου* ο Σωκράτης θέτει ως δεδομένο πως η ηδονή καθορίζεται από την φρόνηση, κάτι που είναι ουσιαστικά αυτό που επιδιώκει να αποδείξει και με το οποίο καταπιάνεται σχεδόν σε όλο τον διάλογο (λήψη του ζητουμένου). Έτσι, σύμφωνα με τον Πλάτωνα προκειμένου να δομηθεί ο ευδαίμων βίος (διότι, ο Πλάτωνας, όπως και ο Αριστοτέλης, εξετάζει την ηδονή ως όλον και όχι απλώς ως μια ηδονική στιγμή, η οποία είναι κατά πάσα πιθανότητα αυτό για το οποίο κάνει λόγο ο Φίληβος στον ομώνυμο πλατωνικό διάλογο), θα πρέπει να τεθεί η φρόνηση πάνω από την ηδονή. Διότι αυτή (ήτοι, η φρόνηση) θα καθορίσει την ποιότητα των ηδονών. Ωστόσο, επί της ουσίας ο Σωκράτης στον ανωτέρω διάλογο δεν αναιρεί την θέση του Φιλήβου πως σε μια δεδομένη στιγμή κατά την οποία ο άνθρωπος απολαμβάνει κάτι, αυτό είναι ηδονή, ούτε αναιρεί την άποψη πως ακριβώς την στιγμή που βιώνει κάποιος την ηδονή, αυτή (η στιγμή) επιδέχεται καθορισμό από την φρόνηση. Με άλλα λόγια, δεν δηλώνεται σε κάποιο σημείο του διαλόγου πως η στιγμή της ηδονής δεν είναι ηδονική.

Οπότε, θα μπορούσαμε να πούμε πως η οντολογία του είναι και ηθική παράλληλα, και αυτό το στοιχείο τον διαφοροποιεί από τον Αριστοτέλη: στον Πλάτωνα υφίσταται ταύτιση της φρόνησης και του νου, ενώ στον Αριστοτέλη, όπως θα φανεί παρακάτω, ο νους (ήτοι, η θεωρητική σοφία) διαφοροποιείται από την φρόνηση (δηλαδή, την πρακτική σοφία).

Ένας ακόμη προβληματισμός που προκύπτει από την συνολική θεώρηση της ηδονής, όπως παρουσιάζεται στον *Φίληβο*, και ο οποίος οδήγησε αρκετούς μελετητές του πλατωνικού κειμένου σε διχογνωμία, είναι ο ακόλουθος: ο Πλάτωνας παρουσιάζει μια γενική θεώρηση περί ηδονής που δύναται να εφαρμοστεί σε όλες τις μορφές ηδονής με τις οποίες καταπιάνεται στον εν λόγω διάλογο ή όχι; Το βέβαιο είναι πως στον διάλογο αυτό είναι εμφανές πως ο Πλάτωνας εκλεπτύνει την θέση του προς την ηδονή σε σχέση με τους πρώιμους και μέσους διαλόγους του.

Σύμφωνα με τον Tuozzo (1996), «οι Gosling και Taylor διαφωνούν, ενώ η D. Frede υποστηρίζει πως όντως στον *Φίληβο* περιέχεται μια γενική θεωρία της ηδονής που δύναται

να εφαρμοστεί σε όλες τις ηδονές» (σελ. 495). «Οι πρώτοι στηρίζουν την άποψή τους σε δύο επιχειρήματα: α) ο Σωκράτης αναφέρει πως “διαφορετικές μορφές ηδονών μπορεί να είναι περισσότερο αντίθετες η μία στην άλλη,” επομένως δεν μπορεί να εφαρμοστεί μόνον μία θεωρία σε αυτές και β) ο Σωκράτης δεν δείχνει το πώς μια γενική θεωρία περί ηδονής -που περιλαμβάνει την αποκατάσταση της φυσικής αρμονίας- θα μπορούσε να εφαρμοστεί σε δύο διαφορετικούς τύπους ηδονών, πχ. στις ηδονές της προσμονής και στις ηδονές του “συναισθήματος” (όπως πχ. σε αυτές που περιλαμβάνονται στα κακεντρεχή σχόλια προς κάποιον που δείχνουν φθόνο)» (σελ. 495-496).

Συγκεκριμένα, ο Tuozzo (1996) φαίνεται πως διαφωνεί με τους Gosling και Taylor και διατείνεται πως στο 12e7-13a23 ο Σωκράτης συγκρίνει τις διαφορές μεταξύ των ηδονών με τις διαφορές που υφίστανται ανάμεσα στα χρώματα και στα σχήματα, και διαπιστώνει πως -σε κάθε περίπτωση, και παρά τις διαφορές τους- ανήκουν σε ένα γένος, ενώ παράλληλα στα χρώματα, τα σχήματα αλλά και στις ηδονές υφίσταται μεγάλη διαφοροποίηση, ώστε πολλές φορές κάποια από αυτά να είναι αντίθετα μεταξύ τους (σελ. 496). Επιπλέον, όπως υποστηρίζει ο Tuozzo, ο Σωκράτης μάς δίνει μια ενοποιημένη θεώρηση της ηδονής κατά την οποία «ως ηδονή λογίζεται η συνειδητή ψυχική διαδικασία που προκαλείται είτε από την πραγματικότητα της επανόδου της σωματικής ή ψυχικής αρμονίας του οργανισμού, είτε από την απόλαυση της εικόνας (εν είδει προσμονής) της αποκατάστασης της αρμονίας/ισορροπίας» (σελ. 497). Μάλιστα, σύμφωνα με τον Tuozzo (1996), ο Σωκράτης δεν ταυτίζει την ηδονή με την αποκατάσταση της φυσικής ισορροπίας (της φυσικής κατάστασης που είναι εγγενώς καλή), αλλά αντιλαμβάνεται αυτήν την αποκατάσταση ως σωματική διαδικασία που θα πρέπει να γίνει αντιληπτή από την ψυχή προκειμένου να υπάρξει ηδονή (σελ. 500).

Συνεπώς, αν ορίσουμε την ηδονή ως “διαδικασία” που αποβλέπει σε κάποιο αγαθό, δηλαδή ως “γένεση για χάρη κάποιας ουσίας,” όπως υποστηρίζει ο Πλάτωνας στον *Φίληβο*, τότε είτε η ηδονή δεν θα συνιστά τέλος, και επομένως δεν θα ταυτίζεται με το αγαθό αλλά θα είναι κατώτερη από αυτό, είτε η ηδονή θα αποτελεί προϊόν της αποκατάστασης της φυσικής αρμονίας. Όμως, σε αυτήν την δεύτερη εκδοχή, αυτό για χάρη του οποίου γίνεται η αποκατάσταση της αρμονίας δεν θα αποτελεί προϊόν της αποκατάστασης, αλλά κάτι που όχι μόνον προϋπάρχει, αλλά επισυμβαίνει (τίθεται πάνω από την διαδικασία της αποκατάστασης και από το αποτέλεσμα αυτής) (Tuozzo, 1996, σελ. 504).

Οπότε, συμφωνώ με την άποψη που διατύπωσε ο Dillon (2003), σύμφωνα με την οποία είναι εμφανές πως ο Πλάτωνας υποβαθμίζει την ηδονή, εκλαμβάνοντάς αυτήν απλώς ως το αποτέλεσμα της απελευθέρωσης του οργανισμού από μια μορφή δυσφορίας και την μετάβασή του στην φυσική κατάσταση (*Φίληβος*, 42c-d). Υπό αυτήν την έννοια, η ηδονή δεν έχει ουσιώδη ύπαρξη, αφού η εκδήλωσή της είναι πάντα προϊόν της απαλλαγής από την ανισορροπία του ανθρώπινου οργανισμού (σελ. 73). Γενικά, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Πλάτωνας εκλαμβάνει ως κύρια πηγή της πλάνης στην οποία οδηγείται ο άνθρωπος το σώμα, και γι' αυτό προτείνει την απομάκρυνση από αυτό και την στροφή στην διάνοια.

Αναφορικά με την πραγμάτευση της ηδονής από τον Αριστοτέλη ο ίδιος ξεκαθαρίζει, όπως αναφέρθηκε στο σχετικό κεφάλαιο, πως η ηδονή δεν ταυτίζεται με την *ενέργεια*, ούτε προστίθεται στην *ενέργεια* ως ενυπάρχον μέρος αυτής. Απλώς η ηδονή καθιστά στον άνθρωπο σαφές πως η εκάστοτε *ενέργεια* περατώθηκε, και γι' αυτόν τον λόγο άλλωστε η ηδονή είναι κάτι που εμφανίζεται ταυτόχρονα με την περατωμένη *ενέργεια* (είναι το επιφανόμενο, όπως φαίνεται στο 1174b14-1175a3). Οπότε, κατά την γνώμη μου, έχει δίκιο η Broadie (1991) όταν αναφέρει πως η αριστοτελική δραστηριότητα/*ενέργεια* δεν επιδιώκει κανένα *τέλος* (σκοπό) πέρα από τον ίδιο της τον εαυτό, σε αντίθεση με την διαδικασία, η οποία αποβλέπει σε ένα τέλος στο οποίο τερματίζει/ολοκληρώνεται (σελ. 321), και γι' αυτό ο Αριστοτέλης δεν μπορούσε να δεχτεί πως η ηδονή είναι διαδικασία.

