

ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος: ἡ Ἀριστοτελική ἡδονή ὡς ἡ τελειότητα μίας ἐνέργειας

ΣΤΑ **ἨΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ**, τὴν ἠθικὴ πραγματεία τῆς ὄριμης συγγραφικῆς περιόδου του, ὁ Ἀριστοτέλης επιχειρεῖ νὰ ὀρίσει τὸ ὑψιστὸ ἀγαθὸ στὴν περιοχὴ τοῦ ἀνθρώπινου βίου. Στὸ πλαίσιο αὐτό, ὁ ἴδιος θὰ υποστηρίξει ὅτι τὸ ἔσχατο τέλος πρὸς τὸ ὁποῖο ὅλες οἱ προσπάθειές μας συγκλίνουν δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία, ἡ ὁποία συνίσταται στὴν ἀριστη δραστηριότητα τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ σε συμφωνία με τὴν οἰκεία του ἀρετὴ, δηλαδὴ ἐκείνη τῆς θεωρητικῆς σοφίας. Σύμφωνα με τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ κατεξοχὴν εὐδαίμων βίος εἶναι ὁ ἀφιερωμένος στὴ φιλοσοφικὴ ἐνασχόληση, ἐνῶ παράλληλα ὁ τίτλος τοῦ εὐδαίμονος θὰ μπορούσε κάλλιστα νὰ ἀποδοθεῖ καὶ στὸν πολιτικὸ τρόπο διαβίωσης στὸ βαθμὸ που αὐτὸς δύναται νὰ ἐξασφαλίσει μίας δευτερευούσης τάξεως εὐδαιμονία. Διαβάζοντας, ὠστόσο, κανεῖς τὸ ἔργο στὸ σύνολό του, εὐκόλα παρατηρεῖ ὅτι ὁ Σταγειρίτης, πραγματευόμενος τὸ θέμα τῆς εὐδαιμονίας, ἀναφέρεται οὐκ ὀλίγες φορές σε μίαν ἔννοια, ἡ ὁποία εἶχε καταστῆ ἀρκετὰ συχνά ἀντικείμενο διαμάχης μετὰξὺ τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων, ἔχοντας ταυτιστεῖ ἐνίστε ἀπὸ ὀρισμένους ἐξ αὐτῶν με τὸ ὑψιστὸ ἀγαθὸ τὴν ἡδονή.¹

Πράγματι, ἀν ἐξαιρέσει κανεῖς τὶς διάσπαρτες ἀναφορὲς καθ' ὅλη τὴν ἔκταση τῆς πραγματείας του,² ὁ Ἀριστοτέλης συζητᾷ διεξοδικῶς τὸ ζήτημα τῆς ἡδονῆς σε δύο διαφορετικὰ σημεῖα τῶν *Ἠθικῶν*, μίαν φορά στὸ βιβλίον VII, στὸ τέλος τῆς

¹ Κατὰ τὸν 4^ο αἰ. π.Χ. κυριότεροι ἐκπρόσωποι τοῦ ἡδονιστικοῦ καὶ τοῦ ἀνηδονιστικοῦ κινήματος υπῆρξαν ὁ Εὐδόξος καὶ ὁ Σπεύσιππος ἀντιστοίχως, με τὸν πρῶτο νὰ διακηρύσσει ὅτι ἡ ἡδονὴ εἶναι τὸ μοναδικὸ ἐγγενὲς ἀγαθὸ στὴ ζωὴ καὶ τὸν δεύτερο νὰ τὴν ἀποστερεῖ ἀπὸ κάθε ἔννοια ἀγαθότητος. Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ἐντὸς τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει σε ονομαστικὴ ἀναφορὰ καὶ τῶν δύο προαναφερθέντων στοχαστῶν (βλ. VII.13 1153b5; X.2 1172b9).

² βλ. ἐνδεικτικὰ: *H.N.*, I.5 1095b20-21; *H.N.*, I.8 1099a7; *H.N.*, II.3 1104b9-11; *H.N.*, II.3 1105a5-7; *H.N.*, III.3 1113a4.

πραγμάτευσης της ηθικής αποτυχίας, και άλλη μία στο βιβλίο X, όταν εισάγει την τελική και οριστική συζήτησή του περί ευδαιμονίας. Πιο συγκεκριμένα, λοιπόν, στο έβδομο βιβλίο της πραγματείας του ο Αριστοτέλης σπεύδει να περιγράψει την ηδονή με τον εξής τρόπο:

... διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον. (H.N., VII.12 1153a12-15)

«... και γι' αυτό δεν είναι σωστό να πούμε ότι η ηδονή είναι μια διαδικασία που καθίσταται αισθητή, αλλά θα πρέπει καλύτερα να πούμε ότι συνιστά δραστηριότητα της φυσικής κατάστασης και, αντί για «καθίσταται αισθητή» [να πούμε ότι] «είναι ανεμπόδιση»...»

Στο ως άνω χωρίο ο Αριστοτέλης ασκεί επί της ουσίας κριτική στη θεωρία του προκατόχου του, Πλάτωνα, η οποία επιχειρούσε να εξηγήσει τη φύση της ηδονής συνδέοντάς την με μια φυσιολογική διαδικασία.³ Πιο συγκεκριμένα, βασική πεποίθηση του Πλάτωνα ήταν πως κάθε ζωντανός οργανισμός απαρτίζεται από ένα σύνολο διαφορετικών στοιχείων, τα οποία βρίσκονται σε αρμονία μεταξύ τους. Όταν για έναν οποιοδήποτε λόγο η ισορροπία αυτή διαταραχθεί, τότε δημιουργείται μια έλλειψη, η οποία, αν είναι αρκετά μεγάλη ώστε να καταστεί αισθητή, εκδηλώνεται με ψυχολογικό τρόπο στον οργανισμό ως λύπη. Με παρόμοια λογική, η ηδονή θα πρέπει να εκληφθεί ως η αισθητή πλήρωση μιας σωματικής έλλειψης ή αλλιώς η

³ Ο Πλάτωνας υπήρξε ο πρώτος Έλληνας φιλόσοφος που ασχολήθηκε συστηματικά με το ζήτημα της ηδονής. Η πιο πρώιμη μορφή της περί ηδονής θεωρίας του εντοπίζεται στους διαλόγους *Γοργίας* και *Πρωταγόρας*, ενώ η άποψή του σχετικά με αυτήν αναπτύσσεται σταδιακά μέσα από έργα όπως *Φαίδων* και η *Πολιτεία*, ώσπου να βρει την πληρέστερη έκφρασή της στον *Φίληβο*. Στον τελευταίο μάλιστα από τους προαναφερθέντες διαλόγους, ο φιλόσοφος εξετάζει το ρόλο της ηδονής εντός ενός αγαθού βίου, καθιστώντας την κατ' αυτόν τον τρόπο κεντρικό θέμα του έργου του.

ικανοποίηση μιας επιθυμίας με στόχο την επάνοδο του ατόμου στη φυσική κατάσταση. Έτσι, η απόλαυση που αισθάνεται, για παράδειγμα, κανείς κάθε φορά που τρώει ένα γεύμα συνίσταται στην (αισθητή) αναπλήρωση μιας έλλειψης τροφής στο σώμα του. Στο σημείο αυτό, αξίζει φυσικά να επισημανθεί ότι η ηδονή δεν ταυτίζεται με αυτό που ο Πλάτωνας ονομάζει *τὸ κατὰ φύσιν*, δηλαδή τη φυσική κατάσταση ισορροπίας ενός οργανισμού όταν αυτός δεν βρίσκεται σε έλλειψη. Αποτελεί απλώς ενός είδους κίνηση προς τη φυσική κατάσταση, χωρίς να συνίσταται στην ίδια τη φυσική κατάσταση καθεαυτή.

