



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΚΑΙ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΗΘΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

**«Η Δικαιοσύνη και η Φιλία στον Αριστοτέλη»
(Ηθικά Νικομάχεια)**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
της

Καψάλη Μαρίας

Διπλωματούχου Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας
του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

Επιβλέπων: Πανταζάκος Παναγιώτης

Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας

Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών

Συνεπιβλέποντες: Ξανθάκη - Καραμάνου Γεωργία

Καθηγήτρια Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας

Πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Πολίτης Νικόλαος

Ομότιμος Καθηγητής Φιλοσοφίας

Πανεπιστημίου Αθηνών

Καλαμάτα, Ιούνιος 2012

Πίνακας Περιεχομένων

Εισαγωγή	3
Κεφάλαιο 1 ^ο : Η δικαιοσύνη στα <i>Ηθικά Νικομάχεια</i> του Αριστοτέλη	6
1.1. Η έννοια και τα είδη της δικαιοσύνης στον Αριστοτέλη	6
1.1.1. Η έννοια και ο χαρακτήρας της δικαιοσύνης	6
1.1.2. Τα είδη της δικαιοσύνης: «ὅλη» και «ἐν μέρει ἀρετῆς»	11
1.2. Τα είδη της «ἐν μέρει» δικαιοσύνης	15
1.2.1. Το διανεμητικό δίκαιο	15
1.2.2. Το διορθωτικό δίκαιο	18
1.3. Το αντιπεπονθός δίκαιο	21
1.4. Το πολιτικό δίκαιο	24
1.5. Σχέση πράττοντος και πράξης	28
1.6. Η επιείκεια	30
Κεφάλαιο 2 ^ο : Η φιλία στα <i>Ηθικά Νικομάχεια</i> του Αριστοτέλη	33
2.1. Η έννοια της φιλίας στον Αριστοτέλη	33
2.2. Οι προσωπικές φιλίες	36
2.2.1. Η φιλία που στηρίζεται στο αγαθό	36
2.2.2. Οι φιλίες διά το χρήσιμον και το ἡδύ	39
2.3. Οι φιλίες μεταξύ ανίσων	43
2.4. Κοινωνικοπολιτική προσέγγιση της φιλίας	47
2.4.1. Η φιλία στην πολιτική κοινωνία	47
2.4.2. Η φιλία στο πλαίσιο του οίκου	50
2.5. Ηθική της φιλίας	54
2.5.1. Φιλαλληλία και φιλαυτία	54
2.5.2. Η πολιτική φιλία	57
2.6. Φιλία και ευδαιμονία	59
Κεφάλαιο 3 ^ο : Συγκριτική θεώρηση	63
3.1. Ο χαρακτήρας της αριστοτελικής δικαιοσύνης	63
3.2. Ο χαρακτήρας της αριστοτελικής φιλίας	64
3.3. Κοινά σημεία ανάμεσα στην δικαιοσύνη και την φιλία	65
3.4. Διαφορές ανάμεσα στην δικαιοσύνη και την φιλία	68
3.4.1. Εξωτερικές διαφορές	68
3.4.2. Εσωτερικές διαφορές	70
3.5 Η σχέση της δικαιοσύνης και της φιλίας	72
3.6. Συμπεράσματα	75
Βιβλιογραφία	78

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Αριστοτέλης διακρίνει τις επιστήμες σε θεωρητικές, πρακτικές και ποιητικές. Άμεσος σκοπός όλων αποτελεί το *είδέναι*, ωστόσο αιώτερος σκοπός της καθεμιάς από τις παραπάνω κατηγορίες τίθεται αντίστοιχα η αλήθεια, η πράξη και η κατασκευή χρήσιμων ή ωραίων αντικειμένων¹.

Στις πρακτικές επιστήμες περιλαμβάνονται η ηθική και η πολιτική. Ως ανώτατη βέβαια πρακτική επιστήμη προκρίνεται η πολιτική, της οποίας η ηθική αποτελεί μόνο μέρος, χωρίς ωστόσο να κατονομάζεται από τον ίδιο τον φιλόσοφο ως ξεχωριστή επιστήμη². Αναμφίβολα, όμως, η ηθική και η πολιτική του Αριστοτέλη αμοιβαία επιδρούν η μία στην άλλη, γεγονός που τεκμηριώνεται και από τον κοινό σκοπό στον οποίο αποβλέπουν. Πρόκειται για την ευδαιμονία, η οποία ορίζεται ως «*άνθρώπινον άγαθόν*» και «*τό τῶν πάντων άκρότατον τῶν πρακτῶν άγαθῶν*»³.

Η σύνδεση της Ηθικής με την Πολιτική, πράγμα που επιδιώκεται και σήμερα, αποτελεί το χαρακτηριστικότερο ίσως σημείο της φιλοσοφικής σκέψης της ελληνικής αρχαιότητας. Την μεγαλύτερη βέβαια ενότητα Ηθικής και Πολιτικής εντοπίζουμε στον Πλάτωνα, όπου στην άριστη-ιδανική του *Πολιτεία* οι αρετές του ατόμου ταυτίζονται με εκείνες της πόλης. Για τον Πλάτωνα η ύπαρξη μιας Ηθικής ανεξάρτητη από την ζωή και την ευδαιμονία της πόλης ως οργανικής ενότητας ήταν αδιανόητη⁴.

Ο Αριστοτέλης, από την άλλη μεριά, δεν φτάνει στην ενότητα του Πλάτωνα, ο στοχασμός του βέβαια πάντοτε αποτυπώνει την στενή σύνδεση ανάμεσα στην Ηθική και την Πολιτική, γεγονός που ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα της αρχαίας ελληνικής πόλης-κράτους στην οποία και αναφέρεται. Ο άνθρωπος-άτομο λοιπόν που αποτελεί το υποκείμενο της αριστοτελικής Ηθικής θα πρέπει κυρίως να νοείται ως πολίτης μιας συγκεκριμένης πόλης⁵, στην οποία ζει και αναπτύσσει πολιτική δράση. Το άτομο δηλαδή

¹ Ross (1993), σ. 37 και 265.

² During (2003), σ. 206, Ross (1993), σ. 265, Κούτρας (1986), σ. 7.

³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Α, 1094 b 8 και 1095 a 16-17.

⁴ Παπαδής (2001), σ. 31.

⁵ Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η έννοια του πολίτη προέκυπτε με βάση το δικαίωμα αυτού να συμμετέχει στις αρχές και τις κρίσεις της πόλης, δηλαδή στα νομοθετικά σώματα, στα πολιτικά αξιώματα και τα δικαστήρια της πολιτείας. Αριστ. *Πολιτ.* Γ, 1275 a 22-23.

είναι κάτι περισσότερο από ιδιότητα. Γι' αυτό και η ατομική του ηθική είναι στενά συνδεδεμένη με το δίκαιο, τον νόμο και την παιδεία.

Τα παραπάνω βέβαια συγκαταλέγονται στις κύριες λειτουργίες της πόλης, η οποία με την σειρά της είναι κυρίως «μία ηθική κοινωνία»⁶. Ο ηθικός χαρακτήρας της διαπιστώνεται κυρίως μέσα από τον νόμο⁷, τον εκφραστή της δικαιοσύνης, που κατά τον Αριστοτέλη έχει θέση πρυτανεύουσας αρχής ανάμεσα στους πολίτες και στην πόλη. Στην αριστοτελική φιλοσοφία σκοπός του νόμου δεν είναι απλώς η διασφάλιση μιας εξωτερικής τάξης, αλλά κυρίως η ηθικοποίηση των πολιτών, ώστε να γίνουν και αγαθοί άνδρες. Ο νόμος, που εκφράζει ουσιαστικά την κοινωνική ηθική των προγόνων, λειτουργεί περισσότερο ως οδηγός της καλής κοινωνικής ζωής⁸.

Στον Αριστοτέλη λοιπόν πολιτεία και άτομο, όπως και ηθική του ατόμου και ηθική της πολιτείας συνδέονται στενότερα. Οποσδήποτε όμως δεν θα πρέπει να εννοήσουμε ότι η αλληλεξάρτηση ηθικής και πολιτικής οδηγεί την αριστοτελική σκέψη στην υιοθέτηση μιας μορφής κρατισμού ή στην χρησιμοποίηση της ηθικής ως μέσου χάριν των σκοπών της πολιτικής και της πολιτικής εξουσίας⁹. Η πολιτική δεν καθίσταται αυτοσκοπός της άρχουσας τάξης αλλά με τις ενέργειές της αποσκοπεί στην ευδαιμονία των αρχομένων. Εξάλλου ο ελεύθερος πολίτης διατηρεί σε σημαντικό βαθμό την αυτονομία του. Πέρα από την πολιτική του συμμετοχή οφείλει να προσπαθεί να πραγματώνει το έργο του ως άνθρωπος, και σε αυτό η διαμόρφωση του ήθους και η άσκηση των αρετών του παίζουν καθοριστικό ρόλο.

Τα παραπάνω προδιαγράφουν ουσιαστικά τον χαρακτήρα των αρετών που αναλύει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Αφενός είναι αρετές ενταγμένες στην κοινωνία της πόλης και αντανakλούν τους ενάρητους τύπους της εποχής του σύμφωνα με τα

⁶ Barker (1964), σ. 6.

⁷ Η λέξη «νόμος» με την έννοια του γραπτού και επιτακτικού κανόνα δικαίου συναντάται από τον 5^ο αι. π.Χ. και μετά. Προγενέστερος του νόμου όρου ήταν ο «θεσμός», που έπαυσε να χρησιμοποιείται από την εποχή που ο νόμος περιήλθε στην αρμοδιότητα των οργάνων της πόλης και κατ' επέκταση στους ίδιους τους πολίτες, πιθανότατα το 511 π.Χ. Ως «θεσμούς» θα πρέπει να εννοήσουμε τους κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς, που αποτελούσαν το άγραφο και εθιμικό δίκαιο. Το 403 π.Χ. πραγματοποιήθηκε η αναγραφή των αθηναϊκών νόμων, κυρίως αυτών του Σόλωνα και του Δράκοντα. Βλ. Αδάμ-Μαγνήσαλη (2008), σ. 2, 4-5.

⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Β, 1103 b 3-5, Ε, 1130 b 22-25.

⁹ Κούτρας (2009), σ. 32.

συγκεκριμένα κριτήρια της ηθικής συνείδησης της ελληνικής κοινότητας¹⁰. Αφετέρου σκοπό έχουν να λειτουργήσει καλύτερα το «άνθρωπεύεσθαι», το έργο δηλαδή του ανθρώπου¹¹.

Δύο από τις αρετές, στις οποίες ο φιλόσοφος αφιερώνει μεγάλο μέρος της ηθικής του πραγματείας, είναι και η δικαιοσύνη και η φιλία, οι οποίες αποτελούν και το αντικείμενο της παρούσας εργασίας. Επί της ουσίας οι εν λόγω αρετές δίνουν το πλαίσιο της κοινωνικής ηθικής του Αριστοτέλη, εφόσον προσεγγίζονται όχι τόσο ως ἕξεις όσο ως ενέργειες *πρός ἕτερον*. Υπό αυτήν την έννοια μέσα από τις συγκεκριμένες αρετές μπορούμε να αντιληφθούμε τον γόνιμο διάλογο ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία πάνω στον οποίο στηρίζει ο φιλόσοφος το φιλοσοφικό του σύστημα.

Η παρούσα μελέτη λοιπόν έχει διπλό στόχο: αφενός, να παρουσιάσει τις αρετές της δικαιοσύνης και της φιλίας, όπως αυτές προσεγγίζονται στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη. Αφετέρου, να καταδείξει τον ηθικοπολιτικό τους χαρακτήρα και μέσα από την διαπίστωση των κοινών σημείων αλλά και των διαφορών τους, να γίνει τελικά αντιληπτή η θέση που λαμβάνουν οι δύο αυτές αρετές στο αριστοτελικό σύστημα.

¹⁰ Δραγώνα-Μονάχου (1995), σ. 81.

¹¹ Δραγώνα-Μονάχου (1995), σ. 76.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΣΤΑ *ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ*

ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

1.1. Η έννοια και τα είδη της δικαιοσύνης στον Αριστοτέλη

1.1.1. Η έννοια και ο χαρακτήρας της δικαιοσύνης

Ο Αριστοτέλης αφιερώνει ολόκληρο το Ε' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* στην ανάλυση της δικαιοσύνης, σημείο αποδεικτικό της σπουδαιότητας που της αποδίδει. Η τοποθέτησή της αμέσως μετά την ανάπτυξη των ηθικών αρετών δίνει αρχικά την εντύπωση ότι πρόκειται να την αντιμετωπίσει κατά παρόμοιο τρόπο, ως αρετή δηλαδή που αφορά κατεξοχήν το άτομο. Ωστόσο, όπως θα φανεί στην συνέχεια, η δικαιοσύνη αποκτά πιο ουσιαστικό περιεχόμενο, όταν εκτείνεται πέρα από την ατομική σφαίρα στο πεδίο των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων. Ας παρακολουθήσουμε πρώτα όμως την σκέψη του φιλοσόφου.

Ξεκινώντας την ανάλυσή του στο Ε' βιβλίο ο Αριστοτέλης διατυπώνει τρία ερωτήματα στην βάση των οποίων πρόκειται να εξετάσει την έννοια της δικαιοσύνης όπως και την αντίθετη αυτής, την αδικία. Συγκεκριμένα θα τον απασχολήσουν: α) οι πράξεις που αποτελούν την δικαιοσύνη και την αδικία, β) τι είδους μεσότητα είναι η δικαιοσύνη και γ) μεταξύ ποιων άκρων εντοπίζεται ως μεσότητα¹². Προκειμένου μάλιστα να διερευνήσει τα παραπάνω ζητήματα, θα ακολουθήσει την μέθοδο που έχει ήδη προκρίνει ως κατάλληλη γενικά για τα θέματα που άπτονται των πρακτικών επιστημών: την εξέταση δηλαδή των πιο διαδεδομένων γνώμων ή τουλάχιστον αυτών που θεωρείται ότι έχουν περιεχόμενο που επιδέχεται κάποια συζήτηση¹³. Πρόκειται ασφαλώς για την επαγωγική μέθοδο, η οποία έχοντας ως αφετηρία το συγκεκριμένο και γνωστό –στην παρούσα περίπτωση την εξέταση των πράξεων που χαρακτηρίζονται ως δίκαιες ή άδικες– θα οδηγήσει τον φιλόσοφο στην σύλληψη της ουσίας της δικαιοσύνης.

Κατά γενική λοιπόν παραδοχή η δικαιοσύνη είναι *ἕξις*, μόνιμη δηλαδή και σταθερή διάθεση της ψυχής του ανθρώπου δικαιοπρακτική και δικαιοβουλευτική, ἕξις δηλαδή που

¹² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 3-5.

¹³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Α, 1095 a 28-30 και Νικολούδης (1975), σ. 13.

κάνει τον άνθρωπο ικανό να επιθυμεί και να ενεργεί σύμφωνα με το δίκαιο¹⁴. Αντίστοιχα, η αδικία είναι η έξη που κάνει τον άνθρωπο να πράττει και να επιθυμεί το άδικο. Παρατηρούμε ότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται εδώ έναν ορισμό της δικαιοσύνης – και της αδικίας αντίστοιχα-, ο οποίος συναρτά αυτήν από τις δίκαιες πράξεις¹⁵. Εύλογα προκύπτει η ανάγκη να καθοριστεί το περιεχόμενο της δίκαιης πράξης. Για τον σκοπό αυτό ο φιλόσοφος επιλέγει τον δρόμο της Λογικής διατυπώνοντας τρεις κανόνες.

Αρχικά εξετάζει την ουσία της έξης. Η έξη, μας λέει, σε αντίθεση με την δύναμη και την επιστήμη¹⁶, που είναι δυνατό να αναφέρονται σε αντίθετα μεταξύ τους πράγματα, χωρίς όμως οι ίδιες να αλλάζουν αντικείμενο ή μέθοδο, δεν μπορεί να αφορά πράξεις αντίθετες προς αυτήν¹⁷. Αν κάποιος, για παράδειγμα, διαθέτει την έξη της δικαιοσύνης, μπορεί να ενεργεί μόνο δίκαια. Αν ενεργούσε άδικα, δεν θα κάναμε λόγο για την ίδια έξη, αλλά για μια διαφορετική. Εξάλλου η γνώση μιας έξης μπορεί να προκύπτει είτε από την γνώση της αντίθετης της είτε από την γνώση του υποκειμένου της¹⁸. Με λίγα λόγια, μπορούμε να γνωρίσουμε την δικαιοσύνη είτε μέσα από την αδικία είτε γνωρίζοντας έναν δίκαιο άνθρωπο. Επιπροσθέτως, η πολυσημία που μπορεί να παρουσιάζει μια έξη συνήθως απηχεί και πολυσημία της αντίθετης από αυτήν έξης¹⁹. Εάν η αντίθετη προς την δικαιοσύνη έξη, η αδικία δηλαδή, διαθέτει περισσότερες από μια εκφάνσεις, τότε και η δικαιοσύνη θα εντοπίζεται σε περισσότερες, αντίθετες βέβαια προς τις προηγούμενες, μορφές.

Έχοντας λοιπόν συνδέσει ο Αριστοτέλης την έννοια της δικαιοσύνης με τις δίκαιες πράξεις [1ος λογικός κανόνας] και θεωρώντας ότι η γνώση της αδικίας και των εκδηλώσεών της είναι επαρκής, προκειμένου να φανεί η σημασία και οι αντίστοιχες (αντίθετες) αποχρώσεις της δικαιοσύνης [2ος και 3ος λογικός κανόνας], παρατηρεί απλώς την εμπειρική πραγματικότητα η οποία αποδίδει στον όρο «άδικος» δύο τουλάχιστον σημασίες: αυτήν του παράνομου και αυτήν του πλεονέκτη σε σχέση με τα

¹⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 7-9 και Δραγώνα-Μονάχου (1989), σ. 148.

¹⁵ Πρόκειται για έναν καθαρά ονοματικό ορισμό. Βλ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά (1989), σ. 359.

¹⁶ Για παράδειγμα, η ιατρική γνώσις (επιστήμη) που καλύπτει και την περιοχή του υγιεινού και την περιοχή του νοσώδους, παραμένει ιατρική γνώση. Βλ. Λυπουρλής (2006), σ. 109, σχόλιο αρ. 3 (Ηλιοδώρου). Η γεωμετρία μελετά και τις ευθείες και τις καμπύλες γραμμές και παραμένει επιστήμη των γεωμετρικών μορφών. Βλ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά (1989), σ. 359.

¹⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 14-15.

¹⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 17-19.

¹⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 24-25.

αγαθά και γενικά άνισου²⁰. Οι σημασίες αυτές ενέχουν a priori και αναγκαστικά²¹ - εξαιτίας του δεύτερου λογικού κανόνα- τις σημασίες του όρου «δίκαιος», ο οποίος τελικά ταυτίζεται με τον νόμιμο και τον ίσο²². Ο δίκαιος δηλαδή άνθρωπος, όπως και ο άδικος, κρίνεται από την στάση του απέναντι στα νόμιμα και τα αγαθά τα σχετικά με την ευτυχία και την δυστυχία.

Μέχρι αυτό το σημείο ο Αριστοτέλης προσδιόρισε αρχικά την δικαιοσύνη με βάση τις εξωτερικές μορφές που λαμβάνει η αντίθετη προς αυτήν έξη, αποδεχόμενος ουσιαστικά για το περιεχόμενό της και πάλι την κοινή αντίληψη. Η ανάλυση, ωστόσο, στην συνέχεια των τρόπων με τους οποίους ενεργεί ο δίκαιος άνθρωπος²³, τον οδηγεί στο διαφοροποιητικό -σε σχέση με τις αρετές που αναλύθηκαν στο Γ' και Δ' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*- στοιχείο της δικαιοσύνης: η αρετή της δικαιοσύνης δεν κρίνεται άπλως, με τρόπο δηλαδή γενικό και απόλυτο, αλλά *πρός ἕτερον*²⁴. Αναφέρει ενδεικτικά: «κάκιστος μὲν οὖν ὁ καὶ πρὸς αὐτόν καὶ πρὸς τοὺς φίλους χρώμενος τῇ μοχθηρίᾳ, ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὐτόν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον»²⁵. Σε αυτό ακριβώς το γνώρισμα εντοπίζεται σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ιδιαίτερη φύση της δικαιοσύνης.

Η δικαιοσύνη, με βάση τα προηγούμενα, δεν περιορίζεται σε μία απλή ηθική διάθεση αλλά λαμβάνει την ουσία της από την αναφορά ενός υποκειμένου σε ένα άλλο²⁶. Χωρίς ο φιλόσοφος να ξεφεύγει από την κοινή αντίληψη, που θεωρεί την δικαιοσύνη έξη, στρέφει ωστόσο την προσοχή του κυρίως στον ετεροαναφορικό της χαρακτήρα²⁷. Η δικαιοσύνη αποκτά την αξία της στο μέτρο που αφορά τον άλλον άνθρωπο. Δεν αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως ηθική αρετή, αλλά κυρίως ως αρετή του ατόμου σε σχέση με τον άλλον, άρα ως κοινωνική αρετή. Το δίκαιο υπάρχει εκεί όπου υπάρχει κοινωνία, η οποία προϋποθέτει ανθρώπινες σχέσεις, αλλά και σχέσεις των ανθρώπων με τα αγαθά. Ο χώρος

²⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 32-33.

²¹ Πεντζοπούλου-Βαλαλά (1989), σ. 360.

²² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 33-34.

²³ Ο Αριστοτέλης μας έχει ήδη προετοιμάσει ότι η δικαιοσύνη είναι δυνατό να ορίζεται και μέσα από την γνώση του υποκειμένου που πράττει δίκαια. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 18-19.

²⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 b 26-27.

²⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 a 5-8.

²⁶ Ο Πλάτων ήταν αυτός που είχε επιμείνει στον εσωτερικό ηθικό χαρακτήρα της δικαιοσύνης ως *ἔξω* της ψυχής και μόνο συμπληρωματικά είχε παραθέσει την λειτουργία της *πρός ἕτερον*. Πλατ. Πολ. 443 d-e και Δεσποτόπουλος (2000), σ. 122-123.

²⁷ Πεντζοπούλου-Βαλαλά (1989), σ. 362.

άρα στον οποίο αναπτύσσεται η αντίστοιχη αρετή, δεν μπορεί να είναι άλλος από την πολιτική κοινωνία.

Συνοψίζοντας τα προηγούμενα, διαπιστώνουμε ότι η δικαιοσύνη ορίζεται ως η αρετή του ανθρώπου που προβαίνει αποκλειστικά σε δίκαιες πράξεις, κυρίως αναφορικά με τον άλλο. Επομένως, ως προς το γένος –όπως έχει ήδη αναφερθεί- είναι έξη. Ως έξη διαθέτει άραγε τα γνωρίσματα των υπόλοιπων ηθικών αρετών;

Ο Αριστοτέλης αποφαινεται ότι είναι ένα είδος μεσότητας, στοιχείο που αναφέρεται στο ξεκίνημα κιάλας της αριστοτελικής διερεύνησης της έννοιας²⁸, αναλύεται, ωστόσο, πιο συγκεκριμένα αργότερα, μετά την ολοκλήρωση της μερικής δικαιοσύνης και κυρίως σε σχέση με αυτήν. Η μεσότητα όμως αυτή έχει την έννοια της επιδίωξης και πραγματοποίησης του ίσου. Πρόκειται δηλαδή για μια ιδιότυπη μεσότητα²⁹, εφόσον δεν εντοπίζεται ανάμεσα σε δύο κακίες, όπως συμβαίνει με τις υπόλοιπες αρετές, αλλά σε μια, την αδικία, η οποία και καταλαμβάνει και τα δύο άκρα της υπερβολής και της έλλειψης³⁰. Η δικαιοπραγία έτσι, μέσω της οποίας εκφράζεται η δικαιοσύνη, είναι μια μεσότητα ανάμεσα στο *άδικεϊν* και στο *άδικεϊσθαι*³¹. Ο δίκαιος άνθρωπος ενεργεί, ώστε να μην αδικεί ούτε τον άλλο ούτε τον εαυτό του, αν δε ενεργεί μεταξύ δύο άλλων προσώπων (όπως π.χ. ο δικαστής), πράττει έτσι, ώστε το καθένα από αυτά να έχει το αναλογικά ίσο.³²

Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η επίτευξη της εν λόγω μεσότητας συνιστά μάλλον την εξωτερική μόνο εκδήλωση μιας δίκαιης ή άδικης πράξης. Δεν πρέπει να διαφεύγει όμως της προσοχής μας ότι η ηθική αρετή γενικά στον Αριστοτέλη αποκτά την αξία της, εφόσον προκύπτει ως ελεύθερη και αυτόνομη επιλογή του ανθρώπου. Η τελευταία προσδιορίζεται από την προαίρεση και το εκούσιο, πάνω στα οποία θεμελιώνεται η ηθική ευθύνη και ο καταλογισμός των πράξεων³³. Εντοπίζεται άραγε στην δικαιοσύνη αυτός ο εσωτερικός χαρακτήρας³⁴;

²⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 4.

²⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 b 32-1134 a 1.

³⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 a 8-9.

³¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 b 30-31.

³² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 a 2-6.

³³ Κούτρας (1986), σ. 48.

³⁴ Ross (1993), σ. 304.

Ο Αριστοτέλης επιχειρεί να τον αναδείξει προς το τέλος της πραγμάτευσής του³⁵. Η δικαιοσύνη δεν περιορίζεται μόνο σε ένα συγκεκριμένο (π.χ. δίκαιο) αποτέλεσμα της πράξης, αλλά προϋποθέτει και έναν ορισμένο τρόπο δράσης, ο οποίος οδηγεί στο αποτέλεσμα αυτό. Προκειμένου δηλαδή να χαρακτηριστεί μια πράξη ως δίκαιη ή άδικη, πρέπει να είναι εκούσια, να γίνεται δηλαδή με την θέληση του πράττοντος³⁶, ή αλλιώς να στηρίζεται σε συνειδητή επιλογή. Αντίθετα μια ακούσια πράξη, πράξη δηλαδή που είναι απόρροια άγνοιας ή βίας, δεν είναι επί της ουσίας δίκαιη³⁷. Γενικότερα, αν δεν υπεισέρχεται ο παράγοντας της θέλησης, μια πράξη είναι δίκαιη ή άδικη μόνο «κατά συμβεβηκόσ». Ο φιλόσοφος διευκρινίζει μάλιστα πως το να ενεργεί κάποιος με την θέλησή του σημαίνει ότι ενεργεί με πλήρη γνώση αναφορικά με το πρόσωπο στο οποίο στρέφεται η πράξη του, όπως και το μέσο και τον σκοπό για τον οποίο την επιτελεί³⁸. Εκτός όμως από εκούσια, μια πράξη για να είναι δίκαιη, θα πρέπει να έχει και προαιρετικό χαρακτήρα³⁹, να στηρίζεται δηλαδή στην λογική ενέργεια του νου, ο οποίος κάθε φορά στοχάζεται τα κατάλληλα μέσα για την επίτευξη του σκοπού της πράξης⁴⁰. Το δίκαιο επομένως θεμελιώνεται στην ηθική ελευθερία του ατόμου.

Θα υποστηρίξαμε λοιπόν ότι ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*, αν και δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην κοινωνική και πολιτική διάσταση της δικαιοσύνης, ωστόσο φροντίζει κατεξοχήν το ηθικό της περιεχόμενο. Και μπορεί η μεσότητα, με την οποία συνδέεται, να της προσδίδει αντικειμενική υπόσταση⁴¹, που εύκολα επιτυγχάνεται από έναν εξωτερικό νόμο, ωστόσο δεν είναι επαρκής, προκειμένου η δικαιοσύνη να ιδωθεί ανεξάρτητα και έξω από τα όρια της ηθικής. Γι' αυτό τον λόγο, άλλωστε, ο Αριστοτέλης τονίζει ότι μια πράξη λαμβάνει το νόημά της από τον ορισμένο τρόπο με τον οποίο επιτελείται, ο οποίος είναι αποτέλεσμα ενός συγκεκριμένου χαρακτήρα⁴². Εξάλλου ο

³⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1135 a 15 – 1136 a 9.

³⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1135 a 16-17.

³⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1135 a 32-33.

³⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1135 a 23-26.

³⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1135 b 9-11.

⁴⁰ Κούτρας (1986), σ. 46.

⁴¹ Νικολούδης (1975), σ. 120, σχόλιο 64.

⁴² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1137 a 8-9 και 22-26.

άνθρωπος, όπως διατείνεται ο φιλόσοφος, μόνος από τα όντα μπορεί, ενώ έχει και την δυνατότητα να διαπράττει την αδικία, να επιλέγει την δικαιοσύνη⁴³.

Με τα παραπάνω προδιαγράψαμε τον γενικό χαρακτήρα της αριστοτελικής δικαιοσύνης ως έξη που οδηγεί στην επιτέλεση δίκαιων, σε σχέση με τον άλλο, πράξεων, πηγάζει από την προαίρεση και την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου και διακρίνεται για την ιδιότυπη μεσότητά της. Απομένει να δούμε την πρακτική της εφαρμογή στο πεδίο των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων.

1.1.2. Τα είδη της δικαιοσύνης: «όλη» και «έν μέρει ἀρετής»

Ο Αριστοτέλης, όπως έχει ήδη αναφερθεί, εντόπισε στην τρέχουσα πραγματικότητα δύο διαφορετικές σημασίες, οι οποίες περιγράφουν τον άδικο και τον δίκαιο άνθρωπο. Οι δύο αυτές σημασίες κατά τον ίδιο τρόπο εμπεριέχονται και στις αφηρημένες έννοιες του δίκαιου και του άδικου. Έτσι λοιπόν το δίκαιο παραπέμπει στο νόμιμο και το ίσο, ενώ το άδικο στο παράνομο και το άνισο. Το δίκαιο, με άλλα λόγια, κρίνεται από την στάση του ανθρώπου απέναντι στους νόμους, εκτείνεται δε και στον ευρύτερο χώρο της πολιτικής ισότητας⁴⁴. Οι δύο παραπάνω σημασίες προσδιορίζουν ταυτόχρονα και τα δύο είδη της δικαιοσύνης που διακρίνει ο Αριστοτέλης, τα οποία αποτυπώνονται με τους όρους «όλη» και «έν μέρει ἀρετής» αντίστοιχα. Θα εξετάσουμε στην συνέχεια το περιεχόμενό τους, ξεκινώντας από την «όλη» δικαιοσύνη.

Για τον Αριστοτέλη δικαιοσύνη και νομιμότητα ταυτίζονται, χωρίς βέβαια η δεύτερη να επικαλύπτει την πρώτη έννοια⁴⁵. Αυτό προκαλεί τον φιλόσοφο να στοχαστεί αρχικά πάνω στην σκοποθεσία του νόμου, ο οποίος και αποτελεί εφαρμογή της δικαιοσύνης. Ο νόμος αποβλέπει είτε στο συμφέρον του συνόλου, είτε στο συμφέρον των αρίστων ή των κυρίων⁴⁶. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης φαίνεται ότι προκρίνει μια σχετικιστική για

⁴³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 a 30 και Νικολούδης (1975), σ. 92 .

⁴⁴ Ο Πλάτων στον κλασικό ορισμό της δικαιοσύνης στην *Πολιτεία* δεν συνέδεσε καθόλου αυτήν με την έννοια της ισότητας. Η ενασχόληση του φιλοσόφου με την τελευταία υπήρξε περιστασιακή και μη συστηματική στον *Γοργία* και στους *Νόμους*. Βλ. Δεσποτόπουλος (1989), σ. 138-145. Η σύνδεση πάντως ανάμεσα στην δικαιοσύνη και στην ισότητα που επιχειρεί εδώ ο Αριστοτέλης αποτελεί μια περαιτέρω ένδειξη του ότι αφουγκράζεται την απτή πραγματικότητα της κοινωνίας και της εποχής του.

⁴⁵ Για την ακρίβεια ο Αριστοτέλης αναφέρει «τά νόμμά ἐστι πως δίκαια» (Ε, 1129 b 12), όλα δηλαδή τα νόμιμα είναι κατ' αρχήν δίκαια. Σύμφωνα με τον Μ. Hamburger το εάν ένας νόμος θα αποδώσει με ακρίβεια το δίκαιο εξαρτάται από το πόσο καλοφτιαγμένος ή όχι είναι. Βλ. Hamburger (1971), σ. 41.

⁴⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 b 15-16.

τον νόμο αντίληψη, ανάλογη με τον επιδιωκόμενο σκοπό του εκάστοτε πολιτεύματος⁴⁷. Γενικά, όμως, αποδέχεται ότι το δίκαιο μέσω του νόμου παράγει και διαφυλάττει την ευδαιμονία της πολιτικής κοινωνίας και των μελών της. Στην παρούσα πραγματεία του όμως ο φιλόσοφος δεν προβαίνει σε περαιτέρω διερεύνηση του ζητήματος· αυτό που τον απασχολεί τώρα είναι κυρίως το περιεχόμενο και ο τρόπος του νόμου.

Σχετικά με το πρώτο αποφαίνεται ότι τα νόμιμα ενέχουν αφενός συμμόρφωση προς τα ηθικά πρότυπα συμπεριφοράς και αφετέρου αποφυγή της συμπεριφοράς που υπαγορεύεται από την ακολασία, την δειλία, την ανελευθερία, την οργή⁴⁸. Γενικά, ο νόμος επιτάσσει τις αρετές και απαγορεύει τις κακίες, γεγονός που υποδηλώνει την στενή σύνδεσή του με την αρετή και εν γένει την ηθική⁴⁹. Σε αντίθεση όμως με τις αρετές – και αυτό είναι το δεύτερο σημείο σχετικά με τον νόμο στο οποίο εστιάζει ο Αριστοτέλης – που έγκεινται στην προαίρεση του ανθρώπου⁵⁰, ο νόμος λειτουργεί «τά μέν κελεύων τά δ' ἀπαγορεύων»⁵¹, προκαλεί δηλαδή την ενεργοποίηση της ενάρτητης συμπεριφοράς με επιτακτικό τρόπο. Ο νόμος ωστόσο επιτάσσει την εκδίπλωση των αρετών όχι προς χάριν του φορέα αυτών, αλλά *πρός ἕτερον*. Στην περίπτωση δηλαδή της δικαιοσύνης, το υποκείμενο της αρετής ανυψώνει τον άλλο σε υποκείμενο, παίρνοντας το ίδιο θέση αντικειμένου⁵².