Υπό ποιες συνθήκες και με ποιες προϋποθέσεις, λοιπόν, εμφανίζεται η ηδονή; Ο Αριστοτέλης αναφέρει πως η ηδονή προκύπτει υπό την προϋπόθεση πως η άσκηση της *ενέργειας* που αντιστοιχεί στην *κατά φύσιν έξη²* συντελείται ανεμπόδιστα και κάτω από τις κατάλληλες συνθήκες. Ωστόσο, η εξασφάλιση των κατάλληλων συνθηκών κάτω από τις οποίες δύναται να προκληθεί το αίσθημα της ηδονής δεν προεξοφλούν κατ' ανάγκη την ηδονικότητα μιας δραστηριότητας· δηλαδή, η ηδονή δεν εντάσσεται σε αυτές τις κατάλληλες συνθήκες.

² Πρβλ. *Ρητορική*, 1370a2-5: «ανάγκη οὖν ἡδὺ εἶναι τό τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ μάλιστα ὅταν ἀπειληφότα ἢ τὴν ἑαυτῶν φύσιν τὰ κατ' αὐτὴν γινόμενα, καὶ τὰ ἔθη (καὶ γὰρ τὸ εἰθισμένον ὡσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται)».

Γιατί, όμως, ο Αριστοτέλης καταγίνεται με την ηδονή; Μια εύλογη απάντηση που προκύπτει από το ίδιο το αριστοτελικό κείμενο είναι ότι, κατά την πάγια τακτική του αφορμάται από την υφιστάμενη αντιπαράθεση που παρατηρείται για το εν λόγω ζήτημα και επιζητεί να πάρει θέση εκφράζοντας τις δικές του απόψεις. Ωστόσο, ας μην λησμονούμε πως ο Αριστοτέλης ενδιαφερόταν για την ηθική διαμόρφωση των πολιτών με τρόπο τέτοιο ώστε αυτοί να αναζητούν εκείνες τις ηδονές που θα υπόκεινται στις απαιτήσεις της καλής/ενάρετης συμπεριφοράς. Καταλήγει, λοιπόν, στο συμπέρασμα πως αυτό θα συμβεί αν οι άνθρωποι ενθαρρυνθούν να απολαμβάνουν αυτό που είναι αξιόλογο, διότι αυτό δεικνύει την άριστη κατάσταση του χαρακτήρα τους.

Όπως αναφέρθηκε στο σχετικό κεφάλαιο, ο Αριστοτέλης πραγματεύεται το ζήτημα της ηδονής -κατά κύριο λόγο- στα βιβλία VII και X των *Ηθικών Νικομαχείων*, όπου κύριος σκοπός του είναι ο εντοπισμός της φύσης και του περιεχομένου της ηδονής και ο προσδιορισμός της ηθικής της σημασίας.³

Συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης συνδέει την ηδονή με την φύση, αφού αναφέρει πως κάθε δημιουργήμα φέρει τις ηδονές που είναι κατάλληλες για το είδος του. Έτσι, αφού η ηδονή στα ζώα αποτελεί την έκφραση της φύσης τους, θα είναι επίσης κοινό χαρακτηριστικό και των ανθρώπων, από την στιγμή που και οι άνθρωποι έχουν ζωώδη φύση (ένστικτα και ορμές). Επομένως, παρόλο που αυτό που διαχωρίζει τους ανθρώπους από τα ζώα είναι το έλλογο στοιχείο, «κάθε αναφορά στο ότι η έλλογη λειτουργία υφίσταται ή θα έπρεπε να υφίσταται εγγενώς χωρίς ηδονή, ανοίγει τους ασκούς της αμφισβήτησης περί του έλλογου χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης». Αλλιώς διατυπωμένη η παραπάνω θέση θα είχε ως εξής: Δύναται το έλλογο στοιχείο να αποτελέσει την φύση μας αν στερείται ηδονής; (Broadie, 1991, σελ. 348).

³ Για τον Αριστοτέλη «ἡ μελέτη που σχετίζεται με την ηδονή και τον πόνο εντάσσεται στην δικαιοδοσία του πολιτικού φιλοσόφου, αφού αυτός είναι ο αρχιτέκτονας του τέλους, βάσει του οποίου καλούμε ένα πράγμα καλό ενώ κάποιο άλλο κακό δίχως επιφύλαξη» (1152b1-8). Ως εκ τούτου, η οντολογία του και η ηθική του δεν ταυτίζονται. Γι' αυτόν τον λόγο, λοιπόν, προβαίνει στην εξέταση της ηδονής και του πόνου, επειδή «ἡ ηθική τελειότητα και η ηθική κακία αναφέρονται στους πόνους και τις ηδονές (1152b5-6: «τὴν τε γὰρ ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν τὴν ἠθικὴν περὶ λύπας καὶ ἡδονῶν ἔθεμεν, καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οἱ πλεῖστοι μεθ' ἡδονῆς εἶναι φασιν»). Θα μπορούσαμε να παρομοιάσουμε την ηδονή και τον πόνο με την πρώτη ύλη που θα οδηγήσει, μέσω της ηθικής εκπαίδευσης, στην κατασκευή του αγαθού. Συνεπώς, προκύπτει πως: α) «το έσχατο αγαθό, στην προώθηση του οποίου αποβλέπει η πολιτική τέχνη, ενδεχομένως να είναι ή να περικλείει την ηδονή (ή κάποιο είδος ηδονής)» και β) «ο φιλόσοφος περιγράφεται ως ο αρχιτέκτονας του έσχατου αγαθού. Σκοπός του είναι η διαμόρφωση πολιτών στους οποίους οι ηδονικές (και επίπονες) αξιώσεις της «πρώτης» φύσης τους θα τίθενται σε δεύτερη μοίρα έναντι των απαιτήσεων για καλή/ενάρετη συμπεριφορά» (Broadie, 1991, σελ. 314-315).

Η απάντηση που δίνει ο Αριστοτέλης είναι αρνητική από την στιγμή που α) δίχως την ηδονή η ενάρετη δραστηριότητα δεν δύναται να φτάσει στο ανώτερο σημείο της· η ηδονή δεν τελειοποιεί απλώς την δραστηριότητα, αλλά λειτουργεί ως σκοπός που επέρχεται σε αυτήν (1175b30-31: «τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις⁴ ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος»), αυξάνοντας την *ενέργεια* αυτού στο οποίο προστίθεται, και β) η ύψιστη ἔλλογη δραστηριότητα είναι ηδονική (1177a23: «οἰόμεθ' αὖτε δεῖν ἡδονὴν παραμειχθῆναι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν»). Μάλιστα, ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης παρουσιάζει την ηδονή καθιστά σαφές πως η ηδονή και η ζωή/δραστηριότητα είναι τόσο στενά συνδεδεμένες, από την στιγμή που χωρίς την δραστηριότητα δεν υφίσταται ηδονή, και αφού κάθε ηδονή συνιστά το *επιστέγασμα/την τελείωση* της βίωσης της δραστηριότητας.

Έτσι, αφού η ηδονή ισοδυναμεί με την φύση των όντων με την έννοια ότι η ύπαρξή της δεικνύει πως το αντικείμενό της ανήκει στην φύση του όντος, τότε, «αν ο λόγος/νους δεν εμπεριέχει ηδονή, δεν ανήκει στην φύση του ανθρώπου και συνιστά (ο λόγος) κάτι πρόσθετο στην ανθρώπινη φύση (εν είδει συμβεβηκότος). Οπότε, αφού το αγαθό συνδέεται με την φύση και ο λόγος δεν συνδέεται με την φύση, τότε ο λόγος δεν αποτελεί αγαθό (Broadie, 1991, σελ. 348).

⁴ Ο Αριστοτέλης προβαίνει σε διάκριση ανάμεσα στην πρώτη και τη δεύτερη *εντελέχεια*: η πρώτη *εντελέχεια* νοείται ως *ἕξις*, ενώ η δεύτερη *εντελέχεια* ως *ενέργεια* (*Περὶ Ψυχῆς*, 412a: «αὕτη (ενν. η ενδελέχεια) δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἢ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ἐπιστήμη») και 417a: «διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας· νῦν γὰρ ἀπλῶς ἐλέγομεν περὶ αὐτῶν. ἐστὶ μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμῳ τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἐστὶ δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατός ἐστιν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύση τῶν ἕξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεία ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α. ἀμφότεροι μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δυνάμιν ἐπιστήμονες [ὄντες, ἐνεργεῖα γίνονται ἐπιστήμονες,] ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον».

