



ΚΑΤΑ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΠΑΡΑ ΦΥΣΗ ΔΟΥΛΟΙ ΚΑΤ' ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

(Πολ., Α 5, 1254 b 32 – 34)

Γεώργιος Χ. Κουμάκης

Επ. Καθηγητής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

gkoumaki@cc.uoi.gr

Περίληψη

Στην παρούσα εισήγηση καταβάλλεται η προσπάθεια να ερμηνευθεί η φράση του Αριστοτέλη: «Συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τουναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχὰς». Το χωρίο αυτό έχει χαρακτηριστεί από τους μεταφραστές δύσκολο, ενώ τονίζεται το πλήθος των ερμηνειών, που είναι συνολικά οκτώ. Από αυτές δύο είναι οι επικρατέστερες: Συμβαίνει όμως πολλές φορές και το αντίθετο: 1) οι μὲν δούλοι να ἔχουν σώματα ἐλευθέρων και ψυχές δούλων, οι δε ἐλεύθεροι ψυχές ἐλευθέρων και σώματα δούλων. Σ' αυτό το είδος της μετάφρασης ορισμένοι προσθέτουν εντελώς αυθαίρετα το επίρρημα μόνον και μεταφράζουν: οι μὲν δούλοι να ἔχουν(μόνον) σώματα ἐλευθέρων οι δε ἐλεύθεροι μόνον ψυχές ἐλευθέρων. 2) ορισμένοι μὲν ἄνθρωποι να ἔχουν σώματα ἐλευθέρων και ψυχές δούλων, ἄλλοι δε ἄνθρωποι να ἔχουν ψυχές ἐλευθέρων και σώματα δούλων. Ἐτσι ο θεσμός της δουλείας καθίσταται μάλλον ἀμφισβητήσιμος.

Κατά την ἀνάλυση των δοθεσίων αυτών ερμηνειών ἀναδεικνύονται τα ἀσθενή τους σημεῖα, τα οποία δεν μας ἐπιτρέπουν να τις δεχτούμε, διότι, ὅπως προσπαθῶ να δείξω, δεν ἀπηχούν το νόημα των λόγων του Αριστοτέλη, παρόλο που καμία ἀπὸ αυτές δεν ἀντίκειται στους κανόνες και στη σύνταξη της ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσας, ὥστε φιλολογικὰ καμία να μὴ είναι ἐσφαλμένη. Το ζητούμενο ὅμως είναι το νόημα των λόγων του φιλοσόφου, διότι μόνον αυτό μας δίνει την ἀληθινὴ φιλοσοφία του τόσο στον τομέα της λογικῆς ὅσο και της πολιτικῆς. Μοναδικὸ κριτήριο για την ἀλήθεια ἢ το ψεῦδος, που τέθηκε κατὰ την πραγματεύση του εδαφίου, είναι κατὰ τὴ ρητὴ δήλωση του Αριστοτέλη ἡ ἐναντιότητα (τουναντίον). Σύμφωνα με τὴ φύση ο μὲν ἐλεύθερος ἔχει λόγον, δηλαδή νοημοσύνη και ὀρθὸ σῶμα χρήσιμο για τον πολιτικὸ βίον ἀλλὰ ἀχρηστο για ἀναγκαῖα πράγματα, ο δε δούλος μετέχει ἀπλῶς του λόγου και ἔχει σῶμα ἰσχυρὸ για χειρωνακτικὲς ἐργασίες.

Κατὰ τα ὑπονοούμενα του Αριστοτέλη ἡ παρὰ φύση κατάσταση τους, που είναι ἐναντία προς τὴν κατὰ φύση, θα πρέπει να είναι νόθα και ἐνδιάμεση, δηλαδή μείξη των δύο ἀνωτέρω στοιχείων, ὥστε στην ἐρμαφρόδιτη και οιονεῖ τερατώδη αὐτὴ μορφή να μὴ υπάρχουν γνήσιοι οὔτε δούλοι οὔτε ἐλεύθεροι. Ἐτσι συμβαίνει οὔτε ο κοινωνικὰ θεωρούμενος ἐλεύθερος λόγω της σωματικῆς του διάπλασης στην πραγματικότητα να είναι ἐλεύθερος οὔτε ο δούλος να είναι δούλος για τον ἴδιο λόγο. Ἡ αυτοἀναίρεση αὐτῆ των ιδιοτήτων του δούλου και του ἐλευθέρου στοιχεῖ προς τὴ ζητούμενη ἐναντιότητα κατὰ τον Αριστοτέλη, ὅπως ἀκριβῶς το ἴσο προς το μὴ ἴσο ἢ το ἀνίσο και το ὅμοιο προς το μὴ ὅμοιο ἢ το ἀνόμοιο. Με βάση τον προσανατολισμὸ αὐτὸν κατέληξα στην ἐξῆς ἐντελῶς νέα ἐρμηνεία: Συμβαίνει ὅμως πολλές φορές και το ἀντίθετο, δηλαδή οι μὲν ἐλεύθεροι να ἔχουν σώματα ἐλευθέρων και ψυχές δούλων οι δε δούλοι, ψυχές ἐλευθέρων και σώματα δούλων. Με τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ παρέχεται ἡ μοναδικὴ δυνατότητα να ἀνααιρεῖται τόσο ο ἐλεύθερος ὅσο και ο δούλος, ὥστε να ἐπιτευχθεῖ ἡ αἰτούμενη ἐναντιότητα, διότι κανεὶς τους δεν ἀξίζει το ὄνομά του.

Πρέπει τέλος να λεχθεῖ διευκρινιστικὰ ὅτι ο Αριστοτέλης δεν μπορούσε να εἶχε πει: «οι μὲν ἐλεύθεροι να ἔχουν σώματα δούλων» ἀντὶ ἐλευθέρων, ὅπως ἴσως θα ἀναμενόταν ἀπὸ τὴν ἀντίθετη πρόταση: «οι δε δούλοι ψυχές ἐλευθέρων», διότι, ἀν το ἔλεγε, ἡ φράση θα συμπληρωνόταν με το: «και ψυχές ἐλευθέρων», ἀφού υπάρχει μείξη σώματος και ψυχῆς στο ἴδιο σῶμα, ὁπότε δεν θα εἶχαμε τὴ ζητούμενη ἐναντιότητα με τὴν ἀναίρεση του ἐλευθέρου, ἀφού δεν θα ἔπαυε να είναι ἐλεύθερος. Προτίμησα τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ ἀπὸ τὴν ἀντίστροφή της, που ἔχει ἤδη καταγραφεί ἀπὸ ἄλλους ἐρμηνευτές, δηλαδή «οι μὲν δούλοι να ἔχουν σώματα ἐλευθέρων οι δε ἐλεύθεροι ψυχές ἐλευθέρων», διότι στην περίπτωση αὐτὴ δεν ἔχομε ἐναντιότητα, ἀφού δεν ἐπιτυγχάνεται ἀναίρεση και στα δύο σκέλη της πρότασης. Συγκεκριμένα, ο ἐλεύθερος που ἔχει ψυχὴ ἐλευθέρου δεν ἀνααιρεῖται. Ἐνας ἄλλος

λόγος, που οδηγεί στην κατεύθυνση αυτή είναι ότι η κατάταξη των ατόμων σε κοινωνικές τάξεις γινόταν περισσότερο με βάση το ορατό κάλλος του σώματος παρά της ψυχής.

SUMMARY

In the present paper we attempt to interpret Aristotle's phrase: "Often the opposite occurs, some people have the bodies of free men and others have the souls". This passage has been termed difficult by the translators, who stress the many possible interpretations, numbering eight in total. Two of these are the most prevalent: Often the opposite occurs: 1) slaves have the bodies of free men and the souls of slaves, while free men have the souls of free men and the bodies of slaves. In this type of translation, some scholars add, completely arbitrarily, the adverb "only": slaves have (only) the bodies of free men while free men have (only) the souls of free men. 2) some people have the bodies of free men and the souls of slaves, while others have the souls of free men and the bodies of slaves. Thus the institution of slavery becomes rather disputable.

Analysis of these proposed interpretations stresses their weak points, which prevent us from accepting them, because, as I try to show, they do not represent the meaning of Aristotle's words, although neither interpretation is counter to the rules and syntax of Ancient Greek, so neither is wrong from a literary point of view. The question, however, is the meaning of the philosopher's words, for that alone gives us his true philosophy both in the field of logic and in that of politics. The only criterion for truth or falsehood, stated during the discussion of the passage is, as Aristotle expressly declares, opposition (*τὸναντίον*). According to nature, the free man has *λόγον*, i.e. intelligence, and an erect body serviceable for political life but unserviceable for necessary things, while the slave simply shares in intelligence and has a strong body for manual labour.

As Aristotle hints, their unnatural condition, which is against that in accordance with nature, must be illegitimate and intermediate, i.e. a mixture of the two elements stated above, so that in this hermaphrodite and quasis-monstrous form there are neither true slaves nor true free men. Thus neither the person socially considered to be a free man due to his physical build is actually free, nor is the slave actually a slave for the same reason. This self-negation of the qualities of the slave and the free man corresponds to the required opposition according to Aristotle, just as the equal to the not equal and the similar to the not similar or the dissimilar. On this basis, I have come to the following, entirely new interpretation: "Often the opposite occurs, i.e. that free men have the bodies of free men and the souls of slaves, while slaves have the souls of free men and the bodies of slaves". This interpretation provides the only possibility of negating both the free man and the slave, in order to achieve the required opposition, because neither of them is deserving of his name.

It should, finally, be said in clarification that Aristotle could not have said: "free men have the bodies of slaves" instead of those of free men, as one might expect from the opposite sentence: "slaves have the souls of free men", because, if he had, the phrase would have been completed by: "and souls of free men", since there is a mixture of body and soul in the same body, in which case we would not have had the required opposition with the negation of the free man, as he would not cease to be free. I have preferred this interpretation to its reverse, which has already been recorded by other interpreters, i.e. "slaves have the bodies of free men while free men have the souls of free men", since in this case there would be no opposition, as negation is not achieved in both parts of the sentence. Specifically, the free man who has the soul of a free man is not negated. Another reason in support of this is that the ranking of individuals into social classes was done more on the basis of the visible beauty of the body rather than that of the soul.

Keywords: freemen, slaves, body, soul.

Στην παρούσα μελέτη θα παρουσιασθούν μεταφράσεις που έχουν δοθεί από σημαίνοντες Αριστοτελιστές και έχουν βρει παγκόσμια απήχηση. Στο τέλος της εργασίας θα επιχειρηθεί μια κατά το δυνατόν πληρέστερη και ακριβέστερη τεκμηρίωση της επιχειρούμενης νέας μετάφρασης, την οποία θεωρώ ως τη μόνη ορθή. Θα δειχθεί επίσης η διαφορά της ερμηνείας αυτής σε σχέση με τις άλλες στο σύνολο του Αριστοτελικού οικοδομήματος. Ας δούμε τώρα πώς έχει ερμηνευθεί το εδάφιο αυτό. Πάντως, προκαταβολικά πρέπει να πούμε ότι έχει μεταφραστεί μ' όλους σχεδόν τους δυνατούς τρόπους. Έχουν δοθεί μεταφράσεις, σύμφωνα με τις οποίες με τις φράσεις *τοὺς μὲν . . . τοὺς δὲ* εννοούνται οι ελεύθεροι. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν ορισμένοι ελεύθεροι, οι οποίοι έχουν σώμα δούλου, καθώς και άλλοι ελεύθεροι που έχουν ψυχή μόνον ελεύθερου.¹ Αντίθετα υπάρχουν άλλοι μεταφραστές, οι οποίοι και στις δύο

¹ D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, 2 Bde., Frankfurt, 1978, II 332: "so findet man solche Freie, die in der Tat auch

περιπτώσεις: τούς μὲν ... τούς δέ ... εννοούν τους δούλους. Έτσι το εδάφιο μεταφράζεται ως εξής: Υπάρχουν μερικοί δούλοι που έχουν σώματα ελεύθερων, ενώ υπάρχουν άλλοι (δούλοι), που έχουν την ψυχή ελεύθερων.² Σύμφωνα με πλήθος άλλων μεταφράσεων, με τις φράσεις: " τούς μὲν ... τούς δέ" εννοούνται "κάποιοι" (τινές), οι οποίοι δεν προσδιορίζονται ούτε ως δούλοι ούτε ως ελεύθεροι, αλλά αδιακρίτως ως άνθρωποι. Υπονοείται όμως ταυτόχρονα ότι εκείνοι, που έχουν ψυχές ελεύθερων, έχουν σώματα δούλων, και αντιστρόφως.³ Οι μεταφράσεις αυτές έχουν ως εξής: μερικοί έχουν σώματα ελεύθερων, ενώ άλλοι τις ψυχές.⁴ Έχουν δοθεί επίσης μεταφράσεις, με το ίδιο πνεύμα, σύμφωνα με τις οποίες οι φράσεις: τούς μὲν ... τούς δέ εννοούνται οι άνθρωποι. Δηλαδή άλλοι άνθρωποι έχουν σώμα και άλλοι ψυχές ελεύθερου, πλην όμως υπονοούνται στη μεν πρώτη περίπτωση οι δούλοι, στη δε δεύτερη οι ελεύθεροι. Λένε συγκεκριμένα ότι εκείνοι, που έχουν σώματα ελεύθερων, είναι φύσει δούλοι και επομένως έχουν ψυχές δούλων, ενώ άλλοι (πιθανόν ελεύθεροι), αν και έχουν ψυχή ελεύθερου, έχουν σώμα δούλου.⁵ Ένας άλλος τρόπος ερμηνείας τέλος είναι ο εξής: "Πολλές φορές όμως συμβαίνει και το αντίθετο, δηλαδή οι δούλοι να έχουν μόνο σώμα ελεύθερων και οι ελεύθεροι μόνον ψυχή ελεύθερων".⁶ Με τον ίδιο περίπου τρόπο έχει το χωρίο μεταφραστεί και από άλλους.⁷ Η μετάφραση αυτή είναι σήμερα από τις επικρατέστερες.

Με την παράθεση των παραπάνω μεταφράσεων έχουν αναφερθεί – καθόσον τουλάχιστον γνωρίζω – όλοι σχεδόν οι δυνατοί τρόποι, αφού εξαντλούν όλες τις δυνατές περιπτώσεις εκτός από μία. Το εν λόγω χωρίο δηλαδή μεταφράστηκε με όλους τους τρόπους που είναι δυνατόν να μεταφραστεί εκτός από έναν. Αυτός είναι ο εξής: Συμβαίνει δε πολλές φορές και το αντίθετο, οι μεν ελεύθεροι να έχουν σώματα ελεύθερων, οι δε δούλοι, ψυχές ελεύθερων. Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι εντελώς τυπικά το δεύτερο μέρος της πρότασης θα μπορούσε να μεταφραστεί και ως εξής: οι δε δούλοι έχουν ψυχές δούλων. Η δεύτερη όμως αυτή εκδοχή

die Leiben von Freien, und andere, die nur ihre Seelen Haben. Όταν λέγει, andere, δηλαδή άλλοι, εννοεί πάλι τους ελεύθερους, 318 κ ε. E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik, Buch I, Übersetzt und erläutert*, Darmstadt, WBG, 1991., 269.

² E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1958 (194) 14: There are some slaves who have the bodies of freemen as there are others who have a freeman's soul. Από τη σημείωση 1 προκύπτει ότι με τη φράση του: others εννοεί, πάλι τους δούλους.

³ S. Thomae Aquinatis, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, Romae, Marietti 1966, σελ. 18 § 40: Accidit autem multoties et contrarium, hos quidem corpora habere liberorum, hos autem animas. Επίσης σελ. 21, § 70: ut scilicet illi qui habent animas liberorum, habeant corpora servorum, vel e converso. J. G. de Sepulveda, *Aristotle's Politics or De republica*, 1548: saepe tamen accidit oppositum, ut alii corpora, alii animos ingenuorum habeant".