Η σοβαρότερη αντίρρηση του Αριστοτέλη εναντίον της προαναφερθείσας θεωρίας έγκειται στο γεγονός ότι το «μοντέλο της πλήρωσης», όπως είναι ευρέως γνωστό στη σύγχρονη βιβλιογραφία, δεν δύναται να καλύψει, και κατ' επέκταση να εξηγήσει ικανοποιητικά, όλο το φάσμα των ηδονών, παρά μόνο μια πολύ συγκεκριμένη κατηγορία τους τις σχετικές με το σώμα. Αντ' αυτού, λοιπόν, ο ίδιος μας καλεί να εκλάβουμε την ηδονή με όρους δραστηριότητας (*ἐνέργεια*), η οποία μάλιστα θα εκτελείται απρόσκοπτα (*ἀνεμπόδιστος*), καθώς η ύπαρξη οποιουδήποτε προσκόμματος θα συνιστούσε αναμφίλεκτα τροχοπέδη στην επιτέλεσή της και, ως εκ τούτου, πηγή πόνου και λύπης. Με άλλα λόγια, η ηδονή δεν θα πρέπει να ιδωθεί ωσάν να έγκειται σε μια αντιληπτή μεταβατική διαδικασία που τείνει προς τη φυσική κατάσταση, αλλά ωσάν να συνίσταται στην τέλεια άσκηση των φυσικών ικανοτήτων μας, που είναι εγγενής στη φυσική κατάσταση. Μολονότι δεν διατυπώνεται ρητά στο κείμενο, η παρούσα άποψη δεν συνιστά έναν ορισμό, αλλά μια απόπειρα διόρθωσης του μέχρι πρότινος κυρίαρχου Πλατωνικού μοντέλου. Αφής στιγμής η ευδαιμονία είναι μια ανεμπόδιση ενέργεια, ο ορισμός της ηδονής ως τέτοιας θα ενείχε τον κίνδυνο μιας πιθανής ταύτισής τους και θα έφερνε τον Αριστοτέλη αντιμέτωπο με μια σοβαρή ασυνέπεια, καθώς ο ίδιος, αν και ευνοϊκά διακείμενος απέναντι στην έννοια

της ηδονής, απορρίπτει εξαρχής το ενδεχόμενο της ταύτισής της με το ύψιστο αγαθό.⁴ Το κείμενο, επομένως, δεν συμπεραίνει ότι η ηδονή εμπίπτει στην οντολογική κατηγορία της ενέργειας, αλλά ότι αν αυτή θα έπρεπε να οριστεί με βάση το αντιθετικό ζεύγος γένεσις - ενέργεια, τότε θα ήταν πιο συνετό να περιγραφεί ως δραστηριότητα (ένέργεια) παρά ως διαδικασία (γένεσις).

Σε κάθε περίπτωση, το προσωρινό αυτό συμπέρασμα εγκαταλείπεται οριστικά στην αρχή του βιβλίου X, όταν ο Αριστοτέλης επανέρχεται στο συγκεκριμένο ζήτημα σπρωγμένος από μια βαθύτερη ανάγκη να δώσει τελικά τη δική του απάντηση στο ερώτημα του *τι εστί ηδονή*. Εκεί, ο ίδιος θα υποστηρίξει ρητά και κατηγορηματικά πλέον ότι η ηδονή σχετίζεται στενά με τις δραστηριότητες, και δη τις «τέλειες», χωρίς ωστόσο να ταυτίζεται μαζί τους.⁵ Προτού, επομένως, προχωρήσουμε, θα ήταν σκόπιμο να δούμε σε τι ακριβώς συνίσταται, κατά τον Αριστοτέλη, μια «τέλεια ενέργεια»:

Αισθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν ... αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. (H.N., X.4 1174b14-20)

«Αφού κάθε αίσθηση είναι ενεργή σε σχέση με το αντικείμενό της, και πλήρως ενεργή όταν βρίσκεται σε καλή κατάσταση και σε σχέση με το καλύτερο από τα αντικείμενά της... τότε αυτή η δραστηριότητα θα είναι η τελειότερη και η πιο ηδονική».

⁴ Στην πραγματικότητα, η άποψη του Αριστοτέλη αναφορικά με την ηδονή είναι πολύ πιο σύνθετη, και αυτό διότι ενώ ο Σταγειρίτης την παρουσιάζει υπό μία έννοια ως τον κυριότερο εχθρό της ευδαιμονίας, την ίδια στιγμή υποστηρίζει κατηγορηματικά ότι η τελευταία περιλαμβάνει ηδονή και μάλιστα *οἰκείαν ἡδονήν*. Έτσι, μολονότι από την αρχή ήδη της πραγματείας του ο φιλόσοφος απορρίπτει το ενδεχόμενο του να είναι ο απολαυστικός βίος ευδαίμων (H.N., I.5 1095b19-20), εντούτοις δεν παύει να διακηρύσσει ότι ο θεωρητικός βίος είναι ένας ηδονικός τρόπος διαβίωσης (H.N., X.7 1777a22-27).

⁵ Στο X.5 1175b34-35, μάλιστα, ο Αριστοτέλης δεν διστάζει να χαρακτηρίσει μια τέτοιου είδους σχέση ταυτότητας ως «παράλογη» (*ἄτοπον γάρ*).

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, μια δραστηριότητα μπορεί να χαρακτηριστεί ως *τελειοτάτη*,⁶ όταν πληροί τις εξής δύο προϋποθέσεις: i) η σχετική ικανότητα (έξις) πρέπει να βρίσκεται στην καλύτερη δυνατή κατάσταση, και ii) το αντικείμενό της πρέπει να είναι το καλύτερο από τα αντικείμενα που εμπíπτουν στην εμβέλειά της. Ας πάρουμε για παράδειγμα τη δραστηριότητα του *όρα̃ν*. Στην πιο πλήρη άσκηση της όρασης, το άμεσα εμπλεκόμενο υποκείμενο θα είναι κάποιος με τέλεια όραση, ο οποίος κοιτάζει το καλύτερο πράγμα που μπορεί να ιδωθεί, π.χ. τον αριστουργηματικό πίνακα ενός σπουδαίου ζωγράφου. Η πρώτη εκ των δύο αυτών προϋποθέσεων είναι πράγματι αρκετά σαφής, αρκεί να σκεφτούμε ότι μια δυσλειτουργική ικανότητα δεν μπορεί να φέρει άψογα εις πέρας την αντίστοιχη δραστηριότητά της. Τι εννοεί, όμως, ο Αριστοτέλης όταν κάνει λόγο για τὸ κάλλιστον των αντικειμένων της; Ποια αντικείμενα θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως κάλλιστα; Όπως ορθά επισημαίνει ο Cooper (1997: 898), ο α.ε. όρος *καλόν* καλύπτει μια ευρεία γκάμα νοημάτων στην οποία εντάσσεται τόσο το αισθητικά όσο και το ηθικά ωραίο, το ευγενές, το άξιο θαυμασμού, το ιδεωδώς ανώτερο και ούτω καθεξής. Στα *Ἠθικά Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης δεν προβαίνει σε κάποια νύξη αναφορικά με το είδος των αντικειμένων που έχει κατά νου του στο σημείο αυτό. Αν, ωστόσο, ανατρέξει κανείς στα *Μετὰ τα Φυσικά*, θα διαπιστώσει ότι ο φιλόσοφος, πραγματευόμενος τα αντικείμενα των μαθηματικών επιστημών, αναγνωρίζει την τάξη, τη συμμετρία και το ορισμένο ως τα τρία βασικά χαρακτηριστικά του καλοῦ.⁷ Βασιζόμενοι, επομένως, στον