Αναφορικά με την σχέση που υφίσταται ανάμεσα στην ηδονή και το αγαθό, ο Αριστοτέλης συμφωνεί με τον δάσκαλό του πως δεν υπάρχει ταύτιση αυτών. Για τον Αριστοτέλη η ηδονή συνιστά το κριτήριο της ποιότητας της δραστηριότητας, αλλά εκείνο το στοιχείο που επιδιώκεται από όλους τους ανθρώπους δεν είναι η ηδονή· η ευδαιμονία αποτελεί τον έσχατο σκοπό της αυτοπραγμάτωσης και των δραστηριοτήτων του κάθε ανθρώπου, και μάλιστα, στον Αριστοτέλη, όπως και στον Πλάτωνα, η ευδαιμονική ζωή λογίζεται ως όλον. Επιπλέον, για τον Αριστοτέλη οι ενάρτετες πράξεις είναι και ηδονικές. Και αυτό πρέπει να είναι το αντικείμενο της επιδίωξης όλων: οι ενάρτετες δραστηριότητες, οι οποίες είναι και ηδονικές λόγω του ότι επιτελούνται από τον ενάρτετο άνθρωπο που έχει επίγνωση των πράξεων και των κινήτρων του.

Και στα δύο βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων*, το VII και το X, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως το ύψιστο αγαθό είναι κατ' ανάγκη και ευχάριστο. Μια διαφορά τους έγκειται στο εξής: ενώ στο βιβλίο VII κύριοι αντίπαλοί του είναι αυτοί που αρνούνται πως η ηδονή εν γένει είναι κάτι καλό και πως αυτή δεν αποτελεί τον σκοπό της ζωής του ανθρώπου, στο βιβλίο X επιδιώκει να τοποθετηθεί αναφορικά με τον άκρατο ηδονισμό που εξέφρασε ο Εύδοξος. Η άποψη του ηδονισμού πως "όλα τα όντα επιζητούν την ηδονή" έκανε λόγο για την ηδονή ως επιδίωξη των άλογων όντων, και επ' αυτού δεν υπήρχε διχογνωμία. Η αντίρρηση, απεναντίας, επικεντρώθηκε στην παραδοχή πως η ηδονή, την οποία επιδιώκουν όλα τα όντα, είναι το αγαθό, και στην άποψη πως αυτή η θέση έχει καθολική εφαρμογή και στους ανθρώπους.⁵ Πάντως, μπορεί κάποιος να διαπιστώσει πως για τον Αριστοτέλη "το αγαθό" δεν έχει καμία σχέση με το απόλυτο Αγαθό του Πλάτωνα· δηλαδή, δεν υφίσταται η Ιδέα του Αγαθού: "το αγαθό" είναι "το άριστο" υπό την έννοια του "καλύτερου από τα αγαθά."

Επίσης, διαφοροποίηση μεταξύ των βιβλίων VII και IX των *Ηθικών Νικομαχείων* υφίσταται και ως προς το εξής: στο μεν βιβλίο VII η ηδονή προσδιορίζεται ως "ανεμπόδιστη ενέργεια," ενώ στο X αποφεύγεται ο όρος "ανεμπόδιστη" και η ηδονή περιγράφεται ως κάτι που ολοκληρώνει την δραστηριότητα, "ως ένα είδος τελείωσης που επισυμβαίνει."

⁵ Σύμφωνα με την Broadie (1991), στα ζώα φαίνεται πως το ίδιο πλέγμα ενστίκτων που εγείρει την ηδονή ευθύνεται και για την ομαλή μετάβαση από την νεαρή στην ώριμη ηλικία. Οπότε, στα ζώα η ένταση στην βίωση των ηδονών δεν συνιστά πρόβλημα, αφού η ίδια η φύση εξασφαλίζει τις συνθήκες υπό τις οποίες εκδηλώνεται η ηδονή. Απεναντίας, στους ανθρώπους υφίσταται κενό ανάμεσα στην ζωώδη φύση και στην αποκαλούμενη "δεύτερη φύση" (την οποία χαρακτηρίζει ο λόγος), και εκεί ενδεχομένως αναπτύσσονται ηδονές που αντιμάχονται το αγαθό (σελ. 355).

Ο Taylor (2003) επιχειρώντας να ερμηνεύσει αυτήν την διαφοροποίηση δηλώνει πως «ίσως να αντικατοπτρίζει την αυξανόμενη επίγνωση του Αριστοτέλη για την διαφορά ανάμεσα σε μια θεωρία για το ‘τί είναι αυτό που απολαμβάνουμε’ και σε μια θεωρία για το ‘τί είναι η απόλαυση’» (σελ. 18). Απεναντίας, σύμφωνα με την Broadie (2003), ο Αριστοτέλης δεν προβαίνει στην «διάκριση ανάμεσα στην ηδονή ως κάτι, μια δραστηριότητα, που απολαμβάνουμε, και την ηδονή υπό την έννοια της δικής μας απόλαυσης αυτού του πράγματος». Επίσης, συνεχίζει η Broadie, «δεν είναι ξεκάθαρο το πώς συνδέεται η επίγνωση με την ηδονή: αυτό που κάποιος απολαμβάνει είναι η ενέργεια της αντίληψης κάποιου πράγματος (ή της σκέψης αυτού) ή ισχύει καλύτερα ότι κάποιος απολαμβάνει όλα τα είδη των πραγμάτων που δεν αποτελούν την δική του γνώση ή σκέψη (παραδείγματος χάριν, τα αστεία κάποιου άλλου); (σελ. 21). Ωστόσο, κατά τον Αριστοτέλη η επίγνωση του υποκειμένου αναφορικά με την επιτέλεση μιας δραστηριότητας απορρέει από την ηδονή που θα νιώσει. Οπότε υφίσταται ταύτιση ανάμεσα στην επίγνωση αυτή και στην απόλαυση του πράγματος (1174b14 κ.ε.). Επιπλέον, αυτή η επίγνωση του υποκειμένου συνιστά παράλληλα και επίγνωση της πράξης του ως δικής του.

Σύμφωνα με την Broadie (1991), μεταξύ των βιβλίων VII και X των *Ηθικών Νικομαχείων* υφίσταται η εξής διαφοροποίηση: «στο έβδομο βιβλίο ο Αριστοτέλης επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα ‘Τί πράγμα είναι αυτό που απολαμβάνουμε;’ Πρόκειται για διαδικασία -ήτοι είναι αυτό που επανέρχεται στην φυσική του κατάσταση- ή είναι *ενέργεια* (με την έννοια της πραγματωμένης και τέλειας πραγματικότητας), οπότε δεν αποτελεί κάτι που πρόκειται να γίνει, δηλαδή δεν συνιστά διαδικασία; Στο δέκατο βιβλίο επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα ‘Τί σημαίνει το να απολαμβάνει κάτι;’ Και εδώ, όπως και στο έβδομο βιβλίο, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται πως η ηδονή δεν συνιστά γένεση, διαδικασία. Επιπλέον, τώρα επικεντρώνεται στην ίδια την απόλαυση και όχι σε αυτό που απολαμβάνει κάποιος», και εξετάζει διεξοδικά την σχέση που υφίσταται ανάμεσα στην ηδονή και την δραστηριότητα (σελ. 333). Συγκεκριμένα, στο δέκατο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* υποστηρίζει πως η ηδονή συντελεί στην ολοκλήρωση της δραστηριότητας.

Επιπροσθέτως, ο Αριστοτέλης διέκρινε τα αντικείμενα της ηδονής από την ίδια την ηδονική συμπεριφορά. Αυτή η έμφαση που έδωσε στα αντικείμενα της ηδονής δεν είναι διόλου τυχαία, καθότι πηγάζει από την εξέχουσα σημασία που απέδιδε στην φύση (κάτι που ισχύει και για τον Πλάτωνα, για τον οποίο η ηδονή λογίζεται ως διαδικασία αποκατάστασης του

οργανισμού στην φυσική του κατάσταση). Έτσι, για τον Αριστοτέλη η ηδονή αποτελεί την άνευ εμποδίων δραστηριότητα της φυσικής ψυχικής διάθεσης και την συμπλήρωση μιας τέτοιας δραστηριότητας και συνιστά το κριτήριο βάσει του οποίου καθίσταται φανερή η ανάγκη καλλιέργειας της συμπεριφοράς του ανθρώπου, ώστε αυτός να προτάσσει την φυσική έλλογη φύση του σε κάθε παρόρμηση.

Ακόμη, ο Αριστοτέλης διαφοροποιείται από τον δάσκαλό του ως προς την αντίληψη εκείνου πως η ηδονή συνιστά διαδικασία, από την στιγμή που είναι γένεση και όχι ουσία, και γι' αυτόν τον λόγο ο Αριστοτέλης εκφράζει τις αντιρρήσεις του ως προς την θέση αυτή.⁶ Τονίζει πως η ηδονή δεν δύναται να είναι διαδικασία, διότι κάθε διαδικασία, όντας κίνηση, έχει συνέχεια στον χρόνο. Γι' αυτόν τον λόγο, η φράση "κινούμαι" και η φράση "έχω κινηθεί" δεν ταυτίζονται. Απεναντίας, η ηδονή εκλαμβάνεται ως δραστηριότητα, και υπό αυτήν την έννοια πρόκειται για κάτι σταθερό στο χρόνο (παραδείγματος χάριν, το "βλέπω" και το "έχω δει" είναι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το ίδιο πράγμα, αφού η *ενέργεια* ως *ενέργημα* είναι κάθε στιγμή περατωμένη. Ως εκ τούτου, θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε πως η αριστοτελική *ενέργεια* είναι τρόπον τινά "η τέλεια κίνηση κάθε στιγμή." Επιπροσθέτως, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως "οι ηδονές που περιλαμβάνονται στις δραστηριότητες (πχ. στην δραστηριότητα της σκέψης ή της αντίληψης) είναι πιο κατάλληλες σε αυτές (ταιριάζουν πιο πολύ) από ό,τι οι επιθυμίες για τις δραστηριότητες (1175b30-35). Αυτό συμβαίνει διότι οι επιθυμίες διαχωρίζονται από τον χρόνο και την φύση, ενώ οι ηδονές συνδέονται στενά με τις δραστηριότητες και είναι δύσκολο να τις διαχωρίσουμε από τις δραστηριότητες. Γι' αυτό, η ηδονή και η δραστηριότητα εκλαμβάνονται από τους ανθρώπους ως αχώριστες, αν και σε καμία περίπτωση δεν είναι το ίδιο πράγμα (Broadie, 1991, σελ. 336).