Η δικαιοσύνη, λοιπόν, ως νομιμότητα αναφέρεται ουσιαστικά σε όλες εκείνες τις αρετές, στις οποίες αναφέρεται και η ηθική, προσγράφοντας όμως σε αυτές τον χαρακτήρα της υποχρέωσης και έχοντας διευρυμένο το πεδίο αναφοράς της, εφόσον αυτός που ασκεί τις αρετές οφείλει να υπηρετεί όχι μόνο τα δικά του συμφέροντα, αλλά κυρίως τα συμφέροντα ενός άλλου, άρχοντα ή κοινωνού⁵³. Ο Αριστοτέλης, επομένως, χωρίς να παραγνωρίζει την δικαιοσύνη ως ηθική αρετή εμπίπτουσα στον χώρο της

⁴⁷ Όπως παρατηρεί ο Κ. Τσάτσος «Στην σφαίρα [όμως] του σχετικού, όπου υπάρχει απόσταση μεταξύ θετικών θεσμών και δικαιοσύνης, εκεί, αναλόγως με τον επιδιωκόμενο σκοπό της πολιτείας, είναι απλώς προσφορότερη η τοποθέτηση των ατόμων ως προς τον σκοπό που κάθε πολιτεία επιδιώκει και όχι ως προς την ιδέα της δικαιοσύνης». Τσάτσος (2005), σ. 238.

⁴⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 b 19-24 και Δεσποτόπουλος (1989), σ. 142.

⁴⁹ Λογικό βέβαια είναι ότι ο νόμος δεν μπορεί να επιβάλλει την ηθικότητα, εφόσον δεν μπορεί να εξασφαλίσει ότι όλοι οι άνθρωποι θα ενεργούν *τοῦ καλοῦ ἔνεκα*. Περιορίζεται κυρίως στην υπαγόρευση των πράξεων που αναλογούν στο σύνολο των αρετών. Βλ. Ross (1993), σ. 297.

⁵⁰ Κούτρας (1986), σ. 48.

⁵¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 b 24.

⁵² Νικολούδης (1975), σ. 24.

⁵³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 a 4-5.

ατομικής σφαίρας - «πολλοί γάρ ἐν μὲν τοῖς οἰκείοις τῇ ἀρετῇ δύνανται χρῆσθαι»⁵⁴ -, προκρίνει, εντούτοις, την πραγμάτωσή της ως συνολικής αρετής στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων και της πολιτικής κοινωνίας, πραγμάτωση που ομολογουμένως ενέχει δυσκολία, «ἔργον χαλεπόν»⁵⁵. Είναι βέβαια προφανές ότι η σύλληψη της δικαιοσύνης ως ενεργεία αρετής προς ἕτερον λειτουργεί στην κατεύθυνση της ηθικοποίησης των κοινωνικών σχέσεων και γενικότερα της πολιτικής ζωής, αλλά και αναδεικνύει αποφασιστικά το ηθικό ἀνάστημα του ἀνθρώπου⁵⁶. Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης σε μεταγενέστερο σημείο θα παραδεχτεί ότι το εἶδος αυτό της δικαιοσύνης ἔχει να κάνει «ἅπαντα περί ὅσα ὁ σπουδαῖος», ἔχει να κάνει δηλαδή με την αρετή που προσιδιάζει κυρίως στον σπουδαῖο⁵⁷.

Εὐλόγα λοιπόν ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει την δικαιοσύνη κρατίστη των αρετῶν, εφόσον ενυπάρχουν σε αυτήν ὅλες οι υπόλοιπες αρετές. Εὐστοχα την αποκαλεί τελεία, εφόσον αποτελεί «χρήσις»⁵⁸ της τέλει αρετής ὄχι μόνο για λογαριασμό αὐτοῦ που την ἔχει, αλλά και χάριν τρίτου. Υπό αυτήν την ἔννοια ορίζεται και ως «ἀλλότριον ἀγαθόν»⁵⁹, ἀγαθὸ δηλαδή που ἀνήκει σε κάποιον ἄλλο. Τέλος, η δικαιοσύνη με την ἔννοια της νομιμότητας δεν μπορεί παρά να ἀναδειχθεῖ ως «ὄλη ἀρετή»⁶⁰, εφόσον καταφάσκει στην ἀναγνώριση του ἀνθρώπου ἀπὸ τον ἀνθρώπο ἔχοντας συντελέσει, ὡπως παρατηρεῖ ο Η. Νικολούδης, μια «επαναστατική ἀνατροπὴ τῆς φυσικότητος (ἐνστικτο, ἐγωισμός) ἀπὸ τὴν ἀνθρωπινότητα»⁶¹. Παρόμοια, και η ἀδικία δεν μπορεί παρά να συνυφαίνεται με τὴν ὅλη κακία.

⁵⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 b 33-34.

⁵⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 a 8.

⁵⁶ Για αὐτὸ και η ἀποψη του Βίαντα «ἀρχὴ ἀνδρα δείξει» φαίνεται στον Αριστοτέλη ὀρθή. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 a 1-2.

⁵⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 b 4-5 και Κούτρας (2009), σ. 66.

⁵⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 b 31.

⁵⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 a 3. Στο σημείο αὐτὸ ο Αριστοτέλης ἀντιστρέφει τὴν ἀποψη του Θρασύμαχου, ο οποίος βλέπει τὴν δικαιοσύνη ως «ἀλλότριον ἀγαθόν», ἀλλά για τὸ συμφέρον του ἀρχοντα. Ο τελευταῖος φροντίζει για τὸ δικὸ του συμφέρον ὡπως ο βοσκὸς τρέφει τὰ πρόβατα για τὸ δικὸ του ὄφελος. Βλ. Πλάτ. *Πολ.* 367 c 2-5.

⁶⁰ Ὅπως παραδέχεται ο φιλόσοφος η ἀρετὴ και η δικαιοσύνη ἔχουν τὴν ἴδια ουσία, διαφοροποιούνται μόνο ὡς προς τὴν κατεύθυνσή τους: η πρώτη πηγάζει ἀπὸ ἕνα υποκείμενο και κατευθύνεται σε αὐτὸ τὸ ἴδιο, η δεύτερη ἔχει σαν σημείο ἀναφοράς τους τρίτους. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 a 10-13.

⁶¹ Νικολούδης (1975), σ. 24.

Εκτός όμως από την «*όλη*», ο Αριστοτέλης διέκρινε και ένα δεύτερο είδος δικαιοσύνης, την «*έν μέρει ἀρετῆς*»⁶², η οποία αποτελεί και το βασικό ζήτημα της διερεύνησής του στα *Ηθικά Νικομάχεια*. Το είδος αυτό της δικαιοσύνης, όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν ασχολείται με την (ηθική) αξιότητα του ανθρώπου, αλλά με την ηθική διαγωγή του σε σχέση με τα υλικά συμφέροντα και δικαιώματα του πλησίον του⁶³. Απέναντι σε αυτά ο άνθρωπος μπορεί να αναπτύξει μια διάθεση πλεονεξίας, η οποία εκδηλώνεται είτε σαν τάση να λαμβάνει το περισσότερο από τα καλά είτε σαν τάση να λαμβάνει το λιγότερο από τα κακά⁶⁴. Και οι δύο τάσεις, όμως, αποτελούν μορφή αδικίας και δημιουργούν ανισότητα μεταξύ των μελών της πολιτικής κοινωνίας, γεγονός που παρεμποδίζει την επίτευξη της ευδαιμονίας. Εξαιτίας αυτού του λόγου ο Αριστοτέλης κρίνει σκόπιμο να ασχοληθεί με την ειδική δικαιοσύνη.

Γίνεται σαφές από τα παραπάνω ότι η ειδική δικαιοσύνη διαφοροποιείται από την «*όλη*» όχι μόνο ως προς το πεδίο αναφοράς, αλλά και ως προς την ιδιαίτερη αιτία που κάθε φορά επιφέρει την ανισότητα, η οποία συνιστά απόκλιση από το δίκαιο· δεν πρόκειται ορισμένως για ένα ηθικό ελάττωμα, αλλά για την επιθυμία του κέρδους. Γι' αυτόν τον λόγο διακρίνεται αυτός που αδικεί από πάθος από αυτόν που αδικεί από κερδοσκοπία. Ο πρώτος θεωρείται άδικος με την ηθική έννοια, δηλαδή ακόλαστος, γι' αυτό και εμπίπτει στην δικαιοδοσία της γενικής δικαιοσύνης⁶⁵. Ο δεύτερος πάλι θεωρείται κατ' εξοχήν άδικος, με σημασία που διαφέρει από την προηγούμενη, γι' αυτό και ενδιαφέρει την ειδική δικαιοσύνη⁶⁶.

Εξετάζοντας γενικότερα την σχέση του δεύτερου αυτού είδους δικαιοσύνης με το πρώτο ο Αριστοτέλης αποφαίνεται ότι πρόκειται για σχέση συνόλου – μέρους. Η γενική δηλαδή δικαιοσύνη, όπως και η γενική αδικία αποτελούν το σύνολο, μέρος του οποίου είναι η ειδική δικαιοσύνη και η ειδική αδικία αντίστοιχα. Αυτό συμβαίνει επειδή το άνισο, για παράδειγμα, που έχει προσδιοριστεί σαν η δεύτερη μορφή του άδικου, είναι σε

⁶² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 a 14.

⁶³ Κούτρας (2009), σ. 69.

⁶⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 b 6-10.

⁶⁵ Κατά τον Vinogradoff το νομικό τμήμα της γενικής δικαιοσύνης καλύπτει θέματα του δημοσίου δικαίου. Vinogradoff (1922), σ. 57. Ο Shorey πάλι θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την γενική δικαιοσύνη με την ηθική και όχι νομική της σημασία. Shorey (1924), σ. 279-280.

⁶⁶ Σε αντίθεση με την γενική που έχει ευρύ περιεχόμενο, η ειδική δικαιοσύνη γίνεται αντιληπτή από τον Αριστοτέλη πιο πολύ με την νομική της σημασία, αναφέρεται δηλαδή στο αντικειμενικό δίκαιο που θεσμοθετείται από την πολιτεία. Βλ. Τσάτσος (2005), σ. 239 και Κούτρας (1986), σ. 83.

κάθε περίπτωση παράνομο – πρώτη έννοια του άδικου -. Το παράνομο όμως δεν είναι πάντα άνισο⁶⁷. Άρα το άνισο εμπεριέχεται στο παράνομο, οπότε και η ειδική αποτελεί μέρος της γενικής αδικίας. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* επιδίδεται στην ανάλυση κυρίως της ειδικής δικαιοσύνης, η οποία κρίνεται αναγκαία για την ομαλή λειτουργία της πολιτικής κοινωνίας, όσο τουλάχιστον οι πολίτες δεν διαθέτουν ακόμα ή και πάντα ίσως την «*όλη*» δικαιοσύνη⁶⁸. Προβαίνει μάλιστα και σε διάκριση ειδών και εντός του πλαισίου της «*έν μέρει*» δικαιοσύνης. Πρόκειται για το διανεμητικό και το διορθωτικό δίκαιο, που θα εξετάσουμε ευθύς αμέσως.

1.2. Τα είδη της «*έν μέρει*» δικαιοσύνης

1.2.1. Το διανεμητικό δίκαιο

Ως βασική λειτουργία της διανεμητικής δικαιοσύνης ο Αριστοτέλης θέτει την κατά δίκαιο τρόπο απονομή των αξιωμάτων, των υλικών αγαθών, της ασφάλειας⁶⁹ και γενικά των κοινωνικών αγαθών αλλά και βαρών⁷⁰ ανάμεσα στα μέλη της πολιτικής κοινότητας⁷¹. Το ερώτημα στην συγκεκριμένη περίπτωση είναι στην βάση ποιου κριτηρίου θα συντελεστεί η κατανομή, προκειμένου να επιτευχθεί το δίκαιο το οποίο θα αποδώσει στον καθένα εκείνο που του ανήκει. Ας παρακολουθήσουμε τον αριστοτελικό συλλογισμό.

Το δίκαιο ταυτίζεται με το ίσο, λέει ο Αριστοτέλης, γεγονός που είναι κοινά αποδεκτό. Η κοινή αντίληψη δηλαδή θεωρεί την δικαιοσύνη συνυφασμένη με την ισότητα. Γι' αυτό και δεν απαιτούνται επιχειρήματα για την τεκμηρίωση μιας παγιωμένης θέσης⁷². Ποιο είναι όμως το ακριβές περιεχόμενο της ισότητας αυτής; Εφόσον το ίσο, λέει ο Αριστοτέλης, αποτελεί μεσότητα μεταξύ δύο πραγμάτων, ενός

⁶⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 b 12-13.

⁶⁸ Δεσποτόπουλος (2004), σ. 88.

⁶⁹ Γίνεται λόγος για αυτήν στο Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 b 2 και όχι στο 1130 b 31-32. Η αποσιώπησή της εξηγείται λόγω του ότι από την φύση της δεν είναι μεριστή. Βλ. Δεσποτόπουλος (2000), σ. 125.

⁷⁰ Ο Δεσποτόπουλος επισημαίνει ότι η φράση «*τῶν ἄλλων ὅσα μεριστά τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας*» περιλαμβάνει και τα αγαθά και τα βάρη, ὅσα δηλαδή επιβαρύνουν τους πολίτες. Δεσποτόπουλος (2000), σ.124.

⁷¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 b 2-3 και 1130 b 31-32. Βλ. και Δραγώνα-Μονάχου (1989), σ. 148. Όπως παρατηρεί ο Ross η αντίληψη ότι το κράτος εκτός από υποχρεώσεις με μορφή φόρων κατανέμει και πλούτο στους πολίτες ίσως ηχεί παράξενα. Στην αρχαία Ελλάδα, όμως, ο πολίτης θεωρούσε τον εαυτό του περισσότερο μέτοχο του κράτους παρά φορολογούμενο. Βλ. Ross (1993), σ. 299.

⁷² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 a 13-14.

περισσότερου και ενός λιγότερου, το δίκαιο δεν μπορεί παρά να συνιστά και μεσότητα⁷³. Και η ισότητα βέβαια προϋποθέτει δύο τουλάχιστον όρους⁷⁴. Κατά λογική αναγκαιότητα το δίκαιο θα είναι μεσότητα πραγμάτων (ανάμεσα στο περισσότερο και το λιγότερο) και ισότητα ανάμεσα σε δύο τουλάχιστον πρόσωπα⁷⁵. Προκύπτει λοιπόν ότι το δίκαιο, ως σχεσιακή έννοια, έχει νόημα σε συνάρτηση τουλάχιστον με τέσσερις όρους, δύο πρόσωπα και δύο πράγματα, και είναι μέσο και ίσο σε σχέση με αυτούς⁷⁶. Η σχέση τώρα η οποία υπάρχει ανάμεσα στα πρόσωπα, πρέπει να υπάρχει και ανάμεσα στα πράγματα· αν δηλαδή τα πρόσωπα είναι ίσα μεταξύ τους, θα πρέπει να λάβουν ίσα πράγματα, αν άνισα, άνισα πράγματα⁷⁷. Η παρατήρηση μάλιστα της εμπειρικής πραγματικότητας δείχνει ότι, όταν ίσοι λαμβάνουν άνισα ή άνισοι ίσα, τότε δημιουργούνται έριδες και αντιδικίες.

Καταλαβαίνουμε ότι η δικαιοσύνη δεν είναι ισοπεδωτική ισότητα, αλλά άνιση μεταχείριση των ανίσων αναφορικά με τις παροχές που μια πόλη μπορεί να εξασφαλίσει στους πολίτες της ή και βάρη με τα οποία μπορεί να (τους) επιφορτίσει. Όπως παρατηρεί ο Gr. Barker, «η ισότητα για τον Αριστοτέλη δεν ήταν η εξίσωση των διαφορών ... σήμαινε την διατήρηση των διαφορών»⁷⁸. Η αντίληψη αυτή του φιλοσόφου εδράζεται σε μια τεκμηριωμένη κοινωνική πραγματικότητα που παραδέχεται ότι το δίκαιο θα πρέπει να απονέμεται κατ' αξίαν⁷⁹, έννοια συνυφασμένη με τα προσόντα, την συμβολή, τις προσφερόμενες υπηρεσίες, την πνευματική, ίσως και ηθική αξία των προσώπων⁸⁰. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ωστόσο ότι η αξία ως έννοια έχει ποικίλες σημασίες και δεν μπορεί να αποτελέσει ενιαίο κριτήριο διανεμητικής δικαιοσύνης, γεγονός που προκύπτει και από το διαφορετικό περιεχόμενο που αυτή λαμβάνει σε κάθε μορφή πολιτεύματος⁸¹.

⁷³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 a 11-15.

⁷⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 a 15.

⁷⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 a 15-16.

⁷⁶ Δραγώνα-Μονάχου (1989), σ. 148.

⁷⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 a 21-22.

⁷⁸ Barker (1959), σ. 355.

⁷⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 a 25-26. Ο Αριστοτέλης ήταν αυτός που καθιέρωσε τον όρο «αξία» στο ηθικο-πολιτικό λεξιλόγιο. Η διασύνδεση της δικαιοσύνης με την αξία ήταν ωστόσο κοινός τόπος στην λαϊκή, προφίλοσοφική και φιλοσοφική πρακτική. Βλ. Δραγώνα-Μονάχου (2003), σ. 295-297 και Καρασμάνης (1989), σ. 234-236.

⁸⁰ Δραγώνα-Μονάχου (2003), σ. 300.

⁸¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 a 26-29. Βλ. και Τσάτσος (2005), σ. 239, Δεσποτόπουλος (2000), σ. 126-127, Δραγώνα-Μονάχου (2000), σ. 159, Δραγώνα-Μονάχου (2003), σ. 293, Μαγκλάρας (2010), σ. 45.

Αναφέρει μάλιστα ενδεικτικά ότι η αξία έχει συνδεθεί, ανάλογα με το πολίτευμα, με την ελευθερία, τον πλούτο, την καταγωγή ή και την αρετή. Γι' αυτό και στα *Ηθικά Νικομάχεια* ο Αριστοτέλης περιορίζεται στον καθορισμό αυτής ως κριτηρίου ισότητας και απλώς προβαίνει στην τυπολογική ανάλυση της αντίστοιχης με αυτήν γεωμετρικής αναλογίας⁸².

Αν έχουμε λοιπόν δύο πρόσωπα Α και Β και δύο πράγματα γ και δ, θα πρέπει, σε όποια σχέση βρίσκεται ο όρος Α προς τον όρο Β, στην ίδια σχέση να βρίσκεται ο όρος γ και ο όρος δ, δηλαδή $A/B = \gamma/\delta$. Με την διανομή να έχει συντελεστεί, θα έχουμε από την μια μεριά $A+\gamma$ και από την άλλη $B+\delta$. Η διανομή είναι δίκαιη, αν τα δύο αυτά σύνολα βρίσκονται σε μια σχέση ίση σε σχέση με τα δύο πρόσωπα, δηλαδή $(A+\gamma)/(B+\delta) = A:B$ ⁸³.

Η τήρηση της αναλογικής ισότητας⁸⁴ συνιστά λοιπόν το δίκαιο. Η αναίρεση της αναλογίας συνιστά το άδικο με την έννοια είτε ότι μεγαλύτερο μέρος του καλού αποδίδεται στον άδικο και μικρότερο μέρος στον αδικημένο, είτε μικρότερο μέρος του κακού αποδίδεται στον άδικο και μεγαλύτερο μέρος στον αδικημένο. Ο Αριστοτέλης στην συνέχεια παρουσιάζει και παράδειγμα εφαρμογής της αναλογίας σε «κοινά χρήματα»⁸⁵, όπου η διανομή θα πρέπει να γίνει αναλογικά προς την σχέση στην οποία βρίσκονται οι επιμέρους συνεισφορές των ληπτών στα κοινά χρηματικά αποθέματα⁸⁶.

Γίνεται αντιληπτό από τα προηγούμενα ότι στον χώρο των οικονομικών και κοινωνικών αγαθών ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει την ισότητα περισσότερο σαν επιδίωξη της δίκαιης και αποφυγή της άδικης ανισότητας αντίστοιχα⁸⁷. Υπό αυτή την έννοια, η αριστοτελική δικαιοσύνη τάσσεται υπέρ της ανισότητας ανάλογα με την αξία των μελών της πολιτικής κοινότητας, δικαιώνει δηλαδή ηθικά στον οικονομικό και κοινωνικό χώρο μερικές ανισότητες προσώπων. Αναγνωρίζει, βέβαια, την σχετικότητα του κριτηρίου της αξίας των προσώπων για την κατανομή των αγαθών, μέρος της οποίας οφείλεται ίσως

⁸² Δεσποτόπουλος (2004), σ. 93.

⁸³ Λυπουρλής (2006), σ. 114, σχόλιο 55.

⁸⁴ Χρήσιμη είναι εδώ η παρατήρηση του Καρασμάνη σχετικά με την εμφάνιση της γεωμετρικής ισότητας: «η εμφάνιση της γεωμετρικής ή αναλογικής ισότητας σε σχέση με την δικαιοσύνη, θα πρέπει να είναι προϊόν του τέλους του πέμπτου αιώνα, όπου παρατηρείται μια κάμψη των δημοκρατικών πολιτευμάτων, αναπτύσσεται μια κριτική εναντίον τους και κυρίως όσον αφορά την τακτική απονομής εξουσιών μέσω της πρακτικής του κλήρου». Βλ. Καρασμάνης (1989), σ. 235-236.

⁸⁵ Το παράδειγμα καλύπτει ορισμένο τύπο διανομής, δηλαδή διανεμητέα κέρδη είτε κέρδη εταιρικά: δεν αναφέρεται δηλαδή σε άλλα αγαθά ή βάρη. Βλ. Δεσποτόπουλος (2004), σ. 94.

⁸⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 b 29-31.

⁸⁷ Δραγώνα-Μονάχου (1989), σ. 150.

στην αοριστία⁸⁸ του όρου, γεγονός που προσπαθεί να αντιπαρέλθει με την ανάλυση της αντίστοιχης μεν με την αξία, επιστημονικής δε –επομένως λιγότερο σχετικιστικής- γεωμετρικής ισότητας. Παρόλες τις δυσκολίες και τις ελλείψεις, η σύνδεση που επιχείρησε ο Αριστοτέλης ωστόσο ανάμεσα στην αξία και την δικαιοσύνη δεν μπορεί παρά να αναγνωριστεί ως εξαιρετικής σημασίας και να προκαλεί πάντα γόνιμα τον φιλοσοφικό στοχασμό.

1.2.2. Το διορθωτικό δίκαιο

Ο Αριστοτέλης έχει ορίσει ως δεύτερο είδος της εν μέρει δικαιοσύνης το διορθωτικό δίκαιο. Το δίκαιο αυτό εφαρμόζεται, όταν διαταράσσεται η ισότητα που επιφέρει το διανεμητικό⁸⁹. Γι' αυτόν τον λόγο, όπως παρατηρεί ο Κ. Δεσποτόπουλος «...δεν έχει αυτοτέλεια είτε παραλληλία προς την λειτουργία του διανεμητικού δικαίου, αλλά επιδιώκει απλώς την «επανόρθωση» και άρα την εμπέδωση των αποτελεσμάτων λειτουργίας [αυτού]...»⁹⁰.

Πιο συγκεκριμένα το διανεμητικό δίκαιο ανατρέπεται στην περιοχή των συναλλαγμάτων⁹¹. Τα τελευταία διακρίνονται⁹² σε *εκούσια*, στα οποία υπάγεται κάθε νομικώς αναγνωρισμένη σχέση, η οποία δημιουργείται μεταξύ ιδιωτών εκουσίως και προκαλεί υποχρέωση, και σε *ακούσια*, τα οποία αφορούν αδικοπραξίες και εγκλήματα που συμβαίνουν κρυφά ή με χρήση βίας⁹³. Ως *εκούσια* ο Αριστοτέλης αναφέρει την πώληση, την αγορά, τον δανεισμό, την εγγύηση, την παραχώρηση για χρήση, την παρακαταθήκη και την μίσθωση, ενώ από τα *ακούσια*, τα λαθραία είναι η κλοπή, η μοιχεία, η δηλητηρίαση, η μαστροπεία, η δουλαπατία, η δολοφονία και η ψευδομαρτυρία, και τα βίαια είναι οι επιθέσεις, η κατακράτηση, ο φόνος, η αρπαγή, ο ακρωτηριασμός, η δυσφήμιση και ο προπηλακισμός.

⁸⁸ Δραγώνα-Μονάχου (2000), σ. 159.

⁸⁹ Hamburger (1971), σ. 46.

⁹⁰ Δεσποτόπουλος (1989), σ. 143-144 και Νικολούδης (1975), σ. 50.

⁹¹ Για την σημασία του όρου βλ. Κούτρας (2009), σ. 74-75 και υποσημείωση 11, σ. 74.

⁹² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1131 a 2-9.

⁹³ Τα περισσότερα από τα *ακούσια* αδικήματα με βάση τα σύγχρονα νομικά συστήματα θα αντιμετωπίζονταν με ποινική δίωξη· συχνά όμως είναι επίσης εναγώγιο στο αστικό δίκαιο, και από αυτή την οπτική τα αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης. Εξάλλου δεν πρόκειται για εγκλήματα κατά του κράτους γιατί σε αυτήν την περίπτωση θα αποτελούσαν παραδείγματα καθολικής και όχι μερικής αδικίας. Βλ. Ross (1993), σ. 300 και 447, υποσημείωση 72. Επίσης Δεσποτόπουλος (2000), σ. 133 και Hamburger (1971), σ. 47.

Το διορθωτικό δίκαιο εφαρμόζεται όταν ένας από τους συναλλασσόμενους έχει προκαλέσει αδικία ή βλάβη σε βάρος του «ἔχειν» του άλλου. Σκοπός του εν λόγω δικαίου είναι η αποκατάσταση της αδικίας και η επαναφορά της ισότητας των προσώπων, όπως αυτή έχει οριστεί από το διανεμητικό δίκαιο. Στην συγκεκριμένη όμως περίπτωση η ισότητα δεν προσδιορίζεται αναλογικά, αλλά με βάση την αριθμητική πρόοδο⁹⁴. Ο νόμος εν προκειμένω δεν ενδιαφέρεται να εξετάσει το ηθικό ποιόν ή την άνιση αξία των εμπλεκόμενων στο συνάλλαγμα⁹⁵, προκειμένου να προβεί σε επανόρθωση αναλογικά· αντίθετα, οι εμπλεκόμενοι λογαριάζονται ως ίσοι και σκοπός είναι να αντιμετωπιστούν ως τέτοιοι. Αυτό που αποκλειστικά ενδιαφέρει είναι η διαπίστωση της αμοιβαίας στο ἔχειν των δύο προσώπων αλλαγής⁹⁶ -«πρό τοῦ βλάβους την διαφοράν»-, με σκοπό «τό ἴσον ἔχειν καί πρότερον καί ὕστερον»⁹⁷, την επικράτηση δηλαδή στο μέλλον της ισότητας που εφαρμόστηκε στο παρελθόν.

Πώς προσδιορίζεται όμως στις περιπτώσεις αυτές το ἴσο; Το ἴσο, εξηγεί ο Αριστοτέλης, είναι το μέσο⁹⁸ ανάμεσα στο περισσότερο και το λιγότερο, που στο πεδίο της διορθωτικής δικαιοσύνης ταυτίζονται με το κέρδος και την ζημία αντίστοιχα, με αντίστροφο βέβαια τρόπο: το κέρδος δηλαδή είναι το μεγαλύτερο καλό και το μικρότερο κακό, ενώ η ζημία τα αντίθετα. Για παράδειγμα, στην περίπτωση της κλοπής ο δράστης έχει λάβει ένα μεγαλύτερο μέρος από αυτό που του αναλογεί, επομένως έχει κέρδος, ενώ από τον κάτοχο του αντικειμένου κλοπής έχει αφαιρεθεί ένα μέρος από αυτό που του ανήκει, σε αυτόν, επομένως, επιμετρείται ζημία. Το αποτέλεσμα είναι η αμοιβαία αλλαγή του ἔχειν, γεγονός που προκαλεί ανισότητα.

Μέλημα λοιπόν του διορθωτικού δικαίου είναι η εξεύρεση του κέρδους, η αφαίρεσή του από τον αδικούντα και η απόδοσή του στον αδικημένο⁹⁹. Ωστόσο, η χρησιμοποίηση των όρων «κέρδος» και «ζημία», ιδιαίτερα στην περίπτωση των ακουσίων συναλλαγμάτων, δεν μπορεί παρά να χαρακτηριστεί προβληματική¹⁰⁰. Ο φιλόσοφος

⁹⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 α 1-2.

⁹⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 α 2-4.

⁹⁶ Δεσποτόπουλος (2000), σ. 128.

⁹⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 β 19-20.

⁹⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 α 14-19.

⁹⁹ Ο Αριστοτέλης μάλιστα αποδίδει πολύ παραστατικά το έργο του διορθωτικού δικαίου με το μαθηματικό παράδειγμα που αναφέρει. Βλ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 β 6-9.

¹⁰⁰ Δεσποτόπουλος (2000), σ. 129.

αντιλαμβανόμενος το μη «οΐκειδον»¹⁰¹ των όρων προβαίνει σε δύο διευκρινήσεις: α) η αποτίμηση του πάθους, ως αποτέλεσμα της πράξεως του αδικούντος, μεταφορικά τουλάχιστον, συνιστά κατά κάποιον τρόπο την ζημία¹⁰² για τον αδικημένο και το κέρδος για τον αδικούντα¹⁰³, β) οι όροι έχουν μεταφερθεί από τις εκούσιες συναλλαγές¹⁰⁴, στις οποίες ευκολότερα μπορούν να προσδιοριστούν.

Η δυσκολία πάντως που ενέχει το όλο θέμα, αλλά και οι αμφισβητήσεις που μπορεί να προκληθούν σχετικά με τον προσδιορισμό του κέρδους και της ζημίας, οδηγούν στην καταφυγή στον δικαστή¹⁰⁵, προκειμένου αυτός να αφαιρέσει το κέρδος από τον αδικούντα, να το επιστρέψει στον αδικημένο και να επανέλθει έτσι η προτέρα ισότητα. Ο δικαστής σαν «έμψυχο δίκαιο», σαν «δικαστής»¹⁰⁶ καλείται να βρει το μέσο που θα αποκαταστήσει την ισότητα, εφαρμόζοντας πάντως αυστηρά την αριθμητική αναλογία. Και πάλι όμως η τελεσφόρηση των ενεργειών του δεν είναι βέβαιη, γεγονός που υποδηλώνεται από την χρησιμοποίηση από τον Αριστοτέλη δύο φορές του ρήματος «πειράται»: «ὥστε το ἄδικον τοῦτο ἄνισον ὄν πειράται ὁ δικαστής»¹⁰⁷ και «ἀλλά πειράται τῇ ζημίᾳ ἰσάζειν, ἀφαιρῶν τοῦ κέρδους»¹⁰⁸.

Γίνεται κατανοητό από τα παραπάνω ότι το διορθωτικό δίκαιο έχει ένα περισσότερο τεχνικό χαρακτήρα σε αντιδιαστολή προς τον αξιακό της διανεμητικής δικαιοσύνης. Αυτό συμβαίνει, εφόσον εμμένει στην διατήρηση της αναλογικότητας που απορρέει από την διανεμητική με το να αξιώνει από όλους τους πολίτες, ανεξάρτητα από την αξία τους, είτε να τηρούν τις συμβατικές τους υποχρεώσεις είτε να αποφεύγουν αδικοπραξίες¹⁰⁹. Η σημασία του έτσι για την διασφάλιση της έννομης τάξης που δημιούργησε η εφαρμογή

¹⁰¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 a 11.

¹⁰² Κατανοούμε ότι ως ζημία από τον Αριστοτέλη δεν λαμβάνεται μόνο η οικονομική αλλά και η σωματική και η ηθική και η διανοητική. Βλ. και Ross (1993), σ. 300.

¹⁰³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 a 12-14.

¹⁰⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 b 12-13.

¹⁰⁵ Όπως παρατηρεί ο Κ. Δεσποτόπουλος «...παρουσιάζεται η δικαστική λειτουργία να προϋποθέτει όχι απλώς «συνάλλαγμα», όπως το διορθωτικόν δίκαιον, αλλά και αμφισβήτηση με θέμα την προκείμενη σύσταση του διορθωτικού δικαίου, ως «μέσου» των αποτόκων του «συναλλάγματος» «ζημίας και κέρδους». Άρα η δικαστική λειτουργία θεωρείται από τον Αριστοτέλη, στο πεδίο της «εν μέρει» δικαιοσύνης τουλάχιστον, ως παρεμβολή, ενδεχόμενη, στη διορθωτική λειτουργία του δικαίου». Βλ. Δεσποτόπουλος (2000), σ. 131 (Η υπογράμμιση είναι δική μου).

¹⁰⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 a 32.

¹⁰⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 a 6-7.

¹⁰⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 a 9-10.

¹⁰⁹ Βλ. και Ψυχοπαίδης (1999), σ. 89-90.

του διανεμητικού δικαίου –παρά τις αδυναμίες¹¹⁰ που εμφανίζει η αριστοτελική θεώρηση- είναι πέρα από κάθε αμφιβολία.

1.3. Το αντιπεπονηθός δίκαιο

Η ουσία του δικαίου σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, όπως έχει ήδη φανεί, βρίσκεται στην μεσότητα. Ο φιλόσοφος, ωστόσο, δεν μπορεί να παραβλέψει την ισχυρή εκείνη αντίληψη που ταυτίζει την δικαιοσύνη με την ανταπόδοση, και μάλιστα την απόλυτη ανταπόδοση των ίσων (άντιπεπονηθός). Η συγκεκριμένη αντίληψη, στην οποία περικλείεται το νόημα της φράσης «*ὄφθαλμόν ἀντί ὀφθαλοῦ καὶ ὀδόντα ἀντί ὀδόντος*», συνδέεται με τους Πυθαγόρειους και τον Ραδάμανθυ και θα απασχολήσει τον φιλόσοφο στην συνέχεια της ανάλυσής του για την δικαιοσύνη.

Αρχικά ξεκαθαρίζει ότι το αντιπεπονηθός δίκαιο, το οποίο θεμελιώνεται στην βάση μιας απόλυτης μαθηματικής ισότητας, είναι ασυμβίβαστο κυρίως με το διανεμητικό αλλά και με το διορθωτικό δίκαιο¹¹¹. Προσπαθώντας να εξηγήσουμε τον λόγο ενθουμούμαστε ότι το διανεμητικό, που αφορά στην διανομή αξιωμάτων και τιμών, θεμελιώνεται στην βάση της γεωμετρικής αναλογίας, ενώ το διορθωτικό φροντίζει κυρίως για την επαναφορά της μεσότητας και ισότητας που προκύπτουν από την εφαρμογή του διανεμητικού δικαίου, χωρίς να γίνεται λόγος για ανταπόδοση του κακού. Το αντιπεπονηθός τώρα εμπεριέχει την ανταπόδοση (του καλού ή του κακού ανάλογα), στοιχείο που, αν και αποτελεί προφανώς μορφή λειτουργίας της δικαιοσύνης¹¹², δεν εκφράζει την κατά τον Αριστοτέλη ουσία της ως μεσότητας και ισότητας.

