

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΠΡΑΞΗ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑ

Επανερχόμαστε στη συζήτηση για τη φρόνησιν ως πρόσβαση στις αρχές του πρακτού. Η κατάληξη της μακράς αυτής συζήτησης είχε ταυτίσει την ηθική πράξη με την κυριολεκτική έννοια της πράξεως και, αντίθετα, το κακώς πράττειν με παρανόηση της ηθικής (και οντολογικής) κατηγορίας της πράξεως και μετατροπή τής πράξεως σε ποίηση. Θυμίζουμε την ακριβή διατύπωση του συμπεράσματός μας : εκείνος που είναι κακός νομίζει ότι πράττει ηθικά, νομίζει ότι εκτελεί πράξεις, αλλά στην πραγματικότητα δεν πράττει, δεν σέβεται την ίδια τη δομή του πρακτού. Και αντίστροφα, αυτός που δεν σέβεται τη δομή του πρακτού, δεν είναι αγαθός-φρόνιμος αλλά κακός. Η λανθασμένη σύλληψη του αγαθού συνεπάγεται τη διαστροφή και της ίδιας της πράξεως καθαυτής.

Είχαμε υποσχεθεί μια επιβεβαίωση αυτής της υπόθεσης εργασίας μέσα από την ανάλυση μιας συγκεκριμένης και απτής ηθικής συμπεριφοράς. Όλο το τρίτο κεφάλαιο στοχεύει στο να παράσχει αυτή την ‘υλική’ τεκμηρίωση μέσα από την ερμηνεία της ‘φιλίας’ ως παραδειγματικής ηθικής σχέσης. Οι αναλύσεις, λοιπόν, που ακολουθούν δεν αποτελούν απλή εφαρμογή ενός ήδη κεκτημένου συμπεράσματος αλλά πρώτη κατάκτησή του. Η πειστικότητα δε και η ενάργηιά τους θα καθορίσουν την πειστικότητα και τη φιλοσοφική εγκυρότητα του όλου εγχειρήματός μας.

A. Φιλία και ετερότητα

Ο τόπος της ‘ετερότητας’ στην αριστοτελική ηθική είναι η φιλία. Εδώ, για πρώτη φορά, εμφανίζεται ο άλλος με σάρκα και οστά, με το πραγματικό του πρόσωπο. Αν και η πρώτη διάνοιξη αυτού του άλλου εναπόκειται στην αρετή της δικαιοσύνης, που μας καθιστά ικανούς να πράττουμε ενάρετα όχι μόνο σε σχέση με ό,τι μας αφορά αλλά και σε σχέση με τους άλλους («πρός έτερον»), η δικαιοσύνη δεν έχει πρόσβαση στον άλλον καθαυτόν ως συγκεκριμένο πρόσωπο. Είτε ως γεωμετρική είτε ως αριθμητική αναλογία, τίθεται πάντα ενώπιον μιας αναλογίας ‘απρόσωπων’

αξιών, τις οποίες καλείται να εξισορροπήσει. Ακόμα και στην περίπτωση της ‘διορθωτικής’ δικαιοσύνης, η οποία αφορά τις διαπροσωπικές σχέσεις και όχι αυτό που ορίζεται στο επίπεδο της πολιτικής-νομικής κοινότητας, ο άλλος παραμένει απρόσωπος: «ουθέν γάρ διαφέρει, ει επιεικής φαυλον απεστέρησεν ή φαυλος επιεικη [...] αλλά πρὸς του βλάβους τήν διαφοράν μόνον βλέπει ο νόμος, καί χρηται ως ίσοις» (1132a 2-6).

Υπό αυτήν την έννοια, η φιλία υπερέχει της δικαιοσύνης και ο πραγματικός φίλος είναι αυτόχρημα και δίκαιος, ενώ δεν ισχύει το αντίθετο: «και φίλων μὲν ὄντων ουδέν δει δικαιοσύνης, δίκαιοι δ’όντες προσδέονται φιλίας» (1155a 27-28). Η αιτία αυτής της υπεροχής ανάγεται στον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται ο άλλος στο εσωτερικό της φιλίας. Δεν αποτελεί πλέον έναν τυχαίο όρο μιας αναλογίας αλλά τον ίδιο το σκοπό της φιλίας σε μια σχέση αμοιβαιότητας, στο εσωτερικό της οποίας ο άλλος παρουσιάζεται για πρώτη φορά τέτοιος που είναι («η εστι»). Και ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται δεν είναι κάποια θεωρητική αξιολόγησή του αλλά η δοκιμασία του συζήν, η ίδια η κοινωνία λόγων και πράξεων. **Η φιλία είναι ο τόπος της ετερότητας. Για αυτό και η ηθική της ποιότητα καθορίζεται από την ηθική ποιότητα αυτής της πρόσβασης στον άλλον.**

Έχουμε ήδη προτρέξει, καθώς δεν γνωρίζουμε ακόμα τι είναι η φιλία. «Αρετή τις ή μετ’αρετης» (1155a 4), μας πληροφορεί με σχετική ασάφεια το VIII κεφάλαιο των *HN*. Ενώ στο IV βιβλίο η φιλία περιλαμβανόταν απλά στις κοινωνικές αρετές, η διαπραγματεύσή της στο τέλος των *HN* έχει διαφορετικό προσανατολισμό. Πιο συγκεκριμένα, αρχικά η φιλία εξετάσθηκε σε σχέση με την αρχή της μεσότητας και ορίσθηκε ως μέσον ανάμεσα στα άκρα της κολακείας και της ‘απέχθειας’. Είναι, ωστόσο, ενδεικτικό ότι η εκτενής εξέταση της φιλίας στα βιβλία VIII-IX ουδόλως συσχετίζει τη φιλία με τη μεσότητα, παρά μόνο ως προς μια δευτερεύουσα συνιστώσα της, τον αριθμό των φίλων. Πρόκειται για το πρώτο σημάδι της νέας προοπτικής εξέτασής της. Κατά δεύτερο λόγο, ενώ αρχικά η φιλία είχε ορισθεί ως ηθική αρετή, δηλαδή ως μια μορφή έξεως, στο τέλος φαίνεται ότι η διάσταση της έξεως υποτιμάται και καθίσταται δευτερεύουσα. Η φιλία θα κριθεί ως ενέργεια, ως πράξη, στο μέτρο που το συζήν θεωρείται αναγκαία και ειδοποιός της παράμετρος (θα επανέλθουμε). Περαιτέρω, ενώ αρχικά φαίνεται να υπόκειται στη δικαιοσύνη ως ‘αρχιτεκτονική’ αρετή στο επίπεδο των ηθικών αρετών, στο τέλος εμφανίζεται να έχει

υπεροχή έναντι της δικαιοσύνης. Στις παραπάνω ενδείξεις θα πρέπει να προστεθεί ότι η διατύπωση *‘μετ’ αρετης’* που αναγγέλλει τη φιλία στο VII βιβλίο ταιριάζει μάλλον στο χώρο της διανοητικής αρετής της φρονήσεως και όχι στη φυσιογνωμία μιάς ηθικής αρετής: παράλληλα προς τη φρόνησιν, φαίνεται ότι η φιλία δεν είναι απλά μια ηθική αρετή αλλά κάτι που δεν υφίσταται *‘άνευ αρετής’*. Η ίδια η θέση των κεφαλαίων VIII-IX, το ότι έπονται του κεφαλαίου VI που αναφέρεται στη φρόνησιν, επιβεβαιώνει μια τέτοια εκδοχή. Άλλωστε, μελετώντας κανείς αυτά τα κεφάλαια έχει την εντύπωση ότι προαπαιτείται η ανάλυση της φρονήσεως, καθώς τελικά ο φίλος εμφανίζεται ως η προσωποποίηση του φρονίμου στις σχέσεις του προς τους άλλους. Ο φίλος είναι, θα λέγαμε, ο κατ’ εξοχήν φρόνιμος, καθώς η φιλία εισάγει στην ηθική συμπεριφορά την παρουσία του άλλου.

Ας ακολουθήσουμε, όμως, το νήμα της αριστοτελικής ανάλυσης. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τρία είδη φιλίας: κατά το αγαθό, το ηδύ και το χρήσιμο. Τα δύο τελευταία συμπεριλαμβάνονται σε μια κατηγορία, καθώς το χρήσιμο είναι τέτοιο στο μέτρο που παρέχει κάτι το ηδύ. Η φιλία κατά το αγαθό ή, αλλιώς, *‘τελεία’* ή *‘πρώτη’* φιλία αφορά τον άλλον ως ενάρετο, ενώ οι δύο δεύτερες αφορούν τον άλλον καθόσον παρέχει κάτι το χρήσιμο ή το ευχάριστο. Είναι προφανές ότι οι τελευταίες είναι, ηθικά, κατώτερες μορφές φιλίας. Η σχέση τους, ωστόσο, με την τέλεια φιλία μεταξύ των αγαθών δεν είναι σχέση γένους προς είδη. Αποτελούν και οι τρεις διαφορετικές εκφάνσεις μιας κοινής δομής, την οποία υλοποιούν με διαφορετικό τρόπο και σε διαφορετικό βαθμό τελειότητας. Η δομή αυτή είναι το *«του φίλου ένεκα»* (1155b 32), το γεγονός ότι οι φιλίες δεν έχουν νόημα παρά μόνο εφόσον αναφέρονται στον άλλον και γίνονται ένεκα του άλλου μέσα σε μια σχέση αμοιβαιότητας:

«καθ’ έκαστον γάρ εστιν αντιφίλησις ου λανθάνουσα, οι δέ φιλοντες αλλήλους βούλονται ταγαθά αλλήλοις ταύτη η φιλουσιν» (1156a 8-11).

Συνεπώς, ανεξάρτητα από τη σχετικότητα του τέλους της φιλίας, από το αν αυτό είναι το αγαθό ή το ηδύ, η δομή της φιλίας παραμένει η ίδια¹. Γίνεται φανερό ότι εδώ διακυβεύεται η ίδια η έννοια της ετερότητας: τι άλλο μπορεί να σημαίνει η διατύπωση *‘του φίλου ένεκα’* εκτός από την αναγνώριση της αυτονομίας του άλλου ;

Αυτή η θέση παραμένει ωστόσο, προς στιγμή, προβληματική. Είναι ασαφές το πώς νομιμοποιείται να ισχυρίζεται κανείς ότι όλες οι φιλίες υφίστανται ένεκα του φίλου, από τη στιγμή που, προφανώς, οι κατώτερες φιλίες ιδρύονται με μόνο στόχο το δικό μου όφελος. Όποιος, πράγματι, κατανοεί το 'ένεκα' υπό την έννοια ότι η φιλία έχει ως στόχο της το όφελος του φίλου, αναγκάζεται να αρνηθεί την ύπαρξη μιας ενιαίας δομής σε όλο το πλάτος της φιλίας. Ωστόσο, η φιλία δεν έχει ως τέλος της κάτι το χρήσιμο για μένα ή για το φίλο, δεν έχει ως πυρήνα της τη μεγιστοποίηση κάποιος ιδιότητας των φίλων. Έτσι, ακόμα και η παρακάτω διατύπωση της φιλίας κατά το ηδύ είναι προβληματική: «θέλουμε να ευτυχήσει, ένεκα αυτού του ίδιου, και όχι μόνο ως μέσον για το δικό μας καλό. Ωστόσο, δεν επιθυμούμε να ευτυχήσει με τέτοιο τρόπο ή σε τέτοιο βαθμό που να μην λαμβάνουμε πλέον από αυτόν την ηδονή ή το όφελος που είχαμε λάβει στο παρελθόν και που έχουμε συνδέσει μαζί του».² Όσο σε πρώτο πλάνο τοποθετείται η μεγιστοποίηση του κύριου στοιχείου τού χαρακτήρα τού φίλου, οι κατώτερες φιλίες δεν μπορούν να διαφύγουν από την κατηγορία της ωφελιμότητας, δηλαδή από την τελική αναφορά στο όφελος του 'εγώ'. Απαιτείται μια άλλη προσέγγιση του 'ένεκα' του φίλου για να βρεθεί ο κοινός τόπος όλων των φιλιών. **Και αυτός ο τόπος δεν είναι το 'πώς' του φίλου αλλά το 'ότι', το ίδιο το γεγονός της ύπαρξής του.** Η φιλία είναι 'του φίλου ένεκα' υπό την έννοια ότι, για πρώτη φορά, αναγνωρίζει ότι υφίσταται ένα άλλο κέντρο ηθικής πράξεως, μια άλλη κεντρομόλος ηθική ενέργεια, από τη στιγμή που έχει ως στόχο της την ύπαρξη και τη λειτουργία αυτού του κέντρου. Εδώ, για πρώτη φορά, ο φίλος δικαιώνεται ως ένα ιδιαίτερο είδος εξωτερικού αγαθού: όχι απλά ως εξωτερικό αγαθό που επισυμβαίνει στη ζωή μας υπό το άστρο της τύχης ή της ατυχίας, ως κάτι που δεν ορίζουμε και που, ούτως ή άλλως, δεν φέρει μέσα του κάποια ηθική σκοπιμότητα ή πρόθεση, αλλά ως κάτι που εμφανίζεται απέναντί μου ως ίδιο με εμένα κέντρο ηθικών προθέσεων και ενεργειών. Αυτή η έννοια του 'ότι' εμφανίζεται στον πυρήνα της αριστοτελικής διαπραγμάτευσης της φιλίας, τη στιγμή που προσεγγίζεται το πιο ουσιαστικό και απέριττο θεμέλιό της:

«ως δε προς εαυτόν έχει ο σπουδαιος, και προς τόν φίλον (έτερος γάρ αυτός ο φίλος εστί). [...] το δ' είναι ην αιρετόν διά τό αισθάνεσθαι αυτού αγαθου όντος, η δέ τοιαύτη αίσθησις ηδεια καθ' εαυτήν. Συναισθάνεσθαι άρα δει και του

φίλου ότι είναι, τουτο δέ γίνοιτ' αν εν τω συζην καί κοινωνειν λόγων καί διανοίας» (1170b 6-12).

Η αναγνώριση του φίλου ισοδυναμεί με αναγνώριση του γεγονότος της ύπαρξής του και αντιστοιχεί στην ίδια τη συναίσθηση για τη δική μου ύπαρξη. Δύο συνοδευτικές παρατηρήσεις απαιτούνται εδώ. Πρώτον, αυτή η διάνοιξη του άλλου εγώ δεν χρειάζεται, όπως για τον σύγχρονο άνθρωπο, κάποια επιπλέον θεμελίωση, καθώς είναι 'ηδεια' καθαυτή ως πολλαπλασιασμός των κέντρων ηθικής ενεργοποίησης, ως πολλαπλασιασμός τελικά της ίδιας της ενέργειας/ πράξεως. Δεύτερον, η αναγνώριση του άλλου ενέχει τη μορφή που ιδιάζει σε κάθε 'πρωτοβάθμια' (πρωταρχική) ηθική αντίληψη και αναγνώριση, αποτελεί δηλαδή αίσθηση³. Δεν αποτελεί ούτε προϊόν μιας ηθικής επιταγής, ούτε συμπέρασμα μιας λογικής ανάλυσης σε σχέση με την αρμονική συμβίωση με τους άλλους, ούτε εξαγόμενο της πολιτικής συνθήκης του πράττοντος. Η συν-αίσθηση του άλλου είναι της κατηγορίας της ηθικής αίσθησης, ομοειδής προς την αίσθηση των ίδιων των πράξεών μου ως ηθικών ενεργειών. Η φιλία 'του φίλου ένεκα' εγκαθιδρύει, λοιπόν, το γεγονός της ύπαρξης του άλλου και το αναγνωρίζει ως γεγονός ηθικό. Η αμεσότητα της παρουσίας των άλλων είναι το αντικείμενο αυτής της ηθικής αίσθησης.

Ωστόσο, και εδώ αφήνουμε την κοινή δομή των μορφών φιλίας για να προσεγγίσουμε την ιδιαιτερότητά τους, η αναγνώριση του 'ότι' δεν καθορίζει ήδη το πώς ο καθένας αντιλαμβάνεται το τι είναι ο ηθικός πράττων. Ένα πράγμα ήδη γνωρίζουμε, ότι ο ηθικός πράττων έχει, εκ των πραγμάτων, μια κοινή άποψη για το είναι του εαυτού του και των άλλων ως ηθικών υποκειμένων. Αυτό μας λέει το παραπάνω απόσπασμα, αυτό ήδη υπονοούσε ένα προηγούμενο απόσπασμα που εξαρτούσε το είδος της φιλίας από το τι αποδίδουμε κάθε φορά ως κύριο στοιχείο στους φίλους (1156a 8)⁴. Η διαφορά των δύο επιπέδων διάνοιξης της ετερότητας πρέπει να γίνει εξ αρχής σαφής: η φιλία κάνει δυνατή την εμφάνιση της ετερότητας και πάντα, έστω και στις κατώτερες μορφές φιλίας, ο άλλος είναι εκεί πραγματικά και όχι φαινομενικά. Στη φιλία αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η ίδια η πρόσβαση στον άλλον, η οποία δεν πρέπει να νοείται ως απλός συσχετισμός δύο εκ των προτέρων διαμορφωμένων κέντρων πράξεως. Ωστόσο, στο εσωτερικό αυτής της εμφάνισης άλλοτε αφήνεται να διαφανεί ο φίλος καθαυτός, στην πληρότητα της παρουσίας του, και άλλοτε η δίοδος προσέγγισής του αποδεικνύεται, αν και πραγματική,

περιορισμένη. Ο τρόπος, δηλαδή, που ‘αισθανόμαστε’ το τι είμαστε καθορίζει και το είδος της φιλίας, δηλαδή το είδος της πρόσβασης (αίσθησης) στο γεγονός της ύπαρξης του άλλου. Αυτή η αντανάκλαση του ‘είναι’ των φίλων επί του ‘είναι’ της φιλίας τους (του πραγματικού ‘είναι’ και όχι απλά και μόνο τού πώς αυτή η φιλία φαίνεται στους πρωταγωνιστές της ή τού πώς αυτοί επιθυμούν να την εμφανίσουν ή να την βιώσουν) στοιχειοθετεί και το ηθικό της περιεχόμενο. Η αριστοτελική ηθική, ως ηθική που φέρει στην επιφάνεια τις συνέπειες του ‘είναι’ των πραττόντων ανεξάρτητα από το ‘φαινόμενο αγαθόν’ στο οποίο προσδέονται, δεν θα μπορούσε να μην επισημάνει με έμφαση αυτή την αντανάκλαση:

«οι δέ φιλοντες αλλήλους βούλονται ταγαθά αλλήλοις ταύτη η φιλουσιν»
(1156a 10-11) - *«μέτρον εκάστου η αρετή και ο σπουδαιος ειναι»* (1166a 12-13) - *«ότι ποτ’ εστιν εκαστος τό ειναι ή ου χάριν αιρουνται τό ζην, εν τούτω μετά των φίλων βούλονται διάγειν»* (1172a 1-3)

Γιατί η φιλία κατά το αγαθό είναι ανώτερη από τις άλλες φιλίες ; Η απάντηση δεν μπορεί να εξαντλείται στο ότι εδώ οι φίλοι είναι αγαθοί, δηλαδή στο ‘πώς’ των συνδεόμενων πόλων, αλλά θα πρέπει να οδηγηθεί στην περιγραφή της ίδιας της σχέσης των φίλων, δείχνοντας ότι η αυτο-συνειδησία των φίλων ως αγαθών, το ότι εκλαμβάνουν ως κύριο στοιχείο της ηθικής τους ταυτότητας την ηθική αρετή, καθορίζει και την ίδια την ποιότητα της φιλικής σχέσης ως πρόσβασης στον άλλον. Και πράγματι, **ενώ όλες οι φιλίες αποτελούν τρόπους επαφής με τον άλλον με σάρκα και οστά, μόνο η τέλεια φιλία διανοίγει τον άλλον καθαυτόν** [*«η ο φιλούμενος εστιν»* (1156a 16), *«καθ’αυτούς»* (1156a 12)]. Μόνο αυτή καταφέρνει να προσεγγίσει τον άλλον στον πραγματικό του εαυτό, ενώ οι άλλες αδιαφορούν για το είναι του φίλου και εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στο φίλο με σάρκα και οστά αλλά *«η χρησιμος ή ηδύς»*, όχι ως προς αυτό που είναι αλλά ως αυτό που εμφανίζεται κατά συμβεβηκός. Αυτό που εμφανίζεται στη δεύτερη περίπτωση είναι και πάλι ο φίλος, αλλά ως τμήμα, όχι ως όλον. Αυτό που χάνεται δεν είναι, προφανώς, η ταυτότητα του πράττοντος αλλά η δυνατότητα πρόσβασης σε αυτήν. Το ότι ο άλλος εμφανίζεται ως τμήμα σημαίνει ότι η φιλία, ως πρόσβαση σε αυτόν, είναι πλημμελής, ακρωτηριασμένη.

«Ο άλλος δεν φιλείται στο μέτρο που (η) είναι αυτό ή εκείνο [...] αλλά επειδή είναι αυτό που είναι. [...] Η φιλία είναι όπως το απόλυτο που δεν υφίσταται ποτέ

‘η’». ⁵ Αυτή η αρχή δεν ισχύει για όλο το πλάτος της αριστοτελικής φιλίας αλλά μόνο για την τέλεια φιλία, καθώς οι φιλίες κατά το χρήσιμο και το ηδύ αντιλαμβάνονται τον άλλον σύμφωνα με επιμέρους κατηγορήματά του. Τούτο έχει και μια επιπλέον επίπτωση ως προς τη χρονική διάσταση της φιλίας. Μόνο η τέλεια φιλία είναι «μόνιμος» (1156b 18), δηλαδή δεν θεωρεί τον φίλο ως κάτι το αντικαταστάσιμο: εάν ο φίλος φιλείται για κάτι που δεν είναι αυτός ο ίδιος (δηλ. για ένα μέρος και όχι για το όλον), τότε θα είναι ανά πάσα στιγμή αντικαταστάσιμος.

Η παραπάνω ερμηνεία της τέλειας φιλίας ως πρόσβασης στην ολότητα του φίλου μάς καθοδηγεί και ως προς τον τρόπο που θα πρέπει να ερμηνεύσουμε το ότι η τέλεια φιλία αναφέρεται στους φίλους «*η αγαθοί*» (1156b 9, 1157b 4). ‘Αγαθοί’ σημαίνει εδώ ‘καθατούς’ και, αντίστοιχα, ‘κατά το αγαθό’ σημαίνει ‘σύμφωνα με την ηθική τους ταυτότητα’. Αυτή η οπτική [όσο και εάν οφείλει να ομολογήσει ότι απομακρύνεται από το ‘γράμμα’ του αριστοτελικού κειμένου] απαλλάσσει την αριστοτελική φιλία από το άγχος της τελειότητας, από την αποκλειστική της αναφορά σε ένα ιδεατό πρότυπο αγαθού ανδρός, σε να προϋπέθετε η φιλία την ηθική τελείωση ή και την καλλιέργεια συγκεκριμένων αρετών, σαν να ήταν και αυτή υπόλογη σε ένα επιμέρους ‘η’, σε μια μερικότητα. Αυτό που απαιτεί η τέλεια φιλία είναι η πλέρια παρουσία των φίλων, το να παρουσιάζονται τέτοιοι που είναι και να γίνονται αποδεκτοί με τα ελαττώματα και τις αδυναμίες τους. Για αυτό το λόγο, η φιλία δεν απαιτεί μια ιδεατή και απόλυτη ηθική ακεραιότητα αλλά απλά το να είναι ο φίλος αναγνωρίσιμος: τα όποια του ελαττώματα, μας λέει ο Αριστοτέλης, γίνονται ανεκτά στο μέτρο που επιδέχονται «*επανόρθωσιν*» ή που χρήζουν βοήθειας από τη μεριά μας για την υπέρβασή τους, δηλαδή στο μέτρο που δεν με θέτουν ενώπιον μιας ακραίας αδυναμίας αναγνώρισης του άλλου που θα με έκανε να αναφωνήσω: «*ου γάρ τω τοιούτω φίλος ην*»(1165b 22)!

Γίνεται τώρα κατανοητό τι σημαίνει ότι η ποιότητα της φιλίας αφορά τον τρόπο πρόσβασης στον άλλον. Εάν η φιλία προσμετρούταν με βάση την αξία των φίλων, εάν η έννοια ‘*η αγαθοί*’ αφορούσε την αντικειμενική ηθική τους αξία, τότε η φιλία δεν θα είχε αξία καθαυτή, θα υποβιβάζόταν στην απλή σύνδεση δύο εκ των προτέρων αξιολογημένων αξιών. Σε αυτήν την περίπτωση, η φιλία θα μετατρέπόταν σε μια ουδέτερη σχέση. Τέτοια είναι η ‘*έννοια*’, μια σχέση που βασίζεται στην αναγνώριση της αξίας κάποιου, σχέση που όμως δεν ιδρύει κάποια γέφυρα

πρόσβασης στον άλλον, παραμένει αδιάφορη για τον άλλον με σάρκα και οστά («προς αγνωτας») και, επιπλέον, δεν συνιστά μια αμοιβαία παρουσία («λανθάνουσα», 1166b 31), μια συνειδητή δίοδο παρουσίας («λανθάνοντας ως έχουσιν εαυτοίς», 1156a 2-3). Στην εύνοια, ο άλλος δεν φανερώνεται με σάρκα και οστά, δεν παρουσιάζεται. Αντίθετα, όταν το βάρος της ηθικής συμπεριφοράς ‘προς έτερον’ μετατοπίζεται στην εγκαθίδρυση της ίδιας της σχέσης με τον άλλον, τότε αυτό που προέχει είναι ο τρόπος αυτής της σχέσης. Πράγμα που συνεπάγεται ότι αυτός ο τρόπος έχει δικά του κριτήρια αξιολόγησης, πέρα από τα κριτήρια αξιολόγησης των φίλων. Αυτό το κριτήριο περιγράφει η διατύπωση : «η ο φιλούμενος εστι». **Η τέλεια φιλία είναι η σχέση δύο φίλων καθαυτών, στην πληρότητα της ταυτότητάς τους.** Αυτή είναι η δομή βάσης. Μόνο δευτερευόντως θα πρέπει να εξετασθεί κατά πόσο η πλέρια παρουσίαση του εαυτού, η ηθική ετοιμότητα των φίλων να παρουσιασθούν τέτοιοι που είναι, προϋποθέτει το «αγαθόν», την ηθική τους ακεραιότητα. Συμπερασματικά, η φιλία είναι η πλέρια παρουσία των φίλων με σάρκα και οστά και είναι δυνατή μόνο «μετ’αρετης», δηλαδή χάρη στην ετοιμότητα αυτής της παρουσίας. Παραμένει, ωστόσο, προς διερεύνηση η σχέση ανάμεσα στην παρουσίαση του εαυτού ως φίλου και την ηθική αρετή. Αυτό θα είναι, υπό μια έννοια, το αντικείμενο των επόμενων ενοτήτων.