⁴ C. Lord, *Aristotle, The Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, 41: "Some having the bodies of free persons while others have the souls – Υπάρχουν και άλλοι που μεταφράζουν καθ' όμοιο τρόπο, όπως οι B. Jowett, *Aristotle, Politica*, Oxford, At the Clarendon Press, 1961 (1921). Το ίδιο εμπεριέχεται στο: J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, vol. two, Princeton, Bollingen Series LXXI· 2, Princeton, Princeton University Press, 1985, σσ. 1986 – 2129, 1991. H. Rackham, *Aristotle, The Politics*, New York, G. P. Putnam's Son, 1932, 23· St. Everson, *Aristotle, The Politics and the Constitution of Athens*, Cambridge University Press, 2003 (1996)· P. Pellegrin, *Aristote, Le Politiques, Traduction et présentation*, Paris, Flammarion, 2015, σ. 119.

⁵ Tr. J. Saunders, *Aristotle, Politics, Books I and II, Translated with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1995, 78: The opposite of nature's purpose occurs when some people (presumably natural slaves) have the body of free man, but not the soul, while others, presumably free men, though having the soul of a free man have the body of a slave". Καθ' όμοιο τρόπο μεταφράζουν οι: J. Welldon, *The Politics of Aristotle, Translated with an Analysis and Critical Notes*, London, McMillan, 1883, 13· D. L. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill and London, The University of N. Carolina Press, 1938, 37· L. Le Roy, (1576), *Les politiques d'Aristote, traduites de Grec en François*, Paris, 35· G. Besso & M. Curnis, *Aristotele, La politica, libri I, "L' Erma" di Bretschneider*, 2011, σ. 248· J. Aubonnet, *Aristote, Politique, Livres I et II, Texte établi et traduit*, Paris, "Les Belles Lettres", 1960, 20· T. A. Sinclair, *Revised and Re-presented by Tr. J. Saunders, Aristotle, The Politics*, Penguin Books, 1982, 69.

⁶ Δ. Παπαδής, *Αριστοτέλης, Πολιτικά I, II, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2006, 297, Βλέπε και σημείωση 35, σσ. 493 – 4.

⁷ W. L. Newman, *The Politics of Aristotle, vol. II*, Oxford, 1887, 148 – 9· O. Gigon, *Aristoteles, Politik*, München, dtv, 1973, 54· E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik, Buch I, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Band 9, Politik, Teil I, Darmstadt, WBG, 1991, σσ. 18, 268 – 271.

είναι ολοφάνερο ότι δεν εκφράζει καμιά εναντιότητα. Το να πει δηλαδή κανείς ότι οι μεν ελεύθεροι έχουν σώματα ελεύθερων οι δε δούλοι ψυχές δούλων είναι αυτονόητο για τη φυσική κατάσταση ελεύθερων και δούλων, και γι' αυτό δεν εκφράζεται καμιά εναντιότητα. Εκείνο όμως, που δεν είναι εντελώς φυσικό, είναι: οι μεν ελεύθεροι έχουν σώματα ελεύθερων, οι δε δούλοι, ψυχές ελευθέρων. Με τον τρόπο αυτόν θα ήταν παντελώς δυνατόν να μεταφραστεί, αν δεχτεί κανείς ότι και η αντίθετη προς αυτή ερμηνεία ευσταθεί και έχει λόγο ύπαρξης, αν δηλαδή υποθέσουμε ότι το τελευταίο είδος μετάφρασης, που αναφέρθηκε προηγουμένως, ευσταθεί και είναι καλά τεκμηριωμένο ή αποτελεί έστω μια πιθανή εκδοχή. Αυτό δηλαδή που θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς χωρίς επιφυλάξεις ή ενδοιασμούς είναι ότι και οι δύο τελευταίες αντίθετες ερμηνείες είναι εξ ίσου πιθανές και εύλογες, αν βέβαια υποτεθεί ότι η δημοσιευμένη μετάφραση διαθέτει κάποια λογική τεκμηρίωση. Συγκεκριμένα, αν ισχυριστεί κανείς ότι η παρακάτω μετάφραση: ορισμένοι δούλοι έχουν σώματα ελεύθερων και ορισμένοι ελεύθεροι έχουν ψυχές ελεύθερων (είτε προστεθεί το *μόνον* είτε όχι) είναι εύλογη και πιθανή, τότε στον ίδιο βαθμό αποδεκτή είναι και η αντίθετη της, δηλαδή: ορισμένοι ελεύθεροι έχουν σώμα ελευθέρων, ενώ ορισμένοι δούλοι έχουν ψυχές ελευθέρων. Κατά την πρώτη μετάφραση, οι μεν ελεύθεροι έχουν ψυχή ελεύθερου, οι δε δούλοι σώμα ελεύθερου, ενώ κατά τη δεύτερη οι μεν ελεύθεροι έχουν σώμα ελεύθερου, οι δε δούλοι ψυχή ελεύθερου. Στην πρώτη περίπτωση δηλαδή οι μεν ελεύθεροι έχουν ψυχή που τους ταιριάζει λόγω της ιδιότητάς τους, οι δε δούλοι έχουν σώμα που δεν τους ταιριάζει, ενώ στη δεύτερη συμβαίνει ακριβώς το αντίθετο, αφού οι μεν ελεύθεροι έχουν σώμα και τους ταιριάζει, οι δε δούλοι ψυχή που δεν τους ταιριάζει. Στη μια περίπτωση, δηλαδή στην επικρατέστερη ερμηνεία, υπάρχει ομοφωνία ή ομολογία του ελεύθερου ως προς την ψυχή, και διαφωνία του δούλου ως προς το σώμα, ενώ στην άλλη, δηλαδή στη νέα ερμηνεία που επιχειρείται με την παρούσα μελέτη, παρατηρούμε το ακριβώς αντίθετο, αφού υπάρχει συμφωνία του ελεύθερου ως προς το σώμα και διαφωνία του δούλου ως προς την ψυχή. Για να το πούμε πιο απλά: για μεν τον ελεύθερο υπάρχει συμφωνία ή ομοφωνία ως προς το σώμα αλλά διαφωνία ως προς την ψυχή, για δε τον δούλο υπάρχει επίσης συμφωνία ως προς το σώμα αλλά διαφωνία ως προς την ψυχή.

Σύμφωνα λοιπόν με τη νέα ερμηνεία αυτό, που βρίσκεται σε συμφωνία με τη φύση του καθενός και είναι σταθερό και αμετάβλητο, είναι το σώμα, αφού ο μεν ελεύθερος εξακολουθεί να έχει σώμα ελεύθερου, ο δε δούλος, σώμα δούλου. Εκείνο, στο οποίο υπάρχει ασυμφωνία και αλλάζει κάθε φορά, είναι η ψυχή, αφού ο μεν ελεύθερος έχει ψυχή δούλου, ο δε δούλος ψυχή ελεύθερου. Το έλαττον, που είναι το σώμα, παραμένει αναλλοίωτο, ενώ το μείζον, που είναι η ψυχή, μεταβάλλεται. Το αντίθετο ακριβώς συμβαίνει με την επικρατέστερη ερμηνεία, δηλαδή μεταβάλλεται το έλαττον, που είναι το σώμα, ενώ το μείζον, που είναι η ψυχή, παραμένει σταθερό. Έτσι ο μεν δούλος έχει σώμα ελεύθερου και ψυχή δούλου, ο δε ελεύθερος ψυχή ελεύθερου και σώμα δούλου. Το αποφασιστικής σημασίας όμως κριτήριο είναι η ψυχή και όχι το σώμα, διότι η ισχύς του σώματος, για να είναι βέλτιστον (πράγμα που απαιτείται κατά τον ορισμό), τελεί υπό την αυτονόητη προϋπόθεση ότι δεν υπάρχει άλλο βέλτιον του βελτίστου, όπως είναι π.χ. ο *νοῦς*, επειδή αυτό θα συνιστούσε αντίφαση. Το ότι η ψυχή είναι αποφασιστικής σημασίας κριτήριο για τον χαρακτηρισμό κάποιου ως ελεύθερου ή δούλου όχι μόνον δε το αρνούνται αλλά το επιβεβαιώνουν οι ίδιοι που δέχονται τη μετάφραση αυτή.⁸ Συνεπώς το ισχυρό σώμα, όταν στο ίδιο πρόσωπο υπάρχει υψηλή νοημοσύνη, δεν α-

⁸ Δ. Παπαδής, 2006, 493.

ποτελεί το βέλτιστο στο συγκεκριμένο άτομο. Ως εκ τούτου με την επικρατέστερη ερμηνεία δεν αλλάζει η φυσική κατάσταση ούτε του δούλου ούτε του ελεύθερου, αφού ο κατά φύση δούλος παραμένει δούλος όπως και ο κατά φύση ελεύθερος παραμένει ελεύθερος. Το ζητούμενο όμως είναι η μετάβαση από την κατά φύση στην παρά φύση κατάσταση, ώστε να επέλθει η προεξαγγελθείσα εναντιότητα. Δεν ισχυρίζομαι ότι η μια μετάφραση είναι ορθή και η άλλη λάθος ούτε ότι και οι δύο είναι ορθές ή λάθος. Αυτό που έχει ιδιαίτερη σημασία κάθε φορά είναι το επιχείρημα και η λογική τεκμηρίωση των θέσεων του καθενός, διότι αλήθεια και ψεύδος κατά τον Αριστοτέλη δεν είναι τίποτε άλλο παρά "συμπλοκή νοημάτων" (*Π. Ψυχ.*, Γ 8, 432 a 11-12). Το γεγονός ωστόσο ότι κανείς δεν επινόησε το τελευταίο αυτό είδος μετάφρασης, υποδηλώνει ότι το θεωρούν απίθανο, επισφαλές, αδιανόητο ή και λάθος ακόμα. Αν η υπόθεση αυτή έχει κάποιο μερίδιο αλήθειας, τότε είναι εξίσου ευλογοφανές ότι και η αντίθετη προς αυτήν ερμηνεία, η οποία θεωρείται σήμερα η επικρατέστερη, είναι επισφαλής και απίθανη, διότι στηρίζεται στην ίδια λογική δομή άσχετα ποιο από τα δύο (η ψυχή ή το σώμα) παραμένει κάθε φορά σταθερό.

Ύστερα από την ενδελεχή αυτή ανάλυση και εκτενή ανασκόπηση των διαφόρων ειδών των μεταφράσεων και των προβλημάτων, που ανακύπτουν από την αντιμετώπιση του εξαιρετικά δύσκολου αλλά άκρως ενδιαφέροντος αυτού θέματος, είναι καιρός να επιχειρηθεί συστηματική αντιμετώπιση του επίμαχου αυτού ζητήματος. Η επιστημονική έρευνα προχώρησε, άνοιξε νέους ορίζοντες και βρήκε σε πολλές εκδοχές την αλήθεια. Επειδή όμως ο ορίζοντας της σκέψης είναι ανεξιχνίαστος και οι δυνατότητές του εγγίζουν μάλλον τα όρια του απείρου, δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για τα επιστημονικά επιτεύγματα κυρίως θεωρητικής κατεύθυνσης, έστω και αν σημειώνεται παντελής ομοφωνία. Για τον λόγο ακριβώς αυτόν ήταν μεγάλη ανακάλυψη του πνεύματος – όπως γενικότερα χαρακτηρίζει ο Bruno Snell τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό,⁹ η διαπίστωση από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη ότι η απορία και η ζήτηση της σοφίας είναι η ίδια η φιλοσοφία.¹⁰ Γι' αυτό διάσημοι σκαπανείς της αρχαίας ελληνικής γλώσσας και του πολιτισμού τεκμηριώνουν με αρκετή πειστικότητα και ενάργεια ότι τα θεμέλια του πολιτισμού της Ευρώπης βρίσκονται στην ελληνική αρχαιότητα.¹¹

Αρχή και οδηγητικό νήμα, που θα χρησιμεύσει ως μίτος της Αριάδνης, για να εισέλθουμε στα πολυδαίδαλα και πολύπλοκα μονοπάτια της σκέψης του, θα χρησιμεύσει η ρητή δήλωση του ότι η φύση δεν μπορεί να εκτελεί πάντα τον προορισμό της, αλλά πολλές φορές συμβαίνει και το αντίθετο προς τη θέλησή της.¹² Κέντρο βάρους και μοναδικός σχεδόν γνώμονας, με τον οποίο θα ανιχνεύσουμε τον στοχασμό του φιλοσόφου στο σημείο αυτό, θα τεθεί η έννοια της εναντιότητας. Αυτό, που συμβαίνει ενάντια προς το κατά φύση, πολλές φορές είναι παρά φύση και συνεπώς δεν έχει την απαιτούμενη ακρίβεια λόγω της αοριστίας της ύλης.¹³ Γίνεται

⁹ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, 1980.

¹⁰ *Επιν.*, 974 c 3: *Πολιτ.*, Z 524 e 5. W. D. Ross, *Aristotelis, Fragmenta selecta*, Oxford 1955, σ. 28, 73. Για την έννοια της απορίας βλέπε: M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin. New York, 1987· W. Schulz, *Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H. G. Gadamer*, Tübingen, 1980, σ.σ. 261 – 275· W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982.

¹¹ Th. A. Szlezák, *Was Europa den Griechen verdankt. Von der Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. Το έργο αυτό έχει μεταφραστεί στα ελληνικά. Λ. Γ. Μπενάκης κ.ά., (επιμ.), *Τι οφείλει η Ευρώπη στους Έλληνες. Η θεμελίωση του πολιτισμού της Ευρώπης στην ελληνική αρχαιότητα*, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον έρευνής της ελληνικής φιλοσοφίας, 2012.

¹² *Πολ.*, A 5, 1254 b 27 – 33: βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις ... συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τὸναντίον.

¹³ *Π. ζψ. γεν.*, Δ 10, 778 a 4 – 9: βούλεται μὲν οὖν ἡ οὖν φύσις ..., οὐκ ἀκριβοὶ δὲ διὰ τε τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν καὶ διὰ τὸ γίνεσθαι πολλὰς ἀρχὰς αἰ τὰς γενέσεις τὰς κατὰ φύσιν καὶ τὰς φθορὰς ἐμποδίζουσαι πολλάκις αἰτιαὶ τῶν παρὰ φύσιν συμπιπτόντων εἰσίν.