⁶ Η Broadie (1991) ανάγει την σχέση ανάμεσα στην ηδονή και την δραστηριότητα στην εξήγηση της έννοιας της φύσης. Μάλιστα, αντιπαραβάλλει τις θέσεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη ως εξής: Στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα «η φύση ενός ζώντος οργανισμού, συμπεριλαμβανομένης της ψυχής του, δεν είναι μεταφυσικά εξηγήσιμη από τον ίδιο της τον εαυτό ούτε δύναται να εξηγηθεί ως η "εδώ και τώρα" στιγμιαία αρχή της "διάδοσης του εαυτού (*self-propagation*)" που είναι ήδη πραγματοποιημένη από τα προγενέστερα μέλη του είδους. Η έσχατη εξήγηση έγκειται σε έναν εξωτερικό θεϊκό δημιουργό, μια οντότητα εντελώς διαφορετικού τύπου». «Όμως, ο Θεός του Αριστοτέλη δεν είναι τεχνίτης της φύσης, επειδή η ίδια η φύση είναι γεμάτη από ζωντανά όντα. Η ζωή, όπως την κατανοεί ο Αριστοτέλης, αποτελεί πηγή (η ζωή είναι η ίδια δραστηριότητα) και δεν μπορεί να είναι το αποτέλεσμα, προϊόν. Το παράδειγμα της ηδονής στα ζωντανά όντα δεν συνεπάγεται ότι η ηδονή είναι ατελής ή εξαρτώμενη», αφού η ηδονή είναι κατά κάποιον τρόπο εγκιβωτισμένη εντός της δραστηριότητας (σελ. 352).

Η εμφάνιση της ηδονής, λοιπόν, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απόδειξη πως μια συγκεκριμένη δραστηριότητα είναι τέλεια, ένα ενέργημα έχει περατωθεί.⁷ Αλλά κάθε τέλεια δραστηριότητα δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκη την ηδονή αν δεν υφίστανται οι ακόλουθες, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, προϋποθέσεις: η τέλεια δραστηριότητα (που είναι παράλληλα πλήρης και ηδονική) να αφορά το καλύτερο/τελειότερο από τα αντικείμενα. Μάλιστα, η δραστηριότητα της απόλαυσης είναι εξωτερική προς το αντικείμενο της απόλαυσης. Επίσης, το αισθητήριο όργανο να βρίσκεται στην καλύτερη κατάσταση (διότι, η αίσθηση που βρίσκεται σε καλή κατάσταση ενεργεί πλήρως σε σχέση με το καλύτερο από τα αντικείμενά της) και η έξη/ικανότητα (του υποκειμένου) να είναι στην τελειότερη δυνατή κατάσταση. Συνεπώς, αφού η ηδονή εμφανίζεται ως αποτέλεσμα όλων αυτών των παραγόντων, θα μπορούσαμε να πούμε πως η εμφάνισή της είναι δύσκολο να επιτευχθεί· λίγοι μόνον κατορθώνουν να βιώσουν την ηδονή.

Όσον αφορά την άποψη που διατυπώνουν οι δύο φιλόσοφοι, Πλάτωνας και Αριστοτέλης, αναφορικά με την ευδαιμονία και την σχέση της με την ηδονή, «ο Αριστοτέλης διαφοροποιείται από την “στατική” θεώρηση του δασκάλου του, σύμφωνα με την οποία ο σοφός είναι ευτυχισμένος ανεξαρτήτως των συνθηκών που βιώνει». Απεναντίας, «για τον Αριστοτέλη κάποιος μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο ευτυχισμένος, διότι αυτό εξαρτάται από τις πράξεις που επιτελεί (από το αν αυτές είναι ενάρετες ή όχι), καθώς και από τον σκοπό για τον οποίο τις επιτελεί (πχ. οι ενάρετες πράξεις είναι τέτοιες όντως υπό τον όρο να επιτελούνται για χάρη αυτών των ίδιων). Αλλά και οι ίδιες οι πράξεις κάποιου προϋποθέτουν μια σειρά από εξωτερικά αγαθά προκειμένου να επιτευχθούν, τα οποία (αγαθά) δεν είναι στατικά· και δεν είναι τα ίδια για κάθε άνθρωπο, ούτε είναι ίδια ακόμη και για τον ίδιο άνθρωπο κάτω από διαφορετικές (εσωτερικές και εξωτερικές) “συνθήκες”» (Natali, 2001, σελ. 172).

⁷ Με αφορμή την θέση του Αριστοτέλη πως η ηδονή συνιστά δραστηριότητα η Broadie (1991) υποστηρίζει πως η εξήγηση που δίνεται δεν είναι επαρκής: πώς μπορούμε να ισχυρισθούμε, παραδείγματος χάριν, ότι η ηδονή του φαγητού δεν συνιστά διαδικασία; Έτσι, η ίδια αναφέρει πως αυτό που ο Αριστοτέλης εννοούσε είναι ότι αυτό που συνιστά διαδικασία, είναι τέτοιου είδους (δηλαδή, διαδικασία) μέχρι που να γίνει ηδονή, διότι από την στιγμή που υφίσταται ως ηδονή, αποτελεί δραστηριότητα (σελ. 324), η επίγνωση της οποίας εκφράζεται στην απόλαυσή της. Άλλωστε, η μορφή της ηδονής είναι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, τέλεια και πλήρης σε κάθε χρονική στιγμή, σε αντίθεση με την διαδικασία (1174b4-16).

Επιπλέον, ο Αριστοτέλης δεν συμεριζόταν απολύτως τις εν γένει θέσεις του Πλάτωνα για την ηδονή. Όπως προκύπτει από τα *Ηθικά Νικομάχεια* κρίνει ως παράλογη κάθε απαίτηση να ταυτιστεί η ηδονή με το κακό και το φευκτέο, σε αντίθεση με τον πρώιμο Πλάτωνα που διατηρούσε αρνητική στάση απέναντι στην ηδονή (αν και τις σωματικές ηδονές ο ύστερος Πλάτωνας εξακολουθούσε να τις θεωρεί κακές). Έτσι, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην επιλογή μιας ζωής όπου η έμμετρη ηδονή θα έχει θέση ως κάτι το αγαθό, δίχως ωστόσο αυτή να αποτελεί αυτοσκοπό όλων των ενεργειών του ανθρώπου. Γενικά, η αριστοτελική ηθική φιλοσοφία ενείχε ρεαλιστικό πρακτικό σκοπό.⁸ Αναζητούσε το υπέρτατο αγαθό προκειμένου ο άνθρωπος να το γνωρίσει και να ζήσει επιζητώντας την αυτοπραγμάτωσή του σε προσωπικό, αλλά κυρίως σε πολιτικό/κοινωνικό επίπεδο. Απέρριπτε την ζωή που στερείται ηδονής, αλλά και την μη καλή ηδονή (*Ηθικά Ευδήμεια*, 1215b25-27: «ἔτι δὲ πολλὰ τῶν τε μηδεμίαν ἔχόντων μὲν ἡδονὴν ἢ λύπην, καὶ τῶν ἔχόντων μὲν ἡδονὴν μὴ καλὴν δέ, τοιαῦτ' ἔστιν ὥστε τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν»), και γενικά την ζωή που βιώνεται χωρίς επίγνωση, παρόλο που αυτή (η ζωή) μπορεί να είναι ευχάριστη, καθότι έκρινε πως μια τέτοια ζωή είναι ανεπαρκής στο να οδηγήσει τον άνθρωπο στην επιλογή μιας ευδαιμονικής και ολοκληρωμένης ζωής.

Η Broadie (1991), σε μια προσπάθεια να ερμηνεύσει την φύση της ηδονής, υποστηρίζει πως «αν η ηδονή εν γένει συνιστά το τέχνασμα της φύσης προκειμένου να γίνει αντιληπτό αυτό που για άλλους λόγους είναι καλό, δεν είναι παράλογο να κατασκευάσουμε μια θεώρηση της ηδονής στην οποία η καλή ηδονή λογίζεται ως αντιληπτικά πρωταρχική». Διότι, αν η ηδονή είναι λειτουργική, σημαίνει -στην εν λόγω υποθετική περίπτωση- ηδονή που λειτουργεί καλά. Και επειδή για τον Αριστοτέλη «αυτό που είναι πραγματικά ηδονικό είναι αυτό που φαίνεται τέτοιο στον ενάρετο, αυτό συνεπάγεται πως ο μη ενάρετος άνθρωπος βιώνει μεν την ηδονή χωρίς να έχει ψευδαισθήσεις για το αληθινό του πράγματος που βιώνει, αλλά αυτή του η αίσθηση απέχει από το να θεωρηθεί κάτι το ηδονικό καθολικά ή ηδονικό για τον ενάρετο άνθρωπο» (σελ. 360).

