

# Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΜΑΣ

ΕΞΕΔΟΘΗ ΥΠΟ  
ΚΩΝ/ΝΟΥ ΒΟΥΔΟΥΡΗ & ΔΗΜΟΣΘΕΝΗ ΓΕΩΡΓΟΒΑΣΙΛΗ



ΑΘΗΝΑ 2009

ΕΛΕΝΗ Γ. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ

## ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ

Το άρθρο αυτό επιχειρεί να εξετάσει την έννοια της πολιτικής φιλίας, όπως αυτή συναντάται στο έργο του Αριστοτέλη, και συγχρόνως να διερευνήσει τον ρόλο που η έννοια της πολιτικής φιλίας είναι δυνατόν να διαδραματίσει στην αναθεώρηση σύγχρονων φιλελεύθερων πολιτικών θεωριών για το κράτος και την κοινωνία. Συγκεκριμένα, ερευνάται η σχέση μεταξύ φιλίας και δικαιοσύνης και υποστηρίζεται ότι – σε αντίθεση με την άποψη της θεωρίας του φιλελεύθερου ατομικισμού – οι έννοιες της φιλίας και της δικαιοσύνης είναι δυνατόν να είναι συμβατές. Κατά τον Αριστοτέλη η φιλία αποτελεί τον συντελεστή της κρατικής ομόνοιας στο βαθμό που, «όταν οι πολίτες είναι φίλοι, δεν χρειάζονται τη δικαιοσύνη» (*Ηθ. Νικ.*, 1155b21-27). Στην παρούσα Ανακοίνωση επιχειρώ να καταδείξω το νόημα αυτής της αριστοτελικής άποψης, συνδέοντας την αριστοτελική έννοια της πολιτικής φιλίας με την σύγχρονη θεωρία της φιλελεύθερης ισότητας<sup>1</sup> στο βαθμό που προσπαθώ να υποστηρίξω ότι η πολιτική φιλία δεν είναι απαραίτητως ασύμβατη με την έννοια της «δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας»<sup>2</sup>. Στόχος της μελέτης αυτής είναι να προβάλει τον ρόλο και τη σημασία της φιλίας στην κοινωνία και την οργάνωση του κράτους σε σχέση με την έννοια της δικαιοσύνης στο πλαίσιο των σχετικών συζητήσεων γύρω από τις σύγχρονες φιλελεύθερες πολιτικές θεωρίες, να τονίσει την επικαιρότητα της έννοιας της αριστοτελικής πολιτικής φιλίας ως εγγυητή της ενότητας των σύγχρονων φιλελεύθερων αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών και να επισημάνει ότι η φιλελεύθερη κοινότητα είναι δυνατόν να ωφεληθεί από την υιοθέτηση κάποιας μορφής πολιτικής φιλίας.

Στη σύγχρονη αγγλόφωνη αναλυτική πολιτική φιλοσοφία οι πολιτικές θεωρίες του φιλελεύθερου ατομικισμού<sup>3</sup> απορρίπτουν την έννοια της πολιτικής φιλίας και δίδουν έμφαση στην έννοια του «σεβασμού προς τον πολίτη» σε αντίθεση προς την έννοια του «ενδιαφέροντος για τον πολίτη» που προεβύει η αριστοτελική θεωρία<sup>4</sup>. Μάλιστα η κοινοτιστική κριτική στη θεωρία

του φιλελευθερισμού έχει αποδώσει αυτή τη σύγχρονη παραμέληση της φιλίας από τις σύγχρονες φιλοσοφικές θεωρίες στη σταδιακή εξατομίκευση της κοινωνίας και στην ανάπτυξη της θεωρίας του ατομικισμού. Στην σύγχρονη εποχή, την εποχή της νεωτερικότητας, όπως υποστηρίζει ο Alasdair MacIntyre, η φιλία έχει εξοστραχιστεί από τον δημόσιο βίο και βρίσκεται περιορισμένη αποκλειστικά και μόνον στην ιδιωτική σφαίρα:

Η έννοια της πολιτικής κοινότητας ως κοινού προγράμματος είναι ξένη στον σύγχρονο φιλελεύθερο ατομικιστικό κόσμο. Με τέτοιο τρόπο τουλάχιστον αντιλαμβανόμαστε τα σχολεία, τα νοσοκομεία ή τους φιλανθρωπικούς οργανισμούς· όμως δεν έχουμε διαμορφωμένη καμία μορφή κοινότητας που να ενδιαφέρεται, με τον τρόπο που ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η πόλις ενδιαφέρεται, με το σύνολο της ζωής, όχι με εκείνο ή το άλλο αγαθό, αλλά με το αγαθό του ανθρώπου καθεαυτό. Δεν είναι αξιοπερίεργο ότι η φιλία έχει περιοριστεί στον τομέα της ιδιωτικής ζωής και έτσι εκεί έχει αποδυναμωθεί σε σχέση με αυτό που κάποτε ήταν<sup>5</sup>.

Πράγματι τόσο στη νεώτερη όσο και στη σύγχρονη εποχή, ενώ έχουν διατυπωθεί πολλές απόψεις αναφορικά με το πρόβλημα της πολιτικής ενότητας, ελάχιστες από αυτές τη συνδέουν με τη φιλία, ενώ οι περισσότερες σαφώς υποστηρίζουν ότι η φιλία δεν είναι δυνατόν να σχετίζεται με την πολιτική. Το επιχείρημα ότι το φιλικό συναίσθημα, και γενικότερα το ενεργό ενδιαφέρον δημιουργίας φιλίας στο κράτος, θα μπορούσε να βοηθήσει την ενίσχυση των δεσμών των πολιτών συνήθως απορρίπτεται από τους νεώτερους και τους σύγχρονους πολιτικούς στοχαστές. Πρώτος ο Thomas Hobbes τόνισε ότι οι άνθρωποι κινούνται από εγωιστικά κίνητρα και υποστήριξε ότι η ανθρώπινη φύση, όταν αφηθεί στον εαυτό της, είναι εγωιστική, άπληστη και επιθετική χωρίς όριο· ο καθένας είναι προς τους άλλους ανθρώπους εχθρός (*homo homini lupus*) και αγαπά μόνο τον εαυτό του και φροντίζει για τους άλλους μόνο καθ' όσον αυτοί γίνονται μέσα για την ικανοποίηση της προσωπικής του ευτυχίας<sup>6</sup>. Επίσης ο John Locke έδωσε έμφαση στην ασφάλεια, την ιδιοκτησία και στο κοινό ενδιαφέρον για την ελευθερία<sup>7</sup>, ενώ κατά παρόμοιο τρόπο ο David Hume άσκησε κριτική στις αρχαίες πολιτείες και υποστήριξε ότι στόχος των νεώτερων κρατών οφείλει να είναι η ειρήνη που επιφέρουν οι εμπορικές συναλλαγές<sup>8</sup>.

Κατά παρόμοιο τρόπο στην σύγχρονη εποχή ο John Rawls υποστήριξε ότι η ενοποιητική δύναμη της κοινωνίας είναι δυνατόν να είναι μια κοινή έννοια

της δικαιοσύνης που όλοι θα συμφωνήσουμε να υιοθετήσουμε, ενώ αρνείται την παραδοσιακή άποψη για το αγαθό σύμφωνα με την οποία υπάρχει μόνο μία αντίληψη του αγαθού που αναγνωρίζεται από όλα τα αγαθά όντα, που, κατά τη γνώμη του υποστηρίζουν εξίσου ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, όπως και ο κλασικός ωφελιμισμός<sup>9</sup>. Ο Rawls ταυτίζει την άποψη του Αριστοτέλη με αυτή του Πλάτωνα και θεωρεί ως μια άποψη, η οποία δίδει προτεραιότητα στην έννοια του αγαθού και υποστηρίζει ότι σκοπός της πόλης είναι η επιδίωξη της ευδαιμονίας, οραματίζεται για το κράτος το είδος της πολιτικής ενότητας που ο Πλάτων εκφράζει στο 5<sup>ο</sup> βιβλίο της *Πολιτείας* του. Αντιθέτως ο Rawls υποστηρίζει ότι το ορθό οφείλει να έχει προτεραιότητα έναντι του αγαθού<sup>10</sup>. Είναι όμως σαφές, όπως άλλωστε θα υποστηριχθεί στη συνέχεια, ότι ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στην πλατωνική έννοια της ενότητας της πόλης και πως η αριστοτελική θεωρία για την πολιτική φιλία και την πολιτική ενότητα είναι πολύ διαφορετική από την πλατωνική.

Ο Αριστοτέλης, τόσο στα πολιτικά όσο και τα ηθικά έργα του, υποστηρίζει τη σημασία της συνεργασίας ανάμεσα στους πολίτες, η οποία διασφαλίζεται μέσω της φιλίας και της κοινής ζωής. Η φιλία είναι απαραίτητη για την κοινή ζωή, γιατί, σύμφωνα με το επιχειρημά του ήδη από τις εναρκτήριες παραγράφους των *Πολιτικών*, ο άνθρωπος είναι πάνω από όλα ένα πολιτικό ζώο που σχηματίζει βέβαια πολιτικές κοινότητες από ανάγκη αλλά κυρίως έχοντας ως στόχο του την εξασφάλιση της ευδαιμονίας. Οι άνθρωποι δημιουργούν φιλίες όχι μόνο για αμοιβαία αλληλοβοήθεια αλλά και για άλλους λόγους:

Η πόλη δεν είναι λοιπόν τίποτε άλλο παρά η τέλεια κοινωνία που αποτελείται από περισσότερες κώμες και διαθέτει, μπορούμε να πούμε, τη μέγιστη δυνατή αυτάρκεια· συγκροτήθηκε βεβαίως για την εξασφάλιση των αναγκαίων για τη ζωή προϋποθέσεων, όμως υπάρχει χάριν της ευδαιμονίας. Γι' αυτό κάθε πόλη είναι μια φυσική πραγματικότητα, εφόσον αυτό ισχύει και για τις πρώτες μορφές κοινωνίας. Διότι αυτή συνιστά γι' αυτές τον σκοπό τους και η φύση είναι σκοπός. Διότι ό,τι είναι το κάθε πράγμα, αφού ολοκληρωθεί η ανάπτυξή του, αυτό λέμε ότι είναι η φύση του, όπως π.χ. του ανθρώπου, του ίππου, της οικίας (*Πολιτικά*, 2, 1252b 27-1252b 34)<sup>11</sup>.