⁶ Η χρήση του υπερθετικού βαθμού (*τελειοτάτη* - *ἡδίστη*) καθίσταται εδώ μείζονος σημασίας, καθώς είναι ενδεικτική του γεγονότος ότι η ηδονή επιδέχεται διαβαθμίσεις. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η πιο τέλεια ενέργεια είναι αυτή που θα εγείρει κατ' ανάγκην και την πιο έντονη ηδονή. Μια τέτοια δήλωση, ωστόσο, δεν στερεί από λιγότερο τέλειες ενέργειες τη δυνατότητα να είναι ηδονικές. Έτσι, η βρώση ενός ανθυγιεινού γεύματος ή η παρακολούθηση ενός μη ποιοτικού τηλεοπτικού προγράμματος θα μπορούσαν κάλλιστα να θεωρηθούν απολαυστικές, μολοντί ομολογουμένως δεν είναι οι πιο απολαυστικές δραστηριότητες στις οποίες θα μπορούσαμε ποτέ να επιδοθούμε.

⁷ Αριστοτέλης, *Μετὰ τα Φυσικά*, XIII.3 1078a36-b1: *τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι.*

προαναφερθέντα ισχυρισμό, θα μπορούσαμε εύλογα να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται εδώ ως κάλλιστον καθετί που διαθέτει τις τρεις αυτές ιδιότητες στον ύψιστο βαθμό.

Ας επανέλθουμε, όμως, στο ερώτημα που μας απασχολεί. Πώς ακριβώς θα πρέπει να αντιληφθούμε τη σχέση μεταξύ ηδονής και τέλειας ενέργειας; Στην προσπάθειά μου να δώσω μια απάντηση στο φλέγον αυτό ερώτημα, θα ήθελα, πρωτίστως, να εστιάσω, σε μια αναλογία, η οποία μολονότι εισάγεται από το φιλόσοφο με απώτερο σκοπό τη διασάφηση της σκέψης του, επιφέρει μάλλον το αντίθετο αποτέλεσμα. Η προερχόμενη από το χώρο της ιατρικής αναλογία, η οποία έχει κατά καιρούς παρερμηνευτεί ποικιλοτρόπως, διατυπώνεται ως εξής:

τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἢ τε ἡδονὴ τελειοῖ καὶ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ ἡ αἴσθησις, σπουδαῖα ὄντα, ὥσπερ οὐδ' ἡ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς ὁμοίως αἰτία ἐστὶ τοῦ ὑγιαίνειν ... (H.N., X.4 1774b23-26)

«Η ηδονή καθιστά τη δραστηριότητα τέλεια. Αλλά δεν την καθιστά τέλεια με τον τρόπο που την καθιστούν το αντικείμενο της αίσθησης και η αισθητηριακή ικανότητα, όταν βρίσκονται σε καλή κατάσταση ὅπως και η υγεία και ένας γιατρός δεν συμβάλλουν με τον ίδιο τρόπο στο να είναι κανείς υγιής...»

Ο πιο συνήθης τρόπος ανάγνωσης της αινιγματικής αυτής αναλογίας είναι σε συσχετισμό με την Αριστοτελική θεωρία περί αιτιών, όπως αυτή αναπτύσσεται στο Π.3&7 των Φυσικών. Εκεί, όπως είναι γνωστό, ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τεσσάρων ειδών αίτια: το υλικό, το ειδικό ή μορφικό, το ποιητικό και το τελικό. Σύμφωνα, λοιπόν, με την παραδοσιακή ερμηνεία, η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στον τρόπο με τον οποίο καθιστούν μια δραστηριότητα τέλεια η αλληλεπίδραση μεταξύ αισθήσεως και αισθητού, από τη μια, και η ηδονή, από την άλλη, είναι ανάλογη της διαφοράς

ανάμεσα στο γιατρό και την υγεία ως αίτια της υγιούς κατάστασης. Ειδικότερα, ο γιατρός επέχει θέση ποιητικού αιτίου, καθώς ως επιστήμων της ιατρικής γνωρίζει πώς λειτουργεί ο υγιής οργανισμός και αυτό ακριβώς είναι που θέλει να εμπούσει στον ασθενή του. Κατά τρόπο αντίστοιχο, μιας καλής κατάστασης αισθητηριακή ικανότητα, η οποία ασκείται πάνω στο βέλτιστο των αντικειμένων της, θα αποτελεί το ποιητικό αίτιο μιας τέλει δραστηριότητας υπό την έννοια ότι η αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο αυτών στοιχείων είναι ικανή να εξασφαλίσει την άριστη επιτέλεσή της. Η ηδονή δύναται να καταστήσει μια δραστηριότητα τέλεια, όχι με τον τρόπο που ο γιατρός καθιστά υγιή τον εκάστοτε ασθενή, αλλά με τον τρόπο που η υγεία μπορεί να επιφέρει το ίδιο αποτέλεσμα. Τι είδους αίτιο, όμως, θα αποτελεί η υγεία, και κατ' επέκταση η ηδονή, στην προκειμένη περίπτωση;

Στη σχολιασμένη τους έκδοση για τα *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, οι Gauthier & Jolif (2002, II.2: 839-41) εμφανίζονται πεπεισμένοι για το γεγονός ότι η υγεία θα πρέπει να εκληφθεί ως το τελικό αίτιο του *ὕγιαίνειν*.⁸ Προς επίρρωση της άποψής τους, οι ίδιοι προσκομίζουν το επιχείρημα ότι ο Αριστοτέλης έχει γενικά την τάση να αντιμετωπίζει με μεγαλύτερη συχνότητα την υγεία ως τελικό παρά ως ειδικό αίτιο. Είναι, βεβαίως, αλήθεια ότι η υγεία παρατίθεται ως ένα παράδειγμα τελικής αιτιότητας αρκετές φορές εντός των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, κανείς οφείλει να είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικός ως προς το ζήτημα της εγκυρότητας ενός επιχειρήματος αμιγώς πιθανολογικού χαρακτήρα. Για να χρησιμοποιήσω τα λόγια των Gosling & Taylor, το παρόν επιχείρημα των Gauthier & Jolif «συγκαταλέγεται πιθανότατα μεταξύ των πιο αβάσιμων επιχειρημάτων που μπορεί κανείς βρει στη σχετική βιβλιογραφία»,⁹ καθώς με την ίδια λογική η υγεία θα μπορούσε κάλλιστα να εκληφθεί

⁸ Την ίδια ερμηνευτική γραμμή με τους Gauthier & Jolif ακολουθεί και ο Kenny (2016: 236).