Μια σειρά περαιτέρω στοιχείων κατανοούνται σε όλο τους το βάθος στην προοπτική της προηγούμενης ερμηνείας. Και πρώτα-πρώτα, η πεποίθηση ότι η φιλία είναι ‘υποκειμενική’. Αυτός ο προσδιορισμός, που γίνεται ευρύτερα αποδεκτός τόσο από την ηθική κοινότητα του Αριστοτέλη όσο και από τη δική μας, παρανοείται όταν δεν ανάγεται στην πρωταρχική του πηγή. Εάν η φιλία αφορούσε μόνο την ηθική αξία κάποιου, τότε θα ήταν αντικειμενική, τουλάχιστον υπό την έννοια ότι θα ήταν διαθέσιμη για τον καθένα. Αυτό το νόημα έχει, για παράδειγμα, η αρετή της ανδρείας: φανερώνεται μέσα από τις πράξεις του πράττοντος και ως τέτοια είναι ορατή σε όλους στο πλαίσιο μιας ηθικής κοινότητας, είναι δημόσια. Αντίθετα, η φιλία ως εμφάνιση της ολότητας του εαυτού δεν είναι η έκθεση σε θέα του εαυτού αλλά **μια προνομιούχος και αποκλειστική αμοιβαία παρουσίαση δύο ηθικών υποκειμένων.** Ο πράττων ως φίλος φανερώνεται ‘ιδιωτικά’, επιλεκτικά: «ου γάρ τω φιλείν ή εχθαίρειν αποδέχεται έκαστα ως δει, αλλά τω τοιουτος είναι» (1126b 24-25). Ενώ οι

ηθικές πράξεις εν γένει είχαν ορισθεί ως κάτι που αυτόχρονα είναι ορατό, η φιλία συνιστά μια διαφοροποιημένη παρουσία του εαυτού, μια παρουσία που δεν είναι ούτε δημόσια ούτε αυτονόητη, αλλά μια δυνατότητα αμοιβαίας εμφάνισης υπό προϋποθέσεις, αφού απαιτεί ως τέτοια χρόνο και συνήθεια. Ακόμα ουσιαστικότερα, καταργείται άπαξ και θελήσει να εκτεθεί στους «πολλούς», καθώς όποιος αξιώνει ότι έχει πολλούς φίλους, δεν είναι φίλος κανενός. Είναι άτοπο το να αξιώνεται από τη φιλία η δημόσια εμφάνιση του εαυτού «*η εστι*». Ο Αριστοτέλης δεν χάνει ευκαιρία να μας επισημάνει αυτή την αδυνατότητα :

« πολλοίς δ' είναι φίλον κατά τήν τέλειαν φιλίαν ουκ ενδέχεται » (1158a 10-11).
« Καί φίλων δή εστι πληθος ωρισμένον » (1171a 1). « οι δέ πολύφιλοι κάι πασιν οικείως εντυγχάνοντες ουδενί δοκουσιν είναι φίλοι [...] δι' αρετήν δέ καί δι' αυτούς ουκ έστι πρός πολλούς » (1171a 16-20). Και στην κλασική διατύπωση των *Ηθικών Ευδημείων* : « ουθείς φίλος ω πολλοί φίλοι » (1245b 18).

Η ανοικτότητα προς τον άλλον που συνιστά φιλία δεν είναι δυνατή ούτε στο κέντρο του πολιτικού βίου ούτε, πολύ περισσότερο, στο επίπεδο μιας οικουμενικής αδελφότητας. Μάλιστα, ενίοτε οι απαιτήσεις της φιλίας έρχονται σε αντίθεση με τη δημόσια ηθική ή το δημόσιο κύρος μας⁶. Για αυτό το λόγο, ενώ έχει νόημα να πούμε ότι ο χ είναι ανδρείος, δηλαδή ότι οι πράξεις του αποδεικνύουν ότι κατέχει την αντίστοιχη αρετή, είναι ανόητο να πούμε ότι ο χ είναι φίλος. Δεν είμαστε φίλοι όπως είμαστε ανδρείοι, δεν είμαστε φίλοι εν γένει, αλλά παρουσιαζόμαστε ως φίλοι σε κάποιον. Ακόμα και στο χώρο των συμπεριφορών 'προς έτερον', η φιλία δεν αφορά το τι είμαστε (αυτή είναι η περιοχή της δικαιοσύνης) αλλά το πώς παρουσιαζόμαστε στους άλλους και, αντίστοιχα, ένα τρόπο να 'βλέπουμε' τους άλλους. **Η φιλία είναι ένας προνομιούχος χώρος αμοιβαίας ορατότητας.**

Το ότι η φιλία συνιστά έναν νέο τρόπο πρόσβασης στον άλλον φανερώνεται και από τη σχέση της με την ισότητα: «*φιλότης η ισότης*» (1158a 1). Στην τέλεια φιλία οι φίλοι παρουσιάζονται στην ολότητά τους και αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλον ως ίσον, παρά το προφανές εμπειρικό δεδομένο ότι δεν είναι ακριβώς ίσοι. Είναι αλήθεια ότι, μερικές φορές, το αριστοτελικό κείμενο μοιάζει να λέει ότι η τέλεια φιλία είναι αδύνατη μεταξύ 'αντικειμενικά' άνισων υποκειμένων. Αυτή είναι η περίπτωση των φιλιών «*καθ' υπεροχήν*». Ωστόσο, εάν προσέξουμε από πιο κοντά, προκύπτει ότι αυτές οι φιλίες δεν είναι άνισες λόγω της αξιολογικής διαφοράς των φίλων αλλά,

πολύ μάλλον, επειδή θεμελιώνονται σε μια λανθασμένη εκτίμηση της ισότητας εντός της φιλίας. Πρόκειται για φιλίες που αντιμετωπίζουν τον άλλον ως μέρος και όχι ως ολότητα, που τον αντιμετωπίζουν ως προς μια ορισμένη αρετή του, αδιάφορο ποια είναι αυτή: «έτερα γάρ εκάστου τούτων η αρετή καί τό έργον, έτερα δέ καί δι' α φιλουσιν» (1158b 17-19). Το γεγονός αυτής της μερικότητας καταργεί την εξίσωση φιλίας και ισότητας, καθώς η ισότητα στο εσωτερικό της φιλίας δεν μπορεί να απομεινεί την ισότητα της δικαιοσύνης, δηλαδή να κατασκευάζει αναλογίες αξιών. Και τούτο, διότι είναι αδύνατο να ιδρυθεί μια φιλία στην οποία ο τρόπος εμφάνισης των φίλων θα βασίζεται σε διαφορετικές αξίες: η φιλία είναι μια αμοιβαία πρόσβαση, δηλαδή οι φίλοι αυτο-παρουσιάζονται επί ενός κοινού εδάφους, χάρη σε μια κοινή αντίληψη για την ηθική τους ταυτότητα. Και δεν υπάρχουν τέτοιες ανάρμοστες για τη φιλία αναλογίες, όταν ο φίλος δεν οράται ως προς μια επιμέρους αρετή αλλά ως ολότητα. Τότε, η ίδια η εγκαθίδρυση της φιλίας ενέχει και την εγκαθίδρυση της ισότητας. Η νέα ισότητα που προκύπτει μπορεί να κληθεί «μετεμπειρική»,⁷ μόνο υπό την προϋπόθεση ότι έτσι αντιλαμβανόμαστε όχι κάτι το μυστικιστικό ή το αφηρημένο αλλά το ίδιο το νόημα που αποδίδουμε στον φίλο ως τέτοιο. Η φιλία ιδρύει την ισότητα ως τρόπο που προσεγγίζουμε τον άλλον.

B. Οι κατώτερες μορφές φιλίας ως ποίηση

1. Ωστόσο, παρά τις προηγούμενες διευκρινίσεις, είμαστε ακόμα εκτεθειμένοι σε μια καίρια αντίρρηση. Ενώ καταδείξαμε ότι μόνο η φιλία κατά το αγαθό εξασφαλίζει την πλέρια εμφάνιση του φίλου, ενώ οι κατώτερες μορφές φιλίας την καταδικάζουν στη μονομέρεια, παραμένει ακόμα ασαφές το θεμέλιο αυτής της φαινομενολογικής διαπίστωσης. Γιατί, για παράδειγμα, οι κατώτερες φιλίες οδηγούν σε μια τέτοιας μορφής πρόσβαση στον άλλον ; Αυτή η οπτική θα μπορούσε να υιοθετηθεί από τον ηθικό σκεπτικιστή ή τον ηδονιστή, που θα αμφέβαλαν για το φαινομενολογικό δεδομένο, όπως αναλύθηκε παραπάνω. Το ίδιο το νήμα της αριστοτελικής ηθικής δίδει έρεισμα σε μια τέτοια ερωτηματοθεσία, στο μέτρο που δέχεται ότι το αγαθό είναι πάντα *‘φαινόμενον’*, παρουσιάζεται στον καθένα με άλλο τρόπο. Τίθεται, εκ τούτου, το εξής πρόβλημα: πώς θα απαντήσουμε στον ηδονιστή, ο οποίος ισχυρίζεται ότι η διαπροσωπική σχέση που βασίζεται στην ηδονή εξασφαλίζει την πλέρια εμφάνιση του εαυτού και του φίλου, ότι δεν έχει καμιά έλλειψη στο εσωτερικό της, ο οποίος αμφισβητεί την ίδια την υπεροχή της φιλίας κατά το αγαθό ; Πώς θα διαφύγουμε από την παγίδα του ηθικού σκεπτικισμού ; Στην ουσία, προσπίπτουμε και πάλι σε ένα ερώτημα που είχαμε αφήσει μετέωρο: ποιά είναι η σχέση ανάμεσα στη φιλία ως πλέρια εμφάνιση του εαυτού και την ηθική αρετή ;

Απαιτείται και εδώ ένα κριτήριο που θα καταδεικνύει ότι όποιος θεμελιώνει τη φιλία στο ηδύ ή το χρήσιμο την καταδικάζει σε πλημμελή πρόσβαση στον άλλον. Αυτό το κριτήριο είναι και εδώ η έννοια της ίδιας της πράξεως. Θα προσπαθήσουμε να αποδείξουμε ότι **οι φιλίες κατά το ηδύ και το χρήσιμο μετατρέπουν τη φιλία σε ένα είδος ποιήσεως και ότι αυτό είναι που τις καθιστά κατώτερες ως πρόσβαση στον άλλον**. Εάν αυτή η λύση του προβλήματος θεμελιωθεί φαινομενολογικά, δηλαδή επί των ίδιων των φαινομένων, τότε έχουμε ήδη κατοχυρώσει την υπεροχή της φιλίας κατά το αγαθό ενώπιον οποιουδήποτε σκεπτικιστή.

Ας παρακολουθήσουμε την ανάπτυξη του προβλήματος, αν και διακινδυνεύουμε μια σύντομη επανάληψη προηγούμενων παρατηρήσεων.

Στα *Ηθικά Νικομάχεια* εισάγεται μια καθοριστική διάκριση ανάμεσα στην τέχνη και τη φρόνησιν. Η πρώτη συνίσταται σε δραστηριότητες το αποτέλεσμα των οποίων φανερώνεται όταν η ίδια η δραστηριότητα έχει ολοκληρωθεί : « *παρά τάς πράξεις* ». Το *παρά* δεν έχει ωστόσο μόνον χρονική διάσταση. Η ετερότητα (*έτερον*, 1140b 5) ανάμεσα στο ποιειν και το ποιητόν είναι και οντολογική: το πρώτο αντιστοιχεί στο υποκείμενο ενώ το δεύτερο, εφόσον παραχθεί, ούτε βρίσκεται πλέον μέσα στον πράττοντα (όπως ήταν η αρχή της ποιήσεως ως ιδέα) ούτε και εξαρτάται από αυτόν. Αντίθετα, στην περιοχή της ηθικής πράξεως, το τέλος βρίσκεται εντός της ίδιας της πράξεως και χρονικά και οντολογικά, αφού το τέλος δεν είναι παρά η πράξη ως ευπραξία. Το συμπέρασμα αυτής της σύντομης ανάλυσης των *HN* διατυπώνεται με τρόπο απόλυτο: πράξη και ποίηση ανήκουν σε διαφορετικά γένη: « *ούτε γαρ η πραξις ποίησις ούτε η ποίησις πραξις εστιν* » (βλέπε κεφάλαιο πρώτο). Αυτή η αμοιβαία εξαίρεση δείχνει ότι εδώ απεικονίζεται μια οντολογική διαφορά η οποία δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις και επικαλύψεις. Άλλωστε διαπλέκεται με μια σειρά αντιθετικών ζευγών που παίζουν πρωταρχικό ρόλο στην αριστοτελική οντολογία. Πρόκειται για τα ζεύγη *κίνησις – ενέργεια, δύναμις – ενέργεια, αιρετό καθ'εαυτό – αιρετό άλλου ένεκα*. Το πώς τα τελευταία πλουτίζουν κάθε φορά το νόημα της διάκρισης ανάμεσα στην τέχνη και τη φρόνησιν θα το δούμε στη συνέχεια.

Είναι προφανές ότι κάθε φορά που η διάκριση ανάμεσα στην τέχνη και τη φρόνησιν νοείται ως διάκριση οντολογική, οποιαδήποτε επικάλυψή τους γίνεται αδύνατη και, όταν υποδηλώνεται, οδηγεί αναγκαστικά σε αντίφαση. Δεν μπορεί η πράξη να αλλάζει οντολογικό τρόπο. Δεν μπορεί να γίνει τέχνη όπως δεν μπορεί να γίνει επιστήμη. Το να νοώ το πρακτόν ως ποιητόν θα ήταν εξίσου παράλογο με την υπόθεση ότι το πρακτόν μπορεί να αποκτά ενίοτε τον τρόπο των αιώνιων όντων.

Ποιά είναι όμως η θέση μιας οντολογικής διάκρισης στο εσωτερικό της αριστοτελικής ηθικής ; Γνωρίζουμε ότι, σύμφωνα με την ηθική μεθοδολογία, σκοπός της ηθικής και σκοπός της ίδιας της φρονήσεως δεν μπορεί να είναι η γνώση καθαυτή αλλά μόνον η ορθή πράξη, με αποτέλεσμα η πρακτική στοχοθεσία να αναστέλλει την ίδια τη θεωρητική αναζήτηση και να αρκείται σε ό,τι έχει πρακτικό (ηθικό) περιεχόμενο. Κάθε φορά λοιπόν που ο Αριστοτέλης προβαίνει σε ένα θεωρητικό

αποκλεισμό όσων δεν συγκαταλέγονται στα πρακτά, υπονοεί ταυτόχρονα, έχοντας μάλιστα αυτό ως πρωταρχικό του στόχο, ότι θα πρέπει η πράξη αυτή καθαυτή να λαμβάνει υπόψη της τους παραπάνω προσδιορισμούς. Για παράδειγμα, η εξέταση της σοφίας δεν δείχνει απλώς ότι η φρόνησις δεν ενασχολείται με το αεί ον αλλά ότι δεν πρέπει να αντιμετωπίζουμε τα ηθικά ζητήματα σαν να επιδέχονταν καθολικούς κανόνες ή σαν να διακρίνονταν από τον αιώνιο χαρακτήρα των αεί όντων. Η επιμονή στο επιμέρους δεν κινείται μόνο από την ανάγκη μιας οντολογικής διάκρισης απέναντι στη σοφία αλλά από την ανάγκη να προσδιορισθεί η ίδια η αρετή, ο τύπος του φρονίμου.

Μπορεί η τέχνη να έχει, ανάλογα, ηθικό περιεχόμενο ; Ως προς την οντολογική της σύσταση αυτό είναι αδύνατο. Η τέχνη δεν μπορεί να κριθεί με κριτήρια ηθικά. Υπάρχει ωστόσο μια άλλη ερμηνευτική οδός που φωτίζει με νέο φως την επικάλυψη πράξεως και ποιήσεως. Το να κρίνω την πράξη σύμφωνα με το μοντέλο της τέχνης θα μπορούσε να σημαίνει όχι μόνο ένα γνωστικό ολίσθημα, ένα κατηγορικό λάθος, αλλά μια κρίση με ηθικό βάρος. Μπορώ να πράττω συνειδητοποιώντας την ίδια μου την πράξη όχι ως τέτοια, όχι ως μια ενέργεια που φέρει μέσα της τον ίδιο της το στόχο, αλλά ως μια μορφή ποιήσεως, και το αποτέλεσμά της ως κάτι ανεξάρτητο, ως ένα ποιητικό έργο. Αυτό θα σήμαινε τελικά ότι η διάκριση ανάμεσα στην πράξη και την ποίηση παύει να είναι μόνο οντολογική και αποκτά, στο πλαίσιο της ηθικής, και αξιολογική (ηθική) διάσταση.

2. Μια πρώτη σειρά ερμηνευτικών προβλημάτων αναδύονται στην προοπτική αυτής της απροσδόκητης ερμηνείας της φιλίας (δηλαδή της ταύτισης των κατώτερων μορφών της με ποίηση), προβλήματα που θα μπορούσαν να την καταστήσουν είτε αβάσιμη είτε και άτοπη.

i) Η φιλία συγκαταλέγεται σε αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει εξωτερικά αγαθά και ως τέτοια υπόκειται σε έναν οριακό κίνδυνο. Μπορεί εξ ορισμού να ιδωθεί ως ένα απλό μέσο για την εξυπηρέτηση κάποιου σκοπού. Θυμίζουμε πως τα εξωτερικά αγαθά χωρίζονται σε αναγκαία για την ανθρώπινη ευδαιμονία και σε άλλα που δεν αποτελούν παρά χρήσιμα σύνεργα, όργανα (1099b 27-28). Οι φίλοι συγκαταλέγονται και στις δύο παραπάνω κατηγορίες, αν και θα πρέπει μάλλον να εννοήσουμε ότι μόνο καταχρηστικά μπορούμε να μιλήσουμε για φιλία στη δεύτερη περίπτωση. Το βιβλίο I των *HN* εξισώνει μεν ρητά τους φίλους με ένα είδος οργάνου (1099b 1), το βιβλίο IX, ωστόσο,

διευκρινίζει ότι η φιλία είναι απαραίτητη για την ευδαιμονία, ακόμα και στην περίπτωση του αυταρκέστερου στα ανθρώπινα μέτρα αγαθού. Είναι δε γνωστό ότι τα δύο βιβλία που εξετάζουν τη φιλία, εντοπίζοντας την κυριολεκτική της έννοια, δεν επιτρέπουν σε καμιά περίπτωση την ταύτισή της με μέσο. Είναι ακόμα σημαντικότερο ότι και η εξέταση των κατώτερων μορφών φιλίας δεν εξαντλείται στην ταύτισή τους με ένα απλό σύνεργο. Σε μια τέτοια περίπτωση δεν θα μπορούσε να γίνει ουδόλως λόγος για φιλία, όπως διαφαίνεται από τη σχέση της φιλίας με την τυραννία: «*εν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἀρχόντι καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία*» (1161a 33-34). Και καταλήγει το κείμενο: «*τὸ δὲ ὄργανον ἀψυχὸς δούλος. Ἡ μὲν οὖν δούλος, οὐκ ἐστὶ φιλία πρὸς αὐτόν*» (1161b 5-6). Είδαμε, άλλωστε, ότι η φιλία έχει μια σημαντική ιδιαιτερότητα: είναι το μόνο εξωτερικό αγαθό που ισοδυναμεί με ένα κέντρο ηθικών πράξεων, που παρουσιάζεται ως παράγοντας της ευδαιμονίας μου ο οποίος λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο που η λειτουργεί και η δική μου ηθική προαίρεση.

ii) Η φιλία προσφέρεται για την ανάλυση του «*παρά*» στο μέτρο ακριβώς που είναι «*πρὸς ἕτερον*». Η διπολικότητα του φιλεῖν και του φιλείσθαι και η εμφάνιση μιας πράξεως που υπερβαίνει τον κύκλο τού εγώ καθιστούν ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα την εφαρμογή του κριτηρίου τού «*παρά*», δηλαδή της διάκρισης ποιήσεως/ πράξεως. Αρκεί να συλλογισθούμε ότι η πράξη μπορεί να ορισθεί ως «εμμένουσα ενέργεια» (βλέπε τη γαλλική απόδοση ‘*activité immanente*’)⁸, για να κατανοήσουμε την απορία που δημιουργείται ενώπιον μιας πράξεως που είναι εξ ορισμού μη-εμμενής, καθώς γίνεται ένεκα του άλλου ανθρώπου, προσανατολίζεται προς τον άλλον, προς ένα τέλος εξωτερικό σε σχέση με τον πράττοντα.

Δεν πρόκειται εδώ για τη θύραθεν εισαγωγή μιας σύγχρονης προβληματικής. Ο ίδιος ο ορισμός της φιλίας προβλέπει, όπως είδαμε, αυτή την αναφορά: «*τῷ δὲ φιλω φασὶ δειν βουλευσθαι ταγαθά ἐκείνου ἔνεκα*». Υφίσταται το ενδεχόμενο η αρετή της φιλίας ως πράξεως ένεκα του φίλου να διασπά την εμμένεια της ίδιας της πράξεως ως ενέργειας, αφού το τέλος της δεν έχει πλέον ως τόπο του τον ίδιο τον πράττοντα αλλά τον άλλον ; Η απάντηση είναι αρνητική και η αιτιολόγησή της ανάγεται στον ‘υποκειμενικό’ χαρακτήρα της φιλίας. Η φιλία είναι μια σχέση αποκλειστική και κλειστή, δημιουργεί ένα πλαίσιο αμοιβαίας εμφάνισης και πρόσβασης των ηθικών υποκειμένων, μια περιογή συν-εμφάνισης και συν-ενέργειάς τους, όπου επιβάλλονται κάθε φορά ιδιαίτερα κριτήρια. Από τη μια, ο Αριστοτέλης τονίζει ότι στο πλαίσιο της

φιλίας οι ενέργειες των φίλων θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν κοινές. Όχι μόνο υπό την έννοια ότι στοχεύουν σε κοινούς στόχους για την υλοποίηση των οποίων συνεργάζονται αλλά και, βαθύτερα, διότι ο ένας αντιμετωπίζει τις δικές του πράξεις ως πράξεις που θα μπορούσαν να εκτελεσθούν από τον άλλον: « ενδέχεται δέ καί πράξεις τω φίλω προῖεσθαι, καί εἶναι κάλλιον του αὐτόν πραῖσαι τό αίτιον τω φίλω γενέσθαι » (1169a 32-35). Σε αυτήν την πρόταση δεν θα πρέπει να αναγνώσουμε την εκδοχή μιας δήθεν ηθικής αυτο-θυσίας αλλά την πεποίθηση ότι ο χώρος της φιλίας ιδρύεται ως ένας κοινός χώρος πράξεων, μέσα στον οποίο τίποτε δεν φέρεται ως κάτι το εξωτερικό, κάτι της κατηγορίας του « *παρά* ». Από την άλλη, είναι επείγον να συνειδητοποιηθεί ότι η φιλία, ως αποκλειστικός χώρος ηθικής πρόσβασης στον άλλον, δεν επιδέχεται εξωτερικούς κριτές ούτε εξωτερικά κριτήρια. Μόνο στη δικαιοσύνη έχει νόημα να μιλάμε για αξιολογικές αναλογίες αναγνωρίσιμες από την ηθική κοινότητα. Μόνο οι σχέσεις δικαίου αντιλαμβάνονται τον άλλον ως κάτι το εξωτερικό και με αναγκάζουν να πράξω κάτι για να εξισορροπήσω μια αδικία. «Σύμφωνα με τη λογική ή τη γραμματική της φιλίας, δεν μπορεί να υπάρχει κάποιος που να ίσταται εκτός της σχέσης για να υπολογίσει το διαμέτρημά της. [...] Δεν έχει κανένα νόημα για τη σχέση της φιλίας το να προσμετρείται από οποιονδήποτε άλλο εκτός από τους ίδιους τους φίλους. Χρειάζεται ένας εξωτερικός κριτής στις περιπτώσεις της δικαιοσύνης, αλλά δεν μπορείς να ζητάς ένα εξωτερικό προσδιοριστικό πρόσωπο στις φιλίες. Όλοι οι ουσιώδεις 'παίκτες' είναι εσωτερικοί στην ίδια τη φιλία».⁹ Αυτή η εσωτερική διάσταση της φιλίας επιτρέπει σε οποιαδήποτε ενέργεια εμφανίζεται εντός της να έχει το χαρακτήρα της πράξεως, να είναι δηλαδή εμμενής ως προς το τέλος της.

iii) Υποστηρίζοντας ότι η τέλεια φιλία είναι τέτοια στο μέτρο που ορίζεται ως πράξη, δηλαδή ως ηθική ενέργεια, δεν θέλουμε να αγνοήσουμε το ότι ορίζεται ταυτόχρονα ως αρετή ή τέλος πάντων ως κάτι που έχει να κάνει με την αρετή και, συνεπώς, ότι σχετίζεται ουσιωδώς με την έξη. Και μάλιστα, ο ίδιος ο Αριστοτέλης διακρίνει ρητά τη φιλία ως έξη και ως ενέργεια: «*ωσπερ δ' επί των αρετων οι μὲν καθ' ἑξίν οι δε κατ' ἐνέργειαν αγαθοί λέγονται, οὕτω καί επί της φιλίας*» (1157b 6-8). Ωστόσο, είναι προφανές ότι τα βιβλία των *HN* που αναλύουν το πρόβλημα της φιλίας τονίζουν την εκδήλωσή της ως ενέργειας. Προς αποφυγή κάθε παρερμηνείας, ας σταθούμε στις παρακάτω κοινώς αποδεκτές θέσεις: α) ο Αριστοτέλης αναλύει τη φιλία κυρίως ως μια μορφή του φιλείν, δηλαδή ενέργειας. Για αυτό και η αναίρεση του

στοιχείου της ενέργειας, χωρίς να καταλύει αυτόματα και τη φιλία, τη ναρκοθετεί και την καταδικάζει σιγά σιγά στη λήθη (1157b 10-12). Στην πραγματικότητα, εάν η φιλία ως ενέργεια, δηλαδή για παράδειγμα ως συζήν των δύο φίλων, παύσει να υφίσταται, δεν υπάρχει πλέον αληθινή φιλία, β) η τέλεια φιλία μεγιστοποιεί αυτό το συστατικό του φιλείν (βλέπε παρακάτω). Συνεπώς η περιπέτεια της φιλίας ως ενέργειας είναι ταυτόχρονα και η μοίρα της φιλίας καθεαυτής.

iv) Τέλος, η ερμηνευτική μας πρόταση επιβεβαιώνεται από την ίδια την κεντρική θέση που είχαν οι βασικές έννοιες της φιλίας, της χρησιμότητα και της τέχνης στην αριστοτελική και γενικότερα την αρχαιοελληνική ηθική. Δύο επισημάνσεις θα φωτίσουν επαρκώς αυτό το θέμα.

Από τη μια, είναι γνωστό ότι το πρόβλημα της σχέσης φιλίας και χρησιμότητας είχε τεθεί με τρόπο σαφή, όσο και τελικά προβληματικό, ήδη στον πλατωνικό *Λύση*.¹⁰ Η ανάλυση του Σωκράτη δεν μπορεί ούτε μια στιγμή να διαχωρίσει τη φιλία από μια έννοια χρησιμότητας, η οποία εισάγεται ανά πάσα στιγμή λάθρα. Η ίδια η απόρριψη της φιλίας που βασίζεται στην ομοιότητα, εξαιτίας της έλλειψης όποιας χρησιμότητας (*Λύσις*, 216 a-b), δείχνει τον κίνδυνο που επιφέρει η ιδέα του χρήσιμου στην κατανόηση της ταυτότητας των ηθικών υποκειμένων. Και περαιτέρω, η έννοια του 'ενδεους', ως ταυτόσημου με αυτό που μπορεί να αισθάνεται φιλία (*Λύσις*, 221e), αφήνει να παρεισφρύσει ο κίνδυνος να μην θεωρείται δυνατή η φιλία στο επίπεδο της πληρότητας, δηλαδή της ηθικής αρετής.