Στα *Ηθικά Ευδήμεια*, όπου ο Αριστοτέλης αναφέρεται συγκεκριμένα και πιο εκτενώς στην έννοια της πολιτικής φιλίας, δηλώνεται σαφώς η μορφή αυτή της φιλίας που ισχύει ανάμεσα στους συμπολίτες μιας πόλης:

«ἢ δὲ πολιτικὴ συνέστηκε μὲν κατὰ τὸ χρήσιμον καὶ μάλιστα. Διὰ

γάρ τὸ μὴ αὐταρκεῖν δοκοῦσι συνελθεῖν, ἐπεὶ συνῆλθόν γ' ἂν καὶ τοῦ συζῆν χάριν» (*Ηθ. Ευδ.*, Η, 10, 1242a6-9). Το εἶδος αὐτὸ τῆς φιλίας ἀνάμεσα στους πολίτες δηλώνεται καὶ στα *Ηθικά Νικομάχεια* (Θ, 9, 1160a11-14): «καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν· τούτου γάρ καὶ νομοθεταὶ στοχάζονται, καὶ δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον».

Κατὰ τον Ἀριστοτέλη ἡ φιλία εἶναι δυνατόν νὰ ἀποτελέσει κανονιστικὸ μοντέλο γιὰ τὴν πολιτειότητα, νὰ μας καθοδηγήσει δηλ. στὸ ρόλο μας ὡς πολίτες. Ἡ φιλία εἶναι δυνατόν νὰ μας βοηθήσει νὰ γίνουμε καλύτεροι πολίτες ὑπὸ τὴν ἐννοια ὅτι ἡ συνύπαρξη με τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ ἡ καλύτερη λειτουργία τῆς κοινότητας προϋποθέτει πάντοτε κάποια μορφή φιλίας, στηρίζεται δηλ. σὲ μια μορφή φιλικῆς σχέσης. Ἡ φιλία ἀποτελεῖ, επομένως, τὴ μορφή τῆς φιλίας ποὺ ἐξηγεῖ τὸν μοναδικὸ χαρακτήρα τῆς συνεργατικῆς πολιτικῆς δραστηριότητας καὶ ἡ πόλη οφείλει νὰ ἐνισχύει τὶς μορφές πολιτικῆς φιλίας<sup>12</sup>. Ὅπως ἀναφέρει στὸ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ Θ' βιβλίου τῶν *Ηθικῶν Νικομαχείων*, «ἡ φιλία ἀποτελεῖ κοινωνία, καὶ ὅπως βρισκόμαστε σὲ σχέση πρὸς τὸν εαυτὸ μας, ἔτσι βρισκόμαστε καὶ πρὸς τὸν φίλο μας» (*Ηθ. Νικ.*, 1171b32-33)<sup>13</sup>. Επίσης, ὅπως ἐπισημαίνει στὸ 1295b23-41 τῶν *Πολιτικῶν*, «ἡ κοινωνία βασίζεται στὴ φιλία, μια καὶ οἱ ἄνθρωποι δὲν θὰ ἐπέλεγαν νὰ ἀκολουθήσουν οὔτε τὸν ἴδιο δρόμο μαζί με τοὺς ἐχθροὺς τοὺς»<sup>14</sup>. Κατὰ τον Ἀριστοτέλη, ἡ πόλη ὑπάρχει μόνο ὅταν ὑπάρχει ἐπικοινωνία, ἡ ὁποία διασφαλίζεται ἀπὸ τὴν ὑπαρξη τῆς φιλίας. Ἡ φιλία ἀποτελεῖ τὴν προαίρεση τῆς κοινωνίας, εἶναι αὐτὴ ποὺ καθιστᾷ δυνατὴ τὴν ἐπιδίωξη μιᾶς κοινῆς κοινωνικῆς ζωῆς. Ἐξηγεῖ τὸ ἐπιχειρημά του αὐτό, ὅτι δηλαδή «ἡ γάρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία», στὸ Γ, 9, 1280b29-34 τῶν *Πολιτικῶν*, ὅπου χαρακτηριστικὰ ἀναφέρει:

Γίνεται σαφές, λοιπόν, ὅτι ἡ πόλη δὲν προϋποθέτει ἀπλῶς συγκατοίκηση στὸν ἴδιο τόπο καὶ δὲν ἐγίνε με σκοπὸ μόνο νὰ μὴ ἀδικούνται οἱ ἄνθρωποι μεταξύ τοὺς καὶ νὰ ἐξυπηρετοῦνται με ἀμοιβαίες παροχές. Ὅλα αὐτὰ εἶναι ἀπαραίτητα γιὰ τὴ σύσταση τῆς πόλης, ἀλλὰ καὶ πάλι ἡ ὑπαρξη ὅλων αὐτῶν δὲν συνεπάγεται ἀκόμη τὴν ὑπαρξη πόλης. Ἀντίθετα πόλη εἶναι οἱ σχέσεις συνύπαρξης τῶν οικογενειῶν καὶ τῶν γενῶν με σκοπὸ τὸ εὖ ζῆν, προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ τέλεια καὶ αὐτάρκης ζωὴ. Αὐτὸ ὅμως δὲν εἶναι ἐφικτό, ἀν οἱ πολίτες δὲν κατοικοῦν στὸν ἴδιο τόπο καὶ δὲν συνάπτουν γάμους μεταξύ τοὺς. Ἔτσι καθιερώθηκαν συγγένειες ἐξ ἀγχιστείας στὶς πόλεις, ἐνώσεις γενῶν σὲ φατρίες, κοινές γιορτές με θυσίες καὶ κοινές διασκεδάσεις. Κάτι τέτοιο ὅμως εἶναι ἔργο φιλίας, γιὰτὶ φιλία εἶναι ἡ συμβίωση ὡς ἐλεύθερη ἐπιλογή.

Οπωσδήποτε, η έννοια της αριστοτελικής πολιτικής φιλίας δεν είναι δυνατόν να κατανοηθεί ανεξάρτητα από την υπόλοιπη διαπραγμάτευση του θέματος της φιλίας από τον Αριστοτέλη. Σε γενικές γραμμές, η φιλία χρειάζεται να εμπεριέχει τουλάχιστον δύο αναγκαία συστατικά στοιχεία, δηλ. στοργή και κάποιο αλτρουιστικό ενδιαφέρον για το αγαθό του φίλου<sup>15</sup>. Αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την κατανόηση της αριστοτελικής κανονιστικής έννοιας της φιλίας στην ανάλυση που μας παρέχεται τόσο στα *Ηθικά Νικομάχεια* όσο και στα *Ηθικά Ευδήμεια*, αλλά και για όλα τα είδη φιλίας που αναφέρονται από τον Αριστοτέλη. Όταν κανείς εξετάζει τη διάκριση που κάνει ο Αριστοτέλης ανάμεσα στα τρία είδη φιλίας καθώς και την έννοια της πολιτικής φιλίας, χρειάζεται να κρατεί πάντοτε στην άκρη του μυαλού του τον πυρήνα που είναι κοινός για όλες τις φιλικές σχέσεις, όπως αυτός περιγράφεται στον ορισμό της φιλίας που αναφέρεται στη *Ρητορική* (B, 3, 1380b35-1381a10)<sup>16</sup>, χωρίο που ο Αριστοτέλης υποδεικνύει τον κοινό πυρήνα όλων των φιλικών δεσμών<sup>17</sup>. Η κεντρική ιδέα που περιλαμβάνεται στην έννοια της αριστοτελικής φιλίας είναι αυτή του να επιθυμείς για τον φίλο σου καθετί που το θεωρείς καλό, όχι για να κερδίσεις κάτι ο ίδιος, αλλά αποκλειστικά για χάρη εκείνου, επειδή έχεις ενδιαφέρον για εκείνον και όχι απλώς επειδή ενδιαφέρεσαι για τον εαυτό σου. Σε καμία περίπτωση βέβαια η «πολιτική φιλία» δεν είναι δυνατόν να ακολουθεί πιστά τον αριστοτελικό ορισμό της προσωπικής φιλίας του «ανώτερου» είδους, της φιλίας «κατ' ἀρετήν», αφού οπωσδήποτε εντάσσεται στο τρίτο είδος φιλίας, στη φιλία «διὰ τὸ χρησιμον»<sup>18</sup>, εντάσσεται όμως στον γενικότερο ορισμό της αριστοτελικής φιλίας<sup>19</sup>.

Όμως, όπως ήδη αναφέρθηκε στην αρχή της μελέτης αυτής, το πιο εντυπωσιακό σημείο της αριστοτελικής διαπραγμάτευσης της πολιτικής φιλίας συνίσταται στη σχέση που εκείνος αποδίδει ανάμεσα στη φιλία και τη δικαιοσύνη. Ο Αριστοτέλης, ήδη από την αρχή της συζήτησής του για τη φιλία στο χωρίο 1155a 22-27 των *Ηθικών Νικομαχείων*, συνδέει τη φιλία με τη δικαιοσύνη και την πόλη:

Φαίνεται επίσης ότι η φιλία συνέχει και τις πόλεις, και οι νομοθέτες νοιάζονται πιο πολύ γι' αυτήν παρά για τη δικαιοσύνη (πολύ φυσικό, αφού η ομόνοια φαίνεται πως είναι κάτι παρόμοιο με τη φιλία): αυτήν επιθυμούν κατά κύριο λόγο, και κοιτάζουν κατά κύριο λόγο να διώξουν από την πόλη τη διχόνοια, που τι άλλο είναι παρά μίσος και έχθρα; Αν οι άνθρωποι είναι φίλοι μεταξύ τους, δεν την έχουν ανάγκη τη δικαιοσύνη, ενώ αν είναι δίκαιοι, χρειάζονται επιπλέον και τη φιλία, και η πιο γνήσια μορφή δικαιοσύνης θεωρείται πως έχει όλα τα χαρακτηριστικά της

φιλίας.