δε από αδυναμία να κάμει η φύση αυτό που θέλει,¹⁴ και άρα το αντίθετο λαμβάνει χώρα παρά τη θέλησή της. Το ερώτημα που προβάλλει τώρα είναι αν υπάρχει ποιοτική διαφορά μεταξύ του κατά φύση και του παρά φύση. Ο Αριστοτέλης λέγει ότι η πόλη είναι τέλεια κοινωνία, επειδή είναι κατά φύση και ότι η φύση τίποτε δεν κάνει μάταιο ούτε ατελές.¹⁵ Το τέλειο είναι πρότερο και ως προς τη φύση και ως προς τον λόγο και ως προς τον χρόνο από το ατελές,¹⁶ όμως ως προς τη γένεση έχει αντίστροφη σειρά, είναι δηλαδή πρότερον, ενώ ως προς την ουσία, ύστερον.¹⁷ Κατ' Αριστοτέλη στα φυσικά όντα (τα φύσει συνεστῶτα) το κατά φύση αντιπαρατίθεται προς το ατελές και το διεφθαρμένο. Συγκεκριμένα, η φύση πρέπει να εξετάζεται στην κατά φύση κατάσταση ενός όντος και όχι στην παρά φύση τοιαύτη. Με βάση την αρχή αυτή συνάγει το συμπέρασμα ότι εκείνος, που διάκειται βέλτιστα ως προς το σώμα και την ψυχή, μπορεί να θεωρηθεί κατά φύση άνθρωπος, ενώ ο διεφθαρμένος, παρά φύση.¹⁸ Εδώ γίνεται αντιπαράθεση ανάμεσα στον άνθρωπο και στους άλλους ζωντανούς οργανισμούς, όπως είναι τα ζώα. Στην περίπτωση όμως που εκληφθεί ότι μόνο σε κάθε γένος χωριστά συμβαίνει αυτό, και πιο συγκεκριμένα στο γένος των ανθρώπων, τότε αυτό θα σήμαινε ότι υπάρχουν διαβαθμίσεις στην ανθρωπινότητα, δηλαδή αυτός, που διάκειται καλύτερα ως προς το σώμα και την ψυχή, είναι περισσότερο άνθρωπος και έχει πιο πολλή ανθρωπιά από τους άλλους λόγω της συγγενείας του με το θείο, οπότε ανθρωπινότερος είναι ο σπουδαίος και ο φρόνιμος από τους υπόλοιπους. Απλά, η ποιότητα της ψυχής αντικατοπτρίζει κάποιο βαθμό ανθρωπινότητας του ατόμου. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται σε καμιά περίπτωση ότι οι άλλοι δεν είναι άνθρωποι αφού επανειλημμένα δηλώνει ότι ο δούλος είναι άνθρωπος. Ως δούλος ορίζεται εκείνος, ο οποίος από τη φύση του δεν είναι χάριν του εαυτού του αλλά άλλου, αν και είναι άνθρωπος. Άλλου άνθρωπος είναι κείνος, που είναι κτήμα όντας άνθρωπος.¹⁹ Τόσο κατά Πλάτωνα όσο και κατ' Αριστοτέλη αυτό που γίνεται παρά τη θέληση είτε της φύσης είτε οποιουδήποτε άλλου είναι υποδεέστερο, φαυλότερο και κατώτερο από εκείνο, που γίνεται με τη θέλησή του, γι' αυτό λέγεται και παρά φύση.²⁰

Αφού λοιπόν ο λόγος είναι για εναντιότητες, πρέπει να ερευνηθεί αν έχουν σχέση εναντιότητας ο ελεύθερος με τον δούλο και το σώμα με την ψυχή. Ερωτάται δηλαδή αν οι ανωτέρω έννοιες είναι μεταξύ τους εναντίες όπως είναι π.χ. η ευεξία και η καχεξία,²¹ το δίκαιο και το άδικο, το ίσο και το άνισο,²² το καλό και το κακό, το ωραίο και το άσχημο,²³ το εκούσιο και το ακούσιο.²⁴ Κατά τον Αριστοτέλη – όπως βέβαια και κατά τον Πλάτωνα – κάθε ζωντανός οργανισμός (τὸ ζῷον) συνίσταται εκ ψυχῆς και σώματος και η μεν ψυχή ἄρχει εκ φύσεως, το

¹⁴ Πολ., Α 6, 1255 b 3 – 4: ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν, πολλάκις οὐ μέντοι δύναται. Εδώ πρέπει να επαναλάβουμε ότι η στίξη στην έκδοση της Οξφόρδης έχει τεθεί λάθος μετά το πολλάκις, ενώ πρέπει πριν, διότι η φύση πάντοτε θέλει, πολλές φορές όμως δεν μπορεί. Το *πολλάκις* δηλαδή αναφέρεται στο *οὐ δύναται* και όχι στο *βούλεται*.

¹⁵ *Αὐτόθι*, Α 2, 1252 b 27 – 1253 a 9· Α 8, 1256 b 21 εἰ οὖν ἡ φύσις μὴθὲν μῆτε ἀτελὲς μῆτε μάτην ποιεῖ Π. Ψυχ., Γ 9, 432 b 21 – 23.

¹⁶ *Φυσικ.*, Θ 9, 265 a 23: πρότερον δὲ καὶ φύσει καὶ λόγῳ καὶ χρόνῳ τὸ τέλειον μὲν τοῦ ἀτελοῦς. Π. ζώ.μορ., Β1, 646 b 1-2.

¹⁷ *Μ.τ.φ.*, Μ 2, 1077 a 19: τὸ γὰρ ἀτελὲς μέγεθος γενέσει μὲν πρότερόν ἐστι, τῇ οὐσίᾳ δ' ὕστερον.

¹⁸ Πολ., Α 5, 1254 a 36 – b 2: ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις.

¹⁹ *Αὐτόθι*, Α 4, 1254 a 13 – 17: ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἄλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δούλος ἐστίν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὅς ἂν κτήμα ἦ ἄνθρωπος ὢν. Συνεπῶς την αληθινή φύση του ανθρώπου δεν ἔχουν μόνον οι σπουδαῖοι και οι φρόνιμοι, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι, αλλά σ'ένα βαθμό ὅλοι. Δ. Παπαδῆς, *Αριστοτέλης ἐνθ' ἄν.* σσ. 488 – 9, σημ. 31.

²⁰ *Φαῖδ.*, 74 d – ε· Πολ., Α 5, 1254 a 39 – b 2: δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρά φύσιν ἔχειν.

²¹ *Ηθ. Νικ.*, Ε 1, 1129 a 15 – 29.

²² *Αὐτόθι*, Ε 4, 1131 b 31 – 1132 a 2.

²³ *Νόμ.*, Ι, 896 d 5 – 8· *Φαῖδ.*, 70 b 3.

²⁴ *Ηθ. Εὐδ.*, Β 9, 1225 b 1 – 2.

δε σώμα άρχεται.²⁵ Επίσης ο δυνάμενος να κοιπιάζει και να εργάζεται με το σώμα είναι εκ φύσεως δούλος (Α 2, 1252 a 29 – 34). Ο δούλος ως υπηρέτης των αναγκαίων πρακτικών πραγμάτων είναι κτήμα του κυρίου, του οποίου όμως του ανήκει ολοκληρωτικά και είναι μέρος του. Εξ αυτού εξάγει το συμπέρασμα ότι δούλος είναι εκείνος, που δεν είναι χάριν του εαυτού του αλλά χάριν κάποιου άλλου, παρόλο που και αυτός είναι άνθρωπος.²⁶ Αντίθετα, ελεύθερος είναι αυτός που ζει χάριν του εαυτού του και όχι χάριν κάποιου άλλου.²⁷ Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι ο ελεύθερος προς τον δούλο βρίσκεται στην ίδια αναλογία με την ψυχή προς το σώμα. Αυτό άλλωστε δηλώνεται και ρητά από τον ίδιο, με το να λέγει ότι εκείνοι, που διαφέρουν τόσο όσον η ψυχή από το σώμα και ο άνθρωπος από το θηρίον, είναι δίκαιο και συμφέρον ως νοήμονες και εχέφρονες να άρχουν, οι δε φύσει δούλοι²⁸ να άρχονται. Εξ αυτού καταλήγει στο συμπέρασμα ότι δούλος είναι εκείνος, που μπορεί να είναι χάριν κάποιου άλλου, αφού δεν έχει αναπτύξει πλήρως το λογικό του.²⁹ Τα σώματα των μεν δούλων είναι ισχυρά και χρήσιμα προς τις χειρωνακτικές εργασίες για προσπόριση των αναγκαίων, των δε ελεύθερων είναι άχρηστα προς τέτοιες εργασίες, αλλά χρήσιμα προς την πολιτική ζωή, που υποδιαιρείται σε πόλεμο και ειρήνη.³⁰ Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι τόσο ο κύριος προς τον δούλο όσο και η ψυχή προς το σώμα είναι κατά πολλούς τρόπους ενάντια μεταξύ τους: 1) ως άρχον και αρχόμενον. Η ψυχή και ο κύριος είναι τα άρχοντα, το δε σώμα και ο δούλος είναι αρχόμενα. Το άρχον και το αρχόμενον αντίκεινται και είναι εναντία, επειδή έχομε στέρηση και έξη του ίδιου πράγματος, δηλαδή απόκτηση, αφού το άρχον έχει πολιτική δύναμη και εξουσία, πράγματα που στερείται το αρχόμενο,³¹ 2) ο δούλος ως κτήμα είναι μόριον του όλου, που είναι ο κύριος. Το μέρος όμως προς το όλον είναι εναντίο, 3) ο εαυτός μας και ο άλλος είναι εναντίες έννοιες και μάλιστα αντιφατικές και παριστάνονται στη Λογική με το Α και –Α, αφού ό,τι δεν είναι Α είναι –Α. Ο μεν ελεύθερος είναι χάριν του εαυτού του, ο δε δούλος χάριν κάποιου άλλου, 4) η ψυχή είναι αθάνατη,³² ενώ το σώμα είναι θνητό, 5) η ψυχή και ο κύριος κατά κανόνα προστάζουν δηλαδή διατάσσουν και επιτάσσουν, οι δε δούλοι και το σώμα διατάσσονται και επιτάσσονται³³. Ο δούλος είναι υπηρέτης του κυρίου³⁴ για εκτέλεση των αναγκαίων πράξεων προς βιοπορισμόν, χωρίς όμως να έχει την ιδιότητα του πολίτη. Πολίτης είναι εκείνος, που είναι ελεύθερος από τις αναγκαίες εργασίες, δηλαδή τις χειρωνακτικές (Γ5, 1278 a 9 – 18), διαφέρει όμως ο ορισμός από πολιτεία σε πολιτεία. Ωστόσο, ο γενικός ορισμός του πολίτη είναι ότι αυτός λαμβάνει μέρος στις δίκες και τη διακυβέρνηση της χώρας: τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς, Γ 1, 1275 a 22 – 23. Οι αναγκαίες εργασίες γίνονται όχι μόνον από τους δούλους αλλά και από τα ήμερα ζώα.³⁵ Ο κύριος οφείλει μεν να γνωρίζει

²⁵ Πολ., Α 4, 1254 a 34 – 36: τὸ δὲ ζῶον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον.

²⁶ Πολ., Α 4, 1254 a 1 – 17: ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δούλος ἐστίν.

²⁷ Μ.τ.φ., Α 2, 982 b 25 – 26: ἀλλ' ὡσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὢν.

²⁸ Πολ., Α 5, 1254 b 16 – 21.

²⁹ *Αὐτόθι*, Α 5, 1254 b 20 – ἐστὶ γὰρ φύσει δούλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι ... καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν.

³⁰ *Αὐτόθι*, Α 5, 1254 b 26 – 32.

³¹ Κατ., 10, 12 b 1 – 17.

³² Π. Ψυχ., Α 5, 411 a 13· W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*. Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς, Oxford, 1955, fr. 33, σ. 17: κατασκευάζων δὲ τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς ... κηρύττειν τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς.

³³ Πολ., Α 13, 1260 b· Η 3, 1325 a 26· Η 4, 1326 b 12 – 14: εἰσὶ γὰρ αἱ πράξεις τῆς πόλεως τῶν μὲν ἀρχόντων τῶν δ' ἀρχόμενων, ἀρχοντος δ' ἐπιτάξεις καὶ κρίσεις ἔργον· Τοπ., Ε 1, 128 b 18 – 19: πρὸς ἕτερον δὲ οἶον ψυχῆς πρὸς σῶμα, ὅτι τὸ μὲν προστακτικὸν τὸ δ' ὑπηρετικὸν ἐστίν.

³⁴ Πολ., Α 4, 1254 a 8: ὁ δούλος ὑπηρετῆς τῶν πρὸς τὴν πράξιν· Α 4, 1253 b 33· Α 13, 1250 a 33 – 39.

³⁵ Πολ., Α 5, 1254 b 25 – 26: ἢ γὰρ πρὸς τὰναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἄμφοιν παρὰ τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῴων.

πώς γίνονται οι αναγκαίες εργασίες, δεν χρειάζεται όμως να τις κάνει ο ίδιος, διότι αυτό θα ήταν δουλική και βάνουση πράξη.³⁶ Τα αναγκαία και τα χρήσιμα γίνονται χάριν των ωραίων πραγμάτων.³⁷ 6) Τα σώματα των δούλων είναι χρήσιμα στις αναγκαίες εργασίες άλλα άχρηστα στον πολιτικό βίο. Αντίθετα, εκείνα των ελευθέρων είναι χρήσιμα μεν στον πολιτικό βίο, άχρηστα δε στις αναγκαίες εργασίες. Βλέπομε λοιπόν ότι κατά έξι τουλάχιστον διαφορετικούς τρόπους ο κύριος προς τον δούλο και η ψυχή προς το σώμα έχουν εναντιότητα. Επιβεβαιώνεται έτσι το συμπέρασμα ότι ψυχή και σώμα, ελεύθερος και δούλος, είναι κατά ποικίλους τρόπους ενάντιες έννοιες μεταξύ τους, όπως και το *φύσει ή κατά φύσιν* προς το *παρά φύσιν* (*Φυσικ.*, E 6, 230 a 18 – b 15). Στη συνέχεια θα εξετασθούν οι φράσεις *τοὺς μὲν ... τοὺς δέ* (A 5, 1254 b 33). Θα έλεγε κανείς ότι σύμφωνα με το συντακτικό και τη γραμματική της αρχαίας ελληνικής γλώσσας όλες οι μεταφράσεις που έχουν δοθεί είναι υπό μια άποψη δικαιολογημένες και καλύπτουν – όπως λέχθηκε προηγουμένως – όλους τους δυνατούς τρόπους, οι οποίοι είναι:

Συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τὸναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχὰς

- 1 I. τοὺς μὲν (δούλους) ἔχειν τὰ σώματα ἐλευθέρων (καὶ τὰς ψυχὰς δούλων)
II. τοὺς δὲ (ἐλευθέρους) τὰς ψυχὰς (δούλων καὶ τὰ σώματα ἐλευθέρων)
- 2 I. τοὺς μὲν (δούλους) ἔχειν τὰ σώματα ἐλευθέρων (καὶ τὰς ψυχὰς δούλων)
II. τοὺς δὲ (ἐλευθέρους) τὰς ψυχὰς ἐλευθέρων (καὶ τὰ σώματα δούλων).
- 3 I. τοὺς μὲν (δούλους) ἔχειν τὰ σώματα (μόνον) ἐλευθέρων (καὶ τὰς ψυχὰς δούλων).
II. τοὺς δὲ (ἐλευθέρους μόνον) τὰς ψυχὰς ἐλευθέρων (καὶ τὰ σώματα δούλων).
- 4 I. τοὺς μὲν (τινὰς) ἔχειν τὰ σώματα ἐλευθέρων (καὶ τὰς ψυχὰς δούλων)
II. τοὺς δὲ (τινας) τὰς ψυχὰς (ἐλευθέρων καὶ τὰ σώματα δούλων).
- 5 I. τοὺς μὲν (δούλους) ἔχειν τὰ σώματα ἐλευθέρων (καὶ τὰς ψυχὰς δούλων)
II. τοὺς δὲ (δούλους) τὰς ψυχὰς (ἐλευθέρων καὶ τὰ σώματα δούλων).
- 6 I. τοὺς μὲν (ἐλευθέρους) ἔχειν τὰ σώματα ἐλευθέρων (καὶ τὰς ψυχὰς δούλων)
II. τοὺς δὲ (ἐλευθέρους) τὰς ψυχὰς (ἐλευθέρων καὶ τὰ σώματα δούλων).
- 7 I. τοὺς μὲν (τινὰς) ἔχειν τὰ σώματα ἐλευθέρων τοὺς δὲ (τινὰς) τὰς ψυχὰς
- 8 I. τοὺς μὲν (δούλους) ἔχειν τὰ σώματα ἐλευθέρων τοὺς δὲ (ἐλευθέρους) τὰς ψυχὰς.
- 9 **I. τοὺς μὲν (ἐλευθέρους) ἔχειν τὰ σώματα ἐλευθέρων (καὶ τὰς ψυχὰς δούλων)**
II. τοὺς δὲ (δούλους) τὰς ψυχὰς ἐλευθέρων (καὶ τὰ σώματα δούλων).

Συμβαίνει δὲ πολλὰς φορὰς καὶ τὸ ἀντίθετο:

- 1 I. οἱ μὲν δούλοι νὰ ἔχουν σώματα ἐλευθέρων καὶ ψυχὰς δούλων
II. οἱ δὲ ἐλεύθεροι ψυχὰς δούλων καὶ σώματα ἐλευθέρων.

