

Α. 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 ἕτερον»), 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: «οὐθέν γάρ διαφέρει, εἰ ἐπιεικῆς φαῦλον ἀπεστέρησεν ἢ φαῦλος ἐπιεικῆ [...] ἀλλά πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος, καὶ χρῆται ὡς ἴσοις» (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: «καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες 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 («ἢ ἔστι»). 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. Γι' 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. «Ἄρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς» (1155a 4), μας πληροφορεῖ με σχετική ασάφεια το VIII κεφάλαιο των ΗΝ. Ενώ στο IV βιβλίο η φιλία περιλαμβανόταν απλά στις κοινωνικές αρετές, η διαπραγματεύσή της στο τέλος των ΗΝ ἔχει διαφορετικό προσανατολισμό. Πιο συγκεκριμένα, αρχικά η φιλία εξετάστηκε σε σχέση με την αρχή της μεσότητας και ορίστηκε ως μέσον ανάμεσα στα άκρα της κολακείας και της ἀπέχθειας». Είναι, ωστόσο, ενδεικτικό ότι η εκτενής εξέταση της φιλίας στα βιβλία VIII-IX ουδόλως συσχετίζει τη φιλία με τη μεσότητα, παρά μόνον 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 οριστεί ως ηθική αρετή, δηλαδή ως μια μορφή ἕξεως, στο τέλος φαίνεται ότι η διάσταση της ἕξεως υποτιμάται και καθίσταται δευτερεύουσα. Η φιλία θα κριθεί ως ενέργεια, ως πράξη, στο μέτρο που το συζῆν 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 ἔχει υπεροχή ἔναντι της δικαιοσύνης. Στις παραπάνω ενδείξεις θα πρέπει να προστεθεί ότι η διατύπωση «μετ' ἀρετῆς» που αναγγέλλει τη φιλία στο VII βιβλίο ταιριάζει μάλλον στο χώρο της διανοητικής αρετής της φρονήσεως και όχι στη φυσιογνωμία μιας ηθικής αρετής: παράλληλα προς τη φρόνησιν, φαίνεται ότι η φιλία δεν είναι απλά μια ηθική αρετή, αλλά κάτι που δεν υφίσταται «ἄνευ ἀρετῆς». Η ἴδια η θέση των Κεφαλαίων VIII-IX, το ότι ἔπονται του Κεφαλαίου VI που αναφέρεται στη φρόνησιν, επιβεβαιώνει μια τέτοια εκδοχή. Ἄλλωστε, μελετώντας κανείς αυτά τα κεφάλαια, ἔχει την εντύπωση ότι προαπαιτείται η ἀνάλυση της φρονήσεως, καθώς τελικά ο φίλος εμφανίζεται ως η προσωποποίηση του φρονίμου στις σχέσεις του προς τους ἄλλους. Ο φίλος εἶναι, θα λέγαμε, ο κατ' ἐξοχήν φρόνιμος, καθώς η φιλία εἰσάγει στην ηθική συμπεριφορά την παρουσία του ἄλλου.

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 καθώς τον 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 ἔνεκα*» (1155b 32), το γεγονός ότι οι φίλιες δεν έχουν νόημα παρά μόνον εφόσον αναφέρονται στον άλλον και γίνονται ἔνεκα του άλλου μέσα σε μια σχέση αμοιβαιότητας:

«*καθ' ἕκαστον γάρ ἐστὶν ἀντιφίλησις οὐ λαμβάνουσα, οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τ' ἀγαθὰ ἀλλήλοις ταύτη ἢ φιλοῦσιν*» (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 ίδια.¹ Γίνεται φανερό ότι εδώ διακυβεύεται η ίδια η έννοια της ετερότητας: τι άλλο μπορεί να σημαίνει η διατύπωση «*του φίλου ἔνεκα*» 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 φίλιες υφίστανται ἔνεκα του φίλου, από τη στιγμή που, προφανώς, οι κατώτερες φίλιες ιδρύονται με μόνο στόχο το δικό μου όφελος. Όποιος, πράγματι, κατανοεί το «*ἔνεκα*» υπό την έννοια ότι η φιλία έχει ως στόχο της το όφελος του φίλου, αναγκάζεται να αρ-