Το χωρίο αυτό έχει εμπνεύσει σύγχρονους πολιτικούς φιλοσόφους που οραματίζονται την επιστροφή προς τα ιδεώδη της αριστοτελικής πόλης ασκώντας κριτική στις σύγχρονες φιλελεύθερες πολιτικές θεωρίες, όπως τους υποστηρικτές της κοινοτιστικής θεωρίας<sup>20</sup>. Αυτό που κατά τη γνώμη των κοινοτιστών απουσιάζει από τη σύγχρονη φιλελεύθερη θεωρία για το κράτος είναι δεσμοί συνοχής της κοινωνίας, είναι «το ενδιαφέρον για τους άλλους ανθρώπους» που οι φιλελεύθεροι το έχουν αντικαταστήσει με την έννοια της δικαιοσύνης ως «σεβασμού προς τους άλλους». Είναι όμως συμβατή η αριστοτελική θεωρία για την πολιτική φιλία με ένα κοινοτιστικό ιδεώδες, όπως ο Alasdair MacIntyre<sup>21</sup> υποστηρίζει, είναι αναγκαίο για να μπορέσουμε να ζήσουμε χρειαζόμαστε μία συμφωνία ανοικτού φάσματος μέσα σε μια κοινότητα αγαθών και αρετών και ότι η συμφωνία αυτή θα εγγυάται τους φιλικούς δεσμούς ανάμεσα στους πολίτες; Ή μήπως, αντιθέτως, είναι δυνατόν να είναι συμβατή με το φιλελεύθερο ιδεώδες που δίδει δεσπόζουσα θέση στη δικαιοσύνη κατηγορώντας τη φιλία ως έννοια μεροληπτική που δεν είναι δυνατόν να σχετίζεται με την ηθική σφαίρα;

Επιπλέον το χωρίο αυτό παρουσιάζει ποικίλα προβλήματα κατανόησης. Τι είναι αυτό ακριβώς που εννοεί ο Αριστοτέλης όταν λέει ότι «η ομόνοια είναι κάτι παρόμοιο με τη φιλία» και ότι «η πιο γνήσια μορφή δικαιοσύνης έχει όλα τα χαρακτηριστικά της φιλίας» και πώς είναι δυνατόν να κατανοήσουμε αυτήν την έννοια της ομόνοιας και, βέβαια, πώς είναι δυνατόν να συνδέεται η φιλία με τη δικαιοσύνη; Μία πρώτη αντίδραση προς την άποψη αυτή του Αριστοτέλη είναι να υποστηρίξει κανείς ότι αυτή είναι μια πολύ περίεργη θέση, αφού, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, η φιλία και η δικαιοσύνη φαίνεται να έρχονται σε αντίθεση μεταξύ τους. Όπως έχει επισημανθεί από την Suzanne Stern-Gillet, θυμίζοντάς μας το έργο *Amicitia* του Κικέρωνα, η φιλία συνήθως θεωρείται ως εμπόδιο για τη δικαιοσύνη, αφού η προσωπική φιλία ενδεχομένως να απειλήσει το κράτος αντί να το προστατεύσει, όταν συγκρούσεις σταθερότητας δημιουργούνται ανάμεσα στην πολιτική υποχρέωση και στην ιδιωτική φιλία<sup>22</sup>. Αυτό είναι αλήθεια αν σκεφτούμε ότι η φιλία αναγκαστικά είναι μία μεροληπτική έννοια, ενώ η δικαιοσύνη αξιώνει να είναι αμερόληπτη.

Οπωσδήποτε μία εξ ορισμού μεροληπτική έννοια, όπως αυτή της φιλίας, παρουσιάζει ιδιαίτερες δυσκολίες σε σχέση με την αμεροληψία, έννοια που παραδοσιακά προτάσσει η ηθική. Οι δύο κυρίαρχες σύγχρονες ηθικές θεωρίες, ο καντιανισμός και ο ωφελιμισμός, δυσκολεύονται να αποδεχθούν την καθημερινή αντίληψη για τη φιλία, που ως επί το πλείστον οι περισσότεροι από μας έχουμε, αντιμετωπίζοντάς την ως μια σχέση που επιφέρει σημαντικές ηθι-

κές επιπλοκές. Η δυσκολία των δύο αυτών ηθικών θεωριών πηγάζει από τη βασική δέσμευσή τους προς την αμεροληψία, τον ισχυρισμό δηλαδή ότι όλα τα πρόσωπα είναι εξίσου άξια ενδιαφέροντος. Η βασική σύγκρουση ανάμεσα στη φιλία και την αμεροληψία έγκειται στο ότι «η αμεροληψία μας ζητεί να βλέπουμε τους πάντες ωσάν να ήταν ένα πρόσωπο ανάμεσα στους πολλούς, και κανέναν ως ξεχωριστό, ενώ, αντιθέτως, η φιλία και οι άλλες στενές σχέσεις ζητούν να βλέπουμε τους φίλους μας ως ξεχωριστούς»<sup>23</sup>.

Στην σύγχρονη εποχή, η μεροληψία προς τους άλλους, η μεροληπτική δηλαδή συμπεριφορά προς ορισμένους ανθρώπους για τους οποίους επιφυλάσσουμε κάποια ειδική μεταχείριση, όχι μόνον δεν θεωρείται αξιόλογη, αλλά αποδοκιμάζεται τόσο από την ηθική όσο και από την ηθικότητα, δηλ. και από την ηθική θεωρία και από τη λαϊκή ηθική. Η ηθική προτάσσει να συμπεριφερόμαστε αμερόληπτα με τον ίδιο τρόπο, εφαρμόζοντας τις αρχές της δικαιοσύνης, προς όλους τους ανθρώπους, χωρίς να κάνουμε διακρίσεις απέναντι στους ανθρώπους που αγαπούμε και νιώθουμε αισθήματα φιλία γι' αυτούς. Γενικότερα, στην εποχή μας τουλάχιστον, δύσκολα θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς δημόσια τη ρήση του Σιμωνίδη, «να ωφελείς τους φίλους σου και να βλάπτεις τους εχθρούς σου»<sup>24</sup>, παρόλο βέβαια που στην πράξη, ενσυναισθητικά τουλάχιστον, την εφαρμόζει. Η αμεροληψία όμως, ενσυναισθητικά τουλάχιστον, δεν είναι δυνατόν να συμβαδίζει με τη φιλία και την αγάπη. Όπως έχει επισημανθεί, «οι προσωπικές σχέσεις, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, βρίσκονται σε αντίθεση με τα ιδεώδη της αμεροληψίας και της ακριβοδικίας, γιατί φαίνεται ότι οι προσωπικές σχέσεις είναι μεροληπτικές και άδικες από τη φύση τους. Δύο άνθρωποι έχουν μία προσωπική σχέση μόνο όταν βλέπουν ο ένας τον άλλο ως ξεχωριστό, και όχι απλώς ως ένα πρόσωπο ανάμεσα σε άλλα πολλά. Αν η ηθική απαιτεί να είμαστε αμερόληπτοι και δίκαιοι, τότε φαίνεται ότι δεν αφήνει χώρο για στενές σχέσεις, γιατί οι στενές σχέσεις αναπτύσσονται μόνο με μεροληπτική συμπεριφορά»<sup>25</sup>.

Η αμεροληψία, τουλάχιστον στην απόλυτη μορφή της, απαιτεί να θεωρούμε το γεγονός ότι κάποια είναι φίλη μου, αδελφή μου ή μητέρα μου ως ηθικά αδιάφορο. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο John Cottingham επικρίνοντας την αμερόληπτη θέση, «όταν ξενυχτάω όλο το βράδυ στο προσκεφάλι του άρρωστου παιδιού μου, η αμερόληπτη θέση μου λέει ότι δεν πράττω ηθικά ή τουλάχιστον ότι, αν η πράξη μου είναι δυνατόν να δικαιολογηθεί ηθικά, θα πρέπει να είμαι σε θέση να δείξω ότι δεν θα ήταν δυνατόν να κάνω μια μεγαλύτερη προσφορά προς την ανθρωπότητα με το να βοηθώ κάποιο άλλο παιδί που ενδεχομένως είχε μεγαλύτερη ανάγκη φροντίδας και προσοχής»<sup>26</sup>.



Σύμφωνα με την άποψη αυτή η αμεροληψία απαιτεί να αγνοήσω το γεγονός ότι το παιδί αυτό που φροντίζω είναι παιδί μου και γενικότερα να θεωρούμε ότι σχεσιακά χαρακτηριστικά του είδους «αυτός είναι φίλος μου», «αυτός είναι πατέρας μου» ως ηθικά άσχετα και ηθικά αδιάφορα.

Ωστόσο, χρειάζεται να επισημανθεί ότι η κριτική που ασκείται στη φιλία και τις στενές προσωπικές σχέσεις τόσο από τους καντιανούς όσο και από τους ωφελιμιστές αντιβαίνει την κοινή αντίληψή μας για τη φιλία ως σχέση που έχει για εμάς ιδιαίτερη ηθική σημασία. Σύμφωνα με την αντίληψη των περισσότερων ανθρώπων, φαίνεται να είναι πολύ χειρότερο το να βλάψει κανείς ένα φίλο του από έναν εχθρό του ή έναν απλό γνωστό του. Κάποιος που λέει ψέματα στους φίλους του ή τους προδίδει ή δεν μοιράζεται τα αγαθά του μαζί τους υπόκεινται συνήθως σε σκληρότερη ηθική κριτική από κάποιον που κάνει τα ίδια πράγματα σε κάποιον που δεν γνωρίζει. Δεν είναι απλώς ηθικά επιτρεπτό να ενδιαφερόμαστε για την καλή κατάσταση και την ευτυχία των φίλων μας, αλλά, στην πραγματικότητα, είμαστε συχνά ηθικά υποχρεωμένοι να φροντίζουμε για την ευτυχία των φίλων μας σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από το να προάγουμε την ευτυχία ανθρώπων ξένων προς εμάς.

Ούτε όμως η καντιανή θεωρία ούτε η ωφελιμιστική δίδουν στη φιλία την ηθική σημασία που η κοινή αντίληψη των ανθρώπων στην πράξη της αποδίδει. Η καντιανή θεωρία τη θεωρεί ότι αποτελεί ηθικό κίνδυνο για την κοινωνία, ενώ ο ωφελιμισμός θεωρεί ότι «τα καθήκοντα που έχουμε προς τους φίλους μας δεν πρέπει να αποτελούν παρά μόνο ηθικές μεταγενέστερες σκέψεις που έχουν μόνο χρηστική σημασία»<sup>27</sup>. Από τη μια μεριά, η θεωρία του ωφελιμισμού είναι σε θέση να υποστηρίξει ότι η φιλία έχει εγγενή αξία, χωρίς όμως να μπορέι σε καμιά περίπτωση να εγκαταλείψει τη δέσμευσή προς την προώθηση του γενικού αγαθού, δίδοντας έτσι μόνο δευτερογενή σημασία στις φιλικές σχέσεις<sup>28</sup>. Από την άλλη πλευρά, ο Immanuel Kant, παρόλο που παραδέχεται ότι «η αληθινή φιλία είναι ένα πάρα πολύ σπάνιο πράγμα, όπως ένας μαύρος κύκνος», επισημαίνοντας τις δυσκολίες της τέλει αριστοτελικής φιλίας, υποστηρίζει συγχρόνως ότι «η αξία της ζωής, καθόσον αυτή συνίσταται από την χαρά που νιώθουμε απολαμβάνοντας την συντροφιά των ανθρώπων, είναι υπερβολικά υπερτιμημένη» και ότι «η αγνή και πλήρης φιλία (όπως αυτή ανάμεσα στον Ορέστη και τον Πυλάδη, τον Θησέα και τον Πειρίθουν) αποτελεί την ευχάριστη ενασχόληση των συγγραφέων των ρομάντζων»<sup>29</sup>. Όπως επισημαίνει η Rae Langton, κατά τον Kant η πράξη που έχει ηθική αξία είναι αυτή του μισάνθρωπου, «του ανθρώπου που έχει ψυχρή ιδιοσυγκρασία και είναι αδιάφορος απέναντι στις δυστυχίες των άλλων», ο οποίος όμως, παρόλα αυτά,

βοηθεί τους άλλους «όχι από κλίση αλλά από καθήκον»<sup>30</sup>.