Από την άλλη, η έννοια της χρησιμότητας προέρχεται από το πεδίο της τέχνης/ ποιήσεως. Στην ίδια τη διαδικασία της ποιήσεως υπεισέρχεται η ιδέα του μέσου που είναι κατάλληλο, δηλαδή χρήσιμο, για το συγκεκριμένο αποτέλεσμα. «Η γνώση του χρήσιμου είναι μια γνώση ενός επιμέρους στην προοπτική του γενικού καθορισμού της χρησιμότητάς του, συνεπώς γνώση που απομακρύνει το βλέμμα από την ατομικότητά του. Με αυτόν τον τρόπο καθίσταται δυνατή μια προκαταβολική πρόσβαση στο επιμέρους υπό την οπτική της επιθυμητής χρήσης: η τέχνη».¹¹ Συνεπώς, ο προτεινόμενος εδώ συσχετισμός της φιλίας 'κατά το ηδύ και το χρήσιμο' με την τέχνη δεν είναι θεωρητικό κατασκευάσμα αλλά βασίζεται σε 'φαινομενολογικά' ευρήματα: η τέχνη είναι ο τόπος προέλευσης της έννοιας του χρήσιμου.

3. Υπενθυμίζουμε το ζητούμενο: το στοιχείο του «*παρά*» έχει ηθικό περιεχόμενο, μπορεί δηλαδή να περιγράψει την ηθική ποιότητα μιας πράξεως. Στο επίπεδο της φιλίας, η δομή του «*παρά*» αποτελεί το τελικό κριτήριο διάκρισης της φιλίας κατ'αρετήν από αυτές κατά συμβεβηκός (τις κατά το ηδύ και το χρήσιμο). Θα δειχθεί ότι οι δύο τελευταίες φιλίες ως ηθικές συμπεριφορές απομακρύνονται από την αρετή και την ευπραξία, στο μέτρο που αυτο-συνειδητοποιούνται ως ένα είδος ποιήσεως. Θα παρουσιάσουμε μια σειρά επιχειρημάτων συμπληρωματικών μεταξύ τους, με αναφορά σε συγκεκριμένα χωρία. Ας μας επιτραπεί σε αυτό το σημείο να αλλάξουμε τον τρόπο με τον οποίο προωθείται η έρευνά μας, μεταθέτοντας το κέντρο βάρους της ανάλυσης στην ερμηνεία συγκεκριμένων χωρίων.

3α. α) « [οι φιλίες κατά το ηδύ και το χρήσιμον] κατά συμβεβηκός εισιν. Ου γάρ η εστίν οϊόσπερ εστίν ο φιλούμενος, ταύτη φιλείται, αλλ' η πορίζουσιν οι μὲν αγαθόν τι οι δ' ηδονήν » (1156a 17-20), β) «εκείνω γάρ ησαν φίλοι. Ων απολιπόντων εύλογον τό μη φιλείν» (1165b 4-5), γ) «διά ταυτα γάρ της φιλίας ουσης διάλυσις γίνεται, επειδάν μη γίνηται ων ένεκα εφίλουν » (1164a 9-11), δ) «οι χρήσιμοι δέ καί οι ηδεις επί πλειον διαμένουσιν. Εως γάρ άν πορίζουσιν ηδονάς ή ωφέλειας αλλήλοις » (1159b 11-13).

Η βασική αριστοτελική ιδέα είναι ότι αυτές οι φιλίες δεν έχουν 'βέβαιο' χαρακτήρα, δεν έχουν τη μονιμότητα εκείνη που αποτελεί σταθερό στοιχείο της ευδαιμονίας. Όλες οι παραπάνω παραπομπές φέρνουν, όμως, ειδικότερα στην επιφάνεια τον τρόπο παύσης μιας φιλίας κατά το ηδύ ή το χρήσιμο. Πρόκειται για την απλή παρατήρηση ότι αυτές οι φιλίες έχουν ένα χρονικό τέλος που καθορίζεται από τη λήξη του κοινού συμφέροντος, στη βάση του οποίου και είχαν δημιουργηθεί. Συνήθως αυτές οι προτάσεις νοούνται αρνητικά, με την έννοια ότι το στοιχείο του συμφέροντος έχει απολεσθεί και ότι, συνεπώς, η φιλία καταστρέφεται εξαιτίας της έλλειψης οποιουδήποτε οφέλους.

Η θετική τους, ωστόσο, ανάγνωση (όπως την υπονοούν όλα και την επεξηγούν τα δύο τελευταία αποσπάσματα) θα ήταν πιό γόνιμη. Οι φιλίες αυτές παύουν άπαξ το έργο τους ολοκληρωθεί, δηλαδή όταν το συγκεκριμένο όφελος που αναμενόταν, ο λόγος που τις συντηρούσε, γίνει πραγματικότητα. Μόλις επιτευχθεί ο στόχος, δηλαδή το συμφέρον, η ίδια η πράξη (φιλία) περατώνεται. Υπό αυτήν την έννοια, το ευμετάβολο δεν προκύπτει κατ'ανάγκη από τη διάλυση αποτυχημένων φιλικών σχέσεων αλλά

δηλώνει ότι αυτή η φιλία δεν έχει μέσα της το τέλος της κινήσεώς της, στοχεύοντας κάθε φορά σε ένα εξωτερικό τέλος, στους κανόνες του οποίου και υπόκειται. Καθώς αυτό το τέλος, το χρήσιμο, είναι από τη φύση του ασταθές και σχετικό (1156a 22), ασταθής είναι και η φιλία.

Μπορούμε να περιγράψουμε το ίδιο πράγμα με έναν άλλο τρόπο. Το τέλος της φιλίας κατά το χρήσιμο δεν είναι μόνον ένα χρονικό τέλος αλλά συνιστά στην ουσία και τη στιγμή της ολοκλήρωσής της. Δηλαδή, πριν την επίτευξη του κοινού συμφέροντος δεν έχει ολοκληρωθεί η εν λόγω φιλία, δεν έχει αποδειχθεί. Εάν κάποιος από τους φίλους δεν αποκτήσει αυτό που περίμενε από τη φιλική σχέση, τότε μπορεί να ισχυρισθεί ότι η τελευταία δεν υπήρξε ποτέ. Με άλλα λόγια, η φιλία προσμετράται με βάση την ίδια την παραγωγή του στόχου και δεν υπάρχει παρά μόνο εάν αυτός υλοποιηθεί. Αυτό δηλώνεται ήδη στις διατυπώσεις που περιγράφουν τις κατώτερες μορφές φιλίας: αυτές οι φιλίες υφίστανται « *η πορίζουσιν οι μὲν αγαθόν τι οι δ' ἡδονήν* ». Το τέλος που περατώνει τη φιλία αυτή είναι και εκείνο που για πρώτη φορά την ολοκληρώνει, που αποτελεί το μέτρο της εμφάνισής της.

[Παρέκβαση: Αυτή η μορφή φιλίας φαίνεται να αντιφάσκει προς την αριστοτελική έννοια της ηδονής ως άπειρης, κληρονομιά του πλατωνικού *Φιλήβου* (53c-55c). Πράγματι, η φιλία κατά το ηδύ επιβεβαιώνει το αντίθετο: αυτές οι φιλίες υφίστανται καθ' όσον χρόνο παρέχουν ηδονή. Κι όμως δεν υπάρχει αντίθεση ανάμεσα στις δύο θέσεις, δηλαδή το άπειρο της ηδονής και τον πεπερασμένο χαρακτήρα της φιλίας κατά το ηδύ. Η φιλία αυτή, με το να περατώνεται κάθε φορά ανάλογα με την επίτευξη συγκεκριμένων στόχων, παρουσιάζεται σαν μια άπειρη διαδοχή φιλικών σχέσεων, οι οποίες, ωστόσο, κατακερματίζουν την ταυτότητα του υποκειμένου : το ότι ο φίλος παρουσιάζεται « *η ηδύς η χρήσιμος* » δεν σημαίνει απλά ότι κατανοεί την ταυτότητά του σύμφωνα με τα κριτήρια της χρησιμότητας αλλά, επιπλέον, ότι γίνεται κάθε φορά και ένας άλλος, ανάλογα με την ηδονή ή τη χρησιμότητα στην οποία κάθε φορά στοχεύει. Η απειρία της φιλίας κατά το ηδύ αντανakλάται στο ότι μπορώ να έχω ταυτόχρονα πολλούς φίλους, δείχνοντας στον καθένα και ένα διαφορετικό πρόσωπο, δίχως να έχω μιαν ορισμένη 'ηθική ποιότητα'. Ο πεπερασμένος χρονικός χαρακτήρας των επιμέρους φιλικών σχέσεων στην ουσία επιτείνει τα παραπάνω στοιχεία].

Ένα παράδειγμα θα κάνει σαφέστερη αυτή την κατώτερη μορφή φιλίας. Ας υποθέσουμε ότι αναπτύσσεται μια φιλία ανάμεσα σε ένα δάσκαλο και το μαθητή του βασισμένη στο χρήσιμο, δηλαδή στην αρχή ότι η χρησιμότητα και το αγαθό είναι ταυτόσημα. Ας υποθέσουμε επίσης ότι αυτή η φιλία είναι ειλικρινής, υπό την έννοια ότι και οι δύο φίλοι δεν είναι φειδωλοί ως προς το φιλείν και ότι δεν υπόσχονται να προσφέρουν κάτι που είναι ανίκανοι να παράσχουν. Στο αρχαιο-ελληνικό πλαίσιο, ο δάσκαλος προσφέρει στο μαθητή γνώση και ο μαθητής, ο οποίος κατανοεί τη γνώση ως κάτι χρήσιμο, αντιπροσφέρει στο δάσκαλο ηδονή. Αυτό το κλασσικό παράδειγμα ωστόσο περιγράφει, με αριστοτελικούς όρους, μια κατώτερη μορφή φιλίας. Από την οπτική του τέλους της, τούτο σημαίνει: α) όταν ο μαθητής εκτιμήσει ότι ο δάσκαλός του δεν έχει τίποτε περισσότερο να του διδάξει, θα είναι 'ηθικά' ελεύθερος να διακόψει τη φιλία τους, β) αυτή η απόφαση (το τέλος) δικαιολογείται παρά το γεγονός ότι ο ίδιος ο δάσκαλος δεν άλλαξε και παρά το ότι συνεχίζει να προσφέρει ό,τι υποσχέθηκε, γ) το χρονικό σημείο της παύσης της φιλίας αποτελεί και την πρώτη στιγμή που ο μαθητής είναι σε θέση να συνειδητοποιήσει αναδρομικά την ποιότητα και το βάθος της φιλίας, δηλαδή την έκταση της χρησιμότητάς της (για το θέμα της αγωγής, βλέπε: παρέκβαση 2η).

Μα αυτός ακριβώς είναι ο ορισμός της *κινήσεως* στο βιβλίο X των *ΗΝ*: « *εν χρόνω γάρ πάσα κινήσις καί τέλους τινός, οιον η οικοδομική, καί τελεία όταν ποιήση ου εφίεται* » (1174a 19-21). Ο ορισμός αυτός έχει ως στόχο του τον καθορισμό της ευδαιμονίας ως ενέργειας. Η διάκριση ανάμεσα στην κίνηση/ τέχνη και την ενέργεια/ πράξη απαναλαμβάνει την ανάλυση των *Μετά τά φυσικά* (1048b). Κάθε πράξη είναι ενέργεια και η ευδαιμονία, ως τέλος της πράξεως, υφίσταται και αυτή ως ενέργεια. Οι κατώτερες λοιπόν φιλίες έχουν τη δομή που έχει η κίνηση και όχι αυτήν της ενέργειας, δεν μπορούν ως εκ τούτου να αξιώσουν ότι αποτελούν ηθική πράξη, δηλαδή ενέργεια, στη γνήσια μορφή της.

Υπό αυτήν την οπτική, το γεγονός ότι η πράξη τελειώνει μόλις επιτευχθεί ο στόχος της (τέλος), δείχνει ότι βρισκόμαστε στο επίπεδο της ποιήσεως, όπου η πράξη παύει να υφίσταται από τη στιγμή (*άμα*) που το έργο πραγματοποιηθεί (*Φυσικά*, 201b 11). Η φιλία νοείται δηλαδή εδώ ως μια τέχνη που «οικοδομεί» το κοινό συμφέρον και έχει ως τέλος της το ίδιο το οικοδόμημα ενεργεία. Νοείται δε ως κίνηση αν ιδωθεί ως προς το χρόνο της τελειοποίησής της.

Η απόδειξη, συνεπώς, της κατωτερότητας αυτών των φιλιών μπορεί να θεμελιωθεί στη βάση δύο ξεχωριστών προκειμένων, από τη μια πλευρά στην παρατήρηση των φαινομένων και ενδόξων σχετικά με τη συμπεριφορά όσων προσμένουν από τη φιλία ένα συγκεκριμένο κέρδος, και από την άλλη, στη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στα ζεύγη: *ποιήσις/ κίνησις* και *πραξις/ ενέργεια*. Στο μέτρο που οι παραπάνω φιλίες δείχθηκαν να ανήκουν μορφικά στην κατηγορία της ποιήσεως, η ίδια η ηθική τους ποιότητα έχει ήδη αποφασισθεί.

Τελείως διαφορετική είναι η περίπτωση παύσης της φιλίας κατ'αρετή. Ο Αριστοτέλης δεν υποπίπτει στο ολισθήμα να θεωρήσει αδύνατη μια τέτοια παύση, όπως ίσως προδιαθέτει η επιμονή στη μονιμότητα της φιλίας αυτής [αυτή η απολυτοποίηση συναντάται, για παράδειγμα, στον Κικέρωνα, που αντιλαμβάνεται την τέλεια φιλία ως 'αιώνια' (*De amicitia*, ix, 32)]. Το βιβλίο IX,iii, που αναπτύσσει την απορία περί της δυνατότητας διάλυσης μιας τέλει φιλίας, δείχνει καθαρά ότι η διάλυση σε αυτήν την περίπτωση δεν σημαίνει ταυτόχρονα και την ολοκλήρωση της εν λόγω φιλίας. Στην πραγματική φιλία ισχύει λοιπόν ό,τι και για κάθε ενέργεια: ζεί κανείς τη φιλίαν ενεργεία και την έχει ήδη ζήσει. Ή καλύτερα: άπαξ και υφίσταται η δυνατότητα για φιλία (πράγμα που προϋποθέτει την παρέλευση κάποιου χρόνου), τότε η πράξη της φιλίας είναι ολοκληρωμένη, δηλαδή η περαιτέρω συνέχιση αυτής της πράξεως δεν επιφέρει κάποια αλλαγή στην υφή της φιλικής σχέσης, ούτε προσεγγίζει περισσότερο κάποιο τελικό στόχο από τον οποίο ήταν αρχικά απομακρυσμένη. Η ενέργεια που σηματοδοτεί τη φιλία είναι ενιαία στο χρόνο (αλλιώς θα ήταν κίνηση) και υλοποιεί συνεχώς και χωρίς διαβαθμίσεις το τέλος της, που δεν είναι άλλο από την ίδια την πράξη. Οι παραπάνω διατυπώσεις επιλέχθηκαν εσκεμμένα, για να αποτρέψουν δύο πιθανές παρανοήσεις: πρέπει να υπογραμμισθεί ότι, αν και εκτεινόμενη μέσα στο χρόνο, η φιλία δεν διαφοροποιείται με το πέρας του χρόνου, αλλά διατηρεί μια ενιαία δομή και ότι, από την πρώτη στιγμή που ιδρύεται, είναι ίδιου είδους (τα αντίθετα των δύο παραπάνω στοιχείων αποτελούν, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, γνωρίσματα των κινήσεων)¹². Η διάλυση των φιλιών αυτών δεν οφείλεται, συνεπώς, στην επίτευξη ενός στόχου έξω από την ίδια την πράξη αλλά στην αλλοίωση της ποιότητας της ίδιας της πράξεως, της φιλικής σχέσης. Όταν, για παράδειγμα, ο φίλος καταντά μοχθηρός σε τέτοιο βαθμό που είναι αδύνατη η ίασή του, τότε δικαιούμαστε να απομακρυνθούμε από αυτόν: «*οὐ γάρ τω τοιούτῳ φίλος ἦν. Ἀλλοιωθέντα οὖν ἀδυνατῶν ἀνασῶσαι ἀφίσταται*» (1165b 22-23).

Το ρήμα *αφίσταται* δείχνει ότι η διακοπή είναι τρόπον τινά βίαιη, όπως συμβαίνει και με την ίδια την ευδαιμονία όταν διακόπτεται συγκρουόμενη με την τύχη, εναργές παράδειγμα της οποίας είναι η απώλεια των φίλων. Το άδοξο αυτό τέλος δεν καταστρέφει, άλλωστε, την αξία της φιλίας που υπήρξε, ως εάν η τελευταία να έμεινε ανολοκλήρωτη, ενδεής. Για αυτό και δεν πρέπει, συνεχίζει ο Αριστοτέλης, να συμπεριφερόμαστε στους πρώην φίλους σαν να μην υπήρξαν ποτέ φίλοι μας (1665b 30-35). Η αδυνατότητα μιας αναδρομικής επανεκτίμησης της φιλίας οφείλεται, ακριβώς, στο ότι η τέλεια φιλία έχει ένα αυτοτελές νόημα, ένα εμμενές τέλος που έχει ήδη και ανά πάσα στιγμή υλοποιήσει.

- 3.β. α) «[η φιλία καθ' εαυτήν] δοκει δ'εν τω φιλείν μαλλον ή εν τω φιλείσθαι είναι » (1159a 27), β) «φιλητικός δέ ο εν τω φιλείν χαίρων μαλλον ή τω φιλείσθαι, εκεινος δέ φιλούμενος μαλλον. [για το φιλητικό ισχύει ότι] ένεστι γάρ ανάγκη ενεργουντι. Τό μέν γάρ φιλείσθαι συμβεβηκός » (1239a 28-32), γ) «οι πολλοί δέ δοκουσι διά φιλοτιμίαν βούλεσθαι φιλείσθαι μαλλον ή φιλείν, διό φιλοκόλακες οι πολλοί » (1159a 13-15)

Αρχικά ο Αριστοτέλης φαίνεται να αναφέρεται σε κάθε είδος φιλίας και να επισημαίνει ότι η φιλία ως τέτοια συνίσταται στην ενέργεια του φιλείν. Και πράγματι, μια τέτοια τοποθέτηση θα συνταίριαζε με τη βασική αρχή που θέλει τη φιλία να υπάρχει ένεκα του φίλου. Στην ίδια συνάφεια ανήκει και η προϋπόθεση του συζήν, της άμεσης επαφής των φίλων, αφού και αυτή εξασφαλίζει στην πραγματικότητα το φιλείν ως ενέργεια και όχι ως απλή διάθεση. Για αυτό και η απροσηγορία καταστρέφει τη φιλία, αφού την αδρανοποιεί ως ενέργεια (1157b 10-15). Παράλληλα, οι κατώτερες φιλίες προσκολλώνται στο φιλείσθαι και κατηγοριοποιούνται ως συμβεβηκός. Εξάλλου, παραπέμπουν στην κολακεία η οποία είχε, ήδη στο δεύτερο βιβλίο των *HN*, ορισθεί ως το κατώτερο άκρο (ως έλλειψη) της φιλίας. Τούτο σημαίνει ότι κάθε φορά που η φιλία βασίζεται στο φιλείν υποβιβάζεται ως φιλία και τελικά ως ηθική πράξη. Καταδικάζεται εκ των προτέρων ως κακία.

Είναι, βέβαια, προφανές ότι η ταύτιση της φιλίας με την ενέργεια του φιλείν κυριολεκτεί μόνον στην τέλεια φιλία. Εδώ, μάλιστα, δεν πρέπει να γίνεται λόγος για φιλείν και φιλείσθαι. Αυτή η διχοτόμηση ανάμεσα σε μια ενέργεια και σε ένα πάσχειν θα ήταν ήδη ύποπτη. Στη φιλία κατ' αρετή ιδιάζει μόνον το ζεύγος *φίλησις-αντιφίλησις*,

που εξασφαλίζει το ότι η φιλική σχέση αναπτύσσεται σε όλο της το φάσμα στο επίπεδο της ενέργειας, ότι οι δύο αμοιβαίες πράξεις λαμβάνουν χώρα στο ίδιο πλαίσιο, στον ίδιο εσωτερικό χώρο..

Είναι άλλωστε πρόδηλο, παρά την έλλειψη μιας σαφούς διατύπωσης εκ μέρους του Αριστοτέλη, ότι οι κατώτερες φιλίες δίδουν προτεραιότητα στο φιλείσθαι, καθώς επικεντρώνουν την προσοχή τους στο όφελος που θα προκύψει. Είδαμε μάλιστα ότι, όταν το αναμενόμενο όφελος δεν αποκτηθεί ή αντιθέτως ολοκληρωθεί, αυτές οι φιλίες διαλύονται. Και η γνωστή διατύπωση που συνοδεύει σε όλα τα *HN* αυτές τις φιλίες (*[ο φίλος] η ηδύς ή χρήσιμος*) το ίδιο πράγμα ενοούσε. Αυτές οι ποιότητες αφορούν το φιλείσθαι ως όφελος που λαμβάνεται. Στην ουσία, αυτή η προσέγγιση επαναλαμβάνει την προηγούμενη παρατήρηση σχετικά με τη φιλία ως ποίηση. Το ότι η φιλία αυτή πραγματοποιείται μόνον εάν υλοποιηθεί το κοινό συμφέρον σημαίνει ότι πραγματοποιείται μόνον όταν ικανοποιηθεί το φιλείσθαι, το πορίζεσθαι κάτι ωφέλιμο. Το πρόσθετο στοιχείο είναι ότι αυτό το έργο, η υλοποίηση κάτι χρήσιμου, μεταθέτει το νόημα της φιλίας στο φιλείσθαι, στο ευ πάσχειν.

3.γ. « η φιλία η πρώτη [...] το έργον αυτης ενέργεια, αυτή δ' ουκ έξω αλλ' εν αυτω τω φιλοντι. Δυνάμεως δέ πάσης έξω, ή γάρ εν ετέρω ή η έτερον... το μέν γάρ φιλείσθαι ου του φιλητου ενέργεια » (*HE*, 1237a 35 – 38).

Η τέλεια φιλία ταυτίζεται με ενέργεια και αντιτίθεται στην έννοια της δυνάμεως. Ταυτόχρονα, η ενέργεια ταυτίζεται με το φιλείν, και το φιλείσθαι ορίζεται ως το ενάντιο της ενέργειας και, συνεπώς, φαίνεται να ταυτίζεται με την έννοια της δυνάμεως. Η σαφώς αποκλειστική αναφορά στην πρώτη φιλία καθώς και ο συλλογισμός που αναπτύξαμε προηγουμένως μας οδηγούν στις ενότητες: πρώτη φιλία/ φιλείν/ ενέργεια, κατώτερες φιλίες/ φιλείσθαι/ δύναμη. Όμως, μια τέτοια θέση μάς επαναφέρει στην οδό της αρχικής μας υπόθεσης. Το εμπειρικό δεδομένο/ φαινόμενο (σύμφωνα με το οποίο ο φίλος κατ'αρετή εστιάζει τη συμπεριφορά του στο φιλείν ενώ οι υπόλοιπες φιλίες στο τι θα καρπωθούν) λαμβάνει ένα ξεχωριστό ηθικό περιεχόμενο, καθώς δείχνει ότι η προτεραιότητα του φιλείσθαι, όταν παρ' ελπίδα παρατηρείται, υπονομεύει την ίδια την ηθική ποιότητα της φιλίας ως ενέργειας. Υπό μία έννοια, αυτή η προτεραιότητα του φιλείν είναι το κριτήριο που καταδικάζει εκ προοιμίου σε αναξιοτητα κάθε φιλία που περιλαμβάνει το στοιχείο της υπεροχής κάποιου εκ των δύο φίλων (*καθ' υπεροχήν*). Το

ότι εδώ δεν πρόκειται για μια πραγματική φιλία, δηλαδή το ότι το κριτήριο δεν είναι η ίδια η ηθική αξία των φίλων, φαίνεται και από το γεγονός ότι η βαρύτητα δεν δίνεται πλέον στο φιλείν, όπως ταιριάζει σε κάθε τέλεια φιλία, αλλά στο φιλείσθαι, καθώς ο υπερέχων δικαιούται να αξιώνει περισσότερη φιλία από ό,τι προσφέρει (1158b 25-26).

Τι θα σήμαινε, όμως, το να ορίσει κάποιος τη φιλία ως δύναμη;

Πριν απαντήσουμε στο ερώτημα, ας υπενθυμίσουμε ότι η όλη κλιμάκωση της φιλίας προς την τέλεια αρετή παρακολουθεί την ταύτισή της με ενέργεια. Ειδικότερα, στην απορία για το εάν ο αυτάρκης άνθρωπος χρειάζεται φίλους, η τελική αριστοτελική απάντηση στηριζόταν στο επιχείρημα ότι η φιλία ως τέτοια εξασφαλίζει το ενεργεία της ευδαιμονίας. Όταν κάποιος διάγει τον βίο του δίπλα σε φίλους, η όποια του πράξη γίνεται ευκολότερη καθώς « *ου γάρ ράδιον καθ'αυτόν ενεργειν συνεχως* » (1170a 7). Η εμμένεια της πράξεως που θα κορυφωθεί, όπως είδαμε, στην αυτοσυνειδησία της (: « *αισθανόμενον ότι εστι* »), δεν θίγεται από το γεγονός ότι η φιλία ως τέτοια αναφέρεται σε κάποιον άλλον και δεν νοείται δίχως την αντιφίληση. Ακόμα και ως προς τον άλλον, η φιλική σχέση είναι μια ενέργεια. Ο άλλος δεν προσφέρει την αντιφίληση ως ένα είδος ανταλλάγματος, ούτε έχει νόημα να μιλάμε εδώ για το φιλείσθαι ως κάρπωση κάποιας ωφέλειας, αφού είμαστε στο επίπεδο της αυτάρκειας. Εάν ο φίλος συνιστά μια « *πηγή ευδαιμονίας* »¹³, είναι στο μέτρο που μας προσφέρει το θέαμα της ίδιας της ενέργειας (« *θεωρειν δέ μαλλον τούς πέλας δυνάμεθα ή εαυτούς* », 1169b 34-35), στο μέτρο που προσωξάνει τη δική μας αίσθηση της ενέργειας. [Θα επανέλθουμε στο θέμα της ενέργειας στην επόμενη ενότητα].

Τώρα γίνεται σαφές το προηγούμενο ερώτημα. Η φιλία ως δύναμη καταργεί την ίδια τη φιλία ως ηθική πράξη, δηλαδή ως ενέργεια, στο μέτρο που την ενδιαφέρει το αποτέλεσμα της φιλίας, έτσι όπως αυτό συγκεκριμενοποιείται στο φιλείσθαι. Την ενδιαφέρει ποια μεταβολή θα πραγματοποιηθεί στον άλλον, ως προς τη χρησιμότητα και το κέρδος. Αυτό που εξορίζεται δεν είναι βέβαια η ίδια η χρησιμότητα, αφού και η τέλεια φιλία είναι και ηδεια και χρήσιμη. Εξορίζεται η χρησιμότητα ως δύναμη, ως κάτι που θα υλοποιηθεί μέσα σε κάτι άλλο, ως κάτι που διαχωρίζει τη φιλική σχέση σε ποίηση και εξωτερικό αποτέλεσμα (1046b 3-5). Για αυτό και ο Αριστοτέλης τονίζει ότι στις κατώτερες φιλίες οι φίλοι δίδουν και λαμβάνουν ηδονές διαφορετικής ποιότητας (1157a). Για αυτό και επιμένει ότι η χρησιμότητα και η οικεία της ηδονή δεν προϋποθέτουν το συζήν, δηλαδή και πάλι το συναισθάνεσθαι. Για αυτό και ό,τι πορίζει

ο χρήσιμος φίλος δεν αποτελεί για τον ίδιον αναγκαστικά και πηγή ευχαρίστησης, δηλαδή ενέργεια (1157b). Παντού αναδύεται το στοιχείο της ασυνέχειας, στοιχείο διαμετρικά αντίθετο προς την οντολογική σύσταση της ενέργειας.