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

νηθεί 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 κάποιας 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 μόνον ως μέσον για το δικό μας καλό. Ωστόσο, δεν επιθυμούμε να ευτυχήσει με τέτοιο τρόπο ή σε τέτοιο βαθμό που να μη 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 του χαρακτήρα του 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 κεντρομολός 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 απέρριπτο θεμέλιό της:

«ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν). [...] τὸ δ' εἶναι ἦν αἵρετόν διὰ τὸ

2. Cooper (1979), σ. 636.

αἰσθάνεσθαι αὐτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος, ἢ δέ τοιαύτη αἴσθησις ἡδεῖα καθ' ἑαυτήν. Συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καί τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δέ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καί κοινωνεῖν λόγων καί διανοίας» (1170b 6-12).

Ἡ αναγνώριση του φίλου ισοδυναμεί με αναγνώριση του γεγονότος της ὑπαρξῆς του και αντιστοιχεί στην ἴδια τη συναίσθηση για τη δική μου ὑπαρξη. Δύο συνοδευτικές παρατηρήσεις απαιτούνται ἐδῶ. Πρώτον, αὐτή ἡ διάνοιξη του ἄλλου ἐγώ δεν χρειάζεται, ὅπως για το σύγχρονο ἄνθρωπο, κάποια επιπλέον θεμελίωση, καθὼς εἶναι «ἡδεῖα» καθ'αυτή ως πολλαπλασιασμός των κέντρων ηθικῆς ενεργοποίησης, ως πολλαπλασιασμός τελικά της ἴδιας της ἐνέργειας/πράξεως. Δεύτερον, ἡ αναγνώριση του ἄλλου ἐνέχει τη μορφή που ἰδιάζει σε κάθε «πρωτοβάθμια» (πρωταρχική) ηθική ἀντίληψη και αναγνώριση, ἀποτελεῖ δηλαδή αἴσθησι.³ Δεν ἀποτελεῖ οὔτε προῖόν μιας ηθικῆς ἐπιταγῆς, οὔτε συμπέρασμα μιας λογικῆς ἀνάλυσης σε σχέση με την ἀρμονική συμβίωση με τους ἄλλους, οὔτε ἐξαγόμενο της πολιτικῆς συνθήκης του πράττοντος. Ἡ συν-αἴσθηση του ἄλλου εἶναι της κατηγορίας της ηθικῆς αἴσθησης, ὁμοειδῆς προς την αἴσθηση των ἰδίων των πράξεών μου ως ηθικῶν ενεργειῶν. Ἡ φιλία «τοῦ φίλου ἔνεκα» ἐγκαθιδρύει, λοιπόν, το γεγονός της ὑπαρξῆς του ἄλλου και το ἀναγνωρίζει ως γεγονός ηθικό. Ἡ ἀμεσότητα της παρουσίας των ἄλλων εἶναι το ἀντικείμενο αὐτῆς της ηθικῆς αἴσθησης.

Ὡστόσο, και ἐδῶ ἀφήνουμε την κοινή δομή των μορφῶν φιλίας για να προσεγγίσουμε την ἰδιαιτερότητά τους, ἡ αναγνώριση του «ὅτι» δεν καθορίζει ἤδη το πῶς ὁ καθένας ἀντιλαμβάνεται το τι εἶναι ὁ ηθικός πράττων. Ἐνα πράγμα ἤδη γνωρίζουμε, ὅτι ὁ ηθικός πράττων ἔχει, ἐκ των πραγμάτων, μια κοινή ἀπόψη για το εἶναι του ἐαυτοῦ του και των ἄλλων ως ηθικῶν υποκειμένων. Αὐτό μας λείπει το παραπάνω ἀπόσπασμα, αὐτό ἤδη υπονοούσε ἕνα προηγούμενο ἀπόσπασμα που ἐξαρτούσε το εἶδος της φιλίας ἀπό το τι απο-

3. Rodrigo (1992), σσ. 47 κ.ε.

δίδουμε κάθε φορά ως κύριο στοιχείο στους φίλους (1156a 8).⁴ Η διαφορά των δύο επιπέδων διάνοιξης της ετερότητας πρέπει να γίνει εξαρχής 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 όδοσ 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 του πώς αυτοί επιθυμούν να την εμφανίσουν ή να τη 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 προσδένονται, δεν θα μπορούσε να μην επισημάνει με έμφαση αυτή την αντανάκλαση:

«οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τ' ἀγαθὰ ἀλλήλοις ταύτῃ ἢ φιλοῦσιν» (1156a 10-11) – «μέτρον ἐκάστου ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι» (1166a 12-13) – «ὅτι ποτ' ἐστὶν ἐκάστοις τό εἶναι ἢ οὐ χάριν αἰροῦνται τό ζῆν, ἐν τούτῳ μετὰ τῶν 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

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

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 ελλαμβάνουν 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, μόνον η τέλεια φιλία διανοίγει τον άλλον καθαυτόν [*«ἢ ὁ φιλούμενός ἐστιν»* (1156a 16), *«καθ' αὐτούς»* (1156a 12)]. Μόνον αυτή καταφέρει 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 *«ἢ χρήσιμος ἢ ἡδύς»*, 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 (ἢ) είναι αυτό ή εκείνο [...] αλλά επειδή είναι αυτό που είναι. [...] Η φιλία είναι όπως το απόλυτο που δεν υφίσταται ποτέ “ἢ”».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 ἡδύ αντιλαμβάνονται τον άλλον σύμφωνα με επιμέρους κατηγορήματά του. Τούτο έχει και μια επιπλέον επίπτωση ως προς τη χρονική διάσταση της φιλίας. Μόνον η τέλεια φιλία είναι *«μόνιμος»* (1156b 18), δηλαδή δεν θεωρεί το φίλο ως κάτι το αντικαταστάσιμο: εάν ο φίλος φιλείται

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

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 «ἢ ἀγαθοί» (1156b 9, 1157b 4). «Αγαθοί» σημαίνει εδώ «καθαυτούς» 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, σαν να προϋπέθετε η φιλία την ηθική τελείωση ή και την καλλιέργεια συγκεκριμένων αρετών, σαν να ήταν και αυτή υπόλογη σ' ένα επιμέρους «ἢ», σε μια μερικότητα. Αυτό που απαιτεί η τέλεια φιλία είναι η πλείρια παρουσία των φίλων, το να παρουσιάζονται τέτοιοι που είναι και να γίνονται αποδεκτοί με τα ελαττώματα και τις αδυναμίες τους. Γι' 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 «ἐπανόρθωσιν» ή που χερίζουν βοήθειες 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: «οὐ γάρ τῶ τοιούτῳ φίλος ἦν» (1165b 22)!

Γίνεται τώρα κατανοητό τι σημαίνει ότι η ποιότητα της φιλίας αφορά τον τρόπο πρόσβασης στον άλλον. Εάν η φιλία προσμετρούνταν με βάση την αξία των φίλων, εάν η έννοια «ἢ ἀγαθοί» αφορούσε την αντικειμενική ηθική τους αξία, τότε η φιλία δεν θα είχε αξία καθαυτή, θα υποβιβαζόταν στην απλή σύνδεση δύο εκ των προτέρων αξιολογημένων αξιών.⁶ Σε αυτήν την περίπτωση, η φιλία

6. Με αυτό τον τρόπο απαντάμε και στις καίριες ενστάσεις των Cooking-Kennett (1998), ειδικότερα σσ. 509-514.

Θα μετατρέπεται σε μια ουδέτερη σχέση. Τέτοια είναι η «εϋνοια», 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 («πρός ἀγνωστὰς») και, επιπλέον, δεν συνιστά μιαν αμοιβαία παρουσία («λανθάνουσα», 1166b 31), μια συνειδητή διόδο παρουσίας («λανθάνοντας ὡς ἔχουσιν ἑαυτοῖς», 1156a 2-3). Στην εϋνοια, ο άλλος δεν φανερώνεται με σάρκα και οστά, δεν παρουσιάζεται. Αντίθετα, όταν το βάρος της ηθικής συμπεριφοράς «πρός ἕτερον» 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 δικὰ του κριτήρια αξιολόγησης, πέρα από τα κριτήρια αξιολόγησης των φίλων. Αυτό το κριτήριο περιγράφει η διατύπωση: «ἡ ὁ φιλούμενός ἐστι». Η τέλεια φιλία είναι η σχέση δύο φίλων καθαυτών, στην πληρότητα της ταυτότητάς τους. Αυτή είναι η δομὴ βάσης. Μόνο δευτερευόντως θα πρέπει να εξεταστεί κατά πόσο η πλέρια παρουσίαση του εαυτού, η ηθική ετοιμότητα των φίλων να παρουσιαστούν τέτοιοι που είναι, προϋποθέτει το «ἀγαθόν», την ηθική τους ακεραιότητα. Συμπερασματικά, η φιλία είναι η πλέρια παρουσία των φίλων με σάρκα και οστά και είναι δυνατή μόνο «μετ' ἀρετῆς», δηλαδή χάρις 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 εννοτήτων.