Αντιθέτως, η αριστοτελική έννοια της φιλίας είναι μεροληπτική καθόσον δίδει ιδιαίτερη σημασία σε ορισμένες μορφές φιλίας υποστηρίζοντας ότι ορισμένα πρόσωπα, οι ενάρετοι, είναι στην πραγματικότητα πιο άξιοι ενδιαφέροντος από ό,τι άλλα πρόσωπα. Ο Αριστοτέλης χαρακτηριστικά τονίζει στα *Ηθικά Νικομάχεια* (1169b 10) ότι «είναι καλύτερο να ευεργετεί κανείς τους φίλους του από το να ευεργετεί τους ξένους». Κατά παρόμοιο τρόπο στην αρχαιότητα η αντίληψη που κυριαρχεί αναφορικά με τους φίλους μας είναι δυνατόν να υποστηρίξει κανείς ότι εκφράζεται επιγραμματικά στο ρητό που ανέφερα προηγουμένως του ποιητή Σιμωνίδα, όπως αναφέρεται από τον Πλάτωνα στην *Πολιτεία*, Α, 336a2-3 και 334b3-9: «Τούς μὲν φίλους ὠφελείν, τοὺς δ' ἔχθρους βλάπτειν». Ο Σιμωνίδης εκφράζει μια κυρίαρχη αντίληψη της ηθικότητας της αρχαιότητας ότι η αγάπη και η δικαιοσύνη πρέπει να εφαρμόζονται αποκλειστικά στον κύκλο των φίλων και των γνωστών. Επομένως, η δικαιοσύνη και η φιλία πρέπει να φτάνουν μέχρι ενός σημείου και δεν είναι δυνατόν να επεκτείνονται προς όλους τους ανθρώπους.

Ποιος όμως είναι ο ρόλος που διαδραματίζει η πολιτική φιλία στην αριστοτελική πόλη και ποια είναι η σχέση της με τη δικαιοσύνη; Και, επιπλέον, ποιο είδος κρατικής ομόνοιας είναι αυτό που ο Αριστοτέλης οραματίζεται; Με ποιον τρόπο η φιλία δημιουργεί την ομόνοια που συνεισφέρει στην ενότητα της πόλης κατά τον ίδιο τρόπο με την δικαιοσύνη; Δυστυχώς, ο Αριστοτέλης δεν διαπραγματεύεται στο έργο του εκτενώς την έννοια της ομόνοιας παρόλο που, όπως φαίνεται από ποικίλες μαρτυρίες, ήταν έντονη ήδη από την εποχή των Σοφιστών. Η αντίληψη για το κράτος ως θεσμού που προστατεύει τα δικαιώματα των πολιτών – η θεώρηση δηλαδή της πολιτικής κοινότητας ως συμμαχίας και του νόμου ως σύμβασης, η οποία σύμβαση αποτελεί εγγύηση για τα δικαιώματα του ενός απέναντι στον άλλο – καθιστά τελικώς την πολιτική συνεργασία να στηρίζεται σε συναίνεση περιορισμένου φάσματος.<sup>31</sup> Η έννοια της ομόνοιας εισάγεται στην πολιτική συζήτηση της εποχής εκείνης ώστε, σε αντίθεση με την παραπάνω άποψη, να τονιστεί η σημασία της συναίνεσης ευρέους φάσματος και, συνεπώς, να υποστηριχθεί η αναγκαιότητα της ομογνωμίας μεταξύ των πολιτών. Ο όρος «ομόνοια» αναφέρεται σε ένα είδος πολιτικής συναίνεσης, βασισμένης στην ομοφροσύνη όλων των πολιτών ως προς τα πρότυπα του τρόπου ζωής. Ομόνοια είναι η αρμονία, η ενότητα φρονήματος, σκέψης και διάθεσης και κυριολεκτικά σημαίνει ταύτιση γνώμων.

Πράγματι ήδη από την εποχή των Σοφιστών είχε αναπτυχθεί έντονος προ-

βληματισμός σχετικά με τη διάκριση ανάμεσα στη φύση και στο νόμο. Σ' αυτή τη διαμάχη εντάσσονται και οι συζητήσεις που αφορούσαν στη δημιουργία του κράτους και την πηγή της κρατικής εξουσίας, καθώς και στη φύση της δικαιοσύνης. Οι Σοφιστές συμμετείχαν σ' αυτό τον προβληματισμό της εποχής τους με το δικό τους τρόπο. Ο καθένας τους ξεχωριστά διατύπωσε διαφορετικές απόψεις: άλλοι τάχθηκαν υπέρ του νόμου και άλλοι υπέρ της φύσης, ενώ κάποιοι αρκέστηκαν απλώς να διαπιστώσουν ότι οι νόμοι είναι διαφορετικοί από πολιτεία σε πολιτεία και από εποχή σε εποχή. Τα ερωτήματα σχετικά με τη θεμελίωση του κράτους και τη φύση της δικαιοσύνης είναι διαχρονικά και σχετίζονται με άλλα προβλήματα της πολιτικής φιλοσοφίας, όπως την ελευθερία, την ισότητα, τα ανθρώπινα δικαιώματα καθώς και τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου.

Όπως είναι γνωστό, ο σοφιστής Λυκόφρων είχε διατυπώσει την αντίληψη ότι το κράτος αποτελεί προστατευτικό θεσμό και ότι αυτό υπάρχει απλώς για να εγγυάται τη μη παραβίαση των δικαιωμάτων των ανθρώπων αναμεταξύ τους: «Ο νόμος είναι συνθήκη που εγγυάται τα αμοιβαία δικαιώματα των ανθρώπων» (Λυκόφρων, απ. 3). Σύμφωνα με την άποψη αυτή, ο ρόλος του κράτους είναι να αποτελεί ένα είδος συνεταιριστικού οργανισμού για την πρόληψη του εγκλήματος, άποψη που απηχεί σύγχρονες φιλελεύθερες αντιλήψεις για το κράτος και τα όρια της κρατικής εξουσίας. Γι' αυτό άλλωστε και, όπως έχει υποστηριχθεί, «εξαιτίας της μακρόχρονης επικαιρότητας του φιλελευθερισμού στην δυτική πολιτική ζωή, έχει ορισμένες φορές καταστεί αδύνατο να αυτός να οριστεί χωρίς να ταυτίζεται με το δυτικό πολιτισμό στο σύνολό του, πηγαίνοντας τόσο παλιά· μέχρι τους προσωκρατικούς φιλοσόφους».<sup>32</sup> Το κράτος, επομένως, κατά τον Λυκόφωνα δεν πρέπει να παρεμβαίνει στην ιδιωτική ζωή των πολιτών, άποψη που έρχεται βέβαια σε αντίθεση με τη θέση του Αριστοτέλη, ο οποίος υποστηρίζει ότι στόχος της πολιτείας είναι να καθιστά τους πολίτες αγαθούς και δίκαιους. Ο Αριστοτέλης έχει άλλωστε, ως γνωστόν, ασκήσει στα *Πολιτικά* (Γ 9, 1280b8) άμεση κριτική στην άποψη του Λυκόφωνα, λέγοντας χαρακτηριστικά ότι «[όταν η πόλη δεν κατατείνει στο αγαθό] η πολιτική κοινότητα αποβαίνει απλώς συμμαχία, η οποία διαφέρει μόνο ως προς τον τόπο από τις συμμαχίες, όπου τα μέλη είναι απομακρυσμένα το ένα από το άλλο· και ο νόμος καταντά απλώς σύμβαση και, όπως είπε ο σοφιστής Λυκόφρων: 'εγγύηση για τα δικαιώματα του ενός απέναντι στον άλλο', και όχι κάτι το οποίο έχει τη δύναμη να καθιστά τους πολίτες δίκαιους».

Δυστυχώς όμως δεν είναι δυνατό να ανιχνεύσουμε την ιστορία του όρου

της ομόνοιας στη σκέψη του 5<sup>ου</sup> αιώνα, αφού αυτό που κυρίως έχουμε είναι αναφορές σε σοφιστές και προσωκρατικούς γενικότερα ότι αυτοί έγραψαν για την έννοια της ομόνοιας, αλλά μόνο ελάχιστα αποσπάσματα έχουν σωθεί, ενώ περισσότερες είναι οι αναφορές που συναντούμε στον Πλάτωνα και κυρίως στον Αριστοτέλη. Η έννοια της ομόνοιας αποτέλεσε πάντως αργότερα ένα σπουδαίο πολιτικό ιδεώδες στη στωική φιλοσοφία καθώς και στη θεωρία της ελληνιστικής βασιλείας από την εποχή του Μεγάλου Αλεξάνδρου και εξής, και τελικώς εξομοιώθηκε με τη λατινική λέξη “*concordia*”<sup>33</sup>.

Στην πραγματικότητα, η λέξη ομόνοια εμφανίζεται ήδη από την εποχή των Προσωκρατικών φιλοσόφων, σε δύο αποσπάσματα του Δημόκριτου. Πρώτον, στο DK 68B250, όπου ο Δημόκριτος υποστηρίζει ότι τα μεγάλα έργα, συμπεριλαμβανομένων των πολέμων, πραγματοποιούνται από τις πόλεις μόνο όταν υπάρχει ομόνοια, αποτελούν δηλαδή αυτά αποτέλεσμα της ομόνοιας της πόλης. Το θέμα αυτό αποτέλεσε, ως γνωστόν, μέρος της κριτικής του Σωκράτη για την αδικία ως πηγή αποδυναμωτικής διαφωνίας στο πρώτο βιβλίο της πλατωνικής *Πολιτείας*. Δεύτερον, στο DK 68B255, ο Δημόκριτος αναφέρει ότι, όταν οι ισχυροί τολμούν να δανείζουν χρήματα, να εξυπηρετούν και να παρέχουν οφέλη στους μη έχοντες, τότε υπάρχει οίκτος, φιλία, και αλληλοβοήθεια, παύει η απομόνωση, και οι πολίτες ομοφρονούν και από την ομοφροσύνη προκύπτουν αναρίθμητα αγαθά<sup>34</sup>.