³⁶ *Αὐτόθι*, Γ 4, 1277 a 33 – 37· Θ 2, 1337 b 3 – 15.

³⁷ *Αὐτόθι*, Η 4, 1333 a 33 – 37.

- 2 I. οί μὲν δοῦλοι νὰ ἔχουν σώματα ἐλευθέρων καὶ ψυχὲς δούλων
II. οί δὲ ἐλεύθεροι ψυχὲς ἐλευθέρων καὶ σώματα δούλων.
- 3 I. οί μὲν δοῦλοι νὰ ἔχουν (μόνον)σώματα ἐλευθέρων καὶ ψυχὲς δούλων
II. οί δὲ ἐλεύθεροι μόνον ψυχὲς ἐλευθέρων καὶ σώματα δούλων.
- 4 I. ὀρισμένοι μὲν (ἄνθρωποι) νὰ ἔχουν σώματα ἐλευθέρων καὶ ψυχὲς δούλων
II. ἄλλοι δὲ(ἄνθρωποι) ψυχὲς ἐλευθέρων καὶ σώματα δούλων.
- 5 I. ὀρισμένοι μὲν δοῦλοι νὰ ἔχουν σώματα ἐλευθέρων καὶ ψυχὲς δούλων
II. ἄλλοι δὲ δοῦλοι ψυχὲς ἐλευθέρων καὶ σώματα δούλων.
- 6 I. ὀρισμένοι μὲν ἐλεύθεροι νὰ ἔχουν σώματα ἐλευθέρων καὶ ψυχὲς δούλων
II. ἄλλοι δὲ ἐλεύθεροι ψυχὲς ἐλευθέρων καὶ σώματα δούλων.
- 7 I. ἄλλοι μὲν νὰ ἔχουν σώματα ἐλευθέρων ἄλλοι δὲ ψυχὲς ἐλευθέρων
- 8 I. οί μὲν δοῦλοι νὲ ἔχουν τὰ σώματα ἐλευθέρων οί δὲ ἐλεύθεροι τὶς ψυχὲς

9. I. οί μὲν ἐλεύθεροι νὰ ἔχουν σώματα ἐλευθέρων καὶ ψυχὲς δούλων

II. οί δὲ δοῦλοι ψυχὲς ἐλευθέρων καὶ σώματα δούλων.

Η τελευταία εκδοχή, οί μὲν ἐλεύθεροι ... οί δὲ δοῦλοι, δεν ἔχει υποστηριχθεῖ ἀπὸ κανέναν σχολιαστή μέχρι σήμερα. Ἀπὸ ὅλους αὐτοὺς τοὺς δυνατοὺς τρόπους θα καταβληθεῖ ἡ προσπάθεια νὰ ἀναζητηθεῖ ὁ ἕνας καὶ μοναδικός, που θα εἶναι ὁ πιο πιθανός, ἀφοῦ ἀπηχεῖ τὴ σκέψη τοῦ φιλοσόφου, Κατ' ἀρχὴν πρέπει νὰ λεχθεῖ ὅτι ὁ λόγος στο κείμενο αὐτοῦ τοῦ Ἀριστοτέλη δεν εἶναι γενικός καὶ ἀόριστος ἀλλὰ συγκεκριμένος, ἀφοῦ ἀναφέρεται στους ἐλεύθερους καὶ τοὺς δούλους. Στόχος τοῦ εἶναι νὰ δώσει ὀρισμὸ τοῦ παρά φύση δούλου καὶ τοῦ ἐλεύθερου, καθένας ἀπὸ τοὺς ὁποίους βρίσκεται σε ἐναντιότητα πρὸς τὸν κατὰ φύση ὀρισμὸ. Πρέπει βέβαια νὰ λεχθεῖ ἐδῶ ὅτι οἱ κατὰ νόμο δοῦλοι εἶναι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη παρά φύση.³⁸ Ὀρισμένοι ὡστόσο υποστηρίζουν- ὅπως οἱ σοφιστές - ὅτι δεν υφίσταται κατὰ φύση δουλεία ἀλλὰ μόνον παρά φύση.³⁹ Ἀλλὰ καὶ λίγες γραμμὲς πρὶν ἀπὸ τὸ ἐπίμαχο χωρίο ἐπαναλαμβάνει πάλι τὶς λέξεις τῶν ἐλεύθερων καὶ τῶν δούλων (b 28), οἱ ὁποῖες ἐννοιολογικά καὶ λογικά ἐνέχουν ἐναντιότητα. Τα συνδετικά μόρια μὲν ... δὲ ἐκφράζουν ἐπίσης μὴ ἀντίθεση σύμφωνα με τὸ συντακτικὸ τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσας. Ἀπὸ αὐτὰ τὸ μὲν ἀναφέρεται συνήθως σε κάτι κοντινὸ, ἐνῶ τὸ δὲ σε μακρινὸ ἀντικείμενο.⁴⁰ Αὐτὸ σημαίνει ὅτι εἶναι πιθανόν ἡ φράση *τοὺς μὲν* νὰ ἀναφέρεται στους ἐλεύθερους, ἐνῶ *τοὺς δέ*, στους δούλους, ἐπειδὴ στὴν προηγούμενη περίοδο ἀναφέρονται τὰ ὀνόματα τῶν *ἐλευθέρων* καὶ τῶν *δούλων* με τὴν

³⁸ *Αὐτόθι*, A 6, 1255 a 2, A 3, 1253 b 20 – 23: τοῖς δὲ παρά φύσιν τὸ δεσπόζειν (νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δούλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν)· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.

³⁹ *Αὐτόθι*, 1254 a 17 – 20: Πότερον δ' ἔστι τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὐ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τι δουλεύειν ἢ οὐ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρά φύσιν ἔστι, μετὰ ταῦτα σκεπτέον.

⁴⁰ R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Zweiter Teil, Zweiter Band*, Hannover, Leipzig, Hansche Buchhandlung, 1904 § 527, Anm 1, 6, 264· J. Humbert, *Συντακτικὸν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γλώσσας*, ἐξελληνισθὲν ὑπὸ Γ. Κουρμούλη, Ἀθῆνα 1957, § 739 – 740, σσ. 401 – 3· J. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, At the Clarendon Press, 1954, σ. 369 – 371.

ίδια σειρά, δηλαδή πρώτα των *ελευθέρων* και μετά των *δούλων*. Επομένως το κοντινό όνομα είναι των *ελευθέρων*, ενώ το μακρινό, των *δούλων*. Η ακολουθία όμως αυτή δεν είναι απαρέγκλιτος κανόνας, αφού είναι συχνή η εμφάνιση του χιαστί σχήματος, που είναι ακριβώς η αντίστροφη διάταξη. Το χιαστί αυτό σχήμα με τα σώματα των ελευθέρων και των δούλων υπάρχει στην αμέσως προηγούμενη πρόταση.⁴¹ Επειδή όμως η θέση αυτή – όπως λέχθηκε και προηγουμένως – δεν παρατηρείται πάντοτε, αφού πολλές φορές συμβαίνει και το αντίθετο,⁴² δεν μπορεί το σχήμα αυτό αναφορικά με τη σειρά των λέξεων να αποτελέσει ισχυρό επιχείρημα, αλλά πρέπει να χρησιμεύσει απλώς ως μια ένδειξη. Αφού λοιπόν δεν υφίσταται αναγκαστική δέσμευση (με βάση τη σειρά των λέξεων, που επαναλαμβάνονται), να εκλάβουμε τα ουσιαστικοποιημένα αυτά άρθρα κατά ένα και μοναδικό τρόπο αλλά κατά πολλούς, θα θεωρήσουμε ως πιθανότερη εκδοχή, αυτή που προκύπτει από τα συμφραζόμενα και τη λογική τους δομή.

Με δεδομένο λοιπόν ότι ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για ελεύθερους και δούλους, τους οποίους προσπαθεί να διαχωρίσει εννοιολογικά, είναι φυσικό και εύλογο οι φράσεις *τοὺς μὲν ... τοὺς δὲ* να αναφέρονται σ' αυτούς, υπό την προϋπόθεση ότι συνιστούν εναντιότητα από την προγενέστερη στην μεταγενέστερη κατάσταση, δηλαδή από τους κατά φύση στους παρά φύση δούλους ή ελεύθερους, οπότε αναιρείται και ακυρώνεται η πρώτη κατάσταση και ισχύει μόνο η δεύτερη. Αυτό σημαίνει ότι ο φύσει δούλος και ελεύθερος δεν είναι πια κατά φύση αλλά παρά φύση, και ότι οι θεωρούμενοι δούλοι ή ελεύθεροι δεν είναι τέτοιοι, δηλαδή ο δούλος δεν είναι δούλος ούτε ο ελεύθερος, ελεύθερος. Ποια από τις δυο αυτές εκφράσεις παριστά τους δούλους και ποια τους ελεύθερους είναι κάτι, που πρέπει να διερευνηθεί με βάση τόσο τα συμφραζόμενα όσο και τη συνολική θεώρηση του φιλοσόφου για την δουλεία. Είναι δεδομένο ότι με τις προτάσεις αυτές θέλει να διευκρινίσει τι είναι αυτό που συμβαίνει ενάντια στη φύση, δηλαδή στα παρά φύση γινόμενα, ως προς το σώμα και την ψυχή των ελευθέρων και των δούλων. Αυτό δηλώνεται καθαρά με τον συμπλεκτικό σύνδεσμο *καί*. Λέγει συγκεκριμένα ότι η φύση θέλει να κάμει διαφορετικά και τα σώματα και τις ψυχές τόσο των ελευθέρων όσο και των δούλων,⁴³ και όχι μόνο τα σώματα όπως ορισμένοι λανθασμένα διατείνονται. Αυτό ισχύει αδιαμφισβήτητα – όπως ρητά γίνεται λόγος – και για την ψυχή, και μάλιστα κατά μείζονα λόγο,⁴⁴ πράγμα που συνεπάγεται ότι επιθυμεί να κάμει όχι μόνο τα σώματα διαφορετικά αλλά και τις ψυχές. Εδώ έχουμε δηλαδή ένα σύνολο αφενός μεν ελευθέρων – δούλων, αφετέρου δε ψυχών – σωμάτων. Επομένως ύστερα αυτό τη ρητή αυτή δήλωση του Αριστοτέλη δεν είναι επιτρεπτό να περιορίσουμε την πρόθεσή του στη διαφοροποίηση μόνο των σωμάτων και όχι των ψυχών, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι.⁴⁵ Είναι φυσικό η εσφαλμένη αυτή θεώρηση να οδηγεί σε παρερμηνεία της αμέσως επόμενης φράσης.

Αν σκεφτούμε τώρα ότι ο Αριστοτέλης προσπαθεί να αναδείξει την ετερότητα των ψυχών

⁴¹ Πολ., Α 5, 1254 b 27 – 29: Βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ ... τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα. Εἰδὼ ἔχομε πάλι σχῆμα χιαστί, στο οποίο τα μεν ἰσχυρὰ σώματα αναφέρονται στους δούλους, που είναι πλησίον, τα δε ὀρθὰ, στους ελεύθερους που είναι πιο μακριά.

⁴² *Αὐτόθι*, Γ 1, 1275 a 14 – 17: ἀλλὰ καθάπερ καὶ παῖδας ... καὶ τοὺς γέροντας ... φατέον εἶναι μὲν πῶς πολίτας ... τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας. Δ 4, 1230 b 1 – 3: δῆμος μὲν ἐστὶν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι κύριοι ᾖσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλοῦστοι, ἀλλὰ συμβαίνει τοὺς μὲν πολλοὺς εἶναι τοὺς δ' ὀλίγους. Στα δύο ανωτέρω παραδείγματα δεν ἔχομε σχῆμα χιαστί, κατὰ το οποίο το μὲν να αναφέρεται στο κοντινό, ἐνῶ το δὲ στο μακρινό.

⁴³ *Αὐτόθι*, Α 5, 1254 b 29: καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν.

⁴⁴ Πολ., Α 5, 1255 a 37 – 38: εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦτο διωρίσθαι.

⁴⁵ E. Schütrumpf, *Aristoteles, ἔνθ. ἀν.* 269: "Ar. bezieht sich nur auf die Körper: W. Newman, *The Politics, ἔνθ. ἀν.*, 148: that would be no illustration of the failure of Nature to give effect to her purpose in respect of the *bodies* of freemen and slaves, and this alone is in question.

και των σωμάτων των παρά φύση ελεύθερων και δούλων από τους κατά φύση τοιούτους, τότε πρέπει να αναμένεται κάτι διαφορετικό από την κατά φύση κατάστασή τους, η οποία έγκειται στο να έχουν οι μεν ελεύθεροι υψηλή νοημοσύνη και σώματα ορθά, οι δε δούλοι χαμηλή νοημοσύνη και κυρτά αλλά ισχυρά σώματα. Όπως είδαμε και στα προηγούμενα η μετάφραση αυτή, δηλαδή ότι οι μεν ελεύθεροι έχουν σώματα ελεύθερων (και ψυχές δούλων) οι δε δούλοι ψυχές ελεύθερων (και σώματα δούλων), έχει απορριφθεί από πλήθος ερευνητών με το αιτιολογικό ότι δεν μπορεί ο ελεύθερος να έχει ψυχή δούλου, διότι τότε θα εδημιουργείτο αντίφαση, αφού δεν θα ήταν ελεύθερος. Οι σχολιαστές αυτοί έχουν ως αφετηρία την εσφαλμένη υπόθεση – όπως είδαμε παρά πάνω – ότι η παρά φύση ενέργεια αφορά μόνον τα σώματα και όχι τις ψυχές και επομένως οι ψυχές δεν είναι δυνατόν να αναφέρονται στους δούλους, διότι στην περίπτωση αυτή δεν θα μπορούσε ο ελεύθερος να ονομαστεί ελεύθερος, αφού θα του έλειπε το λογικό. Θεωρούν βέβαια ορθά ότι αποφασιστικό κριτήριο κατάταξης κάποιου σε ελεύθερο ή δούλο είναι η ποιότητα της ψυχής και όχι του σώματος.⁴⁶ Η θεώρηση αυτή δεν είναι σύμφωνη με το πνεύμα του Αριστοτέλη. Δώσαμε παραπάνω νομίζω επαρκή λόγο για το ότι στην παρά φύση κατάσταση των ελεύθερων και των δούλων συμπεριλαμβάνονται τόσο τα σώματα όσο και οι ψυχές. Το δεύτερο θέμα που είναι συνάρτηση του πρώτου είναι ότι καθοριστικός παράγων για τη διάκριση του δούλου δεν είναι σε όλες τις περιπτώσεις η ψυχή του φύσει δούλου, δηλαδή ο λόγος και η νοημοσύνη, αλλά και το σώμα, δηλαδή η μορφή του ανθρώπου και οι σωματικές ικανότητές του, υπό τον απαραίτητο όρο ότι η ισχύς του σώματος είναι το βέλτιστο που διαθέτει ο δούλος.