⁸ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, αν μια ζωή είναι θεωρητικά ενάρετη, αλλά δεν υφίσταται καμία δράση, δεν μπορεί να λογιστεί ως πλήρης και ολοκληρωμένη· η αρετή αφ' εαυτής δεν καθιστά την ζωή ευδαιμονική.

Επιπλέον, αναφέρει η Broadie (2003), «δεν είναι σαφές, κατά την άποψη του Taylor, αν ο Αριστοτέλης μας παρέχει μια αμερόληπτη έκθεση της σύγχρονης ελληνικής χρήσης του όρου. Πιθανότατα, λοιπόν, κατά την επιχειρηματολογία του Taylor, ο Αριστοτέλης να υπαινίσσεται πως η χρήση (*usage*) του όρου προσαρμόζεται (ή θα έπρεπε να προσαρμόζεται) σε αυτό που πρέπει να ισχύει αν η αριστοτελική θεωρία για την απόκτηση της ηθικής αρετής είναι σωστή. Επιπροσθέτως, ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να κλίνει προς μια θέση που διατυπώθηκε αναφορικά με την διαμάχη των φιλοσόφων της Ακαδημίας για το ζήτημα της ηδονής, παραδείγματος χάριν την θέση που εκφράστηκε από τον Εύδοξο πως η ηδονή, όταν προστεθεί σε κάποιο άλλο αγαθό (πχ. την δικαιοσύνη ή την μετριοπαθή συμπεριφορά), καθιστά αυτό καλύτερο. Ο προφανής ισχυρισμός πως κανενός η συμπεριφορά δεν είναι καλύτερη από αυτήν του ενάρετου ανθρώπου, οδηγεί στην θεωρία πως κανείς δεν δύναται να είναι ενάρετος αν δεν νιώθει ηδονή με τις ενάρετες πράξεις. Μάλιστα, αν η θεωρία του Αριστοτέλη προέρχεται από την ανωτέρω δήλωση, τότε ίσως οφείλει στον Εύδοξο το ότι οδηγήθηκε στην διάκριση ανάμεσα στην αρετή και την εγκράτεια» (σελ. 22). Δηλαδή, ο Αριστοτέλης πιθανότατα οφείλει στον Εύδοξο την θέση πως η αρετή είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την ηδονή που απορρέει από αντίστοιχες ενάρετες πράξεις του ενάρετου ανθρώπου, και συγκεκριμένα η ηδονή του ενάρετου ανθρώπου στην ενάρετη δραστηριότητα θα πρέπει να είναι ηδονή με την πρωταρχική της σημασία/έννοια (Broadie, 1991, σελ. 360). Άλλωστε, για τον Εύδοξο η ηδονή μπορεί μεν να αποτελεί το αγαθό, αλλά ο ίδιος ήταν μετριοπαθής στον τρόπο που ζούσε.

Αν συνοψίσουμε την επίδραση που άσκησε ο Εύδοξος στις θέσεις του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε τα ακόλουθα: λαμβάνοντας υπόψη τα επιχειρήματα του Ευδόξου, όπως παρατίθενται από τον Αλέξανδρο Αφροδισιεύ (βλ. σχετικό κεφάλαιο για τον Εύδοξο), η άποψή του πως η ηδονή είναι αγαθό αφ' εαυτού (α' επιχείρημα Ευδόξου σύμφωνα με τον Αφροδισιεύ) δεν ταυτίζεται απόλυτα με την θέση πως η ηδονή επιθυμείται από όλα τα όντα (γ' επιχείρημα Ευδόξου σύμφωνα με τον Αφροδισιεύ), διότι κάτι που είναι αγαθό αφ' εαυτού μπορούμε να πούμε πως είναι και επιθυμητό, ενώ το αντίστροφο δεν ισχύει· ό,τι είναι επιθυμητό δεν σημαίνει πως είναι και αγαθό *per se*.

Επιπλέον, από τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης παρουσιάζει τα επιχειρήματα του Ευδόξου δείχνει πως δέχεται ότι 'αυτό στο οποίο όλοι αποσκοπούν είναι το αγαθό,' αλλά

όχι πως “το αγαθό είναι η ηδονή εν συνόλω.”⁹ Για τον Αριστοτέλη, το κριτήριο προκειμένου να ισχυρισθεί κάποιος πως κάτι (παραδείγματος χάριν, η ηδονή) είναι το αγαθό δεν είναι ότι αυτό επιδιώκεται από όλους, ανεξαρτήτως του ότι κάθε ζωντανός οργανισμός επιδιώκει την ηδονή που είναι σύμφυτη με την φύση του. Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να ισχυρισθούμε πως για τον Αριστοτέλη η ηδονή είναι απλώς *άγαθόν*, ενώ η ευδαιμονία είναι το *ἄριστον*. Με άλλα λόγια, η ευδαιμονία είναι το άθροισμα των αγαθών (εμπερικλείει τα επιμέρους αγαθά, όπως πχ. την υγεία, την ηδονή κτλ.), αλλά παράλληλα υπερβαίνοντάς τα κατά κάποιο τρόπο, αφού το σύνολο (ήτοι, η ευδαιμονία) είναι κάτι περισσότερο από το άθροισμα των μερών της. Από την άλλη, η ηδονή, όπως και τα άλλα αγαθά, είναι καλά και επιλέξιμα αφ’ εαυτά, έχοντας από μόνα τους αξία, και συνιστούν απαραίτητα συστατικά για την κατάκτηση της ευδαιμονίας. Άλλωστε, το καλό και το συμφέρον είναι ταυτόχρονα και ευχάριστο-ηδονικό για τον Αριστοτέλη (πρβλ. *Ρητορική*, 1362a17-20: «ἔστω δὴ ἀγαθὸν ὃ ἂν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἔνεκα ἢ αἰρετόν, καὶ οὗ ἔνεκα ἄλλο αἰρούμεθα, καὶ οὗ ἐφίεται πάντα, ἢ πάντα τὰ αἴσθησιν ἔχοντα ἢ νοῦν ἢ εἰ λάβοι νοῦν, καὶ ὅσα ὁ νοῦς ἂν ἐκάστῳ ἀποδοίη, καὶ ὅσα ὁ περὶ ἕκαστον νοῦς ἀποδίδωσιν ἐκάστῳ», 1364b24: «τὸ γὰρ καλὸν ἐστὶν ἤτοι τὸ ἡδὺ ἢ τὸ καθ’ αὐτὸ αἰρετόν» και 1366a25-27: «καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν ὃ ἂν δι’ αὐτὸ αἰρετόν ὃν ἐπαινετόν ἢ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὃν ἡδὺ ἢ, ὅτι ἀγαθόν· εἰ δὲ τοῦτό ἐστι τὸ καλόν, ἀνάγκη τὴν ἀρετὴν καλὸν εἶναι· ἀγαθὸν γὰρ ὃν ἐπαινετόν ἐστίν»).

Γενικά, παρατηρήθηκε ότι η άφιξη του Ευδόξου στην Ακαδημία επηρέασε πολλούς φιλοσόφους -όπως τον Αριστοτέλη, που εντάχθηκε στην πλατωνική Ακαδημία όταν ο Εύδοξος ήταν επικεφαλής, αφού ο Πλάτωνας απουσίαζε στην Σικελία, τον Σπεύσιππο, καθώς και τον ίδιο τον ιδρυτή της σχολής αυτής, τον Πλάτωνα. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Jaeger (1962), ο Εύδοξος δεν επηρέασε μόνον με τις αστρονομικές και μαθηματικές του γνώσεις, αλλά σημαντική ήταν η συμβολή του και στα ηθικά ζητήματα. Έτσι, «το πρόβλημα της φύσης και της σημασίας της ηδονής και του πόνου, που επρόκειτο να καταστεί κεντρικό στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, οδήγησε σε έντονη διαμάχη εντός της Ακαδημίας κατά την όψιμη περίοδο του Πλάτωνα. Μάλιστα, τόσο ο Ξενοκράτης όσο και ο Σπεύσιππος

⁹ Κατά την γνώμη μου, ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να απαντήσει στον Ευδόξο πως “η βαθύτερη φύση του ανθρώπου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την αναζήτηση της γνώσης” (βλ. *Μετά τά Φυσικά*, 980a20: «πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει»).

και ο Αριστοτέλης συνεισέφεραν σε αυτήν την συζήτηση συγγράφοντας έργα με θέμα την ηδονή. Και ο Πλάτωνας, άλλωστε, συνέγραψε γι' αυτόν τον σκοπό τον *Φίληβο* (σελ. 17).