Επίσης, ο σοφιστής Γοργίας είχε εκφωνήσει λόγο σχετικά με το θέμα της ομόνοιας στην Ολυμπία (DK 82B8a). Όπως είναι γνωστό, με τους λόγους του στις πανελλήνιες πανηγυρικές συναθροίσεις ο Γοργίας προσπαθούσε να διαδώσει πολιτικές απόψεις και προγράμματα, όπως αυτό για την ομόνοια ανάμεσα στους Έλληνες, και να παρουσιάσει βέβαια δείγματα εκλεκτού ρητορικού λόγου. Ο *Όλυμπικός* λόγος του Γοργία εκφωνήθηκε πιθανώς το 392 π.Χ. στη διάρκεια της 97<sup>ης</sup> Ολυμπιάδας (κατά τον Φιλόστρατο «από τα σκαλοπάτια του ναού», A 35) σε μια εποχή έξαρσης των διχοστασιών ανάμεσα στις ελληνικές πόλεις.<sup>35</sup> Τη μόνη άμεση πληροφορία για το περιεχόμενο του λόγου του μας την παραδίδει ένα απόσπασμα από τον Πλούταρχο (*Γαμικά παραγγέλματα* 43, ήθικά 144 bc, πβ. επίσης και A 18), το οποίο μας πληροφορεί ότι στον *Όλυμπικό* λόγο του ο Γοργίας τόνιζε την ανάγκη για ομόνοια όχι μόνο στο εσωτερικό των πόλεων (όπως έκαναν ο Δημόκριτος και ο Αντιφών), αλλά και την ανάγκη για ομόνοια της μιας πόλης με την άλλη.<sup>36</sup> Το απόσπασμα είναι βέβαια λίγο περιεργό, αφού γνωρίζουμε από τον Ισοκράτη (A 18) ότι ο σοφιστής ήταν άγαμος: «Όταν ο ρήτορας Γοργίας διάβασε στην Ολυμπία ένα λόγο για την ομόνοια ανάμεσα στους Έλληνες, ο Μελάνθιος είπε: ‘Δίνει συμ-

βουλές για ομόνοια σε σας, αυτός που τον εαυτό του, τη γυναίκα του και την υπηρέτριά του, τρεις όλους κι όλους, δεν μπόρεσε να τους πείσει να είναι μονιασμένοι'. Γιατί, καθώς φαίνεται, ο Γοργίας τα είχε φτιάξει με την υπηρετιούλα και η γυναίκα του τη ζήλευε» (*Γαμικά παραγγέλματα*, 43).

*Περί όμονοιās* ήταν και ο τίτλος ενός σοφιστικού λόγου (επρόκειτο μάλλον για σοφιστική επίδειξη) του Αντιφώντος, ο οποίος μάλιστα έχει χαρακτηριστεί από τον Φιλόστρατο (*Βίοι σοφιστών*, I 14, 4) ως ο πιο σοφιστικός όλων των λόγων του, στον οποίο βρίσκουμε έξοχα φιλοσοφικά αποφθέγματα και υψηλό λεκτικό, διανθισμένο με ποιητικές λέξεις και όπου το μακρόσυρτο ύφος του κάνει αυτά που λέει να φαίνονται σαν ομαλές πεδιάδες. Το πιο πιθανό είναι ότι ο Αντιφών αντιδρούσε με το λόγο του αυτό στις διαλυτικές πολιτικοκοινωνικές διεργασίες που σημειώθηκαν κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου και μετά στην περίοδο των Τριάντα Τυράννων, την οποία τόσο χαρακτηριστικά περιέγραψε ο Θουκυδίδης (3, 82 κ.ε.). Από το *Περί όμονοιās* μας σώζονται αρκετά αποσπάσματα, αλλά δυστυχώς τα περισσότερα, εκτός από δύο, αποτελούνται από μεμονωμένες λέξεις, οι οποίες δεν μας οδηγούν άμεσα και αβίαστα στον τίτλο και έτσι το περιεχόμενο του λόγου αυτού του Αντιφώντος παραμένει στην πράξη αινιγματικό. Είναι επίσης ασαφές το κατά πόσον ο όρος «ομόνοια» έχει την έννοια της κοινωνικής ομοψυχίας ή αν αφορά στην εσωτερική αρμονία του ανθρώπου. Μπορεί κανείς μόνο να υποθέσει ότι κατά πάσα πιθανότητα ο Αντιφών ανέπτυξε στο λόγο του αυτόν την ιδέα ότι η ομόνοια υπό την πολιτική και κοινωνική εκδοχή της αντανακλά την εσωτερική αρμονία που πρέπει να υπάρχει στην ψυχή του ανθρώπου και που αποτελεί το θεμέλιο της ανθρώπινης ζωής<sup>37</sup>. Όπως είναι γνωστό, αργότερα ο Πλάτων ανέπτυξε διεξοδικά το θέμα της αρμονίας της ψυχής και της αρμονίας της πόλης στην *Πολιτεία* του.

Τα δύο αποσπάσματα από το λόγο *Περί όμονοιās* του Αντιφώντα που παρουσιάζουν ενδιαφέρον και μας δίνουν κάποια ιδέα για τις απόψεις του σοφιστή για την ομόνοια είναι από τον Ξενοφώντα και από τον Ιάμβλιχο αντίστοιχα. Αν και, όπως ήδη ανέφερα, δεν είναι δυνατόν από τα αποσπάσματα αυτά να έχουμε μία συνολική θεώρηση του περιεχομένου του λόγου του Αντιφώντα, παρόλα αυτά μας παρουσιάζονται σε αυτά ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες απόψεις για την έννοια και το περιεχόμενο της ομόνοιας. Οι απόψεις αυτές του Αντιφώντα είναι δυνατόν, κατά τη γνώμη μου, να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε πληρέστερα την άποψη που παρουσιάζει ο Αριστοτέλης στα VIII και IX βιβλία των *Ηθικών Νικομαχείων* για την ομόνοια στο κράτος και τον τρόπο που αυτή σχετίζεται με την πολιτική φιλία και τη δικαιοσύνη και

να την εντάξουμε την αριστοτελική αυτή άποψη στην ευρύτερη πολιτική συζήτηση αναφορικά με την ομόνοια που λάμβανε χώρα στην Ελλάδα του 5<sup>ου</sup> και 4<sup>ου</sup> αιώνα. Οι απόψεις του Αντιφώντα για την ομόνοια παρουσιάζονται στα αποσπάσματα από τον Ξενοφώντα (*Άπομνημονεύματα*, IV 4, 16) και από τον Ιάμβλιχο [*Έπιστολή περι όμονοιας* (Στοβαίος, II 33, 15)] αντίστοιχα:

[1] Μα και η ομόνοια λογίζεται υπέρτατο αγαθό στις πολιτείες και συχνότατα σε αυτές οι πρεσβύτεροι και οι επιφανέστατοι άνδρες παροτρύνουν τους πολίτες να ομνοούν. Και σε όλη την Ελλάδα υπάρχει νόμος να ορκίζονται οι πολίτες ότι θα έχουν ομόνοια, και τον όρκο αυτό τον δίνουν παντού. Και νομίζω ότι το ζητούμενο εν προκειμένω δεν είναι να προτιμούν οι πολίτες τους ίδιους χορούς ή να τιμούν τους ίδιους αυλητές, ούτε να επιλέγουν τους ίδιους ποιητές ούτε να χαίρονται τα ίδια πράγματα αλλά να πείθονται από τους νόμους. Γιατί όταν οι πολίτες μένουν πιστοί στους νόμους, οι πόλεις γίνονται πανίσχυρες και ευτυχισμένες· ενώ χωρίς ομόνοια ούτε την πολιτεία μπορείς να την κυβερνήσεις ούτε και το σπίτι να το διευθύνεις σωστά.

[2] Η ομόνοια, όπως πάει να δείξει και η ίδια η λέξη, περιλαμβάνει τη συνένωση των ομοφρονούντων, την κοινή δράση και την ενότητα. Με αυτό ως αφητηρία απλώνεται σε πόλεις και σε σπίτια και σε όλους τους δημόσιους και τους ιδιωτικούς ομίλους, και στους φυσικούς οργανισμούς και στις συγγενικότητες, τις δημόσιες όσο και τις ιδιωτικές. Επιπλέον περιλαμβάνει και την ταυτογνωσία κάθε ατόμου με τον εαυτό του: γιατί όταν έναν άνθρωπο τον διέπει μία ιδέα και μία γνώμη, ο άνθρωπος αυτός ομνοεί με τον εαυτό του, ενώ όταν έχει διαφορετικές γνώμες μέσα του και όταν οι ιδέες του διαφέρουν η μια από την άλλη, βρίσκεται σε διαφωνία με τον εαυτό του. Στην πρώτη περίπτωση, ο άνθρωπος μένοντας σταθερός στον αυτό τρόπο σκέψης, είναι σε πλήρη ομοφροσύνη με τον εαυτό του· ενώ εκείνος με τον άστατο λογισμό, ο οποίος άγεται και φέρεται πότε από τη μια και πότε από την άλλη γνώμη, είναι ασταθής και διχογνωμεί με τον εαυτό του<sup>38</sup>.

Επομένως στο μεγαλύτερο μέρος τους οι πολιτικοί στοχαστές της περιόδου του 5<sup>ου</sup> κυρίως αιώνα, αλλά και του 4<sup>ου</sup> αιώνα<sup>39</sup>, θεωρούσαν τις έννοιες της δικαιοσύνης, της ομόνοιας, της φιλίας και της ισότητας αλληλένδετες, αν όχι ταυτόσημες, και συνεπώς απαραίτητες για την τήρηση της πολιτικής τάξης και αρμονίας<sup>40</sup>. Ο Ευριπίδης στις *Φοίνισσες* θεωρεί την ισότητα δεσμό που ενώνει φίλο με φίλο, πόλη με πόλη, σύμμαχο με σύμμαχο. Κατά τον Πρωταγόρα, η δικαιοσύνη «φέρει την τάξη στις πόλεις μας και δημιουργεί

ένα δεσμό φιλίας και ενότητας» (Πλάτωνος, *Πρωταγόρας*, 322c). Επίσης, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα (*Ἀπομνημονεύματα*, 4, 4, 16), ο Σωκράτης, προσπαθώντας να αποδείξει ότι το δίκαιο ταυτίζεται με το νόμιμο, υποστηρίζει ότι η ομόνοια στοχεύει στην εξασφάλιση της υπακοής στους νόμους, είναι το μεγαλύτερο αγαθό που μπορεί να έχει μία πόλη και ότι, όταν αυτή υπάρχει στην πόλη, τότε οι νόμοι τηρούνται και η πόλη είναι, συνεπώς, καλή πόλη. Επίσης, σύμφωνα με τον Πλάτωνα στο 351d της *Πολιτείας*, η επιδίωξη της δικαιοσύνης οδηγεί στην ομοδοξία, την ομόνοια και τη φιλία. Γενικότερα, επομένως, παρατηρούμε απόπειρα σύνδεσης της δικαιοσύνης με τις έννοιες της φιλίας και της ομόνοιας. Το έργο του Αριστοτέλη δεν αποτελεί εξαίρεση. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ομόνοια στην εκτενή συζήτησή του για τη φιλία στα *Ηθικά Νικομάχεια* και τα *Ηθικά Ευδήμια*, αλλά και στο Β' βιβλίο των *Πολιτικών*, όταν ασκεί κριτική στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος.