Αναγνωρίζει ωστόσο ο φιλόσοφος ότι η έννοια της ανταπόδοσης γενικά εφαρμόζεται στον χώρο του δικαίου και συγκεκριμένα στον χώρο της ποινικής δικαιοσύνης (ως ανταπόδοση του κακού), αλλά και στο πεδίο των οικονομικών ανταλλακτικών σχέσεων (ως ανταπόδοση του καλού). Την σπουδαιότητά της εξάλλου ασπάζεται και η κοινή αντίληψη σύμφωνα με την οποία, αν δεν υπάρχει ανταπόδοση στο κακό, είναι σαν να

¹¹⁰ Οι αδυναμίες εντοπίζονται κυρίως στο θέμα της αντιμετώπισης των εγκλημάτων. Βλ. Hardie, (1980), σ. 194. Και ο Δεσποτόπουλος σε ό,τι αφορά τα ακούσια συναλλάγματα θεωρεί ότι η επανορθωτική λειτουργία του δικαίου παραμένει δυσεπίτευκτη, αν όχι ανέφικτη. Δεσποτόπουλος (2000), σ. 130.

¹¹¹ Να σημειωθεί ότι για την ανάλυση του κεφαλαίου λαμβάνουμε κυρίως υπόψη την μετάφραση του Νικολούδη.

¹¹² Μπέης (2000), σ. 348-350.

τελούν οι άνθρωποι υπό κατάσταση δουλείας, ενώ, αν δεν υπάρχει ανταπόδοση στο καλό, παύουν οι συναλλαγές, γεγονός που διατηρεί την ίδια την συνοχή της κοινωνίας¹¹³. Το ζητούμενο λοιπόν που προκύπτει είναι πώς η ανταπόδοση, έννοια σύμφυτη με το δίκαιο, θα συμβιβάζεται κάθε φορά με την αριστοτελική αντίληψη περί δικαίου.

Ξεκινώντας από τον χώρο του ποινικού δικαίου, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η ανταπόδοση δεν πρέπει να προσδιορίζεται μόνο με βάση την αντικειμενική υπόσταση του αδικήματος, αλλά και την υποκειμενική¹¹⁴. Αναφέρει ενδεικτικά: αν ένας αξιωματούχος χτυπήσει πολίτη, δεν πρέπει να του ανταποδοθεί το χτύπημα. Αν όμως χτυπηθεί αξιωματούχος, θα πρέπει και να τιμωρηθεί. Επομένως, στην περίπτωση διάπραξης αδικήματος παράμετροι που λαμβάνονται υπόψη για την τιμωρία, είναι η κοινωνική θέση των εμπλεκόμενων, είτε το εκούσιον ή το ακούσιον του αδικήματος¹¹⁵. Υπό αυτήν βέβαια την έννοια, το αδίκημα φαίνεται ότι τιμωρείται όχι στην βάση μιας τυφλής μαθηματικής ισότητας, που θα ανταπέδιδε ακριβώς το ίσο, αλλά στην βάση μιας αναλογίας, στοιχείο που μερικώς εντάσσει την ποινική διαδικασία μέσα στην αριστοτελική διδασκαλία για την ουσία της δικαιοσύνης¹¹⁶.

Ο κατ' εξοχήν, όμως, χώρος εφαρμογής της ανταπόδοσης είναι ο χώρος των εκούσιων συναλλαγών ανταλλαγής αγαθών. Απορρίπτεται βέβαια και σε αυτήν την περίπτωση η εφαρμογή του αντιπεπονθότος κατ' ισότητα και προκρίνεται το αντιπεπονθός κατ' αναλογίαν¹¹⁷, πάνω στο οποίο μάλιστα θεωρείται ότι θεμελιώνεται

¹¹³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 b 33-1133 a 2.

¹¹⁴ Ο Η. Νικολούδης παρατηρεί σχετικά: «...εδώ βρίσκεται η πηγή της βασικής ποινολογικής αρχής ότι το έγκλημα δεν είναι ορισμένη πράξη, αλλά προϊόν ορισμένης προσωπικότητας». Νικολούδης (1975), σ. 58. Ο T. Scaltsas εξηγεί αντίθετα την διαφοροποίηση του τρόπου ανταπόδοσης προτείνοντας μια ωφελμιστική ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία η διαφοροποίηση είναι ωφέλιμη για την κοινωνία. Scaltsas (1989), σ. 399. Ενώ ο Kwon εστιάζει κυρίως στην ευθύνη εκάστου των εμπλεκόμενων σε ένα αδίκημα ως το κύριο κριτήριο της ποινής. Kwon (1996), σ. 153-155.

¹¹⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 b 28-31.

¹¹⁶ Μπέης (2000), σ. 357. Ο Κ. Μπέης έχει στην προηγούμενη ανάλυσή του εξηγήσει το «μερικώς» αναφέροντας: «Ασφαλώς ο ποινικός κολασμός είναι απαραίτητος για τους σκοπούς του ορθού θετικού δικαίου, και την συντήρηση της κοινωνικής ειρήνης. Όμως με την ιδέα της δικαιοσύνης ο ποινικός κολασμός, καθ' αυτόν είναι ξένος».

¹¹⁷ Πρόκειται για αναλογία σύμφωνα με την αξία των προσφερόμενων αγαθών. Στα μαθηματικά των αρχαίων Ελλήνων η αμοιβαία αναλογία δεν θεωρείται τρίτο είδος αναλογίας, απλώς προϋποθέτει μια ανακατάταξη των όρων μιας γεωμετρικής αναλογίας. Αν $A:B = \Gamma:\Delta$, οι A, B θεωρείται ότι βρίσκονται σε γεωμετρική αναλογία με τους Γ, Δ και οι A, Δ σε αμοιβαία αναλογία με του B, Γ . Βλ. Ross (1993), σ. 448.

ολόκληρη η πολιτική κοινωνία: «τῷ ἀντιποιεῖν γάρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις»¹¹⁸. Το ερώτημα βέβαια είναι πώς μπορεί να επιτευχθεί η αναλογική ανταπόδοση.

Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για την διαγώνια σύζευξη σύμφωνα με την οποία μπορεί να γίνει ανταλλαγή προϊόντων π.χ. γ και δ ανάμεσα σε δύο πρόσωπα α και β – παραγωγούς διαφορετικών προϊόντων, εφόσον πρώτα καθοριστεί η αναλογική ισότητα των προϊόντων¹¹⁹. Για να προχωρήσει, για παράδειγμα, σε δίκαιη ανταλλαγή ένας οικοδόμος με έναν σκυτοτόμο, είναι απαραίτητο τα προϊόντα τους -λόγω του διαφορετικού είδους και της διαφορετικής τους αξίας¹²⁰- να εξισωθούν¹²¹. Για να συμβεί όμως το τελευταίο, θα πρέπει τα δύο είδη προϊόντων να είναι κάπως συγκρίσιμα μεταξύ τους, «συμβλητά»¹²². Αυτό βέβαια είναι δυνατό να συμβαίνει, μόνο αν υπάρχει ένας ενδιάμεσος όρος με βάση τον οποίο θα γίνεται η σύγκριση. Ο όρος αυτός, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, είναι στην πραγματικότητα η ανάγκη (*χρεία*), αυτή που ωθεί τους ανθρώπους σε συναλλαγή, στην πράξη βέβαια το νόμισμα, διευκολυντικό υποκατάστατο της ανάγκης, καθιερωμένο από μια συμβατική συνήθεια και όχι από την φύση¹²³.

Κατανοούμε από τα παραπάνω ότι η αναλογική ισότητα των προϊόντων προσδιορίζεται τόσο με ποσοτικά (π.χ. διαφορετική αξία των προϊόντων), όσο και με ποιοτικά (π.χ. η μικρή ή μεγάλη ανάγκη ενός για το προϊόν ενός άλλου) κριτήρια. Στην διευκόλυνση δε της εξίσωσης συμβάλλει εξάλλου και η καθιέρωση του νομίσματος, το οποίο αποτελεί ένα είδος μέσου¹²⁴ –ενδιάμεσου όρου- ανάμεσα σε προϊόντα που δεν έχουν την ίδια αξία, απαιτείται όμως να συγκριθούν. Το νόμισμα γίνεται το μέσο εκτίμησης της αξίας κάθε αγαθού. Λειτουργεί σαν ένα ενιαίο μέτρο σύγκρισης και αξιολόγησης των αγαθών εξασφαλίζοντας παράλληλα την δίκαιη εξισορρόπηση προσφοράς και ανταπόδοσης των αγαθών¹²⁵.

¹¹⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1132 b 33-34.

¹¹⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 a 5-11.

¹²⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 a 12-13 και 16-18.

¹²¹ Όπως παρατηρεί και ο Hardie ο Αριστοτέλης δεν κάνει λόγο μόνο για εξίσωση προϊόντων αλλά και για εξίσωση των παραγωγών αυτών. Η εξίσωση όμως των τελευταίων φαίνεται ότι προκύπτει και πάλι από την εξίσωση των προϊόντων. Η δε αξία τους εμμέσως κρύπτεται πίσω από την ζήτηση των προϊόντων τους. Hardie (1980), σ. 196-197.

¹²² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 a 19.

¹²³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 a 27 και 1133 a 29-31.

¹²⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 a 20.

¹²⁵ Κούτρας (2009), σ. 77.

Ταυτόχρονα όμως το νόμισμα διαθέτει και μια ακόμα ιδιότητα: είναι φορέας κάποιας αξίας. Γι' αυτό και αποτελεί ένα είδος εγγύησης για μελλοντικές συναλλαγές, εφόσον εξασφαλίζει στον κομιστή ορισμένη αγοραστική δύναμη¹²⁶. Και αν και η αξία του μπορεί να υπόκειται σε διακυμάνσεις, το νόμισμα ωστόσο έχει σε μεγαλύτερο βαθμό, σε σχέση με τα αγαθά, την ιδιότητα να παραμένει σταθερό¹²⁷. Ως μέτρο ανταλλακτικής αξίας το νόμισμα ενθαρρύνει τις συναλλαγές και καθιστά τα ασύμμετρα αγαθά σύμμετρα και επομένως τα άνισα ίσα. Η εξασφάλιση βέβαια της κατ' αναλογίαν ισότητας των προϊόντων σύμφωνα με το αντιπεπονητός δίκαιο αποτελεί τον αναγκαίο όρο της διενέργειας συναλλαγών, οι οποίες με την σειρά τους αποτελούν τον αναγκαίο όρο ύπαρξης της κοινωνίας.

Κλείνοντας την ανάλυση του αντιπεπονητός δικαίου θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο Αριστοτέλης αφενός αναγνωρίζει την σημασία του για την διατήρηση της ίδιας της συνοχής της πόλης, αφετέρου αισθάνεται την ανάγκη να το προσαρμόσει στην δική του ερμηνεία περί δικαιοσύνης. Το τελευταίο επιτυγχάνεται με τον αποκλεισμό της κατ' ισότητα αναλογίας και την εισαγωγή της κατ' αναλογίαν ανταπόδοσης. Η βασική του ιδέα δηλαδή φαίνεται ότι είναι η ακόλουθη: ένα είδος αναλογίας πρέπει να εφαρμόζεται και στην περίπτωση συναλλαγών με αντικείμενο τα προϊόντα παραγωγής, όπως και ένα είδος αναλογίας πρέπει να εφαρμόζεται στην ποινική αντιμετώπιση των αδικημάτων, προκειμένου να επιτυγχάνεται έτσι μια ισότητα. Η ανταπόδοση ωστόσο δεν αποτελεί ούτε αρχή δικαιοσύνης¹²⁸ ούτε την ουσία αυτής¹²⁹ αλλά αρχή συναλλαγών που πρέπει να εμφορείται από το πνεύμα της δικαιοσύνης.

1.4. Το πολιτικό δίκαιο

Μέλημα έως τώρα του Αριστοτέλη υπήρξε η εξέταση του *άπλως*, του εν γένει δικαίου. Σε κάθε περίπτωση όμως για να έχει αυτό νόημα θα πρέπει να αποτελεί το περιεχόμενο του πολιτικού δικαίου¹³⁰, της εμπειρικής δηλαδή μορφής του δικαίου που

¹²⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 b 10-12.

¹²⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1133 b 15.

¹²⁸ Ψυχοπαίδης (1999), σ. 90.

¹²⁹ Μπέης (2000), σ. 357.

¹³⁰ Τσάτσος (2005), σ. 241.

εφαρμόζεται εντός της πόλεως κράτους. Γι' αυτόν τον λόγο τώρα ο Αριστοτέλης στρέφεται στην εξέταση αυτού.

Ορίζει αρχικά το πολιτικό ως το δίκαιο που διέπει τις σχέσεις πολιτών ελεύθερων και αριθμητικά ή αναλογικά ίσων που ζουν με σκοπό την επίτευξη της αυτάρκειας της πόλης τους¹³¹. Καταλαβαίνουμε ότι το εν λόγω δίκαιο καθορίζεται από την πολιτεία, η οποία οφείλει να ενσωματώσει τις αρχές της ισότητας και της ελευθερίας στους θεμελιώδεις κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς της. Με αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται η εύτακτη συμβίωση των πολιτών και η πόλη οδηγείται στον τελικό σκοπό της.

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι μέσα στους κόλπους της πολιτικής κοινωνίας υπάρχουν αλληλοσυγκρουόμενα συμφέροντα, τα οποία είναι δυνατό να οδηγήσουν στην αδικία. Όταν βέβαια υπάρχει η δυνατότητα της αδικίας, τότε λαμβάνει χώρα και η άδικη πράξη¹³². Η τελευταία συνδέεται με την κατοχή, από την πλευρά του πολίτη, μεγαλύτερου από ό,τι πρέπει μέρους των αγαθών και μικρότερου μέρους των βαρών, γεγονός που δυναμιτίζει την πολιτική ισότητα. Σε αυτή την περίπτωση θα πρέπει να επεμβαίνει ο νόμος, προκειμένου να αποκαθιστά την αδικία και να διατηρεί στην συνείδηση των πολιτών το αίσθημα του κράτους δικαίου¹³³. Ο Αριστοτέλης μάλιστα είναι πεπεισμένος ότι το πολιτικό δίκαιο πραγματώνεται με την κυριαρχία του νόμου, γι' αυτό και θέτει τον τελευταίο ως λόγο¹³⁴ ο οποίος συλλαμβάνει την αλήθεια των πραγμάτων και επιβάλλει το ορθό. Γι' αυτό και θα πρέπει ο νόμος να λογαριάζεται ως ανώτατος άρχοντας μέσα στην πόλη.

Εκτός από τον νόμο και ο άρχοντας της πόλης βέβαια θεωρείται θεματοφύλακας του δικαίου και της ισότητας¹³⁵. Για να συμβαίνει βέβαια αυτό θα πρέπει να μεριμνά για το συμφέρον των πολιτών και όχι για το προσωπικό του συμφέρον, γιατί τότε μεταβάλλεται σε τύραννο. Για τον Αριστοτέλη η δικαιοσύνη είναι «*ἀλλότριον αγαθόν*»¹³⁶ και το συμφέρον των πολιτών υπηρετείται μόνο αν εφαρμόζεται ο νόμος και αν ο άρχοντας διαθέτει πνεύμα δικαιοσύνης. Το τελευταίο συνίσταται στην τήρηση της ισότητας μεταξύ

¹³¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 a 26-28.

¹³² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 a 32.

¹³³ Κούτρας (2009), σ. 80.

¹³⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 a 35. Ακολουθούμε σε αυτό το σημείο την μετάφραση του Λυπουρλή (2006) και το σχόλιο 107, σ. 122-123.

¹³⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 b 1-2.

¹³⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1130 a 3 και 1134 b 5.

των πολιτών και στην παραχώρηση στον ίδιο (τον άρχοντα) μεριδίου ανάλογου με την αξία του¹³⁷. Υπό αυτές βέβαια τις προϋποθέσεις και με δεδομένη την σημασία του έργου που επιτελεί θα πρέπει να του ανταποδίδεται το καλό σε τιμές και προνόμια¹³⁸.

Είδαμε ότι το πολιτικό δίκαιο αφορά ελεύθερους και ίσους πολίτες. Στην πόλη όμως διαβιούν και κοινωνικές κατηγορίες που δεν διαθέτουν τα παραπάνω γνωρίσματα. Γι' αυτόν τον λόγο στο πλαίσιο της πόλης, εκτός από το πολιτικό, εντοπίζονται και άλλες, υποδεέστερες όμως, μορφές δικαίου: πρόκειται για το δεσποτικό, το πατρικό και το οικονομικό δίκαιο. Τα δύο πρώτα αποκαλούνται δίκαια καθ' ομοιότητα¹³⁹ προς το πολιτικό, επειδή ρυθμίζουν και αυτά σχέσεις: το πρώτο του κυρίου με τον δούλο, το δεύτερο του πατέρα με το παιδί. Οι σχέσεις πάντως αυτές διαφέρουν από τις σχέσεις των ελεύθερων και ίσων πολιτών, εφόσον ο δούλος και τα παιδιά ανήκουν κατά μια έννοια στον κύριο και τον πατέρα, είναι σαν ένα μέρος του εαυτού τους, και κανείς από τους προηγούμενους δεν είναι δυνατό να διαπράττει αδικία σε βάρος του εαυτού του. Το οικονομικό τώρα δίκαιο, που ρυθμίζει τις σχέσεις των συζύγων, αν και πλησιάζει περισσότερο στο πολιτικό¹⁴⁰, δεν ταυτίζεται μαζί του, εφόσον και αυτό ρυθμίζει σχέσεις ανίσων, του άνδρα και της γυναίκας.

Κατανοούμε από τα παραπάνω ότι η κάθε μορφή δικαίου που εντοπίζεται στην πόλη διαθέτει την σημασία που έχει και η κοινωνική κατηγορία στην οποία αφορά. Ωστόσο, θα πρέπει να επισημανθεί ότι δεν υπάρχει απόλυτος διαχωρισμός των δικαίων μεταξύ τους, εφόσον κανόνες του πολιτικού δικαίου αφορούν και κατηγορίες κατοίκων που υπάρχουν στις κατώτερες μορφές δικαίου¹⁴¹.

Ο Αριστοτέλης τέλος ασχολείται με την προέλευση του πολιτικού δικαίου λαμβάνοντας έτσι θέση έναντι της γνωστής από τα μέσα του 5^{ου} π.Χ. αιώνα έριδας

¹³⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 b 2 και 3-4.

¹³⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 b 6-7.

¹³⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 b 8-9.

¹⁴⁰ Η γυναίκα έχει απέναντι στον άνδρα μεγαλύτερη ελευθερία και ισότητα από ό,τι ο δούλος απέναντι στον κύριο ή το παιδί απέναντι στον πατέρα.

¹⁴¹ Ο Νικολούδης αναφέρει ενδεικτικά την ακόλουθη περίπτωση: «*Η θανάτωση ή η βαρεία κακομεταχείριση του δούλου από τον δεσπότη δεν φαίνεται π.χ. να βρισκότανε στην απόλυτη διακριτική ευχέρεια του τελευταίου*». Βλ. Νικολούδης (1975), σ. 67.

σχετικά με την φύσει ή νόμω προέλευση του δικαίου¹⁴². Κατ' αυτόν το φυσικό και το νομικό δίκαιο συναπαρτίζουν το πολιτικό δίκαιο¹⁴³. Το φυσικό δίκαιο, μέρος μόνο του πολιτικού δικαίου, έχει την πηγή¹⁴⁴ του στην αντικειμενική φύση, την φύση των πραγμάτων και έχει παντού καθολική ισχύ. Αναφέρεται στους νόμους που διέπουν την κοινωνική συμβίωση ανεξάρτητα από τον τόπο και τον χρόνο και που, παρά τις διαφορές τους από πολιτεία σε πολιτεία, παραμένουν ουσιαστικά ίδιοι¹⁴⁵. Το νομικό πάλι δίκαιο, με ορισμένη και διαφοροποιημένη μορφή¹⁴⁶, είναι έργο συγκεκριμένου νομοθέτη, αποκτά την ισχύ του από την στιγμή της θεσμοθέτησής του, έκτοτε κανένας δεν μπορεί να το παραβιάζει χωρίς κυρώσεις.

Ο φιλόσοφος ακολούθως αντιμετωπίζει κριτικά τις απόψεις προγενέστερων διανοητών περί φυσικού και νομικού δικαίου. Κάποιοι, οπαδοί του θετικού δικαίου, αντιπαραβάλλοντας τους κανόνες δικαίου με τα φυσικά πράγματα (π.χ. την φωτιά) διαπιστώνουν την μεταβλητότητα των πρώτων και το αμετάβλητο των δεύτερων. Υποστηρίζουν έτσι ότι το δίκαιο εφόσον μεταβάλλεται είναι συμβατικό¹⁴⁷. Επομένως, δεν υπάρχει φυσικό δίκαιο. Η άποψη του Αριστοτέλη ωστόσο είναι διαφορετική: στους θεούς βέβαια η μεταβολή είναι αδιανόητη, στην ανθρώπινη όμως κοινωνία και το φυσικό¹⁴⁸, όπως και το νομικό δίκαιο, υπόκειται σε μεταβολή. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι το φυσικό δίκαιο συμπίπτει με το νομικό δίκαιο, το οποίο θεσπίζουν οι άνθρωποι, το θετικό λεγόμενο δίκαιο¹⁴⁹. Και τα δύο συνυπάρχουν στο πολιτικό δίκαιο. Παρόλα αυτά το φυσικό δίκαιο είναι ισχυρότερο του νομικού. Το τελευταίο, αποτέλεσμα μιας κοινής

¹⁴² Κούτρας (2009), σ. 82. Πιο συγκεκριμένα, οι σοφιστές θεωρούσαν το νόμο εφεύρημα των ασθενών κατά των ισχυρών και επιθυμούσαν την επιστροφή στο φυσικό δίκαιο που επιβάλλει την υπεροχή του ισχυρότερου επί των αδυνάτων.

¹⁴³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 b 18-19.

¹⁴⁴ Νικολούδης (1975), σ. 71.

¹⁴⁵ Πανταζάκος (2006), σ. 142.

¹⁴⁶ Αντίθετα το φυσικό δίκαιο είναι αδιαφοροποίητο από την άποψη του συγκεκριμένου τυπικού περιεχομένου. Βλ. Κούτρας (2009), σ. 83.

¹⁴⁷ Ross (1993), σ. 304.

¹⁴⁸ Ο Κούτρας παρατηρεί σχετικά: «[Ο Αριστοτέλης] υπεραμυνόμενος του φυσικού δικαίου – του οποίου θαυμάζει την ανεξάντλητον δύναμιν – διακρίνει την κίνησιν και μεταβολήν αυτού πραγματοποιουμένην όμως, εν τω μετρω του δυνατού, εφ' όσον δηλαδή επιτρέπει αυτό η φύσις του πράγματος. Προς απόδειξιν της σκέψεώς του αυτής φέρει ο φιλόσοφος ως παράδειγμα την εικόνα των χειρών λέγων: «...φύσει γάρ η δεξιά κρείττων, καίτοι ένδέχεται πάντας άμφιδεξίους γενέσθαι». Κούτρας (2009), σ. 84. Ο Νικολούδης πάλι αναφέρει: «[Το φυσικό δίκαιο] είναι μεταβλητό είτε αντικειμενικά, από την ίδια την φύση, είτε υποκειμενικά, με την επέμβαση του ανθρώπου». Νικολούδης (1975), σ. 71.

¹⁴⁹ Τσάτσος (2005), σ. 241.

συμφωνίας και συστημένο για την εξυπηρέτηση του συμφέροντος, μοιάζει με τις μονάδες μέτρησης που μεταβάλλονται, και προσαρμόζεται στον χαρακτήρα του κάθε πολίτευματος, σε αντίθεση με την αυτονομία και την υπερ-χρονικότητα αλλά και υπερτοπικότητα του πρώτου. Σε κάθε περίπτωση πάντως το καλύτερο πολίτευμα είναι το σύμφωνο με την φύση¹⁵⁰. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε στο σημείο αυτό ότι στο άριστο πολίτευμα υπάρχει σύμπτωση νομικού και φυσικού δικαίου.

Κλείνοντας θα λέγαμε ότι η φύση και ό,τι αυτή επιβάλλει δεν μπορεί σύμφωνα με τον Αριστοτέλη να εξοβελιστεί από την σφαίρα της πολιτικής κοινωνίας. Το φυσικό δίκαιο αποτελεί μια ηθική και λογική αναγκαιότητα¹⁵¹ κοντά στην οποία διαμορφώνεται το νομικό-συμβατικό δίκαιο, γεγονός που μαρτυρεί εξάλλου την στενή σύνδεση δικαίου και ηθικής.

1.5. Σχέση πράττοντος και πράξης

Μετά την εξέταση του πολιτικού δικαίου ο Αριστοτέλης στρέφεται στην εσωτερική πλευρά της δικαιοσύνης. Η εξωτερική συμμόρφωση ή αντίθεση προς το δίκαιο δεν καθορίζει μονοσήμαντα τον χαρακτηρισμό μιας πράξης ως δίκαιης ή άδικης. Απεναντίας η νοητική κατάσταση του ενεργούντος αποτελεί βασικό στοιχείο του ορισμού της¹⁵². Υπό αυτήν την έννοια, κάθε πράξη διακρίνεται για την υποκειμενική και αντικειμενική της παρουσία.

Βασικό στοιχείο προσδιορισμού της δίκαιης και της άδικης πράξης είναι ο εκούσιος ή ακούσιος χαρακτήρας της. Μια πράξη δηλαδή χαρακτηρίζεται άδικη ή δίκαιη με βάση το αν γίνεται με την θέληση ή χωρίς την θέληση του ατόμου. Το να ενεργεί κάποιος με την θέλησή του σημαίνει ότι πράττει με πλήρη γνώση, χωρίς να αγνοεί ούτε το πρόσωπο με το οποίο σχετίζεται η πράξη του, το όργανο ή το μέσο με το οποίο την επιτελεί, καθώς και τον σκοπό στον οποίο αποβλέπει. Αντίθετα, όταν ενεργεί κανείς ακούσια με δίκαιο ή άδικο τρόπο, δεν θεωρείται ότι αδικεί ούτε ότι δικαιοπραγεί, αλλά ότι ενεργεί συμπτωματικά, ανάλογα με τις εκάστοτε περιστάσεις. Ακούσια ενεργεί κάποιος όταν πράττει από άγνοια ή και με γνώση αλλά ανεξάρτητα από την θέλησή του, ή λόγω

¹⁵⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1135 α 5.

¹⁵¹ Τσάτσος (2005), σ. 241.

¹⁵² Ross (1993), σ. 304.

επιβολής βίας. Στο σημείο αυτό βέβαια μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ο εκούσιος χαρακτήρας της δίκαιης συμπεριφοράς δεν φαίνεται να έχει νομική σημασία. Αυτό που μόνο ενδιαφέρει είναι η αντικειμενική συμμόρφωση στον νόμο. Το να συμπεριφέρεται κανείς σύμφωνα με τον νόμο, επειδή το επιθυμεί, είναι θέμα ηθικής αξιολόγησης¹⁵³. Αντίθετα, το να αδικεί κανείς εκούσια είναι κάτι με καθοριστική νομική σημασία.

Ο φιλόσοφος στην συνέχεια προβαίνει και στην διάκριση των εκούσιων πράξεων σε προμελετημένες και απρομελέτητες, λαμβάνοντας έτσι την πρόθεση του πράττοντος σαν παράγοντα ιδιαίτερα αποφασιστικό για τον χαρακτηρισμό ιδιαίτερα της άδικης πράξης. Με βάση μάλιστα τους προαναφερόμενους όρους επιχειρεί μια κατάταξη των άδικων πράξεων, η οποία εξακολουθεί να αποτελεί κατά βάση τον πυρήνα και της σύγχρονης διάκρισης των βαθμών ενοχής. Συγκεκριμένα:

A) Όταν ενεργεί κανείς εν αγνοία και προκαλέσει βλάβη κατά τρόπο λογικά απρόβλεπτο, πρόκειται για ατύχημα καθώς το κίνητρο της πράξης δεν πηγάζει από την ελεύθερη θέληση του δράστη, αλλά, και αν ακόμα ήθελε αυτός, δεν θα μπορούσε ούτε να την προβλέψει ούτε να την αποτρέψει¹⁵⁴.

B) Όταν ενεργεί κανείς εν αγνοία και χωρίς δόλο προκαλώντας βλάβη, η ζημιογόνα όμως πράξη ούτε απρόβλεπτη ήταν ούτε αναπότρεπτη, τότε πρόκειται για σφάλμα.

Γ) Όταν κάποιος ενεργεί εν γνώσει του, αλλά όχι προμελετημένα, εξαιτίας λόγου χάριν της οργής ή κάποιου άλλου πάθους, τότε πρόκειται για αδίκημα αλλά ο ίδιος ο δράστης δεν θεωρείται άδικος.

Δ) Όταν το αδίκημα διενεργείται με πρόθεση, τότε τόσο η πράξη όσο και ο δράστης θεωρούνται άδικοι¹⁵⁵.

Ο ακούσιος χαρακτήρας της πράξης λαμβάνεται υπόψη όχι μόνο για τον χαρακτηρισμό, αλλά και για την νομική αντιμετώπιση αυτής. Έτσι σφάλματα που γίνονται σε κατάσταση άγνοιας αλλά και λόγω άγνοιας είναι άξια συγγνώμης. Αντίθετα, αυτά που κάνει κάποιος όχι από άγνοια, αλλά σε κατάσταση άγνοιας, εξαιτίας κάποιου πάθους που ούτε φυσικό ούτε ανθρώπινο είναι, δεν θεωρούνται άξια συγγνώμης.

¹⁵³ Νικολούδης (1975), σ. 80.

¹⁵⁴ Νικολούδης (1975), σ. 81.

¹⁵⁵ Στην περίπτωση αυτή το αδίκημα θεωρείται κακούργημα.

Ο φιλόσοφος στην συνέχεια προσπαθώντας να συλλάβει την σχέση ανάμεσα στον δράστη και το θύμα με την άδικη πράξη ασχολείται και με πιο ειδικά ζητήματα, όπως το αν μπορεί κανείς να αδικείται με την θέλησή του, αν κατά την διανομή άδικος είναι αυτός που δίνει στον άλλον το μεγαλύτερο μερίδιο ή αυτός που το δέχεται, αν είναι δυνατό να αδικήσει κανείς τον ίδιο του τον εαυτό. Τα παραπάνω, ως ειδικά ζητήματα, παρουσιάζουν ενδιαφέρον κυρίως από νομικής άποψης. Σκόπιμο όμως είναι να δούμε το γενικό πνεύμα που υπάρχει πίσω από αυτά τα ζητήματα και διατρέχει ευρύτερα την σκέψη του φιλοσόφου.

Πιο συγκεκριμένα, ο Αριστοτέλης εντοπίζει στην δικαιοσύνη τον οντολογικό ορισμό του ανθρώπου και τα σύνορα της ανθρώπινης πράξης¹⁵⁶. Ο άνθρωπος, μόνος από τα υπόλοιπα όντα, μπορεί να επιλέξει ανάμεσα στην δικαιοσύνη και την αδικία. Οι θεοί δεν μπορούν παρά να πράξουν σύμφωνα με την δικαιοσύνη. Οι αθεράπευτα κακοί από την άλλη δεν υπολογίζονται, αφού αυτοί αγνοούν την δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη επομένως είναι μόνο ανθρώπινη επιλογή¹⁵⁷ και είναι αυτή τελικά που ορίζει τον άνθρωπο.

1.6. Η επιείκεια

Κλείνοντας την θεώρησή του για την δικαιοσύνη ο Αριστοτέλης εξετάζει την σχέση της επιείκειας¹⁵⁸ με την δικαιοσύνη, καθώς και τους κύριους λόγους που υπαγορεύουν την εκδήλωση της πρώτης. Μια πρώτη παρατήρηση είναι ότι αν και οι έννοιες δεν διαφέρουν ως προς το γένος¹⁵⁹, ωστόσο δεν ταυτίζονται. Αν ταυτίζονταν βέβαια, δεν θα είχε νόημα η διάκρισή τους, εφόσον δύο ταυτόσημα πράγματα προφανώς έχουν την ίδια λειτουργία¹⁶⁰.

Το επιεικές, αποφαινεται ο Αριστοτέλης, είναι και αυτό δίκαιο¹⁶¹. Διαφοροποιείται όμως από το γενικό δίκαιο κατά περίπτωση. Το επιεικές δηλαδή μπορεί να είναι αντίθετο προς τον γενικό ορισμό του νόμου, χωρίς να είναι αντίθετο προς το δίκαιο. Για ποιον

¹⁵⁶ Νικολούδης (1975), σ. 92.

¹⁵⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1137 a 30.

¹⁵⁸ Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος που χρησιμοποιεί την επιείκεια ως *terminus technicus* της νομικής επιστήμης. Ο επιεικής ωστόσο στα ηθικά έργα του φιλοσόφου αναφέρεται συνήθως με ηθική και όχι δικανική σημασία. Βλ. Κούτρας (2009), σ. 94.

¹⁵⁹ Αν διέφεραν τότε η μία ή η άλλη έννοια θα ήταν λιγότερο σημαντική. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1137 b 4-5.

¹⁶⁰ Νικολούδης (1975), σ. 97.

¹⁶¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1134 b 10.