Έτσι, η επιρροή του Ευδόξου στον πλατωνικό *Φίληβο* θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε πως ήταν έντονη: ενώ στους προγενέστερους διαλόγους του, όπως παραδείγματος χάριν στον *Γοργία* και την *Πολιτεία*, αντιμετώπιζε την ηδονή με "εχθρότητα" και την έθετε στο περιθώριο, στον διάλογο της όψιμης περιόδου, τον *Φίληβο*, παρατηρείται αλλαγή στην προσέγγισή του. Αυτή η μεταστροφή θα μπορούσε να αποδοθεί είτε στην ώριμη πλέον ηλικία του Πλάτωνα και στην περισσότερο διαλλακτική στάση που συνεπάγεται συνήθως η ηλικία αυτή, είτε στην συνειδητοποίηση πως μια ζωή άνευ ηδονής δεν δύναται να υπάρξει για τους ανθρώπους. Καταλυτικά, δηλαδή, ενδέχεται να έδρασε σε αυτόν ο Εύδοξος με την μετριοπαθή στάση ζωής του, παρά την ηδονιστική κατεύθυνση της φιλοσοφικής του θεώρησης. Γι' αυτό και στον *Φίληβο* δεν απορρίπτει εντελώς τις ηδονές από τον ανθρώπινο βίο, αλλά δέχεται μόνον τις καθαρές ηδονές, ήτοι τις απαλλαγμένες από πόνο.

Η επίδραση της θέσης του Ευδόξου αναφορικά με την ηδονή υπήρξε έντονη και στην ελληνιστική περίοδο, αφού και ο Επίκουρος, όπως θα φανεί παρακάτω, συνέδεε την ηδονή με τον σκοπό των ανθρώπινων πράξεων. Συγκεκριμένα, ο Επίκουρος στην *Επιστολή προς Μενοικέα*, 129 ορίζει την ηδονή ως "ἀρχήν καί τέλος τοῦ μακαρίως ζῆν," οπότε γι' αυτόν η ηδονή αποτελεί τόσο την αφετηρία των απολαύσεων και των αποστροφών του ανθρώπου όσο και τον σκοπό κάθε ενέργειας και πράξης του (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 256). Άλλωστε, θα ήταν παράλογο ο άνθρωπος να αποφεύγει την ηδονή (εν αντιθέσει με όσα υποστήριζε ο Σπεύσιππος), αφού αυτή -ως φυσικό αγαθό- είναι οικεία στη φύση του, εν αντιθέσει με τον πόνο που θεωρείται ξένος προς την φύση του.

Επιπροσθέτως, ο Επίκουρος, όπως και ο Αριστοτέλης δεν ταύτιζε την ηδονή με την ευδαιμονία, αλλά συνέδεε την ευδαιμονία μόνον με ορισμένο είδος ηδονών, και συγκεκριμένα με εκείνες που είναι πιο σταθερές στο σώμα και την ψυχή. Πρόκειται για τις καταστηματικές ηδονές, ήτοι αυτές που επέρχονται όταν έχουμε απολαύσει αυτό του οποίου είχαμε την έλλειψη. Αυτό σημαίνει πως οι καταστηματικές ηδονές πηγάζουν από μέσα μας όταν δεν υφίσταται το εξωτερικό ερέθισμα, σε αντίθεση με τις κινητικές -μη μόνιμες- ηδονές πηγή των οποίων είναι το εξωτερικό ερέθισμα, με αποτέλεσμα όταν αισθανθούμε και πάλι την έλλειψη ενός πράγματος, να γεννιέται εκ νέου η επιθυμία απόλαυσης αυτού.

Ωστόσο, ο Επίκουρος δεν τάσσεται υπέρ της ηδονής εν γένει, οπότε στο σημείο αυτό διαφοροποιείται από τον Εύδοξο. Συγκεκριμένα, αναφέρεται στην ηδονή ως σκοπό της ζωής του ανθρώπου (*Επιστολή προς Μενοικέα*, 132), ωστόσο δεν κάνει λόγο για τις ηδονές των ασώτων. Εκλαμβάνει την ηδονή ως *ἀπονία* (απουσία σωματικού πόνου) και *ἀταραξία*¹⁰ (απουσία ψυχικής ταραχής) («τό μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν») και δηλώνει ξεκάθαρα πως μόνο ο νηφάλιος στοχασμός επιτρέπει στον άνθρωπο να αναζητήσει τις αιτίες για τις οποίες προτιμά ή απορρίπτει αντίστοιχα κάτι ως καλό ή κακό, καθώς και να απομακρύνει όλα εκείνα τα εμπόδια που του προκαλούν φόβο (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 260-262). Γι' αυτόν, άλλωστε, πρωτεύουσα σημασία έχει η γνώση της φύσης των πραγμάτων,¹¹ διότι αυτή θα επιτρέπει στον άνθρωπο να απαλλαγεί από τους φόβους και τις επιθυμίες που τον διακατέχουν και συνιστούν εμπόδιο στην επίτευξη της ευδαιμονικής ζωής, και κατ' επέκταση να απολαύσει τις ηδονές ακέραιες (*Κύριαι Δόξαι*, XII: «ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν») (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 274).

Η ηδονή, λοιπόν, συνιστά για τον Επίκουρο το πρωταρχικό και σύμφυτο στον άνθρωπο αγαθό (*Επιστολή προς Μενοικέα*, 129). Συνεπώς, κάθε ηδονή είναι αγαθό λόγω της φυσικής της συγγένειας προς εμάς (η σωματική μας φύση δεν διαφέρει από αυτή των ζώων, δηλαδή από την επιδίωξη των ηδονών») (Nussbaum, 1994, σελ. 142). Ωστόσο, δεν είναι κάθε ηδονή τέτοια που να μας επιτρέπει να την επιλέγουμε, οπότε αντιτάσσεται στην επιδίωξη της κάθε ηδονής. Συγκεκριμένα, οφείλουμε να αποφεύγουμε εκείνες τις ηδονές που ακολουθούνται από μεγαλύτερη ταλαιπωρία για μας, και να προτιμούμε τους πόνους όταν μετά από αυτούς επέρχεται μεγαλύτερη ηδονή. Επομένως, προκύπτει πως ο Επίκουρος δεν προέτρεπε την αποφυγή του πόνου εν γένει, παρόλο που εκλάμβανε κάθε πόνο ως κακό, (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 256-258), άποψη που είναι κοινή με αυτή του Ευδόξου. Στις *Κύριαι Δόξαι*, 139,

¹⁰ Ως "ἀταραξία" της ψυχής λογίζεται όχι απλώς η απουσία ενόχλησης αλλά η υγιής και ανεμπόδιστη λειτουργία των ικανοτήτων του ανθρώπου όταν ο άνθρωπος βιώνει την καταστηματική ηδονή (Feldman, 1997, σελ. 147· Nussbaum, 1994, σελ. 625).

¹¹ Για τον Επίκουρο το σώμα δύναται να αποτελέσει τον οδηγό εύρεσης του τελικού του σκοπού, αφού κάνει λόγο για την κανονιστική λειτουργία της φύσης η μελέτη της οποίας θα συμβάλλει στην απαλλαγή από τους φόβους και τις μάταιες επιθυμίες και θα φέρει τον άνθρωπο πιο κοντά στην επίτευξη της ευδαιμονίας (Nussbaum, 1994, σελ. 147).

III αναφέρεται χαρακτηριστικά πως ως όριο του μεγέθους της ηδονής τίθεται η εξάλειψη του πόνου που νιώθει κάποιος, ήτοι η στιγμή κατά την οποία συντελείται η μετάβαση από την κινητική στην καταστηματική ηδονή. Επομένως, όταν ο πόνος σταματήσει, δεν υπάρχει ανάγκη για ηδονή, και για όσο διάστημα διαρκεί η ηδονή, ο πόνος δεν υφίσταται (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 268). Η δυσκολία, λοιπόν, έγκειται στην ικανότητα διάκρισης της στιγμής κατά την οποία συντελείται η παραπάνω μετάβαση, δεδομένου του ότι ορισμένοι άνθρωποι είναι επιρρεπείς στην βίωση των ηδονών ακόμη κι όταν έχει εξαλειφθεί γι' αυτούς ο πόνος της έλλειψης, με αποτέλεσμα να οδηγούνται στην εκ νέου βίωση του πόνου. Αυτήν την συμπεριφορά ο Επίκουρος την ερμηνεύει ως δείγμα της άγνοιας αναφορικά με την λειτουργία και τον σκοπό της ηδονής, δηλώνοντας πως η διατήρηση της ηδονής δεν θα πρέπει να αποτελεί για τον άνθρωπο αυτοσκοπό. Στην *Επιστολή προς Μενοικέα*, 132 και 133, λοιπόν, κάνει λόγο α) για την φρόνηση, από την οποία προέρχονται όλες οι αρετές, και β) για την πρακτική σοφία, διότι μέσω αυτών θα καταστεί ικανός να αναζητά τα βαθύτερα κίνητρα των επιλογών του (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 262-264).

Επιπλέον, η ηδονή του δεν ήταν προσθετική, υπό την έννοια πως περισσότερη ηδονή δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκη καλύτερη ηδονή (Nussbaum, 1994, σελ. 142). Άλλωστε, συνδέοντας την ευδαιμονία με την *άταραξία* της ψυχής και την *άπονία* του σώματος,¹² υποστήριζε πως, όταν επιτευχθούν αυτά τα δύο, τίποτε δεν δύναται να αυξήσει περαιτέρω την ηδονή που έχει βιώσει κάποιος. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Alwood (2018) αναφέρει πως ο εν λόγω φιλόσοφος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως "ποιοτικός" και όχι "ποσοτικός" ηδονιστής, ο οποίος διέκρινε την ηδονή σε καταστηματική (στατική) και κινητική¹³ δεικνύοντας την προτίμησή του για την πρώτη ως την μόνη που φέρει εγγενή αξία. Έτσι, τις κινητικές ηδονές πρέπει να τις επιδιώκει ο άνθρωπος μόνο στη βάση του ότι συμβάλλουν στην βίωση των σταθερών-καταστηματικών ηδονών (σελ. 412, 420).