Ο Αριστοτέλης διατυπώνει έναν γενικό κανόνα για τον ορισμό κάθε πράγματος, όπου προφανώς συμπεριλαμβάνονται οι δούλοι και οι ελεύθεροι. Η αρχή αυτή λέγει ότι, για να δώσουμε έναν ορισμό, οφείλομε να λάβουμε υπόψη μας το έργο και τη δύναμη του κάθε πράγματος, φέρνει δε ως παράδειγμα τον οφθαλμό, ο οποίος μπορεί να λάβει το όνομα αυτό, αν μπορεί να βλέπει, σε διαφορετική περίπτωση λέγεται μόνο *όμωνύμως*, όπως το μάτι του πεθαμένου ή το λίθινο, αφού είναι λέξη κενή περιεχομένου. Χρησιμοποιεί μάλιστα τη μετοχή του ενεστώτος *δυνάμενα*, που σημαίνει αυτά που μπορούν να κάνουν το έργο τους.⁴⁷ Ο ίδιος ο Αριστοτέλης δίδει ορισμό του ελεύθερου και του δούλου. Αυτός που μπορεί με τη διάνοια να προορᾶ, δηλαδή να προβλέπει, είναι εκ φύσεως ἄρχων και κύριος (δεσπότης), αυτός δε που μπορεί με το σώμα να τα κάνει με σκληρή και κοπιαστική εργασία, είναι ἀρχόμενος και εκ φύσεως δούλος.⁴⁸ Από αυτό συνάγει ο Αριστοτέλης το συμπέρασμα, ότι, αφού αυτή είναι η φύση και η δύναμη του δούλου, δεν ζει χάριν του εαυτού του, αλλά χάριν κάποιου άλλου.⁴⁹ Αυτός δεν έχει λογικό αλλά επικοινωνεί με το λόγο τόσο μόνον όσο μπορεί να αισθάνεται.⁵⁰ Εδώ λοιπόν δηλώνεται ρητά και κατηγορηματικά ποια είναι η φύση και η δύναμη του φύσει δούλου, που αποτελεί και το καθοριστικό κριτήριο ορισμού του. Φύσει δούλος είναι αυτός

⁴⁶ Δ. Παπαδής, *Αριστοτέλης, ἔνθ. ἀν.* 493 – 4, σημ. 35. E. Schütrumpf, *Aristoteles, ἔνθ. ἀν.* 269. W. Oncken, *Athen und Hellas, Forschungen zur rationalen und politischen Geschichte der alten Griechen*, Leipzig, W. Engelmann, 1865 – 6, 2 Bde, II, 46.

⁴⁷ *Πολ.*, A 2, 1253 a 23: πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει· *Μετ.*, Δ 12, 390 a 10 – 14: ἅπαντα δ' ἐστὶν ὄρισμένα τῷ ἔργῳ· τὰ μὲν γὰρ δυνάμενα ποιεῖν τὸ αὐτῶν ἔργον ἀληθῶς ἐστὶν ἕκαστον, οἷον ὀφθαλμὸς εἰ ὄρᾳ, τὸ δὲ μὴ δυνάμενον ὁμωνύμως, οἷον ὁ τεθνεὼς ἢ ὁ λίθινος.

⁴⁸ *Αὐτόθι*, A 2, 1252 a 31 – 34: τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχων φύσει καὶ δεσπότης φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον ταῦτα τῷ σώματι ποιεῖν (πονεῖν) ἀρχόμενος καὶ φύσει δούλος.

⁴⁹ *Αὐτόθι*, A 4, 1254 a 13 – 15: τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δήλον· ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δούλος ἐστίν.

⁵⁰ *Αὐτόθι*, A 5, 1254 b 20 – 23: ἔστι γὰρ φύσει δούλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), καὶ ὁ κοινωνῶν λόγῳ τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν.

που έχει τη δύναμη να εργάζεται σκληρά και με πολύ κόπο χάριν κάποιου άλλου, και συγκεκριμένα του κύριου του, που είναι ελεύθερος, υπό την προϋπόθεση βέβαια ότι δεν έχει λογικό παρά μόνο όσο χρειάζεται για να αισθάνεται. Αυτός, που είναι ανάξιος (δεν του αξίζει δηλαδή) να υποτάσσεται και να υπηρετεί, λόγω της υψηλής νοημοσύνης του, με κανέναν τρόπο δεν θα μπορούσε να ονομαστεί δούλος.⁵¹ Το έργο του δούλου, με το οποίο – βάσει του κανόνα – πρέπει να προσδιοριστεί η ταυτότητα του, ορίζεται επίσης σαφώς. Δούλοι είναι εκείνοι, των οποίων έργο είναι η χρήση του σώματος, πράγμα που είναι και το βέλτιστο που έχουν.⁵² Με βάση λοιπόν τις αρχές και οδηγίες αυτές του Αριστοτέλη δεν έχουμε ένα αλλά δύο κριτήρια προς καθορισμό του ελεύθερου και του δούλου. Πιο συγκεκριμένα για τον ορισμό του μεν δούλου κύριο κριτήριο είναι το σώμα υπό την προϋπόθεση ότι η νοημοσύνη του είναι χαμηλή, του δε ελεύθερου, ο λόγος. Επομένως όσο αντιφατικό είναι να έχουν οι ελεύθεροι ψυχές δούλων, το ίδιο αντιφατικό είναι και το να έχουν οι δούλοι σώματα ελεύθερων, διότι ο καθένας έχει εν μέρει το αντίθετο από αυτό που θα έπρεπε να έχει. Ένας άνθρωπος, ο οποίος έχει ψυχή δούλου και σώμα ελεύθερου, κανονικά δεν αξίζει να είναι ούτε δούλος ούτε ελεύθερος. Επειδή όμως μεταξύ του σώματος και του πνεύματος το σχετικά βέλτιστο είναι το σώμα, έστω και αν είναι ανίσχυρο, μπορεί μάλλον να ονομαστεί φύσει δούλος. Το ορθό και αδύνατο σώμα που έχει ο δούλος είναι το βέλτιστο που διαθέτει, επειδή η απόσταση, που το χωρίζει από το ισχυρό σώμα, είναι μικρότερη από εκείνη που χωρίζει τη νοημοσύνη του φύσει δούλου από εκείνη του φύσει ελεύθερου.

Ας δούμε όμως τι σημαίνει η ρήση αυτή του Αριστοτέλη, ότι δηλαδή στην παρά φύση κατάσταση οι μεν ελεύθεροι έχουν σώματα οι δε δούλοι, ψυχές ελεύθερων ή πληρέστερα: οι μεν ελεύθεροι έχουν σώματα ελεύθερων και ψυχές δούλων, οι δε δούλοι ψυχές ελεύθερων και σώματα δούλων. Οι προτάσεις αυτές δεν υποδηλώνουν τίποτε άλλο από το ότι αναιρούνται οι έννοιες αυτές, δηλαδή ο ελεύθερος, που έχει σώμα ελεύθερου και ψυχή δούλου δεν είναι πια ελεύθερος, ούτε ο δούλος, που έχει ψυχή ελεύθερου και σώμα δούλου, είναι δούλος αλλά μόνον φαινομενικά και κατ' επίφαση. Γιατί όμως είναι μόνον φαινομενικά; Από πού προέρχεται και πού βασίζεται η φαινομενικότητα αυτή; Θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι η αιτία ανάγεται στην κοινωνική διαστρωμάτωση, πράγμα που σημαίνει ότι οι ελεύθεροι και οι δούλοι ήταν κοινωνικά διαχωρισμένοι απ' αλλήλων και καθορισμένοι σε τάξεις με εντελώς διαφορετικά δικαιώματα και υποχρεώσεις. Αυτό προκύπτει από χωρία του Αριστοτέλη, ο οποίος εκφράζει την απορία του για το πώς έγιναν πολίτες ορισμένοι Αθηναίοι μετά από πολιτειακή μεταβολή. Αναφέρει δε ως παράδειγμα τον Κλεισθένη, ο οποίος μετά την εκδίωξη των τυράννων, και συγκεκριμένα των Πεισιστρατιδών, ενέγραψε στα μητρώα των Αθηναίων πολιτών και άλλους, οι οποίοι δεν είχαν τέτοιο δικαίωμα. Έκαμε συγκεκριμένα δεκτούς στις φυλές των Αθηναίων ξένους και μέτοικους, ορισμένοι από τους οποίους ήσαν δούλοι⁵³, δηλαδή μετανάστες, στους οποίους δόθηκε άδεια εγκατάστασης στην Αθήνα υπό τον όρο καταβολής ορισμένου τιμήματος εν είδει φόρου αλλά χωρίς πολιτικά δικαιώματα. Αυτοί λοιπόν οι δούλοι και γενικότερα οι ξένοι με απόφαση του Κλεισθένη απέκτησαν πολιτικά δικαιώματα και έγιναν Αθηναίοι πολίτες με όλα τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις, που απορρέουν από την

⁵¹ *Αυτόθι*, Α 6, 1255 a 25 – 26: καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι.

⁵² *Αυτόθι*, Α 5, 1254 b 17 – 19: (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὧσων ἔστιν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρήσις, καὶ τοῦτ' ἔστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δοῦλοι.

⁵³ *Αυτόθι*, Γ 2, 1275 b 34 – 37: ἃ Ἀθήνησιν ἐποίησε Κλεισθένης μετὰ τὴν τῶν τυράννων ἐκβολήν· πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσεν ξένους καὶ δούλους μετοίκους. Πβ. Π. Τζιώκα – Ευαγγέλου, *Αριστοτέλης, Πολιτικά*, III, IV τ. 2, Θεσσαλονίκη, Εκδ. Ζήτρος, 2007, σ. 350, σημ. 16.

ιδιότητα αυτή. Οι μέτοικοι και οι δούλοι υπό κανονικές συνθήκες δεν ήσαν πολίτες, παρόλο που κατοικούσαν στην ίδια πόλη με τους Αθηναίους. Το γεγονός δηλαδή και μόνον ότι άνθρωποι συνοικούν σε μια πόλη δεν μπορεί να αποτελέσει ικανό κριτήριο, για να ονομαστεί κάποιος πολίτης. Έτσι οι μέτοικοι και οι δούλοι δεν ήσαν πολίτες θεσμικά και νομικά, αφού δεν είχαν πολιτικά δικαιώματα.⁵⁴ Από τα ανωτέρω συνάγεται ότι ο φαινόμενος δούλος ή ελεύθερος ήταν εκείνος, που ανήκε στην τάξη των δούλων ή των ελευθέρων αντίστοιχα, χωρίς όμως να του αξίζει η θέση αυτή. Όταν συνεπώς ένας, ο οποίος ανήκει στην κοινωνική τάξη των δούλων, με όλες τις υποχρεώσεις του προς το έργο, που οφείλει να επιτελέσει, έχει σώμα ελεύθερου και όχι δούλου, τότε αδυνατεί να εκπληρώσει το έργο του και συνεπώς είναι δούλος μόνον τυπικά ως ανήκων θεσμικά στην τάξη των δούλων, όχι όμως και ουσιαστικά, αφού είναι ανάρμοστο να εκτελέσει την εργασία του δούλου, υπό τον όρο βέβαια ότι έχει ψυχή ελεύθερου, δηλαδή υψηλή νοημοσύνη. Το ίδιο συμβαίνει και με τον παρά φύση ελεύθερο, ο οποίος έχει μεν σώμα ελεύθερου αλλά ψυχή δούλου. Φαινομενικά είναι ελεύθερος, αφού θεσμικά ανήκει στην τάξη των ελευθέρων λόγω της πλάνης, που συντελέστηκε από την σωματική του διάπλαση, στην πραγματικότητα όμως δεν είναι, αφού δεν μπορεί να φέρει σε πέρας το έργο του, που είναι να διαλογίζεται και να προβλέπει το μέλλον. Την ερμαφρόδιτη και μεικτή αυτή κατάσταση ο Πλάτων θα την χαρακτήριζε νόθο γέννημα, με κύρια χαρακτηριστικά τη φαυλότητα, την αναξιοσύνη, το όχι αληθινό, το προερχόμενο από παράνομη σχέση, το ανίερο και το μη καθιερωμένο.⁵⁵

Εδώ παρατηρούμε ότι η έννοια του φαύλου είναι η κύρια ιδιότητα, την οποία και ο Αριστοτέλης αποδίδει στα παρά φύση γινόμενα (Α 5, 1254 b 1 – 2: *φαύλως καὶ παρά φύσιν*). Ο φαύλος είναι αδέξιος και ανάρμοστος (σε αντίθεση προς τον χρήσιμο και τον αρμόδιο Α 10, 1258 a 27), και αντίθετη έννοια του σπουδαίου και του επιεικούς, δηλαδή του ειλικρινή και του κόσμιου.⁵⁶ Είναι δε *ἀνεπιτήδειος*, δηλαδή ακατάλληλος να επιτελέσει το έργο του (σε αντίθεση προς τον χρήσιμο και τον άξιο), αφού του λείπει η δύναμη προς αυτό.⁵⁷ Κατά τον Αριστοτέλη λοιπόν (και όχι μόνο) στα παρά φύση γινόμενα απουσιάζει η οικεία δύναμη, η οποία ωστόσο είναι το αποφασιστικό γνώρισμα για τον ορισμό κάποιου πράγματος. Τόσο από τον δούλο όσο και τον ελεύθερο, που είναι παρά φύση, λείπουν οι αναγκαίες προϋποθέσεις, για να μπορούν να χαρακτηριστούν επάξια ως τέτοιοι. Συνεπώς ούτε ο ένας είναι δούλος ούτε ο άλλος ελεύθερος, αφού λείπουν οι αναγκαίες δυνάμεις, που δικαιολογούν επαρκώς το όνομα του καθενός. Κατά συνέπεια με βάση ίσως το σκεπτικό αυτό θα μπορούσε να δικαιολογηθεί γιατί ο Αριστοτέλης, προκειμένου να εξηγήσει την αδυναμία της φύσης να κάμει αυτό που θέλει, δηλαδή το τέλειο, είπε ότι υπάρχουν αφ' ενός μεν δούλοι που έχουν ψυχές ελευθέρων, δηλαδή ικανές να λογίζονται και να προβλέπουν το μέλλον, αφετέρου δε ελεύθεροι, που έχουν σώματα μεν ελευθέρων, αλλά ψυχές δούλων, πράγμα που σημαίνει ότι είναι νοητικά καθυστερημένοι λόγω έλλειψης παιδείας. Επομένως, δούλοι, αν και ανήκουν θεσμικά στην κοινωνική τάξη των δούλων, στην πραγματικότητα δεν είναι δούλοι, ούτε ελεύθεροι, παρόλο που ανήκουν στην τάξη των ελευθέρων, είναι στην αλήθεια ελεύθεροι, αφού στερούνται τις αντίστοιχες προς τούτο δυνάμεις, οι οποίες αποτελούν τους απαρέγκλιτους όρους

⁵⁴ *Αυτόθι*, Γ 2, 1275 a 7 – 8: ὁ δὲ πολίτης οὐ τῶ οικεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δούλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκῆσεως).

⁵⁵ *Πολιτ.*, Στ 2, 496 a· Ε 461 b 6 – 7: νόθον γὰρ καὶ ἀνέγγυρον καὶ ἀνίερον.

⁵⁶ *Κατ.*, 5, 4 a 16· *Ηθ. Νικ.*, Γ 7, 1113 b 14, Ε 7, 1132 a 2, Θ 5, 1157 a 17 – 18· *Πολ.*, Γ 11, 1282 a 25 – 26.

⁵⁷ *Πολ.*, Α 10, 1258 a 27: φαύλον καὶ ἀνεπιτήδειον· Β 7, 1267 b 6 – 7: τὸ τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς τῇ φύσει τοιοῦτους παρασκευάζειν ὥστε μὴ βούλεσθαι πλεονεκτεῖν, τοὺς δὲ φαύλους ὥστε μὴ δύνασθαι.

προς επιτέλεση του οικείου έργου εκάστου, αφού αυτά αποτελούν το μοναδικό και επαρκές στοιχείο, με το οποίο κάποιος μπορεί να χαρακτηριστεί δούλος ή ελεύθερος.