λόγο άραγε επιβάλλεται η ύπαρξή του; Ο χαρακτήρας του νόμου, λέει ο Αριστοτέλης, είναι γενικός, «ὁ νόμος καθόλου πᾶς»¹⁶², και ως εκ τούτου δεν μπορεί να καλύψει όλες τις επιμέρους περιπτώσεις. Μπορεί ο νομοθέτης, προτού προβεί στην διατύπωση του νόμου, να λαμβάνει υπόψη του όσο το δυνατόν περισσότερες περιπτώσεις, ωστόσο, εφόσον δεν μπορεί να τις συμπεριλάβει όλες, είναι λογικό ο νόμος να είναι πάντα ανεπαρκής. Επί της ουσίας βέβαια η ανεπάρκεια δεν βαραίνει τον ίδιο τον νόμο ή τον νομοθέτη¹⁶³. οφείλεται στην οντολογία της ανθρώπινης πράξης, η οποία προσλαμβάνει απειρότητα μορφών¹⁶⁴ και, υπό αυτήν την έννοια, είναι απροσδιόριστη. Το χάσμα πάντως που δημιουργείται ανάμεσα σε έναν γενικό νόμο και σε μια συγκεκριμένη ανθρώπινη πράξη καλείται να γεφυρώσει ο επιεικής δικαστής με το να καθιστά την ποινή, που επιβάλλει ο νόμος, δίκαιη σε σχέση με το διαπραχθέν παράπτωμα. Γι' αυτό και για τον Αριστοτέλη ο δικαστής είναι όντως *ἔμψυχον δίκαιον*, εφόσον κατά ένα τρόπο ζωντανεύει με την κρίση του τον άψυχο νόμο¹⁶⁵.

Όταν λοιπόν προκύπτει περίπτωση που δεν καλύπτεται από την γενική, αφηρημένη διατύπωση του νόμου, τότε θα πρέπει να διορθώνεται η παράλειψη λαμβάνοντας υπόψη το γεγονός ότι ο νομοθέτης, αν ήταν παρών ή είχε λάβει γνώση της συγκεκριμένης περίπτωσης, θα την είχε συμπεριλάβει στον νόμο. Σε διαφορετική περίπτωση, η εφαρμογή ενός γενικού νόμου μπορεί να επιφέρει την αδικία αντί για την δικαιοσύνη. Το επιεικές επομένως είναι επανόρθωμα¹⁶⁶ του νόμου εκεί όπου ο τελευταίος παρουσιάζει κενά λόγω του γενικού του χαρακτήρα. Ουσιαστικά αποτελεί συμπληρωματικό στοιχείο του θετικού δικαίου. Είναι σαν να επεμβαίνει ο ίδιος ο νομοθέτης, προκειμένου να αντιμετωπίσει δίκαια την συγκεκριμένη περίπτωση. Ο νόμος εξάλλου δεν είναι δυνατό να προβλέψει όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης δράσης¹⁶⁷. Γι' αυτόν τον λόγο και το επιεικές αποτελεί δίκαιο, μάλιστα κρίνεται ανώτερο από το νομικό δίκαιο, εφόσον

¹⁶² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1137 b 13.

¹⁶³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1137 b 17-19.

¹⁶⁴ Τσάτσος (2005), σ. 243. Αντίστοιχα ο Κούτρας παρατηρεί: «...η μη κανονικότητας και το απρόβλεπτον των ανθρώπινων πράξεων δεν μπορούν να προσδιοριστούν υπό τον νόμο». Κούτρας (2009), σ. 192. Ο Gadamer πάλι εξηγεί την ανεπάρκεια του νόμου «γιατί ο κόσμος, ως πεδίο των πράξεών μας, είναι πάντοτε ατελής σε σχέση προς την ιδεώδη τάξη στην οποία αποβλέπουν οι νόμοι». Gadamer (1998), σ. 98.

¹⁶⁵ Κούτρας (2009), σ. 190.

¹⁶⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1137 b 12-13 και 26.

¹⁶⁷ Πάντως μία πρώτη προσπάθεια να καλυφθεί το κενό είναι η έκδοση ψηφισμάτων που αφορούν ειδικές περιπτώσεις. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1137 b 28-29.

επεμβαίνει για να εφαρμόσει λύση σύμφωνη με την δικαιοσύνη κάθε φορά που το νομικό αποδεικνύεται ελαττωματικό. Είναι σύμφωνα με τον Κ. Τσάτσο «η μόνη λύση που αίρει την κατά τα άλλα αναπότρεπτη αντινομία της γενικότητας του νόμου και της ατομικότητας των περιπτώσεων που ρυθμίζονται από αυτόν»¹⁶⁸. Υπό αυτήν την έννοια, το επιεικές αποτελεί προσαρμογή του πνεύματος του νόμου στην ειδική περίπτωση, ώστε να απονέμεται ορθά το δίκαιο¹⁶⁹.

Κατ' αναλογία, επιεικής είναι ο άνθρωπος που επιλέγει και ενεργεί πράξεις επιείκειας, που δεν μένει στο γράμμα του νόμου, όταν ο τελευταίος οδηγεί στο *χειρόν*¹⁷⁰, αλλά στο πνεύμα του νόμου, το σύμφωνο με την ιδέα της δικαιοσύνης. Αν και έχει την δυνατότητα να εφαρμόσει αυστηρά τον νόμο, επιλέγει να είναι «*ελαττωτικός*»¹⁷¹, να λειτουργεί δηλαδή ελαστικά με πνεύμα κατανόησης και φιλανθρωπίας¹⁷². Σε αντίθεση έτσι με τον ακριβοδίκαιο, που προσαρμόζει τον άνθρωπο στα μέτρα του νόμου, ο επιεικής προσαρμόζει τον νόμο στα μέτρα του συγκεκριμένου ανθρώπου. Ένας τέτοιος άνθρωπος διαθέτει την έξη της επιείκειας που, από την άποψη της ουσίας, δεν διαφέρει από την έξη της δικαιοσύνης.

Η αριστοτελική επιείκεια αφαιρεί από τον νόμο τον άκαμπτο χαρακτήρα του και το κάνει πάντα να υπηρετεί την ουσία της δικαιοσύνης. Η τελευταία εναπόκειται στην κρίση του επιεικούς, ο οποίος οφείλει να συλλάβει το πνεύμα του νόμου και να το προσαρμόσει στην συγκεκριμένη ατομική περίπτωση, η οποία και χρήζει ειδικής ερμηνείας. Η αριστοτελική επιείκεια δεν καταργεί την κυριαρχία του νόμου. Ωστόσο, ελέγχει τις τεχνικές αδυναμίες του και αποκαθιστά την ελαττωματικότητα του με τρόπο που καταφάσκει στον ανθρώπινο λόγο.

¹⁶⁸ Τσάτσος (2005), σ. 243.

¹⁶⁹ Όπως παρατηρεί ο Gadamer, δεν μετριάζουμε την αυστηρότητα του νόμου για να τον αθετήσουμε αλλά γιατί μόνο με την μετριαστική αυτή ενέργεια γίνεται δυνατό να αποδώσουμε αληθινή δικαιοσύνη. Gadamer (1998), σ. 98.

¹⁷⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1138 a 1.

¹⁷¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1138 a 1.

¹⁷² Κούτρας (1986), σ. 96.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΦΙΛΙΑ ΣΤΑ *ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ*

ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

2.1. Η έννοια της φιλίας στον Αριστοτέλη

Στο Θ' και Γ' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* ο Αριστοτέλης εξετάζει το ζήτημα της φιλίας, η οποία κατά την κοινή αντίληψη – με την οποία και ο ίδιος παρουσιάζεται σύμφωνος – εντοπίζεται σε κάθε μορφή συνύπαρξης και συνάφειας των ανθρώπων, «ἐν ἀπάσῃ γάρ κοινωνία δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι καὶ φιλία δέ»¹⁷³. Συγκεκριμένα, υπάρχει μέσα σε αυτόν που γέννησε απέναντι σε εκείνον που γεννήθηκε, στις υπόλοιπες συγγενικές σχέσεις -των παιδιών προς τους γονείς, του άντρα προς την γυναίκα, των συγγενών μεταξύ τους-, ανάμεσα στον εραστή και στον ερωμένο, όπως και μεταξύ συντρόφων που είναι συνομήλικοι και ασχολούνται με τα ίδια πράγματα. Φιλική είναι και η σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στον φιλοξενούμενο και σε αυτόν που τον φιλοξενεί, τον ευεργέτη και τον ευεργετημένο, τον δάσκαλο και τον μαθητή. Επίσης, αυτή που αφορά κάθε επιμέρους σχέση των ανθρώπων στην οποία επιδιώκεται κάποιο συμφέρον -π.χ φιλία γεννιέται μεταξύ των συμπολιτών, των συνταξιδιωτών, των συστρατιωτών- ή ευχαρίστηση. Τέλος, γίνεται λόγος για την πολιτική φιλία που αναπτύσσεται στον χώρο της πολιτικής κοινωνίας¹⁷⁴.

Κατανοούμε από τα παραπάνω ότι η αριστοτελική φιλία είναι έννοια ευρύτερη σε σχέση με την αντίστοιχη σύγχρονη που αναφέρεται στην στενή κοινωνική σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα σε δύο ή περισσότερα άτομα και που βασίζεται στην αμοιβαία αγάπη, συμπάθεια και εκτίμηση. Το γεγονός δε ότι αποτυπώνει σχέσεις, τόσο διαφορετικές μεταξύ τους, που λαμβάνουν χώρα τόσο στο πεδίο των οικογενειακών όσο

¹⁷³Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 b 26-27.

¹⁷⁴ Οι παραπάνω μορφές φιλικών σχέσεων εντοπίζονται στα εξής χωρία (με βάση την σειρά που αναφέρθηκαν): Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1155 a 16-18, 1161 a 22-23, 1161 b 16, 1159 b 15-16, 1161 b 12-13, 1161 b 16, I, 1167 b 17, 1172 a 5, Θ, 1160 a 15-18, 1160 a 19-20, I, 1167 b 2.

και των εξω-οικογενειακών δεσμών, αλλά και στον χώρο της πολιτικής κοινωνίας, δημιουργεί την ανάγκη να διερευνηθεί το περιεχόμενό της¹⁷⁵.

Εν πρώτοις ο Αριστοτέλης επιλέγει να πραγματευτεί την έννοια με βάση το αντικείμενο της αγάπης, το «φιλητόν»¹⁷⁶, αυτό δηλαδή που ως αξία ωθεί το κάθε συγκεκριμένο άτομο στην αγάπη ενός άλλου, αναγνωρίζοντας έτσι ότι η αγάπη γεννιέται στην βάση ενός αγαθού. Τρία είναι τα αξιαγάπητα για τον άνθρωπο πράγματα, το αγαθό καθ' αυτό, το ηδύ και το χρήσιμο. Θα μπορούσε μάλιστα να θεωρηθεί ότι οι άνθρωποι γενικά επιδιώκουν το *χρήσιμον* αποβλέποντας μέσω αυτού στο *ἀγαθόν* και το *ἡδύ*. Υπό αυτήν την έννοια το αγαθό και το ηδύ είναι άξια να αγαπηθούν ως τέλη¹⁷⁷. Ο φιλόσοφος στο σημείο αυτό ωστόσο παρατηρεί ότι οι άνθρωποι δεν αγαπούν πάντα το αγαθό και το ηδύ καθ' αυτά, αλλά αυτό που τους φαίνεται αγαθό και ηδύ. Γι' αυτό και ο ίδιος προτίθεται στην έρευνά του αυτή να θεωρήσει ως «άξιο να αγαπηθεί» «αυτό που φαίνεται άξιο να αγαπηθεί»¹⁷⁸.

Οι τρεις παραπάνω μορφές του φιλητού διαμορφώνουν αντίστοιχα και τα τρία είδη φιλικών σχέσεων: την φιλία που στηρίζεται στο χρήσιμο, την φιλία που στηρίζεται στην ευχαρίστηση και την φιλία που στηρίζεται στο αγαθό. Άραγε ο όρος «φιλία» μπορεί να χρησιμοποιείται για καθετί που αγαπά ο άνθρωπος; Ο Αριστοτέλης έχει ήδη διευκρινίσει –προτού διακρίνει την φιλία στα τρία είδη- ότι ο όρος δεν είναι δυνατό να περιγράψει κάθε περίπτωση αγάπης. Έχει μάλιστα παρουσιάσει ένα πλαίσιο το οποίο ενδέχεται¹⁷⁹ να ανταποκρίνεται και στα τρία είδη της φιλίας που αναφέρει και, υπό αυτήν την έννοια, προσφέρεται εν είδει ορισμού. Στο πλαίσιο περιλαμβάνονται τα ακόλουθα στοιχεία:

¹⁷⁵ Γενικότερα το ρήμα «φιλιῶ» και τα ουσιαστικά «φιλία», «φίλος», «φιλητόν» κατά την αρχαιότητα είχαν ευρεία έννοια και δεν αναφέρονταν μόνο σε αυτό που εμείς σήμερα εννοούμε με την λέξη «φιλία», αφού «φίλος» κατά τους αρχαίους Έλληνες είναι οποιοσδήποτε είναι αγαπητός σε εμάς. Το αρχαίο ρήμα «φιλεῖν», από το οποίο προέρχονται οι λέξεις φίλος και φιλία, στα αρχαία ελληνικά ταυτίζεται ουσιαστικά με την σημασία που έχει το ρήμα «αγαπῶ» σήμερα. Βλ. Λεοντσίνη (2009₁), σ. 103.

¹⁷⁶ Σύμφωνα με τον Δ. Κούτρα το φιλητόν συνιστά την αντικειμενική αξία της φιλίας. Βλ. Κούτρας (2009), σ. 112-113.

¹⁷⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1155 b 19-21.

¹⁷⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1155 b 21-27. Η J. Whiting θεωρεί στο συγκεκριμένο σημείο ότι ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι αυτός που επιδιώκει αυτό που φαίνεται καλό σε αυτόν, επιδιώκει αυτό που είναι πραγματικά καλό. Η τουλάχιστον πιστεύει ότι ο άνθρωπος θα έπρεπε να ενεργεί έτσι. Η Whiting δίνει στο χωρίο την συγκεκριμένη ερμηνεία με βάση το Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 b 5-6: «...ἀλλ' εὐχεσθαι μὲν τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ αὐτοῖς ἀγαθὰ εἶναι, αἰρεῖσθαι δὲ τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ». Βλ. Whiting (2006), σ. 280.

¹⁷⁹ Υπάρχει γενικά μεγάλη διχογνωμία σχετικά με το εάν το παρακάτω πλαίσιο και συγκεκριμένα το στοιχείο της εὐνοίας είναι προσδιοριστικό και των τριών ειδών της φιλίας. Βλ. Μπενετάτος (2007), σ. 184. Θα παρατεθούν οι επικρατέστερες απόψεις στην ενότητα 2.2.2 της εργασίας.

- η εύνοια¹⁸⁰, η ανιδιοτελής δηλαδή βούληση του αγαθού για τον άλλο· ο φίλος επιθυμεί το καλό για χάρη του ίδιου του φίλου του και όχι ως μέσο για την δική του ευτυχία. Ωστόσο, αργότερα ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι η εύνοια, αν και αναγκαία, δεν είναι από μόνη της επαρκής συνθήκη, για να γίνει κανείς φίλος με κάποιον. Γι' αυτόν τον λόγο την χαρακτηρίζει απλώς ως «ἀργή» φιλία, που μόνο υπό προϋποθέσεις¹⁸¹ μπορεί να εξελιχθεί σε φιλία¹⁸².
- η ανταπόδοση της εύνοιας, *ἐν αντιπεπονθόσι*¹⁸³. Στην φιλία η εύνοια χαρακτηρίζει την στάση του κάθε φίλου προς τον φίλο του, υπάρχει δηλαδή συμμετρικότητα της σχέσης¹⁸⁴. Η προϋπόθεση αυτή εξηγεί ταυτόχρονα γιατί η φιλία είναι γνώρισμα των έμψυχων όντων, καθώς μόνο αυτά διαθέτουν την δυνατότητα της ανταπόδοσης. Γι' αυτό και ο όρος περιορίζεται σε αυτά χωρίς να είναι δυνατό να χρησιμοποιείται για άψυχα πράγματα, εφόσον η έννοια της ανταπόδοσης δεν μπορεί να εφαρμοστεί από αυτά, αλλά ούτε και να υπάρξει θέληση που να αφορά το καλό το δικό τους. Είναι χαρακτηριστικό εδώ το παράδειγμα του Αριστοτέλη: μπορεί κάποιος ν' αγαπά το κρασί, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι περιμένει ανταπόδοση της αγάπης από αυτό ή ότι επιθυμεί το καλό του κρασιού για χάρη του ίδιου (του κρασιού)¹⁸⁵.
- η αντίληψη της εύνοιας και από τις δύο πλευρές, *(εύνοϊαν) μή λανθάνουσαν*¹⁸⁶. Δεν είναι αρκετό για τον Αριστοτέλη να έχει κάποιος ευνοϊκή διάθεση απέναντι στον άλλο και να θέλει ό,τι και εκείνος για να τον χαρακτηρίσει φίλο του, ακόμα και αν η

¹⁸⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1155 b 31-32.

¹⁸¹ Κατεξοχήν δε στο σημείο αυτό τονίζει (με αντιθετική διατύπωση) την διάσταση της ενεργητικότητας ως εξαιρετικά κρίσιμη για την εδραίωση της φιλίας: «βούλονται γάρ μόνον τάγαθά οἷς εἰσὶν εὖνοι, συμπράττειεν δ' ἂν οὐδέν, οὐδ' ὄχληθεῖεν ὑπὲρ αὐτῶν». Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1166 b 30 – 1167 a 3.

¹⁸² Προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι στο χωρίο που επαναφέρει το ζήτημα της εύνοιας επισημαίνει ότι κίνητρα όπως το όφελος και η ευχαρίστηση δεν γεννούν ευνοϊκή διάθεση ερχόμενος έτσι σε αντίφαση με την αρχική του αναφορά. Πρβλ. το Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1167 a 12-14 με το Θ, 1156 a 3-5. Αυτό όμως, όπως θα επισημανθεί στην συνέχεια, δεν σημαίνει κατ' ανάγκην ότι η εύνοια δεν αποτελεί γνώρισμα και των τριών ειδών, ανεξάρτητα από το γεγονός ότι στις φιλίες για το χρήσιμο και το ηδύ μπορεί, σε κάποιες τουλάχιστον περιπτώσεις, να περιορίζεται στον λόγο, ο οποίος και αποτέλεσε και τον σκοπό ύπαρξης της συγκεκριμένης φιλίας. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν υπήρχε ευνοϊκή διάθεση. Βλ. Hursthouse (2007), σ. 327-334.

¹⁸³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ 1155 b 33.

¹⁸⁴ Μπενετάτος (2007), σ. 182.

¹⁸⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ 1155 b 27-31.

¹⁸⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ 1155 b 34 - 1156 a 5.

διάθεση αυτή είναι αμοιβαία· θα πρέπει η συμμετρικότητα της εύνοιας να είναι αντιληπτή και από τους δύο φίλους¹⁸⁷.

Με βάση το παραπάνω πλαίσιο κατανοούμε ότι, μολονότι ο όρος φιλία περιγράφει μια ποικιλία σχέσεων, δεν σημαίνει ότι κάθε σχέση μεταξύ των ανθρώπων είναι φιλική. Σε γενικές γραμμές η φιλία προϋποθέτει ενδιαφέρον για χάρη του ίδιου του φίλου που εκδηλώνεται και αμοιβαία ανταπόδοση. Δεν περιορίζεται επομένως στο συγκινησιακό της στοιχείο, αλλά διαθέτει κατά κύριο λόγο οντολογικό περιεχόμενο¹⁸⁸. Γι' αυτό και δεν θα πρέπει να ερμηνεύεται εξωτερικά από τις συμπαθητικές εκδηλώσεις των φίλων, αλλά σύμφωνα με την πραγματική της φύση που συνίσταται στο αλτρουιστικό ενδιαφέρον για το καλό του άλλου¹⁸⁹. Εύλογο πάντως είναι τα τρία είδη της φιλίας που αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης, ακόμα και εάν, όπως φάνηκε, διαθέτουν κοινό πυρήνα, να διαφέρουν μεταξύ τους. Σκόπιμο λοιπόν είναι να τα μελετήσουμε, προκειμένου να κατανοήσουμε τις μεταξύ τους διαφορές, όπως και την σημασία που αποδίδει σε καθένα από αυτά ο φιλόσοφος.

2.2. Οι προσωπικές φιλίες

2.2.1. Η φιλία που στηρίζεται στο αγαθό

Στην παρουσίαση των ειδών της φιλίας που επιχειρεί ο Αριστοτέλης, η φιλία για το αγαθό στέκεται τέλεια και ολοκληρωμένη, αφού εντοπίζονται σ' αυτήν στον ανώτατο βαθμό όλες οι ιδιότητες που στοιχειοθετούν την πραγματικά αληθινή φιλία. Το είδος αυτό εξάλλου συγκεντρώνει όλα τα απαραίτητα στοιχεία που προσιδιάζουν στις σχέσεις ανθρώπων εξαιρετικού ήθους. Θα παρουσιάσουμε στην συνέχεια τα ιδιαίτερα γνωρίσματά της.

Φιλία για το αγαθό συνάπτουν οι άνθρωποι που είναι αγαθοί και όμοιοι στην αρετή. Αυτοί οι άνθρωποι είναι αγαθοί όχι μόνο καθ' εαυτούς, αλλά και απέναντι στους φίλους τους, γι' αυτό και επιθυμούν ο ένας το καλό του άλλου. Η φιλία που στηρίζεται στο αγαθό είναι η μόνη περίπτωση φιλίας που ο φίλος αγαπιέται γι' αυτό που ο ίδιος είναι,

¹⁸⁷ Σε μεταγενέστερο ωστόσο σημείο, όπως ήδη αναφέρθηκε, τονίζεται όχι τόσο η αντίληψη της εύνοιας αλλά η διαπιστωμένη προθυμία και από τις δύο πλευρές για φιλική πράξη. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1167 a 9-10. Το στοιχείο ωστόσο της φιλικής πράξης που συνοδεύει την εύνοια απουσιάζει από το Θ, 1156 a 3-5 στο οποίο ο φιλόσοφος συνοψίζει τα βασικά γνωρίσματα της φιλίας που αναλύσαμε.

¹⁸⁸ Κούτρας (1986), σ. 109.

¹⁸⁹ Βλ. και Ross (1993), σ. 327 και Λεοντσίνη (2009₁), σ. 107.

αναγνωρίζεται δηλαδή πλήρως η ηθική του υπόσταση¹⁹⁰. Η εύνοια δηλαδή στην περίπτωση της κατ' αρετήν φιλίας υφίσταται στην πιο καθαρή μορφή της, εφόσον αιτία γέννησής της είναι η αρετή.

Η εύνοια βέβαια μεταξύ των αγαθών ανθρώπων δεν περιορίζεται στην απλή βούληση αλλά εκδηλώνεται ενεργητικά. Προϋπόθεση για την εκδήλωση της ενέργειας ανάμεσα στους φίλους είναι το *συζῆν*, η συνεχής συναναστροφή. Μόνο οι φίλοι που ζουν μαζί έχουν την ευκαιρία να προβαίνουν σε αμοιβαία φιλικές ενέργειες και να αποδεικνύουν έμπρακτα το ενδιαφέρον τους ο ένας για τον άλλον¹⁹¹.

Ο Αριστοτέλης αποδίδει μάλιστα στις φιλικές ενέργειες των αγαθών ανθρώπων δύο κατεξοχήν ιδιότητες. Εν πρώτοις είναι αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής, προαίρεσης και όχι ενός πάθους¹⁹². Οι αγαθοί άνθρωποι, όταν γίνουν φίλοι, προσφέρουν συνειδητά και εκούσια το καλό στον φίλο τους, ενεργούν δηλαδή για χάρη του χωρίς να αποβλέπουν στην εξυπηρέτηση του δικού τους συμφέροντος¹⁹³. Γι' αυτό, όπως παρατηρεί στην συνέχεια ο φιλόσοφος, ως μέτρο της φιλίας αυτού του είδους φαίνεται ότι λαμβάνεται η *προαίρεσις*, η πρόθεση δηλαδή αυτού που ενεργεί, στην οποία όμως έγκειται η ουσία της αρετής και του χαρακτήρα του ανθρώπου¹⁹⁴.

Κατά δεύτερο λόγο, ο φίλος και η σχέση μαζί του αποτελούν για τον αγαθό άνθρωπο πηγή ευχαρίστησης. Η ευχαρίστηση μάλιστα φαίνεται ότι είναι βασική προϋπόθεση του *συζῆν*¹⁹⁵. Ο Αριστοτέλης και σε μεταγενέστερο σημείο τονίζει τον ρόλο που παίζει η ευχαρίστηση για την σύναψη φιλικού δεσμού, αναφέροντας χαρακτηριστικά ότι και οι ευτυχισμένοι άνθρωποι επιδιώκουν να κάνουν φίλους εκείνους που είναι ευχάριστοι. Μάλιστα, χαριτολογώντας λέει ότι ακόμα κι αυτό το απόλυτο αγαθό, εάν προξενούσε λύπη, δεν θα μπορούσε να το αντέξει κάποιος¹⁹⁶.

¹⁹⁰ Βλ. και Κούτρας (2009), σ. 116.

¹⁹¹ Εάν οι φίλοι δεν ζουν μαζί, χαρακτηρίζονται *καθ' ἑξίν* φίλοι, χωρίς όμως να υπάρχει η αμοιβαία φιλική ενέργεια. Αν δε η απόσταση είναι μακροχρόνια, η φιλία λησμονείται. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 b 5-13.

¹⁹² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 b 30-31.

¹⁹³ Βλ. και Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1166 a 2-5.

¹⁹⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1163 a 21-23.

¹⁹⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 b 22-24.

¹⁹⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 a 22-25.

Εξαιτίας όλων των παραπάνω γνωρισμάτων ο φιλόσοφος συχνά τονίζει ότι η κατ' αρετήν φιλία είναι η πιο αληθινή, «μάλιστα μὲν οὖν ἐστὶ φιλία ἢ τῶν ἀγαθῶν»¹⁹⁷. Σε αυτό ακριβώς το είδος προσιδιάζουν όλες οι ιδιότητες της αρετής. Γι' αυτό και η συγκεκριμένη φιλία διαλαμβάνεται ως ἔξις, ενώ επιπλέον διαφοροποιείται από την *φίλησιν*, την φιλική δηλαδή διάθεση που αναπτύσσεται ανάμεσα στους φίλους και περιορίζεται στο πάθος¹⁹⁸. Η φιλία είναι βέβαια ἔξις που αναπτύσσεται όμως, όπως είδαμε, και αυξάνεται με την ενέργεια, την πράξη.

Η ενέργεια μεταξύ των φίλων διαθέτει εξάλλου και μια ακόμα, ιδιαίτερα σημαντική, ιδιότητα: στηρίζεται στην ισότητα. Καθένας από τους δυο φίλους, λέει ο Αριστοτέλης, ανταποδίδει στον φίλο του το ίσον σε βούληση και ευχαρίστηση¹⁹⁹. Αναγνωρίζει δηλαδή ο φιλόσοφος εδώ την ισχύ του παλαιού λόγου: «φιλότης ἰσότης»²⁰⁰, ο οποίος εκφράζει την πεποίθηση ότι η φιλία θεμελιώνεται στην βάση της ισοτιμίας των φίλων σχετικά με τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις. Εύλογο δε είναι ότι η ισότητα επιτυγχάνεται κατεξοχήν στην φιλία των αγαθών ανθρώπων, η ομοιότητα των οποίων στην αρετή δημιουργεί πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη της πιο ολοκληρωμένης και γνήσιας φιλίας²⁰¹.

Γι' αυτόν τον λόγο, μια τέτοια φιλία είναι μόνιμη και διαρκής όπως η αρετή²⁰². Είναι εξάλλου τέλεια, εφόσον σε αυτήν πραγματώνεται κάθε εκδοχή αγαθού με τον πιο γνήσιο τρόπο²⁰³. Οι ενάρετοι άνθρωποι είναι καθεαυτούς αγαθοί και ευχάριστοι, αλλά και μεταξύ τους ωφέλιμοι και ευχάριστοι²⁰⁴. Η φιλία τους είναι επίσης αδιάβλητη. Οι αγαθοί φίλοι, επειδή για πολύ καιρό δοκίμασαν την φιλία τους, δεν θα μπορούσαν να πιστέψουν

¹⁹⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 b 25.

¹⁹⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 b 28-29.

¹⁹⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 b 34-36.

²⁰⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 b 36. Γενικά ο Αριστοτέλης στο ζήτημα της φιλίας δέχεται ότι κυριαρχεί η κατά ποσόν ισότητα, γεγονός που επιβεβαιώνεται από την εμπειρία. Προκειμένου η φιλία να είναι σταθερή δεν θα πρέπει να υπάρχει μεγάλη απόσταση ανάμεσα στους δύο φίλους από την άποψη της αρετής, του πλούτου ή άλλου πράγματος ή άνιση ανταπόδοση, εφόσον αυτή θα οδηγήσει, όπως εξηγεί αργότερα, σε διενέξεις. Στην φιλία επομένως κύρια σημασία αποκτά η αριθμητική ισότητα, σε αντίθεση με το δίκαιο που απονέμεται αναλόγως της αξίας του προσώπου. Βλ. και Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 b 29-33.

²⁰¹ Ωστόσο αυτό το είδος της φιλίας, όπως θα δούμε στην συνέχεια, συναντάται και μεταξύ ανθρώπων που δεν είναι ίσοι.

²⁰² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1156 b 11-12.

²⁰³ Υπενθυμίζουμε ότι ο Αριστοτέλης έχει ορίσει ως αγαθό και το χρήσιμο και το ευχάριστο. Βλ. και Κούτρας (2009), σ. 116.

²⁰⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1156 b 12-15.

εύκολα σε συκοφαντίες εναντίον του φίλου τους. Γι' αυτό και η φιλία τους διέπεται από πίστη και βεβαιότητα ότι ποτέ δεν θα αδικούσε ο ένας τον άλλον.

Ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει ωστόσο να παρατηρήσει ότι μια τέτοια φιλία είναι σπάνια, γιατί και οι αγαθοί άνθρωποι είναι περιορισμένοι²⁰⁵ και γιατί απαιτείται πολύς καιρός και συνήθεια συμβίωσης, προκειμένου να θεωρήσει ο ένας τον άλλο άξιο αγάπης και εμπιστοσύνης²⁰⁶. Επίσης, δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν πολλοί φίλοι με την μορφή της τέλειας φιλίας και γιατί είναι δύσκολο να χαιρέται και να λυπάται κάποιος μαζί με πολλούς άλλους ως φίλος²⁰⁷ και γιατί δεν είναι εύκολο να είναι συγχρόνως σφόδρα αρεστοί πολλοί στο ίδιο πρόσωπο²⁰⁸.

Γίνεται κατανοητό με βάση τα προηγούμενα γιατί η τέλεια φιλία αποτελεί την αποκορύφωση της κοινωνικής ηθικής του Αριστοτέλη²⁰⁹. Ο ενάρετος άνθρωπος προσεγγίζει συναισθηματικά τον συνάνθρωπό του αναγνωρίζοντας όμως πρώτα αυτόν ως ισότιμη ηθική προσωπικότητα. Επιθυμώντας το αγαθό για χάρη του ίδιου του φίλου, για την εγγενή του αξία, αφοσιώνεται σε αυτόν αυθόρμητα και ανιδιοτελώς. Εύλογα λοιπόν προκύπτει ότι η φιλία των ενάρετων είναι φιλία προσώπων που έχουν επιτύχει αλλά και διαρκώς αποβλέπουν στην ηθική αξιότητα.

2.2.2. Οι φιλίες διά το χρήσιμον και το ήδύ

Η μέχρι τώρα ανάλυση κατέδειξε ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η φιλία που στηρίζεται στο αγαθό αφενός συγκεντρώνει όλα τα γνωρίσματα που συγκροτούν τον όρο φιλία και αφετέρου διαθέτει όλα τα χαρακτηριστικά που ιδανικά περιμένει κάποιος να βρει σε έναν φίλο. Εκτός όμως από αυτή, τα γενικά γνωρίσματα της φιλίας συγκεντρώνουν και οι φιλίες που στηρίζονται στο χρήσιμο και το ευχάριστο. Γι' αυτό είναι σκόπιμο να μελετήσουμε τα χαρακτηριστικά τους, προκειμένου στην συνέχεια να διαπιστώσουμε την σχέση τους με την κατ' αρετήν φιλία, αυτήν που χαρακτηρίζεται

²⁰⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1156 b 24-25, I 1171 a 19-20.

²⁰⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1156 b 25-26 και I, 1171 a 1-4.

²⁰⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1171 a 6-7.

²⁰⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 a 13-14.

²⁰⁹ Κούτρας (2009), σ. 118.

πρώτη και κύρια ανάμεσα στις υπόλοιπες. Η παρουσίαση των δύο ειδών θα γίνει από κοινού με την λογική ότι διαθέτουν παρόμοιες ιδιότητες²¹⁰.

Κατά τον Αριστοτέλη οι φιλίες που στηρίζονται είτε στο χρήσιμο είτε στο ευχάριστο δεν είναι φιλίες μέσω των οποίων εκδηλώνεται η αγάπη του ενός για τον άλλο καθεαυτόν, αλλά φιλίες που εδράζουν την ύπαρξή τους στο συμφέρον, που στην προκειμένη περίπτωση εντοπίζεται στην προσφορά του άλλου –είτε αυτή σχετίζεται με το χρήσιμο είτε με το ευχάριστο-. Θα πρέπει άραγε στο σημείο αυτό να υποθέσουμε ότι ο φιλόσοφος αποδεικνύεται ασυνεπής σε σχέση με την πρώτη συνθήκη που στοιχειοθετεί γενικά την έννοια της φιλίας, σύμφωνα με την οποία ο φίλος επιθυμεί το καλό για χάρη του φίλου του ανιδιοτελώς και όχι στην βάση ενός εγωιστικού κινήτρου;

Κατά την άποψη πολλών ερμηνευτών δεν προκύπτει ασυνέπεια. Ο J. Cooper εν προκειμένω υποστηρίζει ότι αυτοί που έχουν διαπιστώσει την απόλαυση στην συντροφιά του άλλου ή την αμοιβαία ωφέλεια από την κοινή τους σχέση τείνουν, λόγω της επίδρασης των ωφελειών ή της χαράς που λαμβάνουν στον ψυχισμό τους, να επιθυμούν και να ενεργούν για το καλό του άλλου προσώπου, πέρα (ανεξάρτητα) από την δική τους ωφέλεια ή ευχαρίστηση²¹¹. Αυτό σημαίνει για τον Cooper ότι το στοιχείο της εύνοιας, της ανιδιοτελούς δηλαδή βούλησης για τον άλλον, εντοπίζεται και στα τρία είδη φιλίας. Η διαφορά δε μεταξύ των ειδών έγκειται στην εμβέλεια της εύνοιας, την χρονική της διάρκεια και το είδος των αγαθών που επιθυμούν οι φίλοι για τους φίλους τους²¹². Και οι φίλοι που στηρίζουν την σχέση τους στο χρήσιμο ή το ευχάριστο ανιδιοτελώς επιθυμούν το καλό του άλλου, όμως οι αιτίες αυτής της επιθυμίας βρίσκονται σε ιδιότητες του

²¹⁰ Ωστόσο, η φιλία που στηρίζεται στο ευχάριστο είναι ανώτερης ποιότητας σε σχέση με τη φιλία που στηρίζεται στο χρήσιμο. Εξάλλου, από τα δύο είδη, αυτή που στηρίζεται στο ευχάριστο μοιάζει πιο πολύ με την πραγματική φιλία. Αριστ. *Ηθ. Νικ. Θ*, 1158 a 18.