¹² Αξιοσημείωτη είναι η χρήση αρνητικά φορτισμένων όρων (α-ταραξία και α-πονία) προκειμένου ο Επίκουρος να ορίσει την ηδονική κατάσταση, η οποία δεν παύει να είναι κάτι ευχάριστο, υπό την έννοια πως «η εμπειρία της γαλήνιας κατάστασης περικλείει ένα αίσθημα θετικής ποιότητας που γίνεται αντιληπτό ως ένα συγκεκριμένο είδος ηδονής» (Alwood, 2018, σελ. 412).

¹³ Σύμφωνα με τον Feldman (1997), μελετώντας τα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, καθώς και τα αποσπάσματα που σώθηκαν από τον Επίκουρο είναι ολοφάνερη η σχέση που απέδιδαν και οι δύο φιλόσοφοι ανάμεσα στην ηδονή και την *ενέργεια*. Μάλιστα, δεν θα ήταν παράλογο να υποστηρίξει κανείς πως «ο Επίκουρος σφετερίστηκε τον αριστοτελικό όρο *ενέργεια* προκειμένου να κατανοήσει ένα συγκεκριμένο είδος ηδονών, τις κινητικές», χρησιμοποιώντας τον όρο *ενέργεια* (σελ. 166).

Μάλιστα, δεδομένου του ότι η καταστηματική ηδονή δύναται να εξασφαλιστεί μέσα από την επίτευξη μιας συνθήκης ελευθερίας από τον πόνο και την λύπη, ο τρόπος με τον οποίο κάποιος μπορεί να βελτιώσει τον τρόπο ζωής του έγκειται στην απομάκρυνση των μη αναγκαίων επιθυμιών και των ψευδών πεποιθήσεων, και όταν αυτό συμβεί, ο άνθρωπος δεν δύναται να κάνει κάτι άλλο για την περαιτέρω βελτίωση της ζωής του. Αυτό σημαίνει πως τίθεται όριο και στην ποσότητα της ηδονής που μπορεί να βιωθεί σε έναν ορισμένο χρόνο. Άλλωστε, η καταστηματική ηδονή συνεπάγεται τον περιορισμό του ποσού ηδονής που βιώνει κάποιος, ήτοι η ευχαρίστηση του ανθρώπου δεν αυξάνεται κατά την διάρκεια που αυτός απολαμβάνει αυτού του είδους την ηδονή, αλλά είναι τόση όσο διαρκεί η ταυτόχρονη απουσία του σωματικού πόνου και της ψυχικής ταραχής (Alwood, 2018, σελ. 412).

Ακόμη, όπως φαίνεται από τις *Κύριαι Δόξαι*, 141, VIII η ηδονή δεν εκλαμβάνεται από τον Επίκουρο ως κακή καθεαυτή: το πρόβλημα δημιουργείται από τα μέσα εκείνα που παράγουν μεν ηδονές, αλλά εν τέλει η αναταραχή που προκαλείται είναι μεγαλύτερη (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 272). Μάλιστα, όπως αναφέρθηκε παραπάνω το πρόβλημα οφείλεται στις ψευδείς αντιλήψεις πως η ικανοποίηση των σωματικών ηδονών δεν ενέχει όριο (*Προσφώνησις*, 59: «ἄπληστον οὐ γαστήρ, ὥσπερ οἱ πολλοὶ φασιν, ἀλλὰ δόξα ψευδῆς ὑπὲρ τοῦ {τῆς} γαστρὸς ἄορίστου πληρώματος») (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 316). Ως λύση ο Επίκουρος προτείνει την μελέτη της φύσης που θα εξασφαλίσει στον άνθρωπο την απομάκρυνση του φόβου (του θεού και του θανάτου) και θα του επιτρέψει να διακρίνει τις μάταιες από τις φυσικές και αναγκαίες επιθυμίες ώστε εν τέλει να εξασφαλίσει την ευδαιμονία, ήτοι το ύψιστο αγαθό.

Οπότε, η ηδονή δεν είναι ούτε για τον Επίκουρο (όπως ούτε για τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα) το έσχατο αγαθό, παρόλο που δέχεται την άποψη πως «όλα τα ζώα, ανθρώπινα και μη, οδηγούνται εκ φύσεως προς την ηδονή». Ωστόσο, «αν απαιτείται σοφία ώστε κάποιος να απολαμβάνει το σωστό είδος ηδονικών αντικειμένων, τότε τα ζώα και τα παιδιά δεν βιώνουν εμπειρίες αυθεντικής ηδονής». Με αυτήν την θέση διαφωνεί ο Feldman (1997), ο οποίος υποστήριζε πως αυτό που διαφοροποιεί το παιδί από τον ενήλικα είναι πως ο τελευταίος «καθώς μεγαλώνει, διαφθείρεται από την μη σωστή κοινωνικοποίηση ή την μη σωστή εκπαίδευση» (σελ. 177).

Από τα παραπάνω θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε πως η επικούρεια ηθική φιλοσοφία ‘κατέβηκε στον κόσμο’ επιδιώκοντας να αλλάξει τον τρόπο ζωής των ανθρώπων. Δηλαδή, αποτέλεσε μια κανονιστική ηθική που επιχείρησε να προσεγγίσει τον ψυχισμό των

ανθρώπων αναζητώντας την πηγή των παθών τους στην εξάρτηση αυτών από τις πεποιθήσεις και το λογικό τους.¹⁴ Συγκεκριμένα, συνέδεσε την μεταβολή των παθών με την μεταβολή των πεποιθήσεών τους, οπότε απέδωσε την ψυχική αναταραχή στις εσφαλμένες πεποιθήσεις για τον κόσμο και τις μάταιες επιθυμίες¹⁵ που γεννιούνται από αυτές τις πεποιθήσεις. Αφού, λοιπόν, η πεποίθηση αποτελεί την βάση και την αναγκαία προϋπόθεση κάθε επιθυμίας, η επικούρεια ηθική φιλοσοφία πρότεινε την απομάκρυνση των μη ορθών πεποιθήσεων προκειμένου να εξαλειφθούν οι κενές επιθυμίες (Nussbaum, 1994, σελ. 140), και όρισε ως τρόπο για να επιτευχθεί αυτό τον στοχασμό (τον ορθό λόγο) (Nussbaum, 1994, σελ. 152), στοιχείο που αποτελεί εκείνο το χαρακτηριστικό που διακρίνει τον άνθρωπο από τα μη έλλογα όντα. Οπότε, και πάλι φαίνεται πως ο Επίκουρος αποκλίνει από την ρηξικέλευθη ηδονιστική θέση του Ευδόξου όπου στο επίκεντρο της επιδίωξης όλων των ζωντανών οργανισμών έθετε την ηδονή.

¹⁴ Ο Αριστοτέλης συνδέει επίσης τα ανθρώπινα πάθη (συναίσθηματα) με κάποιες πεποιθήσεις. Συγκεκριμένα, τα πρώτα απορρέουν από τις δεύτερες, οι οποίες δεν είναι φύσει, αλλά προέρχονται από τις κοινωνικές αντιλήψεις». Ωστόσο, «αυτά δύνανται να μεταβληθούν από μια μεταβολή σε μια από τις πεποιθήσεις μας». Κατά συνέπεια, «ο πόνος ή η ηδονή αποτελούν συνισταμένη των πεποιθήσεων του ανθρώπου (Nussbaum, 1994, σελ. 110), και ανάμεσα σε αυτά τα δύο υφίσταται σχέση αιτιώδης: το συναίσθημα απορρέει από τις πεποιθήσεις, καθώς και σχέση αναφορικότητας: το συναίσθημα κατευθύνεται προς την εντύπωση ότι ο άνθρωπος νιώθει το εν λόγω συναίσθημα (Nussbaum, 1994, σελ. 119).