⁹ Πιο συγκεκριμένα, οι Gosling & Taylor (1982: 245) θέτουν υπό αμφισβήτηση την ισχύ του εν λόγω επιχειρήματος μέσω του παραδείγματος δύο ανθρώπων εκ των οποίων ο ένας υποφέρει από διαταραχές του πεπτικού, ενώ ο άλλος όχι. Σύμφωνα με τους ίδιους, αν κάποιος μας ρωτούσε το λόγο για τον οποίο ο πρώτος άνθρωπος, σε αντίθεση με τον δεύτερο, δεν αντιμετωπίζει τέτοιου είδους προβλήματα, η

και ως ένα αίτιο μορφικό.¹⁰ Όσον αφορά το δεύτερο επιχείρημά τους, αυτό βασίζεται στη χρήση του όρου *τέλος* από τον Αριστοτέλη λίγους στίχους αργότερα, όταν ο φιλόσοφος έρχεται να ορίσει την ηδονή ως *ἐπιγινόμενόν τι τέλος* (H.N., X.4 1174b33). Δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης είναι επιρρεπής στο να αποκαλεί *τέλος* το τελικό αίτιο, ή αλλιώς τον έσχατο σκοπό ενός ορισμένου πράγματος, θα ήταν λάθος από πλευράς μας να εξάγουμε το συμπέρασμα ότι η υγεία συνιστά ένα αίτιο ειδικό, αφού προβάλλεται ως το αντίστοιχο της ηδονής και η τελευταία χαρακτηρίζεται ρητά από το φιλόσοφο ως *τέλος*. Αν και το δεύτερο αυτό επιχείρημα είναι κάπως ισχυρότερο από το προηγούμενο, δεν είναι και πάλι πολύ πειστικό. Καταρχάς, ο όρος *τέλος* εκτός από τον «σκοπό» (*end*) μπορεί επίσης να δηλώνει και την «τελειότητα» (*perfection*), και αν δεχθούμε ότι αυτή είναι η σημασία με την οποία η λέξη χρησιμοποιείται στη συγκεκριμένη περίπτωση, τότε θα ήταν πολύ πιο εύλογο να εκλάβουμε την ηδονή ως αν να δηλώνει το ειδικό αίτιο, την τέλεια δηλαδή πραγμάτωση της φυσικής κατάστασης παρά το έσχατο *τέλος* στο οποίο αυτή αποσκοπεί. Επιπροσθέτως, αν και απώτερος σκοπός της ιατρικής επιστήμης, θα ήταν σίγουρα αρκετά παράδοξο να ισχυριστεί κανείς ότι η υγεία είναι το *τέλος* της υγιούς κατάστασης. Ομοίως, εξίσου παράδοξος θα φάνταζε ο ισχυρισμός ότι η άντληση ηδονής αποτελεί αυτοσκοπό κάθε ενέργειας στην οποία επιδιδύμαστε.¹¹

Αυτή είναι, ωστόσο, η μία όψη του νομίσματος, καθώς ο Θωμάς ο Ακινάτης, ο Stewart (1982: 426-7) και οι Gosling & Taylor (1982: 244-7), υπήρξαν ορισμένοι μόνο

απάντηση που θα δίναμε δεν θα ήταν μάλλον ότι συγκεκριμένος άνθρωπος λαμβάνει κάποια φαρμακευτική αγωγή, αλλά ότι απλούστατα είναι υγιής. Κατά συνέπεια, στην προκειμένη τουλάχιστον περίπτωση, η υγεία δεν μπορεί παρά να αποτελεί το ειδικό αίτιο της ομαλής λειτουργίας του πεπτικού του συστήματος.

¹⁰ Στο VI.12 1144a3-6 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης διατείνεται ότι η θεωρητική σοφία παράγει ευδαιμονία με τον ίδιο τρόπο που η υγεία παράγει υγεία, ούσα δηλαδή απλούστατα η μορφή ή αλλιώς το *εἶδος* του υγιούς ανθρώπου στο βαθμό που αυτός είναι υγιής.

¹¹ Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Van Riel (2000: 55), η εναγώνια αναζήτηση ηδονής κατά την επιτέλεση μιας οποιασδήποτε δραστηριότητας ενδέχεται να επιφέρει το ακριβώς αντίθετο αποτέλεσμα, αποστερώντας μας τελικά από κάθε αίσθημα απόλαυσης.

από εκείνους τους μελετητές που υποστήριξαν ότι η υγεία θα πρέπει να εκληφθεί ως ένα αίτιο ειδικό.¹² Βάση του συλλογισμού τους αποτέλεσε το γεγονός ότι η υγεία είναι το στοιχείο εκείνο που καθορίζει την υγιή κατάσταση καθιστώντας την αυτό που επί της ουσίας είναι. Πράγματι, αν κάποιος μας ρωτήσει «Τι ακριβώς σημαίνει το να είσαι υγιής;», τότε εμείς θα του απαντήσουμε παραπέμποντάς τον στην έννοια της υγείας. Θα μπορούσαμε, ωστόσο, ποτέ να εξηγήσουμε το είδος της δραστηριότητας που επιτελούμε αναφερόμενοι στην έννοια της ηδονής; Αν ο Αριστοτέλης αποσκοπούσε τώνοντι σε μια συγκριτική θεώρηση της ηδονής με την υγεία επί τη βάση της ιδιότητάς τους να συνιστούν αμφοτέρως μορφικά αίτια, τότε θεωρητικά θα μπορούσαμε. Τι ισχύει, όμως, στην πράξη; Ένα παράδειγμα θα μπορούσε να είναι αρκετά διαφωτιστικό. Ας υποθέσουμε ότι ένας άνθρωπος επισκέπτεται το θέατρο προκειμένου να παρακολουθήσει μια εξέχουσα θεατρική παράσταση, την οποία μάλιστα και καταλήγει να απολαμβάνει. Αν η προτεινόμενη ερμηνεία είναι ορθή και η ηδονή συνιστά πράγματι τη μορφή της εν λόγω δραστηριότητας, τότε θα πρέπει να δεχθούμε ότι η ενέργεια στην οποία το συγκεκριμένο άτομο επιδίδεται δεν είναι άλλη από εκείνη του ήδονίζεσθαι. Αυτό σημαίνει ότι αν ρωτήσουμε τον ίδιο άνθρωπο «Τι κάνεις τώρα;», θα λάβουμε μια απάντηση του τύπου «ηδονίζομαι» ή «νιώθω ηδονή». Μπορεί, ωστόσο, η συγκεκριμένη απάντηση να μας προσφέρει κάποιο στοιχείο σχετικά με τη φύση της δραστηριότητας του; Όχι, γιατί η δραστηριότητα που εμείς αναζητούμε είναι εκείνη του όραν, η οποία μολονότι ηδονική, δεν είναι δυνατόν να περιγραφεί με τον όρο ήδονίζεσθαι.¹³ Οπότε, η ηδονή δεν μπορεί να συνιστά το μορφικό της αίτιο.

¹² Ο Irwin (1999: 305-6) ασπάζεται αυτήν τη θέση σχετικά με την υγεία, αλλά θεωρεί ότι θα ήταν καλύτερο να εκλάβουμε την ηδονή ως το τελικό αίτιο μιας άριστα επιτελεσμένης ενέργειας. Την ίδια στιγμή αρκετά τολμηρή φαντάζει η πρόταση του Burnet (1900: 453), σύμφωνα με την οποία το ζεύγος *ύγεια - ιατρός* εισάγεται από τον Αριστοτέλη με στόχο να καταδείξει απλώς τη διαφορά μεταξύ αισθήσεως και αισθητού, και όχι εκείνη μεταξύ των δύο αυτών πραγμάτων σε αντιδιαστολή με την ηδονή.

¹³ Βλ. επίσης Κόντος (2018: 223).