²¹¹ Παραθέτουμε την υπόθεση του Cooper: “*Aristotle will here be making, in effect, the psychological claim that those who have enjoyed one another’s company or have been mutually benefited through their common association, will, as a result of the benefits or pleasures they receive, tend to wish for and be willing to act in the interest of the other person’s good, independently of consideration of their own welfare or pleasure*”. Βλ. Cooper (1977), σ. 633-634. Και η Broadie θεωρεί ότι η εύνοια αφορά και τα τρία είδη. Υποστηρίζει ότι είναι δυνατό, εν προκειμένω, να έχουμε ένα θετικό ενδιαφέρον για την ύπαρξη του άλλου και να επιθυμούμε υπό αυτήν την έννοια το καλό του, χωρίς όμως αυτό να αποτελεί επαρκή συνθήκη, προκειμένου να «επιζήσει» μια σχέση που στηρίζεται στην χρησιμότητα ή την ευχαρίστηση. Το παραπάνω εξηγείται από το γεγονός ότι τέτοιου είδους σχέσεις συνήθως δεν φτάνουν στην εκτίμηση του προσώπου του φίλου, αλλά περιορίζονται σε μεμονωμένες ιδιότητές του χρήσιμες ή ευχάριστες, που, επειδή δεν είναι σταθερές, μεταβάλλουν ή καλύτερα διαλύουν τις σχέσεις που οικοδομούνται πάνω σε αυτές. Βλ. Broadie (2002), σ. 58.

²¹² Μπενετάτος (2007), σ. 210.

άλλου οι οποίες δεν υφίστανται άπλως, αλλά κατά συμβεβηκός και γι' αυτόν τον λόγο είναι υποκειμένες σε συνεχή αλλαγή. Το γεγονός έτσι ότι το χρήσιμο και το ευχάριστο δεν αποτελούν ουσιώδη και σταθερά στοιχεία του άλλου επιδρά και στην εύνοια που αισθάνεται ο ένας για τον άλλον, η οποία τελικά καθίσταται λιγότερο βαθιά σε σχέση με αυτήν που παρατηρείται σε μια φιλία που συνάπτεται με βάση το ήθος των φίλων²¹³.

Για τον παραπάνω λόγο ο φιλόσοφος αποκαλεί και τα δύο υπό εξέταση είδη φιλίας τυχαία, «κατά συμβεβηκός»²¹⁴. Τέτοιες εξάλλου σχέσεις καθίστανται ευδιάλυτες, όταν το χρήσιμο ή το ευχάριστο, ως συμπτωματικές ιδιότητες του χαρακτήρα, παύουν να υπάρχουν. Ωστόσο, δεν αποκλείεται να έχουν διάρκεια υπό την προϋπόθεση ότι ο κάθε φίλος ανταποδίδει στον άλλο ίδιας ποιότητας χρησιμότητα ή ευχαρίστηση, ή ανταλλάσσει ένα πράγμα με ένα άλλο, π.χ. την ευχαρίστηση με το όφελος²¹⁵. Εξάλλου και η οικειότητα ανάμεσα στους φίλους θα μπορούσε να οδηγήσει στο ομόηδες, κάτι που θα συνεπαγόταν μεγαλύτερης διάρκειας φιλία²¹⁶. Αντιλαμβανόμαστε στο σημείο αυτό ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι και τα εν λόγω είδη φιλίας διατηρούνται καλύτερα στην βάση μιας ισότητας, είτε αυτή αφορά τα πρόσωπα είτε τα αγαθά που ανταλλάσσουν μεταξύ τους²¹⁷.

Αλλά και σε επίπεδο ενέργειας ιδιαίτερα οι φιλίες που στηρίζονται στο χρήσιμο αποδεικνύονται «μειονεκτικές». Για παράδειγμα οι ηλικιωμένοι, που αποτελούν και την κύρια κατηγορία ανθρώπων που συνάπτουν φιλίες για το όφελος, περιορίζουν την συναναστροφή τους μέχρι το σημείο που προσδοκούν κάποιο όφελος ο ένας από τον άλλον. Η φιλική ενέργεια, υπό αυτήν την έννοια, συρρικνώνεται, εφόσον δεν επιδιώκεται το συζήν και για τον πρόσθετο λόγο ότι δεν εξασφαλίζεται η ευχαρίστηση που προϋποθέτει αυτό. Ο Αριστοτέλης μάλιστα φαίνεται ότι αποδίδει την αιτία στην φύση

²¹³ Ο Cooper θεωρεί ότι η φιλία διά το αγαθό είναι ουσιαστικά φιλία ήθους, φιλία δηλαδή που συνάπτεται λόγω της αναγνώρισης της ποιότητας του χαρακτήρα του άλλου, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι ο άλλος είναι ένας ηθικός ήρωας. Βλ. Cooper (1977₁), σ. 629. Και ο ίδιος ο Αριστοτέλης σε δύο σημεία των *HN* αποκαλεί την φιλία για το αγαθό «*ή δέ τών ήθων [φιλία]*» (I, 1164 a 12) και «*διά τό ήθος*» (I, 1165 b 9).

²¹⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1156 a 16-17.

²¹⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 b 2-4.

²¹⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 a 10-12.

²¹⁷ Η μεταφορά της ισότητας σε επίπεδο αγαθών οφείλεται στο γεγονός ότι το ευχάριστο και το χρήσιμο μπορεί να αποτελούν ιδιότητες και ανθρώπων κατώτερης ποιότητας με τους οποίους όμως μπορούν να συνάψουν φιλική σχέση και καλοί άνθρωποι. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1157 a 16-18. Εφόσον, άρα, για την σύναψη μιας ευχάριστης ή ωφέλιμης φιλικής σχέσης δεν απαιτείται σε κάθε περίπτωση ομοιότητα χαρακτήρα, η ισότητα μεταφέρεται σε επίπεδο αγαθών.

των ηλικιωμένων ανθρώπων, η οποία απέχει από το να είναι ευχάριστη²¹⁸. Ως προς το θέμα αυτό πάντως οι φιλίες που στηρίζονται στην ευχαρίστηση, οι οποίες και εντοπίζονται κυρίως μεταξύ των νέων ανθρώπων, διαφοροποιούνται υπό την έννοια ότι με την συχνή επαφή η απόλαυση της ηδονής καθίσταται μεγαλύτερη. Οι νέοι δε επιδιώκουν την ηδονή γιατί είναι αυτοί κυρίως που ζουν κάτω από την επήρεια και την καθοδήγηση του πάθους²¹⁹. Ωστόσο, καθώς προχωρεί η ηλικία, αλλάζουν τα πράγματα που τους είναι ευχάριστα, γεγονός που συντελεί και σ' αυτήν την περίπτωση στην παύση της φιλικής επαφής.

Κατανοούμε από την προηγούμενη ανάλυση ότι οι φιλίες για το χρήσιμο και το ηδύ δεν φτάνουν στο βαθμό ανιδιοτέλειας που συναντάται στην κατ' αρετήν φιλία, ενώ δεν προϋποθέτουν πάντα την ηθική ακεραιότητα των συναναστρεφόμενων προσώπων. Η παρατήρηση αυτή στρέφει την προσοχή μας τόσο στην κατηγορία των ανθρώπων που τις επιζητούν, όσο και στην προοπτική τους μέσα στον χρόνο. Ο Αριστοτέλης ως προς το πρώτο διευκρινίζει ότι τέτοιες σχέσεις διαμορφώνονται και μεταξύ των φαύλων, αλλά και μεταξύ των επιεικών και των φαύλων, επομένως, μη όμοιων στην αρετή ανθρώπων²²⁰. Γίνεται δε σαφές ότι, εφόσον στις φιλίες αυτές οι φίλοι κατά κανόνα²²¹ δεν αποβλέπουν στην ηθική ολότητα του φιλούμενου προσώπου, αλλά κυρίως σε επιμέρους γνωρίσματά του, δεν διακατέχονται από πίστη και εμπιστοσύνη ο ένας για τον άλλον, γι' αυτό και οι φιλίες τους διατελούν ανυπεράσπιστες και σε τυχόν διαβολές²²². Είναι λογικό λοιπόν να αντιμετωπίζονται από τον φιλόσοφο ως κατώτερα είδη.

Ανεξάρτητα πάντως από τα παραπάνω, και τα τρία είδη φιλίας επιβεβαιώνουν τον βασικό κοινωνικό χαρακτήρα του ανθρώπου. Όπως παρατηρεί ο Ross, στο κατώτερο επίπεδο ο άνθρωπος συνάπτει φιλίες για το χρήσιμο, επειδή δεν είναι οικονομικά αυτάρκης. Σ' ένα υψηλότερο επίπεδο δημιουργεί φιλίες της ηδονής, απολαμβάνει δηλαδή φυσικά την συντροφιά των φίλων του. Σ' ένα ακόμα υψηλότερο επίπεδο δημιουργεί

²¹⁸ Όπως παρατηρεί ο Χ. Ιεροδιακόνου, ο Αριστοτέλης σε δύο σημεία εξομοιώνει κατά κάποιον τρόπο τον «πρεσβύτερον» με τον «στρυφόν», τον άνθρωπο που η φύση του δεν είναι ευχάριστη. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ. Θ*, 1157 b 13-16, 1158 a 2-3 και Ιεροδιακόνου (2006), σ. 97-98.

²¹⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ. Θ*, 1156 a 31-33.

²²⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ. Θ*, 1157 a 16-18.

²²¹ Λέμε «κατά κανόνα» εφόσον, όπως είδαμε, το ευχάριστο και το χρήσιμο δεν οδηγούν αναγκαστικά σε κατώτερου είδους επαφές, όπως για παράδειγμα στην περίπτωση των ενάρετων ανθρώπων.

²²² Αριστ. *Ηθ. Νικ. Θ*, 1157 a 24-25.

φιλίες για το αγαθό, στις οποίες ο φίλος βοηθά τον φίλο να ζήσει την καλύτερη δυνατή ζωή²²³. Ο Αριστοτέλης αποτυπώνει αυτήν την πραγματικότητα ιεραρχώντας το κάθε είδος με βάση τον σκοπό που επιτελεί και αναγνωρίζοντας την αξία του –σχετική ή απόλυτη– για την ζωή του ανθρώπου. Δεν θα μπορούσε εξάλλου να λογαριάσει ως φιλία μόνο την κατ’ αρετήν, η οποία θα φάνταζε σαν ένα ιδανικό –και μάλιστα ουτοπικό– για τους πολλούς κοινούς ανθρώπους, με δεδομένο το γεγονός ότι μόνο λίγοι, ως ενάρετοι σε κάθε πτυχή του χαρακτήρα τους, μπορούν να πραγματώσουν την κατεξοχήν φιλία. Γι’ αυτό και φιλοσοφικά την απλώνει σε περισσότερα είδη, όπως επίσης δέχεται διαβαθμίσεις και στο είδος που θεωρεί πρώτο ανάμεσα στα υπόλοιπα²²⁴. Το γεγονός δε ότι αποκαλεί αυτά, παρά τις διαφορές τους, φιλίες ίσως εξηγείται από το ότι ο Αριστοτέλης, όπως παρατηρεί ο T. Irwin, «εννοεί μάλλον ότι η ζωή κάποιου δεν είναι ολοκληρωμένη και δεν εκπληρώνει την ανθρώπινη φύση αν λείπει από αυτή το ενδιαφέρον για το καλό των άλλων. Αν αδιαφορούμε για το καλό των άλλων ανθρώπων, αρνούμαστε να έχουμε σχέσεις συνεργασίας και αμοιβαίου ενδιαφέροντος και εμπιστοσύνης με τους άλλους, γεγονός που αντιφάσκει με την εκπλήρωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων μας»²²⁵.

2.3. Οι φιλίες μεταξύ ανίσων

Ο Αριστοτέλης διέκρινε, όπως είδαμε, τρία είδη φιλίας στην περιοχή των στενών διαπροσωπικών σχέσεων με κριτήριο το κίνητρο πάνω στο οποίο θεμελιώνεται κάθε είδος. Κατά την ανάπτυξη των γνωρισμάτων των τριών ειδών υιοθέτησε την οπτική της ισότητας είτε σε σχέση με τον χαρακτήρα των φίλων είτε σε σχέση με τα αγαθά που αποδίδει ο ένας στον άλλον. Είναι όμως γεγονός ότι οι διαπροσωπικές σχέσεις δεν είναι πάντα σχέσεις ισότητας, παρόλο που το τελευταίο είναι κατεξοχήν ζητούμενο. Γι’ αυτόν τον λόγο ο φιλόσοφος αναφέρεται και στις φιλίες εκείνες στις οποίες οι συναναστρεφόμενοι δεν είναι ίσοι μεταξύ τους, αλλά ο ένας υπερέχει έναντι του άλλου.

²²³ Ross (1993), σ. 327.

²²⁴ Θα δούμε στην συνέχεια ότι και η φιλία για το αγαθό μπορεί να εντοπίζεται και σε σχέσεις μεταξύ διαφορετικών στην αρετή ανθρώπων, επομένως ανίσων.

²²⁵ Irwin (2005), σ. 279.

Τέτοιες είναι οι σχέσεις του πατέρα και του γιου, του μεγαλύτερου και του μικρότερου, του άντρα και της γυναίκας, του άρχοντα και του αρχόμενου²²⁶. Ο φιλόσοφος κρίνει ότι όλες οι παραπάνω δεν είναι δυνατό να αντιμετωπιστούν σε κοινή βάση, αλλά και στο εσωτερικό καθεμιάς από αυτές τις σχέσεις διαπιστώνονται διαφορές. Για παράδειγμα, δεν διαφέρει μόνο η φιλία των γονιών από τα παιδιά τους από την φιλία των αρχόντων με τους αρχόμενους, αλλά και η φιλία του πατέρα με τον γιο είναι επίσης διαφορετική από την φιλία του γιου με τον πατέρα. Το τελευταίο εξηγείται από το γεγονός ότι το καθένα από τα πρόσωπα διαθέτει διαφορετική αρετή και επιτελεί διαφορετική λειτουργία. Τα παραπάνω όμως επηρεάζουν και τους λόγους για τους οποίους ο καθένας χαρίζει την αγάπη του, όπως και τους τρόπους με τους οποίους αγαπάει τον άλλον²²⁷.

Σε τέτοιες σχέσεις ανισότητας ο Αριστοτέλης θεωρεί λογικό ότι η κάθε πλευρά δεν είναι δυνατό να λαμβάνει, αλλά και δεν πρέπει να επιδιώκει από την άλλη τα ίδια πράγματα. Όταν όμως τα παιδιά απονέμουν στους γονείς αυτά που πρέπει και οι γονείς επίσης στα παιδιά, τότε η φιλία τους θα είναι *μόνιμος* και *έπιεικής*²²⁸. Στις υπόλοιπες καθ' υπεροχήν περιπτώσεις η αγάπη που η μια πλευρά διαθέτει στην άλλη, θα πρέπει να είναι ανάλογη με την υπεροχή της. Υπό αυτήν την έννοια, ο κατώτερος πρέπει να προσφέρει περισσότερη αγάπη στον ανώτερο, κατ' αντιστοιχία με την αξία του, προκειμένου να επέρχεται μία ισότητα, η οποία και αποτελεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα της φιλίας²²⁹.

Ο φιλόσοφος παραδέχεται βέβαια ότι στα θέματα του δικαίου και της φιλίας η ισότητα δεν έχει το ίδιο περιεχόμενο. Ενώ στην περιοχή του δικαίου η κατ' αξίαν ισότητα έχει πρωταρχική σημασία, στην περιοχή της φιλίας η αριθμητική ισότητα έχει την πρώτη θέση. Αυτό όμως κυρίως ισχύει στην φιλία των σπουδαίων, που είναι όμοιοι και ίσοι ως προς την αρετή. Όταν αντίθετα ο ένας από τους φίλους υπερέχει σε αξία ή προσφέρει περισσότερα στην φιλική σχέση, τότε η ισότητα θα πρέπει να επέρχεται

²²⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 b 11-14.

²²⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 b 15-19.

²²⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 b 21-23.

²²⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 b 27-28. Η προσπάθεια του Αριστοτέλη να επιφέρει την ισότητα στην άνιση φιλία ερμηνεύεται από την επιθυμία του να την προσαρμόσει στην θεωρία της μεσότητας. Βλ. Kalokairinou (2006), σ. 72.

αναλογικά²³⁰. Διαφορετικά, εάν υπάρχει μεγάλη απόσταση της μιας από την άλλη πλευρά από την άποψη της αρετής ή της κακίας, του πλούτου ή κάποιου άλλου πράγματος και δεν είναι δυνατό αυτή να γεφυρωθεί, η φιλία δεν μπορεί να στηριχτεί²³¹.

Ο Αριστοτέλης επισημαίνει ωστόσο ότι υπάρχουν περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα αυτές των βασιλιάδων και των υπηκόων τους, που δεν υπάρχει τρόπος να καθοριστεί μέχρι ποιου σημείου δύο άνθρωποι παραμένουν φίλοι²³². Σε μεταγενέστερο μάλιστα σημείο επαναλαμβάνει την θέση του λέγοντας ότι προς τους θεούς και τους γονείς δεν μπορεί ποτέ να αποδώσει κανείς την αξία των ευεργετημάτων τους²³³. Όποιος όμως υπηρετεί και τιμά αυτούς όσο μπορεί, με βάση δηλαδή *τό δυνατόν*²³⁴, τότε μπορεί να θεωρείται ενάρετος.

Ο ίδιος στην συνέχεια φαίνεται να μας προσφέρει μια εξήγηση σχετικά με την δυνατότητα άμβλυνσης της ανισότητας στις καθ' υπεροχήν φιλίες. Οι περισσότεροι άνθρωποι, λέει, επιθυμούν να δέχονται αγάπη, γιατί θεωρούν ότι είναι κάτι παρόμοιο με το να απολαμβάνουν τιμές, και μάλιστα τιμές από τους ανθρώπους της εξουσίας. Τις τελευταίες επιθυμούν, επειδή τους δημιουργούν πολλές ελπίδες μελλοντικής απόλαυσης αγαθών από αυτούς που τις λαμβάνουν²³⁵. Υπάρχουν βέβαια και αυτοί που επιθυμούν τιμές από τους ενάρετους ανθρώπους και από αυτούς που τους γνωρίζουν, προκειμένου να επιβεβαιώσουν μέσω αυτών την γνώμη που έχουν οι ίδιοι για τον εαυτό τους²³⁶. Και στις δύο περιπτώσεις, με μεγάλη ωστόσο απόκλιση της δεύτερης από την πρώτη, φαίνεται ότι οι τιμές δεν διαθέτουν εγγενή αξία. Σε αντίθεση όμως με αυτές, το να δέχεται κανείς αγάπη είναι κάτι καθεαυτό ευχάριστο, γι' αυτό θα μπορούσε να θεωρηθεί ανώτερο από το να τιμάται²³⁷.

²³⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 b 27-28 και 1162 b 4.

²³¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1158 b 33-35.

²³² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 a 1-4.

²³³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1163 b 15-18.

²³⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1163 b 15.

²³⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 a 18-21.

²³⁶ Το να αμφιβάλλει κανείς για την προσωπική του αξία είναι μια αδυναμία, και είναι στην πραγματικότητα αυτή η αδυναμία που κάνει να έχει κανείς ανάγκη την τιμή, προκειμένου να αυτεπιβεβαιωθεί. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Α, 1095 b 26-30 και Λυπουρλής (2006), σ. 435, σχόλιο 63.

²³⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 a 25-26. Αν και ο φιλόσοφος δεν ξεκαθαρίζει στο σημείο αυτό την σκέψη του, φαίνεται ότι αυτό που αποδεικνύει είναι ότι η προσφορά αγάπης από την πλευρά του κατώτερου στον ανώτερο θα μπορούσε να θεωρηθεί επαρκής ανταπόδοση.

Από την άλλη μεριά είναι σύμφωνο με την κοινή αντίληψη ότι η αγάπη συνίσταται στην προσφορά. Για παράδειγμα, οι μητέρες αισθάνονται ευχαρίστηση προσφέροντας αγάπη στα παιδιά τους, ακόμα και εάν εκείνα δεν προσφέρουν σε αυτές τίποτα από αυτά που πρέπει να προσφέρονται σε μια μητέρα²³⁸. Και σε αυτήν την περίπτωση δηλαδή η προσφορά αγάπης από την πλευρά του ανώτερου είναι καθεαυτή ευχάριστη.

Εάν λοιπόν σε μια σχέση υπεροχής, όχι μόνο οι κατώτεροι –που προσφέρουν την αγάπη τους με κριτήριο την αξία των φίλων- αλλά και οι ανώτεροι προσφέρουν την αγάπη τους –όπως οι μητέρες- λόγω της φύσης και της αρετής τους, τότε καλύπτεται η μεγάλη απόσταση που τους χωρίζει, και η κοινή αγάπη τους κάνει ίσους²³⁹. Επομένως, η προσφορά αγάπης και από τις δύο πλευρές είναι αυτή που θα μπορούσε να εξασφαλίσει την ισότητα ανάμεσα σε άνισους φίλους²⁴⁰.

Στο σημείο βέβαια αυτό ο φιλόσοφος επισημαίνει για μια ακόμη φορά ότι η ισότητα εξασφαλίζεται αποτελεσματικότερα μεταξύ δύο ατόμων όμοιων στην αρετή, μεταξύ δηλαδή των ενάρετων ανθρώπων. Οι τελευταίοι, επειδή διαθέτουν σταθερό χαρακτήρα, παραμένουν σταθεροί και στις μεταξύ τους φιλικές σχέσεις, χωρίς να έχουν ανάγκη, αλλά και εμποδίζοντας ευτελείς εξυπηρετήσεις²⁴¹. Η κατ' αρετήν επομένως φιλία εξακολουθεί να προσγράφεται ως φιλία μεταξύ ίσων. Υπό αυτήν την έννοια, οι άνισοι περιορίζονται κυρίως σε φιλίες χρησιμότητας, οι οποίες συχνά δεν διέπονται από το γνήσιο πνεύμα της φιλίας αλλά είναι μόνο τυχαίες²⁴². Σε διαφορετική περίπτωση, θα πρέπει να υπεισέρχονται άλλοι παράγοντες προκειμένου, όπως προηγουμένως διαπιστώσαμε, να επιτυγχάνεται το αναλογικά ίσο.

Με την αναφορά στην φιλία των ανίσων, ο φιλόσοφος φαίνεται ότι ολοκληρώνει τις σκέψεις του σχετικά με τις φιλίες που συνάπτει ο άνθρωπος στον ιδιωτικό του βίο. Ο άνθρωπος όμως εντάσσεται και σε ποικίλες κοινωνικές ομάδες, με κυριότερες την

²³⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 a 28-33.

²³⁹ Λυπουρλής (2006), σ. 435, σχόλιο 66.

²⁴⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 a 33–1159 b 2.

²⁴¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 b 2-7.

²⁴² Ως παράδειγμα τυχαίας φιλίας ο Αριστοτέλης αναφέρει την περίπτωση του εραστή και του ερωμένου, κατά την οποία ο πρώτος παρουσιάζεται γελοίος, όταν ζητεί την αγάπη του άλλου μόνο και μόνο επειδή την προσφέρει ο ίδιος. Αν είναι στον ίδιο βαθμό άξιος αγάπης, τότε η απαίτησή του μπορεί να είναι δικαιολογημένη, αν όμως δεν διαθέτει κανένα χάρισμα, τότε η απαίτησή του είναι γελοία. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 b 15-19.

οικογένεια και την πολιτική κοινωνία. Αυτό λοιπόν που θα απασχολήσει τον Αριστοτέλη στην συνέχεια είναι η κοινωνικοπολιτική διάσταση της φιλίας.

2.4. Κοινωνικοπολιτική προσέγγιση της φιλίας

2.4.1. Η φιλία στην πολιτική κοινωνία

Ο Αριστοτέλης αντιμετώπισε μέχρι τώρα τα τρία είδη της φιλίας κατά κύριο λόγο από την οπτική της ισότητας και της ομοιότητας. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η συναναστροφή ίσων στην αρετή ανθρώπων, η επιδίωξη κοινών στόχων, η ανταπόδοση ίδιων ή ισότιμων αγαθών αποτελούν παραμέτρους ευνοϊκές για την επικράτηση ενός πνεύματος δικαιοσύνης στις σχέσεις αυτές. Γι' αυτό και κατά την ανάλυσή τους η οποιαδήποτε αναφορά στην δικαιοσύνη, με δεδομένο ότι αυτή εμπεριέχεται, απουσιάζει. Η αναγνώριση βέβαια της φιλίας των ανίσων αποτέλεσε αφορμή για την κατάδειξη της σημασίας της δικαιοσύνης στον χώρο της φιλίας. Ο συσχετισμός των δύο εννοιών γίνεται ακόμα περισσότερο επιτακτικός στον χώρο της πολιτικο-κοινωνικής ζωής, στον οποίο και παρατηρούνται μεγάλες ανισότητες.

Ο φιλόσοφος, εισερχόμενος στον χώρο της πολιτικής ζωής, αρχικά εξετάζει τον τρόπο και τον σκοπό συγκρότησης των μικρότερων κοινωνιών, στις οποίες μετέχει το άτομο, όπως για παράδειγμα αυτές των ναυτών και των συμπολεμιστών. Αναγνωρίζει λοιπόν ότι καθεμία από αυτές επιδιώκει την επίτευξη ενός επιμέρους συμφέροντος²⁴³. Οι ναύτες για παράδειγμα προσβλέπουν στην απόκτηση χρημάτων από το ταξίδι, οι συμπολεμιστές στην αποκόμιση κερδών από τον πόλεμο. Όλες όμως οι κοινωνίες στις οποίες υπάγονται τα άτομα είναι μέρη της πολιτικής κοινωνίας, η συγκρότηση της οποίας δεν εξαντλείται στην πραγμάτωση των συμφερόντων των επιμέρους κοινωνιών, αλλά ανάγεται στο *κοινή συμφέρον*²⁴⁴, το οποίο και αναφέρεται σε ολόκληρη την ζωή²⁴⁵. Από

²⁴³ Δεν αποκλείει βέβαια την σύσταση μιας κοινωνίας χάριν της ευχαρίστησης των μελών της. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1160 a 19-20.

²⁴⁴ Από την άλλη μεριά βέβαια η κοινωνία δεν περιορίζεται στην κάλυψη μόνο των υλικών αναγκών και των συμφερόντων των μελών της αλλά ικανοποιεί και την ανάγκη τους για ευχαρίστηση και απόλαυση, όπως και πνευματικότερες ανάγκες. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1160 a 23-28, Price (1990), σ. 195, Smith-Rangle (2003), σ. 83.

²⁴⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1160 a 21-23. Στα *Πολιτικά* (Γ, 1280 b 40-1281 a 5) ο Αριστοτέλης επιμένει στην έκταση του σκοπού της σύστασης της πόλης στον ανώτερο κόσμο της ηθικής ελευθερίας και της πνευματικής τελείωσης. Βλ. Κούτρας (2009), σ. 151-152.

το παραπάνω φαίνεται ότι, όσο η φιλία επεκτείνεται, τόσο αυξάνεται και η υποχρέωση για δικαιοσύνη²⁴⁶, κάτι που αποτελεί το αντικειμενικό μέλημα των νομοθετών²⁴⁷.

Στο σημείο αυτό ωστόσο ο Αριστοτέλης εξαρτά τόσο τον τρόπο με τον οποίο υπηρετείται το κοινή συμφέρον, όπως και το είδος των σχέσεων που διαμορφώνονται στην εκάστοτε πολιτική κοινωνία, από το πολίτευμα²⁴⁸, στο οποίο και στρέφει την προσοχή του. Εφαρμόζει δε την διάκριση των πολιτευμάτων σε ορθά (βασιλεία, αριστοκρατία, πολιτεία) και παρεκβατικά (τυραννία, ολιγαρχία, δημοκρατία), υπονοώντας σε κάθε περίπτωση ότι φιλικές και δικαιοκές αξιώσεις λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο των πρώτων και περισσότερο ή εντελώς περιορισμένα στο πλαίσιο των δεύτερων.

Στην βασιλεία, εν προκειμένω, που ο Αριστοτέλης παρουσιάζει ως το καλύτερο πολίτευμα²⁴⁹, ο βασιλιάς κυβερνά με γνώμονα το συμφέρον των αρχομένων. Ο ίδιος είναι από κάθε άποψη αυτάρκης, ανώτερος έναντι των υπηκόων του ως προς όλα τα αγαθά, χωρίς να έχει ανάγκη από τίποτα. Στον αντίποδα της βασιλείας βρίσκεται η τυραννία, η οποία χαρακτηρίζεται ως η χειρότερη από τις παρεκκλίσεις. Ο τύραννος επιδιώκει μόνο το δικό του συμφέρον, ενώ χρησιμοποιεί τους υπηκόους του σαν δούλους. Η εργαλειακή αντιμετώπιση των τελευταίων συνεπάγεται φυσικά την απουσία οποιουδήποτε πνεύματος φιλίας και δικαιοσύνης²⁵⁰.

Ο φιλόσοφος δεν αναφέρεται άμεσα στο πολίτευμα της αριστοκρατίας. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε όμως ότι τα χαρακτηριστικά της προκύπτουν μέσα από την περιγραφή του αντίστοιχου παρεκβατικού, δηλαδή της ολιγαρχίας²⁵¹. Στο τελευταίο οι άρχοντες ασκούν κακή εξουσία, εφόσον μοιράζουν αγαθά και αξιώματα χωρίς να δίνουν σημασία στην αρετή, κρατώντας τα περισσότερα για τον εαυτό τους και απονέμοντας τα

²⁴⁶ Ο Αριστοτέλης συχνά τονίζει την σχέση ανάμεσα στην δικαιοσύνη και την φιλία. Στο Θ, 1159 b 25-26 αναφέρει ότι «η φιλία και η δικαιοσύνη έχουν ως αντικείμενό τους τα ίδια πράγματα και σχετίζονται με τα ίδια πρόσωπα». Στο Θ, 1159 b 29-31 επισημαίνει ότι η έννοια της κοινωνίας, της φιλίας και της δικαιοσύνης είναι απολύτως αλληλένδετες. Στο Θ, 1160 a 7-8 λέει ότι «Η φύση έτσι το όρισε, ώστε μαζί με την φιλία να αυξάνει και το δίκαιο».

²⁴⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1160 a 12-13.

²⁴⁸ Στα *Πολιτικά* (Γ, 1274 b 35) το πολίτευμα ορίζεται ως «τῶν τήν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις».

²⁴⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1160 a 35-36.

²⁵⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 a 32-34.

²⁵¹ Smith-Pangle (2003), σ. 84.

υπόλοιπα πάντοτε στους ίδιους, που τυχαίνει να είναι οι λίγοι, κακοί πλούσιοι²⁵². Δεν ενδιαφέρονται και δεν κυβερνούν λόγω της υπεροχής τους στην αρετή, αλλά λόγω του πλούτου και της δύναμης που διαθέτουν, με όποιες συνέπειες έχει αυτό στην επιδίωξη του κοινῆ συμφέροντος και στην αντιμετώπιση των υπηκόων. Αντίθετα, στην αριστοκρατία φαίνεται ότι κυριαρχεί η αρετή, τα αξιώματα καταλαμβάνονται από τους καλύτερους και στον καθένα αποδίδεται αυτό που του ταιριάζει. Υπό αυτήν την έννοια, βάση της φιλίας και του δικαίου στο πολίτευμα αυτό είναι η αρετή.

Τέλος, στην τιμοκρατία κυρίαρχοι είναι οι πολλοί που ανήκουν στην ίδια περιουσιακή κατηγορία. Είναι το πολίτευμα που οι πολίτες θέλουν να είναι ίσοι μεταξύ τους και δίκαιοι, γι' αυτό και η κατανομή των αξιωμάτων γίνεται με την σειρά και με βάση την ισότητα²⁵³. Αυτός είναι εξάλλου και ο χαρακτήρας της φιλίας και της δικαιοσύνης που διαποτίζει τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών. Και η παρέκκλιση της τιμοκρατίας, η δημοκρατία, εξασφαλίζει μια ισότητα μεταξύ των πολιτών, αν και το γενικό της γνώρισμα είναι να κάνει ο καθένας ό,τι του αρέσει²⁵⁴. Η εξουσία σε αυτήν κατανέμεται σε μεγαλύτερο αριθμό πολιτών, γεγονός που συνεπάγεται την εξυπηρέτηση των συμφερόντων των περισσότερων, γι' αυτό και αναγνωρίζεται από τον Αριστοτέλη ως το λιγότερο κακό από τις παρεκκλίσεις. Λογικό δε είναι να υπάρχουν σε αυτήν σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό, σε σχέση με τα υπόλοιπα παρεκβιατικά πολιτεύματα, σχέσεις φιλίας και δικαίου.

Με βάση τα παραπάνω κατανοούμε ότι ο φιλόσοφος αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στο πολίτευμα, εφόσον στο πλαίσιο αυτού ρυθμίζονται τα έννομα συμφέροντα των πολιτών και η πρόσβαση αυτών στα αγαθά. Γενικά, όταν εφαρμόζονται οι αρχές του δικαίου και της ισότητας, τότε ωφελείται το κοινόν²⁵⁵ και προάγεται το κοινῆ συμφέρον²⁵⁶. Η επικράτηση βέβαια μιας δικαϊκής βάσης συνεπάγεται την προαγωγή της φιλίας εντός της πολιτικής κοινωνίας. Λογικό δε είναι το παραπάνω να επιτυγχάνεται στα ορθά πολιτεύματα, εφόσον σε αυτά οι άρχοντες είναι προσανατολισμένοι στην εξυπηρέτηση

²⁵² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1160 b 13-16.

²⁵³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 a 28-29.

²⁵⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 a 6-9.

²⁵⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 a 33, 1161 b 10.

²⁵⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1160 a 14.