Ανάγοντας λοιπόν τη φιλία κατά το χρήσιμον στο φιλείσθαι, ο Αριστοτέλης έχει δείξει πώς αυτό το ‘φαινόμενο’ τής αφαιρεί κάθε ηθική σημασία στο μέτρο που την ταυτίζει με δύναμη.

3.δ. « *αμφισβήτησιν δ'έχει πότερα δει τη του παθόντος ωφέλεια μετρειν καί πρόσ ταύτην ποιεισθαι τήν ανταπόδοσιν, ή τη του δράσαντος ευεργεσίααρ'ουν διά μέν τό χρήσιμον της φιλίας ούσης η του παθόντος ωφέλεια μέτρον εστίν [...] εν δέ ταις κατ'αρετήν εγκλήματα μέν ουκ έστιν, μέτρω δ'έοικεν η του δράσαντος προαίρεσις* » (1163a 10-23).

Το χωρίο αναλύει την περίπτωση των άνισων φίλων και τη δυνατότητα να επέλθει η επιδιωκόμενη ισότητα (*ισάζειν*). Το κριτήριο αυτό είναι διαφορετικό για την τέλεια φιλία και τη φιλία που βασίζεται στη χρησιμότητα. Στην πρώτη, κριτήριο είναι η προαίρεση και κατ'ακολουθία η ίδια η πράξη, δηλαδή η ενέργεια. Στη δεύτερη, κριτήριο είναι ο ίδιος ο παθών. Τούτο σημαίνει, ωστόσο, ότι η δεύτερη νοείται αναγκαστικά ως κίνηση: η φιλία, δηλαδή η σχέση φιλείν-φιλείσθαι, ερμηνεύεται ως πάσχειν, και δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως ενέργεια. Στην ουσία η σχέση φιλείν-φιλείσθαι γίνεται ανάλογη με τις *κινήσεις* (με το τεχνικό νόημα του όρου) του τύπου διδάσκειν-μανθάνειν. Όπως εξηγούν τα *Φυσικά*, πρόκειται για κινήσεις όπου το πάσχειν διατηρεί ακέραια την πρωτοκαθεδρία. Σε κάθε κίνηση ισχύουν τα εξής (202a 10κε.): α) « *εστιν η κινήσις εν τω κινητώ* », δηλαδή η κινήσις δεν είναι η ενέργεια αυτού που κινεί αλλά η εντελέχεια του ίδιου του κινητού ως τέτοιου, β) η κίνηση δεν είναι μια σχέση διπλής κατεύθυνσης ανάμεσα στο κινούν και το κινητό, αλλά μια σχέση όπου η ποίηση υπάγεται ουσιαστικά στο πάσχειν, δεν είναι παρά προς εξυπηρέτησή του¹⁴. Κατανοούμε λοιπόν γιατί, όταν κριτήριό της είναι το πάσχειν, η φιλία ταυτίζεται αυτόχρονα με μια μορφή κινήσεως, ότι αυτή η ταύτιση καταργεί την ίδια τη φιλία ως ισότιμη σχέση των φίλων, μετατρέπει το φιλείν σε πράξη υπόλογη προς το φιλείσθαι (που είναι εκ φύσεως, δηλαδή ως πάσχειν, συμβεβηκός). Γίνεται τώρα σαφές τι σημαίνει, στις κατώτερες φίλιες, η ηθική πρωταρχικότητα του φιλείσθαι και πώς υποτάσσεται σε αυτήν το φιλείν ως ενέργεια. Και διασαφηνίζεται παράλληλα η αρχική θέση ότι οι κατώτερες φίλιες δεν

ολοκληρώνονται παρά μόνον εάν πραγματοποιηθεί το χρήσιμο ως τέτοιο, δηλαδή και πάλι το φιλείσθαι ως ευ πάσχειν. Συνάγεται, λοιπόν, για άλλη μια φορά, ότι η επιμονή στη ανάλυση των φαινομένων υποκρύπτει μια θεωρητική στρατηγική: κάθε φορά που καταδικάζεται μια μορφή φιλίας, εξομοιώνεται με μια μορφή κινήσεως/ δυνάμεως.

3.ε. « οι δ' ευ πεποηκότες φιλοσι και αγαπωσι τούς ευ πεπονθότας [...] όπερ και επί των τεχνιτων συμβέβηκεν. Πας γάρ τό οικειον έργον αγαπα μαλλον ή αγαπηθείη άν υπό του έργου εμπύχου γενομένου [...] τοιούτω δή έοικε και τό των ευεργετων. Το γάρ ευ πεπονθός έργον εστιν αυτων. Τουτο δή αγαπωσι μαλλον ή τό έργον τόν ποιήσαντα [...] ενεργεία δέ ο ποιήσας τό έργον εστι πως. στέργει δή τό έργον, διότι και τό ειναι [...] και η μέν φίλησις ποιήσει έοικεν, τό φιλείσθαι δέ τω πάσχειν» (1167b 30 – 1168a 20).

Αυτό το χωρίο λαμβάνεται συνήθως ως αυτονόητο και χρησιμοποιείται εν γένει ως αντιπροσωπευτικό της αριστοτελικής θεωρίας για τη φιλία, χωρίς κανέναν μάλιστα δισταγμό. Οι σχολιαστές επικεντρώνουν το ενδιαφέρον τους στην ταύτιση της φιλίας με το φιλείν και την ενέργεια και παραγνωρίζουν τη σκοτεινή πλευρά του που είναι η εξομοίωση της φιλίας με ποίηση. Κι όμως θα έπρεπε να μας βάλει σε απορία το γεγονός ότι η φιλία ως ηθική αρετή ταυτίζεται εδώ με το ακριβές αντίθετο κάθε πράξεως που είναι η ποίηση!¹⁵

Και πράγματι, το παραπάνω χωρίο συνιστά για τη δική μας ερμηνεία ένα ξαφνικό εμπόδιο που δεν μπορούμε να παρακάμψουμε, θεωρώντας το απλώς σα μια μεταφορική διατύπωση. Αντίθετα, σπεύδουμε να σημειώσουμε ότι η ταύτιση του φίλου με το έργο της ποιήσεως δεν μπορεί να ευσταθεί στο μέτρο που εξανεμίζεται η ίδια η αντιφίληση (μια δηλαδή από τις ουσιώδεις προϋποθέσεις της φιλίας), όπως υπονοεί και ο ίδιος ο Αριστοτέλης, και το κυριότερο, στο μέτρο που προδιαγράφεται για τη φιλία ένα εξωτερικό τέλος, η υλοποίηση του 'έργου' της.

Ας βάλουμε εντός παρενθέσεων τις παραπάνω παρατηρήσεις και τη θεμελιώδη διάκριση πράξεως/ ποιήσεως, καθώς μπορεί να κατηγορηθούμε για λήψη του ζητουμένου. Στην πραγματικότητα, αυτό το χωρίο μετατρέπει την ίδια την έννοια της ποίησης και τούτο με δύο τρόπους. Από τη μια πλευρά, η ποίηση δεν επικεντρώνεται πλέον στην υλοποίηση του έργου αλλά στη διαδικασία αυτή καθαυτή, στην πράξη του ποιούντος. Από την άλλη, η ποίηση φαίνεται, τρόπον τινά, να μην εστιάζεται

αποκλειστικά στη 'γένεσιν' αλλά να συνεχίζεται και μετά την πραγμάτωση του έργου ως αγάπη και στοργή για το έργο (*αγαπωσιν, στέργει*), ως ικανοποίηση που προσφέρει η θέα του έργου ως ενεργεία όντος¹⁶. Και οι δύο αυτές διαφοροποιήσεις σε σχέση με την 'ορθόδοξη' αριστοτελική θέση τείνουν να κατανοήσουν την ποίηση όχι απλά ως παραγωγή έργου αλλά και ως ενέργεια εν εαυτή αιρετή και συνεπώς ως πράξη.

Και αυτή η επεξήγηση του χωρίου δεν ικανοποιεί, ωστόσο, τη βαθύτερη πρόθεσή μας: πρέπει, νομίζουμε, να συνειδητοποιηθεί ότι η παρούσα συζήτηση δεν αφορά στην ίδια τη φιλία ή τουλάχιστον την τέλεια φιλία αλλά απλά και μόνο μιαν αρετή που της μοιάζει. Πράγματι, το χωρίο αφορά την 'ευεργεσία', η οποία ουδόλως υπάγεται στην αρετή της φιλίας¹⁷. Τούτο αποδεικνύεται, καταρχάς, από τη θέση του χωρίου: έπεται των παραγράφων που απασχολούν την εύνοια και την ομόνοια ως κάτι που «*φιλικω έοικεν*», χωρίς να συνιστά όμως και μορφή φιλίας. Κατά δεύτερο λόγο, είναι προφανές ότι η ευεργεσία εμπίπτει στο χώρο της 'ελευθεριότητας', όπου και αναφέρεται ρητά (1120a 35), στη συνάφεια της ηθικής αξίας του ευ ποιείν σε σχέση με το ευ πάσχειν. Απομακρύνεται δε από τη φιλία όσο και η εύνοια, στο μέτρο δηλαδή που δεν περιλαμβάνει στο εσωτερικό της την ανάγκη της αντιφιλήσεως ή ακόμα και της προσωπικής σχέσης με τον άλλον.

Είμαστε πλέον σε θέση να κατανοήσουμε, πίσω από το γράμμα του κειμένου, τις ουσιώδεις σχέσεις που έρχονται στην επιφάνεια. Τα δύο δεδομένα που φωτίσαμε (πρώτον, το ότι εδώ η φιλία τείνει να ταυτισθεί με ποίηση και, δεύτερον, ότι εδώ δεν πρόκειται παρά για μια φιλία στην οποία έχει αφαιρεθεί η αντιφίληση) πρέπει να ιδωθούν στην ενότητά τους. Και τότε προκύπτει το εξής συμπέρασμα: κάθε φορά που η φιλία χάνει την αναφορά της στον άλλον, τείνει να χάσει και το ηθικό της περιεχόμενο, δηλαδή την ουσία της ως πράξη, αφού μετατρέπεται σε ποίηση. Και η αναφορά στον άλλον αίρεται όταν ο τελευταίος νοείται ως παραχθέν έργον, ως ποιητόν. Διότι τότε ο άλλος παύει να αποτελεί πηγή ευδαιμονίας και μετατρέπεται σε αναπαραγωγή του εαυτού μας. Δεν είναι τυχαίο ότι η ανάλυση της αυτάρκειας ως προς τη φιλία απέφυγε οιοδήποτε επιχείρημα που να υποστηρίζει ότι ο αυτάρκης αναγνωρίζει στο φίλο ένα έργο του. Και τούτο διότι έπρεπε να διαφυλαχθεί, πάση θυσία, η ετερότητα του φίλου¹⁸. Η πιο εύστοχη διατύπωση για την εξασφάλιση μιας τέτοιας προϋπόθεσης είναι εκείνη των *HE*: «*ώσπερ αυτός διαιρετός είναι ο φίλος*» (1245a 34-35). Το αντίθετο αυτής της ετερότητας φανερώνεται μέσα από τη μεταφορά του χωρίου των *HN*, στο σημείο που το

έργο παρομοιάζεται με τέκνο (« *ωσπερ τέκνα* », 1168a 2-3), υπό το νόημα ότι το έργο ή ο ευεργετηθείς είναι μέρος του ίδιου του ποιούντος¹⁹. Δεν πρέπει να είναι τυχαίο, ως ένδειξη της αντίθεσης του Αριστοτέλη σε κάθε παρερμηνεία της φιλίας στη βάση της παραγωγής ή της αναπαραγωγής του άλλου, ότι η τελευταία πρόταση του ΙΧ βιβλίου των *ΗΝ* που κλείνει τη συζήτηση περί φιλίας επανέρχεται σε αυτό το ζήτημα: « [οι φίλοι] *απομάττονται γάρ παρ' αλλήλων οἰς ἀρέσκονται*» (1172a 13-14). Δεν υφίσταται, δηλαδή, στο εσωτερικό της φιλίας μια επιβεβλημένη προσαρμογή του ενός στον άλλον, ένα είδος πατρικής κληρονομιάς, αλλά μόνο η αμοιβαία επιρροή στη βάση αυτού που οι ίδιοι οι φίλοι είναι καθαυτοί, στη βάση αυτού που οι ίδιοι επιθυμούν ως σημείο αναφοράς της φιλικής τους σχέσης. Τα αποτυπώματα του ενός πάνω στον άλλον δεν μπορούν παρά να συμβαδίζουν με αυτό που ο άλλος είναι ήδη ως πράττων. Ο φίλος δεν μπορεί ποτέ να συνειδητοποιείται ως δικό μου έργο ή δημιούργημα. Αυτός ο τρόπος διάνοιξης του άλλου ως δημιουργήματος, που κυριολεκτεί στην αρχαιοελληνική αντίληψη (όχι στη σύγχρονη) της σχέσης πατέρα-υιού, δεν αρμόζει στη φιλία αλλά, αντίθετα, την καταργεί.

Συμπέρασμα: Η διάκριση ανάμεσα σε πράξη και ποίηση δεν ενέχει μόνο οντολογική αλλά και ηθική - αξιολογική βαρύτητα, πράγμα που διαφαίνεται στην αριστοτελική ανάλυση της φιλίας, καθώς οι μορφές της αντανακλούν όλες τις πτυχές της διάκρισης ανάμεσα στα επίπεδα της *πράξεως/ ενέργειας* και της *ποιήσεως/ κινήσεως*. Οι κατώτερες μορφές φιλίας αποδεικνύονται ως τέτοιες στο μέτρο που παρουσιάζονται ως 'ποιητικές', που τείνουν να ακολουθήσουν τους κανόνες που ισχύουν στην περιοχή του ποιητού και της ποιήσεως. Η φιλία κατ' αρετή είναι τέτοια στο μέτρο που σέβεται τη σύσταση του πρακτού, στο μέτρο που οι φίλοι επιτελούν κυριολεκτικά πράξεις, δηλαδή ενέργειες²⁰.

Το πρώτο σκέλος του αρχικού ζητουμένου ως προς την οριοθέτηση του πρακτού έχει αποδειχθεί: **το πρακτόν είναι κάτι το αγαθό στο μέτρο που δε νοείται ως ποιητόν.**

Γ. ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ 2η

Η ηθική αγωγή μεταξύ πράξεως και τέχνης (*Πολιτικά*)

Είδαμε ότι υφίστανται δύο ασύμβατες οντολογικές τροπικότητες, το ποιητόν και το πρακτόν, υπό την έννοια ότι κανένα πρακτόν δεν μπορεί ταυτόχρονα να είναι και ποιητόν και το αντίστροφο. Μια περαιτέρω διευκρίνιση θα κάνει σαφέστερα τα όρια αυτής της αρχής. Εμμένουμε στη θέση μας ότι η πράξη και η ποίηση είναι ασύμβατες μεταξύ τους, ότι μια πράξη που ενεργείται σύμφωνα με το μοντέλο της ποιήσεως είναι μια κακή ηθική πράξη, αλλά προσθέτουμε: **αυτή η διάκριση πράξεως-ποιήσεως ισχύει στο χώρο της ηθικής και ουδόλως αποκλείει να υπάρχουν άλλες οντολογικές περιοχές, όπου συναντώνται φαινόμενα που εμπεριέχουν στοιχεία τόσο της πράξεως όσο και της ποιήσεως.** Αποκλείει μόνο την πιθανότητα να πρόκειται για ηθικά φαινόμενα. Είναι προφανές ότι σε αυτές τις περιοχές δεν θα μπορούν να εγερθούν αμιγώς ηθικά ερωτήματα, για τον απλούστατο λόγο ότι σε αυτές δεν θα εμφανίζονται ηθικές πράξεις. Εκτός περιοχής του πρακτού, τίποτε δεν αποκλείει λοιπόν μια μίξη της πράξεως και της ποιήσεως²¹. Ένα τέτοιο φαινόμενο είναι αυτό της αγωγής και ειδικότερα της ηθικής αγωγής, όπως αυτό νοείται στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη. Το φαινόμενο της ηθικής αγωγής φαίνεται, πράγματι, να επιβάλλει ένα είδος επικάλυψης των δύο τρόπων²², καθώς δεν μπορεί να ιδωθεί παρά μόνο ταυτόχρονα ως τέχνη και ως πράξη.

Καταρχάς, το φαινόμενο της αγωγής φαίνεται να προσιδιάζει στην πράξη:

i) Η ίδια η αγωγή αποτελεί μια διαπροσωπική σχέση και, συνεπώς, υπόκειται στις ηθικές αρχές που αναφέρονται στην 'ετερότητα'. Η ίδια η πόλη, παρόλο που αποτελεί μια πολιτική και όχι μια ηθική κοινότητα, δεν μπορεί να καταργήσει τις αξιώσεις της ηθικής. Όσο και εάν παραμένει ανοικτό το ερώτημα της σχέσης μεταξύ του ηθικά αγαθού και του καλού πολίτη, είναι σίγουρο ότι η άριστη πόλη προϋποθέτει σπουδαίους (ηθικά) πολίτες: «εν μόνη γάρ απλως ο αυτός ανήρ καί πολίτης αγαθός εστιν» (1293b 6-7). Πρόκειται για πολίτες που μπορούν να κατανοήσουν την έννοια και τις ηθικές αξιώσεις της φιλίας, έστω σε μια κατώτερη μορφή της (την πολιτική). Σε αυτήν την (ιδεατή) περίπτωση, η πόλη λειτουργεί στη βάση ενός δικαίου που δεν ισχύει υπό το

κράτος της απειλής αλλά στη βάση της ηθικής του διάστασης . Ας συγκρατήσουμε μόνο το εξής: η αγωγή δεν μπορεί να λειτουργήσει ερήμην των αρχών της ηθικής, δηλαδή των αρχών της πράξεως, καθώς η περιοχή της αγωγής επικαλύπτεται με εκείνη του πρακτού.

ii) Περαιτέρω, η αγωγή ορίζεται ως πράξη στο μέτρο που κατανοείται ως αγωγή της φρονήσεως. Δείξαμε (στο πρώτο κεφάλαιο) ότι στην κυριολεξία μια τέτοια αγωγή δεν υφίσταται, καθώς εξαντλείται στην απλή παραδειγματική παρουσία του ίδιου του φρονίμου στο εσωτερικό της ηθικής και πολιτικής κοινότητας. Ούτε τίποτε εξασφαλίζει ότι το παράδειγμα του φρονίμου είναι επαρκής συνθήκη για τη ‘διαμόρφωση’ άλλων φρονίμων, ούτε μπορεί ο φρόνιμος να κριθεί εκ του παιδαγωγικού αποτελέσματος (δεν αποδεικνύεται λιγότερο φρόνιμος εάν φανεί εκ των υστέρων ότι ο ‘μαθητής’ δεν πέτυχε τη δημιουργία μιας ‘σπουδαίας’ ηθικής κρίσης). Βέβαια, δεν πρέπει να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι η περίπτωση της φρονήσεως είναι η μοναδική παιδαγωγική εξαίρεση ή μια απλή δευτερεύουσα περίπτωση. Αρκεί να αναλογισθεί κανείς τον αριστοτελικό ορισμό της παιδείας για να κατανοήσει ότι η ίδια η αγωγή κινείται μετέωρα προς την αυτο-υπονόμευσή της: *«έκαστος δέ κρίνει καλώς α γινώσκει, καί τούτων εστίν αγαθός κριτής. Καθ’ έκαστον άρα ο πεπαιδευμένος»* (1094b 30-1095a 2). Άρα, η παιδεία έχει ως στόχο της την ανάπτυξη της κρίσης, και τέτοια κρίση αποτελεί στο χώρο της ηθικής η φρόνηση.

iii) Ένα τελευταίο στοιχείο θα δείξει τη γειννίαση της παιδείας με την πράξη. Και στις δυο περιπτώσεις ισχύει η καλούμενη ‘ερμηνευτική προϋπόθεση’: οι κρίσεις του φρονίμου δεν γίνονται κατανοητές παρά μόνο υπό την ‘προϋπόθεση’ ότι γίνονται δεκτά τα ‘λεγόμενα’ της ηθικής κοινότητας, παρά μόνο στη βάση μιας κοινής ηθικής αντίληψης. Με τον ίδιο τρόπο, η κρίση του νομοθέτη, εκείνου δηλαδή που φέρει την ευθύνη για τον καθορισμό της παιδείας στην πόλη, δεν είναι απροϋπόθετη, δεν ισχύει για κάθε ηθική κοινότητα ή πόλη, δεν αφορά ένα ον που παραμένει το αυτό ανεξάρτητα από τις κοινωνικές συνθήκες όπου εμφανίζεται: *«κρίνει γάρ έκαστος άρχων πεπαιδευμένος υπό του νόμου καλώς»* (1298b 26-27)²³. Αυτός είναι ο σαφέστερος αριστοτελικός τρόπος να αντιδιαστείλεις την αγωγή από την τέχνη και την επιστήμη, το να της αρνηθείς μια αναλλοίωτη και σταθερή αλήθεια.

Τα παραπάνω δεν μπορούν, πάντως, να επισκιάσουν το αναμφισβήτητο γεγονός ότι η αριστοτελική **αγωγή ορίζεται ταυτόχρονα και ως τέχνη**. Οι ενδείξεις προς αυτήν την κατεύθυνση είναι σαφείς:

i) Τα *Φυσικά* έχουν δείξει ότι η διαδικασία της αγωγής, η ίδια η σχέση μεταξύ διδάσκειν και μανθάνειν, αποτελεί *κίνηση*, δηλαδή ενέχει τον οντολογικό τρόπο που ταιριάζει στην τέχνη. Η ιδέα που υποβασιάζει την όλη ανάλυση είναι η παρατήρηση ότι η επίτευξη του τέλους της αγωγής δεν είναι δυνατόν να αξιολογείται με βάση το διδάσκειν αλλά με βάση την ίδια την επίτευξη του μανθάνειν. Το παράδειγμα της μαθήσεως αναπαράγει αυτό της οικοδομικής τέχνης (βλέπε: 201a 18, 202a 32, 202b 10): η μάθηση είναι μια κίνηση στην οποία υπάγεται το διδάσκειν, καθώς η ίδια η ενέργεια του διδάσκειν δεν αποτελεί παρά το *‘υπό τουδε’* της μαθήσεως. Η κίνηση είναι μια πορεία μονής κατεύθυνσης, όπου το τέλος αυτού που υφίσταται την ενέργεια, αυτού που υφίσταται το πάσχειν, είναι το μέτρο και η ίδια η κίνηση. Το νόημα αυτής της παρατήρησης είναι σαφές: η αγωγή είναι το αντίθετο της ηθικής πράξεως, αφού η τελευταία έχει το τέλος της εν εαυτή, την ευπραξία²⁴.

ii) Η αγωγή δεν προϋποθέτει μόνο αυτό που ονομάσαμε παραπάνω *‘ερμηνευτική προϋπόθεση’* αλλά και μια έννοια *‘ύλης’*, όπως ταιριάζει στην τέχνη. Ενώ στο χώρο της ηθικής ο πράττων θεωρείται απόλυτος υπεύθυνος των πράξεών του και υπεύθυνος, τελικά, για την ηθική του αρετή, στο χώρο της αγωγής ο νομοθέτης δεν μπορεί παρά να ίσταται ενώπιον ενός *‘υλικού’* που προϋπάρχει (*«τά μέν υπάρχουν»*, 1332a 28), επί του οποίου δεν έχει καμιά δικαιοδοσία: *«ώσπερ γάρ και τοις άλλοις δημιουργοις, οιοι υφάντη και ναυπηγῶ, δεῖ τὴν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν [...], οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδεῖως ἔχουσαν»* (1325b 42-1326a 6). Ο πράττων είχε ορισθεί ως ο ίδιος ο αίτιος των πράξεών του, που δεν μπορούσε να επικαλεστεί μια ἐξωθεν ἀρχή, ούτε την ίδια την αγωγή, αφού ως ἐνήλικας εἶναι υπεύθυνος και για την ηθική του αρετή (βλέπε: κεφάλαιο πρώτο, τη συζήτηση για το ακούσιο). Αντίθετα, ο νομοθέτης εἶναι ἕνας τεχνίτης που δεν δίδει λόγο για το υλικό που ἔχει μπροστά του, παρά μόνο για τον τρόπο ἐπεξεργασίας του. Στην αγωγή προϋποθέτουμε ἕνα σημεῖο *‘μηδέν’*, για το οποίο οὐδείς εὐθύνεται και το οποίο ἀνάγεται στην *‘πολιτική τύχη’*.

iii) Εδώ γίνεται φανερό ότι ο Αριστοτέλης ἐννοεῖ πως, πέρα ἀπὸ τὴν ὅποια σχετικότητα τῶν συνθηκῶν ἢ τοῦ ἰδίου τοῦ πολιτεύματος, ἐνώπιον τῶν

συγκεκριμένων συνθηκών ο νομοθέτης είναι ένας τεχνίτης, που αξιώνει ότι μπορεί να οικοδομήσει με βάση αυτό το υλικό την τελειότερη ‘οικεία’ του αγωγή, την τελειότερη παιδεία που ταιριάζει στο ‘υλικό’ του. Η παιδεία φανερώνεται, σε πολιτικό επίπεδο, ως εκείνη η παράμετρος που μπορεί να εγγυηθεί τη σταθερότητα του πολιτεύματος. Άρα, η παιδεία θα πρέπει κάθε φορά να εξαρτάται από το υπάρχον πολίτευμα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι θα πρέπει να προσαρμόζεται στην εκάστοτε διεφθαρμένη πραγμάτωση αυτού του πολιτεύματος: *«μέγιστον δέ πάντων [...] πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας [...] τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας [...] ἔστι δέ τὸ πεπαιδευθῆναι πρὸς τὴν πολιτείαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιῆν οἱ χαίρουσιν οἱ ολογαρχούντες ἢ οἱ δημοκρατίαν βουλόμενοι, ἀλλ’ οἱς δυνήσονται οἱ μὲν ὀλιγαρχεῖν οἱ δὲ δημοκρατεῖσθαι»* (1310a 13-23)²⁵. Υφίσταται, λοιπόν, μια ουσιώδης (και όχι κοινωνιολογική-ιστορική) σχέση ανάμεσα στο πραγματικό ποιόν του πολιτεύματος (ως είδους) και της αντίστοιχης παιδείας. Αυτήν την ουσιώδη σχέση τη γνωρίζει ο νομοθέτης, ο οποίος παρουσιάζεται ως επιστήμων ή τεχνίτης, ως κάποιος που αναλαμβάνει να εγκαθιδρύσει την παιδεία που αναλογεί σε μια πόλη. Κατά συνέπεια, η δημιουργία μιας πόλης ηθικά σπουδαίας δεν είναι ζήτημα τύχης *«ἀλλ’ ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως»* (1332a 32), της επιστήμης του νομοθέτη²⁶. Φαίνεται ότι ο περιορισμός του νομοθετικού έργου στα όρια του εκάστοτε πολιτεύματος συνυπάρχει με μια απεριόριστη εμπιστοσύνη στο παιδαγωγικό έργο του νομοθέτη, στο ότι μπορεί να διαπλάθει τους ανθρώπους προς ένα ορισμένο στόχο: *«ὅπως δέ γίνονται τοιοῦτοι, τοῦ νομοθέτου ἔργον ἰδίόν ἐστι»* (1263a 39-40).