Το βασικό πρόβλημα της παραδοσιακής ερμηνείας εντοπίζεται στο γεγονός ότι αμφότερες οι εκδοχές της εκκινούν από το δεδομένο πως η τελειότητα, για την οποία κάνει λόγο στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης, είναι αιτιακής φύσεως.¹⁴ Ωστόσο, κοιτάζοντας κανείς λίγο πιο προσεκτικά το κείμενο, εύκολα διαπιστώνει ότι ο φιλόσοφος ουδέποτε αναγνωρίζει την ηδονή ως κάποιας μορφής αίτιο της τέλειας ενέργειας. Αντίθετα, φαίνεται να προβαίνει σε μια διαφορετικού τύπου τοποθέτηση: όπως ο γιατρός και η υγεία μπορούν να επιφέρουν την υγιή κατάσταση με δύο διαφορετικούς τρόπους, έτσι και η ηδονή, από τη μια πλευρά, αλλά και η αλληλεπίδραση μεταξύ αισθήσεως και αισθητού, από την άλλη, μπορούν να τελειοποιήσουν μια δραστηριότητα με δύο διαφορετικούς τρόπους. Με άλλα λόγια, αυτό που θέλει να δείξει η εν λόγω αναλογία είναι ότι όπως ακριβώς υπάρχουν πολλαπλοί τρόποι για να προκαλέσεις ή να παραγάγεις κάτι, έτσι υπάρχουν και πολλαπλοί τρόποι για να καταστήσεις κάτι τέλειο. Η ηδονή, συνεπώς, δεν συνιστά *αίτιον*, αλλά *ἐπιγινόμενόν τι τέλος*, ένα επιπρόσθετο δηλαδή στοιχείο που επέρχεται σε μια ήδη τέλεια δραστηριότητα προκειμένου να της προσδώσει συμπληρωματική αξία.¹⁵

Η ύπαρξη δύο διακριτών τελειοτήτων ενισχύεται περαιτέρω από τη δεύτερη κατά σειρά αναλογία, την οποία ο Αριστοτέλης εισάγει στη συνέχεια του λόγου του. Η ηδονή, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο ίδιος, συνιστά μια επερχόμενη τελειότητα *οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα*, με τις απόψεις να δίστανται για ακόμη μία φορά αναφορικά με τον ορθό τρόπο προσέγγισης και ερμηνείας της λακωνικής αυτής διατύπωσης. Σ' ένα πρώτο επίπεδο, αξίζει να επισημανθεί ότι το επίθετο *ἀκμαῖος* ενέχει χρονική

¹⁴ Στο μνημειώδες έργο του με τίτλο *Le Plaisir*, ο Festugière (1936: 44-6, n.37) προσφέρει και μια τρίτη εναλλακτική εκδοχή, η οποία αποτελεί ουσιαστικά έναν συνδυασμό των άλλων δύο. Κατά τον Festugière, λοιπόν, η υγεία λειτουργεί παράλληλα και ως τελικό και ως ειδικό αίτιο, ούσα τόσο ο επιδιωκόμενος σκοπός όσο και η μορφή της πλήρους υγιούς κατάστασης.

¹⁵ Η μετοχή *ἐπιγινόμενον* δεν είναι ενδεικτική μιας χρονικά μεταγενέστερης τελειότητας, αλλά μιας διάκρισης ανάμεσα σε δύο ξεχωριστά φαινόμενα που συμβαίνουν ταυτόχρονα.

σημασία, όντας συχνά δηλωτικό μιας ορισμένης περιόδου της ζωής ενός ατόμου. Σύμφωνα με το λεξικό Λίντελ-Σκοτ (s.v. *ἀκμή* II), το ουσιαστικό *ἀκμή* αποδίδεται συχνά ως «το ψηλότερο σημείο ενός πράγματος», «το άνθος» ή «το ζενίθ της ανθρώπινης ηλικίας», και κατά συνέπεια *ἀκμαῖος* είναι «αυτός που βρίσκεται σε πλήρη ακμή, σε πλήρη άνθιση». Ακόμα όμως και αν συμφωνήσουμε ως προς τη μετάφραση του όρου, εξακολουθεί να υπάρχει μια αμφισημία ως προς το σημασιολογικό του περιεχόμενο, αφού δεν είναι πάντοτε εύκολο να καθορίσουμε αν η ακμή αυτή συνδέεται με το απόγειο της ωριμότητας ή του νεανικού σφρίγγου. Δεδομένης αυτής της δυσκολίας, ορισμένοι μελετητές επιχείρησαν να εξηγήσουν την υπό εξέταση αναλογία ανατρέχοντας σε παρόμοιες αναφορές προερχόμενες από άλλες Αριστοτελικές πραγματείες. Το πιο χαρακτηριστικό ίσως παράδειγμα είναι εκείνο της *Ῥητορικής*, όπου ο φιλόσοφος παρουσιάζεται να τοποθετεί την ακμή του ανθρώπινου σώματος από τα τριάντα ως τα τριανταπέντε χρόνια, ενώ της ψυχής στα σαρανταεννιά περίπου έτη.¹⁶ Η δήλωση αυτή ήταν αρκετή ώστε να ωθήσει τόσο τους Gauthier & Jolif (2002, II.2: 842) όσο και τον Van Riel (2000: 57) να υποστηρίξουν ότι στο κείμενο αναφοράς ο όρος *ἀκμή* καλύπτει μια εκτεταμένη χρονική περίοδο, η οποία ξεκινά από την ενηλικίωση και απλώνεται έως το γήρας, χωρίς ωστόσο να το περιλαμβάνει. Αυτή η διευρυμένη σημασία του όρου μαρτυρείται, επίσης, και στις διάφορες ζωολογικές πραγματείες του Αριστοτέλη. Λαμβάνοντας υπόψη του τις προερχόμενες από εκεί αναφορές, ο Hadreas (1997: 371-4), σε σχετικό του άρθρο, εκφράζει και αυτός με τη σειρά του την πεποίθηση ότι πίσω από την Αριστοτελική αναλογία του βιβλίου X υποφώσκει η ιδέα μιας ακμής συνδεδεμένης με την περίοδο της ωριμότητας.¹⁷

¹⁶ Αριστοτέλης, *Ῥητορική*, 1390b9-11: *ἀκμάζει δὲ τὸ μὲν σῶμα ἀπὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μέχρι τῶν πέντε καὶ τριάκοντα, ἢ δὲ ψυχὴ περὶ τὰ ἐνὸς δεῖν πενήκοντα*. Προβαίνοντας μάλιστα σε αυτήν τη δήλωση, ο Αριστοτέλης δείχνει να ενστερνίζεται μιας ευρέως διαδεδομένη αντίληψη περί τριῶν διακριτῶν περιόδων της ανθρώπινης ζωής: τη νεότητα, την ακμή και το γήρας.

¹⁷ Βλ. Hadreas (1997: 371-4).

Ποιος, όμως, ο λόγος του να εστιάζουμε αποκλειστικά και μόνο στη *Ῥητορική*, καθώς και άλλα μη συναφή χωρία, από τη στιγμή που το ίδιο το κείμενο των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* δείχνει να συνηγορεί προς την αντίθετη κατεύθυνση; Πιο συγκεκριμένα, κατά τη διάρκεια της πραγμάτευσής του για τη φιλία στο βιβλίο VIII, ο Αριστοτέλης κάνει μνεία στην ασύμμετρη ερωτική σχέση μεταξύ ενός ώριμου εραστή και ενός νεαρού ερώμενου. Έχοντας, λοιπόν, υποστηρίξει ότι οι φιλίες που είναι βασισμένες στο ηδύ ή το χρήσιμο είναι γενικά μικρότερης διάρκειας από εκείνες που θεμελιώνονται στην αρετή, ο φιλόσοφος αναφέρει τη φιλία που αναπτύσσεται ανάμεσα σε άνδρες μεγαλύτερης ηλικίας (*ἐν τοῖς πρεσβύταις*) και σε νέους που βρίσκονται στην «ακμή» τους ως το πιο τρανταχτό παράδειγμα μιας τέτοιου είδους βραχυπρόθεσμης σχέσης (*H.N., VIII.3 1156a24-27*). Αναμφίβολα, στα παρόντα συμφραζόμενα, το ουσιαστικό *ἀκμή* αναφέρεται σε άρρενες εφήβους ή νεαρούς άνδρες, που βρίσκονται στο απόγειο της σεξουαλικής τους θελκτικότητας τους και, ως εκ τούτου, έρχονται σε αντιδιαστολή με όσους διανύουν τη φερόμενη ως περίοδο της ωριμότητας. Έτσι, η παρούσα αναφορά καθίσταται εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, καθώς φέρνει στο προσκήνιο τη δυνατότητα της πρόσληψης του επιθέτου *ἀκμαῖος* υπό το πρίσμα μιας πιο περιορισμένης αυτή τη φορά σημασίας, στο πλαίσιο της οποίας ο νέος και *ἀκμαῖος* θα είναι κατά κύριο λόγο το αντικείμενο παρά το υποκείμενο του έρωτα. Ελλείψει, συνεπώς, ενδείξεων περί του αντιθέτου και δεδομένου ότι η ιδέα μιας ακμής αυστηρά περιορισμένης στη νεότητα εξυπηρετεί πλήρως τους σκοπούς της επίμαχης αναλογίας, δεν υπάρχει λόγος να σκεφτούμε τους *ἀκμαίους* του βιβλίου X ωσάν να καλύπτουν μια πιο διευρυμένη ηλικιακή ομάδα.