Η αριστοτελική κριτική στην πλατωνική *Πολιτεία* στο Β' βιβλίο των *Πολιτικών* είναι δυνατόν να δια φωτίσει την έννοια της κρατικής ενότητας σε σχέση με τη φιλία. Όπως έχει ικανοποιητικά κατά τη γνώμη μου υποστηριχθεί, τα σχόλια του Αριστοτέλη στην *Πολιτεία* του Πλάτωνα δεν πρέπει να θεωρούνται ως μία κυριολεκτική κριτική στην πλατωνική θεωρία της *Πολιτείας*, αλλά ως εκφράσεις των πολιτικών θέσεων του ίδιου του Αριστοτέλη.<sup>41</sup> Στο Β' βιβλίο των *Πολιτικών* ο Αριστοτέλης κάνει μια σημαντική παρατήρηση καθώς διαμαρτύρεται ότι η άποψη του Πλάτωνα θα δημιουργήσει ένα είδος νερωμένης φιλίας (ἐν δὲ τῇ πόλει τὴν φιλίαν ἀναγκαῖον ὑδαρῆ γίγνεσθαι διὰ τὴν κοινωνίαν τὴν τοιαύτην, 1262b 15-16), αφού κανείς από τους πολίτες δεν θα μπορεί να νιώθει πραγματική αγάπη ο ένας για τον άλλον, παρά μόνο ένα γενικότερο συναίσθημα νερωμένης αγάπης και στοργής. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει,

Είναι δηλ. δυνατόν να μοιράζονται οι πολίτες μεταξύ τους και τα παιδιά και τις γυναίκες και τα περιουσιακά στοιχεία, όπως στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος; Διότι εκεί ο Σωκράτης υποστηρίζει ότι πρέπει να είναι κοινά τα παιδιά, οι γυναίκες και η περιουσία. Είναι λοιπόν τα πράγματα καλύτερα όπως είναι τώρα, ή όπως προβλέπεται από τη νομοθεσία της Πλατωνικής Πολιτείας; (...) Εννοώ την άποψη ότι, όσο τούτο είναι δυνατόν, ολόκληρη η πόλη πρέπει να είναι μία και ότι αυτό είναι ό,τι καλύτερο. Διότι αυτό αποτελεί προϋπόθεση για τον Σωκράτη. Είναι, εν τούτοις, φανερό ότι καθώς η πόλη προχωράει και ενοποιείται όλο και περισσότερο δεν είναι πλέον πόλη. Διότι η πόλη από την ίδια της τη φύση είναι ένα πλήθος ανθρώπων, όταν όμως γίνει μία, τότε από πόλη

θα γίνει οικία και από οικία άτομο. Θα λέγαμε λοιπόν ότι μία οικία έχει μεγαλύτερη ενότητα από την πόλη και ένα άτομο από την οικία. Και αν ακόμη λοιπόν κάποιος μπορούσε να ενοποιήσει την πόλη, αυτό δεν πρόκειται να γίνει, γιατί έτσι θα καταστρέψει την πόλη. Η πόλη όμως δεν αποτελείται μόνο από πολλούς ανθρώπους αλλά συγχρόνως και από ανθρώπους που έχουν διαφορετικές δυνατότητες και ικανότητες. (Πολιτικά, Β, 4,1262b29-34).

Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ομόνοια άλλη μια φορά στα *Ηθικά Νικομάχεια* σε ένα σημαντικό χωρίο, το οποίο ενισχύει επιπλέον την ερμηνεία του Β' βιβλίου των *Πολιτικών*, όπου ταυτίζει ουσιαστικά την ομόνοια με την πολιτική φιλία:

Φιλική σχέση φαίνεται πως είναι και η ομόνοια. Γι' αυτό και δεν είναι ομογνωμοσύνη· γιατί αυτή θα μπορούσε να υπάρξει και μεταξύ ανθρώπων που αγνοούν ο ένας τον άλλον. Ούτε μιλούμε για ομόνοια όταν αναφερόμαστε σε ανθρώπους που έχουν τις ίδιες απόψεις για κάποιο θέμα, ας πούμε για τα ουράνια σώματα (η συμφωνία απόψεων πάνω σε ένα τέτοιο θέμα δεν έχει καμιά σχέση με τη φιλία)· αντίθετα λέμε ότι υπάρχει ομόνοια σε μια πόλη, όταν οι άνθρωποι έχουν εκεί την ίδια γνώμη για κάτι που αναφέρεται στο συμφέρον τους, όταν παίρνουν τις ίδιες αποφάσεις και εκτελούν αυτά που από κοινού αποφάσισαν. Αυτό θα πει ότι η ομόνοια σχετίζεται με θέματα της πολιτικής πράξης, και μάλιστα με θέματα που έχουν κάποια μεγάλη σημασία και που η πραγματοποίησή τους μπορεί να ικανοποιήσει και τις δύο πλευρές ή όλο τον κόσμο· παράδειγμα οι πόλεις: ομόνοια σε μια πόλη υπάρχει όταν οι πολίτες της αποφασίζουν, όλοι μαζί, τα αξιώματα να μοιράζονται με διαδικασίες εκλογής, ή να συνάψουν συμμαχία με τους Λακεδαιμόνιους, ή ο κυβερνήτης τους να είναι ο Πιπτακός σε διάστημα χρόνου κατά το οποίο θα το ήθελε και ο ίδιος. Όταν όμως ο καθένας από τους δύο θέλει (όπως στις Φοίνισσες) την εξουσία για τον εαυτό του, τότε υπάρχει εμφύλια αναταραχή: ομόνοια δεν είναι να έχουν και ο ένας και ο άλλος το ίδιο πράγμα στο νου τους, ό,τι και αν είναι αυτό, αλλά και ο ένας και ο άλλος να έχουν στο νου τους το ίδιο πράγμα για το ίδιο πρόσωπο, όταν λ.χ. και ο λαός και οι ευγενείς θέλουν την εξουσία να την έχουν οι «άριστοι»· γιατί έτσι όλοι έχουν αυτό που θέλουν. Η ομόνοια λοιπόν φαίνεται να είναι πολιτική φιλία, και αυτό ακριβώς λένε όλοι ότι σχετίζεται, πράγματι, με το δημόσιο συμφέρον και με όλα αυτά που ρυθμί-



ζουν και διαμορφώνουν τη ζωή μας. (*Ηθ. Νικ.*, 6, 1167a28-1167b2)

Σε αντίθεση με τον Πλάτωνα «που χρησιμοποιεί τη φιλία ως ένα μέσο για να διατηρήσει την πόλη και όχι την πόλη ως ένα μέσο για να διατηρηθεί η φιλία και που δίδει ελάχιστη σημασία στο γεγονός ότι η φιλία αποτελεί κυρίως μία σχέση ανάμεσα σε ολιγάριθμα πρόσωπα»,<sup>42</sup> ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο αριθμός των φίλων που είναι δυνατόν να έχει κανείς είναι περιορισμένος. Ως πεπερασμένα όντα είναι δυνατόν να έχουμε φιλία μόνο με ένα περιορισμένο αριθμό ατόμων. Κατά αυτή την έννοια συνεπάγεται ότι μόνο κατά ένα δευτερεύοντα τρόπο θα είναι ποτέ δυνατόν να απολαμβάνουμε φιλία με ένα μεγάλο αριθμό ατόμων, γι' αυτό άλλωστε ο Αριστοτέλης αποδίδει σημασία όχι μόνο στην οικογένεια αλλά και σε άλλες μορφές κρατικής κοινωνικής οργάνωσης.

Ο ρόλος της φιλίας στην πόλη είναι κατά τον Αριστοτέλη να δημιουργήσει ομόνοια, δηλ. πολιτική ενότητα, και να διασφαλίσει την δικαιοσύνη. Όπως αναφέρει, η ομόνοια δεν συνίσταται σε συμφωνία στις απόψεις, αυτό μπορεί να συμβεί ακόμη και ανάμεσα σε ανθρώπους που είναι άγνωστοι μεταξύ τους. Ούτε λέγεται ότι οι άνθρωποι ομονοούν όταν συμφωνούν σχεδόν για τα πάντα, αλλά μια πόλη ομονοεί όταν οι άνθρωποι συμφωνούν για το τι είναι ευεργετικό να γίνει, ορθολογικά επιλέγουν τα ίδια πράγματα και εκπληρώνουν κοινά σχέδια. Η αριστοτελική έννοια της πολιτικής φιλίας δεν απαιτεί από εμάς να αισθανόμαστε τα ίδια δυνατά αισθήματα στοργής και προτίμησης για τους συμπολίτες μας, όπως στην προσωπική φιλία του χαρακτήρα. Παρόλα αυτά όμως, η αριστοτελική πολιτική φιλία απαιτεί από εμάς να ενδιαφερόμαστε για τους συμπολίτες μας, χωρίς όμως να στοχεύει να δημιουργήσει στην πόλη το αυτό το είδος της πολιτικής ενότητας και ομοδοξίας που ο Πλάτων υποστήριξε στην *Πολιτεία*. Κατά τον Αριστοτέλη η κοινοκτημοσύνη και η ομογνωμία στην πόλη δεν θα προωθήσει την αρμονική σύζευξη πολίτη και πόλης, αλλά αντιθέτως η ομογνωμία υπονομεύει τη συνοχή της πολιτικής κοινότητας και εμποδίζει την ορθή ανάπτυξη της ανθρώπινης φύσης<sup>43</sup>.