του συμφέροντος των αρχομένων²⁵⁷. Η διάθεση ευεργεσίας, η αρετή και η βούληση για την εφαρμογή της ισότητας μεταξύ των πολιτών, που περιγράφονται ως οι κύριες αρετές των αρχόντων στα πολιτεύματα της βασιλείας, της αριστοκρατίας και της πολιτείας αντίστοιχα, αφενός συμβάλλουν σημαντικά στην εξισορρόπηση των σχέσεων ανισότητας στην πολιτική κοινωνία, και αφετέρου δημιουργούν ένα πλαίσιο περαιτέρω εμβάθυνσης της δικαιοσύνης και της φιλίας στους κόλπους αυτής.

2.4.2. Η φιλία στο πλαίσιο του οίκου

Έχοντας καταδείξει ο Αριστοτέλης την αναλογική σύνδεση της δικαιοσύνης με την φιλία στον χώρο της πολιτικής κοινωνίας, προβαίνει στην συνέχεια σε διερεύνηση των σχέσεων εντός του πλαισίου του οίκου. Ο σκοπός του εδώ φαίνεται ότι είναι διπλός.

Σε πρώτο επίπεδο επιχειρεί να δείξει ότι και μέσα στον χώρο της οικογένειας υπάρχουν ρόλοι υπερεχόντων και υφισταμένων, όπως και σχέσεις συνεργατικές που φαίνεται ότι προκύπτουν με βάση τις ικανότητες, τις υποχρεώσεις και τα καθήκοντα των μελών²⁵⁸. Γι' αυτόν τον λόγο και ο φιλόσοφος επιχειρεί έναν παραλληλισμό ανάμεσα στις σχέσεις εντός του οίκου και σε αυτές που διαμορφώνονται ανάμεσα στις διάφορες πολιτειακές μορφές. Ας δούμε τί αναφέρει σχετικά.

Η σχέση του πατέρα προς τους γιους έχει την μορφή της βασιλείας, αφού ο πατέρας φροντίζει για τα παιδιά του. Όμως η βασιλεία δεν αποτελεί το μοναδικό πρότυπο πατρικής εξουσίας. Και η τυραννία εξίσου μπορεί να απεικονίζεται σε αυτήν, αν φέρουμε στο μυαλό τον τρόπο που οι Πέρσες μεταχειρίζονται τους γιους τους. Η εξουσία εξάλλου του οικοδεσπότη απέναντι στον δούλο του είναι επίσης τυραννική. Ο Αριστοτέλης ωστόσο θεωρεί λανθασμένη μόνο την πρώτη και όχι την δεύτερη μορφή τυραννικής εξουσίας, υπό την έννοια ότι οι διάφορες κατηγορίες ανθρώπων θα έπρεπε να τελούν υπό διαφορετικά καθεστώτα.

²⁵⁷ Αν και ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* χαρακτηρίζει ως καλύτερο πολίτευμα την βασιλεία, φαίνεται ότι στην αριστοκρατία μπορούν να αναπτυχθούν οι καλύτεροι όροι εδραίωσης της πολιτικής φιλίας, εφόσον οι πολίτες διαθέτουν αρετή. Λαμβάνοντας όμως υπόψη το γεγονός ότι οι ενάρετοι άνθρωποι δεν συναντώνται σε μεγάλο αριθμό, τότε η πολιτεία προσφέρει τις καλύτερες συνθήκες ανάπτυξης της ομόνοιας. Πρβ. και Stern-Gillet(1995), σ. 156-159.

²⁵⁸ Hamburger (1971), σ. 135-136.

Η σχέση του άντρα προς την σύζυγο έχει τα χαρακτηριστικά της αριστοκρατίας, επειδή ο πρώτος άρχει λόγω της υπεροχής του και με τον τρόπο που αρμόζει, ενώ, όσα θέματα ανήκουν στην αρμοδιότητα της γυναίκας, ανατίθενται σε αυτήν. Αν όμως ο σύζυγος δεν τηρεί τους κανόνες της ορθής σχέσης, αλλά ασκεί εξουσία στα πάντα, ή η σύζυγος κυβερνά λόγω του πλούτου και της δύναμης που αντλεί από αυτόν, τότε η σχέση αποκτά τα γνωρίσματα της ολιγαρχίας.

Η σχέση πάλι μεταξύ των αδελφών θυμίζει το τιμοκρατικό πολίτευμα, με δεδομένο ότι τα αδέλφια είναι ίσα μεταξύ τους, εκτός αν υπάρχει διαφορά ηλικίας. Σπιτικά δε με αδύναμο άρχοντα ή χωρίς άρχοντα προσομοιάζουν στο δημοκρατικό πολίτευμα, επειδή σε αυτά ο καθένας κάνει ό,τι θέλει.

Ας περάσουμε τώρα στον δεύτερο λόγο για τον οποίο ο Αριστοτέλης διερευνά τις σχέσεις του οίκου. Αυτός έχει να κάνει με την πρόθεσή του να αντιπαραβάλλει αυτές με όλες τις υπόλοιπες σχέσεις που διαμορφώνονται έξω από αυτόν. Η βασική διαφορά που εντοπίζει εδώ έγκειται στο γεγονός ότι όλες οι συγγενικές, όπως και οι συντροφικές φιλίες, σε αντίθεση με τις υπόλοιπες, δεν προϋποθέτουν ένα είδος συμφωνίας μεταξύ των μελών τους, ένα κανονιστικό, με λίγα λόγια, πλαίσιο με βάση το οποίο προκύπτουν οι όροι της σχέσης. Οι σχέσεις, όπως και τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις μεταξύ των μελών, διαμορφώνονται με βάση τον ρόλο που αναγνωρίζεται σε κάθε μέλος²⁵⁹, όπως αυτός έχει προκύψει από την φύση των πραγμάτων²⁶⁰. Ας δούμε πώς εκθέτει τις απόψεις του σχετικά με το θέμα.

Η συγγενική φιλία είναι πολυειδής και γενικά εξαρτημένη από την πατρική φιλία, δηλαδή την φιλία των γονιών με τα παιδιά τους. Για τους γονείς τα παιδιά είναι κομμάτι του εαυτού τους, ο ίδιος ο εαυτός τους ή επειδή πρόκειται για χωριστή ύπαρξη ένας άλλος εαυτός²⁶¹. Ο δεσμός τους με αυτά είναι ο ισχυρότερος δεσμός μεταξύ των ανθρώπων, επειδή ακριβώς πρόκειται για οικειότητα αίματος, συνειδητοποιείται δε αμέσως μετά την γέννησή τους. Οι γονείς εξάλλου δεν αναγνωρίζονται μόνο ως αρχή της ύπαρξης των παιδιών τους, αλλά και υπεύθυνοι για την τροφή και την μόρφωσή τους²⁶².

²⁵⁹ Hamburger (1971), σ. 141.

²⁶⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1162 a 17, 1163 b 24.

²⁶¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 b 18, 28, 28-29.

²⁶² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 a 16-17.

Τα παιδιά, από την άλλη μεριά, αγαπούν τους γονείς τους, επειδή οφείλουν σε αυτούς την ύπαρξή τους, αν και ο δεσμός τους δεν είναι το ίδιο ισχυρός όσο με αυτόν του γεννήτορα με το παιδί του, απαιτείται δε και παρέλευση κάποιου χρόνου από τη γέννησή τους, προκειμένου να τον αντιληφθούν. Η φιλία προς τους γονείς είναι φιλία προς κάτι αγαθό και ανώτερο, γεγονός που καθορίζει και τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να ανταποδίδεται. Τα παιδιά οφείλουν να τιμούν τους γονείς τους στον βαθμό που μπορούν, αν και είναι πάντα χρεώστες σε αυτούς. Γι' αυτό και ο γιος δεν μπορεί να αποκηρύξει τον πατέρα του, γιατί, ό,τι και αν έχει κάνει, δεν είναι ισάξιο προς αυτά που πρώτος ο πατέρας του πρόσφερε²⁶³. Ο πατέρας όμως μπορεί να αποκηρύξει τον γιο, αν και κανένας πατέρας δεν θα ξέκοβε ποτέ τελειώς από αυτόν, γιατί πέρα από τη φυσική φιλία που τον συνδέει μαζί του, είναι ανθρώπινο να μην απορρίπτει την συμπαράσταση στον γιο του.

Επόμενο είδος φιλίας είναι η αδελφική, η οποία είναι εξίσου ισχυρή με την προηγούμενη, αφού τα αδέλφια προερχόμενα από το ίδιο αίμα είναι σαν να είναι ένα και το ίδιο ον²⁶⁴. Το γεγονός δε ότι μεγαλώνουν μαζί και είναι στην ίδια ηλικία κάνει την φιλία τους να μοιάζει με την συντροφική²⁶⁵. Αν δε είναι καλοί άνθρωποι και παρουσιάζουν ομοιότητα στον χαρακτήρα τους, η φιλία τους διαθέτει σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό τα γνωρίσματα της συντροφικής φιλίας. Γνώρισμα τώρα τόσο της αδελφικής όσο και της συντροφικής φιλίας είναι το μοίρασμα στις απολαβές και τις υποχρεώσεις με βάση την ισότητα²⁶⁶. Σε ό,τι αφορά τους υπόλοιπους συγγενείς οι συναισθηματικοί δεσμοί είναι ανάλογοι με το πόσο κοντινός ή μακρινός είναι ο κοινός αρχηγός της γενιάς τους²⁶⁷.

Ο φιλόσοφος εξετάζει και την σχέση ανάμεσα στον άντρα και την γυναίκα ως την πρώτη κατά φύσιν σχέση²⁶⁸. Η συνάφειά τους δεν υπηρετεί βέβαια μόνο την επιθυμία

²⁶³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1163 b 18-21.

²⁶⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 b 30, 32-33. Ο Αριστοτέλης μάλιστα κάνει λόγο για ταύτιση των αδελφών μεταξύ τους, η οποία προέρχεται από την ταύτιση αυτών από τους γονείς. Βλ. Θ, 1161 b 31.

²⁶⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 b 35-1162 a 1.

²⁶⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 a 26-29.

²⁶⁷ Η φιλία δηλαδή χαλαρώνει όσο απομακρύνονται οι σχέσεις συγγένειας. Βλ. Κούτρας (2009), σ. 158.

²⁶⁸ Ο Αριστοτέλης αναφέρει ενδεικτικά ότι ο άνθρωπος από την φύση του κλίνει περισσότερο στο να ζει ζευγαρωμένος παρά στο να ζει με άλλους σε πόλη, εννοώντας βέβαια ότι η προτεραιότητα της οικογένειας έναντι της πόλης είναι χρονολογική. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1162 a 16-17. Η διατύπωσή του δεν συγκρούεται με αυτή των *Πολιτικών* όπου κάνει λόγο για την οντολογική προτεραιότητα της πόλης έναντι του οίκου. Βλ. Αριστ. *Πολιτ.* Α, 1253 a 19-20.

τους για τεκνοποίηση, αλλά καλύπτει και όλες τις άλλες ανάγκες της ζωής, αναλαμβάνοντας ο καθένας από αυτούς τον ρόλο που του ανήκει²⁶⁹. Εδώ οι ρόλοι και οι υποχρεώσεις είναι από την αρχή χωριστοί και διακριτοί· ο ένας πρέπει να βοηθά τον άλλον και να θέτουν τον εαυτό τους στην υπηρεσία του κοινού τους σκοπού. Η εν λόγω φιλία συνδυάζει την ωφέλεια και την ευχαρίστηση, χωρίς όμως να αποκλείεται από τον Αριστοτέλη και η *δι' αρετήν* συναναστροφή των συζύγων. Η αρετή δε του καθενός είναι ανάλογη με το έργο που επιτελεί²⁷⁰.

Στο πλαίσιο του οίκου εξετάζεται τέλος και η σχέση ανάμεσα στον αφέντη και τον δούλο. Στο σημείο αυτό ο φιλόσοφος δεν ξεφεύγει από τις αντιλήψεις της εποχής του αφού παρουσιάζει τον δούλο σαν έμψυχο εργαλείο²⁷¹. Θεωρεί δε ότι ο τελευταίος μπορεί να απολαμβάνει την φροντίδα αυτού που τον χρησιμοποιεί, ενώ δεν τίθεται θέμα δικαιοσύνης και φιλίας ανάμεσα σε αυτόν και τον αφέντη. Ωστόσο δέχεται, διαφοροποιούμενος έτσι από την εποχή του, ότι μπορεί να υπάρξει δικαϊκή και φιλική σχέση, στον βαθμό που ο δούλος είναι άνθρωπος²⁷².

Αντιπαραβάλλοντας την πολιτική κοινωνία με την οικογένεια, διαπιστώνουμε ότι και στην τελευταία συναντώνται όροι δικαιοσύνης που συναντώνται και στην κοινωνία. Παρά το γεγονός ότι υπάρχουν κοινές βασικές αρχές ανάμεσα στις δύο (όπως π.χ. η απόδοση μεγαλύτερων τιμών σε όσους διαθέτουν μεγαλύτερη αρετή), η οικογένεια δεν παύει να αποτελεί, με τον πιο περιεκτικό τρόπο, πηγή αγαθού, ευχαρίστησης και ωφέλειας. Αντίθετα, στην κοινωνία ανάμεσα στους συμπολίτες σημειώνονται συχνά πράξεις αδικίας, ιδίως όταν υπάρχουν αλληλοσυγκρουόμενα συμφέροντα²⁷³. Φαίνεται έτσι ότι όσο πιο πολύ εξασφαλίζεται η ομοιότητα ανάμεσα στους ανθρώπους, τόσο περισσότερο ο δεσμός τους αποκτά αλτρουιστικό χαρακτήρα²⁷⁴. Η «έξοδος» βέβαια από

²⁶⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1162 a 20-23.

²⁷⁰ Γενικά ο φιλόσοφος θεωρεί ότι ο άντρας πρέπει να άρχει λόγω της υπεροχής του, όχι όμως απόλυτα, αλλά παραχωρώντας στην γυναίκα όλα εκείνα για τα οποία είναι αρμόδια. Τις περιπτώσεις δε εκείνες που άρχει η γυναίκα τις αντιμετωπίζει με επιφύλαξη, εφόσον θεωρεί ότι η τελευταία αντλεί την εξουσία της από την δύναμη που διαθέτει λόγω πλούτου. Χωρίς επομένως ο Αριστοτέλης να αποδέχεται μια δεσποτική εξουσία από την πλευρά του άντρα, ωστόσο θεωρεί μάλλον φυσική την υπεροχή του άντρα στην σχέση του με την γυναίκα. Βλ. και Smith-Pangle (2003), σ. 94.

²⁷¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 b 4.

²⁷² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1161 b 5-7.

²⁷³ Μαργαγιανού (1996), σ. 188-189.

²⁷⁴ Smith-Pangle (2003), σ. 87.

το πλαίσιο του οίκου οδηγεί σε νέους και διαφορετικούς όρους που ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις²⁷⁵.

Σημαντικό όμως στο σημείο αυτό είναι να αναγνωρίσουμε και κάτι ακόμα· οι σχέσεις μέσα στην οικογένεια δεν παύουν να είναι σχέσεις ανισότητας, γεγονός που υπαγορεύει την ανάγκη ρύθμισής τους. Απαιτούνται δηλαδή και σε αυτήν την περίπτωση κάποιιοι κανόνες, οι οποίοι φαίνεται ότι ενυπάρχουν στις ανθρώπινες σχέσεις. Η δικαιοσύνη επομένως χαρακτηρίζει τον άνθρωπο όχι μόνο ως πολιτικό, αλλά και ως τεκνοποιητικό ον²⁷⁶, στην πρώτη φυσική σχέση που δημιουργείται ανάμεσα στον άντρα και την γυναίκα, πριν την ύπαρξη της πολιτικής κοινωνίας²⁷⁷. Υπό αυτήν την έννοια, η οικογένεια αποτελεί έναν μικρόκοσμο των φιλικών και δικαιοσύνη σχέσεων που συναντώνται στην κοινωνία.

2.5. Ηθική της φιλίας

2.5.1. Φιλαλληλία και φιλαυτία

Ο Αριστοτέλης επανέρχεται με την αναζήτηση των γνωρισμάτων του γνήσιου φίλου και στο I' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Η ανάλυση που επιχειρεί σε αυτό αποτελεί ουσιαστικά μια ανατομή του ενάρετου ανθρώπου, πράγμα που εξηγεί όχι μόνο την θαυμαστή φιλαλληλία του, αλλά και αναδεικνύει το βαθύτερο νόημα της φιλαυτίας, της αγάπης δηλαδή του εαυτού. Υπό αυτήν την έννοια, δείχνει πώς διαπλέκεται αλλά και πώς διακρίνεται η ηθική του ατόμου από τις σχέσεις που διαμορφώνει αυτό μέσα στην κοινωνία. Ας εξετάσουμε λεπτομερέστερα τις θέσεις του.

²⁷⁵ Ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε τέτοιους όρους στην συνέχεια αναλύοντας παραδείγματα φιλιών χρησιμότητας. Στο εν λόγω είδος διακρίνει δύο μορφές: την ηθική και την νομική. Η πρώτη δεν συνάπτεται με συγκεκριμένους όρους, όμως ο φίλος περιμένει ανταπόδοση των ίσων σαν να μην έδωσε αλλά σαν να δάνεισε. Η δεύτερη, αν είναι οικονομικού τύπου, συνάπτεται με συγκεκριμένους όρους, ενώ σε μια πιο ελαστική μορφή της αφήνεται στον φίλο μία άνεση χρόνου, προκειμένου να καταβάλει το αντάλλαγμα. Σε ό,τι αφορά τις φιλίες της ανισότητας (ηθικού κυρίως τύπου και όχι νομικού, αφού εκεί ο καθορισμός των υποχρεώσεων γίνεται με πιο αυστηρό τρόπο) ο καθένας πρέπει να προσφέρει την ανταπόδοση στο βαθμό που μπορεί. Κατά τον Hamburger στις σχέσεις εκτός οίκου μπορούμε να παρατηρήσουμε μια βαθμιαία αύξηση των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων που οδηγούν τελικά στην σύναψη του «συμβολαίου», το οποίο όμως έλκει την καταγωγή του όχι μόνο από τον νόμο αλλά και από την φιλία. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι ο άνθρωπος στους φυσικούς ρόλους που του είχε απονείμει η φύση ήταν φορέας τόσο της αγάπης όσο και της δικαιοσύνης. Βλ. Hamburger (1971), σ. 141-142.

²⁷⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1162 a 17-29.

²⁷⁷ Hamburger (1971), σ. 135 και 141.

Ο φιλόσοφος αναφέρει αρχικά τα χαρακτηριστικά εκείνα που κατά την κοινή αντίληψη αποδίδουν την έννοια του φίλου. Φίλος είναι ο άνθρωπος που επιθυμεί για τον φίλο του τα αγαθά (αυτά που είναι ή αυτά που του φαίνονται αγαθά) και τα πράττει για χάρη του ή αυτός που επιθυμεί την ζωή του φίλου του χάριν αυτού²⁷⁸. Κατά άλλους φίλος είναι αυτός που διαθέτει τον χρόνο του για τον φίλο του ή έχει τις ίδιες προτιμήσεις με αυτόν ή πάλι εκείνος που αισθάνεται μαζί του τις λύπες του και τις χαρές του²⁷⁹.

Τα παραπάνω χαρακτηριστικά που στοιχειοθετούν την έννοια του φίλου, εντοπίζονται όμως και στην σχέση του ενάρετου ανθρώπου με τον εαυτό του²⁸⁰, όπως επίσης φαίνεται ότι τα έχουν και οι περισσότεροι άνθρωποι, στον βαθμό που είναι ευχαριστημένοι με τον εαυτό τους και θεωρούν ότι είναι καλοί άνθρωποι²⁸¹. Αφού λοιπόν ο ενάρετος διατίθεται στον φίλο του όπως στον εαυτό του, ο φίλος τελικά δεν είναι παρά ένας άλλος εαυτός²⁸². Η φιλία, με άλλα λόγια, ως φιλαλληλία είναι ο ίδιος ο τρόπος ζωής του ενάρετου ανθρώπου. Γι' αυτό και ο τελευταίος καθίσταται πρότυπο της ηθικής ζωής, «μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετῆ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι»²⁸³.

Αντίθετα, οι παντελώς φαύλοι και γενικότερα οι άνθρωποι μικρής αξίας βρίσκονται σε διάσταση με τον εαυτό τους, καθώς, στην θέση αυτών που θεωρούν ότι είναι για τον εαυτό τους καλά, προτιμούν και επιλέγουν τα ευχάριστα, αν και βλαβερά. Άλλοι πάλι από δειλία και οκνηρία αποφεύγουν να κάνουν αυτά που θεωρούν καλά γι' αυτούς, ενώ άλλοι, έχοντας γίνει μισητοί στους άλλους για την κακία τους, βαριούνται την ζωή τους και σκοτώνουν τον ίδιο τους τον εαυτό. Οι κακοί άνθρωποι επίσης αποφεύγουν να μείνουν μόνοι τους για να μην αναθυμούνται τις δυσάρεστες πράξεις τους, ενώ την ίδια στιγμή ξέρουν ότι θα κάνουν και άλλες παρόμοιες στο μέλλον. Δεν μπορούν επίσης να

²⁷⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1166 a 3-5.

²⁷⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1166 a 7-8.

²⁸⁰ Ο Ross στο συγκεκριμένο σημείο παρατηρεί ότι «η προσπάθεια [του Αριστοτέλη] να εντοπιστούν στο ίδιο το άτομο στατικά στοιχεία, από τα οποία το ένα μπορεί να ενδιαφέρεται για το άλλο και να συμπάσχει με αυτό, καταλήγει σε αποτυχία: γιατί αυτές οι σχέσεις προϋποθέτουν δύο χωριστούς εαυτούς». Δέχεται όμως ότι σε άλλα σημεία η έννοια του εαυτού διευρύνεται με την έννοια ότι η ευτυχία ενός άλλου γίνεται άμεσο αντικείμενο του ενδιαφέροντος του ατόμου όσο και η προσωπική του ευτυχία. Βλ. Ross (1993), σ. 328-329.

²⁸¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1166 b 3-4. Στην ουσία μόνο οι ενάρετοι άνθρωποι διαθέτουν αυτά τα γνωρίσματα αφού μόνο αυτοί διαθέτουν την εσωτερική αρμονία που τους επιτρέπει να είναι φίλοι με τον εαυτό τους. Βλ. Smith-Pangle (2003), σ. 143.

²⁸² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1166 a 31-32.

²⁸³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1166 a 12-13.

μοιραστούν χαρές και λύπες με τον εαυτό τους, αφού στην ψυχή τους γίνεται ένα είδος εμφύλιου πολέμου, με το ένα μέρος της να λυπάται που απέχει από κάποια πράγματα και το άλλο να ευχαριστείται γι' αυτό.

Πού εντοπίζεται όμως η τόσο μεγάλη απόσταση ανάμεσα στον φαύλο και στον ενάρετο; Ο Αριστοτέλης την τοποθετεί στην εναρμόνιση του ενάρετου με τις ηθικές επιταγές του νου²⁸⁴ και στην παράλληλη αποτυχία του φαύλου να πράξει το αντίστοιχο²⁸⁵.

Γι' αυτό και ο φιλόσοφος προχωρεί ακόμα περισσότερο και απερίφραστα υποστηρίζει ότι ο ενάρετος άνθρωπος πρέπει να αγαπά κυρίως τον εαυτό του, πρέπει δηλαδή να είναι φίλαυτος²⁸⁶. Αιτιολογεί την θέση του εντοπίζοντας την τάση του ενάρετου ανθρώπου να αποκτά ο ίδιος για τον εαυτό του τα ωραιότερα και μεγαλύτερα αγαθά, «τά κάλλιστα καί μάλιστ' αγαθά», ικανοποιώντας έτσι το κυριότερο μέρος του εαυτού του, το διανοητικό, το οποίο τον παρακινεί στην επιθυμία και επιτέλεση του καλού. Το καλό, στην συγκεκριμένη περίπτωση, δεν διαλαμβάνεται ως καλό που στενά υπηρετεί το προσωπικό συμφέρον²⁸⁷, αλλά αντιθέτως είναι αυτό που αναπτύσσεται με γνώμονα την αρετή και κρίνεται σε κοινωνικό πλαίσιο. Είναι χαρακτηριστική η φράση του φιλοσόφου «τούς μὲν οὖν περὶ τὰς καλὰς πράξεις διαφερόντως σπουδάζοντας πάντες ἀποδέχονται καὶ ἐπαινοῦσιν»²⁸⁸. Η προοπτική δε να ενεργούν όλοι οι άνθρωποι όπως ο ενάρετος, θα σήμαινε την δυνατότητα του κάθε επιμέρους ατόμου αλλά και όλης της κοινωνίας στην κατάκτηση των μεγαλύτερων αγαθών²⁸⁹.

Η φιλαυτία, όπως παρατηρεί ο Αριστοτέλης, γίνεται αιτία μιας θαυμαστής φιλαλληλίας. Έτσι ο ενάρετος άνθρωπος συχνά πράττει αποσκοπώντας στην εξυπηρέτηση του φίλου του, χωρίς να διστάζει μάλιστα να θυσιάσει για χάρη του την ίδια του την ζωή και τις χαρές που θα μπορούσε να γευτεί από αυτή²⁹⁰. προτιμά να κάνει

²⁸⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1166 a 17, 1168 b 30.

²⁸⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 a 5.

²⁸⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 a 11-12.

²⁸⁷ Το τελευταίο παραπέμπει στην αρνητική περίπτωση της φιλαυτίας σύμφωνα με την οποία ο φίλαυτος υπηρετώντας τα πάθη του και το άλογο μέρος της ψυχής του επιδιώκει την ικανοποίηση των προσωπικών του επιθυμιών και ως εκ τούτου είναι ένας ασήμαντος και δίχως αξία άνθρωπος. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1168 b 15-17.

²⁸⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 a 6-8.

²⁸⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 a 8-11.

²⁹⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 a 18-22.

κάποια ωραία και σημαντική πράξη για τους άλλους, που μπορεί να σημαίνει όμως το τέλος της δικής του ζωής· είναι πρόθυμος να παραμελήσει τα πλούτη του, τις τιμές και τα αξιώματά του υπό τον όρο να ευεργετηθεί ο φίλος του περισσότερο²⁹¹. ενδέχεται δε να παραχωρεί στον φίλο του την εκτέλεση σπουδαίων πράξεων, θεωρώντας ότι είναι ωραιότερο να αποτελεί ο ίδιος την αιτία της πραγματοποίησης από τον φίλο του μιας σπουδαίας πράξης²⁹².

Στην αριστοτελική φιλοσοφία ο φίλαυτος είναι τελικά ο ηθικά τέλειος και ελεύθερος άνθρωπος. Απαλλαγμένος από τα πάθη της ψυχής και καθοδηγούμενος από τον νου, επιλέγει να πράττει τα έργα της δικαιοσύνης και γενικά της αρετής εξασφαλίζοντας το καλό για τους φίλους του, αλλά και για τον εαυτό του την ηθική ομορφιά. Ο αριστοτελικός φίλαυτος δεν είναι εγωκεντρικός, εφόσον η ενέργειά του έναντι των υπολοίπων δεν αποσκοπεί στην δέσμευση ή την αποκόμιση ωφέλειας από αυτούς. Το μοναδικό όφελος που του προσμετρείται είναι η ανάπτυξη της ηθικής του προσωπικότητας, η οποία όμως τελικά επιστρέφει ως γνήσια φιλική ενέργεια στον φίλο.

2.5.2. Η πολιτική φιλία

Η περιγραφή των πολιτευμάτων στο Θ' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* έδειξε, αν και με όχι ιδιαίτερη σαφήνεια, όπως είδαμε, ότι οι φιλικοί όπως και οι δικαιοκοί δεσμοί ανάμεσα στους πολίτες μιας πόλης ποικίλλουν ανάλογα με το ποια είναι η κυρίαρχη αρχή και σε τι αποσκοπεί. Γι' αυτό και ο Αριστοτέλης επανέρχεται στο Ι' βιβλίο θέλοντας να προσδιορίσει με μεγαλύτερη καθαρότητα το περιεχόμενο που θα μπορούσε να έχει η πολιτική φιλία. Ο όρος δε που θεωρεί ότι ανταποκρίνεται καλύτερα στην φύση της είναι η ομόνοια.

Ο φιλόσοφος αρχικά διευκρινίζει ότι δεν πρόκειται για μια κατάσταση ομοδοξίας, εφόσον και άνθρωποι που δεν γνωρίζονται μεταξύ τους θα μπορούσαν να συμμερίζονται ίδιες πεποιθήσεις. Επίσης δεν πρόκειται για ομογνωμοσύνη μεταξύ των πολιτών πάνω σε ένα οποιοδήποτε ζήτημα, όπως για παράδειγμα τα ουράνια σώματα. Μια τέτοια συμφωνία απόψεων θα μπορούσε φυσικά να υπάρχει χωρίς όμως να στοιχειοθετεί μια φιλική σχέση. Αντίθετα πρόκειται για συμφωνία μεταξύ των πολιτών ή και μεταξύ

²⁹¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 a 26-28.

²⁹² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 a 32-34.

πολιτικών παρατάξεων σχετικά με θέματα που αναφέρονται στο δημόσιο συμφέρον, η οποία και συνοδεύεται από την λήψη κοινών αποφάσεων και εκτέλεση αυτών²⁹³. Μια πόλη ομονοεί όταν οι πολίτες συμφωνούν για το τι είναι ευεργετικό να γίνει, ορθολογικά επιλέγουν τα ίδια πράγματα και εκπληρώνουν κοινά σχέδια²⁹⁴.

Ο Αριστοτέλης δεν παραλείπει να δώσει ενδεικτικά παραδείγματα. Για πολιτικές πράξεις, όπως ο τρόπος κατανομής των αξιωμάτων, η σύναψη συμμαχίας με άλλες πόλεις και η συμφωνία περί του προσώπου διακυβέρνησης, η εξασφάλιση της ομόνοιας είναι υψίστης σημασίας. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο συμμερίζεται και σε αυτό το σημείο την κοινή αντίληψη που προσδίδει στην ομόνοια τον χαρακτήρα της πολιτικής φιλίας. Την τελευταία δε φαίνεται να την αντιπαραθέτει με την εμφύλια αναταραχή και την γενικότερη απορρύθμιση του πολιτικού βίου που προκαλείται, όταν απουσιάζει η συναίνεση σε σημαντικά πολιτικά ζητήματα.

Η περιγραφή της ομόνοιας δείχνει ότι για τον Αριστοτέλη θα μπορούσε και στο πολιτικό επίπεδο να μετατοπιστεί το ηθικό στοιχείο της φιλίας²⁹⁵. Την παραπάνω πρόθεση φαίνεται ότι εξυπηρετεί και το παράδειγμα των ενάρετων ανθρώπων, οι οποίοι ομονοούν, και μάλιστα με σταθερό τρόπο, τόσο με τον εαυτό τους όσο και μεταξύ τους ως προς τα δίκαια και συμφέροντα πράγματα²⁹⁶. Αντίθετα, οι φαύλοι, επιθυμώντας για τον εαυτό τους μεγαλύτερο μερίδιο από τις ωφέλειες, αλλά και μικρότερο κόπο στην προσφορά δημόσιων υπηρεσιών, παρατηρούν εξεταστικά τους διπλανούς τους και τους φράζουν τον δρόμο, αδιαφορώντας για το κοινό συμφέρον²⁹⁷.

Η απόδοση της ομόνοιας ως ομογνωμοσύνη περί των συμφερόντων από την μια μεριά και από την άλλη ως μιας μορφή φιλίας έχει προκαλέσει ποικίλες ερμηνείες μεταξύ των μελετητών. Οι περισσότεροι την αντιλαμβάνονται σαν τον αντίστοιχο της κύριας φιλίας στην πολιτική κοινωνία²⁹⁸. Όταν δηλαδή οι πολίτες ομονοούν, σημαίνει ότι

²⁹³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1167 a 26-28.

²⁹⁴ Λεοντσίνη (2009₂), σ. 108.

²⁹⁵ Βλ. Λυπουρλής (2006), σχόλιο 64, σ. 535.

²⁹⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1167 b 4-9.

²⁹⁷ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1167 b 9-13.

²⁹⁸ Ο Price για παράδειγμα θεωρεί την πολιτική φιλία σαν μια παράγωγη ποικιλία της φιλίας για το αγαθό. Βλ. Price (1990), σ. 204. Και ο Cooper σχολιάζει προς την ίδια κατεύθυνση: «Οι πολίτες θα προσεγγίζουν ο ένας τον άλλον για οικονομικούς ή άλλους σκοπούς με ένα πνεύμα αμοιβαίας εύνοιας και με την προθυμία να θυσιάσουν για το καλό ο ένας του άλλου τα προσωπικά τους ενδιαφέροντα, όπως απαιτεί η φιλία». Βλ. Cooper (1977₁), σ. 646.

επιδιώκουν ομόψυχα τον ίδιο σκοπό, λειτουργώντας όπως ένα ενοποιημένο υποκείμενο. Παρόλα αυτά, ενώ αναφέρεται ρητά στην ηθική πραγματεία ότι η πολιτική φιλία είναι φιλία θεμελιωμένη στο κοινό συμφέρον, άρα μια φιλία χρησιμότητας, δεν υποδεικνύεται ότι συνοδεύεται από τα ίδια ισχυρά αισθήματα αγάπης προς τους συμπολίτες, όπως στην προσωπική φιλία του χαρακτήρα. Περισσότερο, επομένως, θα πρέπει να εκληφθεί ως ομογνωμοσύνη των πολιτών επάνω σε σημαντικά ζητήματα που προωθούν το κοινό συμφέρον με αντίστοιχο παραμέρισμα των προσωπικών διαφορών και των ατομικών συμφερόντων, προκειμένου η πόλη να επιτύχει τους σκοπούς της. Κάτι τέτοιο βέβαια δημιουργεί ηθικούς δεσμούς μεταξύ των πολιτών, χωρίς όμως να υπονομεύει την διαφοροποίηση και την ατομικότητα²⁹⁹.

2.6. Φιλία και ευδαιμονία

Η παρουσίαση της αριστοτελικής φιλίας θα ολοκληρωθεί με την εξέταση της σημασίας της για την κατάκτηση της ευδαιμονίας. Ο φιλόσοφος πραγματεύεται με ιδιαίτερη ένταση το συγκεκριμένο ζήτημα στο τέλος του ένατου βιβλίου των *Ηθικών Νικομαχείων* (I,9). Θα προσπαθήσουμε στην συνέχεια να εντοπίσουμε τα βασικά του επιχειρήματα.