Την ίδια στιγμή, ιδιαίτερη προσοχή θα πρέπει να δοθεί και στην παράλληλη χρήση του ουσιαστικού *ώρα*. Στα αρχαία ελληνικά, η λέξη *ώρα* χρησιμοποιείτο πρωτίστως για να δηλώσει μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο ή εποχή του έτους, η οποία οριζόταν με βάση τους φυσικούς νόμους. Υπό αυτήν την έννοια, η *ώρα*, όπως

και το αγγλικό της αντίστοιχο *hour*, αποκτά μια καθαρά χρονική διάσταση και, ως εκ τούτου, θα μπορούσε να μεταφραστεί είτε κυριολεκτικά ως «εποχή» είτε κάπως πιο ελεύθερα ως η «κατάλληλη ώρα», η «σωστή στιγμή» ή ακόμα και η «ακμή», υποδηλώνοντας κατά περίπτωση το απόγειο της νεότητας ή της ωριμότητας. Πέραν, όμως, αυτής της πρωταρχικής σημασίας, υπάρχει και μια δευτερεύουσα, η οποία είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την εξωτερική εμφάνιση και συνηγορεί υπέρ της μετάφρασης του όρου ως «άνθος», «λάμψη» ή «ομορφιά».¹⁸ Αν στην αναλογία του βιβλίου X η λέξη *ώρα* χρησιμοποιείτο με καθαρά χρονική σημασία, τότε *ἀκμή* και *ώρα* θα αναφέρονταν στο ίδιο πράγμα: μια συγκεκριμένη περίοδο της ανθρώπινης ζωής.¹⁹ Το να ισχυριστούμε, ωστόσο, ότι «η περίοδος της ακμής επέρχεται σε όσους βρίσκονται στην ακμή τους» αποτελεί μια άνευ σημασίας ταυτολογία, η οποία καθιστά αυτομάτως πιο λογική την πρόσληψη της λέξης *ώρα* με την εναλλακτική της σημασία, δηλαδή εκείνη της νεανικής ομορφιάς. Αυτή είναι μάλιστα η σημασία με την οποία ο Αριστοτέλης φαίνεται να χρησιμοποιεί τη συγκεκριμένη λέξη και στο βιβλίο VIII, όταν αναγνωρίζει τον παιδεραστικό έρωτα ως ένα υποδεέστερο είδος φιλίας που κινητοποιείται από αντικρουόμενα συμφέροντα. Η βασική ιδέα που διατυπώνεται εκεί είναι ότι το τέλος της εν λόγω σχέσης επέρχεται ληγούσης της *ώρας*, όταν δηλαδή η νεανική ομορφιά, που συνιστούσε αρχικά πηγή ηδονής για τον εραστή, αρχίζει σταδιακά να ξεθωριάζει (*H.N.*, VIII.4 1156b35-1157a12).²⁰ Παρομοίως, στο πλαίσιο της αναλογίας μας με τον όρο *ώρα* θα πρέπει να καταλάβουμε τη λεγόμενη λάμψη ή σπίθα

¹⁸ Βλ. επίσης τη σημασία του επιθέτου *ωραίος*, το οποίο παράγεται από το ουσιαστικό *ώρα*, στα νέα ελληνικά.

¹⁹ Αυτή είναι επί της ουσίας η άποψη του Bostock (2000: 156-8), η οποία ενισχύει τη γενικότερη ερμηνευτική του γραμμή που θέλει την ηδονή να ταυτίζεται με την εγγενή τελειότητα μιας άριστα επιτελεσμένης δραστηριότητας. Κατά τη γνώμη μου, μια τέτοια ανάγνωση όχι μόνο δεν στηρίζεται, αλλά την ίδια στιγμή δείχνει να διαψεύδεται κιόλας από το ίδιο το κείμενο (*H.N.*, X.4 1174b31-33).

²⁰ Ο Hadreas (1997: 371-2) φαίνεται να παραβλέπει εντελώς την ύπαρξη του συγκεκριμένου χωρίου όταν δηλώνει ρητά ότι η λέξη *ώρα* απαντά μία και μοναδική φορά εντός των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* στο X.4 1174b31-33.

που ένα αγόρι διέθετε ακριβώς επειδή βρισκόταν στο άνθος της νιότης του, ένα είδος ομορφιάς που σε κάθε περίπτωση δεν θα πρέπει να συγχέεται με εκείνη των πραγματικών όμορφων ανθρώπων.²¹

Προτού, ωστόσο, αναλύσουμε ενδελεχώς τον παραλληλισμό της ηδονής με τη νεανική ομορφιά, ας έχουμε κατά νου ότι ο Αριστοτέλης δεν ήταν ο πρώτος που επιχειρήσε να εξηγήσει τη φύση της ηδονής σε τέτοιου είδους συμφραζόμενα. Στον Φίληβο, ο Πλάτωνας, μέσω του Σωκράτη, διατυπώνει την άποψη ότι η ηδονή δεν μπορεί να ταυτιστεί με το ύψιστο αγαθό για τον απλούστατο λόγο ότι συνιστά ένα είδος γίγνεσθαι (γένεσις) και όχι ένα στατικό εἶναι (οὐσία).²² Σε μια απόπειρα διευκρίνισης της εν λόγω θέσης στο συνομιλητή του, Πρώταρχο, ο Σωκράτης επικαλείται ορισμένους «λεπτούς διανοητές», των οποίων η ταυτότητα δεν αποκαλύπτεται ποτέ εντός του διαλόγου.²³ Σύμφωνα με αυτούς, η ηδονή, ως γένεση, είναι «αυτό που υπάρχει προς χάριν κάποιου άλλου πράγματος» (τὸ ἔνεκά του), ενώ το αγαθό, ως οὐσία, είναι «αυτό χάριν του οποίου κάτι άλλο υπάρχει» (τὸ οὗ ἔνεκα). Οὐσα, λοιπόν, ελλιπής εξ ορισμού και αναζητώντας πάντοτε κάτι άλλο που νοηματοδοτεί την ύπαρξή της, η ηδονή κρίνεται ως αξιακά κατώτερη του αγαθού που συνιστά τέλος.