¹⁵ Στην *Επιστολή προς Μενοικέα*, 128 ο Επίκουρος κατατάσσει τις επιθυμίες σε δυο κατηγορίες: τις φυσικές και τις μάταιες. Τις πρώτες τις διακρίνει σε: α) αναγκαίες και β) μη αναγκαίες. Από τις φυσικές και αναγκαίες επιθυμίες άλλες είναι αναγκαίες «πρός τήν εὐδαιμονίαν», άλλες «πρός τήν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν» και άλλες «πρός τό ζῆν» (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 256). Στις *Κύριαι Δόξαι*, 149, XXIX ο Επίκουρος αναφέρει πως φυσικές αλλά μη αναγκαίες είναι οι επιθυμίες για πράγματα που προσφέρουν κάποια φυσική απόλαυση, αλλά δεν είναι απαραίτητες στην διατήρηση και συνέχιση της ζωής μας, αφού η μη ικανοποίησή τους δεν επιφέρει πόνο (Ζωγραφίδης, 1991, σελ. 284).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Allan, D. J. (1934). Eudoxus and Aristotle. *The Classical Review*, 48(4), pp. 130-131
- Alwood, A. (2018). Epicurean Hedonism as Qualitative Hedonism. *Value Inquiry*, 52, pp. 411-427.
- Ανδρόνικος, Μ. (1957). *Πλάτων Φίληβος*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.
- Annas, J. (2006). *Εισαγωγή στην Πολιτεία του Πλάτωνα*. Χρ. Ζαφειρόπουλος, Π. Μπουρλάκης (επιμ.). Αθήνα: Καλέντης.
- Bartlett, R. C. (2008). Plato's Critique of Hedonism in the Philebus. *The American Political Science Review*, 102(1), pp. 141-151.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Broadie, S. (2003). Reply to C.C.W. Taylor. Στο: R. Heinaman, *Plato and Aristotle's Ethics*. USA: Ashgate. UCL Keeling Series in Ancient Philosophy.
- Broadie, S., & Rowe, Chr. (2002). Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cherniss, H. (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, vol. I. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Cooper, J. M. (2012). *Pursuits of Wisdom*. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Dillon, J. (2003). *The heirs of Plato*. A study of the Old Academy (347-274 BC). Oxford.

- Dillon, J. (1996). Speusippus on Pleasure. Στο: K. A. Algra, P. W. Horst, D. T. Runia, Polyhistor. *Studies in the history and historiography of ancient philosophy*. Presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday. E.J. Brill: New York.
- Dorandi, T. (2013). Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Düring, Ing. (1991). *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του* (τόμ. Α'). Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- Zωγραφίδης, Γ. (1991). Επίκουρος *Ηθική*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Αθήνα: Εξάντας.
- Feldman, F. (1997). *Utilitarianism, Hedonism and Desert*. Essays in moral philosophy. Cambridge Studies in Philosophy.
- Fletcher, E. (2017). The Divine Method and the Disunity of Pleasure in the *Philebus*. *Journal of the History of Philosophy*, 55(2), pp. 179-208 doi: <https://doi.org/10.1353/hph.2017.0026>
- Frede, D. (1996). The hedonist's conversion: The role of Socrates in the *Philebus*. In Ch., Gilland, & M. M., Mc Cabe (ed.), *Form and argument in late Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Frede, D. (1998). Plato's later works. In N. D. Smith. *Plato: critical assessments*, vol. iv. London and New York: Routledge.
- Gosling, J.C.B. (1975). *Plato Philebus*. Translated with notes and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Gosling, J.C.B, & Taylor, C.C.W. (1984). *The Greeks on pleasure*. Oxford: Clarendon Press.

- Hackforth, R. (1972). *Plato's Philebus*. Translated with an introduction and commentary. Great Britain: Cambridge University Press.
- Hampton, C. (1990). *Pleasure, knowledge and being*. An analysis of Plato's Philebus. USA: State University of New York.
- Hampton, C. (1998). Pleasure, truth and being in Plato's *Philebus*: A reply to professor Frede. In N. D. Smith, *Plato: critical assessments*, vol. iv. London and New York: Routledge.
- Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hicks, R. D. (1925). Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*. (τόμ. II). Cambridge: Harvard University Press.
- Hughes, G., J. (2013). *Ηθικά Νικομάχεια: Ένας οδηγός ανάγνωσης*. Αθήνα: Οκτώ.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Jaeger, W. W. (1962). *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Oxford: Clarendon Press.
- Κόντος, Π. (2018). *Τα δύο ευ της ευτυχίας*. Εισαγωγή στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη. Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.
- Κορδάτος, Γ., & Τσουμελέας, Στ. (1939). *Πλάτων Γοργίας*. Βιβλιοθήκη αρχαίων συγγραφέων. Αθήνα: Ζαχαρόπουλος.
- Kraut, R. (1990). *Aristotle on the human good*. Princeton. Princeton University Press.
- Lasserre, F. (1966). *Die Fragmente des Eudoxus von Knidos*. Texte und kommentare. Berlin: Walter de Gruyter & CO.

- Λυπουρλής, Δ. Δ. (2006). *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια βιβλία Ε'-Κ'*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Μαυρόπουλος, Θ. Γ. (2012). *Διογένης Λαέρτιος. Φιλοσόφων Βίων και Δογμάτων Συναγωγή* (μτφρ.). Πρόλογος: Δεληβογιατζής, Σω. Χ. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- Μπασάκος, Π. (2016). *Αριστοτέλης. Τέχνη Ρητορική*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Σειρά: Αριστοτέλους Έργα, τόμ. 19. Αθήνα: Νήσος.
- Natali, C. (2001). *The wisdom of Aristotle*. Albany: State University of New York Press. Σειρά: SUNY series in ancient Greek philosophy.
- Nussbaum, M. (1994). *Η θεραπεία της επιθυμίας*. Θεωρία και πράξη της ελληνιστικής ηθικής φιλοσοφίας, (μτφρ. Γ. Αβραμίδης, & Μ. Πανταζή). Θύραθεν.
- Rackham, H. (1926). Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. London: Cambridge. Σειρά: Loeb classical library.
- Ross, W. D. (1961). Aristotle *De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Russell, D. C. (2005). *Plato on pleasure and the good life*. Oxford: Clarendon Press.
- Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. (2014). Πλάτων *Πολιτεία*. Εισαγωγικό σημείωμα, μετάφραση, ερμηνευτικά σημειώματα. Αθήνα: Πόλις.
- Tarán, L. (1981). *Speusippus of Athens*. Σειρά: Philosophia Antiqua. A series of Monographs on Ancient Philosophy (vol. 39). Leiden: E. J. Brill.
- Taylor, C. C. W. (2003). Pleasure: Aristotle's Response to Plato. Στο: R. Heinaman, *Plato and Aristotle's Ethics*. USA: Ashgate. UCL Keeling Series in Ancient Philosophy.

- Tuozzo, T. M. (1996). The General Account of Pleasure in Plato's Philebus. *Journal of the History of Philosophy*, 34(4), pp. 495-513. doi: <https://doi.org/10.1353/hph.1996.0084>
- Warren, J. (2009). Aristotle on Speusippus on Eudoxus on pleasure. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 36, pp. 249-281.
- Weiss, R. (1979). Aristotle's Criticism of Eudoxan Hedonism. *Classical Philology*, 74(3), pp. 214-221.
- White, F. C. (2001). Plato's last words on pleasure. *Classical Quarterly*, 51(2). Cambridge University Press, pp. 458-476.

Περίληψη

Η αντίληψη περί ηδονισμού βρήκε για πρώτη φορά την φιλοσοφική της υπόσταση στις θεωρίες των σοφιστών και έκτοτε απασχόλησε αρκετούς από τους πιο γνωστούς φιλοσόφους και φιλοσοφικές σχολές της αρχαιότητας. Στην ιστορία της φιλοσοφίας αρκετοί υπήρξαν οι υποστηρικτές του ηδονισμού, αλλά και οι πολέμοι αυτού. Οι πρώτοι ονομάστηκαν ηδονιστές και οι αντίπαλοί τους ήταν οι αντι-ηδονιστές. Για τους ηδονιστές το αγαθό είναι η ηδονή, ενώ απορρίπτεται κάθε συσχετισμός αυτού με την φρόνηση και το έλλογο στοιχείο, το οποίο ανήγαγε το αγαθό στη σφαίρα της μεταφυσικής, και επομένως μακριά από τον καθημερινό πρακτικό βίο των ανθρώπων. Υπό αυτήν την έννοια για τους ηδονιστές η ηδονή είναι μία, αφού ως αγαθό δεν δύναται να διαιρεθεί. Μια τέτοια ηδονιστική τάση διατυπώθηκε από τον Εύδοξο τον Κνίδιο, τον μαθηματικό, αστρονόμο και φιλόσοφο, ο οποίος υπήρξε και μέλος της πλατωνικής Ακαδημίας, και η οποία μάλιστα χαρακτηρίστηκε ρηξικέλευθη για την εποχή και γι' αυτό προκάλεσε έντονες αντιδράσεις στον χώρο της Ακαδημίας.

Abstract

The notion of hedonism first found its philosophical significance in the theories of the Sophists and has since been the subject of inquiry for several of the most famous philosophers and philosophical schools in Antiquity. During the long history of philosophy, many supporters of hedonism have made their appearance, but also the opponents of hedonism were also numerous. The first were called Hedonists and their opponents were the Anti-hedonists. For hedonists, the Good is identified with Pleasure, while any association of the Good with reason and phronesis is also rejected, since this association has caused the Good to enter the realm of metaphysics and, as a consequence, the practical relevance of the Good and its impact on the practical side of life is being neglected. As a further result of this thought, according to the Hedonists, Pleasure is one, simple and unique, since -being the Good- it cannot be further divided. Such was the framework in which the totally hedonistic ideas of Eudoxus of Cnidus were expressed (the great mathematician, astronomer and philosopher, who was also a member of the Platonic Academy); this eudoxian hedonistic tendency was so groundbreaking for its time that provoked significant (positive and negative) reactions from the members of the Platonic Academy.

Key Words: ηδονή, Εύδοξος, αγαθό, ευδαιμονία