Είναι ανάγκη να δοθούν εδώ περαιτέρω διευκρινήσεις χάριν της σαφήνειας και της καθαρότητας του λόγου. Σύμφωνα με την προτεινόμενη στην παρούσα μελέτη ερμηνεία ο παρά φύση ελεύθερος, εκείνος δηλαδή που ανήκει παρ' αξία στην κοινωνική τάξη των ελευθέρων, έχει σώμα ελεύθερου και ψυχή δούλου, και επομένως δεν μπορεί να επιτελέσει το έργο του ελεύθερου, που είναι η πρόβλεψη, αφού του λείπει η κατάλληλη προς τούτο δύναμη, που είναι η υψηλή νοημοσύνη. Άρα ο παρά φύση ελεύθερος δεν είναι στην ουσία ελεύθερος. Καθ' όμοιο τρόπο ο παρά φύση δούλος έχει το σώμα δούλου, δηλαδή ισχυρό, ώστε θα ήταν δυνατόν να εκτελέσει άνετα το έργο του δούλου, αν συνέτρεχε μια ακόμα προϋπόθεση, και συγκεκριμένα αν το σώμα ήταν το βέλτιστο που διέθετε.⁵⁸ Στην περίπτωση όμως αυτή δεν ικανοποιείται η απαίτηση αυτή, αφού το βέλτιστο γι' αυτόν είναι η ψυχή ελεύθερου που διαθέτει, δηλαδή η υψηλή νοημοσύνη. Συνεπώς το όνομα, που επάξια πρέπει να λάβει, είναι ελεύθερος και όχι δούλος. Το ίδιο πρέπει να συμβεί και με τον παρά φύση ελεύθερο, ο οποίος έχει μεν σώμα ελεύθερου αλλά νοημοσύνη δούλου. Αυτός δεν διαθέτει ψυχή ελεύθερου, η οποία μπορεί να προνοεί, ώστε κατ' αξία να κατέχει το όνομά του. Με τα δεδομένα αυτά ο παρά φύση ελεύθερος δεν θα μπορούσε να ονομαστεί αμιγώς, ούτε ελεύθερος ούτε δούλος. Σε τελευταία όμως ανάλυση θα επιτρεπόταν υπό μια άποψη να ονομαστεί δούλος, επειδή το σώμα του ελεύθερου είναι το βέλτιστο που διαθέτει σε σχέση με τη χαμηλή του νοημοσύνη. Τούτο δε διότι η απόσταση, που υφίσταται ως προς την ισχύ ανάμεσα στο ορθό και αδύνατο σώμα προς το ισχυρό, είναι μικρότερη από εκείνη ανάμεσα στη μειωμένη και υψηλή νοημοσύνη. Αν το χάσμα αυτό παρασταθεί με μαθηματικούς λόγους, θα παρατηρήσουμε ότι ο πρώτος λόγος, που αφορά τα σώματα, θα είναι μεγαλύτερος από εκείνο των ψυχών. Αυτό σημαίνει ότι στο μεγαλύτερο λόγο αντιστοιχεί μικρότερη απόσταση, ενώ στον μικρότερο, μεγαλύτερη. Αντίθετα, στην επικρατούσα ερμηνεία ο ελεύθερος παραμένει ελεύθερος και ο δούλος, δούλος, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει εναντιότητα ανάμεσα στον κατά φύση και παρά φύση δούλο και ελεύθερο. Για τις αναλύσεις αυτές βλέπε τη γραφική παράσταση των μεταφράσεων.

Σύμφωνα με την επικρατούσα ερμηνεία ο δούλος έχει σώμα ελεύθερου και ψυχή δούλου. Η κατάσταση αυτή όμως δεν είναι στην κυριολεξία ούτε παρά φύση ούτε κατά φύση (κατά την οποία ο δούλος έχει και σώμα και την ψυχή του δούλου), επειδή ο δούλος δεν διαφοροποιείται ουσιαστικά, δεδομένου ότι καθοριστικό και κυρίαρχο στοιχείο για τον χαρακτηρισμό κάποιου ως ελεύθερου ή δούλου είναι περισσότερο η ψυχή, δηλαδή η νοητική κατάσταση, και λιγότερο η σωματική ρώμη. Απλώς στην περίπτωση αυτή θα είναι ικανός όχι για βαρειές αλλά για ελαφρότερες εργασίες. Κατά βάση ωστόσο παραμένει δούλος, αφού δεν έχει επαρκή νοητική ικανότητα να προβλέπει, ώστε δικαιωματικά να αποκαλείται ελεύθερος. Επομένως, εξακολουθεί να είναι δούλος, έστω και αν οι χειρωνακτικές του ικανότητες είναι μειωμένες. Τα ίδια μπορούν από την άλλη πλευρά να λεχθούν και για τον ελεύθερο, ο οποίος κατά την επικρατούσα ερμηνεία έχει ψυχή ελεύθερου και σώμα δούλου. Από το γεγονός ότι έχει ψυχή ελεύθερου, δηλαδή υψηλή νοημοσύνη, νομιμοποιείται να είναι ελεύθερος. Το ότι δε το σώμα του είναι ισχυρό και επομένως έχει τις σωματικές ικανότητες να εκτελεί βαρειές εργασίες, όπως ο δούλος, δεν μειώνει την ικανότητά του ως ελεύθερου. Απλώς διαθέτει επιπλέον ικα-

⁵⁸ *Αυτόθι*, A 5, 1254 b 18 – 19: και τοῦτ' ἐστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον.

νότητες, με τις οποίες μπορεί να κάμει εργασίες χάριν του εαυτού του. Επομένως δεν μπορεί να είναι παρά φύση ελεύθερος, ώστε να παρουσιάζει εναντιότητα προς τον φύσει ελεύθερο.

Ελπίζω να έγινε φανερό ότι η ερμηνεία αυτή δεν απηχεί το πνεύμα του φιλοσόφου. Η διαφορά ανάμεσα στις δύο ερμηνείες είναι ότι στη μεν επικρατούσα παραμένει σταθερή η ψυχή, ενώ στη νέα σταθεροποιείται το σώμα. Αυτό σημαίνει ότι στη μεν πρώτη περίπτωση ο φύσει δούλος και ελεύθερος έχουν την ψυχή που τους αρμόζει, δηλαδή ο μεν ελεύθερος έχει ψυχή ελεύθερου ο δε δούλος, ψυχή δούλου. Εκείνο που διαφοροποιείται κάθε φορά είναι το σώμα, αφού ο μεν ελεύθερος έχει σώμα δούλου, ο δε δούλος σώμα ελεύθερου. Έχει δηλαδή ο καθένας ελάσσονος σημασίας πράγματα, που δεν τους ταιριάζουν, αφού είναι ξένα προς τη φύση του καθενός. Ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει με τη νέα ερμηνεία που επιχειρώ. Ορισμένως, ελεύθεροι και δούλοι έχουν τα μεν σώματα οικεία προς τη φύση τους αλλά ψυχές ξένες προς αυτήν. Οι συνέπειες τώρα των δύο αυτών αντίθετων ερμηνειών είναι ότι στη μεν επικρατέστερη ερμηνεία ο φύσει δούλος – μετά την αδυναμία της φύσης να κάμει αυτό που ήθελε – δεν γίνεται παρά φύση δούλος, ώστε να επέλθει η δηλούμενη από τον Αριστοτέλη εναντιότητα, αλλά παραμένει φύσει δούλος, αφού το αποφασιστικό κριτήριο του χαρακτηρισμού κάποιου ως ελεύθερου ή δούλου δεν είναι το σώμα αλλά η ψυχή. Το ακριβώς το αντίθετο συμβαίνει συμβαίνει με την επιχειρούμενη νέα ερμηνεία, αφού με την αλλαγή της συστάσεως της ψυχής οι κατά φύση ελεύθεροι και δούλοι γίνονται παρά φύση τοιούτοι, πράγμα που συνεπάγεται τη ζητούμενη εναντιότητα του κατά φύση και του παρά φύση δούλου ή ελεύθερου.

Ένα άλλο ζήτημα που χρήζει επίσης διερεύνησης είναι γιατί ο Αριστοτέλης διατυπώνει μόνον το ήμισυ από αυτά που εννοούσε, με αποτέλεσμα ο λόγος του να μην έχει πληρότητα. Λέγει συγκεκριμένα ότι με την αστοχία της φύσης συμβαίνει πολλές φορές άλλοι να έχουν το σώμα ελεύθερου και άλλοι την ψυχή. Όσον αφορά τη σημασία του *ἄλλος (τοὺς μὲν ... τοὺς δέ)* έχουν δοθεί διαφορετικές ερμηνείες. Για παράδειγμα κατά μεν την επικρατέστερη ερμηνεία αυτό μεταφράζεται: οι μεν δούλοι ... οι δε ελεύθεροι, κατά δε τη νέα, αντίστροφα, δηλαδή: οι μεν ελεύθεροι, ... οι δε δούλοι. Παρά την ποικιλία όμως των μεταφράσεων το πρόβλημα παραμένει, αφού εξακολουθεί να υπάρχει ελλειπτικότητα του λόγου. Εδώ πρέπει να διευκρινιστεί πού έγκειται η παράλειψη αυτή του λόγου, αν είναι σκόπιμη και γιατί. Το ελλειπές του λόγου έγκειται στο ότι κάθε φορά αναφέρεται μόνον στο σώμα ή την ψυχή, αφήνεται στον αναγνώστη να εννοήσει τα παραλειπόμενα. Συγκεκριμένα, σύμφωνα π.χ. με την επιχειρούμενη ερμηνεία οι μεν ελεύθεροι έχουν σώματα ελεύθερων οι δε δούλοι ψυχές ελεύθερων. Εδώ ο Αριστοτέλης δεν μας λέγει τι ψυχές θα έχουν οι ελεύθεροι και τι σώματα οι δούλοι. Αν θέλει κανείς να αναζητήσει την αιτία της παράλειψης αυτής, η απάντηση θα πρέπει να είναι μία και μοναδική, αφού είναι αυτονόητη. Αν συγκεκριμένα ο ελεύθερος έχει σώμα ελεύθερου, τότε κατ' ανάγκη θα έχει ψυχή δούλου, διότι, αν είχε ψυχή ελεύθερου (και αυτή είναι η μόνη εναλλακτική δυνατότητα που υπάρχει), τότε δεν θα ήταν παρά φύση αλλά κατά φύση ελεύθερος, οπότε δεν θα είχε λάβει χώρα καμία μεταβολή ούτε εναντιότητα, παρά τις ρητές δηλώσεις του φιλοσόφου ότι αυτό απαιτείται να γίνει λόγω της αδυναμίας της φύσης να κάμει αυτό που θέλει, που είναι τα γεννώμενα να είναι όμοια προς τα γεννώντα. Αυτό σημαίνει ότι για παράδειγμα ο φύσει ελεύθερος θα γεννήσει όμοιόν του, όπως και ο φύσει δούλος για τον ίδιο λόγο. Φύσει ελεύθερος είναι εκείνος που έχει και σώμα και ψυχή ελεύθερου, όπως φύσει δούλος είναι εκείνος που έχει και σώμα και ψυχή δούλου.

Γεννάται στη συνέχεια το ερώτημα ποιος είναι κατ' Αριστοτέλη ο παρά φύση ελεύθερος και δούλος. Όπως επώθησε και προηγουμένως, παρά φύση ελεύθερος είναι εκείνος, ο οποίος

θεωρείται μεν ελεύθερος και συνεπώς ανήκει στην κοινωνική τάξη των ελευθέρων, χωρίς όμως στην πραγματικότητα να είναι, αφού στερείται επαρκούς νοημοσύνης. Στην περίπτωση αυτή ο κατ' επίφαση ελεύθερος έχει μεν σώμα ελεύθερου αλλά ψυχή δούλου, διότι, αν είχε και σώμα δούλου, τότε δεν θα γινόταν η πλάνη να ενταχθεί στην τάξη των ελευθέρων, αλλά θα ανήκε στην τάξη των δούλων αφού έχει όλα τα γνωρίσματα ως προς το σώμα και την ψυχή του φύσει δούλου. Τούτο δε διότι η διάκριση του δούλου από τον ελεύθερο γίνεται κατά κύριο λόγο με βάση το κάλλος, δηλαδή την ιδιοσυγκρασία του σώματος παρά της ψυχής, όχι επειδή αυτό είναι σπουδαιότερο (αφού είναι κατά πολύ υποδεέστερο από εκείνο της ψυχής), αλλά – όπως δηλώνει ο ίδιος ο Αριστοτέλης (Α 5, 1254 b 38 – 1255 a 1) – επειδή δεν είναι εξ ίσου ευδιάκριτα το κάλλος του σώματος με εκείνο της ψυχής. Με αυτά υπονοείται ότι το κάλλος του σώματος είναι πολύ ευδιάκριτο και πασιφανές, πράγμα που δεν συμβαίνει με την ψυχή. Συνεπώς, εκείνο, που συνήθως παραπλανά και δημιουργεί τη σύγχυση, είναι το κάλλος και γενικά η μορφή του σώματος. Αυτός πρέπει να ήταν μάλλον ο κύριος λόγος, που οι ελεύθεροι και οι δούλοι έχουν ενταχθεί κοινωνικά στην τάξη που αρμόζει στο σώμα και όχι στην ψυχή τους. Έτσι ο φαινομενικά ελεύθερος έχει μόνον σώμα ελεύθερου αλλά ψυχή δούλου, και ο φαινομενικά δούλος έχει μόνον σώμα δούλου αλλά ψυχή ελεύθερου. Ως παράδειγματα αυτής της περίπτωσης μπορούν να χρησιμεύσουν ο φιλόσοφος Επίκτητος και ο μυθογράφος Αίσωπος, που υπήρξαν απελεύθεροι, δηλαδή απελευθερωμένοι δούλοι. Αντίθετα, το σκεπτικό αυτό δεν ταιριάζει – και επομένως δεν μπορεί να εφαρμοστεί – στην επικρατέστερη ερμηνεία αφού ο μεν ελεύθερος έχει σώμα δούλου ο δε δούλος σώμα ελεύθερου, δηλαδή αλλότρια προς αυτά που έπρεπε να έχουν. Επομένως με βάση τα δεδομένα αυτά ο δούλος θα έπρεπε να είχε καταλήξει στην τάξη των ελευθέρων και αντιστρόφως για τον ελεύθερο, πράγμα όμως που δεν έγινε, αφού ο καθένας παραμένει στην τάξη που είχε τοποθετηθεί εξ αρχής. Μια άλλη σημασία του παρά φύση δούλου είναι η περίπτωση εκείνη, που περιγράφει ο ίδιος και τον ταυτίζει με τον κατά νόμο δούλο (Α 3, 1253 b 20 – 23). Ουσιαστικά όμως και στις δύο εκδοχές το πράγμα ανάγεται στην ίδια αρχή, ότι δηλαδή είναι κάποιος δούλος, χωρίς να το αξίζει, οπότε πάσχει ανάξια.

Εδώ θα πρέπει στη συνέχεια να αναφερθεί μια από τις παλαιότερες ερμηνείες και συγκεκριμένα εκείνη του P. Victorius, η οποία βρήκε μεγάλη απήχηση όπως στον S. Mauvius, αλλά κυρίως σε Γάλλους (M. Defourny και J. Tricot) και νεοέλληνες μεταφραστές (Π. Λεκατσάς, Σπ. Μαγγίνας, Ν. Παρίτσης, Π. Θεοδωρόπουλος, Β. Μοσκόβης κ.ά.).⁵⁹ Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή δούλοι έχουν σώματα ελευθέρων και ελεύθεροι ψυχές δούλων. Η ερμηνεία αυτή μένει ασυμπλήρωτη σε κάθε περίπτωση ως προς τα άλλα στοιχεία του ανθρώπου, δηλαδή το σώμα και την ψυχή. Λέγει δηλαδή ότι δούλοι έχουν σώματα ελευθέρων, αλλά δεν μας λέγει οι ψυχές τι είναι, όπως λέγει επίσης ότι ελεύθεροι έχουν ψυχές δούλων αλλά δεν μας αποσαφηνίζει τι είναι τα σώματα. Ίσως η παράλειψη αυτή να είναι σκόπιμη, διότι, αν η φράση συμπληρωνόταν, θα οδηγούμαστε σε λογικά αδιέξοδα ή θα παραβιαζόταν η δομή της αρχαίας ελληνικής γλώσσας. Για να δούμε καλύτερα τις συνέπειες αυτής της απόδοσης, θα πρέπει να

⁵⁹ P. Victorius (1592), *Aristotelis politicorum libri octo*, p. 30. J. Tricot, *Aristote, La politique*, Tom. I, Paris, Vrin, (1962) 1995, 41· M. Defourny, *Aristote, Études sur la politique*, Paris, 1932. Σπ. Μαγγίνας, *Άπαντα Αριστοτέλους Ι, Πολιτικά*, Αθήνα, Εκδόσεις "ωφελίμου βιβλίου", 1999, 97· Π. Λεκατσάς, *Αριστοτέλης, Πολιτικά Ι – ΙΙΙ*, Αθήνα εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, 1999, 101· Π. Ι. Θεοδωρόπουλος, *Αριστοτέλους: Τα Πολιτικά κατ' ελευθέρων μετάφραση*, Αθήνα, 1933, 266· Β. Μόσκοβης, *Αριστοτέλους Πολιτικά (α' - δ')*, Νομική βιβλιοθήκη, κλασική βιβλιοθήκη, Αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς, Αθήνα 1932, 85. Ν. Παρίτσης, *Αριστοτέλους Πολιτικά, Εισαγωγή, μετάφραση σημειώσεις*, Αθήνα, Πάπυρος, 1939. H. Apostle and L. Gerson, *Aristotle's Politics, Translated with Commentaries*, Grinnell, Iowa, The Peripatic Press, 1986.