Αρχικά ο Αριστοτέλης διατείνεται ότι ο ισχυρισμός ορισμένων ότι ο ευτυχισμένος είναι αυτάρκης και ως εκ τούτου δεν παρουσιάζει κάποια έλλειψη, την οποία οι φίλοι θα μπορούσαν να συμπληρώσουν, φαίνεται παράλογος. Σε απάντηση αυτών διαρθρώνει τον πρώτο συλλογισμό του ως εξής: εφόσον γνώρισμα του ενάρετου ανθρώπου αλλά και του φίλου είναι να ευεργετεί³⁰⁰, και γενικά αναγνωρίζεται ότι είναι καλύτερο να ευεργετεί κάποιος τους φίλους παρά τους ξένους, έπεται ότι ο αγαθός άνθρωπος έχει ανάγκη φίλων

²⁹⁹ Πρβ. Λεοντσίνη (2009₂), σ. 108-109, Mulgan (2007), σ. 24-29.

³⁰⁰ Ο Αριστοτέλης έχει ήδη δείξει από το I.7 ότι η ευεργεσία, γενικότερα η διάθεση αγάπης προς τον άλλον, που εκδηλώνεται *ένεργεια* ταιριάζει περισσότερο στην φύση του ανθρώπου δεδομένου του γεγονότος ότι το «είναι υπάρχει *ένεργεια*» (I, 1168 a 6-9). Παρομοιάζει μάλιστα την ευεργεσία προς τον άλλον με την αγάπη του καλλιτέχνη για το έργο του. Αιτιολογεί την θέση του με την παράθεση των παρακάτω επιχειρημάτων: α) είναι σύμφωνη με την φύση του ανθρώπου, γι' αυτό και ο άνθρωπος νοιάζεται για αυτήν, β) είναι κάτι το ωραίο και ευχάριστο, γ) έχει διάρκεια, δ) ο άνθρωπος ευχαριστείται περισσότερο με αυτό που δημιουργεί με κόπο. Γίνεται κατανοητή από τα παραπάνω η ανάγκη του ενάρετου ανθρώπου να ευεργετεί και να αγαπά. Αντίθετα, το να αγαπιέται κανείς μοιάζει με μια παθητική κατάσταση. Βλ. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1168 a 19-20.

για να τους ευεργετεί³⁰¹. Επομένως, οι φίλοι είναι απαραίτητοι για τον ενάρετο άνθρωπο, προκειμένου ο τελευταίος να ασκεί την αρετή του.

Εξάλλου, ο άνθρωπος έχει την φυσική ιδιότητα να συμβιώνει με άλλους ανθρώπους· εφόσον και ο ευτυχισμένος έχει την ίδια ιδιότητα, είναι φανερό ότι περισσότερο προτιμά να περνά τον χρόνο του με φίλους και να μοιράζεται με αυτούς την ευτυχία του, παρά με ξένους και τυχαίους. Το γεγονός ότι δεν έχει ανάγκη από φίλιες που στηρίζονται στην χρησιμότητα ή την ευχαρίστηση, δεν σημαίνει ότι γενικά δεν έχει ανάγκη από φίλους³⁰².

Επιπλέον, ο ευδαίμων άνθρωπος έχει ανάγκη να *θεωρεί* σπουδαίες πράξεις. Από την άλλη είναι σε θέση να *θεωρεί* καλύτερα τις πράξεις των άλλων, παρά τις δικές του. Η φιλία λοιπόν με ενάρετους ανθρώπους είναι γι' αυτόν απαραίτητη, εφόσον στις πράξεις των τελευταίων έχει μεγαλύτερη πρόσβαση σπουδής, αλλά και για τον πρόσθετο λόγο ότι αυτές του είναι οικείες και, ως σπουδαίες, ευχάριστες³⁰³.

Στην συνέχεια ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι ο ευδαίμων αντλεί ευχαρίστηση, που αποτελεί και ουσιώδες συστατικό για τον χαρακτηρισμό του βίου του ως ευδαίμονος, όταν ενεργεί στο πλαίσιο της συμβίωσης. Μάλιστα στην περίπτωση αυτή η ενέργειά του είναι διαρκέστερη, με δεδομένη την ευχαρίστηση που αυτός προσλαμβάνει κατά την επιτέλεσή της. Γίνεται λοιπόν αντιληπτό ότι η κατ' αρετήν ενέργεια αποκτά νόημα όταν απευθύνεται προς άλλους και συντελείται *μεθ' ἑτέρων* και όχι στον μοναχικό βίο. Εξάλλου είναι η συμβίωση με ενάρετους ανθρώπους αυτή που οδηγεί στην (εξ)άσκηση της αρετής³⁰⁴.

Μελετώντας τα έως τώρα επιχειρήματα του Αριστοτέλη δεν μπορούμε παρά να παρατηρήσουμε ότι επιχειρεί να καταδείξει την αξία της κατ' αρετήν φιλίας κυρίως μέσα από την ανάδειξη της αναγκαιότητάς της για τον ευδαίμονα βίο, που αποτελεί και το τέλος του ενάρετου ανθρώπου. Ως συνέχεια αυτών ακολουθεί ένας τελευταίος, ιδιαίτερα λαβυρινθώδης συλλογισμός³⁰⁵, τον οποίο μάλιστα ο Αριστοτέλης θεωρεί *φυσικώτερον*³⁰⁶,

³⁰¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 b 10-13.

³⁰² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 b 22.

³⁰³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 b 30–1170 a 4.

³⁰⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1170 a 5-9.

³⁰⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1170 a 14-b 19.

³⁰⁶ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1170 a 13.

πιο σύμφωνο με την φύση του υπό εξέταση φαινομένου. Θα προσπαθήσουμε να τον παρακολουθήσουμε.

Η ζωή είναι πρωταρχικό αγαθό, γιατί είναι φυσικό και ορισμένο, δηλαδή οργανωμένο από μέσα του³⁰⁷. Είναι επίσης ευχάριστο πράγμα (αφού το αγαθό από την φύση του εμπεριέχει το ευχάριστο). Εφόσον όμως το φυσικό καλό είναι καλό και ευχάριστο και για τον σπουδαίο άνθρωπο, η ζωή είναι καθαυτή πράγμα καλό και ευχάριστο και για τον σπουδαίο άνθρωπο. Η ζωή είναι κυρίως αίσθηση και νόηση. Ο άνθρωπος και περισσότερο ο ενάρετος και ευτυχισμένος ενεργεί έτσι, ώστε να αισθάνεται ότι αισθάνεται, και να νοεί ότι νοεί, κάτι που σημαίνει ότι υπάρχει. Μια τέτοια αίσθηση του είναι ευχάριστο πράγμα.

Αποδεικνύεται μέχρι αυτό το σημείο ότι η ζωή για τον ενάρετο άνθρωπο είναι καλή και ευχάριστη για δύο λόγους: και γιατί είναι καθαυτή καλή και ευχάριστη και γιατί αισθάνεται ότι αυτή η καλή ζωή είναι δική του. Ο Αριστοτέλης συνεχίζει το επιχείρημα ουσιαστικά και με την κατάδειξη της σημασίας της ζωής του φίλου για τον φίλο του³⁰⁸. Αναφέρει λοιπόν: Ο ενάρετος συμπεριφέρεται στον φίλο του όπως συμπεριφέρεται στον εαυτό του, γιατί ο φίλος είναι *ἄλλος ἑαυτός*. Συνεπώς ο ενάρετος πρέπει να έχει συναίσθηση και για την ζωή του φίλου του αντίστοιχη με αυτήν του εαυτού του. Η συναίσθηση αυτή επιτυγχάνεται με την συμβίωση³⁰⁹ και την επικοινωνία μέσω του λόγου και της διάνοιας. Εκεί λοιπόν διαπιστώνεται ότι ο φίλος ανήκει στα επιθυμητά πράγματα και σε αυτά που προτιμά κανείς να κατέχει (και γιατί η ζωή του είναι καθαυτή καλό πράγμα για τον φίλο που τον έχει και εξαιτίας της ευχαρίστησης που αισθάνεται ο τελευταίος κατά την συναίσθηση της ζωής του φίλου του ως συναίσθηση ότι η καλή ζωή του φίλου του είναι δική του).

Με τα παραπάνω επιχειρήματα ο Αριστοτέλης αποδεικνύει την αναγκαιότητα της φιλίας για την κατάκτηση της ευδαιμονίας. Το ερώτημα, όμως, με το οποίο ερχόμαστε αντιμέτωποι στην συγκεκριμένη περίπτωση είναι μήπως αυτή η ανάγκη του ανθρώπου για φίλους υπονομεύει άραγε την αυτάρκεια της ευδαιμονίας, όπως αυτή έχει

³⁰⁷ Κούτρας (1986), σ. 139.

³⁰⁸ Cooper (1972), σ. 293.

³⁰⁹ Και στο I, 1171 b 34-35 επαναλαμβάνεται η άποψη ότι συναίσθηση της ζωής του φίλου είναι επιθυμητή και ενεργοποιείται με την συμβίωση.

προσδιοριστεί στο Α' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*³¹⁰. Θα παρατηρούσαμε όμως ότι το πρόβλημα περισσότερο έχει να κάνει με το πώς πρέπει να προσδιοριστεί αυτή η αυτάρκεια. Το ίδιο το κείμενο φαίνεται ότι απαντά ότι η αναγκαιότητα των φίλων δεν υπονομεύει την αυτάρκεια της ευδαιμονίας³¹¹. Υποστηρίζεται ότι ο ευδαίμων δεν έχει ανάγκη από πολλά και μεγάλα εξωτερικά αγαθά³¹², γι' αυτό και δεν χρειάζεται φιλίες *διά τό χρήσιμον*. Εξάλλου η ζωή του είναι από μόνη της ευχάριστη³¹³, γι' αυτό και δεν χρειάζεται φιλίες *διά τό ήδύ*. Υπό αυτήν την έννοια η ζωή του είναι αυτάρκης. Από την άλλη μεριά όμως δεν θα μπορούσε να εννοηθεί η αυτάρκεια ως μόνωση του ανθρώπου στον εαυτό του³¹⁴. Ο ευδαίμων δεν παύει να είναι *πολιτικόν ζῶον*. Επομένως η ευδαιμονία του έχει νόημα μόνο μέσα στην συνύπαρξη, την ευχαρίστηση που λαμβάνει από την συναναστροφή του με τους άλλους στο πλαίσιο του αγαθού και την συναίσθηση του ίδιου αλλά και των φίλων του και των πράξεων τους.

³¹⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Α, 1097 b 14-16: «τό δ' αὐταρκες τίθεμεν ὃ μονόμενον αἰρετόν ποιεῖ τόν βίον καί μηδενός ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δέ τήν εὐδαιμονίαν οἴομεθα εἶναι». Η αυτάρκεια ως ιδιότητα της ευδαιμονίας επαναλαμβάνεται και στο *Ηθ. Νικ.* Κ, 1177 b 20.

³¹¹ Βλ. και Urmson (1988), σ. 116-117.

³¹² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Κ, 1179 a 1-3.

³¹³ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Κ, 1177 a 22-25.

³¹⁴ Κουβέλη (1996), σ. 129 και Κούτρας (1986), σ. 107.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ

3.1. Ο χαρακτήρας της αριστοτελικής δικαιοσύνης

Στην αριστοτελική φιλοσοφία η δικαιοσύνη απέκτησε ένα εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο σε σχέση με προγενέστερες φιλοσοφικές θεωρήσεις³¹⁵. Ο Αριστοτέλης τοποθέτησε την δικαιοσύνη μέσα στο εμπειρικό πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας. Υπό αυτήν την έννοια, η δικαιοσύνη δεν συνιστά μόνο ηθική αρετή αλλά και διακρίνεται για την έντονη πολιτική της διάσταση³¹⁶. Ας δούμε λοιπόν πώς συνυφαίνεται το ηθικό και το πολιτικό της στοιχείο.

Ως δίκαιο ορίστηκε από τον Αριστοτέλη το άτομο εκείνο που διαθέτει αλλά και ενεργεί έναντι των άλλων στην βάση ενός συγκεκριμένου ήθους, αλλά και εκείνο που εμπεδώνει και ενισχύει συγκεκριμένες πολιτικές λειτουργίες σχετικές με την διανομή και απόλαυση των αγαθών και των αξιωμάτων, όπως και με την ρύθμιση των επιμέρους κοινωνικών και οικονομικών σχέσεων με τον πλησίον.

Στην πρώτη περίπτωση βρισκόμαστε στην σφαίρα της γενικής δικαιοσύνης κατά την οποία το άτομο καλείται με γνώμονα την προαίρεση και τον ορθό λόγο, την φρόνηση δηλαδή που διαθέτει, να έχει συνείδηση του δικαίου αλλά και βούληση εφαρμογής του νόμου που εκφράζει αυτό έναντι των υπόλοιπων μελών της κοινωνίας. Στο πλαίσιο εν προκειμένω της καθολικής δικαιοσύνης το άτομο οφείλει να εκδηλώνει μια συνολικά ενάρετη συμπεριφορά προς το κοινωνικό σύνολο, όπως και να αποφεύγει κάθε κακία, συμμεριζόμενο αλλά και προωθώντας τον γενικό σκοπό του νόμου, που δεν είναι άλλος από την επιδίωξη του κοινού αγαθού. Στον βαθμό βέβαια που κάνει χρήση της αρετής από προαίρεση αναγνωρίζεται ως σπουδαίος άνθρωπος. Σε διαφορετική περίπτωση εναρμονίζεται τουλάχιστον με ένα μίνιμουμ ηθικής συμπεριφοράς υπακούοντας στον νόμο, που διακρίνεται για τον επιτακτικό του χαρακτήρα.

Η δεύτερη περίπτωση καλύπτει όπως είδαμε την σφαίρα της ειδικής δικαιοσύνης που διακρίνεται για τον κατεξοχήν συγκεκριμένο και πρακτικό χαρακτήρα της. Στο πλαίσιο

³¹⁵ Αναφέρουμε ενδεικτικά την άποψη του Πλάτωνα ο οποίος εξαρτώντας την δικαιοσύνη από την ιδέα προσέδωσε μεταφυσική χροιά στο πρόβλημα του δικαίου. Βλ. Κούτρας (2009), σ. 60.

³¹⁶ Young (2006), σ. 196.

αυτής το άτομο καλείται να αναγνωρίσει ότι ο χώρος της κοινωνικής ζωής επιβάλλει την αποδοχή συγκεκριμένων «δικαιωμάτων» που ανήκουν στην δικαιοδοσία των υπολοίπων μελών της κοινωνίας και έχουν να κάνουν είτε με την κατοχή αγαθών και αξιωμάτων είτε με το πλέγμα των ελευθεριών των υπολοίπων, έτσι όπως αυτά διαμορφώνονται στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινωνίας. Η επίδειξη λοιπόν δίκαιης συμπεριφοράς σημαίνει την «καταπολέμηση» της πλεονεξίας και την κατάφαση της (πολιτικής) αρχής της ισότητας στην οποία στηρίζεται η κοινωνία της πόλης και που αφορά σε ζητήματα κτήσης, ανεξάρτητα από το αν το τελευταίο έχει να κάνει με αγαθά ή πρόσωπα. Η εφαρμογή βέβαια της αρχής αυτής υποδηλώνει την συνειδητοποίηση, από την πλευρά του ατόμου, της πολιτικής του ιδιότητας και την αντίστοιχη αναγνώριση αυτής στους άλλους πολίτες.

Και στις δύο παραπάνω περιπτώσεις το άτομο, προκειμένου να είναι δίκαιο, θα πρέπει αφενός να διαμορφώσει ενάρετο ήθος και αφετέρου να ενστερνιστεί αρχές που διέπουν την συγκεκριμένη κοινωνία της πόλης και καθορίζουν τις σχέσεις του με τον άλλο, επομένως πολιτικές αρχές. Κατανοούμε, με βάση τα παραπάνω, τον διπλό χαρακτήρα – ηθικό και πολιτικό – που λαμβάνει η αρετή της δικαιοσύνης στην ηθική πραγματεία. Από την μια μεριά είναι ρυθμιστική αρχή του ψυχισμού και της συμπεριφοράς των πολιτών και από την άλλη οργανωτική αρχή της πολιτείας³¹⁷.

3.2. Ο χαρακτήρας της αριστοτελικής φιλίας

Εντοπίζονται άραγε και στην αρετή της φιλίας οι δύο ιδιότητες της δικαιοσύνης που προηγουμένως προδιαγράψαμε; Και η παρουσίαση της φιλίας λαμβάνει χώρα, όπως διαπιστώσαμε, επίσης σε δύο επίπεδα. Σε ένα πρώτο προσωπικό επίπεδο, ο Αριστοτέλης περιγράφει το άτομο να συνάπτει δεσμούς που εδράζονται στην βάση μιας αξίας, ενώ σε ένα δεύτερο, πιο διευρυμένο επίπεδο συλλαμβάνει το άτομο ως κοινωνικό ον που ωθείται στην σύναψη σχέσεων που υπαγορεύονται από την φύση ή είναι δυνατό να στηρίζονται σε περισσότερο νομικούς όρους.

Στην πρώτη περίπτωση προβάλλεται το ηθικό στοιχείο της φιλίας εφόσον αυτή διαμορφώνεται στην βάση ενός αγαθού. Στην πιο τέλεια μορφή της μάλιστα, την κατ' αρετήν, ο φίλος προσεγγίζει τον άλλον ως ηθικό πρόσωπο και θεμελιώνει την φιλία του

³¹⁷ Αγγελής (1996), σ. 14.

στην προαίρεση, την ηθική δηλαδή πρόθεση να ενεργεί το καλό του φίλου του χάριν του ίδιου του φίλου. Η συναναστροφή επιφέρει την ευδοκίμηση της ενάρτητης πράξης, αλλά και τον αποτελεσματικό έλεγχο και την βελτίωση του χαρακτήρα. Η φιλαλληλία εξάλλου είναι συνήθως σύμφυτη με την καλώς εννοούμενη φιλαυτία, που ωθεί το άτομο στην επιτέλεση των ωραιότερων και μεγαλύτερων έργων.

Στην δεύτερη περίπτωση, η φιλία πηγάζει από την ανάγκη της τεκνοποίησης, ικανοποιεί όμως και άλλες ανάγκες της ζωής, επεκτείνεται στις ευρύτερες σχέσεις που διαμορφώνονται στην βάση συμφερόντων και τέλος συνιστά τον συνδετικό δεσμό της πολιτικής κοινωνίας, η οποία στοχεύει στο *κοινή* συμφέρον *ἅπαντα τόν βίον*. Χωρίς να παραγνωρίζεται το συγκινησιακό στοιχείο, το βάθος του οποίου είναι μεγαλύτερο στις σχέσεις όπου ενυπάρχει η φυσική ομοιότητα, όλες οι παραπάνω σχέσεις υπόκεινται, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, στην εποπτεία της δικαιοσύνης που επιβάλλεται ως πρόσφορο μέσο για την ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ διαφορετικών, ἄρα και άνισων, ατόμων.

Με βάση τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό ότι και η αρετή της φιλίας είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί σε δύο επίπεδα: ένα περισσότερο ηθικό, κατά το οποίο οι φίλοι συναναστρέφονται με βάση το καθεαυτό ή το *φαινόμενον ἀγαθόν* και ένα περισσότερο πολιτικό στο οποίο, για την ανάπτυξη της φιλίας, προϋποτίθεται η εξασφάλιση της δικαιοσύνης στην βάση είτε ενός περισσότερο ηθικού είτε ενός περισσότερο νομικού χαρακτήρα. Η ανάγκη για δικαιοσύνη μάλιστα γίνεται ὄλο και πιο επιτακτική όταν η φιλία εκπίπτει από μια κατάσταση ηθικής ισότητας στο πεδίο εκείνο που κυριαρχεί η ανισότητα. Κατά συνέπεια και η κοινωνική αρετή της φιλίας δεν εμπεριέχει μόνο ηθική αλλά και πολιτική διάσταση.

3.3. Κοινά σημεία ανάμεσα στην δικαιοσύνη και την φιλία

Οι κοινωνικές αρετές της δικαιοσύνης και της φιλίας, όπως αυτές αναπτύσσονται στην ηθική πραγματεία του φιλοσόφου, διακρίνονται για τον ηθικό και πολιτικό τους χαρακτήρα. Ουσιαστικά δεν πρόκειται για δύο ανεξάρτητες μεταξύ τους διαστάσεις εφόσον, όπως στην αρχή της εργασίας προαναγγέλθηκε, στην ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη η διαχωριστική γραμμή μεταξύ ατομικής ηθικότητας και κοινωνικής

ηθικότητας, που υπαγορεύει η πολιτεία μέσω της νομοθεσίας της, είναι κατεξοχήν ρευστή. Το δίκαιο και η φιλία λειτουργούν έτσι και ως αρετές που βελτιώνουν τον άνθρωπο και ως αρετές που συμβάλλουν στην ευδόωση των σκοπών της κοινωνίας και της πόλης-κράτους. Σκόπιμο όμως κρίνεται στην συνέχεια να αναζητήσουμε ειδικότερα τα κοινά σημεία που εντοπίζονται μεταξύ τους, προκειμένου να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι εν λόγω αρετές δύνανται, σύμφωνα πάντοτε με την αριστοτελική υπόδειξη, να ασχολούνται με τα ίδια πράγματα³¹⁸.

Ο Αριστοτέλης ανέλυσε, όπως είδαμε, την δικαιοσύνη και την φιλία ως κοινωνικές αρετές, προέκρινε δηλαδή τον ετεροαναφορικό τους χαρακτήρα. Πέρα όμως από το παραπάνω, οι δύο έννοιες φαίνεται ότι διαθέτουν και κοινό οντολογικό πυρήνα, ο οποίος συγκροτείται από τα στοιχεία της *βούλησης* και της *ενέργειας*, που εκφράζονται όμως προς χάριν του άλλου. Πιο απλά ο δίκαιος άνθρωπος επιθυμεί και ενεργεί δίκαιες πράξεις προς ἕτερον³¹⁹. Παρόμοια ο φίλος επιθυμεί και ενεργεί το καλό για χάρη του φίλου του³²⁰.

Εξίσου κοινό φαίνεται ότι είναι και το στοιχείο της ανταπόδοσης. Η τελευταία εμπεριέχεται στον βασικό ορισμό της φιλίας³²¹, ενώ το ανταποδοτικό δίκαιο αναγνωρίζεται ως μία από τις κύριες λειτουργίες της ειδικής δικαιοσύνης³²². Θα μπορούσαμε βέβαια να θεωρήσουμε ότι η ανταπόδοση γενικότερα ισχύει στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας ἔμμεσα, με την έννοια της εφαρμογής, από την πλευρά των πολιτών, των νόμων που καταρτίζουν οι νομοθέτες, όπως και της απονομής, από την πλευρά των αρχόντων, των αξιωμάτων και αγαθών με βάση την αξία των πολιτών. Η αντίληψη της αμοιβαίας εύνοιας, του τρίτου στοιχείου του ορισμού της φιλίας, αν και δεν γίνεται καμία άμεση αναφορά κατά την πραγμάτευση της δικαιοσύνης, επίσης θεωρείται προφανής υπό την έννοια ότι η δίκαιη συμπεριφορά γενικώς αναγνωρίζεται.

³¹⁸ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1155 a 22-24, 1159 b 25-26.

³¹⁹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1129 a 8-9, 1129 b 27.

³²⁰ Είδαμε ότι αν και στον αρχικό ορισμό της φιλίας περιλαμβάνεται μόνο το στοιχείο της βούλησης (1155 b 31) στην συνέχεια τονίζεται ο ενεργητικός χαρακτήρας. Εξάλλου και τα δύο στοιχεία της βούλησης και της ενέργειας αποτυπώνονται σε έναν από τους ορισμούς του φίλου στο *Ηθ. Νικ.* I, 1166 a 2-4: «Θεωρούν φίλο τον άνθρωπο που επιθυμεί και πραγματοποιεί το καλό ή αυτό που του φαίνεται καλό».

³²¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1155 b 33.

³²² Ο Αριστοτέλης βέβαια προτείνει την αναλογική και όχι την κατ' ισότητα ανταπόδοση, αναγνωρίζοντας μάλιστα ότι είναι το είδος της δικαιοσύνης στο οποίο θεμελιώνεται η πόλη.

Ο φιλόσοφος επιχείρησε να αποδώσει το γνώρισμα της μεσότητας και στις δύο κύριες αρετές, αν και ιδιότυπα σε σχέση με τις άλλες που αναλύει στο Γ' και Δ' βιβλίο της πραγματείας του. Περισσότερο ανέλυσε την μεσότητα στην ειδική δικαιοσύνη συνδέοντας την με την γεωμετρική ισότητα στο διανεμητικό, την αριθμητική αναλογία στο διορθωτικό και την αμοιβαία αναλογία του αντιπεπονητός δικαίου. Την κατ' αξίαν ισότητα δέχεται και στην περίπτωση των άνισων φίλων, αν και αναγνωρίζει την σημασία της αριθμητικής ισότητας στην περιοχή της φιλίας. Ανεξάρτητα πάντως, η γεωμετρική και η αριθμητική αναλογία αναγνωρίζεται και στις δύο αρετές.

Και ως προς το θέμα του κινήτρου μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι δύο αρετές παρουσιάζουν ομοιότητα. Στην περίπτωση της φιλίας δεχτήκαμε ότι ο μεν ενάρετος κινείται έναντι του φίλου του στην βάση ενός αλτρουιστικού ενδιαφέροντος, το οποίο όμως φαίνεται να ατονεί στις φιλικές σχέσεις που στηρίζονται στο χρήσιμο και στο ευχάριστο. Στην περιοχή των ευρύτερων κοινωνικών σχέσεων ο αλτρουισμός εμπεριέχεται στις φιλίες στο πλαίσιο του οίκου, ενώ ταυτόχρονα αναγνωρίζεται ότι στα ορθά πολιτεύματα η εξουσία ασκείται για χάρη των αρχομένων. Απουσιάζει βέβαια ή συρρικνώνεται εντελώς σε σχέσεις όπως αυτές του αφέντη και των δούλων, όπως και στα παρεκβατικά πολιτεύματα.

Παρόμοια είναι η εικόνα και στον χώρο της δικαιοσύνης. Αυτός που ενεργεί με νόμιμο τρόπο από προαίρεση υπονοείται ότι ενδιαφέρεται για το καλό των άλλων, γεγονός που συνεπάγεται τον χαρακτηρισμό της δικαιοσύνης ως τέλειης αρετής και αλλότριου αγαθού. Στον χώρο της ειδικής δικαιοσύνης η εξασφάλιση της ισότητας από την πλευρά της πολιτείας φαίνεται εν πρώτοις ότι ανταποκρίνεται σε ένα αίτημα κοινωνικής ειρήνης, ενώ η αποδοχή αυτής από την πλευρά των πολιτών θα μπορούσε να κατανοηθεί ως ενδιάθετη αναγνώριση της δικαιοδοσίας του άλλου στον χώρο της κοινωνικής συνύπαρξης.

Τέλος, από την άποψη του σκοπού το δίκαιο είναι αυτό που δημιουργεί και εξασφαλίζει την ευτυχία της πολιτικής κοινωνίας και των μελών της. Αντίστοιχα η φιλία κρίνεται αναγκαία και για τους ευδαίμονες ανθρώπους, ενώ η πολιτική φιλία, όπως είδαμε, αποσκοπεί και αυτή στο κοινῆ συμφέρον καθ' όλη την διάρκεια της ζωής³²³.

³²³ Η σύνδεση της πόλης με την ευδαιμονία αναλύεται στα *Πολιτικά*.

3.3. Διαφορές ανάμεσα στην δικαιοσύνη και την φιλία

3.3.1. Εξωτερικές διαφορές

Γίνεται σαφές με βάση τα προηγούμενα ότι ο Αριστοτέλης αποδίδει στις δύο κύριες κοινωνικές αρετές πολλές κοινές ιδιότητες. Ασφαλώς αυτό δεν μπορεί να σημαίνει ότι οι εν λόγω αρετές είναι ταυτόσημες. Το ερώτημα λοιπόν που τίθεται στην συνέχεια είναι ποια είναι εκείνα τα σημεία στα οποία διαφοροποιούνται. Θα μπορούσαμε να τα διακρίνουμε σε εξωτερικά και εσωτερικά, με την ποιοτική έννοια, γνωρίσματα. Ας εξετάσουμε τα πρώτα.

Ο σχηματισμός της φιλίας προϋποθέτει την εύνοια που σχηματίζεται εξαιτίας μιας ποιότητας που διαθέτει ο άλλος, η οποία και λειτουργεί σαν πόλος έλξης για τον φίλο. Αυτό βέβαια, όπως έχουμε δει, δεν σημαίνει ότι κάθε εύνοια εξελίσσεται σε φιλία. Εφόσον όμως προκύψει η φιλική σχέση, αυτή διαθέτει και ένα έντονο συναισθηματικό στοιχείο, το οποίο βέβαια ποικίλλει σε βάθος ανάλογα με το είδος της φιλικής σχέσης. Πρόκειται για το συναίσθημα της αγάπης, το οποίο μάλιστα κατευθύνεται στο συγκεκριμένο πρόσωπο του φίλου. Η φιλία, λέει ο Αριστοτέλης, έγκειται περισσότερο στο να αγαπά κανείς³²⁴.

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το εν λόγω συναίσθημα παρατηρείται και στην περίπτωση της δικαιοσύνης; Διαπιστώσαμε ότι το στοιχείο της εύνοιας, με την έννοια της βούλησης του αγαθού για τον άλλον³²⁵, εμφανίζεται και στον ορισμό της δικαιοσύνης³²⁶. Ο φιλόσοφος δηλώνει και πιο άμεσα την μεταξύ τους σύνδεση, όταν κατά την ανάλυση του ευνοϊκού χαρακτήρα της φιλίας αναφέρει ότι η παροχή εύνοιας από την πλευρά του ευεργετημένου στον ευεργέτη είναι δίκαιη ενέργεια³²⁷. Δεν είναι όμως ξεκάθαρο εάν η δικαιοσύνη, πέρα από βούληση και ενέργεια, προϋποθέτει την ανάπτυξη ενός συναισθήματος απέναντι σε αυτόν, στον οποίον τοποθετείται ο δίκαιος άνθρωπος. Ο τελευταίος μπορεί να διαθέτει το συναίσθημα της ευχαρίστησης, επειδή ενεργεί δίκαια ή όντως μπορεί να επιθυμεί να ασκεί την αρετή του για το καλό του άλλου καταφάσκοντας

³²⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1159 a 27-28.

³²⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1155 b 32.

³²⁶ Υπενθυμίζουμε τον ορισμό της δικαιοσύνης ως έξεως δικαιοβουλευτικής και δικαιοπρακτικής. Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Ε, 1129 a 6-9.

³²⁷ Στο *Ηθ. Νικ.* Ι, 1167 a 14-15 ο Αριστοτέλης αναφέρει ακριβώς «εκείνος που ευεργετήθηκε, παρέχει εύνοια σε αντάλλαγμα των ευεργεσιών που έλαβε, ενεργώντας έτσι δίκαια».

στην σημασία της δικαιοσύνης για την ανθρώπινη ζωή, αυτό δεν σημαίνει όμως ότι ενεργεί δίκαια, επειδή αγαπά τον άλλον. Ακόμα λοιπόν και εάν ο δίκαιος υιοθετεί μια παρόμοια συμπεριφορά με τον φίλο ή και αντίστροφα, δεν θα μπορούσαμε να αποδεχτούμε την εξομοίωση των αρετών.

Θα μπορούσε βέβαια κάποιος στο σημείο αυτό να ισχυριστεί ότι το συναίσθημα της αγάπης δεν είναι το ίδιο έντονο στο πλαίσιο της πολιτικής φιλίας, οπότε στην περίπτωση αυτή η επικράτηση του πολιτικού δικαίου θα μπορούσε να δημιουργήσει κλίμα αντίστοιχο με την επικράτηση της πολιτικής φιλίας. Όμως και πάλι η έννοια της ομόνοιας που εισάγει ο φιλόσοφος στον χώρο αυτό φαίνεται ότι είναι ή στοχεύει να είναι έκφραση μιας κοινωνικής συμπάθειας³²⁸, που δημιουργείται από την αίσθηση του συνανήκειν σε μια συγκεκριμένη πολιτική κοινωνία. Άρα και στο πλαίσιο αυτό διαπιστώνεται διαφορά ανάμεσα στις δύο έννοιες.

Ας περάσουμε τώρα στην δεύτερη εξωτερική διαφορά. Η δικαιοσύνη σε αρκετές περιπτώσεις ενθαρρύνει ή και απαιτεί την διαμεσολάβηση ενός τρίτου παράγοντα για την θεμελίωση ή και απόδοσή της. Για παράδειγμα, η γενική δικαιοσύνη απαιτεί την διατύπωση καλών νόμων από την πλευρά των νομοθετών. Το ίδιο και το πολιτικό δίκαιο. Η διανεμητική δικαιοσύνη κατανέμει τα αγαθά με βάση την αξία που το εκάστοτε πολίτευμα αναγνωρίζει. Στο διορθωτικό δίκαιο αναγνωρίζεται επίσης η σημασία του δικαστή, ο οποίος καλείται σαν «διχαστής» να αποκαταστήσει την διαταραγμένη μεταξύ των πολιτών ισότητα³²⁹.

Η φιλία αντίθετα δεν προϋποθέτει ή δεν έχει ανάγκη την διαμεσολάβηση. Σε προσωπικό επίπεδο οι φίλοι αυτόβουλα ενεργούν για το καλό του άλλου, θεωρείται δε ότι ο ένας εμπιστεύεται τον άλλον ως πρόσωπο. Γι' αυτό ακόμα και στην περίπτωση της φιλίας που συνάπτεται για το όφελος, και που μπορεί να προσδιορίζεται με συγκεκριμένους όρους, εάν οι τελευταίοι δεν τηρούνται, δεν προβλέπονται δίκες. Το παραπάνω αιτιολογείται από την αντίληψη ότι αυτός που κάνει μια συναλλαγή προϋποθέτοντας την πίστη του άλλου, θα πρέπει να δέχεται και τις συνέπειες αυτής του

³²⁸ Κούτρας (2009), σ. 163.

³²⁹ Η περίπτωση της ανταλλαγής των αγαθών τόσο στο πλαίσιο του αντιπεπονητός δικαίου όσο και στο πλαίσιο των ανομοιοειδών φιλιών αντιμετωπίζεται από τον φιλόσοφο με κοινή λογική. Αυτό προκύπτει εάν συγκρίνουμε το *Hθ. Νικ.* E, 1133 a 16-22 με το I, 1163 b 32-1164 a 2.

της επιλογής³³⁰. Αλλά και γενικότερα στις περιπτώσεις εκείνες των φιλικών σχέσεων που δημιουργούνται διενέξεις, το τέλος αυτών επέρχεται μέσα από την διάλυση της φιλίας και όχι την παρέμβαση ενός τρίτου προσώπου³³¹.