²¹ Υπέρ μιας τέτοιας ανάγνωσης τάσσονται μεταξύ άλλων ο Stewart (1982: 427), η Broadie (1991: 336), ο Owen (1971-2: 146), οι Broadie & Rowe (2002: 436), ο Hughes (2001: 220-1) και ο Aufderheide (2021: 120). Χαρακτηριστικό είναι μάλιστα το γεγονός ότι στο σχετικό λήμμα του Λίντελ-Σκοτ για τη λέξη ὥρα, η Αριστοτελική αναλογία μνημονεύεται ως ένα καλό παράδειγμα της χρήσης του όρου με τη σημασία της νεανικής ομορφιάς (s.v. ὥρα II). Τέλος, προς την ίδια κατεύθυνση φαίνεται να συνηγορεί και η πρωιμότερη λατινική μετάφραση των Ἠθικῶν Νικομαχείων, μια μετάφραση που κυκλοφόρησε γύρω στο 1246-1247 από τον Robert Grosseteste. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Grosseteste, η ηδονή τελειοποιεί μια δραστηριότητα “ut superveniens quidam finis velud iuventibus pulcritudo”, σαν ένα τέλος, δηλαδή, που επέρχεται, όπως η ομορφιά στους νέους.

²² Πλάτων, Φίληβος, 53c4-55a11.

²³ Κατά την επικρατέστερη εκδοχή, της οποίας υποστηρικτές είναι ο Taylor (1963: 427), ο Hackforth (1972: 106), ο Nikolsky (2001: 106) και μια πλειάδα ακόμα σύγχρονων μελετητών, οι κομψοί για τους οποίους κάνει λόγο εδώ ο Πλάτωνας είναι επί της ουσίας ο ανιψιός του, Σπεύσιππος, καθώς και οι λοιποί αντιηδονιστές της Πλατωνικής Ακαδημίας. Κατά άλλους, πάλι, όπως η Frede (1993: 63), πίσω από τους «λεπτούς διανοητές» του Φιλήβου είναι πολύ πιθανό να κρύβεται ο ίδιος ο Πλάτωνας, ο οποίος μάλιστα αυτοαποκαλείται κομψός και σε μερικούς ακόμα από τους διαλόγους του (Φαίδων, 105c; Πολιτεία, 52d; Θεαίτητος, 156a).

Μεταξύ των αναλογικών παραδειγμάτων που παρέχονται προς αποσαφήνιση αυτής της «προς χάριν του...» σχέσης ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει αυτό του εραστή και του ερώμενου. Ως το μέλος εκείνο της παιδεραστικής σχέσης που επιθυμεί, ο εραστής χαρακτηρίζεται από μια έλλειψη και υπάρχει προς χάριν του αντικειμένου του πόθου του, που δεν είναι άλλο από το νεαρό ερώμενο.²⁴ Φυσικά, αυτό δεν καθιστά τον εραστή ένα καθαρά χρηστικό μέσο, αφού ο ίδιος δεν συμβάλλει στη δημιουργία του ερώμενου, όπως η ναυπηγική συμβάλλει, επί παραδείγματι, στη δημιουργία ενός πλοίου.²⁵ Ο ερώμενος είναι μια ήδη υπαρκτή οντότητα, από την οποία ο εραστής αντλεί την όποια αξία έχει ακριβώς ως εραστής. Κατά συνέπεια, ο ερώμενος, ως τέλος, θα εμπίπτει στην κατηγορία της ουσίας, ενώ ο εραστής, που βρίσκεται σε διαρκή κίνηση, σε εκείνη της γενέσεως.

Δεδομένης της βασικής επιδίωξης του Αριστοτέλη για αναθεώρηση του Πλατωνικού μοντέλου περί ηδονής, η αναλογία των Ἠθικῶν και το προερχόμενο από τον Φίληβο χωρίο θα πρέπει να διαβαστούν ωσάν να βρίσκονται σε μια διαλεκτική σχέση μεταξύ τους. Στον Πλατωνικό Φίληβο, ο Σωκράτης επικαλείται το παράδειγμα της παιδεραστικής φιλίας προκειμένου να καταστήσει σαφές στον Πρώταρχο, ότι η ηδονή, όπως ακριβώς οι εραστές, ανήκει στην κατηγορία των γενέσεων, των μη αυθύπαρκτων δηλαδή όντων που αποσκοπούν πάντοτε στην επίτευξη κάποιου άλλου πράγματος. Στα Ἠθικά Νικομάχεια, εν αντιθέσει, ο Αριστοτέλης καταρρίπτει τη θέση που θέλει όλες τις ηδονές να αποτελούν διαδικασίες και χρησιμοποιεί το ίδιο ακριβώς παράδειγμα προκειμένου να προσφέρει τη δική του εκδοχή αναφορικά με το οντολογικό status της ηδονής, μια εκδοχή που διαφέρει σημαντικά από την αντίστοιχη Πλατωνική. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Αριστοτέλη, η ηδονή δεν θα πρέπει παραλληλιστεί με τον εραστή, αλλά με το νεανικό κάλλος που χαρακτηρίζει τον

²⁴ Οι καταβολές αυτής της ιδέας εντοπίζονται στους Πλατωνικούς διαλόγους Συμπόσιον και Φαῖδρος.

²⁵ Η ναυπηγική υπάρχει «προς χάριν» του πλοίου, γιατί άπαξ και το τελικό προϊόν, δηλαδή το πλοίο, επιτευχθεί, η διαδικασία κατασκευής του παύει να υφίσταται.

ερώμενο.²⁶ Ας σκεφτούμε την περίπτωση ενός όμορφου νεαρού αγοριού, του οποίου η ομορφιά δεν περιορίζεται αποκλειστικά και μόνο στην εξωτερική του εμφάνιση, αλλά συνεπάγεται μια εξίσου όμορφη ψυχή. Ο τρόπος με τον οποίο το συγκεκριμένο πρόσωπο συμπεριφέρεται, τα λόγια του, οι πράξεις του, οι επιλογές του, είναι όλα κατά μια έννοια «όμορφα». Και ως επιστέγασμα όλης αυτής της ομορφιάς, έρχεται και επικάθεται το γεγονός ότι το άτομο αυτό βρίσκεται παράλληλα σε νεαρή ηλικία. Γιατί η νεότητα είναι μια επιπρόσθετη ιδιότητα, ικανή να καταστήσει την ήδη όμορφη ψυχή ομορφότερη προσδίδοντάς της μια περαιτέρω λάμψη.²⁷ Κι εντούτοις, είναι πολύ πιθανό να είναι κανείς όμορφος χωρίς να είναι νέος, καθώς η ομορφιά της νιότης συνιστά απλώς επέκεινα της καθαρής ομορφιάς.²⁸

Το ίδιο ισχύει και στην περίπτωση της ηδονής. Η ηδονή δεν δύναται να καταστήσει μια δραστηριότητα τέλεια με τον τρόπο που η αλληλεπίδραση μεταξύ αισθήσεως και αισθητού δύναται να το κάνει. Ανεξαρτήτως της ταυτοχρονίας τους, η τεχνική αρτιότητα μιας ορισμένης δραστηριότητας και το απορρέον αίσθημα απόλαυσης που αυτή μας δημιουργεί είναι δύο καθόλα διακριτά πράγματα. Κατά αντίστοιχο, επομένως, τρόπο με τη νεανική ομορφιά, η ηδονή στην τέλεια ηδονική

²⁶ Σε αντίθεση με τον *Φίληβο*, ο εραστής δεν αποτελεί συστατικό στοιχείο της Αριστοτελικής αναλογίας.