συμπληρωθεί η πρόταση με όλες τις δυνατές εκδοχές, που είναι συνολικά δύο, δηλαδή δούλου ή ελεύθερου.

Ας πάρουμε πρώτα την περίπτωση που τα παραλειπόμενα είναι όχι αντίθετα μεν προς το υποκείμενο της πρότασης αλλά όμοια με το εκφρασθέν ως προς το ένα σκέλος. Με αυτή την οδηγητική γραμμή συμπληρώνουμε: δούλοι έχουν σώματα ελεύθερων (και ψυχές ελεύθερων), ενώ ελεύθεροι έχουν ψυχές δούλων (και σώματα δούλων). Η ερμηνεία αυτή υποδηλώνει ανθρώπους, οι οποίοι είναι φύσει ελεύθεροι ή φύσει δούλοι, διότι αυτός είναι ο ορισμός του φύσει ελεύθερου και δούλου. Ο καθένας έχει οικείες ως προς τον εαυτόν του ιδιότητες. Ορισμένως, ο μεν ελεύθερος έχει και σώμα (ὄρθον) και ψυχή (λόγον ἔχουσα) ελεύθερου, ο δε δούλος, επίσης σώμα (ἰσχυρὸν) και ψυχή (κοινωνούσα λόγου) δούλου. Άρα ο μεν πρώτος είναι φύσει ελεύθερος, ο δε δεύτερος φύσει δούλος. Επομένως η μετάφραση αυτή έτσι όπως είναι, δηλαδή με τα συμπληρώματα αυτά, είναι βέβαια και αναμφισβήτητα εσφαλμένη, διότι δεν εκφράζει το νόημα των λόγων του Αριστοτέλη, αφού δεν έρχεται στο φως ο παρά φύση ελεύθερος και δούλος, που ήθελε να φέρει στο προσκήνιο ο φιλόσοφος, ώστε να συντελεστεί η εναντιότητα προς τον φύσει ελεύθερο και δούλο. Με την ερμηνεία αυτή ο Αριστοτέλης φαίνεται να παλινωδεί και άσκοπα να επαναλαμβάνει τα ίδια πράγματα με πλήρη σύγχυση εννοιών, αφού αποδίδει τις ιδιότητες του ενός στον άλλον.

Ας εξεταστεί στη συνέχεια η δεύτερη περίπτωση, με άλλα συμπληρώματα και πιο συγκεκριμένα οικεία και όχι αντίθετα προς τη φύση τους. Η μετάφραση τότε θα έχει ως εξής: Δούλοι έχουν σώματα ελεύθερων (και ψυχές δούλων), ενώ ελεύθεροι έχουν ψυχές (δούλων και σώματα ελεύθερων). Την πρώτη σοβαρή αντίρρηση, που δικαιολογημένα θα μπορούσε να φέρει κανείς, είναι ότι η σύνταξη αυτή αντιβαίνει τους κανόνες της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, διότι η γενική πληθυντικού *ἐλευθέρων* αφορά τόσο στα *σώματα* όσο και στα *ψυχάς*, πράγμα που σημαίνει ότι τα σώματα και οι ψυχές είναι και τα δύο των ελεύθερων και όχι, όπως μεταφράζεται τα μεν σώματα των ελευθέρων οι δε ψυχές των δούλων. Αυτός είναι ένας περιορισμός που επιβάλλεται από τη γλώσσα και γι' αυτό έτσι έχει μεταφραστεί ως επί το πλείστον. Αν παρόλα αυτά υποθεθεί ότι η σύνταξη αυτή επιτρέπεται, αυτό θα ήταν εξαιρετικά σπάνιο συντακτικό φαινόμενο, ελάχιστο πιθανό⁶⁰ και το κείμενο θα ήταν πολύ "ελλειπτικό". Αν δεχτούμε δηλαδή ότι η ερμηνεία αυτή είναι γλωσσικά δυνατή, και ότι δεν αντιβαίνει στους κανόνες της γραμματικής και του συντακτικού της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, τότε θα πρέπει επί πλέον να διερευνηθεί μήπως παραβιάζει τους νόμους της λογικής. Η μετάφραση αυτή δεν είναι δυνατόν να απηχεί το νόημα των λόγων του Αριστοτέλη, διότι γίνεται απλώς μια επανάληψη του ίδιου νοήματος και μάλιστα παρά τους υπάρχοντες αντιθετικούς συνδέσμους *μὲν ... δέ*, πράγμα ανεπίτρεπτο, ή ακόμα και αντιφατικό. Οι σύνδεσμοι αυτοί υποδηλώνουν ότι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του ενός, δηλαδή του δούλου, βρίσκονται σε άκρα αντίθεση προς εκείνα του άλλου, δηλαδή του ελεύθερου, οποιοδήποτε από τα δύο ουσιαστικοποιημένα άρθρα συνοδευόμενα από τους αντιθετικούς συνδέσμους (*τοὺς μὲν ... τοὺς δέ*) εκλάβει κανείς ότι παριστούν τους δούλους ή τους ελεύθερους. Με τη μετάφραση όμως αυτήν δεν ικανοποιείται το αίτημα, που διατυπώνεται μέσω της γλώσσας από τον Αριστοτέλη. Το νόημα δηλαδή της μιας πρότασης δεν είναι αντίθετο προς εκείνο της άλλης, όπως θα όφειλε να ήταν – αλλά ακριβώς το ίδιο, πράγμα που δικαιολογεί χωρίς ενδοιασμούς την απόρριψη της ερμηνείας αυτής (αφού δούλοι και ελεύθεροι έχουν τα ίδια σώματα και τις ίδιες

⁶⁰ Πβ. P. Pellegrin (2015), *Aristote, Les Politiques, Traduction et présentation*, Paris, Flammarion, σ. 119. σημ. 4.

ψυχές).

Ας δούμε όμως λεπτομερέστερα το περιεχόμενο της φράσης αυτής και πού έγκειται η επανάληψη του ίδιου νοήματος, πράγμα που αποκλείει την υποδηλούμενη από τα λόγια του φιλοσόφου αντίθεση των ιδιοτήτων του ελεύθερου και του δούλου. Επαναλαμβάνουμε τη μετάφραση του χωρίου: (δούλοι) έχουν τα σώματα ελεύθερων (και ψυχές δούλων), ενώ (ελεύθεροι), τις ψυχές (δούλων και τα σώματα ελεύθερων). Εδώ βρισκόμαστε μπροστά σ' ένα παράδοξο, το οποίο παραβιάζει τη γλώσσα και τη λογική ή καλύτερα τη λογική της γλώσσας, διότι ενώ προεξαγγέλλεται με τους συνδέσμους *μὲν ... δέ*, ότι στο εν λόγω εδάφιο διατυπώνεται αντίθεση των ιδιοτήτων του δούλου και του ελεύθερου, στην πραγματικότητα όχι μόνον δεν διαφαίνεται η αντίθεση αυτή, αλλά έχουμε με την επανάληψη των ίδιων ιδιοτήτων ταυτότητα της ουσίας του φύσει δούλου και του φύσει ελεύθερου, αφού και οι δύο έχουν τις ίδιες ακριβώς ιδιότητες, οι οποίες διατυπώνονται κατ' αντίθετη φορά. Συγκεκριμένα οι δούλοι έχουν σώματα ελεύθερων και ψυχές δούλων. Τα ίδια όμως ακριβώς πράγματα έχουν και οι ελεύθεροι, απλώς διατυπωμένα με την αντίθετη σειρά, δηλαδή: οι ελεύθεροι έχουν ψυχές δούλων και σώματα ελεύθερων.

Μια προσεκτική παρατήρηση της ερμηνείας αυτής θα δείξει ότι το θέμα παρουσιάζεται μονομερώς και ελλειπτικώς όπως δείχνει και το παρατιθέμενο σχήμα του ελεύθερου και του δούλου με τη διπλή γραμμή ως διαγώνιο του τετραπλεύρου, η οποία παριστά την εναντιότητα των όρων. Ορισμένως, στη μετάφραση αυτή γίνεται λόγος μόνον για δύο περιπτώσεις και όχι για τέσσερις, όπως θα έπρεπε, αφού αναφέρονται μόνον τα σώματα ελεύθερων και οι ψυχές δούλων, ενώ παραλείπονται εντελώς τα σώματα δούλων και οι ψυχές ελεύθερων. Έτσι, αν τη σκέψη αυτή του Αριστοτέλη θελήσουμε να την παραστήσουμε με το γεωμετρικό σχήμα ενός ορθογωνίου παραλληλογράμμου, αυτό δεν θα καταστεί δυνατόν, αφού δεν θα υπάρχουν οι τέσσερις κορυφές του τετραπλεύρου ή αν υπάρχουν, θα χρησιμοποιηθεί μόνον η μία από τις δύο διαγωνίους, οπότε αυτές δεν θα αλληλοτέμνονται. Συμπερασματικά, στη μετάφραση αυτή επαναλαμβάνονται δύο μόνον από τους τέσσερις όρους με αντίστροφη κίνηση και επομένως δεν έχουμε την απαιτούμενη πληρότητα, αφού παρουσιάζεται μόνον το ήμισυ του όλου θέματος. Πρέπει ωστόσο να λεχθεί ότι αυτή είναι η μόνη από τις υπάρχουσες μεταφράσεις, στην οποία διατυπώνεται μια μορφή εναντιότητας, η οποία έγκειται στο ότι οι ελεύθεροι έχουν τις ψυχές δούλων, πράγμα που σημαίνει ότι δεν είναι ελεύθεροι αλλά δούλοι. Είναι δηλαδή η μοναδική απόδοση, στην οποία επιχειρείται συνειδητά η αναζήτηση και εφαρμογή της αξιούμενης από τον φιλόσοφο εναντιότητας, έστω και αν αυτό επιτυγχάνεται συμπτωματικά μόνον εν μέρει. Η μετάφραση αυτή είναι μεν ελλιπής αλλά εν μέρει ορθή. Κατά συνέπεια από όλες τις υπάρχουσες – παρά τις σοβαρές αδυναμίες της – είναι η μόνη, η οποία πλησιάζει περισσότερο την αλήθεια του νοήματος των λόγων του Αριστοτέλη, ενώ όλες οι άλλες ερμηνείες υπολείπονται κατά πολύ. Εδώ είναι ίσως μια περίπτωση, στην οποία βρίσκει εφαρμογή η γνωστή ρήση του Νίτσε ότι "από λάθος δρόμους οδηγούμαστε στην αλήθεια".

Τα συμπεράσματα της ερμηνείας αυτής, όσον αφορά βέβαια μόνον τους ελεύθερους – ανεξάρτητα από το γεγονός ότι παραβιάστηκαν οι κανόνες της γλώσσας – με οδηγό τη διαίσθηση αποδείχθηκαν ορθά κατά τύχη και όχι κατά λογική αναγκαιότητα. Ένα από τα βασικά μειονεκτήματα της μετάφρασης αυτής φαίνεται να είναι ότι δούλος και ελεύθερος έχουν τις ίδιες ακριβώς ιδιότητες, ενώ εξαιτίας των αντιθετικών συνδέσμων *μὲν ... δέ* θα έπρεπε να είχαν αντίθετες, όπως συμβαίνει με τη μετάφραση που προσπαθώ να τεκμηριώσω με την παρούσα, κατά την οποία οι μεν ελεύθεροι έχουν σώματα ελεύθερων και ψυχές δούλων, οι δε

δούλοι το αντίστροφο, δηλαδή ψυχές ελεύθερων και σώματα δούλων. Πρέπει ωστόσο να καταβληθεί μια εισέτι προσπάθεια να αιτιολογηθεί η απαιτούμενη αντίθεση, ώστε να μην γίνεται κανείς χωρίς αποχρώντα λόγο άδικος στις αιτιάσεις του. Το γεγονός ότι αποδίδονται οι ίδιες ιδιότητες τόσο στον δούλο όσο και στον ελεύθερο παρά τη δηλωμένη εναντιότητα με τους συνδέσμους *μὲν ... δὲ* δεν αποτελεί δίχως άλλο παράλειψη και αποφυγή δήλωσης αντιθετικότητας αυτής, αν το θέμα ιδωθεί υπό άλλη άποψη. Αν δηλαδή υποτεθεί ότι ορισμένοι είναι ελεύθεροι και άλλοι δούλοι, παρόλο που έχουν απαράλλακτα τα ίδια γνωρίσματα, τότε συντελείται η απαιτούμενη εναντιότητα στο αντιθετικό ζεύγος: ελεύθερος – δούλος, που λειτουργούν ως υποκείμενα των αντίστοιχων προτάσεων. Θα διευκρινισθεί δηλαδή ότι υπάρχει αδικία κατά παράδοξο και ανορθόδοξο τρόπο διότι, ενώ δύο άνθρωποι διαθέτουν τα ίδια ακριβώς προσόντα, εντούτοις ο ένας θεωρείται δούλος και ανήκει στην τάξη των δούλων, ενώ ο άλλος, ελεύθερος και κατατάσσεται στην τάξη των ελευθέρων. Αυτό σημαίνει περαιτέρω ότι άδικος και ανεπίτρεπτος ήταν ο διαχωρισμός σε ελεύθερους και δούλους, αφού σε ίσους ανθρώπους εφαρμόζεται άνιση μεταχείριση. Αν στα ίσα προστεθούν άνισα, το αποτέλεσμα θα είναι άνισο, όπως παρατηρεί και ο Πλάτων στους *Νόμους* του (ΣΤ, 757 a 3). Το άνισο όμως είναι το άδικο και το παράνομο (*Ηθ. Νικ.*, Ε 1, 1129 a 33). Αυτό οδηγεί στην ενίσχυση της άποψης ορισμένων στοχαστών της αρχαιότητας, οι οποίοι πίστευαν ότι δεν υπάρχει κατά φύση δουλεία αλλά κάθε δουλεία είναι παρά φύση (Α 3, 1253 b 20 – 23) και στο ότι ο διαχωρισμός των ανθρώπων σε ελεύθερους και δούλους είναι αυθαίρετος και αθέμιτος. Πάντως το νόημα του χωρίου δεν μπορεί να είναι αυτό, διότι αν ήταν, η διατύπωση θα ήταν εντελώς διαφορετική, όπως π.χ.: αν και έχουν τις ίδιες ιδιότητες, ο ένας ονομάζεται ελεύθερος και ο άλλος, δούλος.