Αυτή η πρόχειρη περιγραφή στοιχείων πράξεως και ποιήσεως που συνυπάρχουν στο φαινόμενο της αγωγής αρκεί για να δείξει ότι η αγωγή είναι ένα σύνθετο φαινόμενο: από τη μια, υπακούει στους κανόνες της ‘ετερότητας’, δηλαδή των ηθικών διαπροσωπικών σχέσεων, από την άλλη, δεν μπορεί να απαλλαγεί από τη συνιστώσα της τεχνικής αποτελεσματικότητας. Άρα, δεν μπορεί να κρίνεται ούτε με κριτήρια αμιγώς ηθικά ούτε με κριτήρια αμιγώς ‘ποιητικά’ αλλά αξιώνει την καταγραφή και ανάλυση ιδίων κριτηρίων, ώστε να αποφύγει και την εμπλοκή της σε ηθικούς περιορισμούς και την παραμόρφωσή της σε απλή τεχνική. Η κατάδειξη αυτών των κριτηρίων ξεπερνά, ωστόσο, τα όρια της παρούσας παρέκβασης.

Δ. Η φιλία και η ‘κοπερνίκεια αντιστροφή’ του ηθικού βίου.

Παρακολουθήσαμε το πεπρωμένο της τέχνης άπαξ η τελευταία αξιώσει να αποκτήσει ηθικό περιεχόμενο και κατοχυρώσαμε την ανεξαρτησία της πράξεως έναντι της ποιήσεως παράλληλα με το πρωτείο της τέλειας φιλίας έναντι κάθε φιλίας που κατανοεί τον εαυτό της στη βάση της ποιήσεως.

Και όμως, η αυτονομία της ηθικής σφαίρας δεν είναι ακόμα κατοχυρωμένη, όσο παραμένει ανοικτό το ζήτημα της ‘τελεολογικής’ πορείας προς το επίπεδο της σοφίας, της ανώτερης ανθρώπινης δραστηριότητας. Ποια είναι η τύχη της κατ’εξοχήν ηθικής σχέσης, της φιλίας, στο επίπεδο της σοφίας ; Ποια είναι η θέση της σοφίας, του άλλου τρόπου του αληθεύειν, που αξιώνει εκ φύσεως ότι εξασφαλίζει την τέλεια ευδαιμονία, το τελειότερο είδος ανθρώπινου βίου, τον θεωρητικό βίο ; Ποια είναι η ηθική ποιότητα αυτής της αξίωσης ; Φαίνεται ότι στην περιπέτεια της φιλίας διακυβεύεται η συνοχή της ίδιας της αριστοτελικής ηθικής ή, τουλάχιστον, ότι εδώ κρίνεται το καθοριστικότερο σημείο της συνοχής αυτής, που είναι η σχέση των κεφαλαίων VI και X, δηλαδή η αντιμαχία για την ανεξαρτησία της φρονήσεως έναντι της σοφίας. **Η φιλία, για να εξασφαλίζει την ακεραιότητα της ηθικής πράξεως, θα πρέπει να οριοθετηθεί απέναντι στη σοφία:** αυτό το κρίσιμο πρόβλημα θα μας απασχολήσει στη συνέχεια.

1. Υπάρχουν, συγκεκριμένα, δύο ρητές θέσεις του Αριστοτέλη που προκαλούν αμηχανία. Από τη μια, η κατηγορική δήλωση ότι ο σοφός δεν έχει πραγματική ανάγκη από φίλους και, από την άλλη, η επισήμανση ότι δεν μπορώ να εύχομαι στο φίλο μου να γίνει σοφός ή θεός, αφού τούτο θα ισοδυναμούσε με αυτοκαταστροφή της ίδιας της φιλίας. Τούτο θα σήμαινε ότι η αρετή της φιλίας δεν συνιστά προϋπόθεση της σοφίας και της τέλειας ευδαιμονίας, και μάλιστα ότι δεν είναι δυνατή στο επίπεδο της σοφίας. Το πρόβλημα συνίσταται σε τούτο, ότι η σοφία, ως κύρια οδός προς την ευδαιμονία, μοιάζει να είναι ασύμβατη με τη φιλία, την ύψιστη αρετή του ηθικού βίου.

Πράγματι, ακόμα κι εάν δεχθούμε ότι η φρόνησις και η σοφία αποτελούν δύο διαφορετικές και εξίσου νόμιμες οδούς προς την ευδαιμονία, ακόμα κι εάν επιμείνουμε στην ανεξαρτησία της φρονήσεως και εν γένει του ηθικού βίου και απορρίψουμε οποιαδήποτε σύλληψή του ως υπηρετικού της σοφίας (βλέπε: κεφάλαιο πρώτο), ορθώνεται ενώπιόν μας το επιτακτικό ερώτημα της φιλίας: ποια είναι η συνέπεια της μη-αναγκαιότητας της φιλίας στο επίπεδο της σοφίας, ποιος ο αντίκτυπός της στο καθεστώς της ίδιας της φιλίας, στο ηθικό της περιεχόμενο ;

Μια πρώτη απάντηση στο παραπάνω ερώτημα, απάντηση με ιδιαίτερο κύρος εν γένει και ειδικότερα στο χώρο της φαινομενολογίας, έχει δοθεί από τον Pierre Aubenque : «η αντίφαση (*contradiction*) δεν είναι απύσχα από την ίδια την ουσία της φιλίας»²⁷, καθώς δεν μπορούμε να ελπίζουμε, χωρίς αντίφαση, στο φίλο μας να γίνει σοφός, δηλαδή τελικά να πάψει να είναι φίλος μας. Την κλασσική αυτή θέση υιοθέτησε και μάλιστα υπερθεμάτισε εσχάτως ο Jacques Derrida: «δεν υπάρχει φίλος γιατί, απλούστατα, είναι πολύ δύσκολο πράγμα η τελειότητα [...] Το ότι λοιπόν η φιλία δεν είναι προσβάσιμη μπορεί να έχει ένα τελείως διαφορετικό νόημα, αυτό μιας απαγορευτικής μπάρας μέσα στην ίδια την έννοια της φιλίας».²⁸ Η ίδια θέση θα αποτελέσει και το σημείο εκκίνησης της δικής μας συζήτησης που θα εκτυλιχθεί με άξονα τα ακόλουθα ερωτήματα : τι σημαίνει εσωτερική αντίφαση της φιλίας ; Η αντίφαση ως ερμηνευτικό σχήμα της φιλίας νομιμοποιείται στο χώρο της ηθικής, σέβεται την τροπικότητα (*modus*) των ηθικών φαινομένων ; Υπάρχει άλλη ερμηνευτική διέξοδος στο πρόβλημα της φιλίας, έτσι όπως αυτή ασφυκτιά ανάμεσα στις συμπληγάδες του ηθικού βίου (φρόνησις) και του θεωρητικού βίου (σοφία) ;

Θα υποστηρίξουμε ότι η φιλία δεν εμπεριέχει κάποια αντίφαση, παρά το ότι είναι οντολογικά ασύνδετη με τη σοφία, και στη συνέχεια θα προτείνουμε μια ‘ηθική’ κατανόηση αυτής της ασυμβατότητας ως ‘υπερβολής’. Στόχος μας είναι να περιγράψουμε αυτή τη **μετάβαση από την οντολογία στην ηθική**.

2. Ας ακολουθήσουμε το μίτο του αριστοτελικού επιχειρήματος, παρά τον κίνδυνο κάποιας μερικής επανάληψης. Η ανάλυση της φιλίας θεμελιώνεται ως γνωστόν στην απαίτηση να εξασφαλιστεί η ηθική πράξη ως ενέργεια, ακολουθώντας έτσι το θεμελιώδη ορισμό της πράξεως ως ενέργειας ή καλλίτερα ως ‘εμμενούς

ενέργειας'. Η ενέργεια εξασφαλίζει την τελείωση της αρετής και αυτή αποτελεί το τελικό της κάθε φορά κριτήριο.

Όλη ειδικότερα η κλιμάκωση της φιλίας προς την τέλεια φιλία παρακολουθεί την ταύτισή της με ενέργεια. Τούτο έχει δειχθεί από τον Αριστοτέλη όταν θέτει το ερώτημα της απροσηγορίας, το κατά πόσον δηλαδή η απροσηγορία καταστρέφει την ίδια τη φιλία. Παρά τις όποιες επιφυλάξεις, το κείμενο αποδέχεται ότι: «*εάν δέ χρόνιος η απουσία γίνηται, καί της φιλίας δοκει λήθην ποιειν. [...] ουδέν γάρ ούτως εστί φίλων ως το συζην*» (1157a 12-20). Η τελευταία πρόταση διατυπώνει το ουσιαστικό στοιχείο της φιλίας ή καλλίτερα της τέλει φιλίας: πρόκειται για το συζην ως ταυτόσημο της ενέργειας. Το ίδιο άλλωστε επιχείρημα θα επικαλεστεί ο Αριστοτέλης για να διαχωρίσει την τέλεια φιλία από τις κατώτερες φιλίες, αυτές που θεμελιώνονται στο χρήσιμο ή το ηδύ: η τέλεια φιλία είναι ενέργεια, εξίσωση που οι κατώτερες φιλίες τείνουν να υπονομεύσουν (βλέπε την προηγούμενη ενότητα).

Εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ σχετικά με την ταύτιση της φιλίας με ενέργεια δεν είναι άλλο από το γεγονός ότι η κορύφωση της φιλίας, δηλαδή ο εντοπισμός της ανάμεσα στους πλέον αγαθούς και τελικά ανάμεσα στους αυτάρκεις, ακολουθεί την κορύφωσή της ως ενέργειας. Πράγματι, όταν σε ένα πρώτο χρόνο, ο Αριστοτέλης θα ισχυρισθεί ότι και ο αυτάρκης έχει ανάγκη από φίλους [*«δει άρα τω ευδαίμονι φίλων»* (1169b 20-21)], θα επανέλθει στο ζήτημα της ενέργειας. Τα πιο ισχυρά επιχειρήματά του θα είναι και εδώ τα εξής: α) η αρετή ως ενέργεια δεν θα πρέπει να διακοπεί και, ως εκ τούτου, το συζην απαιτείται για να διευκολύνει τη συνεχή της εξάσκηση (1170a 8), β) είναι πιο εύκολο να παρατηρούμε τους άλλους από ό,τι τους εαυτούς μας και συνεπώς η φιλία προσφέρει τη δυνατότητα μιας συνεχούς επαφής με τις ενάρτετες πράξεις των άλλων (1169b 34 κε.), γ) η φιλία προσφέρει τη δυνατότητα να ασκείς την αρετή με αφορμή την παρουσία του άλλου (1170a 12). Από τη μια άκρη στην άλλη, η φιλία του αυτάρκη δεν κάνει άλλο από το να εγγυάται το μέγιστο της ενέργειας/πράξεως, στο μέτρο που η τελευταία καθίσταται ευκολότερη ('*ραον*'), διαρκέστερη ('*συνεχεστέρα*'), πιο προσιτή ('*μάλλον δυνάμεθα*'), ασκούμενη ('*άσκησις*'), πιο ευχάριστη ('*ηδεία*').

Γνωρίζουμε ήδη το χωρίο των *HN* που διατρανώνει το παραπάνω αίτημα της ενέργειας, προσδίδοντάς του ένα μοναδικό οντολογικό βάρος: «*συναισθάνεσθαι άρα δει καί του φίλου ότι έστιν, τουτο δέ γίνοιτ' άν εν τω συζην καί κοινωνειν λόγων καί*

διανοίας» (1170b 11-13). Αυτό το χωρίο ενώνει με τρόπο άμεσο τη φιλία, την ενέργεια και το συζήν. Αυτό που κατακτάται από τους αυτάρκεις είναι μια ταυτόχρονη αμοιβαία αναγνώριση του εαυτού και του άλλου. Αυτό το σημείο της ‘κοινής αίσθησης’ (συναισθάνεσθαι) του καθαρού γεγονότος της ύπαρξης του άλλου καθιστά τη φιλία μια πραγματική αναγνώριση του άλλου στην αυτονομία του και, επιπλέον, της αποδίδει τη δυνατότητα να συλλάβει τον άλλον με βάση έναν αποκλειστικά δικό της τρόπο, μέσω μιας δικής της ‘αίσθησης’, που δεν είναι παρά η κοινωνία των λόγων, δηλαδή το συζήν. Το ότι αυτή η αίσθηση αντανακλά και πάλι στο εγώ, που επιβεβαιώνει την αίσθηση της δικής του ύπαρξης και επαυξάνει την αυτο-πάθειά του, δεν αποτελεί υποτίμηση της φιλίας. Απλά μας βοηθά να κατανοήσουμε ότι η φιλία διαθέτει, στον Αριστοτέλη, μια *Mit-Struktur*²⁹, όπως και η αίσθηση: κάθε ενέργεια που στρέφεται προς τα έξω συνιστά, ταυτόχρονα, και μια ενδυνάμωση της ενέργειας που στρέφεται προς τη συνειδητοποίηση του εαυτού. Ωστόσο, αυτή η αυτοσυνειδησία αποτελούσε αίτημα του ίδιου του ηθικού βίου και ουδόλως προορίζεται αποκλειστικά για το επίπεδο του αυτάρκη ή και του θεωρητικού βίου.

Βλέπουμε λοιπόν ότι, στο επίπεδο του αυτάρκη, **η φιλία νοείται ως ενέργεια, η περιγραφή της οποίας ακολουθεί τις επιταγές του ηθικού βίου**, πραγματώνεται δηλαδή και πάλι στη συγκεκριμενοποίησή της ως συζήν. Θα ονομάσουμε αυτή τη συνέχεια ανάμεσα στη φιλία των ενάρετων και τη φιλία του αυτάρκη ‘πρώτη στρατηγική’ του Αριστοτέλη και την αντίστοιχη εκδοχή της ενέργειας ‘πρώτη τροπικότητα της ενέργειας’. Υπονοούμε προφανώς ότι θα εντοπίσουμε στη συνέχεια ένα δεύτερο αντίστοιχο ζεύγος.

3. *Τα Ηθικά Ευδήμεια* παρουσιάζουν τη φιλία του αυτάρκη στην ίδια προοπτική και καταλήγουν στο ίδιο ακριβώς συμπέρασμα (1244b 25-27). Ωστόσο, προσθέτουν τρία επιχειρήματα ιδιαίτερος διαφωτιστικά :

i) ο φίλος δεν αποτελεί δικό μου αντίτυπο, ένα απλό καθρέπτισμα, μια κατασκευή με αφετηρία εμένα τον ίδιο, αλλά ανεξάρτητο υποκείμενο, είναι ‘*διαιρετός*’ (1245a 35). Αυτή η σαφής θέση διασώζει και την αριστοτελική απαίτηση που θέλει τη φιλία να είναι ‘*του φίλου ένεκα*’. Εάν η αναφορά στον άλλον, με το νόημα που διατηρούσε στο επίπεδο της φιλίας ως αρετής, απεμποληθεί, εάν η φιλία ως πράξη ‘υπερβατική’ παύσει να αναφέρεται στον άλλον, τότε το συζήν θα έχανε το προηγούμενο νόημά του και η

ενέργεια του 'συναισθάνεσθαι' δεν θα ήταν της ίδιας μορφής με αυτήν της προσηγορίας. Δε θα υπήρχε στην πραγματικότητα καμιά ενέργεια που να στρέφεται έξω από τη σφαίρα του εγώ.

ii) ο ίδιος συλλογισμός οδηγεί και στο επόμενο βήμα. Εάν πράγματι ο φίλος είναι διαιρετός και η ύπαρξή του ως ενέργεια δεν λαμβάνεται απλά ως ανώνυμη ύπαρξη, δηλαδή τελικά ως καθαρή ενέργεια, θα πρέπει ο φίλος να είναι ορισμένης ταυτότητας. Και πράγματι ο Αριστοτέλης σπεύδει να προσθέσει αυτήν την προϋπόθεση: *«καί τό γνωστόν καί τό αισθητόν εστιν ως όλως ειπειν τω κοινωνειν της ωρισμένης φύσεως»* (1245a 2-4). Γίνεται δηλαδή σαφές ότι το συναισθάνεσθαι αποτελεί πρόσβαση σε έναν συγκεκριμένο εαυτό, είτε αυτός είναι το ίδιο το υποκείμενο είτε ο φίλος. Αυτό που εξασφαλίζεται και πάλι είναι η ομοιομορφία της περίπτωσης του αυτάρκη με εκείνη της φιλίας κατά το αγαθό. Και εκεί ο φίλος αναγνωριζόταν ως τέτοιος χάρη σε εκείνο που συνιστούσε την ταυτότητά του και που δεν ήταν άλλο από την αρετή. Η άκοπη επανάληψη της έκφρασης *‘η ο φιλούμενος εστί’* δεν αποσκοπούσε παρά στη διαβεβαίωση ότι η φιλία αναφέρεται στον άλλον, τέτοιος που είναι στην ουσία του και όχι σύμφωνα με ιδιότητες που δεν καθορίζουν την ταυτότητά του. Για αυτό το λόγο και οι φιλίες κατά το ηδύ και το χρήσιμο ονομάζονται *‘κατά συμβεβηκός’*, για να δηλωθεί ότι αγνοούν τον φίλο στην ουσία του, καθώς δίδουν βαρύτητα σε στοιχεία που είναι άσχετα με το ποιος πραγματικά είναι. Το μόνο που διαφέρει στις δύο περιπτώσεις είναι ο επικείμενος κίνδυνος. Στην περίπτωση του αυτάρκη ο κίνδυνος δεν οφείλεται στην απειρότητα του συμβεβηκός αλλά σε έναν άλλον τρόπο αγνόησης της ταυτότητας του άλλου, όπως αμέσως θα δούμε.

iii) είναι προφανές ότι ο κίνδυνος δεν είναι άλλος από την αδιαφορία για το *‘ωρισμένης φύσεως’*, την αδιαφορία για την ιδιαιτερότητα και το ενδιαφέρον για τη γνώση καθαυτή, για τη γνώση και την ύπαρξη ως καθαρή ενέργεια. Σε αυτήν την περίπτωση ο φίλος δεν θα ήταν ένας εαυτός αλλά *‘απρόσωπη’* άσκηση της ενέργειας (και το *‘συναισθάνεσθαι’* μια απλή θέαση της ενέργειας). Η έσχατη αυτή διασάφηση δεν απουσιάζει από την αριστοτελική ανάλυση: *«ει ουν τις αποτέμοι καί ποιήσσειε τό γινώσκειν αυτό καθ’αυτό [...] ουθέν άν διαφέροι ή τό γινώσκειν άλλον ανθ’αυτου. Τό δέ όμοιον τω ζην ανθ’αυτου άλλον »* ! (1244b 29-33). Αυτός ο άλλος από εμένα δεν έχει καμιά σχέση με τον άλλο εαυτό της κοινωνίας λόγων και πράξεως. Το παραπάνω χωρίο μάς λέει: κάθε φορά που η διαιρετή και ορισμένη φύση των φίλων παραμένει αδιάφορη,

το 'συναισθάνεσθαι' χάνει την επαφή του με το συζήν ως ανταλλαγή λόγων με αυτόν το συγκεκριμένο φίλο και μετατρέπεται σε καθαρή γνώση, ο δε φίλος γίνεται κάτι το αντικαταστάσιμο, ένα απλό παράδειγμα. Η διάζευξη είναι σαφής: ή συναισθηση της ύπαρξης του άλλου ως φίλου ή καθαρή γνώση. Και η απάντηση της συγκεκριμένης ακολουθίας επιχειρημάτων είναι επίσης σαφής, η επιμονή στην ηθική αξία της φιλίας ως ενέργειας που κατευθύνεται προς τον άλλον. Άλλωστε, η εναντίωση στη γνώση καθ'εαυτή δεν αποφασίζεται εδώ για πρώτη φορά. Η ίδια η ηθική, και κατ'επέκταση η φρόνησις, είχαν εξαρχής θεμελιωθεί στην προτεραιότητα του ηθικού βίου έναντι της γνώσης. Εάν ο αυτάρκης θέλει να διατηρήσει τη φιλία ως ηθική πράξη, τότε θα πρέπει να σεβαστεί την παραπάνω αρχή.

Εάν η φιλία ορίζεται πράγματι ως σχέση με έναν ορισμένο φίλο, με κάποιον συγκεκριμένο με σάρκα και οστά, τότε η ηθική ταυτότητα του φίλου δεν αποτελεί δευτερεύον στοιχείο της φιλίας. Ένας φίλος που θα έμοιαζε με όλους τους άλλους, που θα ήταν φίλος χάρη σε ένα στοιχείο που θα μοιραζόταν με όλη την υπόλοιπη ανθρωπότητα, δεν είναι ο φίλος που περιγράφει ο Αριστοτέλης. Πώς αλλιώς μπορεί να νοηθεί η απαίτηση της κοινωνίας λόγων και πράξεως, δηλαδή επιμέρους πραγμάτων που προκύπτουν με βάση τη συνολική ταυτότητα του πράττοντος, δηλαδή συνυπολογιζομένων των παθών ή των άλλων ορέξεων; Και τι θα σήμαινε για την αριστοτελική ηθική ένας φίλος που θα οριζόταν με βάση μια κοινή με άλλους ιδιότητά του (έστω με βάση το νου), χωρίς να συνυπολογίζονται οι παράμετροι που συνιστούν την ίδια του την ηθική ταυτότητα, δηλαδή οι επιμέρους πράξεις του; Πώς αλλιώς να κατανοήσουμε ότι η φιλία κατά το αγαθό είναι αδύνατη ενώπιον των πολλών, όχι δύσκολη αλλά αδύνατη εκ φύσεως (βλέπε παραπάνω); Μα τότε, κάθε αναγωγή της αριστοτελικής φιλίας σε μια 'υπερβατολογική ενότητα', σε μια 'οικουμενική ανθρωπότητα' ή στην 'κοινή λογικότητα'³⁰ αποτελεί παρερμηνεία της φιλίας, όπως αυτή ορίζεται στην περιοχή του πρακτού.

Συμπληρώνουμε εδώ την παρουσίαση αυτού που ονομάσαμε 'πρώτη στρατηγική' του κειμένου, κατανοώντας τα τρία τελευταία επιχειρήματα ως αντίστοιχες επεξηγήσεις της μορφής του 'συναισθάνεσθαι', δηλαδή της φιλίας ως ενέργειας. Πρόκειται για εκείνη λοιπόν την ενέργεια που προσιδιάζει στο χώρο της ηθικής. Συγκρατούμε ως συμπέρασμα ότι η φιλία του αυτάρκη αναδιπλώνει, κορυφώνοντάς την,

τη φιλία κατ'αρετή, αφού μας δίδει όλα τα απαραίτητα εχέγγυα για το ότι παραμένει στο επίπεδο της φιλίας ως ηθικής πράξεως.

4. Αυτή η κατανόηση της ενέργειας σε αλληλουχία με τον τρόπο που παρουσιάζεται στον ηθικό/πρακτικό βίο είναι και το ίδιο της 'πρώτης στρατηγικής', αυτό που τη διακρίνει από τη δεύτερη. Η πρώτη εξέτασε την απολυτότητα του αυτάρκη ως κορύφωση εκείνης της ενέργειας που προσιδιάζει στην ηθική αρετή, δηλαδή του συζήν. Η δεύτερη εισάγει όχι πλέον το κριτήριο της τελειοποίησης της 'πρακτικής' ενέργειας αλλά το κριτήριο της οντολογικής υπεροχής ανάμεσα στις δυνατές μορφές ενέργειας, καταλήγοντας προφανώς στο συμπέρασμα ότι η τελειότερη ενέργεια δεν είναι αυτή της αρετής αλλά εκείνη της θεωρίας : η θεωρία είναι η υψηλότερη (*κρατίστη*) μορφή ενέργειας (1177a 20-23). Δεν είναι τυχαίο ότι το παραπάνω χωρίο εισάγει στο βιβλίο X τη συζήτηση για το αν ο αυτάρκης χρειάζεται φίλους, μεταθέτοντας πλέον το κέντρο βάρους της και προκαθορίζοντας στην ουσία την τελική αρνητική απάντηση στο ερώτημα που μας αποσχολεί : έχει ο αυτάρκης ανάγκη από φίλους ; Όχι, διότι, μολονότι δεν θα ήταν άσχημο να έχει κάποιους συνεργάτες, είναι *«αυταρκέστατος»* (1177b 1), δηλαδή ικανός στα πλαίσια του θεωρητικού βίου να χαίρει ευδαιμονίας χωρίς φίλους.

Παρά τα φαινόμενα, δεν πρόκειται ουδόλως για ένα νέο επιχείρημα. Όλη η ανάλυση του ζητήματος στο βιβλίο IX προϋπέθετε ήδη την αναφορά στη θεωρία και την είχε εισαγάγει ρητά, εξύφαινε δηλαδή ταυτόχρονα μια 'δεύτερη στρατηγική'. Αν προσέξει κανείς τις αριστοτελικές διατυπώσεις θα διαπιστώσει ότι ανάμεσα σε ό,τι μέχρι τώρα αναπτύξαμε παρεισφρύνει συνεχώς η αναγωγή στη θεωρία. Οι φίλοι ως πηγή γνώσης για τους εαυτούς μας προσφέρονται σαν ένα είδος θεάματος (*«θεωρείν τούς πέλας»*, 1169b 34-35) και οι πράξεις τους ως παράδειγμα ενεργεία αρετής δεν είναι και αυτές παρά αντικείμενο θεωρίας (*«θεωρείν πράξεις»*, 1170a 3-4). Η θεωρία είναι τελικά εκείνη που θα μετατρέψει το φίλο από συνομιλητή σε 'συνεργό' (1177a 32-34) και μάλιστα σε ένα συν-θεωρό (*«συνθεωρείν»*, HE, 1245b 5). Όταν το συναισθάνεσθαι μετατρέπεται σε θεωρείν, τότε δεν υπάρχει θέση για τη φιλία, καθώς, όπως έχει οριστικά εξηγήσει ο Heidegger, «το καθαρό θεωρείν είναι ζήτημα ενός μεμονωμένου ανθρώπου»³¹. Αυτή η ταύτιση της θεωρίας με ενέργεια συνιστά τη 'δεύτερη στρατηγική' του Αριστοτέλη και, αντίστοιχα, τη δεύτερη έννοια της ενέργειας.