3.3.2. Εσωτερικές διαφορές

Εντοπίσαμε προηγουμένως τις κύριες εξωτερικές διαφορές ανάμεσα στην δικαιοσύνη και την φιλία. Θα προσπαθήσουμε στην συνέχεια να εκφράσουμε και τις ποιοτικές διαφορές που έχουμε επισημάνει. Η πρώτη αφορά στον τρόπο με τον οποίο η καθεμία από τις αρετές «διαχειρίζεται» τον «άλλον». Η δεύτερη έχει να κάνει με την έκταση των σχέσεων που η κάθε αρετή προκρίνει.

Η δικαιοσύνη αποτελεί το υπόβαθρο της κοινωνικής αρετής του ανθρώπου. Ως όλη αρετή συνιστά ένα ιδεατό πρότυπο, εφόσον ένα σύνολο από αρετές, όπως η σωφροσύνη, η εγκράτεια, η μεγαλοπρέπεια, η μεγαλοψυχία, η ελευθεριότητα, η πραότητα και η ανδρεία καθορίζουν την συμπεριφορά του πολίτη στις σχέσεις του με τους υπόλοιπους³³². Ως εν μέρει αρετή όμως στοχεύει στην εξεύρεση του μέσου που θα διασφαλίσει την ισότητα μεταξύ των πολιτών. Στην πιο σημαντική μορφή της, το διανεμητικό δίκαιο, η ισότητα βασίζεται στην αναλογία σύμφωνα με την αξία εκείνου που λαμβάνει αγαθά. Το διορθωτικό πάλι δίκαιο έχει στόχο την επαναφορά της αναλογίας όπως αυτή έχει προσδιοριστεί από το διανεμητικό. Υπό αυτήν την έννοια όμως η ειδική δικαιοσύνη λαμβάνει υπόψη μόνο την σχετική αξία των ατόμων που ζουν μαζί μέσα στην κοινωνία. Ο καθένας δηλαδή αντιμετωπίζεται με βάση αυτό που το εκάστοτε πολίτευμα προϋποθέτει ως αξία για την ευδωση των σκοπών του. Και μπορεί βέβαια ο Αριστοτέλης να αντιμετωπίζει το κάθε πολίτευμα ως τρόπο ζωής, όμως για την διατήρηση ενός συγκεκριμένου τρόπου ζωής, κάποιοι θεωρούνται ότι ανταποκρίνονται καλύτερα. Επομένως ο κάθε πολίτης διαθέτει σχετική μόνο αξία. Το παραπάνω δεν παύει να αποτελεί και γνώρισμα του θετικού δικαίου, γεγονός που οδηγεί τον φιλόσοφο στην αναγνώριση του φυσικού ως υπερέχοντος δικαίου, βασισμένου στην φύση των πραγμάτων.

³³⁰ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1162 b 29-31.

³³¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1163 a 25-26, I 1164 a 8-9, 1165 b 3-4.

³³² Αγγελής (1996), σ. 18.

Αντίθετα η φιλία στην τέλεια μορφή της θεμελιώνεται στην συνολική αξία του προσώπου του φίλου³³³. Ο φίλος δεν προσφέρει στον άλλον αυτό που του οφείλεται, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της δικαιοσύνης. Προσβλέπει στην προσφορά των ωραιότερων και μεγαλύτερων αγαθών ικανοποιώντας βέβαια το κυριότερο μέρος του εαυτού του, το διανοητικό, το οποίο τον παρακινεί στην επιθυμία και επιτέλεση του καλού για τον άλλον. Υπερβαίνοντας έτσι εγωιστικές παρορμήσεις αλλά και ενεργοποιώντας στο μέγιστο την πρακτική του διάνοια ο φίλος αντικρίζει το πρόσωπο του φίλου στην ολότητά του³³⁴. Γι' αυτό και ιδιαίτερα ο ενάρετος, παραιτούμενος από τα υλικά συμφέροντα για χάρη του φίλου του, επιτυγχάνει το πρώτο βήμα προς την εσωτερική του ελευθερία³³⁵. Η τελευταία όμως τελικά προϋποθέτει την αναγνώριση του άλλου ως αυτοτελούς και ισότιμου όντος.

Ας περάσουμε τώρα στην εξέταση της δεύτερης διαφοράς που προαναγγείλαμε. Η δικαιοσύνη είναι άσκηση αρετής προς έτερον, που απαιτεί όμως ιδιαίτερη ηθική και διανοητική προσπάθεια³³⁶. Όταν ενεργώ άδικα, επιτρέπω στο δικό μου «συμφέρον» ή στα «συμφέροντα» των φίλων μου, των συγγενών μου, των συνεργατών μου ή και των συμπατριωτών μου να είναι κυρίαρχα, γεγονός που επιφέρει την κατάργηση της νόμιμης τάξης όπως και της ισοπολιτείας. Η αρετή της δικαιοσύνης αντίθετα απαιτεί να επιβληθώ στην πλεονεξία μου, να λάβω με λίγα λόγια αποστάσεις από το προσωπικό μου συμφέρον ή από αυτό των φίλων μου και να μεταχειριστώ όλον ανεξαιρέτως τον κοινωνικό μου περίγυρο με βάση τον νόμο ή με βάση τις αρχές της αναλογικής ή αριθμητικής ισότητας. Η δικαιοσύνη προϋποθέτει με άλλα λόγια την αμεροληψία. Υπό αυτήν την έννοια, κατά τον Αριστοτέλη, το άτομο ασκεί την τέλεια αρετή, ενώ παράλληλα διαφυλάσσεται η πόλη ως κοινωνία ελεύθερων και ίσων πολιτών.

Ως προς το σημείο αυτό η αριστοτελική φιλία παρουσιάζει σημαντική απόκλιση. Σε προσωπικό επίπεδο φίλος είναι ένας σημαντικός για εμάς «άλλος» και όχι ο οποιοσδήποτε. Η αναγνώριση του άλλου ως ίσου και η ανταπόδοση των ευεργεσιών

³³³ Δεν πρέπει όμως να παραβλέψουμε στο σημείο αυτό ότι τα υπόλοιπα είδη της φιλίας αποβλέπουν περισσότερο σε ιδιότητες του φίλου κατά συμβεβηκός.

³³⁴ Κατά τον R. Sokolowski η εδραίωση της κατ' αρετήν φιλίας απαιτεί υψηλού επιπέδου ηθική γνώση, εφόσον το καλό χάριν του φίλου δεν ορίζεται εξωτερικά αλλά απαιτείται να ανακαλυφθεί μέσα από την συναναστροφή. Βλ. Sokolowski (2001), σ. 364-365.

³³⁵ Κούτρας (2009), σ. 123.

³³⁶ Sokolowski (2001), σ. 357.

απαιτούνται για την διατήρηση του φιλικού δεσμού και όχι για την σύναψή του. Είναι ακριβώς η ποιότητα που αναγνωρίζουμε στον άλλο και η διάθεση που δημιουργείται εξαιτίας αυτής για αμοιβαία προσέγγιση και θεώρηση της ζωής, αυτή που μας κάνει να βλέπουμε τον άλλον σαν άλλον εαυτό. Με άλλα λόγια η αριστοτελική φιλία είναι έννοια μεροληπτική.

Σε πολιτικό βέβαια επίπεδο ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει το θέμα πιο πραγματιστικά: η σύσταση της κοινωνίας εδράζεται στην εξυπηρέτηση της χρείας, επομένως στην περίπτωση αυτή η ομόνοια λαμβάνει την σημασία της ως συναίνεση ευρέος φάσματος για σημαντικά για την πόλη ζητήματα, βασισμένη στην ομοφροσύνη όλων των πολιτών ως προς τα πρότυπα του τρόπου ζωής³³⁷. Η ομόνοια επομένως δεν απαιτεί από εμάς να αισθανόμαστε τα ίδια δυνατά αισθήματα στοργής και προτίμησης για τους συμπολίτες μας, όπως στην προσωπική φιλία του χαρακτήρα³³⁸. Βεβαίως η ομόνοια, ως μορφή φιλίας εμπεριέχει έναν βαθμό μεροληψίας. Λαμβάνοντας ωστόσο τα δεδομένα της κλασικής εποχής³³⁹ ήταν λογικό ο φιλόσοφος να περιγράψει εκείνη την έννοια που κατά την άποψή του θα δημιουργούσε τις περισσότερες προϋποθέσεις πολιτικής ενότητας, χωρίς βεβαίως να στοχεύει να δημιουργήσει στην πόλη το είδος της απόλυτης ενότητας και ομοδοξίας που υποστήριξε ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του.

3.3.3. Η σχέση της δικαιοσύνης και της φιλίας

Η προηγούμενη ανάλυση κατέδειξε τον ηθικό και πολιτικό χαρακτήρα των κοινωνικών αρετών της δικαιοσύνης και της φιλίας, τις ομοιότητες και κυρίως τις διαφορές τους. Σκόπιμο λοιπόν κρίνεται να επιχειρηθεί στην συνέχεια η διαπίστωση του ρόλου που αναλαμβάνει η κάθε αρετή στο ηθικό σύστημα του Αριστοτέλη. Πρώτα όμως θα προσπαθήσουμε να σχηματίσουμε την εικόνα³⁴⁰ της κοινωνίας που αναδεικνύεται κατά την ανάλυση των εν λόγω αρετών στα *Ηθικά Νικομάχεια*, όπως και την θέση του ατόμου σε αυτήν.

³³⁷ Λεοντσίνη (2009₂), σ. 101.

³³⁸ Λεοντσίνη (2009₂), σ. 108.

³³⁹ Εννοείται εδώ η στενή σύνδεση ανάμεσα στον πολίτη και την πόλη του, όπως αυτή διατυπώθηκε στην εισαγωγή της παρούσας εργασίας.

³⁴⁰ Πρβλ. Mulgan (1999), σ. 19.

Στο κέντρο λοιπόν της ζωής των πολιτών ο φιλόσοφος τοποθετεί τις στενές σχέσεις του ατόμου με την οικογένεια και τους συντρόφους του. Η οικογένεια και οι καλοί φίλοι, τους οποίους συναναστρέφεται κάποιος για την ποιότητα του χαρακτήρα τους, περιλαμβάνονται στα εξωτερικά αγαθά που είναι απαραίτητα για την ευτυχισμένη ζωή³⁴¹. Όσο ο κύκλος της κοινωνικότητας του ατόμου διευρύνεται, εισχωρούν σχέσεις που στηρίζονται κατά κύριο λόγο στην ευχαρίστηση και την ηδονή. Από εκεί και πέρα ξεκινούν οι σχέσεις που συνάπτονται με σκοπό την χρησιμότητα, που μπορεί να είναι είτε προσωπικές είτε σχέσεις που στηρίζονται στην αμοιβαία εξυπηρέτηση συμφερόντων, όπως αυτές του οικονομικού τύπου. Ο τελευταίος κύκλος στον οποίο εντάσσεται το άτομο είναι ο πολιτικός, στον οποίο καταβάλλεται κοινή προσπάθεια για την προαγωγή των συμφερόντων της πολιτικής κοινωνίας.

Πώς άραγε εγγράφεται η σχέση της δικαιοσύνης με την φιλία στους κύκλους αυτούς; Και εάν, όπως επαναλαμβάνει συχνά ο φιλόσοφος, οι εν λόγω αρετές σχετίζονται με τα ίδια πράγματα και περιλαμβάνουν τα ίδια πρόσωπα, θα ήταν δυνατό η μία να υποκαθιστά την άλλη;

Μια πρώτη παρατήρηση είναι ότι η δικαιοσύνη και η φιλία συνυπάρχουν σε όλους τους κοινωνικούς κύκλους. Μάλιστα φαίνεται ότι στις πιο κοντινές σχέσεις που συνάπτει το άτομο, η φιλία και η δικαιοσύνη είναι έννοιες που δύσκολα διαχωρίζονται. Στην κατάσταση της φύσης το προβάδισμα δίνεται μάλλον στην φιλία³⁴², η ανάπτυξη της οποίας συμβαδίζει με μια περισσότερο φυσική –μη θεσπισμένη– δικαιοσύνη. Όσο το άτομο απομακρύνεται από τους πυρηνικούς κοινωνικούς κύκλους στους οποίους εντάσσεται, φαίνεται³⁴³ ότι η διασφάλιση μιας δικαιικής βάσης τίθεται ως προϋπόθεση για την επίτευξη της φιλίας, η οποία και προβάλλεται ως εξαιρετικής σημασίας αρετή για την ύπαρξη της πολιτικής κοινωνίας. Το τελευταίο τεκμηριώνεται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, όταν λέει ότι: «...η φιλία εξασφαλίζει και την συνοχή των πόλεων, και οι νομοθέτες φροντίζουν περισσότερο γι' αυτήν παρά για την δικαιοσύνη... . Και αν οι πολίτες

³⁴¹ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Α, 1099 b 4-5.

³⁴² Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1062 a 17-18: «άνθρωπος γάρ τῆ φύσει συνδυαστικός μᾶλλον ἢ πολιτικός, ὅσῳ πρότερον και ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως».

³⁴³ Βλ. υποσημείωση 275.

είναι φίλοι μεταξύ τους, δεν υπάρχει καμιά ανάγκη δικαιοσύνης, αν όμως είναι δίκαιοι, έχουν επί πλέον ανάγκη της φιλίας»³⁴⁴.

Ο φιλόσοφος λοιπόν αδιαμφισβήτητα αναγνωρίζει την αξία της δικαιοσύνης για την ίδια την ύπαρξη της πολιτικής κοινωνίας αλλά και ως βάση της κοινωνικής ηθικής. Αποδίδει όμως ιδιαίτερη έμφαση και στην ανάπτυξη της φιλίας. Θεωρεί απαραίτητη την εξασφάλιση της νομιμότητας και της ισότητας μεταξύ των πολιτών, αλλά επιδιώκει επιπλέον, μέσω της αρετής της φιλίας, την ενίσχυση στην συνείδηση αυτών της αίσθησης της ηθικής κοινότητας, όπως και των υποχρεώσεων που αυτή συνεπάγεται. Γνωρίζει ότι η απόδοση στο κάθε άτομο ό,τι του ανήκει συμβάλλει στην εξασφάλιση της σταθερότητας και της κοινωνικής ειρήνης μεταξύ των πολιτών. Θεωρεί όμως ότι ταυτόχρονα απαιτείται και η εμβάθυνση των κοινωνικών σχέσεων, η οποία είναι δυνατό να επιτυγχάνεται στην βάση μιας άλλης αρχής. Το τελευταίο, στην σκέψη του φιλοσόφου, φαίνεται ότι κατορθώνεται με την φιλία, η οποία έχει την δυνατότητα να χειρίζεται τις διαφορές μεταξύ των πολιτών σε μια ακόμα περισσότερο ηθική βάση. Σε κάθε περίπτωση η φιλία συνδυάζει την δικαιοσύνη στις πρακτικές της, η εύνοια όμως στην οποία η ίδια στηρίζεται, συμβάλλει αποφασιστικά στον ηθικό εξευγενισμό της κοινωνίας. Με βάση τα παραπάνω προκύπτει ότι η φιλία ενισχύει σε μια περισσότερο συναισθηματική και ηθική βάση την συνοχή της κοινωνίας, που καταρχάς επιδιώκει η δικαιοσύνη.

Η δικαιοσύνη και η φιλία όμως δεν παρουσιάζονται μόνο σαν αναγκαίες πολιτικά ιδιότητες του ατόμου-πολίτη. Αναδεικνύεται επίσης η σημασία τους για το ίδιο το έργο του ατόμου-ανθρώπου. Υπό αυτήν την έννοια η δικαιοσύνη και η φιλία αποσκοπούν στο πώς θα λειτουργήσει καλύτερα το «*άνθρωπέεσθαι*». Είναι δε χαρακτηριστικό ότι οι εν λόγω αρετές κορυφώνονται στον επιεική άνθρωπο, ο οποίος τελικά αναδεικνύεται σε αρχή της ηθικότητας. Στην περίπτωση της δικαιοσύνης αυτός λαμβάνεται ως εκφραστής της ουσίας της. Εξετάζοντας την καθολική διαγωγή του δρώντος και όχι το συγκεκριμένο ενέργημα, σεβόμενος το πνεύμα του δικαίου και όχι το γράμμα του, τελικά ο επιεικής καταλαβαίνει καλύτερα τον άνθρωπο. Αλλά και ευρύτερα στον χώρο της ηθικής ο επιεικής συνδέεται με τον άνθρωπο που πειθαρχώντας στα κελεύσματα του νου

³⁴⁴ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* Θ, 1155 a 22-27.

ασχολείται αποκλειστικά με έργα καλοκαγαθίας³⁴⁵. Ως άνθρωπος είναι ανιδιοτελής, υπεράνω χρημάτων και με υψηλό ήθος, επιδεικνύει πάντα πνεύμα κατανόησης προς τους συνανθρώπους του, επιδιώκοντας για τον εαυτό του μερίδιο μόνο στην ηθική αξία. Γι' αυτό και ένας τέτοιος άνθρωπος γίνεται πραγματικά φιλάλληλος.

Εύκολα γίνεται κατανοητό από τα παραπάνω ότι στο πρόσωπο του επιεικούς, που εμπεδώνει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την σημασία των δίκαιων και φιλικών με τους συνανθρώπους σχέσεων, ο Αριστοτέλης βλέπει την σύνθεση της ατομικής και κοινωνικοπολιτικής διάστασης της ηθικής. Γι' αυτό και ο επιεικής κερδίζει τον τίτλο του σπουδαίου, επειδή ακριβώς αντιπροσωπεύει υποδειγματικά ό,τι για την κοινωνία του αποτελεί κοινή συνείδηση και καθολικό αίτημα σε επίπεδο ορθού λόγου και αρετής³⁴⁶.

3.4. Συμπεράσματα

Βασικός σκοπός της εργασίας τέθηκε η διερεύνηση των εννοιών της δικαιοσύνης και της φιλίας, όπως και ο εντοπισμός της σχέσης τους και η ένταξή τους στο αριστοτελικό φιλοσοφικό σύστημα. Θα συνοψίσουμε στην συνέχεια τα κύρια σημεία στα οποία οδηγηθήκαμε κατά την εξέταση του θέματος.

Ο Αριστοτέλης ενέταξε τις αρετές της δικαιοσύνης και της φιλίας στην εμπειρική πραγματικότητα της κοινωνίας. Αναμενόμενο ήταν λοιπόν να μην ασχοληθεί μόνο με την ηθική τους διάσταση αλλά να συμπεριλάβει και την κοινωνική και περαιτέρω την πολιτική, μιας και το συνταίριασμα του ηθικού και του πολιτικού στοιχείου όπως και η αμοιβαία επίδραση του ενός στο άλλο αποτελούν κατεξοχήν γνωρίσματα τόσο της ηθικής του ατόμου όσο και της ηθικής της πόλης, όπως αυτές διαμορφώνονται κατά τα κλασικά χρόνια.

Σε ηθικό επίπεδο και οι δύο αρετές συνδέθηκαν με την προαίρεση. Ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά την δίκαιη συμπεριφορά, τονίστηκε η σημασία του εκούσιου και προαιρετικού της χαρακτήρα, αλλά και η αξία της επιλογής της από τον άνθρωπο μιας και αυτή αποτελεί το κατεξοχήν γνώρισμα της ίδιας της ουσίας του ανθρώπου. Παρόμοια και στο

³⁴⁵ Αριστ. *Ηθ. Νικ.* I, 1169 a 16-18.

³⁴⁶ Παπαδής (2006), σ. 12.

ζήτημα της φιλίας, η προαίρεση κρίθηκε ως το μέτρο της συμπεριφοράς των ενάρετων φίλων.

Σε πολιτικό επίπεδο και οι δύο αρετές συνδέθηκαν με την προσπάθεια για καθιέρωση αρχών κοινωνικής συμβίωσης, των οποίων η εφαρμογή διασφαλίζει την κοινωνική αρμονία αλλά και την ευζωία. Ο Αριστοτέλης αρχικά έθεσε την δικαιοσύνη ως ρυθμιστική αρχή των σχέσεων μεταξύ των πολιτών αλλά και ως απαραίτητη προϋπόθεση της οργάνωσης της ορθής πολιτείας, εφόσον με την επικράτηση της νομιμότητας αλλά και της ισότητας τίθενται τα θεμέλια της κοινωνικής ειρήνης, ενώ ταυτόχρονα αποτρέπονται φαινόμενα κοινωνικής αδικίας. Βεβαίως η βασική αντίληψή του περί δικαιοσύνης στηρίχτηκε στην κατ' αξίαν ισότητα, την οποία συνέδεσε κυρίως με το πολιτικό δίκαιο, *«το δίκαιο δηλαδή που ασκείται στο πλαίσιο της πολιτικής κοινωνίας μέσα στην οποία η αξία των προσώπων ως συνισταμένη του παρελθόντος τους, της προσωπικής τους ιστορίας και του ρόλου τους στην κοινότητα παίζει κεφαλαιώδη ρόλο»*³⁴⁷. Από την άλλη βέβαια μεριά, η σύλληψη της δικαιοσύνης ως καθολικής αρετής και η συνακόλουθη καλλιέργεια του χαρακτήρα των πολιτών με το σύνολο των ηθικών αρετών προκρίθηκε από τον Σταγίριτη ως αποφασιστικής σημασίας για τον περιορισμό των αντίρροπων τάσεων και συμφερόντων μεταξύ των πολιτών αλλά και για την προσέγγιση του ευδαίμονος βίου.

Ο φιλόσοφος, ωστόσο, με θεμέλιο το δίκαιο προέκρινε και την ανάπτυξη της φιλίας ως καθοριστικής σημασίας για την ζωή του ατόμου και της πόλης. Η προσέγγιση εδώ σε περισσότερο συναισθηματικό επίπεδο αλλά και η καλλιέργεια της αίσθησης του συνανήκειν σε μια κοινότητα μεταξύ των πολιτών αφενός θα μπορούσε να ενισχύσει πιο αποφασιστικά την προσπάθεια της δικαιοσύνης για την επίτευξη της κοινωνικής αρμονίας και αφετέρου να οδηγήσει στην περαιτέρω εμπέδωση και εδραίωση του ηθικού εξευγενισμού της κοινωνίας. Σε κάθε περίπτωση η δικαιοσύνη και η φιλία είναι έννοιες αλληλοσυμπληρούμενες, τίθενται δε ως αρετές που το άτομο οφείλει να κατακτήσει σε ατομικό και κοινωνικό επίπεδο, προκειμένου να επιτευχθεί τόσο η προσωπική του ευδαιμονία όσο και η ευδαιμονία της πόλης του.

³⁴⁷ Δραγώνα-Μονάχου (2000), σ. 165.

Κλείνοντας είναι ωστόσο σημαντικό να λάβουμε υπόψη τον κλειστό και περιορισμένο χαρακτήρα της πόλης-κράτους σε σχέση με τον οποίο ο Αριστοτέλης αποκρυστάλλωσε την κοινωνική του ηθική. Οι θέσεις του εν προκειμένω δύσκολα θα μπορούσαν να ανταποκριθούν στον οικουμενικό και παγκόσμιο χαρακτήρα της σύγχρονης κοινωνίας, δεν παύουν όμως ποτέ να προκαλούν τον φιλοσοφικό στοχασμό για την σημασία των εν λόγω αρετών αλλά και τον τρόπο πραγμάτωσής τους τόσο για το ίδιο το άτομο όσο και για την κοινωνία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελής, Ν. (2000). «Ισότητα και δικαιοσύνη κατά τον Αριστοτέλη και τον J. Rawls» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, σ.17-27, Αθήνα.
- Αγγελής, Ν. (1996). «Η δικαιοσύνη ως όλη αρετή» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ. 13-23, Αθήνα.
- Αδάμ-Μαγνήσαλη, Σ. (2008). *Η απονομή της δικαιοσύνης στην αρχαία Αθήνα*, Αθήνα.
- Annas, J. (1977). "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind* 86, 532-554.
- Barker, E. (1964). *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, London.
- Barker, E. (1959). *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York.
- Beever, A. (2004). "Aristotle on Equity, Law and Justice", *Legal theory* 10, 33-50.
- Broadie, S., Rowe, C. (2002). *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Oxford.
- Bywater, I. (ed.), (1959). *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford (ανατύπωση της 1^{ης} έκδοσης, 1894).
- Γεωργούλης, Κ. (1962). *Αριστοτέλης ο Σταγίριτης*, Θεσσαλονίκη.
- Γεωργούλης, Κ. (1962). *Πλάτωνος Πολιτεία*, Αθήνα.
- Γκάνταμερ, Χ.-Γκ. (1998). *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, Αθήνα.
- Cooper, J.M. (1977₁). "Aristotle on the Forms of Friendship", *Rev. metaphys.* 30 (4), 619-648.
- Cooper, J.M. (1977₂). "Friendship and the Good in Aristotle", *Philos. Rev.* 86(3), 290-315.
- Crisp, R. (2004). *Aristotle. Nicomachean ethics*, Cambridge.
- Δεσποτόπουλος, Κ. (2004). *Μελετήματα φιλοσοφίας του δικαίου*, Αθήνα.
- Δεσποτόπουλος, Κ. (2000). «Περί ισότητος και δικαιοσύνης στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλους» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, σ.120-135, Αθήνα.
- Δεσποτόπουλος, Κ. (1989). «Δικαιοσύνη και ισότης κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη» στο Βουδούρης, Κ. (εκδ.) *Περί δικαιοσύνης*, σ. 138-145, Αθήνα.

Δημοβελή, Γ. (2003). «Η έννοια και τα είδη της δικαιοσύνης στον Αριστοτέλη» στο Ανδριόπουλος, Δ. (εκδ.) *Αριστοτέλης. Κοινωνική φιλοσοφία – Ηθική – Πολιτική φιλοσοφία – Αισθητική – Ρητορική*, σ. 270-290, Αθήνα.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (2003). «Δικαιοσύνη και αξία: Το αριστοτελικό «κατ' αξίαν» και η θεοδικία της ελληνιστικής περιόδου» στο Ανδριόπουλος, Δ. (εκδ.) *Αριστοτέλης. Κοινωνική φιλοσοφία – Ηθική – Πολιτική φιλοσοφία – Αισθητική – Ρητορική*, σ. 291-308, Αθήνα.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (2000). «Δικαιοσύνη και αξία στον Αριστοτέλη και σήμερα» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, σ.154-169, Αθήνα.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1995). *Σύγχρονη ηθική φιλοσοφία. Ο αγγλόφωνος στοχασμός*, Αθήνα.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (1989). «Η αντίληψη του Αριστοτέλη για τη διανεμητική δικαιοσύνη και οι πρόσφατες «εξισωτικές» θεωρίες: Rawls, Vlastos, Walzer» στο Βουδούρης, Κ. (εκδ.) *Περί δικαιοσύνης*, σ. 147-158, Αθήνα.

During, I. (1991). *Ο Αριστοτέλης: παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. 2, Αθήνα (μτφ. Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα).

Fortenbaugh, W. (2006). *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden.

Guthrie, W. K. C. (1998). *Οι σοφιστές*, Αθήνα.

Hardie, W.F.R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.

Hamburger, M. (1971). *Morals and Law: The growth of Aristotle's Legal Theory*, New York.

Huang, X. (2007). "Justice as a Virtue: An analysis on Aristotle's Virtue of Justice", *Front. Philos. China* 2, 265-279.

Hursthouse, R. (2007). "Aristotle for Women who Love Too Much", *Ethics* 117, 327-334.

Ιεροδιακόνου, Χ.Σ. (2006). *Ο Αριστοτέλης για τη φιλία και τον έρωτα*, Θεσσαλονίκη.

Irwin, T. (2005). *Κλασική σκέψη*, Αθήνα.

Jackson, H. (1879). *The fifth book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Cambridge.

Jacquette, D. (2001). "Aristotle on the Value of Friendship as a Motivation for Morality", *J Value Inquiry* 35, 371-389.

- Kalokairinou, E. (2006). "Friendship and Justice in the Nicomachean Ethics" στο Παπαδής, Δ. (εκδ.), *Η ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ηθικά Νικομάχεια*, σ. 59-78, Αθήνα.
- Καρασμάνης, Β. (1989). «Μαθηματικές αναλογίες και δικαιοσύνη: Πλάτων και Αριστοτέλης» στο Βουδούρης, Κ. (εκδ.) *Περί δικαιοσύνης*, σ. 234-243, Αθήνα.
- Κουβέλη, Β. (1996). «Η σχέση της αριστοτελικής φιλίας με τη χριστιανική αγάπη» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ. 127-136, Αθήνα.
- Κουμάκης, Γ. (2000). «Πλεονεξία, ισότης και δίκαιον κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, σ. 224-246, Αθήνα.
- Κούτρας, Δ. (2009). *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους. Αι αρεταί της Δικαιοσύνης και της Φιλίας*, Αθήνα.
- Κούτρας, Δ. (1986). *Η πρακτική φιλοσοφίας του Αριστοτέλους*, Αθήνα.
- Kwon, Ch.-U. (1996). «Το ανταποδοτικό δίκαιο κατ' Αριστοτέλη» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ. 151-160, Αθήνα.
- Λεκατσάς, Π. (1975). *Αριστοτέλης. Πολιτικά*. (Βιβλία I-III: 1^{ος} τόμος και Βιβλία IV-VIII: 2^{ος} τόμος), Αθήνα.
- Λεοντσίνη, Ε. (2009₁). «Μορφές φιλίας κατά τον Αριστοτέλη», *Σεμινάριο* 36, 100-121.
- Λεοντσίνη, Ε. (2009₂). «Αριστοτελική πολιτική φιλία και φιλελεύθερη κοινότητα», στο Βουδούρης, Κ., Γεωργοβασίλης, Δ. (εκδ.) *Η ελληνική φιλοσοφία και τα προβλήματα της εποχής μας*, σ. 93-113, Αθήνα.
- Λυπουρλής, Δ. (2006). *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια*. (Βιβλία Α'-Δ': 1^{ος} τόμος και Βιβλία Ε'-Κ': 2^{ος} τόμος), Αθήνα.
- Μαγκλάρας, Β. (2010). *Δικαιοσύνη και επιείκεια*, Αθήνα.
- Μαραγγιανού, Ε. (1996). «Η οικογένεια ως παράγων ηθικής στην αριστοτελική φιλοσοφία» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ. 183-189, Αθήνα.
- Miller, F.D. (1997). *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford.
- Μπέης, Κ. (2000). «Το αντιπεπονητός δίκαιο και η έννοια της δικαιοσύνης στον Αριστοτέλη» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η κατ' Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, σ. 348-358, Αθήνα.
- Μπέης, Κ. (1996). «Σκέψεις για την αριστοτελική επιείκεια» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ. 240-251, Αθήνα.

- Μπενετάτος, Σ. (2007). *Η φιλία στον Αριστοτέλη* (αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή-ΕΜΠ / Πανεπιστήμιο Αθηνών).
- Mulgan, R. (1990). "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political theory* 18 (2), 195-215.
- Mulgan, R. (1999). "The role of Friendship in Aristotle's Political theory", *CRISPP* 2:4, 15-32.
- Νικολούδης, Η. (1975). *Αριστοτέλη Ηθικά Νικομάχεια (Βιβλίο Ε')*. *Περί δικαιοσύνης*, Αθήνα.
- Πανταζάκος, Π. (2006). *Η Φυσική Θεολογία και το Φυσικό Δίκαιο στη Φιλοσοφία των Σοφιστών του 5^{ου} π.Χ. αιώνα*, Αθήνα.
- Παπαδής, Δ. (2006). *Η ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. Ηθικά Νικομάχεια*, Αθήνα.
- Παπαδής, Δ. (2001). *Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, Αθήνα.
- Πεντζοπούλου, Τ. (1989). «Παρατηρήσεις πάνω στο πρώτο κεφάλαιο του Ε' βιβλίου των Ηθικών Νικομαχείων του Αριστοτέλη» στο Βουδούρης, Κ. (εκδ.) *Περί δικαιοσύνης*, σ. 358-364, Αθήνα.
- Price, A.W. (1990). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford.
- Roberts, J. (2005). "Justice and the Polis" in Rowe, C., Schofield, M. (ed.) *Greek and Roman Political thought*, Cambridge.
- Ross, W.D. (1993). *Αριστοτέλης*, Αθήνα.
- Scaltsas, T. (1989). "Reciprocal Justice" στο Βουδούρης, Κ. (εκδ.) *Περί δικαιοσύνης*, σ. 396-402, Αθήνα.
- Shorey, P. (1924). "Universal Justice in Aristotle's Ethics" in *Classical Philol.*, v. 19, p. 279-280.
- Smith-Pangle, L. (2003). *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge.
- Sokolowski, R. (2001). "Friendship and Moral Action in Aristotle" in *J Value Inquiry* 35, 355-369.
- Stern-Gillet, S. (1995). *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany.
- Tracy, T. (1979). "Perfect Friendship in Aristotle's Nicomachean Ethics", *ICS* 04, 65-75.
- Τσάτσος, Κ. (2005). *Η κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα.
- Urmson, J. O. (1988). *Aristotle's Ethics*, USA.

- Vinogradoff, P. (1922). *Outlines of Historical Jurisprudence*, vol. 2, London.
- Wesoly, M. (1989). “A Re-examination of Aristotle’s Conception of Justice” in Βουδούρης, Κ. (εκδ.) *Περί δικαιοσύνης*, σ. 466-474, Αθήνα.
- Whiting, J. (2006). “The Nicomachean Account of Philia” in Kraut, R. (ed.), *The Blackwell guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, pp. 276-304, UK.
- Χατζόπουλος, Οδ. (εκδ.), (1993). *Αριστοτέλης. Ηθικά Νικομάχεια*. Βιβλία Ε’, Ζ’, Η’, Αθήνα.
- Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, Α. (1996). «Αξία χρήσης, αξία ανταλλαγής στον Αριστοτέλη: Μία κριτική προσέγγιση» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η αριστοτελική ηθική και οι επιδράσεις της*, σ. 323-346, Αθήνα.
- Χρόνης, Ν. (2000). «Η σχέση ελευθερίας και ισότητας στις διεκδικήσεις του δήμου και στην πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη» στο Κούτρας, Δ. (εκδ.) *Η κατ’ Αριστοτέλη πολιτική ισότητα και δικαιοσύνη και τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας*, σ. 507-514, Αθήνα.
- Young, C. (2006). “Aristotle’s Justice” in Kraut, R. (ed.) *Aristotle’s Nicomachean Ethics*, pp. 179-197, USA.
- Ψυχοπαίδης, Κ. (1999). *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος*, Αθήνα.