Συμπερασματικά, μπορεί να λεχθεί ότι το ήμισυ της μετάφρασης αυτής, δηλαδή ότι οι ελεύθεροι έχουν ψυχές δούλων, είναι ορθό, ενώ το άλλο ήμισυ, ότι οι δούλοι έχουν σώματα ελεύθερων και επομένως ψυχές δούλων, είναι εσφαλμένο. Τούτο δε διότι η ποιότητα της ψυχής είναι εκείνη, η οποία κατ' αλήθεια καθορίζει, αν κάποιος είναι φύσει ελεύθερος ή δούλος. Το εναντίον του φύσει ελεύθερου είναι ο φύσει δούλος και του φύσει δούλου, ο φύσει ελεύθερος. Όταν όμως αστοχεί η φύση να επιτελέσει το έργο της, δηλαδή να γεννήσει κάποιος το όμοιό του, τότε κάνει το αντίθετο από αυτό που θα ήθελε. Αυτό σημαίνει ότι ο κατά φύση ελεύθερος γίνεται παρά φύση ελεύθερος, που ισοδυναμεί με τον κατά φύση δούλο. Καθ' όμοιον τρόπο ο κατά φύση δούλος γίνεται παρά φύση δούλος, που είναι ο κατά φύση ελεύθερος. Το αποτέλεσμα λοιπόν της διαδικασίας της παρά φύση ενέργειας είναι ότι γεννάται το αντίθετο από τον γεννήτορα ή το προϋπάρχον, υπό τη μοναδική ή κύρια προϋπόθεση ότι μεταβάλλεται η ποιότητα της ψυχής, αφού το σώμα παίζει δευτερεύοντα ρόλο. Έτσι ο παρά φύση δούλος θα έχει ψυχή ελεύθερου, έστω και αν έχει σώμα δούλου, ο δε παρά φύση ελεύθερος, ψυχή δούλου, έστω και αν έχει σώμα ελεύθερου. Πάντως, πρέπει να ομολογηθεί ότι η μετάφραση αυτή, έστω και αν είναι ελλειπτική και εν μέρει λάθος, είναι η μοναδική από όλες τις δοθείσες, η οποία είναι μερικώς ορθή. Συνεπώς μπορεί να ειπωθεί ανεπιφύλακτα ότι υπερέχει αισθητά από όλες τις άλλες, παρά τις σοβαρές αδυναμίες, παραλείψεις και ατέλειές της.

Ένα θέμα, τέλος, το οποίο πρέπει να αντιμετωπισθεί και να τύχει της δέουσας προσοχής και εξέτασης είναι γιατί επέλεξε ο Αριστοτέλης να χρησιμοποιήσει στις αναλύσεις του ό,τι αφορά μόνον τους ελεύθερους και όχι και τους δούλους, τους οποίους βέβαια υπαινίσσεται αλλά δεν κατονομάζει ρητά. Στην επιχειρηματολογία του αναφέρει συγκεκριμένα τα σώματα και τις ψυχές μόνον των ελεύθερων, πράγμα που διαφαίνεται στη φράση: *τοὺς μὲν τὰ σώματα*

ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχὰς. Πριν εισέλθομε στην αντιμετώπιση του προβληματισμού αυτού, είναι ίσως χρήσιμο –αν όχι αναγκαίο – να δούμε πώς θα ήταν ο λόγος του φιλοσόφου, αν αντί των ελευθέρων, αφορούσε τους δούλους. Ως πιθανή διατύπωση θα μπορούσε να είναι η εξής: *τοὺς μὲν τὰς ψυχὰς ἔχειν δούλων τοὺς δὲ τὰ σώματα* ή και η αντίστροφή της: *τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν δούλων τοὺς δὲ τὰς ψυχὰς.* Η απόδοση της πρότασης αυτής στη νεοελληνική θα ήταν η εξής: (συμβαίνει δε πολλές φορές) οι μεν ελεύθεροι να έχουν τις ψυχές δούλων (και σώματα ελευθέρων) οι δε δούλοι τα σώματα δούλων (και ψυχές ελευθέρων). Στην αντίστροφη όμως διάταξη πρέπει να αντιστραφούν και τα υποκείμενα των προτάσεων, για να επιτευχθεί το ίδιο αποτέλεσμα. Συγκεκριμένα: οι μεν δούλοι να έχουν σώματα δούλων (και ψυχές ελευθέρων) οι δε ελεύθεροι (τις ψυχές δούλων) και τα σώματα ελευθέρων. Το νόημα της υποτιθέμενης αυτής εκδοχής είναι το ίδιο με εκείνο της διατυπωθείσας από τον Αριστοτέλη, όχι με την ίδια σειρά αλλά με το αντίστοιχο συμμετρικό του. Αν δεν αναφερόταν ταυτόχρονα στο σώμα και την ψυχή αλλά μόνον στο ένα εξ αυτών, τότε δεν θα γινόταν με μία και μοναδική πρόταση εμφανής η εναντιότητα. Ας πάρουμε τις εκδοχές για το σώμα και την ψυχή χωριστά: 1) *τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν δούλων τοὺς δὲ τὰ σώματα ελευθέρων,* 2) *τοὺς μὲν τὰς ψυχὰς ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχὰς δούλων.* Και στις δύο αυτές περιπτώσεις θα μπορούσε να είχε πει και το αντίστροφο, δηλαδή: *τοὺς μὲν τὰ σώματα (ή τὰς ψυχὰς) ἔχειν δούλων τοὺς δὲ τὰ σώματα (ή τὰς ψυχὰς) ἐλευθέρων.* Στα κείμενα αυτά δεν είναι ορατή η εναντιότητα. Με το να πει δηλαδή κάποιος ότι οι μεν ελεύθεροι έχουν τα σώματα (ή τις ψυχές) δούλων, οι δε δούλοι τα σώματα (ή τις ψυχές) ελευθέρων, δηλώνει μεν μια αντίθεση αλλά αυτή η αντίθεση είναι μονομερής και μονόπλευρη, αφού κάθε φορά γίνεται λόγος μόνον για το ένα από τα δύο, και συγκεκριμένα ή το σώμα ή την ψυχή. Θεωρώ βέβαια εντελώς περιττό να πω ότι ο Αριστοτέλης δεν θα έκανε τη σύνταξη αυτή αλλά διαφορετική. Πιθανόν να έλεγε: 1) *τὰ σώματα τοὺς μὲν ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ δούλων* και 2) *τὰς ψυχὰς τοὺς μὲν ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ δούλων.* Ο φιλόσοφος λοιπόν προτίμησε να συμπεριλάβει στο λόγο του και τα δύο αντί του ενός, δηλαδή σώμα και ψυχή, διότι ο άνθρωπος είναι και τα δύο (το συναμφοτερον).⁶¹ Έτσι ολοκληρώνεται ο λόγος, αφού υπάρχουν και τα τέσσερα στοιχεία, δηλαδή τα δύο αντιθετικά ζεύγη: ελεύθερος – δούλος, ψυχή σώμα κατά συστοιχίαν.

FREE MEN AND SLAVES ACCORDING TO ARISTOTLE

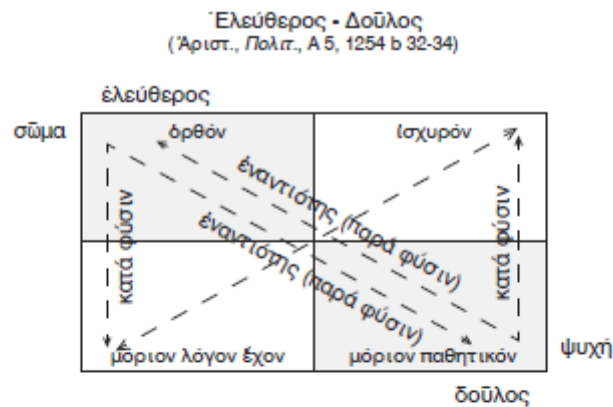
(Arist., *Pol.*, I 5, 1254 b 32-34)

Often the opposite occurs:

- 1 I. slaves have the bodies of free men and the souls of slaves
II. free men have the souls of slaves and the bodies of free men.
- 2 I. slaves have the bodies of free men and the souls of slaves
II. free men have the souls of free men and the bodies of slaves.
- 3 I. slaves have (only) the bodies of free men and the souls of slaves
II. free men have (only) the souls of free men and the bodies of slaves.
- 4 I. some (people) have the bodies of free men and the souls of slaves
II. other (people) have the souls of free men and the bodies of slaves.

⁶¹ Πλατ., *Τίμ.*, 87 e 6 – 88 a 1· *Συμπ.*, 209 b· *Αλκ.*, I, 130 a 3).

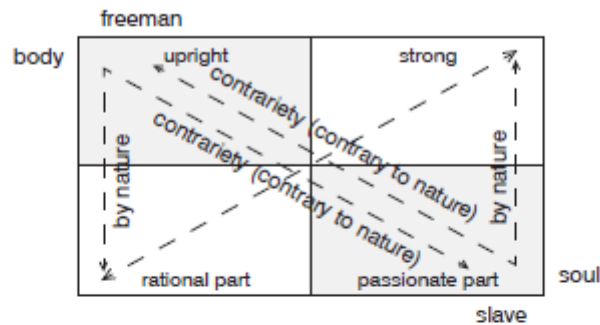
- 5 I. some slaves have the bodies of free men and the souls of slaves
 II. some slaves have the souls of free men and the bodies of slaves.
- 6 I. some free men have the bodies of free men and the souls of slaves
 II. other free men have the souls of free men and the bodies of slaves.
- 7 I. some have the bodies of free men while others have the souls of free men.
- 8 I. slaves have the bodies of free men while free men have the souls.
9. **I. free men have the bodies of free men and the souls of slaves**
II. slaves have the souls of free men and the bodies of slaves.



Μεταφράσεις ἐλεύθερου-δούλου
 (Ἀριστ., Πολιτικά, Α5, 1254 b 32-34)

φύσει	παρά φύσιν		ἄνθρωπος	
ἐνιαία	ἐπικρατοῦσα	νέα	ἐρμηνεῖτες	
ὀρθόν	δούλων (ἰσχυρόν)	ἐλευθέρων (ὀρθόν)	σῶμα	ἐλεύθερος
λόγον ἔχον	ἐλευθέρων (λόγον ἔχον)	δούλων (παθητικόν μόριον)	ψυχή	
ἰσχυρόν	ἐλευθέρων (ὀρθόν)	δούλων (ἰσχυρόν)	σῶμα	δούλος
παθητικόν μόριον	δούλων (παθητικόν μόριον)	ἐλευθέρων (λόγον ἔχον)	ψυχή	

Freeman - Slave
(Arist., Politics, A5, 1254 b 32-34)



Translations of freeman and slave
(Arist., Politics, A5, 1254 b 32-34)

by nature	contrary to nature		human being	
uniform	prevalent	new	interpretations	
upright	of slaves (strong)	of freemen (upright)	body	freeman
rational part	of freemen (rational part)	of slaves (passionate part)	soul	
strong	of freemen (upright)	of slaves (strong)	body	slave
passionate part	of slaves (passionate part)	of freemen (rational part)	soul	

Βιβλιογραφία

- Apostle, H. and Gerson, L., *Aristotle's Politics, Translated with Commentaries*, Grinnell, Iowa, The Peripatic Press, 1986.
- Aubonnet, J., *Aristote, Politique, Livres I et II, Texte établi et traduit*, Paris, "Les Belles Lettres", 1960.
- Barker, E., *The Politics of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1958.
- Barnes, J. (ed.), *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, vol. two, Princeton, Bollingen Series LXXI: 2, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Besso, G. & Curnis M., *Aristotele, La politica, libri I, "L' Erma" di Bretschneider*, 2011.
- Defourny, M., *Aristote, Études sur la politique*, Paris, 1932.
- Denniston, J., *The Greek Particles*, Oxford, At the Clarendon Press, 1954.
- De Sepúlveda, J. G., *Aristotle's Politics or De republica*, 1548.
- Erler, M., *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin. New York, 1987.
- Everson, St., *Aristotle, The Politics and the Constitution of Athens*, Cambridge University Press, 2003 (1996).
- Gigon, O., *Aristoteles, Politik*, München, dtv, 1973.
- Humbert, J., *Συντακτικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης, εξελληνισθέν υπό Γ. Κουρμούλη*, Αθήνα 1957.
- Θεοδωρόπουλος, Π. Ι., *Αριστοτέλους: Τα Πολιτικά κατ' ελευθέραν μετάφρασιν*, Αθήνα, 1933.
- Jowett, B., *Aristotle, Politica*, Oxford, At the Clarendon Press, 1961 (1921).
- Kühner, R.- B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Zweiter Teil, Zweiter Band*, Hannover, Leipzig, Hansche Buchhandlung, 1904.
- Λεκατσάς, Π., *Αριστοτέλης, Πολιτικά I – III*, Αθήνα εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, 1999.
- Le Roy, L., (1576), *Les politiques d'Aristote, traduites de Grec en François*, Paris.

- Lord, C., *Aristotle, The Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- Μαγγίνας, Σπ., *Άπαντα Αριστοτέλους I, Πολιτικά*, Αθήνα, Εκδόσεις "ωφελίμου βιβλίου", 1999.
- Μόσκοβης, Β., *Αριστοτέλους Πολιτικά (α' - δ')*, Νομική βιβλιοθήκη, κλασική βιβλιοθήκη, Αρχαίοι Έλληνες συγγραφείς, Αθήνα 1932.
- Newman, W. L., *The Politics of Aristotle, vol. II*, Oxford, 1887.
- Oncken, W., *Athen und Hellas, Forschungen zur rationalen und politischen Geschichte der alten Griechen*, Leipzig, W. Engelmann, 1865 – 6, 2 Bde, II.
- Παπαδής, Δ., *Αριστοτέλης, Πολιτικά I, II, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2006.
- Παρίτσης, Ν., *Αριστοτέλους Πολιτικά, Εισαγωγή, μετάφρασις σημειώσεις*, Αθήνα, Πάπυρος, 1939.
- Pellegrin, P., *Aristote, Le Politiques, Traduction et présentation*, Paris, Flammarion, 2015.
- Rackham, H., *Aristotle, The Politics*, New York, G. P. Putnam's Son, 1932.
- Ross, W. D., *Aristotelis, Fragmenta selecta*, Oxford 1955.
- Saunders, Tr. J., *Aristotle, Politics, Books I and II, Translated with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Schulz, W., Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platos, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für H. G. Gadamer*, Tübingen, 1980.
- Schütrumpf, E., *Aristoteles, Politik, Buch I, Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Band 9, Politik, Teil I, Darmstadt, WBG, 1991.
- Simpson, D. L., *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill and London, The University of N. Carolina Press, 1938.
- Sinclair, T. A., *Revised and Re-presented by Tr. J. Saunders, Aristotle, The Politics*, Penguin Books, 1982.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, 1980.
- Sternberger, D., *Drei Wurzeln der Politik*, 2 Bde., Frankfurt, 1978.
- Szlezák, Th. A., *Was Europa den Griechen verdankt. Von der Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. Το έργο αυτό έχει μεταφραστεί στα ελληνικά. Λ. Γ. Μπενάκης κ.ά., (επιμ.), *Τι οφείλει η Ευρώπη στους Έλληνες. Η θεμελίωση του πολιτισμού της Ευρώπης στην ελληνική αρχαιότητα*, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 2012.
- Τζιώκα – Ευαγγέλου, Π., *Αριστοτέλης, Πολιτικά*, III, IV τ. 2, Θεσσαλονίκη, Εκδ. Ζήτρος, 2007.
- Tricot, J., *Aristote, La politique*, Tom. I, Paris, Vrin, (1962) 1995.
- Thomae Aquinatis, S., *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, Romae, Marietti 1966.
- Victorius, P. (1592), *Aristotelis politicorum libri octo*.
- Welldon, J., *The Politics of Aristotle, Translated with an Analysis and Critical Notes*, London, McMillan, 1883.
- Wieland, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982.

Ευχαριστώ θερμά τον Καθηγητή Φιλοσοφίας κ. Κ. Βουδούρη για τις χρήσιμες παρατηρήσεις του και την κυρία Μαρία Γκουτσίδου, διότι πρόθυμα και πρόσχαρα με εξυπηρέτησε στην Αμερικανική βιβλιοθήκη (Blegen Library).