Είναι σαφές ότι τα δυο παραπάνω επιχειρήματα επικαλύπτονται : το ότι η φιλία δεν υφίσταται στο χώρο του θεωρητικού βίου αποτελεί την αντανάκλαση του γεγονότος ότι ο σοφός δεν έχει ανάγκη από φίλους. Η θεωρία επαναλαμβάνει αυτό που συναντήσαμε στα *Ηθικά Ευδήμεια* ως γνώση καθαυτή, απαγορεύοντας κάθε ενδιαφέρον για τον άλλον ως τέτοιο. [Ο εξορισμός της σχέσης προς τον άλλον με σάρκα και οστά από το πεδίο της σοφίας είναι η κληρονομιά της πλατωνικής *Πολιτείας*. Υπενθυμίζω ότι εκείνοι που αξιώθηκαν να εξέλθουν από το σπήλαιο δεν νιώθουν καμιά ηθική ανάγκη να επανέλθουν σε αυτό για να απελευθερώσουν τους άλλους, δεν νιώθουν καμιά διαπροσωπική δέσμευση, και, εάν τελικά επιστρέφουν, αυτό δεν οφείλεται στη σχέση τους με τους άλλους. Στην ουσία δεν κατανοούν την έννοια του ‘έτερου εαυτού’, παρά κατανοούν μόνο κάτι σαν καθολική ανθρωπότητα ή πολιτική οντότητα. Η θεωρία δεν αναγνωρίζει την ετερότητα]. Η θεωρία δεν επιτρέπει στη φιλία να εκδηλωθεί όπως εκδηλώνεται στο χώρο του πρακτού και συνεπώς την καταλύει. Την καταλύει αφού επιβάλλει μία μορφή ενέργειας (την ενέργεια που αντιστοιχεί στον ‘*κεχωρισμένον νουν*’ ως το πιο θείο μέρος της ανθρώπινης φύσης), στην οποία δεν μπορεί να ανταποκριθεί η φιλία όπως την ορίσαμε στο χώρο του πρακτού. Εξ ου και το σχόλιο του Aubenque: «η τέλεια φιλία αυτο-καταστρέφεται»³².

Ποιο είναι όμως το νόημα αυτής της καταστροφής ; Ισοδυναμεί αυτή η καταστροφή με μια ‘εσωτερική αντίφαση’ ;

5. Επιχειρούμε μια πρώτη απάντηση. Έχουμε δείξει ότι οι κανόνες της ηθικής πράξεως είναι διαφορετικοί από τους κανόνες της θεωρίας, όπως διαφορετικά είναι και τα αντικείμενα στα οποία αναφέρονται. Μπορούμε μάλιστα να κάνουμε λόγο για μια διαφοροποίηση των οντολογικών περιοχών (*Region*) της πράξεως και της θεωρίας : είναι α-νόητο να απαιτεί κάποιος να κρίνεται η πράξη σύμφωνα με τις αρχές της θεωρίας και του θεωρητικού βίου, έστω κι αν κάνουμε δεκτό ότι η θεωρία αποτελεί υψηλότερη μορφή βίου από ό,τι αυτός της πράξεως. Είναι α-νόητο να θέλεις να εξισώσεις το πρακτόν με ένα αιώνιο ον, επειδή το δεύτερο έχει μεγαλύτερη οντολογική αξία. Έτσι, ενώ για τον άνθρωπο της πράξεως η ευδαιμονία είναι αδύνατη χωρίς φίλους, ο σοφός αυτοπαρουσιάζεται ως αυτάρκης, ως κάποιος που δεν χρειάζεται φίλους.

Εάν τα παραπάνω είναι ευνόητα, απαιτείται προσοχή στο αμέσως επόμενο βήμα. Άλλο πράγμα είναι να πούμε ότι η φιλία είναι περιττή στο επίπεδο της σοφίας, άλλο

πράγμα είναι να υποστηρίξουμε ότι αυτο-καταστρέφεται σε αυτό το επίπεδο. Η πρώτη διατύπωση υπαινίσσεται ότι το σχέδιο να αναζητήσεις τον τόπο της φιλίας στο χώρο του θεωρητικού βίου δεν έχει νόημα. Η δεύτερη υπαινίσσεται ότι η φιλία έχει από τη φύση της την (τελεολογική) αξίωση να εκδιπλωθεί και στο χώρο της σοφίας, χωρίς να μπορεί ωστόσο να υλοποιήσει το σκοπό της. Στην πρώτη περίπτωση, η φιλία αυτο-περιορίζεται στο χώρο του πρακτικού βίου. Στη δεύτερη, εμπεριέχει μιαν αντίφαση ανάμεσα στις αξιώσεις της και την ουσία της. Ιδού η αντίρρησή μας απέναντι στην ερμηνεία του Aubenque και του Derrida. Θα υποστηρίξουμε ότι το ερμηνευτικό σχήμα της αντίφασης παραχαράσσει το νόημα του αυτο-περιορισμού της φιλίας.

Τι σημαίνει ο αυτο-περιορισμός της φιλίας στο επίπεδο του ηθικού βίου ; Από τα παραπάνω διαφαίνεται ότι υφίσταται μια οντολογική συστοιχία (*Korellation*) ανάμεσα στη φιλία και τον ηθικό βίο. Ας διατυπώσουμε σαφέστερα αυτή την οντολογική συνθήκη. Εδώ η φιλία και ο φίλος δεν φέρουν ουδένα συγκινησιακό βάρος, καμιά συναισθηματική φόρτιση. Στην ουσία, η έννοια του φίλου δεν έχει τίποτα να κάνει με την αντίστοιχη σύγχρονη εκδοχή της. Για τον αρχαιο-ελληνικό κόσμο, οι ‘φίλοι’ διαγράφουν ένα χώρο εγγύτητας στην αντίθεσή του προς τους ‘εχθρούς’ (ακόμα και η αρετή της φιλο-ξενίας δεν αναφέρεται κυριολεκτικά παρά στον εν δυνάμει φίλο)³³. Ειδικότερα, στον Αριστοτέλη, ‘φίλος’ δεν είναι τελικά παρά ένας τρόπος να περιγραφεί το οντολογικό πλαίσιο του πρακτού. Εάν ηθική πράξη δεν υφίσταται δίχως πρακτόν, δεν υφίσταται και δίχως άλλους πράττοντες. Και όπως το πρακτόν δεν έχει νόημα εάν δεν είναι ‘εφ’ ημιν’, δηλαδή προσιτό στη δική μας δυνατότητα πράξεως, έτσι και ο άλλος πράττων δεν έχει πραγματική ύπαρξη εάν δεν είναι σε γειτνίαση με το εγώ. Το πεδίο του πρακτού εκτείνεται, στην ουσία, μόνο εκεί όπου εκτείνεται η ενέργεια/ πράξη, μόνο εκεί όπου είναι δυνατή η ενέργεια, το πραγματικό συζήν. Ο Αριστοτέλης δεν κατανοεί μιαν ‘απόλυτη οικουμενική ηθική’, για τον απλό λόγο ότι μια τέτοια οικουμενικότητα αφαιρεί από την ηθική την ενέργεια, τη βαρύτητα των ίδιων των πράξεων. Αυτός ο πράττων που βρίσκεται στον ‘πρακτικό μου ορίζοντα’, στον ορίζοντα που διαγράφει η δυνατότητά μου να αλλάζω τα πράγματα μέσω των ηθικών μου πράξεων, αυτός βέβαια δεν είναι αυτόχρημα ο φίλος αλλά εν δυνάμει φίλος³⁴. Και πράγματι, στην καθημερινή μου πράξη προϋποτίθενται πολλά υποκείμενα, πολλές πηγές ηθικών πράξεων, τα οποία μου είναι άγνωστα και που όμως συγκροτούν την άμεση ‘ηθική διωποκειμενικότητα’: όχι απλά την ηθική κοινότητα (που περιλαμβάνει

πράττοντες που, ίσως, δεν υπάρχουν πια ή που, ίσως, να μη συναντήσω ποτέ στη ζωή μου) αλλά το άμεσο ‘ηθικό’ περιβάλλον μου. Αυτοί δεν είναι φίλοι. Και δεν είναι φίλοι διότι είναι άγνωστοι. Δεν μπορούν να νοηθούν ως αυθεντικά ηθικά υποκείμενα, καθώς μια ηθική πράξη δεν υφίσταται παρά μόνο εάν γνωρίζω το φορέα της, τον ίδιο τον πράττοντα. Οι πράξεις ανεξάρτητα από το φορέα τους δεν έχουν ηθικό περιεχόμενο, μας λέει ο Αριστοτέλης. Φίλος λοιπόν δεν είναι ο οποιοσδήποτε πράττων που βρίσκεται στο άμεσο περιβάλλον μου αλλά μόνο εκείνος τον οποίο γνωρίζω ως προς την ηθική του ταυτότητα. Το πεδίο της αυθεντικής ηθικής ενέργειας/ πράξεως είναι το πεδίο των πράξεων που πράττονται από υποκείμενα των οποίων η ηθική ταυτότητα μου είναι γνωστή. Και προφανώς, από όσους γνωρίζω, από όσους υπάρχουν πραγματικά για μένα ως ηθικά υποκείμενα, δεν αντιλαμβάνομαι ως φίλους παρά μερικούς μόνο, ενώ άλλοι μου είναι αδιάφοροι και άλλοι εχθροί. Φίλοι είναι μόνο αυτοί ενώπιον των οποίων θέλω να παρουσιαστώ με σάρκα και οστά ως ηθικός πράττων, στους οποίους φανερόνομαι τέτοιος που είμαι: με τους οποίους επιθυμώ να συνεχίσω να βρίσκομαι σε μια σχέση του συζήν, σε μια ανταλλαγή ενέργειας/ πράξεων και, βαθύτερα, μόνο αυτοί τις πράξεις των οποίων θα μπορούσα να κατανοήσω ως δικές μου και αντίστροφα (1169a 33-34). Η φιλία είναι, λοιπόν, ένα οντολογικό σύστοιχο του πεδίου της ηθικής πράξεως, στο μέτρο που συνιστά την πιο εξαιρετική και την αποκλειστική δυνατότητα εμφάνισης του πράττοντος καθαυτού. Κατά κάποιο τρόπο, η ίδια η ύπαρξη των φίλων προσδίδει ηθική αξία στις πράξεις μας, συνιστά τον αξιακό τους πυρήνα, υπό την έννοια ότι αν δεν υπήρχαν φίλοι δεν θα υφίστατο διαφορά μεταξύ της πραγματικής και της φαινομενικής ηθικής πράξεως :

« έτι ων έστι τούς φίλους μετασχειν, αιρετώτερα ή ων μή. Καί ά προς τόν φίλον πραξαι μαλλον βουλόμεθα ή ά προς τόν τυχόντα, ταυτα αιρετώτερα, οιον τό δικαιοπραγειν καί ευποιειν μαλλον ή τό δοκειν » (Τοπικά, 118a 1-5).

‘Φίλος’ είναι μια οντολογική κατηγορία του ηθικού υποκειμένου, μια συγκεκριμένη συνιστώσα στο πεδίο του ηθικού βίου, μια συγκεκριμένη παράμετρος της οντολογίας (= των δυνατοτήτων ύπαρξης) της ηθικής πράξεως. **Η φιλία αυτο-περιορίζεται στο χώρο της πράξεως, διότι απλούστατα σε αυτήν ιδιάζει οντολογικά, ενώ είναι ξένη προς το θεωρητικό βίο.** Αυτό είναι το πόρισμα της φαινομενολογίας ως ‘περιοχικής’ οντολογίας, το οποίο ωστόσο δεν θεωρούμε και τελικό.

6. Ας επανέλθουμε στο ανοικτό ερώτημα κατά πόσον ο λόγος περί ‘εσωτερικής αντίφασης’ της φιλίας μπορεί να αναιρεθεί. Το να προσάπτουμε στη φιλία μian εσωτερική αντίφαση, επειδή δεν μπορεί να ελπίζει για το φίλο να γίνει σοφός ή θεός, σημαίνει κατά βάση ότι υιοθετούμε μια τελεολογική αντίληψη της φιλίας. Είναι σαν να δεχόμαστε ότι η φιλία θα πρέπει να αξιώνει να υψωθεί στο επίπεδο της σοφίας, έστω κι αν τελικά δεν μπορεί να το επιτύχει, διότι ακριβώς η σοφία αποτελεί το τέλος, την τελειότητα των φίλων και της φιλίας. Δείξαμε, ωστόσο, προηγουμένως ότι η οντολογική συστοιχία της φιλίας με τον ηθικό βίο αναιρεί αυτήν την ηθική τελεολογία και αυτοπεριορίζει τη φιλία στο χώρο του πρακτού. Κι όμως, αυτή η συζήτηση αγκιστρώνεται τελικά στην παλαιά διαμάχη για την ανεξαρτησία ή όχι της φρονήσεως απέναντι στη σοφία. Η περιπέτεια της φιλίας δεν ολοκληρώνεται με αυτήν τη διαπίστωση.

Εδώ είναι το κρίσιμο σημείο. Το φαινόμενο της φιλίας διανοίγει μια νέα οδό κατανόησης της ανεξαρτησίας του ηθικού βίου, ανακαλύπτει ένα νέο τρόπο να διατηρηθεί η απόσταση ανάμεσα στην περιοχή του ηθικού και αυτήν του θεωρητικού βίου. Δεν μας υποχρεώνει να ακολουθήσουμε την ατραπό της τελεολογίας αλλά θέτει τα ερωτήματά της από το εσωτερικό της ίδιας της φιλίας. Αυτό που τίθεται υπό εξέταση δεν είναι πλέον το περιττό της φιλίας στο επίπεδο του σοφού αλλά το περιττό του σοφού στην τάξη της φιλίας, **όχι το γεγονός ότι ο σοφός δεν έχει φίλους αλλά το γεγονός ότι η φιλία δεν έχει ανάγκη από σοφούς**. Αυτή η «κοπερνίκεια αντιστροφή» (ο καντιανός αυτός όρος χρησιμοποιείται εδώ καταχρηστικά, θέλοντας μόνο να υποδηλώσει την αλλαγή θέσης αυτού που θέτει ο ερώτημα) διασφαλίζει για πρώτη φορά την ιδιαιτερότητα της φιλίας στην ηθική της διάσταση και προσδίδει ηθικό περιεχόμενο σε αυτό που περιγράψαμε ως οντολογική συστοιχία φιλίας και ηθικού βίου. Ας δούμε, όμως, το χωρίο που εισάγει αυτήν την αντιστροφή :

«ακριβής μὲν οὖν ἐν τοῖς τοιοῦτοις οὐκ ἔστιν ὀρισμὸς, ἕως τίνος οἱ φίλοι, πολλῶν γάρ ἀφαιρουμένων ἐτι μένει. Πολύ δέ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι. Ὅθεν καὶ ἀπορεῖται, μὴ ποτ’ οὐ βούλονται οἱ φίλοι τοῖς φίλοις τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, οἷον θεοῦς εἶναι. Οὐδέ γάρ ἐτι φίλοι ἔσονται αὐτοῖς [...] ἀνθρώπῳ δὴ ὄντι βουλήσεται τὰ μέγιστα ἀγαθὰ» (1159a 3-12).

«Δεν υπάρχει ακριβής κανόνας που να καθορίζει το όριο πέρα του οποίου παύουμε να είμαστε φίλοι. Ακόμα κι αν αφαιρέσουμε πολλά από τους φίλους, η φιλία συνεχίζει να υφίσταται. Αλλά εάν συνεχίζουμε να αυξάνουμε την απόσταση που τους χωρίζει,

δημιουργώντας μια απόσταση τέτοια που υπάρχει για παράδειγμα μεταξύ του θεού και του ανθρώπου, η φιλία παύει πλέον να υφίσταται. Εξ ου και τίθεται το ερώτημα: δεν πρέπει να αρνηθούμε στους φίλους να εύχονται τα μεγαλύτερα αγαθά στους φίλους, όπως για παράδειγμα το να γίνουν θεοί ; Εάν πραγματοποιηθεί αυτή η ευχή, θα πάψουν να είναι πλέον φίλοι μας [...]. Θα πρέπει να του ευχηθούμε τα μέγιστα αγαθά στο μέτρο που αρμόζει σε άνθρωπο ».

Αυτό το χωρίο, που φυσικά μνημονεύει και ο Aubenque και ο Derrida ως αποδεικτικό της αντίφασης εντός της φιλίας, αποτελεί κλειδί και της δικής μας ερμηνείας. Σε ένα πρώτο βήμα, είναι προφανές ότι ο φίλος δεν μπορεί να γίνει θεός, για τον απλούστατο λόγο ότι τότε θα παύσει να είναι φίλος. Η φιλία δεν μπορεί να ελπίζει την αυτο-αναίρεσή της, δεν μπορεί να ελπίζει την άρση της ιδιότητας του φίλου. Συνεπώς, «ένας φίλος ως φίλος δεν μπορεί να ελπίζει να κάνει κάτι που θα θέσει τη φιλία σε κίνδυνο»,³⁵ δεν μπορεί να ελπίζει ότι ο φίλος θα γίνει θεός.

Αυτό που, κατά τη γνώμη μας, δεν έχει τύχει της πρέπουσας προσοχής είναι το εισαγωγικό μέρος του επιχειρήματος: «*ακριβής ουκ έστιν ορισμός, έως τίνος οι φίλοι*». Αυτή η διατύπωση επιβεβαιώνει καταρχάς ότι το ερώτημα εκφωνείται από το εσωτερικό της φιλίας και εξετάζει την έκταση της φιλίας, την ελαστικότητά της. Αποφασίζεται ότι η φιλία καθορίζεται από ένα είδος ορίου, πέρα από το οποίο αίρεται η ίδια η δυνατότητά της. Η απόσταση ανάμεσα στους φίλους παρουσιάζεται λοιπόν ως μια συνθήκη της δυνατότητάς της, υπό την έννοια ότι πέραν ενός ορίου αυτή η δυνατότητα καταργείται. Αυτό το όριο, μαθαίνουμε, δεν είναι σταθερό και ακριβές αλλά η φιλία με το θεό εκφράζει μια απόλυτη απόσταση, ένα σημείο που βρίσκεται πέρα από το όριο. Η απόσταση ονομάζεται εδώ 'χωρισμός'.

Για να κατανοήσουμε αυτήν την παρατήρηση σε όλο της το βάθος, αρκεί να συνδέσουμε τον παραπάνω προβληματισμό με το γενικότερο πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται το ερώτημα. Πρόκειται για τις φιλίες '*καθ' υπεροχήν*', εκείνες δηλαδή που εμπεριέχουν εκ φύσεως ένα στοιχείο ανισότητας και συνεπώς απόστασης (= χωρισμού) ανάμεσα στους φίλους. Τα παραδείγματα αυτών των φιλιών είναι πολλά: φιλία μεταξύ πατέρα και υιού, μεταξύ συζύγων, μεταξύ άρχοντος και αρχομένου. Αυτή η απόσταση παρουσιάζεται από τον Αριστοτέλη ως κίνδυνος, πράγμα που δικαιολογεί την επιχείρηση διάσωσης των φιλιών (*σώζειν*), που θα επέλθει μόνο με την αποκατάσταση μιας κάποιας ισότητας (*ισάζειν*). Η απόσταση, η ανισότητα και η ανομοιογένεια

αποτελούν ισάριθμες πηγές κινδύνου για τη φιλία, καθώς όλες έχουν σαν αποτέλεσμα το ότι το φιλείν δεν μπορεί ούτε να εξασφαλίσει ούτε να απαιτήσει την αντιφίληση. Δεν είναι τυχαίο ότι και η φιλία με το θεό κρίνεται σύμφωνα με το ίδιο κριτήριο: δεν μπορούμε να απαιτήσουμε τη φιλία του θεού, δεν μπορούμε να απαιτήσουμε από το θεό να μας χαρίζει τη φιλία του σε μια σχέση ισότητας (1158b 35). Ας συγκρατήσουμε από αυτόν τον παραλληλισμό ότι η φιλία προς το θεό αποτελεί την παραδειγματική περίπτωση μιας απόστασης εκτός ορίων, δεδομένου ότι η απόσταση συνιστά τον κατ' εξοχήν κίνδυνο που απειλεί όλες τις φιλίες καθ' υπεροχή και την ίδια, συνεπώς, τη φιλία στην ουσία της. Εάν η φιλία είχε ορισθεί ως μια σχέση που εγκαθιδρύει την ίδια την ισότητα (βλέπε παραπάνω), η αδυναμία αυτής της νοηματοδότησης του άλλου ως ίσου (όποια και να είναι τα αίτια της) καθιστά μετέωρη την ίδια τη φιλία.

Η φιλία, ωστόσο, προς το θεό δεν είναι το μόνο παράδειγμα μιας απαγορευτικής απόστασης. Οι σχέσεις άρχοντος–αρχομένου τείνουν να εκδηλώσουν έναν παρόμοιο τύπο απόστασης και, συγκεκριμένα, όταν παίρνουν τη μορφή τυραννίας, υπό την έννοια ότι κανείς δεν μπορεί να γίνει φίλος με έναν δούλο ως δούλο. Η αιτία δεν είναι άλλη από την απουσία οποιουδήποτε κοινού σημείου μεταξύ ανθρώπου και δούλου ως οργάνου (*«ουδέν κοινόν εστί»*, 1161a 32). *‘Ουδέν κοινόν’* είναι εδώ το συνώνυμο της απόστασης, του χωρισμού. Γίνεται, πλέον, προφανές το νόημα αυτής της απόστασης: οι φίλοι δεν μπορούν να αλληλο-προσδιορισθούν ως ίσοι, για το λόγο ότι κατανοούν την ηθική τους ταυτότητα με τελείους διαφορετικούς όρους. Οι ηθικές πράξεις τους μένουν, τρόπον τινά, ασύμβατες, δεν συναντώνται σε ένα κοινό πεδίο ηθικής ενεργοποίησης, καθώς αυτό που πράττουν καθορίζεται, τελικά, από την ηθική τους ταυτότητα. Μοιάζουν με δύο εστίες φωτός προσανατολισμένες σε διαφορετικές ευθείες: ποτέ η μια δε θα ρίξει το φως της επί της άλλης, ποτέ δε θα επιτευχθεί η αμοιβαία εμφάνιση του εαυτού.

Ποιοι είναι το κατευθυντήριο στοιχείο της ανάλυσής μας ; Ας θυμίσουμε ότι η φιλία προσεγγίζεται με βάση την έννοια ενός ορίου που δεν είναι ακριβές και σταθερό. Αυτό και μόνο το στοιχείο θα έπρεπε να είναι επαρκές για να μας παραπέμψει στον ίδιο τον ορισμό της ηθικής αρετής: *«τις εστί ο όρος των μεσοτήτων, άς μεταξύ φαμεν είναι της υπερβολής και της ελλείψεως, ούσας κατά τόν ορθόν λόγον»* (1138b 22-24). Έχουμε διαπιστώσει (βλέπε κεφάλαιο δεύτερο) ότι ο όρος έχει εδώ τη μορφή ενός ορίου και ότι η έλλειψη και η υπερβολή αποτελούν όρια πέρα από τα οποία η αρετή δεν είναι πλέον δυνατή: ένα μεγάλο φάσμα πράξεων μπορούν να θεωρηθούν ως θαρραλέες, αν και δεν

υλοποιούν ακριβώς την ίδια αντίληψη θάρρους. Αυτό που τις καθιστά όλες παραδείγματα θάρρους δεν είναι η καθαρή ταυτότητά τους αλλά η ένταξή τους (υπαγωγή τους) σε μια ευρεία περιοχή με ασαφή όρια, πέρα πάντως από τα οποία η πράξη ολισθαίνει είτε στην υπερβολή είτε στην έλλειψη. Μπορούμε να είμαστε λιγότερο ή περισσότερο θαρραλέοι αλλά το να είμαστε θαρραλέοι ορίζεται στην αντίθεσή του προς τη θρασύτητα και τη δειλία.

Αυτή η στοιχειώδης περιγραφή μάς επαναφέρει στην περίπτωση της φιλίας. Ο ‘όρος’ που καθορίζει το φάσμα της φιλίας έχει ακριβώς την παραπάνω μορφή. Οι φιλίες καθ’ υπεροχή, χωρίς να απολύουν τη νομιμότητά τους, περιγράφουν ένα είδος κλιμάκωσης που παραμένει στο εσωτερικό της φιλίας. Ωστόσο, υπάρχουν περιπτώσεις που η ‘υπεροχή’ παύει να εντάσσεται στο φάσμα της φιλίας. Εδώ, όπως στην περίπτωση της φιλίας με το θεό, είναι «*γελοιοι*» (HE, 1238b 27) να μιλάμε για πραγματική φιλία. Είναι γελοίο να πιστεύουμε ότι ο θεός μπορεί να δείξει φιλία απέναντι στον άνθρωπο σε μια σχέση ισότητας. Η φιλία προς το θεό αποτελεί, προφανώς, μια φιλία που βρίσκεται έξω από τα όρια που καθορίζουν το φάσμα της φιλίας. Το στοιχείο της ανισότητας υπερβαίνει το επιτρεπτό όριο και η φιλία καταστρέφεται. Το όνομα αυτής της υπέρβασης, και στην περίπτωση της φιλίας, είναι δάνειο της ηθικής σφαίρας, ονομάζεται ‘υπερβολή’:

«εν μεν ουν ταις μικραις υπεροχαις εικότως γίνονται αμφισβητήσεις [...] όταν δέ υπερβολή η, ουδ’ αυτοί επιζητουσιν ως δει ή αντιφιλείσθαι ή ομοίως αντιφιλείσθαι, οιον εί τις αξιοι τόν θεόν» (HE, 1239a 13-19).

Η αδυνατότητα της φιλίας είναι το προϊόν της υπέρβασης ενός ορίου ανισότητας ανάμεσα στους φίλους, και το όνομα αυτής της υπέρβασης είναι ‘υπερβολή’. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, ότι οι φιλίες ‘καθ’ υπεροχήν’ καλούνται από τον Αριστοτέλη και φιλίες «*καθ’ υπερβολήν*» (HE, 1238b 18). Αυτή η δεύτερη ονομασία τους υποδεικνύει για άλλη μια φορά ότι η απόσταση για την οποία γίνεται λόγος χαρακτηρίζεται από ένα ‘όριο’ του ίδιου τύπου με εκείνο της μεσότητας. Αυτές οι φιλίες ενέχουν τρόπον τινά εκ των προτέρων την αναφορά στην ‘υπερβολή’ ως εν δυνάμει στοιχείο της εκδίπλωσής τους.³⁶ Αρκεί, πάντως, για το επιχείρημά μας να γίνει αποδεκτό ότι το σχήμα του ‘πρακτικού ορίου’ ερμηνεύει την ίδια τη φιλία, και ότι η φιλία προς το θεό αποτελεί μια περίπτωση ‘υπερβολής’, πρακτικής αδυνατότητας.

[Παρέκβαση: Θα ήταν σκόπιμο να επιχειρηθεί σε αυτό το σημείο μια νέα αναφορά στην κατανόηση της φιλίας στο έργο του P.Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1985). Το ενδιαφέρον για εμάς είναι ότι ο Ricoeur φθάνει, στο τέλος της έρευνάς του, να περιγράφει την ηθική του Levinas (την ηθική δηλαδή που αναγνωρίζει στον άλλον ένα απόλυτο 'ύψος', πέρα και πάνω από το εγώ) ως μια «υπερβολή της επιφάνειας (*épiphanie*)» (όπ.π., σ.389). Πρόκειται για μια υπερβολή της δισυμμετρίας, δεδομένου ότι ο άλλος δεν μπορεί ποτέ να ερμηνευθεί με βάση το εγώ. Ο Levinas κατασκευάζει, θα έλεγε κανείς, μια ηθική που βασίζεται ακριβώς στην απόρριψη της αριστοτελικής θέσης σύμφωνα με την οποία δεν μπορώ να ελπίζω για το φίλο μου να γίνει θεός, δηλαδή απόλυτα ξένος. Τούτο σημαίνει ότι, για τον Ricoeur, το να μετατρέπεις το φίλο (τον άλλον) σε ένα πρόσωπο που εμφανίζεται σαν ο απόλυτος φορέας δικαιοσύνης, «σε κάποιον που με διατάζει σαν Αφέντης», συνιστά υπερβολή. Αυτό ήταν και το πόρισμα της δικής μας διαδρομής, με τη θεμελιώδη διαφορά ότι η υπερβολή στον Ricoeur είναι καρτεσιανή, ενώ για μας αριστοτελική (βλέπε κεφάλαιο δεύτερο)].