Μια σειρά περαιτέρω στοιχείων κατανοούνται σε όλο τους το βάθος στην προοπτική της προηγούμενης ερμηνείας. Και πρώτα-πρώτα, η πεποίθησή 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 μόνον την ηθική αξία κάποιου, τότε θα ήταν αντικειμε-

νική, 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 θεά του εαυτού, αλλά μια προνομίχως και αποκλειστική αμοιβαία παρουσίαση δύο ηθικών υποκειμένων. Ο πράττων ως φίλος φανερώνεται «ιδιωτικά», επιλεκτικά: «οὐ γάρ τῶ φιλεῖν ἢ ἐχθαίρειν ἀποδέχεται ἕκαστα ὡς δεῖ, ἀλλὰ τῶ τοιοῦτος εἶναι» (1126b 24-25). Ενώ οι ηθικές πράξεις εν γένει είχαν οριστεί ως κάτι που αυτόχρομα 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 «ἢ ἔστι». Ο Αριστοτέλης δεν χάνει ευκαιρία να μας επισημάνει αυτή την αδυνατότητα:

«πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τέλειαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται» (1158a 10-11). «Καί φίλων δὴ ἔστι πλῆθος ὠρισμένον» (1171a 1). «οἱ δέ πολὺφιλοι καὶ πᾶσιν οἰκείως ἐντυγχάνοντες οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι [...] δι' ἀρετὴν δέ καὶ δι' αὐτοὺς οὐκ ἔστι πρὸς πολλούς» (1171a 16-20). Και στην κλασική διατύπωση των Ηθικών Ευδημείων: «οὐθεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ 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 μας.⁷ Γι' αυτό το λόγο, ενώ έχει νόημα να πούμε

7. Κικέρωνας, *De amicitia*, XVI, 61.

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 παρουσιάζομαστε ως φίλοι σε κάποιον. Ακόμα και στο χώρο των συμπεριφορών «πρός ἕτερον», η φιλία δεν αφορά το τι είμαστε (αυτή είναι η περιογή της δικαιοσύνης), αλλά το πώς παρουσιάζομαστε 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 ἢ 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' ὑπεροχήν». 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: «ἑτέρα γάρ ἐκάστου τούτων ἡ ἀρετή καὶ τό ἔργον, ἕτερα δέ καὶ δι' ἃ φιλοῦσιν» (1158b 17-19). Το γεγονός αυτής της μερικότητας καταργεί την εξίσωση φιλίας και ισότητας, καθώς η ισότητα στο εσωτερικό της φιλίας δεν μπορεί να απομυμείται 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 ανέρμοστες για τη φιλία αναλογίες, όταν ο φίλος δεν οράται ως προς μια επιμέρους αρετή αλλά ως ολόκληρα. Τότε, η ίδια η εγκαθίδρυση της φιλίας ενέχει και την εγκαθίδρυση της ισότητας. Η νέα ισότητα που προκύπτει μπορεί να κληθεί «μετεμπειρική»,⁸ μόνον υπό την προϋπόθεση ότι έτσι αντιλαμβανόμαστε όχι κάτι το μυστικιστικό ή το αφηρημένο, αλλά το ίδιο το νόημα που αποδίδουμε στο 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 μόνον 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 φιλιές 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 νόημα της αριστοτελικής ηθικής δίνει 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 απανηθίσουμε 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 σ' ένα ερώτημα που

8. Jankélévitch (1970), σ. 952.