Η αριστοτελική έννοια της πολιτικής φιλίας δεν είναι επομένως σε καμιά περίπτωση κοινοτιστική αλλά βέβαια ούτε φιλελεύθερη, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι δεν θα ήταν δυνατόν να έχει θέση σε μια φιλελεύθερη κοινωνία υπό την προϋπόθεση ότι η έννοια του «ενδιαφέροντος προς τους άλλους», παραμένοντας αριστοτελική και όχι πλατωνική, δεν θα υπονόμει την έννοια του «σεβασμού προς τους άλλους», δεν θα απαιτούσε δηλ. από τους πολίτες να «ομοδοξούν», να έχουν την ίδια γνώμη για όλα τα πράγματα και να συμφωνούν στις πολιτικές πρακτικές τους ή να αναγκάζονται στην προσωπική

τους ζωή να ακολουθούν ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής που όλοι θα επιθυμούσαν, χωρίς να υπάρχουν περιθώρια για διαφοροποίηση, ατομικότητα και αυθορμητισμό. Είναι δυνατόν, επομένως, να οραματιστούμε μια φιλελεύθερη κοινότητα όπου η πολιτική φιλία θα συνυπάρχει με την έννοια της δικαιοσύνης, χωρίς να απειλείται βέβαια σε καμία περίπτωση η τελευταία, υπό την έννοια ότι σε μια σύγχρονη φιλελεύθερη κοινοβουλευτική δημοκρατία αυτό που οφείλει να έχει προτεραιότητα είναι τα ατομικά δικαιώματα και ο σεβασμός προς τους πολίτες που αυτά διασφαλίζουν, έτσι ώστε αυτοί να προστατεύονται από τη δικαιοσύνη ακόμη και αν δεν έχουν φίλους<sup>44</sup>. Τα τελευταία χρόνια έχουν, άλλωστε, γίνει πολλές προσπάθειες ώστε να τονιστεί η σημασία της συντροφικότητας, του πολιτικού συναγωνισμού και της δημοκρατικής ανοχής για το σύγχρονο κράτος<sup>45</sup>, καθώς και η άποψη πως η φιλία ενισχύει την αυθεντικότητα και την ελευθερία και πως η αξία της, όπως και αυτή της τέχνης, είναι ανεξάρτητη από την ηθική<sup>46</sup>.

Η σύντομη αυτή παρουσίαση της αριστοτελικής έννοιας της πολιτικής φιλίας μας υποδεικνύει ότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται την κοινή άποψη ότι η φιλία σχετίζεται με τον αλτρουισμό και το ενεργό ενδιαφέρον μας για τους άλλους ανθρώπους που απαιτεί ενδιαφέρον για τον φίλο για χάρη του ίδιου του φίλου. Όπως έχει υποστηριχθεί, η αριστοτελική φιλία «εναρμονίζει την εγωκεντρική αντίληψη για την ευδαιμονία και τον αλτρουισμό που πολλοί μεταγενέστεροι φιλόσοφοι υποστηρίζουν ότι είναι κεντρικός στην ηθική ζωή. Με το να παρακινεί τους ανθρώπους να νοιάζονται για τους άλλους, και συγχρόνως για την προώθηση του προσωπικού τους συμφέροντος, συνεισφέρει στη γνωστική αυτοσυνειδησία των ενάρετων προσώπων».<sup>47</sup> Σε κάθε περίπτωση, το να υποστηρίζει κανείς με σθένος μια απολύτως αμερόληπτη θέση που αφαιρεί από τη φιλία κάθε ηθικό περιεχόμενο και αρνείται το ξεχωριστό ενδιαφέρον που εκδηλώνουμε προς τους ανθρώπους που είναι σημαντικοί για εμάς, δεν πηγαίνει απλώς αντίθετα προς την κοινή αντίληψη που οι άνθρωποι μοιράζονται στις καθημερινές δραστηριότητες της ζωής τους, αλλά συγχρόνως απογυμνώνει την ηθική από το ίδιο το αντικείμενό της, που είναι σε κάθε περίπτωση οι άλλοι άνθρωποι καθώς και από το ενδιαφέρον που οφείλουμε να έχουμε γι' εκείνους μέσα στην κοινωνία που όλοι μοιραζόμαστε.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Αναφέρομαι εδώ κυρίως στη θεωρία της φιλελεύθερης ισότητας, όπως αυτή έχει διατυπωθεί από τον John Rawls αλλά και από άλλους σύγχρονους εξισωτικούς φιλελεύθερους φιλοσόφους. Βλ. ενδεικτικά J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford

- University Press, 1971· Του Ιδίου, 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, 17, 4 (1988), σσ. 251-276· Του Ιδίου, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993· R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London, Duckworth, 1977· Του Ιδίου, 'Liberalism', στο *A Matter of Principle*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1985, σσ. 181-204· B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
2. Η γνωστή διατύπωση του J. Rawls της «δικαιοσύνης ως ακριβοδικίας» (justice as fairness). Βλ. J. Rawls, *A Theory of Justice*, ό.π., κεφ. I, σσ. 3-53 (πβ. και τη μετάφραση στην ελληνική γλώσσα Τζων Ρωλς, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης κ.ά., Αθήνα, εκδ. Πόλις, 2001) και J. Rawls, 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), σσ. 223-251.
  3. Χρησιμοποιώ εδώ τον όρο «φιλελεύθερος ατομικισμός» για να αναφερθώ γενικότερα στη φιλελεύθερη θεωρία, όπως αυτή διατυπώθηκε από τις συστηματικές θεωρίες των John Stuart Mill, Immanuel Kant καθώς και άλλων νεώτερων και σύγχρονων φιλελεύθερων φιλοσόφων, χωρίς να αναφερθώ συγκεκριμένα σε επιμέρους φιλοσόφους, αφού κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης μόνο μελέτης. Πολιτικές θεωρίες, όπως αυτές του I. Kant και του J. S. Mill, δίδουν έμφαση στην ελευθερία και την ελεύθερη επιλογή του ατόμου. Γενικότερα οι θεωρίες αυτές έχουν κοινά γνωρίσματα που μας επιτρέπουν στο σύνολό τους να τις ονομάσουμε «φιλελεύθερες», όπως αυτό που ο Mill αποκαλούσε «ατομικότητα», ο Kant «αυτονομία», ενώ οι σύγχρονοι φιλελεύθεροι ατομικιστές χαρακτηρίζουν ως «ατομικά δικαιώματα». Γενικότερα για τη φιλελεύθερη παράδοση και την αντίθεσή της με την κοινοτιστική θεωρία βλ. ενδεικτικά Ε. Leontsini, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*, with a foreword by Richard Stalley, Athens, National and Kapodistrian University of Athens, S. Saripolos Library, 2007, σσ. 20-28 και Μ. Δραγώνα-Μονάχου, «Ηθική φιλοσοφία και ανθρώπινα δικαιώματα», *Ισοπολιτεία*, 4, 2 (2000), σσ. 211-229.
  4. Βλ. J. Annas, 'Self-Concern and the Sources and Limits of Other-Concern', στο *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, σσ. 249-290.
  5. A. MacIntyre, *After Virtue*, 2η έκδ., Duckworth, London, 1983, σ. 156.
  6. Βλ. T. Hobbes [1651], *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γρ. Πασχαλίδης και Αιμ. Μεταξόπουλος, 2 τόμ., Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1989, κεφ. XIII & XVII και Του Ιδίου, *De Cive* [1647], *EW*, II, βιβλ. I, κεφ. I: «Of the State of Men without Civil Society», σσ. 1-13 (από την αγγλική μετάφραση *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*, 1651).
  7. J. Locke [1690], *Δεύτερη Πραγματεία περί κυβερνήσεως*, μτφρ. Π. Κιτρομηλίδης, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1990, κεφ. 7-9.
  8. Βλ. D. Hume (1777), 'Of the Populousness of Ancient Nations', στα δοκίμιά του *Essays, Moral, Political and Literary*, , Eugene F. Miller (εκδ.), with an apparatus of variant readings from the 1889 Oxford University Press edition by T.H. Green and T.H. Grose, 2η έκδ., Indianapolis, Liberty Classics, 1987, σσ. 377-463. Βλ. επίσης στην ίδια έκδοση και τα δοκίμια 'Of Civic Liberty', σσ. 89-97, 'Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences', σσ. 112-138, "Of Commerce", σσ. 259-274.
  9. Βλ. J. Rawls, 'Social Unity and Primary Goods', στο A. K. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, σσ. 159-185.