Ποια είναι η αντανάκλαση της έννοιας της 'υπερβολής' στο ηθικό φαινόμενο της φιλίας αυτό καθαυτό ; Απλούστατα, εάν το να μην μπορώ να ευχηθώ στο φίλο μου να γίνει θεός συνδέεται με ένα 'ηθικό όριο', αυτή η αδυνατότητα δεν καθιστά πλέον τη φιλία εσωτερικά αντιφατική, αλλά απεικονίζει το φαινόμενο της ηθικής υπερβολής. Όταν ο φίλος εύχεται στο φίλο του να γίνει θεός, δεν αντιφάσκει προς την ιδιότητά του ως φίλου αλλά υπερβαίνει το 'όριο' που καθορίζει την ίδια τη φιλία ως ηθική αρετή, ως συστατικό του ηθικού βίου.

Για να εδραιώσουμε αυτό το συμπέρασμα, την ερμηνεία της αδυνατότητας της φιλίας στο επίπεδο της σοφίας ως αδυνατότητα ηθικής φύσεως, ως έκφανση της ηθικής υπερβολής, ας επανέλθουμε προσωρινά στην παραδειγματική περίπτωση του θάρρους. Γνωρίζουμε ήδη ότι το θάρρος και η θρασύτητα (η υπερβολή του θάρρους) δεν ανήκουν στο ίδιο είδος. Μπορεί η σχέση θάρρους και θρασύτητας να περιγράφονται ενίοτε σα μια σχέση κλιμάκωσης αλλά τούτο ουδόλως σημαίνει ότι εντάσσονται και τα δύο σε μια ομοιογενή κλίμακα. Η θρασύτητα δεν είναι κάτι επιπλέον σε σχέση με το θάρρος αλλά μια 'υπερβολή', πράγμα που σημαίνει καταστροφή του θάρρους ως αρετής: μια θρασεΐα πράξη καταστρέφει την ευ-πραξία του θάρρους ως τέτοια.

Μια τελευταία επεξήγηση είναι αναγκαία. Είναι γνωστό ότι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο θαρραλέος δεν αποτελεί έναν παντοδύναμο άνθρωπο που έχει ξεπεράσει κάθε φόβο, που αντιδρά απέναντι σε κάθε κίνδυνο άφοβα. Και πράγματι, ο Αριστοτέλης περιγράφει την υπερβολή του θάρρους ως απουσία φόβου και τον απόλυτα άφοβο ως μαινόμενο ή ανάληγτο, ηθικά αναισθητο. Δεν μπορούμε να ελπίζουμε να αποκτήσουμε μια τέτοια στάση απουσίας φόβου, διότι αυτή η ελπίδα θα ισοδυναμούσε με την ελπίδα να πάψουμε να είμαστε θαρραλέοι. Η επίκληση και μόνο αυτής της ελπίδας ισοδυναμεί με πλημμελή κατανόηση της ηθικής τάξης και με (αυτο-)κατάργηση της αρετής του θάρρους. Ωστόσο, αυτή η αυτο-κατάργηση, η αδυνατότητα του να ελπίζει ο θαρραλέος να αποτινάξει κάθε αίσθηση φόβου, δεν συνιστά μίαν ‘εσωτερική αντίφαση’ της αρετής του θάρρους. Συνιστά απλά και μόνο μια αδυνατότητα ηθικής τάξης που στον Αριστοτέλη ονομάζεται ‘υπερβολή’. Αλλιώς: ο αυτο-περιορισμός της αρετής του θάρρους σε ένα φάσμα συμπεριφορών που δεν μπορούν να επικαλούνται την απουσία φόβου δεν συνιστά αντίφαση αλλά περιορισμό ηθικής τάξης, που στον Αριστοτέλη ονομάζεται ‘όριο’. Συνεπώς, δεν είναι ο θρασύς που δεν έχει ανάγκη θάρρους, είναι ο θαρραλέος που δεν έχει ανάγκη από θράσος, που δεν έχει ανάγκη να ελπίζει να γίνει άφοβος.

Αντίστοιχα, αυτός που ελπίζει για το φίλο του να γίνει θεός δεν καθιστά τη φιλία αντιφατική στην ουσία της αλλά την καταστρέφει επιβάλλοντάς της μίαν ηθική υπερβολή. Η φιλία με το θεό είναι μια φιλία που υπόκειται στο σχήμα της υπερβολής. Εάν, στην περίπτωση της ανδρείας, κριτήριο αποτελούσε η ηθική εγρήγορση ως προς το θαρρείν και το φοβείσθαι, εδώ το κριτήριο πρέπει να αναζητηθεί στο στοιχείο εκείνο που εμφανίστηκε εξ αρχής ως κεντρικό κάθε φιλίας και που δεν είναι άλλο από την ενέργεια/ πράξη. Γιατί είναι αδύνατη η φιλία προς το θεό; Είναι αδύνατη διότι καταργεί απόλυτα τη δυνατότητα της αντιφίλησης, αφού δεν μπορούμε να απαιτήσουμε από τον ανώτερο να δείξει ένα φιλείν ανάλογο με αυτό που του προσφέρεται. Συνεπώς, η υπερβολή της απόστασης είναι αυτή που καταργεί τον φίλο, και μαζί του την ίδια τη φιλία, στο μέτρο που είτε δεν απευθύνεται σε αυτόν είτε δεν τον αναγνωρίζει ως πηγή φιλίας και ενέργειας. Το συμπέρασμα θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: κάθε φορά που η φιλία οδηγείται στη δημιουργία ενός χάσματος (μιας ανισότητας) ανάμεσα στους φίλους, τότε οδηγεί στην κατάργηση του φίλου, σύρεται τελικά σε ένα είδος υπερβολής που την αυτο-καταλύει. Το ακραίο

παράδειγμα που καθιστά ανάγλυφη αυτή την υπερβολή της απόστασης είναι αυτό της φιλίας προς το θεό. Κάθε φορά που αναγνωρίζω ή επιθυμώ να αναγνωρίσω στο φίλο μου έναν θεό, καθιστώ τη φιλία αδύνατη. Και τούτο όχι αντιφάσκοντας προς την έννοια της φιλίας, αλλά μεγιστοποιώντας στο έπακρο τον κίνδυνο που υφίσταται στο εσωτερικό της ίδιας της φιλίας και που είναι η ‘απόσταση’ ή, αλλιώς, η ανισότητα των φίλων. Η μεγιστοποίηση εκείνη του κινδύνου που καταλύει τη δυνατότητα της φιλίας καλείται εδώ ‘υπερβολή’.

Θελήσαμε να δείξουμε ότι η **αυτο-κατάλυση της φιλίας**, στο επίπεδο της απόλυτης απόστασης που δεν επιτρέπει να ευχηθούμε στο φίλο να γίνει σοφός ή θεός, **δεν πρέπει να εξηγείται με βάση το σχήμα της αντίφασης (*contra-diction*) αλλά με βάση εκείνο της (ηθικής) απαγόρευσης κάθε υπερβολής (*inter-diction*)**. Ερμηνεύσαμε, καταρχάς, την αδυνατότητα της φιλίας στο επίπεδο του σοφού ως συνέπεια της οντολογικής σύστασης της φιλίας και της πρόσδεσής της στην οντολογική περιοχή του πρακτού. Αλλά, περαιτέρω, περιγράψαμε την ηθική διάσταση αυτής της οντολογικής αδυνατότητας, την ηθική διάσταση του να εύχομαι να γίνει ο φίλος σοφός ή θεός. Και την περιγράψαμε ως ηθική υπερβολή. Αυτό είναι το ηθικό (και όχι μόνο οντολογικό) πόρισμα της φαινομενολογίας της ηθικής πράξεως καθαυτής.

E. Φιλία, τέχνη και σοφία

Η φιλία είναι, λοιπόν, μια ευάλωτη σχέση προς τον άλλον, ένα άνοιγμα του εαυτού στην ετερότητα, που περιγράφει την ίδια την ευπραξία στην ανώτερη μορφή της, σε αυτήν που προϋποθέτει τον άλλον.

Είδαμε στις δύο προηγούμενες ενότητες ότι η φιλία ως ευπραξία ορίζεται στην αντίθεσή της προς δύο ακραίες ηθικές αντιλήψεις του εαυτού και των άλλων, προς δύο συμπεριφορές που αναιρούν την ίδια τη φιλία, την ίδια την ηθική παρουσία του πράττοντος στον κόσμο της συναλληλίας. Είδαμε, επιπλέον, ότι αυτές οι δύο ακραίες συμπεριφορές οφείλονται σε πλημμελή κατανόηση των αρχών του πρακτού. Η πρώτη, αυτή που αγκιστρώνει τη φιλία στο ηδύ και το χρήσιμο, τείνει να κατανοήσει τον εαυτό και τον άλλον σύμφωνα με το πρότυπο της τέχνης, μεταβάλλει την πράξη σε ποίηση και τον φίλο από συν-πράττοντα σε κάτι το ποιητόν. Αυτή η μεταβολή φράζει το δρόμο προς την ευπραξία, συνιστά ηθικό λάθος. Η δεύτερη αξιώνει ότι μπορεί να ελπίζει να μεταβάλλει το φίλο σε θεό, πράγμα που και πάλι αλλοιώνει την ίδια την ταυτότητα του άλλου ως συν-πράττοντος, συνιστώντας ηθικό ολίσθημα. **Εξηγήσαμε πώς η τέχνη και η σοφία, καθαυτές ηθικά αδιάφορες, αποκτούν ηθικό περιεχόμενο και οριοθετούν την ίδια την πράξη και τη φρόνησιν.**

Ας μας επιτραπεί να αξιοποιήσουμε τα παραπάνω ευρήματα σε μια νέα προοπτική. Αυτό που μας προσφέρουν οι αναλύσεις της φιλίας είναι η οριοθέτηση της φιλίας ως ηθικής στάσης ή συμπεριφοράς στο εσωτερικό δύο σαφώς προσδιορισμένων ορίων, αυτών της τέχνης και της σοφίας. Έχει νόημα να αναζητήσουμε εδώ την απάντηση στο ακανθώδες πρόβλημα της περιγραφής ηθικών ορίων της ανθρώπινης πράξεως, δηλαδή ηθικών ακροτήτων που ισχύουν για το σύνολο της ηθικής συμπεριφοράς ; Επιδέχεται η φιλία μια ανάλυση στη βάση των ακροτήτων, παρόμοια με τις κατά καιρούς προταθείσες αναλύσεις που οριοθετούσαν την ανθρώπινη

συμπεριφορά ανάμεσα στους πόλους του δούναι και του λαβείν, της ηθικής εγρήγορσης και της ηθικής παθητικότητας, της αυτο-κατάφασης και της προσφοράς, της πρωτοβουλίας του εγώ και της θέσης του πάσχοντος ; Θα αποτολμήσουμε μια καταφατική απάντηση.

i) Είδαμε ήδη, περιγράφοντας τη σχέση φιλίας και σοφίας, ότι το να ευχηθούμε στο φίλο να γίνει θεός περιγράφει μια υπερβολή στο χώρο του πρακτού. Η υπερβολή συνίσταται στο ότι προϋποθέτουμε ότι στο χώρο του πρακτού μπορεί να έχει θέση ένα ιδανικό ενέργειας που είναι ξένο προς την ίδια τη σύσταση της πράξεως/ ενέργειας, μετατρέποντάς την σε κάτι συνεχές και αιώνιο. Η κατάκτηση αυτής της ανάλυσης συνίσταται, καταρχάς, στο ότι η περιγραφείσα υπερβολή (=ακρότητα) αφορά ένα συστατικό στοιχείο της ίδιας της πράξεως, αυτό της πρακτικής ενέργειας. Ποια είναι η συγκεκριμένη αλλοίωση που επέρχεται στην ηθική πράξη ως ενέργεια ; Το αριστοτελικό κείμενο μας απαντά με σαφήνεια:

«ότι γάρ ο θεός ου τοιουτος οιος δεισθαι φίλου [...] ου γάρ ούτως ο θεός ευ έχει, αλλά βέλτιον ή ώστε άλλο τι νοειν παρ' αυτός αυτόν. Αίτιον δ' ότι ημιν μέν τό ευ καθ' έτερον, εκείνω δέ αυτός αυτού τό ευ εστίν» (HE, 1245b 14-19).

Η ηθική υπερβολή της κατανόησης της πράξεως σύμφωνα με το μέτρο της θείας ενέργειας συνίσταται στο ότι η πρακτική ενέργεια χάνει τη μεταβατικότητα της: η πράξη είναι ενέργεια που έχει το τέλος της εν εαυτή, χωρίς τούτο να σημαίνει (όπως επισημάναμε με έμφαση) ότι είναι αυτιστική, αυτο-αναφορική. Το να προβιβάσεις οντολογικά την ηθική ενέργεια σε αμετάβατη ενέργεια ισοδυναμεί με το να της στερήσεις τον ηθικό της χαρακτήρα, που συν-ορίζεται από το στοιχείο της ετερότητας, από τη φυγόκεντρη προοπτική της. Η ηθική υπερβολή συνίσταται στο να αφεθείς στη σαγήνη της οντολογικής ανωτερότητας της αμετάβατης ενέργειας και να αλλοιώσεις έτσι την ίδια την ποιότητα της ηθικής πράξεως. Γιατί ακριβώς αυτή η μονομέρεια προς την επιδίωξη μιας θείας ενέργειας διαφθείρει το όλον της ηθικής ταυτότητας του πράττοντας, όπως είχε επισημάνει ο Αριστοτέλης στη συζήτηση για την ηδονή: « ουκ αεί δ' ουθέν ηδύ τό αυτό, διά τό μή απλην ημων ειναί τήν φύσιν, αλλ' ενειναί τι καί έτερον (καθό φθαρτοί), ώστε άν τι θάτερον πράττη, τουτο τη ετέρα φύσει παρά φύσιν» (1154b 21-23). Η ακρότητα της υπερβολής της αμετάβατης ενέργειας δεν εξαντλείται στην απουσία του δούναι ή στην αυτο-κατάφαση, στη φιλαυτία ή στην αδιαφορία για τον άλλον. Η έλλειψη μεταβατικότητας της ηθικής πράξεως σημαίνει αδυναμία

προσανατολισμού στο χώρο του πρακτού, αδυναμία κατανόησης του κόσμου ως κόσμου που ενδύεται ηθικά κατηγορήματα, που διαφοροποιείται χάρη στις ηθικές επιλογές του πράττοντος και που συγκροτείται από κοινού με όλους τους υπόλοιπους πράττοντες ως υποκείμενα ηθικών πράξεων. Αυτή η ηθική υπερβολή δεν περιγράφει απλά και μόνο τον ακοινώνητο, τον δύστροπο ή τον ‘αγροίκο’, τον φίλαυτο ή και τον μισάνθρωπο, **περιγράφει ένα ηθικό υποκείμενο ά-κοσμο, εκτός κόσμου, έναν ιδιώτη στην πιο κυριολεκτική έννοια του όρου.**

ii) Και η τέχνη ως ακραία ηθική αδυναμία περιγράφει κάτι αντίστοιχο, αλλοιώνει με το δικό της τρόπο την ιδιαιτερότητα της ηθικής πράξεως ως ενέργειας. Είδαμε, πράγματι, σε όσα προηγήθηκαν, ότι η πράξη εκείνη που αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως ποίηση είναι κακή πράξη και αδυνατεί να συναντήσει τον άλλον άνθρωπο στην αυτοτέλειά του. Μετατρέπει τον πράττοντα σε ποιούντα και τον άλλον σε ποιητόν.

Ποια αλλοίωση επιφέρει στην ίδια την πράξη ως ενέργεια το να συγγέω το πεδίο του πρακτού με εκείνο της ποιήσεως ; Ας δώσουμε προκαταβολικά τη δική μας απάντηση: το να πράττω επιβάλλοντας στην πράξη μου τις αρχές του ποιητού ισοδυναμεί με κατάργηση ενός συστατικού γνωρίσματος της ηθικής ενέργειας/ πράξεως, του κεντρομόλου χαρακτήρα της, του ότι ίδιος είναι ο πράττων και το υποκείμενο της ευπραξίας, του ότι δεν υφίσταται ηθική πράξη δίχως αναφορά στον πράττοντα. Πιο συγκεκριμένα, είδαμε ότι η διαφορά πράξεως και ποιήσεως συνίσταται στο ότι η ποίηση αποτελεί μια ενέργεια όπου μια ιδέα που ενυπάρχει στον πράττοντα υλοποιείται σε ποιητόν. Ενώ, όμως, αυτή η ιδέα ή αρχή είναι «εν τω ποιούντι» (1140a 14), το τελικό αποτέλεσμα βρίσκεται έξω από τον ποιούντα («παρά») και, μάλιστα, δεν εξετάζεται σε αναφορά με αυτόν αλλά μόνο σε αναφορά με την αρχική ιδέα προς την οποία και καλείται να μοιάζει. Στην τέχνη ενυπάρχει η τάση του υποκειμένου να παραγνωρίζει τη διαμεσολάβηση του πράττοντος, ως εάν να ήταν δυνατή η υλοποίηση του ποιητού, απόντος του υποκειμένου. Η παραδειγματική φαινομενολογική περιγραφή του Martin Heidegger μπορεί να μας απαλλάξει από περιττές διευκρινήσεις: «η συμπεριφορά του ποιείν, σύμφωνα με το οικείο νόημά της, ελευθερώνει αυτό που πρόκειται να παραχθεί από την αναφορά του στον ποιούντα [...] Δεν είναι μόνο από τη στιγμή που θα παραχθεί που δεν προσδένεται πλέον στην αναφορά του προς τον ποιούντα αλλά, ήδη, ως ποιητέ-ο κατανοείται εκ των προτέρων ως κάτι που πρέπει να ελευθερωθεί από την αναφορά

του στον ποιούντα».³⁷ Ποιο είναι το ηθικό πρόβλημα που προκύπτει ; Το ότι η τέχνη ενέχει αυτήν την τάση δεν αποτελεί καθαυτό ηθικό ζήτημα, και το αντίθετο θα ήταν ανόητο. Ωστόσο, όταν κινούμαι στο χώρο του πρακτού βασιζόμενος σε μια συμπεριφορά δάνεια από το χώρο της τέχνης, τότε υιοθετώ την τάση να παραβλέπω το συστατικό γνώρισμα της ηθικής πράξεως που συνίσταται στο ότι εδώ δεν επιτρέπεται η αποσιώπηση της διαμεσολάβησης του πράττοντος, στο ότι πράττων και τέλος της πράξεως είναι το ίδιο και το αυτό, στο ότι δεν υφίσταται ευπραξία δίχως αναφορά στο ποιος είναι ο πράττων.

Το ίδιο το αριστοτελικό κείμενο επιτρέπει μια τέτοια ανάγνωση στο κεφάλαιο περί φιλίας και ειδικότερα στη συζήτηση περί φιλαυτίας. Ο λόγος είναι απλός: εάν η ποιότητα της φιλίας εξαρτάται από τον τρόπο που αντιλαμβάνομαι την ηθική ουσία του άλλου, η ίδια η σχέση του πράττοντας με την πράξη του θα εξαρτάται από τον τρόπο που αντιλαμβάνεται την ηθική του ταυτότητα. Αυτό άλλωστε είναι το ζητούμενο, το ότι η πράξη δεν μπορεί να αποξενωθεί από τη συνεχή αυτο-συνειδητοποίηση του πράττοντος. Η παράθεση μιας σειράς αποσπασμάτων και η ταυτόχρονη παράφρασή τους θα φωτίσουν, ελπίζω, αυτό το ζήτημα:

- A. *«έκαστος δ' εαυτω βούλεται ταγαθά, γενόμενος δ' άλλος ουδείς αιρείται πάντ' έχειν [...] συνδιάγειν τε ο τοιουτος εαυτω βούλεται»* (1166a 20-24)
- B. *«[οι φαυλοι] αφίστανται του πράττειν α οίονται εαυτοις βέλιστα ειναι [...] και φεύγουσι τό ζην και αναιρουσιν εαυτούς [...] στασιάζει γάρ αυτων η ψυχή»* (1166b 11-20)
- Γ. *«[αυτός που πράττει τα δίκαια, ο φίλαυτος] απονέμει γουν εαυτω τά κάλλιστα και μάλιστ' αγαθά [...] και πεπραγέναι δοκουσιν αυτοί και εκουσίως τά μετά λόγου μάλιστα»* (1168b 29-1169a2)
- Δ. *«και επί των άλλων ομοίως έστι τι τό αισθανόμενον ότι ενεργούμεν, ώστε άν αισθανόμεθ', ότι αισθανόμενθα, καν νοωμεν ότι νοουμεν, τό δ' ότι αισθανόμενα ή νοουμεν, ότι εσμέν»* (1170a 31-34).

Παραφράζοντας:

- A. Όποια και αν είναι η σύλληψη του αγαθού, κανείς δεν πράττει χωρίς τη συνείδηση ότι η πράξη του και το αντίστοιχο αγαθό έχουν νόημα μόνο στην αναφορά τους στον ίδιο ως πράττοντα. Εάν υποθέσουμε ότι ο πράττων δεν έχει ηθική ταυτότητα, είναι ανόητο να κάνουμε λόγο για ηθικό αγαθό. Οι ηθικές πράξεις δεν νοούνται δίχως τη

συν-παρουσία, τη συν-πόρευση, του εαυτού και των πράξεών του, δίχως τη συνείδηση ότι οι δεύτερες δεν έχουν νόημα δίχως την αναφορά τους στον εαυτό.

Β. Αυτοί ωστόσο που είναι φαύλοι, επιρρεπείς στα ηθικά σφάλματα, πράττουν σαν να μην ήταν αναγκαία αυτή η συν-παρουσία του εαυτού και των πράξεών του, σαν να είχε νόημα μια ηθική πράξη αποσυνδεδεμένη από τον εαυτό, από τον πράττοντα ως κέντρο των ηθικών πράξεων. Μια τέτοια πλημμελής κατανόηση της σχέσης πράττοντος και πράξεως, μια τέτοια αποσύνδεση, οδηγεί όχι απλά σε εσωτερική διάσπαση αλλά σε αυτο-αναίρεση, σε αναίρεση του εαυτού ως πράττοντος.

Γ. Όποιος συμπεριφέρεται με αυτόν τον τρόπο, στην πραγματικότητα, δεν σέβεται τη σύσταση της ηθικής πράξεως, δεν πράττει. Για αυτό και, κυριολεκτικά μιλώντας, πράττει μόνο ο φίλαυτος: εκείνος δηλαδή που αποδίδει τις ηθικές πράξεις και τις συνέπειές τους στον ίδιο ως πράττοντα, γνωρίζοντας ότι μόνο υπό την προϋπόθεση της ηθικής ταυτότητάς του έχει νόημα όποιο ηθικό αγαθό και η ίδια η πράξη ως ενέργεια.

Δ. Αυτή η συνειδητοποίηση του πράττοντος ως κέντρου αναφοράς των ηθικών πράξεων έχει τη μορφή μιας ιδιότυπης αίσθησης, συνιστά εκείνη την αίσθηση που παρακολουθεί τον πράττοντα στις ηθικές του ενέργειες, που επιβεβαιώνει ότι υπάρχει ως πράττων, ότι δηλαδή διατηρεί την ηθική του ταυτότητα.

Η τέχνη, στο μέτρο που αποκτά ηθικό περιεχόμενο, καταργεί αυτή τη συνειδητοποίηση. Αυτό που προκύπτει δεν είναι απλά μια συμπεριφορά φαύλου, ηδονιστή ή ακρατούς, αλλά μια έλλειψη ηθικής διαύγειας, αδυναμία βίωσης μιας ηθικής ταυτότητας, μια ηθική έλλειψη (με το αριστοτελικό νόημα του όρου). Και τούτο, όχι μόνο επειδή η τέχνη είναι οντολογικά κατώτερη από την πράξη, στο μέτρο που η δεύτερη μιμείται, ως προς την αιτιακή λειτουργία της, τη φύση. Ούτε μόνο επειδή αυτού του είδους η συμπεριφορά σύμφωνα με τις αρχές της τέχνης είναι ηθικά ευκολότερη, έτσι όπως συνδέεται με την ηδονή και τη χρησιμότητα. Πρόκειται για έλλειψη, στο μέτρο που μια τέτοια ηθική συμπεριφορά στερεί τον πράττοντα από ένα συστατικό της ίδιας της πράξεώς του και της ηθικής του κρίσης: η μετατροπή της πράξεως σε ποίηση μετατρέπει τον πράττοντα σε κάποιον που αφήνεται στην ψευδαίσθηση ότι οι ηθικές αποφάσεις δεν έχουν την αρχή τους στον πράττοντα και ότι ο τελευταίος είναι ο τόπος αλλά όχι και ο πρωταγωνιστής των ηθικών πράξεων. Εάν η υπερβολή ως προς τη σύλληψη της ενέργειας συνεπάγεται ένα εγώ χωρίς κόσμο, **η άλλη ακρότητα**

συνεπάγεται έναν κόσμο χωρίς πρωταγωνιστές, ένα κόσμο απλών γεγονότων χωρίς ηθικές πράξεις και, κατ' ουσία, χωρίς πράττοντες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Οι παραπομπές στα αριστοτελικά και τα πλατωνικά κείμενα ακολουθούν την έκδοση της *Loeb Classical Library*, εκτός αν υπάρχει άλλη σαφής αναφορά. Τα έργα στα οποία γίνεται περιστασιακή αναφορά δεν περιλαμβάνονται στην παρακάτω βιβλιογραφία. Τα ακριβή στοιχεία τους δίδονται στις υποσημειώσεις.

A. Εργασίες για την αριστοτελική ηθική

- Ackrill J.L., - (1988), «Aristotle on *Eudaimonia* », *Schriften zur aristotelischen Ethik*, 335-355
- (1965), « Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinesis* », *New essays on Plato and Aristotle*, ed. R.Bambrough, Routledge and Kegan Paul, London, 121-141
- Adkins A., (1988), «*Theoria* versus *Praxis* in the *NE* and the *Republic* », *Schriften zur aristotelischen Ethik*, 427-443
- Anagnostopoulos G., (1994), *Aristotle on the Goals and the Exactness of Ethics*, University of California Press, Berkeley
- Annas J., - (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, London
- (1977), «Plato and Aristotle on Friendship and Altruism », *Mind*, 86, 532-554
- Anscombe E., (1958, α'), « Modern Moral Philosophy », *Virtue Ethics*, 26-44
Apeiron Aristotle. *Virtue and the Mean*, 28/4, 1995
- Aubenque P., (1963), *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris
- Badhwar N., (1997), « Self-Interest and Virtue », *Social Philosophy and Policy*, 14, 226-263
- Bien G., (1972), *Nikomachische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Bittner R., (1992), «One Action», *Essays on Aristotle's Poetics*, 97-110
- Belfiore E., (1983-4), «Aristotle's Concept of Praxis in the *Poetics*», *Classical Journal*, 79, 110-124.