²⁷ Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι η ιδέα ενός όμορφου αγοριού που διαθέτει μια πρόσθετη λάμψη ως απόρροια της νιότης του μπορεί να εντοπιστεί και στον Πλάτωνα. Πιο συγκεκριμένα, κατά την έκταση του πέμπτου βιβλίου της *Πολιτείας*, ο Σωκράτης αποκαλεί τον Γλαύκωνα «άνδρα ερωτικό» εξαιτίας της προτίμησής του για νεαρά αγόρια ανεξαρτήτως της εξωτερικής τους εμφάνισης: «Τον έναν, αν έχει τη μύτη πλακωτή, θα τον εγκωμιάσετε χαριτόβρυτο, του άλλου την αγκυλωτή μύτη θα την πείτε βασιλικό χάρισμα, έναν που στέκεται στη μέση απ' αυτά τα δύο θα τον ονομάσετε αρμονικότατο, τους μελαμψούς τους λέτε αρρενωπούς και τους λευκούς παιδιά των θεών» (474d-e). Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Πλάτωνα, οποιοδήποτε χαρακτηριστικό υπό κανονικές συνθήκες θα θεωρείτο ως παρέκκλιση από την τελειότητα, στους νέους καθίσταται κατά έναν ανεξήγητο τρόπο αξιολάτρευτο και ελκυστικό.

²⁸ Θα μπορούσε κανείς να πάει την εν λόγω αναλογία ένα βήμα παραπέρα. Αμφότεροι ο ερωγών και ο ερώμενος είναι ικανοί να δημιουργήσουν μια τάση μίμησης, έναν έρωτα. Η ίδια επιθυμία μίμησης που διακατέχει τον εραστή απέναντι στον ερώμενό του, διακατέχει και τον καθένα από εμάς κάθε φορά που βλέπουμε έναν άνθρωπο να ενεργεί τέλεια και ταυτόχρονα να χαίρεται ενεργώντας. Και μολονότι, για τον Αριστοτέλη, ο έρωτας είναι πάντα μια αναγνώριση αξίας, ο ίδιος επιλέγει να μην αναφερθεί καθόλου σ' αυτό, προφανώς επειδή δεν είναι κάτι που τον ενδιαφέρει άμεσα στην παρούσα φάση.

ενέργεια δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως μια εγγενής τελειότητα, αλλά ως ένας επιπρόσθετος παράγοντας, ικανός να καταστήσει την τελείαν αυτήν ενέργεια τελειότεραν. Έτσι, κάθε φορά που βλέπουμε έναν άνθρωπο να αντλεί ηδονή από την άριστη επιτέλεση μιας οποιασδήποτε ενέργειας, όπως φερειπείν τη συγγραφή ενός μυθιστορήματος, θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι, για τον Αριστοτέλη, ο συγκεκριμένος άνθρωπος επιτελεί επί της ουσίας δύο εντελώς διαφορετικά, αλλά την ίδια στιγμή αλληλένδετα πράγματα: ενεργεί τέλεια κατά τη συγγραφική του ικανότητα και ταυτόχρονα το απολαμβάνει.²⁹ Η απόλαυση, όμως, σε αντίθεση με την συγγραφή, δεν συνιστά ενέργεια, αλλά κάτι διαφορετικό πέρα και πάνω από αυτήν που μας καθιστά πρόθυμους να συνεχίσουμε να επιτελούμε τη δραστηριότητά μας με τον ίδιο απαράλλαχτο τρόπο και ακόμα μεγαλύτερο ζήλο. Σε τελική, λοιπόν, ανάλυση, η σχέση μεταξύ ηδονής και τέλειας ενέργειας είναι μια σχέση αμφίδρομη: όσο πιο τέλεια ενεργούμε τόσο μεγαλύτερη είναι η ηδονή που βιώνουμε και όσο μεγαλύτερη είναι η ηδονή που βιώνουμε τόσο πιο άρτια καταλήγει να είναι η δραστηριότητά μας.



Βιβλιογραφία

Aufderheide, J. (2020), *Aristotle's Nicomachean Ethics Book X: Translation and Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press

Bostock, D. (1998), "Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics", *Phronesis* 33: 251-272.

²⁹ Το ίδιο ακριβώς ισχύει και στις παθητικού τύπου δραστηριότητες, όπως η ανάγνωση ενός βιβλίου, η ακρόαση μιας συναυλίας, η ενατένιση ενός όμορφου τοπίου, κ.λπ.

- Brännmark, J. (2006), “Like the Bloom on Youths’: How Pleasure Completes our lives”, in Chappell, T. (ed.), *Values and Virtues: Aristotelianism in Contemporary Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 226-38.
- Cooper, J.M. (ed.) (1997), *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett.
- Delcomminette, S. (2006), *Le Philèbe de Platon: introduction à l’agathologie platonicienne*, Leiden and Boston, MA: Brill.
- Dimas, P., Jones, E.R. & Lear, G.R. (2019), *Plato’s Philebus: A Philosophical Discussion*, Oxford: Oxford University Press.
- Festugière, A.J. (1936), *Aristote. Le Plaisir*, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.
- Frede, D. (1993), *Plato: Philebus. Translated with Introduction & Notes*, Indianapolis, IN and Cambridge: Hackett Publishing.
- Gauthier, A.R. & Jolif, J.Y. (2002), *L’Éthique à Nicomaque: Introduction, Traduction and Commentaire*, 2nd edition, 2 vols, Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters.
- Gosling, J.C.B & Taylor, C.C.W. (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Oxford University Press.
- Hackforth, R. (1972), *Plato’s Philebus. Translated with an Introduction and Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadreas, P. (1997), “Aristotle’s Simile of Pleasure at EN 1174b33”, *Ancient Philosophy* 17: 371-4.
- Hardie, W.F.R. (1980), *Aristotle’s Ethical Theory*, 2nd edition, Oxford: Clarendon Press.
- Harte, V. (2014), “The *Nicomachean Ethics* on Pleasure”, in Polansky, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 288-318.
- Hoffmann, T., Jörn, M., and Matthias, P. (eds) (2013), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hughes, G.J. (2001), *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, London: Psychology Press.

Kenny, A. (2016), *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2nd edition, Oxford: Clarendon Press.

Κόντος, Π. (2018), *Τα δύο ευ της ευτυχίας: Εισαγωγή στα Ηθικά Νικομάχεια του Αριστοτέλη*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης - Ίδρυμα Τεχνολογίας & Έρευνας.

Nikolsky, B. (2001), "Epicurus on Pleasure", *Phronesis* 46: 440-65.

Shapiro, L. (2018), *Pleasure: A History*, New York: Oxford University Press.

Shields, Chr. (2011), "Perfecting Pleasures: The Metaphysics of Pleasure in *Nicomachean Ethics X*" in Miller, J. (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 191-210.

Stewart, J.A. (1982), *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford: Clarendon Press.

Strohl, M. (2011), "Pleasure as Perfection. *Nicomachean Ethics X.4-5*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 41: 257-287.

Taylor, A.E. [1949] (1963), *The Man and His Work*, Cleveland, OH: Meridian Books.

Van Riel, G. (2000), *Pleasure & the Good Life: Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, Leiden: Brill.

Warren, J. (2016), "The Bloom of youth", *Apeiron* 48: 327-45.

Warren, J. (2014), *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wolfsdorf, D. (2012), *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

«Η υλοποίηση της διδακτορικής διατριβής συγχρηματοδοτήθηκε από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», 2014-2020, στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση του ανθρώπινου δυναμικού μέσω της υλοποίησης

διδακτορικής έρευνας Υποδράση 2: Πρόγραμμα χορήγησης υποτροφιών ΙΚΥ σε υποψήφιους διδάκτορες των ΑΕΙ της Ελλάδας».



Operational Programme
**Human Resources Development,
Education and Lifelong Learning**
Co-financed by Greece and the European Union