10. Βλ. J. Rawls, 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *ό.π.* Για μια κριτική της πρώιμης ρωσισιανής θεωρίας του αγαθού σε σχέση με τη σημασία της αγάπης βλ. S. Mendus, 'The Importance of Love in Rawls's *Theory of Justice*', *British Journal of Political Science*, 29, 1 (1999), σσ. 57-75.
11. Η μεταγραφή στην ελληνική των *Πολιτικών* που ακολουθείται στην παρούσα μελέτη είναι από την έκδοση: Αριστοτέλης, *Πολιτικά, Βιβλία Α' και Γ'*, μτφρ. Δ. Παπαδής, Θεσσαλονίκη, εκδ. Ζήτρος, 2006, ενώ αυτή των *Ηθικών Νικομαχείων* από: (α) Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια, Βιβλία Α' - Δ'*, εισ.-μτφρ.-σχόλ. Δ. Λυπουρλής, Θεσσαλονίκη, εκδ. Ζήτρος, 2006 και (β) Αριστοτέλης, *Ρητορική, Βιβλία Β' - Γ'*, εισ.-μτφρ.-σχόλ. Δ. Λυπουρλής, Θεσσαλονίκη, εκδ. Ζήτρος, 2004.
12. Η άποψη αυτή έχει υποστηριχθεί διεξοδικά από τον R. G. Mulgan ('Aristotle and the Value of Political Participation', *Political Theory*, 18, 2 (1990), σσ. 195-215). Για μια διαμετρικά αντίθετη ερμηνεία κατά την οποία υποστηρίζεται ότι ο Αριστοτέλης μας παρέχει ένα επικοινωνιακό μοντέλο πολιτικής πρακτικής που δεν έχει ανάγκη τους δεσμούς της πολιτικής φιλίας, η οποία δεν υιοθετείται βέβαια στην παρούσα μελέτη, βλ. S. Bickford, 'Beyond Friendship: Aristotle on Conflict, Deliberation, and Attention', *The Journal of Politics*, 58, 2 (1996), σσ. 398-421.
13. «κοινωνία γάρ ἡ φιλία, καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον» (NE 1171b32-33).
14. «ἡ γὰρ κοινωνία φιλικὸν οὐδὲ γὰρ ὁδοῦ βούλονται κοινωνεῖν τοῖς ἐχθροῖς» (*Πολιτικά*, 1295b 23-25).
15. Πβ. C. H. Kahn, 'Aristotle and Altruism', *Mind*, 90, 357 (1981), σσ. 20-40 και D. Konstan, 'Altruism', *Transactions of the American Philological Association*, 130 (2000), σσ. 1-17.
16. «Τίνας δὲ φιλοῦσι καὶ μισοῦσι, καὶ διὰ τι, τὴν φιλίαν καὶ τὸ φιλεῖν ὀρισάμενοι λέγωμεν. Ἔστω δὲ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινα ἃ οἶεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύνανμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. Φίλος δὲ ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος· οἶονται δὲ φίλοι εἶναι τὸν συνηθόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς μὴ διὰ τι ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκείνον· γιγνομένων γὰρ ὧν βούλονται χαίρουσιν πάντες, τῶν ἐναντίων δὲ λυποῦνται, ὥστε τῆς βουλήσεως σημεῖον αἱ λύπαι καὶ αἱ ἡδοναί. Καὶ οἷς δὲ ταῦτά ἀγαθὰ καὶ κακὰ, καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς ἐχθροί· ταῦτά γὰρ τούτοις βούλεσθαι ἀνάγκη, ὥστε ἅπερ αὐτῶ καὶ ἄλλω βουλόμενος τούτῳ φαίνεται φίλος εἶναι». (Αριστοτέλους, *Ρητορική*, Β, 3, 1380b35-1381a10)
17. Πβ. J. Cooper, 'Friendship and the Good in Aristotle', στο *Reason and Emotion*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999, σσ. 336-355 και E. Leontsini, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*, *ό.π.*, σσ. 170-175.
18. Βλ. M. Schofield, 'Sharing in the Constitution', *The Review of Metaphysics*, 49 (1996), σσ. 831-858 και 'Political Friendship and the Ideology of Reciprocity', στο *Saving the City*, London and New York, Routledge, 1999, σσ. 82-99.
19. Σύμφωνα με τον ορισμό της αριστοτελικής φιλίας: ο χ και ο ψ είναι φίλοι αν και μόνο αν: (1) ο χ και ψ γνωρίζουν ο ένας τον άλλο, (2) ο χ και ο ψ νιώθουν αμοιβαία εύνια για χάρη του άλλου, (3) ο χ και ο ψ νιώθουν αγάπη ο ένας για τον άλλον, και, (4) ο χ και ο ψ αναγνωρίζουν το (2) και το (3). Για τη διατύπωση του ορισμού αυτού, βλ. E. Leontsini, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*, *ό.π.*, σ. 175.
20. Για την κριτική της κοινοτιστικής θεωρίας στον σύγχρονο φιλελευθερισμό βλ. ενδει-

- κτικά Μ. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982· M. Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford, Blackwell, 1983· A. MacIntyre, *After Virtue*, 2η έκδ., London, Duckworth, 1983· C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Βλ. επίσης και τις κλασικές μονογραφίες για τη φιλελεύθερη-κοινοτιστική διαμάχη, W. Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989 και S. Mulhall, and A. Swift, *Liberals and Communitarians*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1996.
21. A. MacIntyre, *After Virtue*, ό.π., σσ. 155-156.
  22. S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, State University of New York Press, 1995, σ. 149.
  23. M. Baron, 'Impartiality and Friendship', *Ethics*, 101, 4 (1991), σ. 837.
  24. Πλάτων, *Πολιτεία*, Α, 336a2-3 και 334b3-9: «Τους μὲν φίλους ὠφελεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς βλάπτειν».
  25. Στην εισαγωγή της ανθολογίας των G. Graham & H. LaFollette (eds.), *Person to Person*, Philadelphia, Temple University Press, 1989, σ. 9.
  26. J. Cottingham, 'Ethics and Impartiality', *Philosophical Studies* 43 (1983), σ. 88.
  27. D. Jeske, 'Friendship, Virtue, and Impartiality', *Philosophy and Phenomenological Research*, 57, 1 (1997), σ. 52.
  28. Βλ. M. Stocker, 'The Schizophrenia of Modern Ethical Theories', *The Journal of Philosophy*, 73, 14 (1976), σσ. 453-466 και Του Ιδίου, 'Values and Purposes; The Limits of Teleology and the Ends of Friendship', *The Journal of Philosophy*, 78, 12 (1981), σσ. 747-765 και Του Ιδίου, 'Friendship and Duty: Some Difficult Relations', στο O. Flanagan & A. O. Rorty (επιμ.), *Identity, Character and Morality*, MIT Press, 1990, σσ. 219-233. Βλ. επίσης, D. Cocking & J. Oakley, 'Indirect Consequentialism, Friendship, and the Problem of Alienation', *Ethics*, 106 (1995), σσ. 86-111.
  29. I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, Μέρος II: "Doctrine of Virtue", κεφ. II, §46, μτφρ. στην αγγλική M. Gregor, προλ. R. J. Sullivan, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, σσ. 215-216.
  30. R. Langton, 'Maria von Herbert's Challenge to Kant', στο P. Singer (επιμ.), *Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1994, σ. 284. Πβ. επίσης την εκτενή μορφή του άρθρου της R. Langton, 'Duty and Desolation', *Philosophy*, 67 (1992). Βλ. επίσης για το θέμα αυτό, C. M. Korsgaard, 'Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations', στο *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, σ. 188-221 και Π. Κόντος, *Η καντιανή ηθική της υπόσχεσης*, Αθήνα, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2005, σσ. 61-77.
  31. G. B. Kerferd, *Η σοφιστική κίνηση*, μτφρ. Π. Φαναράς, Αθήνα, εκδ. Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, 1999, σ. 230.
  32. J. Zvesper, 'Liberalism', στο *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, D. Miller (επιμ.), σ. 285.
  33. Βλ. H. M. De Mauriac, 'Alexander the Great and the Politics of *Homonoia*', *Journal of the History of Ideas*, 10, 1 (1949), σσ. 104-114.
  34. Βλ. και «Δημοκράτους γνῶμαι», Β 248-266, στο H. Diels & W. Kranz (επιμ.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1961. Βλ. J. F. Procopé, 'Democritus on Politics and the Care of the Soul', *The Classical Quarterly*, 39, 2 (1989), σσ. 307-331 και Του

- Ιδίου, 'Democritus on Politics and the Care of the Soul: Appendix', *The Classical Quarterly*, 40, 1 (1990), σσ. 21-45.
35. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος (επιμ.), *Η αρχαία σοφιστική, Τα σωζόμενα αποσπάσματα*, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1991, σ. 213.
36. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, *ό.π.*, σ. 214.
37. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, *ό.π.*, σσ. 450-451.
38. Η μετάφραση είναι από τον Ν. Μ. Σκουτερόπουλο (επιμ.), *Η αρχαία σοφιστική, αυτόθι*.
39. Βλ. Κ. Ι. Βουδούρη, «Ενότητα, αρμονία και πολιτική μεταβολή: από τον Ηράκλειτο στον Αριστοτέλη», στο Κ. Βουδούρης (επιμ.), *Αριστοτελική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα, εκδ. Ιωνία, 1995, σσ. 37-50· Ε. Μαραγγιανού, «Δικαιοσύνη και νόμος στους Προσωκρατικούς, τους Σοφιστές και τον Πλάτωνα», στο Κ. Βουδούρη και Ε. Μαραγγιανού (επιμ.), *Αξίες και δικαιοσύνη στην εποχή της οικουμενικότητας*, Αθήνα, εκδ. Ιωνία, 2007 και Ι. Γ. Καλογεράκος, «Η έννοια της δικαιοσύνης στο απόσπασμα του Δημόκριτου», στο Ε. Μαραγγιανού (επιμ.), *Φιλοσοφίας αγώνισμα, Μελέτες προς τιμήν του Καθηγητού Κωνσταντίνου Βουδούρη*, Αθήνα, εκδ. Ιωνία, 2004, σσ. 239-251.
40. W. K. C. Guthrie, *Οι σοφιστές*, μτφρ. Δ. Τσεκουράκης, Αθήνα, εκδ. ΜΙΕΤ, 1989, σ. 189.
41. Βλ. R. F. Stalley, 'Aristotle's Criticism of Plato's Republic', στο D. Keyt and F. Miller, (επιμ.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, σσ. 182-199. Βλ. επίσης R. F. Stalley, 'The Unity of the State: Plato, Aristotle and Proclus', *Polis*, 14, 1-2 (1995), σσ. 129-149 και Του Ιδίου, 'Aristotelian and Platonic Justice', στο D.N. Koutras (επιμ.), *Aristotle's Political Equality and Justice, and the Problems of Contemporary Society*, Athens: Society for Aristotelian Studies, 'The Lyceum', 2000, σσ. 417-433. Η άποψη αυτή έχει υποστηριχθεί εκτενώς και από τον R. Mayhew στη διδακτορική διατριβή του με τίτλο *Aristotle's Criticism of Plato's Republic* (Lanham, Rowman & Littlefield, 1997).
42. R. F. Stalley, 'Aristotle's Criticism of Plato's Republic', *ό.π.*, σ. 193.
43. Βλ. D. Dobbs, 'Aristotle's Anticommunism', *American Journal of Political Science*, 29, 1 (1985), σσ. 29-46.
44. Μια μορφή του επιχειρήματος αυτού έχει διατυπωθεί διεξοδικά από τον J. A. Scorza στο άρθρο του 'Liberal Citizenship and Civic Friendship', *Political Theory*, 32, 1 (2004), σσ. 85-108.
45. Βλ. ενδεικτικά G. Fløistad, *The Art of Getting Along. A Book about Leadership, Company Culture and Ethics*, Oslo, Gyldendal Academic Publs, 2000· J. Raz, *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001· J. Coleman, *Αρχαία ελληνικά, νεωτερικά και μετανεωτερικά στοιχεία του πολιτικού συναγωνισμού*, μτφρ. Μ. Χατζόπουλος, Ετήσια Διάλεξη Κ. Θ. Δημαρά 2007, Αθήνα, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Ερευνών, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 2008.
46. Βλ. τις πρόσφατες Gifford Lectures που παρέδωσε ο Αλέξανδρος Νεχαμάς στο Πανεπιστήμιο του Εδιμβούργου (2007-2008) υπό το γενικό θέμα: 'Because it was he, because it was I': *Friendship and its place in life*.
47. S. Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, *ό.π.*, σ. 4.

ΕΛΕΝΗ Γ. ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ  
ΔΙΔΑΚΤΩΡ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
UNIVERSITY OF GLASGOW  
ΑΘΗΝΑ