- Blundell M. W.,(1989), *Helping Friends and Harming Enemies*, Cambridge University Press, Cambridge
- Bodeüs R. , (1990), «Savoir politique et savoir philosophique», *Aristoteles' 'Politik'*, 102-124
- Bostock D., (1988), «Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics», *Phronesis*, 32/3, 251-272
- Brown L., (1997), «What is the 'Mean relative to us' in Aristotle's *Ethics* ? », *Phronesis*, 42/1, 77-93
- Burnyeat M.F.,(1980), «Aristotle on Learning to be Good », *Essays on Aristotle's Ethics*, 69-92
- Cessi V., (1987), *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Athenäum, Frankfurt a. m.
- Cicéron, *De amicitia*, [L'amitié], Les belles Lettres, Paris, 1952
- Charles D., (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London
- Cooper J.M., - (1977, α), «Aristotle on the Forms of Friendship », *Review of Metaphysics*, 30/4, 619-648
- (1977, β), «Friendship and the Good in Aristotle », *Philosophical Review*, 86/3, 290-315
- (1985), «Aristotle on the Goods of Fortune », *Philosophical Review*, 94, 173-196
- (1987), «Contemplation and Happiness: a Reconsideration», *Synthese*, 72, 187-216
- Couloubaritsis L., - (1970), «La philia à l'origine d' une mise en question du bonheur aristotélien comme seule fin ultime de l'Ethique », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*, Bruxelles, 25-78
- (1972), «Le problème de la proairèsis chez Aristote », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*, Bruxelles
- Crisp R. – Slote M., (1997), *Virtue Ethics* (ed), Oxford University Press, London
- Curzer H., (1996), «A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean », *Ancient Philosophy*, XVI, 129-138

- Dihle A., (1998), *Οι Έλληνες και οι Ξένοι*, μετ. Τ. Σιέτη, Οδυσσέας, Αθήνα
- Drefcinski S., (1996), « Aristotle's Fallible Phronimos », *Ancient Philosophy*, XVI, 139-154
- Dugas L., (1914), *L'amitié antique*, Felix Alcan, Paris
- Dunne J., (1989), *Back to the Rough Ground*, diss., Dublin
- Düring I., (1994), *Ο Αριστοτέλης*, 2ος τόμος, μετ. Α.Γεωργίου-Κατσιβελα, ΜΙΕΤ, Αθήνα
- Engberg- Pedersen T., (1983), *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Clarendon Press, Oxford
- Foot P., (1997), « Virtue and Vices », *Virtue Ethics*, 163-177
- Fortenbaugh W.W., (1975), «Aristote's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning », *Phronesis*, 20/1, 51-62
- Frede D., (1992), «Necessity, Chance and 'What happens for the most Part' in Aristotle's Poetics», *Essays on Aristotle's Poetics*, 197-220
- Fritz von K., (1980), « Aristoteles' anthropologische Ethik », *Philosophisches Jahrbuch*, 87/2, 242-257
- Garver E., (1989), «The Moral Virtues and the two Sides of *Energeia*», *Ancient Philosophy*, IX, 293-312
- Gauthier R.-Jolif J., (1958-9), *L'Ethique à Nicomaque*, 3 τόμοι, Publications Universitaires – Nauwelaerts, Louvain – Paris
- Gewirth A., (1991), «Can any Final Ends be rational ? », *Ethics*, 102, 66-95
- Gigon O., (1988), «*Phronesis* und *Sophia* in der *NE* des Aristoteles », *Schriften zur aristotelischen Ethik*, 357-370
- Glidden D., (1995), « Moral Vision, Orthos Logos, and the Role of the Phronimos », *Apeiron*, 103-128
- Gomez-Lobo A., (1995), « Aristotle's Right Reason », *Apeiron*, 15-34
- Hampshire S., (1993), *Morality and Conflict*, Basic Blackwell, Oxford
- Hardie W.F.R.,(1968), *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford

- Heineman R., (1986), «The *EE* on Knowledge and Voluntary Action», *Phronesis*, 31/2, 128-147
- Held G., - (1995), *Aristotle's Teleological Theory of Tragedy and Epic*, Winter, Heidelberg
 - (1985), «The Meaning of Ethos in the *Poetics*», *Hermes*, 113, 280-293.
- Höffe O., (1995), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin
- Irwin T.H., - (1988), *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford
 - (1995), *Plato's Ethics*, Oxford University Press, London
- Jankélévitch V., (1970), *Traité des Vertus*, 2ος τόμος, Bordas, Paris
- Kahn C., (1996), «Sensation and Consiousness in Aristotle's Psychology», *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 48/1, 43-81
- Kenny A., (1992), *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford University Press, London
- Kosman A., (1992), «Acting: Drama as the Mimesis of Praxis», *Essays on Aristotle's Poetics*, 51-72
- Κούτρας Δ., (1973), *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*, ΕΚΚΕ, Αθήνα
- Kube J., (1969), *Techne und Arete*, De Gruyter, Berlin
- Kullmann W., (1995), «Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles», *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, 253-276
- Leighton S., (1995), «The Mean relative to us», *Apeiron*, 67-78
- Liske M., (1991), «*Kinesis* und *Energeia* bei Aristoteles», *Phronesis*, 36/2, 161-178
- Lord C., (1990), «Politics and Education in Aristotle's 'Politics'», *Aristoteles' 'Politik'*, 203-216
- MacIntyre A., (1981), *After Virtue*, Duckworth, London
- Makarewicz M., (1914), *Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles*, Reiland,

Leipzig

- McDowell J., - (1979α'), « Αρετή και Λόγος », μετ.Α.Μάλιου, *Δευκαλίον*, 13/1, 1994, 79-103
- (1980) « The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics », *Essays on Aristotle's Ethics*, σ.359-375
- (1999), « Valeurs et qualités secondes », *Le réalisme moral*, 247-271
- McKerlie D., (1991), « Friendship, Self-love and Concern for Others in Aristotle's Ethics », *Ancient Philosophy*, XI, 85-102
- Millgram E., (1987), « Aristotle on Making Other Selves », *Canadian Journal of Philosophy*, 17, 361-376
- Mills M. J., (1980), « The Discussions of *Andreia* in the *EE* and *NE* », *Phronesis*, 25, 198-218
- Müller-Goldigen C., (1988), *Schriften zur aristotelischen Ethik* (ed.), G.Olms Verlag, Hildesheim
- Murdoch I., (1997), « The Sovereignty of Good over other Concepts », *Virtue Ethics*, 99-117
- Nussbaum M.,-(1986) *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge
- (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton
- (1993), « Non-relative Virtues. An Aristotelian Approach », *The Quality of Life*, M.Nussbaum – A.Sen, Clarendon Press, Oxford, 242-269
- Oates W.J., (1936), « The Doctrine of the Mean », *Philosophical Review*, 45, 382-398
- Ogien R., (1999), *Le réalisme moral* (ed.), PUF, Paris [όπου και το άρθρο: «Une introduction au réalisme moral», 3-197]
- Pakuluk M., (1992), « Friendship and the Comparison of Goods », *Phronesis*, 37/1, 111-130

- Patzig G., (1990), *Aristoteles' 'Politik'* (ed.), Akten des XI Symposium Aristotelicum, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen
- Pears D., (1980), « Courage as a Mean », *Essays on Aristotle's Ethics*, 171-187
- Peters R.S., (1998), « Reason and Habit: the Paradox of Moral Education », *Philosophy of Education*, IV, ed. Hirst–White, Routledge, London, 27-39
- Peterson S., « Horos (Limit) in Aristotle's NE », *Phronesis*, 23, 233-250
- Price A., (1995), « Friendship », *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, 229-251
- Rackham H., (1962), *Nicomachean Ethics*, Loeb, Cambridge
- Ράμφος Σ., (1992), *Μίμησις εναντίον Μορφής*, 2 τόμοι, Αρμός, Αθήνα
- Reeve C.D.C., (1995), *Practices of Reason*, Clarendon Press, Oxford
- Richardson H., (1994), *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge University Press, Cambridge
- Rogers K., (1994), « Aristotle on Loving Another for his own Sake », *Phronesis*, 39, 291-302
- Rorty A.O., - (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press
 - (1992), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, Princeton
 - (1988), « The Place of Contemplation in Aristotle's NE », *Schriften zur aristotelischen Ethik*, 445-460
- Ross D., (1963), *The Works of Aristotle*, Oxford University Press, London
- Santas G., (1994), « Είναι η ηθική του Αριστοτέλη αρεταϊκή ; », *Αφιέρωμα στον J.P. Anton*, Εστία, Αθήνα, 70-117
- Schellens M.S., (1958), *Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluss an Aristoteles*, Felix Meiner Verlag, Hamburg
- Schilling H., (1930), *Das Ethos der Mesotes*, Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen
- Schneewind J.B., (1990), « The Misfortunes of Virtue », *Ethics*, 101, 42-63
- Sherman N., (1989), *The Fabric of Character*, Clarendon Press, Oxford
- Shiner R., (1979), « Aisthesis, Nous and Phronesis in the Practical Syllogism », *Philosophical Studies*, 36, 377-387
- Siegler F., (1968), « Voluntary and Involuntary », *Monist*, 52/ 2, 268-287

- Σκαλτσάς Θ., (1993), *Ο Χρυσός αιώνας της αρετής. Αριστοτελική ηθική*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα
- Sorabji R., (1980), *Necessity, Cause and Blame*, Duckworth, London
- Spaemann R., (1997), *Bonheur et bienveillance*, μετ., PUF, Paris
- Stern-Gillet S., (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, State University of N. York Press, Albany
- Timmermann J., (1995), «Why we cannot want our Friends to be Gods. Some Notes on NE 1159a5-12 », *Phronesis*, 40/2, 209-215
- Tuozzo T.M., (1995), «Contemplation, the Noble and the Mean », *Apeiron*, 129-151
- Urmson J.O., (1973), «Aristotle's Doctrine of the Mean », *American Philosophical Quarterly*, 10, 223-230
- Verbeke G., (1988), «Moral Behaviour and Time in Aristotle's NE », *Schriften zur aristotelischen Ethik*, 385-397
- Vergnières S., (1995), *Ethique et politique chez Aristote*, PUF, Paris
- Virvidakis S., - (1996), *La robusteuse du bien*, J.Chambon, Nîmes
 - (1999), «Stratégies de modération du réalisme moral», στο *Le réalisme moral*, 420-456
- Voelke A.J., (1961), *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*, J.Vrin, Paris
- Von Wright G., (1963), *The Varieties of Goodness*, Thoemmes Press, London
- Welton A.- Polansky R., (1995), «The Viability of Virtue in the Mean », *Apeiron*, 79-102
- Wiggins D., - (1980, α) «Deliberation and Practical Reason », *Essays on Aristotle's Ethics*, 221-240
 - (1980, β) «Weakness of Will », *Essays on Aristotle's Ethics*, 241-265
- Williams B., (1980), «Justice as a Virtue », *Essays on Aristotle's Ethics*, 189-199
- Winter M., (1997), «Aristotle, 'hos epi to poly' Relations and a demonstrative Science of Ethics », *Phronesis*, 42/2, 163-189

Wolf U., (1988), «Über den Sinn der aristotelischen Mesoteslehre», *Phronesis*, 33, 54-75

Ψυχοπαίδης Κ., (1999), *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος*, Πόλις, Αθήνα

Β. Φαινομενολογικές ερμηνείες της αριστοτελικής ηθικής

Arendt H., (1958α'), *Η Ανθρώπινη κατάσταση*, μετ. Σ.Ροζάνη – Γ.Λυκκιαρδόπουλου, Γνώση, Αθήνα, 1986

Bien G., (1973), *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Alber, Freiburg

Brague R., (1988), *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris

Brentano F., (1986), *Über Aristoteles*, Felix Meiner Verlag, Hamburg

Bröker W., (1964), *Aristoteles*, Vit.Klostermann, Frankfurt a.m.

Bubner R., (1976), *Handlung, Sprache und Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.m.

Derrida J., (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris

Gadamer H. G., - (1978) *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, C.Winter, Heidelberg

- (1989), «Aristoteles und die imperativische Ethik» στο *Griechische Philosophie III*, GW 7, C.Mohr, Tübingen, 1991, 381-395

- (1985), «Freundschaft und Selbsterkenntnis», οπ.π., 396-406

- (1930), «Praktisches Wissen» στο *Griechische Philosophie I*, GW 5, 1985, 230-248

-(1988) *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI*, V. Klostermann, Frankfurt a.m.

- (1996), *Vérité et méthode* (GW 1), μετ., Seuil, Paris

Hart J., (1999), «Σοφία, γνώση και στοχαστική χαρά. Μια συνομιλία ανάμεσα στον Αριστοτέλη και τον Husserl», μετ. Χ. Σταματέλλος, *Δευκαλίον*, 17/2, 247-275

- Heidegger M., - (1992), *Platon: Sophistes*, Ga 19, V.Klostermann, Frankfurt a.m. [«Η
ανάλυση της φρονήσεως», μετ. Π.Κόντος, *Δευκαλίων*, 17/2, 195-212]
- (1993), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, δίγλωσση
έκδοση, TIER, Paris
- Höffe O., (1996), *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Akademie
Verlag, Berlin
- Husserl E., - (1989), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hus. XXVII, Kluwer,
Dordrecht
- (1988), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Hus.
XVIII, Kluwer, Dordrecht
- (1997), *Wert des Lebens. Wert der Welt, 1923, Husserl Studies*
- Ingarden R., (1983), *Man and Value*, μετ., Philosophia Verlag, Wien
- Κόντος Π., - (1997), «L'éthique aristotélicienne et le chemin de Heidegger»,
Revue philosophique de Louvain, 95/1, 130-143 («Η θεμελιώδης
οντολογία και τα ΗΝ», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, 34, 1995)
- (1999), *Αριστοτελική ηθική. Φαινομενολογικές προσεγγίσεις*,
Δευκαλίων (επιμ.), 17/2, 1999 [όπου και το άρθρο: «Φαινομενολογική
οικειοποίηση της αριστοτελικής ηθικής», 167-193]
- Marx W., (1986), *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass*, Felix Meiner
Verlag, Hamburg
- Martineau E., (1982), *La provenance des espèces*, PUF, Paris
- Müller A.W., (1982), *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*,
Alber, München
- Ricoeur P., - (1985), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris
- (1975), *La métaphore vive*, Seuil, Paris [*Η Ζωντανή μεταφορά*, μετ.
Κ.Παπαγιώργη, Κριτική, Αθήνα, 1998]
- Rodrigo P., (1991), *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Millon,
Grenoble

- Scheler M., (1927), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Max Niemeyer, Halle
- Schüssler I., (1992-3), «La question de l' *Eudaimonia* dans l' *EN* d' Aristote», *Etudes phénoménologiques*, 16 (79-102) και 17 (3-26)
- Sokolowski R.,- (1985), *Moral Action. A phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington
- (1992), *Pictures, Quotations and Distinctions*, Notre Dame Press, Notre Dame. [Το 12ο κεφάλαιο έχει μεταφραστεί ως «Ηθική σκέψη», μετ. Π.Κόντος, *Δευκαλίων*, 17/2, 1999]
- (1999), «Φιλία και ηθική πράξη στον Αριστοτέλη», μετ. Π.Κόντος, *Δευκαλίων*, 17/2, 229-246
- Szilasi W., (1964), *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Karl Alber, Freiburg
- Taminiaux J., - (1992), *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, Paris
- (1995), *Le théâtre des philosophes*, Millon, Grenoble
- Tugendhat E., (1998), *Conférences sur l'éthique*, PUF, Paris
- Volkman-Schluck K.-H., (1963), «Ethos und Wissen in der *NE* des Aristoteles», στο *Sein und Ethos*, ed. P. Engelhardt, Grünewald Verlag, Mainz, 56-68
- Wandenfels B., (1997), *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΡΙΤΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΟΥ

¹ Cooper (1979). Η θέση του έχει ως αρχικό έρεισμα το αντίστοιχο χωρίο της *Ρητορικής* (1380b 36 – 1381a 2).

² Cooper (1979), σ 636.

³ Rodrigo (1992), σ.47 κε.

⁴ Η ίδια αντιστοιχία υφίσταται και στο χώρο της πολιτικής (βλέπε *Πολιτικά* 1328a 37 κε.): «ο βαθμός εμπλοκής του πράττειν στο αξιακό είναι η πραγματική αιτία του διαφορισμού των πολιτικών μορφών και διαδικασιών», Ψυχοπαίδης (1999), σ.114.

⁵ Jankélévitch (1970), σ.879. Οι αναφορές στον Jankélévitch, ο οποίος αντιμάχεται την αριστοτελική ερμηνεία της φιλίας, έχουν διπλό χαρακτήρα. Καταρχάς, αποδίδουν την πρέπουσα προσοχή σε ένα διαυγές και βαθυστόχαστο κείμενο περί φιλίας και, δεύτερον, οδηγούν σε μια θετική επανεκτίμηση ορισμένων αριστοτελικών θέσεων που ο Jankélévitch θεωρεί προβληματικές.

⁶ Cicero, *De amicitia*, XVI, 61.

⁷ Jankélévitch (1970), σ.952.

⁸ Αυτή η εμμένεια έχει οδηγήσει στο να θεωρείται αδύνατη, στην αριστοτελική ηθική, η πραγματική υπέρβαση της σφαίρας του εαυτού προς τον άλλον. Όθεν ο όρος: ‘*individualistische Immanentismus*’ [Makarewicz (1914), σ.115].

⁹ Sokolowski (1999), σ.81. Για τη σχέση μεταξύ φιλίας και δικαιοσύνης, βλέπε: Κούτρας (1973), σ.144 κε.

¹⁰ Για μια συγκριτική παρουσίαση των θέσεων του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, βλέπε: Annas (1977). Εμπεριστατωμένη ανάγνωση του διαλόγου *Λύσις* θα βρει κανείς στον Σκουτερόπουλο (1981).

¹¹ Gadamer (1930), σ.233.

¹² Βλέπε την αναλυτική επεξήγηση του Liske (1991). Είναι προφανές ότι όλο το επιχείρημα που αναπτύσσουμε εδώ βασίζεται στην ερμηνεία που θέλει τη διάκριση ενέργειας και κίνησης στα *HN* (X) να είναι όχι μόνο σημαντική για τον αντίστοιχο καθορισμό των αριστοτελικών εννοιών αλλά και ηθικά σημαντική. Σε αυτή μας τη θέση διαφωνούμε κάθετα με τον Ackrill (1965), που ισχυρίζεται ότι η διάκριση μεταξύ κίνησης και ενέργειας δεν καλείται από τον Αριστοτέλη να δώσει απάντηση σε ηθικά ερωτήματα και, ειδικότερα, στην έννοια του ηθικού τέλους (σ. 138).

¹³ Irwin (1978), σ.394, 614.

¹⁴ Bröker (1964), σ.51-87.

¹⁵ Δεν είναι τυχαίο ότι η Arendt [(1958 α'), σ.268-269] πρόσεξε τη δυσκολία αυτού του χωρίου και τη ριζική όσο και αθέμιτη ταύτιση της πράξεως με την ποίηση που επιβάλλει η περίπτωση της ευεργεσίας.

¹⁶ Ο Αριστοτέλης ταυτίζει αυτήν την αντίληψη (*perceptio*) με την ηδονή. Βλέπε: Bostock (1988).

¹⁷ Βλέπε: Schellens (1958), σ.30-48.

¹⁸ Η ερμηνεία μας έρχεται σε κάθετη αντίθεση με αυτή των: [Reeve (1992) σ.181] Millgram (1987), και Price [(1995), σ. 235]. Οι παραπάνω ερμηνείες καταλήγουν στην ουσία να ταυτίζουν την πράξη με την ποίηση.

¹⁹ Η θέση του Αριστοτέλη μπορεί να αναγνωσθεί και ως απάντηση στην πλατωνική άποψη που θέλει τη φιλία να αξιολογείται με βάση το πρότυπο της σχέσης γονέων-παιδιών. Εδώ η ετερότητα αποτελεί απλά συνέχεια του εαυτού, προσφέρει το έδαφος για την αναπαραγωγή και διάδοση των χαρακτηριστικών εκείνων του εγώ που το τελευταίο θεωρεί σημαντικά και καθαυτά αιρετά. Βλέπε: Irwin (1995), σ.308-311

²⁰ Σε αυτό το πλαίσιο γίνεται εμφανές το πώς η δική μας ανάλυση τέμνεται με την ανάλυση του Sokolowski (1992). Η κατανόηση του φίλου ως κάποιου τον οποίο δεν επιτρέπεται να αντιμετωπίζω ως ποιητόν προσδίδει, νομίζουμε, ένα πιο συγκεκριμένο (υλικό) περιεχόμενο στην (τυπική) αρχή που λέει: «επιτελώ μια ηθική διαπροσωπική πράξη όταν κάνω κάτι καλό ή κακό για σένα και το αναγνωρίζω, στο μέτρο που είναι καλό ή κακό για σένα, ως δικό μου καλό ή κακό» (σ.249).

²¹ Για μια καταγραφή τέτοιων φαινομένων «στα όρια μεταξύ πράξεως και ποιήσεως», όπου ωστόσο δεν γίνεται αναφορά στην παιδεία, βλέπε: Bubner (1976), σ. 83-90.

²² Αυτή η επικάλυψη βρίσκεται, κατά τη γνώμη μας, στη βάση του 'παραδόξου' της ηθικής αγωγής. Η έννοια του 'παραδόξου' παραπέμπει στο κλασικό άρθρο του Peters σε σχέση με την ηθική αγωγή: «ο Αριστοτέλης προσπάθησε να συνδυάσει και τα δύο [το λόγο και το ήθος] και οδηγήθηκε σε ένα παράδοξο σχετικά με την ηθική αγωγή». Πιο συγκεκριμένα, «το παράδοξο της ηθικής αγωγής συνίσταται στο ότι τα παιδιά μπορούν και πρέπει να μουν στο παλάτι του Λόγου μέσα από την αυλή του Έθους και της Παράδοσης» [Peters (1998), αντίστοιχα σ.27, 33]. Δυστυχώς, ο Peters έχει

παρανοήσει τη σχέση ήθους και λόγου στην αριστοτελική ηθική και κυρίως αυτό που ονομάσαμε ‘ερμηνευτική προϋπόθεση’.

²³ Bodeüs (1990), σ.115.

²⁴ Θα μπορούσε να προσθέσει εδώ κανείς το φαινομενολογικό δεδομένο ότι ο μαθητής, «εν ω» λαμβάνει χώρα η κίνηση, δηλαδή η μάθηση, ως μαθητής που έχει υποστεί με επιτυχία το έργο της αγωγής, είναι πλέον ανεξάρτητος από τον διδάσκοντα. Ο μαθητής μετά το πέρας της διδασκαλίας βρίσκεται «παρά» τον διδάσκοντα και, μάλιστα, μπορεί να αξιολογηθεί ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο πρόσωπο που ανέλαβε τη διδασκαλία του.

²⁵ Βλέπε 1137a 10 : «δει γάρ προς εκάστην [πολιτείαν] παιδεύεσθαι». Βλέπε: Lord (1990), 215-16.

²⁶ Ο Αριστοτέλης δεν έχει συλλάβει την παιδεία που παρέχεται από την πόλη ως μια διαδικασία χωρίς ασφαλή κατάληξη, χωρίς ασφαλή τρόπο επιρροής στην ίδια την πολιτεία, δηλαδή δεν έχει συλλάβει την ‘παιδευτική τέχνη’ ως ένα είδος πράξεως στην ιστορική προοπτική της ίδιας της πόλεως. Υπό αυτή την έννοια, η παρέμβαση του Καστοριάδη αποσαφηνίζει μια από τις ‘διορθώσεις’ που η σύγχρονη σκέψη έχει επιβάλει στην αριστοτελική έννοια της τέχνης: «Η ανατροφή ενός παιδιού μπορεί να γίνει με μια συνείδηση και διαύγεια λίγο ως πολύ μεγάλη, αποκλείεται όμως εξ ορισμού να μπορέσει αυτό να γίνει στη βάση μιας ολικής διαύγασης του είναι του παιδιού και της παιδαγωγικής σχέσης [...]. Στην ιστορική της πραγματικότητα η τεχνική είναι ένα *projet*, του οποίου το νόημα παραμένει αβέβαιο, το μέλλον σκοτεινό και ο τελικός σκοπός απροσδιόριστος» (Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Ράππα, Αθήνα, 1981, σ.111-113).

²⁷ Aubenque (1963), σ.180.

²⁸ Derrida (1994), σ.250.

²⁹ Gadamer, (1985), σ. 404.

³⁰ Διαφωνούμε συνεπώς με μια σειρά τέτοιων ερμηνειών. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά: «Η φιλία καταλήγει στην υλοποίηση μιας υπερβατολογικής ενότητας» [Rorty (1988), σ.458]. «Οι ενάρετοι αναγνωρίζουν στην κοινή τους ‘ανθρωπινότητα’ και στην κοινή τους λογικότητα μια ενωτική αρχή που καθιστά δυνατό το ενδιαφέρον του ενός για τον άλλον» [Stern-Gillet (1995), σ.53]. Αντίθετα,

ισχύει ακόμα για τον Κικέρωνα, ότι η δύναμη (*vis*) της φιλίας οφείλεται στο στενό κύκλο των φίλων που τη διαχωρίζει από την ευρύτητα της πόλης ή της ανθρωπότητας (*De amicitia*, v, 20).

³¹ Heidegger (1992), σ. 177. Τελικά, ωστόσο, και ο ίδιος ο Heidegger εισήγαγε το *Dasein* ως μοναχικό θεωρό του Είναι. Για μια κριτική των ηθικών και πολιτικών προεκτάσεων της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας του Αριστοτέλη, βλέπε: Taminiaux (1992), σ.77-104.

³² Aubenque (1963), σ.180.

³³ Blundell (1989), σ.39-49.

³⁴ Έτσι αντιλαμβανόμαστε την παρακάτω πρόταση του Brentano (1986) που κατανοεί τον κύκλο των φίλων, της οικογένειας και των γνωστών ως «τον όλο κύκλο αυτών πάνω στους οποίους μπορώ να έχω επίδραση» (σ. 393).

³⁵ Timmermann (1995), σ. 241.

³⁶ Ο όρος ‘υπερβολή’ δεν χρησιμοποιείται πάντα με το γνωστό ηθικό νόημα. Ειδικά στην περίπτωση της φιλίας, η έννοια της ‘υπερβολής’ παραπέμπει ενίοτε (1158a 12, 1166b 1) σε ένα είδος υπέρβασης, πράγμα ωστόσο που δεν αφορά τα χωρία που εμείς εξετάζουμε. Βλέπε τις κρίσιμες παρατηρήσεις του Couloubaritsis (1970), σ.43-54.

³⁷ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V.Klostermann, Frankfurt a.m., 1975, σ.160. Η ίδια ερμηνεία εμπεριέχεται, λιγότερο σαφής, στην ερμηνεία των *Ηθικών Νικομαχείων* [Heidegger (1992), σ.48]. Είναι προφανές ότι η ερμηνεία μας είναι, σε αυτό το σημείο, υπόχρη στην ανάλυση του Heidegger, όπως τουλάχιστον έχουμε συλλάβει την τελευταία [βλέπε: Kontos (1997)]. Ωστόσο, διαφοροποιείται καθοριστικά ως προς αυτήν στο ότι: α) δε χρησιμοποιεί την προβληματική έννοια της αυθεντικότητας (*Eigentlichkeit*), έννοια ξένη προς την αριστοτελική ηθική, β) ενδύει την τέχνη με ηθικό περιεχόμενο, εντάσσοντάς την στο πεδίο του πρακτού, και γ) κατά συνέπεια, την απαλλάσσει από όποιο μεταφυσικό φορτίο. Η δική μας ανάλυση είναι μια φαινομενολογία της ηθικής πράξεως, ενώ αυτή του Heidegger καταλήγει σε μια φαινομενολογία της σχέσης της ύπαρξης με αυτό που ονομάζει ‘Είναι’.